

نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في النقد العربي القديم

الدكتور أحمد سيد محمد عمار

اسم الكتاب: نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في النقد العربي
القديم

اسم الكاتب: د / أحمد سيد محمد عمار

تصميم الغلاف: عبد الله عباس

رقم الإيداع:

الترقيم الدولي:

كافة الحقوق محفوظة للناشر والمؤلف

لا يُسمح بإعادة طبع أو توزيع أي جزء بأي طريقة، بما يشمل ذلك التصوير أو الطباعة أو التسجيل الصوتي أو أي وسيلة أخرى إلكترونية أو غير إلكترونية، دون إذن كتابي مسبق من الناشر، ويسمح فقط في حال الاستعانة ببعض الفقرات لغرض النقد والدراسة، طبقاً لما تحدده قوانين واتفاقيات حقوق الملكية الفكرية.

نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في النقد العربي القديم

الدكتور أحمد سيد محمد عمار

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

{قُلْ لَّيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا

بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ

بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا}.

سورة الإسراء: 88

الإهداء

- إلى أبي - رحمه الله ، وطيب ثراه - الذي حُبب إليَّ العلمَ ، وزَيَّنَه في قلبي صغيراً.
- إلى أمي - رحمها الله ، وطيب ثراها - التي لم تكن تفارقني دعواتها.
- إلى أساتذتي وشيوخي في كل مراحل دراستي الذين علموني أخلاقاً وعلماً وأدباً.
- إلى الخلوقة الصبورة ، زوجتي ورفيقة دربي وكفاحي السيدة: فاطمة ، وأولادي: هدى وإيناس وصلاح الدين وعمر ، الذين ضحوا بالكثير من حقوقهم عليَّ ليخرج هذا البحث إلى النور.
- إلى كلِّ مُحبِّ للعلم ، مُخلصٍ له.

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ، والصلاة والسلام على من أنزل عليه القرآن آيات بينات ،
هدى وذكرى لأولي الألباب. وبعد

فهاأنذا أقدم الطبعة الثانية لكتابي (نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في النقد العربي القديم)⁽¹⁾.
وقد طبع الكتاب طبعته الأولى بدار الفكر المعاصر، بسوريا، عام 1998م.

وقد دفعني إلى إعادة الطبع ما لاقى الكتاب في طبعته الأولى من استحسان ، وإقبال كبير بفضل
الله تعالى ؛ حيث أعيد طبعه عدة مرات.

وفي هذه الطبعة الجديدة، قمت بتصويب بعض الأخطاء الطباعية التي وردت في الطبعة
الأولى، كما ضبطت ما ورد فيها من شعر، إضافة إلى بعض الإضافات والتعديلات، خاصة في
المدخل وفصل الصرفة، كما ترجمت فيها لعدد من الأعلام رأيت من الأهمية التعريف بهم.

وإني إذ أقدم هذا الجهد المتواضع بين يدي القراء الكرام في طبعته الثانية، لأرجو ألا يبخلوا على
شخصي الضعيف بأي نصيحة؛ فمن طبيعة العمل البشري أن يعتريه القصور؛ فالكمال لله تعالى
وحده.

¹ - هو في الأصل رسالة دكتوراه بعنوان (نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في النقد الأدبي). نوقشت في كلية اللغة العربية - جامعة الأزهر بأسبوط. عام 1994م. وقد جرى تعديل العنوان بناء على اقتراح من لجنة المناقشة.

وأقول كما قال أبو حيان التوحيدي: "وقد أتينا على هذه الحروف حسب الطاقة، فخذ ما حلا بعينك، وراق قلبك، وقوم أودًا إن مرَّ بك، واجبُرْ نقصًا يظهر لك، وكن للخير أهلًا، وبالجميل خليفًا". البصائر والزخائر: 8 / 151.

وكما قال الحريري:

وإن تَجِدْ عَيْبًا فَسُدِّ الخَلَلَا *** فَجَلَّ مَنْ لَا فِيهِ عَيْبٌ وَعَلَا.

(ملحة الإعراب في صناعة الإعراب: 87/1)

والله تعالى وليّ التوفيق والسداد، ومنه تعالى نستمد العون والرشاد.

أسأله تعالى أن يجعل عملي هذا خالصًا لوجهه الكريم، وأن ينفع به قارئه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين.

الفقير إلى ربه الغفار: أحمد بن سيد بن محمد عمّار.

جمهورية مصر العربية - بور فؤاد.

ربيع الأول 1445 هـ - سبتمبر 2023 م

البريد الإلكتروني: Ahmed.ammar.dr@gmail.com

الهاتف المحمول والواتس: 01274124742

مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله رب العالمين ، اللهم منك المعونة ، ومنك الهداية ، ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير.

ونصلي ونسلم على رسولك الكريم ، الذي آتته الحكمة وفصل الخطاب ، وعصمته من الزلل وألهمته الصواب ، ومنحته فضيلة البيان ؛ فكان من الحجة والبلاغة بمكان ، قطع بهما لسان أهل الزور والبهتان.

وبعد:

فقد كان للقرآن الكريم - ولا يزال - مكان الصدارة في دراسات العلماء والباحثين ؛ لأنه وحي السماء ، ومصدر التشريع ، والقانون المنظم للسلوك ، والمرشد إلى معالي الأمور .
وقد سيطر هذا الكتاب المعجز على الملكات الأدبية ، واجتذب اهتمامها ؛ إذ رأت فيه أبلغ الأساليب ، وأروع الخصائص الأدبية ؛ فعكف العلماء على دراسته ، والبحث في أسراره ، وفي مواطن إعجازه ؛ فاهتموا بألفاظه ومعانيه ، وألقوا في غريبه خاصة ، وفي غريب اللغة عامة ، ودرسوا تراكيب الألفاظ لتؤدي جملة ذات معنى ؛ فظهر علم النحو ، وبحثوا في البناء الداخلي للفظ ذاته ؛ فقدموا علم الصرف ، ثم درسوا أنماط التعبير الفني في القرآن ؛ فكان علم البلاغة من بيان ، ومعانٍ ، وبديع ، وكان الأسلوب القرآني عمدة الأحكام النقدية في نقد الشعر والنثر .
وهكذا استمدت هذه العلوم جذورها من القرآن الكريم ، واستهدفت جميعها غاية أصيلة جليلة ، هي خدمة هذا الكتاب المجيد ، واستجلاء مواطن الجمال ، وأسرار البلاغة في بيانه المعجز حتى يحسن فهمه .

ومما لا شك فيه أن العلماء الذين تناولوا قضية الإعجاز، كالرمانى، والخطابى، والباقلانى، كان لهم دور هام، وأثر عميق في تأصيل قضايا النقد الأدبى، والارتقاء بها؛ فالمتأمل في الدراسات النقدية ومقاييسها في فنون القول، يجدها قد خضعت للنهج القرآنى الذى أظهرته دراسات إعجاز القرآن، كما احتكمت إلى الشاهد القرآنى باعتباره المثل الأعلى، والمقياس النموذجى الرفيع، ومن منهجه ومنحاه يؤخذ فصل الخطاب في المفاضلة بين الأساليب.

ولما كان لقضية الإعجاز القرآنى هذا الأثر البالغ في توجيه مسيرة النقد الأدبى العربى؛ فقد كان هذا البحث، الذى يتألف من: مقدمة، وتمهيد، وبايين، وخاتمة.

أما المقدمة، فقد تضمنت عرضاً لأبواب البحث، وفصوله، ومصادره. وأما التمهيد، فتناولت فيه مسيرة القضية تاريخياً، وقد بينت من خلاله أن قضية الإعجاز لم تُفرد بالبحث والنظر في أول الأمر، وإنما عولجت مع غيرها من القضايا التى نشط فيها الكلام، وتجادلت الفرق، وخاصة تلك التى تتصل بالنبوة والمعجزة، أو تناولها المفسرون في سياق التفسير، حتى إذا جاء القرن الثالث ظهرت كتب تحمل عنوان: (نظم القرآن)، فإذا ما جاء القرن الرابع توالى الكتب التى تحمل اسم الإعجاز؛ فظهر (النكت في إعجاز القرآن) للرمانى، و(بيان إعجاز القرآن) للخطابى، و(إعجاز القرآن) للباقلانى.

ثم واصلت الحديث في مسيرة القضية تاريخياً حتى العصر الحديث، فوضحت كيف شُغل العرب والمستشرقون بقضية الإعجاز، وكشفت بعضاً من افتراءات المستشرقين وأشياءهم ممن ينتسبون إلى الإسلام، وذكرت أهم الآراء التى شاعت في هذا العصر حول وجوه الإعجاز، وأهمها: إرجاع الإعجاز إلى الوجه العلمى.

وأخيرًا، أوضحت أن المُحدّثين لم يأتوا بجديد يذكر في مجال الإعجاز، وإنما كانت آراؤهم تدور في فلك آراء السابقين، وإن حاول بعضهم فلسفة هذه الآراء، أو صياغتها بأسلوب جديد.

أما الباب الأول، فقد اختص بأسس الإعجاز القرآني في الفكر العربي، وقد اشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في القول بالصرفة: مضمونه ودلالته، وموقف العلماء منه، وقد شرحت فيه مفهوم الصرفة لغة واصطلاحًا، وآراء العلماء فيها.

وأهم ما عرضت له في هذا الفصل، هو رد خطأ القائلين بأن المعتزلة هم وحدهم القائمون بالصرفة، وأن هذا القول بعيد عن أهل السنة، وأثبت بالدليل أن القول بالصرفة ليس بعيدًا عن أهل السنة؛ فقد تردد فيه بعضهم، كابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وقال به بعضهم صراحة، كالغزالي وإمام الحرمين.

وتناولت في الفصل الثاني الإعجاز في محتوى القرآن:

ذكرت في هذا الفصل أوجه الإعجاز المتعلقة بمحتوى القرآن، كما أوردها العلماء في مؤلفاتهم، وقد وجدت في هذه الوجوه تداخلًا وتكرارًا في بعضها، وحشر ما لا يصلح أن يُعدَّ وجهًا فيها، وهذه مأخذ يكاد لا يخلو منها بحث في الإعجاز؛ فنبهت على جميع ذلك، وقدمت ما اهتديت إليه — فيما أعتقد — محررًا من التداخل أو التكرار أو الحشو.

وعرضت لقضية التفسير العلمي للقرآن في أثناء حديثي عن الإعجاز العلمي ، وذكرت آراء المؤيدين والمعارضين ، وأتبعته ذلك برأيي في هذا الموضوع .

وخلاصة ما انتهيت إليه من بحثي في هذا الفصل ، هو أن أوضح وجوه الإعجاز القرآني ، وأولاها بالقبول هو: الإعجاز البياني ، أما سائر الوجوه فلا تعدو أن تكون من دلائل كون القرآن من عند الله ، وليس من كلام محمد (صلى الله عليه وسلم).

واختص الفصل الثالث بالنظم .

وقد شرحت فيه معنى النظم لغة واصطلاحًا ، ومدى الصلة بين التعريفين ، ثم عرضت لفكرة النظم وتطورها تاريخيًا ، وتوقفت عند النظم لدى كلٍّ من الرماني والخطابي والباقلاني والقاضي عبد الجبار ، فشرحت مفهومه عند كلٍّ منهم ؛ وذلك لأن آراءهم في النظم جديرة بالوقوف عندها لما لها من أثر في إخراج هذه النظرية بصورتها التي استوت عليها عند عبد القاهر ، وانتهى البحث إلى أن النظم كنظرية تُعد من أدق مقاييس النقد في أدبنا العربي - قد نمت واستوت على سوقها على يد عبد القاهر ، وإن كانت جذورها ترجع إلى ما كتبه النحاة والبلاغيون قبله ، وكان للجاحظ والرماني والخطابي والباقلاني وعبد الجبار أثر لا يُنكر فيما كتبه عبد القاهر .

أما الباب الثاني:

فقد تناول أثر نظرية الإعجاز في حركة النقد الأدبي ، وقد صدّرته بتمهيد عن الصلة بين دراسات القرآن ودراسات النقد الأدبي ، وما أفادته الدراسات النقدية من نظرية الإعجاز .

وقد جاء هذا الباب في ثلاثة فصول أيضاً:

الفصل الأول: يكشف عن اهتمام علماء الإعجاز بجزئيات التعبير في القرآن (المفردات والتراكيب)، وتناولت في هذا الفصل الآراء في الترادف في إيجاز، ووضحت أن هناك فروقاً بين بعض الكلمات المتشابهة المعاني، وخاصة في القرآن الكريم، ووضحت رأي الخطابي في ذلك، ثم أتبعته ذلك بدراسة تطبيقية عند كل من الرماني والخطابي، وأوضحت أن الرماني اهتم باللفظة القرآنية من خلال دراسته للاستعارة، أما الخطابي فقد اهتم بالرد على الطاعنين في القرآن، القائلين بأن فيه سوء تأليف، وتكراراً...، وذلك من خلال شرحه لأوجه الخلاف الدقيق بين مدلولات الألفاظ، التي تبدو مشتركة المدلول، أو متشابهة المعاني، وهي إما فروق في المعنى، أو فروق في الاستعمال، أو التركيب، أو فيما يدخل في علم النحو.

وفي الفصل الثاني: تناولت من آثار النظرية في حركة اهتمام دراسات الإعجاز بالبناء الكلي للعمل الفني (الصياغة الكلية)، وقد حمل لواء هذا الجانب الباقلائي في كتابه (إعجاز القرآن)؛ حيث حلل بعض سور القرآن تحليلاً معجباً، يهتم بالصورة الكلية، والوحدة الكلية في العمل الأدبي؛ فكان بذلك من أوائل من تنبهوا إلى أهمية الترابط بين أجزاء العمل الأدبي.

وتناولت في الفصل الثالث: الموازنات والمعارضات في جانبها: النظري والتطبيقي عند كل من: الرماني والخطابي والباقلاني، وأوضحت أن الخطابي هو أول من وضع أسس الموازنات والمعارضات في قالبها النظري.

وقد تناول الرماني الموازنة من خلال دراسته للاستعارة؛ حيث وازن بين اللفظ المستعار في القرآن، واللفظ البشري البديل، وبيّن سموّ التعبير القرآني ودقته.

واهتم الخطابي في موازنته بالموازنة بين اللفظ القرآني، واللفظ الذي رآه الطاعنون في القرآن أنه أفصح من اللفظ القرآني، كما بين جريان التعبير القرآني على سنن العرب في الكلام الذي طعن فيه الطاعنون، ولم يذكروا بدائل له، كما اهتم الخطابي بالموازنة بين القرآن، وما ادعاه المتنبئون من معارضتهم للقرآن، موضحًا سخافة ما قالوه، مبيّنًا علو كعب القرآن في الفصاحة والبلاغة في كل ذلك.

أما الباقلاني، فقد وجد فيما أرجف به المرجفون من المتنبئين سخفًا وتفاهة لا يستحقان النظر والاهتمام؛ فلجأ إلى قصيدتين من عيون الشعر العربي شهد لهما النقاد والأدباء بالتفوق وعلو المنزلة في البلاغة، فأخذ يوازن بينهما، وبين أسلوب القرآن الكريم، مستخلصًا من ذلك قصور النص البشري، وكمال النص الإلهي.

كما أن الباقلاني كان من أوائل من تنبهوا إلى إجراء نقد تطبيقي على قصيدة كاملة، اعتمادًا على التحليل المتدرج لأبياتها.

وبعد:

فإن الإحاطة بموضوع يتناول إعجاز القرآن أمر عسير، بل مستحيل، تقف دونه قدرات البشر جميعًا، غير أن ما لا يُدرك كله لا يُترك كله؛ لهذا تجرأت على الكتابة في هذا الموضوع من هذا المنطلق، وأنا موقن بأن ما يمكن أن تضيفه هذه الدراسة ليس إلقطة في بحر، أو بمثابة أصبع تشير من على الشاطئ إلى المحيط المتلاطم، الذي لا يستبين له حدود.

وعلى أية حال ، فإن المهم من دراسة الإعجاز القرآني أن يصل منها القارئ إلى ما يدرك معه أن صياغة هذا الكتاب ليست مما من شأنه أن يخضع للطاقة الإنسانية ، وأن معانيه ليست مما قد يأتي بمثله الفكر الإنساني .

وأحسب أنني قد أثبت من خلال الحديث عن نظرية الإعجاز وأثرها في النقد الأدبي (على إيجازه) بما يعطي للقارئ هذا اليقين ، وهذه الحقيقة .

ومع ذلك ، فلست أزعّم أنني أحطت بالموضوع من كل جوانبه ؛ فتلك دعوى لا تتفق مع العلم الذي نخلص له ونجله ، وإنما حسبي أن يكون هذا البحث خطوة على الطريق أرجو أن تتلوها خطوات ، تُكْمِل ما فيه من نقص ، وثقوّم ما قد يكون فيه من عوج ، وحسبي أنني أخلصت النية ، وبذلت الجهد .

ولا يفوتني — هنا — أن أذكر بالفضل أستاذي العالم الجليل — المغفور له بإذن الله تعالى — الأستاذ الدكتور عبد السلام عبد الحفيظ ، الذي كان وراء هذا البحث ؛ فكان له الفضل في رسم خطته ، والإشراف عليه في بدايته ، غير أن المنية وافته قبل إنجازهِ ، أسأل الله - عز وجل - أن يتغمده بواسع رحمته ، وأن يغمره بفيض فضله .

ثم كل الشكر والتقدير للباحث النابه، والأديب البارع، الأخ والصديق، الأستاذ إسماعيل مروة⁽¹⁾، الذي شجعني كثيراً، بل دفعني دفعاً إلى طباعة هذا البحث، الذي حرصت على أن أقدمه إلى المطبعة على حالته يوم قدم للمناقشة؛ لأنه يمثل فترة في حياتي العلمية، لها في نفسي عزيز الذكريات.

ختاماً:

أسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل في ميزان حسناتي يوم القيامة، إنه نعم المجيب.

أحمد سيد محمد عمار

رمضان 1417 هـ - يناير 1997م

الإمارات العربية المتحدة - العين.

3- الدكتور حالياً، وهو كاتب، وأديب، ومفكر سوري معروف، وصدیق عزیز.

الباب الأول

أسس الإعجاز القرآني في الفكر العربي

"من إعجاز القرآن أن يظلّ مشغلة الدارسين العلماء جيلاً بعدَ جيل، ثم يبقى أبداً رَحْبَ المدى، سَخِيَّ المورد، كلما حَسِبَ جيلٌ أنه بلغ منه الغاية، امتدَّ الأفقُ بعيداً وراءَ كلِّ مَطْمَعٍ، عاليًا يفوقُ طاقةَ الدارسين".

د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)

الإعجاز البياني للقرآن، ص: 19

مدخل

"مسيرة القضية تاريخياً"

اقتضت حكمة الله - عز وجل - أن يرسل رسله مؤيدين بالمعجزات الدالة على صدق نبوتهم، المؤيدة لدعواهم، المتحدية لخصومهم؛ فأجرى على أيديهم عجائب الآيات، وخوارق العادات؛ لتكون معجزة لهم، وبرهاناً على صدقهم، وسبيلاً لإقامة الحجة على أقوامهم، وكانت معجزة كل نبي من جنس ما برع فيه قومه الذين أرسله الله إليهم؛ وذلك ليكون التحدي أقوى، والحجة أبلغ؛ وحتى لا يجد أهل الشغب، وأصحاب الهوى متعلقاً يتعلقون به في إبطال التحدي، وتوهين الحجة؛ فكانت معجزة موسى (عليه السلام) مناسبة لما غلب على قومه وبرعوا فيه، وهو السحر، فأبطل الله سحرهم بما أجرى على يديه، وعجزوا عن معارضته مع خبرتهم وتفننهم في أنواع السحر: {فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ * وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنُّظَرِينَ}

[الأعراف: 107 - 108].

وبلغت فنون الطب والتداوي في زمن سيدنا عيسى (عليه السلام) شأواً كبيراً؛ حيث غلب الطب على أهله، وعلى خاصة علمائه وحكمائه، وكانت العامة تُعظّم ذلك فيهم؛ فأجرى الله على يديه ما استعصى عليهم من الأمراض، حتى أحيا الله على يديه الموتى بإذنه: {وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُم إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ} [آل عمران: 49].

أما زمن سيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم) كان أجل شيء عندهم وأحسنه: حسن البيان، والتفنن في ضروب الكلام؛ فقد كان البيان بضاعتهم، وكانت البلاغة سجيتهم؛ فلما شاعت البلاغة فيهم، وكثر شعراؤهم، وفاق الناس خطباؤهم بعثه الله - عز وجل - فتحداهم بما كانوا لا

يشكّون أنهم يقدرّون على أكثر منه، ولكنهم عجزوا عن الإتيان بمثله، أو بعشر سور مثله مفتريات، أو حتى بسورة واحدة مثله أو من مثله.

يقول الجاحظ: "ولما كان أعجب الأمور عند قوم فرعون السحر، ولم يكن أصحابه قطّ في زمان أشد استحكامًا فيه منهم في زمانه؛ بعث الله موسى (عليه السلام) على إبطاله وتوهينه، وكشف ضعفه وإظهاره، ونقض أصله لردع الأغبياء من القوم، ولمن نشأ على ذلك من السفلة والطغام⁽¹⁾؛ لأنه لو كان أتاهاهم بكل شيء ولم يأتهم بمعارضة السحر حتى يفصل بين الحجة والحيلة؛ لكانت نفوسهم إلى ذلك متطلعة، ولاغتلّ به أصحاب الأشغاب، ولشغلوا به بالضعيف، ولكن الله - تعالى جده - أراد حسم الداء، وقطع المادة، وأن لا يجد المبطلون متعلقًا، ولا إلى اختداع الضعفاء سبيلًا، مع ما أعطى الله موسى (عليه السلام) من سائر البرهانات، وضروب العلامات.

وكذلك زمن عيسى (عليه السلام) كان الأغلب على أهله وعلى خاصة علمائه الطب، وكانت عوامهم تُعظّم على ذلك خواصهم؛ فأرسله الله عز وجل بإحياء الموتى؛ إذ كانت غايتهم علاج المرضى، وأبرأ لهم الأكمه؛ إذ كانت غايتهم علاج الرمد، مع ما أعطاه الله - عز وجل - من سائر العلامات، وضروب الآيات؛ لأن الخاصة إذا بخعت⁽²⁾ بالطاعة، وقهرتها الحجة، وعرفت موضع العجز والقوة، وفصل ما بين الآبة والحيلة - كان أنجع للعامة وأجدر أن لا يبقى في أنفسهم بقية. وكذلك دهر محمد (صلى الله عليه وسلم) كان أغلب الأمور عليهم، وأحسنها عندهم، وأجلها في صدورهم: حسن البيان، ونظم ضروب الكلام مع علمهم له، وانفرادهم به، فحين استحكمت

1- الطغام: كسحاب، أو غاد الناس وأرادهم، واحدها: طغامة كسحابة (القاموس المحيط: مادة طغم).

2 - بجعت: ذلت وخضعت وأقرت. (المعجم الوسيط: مادة بجع).

لفهمهم، وشاعت البلاغة فيهم، وكثر شعراؤهم، وفاق الناس خطباؤهم، بعثه الله - عز وجل - فتحداهم بما كانوا لا يشكّون أنهم يقدرّون على أكثر منه.

فلم يزل يُقرّعهم بعجزهم وينتقصهم على نقصهم حتى تبين ذلك لضعفائهم وعوامهم، كما تبين لأقويائهم وخواصهم، وكان ذلك من أعجب ما آتاه الله نبياً قط، مع سائر ما جاء به من الآيات، ومن ضروب البرهانات" (1).

وهناك من الطاعنين من يسلب هذه المعجزات أية مزبة، ويجردها من أية فضيلة بدعوى أنها أتت من جنس ما عمّ وشاع وذاع بين الأقاليم آنذاك..

ونقول جواباً على ذلك: حقاً، إنها جاءت من جنس ما عمّ وشاع وذاع، ولكنها امتازت ببعدها عن حيل المحتالين، ودجل الدجالين، فهي حقيقية لا شك فيها، أجراها الله العليّ القدير على أيدي أنبيائه؛ لذلك فاقت قدرات هؤلاء المتحدّين، فقصرت دونها هممهم، وعجزوا عن المواجهة والتحدي؛ فسعّي عصيّ سحرة فرعون، وحركة حبالهم، لم تكن إلا مجرد تخيل، وليست حقيقة، قال تعالى على لسان سيدنا موسى: {قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى}، [طه: 66]، وقال عزّ من قائل: {قَالَ الْقَوَافِلِمَا أَلْقُوا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ}، [الأعراف: 116].

¹ - حجج النبوة (ضمن رسائل الجاحظ): 3 / 278 - 280.

فالآيتان الكريمتان تثبتان وتؤكدان أن سحرة فرعون لم يغيروا حقيقة حبالهم وعصيهم فتحولت إلى حيات، بل بقيت على حالها، وإنما كان دورهم هو التأثير النفسي الفائق على من يشاهدهم، ولعلمهم استخدموا في ذلك لغة أجسادهم، ونبرات أصواتهم، وأدواتهم التي لا يُستبعد أن يكونوا قد احتالوا بها الحيل؛ فخيّلوا للناس بما أحدثوا من التخيل والخدع أنها تسعى، ولكن الحقيقة أنهم سحروا أعين الناس، وقلبوها عن صحة إدراكها، بما يُتخيّل من التمويه الذي جرى مجرى الشعوذة، وخفة اليد⁽¹⁾.

أما سَعْيُ عصا موسى، فهو حقيقة لا تخيل؛ فيها هي تلقف ما يَأفكُون؛ لذلك لم يجد هؤلاء السحرة إلا الإذعان والاعتراف بأن ما جاء به موسى ليس من جنس ما يصنعون، إنما هو معجزة إلهية تفوق قدراتهم، وتتحدى براعتهم التي دلّسوا بها على الناس؛ فأمنوا برب العالمين، رب موسى وهارون: {فَأَلْقَى مُوسَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ * فَأَلْقَى السَّحَرَةُ سَجْدِينَ * قَالُوا ءَامَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ * رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ} [الشعراء: 45 – 48].

وكذلك الحال مع عيسى فلم تكن معجزته مجرد إبراء الأكمه والأبرص، إنما تجاوزت ذلك إلى صنع طين على هيئة الطير، ثم ينفخ فيه فيكون طيراً، وإلى إحياء الموتى بإذن الله.

أما مع نبينا محمد (صلى الله عليه وسلم) فقد خص الله العرب من البلاغة والحكم ما لم يخص به غيرهم، ووهبهم فصاحة اللسان، وقوة البيان؛ فكانت لهم الحجة البالغة، والقوة الدامغة، وتفننوا في القول، فقالوا في العظيم والحقير، والغث والسمين، ومع ذلك أخرج القرآن

¹ - ينظر: الطبري: 356/10 ط هجر. ت: التركي، 27 / 13، ت: محمود محمد شاكر، ط مكتبة ابن تيمية، والقرطبي: 297/9 ط الرسالة. ت: التركي.

فصحاءهم ، وأسكت بلغاءهم ، وأذهل عقولهم ؛ فوقفوا أمامه مبهورين متحيرين ، وعجزوا عن أن يأتوا بمثله ، أو بسورة من مثله ، أو حتى بعشر سور مفتريات .

ومما يدل على عجزهم عن التحدي والمعارضة: أنهم لو كانوا قادرين عليها ما تركوها ولجئوا إلى بذل مهجهم وأموالهم ، وما خرجوا من ديارهم للقضاء على النبي (صلى الله عليه وسلم) ودعوته بقوة السلاح ، وكان يكفيهم أن يؤلف أحد شعرائهم أو خطبائهم كلامًا يماثل أقصر سورة في القرآن ، فينتهي بذلك أمره ؛ ولأنهم لم يفعلوا ، وهم أهل أنفة وحمية فدل ذلك على عجزهم .

يقول الجاحظ في ذلك: "وبعد فقد هجوه من كل جانب ، وهاجى أصحابه شعراءهم ، ونازعوا خطباءهم ، وحاجّوه في المواقف وخاصموه في المواسم ، وبادّوه العداوة ، وناصبوه الحرب ؛ فقتل منهم وقتلوا منه ، وهم أثبت الناس حقّدًا ، وأبعدهم مطلبًا ، وأذكرهم لخير أو لشر ، وأنفاهم له ، وأهجاهم بالعجز ، وأمدحهم بالقوة ، ثم لا يعارضه معارض ، ولم يتكلف ذلك خطيب ولا شاعر .

ومحال في التعارف ، ومستنكر في التصادق أن يكون الكلام أخصر عندهم ، وأيسر مؤونة عليهم ، وهو أبلغ في تكذيبه ، وأنقض لقوله ، وأجدر أن يعرف ذلك أصحابه ؛ فيجتمعوا على ترك استعماله ، والاستغناء به ، وهم يبذلون مهجهم وأموالهم ، ويخرجون من ديارهم في إطفاء أمره ، وفي توهين ما جاء به ، ولا يقولون ، بل لا يقول واحد من جماعتهم: لِمَ تقتلون أنفسكم ، وتستهلكون أموالكم ، وتخرجون من دياركم ، والحيلة في أمره يسيرة ، والمأخذ في أمره قريب؟!!

لِيُؤَلِّفَ وَاحِدٌ مِنْ شِعْرَانِكُمْ وَخُطْبَاتِكُمْ كَلَامًا فِي نِظْمٍ كَلَامِهِ ، كَأَقْصَرِ سُورَةٍ يَخْذَلِكُمْ بِهَا ، وَكَأَصْغَرِ آيَةٍ دَعَاكُمْ إِلَى مَعَارَضَتِهَا"⁽¹⁾.

وأمام عجزهم البالغ حار أمرهم في القرآن ؛ فتخبطت فيه أقوالهم ، وكثر حوله لغطهم فقالوا: "إفك مفترى" و"وسحر مبين" و"أساطير الأولين" ... إلى آخر ما قالوا.

وقد سجل القرآن هذا التخبط ، وما قالوه عن القرآن وصاحب الدعوة (صلى الله عليه وسلم) مِينًا وكذبًا وافتراءً ؛ فقال تعالى: {وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَنْ يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤَكُمْ وَقَالُوا مَا هَذَا إِلَّا إِفْكٌ مُفْتَرَىٰ ۖ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ} [سبأ: 43]. وقال عز وجل: {بَلْ قَالُوا أَضْغَتْ أَحْلَمٌ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأُولُونَ} [الأنبياء: 5]. وقال سبحانه: {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا} * وَقَالُوا أَسْطِيرُ الْأُولِينَ اُكْتَتَبَهَا فِيهِ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا} [الفرقان: 4-5].

ثم يصور القرآن عنادهم ، مع عجزهم عن المعارضة ، وكيف ادعوا القدرة بعد المعرفة بعجزهم ؛ فيقول: {وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأُولِينَ} [الأنفال: 31]. ثم يفضح حسدهم لنبينا محمد (صلى الله عليه وسلم) على أن كانت معجزته القرآن ؛ فيقول: {وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْقُرَيْيَةِ عَظِيمٍ} ⁽²⁾ [الزخرف: 31].

1 - السابق: 274 / 3.

2 - القرينان: هما: مكة والطائف. واختلف في المقصود بالرجل العظيم من القرينين، فقيل: الوليد بن المغيرة المخزومي أو عتبه بن ربيعة من أهل مكة، وحييب بن عمرو بن عمير الثقفي، أو ابن عبد ياليل، أو عروة بن مسعود الثقفي، أو كنانة بن عبد بن عمرو من أهل الطائف. والله أعلم.

وهذا إقرار منهم واعتراف بأن القرآن الكريم كلام الله تعالى المنزل على رسوله ، وما منعهم من الإقرار بذلك إلا الحسد لرسول الله (صلى الله عليه وسلم)، والحقد عليه.

ومع هذا التخبط والحيرة ، ومع ذلك العناد ، فقد فُتن كثير منهم ببيان القرآن ، وسحر أسلوبه ، وجمال تعبيره ، ولم يملكو إلا الاعتراف بذلك ؛ فهذا الوليد بن المغيرة - فيما رواه الحاكم ، وغيره ، عن ابن عباس (رضي الله عنهما) - أنه جاء إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) ، فقرأ عليه القرآن ، فكأنه رَقَّ له ، فبلغ ذلك أبا جهل ، فأتاه ، فقال: يا عمّ ، إن قومك يرون أن يجمعوا لك مالاً. قال: لِمَ؟ قال: لِيُعْطُوكَه؛ فإنك أتيت محمداً تتعرض لما قبّله. قال: قد علمت قريش أنني من أكثرها مالاً. قال: فقل فيه قولاً يبلغ قومك أنك منكر له ، أو أنك كاره له. قال: وماذا أقول؟! فوالله ، ما فيكم من رجل أعلم بالأشعار مني ، ولا أعلم برجزه ، ولا بقصيدهه ، ولا بأشعار الجن مني ، والله ، ما يشبه الذي يقول شيئاً من هذا ، والله ، إن لقوله الذي يقول حلاوة ، وإن عليه لطلاوة ، وإنه لمثمر أعلاه ، مُعَدِّق أسفله ، وإنه ليعلو وما يُعلَى ، وإنه ليحطم ما تحته. قال: لا يرضى عنك قومك حتى تقول فيه! قال: فدعني حتى أفكر ، فلما فكر ، قال: (هذا سحر يؤثر) يَأْثُرُهُ عَنْ غَيْرِهِ؛ فنزلت: {ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا* وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا* وَبَنِينَ شُهُودًا* وَمَهْدُتٌ لَهُ تَمْهِيدًا* ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا*...الآيات} (1) [المدثر: 11-26].

¹ - رواه الحاكم في المستدرک (2/ 507)، وصححه، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط البخاري، ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، ورواه البيهقي في الدلائل (2/ 198). والقصة معروفة بتفاصيلها في كتب السيرة والتفسير مع اختلاف في الروايات، وإن كانت جميعها تدور حول مضمون واحد. انظر على سبيل المثال: سيرة ابن هشام: 1/ 270، وتفسير الطبري وابن كثير والقرطبي للآيات (11- 26) من سورة المدثر.

ولقد صدق الوليد بن المغيرة فيما وصف به القرآن الكريم وبلاغته، وعذوبة ألفاظه، وجزالتها، وحلاوتها، وسمو معانيه، وأخذه بمجامع القلوب، وقد أقرّه جميع المشركين الذين جاءوا للتداول في أمر رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وكيف لا؟ وجميعهم يشعر بنفس شعور الوليد، ويحس بأحاسيسه؛ فلم يمنعهم كفرهم، ولا كبرهم، ولا غرورهم من الاعتراف بهذه الحقيقة التي لا سبيل إلى إنكارها، وهي أن القرآن الكريم ليس من صنع البشر، وأنه معجز لا قبل لهم بمعارضته، بل إن كل من يسمعه منهم يخفق له قلبه، وتنفع له به أحاسيسه، ويحنّ إلى سماعه المرة تلو الأخرى، لا يستطيع أن يمنع نفسه عنه.

ولذلك كان النفر من قريش يتعاهدون على عدم سماع القرآن؛ حتى لا يتأثروا به، ويذهبون إلى بيوتهم إلا أن الواحد منهم لا يلبث أن يرجع إلى بيت النبي (صلى الله عليه وسلم) ليسمع القرآن الذي ملك عليه عقله وقلبه، فيجد صاحبه الذي عاهده، قد سبقه إلى العودة لسماع القرآن المعجز، ندياً من صوت النبي (صلى الله عليه وسلم)، على نحو ما وقع من أبي سفيان وصاحبيه.

فقد روى صاحب السيرة، أن أبا سفيان بن حرب، وأبا جهل، والأخنس بن شريق، خرجوا ليلة ليستمعوا من رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وهو يصلي من الليل في بيته؛ فأخذ كل منهم مجلساً يستمع فيه - وكل لا يعلم بمكان صاحبه - فباتوا يستمعون له حتى إذا طلع الفجر تفرقوا، فجمعهم الطريق؛ فتلاوموا، وقال بعضهم لبعض: لا تعودوا؛ فلو رآكم بعض سفهائكم لأوقعتم في نفسه شيئاً، ثم انصرفوا حتى إذا كانت الليلة الثانية، عاد كل رجل منهم إلى مجلسه، فباتوا يستمعون له، حتى إذا طلع الفجر تفرقوا، فجمعهم الطريق فتلاوموا، وقال بعضهم لبعض مثل

ما قالوا أول مرة، ثم انصرفوا، وتكرر ذلك في الليلة الثالثة، فقال بعضهم لبعض: لا نبرح حتى نتعاهد ألا نعود؛ فتعاهدوا على ذلك ثم تفرقوا⁽¹⁾.

وعندما أدرك القوم تأثير القرآن في القلوب، وسلطانه على النفوس، وخشوا أن يفتنهم عما وجدوا عليه آباءهم: تواصلوا بالأسماع له، وألا يدعوا لأحد مجالاً للاستماع إليه؛ فقالوا ما حكاه القرآن عنهم: {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ} [فصلت: 26].

إذا علمنا هذا، أدركنا قيمة العظمة، ومدى النفاسة في معجزة نبينا محمد (صلى الله عليه وسلم) - وهي القرآن الكريم - وكيف كانت حجة على رسالته، وبرهاناً على صدق دعوته، إضافة إلى أنها معجزة باقية بقاء الدهر، خالدة خلود الزمان، وهذا أهم ما يميزها عن غيرها من معجزات إخوانه من الأنبياء السابقين عليهم الصلاة والسلام؛ حيث كانت معجزاتهم مقيدة بقيدين: الأول: أنها معجزات حسية، كانقلاب العصا حية، وانفلاق البحر لسيدنا موسى (عليه السلام)، وكون النار برداً وسلاماً على سيدنا إبراهيم (عليه السلام)، وإبراء المرضى، وإحياء الموتى لسيدنا عيسى (عليه السلام).

الثاني: أنها كانت محدودة الزمان والمكان، قاصرة على من شاهدوها وعاصروها؛ فليست لها صفة العالمية والخلود؛ مما يجعلها عرضة للإنكار؛ حيث لا أثر لها، ولا وجود في زماننا، ولولا أن القرآن الكريم أخبرنا بها ما عرفناها، وما صدقناها.

¹ - ابن هشام، السيرة النبوية: 1 / 315.

أما نبينا محمد (صلى الله عليه وسلم)؛ فلأنه خاتم الأنبياء والمرسلين ، ورسالته خاتمة الرسالات ؛ فقد أعطاه الله تعالى نوعين من المعجزات:

الأولى: معجزات حسية شهدها من عاصروه وصحبوه ، كانشقاق القمر ، ونبع الماء من تحت أصابعه ، وغير ذلك مما تواترت به الروايات ، وهذا يشبه ما سبق من معجزات إخوانه من الأنبياء والمرسلين .

الثانية: معجزة معنوية عقلية ، وهي القرآن الكريم ، الذي خلده الله بخلود الزمان ، وأقام الله به الحجة على الخلق بتعاقب الدهور والأعوام ؛ فهي باقية ظاهرة أمام أعيننا لا ينكرها إلا معاند جاحد . وقد عكف المسلمون على القرآن الكريم ، قراءة ومدارسة ، وقطع عدد كبير منهم عمره في الغدوِّ والرواح عليه ؛ حتى إنهم أحصوا كلماته كلمة كلمة ، وعدوا حروفه حرفاً حرفاً ، واستعانوا على فهمه وكشف محاسنه بدراسة كثير من العلوم والفنون ، ومع ذلك مضى عصر النبوة وحتى شطر كبير من عصر العباسيين ، ولم يتعرض أحد لقضية الإعجاز القرآني ، وما كان ذلك إهمالاً لشأن القرآن ، ولا تقصيراً في حقه ؛ إنما كان إعظاماً لأمره ، وتهيباً لمقامه ؛ وصوناً له من أن يكون غرضاً للآراء والأهواء ، وميداناً للجدل والخلاف.⁽¹⁾

من هنا تهيب كثير من صحابة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، والسلف من بعدهم - ممن كانوا علماء باللغة ، فقهاء في الدين - تفسير القرآن الكريم ، وتركوا الكلام فيه خوف الزلِّ ، والقول فيه بالرأي ، والتألي على الله - عز وجل - في الكشف عن مراده من كلامه ، الذي لا يعلم تأويله إلا

¹ - بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار ، د. عبد الفتاح لاشين ، ط دار الفكر : 425.

هو تبارك وتعالى: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا} [آل عمران: 7].

فعن الشعبي قال: "أدرکتهم- يعني الصحابة - وما شيء أبغض إليهم أن يُسألوا عنه ، ولا هم له أهيب من القرآن" (1).

والمراد أن خوفهم من القول في القرآن بالرأي ، والوقوع في الخطأ جعلهم يكرهون أن يُسألوا عن تفسير شيء من القرآن.

وروي أن أبا بكر الصديق - رضي الله عنه - سئل عن قوله تعالى: {وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْبِتًا} [النساء: 85] فقال: "أي سماء تظلني ، أي أرض تقلني إن قلت في كتاب الله ما لم أعلم"؟! (2).

وعن أنس - رضي الله عنه - أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - قرأ: {وَفَاكِهَةً وَأَبًّا} [عبس: 31] فقال: وما الأب؟ ثم قال: إن هذا لهو التكلف ، فما عليك ألا تدريه"؟! (3). وهذا محمول على أن عمر رضي الله عنه ، إنما أراد استكشاف ماهية الأب ، ومعرفة عينه ، وإلا فكونه نبئاً من نبات الأرض لا يُجهل.

¹ - مقدمة كتاب المباني، تحقيق د. آرثر جفري، ط الخانجي: 184.

² - ذكره ابن كثير في تفسيره: 5/1، وصححه، والهازم في تفسيره: 374/4، وصححه ابن القيم في أعلام الموقعين: 29، وابن تيمية في مقدمة في أصول التفسير: 38.

³ - جامع البيان في تأويل القرآن، للطبري (229/24)، والحاكم في المستدرک، برقم (3897)، وقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ورواه أبو عبيد في فضائل القرآن: 688، وانظر أيضاً: بيان إعجاز القرآن للخطابي (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن): 36، ومقدمة كتاب المباني: 183، ومقدمة في أصول التفسير: 38.

وكان سعيد بن المسيب، وهو من التابعين، وأحد الفقهاء السبعة بالمدينة، كان إذا سئل عن تفسير آية من القرآن قال: "إنا لا نقول في القرآن شيئاً".⁽¹⁾

وقال ابن شؤذب حدثنا يزيد بن أبي يزيد قال: "كنا نسأل سعيد بن المسيب عن الحلال والحرام - وكان أعلم الناس - فإذا سألناه عن تفسير آية من القرآن سكت كأن لم يسمع".⁽²⁾

وكان الأصمعي - وهو إمام أهل اللغة - لا يفسر لفظاً، أو شعراً يوافق تفسيره شيئاً من القرآن؛ فإذا سئل عن شيء من ذلك قال: هذا مما جاء في القرآن، فيتحرز من ذلك، مع إمامته وجلالته، وسعة علمه وحفظه.

سئل عن قول الشَّمَاخ:⁽³⁾

طَوَى ظِمَّأَهَا فِي بَيْضَةِ الْقَيْظِ بَعْدَ مَا * * * جَرَتْ فِي عَنَانِ الشَّعْرَيْنِ الْأَمَاعِزُ⁽⁴⁾

فأبى أن يفسر (في عنان الشَّعْرَيْنِ). وسئل عن الصَّرْفِ وَالْعَدْلِ فلم يتكلم فيه⁽⁵⁾.

¹ - جامع البيان: (85/1).

² - السابق: (85/1).

³ - هو الشَّمَاخ بن ضرار بن سنان بن أمارة الذيباني العطفاني، وقيل: إن اسمه معقل بن ضرار، والشَّمَاخ لقبه، مخضرم أدرك الجاهلية والإسلام، وله صحبة، غزا في فتوح عمر بن الخطاب، وشهد وقعة القادسية، كما غزا أذربيجان مع سعيد بن العاص، واستشهد في غزوة موقان في خلافة سيدنا عثمان، جعله ابن سلام في الطبقة الثالثة من الشعراء الفحول في الجاهلية، وقرنه بالنابعة الجعدي، ولبيد، وأبي ذؤيب الهذلي، اشتهر بوصف القوس والحر الوحشية، قال ابن قتيبة: "وهو من أوصف الشعراء للقوس والحر"، وقال عنه: (أرجز الناس على البديهة).
(انظر: الإصابة ج3/ 175 / طبقات فحول الشعراء ج1/ 132 / الخزانة 1/ 526 / الشعر والشعراء: 178/1-179، والموشح للمرزباني: 79/ الأعلام للزركلي 175/3).

⁴ - ديوانه: 175. وطوى ظمأها: قطع بما مقدار ظمأها في السير. والظَّمَأُ: ما بين الشربتين، يريد أنه سار بما فلم يوردها الماء. بيضة القَيْظِ: وقت اشتداد الحر وتلهبه. عنان السماء: ما عنَّ لك منها، أي ظهر إذا نظرت إليها. وقيل: السحاب، الواحدة عنانة. وقيل: أعنان السماء نواحيها. والجمع: أعنان، وعنان. والشعريان: شعري العبور، وشعري الغميصاء، وهما من نجوم القَيْظِ. الأماعز: جمع أمعز، وهي الأرض الغليظة الصلبة، ذات الحجارة. "جرى في عنان الشعريين الأماعز" جعل للشعريين عناناً طرفاه محيطان برأس الأماعز، وهي الأمكنة الغليظة. وجري الأماعز ها هنا: كناية عن السراب.

⁵ - السيوطي، المزهري، تحقيق: جاد المولى، والبجاوي وأبي الفضل: 225/ 2.

وقال أبو حاتم: قلت للأصمعي: الرّبة: الجماعة من الناس ، فلم يقل فيه شيئاً ، وأوهمني أنه تركه ؛ لأن في القرآن {رَبِّيُّونَ} ⁽¹⁾ ، أي جماعة منسوبة إلى الرّبِّ ، ولم يذكر الأصمعي في الأساطير شيئاً ⁽²⁾ .

وهذا التحرج من التفسير ، وإن كان محموداً ؛ فإنه - فيما أرى - لا مانع من التكلم فيه ممن يملك أدوات ذلك من علم باللغة ، والفقهاء ، وعلوم القرآن ، وغير ذلك مما اشترطه العلماء فيمن يتصدى لذلك ؛ لأنه لو تحرج العلماء من تفسير القرآن لصعب فهمه على عامة الناس .

ومن أسباب عدم تعرض الناس في ذاك الوقت لقضية الإعجاز أنهم كانوا يؤمنون تماماً ويدركون أن هذا القرآن معجزة الرسول (صلى الله عليه وسلم) التي أيده الله تعالى بها ؛ لهذا فهو ليس مجالاً للبحث ؛ لأن الخوض في مسأله دقيق وخطير ⁽³⁾ .

وثمة سبب ثالث ، لعله أهم الأسباب ، وهو أن القوم ممن أدركوا النبي (صلى الله عليه وسلم) ، ومن بعدهم من السلف كانوا عرب الألسن ؛ فأدركوا بفطرتهم السليمة ، وذوقهم العربي الصحيح بلاغة القرآن وإعجازه ؛ فاستغنوا بذلك عن المسألة عن معانيه ، وعن الكلام فيه ، وفي إعجازه . يقول أبو عبيدة: "قالوا: إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين ، وتصداق ذلك في آية من القرآن ⁽⁴⁾ ، وفي آية أخرى { وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ } [إبراهيم: 4] ؛ فلم يحتج السلف ، ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) أن يسألوا عن معانيه ؛ لأنهم كانوا عرب الألسن ؛

¹ - وذلك في قوله تعالى: { وكأين من نبي قاتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين } . [آل عمران: 146] .

² - المزهر: 2 / 226 .

³ - د. أحمد جمال العمري، مفهوم الإعجاز القرآني حتى القرن السادس الهجري، دار المعارف: 43 .

⁴ - يقصد قوله تعالى: " بلسان عربي مبين: [الشعراء: 26 / 195] .

فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه ، وعمما فيه مما في كلام العرب مثله من الوجوه والتلخيص ، وفي القرآن مثل ما في الكلام العربي من وجوه الإعراب ومن الغريب والمعاني " .⁽¹⁾

ومما يدل على إدراك الناس - آنذاك - لبلاغة القرآن الكريم وإعجازه إدراكاً فطرياً دون الحاجة إلى أن يبحثوا في معانيه ، وأن يعرفوا سر بلاغته وإعجازه: ما حكاه أبو عبيدة أن أعرابياً سمع رجلاً يقرأ قول الله تعالى: {فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ} [الحجر: 94] فسجد وقال: "سجدت لفصاحة هذا الكلام" ، وسمع أعرابي آخر رجلاً يقرأ: {فَلَمَّا اسْتِئْتَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا} [يوسف: 80] فقال: "أشهد أن مخلوقاً لا يقدر على مثل هذا الكلام"⁽²⁾.

وسمع الأصمعي جارية صغيرة السن ، وهي تقول: أستغفر الله من ذنوبي كلها. قال: فقلت لها: مم تستغفرين ، وأنت صغيرة لم يجر عليك قلم؟! فقالت:
أستغفر الله لذنبي كله * * * قتلت إنساناً لغير حِلِّه
مثل غزال ناعم في دِلِّه * * * فانتصف الليل ولم أُصِلِّه

فقلت لها: "قاتلك الله! ما أفصحك"! فقالت: "أنعِدُ هذا فصاحة بعد قوله تعالى: {وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ} [القصص: 7]" ، فجمع في آية واحدة بين أمرين ونهيين وخبرين وبشارتين⁽³⁾.

1 - أبو عبيدة، مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، مؤسسة الرسالة، بيروت: 8 / 1.

2 - القاضي عياض، الشفا، تحقيق: محمد أمين قره وآخرين: 507 / 1.

3 - الماوردي، النكت والعيون، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت: 39 / 1.

بل إن الأعراب الذين لم يتعلموا القرآن، ولم يقرأوه كانوا يدركون بفطرتهم النقية، وطباعهم الصحيحة أي خطأ يقع فيه القارئ؛ فينبهونه إلى ذلك حتى يتنبه إلى خطئه فيصححه، فمن ذلك:

1- ما روي عن الأصمعي: قال: كنت أقرأ: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ...} فقرأت (وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ) بدل {وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}، وبجني أعرابي، فقال: كلام من هذا؟ قلت: كلام الله. قال: ليس هذا كلام الله؛ فانتهت، فقرأت: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [المائدة: 38] فقال: أصبت، هذا كلام الله. فقلت: أتقرأ القرآن؟ قال: لا، قلت: من أين علمت؟ قال: يا هذا، عز؛ فحكمت فقطع، ولو غفر ورحم، لما قطع⁽¹⁾.

لقد لاحظ الأعرابي بفطرته الصافية، أن الموقف هنا ليس مجال مغفرة ورحمة، بل مجال عقاب وقصاص، وهو قطع يد السارق، فلم يكن من المناسب أن تنتهي الآية بـ "غفور رحيم" لعدم مناسبة الفاصلة للسياق، ومن المعلوم أن الفاصلة القرآنية تأتي دائماً متناسقة مع سياق الآية التي بها، لا تخل بهذا المبدأ مطلقاً.

2- وقدم أعرابي في زمان سيدنا عمر بن الخطاب، فقال: من يقرئني مما أنزل الله على محمد؟ فأقرأه رجل سورة "براءة"، فقال: {... أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولِهِ } [التوبة: 3]، بكسر اللام في رسوله بدلاً من ضمها، فقال الأعرابي: أو قد برئ الله من رسوله؟! إن يكن الله برئ من رسوله؛ فأنا أبرأ منه. فبلغ عمر مقالة الأعرابي؛ فدعاه فقال: يا أعرابي، أتبرأ من رسول الله (صلى الله عليه وسلم)؟! قال: يا أمير المؤمنين، إني قدمت المدينة، ولا علم لي بالقرآن، فسألت: من يقرئني؟

¹ - التفسير الوسيط، الواحدى: 185/2، وسير أعلام النبلاء:؟؟؟

فأقْرأني هذا سورة "براءة"، فقال: {أن الله بريء من المشركين ورسوله}؛ فقلت: أو قد برئ الله من رسوله؟! إن يكن الله بريء من رسوله، فأنا أبرأ منه. فقال عمر: ليس هكذا يا أعرابي. قال: فكيف هي يا أمير المؤمنين؟ فقال: {أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ} بالرفع. فقال الأعرابي: وأنا والله، أبرأ مما برئ الله ورسوله منه؛ فأمر عمر بن الخطاب، ألا يُقْرَأَ الناس إلا عالم باللغة، وأمر أبا الأسود فوضع النحو⁽¹⁾.

من خلال هذه الرواية ندرك مدى ارتباط القراءة بسلامة اللغة؛ ذلك أن الأعرابي بفطرته وسليقته أدرك وجه القراءة الخطأ من القراءة الصحيحة.

وظل القوم بطباعهم الصحيحة، وألسنتهم السليمة في غنى عن الكلام في القرآن ووجه إعجازه، حتى تبدلت أحوال الناس، وظهر في المجتمع الإسلامي المغرضون من أعداء الإسلام، الذين أخذوا يشككون في كتابه المعجز؛ فكثرت القول فيه، وشاع القول بخلق القرآن في بعض الأجسام، فمنها ابتداءً، لا من عند الله.

يقول أستاذنا الدكتور محمد أبو موسى: "وبقيت هذه القدرة الناقدة والمغروسة في طباعهم تعينهم على تمييز طبقات الكلام، يحذقون بها نقده، ويحكمون بها عياره، وهم في غنية عن النظريات والأصول المدروسة التي يتأسس عليها نقد الكلام تمامًا، كما كانوا في غنية بصحة طباعهم،

¹ - القرطبي: 39/1 والدر المنثور: 241/7: وأخرج أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري في كتاب "الوقف والابتداء": 241 وابن عساکر، في "تاريخه" عن ابن أبي مليكة. وقد قيل: إن هذه القراءة، كانت السبب في وضع علم النحو. "قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ: أَخَذَ أَبُو الْأَسْوَدِ عَنْ عَلِيٍّ الْعَرَبِيِّ، فَسَمِعَ قَارِئًا يَقْرَأُ: (أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولِهِ) - بِكَسْرِ اللَّامِ بَدَلًا عَنْ ضَمِّهَا؛ فَقَالَ: "مَا ظَنَنْتُ أَنَّ أَمْرَ النَّاسِ قَدْ صَارَ إِلَى هَذَا" - انتهى من "النبلاء" 83/4، وانظر: معجم الأدباء: 1466/4. وينظر قصة قريبة منها، لعمر بن الخطاب، مع أعرابي قرأ الآية بالجر في "نزهة الألباء"، لابن الأنباري (19/1-20). والله تعالى أعلم.

وسلامة ألسنتهم عن المعرفة النحوية والصرفية؛ ولهذا لم يتكلموا في وجه الإعجاز، ولم يلتفتوا إليه؛ لأن برهانه قائم في نفوسهم، ومضى الأمر على ذلك حتى تبدلت أحوال العرب، ولانت جلودهم، ونجم في مجتمع المسلمين أهل التشكيك، وجاهروا بالزيغ، وكثر القول في القرآن وإعجازه، واندست مقالة أهل الضلالة، وذكروا أن القرآن خُلِق في بعض الأجسام، فمنها ابتداءً، لا من عند الله، وضل بذلك من ضل، وهلك من هلك" (1).

وكان الجعد بن درهم أول من أظهر القول بخلق القرآن (2)، وقد أخذ ذلك عن يهودي يُدعى طالوت، ابن أخت لبيد بن الأعصم، الذي قال: "إن التوراة مخلوقة؛ فالقرآن مخلوق"؛ فأرسله الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك إلى خالد بن عبد الله القسري، عامله على العراق، وأمره بقتله، فحبسه خالد ولم يقتله، فبلغ ذلك هشامًا؛ فكتب إلى خالد يلومه، ويعزم عليه أن يقتله، فأخرجه من الحبس في وثاقه يوم الأضحى، فلما صلى خالد العيد، قال في خطبته: "انصرفوا وضحوا يقبل الله منكم، فإني أريد أن أضحى اليوم بالجعد بن درهم؛ فإنه يقول: ما كلم الله موسى تكليمًا، ولا اتخذ إبراهيم خليلًا، تعالى الله عما يقول الجعد غُلُوبًا كبيرًا". ثم نزل وذبحه (3).

1 - د. محمد محمد أبو موسى، الإعجاز البلاغي، مكتبة وهبة: 118 - 20.

2 - مبتدع ضال، كان يقول بخلق القرآن والقدر، وزعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلًا، ولم يكلم موسى تكليمًا، وكان مؤدبًا لمروان بن محمد، وأخذ عنه مروان رأيته في القضاء والقدر؛ فنسب إليه شناعة عليه، فقيل: مروان الجعدي، كما قالوا: مروان الحمار. (تنظر ترجمته في ميزان الاعتدال: 399/1، ولسان الميزان: 105/2، شذرات الذهب: 169/1، والأنساب: 265/3).

3 - ابن الأثير، الكامل، دار صادر، 263/5، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم: 119/12). وقطعًا هذا الفعل الشنيع من خالد بن عبد الله مع الجعد لا نقره عليه؛ لأن فيه امتهانًا لكرامة الإنسان، وانتهاكًا لحرمته، وهو فعل تجرمه الأديان السماوية، وتأباه النفوس السوية.

وكان ما أطلقه الجعد من ضلال قد شاع في الناس، إلا أن ذبح الجعد قد أسكته زمنًا، ثم عاد المغرضون إلى القول في القرآن، وإثارة الشكوك فيه؛ فكثرت الفتن؛ لذا كان من الضروري أن ينهض علماء الإسلام للدفاع عن كتابهم المقدس؛ ليحسموا معتلجات الشكوك، وخواطر الشبهات، وليردوا كيد الحاقدين إلى نحورهم.

لذلك اتجهت دراسة إعجاز القرآن في أول أمرها وجهة أخرى غير البحث في وجوه الإعجاز، هي الدفاع عن القرآن، ونفي ما أثاره الطاعنون فيه من أكاذيب وأباطيل؛ فاتجهت جهود العلماء إلى دراسة المجاز في القرآن؛ حتى يفسروا الاتجاهات الفنية التي نزل بها القرآن، وأثارت تساؤل الناس فيما يشبه الاعتراض على أسلوب القرآن الكريم في بعض صوره التعبيرية، وليدلوا من خلال ذلك على عربية القرآن وفصاحته، وأنه لم يخالف سنن العرب في طرائق التعبير.

وأول كتاب - فيما أعلم - فسر لنا هذه الاتجاهات الفنية التي أثارت تساؤل الناس فيما يشبه الاعتراض على القرآن، هو كتاب (مجاز القرآن) لأبي عبيدة⁽¹⁾ (ت: 204 هـ)، الذي حكى لنا سبب تأليفه المجاز فقال: "أرسل إليّ الفضل بن الربيع⁽²⁾ في الخروج إليه سنة ثمان وثمانين ومئة، فقدمتُ إلى بغداد، واستأذنتُ عليه، فأذن لي فدخلتُ عليه وهو في مجلس طويل عريض فيه

1 - معمر بن المثنى التيمي البصري. النحوي اللغوي، مولى بني تميم، تيم قريش. ولد في البصرة، ويحكى أنه كان يرى رأي الخوارج الأباضية، وهو أول من صنف في غريب الحديث، وكان من أجمع الناس للعلم، وأعلمهم بأيام العرب وأخبارها، وأكثر الناس رواية، قال الجاحظ: لم يكن في الأرض خارجي ولا إجماعي أعلم بجميع العلوم من أبي عبيدة. وقال المبرد: كان أبو عبيدة عالماً بالشعر والغريب والأخبار والنسب، وذكره علي ابن المديني فأحسن ذكره، وصحح روايته، وقال: كان لا يحكي عن العرب إلا الشيء الصحيح. له نحو مائتين من المصنفات منها: مجاز القرآن، إعراب القرآن، الأمثال، في غريب الحديث، ما تلحن فيه العامة، نقائض جرير والفرزدق، أيام العرب، وغيرها. (تاريخ بغداد 15 / 338، معجم الأدباء 6 / 154، وفيات الأعيان 5 / 235، ميزان الاعتدال 4 / 155، شذرات الذهب 3 / 50).

2 - هو أبو العباس، الفضل بن الربيع بن يونس بن محمد بن عبد الله بن أبي فروة، وأبو فروة هو كيسان، مولى عثمان بن عفان، رضي الله عنه. كان حاجباً للمنصور والمهدي والهادي والرشيد، ثم وزيراً للأمين، كان من رجال العلم حشمة وسؤدداً وحزماً ورأيًا، وكان صائب النظر، سديد الكلام، شهماً، خبيراً بأحوال الملوك وآدابهم. توفي 208 هـ. (وفيات الأعيان: 37/4، وتاريخ بغداد: 343/12، والبداية والنهاية: 263/10 وسير أعلام النبلاء: 110/10).

بساط واحد قد ملأه، وفي صدره فرش عالية لا يُرتقى إليها إلا على كرسي، وهو جالس عليها فسلمت عليه بالوزارة، فردَّ وضحك إليّ، واستدنانني حتى جلست إليه على فرشه، ثم سألني وألطفني وباسطني، وقال: أنشدني فأنشدته؛ فطرب وضحك وزاد نشاطه، ثم دخل رجلٌ في زيّ الكتاب، له هيئة، فأجلسه إلى جانبي، وقال له: أتعرف هذا؟ قال: لا. قال: هذا أبو عبيدة، علامة أهل البصرة، أقدمناه لنستفيد من علمه؛ فدعا له الرجل، وقرّظه لفعله هذا، وقال لي: إني كنت إليك مشتاقًا، وقد سألتُ عن مسألة، أفتأذن لي أن أعرفك إياها؟ فقلت: هات. قال: قال الله - عز وجل - : {طَلُّعُهَا كَأَنَّهُ رَعُوسُ الشَّيَاطِينِ} [الصافات: 65]، وإنما يقع الوعد والإيعاد بما عُرف مثله، وهذا لم يُعرف. فقلت: إنما كلّم الله تعالى العرب على قدر كلامهم، أما سمعت قول امرئ القيس:

أَيَقْتُلُنِي وَالْمَشْرِفِيُّ مُضَاجِعِي * * * وَمَسْنُونَةٌ زُرُقٌ كَأَنْيَابِ أَعْوَالِ⁽¹⁾

وهم لم يروا الغول قط؛ ولكنهم لما كان أمرُ الغول يَهولهم أُوعِدوا به؛ فاستحسن الفضل ذلك، واستحسنه السائل، وعزمتُ من ذلك اليوم أن أضع كتابًا في القرآن في مثل هذا وأشباهه، وما يُحتاج إليه من علمه، فلمّا رجعت إلى البصرة عملت كتابي هذا الذي سمّيته: المجاز، وسألت عن الرجل السائل، ف قيل لي: هو من كتاب الوزير وجلسائه، وهو إبراهيم بن إسماعيل الكاتب⁽²⁾.

وأمام مطاعن أعداء الإسلام في القرآن، وازدياد جرأتهم عليه، يؤلف ابن قتيبة (ت: 276هـ) كتابه: (تأويل مشكل القرآن)، مستهديدًا فيه بفكرة سلفه أبي عبيدة فيما يتصل بصوغ العبارة في القرآن؛ إذ بناها على كون القرآن نزل بلغة العرب، وفيه مثل ما في كلامهم من وجوه الكلام المختلفة.

1 - ديوانه: 33. ت: محمد أبي الفضل إبراهيم. دار المعارف. والمشرقي: سيف، منسوب إلى المشارف، وهي قرى من أرض العرب تدنو من الريف تصنع فيها السيوف. والمسنونة الزرق: السهام، وجعلها زرقًا لصفائها، وشبهها بأنياب الأعوال للمبالغة في وصفها، وتشنيعًا لها. الأعوال: جمع غول، يزعمون أنها وحوش هائلة المنظر. وقيل: الشياطين.

2 - ياقوت الحموي، معجم الأدباء: 158/19 - 159. تاريخ بغداد: 13/254.

وقد تبنى ابن قتيبة موقف المدافع عن القرآن ضد الطاعنين عليه، الذين لخص مطاعنهم، فقال: "وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون، ولغوا فيه وهجروا، واتبعوا {ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وأبتغاء تأويله} [ال عمران: 7]، بأفهام كليلة، وأبصار عليلة، ونظر مدخول؛ فحرفوا الكلام عن مواضعه، وعدلوه عن سبله، ثم قضاوا عليه بالتناقض والاستحالة، واللحن وفساد النظم، والاختلاف، وأدلوا في ذلك بعلل ربما أمالت الضعيف الغمر، والحدث الغر، واعترضت بالشبه في القلوب، وقدحت بالشكوك في الصدور...؛ فأحببت أن أنضح عن كتاب الله، وأرمي من ورائه بالحجج النيرة، والبراهين البيّنة، وأكشف للناس ما يلبسون؛ فألفت هذا الكتاب" (1).

ولهذا أخذ كتابه طابعاً قريب الشبه من طابع أبي عبيدة في (المجاز) من حيث كونه مفسراً لوجوه القول، وأشكال البيان القرآني، وضرب الأمثال عليها من المأثور العربي شعراً ونثراً.

وكان أبو عبيدة وابن قتيبة في كتابيهما مُطَبِّقَيْنِ لنظرية ابن عباس، التي تقول: "وإذا سألتكم عن شيء من غريب القرآن، فالتمسوه في الشعر؛ فإن الشعر ديوان العرب" (2).

بيد أن الرجلين تجاوزا حدود الغريب، الذي يهتم بدلالات الكلم أكثر من اهتمامه بطرق الأداء الأسلوبي.

1 - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد صقر، دار التراث العربي: 22 - 23.

2 - التبريزي: شرح الجماسة: 3/1، والسيوطي: المزهرة: 2/302، 470.

وخالصة رؤيتهما معًا: أن القرآن الكريم شأنه شأن فنون القول المأثورة عن العرب قبل نزوله ، من حيث اتساع طرق الأداء اللغوي ، وأن ما قضى به الطاعنون على القرآن مصدره الجهل بلغة العرب التي نزل بها القرآن ، ولو أنهم علموا ذلك ما تجرأوا على شيء مما قالوه⁽¹⁾.

وقد مهد الكلام في المجاز القرآني الطريق أمام حركة أخرى تبحث في أوجه الإعجاز ، وظلت متصلة الحلقات إلى أن تُوِّجت بعالم العربية الكبير عبد القاهر الجرجاني.

قامت تلك الحركة على جهود علماء الكلام ، وخاصة المعتزلة والأشاعرة ، وعلى فكر قليل من علماء اللغة والفقهاء ، وكان هدفها تنفيذ دعاوى المتجرئين على نفي الإعجاز عن القرآن من أصحاب الديانات واليحل غير الإسلامية ، ودعاوى الشيعة الإمامية ، الذين نسبوا إلى القرآن التغيير في بعض آياته ، والنقص فيها عما نزل عليه.

واستلزمت ردود العلماء (متكلمين ولغويين) ، الذين تصدوا للبحث في القضية أن يسيروا في طريقين:

أولهما: كلامي ، يرد على الطاعنين بالرأي والحجة ، ويكشف زيف الدعاوى الباطلة ، مستعينًا بالمعارف الواسعة ، والمنطق النظري ، والأدلة النقلية ؛ ليثبت صحة النص القرآني المنزل ، وسلامته من النقص والتحريف ، تأكيدًا لحجية النبوة.

¹ - د. عبد السلام عبد الحفيظ، التراث النقدي عند العرب، دار البيان: 162.

وثانيتها: يلجأ إلى النص المنزل ، يستكشف جوانب الإعجاز فيه: من إخباره بالغيب ، وبرأته من الاختلاف والتناقض ، وروعة النظم في أسلوبه (1).

وكان علماء المعتزلة أكثر المثيرين للكلام في قضية الإعجاز ، فقالت المعتزلة إلا النظام وهشامًا الفوطي وعباد بن سليمان: "تأليف القرآن ونظمه معجز ، محال وقوعه منهم ، كاستحالة إحياء الموتى منهم ، وإنه علم رسول الله (صلى الله عليه وسلم)"

وقال النظام: "الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب ، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم". وقال هشام وعباد: "لا نقول: إن شيئاً من الأعراض يدل على الله سبحانه ، ولا نقول أيضاً: إن عَرَضاً يدل على نبوة النبي (صلى الله عليه وسلم)" ، "ولم يجعلوا القرآن علماً للنبي (صلى الله عليه وسلم)" ، وزعما أن القرآن أعراض " (2).

وذهب الجاحظ (ت: 255هـ) إلى أن القرآن معجز بنظمه وغريب تأليفه وبديع تركيبه ، إضافة إلى إعجابه بالصرفة ، وقد ألف كتاباً سماه (نظم القرآن) (3) ، ويدل اسمه على أنه يبحث في إعجاز القرآن من حيث بديع نظمه وغريب تأليفه ، كما ألف أبو عبد الله محمد بن يزيد الواسطي (ت: 306 هـ) رسالة (إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه) (4) ، وهو أول كتاب - فيما يذكر الباحثون - يحمل اسم الإعجاز.

1 - المصدر السابق: 165 - 166.

2 - الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محي الدين عبد الحميد: 1/ 296.

3 - ابن النديم، الفهرست، تحقيق شعبان خليفة ووليد محمد العوزة: 1/ 64.

4 - السابق: 1/ 64، 238.

ولابن الإخشيد (ت: 326 هـ) كتاب (نظم القرآن) ⁽¹⁾، كما ألف أبو الحسن علي بن عيسى الرماني (ت: 386 هـ) رسالة (النكت في إعجاز القرآن)، ثم جاء من بعده القاضي أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي (ت: 415 هـ)، فأفرد الجزء السادس عشر من كتابه (المغني في أبواب التوحيد والعدل) للكلام في إعجاز القرآن، وسماه (إعجاز القرآن).

أما أهل السنة، وخاصة الأشاعرة، فقد أدوا دوراً مهماً في بيان إعجاز القرآن؛ فأبو الحسن الأشعري (إمام الأشاعرة) يرى "أن أقل ما يعجز عنه من القرآن السورة قصيرة كانت أو طويلة أو ما كان بقدرها، فإذا كانت الآية بقدر حروف سورة، وإن كانت سورة الكوثر، فذلك معجز" ⁽²⁾.

ومن أهم مؤلفاتهم في الإعجاز: (بيان إعجاز القرآن) لأبي سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي (ت: 388 هـ)، وكتاب (إعجاز القرآن) للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلائي (ت: 403 هـ)، كما تعرض القاضي لمسألة الإعجاز في كتابه (نكت الانتصار).

وألف الإمام عبد القاهر الجرجاني الأشعري كتابه: (دلائل الإعجاز) كمقدمة لفهمه بإدراك أسرار العربية، فاستفرغ طاقته في عرض أساليبها ونحوها وملاحظها البلاغية من حيث هي الهادية إلى دلائل الإعجاز" ⁽³⁾.

1 - السابق: 64 / 1.

2 - الباقلائي، إعجاز القرآن، تحقيق السيد صقر، دار المعارف: 254.

3 - بنت الشاطي، الإعجاز البياني للقرآن، دار المعارف، ط: 2: 23.

ومع الدلائل قدم الجرجاني (الرسالة الشافية) التي عالج فيها قضية الإعجاز على طريقة المتكلمين. وظل نشاط المتكلمين في أمر الإعجاز متصلًا، وكان من أهم ما وصلهم به أنهم عنوا بتعليل إعجاز القرآن وتفسيره بلاغيًا. وسارت النظرية في اطراد بها آثارهم الكلامية، وجهودهم البلاغية حتى بلوروا النظرية، ولم تكن هذه الجهود المبذولة سوى إيضاح لطريق حاول الأعداء أن يطمسوه، هو أن القرآن حجة، وأنه معجز، وأن إعجازه لأسرار فيه عديدة" (1).

وتوالت كتابات العلماء في الإعجاز؛ فظهر في القرن السادس جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت: 538هـ)، وألف كتابه: (الكشاف) في تفسير القرآن وبيان إعجازه، متأثرًا بمباحث عبد القاهر التي أصلها في علمي البيان والمعاني، ولكنه لم يكن صدى لعبد القاهر، يردد ما قاله، ويطبق على أساسياته، بل أضاف وأصل، واشتق لنفسه منهجًا ذاتيًا يتسم بكثير من الحرية، وكثير من الاستقلال.

وفي القرن السابع يؤلف فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت: 606هـ)، كتابه (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز)، والكتاب يعتمد في مجمله على ما كتبه عبد القاهر في كتابه: (دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة)، كما يستفيد من غير عبد القاهر، كالرمانى، والزمخشري والوطواط. وهو يعلل إعجاز القرآن بفصاحته التي ترجع إلى الألفاظ والمعاني، ثم يميل إلى الخوض في مسائل بلاغية بحثة تضيف على الكتاب طابعًا بلاغيًا أكثر من الطابع الإعجازي الذي يشير إليه العنوان (2).

1 - د. منير سلطان، إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، منشأة المعارف: 40 - 41.

2 - د. محمد أحمد العزب، الإعجاز القرآني من الواجهة التاريخية، سلسلة كتابك، دار المعارف: 50 - 51.

وحين نصل إلى هذه المرحلة من الزمن نلاحظ أن حركة الإبداع العربي في التأليف عامة، وفي مجال الإعجاز القرآني خاصة، قد أصيبت بنوع من التوقف استحاله بعد إلى نوع من الجمود؛ فكثرت الشروح في أصل واحد، وتواترت الحواشي على الشروح، واستبدت المختصرات بالمطولات، وانصرف المؤلفون عن المجاهدة في سبيل الخلق الحقيقي إلى لون من ألوان الاسترخاء الفكري الذي يعيش على تراث السابقين⁽¹⁾.

وهكذا دخلت قضية الإعجاز مرحلة الجمود، من حيث الكشف عن مضامين جديدة، فقد قال السابقون كل شيء، حللوا، واستوعبوا، وناقشوا، فلم يدعوا مجالاً لمن جاء بعدهم ليضيف شيئاً يذكروا. فلو ألقينا نظرة فاحصة على آراء اللاحقين ممن تناولوا أمر الإعجاز، كالقاضي عياض (ت: 544 هـ) في (الشفاء)، والسكاكي (ت: 626 هـ) في (المفتاح)، وابن أبي الإصبع المصري (ت: 654 هـ) في كتابيه: (تحرير التحرير) و(بديع القرآن)، وابن يحيى العلوي (ت: 729 هـ) في (الطراز)، والأصفهاني (ت: 749 هـ) في (التفسير الكبير)، والزركشي (ت: 794 هـ) في (البرهان)، والسيوطي (ت: 911 هـ) في (الإتقان) و(معتزك الأقران)، وغيرهم أقول: لو ألقينا نظرة فاحصة على آرائهم لوجدناها صدى لآراء السابقين، وتكراراً لها، سردوها كما هي، أو تصرفوا فيها بالتلخيص والتهذيب والتوفيق، وكثير منهم ناقش ونقد وأبدى رأيه، موافقاً لتلك الآراء، أو راداً لبعضها.

وفي العصر الحديث شغل العرب والمستشرقون بقضية الإعجاز، وهاجم المغرضون والملحدون - كما حدث في الماضي - القرآن الكريم والرسالة المحمدية؛ فادعى بعض المستشرقين أن القرآن من صنع محمد، وأن فكرة الوحي بعيدة التصور،

¹ - المصدر السابق: 51.

وأَنَّه (صلى الله عليه وسلم) كان يتمتع بوحى نفسي، وما القرآن إلا من استنباطه العقلي، وإدراكه الوجداني عبّر عنه محمد بأسلوبه، وبيانه، ولغته، ومكنه من ذلك ذكاؤه، وفراسته، وقوة فطنته، وعمق تأملاته، ورهافة أحاسيسه، استخدمها كلها في تليق الأخبار، وسرد الغيبيات، وتبيان الحقائق العلمية.

يقول المستشرق إتيين دينيه⁽¹⁾: "من الطريف أن نورد هنا رأيين لمستشرقين ذاعت شهرتهما عن جدارة:

يقول (سفري)⁽²⁾ - وهو أول من ترجم القرآن إلى الفرنسية -: "كان محمد عليماً بلغته، وهي لغة لا نجد على ظهر البسيطة ما يضارعها غنىً وانسجاماً، إنها بتركيب أفعالها، يمكنها أن تتابع الفكر في طيرانه البعيد، وتصفه في دقة دقيقة، وهي بما فيها من نغم موسيقي تحاكي أصوات الحيوانات المختلفة، وخير المياه المناسبة، وهزيم الرعد، وقصف الرياح، كان محمد - كما قلت - عليماً بتلك اللغة الأولية التي تزينت بروائع كثير من الشعراء؛ فاجتهد محمد في أن يحلي تعاليمه بكل

1 - الفونس آتين دينيه فنان تشكيلي، ومستشرق فرنسي، ولد في باريس سنة (1861 م)، في وسط عائلة برجوازية. سافر إلى الجزائر سنة 1883، وعاش متنقلاً بينها وبين فرنسا، ثم استقر في بوسعادة سنة 1913 م، وأعلن فيها إسلامه 1937، وسمى نفسه "ناصر الدين دينيه". ألف العديد من الكتب، التي دافع فيها عن الإسلام، ورد فيها على ادعاءات المستشرقين الفرنسيين وكذبهم، ونقل فيها حقيقة الإسلام باللغة الفرنسية إلى الشعب الفرنسي منها: (محمد رسول الله)، الذي ساعده في تأليفه صديقه الجزائري، سليمان بن إبراهيم، وكتاب (حياة العرب)، و(حياة الصحراء)، ورسالة (أشعة خاصة بنور الإسلام)... إلخ. أدى عام 1928 م فريضة الحج، وفي ديسمبر 1929 م توفي بباريس، وصلي عليه بمسجدها الكبير، ثم نقل جثمانه إلى الجزائر، حيث دفن في المقبرة التي بناها لنفسه ببلدة بوسعادة؛ تنفيذاً لوصيته. (ينظر: الأعلام للزركلي: 1/ 83، والموسوعة العربية الميسرة: 1586، ومقدمة كتاب محمدرسول الله، ترجمة عبد الحليم محمود ومحمد عبد الحليم).

2 - كلود إتيين سافاري، رحالة ومستشرق فرنسي ولد بمدينة فتره بفرنسا عام 1750 م، قدم إلى مصر في سنة 1776، وقضى بها ثلاثة أعوام، طاف خلالها أرجاء الديار المصرية من شرقها إلى غربها، ومن شمالها إلى جنوبها، وزار جميع معالمها ومعاهدها وآثارها، ودرس جميع أحوالها وشؤونها ومجتمعاتها، كما درس اللغة العربية والدين الإسلامي، ثم زار الجزر اليونانية، وعاد إلى فرنسا سنة 1781، ووضع عن رحلاته ودراساته في مصر طائفة من الرسائل المستفيضة ملأت ثلاثة مجلدات، ونشرت بين سنتي 1785 و1789، ثم نشر ترجمة حسنة للقرآن، وترجم بعض قصص ألف ليلة وليلة إلى الفرنسية، ووضع أجرومية للغة العربية والعامة ظهرت بعد وفاته. وتوفي في باريس سنة 1788، وهو دون الأربعين. (ينظر: مصر في أواخر القرن الثامن عشر كما يصفها الرحالة سافاري للأستاذ محمد عبد الله عنان: مجلة الرسالة/العدد 220/ 20 - 9 - 1937، وانظر سيرته في القاموس الموسوعي (لاروس)، الجزء السابع).

ما في البلاغة من جمال ومن سحر"، ويقول (ستانلي لين بول)⁽¹⁾: "إن أسلوب القرآن في كل سورة من سوره لأسلوب أبيّ، يفيض عاطفة وحياء. إن الألفاظ ألفاظ رجل أخلص للدعوة، وإنها لا تزال حتى الآن تحمل طابع الحماسة والقوة، وفي ثناياها تلك الجذوة التي ألقيت بها، إنها ألفاظ قُدّت من قلب إنسان يستحيل أن يكون منافقًا، وهذا القلب هو قلب رجل كان له أخطر الشأن في تاريخ الإنسانية"⁽²⁾.

وقد حرص هؤلاء الجاحدون - قديمًا وحديثًا - على أن يفسّروا حادثة الوحي بنظريات غامضة ومنحرفة، تهدف في النهاية إلى إنكار رسالة نبينا محمد (صلى الله عليه وسلم)؛ فنجدهم يفسّرون ظاهرة الوحي بالإلهام النفسي تارة، وبالإشراق الروحي تارة أخرى، ويعميهم الحقد فيتجرّءون على القول بأنه ضرب من الصّرع والجنون كان ينتابه، وواضح أنّها شبه واهية لا تثبت أمام الوقائع الثّيرة، والمنطق السليم، والحكم العادل النزبه.

يقول الدكتور محمد عبد الله دراز -رحمه الله-: "هذا الرأي هو الذي يروّجه الملحدون اليوم باسم (الوحي النفسي)، زاعمين أنهم بهذه التسمية قد جاءونا برأي علمي جديد، وما هو بجديد، وإنما هو الرأي الجاهلي القديم، لا يختلف عنه في جملته، ولا في تفصيله؛ فقد صوّروا النبيّ (صلى الله عليه وسلم) رجلًا ذا خيال واسع، وإحساس عميق؛ فهو إذًا شاعر، ثم زادوا فجعلوا وجدانه

¹ - مستشرق وعالم آثار بريطاني، ينتمي لعائلة مستشرقة شهيرة، حيث اشتهرت والدته صوفيا لين بول، وشقيقه ريجنالد ستيوارت بول، وعمّه إدوارد ويليام لين بعملهم في هذا المجال. ولد في لندن عام 1854م، وعمل في المتحف البريطاني ما بين عامي 1874 و1892م، ثم اتّجه إلى مصر بهدف التنقيب عن آثارها، وكان يتقن اللغة العربية، وشغل منصب أستاذ الدراسات العربية في جامعة دبلن (1897 - 1904م). ومن أهم مؤلفاته: مختارات لين من القرآن، لغته الشعريّة وقوانينه، الحياة الاجتماعية في مصر، تاريخ مصر في القرون الوسطى، قصة المورسيكين في إسبانيا، تركيا، صلاح الدين الأيوبي: السلطان القوي وموحد الإسلام، والهند في القرون الوسطى تحت حكم

المحمديين. (<https://www.islamstory.com/ar/artical/3409658>)

² - إتيين دينيه وسليمان الجزائري، محمد رسول الله، ترجمة د. عبد الحليم محمود، ومحمد عبد الحليم محمود: 136، 137.

يطغى كثيراً على حواسه حتى يخيل إليه أنه يرى ويسمع شخصاً يكلمه، وما ذاك الذي يراه ويسمعه إلا صورة أخيلته ووجداناته؛ فهو إذاً الجنون أو أضغاث الأحلام، على أنهم لم يطبقوا الثبات طويلاً على هذه التعليقات، فقد اضطروا أن يهجروا كلمة (الوحي النفسي) حينما بدا لهم في القرآن جانب الأخبار الماضية والمستقبلية، فقالوا: لعله تلقفها من أفواه العلماء في أسفاره للتجارة؛ فهو إذاً قد علمه بشر. فأبيّ جديد ترى في هذا كله؟ أليس كله حديثاً معاداً يضاهاون به قول جهال قريش؟ وهكذا كان الإلحاد في ثوبه الجديد صورة منسوخة، بل ممسوخة منه في أقدم أثوابه، وكان غذاء هذه القلوب المتحصّرة في العصر الحديث مستمدّاً من فتات الموائد التي تركتها تلك القلوب المتحصّرة في عصور الجاهلية الأولى، قال تعالى: {كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ} ⁽¹⁾ [البقرة: 118].

وهذا التزوير المتعمد، والتزييف المقصود للطعن في كتاب الله تعالى، باعته حقد هؤلاء المستشرقين على الإسلام، وكراهيتهم له، وهو تصرف ليس بغريب منهم؛ فهذا ديدنهم، وتلك سجيتهم، وإنما الغريب والمؤسف حقاً أن يتبنى هذه الآراء الضالة كتاب ومفكرون محسوبون على الإسلام، ويذيعوها بين الناس وكأنها حقائق ثابتة، على نحو ما كتب الأستاذ نعيم الحمصي في كتابه (فكرة إعجاز القرآن)؛ فهو- مثلاً :-

1- يردد الشبه والأوهام التي عرضت لفلاسفة الغرب، فحسبوا الوحي الإلهي النبوي عمومًا، والمحمدي منه خصوصًا، ضرباً من الاستعداد النفسي، والفيض الذاتي، أي أنه نابع من قلب الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وليس وحياً من عند الله، يقول تعليلاً لعدم قدرة أحد على

¹ - النبا العظيم: ص 67 (الهامش).

معارضة القرآن معارضة ناجحة: "والحقيقة الراهنة في تاريخ القرآن أن أحدًا لم يوفق إلى معارضته معارضة ناجحة، ومن حاول ذلك لم يستطع المجيء بمثله، وسخفه العلماء والأدباء، ووجدوا أنه جاء بالمدفوع الساقط الذي لا يمكن أن يقاس بالقرآن، فضلاً عن أن يجاريه، وإذا تركنا الإيمان الديني جانبًا، وأردنا أن نعلل ذلك بالمنطق، رأينا أن ذلك كان لضعف الشعور النفسي لدى الأدباء بالقياس إلى الشعور النفسي لدى النبي محمد، وبدلنا على شدة هذا الشعور في نفسه ما كان يعانيه حين هبوط الوحي على نفسه الشاعرة المتعمقة، من الدهول عن الناس، وتصيب العرق والتعب"⁽¹⁾.

2- ومن هذه الأوهام ما وصف به القرآن من أنه: "حوى صفات الأدب الخالد ومميزاته... وهذه المميزات التي تجعل منه أدبًا خالدًا تظهر في الفكرة العامة السامية التي يقول بها القرآن... وتظهر في العاطفة الصادقة القوية العميقة التي تنبث فيه، ويستشفها القارئ له، وتظهر في الخيال الخصب الذي يصور النوم وعذاب الضمير، وآلام النفس وأفراحها، وتعاطف البشر"⁽²⁾.

3- ومن الأوهام التي وقع فيها الكاتب، ولا يكف عن تكرارها مع سابقتها في أكثر من موضع، ولا يمل من ترديدها - ادعاؤه أن بلاغة القرآن لم تقم على اللفظ والسبك والموسيقى فقط، وإنما يغذيها تفكير ناضج، وعاطفة متأججة، وخيال خصب، وروح سام، وأن العرب لو ملكوا تلك

1 - فكرة أعجاز القرآن، ط2، مؤسسة الرسالة: 15. وانظر - هداك الله - إلى التناقض الذي وقع فيه الكاتب فبعد أن أرجع سبب العجز عن معارضة القرآن إلى ضعف الشعور النفسي لدى الأدباء بالقياس إلى الشعور النفسي لدى النبي محمد (ص)، يدل على قوة الشعور في نفس النبي بما كان يعانيه حين هبوط الوحي عليه من الدهول عن الناس، وتصيب العرق والتعب؛ فيعترف من حيث لم يقصد بأنه (ص) كان يوحى إليه. فوقع في التناقض.

2 - المصدر السابق: 30 بتصرف.

المميزات التي سلفت لما عجزوا عن معارضة القرآن، يقول: "ويبدو أن مفردات الألفاظ لم تكن هي التي تعوزهم لو أرادوا معارضة القرآن؛ لأن القرآن لم يستعمل إلا ألفاظاً مستعملة في بيئتهم، ولكن كان يعوزهم الأفكار الخصبة التي تربطها وحدة شاملة يمكن أن تؤلف شريعة؛ فبلاغة القرآن التي أدهشتهم لم تقم على اللفظ والسبك والموسيقى فقط، فهذا جانب يسير منها، والجانب الأكبر هو تلك الغاية الإصلاحية التي يغذيها تفكير ناضج عميق شامل بعيد النظر، وتغذيها عاطفة متأججة، وخيال خصب، وروح سام يتوخى تحقيق هدف هو مثل أعلى للحياة البشرية لا ييسر تحقيقه"⁽¹⁾.

وخير ما نرد به على هؤلاء ما قاله الشيخ محمد رشيد رضا في تفسير قوله تعالى: {وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [يونس: 37]؛ حيث قال: (ومن المعلوم بالبداهة أنه ما كان لعاقل مثله (صلى الله عليه وسلم) أن يتحداهم هذا التحدي، لو لم يكن عالماً موقناً بأنه لا يستطيع الإنس والجن الإتيان بمثل هذا القرآن في جملته، ولا بسورة مثله، لا أفراد العلماء والبلغاء منهم، ولا جماعاتهم ولا جملتهم - إن فرض إمكان اجتماعهم وتعاونهم، ومظاهرة بعضهم لبعض -؛ فلو كان هو الذي أنشأه وألفه لمصلحة الناس برأيه، كما ارتأى بعض المعجبين بعقله وذكائه وعلو أفكاره، من الفلاسفة المتقدمين، والعلماء الماديين المتأخرين، لكان عقله وذكاؤه وعلو فكره مانعات له من هذا الجزم؛ لعجز عقلاء الخلق من العوالم الظاهرة (الإنس) والخفية (الجن) عن الإتيان بسورة مثل ما أتى هو به، فإن كل عاقل متوسط الذكاء والفكر يعلم أن كل ما أمكنه من الأمر فهو يمكن غيره، بل لا يأمن أن يوجد من هو أقدر عليه منه، فهذه آية بينة للعقل على أن النبي (صلى الله

¹ - المصدر السابق: 32.

عليه وسلم) كان موقنًا بأنه من عند الله تعالى ، وأنه هو كغيره ، لا يقدر على الإتيان بسورة مثله ، وهي إحدى حجج الذين قالوا: إنه لا يعقل أن يكون كاذبًا مفتريًا له..⁽¹⁾

أما الباحثون العرب المحدثون فقد ألموا بالقرآن بعد دراسة واسعة للتراث القديم والفكر الحديث ، ونظروا إلى الكتاب الكريم نظرة شاملة؛ فتعددت وجهات نظرهم ، وهي وجهات تعبر عن اجتهادات شخصية تضاف إلى جهود السابقين ، ولكنها لا تُكوّن مدارس ولا مذاهب .

وأهم الآراء التي شاعت في هذا العصر ، هي إرجاع الإعجاز القرآني إلى الوجه العلمي فيه أولاً ، ثم إلى الوجوه الأخرى بعد ذلك . ومن أبرز أنصار الاتجاه العلمي عبد الرزاق نوفل في كتابه (محمد رسولاً نبياً) ، وعفيف طيارة في (روح الدين الإسلامي) ، والدكتور محمد جمال الفندي في (القرآن والعلم) ، و(من روائع الإعجاز في القرآن) ، والشيخ عبد المجيد الزنداني في كتابه (التوحيد) ، وغيرهم كثير .

ويرى البعض أن التشريع في القرآن سر من أسرار إعجازه ، كالدكتور أحمد عبد المنعم البهي في مقال له بعنوان: (تشريعات القرآن لا بلاغته وحدها فيها الدلالة الكبرى على إعجازه)⁽²⁾ ، والمستشار علي علي منصور في مقالته المسلسلة في مجلة منبر الإسلام تحت عنوان: (الإعجاز التشريعي)⁽³⁾ .

¹ - تفسير المنار: 370-369 / 11

² - مجلة العربي، العدد (128)، يوليو 1969م: 102

³ - مجلة منبر الإسلام، الأعداد: أبريل 1968م، ونوفمبر وديسمبر 1969 .

وهناك من رأى أن إعجاز القرآن يكمن في صميم النسق القرآني ذاته ، لا في الموضوع الذي يتحدث عنه وحده ، وإلى هذا ذهب المرحوم سيد قطب في كتابه: (التصوير الفني في القرآن).

وذهب الإمام الشيخ عبد الحلیم محمود إلى أن الإعجاز كامن في (المثلية)؛ حيث تكرر لفظ (مثل) في أكثر من آية. يقول: "في هذه الآيات كرر القرآن لفظ (مثل)، والمثلية لا تختص بجانب دون جانب، وإنما تعم جميع النواحي، والواقع أن النقاش في أن القرآن معجز بأسلوبه، أو بمعانيه، أو بقصصه، أو بإخباره عن المغيبات، أو بغير ذلك من وجوه، إنما هو نقاش لا يتمشى مع الفكرة القرآنية التي هي في التماثل من جميع النواحي. قال صاحب (البحر المحيط): والمثلية في حسن النظم، وبديع الوصف، وغرابة الأسلوب، والإخبار بالغيب مما كان وما يكون، وما احتوى عليه من الأمر والنهي، والوعد والوعيد، والقصص، والحكم، والمواعظ، والأمثال، والصدق، والأمن من التحريف والتبديل. ومنشأ الاختلاف في وجوه الإعجاز في القرآن راجع إلى اختلاف درجة الاستعدادات الفطرية، والاتجاهات الفكرية لإدراكها ومعرفتها.."⁽¹⁾

والملاحظ أن آراء المحدثين في الإعجاز، إنما تدور في فلك آراء السابقين، وأنه لا جديد يذكر أو يضاف إلى جانب ما قاله السلف، وإن حاول بعض الباحثين فلسفتها وصياغتها بأسلوب حديث، وتعبيرات فنية رقيقة، يقول الأستاذ عبد الكريم الخطيب - رحمه الله - بعد أن استعرض آراء الباحثين في الإعجاز: "فهل قلنا شيئاً جديداً في الإعجاز القرآني؟ وهل كشفنا وجهاً آخر من وجوهه التي لا تنتهي حصراً وعداً؟". ثم يجيب: "والحق أننا لم نأت بجديد، ولم نقل شيئاً جديداً؛ فالصدق المطلق الذي نزل به القرآن، وعلو الجهة التي جاء منها، وحسن الأداء، وجمال العرض

¹ - التفكير الفلسفي في الإسلام، هامش ص 44.

الذي جلى هذا الصدق، وطلع به على الناس، والروحانية التي تشف عنها كلمات القرآن وآياته، وكل هذا الذي قلناه في إعجاز القرآن قد سبقنا إلى القول به كثير من علماء القرآن، صرح به بعضهم، ولمح به آخرون... ولكن إن يكن لنا جديد في هذا الذي قلناه عن إعجاز القرآن، فعرض ما قيل من قبل بصوت جديد، ونغم جديد من شأنه أن يجدد لسالك هذا الطريق نشاطاً، وأن يفتح لنا مسلكاً جديداً إلى كتاب الله، وفهماً مجدداً لآياته وإعجازه"⁽¹⁾.

ويتضح من تأمل الظاهرة التاريخية في مسيرة التأليف القرآني، أن التأليف في الإعجاز بدأ مجرد ردود محدودة على أسئلة مثارة، تتعلق بكلمة أو خاطرة، أو فهم لآية معينة، وكان هذا اللون خاضعاً لمنطق رد الفعل بكل ما يحمل هذا المنطق من محدودية النظر، وتسامح التحديد الاصطلاحي إلى حد الخلط بين المصطلحات، ويمثل هذا الاتجاه أبو عبيدة في (المجاز)، ثم تطور التأليف في الإعجاز إلى محاولات بادئة في تحديد المصطلح، والعمل على اكتشاف مصطلحات جديدة، مع طموح متعثر، وغير مسبق إلى التنظير في بعض جوانب هذا المجال، ويمثل هذا كلٌّ من: الجاحظ وابن قتيبة، ثم تطور إلى كثير من الدقة العلمية التي حددت المصطلح، وألحت على تعريفاته وتفريعاته، وخاضت في عباب الجدل العقلي الذي كان يحمل هموم حضارة إسلامية بكاملها تجابه قوات مناوئة تحاول أن تشوه وجه هذه الحضارة بكل ما أوتيت من لدن وافتئات، ويمثل هذا الاتجاه كلٌّ من: الرماني والخطابي والباقلاني. ثم ينتقل التأليف من مجرد الملاحظة إلى التأسيس والتنظير، ومن مجرد المجابهة إلى التأمل والاستنباط، ومن مجرد التعريف والتفريع إلى فلسفة التفريعات والتعريفات، ويمثل ذلك: الشريف الرضي وعبد القاهر الجرجاني، ثم ترسو زوارق التأليف في الإعجاز عند النظر العقلي المجرد إلى كثير من

¹ - الإعجاز في دراسات السابقين: 2/ 242.

قضاياه، وعند لون من مزج هذه الدراسات بتيارات التفلسف، والموقف الفكري العقيدي، مؤذنة
بجمود الحركة عند هذا المدى الجاهم⁽¹⁾.

¹ - الإعجاز القرآني من الوجهة التاريخية: 53.

الفصل الأول

القول بالصرفة: مضمونه - دلالاته وموقف العلماء منه

أولاً: معنى الصرف لغة واصطلاحاً:

الصَّرْفُ والصَّرْفَةُ، على وزن فعلة - بفتح الفاء واللام وسكون العين - مصدر (صرف)، وقد أطل اللغويون في توضيح معناها وبيان اشتقاقاتها، لكن حقيقة المادة تفيد معنى واحداً في معظمها، ألا وهو ردّ الشيء من حالة إلى حالة، أو إبداله بغيره، تقول: صرفت القوم صرفاً فانصرفوا، إذا رجعتهم فرجعوا. قال تعالى: {ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ} [آل عمران: 152]. وقوله تعالى: {ثُمَّ انصَرَفُوا} [التوبة: 127] أي: رجعوا عن المكان الذي استمعوا فيه، وقيل: انصرفوا عن العمل بشيء مما سمعوا، و{صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ} [التوبة: تكلمة 127] أي أضلهم الله مُجازاةً علي فعلهم، وقد يكون المقصود الدعاء عليهم، وقوله تعالى: {سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِي} [الأعراف: 146] أي: أجعلُ جزاءهم الإضلال عن هداية آياتي، وقوله عز وجل: {فَمَا تَسْتَطِيعُونَ صَرْفًا وَلَا نَصْرًا} [الفرقان: 19] أي: ما تستطيعون أن تصرفوا عن أنفسكم العذاب، أو أن تنصروا أنفسكم. وقوله: {وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفْرًا مِنَ الْجِنِّ} [الأحقاف: 29]. أي: أقبلنا بهم إليك، وإلى الاستماع منك.

وتصريف الرياح: تحويلها من جهة إلى جهة ومن حال إلى حال، وكذلك تصريف السحاب، والسيول، والأمور والآيات ومنه: تصريف الكلام، وتصريف الدّراهم، وتصريف الثّاب.

والتّصريفُ كالتّصرفِ إلّا في التّكثير، وأكثر ما يقال في صرف الشيء من حالة إلى حالة، ومن أمر إلى أمر.

ومن معاني الصرف في القرآن: التوبة؛ لأنه يُرجع به عن رتبة المذنبين.

والصرف: فضل الدرهم على الدرهم في القيمة، ومعنى الصرف أنه شيء صُرِفَ إلى شيء، كأن الدينار صُرِفَ إلى الدراهم، أي رجع إليها إذا أخذت بدله، ومنه اشتق اسم الصَيْرْفِيِّ.

وصرف الكلام: تزيينه والزيادة فيه؛ وإنما سمي بذلك لأنه إذا زُيِّن صرف الأسماع إلى استماعه.

وصرف الدهر: حدثانه ونوائبه، والجمع صروف؛ وسمي بذلك لأنه يتصرف بالناس، أي يحول أحوالهم ويبدلها.

والصرف: أن تصرف إنساناً عن وجه يريده إلي مصرف غير ذلك.

والصرف: التقلب والحيلة، وهو صَيْرَفٌ وصَيْرْفِيٌّ: محتال، متصرف في الأمور، مجرب لها. يقال: هو يتصرف لعياله.

والصرفة: مَنزِلٌ من مَنَازِلِ القمر، نجمٌ واحدٌ تَبَرُّ يتلو الزُبْرَةَ؛ سُمِّيَ بذلك لانصراف البرد بطلوعها. والصرفة: خرزة يؤخذ بها الرجال؛ وسميت بذلك كأنهم يصرفون بها القلب عن الذي يريده منها ويقال لكل خالص عن غيره: صِرْفٌ، كأنه صُرِفَ عنه ما يَشُوبُه⁽¹⁾.

1- ينظر: اللسان وتاج العروس والقاموس المحيط والعين ومقاييس اللغة ومفردات غريب القرآن.

والخلاصة:

إن مادة (صرف) عند أهل اللغة يدور معناها حول الرجوع والتحول والتقلب، والمنع من جهة إلى جهة أخرى، والانتقال من حال إلى حال.

أما في اصطلاح المتكلمين القائلين بها، فتعني: أن أمرًا إلهيًا خارجًا أجراه الله تعالى على يد نبيه محمد (صلى الله عليه وسلم) دليلًا على صدقه في دعوى النبوة، وهو أن الله صرف همم العرب عن معارضة القرآن، مع تحديدهم أن يأتوا بسورة من مثله، ولو لم يصرفهم عن ذلك، لجاؤوا بمثله.

وبمقارنة هذا التعريف للصرفة بتعريفها في اللغة نجد تطابقًا بين المعنيين؛ إذ كلاهما يعني التحول والانصراف من وجه إلى وجه، ومن حال إلى حال.

وقول أهل الصرفة يحتمل تفسيرات ثلاثة؛ لما فيه من الإجمال، وكثرة الاحتمال. كما يقول ابن حمزة العلوي:

أولها: أن الله تعالى سلب دواعيهم إلى المعارضة، مع توفر أسبابها لديهم.

ثانيها: أن الله تعالى سلبهم العلوم التي لا بد منها لتتم هذه المعارضة.. وهذا السلب يمكن حمله على وجهين:

1- أن تلك العلوم كانت حاصلة لهم على جهة الاستمرار، فأزالها الله تعالى عن أفئدتهم، ومحأها.

2- أن تلك العلوم ما كانت حاصلة لهم، ولكن الله تعالى صرف دواعيهم عن تجديدها؛ مخافة أن

تحصل المعارضة.

ثالثها: أن يراد بالصرف أن الله تعالى منعهم من المعارضة على جهة القسر، مع كونهم قادرين عليها، وسلب قواهم عن ذلك؛ فلأجل هذا لم تحصل من جهتهم المعارضة.

وحاصل الأمر: أنهم قادرون على إيجاد المعارضة للقرآن، إلا أن الله تعالى منعهم بما ذكرناه⁽¹⁾.

1- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة، دار الكتب العلمية: 3/ 291. يتصرف يسير.

القول بالصرفة والقائلون به:

يرى أكثر الباحثين (قدامى ومحدثين) أن القول بالصرفة نما وترعرع في بيئة المعتزلة؛ حيث إن النظام⁽¹⁾، وهو رأس المعتزلة، أول من نادى به، وأشاعه في المجتمع الإسلامي، بينما ينفي فريق منهم نسبة هذا القول إليهم، بل وإلى النظام نفسه، وتردد فريق ثالث في نسبته إلى المعتزلة؛ فجاءت أقوالهم مضطربة، وأراؤهم متناقضة.

وحتى نتعرف وجه الحق في هذه القضية، أعرض في إيجاز لوجهات النظر المختلفة، ثم أتبع ذلك برأيي فيها.

الرأي الأول: ينسب القول بالصرفة إلى المعتزلة عامة، وإلى النظام بخاصة، وهو الرأي الشائع، وعليه أكثر الباحثين في الإعجاز من المحدثين، وقد استنتجوا ذلك من نسبة القدامى هذا الرأي إلى النظام، وهو رأس المعتزلة. يقول الإمام أبو الحسن الأشعري (ت: 324هـ)⁽²⁾: "وقال النظام: الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما التأليف والنظم، فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد، لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم"⁽³⁾.

¹ - هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هاني البصري، المشهور بالنظام، وهو من أئمة المعتزلة، تبحر في علوم الفلسفة، واطلع على أكثر ما كتبه رجالها، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة، سميت "النظامية". يُقال: إنه اشتهر بالنظام لإجاده نظم الكلام، وكان شاعراً أديباً بليغاً، وله كتب كثيرة في الفلسفة والاعتزال. توفي عام 231هـ. (راجع في ترجمته: الأعلام للزركلي 43/1، والفرق بين الفرق للبغدادي ص113، وتاريخ بغداد 6/97).

² - العلامة إمام المتكلمين، علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري. وكنيته أبو الحسن، ويلقب بناصر الدين، وإليه ينسب الأشاعرة. كان من كبار الأئمة المجتهدين المجددين، الذين حافظوا على عقيدة المسلمين، وأصبح أهل السنة ينتسبون إليه؛ حتى لقب بإمام أهل السنة والجماعة.

وكان عجباً في الذكاء وقوة الفهم، فقد نبغ في العلوم العقلية، واشتهر بقوة الجدال والمناظرة، بجانب محافظته على النقل، كما كان فقيهاً وعالمًا ومحدثًا. كان في أول حياته معتزليًا، ولما تبحر في معرفة الاعتزال كرهه وتبرأ منه، وصعد للناس يوم الجمعة بالمسجد الجامع بالبصرة، فتاب إلى الله تعالى، ثم أخذ يرد على المعتزلة، ويهتك عوارضهم.

قال الفقيه أبو بكر الصيرفي: كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم، حتى نشأ الأشعري فحجزهم في أقماع السمسم. (ينظر ترجمته في: تبين كذب المفتري: 34 وما بعدها، سير أعلام النبلاء: 85/15، وفيات الأعيان: 284/3، شذرات الذهب: 4/129، هداية العارفين: 1/676-677، تاريخ بغداد: 1/346-347).

³ - مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري: ت: محمد محيي الدين: 296/1.

ويقول عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت: 429هـ)⁽¹⁾ في بيان فضائح النظام:

"الفضيحة الخامسة عشرة من فضائحه قوله: إنَّ نظم القرآن وحسن تأليف كلماته، ليس بمعجزة للنبي (عليه الصلاة والسلام)، ولا دلالة على صدقه في دعواه النبوة، وإنما وجه الدلالة منه على صدقه ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته، فإنَّ العباد قادرين على مثله، وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف"⁽²⁾.

وقال الشهرستاني (ت: 548هـ)⁽³⁾: "التاسعة: قوله - أي النظام - في إعجاز القرآن إنَّه من حيثُ الإخبار عن الأمور الماضية والآتية، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة، ومنع العرب عن الاهتمام به جبراً وتعجيزاً، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتيوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظماً"⁽⁴⁾.

فهذه الأقوال وغيرها التي تنسب القول بالصرفة إلى النظام هي التي جعلت الباحثين ينسبون هذا القول إلى المعتزلة على العموم والإطلاق.

¹ - هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله التميمي، البغدادي، الشافعي (أبو منصور) فقيه، أصولي، متكلم، أديب، وصاحب التصانيف البديعة، وأحد أعلام الشافعية، ولد ببغداد، ونشأ بها، وسكن نيسابور. كان من أئمة الأصول بإجماع أهل الفضل، بديع الترتيب، غريب التأليف، عظيم القدر، جليل الخلق، كثير العلم، حبر لا يُساجل في الفقه وأصوله، والفرائض، والحساب، وعلم الكلام، اشتهر اسمه، وبعد صيته، وحمل عنه العلم أكثر أهل خراسان. كان ذا مال وثروة ومروءة، وأنفق ماله على أهل العلم والحديث حتى افتقر. (ينظر ترجمته في: تبين كذب المفتري: 253، إنباه الرواة: 2/ 185، وفيات الأعيان: 3/ 203، مرآة الجنان 3/ 40، البداية والنهاية 12/ 44، بغية الوعاة 2/ 105، مفتاح السعادة 2/ 185، سير أعلام النبلاء 17/ 572-573، طبقات الشافعية الكبرى 5/ 136).

² - الفرق بين الفرق، دار الآفاق، بيروت: 128

³ - هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، وكتبته أبو الفتح، ولد في شهرستان الجوزجان، من أعمال خراسان "أفغانستان حالياً"، وبها نشأ وتعلّم، وانتقل إلى بغداد سنة ٥١٠ هـ، فأقام بها ثلاث سنين، يعظ ويدرس، وظهر له قبول عند العوام، وعاد إلى بلده، وتوفي بها، وكانت وفاته سنة (548 هـ) على الأرجح. وصف بالفقيه، المتكلم، الأصولي، المحدث، المفسر، الرياضي، الفيلسوف، شيخ أهل الكلام والحكمة، وصاحب التصانيف. كان شافعياً في الفروع، أشعرياً في الأصول، وكان كثير المحفوظ، قوي الفهم، مليح الوعظ، وافر الفضل، كامل العقل. (ينظر ترجمته في: وفيات الأعيان: 4/ 273، لسان الميزان: 5/ 54، وطبقات الشافعية للإسنوي: 2/ 106، النجوم الزاهرة: 5/ 305، مرآة الجنان: 3/ 221، وسير أعلام النبلاء: 20/ 286).

⁴ - الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاي: 1/ 56.

يقول الدكتور منير سلطان: "وظني أن مبدأ الصرفة نبع من المبدأ الثاني للمعتزلة، وهو مبدأ العدل الإلهي، وفحواه (أن العبد قادر، خالق لأفعاله، خيرها وشرها)، وبناء على ذلك فما لم يقدر عليه العبد، فقد انصرف عنه لسبب، قد يبرر التبرير المعقول، وقد يشطح معه الخيال.. أقول: إن رأي النظام هو المحصلة التلقائية لمذهب المعتزلة في العدل الإلهي"⁽¹⁾.

ويذكر الدكتور وليد قصاب أن قضية الإعجاز من المسائل التي توقف أمامها المعتزلة طويلاً، فهي عندهم من أبرز المسائل وأهمها، كما يذكر أن مبدأ الصرفة من أهم اتجاهاتهم في محاولة الكشف عن إعجاز القرآن،⁽²⁾ ثم يقول ما نصه: "على أن مفهوم الصرفة لم يغب عن البيئة الاعتزالية، ولم يستطع شبحة أن يختفي عن أنظارهم في كثير من الأحيان"⁽³⁾.

والحق أن التعميم والإطلاق في نسبة هذا القول إلى المعتزلة فيه ظلم لهم، لا أوافق عليه، وسأوضح ذلك فيما بعد.

الرأي الثاني: وأصحابه ينفون نسبة هذا القول إلى المعتزلة أو النظام ومن تابعه، ومن هؤلاء الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني؛ حيث رد القول بالصرفة، ثم قال: "إني لأعجب من القول بالصرفة في ذاته، ثم ليشتد عجبي وأسفي، حين ينسب إلى ثلاثة من علماء المسلمين⁽⁴⁾، الذين نرجوهم للدفاع عن القرآن، ونربأ بأمثالهم أن يثيروا هذه الشبهات في إعجاز القرآن. على أنني أشك

¹ - إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة: 52.

² - التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة: 214.

³ - المصدر نفسه: 216.

⁴ - يشير بالثلاثة إلى: النظام وأبي إسحاق الإسفراييني والشريف المرتضى (ينظر مناهل العرفان: 2 / 210)، والواقع أن قول هؤلاء الثلاثة بالصرفة صحيح لا شك فيه؛ حيث ورد ذلك في كتبهم وكتب أتباعهم، أو كتب النفاة من علماء المسلمين - كما سأبينه إن شاء الله.

كثيراً في نسبة هذه الآراء السقيمة إلى أعلام من العلماء، ويبدو لي أن الطعن في نسبتها إليهم، والقول بأنها مدسوسة من أعداء الإسلام عليهم أقرب إلى العقل، وأقوى في الدليل؛ لأن ظهور وجوه الإعجاز في القرآن من ناحية، وعلم هؤلاء من ناحية أخرى قرينتان مانعتان من صحة عزو هذا الرأي الآثم إليهم، ولقد عودنا أعداء الإسلام أن يفتروا على رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وعلى أصحابه، وعلى الأئمة والعلماء، فلم لا يكون هذا منه؟! (1).

الرأي الثالث: رأي متردد، يثبت القول بالصرفة إلى المعتزلة تارة، ثم ينفيه عنهم تارة أخرى، ومن أصحاب هذا الرأي الدكتور محمد حنيف فقيهي في كتابه (نظرية إعجاز القرآن عند عبد القاهر)؛ إذ يقول: "وفي الحق، إن الفضل يرجع في إثارة هذا النقاش (يقصد النقاش حول إعجاز القرآن) - في القرن الثالث - إلى من ضعفت عقيدتهم، وأنكروا الإعجاز من أحرار الفكر (2)، وأرباب الأديان من أضراب ابن الراوندي (3) من المتفلسفة، وعيسى بن صبيح المزدار (4) من المعتزلة،

¹ - مناهل العرفان: 2 / 215.

² - وصف الكاتب من ضعفت عقيدتهم، وأنكروا الإعجاز بأنهم (أحرار الفكر)، وهو رأي لا نقره عليه؛ إذ الأولى بأمتال هؤلاء الطاعين في دين الله وفي كتابه أن يوصفوا بمنحرفي الفكر، لا بأحرار الفكر؛ لأن الخوض في الدين والطعن فيه لا يمكن أن يكون مجال من باب (حرية الفكر)، بل هو انحراف عقدي وفكري.

³ - هو أحمد بن يحيى بن إسحاق، من أهل مرو الروز، كان من متكلمي المعتزلة، ثم فارقهم وصار ملحداً زنديقاً. يقال: كان أبوه يهودياً فأسلم، وكان بعض اليهود يقول للمسلمين: ليفسدن عليكم هذا كتابكم، كما أفسد أبوه التوراة علينا. ويقال: إنه قال لليهود: قولوا: إن موسى قال: "لا نبي بعدي". وكان لا يستقر على مذهب، ولا يثبت على حال. ويقال: لم يكن في زمانه أحذق منه بالكلام، ولا أعرف بدقيقه وجليله. كان في أول أمره حسن السيرة، حميد المذهب، ثم انسلخ من ذلك لأسباب عرضت له. وحكى جماعة أنه تاب عند موته، وأظهر الندم. ألف عدة كتب في الطعن على النبي (ص)، وعلى القرآن. (انظر ترجمته في معاهد التنصيص 1/ 155 وما بعدها، ولم أجد أحداً أثنى عليه، ولم ينتقصه إلا ابن خلكان في الوفيات: 1/ 94).

⁴ - كان متكلماً عالمًا زاهداً، من كبار المعتزلة ومن المتقدمين فيهم، وهو الذي أظهر مذهب الاعتزال ببغداد، وعنه انتشر وفشا. وكان يسمى راهب المعتزلة لعبادته، ولما حضرته الوفاة ذكر أن ما كان في يديه من المال شبهة لم يدر ما حكمها؛ فأخرجها إلى المساكين تحرزاً وإشفافاً. مات سنة 226 هـ (فضل الاعتزال: 277، 278 والفهرست: 221، 222).

ومن قال منهم بالصرفة، كالنظام وأبي إسحق النسيبي⁽¹⁾ وعباد بن سليمان⁽²⁾ وهشام القرظي⁽³⁾ وغيرهم⁽⁴⁾." (4).

فهنا يثبت القول بالصرفة للمعتزلة، فما النظام وأبو إسحاق وعباد وهشام إلا من المعتزلة، ثم يقول بعد ذلك نافيًا القول بالصرفة عن المعتزلة، وعن النظام نفسه: "وقد أَلَفَ الناس إذا أرادوا أن يتحدثوا عن إعجاز القرآن أن يذكروا المذاهب فيه، والآراء المتباينة في فهمه، غير ناظرين إلى تلك الظروف التي أحاطت به، والملابسات التي خالطته؛ فهم يقولون مثلاً: إن أول من تحدث فيه هم المعتزلة، وينسبون إلى زعيمهم النظام أنه كان يقول (بالصرفة)، ونحن مع استبعادنا كل البعد على جماعة المعتزلة، وعلى النظام نفسه أن يكون صاحب هذا المذهب، نستنكر – والمعتزلة أهل منطق وحكمة، وفلسفة ونظر، وبحث وتعمق، وكشف عن الحقائق – أن ينسب إليهم هذا المذهب الذي يدل على التواكل والضعف، ويكشف عن أفق ضيق، وتفكير عقيم، ونعتقد على ضوء ما نفهم في علماء المعتزلة من ثاقب الرأي، وبعد النظر، أنه مذهب مدسوس عليهم، لصيق بهم؛ لأنهم قوم كان لهم خصوم ينفسون عليهم مكانتهم الفكرية، ووضعهم العلمي⁽⁵⁾."

¹ - من الطبقة الحادية عشرة من المعتزلة، يرجع إلى فضل عزيز (فضل الاعتزال: 278). وقال عنه أبو حيان في الإمتاع: "أما أبو إسحاق النسيبي، فدقيق الكلام، يشك في النبوات كلها، وقد سمعت عنه فيها شبهة، ولغته معقدة، وله أدب واسع، ولقد أضل بهذان كاتب فخر الدولة ابن المرزبان، وحمله على قلة الاكتراث بظلم الرعية، وأراه أنه لا حرج عليه في غبنهم؛ لأنهم بهائم، وما خرج من الجبل حتى افتضح" (الإمتاع والمؤانسة: 1 / 141).

² - هو أبو سهل عباد بن سليمان بن علي، معتزلي من أهل البصرة، من أصحاب هشام بن عمرو، يخالف المعتزلة في أشياء، ويختص بأشياء اخترعها لنفسه، وكان أبو علي الجبائي يصفه بالخذق في الكلام، ثم يقول: لولا جنونه. (الفهرست: 249، 250).

³ - الصواب (القوطي)، وهو هشام بن عمرو القوطي، يعد في الطبقة السادسة من المعتزلة، وكان عظيم القدر عند العامة والخاصة، حكى عن يحيى بن أكنم أنه كان إذا دخل على المأمون يتحرك له حتى يكاد يقوم. وذكر أبو الحسن الغرزي: أنه أحد الأجلة في الكلام والمناظرة والقصص، وله أقوال دقيقة في الفروع (فضل الاعتزال: 271 - 272). وذكر ابن النديم أنه كان من أصحاب أبي الهذيل العلاف فاحرف عنه؛ فغضب عليه المعتزلة واحرفوا عنه. كان يقول: إن الشيطان لا يدخل في الإنسان، وإنما يوسوس له من خارج، والله - جل عن ذلك - يوصل وسوسته إلى قلب ابن آدم ليبنتليه (الفهرست: 346 - 347). والقوطي بسكون الواو كما في الفهرست، ويفتحها كما ذكر السمعي في الأنساب، نسبة إلى الفوط (ينظر الانتصار: 172).

⁴ - نظرية إعجاز القرآن عند عبد القاهر: 66.

⁵ - السابق: 107، 108.

وإذا كان هنا ينفي عنهم ، وعن النظام نفسه القول بالصرفة ، ويعده قولاً مدسوساً عليهم من خصومهم وحاسديهم ، فما هو يعود - ثانية - إلى إصاقه بهم ، ونسبته إليهم ؛ فيقول معلقاً على كلام الأستاذ الرافعي في النظام: "ونحن نعلم أن المعتزلة كانت مشعل الثورة الفكرية ، وموقف النهضة العلمية ، ونظن كل الظن إن لم نوقن اليقين كله أنها كانت مفتاح الحديث في إعجاز القرآن ، وأن النظام هذا برأيه الذي أعلنه ، وعقيدته التي أبداه ، حمل تلميذه الجاحظ الذي خرج عليه أن يتصدى لتفنيد آرائه ، وتسخيف نظرياته ؛ فكان بذلك دخول حديث الإعجاز في طور جديد" (1).

ونقف (أولاً) عند قوله: "ونحن مع استبعادنا كل البعد على جماعة المعتزلة ، وعلى النظام نفسه أن يكون صاحب هذا المذهب.." ، ونقف (ثانياً) عند قوله: "ونظن كل الظن إن لم نوقن اليقين كله أنها - أي المعتزلة - كانت مفتاح الحديث في إعجاز القرآن..." ، لنرى مدى التناقض والخلط الذي وقع فيه ؛ لأن رأي النظام الذي أعلنه هو إنكار إعجاز القرآن بالنظم ، والقول بالصرفة.

رأبي في هذه المسألة:

الرأي عندي أن الحديث في الإعجاز على العموم نما وازدهر في بيئة المتكلمين - معتزلة وأشاعرة - وإن بدأ في بيئة الاعتزال ، وكان لرأي النظام في الصرفة صدى واسع ، أدخل قضية الإعجاز في طور جديد بما أثار من جدل في المجتمع الإسلامي عامة ، وفي أوساط العلماء خاصة. ولست مع الدكتور فقيهي في أن تصدي الجاحظ لآراء أستاذه النظام هو الذي أدخل حديث الإعجاز في طور جديد؛ فالمفهوم من قراءتنا لكتابات الجاحظ حول هذا الموضوع لا يتعدى الرد على النظام في

¹ - السابق: 128، 129.

موضوع الصرفة، وهو ما أشار إليه في بيان سبب تأليفه لكتاب نظم القرآن في رسالته لأبي الوليد⁽¹⁾؛ إذ يقول: "وكتبت لك كتابًا، أجهدت فيه نفسي، وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن، والرد على كل طعان، فلم أدع فيه مسألة لرافضي، ولا لحديثي، ولا لحشوي، ولا لكافر مباد، ولا لمنافق مقموع، ولا لأصحاب النظام ولمن نجم بعد النظام، ممن يزعم أن القرآن حق، وليس تأليفه بحجة، وأنه تنزيل وليس ببرهان ولا دلالة"⁽²⁾.

الجاحظ إذن يؤلف كتابه ليدحض الشبه التي يوجهها الطاعنون في القرآن إليه، ومنها شبهة النظام في القول بالصرفة. ولا أجد في كلام الجاحظ هذا ردًا على النظام، وتفنيدًا لآرائه، وتسخيلاً لنظرياته - كما يقول د. فقيهي - فيكون ذلك دخولاً بقضية الإعجاز في طور جديد.

على أية حال، فإن القول بالصرفة نما واستوى على سوقه في بيئة المعتزلة، وقد قال به رأسهم (النظام) وأشاعه؛ فعرف به، ونسب إليه، وشايعه عليه آخرون، كعيسى بن صبيح المكنى بأبي موسى المردار، وعباد بن سليمان، وهشام الفوطي. ولكن من الظلم للمعتزلة أن ينسب إليهم هذا القول بإطلاق؛ حيث إنهم لم يجمعوا عليه، ولم يكن أساسًا من أسس مذهبهم، بل أنكره كثير منهم.

كذلك فإن المعتزلة لم ينكروا علو كعب القرآن في سلم الفصاحة، وتميزه في النظم والتأليف من كلام العرب البليغ، والمأثور المنتخب من أقوالهم. يقول الأشعري: "فقال المعتزلة إلا النظام

¹ - هو محمد بن أحمد بن أبي دؤاد، ولاة الخليفة المتوكل القضاء ومظالم العسكر بعد أن أصيب أبوه بالفالج، ومات ببغداد في حياة أبيه سنة 239 هـ. تاريخ بغداد: ج1/ 313.

² - حجج النبوة: 148. خلق القرآن، رسائل الجاحظ، ج3، ص 287.

وهشامًا الفوطي وعباد بن سليمان: تأليف القرآن ونظمه معجز محال وقوعه بينهم كاستحالة إحياء الموتى منهم، وإنه علم لرسول الله (صلى الله عليه وسلم)"⁽¹⁾.

وإذا كانت أقوال النظام المنسوبة إليه ليست مدونة في كتاب من تأليفه؛ مما قد يثير الشك حولها؛ فإني أسوق الآن بعضًا من أقول المعتزلة تؤكد نسبة القول بالصرفة إلى النظام، ولا تدع حجة لمن يزعمون أن نسبته إليه مدسوسة عليه، لصيقة به من الخصوم. يقول أبو القاسم البلخي المعتزلي: "الحجة في القرآن عند النظام إنما هو ما فيه من الإخبار عن الغيوب، لا النظم والتأليف؛ ولأن النظم عنده مقدور عليه، لولا أن الله منع منه"⁽²⁾. وهذا قول صريح يؤكد أن القول بالصرفة هو قول النظام على الحقيقة، وليس مدسوسًا عليه. ويقول أبو الحسن الخياط المعتزلي في معرض رده على ابن الراوندي: "ثم قال (أي ابن الراوندي): "وكان يزعم (أي النظام) أن نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجة النبي (صلى الله عليه وسلم)، وأن الخلق يقدرون على مثله، ثم قال: هذا مع قول الله عز وجل: {قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله} [الإسراء: 88]، ثم يعلق الخياط على اتهام ابن الراوندي للنظام بقوله: "اعلم - علمك الله الخير - أن القرآن حجة للنبي (عليه الصلاة والسلام) على نبوته عند إبراهيم من غير وجه، فأحدها: ما فيه من الإخبار عن الغيوب... فالقرآن عند إبراهيم حجة على نبوة النبي (صلى الله عليه وسلم) من هذه الوجوه وما أشبهها، وإياها عني الله بقوله: {قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله}.

¹ - مقالات الإسلاميين: 1 / 271.

² - فضل الاعتزال: 70.

وهذا دفاع ليس فيه إلا تقرير رأي النظام في أن الإعجاز في الإخبار عن الغيوب، وقد أغفل مسألة أخرى وردت عن النظام في مختلف كتب الفرق، وهي القول بالصرفة.

وهذا الجاحظ المعتزلي، تلميذ النظام، ينكر على أستاذه القول بالصرفة، ويجعل الرد عليه واحداً من أسباب تأليفه لكتاب (نظم القرآن)؛ حيث لم يدع فيه "مسألة لرافضي، ولا لحديثي، ولا لحشوي، ولا لكافر مباد، ولا لمنافق مقموع، ولا لأصحاب النظام، ولمن نجم بعد النظام، ممن يزعم أن القرآن حق، وليس تأليفه بحجة، وأنه تنزيل وليس ببرهان ولا دلالة" (1).

هذه هي أقوال أصحاب النظام أنفسهم من المعتزلة، تثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن القول بالصرفة قوله، فكيف يزعم البعض بأنها مدسوسة عليه، لصيقة به!؟

ومفهوم الصرفة عند النظام، هو أن إعجاز القرآن ليس في حسن تأليفه، أو في روعة نظمه؛ فلا ميزة للقرآن عن غيره من سائر الكلام، والناس قادرون على مثله لو خلي بينهم وبين ذلك، وعلى ما هو أحسن منه في التأليف والنظم، ولكن الله صرف دواعيهم عن المعارضة، ومنع العرب عن الاهتمام به جبراً وتعجيزاً.

ومع تأكيد ثبوت القول بالصرفة للنظام بالدليل القاطع الذي لا يقبل الشك، وجدنا من يحاول نفيه عنه - كما سبق - أو من يحاول أن يتلمس له الأعذار، ويختلق له الأسباب، كأستاذنا الجليل الدكتور محمد محمد أبو موسى؛ حيث وصف النظام بأنه: "من بلغاء زمانه، حسن المقالة، رطب

¹ - حجج النبوة، رسائل الجاحظ: 148.

اللسان، سريع الخاطر، دقيق النظر، جيد القياس" (1)، ثم يقول بعد أن دلل على تلك الصفات: "ومثل هذا البليغ المتمكن، والذي عاش في القرن الثاني، والعربية - كما قلنا - باقية حرة، خالصة في أفواه الأعراب، لا يغيب عنه الفرق الفاتت بين القرآن وكلام الناس؛ وإنما رمى بهذا القول في حومة الجدل، ولجاجة الخصومة، ولم يقله عن دراسة ومراجعة، وتمام اقتناع، ويؤنس هذا الذي أقوله أنه ذكر مع الصرفة الإخبار بالغيب، أي إن القرآن معجز عنده بأمرين، لا بالصرفة فحسب، والإخبار بالغيب جزء من المعاني المدلول عليها في القرآن، فكيف يتلاءم هذا مع القول بأنه لولا الصرفة لجاءوا بمثله؟ والإخبار بالغيب أمر إلهي، لا طاقة للبشر به، وبهذا تظهر الغميمة في موقف أبي إسحاق، إلا إذا قلنا: إن المثل الذي كان يمكن أن يأتوا به لولا الصرفة، إنما هو في النظم فحسب، لا في النظم مقيداً بمثل المعاني؛ حتى يخرج الإخبار بالغيب؛ وبذلك يكون أبو إسحاق فطن إلى أن التحدي، إنما هو في النظم فحسب كما يفهم من قوله تعالى: {قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ ۖ مُفْتَرِيْتٍ} [هود: 13]، أي مثله في نظمه، أما المعاني فمن أي باب تفترون؟!.. والمهم أن أبا إسحاق قائل بأن في القرآن شيئاً لا تناله قدرات الناس، وهو الإخبار بالغيب، وأنه لم يكن مقتنعاً بأن الصرفة وحدها هي وجه الإعجاز، وجمعه بين الأمرين يوشك أن يوقعه في تناقض، ويمكن أن يقال: إنه رمى بهذه المقالة في وجوه أهل الزيغ، الذين كانوا يثيرون ما ينقض حجة النبوة، ولم يشأ أن يجادلهم في أمر النظم؛ لأنه يعلم أنّ النزاع فيه لا يُدفع إلا عند من كان ذا طبع إذا نُتبه انتبه، فكيف مع قوم وصفهم خالقهم بأنهم: ﴿وَإِنْ يَرَوْا كَلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا، وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: 146]، ﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا﴾ [الأنعام: 111]، أراد الشيخ أن يسد باب الشبهة، وأن يحسم الأمر مرة واحدة، وقد قال أهل العلم: (ومن ضعف الرأي أن تسلك طريقاً

1 - الإعجاز البلاغي: 356.

يغمض ، وقد وجدت السنن اللاحب ، وأن تناول المريض في علاجك ، ومعك الدواء الذي يشفي عن كُتْب ، وأن تُرخي من خناق الخصم ، وفي قدرتك ألا يملك نَفْسًا ، ولا يستطيع نطقًا) ، وقد رأينا من علمائنا من يضم الرأي في هذا الباب إلى الرأي لا ينضم إليه ؛ وذلك لحسم الشبهة ، وقطع سبيل التطرق بالتهمة ، كالذي ذهب إليه الفخر الرازي من أمر الإعجاز في السور القصار ، وأنا لو قلنا: البلاغة فيها تقطع أطماع الخلق ؛ فقد يلج في ذلك من يلج ، ويتماحك من يتماحك ، ويُعدّ ذلك مكابرة ؛ ولذلك ذهب إلى أن ما يظهر فيه التفوق البلاغي القاطع للأطماع ، والمسكت اللجاجة والتماحك ، فالإعجاز فيه راجع إلى النظم ، وما كان كهذه السور ، فالإعجاز فيه راجع إلى الصرفة ، ولولا الصرفة لجاؤوا بمثلها. وتجد في كلام الرازي ما يوحي بأنه سلك هذا الطريق لقطع الشغب. وقد وصف ابن كثير مقالة الصرفة بأنها تصلح على سبيل القول والمجادلة والمنافحة عن الحق ، مع أنها غير مرضية⁽¹⁾.

هذا هو دفاع أستاذنا الدكتور أبي موسى عن النظام ومقالته ، أوردته بنصه تقريبًا ، وهو دفاع حار ، يفيض حماسة ، ومع تقديره لأستاذي الجليل ، ولدفاعه المتحمس ، الذي قد يكون ناتجًا عن إعجاب بالنظام ، فلي عليه ملاحظات أوجزها فيما يلي:

1- كيف يقال: إنه لا يغيب عنه الفرق بين القرآن وكلام الناس ، وقد ذكر أن نظم القرآن في مقدور العباد ، بل في مقدورهم ما هو أحسن منه في النظم والتأليف ؟ لقد غاب ذلك عنه تمامًا فزعم ما زعم.

¹ - الإعجاز البلاغي: 356 وما بعدها.

2- إن القول بأنه رمى بهذا القول في حومة الجدل ولجاجة الخصومة، ولم يقله عن دراسة ومراجعة وتمام اقتناع، يجعل الباحث يتساءل:

أولاً: إذا كان قد قال ما قال عن غير دراسة واقتناع، فلماذا لم يتراجع عنه إذا ما تبين له وجه الحق، واهتدى إلى الصواب، وهو من هو عقلاً وذكاءً، ودقة نظر، وجودة قياس؟!

ثانياً: كيف يعجز أبو إسحاق عن مواجهة خصومه من أهل الزيغ، وهو من وُصف بما وصفه به أستاذنا؟ وهو الذي أنهج للمعتزلة "سبلاً، وفتق لهم أموراً، واختصر لهم أبواباً، ظهرت فيها النعمة، وشملتهم بها المنفعة" ⁽¹⁾؟ أفلا كان قادراً على مقارعة هؤلاء حجة بحجة، ودليلاً بدليل؛ حتى يقنعهم بتفوق القرآن نظماً وتأليفاً؟ إن القول بأنه رمى بهذا القول في حومة الجدل، عن غير اقتناع، يدل على هروب من المواجهة، لا يلجأ إليه إلا عاجز الرأي، ضعيف الحجة، وهو ما لا يتفق وما عرف عن النظام؛ فلم يبق إلا القول: إنه قال ذلك وهو مقتنع به كل الاقتناع.

4- قول النظام: إن القرآن معجز - بجانب الصرفة - بالإخبار عن الغيب ليس عذراً له، ولا مبرراً للدفاع عنه، ولكنه يوجب التساؤل بما تساءل به أستاذنا: كيف يتلاءم هذا مع القول بأنه لولا الصرفة لجاءوا بمثله، والإخبار بالغيب أمر إلهي، لا طاقة للبشر به؟

إنه التناقض وقع فيه أبو إسحاق، وما كان لمثله أن يقع فيه.

¹ - الجاحظ، الحيوان: 69/4.

5- قول أستاذنا: "والمهم أن أبا إسحاق قائل بأن في القرآن شيئاً لا تناله قدرات الناس، وهو الإخبار بالغيب، وأنه لم يكن مقتنعاً بأن الصرفة وحدها هي وجه الإعجاز".

أقول: ليس المهم أنه قال بأن في القرآن شيئاً غير الصرفة؛ فقد قال بها وهو الأهم، ولعله قال بإعجاز القرآن عن طريق الإخبار بالغيب؛ ليقبل من رد فعل الناس عامة، والعلماء خاصة على قولته بمبدأ الصرفة.

6- أما القول بأنه رمى بهذه المقولة في وجوه أهل الزيغ، الذين كانوا يثيرون ما ينقض حجة النبوة... فإنه بدل أن يقنعهم بأسلوب القرآن وبيانه - بما أوتي من البلاغة، وحسن المقالة، ورطابة اللسان، وسرعة الخاطر، ودقة النظر، وجودة القياس - فقد أعطاهم الفرصة، وفتح أمامهم الباب واسعاً للطعن في بلاغة القرآن؛ ألم يدع أن البشر قادرون على أن يأتوا بمثله، وبما هو أحسن منه في النظم والتأليف؟ فهل كان لأهل الزيغ مطمع أو مطمح في أكثر من هذا القول؟!

ثرى: هل ما قاله النظام يرد الشبهة، أو يحسم الأمر مرة واحدة، أو أنه يجعل الشبهة شبهات، ويزيد الأمر اتساعاً بدل أن يحسمه؟ ألا ما أعظمها من فرية قال بها النظام!

7- أما ما استشهد به أستاذنا من أن من علمائنا من يضم الرأي في هذا الباب إلى الرأي لا ينضم إليه؛ وذلك لحسم الشبهة، كالذي ذهب إليه الفخر الرازي، وابن كثير في أمر الصرفة.. فالأمر يختلف تماماً، والاستشهاد ليس في مكانه، ولا في موضعه؛ فالفخر الرازي قصد دفع الشبهة، وقطع سبيل التطرق بالتهمة في أمر قد يدق فهمه، وبغمض أمره على من لا دراية لهم بأسرار

اللغة، وجمال التعبير، وهو الإعجاز في السور القصار، فمن لم يؤت ملكة التذوق والفهم لأسرار اللغة، وجمال التعبير، ولا سيما التعبير القرآني، قد لا يدرك جمال التعبير، ودقة النظم في قصار السور.

أما قول ابن كثير بأن مقالة الصرفة تصلح على سبيل التنزل والمجادلة والمنافحة عن الحق، فلا أوافق عليه، كما لا أوافق الرازي أيضاً؛ حتى لا ندع الفرصة للمشككين والطاعنين في كتاب الله تعالى ليذيعوا هذا القول على إطلاقه، وابن كثير نفسه يرى أنها طريقة غير مرضية، وأن القرآن معجز في نفسه، وليس في مقدور البشر معارضته. يقول: "وقد قرر بعض المتكلمين الإعجاز بطريق يشمل قول أهل السنة، وقول المعتزلة في الصرفة، فقال: إن كان القرآن معجزاً في نفسه لا يستطيع البشر الإتيان بمثله، ولا في قواهم معارضته، فقد حصل المدعى وهو المطلوب، وإن كان في إمكانهم معارضته بمثله، ولم يفعلوا مع شدة عداوتهم له، كان ذلك دليلاً على أنه من عند الله لصرفه إياهم عن معارضته مع قدرتهم على ذلك، وهذه الطريقة وإن لم تكن مرضية؛ لأن القرآن في نفسه معجز لا يستطيع البشر معارضته كما قررنا - إلا أنها تصلح على سبيل التنزل، والمجادلة، والمنافحة عن الحق"⁽¹⁾.

¹ - تفسير ابن كثير، مكتبة الدعوة الإسلامية: 61/1.

8- إن الدفاع عن النظام في هذه القضية لا سند له، ولا دليل عليه؛ فالرجل قال في القرآن قوله شنيعة، لم يدرك آثارها فيما بعد، وأقل ما يمكن وصفه به ما ذكره أستاذنا الجليل نقلاً عن الجاحظ، من أنه كان "يتبع أول خاطر، ثم يحكم قياسه، ويثبت دليله، ويندفع في ذلك من غير أن يراجع أصل الفكرة ويقلبها في أناة وروية. قال الجاحظ: كان يظن الظن ثم يقيس عليه، وينسى أن بدء أمره كان ظناً، فإذا أتقن ذلك وأيقنه حزم عليه" (1).

إنها العجلة والاندفاع وقع فيهما أبو إسحاق في أمر أحوج ما يكون إلى الأناة والروية؛ لأنه يمس العقيدة في الصميم.

وممن قالوا بالصرفة من المعتزلة: الرماني (ت 386 هـ) (2)، الذي يرى أن "وجوه إعجاز القرآن تظهر من سبع جهات: ترك المعارضة مع توفر الدواعي، وشدة الحاجة، والتحدي للكافة، والصرفة، والبلاغة، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية، نقض العادة، وقياسه بكل معجزة" (3). ويقول عن الصرفة: "وأما الصرفة، فهي صرف الهمم عن المعارضة، وعلى ذلك كان يعتمد بعض أهل العلم في أن القرآن معجز من جهة صرف الهمم عن المعارضة، وذلك خارج عن العادة، كخروج سائر المعجزات التي دلت على النبوة، وهذا عندنا أحد وجوه الإعجاز، التي يظهر منها للعقول" (4).

1 - الإعجاز البلاغي: 258.

2 - الرماني، علي بن عيسى بن علي بن عبد الله، أبو الحسن الرماني، مفسر وفيلسوف معتزلي، ومن كبار النحاة، في طبقة أبي علي الفارسي وأبي سعيد السيرافي. كان مُتَّبِعًا في علوم الفقه واللغة والكلام والفلك. كان يجمع إلى علم النحو علم الكلام على مذهب البغداديين، وربما خلط الكلام في مواضع مع النحو بكلام المتكلمين، حتى قال أبو علي الفارسي: إن كان النحو ما يقوله الرماني، فليس معنا منه شيء، وإن كان ما نقوله نحن، فليس مع الرماني منه شيء. (انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء 16/ 534، الوفيات 3/ 299، معجم الأدباء 2/ 103، وتاريخ العلماء النحويين، لأبي المحاسن المفضل التنوخي المعري والأعلام: 8/ 560).

3 - النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل): 75.

4 - السابق: 110.

وقد ذهب إلى ذلك أيضًا ابن سنان الخفاجي الشيعي (ت:466هـ)؛ فقد أشار إلى تألف الحروف وتلاؤمها، وذكر كلام الرماني المتعلق بتلاؤم الكلمات في القرآن الكريم تلاؤمًا خارجًا للعادة، وخطأه في قوله: "والتلاؤم في الطبقة العليا القرآن كله". يقول ابن سنان: "وهذا الذي ذكره - يقصد الرماني - غير صحيح، والقسمة فاسدة... ومتى رجع الإنسان إلى نفسه، وكان معه أدنى معرفة بالتأليف المختار، وجد في كلام العرب ما يضاهاه القرآن في تأليفه"⁽¹⁾، ثم يقول: "إذا عدنا إلى التحقيق وجدنا وجه إعجاز القرآن: صرف العرب عن معارضته؛ بأن سلبوا العلوم التي بها كانوا يتمكنون من المعارضة، وقت مرامهم ذلك"⁽²⁾، وفي موضع آخر يؤكد كذلك أن وجه الإعجاز هو الصرفة؛ فيقول: "... إن الصحيح أن إعجاز القرآن هو صرف العرب عن معارضته، وإن فصاحته كانت في مقدورهم لولا الصرف، وهذا هو المذهب الذي يعول عليه أهل الصناعة، وأرباب هذا العلم"⁽³⁾.

ويلاحظ أن مفهوم الصرفة عند ابن سنان، هو مفهومها عند الشريف المرتضي.

وكلام ابن سنان عجيب غريب؛ لأنه صادر عن أديب يفترض فيه تذوق الكلام، وتمييز بعضه عن بعض، وكان الأجدر بمثله أن يعرف فرق ما بين كلام الله تعالى وما بين كلام البشر؛ لأنه تنزيل من حكيم عليم.

¹ - سر الفصاحة، شرح وتصحيح عبد المتعال الصعيدي، ط صبيح: 88.

² - السابق: 89.

³ - السابق: 216.

ولعل فيما قاله أستاذنا الدكتور أبو موسى عن ابن سنان ما يعلل سر كلامه العجيب الغريب ، يقول الدكتور أبو موسى: "وكان الأمير الخفاجي - رحمه الله وأثابه - قليل التدقيق والتروي ، وفي كتابه تجاوزات كثيرة ، مرجعها غالبًا إلى واحد من أمرين: السرعة المؤدية إلى عدم إحكام مقالة أهل العلم ، أو ضعف سليقة الرجل ، وإحساسه بالفروق بين طبقات الكلام" (1).

أما الجاحظ فقد أثير حول رأيه في الإعجاز كلام كثير: هل الإعجاز عنده بالصرفة أو بالنظم أو بهما معًا؟

بعض الباحثين يرى أن الإعجاز عنده في النظم فقط؛ فهو أديب ذواقة ، ولا تخفى عليه مواطن البلاغة القرآنية ، وعلوها الشامخ؛ لهذا لم يترك قلمه ليخوض في هذا المجال ، فخلت مكتبة الجاحظ من كتاب أو رسالة خاصة في إعجاز القرآن. يقول الأستاذ عبد الكريم الخطيب - رحمه الله: "أما عن رأيه في وجوه الإعجاز.. فهو الرأي الذي ذهب إليه الباقلاني من بعده والجرجاني كذلك.. وهو (النظم) الذي انفرد به القرآن في صياغة أساليبه ، صياغة تنتظم بها المعاني انتظام الروح في الجسد ، والجاحظ إمام من أئمة البلاغة ، وعلم مفرد في أساليب البيان ، ذواقة لم تعرف العربية مثيلاً له في التعرف على طعوم الكلام ، واختلاف مذاقاته ، وما تعرف العربية أديبًا طأوعه قلمه فتحرك في كل اتجاه ، وجال في كل حلبة ، ونازل في كل ميدان ، مثل هذا القلم الذي اشتملت عليه يد الجاحظ ، فإذا كان لهذا القلم وقفة في ساحات القرآن ، يتملى في محاسنه ، ويستملي من روافد بيانه وبلاغته؛ فإن ما يُحَطُّ بهذا القلم بعد ذلك ، هو خير ما يمكن أن يحمله قلم يرتاد رياض القرآن ، وينهل من مناهله ، ولكن - ولا تعجب - قد استخذى الجاحظ ، وغرق

¹ - الإعجاز البلاغي: 270.

قلمه في عرق الخجل حين وقف أمام هذا المقام الكريم. ومن يستخذي في هذا المجال إذا لم يَسْتخِذِ الجاحظ؟ إنه أعرف الناس بقدره، وقد ر قلمه إزاء القرآن، ولو كان ممن يخفى عليه مواطن البلاغة القرآنية، وعلوها هذا العلو الشامخ، البعيد عن الكلام لكان لقلمه صولة وجولة، ولكن الرجل وجد ما لا قبل للإنسان به، فلم يجد أبلغ من الصمت، وهذا شاهد من شواهد البلاغة الجاحظية. فقد عرف الجاحظ مقام أدبه، ومقام قلمه؛ فوقف بهما حيث يحسن الوقوف. ولا شك أن هذه براعة وبلاغة معًا، وهذا ما يمكن أن يعلل به لخلو مكتبة الجاحظ من كتاب أو رسالة خاصة في إعجاز القرآن" (1).

ثم يذكر الأستاذ الخطيب أن رأي الجاحظ في وجه الإعجاز القرآني، وهو (النظم) ليس رأيًا صريحًا، إنما كان عن طريق الاستدلال والاستنتاج، ثم يشرح مفهوم النظم عند الجاحظ، مستدلًا على ذلك، مبينًا أن الجاحظ هو إمام هذا المذهب في الإعجاز، وعنه أخذ. يقول في ذلك: "والجاحظ إذ يرى وجه الإعجاز في (النظم) لا يرى النظم نظرًا إلا إذا كان على شيء من السعة والامتداد، بحيث يحمل معنى مؤلفًا من حقائق مترابطة، يسند بعضها بعضًا فتتشكل منها صورة سوية للخلق، أما النظم الذي يقوم على جملة، أو كلمة أو كلمتين فلا يدخل في هذا الباب، ولا يعد نظرًا ينكشف به معدن الكلام، ويبين فضله. يقول الجاحظ في هذا: "ولأن رجلاً من العرب لو قرأ على رجلٍ من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة طويلة أو قصيرة، لتبين له في نظامها ومخرجها، وفي لفظها وطبعها أنه عاجز عن مثلها، ولو تحدى بها أبلغ العرب لظهر عجزه عنها"، ثم يقول: "وليس ذلك - أي العجز والإعجاز - في الحرف والحرفين، والكلمة والكلمتين، ألا ترى أن الناس قد يتهيا في طباعهم، ويجري على ألسنتهم أن يقول رجل منهم: (الحمد لله)، و(على الله توكلنا)،

¹ - الإعجاز في دراسات السابقين: 164/1.

و(ربنا الله)، و(حسبنا الله ونعم الوكيل)، وهذا كله في القرآن، غير أنه متفرق، غير مجتمع، ولو أراد أنطق الناس أن يؤلف من هذا الضرب سورة واحدة، طويلة أو قصيرة على نظم القرآن وطبعه، وتأليفه ومخرجه، لما قدر عليه ولو استعان بجميع قحطان، ومعد بن عدنان.

فالنظم على صورة مخصوصة، وفي امتداد رحب هو المعرض الذي تتجلى فيه روعة القرآن، وتتخيل ملامح إعجازه، وعلى هذا، فالجاحظ هو إمام هذا المذهب في إعجاز القرآن، وعمدة الرأي فيه، ما أن كشف عنه في حديثه عن الأدب، وبيان معادنه حتى كان هذا مذهبًا غالبًا من مذاهب الرأي في الإعجاز، وحتى دفع إليه العلماء دفعًا؛ إذ جعلوا قوله هذا في الفصاحة والبيان، هو عماد مجال النظر في الإعجاز، لا يكادون يتجاوزونه، ولا ينظرون إلى شيء وراءه" (1)

وهذا كلام جيد عن شيخ العربية، وعن رأيه في الإعجاز، بيد أن لي عليه ملحظين:
أولهما: المبالغة الواضحة في القول بأن الجاحظ هو إمام هذا المذهب في الإعجاز، وعمدة الرأي فيه... الخ، فلا يشك أحد في أن الجاحظ من أوائل من مهدوا لهذا الرأي وسبقوا إليه، ولكن هذا لا يحملنا على المبالغة بالقول بأنه إمام ذلك، وأن من جاءوا بعده لم يتجاوزوا ما قال؛ فالجاحظ، أولاً: لم يعلن رأيه صراحة، ولم ينص على الإعجاز بالنظم، وثانياً: أقواله جاءت متناثرة في ثنايا كتبه، لم يضمها كتاب أو فصل يجمع شتاتها، ويكون منها نظرية متكاملة، والكتاب الوحيد الذي يتوقع أن يكون فيه ذلك، وهو (نظم القرآن) لم يصل إلينا حتى نستطيع الحكم من خلاله على رأي الجاحظ كاملاً.

¹ - السابق: 172 وما بعدها.

ثانيهما: إن رأي الجاحظ في الإعجاز ليس مقصوداً على النظم فقط - كما أشار الأستاذ الخطيب - فقد قال بالصرفة أيضاً، ووقع بذلك في التناقض والاضطراب. قال الرافعي - رحمه الله: "أما الجاحظ فإن رأيه في الإعجاز كراي أهل العربية، وهو أن القرآن في الدرجة العليا من البلاغة التي لم يُعهد مثلها، وله في ذلك أقوال مشهورة، غير أن الرجل كثير الاضطراب؛ فإن هؤلاء المتكلمين كأنما كانوا من عصرهم في مُنْخَل؛ ولذلك لم يَسْلَم هو أيضا من القول بالصرفة، وإن كان قد أخفاها وأوماً إليها عن عرض" (1).

وقد جاء في كتاب (الحيوان) للجاحظ ما يدل على قوله بالصرفة؛ ففي سياق ذكر الدهريين، وإنكارهم خبر بلقيس والهدهد وسليمان، احتجوا لذلك بأن سليمان عظم ملكه، ونبه ذكره، وسُخِّرَتْ له الشياطين والريح، وعُلِّمَ منطق الطير، فكيف يجهل خبر بلقيس، وهي نابهة الذكر، وأوتيت من كل شيء، ولها عرش عظيم، والطريق بينهما قريب واصل؟. وأجاب الجاحظ بأن هذا معقول لو أن الله تعالى خلى الدنيا، وتدبير أهلها، ومجاري أمورها وعاداتها، ولكنه سبحانه يتدخل فيرفع عن الأوهام أشياء، ويصرفها عن الفتن؛ فيحدث ما جرى به قدره، وكان يعقوب بن إسحاق أُنْبِه أهل زمانه، وكان يوسف ابنه وزير مَلِكِ مصر، وكان من النباهة بالموضع الذي لا يُدْفَع، وله البُرْد، وإليه يرجع جُوابُ الأخبار، ومع ذلك لم يعرف يعقوب مكان يوسف، ولا يوسف مكان يعقوب.

¹ - إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: 165.

ثم يذكر أمر موسى بن عمران ومن معه في التيه ، وأنهم ظلوا يتسكعون أربعين عامًا في مقدار فراسخ يسيرة ، ولا يهتدون إلي المخرج ، وهذه البلاد التي تاهوا فيها من ملاعبهم ، ثم هي عامرة بالأدلاء من العسكر والجمالين ، والمكارين والفيوج⁽¹⁾ ، والرسل والتجار ، ولكن الله صرف أوهام موسى ومن معه عن البصر بالطريق الواصل بهم ، ثم ذكر أشباه ذلك... ثم قال : "ومثل ذلك - أي ما حدث ليعقوب ويوسف ، وموسى بن عمران وقومه - ما وقع الله من أوهام العرب ، وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن ، بعد أن تحداهم الرسول (صلى الله عليه وسلم) بنظمه ؛ ولذلك لم نجد أحدًا طمع فيه ، ولو طمع فيه لتكلفه ، ولو تكلف بعضهم ذلك فجاء (صلى الله عليه وسلم) بأمر فيه أدنى شبهة لعظمت القصة على الأعراب وأشباه الأعراب ، والنساء وأشباه النساء ؛ ولألقى ذلك للمسلمين عملاً ، ولطلبوا المحاكمة والتراضي ببعض العرب ، ولكثر القيل والقال ؛ فقد رأيت أصحاب مسيلمة ، وأصحاب ابن النواحة⁽²⁾ ، إنما تعلقوا بما أَلَّفَ لهم مسيلمة من ذلك الكلام الذي يعلم كل من سمعه أنه إنما عدا على القرآن فسلبه ، وأخذ بعضه ، وتعاطى أن يقاربه ؛ فكان لله ذلك التدبير الذي لا يبلغه العباد ولو اجتمعوا"⁽³⁾.

ويتساءل في الجزء السادس على لسان المتكلمين لاستراق السمع ، قائلاً: "وبعد فأني عاقل يُسرُّ بأن يسمع خبراً وثقّطع يده فضلاً عن أن تحرقه النَّار؟ وبعد فأني خبر في ذلك اليوم؟ وهل يصلون إلى النَّاس حتّى يجعلوا ذلك الخبر سبباً إلى صرف الدّعوى؟ قيل لهم: فإننا نقول بالصّرفة في عامّة

1- الفيوج: جمع فيج، وهو الذي يسعى على رجله، فارسي معرب، وقيل: هو الذي يسعى بالكتب، والمسرع في مشيه يحمل الأخبار من بلد إلى بلد.

2- هو عبادة بن الحارث، أحد بني عامر بن حنيفة، ويقال: عبّاد وعبد الله. جاء ابن النواحة وابن أنال رسولين من عند مسيلمة إلى النبي (صلى

الله عليه وسلم)، فقال لهما: "أتشهدان أي رسول الله؟"، قالوا: نشهد أن مسيلمة رسول الله. فقال النبي (صلى الله عليه وسلم): "آمنتُ بالله

ورُسله، لو كنتُ قاتلاً رسولاً لقتلنكما". قال عبد الله بن مسعود، راوي الحديث: فمضت السنّة أنّ الرُّسل لا تُقتل. وكان قد أسلم ثم ارتد فاستتابه

عبد الله بن مسعود، وكان والياً على الكوفة في خلافة سيدنا عثمان، فلم يتب؛ فقتله على كفره وردّته. (ينظر قصته في: سنن أبي داود (2762)،

والنسائي (8676)، وأحمد (3761)، جامع الأصول: 159/12، السيرة النبوية لابن كثير: 98/4، تاريخ الإسلام للذهبي: 685 / ٢).

3 - الحيوان: 89 / 4.

هذه الأصول، وفي هذه الأبواب، كنحو ما ألقى على قلوب بني إسرائيل وهم يجولون في التّيه، وهم في العدد وفي كثرة الأدلّاء... ومع قُرْب ما بين طرفي التّيه، وقد كان طريقًا مسلوغًا، وإنّما سمّوه التّيه حين تاهوا فيه؛ لأنّ الله تعالى حين أراد أن يمتحنهم وابتليهم صرف أوهامهم.

ومثل ذلك صنيعه في أوهام الأمة التي كان سليمان ملكها ونبّيها، مع تسخير الريح والأعاجيب التي أعطيتها، وليس بينهم وبين ملكهم ومملكتهم وبين مُلك سبأ ومملكة بلقيس ملكتهم بحارًا لا تُركب، وجبالًا لا تُرام، ولم يتسامع أهل المملكتين ولا كان في ذكرهم مكان هذه الملكة.

وقد قلنا في باب القول في الهدهد ما قلنا، حين ذكرنا الصّرفة، وذكرنا حال يعقوب ويوسف وحال سليمان وهو معتمد على عصاه، وهو مَيِّتٌ والجنُّ مُطيفة به وهم لا يشعرون بموته، وذكرنا من صرف أوهام العرب عن محاولة معارضة القرآن، ولم يأتوا به مضطربًا ولا مُلقًا ولا مُستكرهًا؛ إذا كان في ذلك لأهل الشّعب متعلّق، مع غير ذلك، ممّا يخالف فيه طريقُ الدّهريّة⁽¹⁾.

وهذا كلام صريح في القول بالصرفة، ويبقى السؤال: هل الصرفة عند الجاحظ تعني ما تعنيه الصرفة عند النظام؟ وإذا كان الأمر كذلك فلم رد على النظام مذهبه؟

والجواب: إن الصرفة عند الجاحظ مباينة للصرفة عند النظام مباينة لا تلتبس؛ ولهذا أنكرها الجاحظ ورفضها. فعند النظام: لولا الصرفة لجاؤوا بمثل القرآن، وبما هو أحسن منه نظمًا وتأليفًا. أما عند الجاحظ فلولا الصرفة لطمعوا في الإتيان بمثله، ولو طمع فيه بعضهم وتكلفه فجاء بأمر

¹ - الحيوان: 6 / 168 بتصرف.

فيه أدنى شبهة لعظمت القصة على الأعراب وأشباه الأعراب، والنساء وأشباه النساء؛ ولألقى ذلك للمسلمين عملاً، ولطلبوا المحاكمة والتراضي ببعض العرب، ولكثر القيل والقال.

ودلالة هذا الكلام أن الصرفة عند الجاحظ هي: "من باب التدبير الإلهي والعناية الربانية، جاءت لمصلحة المسلمين، ولرفع الشبه والشكوك التي يمكن أن تنتشر بينهم بسبب هذه المعارضة؛ فقد لا يعدم الأمر أناساً جهالاً، أو مشككين معاندين، أو ضعفاء العقيدة أغراراً، وتنطلي عليهم بعض مزاعم أهل الزيف والضلال فيلقون في أوهامهم أنهم عارضوا القرآن أو جاءوا بمثله؛ فتننتشر البلبلة والريب في النفوس المريضة"⁽¹⁾.

وهذا أمر يفتح باب اللجاجة التي تعمل فيها العصبية عملها الذي عملته مع أصحاب مسيلمة مع قطعهم بكذبه، وفساد كلامه.

إذن معنى الصرفة عند الجاحظ لا ينبغي أن يحمل على معنى: أنه لولاه لجاءوا بمثله، إلى آخر ما قال النظام؛ فليس في كلام الجاحظ ما يدل عليه من قريب أو بعيد، إنما هو قاطع بأن الصرفة عنده يعني: قطع باب اللجاجة بالباطل بأدنى شبهة يتعلق بها من لا حاجز له من تمكن الدين كأعراب، ومن لا تدبر له كالنساء.

¹ - التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة: 70.

والصرفة عند الجاحظ بمفهومها الذي أشرت إليه، لا تنفي عن القرآن روعته البلاغية، ودرجته العالية في سلم الفصاحة، والبيان، وقد أكد هو هذه الحقيقة أكثر من مرة، فذهب إلى أن وجه الإعجاز في القرآن هو النظم، يقول: "وفي كتابنا المنزل الذي يدلنا على أنه صدق، نظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد، مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها من جاء به" (1).

ويخاطب من عابوا كتبه: "وعبت كتابي في خلق القرآن، كما عبت كتابي في الرد على المشبهة، وعبت كتابي في أصول الفتيا والأحكام، كما عبت كتابي في الاحتجاج لنظم القرآن، وغريب تأليفه، وبديع تركيبه" (2).

ويقول: "ولأن رجلاً من العرب لو قرأ على رجلٍ من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة طويلة أو قصيرة، لتبين له في نظامها ومخرجها، وفي لفظها وطبعها أنه عاجز عن مثلها، ولو تحدى بها أبلغ العرب لظهر عجزه عنها" (3).

وخلاصة الكلام أن الجاحظ ليس مبرراً من القول بالصرفة، كما لا ننكر عليه إعجابه ببلاغة القرآن ونظمه، وقد أشاد بذلك في مواطن كثيرة من مؤلفاته؛ فالإعجاز عنده إذن إعجاز بالنظم وبالصرفة معاً.

رأي القاضي عبد الجبار (4) في الإعجاز، وموقفه من الصرفة.

1 - الحيوان: 4 / 90.

2 - الحيوان: 1 / 9.

3 - حجج النبوة: 229.

4 - هو القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله، الهمداني، الأسد آبادي، المعتزلي، ولد (359 هـ) في أسد آباد بأفغانستان، ويرجح أنه عربي النسب من همدان. كان شافعياً في الفروع، ومعتزلياً في الأصول. وهو شيخ المعتزلة في زمانه، وكانت المعتزلة تلقبه بقاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، استدعاه صاحب بن عباد إلى الري، فبقى بها مواظباً على التدريس إلى أن توفّي، فكان يدرس، ومُلي، وكانت

رأيت أن أسجل هنا رأي القاضي عبد الجبار في الإعجاز؛ وذلك لسببين:

الأول: إنه يمثل الرأي الراض للصرفة من المعتزلة.

الثاني: له رأي طريف ووجيه في الصرفة لم يسبق إليه، مع رفضه لها، يدل على فكر سليم، وبصيرة نافذة.

رأي القاضي عبد الجبار في الإعجاز:

عرض القاضي عبد الجبار لصور الإعجاز الشائعة في عصره، وتناولها بالتفصيل والتفنيد، فنفي أن يكون الإعجاز في النظم وحده، ورد على أصحاب هذا الرأي وحاجهم في ذلك، وكذلك نفى أن يكون الإعجاز في الإخبار عن الغيوب، وناقش رأي المعارضين، كما رد بشدة على القائلين بالصرفة وأبطل رأيهم⁽¹⁾.

وقد انتهى رأي القاضي إلى أن الإعجاز القرآني يتمثل في الفصاحة، وشواهد ذلك كثيرة، يقول: "فإن قيل: وما هو الإعجاز في القرآن؟ قلنا: هو أنه تحدى بمعارضة العرب مع أنهم كانوا هم الغاية في الفصاحة، والمشار عليهم في الطلاقة والذلاقة، وقرعهم بالعجز عن الإتيان بمثله فلم يعارضوه وعدلوا عنه، لا لوجه سوى عجزهم عن الإتيان بمثله"⁽²⁾.

له التصانيف السائرة، والذكر الشائع بين الأصوليين. (تنظر ترجمته في: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي: 414/12، والأنساب للسمعاني: 211/1، والعبر: 221/3، وميزان الاعتدال للذهبي: 533/2، ولسان الميزان لابن حجر: 54/5، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي: 78/5).

¹ - ينظر تفصيل ذلك في المغني في أبواب التوحيد والعدل: ج 16 (إعجاز القرآن) ص 316 وما بعدها.

² - ينظر تفصيل ذلك في المغني في أبواب التوحيد والعدل: ج 16 (إعجاز القرآن) ص 316 وما بعدها.

وعند الكلام على قوله تعالى: {وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُتِبَ بِهِ الْمَوْتَى} [الرعد: 31] وذلك في كتابه (تنزيه القرآن عن المطاعن) يعلق على الآية قائلاً: "وجواب ذلك محذوف، والمراد: لكان هذا القرآن، وذلك يدل على أنه في الفصاحة قد بلغ نهاية الرتبة، وأنه صار معجزاً لذلك" (1).

ويعلق على قوله تعالى: ﴿ قُلْ لَّيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ۚ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: 88]، فيقول: "فنبه بذلك على أن له من الرتبة في الفصاحة ما لا تدركه العباد انفراداً أو اجتماعاً، ولو كانوا يقدرون عليه، وإنما صرفوا عنه لم يكن لهذا القول معنى" (2).

والفصاحة عنده تتمثل في جزالة اللفظ، وحسن المعنى، وهي لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام مضموماً بعضه إلى بعض على طريقة مخصوصة، يقول في ذلك: "اعلم... أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام 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 انضمت بعضها إلى بعض؛ لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة، وكذلك كيفية إعرابها، وحركاتها، وموقعها، فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه، إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها" (3).

1 - تنزيه القرآن عن المطاعن: 203.

2 - السابق: 222.

3 - شرح الأصول الخمسة: ص 586

2- أما موقفه من الصرفة ، فهو موقف الرافض لها ؛ وذلك لما يأتي :

أ- المنع والعجز لا يختص كلامًا دون كلام ، وأنه لو حصل ذلك في ألسنتهم لما أمكنهم الكلام المعتاد ، والمعلوم من حالهم خلاف ذلك .

ب- إن هذا الوجه لو صح لم يوجب كون القرآن معجزًا ، وكان يجب أن يكون المعجز منعهم من فعل مثله .

ج - القول بالصرفة يجرد القرآن من كل مزية ، ويبطل بعض القرآن ؛ لقوله تعالى : ﴿ قُلْ لَّيِّنَ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ - وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ .

د- القول بالصرفة يتعارض مع الآية السابقة ؛ لأنه لا يقال في الجماعة إذا امتنع عليها الشيء : إن بعضها كان ظهيرًا لبعض ؛ لأن المعاونة والمظاهرة إنما تكون مع القدرة ، ولا تصح مع المنع والعجز⁽¹⁾ .

وبعد أن يفند القاضي عبد الجبار مذهب القائلين بالصرفة ، ويرده عليهم بالحجة الداحضة ، والدليل الدامغ ، يذكر رأيًا وجيهًا في الصرفة لم يسبق إليه - فيما أعلم - ، ولم يلتفت إليه أحد بعده التفاتًا كافيًا ، ومفاد هذا الرأي أن دواعي العرب انصرفت عن معارضة القرآن ؛ لأنهم علموا

¹ - ينظر المغني : 16 / 222 .

بأنها غير ممكنة لهم، ولولا علمهم بذلك لانصرفت دواعيهم إلى المعارضة، يقول القاضي: "واعلم... أن الخلاف في هذا الباب أنا نقول: إن دواعيهم انصرفت عن المعارضة لعلمهم بأنها غير ممكنة، على ما دللنا عليه، ولولا علمهم بذلك لم تكن لتنصرف دواعيهم؛ لأننا نجعل انصراف دواعيهم تابعاً لمعرفتهم بأنها متعذرة، وهم يقولون: إن دواعيهم انصرفت مع التأيي؛ فلأجل انصراف دواعيهم لم يأتوا بالمعارضة مع كونها ممكنة، فهذا موضع الخلاف"⁽¹⁾. ثم يدل على رأيه فيعرض التساؤل الآتي على السنة المعارضين: "فإن قال: ومن أين أن الحال على ما ذكرتم؟ قيل له: لأمر، منها:

- ما نقل عنهم من اعترافهم بمزية القرآن عند المذاكرات.

- أن آية التحدي تدل على تعذر مثله عليهم ﴿وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾.

- أن هذا القول يوجب أن القرآن ليس بمعجز، ويوجب أن يدل القرآن لو كان كلاماً متوسطاً في الفصاحة حتى يكون حاله في الإعجاز وهو كذلك كحاله الآن؛ لأن المعتبر صرف همهم ودواعيهم، فالركيك في ذلك والفصيح بمنزلة.

- أن الذي ذكره يقتضي خروجهم عن العقل؛ لأنه لا يخلو لو انصرفت دواعيهم من أن يكونوا كذلك مع علمهم بأنهم يقدرين على مثله أو مع فقد هذا العلم، ولا يجوز مع كمال عقولهم أن لا يعرفوا ذلك مع كونهم قادرين عليه، وإذا كانوا عالمين بذلك فالدواعي قائمة؛ لأن العلم بتمكنهم

¹ - السابق: 224.

من ذلك مع التفرير المتقدم، ومع الحرص على إبطال أمره هو الداعي إلى المعارضة، وهذا يوجب التناقض بأن يقال: إن مع ثبات الداعي لا داعي لهم، ومع وجود الاهتمام صرفت همهم، وهذا يوجب أحد أمرين: إما تناقض الدواعي، وإما إخراجهم من حد كمال العقل؛ فالصحيح إذن ما قلناه من أنهم علموا بالعادات تعذر مثله فصار علمهم صرفاً لهم عن المعارضة⁽¹⁾.

فالصرفة بهذا المفهوم الجديد عند القاضي عبد الجبار ليست تلك الصرفة التي عند النظام أو الرماني وغيرهما من القائلين بها، والتي تعني الجبر والقهر، إنما هي صرفة ذاتية؛ فهم - وهم أهل الفصاحة والبلاغة، وأرباب البيان - أدركوا بالفطرة أن أسلوب القرآن في علوه وسموه وروعة نظمه، لا يمكن مجاراته ومعارضته فانصرفوا ذاتياً عن المعارضة - بلا قهر أو جبر من قوة خارجية -؛ اقتناعاً منهم، وقيناً بالعجز، فالأمر في الحقيقة انصراف وانسحاب من معركة غير متكافئة، كما يفعل القائد الواعي عندما يجد نفسه في معركة غير متكافئة، فيقرر الانسحاب بكامل إرادته، ومحض اختياره. إذن، الأمر - كما قلت - انصراف، وليس صرفة.

¹ - المصدر نفسه: 225..

أهل السنة ومذهب الصرفة:

قال الشهرستاني: "والقرآن عنده - يقصد الإمام الأشعري - معجز من حيث: البلاغة والنظم والفصاحة؛ إذ خُيِّرَ العربُ بين السيف وبين المعارضة فاخترُوا أشدَّ القسمين اختيار عجز عن المقابلة. ومن أصحابه من اعتقد أن الإعجاز في القرآن من جهة صرف الدواعي، وهو المنع من المعتاد، ومن جهة الإخبار عن الغيب" (1).

وهذا القول يثبت أن من أهل السنة من بقول بالصرفة، وإن كان أكثر ما عليه أهل السنة أن الإعجاز في البلاغة والنظم والفصاحة، يشاركونهم في ذلك أكثر المعتزلة.

وأكثر الباحثين لا يثبت القول بالصرفة لأهل السنة، وينفيه عنهم تمامًا.

والحق أنني وجدت عددًا كبيرًا من علماء أهل السنة يقولون بالصرفة، كالراغب الأصفهاني، والماوردي، وإمام الحرمين، وغيرهم

أما الراغب الأصفهاني (ت: 402 هـ) (2)، فيرى أن الإعجاز في القرآن على وجهين:

أ- إعجاز متعلق بفصاحته.

1 - الشهرستاني: الملل والنحل، بامش الفصل، ج1/ ص 135-136.

2 - هو أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني، وقد أجمع من ترجموا له على أنه الحسين بن محمد، ما عدا الإمام السيوطي فيذكر في البغية أنه المفضل بن محمد، وتابعه على ذلك الداودي في طبقات المفسرين. كان من أذكى المتكلمين، ومن الحكماء العلماء، واسع الاطلاع، حسن التصنيف، سكن بغداد واشتهر؛ حتى كان يقرن بالإمام الغزالي. وأختلف في مذهبه: فبعده بعض علماء الشيعة من اعلامهم وأعيانهم، وبعده آخرون من المعتزلة. والحق أنه من أئمة أهل السنة؛ فنراه في كتبه يردّ على المعتزلة والجزرية والقدرية، ويفند أقوالهم بالأدلة العقلية والنقلية، مبيّنًا أخطاء كل فرقة بأدلة مستنبطة من كتاب الله، ثم ينتصر بوضوح لآراء أهل السنة والجماعة. (ينظر ترجمته في: بغية الوعاة: 2/ 297، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة: 122، وطبقات المفسرين للداودي: 2/ 329، أعيان الشيعة: 6/ 160، تاريخ حكماء الإسلام: 112، معجم المؤلفين: 4/ 59، والأعلام: 279/2).

ت- وإعجاز بصرف الناس عن معارضته. ثم يشرح الإعجاز المتعلق بالفصاحة، موضحاً أنه لا يتعلق بعنصره، وهو اللفظ والمعنى؛ لأن القرآن نزل بلسان العرب، وألفاظه هي ألفاظهم، وحروفه حروفهم، كما أن الإعجاز لا يتعلق بمعاني القرآن؛ لأن كثيراً منها موجود في الكتب المتقدمة، والمُعجز فيه من جهة المعنى كالإخبار بالغيب، فإعجازه ليس راجعاً إلى القرآن بما هو قرآن، بل لكونه خبراً بالغيب، سواء كونه بهذا النظم أو بغيره. ثم يخلص إلى أنه: بالنظم المخصوص صار القرآن قرآناً، كما أنه بالنظم المخصوص صار الشعر شعراً، والخطبة خطبةً، فالنظم صورة القرآن، واللفظ والمعنى عنصره، وباختلاف الصور يختلف حكم الشيء واسمه لا بعنصره، فإذا ثبت هذا ثبت أن الإعجاز المختص بالقرآن متعلق بالنظم المخصوص.

ثم يقسم نظم الكلام إلى: أ- منثور فقط: وهو الذي يتداوله الناس في مخاطباتهم، وقضاء حوائجهم.

ب- نثر معه نظم: وهو أن يضمّ بعض الكلام إلى بعضه ضمّاً له مبادٍ ومقاطع ومداخل ومخارج، ويُقال له: المنظوم، وهو إما محاوره، ويُقال لها: الخطابة، أو مكاتبة، ويقال لها: الرسالة.

ث- نظم معه سجع: وهو أن يُجعل له في أواخر الكلام تسجيع، ويقال له: المُسجّع.

د- سجع معه وزن: وهو أن يُجعل له مع ذلك وزن مخصوص، ويُقال له: الشعر.

والقرآن حاوٍ لمحاسن جميعه بنظم ليس هو نظم شيء منها؛ بدلالة أنه لا يصح أن يُقال: القرآن رسالة، أو خطابة، أو شعر، كما يصح أن يُقال: هو كلام، ومن قرع سمعه فصل بينه وبين سائر النظم؛ ولهذا قال تعالى: {وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ} [فصلت: 41، 42]؛ تنبيهاً أن تأليفه ليس على هيئة نظم يتعاطاه البشر، فيمكن أن يزداد فيه كحال الكتب الأخر⁽¹⁾.

ب- ثم ينتقل إلى الوجه الثاني، وهو الصرفة، فيقول: "وأما الإعجاز المتعلق بصرف الناس عن معارضته: فظاهر أيضاً إذا اعتُبر؛ وذلك أنه ما من صناعة، ولا فعلة من الأفعال، محمودة كانت أو مذمومة، إلا وبينها وبين قوم مناسبات خفية، واتفاقات إلهية؛ بدليل أن الواحد يؤثر حرفه من الحرف فينشرح صدره بملاستها، وتطيعه قواه في مزاولتها، فيقبلها باتساع قلب، ويتعاطاها بانشرح صدر؛ وقد تضمن ذلك قوله تعالى: {لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا} [المائدة: 48]، وقول النبي (صلى الله عليه وسلم): "اعملوا فكلُّ ميسر لما خلق له"؛ فلما رُئي أهل البلاغة والخطابة الذين يهييمون في كل واد من المعاني بسلاطة أسنتهم، وقد دعا الله جماعتهم إلى معارضة القرآن، وعجزهم عن الإتيان بمثله، وليس تهتز غرائزهم البتة للتصدي لمعارضته؛ لم يخف على ذي لب أن صارفاً إلهياً يصرفهم عن ذلك، وأي إعجاز أعظم من أن تكون كافة البلغاء مخيرة في الظاهر أن يعارضوه، ومجبرة في الباطن على ذلك. وما أليقهم بإنشاد ما قال أبو تمام: فَإِنْ نَكَ أْهْمِلْنَا فَأَضْعِفْ بَسْعِينَا... وَإِنْ نَكَ أَجْبِرْنَا ففِيمَ تُنْتَعِجُ"؟⁽²⁾.

¹ - انظر: مقدمة جامع التفاسير: 4-7. بتصرف.

² - انظر: السابق: 7-9.

وممن قالوا بالصرفة الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد ت 450هـ): حيث ذكر عشرين وجهًا للإعجاز⁽¹⁾. والصرفة هي الوجه العشرون. قال: "الوجه العشرون من أوجه إعجازه: الصرفة عن معارضته، واختلف من قال بها: هل صرفوا عن القدرة على معارضته، أو صرفوا عن معارضته مع دخوله في مقدورهم..؟ على قولين: أحدهما: أنهم صرفوا عن القدرة، ولو قدروا لعارضوا. والقول الثاني: إنهم صرفوا عن المعارضة مع دخوله في مقدورهم.

والصرفة إعجاز على القولين معًا، في قول من نفاها ومن أثبتها؛ فخرقها للعادة فيما دخل في القدرة⁽²⁾، ثم يقول: "فإذا ثبت إعجاز القرآن من هذه الوجوه كلها، صح أن يكون كل واحد منها معجزًا، فإذا جمع القرآن سائرهما كان إعجازه أقهر، وحججه أظهر، وصار كفلق البحر، وإحياء الموتى؛ لأن مدار الحجة في المعجزة إيجاد ما لا يستطيع الخلق مثله⁽³⁾.

وفي تفسيره (النكت والعيون) يعيد الكلام نفسه تقريبًا، ولكنه يجعل أوجه الإعجاز ثمانية، ويجعل الصرفة هي الوجه الثامن: "فأما إعجاز القرآن الذي عجزت به العرب عن الإتيان بمثله، فقد اختلف العلماء فيه على ثمانية أوجه، إلى أن يقول: والثامن: أن إعجازه هو الصرفة، وهو أن الله تعالى صرف هممهم عن معارضته، مع تحديدهم أن يأتوا بسورة من مثله، فلم تحركهم أنفة التحدي، فصبروا على نقص العجز، فلم يعارضوه، وهم فصحاء العرب، مع توفر دواعيهم على

1- ينظر تفصيلها في الصفحات من 68 إلى 85 من (أعلام النبوة).

2- الماوردي: أعلام النبوة - ص 85-86.

3- السابق: 86.

إبطاله، وبذل نفوسهم في قتاله، فصار بذلك معجزاً لخروجه عن العادة كخروج سائر المعجزات عنها. واختلف من قال بهذه الصرفة على وجهين:

أحدهما: أنهم صرفوا عن القدرة عليه، ولو تعرضوا لعجزوا عنه.

والثاني: أنهم صرفوا عن التعرض له، مع كونه في قدرتهم، ولو تعرضوا له لجاز أن يقدروا عليه. فهذه ثمانية أوجه، يصح أن يكون كل واحد منها إعجازاً، فإذا جمعها القرآن، وليس اختصاص أحدها بأن يكون معجزاً بأولى من غيره، صار إعجازه من الأوجه الثمانية، فكان أبلغ في الإعجاز، وأبدع في الفصاحة والإيجاز"⁽¹⁾.

أما إمام الحرمين (ت: 478هـ)⁽²⁾: فبعد أن يقرر في كتابه (الإرشاد) أن وجه الإعجاز في القرآن هو: "اجتماع الجزالة مع الأسلوب، والنظم المخالف لأساليب كلام العرب، فلا يستقل النظم بالإعجاز على التجريد، ولا تستقل الجزالة أيضاً"⁽³⁾، ثم يذكر وجهين آخرين، هما: الإنباء عن قصص الأولين، واشتماله على غيوب تتعلق بالمستقبل"⁽⁴⁾، نجده يتراجع في (العقيدة النظامية)⁽⁵⁾.

1 - الماوردي: النكت والعيون، ج1/ ص 30-31.

2 - هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية الجويني. والجويني، نسبة إلى جوين من قرى نيسابور. إمام الأئمة في زمانه، والجمع على إمامته. تفقه على والده في صباه، وتوفي والده وهو دون العشرين، فأقعد مكانه للتدريس، ولما ظهر التعصب بين الأشعرية والمنتدعة، واضطربت الأحوال، خرج إلى بغداد، فلقى الأكابر من العلماء، وناظرهم؛ فظهرت فطنته، وشاع ذكره، ثم خرج إلى مكة فجاور بها أربع سنين، ثم رجع بعد مضي نوبة التعصب إلى نيسابور فدرس بالنظامية ثلاثين سنة غير مزاحم، وشاعت مصنفاًته وبركاته. أما ألقابه فأشهرها: الفقيه الشافعي، إمام الحرمين، أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي، وقد اعترف أهل وقته بأنه لم يصنف في المذهب مثله. (ينظر ترجمته في: الأنساب للسمعاني: 3/ 386، المنتظم لابن الجوزي: 9/ 18، النجوم الزاهرة لابن تغري بردي: 5/ 121، شذرات الذهب لابن العماد: 5/ 338، طبقات الشافعية للأسنوي: 197).

3 - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ت: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد: 349.

4 - المصدر السابق: 352 - 353.

5 - ألفه الجويني بعد كتابه الإرشاد، كما ذكر محققا الإرشاد (محمد يوسف موسى، وزميله) انظر المقدمة: ص / س.

ويناقض رأيه، فيذكر أن الناس أكثروا القول في إعجاز القرآن، منتقداً القائلين بأن إعجازه في البلاغة، والجزالة الفائقة، وأسلوبه الخارج عن المعتاد من أساليب النظم والنثر والخطب والأراجيز، ثم يقرر أن جزالة القرآن لم تخرج عن المعتاد، وأن أشعار امرئ القيس، والذبياني، والجعدي، وزهير، وأعشى باهلة، لا تقل في جزالتها عن القرآن، وينتهي من ذلك إلى القول صراحة بأن إعجاز القرآن بصرف الناس عن معارضته، يقول إمام الحرمين: "وقد أكثر الناس في وجه إعجاز القرآن، وتقطعوا فيه أيادي سباً، وصار معظم الناس إلى أن القرآن تميز على صنوف الكلام بمزية البلاغة والجزالة، خارجاً عن المعتاد في ذلك، ثم زعم زاعمون: أن إعجازه في شرف جزالته، وذهب آخرون إلى أن إعجازه في الجزالة الفائقة، وأسلوبه الخارج عن أساليب النظم والنثر، والخطب، والأراجيز"⁽¹⁾، ثم يقول: "من رام أن يثبت إعجاز القرآن بأنه في جزالته خارق للعادة، مجاوز لفصاحة اللد البلقاء، واللسن الفصحاء، فقد حاد عن مدرك الحق؛ فإن من تأمل كلام العرب في نظمها ونثرها لم يتحقق عنده انتهاء جزالة القرآن إلى حد الخروج عن العادة في الزيادة على كلام الفصحاء، ومن تكلف إثبات ذلك تكلف شططاً، وظن غلطاً... ومن أنصف وانتصف ولم يتعسف، لم يُلح له أن شعر امرئ القيس، والذبياني، والجعدي، وزهير، وأعشى باهلة، والمعلقات السبع، وغيرها من أشعار المفلقين تقصر في الجزالة عن القرآن..."⁽²⁾، ثم يذكر أن الوجه الأندعي بلوغ جزالة القرآن مبلغ خرق العادة، وإنما نقول: "تحدى الرسول (صلى الله عليه وسلم) فصحاء العرب بأن يأتوا بمثل القرآن نيفاً وعشرين سنة، والقرآن بلغتهم، وليس بعيداً على مبلغ اقتدارهم في جزالته وأسلوبه، فلم يقدرُوا على الإتيان بمثله، ثم مرت الدهور وبلاد الإسلام تطفح بالكفار من ذوي الفطن النافذة، شوقهم أن يستمكوا من مطعن في الإسلام، وفي كل قطر منهم طائفة مشتغلون بالنظم والنثر على لغة العرب فقصرت قدر الخلق عن

¹ - العقيدة النظامية: 71.

² - السابق: 71 - 72.

المعارضة..⁽¹⁾، ويتوصل الجويني من خلال هذا العرض إلى أن العجز كان بسبب الصرفة؛ فيقول: "فتبين قطعاً أن الخلق ممنوعون من مثل ما هو من مقدورهم، وذلك أبلغ عندنا من خرق العوائد بالأفعال البديعة في أنفسها، ومن هُدي لهذا المسلك فقد رُشد إلى الحق المنير، وانعكس كل مطعن ذكره الطاعنون عضداً وتأبيداً... فَصَرَفُ الله الخلقَ عن الإتيان بمثله أوقع وأنجع؛ إذ الكلام كل ما كان أقرب مأخذاً، وأبعد عن الغاية القصوى، كان أحرى أن يُبتدر إلى معارضته؛ فإذا لم تجر المعارضة لم يبق لامتناعها مع توفر الدواعي إليها محمل إلا صرف الله الخلق؛ فكيف يهتدي إلى إعجاز القرآن من يحاول أن يثبت خروجه عن العادة في الجزالة، وشفاء الصدور في الحكم؟ فإن مثله من مقدورات الخلق، ولكنهم مصدودون ممنوعون بصرف الله إياهم، وهذا الفصل من أنفس ما يجري به خاطر، وهو خاتمة العقيدة في المآخذ العقلية، وهو عندي أبلغ من قلب العصا حية ونحوه"⁽²⁾.

والإمام الرازي (ت: 606 هـ) يقول بها - مرة - في السور القصار؛ منعا من المكابرة، والتهمة في الدين، ويطلق القول بها - ثانية - على عمومها بلا تحديد، ففي تفسيره لآية التحدي في سورة البقرة، يقول: "القرآن لا يخلو إما أن يقال: إنه كان بالغاً في الفصاحة إلى حد الإعجاز، أو لم يكن كذلك، فإن كان الأول ثبت أنه معجز، وإن كان الثاني كانت المعارضة على هذا التقدير ممكنة، فعدم إتيانهم بالمعارضة، مع كون المعارضة ممكنة، ومع توفر دواعيهم على الإتيان بها أمر خارق للعادة؛ فكان ذلك معجزاً، فثبت أن القرآن معجز على جميع الوجوه، وهذا الطريق عندنا أقرب إلى الصواب"⁽³⁾ فهنا أطلق القول، ولم يحدد ذلك بسور معينة، ثم يقول بعد ذلك: "فإن قيل:

1 - السابق: 72.

2 - السابق: 72-73. بتصرف يسير.

3 - التفسير الكبير، مج 1/ 2 - 127.

قوله: {فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ} يتناول سورة الكوثر، وسورة العصر، وسورة (قل يا أيها الكافرون)، ونحن نعلم بالضرورة أن الإتيان بمثله، أو بما يقرب منه ممكن. فإن قلت: إن الإتيان بأمثال هذه السور خارج عن مقدور البشر، كان ذلك مكابرة، والإقدام على هذه المكابرات مما يطرق التهمة إلى الدين. قلنا: فلهذا السبب اخترنا الطريق الثاني، وقلنا: إن بلغت هذه السورة في الفصاحة إلى حد الإعجاز فقد حصل المقصود، وإن لم يكن الأمر كذلك، كان امتناعهم عن المعارضة - مع شدة دواعيهم إلى توهين أمره - معجزاً، فعلى هذين التقديرين يحصل المعجز⁽¹⁾.

أما الإمام ابن كثير (ت: 774 هـ) - كما مضى - فيراها صالحة على سبيل التنزل والمجادلة والمنافحة عن الحق⁽²⁾.

كما تضاربت أقوال البعض بين القول بالصرفة ونفيها، فالإمام الغزالي (ت 505 هـ)؛ بعد أن يقرر أن وجه الإعجاز هو: اجتماع الجزالة والفصاحة مع النظم العجيب: "فإن قيل: ما وجه إعجاز القرآن؟ قلنا: الجزالة والفصاحة مع النظم العجيب، والمنهاج الخارج عن مناهج كلام العرب في خطبهم وأشعارهم، وسائر صنوف كلامهم، والجمع بين هذا النظم وهذه الجزالة معجز خارج عن مقدور البشر، نعم ربما يرى للعرب أشعار وخطب حكم فيها بالجزالة، وربما يُنقل عن بعض من قصد المعارضة مراعاة هذا النظم بعد تعلمه من القرآن، ولكن من غير جزالة، بل مع ركاكة كما يحكى عن ثرّات مسيلمة الكذاب، فهذا وأمثاله ربما يُقدر عليه مع ركاكة يستغثها الفصحاء، ويستتهزؤون بها، وأما جزالة القرآن فقد قضى كافة العرب منها العجب، ولم يُنقل عن واحد منهم تشبث بطعن في فصاحته؛ فهذا إذاً معجز، وخارج عن مقدور البشر من هذين الوجهين، أعني

1 - المصدر السابق والصفحة نفسها.

2 - ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج 1/ ص 60.

من اجتماع هذين الوجهين"⁽¹⁾، ثم لا يلبث أن يقر بالصرفة وجهًا من وجوه الإعجاز، بعد أن اعتبر القول بها هوسًا؛ فيقول: "فإن قيل: لعل العرب اشتغلت بالمحاربة والقتال؛ فلم تعرج على معارضة القرآن، ولو قصدت لقدرت عليه، أو منعتها العوائق عن الاشتغال به. والجواب: إن ما ذكره هوس؛ فإن دفع تحدي المتحدي بنظم كلام أهون من الدفع بالسيف، مهما جرى على العرب من المسلمين بالأسر والقتل والسبي، وشن الغارات، ثم ما ذكره غير دافع غرضنا، فإن انصرفهم عن المعارضة لم يكن إلا بصرف من الله تعالى، والصرف عن المقدور المعتاد من أعظم المعجزات؛ فلو قال نبي: آية صدقي أني في هذا اليوم أحرك أصبعي، ولا يقدر أحد على معارضي، فلم يعارضه أحد في ذلك اليوم ثبت صدقه، وكان فقد قدرتهم على الحركة مع سلامة الأعضاء من أعظم المعجزات، وإن فرض وجود القدرة؛ ففقد داعيتهم وصرْفهم عن المعارضة من أعظم المعجزات"⁽²⁾.

والإمام ابن تيمية (ت: 728 هـ)، وتلميذه ابن القيم (ت: 751 هـ): فالإمام ابن تيمية يرى أن القول بالصرفة من أضعف الأقوال، وأن القول بالعجز مع توفر الدواعي يقال على سبيل التقدير والتنزيل "وهو أنه إذا قدر أن هذا الكلام يقدر الناس على الإتيان بمثله فامتناعهم جميعًا عن هذه المعارضة مع قيام الدواعي العظيمة إلى المعارضة من أبلغ الآيات الخارقة للعادات"⁽³⁾، ثم يقول: "فإن كانوا قادرين ولم يعارضوه، بل صرف الله دواعي قلوبهم، ومنعها أن تريد معارضته مع هذا التحدي العظيم، أو سلبهم القدرة التي كانت فيهم قبل تحديه، كأن يقول رجل: معجزتي أنكم كلكم لا يقدر أحد منكم على الكلام، ولا على الأكل والشرب، فإن المنع من المعتاد كإحداث غير

1- الاقتصاد في الاعتقاد، ص 129-130.

2- المصدر نفسه، والصفحة.

3- ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، مطبعة المدني: 4 / 75.

المعتاد، فهذا من أبلغ الخوارق" ⁽¹⁾. ومع ذلك نجده يفند القول بالصرفة. ومثل ذلك نجده عند تلميذه ابن القيم.

ومما سبق يتبين لنا أنه إذا كان القول بالصرفة نشأ في بيئة المعتزلة، على لسان النظام ومن تابعه، فقد قال به كذلك جماعة من علماء أهل السنة، وإن لم يوافقوا النظام في أن العرب كانوا قادرين على الإتيان بمثله، وبما هو أحسن منه.

¹ - المصدر السابق: 4 / 76.

القول بالصرفة في الميزان

يرفض جمهور علماء المسلمين القول بالصرفة، وقد دفعوه، وكشفوا جوانب الخطأ فيه. فالإمام الباقلاني يقرر بطلان هذا المذهب لأنهم: "لو كانوا صرفوا... لم يكن من قبلهم من الجاهلية مصروفين عما كان يعدل به في الفصاحة والبلاغة، وحسن النظم، وعجيب الوصف؛ لأنهم لم يتحدوا إليه، ولم تلزمهم حجته؛ فلما لم يوجد في كلام من قبله مثله، عُلِمَ أن ما ادعاه القائل (بالصرفة) ظاهر البطلان"⁽¹⁾.

وأيضاً: "مما يبطل ما ذكروه من القول بالصرفة، أنه لو كانت المعارضة ممكنة، وإنما منع منها الصرفة، لم يكن الكلام معجزاً، وإنما يكون المنع هو المعجز، فلا يتضمن الكلام فضيلة على غيره في نفسه"⁽²⁾.

أما الإمام عبد القاهر في رسالته (الشافية)، التي خصصها لموضوع التحدي إلى المعارضة فقد أفرد فصلاً كاملاً في (الذي يلزم القائلين بالصرفة) أبطل فيه مذهبهم برود كافية شافية، ألخصها فيما يأتي:

1- يلزم القول بالصرفة أن يكون العرب قد تراجعت حالها في البلاغة والبيان، وفي جودة النظم وشرف اللفظ، وأن يكونوا قد نقصوا في قرائحهم وأذهانهم، وعدموا الكثير مما كانوا يستطيعون.

2- أن تكون أشعارهم التي قالوها، وكل كلام اختلفوا فيه من بعد الوحي إلى النبي (صلى الله عليه وسلم)، والتحدي إلى معارضة القرآن قاصرة عما سمع منهم من قبل ذلك القصور الشديد، وكذلك الأمر بالنسبة لشعراء النبي (صلى الله عليه وسلم) التي قالوها في مدحه وفي الرد على المشركين.

¹ - إعجاز القرآن: ت: السيد أحمد صقر: 30.

² - المصدر نفسه والصفحة نفسها..

3- أن يُشك في الذي روي عن شأن حسان من نحو قوله (صلى الله عليه وسلم): "قل وروح القدس معك"؛ لأنه لا يكون مُعانًا مؤيدًا من عند الله، وهو يعدم ما كان يجده قبل كثيرًا، ويتقاصر أنف حاله عن السالف منها تقاصرًا شديدًا.

4- كما يلزمهم أن يقضوا في النبي (صلى الله عليه وسلم) بما قضوا به في العرب، من دخول النقص في فصاحتهم، وأن تكون النبوة قد منعت شطرًا من بيانه، وكثيرًا مما عرف له قبلها من شرف اللفظ، وحسن النظم، وهذا باطل. وإذ لم يشك أحد أنه (صلى الله عليه وسلم) لم يكن منقوصًا في الفصاحة قبل النبوة، ولا بعدها، بل الذي أتت به الأخبار أن كان أفصح العرب.

5- أنه كان ينبغي إن كانت العرب مُنعت منزلة من الفصاحة قد كانوا عليها، أن يعرفوا ذلك من أنفسهم، ولو عرفوا لذكروا ذلك فيما بينهم، وشكوه إلى بعضهم، وقالوا: ما لنا قد نقصنا في قرائحنا، وحدث كلول في أذهاننا؟ ولقالوا للنبي (صلى الله عليه وسلم): إنا كنا نستطيع هذا قبل الذي جئتنا به، ولكنك سحرتنا، واحتلت في شيء حال بيننا وبينه. وهذا ما لم يرو عنهم، ولم يذكر لهم قول في هذا المعنى؛ مما يدل على فساد هذا الرأي.

6- آية التحدي ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن... الآية﴾ تبطل القول بالصرفة، وأنهم كانوا قادرين على التحدي لولا المنع؛ وذلك أنه لا يقال عن الشيء يُمنعه الإنسان بعد القدرة عليه، وبعد أن يكثر مثله منه: إني قد جئتكم بما لا تقدرون على مثله، ولو احتشدتم له، ودعوتم الإنس والجن إلى نصرتكم فيه، وإنما يقال: إني أعطيت أن أحول بينكم وبين كلام كنتم تستطيعونه وأمنعكم إياه... كما أنه لا يعقل أن يقال: لو تعاضدتم واجتمعتم، وجمعتم لم تقدروا عليه في

شيء قد كان الواحد منكم يقدر على مثله، ويسهل عليه، ثم يمنعون منه. وإنما يقال ذلك حيث يراد أن يقال: إنكم لم تستطيعوا مثله قط، ولن تستطيعوا البتة، وعلى وجه من الوجوه، ولو استضفتهم إلى قواكم وقدركم قوياً وقُدراً.

7- الأخبار التي جاءت عن العرب في تعظيم شأن القرآن، وفي وصفه بما وصفوه به، من نحو: "إن عليه لطلاوة، وإن عليه لحلاوة، وإن أسفله لمعذق، وإن أعلاه لمثمر"؛ ذاك أن محالاً أن يعظموه، وأن يبهتوا عند سماعه، ويستكينوا له، وهم يرون فيما قالوه وقاله الأولون ما يوازيه، ويعلمون أنه لم يتعذر عليهم؛ لأنهم لا يستطيعون مثله، وإنما وجدوا في أنفسهم شبه الآفة والعارض يعرض للإنسان فيمنعه بعض ما كان سهلاً عليه، بل الواجب أن يقولوا في هذه الحالة: إن كان لا يتهيأ لنا أن نقول في معاني ما جئت به ما يشبهه، إنما نأتيك في غيره من المعاني بما شئت، وكيف شئت بما لا يقصر عنه، ولا يكون.⁽¹⁾

هذا وقد رد كثير من العلماء القول بالصرفة، وبينوا باطله، وكلها ردود تدور حول ما قاله الإمامان الباقلاني وعبد القاهر.

وأضيف إلى ما سبق أن القول بالصرفة، وأن القوم منعوها عن المعارضة جبراً وتعجيزاً، ثم تحدوا بالمعارضة في الوقت ذاته - يثبت العبث لله - تنزه عن ذلك - والعبث محال على الله عز وجل؛ لأن الحال في هذه تشبه حال رجل قيّد رجلاً، وأحكم وثاقه، ثم قال له: هيا للمصارعة، وأتحداك أن تصرعني، أو حتى أن تمد يدك إليّ، أو كحال هذا الذي قال فيه الشاعر:

¹ - الرسالة الشافية (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) ص 146 - 154 بتصرف.

ألقاه في اليمِّ مكتوفاً ثم قال له * * * إياك إياك أن تبتلَّ بالماء
أترى بعد هذا عبثاً؟ تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

خلاصة القول: إن القول بالصرفة قول باطل وساقط، وهو كما وصفه الإمام عبد القاهر: "قول في
غاية البعد والتهافت، وأنه من جنس ما لا يعذر العاقل في اعتقاده"⁽¹⁾

¹ - السابق، ص 149.

الفصل الثاني

الإعجاز في محتوى القرآن

يهدف هذا الفصل إلى بيان مواطن الإعجاز في مضمون القرآن ومحتواه، والبحث عن الأمور الدالة على أنه من عند الله تعالى، وأن الخلق جميعًا (إنسًا وحيًا) عاجزون عن الإتيان بمثله، أو بعشر سور من مثله مفتريات، أو بآية بقدر أقصر سورة منه، ولو احتشدوا لذلك، وكان بعضهم لبعض ظهيرًا.

ولقد اعتمد الباحثون في الإعجاز - حتى القرن السادس الهجري - في دراستهم لمفهوم الإعجاز القرآني عددًا من الوجوه. أعرض لها في إيجاز عند ثلاثة من أعلام تلك الفترة، وهم: الرماني والخطابي والباقلاني.

أولاً - الإعجاز عند الرماني:

حدد الرماني موقفه من قضية الإعجاز في كتابه (النكت في إعجاز القرآن)، فقال: "وجوه إعجاز القرآن تظهر من سبع جهات: ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة، والتحدّي للكافة، والصرفة، والبلاغة، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية، ونقض العادة، وقياسه بكل معجزة" ⁽¹⁾. ثم يبدأ بعد ذلك في الكلام عن الجانب البلاغي، متخطياً أربعة الأوجه الأولى، ولعله يريد بذلك أن يؤكد على الناحية البلاغية في تقرير إعجاز القرآن، وأنها الوجه المقدم عنده، بدليل أنه عمد إلى تفصيل القول فيها، وأرجأ الحديث عن بقية الوجوه إلى آخر البحث، ولو لم يكن هذا غرضه لبدأ بالأوجه التي قررها لإعجاز القرآن بحسب الترتيب الذي ذكره ⁽²⁾.

وقد وضع الرماني الإعجاز البلاغي في أعلى مراتب البلاغة، ووصف بلاغة القرآن في هذه الدرجة بأنها بلاغة معجزة؛ لأنها بلغت أقصى ما يمكن أن يصل التعبير باللسان العربي، فبلاغة الشعر مهما بلغت ممكنة، لكن بلاغة القرآن معجزة، وليست في مقدور أحد. يقول الرماني: "فأما البلاغة فهي على ثلاث طبقات: منها ما هو في أعلى طبقة، ومنها ما هو في أدنى طبقة، ومنها ما هو في الوسائط، بين أعلى طبقة وأدنى طبقة، فما كان في أعلاها طبقة فهو معجز، وهو بلاغة القرآن، وما كان منها دون ذلك فهو ممكن، كبلاغة البلغاء من الناس. وليست البلاغة إفهام المعنى؛ لأنه قد يفهم المعنى متكلّمان: أحدهما بليغ، والآخر عيبي، ولا البلاغة أيضا بتحقيق اللفظ على المعنى؛ لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى وهو غثٌ مُستكره، ونافر مُتكلّف، وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ، فأعلاها طبقة في الحسن بلاغة القرآن، وأعلى

1 - النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن): 75.

2 - د. عمر الملا حويش، إعجاز القرآن وعلم المعاني: 162

طبقات البلاغة للقرآن خاصة، وأعلى طبقات البلاغة معجز للعرب والعجم، كإعجاز الشعر المفحم، فهذا معجز للمفحم خاصة، كما أن ذلك معجز للكافة"⁽¹⁾.

فالرمانى لا يرى أن البلاغة مجرد إفهام المعنى؛ لأنه قد يفهم المعنى متكلمان: أحدهما بليغ، والآخر عيى، وليست البلاغة تحقيق اللفظ على المعنى؛ لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى وهو غثٌ مُستكره، ونافر مفكك، يقول: "وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ"⁽²⁾. وهو تعريف طريف، نلمس فيه روحًا جديدة في فهم منزلة البلاغة، ودورها في التعبير، ويتضح منه أنه يهدف إلى تحقيق معنيين: أحدهما: يتعلق بالأثر النفسي للبلاغة، وهو (إيصال المعنى إلى القلب)، والثاني: متعلق بالأسلوب أو الصورة البيانية للبلاغة من اللفظ والصيغة أو النظم، وهو: (في أحسن صورة من اللفظ).

ويبدأ في تفصيل ذلك التعريف؛ فيتناول الأمر من جهتيه: الأثر النفسي والأسلوب؛ فيقسم البلاغة إلى عشرة أقسام: منها ما يختص بالمعاني والصور البيانية، كالإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والمبالغة، وحسن البيان، ومنها ما يختص بالألفاظ كالتلاؤم، والفواصل، والتجانس، وغيرها من محسنات الأسلوب اللفظية، ثم يتكلم أثناء عرضه لتلك الفنون العشرة عن أثر كل منها في النفس، وعن أي طريق تتسلل إليها⁽³⁾. وبعد أن يشرح تلك الأقسام العشرة، يأخذ في الحديث عن سائر الوجوه الأخرى لإعجاز القرآن التي ذكرها، غير وجه الإعجاز البلاغى، ولكن في إيجاز.

1 - النكت في إعجاز القرآن: 75 - 76.

2 - النكت في إعجاز القرآن: 76.

3 - أثر القرآن في تطور النقد: 225 - 226.

وخالصة رأي الرماني في الإعجاز أن القرآن معجز بنظمه وبيانه؛ وذلك لأنه خرق العادة في هذه الناحية؛ فلم يكن ما تضمنه شعرًا يقيده الوزن والقافية، ولكنه جاء كلامًا جميلًا لطيفًا، خاليًا من الوزن الذي يُعدّ من مستلزمات جمال الشعر، وأن أقصر سورة منه معجزة، كأطول سورة فيه.

وهذا الوجه هو الذي اعتمده الرماني في إعجاز القرآن، وكان يدور حوله، ولا يخلو وجه من وجوه الإعجاز الأخرى التي ذكرها إلا وتضمنه، ما عدا القول بالصرفة الذي لا ينسجم مع ما قرره الرماني من وجوه الإعجاز الأخرى؛ لأن القول بالصرفة ينقض كل ما قاله الرماني من تلك الوجوه⁽¹⁾.

¹ - إعجاز القرآن وعلم المعاني: 167.

ثانيًا - الإعجاز عند الخطابي:

يرى الخطابي أن كون القرآن معجزًا للخلق، ممتنعًا عليهم الإتيان بمثله، أمر لا شك فيه، وهو من أهم دلائل الإعجاز، وأكثرها إقناعًا. يقول في ذلك: "فأما أن يكون قد نقبت في النفوس نقبة بكونه معجزًا للخلق، ممتنعًا عليهم الإتيان بمثله على حال، فلا موضع لها. والأمر في ذلك أبين من أن نحتاج إلى أن ندل عليه بأكثر من الوجود القائم المستمر على وجه الدهر، من يوم عصر نزوله إلى الزمان الراهن الذي نحن فيه؛ وذلك أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قد تحدّى العرب قاطبة بأن يأتوا بسورة من مثله فعجزوا عنه، وانقطعوا دونه. وقد بقي (صلى الله عليه وسلم) يطالبهم به مدة عشرين سنة، مظهرًا لهم النكير، زاريًا على أديانهم، مسفهاً آراءهم وأحلامهم، حتى نابذوه وناصبوه الحرب فهلكت فيه النفوس، وأريققت المُهيج، وقطعت الأرحام، وذهبت الأموال، ولو كان ذلك في وسعهم، وتحت أقدارهم لم يتكلفوا هذه الأمور الخطيرة، ولم يركبوا تلك الفواقر المبيرة⁽¹⁾، ولم يكونوا تركوا السهل الدّمث من القول، إلى الحزن الوعر من الفعل، وهذا ما لا يفعلُه عاقل، ولا يختاره ذو لبّ. وقد كان قومه قريش خاصة موصوفين برزانة الأحلام، ووفارة العقول والألباب، وقد كان فيهم الخطباء المصاقع والشعراء المُفْلِقُونَ، وقد وصفهم الله تعالى في كتابه بالجدل واللّدّد؛ فقال سبحانه: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: 58]. وقال سبحانه: ﴿وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا﴾ [مريم: 97]، فكيف كان يجوز - على قول العرب، ومجرى العادة مع وقوع الحاجة ولزوم الضرورة - أن يغفلوه، ولا يهتبلوا الفرصة فيه، وأن يضربوا عنه صفحًا، ولا يحوزوا الفلح والظفر فيه، لولا عدم القدرة عليه، والعجز المانع منه؟

1 - الفواقر: جمع فاقرة، وهي الداهية. والمبيرة: المهلكة.

ومعلوم أن رجلا عاقلا لو عطش عطشاً شديداً، خاف منه الهلاك على نفسه، وبحضرتة ماء معرض للشرب فلم يشربه حتى هلك عطشاً، لحكمتنا أنه عاجز عن شربه غير قادر عليه، وهذا بين واضح، لا يُشكّل على عاقل.

قلت: وهذا - من وجوه ما قيل فيه - أبينها دلالة، وأيسرها مؤونة، وهو مقنع لمن تنازعه نفسه مطالعة كيفية وجه الإعجاز فيه" (1). إذن التحدي من أبين وأيسر وأوضح أوجه الإعجاز عند الخطابي.

ينتقل بعد ذلك الخطابي إلى مناقشة الآراء التي طرحها العلماء السابقون والمعاصرون له، وجعلوها وجوهاً للإعجاز القرآني. فيبدأ بالقول بالصفة، موضحاً مفهومه عند القائلين به، ثم يعلن رفضه له، وإن جاء رفضه مضطرباً، لم يعلله تعليلاً مقنعاً، بل فيه ما يدل على قبوله لمبدأ الصرفة أو تردده في قبوله؛ فلولا آية التحدي لكان له مع هذا القول شأن آخر، ورأي آخر. يقول الخطابي في تعليقه وردّه على القائلين بالصفة: "وهذا أيضاً وجه قريب، إلا أن الآية تشهد بخلافه، وهو قوله سبحانه: ﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ۗ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً ﴾ [الإسراء: 88]، فأشار في ذلك إلى أمر طريقه التكلف والاجتهاد، وسبيله التأهب والاحتشاد، والمعنى في الصرفة التي وصفوها لا يلائم هذه الصفة، فدل على أن المراد غيرها، والله أعلم" (2).

1 - بيان إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل): 21 - 22.

2 - السابق: 23.

فهنا يعلن أن القول بالصفة وجه قريب، ثم يذكر أن المعنى في الصفة التي وصفوها، لا يلائم هذه الصفة، وهي التحدي الذي في الآية؛ فدل ذلك على أن المقصود بالصفة صفة أخرى، لم يوضحها الخطابي. ومعنى هذا أن مبدأ الصفة مقبول عنده، ولكن بمعنى يختلف عن معناه عند القائلين به؛ ولأنه لم يوضح لنا هذا المفهوم المختلف للصفة عنده، فهذا المفهوم - في اعتقادي، والله أعلم - لم يكتمل في ذهنه، ولم يتضح تمامًا في فكره.

ثم انتقل إلى وجه آخر، وهو: "ما يتضمنه - أي القرآن - من الإخبار عن الكوائن في مستقبل الزمان"⁽¹⁾. بيد إنه يعد هذا الوجه نوعًا من أنواع الإعجاز، ولكنه ليس عامًا في كل سورة من سور القرآن. يقول في ذلك: "ولا يُشكُّ في أن هذا وما أشبهه من أخباره نوعٌ من أنواع إعجازه؛ ولكنه ليس بالأمر العام الموجود في كل سورة من سور القرآن، وقد جعل سبحانه في صفة كل سورة أن تكون معجزة بنفسها؛ لا يقدر أحدٌ من الخلق أن يأتي بمثلها، فقال تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 23]، من غير تعيين؛ فدل على أن المعنى فيه غير ما ذهبوا إليه"⁽²⁾.

فالإخبار عن الغيوب إذن عند الخطابي وجه من وجوه الإعجاز، ولكنه وحده ليس كافيًا في إثبات الإعجاز؛ لأن كل سورة في القرآن معجزة بذاتها وفي نفسها، والإخبار بالغيوب ليس موجودًا في كل سور القرآن، وهو محق فيما ذهب إليه.

1 - السابق: 21 - 22.

2 - السابق: 23..

بعد ذلك يتجه الخطابي إلى الوجه الأكثر شيوعًا، وهو الإعجاز البلاغي، وهو يقبل هذا الرأي، ولكن يحمل على القائلين به، وينعي عليهم التقليد، وعدم التحقيق؛ فعجزوا عن تحديد البلاغة التي اختص بها القرآن، وفاق بها سائر البلاغات. قال: "وزعم آخرون أن إعجازه من جهة البلاغة، وهم الأكثرون من علماء أهل النظر، وفي كلفتها يعرض لهم الإشكال، ويصعب عليهم منه الانفصال، ووجدت عامة أهل هذه المقالة قد جروا في تسليم هذه الصفة للقرآن على نوع من التقليد، وضرب من غلبة الظن، دون التحقيق له، وإحاطة العلم به؛ ولذلك صاروا إذا سئلوا عن تحديد هذه البلاغة التي اختص بها القرآن، الفائقة في وصفها سائر البلاغات، وعن المعنى الذي يتميز به عن سائر أنواع الكلام الموصوف بالبلاغة، قالوا: إنه لا يمكننا تصويره، ولا تحديده بأمر ظاهر نعلم به مباينة القرآن غيره من الكلام، وإنما يعرفه العالمون به عند سماعه ضربًا من المعرفة، لا يمكن تحديده، وأحالوا على سائر أجناس الكلام، الذي يقع منه التفاضل؛ فتقع في نفوس العلماء به عند سماعه معرفة ذلك، ويتميز في أفهامهم قبيل الفاضل من المفضول منه.."⁽¹⁾ ثم يقول: "قلت: وهذا لا يقنع في مثل هذا العلم، ولا يشفي من داء الجهل به، وإنما هو إشكال أحيل به على إبهام"⁽²⁾.

ثم أخذ الخطابي في الكلام عن بلاغة القرآن على طريقته، وحسب فهمه، فذكر "أن أجناس الكلام مختلفة، ومراتبها في نسبة التبيان متفاوتة، ودرجاتها في البلاغة متباينة، غير متساوية؛ فمنها: البليغ الرصين الجزل، ومنها: الفصيح القريب السهل، ومنها: الجائز المطلق الرسل. وهذه أقسام الكلام الفاضل المحمود، دون النوع الهجين المذموم الذي لا يوجد في القرآن شيء منه البتة.

1 - السابق: 24.

2 - السابق: 24.

فالقسم الأول: أعلى طبقات الكلام وأرفعه.

والقسم الثاني: أوسطه وأقصده.

والقسم الثالث: أدناه وأقربه.

فحازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه الأقسام حصة، وأخذت من كل نوع من أنواعها شعبة؛ فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعدوبة، وهما على الانفراد في نعوتهما كالمتضادين؛ لأن العدوبة نتاج السهولة، والجزالة والامتانة في الكلام تعالجان نوعًا من الوعورة، فكان اجتماع الأمرين في نظمه، مع نبوّ كل واحد منهما عن الآخر، فضيلة خُصّ بها القرآن، يسرها الله بلطيف قدرته من أمره؛ ليكون آية بينة لنبيه، ودلالة له على صحة ما دعا إليه من أمر دينه " (1). ثم يعلل الخطابي عجز البشر عن الإتيان بمثل هذا القرآن؛ فيقول: "وإنما تعذر على البشر الإتيان بمثله لأمر منها: أن علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة العربية، وبألفاظها التي هي ظروف المعاني، والحوامل لها، ولا تُدرك أفهامهم جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ، ولا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه النظم، التي بها يكون ائتلافها وارتباط بعضها ببعض، فيتوصلوا باختيار الأفضل عن الأحسن من وجوهها، إلى أن يأتوا بكلام مثله، وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم" (2).

1 - السابق: 26..

2 - السابق: 26-27.

فالخطابي يقرر هنا أن إعجاز القرآن، إنما كان باللفظ والمعنى معًا - أي بهذا الأسلوب الرائع التأليف، متضمنًا أصح المعاني، فالصورة البيانية بجميع عناصرها - كما يراها - شيء واحد، هو (نظم القرآن)، وهذا النظم هو الذي أعجز العرب، وأخرسهم عن معارضة القرآن. ثم يختم الخطابي كلامه عن هذا الوجه من وجه الإعجاز بقوله: "فَتَفَهَّمُ الْآنَ، واعلم أن القرآن إنما صار معجزًا؛ لأنه جاء بأفصح الألفاظ، في أحسن نظوم التأليف، مُضَمَّنًا أصح المعاني" (1).

وبعد أن يشبع الخطابي هذا الموضوع بحثًا وتحليلًا، يفند شبه المعترضين على أسلوب القرآن، مستشهدًا بكثير من النصوص، ويحللها تحليلًا فنيًا، يدل على ذوق الأديب، وفهم العالم، وبصيرة المتذوق، الفاهم لمواطن جمال الكلام وكماله.

ويذكر الخطابي وجهًا آخر للإعجاز لم يُسَبِّق به، غفل عنه الناس، ولم يلتفتوا إليه، هذا الوجه يتصل بالجانب النفسي الوجداني، إنه صنيع القرآن في القلوب، وتأثيره في النفوس. يقول الخطابي: "قلت في إعجاز القرآن وجهًا آخر، ذهب عنه الناس، فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم، وذلك صنيعه بالقلوب، وتأثيره في النفوس؛ فإنك لا تسمع كلامًا غير القرآن منظومًا ولا منثورًا، إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى، ما يخلص منه إليه، تستبشر به النفوس، وتشرح له الصدور، حتى إذا أخذت حظها منه عادت مرتاعة قد عراها الوجيب والقلق، وتغشاها الخوف والفرق، تقشعر منه الجلود، وتنزعج له القلوب، يحول بين النفس وبين مُضْمَرَاتِهَا وعقائدها الراسخة فيها؛ فكم من عدو للرسول (صلى الله عليه وسلم) من رجال العرب وفُتَّاكِهَا أقبلوا يريدون اغتياله وقتله، فسمعوا آيات من القرآن

فلم يلبثوا حين وقعت في مسامعهم أن يتحولوا عن رأيهم الأول، وأن يركنوا إلى مسالمتهم، ويدخلوا في دينه، وصارت عداوتهم موالاةً، وكفرهم إيماناً⁽¹⁾.

إذن الإعجاز عند الخطابي، يتمثل في: أ- التحدي. ب- وعجز العرب عن المعارضة. ج- والنظم. د- وصنيع القرآن في القلوب، وتأثيره في النفوس. هـ- والإخبار عن الغيوب، غير أنه يراه نوعاً من أنواع الإعجاز، لا يدل عليه وحده؛ لأنه ليس عامّاً في كل سورة من سور القرآن.

1 - السابق: 70.

ثالثًا - الإعجاز عند الباقلائي:

وَجَّهَ الباقلائي اهتمامًا كبيرًا إلى دراسات القرآن وبيانه في أكثر من كتاب، وأهم هذه الكتب: كتاب (إعجاز القرآن)، الذي سار ذكره في الناس، وهو يجمع إلى روحه الكلامية طابعًا أدبيًا؛ إذ لم يقتصر فيه على دراسة الإعجاز من الوجهة الكلامية، بل تعرض للناحية البيانية والأسلوبية.

ومن كتبه الأخرى التي تعرض فيها للإعجاز: كتاب (الانتصار لنقل القرآن)، و(نكت الانتصار) وهو مختصر للانتصار، و(التمهيد).

ومحتوى هذه الكتب جميعها: "يُكوّن دراسة تامة لبيان القرآن، وأثره وصلته بالبيان العربي عامة، إلى جانب النواحي الأخرى الكلامية في الإعجاز، وتوضح هذه الدراسة موقف الباقلائي من بيان القرآن ونظمه، وصلته بالأدب العربي، وصور التعبير المختلفة فيه؛ فهو دراسة مقارنة، ومنها يتضح منهج محدود المعالم في معالجة النصوص، وكشف أسرارها الجمالية وتعليلها"⁽¹⁾. ويعالج الباقلائي نظريته في إعجاز القرآن في خطوات ثلاث:

1- يبدأ بعرض الفكرة في كتاب (التمهيد) عرضًا بسيطًا؛ فيثبت صحة ما بين أيدينا من نص القرآن، وأنه حقًا كتاب الله، المنزل على نبيه (صلى الله عليه وسلم)، وآية محمد (صلى الله عليه وسلم)، ومعجزته الخالدة.

2- يثبت عجز العرب عن الإتيان بمثله، على الرغم من تحديه لهم مرارًا.

¹ - أثر القرآن في تطور النقد: 268.

3- ينتهي من المقدمات السابقة إلى نتيجة عامة، هي خلاصة نظريته في الإعجاز⁽¹⁾.

والباقلا في نظريته عن الإعجاز، إنما يعبر عن رأي جمهور الأشاعرة الذين ينتمي إليهم، وأوجه الإعجاز عنده تتمثل في ثلاثة أوجه، هي: الإخبار عن الغيوب، وأمىة النبي (صلى الله عليه وسلم)، والنظم. قال في كتابه (الإعجاز):

"ذكر أصحابنا وغيرهم في ذلك ثلاثة أوجه من الإعجاز: أحدهما: يتضمن الإخبار عن الغيوب، وذلك مما لا يقدر عليه البشر، ولا سبيل لهم إليه.

والوجه الثاني: أنه كان معلومًا من حال النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه كان أميًا، لا يكتب ولا يحسن أن يقرأ، وكذلك كان معروفًا من حاله أنه لم يكن يعرف شيئًا من كتب المتقدمين، وأقاصيصهم، وأنبأهم وسيرهم، ثم أتى بجهل ما وقع وحدث من عظيمات الأمور، ومهمات السّير من حين خلق الله آدم عليه السلام إلى حين مبعثه.

والوجه الثالث: أنه بديع النظم، عجيب التأليف، متناهٍ في البلاغة إلى الحد الذي يُعلم عجز الخلق عنه⁽²⁾.

¹ - إعجاز القرآن، ت: السيد أحمد صقر، دار المعارف، ط5: 33 وما بعدها.

² - السابق: 33 وما بعدها.

ويورد الأوجه الثلاثة في (نكت الانتصار)، ويبدأ بالوجه الثاني، ولكن بصيغة مختلفة، وإن كان المضمون واحدًا، وهو: "ما فيه من أبناء الأولين وقصصهم، مع العلم بأن النبي (صلى الله عليه وسلم) لم يكن يتلو من قبله كتابًا، ولا يخطه بيمينه"⁽¹⁾.

ويلاحظ أن الوجهين الأول والثاني، هما في الحقيقة أمر أو وجه واحد، يندرج تحت (الإخبار عن الغيوب)؛ لأن الوجه الأول (كما في إعجاز القرآن)، والثاني (كما في نكت الانتصار)، يتعلقان بالإخبار عن الغيوب المستقبلية، والوجه الأول في (النكت)، والثاني في (الإعجاز) يتعلقان بغيوب الماضي، ولكن المتكلمين في الإعجاز غالبًا ما يفصلون بين الأمرين، ويجعلونهما وجهين مختلفين، وهو فصل لا مسوغ له.

وعلى ذلك يمكننا القول: إن وجوه الإعجاز عند الباقلاني تتلخص في:

أ- الإخبار عن الغيوب.

ب - النظم.

ومن المهم أن أشير هنا إلى أن الباقلاني لم يتحفظ على الوجه الأول، وهو الإخبار عن الغيوب، كما تحفظ عليه الخطابي؛ فقد أورد هذا الرأي، واستدل عليه بشواهد كثيرة، ولم يعلق عليه، غير أن الواضح أن الوجه المقدم عنده هو (النظم)، بدليل أن كتابه (إعجاز القرآن) يدور في مجمله حول بيان القرآن الكريم وأسلوبه؛ فقد فصل فيه القول في نظم القرآن، وأسلوبه، وطرق التعبير فيه، وأوضح اختلاف أسلوب القرآن، وطرق تعبيره عن الكلام المعتاد، ثم بدأ في بحث فنون

1 - نكت الانتصار، ت: د. محمد زغلول سلام، منشأة المعارف: 242 وما بعدها.

القول عند العرب، وهي: الشعر، والكلام الموزون غير السجع، والمرسل، ثم يذكر أن القرآن جميعه خارج عن تلك الأقسام، وأنه في جملته متميز بطابع خاص، حاصل في جميعه، ثم يحتج لتلك الخصوصية، ولإعجاز القرآن بخروجه عنها، فيرى أنه مختص بأمور أو معانٍ سيأتي الكلام عنها في فصل تالٍ إن شاء الله تعالى.

وبعد: من خلال العرض السابق لأوجه الإعجاز عند كلٍّ من الرماني والخطابي والباقلاني، وهم يمثلون خلاصة ما قيل في الإعجاز حتى عصرهم، يتبين لنا أن أوجه الإعجاز الشائعة والمعتمدة عند العلماء الراسخين في دراسة الإعجاز القرآني والمتعلقة بمحتوى القرآن هي:

1- ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة.

2- التحدي للكافة.

3- البلاغة والنظم.

4- الأخبار الصادقة عن الغيوب.

5- نقض العادة.

6- قياسه بكل معجزة.

7- صنيعه بالقلوب، وتأثيره في النفوس.

والوجوه السابقة بعد التمهيص، هي في الواقع ثلاثة فقط، بيانها كالآتي:

1- الوجه البياني (البلاغة والنظم): ويندرج تحته: التحدي للكافة، وقياسه بكل معجزة؛ وذلك أن التحدي بالقرآن كان تحدياً في الإتيان بمثله، أو بسورة من مثله، أو بعشر من مثله مفتريات،

أو حتى بقدر سورة منه ، والمثلية هنا في الأسلوب والنظم ، وعليه أكثر العلماء ، فلما عجزوا عن ذلك تركوا المعارضة.

أما نقض العادة ، فكما فسرهما الرماني: "فإن العادة كانت جارية بضروب من أنواع الكلام معروفة: منها الشعر، ومنها السجع، ومنها الخطب، ومنها الرسائل، ومنها المنثور الذي يدور بين الناس في الحديث، فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة، لها منزلة في الحسن تفوق به كل طريقة" (1).

إذن نقض العادة، إنما هو نقض لطريقة تعبيرهم وأسلوبهم، وهو أمر يعود إلى البيان. وأما قياسه بكل معجزة، فلا يخرج عن هذا الباب؛ لأن التحدي هنا في جنس ما برع فيه القوم، وهو الفصاحة والبلاغة؛ فالعرب هم أهل اللسن، وأرباب البيان، كما جاء التحدي في الأمم السابقة في جنس ما برعوا فيه: "وأما قياسه بكل معجزة، فإنه يظهر إعجازه من هذه الجهة؛ إذ كان سبيل فلق البحر وقلب العصا حية، وما جرى هذا المجرى في ذلك سبيلاً واحداً في الإعجاز إذ خرج عن العادة، وقعد الخلق فيه عن المعارضة" (2).

2- الوجه التاريخي، أو الإخبار عن الغيوب.

3- الوجه النفسي: وهو ما أشار إليه الخطابي بـ (صنيعه بالقلوب، وتأثيره في النفوس).

1 - النكت في إعجاز القرآن: 111.

2 - السابق: 111.

تلك وجوه الإعجاز في القرآن، كما حررها السابقون من السلف، والراسخون في مجال الدرس القرآني حتى القرن الخامس الهجري.

ولقد توقفت حركة الإبداع في العلوم والفنون خلال القرن الخامس الهجري نتيجة الظروف التي مر بها العالم الإسلامي آنذاك، فأصاب الجمود والتوقف قضية الإعجاز القرآني من حيث الكشف عن مضامين جديدة؛ فقد استوعب السابقون القضية وحللوها، حتى شعر اللاحقون من علماء القرن الخامس وما بعده بأن هؤلاء السابقين قد قالوا كل شيء؛ لذلك لم تقدم عقولهم جديدًا ذا بال في هذا المجال، إنما هي ملاحظات وآراء، وتفسيرات مأخوذة ومنقولة من ميراث السلف، سردوها كما هي أحيانًا، وتصرفوا فيها بالتلخيص والتهذيب والتوفيق أحيانًا أخرى.

وليس معنى هذا أننا نجرد هؤلاء اللاحقين من كل فضل، وننكر أن يكون لهم أي جهد في قضية الإعجاز؛ فحسبهم أنهم: "استنوا سنة تميزهم عن السابقين، واخترعوا منهجًا خاصًا، وأقاموه على محاولة التقريب بين العناصر المتباعدة، والتوفيق بين العناصر المتنافرة، والتلفيق بين مواد المتوافقة، وتكميل كل من الآخر، ثم انتخاب أجل ما في هذه الموضوعات مجتمعة، ووضعوا هذا المنتخب جنبًا إلى جنب في تألف وتكامل؛ فصارت كتاباتهم بمنهجهم هذا، مادة مختارة، منمقة مهذبة متكاملة، تجمع بين القديم الموهل في القدم، والحديث القريب العهد، تجمع بين منهج الالتزاميين، ومنهج الإبداعيين"⁽¹⁾.

1 - د. أحمد جمال العمري، مفهوم الإعجاز القرآني حتى القرن السادس الهجري: 193.

لهذا جاءت كتابات هؤلاء تكراراً لما كتبه السلف من علمائنا حتى القرن الخامس. وخير من يمثل تلك المرحلة، القاضي عياض (ت: 543 هـ)، حيث حصر الإعجاز في أربعة وجوه، هي:

أولها: حسن تأليفه، والتثام كلمه، وفصاحته، ووجوه إيجازه، وبلاغته الخارقة عادة العرب. الوجه الثاني: صورة نظمه العجيب، والأسلوب الغريب المخالف لأساليب كلام العرب، ومناهج نظمها ونثرها.

الوجه الثالث من الإعجاز: ما انطوى عليه من الإخبار بالمغيبات، وما لم يكن ولم يقع فَوُجِدَ كما ورد، وعلى الوجه الذي أخبر به.

الوجه الرابع: ما أنبأ به من أخبار القرون السالفة، والأمم البائدة، والشرائع الدائرة.

والناظر في تلك الوجوه التي ذكرها القاضي، لا يحتاج إلى إعمال فكر، أو كد ذهن ليدرك أنها عين ما ذكره السابقون، وأنه لم يأت بجديد في بحثه، إنما هو جامع وناقل، وهذه سمة عصره.

ونلاحظ أن القاضي لم يستوف كل ما ذكره السلف في الإعجاز؛ فعقد فصولاً أخرى في وجوه الإعجاز يراها مجالاً للجدل والنزاع، بينما الوجوه الأربعة التي ذكرها أولاً "بيّنة، لا نزاع فيها، ولا مريّة" ⁽¹⁾، فالفصل الثامن تحت عنوان: (التحدي والتعجيز في قضايا وإعلامهم أنهم لا يفعلونها)، والتاسع تحت عنوان: (روعته في السمع وهيبته في القلوب)، والعاشر: (بقاؤه على الزمن)، ثم لا

1 - الشفا، ت: محمد أمين قره علي وآخرين: 1 / 500 وما بعدها.

يكتفي بذلك، بل يعقد فصلاً آخر، وهو الفصل الحادي عشر تحت عنوان: (وجوه أخرى للإعجاز)، يذكر فيه الوجوه الآتية:

- 1- قارئه لا يمله، وسامعه لا يمجه، بل الإكباب على تلاوته يزيده حلاوة.
- 2- جمعه لعلوم ومعارف لم تعهد العرب عامة، ولا محمد (صلى الله عليه وسلم) قبل نبوته خاصة، بمعرفتها، ولا القيام بها، ولا يحيط بها أحد من علماء الأمم، ولا يشتمل عليها كتاب من كتبهم.
- 3- جمعه فيه بين الدليل، ومدلوله.
- 4- جعله في حيز المنظوم الذي لم يُعهد، ولم يكن في حيز المنثور؛ لأن المنظوم أسهل على النفوس، وأوعى للقلوب، وأسمع في الأذان، وأحلى على الأفهام؛ فالناس إليه أميل، والأهواء إليه أسرع.
- 5- تيسيره - تعالى - حفظه لمتعلميه، وتقريبه على متحفظيه.
- 6- مشاركة بعض أجزائه بعضاً، وحسن ائتلاف أنواعها، والتئام أقسامها، وحسن التخلص من قصة إلى أخرى، والخروج من باب إلى غيره على اختلاف معانيه... دون خلل يتخلل فصوله.

6- الجملة الكثيرة التي انطوت عليها الكلمات القليلة⁽¹⁾.

وهكذا جمع القاضي عياض وجوه الإعجاز جميعها، ونقلها عن الراسخين في هذا العلم، المبتكرين لأصوله، جمع جهودهم ووضعها جنبًا إلى جنب، أردف ما قاله الثاني بما قاله الأول، فكانت حصيلة ذلك خلاصة ما قيل عن الإعجاز القرآني منذ القرن الثالث الهجري حتى عصره، وهذا الجمع، وإن كان جمعًا وتلخيصًا وتهذيبًا، لم يَرَقْ إلى مرتبة الإبداع؛ فإنه يدل على كثرة قراءات الرجل، وسعة اطلاعه.

وإذا كان التوفيق قد حالف القاضي في عملية الجمع والحصص، فإنه لم يحالفه في الفهم والتبويب؛ ذلك أنه لم يفتن إلى موضع كل وجه من الوجوه الأخرى، ولم يدرك تحت أي الفصول يندرج؛ فجاء بحثه مفككًا قلقًا، غير مترابط؛ لتعدد المسارات، وتشتت العبارات⁽²⁾. فالتمأمل في الوجوه الأربعة المعتمدة عند القاضي، يلحظ أن الأول والثاني وجه واحد، هو (الإعجاز البياني)، ويندرج تحت هذا الوجه – كذلك – الوجوه: الرابع والسادس والسابع، الواردة تحت عنوان: (وجوه أخرى للإعجاز). أما الوجهان: الثالث والرابع من الوجوه المعتمدة عنده، وكذا الوجه الوارد في الفصل الثامن، وهو: (التحدي والتعجيز في قضايا وإعلامهم أنهم لا يفعلونها)، فكلها تندرج تحت باب واحد، هو: (الإخبار عن الغيوب).

1 - ينظر الشفا: 1 / 525 - 541.

2 - مفهوم الإعجاز القرآني: 209.

ويبقى بعد ذلك من الوجوه التي ذكرها القاضي عياض:

1- روعته في السمع وهيبته في القلوب. وهو ما يمكن أن نطلق عليه: (الإعجاز النفسي).

2- جمعه لعلوم ومعارف... وهو ما يطلق عليه (الإعجاز العلمي).

أما بقية الوجوه، فلا تدخل في باب الإعجاز، وإنما هي من دلائله، وتدلل على أن القرآن من عند الله تعالى، وليس من قول البشر.

وبناء على ما سبق يمكنني القول بأن وجوه الإعجاز عند القاضي، تنحصر في أربعة فقط، هي:

1- الوجه البياني، المتعلق بأسلوب القرآن ونظمه، وهو الوجه الذي يرتضيه أكثر الباحثين في الإعجاز.

2- الوجه التاريخي: (الإخبار عن الغيوب).

3- الوجه النفسي.

4- الوجه العلمي.

وهي وجوه لا يكاد يُختلف عليها؛ لذا سأتناول الوجوه من الثاني إلى الرابع في نهاية هذا الفصل، أما الوجه الأول فسيُفرد له فصل خاص، يلي هذا الفصل.

وأحب أن أشير هنا - إنصافاً للرجل - إلى أنه أدرك ما وقع فيه من اضطراب، وخلط بين وجوه الإعجاز التي ذكرها؛ فاستدرك ذلك في نهاية حديثه عن وجوه الإعجاز؛ حيث قال: "وهذا كله، وكثير مما ذكرنا أنه ذكر في إعجاز القرآن إلى وجوه كثيرة ذكرها الأئمة لم نذكرها؛ إذ أكثرها داخل في باب بلاغته، فلا يجب أن يُعدَّ فنّاً منفرداً في إعجازه، إلا في باب تفصيل فنون البلاغة، وكذلك كثير مما قدمنا ذكره عنهم يُعدّ في خواصه وفضائله، لا في إعجازه. وحقيقة الإعجاز الوجوه الأربعة التي ذكرنا، فليُعمد عليها، وما بعدها من خواص القرآن وعجائبه التي لا تنقضي"⁽¹⁾.

وإذا تتبعنا كتابات من جاءوا بعد القاضي عياض، وجدناهم قد اقتفوا أثره، ونهجوا منهجه؛ فكانوا مجرد ناقلين عن أسلافهم، مرددين لأقوالهم؛ فالإمام الرازي - مثلاً - وهو من علماء القرن السادس (ت: 606 هـ) يورد مذاهب العلماء في الإعجاز، وهي: الصرفة، وكون أسلوب القرآن مخالفاً لأسلوب الشعر والخطب والرسائل.. وأنه ليس فيه اختلاف وتناقض، واشتماله على الغيوب، ثم يبطل تلك الوجوه، ويعقب عليها بقوله: "ولما بطلت هذه المذاهب، ولا بد من أمر معقول حتى يصبح التحدي به، ويعجز الغير عنه، ولم يبق وجه معقول في الإعجاز سوى الفصاحة، علمنا أن الوجه في كون القرآن معجزاً هو الفصاحة"⁽²⁾. ويذكر السكاكي (ت: 626 هـ) الوجوه نفسها التي أوردتها الرازي ويبطلها، ثم يورد وجهاً خامساً ارتضاه، وهو: "ما يجده أصحاب الذوق من أن وجه الإعجاز هو أمر من جنس البلاغة والفصاحة، ولا طريق لك إلى هذا الخامس إلا طول خدمة هذين

1 - الشفا: 1 / 541.

2 - ينظر، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: 33 - 34.

العلمين ، بعد فضل إلهي من هبة يهبها بحكمته من يشاء ، وهي النفس المستعدة لذلك " (1).
فالإعجاز عنده إعجاز يعتمد - أولاً- على فضل الله تعالى الذي يهب الاستعداد لذلك ، و- ثانيًا -
الذوق ، وطول خدمة علمي البلاغة والفصاحة.

أما الفيروز آبادي (ت: 817 هـ)، فيرى الإعجاز: "من جميع الوجوه: نظمًا ومعنىً ولفظًا، لا يشبهه شيء من كلام المخلوقين أصلًا، مميّزًا عن خطب الخطباء، وشعر الشعراء باثني عشر معنىً، لو لم يكن للقرآن غير معنى واحد من تلك المعاني لكان معجزًا، فكيف إذا اجتمعت جميعًا فيه؟" (2) ومجملها: إيجاز اللفظ مع تمام المعنى، وتشبيه الشيء بالشيء، واستعارة المعاني البديعة، وتلاؤم الكلمات والحروف، وفواصل الآيات ومقاطعها، وتجانس الصيغ والألفاظ، وتصريف القصص والأحوال بألفاظ مختلفة وعبارات متنوعة، وتضمين الحكم والأسرار، والمبالغة في الأمر والنهي، وحسن البيان لجميع المقاصد والأغراض والمصالح والأسباب، والإخبار عما كان، والإخبار عما يكون" (3).

وخلاصة هذا الكلام ومضمونه أن الإعجاز عنده إعجاز بياني، وإعجاز تاريخي، يتمثل في الإخبار عن الغيوب.

1 - ينظر، مفتاح العلوم: 216 - 217.

2 - بصائر ذوي التمييز: 1 / 68.

3 - بصائر ذوي التمييز: 1 / 68.

والمتمأمل في النماذج السابقة يجدها عين ما قاله السابقون في الإعجاز، ويجد فيها دلالة قاطعة على أن علماء تلك الفترة كانوا مجرد ناقلين لآراء من سبقوهم، بيد إنه - كما أسلفت - لا ينبغي أن نجردهم من أي فضل، بل نحمد لهم أن جمعوا لنا تلك الآراء، وناقشوها، ونقدوا بعضها، وانتخبوا لنا خلاصة ما قيل في قضية الإعجاز.

وكأنني بهؤلاء العلماء ومن جاء بعدهم، قد عزّ عليهم ألا يأتوا بجديد في هذه القضية؛ وقد يكون ذلك تعظيمًا منهم لشأن القرآن، وإجلالاً لقدره؛ فرأوا ما قيل في وجوه الإعجاز غير كافٍ؛ فما ينبغي للقرآن مع علوّ شأنه، وجلال قدره أن تُحدّ وجوه إعجازه بحدّ، أو تُقيّد بحصر.

أقول: لعل هذا، أو ذاك جعلهم يتجهون إلى الأخذ بمبدأ الإطلاق، فقالوا: إن وجوه الإعجاز القرآني لا تنحصر في وجه دون وجه، بل إن كل متمأمل في كتاب الله تعالى، يظهر له ما لا يظهر لغيره؛ لذلك لا تكون وجوه الإعجاز على درجة واحدة من الظهور والوضوح بالنسبة لطالبيها؛ فقد يظهر بعضها لأحدهم، ويخفى على غيره.

وقد تبني هذا الرأي عدد ممن تناولوا قضية الإعجاز.

وينقل الزركشي هذا الرأي عن السكاكي، وأبي حيان التوحيدي؛ فيقول في الوجه التاسع من وجوه الإعجاز: "إنه شيء لا يمكن التعبير عنه، وهو اختيار السكاكي؛ حيث يقول في المفتاح: "واعلم أن شأن الإعجاز عجيب، يدرك ولا يمكن وصفه، كاستقامة الوزن تدرك ولا يمكن وصفها،

وكالملاحه، وكما يدرك طيب النغم العارض لهذا الصوت، ولا طريق إلى تحصيله لغير ذوي الفطر السليمة إلا بإتقان علمي المعاني والبيان والتمرن فيهما"⁽¹⁾.

وقال أبو حيان التوحيدي في (البصائر): "لم أسمع كلامًا ألصق بالقلب، وأعلق بالنفس من فصل تكلم به بندار بن الحسين الفارسي، وكان بحرًا في العلم، وقد سئل عن موضع الإعجاز من القرآن فقال: "هذه مسألة فيها حيف على المفتي؛ وذلك أنه شبيه بقولك: ما موضع الإنسان من الإنسان؟ فليس للإنسان موضع من الإنسان، بل متى أشرت إلى جملته فقد حقيقته، ودلت على ذاته، كذلك القرآن لشرفه لا يشار إلى شيء منه إلا وكان ذلك المعنى آية في نفسه، ومعجزة لمحاوله، وهدى لقائله، وليس في طاقة البشر الإحاطة بأغراض الله في كلامه، وأسراره في كتابه؛ لذلك حارت العقول، وتاهت البصائر عنده"⁽²⁾. وقال ابن سراقه: "اختلف أهل العلم في وجه إعجاز القرآن؛ فذكروا في ذلك وجوهًا كثيرة، كلها حكمة وصواب، وما بلغوا في وجوه إعجازه جزءًا واحدًا من عشر معشاره"⁽³⁾.

1 - تناقل هذا النص كثير من العلماء القدامى والحديثين منسوبيًا إلى السكاكي دون تحقيق، وكلُّ يؤكد هذه النسبة قائلًا: "قال السكاكي في المفتاح..."، وقد راجعت المفتاح مرات عدة، ولم أجد هذا القول فيه. وعبارة المفتاح بالحرف الواحد هي: "ما يجده أصحاب الذوق من أن وجه الإعجاز هو أمر من جنس البلاغة والفصاحة، ولا طريق لك إلى هذا الخامس إلا طول خدمة هذين العلمين، بعد فضل إلهي من هبة يهبها بحكمته من يشاء، وهي النفس المستعدة لذلك"، المفتاح: 217.

2 - البرهان في علوم القرآن ك 1 / 311.

3 - الإتقان: 4 / 14.

أما الإمام السيوطي، فيقرر أن بعض العلماء قد أنهى وجوه الإعجاز إلى ثمانين وجهًا، ثم يقول: "والصواب أنه لا نهاية لوجوه إعجازه، كما قال السكاكي في المفتاح" (1). ثم يورد النص الذي أورده الزركشي، وقد مضى، وعلى الرغم من أن السيوطي يرى أنه لا نهاية لوجوه إعجاز القرآن، فقد عقد فصلاً في (وجوه إعجاز القرآن) ذكر فيه من وجوه الإعجاز خمسة وثلاثين وجهًا (2).

وفي العصر الحديث، عصر الانفجار المعرفي، بما فيه من تطور هائل، وعلوم متلاحقة، وتقنيات متقدمة، امتد مجال النظر في القرآن الكريم، واتسعت آفاقه أمام العلماء والباحثين؛ فوجدوا فيه بغيتهم على اختلاف مشاربهم، وتعدد تخصصاتهم؛ فتناولوا مسألة الإعجاز من منظور تخصصاتهم، ومعطيات علوم العصر، وامتلات مكتباتنا بلفيف من الكتب، من أمثال: الإعجاز العلمي، والإعجاز الطبي، والإعجاز العددي، وإعجاز النبات في القرآن، والإعجاز التشريعي، والإعجاز الاقتصادي، والإعجاز الفكري، والإعجاز الفني، وما شاكل ذلك.

ومع كل التقدير لأصحاب هذه الكتابات، ولحسن نواياهم تجاه القرآن الكريم، ومع اقتناعي التام بما قالته الأستاذة الدكتورة بنت الشاطيء من أن: "من إعجاز القرآن أن يظل مشغلة الدارسين، جيلاً بعد جيل، ثم يظل أبداً رحب المدى، سخياً المورد، كلما حسب جيل أنه بلغ منه الغاية، امتد الأفق بعيداً وراء كل مطمع، عالياً يفوق طاقة الدارسين" (3). أقول مع اقتناعي بذلك، فإني أرى أن ننأى بكتاب الله تعالى عن الزَّجِّ به في مثل هذه الأمور؛ فالقرآن الكريم كان ولا يزال كتاب

1 - معترك الأقران: 4 / 12.

2 - ينظر معترك الأقران: 1 / 14 وما بعدها.

3 - الإعجاز البياني: 19.

هداية وتشريع، ولا ننكر أن فيه إشارات علمية في مجالات شتى، هي من دلائل كونه من عند الله تعالى، وليست من دلائل إعجازه، وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

وإذا كان تفصيل وجوه الإعجاز لا يحصره المتأمل على نحو ما مر سلفاً، وكما يرى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، فإنني أرى معه ضرورة "أن نضبط معاقدها التي هي ملاكها"، وهي عنده راجعة إلى ثلاث جهات:

الأولى: بلوغ القرآن الغاية القصوى مما يمكن أن يبلغه الكلام العربي البليغ من حصول كفيات في نظمه، مفيدة معاني دقيقة، ونكتاً من أغراض الخاصة من بلغاء العرب، مما لا يفيد أصل وضع اللغة.

الثانية: ما أبدعه القرآن من أفانين التصرف في نظم الكلام، مما لم يكن معهوداً في أساليب العرب، ولكنه غير خارج عما تسمح به اللغة.

الثالثة: ما أُودع فيه من المعاني الحكمية، والإشارات إلى الحقائق العقلية والعلمية، مما لم تبلغ إليه عقول البشر في عصر نزول القرآن، وفي عصور بعده متفاوتة⁽¹⁾.

¹ - التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر: المقدمة العاشرة في إعجاز القرآن: 1 / 104.

وأعود إلى ما قررته سابقًا من أن أوجه الإعجاز في مجملها عند الباحثين تنحصر في أربعة أوجه، هي:

1- النظم.

2- الإخبار عن الغيوب.

3- الإعجاز النفسي.

5- الإعجاز العلمي.

وسأتحدث الآن عن الأوجه: الثاني والثالث والرابع، أما الأول فهو موضوع الفصل التالي.

أولاً: الإخبار عن الغيوب:

يشمل هذا الوجه: غيب الماضي، وغيب المستقبل؛ فقد أخبر القرآن عن أمور ماضية، لم تكن معلومة لعامة الناس وقت نزول القرآن، كما أخبر عن أمور وأحداث ستقع في المستقبل، وتحدى أقوامًا بأنهم يعجزون عن فعل أمور في إمكانهم، ومع ذلك لم يفعلوها.

والملاحظ أن أكثر من كتبوا في الإعجاز قصدوا بهذا الوجه: غيب المستقبل فقط، أما غيب الماضي فقد عدوه وجهًا مستقلاً، أدرجوه تحت عناوين مختلفة؛ فتارة تحت عنوان: (أمية النبي (صلى الله عليه وسلم)⁽¹⁾، وتارة تحت عنوان: (ما فيه من أنباء الأولين وقصصهم)⁽²⁾، وثالثة تحت عنوان: (ما أنبأ به من أخبار القرون السالفة، والأمم البائدة، والشرائع الدائرة)⁽³⁾. والمعنى

1 - الباقلائي: إعجاز القرآن: 19.

2 - الباقلائي: لنكت الانتصار: 19.

3 - الشفا: 1 / 522.

واحد، يقصد به: ما أخبر به القرآن من أنباء السابقين وقصصهم، مما لا يعرفه إلا الأفاضل من الراسخين في العلم، مع العلم بأن الرسول (صلى الله عليه وسلم) لم يكن قارئاً، ولا كاتباً، ولا اشتغل بمداولة مع العلماء، ولا مجالسة مع الفضلاء، ولم يغيب عن قومه غيبة يمكن له التعلم فيها من غيرهم.

ومما يندرج تحت باب الإخبار عن الغيوب: ما عده بعض العلماء وجهاً آخر من وجوه الإعجاز، وهو: (أي وردت بتعجيز قوم في قضايا، وإعلامهم أنهم لا يفعلونها، فما فعلوا، ولا قدروا على ذلك)⁽¹⁾.

وخلاصة القول: إن الإخبار عن الغيوب يشمل: ما يتعلق بالغيب، ماضياً ومستقبلاً، وما ورد من تحدي وتعجيز، وما أخبر به عن الضمائر. وأقدم الآن أمثلة لما ذكره العلماء في ذلك:

1- أمثلة لما جاء في القرآن من غيب الماضي:

من ذلك ما ورد في القرآن الكريم عن قصص الأنبياء مع قومهم، وخبر موسى والخضر، ويوسف وإخوته، وأصحاب الكهف، وذي القرنين وغيرهم، وكثير من هذه القصص جاء رداً على أسئلة أهل الكتاب، التي كانوا يوجهونها إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وكذلك سؤالهم عن الروح، وعيسى عليه السلام، وما حرم إسرائيل على نفسه، وما حرم عليهم من الأنعام، ومن طبيبات أحلت لهم. ومن ذلك صفة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وأمته في التوراة والإنجيل ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً يَبْتَغُونَ فَضلاً

مَنْ اللَّهُ وَرِضْوَانًا سِيَمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ
كَزَّرِعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ
الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿﴾ - [الفتح: 29].

ووجه الإعجاز في هذا عند القائلين به أن ما أخبر به القرآن عما سألوا عنه، لا يعلم منه القصة
الواحدة إلا الفذ من أحبارهم، الذي قطع عمره في تعلم ذلك، فأورده النبي (صلى الله عليه وسلم)
على وجهه، وأتى به على نصح، فيعترف العالم بذلك بصحته وصدقه، وأن مثله لم ينله بتعليم،
مع العلم بأنه أُمِّي لا يقرأ، ولا يكتب، ولا اشتغل بمدرسة العلم، أو مجالسة أهله، وهذا أمر
معروف عندهم، مشهور لديهم، ولم يُحْك عن واحد من اليهود والنصارى أنه أنكر على النبي
(صلى الله عليه وسلم) ما قال، على شدة عداوتهم له، وحرصهم على تكذيبه، بل أكثرهم صرح
بصحة نبوته، وصدق مقالته⁽¹⁾.

2- ما جاء في القرآن عن غيب المستقبل:

من ذلك قول الله (صلى الله عليه وسلم): ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ
مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ
الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾. [البقرة: 23 - 24].

فقوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾ يدل على إعجاز القرآن، وصحة نبوة محمد (صلى الله
عليه وسلم) من وجوه:

¹ - ينظر الشفا: 1 / 524 - 525.

أحدها: ما عُلم بالتواتر أن العرب كانوا يعادونه (صلى الله عليه وسلم) أشد المعاداة، ويتهاكون في إبطال أمره، وبذل النفوس والمهج منهم من أقوى ما يدل على ذلك، إضافة إلى هذا التقريع، وهو قوله {فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا}؛ فلو أمكنهم الإتيان بمثله لأتوا به؛ وحيث لم يأتوا به ظهر كونه معجزاً.

ثانيها: أنه (صلى الله عليه وسلم) كان متهمًا عندهم فيما يتعلق بالنبوة، فلو خاف (صلى الله عليه وسلم) عاقبة أمره لتهمة فيه - حاشاه عن ذلك - لم يبالغ في التحدي إلى هذه الغاية.

ثالثها: أنه (صلى الله عليه وسلم) لو لم يكن قاطعًا بنبوته لكان يجوز خلافه، وبتقدير وقوع خلافه يظهر كذبه؛ فالمبطل المزور لا يقطع في الكلام قطعًا، وحيث جزم دل على صدقه.

رابعها: أن قوله: ﴿ولن تفعلوا﴾ تأكيد بليغ في نفي المستقبل إلى يوم الدين، وهو إخبار بالغيب، وقد وقع كما قال (صلى الله عليه وسلم)؛ لأن أحدًا لو عارضه لتناقله الناس عادة، ووصل إلينا، لا سيما والطاعنون فيه (صلى الله عليه وسلم) أكنف عددًا من الذابين عنه؛ وإذا لم تقع المعارضة إلى الآن حصل الجزم أنها لا تقع أبدًا⁽¹⁾. ومنه سائر آيات التحدي.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿الْم * غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بَضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدٍ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ * بَنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ [الروم: 1-5].

¹ - ينظر غرائب القرآن ورغائب الفرقان: 1 / 207.

وقد تضمنت الآيات ثلاثاً من الإخبار عن الغيوب: أحدها: قوله تعالى: ﴿وهم من بعد غلبهم سيغلبون﴾ هذا من الغيب، والثاني: قوله تعالى: ﴿في بضع سنين﴾، والبضع فوق الثلاثة ودون العشرة، وهذا التحديد أيضاً من الغيب الذي لا يعلمه إلا الله، والثالث: قوله تعالى: ﴿ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله﴾، فأخبر أنهم يفرحون في ذلك الوقت بنصر الله، وهذا أيضاً من الغيب؛ لأنه خبر عن بقاء المؤمنين إلى ذلك الوقت مع قلتهم، وطمع الأعداء في استئصال شأفتهم، وعن أنهم يفرحون، والآيات نزلت بمكة قبل الهجرة، في حال ضعف المسلمين، وقد وقع ما أخبر به القرآن.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [التوبة: 33]، وقوله: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [الصف: 8]، فوعد - عز وجل - أن يتم أمر الدين، الذي ابتعث به نبيه (صلى الله عليه وسلم) على كره من أعدائه، ومع كونهم مريدين إطفاء نور الحق وطمسه، فجرى الأمر على ما وعد، وهذا الغيب الذي لا يعلمه إلا الله تعالى.

ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُنْفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنفال: 36]، فكان الأمر على ما أخبر به تعالى؛ لأن الكفار أنفقوا ما أنفقوا من الأموال للخروج إلى أحد، وصار في آخر الأمر عليهم حسرة، وكذلك ما أنفقوا لجمع الأحزاب، وما أنفقه مالك بن عوف حين جمع هوازن يوم حنين، صار جميع ذلك حسرة عليهم، وغلبوا على ما أخبر الله - عز وجل -، وهذا أيضاً من الغيب.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدُّعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقْبَلُونَهُمْ أَوْ يُسْلَمُونَ ۖ فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا ۖ وَإِنْ تَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [الفتح: 16]، وقوله عز من قائل: ﴿وَعَدَّكُمْ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هَذِهِ ۚ وَكَفَّ أَيْدِيَ النَّاسِ عَنْكُمْ وَلِتَكُونَ آيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ وَيَهْدِيَكُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا﴾ [الفتح: 20]، وقوله: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّءْيَا بِالْحَقِّ ۖ لَطَمْتَدُخُلْنَ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ۚ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ ۗ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [الفتح: 27]، وهذا كله وقع كما أخبر؛ فحملت الغنائم الكثيرة، ودخلوا المسجد الحرام، ودعيت الأعراب إلى قتال الروم والفرس يقاتلونهم أو يسلمون، فلا بد من القتال أو الإسلام، ليس هناك هدنة بلا قتال، ولا إسلام، كما كان قبل نزول آية الجزية⁽¹⁾.

ومن الإخبار بالغيوب ما تحدى به القرآن أقواماً في قضايا، وإعلامهم أنهم لا يفعلونها فما فعلوا، ولا قدروا على ذلك، وذلك كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ أَلْدَارُ أَلْءَاخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * وَلَنْ يَتَمَنَّوَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيهِمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 94، 95]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * وَلَا يَتَمَنَّوَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيهِمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ [الجمعة: 6-7]؛ فأخبر عن اليهود أنهم لن يتمنوا الموت أبداً، وكان كما أخبر، فما تمنى اليهود الموت أبداً، هذا مع ما كان عليه اليهود من شدة الحرص على تكذيب الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وتوهين أمره، حتى إنهم استهانوا بالموت، وما يجري من القتل الذريع عليهم في جنب استمرارهم على معاداته.

¹ - ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: 132.

ومنه قوله تعالى: ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا * وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا * وَبَنِينَ شُهُودًا * وَمَهْدُتٌ لَهُ تَمْهِيدًا... ﴾ الآيات إلى قوله: ﴿ سَأُصَلِّيهِ سَقَرَ ﴾ [المدثر: 11 - 26]، وقال في أبي لهب: ﴿ تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ * مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ * سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴾ [المسد: 1 - 3]؛ فكان كما أخبر به، مات الوليد كافرًا، ومات أبو لهب كافرًا⁽¹⁾، وما قدر واحد منهما على تحدي القرآن فأعلن إسلامه.

ومما يدخل في باب الإخبار عن الغيوب أيضًا إخباره عن الضمائر من غير أن يظهر ذلك منهم بقول أو فعل.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ - وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ ﴾ [الأنفال: 7]، والآية تتضمن خبرين من أخبار الغيوب، أحدهما: ما وعدهم الله تعالى به من كون إحدى الطائفتين، أي العير أو النصر في الحرب لهم. الثاني: الإخبار عما في نفوسهم، وهي العير التي كانت مع أبي سفيان، ولم يقل واحد منهم أن الذي كان في نفسي خلاف ذلك⁽²⁾.

ومنه ما أخبر به تعالى عن المنافقين كاشفًا عما انطوت عليه نفوسهم من خبث ونفاق، وما تضمه قلوبهم من مكر وخداع، وهو في القرآن كثير، ومنه قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِن أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِن قُوتِلْتُمْ لَنَنصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ لَئِن أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِن قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُونَهُمْ وَلَئِن نَصَرُوهُمْ لَيُوَلِّنَنَّ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ ﴾ [الحشر: 11، 12]، والآيتان نزلتا في المنافقين، كعبد

1 - ينظر إثبات نبوة النبي: 124 وما بعدها، والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: 131.

2 - إثبات نبوة النبي: 125 - 126.

الله بن أبي، وعبيد الله بن نبتل، ورفاعة بن تابوت ونحوهم، كانوا يقولون لبني النضير، وهم حلفاؤهم من اليهود: "لئن أخرجتم لنخرجن معكم"، فأخبر الله عنهم أنهم لن يفعلوا ذلك، وكذلك كان⁽¹⁾. ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا﴾ [الأحزاب: 12 - 13]، فهاتان الآيتان تكشفان عما في ضمائر هؤلاء المنافقين؛ فالأولى تكشف عن شكهم وارتياحهم في وعد الله تعالى للمؤمنين بالنصر، والثانية تبين احتيالهم للفرار، وتعللهم بأن بيوتهم عورة، ولو لم يكن منهم ذلك لظهر منهم إنكاره.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنفَاءً أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾ [محمد: 16]، وقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ شَغَلْنَا أَمْوَالَنَا وَأَهْلُونَا فَاسْتَغْفِرْ لَنَا يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ فُلٌّ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَّنَ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰ أَهْلِيهِمْ أَبَدًا وَزَيَّنَّ ذَٰلِكَ فِي قُلُوبِكُمْ وَظَنَنْتُمْ ظَنًّا سَوًّا وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا﴾ [الفتح: 11 - 12]، وقوله عزَّ من قائل: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نُهُوا عَنِ التَّجَوُّيِ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَيَتَنَاجَوْنَ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصْلَوْنَهَا فَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [المجادلة: 7]، المراد: اليهود، كانوا يأتون النبي (صلى الله عليه وسلم) فيقولون: "السام عليك" يريدون السلام ظاهراً، وهم يعنون الموت باطناً، فيقول النبي (صلى الله

1 - الجواب الصحيح: 132.

عليه وسلم): "عليكم"، وكانوا يقولون: لو كان محمد نبيًا لما أمهلنا الله بسبه والاستخفاف به؛ فأَنْزَلَ اللهُ تعالى الآية كَشْفًا لسرائرهم، وفضحًا لبواطنهم، ومعزة لرسوله (صلى الله عليه وسلم)⁽¹⁾.

ويطلق بعض الباحثين على هذا الوجه: الوجه التاريخي للإعجاز⁽²⁾؛ لأنه يتعلق بقضايا تاريخية وقعت في الماضي قبل الإسلام، أو أخبر القرآن أنها ستقع في المستقبل، وقد كان كما أخبر، ولا بأس بهذه التسمية.

ثانيًا - الوجه النفسي للإعجاز:

وأول من تنبه إلى هذا الوجه هو الخطابي؛ حيث يقول: "قلت في إعجاز القرآن وجهًا آخر ذهب عنه الناس، فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم، وذلك صنيعه بالقلوب، وتأثيره في النفوس؛ فإنك لا تسمع كلامًا - غير القرآن - منظومًا ولا منثورًا إذا قرع السمع خلص له القلب من اللذة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى ما يخلص منه إليه، تستبشر به النفوس، وتنشرح له الصدور، حتى إذا أخذت حظها منه عادت مرتاعة، قد عراها من الوجيب والقلق، وتغشاها من الخوف والفرق ما تقشعر منه الجلود، وتنزعج له القلوب، يحول بين النفس وبين مضمراتها وعقائدها الراسخة فيها؛ فكم من عدو للرسول (صلى الله عليه وسلم) من رجال العرب وفتاكها أقبلوا يريدون اغتياله وقتله، فسمعوا آيات من القرآن فلم يلبثوا حين وقعت في مسامعهم أن يتحولوا عن رأيهم الأول، وأن يركنوا إلى مسالمته، ويدخلوا في دينه، وصارت عداوتهم موالة، وكفرهم إيمانًا"⁽³⁾، ثم يستشهد لذلك بقصة إسلام عمر بن الخطاب، حيث خرج يريد قتل

1 - الجامع لأحكام القرآن، ط دار الشعب: 6462.

2 - د. أحمد جمال العمري، مفهوم الإعجاز القرآني: 310.

3 - بيان إعجاز القرآن: 70.

الرسول (صلى الله عليه وسلم) فسار إلى دار أخته، فسمع منها سورة (طه)، فلما وقع في سمعه لم يلبث أن آمن، كما استشهد كذلك بقصة عتبة بن ربيعة، الذي أرسلته قريش إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ليواقفوه على أمور أرسلوه بها فقرأ عليه آيات من سورة (السجدة)، فلما أقبل عتبة، وأبصره الملائمة من قريش، قالوا: أقبل أبو الوليد بغير الوجه الذي ذهب به (1).

فعمر تأثر بالقرآن بعد أن لامس وجدانه، ومس شغاف قلبه فأعلن إسلامه، وعتبة هزه أسلوب القرآن، وأثر في نفسه بدليل تغير وجهه بعد سماعه، وملاحظة قريش ذلك عليه، لكنه ازداد عناداً. وهنا تلتقي قصة الكفر بقصة الإيمان في الإقرار بتأثير القرآن في النفوس، وصنيعه في القلوب، ويؤكد هذا أيضاً هؤلاء النفر من قريش الذين كانوا يتسللون ليلاً ليستمعوا إلى قراءة النبي (صلى الله عليه وسلم)، فقد روى صاحب السيرة: " أن أبا سفيان بن حرب، وأبا جهل بن هشام، والأخنس بن شريق، خرجوا ليلة ليستمعوا من رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وهو يصلى من الليل في بيته، فأخذ كل رجل منهم مجلساً يستمع فيه، وكل لا يعلم بمكان صاحبه، فباتوا يستمعون له، حتى إذا طلع الفجر تفرقوا، فجمعهم الطريق، فتلاوموا، وقال بعضهم لبعض: لا تعودوا؛ فلو رآكم بعض سفهائكم لأوقعتم في نفسه شيئاً، ثم انصرفوا، حتى إذا كانت الليلة الثانية عاد كل رجل منهم إلى مجلسه، فباتوا يستمعون له، حتى إذا طلع الفجر تفرقوا، فجمعهم الطريق، فقال بعضهم لبعض مثل ما قالوا أول مرة، ثم انصرفوا. حتى إذا كانت الليلة الثالثة، أخذ كل رجل منهم مجلسه، فباتوا يستمعون له، حتى إذا طلع الفجر تفرقوا، فجمعهم الطريق، فقال بعضهم لبعض: لا نبرح حتى نتعاهد ألا نعود، فتعاهدوا على ذلك، ثم تفرقوا" (2) فما الذي

1 - السابق: 71، وانظر سيرة ابن هشام: 1 / 315.

2 - بيان إعجاز القرآن: 70.

دفعهم إلى ذلك؟ إنه تأثير القرآن في قلوبهم، وسحر بيانه لهم؛ ولهذا خشوا هذا التأثير على سفهائهم: "فلو رآكم بعض سفهائكم لأوقعتم في نفسه شيئاً".

وعلى النقيض من هؤلاء، وجدنا من يصد عن سماع القرآن خشية تأثيره عليهم وافتتانهم به؛ فقد حكى القرآن عن الكفار قولهم: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [فصلت: 26]، ولم يقل زعماء قريش هذه المقالة لأتباعهم وهم في نجوة من سحر القرآن؛ فلولا أنهم أحسوا في أعماقهم هزة روعته ما أمروهم بهذا الأمر، وما أشاعوا فيهم هذا التحذير، الذي هو أدل من كل قول على عمق التأثير⁽¹⁾.

ومن صور تأثير القرآن في النفوس أن الجن حين سمعته لم تتمالك أن استجابت لداعي الحق، قال تعالى: ﴿قُلْ أُوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا﴾ [الجن: 1 - 2]. ومنها ما جاء في صدد الحديث عن اليهود والنصارى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ [المائدة: 82 - 83]. والآيات في ذلك كثيرة، تدل على التأثير القوي "الذي يمس الوجدان، ويحرك المشاعر، ويفيض الدموع، يسمعه الذين تهيئوا للإيمان؛ فيسارعون إليه كالمسحورين، ويسمعه الذين يستكبرون عن الإذعان؛ فيقولون: ﴿إِن هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتِرُ﴾

¹ - التصوير الفني في القرآن: 14.

[المدثر: 24]، أو يقولون: ﴿ لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ ، فيقرون بالإعجاز الغلاب من حيث لا يشعرون أو يشعرون⁽¹⁾.

وإذا كان للقرآن هذا التأثير النفسي البالغ عند من سمعه من العرب وغيرهم قديمًا، فإن كثيرًا من مسيحيي هذا العصر من ذوي الذوق الأدبي، والإحساس البلاغي يعترفون بتأثيره النفسي، ويقرون بعظمته وإعجازه البياني؛ فالمستشرق الفرنسي الدكتور (مارد ريس)، الذي كلفته وزارت الخارجية والمعارف الفرنسيتان بترجمة (62) اثنتين وستين سورة من السور الطوال، التي لا تكرر فيها ففعل، وقال في مقدمة ترجمته الصادرة في سنة 1926م ما معناه بالعربية: "أما أسلوب القرآن فإنه أسلوب الخالق - جل وعلا - فإن الأسلوب الذي ينطوي على كنهه الخالق⁽²⁾ الذي صدر عنه هذا الأسلوب، لا يكون إلا إلهيًا، والحق الواقع أن أكثر الكتاب ارتيابًا وشكًا قد خضعوا لسلطان تأثيره"⁽³⁾.

وهذا الأديب الشاعر المعاصر (نقولا حنا) "قد تلا القرآن فجذبه إليه، وشغل قلبه وفؤاده، وزاده إيمانًا بالله.. وقذف في أعماق فكره وضميره يقينًا راسخًا بأن القرآن هو كتاب الله المعجز العزيز، وأنه يسمو على سائر معجزات الأنبياء، فهو معجزة إلهية خالدة، تبرهن بنفسها على نفسها"⁽⁴⁾.

ويعترف (نقولا حنا) بروعة النظم القرآني، وتأثيره البالغ في القلوب؛ فيقول في تقدمته لقصيدته الرائعة (من وحي القرآن): "قرأت القرآن فأذهلني، وتعمقت به ففتنتني، ثم أعدت القراءة فأمنت..

1 - التصوير الفني في القرآن: 15.

2 - في الأصل (الكائن) وقد استبدلت بكلمة (الخالق)؛ لأنما الأليق بوصف الله تعالى، أما وصفه بالكائن فمما لا يليق.

3 - محمد رشيد رضا، الوحي الحمدي:

4 - د. حسن ضياء الدين، المعجزة الخالدة: 148.

آمنت بالقرآن الإلهي العظيم، وبالرسول من حملة، النبي العربي الكريم. أما الله فمن نصرانيتي ورثت إيماني به، وبالفرقان عظم هذا الإيمان، وكيف لا أومن ومعجزة القرآن بين يديّ أنظرها وأحسها كل حين، هي معجزة لا كبقية المعجزات، معجزة إلهية خالدة تدل بنفسها عن نفسها، وليست بحاجة لمن يحدث عنها أو يبشر بها⁽¹⁾.

وقد أفاد العلم من هذا الأثر العظيم للقرآن الكريم إفادة لا حدّ لها في علاج المرضى من ذوي الحس المرهف، الذين يتأثرون بالكلمة وجمالها وسحر مضمونها؛ لذلك نادى بعض علماء النفس بأهمية التربية الدينية في الصحة النفسية، وعلاج الأمراض النفسية، ويرون في الإيمان بالله، والاتصال بالقرآن قوة خارقة، تمد الإنسان المتدين بطاقة روحية تعينه على تحمل متاعب الحياة، وتجنبه القلق الذي يتعرض له الناس في العصر الحديث.

إن البحوث العلمية الحديثة تؤكد نجاح هذا الأثر النفسي للإيمان بالله، والاتصال بكتابه العزيز في شفاء النفس من أمراضها، وتحقيق الشعور بالأمن والطمأنينة، والوقاية من الشعور بالقلق والصراع النفسي⁽²⁾.

فهل يدرك رجال التربية والمسؤولون عن تربية النشء وتوجيه الشباب ذلك، ويتخذون الخطوات اللازمة نحو تربية النشء والشباب التربية الإسلامية الصحيحة، التي تقيهم من الانحراف، وتصونهم من الوقوع في براثن الغلو والتطرف؟

1 - السابق: 149.

2 - مفهوم الإعجاز القرآني: 263.

ثالثًا - الإعجاز العلمي:

نحن الآن في عصر تقدم فيه العلم تقدمًا مدهشًا؛ ففي كل يوم جديد طارف، تحمله انتصارات العقل البشري، وقد هبَّ جماعة من أولي العلم والثقافة؛ فأخذوا يدرسون الآيات الكونية في القرآن الكريم، دراسة يحاولون أن يستشفوا من خلالها أقباسًا وضيئة تشير إلى ما جدَّ من مخترع، واستُحدث من مُكتشف. وهدف تلك الجماعة: إثبات أن القرآن الكريم يساير كل جديد من مكتشفات واختراعات.

ويامكاننا أن نرد هذه النزعة العلمية في تفسير القرآن، وإثبات إعجازه إلى لمحات وإشارات عديدة عند السابقين من علماء القرن السادس وما بعده؛ فالفخر الرازي - مثلاً - قد جاء تفسيره - على حد تعبير الدكتور محمد رجب البيومي - و"قد أُثقل إثقلاً بالأراء الكونية والعلمية التي فاض بها القرن الخامس من الهجرة، فجاء في كثير من صفحاته بعيداً عن الجو القرآني، حتى قال فيه بعض الباحثين: "إنه يجمع كل شيء غير القرآن" (1).

ويبدو أن تلك النزعة العلمية كانت شائعة إلى حد ما، وقد عبر عنها الطوفي (ت: 716 هـ) فقال: "واعلم أن القرآن بحر لا تُستوفى مطالبه، ولا تنقضي عجائبه - كما جاء في الخبر -؛ ولهذا غالب طوائف العلماء يتمسكون على دعواتهم بشبه؛ فهؤلاء أصحاب صناعة الكيمياء يتمسكون على صحتها منه بقوله تعالى:

1 - البيان القرآني: 292.

﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حَلِيَّةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً أَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ [الرعد: 17]، ويشيرون إلى أن معناه: أن في الغثاء ما إذا خالط المعادن الممتزجة سطا عليها بطبعه، فميز الإكسير النافع منها وأفرده عن المزاج الزبدي الذي لا نفع فيه، أو إلى أنه بالوقيد والتقضية يحصل ذلك.

ولا شك أن اللفظ يحتمل احتمالاً ما ذكره، إلا أنه ليس مراداً منه باتفاق المفسرين، وإنما هو مثل ضربه الله تعالى للإيمان والكفر، والحق والباطل، وشبهه بماء الغيث الذي تجري به الأودية فيحمل الغثاء، وهو: ما تحمله من عود أو شجر أو غيره؛ ولذلك فالغثاء، وهو: الزبد، يذهب جفاء: أي يلقي مُطْرَحًا، وينتفع بالماء بما يُنبت من الكلاء، ويروى من الظمأ، وبالمعادن كالحديد والصفير والنحاس إذا عولجت بالنار، فإنها تذهب خبثها، وما لا ينتفع منها، ويبقى الجوهر الصافي ينتفع به، باتخاذ حلية أو متاعاً. وذكر بعض المفسرين أن معنى قوله تعالى: ﴿فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ أن المعادن تقذف زبدها فتلقيه، ويبقى خالصها، مستقرًا في مستقر من الأرض، وهذا موافق لقول الكيميائيين⁽¹⁾.

وفي العصر الحديث نما هذا الاتجاه على أيدي بعض كبار المفكرين الإسلاميين، أمثال عبد الرحمن الكواكبي، الذي حاول أن يستخرج من القرآن مجموعة من المكتشفات الحديثة، قال عنها: إنه قد ورد التصريح أو التلميح بها في القرآن منذ ثلاثة عشر قرنًا أو يزيد، وعلل ظهورها بعد الخفاء بإثبات إعجاز القرآن⁽²⁾. كما يمثل هذا الاتجاه الشيخ طنطاوي جوهرى في تفسيره، أضف

1 - الإكسير في علم التفسير: 22 - 23.

2 - مفهوم الإعجاز القرآني: 338.

إلى ذلك من كتبوا في الإعجاز العلمي كتبًا مستقلة، من أمثال الأستاذ محمد محمود إبراهيم، الذي ألف كتابًا من عدة أجزاء تحت اسم (إعجاز القرآن في علم طبقات الأرض)، والأستاذ حنفي أحمد في (معجزة القرآن في وصف النبات)، وكذا مؤلفات الدكتور محمد جمال الدين الفندي⁽¹⁾. وفي الاتجاه المقابل يقف فريق آخر من أولي العلم ضد هذا الاتجاه، داعيًا إلى أن تظل نصوص القرآن بعيدة عما يراد لها من التوجيه والاستدلال. وسأعرض الآن وجهة نظر كل فريق، ثم أعرض وجهة نظري في هذه القضية.

1- حجج الفريق الأول:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن من وجوه إعجاز القرآن: اشتماله على العلوم والمعارف التي لم تعهدها العرب، ولا علماء أهل الكتاب، ولم يشتمل عليها كتاب من قبل. وهم بالطبع لا يقصدون بذلك أنه اشتمل على جميع العلوم جملة وتفصيلاً، وبالأسلوب العلمي المعروف، وإنما يقصدون أنه أتى بأصول عامة لكل ما يهم الإنسان لصلاح دينه ودنياه، ولبلوغه درجة الكمال جسدياً وروحياً، وترك لأهل الذكر من المشتغلين بالعلوم المختلفة ليبينوا للناس جزئياتها بقدر ما أوتوا في الزمان الذي هم عائشون فيه⁽²⁾.

وتتلخص حجج القائلين بالإعجاز العلمي فيما يلي:

1- إن الإعجاز العلمي أظهر الأدلة على أن القرآن تنزيل من رب العالمين، وخاصة بعد أن فسدت السليقة العربية، وفقدت المعايير البلاغية قيمتها التي كانت عند العرب وقت نزول القرآن.

1 - من مؤلفاته التي تناولت الإعجاز العلمي: (القرآن والعلم)، ط دار المعرفة، 1968، و(من روائع الإعجاز في القرآن الكريم)، ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1969، و(السموات السبع)، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972.

2 - التفسير العلمي للقرآن في الميزان.

3- الإعجاز العلمي في عصر العلم هو الذي يُفحم أعداء الإسلام، ويخرس أسنتهم أمام الحجج الساطعة، ويجد كتاب الله من النظريات الثابتة أسساً تدعمه وتقويه.

4- إن القرآن قد اشتمل على كثير من العلوم الكونية والاجتماعية، مرت العصور، وتقلبت أحوال البشر في العلوم، ولم يظهر خطأ قطعي في شيء منها؛ ولهذا صح أن تجعل سلامته من هذا الخطأ ضرباً من ضروب إعجازه، وإن لم يكن هذا مما تحدى به الرسول قومه؛ لأنه لم يكن ليظهر إلا من بعده؛ فادُّخِر ليكون حجة على أهله.

5- إن القرآن ليس للعرب فقط حتى يكون إعجازه بلاغياً، يلمسه الفصحاء وحدهم، ويدركه من فهموا أسرار البيان العربي، ولكنه إعجاز بشري يشمل الناس كافة.

6- كما أن القرآن ليس خاصاً بجيل واحد من الأجيال، فنحصر تفسيره فيما يُروى عن السلف، ومن حق كل جيل أن يفهم منه ما يمتد إليه بحته العلمي والنفسي والاجتماعي من استنباط وقياس، فإذا حاول أبناء القرن العشرين أن يجدوا في بعض آياته تعصيماً لحقائق العلم؛ فإنهم يزدادون إيماناً و يقيناً، وهذا كسب كبير للشكوك الدينية في عهد يفيض بالشكوك، ويمتلئ بالإلحاد.

7- إن مثل هذه المحاولات تكشف عن اتجاه أصيل في قضية الإعجاز، ينقلها من النظرة الجزئية إلى النظرة الجامعة الشاملة، التي تتخطى حدود البيئة والعصر، وهو اتجاه له أهميته الجوهرية في رسالة عامة أرسلت إلى الناس كافة، وحمل أصحابها أمانة التبليغ⁽¹⁾.

2- حجج الفريق الثاني:

يرى هذا الفريق أن من الخطأ أن نجذب التفسيرات العلمية إلى آيات القرآن، وأن نعد تلك التفسيرات وجهًا من وجوه الإعجاز؛ وذلك للأسباب الآتية:

1- إن القرآن قد خاطب العرب أول من خاطب من الناس، وهم قوم أميون لا يحتاجون في فهم النصوص الصريحة إلى التغلغل في العلوم الكونية، والرياضيات الهندسية، وقد واجههم القرآن بما في مقدورهم أن يستوعبوه من الكلام، فأدى رسالته معهم على أحسن وجه يتاح.

2- إن كتاب الله كتاب هداية وتوجيه؛ أنزله الله على نبيه ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، لا ليتحدث عن أسرار الرعد والبرق والمطر والرياح، ولا ليحدد مواضع الشمس والقمر والنجوم والبحار والجبال.

3- إن النظريات العلمية في الكون لا تستقر على حال؛ فقد تثبت القضية الكونية لدى جيل من الأجيال، حتى تصبح أمرًا بدهيًا لا يجوز فيه الاختلاف، ثم يدور الزمن فيجد من النظريات ما يقلب الأولى رأسًا على عقب.

¹ - ينظر السابق: 129 - 130، والبيان القرآني: 282 - 283.

4- فإذا فسرنا القرآن بمقتضى النظر العلمي؛ فإننا نجعله ميداناً للتأويل المتناقض المضطرب؛ حتى ليجوز أن نتخذ من الآية الواحدة دليلاً للإثبات في زمن، والنفي في زمن آخر، ومثل هذا عبث بالغ يجب أن يتنزه عنه كتاب الله.

6- إذا لم يوجد هذا التناقض بين الآيات الكونية الموجودة في القرآن، وبين ما يكتشفه العلم في حاضره ومستقبله، بل وُجد التوافق والانسجام، فليس ذلك دليلاً على الإعجاز المرتبط بالتحدي، بل هو دليل على أنه منزل من عند الله تعالى، وليس كل ما نزل من عند الله معجزاً، فالتوراة والإنجيل وغيرهما من الكتب السماوية التي نزلت من عند الله، لم توصف بالإعجاز كما وُصف القرآن، ولم يقع بها التحدي كما وقع بالقرآن.

7- إن الآيات الكونية لا تشمل سور القرآن كلها، ولا آياته جميعها، ومعلوم أن التحدي وقع بأي سورة من سور القرآن، فكل سورة من سوره فيها إعجاز لا يبلغه أحد، ولن يصل إليه؛ فلو كان القرآن معجزاً بسبب الإشارات العلمية المتفرقة في ثنايا بعض آياته؛ لكانت السور والآيات التي تخلو من مثل هذه الإشارات بعيدة عن الإعجاز، ولم يقل بذلك أحد حتى القائلين بالإعجاز العلمي.

7- إن هذا الوجه من الإعجاز على القول به، لن يُوفَّق إلى فهمه والإحاطة به إلا من كان من أهل العلم الذي يدرك هذه الحقائق ويعيها، ويؤمن بصدقها، فإن لم يكن من أولئك حُجب عنه هذا الوجه.

8- في هذا الوجه من الإعجاز أيضًا منزلق خطير؛ إذ إن بعض من يدعون العلم يحملون آيات القرآن في هذا السبيل ما لا تحتمل، وقد ينسبون إلى العلم ما هو منه براء؛ رغبة في إثبات إعجاز جديد للقرآن⁽¹⁾.

وهؤلاء الأذعياء الدخلاء على العلم والعلماء، جعلوا الأذان تصغي إلى رافضي الإعجاز العلمي للقرآن؛ لأنهم يفسرون الآيات تفسيرًا بعيدًا عن الواقع والحقائق؛ ومن ثم يسيئون إلى القرآن والإسلام.

يقول الأستاذ الدكتور محمد رجب البيومي؛ مبيّنًا تمحل هؤلاء الكاذب، وافتراءهم على كتاب الله؛ مما جعل كثيرًا من أهل العلم يرفضون التفسيرات العلمية، يقول: "ومما جعل الأذان تصغي كثيرًا لهذا الفريق أن أناسًا ممن لا يجمعون بين النظر الصائب والعلم الصحيح قد دفعهم حب الابتكار إلى تفسير بعض الآيات تفسيرًا بدائيًا، لا يستند إلى دليل؛ فحين يظهر مُكْتَشَف ما من المكتشفات يسارع هؤلاء السطحيون فيقتطعون من كتاب الله ما يُوهِم صاحب النظر المتسرع أنه يسير مع المكتشف الحديث، ثم يملئون الصحف هراء بتمحلاتهم الكاذبة، وافتياتهم المقيت، ويدعون عند ذلك أن كتاب الله قد ألقى إليهم بأسراره؛ فهم قادرون على أن يستنبطوا منه قضايا العلم الحديث، وينسون أنهم في تمحلهم الكاذب يخبطون خبط عشواء. نجد أحد هؤلاء يتحدث عن التصوير الشمسي، فيستدل بقول الله: ﴿ألم تر إلى ربك كيف مَدَّ الظل ولو شاء لجعله ساكنًا﴾ [الفرقان: 45]، أو يتحدث عن الأثير فيستدل بقول الله: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعًا أو كرها﴾ [الدخان: 11]،

¹ - ينظر السابق: 129 - 130، والبيان القرآني: 286 - 287.

أو يتحدث عن القمر الصناعي فيستدل بقول الله: ﴿ اقتربت الساعة وانشق القمر ﴾ [القمر: 1]، أو يلمّ بآلة التسجيل الهوائي للأصوات، فيستشهد بقول الله: ﴿ وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ﴾ [الإسراء: 13]، أو يشير إلى تحطيم الذرة فيقرأ قول الله: ﴿ وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ مرّ السحاب ﴾ [النمل: 88]، وربما تجرأ هؤلاء الأعداء؛ فكتبوا المؤلفات المتتابعة تحت عنوان: (بين العلم والقرآن)، وظنوا أنهم بتسرعهم العاجل يقاربون بين العلم والدين " (1).

وأرى أن كل جهد يُبذل في شرح الحقائق القرآنية، وتفسيرها تفسيراً يعتمد على الحقائق الثابتة، ويسهم في تأييد كتاب الله - عز وجل -، ويُسكت ألسنة الملاحدة والمشككين يجب أن نرحب به، وأن نسانده؛ وذلك بشروط هي:

1- ألا نتمحل في التفسير، فنجر الآية إلى العلوم كي نفسرها، ولا العلوم إلى الآية كذلك، كما يقول الإمام المراغي - رحمه الله ..

2- ألا نعدل في فهم القرآن عن الحقيقة إلى المجاز إلا إذا وُجدت قرينة واضحة تمنع من حقيقة اللفظ، وتحمل على مجازه.

2- ألا نفسر الآيات الكونية إلا باليقين الثابت من العلم.

¹ - البيان القرآني: 287.

أما القول بالإعجاز العلمي، فينبغي ألا ينفصل عن القول بإعجاز القرآن البياني، بمعنى أن الأصل في الإعجاز هو الإعجاز البياني؛ لأنه موجود في كل سورة وآية، أما الإعجاز العلمي فهو في آيات معينة، هي الآيات الكونية؛ ومن ثم تصلح لمواجهة غير العرب وأعداء الإسلام من المشككين والملاحدة.

موضع الأوجه السابقة من الإعجاز:

أولاً: فيما يختص بالإخبار عن الغيوب، والإعجاز العلمي، فقد وضح مما عرضته خاصاً بهذين الوجهين أن كلاً منهما ليس عاماً في كل سورة من سور القرآن، ومن ثم فهما لا يصلحان للدلالة على الإعجاز؛ لأن معنى هذا أن نحصر الإعجاز في الآيات التي تحدثت عن الغيوب، وفي الآيات الكونية فقط، أما سائر الآيات التي تخلو من أحدهما، فهي بعيدة عن الإعجاز، وهذا ما لم يقل به أحد؛ حيث أجمع أهل السنة على أن القرآن معجز كله، وإعجازه تمثل في كل سورة، وكل آية.

ثانياً: فيما يختص بالإعجاز العلمي، أضيف إلى ما سبق أن المعجزة هي تحدّي الإتيان بالمثل، وتكون المعجزة إذا عجز المتحدّي عن الإتيان بالمثل، والقرآن لم يتحدّ بما ورد من إشارات علمية، لكن ذكرها فقط، وجاء العلم الحديث فأكدّها، وحقق وجودها على أرض الواقع. إذن الإعجاز مُنتَفٍ هنا، إنما يمكن أن يقال: إن العلم الحديث أثبت لنا بالدليل القاطع، والبرهان الساطع، الذي لا شك فيه أن القرآن كتاب الله الذي ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾، وعليه، فيمكن أن يدخل هذا في باب الإخبار عن الغيوب المستقبلية.

ومع هذا لا أرى مانعًا أن نلقي بهذا القول في وجه الطاعنين في الإسلام، والمشككين فيه من الملاحدة أعداء الدين؛ دفاعًا عن القرآن، وذلك بجانب إعجازه البياني.

ثالثًا: أما بخصوص الوجه النفسي، فهو في الحقيقة يعود إلى الإعجاز البياني؛ ذلك أن منبع التأثير في القرآن " كان في صميم النسق القرآني " ⁽¹⁾ - كما يقول الأستاذ سيد قطب - (أي في جمال أسلوبه، وحسن تعبيره، وسحر كلماته) - على نحو ما مرّ..

¹ - البيان القرآني: 287.

رأيي في الإعجاز:

يتناول الحديث عن الإعجاز وجوهًا متعددة، كالإخبار عن الغيوب، ودقائق التشريع، ووسائل العلم والفلسفة، وغير ذلك، مما لا ينهض أن يكون حجة مقنعة؛ لذلك فإن القول المقنع في وجوه الإعجاز، هو الوجه البياني، المتمثل في النظم؛ وذلك لما يلي:

1- إن ما في الإعجاز القرآني من الوجوه المشار إليها وغيرها مما لا يتعلق بالوجه البياني، ليس عامًا في كل سورة من سور القرآن؛ مما يجعل بعض القرآن معجزًا، وبعضه غير معجز، وهذا ما لا سبيل إلى القول به.

2- إن تلك الوجوه بعيدة عما طولب به العرب، وهو أن يستبينوا في نظمه وبيانه انفكاكه من نظم البشر وبيانهم، على وجه يحملهم على الاعتراف بأنه كلام رب العالمين.

3- إن التحدي بالقرآن، إنما هو تحدٍ بلفظ القرآن، ونظمه وبيانه، لا بشيء خارج عن ذلك.

4- إن الحجة قامت على العالم بالعرب عن طريق البيان، الذين هم أربابه، كما قامت الحجة على الأمم السابقة من جنس ما برعوا فيه. قال ابن عطية: "وقامت الحجة على العالم بالعرب؛ إذ كانوا أرباب الفصاحة، وفطنة المعارضة، كما قامت الحجة في معجزة موسى بالسحرة، وفي معجزة عيسى بالأطباء؛ فإن الله إنما جعل معجزات الأنبياء بالوجه الشهير أبرع ما تكون في زمان النبي

الذي أراد إظهاره، فكان السحر قد انتهى في مدة موسى إلى غايته، وكذلك الطب في زمان عيسى،
والفصاحة في زمان محمد (صلى الله عليه وسلم)" (1).

5- إن وجوه الإعجاز الأخرى، ليس الإعجاز فيها راجعاً إلى القرآن، من حيث هو قرآن، بل لكونها
حاصلة من غير سبق تعليم وتعلم. قال الأصفهاني: "وما هو في القرآن من المعارف الإلهية، وبيان
المبدأ والمعاد، والإخبار بالغيب، فإعجازه ليس براجع إلى القرآن من حيث هو قرآن، بل لكونها
حاصلة من غير سبق تعليم وتعلم، ويكون الإخبار بالغيب إخباراً بالغيب، سواء كان بهذا النظم
أو بغيره، مُوردًا بالعربية أو بلغة أخرى، بعبارة أو بإشارة، فإذن النظم المخصوص صورة القرآن،
واللفظ والمعنى عنصره، وباختلاف الصور يختلف حكم الشيء باسمه، لا بعنصره، كالخاتم
والقرط والسوار؛ فإنه باختلاف صورها اختلفت أسماؤها، لا بعنصرها الذي هو الذهب والفضة
والحديد، فإن الخاتم المُتَّخَذ من الذهب ومن الفضة ومن الحديد يسمى خاتمًا، وإن كان العنصر
مختلفًا، وإن اتُّخِذَ خاتم وقرط وسوار من ذهب، اختلفت أسماؤها باختلاف صورها، وإن كان
العنصر واحدًا. قال: فظهر من هذا أن الإعجاز المختص بالقرآن يتعلق بالنظم المخصوص" (2).

6- إن الإعجاز باعتباره مقرونًا بالتحدي، لا يتحقق على وجهه الأكمل إلا في الإعجاز البياني.

1 - الإيقان: 4 / 9.

2 - الإيقان: 4 / 10.

إذن: نخلص من ذلك إلى القول بأن وجه الإعجاز القرآني يتحقق في صورته المثلى في الإعجاز البياني، أما سائر الوجوه الأخرى فلا تُعدّ وجوهًا للإعجاز، إنما تُعدّ من دلائل كون القرآن تنزيل رب العالمين، وأنه كلام الله تعالى، وليس كلام البشر، كما أنه دليل على صدق نبينا محمد (صلى الله عليه وسلم).

الفصل الثالث

القول في الإعجاز بالنظم

أولاً: معنى النظم في اللغة والاصطلاح:

النظم: التأليف، ونظمه ينظمه نظماً ونظاماً: نظمته فانتظم وتنظّم. ونظمت اللؤلؤ: أي جمعته في السلك، والتنظيم مثله، ومنه نظمت الشعر ونظّمته. وكل شيء قرنته بآخر، أو ضممت بعضه إلى بعض فقد نظّمته.

والنظم: ما نظمته من لؤلؤ وخرز وغيرهما، واحدته: نظمة⁽¹⁾.

ويقال: نظمت الدرّ ودرّ منظوم ومنظم، وقد انتظم وتناظم، وله نظم منه ونظام ونظم، ومن المجاز: نظم الكلام، هذا نظم حسن، وانتظم كلامه وأمره، وليس لأمره نظام إذا لم تستقم طريقته⁽²⁾.

ونظم الأشياء نظماً: ألّفها، وضم بعضها إلى بعض. نظم اللؤلؤ ونحوه: جعله في سلك ونحوه، وانتظم الشيء: تألف واتسق، يقال: نظمته فانتظم. ونظم الأشياء: جمعها وضم بعضها إلى بعض، وتناظمت الأشياء: تضامت وتلاصقت. ويقال: نظم القرآن: أي عبارته التي تشتمل عليها المصاحف صيغة ولغة⁽³⁾.

1 - ينظر: اللسان، والصحاح: مادة (نظم).

2 - أساس البلاغة: مادة (نظم).

3 - المعجم الوسيط: مادة (نظم) ج 2/ 970.

تلك أهم المعاني التي وردت في معاجم اللغة عن مادة (نظم)، وهي تدور حول معنى الاتساق والائتلاف والتناسب بين الأجزاء. وهي تعيد إلى أذهاننا ما ذكره قدامة بن جعفر عن "ائتلاف اللفظ مع المعنى، وائتلاف اللفظ مع الوزن، ائتلاف المعنى مع اللفظ، وائتلاف المعنى مع القافية" (1). وهذا من شأنه أن يهدينا إلى رد تلك المعاني إلى مدلولها الأصلي لمادة (نظم) التي يدل عليه مفهومها، وهو: الاتساق والترتيب والائتلاف والتناسب بين الأجزاء.

وإذا كان "نظم حبات اللؤلؤ في الخيط يستوجب التآني في إحكام الصنعة ليبدو العقد سليماً في مظهره، فكذلك نظم الكلام يتطلب دقة الإحكام، ووضع كل لفظة بجانب أختها، صنيع ناظم اللؤلؤ وحائك الخيوط" (2).

أما عن معنى النظم في اصطلاح البلاغيين والنقاد، فله معان متعددة، بعضها يتفق مع المعنى اللغوي، وبعضها يرمي إلى معنى آخر؛ فعند الجاحظ ترد كلمة (نظم) مرادفة للتأليف، وتلاحظ هذا المعنى في معرض حديثه عن القرآن؛ إذ يقول: "إن الرسول (صلى الله عليه وسلم) تحدى البلغاء والخطباء والشعراء بنظمه وتأليفه" (3).

وترد عنده في بعض المقامات الأخرى بمعنى البيان والإنشاء (4).

1 - نقد الشعر، ت: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، ص26.
2 - د. محمد جمعة عبد الصمد، من قضايا النقد الأدبي، ص139، ومحمد بن سعد الدبل، النظم القرآني في سورة الرعد: ص38.
3 - نقد الشعر، ت: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، ص26.
4 - محمد بن سعد الدبل، النظم القرآني في سورة الرعد: ص38، نقلاً عن د. درويش الجندي: نظرية عبد القاهر في النظم.

وعند ابن قتيبة بمعنى "سبك الألفاظ، وضمها بعضها إلى بعض في تأليف دقيق بينها وبين المعاني، فيجريان معًا في سلاسة وعذوبة كالجدول"⁽¹⁾.

أما صاحب الصناعتين، فيرى النظم في حسن التأليف، وجودة التركيب، وحسن الوصف⁽²⁾.

وقد عرفه الجرجاني في التعريفات: "النظم في اللغة جمع اللؤلؤ في السلك. وفي الاصطلاح تأليف الكلمات والجمل مترتبة المعاني، متناسبة الدلالات، على حسب ما يقتضيه العقل. وقيل: الألفاظ المترتبة المسوقة المعتبرة دلالاتها على ما يقتضيه العقل"⁽³⁾.

وعلى كل فخلاصة ما ذهب إليه الباحثون في النظم أنه: "تنسيق دلالة الألفاظ، وتلاقي معانيها بما تقوم عليه معاني النحو المُتخَيِّرة، والموضوعة في أماكنها، على الوجه الذي يقتضيه العقل"⁽⁴⁾.

فالمعنى المشترك بين اللغة والاصطلاح، هو: ضم الشيء إلى الشيء، وتنسيقه على نسق واحد، كما تُضم حبات اللؤلؤ بعضها إلى بعض في سلك ونحوه، وهو أصل المعنى الذي ذهب إليه عبد القاهر في (الدلائل)، وربطه بعلم النحو، فليس النظم عنده إلا أن "تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه (علم النحو)، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيف عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تُخل بشيء منها"⁽⁵⁾.

1 - د. محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص 108.

2 - الصناعتين، ت: البجاوي وأبي الفضل، دار الفكر العربي، ط 2، ص 167.

3 - د. محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص 108.

4 - د. عبد العزيز عبد المعطي عرفة/ من بلاغة النظم العربي، عالم الكتب، ط 12، ص 7.

5 - دلائل الإعجاز، ت: محمود محمد شاكر، ص 81.

ومن هنا ندرك أن ثمة صلة وثيقة بين المعنى اللغوي للنظم والمعنى الاصطلاحي له.

ثانياً: فكرة النظم، أصولها ونشأتها:

إذا كان عبد القاهر يستقطب اليوم الحديث عن نظرية النظم، باعتبارها من أدق المقاييس النقدية التي خلفها لنا تراثنا - إن لم تكن أدقها على الإطلاق - فإن النظم قبل أن يرقى إلى مستوى النظرية يسبق عبد القاهر وعصره بزمان طويل.

وقد حاول بعض الباحثين إرجاع فكرة النظم إلى ما كتبه أرسطو في كتابه (فن الشعر) عن أقسام الكلمة، والفروق بينها، والمقاطع، والحروف، والأصوات، وغيرها من المسائل التي رآها ضرورة في البلاغة⁽¹⁾، وإلى ما كتبه في المقالة الثالثة من كتاب (فن الخطابة) عن مراعاة الروابط بين الجمل، والأسلوب المفصل، والأسلوب المقطع، وحذف أدوات الوصل والتكرار⁽²⁾.

وحاول آخرون ربطها بالهنود؛ فيذكرون أن الهنود عنوا بنظرية النظم عناية كبيرة، بلغت من الدقة والاستقصاء حدًا لا يقل عما وصل إليه النقاد في البيئات الأخرى.

وليس بين أيدينا من دراسات الهنود ما يوضح فكرة النظم عندهم سوى ما جاء في (البيان والتبيين) عن الصحيفة الهندية، وما فيها من أمور تتصل بالخطيب وصفاته، وبالأسلوب⁽³⁾، وما

1 - ينظر فن الشعر: 55 وما بعدها.

2 - ينظر فن الخطابة، ص 193 وما بعدها.

3 - ينظر نص الصحيفة في البيان والتبيين، بحقيق هارون، ط5، 93_92/1، وليس فيها ما يشجع على القول بنسبة فكرة النظم إلى الهنود، أو بتأثر من تكلم عن النظم من علمائنا بهم.

ذكره البيروني في (تاريخ الهند)، ووصفه للمحاولات البلاغية التي تتصل بقضية الإعجاز في كتابهم الديني⁽¹⁾.

والحق أن هذه الكتابات من الاختصار الشديد؛ بحيث لا تغري الباحث بتلمس الفكرة عند هؤلاء أو أولئك، وأولى بنا أن نتلمسها في تراثنا؛ فللنحاة فضل كبير في دراسة الكلام وتحليله، والوقوف عند الجملة وما يحدث فيها من تقديم وتأخير، أو حذف وذكر، أو فصل ووصل. ويعد سيبويه من أقدم الذين وقفوا عند هذه الجوانب ودرسها بعمق، وأخذ عنه النحاة والبلاغيون والنقاد أصوله، وبنوا عليها نظرياتهم، غير أن سيبويه والنحاة لم يسموا ذلك نظمًا، وإنما هي قواعد تسيير عليها العرب في كلامها أو إنشائها، ولا يعني هذا أن ننسب إلى سيبويه والنحاة نظرية النظم التي حاول بعض المعاصرين ربطها بهم ربطًا يجرد البلاغيين وعلى رأسهم عبد القاهر من الأصالة والتجديد⁽²⁾.

ولعل أقدم إشارة إلى النظم وردت على لسان الكتاب من الأدباء، عبارة ابن المقفع التي أشار فيها إلى صياغة الكلام، قال: "إذا خرجَ الناسُ من أن يكونَ لهم عملٌ أصيلاً، وأن يقولوا قولاً بديعاً، فليعلم الواصفونَ المخبرونَ أن أحدهم، وإن أحسن وأبلغ، ليس زائداً على أن يكون كصاحب فصوص وجد ياقوتاً وزبرجداً ومرجاناً فنظمه قلائد وسموياً وأكاليل، ووضع كل فص موضعه، وجمعَ إلى كل لونٍ شبهه مما يزيدُه بذلك حسناً؛ فسمي بذلك صانعاً دقيقاً، وكصاغة الذهب والفضة، صنعوا منها ما يعجبُ الناسَ من الحلي والآنية، وكالنحل وجدت ثمراتٍ أخرجها الله

¹ - د. أحمد مطلوب: عبد القاهر الجرجاني: بلاغته ونقده، الكويت، ط1، ص52.

² - المرجع السابق ص52.

طبيّةً، وسلكت سبلاً جعلها الله ذللاً؛ فصار ذلك شفاءً وطعاماً، وشراباً منسوباً إليها، مذكوراً به أمرها وصنعتها.

فمن جرى على لسانه كلامٌ يستحسنه أو يُستحسنُ منه، فلا يعجب به إعجاب المخترع المبتدع، فإنه إنما اجتناه كما وصفنا⁽¹⁾.

وأخذ البلاغيون كلام ابن المقفع، وأداروه في كتاباتهم من غير أن يشيروا إليه، فقال الجاحظ: "فإنما الشعر صناعة، وضرب من النسيج، وجنس من التصوير"⁽²⁾، وكرر عبد القاهر هذا المعنى كثيراً.

وتحدث الجاحظ عن النظم، وسمى أحد كتبه (نظم القرآن)، وقد ألفه برغبة من قاضي القضاة، أبي الوليد محمد بن أحمد بن أبي دؤاد⁽³⁾، كما تنطق بذلك رسالة من الجاحظ إلى أبي الوليد، يشير فيها إلى كتابه هذا بقوله: "فكتبت لك كتاباً، أجهدت فيه نفسي، وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن، والرد على كل طعان؛ فلم أدع فيه مسألة لرافضي، ولا لحديثي، ولا لحشوي، ولا لكافر مبادٍ، ولا لمنافق مقموع، ولا لأصحاب النظام، ولمن نجم بعد النظام، ممن يزعم أن القرآن خلق، وليس تأليفه بحجة، وأنه تنزيل وليس ببرهان ولا دلالة. فلما ظننت أنني قد بلغت أقصى محبتك، وأتيت على معنى صفتك، أتاني كتابك تذكر أنك لم ترد

1 - الأدب الصغير (ضمن رسائل ابن المقفع) مكتبة الحياة، بيروت، 319.

2 - الحيوان: ت هارون، دار التراث العربي، بيروت، ط3، 122/3.

3 - ولاء المتوكل قضاء بغداد، ومظالم العسكر مكان أبيه بعد أن أصيب بالفالج، ثم عزله المتوكل، ووكل بضياعه وضياع أبيه، ثم صوّل على ألف ألف دينار. وقيل غير ذلك، ثم نفاهما إلى بغداد. وقيل: تولى القضاء، وهو ابن ست عشرة سنة، ويعد في الطبقة الثامنة من المعتزلة. وهو من الأدب والفصاحة بمحل، وقد اشتهر بشدة البخل، وله في البخل أخبار طريفة.

(ينظر ترجمته في: تاريخ بغداد 1/ 297، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 301-303).

الاحتجاج لنظم القرآن، وإنما أردت الاحتجاج لخلق القرآن، وكانت مسألتك مبهمة، ولم أك أن أحدث لك فيها تأليفاً؛ فكتبت لك أشق الكتابين، وأثقلهما، وأغمضهما معنيّاً، وأطولهما"⁽¹⁾.

ويعود الجاحظ إلى ذكر الكتاب في نص آخر، فيقول: "كما عبت كتابي في الاحتجاج لنظم القرآن، وغريب تأليفه، وبديع تركيبه"⁽²⁾. وقال أيضاً: "وفي كتابنا المنزل الذي يدل على أنه صدق، نظمته البديع الذي لا يقدر على مثله العباد، مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها من جاء به"⁽³⁾.

وفرق الجاحظ بين نظم القرآن ونظم سائر الكلام، ودعا إلى دراسة الأدب وفنونه وضروبه وأغراضه لكي يعرف الدارس الفرق بين النظمين؛ فقال: "وفرق ما بين نظم القرآن وتأليفه، ونظم سائر الكلام وتأليفه، فليس يعرف فروق النظر واختلاف البحث، إلا من عرف القصيد من الرجز، والمخمس من الأسجاع، والمزدوج من المنثور، والخطب من الرسائل، وحتى يعرف العجز العارض الذي يجوز ارتفاعه من العجز الذي هو صفة الذات، فإذا عرف صنوف التأليف، عرف مباينة نظم القرآن لسائر الكلام، ثم لم يكتف بذلك حتى يعرف عجزه، وعجز أمثاله عن مثله، وأن حكم البشر حكم واحد في العجز الطبيعي، وإن تفاوتوا في العجز العارض"⁽⁴⁾.

1 - خلق القرآن (ضمن رسائل الجاحظ)، ت: هارون، ط1، 3/14.

2 - الحيوان: 9/1.

3 - السابق: 9/4.

4 - العثمانية (ضمن رسائل الجاحظ)، ت: هارون، ط1، 3/14.

أما طريقة معالجة الجاحظ للنظم فليس هناك ما يدل عليها دلالة واضحة؛ لأن النصوص التي نُقلت عنه لا تعطي فكرة دقيقة عن تصويره للنظم، ولو كان كتابه (نظم القرآن) موجوداً بين أيدينا لاستطعنا أن نكشف عن رأيه الواضح في هذه المسألة، لكن كلام الجاحظ عن الكلمة إحدى مفردات النظم، واشترطه لفصاحتها، ومجاراتها للقواعد النحوية والصرفية، ورأيه بأن أجود الشعر ما كان "متلاحم الأجزاء، سهل المخارج، فتعلم بذلك أنه قد أفرغ إفراناً واحداً، وسُبك سبكاً واحداً، فهو يجري على اللسان كما يجري الدهان"⁽¹⁾، قد يدعو إلى التساؤل: أكان الجاحظ يرى أن (النظم) ضم لفظ إلى لفظ كيف جاء واتفق، أم يريد منه شيئاً آخر؟ الذي يظهر لنا مما تقدم أنه ليس ببعيد أنه كان يرى أن (النظم) ضم لفظ إلى لفظ بناء على تناسق دلالة الألفاظ، وتلاقي معانيها على الوجه الذي يقتضيه العقل⁽²⁾.

ولأبي هلال العسكري (ت: 953 هـ) في كتابه (الصناعتين) حديث مقتضب عن (النظم)، حين عقد باباً "في البيان عن حسن النظم، وجودة الرصف والسبك، وخلاف ذلك"، ذكر فيه أنه: "إذا كان المعنى وسطاً، ورصّف الكلام جيداً، كان أحسن موقعاً، وأطيب مُستَمَعاً؛ فهو بمنزلة العقد إذا جعل كل خرزة منه إلى ما يليق بها، كان رائعاً في المرأى وإن لم يكن مرتفعاً جليلاً، وإن اختلف نظمه فَضُمَّت الحبة منه إلى ما لا يليق بها اقتحمته العين، وإن كان فائقاً ثميناً، وحسن الرصف أن توضع الألفاظ في مواضعها، وتمكن في أماكنها، ولا يُستعمل فيها التقديم والتأخير، والحذف والزيادة، إلا حذفاً لا يفسد الكلام، ولا يعمي المعنى، وتُضمُّ كل لفظة منها إلى شكلها، وتضاف

¹ - البيان والتبيين: 67/1.

² - من بلاغة النظم العربي: 13.

إلى لفقها⁽¹⁾. وسوء الرصف تقديم ما ينبغي تأخيرها منها، وصرفها عن وجوهها، وتغيير صيغها، ومخالفة الاستعمال في نظمها"⁽²⁾.

وبالنظر في هذا النص لا نجد فيه سوى ما يتبادر إلى الذهن عن المعنى اللغوي لكلمة (النظم)، فلم تأخذ عنده مفهومًا اصطلاحيًا محددًا، يمكن إرجاع أمر النظم أو البلاغة إليه.

كما ترددت كلمة (النظم) بعد ذلك على السنة كثير من العلماء المهتمين بقضية الإعجاز، وتصدرت عناوين بحوثهم، وانبعثت في ثنايا كتبهم، بل إن هناك كتبًا اتخذت من عبارة (نظم القرآن) عنوانًا لها، لكنها ضاعت فيما ضاع من ذخائر التراث العربي، أول هذه الكتب كتاب للجاحظ - سبق أن أشرت إليه -، ثم كتاب لأبي بكر، عبد الله بن داود السجستاني⁽³⁾ (ت: 316 هـ)، وكتاب لأبي زيد البلخي⁽⁴⁾ (ت: 322 هـ)، وكتاب لأبي بكر المعروف بابن الأخشيد⁽⁵⁾ (ت: 326 هـ)، يضاف إليها كتاب آخر بعنوان (إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه)، لأبي عبد الله محمد بن يزيد الواسطي المعتزلي⁽⁶⁾ (ت: 306 هـ)، وهذا الأخير - فيما يذكر الباحثون - أول كتاب حمل هذا

1 - تضاف إلى لفقها: أي إلى ما يلائمها ويناسبها، يقال: تلاقق القوم: تلاءمت أمورهم وأحوالهم (الوسيط: مادة لفق).

2 - الصناعتين: 167.

3 - كان من أكابر الحفاظ ببغداد، عالم متفق، إمام ابن إمام، شارك أباه في شيوخه بمصر والشام. (الوفيات: 405/2، وتاريخ بغداد: 464/9، وميزان الاعتدال: 433/2).

4 - هو أحمد بن سهل البلخي، كان فاضلاً، يسلك في مصنفاة طريقة الفلسفة، لكنه بأهل الأدب أشبه، تعمق في الفلسفة والتنجيم والطب والطباع، وفي البحث عن أصول الدين؛ مما قاده إلى الحيرة، وزل به عن النهج الأوضح فرمي بالإلحاد، ثم بصره الله وهداه فكان حسن الاعتقاد، ذا وقار، جميل البيان حتى قيل عنه: جاحظ خراسان. قال أبو حامد القاضي عن كتابه (نظم القرآن): "لم أر كتابًا في القرآن، مثل كتاب لأبي زيد البلخي. (معجم الأدباء: 3/ 64، والفهرست: 251).

5 - هو أبو بكر بن أحمد بن علي بن معجوز الأخشاد، من أفاضل المعتزلة وزهادهم، كانت له ضيعة يصرف أكثر ما يحمل إليه منها على العلم وأهله، وكان من حبه للعلم، وورعه، يقول لوكيله: لا تحدثني بشيء عن أمر ضيعتي، وتعهد ما يقيم رمقي، ودعني أتوفر على العلم، وعلى أمر الآخرة. (الفهرست: 359).

6 - من جملة المتكلمين وكبارهم، أخذ عن أبي علي الجبائي، واليه ينتمي، كان في زمانه عالي الصوت، كثير الأصحاب، وكان من أخف خلق الله روحًا. من شعره في هجاء نفلويه:

من سره أنلا يرى فاسقًا * * * فليتنجب أن يرى نفلويه
أحرقه الله بنصف اسمه * * * وصرَّ الباقي صراخًا عليه

العنوان، وجعل منه الأستاذ الرافعي "أول كتاب وُضع لشرح الإعجاز، وبسط القول فيه على طريقتهم في التأليف"، ولم يلبث أن جعل منه الأستاذ الحقيقي لعبد القاهر الجرجاني؛ إذ نسب إليه أنه "كتاب شرحه عبد القاهر شرحًا كبيرًا، سماه (المعتضد)، وشرحًا آخر أصغر منه" (1).

والقول بأن عبد القاهر شرح كتاب الواسطي شرحين، قول يكاد الباحثون يجمعون عليه، بيد إن الدكتور محمد علي سلطاني يرى أن "الرافعي قد تسرع حين نسب إلى عبد القاهر شرح كتاب الواسطي المظنون، وإنما الذي شرحه عبد القاهر الجرجاني في ثلاثين مجلدًا، ثم اختصره في ثلاثة مجلدات إنما هو كتاب (الإيضاح) في النحو لأبي علي الفارسي" (2).

ويستدل الدكتور سلطاني بالآتي:

1- إن المراجع التي ترجمت للجرجاني أو تحدثت عنه في الدراسات الحديثة لم تختلف من قريب أو بعيد على أنه شرح كتاب (الإيضاح) في النحو شرحًا كبيرًا ثم اختصره.

2- إنه - الدكتور سلطاني - وجد أحد الشرحين في النحو في دار الكتب الظاهرية بدمشق.

3- إنه لو صح مثل هذا الوجود العلمي لذكره في (دلائل الإعجاز)، صنيعه مع الجاحظ، الذي ردد ذكره في مناسبات كثيرة (3).

1 - إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: 152.

2 - مع البلاغة العربية في تاريخها: 1 / 127.

3 - مع البلاغة العربية في تاريخها: 1 / 128.

ويذكر الدكتور أحمد بدوي أن عبد القاهر عني بكتاب الإيضاح في النحو عناية بالغة؛ فهو يضع عليه شرحًا كبيرًا، يبلغ زهاء ثلاثين مجلدًا، ويسمي شرحه (المغني)، ثم يختصر هذا الشرح في نحو ثلاثة مجلدات، ويسميه (المقتصد)⁽¹⁾.

ووجود أحد الشرحين في الظاهرية - كما سبق - ووجود نسخة خطية من الجزء الثاني من كتاب (المقتصد) في دار الكتب المصرية⁽²⁾، يجعلني أميل إلى رأي الدكتور سلطاني.

وعلى كل حال، فإن أربعة ممن تحدثوا عن (النظم) من خلال البحث في قضية الإعجاز، وبقي تراثهم بين أيدينا، وهم: أبو الحسن علي بن عيسى الرماني (ت: 386 هـ)، وأبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي (ت: 388 هـ)، وأبو بكر محمد بن الطيب، المعروف بالباقلاني (ت: 403 هـ)، والقاضي أبو الحسن عبد الجبار الأسد أبادي (ت: 415 هـ)، كانت لهم آراء في النظم يجدر بنا أن نتعرف عليها؛ لتبين فيما بعد وجه المخالفة أو الموافقة بين هذه الآراء وآراء عبد القاهر.

¹ - عبد القاهر الجرجاني: سلسلة أعلام العرب.

² - عبد القاهر الجرجاني: هامش ص31.

النظم عند الرماني:

ذكر الرماني في رسالته (النكت في إعجاز القرآن) وجوه الإعجاز، ورآها "تظهر من سبع جهات: ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة، والتحدي للكافة، والصرفة، والبلاغة، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية، ونقض العادة، وقياسه بكل معجزة"⁽¹⁾، ثم رأى أن البلاغة "على ثلاث طبقات: منها ما هو في أعلى طبقة، ومنها ما هو في أدنى طبقة، ومنها ما هو في الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة، فما كان في أعلاها طبقة فهو معجز، وهو بلاغة القرآن، وما كان منها دون تلك فهو ممكن كبلاغة البلغاء من الناس"⁽²⁾.

ويجعل البلاغة على عشرة أقسام: "الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والتلاؤم، والفواصل، والتجانس، والتصريف، والتضمين، والمبالغة، وحسن البيان"⁽³⁾.

ويشرح هذه الأقسام، مبتدئاً كل باب منها بتعريف سريع به، ويتبع ذلك بالكثير من الأمثلة والشواهد، معلقاً بإسهاب في بعضها، مكتفياً بإشارة مقتضبة في بعضها الآخر.

وليس الهدف هنا شرح هذه الأوجه، إنما الهدف أن نقف على ما ذكرته في ذلك خاصاً بالنظم، ومن الممكن أن نتبين رأيه في هذا في القسم الأخير من أقسام البلاغة، وهو (البيان)، ويقصد به التعبير بصفة عامة، وهو عنده على "أربعة أقسام: كلام، وحال، وإشارة، وعلامة"⁽⁴⁾، وقد سبقه الجاحظ إلى تعريف البيان، وقرر أن "جميع أصناف الدلالات على المعاني، من لفظ وغير

1 - النكت: 75

2 - النكت: 75

3 - النكت: 76

4 - النكت: 106

لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نسبة، والنسبة هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف، ولا تقصر عن تلك الدلالات"⁽¹⁾.

وقد اكتفى الرماني منها بأربعة؛ إذ أغفل الخط، وقسم الكلام قسمين: "كلامٌ يظهر به تميز الشيء من غيره فهو بيان، وكلامٌ لا يظهر به تميز الشيء فليس ببيان، كالكلام المخلط، والمحال الذي لا يفهم به معنى"⁽²⁾، ويشترط في البيان حسن الإفهام، لا مجرد الإفهام مع القبح أو العي، ويجعل حسن البيان على مراتب "فأعلاها مرتبةً ما جمع أسباب الحُسن في العبارة من تعديل النظم حتى يحسنَ في السمع، ويسهل على اللسان، وتتقبله النفس تقبُّلَ البرد، وحتى يأتي على مقدار الحاجة فيما هو حقُّه من الرتبة"⁽³⁾.

وهكذا رأى ضرورة تحقق أربع خصائص لعلو مرتبة البيان تتعلق بالصياغة، وهي: حسن الوقع في السمع، والخفة على اللسان، وحسن التقبل في النفس، وأن يكون المقال على قدر المقام، كما رأى أن مجال التأليف والتفنن فيه أرحب من أي مجال آخر كمجال اللفظ مثلاً؛ لأن التصرف محدود في اللفظ، أما في التأليف فغير محدود، وذلك حال التأليف القرآني، وفيه يكمن سر إعجازه"⁽⁴⁾.

1 - البيان والتبيين: 76/1 - 79.

2 - النكت: 106

3 - النكت: 107

4 - أثر القرآن في تطور النقد: 274.

وإذا نظرنا إلى فائدة التلاؤم عند الرماني، وهي: "حُسْنُ الكلام في السمع، وسهولته في اللفظ، وتقبُّل المعنى له في النفس لما يَرِدُ عليها من حسن الصورة، وطريق الدلالة" (1)، وأضفناها إلى أعلى مراتب البيان، وغيرها من ألوان البلاغة التي ذكرها، ومثل لها بكثير من الآيات الكريمة، لوجدنا مفهومًا جديدًا للنظم - باعتبار سابقه - يقف عند المعنى والعبارة والصورة، ويستنبط النكتة في الآية في إطار من البيان البلاغي، ولا عجب فقد اعتبر البلاغة وجهًا من وجوه الإعجاز؛ ومن هنا لم يشغل نفسه بصلة النظم بعلم النحو... ولكنه حدد ما يرتبط بالنظم، وشرحه، وأفاض فيه، ومثل له، كأنه كان يُعنى بالجانب التطبيقي أكثر من عنايته بالجانب النظري، والتصوير في مفهوم النظم عنده أنه اعتبره طريقًا إلى البلاغة، التي هي أحد وجوه الإعجاز، وبذلك غفل عن حالات النظم، باعتبار صلته بالنحو، وما يستتبع ذلك من الغفلة عن كثير من فنون علم المعاني" (2).

وكنا نتوقع من الرماني أن يتوسع في قضية النظم في باب (التلاؤم) غير أن التلاؤم الذي قصد إليه كان محدودًا بانسجام الحروف في الكلمة، وحسن موقعها في الأذن، وفي ذلك يقول: "والسبب في التلاؤم تعديل الحروف في التأليف، فكلما كان أعدل كان أشد تلاؤمًا، وأما التنافر فالسبب فيه ما ذكره الخليل، من البعد الشديد، أو القرب الشديد" (3).

وعلى أية حال، فإن حديث الرماني عن النظم يعتبر أقرب إلى اللمحة الدالة، والإشارة العابرة، منه إلى النظرية، وإذن فلا عجب أن ترى الحديث عنه يسيرًا مقتضبًا، يمثل فرعًا من فروع الأقسام

1 - النكت: 96.

2 - د. فتحي أحمد عامر، فكرة النظم بين وجوه الإعجاز: 63 بتصرف يسير.

3 - النكت: 96.

المتعددة التي يرجع إليها أمر الإعجاز، ولم تكن له قوة الاستقطاب التي تجمع إليها كل أبواب البلاغة؛ فليس للنظم عند الرماني - بوضعه الذي وضعه فيه - سلطان على أبواب البلاغة الأخرى، في حين أنه يمسك بزمام هذه الأبواب عند عبد القاهر.

النظم عند الخطابي:

يعد كتاب (بيان إعجاز القرآن) للخطابي من أهم كتب الإعجاز؛ لأنه يمثل رأي أهل الحديث في الإعجاز، كما مثل الرماني رأي المعتزلة، والباقلاني رأي الأشاعرة؛ ولأنه يصور مرحلة جديدة من مراحل الدراسة البيانية لأسلوب القرآن، ويعبر عن وجهة نظر طريفة، وهي مسألة النظم القرآني بمعنى التأليف، وما تخضع له الألفاظ والمعاني من أمور لتمامه.

والخطابي من أوائل الذين ألمحوا إلى فكرة النظم من العلماء الذين عنوا بقضية الإعجاز البياني في القرآن، وحاول تحليل بعض الآيات على أساس فهمه لهذه الفكرة. وبمقتضى هذا الفهم ذهب إلى أن الكلام يقوم بعناصر ثلاثة: لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم. ثم يقول: "وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة؛ حتى لا ترى شيئاً من الألفاظ أفصح، ولا أجزل، ولا أعذب من ألفاظه، ولا ترى نظماً أحسن تأليفاً، وأشد تلاؤماً وتشاكلاً من نظمه" (1).

ويرى أن سر الإعجاز إنما يجيء من تلك الناحية: "واعلم أن القرآن إنما صار معجزاً؛ لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف، مضمناً أصح المعاني" (2).

1 - الخطابي، بيان إعجاز القرآن: 27.

2 - السابق: 27.

والمعيار الذي تقاس به البلاغة بعناصرها الثلاثة السابقة، هو أن توضع كل لفظة في موضعها الأخص بها من الكلام؛ بحيث إذا تبدل مكانها ترتب على ذلك أحد أمرين: إما تغيير المعنى الذي يُفضي إلى فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة.

ويوضح الخطابي ذلك بأن في اللغة ألفاظاً متقاربة في المعاني، يحسب أكثر الناس أنها متساوية في إفادة المراد، كالعلم والمعرفة، والبخل والشح، و(بلى) و(نعيم)، و(من) و(عن)... إلخ، والحال أن لكل منها خاصية تتميز بها عن صاحبته في بعض معانيها، وإن كانا يشتركان في بعضها⁽¹⁾.

وهناك الكثير من أساليب القرآن التي يكشف تأملها - في ضوء القاعدة السابقة - عن دقة بالغة في النظم، إلى الحد الذي خفي أمره على بعض المتقدمين من أرباب الفقه والعلم؛ فعن مالك بن دينار، قال: "جمعنا الحسن لعرض المصاحف، أنا وأبا العالية الرياحي، ونصر بن عاصم الليثي، وعاصمًا الجحدري، فقال رجل: يا أبا العالية، قول الله تعالى في كتابه: ﴿قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [الماعون: 4-5]، ما هذا السهو؟ قال: الذي لا يدري عن كم ينصرف، عن شفع أو عن وتر. فقال الحسن: مه يا أبا العالية، ليس هذا، بل الذين سهوا عن ميقاتهم حتى تفوتهم؛ ألا ترى قوله تعالى: ﴿عن صلاتهم﴾؟! ويعلق الخطابي على ذلك قائلاً: "وإنما أتى أبو العالية في هذا؛ حيث لم يُفرّق بين حرف (عن) و(في)، فتنبّه له الحسن، فقال: ألا ترى قوله: ﴿عن صلاتهم﴾، يؤيد أنّ السهو الذي هو الغلط في العدد إنما هو يعرض في الصلاة بعد

1 - السابق:

ملاستها، فلو كان هو المراد ل قيل: (في صلاتهم ساهون)، فلما قال: ﴿عن صلاتهم﴾، دلّ على أنّ المراد به الذهاب عن الوقت⁽¹⁾.

وبعد أن يعرض لكثير من تلك الألفاظ، يشرح الخلاف الدقيق بين مدلولاتها التي تبدو مشتركة المدلول، أو متشابهة المعاني، وهي إما فروق في المعاني، أو فروق في الاستعمال أو التركيب، أو فيما يدخل في علم النحو، كأن تكون الكلمة متعدية لمفعول واحد، أو مفعولين، أو لازمة، وقد سبق الخطابي في الكلام عن هذه الألفاظ بهذا المعنى الذي تكلم هو به بعض اللغويين، وبعض من تعرضوا لدراسة الجملة في الدراسات اللغوية والقرآنية على السواء⁽²⁾.

ومن خصائص النظم عند الخطابي: تهذيب الألفاظ، وإخضاعها للسياق ومقتضى الحال، من ظروف الكلام والتكلم، والمعاني التي أريد التعبير عنها، فمثلاً: لا يعد غريب اللفظ بليغاً في ذاته، ولا تصح تسمية لفظ بأنه بليغ، يقول: "وأما ما ذكرناه من قلّة الغريب في ألفاظ القرآن، بالإضافة إلى الواضح منها، فليست الغرابة مما شرطناه في حدود البلاغة، وإنّما يكثر الوحشي الغريب في كلام الأوحاش من الناس، والأجلاف من جفاة العرب، الذين يذهبون مذاهب العنجهيّة، ولا يعرفون تقطيع الكلام وتنزيله والتخير له، وليس ذلك معدوداً في النوع الأفضل من أنواعه، وإنّما المختار منه النمط الأقصد الذي جاء به القرآن، وهو الذي جمع البلاغة والفخامة إلى العذوبة والسهولة"⁽³⁾.

1 - السابق: 32 - 33.

2 - أثر القرآن في تطور النقد: 258.

3 - بيان إعجاز القرآن: 51.

وقد امتدت فكرة النظم عند الخطابي من اختيار الكلمة في موضع معين لتشمل وضع تركيب كامل، والعلاقة الجامعة بينه وبين ما سبقه ولحقه في السياق، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَفْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: 16 - 19]، فقد سُبقت هذه الآيات مباشرة بقوله جل شأنه: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ * وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ﴾ [القيامة: 14 - 15]، وأعقبها بقوله: ﴿كَأَلَّا بِلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ﴾ [القيامة: 20]، وقد لا تبدو الصلة واضحة بين الآيات الأولى، وبين ما سبقها أو لحقها، غير أن الخطابي يوضح هذه الصلة؛ فيذكر أن الآيات التي اشتملت على نهى النبي (صلى الله عليه وسلم) عن تحريك لسانه بالقرآن؛ إنما هي استجابة لأمر عارض "دعت الحاجة إلى ذكره، لم يجز تركه، ولا تأخيره عن وقته؛ كقولك للرجل وأنت تحدثه بحديث، فيشتغل عنك، ويقبل على شيء آخر: أقبل عليّ واسمع ما أقول، وافهم عني، ونحو هذا من الكلام، ثم تصل حديثك، ولا تكون بذلك خارجاً عن الكلام الأول، قاطعاً له، وإنما تكون به مستوصلاً للكلام، مستعيداً له، وكان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أمياً لا يقرأ ولا يكتب، وكان إذا نزل الوحي وسمع القرآن حرك لسانه يستذكر به؛ ف قيل: له تَفَهَّمْ ما يوحى إليك، ولا تتقلبه بلسانك؛ فإننا نجمعه لك، ونحفظه عليك" (1).

والاعتداد بمثل هذا المثال في النظم - كما يرى د. شفيع السيد - "يوسع دائرته، ويجعله ضرباً من الربط المعنوي بين فصول الكلام وفقراته" (2).

1 - بيان إعجاز القرآن: 27، وأثر القرآن في تطور النقد: 260.

2 - د. شفيع السيد، البحث البلاغي عند العرب: 52.

ومن المهم هنا، وقبل أن أنهى الكلام عن النظم عند الخطابي، أن أشير إلى أمرين: أولهما: أن الخطابي - وإن لم يصل بالنظم إلى عمق الإدراك الذي وصل إليه عبد القاهر - إلا أنه أوشك أن يجعله فارس الحلبة، ووحيد الأدلة على الإعجاز؛ فإذا كنا قد رأينا الرماني يرجع أمر الإعجاز إلى سبع جهات، فإن الخطابي قد حصره في بلاغته المعتمدة على حسن نظمه وصياغته، ثم في تأثيره النفسي الذي يمكن الرجوع به أيضاً إلى جانب الصياغة؛ ومن ثم لا أرى وجهاً لها ذهب إليه بعض الباحثين من أن الخطابي "لم يبلغ مبلغ صاحبه الرماني في الوقوف على الجانب البلاغي، الذي يستلهم الذوق ليدل على وجه من وجوه الإعجاز، ولكنه اكتفى بتقرير أساليب الكلام الجيد ليجعل بلاغة القرآن تجمع بينها جمعاً لا يتاح للبشر مثله، وهو تقرير أبلغ ما نصفه به أنه عاطفي، لم يتعمق في مدلول وجه الإعجاز البلاغي، لا من حيث النظم، ولا من حيث ما يستتبعه من وجوه المعاني والبيان"⁽¹⁾.

والأمر الثاني: هل ثمة صلة بين مفهوم النظم عند الخطابي، وبين مفهومه عند عبد القاهر؟ والجواب: يرى بعض الباحثين، ومنهم الدكتور محمد زغلول سلام، أن فهم الخطابي لمفهوم النظم قريب من فهم عبد القاهر له، فالنظم عند الخطابي "صورة للفظ المتفاعل مع المعنى للتعبير عن التجربة الفنية، وليس للألفاظ وحدها، ولا للمعاني وحدها أهمية في النظم، وهو تقدير له قيمته؛ لأنه يحط عن اللفظ بعض أهميته التي ركز حولها السابقون دراساتهم، ثم لا يفصل بين المعنى واللفظ، ويعطي لأحدهما الفضل على الآخر أحياناً، وهو ما وقع فيه السابقون"⁽²⁾.

1 - د. أحمد فتحي عامر، فكرة النظم بين وجوه الإعجاز: 64.

2 - أثر القرآن في تطور النقد: 259.

ويرى فريق آخر أن البون شاسع بين مفهوم النظم عند الرجلين؛ فإذا كان هناك من فهم من كلام الخطابي بأن عمود البلاغة - وهو وضع كل نوع من الألفاظ (موضعه الأخص الأشكل به) - أن الشقة بينه وبين عبد القاهر قد أصبحت جد قريبة في تصور مفهوم النظم، فإن المتأمل في كلام الخطابي يدرك أن الرجل يريد منا إعمال النظر في الألفاظ المتشابهة، وإدراك الفروق الدقيقة بينها في الاستعمال، وتخير المناسب فيها لموضعه، وليس هذا هو المقصود من النظم عند عبد القاهر؛ إذ النحو عنده هو: توخي معاني النحو فيما بين الكلمة.

يقول أستاذنا الدكتور سيد عبد الفتاح حجاب - رحمه الله: "وهناك نص للخطابي يوهم أن الشقة بينه وبين عبد القاهر، قد أصبحت جد قريبة في تصور مفهوم النظم، والوقوف على المدى الذي يصل إليه، حين يقول: "ثم اعلم أن عمود هذه البلاغة التي تجمع لها هذه الصفات، هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به، الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه: إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة"⁽¹⁾.

فالنظرة الأولى في هذا النص توهمنا أنه حديث في صميم النظم بالمعنى الذي استقر عليه عند عبد القاهر؛ لأنه يقتضي عنده "وضع اللفظ موضعه الأخص الأشكل به" لكننا عندما نتأمل تفسير الخطابي نفسه لهذا النص نجد البون شاسعاً بين ما يريده وما أراد عبد القاهر من بعده، فما يريده الرجل يعتبر نوعاً من أعمال النظر في الألفاظ المتشابهة، وإدراك الفروق الدقيقة بينها عند الاستعمال، وتخير المناسب منها لموضعه؛ حتى يكون (الأخص الأشكل به)

¹ - بيان إعجاز القرآن: 26.

"ذلك أن في الكلام ألفاظًا متقاربةً في المعاني، يحسبُ أكثرُ الناسِ أنّها متساويةٌ في إفادةِ بيانٍ مرادِ الخطابِ، كالعلم والمعرفة، والحمد والشكر...؛ لأنَّ لكلِّ لفظَةٍ منها خاصيَّةٌ تميِّزُ بها عن صاحبِتها في بعضِ معانيها، وإن كانا قد يشتركان في بعضها"⁽¹⁾.

ومع ما لتخير اللفظ من أهمية، تجعل التفات الخطابي إليه نوعًا من الإدراك الواعي لمعاني الألفاظ، وضرورة وضعها في أماكنها المناسبة لها، إلا أن ذلك - على الرغم من أهميته - ليس المقصود من النظم عند عبد القاهر؛ لأنه بكل المقاييس ليس توحّيًا لمعاني النحو فيما بين الكلم⁽²⁾.

وإذا كنت أسلم بما قاله أستاذي - رحمه الله - لأنه هو الصحيح، فإني أرى - كما يرى الدكتور محمد علي سلطاني - أن الخطابي وقد شغل بالرد على الملحدين، وتفنيد ادعاءاتهم وافتراءاتهم حول القرآن فانطلق إلى ما يعنيه من شأنهم - لو أنه "فرغ لقضية النظم لبلغ فيها مبلغًا لا يقل عما سما عليه عبد القاهر؛ إذ جعل للنظم هيمنة على عناصر الأداء"⁽³⁾.

يقول الخطابي: "وأما رسوم النظم فالحاجة إلى الثقافة والحدق فيها أكثر؛ لأنها لجام الألفاظ، وزمام المعاني، وبه تنتظم أجزاء الكلام، ويلتئم بعضه ببعض؛ فتقوم له صورة في النفس يتشكل بها البيان"⁽⁴⁾.

1 - بيان إعجاز القرآن: 29.

2 - د. سيد حجاب، (نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني): 287 - 288.

3 - مع البلاغة العربية: 1/ 132.

4 - بيان إعجاز القرآن: 36.

وهل النظم إلا أن ينتظم كلام القائل ليكون صورة لفظية لما يدور في ذهنه ونفسه من معان ومواقف؟

النظم عند الباقلاني:

جمع الباقلاني في كتابه: (إعجاز القرآن) آراء من سبقوه في إعجاز القرآن، سواء منها ما يتعلق بالجانب البياني، أم ما يتعلق بأوجه الإعجاز الأخرى، من إخبار بالغيوب، وسير الماضين، أو بالنظم والتأليف؛ فقد جمع في أدلته بين جدل المتكلمين، واستقصاء البلاغيين، ونظرات المتذوقين، مسخرًا ذلك كله لتأكيد إيمانه الراسخ بأن القرآن معجز بديع نظمه، وعجيب تأليفه. نعم كان الباقلاني عميق الإيمان بالنظم المعجز في القرآن؛ حتى إنه قلما تخلو بضع صفحات من كتابه من إشارة إلى هذا الجانب فيه، حتى إذا فاض لديه الشعور أقدم ليشبع تحمسه الحار هذا، على محاولة التعامل الأدبي عن طريق التلمس الفني لجوانب هذا النظم المعجز، وحين يستنفد طاقته يستشعر ضآلة ما قدمه بالقياس إلى ما يشعر به من عجيب النظم وأسراره؛ فلا يلبث أن يعود إلى المحاولة بزاد من النظرات جديد⁽¹⁾.

وقد حصر الباقلاني ما يشتمل عليه بديع نظم القرآن، المتضمن للإعجاز في وجوه:

1- منها ما يرجع إلى جملة: وهو كون القرآن خارجًا عن المألوف من كلام البشر، والمعروف من تنظيم خطابهم، فليس هو بالشعر، ولا بالنثر، وليس هو بالسجع، إلى آخر ما هو معروف للبشر من أجناس الكلام، كما أنه خارج عن المألوف من كلام الجن أيضًا⁽²⁾،

¹ - مع البلاغة العربية: 1/ 132

² - يرى ابن خلدون أن القرآن نثر خارج عما يتصف به النثر من سجع أو ترسل، يقول: "وأما القرآن وإن كان من المنثور، إلا إنه خارج عن الوصفين، وليس يسمى مرسلاً مطلقاً، ولا مسجماً، بل تفصيل آيات ينتهي إلى مقاطع، يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها، ثم يعاد الكلام في الآية الأخرى بعدها، ويثني من غير التزام حرف يكون سجعاً ولا قافية" - المقدمة: 568. وبدو أن الدكتور زكي مبارك التقط كلام ابن خلدون، وبنى عليه أن القرآن يعد أثراً فنياً للنثر الجاهلي؛ حيث جاء بلغته وتعبيره، يقول: "قلنا: إنه كان للعرب نثر في الجاهلية، ثم عدنا فاثبتنا أن شواهد ذلك النثر ليست صحيحة؛ لأنها في جملتها من صنع الرواة، فكيف يستقيم مع ذلك ما نراه من أنه كان..."

ومما يرجع إلى جملمته أيضاً: أنه لم يعهد للعرب كلام مشتمل على ما في القرآن من بلاغة وفصاحة ومعانٍ في مثل طول القرآن، وأنه على تعدد أغراضه ومراميه، من قصص، ومواعظ، وأحكام، وترغيب وترهيب، لا يتفاوت في بلاغته؛ فهو دائماً على درجة واحدة من البلاغة السامية.

2- ومنها ما يرجع إلى أساليبه: فيذكر من ذلك أن القرآن الكريم قد اشتمل على كل الأساليب البلاغية، التي تنبني عليها أجناس الكلام البشري، من إيجاز وإطناب، وحقيقة ومجاز، واستعارة وتصريح، كل ذلك مما يتجاوز حدود كلامهم في الفصاحة والبلاغة، ويذكر من ذلك أيضاً أن بلاغته لا تتفاوت في الانتقال من أسلوب إلى أسلوب، ولا من طريقة من طرق القول إلى طريقة أخرى، ويذكر من ذلك - أخيراً - أننا إذا وضعنا عبارة قرآنية في ثنايا أي كلام، نظماً كان أم نثراً، فإنها تكون هي واسطة العقد في هذا الكلام، كالدرة التي تُرى في سلك من خرز⁽¹⁾.

3- ومنها ما يرجع إلى مفرداته: فمن ذلك أنه استعمل بعض المفردات في معانٍ ومدلولات جديدة، لم تكن مألوفة في البيئة العربية قبل الإسلام، ومن ذلك أيضاً بعده عن المفردات المستكرهة، الثقيلة على السمع.

للمعرب نثر في قبل الإسلام؟ فليعلم القارئ أن لدينا شاهداً من شواهد النثر الجاهلي، ويصح الاعتماد عليه، وهو القرآن، ولا ينبغي الاندهاش من عد القرآن أثرًا جاهلياً؛ فإنه من صور العصر الجاهلي؛ إذ جاء بلغته وتصويراته وتعبيره، يعطينا صورة للنثر الجاهلي. وقد قدمت هذا الشاهد للمسيو رسيه، الذي يرى أن النثر الفني ينتدئ بآب الملقع، فأخذ يبحث عن مخرج، لكنه لم يهتد إلى الآن، أما الدكتور طه حسين، فقد اهتدى إلى مخرج لطيف؛ وذلك إعلانه أخيراً... أن القرآن لا هو شعر، ولا هو نثر، هو قرآن - النثر الفني في القرن الرابع: 37/1 بتصرف يسير.

ولا أرى الصواب مع الدكتور زكي مبارك فيما ذهب إليه من أن القرآن صورة للنثر الجاهلي؛ ذلك لأن القرآن نسيج قائم بذاته في موضوعاته، وصياغته، وترتيبه، وما إلى ذلك من خصائصه التي سلم بها الدكتور زكي نفسه، وأنه لما شاء الله تعالى أن تكون لغته لساناً عربياً ليبيين للناس، فإن اللسان العربي في ذلك كان مادته الخام، التي صاغها تلك الصياغة المعجزة، ولما كان القرآن الكريم قد تميز عن الشعر، وعن سجع الكهان من النثر اعتمد ابن خلدون على هذا التميز فحرر مذهبه في أن هذا الكتاب العزيز، وإن كان من المنشور إلا إنه خارج الوصفين، وليس يسمى مرسلاً مطلقاً، ولا مسجعاً.

كما توهم الدكتور زكي حين رأى أن الدكتور طه حسين قد اهتدى إلى مخرج لطيف في جعله القرآن خارجاً عن الشعر، وعن النثر؛ لأن الدكتور طه يردد ما قاله الباقلي، من أن القرآن ليس بالشعر، ولا بالنثر، ولا بالسجع، وهو بذلك لم يهتد إلى هذا المخرج. - ينظر مقال الدكتور كامل حسين البصير: (القرآن الكريم ونظرية الأدب بين الإغريق والعرب) - مجلة المجمع العلمي العراقي، مج 24 ج 4، أكتوبر 1993م، ص 64 - 66.

والحق أن رأي ابن خلدون جدير بالقبول؛ لأن القرآن نزل بلسان عربي مبين، وقد فهمه العرب، وسحروا بروعة بيانه، وجمال أسلوبه؛ ولما خلا من خصائص الشعر، وأوصاف النثر، كالسجع، وخلا أيضاً من تفاوت بلاغته، وأنه يمكن تمييزه من بين الكلام، ولكنه أقرب إلى النثر، فإنه نوع خاص من الكلام المنشور.

1 - إيجاز القرآن: 42.

4- ومنها ما يرجع إلى حروفه: فقد بُني كلام العرب على تسعة وعشرين حرفًا، وعدد السور التي افتتح فيها بذكر الحروف ثمانٍ وعشرون سورة، افتتحت بأربعة عشر حرفًا، وهي نصف حروف المعجم، وقد اشتملت تلك الحروف على نصف الحروف المهموسة، وعلى نصف الحروف المهجورة، وعلى نصف حروف الحلق، ونصف حروف الإطباق، وعلى نصف الحروف الشديدة، ووقع تلك الحروف هذا الموقع، يدل على أن القرآن من عند الله تعالى، وعلى أنه بلغ حد الإعجاز، سواء قلنا: إن اللغة أمر توقيفي، أو جاءت على سبيل المواضع. يقول الباقلاني: "وإذا كان القوم الذين قسموا في الحروف هذه الأقسام لأغراض لهم في ترتيب العربية، وتنزيلها بعد الزمان الطويل من عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) رأوا مباني اللسان على هذه الجهة، وقد نبه بها ذكر في أوائل السور على ما لم يذكر على حد التصنيف الذي وصفنا، دل على أن وقوعها الموقع الذي يقع التواضع عليه، وبعد العهد الطويل، لا يجوز أن يقع إلا من الله - عز وجل -؛ لأن ذلك يجري مجرى علم الغيوب، وإن كان إنما تنبهوا على ما بني عليه اللسان في أصله، ولم يكن لهم في التقسيم شيء، وإنما التأثير لمن وضع أصل اللسان، فذلك أيضا من البديع، الذي يدل على أن أصل وضعه وقع موقع الحكمة التي يقصر عنها اللسان. فإن كان أصل اللغة توقيفًا، فالأمر في ذلك أبين، وإن كان على سبيل التواضع، فهو عجيب أيضا؛ لأنه لا يصح أن تجتمع همهمم المختلفة على نحو هذا إلا بأمر من عند الله تعالى، وكل ذلك يوجب إثبات الحكمة في ذكر هذه الحروف على حد يتعلق به الإعجاز من وجه" (1).

والقاسم المشترك بين تلك الوجوه، هو مخالفة البيان القرآني لكلام البشر، وهي القضية الأساسية التي شغلت الباقلاني على امتداد صفحات كتابه.

1 - إعجاز القرآن: 107.

كانت تلك هي المحاولة الأولى للباقلاني على طريق التعليل الفني للإعجاز بالنظم، ثم بدا له الإقدام على محاولة جديدة لتعليل أسرار سمو النظم القرآني وإعجازه عن طريق البديع؛ إذ يقول: "إن سأل سائل، فقال: هل يمكن أن يعرف إعجاز القرآن من جهة ما تضمنه من البديع⁽¹⁾؟ قيل: ذكر أهل الصنعة، ومن صنف في هذا المعنى من صفة البديع ألفاظاً، نحن نذكرها، ثم نبين ما سألوها عنه؛ ليكون الكلام واردًا على أمر مبين، وباب مقرر مصور"⁽²⁾، وأخذ يذكر هذه الألفاظ، مع شواهد من الشعر والنثر في بحث طويل، انتهى منه إلى أن ألوان البديع لا تصلح سبيلًا لإدراك أسرار النظم القرآني المعجز، فقال: "وقد قدر مقدرين أنه يمكن الاستفادة إعجاز القرآن من هذه الأبواب التي نقلناها، وأن ذلك مما يمكن الاستدلال به عليه، وليس كذلك عندنا؛ لأن هذه الوجوه إذا وقع التنبيه عليها أمكن التوصل إليها، بالتدريب، والتعود، والتصنع لها، وذلك كالشعر الذي إذا عرف الإنسان طريقه صح منه التعمل له، وأمكته نظمه. والوجوه التي تقول: إن إعجاز القرآن يمكن أن يُعلم منها، فليس مما يقدر البشر على التصنع له، والتوصل إليه بحال"⁽³⁾. إذن البديع في حد ذاته غير معجز عند الباقلاني "وإنما المعجز هو الصورة الباهرة التي وجد عليها القرآن، واتساقه مع سائر النظم القرآني اتساقًا عجيبًا ورائعًا، بينما نجد أن الشعر أو النثر البشري قد يحتوي على التشبيه البليغ، أو الاستعارة الجيدة، ولكن يوجد إلى جوارها التعبير الساقط، واللفظ المبتذل"⁽⁴⁾.

1 - يستعمل الباقلاني البديع - هنا - بمفهومه العام الذي كان شائعًا في عصره، وهو يشمل كل الوجوه والفنون البلاغية، من معانٍ وبيانٍ وبديع.

2 - إعجاز القرآن: 66.

3 - إعجاز القرآن: 107.

4 - د. علي عشري زايد، البلاغة العربية: تاريخها، مصادرها، مناهجها: 54.

ويبدو لي أنه لم يشعر بالرضا عن محاولته الثانية هذه؛ فلجأ إلى محاولة جديدة لبس لها رداء المتكلمين؛ فعمد إلى تصنيف الناس ثلاثة أصناف: أعجمي، وعربي كالأعجمي، وعربي قد تناهى في الفصاحة والبيان، فإذا عجزت الفئة الثالثة عن محاكاة القرآن، ومعارضة بيانه الفذ، وهم العرب الأقدمون، بعد أن أدركوا تفوقه وإعجازه، فغيرهم إلى بلوغ ذلك أعجز. يقول في ذلك: "قد بينا أنه لا يتهيأ لمن كان لسانه غير العربية، من العجم والترك وغيرهم، أن يعرفوا إعجاز القرآن إلا بأن يعلموا أن العرب قد عجزوا عن ذلك، فإذا عرفوا هذا بأن علموا أنهم قد تُحَدِّوا إلى أن يأتوا بمثله، وقُرِّعوا على ترك الإتيان بمثله، ولم يأتوا به، تبين أنهم عاجزون عنه، وإذا عجز أهل ذلك اللسان فهم عنه أعجز. وكذلك نقول: إن من كان من أهل اللسان العربي، إلا إنه ليس يبلغ في الفصاحة الحد الذي يتناهى إلى معرفه أساليب الكلام، ووجوه تصرف اللغة، وما يعدونه بليغاً فصيحاً بارعاً من غيره، فهو كالأعجمي في أنه لا يمكنه أن يعرف إعجاز القرآن؛ فهو ومن ليس من أهل اللسان سواء. فأما من كان قد تناهى في معرفه اللسان العربي، فهو يعرف القدر الذي ينتهي إليه وسع المتكلم من الفصاحة، ويعرف ما يخرج عن الوسع، ويتجاوز حدود القدرة، فليس يخفى عليه إعجاز القرآن"⁽¹⁾.

وتطمئن نفس الباقلاني إلى هذه النتيجة بعض الاطمئنان؛ فيبني على ذلك ليقول: "فإن اشتبه على متأدب، أو متشاعر، أو ناشئ، أو مُرمد فصاحة القرآن، وموقع بلاغته، وعجيب براعته، فما عليك منه، إنما يخبر عن نقصه، ويدل على عجزه، ويبين عن جهله، ويصرح بسخافة فهمه، وركاكة عقله، وإنما قدمنا ما قدمنا في هذا الفصل؛ لتعرف أن ما ادعينا من معرفة البليغ بعلو شأن القرآن، وعجيب نظمه، وبديع تأليفه، أمر لا يجوز غيره، ولا يحتمل سواه، ولا يشتهه على

¹ - إعجاز القرآن: 113 بتصرف يسير.

ذي بصيرة، ولا يخيل⁽¹⁾ عند أخي معرفة... هيهات هيهات!! هذا أمر - وإن دق - فله قوم يقتلونه علمًا، وأهل يحيطون به فهمًا، ويعرفونه إليك إن شئت، ويصورونه لديك إن أردت، ويجلونه على خواطرك إن أحببت، ويعرفونه لفطنتك إن حاولت... فإن كنت ممن هو بالصفة التي وصفناها من التناهي في معرفة الفصاحات والتحقق بمجاري البلاغات؛ فإنما يكفيك التأمل، ويغنيك التصور، وإن كنت في الصنعة مرمدًا، وفي المعرفة بها متوسطًا، فلا بد لك من التقليد، ولا غنى بك عن التسليم"⁽²⁾.

ويدرك الباقلاني أنه لم يبلغ سر النظم، ولم يوضحه للقارئ؛ فعاد مرة أخرى في محاولة جديدة للبحث عن التعليل الفني للنظم القرآني، فدعا إلى النظر أولاً في "نظم القرآن، ثم في شيء من كلام النبي (صلى الله عليه وسلم)؛ فتعرف الفصل بين النظميين، والفرق بين الكلاميين"⁽³⁾، ثم يورد عددًا من خطب النبي (صلى الله عليه وسلم) وكتبه، ويعلق عليها قائلاً: "فما أحسب أنه يشتهه عليك الفرق بين براعة القرآن، وبين ما نسخناه لك من كلام الرسول (صلى الله عليه وسلم) في خطبه ورسائله، وما عساك تسمعه من كلامه، ويتساقط إليك من ألفاظه، وأقدر أنك ترى بين الكلاميين بونًا بعيدًا، وأمدًا مديدًا، وميدانًا واسعًا، ومكانًا شاسعًا"⁽⁴⁾، ثم يشير إلى أنه قد يتوهم متوهم، أو يلبس عليه الشيطان؛ فيظن أنه قد يكون تَعَمَّلَ للقرآن، وتَصَنَّعَ لنظمه، فبيِّنَ أن الخطب أيضًا مما "يُحْتَشَدُّ لها في المواقف العظام، والمحافل الكبار، والمواسم الضخام، ولا يُتَجَوَّزُ فيها، ولا يستهان بها، والرسائل إلى الملوك مما يجمع لها الكاتب جراميزه"⁽⁵⁾، ويشمر لها

1 - لا يخيل: لا يشتبه، ولا يشكل (المعجم الوسيط: مادة: خال).

2 - إعجاز القرآن: 125 - 126 بتصرف يسير.

3 - إعجاز القرآن: 127 - 128.

4 - إعجاز القرآن: 136.

5 - جراميزه: أي استعداده وعزمه، يقال: جمع فلان لفلان جراميزه: إذا استعد له، وعزم على قصده (ينظر اللسان 7/ 183، ومجمع الأمثال 1/ 174).

عن جد واجتهاد. فكيف يقع بها الإخلال ، وكيف تعرض للتفريط ؛ فستعلم لا محالة أن نظم القرآن من الأمر الإلهي ، وأن كلام النبي (صلى الله عليه وسلم) من الأمر النبوي⁽¹⁾.

ثم أورد بعد ذلك نماذج من خطب الخلفاء والأمراء، والصحابة، ونموذجين لخطب الجاهلية، أحدهما لقس بن ساعدة، والثاني لأبي طالب في زواج النبي (صلى الله عليه وسلم) من السيدة خديجة، ثم يعرض لكلام مسيلمة الكذاب، كاشفاً عن سخفه، ويتناول بعد ذلك معلقة امرئ القيس بالنقد والتحليل، مبيّناً "مواضع خللها، وتفاوت نظمها، واختلاف فصولها، وكثرة فضولها، وشدة تعسفها، وبعض تكلفها، وما تجمع من كلام رفيع، يقرن بينه وبين كلام وضع، وبين لفظ سوقي، يقرن بلفظ ملوكي"⁽²⁾. وبعد أن يبين ذلك يقدم نماذج من الكتاب العزيز، محاولاً تبصير القارئ بجوانب السمو والروعة فيه، بيد أن صنيع الباقلاني لم يتجاوز الأحكام العامة، والعبارات الرنانة، التي ترشد القارئ أو تهديه إلى شيء محدد؛ فهو - مثلاً - يدعو القارئ إلى تأمل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَآةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً ۚ وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ [سورة النمل: 34]، ثم يعلق عليها بقوله: "هذه الكلمات الثلاث، كل واحدة منها كالنجم في علوه ونوره، وكالياقوت يتلألأ بين شذوره، ثم تأمل تمكن الفاصلة، وهي الكلمة الثالثة، وحسن موقعها، وعجيب حكمتها، وبارع معناها"⁽³⁾. ويعلق على قوله تعالى: ﴿وَأَبْغِ فِيمَا ءَاتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۚ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۚ وَأَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۚ وَلَا تَبْغِ ٱلْفُسَادَ فِي ٱلْأَرْضِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [سورة القصص: 77]، فيقول: "وهي خمس كلمات متباعدة في المواقع، نائية المطارح، قد جعلها النظم البديع أشد تألفاً من الشيء المؤتلف في الأصل، وأحسن توافقاً من المتطابق في أول الوضع"⁽⁴⁾.

1 - إعجاز القرآن: 136.

2 - إعجاز القرآن: 156.

3 - إعجاز القرآن: 192 - 193.

4 - إعجاز القرآن: 194.

ولم يشرح لنا التباعد في المواقع، والتناهي في المطارح، وكيف جعلها النظم متألّفة، متوافقة؟. ويذكر من المؤتلف قوله تعالى: ﴿فَحَسِّنَّا بِهِ وَبَدَّارِهِ الْأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُ مِنْ فِئَةٍ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُنتَصِرِينَ﴾ [سورة القصص: 81]، ويعلق عليها قائلاً: "وهذه ثلاث كلمات، كل كلمة منها أعز من الكبريت الأحمر"⁽¹⁾، ولم يوضح لنا لماذا هي أعز من الكبريت الأحمر؟ وهكذا نجد يطلق أحكاماً عامة، لا تفيد القارئ في كثير من الأحيان.

وحتى لا نظلم الباقلائي، فإنه حلل كثيراً من الآيات تحليلاً جيداً يدل على بصر بالنقد، وتذوق للجمال الأسلوبي - على ما سيأتي بعد -، ويطوف بنا القاضي طويلاً في هذا الميدان ثم ينتهي بنا إلى أن: "في نظم القرآن أبواب كثيرة لم نستوفها، وتقصيتها يطول، وعجائبها لا تنقضي"⁽²⁾. فهل يتوقف القاضي عند هذا الحد، ويلقي عصا التسيار بعد أن أعلن عن عجزه عن استيفاء النظم، والإحاطة به؟ لا، إنه يعمد إلى أقسام البلاغة العشرة، التي جعلها الرماني أهم وجوه الإعجاز، باحثاً من خلالها عن سر هذا الإعجاز، دون أن يشير إلى صاحبها بالاسم، بل اكتفى بقوله: "ذكر بعض أهل الأدب والكلام أن البلاغة على عشرة أقسام"⁽³⁾ ثم يشرح هذه الأقسام، ويعلق عليها قائلاً: "ومن الناس من زعم⁽⁴⁾ أنه يأخذ ذلك - أي إعجاز القرآن - من هذه الوجوه التي عددناها في هذا الفصل، واعلم أن الذي بيناه قبل هذا وذهبنا إليه هو سديد، وهو أن هذه الأمور تنقسم: فمنها ما يمكن الوقوع عليه، والتَّعَمُّلُ له، ويدرك بالتعلم، فما كان كذلك فلا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن به، وأما ما لا سبيل إليه بالتعلم والتَّعَمُّل من البلاغات، فلذلك هو الذي يدل على

1 - إعجاز القرآن: 194.

2 - إعجاز القرآن: 209.

3 - إعجاز القرآن: 262.

4 - يقصد الرماني.

إعجازه، ونحن نضرب لك أمثلة، لتقف على ما ذهبنا إليه، وذكرنا في هذا الفصل عن هذا (القائل) أن التشبيه تعرف به البلاغة، وذلك مُسَلَّم به، ولكن إن قلنا: ما وقع من التشبيه في القرآن معجز، عرض علينا من التشبيهات الجارية في الأشعار ما لا يخفى عليك، وأنت تجد في شعر ابن المعتز من التشبيه البديع الذي يشبه السحر، وقد تتبع في هذا ما لم يتتبع غيره، واتفق له ما لم يتفق لغيره من الشعراء، وكذلك كثير من وجوه البلاغة، قد بينا أن تعلمها يمكن، وليس تقع البلاغة بوجه واحد منها دون غيره، فإن كان إنما يعنى هذا "القائل" أنه إذا أتى في كل معنى يتفق في كلامه بالطبقة العالية، ثم كان ما يصل به كلامه بعضه ببعض، وينتهي منه إلى متصرفاته، على أتم البلاغة، وأبدع البراعة، فهذا مما لا نأباه، بل نقول به، وإنما ننكر أن يقول قائل: إن بعض هذه الوجوه بانفرادها قد حصل فيه الإعجاز من غير أن يقارنه بما يصل به من الكلام ويفضي إليه، مثل ما يقول: إن ما أقسم به وحده بنفسه معجز، وإن التشبيه معجز، وإن التجنيس معجز، والمطابقة بنفسها معجزة، فأما الآية التي فيها ذكر التشبيه، فإن ادعى إعجازها لألفاظها ونظمها وتأليفها، فإني لا أدفع ذلك وأصححه، ولكن لا أدعى إعجازها لموضع التشبيه، وصاحب المقالة التي حكيناها، أضاف ذلك إلى موضع التشبيه، وما قرن به من الوجوه" (1).

فالباقلائي يؤكد هنا على أن الإعجاز لا يكون بواحد أو أكثر من الوجوه العشرة، بل يقرر أنه في نظم ألفاظها وتأليفها، وهو بذلك يخالف الرماني، الذي يرى الإعجاز من هذه الوجوه (2). وقد وضع الباقلائي قاعدة، وهي أن: "ما يمكن تعلمه من هذه الوجوه لا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن منه،

1 - إعجاز القرآن: 275 - 276.

2 - إذا كان الرماني قد رأى أن الإعجاز من هذه الوجوه العشرة، فهو لا شك لا يقصد أن مجرد التشبيه أو الاستعارة أو غيرها في القرآن يعد معجزاً بنفسه، كما اتهمه الباقلائي؛ لأنه يعلم أن هذه الألوان موجودة في كل كلام مع التفاوت في درجة البلاغة، وقد مد الرماني البصر إلى ملابسات الصورة الأدبية بما يضيفي عليها الجمال والحسن؛ فهو - مثلاً - بعد أن يشرح جوانب الصورة البيانية في قوله تعالى: ﴿والذين كفروا أعمالهم كسراب﴾ الآية، يقول: "فكيف إذا تضمن مع ذلك حسن النظم، وعذوبة اللفظ، وكثرة الفائدة، وصحة الدلالة. وعندما تكلم عن أوجه التأليف في حديثه عن التلازم باعتباره قسمًا من أقسام البلاغة، جعل القرآن كله متلائمًا في الطبقة العليا.

وأن ما لا سبيل إلى تعلمه هو الذي يمكن أن يكون مناط الإعجاز"، وهو - في ظني - تقعيد ليس له قيمة كبيرة؛ لأنه لا يوجد فيما ذكره الرماني وغيره من أقسام البلاغة ما لا يمكن تعلمه، وإنما الفرق أن ما يجيء من هذه الألوان في القرآن هو في أعلى طبقات البلاغة، وليس كذلك ما يجيء منها في أساليب البلغاء؛ يشهد بذلك كل صاحب ذوق فني، عرف فنون القول، وتمرس بدروب البيان. ونلاحظ أن الباقلاني في محاولته الأخيرة هذه قد أصبح أقرب إلى إدراك سر إعجاز القرآن عن طريق القدرة الفائقة في نظم جزئيات الأداء في اللفظ، والتركيب، والصورة؛ إذ نلمح عنده كلامًا عن النظم بصورة أوضح، وأقرب إلى الدقة في قوله: "إن قال قائل: بينوا لنا ما الذي وقع التحدي إليه، أهو الحروف المنظومة؟ أو الكلام القائم بالذات؟ أو غير ذلك؟ قيل: الذي تحداهم به: أن يأتوا بمثل الحروف التي هي نظم القرآن، منظومة كنظمها، متتابعة كتتابعها، مطردة كاطرادها، ولم يتحدهم إلى أن يأتوا بمثل الكلام القديم الذي لا مثل له، وإن كان كذلك فالتحدي واقع إلى أن يأتوا بمثل الحروف المنظومة، التي هي عبارة عن كلام الله تعالى في نظمها وتأليفها، وهي حكاية لكلامه، ودلالات عليه، وأمارة له، على أن يكونوا مستأنفين لذلك، لا حاكين بما أتى به النبي"، ثم يقول: "لأن الإعجاز واقع في نظم الحروف، التي هي دلالات وعبارات عن كلامه، وإلى مثل هذا النظم وقع التحدي"⁽¹⁾.

ونخرج من كلام الباقلاني عن النظم أن هذه الكلمة، وإن ترددت كثيرًا في ثنايا كتابه، لم تأخذ عنده طابع المصطلح العلمي الواضح، الذي وضعه لها عبد القاهر، فيما بعد؛ فقد حلق بنا في عبارات إنشائية غائمة، وإن كانت لا تفتقر إلى الحرارة، حالت دون تحديد معالم هذه الكلمة عنده.

¹ - إعجاز القرآن: 260 - 261.

النظم عند القاضي عبد الجبار:

خصص القاضي عبد الجبار الجزء السادس عشر من كتابه (المغني في أبواب التوحيد والعدل) للكلام عن إعجاز القرآن، وأحد فصول هذا الكتاب يحمل عنوان (فصل في بيان الفصاحة التي فيها يفضل بعض الكلام عن بعض)، وهو الذي يعيننا في الحديث عن النظم عند القاضي. وقد صدّر القاضي هذا الفصل برأي شيخه (أبي هاشم الجبائي) فيما يكون به الكلام فصيحًا، فأرجع ذلك إلى جزالة لفظه، وحسن معناه، ورأى أنه لا بد من اعتماد الأمرين معًا: "لأنه لو كان جزل اللفظ، ركيك المعنى، لم يُعدّ فصيحًا؛ فإذاً يجب أن يكون جامعًا لهذين الأمرين، وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص؛ لأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر، والنظم مختلفٌ، إذا أُريدَ بالنظم اختلاف الطريقة، وقد يكون النظم واحدًا، وتقع المزيّة في الفصاحة، فالمُعْتَبَر ما ذكرناه؛ لأنه الذي يتبيّن في كلّ نظم، وكلّ طريقة، وإيما يختصّ النظم بأن يقع لبعض الفصحاء: يسبق إليه، ثم يساويه فيه غيره من الفصحاء، فيساويه في ذلك النظم، ومن يفضل عليه يفضل في ذلك النظم"⁽¹⁾.

ومعنى ذلك أن النظم إذا أُريدَ به طريقة مخصوصة من طرق التعبير، تختلف عن الطرق المعهودة، فإنه بهذا المفهوم وحده لا يكون صالحًا لمعرفة إعجاز القرآن. والقاضي عبد الجبار إذ يتابع أستاذه، فينفي أن يكون النظم بطريقة مخصوصة مرجعًا للإعجاز، فهو يعدّه في موضع آخر أحد مؤكّداته؛ إذ يقول: "واعلم أن التحدي، وإن كان قد يصبح من الفصاحة والبلاغة، فمتى اختص ما له قدر عظيم في الفصاحة بطريقة من النظم، خارجة عن العادة، يكون وجه الإعجاز فيه أظهر وأبين، وظهور عجز الغير عنه أكشف؛ فلما كان الأمر كذلك أجرى الله تعالى حال القرآن

¹ - المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 16 (إعجاز القرآن): 197.

على مثله؛ ليكون وجه الإعجاز فيه أئبن، فخصه الله تعالى بطريقة خارجة عن نظمهم ونثرهم، وبقدر من الرتبة في الفصاحة، خارجة عن عاداتهم؛ فلذلك اشتبهت الحال، فظن بعضهم أن وجه الإعجاز يرجع إلى النظم، وبعضهم أنه يرجع إلى قدر الفصاحة، في أنها لو انفردت لكان معجزاً، مخالفاً لمرتبة في النظم؛ لأنها لو عُرِّيت عن الرتبة المخصوصة في الفصاحة، لم يكن معجزاً، وإن كان ذلك مقوياً لحاله، ومؤكداً لأمره، كما نعلم أن حسن المعنى يؤكد كون الكلام الفصيح معجزاً، وإن كان لو انفرد لم يختص لهذه الصفة"⁽¹⁾.

وفي هذا الكلام نرى رفض القاضي عبد الجبار لرأي معاصره الباقلاني، الذي جعل النظم القرآني بالمعنى السابق أحد أوجه الإعجاز الثلاثة عنده، وكان تصوره لمعنى النظم يفسره ما ذهب إليه من أن نظم القرآن، يمثل طريقة في التعبير تخرجه عما عُرف من أجناس الكلام؛ فليس هو بالشعر، ولا بالنثر المسجع أو المرسل، أو غير ذلك من ضروب الكلام.

يرفض عبد الجبار، كما رفض شيخه (أبو هاشم) من قبله، أن يكون النظم لذاته، بمثل هذا المفهوم الذي ذهب إليه الباقلاني، مقياساً للفصاحة، وإدراك سر الإعجاز؛ ولذلك لا يصح عنده أن يكون مرجع الإعجاز "اختصاص القرآن بطريقة في النظم، دون الفصاحة التي هي جزالة اللفظ، وحسن المعنى"⁽²⁾.

¹ - المصدر السابق: 224.

² - المصدر نفسه: 198.

وليس معنى ذلك أن يقول قائل ، اعتماداً على النص السابق: إن عبد الجبار يرفض أن يكون النظم مقياساً لحسن الكلام - هكذا على الإطلاق -؛ لأنه إن رفضه بمفهوم الباقلاني ومن ذهب مذهبه ، فقد جعل مرجع التفاضل في فصاحة الكلام: "إنما تظهر في الكلام بالضمّ على طريقة مخصوصة ، ولا بدّ مع الضمّ أن يكون لكل كلمة صفة ، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالموافقة ، التي تتناول الضمّ ، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه ، وقد تكون بالموقع ، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع ؛ لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة ، أو حركاتها ، أو موقعها. ولا بدّ من هذا الاعتبار في كل كلمة ، ثم لا بدّ من اعتبار مثله في الكلمات ، إذا انضم بعضها إلى بعض ؛ لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة ، وكذلك لكيفية إعرابها ، وحركاتها ، وموقعها ، فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه ، إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها ، فإن قال: فقد قلت في أن جملة ما يدخل في الفصاحة حسن المعنى ، فهلا اعتبرتموه ؟ قيل له: إن المعاني وإن كان لا بدّ منها ، فلا تظهر فيها المزية ، وإن كان تظهر في الكلام لأجلها ؛ ولذلك نجد المعبرين عن المعنى الواحد ، يكون أحدهما أفصح من الآخر والمعنى متفق ، وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع ، والمعبر عنه في الفصاحة أدون ، فهو مما لا بدّ من اعتباره ، وإن كانت المزية تظهر بغيره ، على أنّنا نعلم أن المعاني لا يقع فيها تزايد ، فإذن يجب أن يكون الذي يُعتَبَر: التزايد عنده الألفاظ التي يُعبّر بها عنها ، فإذا صحّت هذه الجملة ، فالذي تظهر به المزية ليس إلا الإبدال الذي به تختص الكلمات ، أو التقدّم والتأخر الذي يختص الموقع ، أو الحركات التي تختص الإعراب ، فبذلك تقع المباينة" (1).

¹ - السابق: 199 - 200 ، وقوله: (فبذلك تقع المباينة) أي المباينة بين الكلام.

وبهذا التفسير يلتقي عبد الجبار مع الأشعرية في قولهم بالنظم ، لا بالمعنى العام الذي فهمه أستاذه أبو هاشم ، وهو مطلق الأسلوب ، وإنما بالمعنى الخاص الذي يراد به أسلوب بليغ معين ، أو بعبارة أخرى: طريقة أدائه في التعبير.

وبهذا يكون عبد الجبار - كما يقول د. شوقي ضيف - قد أودع بين أيدينا مفاتيح النغم ، التي استمد عبد القاهر من توقيعه عليها كتابه (دلائل الإعجاز)⁽¹⁾. فالقاضي يرى أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام من حيث هي ، والكلمة لا تعد فصيحة في ذاتها ، بل لا بد من ملاحظة صفات مختلفة لها ، لا بد من ملاحظة أبدالها ونظائرها ، ومن ملاحظة حركاتها في الإعراب ، وموقعها في التقديم والتأخير ، ومن هنا يقترب عبد الجبار من عبد القاهر في تفسيره للنظم ؛ فقد فسر عبد القاهر النظم بتوخي معاني النحو فحسب ، لكن إذا حللنا هذه المعاني وجدناها تنحل إلى الكلام نفسه ، الذي حاول عبد الجبار به تصوير الوجوه التي يقع بها التفاضل في فصاحة الكلام ؛ فهو يشير صراحة إلى حركات النحو ، وما ترسم من فروق في العبارات ، ولا شك أن مثله في ذلك مثل عبد القاهر ، من حيث إنه يريد بحركات الإعراب معناها العميق ، وهو النظام النحوي للكلام ، وليس مجرد الحركات الظاهرة⁽²⁾.

ومع هذا التقارب بين الرجلين في الفكر ، إلا أن عبد القاهر قد حمل حملة عنيفة على عبد الجبار ؛ حيث اتهمه في أكثر من موضع في كتابه (دلائل الإعجاز) بأنه من أنصار اللفظ ، وكان السبب في ذلك ما ورد على لسان القاضي من عبارات ينفي فيها أن يكون مرجع الحسن في الكلام إلى معناه ، مثل قوله بعد أن أوضح المقياس الذي تقاس به فصاحة الكلام وبلاغته ، وأنه الضم على طريقة

¹ - البلاغة تطور وتاريخ: 117.

² - المصدر السابق: 117 - 118.

مخصوصة: "إن المعاني وإن كان لا بدّ منها، فلا تظهر فيها المزية، وإن كان تظهر في الكلام لأجلها... على أنّنا نعلم أن المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذا يجب أن يكون الذي يُعْتَبَر: التزايد عنده الألفاظ التي يُعْتَبَر بها عنها، فإذا صحّت هذه الجملة، فالذي تظهر به المزية ليس إلا الإبدال الذي به تختص الكلمات، أو التقدّم والتأخر الذي يختص الموقع، أو الحركات التي تختص بالإعراب، فبذلك تقع المباينة"⁽¹⁾.

فبعد الجبار إذ ينفي أن يكون موضع الحسن هو المعنى، لا يعني هذا بالضرورة أنه من أنصار اللفظ؛ فقد يطلق المعنى ويراد به الغرض أو الفكرة العامة، التي يمكن التعبير عنها بأساليب متعددة، وهو حين يرجع الحسن إلى الألفاظ، لا يرجعها إليها من حيث هي مفردات لا يربطها رابطة؛ إذ لا معنى حينئذ لما ذكره من تخير الكلمات، ووضعها في مواقعها المناسبة لها، ثم ملاحظة حركتها الإعرابية.

والحق أن رأي عبد الجبار من الوضوح، بحيث لا يدع مجالاً للخلاف حوله؛ ولذا أعجب لعبد القاهر في تحامله عليه، ومحاولته تحميل نصوصه فوق ما تحتل؛ حيث يقول: "واعلم أن السبب في أن لم يقع النظر منهم موقعه (أي من المعتزلة، وعلى رأسهم عبد الجبار)؛ أنهم حين قالوا: نطلب المزية، ظنوا أن موضعها اللفظ بناءً على أنّ النظم نظم الألفاظ، وأنه يلحقها دون المعاني، وحين ظنوا أنّ موضعها ذلك واعتقدوه، وقفوا على اللفظ، وجعلوا لا يرمون بأوهامهم إلى شيءٍ سواه، إلا أنهم على ذلك لم يستطيعوا أن ينطقوا في تصحيح هذا الذي ظنوه بحرف، بل لم يتكلموا بشيءٍ إلا كان ذلك نقضاً وإبطالاً، لأن يكون اللفظ من حيث هو لفظاً موضعاً للمزية،

¹ - المغني، 16 / 199 - 200 بتصرف يسير.

والأرايتهم قد اعترفوا من حيث لم يدروا بأن ليس للمزيّة التي طلبوها موضعٌ ومكانٌ تكونُ فيه إلا معاني النحو وأحكامه؛ وذلك أنهم قالوا: "إنّ الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات، وإنما تظهر بالضمّ على طريقة مخصوصة". فقولهم: "بالضمّ" لا يصحُّ أن يراد به النطق باللفظة بعد اللفظة، من غير اتصالٍ يكونُ بين معنيهما؛ لأنه لو جازَ أن يكونَ لمجرّد ضمّ اللفظ إلى اللفظ تأثيرٌ في الفصاحة، لكانَ يُنبغي إذا قيل: (ضَحِكَ، خَرَجَ) أن يحدث في ضم (خرج) إلى (ضحك) فصاحة، وإذا بطلَ ذلك لم يبقَ إلا أن يكونَ المعنى في ضمّ الكلمة إلى الكلمة توخّي معنًى من معاني النحو فيما بينهما. وقولهم: على طريقة مخصوصة يوجبُ ذلك أيضاً؛ وذلك أنه لا يكون للطريقة - إذا أنت أردتَ مجردَ اللفظ - معنًى، وهذا سبيل كل ما قالوه، إذا أنت تأملتَه تراهم في الجميع قد دفعوا إلى جعل المزيّة في معاني النحو وأحكامه، من حيث لم يشعروا؛ ذلك لأنه أمرٌ ضروريٌّ لا يمكن الخروج منه، ومما تجدهم يعتمدونه، ويرجعونه إليه قولهم: "إن المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ"، وهذا كلامٌ إذا تأملتَه لم تجدْ له معنًى يصحُّ عليه، غير أن تجعلَ (تزايد الألفاظ) عبارةً عن المزايا التي تحدث من توخّي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكَلِم؛ لأنّ التزايد في الألفاظ من حيث هي ألفاظٌ ونطقٌ لسانٍ محالٌ⁽¹⁾.

هذا كلام عبد القاهر نقلته بنصه على طوله؛ لنرى ما فيه من تحامل شديد على القاضي، وهو كلام يدفع بعضه بعضاً، حيث نقضه هو بنفسه؛ لأنه ليس من المعقول أن يقصد القاضي بالضم النطق باللفظة بعد اللفظة، من غير اتصال بينهما في المعنى، فهذا ما لا يقول به طالب مبتدئ، فكيف بعبد القاهر، وهو من هو، نباهة ذكر، وبعد صيت، وسعة علم؟؛ لذلك نرى عبد القاهر حين يرى ضعف حجته في هذا الموضوع، ويرى أن النصوص التي يناقشها تصد في وجهه، وترفض أن

¹ - دلائل الإعجاز، ت: محمود محمد شاكر: 393 - 395.

يُرمى صاحبها بالبعد عن فهم مرجع الحسن والمزية في الكلام، وأنه الضم على طريقة مخصوصة، بالمعنى الذي يريده عبد القاهر نفسه - يرى (أنهم اعترفوا من حيث لم يدروا، أو دفعوا إلى جعل المزية في معاني النحو وأحكامه من حيث لم يشعروا"⁽¹⁾).

ولا شك أن عبد القاهر - كما يرى د. شوقي ضيف - "يبالغ في أن ذلك سقط من عبد الجبار دون أن يشعر به، وقد مضى يحمل عليه حملات مختلفة، دون أن يقر له بالفضل والسبق، وكان يكفيه أن يدع له أصل النظرية، ويحوز فضيلة تفسيرها تفسيراً دقيقاً، بحيث أصبح فعلاً صاحبها، الذي صورها وطبقها، واستخرج على أساسها علم المعاني المعروف بين علوم البلاغة العربية"⁽²⁾.

وخلاصة القول: إن القاضي عبد الجبار خطا بالنظم خطوة أوسع من سابقه: الرماني، والخطابي، والباقلاني، وإنه اقترب اقتراباً شديداً من عبد القاهر في تفسيره للنظم، ولكنه لا يُعدّ في نظري مبتكراً لنظرية النظم، كما ذهب إلى ذلك الدكتور شوقي ضيف؛ لأنه غلف أسلوبه بالفلسفة، والجدل، والمقولات العقلية الجافة، ولو كان تخلص من ذلك، فلربما كان له السبق في ابتكار هذه النظرية.

وهكذا من خلال ما سبق، نرى النظم قبل عبد القاهر قد مر بمراحل متطورة؛ فهو - أحياناً - يظهر كومضة، لا يلبث الضباب أن يلفها، وأخرى يقف على قدم المساواة مع جوانب أخرى للإعجاز،

¹ - د. سيد حجاب، نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني: 301.

² - البلاغة تطور وتاريخ: 117.

إلى أن يصبح في نهاية المطاف المرجع الوحيد، الذي يمكن أن تقاس به كل سور القرآن باطراد، كما تنقل أيضاً في بيئات علمية متعددة، قبل أن يصبح خالصاً للنقد والبلاغة.

وقد كان البحث في وجوه الإعجاز القرآني من أهم المثيرات التي أبرزت النظم باعتباره من أقوى أدلة الإعجاز، إن لم يكن أقواها على الإطلاق، حتى استوى على يد عبد القاهر نظرية متكاملة، لا يقاس بها الإعجاز القرآني فحسب، وإنما يصلح بأبعادها للتطبيق على نص أدبي، وبهذا دخلت ميدان النقد من أوسع أبوابه⁽¹⁾.

النظم عند عبد القاهر:

جاء عبد القاهر الجرجاني (ت: 471 هـ) إلى حقل الدراسات البلاغية والنقدية، ومعه كل المقومات التي تجعل منه أعمق باحث يتناول نظرية النظم؛ فقد قرأ يامعان أهم ما كتب في قضية الإعجاز، وأخذ منه ما رآه متفقاً مع أصول نظريته، وأضاف إليه الكثير؛ مما جعله بحق صاحب هذه النظرية دون منازع.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن ثقافة عبد القاهر النحوية، وإمامته لهذا العلم، كانت من أهم الروافد التي أمدته بفكرة النظم؛ إذ إن دائرة البحث النحوي في مصادرها الأولى التي اطلع عليها، لم تكن تقف عند حدود النظر في أواخر الكلمات، وإنما تناولت في كثير من الأحيان النظر في الأسلوب من حيث صحته وفساده، ومطابقتها لغرض التكلم، وقد ساعد ذلك عبد القاهر في الجانب النظري، حين جعل النظم عبارة عن توخي معاني النحو فيما بين الكلم، وبذلك ارتبط النظم

¹ - نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني: 301 - 302.

بالنحو، كما ساعده في الجانب التطبيقي، حين أقام نقده للنصوص، وبيان نواحي الحسن أو القبح فيها على أساس من النظر في العلاقات النحوية بين أجزاء الكلام، ومدى التوفيق في أدائها للمعنى الذي يراد التعبير عنه.

وقد كان عبد القاهر بجانب إمامته في النحو، أديبًا ناقدًا، قرأ ما كتبه النقاد العرب قبله وهضمه، ووقف على الصراع المحتمل بين أنصار اللفظ وأنصار المعنى، وشكل منه قضية من أهم قضايا النقد العربي، ورفض منطق الفريقين؛ إذ رأى في النظم بمعناه الذي وضعه مقياسًا مطردًا لبيان الحسن في الكلام، وخرج بكلمة النظم إلى حيز المصطلحات العلمية، ولم تعد كما كانت على لسان سابقيه في أحسن ما أريد منها: الضم والتأليف على طريقة مخصوصة، دون بيان أو شرح لتلك الطريقة.

وحيث أصبح النظم على يديه نظرية علمية؛ فقد خرجت تلك النظرية من دائرة البحث في الإعجاز القرآني، إلى دائرة أكبر وأوسع يمكن أن يرجع إليها، ويقاس بها الحسن في كل الأساليب باعتبارها أهم المقاييس الجمالية في نقدنا الأدبي⁽¹⁾.

ولعل مما مهد للفكرة قبل عبد القاهر، وكان له تأثيره عليه، ذلك الصراع الذي أثاره امتزاج الثقافات، وتعصب حملة اليونانية لفلسفة اليونان ومنطقهم، ودفاع حملة العربية عن تراثهم وثقافتهم، ومنها الثقافة النحوية، ومن مظاهر هذا الصراع تلك المناظرة الحادة التي جرت بين

¹ - نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني: 302 - 303.

السيرافي⁽¹⁾، وبين مَتَّى بن يونس⁽²⁾ في مجلس الوزير أبي الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات. وفي هذه المناظرة دافع عن النحو العربي دفاعًا قويًا أثار إعجاب الحاضرين؛ فقد "تقوض المجلس وأهله يعجبون من جأش أبي سعيد الثابت، ولسانه المتصرف، ووجهه المتهلل، وفوائده المتتابعة"⁽³⁾. وقد عبر الوزير ابن الفرات عن هذا الإعجاب بأبلغ تعبير؛ إذ قال مخاطبًا السيرافي: "عين الله عليك أيها الشيخ، فقد نَدَّيْتَ أَكْبَادًا، وأَقْرَرْتَ عِيونًا، وَبَيَّضْتَ وَجوهًا، وَحُكَّتْ طَرَازًا لا يبليه الزمان، ولا يتطرق إليه الحدثان"⁽⁴⁾.

ومما جاء على لسان السيرافي في هذه المناظرة، قوله عن النحو: "معاني النحو منقسمة بين حركات اللفظ وسكناته، وبين وضع الحروف في مواضعها المقتضية لها، وبين تأليف الكلام بالتقديم والتأخير، وتوخي الصواب في ذلك، وتجنب خطأ ذلك، وإن زاع شيء عن هذا النعت فإنه لا يخلو من أن يكون سائغًا بالاستعمال النادر والتأويل البعيد، أو مردودًا لخروجه عن عادة القوم الجارية على فطرتهم"⁽⁵⁾.

1 - هو الحسن بن عبد الله بن المرزبان، أبو سعيد القاضي السيرافي النحوي، ولد في سیراف قبل المائتين والسبعين، وقيل: التسعين. ولي قضاء بغداد، وكان يدرس القرآن وعلومه والقراءات، والنحو واللغة والفقه، والكلام والشعر والعروض والحساب وعلومًا أخرى. وكان زاهدًا عفيفًا، حسن الخلق والدين، ورعًا لا يقرأ عليه شيء فيه ذكر الموت والبعث إلا بكى وامتنع عن الطعام. (إنباه الرواة: 1 / 348 - 350، وبغية الوعاة 1 / 507 - 509).

2 - نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني: 301 - 302.

3 - الإمتاع والمؤانسة: 1 / 128.

4 - المصدر السابق: نفس الصفحة.

5 - الإمتاع والمؤانسة: 1 / 121، والمناظرة كاملة في الإمتاع: 1 / 108، 128، وفي معجم الأدباء: 8 / 190 وما بعدها.

"وتلك هي حقيقة الأفكار التي تبناها عبد القاهر، وصاغ منها كتابه (دلائل الإعجاز)، فالنحو هو كل شيء، ووضع اللفظ وضعًا تملّيه قواعده هو أساس المعنى، الذي يدل عليه الوضع، أو تعليق اللفظ باللفظة. وفكرة النظم التي نادى بها عبد القاهر تقوم على معرفة النحو، وما ينشأ عن الكلمات حين تتغير مواضعها من المعاني المتجددة المختلفة"⁽¹⁾.

كذلك كان مما مهد للفكرة الفتنة التي كانت تطل برأسها في البيئة الإسلامية، منذ ظهر الإلحاد في القرن الأول للهجرة، ثم أصبحت ظاهرة خطيرة على المجتمع الإسلامي في العصر العباسي، ألا وهي التشكيك في القرآن الكريم وفي إعجازه، وعلى الرغم من أن العلماء على مدى أربعة قرون، قبل عبد القاهر، وقفوا أمام هذا التيار الإلحادي، يفتنون مزاعمه، ويبطلون دعاواه، ويرسون القواعد التي يقوم عليها إعجاز القرآن، فإن عبد القاهر قد رأى - والحق معه - أن الداء لم يُحسم تمامًا، وأن الواجب الديني يفرض عليه أن يجند نفسه وقلمه للدفاع عن هذه القضية، التي تتصل بالعقيدة اتصالاً مباشراً؛ لأنه "إذا كانت الشبهة في أصل الدين، كانت كالداء الذي يخشى منه على الروح، ويخاف منه على النفس، فلا يستقل قليله، ولا يتهاون باليسير منه، ولا يتوهم مكان حركة له إلا استقصى النظر فيه، وأعيد الكيُّ على نواحيه، وكالحيوان ذي السم، يعاد الحجر على رأسه ما دام يرى به حس وإن قل"⁽²⁾.

¹ - د. بدوي طبانة، البيان العربي، ط6: 224 - 225.

² - الرسالة الشافية (ضمن ثلاث رسائل): 124.

إذن الدافع الديني كان دافعاً مهماً وقويّاً في فكرة النظم عند عبد القاهر، كما يفهم من العبارة السابقة، وكما يفهم أيضاً من دعوته إلى قراءة كتابه (الدلائل) من وجهة نظر دينية وعقلية معاً؛ فهو يذكر أنه ما دام الرد على منكري الإعجاز يلزمنا"، فينبغي لكل ذي دين وعقل أن ينظر في الكتاب الذي وضعناه (يقصد الدلائل)، ويستقصي التأمل لما أودعناه، فإن علم أنه الطريق إلى البيان، والكشف عن الحجة والبرهان تبع الحق وأخذ به، وإن رأى له طريقاً غيره أوماً لنا عليه، ودلنا عليه، وهيئات ذلك"⁽¹⁾.

رأي عبد القاهر في الإعجاز:

استعرض عبد القاهر آراء سابقيه في الإعجاز، فرأى أن ما اعتمده منها لا يدل على إعجاز القرآن؛ ومن ثم نفى أن يكون الإعجاز في الإخبار عن الغيوب، أو في الصرفة، أو في الألفاظ، أو في المعاني، أو في الفواصل والإيقاع، أو في خفة الحروف، أو في الاستعارات، وفند آراء القائلين بها بطريقة فنية منطقية ليصل إلى القول بأن إعجاز القرآن في نظمه، وراح يقدم الأدلة المنطقية على ذلك من القرآن والشعر، ثم يأخذ في مناقشتها بدوق واضح، وقدرة نامية؛ فلم يقصر ذوقه عن قوله، ولا فعله على ادعائه، ولا نتائجه عن مقدماته. وقد طاف عبد القاهر بالقارئ من خلال (الدلائل) في أسرار النظم، حتى استوفى مجموعة من جوانب الأداء الفني: من تقديم وتأخير، وتعريف وتنكير، وحذف وذكر، ووصل وفصل، وإيجاز وإطناب، وغير ذلك مما رصده البلاغيون وجمعوه - فيما بعد - في أبواب علم المعاني، وحين استوى له تصويره للإعجاز من خلال النظم دون غيره، تمثّل له أهمية ما توصل إليه، وقدرة ذلك المفتاح الرائع الذي وقع عليه، فعبر عن ذلك بقوله:

1 - الدلائل، ت: شاکر: 9.

"وهو باب من العلم، إذا أنت فتحته اطلعت منه على فوائد جليلة، ومعانٍ شريفة، ورأيت له أثرًا في الدين عظيمًا، وفائدة جسيمة، ووجدته سببًا إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التنزيل، وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلق بالتأويل"⁽¹⁾.

وقد قدم عبد القاهر لقارئ كتابه في البداية تعريفًا مبسطًا موجزًا ليضمن استمرار صحبته فيما سيعود إليه، من إيغال وتفصيل فيما بعد؛ فعرف في أول (الدلائل) النظم بأنه: "تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض"⁽²⁾، ثم يذكر أقسام الكلام: اسم وفعل وحرف، والتعليق فيما بينها يكون بتعلق اسم باسم، وتعلق اسم بفعل، وتعلق حرف بهما، وبعد أن يضرب الأمثلة على أقسام التعلق، يعقب عليها بقوله: "فهذه هي الطرق والوجوه في تعلق الكلم بعضها ببعض، وهي - كما تراها - معاني النحو وأحكامه"⁽³⁾. ثم أتبع ذلك بأوسع صورة لديه، وأوضحها عن نظرية النظم فقال: "اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي تُهَجَّت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرُسوم التي رُسمت لك، فلا تُخلَّ بشيءٍ منها، وذلك أننا لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه، غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه، فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك: (زيدٌ منطلقٌ)، و(زيدٌ ينطلقُ)، و(ينطلقُ زيدٌ)، و(منطلقُ زيدٌ)، و(زيدٌ المنطلقُ)، و(المنطلقُ زيدٌ)، و(زيدٌ هو المنطلقُ)، و(زيدٌ هو منطلقٌ).

1 - السابق: 41.

2 - مدخل الدلائل: 4.

3 - الدلائل: 8.

وفي الشرط والجزاء إلى الوجوه التي تراها في قولك: (إن تخرج أخرج)، و(إن خرجت خرجت)،
و(إن تخرج فأنا خارج)، و(أنا خارج إن خرجت)، و(أنا إن خرجت خارج).

وفي الحال إلى الوجوه التي تراها في قولك: (جاءني زيدٌ مسرعاً)، و(جاءني يُسرِعُ)، و(جاءني وهو
مُسرِعٌ أو وهو يُسرِعُ)، و(جاءني قد أسرع)، و(جاءني وقد أسرع)، فيعرف لكلٍ من ذلك موضعه،
ويجيء به حيث ينبغي له.

وينظر في الحروف التي تشترك في معنى، ثم ينفرد كل واحدٍ منها بخصوصية في ذلك المعنى؛
فيضع كلاً من ذلك في خاص معناه، نحو أن يجيء ب (ما) في نفي الحال، وب (لا) إذا أراد نفي
الاستقبال، وب (إن) فيما يترجح أن يكون أو لا يكون، وب (إذا) فيما علم أنه كائن. وينظر في
الجملة التي تُسردُ، فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل، ثم يعرف فيما حقه الوصل
موضع (الواو) من موضع (الفاء)، وموضع (الفاء) من موضع (ثم)، وموضع (أو) من موضع (أم)،
وموضع (لكن) من موضع (بل). ويتصرف في التعريف والتَّنكير، والتَّقديم والتَّأخير في الكلام
كله، وفي الحذف والتكرار، والإضمار والإظهار، فيضع كلاً من ذلك مكانه، ويستعمله على
الصحة، وعلى ما ينبغي له.

هذا هو السبيل؛ فليست بواجب شيئاً يرجع صوابه إن كان صواباً، وخطؤه إن كان خطأً إلى النظم،
ويدخل تحت هذا الاسم، إلا وهو معنى من معاني النحو قد أُصيب به موضعه، ووُضع في حقه،
أو عُومل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه، واستُعمل في غير ما ينبغي له، فلا ترى كلاماً
قد وُصف بصحة نظم أو فساده، أو وُصف بمزية وفضل فيه، إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة،

وذلك الفساد، وتلك الهزبية، وذلك الفضل، إلى معاني النَّحو وأحكامه، ووجدتهُ يدخل في أصل من أصوله، ويتصل بباب من أبوابه" (1).

فالفرق إذن بين الأساليب ليس فرقاً في الحركات، وما يطرأ على الكلمات، وإنما في معاني العبارات التي يحدثها ذلك الوضع والنظم الدقيق؛ لذلك فالحركات الإعرابية ليست العمدة وحدها في معرفة قواعد النحو، ولكن فيما تؤدي إليه هذه القواعد من دلالة على المعاني، ويورد عبد القاهر ما يؤيد دعواه؛ فيأتي بنصوص من الأدب عرفها النقد بعيدة عن الفصاحة والبلاغة، وينظر في أسباب ذلك ليجده في سوء الترتيب والنظم، الذي يرجع إلى عدم توخي معاني النحو، من ذلك قول الفرزدق من الطويل: (2)

وما مثلهُ في النَّاسِ إِلَّا مَمْلَكًا * * * أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يَقَارِبُهُ

وقول المتنبي من الكامل: (3)

ولذا اسمُ أَعْطِيَةِ الْعُيُونِ جُفُونُهَا * * * مِنْ أَنَّهَا عَمَلُ السُّيُوفِ عَوَامِلُ

وقوله:

الطَّيِّبُ أَنْتَ إِذَا أَصَابَكَ طَيْبُهُ * * * وَالْمَاءُ أَنْتَ إِذَا اغْتَسَلْتَ الْغَائِيبُ (4)

وقوله من الطويل:

وفاؤكما كالربيع أشجاه طاسمه * * * بأن تُسعدا والدَّمْعُ أشفاهُ ساجمه (5)

1 - السابق: 81 - 82.

2 - الوضع الصحيح للبيت: وما مثله في الناس حي يقاربه إلا مملكا أبو أمه أبوه. وفيه أربع مخالقات نحوية، هي: تقديم المستثنى على المستثنى منه. والفصل بين مثله وحي، وهما بدل ومبدل منه. وبين أبو أمه وأبوه، وهما مبتدأ وخبر. وبين حي ويقاربه، وهما نعت ومنعوت، ولا يفصل بين كل منهما بأجنبي. (ينظر: جواهر البلاغة للهاشمي، هامش ص 24، 25). ولأستاذنا الدكتور أبي موسى، رأي طريف في البيت؛ إذ يقول: فالشاعر الذي أراد أن يقول: إن ممدوحه قد بلغ من الفضائل مبلغاً لم يلحقه فيه أحد من الأحياء، إلا حي واحد له صلة بهذا الممدوح، فهو ابن أخته، وهو ملك أيضاً. هذا المعنى يصوغه الفرزدق في بيت معقد صار عندهم مثلاً في اضطراب تركيب الكلمات، وأحسب أن الفرزدق، وهو شاعر فحل، يعرف طبائع اللغة، وعوائد التركيب، إنما فعل ذلك تمكماً بالممدوح والممدوح، وولاء الفرزدق للعلوين، وعداؤه لبني أمية، والممدوح منهم، يغري بهذا الظن. (خصائص التراكيب: 36، 37).

3 - الوضع الصحيح للبيت: ولذا اسم أغطية العيون جفونها من أنها عوامل عمل السيوف. فقدم مفعول اسم الفاعل عليه.

4 - الوضع الصحيح للبيت: الطيب أنت طيبه إذا أصابك، والماء أنت الغاسل له إذا اغتسلت.

5 - الوضع الصحيح للبيت: وفاؤكما بأن تُسعدا كالربيع أشجاه طاسمه، والدمع أشفاه ساجمه.

والفساد والخلل في مثل هذه الأبيات أن الشاعر تعاطى ما تعاطاه في هذا الشأن على غير الصواب؛ فقدم وأخر، أو حذف وأضمر، أو فصل بين ركني الجملة، فصلاً باعد بينهما؛ فخرج على النظم السليم، بعيداً عن توخي معاني النحو وأحكامه. قال عبد القاهر، معلقاً على بيت الفرزدق السابق: "فانظر، أيتصور أن يكون ذمه للنظم من حيث إنك أنكرت شيئاً من حروفه، أو صادفت وحشيّاً غريباً، أو سوقياً ضعيفاً، أم ليس إلا لأنه لم يرتب الألفاظ في الذكر على موجب ترتيب المعاني في الفكر؛ فكدرّ وكدر، ومنع السامع أن يفهم الغرض إلا بأن يقدم ويؤخر، ثم أسرف في إبطال النظام، وإبعاد المرام، وصار كمن رمى بأجزاء تتألف منها صورة، ولكن بعد أن يراجع فيها باب من الهندسة، لفرط ما عادى بين أشكالها، وشدة ما خالف بين أوضاعها"⁽¹⁾.

ثم يسوق عبد القاهر من محاسن الشعر ما يقطع بأن مرجع الحسن التوفيق في توخي معاني النحو؛ حيث يورد منها ما خلص الحسن فيه للنظم، ولم يشاركه فيه غيره من مقاييس الجمال الأخرى، من معنى لطيف، أو حكمة، أو أدب، أو استعارة، أو تجنيس، أو غير ذلك، مما لا يدخل في النظم: "فإذا رأيتك قد ارتحت واهتززت واستحسنّت، فانظر إلى حركات الأريحية ممّ كانت؟ وعند ماذا ظهرت؟ فإنك ترى عياناً أنّ الذي قلت لك كما قلت. اعمد إلى قول البحتري من المتقارب:⁽²⁾

بَلُونَا ضَرَائِبَ مَنْ قَدْ نَرَى * * * فَمَا إِنْ رَأَيْنَا لِفَتْحِ ضَرِيْبَا⁽³⁾

هُوَ الْمَرْءُ أَبَدَتْ لَهُ الْحَادِثَاتُ * * * عَزْمًا وَشِيكًا وَرَأْيًا صَلِيْبَا

تَنْقَلُ فِي خُلُقِي سُودِدٍ * * * سَمَاحًا مُرَجَّى وَبَأْسًا مَهِيْبَا

فَكَالسَيْفِ إِنْ جِئْتَهُ صَارِحًا * * * وَكَالْبَحْرِ إِنْ جِئْتَهُ مُسْتَثِيْبَا

1 - أسرار البلاغة، شرح وتعليق: د. خفاجي: 113.

2 - الأبيات في ديوانه: 1 / 151، ط دار المعارف، مصر.

3 - المقصود بفتح، هو الفتح بن خاقان، وزير المتوكل.

فإذا رأيتهما قد رافقتك وكثرت عندك، ووجدت لها اهتزازاً في نفسك، فعُد فانظر في السبب، واستقص في النظر؛ فإنك تعلم ضرورة أن ليس إلا أنه قدّم وأخر، وعرف ونكر، وحذف وأضمر، وأعاد وكرّر، وتوخى على الجملة وجهاً من الوجوه التي يقتضيها علم النحو، فأصاب في ذلك كله، ثم لطّف موضع صوابه، وأتى مائى يُوجب الفضيلة. أفلا ترى أن أول شيء يروؤك منها قوله: (هو المرء أبدت له الحادثات)، ثم قوله: (تنقل في خلقي سُودد)، بتنكير (السُودد)، وإضافة (الخلقين) إليه، ثم قوله: (فكالسيف)، وعطفه بالفاء مع حذفه المبتدأ؛ لأنّ المعنى: لا محالة فهو كالسيف، ثم تكريره الكاف في قوله: (وكالبحر)، ثم أن قرن إلى كل واحدٍ من التشبيهين شرطاً جوابه فيه، ثم أن أخرج من كل واحدٍ من الشرطين حالاً، على مثال ما أخرج من الآخر، وذلك قوله: (صارخاً) هناك، و(مُستثيباً) هاهنا؟ لا ترى حسناً تنسبه إلى النظم ليس سببه ما عدت، أو ما هو في حكم ما عدت، فأعرف ذلك⁽¹⁾. ثم يعرض أبياتاً هي أظهر أمراً في هذا المعنى، وهي قول إبراهيم بن العباس⁽²⁾:

فلو إذ نبا دهرٌ وأنكرَ صاحبٌ	* * *	وسلّطَ أعداءٌ وغابَ نصيرُ
تكونُ عن الأهوازِ داري بنجوةٍ	* * *	ولكنْ مقاديرٌ جرتْ وأمورُ
وإني لأرجو بعدَ هذا محمداً	* * *	لأفضلِ ما يُرجى أخُ ووزيرُ

1 - الدلائل: 85 - 86.

2 - هو إبراهيم بن العباس بن محمد بن صول تكين، نشأ كاتباً بليغاً فصيحاً، عالي النفس. كتب للمأمون والمعتمد والواثق والمتوكل، وتنقل في العمال الجليلة والدواوين. قال المسعودي: "لا يعلم فيمن تقدم وتأخر من الكتاب أشعر منه. وقال دعبل: "لو تكسب إبراهيم بن العباس بالشعر لتركنا في غير شيء. (مقدمة الطرائف الأدبية، والأعلام للزركلي: 1 / 45). والأبيات في ديوانه، وهي في مدح محمد بن عبد الملك الزيات قبل أن يلي الوزارة، وكان صديقاً له، فلما ولي محمد الوزارة تنكر له، وعزله عن خراج الأهواز واعتقله.

فإنك ترى ما ترى من الرّونق والطلّوة، ومن الحُسن والحلاوة، ثم تتفقّد السّبب في ذلك، فتجدّه إنّما كان من أجل تقديمه الظّرف الذي هو (إذ نبا) على عامله الذي هو (تكون)، ولم يقل: (كان)، ثم أن نكر (الدهر)، ولم يقل: (فلو إذ نبا الدهر)، ثم أن ساقَ هذا التنكير في جميع ما أتى به من بعد، ثم أن قال: (وأُنكرتُ صاحبًا)، ولم يقل: (وأُنكرتُ صاحباً)، لا ترى في البيتين الأولين شيئاً غير الذي عدّدته لك، تجعله حسنًا في النّظم، وكلّه من معاني النحو كما ترى، وهكذا السبيل أبدًا في كل حسن ومزية، رأيتهما قد نسبا إلى (النظم)، وفضل وشرف أحيل فيهما عليه" (1).

والحق أن عبد القاهر قد ألح على أن (النظم ليس إلتوخي معاني النحو فيما بين الكلم) في مواطن كثيرة من كتابه (دلائل الإعجاز) (2)، وحل كثيرًا من النماذج تحليلًا عميقًا، كاشفًا أصول نظريته، ومؤيدًا لها. فهل هذا الإلحاح الشديد على ربط النظم بالنحو، يعني أن عبد القاهر كان يرمي من وراء نظريته في النظم إلى أن يرسم طريقًا جديدًا للدرس النحوي، بعد أن رأى أن دائرته قد ضاقت، حتى انحصر أو كاد ينحصر في البحث في أواخر الكلمات؟ لقد ذهب إلى ذلك بعض الباحثين (3) ممن تناولوا فكر عبد القاهر في كتابه (دلائل الإعجاز)، وربما دفعهم إلى ذلك أمور، منها:

1- الربط الوثيق الذي ربط به عبد القاهر النظم بالنحو؛ إذ جعله في توخي معانيه، وأرجع كل حسن بلاغي إلى معنى من معاني النحو.

1 - الدلائل: 86.

2 - ينظر الصفحات: 8 من المدخل، والصفحات: 81، 87، 361، 362، 370، 391، 392، 415، 420، 454، 525، 526، 546.

3 - إبراهيم مصطفى في (إحياء النحو: 16، 21)، ود. محمد غنيمي هلال في (النقد الأدبي الحديث: هامش ص 226)، ود. خليل أبو جهجه في مقاله (الأبعاد الجمالية في نظرية النظم عند عبد القاهر: 55، مجلة الفكر العربي، العدد 67، مارس 1982).

2- ما جاء في مدخل الدلائل على لسان عبد القاهر، وهو قوله: "هذا كلام وجيز، يطلع به الناظر على أصول النحو جملة، وكل ما به يكون النظم دفعة" (1)، جعل هؤلاء يذهبون إلى ما ذهبوا إليه.

3- ثورتهم على من ضيقوا دائرة البحث النحوي، وحصروه في جزء يسير مما ينبغي أن يتناوله، ورغبتهم في أن يكون النحو "هو قانون تأليف الكلام، وبيان ما يجب أن تكون عليه الكلمة في الجملة، والجملة مع الجمل، حتى تتسق العبارة، ويمكن أن تؤدي معناها" (2).

والحق أن عبد القاهر لم يكن غرضه من كتابه، ومن نظريته رسم طريق جديد للبحث النحوي، وذلك للأسباب الآتية:

1- إن ربط عبد القاهر النظم بالنحو، وجعله الناظر في كتابه مُطَّلِعًا على أصول النحو جملة، ليس دليلًا على أنه أراد أن يرسم طريقًا جديدًا للنحو، وإنما هو أراد أن يبين مرجع الإعجاز؛ فهده طول البحث والنظر إلى أنه في (توخي معاني النحو)، وفرق كبير بين النحو وتوخي معانيه؛ فالنحو يرسم الطريق للأسلوب الصحيح الذي يطابق أوضاع اللغة، ويعرف الدارس له كيف تتسق العبارة حتى تؤدي معناها، والنظم الذي أراده عبد القاهر مرجعًا للإعجاز هدفه أكبر من ذلك؛ لأنه لا يقف عند حدود الأسلوب، وإنما يختار من أوضاع الأساليب التي يمكن التعبير بها عن الغرض الواحد أنسبها للمقام، وإن اتفقت جميعها في أنها صحيحة؛ ولذلك وضع عبد القاهر في أقل مراتب النظم مثل قول الجاحظ: "جنبك الله الشبهة، وعصمك من الحيرة، وجعل بينك وبين

1 - مدخل الدلائل: 3

2 - إحياء النحو: 1

المعرفة نسباً... إلخ"⁽¹⁾. ولا أحسب أن النحو حتى في ظلال التجديد يُخرج هذا الأسلوب من دائرة القبول والحسن.

2- لو كان عبد القاهر يريد رسم طريق جديد للنحو لحشد له - كعادته في الدفاع عما يراه حقاً - كل جهده وطاقته ليثبت أركان هذا الاتجاه الجديد، الذي يُعدّ ثورة على النحو والنحاة حتى عصره، فما كان لعبد القاهر أن يفعل ذلك دون أن يسوق من الأدلة والبراهين ما يهدم النهج القديم، ويؤكد أسس منهجه، وما كان له أن يفعل ذلك دون أن يذكره صراحة، ويتركنا نعتمد على هذا الزعم على عبارة هنا أو هناك.

3- إنه لو أراد ذلك - وهو إمام في النحو - لكان أولى به أن يرسم هذا الطريق الجديد في أحد كتب النحو التي وضعها⁽²⁾، وما كان ليضعه في كتاب ألفت أساساً لتأكيد نظريته في الإعجاز، وأنه راجع إلى نظم الكلام، وطريقة تأليفه.

4- إن القول بأن عبد القاهر كان يهدف من وراء نظريته إلى رسم طريق لنحو جديد، يخرج بأهم أعماله في النقد والبلاغة إلى مجال آخر، حيث يلغي الفرق الواضح بين النحو باعتباره علمًا، قد استقرت قواعده وأصوله، وبين "توخي معاني هذا النحو"، المعبر عنه بالنظم باعتباره أهم المقاييس الجمالية في النقد الأدبي، وهذا هدم للنظرية من أساسها.

1 - ينظر الدلائل: 97.

2 - كانت عناية عبد القاهر بالنحو كبيرة؛ لهذا لقب بالنحوي، وعد من أكابر النحويين، ووصف بأن له فضيلة تامة في النحو؛ يدل على ذلك كثرة مؤلفاته في النحو، فقد شرح كتاب (الإيضاح) في النحو، لأبي علي الفارسي النحوي في: 1- شرح المبسوط في نحو ثلاثين مجلدًا. 2- ملخص للشرح، سماه (المقتصد) في ثلاث مجلدات. 3- كتاب (التكملة). 4- الإيجاز، اختصر فيه الإيضاح. 5- كتاب (الجمال) في النحو. 6- التلخيص، وهو شرح لكتاب (الجمال). 7- العوامل المائة غي النحو. (د. أحمد بدوي: عبد القاهر الجرجاني: 30 - 33).

5- عندما نحتكم إلى نصوص عبد القاهر في (الدلائل) حول النظم، الذي اعتبره دعاة إحياء النحو رسمًا لطريق جديد في النحو، نجد أن التفرقة كانت واضحة في ذهنه بين النحو والنظم؛ فمعاني النحو ثابتة مستقرة، لا تحتاج إلى جهد أو معاناة، أما النظم فيكون في حسن التخيير والنظر في وجوه كل باب وفروقه، فينظر في صور الخبر المتعددة، أو أسلوب الشرط، أو الحال، فيعرف لكل من ذلك موضعه، ويجيء به حيث ينبغي له، فهذه الصور وإن كانت جميعها صحيحة نحوياً إلا أن مهمة النظم كما رأينا أن يتخير منها أنسبها للمقام، وذلك يقتضي قسطاً كبيراً من التذوق والحس الأدبي الرفيع، وهي مهمة فوق مهمة البحث في الصواب والخطأ.

6- وإذا عرفنا أن المرجع الأساسي في معرفة أن التوخي لمعاني النحو قد وقع موقعه، وطابق الغرض، أو عومل بخلاف ذلك، هو الذوق المثقف الذي تمارس بأساليب الأدباء، وعرف مراتب الحسن في الكلام، وأعطى من الإحساس ما يمكنه من إدراك ذلك، فليس من المعقول أن يريد عبد القاهر للنحو أن يتسع هكذا ليشمل دائرة العمل النقدي الخالص، حيث يتحكم الذوق في نهاية المطاف في كل حسن ومزية تكون في الكلام⁽¹⁾.

إذن عبد القاهر لم يكن يخطط لنحو جديد، أو يكتشف له معاني لم تكن من قبل، أو يغير من مناهج النحاة السابقين؛ لأن حديثه عنه، ودعوته إلى دراسته حديث عن علم معروف، ثابت القواعد والأصول، عرفت أحكامه، ودرست قضاياها، واكتشفت معانيه، ولكنه لكونه إماماً في النحو، وباحثاً في الإعجاز، وناقداً فذاً من أكبر نقادنا، قد رأى أن مرجع الإعجاز القرآني، ومقياس الجمال الأدبي عامة في النظم، الذي هو ليس إلتوخي معاني النحو فيما بين الكلم، ويحسن هذا

¹ - ينظر نظرية النظم عند عبد القاهر: 311 - 315.

النظم حتى يرتفع إلى مستوى الإعجاز، بحسن التخيير والانتقاء لهذه المعاني النحوية، بحيث تطابق الغرض المقصود، متجاوزة مرحلة الصحة إلى مراتب في الحسن، تتفاوت بتفاوت التوفيق في الربط بين هذه المعاني والأغراض المقصودة من الكلام؛ فتلاقت منابع ثقافته ومعرفته بالنحو والإعجاز والنقد؛ ومن هنا ارتبطت البلاغة باعتبارها من معايير النقد الأدبي بالنحو ارتباطاً وثيقاً؛ لأنها بمعونة الذوق الأدبي المثقف ستبدأ مهمتها من حيث تنتهي مهمة النحو، فإنه إذا كان قد عرض لصور الكلام التي لا تخرج عن معنى من معانيه، وحكم على بعضها بالصحة، وعلى الآخر بالخطأ، فإنها ستتناول الصور الصحيحة التي تدور حول غرض واحد؛ لترى: أيها أرفع في درجات البلاغة من غيره؟ ولماذا؟ وهذه المهمة هي في نظر عبد القاهر ليست مهمة نحوية على أية حال⁽¹⁾.

تعدد صور النظم عند عبد القاهر:

وإذا كنا قد رأينا في ضوء ما سبق أن معاني النحو منتهية، فإن صور النظم ودقائقه لا حد لها ولا نهاية؛ "لأنها انعكاس لخلجات النفس، ونتائج الفكر، وهجس الضمير، وسرح الخيال، ولا بد للنظم البارع أن يحمل من خصائص التعبير، ما يميز هذه الانعكاسات المتعددة، وإذا كانت في الفرد الواحد لا تنتهي، فما بالك بها في جميع من يريد التعبير بالكلمة عن كل ما تقع عليه الحواس، وتنفعل به النفس، ويخصب به الخيال، ويتألق به الفكر"⁽²⁾ وقد أدرك ذلك عبد القاهر إدراكاً واعياً؛ لذلك نراه قد عني بتفصيل القول في الظواهر الأسلوبية المتعددة، التي يتشكل فيها نظم الكلام، كالقديم والتأخير، والحذف، والتعريف والتنكير، والاختصاص بـ(إنما)، وبالنفي والاستثناء، والفصل والوصل بين الجمل، كما عني بتبيان الفروق الدلالية الدقيقة الناشئة عما بين أساليب المعنى النحوي الواحد من اختلاف في النظم؛ ففي التقديم - مثلاً - تجد فرقاً دلاليًا

¹ - السابق: 317 - 318.

² - السابق: 318.

بين نسقين من النظم في الاستفهام بالهمزة، الذي يراد به التقرير أو الإنكار، أحد هذين النسقين: قولك: (أفعلت)؟ بتقديم الفعل، والآخر: (أأنت فعلت)؟ بتقديم الاسم، والفرق بينهما: أن العبارة الأولى تفيد الشك في أصل الفعل، وأن التردد بين وقوعه أو عدم وقوعه، أما العبارة الثانية فتفيد وقوع الحدث، وأن الشك في الفاعل: من هو؟. وعلى هذا يكون قول المتكلم لصاحبه: (أقلت الشعر الذي كان في نفسك أن تقوله)؟، و(أفرغت من الكتاب الذي كنت تكتبه)؟، حيث يكون الشك في الفعل؛ لأن التردد هو في وجود الفعل وانتفائه، أما إذا كان المتكلم غير متردد في الحكم، وإنما يعتريه الشك في صدوره من المخاطب، فإن نظم الكلام يكون على النحو التالي: (أأنت قلت هذا الشعر)؟، (أأنت كتبت هذا الكتاب)؟، يبدأ في ذلك بالاسم؛ لأن الشك ليس في الفعل كيف كان، وإنما الشك في الفاعل: من هو؟⁽¹⁾.

وعلى هذا جاء قوله تعالى على لسان قوم إبراهيم - عليه السلام - حين وجدوا أصنامهم قد تحطمت، فاتجهوا إليه بالسؤال: ﴿أأنت فعلت هذا بالهتنا يا إبراهيم﴾ [الأنبياء: 62]، فليس المراد بالاستفهام حمل إبراهيم على أن يقر لهم بأن كسر الأصنام قد كان، ولكن أن يقر بأنه منه كان؛ ولذلك كان جوابه: ﴿بل فعله كبيرهم هذا﴾ [الأنبياء: 63]، ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب: (فعلت، أو لم أفعل)⁽²⁾.

ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿أَفَأَصْفَنكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنْتِاجًا لِّتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾ [الإسراء: 40]، وقوله تعالى: ﴿أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [الصافات: 153 - 154]، غير أن الاستفهام في الآيتين معناه التكذيب، أو الإنكار التكذيبي،

¹ - الدلائل: 111.

² - السابق 113.

وتقديم الفعل ووقوعه في حيز الهمزة جعل هذا الإنكار منصباً عليه، ففي الآيتين رد على المشركين، وتكذيب لهم فيما ادعوا على الله - عز وجل - (1).

وهذا الفرق بين تقديم الفعل وتقديم الاسم مع الفعل الماضي كائن كذلك بينهما مع الفعل المضارع، فإذا قلت: (أتفعل)؟، و(أنت تفعل)؟، فإما أن تريد الحال أو الاستقبال، فإذا أردت الحال كان المعنى شبيهاً بما مضى في الماضي، أي أن يقر بفعل هو يفعله في (أتفعل)؟، وأن يقر بأنه الفاعل في (أنت تفعل)؟، أما إن أردت الاستقبال، وبدأت بالفعل، فيكون الغرض هنا التوبيخ واللوم، ومثال الأول، قول امرئ القيس:

أَيَقْتُلُنِي وَالْمَشْرِفِيُّ مُضَاجِعِي * * * وَمَسْنُونَةٌ زُرُقٌ كَأَنْيَابِ أَعْوَالِ

فهذا تكذيب منه لإنسان يتهدده بالقتل، وإنكار أن يقدر على ذلك ويستطيعه، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿أَنْزَلْنَاكُمْوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كُرْهُونَ﴾ [هود: 28]، ومثال الثاني، قولك لرجل يركب الخطر: (أخرج في هذا الوقت)؟ (أذهب في غير الطريق)؟ (أتعمر بنفسك)؟، وقولك للرجل يضيع الحق: (أتسى قديم إحسان فلان؟ أتترك صحبته وتتغير عن حالك معه لأن تغير الزمان)؟، كما قال (2):

أَتْرِكُ إِنْ قَلَّتْ دَرَاهِمُ خَالِدٍ * * * زِبَارَتُهُ؟ إِنْني إِذَا لِلنَّيْمِ

1 - السابق 114.

2 - البيت لعمارة بن عقيل، من أبيات يمدح فيها خالد بن يزيد الشيباني، ويذم قميم بن خزيمه بن حازم النهشلي. وعمارة هو عمارة بن عقيل بن بلال بن جرير بن عطية الخطفي، من شعراء الدولة العباسية. (الكامل، للمبرد، ت: أبي الفضل، 1 / 313).

فإن بدأت بالاسم، فقلت: (أأنت تفعل)؟، أو (أهو يفعل)؟، كان الإنكار موجهاً إلى نفس المذكور، وأبيت أن يكون بموضع أن يجيء منه الفعل، وممن يجيء منه، وأن يكون بتلك المثابة. وتفسير ذلك: أن المراد في المثالين السابقين، أنك لا تستطيع أن تفعل، وأنه لا يستطيع أن يفعل، عجزاً عن الفعل؛ لأنه ليس في وسعه، وقد يكون المراد أنك لا تفعل ذلك لأنك تأبى مثله وتكرهه، وهو لا يفعل كذلك. ومنه قولنا: (أهو يسأل فلاناً؟ هو أرفع همّة من ذلك) (1).

وتطبيقاً لدلالة التقديم السابقة يأتي قول الله تعالى: ﴿ قُلْ أَعْيَرَ اللَّهُ أَخْذُ وَلِيًّا ﴾ [الأنعام:14]، وقوله: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمْ السَّاعَةُ أَعْبَرِ اللَّهُ تَدْعُونَ ﴾ [الأنعام:40]، فالاستفهام في الآيتين للإنكار الذي يفيد التفريع والتوبيخ، وقد أفاد تقديم الاسم فيهما معنى لم يكن ليتأتى بغيره، وكأن الآية الأولى بمنزلة قول القائل: (أىكون غير الله بمثابة أن يتخذ ولياً؟ أيرضى عاقل من نفسه ذلك؟ وأيكون جهل أجهل، وعمى أعمى من ذلك)؟. ولو لم يقدم الاسم، وقيل: (أأتخذ غير الله ولياً)؟ ما أفادت الآية ذلك المعنى، بل انصرف الإنكار فيها إلى الفعل فقط دون زيادة (2) ومثل ذلك يقال في الآية الثانية.

وقد تناول عبد القاهر في باب الحذف، صور حذف المفعول تناولاً دقيقاً، وتتبع الأسباب والعلل الكامنة وراء كل صورة؛ مما يعطي انطباقاً أولياً بأنه لا زيادة لمستزيد، ولا جديد بعد الذي دونه في هذا البحث، وأضاء به جوانب أسراره، وقد لاحظ الدكتور شفيع السيد على عبد القاهر في باب الحذف أمرين:

1 - الدلائل: 117 - 118.

2 - ينظر الدلائل: 121 - 122.

أولهما: أنه لم يعرض لشيء مما ذكره العلماء قبله، وخاصة فيما يتعلق باستقصاء أنواع المحذوفات كما فعل ابن قتيبة، ولا نجد من شواهد الحذف في القرآن عنده إلا آيات قلائل، كلها من قبيل حذف المفعول به.

ثانيهما: أنه فيما يتعلق بحذف المبتدأ، قام بتحليل سبب الحذف في بعض النماذج الشعرية تحليلاً نفسياً معجباً، كما فعل في تحليل أبيات لعبد الله بن الزبير، وأبيات لبكر بن النطاح في جارية⁽¹⁾، ولكنه في نماذج أخرى لم يقدم تحليلاً لسبب الحذف، ولجأ إلى القارئ، طالباً منه أن يستشف ذلك بنفسه، وأن ينفذ إليه بإحساسه الخاص، مكتفياً بإطلاق بعض الأوصاف العامة، كقوله في التعليق على أبيات لجميل بثينة، وبعض الشعراء: "فتأمل الآن هذه الأبيات، واستقرها واحداً واحداً، وانظر إلى موقعها في نفسك، وإلى ما تجده من اللطف والظرف، إذا أنت مررت بموضع الحذف منها، ثم تليت النفس عما تجد، وألطفت النظر فيما تحس به، ثم تكلف أن ترد ما حذف الشاعر، وأن تخرجه إلى لفظك، وتوقعه في سمعك، فإنك تعلم أن الذي قلت كما قلت، وأن رُبَّ حذف هو قلادة الجيد، وقاعدة التجويد"⁽²⁾.

ومن صور النظم التي عرض لها عبد القاهر من خلال نظريته: ما ذكره من فرق في الدلالة بين الإخبار بالاسم، والإخبار بالفعل، كلاهما يُعدّ في هذه الحالة خبراً، لكن ثمة فرقاً لطيفاً بينهما في طبيعة إثبات المعنى؛ فالاسم يثبت المعنى للشيء من غير أن يقتضي تجدده شيئاً بعد شيء، أما الفعل فإنه يقتضي تجدد المعنى المثبت به شيئاً بعد شيء، ويترتب على ذلك أن أحدهما لا

¹ - ينظر الدلائل: 151 - 152.

² - البحث البلاغي عند العرب: 61/59.

يحسن في موضع قد يحسن فيه الآخر. كما عرض عبد القاهر للمجاز، وتتبع (إنما) في الأساليب العربية على اختلافها، إلى آخر ما عرض له من صور النظم، مما لا يتسع المقام لذكره. وهكذا "اتسعت آفاق نظرية النظم، التي رآها عبد القاهر أول الأمر طريقاً إلى إثبات الإعجاز البلاغي للقرآن، لتصبح دراسة أسلوبية واسعة النطاق لاتساق التراكيب في العربية على اختلافها وتنوعها، وكانت أولى ثمارها تفسير الزمخشري للقرآن الكريم، الذي يُعدّ بحق نموذجاً تطبيقياً رائعاً لها، ثم كان ظهور (علم المعاني) بمباحثه المعروفة في البلاغة العربية التقليدية على أيدي السكاكي ورجاله من البلاغيين المتأخرين أثراً آخر من آثارها، كما هو معروف عند الدارسين" (1).

¹ - المصدر السابق: 62.

الباب الثاني

أثر نظرية الإعجاز في حركة النقد الأدبي

تمهيد

1- الصلة بين دراسات القرآن ودراسات النقد الأدبي.

لقد برزت منذ بدء الدعوة الإسلامية ظاهرتان وثيقتا الصلة بالحياة الأدبية العربية: أولاهما: القرآن الكريم الذي تمت له الصدارة على كل ما أنتج العرب وينتجون من أدب وبيان، والذي هو في الوقت نفسه دستور الحياة، والمصدر الأول للتشريع؛ ولهذا اتجهت أذهان المسلمين إلى العناية به؛ فأخذوا يشرحون ألفاظه، ويفسرون آياته، ويتعرفون أساليبه ومغازيه، ويستنبطون أحكامه، وكثير من هذه الجوانب يدخل في صميم ما نسميه وتسميه الآداب الأخرى (النقد الأدبي)، وإن كنا تأدبًا مع القرآن الكريم نفضل له اسمًا آخر من الأسماء التي أطلقتها الثقافة العربية على هذه الدراسات، ولعل هذا كان من الأسباب التي حَدَّتْ بعلماء المسلمين، ممن كتبوا في الأدب إلى العدول عن لفظة (النقد) لما تتضمنه هذه اللفظة من ذكر محاسن النص المنقود ومساوئه، والحكم عليه.

أما الظاهرة الثانية: فهي ظاهرة الإعجاز البلاغي، وهي ظاهرة لم تعرفها الآداب الأخرى، ومن الطبيعي أن يشتغل علماء العربية بها ودراستها، وأن يستعينوا على ذلك بكل ما يلزم من أدوات، وبكل ما يستحدث من مناهج وثقافات، ومن الواضح أنها في صميمها دراسة نقدية من الطراز الأول؛ لأنها تعتمد على بحث الأساليب، وتعمق أسرار البلاغة، والموازنة بين ألوان الكلام الرفيع.

وإذا كان القرآن الكريم قد تبوأ مكان الصدارة لكونه النص الأدبي الأول للأمة، والكتاب المعجز، والوحي السماوي، إلى جانب كونه أساس التشريع؛ فمن الطبيعي أن يكون محوراً لأهداف الفكر والتأليف في الأمة، وينبوعاً للكثير من جداول ثقافتها، وحافزاً على العناية بكثير من فروع العلم التي تعين على فهم هذا الكتاب، وإدراك أسراره، وهكذا كان شأن القرآن؛ حيث كانت دراساته العامل الأكبر في العناية بتدوين اللغة، وجمع الشعر، ورواية الفصحح، وبحث طرائق اللغة في التعبير، وأساليبها في البيان⁽¹⁾.

وأوجز الآن حركة التأليف النقدي عند العرب، ومراحلها المهمة خلال العصور، وصلة ذلك بدراسات القرآن⁽²⁾:

1- تبدأ أولى المراحل المهمة في حركة التأليف النقدي من أواخر القرن الثاني الهجري، وتستمر خلال القرن الثالث، وهي مرحلة ثرية العطاء، وفيها ظهر من كتب النقد: (طبقات الشعراء) لابن سلام، و(البيان والتبيين) للجاحظ، و(الشعر والشعراء) لابن قتيبة، و(الكامل) للمبرد. وكلها كتب تتناول نواحي من النقد من جهتيه: النظرية والتطبيقية، وبجانب ذلك ظهرت ثروة كبيرة في الدراسات القرآنية، من أهمها: (مجاز القرآن) لأبي عبيدة، و(معاني القرآن) للفراء، و(مشكل القرآن) لابن قتيبة.

وهذه الكتب وأشباهها من كتب الدراسات القرآنية في تلك المرحلة هي في صميم النقد؛ فهي تحاول فهم النص، وتعرف ظواهر الاستعمال اللغوي والتركيبي فيه، والإشارة إلى ما فيه من وجوه المجاز.

¹ - انظر مقدمة كتاب أثر القرآن في تطور النقد العربي: محمد أحمد خلف الله: 9، 10.

² - انظر السابق: 13 وما بعدها..

2- المرحلة الثانية: وهي القرن الرابع الهجري، كانت مرحلة الشباب والتخصص في هذه الدراسات، وقد خلفت لنا كتبًا تعد مفخرة للفكر العربي الإسلامي؛ فيها اتسع التأليف في تراجم الشعراء، وخصائص فنهم، ويمثل ذلك كتاب (الأغاني) لأبي الفرج الأصفهاني (ت: 356 هـ)، واتسعت دراسات الموازنة بين الشعراء، والفصل فيما يثار حول شاعر بعينه من قضايا نقدية وجدلية، فكان من ذلك كتاب (الموازنة بين الطائيين) للآمدي (ت: 371 هـ)، و(الوساطة بين المتنبي وخصومه) للقاضي الجرجاني (ت: 392 هـ)، و(نقد الشعر)، و(نقد النثر) لقدامة بن جعفر (ت: 337 هـ) إن صحت نسبة الثاني إليه، وبينما كانت هذه الدراسات النقدية تمضي في طريقها، كان هناك من علماء الدراسات القرآنية من عكفوا على قضية الإعجاز القرآني، يفصلون القول فيها، ويشرحون وجوه الإعجاز، ويهمننا من جهودهم في هذا الموضوع ما يتعلق بالبلاغة، وممن كتبوا فيها: الرماني في (النكت في إعجاز القرآن)، والخطابي في (بيان إعجاز القرآن)، والباقلاني في (إعجاز القرآن)، وقد رسم الباقلاني في كتابه طريق السير لمن يريدون رياضة عقولهم على التعرض لنفحات القرآن وإعجازه، وفي سبيل هذه الغاية، صور الباقلاني النتائج التي وصلت إليها جهود النقد الأدبي إلى عصره، وشرح النتائج، ومثل لها من القرآن، ومن مآثور الأدب العربي.

وهذه المرحلة المتخصصة، استمرار لما قبلها، وبلوغ بالبحوث النقدية إلى غايتها، وقد قامت بحوث الإعجاز بدورها؛ فأفادت من نقد الأدب، وأفاد النقد منها.

3- ومنتقل الآن إلى مرحلة ثالثة، لعل أصدق وصف لها أنها مرحلة الكتب الجامعة الشاملة في الموضوع، ويأتي في مقدمة هذه الكتب: كتاب (البيان والتبيين) للجاحظ، يليه كتاب (الصناعتين) لأبي هلال العسكري (ت: 395 هـ)، ثم كتاب (سر الفصاحة) لابن سنان الخفاجي (ت: 466 هـ).

والملاحظة الجديرة بالاهتمام هنا، والتي تبدو مسيطرة على كتب هذه المرحلة هي أن فكرة الإعجاز تأخذ مكانها في هذه البحوث النقدية باعتبارها غاية حيينًا، وثمره حيينًا آخر. يقول أبو هلال: "اعلم - علمك الله الخير- أنّ أحقّ العلوم بالتعلّم، وأولاها بالتحقّق بعد المعرفة بالله جلّ ثناؤه- علم البلاغة، ومعرفة الفصاحة، الذي به يعرف إعجاز كتاب الله تعالى، الناطق بالحقّ، الهادي إلى سبيل الرّشد، المدلول به على صدق الرسالة وصحّة النبوة... وقد علمنا أنّ الإنسان إذا أغفل علم البلاغة، وأخلّ بمعرفة الفصاحة لم يقع علمه بإعجاز القرآن من جهة ما خصّه الله به من حسن التّأليف، وبراعة التركيب، وما شحنه به من الإيجاز البديع، والاختصار اللطيف؛ وضمّته من الحلاوة، وجلّله من رونق الطّلاوة، مع سهولة كلمه وجزالتها، وعذوبتها وسلاستها، إلى غير ذلك من محاسنه التي عجز الخلق عنها، وتحيرت عقولهم فيها. وإنما يعرف إعجازه من جهة عجز العرب عنه، وقصورهم عن بلوغ غايته، في حسنه وبراعته، وسلاسته ونصاعته، وكمال معانيه، وصفاء ألفاظه. وقبيح لعمرى بالفقيه المؤتمّم به؛ والقارئ المهتدى بهديه، والمتكلّم المشار إليه في حسن مناظرته، وتمام آله في مجادلته، وشدة شكيّمته في حجاجه، وبالعربي الصّليب، والقرشي الصريح ألا يعرف إعجاز كتاب الله تعالى إلا من الجهة التي يعرفه منها الزنجي والنبطي، أو أن يستدلّ عليه بما استدلّ به الجاهل الغبي"⁽¹⁾.

¹ - كتاب الصناعتين، ت: البجاوي وأبي الفضل، دار الفكر العربي: 7 - 8 بتصرف يسير.

ويوضح ابن سنان الخفاجي في (سر الفصاحة) أن معرفة حقيقة الفصاحة تفيد في ناحيتين:

- 1- في العلوم الأدبية: إذ بها يُعرف نظم الكلام على اختلاف تأليفه ونقده.
- 2- وفي العلوم الشرعية: إذ أن المعجز الدال على نبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) هو القرآن، سواء أذهبنا مذهب القائلين بأنه خرق العادة بفصاحته، أم مذهب القائلين بالصرفة، فلا مندوحة لنا في الوجهين عن بيان ماهية الفصاحة؛ لنقطع في الأول بأن فصاحة القرآن خرجت عن مقدور البشر، وفي الثاني بأنها كانت في مقدورهم، ومن جنس فصاحتهم⁽¹⁾.

وفي هذا الوقت كان هناك إمام آخر، يبحث خصائص نظم الكلام، وأسرار بلاغته، ويضع في كلتا الناحيتين نظرية جامعة يقررها ويشرحها ويطبّقها، إنه الإمام عبد القاهر الجرجاني في كتابيه: (دلائل الإعجاز)، و(أسرار البلاغة).

وفي القرن السادس يأتي علم آخر ممن عالجوا قضية الإعجاز، ولكن عن طريق التفسير البياني، وهو الإمام الزمخشري (ت: 538 هـ) في كتابه: (الكشاف). ثم يبرز في أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع ضياء الدين ابن الأثير (ت: 637 هـ) بكتابه المشهور (المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر)، وهو كتاب جامع لمسائل هذا العلم، حافل بالطريف من التحليل الفني للنماذج الأدبية، وفيه كثير من النظرات الأصيلة، والملاحظات المبتكرة، وهو في الوقت نفسه كتاب ممتع في الدراسات القرآنية؛ فقد كان القرآن العامل الأكبر في أدب ابن الأثير وفنه ودراساته النقدية، كما تأثر به في فنه الكتابي، وكتابه: (المثل السائر) ثمرة مباركة من ثمار ذلك التأثر.

¹ - ينظر سر الفصاحة: 3-4.

ثم يبقى بعد ذلك من الكتب المهمة في هذا المجال كتاب أخير هو: (الطراز المتضمن لأسرار علم البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز) لمؤلفه: الإمام يحيى بن حمزة العلوي اليمني (ت: 749 هـ).

تلك هي الخطوط العريضة لتطور الصلة بين دراسات القرآن ودراسات النقد الأدبي، خلال العصور الخصبة من تاريخ الفكر العربي.

وقد حظي القرآن والدراسات القرآنية في العصر الحديث بنصيب كبير في ميدان النقد؛ فقد تعرض النقاد والأدباء لأسلوب القرآن على ضوء مناهج البحث الفني، وهكذا فعل سيد قطب في (التصوير الفني في القرآن)، و(مشاهد يوم القيامة)، وأحمد بدوي في (من بلاغة القرآن)، وبكري شيخ أمين في (التعبير الفني في القرآن)، والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في (من روائع القرآن).

2- ما أفاده الأدب والنقد والبلاغة من نظرية الإعجاز:

هناك حقيقة جلية لا تخفى على الباحثين، وهي أن القرآن الكريم هو جذوة حركة النقد الأدبي عند العرب، وأنه الباعث الرئيس الموجه لها، وللدراسات الأدبية والبلاغية؛ فإذا ما تأمل الباحث الدراسات النقدية ومقاييسها في فنون القول، وجدها جميعاً قد خضعت للنهج القرآني، الذي أظهرته دراسات إعجاز القرآن، وأنها قد احتكمت إلى الشاهد القرآني، متخذة منه المثل الأعلى، والمقياس للنموذج الرفيع، ومن نهجه ومنحاه يؤخذ فصل الخطاب في التفاضل بين الأساليب.

ويمكن أن أوجز أثر النظرية في الأدب والنقد والبلاغة في النقاط الآتية:

1- وقف البيان القرآني في القرن الرابع الهجري سدًا منيعًا أمام تيار الغلو في الصنعة والتكلف؛ فقد أدخلت الفلسفة ودراسات أرسطو في تقنين الشعر والنثر، وأسرف أصحاب المذهب البلاغي (مذهب البديع) في الصناعة البديعية، بينما راح أصحاب (طريقة العرب) ينهلون من نبع القرآن الصافي؛ فقاموا برد فعل قوي أسس تيارًا مضادًا؛ إذ استخلصوا طريقة العرب في البيان من القرآن الكريم، ومن الشعر العربي القديم، وأحلوا الطبع والسجية المقام الأول، بدل الصنعة وتكلف الكثير من الزخارف اللفظية والمعنوية.

فدراسات علماء الإعجاز لها الفضل الأول في حماية البيان العربي، وحماية النقد الأدبي من المقاييس والموازن الدخيلة، كما لها الفضل في الرجوع بالأدب العربي إلى طبيعته العربية الأصيلة.

2- لها نشطت حركة التفسير، ودراسة إعجاز القرآن البياني، تعمقت الأبحاث في ألفاظ القرآن، وخصائص أسلوبه، وبديع بلاغته، فأسهمت هذه الأبحاث بحظ وافر في علم الذوق، فتجلى أثر القرآن في تربية الذوق الأدبي العربي، وانطلق علماء القرآن والبيانيون من النظر في جلال الربوبية وأثرها في القرآن، إلى الطبع وأثره في الشعر، وإلى ملاحظة صورة النظم في النفس قبل التعبير - كما أوردها الخطابي - فقطعوا في علم النفس الأدبي شوطًا، وإن لم يعرفوه باسمه الحديث، يؤكد ذلك بحوثهم في الأثر النفسي للتعبير، وما يعتمد عليه من صور. فالصور البيانية في علم البيان تعتمد على التشبيه، والاستعارة، والكناية، ولا تتمتع فيها الألفاظ بخصائص تفيض بالإيحاءات، وترسم في الخيال صورًا تثير في النفس المعاني إثارة مؤثرة. ولا ننسى أن نضع في

الاعتبار كذلك دراستهم في علم البديع لخصائص الألفاظ في جرسها وإيقاعها في المحسنات اللفظية من نظم، وسجع، وفواصل.

وهكذا عنوا بتأمل سمات قوة الصورة القرآنية بتحريض جميع حواس النفس، من سمع وبصر وحس وذوق وشم؛ حتى يثبت الصورة في الخيال والإدراك والوجدان.

3- كل من يمعن في دراسة النقد الأدبي، يجد نفسه مضطراً إلى مطالعة دراسات الإعجاز القرآني، ويدرك أن ملكة النقد إنما نبتت جذورها في صميم دراسات الإعجاز، ونمت وترعرعت أغصانها في ظلال القرآن؛ فالقرآن الكريم صاحب الفضل الأكبر في تربية ملكة النقد الأدبي عند العرب وتطورها، وإن أسلوبه المتميز له أبلغ الأثر في مقاييس النقد الأدبي وموازينه؛ فقد أصبح الشاهد القرآني هو الحكم الفصل بين فنون القول، وأنماط الأساليب.

4- افتتن أدباء العرب بأسلوب القرآن ونظمه المحكم، وأجمعوا على الإقبال عليه قديماً وحديثاً، ولا عجب فإن العبارة منه أو الكلمة، يقتبسها الأديب تشع في سماء كلامه كالكوكب الساطع. يقول الجاحظ: "وكانوا يستحسنون أن يكون في الخطب يوم الحفل، وفي الكلام الجمع أي من القرآن؛ فإن ذلك مما يورث الكلام البهاء والوقار، والرقّة، وسلس الموقع"⁽¹⁾.

¹ - البيان والبيان: 1 / 118.

إن أسلوب القرآن الرائع ليس له نظير سابق، ولا نظير لاحق في اللغة العربية؛ ومن ثم حاول الأدباء أن يصوغوا آثارهم الأدبية من شعر ونثر، مهتمين بهدي ديباجته الكريمة، وحاشيته الرقيقة، وعباراته السلسة، وعكف عليه علماء اللغة وفنونها فهيمن على عقولهم، وامتلك مقادة أذواقهم، حتى أينعت ثماره في جميع فنونهم؛ فظهرت للقرآن نتائج فريدة في اللغة والأدب والبلاغة والنقد.

تلکم آثار عامة لنظرية الإعجاز في الأدب والنقد والبلاغة، وهناك آثار أخرى مباشرة، تتلخص في:

1- التقنين لوجه الحسن في العبارة، وما تعبر عنه من معاني، وما يستلزمه الموقف والمخاطبون بها من إيجاز فيها، أو بسط، أو إطناب.

2- الحرص على رعاية الدقة في استعمال المفردات اللغوية، للدلالة على المعاني التي تقال فيها، والموازنة بين استعمالات الناس لبعض الألفاظ، واستعمال القرآن الكريم لغيرها في الدلالة على المعنى الواحد.

3- وتلقت دراسات الإعجاز إلى التمييز بين أشكال تعبيرية تأتي في الكلام؛ لأن المعاني تستوجبها، وأشكال أخرى تلوي إليها رقاب الكلام؛ ليتحقق وجودها فيه دون رعاية للمعنى؛ مما لفت أنظار الناقدين إلى رعاية التكلف في العبارة الأدبية، وجريانها على الطبع، وألهم الدارسين أن يضعوا الفوارق بين النوعين، فما كان بالمعاني حاجة إليه فهو الطبيعي الذي لا تكلف فيه، وما كانت المعاني في غنى عنه، وإنما قصد إليه قصدًا لتحقيق لون من التحسين في شكل العبارة؛ فهو التكلف المعيب، وإن بدا حسن الشكل.

4- وقد سمى الرماني ، وتبعه الباقلاني في إعجاز القرآن ، الأول (فواصل) ، والثاني (أسجاءً) ، وإذا كان النقد الأدبي لم يميز في التسمية بين النوعين ، فقد ميز بينهما في القيمة على الأساس الذي اعتمده الرماني والباقلاني فاصلاً بينهما.

5- وفي سبيل رد الباحثين في الإعجاز على ما قيل من معارضة المرتدين والمنتبئين للقرآن ، استنبط الخطابي أسس المعارضة القولية من المأثور الأدبي ؛ فكان أول من سجل هذه الأسس نظرياً ، بعد أن كانت صوراً محكية عن التراث.

6- وأخيراً تنبه بعض الباحثين في إعجاز القرآن إلى آثاره النفسية ، التي كان الأولون قد سجلوها في حكايا لا تأخذ شكل النظرية ، حتى إذا جاء الخطابي ، جعلها وجهاً من وجوه الإعجاز ؛ فوجه الأنظار بها إلى المجال الأدبي⁽¹⁾.

تلك هي أهم آثار النظرية في حركة النقد الأدبي ، وسأتناول في الفصول الثلاثة التالية ما يتعلق بأثر النظرية في:

- 1- جزئيات التعبير: (المفردات والتراكيب) ، ويمثل هذا كل من: الرماني والخطابي .
- 2- البناء الكلي للعمل الفني: (الصياغة الكلية) ، ويمثل هذا الجانب: الباقلاني .
- 3- الموازنات والمعارضات في جانبها: (النظري والتطبيقي) ، عند كل من: الرماني ، والخطابي ، والباقلاني .

¹ - ينظر: التراث النقدي عند العرب ، ص166 وما بعدها ، ومناهج البحث البلاغي ص170 وما بعدها .

الفصل الأول

أثر النظرية في جزئيات التعبير: (المفردات والتراكيب)

أولاً المفردات:

أفاد البحث النقدي من نظرية الإعجاز القرآني الحرص على رعاية الدقة في استعمال المفردات، للدلالة على المعاني، والمواقف التي تقال فيها.

وقد يثير الكلام في هذا الموضوع جدلاً حول الترادف في اللغة، وعمّا إذا كان موجوداً أو غير موجود؛ لذلك سألمس هذا الموضوع لمسّاً خفيفاً في إيجاز شديد، ثم أعود إلى موضوعنا الأساسي، فأقول وبالله التوفيق: إذا تتبعنا ما كتبه القدماء حول الترادف، لوجدنا أنفسنا أمام مدرستين: إحداهما: تنفي وجود الترادف في اللغة، وترى أن كل ما يُظنُّ أنه من المترادفات، إنما هو من المتباينات التي تتباين بالصفات؛ فالسيف مثلاً هو الاسم للآلة المعروفة لنا بهذا الاسم، أما المهند والحسام، وغير ذلك مما يطلق على السيف، فليست بأسماء له، إنما هي ألقاب وصفات، وكل صفة منها معناها غير معنى الأخرى.

ولعل أول القائلين بإنكار الترادف - فيما أعلم - هو ابن الأعرابي (ت: 231 هـ)؛ فقد حكى عنه تلميذه ثعلب قوله: "كل حرفين أوقفتهما العرب على معنى واحد، في كل واحد منهما معنى ليس في صاحبه، ربما عرفناه فأخبرنا به، وربما غمض علينا فلم نُلزم العرب جهله"، وقال: "الأسماء كلها لعله خصت العرب ما خصت منها من العلل ما نعلمه، ومنها ما نجهله"⁽¹⁾. وقد عوّل على هذا الرأي نفر من اللغويين، الذين أنكروا الترادف بعده، فكان أن انتصروا لرأيه هذا، وأقاموا الحجج والأدلة عليه، واتسعوا فيه، وزادوه تفصيلاً وبياناً. ومن هؤلاء تلميذه ثعلب (ت: 291 هـ)، الذي روى قوله السالف، وقال: "إن كل ما يُظن من المترادفات فهو من المتباينات التي تتباين

1 - محمد بن القاسم الأنباري، الأضداد: 7.

بالصفات، كما في الإنسان والبشر؛ فإن الأول موضوع له باعتبار النسيان أو باعتبار أنه يُؤنس، والثاني باعتبار أنه بادي البشرية، وكذا الخنْدرِيس والعُقار؛ فإن الأول باعتبار العتق، والثاني باعتبار عَقْرِ الدَّنِّ لِشِدَّتِهَا⁽¹⁾. كما ذهب هذا المذهب أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري (ت: 328 هـ)؛ فقد أورد قول ابن الأعرابي وشرحه، وعقب عليه قائلاً: "يذهب ابن الأعرابي إلى أن مكة سمّيت مكة لجذبِ الناس إليها، والبصرة سمّيت البصرة للحجارة البيض الرّخوة بها، والكوفة سمّيت الكوفة لأزدحام الناس بها من قولهم: تكوِّف الرمل تكوِّفاً: إذا ركب بعضه بعضاً، والإنسان سمّي إنساناً لنسيانه، والبهيمة سمّيت بهيمة؛ لأنها أبهّمت عن العَقْل والتمييز، من قولهم: أمر بهّم: إذا كان لا يُعرَف بابه، ويقال للشجاع: بهمة؛ لأن مُقاتله لا يدري من أي وجه يوقع الحيلة عليه. فإن قال لنا قائل: لأي علة سمّي الرجل رجلاً؟ والمرأة امرأة؟ والمَوْصلُ الموصل؟ ودَعْدُ دَعْداً؟ قلنا: لِعَلِّ عِلْمَتِهَا العَرَبُ وَجَهْلُهَا أَوْ بَعْضُهَا، فلم تزل عن العرب حكمة العلم بما لحقنا من غموض العلة، وصعوبة الاستخراج علينا"⁽²⁾. ثم يقول بعد ذلك: "وقول ابن الأعرابي هو الذي نذهب إليه؛ للحجة التي دللنا عليها، والبرهان الذي أقمناه فيه"⁽³⁾.

وممن أنكر الترادف أيضاً ابن فارس (ت: 395 هـ)، تلميذ ثعلب؛ إذ يقول: "ويسمى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة، نحو: السيف، والمهتد، والحسام، والذي نقوله في هذا: إن الاسم واحد، وهو السيف، وما بعده من الألقاب صفات. ومذهبنا أن كل صفة منها فمعناها غير معنى الأخرى. وقد خالف في ذلك قوم فزعموا أنها، وإن اختلفت ألفاظها؛ فإنها ترجع إلى معنى واحد. وذلك قولنا: سيف، وعضب، وحسام. وقال آخرون: ليس منها اسم، ولا صفة، إلا ومعناه غير معنى الآخر.

¹ - المزهر: 1 / 403.

² - الأضداد: 127.

³ - السابق: 8.

قالوا: وكذلك الأفعال ، نحو: مضى وذهب وانطلق ، وقعد وجلس ، ورقد ونام وهجع. قالوا: ففي "قعد" معنى ليس في "جلس" ، وكذلك القول فيما سواه ، وبهذا نقول ، وهو مذهب شيخنا أبي العباس أحمد بن يحيى بن ثعلب⁽¹⁾. وإلى مثل هذا ذهب أبو هلال العسكري(ت: 395 هـ) في مقدمة كتابه (الفروق اللغوية) ، والراغب الأصفاني (ت: 502 هـ) في كتابه (المفردات في غريب القرآن).

"ومبلغ حجج هؤلاء جميعاً في إنكارهم للترادف ، تتمثل في أنه لا بد من سبب للتسمية ، والقول بالعلل والاعتبارات المتباينة في إطلاق الألفاظ على المسميات ، حتى وإن كانت هذه العلل مجهولة أو غامضة ، وأن الترادف يتنافى مع حكمة الوضع في هذه اللغة ؛ لأن واضع اللغة حكيم لا يمكن أن يضع لفظتين أو أكثر على معنى واحد ، ولأن الترادف تكثير للغة بما لا فائدة فيه ؛ وهو بخلاف ما يوجبه العقل ، والقياس ، والمنطق"⁽²⁾.

أما القائلون بالترادف فمن أشهرهم: ابن خالويه (ت: 370 هـ)؛ فقد روي أنه سَمِعَ يقول: "جمعت للأسد خمس مئة اسم ، وللحبة مائتين" ، ورووا أيضاً أنه قال يوماً في مجلس سيف الدولة بحلب: "أحفظ للسيف خمسين اسماً"؛ فتبسّم أبو علي الفارسي ، وكان يومئذ بالمجلس ، وقال: "ما أحفظ له إلا اسماً واحداً ، وهو السيف". ولما سأله ابن خالويه: فأين المهند ، والصارم ، والقضيب ، والحسام ، وكذا وكذا؟ ، فأجاب أبو علي: هذه صفات ، وكأن الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة"⁽³⁾. ومنهم: أبو بكر الزبيدي (ت: 379 هـ) ، والرماني (ت: 348 هـ) ، وابن جني (ت: 392 هـ) ،

1 - الصحاحي: 96 - 97.

2 - حاكم مالك الزيايدي ، الترادف في اللغة: 202.

3 - بنت الشاطئ ، الإعجاز البياني: 211.

والباقلاني (ت: 403 هـ)، وابن سيده (ت: 458 هـ)، وحمزة الأصفهاني (ت: 460 هـ)، والفيروز آبادي (ت: 817 هـ)، والسيوطي (ت: 911 هـ)، وغيرهم. وهؤلاء يستدلون على مذهبهم بأدلة عقلية، لا تمنع جواز وقوع الترادف عقلاً، وأدلة نقلية تتمثل فيما جاء عن العرب من ألفاظ مختلفة، بمعنى واحد؛ مما لم يجعل نقلة اللغة محل خلاف، ومما احتج به هؤلاء بأنه لو كان لكل لفظة معنى غير معنى الأخرى، لما أمكن أن يعبر عن شيء بغير عبارته؛ وذلك أنا نقول في (لاريب فيه): لا شك فيه، فلو كان الريب غير الشك، لكانت العبارة عن معنى الريب بالشك خطأ؛ فلما عبر عن هذا بهذا عُلِمَ أن المعنى واحد. وقالوا: وإنما يأتي الشعر بالاسمين المختلفين للمعنى الواحد في مكان واحد، تأكيداً ومبالغة، كقولهم: (وهند أتى من دونها النأي والبعد).

قالوا: فالنأي هو البعد. قالوا: وكذلك قول الآخر: (عام الحبس والأصر). فإن الحبس هو الأصر⁽¹⁾. واحتج القائلون بالترادف أيضاً بما قاله الأمدى: "ذهب شذوذ من الناس إلى امتناع وقوع الترادف في اللغة، مصيراً منهم إلى أن الأصل عند تعدد الأسماء تعدد المسميات، واختصاص كل اسم بمسمى غير مسمى الآخر. وجوابه: أن يقال: لا سبيل إلى إنكار الجواز العقلي؛ فإنه لا يمتنع عقلاً أن يضع أحد لفظين على مسمى واحد، ثم يتفق الكل عليه، أو أن تضع إحدى القبيلتين أحد الاسمين على مسمى، وتضع الأخرى له اسماً آخر، من غير شعور كل قبيلة بوضع الأخرى، ثم يشيع الوضعان بعد ذلك. كيف وإن ذلك جائز، بل واقع بالنظر إلى لغتين ضرورة، فكان جائزاً بالنظر إلى قبيلتين"⁽²⁾. وبعد أن أفاض الأمدى في ذكر الحجج الكثيرة على وقوع الترادف، وبيان فوائده، والرد على منكريه، قال: "ثم الدليل على وقوع الترادف في اللغة: ما نقل عن العرب من قولهم: الصَّهْلَب، والشَّوْذَب، من أسماء الطويل، والبُهْثُر، والبُحْثُر، من أسماء القصير، إلى غير

¹ - الصاحبي: 97، والمزهر: 1 / 404.

² - الإحكام في أصول الأحكام: 1 / 30 - 32، نقلاً عن الترادف في اللغة: 214.

ذلك، ولا دليل على امتناع ذلك حتى يتبع ما يقوله من يتعسف في هذا الباب في بيان اختلاف المدلولات، لكنه ربما خفي بعض الألفاظ المترادفة، وظهر البعض، فيجعل الأشهر بيانا للأخفى، وهو الحد اللفظي⁽¹⁾.

وقد ظل الأمر في هذه القضية معلقاً، لم يقطع فيه أهل العربية برأي، ولم يستقروا على حكم، حتى بعد أن اتسعت دراستنا اللغوية الحديثة، واتصلت ببحوث جديدة في علم اللغة والأصوات، والاجتماع وعلم النفس، غير أن القول الذي غلب وراج في العصور المتأخرة، هو القول بالترادف، ويقول به اليوم عدد من أصحاب التخصص في فقه اللغة وعلم الاجتماع اللغوي، منهم الدكتور علي عبد الواحد وافي⁽²⁾.

ويرى أكثر المُحدّثين أن إنكار الترادف إنكاراً تامّاً، مذهب لا تؤيده النصوص والشواهد اللغوية، وأنه شيء ثابت في العربية، لا تخطئه عين، ولا تخلو منه لغة، قلّ أو كثير⁽³⁾.

ولعل الجديد في النظر إلى الترادف، ما ذهب إليه الدكتور محمود فهمي حجازي، بأنه في ظل مبدأ نسبية الدلالة، لا يمكن أن تكون هناك كلمات تتفق في ظلال معانيها اتفاقاً كاملاً، ومن الممكن أن تتقارب الدلالات لا أكثر، ولا أقلّ؛ فالألفاظ المترادفة هي بهذا المعنى الألفاظ ذات الدلالات المتقاربة⁽⁴⁾. ويرى الأستاذ حاكم مالك أن هذه النظرة "تبتعد بالألفاظ عن حقيقتها الخارجية، أعني دلالتها اللغوية الاجتماعية، وتعني بالناحية الوجدانية والنفسية، متأثرة بالنوازع

¹ - المصدر نفسه والصفحة نفسها.

² - بنت الشاطي، الإعجاز البياني: 214.

³ - الترادف في اللغة: 259.

⁴ - علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة: 97 - 98.

الذاتية للفرد، والخلجات الحسية، وما تبعته في أعماق النفس من خواطر ومشاعر؛ وبذلك تتباين الألفاظ في معانيها، تبعًا للتصور الشخصي، والانطباع الذاتي الذي يختلف باختلاف الناس، وإذا كان أهل الأدب والنقد، وأصحاب علم النفس من المعنيين بالمسائل الوجدانية وال نفسية؛ فإن اللغوي لا يعنيه إلا الدلالة اللغوية المشتركة بين الناس جميعًا. ولو أخذنا بهذه النظرة لتعذر التفاهم بين الناس، ولاستحال اتفاهم حتى على معنى الكلمة الواحدة؛ فكل واحد يرى فيها ما لا يراه الآخر، وكأنه ليس للفظه معنى محدد تمامًا، ومتفق عليه" (1).

وإني أرى الصواب فيما ذهب إليه الدكتور محمود فهمي حجازي؛ وذلك للآتي:

1- إن رأي الدكتور حجازي هو رأي أكثر الأدباء والنقاد المحدثين باعتراف الأستاذ حاكم نفسه (2)؛ وذلك لأن هذا الرأي لا ينظر إلى الكلمة باعتبارها شيئًا جامدًا، لا حركة ولا حياة فيه، وإنما يجعل منها شيئًا متحركًا نابضًا بالحياة، بما يستشف من إيحاءاتها من ظلال وألوان، ومشاعر وانطباعات وجدانية، وبما تثيره في النفس من تداعي المعاني المختلفة، وبذلك تكون للكلمة قيمة في الحياة.

2- إن القول بأن اللغوي (على عكس غيره من أهل الأدب والنقد، وعلم النفس)، لا يعنيه إلا الدلالة اللغوية المشتركة بين الناس جميعًا، قول لا نسلم به؛ لأنه يجرد اللغوي من أهم مميزات الإنسان، وهي الإحساس بقيمة الكلمة، وما تثيره في النفس الإنسانية من مشاعر وأحاسيس، وما تثيره فيها من تداعي المعاني المختلفة التي تثري الفكر.

¹ - الترادف في اللغة: 262.

² - السابق: 261.

3- القول بأن الأخذ بهذه النظرة يؤدي إلى تعذر التفاهم بين الناس ، واستحالة اتقاقهم على معنى الكلمة الواحدة، قول فيه تعسف؛ لأن هذا لم يقع قط بين القائلين بعدم الترادف؛ فلم نرهم اختلفوا حول كلمة ما، حتى تعذر التفاهم بينهم، إضافة إلى أن ما تثيره الكلمة في نفوس القراء أو السامعين من مشاعر مختلفة، وإيماءات متباينة، لم تصل يوماً إلى حد التناقض الذي يؤدي إلى تعذر التفاهم؛ لأن تلك المشاعر والإيحاءات مهما تباينت وتلونت لن تخرج عن الدلالة اللغوية الاجتماعية كثيراً.

4- إن القرآن الكريم، كتاب العربية الأكبر، ومن الحق ألا نأخذ في القضية برأي دون عرضها عليه؛ لأنه الذي يحسم الخلاف، وقد شهد التتبع الاستقرائي لألفاظ القرآن في سياقها أنه يستعمل اللفظ بدلالة معينة، لا يؤديها لفظ آخر في المعنى الذي تحشد له المعاجم وكتب التفسير عدداً قلّ أو أكثر من الألفاظ⁽¹⁾.

ومثال لذلك، استخدام القرآن للفظتي: (الرؤيا والحلم) في آيتي يوسف – مثلاً-، عن رؤيا ملك مصر: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ﴾ [يوسف: 43 - 44].

¹ - بنت الشاطئ، الإعجاز البياني: 214 - 215.

المعاجم تفسر الحلم بالرؤيا، فإذا استقرأنا مواضع ورود اللفظين في القرآن وجدناهما غير مترادفين؛ فقد استعمل القرآن الكريم (الأحلام) ثلاث مرات، يشهد سياقها بأنها الأضغاث المهوشة والهواجس المختلطة، وتأتي في المواضع الثلاثة بصيغة الجمع، دلالة على الخلط والتهوش، لا يتميز فيه حلم من آخر.

في جدل المشركين ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوْلُونَ﴾ [الأنبياء: 5]

وعلى لسان الملامن قوم العزيز، حين سألهم أن يفتوه في رؤياه: ﴿قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ﴾ [يوسف: 44]. واستعمل القرآن (الرؤيا) سبع مرات، كلها في الرؤيا الصادقة، وهو لا يستعملها إلا بصيغة المفرد، دلالة على التميز والوضوح والصفاء. من بين المرّات السبع، جاءت الرؤيا خمس مرّات للأنبياء، وهي: رؤيا إبراهيم عليه السلام ﴿وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمَ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ [الصافات: 104. 105]، ورؤيا يوسف عليه السلام؛ إذ قال له أبوه: ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ﴾ [يوسف: 5]. نتابع سياقها في السورة وقد صدقت وتحققت: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلْنَا رُبِّي حَقًّا﴾ [يوسف: 100].

ورؤيا المصطفى (صلى الله عليه وسلم) في الإسراء: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾⁽¹⁾ [الإسراء: 60]، ورؤياه في فتح مكة ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [الفتح: 27].

فهذه خمس مرات من استعمال القرآن للرؤيا من الأنبياء، وهي من صدق الإلهام القريب من الوحي، والمرتان الأخيران في رؤيا العزيز، وقد صدقت. وفي آيتها عبر عنها القرآن مرتين على لسان الملك بالرؤيا؛ لوضوحها في منامه، وجلالها وصفائها، وإن بدت للملأ من قومه هواجس أوهام وأضغات أحلام: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ قَالُوا أَضْغَاتُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ﴾ [يوسف: 43.44]، وتمضي القصة في سياقها القرآني، فإذا رؤيا الملك صادقة الإلهام، وليست كما بدت للملأ من قومه أضغات أحلام⁽²⁾.

والخلاصة: إن رفض الترادف رفضاً تاماً، أونفي الفروق اللغوية رفضاً كاملاً، أمر فيه نظر. وأرى أن الألفاظ التي من هذا القبيل إن لمسنا فيها فروقاً واضحة سلمنا بها، أما إذا كانت الفروق غامضة، وغير واضحة فلا جدوى من القول بالفروق، إنما نقول هنا بالترادف.

¹ - الآية بتامها: "وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُحُوفُهُمْ قَمَا يَرِيذُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا". اختلف في المقصود بالرؤيا في الآية؛ فقيل: ما رآه نبينا محمد (صلى الله عليه وسلم) عياناً في ليلة الإسراء من عجائب وغرائب، وعلى هذا القول فسرت الرؤيا بالرؤية. وقيل: هي الإسراء، كان رؤيا منامية، والآية تقضي بفساد هذا القول؛ لأن رؤيا المنام لا فتنة فيها. وقيل غير ذلك، والصواب أنها رؤيا الإسراء، وهي رؤيا عين رآها (صلى الله عليه وسلم) وعليه، فالاستشهاد بالآية هنا في غير موضعه؛ لأنه يوهم أن الإسراء كان رؤيا منامية، وهذا باطل. (ينظر الكشاف: 2/ 366، والجامع لأحكام القرآن، ط الشعب: 3898، 3899).

² - بنت الشاطي، الإعجاز البياني: 215 - 217.

هذا على العموم إذا أريد من اللفظة الدلالة الإجمالية على المعنى، وهي ما فيه مقلع للعامه من المتكلمين، ممن لا يطمعون في أكثر من إيصال إحساسهم ومجمل أفكارهم إلى الآخرين. أما عندما يريد المتكلم نقل أحاسيس خاصة، ومشاعر وانطباعات وجدانية عميقة، فلا بد أن نضع في الاعتبار ما ذهب إليه الدكتور محمود فهمي حجازي بأنه: "في ظل مبدأ نسبية الدلالة، لا يمكن أن تكون هناك كلمات تتفق في ظلال معانيها اتفاقاً كاملاً، ومن الممكن أن تتقارب الدلالات، لا أكثر، ولا أقل؛ فالألفاظ المترادفة هي بهذا المعنى الألفاظ ذات الدلالات المتقاربة".

يقول الدكتور محمد رمضان البوطي، بعد أن وضع أن المتكلم أوالكاتب إذا أراد أن يعبر عن معنى من المعاني، فإنه يلجأ إلى ما حفظ من متن اللغة وألفاظها وتراكيبها، فيلتقط منها ما تسارع إليه، وسيجد في اللغة من المترادفات ما يحقق له غرضه، ويقوم بعضها مقام بعض في التعبير عن مقصوده: "بيد أن هذه المترادفات، إنما تحسب مترادفات إذا أريد منها الدلالة الإجمالية على المعنى، وهي ما يقتنع به العامة من المتكلمين، ممن لا يطمعون بأكثر من إيصال خلاصة إحساسهم، ومجمل أفكارهم إلى الآخرين. أما عند سبر أغوار هذه الكلمات، واستخراج ما بينها من الخصائص والفروق؛ فهي ليست عندئذ من المترادف في شيء، وإنما لكل منها دلالاته الخاصة، وإشارته المتميزة، وإيحاؤه الذي لا يشترك فيه غيره، وتصويره الذي ينفرد به عن نظائره. وإنما تتضح هذه الفروق، وتتجلى للعيان عندما يريد الكاتب أو المتكلم أن ينهي إلى السامع صورة لدقائق إحساسه، أو فكره، أو تأملاته، فنراه يمايز بين المترادفات، ويتأمل في جرس كل منها، ووقعه ودلالته، وقد يفسد الكلام كله في حسابه بتبديل كلمة منه بأخرى، أو لدى تحوير في نسقه وسبكه من تقديم وتأخير" (1).

¹ - من روائع القرآن: 169 - 170.

إذن هناك ألفاظ يحسبها أكثر الناس متساوية في التعبير عن المعنى، غير إن لكل لفظة خاصة تميزها عن تلك اللفظة التي تقاربها في المعنى، أو تشترك معها في الدلالة، ومثال ذلك: لفظتا (الخشية والشكر) فكثير من الكتاب لا يفرقون بينهما، ظانين أنهما بمعنى واحد، لكن (الخشية) أعلى مرتبة من (الخوف)؛ فهي مأخوذة من (شجرة خشية): إذا كانت يابسة، وذلك فوات بالكلية، أما لفظة (الخوف) فمأخوذة من قولهم: (ناقة خوفاء): إذا كان بها داء، وذلك نقص وليس بفوات؛ ومن ثم خصت (الخشية) بالله في قوله تعالى: ﴿وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾ [الرعد: 21]؛ لأن خوف الله تعالى ينبغي أن يكون في أعلى المراتب، كما أن (الخشية) تكون من عظم المخشي، وإن كان الخاشي قويا، و(الخوف) يكون من ضعف الخائف، وإن كان المخوف أمرا يسيرا، ويدل على ذلك أن (الخاء والشين والياء) في تقاليبها في التصريف تدل على العظمة، نحو: (شيخ) للسيد الكبير، و(خيش) لما غلظ من اللباس؛ ولذا وردت الخشية غالباً في حق الله تعالى في القرآن الكريم، وأما قوله عزوجل: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةِ وَهُمْ لَا يُسْتَكْبِرُونَ * يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: 49 - 50]، ففيه نكتة لطيفة؛ لأنه وصف للملائكة، ولما ذكر قوتهم وشدة خلقهم، عبر في جانبهم بالخوف لبيان أنهم وإن كانوا غلاظاً شداداً، فهم بين يدي الله تعالى ضعفاء، ثم أردفه بالفوقية الدالة على العظمة فجمع بين الأمرين، ولما كان ضعف البشر معلوماً لم يحتج إلى التنبيه عليه⁽¹⁾.

¹ - د. عبد الفتاح لاشين، صفاء الكلمة: 65 - 66، وينظر أيضاً الإتيان: 1/ 20.

ولعل أول من تنبه إلى الفروق بين المعاني في الألفاظ المتقاربة، والتي يُظن أن معناها واحد، هو الجاحظ؛ حيث أوضح أن الناس يستخفون ألفاظاً يستعملونها في التعبير عن معانٍ، وهناك ألفاظ أحق منها في التعبير عن هذه المعاني، يقول: "وقد يستخفّ الناس ألفاظاً ويستعملونها، وغيرها أحق بذلك منها؛ ألا ترى أن الله تبارك وتعالى، لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العقاب، أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر، والناس لا يذكرون السغب ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة، وكذلك ذكر المطر؛ لأنك لا تجد القرآن يلفظ به إلا في موضع الانتقام، والعامّة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين ذكر المطر وبين ذكر الغيث، ولفظ القرآن الذي عليه نزل أنه إذا ذكر الأبصار لم يقل الأسماع، وإذا ذكر سبع سموات لم يقل الأرضين، ألا تراه لا يجمع الأرض أرضين، ولا السمع أسماعاً، والجاري على أفواه العامة غير ذلك، لا يتفقدون من الألفاظ ما هو أحق بالذكر وأولى بالاستعمال"⁽¹⁾.

وتمضي كلمة الجاحظ، ولعلها لم تلفت انتباه أحد حتى جاء أحد أعلام الدراسات القرآنية، وهو أبو سليمان حمد بن إبراهيم الخطابي؛ فأحيا تلك المقولة، وتناول كثيراً من تلك الألفاظ، التي يحسب الناس أنها متساوية في المعنى، غير مدركين لما بينها من فروق بالشرح والتفسير، موضعاً دقائق ما بينها من فروق، وبذلك وجه الخطابي أو وجهت قضية الإعجاز من خلال الخطابي أنظار النقاد إلى أهمية الحرص على رعاية الدقة في استعمال المفردات اللغوية، للدلالة على المعاني والمواقف التي تقال فيها. يقول - رحمه الله: "ثم اعلم أن عمود هذه البلاغة التي تجتمع لها هذه الصفات هو: وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به، الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه: إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب

¹ - البيان والبيّن: 2 / 306.

الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة؛ ذلك أن في الكلام ألفاظاً متقاربة في المعاني، يحسب أكثر الناس أنها متساوية في إفادة بيان مراد الخطاب، كالعلم والمعرفة، والحمد والشكر، ونحوها، والأمر فيها وفي ترتيبها عند علماء اللغة بخلاف ذلك؛ لأن لكل لفظة منها خاصية تميز بها عن صاحبها في بعض معانيها، وإن كانا يشتركان في بعضها"⁽¹⁾.

ويشرح الخطابي تلك الفروق، ويبين مواضع استعمالها، فيقول: "تقول عرفت الشيء وعلمته، إذا أردت الإثبات الذي يرتفع معه الجهل؛ إلا أن قولك: عرفت، يقتضى مفعولاً واحداً، كقولك: عرفت زيداً، وعلمت يقتضى مفعولين، كقولك: علمت زيداً عاقلاً؛ ولذلك صارت المعرفة تستعمل خصوصاً في توحيد الله تعالى، وإثبات ذاته، فتقول: عرفت الله، ولا تقول: علمت الله، إلا أن تضيف إليه صفة من الصفات، فتقول: علمت الله عدلاً، وعلمته قادراً، ونحو ذلك من الصفات. وحقيقة البيان في هذا: أن العلم ضده الجهل، والمعرفة ضدها النكرة"⁽²⁾.

ويذكر أيضاً الفرق بين (الحمد والشكر)، فيذكر أنهما قد يشتركان في المعنى؛ فالحمد لله على نعمة تعني الشكر لله عليها، ولكن هناك تمايز بينهما في أمور: فالحمد ابتداء يعني الثناء، أما الشكر فلا يكون إلا على جزاء ومكافأة، تقول: حمدت زيداً، إذا أثنت عليه في أخلاقه ومذاهبه، وإن لم يسبق إليك منه معروف. وتقول: شكرت زيداً، إذا أردت جزاءه على معروف أسداه إليك.

¹ - بيان إعجاز القرآن: 29.

² - بيان إعجاز القرآن: 29.

والشكر يكون قولاً كالحمد، ويكون فعلاً كقوله - عز وجل - ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا﴾ [سبأ: 13].
ولندرك حقيقة الفرق بينهما علينا أن نعتبر كل واحد منهما بضده، فالحمد ضده: الذم، والشكر ضده: الكفران، ومن الفروق بينهما أيضاً: أن الحمد قد يكون على المحبوب والمكروه، ولا يكون الشكر إلا على المحبوب. ومن هذا القبيل كذلك: (الشح) و(البخل)، فالبخل كما زعم بعضهم منع الحق، وهو ظلم، أما الشح فهو ما يجده الشحيح في نفسه من الحزازة عند أداء الحق وإخراجه من يده؛ ولذلك قيل: (الشحيح أعذر من الظالم)، ويروى عكس ذلك، بمعنى أن الشح هو: منع الحق، والبخل: هو ما يجده البخيل في نفسه من الحزازة عند أداء الحق؛ فقد روى جامع بن شداد عن أبي الشعثاء قال: قلت لعبد الله بن مسعود: إني أخاف أن أكون قد هلكت. قال: وما ذاك؟ قال: إني سمعت الله سبحانه يقول: ﴿وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: 9]، وأنا رجل شحيح لا يكاد يخرج من يدي شيء. فقال: ليس ذاك الشح الذي ذكر الله سبحانه في القرآن، ولكن الشح أن تأكل مال أخيك ظلماً، ولكن ذلك (يقصد ما ذكره أبو الشعثاء عن بخله) البخل، وبئس الشيء البخل" (1).

ويميضي الخطابي موضعاً الفرق بين النعت والصفة، وبين اقعد واجلس، وبلى ونعم، وذاك وذلك، ومن وعن، وعشوت إلى الشيء وعشوت عنه، والنسمة والرقبة.

فالفرق بين النعت والصفة، أن الصفة أعم والنعت أخص، تقول: زيد عاقل وحليم، وعمرو جاهل وسفيه، وكذلك تقول: زيد أسود ودميم، وعمرو أبيض وجميل، فيكون ذلك صفة ونعتاً لها، وأما النعت فلا يكاد يطلق إلا فيما لا يزول ولا يتبدل، كالطول والقصر، والسواد والبياض، ونحوهما

¹ - بيان إعجاز القرآن: 30.

من الأمور اللازمة. أما اقعد واجلس ، فالقعود يكون عن قيام ، أما الجلوس فيكون عن ضجعة واستلقاء. فقد حكي عن النضر بن شمير أنه دخل على المأمون عند مقدمه مرو ، فمثل بين يديه وسلم. فقال له المأمون: اجلس. فقال: يا أمير المؤمنين ، ما أنا بمضطجع فأجلس. قال: فكيف تقول ؟ قال: اقعد. فأمر له بجائزة.

وأما بلى ونعم: فإن بلى جواب عن الاستفهام بحرف النفي ، كقول القائل: ألم تفعل كذا؟ فيقول صاحبه: بلى ، كقوله تعالى: ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى ﴾ [الأعراف: 172]. وأما نعم ، فجواب عن الاستفهام ، نحو: هل ، كقوله تعالى: ﴿ هَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ ﴾ [الأعراف: 44]. وقال الفراء: بلى لا يكون إلا جواباً عن مسألة يدخلها طرف من الجحد. وحكي عنه أنه قال: لو قالت الذرية عندما قيل لهم: ألسن بربكم: نعم ، بدل قولهم: بلى ، لكفروا كلهم. ويفرق بين ذاك وذلك: بأن ذلك إنما تقع إلى الشيء القريب ، وذاك إنما تستعمل فيما كان متراخياً عنك ، أي تستعمل للبعيد. أما عن ومن ، فإنهما تفترقان في مواضع ، وتلتقيان في مواضع. فمما يفترقان فيه مثل قولك: سمعت منه كلاماً ، إذا أردت سماعه من فيه ، فإذا قلت: سمعت عنه حديثاً ، كان ذلك عن بلاغ. ومما يدخل في هذا الباب: ما قاله ابن قتيبة في قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِيضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ ﴾ [الزخرف: 36] ، حيث زعم أنه من: عشوت إلى النار أعشوت: إذا نظرت إليها ، فغلطوه في ذلك ، وقالوا: إنما معنى قوله: ومن يعرض عن ذكر الرحمن ، ولم يفرق بين عشوت إلى الشيء وعشوت عنه ، وهذا الباب عظيم الخطر ، وكثيراً ما يعرض فيه الغلط ، وقديماً عني به العربي الصريح ، فلم يحسن ترتيبه وتنزيله. وأما الفرق بين النسمة والرقبة ، فيوضحه ما روي عن البراء بن عازب أن أعرابياً جاء إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) فقال: علمني

عملاً يدخلني الجنة. فقال: "اعتق النسمة، وفك الرقبة". قال: أليسوا واحداً؟ قال: "اعتق النسمة أن تنفرد بعثتها، وفك الرقبة أن تعين في ثمنها"⁽¹⁾.

وهكذا يوضح الخطابي فروق ما بين الكلمات المتشابهة، التي يُعتقد أنها تؤدي المعنى نفسه، مؤكداً أن القرآن الكريم "إنما صار معجزاً؛ لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف، متضمناً أصح المعاني"⁽²⁾، وأن عمود البلاغة التي تجتمع لها هذه الصفات، هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فضول الكلام موضعه الأخص الأشكل به، الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه: إما تبدل المعنى الذي يكون به فساد الكلام، وإما ذهب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة"⁽³⁾.

ثم يذكر أن دقة الفروق بين الكلمات المتشابهة في المعنى جعلت كثيراً من السلف لا يخوضون في تفسير القرآن؛ خشية من التآلي على الله تعالى والخروج على مراده، كالأصمعي، وهو إمام أهل اللغة، كان لا يفسر شيئاً من غريب القرآن؛ فقد سئل عن قوله تعالى: ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾ [يوسف: 30]، فسكت، وقال: هذا في القرآن، واكتفى بأن ذكر قولاً لبعض العرب في جارية لقوم أرادوا بيعها: أتبيعونها وهي لكم شغاف؟ قال الخطابي معقّباً على ما أورده من ألفاظ متشابهة بعد أن وضع الفروق بينها: "ومن هنا تهيب كثير من السلف تفسير القرآن، وتركوا القول فيه؛ حذراً أن يزلوا فيه فيذهبوا عن المراد، وإن كانوا علماء باللسان، فقهاء في الدين؛ فكان الأصمعي، وهو إمام أهل اللغة، كان لا يفسر شيئاً من غريب القرآن"⁽⁴⁾. والسبب نفسه هو الذي جعل قريشاً

1 - بيان إعجاز القرآن: 31 - 32.

2 - بيان إعجاز القرآن: 27.

3 - بيان إعجاز القرآن: 29.

4 - بيان إعجاز القرآن: 34.

تهاب القرآن، وتجنب عن معارضته، قلت: فإذا عرفت هذه الأصول، تبينت أن القوم إنما كاعوا وجبنوا عن معارضة القرآن؛ لما قد كان يؤودهم ويتصعدهم منه، وقد كانوا بطباعهم يتبينون مواضع تلك الأمور، ويعرفون ما يلزمهم من شروطها، ومن العهدة فيها، ويعلمون أنهم لا يبلغون شأوها؛ فتركوا المعارضة لعجزهم، وأقبلوا على المحاربة لجهلهم، فكان حظهم مما فروا إليه، حظهم مما فزعوا منه، ﴿فَعْلَبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ﴾ [الأعراف: 119]، والحمد لله رب العالمين⁽¹⁾.

وبمثل هذا البيان يوضح الخطابي، كيف أن العرب عجزوا عن معارضة القرآن؛ لأنه في الذروة من حسن التأليف، وفصاحة الألفاظ، متضمنة خير المعاني وأصحها؛ فهابوه لذلك، وتركوا المعارضة لعجزهم، ولما كان يؤودهم ويتصعدهم منه. ويرد الخطابي بعد ذلك على من يطعنون في بلاغة القرآن بحجة أنه لم يكثر فيه الغريب، بأن الغرابة ليست من شروط البلاغة، بل هي مما يكثر في كلام الأوحاش من الناس، والأجلاف من جفاة العرب، الذين لا يحسنون اختيار الكلام، وهذا مما لا يعد في النوع الأفضل من أنواع الكلام، إنما أفضله النمط الأقصد الذي جاء به القرآن. يقول: "وأما ما ذكروه من قلة الغريب في ألفاظ القرآن، بالإضافة إلى الواضح منها، فليست الغرابة مما شرطناه في حدود البلاغة، وإنما يكثر وحشي الغريب في كلام الأوحاش من الناس، والأجلاف من جفاة العرب، الذين يذهبون مذاهب العنجهية، ولا يعرفون تقطيع الكلام، وتنزيله، والتخير له، وليس ذلك معدوداً في النوع الأفضل من أنواعه، وإنما المختار منه النمط الأقصد الذي جاء به القرآن، وهو الذي جمع البلاغة والفخامة إلى العذوبة والسهولة. وقد يعد من ألفاظ الغريب في نعوت الطويل، نحو من ستين لفظة أكثرها بشع شنع، فاصطلح أهل البلاغة

¹ - بيان إعجاز القرآن: 39.

على نبذها وترك استعمالها في مرسل الكلام، واستعملوا الطويل⁽¹⁾، وهذا يدل على أن البلاغة لا تعباً بالغرابة، ولا تعمل بها شيئاً⁽²⁾.

فالخطابي هنا يقرر أن الحكم على اللفظ لا يجب أن يكون منفصلاً عن سياق الكلام؛ فليس غريب اللفظ مثلاً يعد بليغاً في ذاته، كما أنه لا تصح تسمية لفظ بأنه بليغ، بل إن من خصائص البلاغة والنظم: تهذيب الألفاظ، وإخضاعها للسياق، ومقتضى الحال من حيث مراعاة ظروف الكلام والمتكلم، والمعاني التي يراد التعبير عنها؛ ولهذا أنكر من الألفاظ الغريب الثقيل الذي يتعثر فيه اللسان، كالعَشَنَّق، والعَشَنِّط، والعَطَنِّط⁽³⁾، كما أنكره واستثقله غيره من أهل البلاغة؛ فنبذوه، وتركوا استعماله في مرسل الكلام؛ لأن البلاغة لا تعباً بالغرابة، وإنما تعباً بما جمع الفخامة إلى العذوبة والسهولة.

وينتقل الخطابي من الاستعمال البياني للفظ، وصفاته من عذوبة أو سهولة، أو وعورة أو جزالة، أو وحشية أو ابتذال إلى ناحية أخرى وهي مواقع الألفاظ في العبارة القرآنية، وكان من الطبيعي أن يتعرض للمجاز، فيذكر منه بعض ما وُجّه إلى القرآن من الطعون فيه لجهل الطاعنين، وعدم بصيرتهم بمواضعه؛ حيث ادعوا أن في القرآن ألفاظاً وعبارات، هي عند أهل اللغة على عكس الفصاحة والبيان، كقوله تعالى: ﴿فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ﴾ [يوسف: 17]؛ لأن الأكل عام لا يختص به نوع من الحيوان دون نوع، أما في فعل السباع فيستعمل لفظ (الافتراس)، يقال: افترسه السبع؛ ومن ثم كان الأنسب هنا أن يقال:

1 - في الأصل (واستقلوا الطويل)، وما أثبتته هو الصواب؛ لأن السياق يقتضيه.

2 - بيان إعجاز القرآن: 37.

3 - العشنق والعشنط والعطنط من أوصاف الطويل.

افتترسه الذئب ، ومثله قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ﴾ [يوسف: 65]، قالوا: وما اليسير والعسير من الكيل والاكتيال؟ وما وجه اختصاصه بهذه، وأنت لا تسمع فصيحاً يقول: كَيْلٌ لزيد كيلاً يسيراً، إلا أن يعني به أنه يسير العدد والكمية⁽¹⁾. وبعد أن يعرض عدداً من الآيات التي طعن فيها من هذه الناحية، يقوم بالرد على هذه الطعون، مفنداً ادعاءات أصحابها، وموضحاً أن استخدام القرآن لهذه الكلمات، هو الاستخدام الأمثل والأفصح، ففي رده على ما أورده المعترضون في الآية الأولى، وضح أن الافتراس يعني فعل السبع القتل فحسب، ولما خاف أخوة يوسف مطالبة أبيهم إياهم بأثر باق منهم، يشهد بصحة ما ذكروه ادعوا على الذئب أنه أكله أكلاً، وأتى على جميع أجزائه وأعضائه، فلم يترك مفصلاً ولا عظماً، ولما كان الفرس أو الافتراس لا يعطي هذا المعنى، فلم يصلح إلا التعبير عنه بالأكل⁽²⁾.

وفي رده على الآية الثانية يذكر أن معنى الكيل المقرون بالبعير: المكيل، والمصادر توضع موضع الأسماء، كقولهم: درهم ضرب الأمير: أي مضرب الأمير. فمعنى ﴿ذَلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ﴾ أي سريع، لا حبس فيه، وقيل: معناه السعر⁽³⁾.

وسياأتي تفصيل ذلك في الفصل الثالث الخاص بالموازنات والمعارضات إن شاء الله تعالى.

أما الرماني فقد اهتم كذلك بالألفاظ وأدائها الفني، ورأى أن في الأداء اللفظي فنوناً عديدة، كالتلاؤم، والفواصل، والتجانس... إلخ. وأوضح من خلال بحثه في الاستعارة بعض الفروق

1 - بيان إعجاز القرآن: 38.

2 - بيان إعجاز القرآن: 41.

3 - بيان إعجاز القرآن: 42 - 43.

اللغوية بين الكلمات المتشابهة المعاني، متخذاً نماذجه كلها من القرآن الكريم، ليوضح دقة التعبير القرآني وجماله، موازناً بينه وبين التعبير العادي، فمثلاً يورد قوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِن عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا﴾ [الفرقان: 23]، فيذكر أن حقيقة الفعل ﴿قدمنا﴾ في الآية، معناها: عمدنا، وأن استخدام ﴿قدمنا﴾ أبلغ من عمدنا؛ لأنه يدل على أنه عاملهم معاملة القادم من سفر؛ لأنه عاملهم من أجل إمهاله لهم، كمعاملة الغائب عنهم، ثم قدم فرأهم على خلاف ما أمرهم، وفي هذا تحذير من الاغترار بالإمهال، والمعنى الذي يجمعهما العدل؛ لأن العمد إلى إبطال الفاسد عدل، والقدوم أبلغ لما بيننا⁽¹⁾. فلنتأمل كيف استجمع الرماني الصورة القرآنية في ذهنه، وكيف أوحى إليه لفظ ﴿قدمنا﴾ المستعار من معان، ثم كيف كشف عن خبايا التعبير القرآني في استعارة القدوم للعمد، وفضل الأول في بعث الخيال وإثارته؛ ليربط بين المعنى الأول في الآية والمعنى المستعار، وصورة أخرى ربطية تثور في الخيال، وهي صورة المسافر الغائب، الذي يأتي فيرى القوم على خلاف فيضرب ليعدل، ويصلح الفاسد⁽²⁾. لقد تنبه الرماني إلى "أهم ركن في جمال الاستعارة، وهو الأثر النفسي الذي يبدو من صورة الانتقال، وانفعال الوجدان بكلمة ﴿قدمنا﴾، ثم ربط الخيال بصورة أخرى قريبة تقوي المعنى، وتملأ به النفس تحذيراً وخشية"⁽³⁾.

ثم يعرض لقوله تعالى: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ [الحجر: 94]، فيقول: "المعنى الحقيقي للفعل (اصدع): بلِّغ، وقد عدل القرآن عن التعبير الحقيقي (فبلِّغ) إلى التعبير المجازي (الاستعارة) ﴿فاصدع﴾ لأنه أبلغ؛ إذ أن الصدع بالأمر لا بد له من تأثير كتأثير صدع الزجاج، والتبليغ قد

1 - ينظر النكت إعجاز القرآن: 86.

2 - أثر القرآن في تطور النقد: 24.

3 - السابق: 24.

يصعب حتى لا يكون له تأثير، فيكون بمنزلة ما لم يقع، والمعنى الذي يجمع الفعلين الإيصال، إلا أن الإيصال الذي له تأثير كصدع الزجاجة أبلغ⁽¹⁾. أما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ﴾ [الحاقة: 11]، فإن حقيقة طغى: علا. واستخدام (طغى) على سبيل الاستعارة المكنية أبلغ؛ لأن (طغى): علا قاهرًا، وهو مبالغة في عظم الحال⁽²⁾. أي حال علو الماء وارتفاعه.

ويتابع الرماني بيان سمو التعبير القرآني، موازنًا بين استخدام القرآن الدقيق للألفاظ، وبين ألفاظ أخرى يظن كثير من الناس أنها متساوية معها في المعنى، وذلك ما سأعرض له بالتفصيل في الفصل الخاص بالموازنات والمعارضات.

ولم يقتصر اهتمام الرماني بالألفاظ على الفروق اللغوية بين الكلمات المتشابهة المعاني، بل تعداها إلى فنون الأداء اللفظي، كالتلاؤم، والفواصل، والتجانس، كما سبق.

وكانت له وقفة جيدة مع الفواصل القرآنية؛ حيث فرق بينها وبين السجع في النثر؛ إذ يقول: "والفواصل حروف متشاكلة في المقطع، توجب حسن إفهام المعاني، والفواصل بلاغة، والأسجاع عيب؛ وذلك أن الفواصل تابعة للمعاني، وأما الأسجاع فالمعاني تابعة لها"⁽³⁾. وهو في هذا يأخذ برأي الأشاعرة الذين نفوا السجع عن القرآن، وحملوا على القائلين به. يقول الباقلاني: "ذهب أصحابنا كلهم إلى نفي السجع من القرآن، وذكره الشيخ أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه

1 - النكت: 87.

2 - السابق: 87.

3 - النكت: 97.

في غير موضع من كتبه"⁽¹⁾. وقد أورد الرماني أمثلة للسجع الغث السخيف المتكلف من كلام الكهان، وكلام مسيلمة الكذاب، وانتهى إلى أن: "فواصل القرآن كلها بلاغة وحكمة؛ لأنها طريق إلى إفهام المعاني التي تحتاج إليها في أحسن صورة يدل بها عليها"⁽²⁾.

وكلام الرماني وغيره ممن نفوا السجع من القرآن، وأطلقوا على رؤوس الآي فواصل يلفت أنظار الناقدين إلى أهمية التمييز بين أشكال تعبيرية تأتي في الكلام؛ لأن المعاني تستوجبها، وأشكال أخرى تلوي إليها رقاب الكلام ليتحقق وجودها فيه دون رعاية للمعاني، ويدعوهم إلى رعاية التكلف في الصناعة الأدبية، وجريانها على الطبع؛ مما ألهم الدارسين إلى أن يضعوا الفوارق بين النوعين، فما كان بالمعاني حاجة إليه فهو الطبيعي الذي لا تكلف فيه، ولا حرص عليه إلا من حيث كونه محققاً للمعاني بوجه يزيده حسناً في الصوغ، وجمالاً في الإيقاع، وهذا اللون هو ما سماه الرماني، وتبعه الباقلاني في إعجاز القرآن (فواصل). أما ما كانت المعاني في غنى عنه، والتعبير لا يُحوج إليه، وإنما قصد إليه قصدًا لتحقيق لون من التحسين في شكل العبارة، فهو المتكلف المعيب، وإن بدا حسن الشكل، مؤدياً لانسجام صوتي أو معنوي، وهو ما سماه (أسجاعاً).

وهو يريد بهذه التسمية ألا تختلط القيم، إذا سمي النوعان تسمية واحدة على الرغم من وحدتهما الشكلية، وحقاً إن النقد الأدبي لم يميز في التسمية بين النوعين، وإن ميز بينهما في القيمة على ذات الأساس الذي اعتده الرماني والباقلاني فاصلاً بينهما، وهو التكلف في النوع الثاني، والطبيعة في النوع الأول.

¹ - بيان إعجاز القرآن: 57.

² - النكت: 98.

إن المعرفة بالسجع في مجال الأدب ترجع إلى أزمنة قديمة، سجلها ابن المعتز في كتابه: (البدیع)، وأدرك وجوده في تراثنا الأدبي منذ العصر الجاهلي، ولكن التمييز بين ما هو طبيعي منه يستلزمه المعنى، وتحتاجه العبارة، ويبين ما يستهدف لذاته، ويقصد إليه دون احتياج المعنى إليه - هذا التفريق إنما جاء من خلال رؤى الدارسين للقرآن الكريم، وقد مكنوا للباحثين في فنون البديع والعمود، والموازنين بين شعرائهما أن يعيبوا ما كان متكلفًا، ويستحلوا ما كان طبيعيًا، وأن يقيموا فوارق ما بين الأمرين، ويرشدوا الأدباء إلى ما يلزم أن يكون⁽¹⁾.

ثانيًا - التراكيب:

اهتم الباحثون في الإعجاز أيضًا بالتراكيب القرآنية، ودرسوها دراسة واعية لفتت أنظار الدارسين والباحثين في النقد، ويمثل هذا الجانب كلٌّ من: الرماني والخطابي.

أما الرماني فقد وجه الأنظار إلى أن التشبيه والمجاز في الأساليب الأدبية لا يصح اللجوء إليها إلا لغاية لا تتأتى بدونها. وهو يتحدث عن التشبيه، ويفيض البحث فيه بأكثر مما فعل غيره من الذين تكلموا في إعجاز القرآن، والبيانين معًا، وكانت إفاضة في جانب يتصل اتصالاً مباشرًا بالتشبيهات القرآنية، بل نابغًا منها بالدرجة الأولى، وفيها تركز الحديث عن بلاغة التشبيه، وأنواع البيان التي يؤديها، وهو عنده باب يتفاضل فيه الشعراء، وتظهر فيه بلاغة البلغاء؛ وذلك أنه يكسب الكلام بيانًا عجيبيًا، وهو على طبقات في الحسن. فبلاغة التشبيه الجمع بين شيئين بمعنى يجمعهما، يكسب بيانًا فيهما⁽²⁾. والتشبيه يؤدي في التعبير وظائف متعددة، منها: ما هو تأثيري، يبرز المعنوي في صورة المحسوس، ومنها ما يجعل الغريب مألوفًا، وما يجعل المجهول معلومًا،

¹ - التراث النقدي عند العرب: 172 وما بعدها.

² - النكت: 81.

وما يقوي الصفة التي تكون ضعيفة في المشبه، وكل هذا يكسب المعاني توضيحًا وتحديدًا وتأثيرًا في وجازة كلام، ولولاه احتاج التعبير إلى مساحات من الشروح لا تبلغ غاية التشبيه، ولا تؤدي مؤداه. وقد قصر الاستشهاد لهذه الوجوه أو الوظائف على القرآن الكريم، وهذه أمثلة على ذلك، يتبين من خلالها اهتمام الرماني بالتراكيب القرآنية:

1- من النوع الأول: وهو إبراز المعنوي في صورة المحسوس، ويسميه الرماني: إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة، قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾ [النور: 39]، وقد علق الرماني على هذا التشبيه قائلاً: "وهذا بيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة، إلى ما تقع عليه الحاسة، وقد اجتمعا في بطلان المُتَوَهَّم مع شدة الحاجة، وعظم الفاقة. ولو قيل: يحسبه الرائي ماء، ثم يظهر أنه على خلاف ما قد رأى لكان بليغًا، وأبلغ منه لفظ القرآن؛ لأن الظمان أشد حرصا عليه، وتعلق قلب به. ثم بعد هذه الخيبة حصل على الحساب الذي يصيره إلى عذاب الأبد في النار، نعوذ بالله من هذه الحال. وتشبيه أعمال الكفار بالسراب من حسن التشبيه، فكيف إذا تضمن مع ذلك حسن النظم، وعضوبة اللفظ، وكثرة الفائدة، وحسن الدلالة؟"⁽¹⁾.

2- ومن النوع الثاني: وهو ما يجعل الغريب مألوفاً، ويسميه الرماني: إخراج ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة، قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾ [إبراهيم: 18]. ووجه الشبه بين الأمرين الزينة والبهجة، ثم الهلاك بعده. وفي

¹ - النكت: 82.

ذلك العبرة لمن اعتبر، والموعظة لمن تفكر في أن كل فانٍ حقير، وإن طال مدته، وصغير وإن كبر قدره.

3- ومن النوع الثالث: وهو ما يجعل المجهول معلومًا، ويطلق عليه: إخراج ما لا يعلم بالبدئية إلى ما يعلم بها، ومنه، قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بِئِنْسًا طَوَارِقًا أَوْ هَنَ أَلْبُيُوتِ لَبِيتُ الْعَنْكَبُوتِ صَلَوًا كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: 41]. وفي هذا التشبيه اجتمع في المشبه والمشبه به "ضعف المعتمد، ووهاء المستند، وفي ذلك التحذير من حمل النفس على الغرور بالعمل على غير يقين، مع الشعور بما فيه من التوهين".

4- ومن النوع الأخير: وهو ما يقوي الصفة التي تكون ضعيفة في المشبه، وهو ما أطلق عليه: إخراج ما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة فيها، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ﴾ [الرحمن: 24]، فقد اجتمعت السفن الجارية مع الجبال في العظم، إلا أن الجبال أعظم، "وفي ذلك العبرة من جهة القدرة فيما سخر من الفلك الجارية مع عظمها، وما في ذلك من الانتفاع بها، وقطع الأقطار البعيدة فيها"⁽¹⁾.

وفي كلامه عن الإيجاز، نجد بصمة الرماني واضحة قوية؛ فتعريفه يتسم بالدقة؛ إذ قال: "الإيجاز تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى"⁽²⁾. فليس تقليل الألفاظ عن المعاني إيجازًا بلاغيًا دائمًا، وإنما الشرط أن يتم ذلك من غير إخلال بالمعنى المراد، وإلا كان الكلام تقصيرًا. وهو فيما يبدو أول من ميز بين نوعي المجاز: إيجاز الحذف، وإيجاز القصر، ولعله أيضًا أول من استخدم

¹ - ينظر النكت: 83 - 85

² - ينظر النكت: 77

الاصطلاح الدال على النوع الثاني، وقد عمق دلالاته بتلك المقارنة اللماحة التي أجراها بين قول العرب: (القتل أنفى للقتل)، وقول الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: 179]، حيث انتهى إلى أن إيجاز الآية أبلغ من وجوه أربعة، يقول: "وقد استحسن الناس من الإيجاز قولهم: "القتل أنفى للقتل"، وبينه وبين لفظ القرآن تفاوت في البلاغة والإيجاز، وذلك يظهر من أربعة أوجه: أنه أكثر في الفائدة، وأوجز في العبارة، وأبعد من الكلفة بتكرير الجملة، وأحسن تأليفا بالحروف المتلازمة"⁽¹⁾.

وفي سياق حديثه عن الإيجاز أيضاً، أبرز الفرق بين مصطلحين آخرين، بينهما من التقابل ما بين الإيجاز والتقصير، وهما: الإطناب والتطويل، فامتدح الإطناب، وعده إيجازاً يقابله التطويل؛ لأنه يعني تفصيل المعنى وما يتعلق به وفقاً للمقام، أما التطويل فليس من البلاغة؛ لأنه تكلف الكثير فيما يكفي فيه القليل، فيقول: "فأما الإطناب فإنما يمكن في تفصيل المعنى وما يتعلق به في المواضع التي يحسن فيها ذكر التفصيل، فإن لكل واحد من الإيجاز والإطناب موضعاً يكون به أولى من الآخر؛ لأن الحاجة إليه أشد، والاهتمام به أعظم، فأما التطويل فعييب وعي؛ لأنه تكلف الكثير فيما يكفي فيه القليل"⁽²⁾.

وما دام الإطناب له مواضعه التي يكون بها أولى من الإيجاز، فلا غرابة أن يُعدّ هذا الإطناب إيجازاً. يقول في ذلك: "وقد يطول الكلام في البيان عن المعاني المختلفة، وهو مع ذلك في نهاية الإيجاز، وإذا كان الإطناب ولا منزلة، إلا ويحسن أكثر منها، فالإطناب حينئذ إيجاز"⁽³⁾.

1 - ينظر النكت: 77

2 - ينظر النكت: 78 - 79

3 - ينظر النكت: 80.

ومن اللّمحات الجيدة في موضوع الإيجاز، إشارة الرماني إلى الأثر النفسي للحذف، خلال تعليقه على حذف الجواب في كثير من آيات القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَ بِهِ الْمَوْتَى﴾ [الرعد: 31]، وقوله: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ [الزمر: 73]، فقد قال: "وإنما صار الحذف في مثل هذا أبلغ؛ لأن النفس تذهب فيه كل مذهب، ولو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذي تضمنه البيان، فحذف الجواب في قولك: لو رأيت عليًّا بين الصفين، أبلغ من الذكر لما بيناه" (1). وقد أفاد الخطابي من هذا التعليق، ونقله بنصه تقريبًا، وإن قدم له بما يزيده وضوحًا (2).

أما الخطابي، فقد لجأ إلى تراكيب وردت في القرآن الكريم طعن فيها الطاعنون بأن فيها سوء تأليف، ونسق الكلام على ما ينبو عنه، ولا يليق به، كمجيء قوله تعالى: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَاهُونَ﴾ [الأنفال: 5]، عقيب قوله: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [الأنفال: 4]، وكما في تشبيه شيء بشيء، ولم يتقدم من أول الكلام ما يشبهه به ما تأخر عنه، كقوله تعالى: ﴿وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ * كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ * الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ [الحجر: 89-91]، وقوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ ءَايَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 151]،

1 - النكت: 77.

2 - ينظر بيان إعجاز القرآن: 51 - 52.

كما أن في القرآن تراكيب يوجد فيها الحذف الكثير، والاختصار الذي يشكل معه وجه الكلام ومعناه، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَ بِهِ الْمَوْتَى﴾، وقوله عز من قائل: ﴿وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمراً حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها﴾، ونظائرهما⁽¹⁾.

ثم يأخذ الخطابي في الرد على هؤلاء الطاعنين؛ فيرد على ما عابوه في قوله عز وجل: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَرِهُونَ﴾، بأن فيها وجوهاً كلها محتملة، منها: أن الله تعالى أمر رسوله أن يمضي لأمره في الغنائم على كره من أصحابه كما مضى لأمره في خروجه من بيته لطلب العير، أو للقتال وهم له كارهون؛ وذلك أنهم في يوم بدر في الأنفال، حاجوا النبي (صلى الله عليه وسلم) وجادلوه، فكره كثير منهم ما كان من رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في النفل؛ فأنزل الله تعالى الآية، وأنفذ أمره فيهم، وأمرهم أن يتقوا الله، وأن يطيعوه، وألا يعترضوا عليه فيما يفعله من شيء فيما بعد إن كانوا مؤمنين، ووصف المؤمنين ثم قال: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَرِهُونَ﴾، يريد أن كراحتهم لما فعلته في الغنائم ككراحتهم في الخروج معك، وقد حمدوا عاقبته؛ فليصبروا في هذا، وليسليموا، وليحمدوا عاقبته كذلك. وقيل معناه: أولئك هم المؤمنون حقاً كما أخرجك ربك من بيتك بالحق، كقوله: ﴿فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلَ مَثَلٍ مَّا أَنْتُمْ تَنطِقُونَ﴾ [الذاريات: 23]. وقيل: ﴿كَمَا﴾ صفة لفعل مضمر، وتأويله: افعل في الغنائم كما فعلت في الخروج إلى بدر، وإن كره القوم ذلك. كقوله: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ﴾، معناه: كما أنعمنا عليكم بإرسال رسول فيكم من أنفسكم، كذلك أتم نعمتي عليكم. ثم يستطرد فيفترض سؤالاً آخر من المعترضين بعد أن أبطل

¹ - ينظر بيان إعجاز القرآن: 39 - 40.

الشبهة التي أوردها، فيقول: "فإن قيل: أوليس وإن توجه الكلام، وصح على الوجه الذي ذكرتموه في معنى قوله سبحانه: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ﴾، فقد دخله من الانتشار بتفرق أجزاءه، وتباعده ما بين فصوله ما أخرجه من حسن النظم الذي وصفتموه به؟ قيل: لا؛ وذلك لأنه لم يدخل بينه وبين أول ما يتصل به، إنما قال: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾، ثم وصف هذا الإيمان وحقيقته، إذ كان هذا القسم يقع على أمر ذي شعب وأجزاء، يلزم أدناه من ذلك ما يلزم أقصاه، فلو لم يستوفه بالصفة الجامعة له لم يبين معه المراد، ثم عطف بالكلام على أول الفصل فقال: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنْ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ﴾، فشبهه كراحتهم ما جرى في أمر الأنفال وقسمها بالكراهة في مخرجه من بيته، وكل ما لا يتم الكلام إلا به من صفة وصلة فهو كنفس الكلام"⁽¹⁾.

وينتقل بعد ذلك إلى الرد على ما عابوه من الحذف والاختصار في قوله عز وجل: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَةٌ بِهِ أَلْمُوتَى﴾ فيقول: "الإيجاز في موضعه، وحذف ما يستغنى عنه من الكلام نوع من أنواع البلاغة، وإنما جاز حذف الجواب في ذلك وحسن؛ لأن المذكور منه يدلُّ على المحذوف، والمسكوت عنه من جوابه؛ ولأن المعقول من الخطاب عند أهل الفهم كالمنطوق به.

¹ - ينظر بيان إعجاز القرآن: 49 - 50.

والمعنى: لو أن قرآنًا سُيِّرت به الجبال، أو قُطِّعت به الأرض، أو كُلِّم به الموتى لكان هذا القرآن⁽¹⁾.
ثم يذكر ما ذكره الرماني في الآية بنصه تقريبًا، وكذلك فعل في التعليق على قوله تعالى: ﴿ وَسِيقَ
الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا... ﴾⁽²⁾.

ولفت الخطابي أيضًا إلى ظاهرة التكرار في القرآن، رادًا على الطاعنين الذين أخذوا على القرآن،
وعابوا ما فيه من تكرار، فقسم التكرار إلى قسمين:

أحدهما: مذموم، وهو ما كان مستغنى عنه، غير مستفاد به زيادة معنى لم يُستفد بالكلام الأول؛
لأنه حينئذ يكون فضلًا من القول ولغوًا، وليس في القرآن شيء من هذا النوع.

وثانيهما: محمود، وهو ما كان بخلاف الأول، أي إنه تكرر يقتضيه الموضع، وتدعو إليه الحاجة.
وهذا اللون من التكرار: "يُحتاج إليه، ويَحسُن استعماله في الأمور المهمة، التي قد تعظم العناية
بها، ويخاف بتركه وقوع الغلط والنسيان فيها، والاستهانة بقدرها"⁽³⁾. ثم بين أن الله تعالى أخبر
عن السبب الذي من أجله كرر الأقاويص والأخبار في القرآن؛ فقال سبحانه: ﴿ وَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ
أَلْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ [القصص: 51]، وقال: ﴿ وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ
لَهُمْ ذِكْرًا ﴾ [طه: 113]، وأما التكرار في سورة الرحمن، فالغرض منه تعديد النعم، التي أنعمها
على عباده من الثقلين: الإنس والجن؛ وذلك ليتجدد إقرارهم بها، واقتضاؤهم الشكر عليها،
وكذلك التكرار في سورة المرسلات؛ فقد ذكر الله تعالى أحوال يوم القيامة وأهوالها، فقدم الوعيد

1 - ينظر بيان إعجاز القرآن: 51 - 52.

2 - ينظر بيان إعجاز القرآن: 52، والنكت: 76 - 77.

3 - ينظر بيان إعجاز القرآن: 51 - 52.

فيها، وحدد القول عند ذكر كل حال من أحوالها؛ لتكون أبلغ في القرآن، وأؤكد لإقامة الحجة والإعذار⁽¹⁾. وكلام الخطابي هنا عن التكرار في سورة الرحمن قريب من كلام ابن قتيبة⁽²⁾.

وهذا الذي قدمه علماء الإعجاز - ممثلاً في الرماني والخطابي - بخصوص الألفاظ والتراكيب، لفت علماء الإعجاز - كما أسلفت -؛ فاهتموا بهذين الجانبين اهتماماً بالغاً، فهذا الأديب الناقد ابن الأثير (ت: 637 هـ) في كتابه الممتع (المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر) بعد المقدمة التي اشتملت على أصول علم البيان، والتي بلغت عشرة فصول، يبني كتابه على مقالتين: المقالة الأولى في الصناعة اللفظية، وقد جعلها قسمين: الأول في اللفظة المفردة، والثانية في اللفظة المركبة. أما المقالة الثانية، ففي الصناعة المعنوية، وجعلها عشرة أقسام.

يقول في اللفظة المفردة: "اعلم أنه يحتاج صاحب هذه الصناعة في تأليفه إلى ثلاثة أشياء: الأول منها: اختيار الألفاظ المفردة، وحكم ذلك حكم اللآلئ المبددة، فإنها تُتَخَيَّرُ وتُنْتَقَى قبل النظم. الثاني: نظم كل كلمة مع أختها المشاكلة لها؛ لئلا يجيء الكلام قلقاً نافرًا عن مواضعه، وحكم ذلك حكم العقد المنظوم في اقتران كل لؤلؤة منها بأختها المشاكلة لها.

¹ - ينظر بيان إعجاز القرآن: 52 - 53.

² - ينظر تأويل مشكل القرآن: 132. 141.

الثالث: الغرض المقصود من ذلك الكلام على اختلاف أنواعه، وحكم ذلك حكم الموضع الذي يوضع فيه العقد المنظوم، فتارةً يُجعل إكليلاً على الرأس، وتارةً يُجعل قلادة في العنق، وتارةً يُجعل شنفًا في الأذن، ولكل موضع من هذه المواضع هيئة من الحسن تخصه⁽¹⁾. ثم يذكر أن الأول والثاني من هذه الثلاثة يقصد بهما الفصاحة، والثلاثة بجملتها يقصد بها البلاغة⁽²⁾.

ويشير بعد ذلك إلى أن اللفظتين قد تؤديان معنى واحداً، إلا أن لكل منهما موضعاً قد لا يحسن استعماله في موضع الأخرى، يقول: "ومن عجيب ذلك أنك ترى لفظتين تدلان على معنى واحد، وكلاهما حسن في الاستعمال، وهما على وزن واحد، وعدة واحدة، إلا أنه لا يحسن استعمال هذه في كل موضع تستعمل فيه هذه، بل يفرق بينهما في مواضع السبك، وهذا لا يدركه إلا من دقَّ فهمه وجلَّ نظره. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾ [الأحزاب: 4]، وقوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾ [آل عمران: 35] فاستعمل "الجوف" في الأولى و"البطن" في الثانية، ولم يستعمل "الجوف" موضع "البطن"، ولا "البطن" موضع "الجوف" واللفظتان سواء في الدلالة، وهما ثلاثيتان في عددٍ واحد، ووزنهما واحد أيضاً، فانظر إلى سبك الألفاظ كيف تفعل. ومما يجري هذا المجرى قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ [النجم: 11] وقوله: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: 37] فالقلب والفؤاد سواء في الدلالة، وإن كانا مختلفين في الوزن، ولم يستعمل القرآن أحدهما في موضع الآخر⁽³⁾.

1 - المثل السائر: 1 / 149.

2 - المثل السائر: 1 / 149.

3 - المثل السائر: 1 / 150.

ومن أهم ما التفت إليه ابن الأثير أن اللفظة في حد ذاتها لا قيمة لها، وإنما الكلمة تستمد قيمتها من السياق الذي ترد فيه، وهو ما تنبه إليه الخطابي من قبل. يقول ابن الأثير: "واعلم أن تفاوت التفاضل يقع في تركيب الألفاظ أكثر مما يقع في مفرداتها؛ لأن التركيب أعسر وأشق. ألا ترى ألفاظ القرآن الكريم من حيث انفرادها قد استعملها العرب ومن بعدهم، ومع ذلك فإنه يفوق جميع كلامهم، ويعلو عليه، وليس ذلك إلا لفضيلة التركيب. وهل تشك أيها المتأمل لكتابنا هذا إذا فكّرت في قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [هود: 44]، أنك لم تجد ما وجدته لهذه الألفاظ من المزية الظاهرة إلا لأمر يرجع إلى تركيبها، وأنه لم يعرض لها هذا الحسن إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية، والثالثة بالرابعة، وكذلك إلى آخرها، فإن ارتبّت في ذلك فتأمل. هل ترى لفظة منها لو أخذت من مكانها، وأفردت من بين أخواتها، كانت لابسةً من الحسن ما لبسته في موضعها من الآية" (1).

ثم يؤكد ذلك، بأننا نرى اللفظة تروقنا في كلام، ونكرهها هي ذاتها في كلام آخر، موازنًا من خلال ذلك بين استعمالات القرآن لبعض الألفاظ، واستعمال الكلمات نفسها في كلام البشر، فيقول: "ومما يشهد لذلك ويؤيده أنك ترى اللفظة تروقك في كلام، ثم تراها في كلام آخر فتكرهها... وسأضرب لك مثالاً يشهد بصحة ما ذكرته، وهو أنه قد جاءت لفظة واحدة في آية من القرآن وبيت من الشعر، فجاءت في القرآن جزلةً متينة، وفي الشعر ركيكة ضعيفة، فأثر التركيب فيها هذين الوصفين الضدين، أما الآية، فهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ

¹ - المثل السائر: 1 / 151 - 152.

لِحَدِيثِ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ ﴿ [الأحزاب: 53].

وأما بيت الشعر، فهو قول أبي الطيب المتنبي:

تلذُّ له المروءةُ وهي تُؤْذِي * * * ومَنْ يعشَقُ يلذُّ له الغرام

وهذا البيت من أبيات المعاني الشريفة، إلا أن لفظة (تؤذي) قد جاءت فيه وفي الآية من القرآن، فحطت من قدر البيت لضعف تركيبها، وحسن موقعها في تركيب الآية⁽¹⁾ ويشرح لماذا جاءت ضعيفة التركيب في بيت المتنبي، وحسنة التركيب في الآية؛ فقال: "وهذه اللفظة التي هي (تؤذي) إذا جاءت في الكلام، فينبغي أن تكون مندرجة مع ما يأتي بعدها متعلقة به، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ﴾، وقد جاءت في قول المتنبي منقطعة، ألا ترى أنه قال: (تلذ له المروءة وهي تؤذي)، ثم قال: (ومن يعشق يلذ له الغرام)؛ فجاء بكلام مستأنف، وقد جاءت هذه اللفظة بعينها في الحديث النبوي، وأضيف إليها كاف الخطاب فأزال ما بها من الضعف والركاكة؛ وذلك أنه اشتكى النبي فجاءه جبريل -عليه السلام- ورقاه، فقال: "باسم الله أرقيك، من كل داء يؤذيك". فانظر إلى السرّ في استعمال اللفظة الواحدة، فإنه لما زيد على هذه اللفظة حرف واحد أصلحها وحسنها"⁽²⁾. أما في المعاني والأساليب، فقد تناول كثيراً من الأساليب القرآنية بالتحليل، والكشف عن سر جمالها وتفوقها في باب الاستعارة، والتشبيه، والالتفات، والتوكيد، وغيرها.

¹ - المثل السائر: 1 / 152 - 153.

² - المثل السائر: 1 / 153.

الفصل الثاني

الصياغة الكلية

وجه الباحثون في الدراسات النقدية والبلاغية والإعجاز جَلَّ اهتمامهم إلى الآية القرآنية، أو العبارة، أو بيت الشعر، أو شطره، وعدوها أساسًا لبحوثهم، ومن ثم لأحكامهم النقدية والبلاغية، وكذلك لأحكامهم في بيان القرآن؛ مما خرج بتلك البحوث من دائرة النقد العام الشامل إلى نقد موضوعي جزئي، حتى جاء الباقلاني وأدرك خطأ هؤلاء؛ فردد القول بأن قضية الإعجاز لا يُتوصل إليها عن طريق البديع والبلاغة وحدهما، وأخذ يبحث عن سر الإعجاز حقيقة، فابتدأ الطريق من أوله بعد أن شك في قدرة البديع على هدايته، فوجد أن "الحديث التام لا تحصل حكايته في أقل من كلمات سورة قصيرة" ⁽¹⁾. ولذلك لجأ الباقلاني إلى سور القرآن، يبحث في السورة جملة عن الوحدة الموضوعية الفنية فيها، مؤكدًا هذه الوحدة التي تربط بين آياته في نظام جميل دقيق، وقد أشار إلى ذلك في غير موضع من كتابه (إعجاز القرآن)؛ فهو - مثلاً - في حديثه عن عجب نظم القرآن، وبديع تأليفه، يذكر أنه "لايتفاوت ولا يتباين، على ما ينصرف إليه من الوجوه التي يتصرف فيها"، بينما نجد كلام البلغاء والشعراء والخطباء يختلف، ويتفاوت بحسب الموضوعات المتناولة؛ فهذا يبرز في الهجو، وذاك في المدح، وثالث في التقريظ، ورابع في التأيين، بينما هم مقصرون في الأغراض الأخرى، ومن الناس من يجود في الكلام المرسل، ولا يجود في نظم الشعر، بل يقصر فيه تقصيرًا بيّنًا، ومنها من هو على الضد من ذلك. يقول الباقلاني: "...عجب نظمه، وبديع تأليفه لا يتفاوت ولا يتباين، على ما ينصرف إليه من الوجوه التي يتصرف فيها: من ذكر قصص ومواعظ واحتجاج، وغير ذلك من الوجوه التي يشتمل عليها. ونجد كلام البليغ الكامل، والشاعر المفلق، والخطيب المصقع - يختلف على حسب اختلاف هذه الأمور.

¹ - إعجاز القرآن: 254، وينظر أثر القرآن في تطور النقد: 286 - 387.

فمن الشعراء من يجود في المدح دون الهجو، ومنهم من يبرز في الهجو دون المدح، ومنهم من يسبق في التقريظ دون التأيين، ومنهم من يجود في التأيين دون التقريظ، ومنهم من يُعرب في وصف الإبل أو الخيل، أو سير الليل، أو وصف الحرب، أو وصف الروض، أو وصف الخمر، أو الغزل، أو غير ذلك مما يشتمل عليه الشعر ويتناوله الكلام؛ ولذلك ضربَ المثل بامرئ القيس إذا ركب، والنابعة إذا رهب، وبزهير إذا رغب. ومثل ذلك يختلف في الخطب والرسائل وسائر أجناس الكلام.

ومتى تأملت شعر الشاعر البليغ، رأيت التفاوت في شعره على حسب الأحوال التي يتصرف فيها، فيأتي بالغاية في البراعة في معنى، فإذا جاء إلى غيره قصر عنه، ووقف دونه، وبان الاختلاف على شعره؛ ولذلك ضرب المثل بالذين سميتهم؛ لأنه لا خلاف في تقدمهم في صنعة الشعر، ولا شك في تبريزهم في مذهب النظم، فإذا كان الاختلال يتأتى في شعرهم، لاختلاف ما يتصرفون فيه، استغنيناً⁽¹⁾ عن ذكر من هو دونهم، وكذلك يُستغنى به عن تفصيل نحو هذا في الخطب والرسائل ونحوها"⁽²⁾، ثم يقول: "وقد تأملنا نظم القرآن، فوجدنا جميع ما يتصرف فيه من الوجوه التي قدمنا ذكرها، على حد واحد، في حسن النظم، وبديع التأليف والرصف، لا تفاوت فيه، ولا انحطاط عن المنزلة العليا، ولا إسفاف فيه إلى الرتبة الدنيا، وكذلك قد تأملنا ما يتصرف إليه وجوه الخطاب، من الآيات الطويلة والقصيرة، فرأينا الإعجاز في جميعها على حد واحد لا يختلف. وكذلك قد يتفاوت كلام الناس عند إعادة ذكر القصة الواحدة تفاوتاً بيّناً، ويختلف اختلافاً كبيراً،

1 - في الأصل (ستغنيناً)، وهو تحريف.

2 - إعجاز القرآن: 36 - 37.

ونظرنا القرآن فيما يعاد ذكره من القصة الواحدة، فرأيناه غير مختلف، ولا متفاوت، بل هو على نهاية البلاغة، وغاية البراعة" (1).

وإذا كان الباقلاني هنا يشير إلى عدم تفاوت أسلوب القرآن، فهو على حدّ واحد في حسن النظم، وبديع التأليف، مهما تنوعت الموضوعات التي يتناولها، كما أنه لا يتفاوت إذا تكرر أسلوبه بتكرار القصة الواحدة على خلاف كلام البشر. وإذا كان القرآن كذلك، فهل يظل أسلوبه مترابطاً قوياً، غير متفاوت إذا انتقل من معنى إلى غيره، ومن موضوع إلى موضوع؟ بمعنى آخر هل يفقد وحدته الموضوعية، أو يظل محافظاً عليها؟ يجيبنا الباقلاني قائلاً:

"ومعنى رابع: وهو أن كلام الفصحاء يتفاوت تفاوتاً بيّناً في الفصل والوصل، والعلو والنزول، والتقريب والتباعد، وغير ذلك مما ينقسم إليه الخطاب عند النظم، ويتصرف فيه القول عند الضم والجمع. ألا ترى أن كثيراً من الشعراء قد وُصِفَ بالنقص عند التنقل من معنى إلى غيره، والخروج من باب إلى سواه؟ حتى إن أهل الصنعة قد انفقوا على تقصير البحري- مع جودة نظمه، وحسن وصفه - في الخروج من النسب إلى المديح، وأطبقوا على أنه لا يحسنه، ولا يأتي فيه بشيء، وإنما اتفق له في مواضع معدودة خروج يُرتضى، وتنقل يُستحسن.

وكذلك يختلف سبيل غيره عند الخروج من شيء إلى شيء، والتحول من باب إلى باب. ونحن نفصل بعد هذا، ونفسر هذه الجملة، ونبين أن القرآن - على اختلاف فنونه، وما يتصرف فيه من الوجوه الكثيرة، والطرق المختلفة - يجعل المختلف كالمؤتلف، والمتباين كالمتناسب،

1 - السابق: 37 - 38.

والمتنافر في الأفراد إلى حد الآحاد، وهذا أمر عجيب، تبين به الفصاحة، وتظهر به البلاغة، ويخرج معه الكلام عن حد العادة، ويتجاوز العرف" (1).

ويقول في تحليله لسورة النمل، معلقاً على انتظام الكلام وانسجامه في قصة موسى عليه السلام، وكيف ترابط واتصل بمقدمة السورة: "ثم انظر في آية آية، وكلمة كلمة: هل تجدها كما وصفنا من عجيب النظم، وبديع الرصف؟ فكل كلمة لو أُفردت كانت في الجمال غاية، وفي الدلالة آية، فكيف إذا قارنتها أخواتها، وضامتها ذواتها، مما تجرى في الحسن مجراها، وتأخذ في معناها؟ ثم من قصة إلى قصة، ومن باب إلى باب، من غير خلل يقع في نظم الفصل إلى الفصل، وحتى يصور لك الفصل وصلاً، ببديع التأليف، وبليغ التنزيل. وإن أردت أن تتبين ما قلناه فضل تبين، وتحقق بما ادعيناه زيادة تحقق، فإن كنت من أهل الصنعة فاعمد إلى قصة من هذه القصص، وحديث من هذه الأحاديث، فعبر عنه بعبارة من جهتك، وأخبر عنه بألفاظ من عندك، حتى ترى فيما جئت به النقص الظاهر، وتبين في نظم القرآن الدليل الباهر" (2).

إذن الباقلاني يرى - والحق معه - أن في القرآن وحدة فنية موضوعية، وقد دلت عليها نظرياً بما سبق أن أوردته من أقواله، ودلت عليها تطبيقاً على أكثر من سورة من سور القرآن الكريم؛ ففي فصل تحت عنوان: (فصل في أن نبوة النبي (صلى الله عليه وسلم) معجزتها القرآن)، ذكر فيه أن من الدواعي التي توجب على المسلم الاهتمام التام بمعرفة إعجاز القرآن: "أن نبوة نبينا (صلى الله عليه وسلم) بنيت على هذه المعجزة، وإن كان قد أُيدَ بعد ذلك بمعجزات كثيرة" (3).

1 - السابق: 38.

2 - السابق: 190.

3 - السابق: 8.

أما لماذا بُنيت نبوته (صلى الله عليه وسلم) على القرآن، ولم تُبَنَّ على غيره من سائر المعجزات؛ فلأن: "تلك المعجزات قامت في أوقات خاصة، وأحوال خاصة، وعلى أشخاص خاصة، وثقل بعضها نقلاً متواتراً يقع به العلم وجوداً، وبعضها مما نُقِلَ نقلاً خاصاً، إلا أنه حُكِيَ بمشهد من الجمع العظيم، وأنهم شاهدوه؛ فلو كان الأمر على خلاف ما حُكِيَ لأنكروه، أو لأنكره بعضهم، فحل محل المعنى الأول، وإن لم يتواتر أصل النقل فيه، وبعضها مما نُقِلَ من جهة الأحاد، وكان وقوعه بين يدي الأحاد" (1).

لذلك لم تُبَنَّ نبوته (صلى الله عليه وسلم) على تلك المعجزات؛ إذ قد يجد أهل الشغب والمشككون من أهل الزيغ مطعناً يوجهونه إلى النبوة، أما القرآن الكريم فلن يجدوا فيه مجالاً للطعن من هذه الجهة؛ حيث هو معجزة عامة، باقية ماثلة أمامنا: "فأما دلالة القرآن، فهي عن معجزة عامة، عمت الثَّقَلَيْنِ، وبقيت بقاء العصرين، ولزوم الحجة بها في أول وقت ورودها إلى يوم القيامة على حدِّ واحد" (2).

ويستدل على مقولته بأن أمر نبوة نبينا محمد (صلى الله عليه وسلم) مبني على القرآن، الذي هو معجزته بورود هذا المعنى في سور وآيات كثيرة، وأن "ما من سورة أفتتحت بذكر الحروف المقطعة إلا وقد أشبع فيها بيان ما قلناه... وكثير من هذه السور إذا تأملته، فهو من أوله إلى آخره مبني على لزوم حجة القرآن، والتنبيه على وجه معجزته" (3).

1 - السابق: 8.

2 - السابق: 8.

3 - السابق: 9.

في هذا الفصل نجد الباقلااني قد قام بتحليل سورتي (غافر وفصلت) تحليلاً يوضح الترابط بين آيات كل سورة منهما، والوحدة الفنية المتمثلة في هذا الترابط، وهو وإن لم يقصد ذلك، بل قصد الاستدلال على أن السورتين من أولهما إلى آخرهما مبنيتان على (لزوم حجة القرآن، والتنبيه على وجه معجزته)، إلا أن التحليل الذي قام به للسورتين يدل دلالة قاطعة على تلك الوحدة، إلى جانب ما أراده، ورمى إليه في الأصل. يقول - رحمه الله: "قوله عز وجل: ﴿حَمَّ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [غافر: 1- 2]، ثم وصف نفسه بما هو أهله من قوله تعالى: ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ﴾ إِلَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَهُ الْمَصِيرِ* مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْرُوكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلَادِ﴾ [غافر: 3.4]؛ فدل على أن الجدل في تنزيهه كفر وإلحاد، ثم أخبر بما وقع من تكذيب الأمم برسولهم بقوله: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ ۗ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ ۗ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾ [غافر: 5]، فتوعدهم بأنه أخذهم في الدنيا بذنبهم في تكذيب الأنبياء، ورد براهينهم؛ فقال تعالى: ﴿فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾، ثم توعدهم بالنار؛ فقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ [غافر: 6]، ثم عظم شأن المؤمنين بهذه الحجة بما أخبر من استغفار الملائكة لهم، وما وعدهم عليه من المغفرة؛ فقال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾ [غافر: 7]، ثم ذكر تمام الآيات في دعاء الملائكة للمؤمنين، ثم عطف على وعيد الكافرين، فذكر آيات، ثم قال: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ﴾ [غافر: 13]، فأمر بالنظر في آياته وبراهينه، إلى أن قال: ﴿رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ ۗ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ۗ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾ [غافر: 15]، فجعل القرآن والوحي به كالروح؛ لأنه يؤدي إلى حياة الأبد، ولأنه لا فائدة للجسد من دون الروح، فجعل هذا الروح سبباً للإنذار، وعلماً عليه، وطريقاً إليه... فلما خلص من الآيات في ذكر الوعيد على ترك القبول،

ضرب لهم المثل بمن خالف الآيات، وجدد الدلالات والمعجزات، فقال: ﴿أَوْ لَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَءَانَارًا فِي الْأَرْضِ فَأَحَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ﴾ [غافر: 21]، ثم بين أن عاقبتهم صارت إلى السوء بأن رسلهم كانت تأتيهم بالبينات، وكانوا لا يقبلونها منهم، فعلم أن ما قدم ذكره في السورة بينه رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، ثم ذكر قصة موسى ويوسف عليهما السلام، ومجيئهما بالبينات، ومخالفتهم حكمها، إلى أن قال سبحانه: ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَنٍ أَتَتْهُمْ كِبْرًا مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ ءَامَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ [غافر: 35]، فأخبر أن جدالهم في هذه الآيات لا يقع بحجة، وإنما يقع عن جهل، وأن الله يطبع على قلوبهم، ويصرفهم عن تفهم وجه البرهان لجحودهم وعنادهم واستكبارهم، ثم ذكر كثيرًا من الاحتجاج على التوحيد، ثم قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ أَنَّى يُصْرَفُونَ﴾ [غافر: 69]، ثم بين هذه الجملة، وأن من آياته الكتاب؛ فقال: ﴿الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَبِمَا أَرْسَلْنَا بِهِ رُسُلَنَا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ [غافر: 70]، إلى أن قال: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [غافر: 78]، فدل على أن الآيات على ضربين: أحدهما: كالمعجزات التي هي أدلة في دار التكليف، والثاني: الآيات التي ينقطع عندها العذر، ويقع عندها العلم الضروري، وأنها إذا جاءت ارتفع التكليف، ووجب الإهلاك، إلى أن قال تعالى: ﴿فَلَمْ يَكُنْ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾ [غافر: 85]، فأعلمنا أنه قادر على هذه الآيات، ولكنه إذا أقامها زال التكليف، وحقت العقوبة على الجاحدين " (1).

ثم يحلل سورة (فصلت) على الطريقة نفسها ليثبت أن بناء نبوة النبي (صلى الله عليه وسلم) قائم على دلالة القرآن ومعجزاته.

ويعود الباقلاني مرة ثانية إلى سورة (غافر) فيحللها تحليلاً فنياً جميلاً، يتناول فيه إلى جانب الصياغة الكلية بعض الجوانب الجزئية من مفردات ومعان، فيدعو القارئ إلى تأمل الكلام المؤتلف في قوله تعالى: ﴿حَمَّ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ إِلَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ السَّلْوةُ مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْرُرُكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلَادِ﴾ [غافر: 1 - 4]، وإلى تأمل ما جمعته من شريف المعاني، وحسن الفاتحة والخاتمة⁽¹⁾. ثم يلفت الأنظار إلى ما في السورة من حسن التخلص عند الانتقال من غرض إلى غرض، فلا يشعر القارئ بتباعد أو تنافر بين أجزائها، فيقول: "ثم ائُل ما بعدها من الآي، واعرف وجه الخلوص من شيء إلى شيء، من احتجاج إلى وعيد، ومن إعدار إلى إنذار، ومن فنون من الأمر شتى مختلفة، تأتلف بشريف اللفظ، ومتباعدة تتفاوت بعلي الضم"⁽²⁾.

وبعد هذا الإجمال عن الوحدة الموضوعية في السورة، يفصل ذلك بالتطبيق عليها، موضعاً التناغم والتآلف في نظمها؛ فيشير إلى مجيء الحديث عن المؤمنين في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ﴾، إلى قوله تعالى: ﴿وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ بعد ذكر المكذبين بالآيات والرسل، وذلك في قوله: ﴿مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْرُرُكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلَادِ﴾ إلى قوله: ﴿وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾،

1 - السابق: 197.

2 - السابق: 197.

موضحاً أن هذا الترتيب وإن ظهر فيه انفصال ، فإن المتأمل المدقق يرى فيه من عجيب الاتصال والترابط ما يجعله يدرك ويوقن أن الكلام كلام الله ، وأن البشر يعجزون عن مثله. يقول: "وهذا كلام مفصول ، تعلم عجيب اتصاله بما سبق ومضى ، وانتسابه إلى ما تقدم وانقضى ، وعظم موقعه في معناه ، ورفيع ما يتضمن من تحميدهم وتسبيحهم ، وحكاية كيفية دعاء الملائكة بقوله: ﴿ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلِّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا ﴾. هل تعرف شرف هذه الكلمة لفظاً ومعنى ، ولطيف هذه الحكاية ، وتلاؤم هذا الكلام ، وتشاكل هذا النظام ؟ فكيف يهتدي إلى وضع هذه المعاني بشري ، وإلى تركيب ما يلائمها من الألفاظ إنسي؟ (1).

ثم يشير كذلك إلى مجيء ثلاث آيات آخر في أمر الكافرين بعد تلك الآيات التي تحدثت عن المؤمنين ، ثم تنبيه الله تعالى على أمر القرآن ، وأنه من آياته ، بقوله: ﴿ هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنزِلُ لَكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَن يُنِيبُ ﴾ [غافر: 13] ، ثم قال: ﴿ فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ * رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ * يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴾ [غافر: 14 - 16].

ولا يكفي الباقلائي بيان الوحدة الفنية في السورة ، وإيضاح مدى الترابط بين أجزائها بصورة توحى للقارئ بأن هذا الكلام كلام الله ، وأن ما فيه من تلاؤم الكلام ، وتناسق النظم مما لا يمكن أن يكون في مقدور البشر ، بل يقف وقفات جيدة أمام بعض المعاني والمفردات القرآنية ، محلاً لإياها تحليلاً يكشف عن تذوق جميل للبيان القرآني ، وبصيرة نافذة ، وذوق نقدي.

1 - السابق: 198.

فمن وقفاته الجيدة أمام المفردات القرآنية: وقوفه عند لفظة "ليأخذوه" في قوله تعالى: ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ﴾، موضحاً تميز هذه اللفظة عما سواها من الألفاظ، التي يمكن أن تؤدي المعنى نفسه، فيقول: "وهل تقع في الحسن موقع قوله: "ليأخذوه" كلمة؟ وهل تقوم مقامه في الجزالة لفظه؟ وهل يسد مسده في الأصالة نكته؟ لو وضع موضع ذلك: "ليقتلوه" أو "ليرجموه" أو "لينفوه" أو "ليطردوه" أو "ليهلكوه" أو "ليذلوه" ونحو هذا، ما كان ذلك بديعاً ولا بارعاً، ولا عجبياً، ولا بالغاً، فانقد موضع هذه الكلمة، وتعلم بها ما تذهب إليه من تخير الكلام، وانتقاء الألفاظ، والاهتداء للمعاني، فإن كنت تقدر أن شيئاً من هذه الكلمات التي عدناها عليك أو غيرها، يقوم مقام هذه اللفظة - لم تقف على غرضنا من هذا الكتاب⁽¹⁾. ووقفته هذه تدل على ذوق وفهم لمرامي الألفاظ، ودلالات الكلمة وإيحاءاتها، وخاصة في القرآن الكريم، فمما لا شك فيه أن أيّاً من الكلمات التي طرحها الباقلائي بدائل عن كلمة "ليأخذوه"، لا يمكن بحال أن تؤدي ما تؤديه هذه الكلمة، بينما التعبير بها يوحي باحتمال كل المعاني السابقة وأكثر.

ومن أمثلة وقوفه أمام المعاني والتراكيب: إدراكه لدور الفاصلة القرآنية، التي تأتي مناسبة، ومنسجمة مع ما قبلها، بحيث لو استبدلنا بها عبارة أخرى لاختل المعنى، ولم يحقق المعنى المراد. ففي تعليقه على قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَوَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُمُ وَجَدَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾، يقول: "وإن فطنت، فانظر إلى ما قال من رد عجز الخطاب إلى صدره، بقوله: ﴿فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾، ثم ذكر عقبيها العذاب في الآخرة، وأتلاها تلو العذاب في الدنيا، على الإحكام الذي رأيت"⁽²⁾.

1 - السابق: 197 - 198.

2 - السابق: 198.

كأنه يريد أن يقول: إن ختام الآية الأولى بقوله: ﴿ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ﴾ ، هو النهاية أو الخاتمة المناسبة للآية؛ لأنه جاء تعقيبًا على المكذبين، الذين آذوا رسل الله، وأرادوا البطش بهم، وجادلوا في دين الله وآياته بالباطل ليبطلوا دعوة الحق، ويصدوا عنها؛ فكان جزاؤهم الهلاك في الدنيا، ثم عذاب النار في الآخرة، كما جاء في الآية الثانية.

ومن أمثله كذلك، تعليقه على قوله تعالى: ﴿ رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ ﴾ ، حيث يقول: "فجعل القرآن والوحي به كالروح؛ لأنه يؤدي إلى حياة الأبد، ولأنه لا فائدة للجسد من دون الروح، فجعل هذا الروح سببًا للإنذار، وعلمًا عليه، وطريقًا إليه" (1).

وتلك لفظة جميلة، تبرز أثر القرآن الكريم في حياة البشرية، وأنه يمثل روح الوجود الإنساني، وبدونه لا تستقيم الحياة، ولا ينتظم الكون، وهل يحيا جسد بلا روح؟

ومن ذلك أيضًا، ما ذكره في قوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ ۖ وَيُنزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ ﴾ ، حيث علل ذكر رؤية الآيات مع نزول الرزق بتناسبهما "في أنهما من تنزيه من السماء؛ ولأن الرزاق الذي لو لم يرزق لم يكن بقاء النفس، ولم تجب طاعته، والنظر في آياته" (2).

1 - السابق: 10.

2 - السابق: 199.

ويختم الكلام عن السورة، مؤكداً أن "نظم القرآن لا يتفاوت في شيء، ولا يتباين في أمر، ولا يختل في حال، بل له المثل الأعلى، والفضل الأسنى، وفيما شرحناه لك كفاية، وفيما بيناه بلاغ" (1).

وكأنني به لم يقتنع بما عرضه من تحليل سورة ﴿غافر﴾، فعرض لعدد من آيات الأحكام، والتوحيد، وإثبات النبوة، والاحتجاج وغيرها، مشيراً في عجالة وإجمال إلى ما فيها "من الحكمة والتصرف العجيب، والنظم البارع الغريب، ما يدل على شئت على الإعجاز، مع هذا الاختيار والإيجاز" (2).

وفي سبيل رده على من يقولون بأن في القرآن آيات نظمها بخلاف ما وصف، وأن كلماتها لا تتميز بوجه البراعة، يحلل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ يَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: 23]، فبين حكمة الترتيب على الوجه الذي جاء فيها، يقول: "فإن قال قائل: فقد نجد في آيات من القرآن ما يكون نظمه بخلاف ما وصفت، ولا تتميز الكلمات بوجه البراعة، وإنما تكون البراعة عندك منه في مقدار يزيد على الكلمات المفردة، وحد يتجاوز حد الألفاظ المستندة، وإن كان الأكثر على ما وصفته به؟ قيل له: نحن نعلم أن قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ...﴾ إلى آخر الآية - ليس من القبيل الذي

1 - السابق: 200.

2 - السابق: 201.

يمكن إظهار البراعة فيه، وإبانة الفصاحة عليه، وذاك يجرى عندنا مجرى ما يحتاج إلى ذكره من الأسماء والألقاب، فلا يمكن إظهار البلاغة فيه، فطلبها في نحو هذا ضرب من الجهالة، بل الذي يعتبر في نحو ذلك تنزيل الخطاب، وظهور الحكمة في الترتيب والمعنى، وذلك حاصل في هذه الآية - إن تأملت - ألا ترى أنه بدأ بذكر الأم لعظم حرمتها، وإدلائها بنفسها، ومكان بعضيتها؛ فهي أصل لكل من يدلى بنفسه منهن؛ ولأنه ليس في ذوات الأنساب أقرب منها، ولما جاء إلى ذوات الأنساب ألحق بها حكم الأم من الرضاع؛ لأن اللحم ينشره اللبن بما يغذوه، فيتحصل بذلك أيضا لها حكم البعضية، فنشر الحرمة بهذا المعنى، وألحقها بالوالدة؛ وذكر الأخوات من الرضاعة؛ فنبه بها على كل من يدلى بغيرها، وجعلها تلو الأم من الرضاع، والكلام في إظهار حكم هذه الآية وفوائدها يطول... فلم تنفك هذه الآية من الحكم التي تخلف حكمة الإعجاز في النظم والتأليف، والفائدة التي تنوب مناب العدول عن البراعة في وجه الترصيف⁽¹⁾، ثم يعلن أنه "في نظم القرآن أبواب كثيرة لم نستوفها، وتقصيتها يطول، وعجائبها لا تنقضي"⁽²⁾.

وبعد ذلك يعمد إلى الآيات الأولى من سورة الإسراء، مبيِّنا ما فيها من حسن التخلص والتنقل من موضوع إلى موضوع، مع براعة النظم، وعجيب أمره، وحسن موقعه، فيبدأ بأول السورة ﴿سُبْحٰنَ الَّذِي أَسْرٰى بِعَبْدِهِ ۗ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بُرُكْنَا حَوْلَهُ ۗ لِلَّهِ الْكِبْرِيَاءُ ۗ مِنْ ءَابِتِنَا ۗ إِنَّهُ ۗ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ۝﴾، مشيراً إلى أن "فصول هذه الآية وكلماتها على ما شرحنا من قبل البلاغة واللفظ في التقدم، وفي تضمن هذا الأمر العظيم، والمقام الكريم"⁽³⁾.

1 - السابق: 207-208.

2 - السابق: 209.

3 - السابق: 209.

ثم يذكر كيف انتقل من أمر الإسراء إلى ذكر موسى وبني إسرائيل في نظم جميل ، وبراعة عجيبة ، وحسن تخلص جعلت الكلام متصلاً بعضه ببعض ، مترابطاً متماسكاً ، ولو كان ذلك في غير القرآن ما جاء على هذه الصورة ، ولأصابه الخلل ، ولحقه العوار ، ثم انتقل كذلك إلى ذكر نوح ، وقد تخلل ذلك ذكر شيء من الموعظة ، ثم خرج من ذلك إلى قوله: ﴿عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ وَإِنْ عُذْتُمْ عُنَا﴾ [الإسراء 8] ، ثم خرج - كذلك - إلى ذكر القرآن .. يقول الباقلاني: "ويتلو هذه - يقصد الآية الأولى من السورة- قوله: ﴿وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [الإسراء: 2] ، هذا خروج لو كان في غير هذا الكلام لتصور في صورة المنقطع ، وقد تمثل في هذا النظم لبراعته ، وعجيب أمره موقع ما لا ينفك منه القول ، وقد يتبرأ الكلام المتصل بعضه من بعض ، ويظهر عليه التشبيح والتباين للخلل الواقع في النظم ، وقد تصور هذا الفصل للطفه وصلاً ، ولم يبين عليه تميز الخروج ، ثم انظر كيف أجرى هذا الخطاب إلى ذكر نوح ، وكيف أثنى عليه ، وكيف تليق صفته بالفاصلة ، ويتم النظم بها مع خروجها مخرج البروز من الكلام الأول ، إلى ذكره ، وإجرائه إلى مدحه بشكره ، وكونهم من ذريته يوجب عليهم أن يسيروا بسيرته ، وأن يستنوا بسنته في أن يشكروا كشكره ، ولا يتخذوا من دون الله وكيلاً ، وأن يعتقدوا تعظيم تخليصه إياهم من الطوفان لما حملهم عليه ، ونجاهم فيه حين أهلك من عداهم به ، وقد عرفهم أنه إنما يؤاخذهم بذنوبهم وفسادهم فيما سلط عليهم من قبلهم وعاقبهم ، ثم عاد عليهم بالإفضال والإحسان ؛ حتى يتذكروا ويعرفوا قدر نعمة الله عليهم وعلى نوح ، الذي ولدهم وهم من ذريته ؛ فلما عادوا إلى جهالتهم ، وتمردوا في طغيانهم عاد عليهم بالتعذيب .

ثم ذكر الله تعالى في ثلاث آيات بعد ذلك معنى هذه القصة التي كانت لهم بكلمات قليلة في العدد ، كثيرة الفوائد ، لا يمكن شرحها إلا بالتفصيل الكثير ، والكلام الطويل ، ثم لم يخل تضاعيف الكلام مما ترى من الموعظة ، على أعجب تدرج ، وأبدع تأويل بقوله:

﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: 7]، ولم ينقطع بذلك نظام الكلام، وأنت ترى الكلام يتبدد مع اتصاله، وينتشر مع انتظامه، فكيف بالقاء ما ليس منه في أثنائه، وطرح ما يعدوه في أدراجه؟ إلى أن خرج إلى قوله: ﴿عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ وَإِنْ عُذْتُمْ عُذْنَا﴾، يعني إن عدتم إلى الطاعة عدنا إلى العفو، ثم خرج خروجًا آخر إلى ذكر القرآن⁽¹⁾.

ومن التحليلات الجميلة أيضًا تحليله لسورة النمل، يقول: "تأمل السورة التي يذكر فيها "النمل"، وانظر في كلمة كلمة، وفصل فصل. بدأ بذكر السورة، إلى أن بين أن القرآن من عنده، فقال: ﴿وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ [النمل: 6]، ثم وصل بذلك قصة موسى عليه السلام، وأنه رأى نارًا، ﴿إِذْ قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي آنستُ نَارًا سَاتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾ [النمل: 7]، وقال في سورة طه في هذه القصة: ﴿لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾ [طه: 10] وفي موضع: ﴿لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾ [القصص: 29] قد تصرف في وجوه، وأتى بذكر القصة على ضرب؛ ليعلمهم عجزهم عن جميع طرق ذلك؛ ولهذا قال: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ﴾ [الطور: 34] ليكون أبلغ في تعجيزهم، وأظهر للحجة عليهم، ثم قال: ﴿فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا، وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النمل: 8]،

1 - السابق: 209. 211.

فانظر إلى ما أجرى له الكلام من علو أمر هذا النداء، وكيف انتظم مع الكلام الأول، وكيف اتصل بتلك المقدمة، وكيف وصل بها ما بعدها من الإخبار عن الربوبية، وما دل به عليها من قلب العصا حية، وجعلها دليلاً يدلّه عليه، ومعجزة تهديه إليه؟ وانظر إلى الكلمات المفردة القائمة في أنفسها في الحسن، وفيما تتضمنه من المعاني الشريفة، ثم ما شفع به هذه الآية، وقرن به هذه الدلالة: من اليد البيضاء عن نور البرهان من غير سوء" (1).

ويستطرد في تحليل السورة، فيقول: "متى تهيأ للآدمي أن يقول في وصف كتاب سليمان عليه السلام، بعد ذكر العنوان والتسمية، هذه الكلمة الشريفة العالية: ﴿أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَأُنُوتِي مُسْلِمِينَ﴾ [النمل: 31]، والخلوص من ذلك إلى ما صارت إليه من التدبير، واشتغلت به من المشورة، ومن تعظيمها أمر المستشار، ومن تعظيمهم أمرها وطاعتها بتلك الألفاظ البديعة، والكلمات العجيبة البليغة، ثم كلامها بعد ذلك، تمكن قولها: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾ [النمل: 32]، وذكر قولهم: ﴿قَالُوا نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَأَوْلُو بِأْسِ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾ [النمل: 33]، لا تجد في صفتهم أنفسهم أبرع مما وصفهم به. وقوله: ﴿وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ﴾، تعلم براعته بنفسه، وعجيب معناه، وموضع اتفاه في هذا الكلام، وتمكن الفاصلة، وملاءمته لما قبله، وذلك قوله: ﴿فانظري ماذا تأمرين﴾،

1 - السابق: 209. 211.

ثم إلى هذا الاختصار، وإلى البيان مع الإيجاز، فإن الكلام قد يفسده الاختصار، ويعيبه التخفيف منه والإيجاز، وهذا مما يزيد الاختصار بسطاً لتمكنه ووقوعه، ويتضمن الإيجاز منه تصرفاً يتجاوز محله وموضوعه.. ثم فكر بعد ذلك في آية آية، أو كلمة كلمة، في قوله: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً سَوَّكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ [النمل: 34]، هذه الكلمات الثلاث، كل واحدة منها كالنجم في علوه ونوره، وكالياقوت يتلألأ بين شذوره، ثم تأمل تمكن الفاصلة - وهي الكلمة الثالثة - وحسن موقعها، وعجيب حكمتها، وبارع معناها" (1). ويخلص من ذلك إلى أن النظم القرآني يتعادل في الإعجاز في كل آيات القرآن طويلة كانت أم قصيرة: "ثم فكر بعد ذلك في شيء أدلك عليه، وهو تعادل هذا النظم في الإعجاز، في مواقع الآيات القصيرة، والطويلة، والمتوسطة، فاجل الرأي في سورة سورة، وآية آية، وفاصلة فاصلة، وتدبر الخواتم والفواتح، والبوادي والمقاطع، ومواضع الفصل والوصل، ومواضع التنقل والتحول، ثم اقض ما أنت قاض" (2).

ومن لفتاته الطيبة في تحليل السورة، وقوفه أمام قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَن فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النمل: 8]، حيث أشار إلى علو النداء الإلهي في ﴿نودي﴾، وعظم الثناء من الله تعالى على موسى عليه السلام، وعلى من في تلك الأرض المحيطة بالنار من الملائكة والناس. وكذلك من اللفات الطيبة كلامه في قوله تعالى: ﴿قَالُوا نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾، وقد أشار الباقلاني إلى تكرار قصة موسى في سور القرآن، وتنوع أسلوب القرآن، وتفننه في طريقة عرضها مع اتفاق المعنى،

1 - السابق: 189. 193.

2 - السابق: 193.

وقد علل ذلك تعليلاً جيداً، قد تصرف في وجوهه، وأتى بذكر القصة على ضرب؛ ليعلمهم عجزهم عن جميع طرق ذلك.. ليكون أبلغ في تعجيزهم، وأظهر للحجة عليهم" (1).

وهكذا نجد الباقلاقي فيما عرضه من تحليل لسور النمل، وغافر، وفصلت، والإسراء وغيرها من آيات أخرى ينظر إلى السورة القرآنية باعتبارها وحدة فنية موضوعية، وقد تناول كل سورة تناولاً فنياً طريفاً، لم يسبق إليه؛ حيث يعرض لتحليل السورة من ناحية النظم، متعرضاً لألفاظها ومعانيها، وتآلف الألفاظ والمعاني في نظم رائع، وصلة الفاصلة بالنظم، ويقوم بتقريب معاني السورة... في منهج سليم، قريب من روح النقد (2).

وقد بالغ الدكتور محمد زغلول سلام في وصف منهج الباقلاقي في تحليله لسور القرآن؛ حيث ذكر أنه قام "بشرح مواطن الجمال فيها، متقلّباً مع معانيها، مختلفاً بين فنون التعبير فيها" (3).

ولا أجدني متفقاً مع الدكتور سلام في هذه المبالغة؛ ذلك أن الباقلاقي في الواقع لم يتوقف طويلاً أمام مواطن الجمال، فيما عرض له من سور القرآن، وإنما كانت له تعليقات خاطفة، ووقفات عجلى، أشرت إليها فيما سلف، وكانت تعليقاته وأحكامه في أحيان كثيرة عامة، لا طائل من ورائها، ومثال ذلك: تعليقه على قوله تعالى: ﴿إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها، وجعلوا أعزة أهلها أذلة، وكذلك يفعلون﴾؛ إذ يقول: "هذه الكلمات الثلاث، كل واحدة منها كالنجم في علوه ونوره، وكالياقوت يتلألأ بين شذوره" (4).

1 - السابق: 189.

2 - أثر القرآن في تطور النقد: 291 - 292.

3 - السابق: 292.

4 - إعجاز القرآن: 189. 193.

ومن ذلك أيضاً تعليقه على قوله تعالى: ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ﴾ [غافر: 15-16]، ؛ حيث يقول: "أي خاطر يتشوف إلى أن يقول: ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾ ﴿يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ﴾ ؟ وأي لفظ يدرك هذا المضمار؟ وأي حكيم يهتدي إلى ما لهذا من الغور؟ وأي فصيح يهتدي إلى هذا النظم؟ ثم استقرى الآية إلى آخرها، واعتبر كلماتها، وراع بعدها قوله: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [غافر: 17]، من يقدر على تأليف هذه الكلمات الثلاث على قربها، وعلى خفتها في النظم، وموقعها من القلب؟⁽¹⁾. ويعلق على قوله تعالى: ﴿وَأَنْذَرُهُمْ يَوْمَ الْأَرْزَاقِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَظِيمِينَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ * يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ * وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [غافر: 18 - 20]، فيقول: "كل كلمة من ذلك على ما قد وصفتها؛ من أنه إذا رآها الإنسان في رسالة كانت عينها، أو في خطبة كانت وجهها، أو قصيدة كانت غرة غرتها، وبيت قصيدتها، كالياقوتة التي تكون فريدة العقد، وعين القلادة، ودرة الشُّذر⁽²⁾، إذا وقع بين كلام وَشَّحَه، وإذا ضُمَّن في نظام زينه، وإذا اعترض في خطاب تميز عنه، وبان بحسنه منه"⁽³⁾.

1 - السابق: 199.

2 - الشُّذر: صغار اللؤلؤ، وقيل: خرز يفصل به النظم، وهو المراد هنا، واحتك شذرة.

3 - السابق: 200.

وكما هو واضح، فإن كل التعليقات السابقة لا تُغني شيئاً في مجال النقد الأدبي؛ لأنها لا تقوم على دلائل وبراهين. وعلى أية حال، فحسب القاضي أن ما صدر عنه في عبارات، إنما صدر عن قلب مؤمن صادق الإيمان، وقف متأملاً في محراب القرآن، فملك عليه كل جوانحه، وسيطر على كل أحاسيسه، وهيمن على كل مشاعره؛ فلم يملك إلا أن ينطق بهذه الكلمات.. إنها كلمات محب وكفى.

لذلك إذا كنت قد اختلفت مع الدكتور زغلول سلام على النحو الذي سبق، فإني أتفق معه في أن الباقلاني كان جاداً في التحليل الذي قام به للسور والآيات التي تعرض لها، وفي "محاولة إبراز المحاسن قبل الحكم والتدرج والتنقل من معنى إلى معنى، ومن فصل إلى فصل، مع بيان دقة الربط بين المعاني والألفاظ، ثم نراه يجهد نفسه لكشف ما يربط بين ما يبدو منفصلاً في ظاهره من الآيات عن سمت السورة"⁽¹⁾.

ونخرج من تحليل السورة - كما يذكر د. زغلول سلام - بنتيجتين:

أولاهما: إنه لا يصح الاعتماد على مجرد النظرة الفردية في آية آية، أو كلمة كلمة، دون معرفة موقع تلك الآيات والكلمات في السورة، وفي المعنى العام الذي يسلكها.

الثانية: أنه رسم منهجاً في النقد يعتمد على التحليل والفهم للنص⁽²⁾.

1 - أثر القرآن في تطور النقد: 294.

2 - السابق: 294.

ويعتمد منهج الباقلاني على ضوء ما مر في تحليل سور: النمل وغافر وفصلت وغيرها من آيات على ما يأتي:

1- تماسك السورة في المعنى والموضوع، وفي اللفظ والنظم.

2- سهولة الانتقال من معنى إلى معنى، ومن قصة إلى أخرى، وروعة الخروج، مع دقة الفصل والوصل.

3- تساوي السور على اختلاف موضوعاتها في النظم والروعة الفنية، ولكنه مع هذا يعترف بتفاوت بعضها عن بعض في ظهور الإعجاز ووضوحه، يقول: "وإن كنا نعتقد أن الإعجاز في بعض القرآن أظهر، وفي بعضه أدق وأغمض"⁽¹⁾.

4- الدقة في التعبير عن المعاني، والملاءمة بينها وبين فنون القول أو فنون التعبير الأخرى، كالاستعارة، والتشبيه، والإيجاز، وغيرها.

5- التآلف بين الألفاظ وانسجامها، بحيث لا تحس نشوزاً، ولا إخلالاً، فإذا ما تغير وضع لفظ منها ظهر النقص، وبان الخلل.

¹ - إعجاز القرآن: 205.

6- دقة الاختيار للألفاظ في مواضعها، بحيث تحمل شحنة كاملة من المعاني، تنطلق بمجرد نطقها، وتكون أوفى بالغرض دون غيرها من الألفاظ، كما في كلمة ﴿ليأخذوه﴾ في قوله تعالى: ﴿وهمت كل أمة برسولهم ليأخذوه﴾.

7- جلال الربوبية وتجليها في بيان القرآن، في لفظ رائع، وعبارات رصينة تحس إزاءها بالهيبة.

8- التصرف في القول في المناسبة الواحدة، مع التساوي في الروعة في التعبير في كلِّ، كما في قصة موسى عليه السلام.

9- التصرف في الموضوعات العقلية الجافة، كالتشريع، والأحكام، والحجاج، وأصول العقيدة، بأسلوب سهل، ونظم بديع.

10- وقوع الفاصلة دائماً في موقعها المناسب، وتمكنها منه؛ فتتّم المعنى، وتكسبه روعة⁽¹⁾. هذا هو منهج الباقلاني القائم على الوحدة الموضوعية الفنية في القرآن، وقد لا أكون مبالغاً إن قلت: إنه منهج لم يُسبق إليه، وإنه هو الذي مهد الطريق لهذا المنهج النقدي، الذي لم يلتفت إليه نقادنا العرب قديماً، وإن كان أفاد منه علماء التفسير؛ فتكلموا عن التناسب بين الآيات والسور، على نحو ما فعل الإمام البقاعي مثلاً في كتابه القيم: (نظم الدرر في تناسب الآيات والسور)، وعلى نحو ما فعل غيره من المفسرين، الذين تناولوا هذا الموضوع.

¹ - أثر القرآن في تطور النقد: 294. 296.

الفصل الثالث

الموازنات والمعارضات في جانبها: النظري والتطبيقي

تمهيد:

1- من الثابت تاريخياً أن العرب حين سمعوا القرآن تأثروا به أبلغ التأثر، ووقفوا أمام روعة نظمه، وسحر بيانه موقف الإعجاب والحيرة، وأدركوا بذوقهم البياني أنه فوق كل كلام، ولا يمكن أن يجري به لسان من أسنتهم وأمثالهم، بل لا يمكن أن يأتي به محمد من عنده؛ لأنهم من قبل عرفوا كلامه، وقد رأوه عاليًا في جوامع كلمه، ولكن القرآن أعلى من طاقة البشر؛ لذلك خاف كبار المعارضين للنبي (صلى الله عليه وسلم) على أنفسهم، وعلى أتباعهم أن يؤثر فيهم القرآن بعلو بيانه فيميلوا إلى دينه؛ فقالوا ما حكاه القرآن عنهم: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [فصلت: 26].

وقد كانوا إذا تلي عليهم القرآن لا ينتقده كبراًؤهم، وإن كان السفهاء منهم يتناولون لحمقهم، أما الذين أوتوا حظاً من الإدراك، ولو أعمتهم العصبية، وأبعدتهم عن الإيمان، فقد كانوا يفرون من النبي (صلى الله عليه وسلم)، ويقولون: ﴿قُلُوبُنَا فِيْ أَكْثَرِ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِيْ آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ﴾ [فصلت: 5].

ولم يتركهم الله - عز وجل - في هذا العجز الصامت الذي يفرون فيه من المواجهة، ولا يريدون المناصب، بل تحداهم أن يأتوا بمثله؛ ليثير حميتهم، أو يؤمنوا به، وليبين ضعفهم، أو يستسلموا؛ فقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ أَفْتَرَنَاهُ قَوْلًا فَاتُّوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا مَنْ أَسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [يونس: 38]، أي إنه إذا كان قد نسبه لله افتراء، وهو منه، فمحمد منكم فأتوا بمثله إن كنتم صادقين، وادعوا شهداء ليشهدوا لكم أو عليكم، وادعوا أن ما فيه غير صادق؛ فتحداهم أن يأتوا بمفتري يكون في مثل بيانه؛ فقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ أَفْتَرَنَاهُ قَوْلًا فَاتُّوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ ۚ مُفْتَرِيَاتٍ وَّادْعُوا مَنْ أَسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [هود: 13].

وننتهي من ذلك إلى حقيقتين ثابتتين، هما:

أ- أن قريشاً على شدة ملاحظاتها للنبي (صلى الله عليه وسلم)، ومع أن القرآن قد ذكر آباءهم بغير ما يحبون، وأوثانهم بغير ما يؤمنون، لم يتحركوا لأن يقولوا مثله، وأذعنوا لبلاغته وقوته، وأن القرآن تحداهم أن يأتوا بمثله، فما فعلوا، بل ما تحرك العقلاء منهم لأن يتعلموا حتى لا يسقوا في تفكيرهم، وهم أمام رجل كبير في قومه وعقله، ومعها آيات الله البيّنات؛ فدل ذلك على عجز مطلق.

ب - أن القرآن جذب العرب إلى الإيمان بما فيه من روعة وقوة وبيان وإيجاز معجز، وأقوال محكمة، وأن الثابت مع ذلك أن أحداً من أهل البيان لم يحاول أن يأتي بمثله، ولم يعرف ذلك في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) (1).

2- على أن التاريخ يذكر أن قوماً حاولوا معارضة القرآن، فجاءوا بكلام لا يشبه القرآن، ولا يشبه كلام أنفسهم، بل نزلوا إلى ضرب من السخف والتفاهة، بادّ عواره، باقّ عاره وشناره، وقد صنّفهم الدكتور محمد عبد الله دراز إلى:

أ- عاقل استحي أن يتم تجربته؛ فحطم قلمه، ومزق صحيفته، ويُعزّي شيء من ذلك لابن المقفع، والمتنبي والمعري، والظن بهؤلاء أنهم كانوا في غنى بعقولهم وأذواقهم عن الشروع في هذه المحاولة، إلا أن يكون على حد: ﴿ولكن ليطمئن قلبي﴾ (2).

1 - الإمام محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى: 69 - 70.

2 - قد لا أتفق مع الدكتور دراز في أن يكون هؤلاء حاولوا المعارضة على حد (ولكن ليطمئن قلبي)؛ فهم كما قال فضيلته: "في غنى بعقولهم وأذواقهم عن الشروع في هذه المحاولة"؛ فابن المقفع - كما يرى الأستاذ الرافعي - نسبت إليه المعارضة؛ لأن فتنة الفرق الملحدة كانت بعده، وكان الرجل متهمًا في دينه عند الناس فدفعهم ذلك إلى اتهامه (تاريخ آداب العرب: 2/ 179)، أما المتنبي فلا أوافق الأستاذ الرافعي أيضًا..

ب- ماكر وجد الناس في زمنه أعقل من أن تروج فيهم سخافاته؛ فطوى صحفه وأخفاها إلى حين،
كتلك الكتب التي وضعها زعماء نحلتي: القاديانية والبهائية؛ لتكون دستوراً لهم كالقرآن.
ج- طائش برز بها إلى الناس؛ فكان سخرية للساحرين، ومثلاً للآخرين، وذلك مثل: مسيلمة
الدجال⁽¹⁾.

3- يخلط بعض الباحثين بين معارضة القرآن بالمعنى الصحيح، وهو أن معارضة حقيقية للقرآن
وقعت، ونجح أصحابها في أن يأتوا بكلام يماثل القرآن فصاحة وبلاغة، وبين ما جاء على
لسان مسيلمة والعنسي وطلحة الأسيدي من سخافات، مما زُعم أنه معارضة للقرآن، ومن ثم
راح هؤلاء يحشدون الأدلة على أن المعارضة لم تقع، وأن ما نسب إلى مسيلمة وأمثاله إنما
هو محض افتراء، قيل على سبيل التفكه والتندر عليهم. يقول الأستاذ عبد الكريم الخطيب:
"وطبيعي ألا يكون لهذه الدعوة المعارضة وجود في صدر الإسلام، ولا في العصر الأموي؛
لأنها إنما ادعت لهؤلاء الذين عاصروا الدعوة الإسلامية، ولا يصح أن ينسب إليهم شيء
مكذوب عليهم إلا إذا كانوا غائبين، ولا يُرجى لهم إياب، ولو كان الأمر غير هذا، وادّعى مُدّعٍ
أن هناك من المعاصرين من عارض القرآن، ولم يكن بين يديه هذه المعارضة، ولم يدل على
صاحبها، لما وجد لكلامه أذنًا تسمع، حتى ولو كانت أذن فتنة وسوء؛ إذ لا شيء هناك

__ وأرى أن المعارضة نسبت إليه من حاسديه والحاقدين عليه، وهم كثيرون، وأما المعري، فكما وصفه الأستاذ الرافي: "رجل أبصر بنفسه،
ويطبعة الكلام الذي يعارضه". على أن المعري - رحمه الله - قد أثبت إعجاز القرآن فيما أنكر على ابن الراوندي، وكان هو أيضاً متهمًا
بمعارضة القرآن. قال المعري: "وأجمع ملحد ومهتدٍ، وناكب عن المحجة ومقتدٍ أن هذا الكتاب الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم كتاب
بهر بالإعجاز، ولقي عدوه بالإرجاز، ما حذا على مثال، ولا أشبه غريب الأمثال، ما هو من القصيد الموزون، ولا في الرجز من سهل وحزون،
ولا شاكل خطابة العرب، ولا سجع الكهنة ذوي الأدب، وإن الآية منه أو بعض الآية لتعترض في أفصح كلم يقدر عليه المخلوقون، فتكون فيه
كالشهاب المتألئ في جنح الغسق، والزهرة البادية في جدوب ذات نسق". ولا يُعقل أن يكون الرجل أسر في نفسه غير ما أبدى من هذا القول
(تاريخ آداب العرب: 2/ 185، 186)، كما لا يعقل أن يعترض على ابن الراوندي في أمر يأتيه هو.

1 - النبأ العظيم: 82، المتن والهامش.

تسمعه؛ ولهذا ساغ دائماً لكل مُفْتَرٍ أن يفترى على الأموات، وأن ينسب إليهم أقوالاً لم يقولوها.

4- إن هذه الدعوى لم تظهر لأول ظهورها إلا بعد أن ذهب أصحاب الشأن في هذه الدعوى، فساغ أن ينسب إليهم أنهم عارضوا القرآن⁽¹⁾، ثم يعمد إلى ما أورده القاضي عبد الجبار في الجزء السادس عشر من المغني بشأن الرد على القائلين بأن هناك معارضات للقرآن، ولكن التاريخ لم يحتفظ بها، ويجهد نفسه في تحليل رده وتفسيره، ونسي أن القاضي عبد الجبار في رده، ومثله الخطابي والباقلاني من قبله، وعبد القاهر من بعدهم، إنما يردون على من يقولون بمعارضة القرآن على سبيل الافتراض غالباً، على طريقة المتكلمين، أو لعل هناك من أشاع أن ذلك حدث في عصر النبي (صلى الله عليه وسلم) بدليل أن دفاعهم كله منصب على أن المعارضة لم تحدث في عصره (صلى الله عليه وسلم)، ثم يقول بعد ذلك الأستاذ الخطيب: "إن المروي من هذه المعارضات يُشعر الناظر فيه أنه كلام موضوع، أريد به السخرية والاستهزاء بمن نُسب إليهم أنهم عارضوا القرآن، أو حاولوا أن يعارضوه، فما نُسب إلى مسيلمة لا يمكن أن يكون كلام عربي يعرف لسان قومه سليقة وطبعاً؛ إذ هو كلام ركيك سخيف، لا يصدر عن عربي لم تُفسد لسانه العجمة، كمسيلمة وقومه، وإنما الذي يُرد إليه هذا الكلام هو الإمعان في الهزأ والسخرية بهذا النبي بنسبة هذا السخف إليه، وجعله قرآنه الذي أوحى إليه من شيطانه أو شياطينه"⁽²⁾.

1 - القرآن: نظمه - جمعه - ترتيبه: 210.

2 - السابق: 218 - 219.

والذي لا نشك فيه أن المعارضة بمعناها الصحيح لم تقع، لا في عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم)، ولا في العصور بعده حتى يومنا هذا، ولن تحدث إلى أن تقوم الساعة، والدليل على ذلك آيات التحدي.

أما ما جاء على لسان مسيلمة وأمثاله من الأفاكين والدجالين، فلا نرى سبباً للدفاع عنه وإنكاره. أولاً: لأن كتب التراث في الأدب واللغة والتفسير والسير والتراجم تذكره وتنسبه إلى أصحابه، وليس من المعقول ولا المقبول أن يتواطأ هؤلاء جميعاً على الكذب.

وثانياً: إن هذه السخافات، وإن أُطلق عليها معارضات، لا تُعدّ في رأيي من باب المعارضات؛ وذلك لما يلي:

1- إن ما جاء على لسان مسيلمة كان يعتمد فيه إلى أي من القرآن فيسرق أكثر ألفاظها، ويبدل بعضها، كقوله: (إنا أعطيناك الجماهر، فصل لربك وجاهر)، أو يجيء على موازين الكلمات القرآنية بألفاظ ومعانٍ سوقية، كقوله: (والطاحنات طحناً، والعاجنات عجناً، والخابزات خبزاً)، ولا يخفى أن هذا ليس من المعارضة في شيء، بل هي المحاكاة والإفساد، وما مثله إلا كمثل من يستبدل بالإنسان تمثالاً لا روح فيه، وهو على ذلك تمثال ليس فيه شيء من الجمال والفن⁽¹⁾.

¹ - النبا العظيم: 82.

2-وهناك سبب آخر بسيط يدل على أن هذه السخافات ليست معارضة، وأن أصحابها لم يقصدوا بها المعارضة، ولم يدّعوا ذلك؛ فلم يبلغنا عن أحدهم أنه قال: أنا جئتكم بكلام أتحدى فيه قرآن محمد في فصاحته وبلاغته وعلو بيانه، كل ما في الأمر أنهم ادعوا النبوة، ورأوا أن من لوازم النبوة كتابًا يوحى إلى النبي، ولكي يصدق الناس أنهم أبياء حقًا، كان لا بد لهم من كتاب موحى حتى يقتنع السذج ممن تبعوهم، فقالوا: نحن يوحى إلينا كما يوحى إلى محمد، ولنا قرآن مثله، وكان مسيلمة يدّعي أن له قرآنًا نزل عليه من السماء، ويأتيه به ملك يسمى (رحمن).

والدليل على أن الهدف كان الإقناع بأنهم أنبياء، وليس معارضة القرآن، أنهم كانوا يأتون بحركات أمام أتباعهم تشبه ما كان يعتري الرسول (صلى الله عليه وسلم) عند نزول الوحي؛ فقد كانوا ينتبعون أخباره (صلى الله عليه وسلم)، وخاصة لحظات نزول الوحي، ويحاولون تقليدها. يذكر الأستاذ الرافعي أنه كان من المسلمين رجل يدعى: نهار الرجال، هاجر مع النبي، وفقه في الدين، وقرأ القرآن، أرسله النبي (صلى الله عليه وسلم) معلمًا لأهل اليمامة؛ ليشغب على مسيلمة، وليشد من أمر المسلمين، فانحاز إلى مسيلمة، وشهد أنه سمع النبي (صلى الله عليه وسلم) يقول: إن مسيلمة قد أشرك معي، فصدقوه واستجابوا له، وأمروه بمكاتبة النبي (صلى الله عليه وسلم)، ووعدوه إن هو لم يقبل أن يعينوه عليه، وكان مسيلمة يستعين به على تعرّف أحوال رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، ومعجزاته في العرب ليحاكيه ويتشبه به، وما قط عارضه في شيء إلا انقلبت الآية معه، وأخزاه الله⁽¹⁾.

¹ - إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: 174.

إذن المعارضة بالمعنى الصحيح لم تقع، ولن تقع كما أسلفت، أما تلك السخافات التي أطلقها مسيلمة وأمثاله فليست في الحقيقة من المعارضة في شيء، ولكن أطلق عليها معارضات مجازاً.

الموازنات والمعارضات في جانبها: النظري والتطبيقي:

في سبيل الرد على ما قيل من أن المرتدين والمتنبئين قد عارضوا القرآن، اتجه بعض الباحثين في الإعجاز إلى الموازنة بين القرآن الكريم وفنون القول الأخرى (شعراً ونثراً)، وقد تناولت تلك الموازنة جزئيات العمل الأدبي وكلياته: بدءاً من الكلمة والجملة، وانتهاءً بالعمل الأدبي كله.

ومن أجل هذا استنبط الخطابي أسس المعارضة القولية من المأثور الأدبي؛ فكان بذلك أول من سجل هذه الأسس نظرياً، بعد أن كانت صوراً محكية عن التراث. يقول الخطابي: "وسبيل من عارض صاحبه في خطبة أو شعر أن ينشئ له كلاماً جديداً، ويحدث له معنى بديعاً، فيجاريه في لفظه، وبياريه في معناه؛ ليوازن بين الكلامين فيحكم بالفلج لمن أبرّ منهما على صاحبه، وليس بأن يتحيف من أطراف كلام خصمه فينسف منه، ثم يبدل كلمة مكان كلمة فيصل بعضه ببعض وصل ترقيق وتلفيق، ثم يزعم أنه قد واقفه موقف المعارضين، وإنما المعارضة على أحد وجوه: منها أن يتبارى الرجلان في شعر أو خطبة أو محاورة، فيأتي كل واحد منهما بأمر محدث من وصف ما تنازعا، ويبان ما تباريا فيه، يوازي بذلك صاحبه أو يزيد عليه، فيفصل الحكم عند ذلك بينهما بما يوجب النظر من التساوي والتفاضل" (1).

1 - بيان إعجاز القرآن: 58.

ويذكر الخطابي أمثلة لذلك: معارضة امرئ القيس وعلقمة بن عبدة في وصف الفرس، ومعارضة امرئ القيس والنابغة الذبياني في وصف الليل.

ويذكر الخطابي شكلاً ثانياً، أو وجهاً آخر للمعارضة فيقول: "وقد يتنازع الشاعران معنى واحداً فيرتقي أحدهما إلى ذروته، ويقصر شأؤ الآخر عن مساواته في درجته، كالأعشى والأخطل حين انتزعا في وصف الخمر على معنى واحد، فكان لأحدهما العلو، وكان للآخر السفل" (1) وذلك أن الأخطل والأعشى، قد وصف كلُّ منهما الخمر، فكان العلو والغلبة للأعشى؛ فقد دخل الشعبي على الأخطل فوجده ثملاً، فقال: يا شعبي، فعل الأعشى، وذكر أمهات الشعراء (2). فقال الشعبي: بماذا يا أبا مالك؟ قال بقوله:

وتظَلُّ تُنصِفُنَا بِهَا قَرَوِيَّةٌ * * * إِبْرِيْقُهَا بَرَقَاةٌ مَلْتُومٌ

فَإِذَا تَعَاوَرَتِ الْأَكْفُ زُجَاغَهَا * * * نَفَحَتْ فَنَالَ رِيَاحَهَا الْمَرْكُومُ

فقال الشعبي: أشعر منه الذي يقول:

وَأَدَكْنَ عَاتِقِي جَحَلٍ سِبْحَلٍ * * * صَبَحْتُ بِرَاغِهِ شَرْبًا كَرَامًا (3)

من اللائي حُملَنَ على الرّوايا * * * كَرِيحِ الْمَسْكَ تَسْتَلُّ الرِّكَامَا

1 - السابق: 63 - 64.

2 - كنى بهذه العبارة عن ذكر الأخطل لهن بالسوء، ويريد بذلك الفخر بنفسه، ويتميزه على غيره من سائر الشعراء.

3 - الأذن: الزق الذي صلح وحاد في لونه ورائحته لعنته. والجحل: المراد به هنا: الزق، وخص بعضهم به: العظيم منها. يقال: سقاء جحل: ضخم عظيم، والجمع: جحول. والسبحل: الواسع العظيم، يقال: وادٍ وسقاء سبحل وسبحلل: واسع. والسبحل: الضخم من الضب، والبعر، والسقاء، والجارية، وزق سبحل: طويل عظيم. (ينظر اللسان، مواد: دكن، وجحل، وسبحل). والشاعر يصف الزق، وهو وعاء الخمر، بأنه جيد، يعتق الخمر، واسع ضخم.

فقال له الأخطل: من يقول هذا يا شعبي؟ قال: الأعشى. قال: قدوس قدوس، فعل الأعشى، وذكر أمهات الشعراء. وسر تفوق الأعشى وقصور الأخطل: أن الأخطل في وصفه للخمر، وبيان أثرها، لم يزد على أن جعل رائحتها لذكائها تنفذ حتى تخلص إلى الرأس فينالها المزكوم، أما الأعشى فقد جعلها لحدثها، وقوة تأثيرها، وفرط ذكائها تستل الزكام، وتطرده من شاربها. يقول الخطابي: "فتأمل أين منزلة أحدهما من الآخر، لم يزد الأخطل حين احتشد وافتخر، على أن جعل رائحتها لذكائها، تنفذ حتى تخلص إلى الرأس فينالها المزكوم، وجعلها الأعشى لحدثها، وفرط ذكائها مستلة للزكام، طاردة له، قد طببت لدائه، وتأيت لبرئه وشفائه" (1).

ثم يذكر الخطابي شكلاً ثالثاً، يراه عجباً في باب المعارضات، يقول فيه: "وأعجب من هذا في المعارضات، وأبلغ منه في مذاهب المقابلات والمناقضات بناء الشيء وهدمه، وتشبيده ثم وضعه ونقضه، كقول حسان بن ثابت رضي الله تعالى عنه: أتيت جبلة بن الأيهم الغساني وقد مدحته؛ فقال لي: يا أبا الوليد، إن الخمر قد شغفتني فاذمها؛ لعلي أرفضها. فقلت:

ولولا ثلاث هُنَّ في الكأس لم يكن * * * لها ثمنٌ من شارب حين يشربُ
لها نَزَقٌ مثلُ الجنونِ ومَصْرَعٌ * * * دنيٌّ وأنَّ العقلَ يَنأى وَيَعْرَبُ

فقال: أفسدتها، فحسنها، فقلت:

ولولا ثلاث هُنَّ في الكأس أصبحت * * * كأنفسِ مالٍ يُستفادُ وَيُطَلَّبُ
أمانيتها والنفس يَطهرُ طيبها * * * على حُزنها وَالْهَمُّ يَسلى فيذهبُ

¹ - بيان إعجاز القرآن: 64. وطببت لدائه: شفته. وتأيت لبرئه: سبقت إلى برئه وشفائه، يقال: تأى ويتأى: إذا سبق.

فقال: لا جرم. والله، لا تركتها أبدا" (1).

هذه الأسس التي وضعها الخطابي للمعارضات تمثل الجانب النظري في الموضوع، ولما كانت الموازنات والمقابلات تتصل بالمعارضات اتصالاً وثيقاً؛ فقد اتجه علماء الإعجاز إلى الموازنة بين النص القرآني الإلهي والنص البشري؛ ليبرزوا تفوق النص القرآني على كلام البشر، وكما سبق فقد تناولت الموازنة في المجال القرآني جزئيات العمل الأدبي وکلياته: بدءاً من الكلمة والجملة، وانتهاءً بالعمل الأدبي كله، وهذا هو الجانب التطبيقي.

وعلى هذا، فقد أخذت تلك الموازنات شكلين:

الأول: موازنة بين المفردات المستعملة في القرآن الكريم، وبين ما يظن أويقال: إن غيرها يساويها في مكانها، أو يفضلها، ويميز المفرد القرآني في أسلوب، ويوضح سبب التمييز، ويرده إلى دقة التعبير عن المعنى المراد، أو إلى الإعجاز والتكثيف في محتوى النص، أو إليهما معاً، أو إليهما أو أيٍّ منهما، مع التأثير في نفس المتلقي، بشكل لا يتأتى مع أي تعبير آخر سوى التعبير القرآني، وقد تكفل بهذه الموازنة رجلان، هما: الرماني والخطابي.

أما الثاني: فتجاوز حدود الكلمة أو الجملة إلى نطاق العمل الفني الواسع، ويضع صورة أدبية متكاملة في مواجهة نص قرآني كبير. وقد تكفل بذلك كل من الخطابي والباقلاني (2).

بعد هذا الإجمال، أنتقل إلى تفصيل ذلك:

¹ - بيان إعجاز القرآن: 65.

² - التراث النقدي عند العرب: 176.

1- الشكل الأول - الموازنة بين المفردات:

هذا النوع من الموازنة يكون بين مفردات القرآن، وما يظن أو يقال: إن غيرها يساويها في مكانها، أو يفضلها، وقام بهذه الموازنة كلُّ من الرماني والخطابي.

فأما الرماني، فقد حظيت الاستعارة عنده بهذه الموازنة؛ فهو يعرض صورها من القرآن الكريم، ويبين الأصل الذي استعيرت منه، أو المعنى الذي استعيرت له، ثم يبين ما امتازت به هذه الاستعارة من معنى، وما رمت إليه من غرض، وبهما معاً تكون الاستعارة أبلغ في مكانها، وأوقع في نفس متلقيها. والرماني في موازنته لم يشر إلى القصد منها إلا في نصه على أن اللفظ القرآني المستعار أبلغ من أصله الذي أستعير له؛ مما يجعل شكل الموازنة غير واضح تماماً، لكنه موجود دون شك، وفي هذا النطاق الضيق، دون تجاوز له. أما بقية الأبواب التي عرض لها الرماني فكان فيها بعيداً عن الموازنة إلا في شكلها النظري، الذي يبين قيمة الفن البلاغي نظرياً أو تطبيقياً، دون أن يقيسه بغيره أو بمثال من غير القرآن⁽¹⁾.

وهذه نماذج من موازونات الرماني، تكشف عن اهتمامه بالبحث عن سر الجمال في التعبير القرآني.

1- يعلق على قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ﴾ [الحاقة:6]، قائلاً: "حقيقته (شديدة) والعتوّ أبلغ منه؛ لأن العتوّ شدة فيها تمرد"، فكان جمال هذه الاستعارة، هو استعمال كلمة ﴿عاتية﴾، وما يصور هذا اللفظ من بغض لأفعال قوم عاد، وضيق بتصرفاتهم جعلت الريح تتمرد عليهم.

¹ - السابق: 176 - 177.

2- وفي قوله تعالى: ﴿سَمِعُوا لَهَا شَهيقًا وَهِيَ تَفُورٌ تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ﴾ [المك: 8]، يقول: "شهيقة: حقيقته: صوتًا فظيعةً كشهيق الباكي، والاستعارة أبلغ منه وأوجز، والمعنى الجامع بينهما: قبح الصوت. ﴿تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ﴾: حقيقته من شدة الغليان بالانتقاد، والاستعارة أبلغ منه؛ لأن مقدار شدة الغيظ على النفس محسوس، مدرك مدى ما يدعو إليه من شدة الانتقام؛ فقد اجتمع شدة في النفس، تدعو إلى شدة انتقام في الفعل، وفي ذاك أعظم الزجر، وأكبر الوعظ، وأول دليل على سعة القدرة، وموقع الحكمة.

3- وفي قوله عز وجل: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ﴾ [الرحمن: 21]، يقول: "والله - عز وجل - لا يشغله شأن عن شأن، ولكن هذا أبلغ في الوعيد، وحقيقته: سنعمد، إلا أنه لما كان الذي يعمد إلى الشيء قد يُقَصِّرُ فيه لشغله بغيره معه، وكان الفراغ له هو البالغ في الغالب مما يجري به التعارف، دلنا ذلك على المبالغة من الجهة التي هي أعرف عندنا لما كانت بهذه المنزلة، ليقع الزجر بالمبالغة التي هي أعرف عند العامة والخاصة موقع الحكمة" (1).

4- وفي قوله سبحانه: ﴿عَذَابٌ يَوْمٍ عَقِيمٍ﴾ [الحج: 55]، يقول: "وعقيم ها هنا مستعار، وحقيقته مُبَيِّرٌ، أي مُهْلِكٌ، والاستعارة أبلغ؛ لأنه قد دل على أن ذلك اليوم لا خير بعده للمعدِّين؛ فقيل: يوم عقيم، أي لا ينتج خيراً، ومعنى الهلاك فيهما، إلا أن أحد الهلاكين أعظم" (2) والتعبير في الآية يعتمد على التصوير الحسي؛ تقوية للمعنى، وتثبيتاً له في النفس.

1 - النكت: 87.

2 - السابق: 89.

5- ويقول في قوله تعالى: ﴿وَلَنذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَىٰ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ﴾ [السجدة: 21]:
"حقيقته: لنعذبهم، والاستعارة أبلغ؛ لأن إحساس الذائق أقوى؛ لأنه طالب لإدراك ما يذوقه،
ولأنه جعل بدل إحساس الطعام المستلذ إحساس الآلام؛ لأن الأسبق في الذوق ذوق الطعام"⁽¹⁾.

6- وعن قوله تعالى: ﴿فَضْرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾ [الكهف: 11]، يعلق قائلاً:
"حقيقته: منعناهم الإحساس بأذانهم من غير صمم، والاستعارة أبلغ؛ لأنه كالضرب على الكتاب
فلا يُقرأ، وكذلك المنع من الإحساس فلا يُحسُّ"⁽²⁾.

فكان الاستعارة هنا في الآية قصدت إلى هذا التصوير السمعي، وإبراز فقدان حاسة السمع في
الصورة دون سائر الحواس، ودون الدلالة على الصمم النهائي.

تلك بعض الأمثلة على الموازنات التي قدمها الرماني، موضحاً جمال التعبير القرآني، وقصور غيره
من تعبيرات البشر، وقد ساق كثيراً من الأمثلة القرآنية غير ما سبق، سائراً على النهج السابق في
تفسير كل استعارة.

من خلال تلك التطوافة التي طافها بنا في رياض الكتاب الكريم أجمل لنا جمال الأسلوب
القرآني، وروعة بيانه، متمثلاً في:

1 - السابق: 93 - 94.

2 - السابق: 94.

أ- إثارة الأحاسيس النفسية المختلفة، كالرحمة، والحب، واللذة، والألم، والغضب، والخوف، والانتقام، كإثارته لغريزة الغيظ والشعور بالغضب في تصوير صوت جهنم كشهيق الباكي، وشدة غليانها واضطرابها، بذلك الذي يتلمظ غيظًا، ويستشيط غضبًا.

ب - قوة التصوير للمعاني، اعتمادًا على الحواس، كحاسة البصر، والذوق، والسمع على نحو ما مضى فيما أوردته من أمثلة؛ وذلك تقوية لهذه المعاني، وتثبيتًا لها في النفس.

والملاحظ أن الرماني يجعل الاستعارة في اللفظ المفرد، لا في العبارة؛ وذلك إذ يقول: "وكل استعارة فلا بد فيها من أشياء: مستعار، ومستعار له، ومستعار منه، فاللفظ المستعار قد نُقل عن أصل إلى فرع للبيان، وكل استعارة بليغة فهي جمع بين شيئين بمعنى مشترك بينهما، يُكسب بيان أحدهما بالآخر كالتشبيه، إلا إنه بنقل الكلمة والتشبيه بأداته الدالة عليه في اللغة" (1)، كما يرى أن "كل استعارة حسنة فهي توجب بلاغة بيان، لا تنوب منابه الحقيقة؛ وذلك أنه لو كان تقوم مقامه الحقيقة، كانت أولى به، ولم تجز الاستعارة" (2).

أما الخطابي، فقد وجد ألفاظًا بعينها، قيل: إنها أفضل من الألفاظ المستعملة في بعض آيات القرآن الكريم، ووجد كذلك طعونًا موجهة إلى آيات آخر، لم يذكر المعترضون بدائلها التي يفضلونها؛ فأقام موازنته بين اللفظ الآخر المقترح، أو الذي رؤي امتيازاه على اللفظ القرآني. وقد توصل من خلال الموازنة بين اللفظين إلى دقة اللفظ القرآني فيما قصد إليه، وقصور اللفظ الآخر

1 - السابق: 86.

2 - السابق: 86.

عن الوصول إلى الغاية من المعنى المراد، أو موافقة الاستعمال القرآني لأسلوب العرب الأوائل، الذين نزل فيهم القرآن.

1- فمما وُجِّهَ إلى الألفاظ القرآنية من اعتراضات، ما قيل في قوله تعالى: ﴿وَأَنْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ آمْسُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ﴾ [ص:6]، حيث قال المعترضون: المشي في هذا ليس بأبلغ الكلام، ولو قيل بدل ذلك: أن امضوا، أو انطلقوا، لكان أبلغ وأحسن.

2- ومما قيل أيضاً في قوله عز من قائل: ﴿هَلْكَ عَنِّي سُلْطَانِيهِ﴾ [الحاقة: 29]، فلفظ الهلاك يستعمل في الأعيان والأشخاص، فأما الأمور التي هي معانٍ فلا يكادون يستعملونه فيها، ولو قيل: هلك عن فلان علمه أو جاهه، على معنى ذهب علمه وجاهه، لكان مستقبحاً، غير مستحسن.

3- ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ [العاديات: 8]، وأنت لا تسمع فصيحاً يقول: أنا لحب زيد شديد، وإنما وجه الكلام وصحته أن يقال: أنا شديد الحب لزيد وللمال ونحوه.

4- وكقوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾ [المؤمنون: 4]، ولا يقول أحد: فعل زيد الزكاة، إنما يقال: زكى الرجل ماله، وأدى زكاة ماله.

5- وكقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾ [مريم: 96]، ومن الذي يقول: جعلت لفلان وداً وحباً، بمعنى أحببته؟ وإنما يقال: وددته وأحببته، أو بذلت له ودي.

6- وقوله سبحانه: ﴿قُلْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ رَدْفَ لَكُمْ بَعْضُ الَّذِي تَسْتَعْجِلُونَ﴾ [النمل: 72]، وإنما هو ردفه يردفه من غير إدغام اللام.

7- وكقوله: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ﴾ [الحج: 25]، وقوله سبحانه: ﴿أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَغَيِّ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ﴾ [الأحقاف: 33]، فأدخل الباء في قوله: ﴿بِالْحَادِ﴾، وقوله: ﴿قَادِرٍ﴾، وهي لا موضع لها هنا، ولو قيل: (ومن يرد فيه إلحادًا بظلم)، وقيل: (قادرٌ على أن يحي الموتى)، كان كلامًا صحيحًا، لا يشكل معناه، ولا يشبهه، ولو جاز إدخال الباء في قوله: ﴿بِقَادِرٍ﴾ لجاز أن يقال: ظننت أن زيدًا بخارج، وهذا غير جائز البتة⁽¹⁾.

هذه جملة اعتراضات وجهها الطاعنون إلى ألفاظ عدة وردت في القرآن الكريم، رأى هؤلاء أن غيرها أفصح منها، أو أنها جاءت مخالفة للأسلوب العربي الصحيح، كما في المثالين الأخيرين. فبم رد الخطابي تلك الشبهات؟ وكيف رد تلك الاعتراضات؟ يجيب الخطابي قائلاً:

1- وأما قوله سبحانه: ﴿أَنْ امشُوا وَاصْبِرُوا عَلَىٰ آلِهَتِكُمْ﴾، وقول من زعم أنه لو قيل بدله: امضوا، أو انطلقوا، كان أبلغ، فليس الأمر على ما زعمه، بل المشي في هذا المحل أولى، وأشبه بالمعنى؛ وذلك لأنه إنما قصد به الاستمرار على العادة الجارية، ولزوم السجية المعهودة، في غير انزعاج منهم، ولا انتقال عن الأمر الأول، وذلك أشبه بالثبات والصبر المأمور به في قوله: ﴿وَاصْبِرُوا عَلَىٰ آلِهَتِكُمْ﴾، والمعنى: كأنهم قالوا: امشوا على هيئتكم، وإلى مهوى أموركم، ولا تعرجوا على قوله، ولا تبالوا به، وفي قوله: امضوا وانطلقوا، زيادة انزعاج، ليس في قوله (امشوا)،

¹ - ينظر بيان إعجاز القرآن: 38 - 39.

والقوم لم يقصدوا ذلك ، ولم يريدوه. وقيل: بل المشي هاهنا معناه: التوفر في العدد، والاجتماع للنصرة، دون المشي الذي هو نقل الأقدام، من قول العرب: مشى الرجل إذا كثر ولده. وأنشدوا:

والشاة لا تمشي على الهمَّع
أي لا يكثر نتاجها. والهملع: الذئب.

2- وبخصوص ما أثاره المغرضون حول قوله تعالى: ﴿هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيهِ﴾، يرد بأنهم ما زادوا أن عابوا أفصح الكلام وأبلغه؛ فقد تكون الاستعارة أبلغ من الحقيقة في بعض المواضع، كقوله تعالى: ﴿وَأَيَّةٌ لَهُمْ اللَّيْلُ نَسَلْحُ مِنْهُ النَّهَارُ﴾ [يس: 37]، والسلخ ها هنا مستعار، وهو أبلغ لو قال: نخرج منه النهار، وإن كان هو الحقيقة، وكذلك قوله: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ [الحجر: 94]، هو أبلغ من قوله: فاعمل بما تؤمر، وإن كان هو الحقيقة، والصدع مستعار، وكذلك قوله: ﴿هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيهِ﴾؛ وذلك أن الذهاب قد يكون على مرصده العود، وليس مع الهلاك بقاء، ولا رجعى، وقد قيل: إن معنى السلطان ها هنا الحجة والبرهان.

3- وأما قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾، فالشديد معناه ها هنا: البخيل؛ يقال: رجل شديد ومتشدد: أي بخيل. قال طرفة:

أرى الموتَ يَعْتَامُ الكَرَامَ وَيَصْطَفِي * * * عَقِيلَةَ مَالِ الفَاحِشِ المْتَشَدِّدِ⁽¹⁾

واللام في قوله: ﴿لِحُبِّ الْخَيْرِ﴾ بمعنى لأجل حب الخير، وهو المال لبخيل.

1 - في الأصل يعتام النفوس، والتصويب من ديوانه: 49.

4- وهكذا يمضي الخطابي في ردوده المفحمة، ينافح عن أسلوب القرآن، ويؤكد بالحجة والبرهان أنه جاء في أكمل بيان وأتمه؛ فعندما قصد القرآن المبالغة في وصف المؤدين للزكاة، وبيان أنهم مواظبون عليها حتى أصبحت صفة ملازمة لهم عدل عن التعبير بـ (مؤدون)، ونحو ذلك إلى ﴿فاعلون﴾، فيصير بذلك أداء الزكاة فعلاً لهم، مضافاً إليهم، يُعرفون به؛ فهم له فاعلون.

5- أما إنكارهم قول من يقول: جعلت لفلان وداً، بمعنى أحببته، واعتراضهم على التعبير القرآني ﴿سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾، فيقول الخطابي: قد غلطوا في تأويل هذا الكلام، وذهبوا عن المراد فيه، وإنما المعنى أن الله سيجعل لهم في قلوب المؤمنين، أي يخلق لهم في صدور المؤمنين مودة، ويغرس لهم فيها محبة، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾ [النحل: 72]، أي خلق.

6- وأما قوله سبحانه: ﴿رَدَفَ لَكُمْ﴾، فإنهما⁽¹⁾ لغتان فصيحتان: ردفته، وردفت له، كما تقول: نصحت له، ونصحت له.

7- وأما ما اعترضوا به من دخول الباء في قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ﴾، وقوله سبحانه: ﴿أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزِبْ عَنْهَا بِقَادِرٍ﴾، فقد ر عليه بأن حرف الباء كثيراً ما يوجد في كلام العرب الأول الذي نزل القرآن به، وإن كان يعز وروده في كلام المتأخرين، واستشهد بقول أبي عمرو بن العلاء: "اللسان الذي نزل به القرآن، وتكلمت به العرب على عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) عربية أخرى عن كلامنا هذا"؛ ومن ثم فإن من تبحر

1 - في الأصل: (فإنهم).

في كلام العرب، وعرف أساليبه الواسعة، ووقف على مذاهبه القديمة، فإنه إذا ورد عليه منها ما يخالف المعهود من لغة أهل زمانه لم يُسرِع إلى النكير فيه والتلحين؛ وعليه فزيادة الباء في الآيتين السابقتين، إنما جاء على نهج لغتهم الأولى قبل أن يدخلها التغيير، ثم صار المتأخرون إلى ترك استعمالها في كلامهم، والباء قد تزايد في مواضع من الكلام، ولا يتغير به المعنى، كقولك: أخذت الشيء وأخذت به، كما يقال: قرأت البقرة وقرأت بالبقرة، وكما يقال: جاء زيد بالسيف، أي جاء ومعه السيف. وعليه يُحمل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِأَلْحَادٍ﴾، وقوله: ﴿أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزِبْ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ﴾، المعنى: قادر على أن يحيي الموتى. قالوا: وإنما تدخل الباء في هذا المعنى مع حرف الجحد، كقوله: ﴿أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾ [القيامة: 40]، وقد ضارع (ألم) في معنى الجحد (أليس)؛ فألحق بحكمه. وأنشد الفراء في مثل هذا الباب:

فَمَا رَجَعْتُ بِخَائِبَةٍ رِكَابٌ * * * حَكِيمٌ بِنُ الْمُسَيَّبِ مُنْتَهَاهَا (1)

قال: فأدخل الباء. قال: وتقول: ما أظنك بقائم، فإذا حذفت الباء نَصَبْتَ الذي كانت فيه، بما تعمل فيه من الفعل (2).

ب - ومما وجه الطاعنون إلى آيات كاملة، دون أن يذكروا البدائل:

1 - البيت في معاني القرآن للفراء: 3 / 57، ومغني اللبيب: 1 / 128، غير منسوب.

2 - ينظر بيان إعجاز القرآن: 43 - 49.

1- ما قالوه في قوله تعالى: ﴿وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ [الحجر: 89/91] من أن فيه سوء تأليف، يخل بنسق الكلام؛ ففيه تشبيه شيء بشيء، ولم يتقدم من أول الكلام ما يشبهه به ما تأخر عنه.

2- وفي قوله سبحانه: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ﴾ [الحجر: 94]، حذف كثير، واختصار يشكل معه وجه الكلام ومعناه.

3- كما عابوا التكرار في القرآن، في مثل: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾، و﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾.

4- وأيضاً، قد يدخل بين الكلامين في بعض آيات القرآن ما ليس من جنسهما ولا قبيلهما، كقوله سبحانه: ﴿لَا تَحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ [القيامة: 16] عقيب قوله: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾ [القيامة: 14-15]، بين يدي قوله: ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ﴾ [القيامة: 20 - 21]، وليس ذلك بالمستحسن، ولا بالمختار عند أهل البلاغة وأرباب البيان، والأحسن أن يكون الكلام متصلاً، مقسوماً على أبوابه، وأن يكون لكل نوع منه حيز وقبيل، لا يدخل في قبيل غيره⁽¹⁾.

وكعادته يجيب هؤلاء المتنطعين بأسلوب مقنع، لا يدع لهم مدخلاً أو فرصة للاعتراض مرة ثانية؛ إذ يقول:

¹ - ينظر السابق: 39 - 40.

1- أما قوله سبحانه: ﴿ مَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ ﴾ فإن فيه محذوفاً يدل ظاهر الكلام عليه ، كأنه قال: أنا النذير المبين عقوبة أو عذاباً ، كما أنزلنا ، أي مثل ما أنزلنا على المقتسمين ، الذين جعلوا القرآن عضيّن .

2- فإن قيل: فما معنى قوله سبحانه: ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴾ الآية ، وقد اكتنفه من جانبه قوله تعالى: ﴿ بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ ﴾ ، وقوله: ﴿ كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ ﴾ ، ولا مناسبة بين الكلامين اللذين اعتوراه ؟ قيل: هذا عارض من حال دعت الحاجة إلى ذكره ، لم يجز تركه ، ولا تأخيره عن وقته ، كقولك للرجل وأنت تحدثه بحديث فيشتغل عنك ، ويقبل على شيء آخر: أقبل عليّ ، وأسمع ما أقول ، وافهم عني ، ونحو هذا من الكلام ، ثم تصل حديثك ، ولا تكون بذلك خارجاً عن الكلام الأول ، قاطعاً له ، إنما تكون به مستوصلاً للكلام ، مستعيداً له ، وكان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أمياً ، لا يقرأ ولا يكتب ، وكان إذا نزل الوحي ، وسمع القرآن حرك لسانه يستذكر به ، فقيل له: تفهّم ما يوحى إليك ، ولا تتقلبه بلسانك ؛ فإننا نجمعه لك ، ونحفظه عليك .

3- ويجيب عما عيب من الحذف في قوله سبحانه: ﴿ وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ ... ﴾ الآية ، بأن الإيجاز في موضعه ، وحذف ما يستغنى عنه من الكلام نوع من أنواع البلاغة ، وإنما جاز حذف الجواب في ذلك وحسن ؛ لأن المذكور منه يدل على المحذوف ، والمسكوت عنه من جوابه ؛ لأن المعقول من الخطاب عند أهل الفهم كالمنطوق به ، والمعنى: "لو أن قرآنا سيرت به الجبال ، أو قطعت به الأرض ، أو كلم به الموتى لكان هذا القرآن" ، وقد قيل: إن الحذف هنا أبلغ من الذكر ؛ لأن النفس تذهب في الحذف كل مذهب .

4- وفي المقابل ، يعيب هؤلاء المغرضون التكرار في القرآن الكريم ، كما في سورتي: (الرحمن والمرسلات)، وقد رد عليهم الخطابي بأن قسم التكرار إلى قسمين:

الأول: مذموم وهو: ما كان مستغنى عنه ، غير مستفاد به زيادة معنى ، لم يستفيدوه بالكلام الأول؛ لأنه حينئذ يكون فضلاً من القول ولغوًا، وليس في القرآن شيء من هذا النوع.

والثاني: ما كان بخلاف الأول ، يُحتاج إليه ، ويحسن استعماله في الأمور الهامة التي قد تعظم العناية بها ، ويخاف بتركه وقوع الغلط والنسيان فيها ، والاستهانة بقدرها ⁽¹⁾ وهذا النوع محمود ومطلوب ، وما ورد في القرآن الكريم من تكرار ، إنما هو من هذا النوع. ثم يوضح حكمة التكرار في القرآن الكريم على الإجمال؛ فيقول: "وقد أخبر الله تعالى بالسبب الذي من أجله كرر الأقاويص والأخبار في القرآن؛ فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [القصص: 51]، وقال تعالى: ﴿وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ [طه: 113]، ثم أخذ يبين الحكمة في التكرار في سورتي: (الرحمن والمرسلات) خاصة؛ ردًا على هؤلاء الذين طعنوا في وجود التكرار في هاتين السورتين وغيرهما، فقال: "وأما سورة (الرحمن)، فإن الله تعالى خاطب بها الثَّقَلَيْنِ من الإنس والجن ، وعدد عليهم أنواع نعمه التي خلقها لهم ، فكلما ذكر فصلًا من فصول النعم جدد إقرارهم به ، واقتضاءهم الشكر عليه ، وهي أنواع مختلفة ، وفنون شتى ، وكذلك هو في سورة (المرسلات) ذكر أحوال يوم القيامة وأحوالها؛ فقدم الوعيد فيها ، وجدد القول عند ذكر كل حال من أحوالها؛ لتكون أبلغ في القرآن ، وأؤكد لإقامة الحجة والإعذار ، ومواقع البلاغة معتبرة لمواضعها من الحاجة" ⁽²⁾

1 - ينظر السابق: 52.

2 - ينظر السابق: 52.

ثم يتوقع أن يعترض معترض: إذا كان الغرض من تكرار ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ تجديد ذكر النعم، فما النعمة في قوله: ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ﴾ [الرحمن: 35]؛ حيث أتبعه قوله: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾؟ يقول الخطابي: "فإن قيل: إذا كان المعني في تكرير قوله: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ تجديد ذكر النعم في هذه السورة، واقتضاء الشكر عليها، فما معنى قوله: ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ﴾، ثم أتبعه قوله: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾، وأي موضع نعمه هاهنا؟ وهو إنما يتوعددهم بلهب السعير، والدخان المستطير؟ قيل: إن نعمة الله تعالى فيما أُنذر به، وحذر من عقوباته على معاصيه؛ ليحذروها فيرتدعوا عنها بإزاء نعمه على ما وعد وبشر من ثوابه على طاعته، ليرغبوا فيها، ويحرصوا عليها، وإنما تحقق معرفه الشيء بأن يعتبر بضده ليوقف على حده، والوعد والوعيد وإن تقابلا في ذواتهما، فإنهما متوازيان في موضع النعم بالتوقيف على مآل أمرهما، والإبانة على عواقب مصيرهما"⁽¹⁾.

2- الشكل الثاني: الموازنة بين نصوص متكاملة (العمل الأدبي كُليًّا):

تناول هذا اللون من الموازنة صورة أدبية متكاملة في مواجهة نص قرآني كبير، وقد تولى أمر هذه الموازنة كل من الخطابي والباقلاني.

فقد تناول الخطابي بعد أن ذكر أسس المعارضة القولية بعض النصوص البشرية، التي روي أنها قيلت في معارضة القرآن، وأوضح أنها اُخْتَدَّتْ أسلوب القرآن، ولم تستقل بطرقها عنه، وحدد بدقة قصورها عما اُخْتَدَّتْ من سور القرآن، وقد أرجع هذا القصور إلى أسباب فنية: من عدم التلاؤم

¹ - ينظر السابق: 53 - 54.

بين أجزاء القول الكلية، وفي الوقت نفسه يبرز افتنان الأسلوب القرآني في هذا الجانب الفني، ويرتبط فيما يختار من نصوص يوازن بينها بالأسس التي اعتبرها في قانون المعارضات القولية، الذي ذكره في رسالته، لا يتجاوزها إلى ما سواه⁽¹⁾.

وقد بدأ الخطابي موازنته بأن ذكر لنا النتيجة التي خرج بها من موازنته، وهي: "أن القوم لم يصنعوا في معارضة القرآن شيئاً"؛ لأن كل ما أتوا به يتعارض وشروط المعارضات ورسومها، ثم بعد ذلك يشرح النتيجة التي توصل إليها بنقض تلك المعارضات نقضاً فنياً رائعاً، يدل على فهم واقتدار.

يقول الخطابي: "قلت: وإذا أنت وقفت على شروط المعارضات ورسومها، وتبينت مذاهبها ووجوهها علمت أن القوم لم يصنعوا في معارضة القرآن شيئاً، ولم يأتوا من أحكامها بشيء البتة، والأمر في ذلك بين واضح، لا يخفى على ذي مسكة ذكي، والحمد لله"⁽²⁾. ثم يأتي بنماذجه البشرية، ويواجه بها النص القرآني؛ ليثبت قصور تلك النماذج أمام النص القرآني؛ فيذكر النموذج: "الفيل ما الفيل، وما أدراك ما الفيل؟ له مشفر طويل، وذئب أثيل، وما ذاك من خلق ربنا بقليل"، مبيئاً ما فيه من سخف، وبعد عن البلاغة في أسلوب ساخر، ثم يقارن ذلك بنماذج قرآنية تكشف سمو التعبير القرآني. يقول مخاطباً صاحب هذا الكلام: "فيقال الآن لصاحب الفيل: يا فائل الرأي، أين ما شرطناه من حدود البلاغة فيما جئت به من الكلام؟ وأين ما وصفناه من رسوم المعارضات فيما هذيت من جهلك وضلالتك؟ افتتحت قولك بـ: "الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل"؛ فهولت وروعيت، وصعدت وصوبت، ثم أخلفت ما وعدت وأخذجت ما ولدت"⁽³⁾ حين

1 - ينظر التراث النقدي عند العرب: 177 - 178، ومناهج البحث البلاغي: 185.

2 - بيان إعجاز القرآن: 66.

3 - أخذجت ما ولدت: أي قصرت وأثبتت به ناقصاً، من أخذجت الناقة: إذا ألفت ولدها ناقص الخلق، وأخذج الرجل صلاته إحداجاً: إذا نقصها، وأتى بما غير كاملة (المصباح المنير: مادة خدج).

انقطعت ، وعلى ذكر الذنب والمشفر اقتصرت ، ولو كنت تعرف شيئاً من قوانين الكلام ، وأوضاع المنطق ورسومه لم تحرف القول عن جهته ، ولم تضعه في غير موضعه. أما علمت يا عاجز ، أن مثل هذه الفاتحة إنما تُجعل مقدمة لأمر عظيم الشأن ، فائت الوصف ، متناهي الغاية في معناه ، كقول الله تعالى: ﴿ الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ ﴾ ، ﴿ الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ ﴾ ، فذكر يوم القيامة وأتبعها من ذكر أوصافها ، وعظيم أهوالها مالات بالمقدمة التي أسلفها ، وصدر الخطبة بها فقال: ﴿ يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ ﴾ ، إلى آخر السورة. وأنت علقت هذا القول على دابة يدركها البصر في مدى اللحظة ، ويحيط بمعانيها العلم في اليسير من مدة الفكر ، ثم اقتصرت من عظيم ما فيه من العجب على ذكر المشفر والذنب ، فما أشبه قولك هذا إلا بما أنشدنيه بعض شيوخنا لبعض نظرائك:

وإني وإني ثم إني وإني * * * إذا انقطعت نعلي جعلت لها شسعاً

أي صغير ما أتيت به في عجز كلامك من عظيم ما أحميتته في صدره ، ويسير ما رضيت به في آخره من كثير ما أنميتته في أوله ، وإذ قد ذلك فيالة رأيك ، وسوء اختيارك على معارضة القرآن العظيم بذكر الفيل وأوصافه ، فهلا أتيت منها بما هو أشف قبلا ، وأشفى وأجمع لخواص نعوته وأوفى⁽¹⁾. ثم أخذ يشرح له ما كان ينبغي أن يصف به الفيل من قوة ذهنه وفطنته ، وذكر نابه وأسنانه ، وقصر رقبتة واندماج عنقه ، وما يشبه هذه الأمور من نعوت خلقها ، وعجائب تركيبها؛ حتى يكون ذلك مناسباً وملائماً للبداية ، التي بدأ بها من تعظيم شأن الفيل ، وتهويل أمره بقوله: (الفيل ما الفيل ، وما أدراك ما الفيل) ، ثم ينبه إلى نقطة هامة ، وهي أن مدار الحكم في التشبيه والتمثيل على المعاني دون الأعيان والأجسام ، فيقول: "أرأيت لو عارضك في قولك سفيه مثلك بالبعوض ،

¹ - بيان إعجاز القرآن: 66 - 67.

الذي هو خصم فيلك وجنفة في مضادة الطباع، وقد حكاها في مناظر الخلقة من شخوص الفودين، وانخراط الخدين، وإنسدال المشفر، والوصول به فقال: "البعوض ما البعوض، وما أدراك ما البعوض، له مشفر عضوض، في الدماء يخوض؛ فهو للفيل عروض" هل يكون سبيله فيما تعاطاه من السخف إلا سبيلك فيما أتيت به من الجهل؟ فإن قيل: إن البعوض ليس بعروض الفيل لبعدهما بينهما من التفاوت في الحجم والجملة، وما بينهما من الضعف والقوة. قيل: مدار الحكم في باب التشبيه والتمثيل على المعاني دون الأعيان والأجسام، والبعوض حيوان من أوجه كالفيل: يكسب القوت، ويتوقى المهالك؛ ولذلك صار يتوارى نهاراً، ويبرز ليلاً، وقد أشبه خلقه الفيل برأسه وبخرطوميه، وبسائر ما ذكرنا من أمره، ثم زاد عليه بجناحين؛ فصار موضع نقص الجسم والجملة مجبوراً بهما، فهما متساويان في المعاني التي تجمعهما غير مفترقين فيهما⁽¹⁾

ويعرض لنموذج آخر من أقوال مسيلمة الكذاب، وهو: "ألم تر كيف فعل ربك بالحبلى، أخرج منها نسمة تسعى، بين شراسيف وحشى"، ويوازن بينه وبين آيات كريمة، كما في النموذج السابق، فيقول: "وأما قول الآخر وما جاء به من نعت للحبلى، فإن أول ما غلط به هذا الجاهل أنه وضع كلمة الانتقام في موضع كلمة الإنعام حين قال: "ألم تر إلى ربك كيف فعل بالحبلى"، وإنما تستعمل هذه اللفظة في العقوبات ونحوها، كقوله: ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ﴾، وكقوله سبحانه: ﴿ مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَدَابِكُمْ ﴾ [النساء: 147]، وكقوله: ﴿ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ ﴾ [إبراهيم: 45]، وكقول القائل: فعل الله بفلان وفعل، إذا دعا عليه، وإنما وجه الكلام مما رامه من المعنى أن يقول: (ألم تر إلى ربك كيف لطف بالحبلى، وكيف أنعم عليها)، أو نحوًا من هذا الكلام الذي يجري مجرى الامتنان والإنعام.

1 - بيان إعجاز القرآن: 68.

وأما قوله: (أخرج منها نسمة تسعى من بين شراسيف وحشى)، فإنما تعاطى استراقاً من قول الله تعالى: ﴿خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ يُخْرَجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ [الطارق: 6، 7]. وهذا في أول تارات الخلقة التي ذكرها الله سبحانه عز وجل، ثم يذكر في آية أخرى⁽¹⁾ عدد انتقالاته في الرحم من نطفة إلى علقة إلى مضغة إلى لحم، وإنشاء خلق بعد ذلك آخر، وهو اجتماع الصورة، ونفخ الروح فيها؛ فدل بها على عظيم قدرته، ولطيف حكمته، وسعة رحمته، فتبارك الله أحسن الخالقين؛ وإنما تتصرف به هذه الأحوال بعد الانتقال إلى الرحم، وبين الرحم والشراسيف مسافة وحجب، فلم يدر هذا البائس ما يقول حين جعل الولد بعد الحبل خارجاً من بين الشراسيف والحشى، تمثلاً بقوله تعالى: ﴿مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ فغلط في الوصف، وأخطأ في المعنى، كما أبطل في الدعوى، وتلك سبيل مقالات المتكلمين، وعاقبة دعاوي المبطلين⁽²⁾. ونخرج من موازنة الخطابي بين تلك النصوص البشرية التي قيل: إن أصحابها عارضوا بها القرآن، وبين النصوص القرآنية بأكثر من ملاحظة:

الأولى: التشبيه، ويرى الخطابي أن "مدار الحكم في باب التشبيه والتمثيل على المعاني، دون الأعيان والأجسام"، كما مرّ، وكأنه يقصد بهذا أن يقول: إن وظيفة التشبيه والتمثيل، إنما هي نقل إحساس معنوي بالأشياء المشبهة لدى المتلقي، وليس وظيفته أن يجمع بين أشياء متشابهة في الأحجام والألوان، وهي نظرة متقدمة جداً يُعوّل عليها النقد كثيراً.

1 - يقصد قوله تعالى: ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ [المؤمنون: 12 - 16].

2 - بيان إعجاز القرآن: 69 - 70.

الثانية: ضرورة رعاية التناسب بين الجمل والتراكيب المتوالية، فيما توحى به كل منها من إحساس، وتتضمنه من معنى، وذلك واضح من تعليقه على قول القائل: (الفيل ما الفيل)؛ إذ قال: "أما علمت يا عاجز، أن مثل هذه الفاتحة إنما تُجعل مقدمة لأمر عظيم الشأن، فائت الوصف، متناهي الغاية في معناه... وأنت علقت هذا القول على دابة يدركها البصر في مدى اللحظة، ويحيط بمعانيها العلم في اليسير من مدة الفكر، ثم اقتصرت من عظيم ما فيه من العجب على ذكر المشفر والذنب" ⁽¹⁾ فهو هنا يُلزم المتكلم أو الأديب بأن يزن كلامه بعضه ببعض، ويوازن بين أوله وآخره؛ فإذا بدأ منفعلًا، قوي الانفعال ياكبار شيء، فليس له أن يهبط بعدها، ويذكر أمورًا تافهة، غير ذات بال، بل يجب أن يواصل ما بدأ به من قوة الانفعال، وذكر ما يناسب ما بدأ به ⁽²⁾.

الثالثة: كما نلاحظ - كذلك - أنه اعتمد في هذه المقارنة هنا على نظريته في النظم؛ فبين للعيان أنه مختل النظم والمعنى، مهلهل النظم، فيقول: "أما قول مسيلمة في الضفدع، فمعلوم أنه كلام خال من كل فائدة، لا لفظه صحيح، ولا معناه مستقيم، ولا فيه شيء من الشرائط الثلاث التي هي أركان البلاغة، وإنما تكلف هذا الكلام الغث لما فيه من السجع، والساجع عادته أن يجعل المعاني تابعة لسجعه، ولا يبالي بما يتكلم به إذا استوت أساجيعه واطردت" ⁽³⁾.

1 - بيان إعجاز القرآن: 66 - 67.

2 - منهج البحث البلاغي: 172 - 173.

3 - بيان إعجاز القرآن: 55 - 56.

وأخيراً: في مجال المقارنة والتحليل لأقوال مسيلمة، يتعرض للمعارضة وأصولها، وما يحسن أن يتوفر للمتعارضين، وللنصين المتعارضين من شروط وخصائص، هي: التساوي، والتقارب في الأسلوب والأداء، وإن اختلفا في المقدرة، والقيمة الفنية، وقد مضى ذلك.

أما الباقلاني، فقد وجد في أقوال المتنبي التي استغلها الخطابي في موازنته، والتي ادعوا أنهم عارضوا بها القرآن شيئاً تافهًا، لا يستحق الالتفات إليه، ولا النظر فيه؛ فراح إلى الصورة الأدبية التي استقرت روعتها لدى الأجيال الشاعرة والناقدة بين التراث الأدبي، وأخذ يوازن بينها وبين سور أو بعض سور من القرآن الكريم.

يقول الباقلاني: "إذا أردنا تحقيق ما ضمنه لك⁽¹⁾، فمن سبيلنا أن نعلم إلى قصيدة متفق على كبر محلها، وصحة نظمها، وجودة بلاغتها، ورشاقة معانيها، وإجماعهم على إبداع صاحبها فيها، مع كونه من الموصوفين بالتقدم في الصناعة، والمعروفين بالحدق في البراعة؛ فنقفك على مواضع خللها، وعلى تفاوت نظمها، وعلى اختلاف فصولها، وعلى كثرة فضولها، وعلى شدة تعسفها، وبعض تكلفها، وما تجمع من كلام رفيع، يقرن بينه وبين كلام وضع، وبين لفظ سوقي يقرن بلفظ ملوكي، وغير ذلك من الوجوه التي يجيء تفصيلها، ونبين ترتيبها وتنزيلها، فأما كلام مسيلمة الكذاب، وما زعم أنه قرآن، فهو أخس من أن نشتغل به، وأسخر من أن نفكر فيه"⁽²⁾. وقد اختار لذلك قصيدتين؛ لأن "الشعر أبلغ إذا صادف شروط الفصاحة، وأبدع إذا تضمن أسباب البلاغة"⁽³⁾.

1 - يقصد بذلك قوله: "إن نظم القرآن يزيد في فصاحته على كل نظم، ويتقدم في بلاغته كل قول". إعجاز القرآن: 156.

2 - إعجاز القرآن: 156.

3 - السابق: 155.

وهما لامرئ القيس والبحتري. أما امرؤ القيس؛ فلأنه: "كبيرهم الذي يقرون بتقدمه، وشيخهم الذي يعترفون بفضله، وقائدهم الذي يأتون به، وإمامهم الذي يرجعون إليه" (1)، وأما البحتري؛ فـ"لأن الكتاب يفضلونه على أهل دهره، ويقدمونه على من في عصره، ومنهم من يدعي له الإعجاز غلوًا، ويزعم أنه يناغي النجم في قوله علوًا، والملحدة تستظهر بشعره، وتكثر بقوله، وترى كلامه من شبهاتهم، وعباراته مضافة إلى ما عندهم من ثرّاتهم؛ فبينا قدر درجته، وموضع رتبته، وحدّ كلامه" (2).

وتطبيقًا لمنهجه تناول معلقة امرئ القيس جملة، وهو عين ما اتبعه مع قصيدة البحتري؛ فحللها، ووازن بين ما جاء فيها من "فنون التعبير، والتصرف في القول ونظم الكلام فيها، وما جاء شبيهًا أو مقاربًا لها في القرآن، منبهاً إلى تفوق القرآن دائماً، ومن أهم ما واجهه هنا: الانتقال من غرض إلى غرض، والتصرف في ذلك الانتقال؛ ليبين روعة القرآن فيه، وتهافت امرئ القيس والبحتري، واختلال نظمهما" (3).

ولما كان هدف الباقلاني من ذلك هو تأكيد تمييز البيان القرآني، وتفضيله على كلام البشر؛ فقد "أجهد نفسه في تمحل العيوب في نماذج الشعر التي اختارها، ولكنه حتى في تعسفه وتحامله كان يصدر عن ذوق نقدي بارع، هو الذي جعله يجرؤ على هذه المهمة الصعبة" (4).

1 - السابق: 215.

2 - السابق: 245.

3 - أثر القرآن في تطور النقد: 288.

4 - البلاغة العربية: تاريخها، مصادرها: 57.

ومن تعليقاته ونقده لقصيدة امرئ القيس ، أعرض النماذج الآتية:

أ- قِفَا نَبْكَ مِنْ ذَكَرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ * * * بِسِقْطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلٍ

فَتُوضِحَ فَالْمِقْرَاءَ لَمْ يَغْفُ رَسْمُهَا * * * لِمَا نَسَجَتْهَا مِنْ جَنُوبٍ وَشَمَالٍ

"أنت تعلم أنه ليس في البيتين شيء قد سبق في ميدانه شاعراً، ولا تقدم به صانعاً، وفي لفظه ومعناه خلل، فأول ذلك: أنه استوقف من يبكي لذكر الحبيب، وذكراه لا تقتضي بكاء الخلي، وإنما يصح طلب الإسعاد في مثل هذا، على أن يبكي لبكائه، ويرق لصديقه في شدة برحائه، فأما أن يبكي على حبيب صديقه، وعشيق رفيقه، فأمر محال. وفسد المعنى من وجه آخر؛ لأنه من السخف أن لا يغار على حبيبه، وأن يدعو غيره إلى التغازل عليه، والتواجد معه فيه، ثم في البيتين ما لا يفيد، من ذكر هذه المواضع، وتسمية هذه الأماكن، وقد كان يكفيه أن يذكر في التعريف بعض هذا.

وهذا التطويل إذا لم يفد كان ضرباً من العي، ثم إن قوله: (لم يغف رسمها)، ذكر الأصمعي من محاسنه: أنه باقٍ؛ فنحن نحزن على مشاهدته، فلو عفا لاسترحنا، وهذا بأن يكون من مساويه أولى؛ لأنه إن كان صادق الود، فلا يزيد عفاء الرسوم إلا جدة عهد، وشدة وجد، ثم في هذه الكلمة خلل آخر؛ لأنه عقب البيت بأن قال: *فهل عند رسم دارس من معول*، فذكر أبو عبيدة: أنه رجع فأكذب نفسه، وقال غيره: أراد بالبيت الأول: أنه لم ينطمس أثره كله، وبالثاني: أنه ذهب بعضه، حتى لا يتناقض الكلامان، وليس في هذا انتصار؛ لأن معنى (عفا) و(درس) واحد، فإذا قال: (لم يغف رسمها)، ثم قال: (قد عفا)؛ فهو تناقض لا محالة.

وقوله: (لما نسجتها)، كان ينبغي أن يقول: (لما نسجها)، ولكنه تعسف فجعل (ما) في تأويل
تأنيث؛ لأنها في معنى الريح، والأولى: التذكير دون التأنيث، وضرورة الشعر قد قادتة إلى هذا
التعسف.

وقوله: (لم يعف رسمها) كان الأولى أن يقول: (لم يعف رسمه)؛ لأنه ذكّر المنزل، ولو سلم من هذا
كله، ومما نكره ذكره كراهية التطويل - لم نشك في أن شعر أهل زماننا لا يقصر عن البيتين، بل
يزيد عليهما ويفضلهما⁽¹⁾.

وتتلخص مأخذ الباقلاني على البيتين في أربعة أشياء، هي:

1- انتقاده للإسعاد من الناحية النفسية: وهو نقد لا مبرر له؛ لأن الأمر أمر خيال شعري، ولا مانع
أن يبكي الصديق لبكاء صديقه؛ تأثرًا بحاله، أو أن يبكي كل منهما ليلاه.

2- ذكر الأمكنة في نظره لا يفيد، بل هو حشو، وإطالة مخلة: وقد جانب الباقلاني الصواب في
ذلك؛ لأنه لم "يدرك مبلغ الإيحاء الذي يشع من الأمكنة، وللأمكنة أرواح تعلق بالنفوس فتحملها
على المحبة، والعرب قوم رُحّل موزعون بين الأمكنة، ومن يدرينا لعل كل ذكريات الشاعر كانت
بتلك الأمكنة"⁽²⁾.

3- عدم عفاء الرسم: والحق مع الأصمعي؛ فقد لاحظ أن ذلك أدعى للوعة، وأمعن تشخيصًا، وأما
تحمل الباقلاني في شدة الوجد، وعدم حاجته لقيام الرسم، وقوله بتناقض الشاعر، فلا قيمة له.

1 - إعجاز القرآن: 159 وما بعدها.

2 - النقد المنهجي عند العرب: 281.

4- الخلل النحوي: والحق معه في ذلك ، وخاصة قوله: (لم يعف رسمها). ولا أوافق الدكتور مندور فيما ذهب إليه من استقامة النحو، بل وجماله.

ب- كَدَأَبِكُ مِنْ أُمَّ الْحُوَيْرِثِ قَبْلَهَا * * * وَجَارِثِهَا أُمَّ الرَّبَابِ بِمَاسَلٍ
إِذَا قَامَتَا تَضَوَّعَ الْمَسْكُ مِنْهُمَا * * * نَسِيمَ الصَّبَا جَاءَتْ بِرِيَا الْقَرْنُفْلِ

"أنت لا تشك في أن البيت الأول قليل الفائدة، ليس له مع ذلك بهجة؛ فقد يكون الكلام مصنوع اللفظ، وإن كان منزوع المعنى. وأما البيت الثاني فوجه التكلف فيه قوله: * إذا قامتا تضوع المسك منهما*"

ولو أراد أن وجود أفاد أن بهما طيبًا على كل حال، فأما في حال القيام فقط، فذلك تقصير، ثم فيه خلل آخر؛ لأنه بعد أن شبه عرفها بالمسك، شبه ذلك بنسيم القرنفل، وذكر ذلك بعد ذكر المسك نقص.

وقوله: (نسيم الصبا) في تقدير المنقطع عن المصراع الأول، لم يصله به وصل مثله⁽¹⁾.

وهذا تحامل ظاهر من الباقلاني على الشاعر، وعلى المعنى، كما يقول الدكتور محمد زغلول سلام "إذ لاشك أن في هذا التعبير لمسة فنية دقيقة، تركز على كلمة (قامتا)؛ لأنها مبعث الحركة والحياة في الصورة كلها، ولا يخفى ما في القيام من نشر للعطر، فيفوح ويعبق الجو بأريجته؛

¹ - إعجاز القرآن: 162 - 163.

لما تبعته الحركة من تردد في الهواء، فيحمل العطر إلى الأنوف، ولا يتسنى ذلك في القعود والسكون" (1).

ج- إذا ما الثريا في السماء تعرضت * * * نَعْرُضَ أَثْنَاءِ الْوِشَاحِ الْمُفْصَّلِ

"قد أنكر عليه قوم قوله: (إذا ما الثريا في السماء تعرضت). وقالوا: الثريا لا تتعرض، حتى قال بعضهم: سمى الثريا، وإنما أراد الجوزاء؛ لأنها تتعرض، والعرب تفعل ذلك، كما قال زهير: (كأحمر عاد) (2)، وإنما هو أحمر ثمود. وقال بعضهم في تصحيح قوله: تعرض: أول ما تطلع، وحين تغرب، كما أن الوشاح إذا طرح يلقاك بعرضه، وهو ناحيته. وقال أبو عمرو: يعني إذا أخذت الثريا في وسط السماء، كما يأخذ الوشاح وسط المرأة (3).

وبعد أن يذكر ما عيب به البيت يعلق قائلاً: "والأشبه عندنا: أن البيت غير معيب من حيث عابوه به، وأنه من محاسن هذه القصيدة، ولولا أبيات عدة فيه لقابله ما شئت من شعر غيره، ولكن لم يأت فيه بما يفوت الشأو، ويستولي على الأمد" (4).

والمهم في هذا التعليق هو روح الإنصاف التي تمثلت في وصف البيت بأنه: "غير معيب، وأنه من محاسن القصيدة"، وهي روح قلما نجدها في نقده لسائر أبيات امرئ القيس؛ إذ يغلب على نقده روح التحامل، على نحو ما مر في النماذج السابقة، وهناك أمر آخر يدل على هذا التحامل،

1 - أثر القرآن في تطور النقد: 289.

2 - يقصد قوله في معلقته: فستج لكم غلمان أشأم كلهم كأحمر عاد ثم ترضع فتنطم.

3 - إعجاز القرآن: 172 - 173.

4 - إعجاز القرآن: 173.

وهو أنه عمد إلى الأبيات التي استحسناها النقاد من القصيدة، وحاول الغض من شأنها؛ فيذكر مما يعدونه من محاسنها قوله:

وليلٍ كمَوْجِ البحرِ أرخى سُدولَهُ * * * عليَّ بأنواعِ الهُمومِ لِيَبْتَلِي
فقلتُ له لما تَمَطَّى بِصُلْبِهِ * * * وأرْدَفَ أعْجَازًا وناءَ بِكُلْكَلٍ
ألا أَيُّها الليلُ الطويلُ ألا انْجَلِ * * * بَصِيحٍ وما الإصباحُ منك بِأَمَثَلِ

ويذكر تقديم هذه الأبيات على أبيات النابغة، التي مطلعها:

كَلَيْنِي لِهَمِّ يا أَمِيمَةَ ناصِبِ * * * وليلِ أقاسيه بطيءِ الكواكبِ

ويعلق قائلاً: "فقدت أبيات امرئ القيس، واستحسنت استعارتها، ورأوا أن الألفاظ جميلة. واعلم أن هذا صالح جميل، وليس من الباب الذي يقال: إنه متناهٍ عجيب، وفيه إمام بالتكلف، ودخول في العمل⁽¹⁾."

ويعلق على قوله:

له أَيطَلاً ظَبِّي وساقا نَعامَةٍ * * * وإرخاءِ سِرْحانٍ وتقريبُ تَتْفُلِ

فيقول: "وكذلك في جمعه بين أربعة وجوه من التشبيه في بيت واحد صنعه، ولكن قد عورض فيه، وزحم عليه، والتوصل إليه يسير، وتطلبه سهل قريب"⁽²⁾.

1 - إعجاز القرآن: 180 - 181.

2 - إعجاز القرآن: 182.

وأخيراً، فإن خلاصة رأي الباقلاني في القصيدة تكشف لنا عن مدى تحامله على الشاعر؛ وذلك إذ يقول: "اعلم أن هذه القصيدة قد ترددت بين أبيات سوقية مبتذلة، وأبيات متوسطة، وأبيات ضعيفة مردولة، وأبيات وحشية غامضة مستكرهة، وأبيات معدودة بديعة. وقد دللنا على المبتذل منها، ولا يشتبه عليك الوحشي المستنكر، الذي يروع السمع، ويهول القلب، ويكد اللسان، ويعبس معناه في وجه كل خاطر، ويكفهر مطلعته على كل متأمل أو ناظر، ولا يقع بمثله التمدح والتفاح، وهو بجانب لها وضع له أصل الإفهام، ومخالف لها بني عليه التفاهم بالكلام؛ فيجب أن يسقط عن الغرض المقصود، ويلحق باللغز والإشارات المستبهمة" (1).

وهكذا يظل الباقلاني متنقلاً في الكشف عن عيوب امرئ القيس؛ فبعض كلامه غير بديع، وبعضه حشو، وفيه تناقض، وركاكة، وتأنث في التعبير، ولكن أكثر ما يهيج غضبه خروج الشاعر عن الجادة الخلقية إلى ما يأنف الكريم.

أما نقده لقصيدة البحتري التي مطلعها:

أهلاً بَذَلِكُمُ الْخِيَالِ الْمُقْبِلِ * * * فَعَلِ الَّذِي نَهَوَاهُ أَوْ لَمْ يَفْعَلِ

فأختار منها النماذج الآتية: أ-

ما الحُسْنُ عِنْدَكَ يَا سَعَادُ بِمَحْسَنٍ * * * فِيمَا أَتَاهُ وَلَا الْجَمَالَ بِمُجْمِلِ

عُذْلَ الْمَشُوقِ وَإِنَّ مِنْ شِيَمِ الْهَوَى * * * فِي حَيْثُ يَجْهَلُهُ لَجَاجَ الْعُذْلِ

1 - إعجاز القرآن: 180.

قوله في البيت الأول: (عندك) حشو، وليس بواقع ولا بديع، وفيه كلفة، والمعنى الذي قصده، أنت تعلم أنه متكرر على لسان الشعراء، وفيه شيء آخر؛ لأنه يذكر أن حسنها لم يحسن في تهيج وجده، وتهييم قلبه، وضد هذا المعنى هو الذي يميل إليه أهل الهوى والحب. وبيت كشاجم أسلم من هذا، وأبعد من الخلل، وهو قوله:

بِحياةِ حُسْنِكَ أَحْسِنِي، وَبِحَقِّ مَنْ * * * جَعَلَ الْجَمَالَ عَلَيْكَ وَفَقًّا أَجْمَلِي

وأما البيت الثاني فإن قوله: (في حيث) حشا بقوله في كلامه، ووقع ذلك مستنكرًا وحشيًا، نافرًا عن طبعه، جافيًا في وضعه. ثم في المعنى شيء؛ لأن لجاج العذل لا يدل على هوى مجهول، ولو كان مجهولاً لم يهتدوا للعذل عليه، فعلم أن المقصد استجلاب العبارات دون المعاني، ثم لو سلم من هذا الخلل لم يكن في البيت معنى بديع، ولا شيء يفوت قول الشعراء في العذل؛ فإن ذلك جملهم الذلول، وقولهم المكرر المقول " (1).

وفي هذا النقد كذلك شيء من التحامل؛ فقوله بأن (عندك) في البيت الأول حشو، ليس بواقع، ولا بديع لا يسلم له، بل هي مكانها؛ إذ إنها هنا تفيد الاختصاص، فكأنه أراد أن يقول لها: إن هذا الأمر خاص بك، ومقصود عليك.

وأما تفضيله لبيت كشاجم، فقد أنكره عليه الدكتور زكي مبارك؛ حيث يقول: "وقد بلغ به التحامل أن طعن في قول البحترى: * ما الحسن عندك ياسعاد بمحسن *... البيت، وزعم أنه أسلم منه، وأبعد عن الخلل، قول كشاجم:

1 - إعجاز القرآن: 223 - 224.

* بحياة حسنك أحسنني *...البيت ، مع أن الذي يفهم الشعر ويتذوقه ، يحكم بأن بيت كشاجم هذا ، لا يصح أن يقارن ببيت البحري إلا عند غلف القلوب " (1).

وأرى في كلام الدكتور زكي تحاملاً على الباقلاني؛ فالواقع أن بيت كشاجم - في نظري - أوقع وأجمل؛ حيث بدأ بيته بهذا القسم بحياة حسن المحبوبة (بحياة حسنك)، مضيئاً الحسن إليها، فهو لا يقسم بحسن غيره، ثم يجعل الجمال وقفاً عليها، وفي البيت ضراعة وتوسل المحبوب إلى محبوبته، وهذا قد يكون محموداً في عالم المحبين، يضاف إلى ذلك تلك الموسيقى الجميلة، المنبعثة من البيت، والتي مصدرها ما فيه من تجنيس.

ب- ماذا عليك من انتظار مُتَيِّمٍ * * * بل ما يَضُرُّكَ وقفةً في منزل

إن سبيل عيٍّ عن الجواب فلم يُطِقَ * * * رجعاً، فكيف يكون إن لم يُسأل؟!

"لست أنكر حسن البيتين وظرفهما، ورشاقتهما، ولطفهما، وماءهما، وبهجتها، إلا أن البيت الأول منقطع عن الكلام المتقدم ضرباً من الانقطاع؛ لأنه لم يجر لمشافهة العاذل ذكر، وإنما جرى ذكر العذال على وجه لا يتصل هذا البيت به، ولا يلائمه، ثم الذي ذكره من الانتظار- وإن كان مليحاً في اللفظ - فهو في المعنى متكلف؛ لأن الواقف في الدار لا ينظر أمراً، وإنما يقف تحسراً وتلددًا وتحيراً. والشطر الأخير من البيت واقع، والأول مستجلب، وفيه تعليق على أمر لم يجر له ذكر؛ لأن وضع البيت يقتضي تقدم عذل على الوقوف، ولم يحصل ذلك مذكوراً في شعره من قبل. وأما البيت الثاني، فإنه معلق بالأول، لا يستقل إلا به، وهم يعيبون وقوف البيت على غيره، ويرون

1 - النثر الفني: 2 / 75 - 76.

أن البيت التام هو المحمود، والمصراع التام بنفسه - بحيث لا يقف على المصراع الآخر - أفضل وأتم وأحسن.

وقوله: (فكيف يكون إن لم يسأل) مليح جداً، ولا تستمر ملاحظة ما قبله عليه، ولا يطرد فيه الماء اطراده فيه.

وفيه شيء آخر؛ لأنه لا يصح أن يكون السؤال سبباً لأن يعيا عن الجواب، وظاهر القول يقتضيه⁽¹⁾.

وتلاحظ على نقده هذا عدم التحامل، بل فيه إنصاف للشاعر، وإذا كان قد عاب عليه عدم استقلال البيت الثاني عن الأول؛ لأن البيت التام هو المحمود، فهذا صحيح بمقاييس النقد في عصره، ولكن لا يسلم له به النقد الحديث، الذي يرى أن العكس هو الصحيح؛ ومن ثم فلا مأخذ على الشاعر من هذه الناحية..

أما قوله: "لا يصح أن يكون السؤال سبباً لأن يعيا عن الجواب"، فلم لا يكون ذلك؟ قد يكون السؤال من الحساسية ما يسبب لصاحبه الحرج فيقف أمامه حائراً، لا يدري بما يجيب، وقد تكون مفاجأة السؤال نفسها سبباً في حيرة المسؤل وارتباكها؛ فيعيا عن الجواب.

ج- وأغرّ في الزمن البهيم مُجَلِّ * * * قد رُحْتُ منه على أغرّ مُجَلِّ

كالهيكَل المَبْنِيّ إلا أنه * * * في الحُسْنِ جاء كصورةٍ في هيكَل

¹ - إعجاز القرآن: 224 - 225.

فالبيت الأول لم يتفق له فيه خروج حسن، بل هو مقطوع عما سلف من الكلام، وعامة خروجه نحو هذا، وهو غير بارع في هذا الباب، وهذا مذموم معيب منه.

وأما قوله: (وأغر في الزمن البهيم محجل) فإن ذكر التحجيل في الممدوح قريب، وليس بالجيد، وقد يمكن أن يقال: إنه إذا قُرِن بالأغر حَسُن، وجرى مجراه... والعدول عنه أحسن، وإنما أراد أن يرد العجز على الصدر، ويأتي بوجه في التجنيس، وفيه شيء؛ لأن ظاهر كلامه يوهم أنه قد صار ممتطيًا الأغر الأول، ورائحًا عليه.

فأما ذكر الهيكل في البيت الثاني، وردده عجز البيت عليه، وظنه أنه قد ظفر بهذه اللفظة، وعمل شيئاً حتى كررها، فهي كلمة فيها ثقل، ونحن نجدهم إذا أرادوا أن يصفوا بنحو هذا قالوا: (ما هو إلا صورة)، و(ما هو إلا تمثال)، و(ما هو إلا دمية)، و(ما هو إلا ظبية)، ونحو ذلك من الكلمات الخفيفة على القلب واللسان.

وقد استدرك هو أيضا على نفسه، فذكر أنه كصورة في هيكل، ولو اقتصر على ذكر الصورة وحذف الهيكل، كان أولى وأجمل. ولو أن هذه الكلمة كررها أصحاب العزائم على الشياطين، لراعوهم بها، وأفزعوهم بذكرها، وذلك من كلامهم، وشبيه بصناعتهم⁽¹⁾.

¹ - إعجاز القرآن: 227 - 228.

وواضح من هذا التحليل ، كما يرى الدكتور علي عشري زايد ، أن الباقلااني يمزج بين التحليل الفني الأدبي ، والاعتماد على بعض المقولات البلاغية والنقدية النظرية ، من مثل : ضرورة توافر (الوحدة الفنية) بين أبيات القصيدة ، وألا تكون المحسنات البديعية ، كالتجنيس ، ورد الأعجاز على الصدور غاية في ذاتها يتغياها الشاعر ، ويضحى في سبيلها بالقيم الفنية الأخرى ، وعلى هذا النحو يستمر الباقلااني في تحليله لقصيدتي البحتري وامرئ القيس ، مستخدماً هذا المنهج التحليلي الفني⁽¹⁾.

وأهم ما أخذه الباقلااني على القصيدتين في نقده لهما: عدم ترابط أبياتهما من ناحية ، وامتلاؤهما بالحشو ، والتطويل ، والتكرار غير المفيد من ناحية أخرى ، وهو في كل هذه الملاحظات ينطلق من إحساسه بضرورة توافر الوحدة الفنية في العمل الأدبي الجيد ، ويرى أن كل ما يخلّ بهذه الوحدة يعدّ عيباً ، ومأخذاً على هذا العمل الفني⁽²⁾؛ فهو حين يعرض لقول البحتري - مثلاً:

عالٍ على نظر الحسود كأنما * * * جذبته أفراد النجوم بأحبلٍ
أو ما رأيتَ المجدّ ألقى رَحْلَه * * * في آل طلحة ثم لم يتحوّل

يقول: "فالبيت الأول منكر جداً في جر النجوم بالأرسان من موضعه إلى العلو، والتكلف فيه واقع، والبيت الثاني أجنبي عنه، بعيد منه، والبيتان أجنيبان من كلامه، غريبان في قصيدته"⁽³⁾، وهو يكرر المعنى نفسه في مواضع كثيرة، ويلح على فكرة أن البحتري لا يجيد الربط بين أجزاء قصيدته وأبياتها؛ فمرة يقول: "البيت الأول لم يتفق له فيه خروج حسن، بل مقطوع

1 - البلاغة العربية: تاريخها، مصادرها: 190.

2 - السابق: 59.

3 - إعجاز القرآن: 224 - 225.

عما سلف من الكلام، وعامة خروجه نحو هذا، وهو غير بارع في هذا الباب، وهذا مذموم، معيب منه⁽¹⁾، ومرة أخرى يقول: "فالببت الأول وحش الابتداء، منقطع عما سبق من الكلام، وقد ذكرنا أنه لا يهتدي لوصل الكلام، ونظام بعضه إلى بعض، وإنما يتصنع لغير هذا الوجه"⁽²⁾، ولا يفتأ يلح على هذا الملحظ، وبروزه في شعر البحري على وجه الخصوص، ويزري عليه: "قطع المعاني، وفصله بينها، وقلة تأتيه لتجويد الخروج والوصل، وذلك نقصان في الصناعة، وتخلف في البراعة، وهذا إذا وقع في مواضع قليلة عُذِر فيها، وإن كان بناء الغالب من كلامه على هذا، فلا عذر له"⁽³⁾.

هذا فيما يتعلق بضرورة الربط بين أبيات القصيدة، والاتصال بين أجزائها، أما انتقاده الحشو والتكرار غير المفيد، فهو كثير بين نقده للقصيدتين إلى الحد الذي لا يكاد يترك بيتاً من أبياتها دون أن يأخذ عليه هذا المأخذ، وقد مضى شيء من ذلك فيما عرضت من أمثلة سلفاً، ومنه أيضاً تعليقه على بيت امرئ القيس:

ففاضت دموع العين مَيِّ صَبَابَةً * * * على النَّحْرِ حتى بَلَّ دمعي مَحْمَلِي

يقول: "قوله: "ففاضت دموع العين"، ثم استعانته بقوله: "مني" استعانة ضعيفة عند المتأخرين في الصناعة، وهو حشو غير مريح، ولا بديع. وقوله: "على النحر"، حشو آخر؛ لأن قوله: "بَلَّ دمعي محملي" يغنى عنه، ويدل عليه، ثم قوله: "حتى بَلَّ دمعي محملي" إعادة ذكر الدمع حشو آخر،

1 - إعجاز القرآن: 227.

2 - إعجاز القرآن: 231.

3 - إعجاز القرآن: 232 - 233.

وكان يكفيه أن يقول: "حتى بلت محملي، فاحتاج لإقامة الوزن إلى هذا كله" (1). وحين يعرض لقوله أيضاً:

ويومَ دخلتُ الخِدرَ خِدرَ غُنَيْزَةٍ * * * فقالت: لك الوَيْلاتُ إنك مُرْجِلي

يلحق بقوله: "قوله: (دخلت الخدر خدر عنيزة) ذكره تكريماً لإقامة الوزن، لا فائدة فيه، ولا ملاحظة له، ولارونق" (2).

ويستمر الباقلاني في تقصيه لهذه المآخذ، التي تخلّ بوحدة العمل الأدبي، وقد يكون في بعض هذه المآخذ مُتَعَسِّفًا، أو مُتَحَامِلًا، ولكن ما يهمنا هنا أنه كان في كل هذا يصدر عن ضرورة توافر (الوحدة) في العمل الأدبي، ويعتبرها مُقَوِّمًا من مقوماته، ومقياسًا من مقاييس كماله الفني" (3). ومما أَلَحَ عليه الباقلاني أيضاً، قضية المحسنات البديعية، ولم يكن في ذلك أقل نضجًا وتفكُّحًا من موقفه من قضية (وحدة العمل الفني)؛ فهو كثير الانتقاد لهذه المحسنات إذا لم يقتضها المعنى، ويستلزمها السياق الفني، أي إنه يعد هذه المحسنات أدوات فنية تعبيرية، تكتسب قيمتها الفنية من الدور التعبيري الذي تؤديه، فإذا لم تؤد دورًا في العمل الأدبي كانت عيبًا من العيوب، وليست مزية من المزايا. فمثلاً في نقده لقول البحري:

من غادة مُنِعَتْ وتَمْنَعُ نَيْلُها * * * فلو أنها بُدِلَتْ لنا لم نَبْدُلِ

كالبدْر غير مُخَيَّلِ والغصنِ غي * * * ر مُمَيَّلِ والدِّعْصِ غير مُهَيَّلِ

1 - إعجاز القرآن: 263.

2 - إعجاز القرآن: 263.

3 - البلاغة العربية: تاريخها، مصادرها: 61.

يقول: "فالبيت الأول - على ما تكلف فيه من المطابقة، وتجشم الصنعة - ألفاظه أوفر من معانيه، وكلماته أكثر من فوائده، وتعلم أن القصد وضع العبارات في مثله، ولو قال: هي ممنوعة مانعة، كان ينوب عن تطويله، وتكثيره الكلام وتهويله. وأما البيت الثاني: فأنت تعلم أن التشبيه بالبدر والغصن والدعص أمر منقول متداول، ولا فضيلة في التشبيه بنحو ذلك، وإنما يبقى تشبيهه بثلاثة أشياء بثلاثة أشياء في البيت وهذا أيضا قريب؛ لأن المعنى مكرر، ويبقى له بعد ذلك شيء آخر، وهو عمله للترصيع في البيت كله، إلا أن هذه الاستثناءات فيها ضرب من التكلف؛ لأن التشبيه بالغصن كافٍ، فإذا زاد فقال: (كالغصن غير معوج)، كان ذلك من باب التكلف خللاً، وكان ذلك زيادة يستغنى عنها، وكذلك قوله: (كالدعص غير مهيل)؛ لأنه إذا انهدأ خرج عن أن يكون مطلق التشبيه مصروفًا إليه، فلا يكون لتقييده معنى"⁽¹⁾.

وعلى ضوء تحليل الباقلاني للنصوص التي تعرض لها (قرآنًا وشعرًا)، نستخلص ما يأتي:

1- إن الباقلاني ينظر إلى الشكل الأدبي (قرآنًا أو غير قرآن) على أنه وحدة متناسبة، تترابط أجزاؤها معنويًا وفنيًا ترابطًا متينًا، بحيث يعاب منها ما انقطع عما قبله في أفكاره، أو نزل في فنيته عن مستواه، وترتفع قيمتها عنده إذا ما توثقت أجزاؤها معنويًا، وتساوت صورها فنيًا⁽²⁾. وهذه النظرة كانت واضحة في كتابه (إعجاز القرآن)، وهي مزية البحث الفني فيه، ولكن هذا لا يعني أنه أهمل أحاديث الجزئيات، والنظر في البناء القولي إلى مفرداته، وإلى جملة، بل إن نقد الجانب الكلي - أعني ترابط العمل الفني ووحده - قام في أساسه على نظرات جزئية ما بين أجزاء النص من توافق في التعبير، وترابط في التفكير، أو اختلال فيهما.

1 - إعجاز القرآن: 222 - 223.

2 - مناهج البحث البلاغي: 179.

2- إنه كان موضوعياً في كل نقد وجهه إلى الشعر، بمعنى أنه بنى نقده على أسس موضوعية: معنوية ونفسية وشكلية، خيالية وتركيبية ولغوية، وإن كان متحاملاً، بين التحامل في تطبيق هذه الأسس على ما انتقد من شعر.

3- وكان في الوقت ذاته ذاتياً، أو ميّالاً إلى الذاتية في كثير مما علق به على آيات القرآن الكريم، بمعنى أنه أكثر من بيان أحاسيسه تجاه الآيات، وقلل من ذكر الأسباب الموضوعية، وخاصة الفنية، التي ميزت القرآن، وإن كان مع هذا قد وضع كثيراً من الدواعي الباعثة على هذا الإعجاب⁽¹⁾.

4- إنه كان أول من تنبهوا إلى إجراء نقد تطبيقي على قصيدة كاملة، اعتماداً على التحليل المتدرج لأبياتها، وإزاء ذلك وقف عند بعض سور القرآن، فبين ما فيها من وجوه البراعة المعجزة⁽²⁾.

5- إنه كان على وعي دقيق بقضايا النقد، حسبها بلغت في تطورها حتى عصره، وقد مسّ كثيراً من القضايا عابراً دون توقف، من ذلك فكرة العلاقة بين التصوير والشعر، وكيف أن الشعر هو: (تصوير ما في النفس للغير)، ومن ذلك لمحة أن (الشاعر المفلق إذا جاء إلى الزهد قَصَّرَ)، وغير ذلك من لمحات⁽³⁾.

1 - السابق: 179.

2 - تاريخ النقد الأدبي عند العرب: 350.

3 - السابق: 350.

وقد أخذ الدكتور إحسان عباس على الباقلاني منهجه في الموازنة بين النص الإلهي (القرآن)، والنصوص البشرية (قصيدتي امرئ القيس والبحثري)، ورأى أن الباقلاني حاول جاهداً أن ينفي الموازنة بقوله: "إن الكلام في الشعر لا يجوز أن يوازن به القرآن، وإنما تأتي خطورة هذا المنهج من محاولة بسط حديث إيجابي عن حقيقة الإعجاز، وقد قلنا في غير هذا الموطن أن تبين النواحي السلبية أمر سهل، أما تقرير الصفات الإيجابية فإنه شيء بالغ الصعوبة؛ ولهذا لا أرى الباقلاني جاء بشيء ذي بال، وهو يحاول أن يتبين خصائص الآيات القرآنية التي درسها"⁽¹⁾.

ولا أعتقد أن الباقلاني كان غافلاً عن طبيعة التفاوت بين كلام الله الخالق، وكلام البشر، وأنه كان يرى في هذه الموازنة موازنة بين فنين التقيا على فكرة واحدة، أو نصين ائتلفا في طريقة صياغة؛ فلا يكون لتخوّف الدكتور إحسان من خطورة هذا المنهج ما يبرره؛ لأن مثل الباقلاني لا يفوت عليه مثل هذا الأمر، إنما الرجل قصد أن يوازن بين النصين: الإلهي والبشري من حيث: مقدار ما في كل منهما من فن، وما في هذا الفن من تناسب، واتساق، واستمرار في ذلك كله.

يقول أستاذنا الدكتور عبد السلام عبد الحفيظ - رحمه الله: "وطبيعي تجاه هذا ألا تكون الموازنة بين فنين التقيا على فكرة، أو نصين ائتلفا في طريقة صياغة؛ فإن البعد شاسع بين النصوص القرآنية، والنصوص الشعرية المختارة، سواء في المعاني أو في الصياغة، إنما كانت الموازنة بين هذه النصوص قائمة على مقدار ما في كلّ من فن، وما في هذا الفن من تناسب، واتساق، واستمرار في ذلك كله؛ فصار القرآن معجزاً لرفعته وسموه، واستمراره،

1 - السابق: 350.

وتناسب آياته وسوره في مستوى الفن العالي، وكان الشعر على ما فيه من امتياز في حدود الإنسانية متفاوتاً في فنّيته بين هبوط مُزِرٍّ، وارتفاع مقدور عليه " (1).

وبعد: فإن أهم ما في هذه الموازنات، في مختلف أشكالها التي جاءت عليها، أنها كانت الوسيلة في بيان القيم الفنية للتعبيرات الأدبية، بينت أسرار جمالها وعوامل قبحها، ودلت على أسباب إثارتها أو نبذها، وأبرزت كذلك مكنونات الكلام، ودقائق المعاني، وعرّفت بالثراء الفكري والعاطفي الذي تضمنته الصور الجيدة، والتهافت والضحالة في الصور الخاوية والهزيلة، وكشفت عن فروق ما بين الكلم في استعماله الأدبية، وهذا ما ينبغي اتباعه في الدرس البلاغي، بمعنى أن يتجه هذا الدرس إلى الصور الأدبية، ويحاول استبطان كلماتها وتركيباتها، واستشفاف دوائرها الفكرية والإيحائية، والتمييز بين مختلف أشكالها على أسس فنية: شكلية ومعنوية؛ فإن هذا جدير بأن يثري البلاغة، ويطوع أفكارها، ويلين من قوانينها، فلا تظل أشكالاً صماء، يعرف ظاهرها، ويختفي عن الوعي والفكر باطنها.

وعموماً، فإن دراسة الرجال الثلاثة لم تستوعب الموازنات البلاغية والنقدية - وليتها كانت - وإنما وقفت هذه الدراسات عند الموازنة، كما وضحت من قبل، وفيما عدا ذلك فقد اتجه كل دارس من الثلاثة في البحث وجهة مستقلة حسب الفكرة التي انبعث منها في درسه للبلاغة المعجزة. فالرمانى درس صور البلاغة العشر، فحدد رسومها، وبين امتيازها، رابطاً كل فن منها بالمعنى الذي تصوره، سواء كانت صوراً حقيقية أم مجازية.

1 - مناهج البحث البلاغي: 186.

والخطابي - فيما عدا ما ذكرت من موازنته - بين محاسن بعض الصور، كالتشبيه، والتقديم، والتكرار، واكتفى برد بعضها الآخر إلى لغة العرب التي نزل بها القرآن.

والباقلائي ذكر كثيراً من صور البديع، كما ذكر فنون البلاغة العشرة، التي ذكرها الرماني، وعرف ببعضها، وذكر إمكان تعلمها، وعدم وقوع الإعجاز بها لذلك.

ولقد كان كل واحد منهم وقيماً لما خطط له، ولما انتهجه في تخطيطه، فأما الرماني، فكان يريد تحديد فنون البلاغة المعجزة، والتعريف بها، والتفريق بين صورها مما يقع به الإعجاز، ومما هو في مستوى الإنسان، فصنع في كل باب من أبواب البلاغة ما ذكره استجابة لما هدف إليه.

وأما الخطابي، فبعد أن بين القاعدة العامة للإعجاز أخذ يدفع عن القرآن اعتراض المعترضين، فوازن حين وجد كلاماً لهم يوازن به، وبرر حين لم يجد لهم أقوالاً تُوازن بالقرآن.

وكان هدف الباقلائي أن يذكر أن البديع لا يقع به الإعجاز، فاكتفى بذكر فنونه وأمثلتها، ودل على وجودها في القرآن كما هي في الشعر.

وعلى أية حال، فإن هذه الدراسات تُكوّن حلقات متتالية، لا تزال في حاجة إلى المزيد، وأنها دراسات نامية، يكمل بعضها بعضاً، ويفيد متأخرها من سابقه، ويزيد عليها إضافات مما توصل إليه، لها قيمتها في بيان درجات النمو، ولها وزنها في فنية البحث، وفي درس البلاغة كذلك.

المصادر والمراجع:

- 1- القرآن الكريم.
- 2- الإتيقان في علوم القرآن: السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار التراث، القاهرة. ط3، 1985 م.
- 3- إثبات نبوة النبي: أحمد بن الحسين بن هارون الحسن بن الزبيدي، تحقيق: خليل الحاج، المكتبة العلمية، بيروت. ب.ت.
- 4- أثر القرآن في تطور النقد العربي: محمد زغلول سلام، دار المعارف، ط3. ب.ت.
- 5- إحياء النحو: إبراهيم مصطفى، القاهرة، طبعة الثانية، 1992.
- 6- الأدب الصغير (ضمن آثار ابن المقفع): ابن المقفع، دار الكتب العلمية، بيروت، 1989.
- 7- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: الجويني، ت: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم، الخانجي، 1950 م.
- 8- أساس البلاغة: الزمخشري، ت: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، 1399 هـ / 1979 م.
- 9- أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني، شرح وتعليق: عبد المنعم خفاجة، مكتبة القاهرة، الطبعة الثانية 1976 م.
- 10- الإصابة في تمييز الصحابة: ابن حجر العسقلاني، ت: التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية.
- 11- الأضداد: محمد بن القاسم الأنباري، ت: أبو الفضل إبراهيم، دار المطبوعات والنشر، الكويت، 1960.
- 12- الإعجاز البلاغي: محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1405 هـ / 1984 م.
- 13- الإعجاز البياني: بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمن)، دار المعارف، ط2، ب.ت.

- 14- الإعجاز البياني في القرآن: عمار ساسي، دار المعارف للإنتاج والتوزيع، الجزائر، ط1، 2003.
- 15- الإعجاز الفني في القرآن: عمر سلامي، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله، تونس.
- 16- الإعجاز العلمي في القرآن: د. عبد السلام اللوح، آفاق للطباعة، غزة، ط2، 2002.
- 17- الإعجاز العلمي في القرآن والسنة: عبد الله المصلح، والصاوي، الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، 2008.
- 18- الإعجاز في دراسات السابقين: عبد الكريم الخطيب، دار الفكر العربي، 1974.
- 19- الإعجاز في نظم القرآن: د. محمود السيد شيخون، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1978.
- 20- إعجاز القرآن: أبوبكر محمد بن الطيب الباقلائي، ت: السيد أحمد صقر، دار المعارف، ط5.
- 21- إعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق: حفني شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1970م.
- 22- إعجاز القرآن البياني وأدلة مصدره الرباني: د.صلاح الخالدي، دار عمار، عمان الأردن، ط1، 2000.
- 23- إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة: منير سلطان، منشأة المعارف.
- 24- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: الأستاذ الرافي، دار الكتاب العربي، بيروت. ط2.
- 25- إعجاز القرآن وعلم المعاني: عمر الملا حويش، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1986.
- 26- الإعجاز القرآني من الوجهة التاريخية: محمد أحمد العزب، دار المعارف، سلسلة كتابك.
- 27- الإعجاز القرآني وآلية التفكير النقدي عند العرب: د.علي مهدي زيتون، دار، ط1، 2011
- 28- الإعجاز اللغوي في القصة القرآنية: محمود السيد، شباب الجامعة، مصر.
- 29- الأعلام: خير الدين الزركلي، بيروت.

- 30- أعلام الموقعين: ابن القيم، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991.
- 31- أعلام النبوة: أبو الحسن الماوردي، ت: عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة الآداب، مصر.
- 32- أعيان الشيعة: السيد محسن الأمير، وحسن الأمير، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1983.
- 33- الاقتصاد في الاعتقاد: الإمام الغزالي، ط محمد علي صبيح.
- 34- الإكسير في علم التفسير: سليمان بن عبد القوي الطوفي، ت: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، ط1، 1977م.
- 35- الإمتاع والمؤانسة: أبو حيان التوحيدي، ت: أمين، والزين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1939.
- 36- إنباه الرواة على أنباه النحاة: علي بن يوسف القفطي، ت: أبي الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة.
- 37- الانتصار: الخياط المعتزلي، ت: د. نبيرج، مكتبة الكليات الأزهرية.
- 38- الأنساب: السمعاني. ت: المعلبي اليماني، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط1، 1962.
- 39- البحث البلاغي عند العرب: د. شفيع السيد، دار الكر العربي.
- 40- البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي، القاهرة، 1327هـ.
- 41- البداية والنهاية: ابن كثير، مكتبة المعارف، بيروت، 1990.
- 42- بديع القرآن: ابن أبي الإصبع المصري، ت: حفني شرف، مصر، 1957.
- 43- البرهان في علوم القرآن: الزركشي، ت: أبي الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1957.

- 44- بصائر ذوي التمييز: الفيروزآبادي، ت: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ط2، 1986.
- 45- البصائر والذخائر: أبو حيان التوحيدي، ت: وداد القاضي، دار صادر، بيروت
- 46- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: السيوطي، ت: أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت.
- 47- البلاغة تطور وتاريخ: شوقي ضيف، ط6، دار المعارف، مصر.
- 48- البلاغة العربية: تاريخها، مصادرها، مناهجها: د. علي عشري زايد، مكتبة الشباب، 1982.
- 49- بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار: د. عبد الفتاح لاشين، دار الفكر العربي، مطبعة دار القرآن.
- 50- بلاغة الكلمة في التعبير القرآني: د. فاضل السامرائي، شركة العاتك لصناعة الكتاب، ط2، 2006، القاهرة.
- 51- بيان إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن): الخطابي، ت: خلف الله وزغلول سلام، ط3، دار المعارف.
- 52- البيان العربي: د. بدوي طبانة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط6، 1976.
- 53- البيان القرآني: د. محمد رجب البيومي، مجمع البحوث الإسلامية، سلسلة البحوث الإسلامية، 1971 م.
- 54- البيان والتبيين: الجاحظ، ت: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط7، 1998.
- 55- بين مفهوم المعجزة وإعجاز القرآن: د. عدنان زررور. ب. د. ت.
- 56- تاج العروس: مرتضى الزبيدي، الكويت، ط2.
- 57- تاريخ آداب العرب: الرافعي، دار الكتب العلمية.
- 58- تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي، ت: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، 2002، بيروت.

- 59- تاريخ حكماء الإسلام: ظهير اليدن البيهقي، ت: محمد علي كرد، مطبعة الترقى، دمشق، 1946.
- 60- تاريخ العلماء النحويين: المفضل التنوخي المعري، ت: عبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، 1992.
- 61- تاريخ مدينة دمشق: ابن عساكر، ت: عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر، 1995.
- 62- تاريخ الطبري: ابن جرير الطبري، دار المعارف مصر، ط4.
- 63- تاريخ النقد الأدبي عند العرب: إحسان عباس، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن.
- 64- التبيان في تفسير غريب القرآن: ابن الهائم، ت: ضاحي عبد الباقي، ط1، 1423 هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- 65- تبين كذب المفترى: ابن عساكر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1404 هـ.
- 66- التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر.
- 67- التذكار في أفضل الأذكار: الإمام القرطبي، ت: ثروت محمد نافع، دار التوحيد، القاهرة، 1979.
- 68- التراث النقدي عند العرب: د. عبد السلام عبد الحفيظ، دار البيان، القاهرة، ط1، 1987.
- 69- التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة: د. وليد قصاب، الدوحة، دار الثقافة، ط1، 1985.
- 70- الترادف في اللغة: حاكم ملك لعبيي، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، 1980.
- 71- تطور دراسات إعجاز القرآن وأثره في البلاغة العربية، عمر الملا حويش، مطبعة الأمة، بغداد، 1972.
- 72- التصوير الفني في القرآن: سيد قطب، دار المعارف، 1996.
- 73- التعريفات: علي بن محمد الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.

- 74- التفسير العلمي للقرآن في الميزان: أحمد عمرو أبو حجر، دار قتيبة للطباعة، لبنان، 1991.
- 75- تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، مكتبة الدعوة الإسلامية، شباب الأزهر.
- 76- التفسير الكبير: الفخر الرازي، دار الفكر، بيروت، 1981.
- 77- تفسير المنار: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت.
- 78- التفكير الفلسفي في الإسلام: الإمام عبد الحليم محمود، دار المعارف، مصر.
- 79- تنزيه القرآن عن المطاعن: القاضي عبد الجبار، دار النهضة الحديثة، بيروت.
- 80- تهذيب اللغة: محمد بن أحمد الأزهري، ت: هارون وآخرين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1964.
- 81- جامع الأصول: ابن الأثير الجزري، ت: الأرنؤوط، وبشير عون، 1969.
- 82- جامع البيان عن تأويل القرآن: الإمام الطبري، ت: محمود شاكر، خرج أحاديثه أحمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2.
- 83- الجامع لأحكام القرآن: الإمام القرطبي، ط دار الشعب، مصر.
- 84- جمهرة أشعار العرب: ابن أبي الخطاب القرشي، دار صادر، بيروت. ب.ت.
- 85- جمهرة الأمثال: أبو هلال العسكري، ت: أبي الفضل إبراهيم، وقطامش، القاهرة، 1964.
- 86- جمهرة اللغة: ابن دريد، مكتبة المثنى، بغداد.
- 87- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: ابن تيمية، ط1، مكتبة المدني، القاهرة. ب.ت.
- 88- حجج النبوة (ضمن رسائل الجاحظ): الجاحظ، ت: هارون، ط1، الخانجي، القاهرة، 1979.
- 89- الحيوان، الجاحظ، ت: هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1969.
- 90- خزنة الأدب: البغدادي، ت: هارون، الخانجي، ط4، 1997.
- 91- خصائص التراكيب: د. محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة.

- 92- خلق القرآن (ضمن رسائل الجاحظ): الجاحظ، ت: هارون، ط1، الخانجي، القاهرة، 1979.
- 93- الدر المنثور: الإمام السيوطي، دار الفكر، بيروت، 2011.
- 94- دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ت: محمود شاكر، الخانجي، القاهرة، ط2، 1989.
- 95- دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ت: الشيخ محمد عبده، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 96- دلائل النبوة: الإمام البيهقي، ت: عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، 1988، لبنان.
- 97- ديوان امرئ القيس، ت: أبي الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط4.
- 98- ديوان البحري، ت: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف، ط2.
- 99- ديوان الشماخ، ت: صلاح الدين الهادي، دار المعارف، 1968.
- 100- ديوان طرفة بن العبد: ت: درية الخطيب، ولطفي السقال، المؤسسة العربية، بيروت، ط2، 2000.
- 101- ديوان الفرزدق، ت: علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987.
- 102- ديوان المتنبي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1983.
- 103- الرسالة الشافية (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن): عبد القاهر الجرجاني، دار المعارف، ط3.
- 104- روح الدين الإسلامي: عفيف طيارة، دار العلم للملايين، بيروت، ط27، 1988.
- 105- سر الفصاحة: ابن سنان الخفاجي، ت: عبد المتعال الصعيدي، طبعة محمد علي صبيح.
- 106- سنن أبي داود، ت: الأرنؤوط وآخرين، دار الرسالة العالمية، ط1، 2009.
- 107- سنن النسائي، ت: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001.
- 108- السيرة النبوية: ابن هشام، ت: السقا والأبياري وشلبي، مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1955.

- 109- سير أعلام النبلاء: الإمام الذهبي ، ت: مجموعة محققين بإشراف شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة ، 1985.
- 110- شذرات الذهب: ابن العماد الحنبلي ، ت: لجنة إحياء التراث ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت.
- 111- شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار ، ت: عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، 1965.
- 112- شرح الحماسة ، التبريزي ، تقديم: راجي الأسمر ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط2 ، 1994.
- 113- شرح الحماسة ، المرزوقي ، ت: أحمد أمين ، وهارون ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ط1 ، 1951.
- 114- الشفا ، القاضي عياض ، ت: محمد أمين قره وآخرين ، ط1 ، دمشق.
- 115- الصاحبى فى فقه اللغة ، أحمد بن فارس ، ت: مصطفى الشويىمى ، مؤسسة بدران ، بيروت ، 1963.
- 116- الصحاح فى اللغة ، الجوهري ، ت: أحمد عبد الغفور عطار ، دارالعلم للملايين ، بيروت ، 1987.
- 117- صحيح البخارى: الإمام البخارى ، ت: محمد زهير بن ناصر ، دار طوق النجاة ، ط1 ، 1422هـ.
- 118- صفاء الكلمة: عبد الفتاح لاشين ، دار المريخ ، الرياض ، 1983.
- 119- الصناعيتين: أبو هلال العسكري ، ت: البجاوى وأبى الفضل ، دار الفكر العربى ، ط2.
- 120- طبقات الشافعية: الأسنوي ، ت: كمال يوسف الحوت ، دار الكتب العلمية ، 2002.
- 121- طبقات الشافعية الكبرى: تقي الدين السبكي ، ت: الطناحي والحلو ، هجر للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1413هـ.
- 122- طبقات المفسرين: محمد بن علي بن أحمد الداودي ، ت: علي محمد عمر ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، 1972.

- 123- الطرائف الأدبية: عبد القادر الجرجاني، ت:عبد العزيز الميمني، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1937.
- 124- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة: يحيى بن حمزة العلوي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 125- الظاهرة القرآنية: مالك بن نبي، دار الفكر، سوريا، 2000.
- 126- عبد القاهر الجرجاني: د. أحمد بدوي، سلسلة أعلام العرب، العدد 8، مكتبة مصر، 1962.
- 127- عبد القاهر الجرجاني: بلاغته ونقده، د. أحمد مطلوب، وكالة المطبوعات الكويت، ب.ت.
- 128- العثمانية (ضمن رسائل الجاحظ): الجاحظ، ت: هارون، ط1، الخانجي، القاهرة، 1979.
- 129- العقيدة النظامية: الإمام الجويني، ت: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية.
- 130- علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة: محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.
- 131- على طريق التفسير البياني: د. فاضل السامرائي، مطبوعات جامعة الشارقة، 2002.
- 132- عمدة الحفاظ: السمين الحلبي، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996.
- 133- عيون التواريخ: محمد بن شاعر الكتبي، ت: عفيف نايف حاطوم، دار الثقافة، بيروت، 1996.
- 134- غرائب القرآن و رغائب الفرقان: النيسابوري، ت: إبراهيم عطوة، مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1962.
- 135- الفتح الرباني في وجه الإعجاز القرآني: د. عبد السلام اللوح، ط1 أولى، 2019، غزة.
- 136- الفخري في الآداب السلطانية: محمد بن علي بن طباطبا، ت: عبد القادر محمد مايو، دار القلم العربي، بيروت، ط1، 1997.

137- الفرق بين الفرق: البغدادي، لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1987.

138- فصل المقال: ابن رشد، ت: محمد عمارة، دار المعارف، مصر، ط2.

139- فضائل القرآن: أبو عبيد، القاسم بن سلام، ت: مروان العطية وآخرين، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1995.

140- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: البلخي وعبد الجبار والجشمي، ت: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر والتوزيع، 1986.

141- فكرة إعجاز القرآن: نعيم الحمصي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1980.

142- فكرة النظم بين وجوه الإعجاز: فتحي أحمد عامر، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1988.

143- فن الخطابة: أرسطو، ترجمة عبد الرحمن بدوي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1959.

144- فن الشعر: أرسطو، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط بغداد.

145- الفهرست: ابن النديم، ت: شعبان خليفة ووليد العوزة، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991.

146- القاموس المحيط: الفيروزآبادي، دار الكتب العلمية، بيروت.

147- القرآن: نظمه، جمعه، ترتيبه: عبد الكريم الخطيب، دار الفكر العربي.

148- قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية: د. عبد العزيز عرفة، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1985.

149- الكامل: ابن الأثير: دار صادر، بيروت.

150- الكامل في اللغة والأدب: أبو العباس المبرد، ت: أبي الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة.

- 151- الكشاف عن حقائق التنزيل: جار الله الزمخشري، دار المعرفة، لبنان، ب.ت.
- 152- لباب التأويل في معاني التنزيل: الإمام الخازن، ت: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004.
- 153- اللباب في تهذيب الأنساب: عز الدين ابن الأثير، دار صادر، بيروت.
- 154- لسان العرب: ابن منظور، دار صادر، بيروت.
- 155- لسان الميزان: ابن حجر العسقلاني، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط3، 1986.
- 156- المثل الثائر: ابن الأثير، ضياء الدين، ت: محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1990.
- 157- مجاز القرآن: أبو عبيدة، معمر بن المثنى، ت: فؤاد سزكين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.
- 158- مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ابن تيمية، ط مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة.
- 159- محاسن التأويل: الإمام القاسمي، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية (عيس الحلبي).
- 160- محمد رسول الله: آيتين دينيه وسليمان الجزائري، ترجمة: عبد الحلیم محمود، ومحمد عبد الحلیم، دار المعارف، 1959.
- 161- مختار الصحاح: الرازي، المكتبة العصرية، بيروت، ط5، 1999.
- 162- مرآة الجنان: عفيف الدين اليافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.
- 163- المزهرة في علوم اللغة: السيوطي، ت: جاد المولى والبجاوي وأبي الفضل، المطبعة العصرية، بيروت. 1998.
- 164- المستدرک علی الصحیحین: الحاكم النيسبوري، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت.

- 165- مسند الإمام أحمد: ت: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001.
- 166- مشاهد القيامة في القرآن: سيد قطب، دار الشروق، مصر، ط16، 2006.
- 167- المصباح المنير: أحمد بن محمد بن علي الفيومي، مكتبة لبنان، 1987.
- 168- مع البلاغة العربية في تاريخها: محمد علي سلطاني، دار المأمون، دمشق، ط1، 1979.
- 169- معاني القرآن: الفراء، ت: عبد الفتاح إسماعيل شلبي، وعلي النجدي ناصف، الهيئة العامة للكتاب، 1972.
- 170- معاهد التنصيص: عبد الرحيم بن أحمد العباسي، ت: محي الدين عبد الحميد، عالم الكتب، بيروت.
- 171- معترك الأقران في إعجاز القرآن: السيوطي، ت: البجاوي، دار الفكر العربي. ب.ت.
- 172- المعجزة الخالدة: جسن ضياء الدين عتر، دار ابن حزم، بيروت، ط2، 1989.
- 173- المعجزة الكبرى: الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي. ب.ت.
- 174- معجم الأدباء: ياقوت الحموي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 175- المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم: د. محمد حسن جبل، مكتبة الآداب، ط1، 2010.
- 176- المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار عمران، بيروت، ط3.
- 177- المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج16 إعجاز القرآن): القاضي عبد الجبار، ت: أمين الخولي، مصر.
- 178- مغني اللبيب: ابن هشام الأنصاري، ت: محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1991.
- 179- مفتاح السعادة: طاشكبري زاده، دار الكتب العلمية، 1985.

- 180- مفتاح العلوم: السكاكي، دار الكتب العلمية، بيروت (طبعة مصورة عن مطبع التقدم، مصر).
- 181- المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني، ت: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق، 1412 هـ.
- 182- مفهوم الإعجاز القرآني حتى القرن السادس الهجري: أحمد جمال العمري، دار المعارف. ب.
- 183- مقالات الإسلاميين: أبو الحسن الأشعري، ت: محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1990.
- 184- مقاييس اللغة: ابن فارس، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1979.
- 185- مقدمة جامع التفاسير، الراغب الأصفهاني، ت: أحمد حسن فرحات، دار الدعوة، 1984.
- 186- مقدمة في أصول التفسير: ابن تيمية، المطبعة السلفية، ط3.
- 187- مقدمة كتاب المباني: ت: آرثر جفري، تصحيح عبد الله إسماعيل الصابوني، مطبعة الخانجي.
- 188- الملل والنحل: الشهرستاني، ت: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، لبنان، 1982.
- 189- من بلاغة النظم العربي: عبد العزيز عبد المعطي عرفة، عالم الكتب، ط2، 1984.
- 190- من روائع القرآن: محمد سعيد رمضان البوطي، مكتبة الفارابي، دمشق، ط5، 1977.
- 191- من قضايا النقد الأدبي: محمد جمعة عبد الصمد، مطبعة الأمانة، ط1، 1987.
- 192- مناهج البحث البلاغي في الدراسات العربية: عبد السلام عبد الحفيظ، دار الفكر العربي، ط1، 1987.
- 193- مناهل العرفان: محمد عبد العظيم الزرقاني، ط3، عيسى البايي الحلبي، مصر.
- 194- الموسوعة العربية الموسوعة: المكتبة العصرية، بيروت.
- 195- الموشح: المرزباني، ت: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، 1995.

- 196- ميزان الاعتدال: شمس الدين الذهبي ، ت: البجاوي ، دار المعرفة ، بيروت ، ط1 ، 1963.
- 197- النبأ العظيم: محمد عبد الله دراز ، دار القلم ، الكويت ، ط4 ، 1977.
- 198- النثر الفني في القرن الرابع: زكي مبارك ، المكتبة العصرية ، بيروت.
- 199- النجوم الزاهرة: ابن تغري بردي ، دار الكتب ، مصر.
- 200- نزهة الألباء: أبو البركات كمال الدين الأنباري ، ت: أبي الفضل إبراهيم ، دار الفكر العربي ، ط1 ، 1998.
- 201- نظرية إعجاز القرآن عند عبد القاهر: محمد حنيف فقيهي ، المكتبة العصرية ، بيروت ، 1987.
- 202- نظريات الإعجاز القرآني: أحمد رحمان ، ط1 ، 1998.
- 203- النظم القرآني في سورة الرعد: محمد بن سعد الدبل ، دار النصر للطباعة الإسلامية.
- 204- النقد الأدبي الحديث: محمد غنيمي هلال ، دار نهضة مصر ، القاهرة. ب.ت.
- 205- نقد الشعر: قدامة بن جعفر ، ت: كمال مصطفى ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط3 ، 1978.
- 206- النقد المنهجي عند العرب: محمد مندور ، دار نهضة مصر ، القاهرة. ب.ت.
- 207- نكت الانتصار: محمد بن الطيب الباقلاني ، ت: محمد زغلول سلام ، منشأة المعارف ، الإسكندرية.
- 208- النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن): الرماني ، ت: خلف الله وزغلول سلام. دار المعارف ، ط3.
- 209- النكت والعيون: الماوردي ، ت: خضر محمد خضر ، مراجعة عبد الستار أبو غدة ، وزارة الأوقاف ، الكويت ، 1982.
- 210- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: الفخر الرازي ، ت: إبراهيم السامرائي ، وحمدي بركات ، دار الفكر ، عمان ، الأردن ، 1985.

- 211- هدية العارفين: إسماعيل باشا البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1951.
- 212- وجوه من الإعجاز: مصطفى الدباغ، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، 1982.
- 213- الوحي المحمدي: محمد رشيد رضا، مطبعة المنار، مصر، ط2، 1352 هـ.
- 214- الوسيط في تفسير القرآن المجيد: الواحدي، ت: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994.
- 215- وفيات الأعيان: ابن خلكان، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت.
- 216- الوقف والابتداء: محمد بن القاسم الأنباري، ت: محي الدين عبد الرحمن، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1971.

الدوريات:

- 1- الأبعاد الجمالية في نظرية النظم عند عبد القاهر: خليل أبو جهجه، مجلة الفكر العربي، العدد 67، مارس 1983.
- 2- إعجاز القرآن: الفكرة والتطور: محمد مهدي العروسي، مجلة جامعة الزيتونة، 1992.
- 3- إعجاز القرآن في معيار النقد الأدبي تاريخاً ومنهجاً: محمد جمعة عابد، مجلة الدارة، العدد الثالث، السنة الخامسة عشرة.
- 4- الإعجاز ونظرية النظم: حاتم صالح الضامن، المؤتمر الأول للإعجاز القرآني، بغداد، مطبعة الأمة، 1990.
- 5- الإعجاز التشريعي: علي علي منصور، مجلة منبر الإسلام، الأعداد: أبريل 68، ونوفمبر وديسمبر، 1969.
- 6- تشريعات القرآن لا بلاغته وحدها، فيها الدلالة الكبرى على إعجازه: أحمد عبد المنعم البهي، مجلة العربي، ع 128، 1969.

- 7- القرآن الكريم ونظرية الأدب بين الإغريق والعرب: كامل حسن البصير، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج 34، ع 4، 1993.
- 8- قضية الإعجاز القرآني عند الجاحظ: مجلة كلية الآداب، الإمارات، العدد الأول، 1985.
- 9- الكلمة القرآنية وأثرها في الدراسات اللغوية: فضل عباس، مجلة مركز البحوث والسير، قطر، العدد الرابع، 1989.
- 10- نظرية النظم عند عبد القاهر وعلاقتها باللفظ والمعنى: سيد عبد الفتاح حجاب، مجلة كلية اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد التاسع، 1399 هـ - 1979 م.

الفهرس

6.....	الإهداء.....
7.....	مقدمة الطبعة الثانية.....
10	مقدمة الطبعة الأولى.....
19	الباب الأول_أسس الإعجاز القرآني في الفكر العربي.....
21	مدخل " مسيرة القضية تاريخياً ".....
56	الفصل الأول_القول بالصرفه: مضمونه - دلالاته وموقف العلماء منه.....
57	أولاً: معنى الصرفه لغة واصطلاحاً:.....
61	القول بالصرفه والقائلون به:.....
90	أهل السنة ومذهب الصرفه:.....
100	القول بالصرفه في الميزان.....
104	الفصل الثاني_الإعجاز في محتوى القرآن.....
106	أولاً - الإعجاز عند الرماني:.....
109	ثانياً - الإعجاز عند الخطابي:.....
116	ثالثاً - الإعجاز عند الباقلاني:.....
140	ثانياً - الوجه النفسي للإعجاز:.....
145	ثالثاً - الإعجاز العلمي:.....
155	رأبي في الإعجاز:.....
158	الفصل الثالث_القول في الإعجاز بالنظم.....
159	أولاً: معنى النظم في اللغة والاصطلاح:.....
162	ثانياً: فكرة النظم ، أصولها ونشأتها:.....
170	النظم عند الرماني:.....

173	النظم عند الخطابي:
180	النظم عند الباقلاني:
197	النظم عند عبد القاهر:
201	رأي عبد القاهر في الإعجاز:
211	تعدد صور النظم عند عبد القاهر:
218	تمهيد
218	1- الصلة بين دراسات القرآن ودراسات النقد الأدبي.
223	2- ما أفاده الأدب والنقد والبلاغة من نظرية الإعجاز:
228	الفصل الأول: أثر النظرية في جزئيات التعبير: (المفردات والتراكيب).
229	أولاً المفردات:
251	ثانياً - التراكيب:
263	الفصل الثاني: الصياغة الكلية.
297	1- الشكل الأول - الموازنة بين المفردات:
309	2- الشكل الثاني: الموازنة بين نصوص متكاملة (العمل الأدبي كُلياً):
335	المصادر والمراجع:

**كم لديك من السطور الجميلة التي أخذت
منك الكثير من الجهود والاعتناء
لكي تكون أفضل ما يمكن لتعبر بها عن شعور
داخلي لم تستطع أن تشاركه مع أحد غيرك.**

**مهما كانت سطورك
قصص... روايات... أشعار... مقالات
باللغة العربية أو الإنجليزية أو الفرنسية**

**تواصل معنا
لتشارك سطورك مع العالم**

٠١١٢٢٣٨٠٤٤٣