الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم عند المعتزلة

عماد حسن مرزوق
مfortunate في علوم القرآن
قسم اللغة العربية بكلية الآداب
جامعة الإسكندرية

www.books4all.net
منذ مرسوم سوريا اللزبيتي

WWW.BOOKS4ALL.NET

https://www.facebook.com/books4all.net
الأعجاز البلاطي
في القرآن الكريم عند المعتزلة

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

1435هـ - 2004م

مكتبة بلسنان المعرفة
لطباعة ونشر وتوزيع الكتب
ISBN 977-393-012-2

المؤلف: محمد فيصل

العنوان: مهارة المقابلة

المهارات المطلوبة: مهارات الاتصال والتفكير السريع.

التعليمات: كتب المقابلة، استمتع والتعلم.

الJECTION: 2009

الترجمة: لطف الله

المراجعة: محمد فيصل
الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم

عند المعتزلة
ملاحظات

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

وقد أسهمت الفرق الإسلامية بشكل كبير في إثارة قضية إعجاز القرآن ولامسية، وهي تمثل ركناً من أركان المعتقدات الإسلامية، حيث لا إثبات لصدق النبي إلا بعد أن يثبت إعجاز القرآن، فالعجزة هي البرهان، والبرهان هو المعجزة، سواء بتساء.

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

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

وقد أول المعتزلة البلاغة عنابة خاصة، ورأوا فيها وجه هويًا من وجه الإعجاز.

فقد نزل القرآن على أهل البلاغة، وأرباب الفصاحة، فإذا ببلاغة القرآن تقطع قول كل بليغ وإذا بفصاحته تبرو على كل فصاحة، فلا بيان فوق بيان القرآن ولا نظم مثل نظمه.

ولقد كان الشعر عند العرب صناعتهم الرائحة، وتجارتهم الرابحة، فإذا بشرهم أمام القرآن بضاعة مزحاة، وإذا بالقرآن يشرق كما تشرق الشمس فلا يبقى معها لنجم من أثر.
لذا فقد غدا المعتصم يبحثون في البلاغة القرآنية علهم يدركون سر هذا الإعجاز، فقدموا لنا تراثاً ضخماً من الدراسات البلاغية المتعلقة بالقرآن، ومن هنا حاولت أن أدرس الأسس البلاغية عند المعتصم في دراسة إعجاز القرآن، دفعنا إلى هذا عدة أمور:

أولاً: الطبيعة الخاصة للتراث البلاغي المتزلي، فهو تراث غني نبئ من بينات مختلفة، وعصور شتى، مما سمح له بالتنوع، وقد طرقوا في دراسة إعجاز القرآن البلاغي جوانب متعددة، لغة، وأسلوباً، وضموناً، ونظماً، ومع هذا التنوع فإن الباحث يلاحظ أنه يتميز بارتكازه على قاعدة موحدة تستمد ثباتاً من الأسس العامة للفكر الاعتدالي مما يجعله تراثاً خاصاً، وقد دفعنا هذه الخصوصية للتراث البلاغي المتزلي إلى الإفادة منه، لاسيما وهو يتعلق بأهم فضايا الفكر الإسلامي، قضية إعجاز القرآن.

ثانياً: وقد دفعنا إلى البحث حول هذا الموضوع ذلك الموقع الذي يشغله التراث البلاغي المتزلي بين أقرانه من روافد الفكر الإسلامي حول موضوع إعجاز القرآن، فدراسات المتزلي في هذا المجال دراسات رائدة سباقة، وتاريخ البحث حول إعجاز القرآن يؤكد أن أول ما صنف في هذا الشأن كان كتاب الجاحظ (نظم القرآن) والى تبعه بسلسلة من الدراسات في نفس الموضوع مثل (آي القرآن) (حجج النبوة). والأمر لا يخف عند افتتاح هذا المعتصم الكبير ميدان البحث في الإعجاز، بل إننا سوف نلاحظ أن للمتمعزلة فضل السبب في جميع مراحل قضية الإعجاز، مما سوف يسمح لنا بالتعرف على الأصول الأولى للعديد من المؤلفات حول الإعجاز، كما يتيح لنا الكشف عن الحلقات المفقودة الكثير من النظريات البلاغية التي ازدهرت في ظل قضية الإعجاز، وعلى سبيل المثال فإن نظرية النظام كما نجدها عند عبد القاهر الجرحاني قد جاءت على نحو من التضحية لا يمكن تفسيرها إلا بالكشف عن الدراسات السابقة عليه، تلك التي قدمها المعتصم لاسيما القاضي عبد الجبار.
نظام، ومع أهمية ما قدمه المتزلزلة، ومع أهمية دراسة جهود المتزلزلة في قضية إعجاز القرآن فقد الاحظت ندرة الدراسات التي تعرضت لهذا الموضوع، إذ لم يترضي
بلاحة منقبل إلى دراسة الجهود البلايغية للمتزلزلة في البحث عن إعجاز القرآن،
 بصورة متكاملة في بالرغم من زيادة المتزلزلة في تأسيس البلايغية العربية،
وبالرغم من أن هذا التأسيس كان يدور في ذلك إعجاز القرآن، إلا أنه لم يتم
دراسة هذه الروابط بين البلاغة وإعجاز القرآن عند المتزلزلة، وإذا كانت بعض
الدراسات قد تناولت بعض جوانب هذا الموضوع، إلا أنهم لم يتعاملوا مع الفكر الاعتزاز
بالنظر إليه كلياً له أسسه الثابتة، وإنما اقتصرت على التركيز على بعض
شخصيات المتزلزلة مبتورة عن السياق الفكري الذي نشأت فيه.
رابعا: وقد دفعنا إلى البحث حول هذا الموضوع رغبتي في تنقية صورة المتزلزلة مما أراده
يها أعداؤهم جيلاً أو تعصباً، مما أضر بالفكر الإسلامى وواقعيته، حيث أريد أن
تختلى عن التفكير المقلاني، وإحلال التقليد والاتباع الأعمى محله، لذا رجوت أن
تكون هذه الدراسة إيجاحاً لنهج أخرى بنا أن نأخذ به.
لم يكن الطريق لتحقيق هذه الأهداف سهلاً، بل كم من الصعوبات واجهتني في
سبيل تقديم هذه الدراسة يأتي على رأسها، فئة المصادر الأصلية للفكر الاعتزاز، لاسيما
بعد أن تعرضت للإضطهاد على مدى أزمنة طويلة حتى لم ينج منا إلا البسير الذي لم
يأخذ حقه بعد من التحقيق والضبط العلمي مما كان يضطرني في كثير من الأحيان إلى
مراجعة النصوص في غير مصدر حتى أتأكد من صحته وضبطه، وعلى سبيل المثال
اضطررت أن أراجع كتاب طبقات المتزلزلة من ثلاث نسخ مختلفة لعدم وجود نسخة
مغوصة تقومها كاملاً يمكن الاطمئنان إليه.
وما زاد الأمر صعوبة – بعد غياب النسخ الحقيقية تحقيقاً علمياً سليماً – أن
المباحث البلايغية عند المتزلزلة قد اختلفت بالمباحث الكلامية، فإذا لم يكن هذا
الاختلاف في ثنايا الفكر كان في اللغة التي يعبر بها أصحاب المصنفات عن أفكارهم، ولعلنا أن نتذكر أننا بصدود بلاغة فلسفية، فرق دارسو البلاغة - منذ القدم - بينها وبين البلاغة التذوقية، لذا فقد عانت كثيراً من الطريقة التي صاغ لها العزلة أفكارهم، وهذه الطريقة الصعبة لم تكن تتوقف إلا لعكس الفكر ذاتيًا، لذا فقد حاولت أن استعين بالكثير من الكتب الكلامية لفهم الجذور الفكرية التي انتشرت العزلة من خلالها، مع أنها لا تخلو كذلك من نفسها الصعوبة، ولكنني بضم الإله إلى إله استطعت فهم العديد من العبارات التي كنت أ 어렵 أمامها في البدء عاجزًا، كذلك فإن قلة الدراسات الحديثة الجادة التي تتناول الفكر الاعتزاز جعلتني أسير في أرض غير ممهدة مما تطلب جهدًا استعذريتها، ونارت ما ندمت على طول مدتة.

وبعد، قلنا أن في المنهج التاريخي - مع أنه أسر مؤون - ما يحق لغاية من هذه الدراسة والتي تهدف إلى الكشف عن الخصائص العامة للتفكير البلاغي عند العزلة، لذا فقد رأيت النقل في الموضوع الواحد من عصر إلى عصر ومن مؤلف إلى آخر إلى أن استكمل دراسة الفكر، لأنقل بعدها إلى فكرة أخرى وهكذا، مع التنامي بعرض هذه الأفكار من خلال المؤلفات الأصلية للمعترض احتراماً للمنهج العلمي الذي يقضي بالتعرف على الفكر عند أصحابه لا من كتب الخصوم.

وقد جعلت الدراسة في ثلاثة فصول وذلك على النحو التالي:

الفصل الأول: البلاغة الجزيرة

وقد بنبت فيه أن العزلة يقررون أنه لا بد من علمي المعاني والبيان لإدراك لطائف الجزيرة القرآنية. وقد رأى العزلة أن البلاغة طبقات، والقرآن أعلى طبقات البلاغة، وقد أسهم أصل التوحيد وأصل العدل في تشكيل هذه الفكره، ومن ثم فقد انتشرت العزلة باحثين عن الأسس البلاغية التي قام عليها إعجاز القرآن، والتي جعلت ببلاغته
في الطبقة العليا من سائر البلاغات، وقد اعتبر المعتزلة أن للبلاغة العجزة ركتين أساسيين: تابعة إبانة وحسن الأداء وامتاعه، وهما موضوع الفصلين التاليين.

الفصل الثاني: أسس الإبانة:

وقد بحثت في هذا الفصل عن الركائز الأساسية التي رآها المعتزلة كامنة في البلاغة القرآنية، والتي تعمل على أن يصبح النص القرآني محققًا لأعلى درجات الإبانة عن المعنى. وقد وجدت أن المعتزلة رأوا أن إبانة القرآن عن المعنى تقوم على ثلاثة أسس:

تتناولها بالعرض في مباحث هذا الفصل كما يلي:

أولاً: الترجم

حيث رأت أن مدار الإجهاز عند المعتزلة يرجع إلى الترجم، أو النظم كما يسميه.

الثاني: الصورة البيانية

وقد هدفت في هذا البحث إلى بيان جهود المعتزلة في الكشف عن دور الصورة في عملية الإبانة سواء من خلال التشبيه أو الاستعارة أو الكلام أو المجاز المسر.

ثالثاً: اللفظ

وقد تناولت في هذا البحث فكرة اللفظ عند المعتزلة، ومدى أهميته في الإبانة عن المعنى، واللفظ عندهم له إبانته سواء أكان داخل السياق أم مجرد عبارة عنه. وقد تعرضت لكل جانب منهما بخصوص اللفظ القرآني، كما رآها المعتزلة.

الفصل الثالث: أسس الإمتاع

وقد درست في هذا الفصل الشق الثاني من جوه الإجهاز البلاغي عند المعتزلة، وهو حسن الأداء وأمتاعه، وإذا كان المعتزلة قد درسوا أسس الإبانة في القرآن باعتبارها
الشّيق الأول لهذا الإعجاز، فقد اهتموا كذلك بدراسة أسس الإمتاع وحسن الأداء في النص القرآني، وهذه الأسس درستها من خلال مبحثين.

أولاً: الانسجام الصوتي:

وبينت فيه دور المتعزلة في الكشف عن مباني الانسجام الصوتي باعتباره أساساً من أسس الإمتاع يتشكل من خلال التلازم والحوافز وبعض أنواع البيع كالجناس والتصنيع.

ثانياً: الدلائل الموحية:

حيث وجدت أن المتعزلة قد سموا جانباً، خلفاً من الجوانب التي يقوم عليها الإمتاع في النص القرآني واعنده تلك الدلائل الفنية بالفلاسفة والتي تتفاعل معها النفس وتتأثر بها، وقد كشف المتعزلة عن هذا الجانب من الإعجاز القرآنى متميلاً في النظرة والصورة والحنفية والتكرر والإلتقاء.

هذه الفصول الثلاثة أستكمل فكرة هذا البحث راجياً أن تتمم موضوع الإعجاز عند المتعزلة بصورة متكاملة، تبدأ من التعريف وتهتدي بتحديد الأسس التي قام عليها الإعجاز.

وأخيراً، أن يسأل الله أن يتقبل منى هذا العمل وأن يجعلنا من أهل القرآن الذين يتذكرون إعجازه فيزدادوا إيماناً.
الفصل الأول

البلاغة المعجزة
الفصل الأول
البلاغة المعجزة

البلاغة المعجزة هي التي خرقت ما اعتاد عليه البشر من فنون القول حتى وقفوا أمامها وقد تمكنتهم البشارة، وملأهم الإعجاب وعرفوا من أنفسهم المعجز عن أن يأتوا بما فيها. فلا هي بقول ساحر ولا كاهن، ولا شاعر، وإنها تعلو، ولا تعلو عليها، إنها بلاغة القرآن الكريم التي تحدى الله الناس أن يأتوا بما فيها، وإن ظاهرهم الجن (قل إن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بما هذا القرآن لا يأتون ب مثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً).

وقد أول المتزلجة البلاغة اهتماما خاصا ورأوا فيها سبيلًا للوصول إلى معرفة الإعجاز القرآني

يقول عمرو بن عبيد (إن البلاغة أداة إبراز حجة الله في عقول المتكلمين، ورغبه في سرعة استجابتهم، ونفي الشواغل عن قلوبهم).

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

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

ويبرى السكاكين الذوق - الذي هو مدرك الإعجاز عنده - لا يمكن اكتسابه إلا بإتقان علمي المعاني والبيان.

__________________________
1. الإسراء: 88.
2. الإخلاص، البيان والمنبر، 111/4.
3. الزمخشري، الكشف، 1.
4. الزمخشري، الكشف، 12/2.
5. السكاكين، متنازع العلم، ص 416.
ويقول (وفيما ذكرنا ما ينبغي على أن يعرف على تمام مراد الحكيم تعالى، وما تقدس من كلامه، مفتّش إلى هذين العلّمين كل الاعتراض فالويل لن يتعاطى التفسير وهو فيهما راحل)¹.

ويقول الجاحظ: (ولأن رجل من العرب لو قرأ على رجل من خطّبائهم سورة واحدة طويلة أو قصيرة، لتبين له في نظمها ومخرجها، وفي لفظها، وطبعها، أنه عاجز عن مثلاً، ولو تُحدى بها أبلغ العرب لظهر عجزه عنها)².

ويقول: (ولو أراد أنطلق الناس أن يؤلف من هذا الضرب سورة واحدة طويلة أو قصيرة على نظم القرآن وطبعه وتأليفه ومخرجه، لما قدر عليه ولو استعان بجميع حجتان ومعد بن عدنان)³.

ويقول: (وفي كتابنا المنزل الذي يدلنا على أنه صدق، نظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد)⁴.

وقد رأى بشر أن إعجاز القرآن يكمن فيبلاغته وفصحته، حيث يشير الشهرستاني إلى أن أبا موسى المرداد تلميذ بشر قد انفرد عنه بإبطال إعجاز القرآن من جهة الفصاحة والبلاغة⁵.

والمعتزلة رؤية خاصة للبلاغة تقوم على فكرة الطبقية التي كان بشر بن المعتمر من أول النادين بها من المعتزلة.

وقد سجل بشر بن المعتمر رؤيته للبلاغة من خلال صياغته التي نقلاً تلميذوه الجاحظ في الببان والتبنيان كاملة، وفيها نجد فكرة الطبقات البلاغية تتمثل في أنه ينبغي للمتكلّم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً لكل حالة من ذلك مقاماً، حتى يقسم أقدار

---

¹ السكاكى، مفتاح العلم، ص ۱۱۲.
² الجاحظ، حجج التوبة، ص ۱۲۰.
³ الجاحظ، حجج النبوة، ص ۱۲۰.
⁴ الجاحظ، الجيوان، ۹/۱۰۴.
⁵ الشهرستاني، المال والنحل، ۳/۱۱.
الكلام على أقدار العالي، ويقسم أقدار العالي على أقدار القائم، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات.

ويşıkج الجاحظ مع بشر بن المتمجر في فكرة الطبقات البلاغية كما اشترك معا في القول بالإعجاز البلاغي للقرآن فيقول (وكلام الناس في طبقات كما أن الناس أنفسهم في طبقات، فمن الكلام الجزل والسخيف، والمليف، والحسن، والطيب، والصحيح، والثقيل، وكله عربي، وبكل قد كلهوا، وبكل قد تأخذوا وتعابوا.

فإن زعم زعيم أنه لم يكن في كلامهم تفاوت، ولا بينهم في ذلك تفاوت، فلم ذكروا العينين، والبكاء، وحذاء السهم، وخلق الشけれ، والمصدق، والمقيق، والهمار، والشرار، والكثير والهمار، وما ذكرنا الحجر والجذور، والهياكل والتخليل؟ قالوا: رجل تلقاعة وفلان يبليع في خفيته، وقالوا: فلان يخطئ في جوابه، ويجيب في كلامه، ويناقض في خبره، وولاء أن هذه الأمور قد كانت تكون في بعضهم دون بعض، لما سمي ذلك البعض والبعض الآخر بهذه الأسماء.

وطبقات الكلام التي ذكرها الجاحظ في النص السابق يأتي القرآن ليكون على قمتها وذلك بلغاته المعجزة التي فاقت بلغات البشر، فالرسول تحدد البلغاء والشعراء بنظامه وتأليفه.

وقد اتفق الرمانى (ت 1381 هـ) مع أسلاكه من المعتزلة في فكرة الطبقية بل كان أكثرهم تحدثاً لها حين رأى أن البلغاء على ثلاث طبقات (منها ما هو في أعلى طبقة، ومنها ما هو في أدنى طبقة ومنها ما هو في الوسطي بين أعلى طبقة وأدنى طبقة.

فما كان في أعلاها طبقة فهو معجز، وهو بلاغة القرآن، وما كان منها دون ذلك فهو ممكن، بلاغة البلغاء من الناس، وليس بلاغة إلهام العين، لأنه قد يفهم العين متكلاً، اجتهدا بلغ، والآخر على، ولا البلاغة أيضاً بتحقيق اللغة على العين، لأنه قد يحقق اللغة على العين وهو غث مستكره، وتأثر متكفلا، وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في حسن صورة من اللغة، فأعلاها طبقة في الحسن بلاغة القرآن، وأعلى طبقات

---
1- الجاحظ، البيان والتبين: 139/1387/1.
2- الجاحظ، البيان والتبين: 1/144، والله وتعالى: كثر الكلام، وكله يبلغه أي بفرط.
البلاغة للقرآن خاصة، وأعلى طبقات البلاغة معجزة العرف والمعجم كإعجاز الشعر المفحم.
فهذا معجز للمفحم خاصة، كما أن ذلك معجز للكالة؟

فالمتزلة رأوا أن البلاغة تأتي على طبقات وإن القرآن الكريم أحد هذه الطبقات، وإن كان في فمها.

وقد اختالف مع المتزلة حول هذه الفكرة بعض معاصرهم، وقد ألحق الجاحظ إليها.

هذا حين قال (زعم زاعم أنه لم يكن في كلامهم تفاضل، ولا بينهم في ذلك تفاوت)؟

وهذه الفكرة سوف تلعب دوراً مهماً في النظر إلى بلاغة القرآن، وسيتبيين لنا مزية المتزلة، وتفرد مع غيرهم من الفرق حينما نقرأ النص التال لابن حزم الأندلسي يقول (هنا قولوا: فقولوا إنتم هل القرآن موصوف بأن في أعلى درج البلاغة لا كلاماً وفه يعالف التوفيق إن كنت تريدون أن الله قد بلغ به ما أراد، فنعم، هو في هذا المعنى في الغاية التي لا شيء أبلغ منها، وإن كنت تريدون هل هو في أعلى درج البلاغة في كلام المخلوقين، فلا لأنه ليس من نوع كلام المخلوقين لا من أعلاه ولا من أدنى ولا من أوسطهما)

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

وإذا كانت فكرة الطبقات البلاغية ليست من الأفكار الراسخة المتعارف عليها بين الباحثين في الإعجاز البلاغي كما رأينا، فمن أي نظرية عنها المتزلة؟

لا شك أن فكرة الطبقات البلاغية كانت تقف خلفها مجموعة من الأسس العامة للفكر الاعتراف، تؤيدها وتشد من أزره، ونستطيع أن نقول إن أصلهم من أصولهم الخمسة عملنا تشكيل وتأثيد فكرة الطبقات البلاغية، ونعني بها التوحيد والمملوء، وهم علماء لاعلين في الفكر المتزل، حتى رغم المتزلة.

---
1- القراء: تأليف في إعجاز القرآن، ص 293-299.
2- أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ البيجان وتلميذه، 142/2 - 143/2
3- ابن حزم الأندلسي، الفصل في المال والأموال والجمال، 1918-1919.
اً- أصل التوحيد وأثره في النظر إلى بلاغة القرآن

التوحيد عند المعتزلة تنزيه الله عن أن يكون معه شريك، وقد تفرع من أصل التوحيد البحث في مسألة الصفات، فرأى المعتزلة أن يأولوا بما ورد من آيات الصفات تأويلاً مجازياً حتى لا يثبتوا قلباً مع الله سبحانه وتعالى ( ف فمن أثبت معنٍّ وصفة قنينة فقد أثبت الإهين) 

ولم ترتضى الفرق الإسلامية العاصرة للمعتزلة هذا النهج، فبينما سمي المعتزلة هذا الرأى توحيداً، ساءت خصومهم تعتبرلًا، يعنون بذلك أنهم عطلوا الأسماء والصفات.

وقد تكون صفة الكلام من أبرز الصفات محل النزاع بين المعتزلة وخصومهم.

(ولا خلاف لأرباب الملل في كونه تعالى متكلمًا، وإنما الخلاف في معنى كلامه.
وقدمه وحدوده) 

وقد أجمل محمد الحسيني الظواهري الفرق المتنازعة في هذا المقام في أربع فرق هي الأشاعرة والحنابلة والكرامية والمعتزلة (وبيان مناهبهم أن الأشاعرة يقولون كلام الواجب وصف له، ووصفه القديم فقيده، ويريدون من الكلام المثنى النفسي كما سيتضح، والحنابلة يقولون: هذا بعينه ولكن الكلام عندهم هو الحروف والأصوات، وهي عندهم قديمة، والكرامية يقولون: كلام الواجب مركب من الحروف والأصوات وكل مركب من الحروف والأصوات حادث، والمعتزلة يقولون هذا بعينه، ولكن الفرق بين المذهبين أن الكرامية يجعلون كلامه قلماً به مع كونه حادثًا لأنهم يجوزون قيام الحوادث بذاته، والمعتزلة لا يجعلون كلامه قلماً به لأنهم لا يجوزون قيام الحوادث بذاته) 

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

---
1- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر الشهستاني، الملل والنحل، 1/16. والقول منسوب لواصل بن عطاء.
2- عبد القادر المنتسب الكرستاني، تقرير العرفة في شرح تهذيب الكلام، 2/141.
3- محمد الحسيني الظواهري، التحقيق النام في علم الكلام، ص 72.
الاتجاه الأول: اتجاه الأشاعرة ومجلب أن الكلام الإلهي (صفة ليست من جنس الحروف والاصوات قائمة بذاته منافية للكسن والآفة هو بها أمر ناه ومخبر وغير ذلك)1.
وهو ما أطلقوا عليه اسم الكلام النفس.
الاتجاه الثاني: اتجاه الحنابلة أو أهل السنة وينذهب إلى أن الكلام الإلهي (هو المركب من الحروف والاصوات وهو صفة له تعال وهو قديم)2.
الاتجاه الثالث: اتجاه المعتزلة والكرامية ويرى أن الكلام الإلهي هو (المركب من الحروف والاصوات وهي حادثة)3.
وكان القرآن الكريم كلام الله بنص الذكر الحكيم، ولم يخالط في ذلك أحد من الفرق الإسلامية فقد أدى الاختلاف حول الكلام الإلهي إلى الاختلاف حول طبيعة القرآن الكريم من حيث قدمه وحداثته، وهي ما عرفت بقضية خلق القرآن حيث رأى المعتزلة.
تبنا لرأيهما السابق - أن القرآن مخلوق أو محدث، في حين رأى أهل السنة أنه فلديم.
وجنبية خلق القرآن هي الأثر الأول الواضح للخلاف حول صفة الكلام الإلهي، لكن لهذا الخلاف العديد من الآثار الأخرى المرتبطة عليه وعلى رأس هذه الآثار تأتي وجهة النظر الخاصة حول الطبقات الباحثة، ذلك أن كلام الله عند المعتزلة (من جنس الكلام المعقول الشاهد وهو حروف منظومة، وأصوات مقطعة، وهو عرض يخلقه الله سبحانه في الأجميع على وجه يسمع ويفهم معناها، ويؤدي ذلك إلى الأنبياء علىهم السلام، بحسب ما يأمر به عز وجل وحصفه صلاح، ويشتمل على الأمر بالنهي والخنق وسائر الأقسام ككلام العباد)4.
لكن كلام الله عند أهل السنة والأشعرا (علمه لم يزل، وأنه غير مخلوق)5. وفرق كبير بين أن يكون الكلام الإلهي حروفًا وأصواتا من جنس حروف وأصوات الكلام البشري، وأن يكون علماً إلهياً ليس كمثله علم، وكما أوضحنا من قبل فإن هذا الاختلاف حول صفة

---
1 - محمد الحسيني الطواهي، التحقق التام في علم الكلام، ص 74.
2 - محمد الحسيني الطواهي، التحقق التام في علم الكلام، ص 74.
3 - الطواهي، التحقق التام في علم الكلام، ص 74.
4 - الفاضلي عبد الجبار، المثنى في أبواب التوحيد والعدل، 14/7.
5 - ابن حزم، الفصل في المال والأموات والصلح، 5/3.
الكلام قد أدى إلى الاختلاف حول النص القرآني وخصائصه الأصلية من أساليب البيان وطرائق التعبير.

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

في هذا النص يتبين كيف أدى الاختلاف حول طبيعة الكلام الإلهي إلى الاختلاف حول خصائصه، فأهل السنة رأوا أن كلام الله واحد لأنه صفة واحدة هي صفة العلم، في حين رفض المعتزلة ذلك لأن الكلام الإلهي من جنس الكلام العقل في الشاهد، لذا فهو يحتوي على الأمر والنهي والاستخبار والخبر كله من كلام البشر إذن فإن البلاغة إما هي طبقة في درج البلاغة وإن كان على قمتها.

ولا يكاد يختلف موقف الأشاعرة عند موقف أهل السنة (الحنابلة) في هذه القضية ويرجع ذلك إلى أنهم يكادون يتفقون معهم حول مفهوم الكلام الإلهي كما عرضنا ولكن يبدو أن الأشاعرة لم يجدوا بدًا من التسليم للمعتزلة باختلاف الأساليب في النظام القرآني، فحاولوا أن يوقفوا بين مذهبهم في طبيعة كلام الله وبين ما لم يستطيعوا إنكاره من تنوع أساليب القرآن، بدلاً على هذا ما أوردته الشهيرستاني حيث يقول ملقياً الوضوء على نص الرأي السابق (الشهور من مذهب أبي الحسن أن الكلام صفة واحدة، لها خاصية واحدة، وخصوص وصفها حد خاص، وكونه أمرًا ونهيًا وخبرًا واستخبارًا خصائص، أو لوازم تلك الصفة، كما أن علمه تعال صفة واحدة تختال معلوماتها، وهي غير مختلفة في أنفسها، فهي علماً بالقديم والحديث والوجود والعدم وأجناس المحدثات، وكما لا يجب تعدد العلم بعدد المعلومات كذلك لا يجب تعدد الكلام بتعدد المفاهيم).

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

---
1. الرأي، معالم أصول الدين، ص 50.
2. الشهيرستاني، نهاية الإكبار في علم الكلام، ص 291.
وعندهم أن الأساليب اللغوية في القرآن صفات للكلام، ولن يجوز أن يختلف، لأنه صفة من صفات الأزلية.

من الطبيعي أن ينتهي هذا النهج الفكرى لدى الأشاعرة إلى نفي هذا التنوع الأسوي في القرآن على جهة الحقيقة ليس ذلك إلا لأنهم رأوا أن النص القرآنى صفة من صفات الله التي لا تختلف.

وليس وصف الكلام بالأمر والنهى والخبر والاستفهام إلا بالنسبة إلى الخاطب، أما الكلام ذاته فلما يتصف بشيء من هذا يقول الشهرستانى (قائلاً الأشاعرة ذهب شيخنا الكلابي، عبد الله بن سعيد، إلى أن كلام البارى في الأزل لا يتصل بكونه آمراً ونهى، وأخبر واستفهاماً إلا عند وجود المخاطبين، واستفراغهم شرائح التكليل). فإذا أبدى الله واقتهم كلامه على فضية أمر، وموجيزجز، أو مقتضى خبر، أتصف عند ذلك بهذه الأحكام. فإن عنده من صفات الأفعال بشاهد اتصاف البارى تعالى فيما لا يزال يكونه خالقا ورازفاً.

وخلاصة ما يذهب إليه الأشاعرة أن الأمر والنهى والخبر والاستفهام في القرآن الكريم هي في حقيقة إخبار أو خبر عما سيكون به عباده الذين سوف يخلقهم، والسؤال الذي يطرح نفسه هل تنطبق مثل هذه النظرية على كلام البشر؟ هل يمكن أن نقول إن الأمر والنهى والاستفهام في كلامنا ترد جميعا في حقيقة إخبار لا نظن أن الأشاعرة كانوا برون ذلك بل كانوا لا يستطيعون القول به، ذلك لأن القرآن عندهم هو نوع من الكلام الأزل قبل خلق البشر أنفسهم، وهذا الكلام صادر عن ذات علية مكلفة، فنص عندهم أن يكون الأمر والنهى نوعين من الخبر عن مراد الله، إذ لا أمر قبل وجود الأمور، ولا نهى قبل وجود النهى، أما كلام البشر فهو كلام مقارق عن كلام الله فليس فيه الأزلية، وليس فيه الذات العلية التي يمكن أن يحمل أمراً ونهياً واستفهاماً على أن تكون خيراً لما سوف تكلف به هذه الذات.

فالأمر والنهى والاستفهام في القرآن الذي هو كلام الله الأزل ليس من صيغة الأمر والنهى والاستفهام في كلام البشر الذي لا يتصف بالأزلية. إذ قد وصلنا إلى هذه النتيجة

١ - الشهرستانى، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٣٠٣.
بالنسبة للأشاعرة فلتوقف قليلا لنتقارن بين نظرة الرماني لبلاغة القرآن الكريم حيث عدها درجة من درجات البلاغة، كبلاغة الشعر مثلا، ونظرة غيره الذين رأوا أن بلاغة القرآن ليست من جنس بلاغة الكلام البشري، يقول الرماني: عن البلاغة (منها ما هو في أعلى طبقة، ومنها ما هو في أدنا طبقة، ومنها ما هو في الواسط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة، فما كان في أعلاها طبقة فهو معجز، وهو بلاغة القرآن، وما كان منها دون ذلك فهو ممكن، كبلاغة البلاغاء من الناس، ليست البلاغة إجمالاً، لأنه قد يفهم المعنى متكلمان أحدهما بلغ والآخر عبين، ولا البلاغة أيضاً بتحققيلفظ على المعنى، لأنه قد يحقلقلفظ على المعنى وهو غث مستكر، ونافر متكلف، وإذا البلاغة إجمالاً إلى القلب في حسن صورة من النظرة، فأعلاها طبقة في الحسن بلاغة القرآن وإلى طبقات البلاغة للقرآن خاصة وأعلى طبقات البلاغة معجز للعرب والعجم كإعجاز الشعر المفحج، وهذا معجز للمفحج خاصة، كما أن ذلك معجز للكاففة) ١.

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

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

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

---

١ - الرماني، الكاتب في إعجاز القرآن، ص ٢٦٠٩، ١٩١٠.
٢ - عبد الجبار بن أحمد الهذلي، المعنى، ص ٣٧٢.
٣ - الخطابي، البيان في إعجاز القرآن، ص ٣٢.
ب- أصل العدل وأثره في النظر إلى بлагаة القرآن

بعد العدل الأصل الثاني من الأصول الاعترافية الخمسة، وبه عرف العزلة فقيل (العدلية) وسموا (أهل العدل والتوحيد) والكلام في هذا الأصل (يرجع إلى أفعال القدر).

تعالى عز وجل وما يجوز عليه وما لا يجوز.

لذا فقد تفرعت من هذا الأصل العديد من المسائل، كان من أبرزها مسألة القدر.

بما أن رأى العزلة أن الإنسان مخبر في أفعاله، وأن القدر ليس إجباراً على الإنسان، لذا

عرف العزلة (بالقدرية).

وكان من المسائل التي تفرعت عن هذا الأصل كذلك، مسألة التكليف حيث رأى

المعزلة أن الله لا يكلف بما لا يدخل في نطاق الاستطاعة، وهذه النقطة هي التي أثرت

على وجه التحديد في فكرة البلاغة القرآنية وطبيعتها، حيث ربط العزلة بين الإعجاز

وأصل العدل، يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (قل إن اجتمعت الأنس والجن على

أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهروا).

أو لو تظاهروا على أن يأتوا بمثل هذا القرآن في بلاغته وحسن نظمه وتأليفه

وفيهم العرب العاربة أرباب البيان، لعجزوا عن الإتيان بمثله.

والعجب من النوابات وزعمهم أن القرآن قد تم مع اعترافهم بأنه معجز، وإنما

يكون العجز حيث تكون القدرة، فيقال الله قادر على خلق الأجسام والعباد عاجزون عنه

وأما المجال الذي لا مجال للقدرة فيه، كاثان القدر فلا يقال للفاعل: قد عجز، ولا هو

معجز، ولو قبل ذلك لجاء وصف الله بالعجز لأنه لا يوصف بالقدرة على المحال، إلا أن

يكانوا فيقولوا هو قادر على المحال فإن رأس مالمهم الكبارة وقلب الحقائق.

---
1. عبد الجبار بن أحمد المهنئي، المغني، 121/16.
2. الإسراء: 88.
3. الزمخشري، الكشاف، 202/2.
يرى الزمخشرعي أنه إذا كان الله سبحانه وتعالى قد تحدى الناس أن يأتوا بمثل القرآن فإنه من العدل أن يكون الناس قدووا على مثله، ولا إخلاء كفاحهم أن يأتوا بمثله مع عدم دخول ذلك في نطاق قدرتهم، فكان ذلك تكليفًا بما لا يقدر عليه، وهو يخالف أصل العدل، لذا فالزمخشرعي يهاجم (الناواب الأحمري) من أهل السنة في قولهم بقدم القرآن، ويستدل على خلق القرآن بأن القرآن العجز لابد أن يدخل في نطاق قدرة المتحدى به، أو كما يقول (بما العجز حيث تكون القدرة) لذا فإنناله القرآن من جنس ما يقدر عليه البشر، أو فالنيل هي طبقة عليا من طبقات البلاغة كما أوضح الرمانى.

ومن هنا فقد قسم القاضي عبد الجبارة العجزات إلى ما يدخل تحت جنس مقدورهم، وإلا ما لا يدخل تحت جنس مقدورهم، فأما القرآن فيقع في الجنس الأول، وأما ما لا يدخل تحت جنس مقدورهم فلم يقع في التقدير كقلب العصا حية، وهذا ينبغي أساسا من أصل العدل.

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

وقد ناقش القاضي عبد الجبارة هذه القضية بطرح التساؤل حول العجز وكيف يتعرض على العباد فعل مثله؟ وهل ذلك في جنسه أو صفته؟

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

---

1- يقول الأشعي رأدها على العزلة: "ليس قد كلف الله عز وجل الكافرين أن يستعملوا الحق ويقبلوه ويؤمنوا بذلك فلدا من نعم، فقال لهم: قد كلف الله عز وجل: (إذما كنا واجبة السمع); وقول

(كنا الله ما سمعوا من الحق) وقد كلفهم كفاحهم (البائع) على أصول الديناء (ص 12).

ويعظم في أن نجرت الزمخشرع (وينجى) وردت السفاح إلى الشروخني (بما) على قواعد القرية الذهابين إلى استغلال النخيل بال字样: (اليس) والنساء عقلاء لأنه لا يتكيف ما لا يتطابق، وهو المستحمل فأنه عينه على كفاءة التحسين (النخيل) (1327/1321) ومثلها قواعد باطلة ومثاب محلة (الانتقاص) حاشية بابالكشكشة للزمخشرع.
حصرها بوقت وزمان، أو بقدر من العدد أو غير ذلك؟ وإن أمكن حصره فبينواعه وإن لم
يكن فكياً يصح في العجز أن يكون دالاً، والشرط الذي يدل عليه لا يمكن أن يعلم(1).

وقد ناقش القاضي عبد الجبار التساؤل السابق في فصل بعنوان (في أنه لا فرق
بين أن يتعذر عليهم فعل مثله في جنسه أو صفته)؟.

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

إن السؤال المهم الذي يطرح نفسه الآن هو، إذا كان المعزلة قد انتهى إلى أن البلاغة
طبقات، وأن بلاغة القرآن من جنس البلاغة البشرية، وإن كانت في الطبقة العليا منها،
فما الآثار المرتبة على ذلك؟

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

والآثر الثاني يتمثل في أن البلاغة القرآنية نفسها لا بد أن تنقسم هي الأخرى إلى
عده طبقات فيصبح من آيات القرآن ما هو أبلغ من بعضها الآخر.

وقد مارس المعزلة تلك الفكرة عمليا فقارنوا بين بلاغة القرآن وبلاغة العرب.
كما مضى الزمخشري خطوة أخرى في هذا السياق، حينما عقد مقارنتين بين الآيات
القرآنية محاولةً الكشف عما هو أبلغ في هذه الآيات.

والنتيجة النهائية من كل ما سبق أن المعزلة انطلقت بها بحثين عن الأسس
البلاغية التي قام عليها إعجاز القرآن، والتي جعلت بلاغته في الطبقة العليا من سائر
البلغات.

1- عبد الجبار بن أحمد الهندي، المغني: ٢٠٤/١٥.
2- عبد الجبار بن أحمد الهندي، المغني: ١٨٧/١٥.
أساساً البلاغة الصغيرة

تعد الإبانة، والإمتناع، الأساسين اللذين وجد فيماكية المتنزلة الركائز التي فاض عليه

الإعجاز البلاغي للقرآن.

أولاً: الإبانة

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

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

وفي تفسير قوله تعالى (طسو. تلك آيات الكتاب المبين). ٣.

يقول الزمخشري (الكتاب المبين: الظاهر إعجاز وصحة أنه من عند الله، والمفاد به السورة أو القرآن، والمفهوم آيات هذا المؤلف من الحروف المبسوطة تلك آيات الكتاب المبين). ٤.

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

ولم يكن هذا منهج الزمخشري وحده بل إن المتنزئة اتخاذوا من الإبانة فاعادة أساسية يقوم عليها إعجاز القرآن، فعندهم أن الإبانة هي الأساس البلاغي الأول الذي يتضح من خلاله إعجاز القرآن وهذا لأنه (كلما كان السنع أنبنى كان أحمد). ٥.

---

١ يوسف: ١
٢ الزمخشري، الكشف: ٠٤٠٠/٢، ٢/، الشعراء، ٠١/، ٣ الزمخشري، الكشف: ٠٢٩٨/٣
٤ الجاحظ، البيان والتبيان: ١٠١/١٠، ٥
وعلى قدر وضوح الدلالة، وصواب الإشارة، وحسن الاختصار، ودقة الدخل يكون إظهارمعنى، وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصى، وكانت الإشارة أبين وأنور، كان أنفع وانجع.

فالمثل إذ يتفاضل بمقدار ما حقق من الإبارة، والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله تبارك وتعالى يمدحه، ويدعو إليه، ويحث عليه، وبذلك نطق القرآن، وبذلك تفاخرت العرب، وتفاضلت أصناف العجم.

ويروى الجاحظ عن أحد أصدقائه أنه سأل العتابي عن تعريف البلاغة فكان جوابه:

التابي على النحو التالي: (كل من أفهمك حاجة من غير إعادة، ولا حبسة، ولا استعانة فهو بلاغ، فإذا أردت اللسان الذي يروق الألسنة، ويفوق كل خطيب فإظهار ما غمض من الحق، وتصوير الباطل في صورة الحق). لكن الجاحظ يعقب على كلام العتابي بما يشير إلى دور الإبارة في تحقيق بлага الكلام الذي يتجاوز معنى (الإفهام).

ذلك أن (التابي حين زعم أن كل من أفهمك حاجة فهو بلاغ، لم يعن أن كل من أفهما من معاشر الدولتين والبلديين فصده ومعناه، بالكلام المحسن، والعدل عن جهته، والصروح عن حق أنه محكوم له بالبلاغة كيف كان، بعد أن أفهما معنى كلام النبي، الذي قيل له: لم أشرتيت هذه الأئمة؟ قال أركبهما وقل لي وقد علمنا أن معناه كان صحيحا). فمن زعم أن البلاغة أن يكون السامع يفهم معني القائل، جعل الفصاحة والكلمة والخطا والصواب والإغلاق والإبارة، والملحون والعراب، كله سواء وكله بيانا، وكيف يكون ذلك كله بيانا ولا طول مطالعة السامع للعالم، وسماه لفاسد من الكلام لما عرفه، ونحن لم نفهم عنه إلا للنقص الذي فينا. وأهله هذه اللغة وأرباب هذا البيان لا يستدلون على معاني هؤلاء بكلامهم، كما لا يعرفون رقابة الرومي والصفتحي، وإن كان هذا الاسم إما ستجتمعه بأننا نفهم عنهم كثيرا من حوائفهم، فنحن قد نفهم بحمجة الفرس كثيرا.

1. الجاحظ، البيان والتبين، 195/1
2. الجاحظ، البيان والتبين، 195/1
3. الجاحظ، البيان والتبين، 195/1
4. الجاحظ، البيان والتبين، 195/1
من حاجاته، وكذلك نفهم بشفاء السنور كثيراً من إرادته، وكذلك الكلب والحمار والصبي الرضيع).

فالإبانة كما يشرحها الجاحظ أمر يفوق الإفهام الذي يقدر عليه العمي والأعمج، بل حتى الحيوانات والصبي الرضيع، وليس بالإفهام فتحقيق بلاغة الكلام (و ليست البلاغة إفهام المعنى لأنه قد يفهم المعنى متكلمان أحدهما بلغة الأخرين، ولا البلاغة أيضاً بتحقيق اللفظ على المعنى لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى، وهو غث مستكره، ونافر متكلف، ولذا البلاغة ليس لها المعنى إلى القلب في حسن صورة من اللفظ.)

وهكذا يتفق الرماني مع الجاحظ في تفسير معنى الإبانة وفرق ما بينها وبين الإفهام مما يدلنا على أن هذه الفكرة كانت توجهاً عاماً لفكرها العزلة أثناء بحثهم عن الأسس البلاغية للإعجاز.

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

وعلى هذا الأساس يعتبر الرماني (البيان) أحد الوجوه التي يظهر من خلالها إعجاز القرآن ويعرف الرماني البيان بأنه (الإحراز لما يظهر به تميز شيء من غيره في الإدراك).

ويتفق الجاحظ مع الرماني في أن الإبانة أساس لتقيير حجة الله على الناس ولهذا سأل الله موسى عليه السلام حين وعده الإفرون بآي لغة رسالته، والإبانة عن حجته والإفصاح عن أدلةه، فقال حين ذكر العقدة التي كانت في لسانه والحبسه التي كانت في بيانه (واعهل عقدة من لسان يفسهوه هولياً) وأنبا نأله تعال عن تعلق فرعون بكل سبب، واسترخته إلى كل شبه، ونهبنا بذلك على مذهب كل واحد معاناه، كل مختال مكابد،...

---
1. الجاحظ، البيان والتبين، 1/212.
2. الرماني، النكت في إعجاز القرآن، 19.
3. الرماني، النكت في إعجاز القرآن، 18.
حين خبرنا قصته (أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين) وقال موسى عليه السلام (واخي هارون هو أقصى مني لسانا فأرسله معي رداً في بندقتي) وقال (وجليق صدر ولا ينطق لسان) رغبة منه في غاية الإفصاح بالحجة، والبالية في وضوح الدلالة: لتكون الأفعال إليه أميل والعقول عنه أقع، والله أعلم أن يمتنع عباده بما يشاء من التفسيف والتنقيح، ويبلو أخبارهم كيف أحب من الكروه والحبوب، ولكل زمان ضرب من المصلحة، وتنوع من المحبة، وشكل من العبادة، ومن الدليل على أن الله عز وجل حل تلك العقدة وأطلق ذلك التفكيك والحبسة، قوله: (رب أشرِّ لي صدري ويسر لي أمرى وأحلل عقدة من لسانى يفقها قولي وأجعل لي وزيرا من أهلي هارون أخي أشاد به أزري وأشركه في أمرى) إلى قوله: (قد أوتيت سؤلك يا موسى) فلم تقع الاستجابة على شيء من دعائه دون شيء لعموم الخبر.

ويفرق الرمنى بين نوعين من الكلام أحدهما ما ينطوي على (ع) وفساد، ويضرب مثلًا عليه بمثل الذي ساقه الجاحظ من ققبل من قول أحدهم عن الأنان ما يصنع بها؟ فقال (أحبثها وثولد لي)؟ وهذا الأنموذج وإن سمى بيانا فإنه بيان القبيح، وشبيه به ما يكبر عن بائبل الذي يضرب به النمل في العي (أنه سهل عن ظنيه كانت معه بكم اشتهى فآراد أن يقول بأحد عشر، فأخرج لسانه، وفرج عشر أصابعه، فأفتتحت الظبية من بدءه، فهذا وإن كان قد أدرك للإفهام، فهو أبعد الناس من حسن البيان، وليس بحسن أن يطلق اسم بيان على ما قبح من الكلام لأن الله قد مدح البيان، واعتد به في أعياده الجسم، فقال (الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان) ولكن إذا قيد بما يدل على أنه يعبث

إفهام المراد حجاز.

والفروع الثاني من الكلام ما تميز (بحسن البيان) (فأعلاه مرتبة) ما جمع أسباب

الحسن في العبارة من تدويل النظم حتى يحسن في السمع، ويسهل على اللسان، وتثبته النفس تقبل الرد، وحتى يأتي على مقدار الحجة فيما هو حقه من المرتبة).
ویرى الرماني أن (القرآن كله في نهاية حسن البيان).

ويضرب الرماني العديد من الأمثلة على البيان القرآني وما حازه من التفوق في الأداء، وتوصيل العين في أن صنع صورة وقد تنوعت الأمثلة اختصاراً بحيث تتناول مواقف مختلفة، كالتحذير، والوعيد، والحجاج، والتشريع، والتحسير، والتنفير، والتبعيد، والإذلال، والترغيب.

ولكن ما مقياس الإبانة؟ وتأي شيء اختلت الإبانة عن الإفهام؟

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

فبين الله سبحانه وتعال أنه بعث كل رسول بلغة قومه (يفقهوا عنه ما يدعون إليه، فلا يكون لهم حجة على الله، ولا يقولوا لم نفهم ما خوطنينا به).

وقد أتى القرآن الكريم عربياً تطبيقاً لهذه القاعدة: (إذاما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين وتنذر به قوماً لدا).

يقول الزمخشري (إذاما أنزلناه بلسانك أي بلغتك وهو اللسان العربي المبين).

قال تعالى (وإنه لتنزيل رب العالمين) نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين أي (نزله باللسان العربي لتنذر به، لأنه لو نزل باللسان الأعجمي لتجافوا عنه أصلاً وقالوا: ما نصنع بما لا نفهمه فيتعذر الإنداد به).

---
1. الرماني، الكاتب في إعجاز القرآن، ص 19.
2. إبراهيم: 4.
3. الزمخشري، التكلف، 390-328.
5. الزمخشري، التكلف، 48/3.
6. الشعرا: 195192.
7. الزمخشري، التكلف، 330/3.
وهذا مصدق قوله تعالى (إنا أنزلنا قرآناً عربياً لعلكم تعقلون) وذكذ قوله تعالى (ولو جعلنا قرناً أعجباً لقالوا لولا فصلك آياته العجبي وعربي) . وقوله تعالى (وقد نعلم أنهم يقولون إما يعلم المثابن عبد أو ماردن لسان الذي يلحنون إليه أعجبي وهذا لسان عربي مبين) (والمثابن عبد أن رجلهم يمتبون قولهم عن الاستقامة إليه لسان أعجبي غير بين، وهذا القرآن لسان عربي مبين ذو بيان وفصاحة، ردًا لقولهم وإبطالًا لما لهم) .

وهناك العديد من الآيات الأخرى التي تشير إلى عربية القرآن، لكن مجيء القرآن باللغة العربية، لم يكن هدفه الوحيد أن يفهم العرب وحسب، بل ليجدوا كذلك في عريضاته التي يعرفون من خصائصها الكثيرة الحجة والبرهان على إعجازها.

ويشترط وافق المعجزة أن تكون من جنس ما برع فيه المتحدث، لتكون دليلاً قاطعاً على عجزه، وعلى هذا جاء القرآن بين أسس البلاغة صناعتهم ليتحداهم أن يأتوا بمثل بيانه وعريضته، وافترض إنابة بالعربية في الآيات السابقة جاء ليبين أن العربية هي مقياس الإبناة التي وقع فيها التحدي، ولذا قصر الجراحه قول العتابي السابق بأنه عنى (إفهام العرب حاجتك على مجارى كلام الفصحاء)  .

وإلى مثل هذا أشار السكاني حين عرف علم العاني بأنه (تتبع خواص تراكيب الكلام في الإقامة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليها من الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره، وأعني بتركيب الكلام التراكيب الصادرة عن له فضل تعبير ومعرفة، وهي تراكيب البلاغة لا الصادرة عنهم سواء، لأنهمها في صناعة البلاغة منزلة أصوات حيوانات تصدر عن حالها بحسب ما يتفق، وأعني بخصائص التركيب: ما يسبق منه إلى الفهم عند سماع ذلك التركيب، جارياً مجرى اللازم له، لكونه صادراً عن البلاغ لا نفس ذلك التركيب من حيث هو هو، أو لازماً له هو هو حيناً، وأعني بالفهم فهم ذي الفطرة السليمة) .

1 - يوسف: 2.
2 - صفت: 44.
3 - النحل: 133.
4 - الفضل: 133/2.
5 - أبو عمرو عمر بن بحر الجاحظ، البيان والتبني، 16/2.
6 - السكاني، مفاتيح العلم، ص 121.
وهكذا يتفق السكاكي مع الجاحظ في جعل مقياس الإبانية ما أثر من تراكيب البلاغة لا الصادرة عن سواءهم، أو ما كان (صدرا عن البلاغ)، ويحدد الفهم بأنه (فهم ذي الفطرة السليمة)، ولهذه التراكيب البلاغية هي التي أثرت عن العرب القصصاء والتلية جاء القرآن في بيانه بالنموذج النطلق لها.

والإمل مثل هذا ذهب الجاحظ حيث رأى أن الله قد (مدح القرآن بالبيان والإيضاح وحسن التفصيل والإيضاح وجودة الإفهام وحكمة الإبلاغ وسماء فرحان كسماء فرانا وقال: (عربي مبين) وقال: (وكل ذلك أنزلناه قرآنا عربيا) وقال (ونزلت عليكم الكتاب) (تبيانا لكل شيء) وقال: (وكل شيء فصلناه تفصيلًا) وذكر الله تعال لنبيناه حال قريش في بلاغة النطق، ورجاحة الأحلاف، وصحة الموت، وذكر العرب وما فيها من الدعاء والذكرار والذكر، ومن بلاغة الألسنة، واللهد عند الخصوم فقال تعالى: (فإذا ذهب الخوف سلقتكم بأحسنة جدا) وقال: (وتنذر به وما لدا) وقال (ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد خصام) وقال: (الهتنا خير أم هو ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون) ثم ذكر خلابة السنتهم واستعمالهم الأسام بحسن مناطقهم فقال: (إن يقولوا تسمع لقولهم) ثم قال: (ومن الناس يعجبك قوله في الحياة الدنيا) مع قوله (وأذا تول سعي في الأرض ليفسد فيها ويهدك الحفر والنسل)

بل إن العرب أنفسهم (وصفوا كلامهم في أشهرهم فجعلوه كبرود العصب وكالحبل)

والعاطف والديباج والوشي والشباه ذلك).

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

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

---
1. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبين، 98/1.
2. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبين، 227/1.
أولًا، لأنه لو نزله باللغة الآعمجية لتجافوا عنه أصلا ولقالوا: (ما نصنع بما لم نفهمه فيتعذر الإجذار به). 

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

وعلى هذا الأساس رأى القاضي عبد الجبار في الحروف القبطية التي افتتحت بها بعض السور أن الله أراد أن يبني بها (أن كتبه المنزل مركب من هذه الحروف، وأنه ليس بخارج عن هذا الجنس العقول، وأنه مع ذلك قد اختص من الفصاحه بما عجز الخلق عنه، وذلك يبين قوة إعجازه، وببطل قول من يظن أن كلامه عز وجل مختلف لكرامتنا). يُقد رأى الباقلاوي أن (الذي ينقسم عليه الخطاب من البسط، والاقتصاد، والجمع، والتفريق، والاستعارة، والتصريح، والتحقيق، ونحو ذلك من الوجه التي توجد في كلامهم، موجود في القرآن). 

وقد تساءل أحد الكتاب في مجلس الضال بن الربع عن قوله تعالى (قالوا كأنه رؤوس الشياطين) وقد رأى السائل أن الوعد والإبعاد يتبع بما قد عرف مثله، وهذا لم يعرف، وقد رد أبو عبيدة على السائل بقوله (إنا كليم الله العرب على قدر كلامهم أما سمعت قول أمرئ القليس أيقنتي والشرفي مضاحمي ومسونية زرق كأننيب أغوال. وهم لم يروا الفول قط ولا كان أمر القول يهولهم أوعوا به).
وقد كان هذا الدافع وراء تأليف أبي عبيدة لكتابه (مجاز القرآن)، مع ملاحظة أن عربية البيان القرآني لم تكن مسألة متفقًا عليها من قبل الجميع كما يبدو من التساؤل الذي وجه إلى أبي عبيده.

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

وقد تصدى المعتزلة لدعوى المجمة في القرآن الكريم وبين القاضي عبد الجبار (أنه صلى الله عليه كان يتأول عليهم قوله تعالى (بلسان عربي مبين) فلو كان فيه فارسية لا احتوا عليه بذكره، ولهؤلاء من ذلك دلالة على فساد هذا الطعن، فلا أصح أن يدعى أن قوله (سجول) (والتيرق) إلى غير ذلك من باب الفارسية، ولو كان القوم لا يعقلون الرد عليه (طبعاً كانه روس الشياطين) إلى غير ذلك لا احتجو به أيضاً، لأن أحدا ما يؤثر في فصاحته كلامه أن لا يفهم المعنى معاها).

ويقترف القاضي عبد الجبار وجود بعض الألفاظ القرآنية في لفظات أخرى بأن

مرجع ذلك إلى أمرين:

١- عاشقة عبد الرحمن، تنظر في المسائل في الإعجاز البياني، ص ٣٠٩.
٢- القاضي عبد الجبار، المنفي، ص ٧٠/١٦.
الأول، (إن الكلمة قد يجوز أن تنتق في اللغتين، فليس كونها فارسية بمنع من كونها عربية). 
والثاني، (إن اللفظة لا يمنع أن تكون فارسية ثم تحرب وتحمر، وتصرع عربية، لأن اليسير من التغيير يخرجها من بابها، ولا يمنع أن تصرع عربية لتعارف يحصل في اللغة العربية، أو ابتداء وضع). 
وعلى ذلك فقول أحد المفسرين عن إحدى كلمات القرآن (إنها فارسية فمراده من ذلك أن أصلها فارسية، لا أنها على ما هي عليه فارسية، أو مراده أنها مع كونها عربية فارسية). 
وسوف نرى فيما يأتي كيف تعرض المتزلجة لبيان ارتباط البيان القرآني بالبيان العربي سواء على مستوى اللفظ أو التراكيب أو الصورة أو غير ذلك.
ولكن إذا كان القرآن الكريم لم يخرج عما ألفه العرب في الألفاظ أو التراكيب أو الصورة فكيف ظهر إعجازه إن؟
وقد أحسن الدكتور محمد عبد الله دراز الجواب عن هذا السؤال بما لا يدع مجالا للزيد عليه، فهو أولا يشبه صناعة البيان بصناعة البيان، والمهندسون البنايون هم الذين بنوا فإنهم (لا يخلدون مادة بناء لم يكون في الأرض، ولا يخرجون في صنعهم عن قواعدها العامة، ولا بعد ما يصنعونه أن يكون جبران مرفوعة، وسقيا موضعية، وأبواب ما شرعة، ولكنهم يتتفاضل صناعتهم وراء ذلك في اختيار أسس المواد، وأيقافا على الدهر، ولكنها للناس من الحر والقر، وفي تعميق الأساس، وتطوير البيان، وتخفيف الحمل من عليها حامله، والانتفاع بالساحة اليسيرة في المرافق الكثيرة). 
وعلى هذا النحو صناعة البيان والكلام فما (من كلمة من كلامهم، ولا وضع من أوضاعهم يخرج عن مواد اللغة وقواعدها في الجملة، ولكن حسن الاختيار في تلك المواد.


1- القاضي عبد الجبار المغني، 405/16.
2- القاضي عبد الجبار المغني، 405/16.
3- القاضي عبد الجبار المغني، 405/16.
4- د/محمد عبد الله دراز، آتيوا العظيم، دار طبعة للنشر والتوزيع - الرياض، ط1417هـ - 1996م، ص143.
والوضاع، قد يعلو بالكلام حتى يسترعي سمعك، ويثلج صدرك، ويملك قلبك، وسوء الاختيار في شئ من ذلك قد ينزل به حتى تمهض أذنك، وتتفشى منه نفسك، وينظر منه طبعك.

وكذلك اللغة تتتنوع فيها الأساليب وطرق الأداء ولا يخرج الناس عنها في كل ما يريدون التكلم به. فالشائحة إذا رأى في اختيار هذه الطرق، أنها أحق بأن يلسلك في غرض وأيها أقرب توصيلا إلى مقصده.

ففي الجدلية أنها أقوم بالحجة وأدحض للشبهة.

وفي الوصف أنها أدقت تمثيلا للواقع.

وفي موطن اللدنه أنها أخف على الأسماع وأرفق بالطبع.

وفي موطن الشدة أنها أشد إطلاعا على الأفتدة بتلك النار الموقعة.

وعلى الجملة أنها أوفي بحاجيات البيان وأبقى لطواه على الزمان.

ومنها تتشعب الطرق على التكلم، وتظهر مزية كلام على غيره.

فالجديد في لغة القرآن أنه في كل شأن من شئون القول ينخر له أشرف المواد، وأمسه رحما بالمعنى المراد، وأجعلاه للشوارد، وأقبلها للامتراض، ويضع كل مثال ذرة في موضوعها الذي هو أحق بها وهي أحق به، بحيث لا يجد المعني في فظه إلا مرآته الناصعة، وصوته الكاملة، ولا يجد النظف في معناه إلا وطنه الأيمن، وقراره المكين، لا يوما أو بعض يوم بل على أن تذهب العصور، وتجي العصور فلا الكفان يرديد ساكنه بدلا، ولا الساكن ينفي عن منزله حولا، وعلى الجملة يجينك من هذا الأسلوب، بما هو التل الأعلى في صناعة البيان. وعلى هذا رأى الزمخشري (القرآن جدير بسلامة الترتيب والوقوف على أصح الأساليب).
إذا كانت (الإبانة) هي الأساس البلاغي الأول عند العزلة في دراسة الإعجاز فإن
هذا الأساس يتداخل مع الأساس الثاني بحيث لا يمكن فصلهما، بل لا يمكن تقديم أحدهما
على الآخر لسبيف، إلا أن يقتضي ذلك أن يعرض أحدهما أولًا ثم يليه الآخر أما ان
يتقدم أحدهما لزيادة فيه دون الآخر فلا.

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

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

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

ويرى الدكتور أحمد جمال العمري (أن الرماني يتحدث عن.language=ar
يبحث عن جديد فضية اللفظ والمعنى التي كانت موجودة في عهد الجاحظ الذي اعتبار وأن
المعاني مطروحة في الطريق يعرفها الحجمي العربي، والبردي، والقروي، وإذا الشأن في
إقامة الوزن، وفي صحة الطبع، وجودة السبك).

ونحن نتفق مع الدكتور العمري في أن اهتمام العزلة بحسن الأداء أو اللفظ كان
اتجاهًا فنيًا لا نقض به عند الجاحظ، بل نعود به إلى ما وراء الجاحظ حيث العزلة

---
1 الرماني، النقد في إعجاز القرآن، ص 19.
2 الرماني، النقد في إعجاز القرآن، ص 19.
3-3 أحمد جمال العمري، المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني، ص 115.
الأوائل، فإنها هو ذا عمرو بن عبيد يجيب عن سؤال في تصريف البلاغة فيقول (تخير النطق في حسن الإفهام)۱.

وقوله: تخير النطق، يتجاوز معنى الإفهام ولاشك، وهذا التخير يشرحه عمرو بن عبيد بأنه (تقريب تلك المعاني في قلوب المرادين، بالألفاظ المستحسنة في الأذان، القبولة عند الأذهان، رغبة في سرعة استجابتهم، ونفي الشواغل عن قلوبهم)۲.

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

ومن رجال المعترض الذين ركزوا على حسن الأداء بشر بعده المتمر، وصحيفته في غير موضوع تشير إلى أهمية تحسين الألفاظ وانتقائها (فإن حق المعنى الشريف النطق الشريف، ويجب أن يكون لفظك رشيقاً عذباً، وفخماً سهلاً)۳. ليس الجاحظ إذن أول من نادي بالاهتمام بالأداء بل سبقه رجال عدة من المعترض.

وقد أثار كلام الجاحظ - الذي أورده الدكتور العمرى - قضية الفصل بين النطق والمعنى فرأى بعض المتأخرة أن الجاحظ كان إمام القائلين بالفصل بين النطق والمعنى، في حين داعف آخرون عن الجاحظ وحاولوا أن يوجهوا كلامه إلى ما يقلله النقد الحديث من عدم الفصل بينهما۴.

والذي نريد أن نؤكد عليه أن حديث المعترض عن حسن الأداء لم يجعل الجاحظ وحده هو الذي يتهم بأنه من أنصار النطق، بل صار ذلك صفة عامة للمعتزلة وعلامة على نظرتهم في البلاغة، ولم يناد بهذا المتعلقون وحسب، بل إن من القدماء من وصف المعتزلة بهذا الوصف وجعله نعتاً لهم، فقد القاضي عبد الجبار خاصاً، وقد أوضح (أصحاب النطق) ويشير بهذا إلى المعتزلة عامة، وإلى القاضي عبد الجبار خاصة، وقد أوضح.

۱- الجاحظ، البيان والتنبيه، 114/3.
۲- الجاحظ، البيان والتنبيه، 114/1.
۳- الجاحظ، البيان والتنبيه، 136/1.
۴- الجاحظ، البيان والتنبيه، 136/1.
۵- د. أحمد فشل، علم البيان رؤية جديدة، 1999، ص. 39 وما بعدها.
هذا العلامة محمود شاكر حيث رأى (أن عبد القاهر في مواضع متنايرة كثيرة قد داب على التعريض بأصحاب (اللفظ) وبالذين يقولون بالضم على طريقة مخصوصة). ۱

ويقول: وقتت في كتابه على أقوال كثيرة لم ينسحب بصرف النظر البيان إلى أصحابها، حتى نتبين من يكون هؤلاء؟ وكان من أعظم ما حورني قولان، رددهما في مواضع كثيرة من كتابه، بل إن الكتاب كله يدور على رد هذين القولين وإبطال معناهما.

النائب: قول القائل (إن معاني لا تتزايد وإنما تتزايد الألفاظ). ۲

النائب الثاني: قول القائل (إن الفصاحبة لا تظهر في أفراد الكلمات، ولكن تظهر بالضم على طريقة مخصوصة). ۳

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

وكما وجد الجاحظ من يدافع عنه من العارضين، فقد وجد القاضي عبد الجبار أيضاً منصاراً ومدافعين ضد هجوم عبد القاهر.

فقال الدكتور وليد قصاب يشير (إلى أن إحساس القاضي عبد الجبار يتوحي معاني النحو في النظم والتلخيص لم يكن غائبا عنه كما يحاول عبد القاهر الجراني أن يشككنا في ذلك). ۴

ويرى وليد قصاب أن عبد القاهر كان مفسراً لكلام القاضي عبد الجبار وليس هناك مسعود (لأن يدعى عبد القاهر فضل السباق إلى ذلك لجرد أنه وضع لما ألح عليه عبد الجبار قبله إلحا - لم يكن غائبا على كل حال - اسما صريحا). ۵

---

1. محمود شاكر، مقدمة تحقيق دلال للاعجاز (ب).
2. محمود شاكر، مقدمة تحقيق دلال للاعجاز (ب).
3. د. وليد قصاب، التراث النصي والبلاغي للمعزولة، ص ۴۰۱.
4. د. وليد قصاب، التراث النصي والبلاغي للمعزولة، ص ۴۰۴.
ويقول الدكتور حسن طلب (والأجر الآلهة للنظر في هذام المقام هو أن موقف عبد القاهر من القاضي عبد الجبار يتفق تماماً مع موقف الباقلاني - السابق - من الرماني ففي كلا الموقفين من جهة - وجدنا هجاماً ساخراً من اللاحق (الأشعر) على السابق (المتزلي)، وفيهما - من جهة ثانية - وجدنا اللاحق رغم إفادته من السابق ينقل بعض عباراته - دون أن يصرح باستو لاوياً عنقها إلى ما تري من تسخير ببه، وتسليمه لرأيه في حقيقة الإعجاز، وفيهما - من جهة ثالثة - لم نجد ما يبرر هذا الهجوم، لهم إلا عزوف المعتزلة عن مصطلح (النظم) الأثير لدى الأشعراء، وقد سبق أن أشرنا إلى أن مصطلح (التأليف) لدي الرماني، ومصطلح (الضم) لدي القاضي عبد الجبار يتفقان - إلى حد كبير - في مداولهما، وفي ربط الإعجاز بهما مع مصطلح (النظم) لدي هؤلاء.

قد يكون المعتزلة من أصحاب اللفظ وقد يكونوا ممن لم يفصلوا بين اللفظ والمعنى، فلهذا موضوع من البحث أطل فيه الباحثون الجدل، فقط نريد أن نؤكد أن المعتزلة على - أقل تقدير - قد أعطاها الأداء أهمية بالغة في تحديد بلاغة الكلام، والاهتمام بالأداء أو الصياغة عند المعتزلة كان داعماً لقضية الإعجاز القرآني من جهة، ومعتمداً على الفكر الاعتزالي من جهة أخرى.

أما دعمه لقضية الإعجاز القرآني بحيث صار أساساً من الأسس البلاغية في دراسة قضية الإعجاز فهو ما أوضحه الدكتور وليد قصاب بقوله: (اهتمام المعتزلة باللفظ وتفضيله على المعني ليس مسألة مذهب أدبي فحسب، بل كان مسألة مذهب ديني وكلامي أيضاً، فالمعتزلة مثلما كانوا مضطرين للمناداة بذلك الرأي خدمة لإعجاز القرآن الكريم، لأن الذين كانوا يودون أن يكون القرآن لم يكونوا يعترفون بفضل المعني فيه، وهم يرون أن معاني القرآن لا تستقل عن المعاني العامة التي يتحدث عنها الشاعر أو الخطب، أو عن تلك المعاني التي تمثل بها كتب الحكمة أشباهها، ففاجعة الجاحظ فألغها - كجزء من الرد على هؤلاء - أن القرآن معجز في نظامه وتأليفه، وأن الفضل للشكل دون أن يقصد الخط من قدر المعني أو التفكر لها).

1- د/حسن طلاب، حول الإعجاز البلاغي في القرآن، مكتبة الإيمان، ط1420هـ - 1999م، ص91.
2- د/وليده قصاب، التراث النقد البلاغي للمعتزلة، ص397.
أما صلة الاهتمام باللفظ بالفكر الاعترالي ومذهب الكلام المليء الفوضى خلق القرآن، فقد أشار الدكتور حلمي مرزوق إليها بقوله (وهذا المذهب الكلامي كان أثره بعيدًا جداً في منهجهم البالغة). لأن القول بخلق القرآن أدى بهم إلى التماس البلاغة في الألفاظ، أو أهل التشبيهات والاستعارات وجميع ألوان البديع، لأنها خصائص قائمة في اللفظ ظاهرة في الكلام، ووجد الخلاف بينهم وبين القول بالنظم مع الجراني، لأن النظام عند الجراني أمر طبيعي، أو أن تعمل به النفس قبل أن تحركه بالمقول، أن تراك تنظم في نفسك ما اعتزمت قوله شعرًا أو نثرًا، فالنظم في البلاغة يبدأ من عمل العقل أو النفس أو الاختيار والتدبير، أما المتز涟ة فتهارى أن تجري وراء الكلام إلى جذوره ومنابعه في النفس أو الدُوَّان، لأن هذا لا يستقيم مع قولهم بالقرآن مخلوقًا.

ويمكننا أن نمثل لكلام الدكتور حلمي بموقف الباقلانيمن قضية السعج وال التواصل، وهي على كل حال مسألة تتعلق بالأداء القرآني فالباقلاني الذي يرى أن القرآن ما في كلام العرب، يرى في نفس الوقت أن الوجه الثالث من وجهة إعجاز القرآن بمعنى النظام عجيب التأليف متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه.

ويفسر ذلك بأنه ليس من قبيل الشعر ولا الكلام الموزون غير القصي ولا الكلام المعدل السعج أو غير السعج أو ما يرسل إرسالًا (فهذا إذا تأمله التأليف بخروجه عن أصناف كتابه، وأساليب خطابه أنه خارج عن العادة، وأنه معجز وهذه خصوصية ترجع إلى جملة القرآن، وتميز حاصل في جميعه).

وخروج القرآن من وجهة نظر الباقلاني استلزم الخطاب العربي أدى به إلى نفسي السعج من القرآن الكريم لأن السعج من أساليب الخطاب العربي الذي يجب أن يفارقها القرآن ليكون معجزًا، وهو ما أفرد له فصلا كاملًا في كتابه (إعجاز القرآن) والنتيجة التي خلص إليها الباقلاني هي أنه (لا بد من حوز السعج فيه وسلك ما سلكه) من أن يسلم ما

1- د/ حلمي على مرزوق، علم البيان، في فلسفة البلاغة العربية، ط2، 1991م، ص164.
2- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، ص16.
3- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، ص617.
ذهبل إليه النظام وعباد بن سليمان وعثمان الفوطى، وذهب مذهبهم في أنه ليس في نظم القرآن وتألفيه إعجاز، وأنه يمكن معارضته، واما صرفوا عنه ضربا من الصرف، ويتضمن كلامه تلخيص الخطيا في طريقه النظم، وأنه منتظم من فرق شتى، ومن أنواع مختلفة ينقسم إليها خطابهم، ولا يخرج عنها، ويستحسن بصدق نظمه وعجب تأليفه الذي وقع التحدي إليه.

وكيف يعجزهم الخروج عن السجع والرجوع إليه، وقد علمنا عادتهم في خطبهم وكلامهم أنهم كانوا لا يلزمون أيضا طريقه السجع والوزن؟ بل كانوا يتصرون في أنواع مختلفة فإذا ادعوا إلى القرآن مثل ذلك لم يجدوا فصلة بين نظم الكلامين.

فلننقف قليلا للمقارنة بين موقف المعتزلة ويمثلهم القاضي عبد الجبار، وغيرهم

الأشعري وهم الباقلانى.

فالمعزلة رأوا رأيا في مسألة صفات الله ومنها صفة الكلام أدى بهم إلى القول بعدم أزلية القرآن الكريم، أو كما اعتبروا عن ذلك بقولهم هو كلام محدث مخلوق، لذلك فنظم القرآن قريب الصلاة وله بوجه من الوجه من الكلام البشري، فهو كما يقول القاضي عبد الجبار (من جنس الكلام العقول في الشاهد، وهو حروف منتظمة، وأصوات مقطعة، وهو عرض يخلق فيه سبحانه في الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه، ويلد الملك ذلك إلى الأنباء عليهم السلام بحسب ما يأمر به عز وجل ويلعنه صلاحا، ويستمل على الأمر والنهي والخبر وسائر الأقسام ككلام العباد).

ومع أنه قد اختص في الغضافة بما عجز الخلق عنه، وذلك بعين قوة إعجازه، ويبطل قول من يظن أن كلامه عز وجل مخالف لكلامنا.

وعلى ذلك فالأسس البلاطية التي تقوم عليها إعجاز القرآن يجب أن تستمد من الأسس البلاطية التي تقوم عليها كلام البشر.
أما الأشاعرة فقد رأوا رأيا آخر في مسألة الصفات، ومنها صفة الكلام، وقد أدى بهم هذا الرأي إلى القول بقدم القرآن وأزليته، وهو كلام ليس كلام البشر، لا من حيث قدمه وحداثته وحسب ولكن من حيث طبيعة أوامره وتوايه وخبره واستخباره تلك الأساليب التي تختلف عن الكلام البشري، كما رأينا عند الأشاعرة والكلاسي، كذلك يختلف نظمه الأولي عن النظم البشرية، كما أشار إلى ذلك الباقلاوي ومؤدي ذكر أن البلاغة القرآنية تختلف كل الاختلاف عن البلاغة البشرية، أو كما يقول الخطابي ( البلاغة التي اختص بها القرآن الفائقة في وصفها سائر البلاغات وعن المعني الذي به يتميز عن سائر أنواع الكلام).

إن الإعجاز القرآن عند القاضي الباقلاوي الأشعرى يرجع نخلو وبعده عن الأساليب العربية كالسجع، ويري أن الذين يقولون أن بلاغة القرآن وأسلوبه جنس من بلاغة البشر والأسلوب العربي. لا يستطيعون أن يعلوا عجز العرب عن الإتيان بهم، إلا أن يقولون إن الله صرفهم عن معرفتهم، ولكن القاضي عبد الجبار ومعه الع Ziel هو أن أسول القرآن أسلوب عربي، وليس الإعجاز في أن أسوله راجع لخروجه عن الأساليب العربي إذ (كان يجب لو أتى بعضهم بطريقة من النظم ركيزة لم يسبق إليها أن يكون معجزا).

وفي قول عبد الجبار مناقشة صريحة لرأى الباقلاوي والخطابي القائل بأن إعجاز القرآن في اختلاف نظمه عن جنس النظم البشرية، أو كما يقول الباقلاوي ( فهذا إذا تأمل التأمل تبين بخروجه عن أصناف الكلام، واساليب خطابهم أنه خارج عن العادة وانه معجز).

رفع العزلة إذا من شأن الأداء أو الصياغة بحيث جعلوه أساسا من الأسس البلاغية التي يقوم عليها التمييز بين الكلام البلاغ وغيره، وإذا كان هذ تأديا أحد الأساق التي يظهر بها إعجاز القرآن، فالإمتاع أو التأثير هو القياس الذي يقاس به حسن الأداء، بحيث يكون الإمتاع الشرط في حسن الأداء، فالإمتاع هو الأداء الممتع المؤثر، والأداء غير الحسن هو الذي خالف من الإمتاع، وكلما زاد حسن الأداء زاد معه الإمتاع والتأثير، إلى أن يصل إلى درجة الإعجاز فيصل معه الإمتاع إلى الذروة.

1. الخطابي، البيان في إعجاز القرآن، ص 32.
2. القاضي عبد الجبار، المفتي 1231، المفتي 1231.
3. أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاوي، إعجاز القرآن، ص 16-17.
وقد أشار القرآن الكريم إلى قدرته التأثيرية كما في قوله تعالى (الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثله). فما يلقى جلوده ويقولهم إلى ذكر الله ذلك هدى الله يهدى به من يشاء ومن يضل الله فما له من هادٍ.

ويصف الله عز وجل ذكر القرآن البالغ من خلال ضربة المثل التالي (لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرايته خشعاً متصدعاً من خشية الله وتلك الأمثال نضربها للناس لعلمهم يتفكرون).

وتأثر القرآن على نفس سامعه نعنه كفار مكة بالسحر، تسبحها له بالسحر من حيث تأثيره على سامعيه (فقال إن هذا الإشزؤار).

يقول الزمخشري في تفسير الآية (روي أن الوالي قدقال لبني مخزوم: والله لقد سمعت من محمد آنذاك كلام ما هو من كلام الإنس، ولا من كلام الجن، إن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه نثر، وإن أسفله لمغدق، وإنه يعلو، وما يعلو عليه، فقالت فريشة: صبى والله الوالي، والله لتصبان قرة شلهم، فقال أبو جهل أنا الكفيفموء فقد قلته إليه حزيناً، وكلمة بما أحماه فقام فأتاهم فقال: تزعمون أن محمد، مجذون، فهل رأيتهم يخنقون تقولون: إنه كأنه فهل رأيتهم فقط يتكين، وتزعمون أنه شاعر، فهل رأيتهم يتعاطى شعرًا فقط، وتزعمون أنه كأنه فهل حربتم عليه شيئاً من الكتب، فقالوا في كل ذلك: اللهم لا، ثم قالوا: فما هو؟ ففكروا فقال: ما هو إلا ساحر. أما رأيتهم يبرق بين الرجل وأهله وولده ومعوليه، وما الذي يقوله إلا السحر يتأثر عن مسلمة وعن أهل بابل، فارتج النادي فرحنا، وطوقعوا معجبين بقوله مجيبين منه).

ويروى الزمخشري موفقاً آخر شبيهاً بموقف الوالي يدل على شدة تأثير القرآن في نفس سامعه، يقول الزمخشري (روي أن أبي جهل قال في ملاطة من قريش: قد التبس علينا أمر محمد، فلو التمسكن لنا رجلاً عالياً بالشعر والكاهانة والسحر فكلمه ثمن أتانا ببيان عن أمره، فقال عثبه بن ربيعة: والله لقد سمعت الشعر والكاهانة والسحر وعلمت من ذلك.

_________________________
1- الزمر: 23
2- الحجر: 21
3- المثتول: 24
4- الزمخشري، الكفاح، 149/4.
علماً، وما يخفى علي: فأتأتاه فقال: أنت يا محمد خير أم هاشم؟ أنت خير أم عبد المطلب؟ أنت خير أم عبد الله؟ فيما شتم الله وأنت. فكنت رشيداً، وإن تلك نعمة زوجتك وأي بنت قريش شنت، وإن كان بك المال جمعنا لك من أموالنا ما تستفيدن به، ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سأكت، فما فرغ قال (بسم الله الرحمن الرحيم) هلم.. إل فه تعالى صائعة مثل صائعة عاد وشود) فأمسك عتبة عليه وناشد به بالرحمن ورجع إل له، ولم يخر إل قريش، فلما احتبس عنهم قالوا: ما نرى عتبة إلا قد صبأ، فانطلقوا إليه وقالوا: يا عتبة ما حبيست عننا إلا أنك قد صبأ، فغضب واض trochęه وقاد: يا الله لقد كلمت فأخاب بن راشد، والله من صلى: الله إلهي كشاك، والله ما هو ببشر ولا كيان ولا سحر، وما بلغ صائعة عاد وتشون أمسك بغيه وناشدته بالرحمن أن يكشف، وقد علمتم أن محمد إذا قال شيئا لم يكزن، فغضتن أن ينزل بكم العذاب).1

ومن ذلك أيضا قول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (إذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول تري عبدهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا أمنا فاكتبنا مع الشاهدين) (وذلك نحو ما يتعى عن الناجي مرضي الله عنهم أنه قال لجعفر بن أبي طالب: حين اجتمع في مجلسه المهاجرون إلى الحبشة والشرككون لمنوا هم يخرونهم ويتحللون عنهم علهم، ؛ هل في كتابكم ذكر مريم؟ قال جعفر: فيه سورة تشبيها إليها فقرأها إلى قوله: (ذلك عيسى بن مريم) وقرأ سورة طه إلى قوله: (وهل آتاك حديث موسى) ففبكي الناجي، وكذلك فعل قومه الذين وفدوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم سبعون رجلا حين قرأ عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم سورة يس، فبكوا).2

ولما علمت قريش تأثر القرآن على نفوس السامعين أوصي بعضهم بعضا بعدم الاستماع له (وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلمك تغلبون).3

---
1 الزمخشري، الكشف: 193/4.
2 المائدة: 83.
3 الزمخشري، الكشف: 199/1.
4 فصلت: 22.
وقد روت لنا كتاب السيرة إسلام عدد من الناس لجرد استماعهم لأيات القرآن
منهم عمر بن الخطاب وجبير بن مطعم.

وإذا كان القرآن الكريم استطاع أن يحقق الإمتاع والتأثير الذي هو الغاية المطلوبة
من الأداء الحسن، كما رأينا فقد اشتهل المتزلزل بالبحث عن أسس الإمتاع والتأثير التي
ميزة القرآن الكريم عن غيره من النصوص، حتى حاز صفة الإعجاز فأثر في نفس
سامعه على النحو الذي عرضناه سابقا.

كما اشتهل كذلك بالبحث عن أسس الإبانية للسبب ذاته.
الفصل الثاني

أسس الإبانيّة
الفصل الثاني
أسس الإباني

أولاً: الترکيب

المستوى الأول من مستويات الإباني هي الإباني النابعة من الترکيب اللغوي وعليها يدور معظم الحديث عن الإعجاز "أن رجلا من العرب لم يقرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة طويلة أو قصيرة، لتبتين له في نظامها ومخرجها، وفي فظها وطبعها، أنه عاجز عن مثلها، ولو تحدي بها أبلغ العرب لظهر عجزه عنها، وليس ذلك في الصرف والحرف والحرفین، والكلمات والكلمتين. إلا التراء أن الناس قد كان يتهأوا في طبائعهم، وجري على السنتهم أن يقول رجل منهم: الحمد لله، وإنا لله، وإنا لله توكلنا وربنا الله، وحسينا الله ونعم الوكيل، وهذا كله في القرآن غير أنه متفرق غير مجتمع. ولو أراد أن نقل الناس أن يلفظ من هذا ضرب سورة واحدة طويلة أو قصيرة على نظام القرآن وطبعه وتأليفه ومخرجه لما قدر عليه، ولو استعان بجميع فتحان ومعد بن عدنان.

والمحاكث بهذا الفهم الدقيق يؤكد أن مدار الإعجاز يرجع إلى الترکيب، أو النظم.

كما يسميه وهو يصرح بهذا القول فيقول: "وفي كتابنا المنزلي الذي نقلنا على أنه صدق، نظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد".

فانالنظام عند المحاكث أمر فوق مجرد انتقاء الألفاظ، ولا يقدر على نظام القرآن أحد من البلاء، وإن كان عربياً أصيلاً، وقد خص المحاكث الترکيب القرآني بكتاب خاص هو كتاب (نظام القرآن) الذي وصفه يقوله "فكتبت لك كتاباً أجهدت فيه نفسي. وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن، والرد على طمان، فلم أدع فيه مسألة لرافضي ولا لحديثي ولا لحسوي ولا لكافر مباد، ولا منافق ممتنع، ولا لأصحاب النظام، ولكن نجم بعد النظام ممن يزعم أن القرآن حق، وليس تأليفه بحجة، وأنه تنزيل. وليس

1. الجاحظ، حجج البلاء، ص 120.
2. الجاحظ، الحيوان، ص 99.
بيرهان، ولا دلالة، فلما ظننت أنى بلغت أقصى محببتك وأتبت على معنى صفتك، آتاني كتابك تذكر أنك لم ترد الإحتجاج لنظم القرآن، وإنما أردت الاحتجاج لخلق القرآن، وكانت مسألتك مبهمة ولم أكن أحدث فيها تأليفها كتبت لك أشاق الكتابين وأثقهما وأغمضهما معنى، وأطلوهما طولاً.

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

وللحاظ دراسة أخرى في التراكيب القرآنية هب كتابه (آي القرآن) الذي يقول عنه "ولي كتاب جمعت فيه آيا من القرآن لتعرف بها فصل ما بين الإجاز والحذف وبين الزوائد والفضلات.

ومباحث الإجاز والحذف والإطبار تتناول التراكيب القرآنية تناولًا مباشراً.

وغير أننا يجب أن ننتبه إلى أمر هام فيما يتعلق بمفهوم النظم عند الجاحظ، ذلك أن النظم مثلاً يعني عنه التراكيب القرآنية، فإنه يعني كذلك الأسلوب القرآني الجديد الذي تفرد به القرآن عن طرق التعبير، سواء في الشعر أو النثر، وقد اعتبر هذا الأسلوب الجديد خريفاً لعادة العرب في الكلام، مما يظهر معه إعجاز القرآن، وهي الفكرة التي تحدث عنها الرماني في كتابه النكت بل تناولها غير المتزلجة أيضاً وعلى رأسهم من الشاعرة القاضي الباقلياني.

---
1- الجاحظ، حجج البحر، ص. 148.
2- الخياط، الإنشاء، ص. 22.
3- الخياط، الإنشاء، ص. 155، 134.
4- الجاحظ، الحيونان، 86/3.
ومم أهتم بموضوع النظام في القرآن من العزلة الواسطى، وابن الإخشي.

أما الواسطى فهو أبو عبد الله محمد بن زيد (توفي عام 202 هـ) وجعله ابن المرتضى من رجال الطبقية العاشرة من طبقات العزلة، وهو "من جلة المتكلمين وكبارهم، أخذ عن أبي على الجبائي، وإليه كان يندمي، وكان زمانه على الصوت كثير الأصحاب، وقيل: إنه من متكلمي بغداد، وفيهم يعد، وهو الصحيح، وكان ينزل في الفصيل وكان من أخف عالم الله رجاء، ومع ذلك يقول الشعر").

وقد ألز الواسطى كتابا بعنوان "إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه".

وبالرغم من ضياع الكتاب فإننا نستطيع أن ندرك قيمته إذا ما أعلمنا أن عبيد القاهر الجرجاني قد عكفت عليه فشرحه شرحاً كبيراً اسمه (المقتضب)، ثم عاد فشرحه شرحاً آخر موجزاً، ولا تستبعد أن آثار كتاب الواسطى قد ظهرت جلياً في كتاب عبد القاهر ولا سيما فيما يتعلق بنظرية النظام.

وأما ابن الإخشي فهو أبو بكر أحمد بن علي (توفي عام 220 هـ) "من أفاضل العزلة وصالحهم وزهادهم".

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

---
1- ابن المرتضى، طبقات العزلة، ص 110.
2- ابن النديم، الفهرست، تحقيق محمد أحمد، ص 238.
3- ابن النديم، الفهرست، تحقيق محمد أحمد، ص 238.
4- محمد زغول، سلام، آثر القرآن في تطور النقد، ص 234.
5- ابن النديم، الفهرست، تحقيق محمد أحمد، ص 238.
6- د. لوليد قصاب، التراث الندي وفلاغي عند العزلة، ص 277.
فقد أسهمت المدرسة البهشمية بدور بارز في دراسة التراكيب القرآنية ودورها في عملية الإبانة. فأبو هاشم يرجع فصاحته الكلام وبلاغته إلى اللفظ والعني، وهو في هذا يشترك مع معظم من تناولوا قضية الفصاحات والبلاغة، إلا أن أبو هاشم ينبه أنه لا بد من اجتماع الأمرين معاً: "أما يكون الكلام فصيحاً بجزالة لفظه، وحسن معناه، ولا بد من اعتبار الأمرين، لأنه لو كان جزيل اللغظ، ركّب المعنى، لم يعد فصيحاً، فإذن يجب أن يكون جامعاً لهذه الأمرين.

والانتباه إلى علاقة اللفظ بالمعنى هو الأساس الذي تقوم عليه دراسة التراكيب، ولذلك فقد أصدر إشارة أبي هاشم الجبائي لدى تلمذته القاضي عبد الجبار فوضع أول الشروط التي يقوم عليها جمال التراكيب، فبعد أن يتفق القاضي عبد الجبار مع شيخه أبي هاشم في أن القصاحا إنما هي اجتماع جزالة اللفظ، وحسن المعنى، اللذين بهما يظهر إعجاز القرآن، ومزيته عن غيره أراد أن يوضح "الوجه الذي له يقع التفاضل في فصاحات الكلام".

فقال "أعلم أن القصاحا لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولابد مع الضم أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالموضوعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراض الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالوقوع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع، لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة، أو حركاتها، أو موقعها، ولا بد من هذا الاعتبار في كل كلمة ثم لا بد من اعتبار مثله في الكلمات إذا انضم بعضها إلى بعض لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة، وكذلك كيفية عرابتها، وحركاتها، وموقعها، فإلى هذه الوجه الذي ذكرناه إذا تظهر مزية الفصاحات بهذه الوجه دون ما عداها."

---
1. القاضي عبد الجبار، المفتي، 197/11
2. القاضي عبد الجبار، المفتي، 199/11
3. القاضي عبد الجبار، المفتي، 199/11
فالذي به تظهر الزمية ليس إلا الإبدال الذي به تختص الكلمات، أو التقدم والتأخر الذي يختص الموقع، أو الحركات التي تختص الإعراب، فبذلك تقع البانة، ولابد في الكلامين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون إما زاد عليه بكل ذلك أو ببعضه.

يخصر القاضي التفاضل بين كلام وكلام في ثلاثة جوانب:
1- اختيار الكلمة المناسبة لسياقها وهو ما عبر عنه بكلمة (الإبادل) والقاضي عبد الجبار يرى أنه "لا يمنع في اللحظة الواحدة أن تكون إذا استعملت في معنى تكون أفصح منها إذا استعملت في غيره".
2- إعراب الكلمة وما يؤديه من الإبانيه عن المعنى.
3- موقع الكلمة في الجملة من حيث التقديم والتأخير وما يؤديه من الإبانيه.

وهذه الأمور الثلاثة لا رابع لها عند القاضي عبد الجبار حتى لو كان المعنى متفقاً لأن "المعاني وإن كان لا بد منها، فلا تظهر فيها المزية، وإن كان تظهر في الكلام لأجلها، ولذلك نجد الخبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر، ومعنى متفق وقد يكون أحد الخبرين أحسن وارفع، والمعبر عنه في الفصاحة دون، فهو مما لا بد من اعتباره وإن كانت المزية تظهر بغيره، على أن نعلم أن المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذن يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عند الألفاظ التي يعبر بها عنها".

ونلاحظ هنا اعتماد القاضي عبد الجبار على ترات أسلافه من العزلة ولا سيما الرمايي والجاحظ، فالرمايي يرى أنه "قد يفهم المعنى متكملان أحدهما بلغ والآخر عبى، و". 

---
1. القاضي عبد الجبار، المفتي، 16/1000.
2. القاضي عبد الجبار، المفتي، 16/1000.
3. القاضي عبد الجبار، المفتي، 16/1000.
ولا البلاغة أيضاً بتحقيق اللفظ على المعنى، لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى وهو غث مستكره، وناذكر متكلف. وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في حسن صورة من اللفظ.

والجاحظ يرى أن المعنى متطوعة في الطريق يعرفها العجمي، والعربي، والبدوي، والكردي، والمدني ولذا الشأن في إضاعة الوزن، وتخير اللفظ، وضعفه المخرج، وكثرة الماء، وصحة الطبع، وجودة السمك فإما الشعر صناعة، وضرب من النسج، وجنس من التصوير.

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

وعلى هذا الأساس ينفي القاضي عبد الجبار أن تكون البلاغة راجمة إلى (بنية اللفظ)، وإنما أن تكون راجمة إلى (حسن النغم) "فأما حسن النغم، وعدوابة القول فهما يزيد الكلام حسناً على السمع، لا أنه يوجد فضلاً في الفصاحة.

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

---
1. الرماني، النكت في إيجاز القرآن، ص 19.
2. الجاحظ، الحيوان، 3/131، 132، 133.
3. القاضي عبد الجبار، المغني، 200/16/13.
4. القاضي عبد الجبار، المغني، 200/16/14.
5. القاضي عبد الجبار، المغني، 200/16/15.
وخلاصة ما يراه القاضي عبد الجبار أن ميزان البلاغة كامن في النظم، وهو الذي يترفّى بالكلام من مرتبة في البلاغة إلى أخرى "حتى يصل إلى أعلى مراتبها وذلك خاص بالنظم القرآني، الذي جاء الإعجاز فيه من هذه الجهة وأن غيره لا يلحق به ابداً في هذا المجال.

ويضرب القاضي عبد الجبار المثل على فكرته في الفصاحة ومقابيسها بالثياب المسوحة فإننا نعلم من حالها " أنها تتفاصل بمواقيع الفعل، وكيفية تأليفيه، وإن كان غزل الجميع لا يتغير، كما نعلمه من حال الديباج النقوش وغير ذلك.

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

ولا نزيد إذا فلنا إن فكرة الفصاحة كما رأيناه عند القاضي عبد الجبار تعد الأسس الذي بنى عليه عبد القاهر نظريته الشهيرة في النظم وقد شهد بهذا غير باحث.

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

---
1- بسيوني عرفة، فكره النظم في تطورها وأهدافها، دار الرسالة، ط 1982
2- القاضي عبد الجبار، المنفي، 1401/1981
3- القاضي عبد الجبار، المنفي، 1402/1982
ويقول الدكتور عبد الفتاح لاشين: "وعبد الجبار بهذا التمهيد كان الهدى لعبد القاهر وذلك البداية كانت النارة التي اهتدى بها الإمام عبد القاهر الجرجاني وأخذ منها فكرة النظم الذي يقوم على معاني النحو.

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

فأقول الرغم من الجهاد الكبير الذي بذله القاضي عبد الجبار في دراسة قضية الإعجاز القرآني، وعلى الرغم من أنه قد استطاع أن يكشف عن نظرية النظم التي كان لها خطرها ونشاطها العظيم في علوم البلاغة، وأن وضع مفاتيحها بين يدي عبد القاهر الجرجاني، إلا أن طفيان روح الجند والمنطق، وغلبته نزعة الكلام على أسلوبه وطريقته في معالجة المسائل البلاغية المختلفة التي طرفاها، ذهب بكثير من الحيوية والإشراق اللذين رأيناهما عند أبي الحسن الرماني مثلا.

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

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

وهو - أولاً - بيري أن النظم هو أساس الإعجاز القرآني لما يتضمنه من الإبانة عن المعنى في أوضح صورها، فالقرآن "كتاب معجز من جهتين: من جهة إعجاز نظمه ومن
جهة ما فيه من الإعجاز بالغيوب، فتسرعوا إلى التكذيب به قبل أن ينظروا في نظمه.

ويقول في تفسير قوله تعالى (أن اقنعه في التابوت فاقتنعه في اليم في فتيلقه اليم في الساحل بأخذه العدو لي وعدو له) والضمانين كلها راجعة إلى موسى، ورجوع بعضها إليه وبعضها إلى التابوت فيه هجنة لا يؤدي إليه من تنافر النظام، فإن قلت: المذوف في البحر هو التابوت، وكذلك الملقى إلى الساحل قلت: ما ضركن لو قلت المذوف والملقي هو موسى في جوف التابوت، حتى لا تفرق الضمائر فيتناقر عليه اللسان الذي هو أم إعجاز القرآن، والقانون الذي وضع عليه التعدي، ومراعاته أهم ما يجب على المفسر.

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

1. حالة الإعرابية الكلمة، وما تؤديه من الإبانيه عن المعنى.

للإعراب دور رئيسي في الإبانيه عن المعنى، بل إن الإعراب عند ابن جني هو "الإبانيه عن المعاني بالالفاظ".

1. الزمخشري، الكشاف، 2/488.
2. الزمخشري، الكشاف، 2/39.
3. الزمخشري، الكشاف، 2/32.
4. أبو الفتح عثمان بن جني، فصول، تحقيق محمد على النجار، فهينة المصرية العامة للكتاب، ط 4، 1999، م 1371.
وأما لفظه فإنه مصدر أعربت عن الشيء إذا أوضحت عنه، وقلان معررب عما في نفسه أي مبين له، وموضح عنه، ومنه عربت الفرس تعربياً إذا بزغته، وذلك أن تنصرف أسفل حافره، ومعناه أنه قد بان بذلك ما كان خفياً من أمره لظهوره إلى مرآة العين، بعد ما كان مستوراً، وبذلك تعرف حاله: أصله هو أم رخؤ وأصحح هو أم سقين؟ وعبر ذلك وأصل هذا كله قولهم: (العرب) وذلك لما يعزى إليها من الفصاحة، والإعراب، والبيان، ومنه قوله في الحديث (الشيب تعرب عن نفسها).

ويضرب ابن جني مثالاً تطبيقياً على ارتباط المعنى بالإعراب، فيقول: "لا ترى أنك إذا سعنت أكرم سعيد أباه، وشكر سعيداً أباه، علماً برفع أحدهما، ونصب الآخر الفاعل من المفعول، ولو كان الكلام شرحاً واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه".


1- ابن جني، الخصائص، 371.
2- ابن جني، الخصائص، 371.
3- ابن جني، الخصائص، 377.
ولا نجد مثلاً معبراً عن اثر الحالة الإعرابية للكلمة في عملية الإباني من كلمة (عيونا) في قوله تعالى (وجعلنا الأرض عيونا) فقد أدت الكلمة في حالتها الإعرابية وحدها تميز، ما لا يمكن أن تؤديه إذا كانت مفعولاً به على نحو قوله تعالى (وجعلنا عيون الأرض) ويشرح الزمخشري الفرق بين التعبيرين فيقول "وجعلنا الأرض كأنها عيون تتفجر، وهو أبلغ من قولك وجعلنا عيون الأرض".

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

والزمخشري يوضح الحكمية من مجيء الفعل (ينصرون) في قوله تعالى (إذا قاتلكم يولوكم الأدبار، ثم لا ينصرون)، مرفوعاً غير مجزوم، ويرجع ذلك إلى أن الحالة الإعرابية للكلمة تهدف للإباني عن معنى خاص. يقول الزمخشري: "فإن قلت: هلا جزم المطوف في قوله: (ثم لا ينصرون)؟ قلت: عدل به عن حكم الجزاء إلى حكم الإخبار ابتداءً، كانه قيل، ثم أخبرك أنهم لا ينصرون. فإن قلت: فأي فرق بين رفعه وجزمه في المعنى؟ قلت: لو جزم لكان نفي النصر مقيماً بمفاتحتهم، كتولية الأدبار. وحين رفع كان نفي النصر وعدها مطلقًا، كانه قال: ثم شأنهم وقصتهم التي أخبرك عنها وابشركم بها بعد التولية أنهم خذلون منتظرون عنهم النصر والقوة لا يهودون بعدها بتحري ولا يستقيهم أمر، وكان كما أخبر من حال بين قريظة، والنضر وبني هينقاع، ويهدود خيبر. فإن قلت فما الذي عطلك عليه هذا الخبر؟ قلت: جملة الشرط والجزاء كأنه قيل: أخبركم أنهم يقاتلكم ينهزموا، ثم أخبركم أنهم لا ينصرون.

____________________________________
1. القدر: 12
2. الزمخشري، القياس، 1/344
3. أ. عزوان: 111
4. الزمخشري، القياس، 1/343
ويقول في تفسير قوله تعالى (وفى الملك إنى أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف وسبع سبلات خضر وأخر ياباسات).

"فإن قلت: هل من فرق بين إيقاع (سمان) صفة للみたい وهو (بقرات) دون المميز وهو (سبع) فإن يقال: سبع بقرات سماناً؟ قلت: إذا أوقفتها صفة لبقرات. فقد قصدت إلى أن تميز السبع بنوع من البقرات وهي السمان مئون لا بجنسهن ولو وصفت بها السبع لقصدت إلى تميز السبع بجنس البقرات لا بنوع منها. ثم رجعت فوصفت المميز بالجنس بالسمان.

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

وإذا كان القرآن الكريم يستخدم الحالة الإعرابية رد قصد استخدامه بمثابة الوصول للاقنعة فهو ببطبيعة الحال يخلو خلاً تماماً من (اللحن) ونعني به الخطأ في مجال الإعراب.

"وقيل للمخطئ: لا حراك لأنه معدل بالكلام عن الصواب.

وبالرغم من أن خلو القرآن من اللحن يبدو كأنه أمر لا يختلف عليه أثر، إلا أن الطالعين على القرآن وجهوا نقداً سهاماً váئماً للكoran من خلال بعض الروايات الواهية.

وأول هذه الآيات التي طعن بها على القرآن قوله تعالى: (الكون الراسخون في العالم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة والمؤمنون بالله واليوم الآخر أولئك سؤئتيهم أجراً عظيماً).

١ - يوسف: ٤٣
٢ - الزخرفي: الكشاف: ٤٧٣/٢
٣ - الزخرفي: الكشاف: ٤٧٨/٤
٤ - النساء: ١٦٢
وجه الطعن على الآية نصب كلمة (القائمين)، ويوضح الزمخشري وجه النصب فيقول: "(القائمين)", نصب على المدح لبيان فضل الصلاة، وهو باب واسع، وقد كسره سبحانه على أمثلة وشواهد ولا ينطلق إلى ما زعموا من وقوعه لحناً في خط الصحّف وربما نطق إليه من لم ينظر في الكتاب، ولم يعرف مذاهب العرب، وما لهم في النصب على الاختصاص من الأفاظن، وغبني عليه أن السابعين الأولين الذين مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل كانوا أبعد همة في الفيرة على الإسلام، وذب المطاعن عنه، من أن يتركوا في كتاب الله ظلمة ليسها من بعدهم، وخبراً يرفعه من بقلك بهم.

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

وهم الأنبياء.

وقد دافع السكاك في صحة القرآن وخلوه من اللحن، فقال: "وربما طعنوا فيه من حيث الإعراب فأثنين فيه: (إن هذان لساحران) وصوابه: (إن هذين)، لوقوعه اسماً لإسن وقية: (إن الذين آمنوا الذين هادوا والصابئين) وصوابه: (والصابئين)، لكونه مطغناً على اسم إن في مضي الجملة، وفيه: (لكن الراسخين في العلم منهم والآمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والقائمين الصلاة) وصوابه: (والقائمون)، لكونه مطغناً عليه مرفوعاً لا غير. وفيه: (قباريرا وفاريرا) و(سلاسلاً وفلاً) وصوابهما توابير وسلاسلاً في من يمتناعهما عن الصرف، وهذه وأمثالها مما يقال فيها لصاحبها:

سمعت شيئاً وغابت عنك أشياء. أخدم علم النحو يطمعل على استقامته جميع ذلك.

2- تقديم وتأخير الكلمة وما تؤديه من الإبانة.

للتقديم والتأخير دور في الإبانة عن المعنى لا يقل شأنه عن دور الإعراب، وإذا كان الإعراب هو الذي يفصل بين الفاعل والمفعول، كما رأينا عند ابن جني فكذلك يكون في
بعض الأحيان دور التقدم والتأخير. إن قلت: فقد تقول: ضرب يحيي بشري، فلا تجد
هناك إعراباً فاصلاً، وكذلك نجوم، فقيل: إذا اتفق ما هذه سبيله، مما يخفى في اللفظ حاله،
الزمن الكلام من تقدم الفاعل، وتأخير المفعول، ما يقوم مقام بيان الإعراب.

وقد عقد ابن جني قصلاً في التقدم والتأخير: تحدث فيه عن أنواع التقديم والتأخير، واستشهد ببعض الآيات القرآنية إلا أنها لم تكون مقوصة لذاتها، لذا فإننا لا نجد في حديثه عنها اللحاظ البلاطية الدالة على أثر التقديم والتأخير، وقد اضطلع الزمخشري بهذا الدور فشار في تفسيره إلى العديد من الآيات التي تتناول التقديم والتأخير للإبانة عن المعنى المقابل، ولا ننسى أن الفضل في هذا يرجع إلى القاضي عبد الجبار في حديثه عن الأساس التي يتفاصل بها الكلام.

ومن أهم ما ذكره الزمخشري في التقدم والتأخير أنه يأتي للإبانة عن المعنى،
وقلبه مثالاً على ذلك يقول الله سبحانه وتعالى (ذلك الكتاب لا ريب فيه).

وقوله تعالى (لا فيها غول ولا هو عندهما ينزلون) والسؤال لما إذا تقدم الطرف
فيها) في الآية الثانية ولم يقم (فهي) في الآية الأولى؟ يجب الزمخشري عن هذا السؤال بما
يوضح فهمه الدقيق لارتباط التقديم بالإبانة فيقول: لأن القصد في إبلاه الرب حرف
النفي، نفي الرب عنه، وإثبات أنه حق وصدق لا باطل وكأنه، كما كان المشركون يدعونه،
ولو أول الطرف لقادح إلى ما يبعد عن الرد وهو أن كتاب آخر فيه الرب لا فيه، كما فصل
في قوله (لا فيها غول) تفضيل حمر الجنة على خمور الدنيا بأنها لا تفتتح العقول كما
تغتالها هي لأنه قال: ليس فيها ما في غيرها من هذا العيب والنقية.

1. ابن جني، الخصائص، 231/1
2. ابن جني، الخصائص، 284/2
3. البتعة: 2
4. المسافات: 47
5. الزمخشري، الكشاف 244/1
فالزمخشري يفرق تفرقة دقيقة بين تأخر الظرف في الآية الأولى وتقدمه في الآية الثانية، وهذه التفرقة تأتي هنالك واحد هو الإبانة عن المعنى.

وتتعدد جوانب الإبانة، فهذا يكون المعنى المراد الإبانة عنه هو الاختصاص، كما في قوله تعالى (يَا بِنْتُكُمُ الْمُهْدَى، وَيَا بِنْتُكُمُ الْمُهْدَى!)* يقول "وَتَقْدِيمُ الْفَعْلِ لَقِصْدِ الاِخْتِصَاصِِ"، كقوله تعالى (قُلْ أَذْكُرَ اللَّهَ أَغْفِرْ لِلَّهِ رَبِّيُّ أَحْيَيْتُ فَأَعْفَأْنِي) والمعنى نشخص بالعبارة ونشخص بطلب المعونة.".

وقد يكون المعنى المراد هو الاهتمام بالпередم، كما في قوله تعالى (قُلْ أَذْكُرَ اللَّهَ أَنْتَ وَلَدُ مَسْجِدٌ لِيْلَهٖ) ولياُ?

يقول الزمخشري "أول غير الله همزة الاستفهام دون الفعل الذي هو (اتخذ) لأن الإنكار في اتخاذ غير الله ولباً لا في اتخاذ الولي، فكان أول بالتقدم.

وتجوز (أَذْكُرَ اللَّهَ تَأْمُرُونِي أُعْبُدُ أِبَا الْجَاهَلِينَ)

وقد يفيد التقدم معاني أخرى فيقول في تفسير قوله تعالى (الزانية والزاني فاغندوا كل واحد منهما منا جنداً ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنت تؤمنون بهما ولديهم الآخر وليشهد عدائيهما طائفين من المؤمنين، الزاني لا ينكر إلا زانية أو مشتركة) "فإن قلت: كيف قدمت الزانية على الزاني أولاً ثم قدمه عليها ثانية؟ قلت: سيقت تلك الآية لعقوبتهم على ما حبذاها، والمرأة هي المادة التي منها نشأت الجناية، لأنها لو لم تطم الرجل ولم تومض له، ولم تمكنه لم يطمح ولم يتمكن، فلما كانت أصلاً وولا في

---
1. - الانتهاء: 5.
2. - الزمخشري، الكشاف: 13/1.
4. - الزمخشري، الكشاف: 9/2.
ذلك بدءًا بذكرها، وأما الثانية فسماحة لنذكر النكاح، والرجل أصل فيه لأنه هو الراغب والخاطب، ومنه يبدأ الطلب.

ويقول في قوله تعالى (ولم يكن له كفوا أحد) فقلت: الكلام العربي الفصيح أن يؤخر الظرف الذي هو لغو غير مستقر ولا يقدم، وقد نص سبويه على ذلك في كتابه، فما باله مقدماً في أفصيح كلام وأعربه؟ أسرى: هذا الكلام إنما سيق نفسي الكفاية عن ذات البازري سبانيه، وهذا المعني مقصوب ومكره هو هذا الظرف فكان لذلك أهم شيء وأعناه واحقه بالتقدم وأحراه.

ويقول في قوله تعالى: (لا تكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) فإن قلت: لما أخبرت صلة الشهادة أولاً وقدمت آخراً؟ قلت: لأن الغرض في الأول إثبات شهادتهم على الأمم، وفي الآخر اختصاصهم بكون الرسول شهيداً عليهم.

ويقول في قوله تعالى: (وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه) فإن قلت: لم أخبرت الصلة في قوله (وهو أهون عليه) وقدمت في قوله (هو على هين)؟ قلت: هناك قصد الاختصاص وهو مجزه، فقيل: (هو على هين) وإن كان مستصرفاً عندكم أن يولد بينهم وعاقر، وأما هنا فلا معنى للاختصاص، كيف والأمر مبني على ما يعقلون من أن الإعادة أسهل من الابتداء، فلو قدمت الصلة لتغير المعنى.

---
1. الزمخشري، الكشاف، 224/3.
2. الإخلاص.
3. الزمخشري، الكشاف، 4.
4. البقرة.
5. الزمخشري، الكشاف، 1997.
6. النور.
7. الزمخشري، الكشاف، 476/4، ح: شيخ هرم.
ويقول في قوله تعالى (فلا تحسبن الله مخالفا وعد رسوله) إنا قلت: هل هذا هي:
مخالف رسوله وعده؟ ولم قدم المفعول الثاني على الأول؟ قلت: قدم العهد ليعمل أنه لا يخلف العهد أصلا، كقوله: (إن الله لا يخلف اليمين) ثم قال (رسله) ليؤذن أنه إذا لم يخلف وعده
أحدا - وليس من شأنه إخفاء الموجد - كيف يخلف رسوله الذين هم خبرته وصفوته.

لم يقتصر الزمخشري على بيان أهمية (الأعراب) والتقديم في الإباضة عن المعنى، وإنما تطرق إلى العديد من الموضوعات التي لها صلة وثيقة بالمغنى وهذه الموضوعات هي التي تشكل علم المعاني بمباحثه المعروفة.

وقد تناول الزمخشري مباحث علم المعاني كله من خلال تطبيقاته على القرآن الكريم، ولا نتعرض لذاك تفصيليا لأننا نكتفي بما عرضناه من جهود الزمخشري في الأعراب والتقديم، فالبحث لا يتناول الزمخشري وحده ولا يتناول الأفكار البلاغية للمعتزلة عامة.

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

وإن نحن عندما نقول: إن الزمخشري تناول مباحث علم المعاني وأشعرها في الإباضة عن المعنى لا يهمنا أن نناقش مفهوم مصطلح علم المعاني عنده، ولكن لما أردنا التدليل عليه هو الأسس التي قام عليها إعجاز القرآن.

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

1 - إبراهيم: 47.
2 - الزمخشري، في قلائد، 566/2.
وقد عرف السكاكى علم العاني بأنه "تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتعلق بها من الاستحسان وغريب، ليحرص بالوقوف عليها من الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره".

وواضح في هذا التعريف ارتباط علم العاني بالإبانة؛ لذا يجعله السكاكى ضرورياً في الوقوف على تفسير القرآن يقول: "وفيما ذكرنا ما ينبغي على أن الوقوف على تمام مراد الحكيم تعالى وتسدوس من كلامه، مستنير إلى هذين العلمين (معنى العاني والبيان) كل الاقتضار، فالويل كل الويل من تعاطى التفسير وهو فيها راحل".

وكلام السكاكى لا شك يؤكد على قول الزمخشري في بداية تفسيره: "ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برّع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم العاني وعلم البيان، وهم في أفرادهم أئمة، وعم لهما في التنوير عنهما أزمة، وبعثه على تتبع مظانهما همة في معرفة لطائف حجة الله، وحرص على استياضح معجزة رسول الله بعد أن يكون أخذاً من سائر العلوم بحث، جامعاً بين أمرين تحقيق وحفظ، خيئ المطالعتين طويل المراجعات قد رفع زماناً ورجع إليه، ورد ورد عليه، فارساً في علم الإعراب".

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

1- السكاكى، مفتاح العلوم، ص 161
2- السكاكى، مفتاح العلوم، ص 162
3- الزمخشري، الكشف، 1 ن
الكلم لتأديته أصل العني مطلقاً مقياساً مستندةً من استقراء كلام العرب، وقوانين
مبنية عليها ليحرز بها عن الخطأ في التركيب من حيث تلك الكيفية.

فالإعراب إذن هو المؤدي للمعنى الصحيح والبين عنه والذي يحرز به عن الخطأ
في التركيب.

والتركيب عند السكاكى لا يعني سوى التقديم والتأخير يقول "وعني بكيفية
التركيب تقديم بعض الكلم على بعض، ورعاية ما يكون من الهيئات إذا ذاك".

ولا شك أن القاضى عبد الجبار والزمخشري يلقبان بظليهمها على كلام السكاكى.
وإذا انتقلنا إلى الجانب التطبيقي من مفهوم التقديم والتأخير نجد أن السكاكى
تناوله في أكثر من موضوع، وهو لا يعد كثيراً عن الأغراض التي حددها الزمخشري من
التقديم والتأخير فهو يذكر أن "الحالة المقتضبة لتأخير المسند فهي إذا كان ذكر المسند إليه
أهم" وهو نفس ما أشار إليه الزمخشري.

ومن أغراض التقديم عند السكاكى التخصصي يقول " والتخصصي لازم للتقديم;
ولذلك تسمع أئمة علم المانى في معنى: (إياك نعبد وإياك نستعين) يقولون: نخصص
بالعبادة لا نعبد غيرك، وتخصص بالاستعانة منك لا نستعين أحداً سواك، وفي معنى
إن كنتم إياه تعبدون) يقولون: إن كنتم تخصصون بالعبادة، وفي معنى قوله (وبالآخرة هم
يوقنون) نذهب إلى أنه تعرض بأن الأخيرة التي عليها أهل الكتاب فيما يقولون: إنها لا

1 - السكاكى، مفتاح الخيل، ص 75.
2 - السكاكى، مفتاح الخيل، ص 75.
3 - السكاكى، مفتاح الخيل، ص 119.
يدخل الجنة فيها إلا من كان هودا أو نصارى، وإنها لا تمسهم النار فيها إلا أياماً معدودات، وإن أهل الجنة لا يتلذذون في الجنة إلا بالنسيم والأرواح العبقة، والسماع الندي لفيها، إنها لا تتعرض بالآخرة. وإنها بمثابة ليس من الإيابان بل هي الآخرة عند الله في شيء، وستعرف التعريض إن شاء الله تعالى في علم البيان. وفي قوله تعالى: (لتكونوا شهداء على الناس و يكون الرسول عليه السلام شهيداً) يقولون أخرت صلة الشهادة أولاً، وقدمت ثانياً، لأن الغضب في الأول إثبات شهادتهم على الأمم، وفي الآخر اختصاصهم بكون الرسول عليهم.

وفي قوله تعالى: (إلا أن الله تحشرون) يقولون: إليه لا إلا غيره، وتراهم في قوله تعالى (ورسلتكم للناس رسولًا) يحملون تعريف الناس على الاستغراق، ويقولون المعنى لجميع الناس رسولًا هو السيف والإيمان، لله للعرب وحدهم، دون أن يحملوه على تعريف العهد أو تعريف الجنس، فلا يلزم من الأول اختصاصه ببعض الإنسان، لوقوعه في مقابلة كلهم، ومن الثاني اختصاصه بالإنسي دون الجنس.

وإفادة التدريس للتخصيص يفرق السكاي بين الظروف في سياقات مختلفة - وهو نفس ما سابق إليه الزمخشري - فقوله "وسمعهم يقولون في قوله تعالى: إلا أن بها غول وكا هم عنها ينذرونون" يقولون: قدم الظروف تعرفة، خصوصاً بخصوص الدنيا، وأن الغين هي على الخصوص: لا تغفلن العقول أحسنت حمور الدنيا، ويقولون في قوله تعالى (فلم ذلك الكتاب لا ريب فيه) يمنع تقديم الظروف على الاسم لأنه إذا قدم أفاد تخصص نفي الريب بالقرآن، ويرجع دليل خطاب على أن ركبا في سائر كتب الله.

ويتوقف السكاي عند بعض الآيات التي جاء فيها التدريس للأهمية فيقول:

"ويقيد التدريس في جميع ذلك وراء ما سمعت نوع اهتمام بشأن القلم، فعلى المؤمن في نحو:

بسم الله، إذا أراد تدبير الفعل أن يؤخر الفعل على نحو: بسم الله إلّا أكثب.

---

1. السكاي، مفاتيح العلم، ص. 334.
2. السكاي، مفاتيح العلم، ص. 335.
3. السكاي، مفاتيح العلم، ص. 335.
ثم يقول "وأما أنا الذي إليه من القرآن عدة أمثلة مما نحن فيه لتنستضئ، بما فيما
عسى يظل عليك من نظائره، إذا أحببت أن تتخذها مسارح نظرك، ومطارح فكرك،
منها أن قال عز من قائل في سورة القصص في قصة موسى: (وجاء رجل من أقتس الدينية
يسمع) فذكر الجرور بعد الفاعل وهو موضعه، وقال في بس: في قصة رسول عيسى عليه
السلام: (وجاء من أقتس الدينية) فقدم ما كان أهم، ببين ذلك أنه حين أخذ في قصة
الرسول اشتمل الكلام على سوء معاملة أصحاب القرية والرسول، أنهم أصروا على تكذيبه،
ونتمكوا في غوايپتهم مستشرين على باطلهم، فكان مظنه أن يعلن السامع على مجري
العادة تلك القرية قائلًا: ما أكنها ترفة، وما أعطاها وانتها، وبقي مجيبًا في فكره وكانت
تلك المدرة بحذاتها كذلك، أم كان هناك قطر ذان أو قاص مثبت خبر، محتفظًا مستر المراد
الحديث، هل يلم بذكره؟ فكان لهذا العارض مهمًا فهما جاوز موضع له صالح ذكر، بخلاف
قصة موسى.

ومنها أن قال في سورة المؤمنين: (لقد وعدنا نحن وآباؤنا هذا) فذكر بعد الرفوع
وما تبعه النصوص وهو موضعه، وقال: في سورة النمل (لقد وعدنا هذا نحن وآباؤنا) فقدم،
لكونه منها أهم، يدل ذلك على ذلك أن الذي قبل هذه الآية: (إذا كنت تراباً وآباؤنا أثنا
لخرون) والذي قبل الأول (إذا متنا وكن تراباً وعظامًا) فالجهة النظر فيها هي سبب
أنفسهم تراباً وعظامًا، والجهة النظر فيها هي كون أنفسهم جاوز تراباً لأجزاء
هناك من بناءهم على صورة نفسه، ولا شبهة أنها أدخل عنهم في تبعيد البعث، فاستلزام
زيادة الانتباه بالقصد إلى ذكره، فصيره هذا العارض أهم.

ومنها أن قال في موضع من سورة المؤمنين (فقال الملأ الذين كفروا من قومه)
فذكر الجرور بعد صفقة الملأ وهو موضعه كما تعرف، وفي موضع آخر منها (وقال الملأ من
قومه الذين كفروا) فقدم الجرور لعمراء صرير بالتحذير الأول، وهو أنه لو أخر عن
الوصف، فانت تعلم أن تمام الوصف بتمام ما يدخل في صلة الوصول وتمامه
(وأترفناهم في الحياة الدنيا) لا يحتل أن يكون من صلة الدنيا، واشتبه الأمر في القائلين:

أهم من قومه أم لا؟

والذي رمى إليه السلكي، والزمخشري، والفاعلي عبد الجبار، هو التأكيد على أن التراكيب القرونية جاءت للإبادة عن العينى المراد أدب بيان ويدعوه على بعضاً

(مطابقة الكلام لمقتضى الحال) الذي هو قرين البلاغة ومعيارها.

و "لا يخفى عليك أن مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التشكيك يباين مقام الشكالية، ومقام التهنئة يباين مقام التعرية، ومقام المدى يباين مقام الدم، ومقام التزريب يباين مقام الدهر، ومقام الهدى يباين مقام الهدوء، ومقام الكلام نباة على الاستخار أو الإنكار، ومقام البناء على السؤال يباين مقام الكلام في الأنباء على الإنكار، جميع ذلك معلوم لكل لبيب، وإن يباين الكلام مع الذي يباين مقام الكلام في الغبي، ولكنك من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر.

ثم إذا شرعت في الكلام، فكل كلمة مع صاحبتها مقام، ولكن حد ينتمي إليه الكلام مقام، وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول انحاطاته في ذلك يحسب مصادفة الكلام لا يليق به، وهو الذي نسميه مقتضى الحال، فإن كان مقتضى الحال إطلاق الحكم، فحسن الكلام تجريده عن مؤكدة الحكم، وإن كان مقتضى الحال بخلاف ذلك، فحسن الكلام تعليه بشأن من ذلك يحسب المقتضى ضعفًا وقوة، وإن كان مقتضى الحال على ذكر السند إليه فحسن الكلام تركه، وإن كان المقتضى إثباته على وجه من الوجه المذكورة، فحسن الكلام وروده على الاعتبار المناسب، وكذا إن كان المقتضى ترك السند، فحسن الكلام وروده عليها عن ذكره، وإن كان المقتضى إثباته مخصصًا بشيء من التخصيصات فحسن الكلام نظمه على الوجه المناسب من الاعتبارات المقدم ذكرها، وكذا إن كان المقتضى عند

---
1. السلكي، مفتاح العلوم، ص 239.
انظام الجملة مع أخرى فصلها أو وصلها، والإيجاز معها أو الإطناب، أعني طي جمل عن بين ولا طبيها، فحسن الكلام تأليفه مطلقاً لذلك.

ويزيد السكائي فكرته وضحاً فيقول في موضع آخر: "لا تقرر أن مدار حسن الكلام وفقيه على انتطاق تركيبه على مقتضى الحال، وعلى لا انطباقه، وجبد عليك أيها الحريص على أزيد فضلك، المنتصب لاقتراح زناز عقلك المتفص، عن تفاصيل الزيا التي بها يقع التفاضل، وينعقد بنبلة في شأنها التسايق والتناضل، أن ترجع إلى فكرك الصائب وذهنك الثاقب، وخطرك البصقان، وانتباهك العجيب الشان، ناظراً بنور عقلك، وعين بصيرتك، في التصفح لقضايا الأحوال في إبراد السند إليه على كييفيات مختلطة، وصور متناقية، حتى يتأتى بروزك عندك لكل منزلة في معرضها، فهو الرهان الذي يجري به الجياد، والضال الذي يعرف به الأيدي الشداد، فتتعرف أيضاً حال يقتصى طي ذكره، ولما حالت يقتصى خلاف ذلك، ولما حال يقتصى تعرفه، مضماراً أو علماء، أو موصولاً أو اسم إشارة، أو معرفاً باللام، أو بالإضافة، ولما حال يقتصى تحقيقه بشئ من التوابع الخمسة، والفضل، ولما حال يقتصى تكره، ولما حال يقتصى تقليمه على السند، ولما حال يقتصى تأثيره عنه، ولما حال يقتصى تخصيصه أو إطلاقه حال التنكر، ولما حال يقتصى قصره على الخبر.

وكلام السكائي يشير بوضوح إلى أن مقياس التفاضل يرجع إلى حسن الإبانة عن الحال، ومن طرق الإبانة عن المعنى أن يكون التركيب معبأ من المعنى، متطابقاً معه، أما صور تطابق التركيب مع الحال فهي كثيرة، يجمعها علم العنان بأبواه المروفة، وقد أشار السكائي في حديثه إلى بعضها، وقد عرضنا لمبحث التقدم والتأخير ودوره في الإبانة عن المعنى على سبيل المثال لا الحصر، ونقول كما قال السكائي في قبّل: "وينتقصر من الأمثلة على ما ذكر، فما كان الفرض إلا مجرد التنبؤ دون التتبع لنظائرها في القرآن وتفصيل القول فيها.

---
1. السكائي، منظف الطوم، ص 118، 119.
2. السكائي، منظف الطوم، ص 175.
3. السكائي، منظف الطوم، ص 239.
الشبيبة في عمليات النزول، فالله هم الذي أشار به في القرآن الكريم إلى أن النزول يجري عن طريق الشبيبة في عمله، ويدعو بعدها إلى القول في نفس الوقت.

1- الرمائي، النكت في إعجاز القرآن، ص 74.
وصلت الشبيبة عند الرمانى ترجع إلى "إخراج الأغمض إلى الأظهر بأداء الشبيبة مع حسن التأليف، وهذا الباب يتفضل فيه الشعراء، وتظهر فيه بلاغة البلاغاء، وذلك أنه يكسب الكلام بيانًا عجيبًا، وهو على طبقة... الحسن كما بينا فبلاغة الشبيبة الجمع بين شيئين يعنى يجمعهما، يكسب بيانًا فيهما."

ويوضح الرمانى لنظام الإبلة في الشبيبة فرى أن "منها إخرج ما لا تقع عليه الحاسة، إلى ما تقع عليه الحاسة ومنها إخرج ما لم تجر عادة إلى ما جرت به عادة، ومنها إخرج ما لا يعلم بالبيّة، إلى ما يعلم بالبيّة ومنها إخرج ما لا قوة له في الصفة إلى ماله قوة في الصفة.

ويمثل الرمانى لكل نمط بعض الأمثلة القرآنية، فأما إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه فكله تعالى: (والذين كسروا أعمالهم اسقاطاً بقيمة يحسبه الظلمان ما حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً) وكقوله تعالى: (مثل الذين كفروا برзовهم أعمالهم كرام أشدته به الريح في يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شيء) وكقوله تعالى: (وأتل عليهم نياً الذي أتتناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الفاسدين. ولو شنتا لرحمته بها ولكنها أخدت إلى الأرض واتبع هواه فعمله كمثل الكلب إن تحمل عليه بالثأر أو تركه يلتهم ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فافصص القصص لعلهم يتفكرون).

وكله تعالى: (والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشيء إلا كباسط كفيفه إلى الماء ليبلغ فاه وما هو بمانه).

---
1- الرمانى، الابتك في إعجاز القرآن، ص 75.
2- الرمانى، النكت في إعجاز القرآن، ص 75.
3- النور: 32.
4- إبراهيم: 18.
5- الأعراف: 167، 168.
6- الرعد: 32.
والنمط الثاني من أنماط التشبيه عند الرماني، هو الذي يعتمد في الإبانة على
إخراج ما لم تجر به العادة، إلا ما قد جرت به العادة، ويضرب الرماني أمثلة على ذلك
ببعض آيات القرآن الكريم كقوله تعالى: (إذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة).

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

وكقوله تعالى: (إذا أرسلنا عليهم رحيا صريرا في يوم نحس مستمر تنزع الناس
كأنهم أعجاز نخل متقرر) وكقوله تعالى: (إذا انشب السماء فكانت وردة كالدهان).

فقد يستخدم التشبيه في عملية الإبانة إخراج ما لا يعني بالبديهة إلا ما يعني
بالبديهة وهذا هو النمط الثالث عند الرماني ومن أمثلته التي أوردها قوله تعالى:
(وجنة عرضها كمرض السماء والأرض) وكقوله: (مثل الذين حملوا النورة ثم لم
يحملوها كمثل الجمار يحمل أسفارا) وكقوله تعالى: (كأنهم أعجاز نخل خاوية).

والنمط الأخير عند الرماني هو البيان عن طريق إخراج ما لا هوية له في الصفة
إلى ما له هوية فيها. ويمثل له الرماني بقوله تعالى: (وله الجوهر المشت آل في البحر كالأعلام)
وكقوله تعالى: (خلق الإنسان من صلصال كالفخار).

__________________________
1. الأعراف: 171.
2. يونس: 24.
3. القمر: 37.
4. الرحمون: 37.
5. الحج: 21.
6. الرسول: 5.
7. الحاقة: 7.
ويتفق السكاكي مع الرماني على دور التشبيه في أداء العني، والإبانة عنه حيث

إن "الفرض من التشبيه بيان حال الشبه من ذلك الأمر، أو بيان مقداره على ما هو عليه".

والскаكي يحدد الفرض العائد إلى المشبه من خلال عملية التشبيه في الإبانة، وهذه الإبانة تأتي "1- لبيان حاله 2- لبيان مقدار حاله 3- لبيان إمكان وجوده 4- وإما أن يكون لتمويه شأنه في نفس السامع وزيادة ترّاق لحه عنده 5- وإما أن يكون لإبرازه إلى السامع في معرض التزين أو التشويه أو الاستطراف وما شاكل ذلك".

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

والمل ك مثل هذا أشار الجاحظ في قوله " هذا والحمار هو الذي ضرب به القرآن المثل في بعد الصوت، وضرب به المثل في الجهل، فقال: (كمثل الحمار يحمل أسفاراً) فلو كان شيء من الحيوان أهل بما في بطن الأسفار من الحمار لضرب الله به المثل دونه" والجاحظ إذا

يعني بقوله هذا أن التشبيه إذا يأتي لغاية الإبانة حيث تكون الصفة واضحة في الشبه به وضوحا يكشف معه المعنى.

فقد وقف العزلة بعد تقرير هذا المبدأ يدافعون عن بعض التشبيهات التي

اعترض عليها بعض الطاعنين فكشف العزلة عن وجه الإبانة فيها ومن هذه الآيات:

---
1. السكاكي، مفتاح العلوم، ص 302.
2. السكاكي، مفتاح العلوم، ص 341.
1- قوله تعالى (وأتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتتبعه الشيطان فكان من الفاوقين ولو شنت لرقعناه بها ولكن أخذ إلى الأرض واتبع هواه فعماه كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بأياتنا). يقول الجاحظ "فأعمموا أن هذا النبل لا يجوز أن يضربه لهذا الذكر في صدى هذا الكلام لأنه قال: (وأتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها) فما يشبه حال من أعطى شيئا فلم يقبله - ولم يذكر غير ذلك بالكلب الذي إن حملت عليه نبج وولى ذاهبا، وإن تركته شد عليه ونبح. مع أن قوله: يلهث لم يقع في موضعه، وإنما يلهث الكلب من عطش شديد وحر شديد ومن تعب، أما النباح والصياح فمن شيء آخر.

فإن له: إن قال (ذلك مثل القوم الذين كذبوا بأياتنا) فقد يستنكر أن يكون الراد لا يشير مكتبا، ولا يقال لهم كذبوا إلا وقد كان ذلك منهم مراراً، فإن لم يكن ذلك فليس بعدين أن يشبه ذلك أوتي الآيات والأذى، والبرهانات والكرامات، في بدء حرصه عليها، وطلبها لها، بالكلب في حرصه وطلبه، فإن الكلب يعطي الجد والجهد من نفسه في كل حالة من الحالات وشبه رفضه وقنعه ليا من يديه، ورده لها بعد الحرص عليها، وفرط الرغبة فيها، بالكلب إذا رفع ينبح بعد إطراذك له.

وواجب أن يكون رفض قبول الأشياء الخطيرة النفيسة في وزن طلبه والحرص عليها، والكلب إذا أتبع نفسه في شدة النباح مقبلًا إليك ومدبرًا عنك، ليهت واعترفا ما يعتربه عند التعب والعطش وعلى أننا ما ندرة بأبصارنا إلى كلابنا وهي رابضة واداعة إلا وهي تلهث من غير أن تكون هناك إلا حرارة أجواها، والى الذي طبعت عليه من شأنها، إلا أن له الكلب يختلف بالشدة واللين.

ويقول الرماوني في الآية ذاتها "فهذا بيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه، وقد اجتمعنا في ترک الطاعة على وجه من وجه المتيد، وفي التخسيس، فالكلب لا يطيعك في ترك اللثة حملت عليه أو تركته، وكذلك الكافر لا يطيع بالإيمان..."
على رفق ولا على عنف، وهذا يدل على حكمة الله سبحانه وتعالى في أنه لا يمنع اللطف.

- قوله تعالى (إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم طلعتها كأنه رؤوس الشياطين).

يقول الجاحظ: "فَزعم ناس أن رؤوس الشياطين نُمَّر شجرة تكون ببلاد اليمين لها منظر قريه، وأنهم لا يعرفون هذا التفسير، وقولوا: ما عني إلى رؤوس الشياطين المعروفين بهذا الاسم من فرسة الجحيم، ومردتهم فقال أجل العلم والخلاف، كيف يجوز أن يضرب المثل بشيء لما نره فتوهمه، ولا وصف لنا صورته في كتاب ناطق، أو خبير صادق، ومخرج الكلام يدل على التخوف بتلك الصورة والتفزيز منها، وعلى أنه لو كان شيء أبلغ في الزجر من ذلك لذكره، فكيف يكون الشأن كذلك والناس لا يفزعون إلا من شيء حائل شناع قد عاينوه أو صوره لهم واصف، صدوق اللسان، بلغ في الوصف، ونحن لم نعاينها ولا صورها لنا صادق، وعلى أن أكثر الناس من هذه الأمام التي لم تعايش أهل الكتابين، وحملة القرآن من المسلمين ولم يتسع الاختلاف، لا يتكونون على ذلك، ولا يفزعون منه فكيف يكون ذلك وعدياً عاماً?

فقالنا وإن كنا نحن لم نر شيطاناً قصراً، ولا صور رؤوسها لنا صادقُ بيدده، ففشي إجماعهم على ضرب المثل يتبقي الشيطان، حتى صاروا يضعون ذلك في مكانيين، أخدوا أن يقول: لهو ألبص من الشيطان، ووجه الآخر: أن يرمي الجميل شيطانًا على جهة التطور له، كما تُسمى الفرصة الكريمة شهوة، والمراة الجميلة صماء، وقرناء، وخشواء، وجرباء، وأشباه ذلك على جهة التطور له، ففشي إجماع المسلمين، والمغرب، وكل من تلقاه على ضرب المثل يتبقي الشيطان دليل على أنه في الحقيقة ألبص من كل قبيح.

---
1. الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص 76.
2. الصافات: 75-14.
3. الجاحظ، الحيوان، 2011، 212-213.
ويقول القاضي عبد الجبار عن الآية ذاتها "فالفرق معقول لأهل اللغة، لأنهم إذا
عرفوا في الجملة أن خلق الشياطين فيه تضويه، فإن الطبع عنه نضار، لم يمنع أن
يزجرهم عن العاصي بذكر النار وأطعمنها وشبه طعمها بذلك".

2- الاستعارة

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

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

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

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

---
1- القاضي عبد الجبار، المغني، 1906.
2- الجاحظ، البيان والتبين، 1531.
3- الرماني، النكت في إجاز القرآن، ص 80.
4- الرماني، النكت في إجاز القرآن، ص 79.
5- الرماني، النكت في إجاز القرآن، ص 79.
6- الرماني، النكت في إجاز القرآن، ص 79.
شيئين بمعنى مشترك بينهما يكسب بيان أحدهما بالآخر كالتشبيه إلا أنه بنقل الكلمة، والتشبيه باداته الدالة عليه في اللغة.

وأذكر أحد الفرق بين طريقة التشبيه والاستعارة تجعل الاستعارة أبلغ من التشبيه

اعتمادًا على قدرة الاستعارة على أداء وظيفتها في الإبانة أكثر مما يستطيع التشبيه في أداء الوظيفة ذاتها وهذا الفرق الذي أشار إليه السكاكى بقوله "الاستعارة هي أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر، مدعاً دخول المشبه في جنس المشبه به، دالاً على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به، كما تقول: في الحمام أسد وأنت تريد به الشجاع، مدعاً أنه من جنس الأسود، فتثبت للشجاع ما يخص المشبه به، وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بإفراده في الذكر.

وذلك أنا متي أدعينَا في المشبه كونه داخلاً في حقيقة المشبه به، فرداً من أفراده، برز فيما صادف من جانب المشبه به، سواء كان اسم جنسه وحقيقة، أو لازماً من لوازمها، في معرض نفس الشجاع به، نظرًا إلى ظاهر الحال من الدعوى، فالشجاع حال دعوى كونه فرداً من أفراد حقيقة الأسد، يكتسب اسم الأسد اكتساب الهيكل الخاص، فإنه، نظرًا إلى الدعوى.

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

---
1. الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص 79.
2. السكاكى، مفاتيح العلم، ص 319.
3. السكاكى، مفاتيح العلم، ص 319.
وقد كان السكاكوي معلماً على تراث الرماني متأثراً به وعلى سبيل المثال نراه
يقول "وإذا قد عرفت ما ذكرته فلا يقال أن المحى ذلك ما عند السلف في تراث الاعتقاد:
حدثها عند بعضهم: تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل
للإبانة".

والسكاكوي إما عني بذلك الرماني لأن الترجم الذي أوردته للإبارة هو بحرفه
ما حينه الرماني.

وقد قارن الرماني بين الاستعارة في القرآن وما يرادفها من معانيها الحقيقية،
فأثبتت للإبارة القرآنية بلاغة وتفرقة على غيرها من التعبيرات، وهو يرجع هذا التفوق
إلى قدرة الاستعارة على الإبارة عن العنى، والأملئة على ذلك متعددة فهو يتوقف عند
قوله تعالى (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء مثيرا) ويقارن بين الاستعارة في
قوله (وقدمنا) ولنقولها الحقيقية (عندها) فقوله "حقيقة قدمنا هنا عدنان، وقدمنا أبلغ
منه، لأنه يدل على أنه عاملهم معاملة القادم من سفر، لأنه من أجل إهاله لهم كمعاملة
النائب عنه، ثم قدمنا منهم على خلاف ما أدرهم، وفي هذا تحذير من الإسرار بالإهال،
والغنى الذي يجمعهما العدل، لأن العمد إلى إبطال الفاسد عدل، والقدر أبلغ لما بيننا".

وقوله تعالى (فمحرونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرا) "أبلغ من مضيئة لأنه
أدل على موقع النعمة لأنه يكشف عن وجه المنعة."
وقوله تعالى (وأذا مسه الشر فذو دعاء عريض) "عريض ها هنا مستعار،
وحقيقته كبير، والاستعارة فيه أبلغ لأنه أظهر بوقوع الحاسة عليه، وليس كذلك كل كثرة;
وقيل: عريض لأن العرض أدل على الطول."

وقوله تعالى (ربنا أفرغ علينا صبرا) "أفرغ مستعار، وحقيقته أفعل بنا صبراً،
وأفرغ أبلغ منه، لأن في الإفراز اتساعا مع بيان."

وقوله عز وجل (ضربت عليهم الذلة أيمنا نقضوا إلا يحبيل من الله وحبل من الناس) "حقيقته حصلت عليهم الذلة. واستعارة أبلغ لما فيه من الدلالة على تثبيت ما حصل عليهم من الذلة، كما يثبت الشيء بالضرب لأن التمكين به محسوس، والضرب مع ذلك ينباً عن الإذلال والنقص، وفي ذلك شدة الزجر لهم والتنفير من حالهم."

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

---
1 - فصلت: 51
2 - الرمانى، الفكت في إعجاز القرآن، ص 82.
3 - القرآن: 250.
4 - الرمانى، الفكت في إعجاز القرآن، ص 82.
5 - القرآن: 114.
6 - الرمانى، الفكت في إعجاز القرآن، ص 82.
7 - القرآن: 284.
8 - الرمانى، الفكت في إعجاز القرآن، ص 84.
وقوله تعالى (الذين يصدرون عن سبيل الله ويبغونها عوجا) والوعو وهاها مستعار، وحقيقةه خطا، والاستعاكرة أبلغ لما فيه من البيان بالإحالة على ما يقع عليه الاحساس من العدول عن الاستقامة بالاعوجاج٤.

وقوله تعالى: (اتها أمرنا لييلا أو نهارا فجعلناها حسيدة كأن لم تحن بالأنس) أصل الحصيد للنبات، حقيقته مهلكة، والاستعاكرة أبلغ لما فيه من الإحالة على أدرك البصر٥.

وقوله تعالى (أبشر، كتاب أنزلنا إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور) وحقيقةه من الجهل إلى العلم، والاستعاكرة أبلغ لما فيه من البيان بالإخراج إلى ما يدرك بالبصائر٦.

وقوله تعالى (حصيدة خامدين) أصل أصول الخمود للنار وحقيقةه هادئة، والاستعاكرة أبلغ لأن خمود النار أقوى في الدلالة على الهلاك على حد قولهم: طمف فلان كما يطفأ السراج٧.

---

1. الأعراف: 45
2. الرمث، النكت في إعجاز القرآن، ص 84.
3. يونس: 42.
4. الرمث، النكت في إعجاز القرآن، ص 85.
5. إبراهيم: 1.
6. الرمث، النكت في إعجاز القرآن، ص 85.
7. الأبيات: 15.
8. الرمث، النكت في إعجاز القرآن، ص 85.
وقوله تعالى (ألم تر أنهم في كل واد يهيمون) "واد هنا مستعار، وكذلك الهيمان، وهو من أحسن البيان، وحقيقة يخلطون فيما يقولون، لأنهم ليسوا على قصد لتفريق الحق، والاستعارة أبلغ لما فيه من البيان بالأخلاق إلى ما يقع عليه الادراك من تخلط الإنسان بالهيمان في كل واد يعن له فيه الذهاب."

وقوله تعالى (وداعيا إلى الله بإذنله وسراجا مني) "السراج ها ها مستعار وحقيقة مبينا، والاستعارة أبلغ للإحالة على ما يظهر بالحاسة."

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

وهو نفس ما وصل إليه القاضي عبد الجبار حينما رأى في الاستعارة ضررا من الفصاحية لا تبلغ حقائق الكلام، ورأى فيها مباشرة تبين عن العني بقوة.

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

______________________________
1- الشعراء: ٢٢٥
2- الرماني، النكت في إجازة القرآن، ص ١٧٨،
3- الأحزاب: ١٦٤،
4- الرماني، النكت في إجازة القرآن، ص ١٧٤،
5- الداريات: ٥٨.
هذا الحد من المجاز وصف نفسه بأنه متين، لما كان المتين منا الصلب: هو الجسم يكون أقوى من غيره، فلما أراد تعال المحافظة لنفسه في الوصف بالقوة قال هذا القول. 

ويقول في قوله تعالى (قل إنما انذركم بالحسي ولا يسمع الصم الدعاء إذا ما ينذرون): "كيف يصح أن يصفهم بالصمم ثم يذمهم بقوله: (ولن مستهم نفحة من عذاب ربك ليقولون يا ويلنا)? وحجابًا: أن ذلك جرى منه تعال على مذهب العرب في وصفهم بما هو مبالغة في الإعراس عن سماع الآيات، لأن من اشتد إعراضه يوصف بأنه أصم لا يسمع، كما قال تعالى: (إنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء)، وكما قال عز وجل في وصف الكفار: (صم بكم عمى) وكما يقال: "حبك للشيء يعمى ويصم".

وإذا كنا قد لاحظنا أن القاضي عبد الجبار غير مهتم بالحفاظ على دقة المصطلح فإننا نرى الزمخشي على العكس من ذلك تماما، إذ إنه يعرف الاستعارة تعريفًا دقيقًا مبينًا صلتها بالتشبيه، ووضحًا فوتها في الإبانة عنه.

فهو يقول في تفسير قوله تعالى (صم بكم عمى فهم لا يرجعون): "فإن قلت: هل يسمى ما في الآية استعارة؟ فقلت: مختلف فيه. والحقون على تسميته تشبهها بلغة لا استعارة، لأن المستعارة له مذكور، ولهم المنافقون. والاستعارة إذا تم تطلق حيث يطوى ذكر المستعارة له، ويجعل الكلام خلا عنه، صالحاً لأن يراد به المنقول عنه والنقل إليه، لولا دلالة الحال أو فحوى الكلام، كقول زهير:

له لبد أظفاره لم تسمع

1- القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، 2/130.
2- الآلباء: 40.
3- الألباء: 46.
4- النمل: 80.
5- القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، المطبعة الجمالية، مصر، 1329، ص 234، 235.
6- البقارة: 18.
ومن ثم ترى الفلقين السحرة منهم كأنهم يتناسون التشبيه ويضرون عن توههم صفحا. قال أبو تمام:

"ويسعد حتى يظن الجهول بأن له حاجة في السماء وليست مسبل مشبل"

ففه غيث وليث مسبل مشبل لا تحسبوا أن في سرباله رجلاً.

وليس لقائل يقول: طوي ذكرهم عن الجملة بمذهب المبتدا فأتساقل بذلك إلى تسميته استعارة لأنه في حكم النطاق به، نظره قوله من يخافون الحجاج:

"أسد علي في الحروب تعامة فتحاء تنفر من صور المنافقون".

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

2- الكتابة والمجاز المرسل.

ولن نفرق بينهما في مبحثنا هذا لأن كل منهما عن الصور البيانية لا نقصده به حديثا مفصلا نستقصي فيه تعريفها المختلفة ووجوهها وتقسيماتها عند المبتدا، وإنما قصدنا إلى شيء واحد هو الحديث عن الإبانة في هذه الصور البيانية باعتبارها مقياسا للتفاضل وهذا السبب نتحدث عن الكتابة والمجاز مجتمعين غير متفرقين لأن طريق الإبانة- وهو الفرض المقصود من دراستهما- فيهما واحد.

 فالتشبيه يكشف عن المعنى عن طريق الجمع بين الشبه والشبه به حيث تكون صفة الشبه به أقوى لتوضيح صفة الشبه، والاستعارة تكشف عن المعنى عن طريق إدعاء دخول أحدثهما في الآخر. حيث تتركز صفة الأقوى في المراد تقويته، أما الكتابة والمجاز

---
1- الزمخشري، الكشف، 761، 78، 79.
فالإبانة فيهما تجيه عن طريق فكرة اللازوم والملزوم التي تجمعهما والتي تجعل الكتانية والمجاز أبلغ من الإفصاح والحقيقة.

ويشرح السكاكي تشابه الكتابة والمجاز في طريقة الإبانة فيقول: "والسبب في أن المجاز أبلغ من الحقيقة هو ما عرفت أن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازوم، فأنت في قولك: رعيينا الفيث، ذاكرا الملزوم: النبت، مريدا به لازمه، بمنزلة مدعي الشيء ببينة، فإن وجود الملزوم شاهد لوجود اللازوم، لامتناع انفكاك الملزوم عن اللازوم، لأداء انفكاكه عنه إلى كون الشيء ملزوما، غير ملزوم باعتبار واحد، وفي قولك: رعيينا النبات، مدعي للشيء لا ببينة، وكم بين ادعاء الشيء ببينة وبين ادعاءه لا بها "والسبب في أن الكتابة عن الشيء أوقع من الإفصاح بذكرها منظر ما تقدم في المجاز، بل عينه، وبين ذلك أن مبنى الكتابة كما عرفت على الانتقال من اللازوم إلى ملزوم معين، ومعلوم عندك أن الانتقال من اللازوم إلى ملزوم معين يعتمد مسأواته إياه، لكنهما عند التساوي يكونان متلازمين فيصير الانتقال من اللازوم إلى الملزوم، إذ ذاك، بمنزلة الانتقال من الملزوم إلى اللازوم. فيصير حال الكتابة كحال المجاز في كون الشيء معها مدعي ببينة، ومع الإفصاح بالذكر مدعي لا ببينة، وهذا الطريق ينخرط نحو: أمطرت السماء نباتا في سلك، نحو: رعيينا الفيث. فاقفهم.

فالمجاز والكتابة كما أوضح السكاكي أبلغ من التصريح والحقيقة لأنهما بكشفان عن العني بصورة أوضح، وهم يأتيان في ذلك الطريق نفسه وهي ادعاء ببينة، وذلك على عكس الحقيقة والتصريح التي لا تتوفر فيهما البينة أو البرهان وكم بين ادعاء الشيء ببينة وبين ادعاءه لا بها ".

1. السكاكي، مفتاح العلوم، ص 412، 413.
2. السكاكي، مفتاح العلوم، ص 413.
3. السكاكي، مفتاح العلوم، ص 413.
والرغم من اتفاق سائر المتزلجة على وقوع الإبانة في القرآن الكريم عن طريق المجاز إلا أن ذلك لم يكن قضية مسلم بها، فكثر من أصحاب المذاهب رأوا أن القرآن يخلو من المجاز لأنه قرين الكتب، والقرآن منزه عنه، ويلتقي ابن تيمية اللوم على المتزلجة لأنهم أول
من ابتدع هذه البدعة الجديدة من حيث تقسيم الألفاظ الدالة على معانيها إلى حقيقة ومجاز وتقسيم دلاليتها، أو المعناني الذاتياً عليها إن استعمل لفظ الصحة والمجاز في المدلول أو في الدلالة، فإن هذا كله قد يقع في كلام التأثرين، ولكن الشهور أن الصحة والمجاز من عوراض الألفاظ، ويذكر حال هذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء الشرونين الثلاثة.
لم يتلكم به أحد من الصحابة، ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة الشافعيين في العلم كمالك، والكوري، والأوزاعي، وابن حنفة، والشافعي، بل لا تكلم به 어�اء اللغة وال نحو كالخليج، وسبوية، وابن عمر بن العلاء، ونحوهم، وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة ممثى في كتابه ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسم الحقيقة، وإنماعني بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية" وأنما هذا اصطلاح حادث والغالب أنه كان من جهة المتزلجة، ونحوهم من المتكلمين، فإنه لم يوجد هذا في كلام أحد من أهل الفقه والأصول والتفسير والحديث ونحوهم من السلف.

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

ويرى ابن جني أن اللغة إذا تأملها وجدت أكثرها مجازاً لا حقيقة، وانت عندما تقول ضربت عمراً فيكون ذلك مجازاً وذلك أنك إذا فذل بعض الضرب لا جميعه، ولكن من جهة أخرى وهو أنك إذا ضربت بعضه لا جميعه، إلا تراك تقول: ضربت زيداً ولعلك إنما ضربت يده أو اصبعه.

---
1. ابن تيمية، الإيمان، دار ابن خلدون، الإسكندرية، ص 279، 380.
2. ابن تيمية، الإيمان، ص 380.
3. ابن جني، الخصائص، 520/2.
فابن جني يرى أنه إذا كان القرآن نزل بلغة العرب فإن فيه ما فيها ولا يستحب ذلك على أقلاهم إلا إذا كانوا قد تواضعوا على مثله ومن هنا فإن الواضحة هي الضابط للمجاز.

وهذا ما أشار إليه الجاحظ يقوله: "والعرب إقدام على الكلام ثقة بفهم أصحابهم عنه وهذه أيضاً فضيلة أخرى، وكما جوزه لقولهم: كل، وإنما عض، وآكل، وإنما أفتنى آكل وإنما أحله، وآكل وإنما أبطل عليه، جوزوا أيضاً أن يقولوا: ذقت ما ليس بطعم، ثم قالوا: طعمت، لغير الطعام.

وعلى هذا المقياس دافع القاضي عبد الجبار عن بعض الكنيات القرآنية التي طعن فيها الطاعونون فمن ذلك قوله: "ومتي قال القائل في قوله تعالى: (ليس كمثله شيء) إنه يتناقض، لأن دخل (الكاف) على (مثل) يقتضي إثبات المثل والنفي يقتضي ضده ذلك، لأنه لا يجوز أن يكون كمثله مثل، وهو مثل مثله لوكأن مثل، بينما نأنا أنه دخل الكاف في مذهب العرب يقتضي توكيدي نفي المثل، وأنه أبلغ من قوله: (ليس مثله شيء) فلا يصح مع ذلك أن يدعدي فيه المنافضة، لأن الواحد منا إذا أراد أن يؤكد المثل في الإثبات والنفي أدخل فيه الكاف، فيقول ليس كمثل زيد جواد ولا شجاع، فيكون أبلغ من حذف ذكر الكاف، وهذا يبين أنهم طعنوا في القرآن بذكر ما أدعوا أنه منافض، والوجه الذي لاجله ادعوا تنافضه هو الذي يعترض القرآن، وبينن رتبة صاحبته.

ولكن هل يعني ذلك أن مجازات القرآن وكتاباته جاءت منقولاً نقلاً تاماً عن المجازات والكتب العربيّة حتى تتحقق الواضحة؟

والجواب أن ذلك لو حدث لكان القرآن تقليداً ساذجاً وحسب.

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

________________________
1. الباحث الحيوان، ٣٢/٥.
2. القاضي عبد الجبار، المبني، ٢٨٩/١٦.
نقول تحقيق ذلك عن طريق الشرط الثاني من شروط المجاز، وهو القريبة العقلية أو اللفظية. وقد أشار الدكتور نصر أبو زيد إلى هذين الشروطين. فقال: "ولكن هذه الحرية في نقل الألفاظ والعبارات ليست حرية مطلقة كما توهب العبارة السابقة، فلهما شرطان لأدب من مراداتهاما: الشرط الأول أن يكون منى النقول إليه اللفظ والعني النقول عنه عالقة ما. أما الشرط الثاني فهو أن الحرية في النقل من حق الجماعة لا من حق الفرد، وعلى الفرد أن يتبع في عباراته وأسلوبه طرق الدالالة التي سارت عليها الجماعة قبله، دون أن يخرج على هذه الأطر الدلالية أو التعريبية، أو دون حتى أن يسمح لنفسه القياس عليها. والغاية وراء هذين الشرطين هي الوضوح الذي لا بد منه لأداء اللغة لوظيفتها الاجتماعية، وظيفة الإبانة. فلا لم توجد علاقة بين العني النقول عنه اللفظ والعني النقول إليه لاختلت دالالة الألفاظ على المعاني. ولو ترك الأمر لكل متكلم وحريته يستخدم الألفاظ حيث شاء، ويجريها حيث أراد، لصار كل فرد جزيرة لفظية منعزولة لا تستطيع التواصل والإبانة لفرها عن نفسها. وتتفقد الإبانة - والحالة هذه - أهميتها وضرورة، بل لا تصبح إبانة على الإطلاق. وكل الأمر سيؤدي في النهاية إلى القضاء على الوظيفة الاجتماعية للفئة. وهي الإبانة.

والامير في الكتابة لا يختلف عن المجاز في استمرار الواضحة حتى تحقيق الكتابة وظيفتها في الإبانة وهذه الواضحة هي التي يسميها الدكتور حسن طبل (العرف) ويرى أنه يكون خاصاً أو عاماً.

وقد رأى المعتزلة أن مقياس جودة الكتابة أو المجاز هو الإبانة "شرط الوضوح

أساس في الانتقال باللفظ من معنى إلى معنى وهو شرط ينفي عن الكلام مطنة الكلب."
فبقدر ما تแสน الصورة إلى تمثيل هذا المعنى للمتلقي (أي بقدر ما تغذيه عن التلبث إزاء معناها الحرفي أو المباشر) بقدر ما يكون سموها في مراتب الوضوح، ومن ثم فإن المرتبة العليا (الصورة المثل) لهذا الوضوح هي تلك التي يحس فيها الملتقي بأن الصورة ذاتها - لا المعنى الحرفي أو الوسيط - هي التي تتطلة نقاً مباشرةً إلى المعنى المراد.

وقد حاول المتطلة أن يكشفوا عن فرصة الكتبات القرآنية ومجاتره في تحقيق الإباضة وجهودهم في ذلك عديدة، وعلى رأسهم الزمخشري الذي يقول في تفسير قوله تعالى (كيف تكفررون بِهِ وَكَبِّرْتُمْ أَمَاتَكُمْ؟) ٤٠ فما تقول في كيف حيث كان إنكاراً للحال التي يقع عليها كفرون؟ قلت: حال الشيء تابعة لذاته، فإذا انتهى شوب الذات تعبه انتفاع شوب الحال، فكان إنكار حال الكفر لأنها تتبع ذات الكفر، وردفها إنكاراً لذات الكفر، وثبتتها على طريق الكتابة، وذلك أقوى لإنكار الكفر، وأبلغ. وتحريره أنه إذا أنكر أن يكون لكفرن حال يوجد عليها. وقد علم أن كل موجود لا ينفك عن حال وصفة عند وجوده. ومحال أن يوجد بغير صفة من الصفات، كان إنكاراً لوجوده على الطريق البرهاني.

ويقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: (ليس كمثله شيء)، قالوا: مثلك لا يبخل، فنفوا البخل عن مثله، وهم يريدون نفيه عن ذاته، فصدقوه المبالغة في ذلك فسلكوا به طريق الكتابة، لأنهم إذا نفوه عن مس مسحة، وعمى هو على أخص أوسع، فقد نفوه عنه، ونظره فولك للعبري: العرب لا تخضر الذم، كان أبلغ من قولك: أنت لا تخضر. ومنه قولهم: قد أطفعت لدانته، وبلغت أطرابه، يريدون إيفاعه وبلوغه، وفي حديث رقيقة بنت صييفي في سفيا عبد المطلب؛ أو وفيهم الطيب الظاهر لدانته، والقصد إلى طاهرته وطبيبه.

---
1. د/حسن طبل، حول الإعجاز البلاغي في القرآن، ص 119.
2. البقرة: 28.
3. الزخرفي، الكشاف، 1/112.
فإذا علم أنه من باب النكتية لم يقع فرق بين قوله: ليس كأله شيء، وبين قوله:
(ليس كمثله شيء) إلا ما تعطبب الكنهية من فائضتهما، وأنهما عبارتان معتقبان على
معنى واحد، وهو نفي الماكلة عن ذاته، ونحوه قوله عز وجل: (بل يداه ميسوتان) فإن
معناه: بل هو جواد من غير تصور بيد، ولا بسط لها، لأنها وقعت عبارة عن الجود، لا
يقصدون شيئا آخر، حتى إنهم استعملوا فیمن لا يد له، فذلك استعمل هذا الفیمن له
مثل ومن لاأمثل له، ولكن أن تزعم أن كلمة التشبيه كررت للتأكيد.

ثالثاً: اللفظ

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

وسوف نتناول في هذا البحث فلسفة النكتية اللفظ عند المعتزلة، وسوف نجد أن المعتزلة
اهتموا اهتماماً مباشراً باللفظ، حتى إن عبد القاهر الجراني سماه أصحاب اللفظ، وأقام
كتابه كله - دلائل الإعجاز - في تسيئية آرائهم، وقد رأى المعتزلة أن اللفظ له بلاغة
خاصة، وأن سعي نوع دوا خاصاً مستقلًا فلم يحمله، ولكن نعلم أن كثيراً من آرائهم فيما
يعتقد بهذه النقطة قد أخذت عليهما، ومنذ عبد القاهر الجراني حوّلت الاتجاهات
البلاغية إلى الاهتمام بالسياق إلى اسم عبد القاهر النظم، وترجم الاهتمام باللفظ
المجرد لحساب التراكيب اللغوية الخاصة الناتجة من تكوين معاينة النحو على ما يقول
عبد القاهر وصار لعلم المعاينة الصدارة وتأخّر الاهتمام بالبيان والبدع ثم أننا إذا انتقلنا
إلى النقد الحديث لم نجد نهائياً ما يمكن أن نعيد به القول بلغة خاصة للنظر.

---

10 الزمخشري، الكشاف، 1216/1213هـ.
لكن هل من المنطق العلمي القبول أن نحاسب العزلة بما تراكم لدينا من معرفة نقدية على مدى قرن كامل؟

أقول: إن علينا أن نتذكر السياق التاريخي الذي ظهرت فيه جهود العزلة البلاذغية حتى يكون حكمنا أقرب لروح النقد العلمي الموضوعي، والدراسات الأدبية المحايدة.

من هذا المنطلق كان لزاماً على أن أتعرض في هذا البحث للكثير من الروايا التي تمس قضية اللقط عند العزلة، وهذه النقاط التي أعرض لها لا تتعلق بالضرورة أن نوافق عليها، وإذا كانت الدراسات الحديثة قد أعلنت من شأن النظم، فعليتنا أن ننبه إلى أن العزلة باهتمامهم بالقطف قد أسهموا وإن كان بطريقة غير مباشرة في صياغة هذه النظرية، والقطف عند العزلة كان النواة الأولى التي انطلق منها عبد القاهر لتأسيس نظرية النظم، لا أقول إن العزلة هم الذين آبؤوا عبد القاهر الفكرة من خلال مفاهيم القطف، بل كان عبد القاهر عندما وضع نظريته يضع نصب عينيه الرد على الآراء العزلية، وهذا بطريقة ما أخر فضل لا ينكر للمعتزلة فلولا أطروحات العزلة عن اللطف لم كان هناك الجدل الفكرى الذي تولدت عنه نظرية النظم.

يقول محمود شاكر: أردت أن أشبه إلى علاقة لا ينبغي إغفالها أو التهاون فيها وهذه هي العلاقة بين كلام عبد القاهر وقلم القاضي عبد الجبار، ذلك أن عبد القاهر منذ بدأ في شق طريقه إلى هذا العالم الجديد الذي أسوأه، كان كل همه أن يقضى كلام القاضى في الفصاحة، وأن يكشف عن فساد أقواله في مسألة اللطف بالمعنى الموتى المحدد في كلامه في كتابه الغني، دون العني المطلق للفظ من حيث هو لفظ ونطق نسبي.

١- محمود شاكر، مقدمة تحقيق دلال الإعجاز، ص(٠٠٠٠).
ونحن في هذا البحث نحاول أن نسلط الضوء على أقوال القاضي عبد الجبار وغيره من المعلمين في موضوع اللفظ بالمعنى المؤقت المحدد في الكلام، في محاولة منا لاستكمال صورة العلم في هذا العصر.

من أهم مميزات اللفظ عن العزلة أن يحقق الإنسان في أعلى درجاتها، وكلما كان اللفظ أبين كان أبلغ.

والللفظ إبانتها الخاصة في ذاتها أي وهي مجرد من السياق، ولها إبانتها بالنظر إليها داخل السياق، وقد تعرض العزلة للدراسة إباني اللفظ سواء بالنظر إلى إبانته الذاتية أو إبانته في سياقها.

أ - اللفظ مستقل عن سياقه

إباني اللفظ دون النظر إلى سياقها تنبع من أمرين أساسيين: النقاء والوضوح.

١ - الوضع

اللغة العربية كغيرها من اللغات تتأثر بما حولها من اللغات، وهذا التأثر ينحرف باللغة عن أصولها بمقدار ما، وقد تأثرت بعض البيئات العربية ببعضها ببعض ودخل في لغتها بعض الأنماط غير العربية، وبهذا بعض البيئات الأخرى كانت بمجرد عن هذا التأثير، لن تظل لغتها على نقاها وصفاتها الأول، وهذا النقاء هو الذي أطلق عليه في كثير من الأحيان مصطلح (الفصاحة). ولا شك أن اللفظ العربي النقي يحقق الإنسان العربي أكثر مما تحققه الألفاظ الدخيلة.

فالجاحظ عندما يذكر أن واصل بن عطاء "كان إذا أراد أن يذكر البرق قال: القمح والحنطة، والحنطة لغة كوفية والقمح لغة شامية هذا وهو يعلم أن لغة من قال: بر، أفصح ممن قال: فمح أو حنطة").
فإنه بذلك يفرق بين ثلاثة أفاظ تدل على معنى واحد لكنه يصف أحدها بالفصاحة في حين أن الآخرين أقل فصاحة.

ويرجع الجاحظ فصاحة اللغة إلى كثرة دورانه في كلام العرب البلفاء، ولذلك فهو يدل على فصاحة لفظ (بر) بأنه قد ورد في أشعار العرب البلفاء، من أمثال المتلخل الهذل وامية بن أبي الصلات، كما ورد هذا اللفظ في كلامهم المنثور من أمثال عمر بن الخطاب وعائشة بنت أبي بكر.

وتنشاء الألفاظ أو فصاحاتها لا يوجد في كل الأمصار العربية، فبعض الأمصار تستخدم الألفاظ لم تؤثر عن العرب، إلا أن أهل المدينة لما نزل فيهم ناس من الفرس في قديم الزمان علقوا بالآلفاظ من النفوذ، ولذلك يسمون البطيخ الخربز، وسمون السميط الرذق، وسمون المصوص المزوز، وسمون الشطرنج أشترنج، إلى غير ذلك من الأسماء.

ويقارن الجاحظ بين فصاحة أهل البصرة وما أصاب لغة أهل الكوفة من الدخيل، ويذكر أن "أهل البصرة إذا التقت أربع طرق يسمونها مربعا ويسميها أهل الكوفة جهاروس والجهروس بالفارسية.

ٍوقد عقد ابن جني باباً في العربي الفصيح ينتقل لسانه ٣ نافش فيه فكره.

الفضاحة فقال: "أعلم أن المعول عليه في نحو هذا أن تنظر حال ما انتقل إليه لسانك فإن كان إذا انتقل من لغته إلى لغة أخرى مثلها فصيحة وجب أن يؤخذ بلغته التي انتقل إليها.

١- الجاحظ، البيان والتمييز، ١٩٠١، السفاح، الأجر القاتم بضعة فوق بعض اللموص، لم يتطلع في الخل ويطبع.
٢- الجاحظ، البيان والتمييز، ١٩٠١.
٣- أبو النصر عثمان بن جني، الخصائص، ١٤٢/٢.
كما يؤخذ بها قبل انتقال لسانه إليها حتى كأنه إنهما حضر غالب من أهل اللغة التي صار إليها، أو نطق ساكن من أهلها.

فإن كانت اللغة التي انتقل لسانه إليها فاسدة لم يؤخذ بها ويوخذ بالأول حتى كأنه لم يزل من أهلها وهذا واضح.  

فأبان جنبي يقرن الفصاحة بالنقية، والعربي الفصيح إذا اختلطت لفته بلغة أخرى ينظر في مقدار فصحتها مرة جديدة، حيث تتحدد فصاحتها بالنظر إلى اللغة الجديدة التي انتقل إليها.

وإذا كان النقاء يعني النقاء من الألفاظ الدخيلة والأعمية، فهكذا يعنى النقاء من الألفاظ السوية والمبتدلة ولذلك لا ينبغي أن يكون اللفظ عامياً، وساقطاً سوقياً.

والعامة كما يرى الجاحظ لا تفرق بين ما هو فصيح وما هو غير فصيح، والعامة ربيما استخفت أقل اللغتين وأضعفهم، وتستعمل ما هو أقل في أصل اللغة، وتدعو ما هو أكثر وآخراً.

ويحدد الجاحظ مفهوم العوام عنده ف يقول: "إذا سعى موني اذكر العوام، فإنني لست أعني الفلاحين والجنود والصناع والباعة، ولست أعني الأكراد في الجبال، وسكان الجزائر في البحر، ولست أعني من الأمم البيبر والطبلسان، ومثل موقعان، وجبلان، ومثل الزنج وشبه الزنج؟ وإنما الأمم الذين رأوا من جميع الناس أربع: العرب وفارس والهند والروم، والباقون همهم وشبههم، وأما العوام من أقل مطننا ودعوتنا وفتنا وأبدنا.

---
1. أبو الفتح عثمان بن جني الفصيح: 1452.
2. الجاحظ، البيان والتبين: 1446/1.
وأخلاقنها، فالطبيعة التي عقولنا وأخلاقننا فوق تلك الأمم، ولم يبلغوا الخاصة منها على أن
الخاصة تتفاصل في الطبقات أيضاً.

فالواءم الذين يقصدهم الجاحظ لم يخرجوا عن أصل اللغة، وإنما لم يرتق
إحساسهم باللغة إلى مستوى النقاء التام، فهم لا يميزون بين الألفاظ النقية وغيرها.
والذين يتمكنون من التفرقة بين الألفاظ في نظر الجاحظ، هم الكتاب لأنهم
يحرصون على نقاء الألفاظ من الابتدال.

يقول الجاحظ "أما أنا فلم أقول قوماً مثال طريقة في البلاغة من الكتاب، فإنهم قد
التمسوا الألفاظ، ما لم يكن متوعداً وحشيًا ولا سافطاً فحسباً.

وإذا كان النقاء شرطاً في الإبادة، فقد انتقل العتزلة للبحث عن نصيب القرآن من
ذلك فقد حاول بعض من يطمئن على القرآن أن يشكل في نقاء الألفاظ القرآنية، وقد تصدى
الفاضي عبد الجبار لهذه الدعوى ورأى أن كل ألفاظ القرآن الفارسية صحيحة نقدية من
المجمع، فقد تلى على العرب قول الله تعالى (بُلِسَانٍ عَرَبِي ْمَبِينًا) فقد كان فيه فارسية
لاحتوا عليه ذكره، وفي عدولهم عن ذلك دلالة على فساد هذا الطعن، فلا يصح أن يدعى
أن قول سهيل واستمر القضاء في ذلك من باب الفارسية.

وقد أرجع الفاضي عبد الجبار تلك الألفاظ إلى أنها قد عرفت فصائر عربية أو
أنها موجودة في اللغة العربية وغيرها من اللغات فمن قال من المفسرين عن إحدى ألفاظ
القرآن إنها فارسية "فرماده أن أصلها فارسية، لا أنها على ما هي عليه فارسية، أو مرادة أنها

---
1. الجاحظ، البيان والتبين، 137/3.
2. الجاحظ، البيان والتبين، 137/1.
3. الفاضي عبد الجبار، المنفي، 405/11.
مع كونها عربية فارسية، ومتى لم يكن هذا مرادا فقد غلط، والدي يدل على غلطه ما يدل عليه من إخبار الله تعالى عن كل القرآن أنه بلسان عربي مبين.

وبرى السكاكي أن طرق الاستشاطق وأصول علم الصرف تؤكد فصاحته الألفاظ القرآنية وعروبتها، وحتى إن ثبت أن هناك ألفاظ غير عربية، فإن ذلك لا يعنينا في كون القرآن عربية وذلك لأنها ألفاظ قليلة لا يثبت بها حكم بل الحكم لا غالب من الألفاظ، وهي الألفاظ العربية، ويقول السكاكي إن هؤلاء ربما طعنا في القرآن من حيث اللفظ فائلين فيه: مقاليد جمع إطليق وهو معرب: كلد، وفيه: إستبرقا وهو معرب: أسطر، وفيه: سجيل وفصله: سنك كل فاذر يصح أن يكون فيه هذه الألفاظ، ويقال: (قرآن عربي مبين).

فقول قدموا، لجعلكم بطرق الاستشاطق، وأصول علم الصرف، أن لا مجال لشيء مما ذكرتم في علم العربية. أقفعلهم نوع التغلب؟ فما أدخلتموها في جملة كلم العرب من باب إدخال النشى في الذكور وأبلس في الملائكة على ما سابق.

وقد أقام الزمخشري تفسيره لكثير من الألفاظ القرآن على أساس ما ورد من هذه الألفاظ في كلام العرب. فهو يفسر كلمة (دون) في قوله تعالى (وادعوا شهداءكم من دون الله)، (بين) يدي الله فمعتى الآية عنه (ادعوا الذين يشهدون لكم بين يدي الله) ويستشهد على ذلك بقول الأعشى.

**ترك القذى من دونها وهي دونه **

أي ترك القذى قدمها وهي قدم القذى.
لكن الكلمة ذاتها عندما ترد في قوله تعالى (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء ممن دون المؤمنين) فإنها تعني التجاوز ويكون معنى الآية (أي لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين إلى ولاية الكافرين).

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

"يا نفس ما لك دون الله من واقع\".

"أي إذا تجاوزت وقاعة الله ولم تذلها لم يطق غيره".

وبهذه الطريقة من الاستشهاد بالشعر العربي، ويكلام الأعراب، والفصحاء يثبت الزمخنخري نقاء الألفاظ القرآنية من العجمة، أو السوقية، أو الابتدال، كما يشير إلى أن اللفظ القرآني بمجيئه على النسق العربي إنما يعبر عن المعنى المراد أفضل تعبير، وببيانه أوضح إبانه.

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

يقول الجاحظ "قال أهل مكة نحمد بن المناذر الشاعر: ليست لكم معاشر أهل البصرة لغة فصيحة، إنما الفصاحة لنا أهل مكة."

فقال ابن المناذر: أما ألفاظنا فأحكى الألفاظ للقرآن، وأكثرها موفقة، فضعوا القرآن بعد هذا حيث شنتتم.
أنتم تسمعون القدر برما، وتجمعون البرما على برام، ونحن نقول قدر، ونجمعها على قدور، وقال الله عز وجل: (وجفان كالجواب وقدور راسيات) وأنتم تسمعون البيت إذا كان فوق البيت عليه، وجمعون هذا الاسم على علال، ونحن نسمية غرفة ونجمعها على غرفات، وغير، وقال الله تعالى: (غُرَف من فوفها غرف مبئبة) وقال (وهما في الغرفات أميتون) وأنتم تسمعون الطلوع الكافور، والأغريب، ونحن نسمية الطلوع وقال الله عز وجل (ونخل طلوعها هضيم) فقد عشر كلمات لم أحفظها أبداً.

٢- الوضوح

قد تكون هناك كلمتان كلاهما عربية أصلية نقية من الدخيل والسوقي والبوتاج، وكتابهما مما دار على السنة فصحاء العرب، ومع ذلك تكون إحداهما أكبر إشارة من الأخرى، لذلك مدарат الإشارة في اللطف المفرد لا يرجع فقط إلى نقاء الكلمة، وإنما يرجع كذلك إلى بعدها عن الغريب المتقرر الذي لا يفهمه إلا قلة من الناس "كلام الناس في طباق، كما أن الناس لنفسهم في طبعات. فمن الكلام الجزل والسيه، والمليج والحسن، والقبيح والسيح، الخفيف والثقيل، وكله عربي، وكله فد تكلموا، وبكل قد تمادحوا وتعبوا".

ويبين الجاحظ أهمية ابتعاد اللطف عن الغريب فيقول: "ومتي كان اللطف أيضا كريماً في نفسه، متخيراً من جننه، وكان سليماً من الفضول بريناً من التعقيد، حسب إلى النفوس، واتصل بالاذهان، والمحال بالعقل، وحشت إليه الأسماع، وارتحلت له القلوب وخف على السين الرواة، وشاع في الأفاف ذكره، وعظم في الناس خطره، وصار ذلك مادة للعالم الرئيس، ورياض للمتعلم الريض".

---

١- الجاحظ، البيان والتنبيه، ٢١٩٧/١.
٢- الجاحظ، البيان والتنبيه، ٢٩٤٠/٢.
٣- الجاحظ، البيان والتنبيه، ٨/٢.
وبين الجاحظ أثر استخدام الألفاظ المتوضعة، وأنها بعد ما تكون عن الإبانة
بأحداث واقعية "قال أبو الحسن: مر أبو علقمة النحو ببعض طرق البصرة، وهاجم به
مرة. فوثب عليه قوم منهم، فأقبلوا بعضهم إياه، ويوذنون في أنهم، فأقالوا
ما لكم تتكاكون على كانكم تتكاكون على ذي جنة؟ افرنتموا عنى. قالوا دعوه فإن
شيطانه يتكلم بالهندية.

قال أبو الحسن هاج بأبي علقمة الدم فأتي بحجاج فقال للحجاج اشد قصب
الملازم، وارهض ظبات الشرط، وأسرع الوضع، وعجل النزع، وليكن شرطك وخزاء، ومصك
نهزا، ولا تكره أن يبنا، ولا تردن أن تبا هوضع الحجاج محاجته في جونته ثم مضا.

وهكذا فالخريب الذي استخدمه هذا النحوي كان له الأثر السليم على سامعيه
رغم أن ألفاظه فضيحة.

وإذا كان السامعون لأبي علقمة من المواعف، فإن علماء اللغة كانوا كذلك ينفرون
من الخريب، بروجلانجاح أن غلاما كان يتقطر في كلمته ذهب إلى أبي الأسود الدؤلي
يتمس بعض ما عنده: "فقال له أبو الأسود ما فعل لي؟ قال أخذتى الحمي، فطعخته
طيبا، وفخته فتخا، وفصخته فخا، فتركته فرخا".

ويبقى أن أبي الأسود الدؤلي قد ضاق ذرعا بتنطير الغلام، فرأى أن بريق مقام من
حدثه: فقال أبو الأسود: فما فعلت امرئته التي كانت تهاره، وتشاره، وتزاه، وتزاره؟ قال:
طلقه فت.ZEROمت غيره، فرضيت، وحظيت، وبظيت، قال أبو الأسود: قد عرفنا رضيت

المرة: خلط من أخلال البدن وهو المسمى المزاج

1. الجاحظ، البيان والتبرين، 379/1، 380.
2. الجاحظ، البيان والتبرين، 379/1.
لِلْحَقِيقَةِ فَمَا بَيْضَتْ حَرْفٌ مِنَ الْفَرِيقِ لَمْ يَبْلُغَهُ، قَالَ ابْنُ الْأَسْوَدُ: إِنَّى بَيْنِ كُلِّ كَلَّمةٍ لَا يَعْرِفُهَا عَمَلٌ فَاتَّسْرُهَا كَمَا تَسْتَرَ النَّسَوِيَّةُ جَعَرَهَا ۚ

وَمِثْلَمَا ضَانَّ ابْنُ الْأَسْوَدُ بِمَا فِي الْفَلَامِ الْفَلَامِ مِنَ الْفَرِيقِ ضَاقُ الجَانِحَةُ بِالرُّواْةِ

الْأُولِّيَاءِ بِالْفَرِيقِ وَرُوَايَتِهِ، يَقُولُ الْجَانِحَةُ: "وَرَأَيْتُهُمُ الْبَيْدِرُونُ فِي كَتِبِهِمُ أَمَرَأَةٌ خَاصَّتَتْ زُوْجَهَا إِلَى يَهِيَّىٰنِ بِنِ يَعْمَرُ، فَأَنْهَرَهَا مَرَارًا، فَقَالَ لِهِ يَهِيَّىٰنِ بِنِ يَعْمَرُ إِنِّي سَأَلْتُكُ ثَمَنَ شَكْرِكَ وَشَرْكُكَ، أَنْشَأْتُ تَتَطِلُّهَا وَتَضَهِّلُهَا، فَذَلِكَا الْضَّهْلُ: الْقَلِيلُ، الْشَّكْرُ، الْفَرْجُ، الْشَّكِّرُ، الْتَنْكَاحُ، وَتَطَلُّهَا: تَذْهِبُ بَحْتَهَا، يَقُولُ دَمُ مَطْلُولٌ، وَيَقُولُ بُيُّرُ ضَهْوُ، أَى قَلِيلَةُ الْمَاء ۚ

وَيَعْقِبُ الْجَانِحَةُ عَلَى فَعْلِ الرُّوَايَةِ مِنْ اهْتِمَامِهِمْ بِهِذَا الْخَيْرِ لَا فِيهِ مِنْ الْفَرِيقِ فيقول: "إِنَّ كَانَوا إِلَى رَوَاهُ هَذَا الْكَلَامَ لَأَنَّهُ يَدْلُ عَلَى فَصَاحَةٍ، فَقَدْ بَاعَدَهُ اللهُ مِنْ صَفَةِ البَلَاغَةِ وَالْفَصَاحَةِ، وإن كَانُوا إِلَى دُوْنٍهُ فِي الْكِتَابِ، وَتَذَاكُرُوهُ فِي الْجَالِسِ لَأَنَّهُ غَرِيبٌ، فَأَبْيَاتُ مِنْ شَعْرِ الْعَجَابِ، وَشَعْرُ الْعُلَّامَ، وَأَشْعَارُ هُذِهِ، تَأْنِي لِهَمْ مِنْ حِسَنِ الرَّسْفِ عَلَى أَكْثَرِ مِنْ ذَلِكَ، وَلَوْ خَاطَبُ بَقَوْلِهِ: إنِّي سَأَلْتُكَ ثَمَنَ شَكْرِكَ وَشَرْكُكَ أَنْشَأْتُ تَتَطِلُّهَا وَتَضَهِّلُهَا ۚ

أَصْبِحَى، لَظَنَّتُ أَنَّهُ سَيَجِلُ بَعْضُ ذَلِكَ، وَهَذَا لَيْسَ مِنْ أَخْلَاقِ الْكِتَابِ وَلَا مِنْ أَدَابِهِمْ ۚ

كَمْ يَعْقِبُ الْجَانِحَةُ عَلَى كَلَامِ يَهِيَّىٰنِ بِنِ يَعْمَرَ نَفْسِهِ فيقول: "وَلَسَّنِ في كَلَامِ يَهِيَّىٰنِ بِنِ يَعْمَرُ شَيْءٌ مِنَ الْدُِّنْيا إِلَّا أَنَّهُ غَرِيبٌ، وَهَوَوَ أَيْضًا مِنْ الْفَرِيقِ بَغْيِضٍ ۚ

---

1- الْجَانِحَةُ، الْبِيَانِ وَالْتَبْنِيَّ، ۱۳۷۹/۱، ص۲۷۸/۱.
۲- الْجَانِحَةُ، الْبِيَانِ وَالْتَبْنِيَّ، ۱۳۷۹/۱.
۳- الْجَانِحَةُ، الْبِيَانِ وَالْتَبْنِيَّ، ۱۳۷۹/۱.
۴- الْجَانِحَةُ، الْبِيَانِ وَالْتَبْنِيَّ، ۱۳۷۹/۱.
وعلى ذلك فالجاحظ يرى أن "الاستعانة بالغريب عجز، والتشادق من غير أهل البادية بغض".

"وكما لا ينبغي أن يكون اللفظ عامياً وسافطاً سوقياً، فكذلك لا ينبغي أن يكون غريباً وحشياً. إلا أن يكون المتكلم بدوياً أعرابياً، فإن الوحشي من الكلام يفهم الوحشي من الناس، كما يفهم السوقي رطانة السوقي". 1

وقد روى الجاحظ في كتابه البيان والتبنيين الأشعار التي تذم المتكلفين والتشادقين. 2

ومثلاً عاب الجاحظ من يلتزم بالغريب فإنه مدح الكتاب لأنهم يبتعدون عن الفرير، قال أبو عثمان: أما أنا أعلم أر قوماً فقلت أمثل طريقة في البلاغة من الكتاب، فإنهم قد التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعداً وحشياً، ولا سافطاً سوقياً. 3

وقد حذر بشير بن العتمر من استخدام الفرير فقال: "إياك والتوعد فإن التوعد يسلمك إلى التقيد والتقيد هو الذي يستلحك معانيك ويشين ألفاظك ومن أراء مفتي كما فليس لك ألفاظاك، فإن حق المعنى الشريف اللفظ الشريف ومن حقهما أن تصونها عما يفسدهما ويوجههما وما تعود من أجله إل ت تكون أسا حالاً منك فقيل أن تلمس إظهارهما وترهين نفسك بملابسهما وقضاء حقهما. 4

---

1- الجاحظ، البيان والتبنيين، 144/1.
2- الجاحظ، البيان والتبنيين، 144/1.
3- الجاحظ، البيان والتبنيين، 144/1 وما بعدها.
4- الجاحظ، البيان والتبنيين، 137/1.
5- الجاحظ، البيان والتبنيين، 137/1.
أما فيما يخص ألفاظ القرآن فهي أوضح الألفاظ وأبعدها عن الغريب، بل إن الوضوح والبعد عن التشدق يكاد يكون مبدأ إسلامياً. فالحافظ ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنه "قال: (أياي والتشاذق) وقال: (أبغضكم إلي الشرارون المفهيرون) وقال: (من بدأ جفأ، وعاب القدامين، والمتزيدون في جهة الصوت، وانتحال سعة الأشواق، ورحب الفلاصم، وهدل الشفا، وأعلمنا أن ذلك في أهل الوبر أكثر، وفي أهل المدر أقل".

وإذا كان القرآن الكريم يوصي الرسول الكريم بعدم التكلف كقوله تعالى:
(قل ما أسألك عليه من أجر وما أنا من المكتفين). فألفاظ القرآن بالبعد عن التكلف أول.

كانتا: ألفاظه في سياقه.

إذا كان ألفاظه له إبانته الخاصة على مستوى الإفراد لما يتميز به من النقاء والوضوح، فإن دوره داخل السياق في الكشف والإباءة عن المعنى عظيم أهمية.
وقد أهتم العرب بدلالة الألفاظ في سياقاتها، وجعلوا ذلك مقياً للتفاضل بين الكلام وبعضه.

ينقل السكاكى في ذلك أن الخمسة علقت على قول القائل.

لنا الجفنتين الفر يلمعن بالضحي أو يقطرن من نجدة دماً

فقالت أي فخر؟ أي في أن له ومشيرته ولد ينضوي إليهم من الجفان ما نهايتها
في العدد عشر. وكذا من السيف؟ ألا استعمال جميع الكثرة: الجفان، والسيوف؟ وأي فخر في أن تكون جفنة وقت الضحوة. وهو وقت تناول الطعام، غراء لامعة، كفان البائع؟ أما يشبه أن قد جعل نفسه وعشيرته بائعي عدة جفنتان؟ ثم أنتى يصلى للمبالية في التمدح.
بالشجاعة، وأنه في مقامها، يقطرن دماً؟ كان يجب أن يتركها إلى أن يسلن أو يضثن أو ما شاكل ذلك.

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

1. الدقة


قال أبو عبيد: يقول للفارس شجاع، فإذا تقدم في ذلك قيل بطل، فإذا تقدم شيئا قيل بهم، فإذا صار إلى الفعلية قيل أليس، وقال الحجاج: أليس عن حوبائه سفي وهذا المأخذ يجري في الصفات كلها: من جود وبخيل، وصلاح وفساد، ونقصان ورجحان.

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

وإذا كان عامة الناس لا يفرقو في كلامهم البشري بين المعاني الدقيقة للألفاظ، فإن الحال يتلتف في الإعجاز القرآني حيث كل كلمة دقيقة في مكانها لتبنى عن المعنى أفضل إبادة.

---
1. السككي، منظور العلم، ص 582-583.
2. الجاحظ، البيان والتبين، 1400/1.
يقول الجاحظ: "وقد يستخف الناس ألفاظاً ويستعملونا وغيرها أحق بها ذلك منها،

لا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العصوب، أو في موضع
الفقر المدقع والعجز الظاهر؟ وناس لا يذكرون السفاح، ويدكرون الجوع في حال القدرة
والسلامة. وكذلك ذكر المطر لئن لا تجد القرآن يلفظ به إلا في موضع النضال، والامة
وأكثر الناصية لا يفصلون بين ذكر المطر وبين ذكر الفيض. ولفظ القرآن الذي عليه نزل
أنه إذا ذكر الأذان لم يقل الأسماء، وإذا ذكر سبع سماوات لم يقل الأرضين، إلا تراه لا يجمع
الأرض أرضين ولا السبع أسماء؟ والجري على أن نقول العامة غير ذلك، لا يتفقون من
الألفاظ ما هو أحق بالذكر وأول الاستعمال. وقد زعم بعض القراء أنه لم يجد ذكر لفظ
النكاح في القرآن إلا في موضع التزويج.

و على ذلك فألفاظ القرآن دقيقة كل الدقة حيث يأتي كل لفظ في موضعه الذي
يتناصب معه ومع دوره في عملية الإبادة، ويرى الدكتور أحمد فشل "لم ذهب إليه
الجاحظ صحيح يؤيد اعمال القرآن للفيض والمطر، والنصوص القرآنية تؤكد أن
الجاحظ لم يصدر هذا الحكم إلا بعد استقراء استعمال القرآن للفيض والمطر، فقد ورد
الفيض في القرآن الكريم بمعنى الماء على قدر الحاجة. وهو الرحمه من عند الله للناس، في
كل استعمالاته في الآيات (49 من سورة يوسف و41 من سورة قص، و28 من سورة الشورى
و10 من سورة الحديد) أما في قوله تعالى (وإن يبتغوا بكم إلاك الله يشوي الوجه)
الآية 129 من سورة الكافرون فهو استعمال مجازي على جهة المشاكاة. أما المطر فكل استعمالات
لفظ جاءت في سياق العذاب الذي خص به قوم لوط (الأعراف 49 - و هو 28 - والحجر 27 -
والشعراء 172 - والنمل 78 - والفرعون 43) والذي خص به غيرهم من الكافرين (الأنفال 23 -
الأحقاف 24) أما الآية 122 من سورة النساء فتنص فيها صريح على أن المطر ضار، قال تعالى
(ولا جناح عليكم إن كان لكم من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم). نخرج
بنتيجة: أن الجاحظ استعمل النهج الإحصائي في درس النص القرآني، وقد سبقه الفقهاء
ولكنه أول البلاغيين في استعمال هذا النهج الإحصائي.

1- الجاحظ، البيان والتهي، 407/1.
2- أحمد فشل، علم البيان، رؤية جديدة، مطبعة الجمهورية، 1991، ص 187، 168.
ويتفق القاضي عبد الجبار مع الجاحظ في أهمية اختيار اللفظ للمعنى المراد فإن
"المعنى وإن كان لابد منها فلا تظهر فيها المزية، وإن كان تظهر في الكلام لأجلها، ولذلك نجد
المعربين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفضح من الآخر، والمعنى متفق، وقد يكون أحد
المعربين أحسن وأرفع، والعبر عنه في الفصاحة أدنى، فهو لما لابد من اعتباره، وإن كانت
المزية تظهر بغيره، علينا أن نعلم أن المعنى لا يقع فيها تزايد، فإذا جرى أن يكون الذي
يعتبر التزايد عند الألفاظ، الذي يعبر بها عنها على ما ذكرنا، فإذا صحت هذه الجملة
فاذء به تظهر المزية ليس إلا الإبدال الذي به تختص الكلمات، أو التقدم والتأخير الذي
يختص الموقع، أو الحركات التي تختص الإعراب، فيجد تفعج البينة ولا بد في الكلامين
الذين أحدهما أفضح من الآخر إن كان لما زاد عليه بكل ذلك أو ببعضه."
فالرمانى يعقد مقارنة بين لفظ (الرائي) ولفظ (الظلمان) فيجد أن لفظ الرائي لو أتى به في الآية لكان بليغاً لكننا (بابدلال) لفظ (الظلمان) بدلاً من (الرائي) نجد أن المعنى يزيد وضوحاً لما في لفظ الظلمان في سياق الحديث عن السراب من التصور البليغ للخيبة. مما لا تستطيع أن تحققه لفظة (الرائي) في هذا السياق، ولا يمنع هذا أن تكون لفظة الرائي أبلغ من الظلمان ولكن في سياق آخر.

ويحدد ابن جني أهمية اللفظ فيقول: "أعلم أنه لا كانت الألفاظ للمعاني أزمة، وعلى أدلته، وإليها موصلة، وعلى المراد منها محصلة، عنيت العرب بها فأولتها صدراً صالحاً من تنقيفها وإصلاحها.

ويعرض ابن جني دقة لفظ القرآني في الإبارة عن المعنى فيقول في تفسير قوله: "تعال (الم تر أنا ارسلنا الشياطين على الكافريين تؤزهم أرا...) أي تزعمهم وتقلعهم فهذا معنى تهزمهم هزآ والهمزة أخت الهاء فتقارب اللفظ لتقارب المعنيين".

ولكن إذا كانت الكلمتان في معنى واحد فلم أثرت البلاغة القرآنية لفظ (الأنز)؟ يجب ابن جني "وكانهم خصوا هذا المعنى بالهمزة، لأنها أقوى من الهاء، وهذا المعنى أعظم في النفس من الهز، لأنك قد تهز ما لا بالي له كالجذع وساق الشجرة ونحو ذلك"

---
1- أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، 313/1.
2- مريم: 83.
3- أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، 148/2.
4- أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، 148/2.

وينتقل ابن جني لتطبيق هذه القاعدة على ألفاظ القرآن الكريم فيجدها وصيلة إلى النهاية في الدقة والإبانة عن المعنى العام للسياق. قال الله سبحانه: (أخذ عزيز مقتدر).

فمقتدر هذا أوفق من قادر، من حيث كان الوضع لتفخيم الأمر وشدة الأخذ، وعلوه عندن. قول الله عز وجل: (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وتأويل ذلك أن كسب الحسنة بالإضافة إلى اكتساب السبئة أمر يسير ومصغر، وذلك لقوله - عز اسمه - (من جاه بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاه بالسبيئة فلا يجزي إلا مثلها) أدلًا ترى أن الحسنة تصح بإضافتها إلى جزائها، صفر الواحد إلى العشرة. ولا كان جزاء السبئة لما هو بمثلها، لم تحتكر إلى الجزاء فيها، فعلم بذلك قوة فعل السبئة على فعل الحسنة، ولذلك قال تبارك وتعالى: (تكاد السمات يتضطردن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدا أن دعوا للرحمن وودا) إذا كان فعل السبئة ذاهباً بصاحبته إلى هذه الغاية البعيدة المنطامية، عظم قدرها، وفخم لفظ العبارة عنها، فقيل: لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فزيد في لفظ فعل السبئة ونقص من فعل الحسنة.

---
1. أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، 267.
2. أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، 268.
3. أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، 269.
ولا ينسى ابن حنيين أن يدالل على صحة رأيه بما ورد عن العرب، إذ هو مقياس العباقرة فيقول: ومثله سواء بيت الكتب:

فحملت برة واحتفلت فجار
فعبر عن البر بالحمل وعن الفجرة بالاحتمال. وهذا هو ما قلناه في قوله عز اسمه

(لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) لا فرق بينها.

وقد تعرض ابن حنيين أيضا لقوله تعالى (ثم نخرجكم طفلا)، وقارن بين كلمة

(طفلا) المفردة وبين كلمة (أطفلا) ودلالة كل منهما في السياق فقال: "ثم نخرجكم طفلا،

أي أطفلا، وحسن لفظ الواحد هنا، لأنه موضوع تصغير لشأن الإنسان، وتحكيم للسخ.

فلا مد به ذكر الواحد لذلك، لئلا عند الجماعة، وإن معناه أيضا نخرج كل واحد منكم طفلا.

وقد ذكرنا نحو هذا، وهذا مما إذا سأله الناس عنه قالوا: وضع الواحد موضع الجماعة

أتساءل في اللغة، وأنسوا حفظ العبى، ومقابلة اللفظ به، لتقؤد دلالته عليه، وتنظيم

بالشبه إليه.

ويبرد الدكتور كريم الوائلي أنه على "صعيد الإفراز والجمع لا نكاد نلحظ قيمة

دلالة أو فنية تميزة كلمة (طفلا) عن جمعها (أطفلا) سوى الإفراز والجمع، هذا إذا جرنا

الكلمة عن سياساتها اللغوية، غير أن ابن حنيين يثبت أن أهمية السياق وفاعليته في أثناء

دراسة كلمة (طفلا) في الآية القرآنية (ثم نخرجكم طفلا) ويفسر معناها، أي (أطفلا)

ويعمد إلى إخراج الدلالة من طبيعة السياق، غير أنه يرى أن لفظ الواحد (طفلا) حسن

في هذه القراءة ويبرر حسنها في تأمل عقله يتصلك بالسياق ويتفاعل معه، ويرتكز إلى

مقولات فكرية وعقائدية.

1 - أبو النجاح عثمان بن حنيين، الخصائص، 2/ 218-219.
2 - الحج: 6.
3 - ابن حنيين، المستفي في تبين وجهة نظر القراءات، الاصلاح عنها، تحقيق على النجدي ناصر.
4 - عبد الفتاح جمال الدين شلبي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة: 1389 هـ - 1970 م.
5 - كريم الوائلي، الخطاب القياسي عند المتزلج، ص. 118-119.
فإذا انتقلنا إلى الزمخشري للوقوف على جهوده في مجال دراسة الألفاظ القرآنية وما تميز به من دقة أدائية، تقوم على توصيل المعنى وإبانته، فإننا سنجد أن الزمخشري يعد أكثر رجال العزلة الذين وقفوا على هذه المزية في اللفظ القرآني، ولا شك أن هناك عدة عوامل مكنت الزمخشري من التميز، أولها أن تفسيره الكشف فرض بطبيعته على الزمخشري لعرض أسرار البيان القرآني وإعجازه، مما دفع الزمخشري للتمسق في الأساليب القرآنية وعلاقتها.

وثاني هذه العوامل: أن الزمخشري بتأخره الزمني (ت 528 هـ) قد استفاد من جهود سابقيه من رجال العزلة وغيرهم.

فإذا أضفنا إلى هذين العاملين ما نعرفه من تمكين الزمخشري في المجال اللغوي، ووجهته في ذلك لا تنكر ونذكر منها على سبيل المثال (أساس البلاغة).

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

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

ويفرق الزمخشري كذلك بين الألفاظ وما يشابهها، ويبين أن اللفظ القرآني لا يمكن أن يحل محله سواء، ففي قوله تعالى (إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح) يفرقو
الزمخشي بين دلالة (فاسد) (غير صالح) مما يؤكد على دقة اللفضة القرآني ومناسبته للسياق، وهي خاصية الإبدال التي تحدث عنها القاضي عبد الجبار.

يقول الزمخشي: "إلا فلت فهل قيل إنه عمل فاسد؟ قلت لما نفاه بن أهله نفي عنه صفتهم بكلمة النفي التي يستبقي معها لفظ النفي، وأذن بذلك أنه إما أنجب من أهله لصلاحهم لا لأنهم أهلك وأقاربك. وإن هذا لما أنتم قيل عنه الصلاح لم تنفعه أبوتك، كقوله (كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين خانتهما قلم يفنيها عنهما من الله شيئا)

وقريب من هذا التحليل ما يوضح الزمخشي من أهمية كلمة (غير يسر) في قوله تعالى (فأذا نقر في الناقور فذلك يوم يوم عسر. على الكافرين غير يسر) يقول الزمخشي: "إلا فلت فما فائدة قوله (غير يسر) و(عسير) مفه م عنه؟ قلت لما قال: على الكافرين فقصص العسر عليهم قال: (غير يسر) ليذن بأنهم لا يكون عليهم كما يكون على المؤمنين يسر أهباً، ليجمع بين وعيد الكافرين وزيادة ضيظهم، وبشارة المؤمنين وتسليتهم. ويجوز أن يراد أنه عسير لا يرجع يسيراً، كما يرجع تيسير العسر من أمر الدنيا.

ومن ثم فرق ابن جني بين دلالة المفرد في كلمة (طفل) ودلالة الجمع (أطفالا) يفرق الزمخشي بين دلالة الإفراد والجمع ولكن في مثال جديد، يقول الزمخشي في تفسير قوله تعالى: (ولو أما في الأرض من شجرة أفلام) "إلا فلت: لما قيل (من شجر) على التوحيد دون اسم الجنس الذي هو شجر؟ قلت: أراد تفصيل الشجر وتقصيها شجرة. حتى لا يبقى من جنس الشجر ولا واحدة إلا قد بريت أفلاما".
ويقفو الزمخشري في تفسير قوله تعالى: (ولقد نصركم الله ببدر وانتمت أذلة)

مفرقاً بين دلالة جمع الفلة وجمع الكثرة، والاذلة جمع فلة والذلائن جمع الكثرة، وجاء
بجمع الفلة ليبدل على أنهم على ذلك كانوا ظلماً، وذلك لما كان بهم من ضعف الحال
وقولة السلاح واللآل والركوب.

ويقف الزمخشري بين دلالة الاسم وما يتضمن من معنى الشوكت، ودلالة الفعل
وما فيه من التجد واستحضار الصورة، فيقول في تفسير قوله تعالى (إنا سخننا الجبال محه
يسبحن بالعشي والإشراق)، ويسبحن في معنى مسبحات على الحال، فإن قلت: هل من فرق
بين يسبحن ومسبحات؟ نعم، وما اختيار يسبحون على مسبحات إلا لذلك، وهو الدلالة
على حدوث التسبيح من الجبال شيئًا بعد شيئ، وحالًا بعد حال، وأن السامع محاضر تلك
الحال يسمعها تسبب وتمثل قوله الأول الأعشى:

إلى ضوء نار في يفاع تحرق

ولو قال محرقة لم يكن شيئاً.

ويقف الزمخشري عند قوله تعالى (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) الآية التي
استوقفت ابن جني - ويؤثر بين صيفتي (كسب) و (اكتسب) فيه قوله فإن قلت: لم خص
الخير بالكسب، والشر بالاكتساب؟ قلت في الاكتساب اعتمال، فاما كان الشر مما تشهده
نفسه وهي منجذبة إليه وأمرة به، كانت في تحصبه أعمل وأجاز فجعلت لذلك مكتسبة
فيه. ولما لم تكن كذلك في باب الخير وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتماد.

---
1. آل عمران: 123.
2. الزمخشري، الكشاف، 4:111.
3. ص: 118.
4. الزمخشري، الكشاف، 4:78.
5. البقرة: 28.
6. الزمخشري، الكشاف، 332.
ويقول في قوله تعالى (ومن أظلم من ذكر بآيات ربنا ثم أعرض عنها) ﴿(ثم)﴾ في قوله (ثم أعرض عنها) للاستبعاد والمعنى أن الإعراض عن مثل آيات الله في وضوحها وانتشارها وإرشادها إلى سواء السبيل والفوز بالسعادة العظمى بعد التذكير بها مستبعد في العقل والعدل كما يقول لصاحبك وجدت مثل تلك الفرصة لم تنتهزها استبعادًا لتركه الانتهاز ومنه (ثم) في بيت الحماسة

لا يكشف الفمام إلا ابن حرة

وهي غمارات الموت ثم يزورها

فإن قلت ما وجه قوله (ثم جعل منها زوجها) وما يعطيه من معنى التراخي؟ قلت؛ هما آيتان من جملة الآيات التي عددها دالًا على وحدانيته وقدرته تسمى هذا الخليفة الفائز للحصر من نفس آدم وخلق حواء من قصيره إلا أن أحداها جعيا الله عادة مستمرة، والأخيرة لم تجر بها العادة ولم تخلق انتى غير حواء من قصيره رجل فكانت أدخل في كونها آية وأجلب لعجب الساعم فعطفها بثم على الآية الأولى للدلالة على مبانيتها لها فضلاً ومزيداً وتراخيها عنها فيما يرجع إلى زيادة كونها آية، فهو من التراخي في الحال والمنزلة لا من التراخي في الوجود.

وقال في تفسير قوله تعالى (ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين) ﴿فإن قلت﴾ فما معنى التقليل؟ قلت هو وارد على مذهب العرب في قوله لملك ستدن على فعلك وربما ندم الإنسان على ما فعل، ولا يشكلون في تتدمه، ولا يقصدون تقليله ولكنهم أرادوا لو كان الندم مشكوكًا فيه، أو كان قليلاً لحق عليك ألا تفعل هذا الفعل لأن العقلاء
يتحرجون من التعرض للفهم المظنون، كما يتحرجون من الثقة ومن القليل مني كما من الكثير، وكذلك المعنى في الآية: لو كانوا يرون الإسلام مرة واحدة فبالحري أن يسارعوا إليه، فكيف وهم يودونه في كل ساعة.\(^{3}\)

ويقول في قوله تعالى (وإنا أو اياكم لعلى هدي أو في ضلال مبين)\(^{4}\) فإن قلت: "كيف خوفه بين حري الجر الداخلين على الحق والضلال؟ قلت لأن صاحب الحق كأنه مستعد على فرس حواد، يركضه حيث شاء، والضال كأنه منغم في ظلام مرتبك فيه، لا يدرى أين يتوجه."\(^{5}\)

ويقول في قوله تعالى (فتنادوا مصعبين أن أغدوا على حرتك)\(^{6}\) فإن قلت: "هلا قيل: أغدوا إلى حرتك، وما معنى (على)؟ قلت: لما كان العدو إليه ليصرموه ويقطعوه كان غدوا عليه، كما تقول: "غدا عليه العدو".\(^{7}\)

ويقول في قوله تعالى (ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن)\(^{8}\) فإن قلت: "ما له عدي ب-(إلى) وقد عدى باللام في قوله تعالى (بلى من أسلم وجهه نه)؟ قلت معناه مع اللام لأنه جعل وجهه وهو ذاته ونفسه سلماً لله كنحاصا له، ومعناه مع (إلى) أنه سلم إليه نفسه كما يسلم المنام إلى الرجل إذا دفع إليه والميراد التوكل عليه والتفويض إليه."\(^{9}\)

---

1. الزمخشري، الكشاف، 2/619، 670.
2. سيا: 24.
3. الزمخشري، الكشاف، 2/682.
4. القرآن: 22.
5. الزمخشري، الكشاف، 2/910.
6. لقمان: 22.
7. الزمخشري، الكشاف، 2/499/3, 500.
ويقول في قوله تعالى (يؤمن بآلهته ويعزمن لأولئك...): فإن قلت: لم عدى فعل الإيمان بالله إلا قوله تعالى (وإن المؤمنين باللائم قلت: لأنهم يصدقون الله الذي هو نقيض الكفر به، فعدب بالله، وصدق الساعم من المؤمنين)، وإن يسلم لهم ما يقولونه ويصدق، فكونهم صادقين عنده، فعدب باللائم إلا أتى قوه (وما أنت بمؤمن لنا ولما أنى صادقين) ما إنهاء عن الباء، ونحوه (فما أمن لموسى إلا ذرية من قومه)، (أنؤمن لك واتبعك الأرذلون)، (إمتنع لح قبل أن آذن لكم).".

ويقول في تفسير قوله تعالى (ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردتم تحصنا؟: فإن قلت: لم أقوم قوله (إن أردتم تحصنا؟) قلت (إن الإكره لا يتثنى إلا مع إرادة التحصن، وآمر الطيعة المواتية للبغاء لا يسمى مكرها، ولا أمره إكراها، وكمامة (إن) وإيثارها على كلمة (إذا) أيذان بأن الساعيات كن يفعلن ذلك برغبة وطوعية منهن).".

ويقول في قوله تعالى (ولاق ما في يمينك تلفظ ما صنعوا) وقوله (ما في يمينك) ولم يقل (عصاب) جائز أن يكون تصفراً لها أي: لا تبال بكثرة حبالهم وعصيهم، والق العوائد الفرد الصغير الجرم الذي في يمينك، فإنه بقدرة الله يتفقه على وحده وكمته، وصفره وعظمته.

وإن أيز أن يكون تعظيماً لها أي: لا تحتفظ بهذه الأجرام الكبيرة الكثيرة، فإن في يمينك شيئاً أعظم منها كله، وهذا على كثرتها أقل شيء، وأنزله عندن، فالله يتفقه بما إن الله ويمحقها."

---

1. التوبة: 21
2. الزخرفي، الكشاف: 280
3. النوور: 23
4. الزخرفي، الكشاف: 240
5. طه: 19
6. الزخرفي، الكشاف: 74
ويقول في قوله تعالى (ووالد وما ولد) "إِنَّ قَلْتُ هَلَّ قِيلَ؛ وَمِن وَلِدٍ ؟ قَلْتُ فِيهِ.

ما في قوله (ووالد اعلم بما وضع) أي بأي شيء وضعت يعني موضوعاً عجيب الشأن؟

ويقول في قوله تعالى (فذلك الذي لن تنفي فيه) "وَلَمْ تَقْلِ (فَهَذَا) وَهُوَ حَاضِرٌ رَفَعًا

لنزلته في الحسن، واستحقاق أن يحب ويفتن به، وربناً بالله، واستبعد لحله.

وهذه الأمثلة الكثيرة توضح إلى أي مدى كان اهتمام الزمخشري بهذه النقطة.

غير أن الدقة ليست وحدها السر وراء إبناة اللفظ داخل سياقه، وإنما يشترك معها كذلك خاصية أخرى هي الشمول.

٢ - الشمول.

من إبناة اللفظ داخل سياقه الشمول، وتعني به شمول اللفظ الواحد للمعاني الكثيرة، وقد كان الجاحظ من أوائل من التفت إلى تمتع ألفاظ القرآن بهذه الخاصية، بل ألف في ذلك كتاباً هو (أي القرآن) والذي يقول عنه "وَلِيْ كِتَابٍ جَمعَتْ فِيهِ آيَاتٌ مِّن الْقُرآنِ لِتَتَعِزَّ".

فبها فصل ما بين الإيجاز والحذف، وبين الزوايد، والفضلول والاستعارات إذا قرأتها رأت فضلها في الإيجاز والجمع للمعاني الكثيرة بالأنظمة القليلة، على الذي كتبته للك في باب الإيجاز وترك الفضول.

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

__________________________
١ - الالب: ٣.
٢ - الزمخشري، الكشاف، ٧٥٤/٤.
٣ - يوسف: ٣٢.
٤ - الزمخشري، الكشاف، ٤٦٧/٣.
٥ - الجاحظ، الحيوان، ٨٨/٣.
وأول تطبيقات الجاحظ لهذه الخاصية على ألفاظ القرآن أورده في كتاب أي القرآن والذي لم يتبق لنا منه غير هذين المثالين " فمنها قوله حين وصف خمر أهل الجنة (لا يصدعون عنها ولا ينزفون) وهاتان الكلمتان قد جمعتا جميع عيوب خمر أهل الدنيا. وقوله عز وجل حين ذكر فاكهة أهل الجنة فقال (لا مقطوعة ولا ممنوعة) جميع بحاتين الكلمتين جميع تلك المعاني ".

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

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

يقول الجاحظ في قوله تعالى (قل أهل لكم الطيابات وما علمتم من الجوامع مكلفين) " فاستحق لكل صائد، وحارح كاسب من بأس وصقر وعقاب وفهد وشاهين وزرقت ويؤهله وباشق وعداق الأرض من اسم الكلب، وهذا يدل على أنه ادعها نفعا، وأبعدها صيما، وانيتها ذكرا ".

ويقول الجاحظ "قالت الحكمة إما تبنى المدانين على الماء، والكلأ، والتحطيب، فجمع يقوله (أخرج منها ماءها ومراعها) النجم، والشجر، والملح، وال نقطين، والنقل، والعشب، فذكروا ما يقوم عليه ساقما، وما يقذف، وما يتوسطه وكل ذلك مرجع ثم قال على النسق (منا لكم ولأعمالكم) فجمع بين الشجر والماء والكلأ والملعون كله لأن اللح لا يكون إلا باللأ ولا تكون النار إلا من الشجر ".

---
1. الجاحظ، الحيوان، 86/3.
2. الجاحظ، الحيوان، 86/3.
3. المائدة: 5.
4. الجاحظ، 187/2.
5. الجاحظ، البيان وفتيين، 32/3.
الفصل الثالث
أسس الامتناع
الفصل الثالث
أسس الإمتثال

أولاً: الانسجام الصوتي

يربط ابن جنّي بالإيقاف بالانسجام الصوتي ويبرى أن العرب البلغاء لديهم من
الفطرة السليمة ما يمكنهم من أن يستخدموا لفظهم استخداماً متناغماً من الناحية
الصوتية، وتطرد هذه الظاهرة بحيث يصبح الانسجام الصوتي بما يحققه من معة أساسا
لبلاغة الكلام

يقول ابن جنّي "وكل ذلك أيضاً لو فشل فما شاع في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المندر من
اضطراب الألسنة وخيالها وإنتاج عادة الفصاحة وانتشارها، لوجب رفض لفظها، وترك
تلقى ما يرد عنها، وعلى ذلك العمل في وقتنا هذا، لأننا لا نكاد نرى بديعاً، فصيحاً، وإن نحن
أنسنا منه فصاحة في كلامه، لم نكن نعلم ما يفسد ذلك ويقدح فيه وينال ويفض منه.

وقد كان طرأ علينا أحد من يدعي الفصاحة البدوية ويتبعهم عن الضعفة
الحضارية فتلقينا أكثر كلماته بالقبول له، وميزناه تميزاً حسن في النفس موقعه، إلى أن
انشدني يوماً شمراً لنفسه يقول في بعض ذوافقيه: أشنها، وأداها، وبرزت أشعارها، وأدعها،
فجمع بين الهمزتين كما ترى، واستأنفت من ذلك ما لا أصل له، ولا يجده بسوغه. نعم،
وابدل إلى الهمز حرفها لا حظ للهمز له، بيد ما يلبس، لأنه لو التقت همزة عن وجب
صنعة للزم تغيير إحداهما فكيف أن يقلب إلى الهمز قلباً صادقاً من غير صنعة، ما لا حظ
له من الهمز، ثم يحقق الهمزتين جميعاً هذا ما لا يبيبحه قياس، ولا ورد بمثله سماع.

يرصد ابن جنّي ظاهرة فساد اللغة التي تسربت حتى إلى أهل الوبر المشهورين
بالفصاحة، ويجل الانسجام الصوتي مقياساً يستند على ذلك، فهذا الرجل الذي ادعى
الفصاحة حتى كاد أن يصدقه ابن جنّي، لم يميز - فساد لفظه - بين ما يجب مراواته من
أصول الانسجام الصوتي في اللغة وما لا يجب، حتى إنه جمع بين حرف (الهمزة) وحققهما،
في حين أن أسس الإمتثال اللغوي تقتضي منه غير ذلك.

1- ابن جنّي، الخصائص، 2/180.
2- أشتهى: مضارع شأ القوم سبهم، وصولبه أشتهى. أداه: من دأوت الصيد إذا اختته، وصولبه أداه.
والقرآن الكريم استطاع ببلاغته وما تضمنته من حسن أداء أن يراعي أسس الإمتاع إلى أقصى درجة حتى وصل إلى حد الإعجاز.

ويرى المتزلف أن القرآن الكريم قد استطاع أن يحقق الإمتاع والتأثير عن طريق عدة عناصر اجتمعت فيه وتأتي على رأسها الانسجام الصوتي يقول الجاحظ: "البيان يحتاج إلى تمييز وسياسة، وإلى ترتيب ورياضية، وإلى تمام الآلة وإحكام الصناعة، وإلى سهولة الخرج وجاهزة المنطق، وتكميل الحروف، وإقامة الوزن، وأن حاجة المنطق إلى الحلاوة والطلاقة، كحاجته إلى الجزالة والفخامة، وأن ذلك من أكثر ما تستمال به القلوب وتتنى به الأعناق وتزين به المنطق."

ومن هنا ينقل لنا الجاحظ عن أستاذه النظام حرصه الشديد على تجنب حرف الراية إذ كان داعية مقالة، ورئيس نحلة، وأنه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء المرأة إذا كان داعية مقالة، ورئيس نحلة، وأنه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل، وأنه لا بد من مقارعة الأبطال، ومن الخطيب الطواج، ومن أجل الحاجة إلى حسن البيان، وإعطاء الحروف حقوقها من الفصاحة، رام أبو حنينة إسقاط قراء من كلامه، وإخراجها من حروف منطقه، فلم يزل يكاب ذلك ويفعل ذلك، ويناضله ويساحله، ويتبت إلى لسرته، والراحة من هجته، حتى انظم له ما حاول واتسق له ما مأمل."

واصرار وواصل بن عطاء - لدرجة العنانة التي يصورها لنا الجاحظ - على تجنب اللزغ، يبين لنا اهتمام المتزلفة منذ بداياتهم الأول. بحسن الأداء وضرورة في إقامة الحجة، وإذا كان القرآن حجة فلزم له أداء حسن.

---

1 - الجاحظ، البيان والتبين، 14/1
2 - الجاحظ، البيان والتبين، 15/14.
والرمني يشير في معرض المقارنة بين قوله تعالى (ولكم في النصوص حياة)\(^1\) وقولهم (القتل أنفي للقتل) إلى ما تميز به الآية من "الحسن بتأليف الحروف المتلاحمة"\(^2\).

والقرآن الكريم يتمتع بانسجام صوتي بالغ وكان مشركو مكة أول من أحسوا بالتناغم الصوتي في القرآن ومن هنا وصفوه بأنه شعر وسجع (ويقولون أننا نتاركوا الهتنا لشاعر مجنون بل جاء بالحق وصدق المرسلين)\(^3\). بل قالوا أضفاه أحلام بل افترائه بل هو شاعر قليائنا بآية كما أرسل الأولون ما أمنت قبلاهم من قرية أهلناها أفهم يؤمنون ؟\\(^4\)

(أم يقولون شاعر نترخص به ريب النون. قل ترصصوا أيني محكم من المربصين)\\(^5\).

وقد بين القرآن الكريم كيف الشعر والسجع عنه في غير موضع فمن ذلك قوله تعالى:

(وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين)\\(^6\).

وقوله تعالى (وما هو يقول شاعر قليلا ما تؤمنون ولا يقول كاهن قليلا ما تذكرون تنزيل من رب العالمين)\\(^7\).

ويبعد أن اتفاق بعض آيات القرآن مع الأوزان الشعرية كان أحد الأسباب التي أدت إلى اتهام القرآن بالشعر والأمثلة على ذلك عديدة رصدها السكاكى فينيه من بحر الطويل من صحيحه (من شاء قليؤمن ومن شاء فليكفر) ووزنه فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن.

---

\(^1\) البقرة: 179
\(^2\) الرمني، الكت في إبعاز القرآن ص 72.
\(^3\) الصافات: 37، 36.
\(^4\) الأبياء: 56، 6.
\(^5\) الطور: 31، 32.
\(^6\) بس: 12.
\(^7\) الحاقة: 41، 42.
ومن مجزوء (منها خلقناكم وفيها نعيدهكم) ووزنه فعلن مفاعيلن فعالون مفاعل.

ومن بحر المليد (وأصبح الفلك بأعيننا) ووزنه فاعلاتن فعلن فعلن

ومن بحر البسيط (ليقضي الله أمرًا كان مفعولا) ووزنه مفاعيلن فعلن مستفعلن فعالن

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

وزن مفاعيلن مفاعيلن فعالون

ومن بحر الكامل (والله يهدى من يشاء إلى صراث مستقيم)

وزن مستفعلن مستفعلن مفاعيلن مستفعلن

ومن بحر الهزج من مجزوءه (تائه لقاء آخرك الله علينا) ووزنه مفعول مفاعيل

فعالن ونظيره (القوة على وجه أبي يأت بصيرا)

ومن بحر الرجز (دانية عليهم ظلالها وذللت فتوهفها تذليلا) ووزنه مستعن مفاعيل

مفاعيلن مفاعيلن مفاعيلن مفاعيلن

ومن بحر الرمل وحُشان كالجواب وقيدور رسائل) ووزنه فاعلاتن فعالاتن

فعلاتن فعالاتن ونظيره (وضمنا عنك وزنرك الذي انقض ظهرك)

ومن بحر السريع (قال فما خطبك يا سامري) ووزنه مستعان مفاعيلن فعالن ونظيره (نطقذ بالحق على الباطل) ومنه (أوكلذي مر على قرية)
ومن بحر المنسرح (أنا خلقنا الإنسان من نطفة) ووزنه مستفعلن مفصولون

مستفعلن

ومن بحر الخفيف (رأيت الذي يكتب بالدين فذلك الذي يباع البتيم) ووزنه

مفعلن فاعلاتن فاعلاتن مفعلن فاعلاتن

ومنه (لايكدون يفظوهن حديثا) وكذا (قال يا قوم هؤلاء بناتي)

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

وزنه مفصول فاعلات مفاعيل فاعلاتن

ومن بحر القتصب (في قلوبهم مرض) ووزنه فاعلات مفتعلن

ومن بحر المجتث (مطوعين من المؤمنين في الصفقات) ووزنه مستفعلن فعلاتن

مفعلن فعلاتن

ومن بحر المتقرب (وأملي لهم إن كيدي متين) ووزنه فصولن فصولن فصولن

فصولن.

وقد قام المتزحل بجهد باللغ لنفي الشعر عن القرآن يقول الجاحظ "أعلمن أنك لو

اعترضت أحاديث الناس، وخطتهم، ورسالتهم، لوجدت فيها مثل مستفعلن فاعلين كثيراً،

وليس أحد في الأرض يجعل ذلك المقدار شعراءاً ولو أن رجلاً من الباعة صاح: من يشترى

بزادنجان، لقد كان تكلم بكلام في وزن مستفعلن مفصولين فكيف يكون هذا شعراءاً، صاحبه

لم يقصد إلى الشعر؟ ومتلك هذا المقدار من الوزن قد يتهيأ في جميع الكلام، وإذا جاء المقدار

الذي يعلم أنه من نتاج الشعر، والمرفة بالأوزان، والقصة إليها، كان ذلك شعراء وهذا قريب

والجواب فيه سهل بحمد الله.

---

1 السكالي، مفاتيح العلم، ص 599، 1401 هـ.
وسمعت غلماً لصديق لي وكان قد سمع بطنه يقول لغمان مولاه: أذهبوا بب إلى الطبيب. وقولوا قد أكتتوه، وهذا الكلام يخرج وزنه فاعلات مفاعل مرنين وقعلعت أن هذا الغلام لم يخطر لي بالله فط أن يقول بيت شعر أبداً، ومثل هذا كثير لو تتبعته في كلام حاشيتكم وغلمانكم لوجدتهُ.

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

1. التلامع

حرص النقاد العرب على تحقيق الإمتاع في النظم المفرد، حين يلفظه المتكلم ويستمع إليه الملتقي، وحددنا وجوها يتحقق بها الإمتاع في النظم رأوها تدخل في باب الفصاحة، وأول هذه الظروف أن يكون النظم متناسباً في مخرج أصواته حروفه.

يقول بشر بن العتمر متحدثاً عن النظم: ومهما أخطأك لم يخطئك أن يكون مقبولاً قصداً، وخفيفاً على اللسان سهلاً، وإياك والتوعر، فإن التوعر يسلمك إلى التعقيد، والتعقيد هو الذي يستهلك معانيك، ويشين أفعالك، ومن أراد معنى كريما قليل المسم للنظام كريماً.

ويوصى بشر بن العتمر المتكلم بأن يكون لفظك رشيقاً عذباً، وفخماً سهلاً.

وقد على الجاحظ بصوتيات اللغة العربية بل بعض اللغات الأخرى إذ لكل لفحة حروف تدور في أكثر كلامها، كنحو استعمال الروم للسين، واستعمال الجرامقة للعين.

---
1. الجاحظ، البيان والتبين، 1-288/289.
2. الجاحظ، البيان والتبين، 1-326/1.
3. الجاحظ، البيان والتبين، 1-326/1.
4. الجاحظ، البيان والتبين، 1-24/1.
5. الجاحظ، البيان والتبين، 1-94/1.
وقد انتقل الجاحظ للحديث عن الانسجام الصوتي في الحروف فقال: "فأما الافتران الحروف فإن الجيم لا تقارن الظاء، ولا السين، ولا الضاد، ولا الذال، بتقدير ولا تأخر.

كذلك رأى الجاحظ أن الانسجام الصوتي في النثر هو الأساس الذي يكون به الكلام بلغا، فقد وصف طريقة الكتاب بأنها أمثل طريقة في البلاغة لأنهم "قد التمروا من الألفاظ ما لم يكن توغرا وحشيا ولا سافطا سوفيا".

والتأنوم كما يكون في حروف الكلمة الواحدة يكون في كلمات الجملة بعد ذلك، وذلك أن "من ألفاظ السرب الافاظة تتنافص، وإن كانت مجموعة في بيت شعر لم يستطع المنشد إنشادها إلا ببعض الاستكرار. فمن ذلك قول الشاعر.

وفي حرب مشكان سفر
و ليس قرب قبر حرب شهر

ويشرح الجاحظ الانسجام الصوتي والتنافر فيقول: "إذا كان الشعر مستكرها وكانت الفاظ البيت من الشعر لا يقع بعضها مماثلا لبعض، كان بينها من التنافر ما بين أولاد العلات، وإذا كانت الكلمة ليس موقعها إلى جانب أختها مرضايا مواقفا، كان على اللسان عند إنشاد ذلك الشعر مontvangst.

وأوجد الشعر ما رأيته متلاحم الأجزاء سهل الخارج فتعلم بذلك أنه أفرغ إفراجا

واحدا وسبك سبكا واحدا فهو يجري على اللسان كما يجري الدهان."
ويقولُ: "وكل هذا حروف الكلام وأجزاء الشعر من البيت يراها متفقة ملساء ولينة.

العاطفة سهيلة، وترانا مختلفة متباينة، ومتنافرة مستكرها، تشق على اللفظ وتكره
والآخرى تراها سهلة لينة، ورطبة متواجنة، سلسة النظام، خفيفة على اللفظ حتى كان
البيت بأسره كلمة واحدة، وحتى كان الكلمة بأسرها حرف واحد." 

وقد استفاد الرمايي بملاحظات الذاحا في الإنسجام الصوتي، وعددها أحد
وجوه البلاغة العطرة، وأطلق عليه اسم التلاوام وعرفه فقال "التلاوام نقيض التنافر
والتلاوام تعديل الحروف في التأليف." 

وعلى هذا الأساس قسم الرمايي التأليف باعتبار التلاوام إلى ثلاثة أوجه "متنافر،
ومتنافر في الطبقة الوسطى، ومنتلازم في الطبقة العليا" وهو القرآن
ومما يدعم تأثر الرمايي بالذاحا اعتماده على نفس الشواهد التي ذكرها
الذاحا من قبل، بل تكاد تكون تعليقاته نفس تعليقات الذاحا، يقول الرمايي
"فالتأليف المتنافر كقول الشاعر
وغير حرب بمكان فقر.
وذكرنا أن هذا من أشعار الجن، لأنه لا يتهيأ لأحد أن ينشده ثلاث مرات، فلا
يتمتع، وإنما السبب في ذلك ما ذكرنا من تنافر الحروف." 

---
1- الذاحا، البيان والتبين، 17/1.
2- الرمايي، النكت في إعجاز القرآن، ص 87.
3- الرمايي، النكت في إعجاز القرآن، ص 87.
4- الرمايي، النكت في إعجاز القرآن، ص 87.
وقد اعتبر الرماني أن القرآن كله هو النموذج الأمثل للمتلازم في الطبيعة العليا
ويمكن الاعتماد في الإحساس به على الإحساس الفصي عند بعض الناس "كما أن بعضهم
أشد إحساسا بتمييز الوزن في الشعر من المكسور" 3.

وهذا يذكرنا بموقف السكاكيني من قضية الإعجاز والتدوين، أن إعجاز القرآن
"يدرك، ولا يمكن وصفه، كالسعادة الوزن تدرك ولا يمكن وصفها، كالملاءة" 4.

وقد بين الرماني صلة في ذلك endeavor الاتساق الصوتي أساسا في الإمتعان، الذي هو
بدوره أساس من أسس الإعجاز القرآني فقال "والسبب في التلازم تعديل الحروف في
التآليف، فكلما كان إبدال كان أشد تلازمًا، وأما التنازير فالسبب فيه ما ذكره الخليل من
البعد الشديد أو القرب الشديد، وذلك لأنه إذا أخذ البعيد الشديد كان بمثلة الطفر، وإذا
قرب القرب الشديد كان بمثلة مشغى القيد، لأنه بمثلة رفع اللسان ورده إلى مكانه،
وكلها صعب على اللسان، والسهلة من ذلك في الاعتدال، ولذلك وقع في الكلام الإدغام
والإبتدال.

والفائدة في التلازم حسن الكلام في السمع، وسهولة في النظر، وتقبل المعنى له
في النفس، ما يرد عليها من حسن الصورة، وطريق الدلالة وجعل ذلك مثل قراءة الكتاب
في أحاسين ما يكون من الحرف والخط، وقراءته في أحسين ما يكون من الحرف والخط، وذلك
متفاوت في الصورة، فإن كانت المعاني واحدة.

ومخارج الحروف مختلفة، فمنها ما هو من أقصى الحقائق، ومنها ما هو من أدنى
الفهم، ومنها ما هو في الوسائط بين ذلك والتلازم في التعديل من غير بعد شديد أو قرب
شديد وذلك يظهر بسهولته على اللسان، وحسنها في الأسماع، وتقبلها في الطباع، فإذا

1- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص 88.
2- السكاكيني، مفتاح العلم، ص 416.
انضاف إلى ذلك حسن البيان، ففي صحة البرهان، ففي أعلى الطبقات، ظهر الإعجاز للجيد الطبيع البصير بجواهر الكلام، كما تظهر له أعلى طبقات الشعر من أدناها إذا تضاوت ما بينهما، وقد عم التعبد به للجميع لرفع الإشكال، وجاء على جهة الإخبار بأنه لا تقع المعارة ل أجل الإعجاز.

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

ويرى السكاكى أن فصاحة الكلام ترجع إلى ثلاثة أمور.

الأول: دورانها في كلام العرب الفصحى، والثاني: أن تكون جارية على قواعين اللفثة، والثالث: خلوها من التنافر، يقول السكاكى: "أما الفصاحة فهي قسمان: راجع إلى المعني وهو خلوص الكلام عن التعقيد، وراجع إلى اللفظ وهو أن تكون الكلمة عربية أصلية، وعلامة ذلك أن تكون على السنة الفصحى من العرب اللوثوق بعربيتهم، واستعمالهم لها أكثر، كما أخذها الوكيد، ولا مما أخذته فيه العامة، وأن تكون أجري على قواعين اللفثة، وأن تكون سليمة عن التنافر.

ويبدو في هذا النص اختلاط بجانب الإبانة بجانب الإمتعاع.

---
1 الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص 88، 89.
2 البقرة: 179.
3 الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص 72.
4 السكاكى، مفتاح الطوم، ص 414.
وقد حلل السكاكى الفصاحة اللطيفة في قوله تعالى (وفى يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء ألمعى وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودى وقيل بعدا للقوم الظالمين) فقال: "فألفاظها على ما ترى عربية، مستعملة، جارية على فوائد اللغة، سليمة عن التنافر بعيدة عن البشاعة، عنذة على العذابات، سليسة على الآسات، كل منها كالماء في السلاسة، كالمسل في الحلاوة، كأنفسهم في الرقة".

2. الفواصل

ويعرف الروماني الفواصل "بأنها حروف متشابكة في المقاطع توجب حسن فهم المعاني Placement Marks".

والفائدة فيها "دلالتها على المقاطع وتحسينها للكلام بالتشاكل، وإبداؤها في الآي بالنظائر".

وعبر الفواصل يجعلها تقترب من حد السجع الذي يشتره بالكلام في الجاهلية، مما يتيح الفرصة للطاعنين على القرآن أن يتهموا بأنه "قول كاهن" ومن هنا فقد أثيرت قضية الفصل بين الفواصل والأسجاع.

---

1 هود: 44.
2 السكاكى، مفتاح العلوم، ص 416.
3 الروماني، النكت في إجاز القرآن، ص 89.
4 الروماني، النكت في إجاز القرآن، ص 91.
نلاحظ في كلام الرماني أن الإبانة هي الفيصل بين السجع الشمسي، والفواصل النمطية، وقد حاول الرماني التدلي على صحة رأيه بالرجوع إلى الأصل اللغوي لكلمة السجع حيث نرى الكلمة إلى سجع الحمامة. وذلك أنه ليس فيه إلا الأصوات المشاكلة، كما ليس في سجع الحمامة إلا الأصوات المشاكلة، إذ كان 

---
1. الجاحظ، البيان والتبيان، ص 384/1، 397.
2. الجاحظ، البيان والتبيان، ص 383/1.
3. الرماني، التكت في إعجاز القرآن، ص 89، 90.
المعنى لا تكلف من غير وجه الحاجة إليه، والفائدة فيه، لا يعتد به، فصار بمنزلة ما ليس فيه إلا الأصوات المشاكلة.

وقد قسم الرباني الفواصل إلى قسمين: أحدهما على الحروف المتجانسة والآخر على الحروف المتناقضة.

فالحروف المتجانسة كقوله تعالى (إنه ما أنزلنا عليك القرآن لتشفى، إلا تذكرة للخشى الآيات، وكقوله (والطور كتاب مسطور الآيات.

وأما الحروف المتناقضة فكاليم من النون كقوله تعالى (الرحمن الرحيم مالك يوم الدين)، وكمال مع اليا نجو (ق، والقرآن المجيد) ثم قال (هذا شيء عجيب) ولما حسن في الفواصل الحروف المتناقضة لأنه يكتنف الكلام من البيان ما يدل على المصداق في تمييز الفواصل والمقاطع لها فيه من البلاغة وحسن العبارة.

والرباني هنا يحاول الوقوف على منابع الانسجام الصوتي في القرآن مع تمييز الدقيق بينها.

2- البديع

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

ا- الجنس

يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (وجئت من سبأ بن بني يشين) وقوله من سبأ بن بني من جنس الكلام الذي سماه الحدوثون البديع، وهو من محاسن الكلام الذي يتعلق باللفظ، بشرط أن يجيء مطبوعا. أو يصنعه عالم بجواهر الكلام يحفظ معه صحة المبنى.
ووصف الحال.

والزمخشري وإن كان يذكر محاسن الجنس، وما يعطيه من أنسجام صوتي، فإنه يشترط فيه ما أشترطه من قيل هو والرمانى في الفواصل من عدم الحيف على المعنى.

يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سما افلامي) غيزي الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين) ولا ذكرنا من المعاني والنكث استقضح علماء البيان هذه الآية ورفضوا لها رؤوسهم، لا لتجانس الكلمتين، وهما قوله (ابلبعى)، (اقلعي) وذلك وإن كان لا يخلي الكلام من حسن، فهو كغير المنفتت إليه بإزاء تلك المحاسن التي هي اللب وما عداؤها قشور.

ويطبق الزمخشري هذا القانون على ما ورد في آيات القرآن الكريم من الجنس فيقول في تفسير قوله تعالى (وقال يا أسفى على يوسف) والتجانس بين لفظتي الأسفل ويوسف مما يحقق مطبوعا غير متمعن فيلمح ويبعد، ونحوه (انشقاقهم إلى الأرض أرضيتم)، (وهم ينهون عنه ويتأون عنه)، (يحسبون أنهم يحسنون)، (من سبا بنى) ويفتقت السكاكي مع الزمخشري والرمانى في ضرورة الاهتمام بالمعنى فبعد أن ذكر أنواعا من الجنس في القرآن كقوله تعالى (فالإني لعملكم من القائلين) وقوله تعالى

---
1. الزمخشري، الكشاف، 2/360.
2. هود: 44.
3. الزمخشري، الكشاف، 2/398.
5. الزمخشري، الكشاف، 2/496.
6. الشعراء: 128.
(وجني الجنين دان) وقوله تعالى (فأقم وجهك للدين القيم) ، وقوله تعالى (فروح وريحان) . وبعد أن يتحدث عن الأسجا ..

ب- الترصيع

ومن البديع الذي يعمل على الانسجام الصوتي في القرآن الترصيع ويعرفه السكاك ..

ويضرب السكاكى أملثة على الترصيع كقوله عز اسمه: (إن إلينا ابابهم. ثم إن علينا حسابهم) ، وقوله: (إن الأحرار لفي نعيم. وإن الفجار لفي جحيم) ، وقوله: (وأتيثىما الكتاب المستبين. وهديناهما الصراط المستقيم) .

وهكذا نجد أن منابع الانسجام الصوتي في القرآن متنوعة وقد استغل المتزلجة بشرحها وبيانها.

_____________________________________________________________________

— الرحمن: 54
— الروم: 43
— الإلاقمة: 89
— السكاكى: مفتاح العلم، ص 432
— السكاكى: مفتاح العلم، ص 431
— السكاكى: مفتاح العلم، ص 432، 433.
ثانياً: الدلائل الموحية

الدلائل الموحية هي الدلائل الفنية بالطلال والإيماءات التي تتفاعل مع النفس، وتتأثر بها مما يكسب التعبيرات غنى وثراء يفيضان على النفس متعة وتأثيرًا.

"إذ إنك لا تسمع كلامًا غير القرآن منظومًا ولا منثورًا، إذ فرع السمع خلق له إلى القلب من اللذة والجلال في حال، ومن الروعة والدهاء في أخرى، ما يخلص منه إليه، تستبشر به النفس، وتنشر له الصدوع، حتى إذا أخذت حظها منه عادت مرتاحة. وقد عراها من الصواب والقليق، وتفشاها الخوف والهوى تقشعر منه الجلود وتترفع له القلوب. ي محل بين النفس وبين مضمارها، وظفها الرأسية فيها، فكم من ندو للرسول صلى الله عليه وسلم من رجال العرب وفتحها أغلب أبدين اغتالهم وفتحها فسمعوا آيات من القرآن، فلم يلبثوا حين وقعت في مسامعهم أن يتولوا عن رأيهم الأول، وأن بركنوا إلى مسالمته وبدخلا في دينه، وصارت عادتهم موالاة وكفروا إيماناً.

والمهاد لا يعني الدلالة المعمقة للكلمة، أو الصورة، أو الأسلوب، وإنما ما يحيط بذلك كله من ظلال وبان مؤثره في النفس.

والقرآن مليء بعناصر الإيحاء التي اهتم بإبرازها المتزغبة منها.

1- اللفظ

وقد وقفنا سابقا أمام اللغة القرآنية لكن دراستنا لها الآن تختلف عما قدمناه إذ إنها تعني بالإيحاءات التي تشتمل عليه اللغة القرآنية، وما أغناها من إيحاءات، فالقرآن هو الكتاب الذي قوت النفس، وهذبه، ولا سبيل إلى ذلك إلا بقوة التأثير فيها، والسبب إلى هذا التأثير ملء هذه النفس بظلال العلوي.

وقد اهتم المتزغبة بهذا الجانب من الدراسات اللغة وقد وقف الزمخشي أمام العديد من الألفاظ القرآنية محاولا أن يصور لنا بسم البلاغي ما تشتمل عليه هذا الألفاظ من دلائل غنية موحية.

---

الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص 14.
يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إنك عامل
فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار إنها لا يفلح الظالون) ١(وعاقبة الدار) العاقبة
الحسن التي خلق الله تفاؤل هذه الدار لها. وهذا طريق من الإرشاد لطيف المسلك فهيه إنصاف
في المقال وأدب حسن، مع تضمن شدة الوعيد، والوثوق بأن المنذر محقق، والمنذر مبطل. ٢

فالزمخشري لا يقف عند الدلالة العادية لقوله (عاقبة الدار) ولما يوضح ما
اشتمل عليه التعبير من معاني الوعيد والإنصاف والتحقيق.

ويقف الزمخشري عند كلمة (أخيه) من قوله تعالى (فمن عفقي له من أخيه
شيء) ٣ فرّى أن القرآن اختار هذه الكلمة على وجه الخصوص لما تتضمنه من إيحاءات، وإذا
كان المقصود بالكلمة في الآية (ولي المنتوى) إلا أنه اختار هذه الكلمة لأنه لا يشبه، من قبل
أمه ولد ومتلابسه به، كما تقول للرجل: فإن لصاحبك كذا لين ببينه وبينه أدنى
ملابس أو ذكره يلفظ الأخوة، ليعطف أخذهما على صاحبه بنذر ما هو ثابت بينهما من
الجنسية والإسلام. ٤

أما كلمة (الخربطوم) فإنها تخرج عن معناها الحرفي في فيض هائل من الدلالات
الوحيدة إذا ما جاءت في النص القرآني، ولا سيما إذا ما اقترنها بما يعادلها من ألفاظ لا تقل
عنها إيحاءًا، وتأثرت ترتفى بالنص إلى درجة الإعجاز، وهذا ما كشف لنا عنه الزمخشري في
تفسير قوله تعالى (سنسمه على الخربطوم) ٥ فعير بالوسام على الخربطوم عن غاية الإذلال
والإهانة، لأن السمة على الوجه شين وإذالة، فكيف بها على أكرم موضوع منه، ولقد وسم

١- الأئمة: ١٣٥.
٢- الزمخشري، الكشف، ٩٨/٢.
٣- البتر: ١٧٨.
٤- الزمخشري، الكشف، ٢٣١/١.
٥- ن: ١٦.
العباس أبو عز، في وجهها، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم (ذكر رواوجه) فوسمها
في جواهرها. وفي لفظ الخريطوم: استحقاف به واستهانة.

ويستعين الزمخشري بدقائقه اللغوية العميقة في الكشف عن إيجارات الألفاظ التي
تكم في الجذور اللغوية لللفظ، فكلمة (البارئ) يمكن أن يشعر القارئ بما توحيه داخل
النص إذا كشف له الزمخشري عن معناها اللغوي العميق.

يقول في تفسير قوله تعالى (وأذ قل موسي لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم
بانتخاذكم المجل قتوبا إلى بارئكم فإذا قلتوا أنفسكم ذلك كالأمر عند بارئكم فتاب عليكم
إنه هو النور الرحب) فإن قلت: من أين اختص هذا الموضوع بذكر البارئ ؟ فلت: البارئ
هو الذي خلق الخلق بريئا من التضاوت (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت) ومتميزا
بعضه من بعض، بالأشكال المختلفة، والصور المتباينة، فكان فيه تقريع بما كان منهم من
ترك عبادة العالم الحكيم، الذي برآهم بلطف حكمة على الأشكال المختلفة. أبرياء من
التفاوت والتنافر، إلى عبادة البقرة التي هي مثل في الفضامة والبلادة. في أمال العرب. أبلد
من ثور. حتى عرضوا أنفسهم لسخط الله، ون지를 أمره بأن يفك ما ركبهم من خلقهم،
وينثر ما نظم من صورهم وأشكالهم، حين لم يشكو النعمة في ذلك، وغمطوها بعبادة
من لا يقدر على شيء منها.

ويعد الزمخشري في بعض الأحيان إلى المقارنة بين اللفظ القرآني وبين غيره،
بغية الكشف مما يحققه اللفظ القرآني من إيحاءات دون سوء، يقول في تفسير قوله تعالى
(وعصى آدم ربي فغوى) هذا الإطلاق وبهذا التصريحة وحية لم يقل: وزلآد أو اختتا
وما أشبه ذلك مما يعبر به عن الزوايا والفرص، فيه لطف بالكلفين، ومزجية بلغة,
ومعونة كافة، وكأنه قيل لهم: أنظروا واعتقوا كيف نعتط على النبي العصوم، حبيب الله

---
1. الزمخشري، الكشاف، 5/88. إذابة: إهانة.
2. البقرة: 54.
3. الزمخشري، الكشاف، 140/41.
4. طه: 121.
الذي لا يجوز عليه إلا اقتراف الصغريرة غير المنفرة زلفته بهذه القلطة وبهذا اللفظ الشنيع، فلا تتواونوا بما يضر ممكن من السيئات والصغار، فضلاً أن تجسروا على التورط في الكبائر.

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

يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (واتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شيء من أسمائها فكلوه هنئيًا) "في الآية دليل على ضيق المسلك في ذلك، ووجود الاحتياط، حيث بني الشرط على طيب النفس، فقيل: فإن طبن، ولم يقول: فإن وهبنا أو سمحن إلقاء بأن المراعي هو تجاوي نفسها عن الموهوب طيبة.

وقد خرج الزمخشري من إجاه الكلمة باستنباط الحكم الفقهى وهذا مما أفادته به إيحاءات الكلمة.

ويقول الزمخشري كذلك مفرقاً بين كلمتي القسم والكسر في تفسير قوله تعالى (وكم فسمنا من قرية كانت طالعة وانشاتنا بعدها فهم آخر) "وكم فسمنا من قرية واردية عن غضب شديد ومنادية على سخط عظيم، لأن القسم أفظع الكسر، وهو الكسر الذي يبين تلازم الأجزاء بخلاف الكسر.

1- الزمخشري، الكشاف، 3/94.
2- النساء: 4.
3- الزمخشري، الكشاف، 4/71.
4- الأتبياء: 11.
5- الزمخشري، الكشاف، 3/105.
ويربط الزمخشري في تفسير قوله تعالى (لاولا ينهاهم الربانيون والأحبار عن قولهم الإمثن وأكلهم السحت لبنس ما كانوا يصنعون) بين إيجاه اللفظ وما أثر من أقوال الصحابة والتابعين بقول (لبنس ما كانوا يصنعون) كأنهم جعلوا آثم من مرتكيماً الناكر، لأن كل عامل لا يسمى صائعاً، ولا كل عمل يسمى صناعة، حتى يتمكن فيه ويدرب، وينسب إليه، وكان تعالى في ذلك أن مواقع العصبة معه الشهوة التي تدعو إليه، وتحمله على ارتكابها، وأما الذي ينهى فلا شهوة معه في فعل غيره، فإذا فرط في الإنكار كان أشد حالاً من المواقع، ولعمري أن هذه الآية كما يقد السامع، وينبغي على العلماء تشويههم، وعن ابن عباس رضي الله عنهما: هي أشد آية في القرآن. وعن الصحابة: ما في القرآن آية أخوف عندي منها.

2- الصورة
مرنا مناقشة الجاحظ لقوله تعالى (طلعها كأنه رؤوس الشياطين) ورأينا أن بلاغة الآية عند الجاحظ تكون في إبانتها عن المعنى المراد في تقنب تعبير إذ أن رؤوس الشياطين صارت في النفس أبلى ما يكون، لذا كان التشبيه بها يخرج الأغمض إلى الأبين والأوضح.

فأساس بلاغة الآية عند الجاحظ هو (الإبنة).

لكن القاضي عبد الجبار يجمع إلى أساس الإبادة أساس آخر من أسس البلاغة التي استمد عليها الإعجاز وهو (الإبادة) فيقول: "فأما قوله تعالى (طلعتها كأنه رؤوس الشياطين) فالغرض معقول لأهل اللغة، لأنهم إذا عرفوا في الجملة أن خلق الشياطين فيه تشويه، وفي الطبع عنه نفار، لم يمنع أن يزجرهم عن المعاصي بذكر النار وأطعمتها، ويشبه طلعها

---
1- المائدة: 63
2- الزمخشري، الكلام، 65/1
3- والسادات: 20
4- الجاحظ، الحيوان، 211, 213.
بذلك، وربما كان التمثيل بمثل هذه الأمور التي يذهب القلب منها مذاهب مختلفة.

لخروجها عن طريقة المشاهدة أبلغ ².

فبلاغة الآية عند القاضي عبد الجبار تتبع من تأثيرها في النفس حيث "يذهب القلب منها مذاهب مختلفة" فهي تعتمد على الإيحاء.

ونستطيع أن نجد في تفسير الكشاف العديد من جهود الزمخشري في بيان إيحاء الصورة وتأثيرها في النفس.

يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (ولما سكت عن موسى الفضب) ³ "هذا مثل كأن الفضب كان يغريه على ما فعل، ويقول له: قل لقومك كذا، وألق الألوان، وجر برأس أخيك إلىك، فترك النطق بذلك، وقطع الإعراء، ولم يستحسن هذه الكلمة ولم يستفصحوا كل ذي طبع سليم، وذوق صحيح إلا لذلك لأنه من هيب شعب البلاغة. ولا تقرأ معاوية بن ثعبان: ولما سكن عن موسى الفضب، لا تجد النفس عندها شيئا من تلك الهزة وطرفا من تلك الروعة ⁴.

وأنجح في تحليل الزمخشري السابق اعتماده على مقارنة الصورة القرآنية ببعض الصور المتشابهة وبيان أوجه تفوق الصورة القرآنية لما تعطيه من الإيحاءات.

وفي موضع آخر يربط الزمخشري الصورة القرآنية بالصورة الواقعية محاولاً تحديد منبع الجمال في هذه الصورة.

---
¹ القاضي عبد الجبار، المغني، ⁴⁰۶/۱۶۱۶.
² الأعراف: ۱۵۴.
³ الزمخشري، الكشاف، ²۱۲/۱۱۳.
يقول الزمخشري: "في تفسير قوله تعالى (والملانكة باسطو أيديهم أخر جووا أنفسكم اليوم تجوز عذاب الورود بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن أياته تستكبرون) يقول: "يقبضون إليهم أيدهم يقولون هاتوا أرواحكم أخر جووا إلينا من أجسادكم، وهذه عبارة عن العنف في السياق والانجاح والتشديد في الإرهاق، من غير تنفيث وإهمال وانهم يفعلون بهم فعل الفريض المسلط يضطهده إلى من عليه الحق ويعتبر عليه في المطالبة ولا ينمله ويقول له أخرج إلى ما لي عليك الساعة ولا أرميك مكان حتى أنزعه من أحاديث..."

وإذا كانت الدلالة الوحيدة تمارس التأثير عن طريق ملء النفس ببعض المعاني الزائدة عن المعاني المباشرة التي تحملها الألفاظ والمعبارات والصور، كالجمال والقيح والضاقة والعظم فإنهما تمارس كذلك التأثير عن طريق إثارة النفس بشعور معين كالتفسير والتشويق والتهدئة وعادة ما يستخدم النص القرآني مثل هذه الدلاليات في آيات الوعيد أو آيات الوعيد.

وقد عرض الرماني كثير من الآيات التي تتضمن تلك الدلاليات المثيرة للأحاسيس وهو في ذلك يتتبع النهج الذي اتبعه الزمخشري من مقارنة البيان القرآني بغيره من الأساليب البشرية فنراه يقول في تفسير قوله تعالى (وقد لنا ان عملنا إن أوبرنا، فجعلنا هباء منثورا، "حقيقة قدمنا هنا عمدنا، وقدمنا أبلغ منه لأنه يدل على أنه عاملهم معاملة القادم من سفر، لأنه من أجل إمهالهم لهم وتعاملة الغانب عنهم، ثم قدم فرآهم على خلاف ما أمرهم، ولهذا تعذر من الاعتراف بالإمال والمعنى الذي يجمعهما العدل لأن العمد إلى إبطال الفاسد عدل، والقدوم أبلغ لابينا)".

1- الأنعام: 93.
2- الزمخشري، الكشاف، 462.
3- القرآن: 23.
4- الرماني، الذكت في إعجاز القرآن، ص 80.
وقد عرض الرازي كذلك للصورات القرآنية، وما تشتمل عليه من دلالة مثيرة
للمشاعر متبوعًا نفس المنهج الذي اتبعه الزمخشري
يقول في تفسير قوله تعالى (تمنى من الفيضان) "حقيقة: من شدة الفيضان
بالإثواب، والاستعارة، يا يثلب، لأن مقدار شدة الفيضان على النفس محصور، مدبر ما يدعو
إليه من شدة الاستناد، فقد اجتمع شدة في النفس تدعو إلى شدة استناد في الفعل، وفي ذلك
أعظم الزجر وأكبر الوعظ، وأول دليل على سعة القدرة وموقع الحكمة".

ويقول الرازي: وقال تعالى: (ذرني ومن خلقته وحيدًا) ذرني هنا مستعار،
وهفظته: ذر عقابي ومن خلقته وحيدًا بترك مسألتي فيه، إلا أنه أخرج لتذخيم الوعيد
مخرج ذرني وحيدًا لأنه أبلغ، وإن كان الله تعالى لا يجوز عليه المتع، وإنما سار أبلغ لأنه لا
منزلة من العقاب إلا وما يقدر الله تعالى عليها من قال أعظم، وهنا أعظم ما يكون من الزجر.

وقال تعالى: (سنفرغ كم إيها الثقلاين) والله عز وجل لا يشفله شأن عن شأن،
ولكن هذا أبلغ في الوعيد، وحقيقة تستبعد، إلا أنه لما كان الذي يعمر إلى شيء فقد يقصر
فيه لشفته بغيره معه وكان الفارغ له هو البالغ في الغالب مما يجري به التعارف، دلنا بذلك
على المبالغة من وجهة التي هي أعز عندنا لما كانت بهذه المنزلة، ليفعل الزجر بالملفقة
التي هي أعز عند العامة والخاصة موقع الحكمة.

2- الحذف

ليس اللفظ وحده، أو الصورة وحدها، ما يعطي متعة الإيحاء فهنالك أيضا
الإيجاز عن طريق الحذف، ويرى الدكتور كريم الواعلي أن الحذف يحقق الإيحاء على نحوين
"أولهما: إيحاء النص بتعدد الدلاليات الحذفية، وثانيهما: إيحاء جمالي متصل بالنفس

1- الملك: 8.
2- الرازي، النكت في إجاز القرآن، ص 80.
3- الرازي، النكت في إجاز القرآن، ص 81.
تخيلًا وتصورا، فهي الأولى: تكون إزاراً لون من التوسع في الدلالة، لأن إجاز الحذف يكون التوسع في الدلالة أحد وظائفه، وفي الثانية: يؤدي الحذف وظيفة التوضيح للمعنى التي يشوبها الفموض إبانا تشارك النظرية في إجمال الصور التي توجيها سيافات النصوص، وتدخل مخيلة النظرية وإحساساته وحدسه في تخييل صورة الحذف وتحديد دلالته.

وستطيع أن نجد عند الرومانية بياناً لدور الحذف في الإيحاء فمن ذاك قوله في حديثه عن الإجاز "ومنه حذف الأجوبة، وهو أبلغ من الذكر، وما جاء منه في القرآن كثير كقوله جل ثناؤه: (ولو أن قرأتًا سرت به الجبال أو قطمت به الأرض أو كملت به الموتى)، كأنه قليل، لكان هذا القرآن، ومنه: (وسيئ الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمرا حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها) كأنه قليل، حصلوا على النعيم القييم الذي لا يشوبه التنفيص والتكدير، وآلا صار الحذف في مثل هذا أبلغ من الذكر لأن النفس تذهب فيه كل منته، ولو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذي تضمنه البيان، فحذف الجواب في قوله: لو رأيت عليًا بين الصفين، أبلغ من الذكر لما بيناه.

وقول الرومانى " لأن النفس تذهب فيه كل منتهب " يخص لنا مفهوم الدلالة الوحيدة إذ تقوم فيه النفس الإنسانية بحدم الاقتراب على المعنى اللغوي الدقيق، وإن كانت تعتمد عليه في إنتاج هذه الدلائل ومن ثم فقد رأى الخطابي أن قول الرومانى جدير بأن يضمنه في رسالته عن إجاز القرآن، فنقله بنصه وإن كان لم يذكر نسبته إلى الرومانى بل اكتفى بقوله " وقد قيل ".

---
1- د/كرم الواثلي، الخطاب النقدى عند الفهرسة، ص118، 119.
2- الرمانى، التكبت في إجاز القرآن، ص70، 71.
3- الخطابي، بيان إجاز القرآن، ص47.
ويتحدث الرماني مرة ثانیة عن الحذف ويرى أنه يأتی للتمثیل عن طريق الإيحاء "كقوله تعالى: (ولو ترى إذ وفقوا على النار) (ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون المذاب)" ومنه: (ص، والقرآن ذی الذکر) كأنه قبیل: لجاه الحق أو لظلم الأمر أو لجاه الصدق. كل ذلك يذهب إليه الوهم لما فيه من التفخیم. والحذف أبلغ من الذکر، لأن الذکر يقتصر على وجه والذکر يذهب إليه الوهم إلى كل وجه من وجهان التفخیم لما قد تضمنه من التفخیم".

وقد قام الزمخشري بإبراز دور الحذف في الآيات القرآنية فمن ذلك قوله في تفسیر قوله تعالى (فلا تجعلوا الله أندادا وانتم تعلمون) "ومفعول (تعلمون) مستور كأنه قبیل: وأنتم من أهل العلم والعرفة، والتبیین فيه أکد، أي أنتم: المرافون المميزون، ثم إن ما انتتم عليه في أمر دیانتكم من جعل الأصنام لله أندادا هو غاية الجهل ونهایة سخافة العقل".

وإذا كانت الآیة القرآنية السابقة قد اعتمدت على حذف المفعول فإن هناك أیضاً أخرى للحذف کما في قوله تعالى (قل من كان عدنا لجبریل فإن نزله على قلبك) إذن الله مصدرنا لا بين يده وھذه وبسرى للمؤمنین) وقـد حلل الزمخشري الحذف في هذه الآية مبیناً قیمتیه الإیحاثیة فقال "الضریب في (نزله) للقرآن ونحو هذا الإیضمار - اعني إیضمار ما لم يسبق ذکره - فيه فخامة لشأن صاحبی حيث يجعل لفرط شهرته كأنه يدل على نفسه، ويکتفي عن اسمه الصرجی بذكر شيء من صفاته".

---
1- الرماني، التکت في إعجاز القرآن، ص 97.
2- البقرة: 22.
3- الزمخشري، الكشاف، ص 96/1.
4- البقرة: 97.
5- البقرة: 129/1.
6- الزمخشري، الكشاف، ص 96/1.
ويقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (ويوم ننصرهم جميعاً ثم نقول للذين
اشتركن شركاؤكم الذين كنتم تزعمون) مبيناً ما تضمنه الإيجاب من دلائل التخويف
والتوبيخ: "ويوم ننصرهم ناصبه مذعور تقديره: ويوم ننصرهم كأن كيتب فترك
ليبقي على الإبهام الذي هو داخل في التخويف (أين شركاؤكم) أي هتهم التي جعلتموها
شركاء الله، وقوله (الذين كنتم تزعمون) معناه تزعمونهم شركاء فحذف الفعلان وقريء
(بHashSetهم) ثم (يقول) بالباء فهذا وإنما يقال لهم ذلك على وجه التوبيخ."

4- التكرار

وإذا كان الحذف في النص القرآني يقوم بدوره كأداة في عملية الإيحاء والتآثر، فمن
اللافت للنظر أن التكرار الذي يبدو نقيضاً للحذف يقوم بنفس الدور من إنتاج دلائل
مؤثرة وضخمة، وقد أوضح القرآن هذا الدور في قوله تعالى (وأيكونوا أزواجاً عربياً
وصطفنا فيه من الوعيد لعلهم يقتلون أو يحدث لهم ذكرنا)  يقول الزمخشري في معنى الآية:

وكم أذننا عليه هؤلاء الآيات الضمنية للوعيد أذننا القرآن كله على هذه الوثيرة
مكررين فيه آيات الوعيد، ليكونوا بحيث يراد منهم تكر الماصي أو فعل الخبر والطاعة."

ويكاد يكون التكرار سمة بارزة في بعض السور كسورة الرحمن، وسورة المرسلات,
إلا أن أبا على العباسي يرى أن قوله تعالى (فبأي آله ربكما تكذبان)  والتي جاءت عدة مرات
في سورة الرحمن لا يعتبر تكراراً لأنه ذكر نعمه بعد نعم، وعوب كل نعمة بهذا القول,
فكأنه قال: فبأي آله ربكما التي ذكرتها تكذبان وإنما نعمه بالنذيرات للجن والإنس، ثم
أجرى الخطاب على هذا الحد في نعمة نعمة، وعنى بكل قول غير ماعنه بالقول الأول.

1- الأئمة: 22.
2- الزمخشري، الكشاف، 12/12.
3- القرآن: 113.
4- الزمخشري، الكشاف، 3/89، 10.
5- الرحمن
وهذا كقول القائل من ينهأ عن قتل الدم وظلمه ويزجره عن ذلك، اقتتل زيداً وانت تعرف فضله أقتتل عمراً وانت تعرف صلاحه 1، ويكرر ذلك فيكون حسنًا ولا يعد تكرارًا ولا أن أحدثنا عظامه نعمه على ولده وآلهناً أً في طريق العقوق، فحسن أن يقبل عليه فيقول: اقتضب في كذا وقد أتمت عليك أقتضب في كذا وقد أتمت عليك، فيكون تكرار ذلك أبلغ في المراد حتى لو حذفه لنقص الفرض في هذا الباب ولم يكن بمنزلته.

وقد استوقف التكرار السكاكشي بعد أن طعن الطاعون على القرآن من جهته، فأراد أن يكشف النقاب عن بلاغة التكرار فقال: "أما إعادة الصناعة بصياغات مختلفة فما أهلككم في عدها تكرارًا، وعدها من عيوب الكلام.

إذا محاسني اللاتي أدل بها كانت ذنوبي فظل لي كيف اعتذر؟

أليس لو لم يكن في إعادة القصة فائدة سوى تبكيه الفصم لو قال عند التحديد

لعجزه: قد سبق إلى صوغها الممكن فلا مجال للكلام فيها ثانياً لكتبت؟

أما نحو (في أذيّاً أداً ربكما تكذبان) (وويل يومئد للمكنين) فمذهوب به مذهب رديف يعاد به في القصيدة مع كل بيت، أو مذهب ترجيع القصيدة يعاد بعينه مع عدة أبيات أو ترجيع الأذكار.

وعائب الرديف أو الترجيع إما دخيل في صناعة تفتيض الكلام ما وقف بعد عليه لطائف تفانيته واما متمتنت ذو مكابرتهٰ.

والسكاكشي بهذا يشير إلى نوعين من التكرار، أحدهما: تكرار الموضوع الواحد بصياغات متعددة، والثاني: تكرار الكلام بالألفاظ ذاتها، وقد وقف الجاحظ أمام النوع الأول وضرب له مثلاً بقصص الأنبياء، وذكر الجنة والنار، وذكر العلة من وراء التكرار فيها

---

1- القاضي عبد الجبار، المغني، 298/16، 399.
2- السكاكشي، مفتاح العلم، ص 592، 593.
فقال: "وقد رأينا الله عز وجل ردد ذكر قصة موسى ويهود وهارون وشعيب وإبراهيم ولوط وعاد وشمر وكذلك ذكر الجنّة والنار وأمور كثيرة، لأنه خاطب جميع الأمم من العرب وأصناف العجم وأكثرهم غبي غافل أو معين مشغول الفكر ساهي القلب.

فالباحث يالفتنا إلى أهمية التكرار من حيث تأثيره في النفس وتنبيهها من غفلتها. والمثل هذا أشار أبو علي الجبالي حيث شبه هذا التكرار وأثره، بتكرار الواعظ أو الخطيب لبعض العبارات لتقوية معناها في النفس.

وقد جمع الزمخشري أراء سابقيه من المتزلّة عند تفسير قوله تعالى: "فذُوقوا عذاباً ونذراً ولقد أسرتنا القرآن للذكر فهل من مدرك؟ فقال: "فإن قلت ما فائدة تكرير قوله (فذُوقوا عذاباً ونذراً ولقد أسرتنا القرآن للذكر فهل من مدرك؟) فافتيتته أن يجدوا عند استماع كل نبأ من أنباء الأولين ادكاراً واطعنا، وأن يستأنفوا تنبها واستيقاً إذا سمعوا الحكمة على ذلك والبحث عليه، وأن يقرع لهم العصا مرات، ويعطقع لهم الشن تارات لإنظفتهم السهو ولا تفصول عليهم الغفلة وهكذا حكم التكرير. كقوله (فباي آلا ربكما تكنبان) عند كل نية عدها في سورة الرحمن، وقوله (ويل يومئذ للذين بين) عند كل آية أوردها في سورة المرسلات، وكذلك تكرير الأنباء والقصص في نفسها لتكون تلك العبر حاضرة للقلوب، مصورة للأذن، مذكورة غير منسية في كل آوان.

5- الالتباس

يندمج الالتباس في الدراسات البلاغية التقليدية تحت البديع العنبوي وضني عن الذكر أن كثيراً من البلاغيين لا يجدون في وجوه البديع سوى إضافة شكلية ليست ذات قيمة كبيرة، إلا أن الزمخشري قد لفتنا إلى أهمية الالتباس في هبامه بإنتاج إيحاءات فريدة.
يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (أياك نعبد وإياك نستعين).1

فقد قالنا في الالفاظ الفعالة إلى لفظ الخطاب، فنرتب هذا يسمى الاتجاه في
علم البيان قد يكون من الفعالة إلى الخطاب، ومن الخطاب إلى الفعالة، ومن الفعالة إلى الكلام.
كقوله تعالى (حتى إذا كنت في الفلك وجرحي بهم) وقوله تعالى (والله الذي أرسل الرسول)
فتمطر سبحانه فسقناه) وقد انتقد أئمة الفقه ثلاث الاتجاهات في ثلاث أبيات:

وثنام الفيل ولم ترده
كليلة ذي العين الأردبة
وبيات وباهت له ليلة
وذلك من نبا جامع

والذي على عادة أئتهوا في الكلام وتصرفهم فيه، فإن الكلام إذا نقل من أسوب
إلى أسوب كان ذلك أحسن تطوراً لنشاط الساعم، ويقفاً لبوالله من إجراه على
أسلوب واحد، وقد تخصص مواقفه بتوارث، وما اختلف به هذا الوضع أنه لما ذكر الحقيقة
الحمد، وأحرى عليه تلك الصفات العظم تتعلق العلم بمعلوم عظيم الشأن، حقيق بالثناء،
وغاية الخضوع، والاستعانة في الهم، فخوض ذلك العلم التميز بتلك الصفات، فقيل:
إياك يا من هذه صفاته نصوح بالعبادة والاستعانة، لا نعبد غيرك، ولا نستعينه ليكون
الخطاب أدلى على أن العبادة له لذلك التميز الذي لا تحق العبادة إلا به.2

وظيفة الاتجاه عند الزمخشري تضمن في أمرين:

1- عام ينطبق على كل الاتجاه وهو ما يقدمه الاتجاه للنفس من ارتياح،

وقد عبر الزمخشري عن هذه الوظيفة مرة ثانية عند تفسير قوله تعالى
(يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم ظلتم) فقال: "لا عدد
الله تعالى فرق الكافرين من المؤمنين والكافرين واليهدفاء الذين صفاتهم وأحوالهم، ومصرف
هم، وما اختلفت به كل فرقة مما يسمى بشقيها وحكيَّها عن الله وبرضيها أقبل.

1. الفاتحة: 5
2. الزمخشري، الكشاف، 1/13، 14. الأذن: اسم موضوع الماتر: الذي تمع منه الجين
3. البقرة: 21
عليهم بالخطاب، وهو من الالتفات الذكور عند قوله (إياك نعبد وإياك نستعين) وهو فن من الكلام جزء فيه هز وتحريك من السمع، كما أنك إذا قلت لصاحب حاكياً عن ثالث لكاً، فإن فلان من قصته كيت وكيت، فقصصت عليه ما فرط منه، ثم عدلت بخطاب إلى الثالث، فقلت: يا فلان من حقك أن تلزم الطريق الحميدة في مجازي أمورك، وتستوى على جادة السداد في مصاررك ومواردك. نبته بالتفاتك نحوه فضل تبنيه، واستدعيت إصافته إلى إرشادك زيادة استدعاء، وأوجدته بالانتقال من الفيبة إلى المواجهة حاذاً من طبعه ما لا يجده إذا استمررت على لفظ الفيبة، وهكذا الفائتنان في الحديث، والخروج فيه من صنف إلى صنف، يستفتيح الآذان للاستماع ويستهش الأنفس للقبول.

2- خاص ينبع من المعنى الذي يتضمنه أسلوب الالتفات، وهو إعطاء تأثير معين على النفس، وقد ذكر الزمخشري أمثلة على ذلك.

يقول في تفسير قوله تعالى (ومن أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لو جدوا الله توابا رحيمًا) ²

*(لو جدوا الله توابا رحيمًا) لعلمهم تواباً، أي لพวกเขาه، ولم يقل: واستغفرت لهم، وعدل عنه إلى طريقة الالتفات تضخيمًا لشأن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتعظيمًا لاستغفاره وتنبيها على أن شفاعة من اسم الرسول من الله يمكن.*

ومن الالتفات في القرآن الكريم أيضاً قوله تعالى (ومن أتيتم من زكاة تزيدون وجه الله فأولكهم المضطعون) ² وبري فيها الزمخشري امتداها لهم عن طريق الالتفات. ومن آيات الالتفات قوله تعالى (عبس وتول أن جاءه الأعمى وما يدريك لعله يركن)

---

1 - الزمخشري، الكشاف، 88/89.
2 - النساء: 24.
3 - الزمخشري، الكشاف، 528/1.
4 - الرؤوم: 39.
5 - الزمخشري، الكشاف، 481/3.
6 - عبض: 1-3.
يرى الزمخشري أن "في الأخبار عما فرط منه ثم الإقبال عليه بالخطابة، دليل على زيادة الإنكار كم يشكو إلى الناس جناية جنى عليه، ثم يقبل على الجاني إذ حمي في شكاية مواجهة له بالتوبيخ والزام الججة".

والزمخشري يقارن بين القراءات ويرجح بينها اعتمادا على الاعتقاد وما يثيره من إيحاءات. يقول في قوله تعالى (ولله ميثات السموم والأرض وإله بما تعملون خبير): 

وقرأ (بما يعملون) بالتأذ والباء، فالتاء على طريق الاعتقاد، وهي أبلغ في الوعيد والباء على الظاهر".

---

الزمخشري، الكشاف، 6/4.
العمان: 188.
الزمخشري، الكشاف، 44/1.
الخاتمة ونتائج البحث
الخاتمة ونتائج البحث

كان هذا البحث يهدف - في المقام الأول - إلى الكشف عن الأسس التي رأى العزلة، أن البلاغة القرآنية قامت عليها، فبلغت حد الإعجاز.

وهذه الأسس البلاغية للإعجاز القرآني عرضها العزلة متفرقة غير مجتمعة، وإشارات خفية دون التصريح. وفي عبارات موجزة لا إطلاع فيها.

وتقدم صورة متكاملة لهذه الأسس كان على أن أبدا أولا بقراءة كلية للفكر الاعتزالي فأتعرف على أهم خصائصه، وتوجهاته ثم يأتي بعد ذلك دور القراءة المتأينة العميقه التي تقف عند العبارات الموجودة فتفهمها. وعند الإشارات الخفية فتدرك ما وراءها، وعند المتغيرات فتجمعها وتضمنها إلى ميلاتها حتى يكتمل البناء، وتتم الصورة.

وفقد حاول البحث أن يحقق الغاية التي تمحو إليها، فانتهى إلى أن العزلة قد رأوا أن البلاغة إبانية، ومفعاً ورآوا أن البلاغة القرآنية قامت على هذين الأساسيين فبلغت مبسطة عجز الناس عن إدراكه.

أما الإبانية: فقد استطاع القرآن من خلال تراكيبه، وصوره وألفاظه، أن يعبر عن المعاني بما لا مزيد فوقه، فلا نظم أكثر إبانية من نظم القرآن، وما من صورة أقدر على إيضاح المعنى من الصورة القرآنية، وليس ثمة لفظ يمكن أن يحل محل اللفظ القرآني فيؤدي من الدلالة فوق ما يؤديه اللفظ القرآني.

وأما الإمتاع: فقد حقق القرآن منه ما ملا بالنفوس إكباراً وإعجاباً، فالأداء القرآني فوق كل أداء، وأسلوبه الأساليب الذي لا يجاري.

وقد كشف العزلة عن بعض منابع الإمتاع في القرآن الكريم فكان منها ذلك الأنسجام الصوتي الذي نراه مثالاً في تلاوهم جروحه وألفاظه، وعذوبة فواصله، وتفرد بديعه.
وكان من ذلك ما لدلالته من ايحاءات مؤشرة هوية، تملأ النفس هيبة أو تشوهاً أو
زهرًا أو غيرها.

وفي الختام أسأل الله عز وجل أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه، ومتقبلاً لديه،
وان ينفع به، وان يفيض على من عطاء القرآن، هو أهل ذلك والقادر عليه.
المصادر والمراجع
المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

1- الأشمرى: (ابوالحسن علي بن اسماعيل).

- مقالات الإسلاميين وأختلف المصلين - تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.

2- الباقلاني: (ابوبيكر محمد بن الطيب).


3- البغدادي: (عبدالناصر بن طاهر بن محمد).


4- ابن تميمة: (تلقى الدين ابوالعباس احمد).

- الإيمان - دار ابن خلدون، الإسكندرية.

5- الجاحظ: (ابوعثمان عمرو بن بكر).

- البيان والتبني - تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الهيئة العامة لقصور الثقافة.
- الحيوان - تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، الهيئة العامة لقصور الثقافة.
رسائل الجاحظ - تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1384 هـ - 1965 م.

رسائل الجاحظ - تحقيق: حسن السيد، المكتبة التجارية، القاهرة، 1963.

خلق القرآن ( ضمن كتاب جدل التنزيل) - تحقيق: رشيد القيس، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، 2000.

1- الجرجاني، (ابو بكير عبد الهاضر بن عبدالرحمن بن محمد)


7- ابن جني، (ابوالفتح عثمان)

الخصائص - تحقيق: محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط.

1999 م.

- الحساب في تبيين وجه شواذ القراءات والإيضاح عنها - تحقيق: على النجدي

8- ابن حزم: (على بن أحمد)

الفصل في الليل والأهواز والنحل - المطبعة الأدبية، ط. 1320 هـ.

9- الخطابي، (أبو سليمان محمد بن محمد بن إبراهيم)

بيان إعجاز القرآن ( ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) - تحقيق: محمد خلف الله و محمد زغلول سلام - دار المعارف، 1376 هـ.

10- الخيام، (ابو الحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان)

الانتصار والرد على ابن الرواندي - تحقيق: نيريج، الدار العربية للكتاب، بيروت، ط. 1432 - 1989 م.

11- الرازي، (فخر الدين محمد بن عمر)

نهية الإعجاز في دراسة الإعجاز - تحقيق: أحمد حجازى السقا، المكتبة الثقافية، ط. 1989 م.
معالم أصول الدين - تحقيق: سمير دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 
1992

12- الرماني، (أبو الحسن علي بن عيسى)
- النكت في إعجاز القرآن ( ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) - تحقيق: محمد خلف الله - محمد زغلول سلام، دار المعارف، 1971م.
- الزمخشري، (محمود بن عمرو)
- الكشف عن حقائق غواصي التنزيل وعيون الأقوال في وجهة التأويل - تحقيق: مصطفى حسين أحمد، دار الريان، القاهرة، ط2، 270 - 1418ه - 1959م.
- أساس البلاغة - الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م.
- السكاكى، (أبو يعقوب يوسف أبي بكر محمد بن علي)
- مفتاح العلوم - تحقيق: نعيم زرور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1427هـ - 1987م.
- السيوطي، (جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر)
- معترف الأقران في إعجاز القرآن - تحقيق: على محمد البجاوي، دار الفكر العربي.
- الإتقان في علوم القرآن - المطبعة اليمنية، 1400هـ.
- الشريف الرضي (على بن الحسين الوسوى)
- أمال المرتضى (غرر الفوائد ودرر الفلانين) - تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، 1985م.
- الشهرستاني، (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر)
- اللآل والنحل - تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار صبح، بيروت، 1426هـ - 1948م.
- عبد الجبار، (القاضي عمد الدين أبو الحسن الأنسابيدي)
- تنزيه القرآن عن الطعن - المطبعة الجمالية، مصر، 1379هـ.
- متشابه القرآن - تحقيق: عدنان زرزور، دار التأليف.
اللفظ في أبواب التوحيد والمدليل:

- الجزء السابع: (خلق القرآن) - تحقيق: إبراهيم الإيابري، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1971.
- الجزء الخامس عشر: (التنبؤات والمجزات) تحقيق: محمود الخضير و محمود فاسم، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1428هـ - 1968م.
- 19. المولوي: (يعيين بن حمزة بن عائش بن أبى هريرة)
  - الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلم حقائق الإجزاز، دار الكتب العلمية، لبنان، 1400 - 1980م.
- 20. الكهانى: (عبدالعزيز بن يحيى)
- 21. المارودي: (ابوالحسن علي بن محمد)
- 22. ابن الزهلي: (أحمد بن يحيى)
  - فرق وطبقات المتزلفة - تحقيق: علي سامي النشار - عصام الدين محمد علي، دار المطبوعات الجامعية، 1472هـ.
  - باب ذكر المتزلفة من كتاب النفي والأمل في شرح كتاب الليل والنحل - تحقيق: توما أرنولد، مطبعة دائرة المعارف النظامية - حيدر آباد، لبنان، 1343هـ.
ثانيا: المراجع العربية:

1- أحمد جمال العمرجي:
- المباحث البلاغية في ضوء فضية الإعجاز القرآني - مكتبة الخانجي، 1990 م.

2- أحمد سيد محمد عمار:
- نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في النقد العربي القديم - دار الفكر - سوريا
- دار الفكر العربي، لبنان، 2143هـ - 2000 م.

3- أحمد فشل:
- علم البيان، رؤية جديدة، مطبعة الجمهورية، 1996 م.

4- السيد خضر:
- الفواصل القرآنية - مكتبة الإيمان، ط. 2039هـ - 2000 م.

5- أمين الغول:
- مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب - الهيئة المصرية العامة
  للكتاب، 1996 م.

1- بسيوني عرفة:

2- حسن طبل
- حول الإعجاز البلاغي في القرآن - مكتبة الإيمان، ط. 2039هـ - 1999 م.

8- شوقي ضيف:
- البلاغة تطور وتاريخ - دار المعارف، ط.

9- عائشة عبد الرحمين:
- الإعجاز البيانى للقرآن - دار المعارف، ط.

10- عبد المنعم عبد المطلب عرفة:
- فضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية - عالم الكتب، ط.
  1405هـ - 1985 م.
11- عبد الفتاح لاشين:
- بлагаقة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار وأثره في الدراسات البلاغية - دار الفكر العربي.

12- عبد اللطيف السنجابي الكردستان:
- تقريب الدرجات في شرح تهذيب الكلام، المطبعة الكبرى الأميرية، بالاق، 1398هـ.

13- عبد الكريم الخطيب:
- إجاز القرآن - دار الفكر العربي، ط، 1382هـ - 1964م.

44- علي محمد حسن الممارث:
- قضية النحو والمتنى وأثرها في تدوين البلاغة العربية - مكتبة وهبة.
- حول إجاز القرآن - ملحق مجلة الأزهر، 1419هـ.

55- كريم الوائلي:
- الخطاب النقدى عند المتزلفة - مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط، 1997م.

11- محمد الجسينز الظواخرى:
- التحقيق الثانى في علم الكلام - مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1407هـ - 1986م.

17- محمد زغلول سلام:
- أثر القرآن في تطور النقد العربي - دار المعارف، ط2.

18- محمد عبد الله دراز:
- النبا العظيم - دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط، 1417هـ - 1996م.

19- محمد محمد أبو موسى:
- الإجاز البلاغى - مكتبة وهبة، ط2، 1418هـ - 1997م.

20- مصطفى الصاوي الجويني:
- منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إجازته - دار المعارف، ط2.
21- مصطفى صادق الرافعي:
- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية - تحقيق عبد الله المنشارى، مكتبة الإمام، ط.
 1427هـ - 1997م.

22- ماهر سلطان:
- إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة - منشأة المعارف، ط2، 1986م.

23- نصر حامد أبوزيد:
- مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن - المركز الثقافي العربي، ط4، 1998م.
- الاتجاه العلمي في التفسير - المركز الثقافي العربي، ط4، 1998م.

24- ويده فصوب:
- التراث النقدى والبلاغى للمعتزلة - دار الثقافة، الدوحة، 1405هـ - 1985م.
المحتويات

مقدمة ................................................................. 5
الفصل الأول: البلاغة المجزرة ................................ 11
الفصل الثاني: أسس الإبانة ..................................... 47
الفصل الثالث: أسس الإفتاء ....................................... 119
الخاتمة: ............................................................... 152
المصدر والمراجع .................................................. 159
مكتبة بستان المعارف
لطباعة ونشر وتوزيع الكتب
كرن الدوار - الحدائق - بجوار نقابة التطبيقيين
الإسكندرية: 1232327 & 1235328414
الإيسندرية: 1235328414 & 123112327
S.B.N 977-393-012-2
رقم الأيدياع بدار الكتب والوثائق المصرية
2005/1649