

# الإعجاز البلاغي

في القرآن

دراسة تحليلية عند فخر الدين الرازي

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

1432 هـ - 2011 م

ISBN: 978 - 9933 - 408 - 23 - 7



للطباعة والنشر والتوزيع

دمشق - سوريا - ص.ب: 13414

هاتف: +963 11 224 24 30

فاكس: +963 11 225 10 36

[www.kotaiba.com](http://www.kotaiba.com)

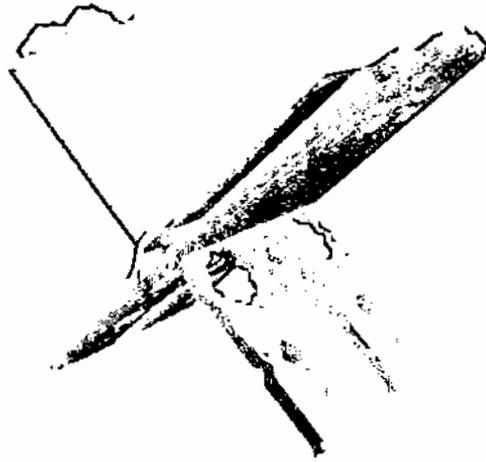
E-mail : [dar@kotaiba.com](mailto:dar@kotaiba.com)

كتبنا متوفرة على موقع: [www.neelwafurat.com](http://www.neelwafurat.com)

# العجز البتلاغي

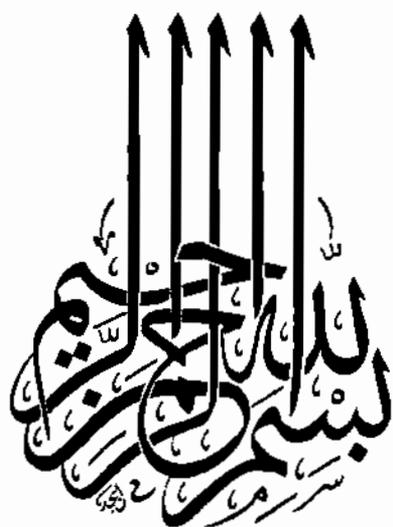
في القرآن

دراسة تحليلية عند فخر الدين الرازي



إعداد  
عزیز الخطیب





## المقدمة

كانت الدراسات البلاغية منذ الجاحظ إلى عبد القاهر قائمة على أساس يعتمد الذوق والتحليل الأدبي، للكشف عن خصائص النص الفنية والجمالية، وكانت صلة البلاغة بالنص مباشرة؛ تُبَيَّن معالمة، وتشير إلى مواطن الجمال والقبیح فيه، دون أن يكون للمقاييس المنطقية والكلامية تأثير في ذلك.

فالبلاغي ناقد للظاهرة الأدبية مشخّص لها، وليس باحثاً فلسفياً أو كلاسيماً. والغريب أن علماء الكلام (معتزلة وأشاعرة) وهم مجادلون كبار، كانوا يتعاملون مع النص الأدبي تعاملًا فنيًا، يقوم على استكشاف الخصائص الفنية للنص، رغم أن القضية الكبرى التي كانت تربطهم بالنصوص هي: قضية الإعجاز القرآني، والبحث فيها مدعاة لتوظيف آليات الجدل والمنطق، ومع ذلك كان منهم من يتجنّب استعمال تلك الآليات إلا ما احتيج إليه منها في سبيل دفع شبهات الخصوم، ومغالطاتهم بخصوص النص القرآني، وفي سبيل إبراز وجوه الإعجاز القرآني التي يذودون عنها.

وحيث استقرت أنفس علماء الإعجاز على النظم وجهاً للإعجاز، ازدهرت مباحث البلاغة، وأصبح الباحث البلاغي يُولي اهتماماً لوجه النظم، ومحاولة استكشاف صورته المتجلية في النص القرآني والأدبي على حساب اهتمامه بالأوجه الأخرى للإعجاز كما كان في السابق.

في تفاعل هذه الأجواء برغ نجم كتابين جليلين هما: (أسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز)<sup>(1)</sup> لعبد القاهر الجرجاني، فكانا خير ما نهض بتوضيح معنى النظم، وبيان صورته الدقيقة في النص القرآني كما في النص الأدبي الرفيع، فازدهرت مباحث البلاغة، واتسعت رحابها، وتشعبت طرقها حتى بدأت تستعصي على الإحاطة والجمع.

(1) هذا الترتيب اعتباطي في غياب معرفة يقينية بأي الكتابين أسبق؟

وأعجب العلماء بكتابي عبد القاهر إعجاباً شديداً، مما جعلهم ينهلون من معينها الذي لا ينضب دُرراً رفيعة، ويستشهدون بها في كتبهم، كلُّ حسب دوافعه، وحسب زاوية رؤيته، وخلف تلك الرؤية مذهبٌ يوجِّهها، أو ثقافة معينة تؤطرها، أو وضع اجتماعي وسياسي يرسم آفاقها... فجار الله محمود الزمخشري طبق آراء عبد القاهر الجرجاني فيها، وذلك في تفسيره: (الكشاف)، وفخر الدين الرازي لخص كتابه، ورتب موادها، وأفاد منها في كتابه: (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز)، وفي تفسيره: (مفاتيح الغيب)''، كما أفاد منها كذلك أبو يعقوب السكاكي في كتابه: (مفتاح العلوم)، وفعل سُراحه الشيء نفسه.

ولم يُعجب بكتابي عبد القاهر القدماء فقط، بل المحدثون أيضاً من رجال البلاغة ومؤرخيها، فقد اهتموا بها، وأدخلوا موادها ضمن مقررات جامعاتهم، وأخذوا يُؤلِّفون الكتب، ويكتبون المقالات المختلفة حول تلك المواد، وينشرونها في الدوريات والمجلات والصحف، كلُّ حسب زاوية رؤيته.

افتنَّ المحدثون جلُّهم - إن لم نقل كلُّهم - بكتابي عبد القاهر، ومدحوا صاحبها، وأشادوا به، ولم يُعجب بعضهم بكتب المتأخرين في البلاغة؛ ومنها كتاب الرازي: (نهاية الإيجاز..)، فقد قللوا من قيمة هذا الكتاب، وعابوا على صاحبه توجهه فيه؛ فقال عنه الدكتور شوقي ضيف: «... إنه أخلى الكتاب من روعة التحليل للنصوص الأدبية، تلك الروعة التي تأخذ بالباب من يقرأ عبد القاهر، وبذلك جعل كتابه قواعد جافة، وفي أحيان كثيرة نراه يمضي دون استشهاد أو تمثيل، وكأنها هو بصدد قواعد خالصة كقواعد النحو لا بصدد دراسة بلاغية تمتع الذوق والشعور، ونقَس أسلوبه في الكتاب يخلو من كلِّ جمال، أسلوبٌ علمي صرف»، إلى آخر ما قاله في كتابه (البلاغة تطور وتاريخ، ص: 286).

وتابع الدكتور شوقي ضيف آخرون في هذا القول، مثل الدكتور أحمد مطلوب في كتبه، منها كتابه: (البلاغة عند السكاكي، ص: 248)، والدكتور عبد العزيز عتيق في كتابه: (في تاريخ البلاغة العربية، ص: 270)، والدكتور عرفة عبد العزيز عبد المعطي في

(1) المعروف كذلك بـ (التفسير الكبير) أو بـ (تفسير الفخر الرازي).

كتابه: (قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية، ص: 675 و 695)، وغير هؤلاء ممن انتقدوا الرازي في كتابه المذكور.

أما بعضهم الآخر، فقد أخذوا يردّون على هؤلاء المنتقدين للرازي، ويدافعون عنه، من هؤلاء المدافعين، الدكتور محمد مصطفى هدارة الذي يقول: «... وهكذا يمضي الفخر الرازي في أكثر من موضع في كتابه يُعقَّب على آراء عبد القاهر وغيره ممن ينقل عنهم، ويتقدّمها ويستدرك عليها، مما تبرز شخصيته واضحة قوية في كتابه»، ويردّ على الدكتور شوقي ضيف قائلاً: «ويرى شوقي ضيف (في ص: 286) أن الفخر الرازي لم يكن دقيقاً في تفرقة بين المعاني والبيان والبديع، وهل كان عبد القاهر دقيقاً في ذلك؟ وهل كان أحد البلاغيين قبل السكاكي يستطيع أن يضع الحدود الفاصلة بين الفروع الثلاثة؟»، إلى آخر ردوده عليه، (ينظر مقال له - مذكور في الرسالة)، ويقول في حقّ كتاب الرازي: «وليس من شكّ في أنّ كتاب (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز) كان مصدراً عظيم الأهمية لجميع من كتبوا في البلاغة العربية منذ القرن السادس الهجري، لأنه كان إضافة حقيقية إلى جهد عبد القاهر والبلاغيين السابقين من ناحية آرائه، ومن ناحية النهاج الشعرية والشربة الغزيرة التي أتى بها في كتابه، وكثير منها لا يوجد في الأسرار أو الدلائل..» (المقال نفسه، ص: 22).

ومثل هذا ذهبَ إليه الدكتور بكرى شيخ أمين في مقدمة تحقيقه لكتاب الرازي المذكور، والدكتور عباس ارجيلة في كتابه: (الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري ص: 583 و 587)، والدكتور سمير أبو حمدان في مقال له: (فخر الدين الرازي بلاغي عربي مرموق، ص: 254 و 257)، (معتمد ضمن مراجع الكتاب).

كان اختلاف هاتين الفتيتين من الدارسين المحدثين في تقييم عمل الرازي في كتابه من أهمّ الدوافع التي حرّكتني للبحث في هذا الموضوع: (الرؤية البلاغية عند فخر الدين الرازي من خلال كتابه «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز»)، خاصة عندما وجدتُ رغبة المحقّق الدكتور بكرى شيخ أمين في أن يعودَ إلى هذا الكتاب (نهاية الإيجاز) «الحبُّ ونظرةُ العلماء والدارسين والبلاغيين فتقتبس منه، وتستضيء بشعاعه، وتكتشف ما ضمّ من كنوز، وما احتوى من روائع». (ينظر نهاية مقدمة التحقيق).

قلتُ في نفسي حين وجدتُ هذا الاختلاف بين الفثتين: لا بدَّ وأن يكون لمنشئه سببٌ ما: اختلافاً في الرؤية إلى الكتاب، خاصّةً وأنه وُجدَ زمينياً بين كتابي عبد القاهر وكتاب السكاكي، وقد نالت هذه الكتب شهرةً واسعة ضيقت من انتشاره. أو إصداراً لأحكام عامة عن طريق التقليد، أو سرعةً في إصدارها. أو أن صاحبَ الحكم لا يُراعي في حكمه الأوضاع العامة التي أُلّف فيها كتاب الرازي، أو لا يراعي ثقافة صاحبه وتأثيرها فيه...

وهكذا تسرب في نفسي نوعٌ من الشكِّ في تلك الأحكام المتناقضة، فأخذتُ من الشكِّ طريقاً إلى اليقين، فقد قال الجاحظ مرّةً: «عرفَ مواضعَ الشكِّ وحالاتها المُوجبةَ له لتعرف بها مواضعَ اليقين».

وإزداد تشبُّي بهذا الموضوع عندما وجدت ما وقع بين يديّ من دراسات عن الكتاب لا يعدو أن يكون كلاماً عاماً، ولم أجد أحداً قد خصَّ الكتاب بعناية كاملة، وفي بحث مستقل<sup>(1)</sup>، وهذا لا يعني أنني لم أفد من تلك الدراسات عن الرازي، خاصة بعض اللُّمع التي سلك فيها أصحابها الدقّة، وبسّط الفكرة بعض الشيء، بل وجدتُها خير مُعين لي في بحثي، وأخصُّ منها بالذِّكر ما كتبه المحقِّق في مقدمته لكتاب الرازي، وما كتبه الدكتور مصطفى هدارة في مقال له بعنوان: (كتاب «نهاية الإيجاز» للفخر الرازي وأثره في تاريخ البلاغة العربية)، وما كتبه الدكتور عباس ارحيلة في كتابه: (الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيّين إلى حدود القرن الثامن الهجري)، إضافة إلى كتب ومقالات أخرى أفدّت منها في هذا العمل.

---

(1) باستثناء رسالة مرقونة بكلية اللغة العربية - الجمهورية المصرية - للدكتور محمد جلال الذهبي بعنوان: (الفخر الرازي والبلاغة العربية)، وهي واحدة من المراجع التي اعتمدها الدكتور أحمد هنداي هلال في كتابه: (المباحث البيانية في تفسير الفخر الرازي: دراسة بلاغية تفصيلية). ولا أعرف ما إذا كانت هذه الرسالة تتسم بالعموم، أو أن صاحبها قد خصَّ كتاب الرازي بدراسة مستقلة، غير أن الدكتور أحمد هنداي يقول عن بحث هذه الرسالة (ص: 32 - 33): «وهو يتّسم بالشمول، والعموم، إذ أنه درس بلاغته في (نهاية الإيجاز) وفي التفسير معاً».

كما اعتمد محقق (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز) الدكتور بكرى شيخ أمين، كتاب: (فخر الدين الرازي بلاغياً، لماهر مهدي هلال، بغداد 1977م) ضمن مراجعه في التحقيق. وقد سمعت جاداً في إيجاد هذين المرجعين بدون جدوى.

ومما دفعني أيضاً إلى اختيار هذا الموضوع إيماني بأن البلاغة العربية تحتاج إلى تجديد، فرأيتُ - مع آخرين - أن أوّل التجديد هو قتل القديم فهماً؛ فالرجوع إلى التراث البلاغي القديم هو المحطة الأولى في هذا التجديد.

هذا ولما وجدت عزمي صادقاً للمشاركة في إحياء العلم ونشره، خاصة ما كان منه مطموراً في غياهب النسيان، أو ما قتلتها الأحكام العامة الصادرة عن دراسات تجزيئية ومتعجّلة لا تعرف الأناة، حرصتُ على أن يكون موضوعي في هذا المجال، معتبراً أنه يستحقُّ الدراسة والجهد، وأنه قد يُسهم في كشف حقيقة أو حقائق علمية، فاستشرتُ أساتذتي الأفاضل، فلم يبخلوا عليّ بالنصح والتشجيع.. ولكي تتضح رؤية الرازي إلى البلاغة، رأيت أن أجعل الرسالة في مقدمة وتمهيد وباين وخاتمة:

وكان غرضي من التمهيد أن ألقى ضوءاً على البيئة التي نشأ فيها الرازي، حتى أفهم حياته وشخصيته وفكره ضمن أوضاع البيئة العامة والخاصة التي عاش فيها، وأن أعرف بكتاب الرازي: (نهاية الإيجاز...) من خلال الإطلاع على مخطوطاته، ومطبوعاته، ومحققه، وموضوعه وخطة الرازي فيه.

أما الباب الأول: فكان تحت عنوان: فكرة الإعجاز القرآني: تطورها وصلتها بالبلاغة العربية. وقد اشتمل على فصلين:

الفصل الأول: الإعجاز قبل عبد القاهر الجرجاني وصلته بالمباحث البلاغية. تناولت فيه الإعجاز القرآني عند كلِّ من: النظام، والجاحظ، والرماني، والخطابي، والباقلاني، وعبد الجبار.

الفصل الثاني: مفهوم عبد القاهر الجرجاني للإعجاز القرآني وجهوده في البحث البلاغي.

تناولتُ فيه التعريف بعبد القاهر، ونظراته في الإعجاز، ومفهومه للنظم، ومستوياته ومراتبه، وكذا جهوده في البحث البلاغي. وكان لا بدّ لي في هذا الفصل من الاحتكاك بفكر عبد القاهر البلاغي، كي تتضح لي فيما بعد رؤية الرازي البلاغية لما لهذا الأخير من صلة قوية بعبد القاهر.

وأما الباب الثاني فكان تحت عنوان: الرؤية البلاغية عند فخر الدين الرازي، وجهوده في الإعجاز والبلاغة. وقد اشتمل على ثلاثة فصول:

**الفصل الأول:** الرؤية البلاغية عند فخر الدين الرازي: منطلقاتها وأبعادها. عرّفت فيه معنى الرؤية عامة، والرؤية عند الرازي خاصة، وبيّنت من أين تنطلق تلك الرؤية عنده، وما هي أبعادها؟ فدرست عنوان الكتاب «نهاية الإعجاز في دراية الإعجاز» ضمن قراءتي لبعض عناوين كتب الإعجاز، كما درست أيضاً مقدمته خاصة في جانبها المضموني، أما رؤيته في الكتاب كلّها فقد نهض بها الفصلان: الثاني والثالث.

**الفصل الثاني:** الاتّباع والتمثّل في البحث البلاغي عند فخر الدين الرازي عالجت فيه قدرة الرازي على متابعة عبد القاهر في مبحث النظم، وفي معظم آرائه البلاغية، وبرهنت على طبيعة وغيه بفكر أستاذه، وإدراكه لمضمون ما يتقله عنه، وتمثله له.

**الفصل الثالث:** الاختلاف والتميّز في البحث البلاغي عند فخر الدين الرازي. وفيه حاولت استخراج جمل القضايا البلاغية التي خالف فيها الرازي أستاذه، وتميّز فيها عنه، هذا من حيث المضمون، أما من حيث الشكل، فقد بيّنت الإتجاه البلاغي الذي ينتمي إليه الرازي، وكيف عرض مفهومه للإعجاز القرآني، والأساس الذي بنى عليه مواد كتابه وقيمة ذلك الأساس عنده، كما أوضحت، أين يكمن تجريد الرازي البحث البلاغي من الصبغة الأدبية، لأختم هذا الفصل بمناقشة بعض من درّسوا كتاب الرازي جملة في بعض الأحكام الصادرة عنهم.

وضمّنت الخاتمة خلاصة القول؛ فبيّنت فيها أهمّ النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة.

لقد كان هدف هذه الدراسة أساساً بالنظر إلى الأهداف المذكورة في بداية هذه المقدمة، اكتشاف رؤية فخر الدين الرازي البلاغية عموماً، ورؤيته لبلاغة عبد القاهر خصوصاً. ولذلك كان يلزم هذه الدراسة أن ترجع إلى الوراثة: إلى بلاغة عبد القاهر، وقبله إلى نظرات علماء الإعجاز؛ وذلك لأن الرازي قد استدرك على شيخه عبد القاهر،

ولخص معظم أقواله، كما انتقد مجموعة من آراء العلماء السابقين عليه، كالنظام والرماني المعتزليين. وإذا تبين ذلك، تبين معه أنّ فهم رؤية الرازي البلاغية في كتابه (نهاية الإيجاز) لن يتم على وجه حقيقٍ بالاعتبار إلاّ باعتماد منهج ذي ثلاثة أبعاد:

بعدٌ وصفي: ينصبُّ على دراسة قضايا الكتاب.

بعدٌ تاريخي: يخص الإحاطة بأبرز مظاهر الحياة التاريخية والفكرية والعلمية، كما يخص كذلك تطور فكرة الإعجاز منذ النظام وإلى فخر الدين الرازي، وما قدّمه ذلك التطور إلى الفكر البلاغي من منافع جلية.

بعدٌ مقارن: يخصّ مقابلة الرازي بعبد القاهر في المنهج وبعض القضايا البلاغية.

لقد ساهم هذا المنهج المتبع بأبعاده الثلاثة في:

- كشف طبيعة المشروع البلاغي لعبد القاهر الجرجاني، والجهد الكبير الذي أضافه إلى جهود سابقه.

- كشف طبيعة رؤية فخر الدين الرازي إلى البلاغة العربية عامة وبلاغة عبد القاهر خاصة، وذلك من وجهين اثنين:

\* وجهٌ يستقصي طريقة متابعة الرازي لعبد القاهر، ورصد كيفية مسيرته له، ومدى تمثله لجهوده المبذولة.

\* ووجه يكشف مناحي الاختلاف والتميز عنده، وقيمة ذلك في الفكر البلاغي العربي. ولا أدعي أنني وفيتُ البحث حقّه من جميع الجوانب، ولكنني أؤكد أنني أخلصتُ النية، فلم أبخل بشيء في محاولة إتمام هذا العمل، وإن بدا ما يوجبُ الاعتذار عنه، فما لي إلاّ التذرُّعُ بأمرين: التجربة الحديثة، والمادة البلاغية الدسمة والمتشعبة على ما يتطلّبانه من مضاعفة الجهد لامتلاك آليات علومٍ أخرى، كالنحو والمنطق والكلام قصد مداومة النظر، وتقليب وجوهه في العطاء البلاغي.

فإن يكن التوفيق حليفي فهذا فضلٌ من الله تعالى، وإن لم يكن فحسبي بذلي الجهد،

وإخلاصي العمل...

وفي النهاية لا بدّ لي من التوجّه بجزيل الشكر، وعمق الامتنان إلى كلّ الذين أسدّوا إليّ خدمة لإظهار هذا العمل بشكله هذا، معترفاً بمساهمة أصحاب الفضل - أساتذتي

جميعاً - الذين مَدُّوا إِلَيَّ يَدَ العُونِ، والنُّصْحِ، والمُساعدَةِ، بينهم أستاذي الفاضل الأُمجد  
الدكتور محمد حماد، المشرف على هذا العمل:

فقد كان عَظيماً في صبره، أَمِيناً في نصحه وقلمه، شِمْلني بعطف ورعاية لا غِنِي  
عنها بالنسبة لباحث يتلمَّس بداية الدُرب، فما أَكثَرَ ما كُنْتُ أَقصدُه وفي نفسي ضيق  
وحرَج، فلا أَنصرف عنه إلاَّ وقد انفرج الكَرْبُ، وزال الهمُّ. فالله تعالى أسأل أن يجزيه عني  
الجزاء الأوفى...

# التمهيد

1: الحياة السياسية والعلمية في عصر فخر الدين الرازي  
وبيئته.

2: فخر الدين الرازي: الإنسان والعالم المشارك..

3: المؤلف: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز.



## التمهيد

### 1 : الحياة السياسية والعلمية في عصر فخر الدين الرازي وبيئته:

ارتأيت أن أقدم في هذا التمهيد نبذة عامة وموجزة عن الحياة السياسية والعلمية في عصر فخر الدين الرازي وبيئته، ومدى تأثير الانقسامات السياسية والخلافات المذهبية على العلم والعلماء، مبرزاً دور الملوك والرؤساء في تشجيع الحركة العلمية، ومحاوياً رصد نشاط هذه الحركة في أهم الحواضر ببلاد المشرق الإسلامي مركزاً على أهم العلوم النقلية والعقلية.

#### 1 : 1- الحياة السياسية:

كان للوضع السياسي العام في عصر الرازي تأثيره على الحركة العلمية ونشاط العلماء الثقافي، وقد ازداد ذلك التأثير حدة بسبب الصراع بين المذاهب، إلا أن سياسة الملوك والأمراء تجاه العلم والعلماء كان لها دورها الإيجابي، مما ساعد على تنشيط الحركة العلمية وانتشارها في أنحاء مختلفة من البلاد الإسلامية.

#### 1 : 1-1- الوضع السياسي العام:

عاش فخر الدين الرازي (543هـ - 606هـ) في عصر يعد بداية الانهيار الفعلي للحضارة العربية الإسلامية؛ فالصورة التي يمكن استخلاصها من المصادر<sup>(1)</sup> التي تؤرخ لمرحلة القرنين السادس والسابع الهجريين تتميز بالتناقضات السياسية والانقسامات الدينية والفكرية؛ فعلى الصعيد السياسي شهدت دار الإسلام خطراً جديداً مثلته

---

(1) الكامل في التاريخ لابن الأثير. والعبر في خبر من غبر لمؤرخ الإسلام الحافظ الذهبي. والبداية والنهاية لابن كثير. والمختصر في أخبار البشر لأبي الفداء. وتاريخ ابن خلدون لابن خلدون، وغيرها.

الحملة الصليبية<sup>(1)</sup> الوافدة من الغرب، ثم زحف التتر من شمال الشرق الأقصى<sup>(2)</sup>، وقد استطاعت الشعوب الإسلامية أن تحقق وحدة لمواجهة هذين الخطرين، فحصلت الوحدة في المغرب بفضل البربر من المرابطين والموحدين، وفي الشرق بفضل الأتراك ثم الخوارزميين.

غير أن هذه الوحدة التي تمت في الشرق، لم تكن تخفي صراعاتها الداخلية، فتقلصت سلطة الخليفة العباسي في بغداد، واقتصرت خارجها على المظهر الديني في أغلب الأحيان، واشتد الصراع بين العناصر الثلاثة: العنصر العربي، والفارسي، والتركي حول الانفراد بالحكم وإضعاف الآخر تعصباً للجنس، أو للمذهب الذي ينتمي إليه هذا الطرف أو ذلك، فشكّل هذا الصراع ضربة قاسمة لوحدة البلاد الإسلامية في وقت كانت فيه القوى الخارجية تتوحد وتستنفّر جلّ طاقتها للزحف نحو تلك الدويلات القريبة منها أولاً، ثم للزحف إلى مركز الخلافة ببغداد ثانياً، لإسقاطه والظفر برأس آخر خليفة عباسي وإراحة وزيره منه وإسعاده حتى يغتتم لنفسه ولأصحابه ما شاء له طالع سعده أن يغتتم<sup>(3)</sup>.

وأهم الدول التي عاصرها فخر الدين الرازي هي: الدولة الغزنوية، والدولة السلجوقية، والدولة الخوارزمية التي قامت على أنقاضها، والدولة الغورية<sup>(4)</sup>. وقد اشتد

---

(1) نظمت الحملات الصليبية الأولى، وبدأت سيرها إلى القسطنطينية سنة 490هـ - 491هـ وانتهت الحملة الرابعة سنة 601هـ. ينظر: أدب الحروب الصليبية لعبد اللطيف حمزة، ص: 17 - 18.

(2) استلم جنكيز خان الحكم سنة 572هـ، ولم يكن قد ناهز الثالثة عشر من عمره، وفي سنة 603هـ صار الزعيم الأورح لقبيلته والقبائل المجاورة ووضع «السياق» الذي ضمته شريعته وقوانينه الاجتماعية، وبدأ يعدّ العدة لغزو الدولة الخوارزمية، ودخل مدينة بخارى سنة 616هـ وسمرقند سنة 617هـ والري سنة 620هـ. ينظر: تاريخ الشعوب الإسلامية لكارل بروكلمان، تعريب أمين فارس ومنير البعلبكي، ص: 318 وما بعدها.

(3) وكان مجيء هولاء فيما يقال بدعوة الوزير محمد العلقمي الرافضي، إذ كان يعتقد أن هولاء سيقتل المعتصم ويعود إلى حال سبيله؛ وعندئذ يتمكن الوزير من نقل الخلافة إلى العلويين. ينظر: ظهر الإسلام لأحمد أمين: 4/ 121.

(4) الغزنوية: 351هـ - 582هـ/ 962م - 1186م. السلجوقية: 429هـ - 591هـ/ 1037م - 1194م.

الخوارزمية: 545هـ - 629هـ/ 1150م - 1231م. الغورية: 543هـ - 612هـ/ 1148م - 1215م.

التناحر بين هذه الدول إلى حد كبير، كما زاد من حدة التوتر والحروب ما تحمت هذه الدول من إمارات وأقاليم تتبع هذه أو تلك، فالصراع والقتال لا يهدأ حتى ينشأ من جديد حباً في التفرد بالسيطرة والتوسع، والمذهب الرسمي لهذه الدول عموماً كان المذهب السني، وكان المذهب الشيعي قد تنامي مع ظهور الدولة الفاطمية في مصر، ومع البويهيين وفرقة من فرق الشيعة الإسماعيلية في الشرق، هذه الفرقة التي طالما وقف عند تاريخها المؤرخون يذكرون أصولها وتطورها والأحداث الكثيرة والمؤثرة التي أوقعتها في الخلق جميعاً<sup>(1)</sup>.

لقد استطاع آل سلجوق بعد معارك دامية متواصلة القضاء على الدولة الغزنوية وإقصائها عن فارس سنة 557هـ لتزداد سلطتهم نفوذاً وتأثيراً في توجيه سياسة الخلفاء في بغداد؛ فقد حاول ملك شاه<sup>(2)</sup> في سنة 473هـ أن يضطر الخليفة العباسي المقتدي إلى أن ينقل عاصمته من بغداد إلى دمشق أو الحجاز، وكانت فرقة الإسماعيلية كثيراً ما يتم استغلال بعض أفرادها من لدن الأمراء والسلاطين للإيقاع بأعدائهم حتى لو كان هدفهم في ذلك السلطة المركزية نفسها، تماماً مثل العراك الذي نشأ بين سنجر<sup>(3)</sup> في سنة 528هـ والمسترشد<sup>(4)</sup> وانتهى أمره بحبس الخليفة وقتله في محبسه على أيدي الإسماعيلية بتحريض من سنجر نفسه<sup>(5)</sup>.

غير أن هذه الإمبراطورية الإسلامية القوية كان الانهيار قد بدأ يدب في جسدها منذ وفاة السلطان ملك شاه وحتى نهاية الحكم السلجوقي في بغداد سنة 590هـ حيث عرفت الفترة حوادث داخلية كثيرة، سببها النزاع الذي قام بين أبناء ملك شاه (محمد وسنجر وبركيارق ثم محمود) وأحفاده وسعي كل واحد منهم نحو الانفراد بالمجد دون غيره، فانقسمت دولتهم إلى دويلات عرفت بدول الأتابكة، وزاد من توتر الأوضاع

---

(1) اعتصمت هذه الفرقة بحصن «الموت» واستطاعت أن تفرض احترامها على كثير من الدول، والفدائيون منهم (أو الحشاشون) تمكنوا من اغتيال كثير من القادة والأمراء والملوك. ينظر: تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السعدي للمشرق إدوارد براون، ص: 21.

(2) قتل سنة 485هـ.

(3) توفي سنة 552هـ.

(4) توفي سنة 529هـ.

(5) تاريخ الشعوب الإسلامية لبروكلمان، ص: 283، وتاريخ الأدب في إيران لبراون، ص: 19.

استفحال نفوذ طائفة الإسماعيلية التي أخذت تعمل على هدم كل القوى الموجودة في ذلك الوقت لتظفر بالزعامة. وقامت على أنقاض دولة السلاجقة الدولة الخوارزمية وملكها ثمانية: أولهم أنوشكين<sup>(1)</sup>، وآخرهم جلال الدين منكبرتي<sup>(2)</sup>، وجل ما سعت إليه هذه الدولة هو إسقاط نفوذ السلاجقة. وحاول علاء الدين محمد<sup>(3)</sup>، وهو تلميذ فخر الدين الرازي، الاستيلاء على بغداد حينما دعا إلى مؤتمر ديني لتقرير أحقية العلويين في الخلافة على عهد الناصر<sup>(4)</sup>، ففشلت المحاولة بسبب الأمطار الغزيرة<sup>(5)</sup>.

وعرفت هذه الدولة أيضاً صراعاً بين ابني خوارزمشاه أيل أرسلان الذي توفي بعد عودته من قتال الخطأ سنة 568 هـ وهما: سلطان شاه محمود وعلاء الدين تكش، حيث استعان هذا الأخير بملك الخطأ وأطمعه على محاربة أخيه الصغير الذي لم يرضه توليه الحكم بعد وفاة أبيه<sup>(6)</sup>.

أما الدولة الغورية فكانت أيضاً حاضرة بقوة في هذا الوقت، وعمد ملوكها إلى محاربة الأعداء في الداخل والخارج، واشتهر من ملوكها خاصة، غياث الدين الغوري وأخوه شهاب الدين الغوري؛ ففي سنة 548 هـ استولى غياث الدين<sup>(7)</sup> على هراة

(1) حكم ما بين سنتي 470 هـ و490 هـ.

(2) حكم ما بين سنتي 617 هـ و628 هـ. وهؤلاء الملوك أهم أثراً وأبلغ دلالة في تاريخ إيران من دولتي الغزنويين والغوريين، وهم يُعرفون باسم «خوارزمشاه» أو «ملوك خيوه». ينظر: تاريخ الأدب في إيران لبراون، ص: 383.

(3) حكم ما بين سنتي 596 هـ و617 هـ. حاول هذا السلطان أن يسط نفوذه على بلاد ما وراء النهر... كما تمكن من السيطرة على الأقاليم المطلة على المحيط الهندي جنوباً... وأخيراً استطاع أن يستولي على البلاد الواقعة غربي نهر السند والاستيلاء على مدينة غزنة حاضرة الدولة الغورية سنة 612 هـ. ينظر: العبر في خبر من غير للحافظ الذهبي: 4/ 129. تحقيق صلاح الدين المنجد، والشرق الإسلامي قبيل الغزو المغولي لحافظ أحمد حمدي، ص: 13.

(4) حكم ما بين سنتي 575 هـ و622 هـ.

(5) تاريخ الشعوب الإسلامية لبروكلمان، ص: 380 - 381.

(6) الكامل في التاريخ لابن الأثير، 9/ 114 - 115.

(7) كان غياث هذا ملكاً عظيماً مظفراً على قلة حروبه، وكان ذا هبة، جواداً، حسن العقيدة، كثير الصدقة، تفرد بَعْدَهُ بالممالك أخوه السلطان شهاب الدين. ينظر: العبر للذهبي 4/ 308، وتاريخ ابن خلدون 4/ 48.

وكانت لسنجر، بينما كان أخوه شهاب الدين أكثر منه مباشرة للحروب، خاصة في الخارج مع قبائل الهند؛ ففي سنة 588 هـ حارب ملك الهند وأسره وقتل جيوشه وغنم الكثير من أمواله<sup>(1)</sup>، وفي الداخل كان يعمد على محاربة الإسماعيلية ويطارد رجالها ويتعقب قراها<sup>(2)</sup>، وكان رجلاً صالحاً يحضر مجالس الفخر الرازي ويستمع لوعظه ويبكي<sup>(3)</sup>.

لقد شهد هذا العصر إذن حروباً كثيرة وصراعات مهولة لا بد وأن يكون لها تأثيرها السلبي على الحياة الثقافية وعلى العلم والعلماء. وستضح مما سيأتي بعد قليل تأثير مادي آخر مباشر هو: الصراعات المذهبية، وأورده هنا لخطورته على مسيرة العلم أولاً، ثم ليكون تنويعاً مشجعاً للدارسين للمجهودات العلمية التي بذلت في أجواء هذه الصراعات وهي مجهودات كثيرة وموفقة ثانياً.

#### 1: 1- ب- الوضع المذهبي:

لم تكن الخلافات السياسية الداخلية والخارجية وحدها المؤثرة على ازدهار الثقافة كماً وكيفاً في عصر الرازي وبيته، بل تأثرت أيضاً بالخلافات المذهبية؛ «فقد كان الخلفاء سنيين والأتراك سنيين غالباً والفرس شيعيين غالباً والعرب بين سني وشيعي»<sup>(4)</sup>، واشتد التنارع بين أصحاب المذاهب وأرباب الديانات وازدادت تفرقتهم مع مرور الزمن رغم تضائل سلطة المعتزلة في هذا العصر مقارنة مع العصر السابق عليه، وضاعت حقوق كثيرة بسبب ذلك، واعتقد كل واحد ينتمي إلى طائفة معينة بأحقية مذهبه ووجوب تقليده في جميع فروعه دون بقية المذاهب، والمسلمون «لما شرطوا أن تكون هذه المدرسة على الطائفة الفلانية، وهذه المدرسة على الطائفة الفلانية، تمسكت كل طائفة بما ذهبت إليه

---

(1) العبر للذهبي 4/ 265. وكان شهاب الدين ملكاً جليلاً مجاهداً، واسع الممالك، حسن السيرة، قنله رجال الإسماعيلية بعد غزوه للهند ساجداً في مصلاه سنة 602 هـ. ينظر: شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي 8/ 5، وتاريخ ابن خلدون، 5/ 120.

(2) البداية والنهاية لابن كثير، 13/ 47، وتاريخ ابن خلدون، 5/ 117.

(3) البداية والنهاية، 13/ 47، وشذرات الذهب، 5/ 8.

(4) ظهر الإسلام لأحمد أمين 1/ 74.

وأعرضت عن غيره لثلاً تحرم ذلك الوقف... وما زاد من تمكن الخلاف والفرقة هو تولية قاضي من كل طائفة معينة، وقد ضاعت حقوق كثيرة بسبب ذلك»<sup>(1)</sup>.

ولم تبق - للأسف - هذه الخلافات بين أرباب المذاهب فقط، بل امتشرت أيضاً بين عامة الناس، ومالت طوائف من العموم إلى نصره جهة معينة ضد أخرى، فظهر القتال على أشده، وضاعت حقوق كثيرة عزيزة الوجود، كان أخطرها هو المسامح بحق الإنسان في العلم والتعلم، وضيق الخناق عليه، والسطو على خزائن العلماء وتواليهم التي جادت بها قرائحهم ونهبها، وبالتالي عدم تمكين الشيوخ وتلاميذهم وعامة الناس من تتبع المسيرة العلمية وتطورها بشكل آمن وحر، وشمل هذا المسامح بهذا الحق جل العلماء في المدن والحوضر في المشرق العربي<sup>(2)</sup>، فقد ورد عند ابن الأثير أن فتنة هائلة وقعت بأصبهان سنة 560 هـ بين صدر الدين الحنبليني<sup>(3)</sup> وبين غيره من أصحاب المذاهب، وذكر أن القتال دام ثمانية أيام قتل فيها خلق كثير، وأحرقت فيها أماكن عديدة<sup>(4)</sup>.

وفي أصفهان أيضاً أخذ السيف مأخذه في رقاب الناس سنة 582 هـ بين الشافعية والحنفية، في الوقت الذي عاشت فيه مدينة الري<sup>(5)</sup> - موطن فخر الدين الرازي - فتنة عظيمة بين السنة هذه المرة والشيعة<sup>(6)</sup>، ولم تكن الغلبة مطلقة في هذه الصراعات لفرقة من الفرق، بل كانت كل واحدة تهاجم الأخرى ابتداءً، أو انتقاماً لما فات، تماماً مثل ما وقع بنيسابور في سنة 567 هـ بين العلويين والشافعية من فتن أحرقت فيها المساجد والمدارس والأسواق، وكثر القتل في الشافعية وأبطلت دروسهم بالمدينة، ثم ما لبث الشافعية أن

---

(1) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الدمشقي (ت 722 هـ) ص: 76. حققه وعلق عليه وخرّج

أحاديثه وقدم له الدكتور: عبد الله بن عبد المحسن التركي والدكتور: شعيب الأرتاؤوط.

(2) هذه الظاهرة وجدت في الكثير من حواضر العالم الإسلامي وليس فقط في بلاد فارس.

(3) هو رئيس أصحاب الشافعية بأصفهان. الكامل في التاريخ، 9/ 88.

(4) الكامل في التاريخ: 9/ 92، والعبر في خبر من غير: 4/ 169.

(5) كانت بمدينة الري وحدها ثلاث طوائف: شافعية وهم الأقل، وحنفية وهم الأكثر، وشيعة وهم

السواد الأعظم، دارت بينها حروب طويلة كما يذكر ياقوت الحموي الذي زار المدينة واطلع على

الخراب الذي أحدثته هذه الطوائف وذلك سنة 617 هـ. ينظر: معجم البلدان، 3/ 117.

(6) الكامل في التاريخ، 9/ 173 - 174.

انتقموا لأنفسهم؛ فخرّبوا المدرسة الصندلية لأصحاب أبي حنيفة وغيرها من المدارس<sup>(1)</sup>، وفي حوادث سنة 596 هـ أن الحنابلة أحرقت مسجداً للشافعية<sup>(2)</sup>.

وكانت الجراة تصل ببعض الجماعات (القبائل) إلى حد التعدي على خزائن الملوك التي تمثل القلب النابض للحياة الأدبية والفكرية، وسجلاً تاريخياً هاماً للتطور الحضاري للأمم، تستفيد منه الأجيال اللاحقة، وكانت جماعات الغز<sup>(3)</sup>، وكذا فرقة الإسماعيلية المعروفة تمثّلان هذا التجرؤ خير تمثيل؛ ففي سنة 548 هـ أصاب الغز نيسابور بمصيبة عظيمة، حيث أسروا الملك سنجر، وقتلوا كل من وجدوا... حتى لم يبق فيها من يُعرف، وخربوها وأحرقوها وقتلوا كثيراً من أعيانها وكبار علمائها، وفعلوا في مدن أخرى مثل هذا<sup>(4)</sup>، وكانوا قبل الهجوم يوحّدون صفوفهم وينظّمونها تمهيداً لشن هجماتهم كما فعلوا ذلك في هجوماتهم العديدة على خزائن سلطان شاه وخزائن أخيه خوارزمشاه<sup>(5)</sup>.

وكانت فرقة الإسماعيلية تعمل هي الأخرى وبشكل أكثر خطورة على الإيقاع بالعلماء من خلال الدسائس التي كانت تنشرها في صفوف العامة وبين المثقفين، واستهزائها بالفقهاء، وقد أحس الفقيه عبد الواحد بن إسماعيل الروياني<sup>(6)</sup> بمضمون بعض فتاويهم المغرضة التي أرسلوها إلى فقهاء مكة والمدينة وإلى أئمة بغداد وسورية، فأمر الروياني بلعنهم ولعن من تبعهم، فأثار عمله هذا حفيظتهم فأرسلوا إليه من قتله<sup>(7)</sup>.

وكان لزاماً على فخر الدين الرازي أيضاً - وهو العالم الموسوعي - أن يتعرّف على هذه الأحوال ويعرفها، وأن يعيش أحداثها، وأن يكون له نصيبه منها مستهدفاً تارة

(1) الكامل في التاريخ: 60 / 9.

(2) نفسه: 250 / 9.

(3) وهم قوم من الأتراك أقاموا ببلخ واستوطنوها. ينظر الكامل في التاريخ: 58 / 9.

(4) معجم البلدان لياقوت الحموي، 5 / 332، والكامل في التاريخ: 37 / 9، 40.

(5) الكامل في التاريخ لابن الأثير، 9 / 116. والعبر للذهبي، 4 / 268.

(6) هو أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل بن أحمد بن محمد الروياني الفقيه الشافعي من رؤوس الأفاضل في أيامه، قتله الملاحدة سنة 502 هـ. ينظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، 2 / 94 - 95،

تقديم محمد عبد الرحمن المرعشي.

(7) تاريخ الأدب في إيران، لإدوارد براون، ص: 454 - 455.

ومستهدفاً تارة أخرى، بل كان عليه أن يرحل إلى مختلف البقاع في سبيل مناظرته للأعداء الملحددين أو المرتدين الشاكين في الدين القويم، ومقارنته لهم بالحجة الدامغة والدليل الثاقب، فإذا هم أبكموا عن أن ينسوا بكلمة يعارضونه بها، ضجوا وزجروا ونفروا العامة وهيجوها ضده وطرده عنهم، وليس لهم إلا أن يفعلوا ذلك أمام قوة حجته وبيان لسانه وذاكرته الحافظة المستوعبة.

نعم، لقد جرت لفخر الدين الرازي سنة 595 هـ بفيروز أكوه<sup>(1)</sup> من خراسان فتنة عظيمة عمت الرعية والأمراء والملوك؛ وذلك حينما قدم إلى غياث الدين مفارقاً لبهاء الدين سام صاحب باميان<sup>(2)</sup> وهو ابن أخت غياث الدين، فأكرم غياث الدين الرازي واحترمه وبالغ في ذلك، وبني له مدرسة بهراة بالقرب من الجامع، فقصدته الفقهاء من البلاد، فعظم ذلك على الكرامية وهم كثيرون بهراة، وأما الغورية فكلهم كرامية وكرهوه، وكان أشد الناس عليه القاضي مجد الدين عبد المجيد بن عمر، المعروف بابن القدوة، وهو من الكرامية الهيصمية<sup>(3)</sup>، وله عندهم محل كبير لزهده وعلمه، فجلس هو والرازي للمناظرة، وحضر إلى هذه الجلسة فقهاء من الكرامية والحنفية والشافعية - والرازي شافعي - فاستطال عليه الرازي، فذموه ونسبوه إلى الزندقة، فلما كان الغد وعظَّ ابن عمر المجدد بن القدوة بالجامع «فلما صعد المنبر قال:... أيها الناس إنا لا نقول إلا ما صح عندنا عن رسول الله ﷺ، وأما علم أرسطا طاليس وكفريات ابن سينا وفلسفة الفارابي فلا نعلمها، فلاي حال يشتم بالأمس شيخ من شيوخ الإسلام يذب عن دين الله وعن سنة نبيه، ويكسى وضجَّ الناس ويكسى الكرامية واستغاثوا... وامتلاً البلد فتنة وكادوا يقتتلون... فبلغ ذلك السلطان فأرسل جماعة من عنده إلى الناس وسكَّنهم ووعدهم

---

(1) فيروزكوه: قلعة عظيمة حصينة في جبال غوروشستان بين هراة وغزنة، وهي دار مملكة من يملك تلك النواحي. معجم البلدان: 4/ 284.

(2) باميان: بلدة وكورة في الجبال بين بلخ وهراة وغزنة، معجم البلدان: 1/ 330.

(3) الكرامية الهيصمية: فرقة كلامية مؤسسها هو عبد الله بن محمد بن الهيصم، وهو الرجل الثاني في مدرسة الكرامية، كانت الهيصمية تعيش عصرها الذهبي (ق 4 هـ) في عهده. ينظر: علم الكلام ومدارسه لفصيل بدير عون، ص: 160.

بإخراج الفخر من عندهم، وتقدم إليه بالعود إلى هراة فعاد إليها<sup>(1)</sup>. وكان اتهام بعض العلماء من لدن آخرين بالزندقة والبدعة في الدين أمراً فاشياً بين الفرق في المجتمعات الإسلامية، خاصة بين الفلاسفة والفقهاء، بل نجد الكثير من العلماء اضطر إلى مغادرة وطنه الأصلي بسبب ذلك، سيما حينها يصل الأمر إلى سلطان البلد مثل ما وقع لبهاء وكد محمد بن الحسين الخطيبي الملقب بسلطان العلماء، وهو والد جلال الدين الرومي أكبر شعراء التصوف والعرفان حيث «لم يرَ مجالاً للاستقرار في مدينة بلخ لانزعاج خاطر خوارزم شاه وعدم رضائه عنه فأكره على الهجرة، ويقال: إن سبب نفور خوارزم شاه منه أن بهاء وكد كان يحمل فوق المنبر على الحكماء والفلاسفة ويتهمهم بالبدعة في الدين، وقد شق ذلك على الفخر الرازي أستاذ خوارزم شاه وإمام حكماء عصره ومقدمهم، فحمل خوارزم شاه على عداوة بهاء ولد، وحلّت الجفوة والوحشة بينهما حتى جلا بهاء وكد عن وطنه وهجره مقسماً على ألا يعود لمدينته مادام محمد خوارزم شاه على سدة الملك<sup>(2)</sup>».

وضيقت هذه الاضطهادات على نحو ما من انتشار العلم واتساعه، ولم يتمكن العلماء - إلى حد ما - من إطلاق العنان لأنفسهم في التفكير الحر، حفاظاً على أرواحهم، وربما لم يكن في وسعهم - إلى حد ما أيضاً - قبول الرأي المخالف واتساع خاطرهم له «فضعفت همهم بالطبيعة وانكسرت نفوسهم، فبعد أن كانوا يطمحون إلى شيء في العلم جديد، أصبحوا يحمدون الله أن استطاعوا أن يحتفظوا بالقديم<sup>(3)</sup>».

وكأنهم استشعروا ما ستؤول إليه الأوضاع عما قريب، وأحسوا خطورة التفرقة بين المسلمين بسبب تعدد الأجناس والمذاهب على نحو ما سبق، فعرف الكثير منهم قبل أن يعرف ابن خلدون من بعدهم «أن أول ما يقع من آثار الهرم في الدولة هو انقسامها<sup>(4)</sup>» فأكثر ما سعوا إليه هو أن يحافظوا على تراث الأمة ويدونوه في موسوعات ضخمة، بل

(1) الكامل في التاريخ: 9/ 247 وينظر أيضاً: المختصر في أخبار البشر لابن الفدا: 3/ 112، والعبر للذهبي: 4/ 285.

(2) الأدب الفارسي في أهم أدواره وأشهر أعلامه لمحمد محمّدي، ص: 262 - 263.

(3) ظهر الإسلام لأحمد أمين: 4/ 194.

(4) المقدمة لعبد الرحمن بن خلدون، ص: 292.

ويحفظوه في الصدور حتى إن بعض الشافعية قال<sup>(1)</sup>: «لو احترقت كتب الشافعي لأمليتها من خاطري».

### 1 : 1-ج- سياسة الملوك والرؤساء في العلم والعلماء:

كانت للدور المشجعة التي قام بها سلاطين وأمراء الدول التي عاش إبانها فخر الدين الرازي أهمية بارزة ساعدت على النهوض بالمجالات العلمية وتوسيع دائرتها إلى الحد الذي أصبحت فيه مجموعة من المراكز العلمية ذات شهرة واسعة من رقعة العالم الإسلامي.

فقد حظيت العلوم الدينية على وجه الخصوص بكل اهتمام في هذا العصر، بسبب تأييد السلاطين والأمراء للعلماء والفقهاء وتشجيعهم للحركة العلمية، رغم ما عرفته البلاد الإسلامية من صراعات كما سبق الذكر، «فلا غرابة أن يرى الإنسان سير تلك الصراعات جنباً إلى جنب مع ثقافة مزدهرة وحركة ثقافية نشطة»<sup>(2)</sup> تناولت إحياء علوم الدين في الأصول والفروع، وإن كانت تلك الحركة أقل نشاطاً في المشرق الإسلامي منها في بلاد الشام ومصر لقرب المنطقة من التخوم المجاورة للشعوب المغولية والتركية المعادية من جهة، ثم لاتجاه الفرس نحو التأليف باللغة الفارسية لغة أجدادهم عوض العربية أكثر من ذي قبل من جهة ثانية، ورغم ذلك ظهرت نخبة هامة من العلماء في هذا العصر؛ من المفسرين والمحدثين والفقهاء وعلماء الكلام والمتصوفة، سيتم الحديث عنهم بعد قليل.

قلت: كان لتشجيع السلاطين والأمراء والكبراء من الدول المتعاقبة على الحكم في عصر الرازي دور بارز، والكثير منهم عُرف بحبه للعلم وبتقريبه للعلماء والعمل على نشر المذهب السني، وذلك ببناء المدارس والمساجد ودور الحديث والرُّبَط، وأغدقوا عليها

---

(1) هو عبد الواحد الروياني المذكور سابقاً. ينظر ص: 18، هامش رقم: 2 من هذا البحث، وقوله هذا وارد في وفيات الأعيان: 2/ 94.

(2) أورد الدكتور محمد زغلول سلام في كتابه (الأدب في العصر الأيوبي ص: 76) ما رآه أحد الباحثين المستشرقين من أن الشرق قد اعتاد أن تسير الأحداث العنيفة جنباً إلى جنب مع الثقافة والفن. وليس هذا الحكم على إطلاقه، بل ما أراه هو أن تلك الثقافة المزدهرة السائرة إلى جانب الأحداث العنيفة كان إنتاجها وليد الصراعات في الغالب.

وعلى مُدرّسيها بسخاء وافر، من بين أولئك: السلطان علاء الدين خوارزم شاه الذي قال في حقه ابن كثير بعد أن أثنى عليه: «... له معرفة جيدة بالموسيقى... حسن المعاشرة، فقيهاً على مذهب أبي حنيفة، ويعرف الأصول، وبنى للحنفية مدرسة عظيمة»<sup>(1)</sup>، وبيرام شاه بن مسعود (ت 548 هـ) كان محباً للعلماء، مكرماً لهم باذلاً لهم الأموال الكثيرة، جامعاً للكتب تقرأ بين يديه ويفهم مضمونها<sup>(2)</sup>، وكان ابنه خسرو شاه سلطان غزنة مثله أيضاً يقرب العلماء ويجود عليهم بهاله<sup>(3)</sup>.

ويبدو أن التنافس بين الأمراء والسلاطين في إنشاء المدارس وتقريب العلماء كان عاملاً هاماً في نشر العلوم وتشجيع الحركة الثقافية، خاصة أن معظمهم كانوا علماء، لهم معرفة جيدة ببعض العلوم، يحضرون المجالس، ويُمدحون من لدن الشعراء الذين يأتونهم من كل جهة، فقد ورد عند ابن خلكان في ترجمته لمغيث الدين السلجوقي أن هذا الأخير «كان متوقداً ذكاء، قوي المعرفة بالعربية، حافظاً للأشعار والأمثال، عارفاً بالتواريخ والسير، شديد الميل إلى أهل العلم والخير، وكان حينئذ يئص الشاعر قد قصده من العراق ومدحه»<sup>(4)</sup>، وكانت له خزانة يتولاها عزيز الدين بن المستوفى<sup>(5)</sup>.

وقبل هذا العصر بقليل؛ في السنين الأولى لحكم السلاجقة المتحمسين للمذهب السني، كانت العلوم، خاصة التقليدية منها قد حظيت باهتمام الوزير نظام الملك<sup>(6)</sup> الذي أحدث نهضة جديرة بالاهتمام والتتبع، فقد كان هذا الوزير يحب العلماء ويقربهم وينفق عليهم كثيراً، «وكان مجلسهم جمع أهل العلم وملاذهم»<sup>(7)</sup>، وكان يعطف على الفقهاء

(1) البداية والنهاية: 25/13.

(2) الكامل في التاريخ: 42/9.

(3) العبر في خبر من غبر: 156/4.

(4) وفيات الأعيان: 93/3. وفيه أن مغيث الدين هذا هو: أبو القاسم محمود بن محمد بن ملكشاه، توفي سنة 525 هـ.

(5) هو أبو نصر أحمد بن حامد الأصبهاني عمُّ العماد الكاتب صاحب (الخريدة)، كان رئيساً كبيراً القدر، ولي المناصب العليا في الدولة السلجوقية... مدحه الشعراء، وأحسن جوائزهم. ينظر وفيات الأعيان: 103/1.

(6) قتل في عهد ملك شاه سنة 485 هـ.

(7) طبقات الشافعية لتقي الدين السبكي: 103/4.

والعلماء، وينشئ لهم المدارس التي كانت تحمل اسمه في جميع المدن الرئيسية: في نيسابور وبغداد والموصل وهرات وأصفهان وطوس... وغيرها<sup>(1)</sup>، ومدارسه النظامية هذه ظلت مجالاً خصباً للعلم والعلماء، ومراكز إشعاع للثقافة في جميع الأقطار الإسلامية حتى عصور متأخرة، حيث تخرج منها العديد من العلماء الفطاحل على يد شيوخ مختارين يتولون التدريس فيها، والمصادر تعجّ بذكر هذه الأمور جميعها<sup>(2)</sup>.

وكان عصر سنجر وإخوته (485هـ - 552هـ) أيضاً يحفل بتشجيع الحركة العلمية، فازداد فيه عدد الكتاب والشعراء والعلماء من الفرس والعرب، وكان سنجر نفسه «من أفضل آل سلجوق عقلاً وعلماً ومحبة لأهل العلم وكرماً»<sup>(3)</sup>، وكذلك كان ملوك الدولة الغورية في غزنة، لا يقلون عن معاصريهم السلاجقة، اهتماماً بالعلم وتشجيعاً للعلماء؛ فالملك غياث الدين الغوري «بنى بخراسان وغيرها المساجد والمدارس للشافعية»<sup>(4)</sup>، وكان أخوه شهاب الدين الغوري يفتد إلى بلاطه العلماء، من بينهم فخر الدين الرازي الذي كان يعظه فيستمع إليه ويتأثر بوعظه<sup>(5)</sup>، فيزداد الرازي عند السلطان حظوة وعلو مرتبة، وملوك خوارزم شاه هم أيضاً كانوا يشجعون العلم والعلماء، وأول من كان يحظى عندهم بالمرتبة الرفيعة فخر الدين الرازي، فقد بتوا له المدارس الكثيرة في بلدان شتى، ويكفي أن يتواضع هؤلاء الملوك ووزرائهم، ويحضروا مجالسه العلمية إلى جانب العلماء والأمراء والفقراء والعامّة<sup>(6)</sup>.

وكان من بين هؤلاء الملوك الخوارزمشاهية السلطان علاء الدين خوارزمشاه الذي كان محباً للعلم والعلماء كما ذكرت سابقاً.

(1) تاريخ الشعوب الإسلامية لكارل بروكلمان، ص: 274، 275.

(2) يظهر يُسر لمن يتصفح بعض كتب التراجم مثلاً أنه كان يتولى التدريس في هذه المدارس وغيرها علماء كبار، وأن من يحظى بالتدريس فيها يزداد شهرة ويُشهد له بالفضل والسبق والتفوق، وكذلك يشتهر تلاميذه.

(3) زبدة التواريخ لصدر الدين الحسيني، ص: 234.

(4) تاريخ ابن خلدون: 4/487.

(5) شذرات الذهب: 5/7.

(6) البداية والنهاية: 13/60، 61.

وكان علاء الملك متقلداً الوزارة في عهده، فاضلاً متقناً العلوم والأدب والشعر بالعربية والفارسية، وكان قد تزوج بابنة الشيخ فخر الدين الرازي<sup>(1)</sup>. وبصفة عامة، فقد كانت العلوم في عصر الرازي مزدهرة، بسبب إنشاء المدارس والمساجد في أغلب الحواضر الرئيسة، والتشجيع الذي حظيت به ساعد على ظهور مراكز علمية، منتضلة حركة العلماء الدائبة من وإلى هذه المراكز لا تنقطع، وبمجالسها عامرة لا تهجر؛ ترحل إليها الجموع الغفيرة لتعلم العلم وتعليمه، والرحلة إلى طلب العلم في النشاط الثقافي عند المسلمين أمر لا بد منه، ولذلك أجد ابن خلدون يرى «أن من تشوّف بفطرته إلى العلم... لا بد له من الرحلة في طلبه إلى الأمصار المستبحرة شأن الصنائع كلها»<sup>(2)</sup>.

## 1 : 2- الحياة العلمية:

كانت لسياسة الملوك والرؤساء تجاه العلم والعلماء أثرها الإيجابي على تنشيط الحركة العلمية في عصر الرازي وبيئته، فظهرت مراكز علمية، وانتعشت أخرى وذلك في كثير من المناطق الإسلامية، وتمّ جلبُ مدرّسين من خيرة العلماء، فكان أن تخرّجت من تلك المراكز العلمية نخبة عريضة من العلماء البارزين في مختلف العلوم النقلية منها والعقلية، وظهرت كتب قيمة.

وعرف فخر الدين الرازي تلك المراكز دارساً أو مُدرّساً، كما عرف العديد من العلماء وخرّيجي تلك المراكز وكتبهم.

## 1 : 2- أ- حواضر العلم والعلماء:

بنى إذن هؤلاء الملوك الذين عاصروهم الرازي منشأتهم العلمية التي سبق الحديث عنها في حواضر شكلت بذلك مصدر إشعاع علمي هام، وأصبح العلم فيها كما يقول ابن خلدون من جملة الصنائع التي تزدهر بازدهار العمران<sup>(3)</sup>، وتقدم الناس فيه، وهذه الحواضر التي سأحدث عنها الآن كانت من بين المدن التي رحل إليها فخر الدين الرازي دارساً أو مدرّساً:

(1) عيون الأنبياء، ص: 466.

(2) المقدمة، ص: 434.

(3) المقدمة، ص: 434.

## • خوارزم:

من أشهر مدن الإقليم الشرقي من بلاد فارس<sup>(1)</sup>، عرفت في ظل الدولة الخوارزمية نهضة فكرية وثقافية هامة، تخرج منها عدد هام من رجال العلم والأدب، كان لهم الأثر الواضح في العلوم الإسلامية ك:

- أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، المعتزلي المولود بقرية زمخشر؛ وهي قرية كبيرة من قرى خوارزم سنة 467 هـ إمام الدنيا في علم الإعراب واللغة والمعاني والبيان والزهد وفي غيرها، توفي بقصبة جرجانية خوارزم سنة 538 هـ بعد رجوعه من مكة<sup>(2)</sup>.

- الشيخ نجم الدين الكُبراء الخيوقى نسبة إلى خيوق؛ وهي قرية من قرى خوارزم، ولد سنة 545 هـ، رحل إلى القاهرة، وسمع من أعلام عديدين في بلدان شتى منها نيسابور، وحدث بخوارزم، وكان شافعيًا، وهو ممن اجتمع بهم الرازي، استشهد سنة 618 هـ دفاعاً عن بلده خوارزم العامرة ضد التتار<sup>(3)</sup>.

- نجم الدين مختار بن محمود الزاهدي أبي الرجاء الغزميني، وغزمين قصبة من قصبات خوارزم، كان من تلاميذ السكاكي أبي يعقوب، قال في حقه طاش كبرى زاده بعد أن اعترف له بالفضل: «ولكن كان على مذهب الاعتزال ولهذا لا يعتمد على فتواه<sup>(4)</sup>»، توفي سنة 658 هـ.

- وعن تخرج من خوارزم أيضاً: أبو الفتح ناصر الدين بن أبي المكارم المطرزي؛ الفقيه النحوي الأديب الخوارزمي، كان رأساً في الاعتزال داعياً إليه، توفي سنة 610 هـ<sup>(5)</sup>.

- والسكاكي أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر، علامة، إمام في العربية والمعاني والبيان والأدب والعروض والشعر، متكلم فقيه، توفي سنة 626 هـ على الأرجح.

(1) معجم البلدان لياقوت الحموي: 395/2، وما بعدها.

(2) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم لأحمد بن مصطفى الشهرير بطاش كبرى زاده: 87/1، 90، وتاريخ الأدب في إيران لبراون، ص: 458، 459.

(3) طبقات المفسرين للداودي: 59/1، وطبقات الشافعية: 11/5.

(4) مفتاح السعادة: 253/2.

(5) وفيات الأعيان: 184/3.

وكان ممن وفد إلى خوارزم من الأئمة في هذا العصر فخر الدين الرازي<sup>(1)</sup>، وغير هؤلاء كثيرون، وإنما أوردت نماذج منهم حتى تظهر عظمة تلك المدينة بعظمة هؤلاء الرجال، ثم ليظهر أيضاً أن مذهب الاعتزال كان لا يزال قوياً في هذه المدينة على الأقل، رغم انتصار المذهب السني وانتشاره الواسع في هذا الوقت.

• ما وراء النهر:

وإلى الشرق من إقليم خوارزم يوجد إقليم ما وراء النهر؛ نهر جيحون: من أنزله الأقاليم وأخصبها، وأهم حواضره: مدينة سمرقند وهي العاصمة، ومدينة بخارى؛ المدينة الثانية أو العاصمة الثقافية<sup>(2)</sup>، ومن سمرقند نبغ مجموعة من العلماء والفقهاء منهم:

- علي بن محمد بن إسماعيل الأسييجاني؛ شيخ الإسلام السمرقندي، ولد سنة 454 هـ ولم يكن بها وراء النهر في زمانه من يحفظ المذهب مثله، توفي بسمرقند سنة 535 هـ<sup>(3)</sup>.

- ونجيب الدين أبو حامد محمد بن علي بن عمر السمرقندي، طبيب فاضل بارع، له كتب جليلة وتصانيف مشهورة، قتل مع جملة من الناس الذين قتلوا بمدينة هراة لما دخلها التتر، وكان معاصراً لفخر الدين الرازي بن الخطيب<sup>(4)</sup>.

ومنهم أيضاً، محمد بن محمد أبو حامد العميدي الفقيه الحنفي المذهب، السمرقندي الملقب ركن الدين، كان إماماً في فنّ الخلاف، وكان اشتغاله فيه على الشيخ رضي الدين النيسابوري المتوفى سنة 617 هـ، توفي العميدي ببخارى سنة 615 هـ<sup>(5)</sup>.

وبخارى من أعظم مدن ما وراء النهر وأجلّها، كانت قاعدة ملك السامانية قبل هذا الوقت، أرضها مستوية وبنائوها خشب، وهي في هذا العصر - عصر الرازي - تعد مركزاً هاماً لأهل السنة في الإقليم الشرقي، ومشهورة بدراسات الحديث والفقهِ<sup>(6)</sup>،

(1) مفتاح السعادة: 1/ 188، وظهر الإسلام لأحمد أمين: 4/ 88.

(2) معجم البلدان: 5/ 45 وما بعدها. ودائرة المعارف الإسلامية لكارل بروكلمان: 12/ 198، والأدب في العصر الأيوبي لمحمد زغلول سلام، ص: 100.

(3) مفتاح السعادة: 2/ 256.

(4) عيون الأنباء، ص: 472.

(5) وفيات الأعيان: 2/ 353.

(6) معجم البلدان: 1/ 353، والأدب في العصر الأيوبي، ص: 100.

من علمائها الرئيس ابن سينا المتوفى سنة 428 هـ صاحب العلوم العقلية، كان أبوه من أهل بلخ، وانتقل منها إلى بخارى فولد بها أولاداً منهم ابن سينا أبو علي الحسين بن عبد الله<sup>(1)</sup>.

- ومحمد بن أحمد بن عمر الإمام ظهير الدين البخاري، توفي سنة 619 هـ<sup>(2)</sup>.

#### ● خراسان:

ويلى إقليم خوارزم من ناحية الغرب إقليم خراسان، وهو أهم أقاليم المشرق... موقعاً وثروة وعلماً. وقد ظهرت أهمية هذا الإقليم خاصة في القرن السادس الهجري تحت حكم السلطان السلجوقي سنجر<sup>(3)</sup>، الذي دام حكمه لها حوالي أربعة وعشرين سنة، وظهر كثير من الشعراء في عهده، منهم: أنوري والمعزي والأديب صابر<sup>(4)</sup>، وتشتمل خراسان على أمهات المدن منها: نيسابور وهراة ومرو وبلخ وأبيورد وسرخس وغيرها، وأما العلم فأهلها فرسانه وسادته وأعيانه، ومن أين لغيرهم مثل: محمد بن إسماعيل البخاري ومسلم بن الحجاج القشيري وأبي عيسى الترمذي وأحمد بن حنبل وغيرهم<sup>(5)</sup>.

ومن الأعلام الذين أخرجتهم هذه الخواصر في القرنين السادس والسابع أجد مجموعة عظيمة منهم ينتمون إلى حاضرة نيسابور؛ فهي معدن الفضلاء ومنبع العلماء زارها ياقوت الحموي فصرح بأنه لم ير مثلاً، ثم ذكر بأن الغز أصابوها في سنة 548 هـ فدمروها وأحرقوا من كان بها، لكنها أصبحت بعد سنين أعمر البلاد وأحسنها حتى سنة 618 هـ، حيث استولى عليها الكفار من التتار<sup>(6)</sup>، ومن الشخصيات البارزة في مدن هذا الإقليم:

(1) وفيات الأعيان: 1/ 269، 270.

(2) مفتاح السعادة: 2/ 252.

(3) الأدب في العصر الأيوبي، ص: 100. يبدو أن السنة التي توفي فيها سنجر لم تكن هي 558 هـ كما وردت عند الدكتور محمد زغلول سلام، بل توفي سنجر في سنة 552 هـ كما عند ابن خلكان في وفياته: 1/ 394، وكما عند براون في تاريخ الأدب في إيران، ص: 379، وكما عند آخرين.

(4) تاريخ الأدب في إيران، ص: 378 - 379.

(5) معجم البلدان: 2/ 353 - 354، وفيات الأعيان: 3/ 452.

(6) وفيات الأعيان: 5/ 331، 332.

- إمام الحرمين أبو المعالي الجويني الفقيه الشافعي، أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي على الإطلاق، تفنّن في العلوم من الأصول والفروع والأدب وغير ذلك، بنى له الوزير نظام الملك في عهد السلطان ألب أرسلان السلجوقي المدرسة النظامية بمدينة نيسابور ليتولى الخطابة بها، وتوفي سنة 478 هـ<sup>(1)</sup>، وخلف وراءه نخبة من أجود العلماء الذين تخرجوا على يديه بهذه المدينة منهم:

- أبو حامد الغزالي الذي كان يتولى التدريس بنظامية نيسابور والمتوفى سنة 505 هـ<sup>(2)</sup>.

- أبو الحسن الطبري الذي تفقه على إمام الحرمين بالمدينة، ثم «خرج إلى العراق، وتولى تدريس المدرسة النظامية ببغداد»، توفي سنة 504 هـ<sup>(3)</sup>.

- أبو الحسن الحافظ عبد الغافر الفارسي، تفقه على الشيخ وتولى الخطابة بمدينة نيسابور وأملى بها في مسجد عقيل، توفي سنة 529 هـ<sup>(4)</sup>.

- أبو الفضل عبد الرحمن محمد الكرمانى، إمام أصحاب أبي حنيفة بخراسان، قدم مَرَو، وتكاثر الفقهاء لديه، وتزاحم الطلبة عليه إلى أن سلم له التقدم بمرو، وظهرت تصانيفه بخراسان والعراق، توفي سنة 543 هـ<sup>(5)</sup>.

- أبو المعالي مسعود بن محمد النيسابوري الطرثيثي، كان يدرس بالنظامية، وقدم بغداد ودمشق ووعظ بها، توفي سنة 578 هـ<sup>(6)</sup>.

- أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح، سافر إلى خراسان وحصل علم الحديث هناك ثم رجع إلى الشام ليولى التدريس في مدارس عديدة؛ كالمدرسة الناصرية بالقدس<sup>(7)</sup>.

(1) وفيات الأعيان: 2 / 80.

(2) نفسه: 2 / 335.

(3) نفسه: 2 / 136، 137.

(4) نفسه: 2 / 107.

(5) طبقات المفسرين للدوادى، 1 / 181.

(6) وفيات الأعيان: 3 / 99.

(7) مفتاح السعادة: 1 / 52 - 53.

- عبد الواحد الطبيب الأندلسي، ولد في بلنسية، وهاجر إلى العراق وخراسان<sup>(1)</sup>.

- عمر الخيام الشاعر العالم، كان إمام خراسان<sup>(2)</sup>، وغير هؤلاء كثيرون جداً.

إضافة إلى هذه الحواضر توجد مدن أخرى كانت تعج بالعلماء، وساهمت بدورها في نشر العلوم من خلال تواجد بعض المراكز العلمية بها، ونشاط العلماء فيها، منها: مدينة الري، موطن الرازي: مدينة مشهورة، من أمهات المدن، بينها وبين نيسابور مائة وستون فرسخاً، بنيت فيها المساجد منذ القدم<sup>(3)</sup>، ليتولى بها الخطبة أعلام معروفون بغزارة علمهم، منهم والد فخر الدين الرازي خطيب الري ضياء الدين عمر.

ومنها مدن أذربيجان: مراغة وتبريز ومرند التي ينتمي إليها العديد من العلماء ك:

- أبي الوفاء خليل بن أحمد المتوفى في سنة 612 هـ<sup>(4)</sup>، وكان من أبرز من يدرس بهذه المدينة مجد الدين الجيلي أستاذ الفخر الرازي، وشهاب الدين السهروردي الحكيم المقتول، كان يدرس الحكمة وأصول الفقه<sup>(5)</sup>.

ثم مدينة غزنة في طرف خراسان، هي الحد بين خراسان والهند، قال ياقوت: «وقد نسب إلى هذه المدينة من لا يعد ولا يحصى من العلماء»<sup>(6)</sup>.

وأصبهان التي حظيت هي الأخرى ببناء مدرسة عظيمة من لدن نظام الملك، قد تخرج منها من «العلماء والأئمة في كل فن ما لم يخرج من مدينة من المدن، خاصة علماء الحديث والفقه»<sup>(7)</sup>.

كان الحديث عن هذه الحواضر يهدف إلى إظهار بعض الأهمية التي كانت عليها مدن وأقاليم بلاد فارس، فيما يخص نشاط الحركة العلمية والثقافية في عصر الرازي، وإلى التسليم بأنه كانت لهذه الرقعة الواسعة من بلاد الإسلام نشاطاً علمياً مكثفاً وصل إلى

(1) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص: 153.

(2) نفسه، ص: 162.

(3) معجم البلدان: 3/ 116 وما بعدها.

(4) نفسه: 5/ 110.

(5) مفتاح السعادة: 1/ 276.

(6) معجم البلدان: 4/ 201.

(7) نفسه: 1/ 209.

الحد الذي جعل بعض رجال العلم يرحل من أقصى الغرب الإسلامي: الأندلس إلى خراسان لتحصيل العلوم، خاصة العقلية منها كما مرّ سابقاً، بل إن كثيراً منهم درسوا في نظامية بغداد بعد أن تكونوا في معظم تلك الحواضر، وابن خلدون يشهد على هذا بقوله: «أما المشرق فلم ينقطع سند التعليم فيه... وإن كانت الأمصار العظيمة التي كانت معادن العلم قد خربت مثل بغداد والبصرة والكوفة، إلا أن الله تعالى قد أدال منها بأمصار أعظم من تلك، وانتقل العلم منها إلى عراق العجم بخراسان وما وراء النهر من المشرق ثم إلى القاهرة وما إليها من الغرب»<sup>(1)</sup>، ثم إن معظم هذه الحواضر كانت تشكل كل واحدة منها لدى فخر الدين الرازي قبلة لتلقي العلم وللمناظرة والتدريس.

1 : 2- ب- العلوم النقلية والعلوم العقلية ونشاط العلماء في التاليف:

1 : 2- ب- \* - أصل العلوم النقلية والعقلية:

تقسّم العلوم الإسلامية عادة إلى علوم نقلية وأخرى عقلية؛ فأصل العلوم النقلية هو الشرعيات من الكتاب والسنة وما يتبعها من علوم أخرى كالنحو والبلاغة والبلدان (الجغرافيا) والسير (التاريخ) وغيرها من العلوم المتفرعة عنها.

أما العلوم العقلية فهي علوم يهتدي إليها الإنسان بفكره وما وهبه الله من قوة في نشاطه العقلي، وهذه العلوم التي للعقل مدخل فيها هي العلوم الفلسفية والحكمية؛ كالمنطق والطبيعات والإلهيات والحساب وغيرها، وهي «التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها»<sup>(2)</sup>. ونتائجها موكولة في صحتها أو خطئها إلى العقل وأقيسته.

وقد ذكر ابن خلدون الأصل في تعلّم المسلمين العلوم النقلية فقال: «وأصل العلوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلق بذلك من العلوم التي تهَيِّئُهَا للإفادة»<sup>(3)</sup>، ثم بيّن أنواعها وطبيعتها كل

(1) المقدمة لابن خلدون، ص: 432.

(2) نفسه، ص: 435.

(3) نفسه، ص: 435.

نوع على حدة، وهذه الأنواع هي: علم التفسير وعلم القراءات، وعلوم الحديث، وأصول الفقه، والفقه، وعلم الكلام<sup>(1)</sup>.

وأما العلوم العقلية فأصلها غير إسلامي، بل دخلت إلى البلدان العربية بسبب الفتوحات الإسلامية، واختلاط الجنس العربي بغيره من الأجناس الأخرى؛ كالفرس واليونان والهنود والروم، واحتكاك العلوم الإسلامية بعلوم هؤلاء وانصهارها في بوتقة الفكر الإسلامي.

وكان أبرز مظاهر ذلك الاحتكاك هو ترجمة تراث الأمم الأخرى، ونقل كتبهم إلى ديار الإسلام وتخصيص مترجمين أكفاء وتشجيعهم بالجوائز خاصة في عهد المأمون المتوفى في سنة 218 هـ الذي يقول في حقه بروكلمان: «وليس من شك في أنه قدر للمأمون أن يخدم الثقافة الإسلامية خدمة جُلَى خلال العشرين سنة من مقامه في بغداد، من طريق اهتمامه الشخصي بعلوم اليونان... ورعايته وعطفه على الجهود المبذولة في نقل التراث الأجنبي وترجمته، ومكتبة بلاطه الموسومة بـ«بيت الحكمة» جمعت كنوز العلوم الإسلامية، إلى جانب كنوز العلوم الأجنبية»<sup>(2)</sup> من طب ورياضيات وعلم الفلك ومنطق وفلسفة وغير ذلك من كتب الأدب والبلاغة والقصص، وامتزجت هذه العلوم بالعلوم الإسلامية ودخلت العقائد ومست الكثير من جوانبها، مما اضطر علماء الكلام خاصة منهم فرقة المعتزلة إلى الاهتمام بهذه العلوم العقلية وهضمها، وهم يعلمون أن القرآن الكريم نفسه يدعو إلى استعمال العقل والتدبر والتفكير، فانعكس الأثر العقلي لهذه العلوم على بحوثهم في الكثير من الميادين؛ كال تفسير والبلاغة والنقد وغيرها، وأصبح «التأويل عند المتكلمين عامة يقتضي اتخاذ العقل أصلاً في التفسير مُقَدِّماً على الشرع، فإذا ظهر تعارض بينهما، فينبغي تأويل النصوص إلى ما يوافق مقتضى العقل... والسلف يرفضون هذا النوع من التأويل ويخطئون القائل به»<sup>(3)</sup>.

وظهرت تفاسير عديدة مَسَّها هذا التأثير العقلي، وغلب الجانب العقلي فيها، وتحكمت الاصطلاحات العلمية والعقائد المذهبية في عبارات القرآن الكريم، بل أصبح

(1) نفسه، ص: 435، 436.

(2) تاريخ الشعوب الإسلامية لبروكلمان، ص: 207.

(3) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز: 1/ 20 - 21.

كل تفسير يطغى عليه الفن الذي يبرع فيه صاحب التفسير؛ «فالنحوي تراه لا هم له إلا الإعراب وذكر ما يحتمل في ذلك من أوجه، وتراه ينقل مسائل النحو وفروعه وخلافياته، وذلك كالزجاج في (معاني القرآن وتفسيره) والواحدي في (البيسط) وأبي حيان في (البحر المحيط)». وصاحب العلوم العقلية تراه يعنى في تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة كما تراه يعنى بذكر شبههم والرد عليها، وذلك كالفخر الرازي في كتابه (مفاتيح الغيب)<sup>(1)</sup>، وهكذا بالنسبة لصاحب الفقه وصاحب التاريخ وصاحب البدع «الذي ليس له قصد إلا أن يؤول كلام الله وينزله على مذهبه الفاسد وذلك كالرمانى والجبائى والقاضى عبد الجبار والمخشري من المعتزلة»<sup>(2)</sup> وغيرهم من أصحاب الفرق.

ورغم ذلك فقد اهتم المعتزلة بالجانب اللغوي والبلاغي في التفسير لتمكنهم من اللغة وأصولها وأوجه مدلولات الألفاظ، وتمكنهم من الشعر العربي القديم، فالدكتور محمد الذهبي يقول عن الشريف المرتضى المتوفى في سنة 436 هـ صاحب (غرر الفوائد ودرر القلائد)، شيخ الشيعة المعتزلي: «ثم إننا نجد الشريف المرتضى، قد ولع بالطريقة اللغوية في تفسيره للآيات القرآنية، وحرص كل الحرص على تطبيق هذا المبدأ اللغوي الذي يعتبر الأصل المهم من قواعد التفسير عند المعتزلة»<sup>(3)</sup>.

واشتهرت كتب المعتزلة واشتهروا هم بسبب كتبهم، واطلع عليها الناس، واستوعبها العلماء على اختلاف مشاربهم حتى الأشاعرة منهم.

## 1: 2- ب- \* - نشاط العلماء في العلوم الثقيلة:

حظيت العلوم الثقيلة بكل اهتمام في هذا العصر لما لمسّه العلماء والفقهاء من تأييد وتشجيع من لدن السلاطين والأمراء الذين كان معظمهم يدينون بالمذهب السني، فظهر أثر ذلك في حركة التأليف التي شملت مباحث القرآن الكريم والحديث الشريف والفقه وعلوم اللغة العربية والعلوم التاريخية والاجتماعية.

(1) التفسير والمفسرون لمحمد حسني الذهبي: 2/2.

(2) نفسه: 1/148.

(3) التفسير والمفسرون: 1/413.

## - القرآن الكريم وعلومه:

اعتنى المسلمون بالقرآن اعتناءً دقيقاً وشاملاً؛ فضبطوا النص قراءة وكتابة وفهماً وبلاغة وإعجازاً، وتراثهم في هذا وافر غزير، فبخصوص علم التفسير: اشتهر في المفسر أن يعرف خمسة عشر علماً على وجه الإتقان والكمال منها: اللغة والنحو والصرف وعلوم البلاغة... قال السكاكي في حق المعاني والبيان: «فالويل لمن تعاطى التفسير وهو فيها راحل»<sup>(1)</sup>، ولهذا شملت مدارستهم للقرآن مختلف نواحيه، فظهرت علومٌ حوله متخصصة؛ كعلم القراءات، وعلم الفقه، وعلم أصول الفقه، وعلم أصول الدين المسمى بعلم الكلام<sup>(2)</sup> ومن جملة التفاسير في هذا العصر:

- تفسير (الكشاف) للزمخشري المذكور سابقاً.

- تفسير (تفسير معالم التنزيل) للبغوي (ت 510 هـ)<sup>(3)</sup>.

- تفسير (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) للقاضي البيضاوي؛ ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر الشيرازي، اختصر (الكشاف)، وله مؤلفات أخرى في الفقه وأصول الفقه وعلم الكلام والحديث، كان يشغل قاضي القضاة بشيراز، توفي في سنة 641 هـ<sup>(4)</sup>.

- تفسير (مجمع البيان) لأبي علي الطبرسي، وهو الفضل بن الحسين، توفي في سنة 538 هـ<sup>(5)</sup>.

- تفسير (أحكام القرآن) للطبري المعروف بالكيا الهراسي، المذكور سابقاً، توفي في سنة 504 هـ<sup>(6)</sup>.

---

(1) مفتاح السعادة: 1/ 82، 83.

(2) نفسه: 1/ 132.

(3) هو أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد المعروف بالقرء البغوي، الفقيه الشافعي، المحدث، المفسر، الملقب بمحبي السنة، كان إماماً في التفسير والحديث والفقه. والبغوي: نسبة إلى بلدة بخرخسان بين مرو وهرات. وفيات الأعيان: 1/ 258 - 259، ومفتاح السعادة: 2/ 91، والتفسير والمفسرون: 1/ 234، 235.

(4) التفسير والمفسرون: 1/ 296، 297.

(5) نفسه: 2/ 437.

(6) وفيات الأعيان: 2/ 136 - 137، والتفسير والمفسرون: 2/ 437.

- تفسير (تفسير التفسير) لأبي الغزنوي؛ وهو الإمام ناصر الدين الملقب بتاج الشريعة عالي بن إبراهيم بن إسماعيل الحنفي، إمام في التفسير والفقه العربية والأصول والجدل، توفي في سنة 581 هـ<sup>(1)</sup>.

- وتفسير آخر في اثنتي عشرة مجلدة لنجم الدين أبو الجناح، وهو أحمد بن عمر بن نجم؛ الشيخ الإمام الزاهد الكبير الصوفي شيخ خوارزم، وكان ممن اجتمع بهم فخر الدين الرازي<sup>(2)</sup>.

- وتفسير الفخر الرازي المعروف بـ: (التفسير الكبير) أو: (مفاتيح الغيب).  
ومن القراء المشهورين متجب الدين أبو العز بن رشيد الهمداني، كان رأساً في القراءات والعربية، توفي في سنة 643 هـ<sup>(3)</sup>.

وهذه التفاسير وغيرها؛ منها ما هو نقلي مسند إلى الآثار المنقولة عن السلف من الصحابة والتابعين، ومنها ما هو عقلي؛ وهو «ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب»<sup>(4)</sup>، كتفسير الزمخشري وتفسير الفخر الرازي.

#### - الحديث الشريف وعلومه:

اهتم المسلمون بالحديث الشريف والسنة المطهرة منذ عهود الإسلام الأولى، لأنها الركن الثاني من أركان الإسلام بعد القرآن، فظهرت أمهات الكتب في هذا الباب، وشرحت مراراً، ووضع العلماء والمحققون الأصول والقواعد لضبط الأحاديث من حيث المتن والسند، وأصبح الحديث يشمل علوماً عديدة، وأما علوم الحديث فهي كثيرة ومتنوعة، لأن منها ما ينظر في ناسخه ومنسوخه... ومنها ما ينظر في الأسانيد أو منها ما يبحث فيه عن كيفية اتصال الأحاديث بالرسول ﷺ، من حيث أحوال رواه ضابطاً وعدالة، ومن حيث كيفية

(1) طبقات المفسرين للدواودي: 1/ 221.

(2) طبقات الشافعية لتاج الدين السبكي: 5/ 11، وطبقات المفسرين للدواودي: 1/ 57 - 58.

(3) مفتاح السعادة: 1/ 47.

(4) المقدمة لابن خلدون، ص: 440، وينظر في تفصيل القول عن التفسير بالمأثور والتفسير العقلي إلى

كتاب: التفسير والمفسرون للذهبي: 1/ 204، 284.

السند اتصالاً وانقطاعاً، وغير ذلك، وهو علم رواية الحديث، ومنها ما يبحث فيه عن المعنى المفهوم من ألفاظ الحديث، وعن المعنى المراد منها، مُبْتَنِيّاً على قواعد اللغة العربية، وضوابط الشريعة، ومطابقاً لأحوال النبي وهو علم دراية الحديث<sup>(1)</sup>.

وفي عصر الرازي ظهرت كتب هامة في هذا المجال لمؤلفين بارزين منها:

- (الفائق في غريب الحديث)، للزمخشري<sup>(2)</sup>.
- (شرح السنة) للبعوي الذي أوضح المشكلات من قول الرسول ﷺ وروى الحديث ودرّس، وكان إماماً في الفقه والحديث<sup>(3)</sup>.
- وصنف ابن الصلاح تقي الدين، المتوفى في سنة 643 هـ في علوم الحديث كتاباً نافعاً، وكان أحد فضلاء عصره في التفسير والحديث والفقه وأسماء الرجال وما يتعلق بعلم الحديث ونقل اللغة، وكانت فتاويه مسددة، وهو أحد أشياخ ابن خلكان صاحب وفيات الأعيان الذين انتفع بهم، سافر إلى خراسان وحصل علم الحديث هناك ثم رجع إلى الشام<sup>(4)</sup>.
- ومنتجب الدين العجلي المتوفى في سنة 600 هـ أبو الفتوح أسعد بن أبي الفضائل الأصبهاني سمع ببلده الحديث على أم إبراهيم فاطمة بنت عبد الله الجوزدانية وغيرها من الرجال، صنف عدة تصانيف، وعليه كان الاعتماد في الفتوى بأصبهان<sup>(5)</sup>.
- ومن المحدثين أيضاً أحمد بن صالح بن شافع أبو الفضل الجيلي المتوفى في سنة 565 هـ وهو من مشهوري المحدثين<sup>(6)</sup>.
- أبو الفضل محمد بن عمر بن يوسف الأرموي الشافعي المحدث المتوفى في سنة 547 هـ<sup>(7)</sup>.

(1) مفتاح السعادة: 2 / 113.

(2) وفيات الأعيان: 3 / 86.

(3) وفيات الأعيان: 1 / 259، ومفتاح السعادة: 2 / 129.

(4) وفيات الأعيان: 2 / 116، ومفتاح السعادة: 2 / 129.

(5) البداية والنهاية: 13 / 25، وفيات الأعيان: 1 / 113.

(6) الكامل في التاريخ: 9 / 108.

(7) الكامل في التاريخ: 9 / 37.

- ورضي الدين النيسابوري؛ أبو الحسن المؤيد بن محمد بن علي الطومسي الأصل، النيسابوري الدار المحدث، كان أعلى المتأخرين إسناداً، سمع (صحيح مسلم) و (صحيح البخاري) و (الموطأ)، توفي بنيسابور في سنة 617 هـ<sup>(1)</sup>.

- والحافظ ابن عساكر أبو القاسم علي بن أبي محمد الدمشقي، كان محدث الشام في وقته، غلب عليه الحديث فاشتهر به وبالغ في طلبه إلى أن جمع منه ما لم يتفق لغيره، رحل إلى خراسان ودخل نيسابور وهرارة وأصبهان والجبال، وصنف التصانيف المفيدة وخرج التخاريج، توفي سنة 571 هـ بدمشق<sup>(2)</sup>.

### - الفقه الإسلامي:

كانت إسهامات علماء هذا العصر في التأليف الديني على وجه العموم؛ في التفسير والحديث والفقه، ولم يكن تصنيف العلماء من طرف الدارسين ضمن المفسرين أو المحدثين أو الفقهاء إلا لغلبة أحد هذه الاتجاهات على بعضهم؛ وإلا فالمفسر فقيه ومحدث معاً، بل ويكون لغوياً وبلاغياً ونحوياً أيضاً، وذلك لارتباط العلوم بعضها ببعض، واحتياج أحدها إلى الآخر واعتماده عليه.

وقد ألف العلماء في الفقه بمذاهبه الأربعة، واختصت جماعة منهم بالتأليف في مذهب معين، فتناولوا مختلف الأمور التي عرفت من قبل، واهتموا بالقضايا الفقهية واختلاف المذاهب حولها، فشرحوا الأصول والمتون القديمة، وزادوا عليها حواشي وتعليقات واهتموا بطبقات الفقهاء وصنوفهم حسب اتجاهاتهم الفقهية. ومن المؤلفات الفقهية في هذا العصر:

- (فتاوي قاضي خان)، في أربعة أجزاء لفخر الدين أبي المفاخر أو أبي المحاسن الحسن بن منصور الأوزجندي الفرغاني المشهور بقاضي خان المتوفى في سنة 592 هـ<sup>(3)</sup>.

- (المادي) لأبي المعالي مسعود الطرثيثي، الفقيه الشافعي المذكور سابقاً، وكتابه هذا كما يقول ابن خلكان: مختصر نافع لم يأت فيه إلا بالقول الذي عليه الفتوى<sup>(4)</sup>.

(1) وفيات الأعيان: 3/ 172.

(2) نفسه: 2/ 147، 148.

(3) مفتاح السعادة: 2/ 252.

(4) وفيات الأعيان: 3/ 99، 100.

- (الملل والنحل) لأبي الفتح محمد بن أبي القاسم الشهرستاني المتكلم الفقيه البارع المتوفى في سنة 548هـ<sup>(1)</sup> ومن المؤلفات الفقهية أيضاً:
- (فتاوي الإمام ظهير الدين)؛ وهو محمد بن أحمد بن عمر ظهير الدين البخاري المتوفى في سنة 619هـ<sup>(2)</sup>.
- (القُنية) لنجم الدين مختار بن محمود الزاهدي الغزويني المعتزلي المتوفى في سنة 658هـ<sup>(3)</sup>.
- (حلية العلماء) لأبي بكر محمد بن أحمد المستظهري، الفقيه الشافعي، ألف هذا الكتاب كما يذكر ابن خلكان في المذهب، ذكر فيه مذهب الشافعي، ثم ضم إلى كل مسألة اختلاف الأئمة فيها<sup>(4)</sup>.
- (المقترح في المصطلح) لأبي منصور محمد بن محمد البروي، الفقيه الشافعي، أحد الأئمة المُشار إليهم بالتقدم في الفقه والنظر وعلم الكلام والوعظ، والمتوفى في سنة 517هـ قال ابن خلكان عن هذا الكتاب: «وأكثر اشتغال الفقهاء به»<sup>(5)</sup>.
- (فتاوي حسام الدين الرازي) وهو علي بن أحمد، رحل إلى دمشق وتوفي بها سنة 593هـ وكان فقيهاً فاضلاً يفتي على مذهب أبي حنيفة وينظر في مسائل الخلاف، ومنها:
- (فتاوي أبي فضل الكرمانى) وهو أبو عبد الله بن محمد، ركن الدين الكرمانى، كان إمام الحنفية بخراسان، توفي بمرور سنة 543هـ<sup>(6)</sup>.
- ومن كتب الطبقات هناك مثلاً:
- (طبقات الحنابلة) لأبي يعلى محمد المتوفى في سنة 526هـ.
- (طبقات الفقهاء) لأبي إسحاق الشيرازي<sup>(7)</sup>، وغيرهما.

(1) نفسه: 2/360، 361.

(2) مفتاح السعادة: 2/252 - 253.

(3) نفسه: 2/252 - 253.

(4) وفيات الأعيان: 2/336 - 337.

(5) نفسه: 2/339.

(6) نفسه: 2/256.

(7) المصادر العربية والمُعربة لمحمد ماهر حمادة، ص: 149 - 150.

ومما يظهر اهتمام الفقيه بالمذهب الذي ينتمي إليه والإعلاء من شأن صاحبه، هذا المدح الذي خصّه أبو منصور- محمد بن أسعد الطوسي الأصل، المعروف بحفدة، الفقيه الشافعي النيسابوري المتوفى في سنة 571 هـ- بالإمام الشافعي مفضلاً إياه بين سائر العلماء وذلك حين يملي هذين البيتين<sup>(1)</sup>: (من الخفيف)

مثلُ الشافعي في العلماء \*\*\* مثل الشمس في نجوم السماء  
قل لمن قاسه بغير نظير \*\*\* أيقاس الضياء بالظلماء

ومما زاد في نشاط حركة التأليف في هذا الوقت هو ما أنتجه كبار المتصوفة من تواليف عديدة جمع فيها أصحابها «بين القدرة التصوفية والملكة الأدبية»<sup>(2)</sup>، ومن كتبهم أذكر:

- (عوارف المعارف) لشهاب الدين السهروردي المتوفى في سنة 632 هـ تخرج عليه خلق كثير من الصوفية في المجاهدة والخلوة<sup>(3)</sup>.

- (إحياء علوم الدين) لأبي حامد الغزالي المتوفى في سنة 505 هـ وكتابه هذا من أجل الكتب وأحسنها وضعاً، وأتمها إفادة وأعمها نفعاً. وأما الغزالي فقد كان جامعاً لأشتات العلوم، ومبرزاً في المنقول والمفهوم، قال فيه فخر الدين الرازي: «كأن الله تعالى جمع العلوم في قبة وأطلع الغزالي عليها»<sup>(4)</sup>.

- (المتنوي) بالفارسية، لمولانا جلال الدين المولوي المعروف بالرومي، أكبر شعراء التصوف والعرفان، ولد سنة 604 هـ<sup>(5)</sup>.

- علوم اللغة العربية:

اهتم علماء هذا العصر كغيرهم من العلماء السابقين عليه بدراسة علوم اللغة العربية كوسيلة من وسائل دراسة القرآن الكريم، وتفهم مضامينه وفكّ مستغلقه، كما

(1) وفيات الأعيان: 2/ 345.

(2) ظهر الإسلام لأحمد أمين: 4/ 279.

(3) وفيات الأعيان: 2/ 212 - 213.

(4) مفتاح السعادة: 2/ 301 وما بعدها. وفيات الأعيان: 2/ 335.

(5) ظهر الإسلام: 4/ 231 - 232، وينظر الأدب الفارسي في أهم أدواره وأشهر أعلامه لمحمد عمّدي، ص: 261.

تناولوا التأليف في اللغة والأمثال والنحو والبلاغة والشعر وغيرها، ومن بين المؤلفات:

- (أساس البلاغة) في اللغة للزمخشري<sup>(1)</sup>.

- (الأمالي) و- (ما اتفق لفظه واختلف معناه)، وهما لابن الشجري، الشريف أبي السعادات هبة الله بن علي المتوفى في سنة 542 هـ<sup>(2)</sup>، ومن أدب الأمثال كتاب:  
- (مجمع الأمثال) للميداني، أبي الفضل أحمد بن محمد النيسابوري المتوفى في سنة 518 هـ<sup>(3)</sup>.

- (المستصفى في الأمثال) للزمخشري.

- وكتاب (مجمع الأمثال) للأسفراييني<sup>(4)</sup>، ومن كتب النحو ظهر كتاب:

- (أسرار العربية)، وكتاب - (الميزان) وهما لابن الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد المتوفى في سنة 577 هـ<sup>(5)</sup>، وكتاب:

- (الجمال الصغرى) في النحو كذلك لأبي الحسن علي بن أبي زيد النحوي المعروف بالفصيح الأسترابادي؛ وهو تلميذ عبد القاهر الجرجاني، تبخر في النحو حتى صار أعرف أهل زمانه به وأسند إليه تدريسه بالمدرسة النظامية ببغداد<sup>(6)</sup>، ومن الأعيان المشهورين في النحو ومعرفة العربية، سعيد بن المبارك المعروف بابن الدهان النحوي المتوفى في سنة 569 هـ الذي قال فيه العماد الكاتب كما نقل ابن خلكان في كتابه: «كان ابن الدهان سيبويه عصره»، وكان يقال حينئذ: النحويون ببغداد أربعة: ابن الجواليقي وابن الشجري وابن الخشاب وابن الدهان<sup>(7)</sup>.

---

(1) وفيات الأعيان: 3 / 86.

(2) المصدر نفسه: 3 / 230.

(3) وفيات الأعيان: 1 / 82، وينظر أيضاً: تاريخ الأدب في إيران لإدوارد براون، ص: 450.

(4) مفتاح السعادة: 1 / 247.

(5) وفيات الأعيان: 2 / 66، 67. وينظر أيضاً: المصادر العربية والمُعَرَّبَة لمحمد ماهر حمادة، ص: 202.

(6) وفيات الأعيان: 2 / 160.

(7) طبقات المفسرين للداودي: 1 / 183، وفيات الأعيان: 1 / 372.

وبلغ التأليف في البلاغة أوجه مع عبد القاهر الجرجاني المتوفى في سنة 471 هـ أو 474 هـ، ومن كتبه المشهورة في ذلك:

- (أسرار البلاغة) و- (دلائل الإعجاز)؛ وقد نهل منها العديد من الأعلام اللآحقين، منهم: فخر الدين الرازي في كتابه (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز). ومن البلاغيين المشهورين أيضاً محمد بن عبد الجليل رشيد الدين العمري، المعروف بالطواط، له كتاب مشهور في البلاغة الفارسية والشعر الفارسي هو: (حداثق السحر في دقايق الشعر)<sup>(1)</sup>، وقد اعتمده أيضاً الرازي في كتابه المذكور، وكان الطواط كاتباً للسلطان آتسز، كما كان شاعره الخاص، وفي المقابل كان الأنوري شاعراً لسنجر يصحبه ويرافقه، وكل منهما يناصر صاحبه ويعادي الآخر<sup>(2)</sup>.

ومن شعراء هذا العصر - وهم كثيرون: - أبو المظفر محمد بن أبي العباس الأبيوردي، ويذكر ابن خلكان أن هذا الشاعر كان من الأدباء المشاهير، وله ديوان شعر يشيد فيه بمجد العرب وأخلاقهم وأدبهم، ويمثل في شعره طموحهم وإباءهم، ويصور مواطنهم وعاداتهم وبيئاتهم، وقد نشأ في أبيورد من خراسان، وتوفي بأصبهان مسموماً سنة 557 هـ<sup>(3)</sup>، ومنهم: إبراهيم الغزّي، أبو إسحاق إبراهيم بن يحيى، شاعر محسن مدح ورثى غير واحد من المدرسين بالمدرسة النظامية ببغداد، ثم رحل إلى خراسان وامتدح بها جماعة من رؤسائها، وانتشر شعره هناك، له ديوان شعر، وقد أورد ابن خلكان بعضاً من أشعاره، توفي في سنة 524 هـ<sup>(4)</sup>. ومنهم أيضاً: الشاعر ناصح الدين الأرجاني، أبو بكر أحمد بن محمد، له شعر رائق في نهاية الحسن كما يذكر ابن خلكان، لزم المدرسة النظامية بأصبهان منذ صغره، وضاع أكثر شعره، ينتسب إلى أرجان في إقليم فارس، شاعر أنصاري يعد من كبار شعراء العربية، توفي في سنة 544 هـ<sup>(5)</sup>.

(1) تاريخ الأدب في إيران لبراون، ص: 431، 417.

(2) نفسه، ص: 386 - 387.

(3) وفيات الأعيان: 2 / 439، وينظر أيضاً: الأدب العربي في بلاد فارس، ص: 496، مقال لعبد الوهاب عزام بمجلة: المجمع العلمي العربي.

(4) وفيات الأعيان: 1 / 36 وما بعدها.

(5) المصدر نفسه: 1 / 84. وينظر أيضاً طبقات الشافعية: 4 / 51.

والملاحظ هنا هو أن وجود هؤلاء الشعراء الكبار وغيرهم في عصر الرازي يدل دلالة واضحة على تمكن الأدب العربي في بلاد فارس حتى القرن السادس الهجري، بل إن العديد منهم كانوا من أختير الناس بأشعار العرب واختلاف لغاتهم، كالشاعر حيص بيص، أبي الفوارس سعد بن محمد الذي تفقه بالري، موطن الرازي وكان يغلب عليه الأدب ونظم الشعر وأجاد فيه مع جزالة لفظه، وله رسائل بليغة توفي ببغداد سنة 574 هـ<sup>(1)</sup>، والشاعر الطغرائي، العميد فخر الكاتب أبو إسماعيل الحسين بن علي الأصبهاني، الذي كان يفوق أهل عصره بصناعة النظم والنثر له ديوان شعر جيد، ومن محاسن شعره قصيدته المعروفة بلامية العجم التي عملها ببغداد سنة 505 هـ يصف فيها حاله ويشكو زمانه كما يذكر ابن خلكان الذي أورد أشعاراً منها<sup>(2)</sup>.

وقد ترجم العلماء هؤلاء الشعراء وغيرهم من الأدباء والكتاب، كما فعل مثلاً العماد الأصفهاني المتوفى في سنة 597 هـ في كتابه: (خريدة القصر وجريدة العصر)، وكما فعل أيضاً: الحظيري أبو المعالي المتوفى في سنة 568 هـ في كتابه: (زينة الدهر وعصرة أهل العصر وذكر شعراء العصر) الذي ذيله على (دمية القصر) لأبي الحسن البخارزي.

#### - العلوم التاريخية والجغرافيا:

كان لمختلف الأحداث السياسية والاجتماعية والفكرية، وكذا مختلف الحروب التي عرفتها بلاد الإسلام في عصر الرازي وقع بالغ في نفوس المؤرخين لهذه المرحلة الذين عاصروا تلك الأحداث وشاهدوا أطوارها، إلا أن السمة البارزة لطبيعة المؤلفات التاريخية هي اتجاه بعض المؤرخين إلى التأليف على طريقة محمد بن جرير الطبري المتوفى في سنة 310 هـ، حيث كانوا يؤرخون الأخبار بحسب توالي السنين، وقد أشار أحد الباحثين إلى أن لهذه الطريقة محاسنها ومساوئها: «فمن محاسنها أنها تمد الباحث بكثرة الحقائق والوثائق التي تعينه على أبحاثه، بيد أنها تشتت الوحدة التاريخية، وتلك سيئة،

(1) وفيات الأعيان: 2/ 362 وما بعدها.

(2) زبدة التواريخ لصدر الدين الحسيني (ت بعد 622 هـ)، ص: 192. وفيات الأعيان:

ولاسيما إذا امتد الخبر أكثر من عام واحد في أكثر من مكان»<sup>(1)</sup>، ومن الذين خطوا هذه الطريقة ابن الأثير أبو الحسن علي بن أبي الكرم المتوفى في سنة 630 هـ في كتابه: (الكامل في التاريخ)، وهو من خيار التواريخ<sup>(2)</sup>، وابن العبري في كتابه: (تاريخ مختصر الدول)، وسبط ابن الجوزي المتوفى في سنة 654 هـ صاحب (مرآة الزمان في تاريخ الأعيان)<sup>(3)</sup>، وابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن المتوفى في سنة 697 هـ صاحب (المنتظم في تاريخ الأمم)<sup>(4)</sup>.

واتجه مؤرخون آخرون إلى التأليف في التاريخ الخاص بدولة أو مدينة، وقد انتشر التأليف على هذه الطريقة نتيجة لتكاثر الدويلات وسرعة تعاقبها، إذ لم تعرف العديد من الدول استقراراً يسمح لها بأن تعمر طويلاً؛ «فعمرها قد لا يزيد عن عمر المؤرخ لها»<sup>(5)</sup> ومن بين المصادر التي اتجه فيها أصحابها هذا الاتجاه كتاب: (ذيل تاريخ بغداد)، و(تاريخ مرو)، لأبي سعد السمعي تاج الإسلام المروزي، توفي بمرو سنة 562 هـ<sup>(6)</sup>، وكتاب: (الروضتين في أخبار الدولتين) لأبي شامة المقدسي<sup>(7)</sup>، وكتاب: (تاريخ بخارى) للنرشخي، ترجم إلى الفارسية سنة 522 هـ<sup>(8)</sup>، وكتاب: (راحة الصدور في تاريخ السلاجقة) لأبي بكر نجم الدين محمد بن علي الراوندي<sup>(9)</sup>، و(التاريخ الكبير لدمشق) لابن عساكر المتوفى في سنة 571 هـ وهو كتاب جامع لتراجم علماء دمشق<sup>(10)</sup>، وكتاب:

- 
- (1) الأدب في بلاد الشام لعمر موسى باشا، ص: 144.
  - (2) مفتاح السعادة: 1/ 232.
  - (3) زبدة التواريخ، مقدمة المؤلف ص: 8. ومفتاح السعادة: 1/ 235.
  - (4) مفتاح السعادة: 1/ 236، ووفيات الأعيان: 2/ 67.
  - (5) الأدب في بلاد الشام لعمر موسى باشا، ص: 145.
  - (6) وفيات الأعيان: 2/ 100، 101. ومفتاح السعادة: 1/ 238. والكامل في التاريخ: 9/ 98.
  - (7) الأدب في بلاد الشام لعمر موسى باشا، ص: 146.
  - (8) الأدب العربي في بلاد فارس، ص: 498، مقال لعبد الوهاب عزام، مجلة المجمع العلمي العربي.
  - (9) زبدة التواريخ، مقدمة المؤلف، ص: 8.
  - (10) مفتاح السعادة: 1/ 244.

(السياق لتاريخ نيسابور) للحافظ عبد الغافر الفارسي أبو الحسن المتوفى في سنة 529هـ<sup>(1)</sup>.

وفي الجغرافيا: ألف الزمخشري كتاباً أسماه: (الجبال والأمكنة والمياه). وألف الهمذاني كتاب (صفة جزيرة العرب).

ويعتبر (معجم البلدان) لياقوت الحموي المتوفى في سنة 626 هـ من أشهر المعاجم الجغرافية العربية وأكثرها نفعاً وتداولاً حتى اليوم<sup>(2)</sup>.

هذه بعض الكتب التي ألقت في عصر فخر الدين الرازي وهي كافية لوضع حياة الرازي الثقافية موضعها اللائق بها، وذلك ما سعيت إليه، إلا أن ما يمكن ملاحظته على طبيعة التأليف في هذا العصر هو ما يأتي:

- إن الفقهاء والمفسرين كانوا يؤلفون - عموماً - على طريقة القدماء، ينحون منحاهم، كل حسب المذهب الذي يميل إليه، وكان المذهب السني مسيطراً على المذاهب الأخرى في هذا العصر الذي أتحدث عنه، وتوسع مؤلفوه في جمع المعلومات وبسط الخلافات حتى وصفت كتبهم بالموسوعات، و«طبيعة الموسوعات جمعٌ لمتفرق وهي تحتاج إلى جد وصبر أكبر مما تحتاج إلى كبر عقل»<sup>(3)</sup>، وقد ينطبق هذا الحكم على (التفسير الكبير) لفخر الدين الرازي.

- إن التأليف باللغة الفارسية قد زاحم التأليف باللغة العربية في بيئة الرازي من لدن العديد من الأدباء والعلماء؛ فكان الكثير منهم يؤلف باللغتين العربية والفارسية، من هؤلاء فخر الدين الرازي نفسه كما سيجيء في آثاره.

- إن هجمات الأعداء من الخارج على المناطق الإسلامية، والتخريب الذي عرفته العديد من المدن بسببهم، ثم الهجمات الداخلية والنزاعات المذهبية والطائفية بين المسلمين فيما بينهم كل ذلك زاد من ضعف التأليف، وقلل من الابتكار الخلاق والإبداع الجديد.

(1) وفيات الأعيان: 2/ 107.

(2) المصادر العربية والمعربة لمحمد ماهر حمادة، ص: 291.

(3) ظهر الإسلام لأحمد أمين: 4/ 195.

- إن هذه الظروف المؤثرة سلباً على طبيعة التأليف المذكورة آنفاً يمكن اعتبارها من جهة أخرى صاحبة الفضل في الحفاظ على التراث الثقافي لهذه الأمة<sup>(1)</sup>؛ ذلك أن العلماء خافوا ضياع تراثهم مثلما خافوا على أرواحهم، فسارعوا إلى إعمال الموسوعات الضخمة الجامعة، فظهرت كتب الطبقات وكتب التراجم على أكثر من اتجاه، فأفاد هذا الجيل السابق الأجيال اللاحقة عليه إلى اليوم على كل حال.
- إن كتاب فخر الدين الرازي (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز) - موضوع هذه الدراسة - قد يكون على ضوء هذا التمهيد صورة من صور طبيعة التأليف في هذا العصر المتأثرة من دون شك بالمحيط العام الذي أتتجهها<sup>(2)</sup>.

## 1: 2-ب-#- نشاط العلماء في العلوم العقلية:

إذا كانت العلوم النقلية قد حظيت باهتمام الملوك والأمراء، فقد حظيت العلوم العقلية باهتمام بالغ كذلك، وقد سبقت الإشارة إلى أن أكبر انفتاح وقع للمسلمين على الثقافة الأجنبية، خاصة الفلسفة والرياضيات والطب والفلك، كان قد ظهر في عهد المأمون من خلال ما أسداه من عناية خاصة بترجمة التراث الأجنبي: الهندي واليوناني والفارسي<sup>(3)</sup>، وأما الفرس فقد اتصلوا بالفلسفة منذ القدم، واهتم ملوكها<sup>(4)</sup> بالعلوم العقلية، ولذلك فقد شجعوا «العلم لا بالمعنى الضيق الذي يشجعه التركي، ولكن بمعناه

(1) كما فعل مثلاً نصير الدين الطوسي؛ فقد التحق بخدمة أمراء المغول في إيران والعراق، واختص بهم، وصار موضع اعتمادهم، وفرض إليه أمر أوقاف البلاد فقام بضبطها وصرفها على إقامة المدارس والمعاهد العلمية، وجمع شمل العلماء والحكباء وتعاون معهم في إقامة رصد كبير في مراغة بأذربيجان، ومكتبة بجانبه يقال عنها كانت تحوي أربعمائة ألف من المجلدات. ينظر الأدب الفارسي في أهم أدواره وأشهر أعلامه لمحمد محمدي، ص: 165.

(2) كما يطمح هذا البحث أن يوضح ذلك في ثنايا الفصول اللاحقة.

(3) تاريخ الشعوب الإسلامية لكارل بروكلمان، ص: 101 وما بعدها.

(4) ماعدا محمود الغزنوي الذي قام باضطهاد الفلسفة والفلاسفة، وجدد في تعقبهم وإبادتهم، وقد فر ابن سينا من سطوته ليأوي عند ملوك آل بويه؛ لأنهم كانوا من المهتمين بالعلوم العقلية، وكان بلاطهم مقصداً للمشتغلين بهذه الدراسات. ينظر: الأدب الفارسي في أهم أدواره وأشهر أعلامه لمحمد محمدي، ص: 163.

الواسع الذي يشمل الفلسفة بفروعها المختلفة»<sup>(1)</sup>، وكثير من الدارسين يشهدون لهم بذلك الاهتمام، بل إن من القدماء أيضاً من يعترف للفرس بالقدم الراسخ واليد الطولى في دراسة هذه العلوم العقلية وتبخر علمائهم في أبحاثها، وتكفي هنا شهادة عبد الرحمن بن خلدون إذ يقول: «وأما الفرس فكان شأن هذه العلوم العقلية عندهم عظيماً ونطاقها متسعاً لما كانت عليه دولتهم من الضخامة واتصال الملك»<sup>(2)</sup>.

وكانت للإسماعيلية نهضة ومشاركة تامة في دراسة الفلسفة قصد شرح أصولهم والترويج لها بين الناس، وكان يعيش في رعايتهم رجل يعد من أكبر المشتغلين بالعلوم العقلية بعد ابن سينا ألا وهو نصير الدين الطوسي.

وكان من الطبيعي أن يهتم جل علماء الإسلام بالعلوم العقلية وأن يشتغلوا بها؛ لأنهم كانوا يؤمنون بالتفكير الحر - أكبر سمة تؤسم بها هذه العلوم - خاصة رجال المعتزلة. وهبة التفكير وهبها الله تعالى جميع الخلائق دون أن يخصها بجيل معين، أو بأقوام معينين، ثم يهتمون بها أيضاً لاحتياجهم إليها في المناقشات الدينية والمناظرات العلمية، وفي البراهين والقواعد النحوية... وقد بين القدماء أصناف هذه العلوم العقلية وقدموا تعريفاتهم لكل علم ينضوي تحتها؛ كما فعل ابن خلدون في مقدمته<sup>(3)</sup>، وطاش كبرى زاده في كتابه: (مفتاح السعادة)<sup>(4)</sup>. وذكروا أن هذه العلوم تسمى بعلوم الفلسفة والحكمة؛ وهي تشتمل على علوم عديدة؛ كعلم المنطق وعلم النظر وعلم الخلاف والعلم الإلهي وعلم الرياضيات وعلم الهندسة وعلم الفلك والتنجيم وغيرها.

ومن الكتب المبسطة في المنطق في عصر فخر الدين الرازي كتاب:

- (مطالع الأنوار) للشيخ سراج الدين الأرموي محمود بن أبي بكر المتوفى في سنة 682هـ<sup>(5)</sup>، وكتاب:

(1) ظهر الإسلام لأحمد أمين: 62/1.

(2) المقدمة لابن خلدون، ص: 479.

(3) نفسه، ص: 478.

(4) مفتاح السعادة: 272/1.

(5) مفتاح السعادة: 274/1.

- (كشف الأسرار) للخونجي أفضل الدين المتوفى في سنة 449 هـ كانت له اليد الطولى في المعقولات وهو صاحب (الموجز) في المنطق كذلك، وقد شغل الخونجي منصب قاضي القضاة بالقاهرة ودرس بمدرستها الصلاحية<sup>(1)</sup>، وكان تلميذاً لفخر الدين الرازي كما يذكر المحقق بكرى شيخ أمين<sup>(2)</sup>، وعلى كتبه معتمد المشاركة في ذلك العهد وبعده<sup>(3)</sup>.

- (التلويحات) و- (المطارحات) و- (حكمة الإشراف) وجميعها للسهروردي؛ شهاب الدين يحيى بن حبش الحكيم المقتول سنة 587 هـ وهو معاصر لفخر الدين الرازي وكاناً معاً تلميذين للشيخ مجد الدين الجيلي، قرأ عليه الحكمة وأصول الفقه بمدينة مراغة<sup>(4)</sup>.

ولفخر الدين الرازي كتب في هذا العلم منها:

- (الملخص) و- (شرح الإشارات).

ومن الكتب التي التمس فيها أصحابها الجدال والخلاف مما يدخل في علم النظر<sup>(5)</sup>

أجد من الكتب:

- (المغني) و- (تهذيب النكت) وهما: للأبهري<sup>(6)</sup> ومن الذين برعوا في فنّ الخلاف؛

العميدي؛ أبو حامد محمد بن محمد الفقيه الحنفي المذهب السمرقندي الملقب ركن الدين؛ كان إماماً في فنّ الخلاف، توفي ببخارى سنة 615 هـ<sup>(7)</sup>.

(1) نفسه: 1/ 274.

(2) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز لفخر الدين الرازي، مقدمة المحقق، ص: 12.

(3) المقدمة لابن خلدون، ص: 492.

(4) وفيات الأعيان: 3/ 335، ومفتاح السعادة: 1/ 276 - 277.

(5) وهو علمٌ يبحث فيه عن كيفية إيراد الكلام بين المناظرين لغرض تحصيل ملكة طرق المناظرة، مفتاح السعادة: 1/ 280.

(6) مفتاح السعادة: 1/ 281 - 282، ولعل الأبهري هذا هو أثير الدين الأبهري مفضل بن عمر، أحد

تلامذة الرازي، ينظر: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، مقدمة المحقق، ص: 12.

(7) وفيات الأعيان: 2/ 346.

واشتهر في علم التنجيم الخاقاني المنجم، وكان موصوفاً بعلم النجوم، توفي حوالي 510 هـ<sup>(1)</sup>، والحسن بن الأمير أبي عبد الله بن نظام الملك، كانت له معرفة حسنة بالعلوم الحكمية والنجومية، توفي سنة 613 هـ<sup>(2)</sup>.

واشتهر في علم الهندسة وعلم النجوم، عبد الله بن شاكر بن أبي المطهر المعداني، توفي في حدود سنة 570 هـ بأصبهان<sup>(3)</sup>.

وفي مجال الطب برع العديد من العلماء منهم: السرخسي عبد الرحمن بن عبد الكريم الطبيب المدعو بثقة الدين من أهل سرخس، انتهت إليه رئاسة هذه الصناعة في تلك المدينة، وهو من الرجال الحكماء الذين التقى بهم فخر الدين الرازي وتناقش معهم في العديد من المباحث العلمية والحكمية<sup>(4)</sup>.

وكان العديد من الأطباء يهاجرون إلى الخلفاء لرعايتهم والسهر على راحة أبدانهم كما عُرِف عن الطبيب عبد الودود الأندلسي الذي هاجر من بلنسية بالأندلس إلى خراسان ولزم السلاطين في عصر السلطان محمد بن ملك شاه<sup>(5)</sup>.

وقد اهتم العلماء بالترجمة هؤلاء الأطباء وغيرهم كما فعل ابن أبي أصيبعة؛ موفق الدين أبو العباس أحمد المتوفى في سنة 654 هـ في كتابه: (عيون الأئمة في طبقات الأطباء)، حيث ترجم للعديد من الأطباء، كالثقالب المصري إبراهيم بن علي بن محمد السلمي، المغربي الأصل، سافر إلى بلاد العجم، واشتغل على فخر الدين الرازي وكان من أجل تلامذته وأميزهم، صنّف كثيراً من الكتب في الطب والحكمة، منها: (شرح الكليات) من كتاب القانون للشيخ الرئيس ابن سينا، قتل بنيسابور على يد التتار<sup>(6)</sup>. وكالسموأل بن يحيى بن عباس المغربي، كان فاضلاً في العلوم الرياضية عالماً بصناعة الطب، أصله من بلاد المغرب، وسكن مدة في بغداد، ثم انتقل إلى بلاد العجم ولم يزل بها إلى آخر عمره، بلغ في الصناعة الجبرية الغاية القصوى، وبلغ في العدديات مبلغاً لم يصله أحد في

(1) إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي، ص: 124.

(2) نفسه، ص: 116.

(3) نفسه، ص: 157.

(4) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص: 753.

(5) نفسه، ص: 153.

(6) عيون الأئمة، ص: 471.

زمانه، له رسائل في الجبر والمقابل، توفي بمراغة سنة 570 هـ من كتبه: (كتاب المفيد الأوسط في الطب)<sup>(1)</sup>، وكبدر الدين محمد بن بهرام بن محمد القلانسي السمرقندي الذي كان مجيداً في صناعة الطب، له عناية بالنظر في معالجات الأمراض ومداواتها. وكنجيب الدين أبي حامد محمد بن علي بن عمر السمرقندي، كان طبيباً فاضلاً بارعاً، له كتب جليلة وتصانيف مشهورة منها: (كتاب أغذية المرضى)، وكتاب (الأسباب والعلامات)، كان معاصراً لفخر الدين الرازي، قتل بمدينة هراة على يد التتار<sup>(2)</sup> وغير هؤلاء.

ومن كتب التراجم أيضاً: (تاريخ حكماء الإسلام) للبيهقي ظهر الدين، و(تاريخ الحكماء) للقفطي<sup>(3)</sup>، وغيرهما.

وفي الحساب/ الرياضيات، برع المجير محمد بن المبارك بن علي بن المبارك أبو القاسم، كان له اشتغال بالمذهب وعلم النظر والحساب وبرع فيها، توفي بهمدان سنة 592 هـ<sup>(4)</sup>. وعموماً فقد ظهر في عصر الرازي أعلام كبار مغلّدون في تاريخ الفكر العربي والإسلامي عامة، خاصة منهم: فخر الدين الرازي والزمخشري والغزالي والبيروني وعمر الخيام الذي كانت له مطارحات وتحقيقات في علم الجبر، قال فيه القفطي: كان «إمام خراسان وعلامة الزمان يعلم علم اليونان»<sup>(5)</sup>، ووصفه براون إدوارد بأنه: «واحد من حملة العلوم اليونانية، أي: الحكمة والفلسفة»<sup>(6)</sup>، وقد عهد إليه السلطان ملكشاه السلجوقي بإصلاح التقويم، فوضع التقويم الجلالتي المعروف عند الإيرانيين<sup>(7)</sup>.

(1) عيون الأنباء، ص: 471 - 472.

(2) نفسه، ص: 472.

(3) المصادر العربية والمعربة لمحمد ماهر حمادة، ص: 103 - 104.

(4) الذيل على الروضتين لأبي شامة المقدسي، ص: 10.

(5) إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي، ص: 162.

(6) تاريخ الأدب في إيران لإدوارد براون، ص: 309. وقد وصف براون عصر السلطان سنجر من الناحية العلمية والأدبية بقوله: «يمتاز هذا العصر [...] بكثير من البهاء الذي امتاز به العصر السابق عليه والعصر اللاحق له...»، ينظر ص: 373.

(7) نسبة إلى السلطان «جلال الدين ملكشاه»، ويعرف أيضاً بـ «التاريخ الجلالتي» و«التاريخ الملكي». ينظر: الحكيم عمر الخيام النيسابوري ورباعياته، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في الأدب العربي المقارن لمهوش أسدي خماني.

تلك هي الإمامة عامة، حاولت من خلالها توضيح بيئة الرازي العامة: السياسية والفكرية والثقافية والعلمية؛ وقد تبين من خلالها أن عصر الرازي كان عصر محن وأزمات خطيرة عديدة، كان لها تأثيرها السلبي على الحياة العلمية، إلا أنه مع ذلك - وبسبب تنافس الملوك والأمراء الذين قاموا بتشجيع العلم والعلماء على مناحي كثيرة من جهة، ثم بسبب الغيرة على الدين أو المذهب أو الجنس من جهة أخرى - فقد وجد في عصره أعلام ومفكرون كبار كان لهم وقعهم الإيجابي في تاريخ الفكر العربي والإسلامي، وفي الأخير ظهر أن الناحية العلمية لذلك العصر كانت أحسن حالاً من الناحيتين السياسية والاجتماعية.

وعلى ضوء ما فات أنتقل الآن إلى تبيان بيئة الرازي الخاصة، وذلك من خلال محورين: الأول: فخر الدين الرازي الإنسان. والثاني: فخر الدين الرازي العالم المشارك.

## 2: فخر الدين الرازي: الإنسان والعالم المشارك

يمكن الحديث عن فخر الدين الرازي من خلال رصد جوانب من حياته الشخصية، كالحديث عن مولده وموطنه الخ، وجوانب من حياته العلمية، كمذهبه ومنزلته بين العلماء وغير ذلك.

### 2: 1- فخر الدين الرازي: الإنسان

- مولده وموطنه:

اختلف العلماء وكل من ترجم للرازي في سنة ولادته؛ فمنهم من ذكر أنه ولد سنة 543 هـ<sup>(1)</sup>، ومنهم من ذكر أنه ولد سنة 544 هـ<sup>(2)</sup>، ومنهم من أورد ذكر الستين معاً، قال تقي الدين السبكي: «ولد الإمام سنة ثلاث وأربعين، وقيل أربع وأربعين وخمسةائة»<sup>(3)</sup>، وقال الداودي محمد بن علي: إنه «ولد في رمضان سنة أربع وأربعين وخمسةائة، وقيل سنة

(1) إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي، ص: 191. والبداية والنهاية لابن كثير: 59/13. ولسان الميزان لابن حجر: 4/427.

(2) شذرات الذهب لابن العماد: 5/21، وطبقات المفسرين للسيوطي، ص: 700.

(3) طبقات الشافعية: 5/35.

ثلاث»<sup>(1)</sup>، وقد حدد كل من ابن حجر العسقلاني في لسانه<sup>(2)</sup>، والداودي في طبقاته<sup>(3)</sup> أن مولده كان في رمضان، بينما كان ابن خلكان في وفياته أكثر تحديداً حين قال: «وكانت ولادة فخر الدين في الخامس والعشرين من رمضان سنة أربع وأربعين وخمسمائة للهجرة وقليل سنة ثلاث وأربعين»<sup>(4)</sup>.

فالثابت أن مولده كان في إحدى الستين المذكورتين، والراجح أنه ولد سنة 544 هـ كما جاء في قول ابن خلكان السالف الذكر باعتبار ذلك التحديد الدقيق، لأن خطته في كتابه (وفيات الأعيان) تعتمد من بين ما تعتمد عليه على «الدقة في إثبات المولد» وقد «التزم التزاماً دقيقاً بإثبات المولد حيثما وجده»<sup>(5)</sup>.

أما مكان ولادته فقد أجمع المؤرخون على أنه ولد بالري، وهي مدينة مشهورة تقع في الجنوب الشرقي من طهران، كانت مركزاً تجارياً وعلمياً، بنيت فيها المدارس والمساجد، وكان والد فخر الدين ضياء الدين عمر يخطب بأحد مساجدها فلقب بخطيب الري، وتوالى على حكمها البويهيون والغزنويون والسلاجقة ثم الخوارزميون، وكانت بها ثلاث طوائف متناحرة: شافعية وحنفية وشيعية، مر بها ياقوت الحموي سنة 617 هـ فوجدها خراباً<sup>(6)</sup>.

- اسمه ونسبه:

هو محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي القرشي التيمي البكري من ذرية أبي بكر الصديق، الطبرستاني الأصل الرازي المولد، أحد الفقهاء الشافعية المشاهير<sup>(7)</sup>.

(1) طبقات المفسرين للداودي: 2/ 216.

(2) لسان الميزان: 4/ 427.

(3) طبقات المفسرين: 2/ 216.

(4) وفيات الأعيان: 2/ 351.

(5) وفيات الأعيان، مقدمة المحقق، ص: 8 - 9.

(6) معجم البلدان: 3/ 716 وما بعدها.

(7) ينظر في ترجمة الفخر الرازي بالإضافة إلى إحالات المصادر السابقة: الذيل على الروضتين لأبي شامة المقدسي، ص: 68، وتاريخ ابن خلدون لابن خلدون: 1/ 646 - 649، وظهر الإسلام لأحمد أمين: 4/ 88.

- كنيته:

هو في (وفيات الأعيان) و(شذرات الذهب) أبو المعالي وأبو عبد الله، وفي (طبقات الشافعية) و(طبقات المفسرين) و(عيون الأنباء) أبو عبد الله. ويكنى أبو الفضل كما في (إخبار العلماء). وابن خطيب الري، أو ابن الخطيب كما في (عيون الأنباء وإخبار العلماء وتاريخ ابن خلدون)<sup>(1)</sup>.

- وصفه:

وُصِفَ الإمام الرازي بأنه كان جيد الفطرة، حادّ الذهن، عَبلَ البدن<sup>(2)</sup> باعتدال، ربع القامة، عظيم الصدر والرأس، كبير اللحية، جهوري الصوت، صاحب وقار وحشمة، مناقبه أكثر من أن تعد وفضائله لا تحصى ولا تعد<sup>(3)</sup>.

- شيوخه:

كان مبدأ اشتغال فخر الدين الرازي على والده الشيخ الإمام ضياء الدين عمر<sup>(4)</sup> بمدينة الري، وقد «ذكر فخر الدين الرازي في كتابه (تحصيل الحق) أنه اشتغل في علم الأصول على والده ضياء الدين عمر، ووالده على أبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري، وهو على إمام الحرمين أبي المعالي، وهو على الأستاذ أبي إسحاق الأسفراييني، وهو على الشيخ أبي الحسن الباهلي، وهو على شيخ السنة أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري»<sup>(5)</sup> وحين توفي والده قصد الكمال السمناني واشتغل عليه مدة، ثم عاد إلى الري واشتغل على مجد الدولة الجيلي بمراغة... وقرأ عليه الرازي مدة طويلة

(1) إخبار العلماء، ص: 190، وعيون الأنباء، ص: 462، وتاريخ ابن خلدون: 647/1.

(2) عَبلَ البدن: العَبْلُ: الضَّخْمُ من كل شيء... رَجُلٌ أَعْبَلٌ: غَلَطَ وَابْتَضَّرَ. لسان العرب، لابن منظور (مادة عبل).

(3) عيون الأنباء، ص: 462، ووفيات الأعيان: 349/2.

(4) والد الرازي هذا كان متفهماً مشتغلاً بعلم الخلاف والأصول حتى تميّز تميّزاً كثيراً، وصار قليل المثل، وكان يُدرّس بالري ويخطب في أوقات معلومة هنالك، ويجتمع عنده خلق كثير لحسن ما يورده ويلاغته... له تصانيف عدة توجد في الوعظ والأصول وغير ذلك. عيون الأنباء، ص: 465.

(5) وفيات الأعيان: 349/2.

علم الكلام والحكمة، ثم قصد خوارزم فجرى بينه وبين أهلها كلام فيما يرجع إلى المذهب والاعتقاد، فأخرج من البلاد فقصد ما وراء النهر، فجرى له أيضاً هناك ما جرى له في خوارزم، فعاد إلى الري<sup>(1)</sup>.

#### - ثروته ورحلاته:

يتبين من خلال ما تقدم أن الإمام الرازي، كان يهدف من رحلاته إلى غرض أساسي هو أن يتكوّن تكويناً معرفياً وعلمياً، وقد تآتى له ذلك إلى حدّ بعيد، وعددُ كتبه التي ألفها وتنوع أبحاثها كانت كافية لِمَنحه مكانة مرموقة بين أقرانه من العلماء، إلا أن الرازي أشفق على حاله يوماً حين نظر إلى نفسه فوجدها تشكو قلة المؤونة وضعف الزاد، فلم يجِدْ بُدّاً من أن يشكو حاله إلى داود الطيّبي المدعو بالنّجيب، وكان يُشارك في أخبار الناس، قال: «رأيت ابن الخطيب ببخارى مريضاً في بعض المدارس المجهولة، وشكّاً إليّ إقلاله، فاجتمعتُ بالتجار المستعربين وأخذت منهم شيئاً من زكاة أموالهم وأرفقته بذلك، وخرج من بخارى وقصد خراسان»<sup>(2)</sup> ليهدف إلى غرضٍ ثانٍ - على ما يبدو - من هذه الرحلات وهو تجميع ثروة مادية طائلة تكفيه سؤال الناس والخضوع لهم.

وحين عاد فخر الدين الرازي من بلاد ما وراء النهر قاصداً مسقط رأسه الري، لقي طبيباً حاذقاً له ثروة ونعمة، وكان للطبيب ابنتان ولفخر الدين ابنان، فمرض الطبيب وأيقن بالموت، فزوج ابنته لولدَيْ فخر الدين، ومات الطبيب فاستولى الرازي على جميع أمواله، فمن ثمّ كانت له النعمة ولازم الأسفار، وعامل شهاب الدين الغوري صاحب غزنة في جملة من المال، ثم مضى إليه لاستيفاء حقه منه فبالغ في إكرامه والإنعام عليه، وحصل له من جهته مال طائل، وعاد إلى خراسان واتصل بالسلطان محمد بن تكش المعروف بخوارزمشاه، وحظي عنده، ونال أسمى المراتب، ولم يبلغ أحد منزله عنده، وتزوج وزيره علاء الملك العلوي بابنة الرازي<sup>(3)</sup>.

(1) وفيات الأعيان: 2 / 349.

(2) إخبار العلماء، ص: 190.

(3) وفيات الأعيان: 2 / 350. وعيون الأنباء، ص: 466.

وَيُمَثِّلُ سَعْيَ الرَّازِي إِلَى هَذِهِ الثَّرْوَةِ تَدَهُّورَ الْوَضْعِ الْاجْتِمَاعِيِّ لِعَصْرِهِ وَتَفَاقُمِهِ، وَقَدْ عَابَ ابْنُ كَثِيرٍ سَعْيَ الرَّازِي وَرَاءَ هَذَا الْمَدْفِ إِذْ قَالَ: «وَقَدْ كَانَ يَصْحَبُ السُّلْطَانَ، وَيَجِبُ الدُّنْيَا وَيَتَّبِعُ فِيهَا اتِّسَاعاً زَائِداً، وَلَيْسَ ذَلِكَ مِنْ صِفَةِ الْعُلَمَاءِ، وَلِهَذَا وَأَمْثَالِهِ كَثُرَتْ الشَّنَاعَاتُ عَلَيْهِ»<sup>(1)</sup> وَأَخِيرًا اسْتَوْطِنَ الرَّازِي مَدِينَةَ هَرَّاءَ، وَتَمَلَّكَ بِهَا مُلْكاً وَأَوْلَدَ أَوْلَاداً وَأَقَامَ بِهَا حَتَّى مَاتَ، وَخَلَّفَ مِنَ الذَّهَبِ وَالْعَيْنِ ثَمَانِينَ أَلْفَ دِينَارٍ خَارِجاً عَمَّا كَانَ يَمْلِكُهُ مِنَ الدُّوَابِّ وَالثِّيَابِ وَالْعَقَارِ وَالْآلَاتِ<sup>(2)</sup>.

- وفياته:

فِي مَدِينَةِ هَرَّاءَ وَعَنْ عَمْرِ بْنِ نَاهِزٍ اثْنَيْ وَسِتِينَ عَاماً اشْتَدَّ الْمَرَضُ بِفَخْرِ الدِّينِ الرَّازِي، فَأَمَلَى وَصِيَّتَهُ عَلَى تَلْمِيذِهِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ عَلِيِّ الْأَصْفَهَانِيِّ، وَذَلِكَ فِي يَوْمِ الْأَحَدِ الْحَادِي وَالْعِشْرِينَ مِنْ شَهْرِ الْمُحَرَّمِ سَنَةِ سِتِّ وَسِتِّمِائَةٍ، وَامْتَدَّ مَرَضُهُ إِلَى أَنْ تَوَفَّى يَوْمَ الْاِثْنَيْنِ. وَكَانَ عِيدَ الْفِطْرِ فِي السَّنَةِ الْمَذْكُورَةِ، وَدَفِنَ آخِرَ النَّهَارِ فِي الْجَبَلِ الْمُصَاقِبِ لِقَرْيَةِ مَزْدَاخَانَ<sup>(3)</sup> وَقِيلَ: إِنْ الْكِرَامِيَّةُ وَضَعُوا عَلَيْهِ مَنْ سَقَاهُ سَمًّا فَهَاتِ<sup>(4)</sup> وَأَوْصَى تَلَامِذَتَهُ وَكُلَّ مَنْ عَلَيْهِ حَقٌّ أَنَّهُ إِذَا مَاتَ يُبَالِغُونَ فِي إِخْفَاءِ مَوْتِهِ وَلَا يَخْبُرُونَ أَحَدًا بِهِ، وَيَكْفُونَهُ وَيَدْفِنُونَهُ عَلَى شَرَطِ الشَّرْعِ<sup>(5)</sup>.  
وَمِنْ خِلَالِ رِصْدِ تَحْرِكَاتِ ابْنِ خَطِيبِ الرَّيِّ يُمْكِنُ إِضَافَةُ هَدَفٍ ثَالِثٍ كَانَ يَهْدَفُ إِلَيْهِ الرَّجُلُ وَهُوَ نَشْرُ مَذْهَبِهِ.

## 2: 2- فخر الدين الرازي: العالم المشارك

- مذهبه:

كَانَ مِنَ الطَّبِيعِيِّ إِذْنُ أَنْ تَوَثَّرَ ثِقَافَةَ عَصْرِ الرَّازِي فِي تَكْوِينِ الرَّجُلِ، وَأَوَّلَ مَظَاهِرِهَا فِيهِ مَذْهَبُهُ الدِّينِي، فَقَدْ كَانَ شَافِعِيًّا، وَلِلشَّافِعِيَّةِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ كَمَا سَبَقَ الذِّكْرَ مَكَانَةً

(1) البداية والنهاية: 55/13.

(2) إخبار العلماء، ص: 190، والذيل على الروضتين، ص: 68.

(3) مزدخان: بضم الميم وسكون الزاي، هي قرية بالقرب من هراة. ينظر: وفيات الأعيان: 351/2.

(4) شذرات الذهب: 21/5.

(5) ينظر وصية الرازي كاملة في طبقات الشافعية: 38/5، وعيون الأنبياء، ص: 466.

ونفوذ لدى رؤساء الدول وعامتهم، وانتشار الشافعية جزء من حركة انتشار مذهب أهل السنة الذي تمكّن وانتصر في ميادين العقيدة والسياسة والفكر والثقافة. وقد وصف الأستاذ أحمد أمين الرازي بأنه: «قد حارب كلّ المذاهب ماعدا مذهب أهل السنة»<sup>(1)</sup> ويُعرب فخر الدين الرازي نفسه عن حقيقة مذهبه من خلال رده على الطاعنين فيه ولومه على الأصحاب والأحباب الذين قعدوا عن نصرته، مؤكداً أنه على مذهب أهل السنة والجماعة وذلك في عدة مواقف، منها قوله: «قول أصحابنا من أهل السنة والجماعة»<sup>(2)</sup>، وقوله: «إن الأعداء والحساد لا يزالون يطعنون فينا وفي ديننا مع ما بذلنا من الجهد والاجتهاد في نصرته اعتقاد أهل السنة والجماعة، ويعتقدون أنني لست على مذهب أهل السنة والجماعة، ولم تزل تلامذتي، وتلامذة والدي في سائر أطراف العالم يدعون الخلق إلى الدين الحق والمذهب الحق، وقد أبطلوا جميع البدع، وليس العجب من طعن هؤلاء الأضداد الحساد، بل العجب من الأصحاب والأحباب كيف قعدوا عن نصري والرد على أعدائي»<sup>(3)</sup>، ومع ذلك فقد ظل الرازي معتدلاً في إصدار الأحكام ضد الخصوم، ولم يسمح لنفسه أن يحكم بكفر الكرامية وهو الذي يميز بين الإيثار عن معرفة وإيمان العوام فنصّ على: «عدم تكفير أحد من هذه الأمة ولا تكفر أرباب التأويل»<sup>(4)</sup>.

ومهما يكن فإن الرازي كان فعلاً يؤثر في مجالس وعظه على تلامذته ومستمعيه، ولذلك «رجع بسببه خلق كثير من الطائفة الكرامية وغيرهم إلى مذهب أهل السنة»<sup>(5)</sup>.

- منزلته بين العلماء:

بالإضافة إلى ما تلقاه الرازي من علوم متنوعة من أفواه الشيوخ، فقد اطلع اطلاعاً واسعاً على مختلف الكتب التي ألفت قبل عصره «فقد قرأ علوم الأوائل وأجادها وحقق علم الأصول ودخل خراسان ووقف على تصانيف أبي علي ابن سينا والفارابي وعلم من

(1) ظهر الإسلام لأحمد أمين: 4/ 88.

(2) مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي: 9/ 124.

(3) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازي، ص: 129، 130.

(4) مفاتيح الغيب: 2/ 43.

(5) وفيات الأعيان: 2/ 350.

ذلك علماً كثيراً<sup>(1)</sup>، وقيل: إنه كان يحفظ (الشامل) لإمام الحرمين في الكلام<sup>(2)</sup>، وكان قوي النظر في صناعة الطب ومباحثها عارفاً بالأدب، وله شعر بالفارسي والعربي، ويتكلم على المنبر بأنواع من الحكمة<sup>(3)</sup>.

هذا الاطلاع الواسع من قبل الرازي على مختلف العلوم وأكثر منه مما يطول ذكره هنا، جعله يحظى باهتمام وتقدير العلماء في عصره وبعده حتى اليوم، فاللافت للنظر أن جلّ مَنْ ترجم له، ممن تعرضت لهم إلى حد الآن، لا يتحدثون عنه دون أن يشيدوا بفضائله وغزارة علمه؛ فهو عند ابن الأثير الجزري، وعند ابن كثير «إمام الدنيا في عصره»<sup>(4)</sup>، وهو عند ابن أبي أصيبعة «أفضل المتأخرين وسيد الحكماء المحدثين»<sup>(5)</sup>، وهو عند ابن خلكان «فريد عصره ونسيج وحده، فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل»<sup>(6)</sup>، وهو عند الذهبي «العلامة الكبير ذو الفنون»<sup>(7)</sup>، وأيضاً هو والغزالي عند الأستاذ أحمد أمين «كان لهما مقام كبير عند المسلمين»<sup>(8)</sup>، لأن الرازي مثل الغزالي في «قوة الحجّة وفصاحة اللسان والقدرة على البرهان وكثرة التأليف في علم الكلام»<sup>(9)</sup>، وهو عند الدكتور محمد مصطفى هدارة «من العلماء المسلمين الثقات الذين أسهموا في شتى فروع الثقافة الإسلامية في القرن السادس الهجري»<sup>(10)</sup> وهو عند الدكتور عباس ارحيلة «أكبر مفكر إسلامي بعد الغزالي»<sup>(11)</sup>، وهو عند الجميع كبير الشأن، واسع النظر، غزير الإنتاج في العلوم العقلية والنقلية معاً.

(1) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص: 190.

(2) طبقات المفسرين للداودي: 2 / 216.

(3) عيون الأنباء، ص: 462.

(4) الكامل في التاريخ: 9 / 302، والبداية والنهاية: 13 / 61.

(5) عيون الأنباء، ص: 462.

(6) وفيات الأعيان: 2 / 349.

(7) سير أعلام النبلاء للإمام الذهبي: 21 / 501.

(8) ظهر الإسلام: 4 / 84.

(9) نفسه: 4 / 88.

(10) كتاب «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» للفخر الرازي وأثره في تاريخ البلاغة العربية، مقال للدكتور محمد مصطفى هدارة، مجلة كلية الآداب.

(11) الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري لعباس ارحيلة، ص: 580.

من خلال إشادة العلماء وأعيان القوم بالرازي، وبتبحره في شتى العلوم، يُلاحظ أن تلك الإشادة منصبّة أساساً على غزارة علمه في علم الكلام والتفسير والفقه والحكمة والأصول، وبنسبة أقل النحو والبلاغة والشعر والطب... يقول القفطي عنه: «كان من أفاضل زمانه بزّ القدماء في الفقه وعلم الأصول والكلام والحكمة وردّ على أبي علي ابن سينا واستدرك عليه وكان عظيم الشأن بخراسان... وكان يركب وحوله السيوف المجدبة، وله الممالك الكثيرة والمرتبة العالية، والمنزلة الرفيعة عند السلاطين الخوارزمشاهية»<sup>(1)</sup>، فقد قال الرازي يوماً للسلطان: «نحن في ظل سيفك، فقال له السلطان ونحن في شمس علمك»<sup>(2)</sup>.

- تلاميذه:

في مجالس الفخر الرازي التي كان يعقدها للتدريس، كان يجلس إليه عدد هائل من التلاميذ، يأتون إليه من كل جهة، و«يهاجرون إليه من كل ناحية على اختلاف مطالبهم في العلوم، وتفنيئهم فيما يشتغلون به، فكان كلُّ منهم يجد عنده النهاية القصوى فيما يرومه منه»<sup>(3)</sup>، لذلك كثر تلاميذه وتعدّدوا، فكان إذا ركب مشى معه نحو الثلاثمائة مشتغل على اختلاف مطالبهم في التفسير والفقه والكلام والأصول والطب وغير ذلك<sup>(4)</sup>.

ومن خلال المصادر التي تحدّثت عن فخر الدين الرازي استطعتُ تجميع بعض الأسماء لتلاميذه وهم:

- قطب الدين المصري إبراهيم بن علي بن محمد السلمي، كان من أجل تلامذته<sup>(5)</sup>.

- القطب الطوعاني<sup>(6)</sup>.

(1) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص: 192.

(2) لسان الميران لابن حجر العسقلاني: 4/ 427.

(3) عيون الأنباء، ص: 462.

(4) شذرات الذهب: 5/ 21.

(5) عيون الأنباء، ص: 471، وقطب الدين هذا هو أستاذ نصير الدين الطوسي الفيلسوف المعروف المتوفى سنة 672هـ.

(6) شذرات الذهب: 5/ 21. وطبقات المفسرين للداودي: 2/ 216.

- ظهير الدين عبد السلام الفارسي<sup>(1)</sup>.
- أبو عبد الله الحسين الواسطي<sup>(2)</sup>.
- أثير الدين المفضل بن عمر الأبهري وهو شيخ ابن خلكان<sup>(3)</sup>.
- الكمال محمود بن عمر الرازي<sup>(4)</sup>.
- القاضي شمس الدين الحنوي.
- محيي الدين قاضي مرند.
- زين الدين الكشي.
- شهاب الدين النيسابوري.
- شمس الدين محمد الوتار الموصل.
- السلطان حسين بن خرّمين صاحب هراة.
- السلطان محمود<sup>(5)</sup>، ابن أخت شهاب الدين الغوري صاحب فيروزكوه.
- شرف الدين بن عّنين الشاعر<sup>(6)</sup>.
- بديع الدين البندهي<sup>(7)</sup>.
- أبو بكر بن أبي بكر الأصفهاني، الذي أملى عليه الفخر الرازي وصيته<sup>(8)</sup> قبل موته وغير هؤلاء التلاميذ<sup>(9)</sup> الذين يصعب حصرهم جميعاً؛ لكثرتهم عدداً، ولكثرة مجالس الرازي

(1) البداية والنهاية: 27 / 13، والكامل في التاريخ: 251 / 9.

(2) وفيات الأعيان: 351 / 2.

(3) المصدر نفسه: 14 / 1.

(4) طبقات الشافعية: 37 / 5.

(5) عيون الأنباء، ص: 462 - 463 ومرند: من مشاهير مدن أذربيجان. معجم البلدان: 110 / 5.

(6) عيون الأنباء، ص: 468.

(7) عيون الأنباء، ص: 463، وفيات الأعيان: 350 / 2، وشذرات الذهب: 22 / 5.

(8) ترك الرازي وصية عند موته يذكر فيها أنه احتبّر الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما وجد فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدها في القرآن.. وفيها دعوات.. وأوصى في آخرها تلامذته بأن يحفظوا موته ويدفونه على شرط الشرع. ينظر الوصية في طبقات الشافعية: 37 / 5 وما بعدها. وهي كاملة في عيون الأنباء، ص: 466 وما بعدها.

(9) أثبت الدكتور بكري شيخ أمين تلاميذ آخرين إضافة إلى بعض هؤلاء، ينظر: مقدمة نهاية الإيجاز، ص: 12 - 13.

في مناطق متفرقة من البلاد، يدل على ذلك «المدارس الكثيرة التي بُنيت له في مناطق شتى»<sup>(1)</sup>.

ويعود الفضل في انتشار العلوم النظرية في بلاد المغرب إلى تلامذة الرازي، بعدما كانت قاصرة على البلاد المشرقية، يقول المقرئ التلمساني: «وأما ملكة العلوم النظرية فهي قاصرة على البلاد المشرقية، ولا عناية لحذاق القرويين والإفريقيين إلا بتحقيق الفقه فقط، ولم يزل الحال كذلك إلى أن رحل الفقيه ابن زيتون (أبو القاسم بن أبي بكر) إلى المشرق، فلقني تلاميذ الفخر بن الخطيب، ولازمهم زماناً حتى تمكن من ملكة التعليم، وقدم إلى تونس فانتفع به أهلها»<sup>(2)</sup>.

- مجالسه:

كانت لتلاميذ الرازي طريقتهم في الجلوس أمام شيخهم، يؤثرها هو؛ فقد كان يقربُ منه أبرزهم بالإضافة إلى الملوك والسلاطين وكبار القوم، ويُشير على كل تلميذ بأن يجلس في جهة من الجهات حوله، كلُّ على قدر مرتبته في العلم، ولا يجيب الرازي على مسألة من المسائل إلا إذا استعصت الإجابة على تلاميذه الكبار، وقد تحدث ابن أبي أصيبعة عن هذه الطريقة فقال: «وكان (يعني الرازي) إذا جلس للتدريس يكون قريباً منه جماعة من تلاميذه الكبار، مثل زين الدين الكشي والقطب المصري وشهاب الدين النيسابوري، ثم يليهم بقية التلاميذ وسائر الخلق على قدر مراتبهم، فكان من يتكلم في شيء من العلوم يباحثونه أولئك التلاميذ الكبار، فإن جرى بحث مشكل أو معنى غريب يشاركهم الشيخ فيما هم فيه، ويتكلم في ذلك المعنى بما يفوق الوصف»<sup>(3)</sup>، وهذه طريقة تربوية فعالة وفريدة تسمح للتلاميذ بإبراز مواهبهم والتمرن على تقلد منصب الشيخ المدرّس، ثم تُحفز بقية التلاميذ إلى الاجتهاد حتى ينالوا المرتبة التي تُحوّل لهم التقرب من الشيخ، وأترك أحد تلامذة الرازي وهو محمد الوتار الموصل، يتحدث عن الاستعدادات التي تقام في المدينة التي يحل بها الرازي ليعطي صورة حية لمجلسه في هراة، وقد قصدها

(1) البداية والنهاية: 55 / 13.

(2) أزهار الرياض في أخبار عياض لشهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني: 26 / 3.

(3) عيون الأنباء، ص: 462.

من مدينة أخرى، يقول: «كنتُ ببلد هراة... وقد قصدتها الشيخ فخر الدين بن الخطيب من بلد باميان، وهو في أبهة عظيمة وحشم كثير، فلما ورد إليها تلقاه السلطان بها، وهو حسين بن خرمين، وأكرمه إكراماً كثيراً، ونصب له بعد ذلك منبراً وسجادة في صدر الإيوان من الجامع بها ليجلس في ذلك الموضع، ويكون له يوم مشهور يراه فيه سائر الناس ويسمعون كلامه، وكنتُ في ذلك اليوم حاضراً مع جملة الناس، والشيخ فخر الدين في صدر الإيوان، وعن جانبه يمنة ويسرة صفان من مماليكه الترك متكئين على السيوف وجاء إليه السلطان حسين بن خرمين... فسلم، وأمره الشيخ بالجلوس قريباً منه، وجاء إليه أيضاً السلطان محمود... فسلم، وأشار إليه الشيخ بالجلوس في موضع آخر قريباً منه من الناحية الأخرى، وتكلم الشيخ في النفس بكلام عظيم، وفصاحة بليغة»<sup>(1)</sup>.

- آثاره:

لم يغفل الباحثون الذين تحدثوا عن الرازي الحديث عن كتبه ومختلف آثاره، فقد اهتموا بها، وعدوها من الآثار العربية والإسلامية الجليلة الفوائد، وليس واحداً من أشاد بكتبه، وبعلو شأنها بل لا أجد كل من تعرّض للحديث عنه - خاصة القدماء منهم - إلا وقد أثنى على كتبه ومدحها، يقول ابن خلكان عنها: «وانشرت تصانيفه في البلاد ورزق فيها سعادة عظيمة، فإن الناس اشتغلوا بها ورفضوا كتب المتقدمين»<sup>(2)</sup>.

وكانت كتب الرازي عديدة ومتنوعة، لذلك اختلف المترجمون له في أسماء بعض كتبه وعددها، وقد نبّه الدكتور بكري شيخ أمين على ذلك ولاحظ أن جورج قنواقي<sup>(3)</sup> مثلاً قد وقع في خطأ حين ظن أن بعض أسماء كتب الرازي تحمل كتباً متعددة وهي في حقيقتها واحدة مثل: (التفسير - التفسير الكبير) (تفسير سورة البقرة - سورة البقرة)<sup>(4)</sup>، أما اختلافهم في عددها فقد ظهر لي حينما وجدتها تصل عند القفطي إلى حوالي ثلاثة

(1) نفسه، ص: 462 - 463.

(2) وفيات الأعيان: 2/ 349، وطبقات الشافعية: 35/ 5.

(3) في: فخر الدين الرازي، تمهيد لدراسة حياته ومؤلفاته، مقال ورد له في كتاب: (إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين)، دار المعارف بمصر، 1962 م كما جاء عند المحقق.

(4) نهاية الإيجاز، مقدمة المحقق، ص: 15.

وستين كتاباً<sup>(1)</sup>، وتصل عند ابن أبي أصيبعة إلى حوالي أربعة وستين كتاباً<sup>(2)</sup>، بينما ترتفع عند ابن كثير إلى حوالي مائتي مصنف<sup>(3)</sup>. والغالب أن كتبه تفوق الستين كتاباً بكثير بالقياس إلى غزارة علمه وتفننه في شتى أنواع العلوم.

ونظراً لأن كتب الرازي الواردة في المصادر لم يرتبها أصحابها ترتيباً معيناً حسب الأحرف الأبجدية مثلاً، أو حسب موضوعاتها فقد صُعب على الباحثين في كتب الرازي إحصاؤها كلها أو تصنيفها حسب موضوعاتها أو حتى الاتفاق بشأن أسماء بعضها، ورغم محاولات بعضهم في الاقتراب من الوصول إلى تلك الغاية، إلا أن تلك المحاولات تعوزها الدقة والضبط، ولا أعتقد أن أحداً يستطيع الوصول إلى ذلك طالما لم يتم الوقوف على كل كتبه المطبوعة والمخطوطة «في مختلف مكتبات العالم، دون أن يكتفي بقراءة العنوان المسجّل على الكتاب أو المخطوط أو الفهرس لموجودات المكتبة. ومثل هذا العمل لا يستطيعه فرد بذاته، ولا يمكن الوصول إلى الحقيقة الصادقة بسنين معدودة، وإنما يتطلب ذلك انكباب فريق كامل من العلماء والباحثين عشرات السنين وليس أقل من ذلك، ولا دون ذلك»<sup>(4)</sup>.

ويشير الدكتور محمد العربي<sup>(5)</sup> إلى بعض المحاولات في هذا المجال، فيذكر أن بروكلمان<sup>(6)</sup> وضع قائمة بكتب الإمام ورتبها بحسب موضوعاتها. وقسمها إلى الموضوعات التالية: تاريخ، فقه، قرآن، علم كلام، فلسفة، علم النجوم، بيان، معارف متنوعة، طب، علم الفراسة، كيمياء، علم المعادن.

وقد صدر الدكتور علي سامي النشار كتاب الرازي (اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين) بمقدمة ذكر فيها قائمة بأثار الرازي التي بلغ عددها عنده سبعة وتسعين

(1) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص: 193.

(2) عيون الأنباء، ص: 470.

(3) البداية والنهاية: 55 / 13.

(4) نهاية الإيجاز، مقدمة المحقق، ص: 16.

(5) المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي ص: 100 وما بعدها.

(6) تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان: 667 / 1.

كتاباً، وقد رتبها حسب الموضوعات التالية: التفسير، علم الكلام، الحكمة والعلوم الفلسفية، اللغة وأصول الفقه، الطب، الطلسمات، العلوم الهندسية، والتاريخ<sup>(1)</sup>، بينما ينتقد جورج قنواقي<sup>(2)</sup> طريقة بروكلمان والنشار؛ فهو يرى أن تقسيم مؤلفات الرازي الغزيرة إلى أنواع محدودة تعوزه الدقة، طالما لم نقف على المؤلفات نفسها لكي نستطيع أن نعرف بدقة محتوياتها، وينتقد سامي النشار لأنه لم يذكر أرقام المخطوطات، ولا أسماء المؤلفات المطبوعة، ووضع قنواقي تصنيفاً أبجدياً، وأضاف إلى كل اسم من مؤلفات الرازي المصادر التي ورد فيها هذا الاسم، وبلغ عدد الكتب التي أحصاها أربعة وثلاثين كتاباً ومائة كتاب.

وضمن الدكتور محمد صالح الزركان دراسته عن فخر الدين الرازي<sup>(3)</sup> إحصاءً شاملاً لكتبه الثابتة والمشكوك فيها والمنحولة، ويصل عددها عنده إلى أربعة وتسعين كتاباً ومائة كتاب، ويراعي في إحصائه لها الدقة في ذكر المصادر التي ورد ذكر كتبه فيها وكذا أرقام المخطوطات.

وأشار المحقق شيخ أمين<sup>(4)</sup> إلى بعض كتبه المطبوعة والمخطوطة فقط، دون ذكر المفقودة منها، كما أورد الدكتور هندواوي هلال<sup>(5)</sup> قائمة بكتبه الوارد ذكرها في تفسيره (مفاتيح الغيب).

وكل دراسة من هذه الدراسات وغيرها التي أحصى فيها أصحابها كتب الرازي؛ يستفيد فيها اللائح من السابق شأن الأبحاث كلها. لهذا أحاول هنا ذكر بعض كتب الرازي مستفيداً من تلك الدراسات السابقة، خاصة ما جاء منها عند الدكتور محمد العربي لأنها متأخرة (طبعة 1992 م) عن سابقتها، فهي مستفيدة منها بلا شك، وفي سردي لهذه الكتب سأتى على ذكر المطبوعة منها ثم المخطوطة ثم المفقودة.

- 
- (1) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازي، مقدمة المحقق علي سامي النشار.
  - (2) فخر الدين الرازي، تمهيد لدراسة حياته ومؤلفاته (إحالة سابقة).
  - (3) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية لمحمد صالح الزركان.
  - (4) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، مقدمة المحقق، ص: 16 وما بعدها.
  - (5) المباحث البيانية في تفسير الفخر الرازي، دراسة بلاغية تفصيلية لأحمد هندواوي هلال، ص: 28 وما بعدها.

أ: الكتب المطبوعة<sup>(1)</sup>:

- 1 - الأربعين في أصول الدين:  
طُبع بالهند (حيدر أباد) سنة 1353 هـ / 1934 م.  
يشرح فيه الرازي المسائل الإلهية كما يقول في مقدمته، وقد ضمنه أربعين مسألة أصولية. وكانت لهذا الكتاب شهرة واسعة مما جعل ابن تيمية يدرسه لطلابه<sup>(2)</sup>.
- 2 - أساس التقديس في علم الكلام:  
حققه مع مقدمة ودراسة تحليلية للدكتور محمد العربي، دار الفكر اللبناني، بيروت الطبعة الأولى (1993 م).  
يسط الكلام في هذه الرسالة على تأويل المتشابهات من الآيات والأحاديث.
- 3 - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين:  
حققه الدكتور علي سامي النشار ونشره في القاهرة سنة 1938 م. والكتاب ينقسم إلى عشرة أقسام تناول فيها فرق المعتزلة والخوارج والروافض والكرامية والجبورية والصوفية والنصارى واليهود والمجوس والصابئة والفلاسفة.
- 4 - أسرار التنزيل وأنوار التأويل (بالفارسية):  
طبع بالفارسية سنة 1301 هـ.
- 5 - الخمسين في أصول الدين:  
طبع في مطبعة كردستان العلمية بالقاهرة سنة 1328 هـ.
- 6 - السر المكتوم (في مخاطبة النجوم):  
طبع في بومباي بالهند بدون تاريخ.
- 7 - شرح الإشارات والتنبيهات:  
طبع في إستانبول سنة 1290 هـ وفي الهند سنة 1318 هـ وفي القاهرة سنة 1325 هـ.

---

(1) المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، ص: 102 وما بعدها، وينظر أيضاً المصادر والمراجع التي سبقت الإشارة إليها.

(2) أساس التقديس لفخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، مقدمة المحقق، ص: 262.

8 - عصمة الأنبياء:

صحح الكتاب وطبعه الدكتور محمد منير الدمشقي سنة 1355 هـ.  
والكتاب عبارة عن رسالة في النصح عن رسول الله وأنبيائه...

9 - كتاب الفراسة:

حققه وطبعه مع ترجمة فرنسية الدكتور يوسف مراد، نشر في باريس سنة 1939 م.

10 - لباب الإشارات:

طبع في القاهرة سنة 1299 هـ ثم قام بتصحيح الطبعة الثانية الدكتور عبد الحفيظ سعد عطية، وطبع على نفقة مكتبة الخانجي بمصر سنة 1355 هـ.  
والكتاب ملخص شرحه للإشارات والتنبيهات، وهو تلخيص موجز ومركز  
لكتاب ابن سينا.

11 - لوامع الينيات في شرح أسماء الله الحسنى:

طبع بالقاهرة سنة 1323 هـ.

12 - المباحث المشرقية:

طبع في حيدر أباد سنة 1343 هـ.

13 - مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير:

طبع عدة طبعات منها طبعة دار الفكر، بيروت (1415 هـ / 1995 م) وهي الطبعة  
المعتمدة في هذا البحث.

14 - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين:

طبع المحصل في القاهرة (المطبعة الحسنية) سنة 1323 هـ وبذيله تلخيص نصير  
الدين الطوسي له، وبهامشه كتاب «المعالم في أصول الدين» للفيخر الرازي.  
لخصه الطوسي وانتقده في كتاب سماه «تلخيص المحصل»، وشرحه أحمد علي شلبي  
وعصام الدين الإسفراييني، ودرسه ابن خلدون ولخصه في كتاب سماه «لباب  
المحصل».

15 - المعالم في أصول الدين:

طبع في هامش كتاب الرازي: محصل أفكار المتقدمين السابق.

16 - مناظرات الإمام الفخر الرازي في بلاد ما وراء النهر:  
رسالة طبعت في الهند، حيدر آباد سنة 1355 هـ، نشرها باللغة الإنجليزية الدكتور  
فتح الله خليف، دار المعارف، بيروت 1966 م.  
والمناظرات تقدم فكرة عن نشاط الرازي الفكري أثناء رحلته إلى بلاد ما وراء النهر  
(جيجون) والتي تمت ما بين 580 و590 هـ وهي تحتوي على 16 مناظرة تمت مع  
علماء الشافعية والحنفية، والأشاعرة والماتريدية، وموضوعاتها متنوعة، وأبرز الذين  
ينتقدهم الرازي في مناظراته - ماعدا الذين ناظرهم - الغزالي والشهرستاني.

17 - مناقب الإمام الشافعي:

طبعته المكتبة العلمية بالقاهرة، بدون تاريخ.

18 - النفس والروح:

حققه الدكتور محمد صفيح حسن الموصومي، مطبوعات معهد الأبحاث الإسلامية،  
إسلام آباد باكستان.

والكتاب يعنى بمعالجة علم الأخلاق في ضوء الفلسفة والتعاليم الإسلامية.

19 - نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز:

طبع عدة مرات، سافرده الحديث عنه في نهاية هذا التمهيدي.

20 - الوصية:

ليس لها طبعة خاصة ولكنها مثبتة بنصها في طبقات الشافعية (ج 5 ص: 37)، وفي  
عيون الأنباء (ص: 466، مكتبة الحياة، بيروت)

21 - المحصول في علم أصول الفقه:

مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض سنة 1401 هـ، وطبعته أيضاً مؤسسة  
الرسالة، الطبعة الثانية (1992 م) بيروت، بتحقيق جيد لظه جابر فياض العلواني.

ب - الكتب المخطوطة<sup>(1)</sup>:

1 - الآيات البينات في المنطق.

---

(1) وفيات الأعيان: 2/ 349، طبقات الشافعية: 5/ 35، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص: 193،  
المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، ص: 111 وما بعدها، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز،  
مقدمة المحقق، ص: 18 وما بعدها.

- 2 - الأحكام العلائية في الأعلام السماوية.
- 3 - الإشارات في علم الكلام.
- 4 - أقسام اللذات.
- 5 - تفسير سورة الإخلاص.
- 6 - تفسير سورة الفاتحة.
- 7 - التنبيه على بعض الأسرار المودعة في بعض آيات القرآن.
- 8 - جامع العلوم (بالفارسية).
- 9 - حدائق الأنوار (بالفارسية).
- 10 - حدوث العالم.
- 11 - الخلق والبعث.
- 12 - فائدة الزيارة.
- 13 - شرح عيون الحكمة.
- 14 - شرح القانون (لابن سينا وهو في الطب).
- 15 - شرح سقط الزند لأبي العلاء المعري.
- 16 - المطالب العالية.
- 17 - المعالم في أصول الفقه.
- 18 - الملخص في الحكمة والمنطق.
- 19 - منتخب المحصول.
- 20 - المنطق الكبير.
- 21 - نهاية العقول في دراسة الأصول.
- 22 - الهيئة.
- 23 - أسرار التنزيل وأنوار التأويل.
- 24 - الجدل والكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل.
- 25 - عرائس المحصل في نفائس المفصل.

ج - الكتب المفقودة<sup>(١)</sup>:

- 1 - إبطال القياس.
- 2 - أجوبة مسائل المسعودي.
- 3 - أجوبة المسائل النجارية.
- 4 - أحكام الأحكام.
- 5 - الأخلاق.
- 6 - إرشاد النظار إلى لطائف الأسرار.
- 7 - الأشربة.
- 8 - البراهين البهائية.
- 9 - البيان والبرهان في الردّ على أهل الزيغ والطغيان.
- 10 - تحصيل الحق.
- 11 - التشريح من الرأس إلى الحلق.
- 12 - تعجيز الفلاسفة.
- 13 - تفسير سورة البقرة.
- 14 - تهذيب الدلائل وعيون المسائل.
- 15 - الجبر والقدر.
- 16 - الجدل.
- 17 - جواب العيلاني.
- 18 - الجوهر الفرد.
- 19 - البرعاية.
- 20 - الرمل.
- 21 - الرياض المونقة في الملل والنحل.
- 22 - الزبدة في علم الكلام.

---

(١) المصادر والمراجع السابقة.

- 23 - السؤال.
- 24 - شرح نهج البلاغة (للإمام علي بن أبي طالب).
- 25 - شرح الوجيز في الفقه (للغزالي).
- 26 - شفاء العمي والخلاف.
- 27 - الرسالة الصحابية.
- 28 - الطب الكبير.
- 29 - الطريقة العلائية في الخلاف.
- 30 - الطريقة في الجدل.
- 31 - فضائل الصحابة.
- 32 - الكمالية في الحقائق الإلهية.
- 33 - مباحث الحدود (في المنطق).
- 34 - المباحث العمادية في المطالب المعادية.
- 35 - مباحث الوجود والعدم.
- 36 - الرسالة المجدية.
- 37 - المحرر في حقائق النحو.
- 38 - مسائل في الطب.
- 39 - النهض.
- 40 - رسالة في النبوات.
- 41 - نفثة المصدور.
- 42 - النهاية البهائية في المباحث القياسية.
- 43 - الهندسة.

#### - طريقة الرازي في التأليف:

يبدو أن للرازي طريقة خاصة في التأليف، فهو مولع بالتفريع والتقسيم، وإثبات الحجج والدلائل والإكثار منها، يقول ابن خلدون: «فابن الخطيب أميل إلى الاستكثار من

الأدلة والاحتجاج»<sup>(1)</sup>، وهو في كتبه يمزج بين العقائد والفلسفة متبعاً في ذلك الإمام الغزالي؛ «ومن أراد إدخال الرد على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب (الرازي)، فإنها وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم، فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم»<sup>(2)</sup>، وربما كان هذا المزج هو الذي جعل بعض علماء الموصل لا يفهمون اصطلاحه فيها، أي: في كتبه التي وصلت إليهم «ولما وصلت كتب فخر الدين الرازي إلى الموصل وكان بها إذ ذاك جماعة من الفضلاء لم يفهم أحد منهم اصطلاحه فيها سوى كمال الدين بن يونس أبو الفتح موسى بن أبي الفضل»<sup>(3)</sup>. هذا يعني أن الرازي قد أثرت ثقافته المتنوعة على أبحاثه المتخصصة؛ فهو حين يكتب في موضوع البلاغة مثلاً، لا يستطيع التجرد من تأثير عناصر ثقافته الفلسفية والكلامية على بلاغته. وقد ضاقت البلاغة الأدبية درعاً من تأثير عناصر فلسفية وكلامية ومنطقية عليها.

### 3: المؤلف: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز:

3: 1- مخطوطاته:

لكتاب (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز) عدة مخطوطات في المكتبات العالمية، «نسخة في بلدية الإسكندرية» رقمها 26، وثلاث في «دار الكتب المصرية» أرقامها 198 و 178 و 227، وثلاث في «المتحف البريطاني» برقم 6495، وواحدة في «كمبريدج» رقمها 1340، وواحدة في «دبلن» رقمها 1340، وثلاث نسخ في «مكتبة الوزير علي باشا» في السلمانية بإستانبول أرقامها 2284 و 2285 و 2286، ونسخة في «مكتبة لاله لي» في السلمانية، رقمها 2924، ونسخة في «مكتبة طوب كابي» في إستانبول رقمها «A80221728»<sup>(4)</sup>.

(1) المقدمة، ص: 455.

(2) نفسه، ص: 467.

(3) توفي كمال الدين سنة 639 هـ يقول عنه ابن خلكان: «كان يدري فنَّ الحكمة: المنطق والطبيعي والإلهي، وكذلك الطب، ويعرف فنون الرياضة من أقليدس، والهيئة»، وفيات الأعيان: 3/ 156 وما بعدها. وهذه العلوم برع فيها الرازي كما سبق، لذلك عرف كمال الدين اصطلاحه.

(4) نهاية الإيجاز، مقدمة المحقق، ص: 21.

وقد اختار الدكتور شيخ أمين من هذه النسخ أربعاً «لأنها كانت قريبة العهد - تقريباً - من عصر الإمام الرازي»<sup>(1)</sup>، ثم أضاف إليها النسخة المطبوعة الوحيدة التي اهتدى إليها - كما يقول - بعد بحث شاق وكان ذلك في الظاهرية بدمشق.

### 3: 2 - محققوه وطبعاته:

كانت أول طبعة - حسب علمي - لكتاب (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز) هي تلك التي صدرت سنة 1317 هـ بالقاهرة، مطبعة الآداب والمؤيد تحت عنوان: (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز في علوم البلاغة وبيان إعجاز القرآن الشريف، تأليف إمام المحققين الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة 606 هـ). وكانت هذه الطبعة رديئة جداً. يقول عنها الدكتور شيخ أمين: «وقد كانت هذه الطبعة، على ما فيها من أوهام وأخطاء وتصحيفات ونقص متميزة بكثير من الخلاف لأصلنا المعتمد وسائر النسخ في رواية النص ولذلك اعتمدناها في التحقيق كنسخة متأخرة»<sup>(2)</sup>، ويقول عنها أيضاً في موضع آخر: «وكنتم أعرف... أن هذه المطبوعة أصبحت نادرة لا يمكن أن يحصل المرء اليوم على نسخة منها... ويبدو أن الذي أشرف على طبع هذه النسخة ما كان يعرف بلاغة ولا نحواً، ولا كان عنده دراية أو حسّ بتعام العبارة، أو عدم تمامها. ولا معرفة بالشعر، موزونه ومكسوره، ولا قدرة حتى على إيراد الآيات القرآنية صحيحة لا تحريف فيها»<sup>(3)</sup>.

وحُيِّل إلى الدكتور شيخ أمين أن الرازي قد ظلمه الذين تحدّثوا عنه من خلال هذه المطبوعة بعض الظلم نتيجة لسلبياتها المذكورة آنفاً<sup>(4)</sup>، وهو ما ذهب إليه الدكتور عباس ارحيلة أيضاً بقوله: «إن الأفكار التي أشاعها مؤرخو البلاغة العربية قد طمست معالم

---

(1) نهاية الإيجاز، مقدمة المحقق، ص: 22، ويقول الدكتور محمد مصطفى هدارة في مقدمة تحقيقه لكتاب نهاية الإيجاز: «وهكذا تجمّع تحت يدي عدد كبير من النسخ الخطية لكتاب نهاية الإيجاز: أربع منها أصول قديمة كتبت في السنوات: 651 هـ - 681 هـ - 708 هـ - 710 هـ جعلتها عمدة التحقيق «كتاب نهاية الإيجاز للفخر الرازي وأثره في تاريخ البلاغة العربية، ص: 25 (مقال مذكور).

(2) نهاية الإيجاز، مقدمة المحقق، ص: 28.

(3) نفسه، ص: 33 - 34.

(4) نفسه، ص: 34.

هذا الكتاب (يقصد كتاب نهاية الإيجاز..)، وجعلته مهملاً في طبعة رديئة منذ سنة 1317 هـ مليئة بالأوهام والأخطاء»<sup>(1)</sup>.

ومن الدارسين المحدثين الذين اعتمدوا هذه الطبعة الرديئة أذكر الدكتور شوقي ضيف في كتابه (البلاغة تطور وتاريخ)، والدكتور عبد العزيز قلقيلة في كتابه (البلاغة الاصطلاحية)، والدكتور جابر أحمد عصفور في كتابه (الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي) وغير هؤلاء.

ثم طبع الكتاب بمطبعة الإسكندرية سنة 1974 م بتحقيق الدكتور محمد زغلول سلام والدكتور مصطفى هدارة، يقول هذا الأخير عنه: «... لأضمن إخراج الكتاب في صورة سوّية صحيحة، مع تحريج نصوصه والترجمة لأعلامه، والتعليق على موضوعاته، وبذلك نؤدي بعض الحق الذي كان الفخر الرازي أهلاً له»<sup>(2)</sup>.

وطبع بعمان الأردن سنة 1985 م، تحقيق وتقديم الدكتور إبراهيم السامرائي والدكتور محمد بركات حمدي<sup>(3)</sup>، اعتمده الدكتور أحمد أبو زيد في كتابه (التناسب البياني في القرآن: دراسة في النظم المعنوي والصوتي).

وطبع أيضاً بتحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي بمصر سنة 1989 م. وطبع بتحقيق الدكتور بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، أكتوبر 1985 م، فكان تحقيقاً جيداً في طبعة جيدة، وهي التي اعتمدها في بحثي هذا، وقد مدح غير واحد من الباحثين جهود شيخ أمين في هذا التحقيق، يقول الدكتور عباس ارحيلة مثلاً: «ثم ظهر تحقيق للكتاب سنة 1985 م لإبراهيم السامرائي ومحمد بركات حمدي

---

(1) الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري لعباس ارحيلة، ص: 588، وينظر أيضاً: فخر الدين الرازي بلاغي عربي مرموق، مقال لسمير أبو حمدان، ص: 253 (بالمهامش)، مجلة الفكر العربي.

(2) كتاب نهاية الإيجاز للفخر الرازي وأثره في تاريخ البلاغة العربية (مقال مذكور) ص: 25، وقد اعتمد الدكتور أحمد جمال العمري هذه الطبعة بهذا التحقيق في كتابه: المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني، نشأتها وتطورها حتى القرن السابع الهجري.

(3) اعتمده الدكتور أحمد أبو زيد في كتابه: التناسب البياني في القرآن: دراسة في النظم المعنوي والصوتي، واعتمده أيضاً الدكتور يوسف أبو العدوس في كتابه: المجاز المرسل والكناية: الأبعاد المعرفية والجمالية.

أبو علي، فلم يكن تحقيقاً يشرف العلم، حتى ظهر تحقيق بكرى شيخ أمين في السنة نفسها، أي: 1985 م فرد لهذا الكتاب بعض الاعتبار وقال في نهاية تقديمه للكتاب: «وما أجدر هذا الكتاب أن يعود إليه الحب ونظرة العلماء والدارسين والبلاغيين، فتقتبس منه، وتستضيء بشعاعه وتكتشف ما ضمّ من كنوز، وما احتوى من روائع»<sup>(1)</sup>.

### 3: 3- موضوعه وخطة الرازي فيه:

كتاب (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز) كما يُفهم من عنوانه كتاب في الإعجاز والبلاغة، لأن البلاغة عاشت في كنف الإعجاز كما هو معروف، ويفهم منه أيضاً أن الرازي قصد فيه الإجمال والاختصار، وهو يعلن في مقدمته أنه سيعنى بتنظيم مواد كتابي عبد القاهر (الأسرار والدلائل)، بعد أن تَوّه بجهوده فيها، وبراعته في استنباط أصول علم البيان وقوانينه وأدلته وبراهينه، ويعقب الرازي على ذلك بأنه «أهمل رعاية ترتيب الفصول والأبواب، وأطنب في الكلام كل الإطناب»<sup>(2)</sup>، ثم يقول: «ولما وفقني الله - تعالى - لمطالعة هذين الكتابين التقطتُ منهما معاقداً فرائدهما، ومقاصد فرائدهما، وراعت الترتيب مع التهذيب، والتحرير مع التقرير، وضبطت أوابداً الإجماليات في كل باب بالتقسيمات اليقينية وجمعت متفرقات الكلم في الضوابط العقلية مع الإجناب عن الإطناب الممل والاحتراز عن الاختصار المخل»<sup>(3)</sup>.

فالكتاب على ما صرح، تنظيم وتبويب لما كتبه الجرجاني في كتابيه في صورة تضبط فيها القواعد البلاغية، وتنحصر أقسامها وفروعها حصراً دقيقاً.

وقد رتبته على مقدمة وجملتين (قسمين)، أما المقدمة فمشملة على فصلين: يتحدث الرازي في الفصل الأول منها عن ثبوت إعجاز القرآن الكريم وعن وجه إعجازه؛ فعرض أربعة مذاهب أبطلها كلها، وقدم الوجه الذي يراه صحيحاً وهو الفصاحة. أما الفصل الثاني منها فيتحدث فيه عن شرف علم الفصاحة؛ وهي عنده إما أن تكون عائدة إلى

(1) الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري لعبس ارحيلة، ص: 588، ونهاية الإيجاز لفخر الدين الرازي، ص: 70.

(2) الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري، ص: 75.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 75.

مفردات الكلام أو إلى جملته، لذلك رتب الكتاب على جملتين: جملة خاصة بالمفردات، وجملة خاصة بالنظم أو التأليف.

وأخذ يتحدث عن الجملة الأولى التي خصصها للمفردات فرتبها على مقدمة وقسمين:

أما المقدمة<sup>(1)</sup>: فمشملة على فصلين: يتحدث في الفصل الأول منها عن أقسام دلالة اللفظ على المعنى، بينما يتحدث في الثاني منها عن حقيقة البلاغة والفصاحة.

وأما القسم الأول فهو خاص بالدلالة اللفظية، ويجعله في باين:  
الباب الأول<sup>(2)</sup> منه: في خمسة فصول: يجعل الفصل الأول في إقامة الحجة على أن الفصاحة لا يجوز عودها إلى الدلالات الوضعية للألفاظ، ويجعل الفصل الثاني في الأدلة الإلزامية العقلية، أما الفصول: الثالث والرابع والخامس فيخصصها لدحض الشبهات التي يدلي بها أصحاب اللفظ.

الباب الثاني<sup>(3)</sup> من القسم الأول: يخصه بالبحث في المحاسن والمزايا الحاصلة بسبب الألفاظ وما يتبعها، وأراه يقسمه إلى مقدمة وثلاثة أركان: يجعل المقدمة في حصر أقسام تلك المحاسن التي:

منها ما يكون بسبب الكتابة وهو الركن الأول.  
ومنها ما يكون بسبب أمور عائدة إلى اللفظ وهو الركن الثاني، ويعقد لهذا الركن أربعة أطراف: يجعل الطرف الأول منه فيما يتعلق بآحاد الحروف وهو في فصلين: الأول في مخارج الحروف. والثاني فيما يحصل للكلام من المحاسن بسبب آحاد الحروف. ويجعل الطرف الثاني: في تركب الحروف. والطرف الثالث: فيما يتعلق بالكلمة الواحدة. والطرف الرابع: فيما يتعلق بالكلمات المركبة وهو في قسمين: الأول ما يكفي في تحقيقه اعتبار حال كلمتين فقط، وهو في فصول أربعة: الأول في التجنيس، والثاني في الاشتقاق، والثالث في رد العجز على الصدر، والرابع في القلب. القسم الثاني: ما يحتاج فيه إلى مزيد من كلمتين

(1) نفسه، ص: 87.

(2) نفسه، ص: 95.

(3) نفسه، ص: 113.

وهو في فصول ثلاثة: الأول: في السجع، والثاني: في تضمين المزدوج، والثالث: في الترصيع.

ومنها ما يتعلق بالدلالة اللفظية، وهو الركن الثالث<sup>(1)</sup>.

وأما القسم الثاني من الجملة الأولى: ففي أحكام الدلالات المعنوية، وفي هذا القسم يتحدث عن خمس قواعد:

أما القاعدة الأولى<sup>(2)</sup>: ففي أحكام الخبر ويجعلها في ستة عشر فصلاً: الأول: في أنه ليس الغرض الأصلي من وضع الألفاظ المفردة إفادتها لمسمياتها. الثاني: في حد الخبر. الثالث: في أنه لا دلالة للخبر على أعيان الموجودات. الرابع: في أن الإخبار حكم متقيد بقتدين. الخامس: في معنى إسناد الفعل إلى الفاعل. السادس: في الأفعال المتعدية. السابع: في أن الإثبات إنما يتقيد بالمفعول الحقيقي لا بالمفعول به. الثامن: في أن الفعل المتعدي إلى جميع مفعولاته خبر واحد، وكذلك المبتدأ والخبر الذي خصص لهما الفصل التاسع. أما الفصل العاشر: ففي الفرق بين الجملة الاسمية والفعلية في المعنى. وفي الحادي عشر: يتحدث عن حقيقة المبتدأ والخبر، ويقف أمام هذه التعبيرات الثلاثة: «زيد منطلق» و«زيد المنطلق» و«المنطلق زيد» ليفرق بينهم. وفي الثاني عشر: يتحدث عن لام التعريف ملاحظاً أن (أل) إما: أن تكون للعهد أو العموم أو للحقيقة. وفي الثالث عشر: يوضح الرازي الفرق بين التعبيرات الثلاثة السابقة الذكر. وفي الفصل الرابع عشر: يبطل قول من يقول: إن المبتدأ والخبر إذا كانا معرفتين فأيهما قدمته فهو المبتدأ. وفي الفصل الخامس عشر: يتحدث عن ورود المبتدأ بصيغة الذي. وفي السادس عشر: يتحدث عن صدق الخبر وكذبه، وبذلك ينتهي من القاعدة الأولى.

أما القاعدة الثانية<sup>(3)</sup>: ففي الحقيقة والمجاز؛ فبعد أن عرفها لغوياً أخذ في حصر مباحث هذه القاعدة وذلك في أربعة عشر فصلاً يتحدث في الفصل الأول: عن اللفظ يكون مجازاً بشيئين: الأول أن يكون منقولاً عن معنى وضع اللفظ بإزائه أولاً. والثاني:

(1) نهاية الإيجاز، ص: 145.

(2) نفسه، ص: 148.

(3) نفسه، ص: 167.

أن يكون ذلك النقل لمناسبة بينهما. وفي الفصل الثاني: يفرق بين المجاز والكذب والدعوى الباطلة. وفي الثالث: يتحدث عن أقسام المجاز. وفي الرابع: يبين أن المجاز في المثبت مجاز في المفرد، وفي الإثبات مجاز في الجملة. وفي الخامس: يتقل تعريف عبد القاهر للحقيقة والمجاز. وفي الفصل السادس: يذكر أن المجاز في الإثبات عقلي. وفي الفصل السابع: يذكر أن الإثبات المجازي لا يخلو من إثبات حقيقي، وفي الفصل الثامن: يتحدث عن الأمور التي لا بد منها حتى يحسن استعمال المجاز الحكمي. وفي الفصل التاسع: يفرق بين ما إذا كانت الجملة مجازية وبين ما إذا كانت دعوى باطلة. وفي العاشر يقول: إن المجاز في المثبت لغوي. وفي الحادي عشر: يتحدث عن قرينة الاستعارة. وفي الثالث عشر: يتحدث عن المجاز الذي يكون بالنقصان/ بالحذف. وفي الفصل الرابع عشر: يتحدث عن المجاز الذي يكون بالزيادة.

أما القاعدة الثالثة<sup>(1)</sup>: فيجعل حديثه فيها عن التشبيه، ويخصص لها أربعة أبواب، ويقسم الباب الأول إلى أربعة فصول، فيذكر في الفصل الأول منها: أن المشبه والمشبّه به إما محسوسان وإما معقولان وإما مختلفان حساً وعقلاً، ويرى أن التشبيه المحسوس بالمعقول غير جائز، وفي الفصل الثاني: يُورد مجموعة من الأشعار جاء فيها تشبيه المحسوس بالمعقول فرأى أن ما جاء منها لا بد أن يقدر المعقول محسوساً ويجعل كالأصل على طريق المبالغة وأتذكّر يصح التشبيه. وفي الفصل الثالث: يتحدث عن تشبيه الموجود بالمتخيل الذي لا وجود له في الأعيان. وفي الفصل الرابع: يتحدث عن تعدد المشبه دون المشبه به.

ويتقل إلى الباب الثاني ويقسمه إلى ثلاثة عشر فصلاً: في الفصل الأول: يقسم وجه الشبه إلى حسي وعقلي. وفي الفصل الثاني: يبين أن التشبيه بالوجه العقلي أعم من التشبيه بالوجه الحسي. وفي الثالث: يذكر أن التشبيه بالوصف المحسوس أتم من التشبيه بالوصف المعقول، ويؤكد في الفصل الرابع: أنه لا بد من رعاية جهة التشبيه. وفي الخامس: يقسم ما به المشابهة إلى المفرد والمركب. وفي السادس: يبين أن التقييدات كلما كانت أكثر كان التشبيه أَوْغَل في كونه عقلياً. والسابع: يتحدث فيه عن التشبيه المركب وهل يمكن فُض تركيبه أم

(1) نهاية الإيجاز، ص: 188.

لا؟ وفي الفصل الثامن: يتحدث عن التشبيهات المجتمعة. وفي التاسع: يفصل بين التشبيهات المتعددة وبين التشبيهات المقيدة. ويجعل الفصل العاشر: فيما يظن أنه تشبيه متقيد، مع أنه تشبيهات مجموعة لا يتعلق البعض ببعض. وفي الحادي عشر: يتكلم عن التشبيه القريب والغريب، وفي الثاني عشر: يوضح السبب في كون بعض التشبيهات قريباً والبعض غريباً. وفي الفصل الثالث عشر: يتحدث عن اكتساب وجه المشابهة.

وينتقل إلى الباب الثالث ويجعل حديثه فيه عن الغرض من التشبيه، مقسماً إياه إلى فصلين: الأول: في الأغراض العائدة إلى المشبه. والثاني: في الأغراض العائدة إلى المشبه به. ويصل إلى الباب الرابع فيقسمه إلى سبعة فصول، يتحدث في الفصل الأول منه على أن التشبيه ليس من المجاز. وفي الفصل الثاني: يذكر التشبيه الذي يصح عكسه والذي لا يصح فيه ذلك. أما الفصل الثالث: فيخصصه للحديث عن التشبيه الواقع في الهيئات التي تقع عليها الحركات. أما في الفصل الرابع: ففي التشبيه الواقع في الهيئات التي تقع عليها السكنات. وفي الفصل الخامس: يبين مراتب التشبيه في الظهور والخفاء. وفي السادس: يتحدث عن التمثيل وفي السابع: يتكلم عن المثل.

ويصل إلى القاعدة الرابعة<sup>(1)</sup> فيخصص حديثه فيها عن الاستعارة، وقد قسمها إلى ثلاثة أبواب:

يتحدث في الأول عن حقيقتها وأحكامها وجعله في خمسة عشر فصلاً: ينقل في الفصل الأول تعريف الرماني للاستعارة ويُبطله. ويجعل الفصل الثاني في أن المستعار هو اللفظ أو المعنى. والثالث: فيما يظن أنه استعارة ولا يكون، فيفرق فيه بين الاستعارة والتشبيه البليغ. والرابع: فيما يصح دخول الاستعارة فيه. والخامس: في كيفية دخول الاسم المستعار. والسادس: في أقسام كون الفعل مستعاراً. والسابع: في الفرق بين الاستعارة الأصلية والاستعارة التبعية. والثامن: في الفرق بين الاستعارة والتشبيه. وفي التاسع: يتحدث عن شروط حسن الاستعارة، وقرّره في الفصل العاشر. وفي الفصل الحادي عشر: يذكر ما تزداد به الاستعارة حسناً. وفي الفصل الثاني عشر: يتحدث عن

(1) نهاية الإيجاز، ص: 231.

الاستعارة المرشحة والمجردة. وفي الثالث عشر: يتكلم عن الاستعارة بالكناية، ثم يتحدث عن تناسي التشبيه في الاستعارة حتى تنزل منزلة الحقيقة وذلك في الفصل العاشر، أما الخامس عشر: فيتحدث فيه عن الاستعارة الحسنة والقييحة.

ويصل إلى الباب الثاني من القاعدة الرابعة فيخصصه لأقسام الاستعارة.

أما الباب الثالث منها فيخصصه لإيراد بعض ما جاء في القرآن من استعارات ويجعله ستة فصول: الأول: في استعارة اسم المحسوس للمحسوس بسبب المشاركة في وصف محسوس. الثاني: في استعارة المحسوس للمحسوس لشبه عقلي، الثالث: في استعارة المحسوس للمعقول، الرابع: في استعارة المعقول للمعقول، الخامس: في استعارة المعقول للمحسوس، والفصل السادس: في الاستعارة التخيلية. ويصل إلى القاعدة الخامسة<sup>(1)</sup>: ويخصص حديثه فيها عن الكناية مرتباً إياها على ثلاثة فصول: الفصل الأول: في حقيقتها، والفصل الثاني: في أن الكناية ليست من المجاز، والفصل الثالث: في ترجيح الكناية على التصريح، وترجيح الاستعارة على التصريح بالتشبيه. وبهذا الفصل ينتهي حديثه عن الجملة الأولى من كتابه والخاصة بالمفردات.

ويأخذ في الحديث عن الجملة الثانية<sup>(2)</sup> الخاصة بالنظم، ويقسمها إلى ستة أبواب: يتكلم في الباب الأول عن حقيقة النظم ويوضح أقسامه، وذلك في ثلاثة فصول فتحتها لهذا الباب. وتحدث في الباب الثاني<sup>(3)</sup> عن التقديم والتأخير، وجعله في أحد عشر فصلاً: الأول: في فائدة التقديم والتأخير، والثاني: في التقديم والتأخير في الاستفهام، والثالث: في دخول الاستفهام على المضارع، والرابع: في التقديم والتأخير في النفي، والخامس: في التقديم والتأخير في الخبر المثبت، والسادس: في التقديم والتأخير في الخبر المنفي، والسابع: فيما يكون فيه تقديم الاسم كاللازم، والفصل الثامن: في تقديم النكرة على الفعل وتأخيرها عنه، والتاسع: في تقديم حرف السلب على صيغة العموم وتأخيرها عنها، والعاشر: في تقديم بعض المفعولات على البعض، وفي الحادي عشر: يستوفي أقسام التقديم والتأخير.

(1) نهاية الإيجاز، ص: 270.

(2) نفسه، ص: 277.

(3) نفسه، ص: 298.

ويصل إلى الباب الثالث<sup>(1)</sup> فجعل حديثه فيه عن الفصل والوصل موزعاً إتياء على خمسة فصول: تحدث في الأول: عن ضبط معاقد الفصل والوصل، وفي الثاني: عن الأمثلة التي يترك فيها العاطف لشدة اتصال إحدى الجملتين بالأخرى. وفي الفصل الثالث: يذكر الجملة التي حالها مع ما قبلها حال ما يقتضي العطف ثم يجب فيها ترك العطف لأمر عرض وأفاد انقطاعها عما قبلها، وفي الفصل الرابع: يتحدث عن عطف الجمل على الجمل، وفي الخامس: يفصل القول في الحال وتمييز ما يستدعي الواو مما لا يستدعيها.

أما الباب الرابع<sup>(2)</sup> فقد خصصه للحذف والإضمار والإيجاز. وقسمه إلى خمسة فصول: الأول: في حذف المفعولات. والثاني: يتحدث فيه عن الإضمار على شريطة التفسير، والثالث: في أنه قد تترك الكناية لما فيه من زيادة الفخامة، وفي الرابع: يذكر حذف المبتدأ، وفي الفصل الخامس: يتحدث عن الإيجاز.

ويأخذ في الحديث عن المباحث المتعلقة بـ: (إن وإنها) ويخصص لها الباب الخامس<sup>(3)</sup> ويقسمه إلى ثلاثة عشر فصلاً: جعل الأول: في مواقع إن وفوائدها، والثاني: يذكر فيه ما رواه ابن الأنباري عن الكندي المتفلسف والمبرد. والثالث: في مواضع استعمال إنها، والرابع: في الخبر بالنفي والإثبات، والخامس: يوضح فيه فوائدها، وفي السادس: يوضح حكم الجملة المشتملة على المنصوب إذا دخلت فيها صيغتا ما وإلا، والسابع: يذكر فيه أن حكم المفعولين مع ما وإلا كحكم المفعول الواحد معها، وفي الفصل الثامن: يذكر حكم المبتدأ والخبر مع ما وإلا، وفي التاسع والعاشر: يقرر أن حكم إنهما مع المبتدأ والخبر والمفعول والمفعولين كحكم ما وإلا. وفي الحادي عشر: يتعرض لحكم آخر من أحكام إنهما، وفي الثاني عشر: يذكر حسن مواقع إنهما. وفي الفصل الثالث عشر: يقف عند قوله تعالى: ﴿لَتُرَكَّبَنَّهَا﴾<sup>(4)</sup> ويصل إلى الباب السادس<sup>(5)</sup> ويقسمه إلى أربعة فصول:

(1) نفسه، ص: 321.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 337.

(3) نفسه، ص: 352.

(4) من سورة النور الآية: 40.

(5) نهاية الإيجاز، ص: 375.

يتحدث في الأول منها: عن وجه الإعجاز في سورة الكوثر. ويتحدث عن حكم المتشابهات في القرآن الكريم في الفصل الثاني، وفي الثالث: يجيب عما قاله بعض الملحدون من أن في القرآن تناقضاً. وفي الفصل الرابع: يوضح فساد طعنهم في القرآن من جهة التكرار والتطويل.

وبذلك ينتهي الكتاب، وقد عمدتُ إلى ذكر كل الأبواب والأقسام والفصول...  
- تقريباً - التي وردت عند الرازي في هذا الكتاب، ليتضح الجهد المرهق الذي صبه الرجل على البلاغة العربية وعلى البلاغيين.



# الباب الأول

## فكرة الإعجاز القرآني

### تطورها وصلتها بالبلاغة العربية

الفصل الأول:

الإعجاز القرآني قبل عبد القاهر الجرجاني وصلته  
بالمباحث البلاغية.

الفصل الثاني:

مفهوم عبد القاهر الجرجاني للإعجاز القرآني  
وجهوده في البحث البلاغي.



## الفصل الأول:

### الإعجاز القرآني قبل عبد القاهر الجرجاني وصلته بالمباحث البلاغية

#### توطئة:

معنى العَجَزُ لغةً: الضَّعْفُ، والقُصورُ عن فعل الشيء، فهو ضد القدرة، وأعجزه الشيء فاته.

والإعجازُ مصدرُ أعجَزَ، يقال: عجز فلانٌ عن الأمر، إذا حاوله فلم يستطِعْهُ، ولم تتَّبع له قدرته وجهده. وأعجز فلانٌ: سبق فلم يُدرك، وأعجز الشيءُ فلاناً: فاته ولم يُدركه، فالإعجاز: ضد القدرة، ومن أعجز اشتقت كلمة معجزة وهي اسم الفاعل منه، لحقته تاء التانيث، وواحدة معجزات الأنبياء التي تُؤَيِّدُ بها نبوتهم<sup>(1)</sup>.

والمعجزة شرعاً هي: «أمرٌ خارق للعادة مقرون بالتحدي، سالم عن المعارضة»<sup>(2)</sup>، يقول ابن خلدون: «إن المعجزات هي أفعال يعجز البشر عن مثلها، فسميت بذلك معجزة، وليست في مقدور العباد، وإنما تقع في غير محَلِّ قُدْرَتهم»<sup>(3)</sup>. وقد خصَّ الله تعالى أنبياءه بمعجزات تكون لهم حجة باهرة أمام أعين القوم الذين يُعْثوا فيهم، وكانت حكمة الله تعالى في طبيعة تلك المعجزات أن تختلف باختلاف الزمان والمكان، وطبيعة الأقوام، ومستوى تفكيرهم<sup>(4)</sup> فكان بعضها حسيّاً يقع تحت الحواس، خاصة حاسة البصر، وأغلب المعجزات

(1) لسان العرب: مادة (عَجَزَ)، والمعجم الوسيط: 2/ 585 لإبراهيم أنيس وآخرين.

(2) الإتيقان في علوم القرآن للسيوطي: 4/ 3، وينظر مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده: 2/ 482.

(3) المقدمة لابن خلدون، ص: 93.

(4) يقول ابن قتيبة بأن الله تعالى جعل عِلْمَ كُلِّ نبي من المرسلين من أشبه الأمور بما في زمانه المبعوث فيه: فكان «لموسى» قَلْقُ البحر، واليد، والعصا، وتفجُّرُ الحجر... إلى سائر أعلامه زمن السحر، وكان «لعيسى» إحياء الموتى، وخلق الطير من الطين، وإبراء الأكمه، والأبرص، إلى سائر أعلامه زمن الطب، وكان «لمحمد» (ﷺ) الكتاب الذي لو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثله، لم يأتوا به، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً، إلى سائر أعلامه زمن البيان.

يُنظر تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، ص: 72، شرح السيد أحد صقر.

التي سبقت معجزة النبي محمد ﷺ كانت من النوع الحسي المادي، وكان بعضها الآخر عقلياً؛ يتم إدراكها بالعقل، وباعمال الفكر، والتفاوت في إدراك حقيقتها قائم بين الناس بحسب قدراتهم العقلية، وكانت معجزة محمد ﷺ القرآن وهي معجزة عقلية، ومن ثمّ جاهد المسلمون أنفسهم في بحث الإعجاز في القرآن الكريم، وأصبحت قضية «إعجاز القرآن» من أهم القضايا في الدراسات القرآنية، فتعددت الرؤى ومناحي التفكير لدى المسلمين حول وجوه الإعجاز، بعد أن تصدّوا إلى الردّ على الطاعنين في القرآن الكريم، أو إعجازه، وأصبحوا مُجمّعين على كون القرآن هو معجزة النبي ﷺ؛ فكان فريق منهم يقول: إن إعجاز القرآن راجع إلى بلاغته، وحسن نظمه، وأسلوبه. وكان فريق آخر لا يرى إعجازه في ذلك، ويلتمس له عللاً أخرى، غير أن الفريق الأول كان الأكثر؛ لذلك أخذ أصحابه يجمعون نماذج من أدب العرب شعره ونثره ليوازنوها بالقرآن، فألفوا كتباً هامة حول قضية الإعجاز التي كان لها الأثر الإيجابي في نشأة البلاغة العربية وتطورها.

ويخص هذا الباب - بإجمال - أبحاثاً لبعض المتكلمين (معتزلة وأشاعرة) في إعجاز القرآن، ويُركّز على الجانب البلاغي منها وصلته بها أكثر من الجانب الكلامي فيها.

## 1: النظام<sup>(1)</sup> والإعجاز القرآني:

إن الحديث عن آراء النظام حول الإعجاز القرآني ينصرف نحو فكرة الصرفة، واعتماده عليها وجهاً من وجوه الإعجاز، فهو يُعدّ من أشهر المعتزلة القائلين بهذه الفكرة<sup>(2)</sup>، فقد كان يرى أن الإعجاز بالصفة؛ أي: أن الله صرّف العرب عن معارضة القرآن مع قدرتهم عليها، ذلك ما نسبّه إليه العديد من المؤلّفين في الإعجاز الذين ذكروا أن النظام طالع كثيراً من كسب الفلاسفة، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة وانفرد عن أصحابه بمسائل، منها «قوله في إعجاز القرآن إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة، ومنع العرب من الاهتمام به جبراً وتعجزاً، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظماً»<sup>(3)</sup>. وكان النظام يقول: «إن الله تعالى ما أنزل

(1) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام المتوفى في سنة 231 هـ.

(2) فكرة إعجاز القرآن منذ البعثة النبوية حتى عصرنا الحاضر لنعيم الحمصي، ص: 54.

(3) الملل والنحل للشهرستاني: 1/ 56 57.

القرآن ليكون حجة على النبوة بل هو كسائر الكتب المنزلة لبيان الأحكام، والعرب إنما لم يعارضوه لأن الله صرفهم عن ذلك وسلب علومهم به»<sup>(1)</sup>.

يظهر من هذين النصين أن صاحب الصرفة كان هو النظام، اشتهر بها واشتهرت به، وربما انبثق قوله بها من الثوابت المنهجية في تفكير المعتزلة القائمة على الشك والتجربة<sup>(2)</sup> والمناصرة للعقل، وأيضاً من مذهبهم في «العدل الإلهي» الذي يفيد أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، فما لم يقدر عليه الإنسان فقد انصرف عنه لسبب ما، لأنه «مستطيع بنفسه... وتبقى الاستطاعة على الفعل حتى تحدث به آفة»<sup>(3)</sup>، ولذلك لم يستطع إلا أن يمثل لهذا الأصل وأن ينتهي إلى القول إلى أن الفصحاء من العرب قادرين مستطيعون أن يأتوا بمثل القرآن، لكن واقعهم أنهم عجزوا عن ذلك، فكانت آفتهم لدى النظام هي الضرف والمنع، فيصبح هذا الضرف أمراً خارقاً للعادة إذ يصبح هو المعجز لا القرآن.

وإذا كانت قضية الإعجاز القرآني عموماً قد أسهمت في نشأة البلاغة العربية بشكل كبير، وخدمت مناحي بحوثها خدمة جلي من خلال بحث علماء الإعجاز عن الوجوه التي من قبلها كان النص القرآني معجزاً، فإن هذا الوجه المنسوب إلى النظام لم يفد البحث البلاغي في شيء، بل غطى على بعض العلماء تفكيرهم البلاغي، وجمد عقولهم عن التعمق في أسلوب القرآن ونظمه ومقارنته بأساليبهم في الشعر والنثر، «ولولا احتجاج هذا البليغ (النظام) لصحته، وقيامه عليه، وتقلده أمره، لكانت لنا اليوم كتبٌ ممتعة في بلاغة القرآن وأسلوبه وإعجازه اللغوي وما إلى ذلك»<sup>(4)</sup>، وكان النظام نفسه ضحية ذلك؛ فقوله بالصرفة «ذهب بفضل بلاغته، وغطى على أثره»<sup>(5)</sup>.

ولكن القرآن معجز عند النظام بوجه آخر هو إخباره عن الأمور الماضية والآتية، فهو مقتنع بأن ليس لعربي ولا لغيره القدرة على العلم بالغيب حتى لو كان منجماً؛ لأن هذا إذا

(1) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز لفخر الدين الرازي، ص: 78.

(2) ضحى الإسلام لأحمد أمين: 3/ 112.

(3) مقالات الإسلاميين، للأشعري: 1/ 229.

(4) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية لمصطفى صادق الرافعي، ص: 146.

(5) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص: 145.

أصاب فيها يدعيه من أمر الغيب مرة، فإنه يخطئ مرات، بخلاف الأمور المصرحة من ذلك في القرآن كانت جميعها يقينية صادقة بإجماع العرب وغيرهم، لكن النظام كأنه يشك بالمقابل أن ينضاف إلى هذا الوجه المقبول، وجه آخر يُتلمس في فصاحة القرآن وبلاغته، بل وفي نظمه أيضاً، وقوله السابق «حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظماً»؛ يفيد شعوره بأن البلاغة والفصاحة والنظم كل أولئك كان أمراً في القرآن عظيماً، فهو يحس أيضاً أن هذه الخصائص في التعبير القرآني تتحداه، لكنه مع كل ذلك ينفي ضمناً أن تكون الفصاحة والبلاغة والنظم أمراً معجزاً في القرآن، غير أن الأمور المنفية عند المعتزلة هي غالباً محط بحث من لدن الأشاعرة لإثباتها، وهو الأمر الذي حدث بالفعل مع الباقلاني وعبد القاهر الجرجاني وفخر الدين الرازي وغيرهم من الأشاعرة، لكن لا يعني هذا أن من بحث في نظم القرآن وفصاحته، هم فقط الأشاعرة، بل ظلت تلك المباحث نشاطاً مشتركاً بين جل علماء الكلام منذ الجاحظ على الأقل.

وشيء آخر لفت انتباه علماء الإعجاز نتج عن القول بالصرفة، هو آيات التحدي وأي مغزى تؤديه هذه الآيات إذا تمّ صرف همم العرب عن أن يأتوا بمثل القرآن؟ وما الفائدة من تدرج القرآن في تحديه للعرب؟ وقد نزلهم الله في التحدي على ثلاث مراتب: الأولى بالقرآن كله، فقال تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾<sup>(1)</sup>.

الثانية بعشر سور منه كما قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَيْنَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مَفْرُوسَةٍ وَأَدْعُوا مِن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾<sup>(2)</sup>.

الثالثة بسورة واحدة كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾<sup>(3)</sup>، فدلّت هذه الآيات على التحدي<sup>(4)</sup>.

(1) سورة الإسراء، الآية: 88.

(2) سورة هود، الآية: 13.

(3) سورة البقرة، الآية: 23.

(4) الطراز للعلوي اليمني: 3/ 369، 370.

فكان من نتائج النظر في آيات التحدي هو التوصل إلى أن فكرة الصرفة لا تستقيم وجهاً للإعجاز، فانصرف العلماء من جهة إلى التماس وجوه أخرى أدّى البحث فيها إلى إثراء البلاغة العربية كما سيأتي. وهبوا من جهة أخرى إلى الردّ على مذهب الصرفة والدفاع عن النظم القرآني وبلاغته، وكان تلميذ النظام الأكبر الجاحظ واحداً من أولئك، وربما كان كتابه المفقود الموسوم بـ (نظم القرآن) يصب في هذا الاتجاه.

## 2: الجاحظ<sup>(1)</sup> والإعجاز القرآني:

دافع الجاحظ عن القرآن الكريم حجة النبي ﷺ الباقية من طعمون الخصوم الذين ادّعوا أن القرآن ليس بحجة تنزيهاً له وتشريفاً، يقول: «فكبتُ لك كتاباً، أجهدتُ فيه نفسي، وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن، والردّ على كلّ طعان، فلم أدع فيه مسألة لرافضي ولا لحدِيثي، ولا لحشوي، ولا لكافرٍ مُبادٍ، ولا لمنافقٍ مقموع، ولا لأصحاب النّظام، ولمن نَجَمَ بعد النّظام، ثم يزعم أنّ القرآن خلّق، وليس تأليفه بحجة، وأنه تنزِيلٌ وليس برهان ولا دلالة»<sup>(2)</sup>.

إن الجاحظ في هذا النص يُرّجح لقبول أمرين بالغَي الأهميّة، هما مدار نشاطه الفكري في البلاغة والإعجاز:

الأول منهما: يتمثل في أن القرآن ووجه بمطاعن الخصوم، والجاحظ يرُدّ عليهم، ويهدم دعاويهم المُغرِضة، وُسُوِي في ذلك بين النَّصارى وغيرهم الذين يتبعون المتشابه من آبي القرآن، أو المقلّدين المسلمين الراضين للقول بخلق القرآن، أو أولئك الذين ينضوون ضمن مذهب المعتزلة كعمير بن عبّاد السلمي صاحب فرقة من المعتزلة وثمامة بن أشرس من معتزلة البصرة وغيرهما الذين يزعمون أن أفعال الطبيعة مخلوقة على المجاز دون الحقيقة<sup>(3)</sup>.

(1) هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني اللبني المعروف بالجاحظ، البصري العالم المشهور، صاحب التصانيف في كل فن، إليه تنسب الفرقة المعروفة بالجاحظية من المعتزلة، وكان تلميذاً لأبي إسحاق النظام السابق ذكره. وفيات الأعيان لابن خلكان: 2/ 224. وبالهامش قائمة وافية بالكتب التي ترجمت له.

(2) خلق القرآن: رسائل الجاحظ: 3/ 287.

(3) للمزيد من التفصيل ينظر: خلق القرآن: رسائل الجاحظ: 3/ 288.

الأمر الثاني: يظهر من خلال تأكيده للقارئ أنّ القرآن مُعجِز، وتبيّنه له إلى أن يترقّب وجه الإعجاز فيه ويطلع عليه. وأشير منذ البدء إلى أنّ تحصيل وجه إعجاز القرآن عند الجاحظ مشروعٌ ضخّمٌ إذا ما نُظر إليه من جوانبه العامة<sup>(1)</sup>.

## 2: 1- الإعجاز البلاغي (النظم) وشرطُ اكتساب الملكة الضنيّة:

لكي يصل الجاحظ إلى الوجه الذي يرضيه للإعجاز القرآني يُثبت أولاً أنّ القرآن تحدّى العرب ببلاغته، وينطلق لإبراز ذلك - كما اعتقد - من منطلقين اثنين:

• المنطلق الأول: من خارج لغة النص القرآني؛ أي: من خلال الواقع الثقافي والمنطقي والتاريخي لطبيعة مُعجزات الأنبياء، مُذكَراً بأنّ معجزة موسى كانت أعجَب الأمور عند قوم فرعون (السحر)، وأنّ معجزة عيسى كانت من نوع ما برع فيه قومه (الطب)، ثم مُتّبهاً ومُنّبهاً إلى أنّ «من أحكم الحكمة إرسال كلّ نبيّ بما يفحّم أعجَب الأمور عندهم، ويُبطل أقوى الأشياء في ظنّهم»<sup>(2)</sup>، وما إنّ التفت إلى واقع العرب اللغوي حتى لقي الأمر نفسه، «وكذلك دهرُ محمد ﷺ، كان أغلبُ الأمور عليهم، وأحسنها عندهم، وأجلّها في صدورهم، حُسن البيان، ونظّم ضروب الكلام، مع علمهم له، وانفرادهم به، فحين استحكمت لفهمهم، وشاعت البلاغة فيهم، وكثر شعراؤهم، وفاق الناس خطباؤهم، بعثه الله عزّ وجلّ، فتحدّاهم بما كانوا لا يشكّون أنّهم يقدرّون على أكثر منه»<sup>(3)</sup>. فتكون البلاغة من أعجَب الأمور عند قوم محمد وعموم العرب الذين يأتون بعده، وشأنهم في البلاغة أقلّ.

ورغم ذلك فالعرب على بلاغتهم كما يصف الجاحظ في هذا النص وغيره<sup>(4)</sup>، عجزوا عن معارضة القرآن، ولولا عجزهم لما اجتمعوا «على ترك استعماله، (أي: كلام من مثل

(1) يظهر ذلك من خلال دَعَوَات الجاحظ المتكرّرة إلى امتلاك «الفنية الأدبية» كما سيتبيّن مما يأتي.

(2) حُجج النبوة، رسائل الجاحظ: 3/ 280، ومفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي: 20/ 19.

(3) حُجج النبوة، رسائل الجاحظ: 3/ 279.

(4) مثل قوله: «ولا يجوز أن يكون مثل العرب في كثرة عددهم واختلاف عللهم، والكلام كلامهم، وهو سيّد عملهم، فقد فاضّ بيانهم، وجاشت به صدورهم... ثم لا يُعارضه مُعارض، ولم يتكلّف ذلك خطيبٌ، ولا شاعر.»، حُجج النبوة، رسائل الجاحظ: 3/ 273-274.

القرآن بلاغة) والاستغناء به، وهم يبذلون مُهَجَّهُمْ وأموالهم، ويخرجون من ديارهم في إطفاء أمره، وفي توهين ما جاء به<sup>(1)</sup>، هم عجزوا عن أن يأتوا بمثله بلاغة من هذا المنطلق: من كُون العرب عَرَفُوا أَنَّ الْقُرْآنَ مَسَّهُمْ وَقَرَّعَ أَسْمَاعَهُمْ بِمَا هُمْ فِيهِ جَهَابِدَةٌ لَا يُضَارِعُونَ، فَعَلِمُوا أَنَّ لَا قُوَّةَ لَهُمْ فِي رَدِّ الْمَعْجَزَاتِ، فَأَخْضَعُوا لَهَا: هِيَ حِكْمَةُ اللَّهِ الَّتِي أَوْدَعَهَا فِي مَعْجَزَاتِهِ. وَأَحْسُ بِأَنَّ هَذَا الْمُنْطَلِقَ الَّذِي ذَكَرْتُ كَاتَهُ وَجْهٌ مَعْجَزٌ لَمْ أَسْمَعْ بِهِ صِرَاحَةً مِمَّا قَرَأْتُ<sup>(2)</sup>.

\* المنطلق الثاني: من داخل النص القرآني؛ من أسلوبه ونظمه وطريقة تأليفه، وهنا يحاول الجاحظ أن يمدد الجُسُورَ بين البلاغتين: بلاغة القرآن ونظمه، وبلاغة الفصحاء في المنظوم والمنثور، يقول محددًا طبيعة البلاغة القرآنية المعجزة: «إِنَّ رَجُلًا مِنَ الْعَرَبِ لَوْ قَرَأَ عَلَى رَجُلٍ مِنْ خُطْبَائِهِمْ وَبَلَاغَاتِهِمْ سُورَةَ وَاحِدَةً طَوِيلَةً أَوْ قَصِيرَةً لَتَبَيَّنَ لَهُ فِي نِظَامِهَا وَمَخْرَجِهَا، وَفِي لَفْظِهَا وَطَبْعِهَا أَنَّهُ عَاجِزٌ عَنْ مِثْلِهَا، وَلَوْ تَحَدَّى بِهَا أَبْلَغَ الْعَرَبِ لظَهَرَ عَجْزُهُ عَنْهَا، وَلَيْسَ ذَلِكَ فِي الْحَرْفِ وَالْحَرْفَيْنِ، وَالْكَلِمَةِ وَالْكَلِمَتَيْنِ، أَلَا تَرَى أَنَّ النَّاسَ قَدْ يَتَهَيَّأُ فِي طَبَائِعِهِمْ، وَيَجْرِي عَلَى أَلْسِنَتِهِمْ أَنْ يَقُولَ رَجُلٌ مِنْهُمْ: الْحَمْدُ لِلَّهِ، وَإِنَّا لِلَّهِ، وَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا، وَرَبَّنَا اللَّهُ، وَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنَعْمَ الْوَكِيلُ، وَهَذَا كُلُّهُ فِي الْقُرْآنِ، غَيْرَ أَنَّهُ مُتَفَرِّقٌ غَيْرَ مُجْتَمِعٍ، وَلَوْ أَرَادَ أَنْ يَنْطِقَ النَّاسُ أَنْ يُؤَلَّفَ مِنْ هَذَا الضَّرْبِ سُورَةَ وَاحِدَةً طَوِيلَةً أَوْ قَصِيرَةً عَلَى نِظْمِ الْقُرْآنِ وَطَبْعِهِ، وَتَأْلِيفِهِ وَمَخْرَجِهِ، لَمَا قَدَّرَ عَلَيْهِ، وَلَوْ اسْتَعَانَ بِجَمِيعِ قَحْطَانَ، وَمَعْدِ بْنِ عَدْنَانَ»<sup>(3)</sup>.

إِنَّ نَظْرَةَ إِلَى قَوْلِ الْجَاحِظِ السَّابِقِ: نِظَامُهَا - وَمَخْرَجُهَا - وَفِي لَفْظِهَا - وَطَبْعُهَا - نِظْمِ الْقُرْآنِ وَطَبْعِهِ - وَتَأْلِيفِهِ وَمَخْرَجِهِ. تَبَيَّنَ أَنَّ هَذِهِ الْأَوْصَافَ الْبَلَاغِيَةَ الْعَامَّةَ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الرَّجُلَ قَدْ بَدَأَ فَعَلًا يَشُدُّ الْإِنْتِبَاهَ إِلَى دَقَائِقِ نِظْمِ الْقُرْآنِ وَبِلَاغَتِهِ. وَتَبَيَّنَ أَنَّهُ يَعْمَلُ دَوْمًا عَلَى

(1) حجج النبوة، رسائل الجاحظ: 3/ 274.

(2) يُجَيَّلُ إِلَيَّ أَنَّ لَهُ ارْتِبَاطًا بِوَجْهِ الضَّرْفَةِ؛ بِأَنَّ اللَّهَ صَرَفَ هِمَّتِ الْعَرَبِ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ الْقُرْآنِ تَسْلِيمًا وَامْتِثَالًا مِنْهُمْ لِأَمْرِ اللَّهِ فِي الْإِعْجَازِ عَلَى مَا عَرَفُوا مِنْ مَعْجَزَاتِ الْأَنْبِيَاءِ، وَهَذَا مَا يَكُونُ الْجَاحِظُ قَدْ هَدَفَ إِلَيْهِ حِينَ قَالَ بِالضَّرْفَةِ وَالنِّظْمِ وَجْهَانَ لِلْإِعْجَازِ فِي أَنْ وَاحِدًا؛ فَتَكُونُ الضَّرْفَةُ مِنَ الْمُنْطَلَقِ خَارِجًا عَنِ النَّصِّ، وَيَكُونُ النِّظْمُ مِنَ الْمُنْطَلَقِ دَاخِلًا فِي النَّصِّ، وَهَذَا الْإِعْتِبَارُ غَيْرُ مُتَعَارِضِينَ، بَلْ أَحَدُهُمَا دَلِيلٌ عَلَى وَجُودِ الْآخَرِ.

(3) حجج النبوة، رسائل الجاحظ: 3/ 229.

رَبطُ بلاغةِ النَّصِّ القرآنيِّ ببلاغةِ العربِ وبالعكس، وليس ذلك معناه أنه يُسَوِّي بينهما، أبداً، ولكنه يريد أن يُظهر أن كلام القرآن وإن كان من جنس كلامهم، فإنَّ نظمه معجزٌ لهم، هذا من جهة، ثم ليُقنِع العرب بأنه لا مناص لهم - إذا هم أرادوا مثله كشف وجهه النظم في القرآن - من أن يعرفوا طرق أساليب العرب، ويَجربُوا أوجه البلاغة عندهم من جهة ثانية<sup>(1)</sup>.

يورد الجاحظ في (البيان والتبيين) محاورَةَ قِيَمَةِ جَرَتْ بين أهل مَكَّة وبين محمد بن المُناذِرِ الشاعر، وكان من أهل البصرة، فقد قالوا له: «ليست لكم معاشرَ أهل البصرة لغةٌ فصيحة، إنَّما الفصاحة لنا أهل مَكَّة». فقال ابن المُناذِرِ: أما ألفاظنا فأحكى الألفاظ للقرآن، وأكثرها له موافقةً، فضَعُوا القرآنَ بعد هذا حيثُ شِئتم. أنتم تُسمُّون القِدرَ بُرْمَةً، وتجمعون البُرْمَةَ على بِرَامٍ، ونحن نقول قِدر ونجمعها على قُدُورٍ، وقال الله عز وجل: ﴿وَقُدُورٍ رَاسِيَتٍ﴾<sup>(2)</sup>، وأنتم تسمُّون البيت إذا كان فوق البيت عِلِيَّةً، وتجمعون هذا الاسم على عَلَائِيٍّ، ونحن نسَمِّيه غرفةً ونجمعها على عُرْفَاتٍ وغُرُفٍ. وقال الله تبارك وتعالى: ﴿لَمَنْ عُرِفَ مِنْ قَوْعِهَا عُرْفٌ﴾<sup>(3)</sup>، وقال: ﴿وَهُمْ فِي الْعُرْفَاتِ آمِنُونَ﴾<sup>(4)</sup>، وأنتم تسمُّون الطَّلَعَ الكافورَ والإغريضَ ونحن نسَمِّيه الطَّلَع. وقال الله تبارك وتعالى: ﴿وَتَحْمِلُ طَلْمُهَا هَضِيمًا﴾<sup>(5)</sup>. فعَدَّ عشر كلماتٍ لم أحفظ منها إلا هذا<sup>(6)</sup>.

واضح من هذا النص ومن كلام الجاحظ السابق عليه أن أبا عثمان يحاول أن يحكم فنياً بأن يثبت أن ألفاظ القرآن هي أفصح الألفاظ، وأن نظمه من أدق النظم وأبلغها، وأن معانيه هي أشرف المعاني التي تكتسي الطابع الخالد.

(1) يقول: «فليس يعرف فروق النظم... إلا من عَرَفَ القصيدَ من الرُّجز، والمخمس من الأسجاع، والمزدوج من المثور، والحطَب من الرسائل... فإذا عَرَفَ صُوفَ التاليف عَرَفَ مُباينةَ نظم القرآن لسائر الكلام». مقالة العثمانية، رسائل الجاحظ: 31/3.

(2) سورة سبأ، الآية: 13.

(3) سورة الزمر، الآية: 20.

(4) سورة سبأ، الآية: 37.

(5) سورة الشعراء، الآية: 148.

(6) البيان والتبيين للجاحظ: 18/1، 19.

ويظهر ذلك الربط<sup>(1)</sup> الذي أشرت إليه قبل قليل من خلال طلبه الصريح إلى كل من يريد الوقوف على معاني الكتاب والسنة وقوفاً دقيقاً أن يفقه أسرار العربية ودلالات ألفاظها وصيغها فقهاً حسناً، وأن يكون له حظٌ موفور من ذلك، يقول: «للعرب أمثال واشتقاقات وأبنية، وموضع كلام يدلّ عندهم على معانيهم وإرادتهم، وتلك الألفاظ مواضع أخرى، ولها حينئذ دلالات أخرى، فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة، والشاهد والمثل»<sup>(2)</sup> لهذا راح يحدّد في كتابه: (البيان والحيوان) مختارات من روائع الأدب العربي شعره ونثره، ليستفيد منها طالب البيان الذي لا بدّ له لأجل ذلك من كثرة الحفظ والمذاكرة، وسعة الاطلاع على مختلف صنوف التعبير، فقد علّق الجاحظ على بعض الأبيات قائلاً: «وهذا يصلح للحفظ والمذاكرة»<sup>(3)</sup>.

وعموماً فإن أهم المجالات التي بحثها الجاحظ قصد إظهار الإعجاز البلاغي هي النظم والبيان والبلاغة والفصاحة، مما نتج عنه ولادة العديد من المصطلحات البلاغية، والأفكار الهامة، تلقّاها الباحثون من بعده برضى وقبول<sup>(4)</sup>.

لقد تبين من كل ما سبق أن الوجه الذي ارتضاه الجاحظ أن يكون دليلاً على صدق النبوة وبرهاناً على إعجاز كلام الله تعالى هو النظم؛ دافع عنه وناصره، وهو الذي أفرد له

(1) يشير محققاً كتاب: (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص: 5) إلى أن الباحثين المحدثين قد لفت انتباههم ما وجدوه في كتب النقد والبلاغة من صلوات وتأثير متبادل بين دراسات القرآن ودراسات النقد والبلاغة العربية، وذكرنا بأن ذلك يبدو جلياً في «ما ألف منها في القرون الوسطى الهجرية (القرن الرابع)...»، وما قالاه صحيح إلى حد بعيد، إنها أضيف إلى ذلك أن تلك الصلوات قد بدأت منذ الجاحظ كذلك.

(2) الحيوان للجاحظ: 1/ 153، (ط: 2)، وينظر: البلاغة تطور وتاريخ لشوقي ضيف، ص: 55.  
(3) البيان والتبيين: 1/ 186، وينظر: قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية لعبد العزيز عبد المعطي عرفة، ص: 169.

(4) خاصة عبد القاهر الجرجاني الذي يقول عنه الدكتور محمد أبو موسى: «ونحن نؤكد أن عبد القاهر وهو يضع هذا العلم الشريف، كان يجمع بين معاني النحو التي نبغ فيها سيبويه، وأوصاف البلاغة التي نبغ فيها الجاحظ». ينظر: مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني ص: 43.

كتاباً وحده، خصّه به؛ يشرّح فيه معناه وطرقه، وجهاته التي بها كان يُعجز، وردّ فيه على الطّعون التي وجّهت إلى فصاحة القرآن، وليس معي دليل على هذا إلا ما يُفهم من عنوان هذا الكتاب المفقود، الذي وسّمه بـ: (نظم القرآن)، ثم طريقته في معالجة مثل هذه القضايا وبعض ما تعرّض له من أفكار تهّم أمر النظم، تناولها فيه وفي غيره، وردّت في كتبه المعروفة المبسوطة بين أيدينا.

يقول الجاحظ بأن كتابه هذا «ألفه في الاحتجاج لنظم القرآن، وغريب تأليفه، وبديع تركيبه»<sup>(1)</sup>، فالتعبير القرآني عنده مُشكّل تشكيلاً نظميّاً، وتأليفه العجيب غريبٌ عن أساليب العرب المعروفة، وإن كان من جنس كلامهم، وتركيبه بديع. ومرة أخرى يقول: «في كتابنا المنزّل الذي يدلُّنا على أنّه صدق، نظّمه البديع»<sup>(2)</sup>، فهو يعطي وصف «بديع» للتركيب والنظم، فهل النظم هو تركيبٌ عنده؟ قد يكون ذلك صحيحاً، ولكن كيف هو هذا التركيب؟ وما هي حدوده وخصائصه وطرقه؟، فهناك تركيب الحروف والألفاظ، وتركيب المعاني في ضروبٍ من الصور...

الحقيقة أنه إذا لم يتمّ استحضار مفاهيم عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ) حول النظم وطبيعته، فلن يستطيع المرء إلا أن يحْتَاط من الجاحظ فيما يُقدّمه من بعض الإشارات عن النظم، وما قد يُفهم من معناه عنده، وإن كانت تلك الإشارات تبقى من بين الدعائم الأساسية لما سيرد عند الجرجاني في كتابه؛ أن يحْتَاط: لأن النظم ظلّ عنده ملتقاً بشيء من الغموض؛ فهو لم يعرفه، ولم يشرّح خصائصه وبنياته، لا في التعبير القرآني، ولا في المختار من أساليب العرب، ولم يبيّن قصده من «بديع تركيبه» وكيف جاء بديعاً؟ لكنها ككل بداية: مولود جديد يحتاج إلى الرّعاية في كلّ مراحل العمر.

والجاحظ كان يمكنه أن يبيّن ذلك، حينها وعدّ في الجزء الأول من كتابه: (البيان والتبيين) بأنه سيذكر في الجزء الثاني «أقسام تأليف جميع الكلام، وكيف خالف القرآن جميع الكلام الموزون والمنثور، وهو منشورٌ غير مُقفى على مخارج الأشعار والأسجاع،

(1) الحيوان: 1/9. (ط: 2).

(2) نفسه: 4/90، (ط: 1).

وكيف صار نظمه من أعظم البرهان، وتأليفه من أكبر الحجج<sup>(1)</sup>، ولكنه أتم الكتاب كله ولم يف بوعده، فضاعت هذه الفرصة الهامة.

بيد أن ما قدمه هذا الأديب المعتزلي من بحوث همت البيان العربي كان أكثر أهمية ووضوحاً والنظم الذي لم يبينه هناك توجد بعض جوانبه متضمنة هنا مما يأتي، خاصة في بحثه في الاختيارات اللفظية والمقامات، ومراعاة أحوال السامعين.

## 2: 2- المصطلحات البلاغية عند الجاحظ:

كان الجاحظ دقيق النظر في أساليب العرب وطرق الإلقاء (الشعري خاصة) المختلفة عندهم، كثير النظر في أثر الصور البلاغية في الكلام، دائم الربط بين مناسبة القول والمقام وطبقات الناس، وهو القائل: «وكلام الناس في طبقات كما أن الناس أنفسهم في طبقات. فمن الكلام الجزل والسخيف، والمليح والحسن، والقبيح والسفح، والخفيف والثقيل؛ وكله عربي، وبكل قد تكلموا، وبكل قد تزايدوا وتعابوا»<sup>(2)</sup>.

وحاول في عدة مناسبات أن يبحث عن العلل التي بها يكون التباين بين كلام وآخر، وزيادة أحدهما في الفضل على الآخر، ويذكر أن الرواة كانوا يطلقون اسم «البديع» على تلك الآثار التي تُخلفها الصور البلاغية في نفس السامع حين علق على أحد أبيات الأشهب بن رُمَيْلة الثلاثة، وهو: (من الطويل)

هُم سَاعِدُ الدَّهْرِ الَّذِي يَتَّقَى بِهِ \*\*\* وَمَا خَيْرٌ كَفُّ لَأْتِنُوءٍ بِسَاعِدِ

قائلاً: «قوله: «هم ساعد الدهر»، إنما هو مثل، وهذا الذي تُسميه الرواة «البديع»<sup>(3)</sup>، ليتضح من هذا أن كلمة «بديع» عند الجاحظ تعني الاستعارة، والتشبيه وغيرهما من مسائل البلاغة، وليست مقصورة على الأنواع التي اصطلاحها المتأخرون.

(1) البيان والتبيين: 1/ 383، وينظر الدكتور عبد العزيز عرفة عبد المعطي في كتابه (قضية الإعجاز

القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية، ص: 158 - 159.

(2) البيان والتبيين: 1/ 144.

(3) نفسه: 4/ 55.

وسأعرض هنا - باقتضاب - جملة من المصطلحات البلاغية عند الجاحظ:

2: 2-1- البيان والبلاغة:

يخصُّ الجاحظ باباً للبيان في كتابه: (البيان والتبيين)، فيعرِّفه بقوله: «البيان اسمٌ جامعٌ لكلِّ شيءٍ كَشَفَ لك قِنَاعَ المعنى، وَهَتَكَ الحِجَابَ دُونَ الضمير، حَتَّى يُفْضِيَ السَّمْعُ إِلَى حَقِيقَتِهِ، وَيَهْجُمُ عَلَى مَحْصُولِهِ كَأَنَّ مَا كَانَ ذَلِكَ الْبَيَانُ، وَمِنْ أَيِّ جِنْسٍ كَانَ الدَّلِيلُ؛ لِأَنَّ مَدَارَ الْأَمْرِ وَالغَايَةَ الَّتِي إِلَيْهَا يَجْرِي الْقَائِلُ وَالسَّمْعُ، إِنَّمَا هُوَ الْفَهْمُ وَالْإِفْهَامُ، فَبِأَيِّ شَيْءٍ بَلَغَتْ الْإِفْهَامُ، وَأَوْضَحَتْ عَنِ الْمَعْنَى، فَذَلِكَ هُوَ الْبَيَانُ فِي ذَلِكَ الْمَوْضِعِ»<sup>(1)</sup>، وهذا مفهوم عام، لذلك يجعل «جميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العَقْد»<sup>(2)</sup>، ثم الحِطُّ، ثم الحَالُ التي تسمى نِصْبَةً»<sup>(3)</sup>.

وعلى قَدْرِ وضوح دلالة هذه الأصناف وبيانها وصوابها واختصارها دون إخلال بالمراد، يكون إظهار المعنى القائم في الصُّدُورِ، المُتَّصِرِ فِي الْأَذْهَانَ الْمُسْتَوْرَ الحِظِّيَّ، فكلما كانت الدلالة أَوْضَحَ وَأفْصَحَ، وكانت الإشارة أَيْبَنَ وَأَنُورَ، كَانَ أَنْفَعَ وَأَنْجَعًا»<sup>(4)</sup>، مُشِيرًا بذلك إلى وظيفة نَفْعِيَّة مرتبطة بالوضوح والبيان.

كنت قد قلت سابقاً أن الجاحظ في كلِّ مرّة لا ينسى أن يربط بين الأسلوب القرآني، والمختار من أساليب العرب، لذلك أراه هنا أيضاً حين يُريد توضيح طبيعة الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي يقول: «هو البيان الذي سمعت<sup>(5)</sup> الله عز وجل يمدحه،

(1) البيان والتبيين: 76 / 1.

(2) العَقْد: هو الحِسابُ دُونَ اللفظ والحِطُّ، والنِصْبَةُ: هي الحَالُ النَّاطِقَةُ بِغَيْرِ اللفظ، والمُشِيرَةُ بِغَيْرِ اليَدِ.

البيان والتبيين: 81 / 1، 80 (هامش المحقق).

(3) البيان والتبيين: 75 / 1.

(4) البيان والتبيين: 75 / 1.

(5) كان الجاحظ قد أورد جملة من الآيات البيِّنَات تنطقُ مدحاً للبيان، منها قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ ۙ عَلَّمَ

النُّجُومَ ۗ عَلَّمَ الْإِنسَانَ ۗ عَلَّمَ الْبَيَانَ ۗ﴾، وقوله سبحانه: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ ۗ﴾، وآيات أخرى يرجع

إليها في البيان والتبيين: 8 / 1.

ويدعو إليه، ويحث عليه، بذلك نطق القرآن، وبذلك تفاخرت العرب، وتفاضلت أصناف العجم»<sup>(1)</sup>.

وفي تقدير يري أن ميل الجاحظ أكثر إلى اللفظ جعله ينصرف أيضاً إلى الاهتمام بالعناصر التي تؤدّي المعنى والتي من بينها اللفظ أكثر من اهتمامه بالمعنى، وإلحاحه على ذلك (في تعريفه السابق للبيان) من مثل: «جامع لكل شيء كشف لك فناع المعنى»، و«بأي شيء بلغت الأفهام»، و«وكانت ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل»؛ وذلك لأن الجاحظ مقتنع بأن «المعاني مطروحة مبسطة إلى غير غاية، وممتدة إلى غير نهاية»<sup>(2)</sup>، بخلاف الألفاظ التي هي محدودة، وضروب الأتساع من مجاز وكناية وغيرهما هي مجالات توسّعها.

- أما البلاغة فقد خصص لها حيزاً هاماً من كتابه: (البيان والتبيين)، جمع فيه ملاحظات المعتزلة المتصلة بالبلاغة العربية. كما أورد لها عدّة تعريفات أجنبية (فارسية، ويونانية، ورومية، وهندية) وعربية دون أن يعلّق عليها في الغالب، إلا أنه عند تفسيره المراد من تعريف العتّابي للبلاغة<sup>(3)</sup> قال: «والعتّابي حين زعم أن كل من أفهمك حاجته فهو بليغ لم يعن أن كل من أفهمنا من معاشر المؤلّدين والبلديين قضده ومعناه، بالكلام الملحون، والمعدول عن جهته، والمصروف عن حقّه، أنه محكوم له بالبلاغة كيف كان بعد أن نكون قد فهمنا عنه...»، لأن من «زعم أن البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل، جعل الفصاحة واللكنة، والخطأ والصواب، والإغلاق والإبانة، والملحون والمُعرب، كلّه سوائه، وكلّه بياناً... وإنّما عنى العتّابي إفهامك العرب حاجتك على تجاري كلام العرب الفصحاء»<sup>(4)</sup>.

فشرط الإفهام في البلاغة عنده، أن يكون بأسلوب عربي صحيح سليم من الخطأ واللحن، فالبلاغة «تبحث في الأسلوب بعد أن يكون قد بحث بواسطة علم النحو من ناحية الصحّة والفساد»<sup>(5)</sup>.

(1) البيان والتبيين: 75 / 1.

(2) البيان والتبيين: 76 / 1، 141.

(3) قيل للعتّابي: ما البلاغة؟ قال: «كل من أفهمك حاجته من غير إعادة، ولا حُبسة ولا استعانة فهو بليغ». البيان والتبيين: 71 / 113.

(4) نفسه: 162 / 11 وقوله هذا يُفيد أيضاً دفاعه عن العرب ضد الشعوبية.

(5) قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية لعبد العزيز عبد المعطي عرفة، ص: 166.

وقد استحسّن الجاحظ واحداً من تلك التعريفات فقال: «وقال بعضهم - وهو من أحسن ما اجتبيناه ودوّناه - لا يكون الكلام يستحقّ اسمَ البلاغة حتّى يسابقَ معناه لفظه، ولفظُه معناه، فلا يكون لفظُه إلى سمعك أسبقَ من معناه إلى قلبك»<sup>(1)</sup>، وعلّق الدكتور أحمد مطلوب على هذا التعريف بقوله: «وفي هذا التعريف التّقاء الفصاحة بالبلاغة والإشارة إلى أنّها شيءٌ واحد»<sup>(2)</sup>.

لأنه - وكما سبقت الإشارة إلى ذلك - شغل نفسه بالكلام عن عناصر إبلاغ الألفهام الكامنة وراءها، المستقرة في النفس، وأنه رغم بحثه الجاد والواسع في خصائص اللفظ لم يصل إلى أن يفرق بين مصطلحي الفصاحة والبلاغة، مثلما فرّق بينهما المتأخرون، وهو أمر طبيعي في كل البدايات.

ويشترط الجاحظ مطابقة الكلام لمن يلقي إليهم، وتفاوته بتفاوت طبقات الناس بقوله: «وكما لا ينبغي أن يكون اللفظ عامياً، وساقطاً سُوقياً، فكذلك لا ينبغي أن يكون غريباً وحشياً؛ إلا أن يكون المتكلّم بدوياً أعرابياً؛ فإنّ الوحشيّ من الكلام يفهمه الوحشيّ من الناس، كما يفهم السُّوقيّ رطانة السُّوقيّ. وكلامُ الناس في طبقات كما أنّ الناس أنفسهم في طبقات»<sup>(3)</sup>، بل مضى يلح على مشاكلة اللفظ للمعنى رامياً إلى «أنّ سخيّف الألفاظ مشاكّل لسخيّف المعاني»<sup>(4)</sup>، وأنّ «المعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصّة، وكذلك ليس يتّضع بأن يكون من معاني العامّة. وإنّما مدارُ الشّرف على الصواب وإحراز المنفعة، مع موافقة الحال، وما يجب لكلّ مقام من المقال»<sup>(5)</sup>، وكأنه يرمي إلى أن المعاني هي الأصل وأن العبرة بالمقامات في المواقف وأحوال المستمعين النفسية، يقول: «ومتى شاكل - أبقاك الله - اللفظ معناه؛ وأعرّب عن فحواه، وكان لتلك الحال وقفاً، ولذلك القدر لِقفاً، وخرّج من سهاجة الاستكراه، وسليم من فساد التكلّف، كان قميناً

(1) البيان والتبيين: 1 / 115.

(2) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها لأحمد مطلوب، ص: 545 - 546.

(3) البيان والتبيين: 1 / 144.

(4) نفسه: 1 / 145.

(5) نفسه: 1 / 136.

بُحْسِنَ الموقِع، وبانتفاع المستمع، وأجدَر أن يمنع جائِيَه من تناول الطاعنين... وألا تزال القلوبُ به معمورة، والصِّدور مأهولة. ومتى كان اللفظُ أيضاً كريماً في نفسه، مُتخَيِّراً من جنسه، وكان سليماً من الفضول، بريئاً من التعقيد، حُبِّبَ إلى النفوس، واتَّصل بالأذهان، والتحم بالعقول، وهشَّت إليه الأساع، وارتاحت له القلوب...»<sup>(1)</sup>.

ومشكلة اللفظ للمعنى هذه، مبحثٌ طريف عند الجاحظ؛ وذلك من جهة أن هذه المشكلة تحدتُ تساوقاً مقبولاً في النفس، لأن الألفاظ تنحى طبيعة المعاني التي تعبر عنها؛ فإن كان المعنى المعبر عنه كريماً التمس له لفظ كريم<sup>(2)</sup>؛ إذ من حقِّ المعنى الشريف اللفظ الشريف حتى تصح تلك المشكلة لتساهم في توضيح المعنى وإيصاله إلى السامع كما يراد له أن يصل دون تعقيد؛ لأن التعقيد يستهلك المعاني ويشين الألفاظ.

وذهب الجاحظ في أمر المشكلة إلى أدقِّ مما سبق، حينما تبَّه إلى أن ألفاظ القرآن الكريم تختلف دلالاتها باختلاف مواقعها في السياق، وأن اللفظة إذا صلحت في موضع فإنَّ أختها المرادفة لها لا تصلح مكائنها، وليس الاعتبار بما يجري على أفواه الناس؛ ف«قد يستخِفُّ الناس ألفاظاً ويستعملونها وغيرُها أحقُّ 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 السَّغب ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة، وكذلك ذكر المطر؛ لأنك لا تجد القرآن يلفظ به إلا في موضع الانتقام. والعامَّة وأكثرُ الخاصَّة لا يفصلون بين ذكر المطر وبين ذكر الغيث...»<sup>(3)</sup>.

هذا في القرآن، أما في كلام العرب فإنه أنكر أن تكون دلالة الألفاظ المترادفة واحدة، بل إن لكل لفظة منها داخل سياقها في الكلام دلالتها الخاصة، يقول: «ويقال: فلانٌ أحقُّ. فإذا قالوا ما حق، فليس يُريدون ذلك المعنى بعينه، وكذلك إذا قالوا أنوك، وكذلك إذا قالوا رقيع، ويقولون: فلانٌ سليم الصدر؛ ثم يقولون عي، ثم يقولون أبله.

(1) نفسه: 7/2، 8.

(2) نفسه: 1/136.

(3) البيان والتبيين: 1/20.

وكذلك إذا قالوا مَعْتَوَةٌ وَمَسْلُوسٌ وَأَشْبَاهَ ذَلِكَ وهذا المأخذ يجري في الطبقات كلها: من جود وبخل، وصلاح وفساد، ونقصان ورُجْحَانٌ»<sup>(1)</sup>.

وما ناقشه الجاحظ بخصوص دلالة الألفاظ على معانيها ومشاكله معنى الكلمة للسياق التي هي ضمنه قريب مما ناقشه عبد القاهر الجرجاني فيما بعد في أحوال النظم، وإن كان الجاحظ هنا لم يُشر إلى ترتيب المعاني في النفس أولاً، ثم ترتيب الألفاظ على منوالها في النطق ثانياً كما توسع عبد القاهر<sup>(2)</sup> في ذلك.

وكان احتفاؤه بمواقع الألفاظ داخل سلك الكلام المنتظمة فيه قد أدى به إلى أن يدرس اللفظة من حيث جزئياتها وفخامتها ورقتها وعذويتها وخفتها وسهولتها، مشروطاً في فصاحتها سلامتها من تنافر الحروف؛ لأن بعضها «لا تقترن فيما بينها؛ كالجيم لا تقارن الظاء ولا القاف ولا الطاء ولا الغين، بتقديم ولا بتأخير. والزاي لا تقارن الظاء ولا السين ولا الضاد ولا الذال، بتقديم ولا بتأخير وهكذا...»<sup>(3)</sup>، وقد أورد الجاحظ قول الأصمعي عن تنافر الألفاظ: «ومن ألفاظ العرب ألفاظٌ تنافر، وإن كانت مجموعة في بيت شعري لم يستطع المنشد إنشادها إلا ببعض الاستكراه» وساق مثلاً على ذلك وهو البيت المشهور: (من الرجز)

وَقَبْرٌ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرِ \*\*\* وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرٌ  
ثم قال عنه: «ولمّا رأى مَنْ لا علم له أن أحداً لا يستطيع أن يُنشد هذا البيت ثلاث مرّاتٍ في نسقٍ واحدٍ فلا يتتعمق ولا يتلجلج، وقيل لهم إن ذلك إنما اعتراه إذ كان من أشعار الجِنِّ، صدّقوا بذلك»<sup>(4)</sup>.

وفي تعليقه على بيت أبي البداء الرياحي الذي يقول فيه: (من الطويل)

وَشُعْرٍ كَبَعْرِ الْكَبْشِ فَرَّقَ بَيْنَهُ \*\*\* لِسَانِ دَعِيٍّ فِي الْقَرِيضِ دَخِيلِ

(1) نفسه: 250/1.

(2) ينظر مثلاً ص: 454 من دلائل الإعجاز.

(3) البيان والتبيين: 69/1.

(4) البيان والتبيين: 65/1.

يقول: «وأما قوله: «كبر الكبش»، فإنها ذهب إلى أن بعر الكبش يقع متفرقاً غير مؤتلفٍ ولا متجاور، وكذلك حروفُ الكلام وأجزاء البيت من الشعر، تراها متَّفقة مُلْساً وليئة المعاطف سهلة؛ وتراها مختلفة متباعدة، ومتنافرة مستكرهة، تشقُّ على اللسان وتكذُّه، والأخرى تراها سهلة ليئة، ورطبة مواتية، سلسة النظام، خفيفة على اللسان؛ حتى كأن البيت بأسره كلمة واحدة، وحتى كأن الكلمة بأسرها حرف واحد»<sup>(1)</sup>.

يشرح نقدياً وذوقياً بيت الرياحي الذي يصف فيه شعراً متفرق الأجزاء، متفكك المعاني، حاله كحال مخلفات إبل تعيش في الصحراء غير بعيدة عن واقع الشعر في مخيلة البدوي الشاعر الذي يراها في جل أوقاته.

ثم ساق أمثلة عديدة شاهدة على الشعر الذي لا تتباين ألفاظه، ولا تتنافر أجزاءه، بل هو كاللفظة الواحدة لخفته وسهولته واللفظة فيه كأنها حرف واحد، من ذلك قولهم: (من الطويل)

رَمَيْتِي وَسِئْرُ اللَّهِ بَيْنِي وَبَيْنَهَا \*\*\* عَشِيَّةَ آرَامِ الْكِنَاسِ رَمِيمٌ  
رَمِيمٌ الَّتِي قَالَتْ جَارَاتِ بَيْتِهَا \*\*\* ضَمِنْتُ لَكُمْ أَلَّا يَزَالَ يَمِيمٌ  
أَلَّا رَبُّ يَوْمٍ لَوْ رَمَيْتِي رَمِيَّتُهَا \*\*\* وَلَكِنَّ عَهْدِي بِالنُّضَالِ قَدِيمٌ<sup>(2)</sup>

أين الفارق بين ذلك الشعر المتفرق الأجزاء، وبين هذا الشعر المترابط الألفاظ المتلائم الأجزاء؟

إن الذوق والطبع يكفيان عند الجاحظ لبيان الفرق، وإن أشار - كما مرّ قريباً - إلى أن حروفاً لا تقارن حروفاً أخرى في كلمة فصيحة تداولها شاعر مفلق أو خطيب مصقع، مما يدل على أن الجاحظ يعتمد في أحكامه على الاستقراء من جهة وعلى الذوق والفطرة من جهة ثانية.

(1) نفسه: 67/1.

(2) نفسه: 68/1، وينظر الحيوان: 3/49.

رمتي: أي بطرفها. ستر الله: الإسلام أو الشيب. وآرام الكناس، روي فيها: «بأحجار الكناس»، وهو اسم موضع. ورميم: اسم خليلته.

قال المبرد في تفسيره: «لو كنت شاباً لرميت كما رميت، وفتنت كما فتنت، ولكن قد تطاول عهدي بالشباب» هامش المحقق: 68/1.

عرّف الجاحظ الإيجاز بقوله: «لو أنّ قائلًا قال لبعضنا: ما الإيجاز؟ لظننتُ أنه يقول الاختصار»<sup>(1)</sup>، لكن الجاحظ كما يقول الدكتور شوقي ضيف: «لم يعنِ بالإيجاز مجرد قصر الألفاظ وقلة كميتها، وإنما أراد مساواتها الدقيقة للمعاني دون زيادة، وقد يمتدّ الكلام صفحات ويسمى موجزاً، يقول الجاحظ: «والإيجاز ليس يعنى به قلة عدد الحروف واللفظ، فقد يكون الباب من الكلام من أتى عليه فيما يسع بطن طومار (صحيفة كبيرة) فقد أوجز، وكذلك الإطالة. وإنما ينبغي للمتكلم أن يحذف بقدر ما لا يكون سبباً لإغلاقه، ولا يردد (بكرّر) وهو يكتفي في الإفهام بشرطه، فما فضل على المقدار فهو الخطل»<sup>(2)</sup>، لتضلّ فكرة العبرة بالمواقف والمقامات المقياس الأهمّ - عنده - الذي يرجع إليه؛ فليست العبرة أن يكون الإيجاز بقصر الكلام ولا أن يكون الإطناب باتساع القول من حيث هو، ولكنها بأحوال المخاطبين.

وهنا يتوجه مرّة أخرى إلى القرآن الكريم لينبّه على أنّ ما ذهب إليه يوجد في التعبير القرآني، وأن الله تعالى «إذا خاطب العرب والأعراب، أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف، وإذا خاطب بني إسرائيل أو حكى عنهم جعله مبسوطاً، وزاد في الكلام»<sup>(3)</sup>.

وقد خصص لإيجاز الحذف باباً في كتابه (البيان والتبيين) تحت عنوان: (باب من الكلام المحذوف)، وقدّم له شواهد عديدة، من ذلك مثلاً قوله: «وكلمّ رجلٌ من قيسٍ عمر بن عبد العزيز في حاجة، وجعل يمتُّ بقراءة، فقال عمر: «فإنّ ذاك». ثم ذكر حاجته فقال: «لعلّ ذاك». لم يزدّه على أن قال: فإنّ ذاك، ولعلّ ذاك. أي إن ذلك كما قلت، ولعلّ حاجتك تُقضى»<sup>(4)</sup>.

وإيجاز القصر هو: «الكلام الذي قلّ عدد حروفه وكثر عدد معانيه»<sup>(5)</sup>.

(1) الحيوان: 90 / 1.

(2) البلاغة تطور وتاريخ لشوقي ضيف، ص: 48.

(3) الحيوان: 94 / 1 (ط: 2).

(4) البيان والتبيين: 2 / 278.

(5) نفسه: 2 / 16، 17، وينظر معجم المصطلحات البلاغية لأحمد مطلوب، ص: 211 (إيجاز القصر).

تحدّث الجاحظ عن الإطناب ومواضعه التي يحسن أن يكون فيها فقال: «وجملة القول في الترداد، أنّه ليس فيه حدٌّ يُنتهى إليه، ولا يُؤتى على وَصْفه. وإنّا ذلك على قدر المستمعين، ومَن يحضّره من العوامّ والخواصّ. وقد رأينا الله عزّ وجلّ ردّدَ ذِكْرَ قِصَّةِ موسى وهود، وهارون وشعيب، وإبراهيمَ ولوط، وعادٍ وثمود. وكذلك ذِكْرُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ وَأُمُورٍ كَثِيرَةٍ؛ لأنه خاطَبَ جميعَ الأممِ من العربِ وأصنافِ العَجَمِ، وأكثرهم غيبيٌّ غافل، أو مُعَانِدٌ مشغولٌ الفِكرِ ساهي القلب»<sup>(1)</sup>.

وقال أيضاً: «وقد بقيت - أبقاك الله - أبوابٌ توجب الإطالة، وتُحوّج إلى الإطناب. وليس بإطالة ما لم يتجاوز مقدار الحاجة من الكلام ولم يقف عند منتهى البُغية»<sup>(2)</sup>.

ويقول الدكتور أحمد مطلوب عن الجاحظ: «وأولى الجاحظ التكرار عناية كبيرة ونقل بعض الأقوال فيه، ومن طريف ما ذكر قوله: «جعل ابن السّكّاك يوماً يتكلّم، وجاريةٌ له حيثُ تسمع كلامه، فلما انصرفت إليها قال لها: كيف سمعتِ كلامي؟ قالت: ما أحسنه، لولا أنّك تُكثّر ترداده. قال: أرددّه حتى يفهمه من لم يفهمه. قالت: إلى أن يفهمه من لا يفهمه قد ملّهُ من فهمه»<sup>(3)</sup>.

ورد ذكر الفصل والوصل في كتاب (البيان والتبيين) في جواب الفارسي الذي قيل له: ما البلاغة؟ قال: معرفة الفصل من الوصل<sup>(4)</sup>.

والجاحظ وإن لم يعن كثيراً بوضع المصطلحات لملاحظاته البلاغية حول طرق التعبير، فإنه رغم ذلك تعرّض بالحديث عن العديد من الظواهر البلاغية حتى لم يبقَ له

(1) البيان والتبيين: 1/ 105، وينظر شوقي ضيف في البلاغة تطور وتاريخ، ص: 48.

(2) الحيوان: 6/ 7.

(3) معجم المصطلحات البلاغية لأحمد مطلوب، ص: 139: (الإطناب بالتكرير)، وينظر الجاحظ في

البيان والتبيين: 1/ 104.

(4) البيان والتبيين: 1/ 88.

إلا أن يضع لكل منها مصطلحاً تُعرف به، وضمن باب تختص به، وهو الأمر الذي تولد تدريجياً فيها بعد<sup>(1)</sup>.

- وبخصوص الوصل فقد لاحظ أبو عثمان موضعاً له في قول أبي بكر وقد مرّ برجل ومعه ثوب، فقال: أتبيع الثوب؟ فقال: لا عافاك الله. فقال أبو بكر رضي الله عنه: لقد علّمتم لو كنتم تعلمون. قل: لا، وعافاك الله<sup>(2)</sup>.

فالوصل هنا بالواو، جيء به لدفع اللبس؛ لأنّ الفصل يوهم خلاف المقصود، ومصدر اللبس هنا هو الإيهام بأنّ الجملتين: لا، ومحدوفها «أبيع الثوب». وعافاك الله؛ جملة واحدة منفية، تفيد الدعوة على المخاطب (لا عافاك الله)، ومقصّدية القائل غير هذا؛ إذ مراده من كلامه هو: لا أبيع الثوب، وعافاك الله، وذلك لا يصحّ إلا بإيصال الجملة الثانية بالأولى من طريق الواو العاطفة.

## 2: 2- 5- المجاز:

أثبت الجاحظ المجاز في القرآن الكريم، ورأى أنه مفخرة العرب في لغتهم، وبه وبأشباهه اتسعت، وردّ على من أنكر أن يكون في اللغة مجاز، يقول: «وقد طعن ناس من الملحدين، وبعض من لا علم له بوجود اللغة، وتوسع العرب في لغتها وفهم بعضها عن بعض بالإشارة والوحي»<sup>(3)</sup>.

ومن تعليقاته على بعض الصور المجازية الواردة في آي الذكر الحكيم مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كُلِّ مِنْ كُلِّ الشَّجَرِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ

(1) يقول الدكتور أحمد مطلوب: «نشأت البلاغة العربية مسائل متفرقة في كتب الفراء، وأبي عبيدة والجاحظ والمبرد. وكان ابن قتيبة - فيما نرى - أول من رتب بعض موضوعاتها وبوبها، وذكر في كتابه (تأويل مشكل القرآن) أبواباً للمجاز والاستعارة والمقلوب والحذف... وكان لهذا التوبيع أثر فيما كتب ابن المعتز الذي خطأ بالبلاغة خطوة واسعة في الترتيب والتبويب». منهج السكاكي في البلاغة، ص: 275. مقال في مجلة «المجمع العلمي العراقي».

(2) البيان والتبيين: 26/1.

(3) الحيوان: 425/5.

شَفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَةٌ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾، ذكره أن «العسل ليس بشراب وإنما هو شيء يحول بالماء إلى شراب، أو بالماء نبيذاً، فستاه كما ترى شراباً، إذ كان يجيء منه الشراب. وقد جاء في كلام العرب أن يقولوا: جاءت السماء اليوم بأمر عظيم»<sup>(٢)</sup>.

ومع أن العرب تعرف هذا الاتساع في اللغة فقد كرهه بعضهم، وردّ عليهم الجاحظ وسمى هذا النوع من الاتساع مجازاً، يقول: «وسمع الحسن رجلاً يقول: طلع سهيل وبرد الليل: فكره ذلك وقال: إن سهيلاً لم يأت بحرّاً ولا ببرد قط. ولهذا الكلام مجاز ومذهب... وكره مالك بن أنس أن يقول الرجل للغيم والسحابة: ما أخلقها للمطر!» ثم علّق الجاحظ على هذا وغيره بقوله: هذا كلام مجازه قائم، وهو عند الناس سهل<sup>(٣)</sup>.

وأما الاستعارة فهي عنده من باب المجاز؛ يظهر ذلك في تعليقه على الآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ آلَيْتَمَىٰ ظُلْمًا﴾<sup>(٤)</sup> إذ يقول: إنها (أي: الاستعارة) من باب المجاز، والتشبيه على شاكلته. قوله تعالى: ﴿أَكْكَلُونَ لِلسُّحْتِ﴾<sup>(٥)</sup>، يقول: «وقد يقال لهم ذلك وإن شربوا بتلك الأموال الأنبذة وليسوا الحلل، وركبوا الدواب، ولم ينفقوا منها درهماً واحداً في سبيل الأكل. وقد قال الله عز وجل في تمام الآية: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾<sup>(٦)</sup> وهذا مجاز آخر<sup>(٧)</sup>. وهكذا يقارن بين الآيات وبينها وبين بعض الأشعار التي تجري مجراها في الاستعارة، ففي تعليقه على قول الشاعر: (من السريع)

(1) سورة النحل، الآية: 69.

(2) الحيوان: 5 / 425.

ومنه قول الشاعر: (من الوافر)

إذا سقط السماء بأرض قوم \*\*\* رعيّتها وإن كانوا غصّابا

(3) الحيوان: 1 / 247 (بتصرف يسير)، ويُنظر قضية الإعجاز القرآني... لعبد العزيز عرفة، ص: 190، 191.

(4) سورة النساء، الآية: 10.

(5) سورة المائدة، الآية: 42.

(6) ينظر الحيوان: 5 / 25.

(7) نفسه: 5 / 25، 28.

يَا دَارُ قَدْ غَيَّرَهَا بِلَاهَا \*\*\* كَأَنَّهَا بِقَلَمِ مَخَاهَا  
 وَطَفِقَتْ سَحَابَةً تَغْشَاهَا \*\*\* تَبْكِي عَلَى عِرَاصِهَا عَيْنَاهَا  
 يقول: «وَطَفِقَتْ عَيْنِي: ظلت. تبكي على عراصها عيناها، عيناها هاهنا للسحاب.  
 وجعل المطر بكاء من السحاب على طريق الاستعارة وتسمية الشيء باسم غيره إذا قام  
 مقامه»<sup>(1)</sup>.

2: 2- 6- التشبيه:

يقف الجاحظ عند الصور التشبيهية في الشعر والنثر، خاصة في كتابه (الحيوان)  
 رغم أنه فتح باباً في كتابه الآخر (البيان والتبيين) للتشبيه بعنوان: «باب من الشعر فيه  
 تشبيه الشيء بالشيء»، إلا أنه في (الحيوان) بدأ بخصوص التشبيه أكثر إيضاحاً له،  
 ولأركانه من خلال وقوفه الدقيق عليه؛ معلقاً، وشارحاً لصوره، مما يظهر تذوقه لكلام  
 العرب وطرقهم في تصوير المعنى<sup>(2)</sup>، وإبلاغه المستمع. قال معلقاً على قول امرئ القيس  
 في معلقته المشهورة: (من الطويل)

كَأَنِّي غَدَاةَ الْبَيْنِ يَوْمَ تَحْمَلُوا \*\*\* لَدَى سَمْرَاءَ الْحَيِّ نَاقِفُ حَنْظَلٍ  
 «يُخْبِرُ عَنْ بَكَائِهِ، وَيَصِفُ دُرُورَ دَمْعَتِهِ فِي أَثَرِ الْحَمُولِ، فَشَبَّهَ نَفْسَهُ بِنَاقِفِ الْحَنْظَلِ»<sup>(3)</sup>.

ويوضح وجه الشبه من خلال ذكره المراد من قول الشاعر: (من الطويل)

وَلَيْلٍ كَجِلْبَابِ الْعَرُوسِ اذْرَعْتُهُ \*\*\* بِأَرْبَعَةٍ وَالشَّخْصُ فِي الْعَيْنِ وَاجِدُ  
 يقول الجاحظ: «فإنه ليس يُريد لَوْنَ الْجِلْبَابِ، وَلَكِنَّهُ يُرِيدُ سَبُوعَهُ»<sup>(4)</sup>.

(1) البيان والتبيين: 1/ 153. وقد ذكر الدكتور أحمد مطلوب أن الجاحظ هو أول من عرّف الاستعارة بهذا  
 التعريف، (معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ص: 83)، وما يفيد هذا التعريف هو: نقل لفظ من  
 معنى عُرِفَ به في أصل اللغة إلى معنى آخر لم يُعرَفَ به. دون أن يُقَيَّدَ الجاحظ هذا النقل بقيد أو شرط.  
 (2) مثلاً من خلال حكيه عن إعجاب القوم بتشبيهات امرئ القيس من مثل قوله وقد بنى البيت كله  
 على التشبيه: (من الطويل)

لَهُ أَيُّطَلَا ظَنِّي، وَسَاقًا نَعَامِي، \*\*\* وَإِرْحَاءُ سِرْحَانِ، وَتَقْرِيْبُ تَنْقَلٍ

ينظر الحيوان: 3/ 53. وديوان امرئ القيس، ص: 48.

(3) نفسه: 2/ 139.

(4) نفسه: 4/ 250.

ويتوصل إلى ملاحظة أن وجه الشبه في المشبه به يكون أتم منه في المشبه وهو في المشبه به مشهور معروف، يقول: «هذا والحمار هو الذي ضرب به القرآن المثل في بعد الصوت، وضرب به المثل في الجهل، فقال:

﴿كَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾<sup>(1)</sup> فلو كان شيء من الحيوان أجهل بما في بطون الأسفار من الحمار، لضرب به الله المثل»<sup>(2)</sup>.

ويصل به تحليل الصور التشبيهية في آيات الذكر الحكيم إلى أن يُدرك أن دقة وجه الشبه، والغرض من إيراد التشبيه، واختفاءهما على بعض من لا يتقن أساليب العرب في الكلام وتفتنهم فيه، هو الأمر الذي فتح باب الطعن في بعض الآيات، فانبرى الجاحظ بيانه الخصب لاستصصال هذا الداء من حيث نشأ؛ انبرى لإظهار ما خفي من أمر التشبيه. وكانت الآية: ﴿طَلَعَهَا كَأَنَّه رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾<sup>(3)</sup> محط اهتمامه في توضيح طبيعة التشبيه وتبين عناصره، معتمداً في ذلك على ما تضر به العرب من أمثال، سواء أكانت حقيقية أم خيالية، لكنها ماثلة في أذهانهم، معروفة لديهم، لها وجود حقيقي في ذاكرتهم، يقول: «وليس أن الناس رأوا شيطانا قط على صورة، ولكن لما كان الله تعالى قد جعل في طباع جميع الأمم استقباح جميع صور الشياطين واشتسماجها وكراتها، وأجرى على ألسنة جميعهم ضرب المثل في ذلك، رجع بالإيجاش والتنفير، وبالإضافة والتفريع، إلى ما قد جعله الله في طباع الأولين والآخرين وعند جميع الأمم على خلاف طبائع جميع الأمم. وهذا التأويل أشبه من قول من زعم من المفسرين أن رؤوس الشياطين نبات ينبت باليمن»<sup>(4)</sup>.

2: 2-7- الكناية:

ترد الكناية عند الجاحظ عرضاً حين يعلّق على قول أبي دؤاد بن حريز الإيادي شارحاً معنى الوحي والإشارة: (من الكامل)

(1) سورة الجمعة، الآية 5.

(2) الحيوان: 2/ 255.

(3) سورة الصافات، الآية 65.

(4) الحيوان: 439-40، (ط: 1).

يَرْمُونَ بِالْحُطْبِ الطُّوَالِ وَتَارَةً \*\*\* وَحَيِّ الْمَلَأِحِظِ خَيْفَةَ الرَّقَبَاءِ  
يقول الجاحظ: «فذكر المبسوط في موضعه، والمحدوف في موضعه، والموجز،  
والكناية والوحي باللحظ ودلالة الإشارة»<sup>(1)</sup>.

فالجاحظ دائماً يمدح الكلام الذي يأتي في موضعه المناسب له؛ فال مقام المناسب  
للكناية شرط للإتيان بها ضمن سياق مناسب، يقول: «ولكل ضرب من الحديث ضرب  
من اللفظ، ولكل نوع من المعاني نوع من الأسماء؛ فالسخيف للسخيف، والخفيف  
للخفيف، والجزل للجزل، والإفصاح للإفصاح، والكناية في موضع الكناية، والاسترسال  
في موضع الاسترسال»<sup>(2)</sup>.

وتمثل كتاباً الجاحظ (الحيوان) و(البيان والتبيين) تراثاً بلاغياً ضخماً، مسّت المواد  
البلاغية فيها أغلب ما عرفته البلاغة العربية فيما بعد من فنونها؛ والأمر هنا دائر على ما  
قدمه الجاحظ من شواهد لكل فنّ متميز في الكلام، ومن ثمّ كان شغله الشاغل هو أن  
يبحث في كلام العرب عمّا ثبت وجود ذلك الفنّ البلاغي في كلامهم، ولم يكن يحفل  
بوضع التعاريف والمصطلحات لكل فنّ إلاّ التزّر القليل.

وإذا جاز تلخيص بعض ما أثبتته الجاحظ في (البيان والتبيين) من الأساليب  
البلاغية الأخرى غير ما سبق، والتي عرفت فيما بعد بالمحسنات البديعية (اللفظية منها  
والمعنوية)، فإني أقول: إن الجاحظ تعرض لكثير من المحسنات كالسجع، وأسلوب  
الحكيم، والمذهب الكلامي<sup>(3)</sup>، والاعتباس، والتقسيم، والاحتراس أو التتميم، والمزدوج،  
واهزل يراد به الجذ، والغلو، والإرصاد...<sup>(4)</sup>.

(1) البيان والتبيين: 1/ 44، 155. وقال بعض أهل الهند: جُماع البلاغة البصر بالحجة، والمعرفة  
بمواضع الفرصة؛ فبيّن الجاحظ ذلك بقوله: «ومن البصر بالحجة، والمعرفة بمواضع الفرصة، أن  
تدعّ الإفصاح بها إلى الكناية عنها، إذا كان الإفصاح أوعزّ طريقة. وربما كان الإضراب عنها صفحاً  
أبلغ في الدرك، وأحق بالظفر». البيان والتبيين: 1/ 88.

(2) الحيوان: 3/ 39.

(3) يشير ابن المعتز بأن الجاحظ هو الذي سماه بهذا الاسم. كتاب البديع لابن المعتز، ص: 53.

(4) يقول الدكتور شوقي ضيف: «وما من شكّ في أن كثيراً من الفنون التي صورها ابن المعتز في كتابه  
التقطها التقاطاً من كتابات الجاحظ إما منه مباشرة، وإما ممن نقل عنهم آراءهم في البلاغة ومحاسنها  
المختلفة» البلاغة تطور وتاريخ، ص: 56.

وظل الجاحظ وسيظلُّ بهذين الكتّابين عالماً مبرّزاً قدّم جهوداً كبيرة خدّمت البيان العربي، ووضعت له الدعائم الأولى الأساسية، وكان الفضل في ذلك يعود أساساً إلى قضية الإعجاز القرآني التي أجبرّت العلماء على البحث في وجوه الإعجاز تنزيهاً للقرآن من الطعون، ثم إثباتاً لإعجازه.

وكان - وهو يرى أن وجه الإعجاز النظم - أهلاً لأن يبحث في هذه القضية، وأهلاً لأن يرى ذلك الوجه الذي ارتضاه للإعجاز، وذلك لما كان يتميّز به من اطلاع واسع وعميق بشتى فنون القول، ومعرفة واعية بالأخير منها والأفضل وأسباب ذلك. والآن أصل إلى القرن الرابع الهجري، لأقف على نخبة من كبار علماء الإعجاز، الذين أصبح البحث في وجه الإعجاز البلاغي للقرآن عندهم من الأمور التي أضحي التسليم بها شبه نهائي، وبالمقابل بدأ التخلي نسبياً عن البحث لأجل البرهنة على إثبات الإعجاز للقرآن الكريم، بل أصبح المؤلفون في الإعجاز لا يهتمون كثيراً بالوجوه الأخرى للإعجاز مثلما يهتمون بالوجه البلاغي.

وأهم ما يميز البحوث الإعجازية في هذين القرنين (ق: 3 و4 هـ) هو اتجاه بعض العلماء نحو تعليل وجه الإعجاز البلاغي للقرآن بالمحسنات البديعية أو الوجوه البلاغية، بينما اتجه البعض الآخر إلى رفض ذلك أو قبوله ضمن شروط، وفي كل استنفاد البلاغة من محاولة البحث في الصورة، وتحليل الفاعلية البلاغية للكلام الحسن، وهذا ما سيتضح فيما يأتي من حديث عن بعض هؤلاء العلماء وأبحاثهم:

### 3: الرماني<sup>(1)</sup> والإعجاز القرآني:

إن أهم كتب الرماني في الإعجاز رسالته: (النكت في إعجاز القرآن)، وهي تأخذ شكّل رسالة جواب عن سؤال وُجّه للمؤلف عن «ذكر النكت في إعجاز القرآن دون التطويل بالحجاج» فيجيب الرماني بأن «وجوه إعجاز القرآن تظهر من سبع جهات:

---

(1) هو أبو الحسن علي بن عيسى الرماني النحوي المتكلم المتوفى سنة 384 هـ أحد الأئمة المشاهير، جمع بين علم الكلام والعربية، من أعلام المعتزلة، له مصنفات عديدة. وفيات الأعيان: 2/ 142، وبالمهامش إحالات وافية لكتب ترجم للرجل.

ترك المعارضة مع توفر الدواعي، وشدة الحاجة، والتحدّي للكافة، والصّرفة، والبلاغة، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية، ونقض العادة، وقياسه بكل معجزة<sup>(1)</sup>، ثم ترك الجهات الثلاث الأولى والجهات الثلاث الأخيرة ليتكلم عنها باختصار في آخر الكتاب ليفرد الحديث عن البلاغة.

واضح من خلال هذه الأوجه التي قدّمها أنه قد خلط بين الأوجه والحجج؛ فمثلاً: «ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة» ليس وجهاً يُستدل به على إعجاز القرآن، وإنما هو حجة على العرب وعلى غيرهم، في عجزهم عن الإتيان بمثل القرآن. ثم كرر بعض الوجوه من مثل: «البلاغة» و«نقض العادة»<sup>(2)</sup>.

### 3: 1- مفهوم الرماني للبلاغة وأوجهها:

يبدو أن الرماني يجعل الوجه البارز في إعجاز القرآن هو البلاغة، ويتضح ذلك من خلال كلامه المسهب عنها، وتقديمها على الوجوه الأخرى المذكورة آنفاً.

وحين يجعل البلاغة وجهاً بارزاً في إعجاز القرآن، ويرى أنها صناعة معروفة عند العرب في أشعارهم وخطبهم فلا بد من أن تكون في طبقات، ف«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»<sup>(3)</sup>، فتكون بلاغة معجزة خاصة ببلاغة القرآن، وأخرى غير معجزة تكون درجة بلاغتها متفاوتة بين الناس.

وبعد أن عرّف الرماني البلاغة بقوله: «وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ»<sup>(4)</sup> حصّرها في عشرة أقسام هي: الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة والتلاؤم، والفواصل، والتجانس، والتصريف، والتضمين، والمبالغة، وحسن البيان<sup>(5)</sup>.

(1) النكت في إعجاز القرآن للرماني، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص: 75.

(2) البلاغة العربية أصولها وامتداداتها لمحمد العمري، ص: 162.

(3) النكت، ص: 75، وقد استفاد من الرماني في فكرة الطبقات الكثير من أتى بعده، منهم فخر الدين الرازي. نهاية الإيجاز، ص: 92 - 93.

(4) النكت، ص: 75.

(5) نفسه، ص: 76.

وما يلاحظ على هذه الأقسام أن الرماني لم يستند فيها على أيّ أساس؛ ذلك «أن هذه القسمة لأنواع البلاغة تنتمي إلى مصادر مختلفة، فبعضها في الصورة وبعضها في النظم وبعضها في المعنى، ومنها ما يتصل باللفظة الواحدة (كالفواصل)، ولاختلاف مصادرها كانت قسمة متداخلة غير منطقية»<sup>(1)</sup>.

ثم يفصل الرماني الحديث في كل قسم من الأقسام المذكورة ويبدأ بـ:

### 3: 1- 1- باب الإيجاز:

وقد عرّفه بأنه: «تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى»<sup>(2)</sup> وهو عنده على وجهين: إيجاز حذف، وإيجاز قصر، والأول هو: «إسقاط كلمة للاجتناء عنها بدلالة غيرها من الخال أو فحوى الكلام»<sup>(3)</sup> ومثّل له بالعديد من الآيات القرآنية منها قوله تعالى: ﴿وَسَكَلِ الْقَرْيَةَ﴾<sup>(4)</sup> أي أهل القرية، «ومنه حذف الأجوبة وهو أبلغ من الذكر، وما جاء منه في القرآن كثير كقوله جل ثناؤه: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانَ سُورَتٍ بِأَلْحَبِ أَوْ قُطِعَتْ بِأَرْضٍ أَوْ كَلِمٍ بِهِ الْمَوْتُ﴾<sup>(5)</sup> كأنه قيل: لكان هذا القرآن»<sup>(6)</sup>.

والرماني يُفضّل الحذف عن الذكر، ويرى أنه أبلغ منه في مثل هذه المواضع، وعلّل ذلك بكون النفس تذهب فيه كل مذهب...<sup>(7)</sup> وهو بهذا يلفت الانتباه إلى المتعة الفتية التي يُحقّقها هذا الحذف بالنسبة للمتلقّي.

(1) تاريخ النقد الأدبي عند العرب لإحسان عباس، ص: 340، وينظر أيضاً: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها لمحمد العمري، ص: 168.

وأنا لم أر في قسمة الرماني تلك أيّ عيب؛ فانتاؤها إلى مصادر مختلفة لا يُخرجها من دائرة البلاغة؛ فالصورة والنظم والمعنى كلٌّ أولئك يدخل ضمن فلك البلاغة، هذا ومعلوم أن بحوث البلاغة في عهده لا تزال بكرّاً لم تنضج معالمها بعد.

(2) النكت، ص: 76.

(3) نفسه، ص: 76.

(4) سورة يوسف، الآية 82.

(5) سورة الرعد، الآية 37.

(6) النكت، ص: 76.

(7) النكت، ص: 77.

وأما إيجاز القصر فهو بناء الكلام على تقليل اللفظ وتكثير المعنى من غير حذف<sup>(1)</sup>. وساق له أمثلة من القرآن الكريم ومن المستحسن من كلام الناس، وعقّد مقارنة بين قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾<sup>(2)</sup> وبين قولهم «القتل أنفى للقتل» مبرزاً التفاوت بينهما في الحسن الذي يظهر - حسب رأيه - من أربعة أوجه، فالآية الكريمة تفوق قولهم السابق بلاغة وحسناً لأنها: أكثر في الفائدة، وأوجز في العبارة، وأبعد من الكلفة بتكرير الجملة، وأحسن تأليفاً بالحروف المتلائمة<sup>(3)</sup>.

وَمَضَى يُوضِح كُلَّ وَجِهٍ تَوْضِيحاً يُشْعِرُ بِبِدَايَةِ التَّوَجُّهِ نَحْوَ تَفْسِيرِ الصُّورَةِ الْبِلَاغِيَةِ لِلْكَلامِ الْحَسَنِ، بَعْدَمَا بَدَأَ اسْتِقْرَارَ الْآرَاءِ عَلَى أَنَّ وَجِهَ إِعْجَازِ الْقُرْآنِ هُوَ بِلَاغَتُهُ<sup>(4)</sup>.

1- أما كون الآية أكثر في الفائدة، فلأن فيها كل ما في قولهم: «القتل أنفى للقتل» وزيادة معاني حسنة، منها إبانة العدل لذكر القصاص، ومنها إبانة الغرض المرغوب فيه لذكره الحياة، ومنها الاستدعاء بالرغبة والرغبة لحكم الله به.

2- وأما الإيجاز في العبارة فإن الذي هو نظير القتل أنفى للقتل، قوله: «القصاص حياة» والأول أربعة عشر حرفاً والثاني عشرة أحرف.

3- وأما بُعدها من الكلفة بالتكرير الذي فيه على النفس مشقة، فإن في قولهم: «القتل أنفى للقتل»، تكريراً غيرُه أبلغ منه، ومتى كان التكرير كذلك، فهو مقصّر في باب البلاغة عن أعلى طبقة.

4- وأما الحُسن بتأليف الحروف المتلائمة فهو مدرك بالحس في الآية وموجود في لفظها؛ لأن الخروج من الفاء إلى اللام (في أَلَقَد) أعدل من الخروج من اللام إلى همزة (القتل) أن بعد مخرج همزة من مخرج اللام من الحلق عند النطق، وكذلك الخروج من

(1) النكت، ص: 76.

(2) سورة البقرة، الآية: 179.

(3) النكت، ص: 77.

(4) عبّر الرماني عن هذه البداية من خلال تقديمه للبلاغة على بقية الوجوه السبعة الأخرى التي ذكرها، ثم توسّع في حديثه عنها مقارنة مع الوجوه الستة الأخرى التي لم تحظّ عنده بنفس الاهتمام.

الصاد إلى الحاء (القصاصي حياة) أعدل من الخروج من الألف إلى اللام (أقتل) فباجتماع هذه الأمور التي ذكرناها صارت الآية أبلغ من كلامهم وأحسن، وإن كان كلامهم بليغاً حسناً<sup>(1)</sup>.

وهكذا فاقت الآية الكريمة كلامهم البليغ مبنى ومعنى، وفي الخلو من التكرار ومن تنافر الحروف.

ثم مضى يُفرق تفريقاً واضحاً بين الإيجاز والتقصير، ثم بين الإطناب والتطويل، وذكر أن هناك مواضع يحسن فيها الإيجاز ولا يحسن فيها الإطناب وبالعكس بينما عدّ التقصير والتطويل من عيوب الكلام، لكنه لم يقدم أمثلة على كل ذلك.

ولا ينكر الرماني وجود بعض العبارات - في غير القرآن - حسنة الرونق وعذبة اللفظ وصحيحة المعنى، ولكن حُكم الإعجاز لا يجري عليها إلا حين يتنظم الكلام حيث يكون كأقصر سورة أو أطول آية، عند ذلك يظهر حكم الإعجاز<sup>(2)</sup>.

3: 1-2- باب التشبيه:

وينتقل الرماني إلى التشبيه فيعرفه بأنه «هو العَقد على أن أحد الشئيين يسد مسد الآخر في حس أو عقل»<sup>(3)</sup>، وبذلك يكون قد قَسَم التشبيه إلى حسيّ وآخر عقليّ، ويسمى الأول تشبيه حقيقة والثاني تشبيه بلاغة، ويمثل لكل منهما<sup>(4)</sup>.

والتشبيه عنده باب يتفاضل فيه الشعراء وتظهر فيه بلاغة البلغاء، لأنه يكسب الكلام بياناً عجيباً، وهو عنده على طبقات في الحسن، فالتشبيهات الواردة في القرآن الكريم توجد في أعلى طبقة، بينما الواردة في كلام الناس توجد دون ذلك<sup>(5)</sup>.

(1) النكت، ص: 77 - 78.

(2) نفسه، ص: 78.

(3) نفسه، ص: 80.

(4) نفسه، ص: 80.

(5) نفسه، ص: 81، يُسَلِّم الباقلاني للرماني كون التشبيه مصدراً للبلاغة، لكنه يتردّد في اعتبار ما جاء منه في القرآن معجزاً لما يعرض عليه من التشبيهات الجارية في الأشعار مالا تحفى بلاغتها، وأنت تجد في شعر ابن المعتز من التشبيه البديع الذي يُشبه السحر. إعجاز القرآن للباقلاني، ص: 276.

أما التشبيه البليغ فهو عنده «إخراج الأغمض إلى الأظهر بأداة التشبيه مع حسن التأليف»، وقد فسّر أغراض التشبيه، وبين أوجه البيان المقصودة من قوله عن بلاغة التشبيه التي هي: «الجمع بين شيئين بمعنى يجمعهما يكسب بياناً فيها»<sup>(1)</sup>.  
فهذه الوجوه هي:

- إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة، ومثل لهذا الوجه بآيات قرآنية، منها قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَغْمَضُوا أَعْيُنَهُمْ كَرِهَ سَبِيحَةَ الظُّلَمَانِ مَاءً حَوْثًا إِذَا جَاءَهُمْ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُمْ فَوْقَهُمْ حُسَابًا ۗ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾<sup>(2)</sup> فقال: «فهذا بيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه، وقد اجتمعاً في بطلان المتهم مع شدة الحاجة وعظم الفاقة»<sup>(3)</sup>.

ولكي يظهر حسن اختيار القرآن لأنفاظه الملائمة للمعنى المراد، ودقتها فيه، افترض لفظة «الرائي» بديلاً عن «الظمان» الواردة في الآية السابقة، فرأى بلاغتها ضمن السياق، ولكنه رأى أن لفظ القرآن «ظمان» أبلغ منها، معللاً ذلك بقوله: «لأن الظمان أشد حرصاً عليه (أي: على الماء) وتعلق قلب به»<sup>(4)</sup>، وقد حسن الرماني هذا التشبيه مبيّناً فيه طرفي التشبيه، ومُضيفاً إليه ما يجعله يصل إلى حد الإعجاز، وذلك بقوله: «وتشبيه أعمال الكفار بالسراب من حسن التشبيه، فكيف إذا تضمن مع ذلك حسن النظم وعضوبة اللفظ وكثرة الفائدة، وصحة الدلالة»<sup>(5)</sup>.

- إخراج ما لم تجر به عادة إلى ما جرت به عادة.

ومثل له بما يناسب من القرآن، من ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْشَقَّتِ السَّمَاءَ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾<sup>(6)</sup> فقال مبرزاً وجه الشبه ودلالته البعيدة: «فهذا تشبيه قد أخرج ما لم

(1) النكت، ص: 81.

(2) سورة النور، الآية 39.

(3) النكت، ص: 82.

(4) نفسه، ص: 82.

(5) نفسه، ص: 82. هذا القول يفيد أن صاحبه الرماني لا يجعل التشبيه الذي يتعلق به الإعجاز فقط لموضع التشبيه كما ادعى عليه ذلك الباقلاني (إعجاز القرآن، ص: 276)، ولكن الرماني يدعي إعجاز الآية - كما يظهر لي - لأنفاظها ونظمها وتأليفها، أي: للصورة التشبيهية وانتظامها ضمن السياق العام للآية.

(6) سورة الرحمن، الآية 37.

تجرب به عادةً إلى ما قد جرت به، وقد اجتمعاً في الحُمْرة، وفي لين الجواهرِ السَّيالة وفي ذلك الدلالةُ على عظيم الشأن ونفوذ السلطان، لتَنصَرِفِ الهِمَمُ بالأملِ إلى ما هناك<sup>(1)</sup>.  
وهنا تظهر الوظيفة الإبلاغية المتجلية في إظهار الغريب من الصور وتحويله إلى المأنوس بربطه بما استقرَّ في النفوس.

- إخراج ما لا يُعلم بالبديهة إلى ما يُعلم بالبديهة.

ومثَّل لهذا الوجه بآي من الذكر الحكيم مثل قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا الثَّوْرَةَ ثُمَّ كَانُوا يَمْجَلُونَ كَمَا مَثَلُ الْجَمَارِ تَحْمِلُ أَشْفَارًا﴾<sup>(2)</sup>.

ويوضِّح الرماني في كلِّ مرة الغرض من كل تشبيه يورده ضمن الآيات التي يُمثل بها دون غيرها من الكلام شعره أو نثره، ويبيِّن وجه الشبه الذي كان شُرْكة بين طرفي التشبيه، يقول عن التشبيه في الآية السابقة: «وهذا تشبيه قد أخرج ما لا يُعلم بالبديهة إلى ما يُعلم بالبديهة، وقد اجتمعاً في الجهل بما حملاً، وفي ذلك العيبُ لطريقة مَنْ ضيَّع العلم بالاتكال على حفظ الرواية من غير دراية»<sup>(3)</sup>.

- إخراج ما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة في الصفة.

ومثَّل له أيضاً أمثلة من القرآن كثيرة، منها قوله عز وجل: ﴿وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ﴾<sup>(4)</sup> فقال: «فهذا تشبيه قد أخرج ما لا قوة له في الصِّفة إلى ما له قوة فيها، وقد اجتمعاً في العظم، إلا أن الجبالَ أعظم، وفي ذلك العبرةُ من جهة القدرة فيما سحرَّ من الفُلكِ الجارية مع عظمها، وما في ذلك من الانتفاع بها، وقطع الأقطار البعيدة فيها»<sup>(5)</sup>.  
ولاشك أن مَنْ جاءوا بعد الرماني من البلاغيين قد استفادوا من بحثه الدقيق والمفصَّل في التشبيه مثل عبد القاهر الجرجاني وغيره.

(1) النكت، ص: 83.

(2) سورة الجمعة، الآية 5.

(3) النكت، ص: 84.

(4) سورة الرحمن، الآية: 24. والجوارى تعني السفن، تفسير الفخر الرازي: 104/29.

(5) النكت، ص: 84 - 85، وفي قوله: «وقد اجتمعاً في العظم، إلا أن الجبالَ أعظم» تصريح ضمني بأن وجه الشبه أقوى في المشبه به منه في المشبه.

عرّف الرماني الاستعارة بقوله: «الاستعارة تعليق العبارة على غير ما وُضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإيابة»<sup>(1)</sup>.

وذكر لها أركاناً ثلاثة هي: «مستعار، ومستعار له، ومستعار منه.

واللفظ المستعار عنده قد يُقَل عن أصل إلى فرع لغرض البيان، ومن ثمّ فكل استعارة حسنة فهي توجب بلاغة بيان لا تنوب منابه الحقيقة، إذ لو نابت منابه لكانت أولى به ولم تجز الاستعارة.

وهذا يعني أنّ الرماني يؤصّل أصولاً منها:

- تحديد أطراف الصورة الاستعارية.

- الإقرار بأنّ الاستعارة الحسنة لا تحصل إلّا إذا أدت وظيفة البيان، وتعجز عن تأديتها الحقيقة.

وفرق بين الاستعارة والتشبيه، فرغم أنها «جمع بين شيئين بمعنى مشترك بينهما يكسب بيان أحدهما بالآخر كالتشبيه»<sup>(2)</sup>، إلا أنّ الكلمات فيه تظل لها معانيها الحقيقية بخلاف الكلمات في الاستعارة فإنها تدلّ على ما لم توضع له في أصلها اللغوي<sup>(3)</sup>.

وبعد تقديمه لهذه المقدمات والتعاريف، أخذ يُبيّن جمال الاستعارات في القرآن الكريم، ويحلل أمثلة وافرة منها تحليلاً فنياً، مُبرزاً فضلها على الحقيقة، وأنها أبلغ منها في قوة البيان.

ورغم أن له فضلاً في ذلك لا يُنكر، حتى إن عبد القاهر وغيره من البلاغيين قد انتفعوا بكل ما قاله في الاستعارة انتفاعاً واسعاً<sup>(4)</sup> كما يقول الدكتور شوقي ضيف، إلا أنه

(1) النكت، ص: 85. وقد أورد فخر الدين الرازي هذا التعريف، ونسبه إلى صاحبه الرماني، ثم قال: «وهذا باطل من وجوه أربعة»، نهاية الإيجاز، ص: 231. سأذكر هذه الوجوه في موضعها المناسب بحول الله.

(2) نفسه، ص: 85.

(3) نفسه، ص: 86.

(4) البلاغة تطور وتاريخ، ص: 105.

مع ذلك يمكن أن يُسجّل عليه عدم رجوعه إلى ما استحسن من استعارات بعض الشعراء والكتاب، وشرحها وإظهار العلة في بلاغتها، وإجراء مقارنة بين صورها في كل من القرآن وكلام البلغاء كتلك التي أجراها بنجاح في حديثه عن الإيجاز مثلاً.

ومن تحليلات الرماني الرائعة للاستعارة في التعبير القرآني أوردُ هنا بعض الأمثلة للتدليل على أن الرجل أخذ فعلاً يُلاَمَس في تحليله لها بنيات الصورة الفنية للاستعارة. قال الله عز وجل: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِن عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ مَبْهُرًا مَّنْثُورًا﴾<sup>(1)</sup> قال الرماني: «حقيقة قَدِمْنَا هنا عمدتُنا، وقَدِمْنَا أبلغ منه لأنه يدلُّ على أنه عاملهم معاملة القادم من سفير، لأنه عاملهم من أجل إمهاله لهم كمعاملة الغائب عنهم، ثم قَدِم فرأهم على خلاف ما أمرهم. وفي هذا تحذير من الاغترار بالإمهال. والمعنى الذي يجمعها العدل، لأن العمدة إلى إبطال الفاسد عدل، والقُدوم أبلغ لما بيئاً، وأما هبَاء مَنثُوراً فبيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه حاسة»<sup>(2)</sup>.

يبين حسن اختيار القرآن للفظ المناسب للمقام، وتفوقه في تأدية المعنى الدقيق المطلوب على ما يُحتمل أن يكون مرادفاً له.

وقال عز وجل: ﴿فَأَصْدَعُ يَمَاتُومُرُ﴾<sup>(3)</sup> حقيقته قَبْلُغ ما تؤمر به. والاستعارة أبلغ من الحقيقة، لأن الصّدع بالأمر لا بد له من تأثير كتأثير صدع الزجاج، والتبليغُ قد يصعب حتى لا يكون له تأثير فيصير بمنزلة ما لم يقع، والمعنى الذي يجمعها الإيصال، إلا أن الإيصال الذي له تأثير كصدع الزجاج أبلغ<sup>(4)</sup>.

قلتُ يُلاَمَسُ الرماني بنيات الصورة الفنية للاستعارة؛ لأنه في تحليله لها يكشف عن موضع الاستعارة من الآية، مبرزاً اللفظ المستعار (فاصدع)، وموضّحاً حقيقته (قبلغ)، ومقرراً أن الأول أبلغ من الثاني، ومعللاً سبب ذلك، وهكذا تحليله في الآيات الأخرى الواردة عنده...

(1) سورة الفرقان، الآية: 23.

(2) النكت، ص: 86 - 87.

(3) سورة الحجر، الآية: 94.

(4) النكت، ص: 86 - 87.

ويرجّح عندي أن فخر الدين الرازي حين خصّص باباً<sup>(1)</sup> في كتابه (نهاية الإيجاز) لإيراد بعض ما جاء في القرآن من استعارات وتخریجها على الفصول، يكون قد أخذ الفكرة من الرماني الذي يقول في هذا الصدد، «ونحن نذكر ما جاء في القرآن من الاستعارة على جهة البلاغة»<sup>(2)</sup>.

وخلاصة الحديث عن آراء الرماني في التشبيه والاستعارة تنصب في إدراكه لأهم ميزة من مميزات التعبير القرآني، وهي التصوير الحسي، ذلك أن الآيات المعروضة عند الرجل في رسالته المذكورة تستخدم من بين ما تستخدم في عرض معانيها الحواس، لما لأثر الصورة الحسية من وقع في نفوس المتلقين، وقد أوضح الأثر النفسي / الانفعالي للصورة الحسية<sup>(3)</sup>.

3: 1- 4- باب التلاؤم:

ومن أقسام البلاغة عند الرماني التلاؤم، وقد عرفه بقوله: «التلاؤم نقيض التنافر، والتلاؤم تعديل الحروف في التأليف، والتأليف: متنافرٌ، ومتلائمٌ في الطبقة الوسطى، ومتلائم في الطبقة العليا»<sup>(4)</sup>، وساق شاهداً شعرياً لكل من القسمين الأول والثاني، والشاهدان معاً أخذهما عن الجاحظ<sup>(5)</sup>.

والقسم الثالث لم يستشهد له، ولكنه قال: «والتلائم في الطبقة العليا القرآن كله وذلك بين لمن تأمله»<sup>(6)</sup>، وسبب التلاؤم عنده هو: «تعديل الحروف في التأليف، فكلما كان

(1) نهاية الإيجاز، ص: 263.

(2) النكت، ص: 86.

(3) ينظر مثلاً تحليله لقوله تعالى: ﴿وَدَاعِبًا إِلَى اللَّهِ بِأَلْسِنَةٍ رِمِيمَةٍ﴾ (الآية 46 من سورة الأحزاب)، ص: 93. هذا وأهل البلاغة «قد أجمعوا على حُسن تشبيه المعقول بالمحسوس» لأن التقديم الحسي للمعنى هو الغاية الأساسية من عقد التشبيه. ينظر كتاب: التشبيه والكناية بين التنظير البلاغي والتوظيف الفني لعبد الفتاح عثمان، ص: 63.

(4) النكت، ص: 94 - 95.

(5) الشاهد الأول: البيت المشهور (وهو غير منسوب) «وقبرُ حَرْبٍ...»، والثاني: قول الشاعر: «رَمَيْتَنِي وَيَسْرُ اللهُ...».

(6) النكت، ص: 95.

أعدل كان أشد تلاؤماً<sup>(1)</sup>، أما سبب التنافر فينقله عن الخليل وهو البعد الشديد أو القرب الشديد<sup>(2)</sup>.

ويبدو أنه يقصد «بالتلاؤم» «النظم» بوجه من الوجوه، وأن لا يكون تلاؤماً في اللفظ فقط، لأن «الفائدة في التلاؤم حُسن الكلام في السمع، وسهولته في اللفظ، وتقبل المعنى له في النفس لما يرد عليها من حُسن الصورة وطريق الدلالة»<sup>(3)</sup>، فالألفاظ المتلائمة هي التي يسهل النطق بها، أي: تلك التي تستحسنها الأسماع ولا تمجّها الأذان والتي إذا التقطتها الأذن اشتاقت النفس إلى فكّ الصورة التي رُكبت بها، حتى إذا عثرت على المعنى المقصود ارتاحت وسكنت.

إلا أن الرماني وهو يتحدث عن تلاؤم الحروف، كأنه أحسَّ أن مثل ذلك يوجد في كلام العرب البلغاء، ولذلك يضيف إليه ما يصل به إلى الطبقة العليا، إلى حد الإعجاز، يقول: «فإذا انضاف إلى ذلك حسن البيان في صحة البرهان في أعلى الطبقات ظهر الإعجاز للجيد الطباع، البصير بجواهر الكلام»<sup>(4)</sup>.

3: 1-5- باب الفواصل:

يُعرّف الرماني الفواصل بقوله: «الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعاني»<sup>(5)</sup> وهي للقرآن خاصة، ولذلك فضّلها على السجع مُقرراً «أن الفواصل بلاغة، والأسجاع عيب»، ومعللاً رأيه بأن الفواصل تابعة للمعاني بينما السجع غالباً ما يؤتى به تكلفاً، فتكون المعاني تابعة له وذلك عيب<sup>(6)</sup>.

(1) نفسه، ص: 95.

(2) نفسه، ص: 96.

(3) نفسه، ص: 96.

(4) نفسه، ص: 96. وفكرة الإضافة تلك تُثير الانتباه عنده، خاصة إذا قُورنت بتعليقه السابق على تشبيه الآية الكريمة لأعمال الكفار بالسراب.

(5) نفسه، ص: 97.

(6) النكت، ص: 98، ورد ابن سنان الخفاجي على كلام الرماني هذا بعدما نقل تعريفه المذكور بقوله: «وقال علي بن عيسى الرماني إن الفواصل بلاغة، والسجع عيب، وعُلّل ذلك بما ذكرناه من أن السجع تبعه المعاني، والفواصل تتبع المعاني، وهذا غير صحيح» ثم يعلل لماذا؟ سر الفصاحة، ص: 202.

وقسّم الفواصل إلى حروف متماثلة وحروف متقاربة ومثل لكل من القسمين من القرآن.

3 : 1 - 6 - باب التجانس:

والتجانس: «هو بيان بأنواع الكلام الذي يجمعه أصل واحد في اللغة»<sup>(1)</sup>. وهو عنده على وجهين: مزاجية ومناسبة؛ فالمزاجية تقع في الجزاء، ويسوق لها الشواهد من القرآن العظيم، منها قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾<sup>(2)</sup>، أي: جازوه بما يستحق على طريق العدل، إلا أنه استعير للثاني لفظ الاعتداء لتأكيد الدلالة على المساواة في المقدار، فجاء على مزاجية الكلام لحسن البيان<sup>(3)</sup>.

ويمثل لها أيضاً بكلام العرب، من ذلك قول عمرو بن كلثوم: (من الوافر)  
أَلَا لَا يَجْهَلْنَ أَحَدٌ عَلَيْنَا \*\*\* فَتَجْهَلْ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ  
ثم يقول مبيناً الفرق: «فهذا حسنٌ في البلاغة، ولكنه دون بلاغة القرآن لأنه لا يؤذن بالعدل كما أذنت بلاغة القرآن (في الآية السابقة) وإنما فيه الإيذان براجع الوبال فقط»<sup>(4)</sup>، فقد فاقت بلاغة القرآن بلاغة الشاعر لتضمن الأولى معنى العدل إلى جانب اكتسابها حسن التجانس.

وأما المناسبة فهي تدور في فنون المعاني التي ترجع إلى أصل واحد، ومن الشواهد القرآنية التي ساقها قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْصَرَفُوا صَرْفَ اللَّهِ قُلُوبِهِمْ﴾<sup>(5)</sup> ثم قال: «فجونس بالإنصراف عن الذكر صرف القلب عن الخير، والأصل فيه واحد وهو الذهاب عن الشيء، أما هم فذهبوا عن الذكر، وأما قلوبهم فذهب عنها الخير»<sup>(6)</sup>.

(1) نفسه، ص: 99.

(2) سورة البقرة، الآية: 194.

(3) النكت، ص: 99.

(4) نفسه، ص: 100.

(5) سورة التوبة، الآية: 127.

(6) النكت، ص: 100.

### 3: 1-7- باب التصريف:

ومن أقسام البلاغة: التصريف، وهو عنده: «تصريف المعنى في المعاني المختلفة، كتصريفه في الدلالات المختلفة، وهو عقدها به على جهة التعاقب، فتصريف المعنى في المعاني كتصريف الأصل في الإشتقاق في المعاني المختلفة، وهو عقدها به على جهة المعاقبة كتصريف الملك في معاني الصفات، فصُرِّفَ في معنى مالك، وملك، وذو الملكوت، والمليك، وفي معنى التملك، والتهالك، والإملاك، والتملك، والمملوك»<sup>(1)</sup>.

أما تصريف المعنى في الدلالات المختلفة فقد جاء في القرآن في أكثر من قصة؛ منها قصة موسى عليه السلام، ذكرت في سور: الأعراف، طه، الشعراء وغيرها لوجوه من الحكمة، منها:

- التصرف في البلاغة من غير نقصان عن أعلى مرتبة.

- وتمكين العبرة والموعظة.

- وحل الشبهة في المعجزة<sup>(2)</sup>.

### 3: 1-8- باب التضمين:

والتضمين عنده هو: «حصول معنى فيه من غير ذكر له باسم أو صفة هي عبارة عنه»<sup>(3)</sup> وهو على وجهين: ما كان يدلُّ عليه الكلام دلالة الإخبار، وما يدلُّ عليه دلالة القياس، أي: إن العبارة تتضمن المعنى من غير إشارة صريحة إليه، وهو تضمين توجهه البنية اللغوية والدلالية مثل «معلوم» يوجب أنه لا بدَّ من «عالم» وتضمين توجهه معنى العبارة من حيث لا يصلح إلا به كالصفة بضارب يدل على «مضروب»<sup>(4)</sup>.

(1) النكت، ص: 101.

(2) نفسه، ص: 100، 101.

(3) نفسه، ص: 102، 103.

(4) نفسه، ص: 103، ويُنظر كذلك: «معجم المصطلحات البلاغية وتطورها لأحمد مطروب، ص: 372.



وجه، والحذف يذهب فيه الوهم إلى كل وجه من وجوه التعظيم لما قد تضمنه من التفضيم»<sup>(1)</sup>.

3: 1-10- باب البيان:

هو الباب العاشر والأخير من أبواب البلاغة عند الرماني، يعرفه بقوله: «البيان هو الإحضار لما يظهر به تميز الشيء من غيره في الإدراك»<sup>(2)</sup>.

وهو عنده على أربعة أقسام: كلام، وحال، وإشارة، وعلامة، يتبين من هذا أن الرماني اطلع على ما كتبه الجاحظ في البيان، وتأثر به، ويذهب إلى أن «حسن البيان في الكلام على مراتب: فأعلاه مرتبة ما جمع أسباب الحسن في العبارة من: تعديل النظم حتى:

يَحْسُنَ فِي السَّمْعِ، وَيَسْهَلُ عَلَى اللِّسَانِ، وَتَتَقَبَّلُهُ النَّفْسُ تَقْبَلُ الْبَرْدَ.

وحتى: يأتي على مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة»<sup>(3)</sup>.

لتصبح العبارة الحسنة عنده هي التي تنهياً لها أسباب تجعل نظمها معدلاً منسجماً، وهنا يثار سؤال مركزي هو:

ما هي العناصر المعدلة التي تُحدث بانسجامها نظماً؟

كنتُ أعتقد أن تكون هذه العناصر، بعضها يخص اللفظ وبعضها الآخر يخص المعنى وخط يربط فيما بينها هو صياغة العبارة ونظمها، طرفه الأول مشدود إلى المعاني النفسية للقائل (المرسل للخطاب)، وطرفه الثاني مشدود إلى وجهة غير معلومة ما تلبث أن تُحدث رغبة وطعماً كبيرين لدى المتلقين للخطاب، فتسعى كل نفس إلى القبض بذلك الطرف لتتحقق لها لذة طالما كانت ولا تزال إحدى ركائز خلود الأدب عامة.

(1) النكت، ص: 106.

(2) النكت، ص: 106.

(3) نفسه، ص: 107.

غير أي لم أجد في كلامه السابق ما يُفيد كلَّ هذا، ليظل السؤال المقدم معلّقاً حتى يتم التدقيق في معنى قوله السّالف، حينذاك يمكن أن يتم التعرف على أن الرماني كان فقط يعني بتلك العناصر المعدّمة والتي أسأها أسباباً؛ الحروف والألفاظ وتعديلهما بأن يسهل عند النطق إخراج الحروف المنتظمة داخل الكلمة ومراعاة انتظامها هناك بالكلمات التي تجاورها في السياق؛ ثم بأن يحسّن وقوعها في الأسع، ولعلّ الثاني ملازم للأول؛ فيما سهّل من حروف الكلام عند النطق حسّن سمعه وتقبّلته النفس تقبّل ارتياح وطمأنينة. بالإضافة إلى الحروف والألفاظ هناك الإيجاز بأن يحقق ذلك التعديل السالف الذكر، غرضاً أساسياً هو تكثير المعنى حسب المقام ودون إخلال بالمراد.

هذه هي أقسام البلاغة العشرة التي تمثل الوجه البلاغي، أهم وجه من بين وجوه إعجاز القرآن عند الرماني، وقد كان تحليله لها - خاصة الأبواب الأولى منها - تحليلاً هاماً، إذ استطاع أن يكشف عن بعض أسرار الإعجاز من وجهة اعترالية؛ توجّه معظم دراستها لبيان القرآن نحو صور التعبير وأساليبه، وموسيقى الألفاظ وحسن نظمها وتأليفها.

ولاشك أن الرماني أضاف في حديثه عن هذه الأبواب إضافات جديدة أسهمت في تطوير الدراسات القرآنية والبلاغية، ولا أدلّ على ذلك من تحديده لبعض المصطلحات البلاغية تحديداً نهائياً<sup>(1)</sup>، وهو رغم احتفائه قليلاً بالتعريفات والحدود، فإنه اهتم أيضاً بتحليل الشواهد تحليلاً فنياً.

ثم أخذ في نهاية رسالته يوضح الوجوه الستة الباقية التي ردّها إليها أيضاً إعجاز القرآن وبدأها بـ:

- ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة، ويرى أن توفر الدواعي يوجب الفعل مع الإمكان لا محالة، في واحد كان أو جماعة، ويستدلّ على ذلك بقوله: «والدليل على ذلك أن إنساناً لو توفرت دواعيه إلى شرب ماء بحضرته من جهة عطشه واستحسانه

(1) في تاريخ البلاغة العربية لعبد العزيز عتيق، ص: 177، والبلاغة تطور وتاريخ لشوقي ضيف،

لشربه، وكل داع يدعو إلى مثله، وهو مع ذلك ممكن له فلا يجوز ألا تقع شربة منه حتى يموت عطشاً لتوفر الدواعي على ما بيننا، فإن لم يشربه مع توفر الدواعي له دل ذلك على عجزه عنه، فكذلك توفر الدواعي إلى المعارضة على القرآن ما لم تقع المعارضة دل ذلك على العجز عنها<sup>(1)</sup>.

- ثم تحدث عن وجه الصرفة، صرف الهمم عن المعارضة، وبعد أن شرح قليلاً معناها كما عرفت عند النظام قال: «وهذا عندنا أحد وجوه الإعجاز التي يظهر منها للعقول»<sup>(2)</sup> وهو هنا واضح في نظرتة إلى القول بالصرفة، فكيف يجمع بينها وبين الأسلوب «النظم» ويعتبرهما وجهين للإعجاز؟

لقد أورد الأستاذ نعيم الحمصي رأي الدكتور عبد العليم الهندي في هذه النقطة بالذات بقوله: «وقال عبد العليم الهندي: «ونرى هنا كيف أن الرماني جمع بين حُجَّتَي الأسلوب والصّرفة اللذين ينفي الواحد منهما الآخر وهذه النقطة في التعارض قد ضاعت على مرور الزمن، وأصبح يمكن أن يوضع نظريتان متعارضتان جنباً إلى جنب»<sup>(3)</sup>.

وقد سبقت الإشارة عند الحديث عن آراء الجاحظ في الإعجاز، إلى أن الجاحظ قال أيضاً بهما معاً، ويبتت وجهة نظري هناك في هذه المسألة<sup>(4)</sup>.

- أما الأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية، فإنه لما كان لا يجوز أن تقع على الاتفاق دل على أنها من عند علام الغيوب»<sup>(5)</sup> وساق آيات التحدي الدالة على ذلك.

(1) النكت، ص: 109.

(2) نفسه، ص: 110.

(3) فكرة إعجاز القرآن منذ البعثة النبوية حتى عصرنا الحاضر لنعيم الحمصي، ص: 63، قدم له: محمد بهجة البيطار. ورأي الدكتور عبد العليم الهندي ضمن مقال له في الإعجاز في مجلة: الثقافة الإسلامية، التي تصدر في الهند باللغة الإنجليزية، العدد/ 1 و 2 من سنة 1932 م:

«The Islamic Culture N. 1 and 2. 32<sup>th</sup> year: Concluded: Abdul Aleem Hindi»

كما في ثبت المراجع، ص: 465.

(4) ينظر: حاشية ص: 91 من هذا البحث.

(5) النكت، ص: 111.

- وأما نقض العادة «فإن العادة كانت جارية بضروب من أنواع الكلام معروفة: منها الشعر ومنها السجع ومنها الخطب ومنها الرسائل... فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة، لها منزلة في الحسن تفوق به كل طريقة»<sup>(1)</sup>.

- وأما قياسه بكل معجزة «فإنه يظهر إعجازه من هذه الجهة، إذ كَانَ سبيلَ فليق البحر وقلب العصا حيةً وما جرى هذا المجرى في ذلك سبيلاً واحداً في الإعجاز، إذ خرج عن العادة وقعد الخلق فيه عن المعارضة»<sup>(2)</sup>.

ثم ردّ على بعض المزاعم المفترضة، وقرّر من خلالها جملةً من الأمور هي:

\* أن التحدّي وقع في السور الطوال والقصار معاً.

\* أن تغيّر الفواصل في السور القصار بأن يُجمل بَدَل كلِّ كلمة ما يقوم مقامها. ليدل بذلك على أن المعارضة لم تبن على أساس متين، لأن «المفحّم يمكنه في قوافي الشعر مثل ذلك، وإن كان لا يمكنه أن يُشئى بيتاً واحداً، ولا يفصل بطبعه بين مكسور وموزون»<sup>(3)</sup>.

\* أن الاحتجاج لإعجاز القرآن يعتمد على عجز العرب دون المولّدين لأن «العرب على البلاغة أقدر» فإذا عجزوا عن ذلك فالمولّدون أعجز<sup>(4)</sup>.

هذه هي الأبواب العشرة كاملة التي رآها الرماني وجوهاً للإعجاز، استطاع من خلال تحليلها أن يبحث عن العلة الجمالية لكل صورة من صور التعبير القرآني البلاغية، فاستفاد منه الباحثون بعده وزادوا عليه في تطوير هذا الجانب الهام من البحث البلاغي للإعجاز.

#### 4: الخطابية<sup>(5)</sup> والإعجاز القرآني:

من بين أهم مصنفات الخطابي رسالته في إعجاز القرآن الموسومة بـ (بيان إعجاز القرآن)، وهو في رسالته هذه - كغيره من علماء الإعجاز - يبدو مطلعاً على ما كتبه غيره

(1) نفسه، ص: 111.

(2) نفسه، ص: 111.

(3) نفسه، ص: 112.

(4) النكت، ص: 173، وينظر: قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية لعبد العزيز عرفة عبد المعطي، ص: 343.

(5) الخطابي هو أبو سليمان محمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البُستي، الفقيه الأديب المحدث، صاحب التصانيف، المتوفى في سنة 388هـ. والبُستي نسبة إلى بُست، وهي مدينة من بلاد كابل بين هراة وغزنة، كثيرة الأشجار والأنهار. وفيات الأعيان: 297/2.

في إعجاز القرآن، محيطاً بأوجهه المختلفة التي تناقلتها الأجيال، مُقَيِّباً جهود العلماء في تلك القضية الهامة في تاريخ البلاغة العربية، موضِّحاً رأيه هو في ذلك.

فقد استهل الخطابي رسالته بتقييم جهود السابقين في قضية الإعجاز القرآني فقال: «قد أكثر الناس الكلام في هذا الباب قديماً وحديثاً، وذهبوا فيه كلَّ مذهب من القول، وما وجدناهم بعدُ صَدَرُوا عن رأي، وذلك لتعذر معرفة وجه الإعجاز في القرآن، ومعرفة الأمر في الوقوف على كفيته»<sup>(1)</sup>.

ثم ناقش وجوه الإعجاز المتداولة في عصره، وبيّن رأيه فيها، فذكر أن القرآن الكريم معجز للخلق ممتنع عليهم الإتيان بمثله، ورأى أن الصرفة وجه قريب، إلا أنه انتبه إلى أن آية التحدي تشهد بخلافه، «والمعنى في الصرفة التي وصفوها لا يُلائم هذه الصفة (معنى الآية) فدلّ على أن المراد غيرها»<sup>(2)</sup>.

ثم انتقل بعدها إلى فكرة تضمّن القرآن للأخبار المستقبلية، ولا يشكُّ في أنها نوع من أنواع إعجازه، ولكنه ليس بالأمر العام الموجود في كلِّ سورة منه، والقرآن يشهد بأن كلَّ سورة منه معجزة بنفسها من غير تعيين، فدلّ على أن المعنى فيه غير ما ذهبوا إليه.

ثم انتهى إلى الوجه البلاغي الذي عليه أكثر علماء النظر، وعاب الخطابي على البلاغيين معالجتهم للبلاغة، فقال: إن «في كفيتهما يعرض لهم الإشكال، ويصعب عليهم منه الاتصال»<sup>(3)</sup>.

#### 4: 1- الإعجاز البلاغي والبحث عن العلة:

يَقْبَلُ الخطابي بالبلاغة وجهاً لإعجاز القرآن كما ذهب أكثر العلماء، إلا أنه يعيب على البلاغيين جَرِّمَهُم في تسليم صفة البلاغة للقرآن «على نوع من التقليد وضرب من غلبة الظن دون التحقيق له وإحاطة العلم به»<sup>(4)</sup>.

(1) بيان إعجاز القرآن للخطابي، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص: 21.

(2) نفسه، ص: 23.

(3) بيان إعجاز القرآن، ص: 24.

(4) نفسه، ص: 24.

كيف؟ يوضح الخطابي أن هؤلاء العلماء إذا سُئِلوا عن تحديد بلاغة القرآن التي اختصَّ بها، وعن المعنى الذي يميِّز به، وعن أنواع الكلام الموصوف بالبلاغة، «وقالوا: إنه لا يمكننا تصويره ولا تحديده بأمر ظاهر نعلم به مباينة القرآن غيره من الكلام، وإنما يعرفه العالمون به عند سماعه ضرباً من المعرفة لا يمكن تحديده»<sup>(1)</sup>.

والحقُّ أن أصحابَ الطبعِ والدُّوقِ من علماء الإعجاز أحسُّوا بروعة أسلوب القرآن وطريقة تأليفه ونظمه، وأحسَّ الخطابي مثلهم بذلك، وهم جميعاً يقيِّنون أن ما استشعروه من جمال نظم القرآن أقوى من أن يحدِّده أحدُهم أو يفسِّره التفسير الواضح اليقيني، لكن الخطابي من بينهم لا يسكت عن الدعوة إلى التماس الأسباب والعلل؛ «قالوا: وقد يخفى سببه عند البحث، ويظهر أثره في النفس حتى لا يلتبس على ذوي العلم والمعرفة به، قالوا: وقد توجد لبعض الكلام عدوية في السمع، وهشاشة في النفس لا توجد مثلها لغيره منه، والكلامان معاً فصيحان، ثم لا يوقف لشيء من ذلك على علة. قلت: وهذا لا يقع في مثل هذا العلم، ولا يشفي من داء الجهل به، وإنما هو إشكالٌ أُحيل به على إبهام»<sup>(2)</sup>.

ولكن الخطابي لا يقنع بهذا في معرفة وجه الإعجاز البلاغي؛ لأن الباحث المدقق لا بد أن يقتنع بالعلل المناسبة لمقام الإعجاز، وأن يحصل الاعتقاد بذلك؛ فالذي يوجد لهذا الكلام من العدوية في حسِّ السامع، والهشاشة في نفسه، وما يتحلى به من الرونق والبهجة التي يُباين بها سائر الكلام حتى يكون له هذا الصنيع في القلوب، والتأثير في النفوس،... أمرٌ لا بدَّ له من سبب، بوجوده يجب له هذا الحكم، وبخصُوصه يستحق هذا الوصف»<sup>(3)</sup>.

يحاول الخطابي الظفر بشيء ذي بال يعتمد على إيجاد الأسباب التي تميز بلاغة الكلام المعجز وذلك باتباعه خطوات حثيثة نحو إيجاد الحل من خلال:

متابعته للرماني أو اتفاهه معه في فكرة مَرَاتِبِ الكلام، فلا يلبث أن يأخذ بها، وذلك حينها يرى «أن أجناس الكلام مختلفة، ومراتبها في نسبة التبيان متفاوتة، ودرجاتها في البلاغة متباينة غير متساوية:

(1) نفسه، ص: 24.

(2) بيان إعجاز القرآن، ص: 24.

(3) بيان إعجاز القرآن، ص: 25 - 26.

- 1- فمنها البليغ الرصين الجزل.
- 2- ومنها الفصيح القريب السهل.
- 3- ومنها الجائر الطلق الرُّسل.

وهذه أقسام الكلام الفاضل المحمود دون النوع المهجين المذموم، الذي لا يوجد في القرآن شيء منه البتة»<sup>(1)</sup>.

- إن فكرة المراتب عند الرجل تبدو متميزة؛ تكتسب تميزها انطلاقاً من اعتبارين:
- وجود مستويات الجودة في الأقسام الثلاثة ضمن ما هو في أعلى طبقة من الكلام، أي: ضمن الطبقة العليا للبلاغة في مفهوم الرماني، «وهذه أقسام الكلام الفاضل المحمود دون النوع المهجين المذموم...».
  - تواجد بلاغات الأقسام الثلاثة مُجملة في القرآن منتظمةً بفعل امتزاج الأوصاف الحسنة المكونة لها، «فالقسم الأول أعلى طبقات الكلام وأرفعه، والقسم الثاني أوسطه وأقصده، والقسم الثالث أدناه وأقربه، فحازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه الأقسام حصّةً، وأخذت من كل نوع من أنواعها شعبة، فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعدوبة. وهما على الأفراد في نوعيها كالمتضادين، لأن العدوبة نتاج السهولة، والجزالة والمتانة في الكلام تعالجان نوعاً من الوعورة، فكان اجتماع الأمرين في نظمه مع نبوّ كل واحد منها على الآخر فضيلة خصّ بها القرآن»<sup>(2)</sup>.

#### 4: 2- بلاغة القرآن المعجزة توجد في: اللفظ والمعنى والنظم:

وإذا كان هذا الإعجاز البلاغي هكذا في نظر الخطابي فهل بإمكان البشر الإتيان بمثل هذا المستوى المعجز كما في تعبير القرآن؟

ذلك أمرٌ متعذر على البشر كما يرى الخطابي لأمر منها:

- أن علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة العربية وبألفاظها التي هي ظروف المعاني والحوامل لها.

(1) نفسه، ص: 25، 26.

(2) نفسه، ص: 26.

- أن أفهامهم لا تدرك جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ .  
- أن معرفتهم لا تكمل لاستيفاء جميع وجوه النظم التي بها يكون اتلافها وارتباط بعضها ببعض، فيتوصلوا باختيار الأفضل عن الأحسن من وجوهها إلى أن يأتوا بكلام مثله<sup>(1)</sup>.

وبهذا يصل إلى تقرير نظريته التكاملية تجاه بلاغة القرآن المعجزة، وذلك من خلال إثباته أن الكلام يقوم على ثلاثة أشياء، هي أيضاً توجد في القرآن مجتمعة في غاية الشرف والفضيلة، هذه المقومات الثلاثة عند الخطابي هي:

1- لفظ حامل.

2- ومعنى به قائم.

3- ورباط لهما ناظم<sup>(2)</sup>.

فالبلاغة المعجزة ترجع عند الخطابي إلى فصاحة اللفظ وجزالته وعدوبته، وحسن النظم وتأليفه المتلائم المتشاكل، وصحة المعاني التي تشهد لها العقول بان تقدم؛ هي المضامين السامية للقرآن الكريم.

«قد توجد هذه الفضائل الثلاث على التفرُّق في أنواع الكلام، فأما أن توجد مجموعة في نوع واحد منه فلم توجد إلا في كلام العليم القدير»<sup>(3)</sup>.

ويعود إلى تلخيص رأيه في السرِّ البلاغي للإعجاز القرآني، مُعلِّماً الناس «أن القرآن إنما صار معجزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمناً أصح المعاني»<sup>(4)</sup>.

وقد أوضح قصده من المعنى هنا فحدده في المضامين السامية للقرآن الكريم؛ من توحيد الله تعالى، وتنزيهه له في صفاته، وبيان بمنهاج عبادته من تحليل وتحريم، وأمر بمعروف ونهي عن منكر،... وذكر أخبار القرون الماضية، وتبَيُّر الكوائن المستقبلية...

(1) بيان إعجاز القرآن، ص: 26-27.

(2) نفسه، ص: 27.

(3) نفسه، ص: 27.

(4) نفسه، ص: 27.

ثم قال: «ومعلوم أن الإتيان بمثل هذه الأمور، والجمع بين شتاتها حتى تنتظم وتتسق أمر تعجز عنه قُوى البشر»<sup>(1)</sup>.

واضح من كلامه في المعنى أنه ردُّ سر الإعجاز فيه إلى انتظام معاني القرآن المختلفة واتساقها، ويبدو هنا كما لو كان يتحدث عن المعاني العامة والقضايا السامية التي جاء بها القرآن الكريم، بينما يتحدث في موضع آخر<sup>(2)</sup> عن المعاني التي تحملها الألفاظ فيقول عنها: «فأما المعاني التي تحملها الألفاظ فالأمر في معاناتها أشدّ، لأنها نتائج العقول وولائد الأفهام وبنات الأفكار»، وهي غير المعاني السابقة العامة - كما يبدو لي - لأن المعاني هنا هي نتاج عقل وفكر، ولا سبيل إلى فهم مراد المتكلم بعمق إلا بفكُّ رموزها ومستغلقها داخل سياق الكلام، فهي معاني خاصة متعلقة بجمل الكلام وملتصقة بنظمها، بل هي إحدى عناصر النظم المتفاعلة.

وأما اللفظ فقد بيّن الخطابي أن عمود هذه البلاغة... هو «وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخصّ الأشكل به، الذي إذا أُبدل مكانه غيره جاء منه: إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة»<sup>(3)</sup>.

لأن في الكلام - بذلك - ألفاظاً متقاربة في المعاني، تتساوى معانيها في إفادة بيان مراد الخطاب، كالعلم والمعرفة، والحمد والشكر، والبخل والشح وغيرها<sup>(4)</sup>.

(1) بيان إعجاز القرآن، ص: 28.

(2) نفسه، ص: 36.

(3) نفسه، ص: 29.

(4) بيان إعجاز القرآن، ص: 29، بهذا الاستدلال، ومن خلال تبيان الخطابي الفروق الدقيقة لمعاني الألفاظ يكون قد خطأ خطوة متقدمة في فهم بعض خصائص النظم وتفسيرها، رغم أن الدكتور حمادي صمود: اعتبر أن الخطابي يقصدُ بالحاحه على ضرورة مراعاة الفروق بين معاني هذه الألفاظ قضية جزئية من النظم (حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، ص: 494. ورغم أن الخطابي كان قد سبَّقه إلى كشف مثل هذه الفروق كلٌّ من الجاحظ: ينظر ص: 90 وما بعدها، والرماني، ص: 110 وما بعدها.

رغم كل ذلك أقول: إن الخطابي قد أسهم من جهته إلى جانب الجاحظ وعلماء الإعجاز في القرن الرابع الهجري بنصيب وافٍ من التحليل المعتمد على الذوق الفني الرفيع، واستطاع بفضل ذلك كشف بعض خصائص النظم.

ويظهر أن الخطابي لا يعير الاهتمام أكثر للألفاظ من حيث نغمها وأجراسها، كما عُرِف عند الجاحظ مثلاً، ولكنه يميل إلى الحديث عنها من ناحية الدلالات التي تحملها. وهذا مثال من أمثله التي بيّن فيها دقة الفروق في المعاني بين الألفاظ التي تبدو مترادفة للناس، يقول الخطابي: «تقول: عرفت الشيء وعلمته إذا أردت الإثبات الذي يرتفع معه الجهل؛ إلا أن قولك: عرفت. يقتضي مفعولاً واحداً كقولك: عرفت زيداً، وعلمت يقتضي 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»<sup>(1)</sup>.

هذا النوع من التحليل المعتمد على الذوق، والموظف للنحو العربي بشكل يخدم البيان والطبع العربيين في فهم النصوص، بعيداً عن مقاييسه المنطقية، تبدو صلته واضحة بها سيكتبه عبد القاهر الجرجاني في (دلائل الإعجاز).

وبخصوص النظم فقد أحال به على الكفاءة والثقافة، «وأما رسوم النظم فالحاجة إلى الثقافة والحدق فيها أكثر، لأنها لجام الألفاظ، وزمام المعاني وبه تنتظم أجزاء الكلام، ويلتزم بعضها ببعض فتقوم له صورة في النفس يتشكل بها البيان»<sup>(2)</sup>.

فرسوم النظم هي عبارة عن ارتباط الكلمات بعضها ببعض والثام معانيها، حيث إن ذلك الارتباط وهذا الالتئام يُجديان صورة في النفس يتشكل بها البيان.

وقد عرّض بعد هذا الآيات التي وصفها الطاعنون بأنها لم تقع في أفصح وجوه البيان وأحسنها، وردّ عليهم طعنهم، ووضّح خطأهم بما يدل على تمتعه بدوق بلاغي لغوي بعيد المدى، وهضمه لما كتبه السابقون قبله<sup>(3)</sup>.

وما يشهد له بهذا الذوق هو تفسيره لبعض الآيات التي تتضمن بعض الاستعارات فنصّ - كما نصّ الرماني - على أن الاستعارة في بعض المواضع تكون أبلغ من الحقيقة، كقوله

(1) بيان إعجاز القرآن، ص: 29 - 30.

(2) نفسه، ص: 36.

(3) قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية لعبد العزيز عرفة عبد المعطي، ص: 399.

عز وجل: ﴿وَمَا آيَةٌ لَهُمْ أَن يَأْتِيَ الْبُيُوتَ مِنْهُ فَهُمْ يَقُولُونَ بُنْيَانٌ مِّنْ سَمَانٍ وَآيَةٌ لَهُمْ أَن يَأْتِيَ الْبُيُوتَ مِنْهُ فَهُمْ يَقُولُونَ بُنْيَانٌ مِّنْ سَمَانٍ﴾<sup>(1)</sup>، والسلخ هاهنا مستعار وهو أبلغ لو قال: نخرج منه النهار وإن كان هو الحقيقة، وكذلك قوله سبحانه: ﴿فَأَصْدَعُ بِمَا تُؤْمَرُ﴾<sup>(2)</sup> هو أبلغ من قوله: فاعمل بما تؤمر وإن كان هو الحقيقة، والصدع مستعار، وإنما يكون ذلك في الزجاج ونحوه من فلز الأرض، ومعناها المبالغة فيما أمر به حتى يؤثر في النفوس والقلوب تأثير الصدع في الزجاج ونحوه<sup>(3)</sup>.

وتجدر الإشارة أخيراً إلى أن الخطابي قد استدرك وجهاً آخر أضافه إلى وجوه الإعجاز الأخرى المعروفة هو: تأثير القرآن في النفوس، يقول: «في إعجاز القرآن وجه آخر ذهب عنه الناس فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم، وذلك صنيعة بالقلوب وتأثيره في النفوس، فإنك لا تسمع كلاماً غير القرآن منظوماً ولا منشوراً، إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى ما يخلص منه إليه، تستبشر به النفوس، وتنشرح له الصدور، حتى إذا أخذت حظها منه عادت مرتاعة قد عراها الوجيب والقلق، وتغشاها الخوف والفرق، تقشعُر منه الجلود، وتنزع له القلوب، يحول بين النفس وبين مُضْمَرَاتِهَا وعقائدها الراسخة فيها»<sup>(4)</sup>.

وقد ذهب الدكتور إحسان عباس إلى أن مصدر هذا التأثير النفسي عند الخطابي هو الائتلاف بين الثلاثة: المعنى، واللفظ، والرباط الناظم، ونفى أن يكون ذلك التأثير مستمداً من التشبيه أو الاستعارة أو ما أشبه من نكت بلاغية<sup>(5)</sup>.

وما ذهب إليه الناقد في الشطر الأول من كلامه صحيح، أما نفيه أن يكون التأثير النفسي مستمداً من الصور البلاغية فذلك - برأبي مستبعد - لأن قول الخطابي واضح في

(1) سورة يس، الآية: 37.

(2) سورة الحجر، الآية: 94.

(3) بيان إعجاز القرآن، ص: 44، وقد لاحظ الدكتور محمد العمري بحق أن الخطابي لم يقف هنا عند التنويه بالاستعارة وتفصيلها على الحقيقة، بل تعدى ذلك إلى وضع أصبعه على مصدر المزية: المبالغة الناتجة عن إلحاق «الأمر» المصدوع به بالزجاج. البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص: 184.

(4) بيان إعجاز القرآن، ص: 70.

(5) تاريخ النقد الأدبي عند العرب لإحسان عباس، ص: 345.

ذلك كما سبق قوله قبل قليل أثناء تفسيره للآية ﴿فَأَصْدَقَ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ إذ قال: «ومعناه المبالغة فيما أمر حتى يؤثر في النفوس والقلوب تأثير الصدع في الزجاج ونحوه».

ويرجعُ عندي أن مصدر التأثير عنده راجع إلى الشطرين معاً؛ إذ لا ينفي أحدهما الآخر، بل يؤيده ويكمّله، وقد سبقت الإشارة إلى أن الخطابي كان يقصد بالمعنى باعتباره عنصراً في الإعجاز - حسب فهمي لقوله في المعنى - معنى عام وآخر خاص، وهي إشارة تُقوّي ما ترجّح.

## 5: الباقلاني<sup>(1)</sup> والإعجاز القرآني:

يعتبر كتاب (إعجاز القرآن) من أهم كتب الباقلاني التي عاجلت فكرة إعجاز القرآن. وسأقف عند هذا الكتاب الآن، لأكشف عن قضاياها الهامة، دون الاعتماد على الجرد الوصفي لكل القضايا المطروحة، تحبباً لما قد يفضي إليه ذلك الجرد من خلط بين القضايا الأساسية فيه والأخرى الثانوية على الأقل بالنسبة لهذا البحث.

أشير في البداية إلى أن الباقلاني خصّ كتابه هذا بالكشف عن إعجاز القرآن، وتنازل عن ردّ مطاعن الملاحدة، «لأن بعض أهل الأدب قد سبقوني إلى ذلك فكفّوا، والمتكلمين أتوا على مواقع إليهم فشقوا»<sup>(2)</sup>. وهو ما يدلُّ على أن الجانب الكلامي في قضية الإعجاز بدأ يفترق عن جانبها الآخر الذي هو البلاغة المتجسدة في النظم القرآني، وسوف يتضح هذا الافتراق أكثر عندما يخصص عبد القاهر الجرجاني (الرسالة الشافية) «للحديث عن القضايا الكلامية، ويخصص (أسرار البلاغة و(دلائل الإعجاز) للبلاغة النظامية، ليسيّطر هذا الوجه البلاغي سيطرة واسعة دون أن ينفي بعض الوجوه الأخرى الإعجازية، ولكنه ضيق مجال البحث فيها لصالحه»<sup>(3)</sup>.

(1) هو أبو بكر محمد بن الطيب... الأشعري المعروف بالباقلاني، البصري المتكلم المشهور، صاحب التصانيف الكثيرة في علم الكلام وغيره المتوفى في سنة 403 هـ. وفيات الأعيان لابن خلكان: 2/ 359.

(2) إعجاز القرآن للباقلاني، ص: 259.

(3) يقول الدكتور محمد العمري: «إن البحث في إعجاز القرآن بلاغياً صار منحي قائم الذات، يُفتتح الحديث فيه في انقلب بديباجة تُذكر بالأوجه الإعجازية الأخرى المقبول منها والمرفوض، كما نجد عند علماء القرن الرابع الهجري: الرماني (ت 386هـ) والخطابي (ت 388هـ) والباقلاني (ت 403هـ) أو يفرد الحديث العام في الإعجاز بعمل مستقل كما فعل الجرجاني في القرن الخامس... البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص: 161.

## 5: 1- وجوه إعجاز القرآن عند الباقلاني:

- عقد الباقلاني فصلاً<sup>(1)</sup> في جملة وجوه إعجاز القرآن، وردّها حسب رأيه ورأي أصحابه الأشاعرة إلى ثلاثة أوجه هي:
- ما تضمنه القرآن من الإخبار عن الغيوب، وذلك مما لا يقدر عليه البشر.
  - ما كان معلوماً من حال النبي ﷺ، أنه كان أمياً لا يكتب، ولا يحسن القراءة، ومع ذلك أتى القرآن بمُجمل ما وقع وحدث من عظيّمات الأمور ومهّمات السير.
  - ما تضمّنّه القرآن من بديع النظم، عجيب، متناهٍ في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه.

## 5: 2- وجه النظم المتضمن للإعجاز:

- ويُفصل الباقلاني الحديث عن الوجه الأخير البلاغي بعض التفصيل فيقول:
- «فالذي يشتمل عليه بديع نظمه المتضمن للإعجاز وجوه:
- الوجه الأول: ما يرجع إلى الجملة، وذلك أن نظم القرآن على تصرف وجوهه واختلاف مذاهبه خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد»<sup>(2)</sup>.
- وهو هنا يبدو متأثراً برأي الجاحظ الذي أرجع الإعجاز في القرآن إلى نظمه البديع وأسلوبه العجيب المباين لأساليب العرب في الشعر والثر<sup>(3)</sup>، ومتأثراً أيضاً بفكرة الرماني التي تقول: إن بلاغة القرآن توجد في أعلى طبقة<sup>(4)</sup>.
- ومهما يكن، فما كان يكفي القرآن الكريم أن يكون أسلوبه متميزاً عن أساليب العرب حتى يتصف بالمعجز، إن هذا التميّز المتجسد تحديداً في نظمه البديع لا بد أن يوضّح بشرح من لدن الباقلاني ليَجْعَلَهُ تميّزاً إيجابياً مادته الخام من معادن العرب في

(1) إعجاز القرآن، ص: 57.

(2) إعجاز القرآن، ص: 59.

(3) ينظر ص: 90 وما بعدها مما سبق.

(4) النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل، ص: 75.

البلاغة، لكن صياغتها لا قِيلَ لهم بها، تفوق عاداتهم في حَوْك الكلام وتأليفه إلى الحد المعجز الذي أحسَّ بمرتبته الرماني وغيره.

الوجه الثاني: إنه ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة والغرابية، والتصرف البديع، والمعاني اللطيفة، والفوائد الغزيرة... على هذا الطول، وعلى هذا القدر. وإنما تُنسَب إلى حكيمهم كلمات معدودة وألفاظ قليلة، وإلى شاعرهم قصائد محصورة<sup>(1)</sup> ومع ذلك يظهر فيها الاختلال... إما من جهة الاختلاف، أو من جهة التعمّل والتكلف بخلاف القرآن الذي رغم طولها فهو متناسب في الفصاحة تطرد في آياته اطراداً دون تفاوت.

الوجه الثالث: أن عجيب نظمه، وبديع تأليفه لا يتفاوت ولا يتباين، على ما يتصرف 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<sup>(2)</sup>.

الوجه الرابع: وهو أن كلام الفصحاء يتفاوت تفاوتاً بيناً في الفصل والوصل، والعلو والنزول، والتقريب والتبديد، وغير ذلك مما يتقسم إليه الخطاب عند النظم، ويتصرف فيه القول عند الضم والجمع... والقرآن على اختلاف ما يتصرف فيه من الوجوه الكثيرة والطرق المختلفة يجعل المختلف كالمؤتلف، والمتباين كالمتناسب والمتنافر في الأفراد إلى حدّ الآحاد، وهذا أمر عجيب تبين به الفصاحة وتظهر البلاغة، ويخرج معه الكلام عن حدّ العادة، ويتجاوز العرف<sup>(3)</sup>.

الوجه الخامس: وهو أن نظم القرآن وقع موقعاً في البلاغة يخرج عن عادة كلام الجن، كما يخرج عن عادة كلام الإنس، فهم يعجزون عن الإتيان بمثله كعجزنا، ويقصرون دونه كقصورنا<sup>(4)</sup>.

(1) إعجاز القرآن، ص: 60.

(2) نفسه، ص: 60 - 61. وابن قتيبة كان قد شرح فكرة التفاوت بين قصائد الشاعر الواحد، كما شرح التفاوت بين الشعراء، فكانت هذه الفكرة مدخل الباقلافي إلى القول بأن عدم التفاوت في نظم القرآن يرتفع به عن مستوى أي شعر أو نثر، لأنه لا بد أن يخضع هذان عند البشر للتفاوت «تاريخ النقد الأدبي عند العرب» لإحسان عباس، ص: 347.

(3) إعجاز القرآن ص: 62.

(4) نفسه، ص: 62 - 63.

الوجه السادس: وهو أن الذي ينقسم عليه الخطاب، من البسط والاختصار، والجمع والتفريق، والاستعارة والتصريح، والتجوز والتحقيق، ونحو ذلك من الوجوه التي توجد في كلامهم موجودة في القرآن. وكل ذلك مما يتجاوز حدود كلامهم المعتاد بينهم، في الفصاحة والإبداع والبلاغة<sup>(1)</sup>.

الوجه السابع: أن المعاني التي تتضمن في أصل وضع الشريعة والأحكام، والاحتجاجات في أصل الدين، والرد على الملحدين، على تلك الألفاظ البديعة، وموافقة بعضها بعضاً في اللطف والبراعة، مما يتعذر على البشر ويمتنع<sup>(2)</sup>، لأنّ ألفاظ هذه المعاني عادة غير بديعة.

الوجه الثامن: وهو أن الكلام يبين فضله ورجحان فصاحته بأن نذكر منه الكلمة في تضاعيف كلام، أو تقذف بين شعر، فتأخذ الأسماع، وتتسوّف إليها النفوس، ويرى وجه رونقها بادياً غامراً سائر ما يقرن به، كالدرّة التي ترى في سلك من خرز، وكالياقوتة في واسطة العقد.

وأنت ترى الكلمة من القرآن يتمثل بها في تضاعيف كلام كثير، وهي غرة جبينه وواسطة عقده، والمنادي على نفسه بتميزه وتخصّصه، برونقه وجماله، واعتراضه في حسنه ومائه<sup>(3)</sup>.

الوجه التاسع: هو أن الحروف التي بني عليها كلام العرب ثمانية وعشرون حرفاً، وعدد السور التي افتتح فيها بذكر الحروف ثمان وعشرون سورة<sup>(4)</sup>، وجملة ما ذكر من هذه الحروف في أوائل السور من حروف المعجم نصف الجملة، وهو أربعة عشر حرفاً ليبدل بالمذكور على غيره، وليعرفوا أن هذا الكلام منتظم من الحروف التي ينظمون بها كلامهم<sup>(5)</sup>.

(1) نفسه، ص: 66.

(2) إعجاز القرآن، ص: 66.

(3) نفسه، ص: 66 - 67.

(4) هي تسع وعشرون لاثني عشرين كما نبّه على ذلك الدكتور عبد العزيز عبد المعطي عرفة في كتابه قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية، حاشية ص: 408.

(5) إعجاز القرآن، ص: 68.

الوجه العاشر: وهو أنه سهل سبيله، فهو خارج عن الوحيّ المستكبره، والغريب المستنكر، وعن الصنعة المتكلفة وجعله قريباً إلى الأفهام، يبادرُ معناه لفظه إلى القلب، ويسابق المغزى منه عبارته إلى النفس. وهو مع ذلك ممتنع المطلب، عسير المتناول<sup>(1)</sup>.

هذه هي أهم الوجوه والمعاني التي يشتمل عليها نظم القرآن كما يراها الباقلائي، وهو وإن بناها على فكرة أن نظم القرآن خارج عن المعهود من نظوم كلام العرب من جهة تصرف أسلوبه في تناوله للمعاني والتعبير عنها مع أن الحروف حروفهم، والألفاظ ألفاظهم، والتركيب تراكيبهم، فإنه - كما يقول الدكتور شوقي ضيف: «لم يستطع تفسير الإعجاز القرآني من حيث نظمه تفسيراً مفصلاً دقيقاً على الرغم من إطنابه وتطويله»<sup>(2)</sup>.

وينفي الباقلائي الشعر عن القرآن، كما ينفي عنه أيضاً السجع مردداً كلام الرماني<sup>(3)</sup>، وفي نفيه له يكون قد تجنب الوقوع في التناقض حين يذهب إلى أن القرآن جنس من الكلام مغاير لسائر أجناس كلام العرب، وكلام العرب يشتمل على السجع كما أن القرآن الكريم فيه كلام قد يصدق على هذا اللون البديعي، فلم يسعُه «إلا أن يحاول نفي هذا الجنس عن القرآن»<sup>(4)</sup>.

- هل يمكن أن يُعرف إعجاز القرآن من جهة ما يتضمنه من البديع؟

عقد الباقلائي فصلاً<sup>(5)</sup> في ذكر البديع من الكلام، استهله بسؤال سائل مفترض، هو: هل يمكن أن يُعرف إعجاز القرآن من جهة ما يتضمنه من البديع؟ سالكاً بذلك المسلك نفسه الذي سار على نهجه علماء الكلام في تصورهم لوجود سائل مجادل يعارض أفكارهم، دون أن يكون هذا المجادل موجوداً في الواقع، إذ يضعون أسئلته المفترضة نصب أعينهم، ثم يجيبون عنها. ولا يخفى ما لهذا الأسلوب من فعالية في إثارة القارئ، ودفعه للمشاركة في القضية المثارة.

(1) نفسه، ص: 70.

(2) البلاغة تطور وتاريخ، ص: 109.

(3) إعجاز القرآن، ص: 76، 83. وينظر: النكت للرماني، ص: 97 (باب الفواصل).

(4) الباقلائي وكتابه إعجاز القرآن، دراسة تحليلية نقدية لعبد الرؤوف مخلوف، ص: 209.

(5) إعجاز القرآن، ص: 92.

سؤالٍ وَضَعَهُ الباقِلاني لِيَقْيَى وَجْهًا لُوْجِهٍ مَعَ الَّذينَ حَاولُوا تَعليلَ وَجْهِ إِعجازِ القرآنِ بِالوَجوهِ البِلاغيةِ المَدعوَّةِ بَدِيعًا، ثُمَّ لِيُثيرَ انتباهَ المَتلِقينَ، وَتَحسيسَهُم بِالشكِّ فيمَا عَرفوهُ مِنَ الوَجوهِ مِنَ قَبْلِ. وَقَبْلَ أَنْ يَضَعَ رَأْيَهُ فِي وَجوهِ البَدِيعِ لِيَجيبَ عَنِ السَّؤالِ المِثَارِ، يَري أَنَّهُ لا بَدءَ مِنْ ذِكْرِ جِملَةٍ مِنَ تِلْكَ الوَجوهِ، لِيَكُونَ الكِلامُ وارِدًا عَلى أَمْرٍ مَبِينٍ مَقَرَّرٍ، وَبابِ مَصورٍ. وَهُوَ يَسيرُ «فِي النَظرِ إِلَيها عَلى مَذهبِ المَنتَقِمينَ مِنَ أَمثالِ الجَاحِظِ وَابنِ المَعتزِ وَقَدامَةِ وَأبي هِلالِ العِسكري»<sup>(1)</sup>: يَذكرُ المِصطَلحَ البِلاغِي، فيَعَرِّفُهُ، ثُمَّ يَمثِلُ لَه مِنَ كِلامِ العَرَبِ وَنَظيرِهِ مِنَ القرآنِ الكَرِيمِ، وَفِي الأَخيرِ يَقولُ: «وَوَجوهِ البَدِيعِ كَثيرةٌ جَدًّا، فَانْتَصَرنا عَلى ذِكْرِ بَعْضِها، وَنَبَّهنا بِذَلِكَ عَلى ما لَمْ نَذكرْ، كِراهِةَ التَطويلِ، فَلِيسَ الغَرَضُ ذِكْرُ جَميعِ أَبوَابِ البَدِيعِ، ثُمَّ يَصِلُ فِي حَديثِهِ إِلى المَكانِ المُناسِبِ لِلتَصرِيحِ بِرَأْيِهِ فيقولُ: «وَقَد قَدَّرَ مَقَدرونَ أَنَّهُ يَمكِنُ اسْتِفاذَةُ إِعجازِ القرآنِ مِنَ هَذِهِ الأَبوابِ الَّتِي نَقَلناها، وَأَنَّ ذَلِكَ مِمَّا يَمكِنُ الاسْتِدلالَ بِهِ عَلَيهِ.

وَلِيسَ كَذَلِكَ عِندنا، لِأَنَّ هَذِهِ الوَجوهِ إِذا وَقَعَ التَنبيهُ عَلَيها أَمكِنَ التَوصِلُ إِلَيها بِالتَدرِيبِ وَالتَعودِ وَالتَصرِيفِ لَها، وَذَلِكَ كَالشَعرِ الَّذِي إِذا عَرفَ الإِنسانُ طَريقَهُ صَحَّ مِنْهُ التَعمُّلُ لَه وَأَمكِنَهُ نَظْمُهُ»<sup>(2)</sup>.

يَبدو مِنَ خِلالِ هَذَا النَصرِ أَنَّ الباقِلاني لا يَزالُ يَبحِثُ عَنِ سَببِ الإِعجازِ فِي القرآنِ، وَأَنَّهُ يَؤمِنُ بِأَنَّ القرآنَ لا يَصحُ وَقوعُ مِثْلِهِ وَكُفَى. وَهَذَا التَسلِيمُ يُعَدُّ بِمِثابَةِ عَجزِ عَنِ إِدراكِ مَعنى النَظْمِ، يُبَيِّنُ ذَلِكَ أَيضًا خَوفَهُ مِنَ أَنَّ تُشاعَ بَينَ النَاسِ وَجوهِ البَدِيعِ وَجْهًا لِلإِعجازِ، وَإِبطالِهِ لَذلكَ، لِأَنَّ البَشرَ يَمكِنُهُ التَدرِيبُ عَلَيها وَالإِتيانُ بِها فِي كِلامِهِم.

وَالوَجوهِ الَّتِي نَقولُ: إِنَّ إِعجازَ القرآنِ يَمكِنُ أَنْ يُعَلَّمَ مِنْها، فَلِيسَ مِمَّا يَقدرُ البَشرُ عَلى التَصرِيفِ لَه وَالتَوصِلِ إِلَيهِ بِحالٍ، وَبُيِّنَ ما قَلنا، أَنَّ كَثيرًا مِنَ المَحدِثينَ قَد تَصَنَعُوا لِأَبوابِ الصَنعَةِ، حَتَّى حَشي جَميعَ شَعرِهِ مِنْها، وَاجتَهدُوا أَنْ لا يَفوتَهُ بَيتٌ إِلاَّ وَهُوَ يَمَلُؤُهُ مِنَ الصَنعَةِ كَمَا صَنَعَ أَبُو تَمامٍ فِي لَاميَتِهِ»<sup>(3)</sup>.

(1) فِي تَاريخِ البِلاغةِ العَرَبيةِ لِعَبدِ العَزيزِ عَتيقٍ، ص: 219.

(2) إِعجازُ القرآنِ، ص: 128.

(3) نَفسُهُ، ص: 128.

ويؤكد ما ذهب إليه في وجوه البديع مرة أخرى بقوله: «وهذا طريق لا يتعذر، وباب لا يمتنع، وكل يأخذ فيه مأخذاً ويقف فيه موقفاً، على قدر ما معه من المعرفة وبحسب ما يمدّه من الطبع.

فأما شأؤ نظم القرآن، فليس له مثال يُحتذى إليه، ولا إمام يُقتدى به، ولا يصح وقوع مثله اتفاقاً<sup>(1)</sup>، وكأنه يرد المسألة إلى الإحساس والذوق، بأن ما يمكن التصنع له من أساليب الكلام لا يمكن أن يتصف ما مثله في القرآن بالمعجز وهو برأيي إحساس غير عميق، ربما دفعته عصبية الأشعرية، ومرجعته الفكرية السُّنية إلى رفض أن يُفسر الإعجاز بوجوه البلاغة، خاصة إذا قال بذلك معتزلي كبير كالرمانى.

ورغم أنه رفض أن يكون سبيل الإعجاز من جهة البديع، فإنه لم يستطع إنكار ما لتلك الوجوه من حُسن في الكلام، كما لم يستطع إنكارها هي بالذات في التعبير القرآني، فكيف لتلك الوجوه أن تُحسَّن هناك، وهي أكثر إحساناً هنا في القرآن الكريم ولا يكون طريقها منفذاً إلى الإعجاز؟

هنا يتراجع الباقلائي قليلاً ليقول: «ولكن قد يمكن أن يقال في البديع الذي حكيناه وأضفناه إليهم إن ذلك باب من أبواب البراعة، وجنس من أجناس البلاغة وإنه لا ينفك القرآن عن فنّ من فنون بلاغتهم، ولا وجه من وجوه فصاحتهم، وإذا أورد هذا المورد، ووضع هذا الموضوع كان جديراً<sup>(2)</sup>».

وإنما لم نطلق القول إطلاقاً، لأننا لا نجعل الإعجاز متعلقاً بهذه الوجوه الخاصة، ووقفاً عليها، ومضافاً إليها، وإن صح أن تكون هذه الوجوه مؤثرة في الجملة، آخذة بحفظها من الحسن والبهجة، متى وقعت في الكلام على غير وجه التكلف المستبشع، والتعمّل المستبشع<sup>(3)</sup>.

إنّ هذا التردد بشأن قبول وجوه البديع أو عدم قبولها وجهاً للإعجاز يُفسره عدم اتضاح الرؤية لديه - كما لدى علماء عصره - حول نظم القرآن، ومدى تدخّل وجوه

(1) نفسه، ص: 131.

(2) إعجاز القرآن، ص: 132.

(3) نفسه، ص: 132.

البديع وفعاليتها في تفسير الإعجاز. ورغم تراجمه واعتباره وجوه البديع إذا أتت في الكلام غير متكلفة تُحدث حسناً وجمالاً فإن ذلك لا يكفي في تفسير مزية القرآن، لأن الخطباء والشعراء يمكنهم الإتيان بذلك بلا تكلف.

وقد عقد الباقلاني فصلاً بعنوان «في وصف وجوه من البلاغة»<sup>(1)</sup>، افتتح الكلام فيه بقوله: «ذكر بعض أهل الأدب والكلام أن البلاغة على عشرة أقسام: الإيجاز، والتشبيه والاستعارة، والتلاؤم، والفواصل، والتجانس، والتصريف، والتضمين، والمبالغة، وحسن البيان. ثم لخص هذه الوجوه معلناً رفضه - مرة أخرى - أن تكون هذه الوجوه مما يعلّل بها الإعجاز ومن الناس من زعم: أنه يأخذ ذلك (أي: إعجاز القرآن) من هذه الوجوه التي عدناها في هذا الفصل»<sup>(2)</sup> إلا أنه لا يلبث أن يقسم تلك الوجوه قسمين: بعضها معجز وبعضها الآخر غير معجز، وقد تنبّه أحد الباحثين حين استشعر أن هناك مستويين من البديع عند الباقلاني «مستوى بشري موصوف وقابل للتعلم، ومستوى لا يمكن وصفه، وإنما يمكن المساعدة على اقتناصه من طرف الخبراء»<sup>(3)</sup>.

وهو حلٌ وسط سلّكه الباقلاني ليبقى وفيّاً لرأيه السابق من جهة، ثم لكي لا يخرج على التوجه العام الذي يُقيم الاعتبار للبلاغة في كلام العرب من جهة أخرى. لم يتردد في اعتبار ما ذهب إليه سديداً وهو أن الأمور البلاغية: «منها ما يمكن الوقوع عليه، والتعمّل له، ويُدرّك بالتعلم؛ فما كان كذلك فلا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن به.

وأما ما لا سبيل إليه بالتعلم والتعمّل من البلاغات، فذلك هو الذي يدل على إعجازه»<sup>(4)</sup>.

فتكون عنده:

(1) نفسه، ص: 268.

(2) نفسه، ص: 275.

(3) البلاغة العربية أصولها وامتداداتها لمحمد العمري، ص: 170، وينظر البلاغة تطور وتاريخ لشونفي ضيف، ص: 113.

(4) إعجاز القرآن، ص: 275 - 276.

- وجوهٌ بلاغية غير معجزة لكنها تفيد الكلام حسناً وبهاءً هي موجودة بكثرة في أساليب العرب، تُكسب بالتعلّم، وهذه الوجوه في نظره هي: السجع والتطبيق والمبالغة في اللفظ، وهو ينص على ألا يُلتَمَس الإعجاز في هذه الوجوه، يقول مثلاً عن السجع: «إن السجع... ما ليس يُلتَمَس فيه الإعجاز، لأن ذلك أمرٌ محدود، وسبيلٌ مورود، ومتى تدرّب الإنسان به واعتاده لم يستصعب عليه أن يجعل جميع كلامه منه»<sup>(1)</sup>.

- ووجوه بلاغية أخرى معجزة؛ تصل حد الإعجاز بشرط النظم، وإلا فهي كسابقتها مما يمكن تعلّمه بالتدريب والخبرة، هذه الوجوه هي: التشبيه، والبيان، والمبالغة في المعنى والتضمين، والفواصل والاستعارة والإيجاز، هذا الحلّ الوَسْطِي هو بمثابة الجواب المناسب في رأي الباقلاني على السؤال المثار سابقاً. وأكبر المواقف التي حَدّت به إلى اتخاذ هذا التوجه الجديد: هو مناقشته الوجوه البلاغية العشرة التي ذكرها الرماني، لذلك وَضَع نفسه وجهاً لوجه أمام هذا الأخير بما يشبه المناظرة، مما أسفر عن وضع مسار البحث في الإعجاز باتجاه طريق النظم.

«وذكرنا في هذا الفصل عن هذا «القائل» (الرماني) أن التشبيه تعرف به البلاغة. وذلك مسلّم، 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 تتبّع في هذا ما لم يتتبّع غيره، واتفق له ما لم يتفق لغيره من الشعراء. وكذلك كثير من وجوه البلاغة، قد بيّنا أن تعلّمها يمكن، وليس تقع البلاغة بوجه واحد منها دون غيره.

فإن كان إنها يعني 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 ما يصل به الكلام ويُقضى إليه، مثل ما يقول: إن ما أقسم به وحدّه بنفسه معجز، وإن التشبيه معجز، وإن التجنيس معجز، والمطابقة بنفسها معجزة.

(1) نفسه، ص: 284.

فأما الآية التي فيها ذكر التشبيه، فإن ادعى إعجازها لألفاظها ونظمها وتأليفها فإني لا أدفع ذلك وأصححه، ولكن لا أدعي إعجازها لموضع التشبيه»<sup>(1)</sup>.

يشترط الباقلاني لقبول تفسير الإعجاز بوجوده البديع أن لا يحصل الإعجاز فيها بانفرادها من غير أن يُقارن كل وجه بالكلام الذي بعده والآخر الذي يُقضي إليه، يعني عملها في سياق الكلام جُملة، وهذا نمطٌ عنده في التفسير جديد لم يسبق إليه حسب علمي لولا أنه لم يشرح بما يكفي معنى قوله السابق: «من غير أن يقارنه ما يصل به الكلام ويفضي إليه»، وإن كان يبدو من كلامه أنه لا يقيم الاعتبار لوجه بلاغي في سياق الكلام دون غيره من الأوجه الأخرى، وإن كان بارزاً، وإنما يحسب الحساب للوجه مضمومٌ بعضها إلى بعض، أي: يأخذ بتفاعل عناصر الصورة البلاغية.

## 6: القاضي<sup>(2)</sup> عبد الجبار والإعجاز القرآني:

أفرد القاضي عبد الجبار جزءاً خاصاً من كتابه (المغني في أبواب التوحيد والعدل) للإعجاز، وهو الجزء السادس عشر، وقبل أن يُدلي برأيه في موضوع الإعجاز يسعى أولاً إلى تقديم جملة من الفصول الممهدة له، يُقرُّ فيها بصحة القرآن، وتواتر نقله، وسلامته من كل تحريف أو تبديل، ثم يعرض لثبوت نبوة النبي، وإعجاز القرآن وباقي المعجزات الظاهرة عليه ﷺ، ويوضح المعارف «الضرورية والمكتسبة» التي يُحتاج إليها في معرفة نبوة النبي، وبيان الطرق إلى هذه المعارف وما يتصل بذلك، ويُقيم الحجج على كل ذلك، وهو في هذه المقدمات يضع موازين البلاغة نصب عينيه، ليقوم بها الكلام البليغ، ويضع كل كلام في المرتبة اللائقة به.

(1) إعجاز القرآن، ص: 276. وما ذهب إليه الباقلاني هنا كان الرماني قد أشار إلى مثله إشارات دقيقة، هي تلك الإضافات التي مثلت عنده - في نظري - الطفرة التي تنقل الكلام من مستواه البليغ إلى مستوى أكثر بلاغة، إلى مستوى الإعجاز. ينظر الإشارة إلى ذلك سابقاً: إحالة رقم 6، ص: 114.

(2) القاضي عبد الجبار هو: أحمد أبو الحسن الهمداني الأسترابادي المعتزلي، قاضي قضاة الدولة البويبية بإيران، توفي سنة 514 هـ كان شافعي المذهب، وهو مع ذلك = شيخ الاعتزال، رحل الناس إليه من الأقطار، واستفادوا من علمه الغزير، له تصانيف عديدة من بينها: (المغني في أبواب التوحيد والعدل).

ينطلق مفهوم القاضي للإعجاز من سؤال مركزي محدد هو: ما هو الكلام الفصيح الذي يفضل فيه بعض الناس على بعض آخر؟

يجيب عن هذا السؤال استناداً إلى قول شيخه أبي هاشم الجبائي المعتزلي فيقول: «قال شيخنا: «أبو هاشم»: إنما يكون الكلام فصيحاً لجزالة لفظه، وحسن معناه ولا بد من اعتبار الأمرين»<sup>(1)</sup> فهو هنا ينص على تلازم الأمرين اللفظ والمعنى؛ أي: لكي يكون الكلام فصيحاً لا بد من أن يتوفر فيه اللفظ الجزل والمعنى الحسن، «لأنه لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى لم يعد فصيحاً، فإذاً يجب أن يكون جامعاً لهذين الأمرين»، فالاعتبار في بلاغة الكلام ليس من جهة اللفظ وحده، ولا من جهة المعنى وحده، وإنما الاعتبار فيها يعود إلى لفظ كريم في معنى كريم.

هذا رأي الجبائي أورده تلميذه القاضي مُتَبَيِّناً إياه، لكنه زاد عليه عنصراً ثالثاً أضافه إلى اللفظ والمعنى حين استدركه على شيخه، هذا العنصر هو النظم.

أشير في البداية إلى أن هناك نوعين من النظم - كما يبدو لي - تحدّث عنهما القاضي. نظم أول: يريد به الأسلوب وطريقة القرآن المبينة لطريقة العرب في الشعر والنثر، وهو يرفض أن يكون هذا النظم مفسّراً للفصاحة، مثله في ذلك مثل شيخه الجبائي. ونظم ثانٍ: هو نظم الكلام، وهو ذلك العنصر الثالث الذي أضافه ليسدّ به تقيصةً رآها في تفسير الجبائي لفصاحة الكلام حين أُرْجِعَ مَصْدَرَهَا فقط إلى اللفظ والمعنى، وأغفل صِيغَ الكلام وصوره.

فقد حدّد عبد الجبار موقفه من الرأي القائل: بأن إعجاز القرآن إنما هو بالنظم المخصوص الذي جاء عليه؛ لأن أسلوبه مخالف لما تعهده العرب من أساليب القول، فهو ليس بشعر ولا بنثر مرمّل ولا بسجع، يقول القاضي ما نقله عن شيخه المذكور: «وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص؛ لأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر، والنظم مختلف، إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة؛ وقد يكون النظم واحداً، وتقع المزية في الفصاحة، فالمعتبر ما ذكرناه؛ لأنه الذي يتبيّن في كل نظم وكل طريقة»<sup>(2)</sup>.

(1) المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار: 16/197.

(2) المغني في أبواب التوحيد والعدل: 16/197.

هذا النوع من النظم لا يصلح أن يكون مفسراً لفصاحة الكلام كما يقول أبو هاشم الجبائي في النص السابق، لأن النظم قد يكون واحداً ويفضل أديب صاحبه فيه. ثم يعقب على رأي شيخه فيقول: «ولذلك لا يصحُّ عندنا - يقصد المعتزلة - أن يكون اختصاص القرآن بطريقة في النظم دون الفصاحة، التي هي جزالة اللفظ، وحسن المعنى؛ ومتى قال القائل: إني وإن اعتبرتُ طريقة النظم، فلا بد من اعتبار المزية في الفصاحة، فقد عاد إلى ما أردناه»<sup>(1)</sup>.

وعبد الجبار بمفهومه هذا ينظر إلى الكلمة من زاويتين مختلفتين:

الأولى: نظرة في حال أفرادها.

والثانية: نظرة في حال نظمها مع غيرها من كلمات.

والكلمة في كِلَا الحَالَيْن واقعة تحت أحوال ثلاث:

أولها: مفهومها في ذاتها، من حيث الوضع الذي لها عند أهلها والناطقين بها.

ثانيها: مفهومها حين تتداول عليها الحركات الإعرابية، فتكون فاعلاً، أو مفعولاً، أو

حالاً أو صفة، أو تمييزاً إلى غير ذلك من مواقع الكلمة في الإعراب.

ثالثها: مفهومها حين تأخذ مكاناً خاصاً في التركيب والأسلوب؛ فتتقدم أو تتأخر<sup>(2)</sup>.

ويظهر مما سبق أن مفهوم القاضي عبد الجبار للنظم هو الذي تقوم عليه بلاغة

الكلام وفصاحته، وأن هذا النظم يدور في مجالات ثلاثة:

1 - اختيار الكلمة في ذاتها ووضعها في اللغة.

2 - ثم اختيار المهمة التي تؤديها في سياق الكلمات، وتركيب الجمل التي ترتبط بها.

3 - ثم اختيار وضعها ومكانها المناسب لها، لتقوم فيه بأداء وظيفتها على أتم وجه وأحسنه<sup>(3)</sup>.

(1) نفسه: 198/.

(2) إعجاز القرآن لعبد الكريم الخطيب، ص: 226، طبعة (1964م)، نقلا عن الدكتور عبد الفتاح لاشين في كتابه: (بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار وأثره في الدراسات البلاغية) ص: 471، وينظر أيضاً: مفهوم الإعجاز القرآني حتى القرن السادس الهجري لأحمد جمال العمري، ص: 158. ويبدو أن بحث الدكتور عبد الكريم الخطيب هذا في الإعجاز بحث قيم بالنظر إلى ما نقل منه في الكتابين السابقين لذلك سميت إلى إيجاده فلم أظفر بشيء لحد الآن.

(3) مفهوم الإعجاز القرآني حتى القرن السادس الهجري لأحمد جمال العمري، ص: 158.

وأما المعاني فهي عنده تابعة للنظم الكلامي<sup>(1)</sup>، يقول: «إن المعاني وإن كان لابد منها فلا تظهر فيها المزية، وإن كانت 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»<sup>(2)</sup>.

إن قول القاضي السابق يُذكر بما قاله معتزلي آخر، هو الجاحظ، حيث سنّ للمعتزلة قانونهم في اللفظ فنصّ على أن المعاني مطروحة في الطريق، وأن الاعتبار للمزية يرجع إلى اللفظ لا إلى المعنى، ومع ذلك فالمعنى لابد من اعتباره وإن كانت المزية تظهر بغيره، يقول: «على أننا نعلم: أن المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذا يجب أن يكون الذي يُعْتَبَرُ، التزايد عند الألفاظ، التي يعبر بها عنها.. فالذي به تظهر المزية ليس إلا الإبدال الذي به تختص الكلمات...»<sup>(3)</sup> فكان هذا النظم لا اعتبار له في تفسير الفصاحة، وبالتالي لا يمكن أن يأتي سبب الإعجاز من جهته، وحتى وإن اختصّ القرآن بطريقة في النظم، فلا بُدَّ من اعتبار المزية في الفصاحة.

وكان أكبر الظن عند الدكتور شوقي ضيف «أن عبد الجبار إنما يقصد في ردِّ فكرة النظم (هذه) الباقلاني وأضرابه من الأشعرية الذين كانوا يذهبون مذهبه»<sup>(4)</sup>.

---

(1) فعبد الجبار لم يسقط من حسابه المعاني جملة كما نعتة عبد القاهر: بأنه ممن يقولون بأن مزية الفصاحة في الكلام تعود إلى اللفظ. ينظر: دلائل الإعجاز، ص: 475 وغيرها.

(2) المعني: 199/16.

(3) نفسه: 199/16 - 200.

(4) البلاغة تطور وتاريخ لشوقي ضيف، ص: 116. ومذهب الباقلاني هو - كما سبق - أن القرآن الكريم معجز بنظمه، خارج عن المجهود من نظام جميع كلام العرب... (إعجاز القرآن، ص: 63، 300). وقد كان هذا المفهوم للنظم يوجد قبله لدى الجاحظ المعتزلي، وهو مفهوم غير واضح كما يبدو ذلك عند جل إعجازي القرن الرابع الهجري، يظهر ذلك خاصة عندما يعني عندهم مرة الأسلوب المبين لأساليب العرب، ويعني عندهم مرة أخرى نظم الكلام ضمن سياقات التعبير المختلفة. وقد أشار إلى مثل هذا الكلام الدكتور أحمد مطلوب فقال: «وليس في أقوال الجاحظ ومن جاء بعده فكرة واضحة عنه (أي: النظم) إلا ما كان من كلام القاضي عبد الجبار الذي ربط الفصاحة بالنظم وبنى عليها رأيه في إعجاز القرآن». عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده، ص: 56.

أما مفهوم نظم الكلام عند القاضي فيظهر حين تفسيره لمعنى الفصاحة وتحديدده لمواطنها في الكلام، وسيتبين ذلك فيما يلي:

#### 6: 1 - نظم الكلام عند القاضي وتفسير مزية الفصاحة والبلاغة:

لقد قدّم القاضي عبد الجبار تفسيراً دقيقاً لفصاحة الكلام وحدّد مواقعها فيه، وكان منطلقه إلى ذلك هو ما رآه من نقص في فكرة أستاذه السابقة، لأنه لم يلاحظ فكرة التركيب ولم يعتبر الصورة التي يُجِدُّها الكلام عند ضمِّ بعضه إلى بعض، يقول مصوراً رأيه في العلة التي بها يفضل كلام كلاماً: «اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضمِّ، 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 الثلاثة رابع، لأنه: إما أن تُعتبر فيه الكلمة، أو حركاتها، أو مواقعها؛ ولا بد من هذا الاعتبار في كل كلمة، ثم لا بد من اعتبار مثله في الكلمات، إذا انضم بعضها إلى بعض، لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة؛ وكذلك لكيفية إعرابها، وحركاتها، ومواقعها؛ فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها»<sup>(1)</sup>.

فهو يرى أن الفصاحة يمكن أن تُلمس في الكلام مضموم بعضه إلى بعض ضمن سياق معين، تكون عناصر الربط فيه: صفات الكلمات من حيث مخارج حروفها، منفردة ومضمومة، ومن حيث الموقع الإعرابي الذي تأخذه في الجملة، ومن حيث الموقع الكلامي الذي تحتله من تقديم أو تأخير وما إلى ذلك، بهذا تقع المباشرة بين كلام وآخر، فيفضل بعضه على بعض، «ولا بد في الكلامين اللذين أحدهما أفصح من الآخر، أن يكون إنما زاد عليه بكل ذلك أو ببعضه، ولا يمتنع في اللفظة الواحدة، أن تكون إذا استعملت في معنى تكون أفصح منها، إذا استعملت في غيره، وكذلك - الشأن - فيها إذا تغيّرت حركاتها، وكذلك القول في جملة من الكلام»<sup>(2)</sup>.

(1) المغني: 16/ 199.

(2) نفسه: 16/ 199 - 200.

وما يمكن استنتاجه من مفهوم القاضي للنظم هو أنه وضح الفرق بين النظم بمفهومه العام الذي يُراد به الجنس الأدبي. كما كان يُداول بين علماء الإعجاز في القرن الرابع الهجري من حين لآخر، ومعهم الجاحظ أيضاً، وكان موقفه منه هو التقليل من مكانته، واستصغار شأنه ضمن الوجوه التي يمكن أن يُفسَّر بها الإعجاز.

والنظم بمفهومه الخاص الذي يبحث في طبيعة الكلمات وخصائصها الذاتية، من حيث وضعها اللغوي؛ مفردةً ومجمعةً ضمن سياق الكلام، ونظامها ضمن مواقع الكلام... وكان موقفه من هذا النظم هو الإعلاء من شأنه وإبرازه، وجعله هو المفسَّر للبلاغة وميزاتها، وأخيراً جعله مفسِّراً للإعجاز.

ومن ثمَّ فهو في الموقف الأول قد سَدَّ الطريق على مَنْ يسيرُ بالبحث في وجوه الإعجاز على مسار هذا النوع من النظم لأنه مُضَيِّعٌ للوقت والجهد معاً.

بينما هو في الموقف الثاني قد فتحه - أي الطريق - على مصراعيه لمن يريد أن يبحث في نظام الكلام، وسياقات الجمل، وليس أحداً شقَّ الطريق لعبد القاهر في أبحاثه حول مسألة الإعجاز أكثر منه - فيما أعتقد - بل إن ما بناه عبد القاهر في (دلائل الإعجاز) من أفكار هامة كان أساسه ما جدَّد عند القاضي من بحث في شأن النظم، خاصة قوله السابق المطوَّل<sup>(1)</sup>.

وبناءً على ما فات فإني أستطيع القول بأن جهد القاضي عبد الجبار في الإعجاز البلاغي سيظل يُعتبر القنطرة التي أوصلت فكرة النظم ووجوه الإعجاز عامة إلى ما هي عليه عند عبد القاهر والزمخشري وغيرهما، إذ كان ينصبُّ حول التفريق بين النظمين العام والخاص، ومن ثمَّ ترك النظم بمفهومه العام، والإبقاء على النظم بمفهومه الخاص؛ لأنه هو الذي تقوَّم عليه بلاغة الكلام وفصاحته، ومزيتها في الكلام تبرُّزٌ جلية من خلاله.

وإذا كان القاضي ينفي أن تكون المزية للمعنى، فهو لا يشبها للفظ المفرد، بل إنَّ المزية تكونُ في الكلام بالضمِّ على طريقة مخصوصة، ولا اعتبار لديه لقصر الكلام وطوله، وبسطه وإيجازه، لأن كل ضرب من ذلك ربما يكون أدخل في الفصاحة في بعض المواضع

(1) يؤكد هذا ما قاله الأستاذ المحقق محمود شاكر في مقدمة تحقيقه لكتاب (الدلائل) ص: ب، يقول:

«بل إن الكتاب (الدلائل) كلُّه يدور على ردِّ هذين القولين وإبطال معنهما». الأول، قول القائل: «إن المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ». الثاني، قول القائل: «إن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات، ولكن تظهر بالضمِّ على طريقة مخصوصة» والقولان معاً للقاضي عبد الجبار المعتزلي.

مع صاحبه، بل يؤكد أن المزية ليست إلا في الإبدال الذي تختصُّ به الكلمات، والتقديم والتأخير الذي يختصُّ بالموقع، والحركات التي تختصُّ بالإعراب.

وتفسيره هذا لمزية الفصاحة «قريبٌ من تفسير عبد القاهر لنظرية النظم بتوحي معاني النحو فقط، لأننا إذا وقفنا عند تحديد عبد الجبار لهذه الفكرة وجدناه يشير إلى حركات النحو، فحركات الكلمة عنده لا يقصد بها الحركات الظاهرة، وإنما يريد معنى أعمق هو النظام النحوي للكلام، وهو بعينه ما يقصد إليه عبد القاهر»<sup>(1)</sup>.

غير أن عبد القاهر سوف يستوفي الفكرة حقَّها من الشرح والبيان، ويدعم شروحه بأثلة من القرآن وكلام العرب شعره ونثره، وكانت ملكته الذوقية وقدرته الفائقة على التحليل العميق من بين أسباب نجاحه وشهرته بفكرة النظم.

وعبد الجبار في تفسيره للفصاحة - على نحو ما سبق - يلتقي بالأشعرية في قولهم بالنظم بالمعنى الخاص الذي يراد به أسلوب بليغ معين، أو بعبارة أخرى طريقة أدائه في التعبير، وهو المعنى الذي كانوا يريدونه، وعجزوا عن بيانه<sup>(2)</sup>.

وأما حسن النغم عند القاضي عبد الجبار، وعذوية القول فمما يزيد الكلام حسناً، على السمع، لا أنه يوجد فضلاً في الفصاحة؛ لأن الذي تبيَّن به المزية في ذلك يحصل فيه، وفي حكايته على سواء، ويحصل في المكتوب منه على حسب حصوله في المسموع<sup>(3)</sup>.

(1) البلاغة تطور وتاريخ لشوقي ضيف، ص: 117، وينظر أيضاً: فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم لفتحي أحمد عامر، ص: 68.

(2) البلاغة تطور وتاريخ، ص: 117.

(3) هذه الفكرة عند القاضي (المعنى: 16/200) هي التي أجدها عند الفخر الرازي حين يعقد باباً «في المحاسن والمزايا الحاصلة بسبب الألفاظ وما يتبعها» ص: 113 من كتابه (نهاية الإيجاز) وهي عند الثاني متطورة، وفيها شرح وتفصيل وزيادة. كما سأوضح عند الحديث عن الرازي في الباب الثاني. وقد ردَّد عبد القاهر قبل الرازي كلام القاضي السالف الذكر حين قال: «لا تخلو الفصاحة من أن تكون صفةً في اللفظ محسوسة تُدركُ بالسمع، أو تكون صفةً فيه معقولة تُعرف بالقلب». فمُحالٌ أن تكون صفةً في اللفظ محسوسة، لأنها لو كانت كذلك، لكان ينبغي أن يُستوي السامعون للفظ الفصيح في العلم بكونه فصيحاً. وإذا بطل أن تكون محسوسة وجب الحكم ضرورة بأنها صفة معقولة. دلالات الإعجاز، ص: 407، بل إن هذه الفكرة تستمدُّ جذورها من أفكار الجاحظ كما ذهب الدكتور أحمد جمال العمري في كتابه: مفهوم الإعجاز القرآني حتى القرن السادس الهجري، ص: 159 بقوله: «والباحث المدقق في كلام القاضي عبد الجبار (المقصود قوله السابق: وأما حسن النغم...)، يرى أنه ينظر إلى النغم نظرة الجاحظ، ويجعله المعول عليه في إقامة ميزان الكلام، وفي بلاغته وفصاحته. وهذه النظرة ليست عن استخفاف بقدر المعنى، أو تهوين لشأنه... ذلك لأن الألفاظ إنما هي خدم للمعنى».

والقضية المحورية التي يريد إيصالها إلى الجمهور في كل ما سبق، هي الإقرار بأن  
مزية البلاغة والفصاحة تأتي من جهة النظم.

ودعماً لذلك، فهو يبطل قول معترض مفترض حين يقول: «إذا كانت لغة العرب  
عندكم حاصلة بالمواضعة والاختيار، فهلاً جاز منهم (أي: العرب)، أن يتواضعوا على ما  
يزيد على هذا القدر من الفصاحة، في الرتبة؟»<sup>(1)</sup>.

يعني بقوله السابق أنه إذا كانت اللغة العربية وليدة مواضعة بين أربابها، فهلاً كان  
من هذه المواضعة، المواضعة على القدر الذي يكون به الكلام بليغاً فصيحاً، ثم المواضعة  
على ما يكون به أفصح وأبلغ وهكذا؟، ومعنى هذا أن هذا المعترض يطلب أن تقوم اللغة  
في مفرداتها ونظمها على مواضعات أشبه بمواضعات العلوم الرياضية مثلاً، بحيث يضبط  
بها كل لون من ألوان البيان، وكل منزلة من منازل البلاغة<sup>(2)</sup>.

ويجيب على هذا المعترض بقوله: «قيل لهم: إنهم إذا لم يفعلوا ذلك، ووقعت  
مواضعتهم على هذا الحد، فيجب ألا يمتنع فيه المزية حتى يظهر المعجز في القرآن وغيره،  
سواء قلنا: إنه قد كان يصح أن يتواضعوا على أزيد من ذلك في الفصاحة، أو كان لا  
يصح؟ وسواء قلنا: إن اللغة توقيف أو مواضعة؛ فإن كل ذلك لا يقدح فيما ذكرناه؛ على  
أن هذا السائل ظن أن المزية في الفصاحة، إنما تكون بأصل المواضعة، وليس الأمر كذلك؛  
لأن ما يبلغ من الكلام في الفصاحة النهاية، لا يخرج عن أن يكون من جملة اللغة؛ كما أن ما  
دونه لا يخرج عن أن يكون من جملتها؛ وإنما تتبين زيادة الفصاحة لا بتغير المواضعة، لكن  
بالوجوه التي ذكرناها (المقصود الصفات التي ذكرها في فصاحة الكلام).

وهذا كما نعلم من حال الثياب المنسوجة، إنما تتفاضل بمواقع العزّل، وكيفية  
تأليفه؛ وإن كان عزّل الجميع لا يتغير؛ كما نعلمه من حال الدجاج المنقوش، وغير  
ذلك.

وهذا الكلام يسقط قول من يقول: إذا كانت اللغة ثابتة بالمواضعة، فيجوز أن تقع  
المواضعة من قوم على ما يزيد عليها من الفصاحة حتى يعرف المقدار، أو يماثله، وإذا صحَّ

(1) المغني: 201/16.

(2) بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار لعبد الفتاح لاشين، ص: 475.

ذلك فمن أين صح أنه معجز؟ لأننا قد بينا أنه لا معتبر بتغير المواضع، وإنما المعتبر بمواقع الكلام وكيفية إيراده»<sup>(1)</sup>.

من خلال هذا الكلام المطول يريد عبد الجبار أن يقول: إنه لا إعجاز في القرآن، ولا تفاضل بين الكلام إذا كان هناك إلى جانب الوضع اللغوي مواضع على الأداء والتعبير وطرق نظم الكلام، إذ المتكلمون حيثئذ على نهج واحد، قد رُسم لهم من قبل فاتبعوه. فليست المزية ناشئة عن اتفاق أرباب اللغة وأصل مواضعهم لها، لأن الكلام الفصيح وما دونه كلاهما لا يخرج عن جملة اللغة، بينما الزيادة في الفصاحة المؤدية إلى الإعجاز تكون بالوجوه التي ذكرها القاضي سابقاً، منها: حركات الإعراب ومواقع الكلمات في السياق وتأثير تألفها على المعنى بما يشبه حال الديقاج المنقوش، وحال الغزل المنسوج، تظهر المزية فيهما من كيفية النقش والنسج.

## 6: 2- فكرة المراتب طريق نحو التحدي:

ردَّ القاضي عبد الجبار على مَنْ يقول: إن التحدي لا يصح بالقرآن على وجه، وبين أن التحدي بالقرآن صحَّ بالكلام الفصيح، وأن لهذا الكلام الفصيح «مراتب ونهايات، وأن جملة الكلمات، وإن كانت محصورة، فتأليفها يقع على طرائق مختلفة من الوجوه التي بينها»<sup>(2)</sup>.

لعلَّ القاضي عبد الجبار قد استفاد هنا في فكرة المراتب من الرماني في تقسيمه بلاغة الكلام إلى طبقات<sup>(3)</sup>، ومن الخطابي في تقسيمه الكلام الفاضل المحمود إلى مراتب<sup>(4)</sup>. وفي نظري أن فكرة المراتب هذه هي عند القاضي عبد الجبار كما عند غيره تنبني على خلفية الوصول بالقرآن الكريم إلى حدِّ الإعجاز، تُجَنَّبُ مَنْ يقول بالإعجاز البلاغي الإحراج أو التناقض أحياناً، لأن الاكتفاء برَدِّ الإعجاز إلى الفصاحة - كما فهمها القاضي - يجعل أقوال كبار البلغاء معجزة أيضاً.

(1) المغني: 201 / 16.

(2) المغني: 214 / 16.

(3) النكت، ص: 75. وينظر ما سبق،

(4) بيان إعجاز القرآن، ص: 26. وينظر ما سبق.

وما دامت أقوالهم بليغة بالنظر إلى أقوالٍ أخرى تقع دونها بلاغة، فإنَّ احتمال وجود كلام أبلغ وأصح يصل حد الإعجاز أمرٌ ممكن.

ويُحِيلُ إليَّ أن هذه الفكرة كان لها الأثر الإيجابي في تنشيط حركة النقد الأدبي - خاصة البلاغي منه - سيِّماً فيما يخص الدراسات المقارنة<sup>(1)</sup>.

والحقيقة النافذة في قول القاضي السابق: «... وأن جملة الكلمات، وإن كانت محصورة، فتأليفها يقع على طرائق مختلفة من الوجوه»، هي وضعه الأساس المتين للنظم كوجه قوي للإعجاز، يسمح هذا الأساس بإشراك عناصر متعددة تشكل بُنيانَهُ؛ تجتمع تلك العناصر عند كلمته: «تأليفها».

فالكلمات العربية مفردة، معروفة محصورة مهماً تعددت، ومعانيها الوضعية أيضاً محددة، ومع ذلك فهي هامة بالنسبة لتأليف الكلام ونظمه: لأنها أولاً تمثل الجانب المادي المحسوس في مفهوم ما، بخلاف الصُّورة، ثم ثانياً لأن معانيها الوضعية لولاها لما توصل إدراك الإنسان إلى مفاهيم من مثل: المجاز والاستعارة والكناية، إلخ، فالحقيقة وُجدت قبل المجاز، والمعنى الوضعي وُجد قبل أن يوجد معنى المعنى، وهما معاً جاءا نتيجة تطور الفكر الإنساني، وكان تعبير الإنسان صورة لذلك التطور، وتلك المفاهيم هي إحدى عناصر التأليف.

أعود إلى تفكيك العناصر المشكلة لكلمة «تأليفها».

تفكيك عناصر التأليف: تأليف الكلام، عملٌ يفرضه الجواب عن سؤال محتوم، يَبْتِيقُ من كلام القاضي نفسه، والسؤال هو:

لماذا تأليف الكلمات يقع على طرائق مختلفة من الوجوه؟

لاشك أن الأمر راجع في اختلاف الطرائق إلى عناصر التأليف ذاتها وهي:

- 1 - اللفظ ومعناه الوضعي.
- 2 - حركات الإعراب (معاني النحو).
- 3 - مواقع الكلمات تقدماً وتأخراً.

---

(1) المقصود المحاولات الأولى المتمثلة في مقارنة نص بنص آخر، أو مقارنة أحدهما بنص قرآني، وذلك على أسس بلاغية كالنصوص المتضمنة لوجوه بلاغية (الاستعارة مثلاً) والمقارنة بين الشعراء، أو ما عُرف بالمفاضلة والموازنة.

4- الأثر الذاتي النفسي للمتكلم في تأليف الكلام ونظمه<sup>(1)</sup>.

فكان بناء هذه العناصر في الكلام وتشكُّله يأتي على أوجه مختلفة من ناظم إلى آخر. ومن ثمَّ ففكرة المراتب تأخذ مشروعيتها من صور بنية التأليف المختلفة. وستظل صور تأليف الكلام مختلفة غير محصورة، مادام العنصر الرابع القوي متدخلًا دائمًا في عملية التأليف، ومادام تطور الفكر الإنساني وأشكال التعبير عن ذلك التطور مستمرين.

ثم يضيف القاضي عبد الجبار على قوله السابق: «إن للكلام الفصيح مراتب ونهايات؛ وأن جملة الكلمات وإن كانت محصورة، فتأليفها يقع على طرائق مختلفة من الوجوه التي بينها، فتختلف لذلك مراتبه في الفصاحة، فيجب أن لا يمتنع أن يقع فيه التفاضل، وتبيَّن بعض مراتبه من بعض، ويزيد عليه قدرًا يسيرًا أو كبيرًا؛ وما هذا حاله فالتحدي صحيح فيه»<sup>(2)</sup>. وقد تبيَّن فيما سبق أن وجه الإعجاز عند القاضي هو نظم الكلام الذي تظهر مزية البلاغة والفصاحة من جهته، وحين قبل بهذا الوجه، فقد ردَّ سائر الوجوه الأخرى التي كانت رائجة في عصره.

### 6: 3- ردُّ القاضي الوجوه الإعجازية الرائجة في عصره:

حين قبل عبد الجبار أن يكون النظم بمفهومه الخاص هو المفسر للإعجاز القرآني ودافع عنه بعدما بيَّن مفهومه، ولماذا كان الإعجاز من جهته... لم يقبل بالوجوه الأخرى لا منفردة ولا مجتمعة، جميعها أو بعضها إلى جانب النظم الذي ارتضاه.

(1) وهذا العنصر الرابع عنصر مهم - كما أفهم - ظل مفهومه غير واضح، أو بتعبير دقيق ظلَّ القصد من مدى تدخُّله في بنية النظم محدوداً، حتى جاء عبد القاهر الجرجاني وأبان عن مضمونه من خلال حديثه عن وضع المعاني في النفس. «دلائل الإعجاز، ص: 51، 417. «واعتبار ذلك الوضع - بها فيه الغرض من الكلام - من معاني النحو (النظم) اجتهاداً كبيراً بذله الجرجاني لإخراج المقولة «الكلامية» الأشعرية حول الكلام النفسي من الغموض والتجريد بأن جعلها ملموسة قابلة للفحص، ولسانية صالحة للدخول في الوصف البلاغي للإعجاز». البلاغة العربية أصولها وامتداداتها لمحمد العمري، ص: 324.

(2) المغني: 16 / 214.

فقد نفى - كما تبين سابقاً - أن يكون التحدي بالقرآن من حيث اختصّ بنظم لم تجر العادة بمثله، لأن الذي كان يعتاده القوم الشعراء وما يجري مجراه، والخطب، وما شاكلها من الكلام المشور<sup>(1)</sup>.

ورفض أن يكون التحدي بالقرآن صحّحاً لأمر يرجع إلى التخلية والدواعي، فكأنه يتحدثهم بأن يأتوا بمثله، فيمتنع عليهم ذلك لحصول منع فيهم، أو لورود بعض الصوراف عليهم<sup>(2)</sup>.

وأما التحدي بالقرآن من حيث تضمن الأخبار عن الغيوب، فيرى القاضي أن ذلك بعيد، لأنه قد تحدّى بمثل كل سورة، من غير تخصيص، ولا يتضمن كل ذلك الإخبار عن الغيوب، ولأننا نعلم: أنه تحدّى بجملته لا ببعضه<sup>(3)</sup>.

ثم عرّض لبيان أن النبي ﷺ تحداهم بالقرآن، وجعله دلالة على نبوته، والقرآن معجز للعرب أن يأتوا بمثله، ولم تصح معارضتهم له، ولم يأتوا بمثله لتعذر ذلك عليهم<sup>(4)</sup>.

كما عرض بالتفصيل لوجوه إعجاز القرآن، وذكر الاختلاف في ذلك، فرفض مذهب الصرفة بأنواعه، كما رفض أن يكون القرآن معجزاً من حيث هو حكاية للكلام القديم، أو عبارة عنه، أو لأنه في نفسه قديم<sup>(5)</sup>.

ثم ردّ مطاعن المخالفين في القرآن الكريم<sup>(6)</sup> وأبطل ما يُحكى عن الباطنية من أن القرآن له ظاهر وباطن، وغير ذلك من أقوالهم الباطلة، كقطعهم في القرآن من حيث اشتماله على المحكم والمتشابه<sup>(7)</sup>، ومن حيث الزيادة والنقصان والتحريف والتغيير<sup>(8)</sup>، وغيرها من القضايا الأخرى المتصلة بالجانب الكلامي.

(1) المغني: 16 / 216.

(2) نفسه: 16 / 217.

(3) نفسه: 16 / 220.

(4) المغني: 16 / 236، وينظر أيضاً: إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة لسير سلطان، ص: 86.

المعارف بالإسكندرية. وقضية الإعجاز القرآني لعرفة عبد العزيز، ص: 432.

(5) نفسه: 16 / 317 - 336، وإعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة لسير سلطان، ص: 84.

(6) نفسه: 16 / 337 - 362.

(7) نفسه: 16 / 370 - 383.

(8) نفسه: 16 / 384 - 386.

ورغم أن أسلوب القاضي عبد الجبار يتَّسم بالجدل، وبطغيان النزعة المنطقية فيه، مما غطى بعض الشيء على روعة تحليلاته لبلاغة النظم، فإنه - مع ذلك - قدَّم بحثاً في الإعجاز متطوراً، فيه جدَّة، خاصة فيما يتصل منه بفكرة النظم، وتفسيره لفصاحة الكلام، وعناصرها فيه، فكان له وقعٌ كبير لدى عبد القاهر الجرجاني فيما بعد، في بحوثه حول الإعجاز القرآني.



## الفصل الثاني:

### مفهوم عبد القاهر للإعجاز القرآني

#### وجهوده في البحث البلاغي

##### 1: التعريف بعبد القاهر:

هو عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، أبو بكر، الإمام المشهور النحوي، أخذ النحو بجرجان عن أبي الحسين محمد بن الحسين الفارسي، ابن أخت الشيخ أبي علي الفارسي، ولم يأخذ عن غيره لأنه لم يخرج عن بلده. كان من كبار أئمة العربية والبيان، شافعيًا، أشعريًا، مات سنة إحدى - وقيل أربع - وسبعين وأربعمائة. من كتبه المشهورة: (الرسالة الشافية) و(أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز).

من شعره<sup>(1)</sup>: (من السريع)

لَا تَأْمَنِ النَّفْسَةَ مِنْ شَاعِرٍ \*\*\* مَا دَامَ حَيًّا سَالِمًا نَاطِقًا  
فَإِنَّ مَنْ يَمْدَحُكُمْ كَاذِبًا \*\*\* يُحْسِنُ أَنْ يَهْجُوَكُمْ صَادِقًا

##### 2: مفهوم عبد القاهر للإعجاز القرآني:

يبدأ عبد القاهر في فهمه للإعجاز من محاولته تقرير حقيقته، ثم يبحث بعد ذلك عن وجوهه، فيناقشها ويؤدي ويُعيد، كاشفًا عنها ليخلص في الأخير إلى توضيح الوجه الذي يرتضيه للإعجاز، وهو النظم، فيتناوله تناولاً دقيقاً استناداً إلى بلاغته في الكلام ودقة مسلكه فيه، فيعرفه، ويبين مقتضياته ومراتبه التي يمكن أن يصل أعلاها فيه إلى الحد الذي يعجز الخلق عن الإتيان بمثل القرآن، وهو في كل ذلك يُمثل ويستشهد من القرآن ومن أقوال العلماء السابقين عليه، كسيبويه والجاحظ والرماني والقاضي عبد الجبار

(1) طبقات الشافعية: 3/ 242، شذرات الذهب: 2/ 340، فوات الوفيات: 2/ 369-370، بغية

الورعة: 2/ 106، الأعلام: 4/ 48 - 49.

وغيرهم ليدعم بها رأيه، بأسلوب استدلالي منطقي. وحين يبدأ في إقناع الآخرين بما توصل إليه من تقرير النظريات، واستخلاص الأفكار يستشهد على ذلك بمجموعة من النصوص الشعرية والنثرية وكذا النصوص القرآنية، فيحللها تحليلاً فنياً عميقاً بأسلوب أدبي مشوّق: فيكون قد جمع بين الأسلوبين: التقريري والأدبي، وإن كان طابع الثاني أغلب مما جعل بعضهم يصدر حكماً على بحوثه حول موضوع الإعجاز بكونها، «تمتاز بالطابع الأدبي القائم على المقارنات والموازنات الأدبية، وإثارة القضايا المنطقية، ومناقشتها مناقشة تحليلية استدلالية، لتبين تفاوت النتاج الأدبي للعرب، بين الغث والسمين، بخلاف ما عليه القرآن الكريم، الذي يخلو من كل ما يعيبه»<sup>(1)</sup>.

إن عبد القاهر - كباقي الباحثين في الإعجاز - كان مدفوعاً إلى الكشف عن حقيقة الإعجاز، وإبراز وجوهه بدافع سلطان العقيدة وحرارة الإيثار، وإن كان تميزه عن سابقه في هذا الشأن يبقى ملحوظاً كما سيظهر فيما بعد.

فقد بين أن العرب عجزوا عن أن يأتوا بمثل القرآن حين تحدوا إلى معارضته وأذعنوا بعد أن علموا أن الذي سمعوه فائت للقوى البشرية، وهؤلاء العرب الذين شوفهوا بالقرآن هم القدوة فيما اشتهروا به من فصاحة وبيان كما كان يرى الجاحظ الذي ادعى للعرب الفضل على الأمم كلها في الخطابة والبلاغة<sup>(2)</sup>.

وحين تلي على العرب القرآن وتحداوا إليه، شهدت دلائل أحوالهم وأقوالهم بأنهم لم يشكوا في عجزهم عن معارضته والإتيان بمثله<sup>(3)</sup>، وإذا ثبت أنهم عجزوا عن أن يأتوا بمثله، فقد وجب القطع بأنه معجز.

وعلى العموم فإن ما يثبته الجرجاني هنا، كان علماء الإعجاز قبله قد سبقوه إلى ذلك، غير أن الحديث في مثل هذا الشأن كان - كما يبدو - بمثابة مقدمات تمهيدية تعتبر مدخلاً لازماً لكل مبحث يُفرد صاحبه الحديث فيه عن وجه من وجوه الإعجاز يرى فيه الوجه المقبول والصحيح لإعجاز القرآن.

(1) مفهوم الإعجاز القرآني حتى القرن السادس الهجري لأحمد جمال العمري، ص: 169.

(2) الرسالة الشافية، ضمن كتاب دلائل الإعجاز المعتمد هنا، ص: 575 - 576.

(3) المصدر نفسه، ص: 577.

وفي (دلائل الإعجاز) عقد عبد القاهر فصلاً في الإعجاز والفصاحة والبلاغة<sup>(1)</sup>، تناول فيه الأوجه العقلية، التي أُثرت أو تُثار حول مرجع الإعجاز في القرآن فرداً العديد منها، وأثبت بالمقابل الوجه الذي يطمئن إليه وهو نظمه البليغ.

فقد ذكّر بآيات التحدي<sup>(2)</sup>، ثم تساءل: «أيجوز أن يكون تعالى قد أمر نبيه ﷺ بأن يتحدّى العرب إلى أن يعارضوا القرآن بمثله، من غير أن يكونوا قد عرفوا الوصف الذي إذا أتوا بكلام على ذلك الوصف، كانوا قد أتوا بمثله؟»<sup>(3)</sup>.

وإذا كان عبد القاهر قد أثبت أن العرب قد عجزوا عن الإتيان بمثل القرآن، فهو هنا يثبت أنهم حين عجزوا عن ذلك كانوا يعرفون ويعلمون الوصف الذي إذا أتوا بكلام على ذلك الوصف كانوا قد أتوا بمثله، حتى يتحقّق معنى التحدي المتضمن في الآيات المذكورة، ثم إن ذلك «الوصف ينبغي أن يكون وصفاً قد تجدد بالقرآن، وأمرأ لم يوجد في غيره، ولم يُعرف قبل نزوله»<sup>(4)</sup>.

من هذه المتطلقات أخذ يردُّ الشبهات التي قد يكون مصدرها بعض الأوجه الدالة على ذلك الوصف المعجز في القرآن؛ فلم يقبل أن يكون ذلك الوصف قد أتى من جهة «الكلم المفردة» دون نظر إلى أوضاعها في الكلام، لأن ذلك يؤدي إلى المحال «وهو أن تكون الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة، قد حدثت في مذاقة حروفها وأصدائها أوصافاً لم تكن لتكون تلك الأوصاف فيها قبل نزول القرآن، وتكون قد اختصت في أنفسها ببيئات وصفات يسمّعها السامعون عليها إذا كانت متلوّة في القرآن، لا يجدون لها تلك الهيئات والصفات خارج القرآن»<sup>(5)</sup>.

(1) دلائل الإعجاز، ص: 385 - 420.

(2) هي قوله تعالى: ﴿قُلْ لِيُنزِلَ الْإِنشَاءُ وَالْحُجُوعُ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَتْ بِكُمْ بَأْسُنَا لَقَدْ أَهْلَكْنَاكُمْ بِمَا تُكْفِرُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا يَأْتِيكُمْ بِوَاللَّهِ شَاءَ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾، سورة هود، الآية: 13. وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾، سورة البقرة، الآية: 23.

(3) دلائل الإعجاز، ص: 385.

(4) نفسه، ص: 386.

(5) نفسه، ص: 386.

ولم يقبل عبد القاهر أن يكون ذلك الوصف المعجز، «في معاني الكلم المفردة» التي هي لها بوضع اللغة، لأنه يؤدي إلى أن يكون قد تجدد في معنى «الحمد» و«الرب»، ومعنى «العالمين» و«الملك» و«اليوم» و«الدين»، وهكذا، وصف لم يكن قبل نزول القرآن وهذا ما لو كان هاهنا شيئاً أبعد من المحال وأسنع لكان إياه»<sup>(1)</sup>.

ولم يقبل أن يكون ذلك الوصف في «ترتيب الحركات والسكنات»، حتى كأنهم تحدثوا إلى أن يأتوا بكلام تكون كلماته على تواليه في زنة كلمات القرآن، وحتى كأن الذي كان به القرآن من الوصف في سبيل بيئونة بحور الشعر بعضها من بعض، لأنه يخرج إلى ما تعاطاه مُسَيْلَمَةُ من الحماسة في: «إنا أعطيناك الجاهر، فصل لربك وجاهر»، «والطاحنات طحناً»<sup>(2)</sup>.

ولم يرض عبد القاهر أن يكون مرجع الإعجاز في القرآن الكريم خفة حروفه، وأن الكلام إذا سلم من الحروف التي يتقل النطق بها على اللسان ووصل إلى المرتبة العليا من ذلك، كان الإعجاز<sup>(3)</sup>. لأن ذلك - برأيه - إن كان داخلاً فيها يوجب الفضيلة، ويؤكد أمر الإعجاز، فإنه لا يمكن اعتباره وحده المرجع في هذا الإعجاز، ويجعل الأصل والعُمدة<sup>(4)</sup>.

كذلك لم يُجِز لنفسه أن «يستعمل المتكلم من اللغتين في الشيء ما يقال إنه أفصحهما»، أو بأن يكون قد تحفظ مما تخطئ فيه العامة، ولا بأن يكون قد استعمل الغريب، لأن العلم بجميع ذلك لا يعدو أن يكون علماً باللغة وبأنفس الكلم المفردة، وبما طريقه طريق الحفظ، دون ما يُستعان عليه بالنظر، ويوصل إليه بإعمال الفكر<sup>(5)</sup>.

ولم تصلح «الاستعارة» - عنده - أن تكون «الأصل في الإعجاز، وأن يقصر عليها، لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون الإعجاز في آي معدودة في مواضع من الشّور الطّوال مخصوصة، وهو يسير في هذا على غرار القاضي الباقلاني الذي رفض أن تستقل ألوان البديع - والاستعارة ضمنه - بالكشف عن إعجاز القرآن»<sup>(6)</sup>.

(1) نفسه، ص: 386-387.

(2) دلائل الإعجاز، ص: 387-388.

(3) نفسه، ص: 58، 60، 474، 518، 519.

(4) نفسه، ص: 522.

(5) نفسه، ص: 396.

(6) ينظر ص: 116 وما بعدها، وأيضاً فكرة إعجاز القرآن لتعيم الحمصي، ص: 88.

ولم يطمئن إلى القول «بالصرفة» - وهي مقالة بعض المعتزلة - ورأى أنه قولٌ في غاية البعد والشناعة<sup>(1)</sup>، وذلك لأن إعجاز القرآن لا يكمن في كون الله عز وجل قد صرف الناس، وأعجز قدراتهم عن معارضة القرآن ولكن يكمن في نفسه وفي عناصر وأشياء داخل القرآن، لأنه إذا كان الأمر كما يدَّعون، فلماذا بهرَّهم القرآن إذن؟ ولمْ عظموا فصاحته ونظمه؟ سوى أن يكون معجزاً في نفسه. ولإثبات هذا القول، ودحض القول بالصرفة يقول عبد القاهر في كلام لا يخلو من جدل وحجاج عقلي: «وذاك أنه لو لم يكن عَجْزُهُم عن مُعارضة القرآن وعن أن يأتوا بمثله، لأنه معجز في نفسه، لكنْ لأنْ أُدخِل عليهم العجز عنه، وصُرِفَتْ هممهم وخواطرهم عن تأليف كلام مثله، وكان حالهم على الجملة حالاً من أَعْدِم العِلْم بشيء قد كان يَعْلَمُهُ، وَجِيلَ بينه وبين أمر قد كان يَتَّسِعُ له، لكان ينبغي أن لا يتعاضمهم... بل كان ينبغي أن يكون الإكبار منهم والتعجبُ للذي دخل من العَجْز عليهم، ورأوه من تَعَبَّرَ حالهم، ومن أن جِيلَ بينهم وبين شيء قد كان عليهم سهلاً، وأن سُدَّ دونه بابٌ كان لهم مفتوحاً»<sup>(2)</sup>.

من هذا النص يتبين أن عبد القاهر يتبع الخطوات الآتية في الرد على من زعم القول بالصرفة وذلك من خلال:

- 1 - عرض قولهم بأن القرآن غير معجز في نفسه، ولكن لأن أدخل عليهم العجز عنهم، وصرفت هممهم وخواطرهم عن تأليف كلام مثله..
- 2 - الرد عليهم بأن هذا غير ممكن من خلال مجموعة من القرائن:
  - ينبغي ألا يتعاضمهم النص القرآني.
  - لا يكون منهم ما يدل على إكبارهم أمره.
  - ينبغي أن يكون الإكبار منهم، والتعجب للذي دخل من العجز عليهم.
- 3 - إيراد الحجّة العقلية التي تُثبت فساد الاعتقاد بالصرفة من خلال الفرضية التي يضعها لذلك، وهي أنه لو أتى نبي وقال لقومه: إن آيتي أن أضع يدي على رأسي هذه الساعة، وتُمنَّعون كلُّكم من أن تستطيعوا وضع أيديكم على رؤوسكم، وكان الأمر

(1) الرسالة الشافية ضمن دلائل الإعجاز، ص: 611.

(2) دلائل الإعجاز، ص: 390 - 391.

كما قال، مِمَّ يكون تعجُّبُ القوم، أَمِنَ وَضَعَهُ يَدُهُ عَلَى رَأْسِهِ، أَمْ مِنْ عَجْزِهِمْ أَنْ يَضَعُوا أَيْدِيَهُمْ عَلَى رُؤُوسِهِمْ؟

بعد أن يذكر الأسباب والأوصاف التي زعموا أنها موطن الإعجاز ينتقل إلى تقرير أن الإعجاز يكمن في نظم القرآن. وأنه مُعْجَزٌ في نفسه، وأن إعجازه في نظمه وتأليفه على وصف لا يهتدي الخلق إلى الإتيان بكلام مثله.

إن قول عبد القاهر بالإعجاز في النظم، قد قاله غيره ممن سبقوه، كالجاحظ والباقلاني والقاضي عبد الجبار، لكن ظل حديثهم عنه متذبذباً يلفه الغموض والإجمال، فالباقلاني مثلاً كان يعني بالنظم في بعض الأحيان الفنَّ الأدبي، ف«يستعمل النظم» و«النظام» مرادفاً لفنون الشعر والنثر التي صاغ العرب عليها كلامهم وأدبهم، لا بالمعنى النحوي الذي يوجد عند عبد القاهر<sup>(1)</sup>، الذي وَضَحَ ماهية النَّظْمِ وحقيقته، وبَيَّنَّ كيف يحصل، وما هي عناصره المشكلة له، وَتَقَلَّهُ مِنْ حَيِّزِ الْأَلْفَاظِ إِلَى حَيِّزِ الْمَعْنَى.

### 3: مفهوم النظم عند عبد القاهر:

أَمِنَ عبد القاهر بفكرة النظم، وكان عالماً متضلِّعاً في علم النحو، فرأى أن النظم مُرْتَبِطٌ بالنحو، وموَسَّسٌ عليه، يقول: «معلومٌ أن ليس النظم إلا تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض»<sup>(2)</sup>.

وقصده بالكلم الذي يتعلَّق بَعْضُهُ ببعض لا يعدو ثلاثة أقسام: «اسم، وفعل، وحرف، وللتعليق فيما بينها طرق معلومة، وهو لا يعدو ثلاثة أقسام: تعلَّق اسم باسم، وتعلَّق اسم بفعل، وتعلَّق حرف بهما»<sup>(3)</sup>، ويوضِّح عبد القاهر هذه الأقسام الثلاثة، ويُقدِّم مجموعة من الشواهد لكل منها.

ويبدو أنه قد سلك بتعريفه للنظم مسلكاً متطوراً نظراً لما ينطوي عليه من جملة أمور سوف يخصص لتحليل أشكالها وأناطها والتمثيل لكل ذلك كتاب (دلائل

(1) التفكير البلاغي عن العرب لحماي صمود، ص: 492 - 493.

(2) دلائل الإعجاز، ص 4، 55 (الصفحة 4 من المدخل في دلائل الإعجاز).

(3) ينظر ص: 4 من المدخل في دلائل الإعجاز.

الإعجاز) كله تقريباً، فكلمتي: «تعليق» و «بسبب» الواردتين عنده في التعريف السابق كانتا كافيتين لبناء ما أنجزه من مشروع بلاغي وفكري ضخيم؛ لأنها - ومن ورائها بحثه الجاد عن المزية في الكلام - يُمدنان قفزةً نوعية في أساليب البحث البلاغي، من خلال نقله لمستوى هذا البحث من ثنائية اللفظ والمعنى إلى مستوى البحث في عناصر الكلام جملة دون تجزيء: اللفظ والمعنى والصورة المشكلة منها وعلاقة كل ذلك بالقائل والمقام، ثم من خلال تأسيس بلاغة جديدة هي بلاغة النحو؛ وبذلك فقد تجاوز اهتمام النحاة القدماء المنحصر في أثر العوامل وما يعقبها من حركات الإعراب<sup>(1)</sup>.

إن الإطار المرجعي للنظم إذاً لبنة مشتركة بين كلام العرب والتعبير القرآني حسب الجرجاني، فالرجل بهذا المنطلق المتين لاشك أنه سَيَجْذِبُ كل المهتمين بأمر الإعجاز وغيرهم نحو تَبْعِهِ فيما يريد أن يُقَيِّعَ قارئه به، لأنه مُنْطَلِقُ يرومُ بالنفس العربية إلى ما هي جديرة بمعرفته، وإلى ما هي مستأنسة به؛ إلى الأسلوب العربي، فهو منها كالروح من الجسد، فإذا استأنس البلغاء بما يذهب إليه الجرجاني في نظم كلام العرب كيف يأتي وكيف يورَد، نقلهم إلى اعتبار ما يحصل لهم من ذلك في أمر إعجاز القرآن، فيكسِبُ تأييدهم. يقول: «إذا كانت هذه الأمور وهذه الوجوه من التعلق التي هي محصول النظم موجودة على حقائقها وعلى الصحة، وكما ينبغي في مثور كلام العرب ومنظومه، ورأيانهم قد استعملوها وتصرفوا فيها وكملاها بمعرفتها، وكانت حقائق لا تبدل ولا تختلف بها الحال، إذ لا يكون للاسم بكونه خبراً لمبتدأ، أو صفةً لموصوف، أو حالاً لذو حال، أو فاعلاً أو مفعولاً لفعل في كلام حقيقة هي خلاف حقيقته في كلام آخر، فما هذا الذي تجدد بالقرآن من عظيم المزية، وباهر الفضل، والعجيب من الرِّصْف، حتى أعجز الخلق قاطبة؟»<sup>(2)</sup>.

سؤال النَّقْلَةِ هذا، يصعد بالمتبِّع الأدرج نحو بلاغة النظم المعجزة، فبعد أن وضح أن وجوه التعلق التي ذكرها موجودة دائمة في كلام العرب على حقائقها لا تبدل لا في

(1) ينظر: «النظم بين سيويه وعبد القاهر» لمحمد همام، ص: 39، مقال في مجلة المنهل. وفيه: «أن نظرية النظم كما اكتملت مع عبد القاهر الجرجاني أو كادت ساهم فيها سيويه بقسط وافر بما ذكره من موضوعات تدخل في صلب ما عُرف فيما بعد بعلم المعاني».

(2) ص: 8-9 من المدخل في دلائل الإعجاز.

كلامهم ولا في كلام آخر من جنس كلامهم كالقرآن، يضع المتلقي وجهاً لوجه أمام السؤال الإعجازي: حول وضع اليد على مزية القرآن المعجزة.

وطبعاً عبد القاهر يملك الجواب عن سؤاله، ولكن له غرضاً في الجمهور الذي جهل أمر النظم<sup>(1)</sup> يريد أن يدلّه على طبيعته وخصائصه حتى تتبين له حقيقته.

ولكي يصل إلى هذا الهدف يستخدم الأسلوب المنطقي التحليلي، ويعرض الكثير من الموضوعات اللغوية والبلاغية والمقارنات الأدبية وفي الكتاب شواهد على ذلك تنطق نفسها بنفسها<sup>(2)</sup>.

وتزداد حملة التكميف لإقناع القارئ من خلال طلبه من الباحث عن حقيقة هذا الإعجاز وكنهه، أن يعمل عقله، وأن يكّد فكره، ليصل عن طريق ذلك إلى إدراك المزايا والخصائص التي امتاز بها نظم القرآن ليقف عليها بنفسه؛ لأن هذا النظم الذي يتوّصفه البلغاء، وتفاضل مراتب البلاغة من أجله، صنعة يستعان عليها بالفكرة.

وعبد القاهر بعد هذا ما يفتأ يصل بالقارئ إلى الأهم من أمر النظم، إلى عناصره المشكلة له، وبنائه الذي يعلو ويتميز به، ومقتضياته التي يقوم عليها، والتي هي: مقتضى العقل - ومقتضى النحو - ومقتضى الحال.

وأرى أن المستوى الأول، أي: مقتضى العقل يعتبر البحث فيه جديداً، لم أعرف أحداً تناوله أو أشار إليه ممن سبقوا عبد القاهر، وأن المستوى الثاني، قد وجدت إشارات هامة له من لدن سيويه<sup>(3)</sup>، بينما كانت للمستوى الثالث صلة واضحة بما قاله الجاحظ في كتابه (البيان والتبيين) مثلاً، حيث توجد إشارات تُغني كثيرتها عن الإحالة عليها، مثل حديثه عن مقامات الكلام، وأن الكلام طبقات كما أن الناس أنفسهم في طبقات.

(1) ويتبين ذلك من خلال قوله: «وسبب ذلك أنهم أول شيء عِدِموا العلم به نفسهُ، من حيث حسبه شيئاً غير توخّي معاني النحو، وجعلوه يكون في الألفاظ دون المعاني، فانت تلقى الجهد حتى تُمَيِّلهم عن رأيهم، لأنك تعالج مرضاً مزمناً، وداءً متمكناً» دلائل الإعجاز، ص: 546.

(2) مثلاً: ص 8 وما بعدها من المدخل في دلائل الإعجاز.

(3) مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني لمحمد أبي موسى، ص: 26 - 30 - 31.

### 3: 1- مستويات النظم:

يعقد عبد القاهر مجموعة من الفصول<sup>(1)</sup> توضح ما سبق من الحديث عن ماهية النظم وعناصره من خلال ثلاثة مستويات هي مقتضيات النظم<sup>(2)</sup>.

#### 3: 1- 1- المستوى النفسي أو مقتضى العقل:

يتبين هذا المستوى عندما يفرق عبد القاهر بين نظم الحروف ونظم الكلم، فيقول: «نظم الحروف هو تواليها في النطق، وليس نظمها بمقتضى عن معنى، ولا الناظم لها بمقتضى في ذلك رسماً من العقل اقتضى أن يتحرى في نظمه لها ما تحراه... وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك، لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني، وترتبها على حسب ترتب المعاني في النفس»<sup>(3)</sup>.

وكذلك حين يظهر الفائدة من تفرقه بين هذين النظمين بقوله: «والفائدة في معرفة هذا الفرق: أنك إذا عرفتُه عرفت أن ليس الغرض بنظم الكلم، أن توالى ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها، على الوجه الذي اقتضاه العقل»<sup>(4)</sup>.

ثم يؤكد ذلك بقوله: «قولهم: إنه يرتب المعاني في نفسه، ويترتها، ويبني بعضها على بعض، كما يقولون: «يرتب الفروع على الأصول، ويتبع المعنى المعنى، ويلحق النظر بالنظر»<sup>(5)</sup>.

وعندما يقرر أن نظم الألفاظ يجب أن يقترن بترتيب المعاني، لأن المعاني هي الأصل الذي يجب أن يراعى عند نظم الكلام، ثم تأتي الألفاظ لتستوعب هذه المعاني يضيف لأنك «إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك، لم تحتج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب

(1) دلائل الإعجاز، ص: 49 - 55....

(2) «مصطلح اللفظ والمعنى ومستويات التحليل اللغوي عند عبد القاهر» ص: 336، مقال لعبد الرحمن بودراع.

(3) دلائل الإعجاز، ص: 49.

(4) دلائل الإعجاز، ص: 49 - 50.

(5) نفسه، ص: 53.

الألفاظ، بل تجدها تترتبُّ لك بحُكم أنها خَدَمٌ للمعاني، وتابعة لها، ولاحقة بها، وأن العلم بمواقع المعاني في النفس، علمٌ بمواقع الألفاظ الدالَّة عليها في النطق»<sup>(1)</sup>.

والتعبير عن هذا المستوى من قبل عبد القاهر بجملته مفاهيم منها: النفس والفكر والعقل وعلاقة المعاني بتلك المفاهيم من حيث الترتيب والتلبس والاقتضاء، يُفضي إلى اعتبار المعاني صوراً ذهنية محفوظة عن العالم الذي يحيط بنا، وهي توجد في ذهن الإنسان كمادة خام إذا ما نُظِر إليها قبل أن تتصل بقواعد النحو وقيود التعليق، فهي من جملة النظام اللغوي الذي يكتسبه الأفراد من خلال احتكاكهم - منذ خلقوا - مع العالم الخارجي، وهذا المعنى النفسي، لا لفظ له لأنه يمثل مرحلة ما قبل التلفظ، فطبيعة المرحلة اقتضت ألا يكون له مقابل لفظي<sup>(2)</sup>.

فنظم المعاني في النفس مرحلة سابقة عن نظم الكلام، فالأولى عملية ذهنية مجردة، والثانية عملية فعلية مادية محسوسة.

### 3: 1- ب- المستوى اللغوي أو مقتضى النحو:

ثم بعد ذلك يَنْزِلُ عبد القاهر بالنظم إلى مستوى النحو، ويؤكد أن للتعليق النحوي طرقٌ معلومة لا تكاد تخرج عن ثلاث<sup>(3)</sup>.

\* تعليقُ اسمٍ باسم.

\* تعليق اسمٍ بفعل.

\* تعليق حرفٍ بهما.

وحديثه عن هذا التعليق هو حديثٌ عن العلاقات التي تربط أجزاء الكلام بعضه ببعض فـ «لا نظم في الكَلِم ولا ترتيب»، حتى يُعلِّق بعضها ببعض، ويُسَيِّ بعضها على بعض، وتُجْعَل هذه بسببٍ من تلك،... وإذا كان كذلك، فَبِمَا أن نظرنا إلى التعليق فيها والبناء... ما معناه وما محصوله؟... لا محصول لها غير أن تَعْمِدَ إلى اسم فتجعله فاعلاً لفعل أو مفعولاً، أو

(1) دلائل الإعجاز، ص: 54.

(2) مصطلح اللفظ والمعنى ومستويات التحليل اللغوي عند عبد القاهر، مقال لعبد الرحمن بودراع، ص: 338.

(3) دلائل الإعجاز، ص: 4 و 5، (من المدخل في دلائل الإعجاز).

تُعْمِدُ إِلَى اسْمَيْنِ فَتَجْعَلُ أَحَدَهُمَا خَيْرًا عَنِ الْآخَرَ<sup>(1)</sup>، ويقول أيضاً: «فَلَسْتُ بِوَاجِدٍ شَيْئاً يَرْجِعُ صَوَابُهُ إِنْ كَانَ صَوَاباً، وَخَطْوُهُ إِنْ كَانَ خَطِئاً، إِلَى «النَّظْمِ»... إِلَّا وَهُوَ مَعْنَى مِنَ مَعَانِي النَّحْوِ قَدْ أَصِيبُ بِهِ مَوْضِعُهُ... فَلَا تَرَى كَلَاماً قَدْ وُصِفَ بِصِحَّةِ نَظْمٍ أَوْ فُسَادِهِ... إِلَّا وَأَنْتَ تَجِدُ مَرْجِعَ تِلْكَ الصِّحَّةِ وَذَلِكَ الْفُسَادِ إِلَى مَعَانِي النَّحْوِ وَأَحْكَامِهِ»<sup>(2)</sup>.

ومعلومٌ أن سلامة الأساليب العربية وصحتها، رهينة بمطابقتها لقواعد النحو وإعرابه، فـ «الألفاظ مُعَلِّقَةٌ عَلَى مَعَانِيهَا حَتَّى يَكُونَ الْإِعْرَابُ هُوَ الَّذِي يَفْتَحُهَا، وَأَنَّ الْأَغْرَاضَ كَامِئَةً فِيهَا حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُسْتَخْرَجَ لَهَا»<sup>(3)</sup>.

وقد وضح أن قضية الصحة والمزية في النظم راجعة إلى معاني النحو؛ والدليل على ذلك أنه جعله مناط الإعجاز، فـ «لَشَكِّ وَلَا مِزْيَةٍ فِي أَنْ لَيْسَ النَّظْمُ شَيْئاً غَيْرَ تَوْحِيٍّ مَعَانِي النَّحْوِ وَأَحْكَامِهِ فِيمَا بَيْنَ مَعَانِي الْكَلِمِ، ثَبَّتَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ طَالِبَ دَلِيلِ الْإِعْجَازِ مِنْ نَظْمِ الْقُرْآنِ، إِذَا هُوَ لَمْ يَطْلُبْهُ فِي مَعَانِي النَّحْوِ وَأَحْكَامِهِ وَوَجْوهِهِ وَفُرُوقِهِ... غَارًّا نَفْسَهُ بِالْكَاذِبِ مِنَ الطَّمَعِ... كَانَ قَدْ أَبَى أَنْ يَكُونَ الْقُرْآنُ مُعْجِزاً بِنَظْمِهِ»<sup>(4)</sup>.

يبدو من كل ما سبق أن معاني النحو كانت درجتين عند عبد القاهر:

1- درجة تجري فيها معاني النحو في حدود الصحة المعروفة عند علماء النحو بالمعنى الشائع عندهم.

2- ودرجة تجرى فيها هذه المعاني في ميدان التخيير، وهو ما يمكن تسميته بالنحو البلاغي الذي به قال عبد القاهر، والذي عرضته نظريته في النظم<sup>(5)</sup>.

وقد عبّر أحدهم عن الدرجة الأولى بالقول التواصلي، وعن الدرجة الثانية بالقول

اللفظي<sup>(6)</sup>.

(1) دلائل الإعجاز، ص: 55.

(2) نفسه، ص: 82 - 83.

(3) نفسه، ص: 28.

(4) نفسه، ص: 526.

(5) المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني لأحمد جمال العمري، ص: 241.

(6) «نحو قراءة جديدة لنظرية النظم عند الجرجاني»، مقال لأحمد المتوكل، ص: 95.

وما عبّر عنه مفيد، على اعتبار أن الدرجة الثانية من معاني النحو كانت هي مناط اهتمام عبد القاهر في كتابه (دلائل الإعجاز)، فقد اعتبر بعضهم بحثه في معاني النحو أو النحو البلاغي بحثاً جديداً، فكان «أول عالم أخرج النحو من نطاق شكلية وجفافه وسما به فوق الخلافات والتحملات حول الإعراب والبناء، وبعث فيه دفء اللذة الشعورية والعقلية معاً، وأخضعه لفكرة النظم، وأخضع فكرة النظم إليه»<sup>(1)</sup>.

ولكن عبد القاهر بتفسيره للنظم على نمط ما فسره به يكون قد فتح باب الاحتمالات بشأن الوجوه والفروق التي تأتي عليها معاني النحو، وعدم قدرته على حصرها، وضبط حدود غايتها، وذلك حين يتحدث عن المزايا والفضائل الإضافية التي هي حُسن التلاؤم والتناسب بين المعاني والألفاظ، «وإذ قد عرفت أنّ مدار أمر النظم على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ثم اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها، ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تُعرض بسبب المعاني والأغراض التي يُوضَع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض... بل ليس من فضلٍ ومزية إلا بحسب الموضع، وبحسب المعنى الذي تريد والغرض الذي تؤمُّ»<sup>(2)</sup>.

ليست إذاً للمعاني النحوية مزية في ذاتها، ولكن مزيها تعرض لها بحسب المقام، وبحسب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض وتوظيف بعضها لبعض.

وشأن المقامات والأغراض والمواقع في الكلام شأنٌ له ارتباط وثيق بالنفس وطبائعها، ومن ثمّ كان تفسير تلك الأمور وتحديدتها صعباً.

وعموماً، يمكن القول: إن عبد القاهر إذا كان قد استطاع تفسير المزايا النظمية في الكلام وأنها من معاني النحو فإنه اعترف بوجود صعوبة في تحديد مواضعها من الكلام، ولم يجد إلا الذوق والطبع يُسعفانه في تحديد مواقعها، «لأنّ المزايا التي تحتاج أن تُعلّمهم مكائنها وتصوّر لهم شأنها، أمورٌ خفيةٌ، ومعاني رُوحانيةٌ، أنت لا تستطيع أن تُنبّه السامع

(1) «فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم» لفتحى أحمد عامر، ص: 81.

(2) دلائل الإعجاز، ص: 87.

لها، وتحدث له علماً بها، حتى يكون مُهيأً لإدراكها، وتكون فيه طبيعةً قابلةً لها، ويكون له ذوقٌ وقريحةٌ يجد لهما في نفسه إحساساً بأن من شأن هذه الوجوه والفروق أن تُعرض فيها المزية على الجملة<sup>(1)</sup>.

وأورد أمثلة عديدة على ذلك، منها قول البحرى: (من الكامل)

وَسَأَسْتَقِيلُ لَكَ الدُّمُوعَ صَبَابَةً \*\*\* وَلَوْ أَنَّ دِجْلَةَ لِي عَلَيْكَ دُمُوعٌ  
الذي قال عنه: «وما في قول البحرى: «لي عليك دموع» من شبه السحر، وأن ذلك من أجل تقديم «لي» على «عليك»، ثم تنكير «الدموع»<sup>(2)</sup>.

وحين يتحدث عن الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة، يتحدث عنها باعتبارها لم توضع لتُعرف بها معانيها في ذاتها، ولكن لأن يُضمَّ بعضها إلى بعض، ويجري وراء البحث عن فائدة الكلام ومرجع المزية فيه، وقد «كان هاجسه من أول طلب العلم هو التعرف على الشيء الذي صار به الكلام الحسن حسناً»<sup>(3)</sup>، هو الذي دفعه إلى الاهتمام بعلاقات الألفاظ وترتيبها وتناسقها، ويترك الحديث عن الألفاظ مفردة، لأنه كشف أن السر في كشف معاني الكلمات وشحناتها الدلالية يرجع إلى العلاقات، «فالكلمة المفردة التي تراها في المعجم صامته خرساء هي في الحقيقة منظوية على ذخائر من الأفكار والخواطر والصور لا حدود لها، وكل ذلك وأضعافه مَدْخُورٌ فيها، والبراعة إنما هي في استخراجها»<sup>(4)</sup>.

فالكلمة وإن وُضع لها معنى لغوي وحيد، فهي ليست حبيسة ذلك المعنى، بل قادرة - بفعل النظام العلائقي - على إنتاج دلالات جديدة لا حدود لها، ومن ثمَّ كان نظم المعاني يتضمن فائدة غير فائدة معاني الكلمات مفردة، لما للنظم من طاقة على تحويل معاني الكلمات إلى مفهوم واحد غير قابل للتجزئ.

(1) دلائل الإعجاز، ص: 547.

(2) دلائل الإعجاز، ص: 548 - 549.

(3) مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني لمحمد أبو موسى، ص: 31.

(4) نفسه، ص: 58.

يقول عن بيت بشار<sup>(1)</sup>: (من الطويل)

كَأَنَّ مُشَارَ النَّعْجِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا \* \* \* وَأَسْيَافَنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ

فبيتُ بشار إذا تأمَّلتُه وجدتهُ كالحلقة المُفَرَّغَةُ التي لا تقبل التقسيم... وإن أنت حاولتَ قَطَعَ بعض ألفاظ البيتِ عن بعض، كنتَ كَمَنْ يَكْسِرُ الحَلْقَةَ وَيَقْصِمُ السَّوَارَ. وذلك أنه لم يُرد أن يُشَبَّه «النَّعْجُ» بالليل على حِدَةٍ، و«الأسيافُ» بالكواكب على حِدَةٍ، ولكنه أراد أن يُشَبَّه النَّعْجُ، والأسيافُ تجول فيه بالليل في حال ما تَنَكَّدِرُ الكواكب وتَهَاوَى فيه. فالمفهوم من الجميع مَفْهُوم واحد، والبيت من أوَّله إلى آخره كلام واحد<sup>(2)</sup>.

ثم يبيِّن أن الانتظام الذي وقع في معنى البيت إنما هو في المعاني، أما انتظام الألفاظ فهو تابع لها، «فانظر الآن ما تقول في اتِّحاد هذه الكلم التي هي أجزاء البيت؟ أتقول: إن ألفاظها اتَّحدت فصارت لفظَةً واحدة؟ أم تقول: إن معانيها اتَّحدت فصارت الألفاظ من أجل ذلك كأنتها لفظَةً واحدة؟»، ومن ثمَّ فـ «النظم يكون في معاني الكلم دون ألفاظها، وأن نظمها هو توخِّي معاني النحو فيها»<sup>(3)</sup>، ويدلُّ عبد القاهر قارئه على الذي به اتَّحدت المعاني في بيت بشار السابق بقوله: «وإذا نظرنا لم نجدُها اتَّحدت إلا بأن جعل «مُشَارَ النَّعْجِ» اسم «كَانَ» وجعل الطرف الذي هو «فوق رؤوسنا» معمولاً «لمُشَارٍ» ومُعلَقاً به، وأشركَ «الأسيافُ» في «كَانَ» بعطفه لها على «مُشَارَ»، ثم بأن قال: «لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ»، فأتى بالليل نكرةً، وجعل جملة قوله: «تهَاوَى كَوَاكِبُهُ» له صفةً، ثم جعل مجموع: «ليل تهَاوَى كَوَاكِبُهُ» خبراً «لِكَانَ»<sup>(4)</sup>.

وهذه قدرةٌ فائقةٌ على التحليل العميق، الطويل النفس، وبرهانٌ ساطع على أن ما يورده من أفكار نظرية حول اتِّحاد المعاني وترباطها، يمكن أن يجد له أمثلة من كلام العرب، وبهذا وأمثاله فاق أقرانه الذين تحدَّثوا عن النظم.

(1) دلائل الإعجاز، ص: 411.

(2) نفسه، ص: 414.

(3) دلائل الإعجاز، ص: 415.

(4) نفسه، ص: 415.

تتأثر المعاني أيضاً بالمقامات وتنفعل بها، فتنوع المقامات يساهم في توليد معاني جديدة ومتنوعة لا حصر لها، لا على مستوى معاني الألفاظ مفردة (نظراً لما للكلمة من دلالة صوتية ومعجمية وصرفية)، ولا على مستوى معاني التركيب جملة/النظم، فقد أخذ عبد القاهر على اللغويين حُضْر دواعي التقديم والتأخير وغيرها من الأوجه والفروق في العناية والاهتمام، يقول: «واعلم أننا لم نجدهم اعتمدوا فيه شيئاً يجري مجرى الأصل، غير العناية والاهتمام... وقد وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يقال: «إنه قدم للعناية، ولأنَّ ذَكَرَهُ أهم، من غير أن يُذَكَّر، من أين كانت تلك العناية؟ وبِمَ كان أهم؟ ولتَحْيَلْهم ذلك، قد صَغُرَ أمرُ «التقديم والتأخير» في نفوسهم... وكذلك صنعوا في سائر الأبواب، فجعلوا لا ينظرون في «الحذف والتكرار»، و«الإظهار والإضمار»، و«الفصل والوصل»، و«لا في نوع من أنواع الفروق والوجوه إلا نظرك فيما غيره أهمُّ لك»<sup>(2)</sup>.

وهذا يكون قد خطأ خطوات جريئة بدفع بحث التقديم والتأخير إلى الأمام من خلال استدراكه على مَنْ سبقوه من النحاة، خاصة سيبويه الذي كان يرى عملية التقديم والتأخير طلباً للعناية والاهتمام، وأطال الحديث فيهما<sup>(3)</sup>، وإن كان متفرقاً في ثنايا الكتاب. وكان خطأ الانطلاق بالنسبة لعبد القاهر في استدراكه على سيبويه هي الأسئلة التحفيزية من مثل قوله السابق: «من أين كانت تلك العناية؟ وبِمَ كان أهم؟» ليكون الجواب<sup>(4)</sup> هو الجديد المستدرَك، فإدام النَّحاة قد بيَّنوا وجه العناية والاهتمام في تقديم

(1) تحدَّث السكاكي في (مفتاح العلوم، ص: 256) عن المقامات حديثاً جيِّداً حين ذكَّر أنَّ مقامات الكلام متفاوتة حسب الأغراض؛ كالتعزية والتهنئة والتشكر، والهزل، والجد... ثم هي متفاوتة حسب حال المخاطبين: «فمقام الذكي يغيّر مقام الكلام مع الغبي...»، ويضيف: «ثم إذا شرَّعت في الكلام، فلكل كلمة مع صاحبها مقام»، وقد راعى السكاكي في حسن الكلام مطابقتها لما يفرضه مقتضى الحال، فيكون مقتضى الحال عنده يتوزع بين الأغراض/ المعاني الخاصة، وحال المخاطبين، ثم مقامات الألفاظ داخل السياق.

(2) دلائل الإعجاز، ص: 107، 108، 109.

(3) الكتاب لسيبويه، ص: 80 - 81. نهاية الإيجاز للفخر الرازي، ص: 299.

(4) ينظر تحليله المتمتع لمسائل الاستفهام بالهمزة والفعل ماض مثلاً.

المفعول فالواجب أن يطرد هذا على كلِّ كلامٍ قُدِّم فيه لفظ على لفظ، وأن يُبيِّن وجه العناية في تقديم ما قُدِّم، «فكانت كلمة سيبويه أصلُ باب التقديم والتأخير عند عبد القاهر»<sup>(1)</sup>.  
وعموماً، فإن مقتضى الحال له مدخل في النظم، على اعتبار أن المعاني وهي تتشكل في نفس المتكلم وتنظم، لاشك أن للمقام مدخل في ذلك الانتظام، ومادامت الألفاظ تتألف حسب ائتلاف المعاني في النفس؛ فإن للمقام أيضاً مدخل في انتظامها.

### 3: 2- مراتب النظم:

كان من الطبيعي أن يتحدث عبد القاهر عن مراتب النظم - كما أرى - وذلك عندما أرجع الإعجاز إلى النظم، وبعد أن قُدِّم له تعريفات طويلة عديدة، محاولاً إرجاع المزية في الكلام إليه بعد نفيها عن اللفظ، كان يلزمه الوصول إلى فكرة مراتب النظم حسب بنائه الفكري في التحليل، وذلك تحت ضغط فكرتين أساسيتين:  
الفكرة الأولى: تتجلى في الدرجتين اللتين يقوم عليهما تأليف الكلام كما تبين قبل قليل، وهما درجة خلوص الكلام من الخطأ، والاختصار فيه على ذلك فقط، ثم درجة توفر الكلام على خصائص يحتاج وجودها فيه إلى تدبر وروية... أي: الكلام الذي يسمّ البلاغيين.

أما الفكرة الثانية: فتتجلى في أن هذا النظم، الوجه الذي به صار القرآن معجزاً لا بد أن تتميز صورته في الكلام بالتفاوت، فيكون النظم في هذا التركيب أشدَّ تلاؤماً منه في تركيب آخر، وهكذا تتدرج رتبته في اتجاه أسفل حتى يصل النظم في الكلام إلى نمط عادي لا يتجاوز فيه ضمّ كلام إلى آخر... ثم تتدرج في اتجاه أعلى حتى يصل فيه إلى النمط العالي، وهذا النمط العالي الذي يدقُّ فيه النظر... ليس له «حدٌّ محصره، أو قانونٌ يُحيط به».

لتبقى الرتبة الراقية من النظم في اتجاه أعلى مفتوحة حتى يشمل الأمر نظم القرآن العالي المعجز<sup>(2)</sup>.

(1) مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني لمحمد أبو موسى، ص: 30.

(2) يقول الدكتور عرفة عبد العزيز عبد المعطي مؤكداً هذا القول: «وهذه المرتبة تفاوتت تفاوتاً شديداً، وعلو بعضها على بعض حتى يصل النظم إلى ما فوق طاقة البشر»، تربية الذوق البلاغي عند عبد القاهر، ص 221.

وهكذا تنحصر رُتَبُ النَّظْمِ في ثلاثٍ هي:

- المستوى العادي من النظم، وهو مستوى أدنى.
- المستوى الثاني من النظم/ الحسن، وهو أرقى من الأول.
- المستوى العالي من النظم، وهو نمطٌ أحسن وأجودُ من الأوَّلين.

3: 2-1- المستوى العادي من النظم:

ينطلق حديث عبد القاهر عن هذا المستوى ووصفه له من الكلام العادي المؤلَّف بطريقة عادية لا تراعي إلا صحَّة الإعراب، فحين يُميِّز هذا المستوى من النظم، يقول: «واعلم أن من الكلام ما أنت تعلم إذا تدبرته أن لم يُحتجَّ واضعه إلى فِكْرٍ وروية حتى انتظم، بل ترى سبيله في ضمِّ بعضه إلى بعض، سبيلٌ من عمَد إلى لآلٍ فخرطها في سلك، لا يبغى أكثر من أن يَمْنَعَهَا التَّفَرُّق، وكَمَنْ نَصَدَّ أشياء بعضها على بعض، لا يريد في نَصده ذلك أن تحيى له منه هيئة أو صورة، بل ليس إلا أن تكون مجموعة في رأي العين»<sup>(1)</sup>.

وهذا المستوى من النظم، الذي يُراعى فيه فقط الصحة والالتزام بقواعد الحركات الإعرابية التي تطرأ على أواخر الكلمات، لا يرى فيه عبد القاهر قيمة؛ لأنه علِمَ مشترك بين جميع العارفين باللغة، وبعض المزية التي هي فيه ترجع إلى «لفظه دون نظمه، لأنه لا يعدو ضم جمل عطف بعضها على بعض من غير أن يقصد فيها إلى أن تؤلف هذه الجمل صورة معجبة أو تبرز هيئة مثيرة»<sup>(2)</sup>، وهو كلام يُنظَم من غير روية وفكر، ولا يدقق قائل هذا الكلام في اختيار صورة يراها ألطف وأزین من صورة أخرى، بل غاية ما يجهد به نفسه هو عطف اللفظ على صنوه مراعيًا السلامة من الخطأ.

وقد مثل عبد القاهر لهذا المستوى من النظم بقول الجاحظ: «جَنَّبَكَ اللهُ الشبهة وعصَمَكَ من الحيرة، وجَعَلَ بَيْنَكَ وبين المعرفة سبباً، وبين الصدق سبباً، وحبَّبَ إليك التَّشَبُّهَ وزَيَّنَ في عينِكَ الإنصاف»<sup>(3)</sup>.

(1) دلائل الإعجاز، ص: 96-97.

(2) البلاغة العربية بين الناقدین الخالدين عبد القاهر الجرجاني وابن سنان الحفاجي لعبد العاطي غريب علي علام، ص: 20.

(3) دلائل الإعجاز، ص: 97.

وهذا النوع من التعبير هو الذي ترجع المزية فيه إلى اللفظ والنظم معاً، وهو الذي يقع فيه الغلط، كما يقول عبد القاهر، بسبب ردّ بعضهم الاستحسان فيه إلى اللفظ من دون النظم، رغم ما يظهر فيه من فكر وروية، ولو لم يعط عبد القاهر أمثلة له ويشرحها لما عرف قصده من هذا النظم الذي يحتاج فيه صاحبه إلى إعمال فكر وروية، والذي تكون المزية فيه راجعة إلى اللفظ والنظم معاً.

ومن أمثله عليه قول ابن المعتز: (من الطويل)

وَإِنِّي عَلَى إِشْفَاقٍ عَيْنِي مِنَ الْعِدَى \*\*\* لَتَجْمَعُ مِنِّي نَظْرَةً ثُمَّ أَطْرُقُ  
فترى أن هذه الطلاوة وهذا الظرف، إنما هو لأن جعل النظر «يجمّع» وليس هو لذلك، بل لأن قال في أول البيت «وَإِنِّي» حتى دخل اللام في قوله: «لتجمع» ثم قوله: «مِنِّي» ثم لأن قال «نظرة» ولم يقل «النظر» مثلاً ثم لمكان «ثم» في قوله: «ثم أطرق» وللطيفة أخرى نصرت هذه اللطائف، وهي اعتراضه بين اسم «إن» وخبرها بقوله: «على إشفاق عيني من العدى»<sup>(1)</sup>.

وعبد القاهر لا يستطيع هنا أن يخفي ولعمري بهذا المستوى الحسن من النظم، يظهر ذلك من خلال قابلية الشرح لديه، والغوص على معاني الأفكار لدى الناظم، ويظهر من خلال أمثله للمستوى الأول من النظم، أنه لم يزد شيئاً عن عرضها على القارئ، ومعه حق، فماذا عساه أن يضيف<sup>(2)</sup> وقائل ذلك الكلام حين قاله لم يحتج في نظمه له إلى تدبر وروية؟ حسب

(1) نفسه، ص: 99.

(2) أو يُمكنه أن يضيف ويشرح ويستخرج المعاني الأبارك أو أراد ذلك، ولكنه لم يزد، كي يوهم أن مثل تعبير الجاحظ وغيره (ينظر دلائل الإعجاز، ص: 97) ليس من قبيل النظم الحسن، فهل مثل ذلك التعبير يخرج = عن الالتزام بقواعد النحو؟ وهل كلماته انتظمت وترتبت على غير نسق انتظام وترتيب معانيها في النفس؟ ولماذا لم تكن تلك الأمثلة حسنة النظم؟  
لست أدري كل ذلك، ولكنني أشعر بنوع من التقصير لدى عبد القاهر كلما محضت نظري في كيفية إيراد تلك الأمثلة، وتعليقه عليها بكلام عام مبهم (ص: 97، 98)، وإلا فليشرح وليحلل تلك الأمثلة ذات المستوى الأدنى من النظم، ويوضح مواطن الخلل فيها مثلما شرح وحلل بعمق الأمثلة ذات المستوى الحسن من النظم، (ص: 98 وما بعدها).

عبد القاهر طبعاً. ولكن هنا - في هذا المستوى - الأمرُ يختلف عنده، فهو يشرح ويُبيِّن معاني بكر، وحين يُميط اللثام عنها يستمتع ويُمتّع غيره معه، ثم لا يلبث أن تظهر له معاني أُخرٍ لائحة في الأفق البعيد فيجري إليها بناقب فكره لا يمل ولا يكمل وهكذا.

ويضيف أمثلة أخرى للنظم الحسن من مثل قوله: «وإن أردتَ أعجب من ذلك (أي: حتى تتأكد من أن المزية للنظم وحسن اللفظ) فانظر إلى قوله - أي: قول سبيع ابن الخطيم التيمي - وينظر في خلال ذلك إلى شرح عبد القاهر لأمثلة هذا المستوى الذي بيّنت، وكيف - وما أوجب الوقوف عند كيف هذه - يتعقّب أثر المزية لا ينفكُّ بحثه عنها حتى يجدها.

يقول سبيع<sup>(1)</sup>: (من البسيط)

سَأَلْتُ عَلَيْهِ شِعَابُ الْحَيِّ حِينَ دَعَا \*\*\* أَنْصَارَهُ، بِوُجُوهِ كَالدَّنَانِيرِ  
 «فإنك ترى هذه الاستعارة، على لطفها وغرابتها، إنما تم لها الحسنُ وانتهى إلى حيث انتهى، بما توخى في وضع الكلام من التقديم والتأخير، وتجدها قد ملّحت ولطفت بمعاونة ذلك ومؤازرته لها. وإن شككت فاعمد إلى الجازين والظرف، فأزل كلاً منها عن مكانه الذي وضعه الشاعر فيه، فقل: «سألت شعابُ الحيِّ بوجوه كالدنائر عليه حين دعا أنصاره»، ثم انظر كيف يكون الحال، وكيف يذهب الحسنُ والحلاوة؟ وكيف تُعدّم أريحيتك التي كانت؟ وكيف تذهب النشوّة التي كنت تجدها»<sup>(2)</sup>.

فهذا المستوى من النظم يحتاج فيه واضعه إلى فكر وروية إذا هو أراد له أن يرد حسناً جميلاً، مثل بيت سبيع السابق الذي جاء كذلك - والحسن والمزية فيه أتياً من جهة النظم أي: من دقة ارتباط أجزاء الكلام وقوة ترتيب بعضها على بعض، وأتياً أيضاً من حسن اللفظ أي: من حسن الصورة البيانية (سألت عليه شعاب الحي... حيث أسند السبيل إلى الشعاب دون الأنصار.

(1) هذا البيت لسبيع بن الخطيم التيمي، يقوله لزيد الفوارس الضبي، وينسب لآخرين... دلائل

الإعجاز، حاشية ص: 74.

(2) دلائل الإعجاز، ص: 99.

وهذا المستوى مرتبة أعلى من النظم، فيها إلى جانب معاني النحو خواص ومزايا أخرى ليست من النحو ولا مبنية على وجوهه وفروقه، تلك هي أن يفتن المتكلم في صورة النظم والتركيب فيؤلفها من أجزاء متناسبة متماثلة الصنع متشاكلة الصور بحيث تتجلى في شكل هندسي منتظم، ووضع متناسب ملتئم يستثير الإعجاب<sup>(1)</sup>.

وقد أورد عبد القاهر هذا النوع من النظم تحت عنوان: «فصل في النظم يتحد في الوضع ويدق فيه الصنع»<sup>(2)</sup>، يقول في مطلعها: «اعلم أن مما هو أصل في أن يدق النظر، ويغمض المسلك في توخي المعاني التي عرفت: أن تتحد أجزاء الكلام ويدخل بعضها في بعض، ويشدد ارتباط ثاني منها بأول، وأن تحتاج في الجملة إلى أن تضعها في النفس وضعاً واحداً، وأن يكون حالك فيها حال الباني يضع يمينه هاهنا في حال ما يضع يساره هناك. نعم، وفي حال ما يبصر مكان ثالث ورابع يصعها بعد الأولين»<sup>(3)</sup>.

والأمر كله في كلام عبد القاهر السابق دائر على تناسب الكلام مع بعضه البعض وشدة ارتباطه به حتى تشعر النفس عند تلاؤمه بالارتياح، وتجد قبولاً له، ولن يكون ذلك إلا إذا راعى مؤلف الكلام، وهو يضع هذه اللفظة مع الألفاظ التي قبلها والآخرى مع التي بعدها، وأن يُنعم نظره في كل ذلك مراعيًا المقامات والأوضاع أيضاً، وثمة ميزة أخرى لهذا المستوى من النظم وهو كونه مما لا يلين قياده بيسر، ولا يتوصل إلى مكمن الجمال فيه بسهولة، فيحتاج بذلك إلى رُشح الجبين، وكَدّ الدهن، ومزيد من التأمل، لأنه باب يدق فيه النظر، ويغمض المسلك في توخي المعاني على حد تعبير عبد القاهر.

وبذلك، فإن هذا النوع من النظم يحتاج قارئاً متميزاً، يستطيع كشف المسالك الغامضة، وشق الصدفة، بل الغوص في الأعماق للوصول إلى مكانها الأولى، وإن عملية

(1) البلاغة بين عهدين لمحمد نابل، ص: 78، نقلاً عن سيد عبد الفتاح حجاب في: نظرية النظم عند عبد القاهر وصلتها بقضية اللفظ والمعنى، ص: 355.

(2) دلائل الإعجاز، ص: 93.

(3) دلائل الإعجاز، ص: 93.

الكشف هذه تتطلب مكابدة ومعاناة، ومشقة شديدة، لأن هذا النص حسب عبد القاهر لا يُمكن نفسه لصاحبه بسهولة ويسر؛ فهو نص متمتع عويص.

ثم يضيف قوله: «وليس لِمَا شأنه أن يجيء على هذا الوصف حدٌ يحصره وقانونٌ يحيط به، فإنه يجيء على وجوه شتى، وأنحاء مختلفة».

فمن ذلك أن تُزَوجَ بين معنيين في الشرط والجزاء معاً، كقول البحرى<sup>(1)</sup>: (من

الطويل)

إِذَا مَا نَهَى النَّاهِي فَلَجَّ بِى الْهَوَى \*\*\* أَصَاحَتْ إِلَى الْوَاشِي فَلَجَّ بِهَا الْهَجْرُ

وبعد ما يورد عبد القاهر نماذج أخرى، يقرر ما سبق أن بيته من أمر ذلك المستوى من النظم مؤكداً أنه المستوى العالى، والباب الأعظم الذي يعظم معظم المزية والحسن فيه، يقول: «وإذ قد عرفت هذا النمط من الكلام، وهو ما تتحد أجزاءه حتى يوضع وضعاً واحداً، فاعلم أنه النمط العالى والباب الأعظم، والذي لا ترى سلطان المزية يعظم في شيء كعظمه فيه»<sup>(2)</sup>.

(1) دلائل الإعجاز، ص: 93، أورد عبد القاهر هنا نماذج عديدة لأنواع المزاوجة، لكنه لم يذكر أنواعاً أخرى غير المزاوجة تكون فيها أجزاء الكلام متحدة، ويدخل بعضها في بعض، ويشتد ارتباط ثاني منها بأول، (ص: 93 وما بعدها). وكان فخر الدين الرازي في كتابه (نهاية الإيجاز، ص: 285) قد نقل قول عبد القاهر السابق في المعنى نفسه حين قال: «ثم ليس لهذا الباب قانون يُحفظ، فإنه يجيء على وجوه شتى، ونحن نشير هنا إلى بعض الوجوه المعتبرة في ذلك»، وبدأ بالمطابقة، ثم المقابلة، ثم المزاوجة، ثم الاعتراض... حتى وصل إلى ثلاثة وعشرين وجهاً: يذكر الوجه فيعرفه ثم يمثل له. وختم ذلك بقوله: «وقد اقتصرنا على هذا القدر، من الأمور التي تربط الجمل بعضها ببعض، وإن كان ما بقي أكثر مما أوردناه»، نهاية الإيجاز، ص: 297.

ومُرادي من هذه الإشارة هو: التنبية على أن الجرجاني اكتفى بإيراد نوع واحد دون أن يُقدم له تعريفاً، وكثير من إيراد النماذج التمثيلية، خاصة الشعر؛ يخلل أكثرها، ويترك بعضها دون ذلك، بينما نجد الرازي يكثر من إيراد الأنواع، ويعرفها ويمثل لها، خاصة بالآيات القرآنية، لكنه يخلل قليلها ويدع أكثرها دون ذلك، ولست الآن في حاجة إلى توضيح ذلك أكثر، أو إعطاء الدليل على هذا الحكم العام، ولكني أتركه إلى موضعه من الباب الثاني.

(2) دلائل الإعجاز، ص: 95.

وإنما ذكرت هذه المستويات الثلاثة من النظم عنده، حتى أُبين أنه لا يكفي القول بأن عبد القاهر يُرجع المزية والإعجاز والبلاغة إلى النظم وكفى، بل ترجع عنده إلى النظم البليغ العالي.

ويتضح ذلك مثلاً من خلال تلخيصه لهذه المستويات بقوله: «وجملة الأمر أن هاهنا كلاماً حُسْنُهُ لِلْفَظِّ دُونَ النِّظْمِ، وَأَخْرَجُ حُسْنُهُ لِلنِّظْمِ دُونَ اللفظ، وثالثاً قد أتاهُ الحسْنُ من الجهتين، ووجِبَتْ له المزية بكلاً الأمرين»<sup>(١)</sup>.

#### 4: جهود عبد القاهر الجرجاني في البحث البلاغي:

##### 4: 1- علم المعاني:

إن ذاك النظم العالي البليغ تتعدد صورته، «لأنه يجيء على وجوه شتى، وأنحاء مختلفة» فينتج عن ذلك التعدد، تعدد في الصور التعبيرية للمعنى الواحد، وكان عبد القاهر قد جعل النظم هو معاني النحو التي يدور عليها تعلق الكلام بعبء بعض، وأكثر مسائل النحو لها ارتباط بمباحث المعاني وثيق، ولذلك كان كتاب (دلائل الإعجاز) ينهض بمباحث هذا العلم (علم المعاني)، وإن كان عبد القاهر لم يطلق على مجموعة هذه المباحث اسم «المعاني»، رغم أنه أرسى دعائم هذا العلم، وأحاط بدقائقه إلى الحد الذي لم يستطع أحد ممن جاء بعده أن ينهج نهجه، فيحيط بدقائق هذا العلم ويرقى إلى مستواه في التحليل والتعمق في فروعه وفي موضوعاته.

يقول ملخصاً بمباحث هذا العلم: «اعلم أن ليس «النظم»، إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مَنَاهِجَهُ الَّتِي تُهَجَّتْ فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رُسمت لك، فلا تُخَلِّ بشيء منها. وذلك أنا 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«زيد ينطلقٌ»، و«ينطلقُ زيدٌ»، و«منطلقٌ زيدٌ»، و«زيد المنطلقُ»، و«المنطلقُ زيدٌ»، و«زيدٌ هو المنطلقُ»، و«زيدٌ هو منطلقٌ».

(١) دلائل الإعجاز، ص: 99 - 100.

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 زيد مسرعاً»، و«جاءني يسرع»، و«جاءني وهو مسرعٌ أو وهو يسرع»، و«جاءني قد أسرع»، و«جاءني وقد أسرع». فيعرف لكل من ذلك موضعه، ويحيى به حيث ينبغي له.

وينظر في «الحروف» التي تشترك في معنى، ثم ينفرد كل واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى، فيضع كلاً من ذلك في خاص معناه، نحو أن يحيى بـ «ما» في نفي الحال، وبـ «لا» إذا أراد نفي الاستقبال، وبـ «إن» فيما يرجح بين أن يكون وأن لا يكون، وبـ «إذا» فيما علم أنه كائن.

وينظر في «الجملي» التي تُسردُ، فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل، ثم يعرف فيها حق الوصل موضع «الواو» من موضع «الفاء»، وموضع «الفاء» من موضع «ثم»، وموضع «أو» من موضع «أم»، وموضع «لكن» من موضع «بل».

ويتصرف في التعريف، والتنكير، والتقديم، والتأخير، في الكلام كله، وفي الحذف، والتكرار، والإضمار، والإظهار، فيصيب بكل من ذلك مكانه، ويستعمله على الصحة وعلى ما ينبغي له<sup>(1)</sup>.

هذا النص المطول إضافة إلى النص الآخر الذي تحدث فيه عن متعلقات الكلام: تعلق اسم باسم، وتعلق اسم بفعل، وتعلق حرف بهما: كالتحيز، والحال، والفاعل، والمفعول، وحروف العطف والجر، والنفي، والاستفهام، والشرط والجزاء<sup>(2)</sup>، هما معاً يجملان تصور عبد القاهر لمباحث هذا العلم الذي يرتكز فيه على بيان القيمة البلاغية لكل مبحث من هذه المباحث:

#### 4: 1-1 - التقديم والتأخير:

افتتح عبد القاهر حديثه عن هذه البحوث بالوقوف عند باب التقديم والتأخير، ومعن فيه النظر وأحاط بدقائقه، وقال عنه إنه «بابٌ كثير الفوائد، جَمُّ المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يفتنُّ لك عن بديعة، ويُضي بك إلى لطيفة»<sup>(3)</sup>.

(1) دلالات الإعجاز، ص: 81-82.

(2) نفسه، ص: 4 (المدخل في دلالات الإعجاز).

(3) دلالات الإعجاز، ص: 106. واستغرق حديثه عن التقديم والتأخير في كتابه من ص: 106 إلى ص: 145.

وقد جعله على وجهين:

- تقديم على نية التأخير، وذلك في كل شيء أقررتَه مع التقديم على حكمه الذي كان عليه، وفي جنسه الذي كان فيه، كخبر المبتدأ إذا قدمته على المبتدأ، والمفعول إذا قدمته على الفاعل.

- وتقديم لا على نية التأخير، ولكن على أن تنقل الشيء عن حكم إلى حكم، وتجعل له باباً غير بابه، وإعراباً غير إعرابه، وذلك أن نجيء إلى اسمين يحتمل كل واحد منهما أن يكون مبتدأ ويكون الآخر خبراً له، فتقدم تارة هذا على ذلك، وأخرى ذاك على هذا<sup>(1)</sup>. وقد ساق الأمثلة لكل وجه منهما محلاً إياها تحليلاً بيئاً.

ثم أشار إلى ما قاله سيبويه وغيره من النحاة من أنهم يقدمون المفعول على الفاعل أحياناً إذا كان بيانه أهم لهم، وهم يبيانه أغنى، وإن كانا جميعاً بهما<sup>(2)</sup>.

وعاب على النحويين عدم تعمقهم في معرفة أسرار الكلام وبلاغة معناه، ولم يكفهم قولهم: «إنه قدم للعناية، ولأن ذكره أهم، من غير أن يُذكر، من أين كانت تلك العناية؟ وبِمَ كان أهم؟ ولتخيلهم ذلك، قد صغر أمرُ «التقديم والتأخير» في نفوسهم، وهونوا الحطُّب فيه، حتى إنك لترى أكثرهم يرى تتبُّعه والنظر فيه ضرباً من التكلف»<sup>(3)</sup>.

وخطأ من يُقسَّم الأمر في تقديم الشيء وتأخيره قسمين: فيجعله مفيداً في بعض الكلام وغير مفيد في بعضه الآخر، وأن يُعلِّله تارة بالعناية، وأخرى بأنه تُوَسِّعُ على الشاعر والكاتب حتى تُطرد لهذا قوافيه، ولذلك سجعه<sup>(4)</sup>.

إن عبد القاهر لا يدعن لأية سلطة من ذلك، بل يرى أن فائدة التقديم والتأخير ومزيتة راجعة إلى علل بيانية يقتضيها النظم.

وكان قد رفض أن تختصر دلالة التقديم هذا الاختصار الذي يُعمم المعنى ويُضيقه، وأن استدراكه على النحاة قبله يتجلى في اقتحامه الأسئلة التي لم يخطر على بال أحد منهم

(1) دلائل الإعجاز، ص: 106 - 107.

(2) نفسه، ص: 107، وينظر أيضاً الكتاب لسيبويه، 34 / 1. تحقيق: محمد عبد السلام هارون.

(3) نفسه، ص: 108.

(4) نفسه، ص: 110.

وضعها، والتي هي من مثل سؤاله السالفي الذكر: من أين كانت تلك العناية؟ وبم كان أهم؟ ليسير سيراً حثيثاً نحو البحث عن الجواب مدفوعاً بشكل عام بالبحث عن المزية في كلام بعد أن نفاها عن اللفظ من حيث هو لفظ، ومن ثم كان من الضروري عنده تبيان وجه العناية، وتبيان وجه التعظيم في التنكير، ووجه الاختصاص، وكذلك في سائر الوجوه البلاغية، وضرورة معرفة الأغراض التي تُؤم.

وذكر أمثلة مختلفة مع همزة الاستفهام مرة يليها الفعل، وأخرى يليها الاسم، ووضح الفرق فيما بينها، وكشف عما بينها من أسرار بلاغية، فإذا قلت: أفعلت؟ فبدأت بالفعل، كان الشك في الفعل نفسه، وكان غرضك من استفهامك أن تعلم وجوده، وإذا قلت: أنت فعلت؟ فبدأت بالاسم، كان الشك في الفاعل من هو، وكان التردد فيه<sup>(1)</sup>.

وهذا الذي ذكره عبد القاهر في الهمزة وهي للاستفهام قائم فيها إذا هي كانت للتقرير، «فإذا قلت: أنت فعلت ذلك؟»، كان غرضك أن تقرره بأنه الفاعل، يبيّن ذلك قوله تعالى: حكاية عن قول نمرود: ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا يَا لَهْمَتَنَا يَا بَرِّهَيْمُ﴾<sup>(2)</sup>، لا شبهة في أنهم لم يقولوا ذلك له عليه السلام وهم يريدون أن يُقرّ لهم بأن كسّر الأصنام قد كان، ولكن أن يُقرّ بأنه منه كان، وكيف؟ وقد أشاروا له إلى الفعل في قولهم: أنت فعلت هذا؟، وقال هو عليه السلام في الجواب: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾<sup>(3)</sup>، ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب: فعلت، أو: لم أفعل<sup>(4)</sup>.

ويستقيم الكلام - حسب عبد القاهر - إذا سأل أحد شاعراً مثلاً: أقلت شعراً قط؟ بينما يلحّن إذا سأله: أنت قلت شعراً قط؟ فقدّم الاسم، لأنه سيجمع بين إثبات الفعل والشك في حدوثه، إذ السؤال مُسلط على الشخص لا على فعله، فكان لا ينبغي أن يضيف كلمة قط، والهمزة فيها سبق تقرير بفعل قد كان من أصله، ومثاله قوله تعالى:

(1) دلائل الإعجاز، ص: 111.

(2) سورة الأنبياء، الآية: 62.

(3) سورة الأنبياء، الآية: 63.

(4) دلائل الإعجاز، ص: 113.

﴿ أَفَأَصْفَكَ زُكْرًا بِالنِّبِيِّ وَأَتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنْتًا إِتْكَوْلُ لِقَوْلُونَ قَوْلًا عَظِيمًا ﴾<sup>(1)</sup>، فالإنكار هنا في نفس الفعل كما يختصر فخر الدين الرازي قول الجرجاني<sup>(2)</sup>.

وإذا قَدِّمَ الاسم في هذا، صار الإنكار في الفاعل، ومثاله قولك للرجل قد انتحل شعرًا: أأنت قلت هذا الشعر؟ كذبت، لست ممن يُحسَن مثله، أنكرت أن يكون القائل ولم تنكر الشعر.

وبعد أن بيّن عبد القاهر الفرق بين تقديم الفعل وتقديم الاسم، والفعل ماضٍ، أخذ يُبيِّن الفرق بينهما والفعل مضارع، فإذا قلت: «أتفعل؟» و«أأنت تفعل؟» لم يخلُ من أن تُريدَ الحال أو الاستقبال. فإن أردتَ الحال كان المعنى شبيهاً بما مضى في الماضي، فإذا قلت: «أتفعل؟» كان المعنى على أنك أردت أن تقرّره بفعلٍ هو يفعله، وكنت كمن يُوهم أنه لا يعلم بالحقيقة أن الفعل كائنٌ، وإذا قلت: «أأنت تفعل؟»، كان المعنى على أنك تريد أن تُقرّره بأنه الفاعل، وكان أمرُ الفعل في وجوده ظاهرًا... وإن أردتَ بـ: «تفعل» المستقبل، كان المعنى إذا بدأت بالفعل على أنك تُعمد بالإنكار إلى الفعل نفسه، وتزعم أنه لا يكون، أو أنه لا ينبغي أن يكون..

وإذا بدأت بالاسم فقلت: «أأنت تفعل؟» أو قلت: «أهو يفعل؟» كنت وجهت الإنكار إلى نفس المذكور، أي: سلطت الإنكار على نفس الضمير، وأبيت أن يكون بموضع أن يجيء منه الفعل ويمن يجيء منه، وأن يكون بتلك المثابة<sup>(3)</sup>.

وحال المفعول كحال الفاعل، مثل قوله تعالى:

﴿ قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَحْسَبُ وَلِيًّا ﴾<sup>(4)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنْتُمْ عَدَابُ اللَّهِ أَوْ أَنْتُمْ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ ﴾<sup>(5)</sup>، فللتقديم حُسن ومزية وفخامة لا تكون لو أُخِرَ فقيل: «قُلْ أَلْتَّخَذَ غَيْرَ اللَّهِ وَلِيًّا»، و«أندعون

(1) سورة الإسراء، الآية: 40.

(2) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص: 301، ودلائل الإعجاز، ص: 114.

(3) ويقدم عبد القاهر أمثلة من كلام العرب: شعره ونثره، ومن القرآن الكريم لكل نوع ومجملها، ص: 117.

(4) سورة الأنعام، الآية: 74.

(5) سورة الأنعام، الآية: 40.

غير الله؟»، وذلك لأنه قد حَصَلَ بتقديم المفعول به معنى قولك: أَيْكونُ غيرُ الله بمثابة أن يُتخذَ وليًّا؟، ولا يكون شيء من ذلك إذا قيل: «أأخذ غير الله وليًّا؟ لأنه حينئذ يتناول الفعل أن يكون فقط، ولا يزيد على ذلك.

وعلى هذا المنوال يظل عبد القاهر يبحث عن الوجوه المختلفة للمعاني الاستفهام، ولا يودع معنى من معانيه إلا إذا حصل على المزية فيه، وكشَف عنها، وأقنع غيره بوجودها، وهكذا يفعل في كل الوجوه التي تكاد لا تنحصر إذا تعيّر الكلام من نظم إلى آخر.

ويواصل تفسيره الفروق الدقيقة للمعاني المنبثقة من مختلف وجوه التقديم والتأخير وهذه المرّة يعرض للتقديم والتأخير في النفي فيقول: إذا قلت: «مَا فَعَلْتُ»، كنت نفيتَ عنك فعلاً لم يثبت أنه مفعول، وإذا قلت: «مَا أَنَا فَعَلْتُ»، كنت نفيتَ عنك فعلاً يثبت أنه مفعول، فتقديم الضمير (أنا) أفاد تخصيص المسند إليه بنفي الفعل عنه، وإثباته لغيره. وإثباته لغيره هو الأصل الذي يجعل الكلام لا يصح إذا قلت: «ما أنا قلت هذا، ولا قاله أحد من الناس»، لأن الجزء الأول من العبارة «ما أنا قلت هذا» يثبت أن قولاً قيل، وأنت المتكلم لم تقله، بينما الجزء الثاني منها ينفي أن يكون هذا القول قد قيل بالمرّة، وفي هذا ما فيه من التناقض البيّن.

ومن ثمّ كان القول: «ما ضربتُ زيداً، ولا ضربه أحدٌ سواي»، صحيحاً، وكان القول: «ما أنا ضربتُ زيداً، ولا ضربه أحدٌ سواي»، خاطئاً، وذلك بسبب ما سبق بيانه. وكذلك الأمر إذا قلت: «ما ضربتُ إلا زيداً» فيكون كلاماً مستقيماً، ولو قلت: «ما أنا ضربتُ إلا زيداً» كان لغواً من القول، وذلك لأن نقض النفي بـ «إلا» يقتضي أن تكون ضربتُ زيداً وتقدّمك ضميرك وإبلاؤه حرف النفي، يقتضي نفي أن تكون ضربته، فهما يتدافعان<sup>(1)</sup>. وليس لك أن تقول تبعاً لذلك في تقديم المفعول وتأخيره: «ما زيداً ضربتُ، ولا أحداً من الناس»، لأن الجزء الأول من العبارة يقتضي أن ضرباً قد وقع منك، ولكنه لم يقع على زيد، وثانيها يقتضي أنك لم تضرب أحداً مطلقاً، وهذا تناقض.

وليس لك أن تقول أيضاً: «ما زيداً ضربتُ، ولكني أكرمته»، وذلك أنك لم تُرِد أن تقول: لم يكن الفعل هذا ولكن ذلك، ولكنك أردت أنه لم يكن المفعول هذا، ولكن ذلك.

(1) دلائل الإعجاز، ص: 124 - 126.

فالصحيح أن تقول: «ما زيدا ضربت، ولكن عمراً». أو «ما ضربت زيدا، ولكن أكرمه»<sup>(1)</sup>.

فقد تبين مما سبق أن هناك معانٍ إضافية تلاحظ في تقديم المسند إليه والمفعول، سواء في النفي أم في الاستفهام، والشأن كذلك في تقديم المسند إليه في الخبر المثبت، فإذا قلت: «زيد قد فعل، وأنا فعلت»، فإن تقديمه يأتي لأحد غرضين:

إما تخصيص المسند إليه بالمسند، كقولك: «أنا سعيْتُ في حاجتك» لمن زعم أن غيرك انفرد بالسعي، أو آخر شاركك فيه. وإما تقوية الحكم وتأكيده في ذهن السامع مثل: «هو يعطي الجزيل»، وهو «يُحِبُّ الثناء»، لا تريد أن تزعم أنه ليس هنا من يعطي الجزيل ويحبُّ الثناء غيره، ولا أن تُعرِّض بإنسان وتخطئه عنه... ولكنك تريد أن تُحقق على السامع أن إعطاء الجزيل وحبُّ الثناء دأبه، وأن تُمكن ذلك في نفسه<sup>(2)</sup>.

ويقول: إن هذه القاعدة من تقوية الحكم تجري أيضاً في الخبر المنفي مثل: «أنت لا تحسن هذا»، و«أنت لا تصنع ذلك». ويرى أن كلمتي: مثل وغير تُقدَّمان دائماً في صدر العبارة إذا استعملتا على سبيل الكناية نحو: «مثلك رعى الحقَّ والحُرمة، وغيري يفعل ذاك»، على معنى أي لا أفعله.

ويقول: إن المسند إليه إذا تقدَّم وكان نكرة أفاد ذلك التخصيص، وهو إما تخصيص جنس، أو تخصيص واحد، فإذا سألت شخصاً: «أرجلُ جاءك؟» كان السؤال إما عن الجنس أو عن الواحد: أي: أرجل جاءك أم امرأة، أو أرجل جاءك أم رجلان<sup>(3)</sup>.

وإذا فلا فرق عند عبد القاهر بين تقديم المسند إليه معرفة أو نكرة في حالة الاستفهام، وكذلك النفي والإثبات فيما يظهر، فالحكم واحد ونافذ في الموقفين، ولا فرق عنده بين معرفٍ ومنكرٍ ومظهرٍ ومضمِر<sup>(4)</sup>.

(1) نفسه، ص: 127.

(2) دلائل الإعجاز، ص: 129.

(3) نفسه، ص: 138، 142.

(4) البلاغة تطور وتاريخ لشوقي ضيف، ص: 194.

تحدث عبد القاهر عن الحذف فقال عنه: إنه «بابٌ دقيقُ المسلك، لطيفُ المآخذ، عجيبُ الأمرِ شبيهٌ بالسحر، فإنك ترى به تَرَكَ الذَّكَرِ، أفصحَ من الذکر، والصَّمتُ عن الإفادة، أزيدُ للإفادة، ومجدُّك أنطقَ ما تكون إذا لم تنطق، وأنتم ما تكون بياناً إذا لم تُبِن»<sup>(1)</sup>. وسرد له أمثلة كثيرة حلَّلتها تحليلاً رقيقاً، أظهرَ خلالها اهتمامه الكبير ببلاغة الحذف، وأغراضه البلاغية، ووظائفه التعبيرية التي يؤديها في الكلام، دونها استقصاء منه لكلِّ مواضع الحذف.

فقد اقتصر حديثه عن حذف المبتدأ، وحذف المفعول به فقط، مُكتفياً من حضر مواضع النوع الأول بذكر موضع واحد يطرد فيه حذف المبتدأ، وهو القطع والاستئناف: يعني البدء بذكر الشيء، وتقديم بعض أمره، ثم ترك الكلام الأول، واستئناف كلام آخر، وغالب كلام العرب في هذه الحال أن يحذف المبتدأ في حالة الاستئناف، وأن يذكر الخبر بدون مبتدأ<sup>(2)</sup>.

ومن الأمثلة المتنوعة التي قدَّما على ذلك، قول الشاعر<sup>(3)</sup>: (من الطويل)

سَرِيعٌ إِلَى ابْنِ الْعَمِّ يَلْطُمُ وَجْهَهُ \*\*\* وَلَيْسَ إِلَى دَاعِيِ النَّدَى بِسَرِيعِ  
حَرِيصٌ عَلَى الدُّنْيَا، مُضِيعٌ لِدِينِهِ \*\*\* وَلَيْسَ لِمَا فِي بَيْتِهِ بِمُضِيعِ

ويدعو إلى تلمس الآثار الفنية للحذف في مجموع نهاج حذف المبتدأ التي أوردتها، وضمنها النموذج السالف الذي يقول عنه: «فتأمل الآن هذه الأبيات كلها، واستقرها واحداً واحداً، وانظر إلى موقعها في نفسك، وإلى ما تجده من اللطف والظرف إذا أنت مررت بموضع الحذف منها، ثم فليت النفس عما تجحد، وألطف النظر فيما تحسُّ به. ثم

(1) دلائل الإعجاز، ص: 146.

(2) دلائل الإعجاز، ص: 147.

(3) قول الأقيسر في ابن عم له مؤبر، سأله فمنعه وقال: كم أعطيك مالي وأنت تُنفقه فيها لا يُغنيك؟ والله لا أعطيتك. فتركه حتى اجتمع القوم في ناديم وهو فيهم، فشكاه إلى القوم وذمه، فوئب إليه ابن عمه فلطمه، فأنشأ البيتين. دلائل الإعجاز، ص: 150.

تَكَلَّفَ أَنْ تُرَدَّ مَا حَذَفَ الشَّاعِرُ، وَأَنْ تَخْرُجَ إِلَى لَفْظِكَ، وَتُوقِعَهُ فِي سَمْعِكَ، فَإِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّ  
الَّذِي قَلْتُ كَمَا قَلْتُ، وَأَنَّ رُبَّ حَذْفٍ هُوَ قِلَادَةٌ الْجِيدُ<sup>(1)</sup>.

فإذا تكلف أحد، وردَّ المبتدأ المحذوف في البيتين السالقين إلى مكانه، سواء في البيت  
الأول، أو البيت الثاني بأن قال: هو سريع إلى ابن العم... وهو حريص على الدنيا... لم تكن له  
الجودة التي كانت فيه، لأن حذفه يجعل النفس تندهش بالخبر الوارد على صيغة المبالغة،  
فتذهب لتبحث عن مَنْ هو هذا الشديد السرعة إلى لطم وجه ابن عمه، الشديد الحرص على  
الدنيا يبغى الاستبداد بنعيمها، فتلقى مُتَعَتِّهَا وَأَنْسَهَا فِي إِضْهَارِهِ وَإِخْفَائِهِ.

ومخلص بشأن حذف المبتدأ إلى القول: «وإذ عرفت هذه الجملة من حال الحذف في  
المبتدأ، فاعلم أن ذلك سبيله في كل شيء، فما من اسم أو فعل تجده قد حذف، ثم أصيب  
به موضعه، وحذف في الحال ينبغي أن يحذف فيها، إلا وأنت تجد حذفه هناك أحسن من  
ذكره، وترى إضماره في النفس أولى وأنس من التظني به»<sup>(2)</sup>. مما يبين أن عبد القاهر يفضل  
الحذف على الذكر في المواضع التي يأتي فيها في الكلام حسناً، لتبقى ملكته الذوقية هي  
مرجع التحكيم في أيها أحسن، أذكر أم الحذف؟.

ثم ينتقل عبد القاهر إلى الحديث عن حذف المفعول، ويسط القول فيه أكثر مما  
بسطه في حذف المبتدأ، لأن «الحاجة إليه أمس، وهو بما نحن بصدد أخص، واللطائف  
كأنها فيه أكثر وما يظهر بسببه من الحُسن والرونق أعجب وأظهر»<sup>(3)</sup>.

ولا يهتم بحصر كل مواضع حذف المفعول به، وإنما يختار نماذج محدودة، في  
مواضع معدودة يبين من خلالها بلاغة هذا الحذف، ويستخلص منها المعايير العامة لبلاغة  
الحذف، ووظائفه التعبيرية، «فهو لم يقصد البتة إلى الحصر والإحصاء كما أنه، على حد  
قوله: ليس لنتائج هذا الحذف، أعني حذف المفعول نهاية، فإنه طريق إلى ضروب من  
الصنعة، وإلى لطائف لا تحصى»<sup>(4)</sup>.

(1) دلائل الإعجاز، ص: 151.

(2) دلائل الإعجاز، ص: 152 - 153.

(3) نفسه، ص: 153.

(4) نفسه، ص: 163، وينظر أيضاً: المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني لأحمد جمال

العمري، ص: 253.

ومن مواضع حذف المفعول التي يذكرها عبد القاهر<sup>(1)</sup> أن يكون غرض المتكلم إثبات الفعل المتعدي للفاعل أو نفيه عنه على الإطلاق ودون اهتمام بذكر المفعول أو تحديده، ويصبح الفعل المتعدي كاللازم من جهة أنه لا يكون له مفعولاً، لا لفظاً ولا تقديرًا، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>(2)</sup>، أي: هل يستوي من له علم ومن لا علم له؟ دون تنصيص على معلوم، وهذا النوع من الحذف الذي يراد فيه أصل معنى الفعل واجب في الكلام؛ إذ إثباته فيه بتعدية الفعل إليه ينقُض الغرض ويُغيّر المعنى<sup>(3)</sup>.

ونوع آخر منه، وهو أن يكون له مفعول مقصود، إلا أنه يُحذف من اللفظ لدليل الحال عليه، وينقسم إلى جلي لا صنعة فيه، وخفي تدخله الصنعة فيتفنن ويتنوع، فمثال الأول قولهم: أصغيتُ إليه، أي: أذني. ومثال الثاني قول البحرني: (من الخفيف)

شَجْوُ حَسَادِهِ، وَعَيْضُ عِدَاهُ \*\*\* أَنْ يَرَى مُبْصِرٌ وَيَسْمَعَ وَاعٍ  
فهذا نوع من الخفي الذي تدخله الصنعة، وهو أن تذكر الفعل وفي نفسك له مفعول مخصوص قد عُلِمَ مكانه، إما بجري ذكر، أو دليل حال، إلا أنك تُنسيه نفسك وتُخفيه، ولذلك كان قصد البحرني أن يرى مبصرٌ محاسنه، ويسمع واعٍ أخباره وأوصافه، ولكنه حذف المفعولين للدلالة على أن آثار الخليفة المعترِّ بلغت حدًّا «يكفي فيها أن يقع عليها بصرٌ ويعيها سمعٌ حتى يُعلم أنه المستحقُّ للخلافة، والقرْد الوحيد الذي ليس لأحد أن ينازعه مرتبتها، فأنت ترى حساده وليس شيء أشجى لهم وأغيط، من علمهم بأن ها هنا مبصرًا يرى وسامعًا يعي، حتى ليتمنون أن لا يكون في الدنيا من له عينٌ يبصر بها، وأذنٌ يعي معها، كي يخفى مكانُ استحقاقه لشرف الإمامة، فيجدوا بذلك سبيلاً إلى منازعته إيّاها»<sup>(4)</sup>.

(1) دلائل الإعجاز، ص: 154.

(2) سورة الزمر، الآية: 9.

(3) دلائل الإعجاز، ص: 155.

(4) نفسه، ص: 156.

وهناك أنواع أخرى يذكرها، من بينها نوع من الخفي الذي يتلخص الغرض فيه على توفر العناية على إثبات الفعل للفاعل، وخصوصها لهذا الغرض. وهكذا يدقق في كل مثال من أمثلة الحذف التي أوردها، ويحدد صورته، ومواضعه، وأغراضه البلاغية.

4: 1- 3- فروق في الخبر:

ثم يخرج عبد القاهر من القول في الحذف إلى القول على فروق في الخبر<sup>(1)</sup> وصوره، ملاحظاً أن الخبر إذا كان اسماً دلّ على الثبوت، وإذا كان فعلاً دلّ على تجدد المعنى، والمضارع منه يدلّ على أنه يتكرّر ويقع مرةً بعد مرة، ويؤكد على وجود الفرق بين الخبر إذا كان صفةً مشبهة، وبينه إذا كان فعلاً، وأن وجود أحدهما في التعبير لا يصلح موضعه للآخر، وقدم أمثلة توضح ما يذهب إليه، يكفي الآن إيراد واحد منها، وهو قوله تعالى: ﴿وَكَلْبُهُمْ بَسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ﴾<sup>(2)</sup>، يقول معلقاً على الآية: «فإن أحداً لا يشكّ في امتناع الفعل ها هنا، وأن قولنا: «كلبهم يبسط ذراعيه»، لا يؤدّي الغرض. وليس ذلك إلا لأنّ الفعل يقتضي مزاولته وتجدد الصفة في الوقت، ويقتضي الاسم ثبوت الصفة وحصولها من غير أن يكون هناك مزاولته وترجيئة فعل، ومعنى يحدث شيئاً فشيئاً، ولا فرق بين «وكلبهم باسطاً»، وبين أن يقول: «وكلبهم واحداً» مثلاً، في أنك لا تثبت مزاولته، ولا تجعل الكلب يفعل شيئاً، بل تثبته بصفة هو عليها، فالغرض إذن تأدية هيئة الكلب»<sup>(3)</sup>.

هذا الفرق الدقيق في المعنى الذي كشفه عبد القاهر يدلّ على حسنه المرهف، وذوقه، الرفيع، وتفكيره الواسع العميق.

ويوضح ما يلاحظه من فروق في المعاني بين أن تقول: «زيد منطلق»، و«زيد المنطلق»، و«المنطلق زيد»<sup>(4)</sup>.

(1) يستغرق هذا الفصل حوالي ثمان وأربعين (48 صفحة) ما بين: 173 إلى 221 من دلائل الإعجاز.

(2) سورة الكهف، الآية: 18.

(3) دلائل الإعجاز، ص: 175.

(4) نفسه، ص: 177 وما بعدها.

ويفصل القول في الفروق بين تنكير الخبر وتعريفه، فالألف واللام في كلمة المنطلق

المسندة لزيد قد تكون بمعنى الجنس وذلك على وجوه:

أحدها: أن تقصّر جنس المعنى على المخبر عنه لقصدك المبالغة مثل: زيد هو الجواد.

الوجه الثاني: أن تقصّر جنس المعنى الذي تفيده بالخبر على المخبر عنه مدّعياً أنه

لا يوجد إلا فيه مع تقييده بشيءٍ مخصوصه مثل: هو الوفيُّ حين لا تظن نفس بنفس خيراً.

الوجه الثالث: أن لا يقصد به قصر جنس الخبر على المخبر عنه، وإنما يقصد

اشتهاره فيه، مثل قول الخنساء: (من الوافر)

إِذَا قُبِحَ الْبُكَاءُ عَلَى قَتِيلٍ \*\*\* زَأَيْتُ بُكَاءَكَ الْحَسَنَ الْجَمِيلاً

فالخنساء لم ترد - حسب تأويل عبد القاهر للبيت - أن ما عدداً البكاء عليه فليس

بحسن ولا جميل... ولكنها أرادت أن تُقرّه في جنس ما حُسنته الحُسنُ الظاهر الذي لا يُنكره أحدٌ<sup>(1)</sup>.

الوجه الرابع: أن يقصد به بيان أن المسند إليه تنطبق عليه الصفة الكامنة في المسند

مثل: زيد هو البطل المحامي، تريد أن تقول لصاحبك: «هل سمعت بالبطل المحامي»،

وكان «أل» فيه لتعريف الحقيقة<sup>(2)</sup>، ويدخل في هذا الضرب كلمة «الذي» إذا وقعت

مسندة في مثل قول بعض الشعراء: (من الطويل)

أخوكَ الَّذِي إِنْ تَدْعُهُ لِيَلْمَةَ \*\*\* مُجِبُّكَ، وَإِنْ تَغْضَبَ إِلَى السَّيْفِ يَغْضَبِ

ويوازن عبد القاهر بين قولنا: «المنطلقُ زيدٌ»، و«زيدُ المنطلقُ» ويوضح الفرق

بينهما، فالعبرة الأولى أقوى في القصر لأن المنطلق فيها أعم، إذ الألف واللام فيها

لا تستغراق الجنس بخلاف المنطلق في العبارة الثانية<sup>(3)</sup>.

(1) دلائل الإعجاز، ص: 181. وقد ردّ الرازي على الجرجاني بخصوص تأويله لهذا البيت، ولم يتفق معه على ما ذهب إليه فيه، وبين دليله في ذلك كما سيأتي فيما بعد، (ينظر نهاية الإيجاز، ص: 161).

(2) البلاغة تطور وتاريخ لشوقي ضيف، ص: 177.

(3) دلائل الإعجاز، ص: 186 وما بعدها.

ثم يعقد فصلاً يتحدث فيه عن «الذي» ويقول: إن لك فيها علماً كثيراً، وأسراراً جمةً ويلاحظ أنك لا تصل «الذي» إلا بجملة من الكلام قد سبق من السامع علم بها، وأمر قد عرفه له، نحو أن ترى عنده رجلاً يُشده شعراً فتقول له من غدي: «ما فعل الرجل الذي كان عندك بالأمس يُشدهك الشعر؟»<sup>(1)</sup>.

ويسط عبد القاهر آراءه في الحال<sup>(2)</sup>، ويُبين أنها تجمي مفردة وجملة، والجملة تجمي تارة مع الواو وأخرى بغيرها. وفي التمييز بين الوجهين - كما يقول - صعوبة؛ فالجملة إذا كانت من مبتدأ وخبر فالغالب عليها أن تجمي مع الواو، كقولك: جاءني زيد وعمرو أمامه، وإذا كان المبتدأ ضميراً يعود على صاحب الحال تحتم ذكرها، كقولك: جاءني زيد وهو راكب، فلم يصح تركها بأن تقول: جاءني زيد هو راكب، لأنه فصل الحال عن صاحبه. وإذا كان الخبر في الجملة الاسمية ظرفاً أو جازاً ومجروراً مقدّمين كثر فيها ترك الواو كقول بشار: (من الطويل)

إِذَا أَتَكْرَتْنِي بِلُدَّةٍ أَوْ نَكِرْتُمَا \*\*\* خَرَجْتُ مَعَ الْبَازِي عَلَيَّ سَوَادُ

وإن كانت الجملة فعلية، والفعل مضارع مثبت غير منفي لم يكذب تجمي بالواو مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمَنَّوْا نَسَبَكُمُ﴾<sup>(3)</sup>، فإن دخل حرف نفي على المضارع كثر حذفها مثل: «جعلت أمي وما أدري أين أضع رجلي»<sup>(4)</sup>.

ومما يجيء بالواو وغير الواو، الماضي، وهو لا يقع حالاً إلا مع «قد» وصيغة «ليس» مثل: زارني وقد جهده السير، ورأيتك وليس معه غيره.

وهكذا ترى الجمل الواقعة حالاً قد اختلف بها الحال اختلافاً ظاهراً، ولا بد - كما يؤكد عبد القاهر - من أن يكون ذلك راجع إلى علل توجبه وأسباب تقتضيه، «فمحال أن يكون ها هنا جملة لا تصلح إلا مع «الواو»، وأخرى لا تصلح فيها «الواو»، وثالثة تصلح

(1) نفسه، ص: 200.

(2) نفسه، ص: 202.

(3) سورة المدثر، الآية: 6.

(4) دلائل الإعجاز، ص: 208.

أن تحييء فيها «بالواو» وأن تدعها فلا تحييء بها، ثم لا يكون لذلك سببٌ وعلّةٌ<sup>(1)</sup>، إلا أن الإشكال يكمن في الوقوف على تلك العلل والأسباب، «لأن الطريق إليه غير مَسْلُوكٍ، والجهة التي منها تُعرَف غير مَعْرُوفَة»<sup>(2)</sup>.

ويحاول عبد القاهر أن يسلك هذا الطريق ويُعلّل ذلك، فيذكر أن الخبر ينقسم إلى خبر هو جزء من الجملة لا تتم الفائدة دونه، وخبر ليس بجزء من الجملة، لكنه زيادة في خبر آخر سابق له، فالأول كقولك: «زيد منطلق»، والفعل كقولك: «خرج زيد»، وكل واحد من هذين جزء من الجملة، وهو الأصل في الفائدة.

والثاني هو الحال كقولك: «جاءني زيد ركباً»، وذاك لأن الحال خبر في الحقيقة، من حيث إنك تُثبِتُ بها المعنى لدى الحال كما تثبت بخبر المبتدأ للمبتدأ وبالفعل للفاعل إلى غير ذلك من جَزَي عبد القاهر وراء العلل، وتعبّبه لمسالكتها في الكلام، واضعاً إصبعه على تجليات النظم في صور المعاني المختلفة.

#### 4: 1-4- الفصل والوصل:

ويتحدث عن الفصل والوصل<sup>(3)</sup>، وينوه بدورهما في التعبير الفني، ثم يأخذ في بيان فائدة العطف في المفرد وهو إشرارك الثاني في إعراب الأول وحكمه. ويتنقل إلى الجمل المعطوف بعضها على بعض وهي عنده على ضربين.

أحدهما أن يكون للمعطوف عليها موضع من الإعراب، وإذا كانت كذلك كان حكمها حكم المفرد.

والضرب الثاني أن تعطف على الجملة العارية الموضع من الإعراب جملة أخرى، كقولنا: «زيد قائم، وعمرو قاعد» فلا نقول هذا القول حتى يكون عمرو بسبب من زيد وحتى يكونا كالنظيرين والشريكين، وبحيث إذا عرف السامع حال الأول عَنَاهُ أن يعرف حال الثاني.

(1) نفسه، ص: 212.

(2) نفسه، ص: 212.

(3) دلائل الإعجاز، من ص: 222 إلى ص: 148.

وأما إذا لم تكن بين المعطوف والمعطوف عليه مناسبة ولا تعلق، بأن جِثت فعطفت على الأول شيئاً ليس منه بسبب، لم يستقم والواجب فيه القطع والاستثناف.

وعموماً فقد بينّ مواضع الفصل والوصل: كمال الاتصال، وكمال الانقطاع، وشبه كمال الاتصال، وإن كان لم يسمه، وأبرز دواعيها ووضح فوائدها الفنية في التعبير القرآني وفي كلام العرب الرصين، محللاً استشهاده على ذلك تحليلاً بديعاً رائعاً مجلياً صورة النظم من خلالها، وكان كلامه عنها مفصلاً على نحو لم يسبق إليه<sup>(41)</sup>.

4: 1-5- القصر:

وعقد عبد القاهر للقصر باباً<sup>(42)</sup>، وأفاض في صورته وطرقه، وهي (إنها) و(ما) و(إلا) و(العطف)، وتحدث عن القصر بتعريف المسند والمسند إليه، وكان بعض العلماء من قبل يجعلون (القصر بـإنها) بمنزلة (القصر بما وإلا) كما وُجد عند أبي علي الفارسي، غير أن عبد القاهر يرى أنهم لم يعنوا بذلك أن المعنى في (إنها) هو المعنى في (ما وإلا) بعينه، وأن سبيلهما سبيل اللفظين يوضعان لمعنى واحد، مؤكداً وجود فروق بين الصيغتين، لأنه «ليس كل كلام يصلح فيه «ما» و«إلا» يصلح فيه «إنها» ألا ترى أنها لا تصلح في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾<sup>(43)</sup> ولا في نحو قولنا: «ما أحدٌ إلا وهو يقول ذاك» إذ لو قلت: «إنها من إله الله» و«إنها أحد وهو يقول ذاك» قلت ما لا يكون له معنى<sup>(44)</sup>.

وهذه الفروق تتمثل في أن (إنها) تبيء الخبر لا يجمله المخاطب، ولا يدفع صحته، أو ما ينزل هذه المنزلة.

فمثال الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَنِ يَخَشِنَهَا﴾<sup>(45)</sup>.

(1) البلاغة العربية بين الناقدین الخالدين: عبد القاهر الجرجاني وابن سنان الخفاجي لعلي علام، ص:

144. وكانت إشارات كثيرة عن الفصل والوصل قد وُجدت عند كل من الجاحظ في البيان

والتيبين: 102/1. وعند أبي هلال العسكري في الصناعتين، ص: 497 وما بعدها.

(2) دلائل الإعجاز، من ص: 328 إلى ص: 358.

(3) سورة آل عمران، الآية: 62.

(4) دلائل الإعجاز، ص: 329.

(5) سورة النازعات، الآية: 45.

وأما مثال ما ينزل هذه المنزلة، فقول ابن قيس الرقيات: (من الخفيف)

إِنَّمَا مُضْعَبٌ شَهَابٌ مِنَ اللَّـمَّ \* \* \* \* \* تَجَلَّتْ عَنْ وَجْهِهِ الظَّلْمَاءُ

ادعى في كون المدحوح بهذه الصفة، أنه أمر ظاهر معلوم للجميع على عادة الشعراء إذا مدحوا أن يدعوا في الأوصاف التي يذكرون بها المدحوحين أنها ثابتة لهم، وأنهم قد شهروا بها، وأنهم لم يصفوا إلا بالمعلوم الظاهر الذي لا يدفعه أحد<sup>(1)</sup>.

وأما النفي والاستثناء (ما إلا) فيجيبان في خبر يُنكره المخاطب، ويشك فيه، مثل:

«ما هو إلا مُصِيبٌ»، لمن يدفع أن يكون الأمر على ما قلته.

وفرق آخر هو أن (إنما) تفيد في الكلام الذي بعدها إيجاب الفعل لشيء ونفيه عن

غيره، فإذا قلت: «إنما جاءني زيد» تضمن ذلك أنك نفيت أن يكون الجائي غيره، كأنك

قلت: «جاءني زيد لا عمرو»، إلا أن لها مزية وهي أنك تعقل معها إيجاب الفعل لشيء

ونفيه عن غيره دفعة واحدة، وليس كذلك الأمر في جاءني زيد لا عمرو. فإنك تعقلهما في

حالين.

ولها مزية أخرى في أنها تجعل الأمر ظاهراً في أن الجائي «زيد»<sup>(2)</sup>.

وقد أشار أحدهم<sup>(3)</sup> إلى أن الأستاذ إبراهيم أنيس قد أضاف - إلى هذه الفروق -

فرقاً آخر وهو: «أن القصر لا يعدو أن يكون توكيداً للكلام، غير أن التوكيد مع «إنما»

توكيد الإثبات، ومع النفي والاستثناء «تأكيد للنفي» وشتان ما بين التأكيدين، ومن

الواجب الفصل بين هذين النوعين من التوكيد.

ويطيل عبد القاهر بعد ذلك الحديث في «لا» العاطفة<sup>(4)</sup>، ويرى أن قولك: «جاءني

زيد لا عمرو» تقصّر فيه المجيء على زيد وتنفيه عن عمرو، وبذلك تعكس ظن المخاطب

وما كان يعتقد من أن الذي جاء عمرو لا زيد، ويربط بينها وبين إنما في المعنى بقوله: وإذ

(1) دلائل الإعجاز، ص: 331.

(2) دلائل الإعجاز، ص: 335.

(3) الدكتور أحمد جمال العمري في كتابه المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني، ص: 257،

وما أضافه الأستاذ إبراهيم أنيس يوجد في كتابه: من أسرار اللغة، ص: 175.

(4) دلائل الإعجاز، ص: 335.

عرفت هذه المعاني في الكلام «بلا» العاطفة، فاعلم أنها بجملتها قائمة لك في الكلام «إنها»<sup>(1)</sup>.

ثم ينتقل إلى جملة من القول في (ما وإلا) وما يكون من حُكْمِها، فإذا قلت «ما جاء إلا زيد» احتمل أمرين: أحدهما: أن تريد اختصاص «زيد» بالمجيء، وأن تنفيه عن عَدَاهُ. وثانيهما: أن تريد ما ذكر في «إنها» ويكون كلاماً تقوله ليعلم أن الجائي «زيد» لا غيره<sup>(2)</sup>.

فتكون (ما وإلا) صالحة لقصر القلب وقصر الأفراد<sup>(3)</sup>.

ولم يُبشِّرْ إلى ما سباه البلاغيون بعده باسم قصر التعيين، وهو يأتي حين يكون المخاطب مُتَرَدِّداً مثلاً في الشاعر بين زيد وعمرو على حد سواء، ولا يدري أيهما على التعيين، فتقول له: «ما زيد إلا الشاعر» أو «ما الشاعر إلا زيد». وكان عبد القاهر يدمج هذه الصورة في صورة قصر الأفراد<sup>(4)</sup>.

والقصر عنده ضربان: قصر موصوف على صفة، وقصر صفة على موصوف<sup>(5)</sup>، وهو يقع على المتأخر سواء كان مسنداً أو مسنداً إليه أو مفعولاً، ويرى أن القول: «إنها هو قائم قاعد» جائز. ولا يراه كذلك مع (ما وإلا) في قولك: «ما زيد إلا قائم لا قاعد» كأن القصر في النفي والاستثناء أقوى منه في «إنها» لاشتغاله على النفي الشامل.

ويلاحظ أن «إنها» تُوظف في التعريض كثيراً مثل ﴿أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَنْهُ هُوَ أَعْلَمُ إِنَّمَا يَذْكُرُ آيَاتِنَا لِلْأَكْبَرِ﴾<sup>(6)</sup>، ويؤكد أنها تدخل على خبر معلوم للمخاطب حقيقة أو تنزيلاً<sup>(7)</sup>.

(1) نفسه، ص: 336.

(2) نفسه، ص: 337.

(3) قصر القلب: يكون إذا اعتقد المخاطب عكس الحكم الذي ثبت بالقصر.

وقصر الأفراد: يكون إذا اعتقد المخاطب الشُّرْكة في الحكم بين المقصور عليه وغيره. معجم المصطلحات البلاغية وتطورها لأحمد مطلوب، ص: 469، (ينظر باب: ق ص ر).

(4) البلاغة تطور وتاريخ لشوقي ضيف، ص: 182 - 183.

(5) دلائل الإعجاز، ص: 346.

(6) سورة الرعد، الآية: 19. وسورة الزمر، الآية: 9.

(7) دلائل الإعجاز، ص: 354، وينظر البلاغة تطور وتاريخ لشوقي ضيف، ص: 183.

وعلى هذا النمط من التحليل اللغوي والفني الفذ، يعالج عبد القاهر باقي أبواب علم المعاني الأخرى، وكان أكثر اهتمامه هو إبراز الجوانب البلاغية، والقيم الفنية في كل شعبة من شعب أصول هذا العلم، «غير ملق بالآ إلى حصر كل الصور، واستيفاء كل الأقسام في كل من هذه الأبواب، فلم يكن همّه وغايته أن يقدم إحصاءً عن مواضع التقديم أو الحذف أو غيرهما من أبواب علم المعاني، وإنما كان همه الأكبر أن يقدم أسلوباً لدراسة هذه الأبواب، ومنهجاً لمعالجتها معالجة علمية بلاغية، خاصة وأن أقسام كل باب وفروعه مما يعجز عن الإحاطة به حصر»<sup>(1)</sup>.

وتلك طريقة الأدباء الذواقين للأدب الرفيع، يكون هدفهم هو صقل المواهب وتربية الذوق البلاغي لدى الناشئين، ومحاولة الوقوف على أسباب المتعة في التعبير الفني، قبل أن يأخذ بعض العلماء<sup>(2)</sup> ممن أتوا بعد عبد القاهر وجهتهم المعاكسة، فيصّبون اهتمامهم في حصر الأبواب، وتشعيب المسائل، والخوض في التعاريف، والبحث «التعسفي» عن الاستشهادات الملائمة، وفي ذلك ما فيه من تحجّر على البلاغة الذوقية.

ومن ثمّ كان القول: «إن عبد القاهر هو صاحب الفضل الأكبر في نشأة علم المعاني وتبلور مباحثه» - وإن كان لم يطلق عليه هذا الاسم<sup>(3)</sup> - قولاً صحيحاً، رغم وجود بعض مباحث هذا العلم متناثرة في ثنايا كتب السابقين عن عبد القاهر، وكذا رغم ما فاته من بعض شعبه، كبعض شعب باب الإنشاء دون التطرق لها بحكم أنه كان مبتدئاً في وضع نظريته في المعاني، ومع أن من جاءوا بعده أضافوا إليها بعض إضافات فإن كتاباته فيها ظلت المنارة الهادية بأضوائها الكثيرة<sup>(4)</sup>.

(1) المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني لأحمد جمال العمري، ص: 258.

(2) كفخر الدين الرازي وأبي يعقوب السكاكي مثلاً.

(3) المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني لأحمد جمال العمري، ص: 258، والبلاغة تطور

وتاريخ لشوقي ضيف، ص: 189.

(4) البلاغة تطور وتاريخ لشوقي ضيف، ص: 189.

لم يكن مفهوم عبد القاهر للبيان بمعناه المتأخر الذي أصبح يفيد أحد علوم البلاغة الثلاثة، ولكنه كان يرد عنده مرادفاً لكل من الفصاحة والبلاغة والبراعة<sup>(1)</sup> وهي جميعها أوصاف للكلام البليغ، فهي إذا لم تكن متحدة المعنى فإنها قريبته، والمهم هو أن البيان لا يزال المقصود منه عند الرجل الكشف والإيضاح والإبانة عما في النفس والدلالة عليه.

ولم تكن مسائل علم البيان التي بحثها من تشبيه ومجاز وكناية<sup>(2)</sup> معزولة عن تفسيره للنظم، وإظهار تجلياته في الصور الفنية عموماً، بل إن مباحث البيان عنده هي أيضاً من خصوصيات النظم ومقتضياته.

وكان عبد القاهر قد نوه بهذا العلم حين قال: «ثم إنك لا ترى علماً هو أرسخ أصلاً، وأسبق فرعاً، وأحلى جنى (...) من علم البيان، الذي لولاه لم تر لساناً يحكوك الوُشْيَ، ويصوغ الحَلِيَّ، ويلفظ الدرَّ وينفثُ السحر...»<sup>(3)</sup>.

ومعلوم أن مباحث البيان التي ناقشها كان قد بحثها البلاغيون قبله، «ولكنهم لم يُحَرِّروها ولم يبحثوا دقائقها على نحو ما بحثها وحررها عبد القاهر في كتابه «أسرار البلاغة» فقد ميز أقسامها وفروعها، وحلل أمثلتها تحليلاً بارعاً»، ويكفيه أنه أعاد للاستعارة قيمتها الفنية<sup>(4)</sup>، ووقاها حقها من البحث والتحليل - كما سيتبين فيما بعد - ورفع عنها الحيف الذي لقيته من قبل النقاد والبلاغيين والإهمال الذي واجهوها به مقارنة باهتمامهم بالتشبيه مثلاً: نظراً لشيوع أسلوب هذا الأخير في الشعر، والشعر ديوان

(1) دلائل الإعجاز، ص: 34.

(2) رغم أن (أسرار البلاغة): قد جمع بحوث علم البيان تقريباً، فإن (دلائل الإعجاز) كان له هو الآخر نصيب منها إلى جانب مسائل علم المعاني كالاستعارة والتمثيل والكناية وأيضاً المجاز الحُكْمِي.

(3) دلائل الإعجاز، ص: 6.

(4) البلاغة تطور وتاريخ لشوقي صيف، ص: 190.

(5) وقد أقر نفسه بذلك حين قال عنها: «وأنا أريدُ أن أدزجها من الضَّعْف إلى القوة»، أسرار البلاغة،

ص: 55.

العرب، عنه تبلورت أحكامهم النقدية والبلاغية، وإليه يحتكمون في خصوماتهم الأدبية، ونظراً أيضاً لارتكازه أساساً على الوظيفة الإفهامية<sup>(1)</sup>.

وكان اهتمام عبد القاهر بالتشبيه والمجاز والكناية أيضاً اهتماماً بالغاً، كلُّ وفاء حقّه، وشرح معانيه، وحلل نماذجه تحليلاً فنياً رفيعاً.

ويجدر بي هنا الوقوف عند كل مبحث من هذه المباحث للتعرف على إسهامات الرجل الجليلة في البحوث البيانية، وكشف الصلة بينها وبين النظم، وتَجَلِّيَة الاهتمام الذي أولاه للصورة الفنية عامة<sup>(2)</sup>.

#### 4: 2-1- الحقيقة والمجاز:

يعقد عبد القاهر فصلاً في حدّي الحقيقة والمجاز<sup>(3)</sup>، ويقول بأن أحدهما في المفرد غير أحدهما في الجملة، ويبدأ بأحدهما في المفرد.

فيقول: إن الحقيقة «كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضح، وإن شئت قلت: في مواضعه، وقوعاً لا تستند فيه إلى غيره»<sup>(4)</sup>.

وبين أن هذا التعريف يصدّق على كل اللغات لأن: «من حقّ الحدّ أن يكون بحيث يجري في جميع الألفاظ الدالة» ثم دل على ذلك بقوله: «وإن أردت أن تمتحن هذا الحدّ، فانظر إلى قولك: «الأسد»، تريد به السَّبع، فإنك تراه يؤدّي جميع شرائطه، لأنك قد أردت به ما تعلم أنه وقع له في وضع واضح اللغة. وكذلك تعلم أنه غير مستند في هذا الوقوع إلى شيء غير السَّبع، أي: لا يحتاج أن يُتصوّر له أصلٌ أدّاه إلى السَّبع من أجل التباس بينهما وملاحظة<sup>(5)</sup>»، كما يوجد في المجاز، ونفس الحكم ينطبق على الكلمة إذا كانت حادثة، ولو وضعت اليوم كان وضعها كذلك، وكذلك الأعلام.

(1) يُنظر التفكير البلاغي عند العرب لحمادي صمود، ص: 531، حيث يتوسّع حمادي صمود في هذه الفكرة توسعاً مرضياً.

(2) لا يتضح ذلك فقط هنا في هذا الفصل، ولكن أيضاً عند مقارنة بعض النماذج من تحليل عبد القاهر مع نظيرتها عند الفخر الرازي في الباب الثاني.

(3) أسرار البلاغة، ص: 350.

(4) نفسه، ص: 350.

(5) أسرار البلاغة، ص: 351.

أما المجاز، «فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها، لملاحظة بين الثاني والأول، وإن شئت قلت: «كل كلمة جُرَّتْ بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له، من غير أن تستأنف فيها وضعاً، لملاحظة بين ما تُجَوِّزُ بها إليه، وبين أصلها الذي وُضعت له في وضع واضعها»<sup>(1)</sup>.

ويريد بالملاحظة: العلاقة المنعقدة بين الكلمة في أصل معناها وما نقلت إليه، فإذا قلت: رأيتُ أسداً. تريد رجلاً شبيهاً بالأسد، لم يشبهه عليك الأمر في حاجة الثاني إلى الأول، إذ لا يتصور أن يقع الأسد للرجل، على هذا المعنى الذي أردته على التشبيه على حد المبالغة، وإيهام أن معنى من الأسد حصل فيه، إلا بعد أن تجعل كونه اسماً للسمع إزاء عينيك، فهذا إستاناد تعلمه ضرورة، ولو حاولت دفعه عن وهمك حاولت محالاً. فمتى عُقِلَ فرع من غير أصل، ومشبه من غير مشبه به؟<sup>(2)</sup>

هذا المراد من عبد القاهر بالملاحظة هو الذي سيفتح الباب واسعاً للتدقيق في العلاقات الموجودة والرابطة بين الكلمة والمعنى الأصلي الذي وُضعت لأجله، وبين ما نُقلت إليه.

وقد تنبه عبد القاهر نفسه إلى ذلك فوجد أن النقل لا يصح حتى تكون هناك علاقة بين الأصل والفرع، فتكون تلك العلاقة مُسَوِّغاً فِتياً يسمح بذلك النقل.

ومن ثم كشف أن تلك العلاقة تارة تكون واضحة لأنها تأتي عن طريق المشابهة كما في المثال السابق، وتارة تكون غير واضحة لأنها تأتي من طريق غير المشابهة، والأولى هي الاستعارة، والثانية هي المجاز المرسل كما سماه المتأخرون.

وسيفضّل عبد القاهر - كما سيظهر بعد قليل - النوعين معاً عندما يتحدث عن حد الجملة في الحقيقة والمجاز<sup>(3)</sup>.

وفي بحث حد الجملة في الحقيقة والمجاز يمهد لذلك ببحث يذكر فيه أن مدار الفائدة في الحقيقة على الإثبات والتنفي... وأن الإثبات يقتضي مُثَبِّتاً ومُثَبِّتاً له... وكذلك

(1) نفسه، ص: 351 - 352.

(2) أسرار البلاغة، ص: 352.

(3) نفسه، ص: 366.

النفي يقتضي مَنفياً ومنفياً عنه، فلما كان الأمر كذلك احتجج إلى شيئين يتعلق الإثبات والنفي بهما، فيكون أحدهما مُثَبِّتاً والآخر مُثَبِّتاً له، وكذلك يكون أحدهما مَنفياً والآخر منفياً عنه. فكان ذلك الشيطان: المبتدأ والخبر، والفعل والفاعل، وقيل للمثبت وللمنفي «مسند» و«حديث»، وللمثبت له والمنفي عنه «مسند إليه» و«مُحَدَّث عنه» وإذا رُمِت الفائدة أن تحصل لك من الاسم الواحد أو الفعل وحده، صرت كأنك تطلبُ أن يكون الشيء الواحد مُثَبِّتاً ومُثَبِّتاً له، ومَنفياً ومنفياً عنه، وذلك محال<sup>(1)</sup>.

ويذكر أيضاً<sup>(2)</sup> أن الإثبات والنفي يكونان أفعالاً وأوصافاً، وأنها قد يتعلقان بالفاعل وقد يتعلقان بالمفعول، إلى أن يقول: «إنه ينبغي أن تعلم أن من حَقك إذا أردت أن تقضي في الجملة بمجاز أو حقيقة، أن تنظر إليها من جهتين: إحداهما أن تنظر إلى ما وقع بها من الإثبات أهو في حقه وموضعه أم قد زال عن الموضع الذي ينبغي أن يكون فيه، ثانيهما أن تنظر إلى المعنى المثبت أعني ما وقع عليه الإثبات»<sup>(3)</sup>.

وهو بذلك يقسم المجاز في الجملة قسمين: مجازاً في الإسناد وآخر في المسند، ومرجع الأول إلى العقل، ومرجع الثاني إلى اللغة، وهذا الثاني هو الذي أشرت إليه آنفاً والذي يشمل: أ- الاستعارة، ب- المجاز المرسل.

وقد مثل لكلا النوعين، من ذلك مثلاً هذا المثال الذي دخله المجاز من جهة الإثبات دون المثبت، وهو قول الشاعر: (من المتقارب)

أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الكَيْبِ \*\*\* رَكَرَّ الغَدَاةَ وَمَرُّ العَشْيِ

فالمجاز واقعٌ في إثبات الشيب فعلاً للأيام ولكرّ الليالي، وهو الذي أُزِيل عن موضعه الذي ينبغي أن يكون فيه، لأن من حق هذا الإثبات، أعني إثبات الشيب فعلاً، أن لا يكون إلا مع أسماء الله تعالى، فليس يصح وجود الشيب فعلاً لغير القديم سبحانه. وقد وَجَّه في البيتين كما ترى إلى الأيام وكرّ الليالي، وذلك ما لا يُثَبِّت له فعلٌ بوجه، لا

(1) نفسه، ص: 366.

(2) نفسه، ص: 367 وما بعدها.

(3) أسرار البلاغة، ص: 370.

الشيء ولا غير الشيء، وأما المثلث فلم يقع فيه المجاز، لأنه الشيء وهو موجود في البيت<sup>(1)</sup>. وهو مجاز يعرف بالعقل.

ومثال ما دخل المجاز في مثبته دون إثباته، قوله عز وجل: ﴿أَوْ مَن كَانَ مِيْسًا فَآحَيْنَهُ وَجَعَلْنَا لَدُنْهُ نُورًا يَمْشِي بِوَهِّ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾<sup>(2)</sup>، فقد جعل العلم والهدى والحكمة حياة للقلوب، والإثبات واقع على حقيقته، لأنه ينصرف إلى أن الهدى والعلم والحكمة فضل من الله وصادر من عنده. وهو مجاز يعرف عن طريق اللغة.

وهذا المجاز في الإسناد، أو المجاز العقلي، كما يسميه المتأخرون، وربما أفادوا هذه التسمية من قوله: «فاعلم إنه إذا وقع المجاز في الإثبات فهو متلقى من العقل، وإذا عرض في المثلث فهو متلقى من اللغة<sup>(3)</sup>»، هذا المجاز هو الذي أسماه في الدلائل بالمجاز الحكمي<sup>(4)</sup>، وجعله كنزاً من كنوز البلاغة، وأن من شأنه أن يفحّم عليه المعنى وتحدث فيه النباهة، وهو مادة الشاعر المقلق والكاتب البليغ في الإبداع والإحسان والاتساع في طرق البيان، وأن يجيء بالكلام مطبوعاً مصنوعاً، وأن يضعه بعيد المرام من الإفهام<sup>(5)</sup>. وجاء بأمثلة لهذه الصورة المعجبة، منها: قول رؤبة: «فنام ليلى وتجلّى همّي» فليس يشته على عاقل أن ليس حال المعنى وموقعه في هذا القول كحال وموقعه إذا أنت تركت المجاز وقلت: «فتمت في ليلى وتجلّى همّي». ومن الذي يخفى عليه مكان العلو وموضع المزية وصورة الفرقان بين قوله تعالى: ﴿فَمَا رِيحَتْ يَحْتَرُّهُمْ﴾<sup>(6)</sup> وبين أن يقال: فما ربحوا في تجارتهم؟<sup>(7)</sup>.

(1) نفسه، ص: 371.

(2) سورة الأنعام، الآية: 122.

(3) البلاغة العربية بين الناقدين الخالدين: عبد القاهر الجرجاني وابن سنان الحقاقي لغريب علام،

ص: 203.

(4) دلائل الإعجاز، ص: 293.

(5) دلائل الإعجاز، ص: 293، 294، 295.

(6) سورة البقرة: الآية: 16.

(7) نفسه، ص: 295.

هذه الالتفاتة من عبد القاهر تذكّر بنظيرتها في مباحث المعاني عنده، كالحذف والذكر مثلاً، حيث يُركز على العلاقات وتفاعلاتها غير المحدودة في الأسلوب وتأثيرها على سياقات الكلام، مما يصيرُ معه القول هنا جائزاً إذا ما قيل: إنَّ القيمة الفنية للمجاز يَمْتَلِكُ زِمَامَ أَمْرِهَا النِّظْمِ، قال: «سبب اللُّطف في ذلك أنه ليس كل شيء يصلح لأن يُتَعاطَى فيه هذا المجاز الحكمي بسهولة، بل تَجَدُّدُك في كثير من الأمر، وأنت تحتاج إلى أن تُهَيِّئَ الشَّيْءَ وتصلحه لك بشيء تتوخاه في النظم»<sup>(1)</sup>.

والمجاز العقلي: كل جملة أخرجت الحُكْمَ المُفَادَ بها عن موضعه من العقل لضرب من التأول، ويقرر عبد القاهر: أنه لا يجوز الحكم على الجملة بأنها مجاز إلا بأحد أمرين:

- إما أن يكون الشيء الذي أُثْبِتَ له الفعل مما يصح أن يكون له تأثير في وجود المعنى الذي أُثْبِتَ له، وذلك نحو قولك: «مَحَبَّتُكَ جَاءَتْ بِي إِلَيْكَ»، فهذا مما لا يشبه على أحد أنه مجاز، لأن المحبة لا يعقل أن تحييء بإنسان.

- وإما أن يكون قد عُلم من اعتقاد المتكلم أنه لا يُثْبِتُ الفعل إلا لله تعالى كقول أبي النجم: (من الرجز)

قَدْ أَضْبَحَتْ أُمُّ الْخِيَارِ تَدَّعِي \*\*\* عَلَيَّ ذَنْباً كُلَّهُ لَمْ أَضْنَع  
مِنْ أَنْ رَأَتْ رَأْيِي كَرَأْسِ الْأَضْلَع \*\*\* مَيَّرَ عَنْهُ فُنْزُعاً عَنْ فُنْزُع  
\* جَذْبُ اللَّيَالِي: أَبْطِئِي أَوْ أُسْرِعِي \*

فهذا مجاز يدل عليه ما ذكره بعد ذلك حيث قال: (من الرجز)

أَفْنَاهُ قِيلُ اللَّهِ لِلشَّمْسِ ااطْلُوعِي \*\*\* حَتَّى إِذَا وَارَاكَ أَفُقُّ فَارْجِعِي  
فتبين أنه ثبت الأمر لله، وإسناد الفعل لليالي ومرورها مجاز، لأن المعنى في «قِيلُ الله» أمر الله، فعلم أنه موحد ينسب الأفعال لله تعالى<sup>(2)</sup>.

(1) دلائل الإعجاز، ص: 298. ويورد هنا مثلاً يبين فيه صور المعاني الواردة في الأبيات الشعرية الثلاثة ضمن هذا المثال.

(2) أسرار البلاغة، ص: 389-390.

ويؤكد عبد القاهر أن الإيحاء بهذا المجاز ضروري لرجل الدين، وحاجته إليه ماسة من جهات عديدة، وأن من يقدح فيه ويصفه بغير الصدق يخطئ خطئاً عظيماً. ويطيل في هذا الحديث الذي دافع فيه عن المجاز دفاعاً مجيداً<sup>(1)</sup>.

وبهذا يكون قد وضع المجاز العقلي وأكد أن كثيراً منه يوجد في القرآن الكريم، ومثّل له، وشرح سماته الفنية الخفية في الكلام، وقرر أن لطائفه وملامح فنيته ترجع إلى النظم<sup>(2)</sup>.

ويعود ليُعرّف المجاز الذي مأخذه اللغة، ويقول إنه «مَفْعَلٌ» من «جاز الشيء» يجوزُهُ إذا تعداه، وإذا عُدِلَ باللفظ عما يوجبه أصل اللغة، وُصف بأنه مجاز على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولاً<sup>(3)</sup>. ويشترط لهذا النقل شرطاً، وهو أن يقع النقل على وجه لا يَعْرِى معه من ملاحظة الأصل، ومعنى الملاحظة: أن تكون هناك ملابسة نحو: أن اليد تقع للنعمة وأصلها الجارحة، ومن شأن النعمة أن تصدر عن اليد، ومنها تصل إلى المقصود بها والموهوبة هي منه. ونفس الأمر إذا استخدمت اليد بمعنى القوة والقدرة؛ لأنها يظهران في الأغلب عن طريق اليد التي يكون بها البطش والضرب والمنع والدفع والجذب... ويقول لا تستطيع أن تستخدم اليد استخداماً مجازياً في غير ذلك، وهي إشارة دقيقة من عبد القاهر إلى التركيز على المعنى الأقوى والمناسب للمنتقل له من المنقول عنه دون بقية المعاني الأخر.

فاللفظ لا يُنْقَلُ من معنى إلى معنى إلا للملابسة بين المعنيين: الأصلي والمجازي مثل أن يكون الأول سبباً في الثاني، أو مجاوراً له، أو جزءاً منه، أو كلاً، أو محلاً أو أن تكون بينهما علاقة مشابهة، ومعنى هذا أنه لا بد أن تلاحظ في النقل علاقة ما حتى يصح أن نسميه مجازاً، ولو أن النقل وحده يُحدث المجاز لكانت الأعلام المنقولة عن معان أصلية مثل: يزيد ويشكر تُعدُّ مجازاً<sup>(4)</sup>.

(1) نفسه، ص: 391.

(2) نفسه، ص: 386.

(3) نفسه، ص: 395.

(4) أسرار البلاغة، ص: 397.

فلا بد إذاً في المجاز من ملابسة، وكانت الإشارة قد سبقت إلى أنها تكون واضحة في الاستعارة لقيامها على المشابهة، بينما هي غير واضحة في قرينها المجاز المرسل، ولذلك أخذ عبد القاهر يوضح هذه الملابس غير الواضحة في المجاز المرسل، وذلك بذكر مجموعة علاقات له غير علاقة المشابهة كما في استعمال اليد في النعمة، لأن اليد سبب فيها، وكما في استعمال «الرواية» في الزادة لمجاورتها، وكما في استعمال الغيث في النبات لأنه سبب... وعلاقات المجاز المرسل كثيرة لا حصر لها، وكان عبد القاهر قد لاحظ أنها تختلف في القوة والضعف والظهور والاختفاء<sup>(1)</sup>، وهي كذلك لأنها تنبعث من ذوق الأديب ومُرادِه وقد مثل لبعض الأنواع دون تحديدها؛ لأن قصده هو أن يبيّن أن المجاز أعم من الاستعارة، وأن كل استعارة مجاز وليس كل مجاز استعارة، ولذلك ذُكرت في أقسام البديع، لأنها خاصة بنقل الاسم عن أصله إلى غيره للتشبيه على حدّ المبالغة<sup>(2)</sup>.

ولم يقف عبد القاهر عند هذا الحد، بل عابَ على من سبقوه ممن مثلوا للاستعارة أمثلة لا تدخل فيها كابن دُرَيْدٍ في كتابه (الجمهرة)، حيث ساقَ بين أمثلتها أمثلة المجاز المرسل، ومثله فعل الأمدى<sup>(3)</sup>.

ويكرر عبد القاهر الكلام عن العلاقات والفرق فيها بين الاستعارة والمجاز المرسل، كما يكرر أن المجاز ينقسم قسمة عامة إلى قسمين: مجاز لغوي يدور بين الاستعارة والمجاز المرسل، وهو يتعلق بالفردات. ومجاز عقلي: وهو يتعلق بالجمل والإسناد، وكل منهما لا يدرك إلا في التركيب<sup>(4)</sup>.

كما وقف عند ما يعرفُ «بالمجاز بالحذف» وهو ليس فيه نقل كلمة من معناها الأصلي إلى معنى آخر، وإنما هو نقل لكلمة عن حكم كان لها إلى حكم ليس هو بحقيقة فيها، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾<sup>(5)</sup>، والأصل، واسأل أهل القرية، فقد كانت القرية مجرورة بالإضافة فأصبحت منصوبة<sup>(6)</sup>.

(1) نفسه، ص: 397.

(2) نفسه، ص: 399.

(3) نفسه، ص: 399-401.

(4) دلائل الإعجاز، ص: 297-298.

(5) سورة يوسف، الآية: 82.

(6) أسرار البلاغة، ص: 416 وما بعدها، ودلائل الإعجاز، ص: 301.

اهتم عبد القاهر الجرجاني بالتشبيه اهتماماً بالغاً في مصنفاته، وخصص له حيزاً كبيراً في كتابه (أسرار البلاغة)<sup>(1)</sup>، وحلّله تحليلاً دقيقاً، مبرزاً صورته الجمالية، وقيّمته البيانية التي رسمها الشعراء...

فهو يُقسم التشبيه قسمين: تشبيه تمثيلي، وتشبيه غير تمثيلي<sup>(2)</sup>، ثم يعرف كلياً منهما، فيقصد بالتشبيه التمثيلي: ما لا يكون وجه الشبه فيه ظاهر الاشتراك بين الطرفين، بل يحتاج إلى تأوّل، وصرّف عن الظاهر؛ لأن المشبه لم يشارك المشبه به في صفته الحقيقية. - أما التشبيه غير التمثيلي فهو: ما كان وجه الشبه فيه ظاهر الاشتراك بين الطرفين، حيث لا يُحتاج فيه إلى تأوّل، وصرّف عن الظاهر؛ لأن المشبه فيه مشارك للمشبه به في صفته.

ويرى أن القسم الثاني، أي: التشبيه غير التمثيلي يرد في حالتين:

أولاً: أن يكون وجه الشبه حسياً كتشبيه الشيء بالشيء من جهة الصورة والشكل، أو من جهة اللون، أو من جهة الصورة واللون، ومن أمثلة ذلك، تشبيه الثُرَيَّا بعنقود الكَرْم المنوّر، في قول أبي قيس بن الأسلت<sup>(3)</sup>: (من الطويل)

وَقَدْ لَاحَ فِي الصُّبْحِ الثُّرَيَّا لَمِنْ رَأَى \*\*\* كَعُنُقُودِ مُلَاحِحِيَّةٍ حِينَ نَوَّرَا

فوجه الشبه: مركب من اللون والشكل؛ لأنه عبارة عن اجتماع أجرام صغيرة بيض مستديرة متقاربة غير متلاصقة على شكل مثلث ذي قدر مخصوص. أو من جهة الهيئة، كحال الحركات في أجسامها مثل الذهاب على الاستقامة بالسهم السديد، وكذلك كل تشبيه يجمع بين شيئين مما يدخل تحت الحواس، كتشبيه بعض الأصوات ببعض، وكتشبيه

(1) استغرق حديث عبد القاهر عن التشبيه والتمثيل مائة وسبعة وأربعين صفحة تقريباً، (أسرار البلاغة، من ص: 90 إلى ص: 237).

(2) أسرار البلاغة، ص: 90.

(3) نفسه، ص: 95. وقد أثبت المحقق أن البيت لأبي القيس بن الأسلت، وليس لقيس بن الخطيم كما في الأسرار عند عبد القاهر أو النساخ. و«الملاحية» ضرب من العنب الأبيض في حَبّه طول (ينظر هامش الصفحة نفسها).

بعض الفواكه الحلوة بالعسل، وكتشبيه اللين الناعم بالحز، وكتشبيه رائحة بعض الرياحين برائحة الكافور، أو رائحة بعضها ببعض<sup>(1)</sup>.

والحال الثاني: أن يكون وجه الشبه عقلياً حقيقياً، أي ثابتاً متقدراً في ذات الموصوف وهو الكيفيات النفسية، الذي يأتي من الغريزة والطباع ونحوهما كتشبيه الرجل بالأسد في الشجاعة، وبالذئب في النكر، والأخلاق كلها تدخل في الغريزة.

وواضح من هذا أن التشبيه غير التمثيلي، لا يجري فيه تأويل، لأن الشبه فيه بين سبب أن الاشتراك وقع في صفة المشبه به نفسها، وحقيقة جنسها، فهي موجودة في المشبه وجودها في المشبه به، فالحمرة تراها في الخد مثلما تراها في الورد، وكذلك تعلم الشجاعة في الأسد كما تعلمها في الرجل<sup>(2)</sup>.

- وأما التشبيه التمثيلي، فهو الذي يحصل بنوع من التأويل، لأن المشبه فيه لم يشارك المشبه به في صفته الحقيقية، وهو يتحقق فيما إذا كان الوجه ليس حسيّاً، ولا من الغرائز والأخلاق والطباع العقلية الحقيقية، ولكنه يكون عقلياً غير حقيقي؛ أي غير متقدراً في ذات الموصوف، وسواء أكان مفرداً أم مركباً، ومثله قولهم: «هذه حجة كالشمس في الظهور» فهذا التشبيه لا يتم إلا بتأويل، ذلك لأن حقيقة ظهور الشمس من الأجسام أن يكون دونها حجاب ونحوه، مما يحول بين العين وبين رؤيتها، ولذلك يظهر الشيء لك إذا لم يكن بينك وبينه حجاب، ولا يظهر لك إذا كنت من وراء حجاب، والشبهة نظير الحجاب فيما يُدرك بالعقول، لأنها تمنع القلب رؤية ما هي شبيهة فيه، كما يمنع الحجاب العين أن ترى ما هو من ورائه<sup>(3)</sup>.

وهكذا فالمشبه: مفرد عقلي وهو الحجة لأن المراد بالحجة، معنى الكلام المستدل به لا نفس الكلام المسموع.

والمشبه به: مفرد حسي، وهو الشمس، والوصف المشترك بين الحجة والشمس هو الظهور، إلا أنه في المشبه به من خواص المحسوسات؛ لأن معناه ألا يوجد مانع للبصر من الرؤية، وهذا لا يخص المشبه لأنه عقلي، لذلك كان التأويل فيه أمراً ضرورياً.

(1) أسرار البلاغة، ص: 91.

(2) نفسه، ص: 91 - 92.

(3) نفسه، ص: 92.

ويرى عبد القاهر أن هذا القسم من التشبيه الذي يحتاج إلى تأول «بتفاوت تفاوتاً شديداً، فمنه ما يقرب مأخذه ويسهل الوصول إليه، ويُعطي المقادة طوعاً، حتى إنه يكاد يداخل الضرب الأول الذي ليس من التأول في شيء»<sup>(1)</sup>، مثل تشبيه الحجة بالشمس في الظهور، وتشبيه الألفاظ بالماء في السلاسة، وبالنسيم في الرقة، وبالعسل في الحلاوة<sup>(2)</sup>، يريدون أنها سلسة لا تكذب اللسان كالماء السائغ في الحلق، إلا أن هذا أدخل قليلاً في حقيقة التأول، وأقوى حالاً في الحاجة إليه من تشبيه الحجة بالشمس.

ومنه ما تقوى فيه الحاجة إلى التأول حتى لا يُعرف المقصود من التشبيه فيه ببديهة السماع، كقول كعب الأشقر في صفة بني المهلب: «كانوا كالحلقة المفرغة لا يُدري أين طرفاها»<sup>(3)</sup>.

ووجه الحاجة إلى التأول تظهر من أن المشبه ليس متصفاً بوصف المشبه به الظاهر، وهو الاستدارة مع استواء الأجزاء، لذا احتجنا إلى التأول فيه بإرادة لازمه، وهو التناسب التام، وعدم إمكان المفاضلة<sup>(4)</sup>.

وأرى أن هذه الحاجة إلى التأول تشتد وتضعف لأمر ترجع إلى المعاني المشتركة الكامنة في المشبه والمشبه به، والتي بسببها أثبت التشبيه واحتيج إليه.

وهذه المعاني المشتركة تكتسب قوتها الإبداعية من خلال ثلاثة أمور:

1- وجود علاقات تفاعلية بين الأشياء في الكون.  
2- وعي المبدع بهذه العلاقات الكامنة في أنفس تلك الأشياء، واستثماره لها في نسج صورته التشبيهية.

3- ذبوع الصورة التشبيهية وتداولها بين المتلقين، مما يعني أنهم فطنوا بتلك العلاقات التفاعلية التي فتق أكامها المبدع حين احتاج إلى توضيح المعنى المقصود في المشبه،

(1) أسرار البلاغة، ص: 93.

(2) نفسه، ص: 93.

(3) نفسه، ص: 94.

(4) نفسه، ص: 94، وينظر أيضاً: المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني لأحمد جمال العمري، ص: 265.

فلجأ إلى ربطه بمعنى آخر يوجد في المشبه به، يكون قوتاً بارزاً، يلجأ إلى هذا الربط رغبة في قبول النفس لهذه الصورة واستئناسها بها، فبعض المعاني في المشبه به مثلاً تكون أساسية، تكتسب قوتها من تداولها بين الألسن، ولأنها أيضاً تكون صفة بارزة فيه كالشجاعة في الأسد، فلا يسمع أحد قول قائل: رأيت رجلاً كالأسد إلا وهو يعني بالمعنى المشترك (وجه الشبه) الشجاعة، وليست هذه وحدها صفة في الأسد حتى يعقلها السامع دون غيرها، ولكن قوتها وبروزها فيه، ثم عُرف الناس في إصدارهم لهذا التشبيه<sup>(1)</sup> دون ذكر وجه الشبه، وهم لا يعنون به إلا الشجاعة، ومن ثم كان الوصول إلى هذا الوجه لا يحتاج إلى تأول.

وفي المثال السابق أجد العنصر البارز في وصف «الحلقة المفرغة لا يُدري أين طرفاها»، هو الاستدارة مع استواء الأجزاء بينما كان قصدُ القائل أن بني المهلب متساوون في النبيل والجود والشجاعة إلى الحد الذي يصعب فيه تفضيل أحدهم على الآخرين. فكان التناسب التام هو المعنى المشترك، ولا عبرة بالشكل المستدير مع أنه وصف أساسي للحلقة، لذلك احتيج إلى تأول ناتج عن إبعاد العنصر الأساسي الذي هو الاستدارة من الذهن، والتركيز على تساوي الأجزاء.

ثم يقول عبد القاهر: إن التشبيه عام والتمثيل أخص منه: فكل تمثيل تشبيه وليس كل تشبيه تمثيلاً<sup>(2)</sup>. والتمثيل عنده خير من التشبيه.

ويأخذ في سرد جملة من الأمثلة خاصة أشعار ابن المعتز في التشبيه، فيذكر أن التشبيه يكثر في شعره، بينما يقل فيه التمثيل، لهذا تقول: «ابن المعتز حسنُ التشبيهات بديعها» لأنك تعني تشبيهه المبصرات بعضها ببعض، وكل ما لا يوجد الشبه فيه من طريق التأويل، ولا يقال ابن المعتز حسنُ الأمثال». وإنما يقال: «صالح بن عبد القدوس كثير الأمثال في شعره<sup>(3)</sup>».

(1) الاستعارة المبنية على التشبيه.

(2) أسرار البلاغة، ص: 95.

(3) نفسه، ص: 95.

وواضح من الأمثلة التي ساقها هناك للتفريق بين التشبيه والتمثيل أنه يفضل الثاني على الأول، لأن التمثيل يختص بالتشبيهات المركبة التي يكون فيها وجه الشبه عقلياً، منتزعاً من عدة أمور يجمع بعضها إلى بعض، ثم يستخرج من مجموعها، وهو الأمر الذي ذكره الدكتور شوقي ضيف حين لاحظ «أن تشبيه التمثيل لا يحصل إلا في جملة من الكلام أو جملتين أو أكثر لأن طرفي التشبيه فيه مركبان»<sup>(1)</sup> وهذا خلاف التشبيه المتعدد كما سيأتي. وقد استقى الدكتور شوقي ضيف ملاحظته من كلام عبد القاهر نفسه الذي يقول فيه: «والتشبيه الذي هو أولى بأن يُسمى تمثيلاً لبعده عن التشبيه الظاهر الصريح، ما تجده لا يحصل لك إلا من جملة من الكلام أو جملتين أو أكثر»<sup>(2)</sup>.

وطبعي أن يفضل الرجل هذا النوع من التشبيه لأنه مرتبط في بحوثه البيانية بالجملة، وهو صاحبها، مولع مفتون بالكلام المركب دون الألفاظ المفردة؛ لأمر يرجع إلى المعاني وموقفه منها.

وثمة أمر آخر يجعل عبد القاهر يفتن بالتمثيل، وهو لعه الشديد بالنظم الذي لا يلين انقياده لقارته بسهولة، فيحتاج منه للمكابدة والمعاناة ورشح الجبين، وإذا كان المجاز من مقتضيات النظم كما سبق الذكر فإن التشبيه والتمثيل من مقتضياته كذلك، ومن هنا فإن إعجاب عبد القاهر بالتمثيل دون التشبيه يحقق غاية كبرى عنده، وهو أن النظم الجيد هو ما برزت فيه علامات الصنعة، ودقت فيه الصياغة، فاحتاجت إلى تأمل وروية، وكد الذهن، وهذا ما يتوفر في التمثيل ولا يتحقق في التشبيه العادي؛ لأن كشف الصورة في التمثيل يحتاج إلى ضروب من التأول وإعمال الفكر، في حين أن الصورة التشبيهية العادية تكشف لك عن نفسها دون أن تُجبرك على إعمال فكرك، وإجهاد ذهنك لتفكيك عناصرها.

وفرق كبير عند عبد القاهر بين التشبيه التمثيلي المركب في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَوانِ الدُّنْيَا كَمَا أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ وَمِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ

(1) البلاغة تطور وتاريخ لشوقي ضيف، ص: 196.

(2) أسرار البلاغة، ص: 108.

زَخْرَفَهَا وَأَزَيَّنَتْ وَطَبَّ أَهْلَهَا أَنَّهُمْ قَدِرُونَ عَلَيْهَا أَنَّهُمْ أَمْرًا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَهَا حَصِيدًا  
كَأَن لَمْ تَفْعَلْ لِأَلَمِينَ كَذَلِكَ نَفْصِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَنْفَكُونَ ﴿١١﴾.

فرق كبير عنده بين التشبيه التمثيلي المركب في هذه الآية، وبين التشبيه المتعدد في

قول الشاعر<sup>(2)</sup>: (من السريع)

النَّشْرُ مِنْكَ وَالْوُجُوهُ دَنَا \*\*\* زَيْرٌ وَأَطْرَافُ الْأَكْفِ عَنَّمْ

فكل جملة من الجمل المكونة للبيت تنفرد برأسها، فهي غير متداخلة، وليس لها نسق مخصوص رُتبت عليه تكون بإزائه الواحدة منها سابقة، والأخرى تالية لها، والثالثة بعدهما.

والملاحظ في طريقة عبد القاهر في هذا التحليل أنها شبيهة جداً بطريقته في تحليل مبحث التقديم والتأخير، خاصة عند قوله: «فهي غير متداخلة.. وما بعدها»، وهي طريقة متأثرة بالنظم ومُنفَعلة معه.

فالصورة التشبيهية في كل منها مستقلة عن أن تتصل بغيرها، فمثلاً تشبيه الأكف أو أطراف البنان بالعنم، وهو شيء أحمر يَبُتُّ في شجر السمرة، صورة مستقلة بنفسها، إذ المعنى فيها لا يحتاج إلى جملة أخرى لإتمامه، وهكذا في بقية الجمل، ومن ثم فلا عبرة بحفظ الترتيب فيها إلا لما يتطلبه الشعر من وزن وغيره.

أما الجملة في الآية القرآنية فهي على صورة دونها نظيرتها في الجمل الشعرية، وأقصد هنا صورة المعنى في كل منها، وأترك عبد القاهر الجرجاني يتحدث عن المعنى في الآية الكريمة كيف وَرَدَ، يقول: «ألا ترى «كيف كثرت الجمل فيه؟، حتى إنك ترى في هذه الآية عشرَ جملٍ إذا فُصِّلت. وهي وإن كان قد دخل بعضها في بعض حتى كأنها جملة واحدة، فإن ذلك لا يمنع من أن تكون صور الجمل معاً حاصلةً تُشير إليها واحدة واحدة. ثم إن الشبه مُتَّزِعٌ من مجموعها، من غير أن يمكن فَصْلُ بعضها عن بعض، وإفراؤُ شطرٍ من شطر، حتى إنك لو حذف منها جملة واحدة من أي موضع كان، أُخِلَّ

(1) سورة يونس، الآية: 24.

(2) أسرار البلاغة، ص: 109.

ذلك بالمغزى من التشبيه<sup>(1)</sup>، فهي جمل متداخلة، والواجب فيها أن يكون لها نسق مخصوص، كالنسق في الأشياء إذا رُتبت ترتيباً مخصوصاً كانت لمجموعها صورة خاصة مقررة.

فالتشبيه منتزَع من عدة أمور يُجمَع بعضها إلى بعض، ثم يُستخرج من مجموعها الشبه، فيكون سبيلُه سبيلَ الشئين يُمزَجُ أحدهما بالآخر، حتى تحدث صورة غير ما كان لهما في حال الإفراد، لا سبيل الشئين يُجمَعُ بينهما وتُحفظ صورتها<sup>(2)</sup>. والفعل «يُمزَجُ» يخالف الفعل «يُجمع» في قوله السابق؛ لأن المزج هو عبارة عن تشابك المعنى بين طرفي التشبيه وتفاعله حتى يحدث معنى جديداً، وهذا هو التشبيه المركب، الذي تتداخل أجزاؤه بعضها في بعض. أما الجمع فهو تضام بين شئين دون أن يُداخل أحدهما الآخر في الشبه وهذا هو التشبيه المتعدد<sup>(3)</sup>. يُبيّن هذا قوله: «وتُحفظ صورتها» لأن حفظ الصورة للمفرد أمر منفي، وإذا كان المزج لا تحفظ فيه صور المفردات، فإنه تحدث به صورة جديدة، هي ضالة الشاعر البليغ والناقد المتفحص، أو القارئ المتأمل، أو الدارس البلاغي اليقظ. هؤلاء المترفعون عن طبقة العامة هم الذين يحسّون بهذا المزج وهذا التفاعل، فتحصل لهم بسبب ذلك مذاقة جديدة في الكلام.

#### 4 : 2 - 3- تأثير التمثيل في المعنى وسبب ذلك:

يؤكد عبد القاهر أن للتمثيل تأثيراً على النفوس بسبب ما يضيفه على المعاني من جلاله وأبهة، يقول: «واعلم أن مما اتفق العقلاء عليه، أن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني، أو برزت هي باختصار في معرضه، ونُقِلت عن صورها الأصلية إلى صورته، كساها أبهة، وكسبها منقبة، ورفَع من أقدارها، وشبَّ من نارها، وضاعَف قواها في تحريك النفوس لها، ودعا القلوب إليها، واستثار لها من أقاصي الأفئدة صباية وكلفاً، وقَسَرَ الطَّباع على أن تُعطيها محبةً وشغفاً»<sup>(4)</sup>.

(1) أسرار البلاغة، ص: 109.

(2) نفسه، ص: 101، ويؤكد المعنى نفسه في الصفحة الموالية.

(3) وسيأتي بعد قليل الحديث عن التشبيه المركب والتشبيه المتعدد والفرق بينهما.

(4) أسرار البلاغة، ص: 115.

ووضَّح عبد القاهر أن للتمثيل تأثيرات متميزة في كل غرض من أغراض الشعر، «فإن كان مدحاً، كان أبهى وأفخم، وأنبى في النفوس وأعظم،.. وإن كان ذمّاً، كان مسّه أوجع،.. وإن كان ججاجاً، كان برهانه أنور،.. وإن كان افتخاراً، كان شأؤه أمدّ،.. وإن كان اعتذاراً، كان إلى القبول أقرب، وللقلوب أخلب،.. وإن كان وعظاً، كان أشفى للصدر،.. وهكذا الحكم إذا استقرت فنون القول وضروبه، وتبعت أبوابه وشعوبه»<sup>(1)</sup>.

وهكذا فالمعاني تحسّن بالتمثيل وتشتهر، ويتداولها أهل الأدب، ويصبح لها فضله شرفاً ونبلاً، ويُعطي عبد القاهر أمثلة على ذلك يُروّض بها القارئ على اقتحام المعنى في التمثيل وسرّ أغواره، ويُدرّبه كيف يجعل المتعة واللذة معاً متخترقان نفسه، وكيف تصبح الكلمة محببة معشوقة في ذاتها، والأمر في صنعة البيان عند الرجل دائر على بيان كيف تقول؟ وليس بيان ماذا تقول؟ وشتان بين الأصليين!

وأعود لأقطف هذا المثال من أسرار بلاغته<sup>(2)</sup> وهو قول البحرّي: (من الكامل)

ذَانِ عَلَى أَيْدِي الْعُفَاةِ، وَشَائِعٌ \*\*\* عَنِ كُلِّ نِدٍّ فِي النَّدَى وَضَرِيْبٍ  
كَالْبَدْرِ أَفْرَطَ فِي الْعُلُوِّ وَضَوْءُهُ \*\*\* لِلْعُضْبَةِ السَّارِيْنَ جِدُّ قَرِيْبٍ

«وفكّر في حالك وحال المعنى معك، وأنت في البيت الأول لم تنته إلى الثاني ولم تتدبّر نصرتة إياه، وتمثيله له فيما يُملى على الإنسان عيناه، ويؤدي إليه ناظره، ثم قسّمها على الحال وقد وقفت عليه، وتأملت طرفه، فإنك تعلم بعد ما بين حالتك، وشدة تفاوتها في تمكن المعنى لديك، وتحببه إليك، ونبله في نفسك، وتوفيره لأنسك»<sup>(3)</sup>، وهذه حركة نفسية من عبد القاهر في دعوته إلى إشراك القارئ في سيرورة المعنى، كيف يُجلى ويوضّح عقب هذه الدعوة «فكر في حالك وحال المعنى معك»، والإمام عبد القاهر لاشك أنه فكر في كل ذلك، ولكنه يريد أن يأخذ بيد القارئ ليتبيّن المعنى ويعرف مقداره، وما أكثر ما

(1) نفسه، ص: 115 - 116.

(2) نفسه، ص: 116.

(3) أسرار البلاغة، ص: 116.

وظَّفَ عبد القاهر كلمات من مثل: انظر، تأمل، تبين، فتعهد الفرق، فكَّر... وَاِزِنَ بين.. وكلها ألفاظ لها ما لها من دلالات تعليمية وحجاجية وعاطفية.

وبعد توضيحه لأثر التمثيل بالطريقة التي مضت انتقل لتوضيح أسباب هذا الأثر وهو تدرج علمي سليم: فبعد أن يَبِّنَ معنى التمثيل وطبيعته وشرح أمثلته وجد أنه يؤثر في نفوس السامعين، فعالج هذه القضية دون أن يغفلها، ولم يقف عند هذا الحد وهو المعرَّم بالبحث عن الأسباب والعلل، ولذلك رأى أن أسباب تأثير التمثيل في النفوس لها ارتباط بالأحوال النفسية للمستمعين يقول أحدهم: «وقد أدخل هذه الأسباب في الأحوال النفسية، وجعلها جزءاً من أسباب أنس النفوس... وأسس من هذا باباً جليلاً من أهم وأرفع الدراسات البلاغية التي تخالط فيها الصَّنعة الأسلوبية الأحوال النفسية وتلبس بها، وتتداخل معها»<sup>(1)</sup>.

وأما أول هذه الأسباب فهو «أن أنس النفوس موقوف على أن تُخرَّجها من خفيٍّ إلى جلي، وتأثيرها بصريح بعد مكثيٍّ، وأن تردّها في الشيء تُعلِّمها إياه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم، وثقتها به في المعرفة أحكم نحو أن تنقلها عن العقل إلى الإحساس، وعمّا يُعلِّم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع»<sup>(2)</sup>.

فالنفس تأنس للحقائق الحسية التي أتتها من طريق الحواس والطباع، واستثناسها ذلك يرجع إلى تجربتها الأولى في العالم، «معلوم أن العلم الأول أتى النفس أولاً من طريق الحواس والطباع، ثم من جهة النظر والرؤية، فهو إذن أمسُّ بها رجماً، وأقوى لديها ذمماً، وأقدم لها صُحبةً، وأكد عندها حرمة، وإذ نقلتها في الشيء بمثله عن المدرك بالعقل المَحْضِ وبالفكرة في القلب، إلى ما يُدرك بالحواس أو يعلم بالطبع وعلى حدِّ الضرورة، فأنت كمن يتوسَّل إليها للغريب بالحميم، وللجديد الصحبة بالحبيب القديم»<sup>(3)</sup>.

فأنس النفس بالمشاهدة يأتي ليؤكد المعنى المعبر عنه بالوصف والخبر، وليزيل عنه الريب والشك، ولكن هل يؤنَّس بالتمثيل فقط لأنه يزيل الريب والشك و«يصحح المعنى المذكور والصفة السابقة»؟.

(1) مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني لمحمد أبو موسى، ص: 389.

(2) أسرار البلاغة، ص: 121.

(3) أسرار البلاغة، ص: 122.

يجيب عبد القاهر عن هذا الاعتراض بأن المعاني التي يجيء التمثيل في عقبها على ضربين:

1- معنى غريب بديع، يمكن أن يخالف فيه، ويُدعى امتناعه واستحالة وجوده، ويكون الغرض منه بيان إمكان وجوده مثل قول الشاعر: (من الوافر)

فَإِنْ تَفُوقِ الْأَنَامَ وَأَنْتَ مِنْهُمْ \*\*\* فَإِنَّ الْمُسْكَ بَعْضُ دَمِ الْغَزَالِ  
وذلك أنه أراد أنه فاق الأنام وفاتهم إلى حدٍّ بطل معه أن يكون بينه وبينهم مشابهة ومقاربة، بل صار كأنه أصل بنفسه وجنس برأسه، وهذا أمر غريب... واحتج لهذه الدعوة حين قال: «فإن المسك بعض دم الغزال» وأبان أن لما ادعاه أصلاً في الوجود، وبراً نفسه من صفة الكذب<sup>(1)</sup>.

2- معنى غير غريب ولا نادر، ولا يحتاج فيه - على خلاف الأول - إلى بيّنة وحنة وإثبات ويكون الغرض منه هو بيان المقدار فيه ووضع قياس من غيره يكشف عن حدّه ومبلغه في القوة والضعف والزيادة والنقصان، «كحنك الغراب» تريد أن تُعرّف مقدار الشدة لا أن تُعرّف نفس السواد على الإطلاق<sup>(2)</sup>.

وسبب آخر يذكره عبد القاهر ليوضح به سر جمال التمثيل، ويراه اللطف مأخذاً وهو: أن لتصوير الشبه من الشيء في غير جنسه وشكله، والتقاط ذلك له من غير محلته.. باباً آخر من الظرف واللطف، ومذهباً من مذاهب الإحسان لا يخفى موضعه من العقل، سواء كانت هذه التشبيهات عامة مشتركة كتشبيه العين بالرجس، أم خاصة مقصورة على قاتل دون قاتل مثل تشبيه الثريا بعنقود كرم منور<sup>(3)</sup>، ولا يخفى ما لهذين التشبيهين من اختلاف وتباين في الجنس بين المشبه والمشبه به في كل منهما.

«وهكذا إذا استقررت التشبيهات، وجدت التباين بين الشئيين كلما كان أشد، كانت إلى النفوس أعجب، وكانت النفوس لها أطرب، وكان مكائها إلى أن تُحدث الأريحية أقرب<sup>(4)</sup>».

(1) نفسه، ص: 123.

(2) نفسه، ص: 125، وينظر البلاغة العربية: أصولها وامتداداتها لمحمد العمري، ص: 395.

(3) أسرار البلاغة، ص: 129 - 130.

(4) نفسه، ص: 130.

وبعد أن ساق عبد القاهر أمثلة لتوضيح كيف يأتلف معنيان مختلفان في التشبيه، عاد ليخصّ التمثيل بالمزية والحسن، فقال: «وإذا ثبتَ هذا الأصل، وهو أن تصوير الشبه بين المختلفين في الجنس، مما يُحرِّك قوى الاستحسان، ويثير الكامن من الاستظراف، فإن التمثيل أخصُّ شيء بهذا الشأن.. وهل تشك في أنه يعمل عمل السحر في تأليف المتباينين.. وهل يخفى تقريبه لمتباينين، وتوفيقه بين المختلفين»<sup>(1)</sup>.

وعبد القاهر في كل موطن من المواطن التي ذكرها للتمثيل يسوق الأمثلة ويحللها، مقارناً بينها، ومبيناً كيف يجتمع معنيان مختلفان ويأتلفان بسبب التمثيل، وقد أبان عن براعة في التحليل لم أعهد لها عند سابقه.

#### 4: 2 - 4- غرابة التشبيه وحال المعاني معه:

يفتح عبد القاهر فصلاً هاماً<sup>(2)</sup> يتحدث فيه عن غرابة التشبيه والتمثيل، وأن هناك فرقاً بين أن نعرف الشيء من طريق الجملة (يعني إجمالاً) وبين أن نعرفه من طريق التفصيل، وأوضح سبب الغرابة في بعض التشبيهات الذي يعود إلى أن «الشبه المقصود من الشيء مما لا يتسرع إليه الخاطر، ولا يقع في الوهم عند بديهية النظر إلى نظيره الذي يشبهه به، بل بعد تثبت وتذكّر وفلي للنفس عن الصور التي تعرفها»<sup>(3)</sup>، مثال ذلك تشبيه الشمس بالمرأة في كف الأشمل في قول الشاعر (من الرجز)

وَالشَّمْسِ كَالْمِرْآةِ فِي كَفِّ الْأَشْمَلِ

أراد أن يريك مع الشكل الذي هو الاستدارة، ومع الإشراق والتلألؤ على الجملة الحركة التي تراها للشمس إذا أنعمت التأمل تجد حركة دائمة في غاية السرعة، ولنورها بسبب ذلك تموج واضطراب، ولا يتحصّل هذا الشبه إلا بأن تكون المرآة في يد الأشمل لأن حركته تدور وتتصل<sup>(4)</sup>.

(1) نفسه، ص: 131 - 133.

(2) نفسه، ص: 157 - 168.

(3) نفسه، ص: 157.

(4) أسرار البلاغة، ص: 180.

أما ما يتسرع إليه الخاطر حين ذكر الشمس هو استدارتها ونورها، وأن الشبه يقع بينها وبين المرأة المجلوة في ذلك. وهذا تشبيه قريب مبتذل يقع في الخاطر لأول وهلة لخلوه من التفصيل. ولكن حين زاد الشاعر عبارة «في كف الأشل» كأنه نبه على أن المقصود من التشبيه ليس الوجه المعروف، ولكن الحركة المتصلة، والعبارة الزائدة هي عبارة استفزازية<sup>(1)</sup> ومدعاة لتحريك الخاطر، وهذا يذكر بالمعاني الإضافية كما مضى في مبحث المعاني.

وهذه الملاحظة الدقيقة التي لاحظها؛ وهي أن بعض التشبيهات يُدرَك فيها وجه الشبه بسرعة بخلاف بعضها الآخر، رأى أن السبب في ذلك راجع إلى علتين ضافيتين إلى ما سبق:

- العلة الأولى: أن الجملة تبدأ أسبق إلى النفوس من التفصيل،... ثم ترى التفصيل عند إعادة النظر، وهكذا الحكم في السمع وغيره من الحواس، وفي إدراك هذا التفصيل يقع التفاضل «فأما الجمل فتستوي فيها الأقدام». وكذلك الأمر في القلب مثل الحواس «تجد الجمل تبدأ هي التي تسبق في الأوهام، وتقع في الخاطر أولاً، ونجد التفاصيل مغمورة فيما بينها، وتراها لا تحضر إلا بعد إعمال للروية واستعانة بالتذكر»<sup>(2)</sup> وكان عبد القاهر يتحدث هنا عن معنيين: معنى عام يأتي جملة في الكلام ويصل إلى إدراكه عامة الناس، وهذا لا يقع تفاضل على إثره بين كلام وآخر، ومعنى خاص يأتي مفصلاً ويقصد من القائل ولا يصل إلى إدراكه إلا من يحسن إعمال فكره وتحريك خاطره، وصبره على كشف المعاني المغمورة في التفاصيل، وفي هذا المعنى الخاص الذي ينحلُّ من الصورة الدقيقة الإضافية يتفاضل البلغاء.

وتكون درجة إعمال الفكر بحسب درجة التوغل في الوصف «فكلما كان أوغل في التفصيل، كانت الحاجة إلى التوقف والتذكر أكثر، والفقير إلى التأمل والتمهّل أشد»<sup>(3)</sup>.

(1) مجدّد البلاغيون وظائف ثلاث لفن القول الخطابي وهي: الإفادة والإمتاع والإثارة. ينظر مقال:

«القارئ وإنتاج المعنى: حدود التأويل البلاغي»، ص: 63 لمحمد الولي، مجلة فكر ونقد.

(2) أسرار البلاغة، ص: 161.

(3) نفسه، ص: 161.

ولتوضيح الفرق أكثر بين الجملة والتفصيل يُجري عبد القاهر مقابلات بين الأمثلة  
كمقابلة هذا البيت<sup>(1)</sup>، (من المتقارب)

يُتَابِعُ لَا يَبْتَغِي غَيْرَهُ \*\*\* بِأَيِّضٍ كَالْقَبَسِ الْمَلْتَهَبِ  
بهذا البيت<sup>(2)</sup>: (من الطويل)

جَمَعْتُ رُذَيْنِيًّا كَأَنَّ سِنَانَهُ \*\*\* سَنَالَهَبٍ لَمْ يَتَّصِلْ بِدُخَانِ  
«فإنك ترى بينها من التفاوت في الفضل ما تراه، مع أن المشبه به في الموضعين شيء  
واحد وهو شُعلة النار، وما ذاك إلا من جهة أن الثاني قصد إلى تفصيل لطيف، ومرّ الأول  
على حكم المجمل.

«ومعلوم أن هذا التفصيل لا يقع في الوهم في أول وهلة، بل لابد فيه من أن تثبت  
وتوقّف وتروّي وتنظر في حال كل واحد من الفرع والأصل، حتى يقوم حينئذ في نفسك  
أن في الأصل شيئاً يقدح في حقيقة الشبه، وهو الدُّخَان الذي يعلو رأس الشعلة، وأنه  
ليس في رأس السنان ما يُشبه ذلك. وأنه إذا كان كذلك، كان التحقيق وما يُؤدّي الشيء  
كما هو، أن تستثني الدخان وتنفي، وتَقْصِر التشبيه على مُجَرَّد السَّنَا، وتصور فيه مقطوعاً  
عن الدخان.

ولو فرضت أن يقع هذا كلّه على حدّ البديهة من غير أن يخطر ببالك ما ذكرت لك،  
قَدَرْتُ عمالاً يتصوّر»<sup>(3)</sup>.

هذا نموذج من تحليلات عبد القاهر الرائعة التي يكشف فيها عن الجهة التي سببها  
يفضل كلام كلاً ما آخر، وهي جهة الإجمال والتفصيل، وأن الأول يقع في الأوهام بسرعة،  
بينما الثاني يحتاج لإدراكه إلى روية وترثيث.

---

(1) أسرار البلاغة، ص: 163. هو لعنترة العبيسي في ديوانه، أحد أربعة أبيات قالها في مقتل ورد بن  
حابس بن نضلة الأسدي، والبيت في صفة السيف، ورواية الديوان، تخالف ما هاهنا، والمعنى واحد.  
المحقق، هامش ص: 163.

(2) «الرديني»: الرَّمْعُ اللَّذْنُ الْمَسْوِيُّ الْمَسْتَقِيمُ. المحقق، هامش ص: 163.

(3) أسرار البلاغة، ص: 163 - 164.

- العلة الثانية: كون المعنى أو الشيء المتصل به متداولاً متردداً على الأبصار، والأذهان، فكلُّ شبه رجوع إلى وصف أو صورة أو هيئة من شأنها أن تُرى وتُبصر أبداً؛ فالشبه المعقود عليه نازل مبتذل، وما كان بضد منه، فالتشبيه المردود إليه غريب نادر بديع، ثم تتفاضل التشبيهات التي تجيء واسطة لهذين الطرفين بحسن حالها منهما فما كان منها إلى الطرف الأول أقرب، فهو أدنى وأنزل، وما كان إلى الطرف الثاني أذهب، فهو أعلى وأفضل، ويوصف الغريب أجدر<sup>(1)</sup>.

وهكذا يصبح التشبيه الغريب النادر عند عبد القاهر هو الذي لم يكتر دورانه على العيون، ولم تدركه الحواس في كل وقت، وإلا لأصبح تشبيهاً مبتدلاً نازلاً.

#### 4: 2-5- أوجه التفصيل في التشبيه:

والتفصيل عند عبد القاهر عبارة جامعة تتناول صفة فأكثر من جهات مختلفة، وهو يقع على أوجه:

الوجه الأول: أن تُفصّل بأن تأخذ بعضاً وتدع بعضاً، وكما فعل امرؤ القيس في بيته السابق حين عزل الدخان عن السنا وجردّه.

الوجه الثاني: أن تُفصّل، بأن تنظر من المشبه في أمور لتعتبرها كلّها وتطلبها فيما تشبه به، كقول قيس بن الخطيم<sup>(2)</sup>. (من الطويل)

وَقَدْ لَاحَ فِي الصُّبْحِ الثُّرَيَّا لِمَنْ رَأَى \*\*\* كَعُنُقُودٍ مُلَاجِيَةٍ جِيْنَ نَوْرًا  
فقد اعتبر في تشبيه الثريا بالعنقود، الاتّجُمَ أنفسها، والشكل منها واللون، وكونها مجتمعة على مقدار في القرب والبعد، فصّل في ذلك تفصيلاً يقطع بأن الشاعر لم يأت بهذه الصورة التشبيهية، ولم يفصّل فيها إلا لذلك الاعتبار.

الوجه الثالث: أن تُفصّل، بأن تنظر إلى خاصّة في بعض الجنس، وذلك نحو تشبيه سقط النار بعين الديك في قوله<sup>(3)</sup>: (من الطويل)

(1) أسرار البلاغة، ص: 165.

(2) نفسه، ص: 95، 167.

(3) نفسه، ص: 161-162.

## ❖ وَسَقَطَ كَعَيْنِ الدَّيْكِ عَاوَزَتْ صُحْبِيَّ ❖

فإنه شبه النار بعين الديك لا من حيث الحمرة فحسب فيكون تشبيهاً مبتدلاً، بل أيضاً من حيث الرقة والنصاعة والصفاء والبريق، وهذا تشبيه غريب نادر بديع، وإن كان هذا الأخير قد يخرج إلى حد المبتذل إذا شاع واتسع ذكره بين الناس واشتهر بينهم، وقد نبه عبد القاهر على أن دقائق التفصيل وأوجهه لا تضبط، وذكر هذه الثلاثة لأنها معروفة متداولة، فقال: «واعلم أن هذه القسمة في التفصيل موضوعة على الأغلب الأعرف، وإلا فدقائقه لا تكاد تُضبط»<sup>(1)</sup>.

ويبدو من كل ما سبق أن عبد القاهر تعامل مع التشبيه انطلاقاً من استقراره لصوره في التراث العربي، والشعري منه على الخصوص، ثم من ملاحظاته الدقيقة لتلك الصور كيف تأتلف وكيف تختلف وأوجه ذلك، مستعيناً بثقافته الواسعة في النحو والبلاغة، خوِّلت له تجاوز السلامة اللغوية للكلام التي هي من أهداف النحو، إلى البحث عن اللذة التي تعتبر أولى الفضائل البلاغية والتي تحصل من المجاهدة والمثابرة والإدمان على الشيء، وتحصل أيضاً هذه اللذة، أو المتعة أو الفائدة.. في المفاجأة وظهور الشيء من غير جهته، وذلك يؤلِّد الاستغراب والتعجب اللذين يولدان بدورهما الاستطراف والاستحسان «لأن الشيء - كما يقول الجاحظ - من غير معدنه أغرب، وكلما كان أطرف كان أعجب، وكلما كان أعجب كان أبداع»<sup>(2)</sup> وقول الجاحظ هذا من جملة أقواله التي استفاد منها عبد القاهر<sup>(3)</sup>. وكانت أبرز سمة وسمت نتائج هذا التعامل من عبد القاهر مع التشبيه - حسب رأبي - هي اعتبار البلاغة في المعنى، سواء كان هذا المعنى، المعنى الغريب المعجب أو المعنى الشائع المبتذل، مع تفاوت في درجات البلاغة بحسب القرب أو البعد من هذا أو ذاك، وللتنظيم دخل كبير في هذا التفاوت من خلال تحكمه في صياغة الصور المتعددة للمعنى الذي يمكن أن يعرض به هذا التشبيه، كما يتبين من خلال تحليل عبد القاهر لأمثلة أوجه التفصيل مثلاً، وغوصه على المعاني الزائدة بسبب التفصيل في التشبيه.

(1) أسرار البلاغة، ص: 169.

(2) البيان والتبيين: 1/ 89-90.

(3) ينظر التفكير البلاغي عند العرب لحمادي صمود، ص: 560.

فرّق عبد القاهر الجرجاني بين التشبيه المركب والمتعدد وعرف كلاً منهما: فالتشبيه المركب «هو التشبيه الذي يتحد فيه المشبه والمشبه به ويكون مركباً من شيئين أو أكثر»<sup>(1)</sup>. يعني أن يكون وجه الشبه فيه منتزعاً من أمرين أو أكثر بعد مزج، وبناء بعض على بعض.

أما التشبيه المتعدد فهو «أن يكون الكلام معقوداً على تشبيه شيئين بشيئين ضربة واحدة، إلا أن أحدهما لا يُداخل الآخر في الشبه»<sup>(2)</sup>. ومن الأمثلة التي ساقها عبد القاهر لذلك، قول امرئ القيس المشهور<sup>(3)</sup>: (من الطويل)

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ، رَطْبًا وَيَابِسًا \* \* \* لَدَى وَكْرَهَا العُنَابُ وَالحُثْفُ البَالِي  
فهذا التشبيه ليس مركباً، بل متعدداً، لأنه لم يقصد فيه امتزاج الرطب باليابس، ولم يحدث عن اجتماعها صورة خاصة، ولا يتوقف الغرض على امتزاجهما.

وبيّن مزية التشبيه المتعدد بقوله: «فاعلم أن ما كان من التركيب في صورة بيت امرئ القيس، فإنها يستحق الفضيلة من حيث اختصار اللفظ وحسن الترتيب فيه، لا لأن للجمع فائدة في عين التشبيه»<sup>(4)</sup>.

ومن مميزاته أيضاً أنه يفيد جمع المعاني الكثيرة في اللفظ السير. ويسوق عبد القاهر مجموعة من النماذج الشعرية أمثلة للتشبيه المركب، منها قول أبي طالب الرقي<sup>(5)</sup>: (من الكامل)

وَكَأَنَّ أَجْرَامَ النُّجُومِ لَوَامِعاً \* \* \* دُرُّرٌ تُثْرِنُ عَلَى بِسَاطِ أُرْرُقِ

(1) أسرار البلاغة، ص: 169-192، وينظر: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها لأحمد مطلوب، ص: 342.

(2) أسرار البلاغة، ص: 192.

(3) فضل النقاد هذا البيت، مثل العسكري في الصناعتين، ص: 272.

(4) أسرار البلاغة، ص: 194.

(5) نفسه، ص: 193.

فقد شبه الشاعر النجوم وهي طالعات في السماء مفترقات مؤتلفات في أديمها، وقد مزجت زُرْقَةً لونها بياض نورها، بدرُّ منشورٍ على بساطٍ أزرق. وإذا اقتضرت على أن تقول: كأن النجوم دُرٌّ، وكان السماء بساط أزرق وجدت التشبيه مقبولاً معتاداً مع التفريق، ولكن قصد الشاعر «أن يُريك الهيئة التي تملأ النواظر عجباً... من طلوع النجوم مؤتلفة مفترقة في أديم السماء وهي زرقاء زُرقتها الصافية التي تخدع العين، والنجوم تتلألاً وتبرق في أثناء تلك الزرقة، ومن لك هذه الصورة إذا فرقت التشبيه، وأزلت عنه الجمع والتركيب؟ وهذا أظهر من أن يخفى»<sup>(1)</sup>.

ونوع آخر من التشبيه المركب لا يجوز فُضُّ تركيبه كقول القاضي التنوخي<sup>(2)</sup>: (من السريع)

كَأَنَّما المِريخُ والمُشْتَرِي \*\*\* قُدَّامَهُ، فِي شَامِخِ الرَّفْعَةِ  
مُنْصَرِفٌ بِاللَّيْلِ عَن دَعْوَةٍ \*\*\* قَدْ أُسْرِجَتْ قُدَّامَهُ شَمْعَةٌ

لأنه لا يصح أن يقال كأن المريخ منصرف بالليل عن دعوة، ويترك حديث المشتري والشمعة، وإلا لكان قولاً خَلْفاً، لأن التشبيه ليس للمريخ من حيث مريخ، ولكن من حيث الحال الحاصلة له من كون المشتري أمامه وأنت وإن كنت تقول: «المشتري شمعة» على التشبيه العامي الساذج في قولهم: «كأن النجوم مصابيح وشموع»، فإنه لم يضع التشبيه على هذا، وإنما قصد إلى الهيئة التي يكتسبها المريخ من كون المشتري أمامه<sup>(3)</sup>.

وسبب عدم التفريق في التشبيهات المركبة هو أنك تجد أحد المشبهين في الأمر الأعم والأكثر وقد ذُكِرَ في صلة الآخر وأشبه ذلك كواو الحال في قوله: «كأنما المريخ والمشتري قدامه»، وهي إذا كانت حالية، فهي كالصفة في كونها تابعة، وهذا من بين الفروق الدقيقة بين التشبيه المركب والتشبيه المتعدد التي وضحها عبد القاهر، ولم تكن هذه الصلّة في نظري إلا صورة من صور المزج الذي يلفُّ الصورة التشبيهية في المركب.

(1) نفسه، ص: 193.

(2) نفسه، ص: 196.

(3) أسرار البلاغة، ص: 196-197.

ويذكر عبد القاهر فرقاً هاماً بين التشبيه الصريح والتمثيل؛ ذلك أنك إذا استقرّبت التشبيهات الصريحة وجدت أنهم يكثرون فيها جعل الفرع أصلاً وأصل فرعاً، فترى الشيء مشبهاً مرة، ومشبهاً به أخرى، وتراه يجيء فيه مجيئاً حسناً وينقاد فيه انقياداً لا تعسّف فيه، وذلك إذا كان الغرض من هذا العكس غير المبالغة، كأن تشبّه النجوم بالمصابيح والورود بالخدود، والنرجس بالعيون والبروق بالسيوف إلى غير ذلك.

وقد استقرى عبد القاهر الجرجاني التشبيهات الصريحة فرأى أن العرب كانت تعكس في هذا النوع من التشبيهات، إذا اقتصر غرضهم فيها على الجمع بين الشئيين في مطلق الصورة والشكل واللون، وساق أمثلة كثيرة لبيان ذلك<sup>(1)</sup>. أما إذا كان الغرض إلحاق الناقص بالكامل بمبالغة في امتيازه على غيره في الوصف فإن العكس لا يستقيم.

فإذا قلت في شيء «هو كخافية الغراب» فقد أردت أن تُثبت له سواداً زائداً على المعهود من جنسه، ومن ثم لا يصح عكسه بأن تقول: «خافية الغراب ككذا في السواد» لأن خافية الغراب أشد سواداً؛ فهي الأصل في ذلك ولا يجوز إلحاق الأصل بالفرع هنا، ولذلك ضعّف عبد القاهر بيت البحري الذي يقول فيه<sup>(2)</sup>. (من الطويل)

عَلَى بَابِ قَسْرَيْنَ وَاللَّيْلُ لَأَطْحُ \*\*\* جَوَائِبُهُ مِنْ ظُلْمَةٍ بِمَدَادٍ  
لأنه يوجد ما هو أشد سواداً في عرف الناس من المداد يشبه به.

أما التمثيل فإنه لا يطاوعك تلك المطاوعة التي عرفتها في التشبيه الصريح، ولا ينقاد لك ذلك الانقياد، بل لا يستقيم إلا بتأول شديد حسب عبد القاهر طبعاً، وذلك كقول القاضي التنوخي<sup>(3)</sup>. (من الخفيف)

وَكَأَنَّ النُّجُومَ بَيْنَ دُجَاهُ \*\*\* سُنَنُ لَاحِ بَيْنَهُنَّ ائْتِدَاعُ

(1) أسرار البلاغة، ص: 204 - 219.

(2) أسرار البلاغة، ص: 220.

(3) نفسه، ص: 225.

والتأويل في البيت أنه لما شاع وتُعرف وشُهر وصف «السُّنة» ونحوها بالبياض والإشراق، و«البدعة» بخلاف ذلك جاز أن يجري هذا القلب في التمثيل لا على سبيل التحقيق، ولكن على سبيل التخيل لأن «السُّنن» ليست بشيء يترأى في العين فيشتبه بالنجوم.

وأيضاً ساق عبد القاهر لهذا النوع أمثلة<sup>(1)</sup> وتأولها على نحو ما مضى. وأخيراً أستطيع تسجيل بعض الملاحظات على عبد القاهر الجرجاني بخصوص بحثه التشبيهي فأقول:

إن تقسيمه للتشبيه إلى مفرد ومركب، واهتمامه بالصورة التشبيهية جُملة، وتحليله التشبيه المركب باعتباره صورة لا ينظر فيها إلى مفرداتها إلا من حيث هي مكونة للصورة، يعني أنه يركز على عناصر الصورة، ويُدقق نظره في تفاعلها، وعلاقة ذلك التفاعل بنفسية المؤلف للكلام ومقاصده منه، بل نجدّه يركز كذلك على تأثير الصورة الشعرية في المتلقي من خلال مجموعة من المظاهر:

- إعجابه الشديد بتشبيه التمثيل لما له من قدرة على تحريك النفوس، واستثارة القلوب صباية ومحبة.

- إعجابه بتشبيه التمثيل كذلك لأنه لا يقدم المعنى عُفلاً ساذجاً للمتلقي، بل يدفعه دفعاً إلى التأمل وتدقيق النظر لفهم مقتضى الصورة الشعرية، كما يقوم التشبيه وخصوصاً التمثيل بإضفاء جمالية على النص نفسه من خلال تأثيره في المعاني؛ لأنه يضيف عليها أبهة ويكسبها منقبة ويرفع من أقدارها.

كما سبق يمكن أن نخلص إلى أن التشبيه يستقي قيمته الجمالية من خلال ثلاثة روافد:

- 1- المبدع، من خلال تفاعله النفسي مع الصورة
- 2- المتلقي، من خلال تأثره بالصورة، وسعيه الجاد لفهم كنهها
- 3- النص الذي يحتوي الصورة، حيث يكسب جماليته وفنيته من طريقة صياغة هذه الصورة.

---

(1) أسرار البلاغة، ص: 226 وما بعدها. وقد تبع الفخر الرازي عبد القاهر في كون التمثيل الذي يراد فيه تشبيه المحسوس بالمعقول غير جائز إلا بتأويل، وجمع مجموعة من الأشعار من جنس هذا النوع وخصها بفصل عنوانه بـ «في الاعتذار عما جاء في الأشعار من هذا الجنس»، نهاية الإيجاز، ص: 190.

كل ذلك وغيره أمر جديد مبتكر، هذا دون أن أنسى تحليله الخلاق لأمثلة غزيرة خاصة من الشعر؛ فإن الرجل أبان في تحليلها عن قدرة فائقة في تذوق الكلام الفني العربي؛ هذا التذوق هو الذي جعله لا يكتفي بنموذج أو نموذجين فقط لكل قضية يناقشها كما فعل كثيرون بعده، وكان من بين أسباب التجايم إلى ذلك فقدّم لهذا التذوق. وإن كنت لاحظت ملاحظة أراها دقيقة وهامة هي أن عبد القاهر كان يتوسع في إيراد النماذج للقضية الواحدة، لكنه لم يأخذ مثلاً قصيدة كاملة لشاعر ما، ويحلّلها على نمط ما حلل من أبيات أو مقطوعات، ويراعي في ذلك جميع الصور الفنية التي درسها، ولكنني أعرف أن الرجل كان منشغلاً بالسؤال الإعجازي، ومن خلاله انشغل بالألوان البديعية في الكلام وصوره المختلفة.

وكان يرى أنه يكفي أن يمثل على صحة هذا اللون البديعي أو ذاك بنموذج أو نموذجين أو أكثر، وكان يرى أيضاً أنه يكفي في تربية جيل ذوّاق للكلام الفني أن يُورد نماذج عديدة ويحلّلها وخيراً فعل، ولم أرَ أحداً بعده ممن استفادوا من تحليلاته تلك - ممن تعقّبت بحوثهم في هذا الشأن - فعل ذلك، وكان بإمكان أحدهم أن يفعل وقد علم عند عبد القاهر الملكة الذوقية وصحة النتائج معاً، ولكنهم عموماً تحوّلوا في بحوثهم البلاغية عامة مناحي التقسيم وترسيم الحدود، ثم الشرح والاختصار وتعاقب أحدهما على الآخر، لكن بحوثهم مع هذا الوصف لا بد أن تأخذ منّا جميعاً نصيباً غير قليل من التثمين والتقدير لأمر سارجع إلى الحديث عنها فيما بعد.

أعود إلى رجل البلاغة الكبير لأتمم استخراج ابتكاراته الجليّة في هذا المبحث (التشبيه) كتوضيحه لأنواع التفصيل وصوره، وكتفريقه بين المتعدد والمركب، وكذا بيان لما يجوز فيه فُض - بتعبيره - التركيب وما لا يجوز فيه، وكحديثه عن الفرق بين التشبيه والتمثيل<sup>(1)</sup> وعن القلب فيها، وتطبيقه النظم على صور التشبيه خلال ذلك.

---

(1) يقول الدكتور أحمد جمال العمري: إن عبد القاهر وإن كان قد سبق بهذا اللون البياني: (التشبيه)، إلا أن السابقين لم يحاولوا توضيح الفرق بين التشبيه والتمثيل، من هنا يمكن القول: إن عبد القاهر أول من أظهر فضل التمثيل على التشبيه، ويسط فيه القول ووضّحه. المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني، ص: 267.

ورغم هذه الابتكارات والإضافات فإن جهود عبد القاهر في بحث التشبيه لم تكن مقطوعة الصلة عن جهود من سبقوه، وقد مرَّ أن بيت امرئ القيس (كأن قلوب الطير..). كان محطَّ تقدير وتفضيل من لدن النقاد كأبي هلال العسكري وابن رشيق، وذلك لتمكّن وجه الشبه فيه من الحسية.

ويكفي في ربط صلة عبد القاهر بسابقه في أمر التشبيه أن أورد هنا الدور الكبير الذي قام به الرماني في تحديد أصول مراتب الصفة أو الصفات المشتركة بين طرفي التشبيه والتي اشترط فيها - كغيره من علماء الإعجاز في عصره - أن تكون أشدَّ وضوحاً في المشبه به أو المقيس عليه حتى تحضّل الإبانة التي تفترض الانتقال من الغامض إلى الواضح أو من الواضح إلى ما هو أوضح منه<sup>(1)</sup>. وقد سبق الحديث عن وجوه الحسن والإبانة في التشبيه التي قال بها الرماني.

4: 2-7- الاستعارة:

يرى عبد القاهر أن للتصوير الأدبي قيمة فنية كبيرة، لذلك كان دائماً يطيل الكلام عن الصور التي تجعل الكلام حسناً مقبولاً، ونظّمه بديعاً، وهو في كل ذلك يوضح دائماً أن الحسن والقبح في تلك الصور لا يرجعان إلى اللفظ، وإنما يرجعان إلى المعنى<sup>(2)</sup>، وكانت الاستعارة<sup>(3)</sup> إلى جانب التشبيه والتمثيل قد حظيت باهتمامه، وعدّها معها أصولاً «كان جُلّ محاسن الكلام إن لم نقل كلها متفرعة عنها وراجعة إليها، وكأنها أقطاب تدور عليها

---

(1) وكان الرماني قد ذهب إلى أن التشبيه البليغ هو: «إخراج الأغمض إلى الأظهر بأداة التشبه مع حسن التأليف»، النكت، ص: 81.

ويقول الدكتور حمادي صمود: «يبدو أن الرماني لعب دوراً كبيراً في رسم المعالم الكبرى لوظيفة الصورة في الموروث النقدي والبلاغي، لأن المصادر بقيت إلى القرن السادس ترذّد آراءه بلفظها أو بمعناها ولا تخرج عن الأصول التي أرساها وإن طورتها وزادت عليها»، التفكير البلاغي عند العرب، ص: 537.

(2) أسرار البلاغة، ص: 20.

(3) معلومٌ أن عبد القاهر يعدّ الاستعارة من البديع، وذلك حينما يقول: «وأما التطبيق والاستعارة وسائر أقسام البديع..» أسرار البلاغة، ص: 20 مثله في ذلك مثل سابقه كالباقلي مثلاً.

المعاني في متصرفاتها، وأقطار تُحيط بها من جهاتها»<sup>(1)</sup>، لذلك وفأها حقها من البسط والشرح: شرح معنى الاستعارة، أقسامها، الاستعارة التمثيلية وفضلها، الاستعارة المختلفة الجنس والنوع، التفرقة بين نوعي الاستعارة في الجنس، بناء الاستعارة والتخييل على تناسي التشبيه، القول في الاستعارة المفيدة وتقسيم آخر لها، الاستعارة القريبة من الحقيقة، المستعار هو معنى اللفظ لا اللفظ نفسه، لا يعار اللفظ إلا بعد أن يعار المعنى، الاستعارة فيما وجه الشبه فيه حقيقي، والاستعارة فيما وجه الشبه فيه عقلي، الاستعارة والتطبيق، الاعتبار بترجمة الاستعارة، وقوع الاسم مستعاراً بحسب الحسن وهو ليس كذلك، الاستعارة والمبالغة في التشبيه، الفرق بين التشبيه والاستعارة<sup>(2)</sup>.

ولن يتسع المجال هنا لتوضيح آراء عبد القاهر في كل هذه المباحث التي جال بفكره الثاقب في مختلف شعابها، وقدم لكل شعبة منها أمثلة يطول استقصاؤها كلها في الواحدة منها ناهيك في جميعها.

لقد عرف عبد القاهر الاستعارة بعدة تعاريف منها قوله: «هي أن يكون للفظ أصل في الوضع اللغوي معروف تدل الشواهد على أنه اختُصَّ به حين وُضِعَ، ثم ليستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلاً غير لازم، فيكون هناك كالعارية»<sup>(3)</sup>.

وعرّفها تعريفاً آخر في (دلائل الإعجاز) بقوله: «الاستعارة» أن تُريد تشبيه الشيء، فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره، ونجىء إلى اسم المشبه به فتُعيّره المشبه وتجرّيه عليه<sup>(4)</sup>، فهو يرى - كما يظهر من خلال التعريف - أنها «ضرب من التشبيه ونمط من التمثيل» وأن «التشبيه كأصل في الاستعارة وهي شبيهة بالفرع له أو صورة مقتضبة من صورته»<sup>(5)</sup>.

(1) أسرار البلاغة، ص: 29.

(2) في تاريخ البلاغة العربية لعبد العزيز عتيق، ص: 250، 251.

(3) أسرار البلاغة، ص: 30.

(4) دلائل الإعجاز، ص: 67.

(5) أسرار البلاغة، ص: 20 - 29.

ثم قَسَمَهَا قَسَمِينَ: مفيدة وغير مفيدة وبدأ بذكر الاستعارة غير المفيدة<sup>(1)</sup>، «لأنها قصيرة الباع، قليلة الاتساع»، ويظهر من خلال حديثه عنها أن النقل فيها لا يُفيد شيئاً سوى أن يُستعمل لأجل وضع بعض أسماء الناس، أو الحيوانات، أو ما شاكل ذلك مكان بعضها الآخر مثل وضع الشفة للإنسان، والمِشْفَر للبعير، والجَحْفَلَة للفرس وما شاكل ذلك من فروق... فإذا استعمل الشاعر شيئاً منها في غير الجنس الذي وُضع له، فقد استعاره منه، ونَقَلَهُ عن أصله، وجاز به موضعه، ومن الأمثلة التي أوردها عبد القاهر قول الشاعر: (من المتقارب)

قَبِيتْنَا جُلُوساً لَدَى مُهْرِنَا \*\*\* نَنْزِعُ مِنْ شَفْتَيْهِ الصَّفَارَا<sup>(2)</sup>  
 فالاستعارة عند عبد القاهر في لفظ الشفة، فهو موضوع في الأصل للإنسان فاستعاره الشاعر للفرس، وهو بهذا الاستعمال لا يفيد شيئاً زائداً على اللفظ المُختصّ وهو «الجَحْفَلَة».

بل إن الاستعارة تَنقُصُ جزءاً من الفائدة لأنها أبعدت غرضاً لغوياً وهو التخصيص الذي أراده المتكلم، وجعلت هذا الأخير كأنه جاهل بأوضاع اللغة في دلالتها على معانيها الأصلية، كما أدت إلى إيهام الاشتراك، وأن «الشفة والجحفلة والمِشْفَر» ألفاظ مترادفة بينما الأمر ليس كذلك كما تبين قبل قليل.

وبعد أن أورد عبد القاهر هذه الأمثلة وغيرها للاستعارة غير المفيدة أبان أن لا فائدة في استعمالها غير التوسع في اللغة، كما أنها لا تهدف إلى مبالغة في التصوير ولا إلى فائدة بلاغية، ومن ثم فقد كانت «قصيرة الباع، قليلة الاتساع».

غير أنه يعود ليقرّر أن هذه الاستعارة يمكن أن تكون مفيدة إذا هدفت إلى معنى، وأريد بها غرض بلاغي؛ بأن تُستعمل مثلاً في موضع الذم، وتأكيد معنى الهجاء والمبالغة، فعندئذ تُعد من الاستعارة المفيدة، وذلك مثل قولهم: «إنه لغليظ الجحافل وغليظ المشافر»

(1) نفسه، ص: 30.

(2) الصَّفَار، هنا يفتح الصاد لا غير، وهو يبيسُ البُهْمَى، وهو من أحرار البقول، ترعاه الإبل، ويخرج لها إذا بيست شوك، إذا وقع في أنوف الإبل والحيل والغنم أنفت عنه حتى ينزعه الناس من أفواها وأنوفها، والبيت لأبي دؤاد الإيادي يصف فرساً في ديوانه.. أسرار البلاغة، (المحقق، ص: 32).

وذلك أنه كلام يصدر عنهم في مواضع الذم فصار بمنزلة أن يقال: كأن شفته في الغلظِ  
مَشْفَرُ البعير، وَجَحْفَلَةُ الفرس<sup>(1)</sup>، فالاستعارة هنا انبنت على تشبيهه، وأفادت الغرض  
الذي يتوخاه القائل، وهو الذم والتهكُّم، لذلك فهي تُحَسَّبُ مع قسيمتها الاستعارة  
المفيدة.

إلا أن الأمر الذي يجدر الوقوف عنده، والانتباه إليه هو قول عبد القاهر نفسه في  
آخر كتابه (أسرار البلاغة) عن هذه الاستعارة «واعلم أن الواجب كان أن لا أعدَّ وضع  
«الشفة» موضع «الجحفلة» و«الجحفلة» في مكان «المشفر» ونظائره التي قدَّمت ذكرها في  
الاستعارة، وأصنَّ باسمها أن يقع عليه، ولكني رأيتهم قد خلطوه بالاستعارات وعدُّوها  
معدها، فكريهتُ التشدُّد في الخلاف، واعتددت به في الجملة، ونبَّهت على ضعف أمره بأن  
سمَّيته «الاستعارة غير مفيدة»<sup>(2)</sup>.

يبين هذا النص أن عبد القاهر قد تنكَّر لهذه الاستعارة، ورأى أنه من الواجب عليه  
أن لا يعدَّ ذلك النوع من التعبير المبني على النقل استعارة، لكنه تسامح ولم يُرِدِ التشدُّد في  
الخلاف مادام السابقون عليه قد عدوه منها.

لكن أيشمل هذا التراجع أيضاً الصورة التي بُنيت على المشابهة أم أنه مقصور فقط  
على الصورة المبنية على مجرد النقل؟



الواقع أن عبد القاهر لا يعني بذلك التراجع سوى الصورة المبنية على مجرد النقل  
الخالٍ من الفائدة، يدل على ذلك إلحاحه المستمر على اعتبار المعنى في كل استعارة مفيدة،  
وتقديره له فيها، وإعجابه الشديد بالصورة التي تلاحظ فيها علاقة المشابهة، فهي عنده  
من صميم الاستعارة وخالصها، ويدلُّ على ذلك أيضاً أنه لم يستشهد للاستعارة اللفظية  
غير المفيدة بشيء من القرآن.

- وأما الاستعارة المفيدة فإنه يريد بها ما كان لنقلها فائدة وغرض من الأغراض ما  
كان ليحصل لولا مكان تلك الاستعارة، وقد مدحها وأعلى من شأنها في كثير من مواضع

(1) أسرار البلاغة، ص: 36.

(2) نفسه، ص: 404.

كتابيه، من مثل قوله: «اعلم أن الاستعارة في الحقيقة هي هذا الضرب دون الأول، وهي أمدٌ ميداناً، وأشدُّ افتناناً، وأكثر جرياناً، وأعجب حُسنًا وإحساناً، وأوسع سعةً وأبعد غوراً... ومن خصائصها التي تُذكر بها، وهي عنوان مناقبها، أنها تُعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ، حتى تخرج من الصّدفَة الواحدة عدة من الدُّرر، وإنك: لترى بها الجهاد حياً ناطقاً، والأعجم فصيحاً...»<sup>(1)</sup>.

عند سَبْر غور هذا النص، وتفكيك عناصره يتبيّن أنّ الاستعارة المفيدة تتسم بمجموعة من الخصوصيات:

منها: أنها أمدٌ ميداناً، أي أن المنطلقات التي تقتبس منها عناصر التصوير واسعة ورحبة، وليست ضيقة ومحدودة؛ فميدانها هذا الكون الفسيح بكل جزئياته، تنهل من مَعِينه الذي لا ينضب.

ومنها: أنها أشدُّ افتناناً، أي: فتنه وتأثيراً في المتلقي الذي لا شك أنه سيندهش بما حازته من جمالية ورونق أخاذ.

ومنها: أنها أكثر جرياناً، أي: انتشاراً وذيوعاً، فهي كالمثل السائر، أو البيت النادر، أو الحكمة التي أخذت بلباب العقول، فهي من حُسنها قد صارت جارية على كل الألسن.

ومنها: أنها أعجب حُسنًا وإحساناً، أي: أنها في طبيعتها تمتلك مجموعة من العناصر والعلاقات والتفاعلات تجعلها ممتلئة لنواصي الحُسن والإحسان.

ومنها: أنها أوسع سعة، وأبعد غوراً، ذلك أنها لا تكشف حقيقة معناها لمتلقيها بِيسر وسهولة حتى تضطرّه ليغوص في أعماقها، ويكابِد ويعاني في ذلك، إذ ذاك تُمكنه من نفسها، وتقدم له دررها. وهناك أمر آخر تضطلع به هذه الاستعارة وهو أنها تقوم بوظيفة سامية في الخطاب النقدي والبلاغي ألا وهي الإيجاز؛ حيث تقدم المعاني الكثيرة بالفاظ قليلة، كما تقوم بوظيفتي التجسيم من خلال جعل الجهاد حياً ناطقاً، والتشخيص من خلال جعل الأعجم من حيوان وغيره وكأنه شخص عاقل. فكان مصدر إعجاب عبد

(1) أسرار البلاغة، ص: 42 - 43، وينظر أيضاً دلائل الإعجاز، ص: 74، 75، 78، 79.

القاهر إذن تابع من الدور الذي تؤديه الاستعارة في إبراز المعنى والكيفية التي تُورده بها، ويتبين بعض ذلك أيضاً عند الحديث عنها مقارنة بالتشبيه.

ثم يقسم عبد القاهر هذه الاستعارة باعتبار اللفظ المستعار، فيذكر أنه إما أن يكون اسماً أو فعلاً، فإن كان اسماً فإنه يقع مستعاراً على قسمين<sup>(1)</sup>:

أحدهما: أن تنقله عن مسماه الأصلي إلى شيء آخر ثابت معلوم فتجريه عليه، وتجعله متناولاً له تناول الصفة مثلاً للموصوف، مثل قولك: «رأيت أسداً» وأنت تعني رجلاً شجاعاً، و«عنت لنا ظبية» وأنت تعني امرأة، و«أبديت نوراً» وأنت تعني هدى وبياناً وحجة، فالاسم المستعار في ذلك قد تناول شيئاً معلوماً يمكن أن ينصّر عليه، فيقال: إنه عُني بالاسم وكُني به عنه، ونقل عن مسماه الأصلي فجعل اسماً له على مسيل الإعارة والمبالغة في التشبيه.

والثاني: أن يؤخذ الاسم على حقيقته ويوضع موضعاً لا يبين فيه شيء يُشار إليه فيقال هذا هو المراد بالاسم والذي استعير له، وجعل خليفة لاسمه الأصلي ونائباً منابه كقول لبيد: (من الكامل)

وَعَدَاةَ رِيحٍ قَدْ كَشَفْتُ، وَقِرَّةَ \*\*\* إِذْ أَصْبَحَتْ بِيَدِ الشَّمَالِ زِمَامُهَا  
وذلك أنه جعل للشمال يداً، ومعلوم أنه ليس هناك مستعار إليه يمكن أن تجرى اليد عليه كإجراء الأسد والسيف على الرجل في قوله: «انبرى لي أسد يزار» و«سللت سيفاً على العدو لا يقل» فقد شبه لبيد الشمال في تصرفها القوة والتحكم في طبيعتها بالإنسان الذي يتصرف في الأمور... ثم تناسى التشبيه، وادعى أن المشبه فردٌ من أفراد المشبه به، ثم أثبت لازم المشبه به وهو اليد والزمام للمشبه، ولا يخفى ما في قوله من المبالغة في تصرف الريح تصرف الإنسان القادر رغم غياب المستعار عن السياق، والاكتفاء في الإشارة إليه ببعض القرائن اللازمة له<sup>(2)</sup>.

(1) أسرار البلاغة، ص: 44 وما بعدها.

(2) أسرار البلاغة، ص: 45 - 46، ودلائل الإعجاز، ص: 67، والتفكير البلاغي عند العرب لجمدي

صمود، ص: 588.

ثم يفرق بين النوعين تفرقة ثانية بقوله: «ويفصل بين القسمين أنك إذا رجعت في القسم الأول إلى التشبيه الذي هو المعزى من كل استعارة تُفيدُ جدته يأتيك عفواً، كقولك في رأيت أسداً، رأيت رجلاً كالأسد، أو رأيت مثل الأسد أو شبيهاً بالأسد، وإن رُمتَه في القسم الثاني وجدته لا يواتيك تلك المواتاة، إذ لا وجه لأن تقول: إذ أصبح شيء مثل اليد للشمال أو حصل شبيهه باليد للشمال، وإنما يترأى لك التشبيه بعد أن تُحرق إليه سراً، وتُعمل تأملاً وفكراً، وبعد أن تُغيّر الطريقة، وتخرج عن الحدو الأول<sup>(1)</sup>».

بالإضافة إلى ما سبق فإن عبد القاهر يقرر فرقاً ثالثاً بين القسمين: ذلك أن التشبيه في القسم الأول الذي هو نحو: رأيت أسداً تريد رجلاً شجاعاً، وصف موجود في الشيء الذي له استعرت، واليد (في بيت لبيد السابق) ليست توصف بالشبه، ولكنه صفة تُكسبها اليد صاحبها وتحصل له بها، وهي التصرف على وجه مخصوص.

وقد أثر عبد القاهر هذه الاستعارة (المكنية أو التخيلية) - كما تسمى في العرف البلاغي - على الاستعارة (التصريحية) لأنها أبلغ منها؛ إذ يحتاج فيها إلى مزيد من التفكير والإنعام في كيفية اقتناص المناسبة أو وجه الشبه الذي من أجله جيء بالاستعارة منه، والذي يجب أن يكون قوياً فيه.

ووجه الشبه هذا يُحتاج إلى قنصه، لأن الشاعر أو الأديب يُخفيه عنّا أو يُخفي عنّا جزءاً كبيراً منه، وما من شك في أن القارئ يجد متعته حين يتعامل بذكاء مع تحايل المبدع، فيحاول كشف المعنى المحجّب، ويصبر على ذلك: «لأن المعنى لا يمنح جماله إلا لأولئك الذين يستحقّونه ببذل مجهودات جبارة»<sup>(2)</sup>، ولعل القول: «فالاستعارة تُحدِث نوعاً من الدهشة والمفاجأة المتعة»<sup>(3)</sup> يلخص مصدر هذه المتعة.

هذه المتعة تتلاشى عند القارئ بمجرد العودة بالمعنى إلى حقيقته الوضعية بإظهار المناسبة واكتشاف المشابهة، والناقد من أبرز من يتطلع باستمرار إلى اكتشاف المعنى الخفي

(1) أسرار البلاغة، ص: 47.

(2) «حول اللغة الواصفة المجازية للشعريين العرب» لعبد الفتاح كليطو، ص: 130، مجلة فكر ونقد.

(3) نظرية المعنى في النقد العربي لمصطفى ناصف، ص: 85.

وراء التعبير الاستعاري «وباكتشافه يتعرّض العمل الأدبي لخسارة جسيمة، إن لم يُقتل نهائياً»<sup>(1)</sup>.

ثم ينتقل عبد القاهر إلى الاستعارة في الفعل<sup>(2)</sup> ويرى أن وصفه بأنه مستعار حكم يرجع إلى مصدره الذي اشتق منه، مثلاً إذا قلنا: «نطقت الحال بكذا» أن نطقَ مستعار فالمعنى أن النطق مستعار، وإذا كانت الاستعارة تنصرف إلى المصدر كان الكلام فيه على ما مضى، ويضيف عبد القاهر قوله: «منبهاً أن الفعل يكون استعارة مرة من جهة فاعله الذي رُفِعَ به، ومثاله ما مضى (يعني: نطقت الحال)، ويكون أخرى استعارة من جهة مفعوله، وذلك نحو قول ابن المعتز: (من المديد)

جُمِعَ الْحَقُّ لَنَا فِي إِمَامٍ \*\*\* قَتَلَ الْبُخْلَ، وَأَحْيَى السَّمَاخَا  
فقتل وأحى، إنما صاراً مستعارين بأن عُدِّيًّا إلى البخل والسماح، ولو قال قتل الأعداء، وأحى لم يكن «قتل» استعارة بوجه، ولم يكن «أحى» استعارة على هذا الوجه... وقد يكون الذي يعطيه حكم الاستعارة أحد المفعولين دون الآخر كقوله: (من البسيط)

نَقَرِيهِمْ هَذَمِيَّاتٍ نَقْدُ بِهَا \*\*\* مَا كَانَ خَاطَ عَلَيْهِمْ كُلُّ زَرَادٍ<sup>(3)</sup>  
هذه الاستعارة التي كشف عنها عبد القاهر وعن قريبتها وحلل أمثلتها هي الاستعارة «التبعية» كما عُرفت فيما بعد، والتي تقع في الفعل «وقد اعتبر البلاغيون التشبيه والاستعارة في المصدر قبل اعتبارهما في الفعل والمشتقات، لأن المصدر هو المعنى القائم بالذات، فهو الجدير بأن يعتبر فيه التشبيه والاستعارة قبلاً»<sup>(4)</sup>.

ثم أخذ عبد القاهر يبيّن ضروب الاستعارة التي من شأنها أن تجري فيها الفضيلة، وأن تتفاوت تفاوتاً شديداً لأنها تعتمد على التشبيه الذي تختلف طرقه، ويورد في ذلك ثلاثة أضرب يتدرج من خلالها بالاستعارة من الضعف إلى القوة:

(1) القارئ وإنتاج المعنى في الشعر القديم، حدود التأويل البلاغي مقال لمحمد العمري، ص: 50. مجلة فكر ونقد.

(2) أسرار البلاغة، ص: 51 - 54.

(3) هو للقطامي في ديوانه. والمفعول الثاني في هذا البيت هو: هَذَمِيَّاتٍ (هامش المحقق ص: 54).

(4) علم البيان - دراسة تحليلية لمسائل البيان لسبوني عبد الفتاح فيود، ص: 197 - 198.

الضرب الأول<sup>(1)</sup>: ما يشترك فيه المستعار له والمستعارة منه في عموم جنسه وكان حقيقة في المستعار منه، ولفظ الأفضل فيه، كاستعارة الطيران لغير ذي الجناح مثل: استعارته لجري الفرس عند قصد السرعة.

الضرب الثاني<sup>(2)</sup>: وهو يشبه الضرب الذي مضى، وإن لم يكن إياه، وهو أن يكون الشبه مأخوذاً من صفة هي موجودة في كل واحد من المستعار له والمستعار منه على الحقيقة. وذلك قولك: رأيت شمساً تريد إنساناً يتهلل وجهه كالشمس، فهذا له شبه باستعارة طار لغير ذي الجناح وذلك أن الشبه مراعى في التلألؤ، وهو كما تعلم موجود في نفس الإنسان المتهلل، لأن رونق الوجه الحسن في حسن البصر مجانس لضوء الأجسام النيرة.

والفرق بين هذا الضرب وبين الأول أن الاشتراك هاهنا في صفة توجد في جنسين مختلفين، مثل أن جنس الإنسان غير جنس الشمس، وليس كذلك الطيران وجري الفرس فإنهما جنس واحد بلا شبهة، وكلاهما مرور وقطع للمسافة، وإنما يقع الاختلاف بالسرعة.

- الضرب الثالث<sup>(3)</sup>: وهو الصميم الخالص من الاستعارة: هو أن يكون الشبه مأخوذاً من الصور العقلية كاستعارة النور للبيان والحجة الكاشفة عن الحق، المزيلة للشك، النافية للريب في قوله تعالى:

﴿وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ، وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾<sup>(4)</sup>.

فليس الشبه الذي يجمع بين النور وبين البيان والحجة ونحوهما، إلا أن القلب إذا وردت عليه الحجة صار في حال شبيهة بحال البصر إذا صادف النور، ووُجِّهت طلائعه نحوه، والاستعارة هنا من قبيل استعارة المحسوس للمعقول وهي بعيدة غريبة.

(1) أسرار البلاغة، ص: 55 - 62.

(2) نفسه، ص: 62 - 65.

(3) أسرار البلاغة، ص: 65، وما بعدها.

(4) سورة الأعراف، الآية: 157.

ثم يقول عن هذا الضرب الخالص من الاستعارة (العقلي): «واعلم أن هذا الضرب هو المنزلة التي تبلغ عندها الاستعارة غاية شرفها، ويتسع لها كيف شاءت المجال في تفنُّنها وتصرفها»<sup>(1)</sup>.

وتتنوع أساليب صور هذا النوع وتصدق مسالكة نظراً لكون وجه الشبه عقلياً محضاً، وفي ذلك أصول ثلاثة:

**الأصل الأول<sup>(2)</sup>:** أن يؤخذ الشبه من الأشياء المشاهدة والمدركة بالحواس على الجملة للمعاني المعقولة كاستعارة النور للبيان والحجة، فهذا الشبه أخذ من محسوس لمعقول، لأن النور مشاهد محسوس بالبصر، بينما البيان والحجة مما يفهم بالعقل دون واسطة من الحواس.

**الأصل الثاني<sup>(3)</sup>:** أن يؤخذ الشبه من الأشياء المحسوسة لمثلها، إلا أن الشبه مع ذلك عقلي، كقول النبي ﷺ «إياكم وخضراء الدمن»<sup>(4)</sup>. فالتشبيه مأخوذ للمرأة من النبات وكلاهما جسم، إلا أنه لم يقصد بالتشبيه لون النبات وخضرتها إلى غير ذلك من المحسوسات فيه بل القصد شبه عقلي بين المرأة الحسناء في المنبت السوء، وبين تلك النابتة على الدُّمنة، وهو حُسن الظاهر في رأي العين مع فساد الباطن، وطيبُ الفرع مع خبث الأصل.

**الأصل الثالث<sup>(5)</sup>:** وهو أخذ الشبه من المعقول للمعقول، وأول ذلك وأعمه استعارة الوجود للعدم الذي خلف آثاراً جميلة تُحبي ذكره، فصار كأنه لم يُعدم.

واستعارة العدم للوجود الذي لا نفع وراءه مثل: «انثفنا بعلم هذا الحي، ونقصد عبد القاهر، والوجود للعدم مثل: حضر ميت نقصد إنساناً لا خير فيه، وهذه مسألة قد

(1) أسرار البلاغة، ص: 66.

(2) نفسه، ص: 66.

(3) نفسه، ص: 67.

(4) تمام الحديث: «قيل: وما خضراء الدمن؟ قال: المرأة الحسناء في منبت السوء»، وهو من حديث الواقدي... والحديث ضعيف جداً، هامش المحقق ص: 68.

(5) أسرار البلاغة، ص: 74.

أوحت إلى المتأخرين، وعلى وجه الخصوص الخطيب القزويني بتقسيم الاستعارة - بالنظر إلى الطرفين - إلى «وفاقية» و«عنادية» على اعتبار أن اجتماع الطرفين قد يكون ممكناً وقد يكون مستحيلًا.

ففي حالة الإمكان تكون «وفاقية» كما في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّنْ كَان مَيَّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾<sup>(1)</sup> فالمراد بالفعل أحييناه: هديناه، والإحياء والهداية يمكن اجتماعهما.

وفي حالة عدم الإمكان تكون «عنادية» كما في استعارة الميت للجاهل، وكذلك كانت هذه القضية مفتاحاً للاستعارة «التهكمية»: وهي التي استعملت في ضدّ معناها الحقيقي بتنزيل التضاد منزلة التناسب بواسطة تلميح أو تهكّم، كما في قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾<sup>(2)</sup>.

وكان فخر الدين الرازي قد استعمل كلمة «التعاند» وذلك في سياق حديثه عن استعارة اسم شيء معقول لشيء معقول<sup>(3)</sup>، فقد يكون ورودها عنده هو الذي أوحى لمن جاء بعده بإطلاق الاستعارة «العنادية» والتي إما أن يقوم التشبيه فيها على عدم الاعتداد بالصفة لخلوها من ثمرتها، وإما أن يستعمل فيها اللفظ في ضد معناه فيكون التهكم أو التلميح.

#### 4: 2 - 8 - علاقة التشابه بالاستعارة:

عقد عبد القاهر فصولاً<sup>(4)</sup> للفرق بين الاستعارة والتمثيل، والتمثيل تشبيه في الحقيقة، أما الاستعارة فهي تزيد عن ذلك فائدة جديدة هي المبالغة والإيجاز «وإذا كان الأمر كذلك، بَانَ أَنَّ الاستعارة يجب أن تُفيد حُكماً زائداً على المراد بالتمثيل، إذ لو كان

(1) سورة الأنعام، الآية: 122.

(2) سورة آل عمران الآية: 21، ويُنظر: الإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني، ص: 170، وسمات البلاغة عند الشيخ عبد القاهر لمحمد جلال الذهبي، ص: 59 - 60.

(3) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص: 260.

(4) أسرار البلاغة، ص: 238 وما بعدها، و258 وما بعدها، و320 وما بعدها.

مرادنا بالاستعارة هو المراد بالتمثيل، لوجب أن يصح إطلاقها، في كل شيء يقال فيه إنه تَمَثِيلٌ وَمَثَلٌ<sup>(1)</sup>.

إن التمثيل الذي هو تشبيه منتزع من مجموع أمور لا تحصل إلا بجملته من الكلام قد تكون الألفاظ في الجمل المبني عليها جارية على أصولها الحقيقية اللغوية، وإذا وقعت لفظة منقولة عن أصلها فذلك لم يتعمده ضارب المثل، أما الاستعارة التي أصلها النقل فلا بد أن تفيد حكماً زائداً على المراد بالتمثيل وهو المبالغة والإيجاز.

كذلك إن التشبيه ليس النقل فيه غرضاً من أغراض مَنْ يأتي به، وإلا لكان كل تشبيه مجاز، «ولأن التشبيه معنى من المعاني، وله حروف وأسماء تدل عليه»<sup>(2)</sup>، بينما الاستعارة من شأنها أن تسقط ذكر المشبه، وتطرحة وتدعي له الاسم الموضوع للمشبه به، لقصد أن تبالغ فيه.

يرجع أساس الفروق بين الاستعارة والتشبيه عند عبد القاهر إلى مقصدية المبدع، وغرضه من توظيف هذا الوجه البلاغي أو ذلك؛ فإذا كانت وظيفة بيان المعنى ومحاوله توضيحه للقارئ كما هو واضح في ذهن المخاطب يبقى هدفاً مشتركاً عند المبدعين، فإن الاستعارة تزيد عن التشبيه إضافة إلى البيان درجة ثانية تتمثل في تأكيد المعنى وتكثيفه والتكثيف هنا يُفضي حتماً إلى التقليل من الألفاظ.

هذه المفارقة تبيّن من خلال قول عبد القاهر والمثال الذي ضربه في إيراد المعنى الواحد بطريق التشبيه مرة، وبطريق الاستعارة مرة أخرى، وذلك لإدراك الفرق المتمثل في الإيجاز وتأكيد المعنى «فالاستعارة: أن تريد تشبيه الشيء بالشيء، فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره وتجيء إلى اسم المشبه به فتعيره المشبه وتجرّبه عليه، تريد أن تقول: رأيت رجلاً هو كالأسد في شجاعته وقوة بطشه سواء، فتدع ذلك وتقول: رأيت أسداً»<sup>(3)</sup>.

(1) نفسه، ص: 238.

(2) نفسه، ص: 240.

(3) دلائل الإعجاز، ص: 67.

وما كان في مقدور بلاغي آخر قبل عبد القاهر أن يردَّ الاعتبار للاستعارة ويغلبها على التشبيه<sup>(1)</sup> الذي ضلَّ يحمل مشعل السيادة في كل تعبير إبداعي كما أقرَّ بذلك غير واحد من الأدباء والنقاد القدامى كالمبرد الذي قال: «والتشبيه جار كثيراً في كلام العرب، حتى لو قال قائل: هو أكثر كلامهم لم يتعدَّ»<sup>(2)</sup>، وقد أحسَّ عبد القاهر نفسه بالضميم الذي لحق الاستعارة حين قال: «وأنا أريد أن أدْرِجها من الضَّعْف إلى القوَّة»<sup>(3)</sup>.

يقول في (دلائل الإعجاز) محاولاً كشف مزايا التعبير الاستعاري دائماً بالنظر إلى نظيره التشبيهي: «وأما الاستعارة، فسبب ما ترى لها من المزية والفخامة أنك إذا قلت: رأيتُ أسداً، كنت قد تَلَطَّقتَ لما أردت إثباته له من فرط الشجاعة، حتى جعلتها كالشيء الذي يجب له الثبوت والحصول، وكالأمر الذي نُصِب له دليل يقطع بوجوده. وذلك أنه إذا كان أسداً، فواجب أن تكون له تلك الشجاعة العظيمة، والمستحيل أو الممتنع أن يعرَى عنها، إذا صرَّحتَ بالتشبيه فقلت: رأيتُ رجلاً كالأسد، كنت قد أثبتتها إثبات الشيء يترجَّح بين أن يكون وبين أن لا يكون، ولم يكن من حديث الوجوب في شيء»<sup>(4)</sup>.

ينطوي هذا النص على فارق مهم في كيفية أداء المعنى بين الوجهين التعبيريين: التشبيهي والاستعاري، ذلك أن بنية التشبيه تقوم على تجاور سياقين منفصلين:

1- رأيت رجلاً قوي البنية.

2- إن الأسد يتميز بالقوة والشجاعة.

مع تميُّز معنى القوة والشجاعة في الثاني، وشيوعه فيه عند العامة والخاصة من الناس، فهو أصل فيه لا يجيد عنه، ومن هذا التمييز تأتي مشروعية تشبيه الفرع/ الرجل بالأصل/ الأسد؛ لأن القوة قد تحصل في الرجل وقد لا تحصل فيه، أو تحصل فيه بدرجة متفاوتة، بينما تكون لازمة في الأسد لا تنفك عنه وبدرجة كبيرة.

(1) يؤكد ذلك مثلاً الدكتور جابر عصفور بقوله: «وردَّ إليها (الاستعارة) عبد القاهر كثيراً من قيمتها وأظهر فضلها»، وعدها «أعلى مقاماً من التشبيه»، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، ص: 200 و 232.

(2) الكامل في اللغة والأدب للمبرد، 3/ 93.

(3) أسرار البلاغة، ص: 55.

(4) دلائل الإعجاز، ص: 72 - 73.

إن المعنى المشترك بين العبارتين الحقيقيتين السابقتين يسمح بتشبيه الفرع بالأصل بواسطة أداة وظيفتها الربط بين الطرفين، وإضافة بعض معاني الطرف الثاني إلى الأول بعملية قياس يسيرة:

3- رأيتُ رجلاً كالأسد.

4- رأيتُ أسداً.

إن بنية التشبيه منسجمة مع أصول الاستعمال اللغوي ولا تُدخل أي تشويش على نمط الدلالة.

أما الاستعارة فهي سياق وحيد مبني على تطابقٍ وهمي<sup>(1)</sup> ومؤقت لدالين يدلان في الأصل على مدلولين مختلفين، القصد منه الإيهام بوحدة المعنى، وهي طريقة في التعبير تخرج عن أصول الاستعمال<sup>(2)</sup> هذا الخروج عن الأصل هو الذي يستتفر القارئ ويُحرِّك شعوره إلى البحث عن منطوق العبارة، وبالتالي عن مقصدية المبدع.

ومهما يكن فإن علاقة الاستعارة بالتشبيه هي علاقة تأسيس وبناء، وليس ذلك يعني أن كل تشبيه يمكن أن يتحول إلى الاستعارة، «وإنما يجوز ذلك إذا كان الشبه بين الشئين مما يقرب مأخذه، ويسهل متناوله، ويكون في الحال<sup>(3)</sup> دليل عليه وفي العرف شاهد له، حتى يُمكن المخاطَب إذا أطلقت له الاسم أن يعرف الغرض<sup>(4)</sup>».

فقولك: هو كالأسد تقصد الممدوح مثلاً، يُمكن إدخال حكم الاستعارة عليه لأن دليل الحال يُبين الغرض وهو وصفه بالشجاعة.

أما إذا لم يكن سبيل إلى معرفة المقصود من الشبه فيه إلا بعد ذكر الجمل التي يعقد بها التمثيل فإن الاستعارة لا تدخله، لأن وجه الشبه إذا كان غامضاً لم يجز أن تقتصر الاسم وتغصّب عليه مَوْضَعَهُ، وتقله إلى غير ما هو أهله من غير أن يكون معك شاهد يُنبئ عن الشبه<sup>(5)</sup>.

(1) يقول عبد القاهر: «إن الاستعارة من شأنها أن تُسقط ذكر المشبه من البين وتطرحه، وتدعي له الاسم الموضوع للمشبه به»، أسرار البلاغة، ص: 242.

(2) التفكير البلاغي عند العرب للحمادي صمود، ص: 578.

(3) يشير عبد القاهر بقوله: «في الحال...» و«في العرف...» إلى قرينة المجاز.

(4) أسرار البلاغة، ص: 243.

(5) أسرار البلاغة، ص: 243 - 244.

ويمثل عبد القاهر لكل فكرة يوضحها، ويشرح الأمثلة شرحاً وافياً مستفيضاً مع قدرته الفائقة على الربط بين الشرح الذي يقدمه للفكرة التي يعرضها وبين تحليل المثال الموضح لها.

وهو في كل ذلك وغيره قدّم بحثاً عميقاً ووافياً عن الاستعارة يتميّز بالجدّة وتبيان الفروق في الأساليب، سواء بين التشبيه والتمثيل، أو بين أحدهما والاستعارة... الشيء الذي شعر إزاءه عبد القاهر بأنه بزّ السابقين في معالجتهم لفن الاستعارة، مشيراً إلى ما بينه وبينهم من تباين في هذا الشأن: «اعلم أن هذه الأمور التي قصدت البحث عنها أمور كأنها معروفة مجهولة، وذلك أنها معروفة على الجملة، لا ينكر قيامها في نفوس العارفين ذوقُ الكلام، والمتمهمين في فصل جيده من رديئه، ومجهولة من حيث لم يتفق فيها أوضاع تجري مجرى القوانين التي يُرجع إليها، فتستخرج منها العِلل في حُسن ما استُحسن وقُبِح ما استُهجن، حتى تُعلم علم اليقين غير الموهوم»<sup>(1)</sup>.

وكان من بين مَنْ يعينهم عبد القاهر ابن دريد والآمدني، حين ذكر الأول في كتابه الجمهرة تحت عنوان: «باب الاستعارات» أمثلة مثل «رَعَيْنَا الغَيْثَ والسَّمَاءَ» وعدّ الثاني مثل قولهم: «وَأَمْتَبَّ بَعْدَكَ يَا كَلَيْبَ الْمَجْلِسِ» على الاستعارة، فأطلق لفظ الاستعارة على وقوع المجلس هنا، بمعنى القوم الذين يجتمعون في الأمور، وليس المجلس إذا وقع على القوم من طريق التشبيه، بل على حدّ وقوع الشيء على ما يتّصل به، وتكثر ملابسته إياه، وأيُّ شبه يكون بين القوم ومكانهم الذي يجتمعون فيه؟<sup>(2)</sup>.

وهذه الأمثلة التي ساقها لبعض اللغويين إنما أتى بها ليبيّن أن ليس طريق النقل فيها التشبيه على حد الاستعارة، وذلك ليُبيّن أن المجاز أعم من الاستعارة، وأن كل استعارة مجاز وليس كل مجاز استعارة.

واللوم الذي يمكن أن يُسجّل على عبد القاهر في بحثه الاستعارة، وكذا التشبيه والتمثيل يُمسّ المنهج الذي تداخلت فيه مباحث هذه الفنون، ولم يجمع آراءه عن كل فن في مبحث مستقل حتى يسهّل تناولها، وقد أخذ عليه هذا الدكتور محمود السيد شيخون

(1) أسرار البلاغة، ص: 260.

(2) نفسه، ص: 401 - 402.

كما أخذ عليه «أسلوبه الأدبي المنمَّق العميق في التَّنْمِيق حتى يوقع الباحث في حيرة من مقصده إذ أصبحت كتبه تحتاج إلى شروح»<sup>(1)</sup>.

ولا أظن أن الأسلوب المنمَّق هو الذي يخلق الغموض في كتابات عبد القاهر، وإنما هناك قضية يمكن اعتبارها أعوص، وهي قضية لا يكاد ينجو منها ناقد أو بلاغي من نقاد وبلاغيي العرب القدماء، يتعلق الأمر بالمصطلح؛ حيث نجد عند الكثيرين - وعبد القاهر منهم - أن مصطلحاً واحداً قد تعددت دلالاته فيفيد قضايا متعددة. من ذلك مسألة المعنى عند عبد القاهر مثلاً؛ فهي تثير كثيراً من الجدل عند الدارسين مما جعلهم ينقسمون على أنفسهم في حقيقة موقف عبد القاهر من المعنى: فمنهم من يقول بأنه من أنصار المعنى، ومنهم من يقول بأنه ليس كذلك، والفطن منهم من يسعى إلى الكشف عن طبيعة المعنى عنده. ولعل السبب الذي خلق هذا الاختلاف هو كون عبد القاهر قد وظف مصطلح المعنى بدلالات مختلفة؛ فتارة يقصد به المعنى من حيث هو فضيلة أخلاقية، وتارة يقصد به غرضاً من أغراض الشعر، وتارة أخرى يدل عنده على الصورة التي يكون عليها الأسلوب، وفي تعدد دلالة المصطلح ما يجعل القصد غامضاً مما يفتح المجال لكثير من التأويلات.

4: 2-9 - الكناية:

تعرَّض عبد القاهر للكناية، فحدَّد مفهومها، وأبان عن قيمتها في التعبير الأدبي، ووضح وظيفتها في الصياغة اللغوية مستشهداً لكل ذلك بما يناسب من الأمثلة مع تحليلها تحليلاً فنياً راقياً.

فقد عرَّفها بقوله: «أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردُّفه في الوجود فيومع به إليه، ويجعله دليلاً عليه» وأتى عَقِب هذا التعريف بأمثلة توضح معناه منها: قولهم: «هو طويل النجاد» يريدون طويل القامة «وكثير رمان القدر»، يعنون كثير القرى، وفي المرأة: «نؤوم الضحى» والمراد أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها.

(1) الاستعارة: نشأتها وتطورها لمحمد السيد شيخون، ص: 37.

فقد أرادوا في هذا كله، كما ترى، معنًى، ثم لم يذكره بلفظه الخاص به، ولكنهم توصلوا إليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يردُّفَهُ في الوجود، وأن يكون إذا كان، أفلا ترى أن القائمة إذا طالت طال النجاد؟ وإذا كثرت القرى كثرت رماد القدر؟ وإذا كانت المرأة مُثْرَفَةً لها مَنْ يكفيها أمرها، رَدِفَ ذلك أن تنام إلى الضحى؟<sup>(1)</sup>

وقد أعجب بالكناية وفضَّلها على الإفصاح حين قال: «قد أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الإفصاح والتعريض أوقع من التصريح... إلا أن ذلك، وإن كان معلوماً على الجملة، فإنه لا تظمن نفس العاقل في كل ما يَطْلُبُ العلم به حتى يبلغ فيه غايته، وحتى يُعْلَغَلَ الفكر إلى زواياه، وحتى لا يبقى عليه موضع شبهة ومكان مسألة»<sup>(2)</sup>.

ثم يُعَلِّلُ لترجيحه الكناية عن الإفصاح بقوله: «ليس المعنى إذا قلنا: «إن الكناية أبلغ من التصريح» أنك لما كُنَّيت عن المعنى زدت في ذاته، بل المعنى أنك زدت في إثباته فجعلته أبلغ وأكَّد وأشدَّ، فليست المزية في قولهم: «جَمُّ الرماد» أنه دلَّ على قَرَى أكثر، بل أنك أثبت له القرى الكثير من وجه هو أبلغ، وأوجبته إيجاباً هو أشدُّ وأدعيتته دَعْوَى بها أنطق، وبصَحَّتْها أوْتَقُ»<sup>(3)</sup>.

فمصدر المزية في الكناية هو إثبات المعنى وتقريره وليس الزيادة فيه، ومعلوم أن إثبات المعنى بالدليل والبرهان أوقع في النفس من التصريح الذي يثبت المعنى من غير دليل ولا برهان، وقد بين عبد القاهر مرة أخرى هذا الفرق في إثبات المعنى بين الكناية والإفصاح موضحاً مزيتها إذا عرض بطريقة الكناية وسبب ذلك «إن السبب في أن كان للإثبات بها مزية لا تكون للتصريح، أن كل عاقل يعلم إذا رجع إلى نفسه، أن إثبات الصفة بإثبات دليلها، وإيجابها بها هو شاهد في وجودها، أكد وأبلغ في الدعوى من أن تجيء إليها، فتثبتها هكذا ساذجاً عُفْلاً»<sup>(4)</sup>.

(1) دلائل الإعجاز، ص: 66.

(2) نفسه، ص: 70.

(3) دلائل الإعجاز، ص: 71.

(4) نفسه، ص: 72.

واستشهد لكل فكرة من فكره عن الكناية بما يناسب من الأمثلة، فمثل للكناية عن صفة مثلاً بقولهم: «هو طويل النجاد» كناية عن طول صاحبه، ومثل أيضاً للكناية عن نسبة بقول زياد الأعجم: (من الكامل)

إِنَّ السَّاحَةَ وَالْمُرُوَّةَ وَالنَّدَى \*\*\* فِي قُبَّةٍ ضُرِبَتْ عَلَى ابْنِ الْحَشْرَجِ

حيث كنى بإثبات الساحة والمروءة والندى، في قبة نصبت على ابن الحشرج عن إثباتها له، لأنه إذا أثبت الشيء في مكان الرجل وحيزه فقد أثبتته له، وكذلك إذا عمد الشاعر إلى نفي المعنى معتمداً الأسلوب الكنائي فإن الكناية تُثبت المعنى أو تنفيه، فمثال النفي قول الشنفرى يصف امرأة بالعفة: (من الطويل)

بَيِّتُ بِمَنْجَاةٍ مِنَ اللُّؤْمِ بَيْتُهَا \*\*\* إِذَا مَا بُيُوتٌ بِالْمَلَامَةِ حُلَّتِ

فالشاعر نفى اللؤم عن المرأة وأبعده عنها، حين نفاها عن بيتها وباعد بينها وكان مذهبه في ذلك مذهب زياد الأعجم في التوصل إلى جعل الساحة والمروءة والندى في ابن الحشرج بأن جعلها في القبة المضروبة عليه، وإنما الفرق أن هذا ينفي، وذاك يُثبت، وذلك فرق لا في موضع الجمع، فهو لا يمنع أن يكونا من نصاب واحد<sup>(1)</sup>.

ويظهر أن الكناية عن موصوف لم تُلَقَّ الاهتمام من عبد القاهر، فهو «لم يذكر الكناية عن موصوف إلا نادراً»<sup>(2)</sup>.

يتبين مما سبق أن تركيز عبد القاهر ينصب أساساً حول طريقة إثبات المعنى في الأسلوب الكنائي لا المعنى نفسه، وضرورة امتلاك ذوق رفيع في إدراك طبيعة هذا الأسلوب وجلاء قيمته في البيان.

ومع ذلك فإن «عبد القاهر لم يُعن ببعض فروع علم البيان كالكناية والاستعارة التمثيلية عنايته ببقية الفنون الأخرى، ولكن يبقى أن ما تركه هنا من دراسة لفنون البيان، ظلَّ هو الأساس الذي تنهض عليه نظرية البيان حتى اليوم، والذي لم يستطع اللاحقون

(1) دلائل الإعجاز، ص: 311.

(2) سمات البلاغة عند الشيخ عبد القاهر لمحمد جلال الذهبي، ص: 273.

أن يضيفوا إليه شيئاً ذا بال، بل إنهم لم يستطيعوا أن يحتفظوا له بالمستوى الذي وصل به إليه عبد القاهر»<sup>(1)</sup>.

#### 4: 3- علم البديع:

يتناول عبد القاهر الجرجاني بعضاً من مباحث البديع حسب اصطلاح المتأخرين تناوياً موجزاً في سياق تبيانه فساد قول من يرجع المزية إلى اللفظ، ففي مطلع (الأسرار) يتحدث عن صور الجناس والسجع والحشو، ويردُّ الحسن أو القبح فيها إلى المعنى لا إلى مجرد اللفظ، يقول: «وها هنا أقسام قد يُتوهم في بدء الفكرة، وقبل إتمام العبرة، أن الحسن والقبح فيها لا يتعدى اللفظ والجرس، إلى ما يُتاجي فيه العقل النفس.. منها التجنيس والحشو»<sup>(2)</sup>.

ويتحدث إلى جانب ذلك عن الطباق، والمزاوجة، والتقسيم مع الجمع، وحسن التعليل ويبين متى ترد هذه الصور البديعية حسنة في الكلام، واضعاً إصبعه على العلة في ذلك التي هي الطبع والذوق لا غير.

وعبد القاهر لا يلبث - وهو محلل النماذج التي يسوقها لصور البديع - أن يضع نظريته في النظم من جهة، ويقنن مزاعم أصحاب اللفظ من جهة ثانية نصب عينيه، يقول: «أما التجنيس فإنك لا تستحسنُ تجانس اللفظين إلا إذا كان موقع معنييهما من العقل موقعاً حميداً، ولم يكن مرمى الجامع بينهما مرمى بعيداً، أترك استضعفت تجنيس أبي تمام في قوله: (من الكامل)

ذَهَبَ بِمُذْهِبِهِ السَّمَاحَةَ فَالْتَوَتْ \*\*\* فِيهِ الظُّنُونُ أَمْذَهَبُ أَمْ مُذْهَبُ

واستحسن تجنيس القائل: (من الرجز)

\* حَتَّى نَجَا مِنْ خَوْفِهِ وَمَا نَجَا \*

وقول المُخَدِّث: (من الخفيف)

نَاظِرَاهُ فِيمَا جَنَى نَاظِرَاهُ \*\*\* أُوْدَعَانِي أُمْتُ بِمَا أُوْدَعَانِي

(1) المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني لأحمد جمال العمري، ص: 282.

(2) أسرار البلاغة، ص: 6 - 7.

لأمرٍ يرجع إلى اللفظ؟ أم لأنك رأيت الفائدة ضعفت عن الأول وقويت في الثاني؛ ورأيتك لم يزدك «بمذهب ومذهب» على أن أسمعك حروفاً مكررة، تروم لها فائدة فلا تجدها إلا مجهولة منكّرة، ورأيت الآخر قد أعاد عليك اللفظة كأنه يتخدعك عن الفائدة وقد أعطاها، ويوهمك كأنه لم يزدك وقد أحسن الزيادة ووفاهها، فهذه السريرة صار التجنيس - خصوصاً المستوفى منه المتفق في الصورة - من حُلَى الشعر، ومذكوراً في أقسام البديع.

فقد تبين لك أن ما يُعطي التجنيس من الفضيلة، أمر لم يتم إلا بتُصرة المعنى، إذ لو كان باللفظ وحده لما كان فيه إلا مستحسنٌ، ولما وُجد فيه معيبٌ مُستهجنٌ، ولذلك ذم الاستكثار منه والولوعُ به<sup>(1)</sup>.

يتوضح من خلال هذا النص الطويل أن الرجل يرجع جمال الجناس وحسنه إلى عنصر المفاجأة وأنخداع النفس وهي تبحث عن معنى الكلمة فلا تجد منه في الوهلة الأولى شيئاً، فإذا يثست وأحست الملل تراءى لها المعنى الخفي من بعيد «فناظرها» الثانية لما كانت في صورة «ناظرها» الأولى توهم المخاطب أن الشاعر لم يزد بها فائدة، وحين تراجع نفسه اختلاف المعنى بين اللفظتين يحصل على الفائدة من غير أن يتوقعها، لأن عنصر المفاجأة يتمثل في اختفاء معنى الكلمة الثانية في زِيِّ الكلمة الأولى ثم اكتشافه، وفي اكتشافه مُحسُّ النفس بنشوتها.

هذه الحالة النفسية التي يُحدثها التعبير بالجناس عند مَنْ يخاطبه هي فائدة هذا اللون البديعي، وهي حسنه الذي كشف عنه عبد القاهر النقباب، ولم يعد الجناس مجرد تزويق كلامي وشقشقة لسان كما كان عند بعض مَنْ سبقوه. أرى في هذه النقطة أن عبد القاهر كان مفتتناً بتحديد موطن المزية والجمال في الأسلوب، ولذلك كان السؤال المُلح: ما الذي يجعل التجنيس أمراً محموداً في الصياغة الشعرية، فكان جوابه هو أن الجناس يخلق عنصر المفاجأة، ويساهم في انخداع النفس، وعن هذا الجواب ينبثق سؤال آخر: ما الذي يساهم في إثارة المفاجأة في التجنيس: اللفظ أم المعنى؟

(1) أسرار البلاغة، ص: 7-8، ودلائل الإعجاز، ص: 523.

يكشف عبد القاهر عن أن اللفظ وحده لا يخلق المفاجأة، لأنه مجرد أصوات مكررة إن خلت من المعنى قد تكون تكراراً معيباً. والحقيقة أن اللفظ والمعنى كليهما يحدثان المتعة والجمال في الجنس، فاللفظ المتكرر يثير الانتباه، ويوهم المتلقي بأنه مجرد تكرار لا فائدة من ورائه، وما أن تتف النفس متطلعة إلى القصد من وراء اللفظ المكرر حتى تجد المعنى في الثاني ليس هو المعنى نفسه في الأول وإن اتحد اللفظان في الصورة، فتنتشي بالمتعة الفنية الأدبية. وبعد، فمن العدل - كما أزعم - أن أسجل هنا ملاحظة على عبد القاهر الذي أراه يتحامل كثيراً على أصحاب اللفظ، ويُغْمِط دور اللفظ كصورة ونطق لسان في أداء المعنى حين لا يُوضَّح مساهمته في حدوث المفاجأة التي يُناشدها في الجنس. فتكرار اللفظة نفسها، والحفاظ على صورتها وجرسها، هي الأمور التي تُوهِم القارئ أو السامع إلى اعتبار المعنى في اللفظة الثانية (ناظراه) مجرد تكرار لا فائدة جديدة فيه غير التأكيد والإثبات لمعنى سابق.

ويذكر عبد القاهر الجنس التام<sup>(1)</sup> كالمثال السابق «حتى نجا من خوفه وما نجا» ولم يصطلح عليه هذا الاصطلاح، لأنه كان منشغلاً بتأكيد المزية للمعنى في الجنس لا للفظ كما يزعم أصحاب اللفظ.

كما يذكر المستوفى<sup>(2)</sup>، ويمثل له بقول الشاعر: (من الكامل)

مَا مَاتَ مِنْ كَرَمِ الزَّمَانِ فَإِنَّهُ \*\*\* يَجِيءُ لَدَى يَجِيءُ بِنِ عِبْدِ اللَّهِ  
فهو يُعيد اللفظة كأنه يمددك عن الفائدة، وقد أعطاها، ويُوهمك كأنه لم يزدك وقد أحسن الزيادة ووفأها.

ويذكر أيضاً المرفوع<sup>(3)</sup> ويمثل له بقول القائل: «أودعاني أمّت بما أودعاني».

(1) وهو أن يتفق اللفظان في أنواع الحروف وفي أعدادها وفي هيئاتها وفي ترتيبها. نهاية الإيجاز، ص: 126.

(2) وهو ما كانت كلمته من نوعين مختلفين بأن تكون إحداها اسماً والأخرى فعلاً، أو بأن تكون إحداها حرفاً والأخرى اسماً أو فعلاً، ينظر: تحرير التحرير لابن أبي الإصبع، 1/ 107، والبلاغة الاصطلاحية لعبد العزيز قلقيلة، ص: 338 - 353.

(3) أسرار البلاغة، ص: 17، وهو ما كان مركباً من كلمة وجزء كلمة، من روائع البديع لمحمود ياسين، ص: 50.

وقد جعل من أقسامه ما كان من مثل قول أبي تمام: (من الطويل)

يَمْدُونُ مِنْ أَيْدِ عَوَاصِرِ عَوَاصِمِ \*\*\* تَصُولُ بِأَسْيَافِ قَوَاضِ قَوَاضِبِ<sup>(1)</sup>  
وأسماء فخر الدين الرازي بالمذيل<sup>(2)</sup>.

وإذا كان الجهمال في الجناس يرتكز عند عبد القاهر على عنصر المفاجأة، فإن هذا الجهمال ينقص إذا تعلق الأمر بنوع من الجناس أقل من المستوفى والمرفوف: وهو ما كان الاختلاف في أول الكلمتين مثل قول البحرري: (من الخفيف)

بِسُيُوفٍ إِتْمَاضَهَا أَوْ جِأَلِ \*\*\* لِلْأَعْيَادِ وَوَقْعُهَا آجِأَلِ  
فزيادة الواو في أول كلمة «أوجال» يُحْدِثُ من توهُمِ السامعِ أن «آجال» الثانية هي نفسها الأولى، لهذا قال عبد القاهر عنه: «إنه لا يبعد كل البعد عن اعتراض طرف من هذا التخيل فيه، وإذا كان لا يقوى تلك القوة التي تراها في اللونين السابقين»<sup>(3)</sup>.

ويعرض عبد القاهر للسجع إلى جانب الجناس، ويقرر في كل مرة أن السجع لا يكون حسناً مقبولاً إلا إذا طلبه المعنى واستدعاه، وأن المعنى هو الذي يقود المتكلم نحو التجنيس والسجع لا العكس، بل «لورام تركهها إلى خلافها عما لا تجنيس فيه ولا سجع، لدخُل من عقود المعنى وإدخال الوحشة عليه»<sup>(4)</sup>.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن الحسن سيصبح في الجناس والسجع ذاتياً يستدعيهما المعنى ويطلبهما لا شكلياً يتوخى فيه التلاعب بالألفاظ كما «نجد في كلام المتأخرين الآن كلاماً حمل صاحبه فرطاً شغفه بأمور ترجع إلى ماله اسم في البديع، إلى أن ينسى أنه يتكلم ليُفهم، ويقول ليُبين، ويخيل إليه أنه إذا جمع بين أقسام البديع في بيت لا ضير أن يقع ما عناه في عمياء، وأن يُوقع السامع من طلبه في خبط عشواء، وربما طمس بكثرة ما يتكلفه

(1) عواص: جمع عاصية من العصيان، وعواصم: جمع عاصمة من العصمة، أي: عاصيات على أعدائهم عاصيات لأوليائهم، وقواص: جمع قاضية من القضاء، أي: حاكمات بالقتل، وقواضب: قاطعات.

(2) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص: 128.

(3) أسرار البلاغة، ص: 18.

(4) نفسه، ص: 14.

على المعنى وأفسده، كمن ثقل العروس بأصناف الحلي حتى ينالها من ذلك مكروه في نفسها»<sup>(1)</sup>.

وهذا خلاف ما يفعله المتقدمون العارفون بجواهر الكلام فإنهم «لا يُعرجون على هذا الفن (السجع) إلا بعد الثقة بسلامة المعنى وصحته»<sup>(2)</sup>، ويتركون فضل العناية به ويلزمون سجيّة الطبع.

وقد رأى - بحق - الدكتور عبد العاطي علام أن إمام البلاغة عبد القاهر «لم يُمثل للسجع بأي آية من القرآن الكريم»<sup>(3)</sup>، وعلّل ذلك أنه ربما يعد ما تماثلت حروفه في القرآن فواصل وليس سجعا كما ذكر الباقلاني الذي نفى السجع من القرآن.

وأشار عبد القاهر إشارات موجزة متفرقة إلى ألوان أخرى من البديع كالطباق والمزاوجة والجمع مع التقسيم، والتجريد، ومثل لكل نوع بديعي بمجموعة من الشواهد، ويظهر أنه يرجع الحُسن في هذه الألوان وغيرها إلى المعاني.

من خلال كل ما سبق يتضح أن عبد القاهر قد نجح في بيان فكرته التي من أجلها ألف كتابه نجاحاً كبيراً، واستطاع إقرارها في نفوس الجمهور بالحجة والإقناع، تلك الفكرة التي ترمي إلى جعل بلاغة الكلام في النظم، وأن القرآن معجز بذلك النظم، لا بالصرقة كما شاع في السابق، واستطاع أيضاً توضيح معنى النظم الذي كان يكتنفه الغموض قبله، وتبيان مراتبه ومقتضياته ومظاهره في الكلام البليغ. وكانت عنده فكرة النظم في (دلائل الإعجاز) بمثابة قطب الرحى لا يخرج عنها إلى فصل من فصول علوم البلاغة (المعاني والبيان والبديع) إلا ليُبهرن عنه من خلالها.

أما فكرته في (أسرار البلاغة) فرغم أنها لا تتعلق بإعجاز القرآن مباشرة كما هي حال فكرته في (دلائل الإعجاز)، لكنها مع ذلك تساعد كثيراً على معرفة أسرار النظم؛ لأنها كانت فكرة بلاغية وضح من خلالها أصول البلاغة وقوانينها، وأظهر الأقسام والفروق بين العبارات مقررأ أن مقياس الجودة الفنية في الأدب هو تأثير الصور البيانية في

(1) أسرار البلاغة، ص: 9.

(2) نفسه، ص: 9.

(3) البلاغة العربية بين الناقدين الخالدين: عبد القاهر الجرجاني وابن سنان الخفاجي، ص: 286.

نفس متذوقها، وأن ذلك التأثير هو مصدر خلود الفن الأدبي، ولذلك راح يُكثَّر من النماذج الشعرية والنثرية، وفُضِّل قوله في الصور البيانية من تشبيه واستعارة ومجاز، ولم يغفل غيرها من الصور الأخرى.

ولا أعتقد أن أحداً استطاع - حسب علمي - أن يدرس أفكار عبد القاهر في كتابيه الخالدين دراسة دقيقة وجامعة ومستقلة يحيط بها من كل الجوانب<sup>(1)</sup>، رغم تعدد الدراسات التي تناولت الكثير من قضايا الكتّابين، ولو وُفِّق أحد إلى ذلك لاحتاج إلى مجلدات عديدة ووقت أطول.

أما طريقة عبد القاهر في عرض أفكاره، فإنه يكرّر ويُعيد الحديث عن كل قضية يناقشها، ويكثّر من الأمثلة والشرح ليوضح الفكرة ويقربها من أفهام الآخرين مفنداً في الوقت نفسه مزاعم الخصوم، كأصحاب الصرفة وأصحاب اللفظ من المعتزلة، مقررراً أن سبب إعجاز القرآن هو النظم وأن البلاغة كامنة فيه ونابعة منه.

وكان أسلوبه في عرض القضايا أسلوب الأديب العالم؛ يجمع بين نزعة الأديب اللغوي ونزعة العالم الواسع الخيال الجسم الاطلاع، لذلك اتّسم بالدقة والاسترسال والنفس الطويل.

كل هذه المزايا وغيرها التي تحلّى بها عبد القاهر في كتابه جعلت العلماء والدارسين بعده - قدماءهم ومحدثيهم - يُنوّهون به وبكتابه ويُقرّون له بالفضل والتميّز<sup>(2)</sup> متأثرين به على نحو ما.

---

(1) وقد أحسّ محقق كتاب (الأسرار) محمود شاكر بصعوبة جمع مواد الكتاب تحت أبواب جامعة، فوقع في حيرة من أمره عندما عمل فهرس الكتاب فقال: «حين انتهيتُ إلى عمل فهرس الكتاب وقعت في حيرة، وجدت أنني لا أستطيع أن أضبط ما في الكتاب تحت أبواب جامعة، لأن تفاصيل ما فيه كانت أوسع من أن تجمعها أبواب محددة»، مقدمة المحقق ص: 30.

(2) من القدماء: جارا الله الزمخشري وفخر الدين الرازي والسكاكي والزملكاني... ومن المحدثين: مصطفى ناصف، وعبد المتعم خفاجي وأحمد بدوي ومحمد بن تاويت... ينظر: عبد القاهر الجرجاني: بلاغته ونقده لأحمد مطلوب، ص: 35-36، ومقدمة محقق كتاب (نهاية الإيجاز...) بكري شيخ أمين، ص: 34-35، و«المصطلح النقدي والبلاغي في دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة» لمصطفى يعقوبي، القسم الأول، ص: ب، رسالة مرقونة بكلية الآداب ظهر المهرز- فاس.

إلا أن تنويهم به لم يمنعه من انتقاده في بعض الجوانب خاصة من جانبي التطويل والتكرار.

وكان أول من نوه بعمل الجرجاني في كتابه، ونقد منهجه فيها في نفس الآن فخر الدين الرازي حين قال في مقدمة كتابه: (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز): «جمع فيهما من القواعد الغريبة، والدقائق العجيبة، والوجوه العقلية، والشواهد النقلية، واللطائف الأدبية، والمباحث العربية، مالا يوجد في كلام من قبله من المتقدمين ولم يصل إليه غيره من العلماء والراسخين ولكنه - رحمه الله - لكونه مستخرجاً لأصول هذا العلم وأقسامه، وشرائطه وأحكامه، أهمل رعاية ترتيب الفصول والأبواب، وأطنب في الكلام كل الإطناب»<sup>(1)</sup>.

لذلك ألف الرازي كتابه (نهاية الإيجاز..) ليختصر ويُرْتب مواد كتابي عبد القاهر كما أقرّ هو نفسه بذلك<sup>(2)</sup>.

غير أن ثقافته الإسلامية الواسعة، واستيعابه الكبير للتراث العلمي والأدبي لم يجعله رؤيته البلاغية منحصرة فقط في التبويب والاختصار والترتيب، بل تعدته إلى صياغة الرؤية البلاغية كما استقرت في التراث العربي، وكما أصلته جهود المتقدمين، مما جعل العديد من البلاغيين القدماء ينوّهون بكتابه (نهاية الإيجاز..) ويتأثرون به كالسكاكي في مفتاح العلوم والزملكاني في التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن، وابن أبي الإصبع في تحرير التحبير، والخطيب القزويني في الإيضاح في علوم البلاغة، والعلوي اليمني في الطراز<sup>(3)</sup>..

---

(1) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص: 74 - 75.

(2) نفسه، ص: 75.

(3) ينظر: تحرير التحبير لابن أبي الإصبع: 1/ 97، 117، والإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني، ص: 9، وينظر كذلك: مباحث البيان عند الأصوليين والبلاغيين لمحمود سعد، ص: 21، والبلاغة عند السكاكي لأحمد مطلوب، ص: 248، وقضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية لعرفة عبد العزيز، ص: 729، 753.

كما نقله العديد من الدارسين المحدثين و«وصفوه بالجسر الذي عبرت منه البلاغة من قمة الجرجاني إلى حضيض السكاكي»<sup>(1)</sup>.  
غير أن ما يخفف حدة ذلك النقد هو صدور بعض الدعوات<sup>(2)</sup> من هنا وهناك تدعو إلى مراجعة الكتاب ودراسته والاعتناء به، وعدم التأثر بتلك الانتقادات الموجهة إليه، وهي دعوات صادرة عن رؤية عادلة إلى مواد الكتاب وتقييمها تقييماً موضوعياً.

---

(1) نهاية الإيجاز، (مقدمة التحقيق) ص: 36.

(2) الدكتور بكرى شيخ أمين في مقدمة التحقيق، ص: 70، والدكتور عباس ارجيلة في: الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري، ص: 583، .. 589 وغيرها.



# الباب الثاني

## الرؤية البلاغية عند فخر الدين الرازي

### وجهوده في الإعجاز والبلاغة

الفصل الأول:

الرؤية البلاغية عند فخر الدين الرازي:  
منطلقاتها وأبعادها.

الفصل الثاني:

الاتباع والتَّمثُّل في البحث البلاغي  
عند فخر الدين الرازي.

الفصل الثالث:

الاختلاف والتَّميِّز في البحث البلاغي  
عند فخر الدين الرازي.



## الفصل الأول:

### الرؤية البلاغية عند فخر الدين الرازي: منطلقاتها وأبعادها

#### توطئة:

إن كل أثر أدبي يجسد رؤية ما لدى صاحبه، تكون هذه الرؤية تابعة من روافد اجتماعية وثقافية وفكرية؛ تشكل أسساً ومنطلقات لها، وقد تبدو تلك الروافد متباينة ومستقلة باعتبارها أجزاء ذات طبائع مختلفة، لكنها - في مجموعها - تشكل وحدة تنتظم تلك العناصر داخلها، ولن نجد هذه الوحدة مكاناً لها سوى داخل مجال تفكير المبدع أو القارئ، ومستوى إدراكه، فيُتيح المبدع<sup>(1)</sup> آثاراً فنية بسبب ما أمده به تلك العناصر داخل الوحدة كبنية في نسيج فكره.

إذن ففكر المبدع - عموماً - نسق لا ينفصل فيه الجزء عن الكل، ومن ثم، فإن أيّ حكم يستهدف رؤية المبدع، ويُقيّم عمله لا بد أن يُصدّره صاحبه وهو يُقيّم الاعتبار للعناصر المكونة لتلك الرؤية حتى لا يتّخذ الشخص المبدع وحده في معزل عن المحيط الذي نشأ فيه؛ «لأن الفرد ليس ذاتاً مستقلة منفصلة عن العالم المحيط بها، بل إنه ذات اجتماعية متفاعلة»<sup>(2)</sup>.

من خلال ما سبق يمكن أن أبحث في رؤية الرازي البلاغية، وذلك بتحديد منطلقاتها وأبعادها، وأن أربط بين عناصرها حتى يتم التعرف - ما أمكن - على مستوى رؤيته إلى البلاغة العربية، خاصة بلاغة عبد القاهر الجرجاني، وتوضيح طبيعتها عنده، فلا شك أن رؤيته كانت تستجيب للقارئ في عصره؛ لأنها تابعة منه ومن محيطه، وفي سبيل ذلك أحاول في البداية تعريف مفهوم الرؤية في اللغة، ثم تحديد منطلقاتها وأبعادها عند الرازي.

(1) لا يختلف الحال هنا بين المبدع والقارئ؛ لأن كلاهما تشكّل لديه رؤية ما؛ تُوجّه إنتاجه إذا كان مبدعاً، وتُقيّم قراءته إذا كان قارئاً ناقداً، ويمكن اعتبار فخر الدين الرازي قارئاً ناقداً ومبدعاً في الآن نفسه كما سيظهر من خلال رؤيته إلى البلاغة في هذا العمل.

(2) الرؤية البيانية عند الجاحظ لإدريس بلمليح، ص: 75.

## 1: تعريف الرؤية:

جاء في كتاب العين<sup>(1)</sup> للخليل بن أحمد: «الرأي: رأي القلب، ويجمع على الآراء... ورأيتُ بعيني رؤيةً، ورأيتُهُ رأيي العين، أي: حيث يقع البصرُ عليه، وتقول: من رأيي القلب: ارتأيتُ، قال الشاعر: (غير منسوب كما في اللسان)، (من المتقارب) أَلَا أَيُّهَا الْمُرْتَبِي فِي الْأُمُورِ \*\*\* سَيَجْلُو الْعَمَى عَنْكَ تَبَانُهَا» وقال ابن دُرَيْد في الجمهرة<sup>(2)</sup>: «والرأي: مُتَهَيَّ البَصَر، رأي العين: مُتَهَيَّ بَصَرَهَا، والرؤية: رُؤْيَةُ الْعَيْنِ».

وذكر الفيروزآبادي في القاموس المحيط<sup>(3)</sup>: «والرؤية: النَّظَرُ بِالْعَيْنِ وَالْقَلْبِ، وَرَأَيْتُهُ رُؤْيَةً وَرَأياً وَرَاءَةً...». ووردَ في لسان العرب<sup>(4)</sup> عن ابن سيده: أن «الرؤية: النظر بالعين والقلب»، ومن معاني القلب: العَقْلُ.

واضح مما سبق أن لفظ الرؤية اسم مصدر، وفعله رأى، وأن الرؤية يمكن أن تكون بالعين، ويمكن أن تكون بالقلب، ويمكن أن تكون بهما معاً. والرؤية بهما معاً رؤية كاملة نافذة إلى بواطن الأشياء؛ لأن الرؤية بالعين تُحيط بالأشياء من خارجها عبر ما تقع عليه من ألوان وأشكال وحالات، بينما الرؤية بالقلب تنفذ إليها عبر ما يدركه العقل - بتعاون مع الحواس - من خصائص وقوانين علمية مطردة أو غير مطردة، خاصة أو عامة. وقد تكون تلك الأشياء عبارة عن مواد ذات طبيعة محسوسة، وقد تكون مجرد أفكار تُصَفُّ وتُقيَّمُ عملاً إنسانياً ما، في مرحلة زمنية معينة، وهي في كل حال تُصبح موضوعاً علمياً إذا ما تَرَدَّدَت عليها نظرة العلماء، واطردت رؤيتهم لها.

علمُ البلاغة واحد من تلك الأشياء التي تمّ اطراد رؤية العلماء فيه، كل واحد يمكن أن يرى البلاغة بمنظار غير الذي يراه به الآخر، أو يراها من زاوية تبدوله

(1) كتاب العين للخليل بن أحمد، المجلد الثامن، (مادة رأي).

(2) جمهرة اللغة لابن دريد، المجلد الأول، (مادة رأي).

(3) القاموس المحيط للفيروزآبادي، المجلد الرابع، (مادة رأي).

(4) لسان العرب لابن منظور، (مادة رأي).

أساسية؟ وما دونها ثانوياً، بينما يراها آخر عكس ذلك، وهكذا إلى أن تتعدّد زوايا النظر، وهذا شبيه - في عصرنا الحالي - بأخذ عدّة صورٍ فوتوغرافية لشيء واحد من زوايا مختلفة.

وما ذكرته يصدّق على رؤية الرازي لتراث عبد القاهر البلاغي، فقد وقعت كُتُب هذا الأخير بين يديّ الرازي فقرأها؛ يعني أحاطت بها حواسه. ثم تمثّلها وأدرك ما فيها من كُنوز، لكنّ هذا الإدراك لم يقع على ذاكرة فارغة/ صفحة بيضاء، بل وقع على ذاكرة حافظة ومستوعبة، ومتمثلة لتراث أمة بكاملها، أثر تفاعله مع ما تَسَوَّعَ به تلك الذاكرة - دون شك - على بُعد الرؤية: رؤية الرازي لبلاغة عبد القاهر، فزُجِرَ ذلك التأثير مسازها إلى وجهة غير التي كانت عليها.

والآن أحاول ترصّد رؤية الرازي العامة إلى الأشياء: كيف يرى العالم العِلْمَ؟، كيف يستخدم حواسه وعقله لينقذ إلى بواطن موضوعاته؟

## 2: الرؤية عند الرازي: (مفهوم عام)

لا شك أن الرازي يتعامل مع التراث مثلما يتعامل مع مستجدات الواقع الذي يعيش فيه، فهو دائماً يعطي للفكر دوراً هاماً في عملية تحصيل العلم واليقين، يقول: «والتفكّر طلبُ المعنى بالقلب؛ وذلك لأن فكرة القلب هو<sup>(1)</sup> المسمى بالنظر، والتعقل في الشيء والتأمل فيه، والتدبّر له، وكما أن الرؤية بالبصر حالة مخصوصة من الإنكشاف والجلء، ولها مقدمة، وهي تَقْلِيْبُ الحدقة إلى وجهة المرئي، طلباً لتحصيل تلك الرؤية بالبصر، فكذلك الرؤية بالبصيرة، وهي المسماة بالعلم واليقين حالة مخصوصة في الإنكشاف والجلء، ولها مقدمة، وهي تَقْلِيْبُ حدقة العقل إلى الجوانب، طلباً لذلك الإنكشاف والتجلي، وذلك هو المسمى بنظر العقل وفكرته»<sup>(2)</sup>.

فالرؤية هنا نوعان: الرؤية بالبصر تكشف جهات الشيء المرئي بتقليب حدقة العين نحوها، والرؤية بالبصيرة وتفضي إلى العلم واليقين بتقليب حدقة العقل إلى الأمر المتعقل فيه.

(1) كما أثبت المحقق، وقد يكون الصواب (هي)، لأن الضمير يعود على «فكرة القلب».

(2) مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي: 79/15.

وفي تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَبْنَاكَ اللَّهُ﴾<sup>(1)</sup>، يؤكد أن الرؤية تعني أيضاً العلم فيقول: إن «قوله ﴿بِمَا أَرَبْنَاكَ اللَّهُ﴾، معناه: بما أعلمك الله، ويسمى ذلك العلم بالرؤية، لأن العلم اليقيني المبرأ عن جهات الريب يكون جارياً مجرى الرؤية في القوّة والظهور»<sup>(2)</sup>.

وبالموازاة مع هذه الرؤية بالبصيرة إلى التراث، يرى الرازي أيضاً ببصره واقع مجتمعه الذي وُلد فيه، وترعرع بين أحضانه، فيكون قد جمع بين الرؤيتين، وتكاملت صورتها عنده، فعِلِمٌ وَخَبْرٌ، وانتقد وأبدع متأثراً بتلك الرؤية.

### 3: تحديد منطلقات الرؤية البلاغية عند الرازي:

يمكن تحديد منطلقات الرؤية البلاغية عند الرازي من خلال تكوينه الشخصي المتمثل في نوعية العلوم التي استوعبها، وكذا مذهبه الفكري الذي ينتمي إليه، واستخلاص نتيجة مفادها أن الأوضاع المتدهورة التي عايشها الرازي في مجتمعه والتي رغم أنها مكنته من الاطلاع الواسع على تراث أجداده، فإنها أثرت في تكوينه الفكري، وضيقت من أفق الابتكار والإبداع عنده، خاصة في مجال البلاغة، وأصبح شغله الشاغل هو الاتجاه نحو جمع التراث وحفظه وفق منهج معين، بدل الاتجاه نحو التجديد والابتكار.

#### 3: 1- الوضع السائد<sup>(3)</sup>:

رأينا أن عصر الرازي (ت: 606هـ) قد تميّز بالتناقضات السياسية والانقسامات الدينية والفكرية، التي تتجلى في الحملات الصليبية والتتيرية، وبالمقابل برزت دويلات اشتد الصراع فيما بينها: عرب وأتراك وفرس، كل طرف يسعى إلى الانفراد بالحكم بعد ضعف سلطة الخلافة المركزية تحت تأثير التعصب للجنس أو المذهب أو غيرها.

ورأينا أيضاً أن الدول التي عاصرها الرازي: (الغزنوية والسلجوقية والخوارزمية والغورية) كانت متناحرة فيما بينها، وانضوت تحت سيطرة كل دولة منها فرقٌ وجماعات

(1) نفسه: 79/15 - سورة النساء، الآية: 105.

(2) نفسه: 33/11.

(3) ملخص عن التمهيد.

تناصر طرفاً ضد آخر، فكان القتال يشتدّ لمدة طويلة، وفي أنحاء واسعة من رقعة العالم الإسلامي، ومن بينها مدينة الرّي، موطن الرازي الذي نشأ فيه، فقُتِل خلقٌ كثير بمن فيهم العلماء، وحرقت المدارس والمساجد ومكتبات الملوك وكتبها العديدة والضخمة. وشاهد الرازي مختلف هذه الأحداث عن قرب، فخشي هو ومن قرّ بحياته من العلماء على ضياع تراث الأمة، فسَعَوْا إلى الحفاظ عليه؛ وذلك بإنشاء الموسوعات، فكان أكثر ما سَعَوْا إليه هو أن يحافظوا على هذا التراث ويُدوّنوه في موسوعات ضخمة، بل ويحفظوه في الصدور<sup>(1)</sup>، فكان الاهتمام بالحفظ والاستيعاب أكثر من الاهتمام بالإبداع والابتكار.

من خلال ما سبق، يبدو أن رؤية الرازي من منطلق الوضع السائد في بلاده تتجه نحو الحفاظ على التراث الثقافي، وصوّنه عن الإتلاف والضياع، ومحاولة تبسيطه، وذلك باتباع منهج محدد وواضح لتسهيل حفظه وتلقينه، وهذه هي رؤيته على العموم في كتابه (نهاية الإيجاز...).

### 3 : 2- تراكم العلوم:

كان الوضع الثقافي في عصر الرازي قد أخذ في الهَرَم، وبلغ فيه تراكم العلوم حدّاً أقصى، وقد عبّر أحد الباحثين عن ذلك فقال: «ولقد كان الرازي نموذجاً ممثلاً لحضارة جاوزت في فكرها طور الشباب إلى الشيخوخة، حيث تغلب الخبرة على الأصالة، وحيث العالم الموسوعي الذي يُتَمَيَّنُ مختلف علوم العصر، ولكنه في كل ذلك غير مبتكر ولا أصيل، كان يمثل عصر حضارة أفقية لا رأسية، فيها كل شيء وليس فيها من الجديد شيء»<sup>(2)</sup>.

وكان ابن خلدون - في وقت لاحق على عصر الرازي - قد أدرك أن كثرة التأليف في العلوم عائقة عن التحصيل، وحائلة دون الاستيعاب، يقول: «اعلم أنه مما أضّر بالناس

(1) ينظر ما سبق في التمهيد، ص: 19.

(2) في علم الكلام: دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين لأحمد محمود صبحي، ص: 282. والذي أورده حكمّ عام على طبيعة التأليف في هذا العصر، واتفق مع الباحث أنه «عصر حضارة أفقية لا رأسية»، ولكن لا يعني ذلك أن العصر قد خلا من بعض المحاولات المتفرقة، كما عند الزمخشري في كشفه، حيث طبق فكرة النظم كما جاءت عند عبد القاهر. والسكاكي في مفتاحه، حيث قسّم البلاغة إلى علومها الثلاثة المعروفة. وكذلك الرازي، لا أتفق أن يُنعت بأنه «غير مبتكر ولا أصيل»، ويكفيه أنه أول من انتقد منهج عبد القاهر في كتابه البلاغيّين، فقد كان مجدداً وأصيلاً في بناء المناهج، وقد حاول الدكتور محمد العريبي إبراز هذا التجديد في بعض كُتبه «بهدف الإحاطة بالمنهج الجديد الذي اتبعه الإمام الرازي...» المنطلقات الفكرية عند الإمام الرازي لمحمد العريبي، ص: 39.

في تحصيل العلم، والوقوف على غاياته، كثرة التأليف واختلاف الاصطلاحات في التعاليم، وتعدد طرقها، ثم مطالبة المتعلم والتلميذ باستحضار ذلك، وحينئذ يسلم له منصب التحصيل، فيحتاج المتعلم إلى حفظها كلها أو أكثرها ومراعاة طرقها، ولا يفي عمره بما كُتِب في صناعة واحدة إذا مجرّد لها<sup>(1)</sup>.

### 3: 3- طبيعة التأليف في البلاغة لدى المشاركة:

ومن جهة أخرى فإن التأليف في البلاغة لدى علماء المشرق في عصر الرازي والعصور التي تلتها كانت له ميزات خاصة انتبه إليها الباحثون، ففرّقوا بين ثلاثة اتجاهات بارزة في الدراسات البلاغية<sup>(2)</sup>، منها اتجاه المشاركة الذي «تميز أصحابه بالأخذ بالمعاني والجوهر، لا بالصيغ والألفاظ، ويرجع ذلك إلى قَدَم الدراسات الفلسفية في أرض فارس، وإلى ميلهم للبحوث العقلية»<sup>(3)</sup>.

وكان استيعابُ العلماء لما تُرجم من تراث الأمم الأخرى قد وصل أوجه؛ فهازجت علومهم العقلية (الفلسفة والمنطق...) العلوم العربية، وتمكّنت من التفكير العربي الخالص في كثير من مجالاته، وأكبر مجال أضرت به هو المجال البلاغي، لاعتماد هذه الأخيرة أساساً على الذوق في فهم النصوص، وتوضيح مراد المتكلم، واعتماد الأخرى على الحجاج والجدل والأسلوب المنطقي في سبيل الإقناع والتأثير في السامع؛ ولذلك كان اختلاف الهدف بين البلاغة اليونانية: (الإقناع)، والبلاغة العربية: (الإفهام) يرجع إلى سبب نشأة كل منهما؛ الأولى بالسياسة، والثانية بالقرآن الكريم: «واختلاف الهدف بين

(1) المقدمة، ص: 531.

(2) تميز القرن السادس الهجري بثلاث اتجاهات بلاغية؛ فبالإضافة إلى اتجاه المشاركة المذكور، هناك اتجاهان آخران: الأول اتجاه مصر والشام، وقد تميز أصحابه بتحكيم الذوق، والاهتمام بصور البديع، وما توحى به من انفعالات نفسية تتعلق بالإحساس الفني. الثاني: اتجاه المغاربة، وهو كثير الشبه بمذهب المشاركة، وإن غلب على أصحابه الاهتمام بالبديع دون اطراد هذا التمييز بين هذه الاتجاهات. ينظر القزويني وشروح التخليص لأحمد مطلوب، ص: 40 - 41.

(3) القزويني وشروح التخليص لأحمد مطلوب، ص: 40 - 41، وينظر: كتاب «نهاية الإيجاز» للفخر الرازي وأثره في تاريخ البلاغة العربية، مقال لمحمد مصطفى هدارة، ص: 71.

البلاغة اليونانية والعربية مردهُ فيما نعتقد الاختلاف في سبب نشأة كل من هاتين البلاغتين، وتفسير ذلك أن البلاغة اليونانية وليدة الديمقراطية اليونانية، وأن البلاغة العربية وليدة الدراسات القرآنية<sup>(1)</sup>.

### 3: 4- تكوين الرازي الثقافى والمذهبي:

لقد تشبّع فخر الدين الرازي بمختلف العلوم الدخيلة على العلوم العربية وتمثلها، إضافة إلى تشبّعه بترائه الفارسي وتمثله له، وكان الفضل في ذلك يرجع عنده أساساً إلى رحلاته عبر البلدان، والجلوس عند أكبر حواضر العلم؛ كخوارزم التي كان الاعتزال لا يزال مذهباً قوياً فيها، وبخارى موطن ابن سينا، صاحب العلوم العقلية، وغيرها من الحواضر<sup>(2)</sup>، حتى أصبح من المدرّسين للحكمة وأصول الفقه، وله كتبٌ عديدة، ومناظرات قوية تنتمي إلى العلوم العقلية<sup>(3)</sup>.

وقد برز الرازي في العلوم الإسلامية كالأصول والفقه والتفسير أكثر مما برز في البلاغة. وأما الطابع العقلي فقد غلب على جلّ مؤلفاته، فهو كما وصفه بحق الدكتور مصطفى هدارة: «بحكم نشأته وبيئته وتكوينه الثقافى منذ البداية - متكلم جدي فقيه - ولا بدّ أن يترك ذلك أثراً واضحاً على كل ما يتناوله من فروع الأدب والبلاغة»<sup>(4)</sup>. فكان كتابه (نهاية الإيجاز...) لا يتعد عن هذا الطابع العقلي، مما جعله يكثر من تفرّعاته فيه «حتى تتفرّع أمامك طرق شتى، وتتفرّع من هذه الطرق دروب جانبية، تنتهي بمضايق تزهد فيها روح البلاغة، ثم تحاول أن تجمع بين يديك أطراف البحث فتجدها لتشعبها تستعصي على الجمع»<sup>(5)</sup>.

(1) مبدأ الوضوح والغموض في الفكر البلاغي والتقليدي عند العرب، مقال لناصر حلاوي، ص: 7 - 8، المرشد.

(2) ينظر ما سبق في التمهيد، ص: 54 وما بعدها.

(3) ينظر آثاره، ص: 62.

(4) كتاب «نهاية الإيجاز» للفخر الرازي وأثره في تاريخ البلاغة العربية، ص: 17، (مقال مذكور).

(5) الصبغة الفلسفية لبلاغة السكاكي لسيد عبد الفتاح حجاب، ص: 358، مقال بمجلة كلية اللغة العربية، وحديثه الوارد هنا كان عن الرازي.

وكان الطابع العقلي في التفكير قد غلب على المعتزلة أكثر مما غلب على الأشاعرة على أساس «أنّ العقل هو الأساس الأول من أسس التفكير لدى المعتزلة»<sup>(1)</sup>؛ لأنه هو مصدر نشاطهم الفكري، «يحتاجون إليه عند كلّ تأويل لنصوص القرآن والحديث التي تتعارض معانيها ظاهرياً مع أصل من أصولهم الخمسة المعروفة. وكان الأشاعرة يكرهون هذا الاتجاه العقلي عند خصومهم، ويحاولون الاعتماد في ثقافتهم على المأثور عن السلف في الحديث والتفسير واللغة والأدب»<sup>(2)</sup>.

غير أن الرازي - وهو إمام أشعري - ما فتئ يشهر سلاح العقل في دحض أقوال المعتزلة<sup>(3)</sup>. وكان ابن خلدون يؤكد أن مسائل الكلام قد التبتت بمسائل الفلسفة منذ الغزالي وبعده الرازي<sup>(4)</sup>، والرازي عالم أصولي بالدرجة الأولى، فكانت مؤلفاته مطبوعة بالطابعين: الفلسفي والمنطقي، فلم يكن من الغريب إذن أن يمدح الرازي - رغم أشعريته - العقل ويرفع من دوره في الوصول إلى الحقائق، وقد ميّز مرة بإسهاب في تفسيره بين الإدراك الحسي (بالحواس) والإدراك العقلي، وقدم عشرين برهاناً ليدلّل بها على شرف الإدراك العقلي، ومنها: أنه اعتبر أن الإدراك الحسي غير مُنتج؛ لأن «مَنْ أَحَسَّ بشيء لا يكون ذلك الإحساس سبباً لحصول إحساس آخر له. وأما الإدراك العقلي منتج، لأننا إذا عقلنا أموراً ثم ركبناها في عقولنا توّسلنا بتركيبها إلى اكتساب علوم أخرى، وهكذا كل تعقل حاصل فإنه يمكن التوصل به إلى تحصيل تعقل آخر إلى ما لا نهاية له،

(1) المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن لأحمد أبو زيد، ص: 144.

(2) نفسه، ص: 133.

(3) قديماً فعل زعيمهم الأشعري ذلك، فابن خلدون (المقدمة، ص: 464، 545) يؤكد أن استخدام المعتزلة للفلسفة جعل من الصعب على خصمهم دحض حججهم، وهو يرى أن ذلك هو السبب الذي حمل أبا الحسن الأشعري على النهوض بمهمة الدفاع عن مذهب أهل السنة بالأدلة العقلية، أي: بسلاح المعتزلة نفسه. ثم إن أئمة الأشعريين بعد مؤسس مذهبهم، تابعوا طريقه فأدخلوا علوم المنطق في مباحثهم، ثم مضوا حتى أدخلوا فيها الفلسفة، ويخص ابن خلدون كتب الغزالي والرازي بالإشارة إلى كونها النموذج القدوة في هذا المجال، ورغم ذلك فقد كانت كتب الرازي مقبولة لدى مجتمع عصره، مما يفسر أن هذا المجتمع كان يتجه في ثقافته اتجاهها عقلياً.

(4) المقدمة، ص: 466.

فثبت أن الإدراك العقلي أشرف<sup>(1)</sup>. ومنها أن «القوة الباصرة عاجزة عن النفاذ إلى الباطن، أما القوة العاقلة فإن باطن الأشياء وظاهرها بالنسبة إليها على السواء، فإنها تدرك البواطن والظواهر وتغوص فيها وفي أجزائها، فكانت القوة العاقلة نوراً بالنسبة إلى الباطن والظاهر، أما القوة الباصرة بالنسبة إلى الظاهر نور، وبالنسبة إلى الباطن ظلمة، فكانت القوة العاقلة أشرف من القوة الباصرة...»<sup>(2)</sup>.

هكذا سيطر العقل على مجمل تفكير الرازي، وعلى رؤيته إلى الأشياء، لأنه نورٌ يغوص به إلى بواطنها، بخلاف الحواس التي تكتفي فقط بإدراك ظواهر الأشياء، وذلك لا يكفي، لذلك كان الاقتصار عليها ظلمة عنده، وسبقت الإشارة قبل قليل إلى تفرقة الرازي بين الرؤية بالبصر والرؤية بالبصيرة، وتحويله على هذه الأخيرة في إدراك العلم وتحصيله.

هذه الرؤية إلى العقل أكسبت الرازي تحمُّراً فكرياً جريئاً، جعلت منه عالماً لا يقبل كل ما يرد عليه من معارف الأقدمين، بل يمتحصنها بقوته العاقلة فيدعمها أو ينقضها، وينبئه إلى أنه قد يقع في أثناء ذلك ما يخالف المشهور وينقض كلام الجمهور، «وينتقد الداعين إلى موافقة المتقدمين في كل قليل وكثير، ويحرمون مفارقتهم»<sup>(3)</sup>.

إن الرؤية بالعقل عند الرجل بهذا الشكل الذي ذكرت جعلتني أخلص إلى أن للعقل نصيباً كبيراً في رؤيته البلاغية، وأنه واحد من منطلقاتها الأساسية عنده، به يستطيع تحصيل ما يجده في كتب المتقدمين تحصيلاً يلتقط فيه اللباب من كلِّ باب، ويرتبها ترتيباً يراعي فيه الضوابط العقلية، ومن ثمَّ فإذا كان مرَدُّ وجه الإعجاز في القرآن يرجع إلى الفصاحة - عنده - فلماذا لا يلتمس لها حججاً عقلية تُعَصِّدُ هذا الوجه وتؤكدُه؟، فيكون السلاح (العقل) الذي به يقنع الناس في إرجاع وجه الإعجاز في القرآن إلى الفصاحة؛ فصاحة المعنى، هو السلاح نفسه الذي عمَدَ إليه المعتزلة حين رفعوا شأن الألفاظ وخطَّوا من قيمة المعاني.

(1) مفاتيح الغيب: 226 / 23.

(2) نفسه: 227 / 23.

(3) المباحث المشرقية لفخر الدين الرازي، (ط، م) المجلد الأول، ص: 4، نقلاً عن كتاب المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي لصاحبه محمد العربي، ص: 37.

إلا أن العقل في رؤية الرازي البلاغية كان من جهة أخرى سبباً مباشراً في إبعاد البلاغة من ساحة الذوق والجمال إلى ميدان التقنين والضبط.

#### 4: تحديد أبعاد الرؤية البلاغية عند الرازي:

يمكن تحديد أبعاد الرؤية البلاغية عند الرازي من خلال:

- دراسة بنية عنوان الكتاب (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز) في ظل دراسة أشمل لمجموعة من عناوين أخرى لبعض كتب الإعجاز. فقد يحمل العنوان بصمات دلالية تكشف عن ملامح أو بعض ملامح الرؤية بكاملها.

- محاولة اكتشاف الدلالة الخطابية للرازي في مقدمته للكتاب؛ عسى تلك المقدمة أن تسمح على الأقل بوضع مجموعة من الافتراضات حول مسار رؤية الرازي البلاغية إلى حين دراسة مواضيع الكتاب ومنهج الرازي فيه.

- دراسة مواضيع الكتاب ومنهج الرازي فيه، حيث سيتم التعرف على طبيعة الرؤية على مستوى الإنجاز، وهو مستوى أفضل كما أزعم.

#### 4: 1- البعد الأول: عنوان الكتاب (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز)

##### 4: 1- 1- أ- قراءة في بعض عناوين كتب الإعجاز:

تعتبر دراسة عناوين الكتب من الدراسات الهامة واللافتة لنظر الباحثين، خاصة المحلثين منهم<sup>(1)</sup>، وذلك لما لهذه العناوين من دلالات وإيجاءات تُعين على فهم الكتب الموسومة بتلك الأسماء، وتقيمُ جسراً تواصلياً أولياً بين مؤلف العنوان/ الكتاب وبين القارئ، تركز على شدّ الانتباه والإغراء.

وحتى تتضح الرؤية في محاولة قراءتي لعنوان كتاب الرازي أوثر قراءته ضمن مجموعة عناوين الكتب التي سبقت الإشارة إليها في هذا البحث، وتمّ التعرف على محتوياتها ومؤلفيها والتي تجمع فيما بينها فكرة واحدة - على وجه العموم - وهي فكرة الإعجاز وصلته بالبلاغة العربية.

لكن قبل ذلك أودُّ أن أعطي فكرة ولو وجيزة عن بنية العنوان ودلالته اللغوية.

(1) قراءة النص المسرحي، دراسة في «شهرزاد» لتوفيق الحكيم لحسن يوسف، ص: 44.

يقول ابن دريد في الجمهرة عن دلالة العنوان اللغوية: «وَعَنَوْتُ الْكِتَابَ عِنَاً، وفي العنوان أَرَبَعُ لغات، يُقال: عَنَوْتُ الْكِتَابَ وَعَلَوْتُهُ وَعَنَنْتُهُ وَعَلَنْتُهُ»<sup>(1)</sup>. ويقول الفيروزآبادي في القاموس المحيط «وعنوان الكتاب سَمَتْهُ كَمَعْنَاهُ وقد عَنَوْتُهُ»<sup>(2)</sup>. وهناك أقوال لعلماء لغويين آخرين تذهب في معنى العنوان نفس المذهب، أي: تذهب في معنى لفظ العنوان واشتقاقه إلى أن اللفظ مشتق من المعنى والتفسير والتأويل<sup>(3)</sup>، يعني أن العنوان يحيل إلى مادة الكتاب ويفسّر مضمونه، فهو سمة الكتاب ومعناه ومقصده، وسمة الشيء قيمته، لذلك كانت قيمة الكتاب تبرز أول ما تبرز في عنوانه الذي يأخذ حيزاً مكانياً عالياً في واجهة الكتاب، ويكتب بخط كبير واضح مزين، والمرء لا يرى عنواناً لمادة أدبية إلا وهو في موقع الصدارة والسمو من هذه المادة.

وإذا كان العنوان سَمَةً الشيء، فإنه دال على الاسم، وهو إلى الاسم أقرب منه إلى الفعل، إذ عَنَوْتُ الشيء تبرز قيمة معناه، وقيمة الأشياء أشدّ تمكناً وأكثر ثباتاً، فهي بالاسم أولى لدلالته على الثبات، ولأنه يستغني عن الفعل في الكلام المفيد على خلاف الفعل الذي لا بد له من اسم، يقول الرازي: «وقد بين الشيخ عبد القاهر النحوي في الدلائل أن دلالة صيغة الاسم على التمام والكمال أقوى من دلالة صيغة الفعل عليهما»<sup>(4)</sup>، فالاسمية خاصة مميزة في بنية العنوان وجملته، حتى تكاد تكون الخاصة الأساس في العنونة<sup>(5)</sup>.

والتأمل في العناوين الآتية يجد ما سبق من حديث عن بنية العنوان ودلالته ينطبق إلى حدّ بعيد على خصائص تلك العناوين وطبيعتها وبنيتها التركيبية:

(1) جمهرة اللغة لابن دريد: 3/ 144.

(2) القاموس المحيط: 4/ 250.

(3) ينظر العنوان في الأدب العربي: النشأة والتطور لمحمد عويس، ص: 17.

(4) مفاتيح الغيب: 27/ 83.

(5) العنوان في الأدب العربي: النشأة والتطور لمحمد عويس، ص: 35.

## العناوين:

- \* الحيوان.....للجاحظ (ت 255هـ)
  - \* البيان والتبيين.....للجاحظ (ت 255هـ)
  - \* النكت في إعجاز القرآن.....للرمامي (ت 384 هـ)
  - \* بيان إعجاز القرآن.....للخطابي (ت 388 هـ)
  - \* إعجاز القرآن.....للباقلاني (ت 403 هـ)
  - \* المغني في أبواب التوحيد والعدل.....للقاضي عبد الجبار (ت 415 هـ)
  - \* أسرار البلاغة.....لعبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ)
  - \* دلائل الإعجاز.....لعبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ)
  - \* نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز.....لفخر الدين الرازي (ت 606 هـ)
- إن أول ملاحظة تثير الاهتمام في هذه العناوين هي أن بعضها يتميز بالقصر وبعضها الآخر بالطول، وهي جميعها مؤلفة من كلمة واحدة أو كلمتين أو أكثر، رئيسة أو فرعية. ويمكن تقسيم هذه العناوين من حيث بنيتها التركيبية قسمين:
- عناوين بسيطة: ويخص هذا القسم كل العناوين المكونة من كلمة واحدة أو عبارة واحدة، وهي: الحيوان، البيان والتبيين، بيان إعجاز القرآن، إعجاز القرآن، أسرار البلاغة، دلائل الإعجاز.
- عناوين مركبة: ويخص هذا القسم كل العناوين المكونة من أكثر من عبارة وهي: النكت في إعجاز القرآن، المغني في أبواب التوحيد والعدل، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز. والعناوين البسيطة كل واحد منها يتركب من جذر واحد رئيس، بينما نظيرتها المركبة يتركب كل واحد منها من جذر رئيس وآخر فرعي، والجدول الآتي يبين ذلك:

العناوين	الجذر الرئيس	الجذر الفرعي
البسيطة	كلها ذات جذر رئيس	-
المركبة	النكت المغني نهاية الإيجاز	في إعجاز القرآن في أبواب التوحيد والعدل في دراية الإعجاز

وإذا أفردت الحديث قليلاً عن عنوان كتاب الرازي «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» على ضوء ما سبق، فإني أقول:

إن عنوان كتاب الرازي ينتمي إلى القسم الثاني، أي: المركب، فهو يتألف من جذر رئيس «نهاية الإيجاز»، وجذر فرعي «في دراية الإعجاز»، وهذا يعني أنه يتميز بالطول والتركيب، ولا شك أن في طول هذا العنوان ما يدل على جمعه لأشياء عديدة وضّمه لها، وأن في بنيته التركيبية ما يدل على تركّب تلك الأشياء داخله.

وبالنظر إلى المرجعية الدلالية للمواضيع التي تحيل عليها عناوين الكتب السابقة، وهي طبعاً سابقة في الزمن على كتاب الرازي، لا شك أن عنوان كتاب الرازي يحمل من مواضعها أشياء إلى أشباهه، وأن لتلك الكتب حيزاً مكانياً ومفهوماً يضاف إلى حيزات أخرى في العنوان، وإن أفصحت عن ذلك قلت:

«نهاية الإيجاز» شيءٌ صَدَرَ عن الرازي ومن صميم إبداعه، وغرضه الأساسي الذي يسعى إلى تحقيقه في الكتاب هو مختصر هنا في هذا الجذر، وأن: «في دراية الإعجاز» شيءٌ يُحِيل على موضوع سبقت معالجته في الكتب السابقة، ويسط مؤلفو تلك الكتب القول فيه على اختلاف مذاهبهم: معتزلة وأشاعرة، وكان ذلك الموضوع كما هو واضح، هو الإعجاز القرآني، وأيّ وجه في القرآن كان سبباً في عجز العرب الفصحاء عن إيرادهم مثل تعبيره، وكان الاختلاف بيناً بين أولئك في أيّ وجه كان القرآن معجزاً، ولكن ظهر أن نظمه المخصوص هو الوجه الأقوى، ثم بقي حديث الأولين عنه غامضاً يلقه العموم<sup>(1)</sup>، ولم يقوَ أحد منهم على إظهار طبيعته وتبع تراكيب البلغاء على قبس من نوره حتى نهض متأخرهم عبد القاهر فكشّف النقاب عنه، وأشار بيده إلى أسرار بلاغته، ودلّ الناس جميعاً على دلائله، ودزّأهم به في كتابين كاملين، فلم يبق لعالم يأتي بعده إلا أن يرى على هذبي من ثقافته وثقافة عصره شائبةً صغيرة علقّت بهما، فيحفل بالشائبة ويترك الأساس، وليته أزاح الشائبة وحافظ على الأساس، ذلك ما يلخصه عنوان كتاب الرازي: كان الأساس عند الشيخ عبد القاهر هو أن يدلّ الناس على أسرار بلاغة النظم، ويبيّن لهم

(1) ينظر النظم عند عبد القاهر في ص: 162 مما سبق.

دليل الإعجاز، ويطيل عليهم في ذلك حتى يحفظوه. وكان الأساس عند الإمام فخر الدين الرازي هو تلخيص ذلك الأساس إلى حدٍّ أقصى؛ لذلك كان مضمون الجذر الرئيس في العنوان «نهاية الإيجاز» يناسب هدف الرازي الأساسي من تأليفه الكتاب، وكان ذلك شيئاً متميزاً من صميم إبداع الرازي كما قلت، بينما كان مضمون الجذر الفرعي: «في دراية الإعجاز» يناسب فكرة الإعجاز كما عاجلها عبد القاهر وغيره، فيكون العنوان: «نهاية الإيجاز في دراية الإيجاز» يُجمل بكامله على وظيفة انفعالية تأثيرية إغرائية ووظيفة مرجعية إحالية.

وعليه، فإن الجذر الرئيس «نهاية الإيجاز» يمسُّ ويتدخل في الجذر الفرعي: «في دراية الإعجاز» بنوع من التدخل وبنوع من المساس: وفحوى الكتاب هو الذي سيُعلن عن طبيعة ذلك التدخل، أسلبيّ هو أم إيجابيّ؟، أو بعبارة أخرى: إن الرازي يتدخل بالإيجاز في الإعجاز.

وبالعودة إلى جملة العنوان يتبيّن أنها جملة اسمية، كانت كلمتها الأولى «نهاية» مضافة إلى اسم محذوف مقدّر هو: «كتاب»، والتقدير: «كتاب نهاية الإيجاز في...»، فحذف اختصاراً، وأخذ المضاف إليه إعرابه، وهو الرفع. وعند باحثين آخرين<sup>(1)</sup> أن المحذوف المقدر - في جملة عناوين الكتب - هو اسم الإشارة: «هذا»، فيكون لفظ «نهاية» خبر لمتبدأ محذوف، وهو أيضاً مرفوع، وكلاً التقديرين يفي بالغرض هنا، وهو أن «حكاية الرفع أشرف حالات الاسم»<sup>(2)</sup>.

ومن وظائف عنوان الرازي في هذا الكتاب بالإضافة إلى الوظيفتين السابقتين، هناك الوظيفة الشعرية الجمالية الإيجائية، وتبيّن هنا من خلال اعتناء المؤلف بجمالية عبارة العنوان وشاعريتها، فهو يراعي في بنيتها الجانب البلاغي المتمثل في توظيف التقابل والجناس والإيقاع... ف «نهاية الإيجاز» تقابل «دراية الإعجاز»: تقابلها في عدد الكلمات

(1) المناهج البلاغية والتقديرية العربية إبان الغزو المغولي: دراسة وتحليل ونقد لعسو عمو، ص: 105. وأشير إلى أبي أفدت من هذا الكتاب إلى جانب عديدين من مجلة عالم الفكر في دراستي لعنوان الكتاب ومقدمته، وكانت إفادتي تلك هي التي أوحت لي بهذه الدراسة.

(2) الكتاب لسيبويه: 42/1.

وعدد الحروف المكونة لكل كلمة مع عدد حروف الكلمة المقابلة لها: نهاية = دراية، والإيجاز = الإعجاز. وحرف الجر: «في» يدل على تدخل الجذر الرئيس في الجذر الفرعي، كما سبقت الإشارة، ثم هو يُقسَّم الجذرين دلاليًا وإيقاعياً. بالإضافة إلى الجناس بين «الإيجاز» و«الإعجاز» وهو جناس ناقص، فالجذر الرئيس يحمل تقطيعاً صوتياً موسيقياً مع نظيره الفرعي من خلال استخدام هذا الجناس وكذا السجع، وهذه عناية فنية جمالية تسم العنوان بسملة اللغة الأدبية.

وهكذا الشأن في عناوين الكتب السابقة وغيرها، وإن كان ذلك بنسب متفاوتة، ولكن عنوان الرازي في الكتاب حافل بالمعاني والإيحاءات والدلالات الفنية والصوتية، وهو ما يبرر طوله وتركيبه<sup>(1)</sup>.

من هنا كانت رؤية الرازي في بنائه للعنوان رؤية منسجمة حقاً مع رؤيته إلى قضايا الكتاب ككل، والغرض الذي يتوخاه فيه.

أرى ما ذهب إليه الدكتور أحمد سيد محمد عمار مجانباً للصواب حينما اعتبر العنوان: (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز) لا يُلائم مادة الكتاب ومسائله، فقال: «وهو (أي: الرازي) يعلل إعجاز القرآن بفصاحته التي ترجع إلى الألفاظ والمعاني، ثم يميل إلى الخوض في مسائل بلاغية بحثة تُضفي على الكتاب طابعاً بلاغياً أكثر من الطابع الإعجازي الذي يُشير إليه العنوان»<sup>(2)</sup>. وهذا مذهب غريب منه، ربما كان نتيجة تسرعه في الحكم، وإلا ما كان عليه أن يصدر حكمه هذا وقد كانت مباحث البلاغة شديدة الصلة بالإعجاز القرآني منذ الجاحظ على الأقل، وأنها ترعرعت في أحضانه.

والباحث قبل ذلك يذكر أن كتاب: (نهاية الإيجاز) «يعتمد في مجمله على كل ما كتبه عبد القاهر في كتابه: (الدلائل والأسرار)»<sup>(3)</sup>.

(1) وكذلك كان عنوان تفسيره (مفاتيح الغيب)، فهو يتضمن الإقرار بموسوعيته: «المفاتيح: جمع مفتاح»، مما جعله يحشد جملة المعارف التي راجت في عصره والعصور التي سبقتة. (والغيب): تدل على إفصاح عن حقائق ذات منحى استطلاعي، يحاول الرازي كشفها عقلياً ليقدمها إلى القراء.

(2) نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في النقد العربي القديم لأحمد سيد محمد عمار، ص: 35.

(3) نفسه، ص: 35.

فكيف باعد الرازي بين عنوان الكتاب ومساائله، مع أنه يُلخص كتابي عبد القاهر، وهل كان عنوان (دلائل الإعجاز) هو الآخر ذا طابع بلاغي أكثر منه ذا طابع إعجازي؟ إن الأمر الذي حصل في عصر الرازي والعصر الذي قبله هو أن علماء الإعجاز أصبحوا يبحثون في خصائص تراكيب الجملة العربية من حيث المبنى والمعنى، ويقارنونها بالأسلوب القرآني من أجل اكتشاف السر البلاغي الذي اطمأنت نفوسهم إليه وجهاً للإعجاز، وبقي مجال البحث يتسع عندهم لصالح الطابع الأسلوبي على حساب الطابع الكلامي<sup>(1)</sup>.

وغير خاف أن من ينظر إلى الرازي ويتبّعه كيف يتنقل من المقدمة إلى مواد الكتاب<sup>(2)</sup> يتبين له جلياً أن الرجل يسيرُ بخطى منهجية علمية واضحة، يكتشف من خلالها أن العلاقة بين دلالة العنوان ومباحث الكتاب علاقة اتصال وتجانس لا علاقة قطيعة ونشاز؛ فهو يثبت الإعجاز للقرآن أولاً، ثم يبحث الموضوع، حتى يصل إلى أن الفصاحة بمفهومها عنده هي وجه الإعجاز ثانياً، وإذا كان الأمر كذلك، فإن تلك الفصاحة إما أن تكون عائدة إلى مفردات الكلام أو إلى جملة، وذلك هو الكتاب كله. إن نظرة الدكتور سيد محمد عمار إلى البلاغة العربية في عصر الرازي مجانبة للصواب؛ ويتضح ذلك في قوله عن قضية الإعجاز: إنها وصلت «مرحلة الجمود من حيث الكشف عن مضامين جديدة، فقد قال السابقون كل شيء، حللوا واستوعبوا

(1) وقد شكّلت في اعتقادي التفاتات الخطابي في بحثه الإعجاز محطة هامة، حوّلت أنظار الباحثين في الإعجاز على أن يؤلّوا وجوههم شطر البحث في الأسلوب، وترك البحث في الوجوه الكلامية، وذلك حينما ردّ هذه الأخيرة، وقيل فقط الوجه البلاغي: وافق عليه مبدئياً؛ لأنه رأى أصحابه «إذا سُئلوا عن تحديد هذه البلاغة التي اختصّ بها القرآن... وعن المعنى الذي يميّز به... قالوا: إنه لا يمكننا تصويره ولا تحديده...» والتفاتة الخطابي تتمثل في ردّه عليهم بأن جوابهم ذاك «لا يقع في مثل هذا العلم» ومن ثمّ تصدّى لتحليل بلاغة القرآن. ينظر ما سبق، ص: 127 وما بعدها. وأعتبر ردّه هذا عليهم أكبر تحول وجه البحث في الإعجاز من وجهة عامة تبحث في سائر الوجوه بالتساوي تقريباً - كماً وكيفاً إلى وجهة خاصة أعطت الوجه البلاغي حيزاً هاماً وواسعاً في الأبحاث التي تلت التفاتة الخطابي المذكورة.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 77، وما بعدها.

وناقشوا، فلم يدعوا مجالاً لمن جاء بعدهم ليضيف جديداً يذكر<sup>(1)</sup>. نعم، قد أتفق مع الباحث في كون قضية الإعجاز قد اتسمت بالجمود من حيث الكشف عن مضامين جديدة، ولكن لا أتفق معه، أبداً، في أن السابقين «قالوا كل شيء»، ولم يدعوا مجالاً لمن جاء بعدهم ليضيف جديداً. وهب أن الرازي أو غيره ممن أتى بعده إلى الآن لم يأت بجديد في هذه القضية لم يقله السابقون، فهل هذا يعني أن السابقين قالوا كل شيء، وأنهم لم يتركوا مجالاً لمن جاء بعدهم ليضيف جديداً؟!، ولم أر أحداً من هؤلاء السابقين حلل واستوعب وناقش، ثم قال: لقد قلت كل شيء فلن أدع مجالاً لمن يجيء بعدي ليضيف جديداً.

هذا مع أن قضية الإعجاز وقضايا العلوم كلها ليس من اللازم أن يصل تطورها إلى مرحلة النضج والكمال، وإذا اكتمل البحث في جانب منها، فإن جوانبها الأخرى قد لا تعرف تطوراً يُذكر، أو تعرف في تطورها مساراً غير الذي كان... وعبد القاهر نفسه، وهو من هو في البلاغة العربية، هل قال كل شيء عن البلاغة ولم يترك للذين بعده ولنا جميعاً ما نقوله في شأنها؟

وسيظهر أيضاً ذلك الانسجام الذي بينت بين عنوان كتاب الرازي وبين مادته التي يحيل عليها في الكتاب من خلال تناولي لمقدمة الرازي فيه.

#### 4: 2- البعد الثاني: مقدمة كتاب (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز)

##### 4: 2- أ- المعنى المعجمي للمقدمة:

ورد في معجم العين أن «المُقَدِّمَةُ: النَّاصِيَةُ، والمُقَدِّمَةُ: ما استقبلك من الجبهة والجبين»<sup>(2)</sup>.

(1) نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في النقد العربي القديم لأحمد سيد محمد عمار، ص: 35. كان هذا الحكم يتردد قديماً بين الناس في مجتمع الجاحظ ومجتمع عبد القاهر الجرجاني والمجتمعات التي تلتها إلى اليوم، ولم يقبل به أبو عمرو بن بحر، ورأى فيه قيّداً شديد القوة على فسحة الإبداع ومجال الخلق والابتكار. يقول الجاحظ: «إذا سمعت الرجل يقول ما ترك الأول للأخر شيئاً فاعلم أنه لن يفلح». رسائل الجاحظ: 4/ 103، ودلائل الإعجاز، ص: 292، وهو قول يشير - كما يقول الدكتور عبد الله الغدامي: «إلى نسق ذهني مفتوح ومتفتح يرى أن العقل البشري طاقة حيّة متناهية»، رحلة المعنى من بطن الشاعر إلى بطن القارئ، مقال لعبد الله الغدامي، ص: 120، مجلة فكر ونقد.

(2) معجم العين للخليل بن أحمد: المجلد الخامس (مادة قدم).

وجاء في الصحاح أن «المَقْدَمَ نَقِيضُ المُوَخَّرِ،... ومُقَدِّمَةُ الجَيْشِ بكسر الدال: أوَّلُهُ»<sup>(1)</sup>. أما في لسان العرب، فقد عرّف ابن منظور المقدمة بقوله: «إن المُقَدِّمَةَ «مِنْ قَدِيمٍ بِمَعْنَى تَقَدَّمَ، وَقَدْ اسْتُعِيرَ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدِيمٍ: مُقَدِّمَةُ الكِتَابِ، وَمُقَدِّمَةُ الكَلَامِ، بِكسر الدال... وقيل: مُقَدِّمَةُ كُلِّ شَيْءٍ: أوَّلُهُ»<sup>(2)</sup>.

وعرّفها أحدُ المحدثين بقوله: «إن مقدمة الكتاب بتعريف آخر بنية خطابية مكثفة، لها بداية ونهاية وشفرات لغوية دالة، ترسم أفقاً افتراضياً للتلقي والقراءة من خلال حديثها عن موضوع الكتاب وعلومه وفنونه ومباحثه، وأحوال مؤلفه وجهوده، وظروف تأليف كتابه ومصادره، ونوعية متلقيه وفوائده»<sup>(3)</sup>.

تُبرِّزُ التعاريف السابقة أهمية المقدمة، ومركزيتها في بنية الكتاب، سواء بالنظر إلى مكانتها ضمن مواده، حيث تحتل الصدارة بعد العنوان، وهي بذلك تمثل ميثاقاً تواصلياً مباشراً بين المؤلف والقارئ يفصح عن حرارة اللقاء بينهما، أم بالنظر إلى الحمولة الدلالية والمعرفية التي تتوفر عليها؛ حيث يُفصح المؤلف فيها عن موضوع الكتاب، ويحدد علومه، ويبين فنونه وقضاياها، ويرسم خطته، وهي كلها أمور تُغري بالقراءة والمتابعة.

لهذا اعتنى بها البلاغيون اعتناءً خاصاً، وضمّنوها جملة من المعاني والخصائص التي توطر هذا النوع من الخطاب ووظيفته حتى غدّت تقليداً فنياً يلتزم به كل مؤلف<sup>(4)</sup>، وهي مجال أدبي خصب، وتقليد فني راسخ، ونوع خطابي غني الأبعاد والدلالات، يبدأ المؤلف مقدمته بذكر البسمة، والحمدلة، ثم الصلاة على النبي محمد ﷺ، وبعده فضل الخطاب. وقد التزم الرازي بهذه الخطوات في مقدمة كتابه (نهاية الإيجاز) وفي العديد من كتبه الأخرى، وإذا كان مما لا ينفع البحث هنا إيراد تلك الخطوات والكلام بشأنها، فإن البحث في مضمون مقدمة الكتاب أضحى من باب الواجب.

(1) الصحاح للجوهري، المجلد الخامس (مادة قدم).

(2) لسان العرب لابن منظور، المجلد الثاني عشر (مادة قدم).

(3) المناهج البلاغية والنقدية العربية إبان الغزو المغولي لعسومو، ص: 112.

(4) ينظر مثلاً مقدمات كتب الإعجاز التي تمت دراسة عناوينها ضمن سياق دراسة عنوان كتاب (نهاية

الإيجاز)، ص: 262 وما بعدها مما سبق.

4: 2- ب- الجانب الموضوعي في مقدمة (نهاية الإيجاز):

يفصح الرازي منذ مطلع خطاب مقدمته عن أن القرآن حجة النبي، وأنه بالغ في الفصاحة إلى أرفع المراتب التي يعجز الفصحاء عن بلوغ مرتبتها، ثم يُنوّه كثيراً بعلم البيان؛ لأنه «العلم الذي لا شرف إلا وهو السبيل إليه، ولا خير إلا وهو الدليل عليه، ولا منقبة إلا وهو ذروتها وسنامها... لاسيما العلم الذي هو أرسخ العلوم أصلاً... وهو علم البيان الذي لولاه لم ترَ لساناً يحوِّك الوشي، ويصوغ الحلي، ويلفظ الدرّ، وينفث السحر، والذي لولا تحفيّه بالعلوم وعنايته بها، وتصويره إياها، لبقيت كامنة مستورة...»<sup>(1)</sup>.

ومثله فعل المؤلفون في مقدمات كتبهم، فهو يرى في علم البيان ما يروونه فيه، فاين سنان مثلاً يذكر أن «الناس قد أكثروا من الدلالة على شرف الفصاحة، وعظم قدر البيان والبلاغة»<sup>(2)</sup>. فهم يرون أن علم البيان علم شريف؛ لأن له تعلق بإعجاز القرآن؛ ولأن الله تعالى يقول: ﴿الرَّحْمَنُ ۝١ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۝٢ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ۝٣ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ۝٤﴾<sup>(3)</sup>، «ولم يكن تعالى يذكر البيان ها هنا إلا وهو من عظيم النعم على عبده»<sup>(4)</sup>، ويقول عبد القاهر في مقدمته: «ثم إنك لا ترى علماً هو أرسخ أصلاً، وأسبق فرعاً... من علم البيان، الذي لولاه لم ترَ لساناً يحوِّك الوشي، ويصوغ الحلي، ويلفظ الدرّ، وينفث السحر، ويقرى الشهد»<sup>(5)</sup>.

وتتهم الرازي الناس قبل عبد القاهر بأنهم كانوا «مقصرين في ضبط معاقده (علم البيان) وفصوله، متخططين في إتقان فروعه وأصوله»<sup>(6)</sup>. واستمر استئناسهم بتلك الحال إلى أن «وَقَّعَ اللهُ الإِمامَ مجد الإسلام عبد القاهر بن عبد الرحمن النحوي الجرجاني - تغمده الله برحمته... - حتى استخرج أصول هذا العلم وقوانينه، ورتب حججه وبراهينه، وبالف في

(1) نهاية الإيجاز، ص: 72 وما بعدها.

(2) سر الفصاحة لابن سنان الخفاجي، ص: 62.

(3) سورة الرحمن، الآيات: 1- 2- 3- 4.

(4) سر الفصاحة، ص: 62.

(5) دلائل الإعجاز، ص: 6.

(6) نهاية الإيجاز، ص: 73.

الكشف عن حقائقه، والفحص عن لطائفه ودقائقه، وصنف في ذلك كتابين، لقب أحدهما بدلائل الإعجاز، وثانيهما بأسرار البلاغة، وجمع فيها من القواعد الغريبة، والدقائق العجيبة، والوجوه العقلية، والشواهد الثقيلة، واللطائف الأدبية، والمباحث العربية، ما لا يوجد في كلام من قبله من المتقدمين<sup>(1)</sup>.

هذا المدح المتوجه إلى عبد القاهر وإلى عمله في كتابه نفى وضعية سابقة كان الرازي يتهم فيها الناس تقصيرهم عن الإحاطة بعلم البيان، وغرور من يعرف أوضاع لغة من اللغات وكأنها يعرف من بيانها أصولاً وفروعاً. لكن هذه الوضعية هي الأخرى ستعرض لنقدٍ وأتاهم جديدين من لدن الرازي؛ ذلك أنه وجد عبد القاهر قد «أهمل رعاية ترتيب الأصول والأبواب، وأطنب في الكلام كل الإطناب»<sup>(2)</sup>. وعذره في ذلك كما يرى الرازي كونه «... مستخرجاً لأصول هذا العلم وأقسامه وشرائطه وأحكامه»<sup>(3)</sup>. فرأى الرازي أن يعيد ترتيب الكتابين، ويلخص قواعدهما، ويحدد مقاصدهما، يقول: «التقطت منهما معاهد فوائدهما، ومقاصد فرائدهما، وراعت الترتيب مع التهذيب، والتحرير مع التقرير، وضبطت أوابد الإجماليات في كل باب بالتقسيمات اليقينية، وجمعت متفرقات الكلم، في الضوابط العقلية، مع الإجناب عن الإطناب الممل، والاحتراز عن الاختصار المخل»<sup>(4)</sup>.  
فيكون هدفه من تأليفه الكتاب شيئين أساسيين كما قال بذلك الدكتور مصطفى هدارة<sup>(5)</sup>:

الأول: استخلاص قواعد علم البيان بمعناه العام من كتابي عبد القاهر: الدلائل والأسرار معاً، بعيداً عن الإطناب والتطويل والاستطراد.  
والثاني: ترتيب هذه القواعد في تقسيمات وضوابط.

(1) نفسه، ص: 74 - 75.

(2) نفسه، ص: 75.

(3) نفسه، ص: 75.

(4) نهاية الإيجاز، ص: 75.

(5) كتاب «نهاية الإيجاز» للفخر الرازي وأثره في تاريخ البلاغة العربية، مقال لمحمد مصطفى هدارة،

ص: 13.

- كما يكون قد حاول استمالة المتلقي، واستقطابه من خلال التركيز على جملة أمور:
- إن الفصاحة هي دليل الإعجاز في القرآن الكريم، وعلم البيان هو العلم الشريف الذي يبحث في أصولها وخصائصها.
  - إن الناس قبل عبد القاهر كانوا مقصرين في ضبط معاهد علم البيان، وكشف أصوله وقوانينه.
  - إن عبد القاهر هو من استخراج أصول علم البيان، وكشف حقيقته، وفحص دقائقه.
  - إن عبد القاهر وهو يستخرج أصول علم البيان قد أهمل رعاية ترتيب مواد كتابه، وأطنب في الكلام.
  - إن الرازي بعد اطلاعه على كتابي عبد القاهر نهض ليستخلص قواعد البيان منها ويرتبها.
- يحاول الرازي من خلال ما سبق تحديد زاوية النظر إلى متن الكتاب، وصون موادّه عن عدم الفهم، أو التأويل الخاطئ. فمعلوم أن العلماء قبل عصر الرازي وأثنائه وبعده كانوا يبحثون في وجوه الإعجاز القرآني، وكانت الفصاحة (كما عرفت عند الرازي) هي الوجه الأهم في ذلك، لهذا كان الرازي موفقاً في شد الانتباه من خلال عرضه لأهم قضية فكرية عقدية وأدبية كانت لا تزال نار لظاها لم تنطفئ بعد. ثم كان موفقاً في ذلك أيضاً من خلال عرضه لثلاث وضعيات، اللاحقة منها تنفي سابقتها أو تكملها مستخدماً أسلوبَي الاتهام والمديح بشكل تناوبي<sup>(1)</sup>:
- فتقصر الناس قبل عبد القاهر في ضبط معاهد علم البيان وضعية سيئة قد تحزن المتلقي. واستخراج عبد القاهر لأصول هذا العلم، وضبط معاقده وضعية حسنة تفرح المتلقي، وهي أفضل من سابقتها. وتدارك الرازي للإهمال المتمثل في سوء ترتيب مواد كتابي الأسرار والدلائل، وإطنابه فيهما وضعية جيدة جداً، تعدُّ المتلقي ببلوغ درجة الكمال حسب أفق التوقع.

(1) يلجأ المقدم إلى استخدام أسلوبَي المديح والاثام بشكل تناوبي لغاية استباق الحجج النقدية، وإظهار بطلانها بشكل قبلي. لمزيد من التوضيح، ينظر: خطاب المقدمات في الرواية العربية (التنوع والتشكل والوظائف الفنية)، مقال لعبد المالك شهبون، ص: 91، مجلة عالم الفكر. وحضور المتلقي في تأليف ابن قتيبة مقدمة «عيون الأخبار نموذجاً»، مقال لجهايل مقابلة، ص: 275 وما بعدها، مجلة عالم الفكر.

هذا من جهة ما تكشفه المقدمة من تقارب محتمل بين المؤلف وقرائه، أما من جهة ما تكشفه تلك المقدمة من طبيعة رؤية الرازي العامة إلى البلاغة فيمكن تسجيل الملاحظات الآتية:

- وعي الرازي بقيمة علم البيان في إدراك بلاغة القرآن الكريم وإعجازه، وفي الرجوع إلى قوانين هذا العلم، واتخاذها معياراً في اختيار النصوص الأدبية والتفضيل فيما بينها. وهي رؤية متأثرة ومنفعلة بإشادة السابقين عليه بهذا العلم، وعليه فهي رؤية واعية بالجهود المبذولة في هذا الاتجاه.

- استيعابه للتطور الذي عرفته مراحل التأليف في البلاغة، يتبين ذلك أولاً في إنكاره على الناس استمرارهم في الادعاء «أن كل من عرف أوضاع لغة من اللغات، وقدّر على استعمال بعض العبارات فهو بالغ في تلك اللغة من البيان إلى ذرى أفلاكها»<sup>(1)</sup>، ويتبين ثانياً، وبشكل أوضح وأهم، في إقراره بأن الناس استمروا على تلك الحال من الادعاء حتى جاء عبد القاهر فاستخرج أصول هذا العلم وقوانينه... وبالغ في الكشف عن حقائقه، والفحص عن لطائفه ودقائقه. وليس للرازي أن يستطيع الإقرار بذلك، ويُجازف لولا درايته بما يقول، ولم يقل أحد قبله - فيما أعلم - هذا القول في حق عبد القاهر وبلاغته، مع أن الباحثين في البلاغة بعده وإلى اليوم، لم يعترض أحدهم على قوله، بل يقولون مثل قوله في حق عبد القاهر<sup>(2)</sup>.

فكيف عرف الرازي أن عبد القاهر هو الذي استخرج أصول هذا العلم...؟، ولينعم<sup>(3)</sup> المرء نظره إلى ما تدل عليه كلماته: استخرج، بالغ، الكشف، الفحص... ولا يكفي في ذلك قوله بأنه قرأ كتابي عبد القاهر واطلع عليهما، لأن القراءة نوعان:

(1) نهاية الإيجاز، ص: 73-74.

(2) مثل ما قاله الدكتور شوقي ضيف عن علم المعاني: «علم المعاني الذي وضع عبد القاهر أصوله، وصور فصوله وحدودها وشُعَبَها تصويراً دقيقاً...». البلاغة تطور تاريخ، ص: 189.

(3) أجد في كثير من الكتب لفظة «تعمّن»، و«التمعن» تفيد عندهم تدقيق النظر، غير أنني لم أجد اللفظة في لسان العرب، ووجدت مقابلها «أنعم»، و«الإنعام»، وقد وظف عبد القاهر هذه اللفظة بقوله: «لم يُنعم النَّظَر ولم يَسْتَقْصِ التَّأْمُلُ»، أسرار البلاغة، ص: 160.

قراءة: استهلاكية وظيفتها النقل الأمين والإخبار السليم.  
وقراءة: فاحصة خلّاقة إبداعية: وظيفتها التّمحيص والنقد.  
وشخصية صاحب القراءة الأولى شخصية باهتة ضعيفة محايدة حياً سلبياً،  
وشخصية صاحب القراءة الثانية شخصية لامعة قوية محايدة حياً إيجابياً.  
وقد يكون من المجازفة أن أحكم على أيّ الشخصيتين كانت تناسب شخصية  
الرازي في (نهاية الإيجاز..؟) وإن كنت أحسّ الآن أن شخصيته تناسب الثانية أكثر مما  
تناسب الأولى.

- إدراكه للخلل الذي وقع فيها (الأسرار والدلائل)، وهو التطويل والإطناب  
وعدم الترتيب، فالقارئ المتفحص لما يقرأ، هو الذي يستطيع أن يدرك الخلل، وتعرّف  
على الأخطاء ويحصها، ويشهرها بين الناس وفيهم، وهذا ما فعله الرازي، لم أسمع بأحد  
قبل الرازي استدرك على الجرجاني أخطائه في الكتابين<sup>(1)</sup>، بل أجد بعض من جاءوا بعده  
يؤكدون ما لاحظته الرازي على عبد القاهر في كتابه، مثل قول الزملكاني (ت 651 هـ)  
عن (دلائل الإعجاز) «غير أنه واسع الخطو، كثيراً ما يكرّر الضبط، فقيد التبويب، طريد  
من الترتيب»<sup>(2)</sup> ويكفي قول واحد من المحدّثين إذ يقول في حق منهج عبد القاهر في  
(دلائل الإعجاز): «ولم يكن في الدلائل منهج واضح من حيث الأبواب والفصول،  
ولذلك نقده المعاصرون»<sup>(3)</sup>، أما الرازي فيقول: «وقد رتبنا هذا الكتاب على مقدمة  
وجملتين... (يعني قسمين)»<sup>(4)</sup>:

كل شيء إلى حدّ الآن يبدو مقبولاً علمياً من الرازي في رؤيته: وعيه، واستيعابه لثقافة  
عصره، وإدراكه الخلل في كتابي عبد القاهر، وواجهه العلمي في تدارك ذلك الخلل، فيمكن

(1) لذلك اعتبر الدكتور عسوم هذا النقد من الرازي «أول نقد يوجه إلى كتابي عبد القاهر»، المناهج

البلاغية والنقدية العربية إبان الغزو المغولي، ص: 67.

(2) التبيان في علم البيان المطلق على إعجاز القرآن لابن الزملكاني، ص: 30 (مقدمة المؤلف)، تحقيق:  
أحمد مطلوب وهدية الحديثي.

(3) عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده لأحمد مطلوب، ص: 35.

(4) نهاية الإيجاز، ص: 77.

إذن الحكم على رؤيته بكونها: رؤية واعية مستوعبة، وكاشفة ومصححة للأخطاء والهفوات، لكن في كيفية التصحيح وقع الإشكال الكبير في تاريخ البلاغة العربية<sup>(1)</sup>.

- إسرأه إلى تدارك هذه الأخطاء وتصحيحها في حد ذاته يعتبر مبادرة من الرازي تدعّم رؤيته، فكيف كان منهج الرازي في كتابه؟ وما رؤيته البلاغية فيه؟، وهل حافظ على حسنات كتابي عبد القاهر الكثرية والهامّة؟، وهل حافظ على أسلوبه الرفيع، واستشهاداته العديدة وتحليله الرائع لها؟ وأخيراً هل بالإمكان معرفة الفرق بين كتاب الرازي وكتابي عبد القاهر حول هذه الأمور حتى يتضح الجانب الأكبر؛ الحقيقي والفعلي لرؤيته البلاغية؟

هذا ما تطمح إلى الإجابة عنه هذه الدراسة فيما بقي لها من بحث وجهد ووقت.

#### 4: 3- البعد الثالث: منهج الكتاب وموضوعه

سبق أن تعرضت لمنهج الكتاب وموضوعه في نهاية التمهيد بإيجاز، وبالعودة إلى هناك، وقراءة جهد الرازي الذي أفرغه في التعاريف وكثرة التفريعات ورسم الحدود، يتبين أن رؤية الرازي على العموم تبقى رهينة آليات الفلسفة والمنطق، وتبقى أيضاً محصورة بين المضائق التي يتطلبها التلخيص والإيجاز. غير أن تحليل مواضيع الكتاب فيما سيأتي سيوضح الرؤية أكثر، فكان هذا البعد يهّم جانبين أساسيين؛ يتمثل الأول في القضايا التي أتبع فيها الرازي شيخه عبد القاهر، ويتمثل الثاني في القضايا التي اختلف فيها عنه وتميّز.

---

(1) سيتم التعرف على طبيعة هذه الكيفية والحكم عليها بعد دراسة مواضيع الكتاب.

## الفصل الثاني:

### الاتباع والتمثّل في البحث البلاغي

#### عند الرازي

##### توطئة:

إن كثيراً من القضايا البلاغية والكلامية التي جاء بها الرازي في كتابه (نهاية الإيجاز...) كانت ملخصة لما قاله عبد القاهر في كتابه: (الأسرار - والدلائل). وكان الرازي قد أعلن في مقدمة كتابه أنه سيلخص قضايا الكتّابين ويرتبها بعد أن شكر جهد صاحبهما، قبل أن يعيب عليه الإطناب وسوء الترتيب.

وما دام الرازي قد صرح بالهدف من تأليف كتابه، فإن الأمانة العلمية تلزم كل واحد بأن لا يرميه باللوم والتجريح، لأنه أراد أن يلخص مواد كتابي عبد القاهر ويرتبها. غير أن الأمانة العلمية أيضاً تسمح بمساءلة الرازي عن جدوى هذا العمل، وعن الدرجة التي بلغها في هذا التلخيص، ومدى وعيه بما يلخصه، وما هي المواد الأدبية التي أقصاها، ولماذا؟

سأحاول - جهد المستطاع - في هذا الفصل تبيان هذه الأمور وتبسيط الضوء عليها، مقسماً القضايا التي تابعه فيها إلى ما يتصل بالنظم ومفهوم الرازي له، وإلى ما يتصل بعلمي المعاني والبيان من مباحث بلاغية صرفة.

#### 1: النظم عند فخر الدين الرازي:

يُخصّص الرازي الجملة الثانية من كتابه للحديث عن النظم، ويجعل الباب الأول منها في ثلاثة فصول، كان أولها في «أن النظم عبارة عن توحّي معاني النحو فيما بين الكلم»، ويقرر هذا المعنى في الفصل الثاني، بينما يقسّم النظم في الفصل الثالث قسمين.

وهو في هذا الباب الذي يخصصه للحديث عن حقيقة النظم ينقل عن عبد القاهر الجرجاني، ويُلخص شرحه وتحليله له، كما ينخزل مجموعة من الشواهد الشعرية والنثرية،

ويكتفي فقط بإيراد ما يُثبت به الفكرة التي يدافع عنها، ولا يسترسل في إيراد النماذج وتحليلها إلا نادراً.

غير أن نقله عن أستاذه يتميز بالدقة، واستجلاء الفكر الكبرى والهامّة لديّه، وسيتبين بعدُ طريقته في التلخيص من خلال ما يأتي:

يستخرج الرازي الجملة المحورية في تعريف عبد القاهر للنظم، والتي هي: «إنّ النظم عبارة عن توخي معاني النحو فيما بين الكَلِم»، ويجعلها عنواناً بارزاً للفصل الأول، وكانت جملة التعريف هذه هي الفكرة النواة الجديدة عند عبد القاهر والهامّة في (دلائل الإعجاز): كانت نواة لأنّ كل قضايا هذا الكتاب مبنية على توضيحها، وكانت جديدة لأن بتلك الجملة والقضايا التي أوضحتها والنماذج التي فسرتها استطاع عبد القاهر أن يرتفع بالنظم أرقى الدرجات كما تبين سابقاً.

هذه الرؤية القرآنية التخريجية من الرازي لثمن الجرجاني ناتجة عن قراءة فاحصة، واستيعاب دقيق لجهود الأستاذ، وعن وعي راسخ بالنقاط الهامة فيه.

يذكر الرازي اسم الشيخ الإمام عبد القاهر وينقل قوله: «قال الشيخ الإمام: العلماء أطبقوا على تعظيم شأن النظم وتفخيم قدره، وأن لا فضل مع عدمه، ولو بلغ الكلام في غرابة معناه إلى ما بلغ، فلا بدّ من بيان حقيقته، فنقول (الضمير يعود على عبد القاهر):

«ليس النظم إلا أن تضَعَ كلامك الوضع الذي يقتضيه علمُ النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله. وذلك أن تنظر في وجوه كلّ باب وفروقه، فتتأمل في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك: زيدٌ منطلقٌ، ومنطلقٌ زيدٌ، وزيدٌ ينطلقٌ، وينطلقٌ زيدٌ، وزيدٌ المنطلقٌ، والمنطلقٌ زيدٌ، وزيدٌ هو المنطلقٌ، وزيدٌ هو منطلقٌ. وفي الشرط والجزاء إلى الوجوه التي تراها، في قولك: إنّ تخرُجَ أخرجٌ، وإنّ خرجتَ خرجتٌ، وإنّ تخرجَ فأنا خارجٌ، وأنا خارجٌ إنّ خرجتَ وأنا إنّ خرجتَ خارجٌ، وفي الحال إلى الوجوه التي تراها في قولك: جاءني زيدٌ مُسرِعاً، وجاءني يسرُ، وجاءني وهو يسرُ أو هو مُسرِعٌ، وجاءني قد أسرَع، وجاءني وقد أسرَع، فتعرّف لكل واحد موضعه، وتجيء به حيث ينبغي، وتُنظر في الحروف التي تشترك في معنى، ثم ينفرد كلّ واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى. فتضَع

كلاً من ذلك في خاصّ معناه، نحو أن تحيء بـ «ما» في نفي الحال، وبـ «لا» إذا أردت نفي الاستقبال، وبـ «إن» فيما يتردّد بين أن يكون وبين ألا يكون، وبـ «إذا» فيما علّم أنه كائن. وتنظر في الجمل، فتعرّف موضع الفاء، وموضع الفاء من موضع «ثم»، وموضع «أو» من موضع «أم»، وموضع «لكن» من موضع «بل»، وتتصرّف في التعريف والتنكير، والتقديم والتأخير في الكلام، وفي الحذف والتكرار، والإضمار والإظهار، فتصيب بكل ذلك مكانه، وتستعمله على الصّحة وعلى ما ينبغي له.

وإذا استقرّيت لم تجد شيئاً من الخطأ أو الصواب، في النظم، إلا لأن معنى من معاني النحو قد أصيب به موضعه، أو أزيل عن موضعه، أو استعمل في غير ما ينبغي له<sup>(1)</sup>. هذا النص الطويل للرازي نقله حرفياً تقريباً من أستاذه عبد القاهر، وفي نقله له، وإعلانه عمّن ينقل عنه، دلالة قوية على الإعجاب والتقدير، والثفافة منه تنطوي - كما أقدر - على دعوة إلى قراءة (دلائل الإعجاز)، والاهتمام به، واعتبار القيمة العقديّة والفنيّة فيه<sup>(2)</sup>.

يورد عبد القاهر للتدليل على فساد النظم مجموعة من النماذج الشعريّة لفحول الشعراء، تصل هذه المجموعة ستّة أبيات كان النقاد القدامى قد وصفوها بفساد النظم فيها، قال عند إيراده لها: «ويكفيك أنهم قد كشفوا عن وجه ما أردناه حيث ذكرُوا فساد النظم»<sup>(3)</sup>.

هذه الأبيات تتوزع إلى: بيت للفرزدق، وثلاثة للمتنبي، واثنين لأبي تمام، وأوردها عبد القاهر الواحد تلو الآخر وعقب عليها بشرح عام، يبيّن فيها سبب الفساد وعلله، يقول: «وفي نظائر ذلك مما وصفوه بفساد النظم، وعابوه من جهة سوء التأليف، أنّ الفساد والخلل كانا من أن تعاطى الشاعر ما تعاطاه من هذا الشأن على غير الصواب، وصنّع في تقديم أو تأخير، أو حذف وإضمار، أو غير ذلك مما ليس له أن يصنعه، وما لا يسوغ ولا يصحُّ على أصول هذا

(1) نهاية الإيجاز، ص: 277 - 279، ودلائل الإعجاز، ص: 81 وما بعدها.

(2) وليس الاحتفاظ بهذا النص وغيره في نهاية الإيجاز إلا صلباً في اتجاه التقدير، واعتباراً للقيمتين المذكورتين، ويُزكّي هذا الموقف قول الدكتور أحمد مطلوب حين يذكر أنّ «كتاب الرازي أقرب إلى روح كتابي عبد القاهر، لأنه بحثّ البلاغة على تهجّه ولم يتعدّ عنه كثيراً». البلاغة عند السكاكي، ص: 249.

(3) دلائل الإعجاز، ص: 83.

العلم. وإذا ثبت أن سبب فساد النظم واختلاله، أن لا يُعمَل بقوانين هذا الشأن، ثَبَتَ أَنَّ سبب صِحَّتِهِ أَنْ يُعْمَلَ عَلَيْهَا، ثُمَّ إِذَا ثَبَتَ أَنَّ مُسْتَبَطَّ صِحَّتِهِ وَفَسَادِهِ مِنْ هَذَا الْعِلْمِ، ثَبَتَ أَنَّ الْحُكْمَ كَذَلِكَ فِي مَزَيَّتِهِ وَالْفُضِيلَةَ الَّتِي تَعْرُضُ فِيهِ، وَإِذَا ثَبَتَ جَمِيعَ ذَلِكَ، ثَبَتَ أَنَّ لَيْسَ هُوَ شَيْئاً غَيْرَ تَوْحِيٍّ مَعَانِي هَذَا الْعِلْمِ وَأَحْكَامِهِ فِيمَا بَيْنَ الْكَلِمِ»<sup>(1)</sup>.

بينما يكفي الرازي بنقل نصف العدد عند شيخه:

1 - بيت الفرزدق الذي يقول فيه: (من الطويل)

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مَمْلُوكاً \*\*\* أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ

2 - بيت المتنبي (البيت الثاني ضمن أبياته الثلاثة الواردة عند عبد القاهر) الذي يقول فيه: (من الكامل)

الطَّيِّبُ أَنْتَ، إِذَا أَصَابَكَ، طَيِّبُهُ \*\*\* وَالْمَاءُ أَنْتَ، إِذَا اغْتَسَلْتَ، الْغَائِسِلُ

3 - بيت أبي تمام (الأول من بيتيه في أمثلة عبد القاهر) الذي يقول فيه: (من الكامل)

ثَانِيهِ فِي كَيْدِ السَّمَاءِ، وَلَمْ يَكُنْ \*\*\* كَاثِنَيْنِ ثَانٍ إِذْ هَمَّ فِي الْعَارِ

يوردُ الرازي هذه الأبيات الثلاثة الواحد تلو الآخر، ثم يُعَقِّبُ عَلَى أَنَّ مَا يَدُلُّ عَلَى وَصْفِ النِّقَادِ لِهَذِهِ الْأَبْيَاتِ بِفَسَادِ النِّظْمِ وَسُوءِ التَّأْلِيفِ: «لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ إِلَّا لَخْطِئِهِمْ فِي التَّقْدِيمِ وَالتَّأخِيرِ وَالحذف والإضمار، وإقدامهم على ما يمكن تصحيحه بالأصول النحوية إلا بِحِيلٍ دَقِيقَةٍ. وَإِذَا كَانَ فَسَادُ النِّظْمِ بِسَبَبِ تَرْكِ الْعَمَلِ بِقَوَائِنِ النُّحُوِّ وَجِبَّ أَنْ يَكُونَ الْعَمَلُ بِقَوَائِنِهِ مُعْتَبِراً فِي صِحَّةِ النِّظْمِ، وَذَلِكَ هُوَ الْمَطْلُوبُ»<sup>(2)</sup>.

ومن الواضح أنه لم يُضْرَ - عندي - اختصار الرازي لنص عبد القاهر السابق بهذا النص، لأنه أسقط إطناباً في كلامه لا طائل وراءه مثل قوله: «وعابوه من جهة... على غير الصواب»، وغيره هناك. بينما أبقى على الأهم من قوله وهو: أن فساد النظم «لم يكن إلا لخطئهم في التقديم... وإذا كان فساد النظم بترك العمل بقوانين النحو وجب أن يكون العمل بقوانينه معتبراً».

(1) نفسه، ص: 84.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 279 - 280.

إن اكتفاء الرازي بثلاثة أبيات عوضاً عن ستة يخدم الرؤية المنهجية التي توخاها في كتابه، وذلك بكونه يسمى إلى تلخيص آراء عبد القاهر واختصارها، كما أن اكتفاء بها يعدّ كافياً للإقناع وإثبات الحجج، لكنه لا يخدم الذوق ولا يصقل المواهب الأدبية، ولا يشحذ القرائح لتربية جيل ذواق للفن الأدبي: جيل يريد الرازي أن يقنع بالنظم سبباً في الإعجاز لا أن يتذوق الأدب الرفيع، وكان عبد القاهر يريد هما معاً لمتلقيه.

وهكذا شأن الرازي في حديثه عن النظم الحسن يكتفي بإيراد ثلاثة أبيات مجتمعة لإبراهيم بن العباس يقول فيها: (من الطويل)

فَلَوْ إِذْ بَا دَهْرٌ، وَأَنْكَرَ صَاحِبٌ \*\*\*  
 وَسُلِّطَ أَعْدَاءٌ، وَغَابَ نَصِيرٌ  
 تَكُونُ عَنِ الْأَهْوَاِ دَارِي بِنَجْوَةٍ \*\*\*  
 وَلَكِنْ مَقَادِيرٌ جَرَتْ، وَأُمُورٌ  
 وَإِنِّي لَأَرْجُو، بَعْدَ هَذَا مُحَمَّدًا \*\*\*  
 لِأَفْضَلَ مَا يُرْجَى أُخٌ، وَوَزِيرٌ

كان عبد القاهر أوردها مثلاً ثانياً للنظم الحسن من بين مجموعة عديدة من النماذج بعد مثال سابق أتى فيه بأربعة أبيات مجتمعة للبحثري، وشرحها، وبين سبب الحسن فيها من تقديم وتأخير، وتعريف وتنكير، وحذف وإضمار، وإعادة وتكرار، وسائر الوجوه التي يقتضيها علم النحو<sup>(1)</sup>.

وقد أسقط الرازي أبيات البحثري وشرح عبد القاهر لها عن النقل، وفضل الاقتصار على المثال الثاني، لأن عبد القاهر قال عند إيراده له: «وإن أردت أظهر أمرأ في هذا المعنى، فانظره في قول إبراهيم بن العباس»<sup>(2)</sup>، مما يبين أن الرازي يختار من الأمثلة التي يسوقها عبد القاهر أوضحها بياناً في كشف مظاهر النظم، وأنه يعول في ذلك على بعض الإشارات الانطباعية المجملة لدى أستاذه.

وربما يكون هدف الرازي التعليمي هو الذي جعله يكتفي بإيراد نماذج قليلة واختيار أفضلها وأوضحها في تقريب الفكرة من الأذهان، مع العلم أن فكرة التعليم عنده لا تتعدى إقناع الجمهور بكون النظم هو سبب الإعجاز<sup>(3)</sup>، وأنه يخص المعنى لا اللفظ.

(1) دلائل الإعجاز، ص: 85.

(2) نفسه، ص: 86.

(3) ستأتي الإشارة إلى أن الفصاحة - كمفهوم عام - هي وجه الإعجاز عند الرازي، لذلك فالنظم عنصر من بين العناصر النظرية تحتها، ينظر صفحات: 378 وما بعدها.

يعقب الرازي على قول إبراهيم بن العباس في أبياته السابقة مباشرة بقوله: «لم تجد لما فيه من الرّونق والطلّوة والحسن والحلاوة شيئاً إلّا من أجل تقديم الظرف الذي هو «إذُ نَبَا» على عامله الذي هو «تكون»، وأن لم يقل: «فلو تكون عن الأهواز دارى بنجوة إذُ نَبَا دهر». ثم أن قال: «تكون»، ولم يقل: «كان»، ثم أن نكّر «الدهر»، ولم يقل: «فلو إذُ نَبَا الدهر»، ثم أن ساقَ هذا التّنكير في جميع ما أتى به من بعده، ثم أن قال: «وأنكر صاحب» ولم يقل: «وأنكرتُ صاحباً»، فليس في البيتين الأولين شيء غير الذي عدته لك، وكلّ ذلك من معاني النّحو<sup>(1)</sup>.

ويؤكد الرازي معنى النظم، فبيّن أنه لا يحصل في الكلمة الواحدة، بل في كلمات صمّ البعض إلى البعض، وذلك النظم يعتبر فيه:

- أحوال المفردات، و- أحوال انضمام بعضها إلى بعض، بحيث يُختار في مفردات الكلمات المضموم بعضها إلى بعض من الدلالة ومن واقعها، ومن اتصال بعضها ببعض ما يلائم الصورة البليغة، وهذا هو «النظم الكامل» عند الرازي الذي يحصل إذا اختير من هذه الأمور الثلاثة في كلّ موضع ما هو الأليق والأوفق، ومن ثمّ كانت «معارضة الكلام الفصيح إنما تكون بالإتيان بكلام يشبه الكلام الأوّل في مواقع مفرداتها، وفي اتصال بعضها البعض، فيما يرجع إلى الدلالة على الغرض المطلوب»<sup>(2)</sup>. ويرفض تشبيه العرب لهذه المعارضة بنسج الديباج وصوغ السوار، فيقول: «وفي الحقيقة بينهما فرق، فإنّه يتصوّر أن يعمل أحدهم ديباجاً ويحيى الآخر فيعمل ديباجاً مثل الأوّل من جميع الوجوه، حتى لا يفصل الرّائي بينهما. وهذا لا يتصوّر في الكلام، فإنّه لا سبيل إلى أن يحيى إلى معنى بيت من الشّعْر، أو فصل من النثر، فيؤدّيه بعينه بعبارة أخرى، حتّى يكون المفهوم من هذا هو المفهوم من الأوّل، ولا يخالفه بوجه من الوجوه، مع كونه معارضه، بل يكون ذلك ترجمة»<sup>(3)</sup>.

ويأخذ في الفصل الثالث في بيان أقسام النظم ويجعله قسمين:

(1) نهاية الإيجاز، ص: 280، ودلائل الإعجاز، ص: 86 - 87.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 282 - 283.

(3) نفسه، ص: 282 - 283.

القسم الأول: وهو أن تكون الجمل المذكورة ليس متعلقاً بعضها ببعض، وذلك النظم لا يحتاج واضعهُ إلى فكر وروية، ولا تظهر فيه قوة الطبع، وجودة القرينة، كاستهلاجات الجاحظ<sup>(1)</sup> في كتبه.

ثم ينبّه على «أنه ربما يظنُّ بالكلام أنه من هذا الجنس ولا يكون، مثل أن تنظر إلى قول الشاعر سبيع بن الخطيم: (من البسيط)

سَأَلْتُ عَلَيْهِ شِعَابُ الْحَيِّ حِينَ دَعَا \*\*\* أَنْصَارُهُ، بِوَجْوهِ كَالدَّنَانِيرِ  
فليس الحُسن هنا لمجرد الاستعارة، بل لما في الكلام من التقديم والتأخير. فإن شككت فاعمد إلى الجارِين والظرف، فأزل كلاً منها عن مكانه الذي وضعه الشاعر، فقل: سألت شِعَابُ الْحَيِّ بوجوه كاللنانير عليه حين دعا أنصاره، فإنه يذهب الحُسن والحلاوة<sup>(2)</sup>.

وكان عبد القاهر قد سبق الرازي إلى ذلك التنبيه، ومثّل للمزية في اللفظ، والمزية في النظم كيف تشبه بيت لابن المعتز وشرحه، ثم أورد مثلاً ثانياً هو بيت سبيع بن الخطيم التيمي المذكور، ومرة أخرى يكتبني الرازي بإيراد هذا البيت، ويختاره دون نظيره عند ابن المعتز، لأن عبد القاهر قال عند إيراده له: «وإذا أردت أعجب من ذلك فيما ذكرت لك فانظر إلى قوله<sup>(3)</sup>»: ويذكر بيت ابن الخطيم السابق.

وهي عبارة يراهن عليها الرازي في اختيار وتفضيل نماذج من بين مجموعة النماذج الواردة عند عبد القاهر كما أشرت قبل قليل.

وأما القسم الثاني<sup>(4)</sup>: وهو الذي تكون الجمل المذكورة متعلقاً بعضها ببعض، وهناك تظهر قوة الطبع، وجودة القرينة، واستقامة الذهن، وكلها كانت أجزاء الكلام أقوى ارتباطاً، وأشدّ تحاملاً كان أدخل في الفصاحة كقول بشار: (من الطويل)

كَأَنَّ مُسَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا \*\*\* وَأَسْيَافُنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ

(1) والأمثلة من كلام الجاحظ الواردة عند الرازي هي نفسها الواردة عند عبد القاهر. ينظر نهاية الإيجاز في، ص: 283 - 284، ودلائل الإعجاز، ص: 97.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 284 - 285.

(3) دلائل الإعجاز، ص: 99.

(4) نهاية الإيجاز، ص: 285 وما بعدها.

ثم يقول: إنه «ليس لهذا الباب قانون يُحفظ، فإنه يَجِيءُ على وُجوهٍ شتى، ونحن نُشيرُ هنا إلى بعض الوجوه المعتبرة في ذلك: ويسترسِلُ في ذكر وجوه شتى من وجوه البديع بلغت ثلاثة وعشرين وجهاً<sup>(1)</sup>، استقاها من كتاب «حدائق السحر في دقائق الشعر» لرشيد الدين العمري المعروف بالوطواط<sup>(2)</sup>. وختّمه بقوله: «وقد اقتصرنا على هذا القدر من الأمور التي تربط الجُمْل بعُضها ببعض، وإن كان ما بقي أكثر مما أوردناه»<sup>(3)</sup>.

وكان عبد القاهر قد قال في نفس المعنى: «وليس لما شأنه أن يَجِيءَ على هذا الوصف حدٌ يحصره، وقانون يُحيط به، فإنه يَجِيءُ على وُجوهٍ شتى وأنحاءٍ مختلفة، لكنه اكتفى من الوجوه بذكر المزوجة فقط<sup>(4)</sup>»، مما جعل فخر الدين الرازي يديرُ وجهه شَطْر كتاب الوطواط ليستقي منه وُجوهاً أخرى لم يذكرها عبد القاهر.

## 2- في المعاني:

كانت بحوث علم المعاني عند الرازي في كتابه (نهاية الإيجاز) ضمن مباحث القسم الثاني (جملة النظم)، وتشمل هذه المباحث: التقديم والتأخير، والفصل والوصل، والحذف والإضمار والإيجاز، والمباحث المتعلقة بـ «إن» و«إنها»، أما أحكام الخبر فبحثه في القسم الأول (جملة المفردات)، لأن مباحث علم المعاني لم تنصو تحت هذا العلم كما هي معروفة الآن إلا في وقت لاحق عند السكاكي.

## 2: 1- أحكام الخبر:

يقرّر الرازي «أن الألفاظ المفردة لا تستعمل لإفادتها مدلولاتها المعنوية إلا عند التركيب»<sup>(5)</sup>.

(1) تمت هذه الوجوه في نهاية الإيجاز، من ص: 285 إلى ص: 297، سأحدث عنها جملة فيما بعد، ص: 367 وما بعدها.

(2) بلغت عند الوطواط اثنين وسبعين وجهاً، بدأها بالترصيع وختمها بالسهل الممتنع (حدائق السحر: من ص: 90 إلى ص: 193).

(3) نهاية الإيجاز.. ص: 297

(4) دلائل الإعجاز، ص: 93.

(5) نهاية الإيجاز، ص: 147.

فاللغة المفردة لها دلالة لفظية وأخرى معنوية، أما اللفظية فهي لازمة لها مادامت مفردة غير مركبة مع نظيراتها، وأما المعنوية فهي لا تظهر إلا عند التركيب، وعملية التركيب هاته عملية معقدة، لأن اللفظة تحتاج في تركيبها إلى ألفاظ أخرى، وإلى مواضع يختلف المعنى في كل موضع من مواضعها داخل الكلام، وتحتاج إلى قائل هو من يتولى هذا التركيب حسب قُصدِه وغرضه، وهذا القائل هو إنسان طبعاً، محكوم بميولاته وقيمه وثقافته.. وهي معانٍ تتدخل بلا شك في عملية التركيب، هذا دون أن أنسى المخاطب (الملتقي) المحكوم هو الآخر بنفس القيم والمرجعيات، وهذه أيضاً تتدخل في عملية التفسير وفكُّ شفرات الكلام، وبالتالي فإن القائل والملتقي - بتقدير - هما من صنعاً المجاز والاستعارة والكناية والتشبيه والنظم بحكم توافق اجتماعي ثقافي، وتحت ضغط احتياجهما إلى معانٍ كثيرة بألفاظ قليلة، ومن هنا كان السر في قولهم: إن التفاضل يقع في المركبات.

وقد يبدو أن ما ذكرتُ لا يحتمله قول الرازي السابق كله، ولكنه التلخيص والإيجاز. وبالعودة إلى كلام عبد القاهر يتضح الأمر، يقول: «وجملة الأمر، أن الخبرَ وجميعَ الكلام، معانٍ يُنشئها الإنسان في نفسه، ويُصَرِّفها في فكره، ويُناجي بها قلبه، ويُراجع فيها عقله، وتُوصَفُ بأنّها مقاصدٌ وأغراضٌ»<sup>(1)</sup>. وهذا يرتبط بالقائل كما يتضح<sup>(2)</sup>، وقول عبد القاهر هذا يتخلى عنه الرازي، فيكون هنا قد تخلّى عن طرف أساسي في عملية الكلام وهو «القائل».

ثم يضيف الرازي قوله: «والمركبات أصنافها كثيرة، ولكنَّ الخبرَ هو الذي يُتصوَّر بالصُّور الكثيرة، وتظهر فيها الدقائق العجيبة، والأسرار الغريبة، من علم المعاني والبيان»<sup>(3)</sup> يبدأ مباشرة بذكر أحكام الخبر. بينما زاد عبد القاهر عن كلام الرازي السابق

(1) دلائل الإعجاز، ص: 528، و543، و545. حين يعتبر عبد القاهر الخبر معانٍ يُنشئها الإنسان في نفسه، يكون ذلك موقفاً أشعرياً منه يردُّ به على المعتزلة الذين يتوهمون أنّ الخبر صفةٌ للفظ.

(2) بشير الدكتور حمادي صمود بأن «الجاحظ يتناول البلاغة من زاوية «التواصل»، لذلك احتلَّ المتكلم والسامع في نظريته مكانة لا تقل عن مكانة الكلام...»، التفكير البلاغي عند العرب، ص: 598. ولا يُعَدُّ عبد القاهر في تناوله لمسائل البلاغة هذه النظرة الهامة، بل كان أقدر عليها، وهي في كتابه لا تخفى، يقول مثلاً: «ومعلومٌ أنك أيها المتكلم لستَ تقصد أن تُعلم السامع معاني الكلم المفردة التي تكلمه بها...» دلائل الإعجاز، ص: 312.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 147 وينظر الصفحتان: 528، 545 من الدلائل.

المنقول عنه «وفيه (أي: الخبر) يكون في الأمر الأعم المزايبا التي بها يقع التفاضل في الفصاحة»<sup>(1)</sup>، ليؤكد ما ذهب إليه أن الفصاحة تعود إلى المعاني لا إلى اللفظ، ثم ليُلفت الأنظار إلى أن في الخبر يقع التفاضل بين البلغاء، ويظهر من هذه الالتفاتة أن عبد القاهر تحت سيطرة ذوقه الفني يحاول الاهتمام بالفرق بين الكلام الفاضل المحمود ليعزله عن الساقط المرذول مع بيان أسباب ذلك. كما فعل الخطابي قبله في محاولته<sup>(2)</sup>.

إذن فالنتيجة التي يمكن استخلاصها من هذه المقارنة بين الرازي وأستاذه هي أن الأول لم يشر إلى نقطتين أساسيتين كان عبد القاهر قد أتى بهما، الأولى: تتعلق بإسقاطه - كما قلت - طرفاً أساسياً هو «القائل» وعلاقة الكلام به، والثانية: تتعلق بكونه لم يشر إلى أن في الخبر يقع التفاضل، وأبقى على النقطة الثالثة - وهي أساسية أيضاً - هي تأكيده على أن الخبر هو الذي يُصوّر بالصُّور الكثيرة وسيُره في اتجاه المواطن التي ينقل عنه فيها؟ معلوم أن عبد القاهر يربط دائماً بين النقاط الثلاث المذكورة: القائل وترتيب الكلام في النفس، والكلام المركب، واختيار أفضل الكلام من سقيمه وعلّة ذلك، مع إشراكه للقارئ وجذبه ذهنياً إلى الإسهام في العملية التواصلية وذلك بتوظيفه مجموعة من الأساليب: كالشرط، وكاف الخطاب..

يحدّ الرازي الخبرَ بقوله: «هو القول المقتضي بصريحه نسبة معلوم إلى معلوم بالنفي أو بالإثبات»<sup>(3)</sup>، ثم يبين أن الخبر لا دلالة له على أعيان الموجودات بل على حكم العقل بذلك، فقولك: خرج زيد لا دلالة له على خروج زيد، بل على حكمك بذلك، إذ لو دلّ على خروج زيد لكانت هذه الألفاظ متى وُجدت وجد خروج زيد لاستحالة انفكاك الدليل عن المدلول»<sup>(4)</sup>.

(1) دلائل الإعجاز، ص: 528.

(2) ينظر ما سبق، ص: 129 وما بعدها.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 149، وأكثر العلماء على هذا الحدّ، يقول طاش كبرى زاده: «واختلفوا في حدّ الخبر، وقيل لا يحدّ لُمره، وقيل لأنه ضروري إذ كل أحد يفرق بين الخبر والإنشاء ضرورة، ورتّحه الإمام الرازي في المحصول والأكثر على حده». مفتاح السعادة: 2/ 447.

(4) نهاية الإيجاز، ص: 150.

وكان عبد القاهر يؤكد دائماً أن المعاني تترتب في النفس أولاً ثم تترتب الألفاظ تبعاً لها في النطق لأن الألفاظ لا تترتب في النطق إلا بعد أن تترتب المعاني في الفكر وتتظم على قضية العقل.

ويهدّي من هذه الفكرة عند عبد القاهر توصل الرازي إلى نتيجة مفادها أن اللغة لا تعكس الأشياء الخارجية في العالم بقدر ما تعكس أفكارنا عنها، ويؤكد في كثير من المواضع أن للألفاظ دلالات على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان، ولهذا السبب يقال: الألفاظ تدلّ على المعاني لأن المعاني هي التي عنها العاني، وهي أمورٌ ذهنية. ولأن الإنسان إذا ظهر له من البعيد ما ظنه طيراً سمّاه بذلك، ثم إذا ازداد القرب، وعرف أنه إنسان، سمّاه بذلك. فالإخبار عنه بهذه الأشياء عند اختلاف التخيلات يدل على أن الخبر لا يتناول إلا حكم العقل بذلك»<sup>(1)</sup>.

إذن لا يطرد إقصاء الرازي حديث عبد القاهر عن «القاتل» وعلاقة اللغة بالفكر كما حدث قبل قليل وكما سيأتي.

ويتحدث الرازي عن أن الخبر سواء أكان بالنفي أم بالإثبات لا بد له من مخبر عنه ومخبر به، فالإثبات يقتضي مثبتاً ومثبتاً له، والنفي يقتضي منفيّاً ومنفيّاً عنه، ويبيّن ذلك بقوله: «بيأته أنك إذا قلت: ضرب زيد، فقد قصدت إثبات الضرب لزيد، فقولك: «إثبات الضرب» تقييد للإثبات، وقولك «لزيد» تقييد بأنه له. وكما لا يتصوّر أن يكون هاهنا إثبات مطلق غير مقيد بوجه، أعني أن يكون إثبات من غير مثبت، كذلك لا يتصور هاهنا إثبات مقيد بقيد واحد، مثل إثبات شيء فقط، دون أن تقول إثبات شيء لشيء. وهكذا النفي، لا بد أن يتقيد مرتين»<sup>(2)</sup>. وهو يتابع هنا عبد القاهر تمام المتابعة إذ ينقل كلامه بحرفه تقريباً.

(1) نهاية الإيجاز، ص: 150، والمحصل في أصول الفقه: 68 / 1، ومفاتيح الغيب: 31 / 1. وأورد السيوطي رأي الرازي في هذه المسألة والرأي المخالف فقال: «اختلف: هل الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية، أي: الصور التي تصوّرها الواضع في ذهنه عند إرادة الوضع أو بإزاء الماهيات الخارجية؟ فذهب الشيخ أبو إسحاق الشيرازي إلى الثاني، وهو المختار، وذهب الإمام فخر الدين وأتباعه إلى الأول» المزهري: 42 / 1.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 151، وينظر كذلك أسرار البلاغة، ص: 366 - 367، ودلائل الإعجاز، ص: 527، 541.

وحكم آخر في الإثبات والنفي هو كتييد ثالث إضافة إلى ما سبق، كان عبد القاهر قد عبّر عنه بشكل عام فقال: «ثم اعلم أن في الإثبات والنفي بعد هذين التقييدَين حكماً آخر: هو كتييد ثالث... أنك تُثبت الشيء للشيء مرة من جهة، وأخرى من جهة غير تلك الأولى. وتفسيره: أنك تقول: ضرب زيد فتثبت الضرب فعلاً لزيد، وتقول مرض زيد، فتثبت المرض وصفاً له، وهكذا ما كان من أفعال الغرائز والطباع... وقد يتصور في الشيء الواحد أن تثبته من الجهتين جميعاً، وذلك في كل فعل دل على معنى يفعله الإنسان في نفسه، نحو: قام وقعد إذا قلت: قام زيد، فقد أثبت القيام فعلاً له من حيث تقول فعل القيام... وأثبتته أيضاً وصفاً له من حيث أن تلك الهيئة موجودة فيه»<sup>(1)</sup>.

فبعد القاهر كعادته لم يحضر هذا الحكم، ولم يعطه عنواناً خاصاً به، ولكنه وضع كيف يجري في التعبير بالإثبات أو بالنفي، وأنه تارة يراد به إثبات الشيء فعلاً للشيء وتارة يراد به مجرد اتصافه، وأعطى أمثلة على ذلك.

وجاء الرازي فقرأ هذا الكلام من عبد القاهر وتمثله فاستخرج عنواناً دقيقاً هو: وفي معنى إسناد الفعل إلى الفعل<sup>(2)</sup> واستهل كلامه فيه بقوله: «تارة يراد به وقوع الفعل بقدرة الفاعل، وتارة يعني به مجرد اتصافه، فالأول مثل قولك، ضرب زيد، والثاني مثل قولك: مرض زيد، أو مات زيد، بل قولك: علم الله كذا، وقدر عليه، وقد يتصور في الفعل أن يكون مسنداً إلى فاعله بالاعتبارين جميعاً، مثل قولك: قام زيد، فإن القيام مسنداً إليه، لكونه فعلاً له، ولكونه صفة له أيضاً، وهما متغايران»<sup>(3)</sup>.

هذا التفريق بين الإسنادين: إسناد الفعل الواقع بقدرة الفاعل، وإسناد الحالة المخصوصة على الفاعل تظهر عليه الوجهة الكلامية نحو طبيعة أفعال العباد ومدى انتساب تلك الأفعال حقيقة إليهم، فجملة «مرض زيد» تعني كلامياً إسناد المرض إلى زيد من جهة الوصف لا من جهة الفعل إذ لم تكن لزيد القدرة على فعل المرض لنفسه،

(1) أسرار البلاغة، ص: 367 - 368.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 150.

(3) نفسه، ص: 151 - 152.

بخلاف ما يقرره النحاة من إسناد الشيء إلى الشيء وكفى، دون الخوض فيما إذا كان هذا الإسناد فعلاً أم مجرد وصف.

ويتضح هذا أيضاً في حديث الرازي عن المفعول الحقيقي المنقول من أستاذه، في الفصل المعنون بـ (في الأفعال المتعدية)<sup>(1)</sup>، وهو عنوان أراد أن يحرص به كلام عبد القاهر حين قال: «فهنأ أصل آخر يدخل في غرضنا: وهو أن الأفعال على ضربين: متعد وغير متعد<sup>(2)</sup>، يقول الرازي ملخصاً كلامه عن الأفعال المتعدية: «منها ما يتعدى إلى المفعول به كقولك: ضربت زيدا، فزيد مفعول به، لأنك فعلت الضرب به، ولم تفعله في نفسه. ومنها ما يتعدى إلى المفعول المطلق الحقيقي، كقولك: فعل زيد القيام: مفعول في نفسه، وليس بمفعول به». ويؤكد كلام عبد القاهر: «بأن الإثبات إنما يتقيد بالمفعول الحقيقي لا بالمفعول به، فقولك: ضرب زيد عمراً، معناه: أثبت زيد الضرب بعمرو، فالإثبات إنما يتقيد بالضرب الذي هو المفعول الحقيقي لا بعمرو الذي ليس بمفعول في الحقيقة، لأن المفعول به إذا لم يكن فعلاً لزيد لم يكن الإثبات منتسباً إليه<sup>(3)</sup>». فالمفعول في مثل: خلق الله العالم مفعول مطلق، وليس مفعولاً به وذلك راجح - من منظور كلامي - لكون عبارة «مفعول به» تجعل للفعل كيفاً، أي: تجسم الفعل الإلهي. وهذا يتناقض مع مبدأ التوحيد... فالفرق بين ما يسميه الرازي - وكذلك أستاذه - هنا مفعولاً مطلقاً، ونظيره عند النحاة هو أنه ينظر إليه من زاوية ما يترتب عليه من الوجة الكلامية، في حين أن النحاة ينظرون إلى المفعول المطلق نظرة من وجهة دلالية.

وينتقل الرازي إلى (دلائل الإعجاز)، لأن عبد القاهر يتحدث فيه أيضاً عن الخبر، وكيف يتحقق فيه الإسناد، وكيف يختلف المعنى وكيف يتفق حسب سياق الكلام، ويتابعه الرازي في أن الفعل المتعدي إلى جميع مفعولاته خبر واحد، فإذا قلت: ضرب زيد عمراً الجمعة خلف المسجد ضرباً شديداً تأديباً له، ولم يكن الخبر إلا بشيء واحد، وعن

(1) نفسه، ص: 152.

(2) أسرار البلاغة، ص: 368.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 153، وأسرار البلاغة، ص: 369، 370.

شيء واحد، لأنك لم تأتِ بهذه الكلم لتخبر بها عن الفاعل، بل يتقيد بها الفعل المخبر به عن الفاعل، والمعنى: إسناد الضرب المتقيد بهذه القيود إلى زيد<sup>(1)</sup>.

إن الأطراف الثلاثة التي تؤسس الخبر هي: المسند، والمسند إليه، والإسناد، يعني إسناد الضرب لزيد وإيقاعه على عمرو، فعمر هو هنا مفعول به. وهذا الخبر لم يتغير أصله بإضافة الكلام اللاحق المقيد له، ولكن تلك القيود المضافة إليه جعلت منه خبراً مخصصاً بوقت ومكان معينين، وبأوصاف وأسباب معروفة.

وقد حصرت تلك القيود المرتبطة بالضرب الأذهان عن أن تذهب مذاهب شتى في فهم طبيعة هذا الضرب وخصائصه، لهذا أضاف الرازي قوله: «ويظهر منه أن الكلام يخرج بذكر المفعول به إلى معنى غير الذي كان عند عدم ذكر المفعول به، وأن وِرَّانَ الفعل المُعَدَّى إلى المفعول به مع الفعل المطلق وِرَّانَ الاسم المخصص بالصفة مع الاسم المتروك على شَيْعاه، كقولك: جاءني رجل ظريف، مع قولك: جاءني رجل، في أنك لست في ذلك كمن يضم معنى إلى معنى، وفائدة إلى فائدة، ولكن كمن يريد ما هنا شيئاً، وهناك شيئاً آخر...»<sup>(2)</sup>.

والرازي في كل ما سبق متَّبِع لما قاله عبد القاهر، مدرك للفكر التي يريد إيصالها إلى قرائه، متمثل لمختلف الدلالات التي يقع عليها الخبر.

ثم يفرق بين الجملة الاسمية والفعلية في المعنى مثلما فرق بينهما عبد القاهر والبلاغيون والنحاة جميعاً، ذلك أن الاسم له دلالة على الحقيقة دون زمانها، فإذا قلت: زيدٌ منطلق، لم يُعَدَّ إلا إسناد الانطلاق إلى زيد، وأما الفعل فله دلالة على الحقيقة وزمانها. فإذا قلت: انطلق زيد، أفاد ثبوت الانطلاق في زمان معين لزيد. وكل ما كان زمانها فهو متغير، والتغير مشعر بالتجديد. فإذا الإخبار بالفعل يفيد، وراء الثبوت، كون الثابت في التجدد، والاسم لا يقتضي ذلك<sup>(3)</sup>.

(1) نهاية الإيجاز، ص: 154.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 154 - 155، وينظر دلائل الإعجاز: 534.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 156.

ولا يلبث الرازي أن ينقل هذا الفرق من عبد القاهر وغيره في تفسيره ويصرح بأسمائهم وأسماء الكتب التي ينقل منها مما يؤكد حصولها بين يديه فعلاً، واستفادته منها، وانتشارها في عصره، يتبين ذلك أثناء شرحه لعدة آيات منها قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَمِيِّ وَالْإِشْرَاقِ﴾<sup>(1)</sup> يقول: «قال صاحب الكشاف: يسبحن في معنى مسبحات، فإن قالوا: هل من فرق بين يسبحن ومسبحات؟ قلنا: نعم، فإن صيغة الفعل تدل على الحدوث والتجدد، وصيغة الاسم على الدوام على ما بينه عبد القاهر النحوي في كتاب دلائل الإعجاز، إذا ثبت هذا فنقول قوله: (يسبحن يدل على حدوث التسييح من الجبال شيئاً بعد شيء وحالاً بعد حال)»<sup>(2)</sup>.

وواضح أن عبد القاهر حين يفرق بين دلالة صيغة الاسم على المعنى لا يقصد مطلق الاسم، ولكنه يقصد «الاسم المشتق» كاسم الفاعل الواقع خبراً ومسنداً مثل «زيد منطلق»، وكذلك الفعل يقصد به «الفعل المضارع»، والوعي بهذا القصد تمثله كل من الرازي والزمخشري قبله بخلاف بعض المتأخرين كابن عميرة في نقده للزملكاني الذي غفل مراد البلاغيين بالاسم، وتوهم أنهم يريدون به مطلق اسم كدار، وفرس، وثوب، وإنسان..»<sup>(3)</sup>، وادعى أن لا فرق بين الصيغتين السابقتين.

واختيار التعبير بالفعل أو بالاسم يرجع أولاً إلى القائل وغرضه من إلقاء الخبر، «وإذا عرفت ذلك فنقول: إن كان الغرض من الإخبار الإثبات المطلق، غير المُشعر بزمان وجب أن يكون الإخبار بالاسم كقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَهُمْ نَسِيطَ ذِرَاعَيْهِ﴾<sup>(4)</sup>، لأنه ليس الغرض إلا إثبات البسط للكلب، فأما تعريف زمان ذلك فليس بمقصود، وأما إذا كان

(1) سورة ص، الآية: 18.

(2) مفاتيح الغيب: 26/ 186 - 187، وينظر الكشاف للزمخشري: 4/ 78 - 79، ودلائل الإعجاز: ص: 174 وما بعدها.

(3) نقد كتاب التنبهات لابن عميرة: دراسة تحليلية تكشف أخطاء المؤلف في مأخذه على (تبيان) الزملكاني لتزيه عبد الحميد السيد فرج، ص: 86.

(4) سورة الكهف، الآية: 18.

الغرض من الإخبار الإشعار بزمان ذلك الثبوت فالصالح له هو الفعل، كقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>(1)</sup>، فإن تمام المقصود لا يحصل بمجرد كونه معطياً للرزق، بل بكونه معطياً للرزق في كل حين وأوان<sup>(2)</sup>.

وهكذا يكون الرازي قد وضع هو الآخر (القائل) نصب عينيه، وتنبه إلى اختلاف سياقات الكلام باختلاف غرض القائل، وأنه حين يلخص عبد القاهر تارة يحذف ما يتعلق بهذا (القائل) كما سبق في أول الحديث عن أحكام الخبر، وتارة يبقى عليه كما هنا، لأنه كان يهتم بالتفريغ والبحث عن عناوين وحدود يحصر بها كلام أستاذه أكثر من اهتمامه بشيء آخر غير ذلك.

وعلى ضوء ما سبق يشرح الرازي الفرق بين قولنا: زيد منطلق، وقولنا: زيد المنطلق وقولنا: المنطلق زيد، على غرار شرح عبد القاهر له.

- فقولنا: زيد منطلق يفيد ثبوت الانطلاق لزيد، من غير إفادة لدوام ذلك الثبوت أو انقطاعه، ومن غير إشعار منه بالزمان المخصوص لذلك الثبوت.

- وقولنا: زيد المنطلق، أو زيد هو المنطلق، فاللام في الخبر تفيد انحصار المخبر به في المخبر عنه كحصر الانطلاق المعين في زيد. وقد يتحقق هذا الانحصار فينزل الكلام على حقيقته مثل أن يتقيد المخبر به في شخص واحد فتقول: هو الوفي حين لا تظن بأحد خيراً. وقد لا يتحقق فيجعل الكلام للمبالغة والادعاء مثل: زيد هو الجواد، وهو العالم، ومثل قوله تعالى: ﴿قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾<sup>(3)</sup>؛ ففي هذا القول «أنواع من المبالغة، أحدها: كلمة التأكيد وهي إن، وثانيها تكرير الضمير، وثالثها لام التعريف، ورابعها لفظ العلو وهو العلبة الظاهرة»<sup>(4)</sup>، فلام التعريف تفيد المبالغة، أي: أنت يا موسى الأعلى لا هم (السحرة).

(1) سورة فاطر، الآية: 3.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 156 - 157. ومفاتيح الغيب: 98/13. ودلائل الإعجاز، ص: 175، 177.

(3) سورة طه، الآية: 68.

(4) مفاتيح الغيب: 85/22.

وقد تفيد اللام مع الحصر فائدة أخرى: أن تحصل صفة الشيء من صاحبها. فإذا قلت: هو البطل المحامي، وهو المرتجى المتقى، فكأنك تريد أن تقول لصاحبك: هل سمعت بالبطل المحامي، وهل حصلت معنى هذه الصفة، فإن أردت تحصيلها ومعرفتها فانظرها في هذا الرجل البطل، فكأنك تعرف حقيقة الشجاعة وتدل على وجودها بالرجل المشار إليه.

- وأما قولنا: المنطلق زيد فيقال عندما نعتقد أن إنساناً قد انطلق ولكن لا نعلم أهو زيد أم عمرو فيثبت بهذا الكلام أن ذلك الانطلاق الذي حصل كان من زيد لا عمرو، فكان الغرض من تعريف المسند إرادة العهد، أي: إرادة الانطلاق المعهود لدينا<sup>(1)</sup>.

ويخصص الرازي لتعريف المسند بالموصولية فضلاً شديد التلخيص، جعله في أقل من خمسة أسطر فقط<sup>(2)</sup>، ففي المثال الوارد عند الرازي «ذهب الرجل الذي أبوه منطلق»، ثم تعريف المسند إليه الموصولية، فأراد بالإضافة إلى قصره على المسند إليه (الرجل) لطائف وأسرار بلاغية تكمن في أن المعنى في جملة الصلة معروف مشهور بين الناس، فتكون جملة الصلة وصفاً ميّز الموصوف وعرفه.

ولكن الرازي لم يلتفت إلى هذا الفرق الذي نبه إليه عبد القاهر وقدم بشأن توضيحه عدة أمثلة منها أبيات شعرية ورد التعبير فيها بـ «الذي» التي تجيء في الخبر الموهوم، كقول الشاعر: (من الطويل)

أَخْوَكَ الَّذِي إِنْ تَدَعُهُ لِيَلْمَةَ \*\*\* يُجِيكَ، وَإِنْ تَغَضَّبَ إِلَى السَّيْفِ يَغْضَبِ  
يقول عبد القاهر معلقاً على هذا البيت: «فهذا على أنك قدرت إنساناً هذه صفته وهذا شأنه، وأحلت السامع على من يعن في الوهم، دون أن يكون قد عرف رجلاً بهذه الصفة، فأعلمته أن المستحق لاسم الأخوة هو ذلك الذي عرفه»<sup>(3)</sup>.

(1) نهاية الإيجاز، ص: 160 - 163. وينظر: دلائل الإعجاز، ص: 178، 179، 180، 181، 182، 186.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 164. بينما جعله عبد القاهر في ثلاث صفحات (199 - 201 من الدلائل).

(3) دلائل الإعجاز، ص: 184 - 185.

وكان الرازي يجعل الخبر الذي يأتي بعد الموصولية بين أن يكون معلوماً لدى السامع حقيقة، وبين أن يعلمه تقديراً وقت الخطاب شيئاً واحداً.

ثم يبين فخر الدين الرازي بعد ذلك أن الصدق والكذب يتوجهان إلى خبر المبتدأ، لا إلى صفته، فإذا حكيت عن إنسان أنه قال: «زيد بن عمرو سيد» ثم كذبت، فسيكون إنكارك متوجهاً إلى كونه سيداً لا إلى كون زيد بن عمرو، يدل عليه أنك تجد الصفة ثابتة في حال النفي كثبوتها في حال الإثبات. فإذا قلت: ما جاءني زيد الظريف، كان الظرف ثابتاً لزيد، كثبوتها إذا قلت: جاءني زيد الظريف.

ودليل آخر يورده، وهو أن الاحتياج إلى ذكر الصفة لإزالة اللبس، فإذا قلت: جاءني زيد الظريف، فالحاجة إلى ذكر الظريف لاحتمال أن فيمن جاء إليك واحد آخر يسمى زيداً ولا بد أن يكون الظرف هنا صفة معلومة لدى المخاطب<sup>(1)</sup>. ويختتم القاعدة الأولى في (أحكام الخبر) بقوله: «وله أحكام آخر سنذكرها في مواضعها، إن شاء الله، وقد حان أن نخوض في المقصود، وهو المجاز والكناية»<sup>(2)</sup>.

وتلك الأحكام الباقية هي:

## 2 : 2- التقديم والتأخير:

يتحدث الرازي عن التقديم والتأخير فيذكر أن الشيء إذا قدم على غيره فقد يكون تقديمه على نية التأخير كخبر المبتدأ إذا قدم عليه، والمفعول إذا قدم على الفاعل. وقد يكون تقديمه لا على نية التأخير، ولكن على أن ينقل الشيء من حكم إلى حكم آخر، مثل أن يجيء إلى اسمين يصح كل واحد منهما أن يكون مبتدأ، ويكون الآخر خبراً له،.. مثل: زيد المنطلق والمنطلق زيد<sup>(3)</sup>.

ويورد آراء النحاة وخاصة رأي سيبويه (ت 180 هـ) عن الفاعل والمفعول كقوله: «كأنهم يقدمون الذي بيانه أهم لهم، وهم بيانه أعنى، وإن كان جميعاً يهتانهم ويعنيانهم»،

(1) نهاية الإيجاز، ص: 165.

(2) نفسه، ص: 166.

(3) نفسه، ص: 298.

وكان عبد القاهر قد أورد هو الآخر قول سيويه السابق<sup>(1)</sup>، وسواء اطلع الرازي على آراء سيويه في التقديم من كتابه مباشرة أم من طريق عبد القاهر فإن (الكتاب) كان يحظى دائماً بشهرة واسعة، وكان محط اهتمام الجميع وعليه المعول في النحو والصرف والتركيب العربي السليم، كما أن الرازي يصرح باسم سيويه في مواضع أخرى من كتابه<sup>(2)</sup> مما يفيد مراجعته (الكتاب) مباشرة، واطلاعه عليه، من أجل أن يعي كلمة عبد القاهر في التقديم والتأخير، لأنه أحس أنها كلمة فاقت حدود العناية والاهتمام إلى شرح أسرار هذا اللون البلاغي المتسعة في الكلام، كلمة عبد القاهر الماثلة في ذهن الرازي كانت تسبقها لفظة سيويه، وهي بالتأكيد أصل ذلك اللون، إلا أنها كانت جامعة ومبهمة، وقد أدرك الرازي أن أستاذه لم ترصه الحدود التي ركنت إليها، فإدام النحاة بينوا وجه العناية والاهتمام في تقديم المفعول فالواجب أن يطرد هذا على كل كلام قدم فيه لفظ على لفظ، وأن يبين وجه العناية في تقديم ما قدم، وبم كان أهم؟<sup>(3)</sup>.

وانظر إلى الرازي كيف يصف كلامهم عنه، وكيف يضم صوته إلى صوت شيخه عبد القاهر في أن لا بد من الشرح والتوضيح وذكر الأسباب والعلل، مراعيًا الترتيب والتهذيب يقول عن كلام سيويه السابق: «وهذا كلام جملي في فائدة التقديم والتأخير، ولكن لا بد من شرح ما يهم تقديمه، وما لا يهم في مسائل النفي والنهي والاستفهام»<sup>(4)</sup>.

ويبدأ باستفهام بالهمزة، وأنه إذا بدأت بالفعل فقلت: أبنت الدار التي كنت على أن تبنيتها؟ كان الشك في الفعل، وكان الغرض من الاستفهام معرفة وجوده فقدم الفعل عناية به.

وإذا بدأت بالاسم فقلت: أنت بنيت هذه الدار؟ كان الشك في الفاعل من هو؟ أما البناء فهو مشاهد أمامك.

(1) نهاية الإيجاز، ص: 299، ودلائل الإعجاز، ص: 107، وكتاب سيويه: 1/34.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 247، 299، 316، ومفاتيح الغيب: 12/178 وغيرها كثير.

(3) دلائل الإعجاز، ص: 107.

(4) نهاية الإيجاز، ص: 199.

والاستفهام قد يجيء للتقرير تارة، وللإنكار أخرى، فالأول مثل قوله تعالى:  
﴿ قَالُوا أَأنتَ فَعَلْتَ هَذَا يَا لَهْمَ تِنَّا يَا بُرْهِيْمُ ﴾<sup>(1)</sup>. فلا شبهة أنه ليس غرضهم أن يقرّ لهم بوجود  
كسر الأصنام، ولكن بأن يقرّ بأن ذلك كان منه لا من غيره<sup>(2)</sup>. والثاني مثل قوله تعالى:  
﴿ أَفَأَصْفَكَ رَبُّكُمْ بِالْبَيْنِ وَأَتَّخِذُ مِنَ الْمَلٰئِكَةِ إِنْتًا ﴾<sup>(3)</sup>، فالإنكار هنا في نفس الفعل أفأصفاكم:  
يقال: أصفاه بالشيء إذا آثر به... قال أبو عبيدة: في قوله: (أفأصفاكم) أفخصكم<sup>(4)</sup>.

ثم أخذ يبيّن هذه المرّة الفرق بين تقديم الفعل وتقديم الاسم والفعل مضارع، فإذا  
قلت: أتفعل وأنت تفعل؟ احتمال وجهين:

الأول: إنكار وجود الفعل، كقوله تعالى: ﴿ أَنْزَلْنٰكُمْ مِّنْ سَمٰوٰتٍ هٰكِيْمًا ﴾<sup>(5)</sup>.

الثاني: الاستبحاح كقولك للرجل الذي يركب الخطر: أتمخرج في هذا الوقت؟  
ومثل ذلك.

أما إذا بدأت بالاسم، فلم يكن المراد توجيه الإنكار إلى وجود ذلك الفعل، بل إلى  
صدوره عن ذلك الفاعل، إما للمبالغة في الاستحقاق: كقولك لمن تستحقه: أنت  
تمعني؟ أو للمبالغة في التعظيم كقولك: أهو يمنعهم حقوقهم؟ أو للمبالغة في بيان  
خساسته كقولك: أهو يرتاح للجميل؟<sup>(6)</sup>، والغرض من الاستفهام بمعنى الإنكار يرجع  
إلى تنبيه السامع إلى وجه فساد ذلك الشيء فيخجل ويرتدع عنه.

وهذا نفسه يطبق على ما يلي الحمزة من المفعولات مثل قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَغْيَرَ اللّٰهُ وَجْهَكَ ﴾<sup>(7)</sup>  
وأي<sup>(8)</sup> المعنى: أغير الله أن يتخذ ولياً. فتقديم المفعول يفيد تشديداً واضحاً في الإنكار  
بخلاف لو أحر.

(1) سورة الأنبياء، الآية: 62.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 300. ومفاتيح الغيب: 22 / 185 وما بعدها.

(3) سورة الإسراء، الآية: 40.

(4) نهاية الإيجاز، ص: 301. ومفاتيح الغيب: 20 / 217.

(5) سورة هود، الآية: 28.

(6) نهاية الإيجاز، ص: 303، ودلائل الإعجاز، ص: 117 - 118.

(7) سورة الأنعام، الآية: 14.

ويوجز ما قاله عبد القاهر في التقديم والتأخير مع النفي، وفي الخبر المثبت والمنفي والأمثلة التي يضر بها لذلك من نفس الأمثلة التي جاء بها في (دلائل الإعجاز)<sup>(1)</sup>، بل إنه يكرر أقوال أستاذه في مواضع متفرقة من تفسيره، ويصرح بذكر الشيخ عبد القاهر حين يستثمر جهوده البلاغية عند تفسيره للكثير من الآيات، كما فعل مثلاً في معرض شرحه للآية: ﴿وَالْمُطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾<sup>(2)</sup> حيث يجيب بما ورد عند عبد القاهر عن سؤال سائل لو قال يتربص المطلقات: لكان ذلك جملة من فعل وفاعل، فما الحكمة في ترك ذلك، وجعل المطلقات مبتدأ، ثم قوله: (يتربصن) إسناد الفعل إلى الفاعل، ثم جعل هذه الجملة خبراً عن ذلك المبتدأ. يقول: «الجواب: قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني في كتاب دلائل الإعجاز: إنك إذا قدمت الاسم فقلت: زيد فعل، فهذا يفيد من التأكيد والقوة ما لا يفيد قولك: فعل زيد، وذلك لأن قولك: زيد فعل يستعمل في أمرين: أحدهما أن يكون لتخصيص ذلك الفاعل بذلك الفعل، كقولك: أنا أكتب في المهم الفلاني إلى السلطان، والمراد دعوى الإنسان الانفراد. ثانيهما أن لا يكون المقصود ذلك، بل المقصود أن تقديم ذكر المحدث عنه بحديث كذا لإثبات ذلك الفعل، كقولهم: هو يعطي الجزيل لا يريد الحصر، بل أن يحقق عند السامع أن إعطاء الجزيل دأبه...، ومثله قول الشاعر: (من الطويل)

هُمَا يَلْبَسَانِ الْمَجْدَ أَحْسَنَ لَيْسَةَ \*\*\* سَجِيحَانَ مَا اسْتَطَاعَا عَلَيْهِ كِلَاهُمَا  
والسبب في حصول هذا المعنى عند تقديم ذكر المبتدأ أنك إذا قلت: عبد الله، فقد أشعرت بأنك تريد الإخبار عنه، فيحصل في العقل شوق إلى معرفة ذلك، فإذا ذكرت ذلك الخبر قبله العقل قبول العاشق لمعشوقه، فيكون ذلك أبلغ في التحقيق ونفي الشبهة<sup>(3)</sup>.

(1) نهاية الإيجاز، ص: 305 وما بعدها، ودلائل الإعجاز، ص: 124 وما بعدها.

(2) سورة البقرة، الآية: 228.

(3) مفاتيح الغيب: 6/ 94، ونهاية الإيجاز، ص: 308، ودلائل الإعجاز، ص: 131.

ولا يهّم هنا متابعة الرازي في كل ما ينقله عن عبد القاهر، إذ تكفي من ذلك إشارات من حين لآخر، ولكن الذي يهّم التنبيه إليه هو أن الرازي كان يتمثّل جهد عبد القاهر البلاغي، ويستوعبه أحسن استيعاب، ويدرك أهميته في الكثير من جوانبه، فهو - بحق - دائماً يروّج لأفكاره، ولا يتوانى في التصريح بالنقل عنه.

ويتابعه أيضاً في أن التقديم قد يكون حتماً، وذلك في «مثل وغير» إذا أريد بهما الكناية عما أضيفتا إليه بدون تعريض كما في قول المتنبي: (من البسيط)

﴿ غَيْرِي بِأَكْثَرِ هَذَا النَّاسِ يَنْخَدِعُ ﴾<sup>(1)</sup>

أراد: أنه لا ينخدع ولم يقصد التعريض بشخص آخر يغر ويخدع، فقد كنى عن نفسه بقوله: «غيري» كنى عن نفسه بضد هذا الحكم، ولو لم يقدم «غيري» لم يستقيم المعنى، فإنك لو قلت: ينخدع بهذا الناس «رأيت اللفظ نايباً عن معناه. والطبع يأبى أن يرضاه»<sup>(2)</sup>.

وينقل عنه نفس ما قاله في تقديم النكرة على الفعل وتأخيرها عنه، فإذا «قلت: أجاك رجل؟ كان المقصود أنه هل وُجد المجيء من أحد؟ وإذا قلت: أرجل جاك؟ كان المقصود معرفة جنس من جاءه. ويكون هذا منك إذا كنت قد علمت أنه قد آتاه آت.

وإذا عرفت حكم النكرة في الاستفهام، فابن عليه حكم الخبر، فإذا قلت: رجل جاءني لم يصلح إلا أن تريد أن تعلم المخاطب أن الذي جاءك رجل لا امرأة، ويكون كلامك مع من قد عرف أنه قد آتاك آت، فإن لم ترد ذلك كان الواجب أن تقول: جاءني رجل فتقدم الفعل»<sup>(3)</sup>.

فكلامه إذن عن التقديم والتأخير ملخّص من كلام عبد القاهر، وهو كما يبدو لا يترك جهد أستاذه يضيع بهذا التلخيص، بل يثبت كل نقطة هامة من نقاطه بأسلوب ومنهج سيتضح أمرهما والحكم عليهما في الفصل الموالي.

(1) والمصراع الثاني هو:

﴿ إِنْ قَاتَلُوا جَبُّوا، أَوْ حَدَّثُوا شَجُّوا ﴾

(2) نهاية الإيجاز، ص: 312، ودلائل الإعجاز، ص: 140.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 313، ودلائل الإعجاز، ص: 142.

وعموماً يمكن القول: إن الرازي لا ينقل ما يرد عند أستاذه نقلاً سلبياً مستهلكاً، بل ينقل وهو واع تمام الوعي<sup>(1)</sup> ويدل على ذلك ثلاثة أمور:

- الأول: استشهاده لكثير من المباحث البلاغية عند عبد القاهر في تفسيره لعدة آيات سواء في (نهاية الإيجاز...) أو في (مفاتيح الغيب)، وهو في هذا الأخير خاصة لا يكتفي بالنقل من عبد القاهر، بل يضيف إلى كلامه أشياء هامة - كما تبين بعض ذلك سابقاً - وما ذلك إلا لأنه كان مطلق اليد هنا في تفسيره، مقيداً هنا في نهايته، لأن هدفه كان التلخيص والترتيب بخلاف الأول.

- الثاني: هو أنه يعارضه في تقديم حرف السلب على صيغة العموم وتأخيره عنها وسيوضح مدى جدوى تلك المعارضة خلال الفصل الموالي.

- الثالث: هو أنه استطاع أن يدرك ما جاء عند عبد القاهر في تفسيره للآية: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾<sup>(2)</sup> من تدقيق في الفرق بين الوجه الذي تكون المزية فيه، والوجه الذي لا تكون فيه. يقول الرازي: «فإذا قدمت «الشركاء» أفاد أنه ما كان ينبغي أن يكون لله شريك لا من الجن ولا من غير الجن. وهذا هو الوجه الذي له الحسن والروعة، وله مصدر بعيد عند سيبويه، يقول في تفسيره للآية نفسها: قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾ معناه: وجعلوا الجن شركاء لله.

فإن قيل: فما الفائدة في التقديم؟

قلنا: قال سيبويه: إنهم يقدمون الأهم الذي هم بشأنه أعنى، فالفائدة في هذا التقديم استعظام أن يتخذ الله شريك سواء كان ملكاً أو جنياً أو إنسياً أو غير ذلك. فهذا هو السبب في تقديم اسم الله على الشركاء. إذا عرفت هذا فنقول: قرئ الجن «بالنصب والرفع والجر...»<sup>(3)</sup>.

(1) ينصب هذا الحكم على القضايا البلاغية المختلفة، لا على كيفية عرضها وتقديمها، والمعايير والآليات التي استخدمها كلٌّ منها في ذلك.

(2) سورة الأنعام، الآية: 100.

(3) مفاتيح الغيب: 120/13.

هذا الوجه الحسن (تقديم الشركاء) يسمح بجعل الإنكار على الإطلاق من غير اختصاص الجن دون غيره.

أما إذا أُخِّرَ فقيل: «وجعلوا الجن شركاء لله» فإنه «لم يفد ذلك المقصود، ولم يكن فيه شيء أكثر من الإخبار عنهم بأنهم عبدوا الجن مع الله. فأما إنكار المعبود الثاني على الإطلاق فلا يكون في اللفظ دليل عليه مع تأخير الشركاء»<sup>(1)</sup>.

وهو نفس ما ذهب إليه عبد القاهر حين يقول: «بيانه أنا وإن كنا نرى جملة المعنى ومحصوله أنهم جعلوا الجن شركاء وعبدوهم مع الله تعالى، وكان هذا المعنى يحصل مع التأخير حصوله مع التقديم، فإن تقديم «الشركاء» يفيد هذا المعنى، ويفيد معه معنى آخر، وهو أنه ما كان ينبغي أن يكون لله شريك، لا من الجن ولا غير الجن، وإذا أُخِّرَ فقيل: «جعلوا الجن شركاء لله» لم يُفد ذلك، ولم يكن فيه شيء أكثر من الإخبار عنهم بأنهم عبدوا الجن مع الله تعالى، فأما إنكار أن يُعبد مع الله غيره، وأن يكون له شريك من الجن وغير الجن، فلا يكون في اللفظ مع تأخير «الشركاء» دليل عليه»<sup>(2)</sup>.

ثم ينقل الرازي ما قاله الرماني عن محاسن وجوه التقديم والتأخير «قال علي بن عيسى: النقل في الكلام بالتقديم والتأخير يحسن من وجوه ستة»: وهي ملخصة:

الأول: أن تكون الحاجة إلى ذكره أشد، وإلى العلم به أهم، كما قال سيبويه<sup>(3)</sup>.

الثاني: أن يكون التأخير أليق بها اتصل من الكلام، كارتباط الآيات وتناسب بعضها مع بعض، وهو ما أشار إليه الرازي ونبه عليه وجعله أحد وجوه الإعجاز<sup>(4)</sup>.

الثالث: زيد قائم، ينبغي أن يتبدأ بذكر زيد، لتطلع النفس بذكر ما تعرف إلى الإخبار عنه بها لا تعرف، فتقع الفائدة حينئذ على حقها، وفي مرتبتها. وهذا تحدث عنه عبد

(1) نهاية الإيجاز، ص: 315.

(2) دلائل الإعجاز، ص: 286 - 287.

(3) هو قول سيبويه الذي اعتمد عليه كل من عبد القاهر والرازي كما سبقت الإشارة سلفاً، ويعتمده الرماني كذلك كما هنا، مما يبرز أن كلام سيبويه في التقديم والتأخير كان له صدق كبيراً في المراحل المتعاقبة عند النحاة والبلاغيين.

(4) ينظر ما سيأتي، ص: 367، وص: 403.

القاهر والرازي عند شرحهما بيت الشاعرة عمرة: (هما يلبسان المجد...- البيت)<sup>(1)</sup>. وأما الصفات: فيجب أن يقدم فيها الأعراف مثل: زيد الطويل، فزيد أعراف من الطويل.

الرابع: تقديم الحروف التي لها صدارة الكلام، كحروف الاستفهام وحروف النفي، وقد شرح الرازي معناه وحقق القول فيه<sup>(2)</sup>.

الخامس: تقديم الكل على جزئياته. لأن الشيء كلما كان أكثر كلية، كان أعراف عند العقل.

السادس: تقديم الدليل على المدلول.

ثم يسرد الرازي الصور النحوية التي يتعين فيها التأخير<sup>(3)</sup>.

## 2 : 3 - الفصل والوصل:

الفصل والوصل بين المفردات أو بين الجمل باب جليل، تنبه العلماء قديماً لدقة مسلكه في التعبير، وجعلوه البلاغة بأسرها كما ورد في جواب الفارسي<sup>(4)</sup>، وكما قال عبد القاهر: «واعلم أنه ما من علم من علوم البلاغة أنت تقول فيه: إنه خفي غامض، ودقيق صعب إلا وعلم هذا الباب أغمض وأخفى وأدق وأصعب»<sup>(5)</sup>.

وأدرك الرازي أهميته وقيمته التي نبه إليها القدماء، فرأى أن باب الفصل والوصل من أعظم أركان البلاغة وأجلها قدراً. ويذكر أن فائدة العطف التشريك في الحكم الإعرابي بين المعطوف والمعطوف عليه، وأن «الواو» يفيد هذا القدر فقط، وهو الإشراف في الحكم، وفيه يعرض الإشكال كما يقول: لأن سن الحروف العاطفة ما يفيد مع الإشراف فائدة زائدة، مثل «الفاء» و«ثم» فإنهما يفيدان الترتيب، أما «الفاء» فمن غير التراخي، وأما «ثم» فمع التراخي و«أو» فإنه يفيد التردد. ويقول: إن غرضه متعلق بالبحث عما لا يفيد إلا الإشراف، أي: العطف بـ «الواو».

(1) دلائل الإعجاز، ص: 131، ونهاية الإيجاز، ص: 308، ومفاتيح الغيب: 6 / 94.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 318.

(3) نفسه، ص: 319 - 320.

(4) ينظر ما سبق، ص: 103.

(5) دلائل الإعجاز، ص: 231.

ثم يأخذ في إيجاز ما فصل فيه عبد القاهر في هذا الباب إيجازاً دقيقاً، مُعتبراً - مثله - أن عطف المفردات وعطف الجمل التي لها محل من الإعراب الأمر فيها هيّن ويسير، لأنه لا يقصد به سوى مجرد التشريك في الحكم الإعرابي، أما «الذي يشكّل أمره هو الضرب الثاني: وذلك أن تعطف على الجملة العارية المَوْضِع من الإعراب (التي ليس لها محل من الإعراب) جملة أخرى»<sup>(1)</sup>. وقد حصر الرازي أقسامها في ثلاثة فقال: «... إما أن يكون معنى إحدى الجملتين لذاته متعلقاً بمعنى الجملة الأخرى أو لا يكون، فإن لم يكن فإما أن يكون بين الجملتين مناسبة أو لا يكون، فالأقسام لا تزيد على هذه الثلاثة»<sup>(2)</sup>.

فالقسم الأول: وهو أن يكون معنى إحدى الجملتين لذاته بمعنى الجملة الأولى كالتوكيد والصفة، فلا يجوز إدخال العاطف عليه؛ لأن الصفة والتوكيد متعلقان بالموصوف والمؤكد لذاتيهما. ويكثر الرازي من الاستشهاد بالآيات القرآنية على ما ذهب إليه، ويحللها تحليلاً بلاغياً يظهر من خلاله تأثيره الشديد بعبد القاهر، من تلك الاستشهادات الواردة عنده قوله تعالى: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾<sup>(3)</sup>، فقوله: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ يحتمل أن يكون توكيداً، لقوله: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾ من وجهين، وأن يكون صفة له من وجه واحد.

فأحد وجهي التوكيد أن المترفع عن البشرية يجب أن يكون ملكاً. فإثبات الملكية تأكيد للترفع عن البشرية. والثاني: أن الناس إذا شاهدوا في الإنسان من الخلق الحسن والخلق الجميل ما تعجبوا عنده، قالوا: «ما هذا بشراً» كان غرضهم، أن يقولوا: «إنه ملك»، وإذا كان المراد من قولهم: «ما هذا بشراً» إنه ملك كريم، وكان ذلك مفهوماً قبل التصريح به، كان التصريح به تأكيداً.

وأما الوجه الذي هو شبيه بالصفة فهو أن إخراجَه عن جنس البشرية يتضمن - لا محالة - دخوله تحت جنس آخر، وجعله ملكاً يكون تعييناً لذلك الجنس وتمييزاً له عن غيره»<sup>(4)</sup>.

(1) دلالات الإعجاز، ص: 223.

(2) نفسه، ص: 322.

(3) سورة يوسف، الآية: 31.

(4) نهاية الإيجاز، ص: 326 - 327، ودلائل الإعجاز، ص: 229 وما بعدها.

ومثله ما جاء فيه الإثبات بـ «إن وإلا» مثل: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾<sup>(1)</sup>، فالإثبات في الآية تأكيد لنفي تعليم الشعر... فقد حصل تعلق ذاتي من الجهتين بين الجملتين (في المثالين أعلاه)، فكان بينهما من الاتصال والاتحاد والتلاحم ما منع العطف بالواو، لأن العطف عبارة عن وصل خارجي، والجملتان «ما هذا بشراً» و«إن هو إلا ملك كريم» قد صار ما بينهما من التلاحم والاتصال والترابط أقوى وأشد من الرابط الخارجي، وهذا ما سماه البلاغيون فيما بعد بـ: كمال الاتصال.

القسم الثاني: وهو ألا يكون بين الجملتين مناسبة أصلاً، فهنا يجب ترك العاطف، لأن العطف للتشريك، فحيث لا تكون مشاركة أصلاً استحال العطف، ومن ثم عابوا أبا تمام في قوله يمدح أبا الحسين محمد بن الهيثم: (من الكامل)

لَا وَالَّذِي هُوَ عَالِمٌ أَنَّ النَّوَى \*\*\* صَبِيرٌ، وَأَنَّ أَبَا الْحُسَيْنِ كَرِيمٌ  
فإنه لما لم يكن بين مرارة النوى وبين كرم أبي الحسين مناسبة لم يجوز ذكر العاطف<sup>(2)</sup>. ولعل المناسبة في بيت أبي تمام غير واضحة، مع أن المعتد به في هذا المقام هو التناسب الظاهر بين الكلمات والألفاظ كما سبق في المثالين السابقين، وذلك لكي لا يتم التعسف في إيجاد المناسبة وتكليفها.

القسم الثالث: وهو إذا لم تتعلق إحدى الجملتين بالأخرى تعلقاً ذاتياً، ولكن بينهما مناسبة؛ كأن تكونا متشابهتين مثل: زيد كاتب، وعمرو ناثر. أو أن تكونا متضادتين مثل: زيد طويل، وعمرو قصير، فإن من يسمع حال زيد من الطول والقصر عناه أن يعرف نفس الحال عند عمرو. يقول عبد القاهر معبراً عن ذلك: «وجملة الأمر أنها لا تحيي حتى يكون المعنى في هذه الجملة لفقاً لمعنى في الأخرى ومضامناً له، مثل أن زيدا وعمراً إذا كان أخوين أو نظيرين أو مشتكي الأحوال على الجملة، كانت الحال التي يكون عليها أحدهما، من قيام أو قعود أو ما شاكل ذلك مضمومة في النفس إلى الحال التي عليها الآخر من غير شك»<sup>(3)</sup>.

(1) سورة يس، الآية: 69.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 323، ودلائل الإعجاز، ص: 225.

(3) دلائل الإعجاز، ص: 225.

وكذلك الشأن إذا كان المحدث عنه في الجملتين واحداً، مثل: فلان يقول ويفعل، ويضر وينفع، ويأمر وينهى، وسيء ويحسن، وأشبه ذلك، فإدخال العاطف هنا كالضروري، فجملة: «فلان يضر وينفع» تجعل «يضر» خبراً لفلان و«ينفع» عطفت عليها بالواو؛ لأن القصد إشراك الثانية للأولى في الحكم الإعرابي، وهو وقوعها خبراً للمبتدأ، وبين الجملتين تناسب، إذ المسند إليه في كل منهما واحد، وهو «فلان»، وبين المسندين «يضر» و«ينفع» تضاد، فهما متناسبان.

وسرُّ بلاغة الوصل هنا أن جملة «فلان يضر وينفع» تصور عظمة «فلان» (الممدوح مثلاً)، وأنه بيده الأمر وإليه المال؛ لأن الجمع بين الضر والنفع مما يحقق هذا المعنى؛ ولو ترك العطف فتيل: «فلان يضر ينفع» لكان ذلك موهماً أن قوله: «ينفع» رجوع عن قوله: «يضر» وإبطال له، وهو ما عبر عنه الرازي بقوله: «ولو تركت العاطف وقلت: «إنه يضر ينفع» لم يجب ذلك، بل قد يجوز أن يكون قولك: «ينفع» رجوعاً عن قولك: «يضر»، وإبطالاً له»<sup>(1)</sup>.

وأصل آخر في هذا الباب يورده عبد القاهر «أنك قد ترى الجملة وحالها مع التي قبلها حال ما يُعطف ويُقرن إلى ما قبله، ثم تراها قد وَجَبَ فيها تركُّ العطف، لأمر عرَضَ فيها صارت به أجنبية عما قبلها»<sup>(2)</sup>.

ويتابعه الرازي - على غرار كل ما سبق - بقوله: «اعلم أنك قد ترى الجملة حالها مع ما قبلها حال ما يقتضي العطف، ثم إنه يجب فيها ترك العطف لأمر عرَضَ، وأفاد انقطاعها عما قبلها»<sup>(3)</sup>.

والأمثلة التي جاء بها الرازي هنا، وشرحه لماذا لم يرد فيها العطف، وما هو العارض الذي منع وقوع الاتصال بين الجمل مع أن الظاهر يوجب ذلك؟ هي كلها أمور مستقاة من فكر عبد القاهر؛ فقولته تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾<sup>(4)</sup>

(1) نهاية الإيجاز، ص: 324، ودلائل الإعجاز، ص: 225 - 226.

(2) دلائل الإعجاز، ص: 231.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 328.

(4) سورة البقرة، الآية: 15.

ظاهره يقتضي أن يكون معطوفاً على قوله: ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شُطُوبِهِمْ قَالُوا إِنَّمَا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾<sup>(1)</sup>، لأنه ليس بأجنبي عنه، بل هو نظير ما جاء معطوفاً في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَذُودُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصُوا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ﴾<sup>(2)</sup>، وقوله: ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾، فما الفرق إذن؟

يُدرِك الرازي الفرق الذي أتى به شيخه عبد القاهر، وهو أن قوله: «إنما نحن مستهزون» حكاية عنهم، وليس بخبر عن الله تعالى، بينما قوله: «الله يستهزئ بهم» خبر من الله تعالى أنه يجازيهم عن كفرهم واستهزائهم، فلو عَطِيفَ عليه لخرج عن كونه خبراً من الله، وصار خبراً عنهم، وأن يكونوا قد شهدوا على أنفسهم أن الله يستهزئ بهم. وليس كذلك الحال في قوله: «يخادعون الله وهو خادعهم»، و«مكروا ومكر الله»، لأن كل واحدة من الجملتين خبر من الله تعالى<sup>(3)</sup>.

وواضح هنا أن ما ذهب إليه الرازي يفيد بأن جملة «الله يستهزئ بهم» قد فصلت عن جملة «إنما نحن مستهزون»، إذ لم يقصد التشريك - حسب اصطلاح الرازي - بينهما في الحكم الإعرابي، لأن الجملة الثانية مَقُول قَوْلهم. والأولى إخبار من الله تعالى. ولو وصلت الثانية بالأولى لأفاد هذا الوصل أنها مَقُول المنافقين وهو غير المراد فتعيّن الفصل بينهما.

وأيضاً يظهر إدراك الرازي لهذا الفرق وتمثله له من خلال إحساسه بأن الاستئناف بين الآيتين هو استئناف في غاية الجزالة والفضامة<sup>(4)</sup> وكذلك من خلال كشفه لسر آخر أوجب الفصل بين الآيتين، ذلك أنه «لو قيل: إن الله مستهزئ بهم ليكون مطابقاً لقوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾. الجواب: لأن «يستهزئ» يفيد حدوث الاستهزاء وتجده وقتاً بعد وقت»<sup>(5)</sup>.

(1) سورة البقرة، الآية: 14. والآية كاملة هي: ﴿وَإِنَّا لَنَرَاهُ لَفِي سُمْئَةٍ وَمِنَّا قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾

﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾

(2) سورة النساء، الآية: 142.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 328 - 329، ودلائل الإعجاز، ص: 231 - 232.

(4) مفاتيح الغيب: 2/ 79.

(5) نفسه: 2/ 79.

يكمن هذا السر في الفرق بين التعبير بالاسم «مستهزئون» والتعبير بالفعل «يستهزئ» من حيث المعنى<sup>(1)</sup>. وهو فرق يلائم الفصل والاستئناف.

ويلاحظ الرازي كأستاذة أن الشرط قد يكون جملتين قد عطفت إحداهما على الأخرى، ثم جعلتا بمجموعهما شرطاً، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرَوْهَا بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾<sup>(2)</sup>، فالشرط مجموع الجملتين.

وبذلك يكون الرازي قد تنبه إلى ملاحظة عبد القاهر الدقيقة وهي ما يكون بين فصول الكلام وفقره من روابط يجب أن يعرف ربطها ومكان هذا الربط، ومن ثم أصبح البحث في خصائص التركيب مع الفصل والوصل أكثر رحابة وأوسع أفقاً، تعدى حدود الجملة إلى الفقرة. يقول الرازي في شرحه لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْتَ إِلَىٰ مُوسَىٰ الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾<sup>(3)</sup> وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا مُرْسِلِينَ﴾<sup>(4)</sup>. «فلو جعلت كل جملة معطوفة على ما يليها لزم أن يكون: «وما كنت ثاوياً» معطوفاً على قوله: «فتطاول عليهم العمر»، وذلك يقتضي دخوله في معنى «لكن»، فيصير كأنه قيل: «ولكنك ما كنت ثاوياً»، ولما بطل ذلك ثبت أنه عطف مجموع «وما كنت ثاوياً» إلى قوله «مرسلين» على مجموع «وما كنت بجانب الغربي» إلى قوله: «العمر»<sup>(5)</sup>.

ويفصل الرازي قوله في الحال ويميز ما يستدعي الواو عما لا يستدعيها موجزاً ما قاله عبد القاهر فيه إيجازاً دقيقاً<sup>(6)</sup>.

(1) سبق تبيان الفرق بين التعبير بالاسم والتعبير بالفعل من حيث المعنى. ينظر ما سبق، ص: 290 وما بعدها.

(2) سورة النساء، الآية: 112، وينظر نهاية الإيجاز، ص: 330، ودلائل الإعجاز، ص: 246.

(3) سورة القصص، الآية: 44 و 45.

(4) نهاية الإيجاز، ص: 331، ودلائل الإعجاز، ص: 246. رغم أن الرازي حافظ - أفضل من السكاكي والعلوي اليمني مثلاً - على ملاحظة عبد القاهر الدقيقة بخصوص الارتباط بين الجمل، وإيصال ثانيها بها قبلها، فإنه لم يتوسع كثيراً في ذلك بأن يشمل النصوص الشعرية مثلاً، وأرى الحق مع الدكتور شوقي ضيف حينما علق على ذلك بقوله: «وهي ملاحظة نفيسة لم يستغلها البلاغيون بعد عبد القاهر في بحث الصلة بين الفقر وما بداخلها من عبارات». البلاغة تطور وتاريخ، ص: 180.

(5) نهاية الإيجاز، ص: 333.

## 2: 4- الحذف والإضمار والإيجاز:

يبحث الرازي في حذف المفعولات، والمواطن التي يجب فيها الحذف والتي لا يجب فيها، والأسرار البلاغية التي تكمن وراء حذف المفعول به.

فهو يرى أن المفعول يُحذف حين يريد المتكلم إثبات الفعل للفاعل أو نفيه عنه على الإطلاق، من غير أن يتعرض لحديث المفعول، مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَدْعُونَ لِلَّهِ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>(1)</sup> المعنى: «هل يستوي من له علم ومن لا علم له من غير أن يقصد النص على معلوم، ومثل قوله تعالى: ﴿وَأَنْتَ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى﴾<sup>(2)</sup> وَأَنْتَ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا﴾، إلى قوله: ﴿وَأَنْتَ هُوَ أَعْتَقَ وَأَفْتَقَ﴾<sup>(3)</sup>، والمعنى: - كما يقول الرازي - هو الذي منه الإحياء والإماتة والإغناء والإقناء<sup>(4)</sup>.

ويؤكد نفس المعنى للحذف في تفسيره لهذه الآيات، ف﴿أَضْحَكَ وَأَبْكَى﴾ «لا مفعول لهما في هذا الموضع لأنهما مسوقتان لقدرة الله لا لبيان المقدور، فلا حاجة إلى المفعول، يقول القائل: فلان بيده الأخذ والعطاء يعطي ويمنع، لا يريد ممنوعاً ومعطى»<sup>(5)</sup>. وهكذا، فورا حذف المفعول تكمن الأسرار البلاغية، والدقائق البيانية تُتلمس عند القائل وغرضه من الكلام، «وبالجمله فمتى كان الغرض بيان حال الفاعل فقط، فالفعل لا يُعدى هناك، لأن تعديته تنقض الغرض»<sup>(6)</sup>.

تلك هي الأفعال المتعدية التي لا يكون لها مفعول، والتي حالها كحال الأفعال غير المتعدية في أنه لا يرى لها مفعولات لا لفظاً ولا تقديراً. وهذا قسم أول. القسم الثاني: وهو أن يكون للفعل مفعول معلوم، إلا أنه يحذف من اللفظ لأغراض بلاغية ثلاثة، حصّرها الرازي في:

(1) سورة الزمر، الآية: 9

(2) سورة النجم، الآيات: من 43 إلى 48.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 338، ودلائل الإعجاز، ص: 154 - 155.

(4) مفاتيح الغيب: 19/29.

(5) نهاية الإيجاز، ص: 138، ودلائل الإعجاز، ص: 155.

- أن يكون المقصود فيه (أي: في الفعل) أيضاً بيان حال الفاعل لا بيان حال المفعول، وهو ما عتبر عنه عبد القاهر بقوله: «إلا أنك تطرحه (المفعول) وتتأساه وتدعه يلزم ضمير النفس، لغرض غير الذي مضى. وذلك الغرض أن تتوفر العناية على إثبات الفعل للفاعل وتخلص له»<sup>(1)</sup>، ومثل الرازي لهذا الغرض بقول طفيل الغنوي لبني جعفر بن كلاب: (من الطويل)

جَزَى اللهُ عَنَّا جَعْفَرًا حِينَ أَرْزَلَمْتُ \*\*\* بِنَا نَعْلُنَا فِي الْوَاطِئِينَ فَرَلَّتْ  
أَبُوا أَنْ يَمَلُّونَا وَلَوْ أَنَّ أَمَّنَا \*\*\* تُلَاقِي الَّذِي لَأَقْوَهُ مِنَّا لَمَلَّتْ  
هُمُ خَلَطُونَا بِالنُّفُوسِ وَالْجُأُوا \*\*\* إِلَى حُجْرَاتٍ أَدْفَأَتْ وَأَظَلَّتْ

فقد حذف المفعول المعين في أربعة مواضع: قوله: «لملت»، وأجأوا إلى حجرات، وأدفأت، وأظلت»، لأن الأصل: «لملتنا، وأجؤونا إلى حجرات أدفأتنا وأظلتنا». إلا أنه كالمتناسي، حتى كأنه لا يقصد إلى مفعول، وكان الفعل قد أُنهت أمره، فلم يقصد شيء يقع عليه.

واعلم أن لك في قوله: «لملت» فائدة زائدة، وهي أن من حكم مثله في كل أم أن تكل وتسام، وأن المشقة قد بلغت فيه إلى حد يعلم أن الأم تمل له الابن، مع ما في طباع الأمهات من الصبر على المكارِه في مصالح الأولاد. وهو وإن قال: «أمتنا» كان المعنى على أن ذلك حكم كل أم مع أولادها، ولو قال: «لملتنا» لم يفد العموم<sup>(2)</sup>.

والغرض الثاني: في حذف المفعول المعين، أن يكون المقصود ذكره لكن القائل يحذف لإيهام أنه لا يقصد ذكره، كقول البحري يمدح ابن المعتز: (من الخفيف)

شَجْوُ حُسَّادِهِ وَعَيْضُ عِدَاةٍ \*\*\* أَنْ يَرَى مُبْصِرٌ وَيَسْمَعُ وَاعٍ

المعنى لا محالة أن يرى مبصر محاسنه، ويسمع واع أخباره، ولكنه تغافل عن ذلك، لأنه أراد أن يقول: إن فضائله يكفي فيها أن يقع عليها بصر، ويعيها سمع، حتى يعلم أنه المنفرد بالفضائل...

الغرض الثالث: أن يُحذف لكونه جلياً، كقولهم: «أصغيتُ إليه» وهم يريدون: أذني<sup>(3)</sup>.

(1) دلائل الإعجاز، ص: 156.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 339، ودلائل الإعجاز، ص: 159 - 160.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 341، ودلائل الإعجاز، ص: 155، 156.

والجدير بالملاحظة هنا أن الرازي حين يُلخّص كلام عبد القاهر في الأغراض السابقة كان يتصرّف في ذلك تصرّف العارف، المطلع تمام الاطلاع على ما يستخرجه شيخه من معاني وأغراض، وهو يحتفظ ببعض كلامه ويترك البعض الآخر تحت ضغط رؤيته.

وعلى منوال ما سبق يتابع الرازي عبد القاهر في بقية الفصول التي خصصها للحذف كالحذف الذي أسماه عبد القاهر: «الإضمار على شريطة التفسير»<sup>(1)</sup> وأخذ الرازي هذه التسمية عنواناً للباب الرابع كما يفعل دائماً في كتابه. وكحذف المبتدأ<sup>(2)</sup>.

ويتحدث عن الإيجاز، ويخص به إيجاز القصر، وفي تعريفه له يقول: «إنه العبارة عن الغرض بأقل ما يمكن من الحروف من غير إخلال»<sup>(3)</sup>، وهو تعريف لإيجاز القصر معروف لدى السابقين عليه، ويعرفه أبو هلال العسكري مثلاً: «والإيجاز. القصر والحذف: فالقصر تقليل الألفاظ وتكثير المعاني»<sup>(4)</sup>، ومعلوم أيضاً لدى اللاحقين عليه مثل السكاكي الذي يُعرفه بقوله: «هو أداء المقصود من الكلام بأقل من عبارات متعارف الأوساط»<sup>(5)</sup> وكان السكاكي يخص الإيجاز بالطبقة الخاصة من الناس ما دام أن «متعارف الأوساط» هو ما يتفق عليه من حد يكون مقياساً للكلام»<sup>(6)</sup>. فالبلغاء يُوجزون حسب ما يقتضيه حال المخاطب، ويرفعون في خطبهم عن إفهام العامة، الذين من شأنهم أن لا يفهموا إلا بشيء من التطويل والشرح، «فالإيجاز ينبغي أن يستعمل في مخاطبة الخاصة وذوي الأفهام الثابتة الذين يجزئون بيسير القول عن كثيره وبجمله عن تفسيره... وأما الإطالة ففي مخاطبة العوام»<sup>(7)</sup>.

والرازي لم يشغل نفسه في بحثه الإيجاز بغير تحديده والمقارنة بينه في كلام الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾<sup>(8)</sup> وبينه في كلام العرب المشهور: «القتل أنفى

(1) دلائل الإعجاز، ص: 163.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 344، ودلائل الإعجاز، ص: 146 وما بعدها، و375 وما بعدها.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 347.

(4) الصناعتين، ص: 195.

(5) مفتاح العلوم، ص: 388 والإيضاح، ص: 104.

(6) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها لأحمد مطلوب، ص: 586.

(7) نقد النثر لابن وهب، ص: 97.

(8) سورة البقرة، الآية: 179.

للقتل»، ومحاولة كشفه بلاغة الإيجاز في الآية وأفضليته، وذلك من وجوه سبعة أخصها في:

- الآية «ولكم في القصاص حياة» صحيحة ظاهراً وتقديراً بخلاف قولهم: «القتل أنفى للقتل» فظاهره يفيد أن القتل ظلماً قتل، مع أنه لا يكون نافياً للقتل بل هو سبب لزيادة القتل، إنما النافي لوقوع القتل هو القتل المخصوص، وهو القصاص فكان ظاهر قولهم باطل، وهذا يجمع ثلاثة وجوه عنده.

- الآية فيها تصريح بالمطلوب الذي هو الحياة بالنص عليها، فيكون ذلك أرفع عن القتل بغير حق لكونه أذعى إلى الاقتصاص، بخلاف كلامهم الذي لا ينص على الحياة.

- الآية سالمة من التكرار الذي هو من عيوب كلامهم بخلاف قولهم.

- الآية قليلة الحروف (عشرة)، وحروف كلامهم (أربعة عشر).

- قولهم: «القتل أنفى للقتل» ليس فيه كلمة يجتمع فيها حرفان متلاصقان متحركان إلا في موضع واحد، ولعلّه أراد أن يتابع الرماني حينما عقد مقارنة بين القولين السابقين، وتحدث في أثناء ذلك عن التلاؤم؛ وأنه في التعديل من غير بعد شديد، فكلما توافرت السهولة في الانتقال من حرف إلى حرف كان التلاؤم أقوى والفصاحة أشد، يقول: «وأما الحسن بتأليف الحروف المتلائمة فهو مدرك بالحس وموجود في اللفظ، فإن الخروج من الفاء إلى اللام (في القصاص) أعدل من الخروج من اللام إلى الهمزة، لبعدها الهمزة عن اللام (القتل أنفى)»<sup>(1)</sup>.

ويضيف الرازي أن تنكير «حياة» في الآية واجب، لأن «التعريف يقتضي أن تكون الحياة قد كانت بالقصاص من أصلها، وليس الأمر كذلك»<sup>(2)</sup>، ومن ثمّ فتكثيرها يفيد نوعاً من الحياة عظيمة. فالحرص يكون على الحياة المستقبلية، «ولما لم يكن الحرص متعلقاً بالحياة على الإطلاق، بل بالحياة في بعض الأحوال، لا جرم حسن التنكير»<sup>(3)</sup>، وكان عبد القاهر قد تحدّث عن تنكير «حياة» في الآية المذكورة وبين حسناتها منكرة<sup>(4)</sup>.

(1) النكت في إعجاز القرآن، ص: 78.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 349 - 350.

(3) نفسه، ص: 350.

(4) دلائل الإعجاز، ص: 289.

## 2: 5- استعمالات «إن» و «إنما»:

- دخول «إن» في الكلام وفوائدها البلاغية:

يتقضى الرازي في كلام عبد القاهر استعمالات «إن» وفوائدها البلاغية داخل الكلام الذي تكون ضمنه، ويحصرها في أربعة مواضع:  
الأولى: إنها تربط الجملة الثانية بالأولى، ويسببها يحصل التأليف بينهما حتى كأن الكلامين قد أفرغاً وإفراغاً واحداً. ولو أسقطتها كان الثاني نائياً عن الأول، كقول بشار:  
(من الخفيف)

بَكْرًا صَاحِبِي قَبْلَ الْهَجِيرِ \*\*\* إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ  
ولو قلت: «بكرًا صاحبي قبل الهجير، فذاك النجاح في التبكير» بطلت المناسبة التي كانت حاصلة، والألفة التي كانت موجودة. ويقول الرازي بأن هذا الضرب كثير في التنزيل، ويسرد مجموعة طويلة من الآيات القرآنية التي دخلتها «إن» ليوضح بها مراده<sup>(1)</sup>. ثم يضيف قوله: «واعلم أنك متى أسقطت «إن» من الجملة التي أدخلتها عليها، فإن كانت الجملة الثانية إنما تُذكر لإظهار فائدة ما قبلها احتيج فيها إلى الفاء، وإلا فلا. مثال الأول قوله: «إن ذاك النجاح في التبكير»، فالغرض منه أن يبين المعنى في قوله: «بكرًا» وأن يحتج لنفسه في الأمر بالتبكير»<sup>(2)</sup>.

الفائدة الثانية: إنك ترى لضمير الأمر والشأن في الجملة الشرطية معها من الحُسن واللطف ما لا تراه إذا هي لم تدخل عليه كقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾<sup>(3)</sup>، ويسرد الرازي مجموعة أخرى من الأمثلة نقلها عن عبد القاهر، لكنه لم يشرح معنى ضمير الأمر والشأن في هذه الآية أو في غيرها، وكان عبد القاهر قد فسّر بعضها؛ من ذلك مثلاً ما نقله عن أبي الحسن (الأخفش) من جوازه أن يكون الضمير في «إنها» للأبصار في قوله تعالى: ﴿فَلْيَنهَالَا

(1) نهاية الإيجاز، ص: 353 وما بعدها.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 353 ودلائل الإعجاز، ص: 317 وما بعدها.

(3) سورة يوسف، الآية: 90.

تَعْمَى الْأَبْصَارُ ﴿١١﴾ أَضْمِرَتِ الهاء قبل الذكر على شريطة التفسير، وعَلِمَق على ذلك بقوله: «والحاجة في هذا الوجه أيضاً إلى «إن» قائمة فإنه لا يقال: هي لا تَعْمَى الأبصارُ، كما لا يقال: هو مَنْ يَتَّقِ ويصبر فإن الله لا يضيع»<sup>(١)</sup> في الآية السابقة.

الفائدة الثالثة: إنها تهيئُ النكرة وتُصَلِّحُهَا لأن يُجَدِّثَ عنها خاصة إذا كانت موصوفة كقول الشاعر: (من الخفيف)

إِنَّ دَهْرًا يَلْفُ شَمْلِي بِسُعْدَى \*\*\* لَزَمَانُ يَهُمُّ بِالْإِحْسَانِ

ينقل الرازي كلام عبد القاهر فيقول: «ليس يخفى أنه، وإن كان يستقيم أن يقول: «دَهْرٌ يَلْفُ شَمْلِي بِسُعْدَى دهر صالح» إلا أنه ليس الخالان سواء»<sup>(٢)</sup>. وهذا نقد انطباعي غير معلل؛ يتوارى وراءه الذوق والطبع بالنسبة لعبد القاهر.

الفائدة الرابعة: إنها إذا كانت في الجملة فقد تُغني عن الخبر كقول الأعشى: (من المنسرح)

إِنَّ تَحْلًا، وَإِنَّ مَرْتَحًا \*\*\* وَإِنَّ فِي السَّفْرِ، إِذْ مَضَوْا، مَهْلًا

فلو أسقطت «إن» لم يجز حذف الخبر. وإلا لم تقل شيئاً مفيداً.

وفي كل فائدة من فوائد «إن» يسوق الرازي مجموعة طويلة من الاستشهادات ينقلها عن عبد القاهر، خاصة الاستشهاد بالقرآن، كما ينقل عنه قصة الكندي مع المبرد<sup>(٣)</sup>. ويعرض لاستعمال «إنها» ثم يوازن بينها والنفي والاستثناء في القصر مُستلهاً ما سبق أن ذكره عبد القاهر في هذا المقام<sup>(٤)</sup>.

### 3: في البيان:

أما مباحث البيان المعروفة، فقد جمعها الرازي ضمن مباحث القسم الثاني من الجملة الأولى الذي جعله في أحكام الدلالات المعنوية، وهذه المباحث هي: الحقيقة والمجاز،

(1) بعض الآية 46 من سورة الحج.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 354 ودلائل الإعجاز، ص: 317.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 356، ودلائل الإعجاز، ص: 320.

(4) نهاية الإيجاز، ص: 357، ودلائل الإعجاز، ص: 323.

(5) نهاية الإيجاز، ص: 361 وما بعدها، ودلائل الإعجاز، ص: 330 وما بعدها.

والتشبيه، والاستعارة، ثم الكناية. وقد استقى حديثه عنها مما قاله عبد القاهر بشأنها، إلا أني وجدت الرجل قد استقل في هذه المباحث شيئاً ما عن أستاذه، وابتدع أشياء تميز بها، وأوضحت رؤيته البلاغية أكثر: فمن جهة المادة البلاغية الأساسية ظل الرازي قريباً من عبد القاهر. ومن جهة خَلَقَ مصطلحات جديدة وتحديد مدلولها، وكذا وَضَعَ المادة البلاغية في إطار منهجي محدد فإن للرازي في هذه الجهة أصالته وتميزه، وكان مرجعاً في ذلك للسكاكي حتى إنه لم يوجد من البلاغيين قبله مَنْ جمع مباحث البيان ضمن قسم معين غيره، وسيتبين هذا في الفصل الموالي، أما الآن فيمكن فقط توضيح متابعة الرازي لعبد القاهر في شأن المباحث البيانية، وهي متابعة غطت كثيراً من قضاياها، وأنا أذكر طرفاً منها يُستدلُّ به على أشباهه ونظائره، وأحيل على طرف آخر منها إلى ما سبق في الفصل الثاني من الباب الأول.

### 3: 1- الحقيقة والمجاز:

يُعرّف الرازي كلاً من الحقيقة والمجاز تعريفاً لغوياً متبعاً تعريف عبد القاهر لها<sup>(1)</sup> ومبيّناً أن المجاز لا بدّ له من شرطين هما:

1- النقل عن المعنى اللغوي الأصلي.

2- المناسبة أو العلاقة.

هذه المناسبة أو العلاقة هي «الملاحظة» عند عبد القاهر، فقد شرّط في إطلاق المجاز على اللفظ المنقول عن أصله «أن يقع نقله على وجه لا يعرّى معه من ملاحظة الأصل»<sup>(2)</sup>، ومن ثمّ يُتابع فخر الدين الرازي شيخه في عدم وصف الأعلام المنقولة بأنها مجازات؛ كتسمية رجل بالحجر، لأنه لا مناسبة بينهما؛ فالشرطان المذكوران غير متوفرين فيه، بخلاف تسمية النعمة أو القوة باليد لما بين اليد وبينهما من التعلّق، لأن النعمة تُعطى باليد، والقوة إنما تظهر بكماها في اليد، ومثل هذا في باقي الأمثلة التي أخذها الرازي عن عبد القاهر، وهي تدخل ضمن أحد نوعي المجاز اللغوي (المرسل)<sup>(3)</sup> الذي تكون العلاقة

(1) نهاية الإيجاز، ص: 167، وأسرار البلاغة، ص: 395.

(2) أسرار البلاغة، ص: 395.

(3) معلوم أنّ عبد القاهر قد بيّن أنّ «الملاحظة» في المجاز قد تقوى إذا كانت راجعة إلى التشبيه، فهي إذن استعارة، وقد تضعف إذا كانت راجعة إلى غيره فتكون مجازاً مرسلأً، ينظر ما سبق، ص: 198. ولعلّه أشار تلميحاً إلى تسمية هذا المجاز بالمرسل حين انتقد الأمدي.

فيه غير المشابهة كما تكون متعددة، وقد كان الرازي وعبد القاهر من بين قلة من الأصوليين الذين كانوا على وعي بالقريظة<sup>(1)</sup>.

وبالنظر إلى الشرط الأول الذي وضعه الرازي كي يصح المجاز، وهو: النقل عن المعنى اللغوي الأصلي يفرق بين المجاز والكذب فـ «الكاذب يدعي الأمر على ما وضعه وليس هو من التأول في شيء».

والمجاز لم يكن مجازاً، لأنه إثبات الحكم لغير مستحقه، بل لأنه إثبات الحكم لما لا يستحقه بسبب ما بينه وبين المستحق من المناسبة<sup>(2)</sup>.

وهكذا تصبح المناسبة أو الملاحظة إضافة إلى إثبات الحكم لغير مستحقه هي وجه الفرق بين المجاز والكذب، وهو مخرج مقنع لتنزيه القرآن عن الكذب لما جاء فيه من الاستعارات، «وكيف يُمكن أن توصف الاستعارة بالكذب وهي كثيرة الورد في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ ولا شبهة أنه ليس المعنى في الآية إثبات الاشتعال ظاهراً، وإنما المراد إثبات شبهه فحسب»<sup>(3)</sup>.

ثم يبحث على هدى من شيخه في أقسام المجاز فيقسمه ثلاثة أقسام: إما أن يكون المجاز داخلاً في الإثبات أو في المثبت أو فيهما جميعاً، ويقدم لكل قسم أمثلة عديدة من القرآن العظيم ومن كلام العرب، محلاً إياها تحليلاً يُلخِّص تحليل عبد القاهر لها، من ذلك مثلاً قول الشاعر: (من المتقارب)

أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الْكَبِيرِ \*\*\* يَرَكُرُ الْغَدَاةَ وَمَرُّ الْعِشِيِّ  
يقول: «فالمجاز واقع في إثبات الشيب فعلاً لكرُّ الغداة والعشي، لأنه فعلٌ الله في الحقيقة، وأما المثبت فلم يقع فيه مجاز، لأنه الشيب، وهو موجود كما ترى»<sup>(4)</sup>.

ثم يُقرر أن المجاز في المثبت مجاز في المفرد، (لغوي)، وأن المجاز في الإثبات يعني في الإسناد مجاز في الجملة، والذي في الإثبات هو المجاز العقلي كما في البيت السابق. يقول الرازي

(1) يراجع المحصول للرازي: 1/ 129 و 133 - 134، وإشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز لمحمود توفيق محمد السعد، ص: 12 - 15.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 169.

(3) الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب لأحمد جابر عصفور، ص: 230 - 231.

(4) نهاية الإيجاز، ص: 170، وأسرار البلاغة، ص: 371.

موضحاً لماذا كان المجاز في البيت مجازاً عقلياً: «فلا شك أنا لم ننقل صيغة «أشاب» إلى غير مفهومها الأصلي، بل المجاز فيه أن الشيب إنما يحصل بفعل الله تعالى، ونحن لم نسندهُ إليه بل أسندناه إلى مَرِّ الغداة، وإسناده إلى قدرة الله، تعالى، حكم ثابت له، لذاته، لا بسبب وضع واضح. فإذا أسندناه إلى غيره، فقد نقلناه عما يستحقه لذاته في الأصل، فيكون التصرف في حكم عقلي، فيكون المجاز عقلياً»<sup>(1)</sup>.

يوضح الرازي أن الشيب يحصل بفعل الله، لكنه لم يسند إليه في البيت، بل أسند إلى مَرِّ الغداة، فيكون قد نقل عما يستحقه لذاته في الأصل إلى ما لا يستحقه، فيكون التصرف في حكم عقلي، ويقدم هنا خمسة وجوه يدل بها على أن صيغ الأفعال لا تدل على أعيان الفاعلين بل مجرد صدورها عن شيء ما، فأما إن كان ذلك الشيء قادراً أو غير قادر فهو غير داخل في مفهومه<sup>(2)</sup>، وهي وجوه تبتعد عن الوظائف البلاغية للمجاز، لذلك سأضرب عنها صفحاً. ويدرك الرازي أن «ليس كل موضع يصلح أن يتعاطى فيه هذا المجاز الحكمي بسهولة، بل ربما يحتاج إلى أن تهىء الشيء لذلك بأمر تتوخاها في النظم»<sup>(3)</sup>، وهو إدراك منه لقول عبد القاهر: «واعلم أن من سبب اللطف في ذلك أنه، ليس كل شيء يصلح لأن يتعاطى فيه هذا المجاز الحكمي بسهولة، بل تجذك في كثير من الأمر، وأنت تحتاج إلى أن تهىء الشيء وتصلحه لذلك، بشيء تتوخاه في النظم. وإن أردت مثلاً في ذلك فانظر إلى قوله: (من الطويل)

تَنَاسَ طِلَابَ الْعَامِرِيَّةِ إِذْ نَأَتْ      \* \* \*      بِأَسْجَحِ مِرْقَالِ الضُّحَى قَلْبِ الضُّفْرِ  
إِذَا مَا أَحْسَنَهُ الْأَقَاعِي تَحَيَّرَتْ      \* \* \*      سُوَاهُ الْأَقَاعِي مِنْ مُثَلِّمَةِ سُمْرِ  
مُجُوبٌ لَهُ الظُّلْمَاءُ عَيْنٌ كَأَنَّهَا      \* \* \*      رُجَاجَةٌ شَرِبَ غَيْرُ مَلَأَى وَلَا صِفْرِ<sup>(4)</sup>

(1) نهاية الإيجاز، ص: 173، وأسرار البلاغة، ص: 371.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 174. وقد نقل السكاكي كلامه هذا، ينظر مفتاح العلوم، ص: 505.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 179.

(4) غير منسوبة في الدلائل، ص: 298 ولا في نهاية الإيجاز، ص: 179 - 180. «أسجح»: يعني خذّه، قليل اللحم سهلٌ طويل، يعني بعبراً. «مِرْقَالِ الضُّحَى»: كثيرة الإرقال، وهو سرعة السير، و«قَلْبِ الضُّفْرِ»: وهو ما شددت به البعير من الشعر المصفور، وقلق لضمره من طول السير، و«تَحَيَّرَتْ الأفعى»، و«تَحَيَّرَتْ»، وانحازت: تَلَوَّنَتْ وتَقَبَّضَتْ وتَحَيَّرَتْ. و«سُوَاهُ الأفعى»: يعني جلدّها. والمثلثة: التي انكسر حرفها، يعني مناسم البعير. (دلائل الإعجاز، هامش المحقق، ص: 298).

هذه الأبيات نقلها الرازي كما نقل تحليل عبد القاهر لها مختصراً، يقول: «يصف جملاً، ويُريد أنه يهتدي بنور عينه في الظلماء، ويمكنه بها أن يخرقها ويمضي فيها. ولولاها لكانت الظلماء كالسد والحاجز.

وأنت تعلم أنه لولا أنه قال: «مُجُوب له»: فعَلَقَ «له» بـ «مُجُوب» لما صلحت «العَيْن» لأن يُسند «مُجُوب» إليها، ولكان لا يُتَيَّن جهة التجوُّز في جعل «مُجُوب» فعلاً للعين كما ينبغي، وكذلك تعلم أنه لو قال مثلاً: «مُجُوبٌ له الظلماء عَيْنه»، لاضطرب معناه، وانقطع السلك من حيث كان يعيه حيث أن يصفَ العينَ بما وصفها به الآن»<sup>(1)</sup>.

والنقطة يسيرة إلى ما سبق<sup>(2)</sup> يتأكد خلالها أن الرازي ظلّ وفيّاً في كثير من مباحث المجاز للنزعة الأدبية، لصيقاً بعبد القاهر ينهل من معارفه، ويحافظ على الصبغة الفنية التي يتميز بها بحثه كما هنا، ويتأكد له أيضاً أنه يتفقه قول أستاذه، مثله في ذلك مثل تلميذه الأول الزمخشري، وقد عبّر العلوي اليميني عن ذلك فقال: «اعلم أن ما ذكرناه في المجاز الإسنادي العقلي هو ما قرره الشيخ النحرير عبد القاهر الجرجاني واستخرجه بفكرته الصافية، وتابعه على ذلك الجهابذة من أهل الصناعة كالزمخشري وابن الخطيب الرازي وغيرهما»<sup>(3)</sup>.

أما المجاز الذي يكون في مثبت فهو لغوي، «لأننا إذا وصفنا الكلمة المفردة بالمجاز كقولنا: «اليد» مجاز في النعمة، عنيّنا به أنها في أصل الوضع للجارحة، لكنها نُقِلت إلى النعمة، لما بينهما من العلاقة. فكونها حقيقية في الجارحة ليس أمراً عقلياً بل وضعياً، فإزالتها إلى النعمة إزالة لحكمٍ وضعيٍّ، فلا جرم كان المجاز لغوياً»<sup>(4)</sup>.

(1) نهاية الإيجاز، ص: 180، ودلائل الإعجاز، ص: 299.

(2) ينظر ص: 177 وما بعدها مما قاله عبد القاهر عن المجاز الحكمي. وما أشرت إليه هناك لا يستوفي كل ما قاله عن هذا النوع من المجاز. ورغم ذلك فإن تتبّع ما قاله عنه هناك موازاة مع قول الرازي عنه هنا يعطي انطباعاً مُرضياً حول مصير البحث البلاغي منذ عبد القاهر وإلى الرازي، خاصة إذا قورنت صلة الرازي بعبد القاهر مع صلة السكاكي وشراحه به أيضاً، مع العلم أن السكاكي قد «أنكر المجاز الحكمي ودرجه في صور الاستعارة بالكناية، وكان الخطيب أول من لاحظ هذا أو ناقشه في وضوح وأبان عن قصور السكاكي في هذا البحث. ينظر: المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم بين مجوّزيه ومانعيه لعبد العظيم إبراهيم المطعني: 345/1 - 346. ومفتاح العلوم، ص: 511. والإيضاح، ص: 177 وما بعدها.

(3) الطراز، 3/ 257-258.

(4) نهاية الإيجاز، ص: 182.

ويضيف الرازي أن اللفظ عند وضعه الأول للمعنى لا يجوز وصفه بالحقيقة ولا بالمجاز، لأن الشرط في أن يكون حقيقة أن يكون مستعملاً فيها وضعه الواضع بإزائه، يعني أن الاستعمال شرط فيه. وليس قبل أول الوضع وضع آخر حتى يكون حقيقة، ولأن شرط المجاز أن يكون منقولاً عن أصله<sup>(1)</sup>.

ويلاحظ أن المجاز أعم من الاستعارة وذلك لسببين اثنين:

الأول: إن النقل فيها للتشبيه على حدّ المبالغة، بينما النقل في المجاز للتشبيه وغير التشبيه. الثاني: إن كل استعارة فهي من البديع وليس كل مجاز من البديع «فيلزَمُ ألا يكون كل مجاز استعارة»<sup>(2)</sup>.

لقد عوّل الرازي في توضيح الفرق بين المجاز والاستعارة على العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي؛ فإذا كانت العلاقة بينهما علاقة مشابهة فهو استعارة أو مجاز لغوي علاقته المشابهة، وإذا كانت غير المشابهة فهو مجاز مرسل، وهذا ما استقرت عليه كلمة البيانين<sup>(3)</sup>.

وينقل الرازي عن عبد القاهر حديثه عن القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي في المجاز، وذلك حينما كان عبد القاهر يُفصل قوله في النظم كيف يهَيِّئ ويرتّب الكلام لخدمة المجاز والاستعارة: من تمهيد وتنظيم، فيقدّم ويؤخر حتى يعلم القارئ أن في الكلام استعارة وتشبيهاً. إن النظم عند عبد القاهر هو الذي يفتح طريق المجاز إلى الكلمة، وهو الذي تبرز فيه القرينة والعلاقة معاً حتى يتسنى للقارئ تأويل المعنى المُحجَّب وراء المعنى الظاهر.

يُعلّق الرازي على قول الشاعر: (من الطويل)

وَصَاعِقَةٌ مِنْ نَصْلِهِ تَنْكُفِي بِهَا \*\*\* عَلَى أَرْؤُسِ الْأَقْرَانِ تَحْسُ سَحَائِبِ

(1) نهاية الإيجاز، ص: 183. وقد نقل السكاكي هذا الكلام عن الرازي، ينظر مفتاح العلوم: ص: 470.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 183، وأسرار البلاغة، ص: 398، ودلائل الإعجاز، ص: 462.

(3) ينظر الخطيب القزويني في الإيضاح، ص: 154، والإمام الطيبي في التبيان في علم البيان، تحقيق ودراسة الدكتور عبد الستار حسين زموط، ص: 369.

بقوله: «عنى بخمس سحائب أنامله. ولكن لم يأت بهذه الاستعارة دفعةً بل ذكر ما يستدل به عليها، فذكر أنّها هنا صاعقة. وقال: «من نصله» فيّ أنّ تلك الصاعقة من نصل سيفه، ثم قال: «على أرؤس الأقران»، ثم قال: «خمس سحائب» فذكر الخمس التي هي عدد أنامل اليد، فبان من مجموع هذه الأمور غرضه»<sup>(1)</sup>.

ويتابعه أيضاً فيما قاله عن مجاز الحذف والزيادة، فالذي يكون بالحذف مثل: ﴿وَآخَذَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا أَلِيمَةً﴾<sup>(2)</sup> فالأصل: «واختار موسى من قومه» فالحكم الذي يجب في الأصل هو الجر (قومه) والنصب فيه مجاز. وكذلك الأمر في ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾<sup>(3)</sup> فالأصل واسأل أهل القرية.

يقول الرازي موضحاً أنّ الحذف في هذا المجاز لا يكفي، بل لا بدّ معه من تغيير الحكم: ولا ينبغي أن يُجعل وجه المجاز في ذلك مجرد الحذف، فلا بدّ معه من تغيير الحكم، فجملة ك «زيدٌ منطلقٌ وعمرو» لا توصف بسبب حذف الخبر بأنها مجاز لأنه لم يؤدّ إلى تغيير حكم فيما بقي. ولا يستحق الحذف بمجرده الوصف بالمجاز لأن ترك الكلمة وإسقاطها من الكلام لا يكون نقلاً لها عن أصلها كما هو شرط صحة المجاز<sup>(4)</sup>.

وأما المجاز الذي يكون بالزيادة فحكمه حكم الذي يكون بالحذف، فلا يجوز أن يقال: زيادة «ما» في نحو ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ﴾<sup>(5)</sup> تُصير الكلام مجازاً، لأن الحكم لا يتغير بسقوطها أو ثبوتها. أما إذا تغير الحكم مثل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾<sup>(6)</sup> فإن الجرّ في «المثل» مجاز لأن أصله النصب والجرّ حكم عرّض من أجل زيادة الكاف.

(1) نهاية الإيجاز، ص: 184، ودلائل الإعجاز، ص: 299.

(2) سورة الأعراف، الآية: 155. وهذا مثال قدمه الرازي من عنده لا من الأسرار ولا من الدلائل كما كان يفعل.

(3) سورة يوسف، الآية: 82.

(4) نهاية الإيجاز، ص: 185.

(5) سورة آل عمران، الآية: 159.

(6) سورة الشورى، الآية: 17.

يتابع فخر الدين الرازي شيخه عبد القاهر ويُجمل كل ما قاله في باب التشبيه، وقد سعى موقفاً إلى وضعه في قواعد متقابلة، مستعيناً في توضيحه بقدرته المنطقية الحادة في تشعيب الأبواب، فـ «المشبه والمشبّه به إما أن يكونا محسوسين أو معقولين، أو المشبه معقولاً والمشبه به محسوساً، أو المشبه محسوساً والمشبه به معقولاً»<sup>(1)</sup>.

ويُمثل للقسم الأول: الذي يكون طرفاه محسوسين بمجموعة من الآيات<sup>(2)</sup>، كقوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلِ خَاوِيَةٍ﴾<sup>(3)</sup>. ولم يقدّم شرحاً يبين فيه طرفي التشبيه المحسوسين في هذه الآية ولا في غيرها من الآيات التي يقدمها هنا لهذا القسم، ولكنه أبان عنهما في تفسيره عندما تعرّض للآية السابقة بالتحليل، موضّحاً قوله تعالى في إهلاك قوم عاد بالريح العاتية «...أي: كأنهم أصول نخل خاوية الأجواف لا شيء فيها، والنخل يؤنث ويذكر... ثم يُحتمل أنهم شُبّهوا بالنخيل التي قلمت من أصلها، وهو إخبار عن عظيم خلقهم وأجسامهم، ويحتمل أن يكون المراد به الأصول دون الجذوع، أي: أن الريح قد قطعتهن حتى صاروا قطعاً ضخاماً كأصول النخل، وأما وصف النخل بالخواء، فيحتمل أن يكون وصفاً للقوم، فإن الريح كانت تدخل أجوافهم فتصرعهم كالنخل الخاوية الجوف، ويحتمل أن تكون الخالية بمعنى البالية لأنها إذا بليت خلت أجوافها، فشبّهوا بعد أن أهلكوا بالنخيل البالية»<sup>(4)</sup>.

فقد أبان الرازي في تحليله السابق عن طرفي التشبيه المحسوسين من خلال تقرّبه للصورة التشبيهية التي أوضحت ما أكل إليه القوم. فالمشبه هو قوم عاد، والمشبه به هو جذوع النخل على الهيئات المحتملة المقدمة، وهما معاً محسوسان.

(1) نهاية الإيجاز، ص: 188.

(2) لم أجدها في كتابي عبد القاهر، ولعل الرازي نقلها عن الرماني. ينظر: النكت، ص: 84.

(3) سورة الحاقة، الآية: 7.

(4) مفاتيح الغيب: 106/30. أشير إلى أن تشبيه المحسوس بالمحسوس ورد عند الرازي في مواطن عديدة من تفسيره، اكتفيت بهذا المثال لأتقيد بكتابه البلاغي.

ويوضح أن طرفي التشبيه لا بد وأن يكونا مشتركين من وجه ومختلفين من وجه آخر، كاشتراكهما في الذات مثل تشبيه العَدُو بالطيران. واختلافهما في الصفات مثل تشبيه الشَّعر بالليل، فلا يجب اتفاقهما في وجه الشَّبه تمام الاتفاق.

وما يقوله هنا لا يعدو أن يكون تكراراً لما عرف لدى القدماء قبله، فالمبرد مثلاً يقول: «واعلم أن للتشبيه حدّاً، لأن الأشياء، تشابه من وجوه، وتباينُ من وجوه، فإنما ينظر إلى التشبيه من أين وقع، فإذا شُبَّه الوجه بالشمس والقمر، فإنما يُراد به الضياء والرونتق، ولا يراد به العِظْم والإحراق... والعرب تشبَّه النساء ببيض النعام تريد نقاء ورقة لونه»<sup>(1)</sup>.

أما القسم الثاني: وهو تشبيه المعقول بالمعقول، فقد مثل له الرازي بتشبيه الموجود العاري عن الفوائد بالمعدوم، كما قيل في تشبيه الجهل بالموت أو تشبيه الشيء الذي تبقى فوائده بعد عدمه بالموجود<sup>(2)</sup>.

والقسم الثالث: هو تشبيه المعقول بالمحسوس، مثل له أيضاً بمجموعة من الآيات وأقوال العرب، منها تشبيه الحجّة بالنور الذي هو محسوس بالبصر، وتشبيه العدل بالقسطاس أي: الميزان. وهذا هو الأصل في التشبيه، لأن فائدته البلاغية هي تقريب الصورة إلى ذهن المتلقي، وإفهامه المعنى المراد، وذلك يتم بصورة أكمل عند تشبيه المعقول المجرد بالمحسوس الملموس.

والقسم الرابع: وهو تشبيه المحسوس بالمعقول، والرازي لم يُجزِ هذا القسم من التشبيه، يقول: «وإذا كان المحسوس أصلاً للمعقول فتشبيهه به يكون جعلاً للفرع أصلاً،

---

(1) الكامل في اللغة والأدب للمبرد: 52/3. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. وأرى البحث في وجه الشبه بين الإبداع والابتداع جليل الفائدة لاعتبارات عدة منها: أن المبدع يقع في حيزه بين الالتزام بالصورة التشبيهية الجارية في العُرف حتى لا يتيه المتلقي، وبين تجديد تلك الصورة والابتعاد عن الابتذال، ثم ترويض القارئ/ السامع على قبولها، وهنا تفتح لهذا الأخير آفاق عديدة للتأويل، وتتعدد قراءاته، وتلك طرفة من طفرات العمل الإبداعي شرط ألا يضيع المعنى.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 189، وأسرار البلاغة، ص: 74.

والأصل فرعاً، وهو غير جائز»<sup>(1)</sup>. غير أنه ما يلبث أن يتسامح فيجيزه مثلما أجازته قبله عبد القاهر الجرجاني، وقبل عبد القاهر أجازته الرماني<sup>(2)</sup>، واشترط الرازي في تجويزه له أن يُؤوّل؛ وذلك بجعل المعقول محسوساً على سبيل المبالغة، فيسرد أشعاراً عديدة كلها من باب تشبيه المحسوس بالمعقول، ثم علق عليها جملة بقوله: «واعلم أن الوجه الحسن في حسن هذه التشبيهات أن يُقدّر المعقول محسوساً ويجعل كالأصل في ذلك المحسوس على طريق المبالغة، وحيث يصح التشبيه»<sup>(3)</sup>.

وهكذا تصبح المبالغة والشُّيوع مسلكين يميز الرازي عبرهما هذا القسم من التشبيه الذي يصبح فيه الفرع أصلاً والأصل فرعاً؛ فالتأويل في قول الشاعر: (من الكامل)

وَلَقَدْ ذَكَرْتُكَ وَالظَّلَامَ كَأَنَّهُ \*\*\* يَوْمَ النَّوَى وَقُوَادٍ مَن لَمْ يَعَشِقْ  
«أنه لما كانت الأوقات التي تحدث فيها المكاراة توصف بالسواد فيقال: اسودَّ النهارُ في عيني وأظلمت الدنيا عليّ، جعل يوم النوى كأنه أعرف وأشهر بالسواد من الظلام، فشبّه به، ثم عطف عليه قوادٍ من لم يعشق نظراً، لأن الظريف يدعي المساواة على من لا يعشق»<sup>(4)</sup>.

يتضح مما سبق أن الرازي حينما لم يُجز في البداية تشبيه المحسوس بالمعقول فإنه كان يلتزم بما التزم به سابقه بالحفاظ على الأصل العام لأغراض التشبيه، وهو التوضيح والإبانة المرتكزان على إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة إلى غير ذلك من الوجوه الأصلية التي قدمها الرماني<sup>(5)</sup>. يجسد هذا الالتزام عنده تسليمه بأن المعقول فرع من المحسوس، «لأن العلوم العقلية مستفادة من الخواس ومنتية إليها. ولذلك قيل: من فقد حساً فقد علماً»<sup>(6)</sup>.

(1) نهاية الإيجاز، ص: 190. كما لم يُجزه أيضاً السكاكي والخطيب القزويني وجمهرة المتأخرين. ينظر:

البيان في ضوء أساليب القرآن لعبد الفتاح لاشين، ص: 49.

(2) أسرار البلاغة، ص: 226 - 227، والنكت، ص: 83.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 292.

(4) نهاية الإيجاز، ص: 193، وأسرار البلاغة، ص: 227 - 228.

(5) ينظر ما سبق، ص: 100 وما بعدها.

(6) نهاية الإيجاز، ص: 190.

أما الأصل الذي قدّمه الرماني فقد تقيّد به جلّ البلاغيين والنقاد بعده، منهم عبد القاهر، لكن هذا الأخير أضاف إضافات جديدة تمثلت أساساً في توسيع الدائرة المغلقة التي يدور في فلكها مفهوم الإبانة المُقتصر على فكرة إلحاق الناقص بالزائد في الصورة التشبيهية، وذلك حينما أثبت أن للتشبيه قدرة كبيرة على إثبات المعنى وتأكيدِه وليس فقط إظهاره وتبيانِه، ثم حينما رأى «أن المبدأ العام الذي أصَلَّهُ الرماني... يُمكن أن يوسّع ويصبح أكثر رحابة ومرونة، فذهب إلى أن المعنوي المجرّد يمكن أن يُذيع ويتشر، ويتعارف عليه الناس جميعاً فيصبح لقوة معرفته وشهرته في مرتبة الحسي سواء بسواء، ومن ثمّ يمكن للشاعر أن يشبه به دون أن يخلّ بالمبدأ العام للتشبيه»<sup>(1)</sup>.

والرازي في تحليله السابق يساير عبد القاهر في هذا الجديد ويضيفه إلى ما أصلته جهود السابقين بشأن فكرة الإبانة مع جهده في إبراز النتائج التي ولّدها، وترتيبه لها ترتيباً أفضى به إلى تقسيم العلاقة بين طرفي التشبيه إلى الأقسام الأربعة المذكورة.

### 3: 3- وجه الشبه:

من المعلوم أنّ وجه الشبه هو: المعنى الذي يشترك فيه الطرفان<sup>(2)</sup>، ويسمي الرازي وجه الشبه بالمشابهة، ويذكر أن المشابهة إما أن تكون صفة حقيقية أو حالة إضافية.

فالأولى: تهتم مُدركات السمع والبصر والشم والذوق واللمس، مثل تشبيه الخنْد بالورد لاشتراكهما في الحُمْرة، أو تهتمّ الأشكال والمقادير والحركات، مثل تشبيه القدّ اللطيف بالغصن لاشتراكهما في الاستقامة. وغير ذلك من الأمثلة التي يكون فيها وجه الشبه محسوساً<sup>(3)</sup>.

ويمكن أن يكون وجه الشبه في كيفية نفسانية، كأن يشترك الطرفان في الغرائز والأخلاق مثل: الكرم والحلم والقدرة والعلم والذكاء.

(1) الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب لجابر عصفور، ص: 341.

(2) الإيضاح، ص: 128، التبيان في علم البيان للطبي، ص: 343، المطول لتفتازاني، ص: 521.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 196 وما بعدها.

وجميع الأمثلة السابقة وغيرها من الأمثلة التي تدخل ضمن الصفة الحقيقية لوجه الشبه تمثل عند عبد القاهر الضرب الأول الذي يكون من جهة أمرٍ بيّن لا يحتاج إلى تأويل<sup>(1)</sup>، لأن وجه الشبه الحسي يمكن معانيته بين طرفي التشبيه بسهولة.

والثانية: وهي أن تكون المشابهة حالة إضافية. ولم يقدم الرازي توضيحاً كافياً لما يقصده بهذه الحالة الإضافية التي يمكن أن يكون عليها وجه الشبه، ولكنه مثل لذلك بقول القائل: هذه حجة كالشمس. ثم أضاف قوله: «فاشتراكها ليس في شيء من الكيفيات الحقيقية، ولكن في أمر إضافي، وهو أن كل واحد منها مزيل للحجاب»<sup>(2)</sup>، وهذا هو التشبيه الحاصل بضرب من التأويل عند عبد القاهر<sup>(3)</sup>.

يقول الرازي: إن هذه الإضافات قد تكون جلية وقد تكون خفية مُشيراً إلى أن الجليّ يُمكن أن يقوى حتى يُقرب من الحسي، كتشبيه الحجة بالشمس في الظهور أو الألفاظ الرقيقة بالماء في السلاسة والنسيم في الرقة وبالعسل في الحلاوة، وجميع هذه الأمثلة تدخل ضمن تشبيه المعقول بالمحسوس، وهو أفضل صور التشبيه، أما الخفي فهو المتوغل في البعد عن الطبع وشدة الحاجة إلى التأويل، ومثل له بقول من وصف بني المهلب: «هم كالحلقة المفرغة لا يُدرى أين طرفاها»<sup>(4)</sup>.

ثم يأخذ في بيان أقسام وجه الشبه باعتبار حسيته وعقليته، وإفراده وتركيبه وتعددته. فتشبيه المحسوس بالمحسوس يمكن أن يكون لأجل الاشتراك في وصف محسوس، كتشبيه الخد بالورد في الحمرة، ويمكن أن يكون لأجل الاشتراك في وصف معقول كقوله ﷺ: «إياكم وخضراء الدّمن»؛ «فالتشبيه مأخوذ للمرأة من النّبات، وهما محسوسان، ولكن وجه المشابهة هو مقارنة الحسن الظاهر للقبّح الباطن، وهو أمر عقلي»<sup>(5)</sup>. ويمكن أن يكون لأجلها جميعاً: كتشبيه الشخص الرفيع القدر والحسن الوجه

(1) أسرار البلاغة، ص: 90.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 198.

(3) أسرار البلاغة، ص: 92.

(4) نهاية الإيجاز، ص: 198 - 199.

(5) نفسه، ص: 199.

بالشمس، فوجه الشبه عقلي في الرفعة والسمو، وحسي في الوجه الحسن، وغير هذا من الأمثلة التي ينقلها الرازي عن عبد القاهر.

ويلج على ضرورة مراعاة جهة التشبيه المقصودة عند القائل حين يكون الشبه عقلياً وإلا وقع الخطأ مثلما وقع لبعضهم حينما ظن أن وجه الشبه في قول القائل: «النحو في الكلام كالمالح في الطعام» هو أن القليل من النحو مُغْنٍ، والكثير مُفسد، كما أن الكثير من الملح مفسد وهو «باطل، بل المعنى أن الكلام لا يتفح به إلا بمراعاة أحكام النحو كما لا يتفح بالطعام ما لم يُصلح بالمالح»<sup>(1)</sup>.

ويقول في تقسيم وجه الشبه باعتبار إفراده وتركيبه: «المشابهة إما أن تكون في أمر واحد، أو في أمور كثيرة»، ويسترسل في تفريعه إلى الذي يكون في أمر واحد مقيداً ومطلقاً. والذي يكون في أمور كثيرة، وهذا تكثر تقييداته، وكلما كثر تقييداته كان التشبيه أوغل في كونه عقلياً، وهو المعروف عند عبد القاهر بالتمثيل أو التشبيه التمثيلي، يقول: «والتشبيه الذي هو الأوّل بأن يسمّى تمثيلاً لبعده عن التشبيه الظاهر الصريح، ما تجده لا يحصل لك إلا من جملة من الكلام أو جملتين أو أكثر، حتى إن التشبيه كلما كان أوغل في كونه عقلياً محضاً، كانت الحاجة إلى الجملة أكثر»<sup>(2)</sup>. ومن بين أمثلة الرازي على ذلك قوله تعالى:

﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ وَمِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَدِرُوا وَعَلَيْهَا أَتَتْهَا أَمْرًا نَائِلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَبْ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾<sup>(3)</sup>.

يقول مختصراً كلام عبد القاهر في بيان وجه الشبه في هذه الآية: «فترى في هذه الآية عشرَ جُمَلٍ إذا فُصِلت؛ فهي وإن تقيّد بعضها ببعض حتى صارت جملة واحدة، فإن ذلك لا يمنع من أن تكون صور الجمل معناها حاصلاً، بحيث يمكن أن يُشار إليها واحدة

(1) نهاية الإيجاز، ص: 201، وأسرار البلاغة، ص: 70.

(2) أسرار البلاغة، ص: 108.

(3) سورة يونس، الآية: 24. الرازي لم يضع هذه الآية كاملة، بل لخصها هكذا: «(إنما مثل الحياة الدنيا كما أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض) إلى قوله: (كان لم تغن بالأمس)».

واحدة. ثم إن الشَّبه مُنتزَع من مجموعها، من غير أن يمكن فصل بعضها من بعض، فإنك لو حذفْتَ منها جملةً واحدة، من أيِّ موضع كان، لأخلَّ ذلك بالمغزى الحاصل من التشبيه<sup>(1)</sup>.

وفي كل ما سبق أجد الرازي ينقل كلام عبد القاهر ملخصاً، وقد أكثر هذه المرة من إيراد الأمثلة وتحليله لها، فهو بحق ظلٌّ وقيّاً لشيخه لا يتعد عنه كما تجده عند عزله للتشبيهاً المجتمعة (المتعددة) وتفريقه بينها وبين المقيدة (المركبة)؛ فالتشبيهاً المجتمعة تكون تشبيهاً مضموماً بعضها إلى بعض لأغراض كثيرة، وكل واحد منها منفرد بنفسه، وقد بيّن أن لهذا النوع من وجه الشبه المتعدد خاصيتين:

الأولى: إنه لا يجب فيها الترتيب.

الثانية: إنه إذا أسقط البعض فإنه لا يتغير حال الباقي<sup>(2)</sup>، بهاتين الخاصيتين يتبين الفرق بين وجه الشَّبه المركَّب والمتعدد، فهذا الأخير يمكن الاستغناء عن بعضه، لأنه غير مبني على اتِّحاد الأمور المحققة له. كما يمكن تغيير التشبيهاً فيه بالتقديم والتأخير، بخلاف الأول الذي لا يمكن ذلك فيه.

ولم يترك الرازي فكرة من فكر عبد القاهر الهامة في التشبيه إلا وجمعها في كتابه، وهو وإن كان يُفصِّل فيما بينها بالعناوين الكثيرة فإن له رؤية مُتمثلة لمجهوده في هذا الباب؛ ترى الفرق فقط في كون عبد القاهر لا يتوانى في تكرار الفكرة الواحدة ومُعاودة الاستشهاد في سياقات مختلفة، لأنه يُكثر من المقارنات، كما يفعل مثلاً عندما يوضِّح الفرق بين المركب والمتعدد، أما الرازي فيفصل بينهما، ولا يحتاج إلى ذِكر المركب في حديثه عن المتعدد إلا نادراً.

والدليل على أن الرازي مُتابع لشيخه عبد القاهر في أدقِّ أفكاره هو تخصيصه لعناوين من مثل: «فيما يُظنُّ أنه من تشبيهاً مجتمعة ولا يكون كذلك، بل يكون تشبيهاً واحداً متقيداً بقيود»<sup>(3)</sup>. وهذا يعني أنه تنبّه إلى قول عبد القاهر عن التمثيل الحاصل من

(1) نهاية الإيجاز، ص: 204، وأسرار البلاغة، ص: 109.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 206 - 207.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 207.

جملتين أو جمل: «وقد يجيء الشيء من هذا القبيل يُتوهم فيه أن إحدى الجملتين أو الجملة تنفرد وتُسَعْمَلُ بنفسها تشبيهاً وتمثيلاً، ثم لا يكون كذلك عند حسن التأمل»<sup>(1)</sup>. ومن بين الأمثلة التي يأخذها الرازي من عبد القاهر قول الشاعر: (من الطويل)

كَمَا أْبْرَقَتْ قَوْمًا عِطَاشًا غَمَامَةً \*\*\* فَلَئِمَّا رَجَوْهَا أَفْشَعَتْ وَتَجَلَّتِ  
ويُلخِصُ كلامه عنه موضعاً مثله أن التشبيه في البيت غير مستقل، بل يحتاج في إكمال صورته على تمام البيت حتى يظهر غرض الشاعر منه، يقول: «فربما ظنَّ أن مجرد قوله: «أْبْرَقَتْ قَوْمًا عِطَاشًا غَمَامَةً» تشبيهٌ مستقلٌ بنفسه، لا حاجةً به إلى ما بعده من تمام البيت، في إفادة المقصود الذي هو ظهور أمرٍ مُطْمِعٍ لِنَ هو شديد الحاجة. ولكننا لما تأملنا علمنا أن مقصود الشاعر أن يصلَّ ابتداءً مؤنساً مُطْمِعاً بانتهاجٍ مُحِشٍ مُؤسِسٍ، وذلك لا يتم إلا بجملة البيت»<sup>(2)</sup>.

وحين يلتفت إلى كلامه عن التشبيه المتعدد والفرق بينه وبين المركب يدقق نظره فيما نَبَّه إليه عبد القاهر في التشبيه الذي قد يُظنَّ فيه أنه مرَكَّب: «وهو على الحقيقة لا يستحق صفة التركيب»<sup>(3)</sup>؛ فيضع لهذا التشبيه عنواناً هو: «فيما يُظنَّ أنه تشبيه متقيد مع أنه تشبيهات مجموعة لا يتعلق البعض ببعض»<sup>(4)</sup>. ويمثل له ببعض الأمثلة التي قدمها له عبد القاهر، منها قول امرئ القيس: (من الطويل)

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابِسًا \*\*\* لَدَى وَكْرَهَا الْعُنَابُ وَالْحَشْفُ الْبَالِي  
«فليس لمضاممة الرطب من القلوب إلى اليابس منها هيئة، يُقصدُ ذكرها أو يُعنى بأمرها، ولا لاجتماع الحشف البالي مع العناب. ولو فرقت التشبيه فقلت: كأن الرطب من القلوب عناب، وكان اليابس حشفاً، لم تر أحد التشبيهيّن موقوفاً في الفائدة على الآخر»<sup>(5)</sup>.

(1) أسرار البلاغة، ص: 110.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 207 - 208، وأسرار البلاغة، ص: 110 - 111.

(3) أسرار البلاغة، ص: 192.

(4) نهاية الإيجاز، ص: 108.

(5) نفسه، ص: 209.

وخلاصة القول إن الرازي ظلّ محافظاً جداً على بلاغة عبد القاهر، مُتمثلاً بجل أفكاره الهامة، ومن يربط هذا الحكم بالظروف الاجتماعية والسياسية للمقرن السابع والقرون التي تلتها، وبحال التأليف في البلاغة عند من جاؤوا بعد الرازي يدرك قيمة هذا الأخير البلاغية.

### 3 : 4- وجه الشبه بين الإدراك القريب والإدراك البعيد:

وجه المشابهة كما يسميه الرازي إما أن يكون قريباً من الإدراك، يسهّل التعرّف عليه، لأنه مشهور معروف في العلاقة بين المشبه والمشبه به. وإما أن يكون غريباً عنه، يصعب إدراكه فيها: «فالقريب مثل ما إذا أخطرت بالبال استدارة الشمس واستنارتها، وقعت المرأة المجلّوة في قلبك، وعرفت كونها شبيهة للشمس... وأما الغريب فهو الذي تحتاج في إدراكه إلى دقة نظر وقوة فكر، مثل تشبيه الشمس بالمرأة في كَفِّ الأَسَلِّ كقوله<sup>(1)</sup>:  
\* والشمس كالمرأة في كَفِّ الأَسَلِّ \*

فقد يُظن أن وجه الشبه في تشبيه الشمس بالمرأة أنه من جهة الاستدارة والإشراق، فهما الوصفان المشهوران بينهما، ولكن الشاعر قيّد المشبه به (المرأة) بأنها مع ذلك الوصف كونها في كَفِّ الرجل المشلول لتعيّن بعد ذلك صورة وجه الشبه المقصودة؛ وهي أن حال حركة الشمس المتصلة ونورها المتموج بسبب تلك الحركة تُشبه حال المرأة في كَفِّ المشلول الذي تتصل حركة كَفِّه وتدوم سرعتها وتموّج من خلالها نور المرأة، وهو بهذا تشبيه غريب؛ لأن إدراك صورته المقصودة بعيد، ويصعب تناوله بسهولة لتعدد العناصر المشاركة في تلك الصورة؛ فالشاعر لم يقصد في وجه الشبه الاستدارة والإشراق فحسب، لأنه لو كان يقصد ذلك فقط لما كان لقوله: «في كَفِّ الأَسَلِّ» اعتبار، ولما كان تشبيهاً غريباً محموداً، ولكنه قصد الاستدارة والإشراق على هيئة مخصوصة تُفضي إلى ربط العلاقة بين تموّج نور الشمس بتموج حركة المرأة في كَفِّ المشلول. لقد أنستنا هذه الصورة الجميلة في هذا التشبيه الغريب أن وجه الشبه (الاستدارة والإشراق) في المشبه أقوى منه في المشبه به، وجعلتنا نتسامح في أن العكس كان هو الواجب، أي: تشبيه المرأة بالشمس. غير أن الشاعر كان يرمي إلى تقريب الصورة

(1) نهاية الإيجاز، ص: 209 - 210، وأسرار البلاغة، ص: 157 - 158.

التي عليها الشمس، وهي صورة قد تكون نادرة للبعض وغير مدركة على وجه الدقة بخلاف الصورة التي تكون عليها المرآة وهي في كف الأشل.

لماذا يكون وجه الشبه في بعض التشبيهات قريباً وفي البعض الآخر غريباً بعيداً؟ يُقدّم الرازي سببين لذلك:

الأول: «إن الإحساس لا يُعطي التفصيل والتمييز بين جهة الاشتراك وجهة الإمتياز... فالحس إنها يُدرك المركّب من حيث هو شيء واحد. وأما تفصيل ذلك<sup>(1)</sup> الأجزاء بعضها عن البعض، وتمييز ما يكون داخلياً في حقيقته عما يكون خارجاً، فذلك إنها يتمُّ بالعقل، وأيضاً فلأن شعور الحس بها هو أشدّ إجمالاً أقدم من شعوره بها هو أشدّ تفصيلاً، فإنك بالنظر الأول إنها تدرك المرئي إدراكاً إجمالياً ثم ترى التفصيل بعد ذلك<sup>(2)</sup>». وهكذا السمع والذوق وكافة المحسوسات.

ويتوصل الرازي من خلال السبب الأول إلى نتيجة: أنه «بإدراك التفصيل يقع التفاضل بين راءٍ وراءٍ وسامعٍ وسامعٍ، وأما الجمل فتستوي فيها الأقدام، لأن إدراك الشيء في مجمله إدراك واحد، أما إدراك صفاته فهي إدراكات كثيرة<sup>(3)</sup>».

يُفلسف الرازي هنا طبيعة كلِّ من التشبيه الغريب النادر والتشبيه المتبدل النازل كما عرّفناه عند عبد القاهر، وذلك من خلال نظرتيه العميقة إلى صور وجه الشبه في كل منها من جهة الكيفية التي يتمُّ فيها التقاط وجه الشبه المقصود من حيث الترابئية الزمنية: اللقطة الإجمالية ثم اللقطة التفصيلية، الأولى تدرك بالحس، لذلك فإدراكها يكون بصورة متساوية بين الناس. والثانية تدرك بالعقل، وإدراكها يكون بصورة متفاوتة، ومن ثمَّ يقع التفاضل.

الثاني: إن مما يقتضي بقاء الشيء على الذكر تكرّره على الحس، وكلما كان أقل تكرّراً على الحس كان أسرع زوالاً عن الذكر، وإذا كان كذلك كان الشبه المتكرر على الحس حاضراً للذهن من غير طلب وفكرة، فلا جرّم ما لا يُحسُّ به إلا نادراً كان غريباً<sup>(4)</sup>.

(1) كذا في نهاية الإيجاز عند المحقق. ولعلّ الصواب: (تلك الأجزاء) لا (ذلك...).

(2) نهاية الإيجاز، ص: 211، وينظر الإيضاح، ص: 145.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 212.

(4) نهاية الإيجاز، ص: 213.

يشير الرازي هنا إلى التشبيه المبتذل المعروف في الأوساط العامة، الكثير الجريان على الألسن. وكان عبد القاهر قد توصل إلى خلاصة هي: أن كل شبه رجع إلى وصف أو صورة أو هيئة من شأنها أن تُرى وتُبصر أبداً، فالشبيه المعقود عليه نازل مبتذل، وما كان بالضد من هذا... فهو غريب نادر بديع... وهو الأعلى والأفضل<sup>(1)</sup>.

ويتابعه الرازي فيخلص إلى أنه «إذا عرفت ذلك فنقول: كلما كان التشبيه المتوسط بين الطرفين أميل إلى الطرف البعيد كان أغرب وعن الذهن أبعد، وما كان إلى الطرف الحاضر أقرب كان بالحضور أولى»<sup>(2)</sup>. إن الوظيفة الإفهامية تبقى شركة بين التشبيهيْن: المبتذل النازل والغريب النادر، كل منهما يؤدي هذه الوظيفة، وهي الوظيفة التي يُعقد من أجلها التشبيه أصلاً. غير أن التشبيه الغريب النادر يزيد على تلك الوظيفة بتأديته لأخرى، هي الوظيفة الجمالية التي تدركها الطبقة الخاصة من الناس.

إن الفرق بين الرازي وعبد القاهر في الخلاصتين السابقتين فرق جوهري، فمن يُدقق نظره في السبب الذي يجعل بعض التشبيهات قريباً وبعضها الآخر غريباً يرى فرقاً أساسياً بينهما، يمكن أخذه كحكم عام على رؤية الرازي البلاغية وعلى طبيعة متابعته لعبد القاهر، يتمثل هذا الفرق في كون الرازي يصرفُ جلَّ نظره في تبيان الأسباب وتوضيحها دون أن يتدخل ليحكم بأيهما أفضل في الكلام، أهو التشبيه البعيد أم التشبيه القريب؟ وهو جدير بذلك؛ لأن الموازنة بين النصوص الأدبية من جهة الصورة الفنية خاصة، والإقرار بحكم يُفضل فيه أحد النصوص على الآخر أمر لا ينهض به من ليس له احتكاك كبير بأساليب القول الفني، ومن ليست له سليقة أدبية رفيعة وطبع فني أصيل مثل الرازي، هذا مع أن الرجل يُدرك جيداً قول عبد القاهر، بل يُمكنه أحياناً أن يفهم فهماً زائداً على فهمه: فعبد القاهر جعل التشبيه قسمين محددتين: مبتذل نازل وغريب نادر، والصورة في الأول تكون حسية بينما في الثاني تكون عقلية. فهم الرازي هذين القسمين وقال بهما، لكنه التفت إلى أقسام متوسطة لا حصر لها توجد بين القسمين، منها ما يكون قريباً تنازلياً من

(1) أسرار البلاغة، ص: 165.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 213.

القسم الأول المتبدل ومنها ما يكون قريباً تصاعدياً من القسم الثاني النادر، فالتشبيه المتوسط بين الطرفين كلما كان «أميل إلى الطرف البعيد كان أغرب... وكلما كان إلى الطرف الحاضر أقرب كان بالحضور أولى»<sup>(1)</sup>.

أما عبد القاهر فبالإضافة إلى تبيانه الأسباب وتوضيحه لها يصرف نظره إلى إصدار الأحكام، كحكمه على أفضلية الغريب البعيد وعلو منزلته، بل هو لا يوضح العبرة من كون بعض التشبيهات قريباً وبعضها الآخر غريباً إلا ليقرّر تفوق الغريب البعيد على النازل المتبدل، فيكون هدف عبد القاهر دائماً هو الإجابة عن سؤال: لماذا كان هذا الكلام أفضل من هذا الكلام؟ ويكون هدف الرازي غالباً الحفر في دقائق الأقسام والفروع وتوضيحها للمتعلمين. وسبب الفرق بينهما هو سيطرة الذوق الفني وطول النفس بالنسبة للأول، وسيطرة المنطق وتفريعاته الصورية بالنسبة للثاني.

### 3 : 5 - كيف يُكتسب وجه الشبه؟

حينما كان عبد القاهر يبيّن سبب اللطف والحسن في التشبيه الصريح إذا وقع بين شيئين متباعدين في الجنس، وأن ذلك السبب هو اتفاق ثابت حصل بين المشبه والمشبه به من الجهة التي بها وقع التشبيه، وأن تلك الجهة لا تُدرك إلا بعد التأق في استحضار الصور وتذكرها... والتقاط النكتة المقصودة منها، وتجريدها من سائر ما يتصل بها<sup>(2)</sup> لم يكن الرازي في متابعته له ليشغل باله في توسيع دائرة الحسن وأسبابه التي كُشف عنها سابقه، بل أراد أن يحول اهتمامه أكثر إلى الكيفية التي يُكتسب بها وجه الشبه. يعبر عن ذلك الاهتمام عنده العنوان: «في اكتساب وجه المشابهة»<sup>(3)</sup>، ولا يخفى ما لهذا العنوان من دلالة تعليمية، تؤكد صيغة «مَن أراد... وجب عليه...» في قوله: «من أراد تشبيه الشيء بالشيء في هيئة الحركة وجب عليه أن يطلب الوفاق بين الهيئة والهيئة، مجردة عن الجسم وسائر ما فيه من اللون وغيره من الأوصاف»<sup>(4)</sup>.

(1) نهاية الإيجاز، ص: 213 وأسرار البلاغة، ص: 165 وما بعدها.

(2) أسرار البلاغة، ص: 152 - 153.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 214.

(4) نهاية الإيجاز، ص: 214.

فابن المعتز في قوله: (من المديد)

وَكأنَّ البَرَقَ مُصْحَفٌ قَارٍ \*\*\* فأنطِباَقاً مَرَّةً وأنفِتاحاً

«لم ينظر من جميع أوصاف البرق ومعانيه إلا إلى الهيئة التي تجدها العين منه من انبساط يعقبه انقباض، ثم لما بحث عن أوصاف الحركات، لينظر أيها أشبه بها، فأصاب ذلك فيما يفعله القارئ بأوراق المصحف، من فتحها مرة، وتطبيقها أخرى، ولم يكن حُسن حال التشبيه لكونه جامعاً بين المختلفين من جنس، بل لحصول الأتفاق التام بينهما من ذلك الوجه. فلاجل اجتماع الأمرين - أعني الاتفاق التام، والاختلاف التام - كان حسناً بديعاً»<sup>(1)</sup>.

يوجه الرازي هنا عناية الشعراء (المصنّعين) إلى الوقوف عند الصورة التشبيهية التي يودُّ الشاعر إيرادها بياناً للمعنى وزينة، ووضعها تحت سلطة التوجيه والتقنين دون ما تركها تسير وفق عفوية الإبداع. ولا إخال ابن المعتز فعل كل هذا عند نظمه لهذا البيت أو غيره من أبياته الكثيرة الحسنة التشبيهية، غير ما طفح به خياله في إيجاد سببه لحركة البرق المعلومة فاستحضر ببديهية الطبع تعاقب انطباق أوراق المصحف وانفتاحها فأتى به، ولو عالج الصورة على وجه الصنعة كبداً في البيت تكلفاً.

لكن من جهة أخرى، كان الرازي واعياً بسبب حُسن التشبيه في البيت من جهة وجه الشبه المقصود في الصورة بالنظر إلى باقي العناصر القابلة لأن تكون وجوه شبه في صور أخرى يفترق معها طرفاً التشبيه، فكلما كان عنصر أو عناصر الشبه بين الطرفين شديدة الاتفاق مع شدة اختلاف باقي العناصر فيها في الآن نفسه كلما كان الشبه أحسن، هذا أدركه الرازي من شيخه عبد القاهر، وهو شيء زائد على ما قاله البلاغيون السابقون الذين اكتفوا بالقول بأن المشبه لا يشبه المشبه به في جميع صفاته، إذ «لو أشبه الشيء الشيء من جميع جهاته لكان هو هو»<sup>(2)</sup>.

### 3: 6- أغراض التشبيه:

الغرض من التشبيه رُكن من بين أركان التشبيه الأساسية، فلا بُدَّ للأديب البليغ من سبب وداع إلى عقد صورة تشبيهية يحمل معها المعنى المراد إيصاله إلى السامع حتى يستفيد من

(1) نهاية الإيجاز، ص: 214، وأسرار البلاغة، ص: 153.

(2) الصناعتين لأبي هلال العسكري، ص: 262.

المعنى المحمول إليه ويتواصل الخطاب، لأن «الفائدة تُعتبر أولى الفضائل البلاغية»<sup>(1)</sup>. وغالباً ما تعود أغراض التشبيه إلى المشبه، وقد يرجع بعضها إلى المشبه به. وقد استطاع الرازي أن يحدّد أغراض التشبيه في كل منها، وهو «من طريف ما وقف عنده»<sup>(2)</sup>.

#### - الأغراض العائدة إلى المشبه:

1- بيان إمكان وجوده، وذلك إذا كان المشبه من الأمور الغريبة التي يُستبعد حصولها وكان «المدعى يدعي ما لا يكون إمكانه بيّناً، فيحتاج إلى التشبيه لبيان إمكانه، مثل قول المتنبي: (من الوافر)

فَإِنْ تَفُقَ الْأَنَامُ وَأَنْتَ مِنْهُمْ \*\*\* فَإِنَّ الْمِسْكَ بَعْضُ دَمِ الْغَزَالِ<sup>(3)</sup>  
ادّعى المتنبي أن الممدوح فاق الأنام (يعني: الخلق) بفضائله على حدّ صار به أصلاً بنفسه، وهو في الواقع منهم، ودعواه تبقى غريبة بعيدة تحتاج إلى تأكيدها وإثبات أن لها نظيراً في الواقع. ولذلك قال: «فإن المسك بعض دم الغزال»، لـ «يحتج لدعواه، لأن المسك قد خرج من صفة الدّم وحقيقته حتى لا يُعدّ في جنسه. إذ لا يوجد في الدّم شيء من الصّفات الشريفة التي هي للمسك»<sup>(4)</sup>. فالغرض هنا من التشبيه هو: بيان إمكان المشبه بإثبات نظير له.

2- بيان مقداره من القوة والضعف أو الزيادة والنقصان، كقول القائل فيمن لا يحصل على طائل من عمله: «فلان كمن يرقم على الماء». فالتشبيه هنا لبيان مقداره، وكقوله إذا قال في شيء أسود: «إنه كحَنَكِ الغراب» لم يكن إلا تعريف مقدار السواد<sup>(5)</sup>.

3- بيان حال المشبه، أي: توضيح صفته كما في تشبيه المعقولات بالمحسوسات، فإلْفُ النَّفْسِ مع الحسيّات يكون أتم من إلفها مع العقليّات كما يقول الرازي، «فإذا ذكرت المعنى العقليّ الجليّ ثم عقّبته بالتمثيل الحسيّ فكانك قد نقلت النفس من المعنى الغريب إلى القريب»<sup>(6)</sup>.

(1) المدخل إلى بلاغة المحسنات لمحمد الولي، ص: 262، مقال له في مجلة: فكر ونقد.

(2) البلاغة تطوّر وتاريخ لشوقي ضيف، ص: 280.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 216 - 217، وأسرار البلاغة، ص: 123.

(4) نهاية الإيجاز، ص: 217، وأسرار البلاغة، ص: 123.

(5) نهاية الإيجاز، ص: 217، وأسرار البلاغة، ص: 125.

(6) نهاية الإيجاز، ص: 218.

4- تأكيد حال المشبه والمبالغة في تقريرها في نفس السامع كما في تشبيه ليلٍ بظل الرمح لتصوير قصره.

5- الغرابة والمباعدة بين المتشابهين<sup>(1)</sup>، وهو ما يُثير الشعور باستحسان المشبه واستطرافه، كتشبيه البرق بمصحف القارئ كما سبق بيان صورته.

وهذه معظم الأغراض البلاغية التي تعود إلى المشبه كما عرفت عند من جاء وابعث الرازي من البلاغيين<sup>(2)</sup>، وهذه الأغراض تتحقق في الغالب فيما إذا كان وجه الشبه في المشبه به أقوى وأتم وأشهر وأعرف من وجوده في المشبه.

- الأغراض العائدة إلى المشبه به:

يعود الغرض من التشبيه إلى المشبه به عند عكس التشبيه، والتشبيه المعكوس يكون عندما «يقصد الشاعر على عادة التخيل أن يُوهم في الشيء القاصر عن نظيره أنه زائد عليه، وحيثئذ يجعل الفرع أصلاً، وشبه الزائد بذلك الناقص، ويكون الغرض بالحقيقة إعلاء شأن ذلك الناقص»<sup>(3)</sup>. فالغرض من التشبيه المعكوس هو إعلاء شأن الناقص الذي أصبح مشبهاً به بعدما أخذ مكانه عتوةً لمعنى يُراد إدراكه، كقوله: (من الكامل)

وَبَدَا الصَّبَاحُ كَأَنَّ غُرَّتَهُ \* \* \* \* \* وَجَهُ الخَلِيفَةِ حِينَ يُمْتَدِّحُ  
فقد أعلی من شأن وجه الخليفة حين جعله كأنه أعرف وأشهر وأتم وأكمل في النور والضياء من الصباح.

والرازي في هذا التشبيه المعكوس ينقل عن عبد القاهر كما ينقل عنه مباحث التشبيه الأخرى، إلا أنه قد سجّل تفوقه على شيخه في تلك المباحث من حيث وضوح الأفكار وترتيبها، وبَدَتْ استشهاداته كثيرة ومقنعة، وتحليله لها لا تشوبه آليات المنطق وحدة التعقيد، ونَفَسُهُ فيها نَفَسٌ طويل مستمر، يحس معه القارئ بأنه إزاء كتاب (الأسرار) لا كتاب (نهاية الإيجاز).

(1) نهاية الإيجاز، ص: 219، وأسرار البلاغة، ص: 130 وما بعدها.

(2) كالكاسكي في: مفتاح العلوم، ص: 448، والطبي في: التبيان في علم البيان، ص: 353 مثلاً.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 220، وأسرار البلاغة، ص: 223.

### 3 : 7- التشبيه ليس من المجاز عند الرازي:

يرى الرازي أن التشبيه ليس من المجاز، بل من قبيل الحقيقة: «لأنه معنى من المعاني، وله حروف وألفاظ تدل عليه، فإذا صُرح بذكر تلك الألفاظ الدالة عليه وضعاً كان الكلام حقيقة. فإذا قلت: زيد كالأسد، وهذا الخبر كالشمس في الشهرة، وله رأي كالسيف في المضاء، لم يكن منك نقلٌ للفظ عن موضوعه، فلا يكون مجازاً»<sup>(1)</sup>.

وهو في هذا يقتفي أثر عبد القاهر، ويذهب مذهبه في قوله: «كل مُعاطٍ لتشبيه صريح لا يكون نقل اللفظ من شأنه، ولا من مقتضى غرضه، فإذا قلت: زيد كالأسد، وهذا الخبر كالشمس في الشهرة، وله رأي كالسيف في المضاء لم يكن منك نقل للفظ عن موضوعه، ولو كان الأمر على خلاف ذلك لوجب ألا يكون في الدنيا تشبيه إلا وهو مجاز، وهذا محال، لأن التشبيه معنى من المعاني، وله حروف وأسماء تدل عليه، فإذا صرح بذكر ما هو موضوع للدلالة عليه كان الكلام حقيقة، كالحكم في سائر المعاني»<sup>(2)</sup>.

### 3 : 8- متى يصح عكس التشبيه؟

يتابع الرازي عبد القاهر في ما قاله عن التشبيه الذي يصح عكسه والذي لا يصح فيه ذلك، وينقل أمثلته، وهذا بعض كلامه فيه:

فالذي يصح عكسه، يكون إذا كان قصد الشاعر أو الأديب البليغ هو الجمع بين شيئين في مطلق الصورة أو الشكل أو اللون، وهو كتشبيه الصبح بغرة الفرس الأدهم لا لأجل المبالغة في الضياء - كما يقول الرازي - «بل لأجل وقوع مُنير في مظلم وحصول

(1) نهاية الإيجاز، ص: 222.

(2) أسرار البلاغة، ص: 240. اختلف الباحثون في حقيقة التشبيه: أهو حقيقة أم مجاز؟ فقد ذهب بعضهم إلى أنه حقيقة، بينما ذهب البعض الآخر إلى أنه مجاز. فمن بين الذين ذهبوا المذهب الأول هناك: عبد القاهر والرازي والمطرزي والسكاكي والقزويني وشراح التلخيص. ومن بين الذين ذهبوا المذهب الثاني هناك: ابن رشيق، وابن الأثير، ينظر: البيان في ضوء أساليب القرآن لعبد الفتاح لاشين، ص 130 - 131.

بياض في سواد... وكذلك تشبيه الشمس بالمرآة المجلّوة، والدينار الخارج من السكّة  
كقول ابن المعتز: (من الخفيف)

وكانَ الشَّمْسُ المُنِيرَةَ دِينًا \* \* \* \* \* رُجَلَتَهُ حَدَائِدُ الضَّرَابِ  
حَسَنٌ مقبول، وإن عَظُمَ التَّفَاوُتُ بَيْنَهَا وَبَيْنَهَا<sup>(1)</sup>، لأنك لم تضع التشبيه على مجرد  
النور، وإنما قصدت إلى مستدير يتلأأ ويلمع، ثم خُصَّصَ من جنس اللون الموجود في  
المرآة المجلّوة، والدينار المتخلص من حُمَيِّ السَّبَكِ كما يوجد في الشمس. فأما مقدار النور،  
وأنه زائد أو ناقص، والجرم عظيم أو صغير، فما لم يتعرّض له<sup>(2)</sup>، وهذا يعني أن التشبيه  
المعكوس يصح إذا كان الغرض منه غير المبالغة.

أما الذي لا يصح عكسه فيكون إذا «كان الغرض من التشبيه إلحاق الناقص  
بالتائد مبالغة في إثبات الحكم للناقص فهذا يمتنع عكسه وهو كما إذا شُبِّهت شيئاً أسود  
بما هو الأصل في شدة السواد، كخافية الغراب والقار، امتنع فيه العكس، لأن تنزيل الزائد  
منزلة الناقص يضاد المبالغة في الإثبات»<sup>(3)</sup>.

هذا مذهب الرازي في التشبيه المعكوس أخذه من أستاذه، وهو مذهب جلّ البلاغيين  
والنقاد القدامى الذين يرون أن الأصل في التشبيه أن يلحق الأدنى بالأعلى والأقل بالأكثر؛ «لأن  
المشبه به حقّه أن يكون أعرف بجهة التشبيه من المشبه، وأخصّ بها، وأقوى حالاً معها»<sup>(4)</sup>.

وكان عبد القاهر قد ردّ اعتراض معترض يرى عدم جواز تشبيه الصبح بغرة  
الفرس، لأن جهة الوصف وهي: الضياء والانبساط وفرط التلألؤ أظهر وأبلغ منها جهة  
الوصف في وجه الخليفة، والتفاوت بينهما كالتفاوت بين خافية الغراب والقار وبين ما  
يشبه بهما. يجيب عبد القاهر بقوله: إن «الأمر وإن كان كذلك، فإن تشبيه غرّة الفرس  
بالصبح حيث ذكّرت لم يقع من جهة المبالغة في وصفها بالضياء والانبساط وفرط التلألؤ،  
وإنما قُصِدَ أمر آخر: وهو وقوع منير في مُظلم، وحصول بياض في سواد»<sup>(5)</sup>.

(1) في أسرار البلاغة: «وإن عظم التفاوت بين نور الشمس ونور المرآة والدينار أو الجرم، ينظر ص: 222.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 223.

(3) نفسه، ص: 223.

(4) أسرار البلاغة، ص: 220، ومفتاح العلوم، ص: 453، والإيضاح، ص: 139.

(5) أسرار البلاغة، ص: 221.

ويمكن استخلاص بعض الأمور في هذا الاعتراض ورد عبد القاهر عليه:  
 الأول: هو أنه لا بد من تبيان جهة الوصف المقصودة عند الشاعر، وهذا ليس له من سبيل إلا  
 التلطف في إدراك القصد، ومعاودة النظر في معناه، والاستعانة بالخبرة وعادة التأليف عند  
 الشعراء... هذه هي طرق تأول جهة الوصف أو وجه الشبه التي ذكر عبد القاهر صعوبته،  
 «وأنه محتاج إلى فضل من الرفق، وأنه لا يلزمه إلا من ارتفع عن طبقة العامة<sup>(1)</sup>».  
 وخصص له الرازي فصلاً يعلم فيه النشء كيفية اكتسابه على ما سبق ذكره قبل قليل.  
 الثاني: هو أن تعيين جهة الوصف المقصودة على وجه التحديد يرتبط بمقصدية الشاعر أو  
 الأديب، أما المخاطب فيبقى تعيينه لها تعييناً احتمالياً لا غير، وإفهام الذي يمنع  
 اعتبار تشبيه: «غرة الصباح» بـ: «وجه الخليفة» من جهة الإشراف بادعاء أن وجه  
 الخليفة أصل فيه، فيرتفع التشبيه من وضعية الابتذال المرذولة (تشبيه وجه الخليفة  
 بغرة الصباح) إلى وضعية الغرابة المحمودة (القلب).

الثالث: إن الرازي لم يلتفت إلى هذا الاعتراض، ولا لجواب عبد القاهر عليه، ولكنه  
 ضمن ذلك في كلامه السابق، وهو تضمين كافٍ لدفع أي اعتراض من هذا النوع،  
 وبهذا يكون تلخيص الرازي قد شمل أيضاً بعض الاعتراضات التي يُقدمها عبد  
 القاهر ليردّ عليها زيادة في توضيح نُكَّته البلاغية، وتخليصها مما قد يعترها من  
 الشوائب والشبهات.

قد تبين الآن صورة متابعة فخر الدين الرازي لعبد القاهر في مباحثه البلاغية، لذلك  
 سأقف عند هذا الحد، دون تقديم مزيد من المباحث التي تابعه فيها، كمبحث التشبيه الذي يجيء  
 في الهيئات التي تقع عليها الحركات، والذي يجيء في الهيئات التي تقع عليها السكنات<sup>(2)</sup>.

### 3: 9- الاستعارة:

في مبحث الاستعارة يقلل الرازي من متابعته لعبد القاهر، وذلك بالموازاة مع شدة  
 متابعته له في مباحث المجاز والتشبيه وغيرهما، كما سبق أن رأينا؛ فقد رد على الرماني في تعريفه  
 للاستعارة، كما ردّ عليه في مواطن أخرى، ونقل عنه بعض الأمثلة التي لا توجد في كتاب عبد

(1) نفسه.

(2) ينظر نهاية الإيجاز، ص: 224 وما بعدها، وأسرار البلاغة، ص: 181 وما بعدها.

القاهر، ثم أورد أمثلة جديدة، خاصة من شعر الحريري. ورد على عبد القاهر نفسه في بعض القضايا التي خالفه فيها. وسيتبين هذا فيما بعد، أما الآن فسأحاول فقط تسجيل متابعات الرازي لعبد القاهر في بعض قضايا الاستعارة ملخصة.

إن الذي يلفت النظر هو أن الرازي لم يذكر الاستعارة اللفظية غير المفيدة في كتابه، لأن عبد القاهر لم يهتم بها، ولم يُمثل لها بالقرآن، لأنه رآها قصيرة الباع، قليلة الاتساع في التعبير الأدبي، بينما أخذ عنه معظم ما قاله عن الاستعارة المفيدة التي قرع منها هو ومن أتى بعده من البلاغيين فروعاً عديدة، شغلت بال الناشئة، وأهتتهم عن تذوق حلاوة التعبير بالاستعارة، وأن يحسوا تأثيرها فيه.

### 3: 10- الاستعارة التصريحية والاستعارة المكنية:

من المعلوم أن الاستعارة التصريحية هي ما يصرح فيها بلفظ المشبه به المستعار. وأن الاستعارة المكنية هي التي لا يصرح فيها بلفظ المشبه به، بل يطوى ويرمز له بلازم من لوازمه. ولم يُشر الرازي إلى الاستعارتين: التصريحية والمكنية بالاسم، ولكنه وضح معنى كل منهما عندما أخذ عن عبد القاهر أحد تعريفاته للاستعارة فقال: الاستعارة عبارة عن جعل الشيء الشيء، أو جعل الشيء للشيء لأجل المبالغة في التشبيه، فالأول كما إذا قلت: لقيت أسداً وتعني الشجاع. فقد جعلت الشجاع أسداً. فهذا هو جعل الشيء الشيء، وهو يعني بهذا الشطر من التعريف: الاستعارة التصريحية.

والثاني كقول الشاعر<sup>(1)</sup>: (من الكامل)

﴿ إِذْ أَصْبَحَتْ بِيَدِ الشَّمَالِ زِمَامُهَا ﴾

فإنك أثبت اليد للشمال، وغرضك أن تبالغ في تشبيهه بالقادر في المتصرفية<sup>(2)</sup>، ويعني بهذا الشطر من التعريف: الاستعارة المكنية.

وفي موضع آخر من كتابه يوضح ذلك أكثر بقوله: «اعلم أن الاستعارة تارة تعتمد نفس التشبيه، وتارة لوازمه. فالأول: ما إذا اشترك شيان في وصف، وأحدهما أنقص من الآخر، فيُعطى الناقص اسم الزائد، مبالغة في تحقيق ذلك الوصف له، كقولك: رأيت

(1) عجزيت لبيد بن ربيعة، وسيرد البيت كاملاً بعد قليل.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 232 - 233، ودلائل الإعجاز، ص: 67.

أسداً، وأنت تعني رجلاً شجاعاً، وعنتُ لنا ظبيةً، وأنت تريد امرأة». والذي قدّمه الرازي هنا يخص الاستعارة التصريحية.

وأما الثاني<sup>(1)</sup>: فعندما تكون جهة الاشتراك وصفاً إنما يثبت كماله في المستعار منه بواسطة شيء آخر، فيثبت ذلك الشيء للمستعار له مبالغة في إثبات ذلك المشترك، كقول الشاعر: (من الكامل)

وَعَدَاةَ رِيحٍ قَدْ كَشَفْتُ وَقِرَّةَ \*\*\*  
إِذْ أَصْبَحَتْ يَدِ الشَّيَالِ زِمَامُهَا  
فالشمال في تصريف الغداة، على حكم طبيعتها، كالحیوان المتصرف، إلا أن تصرف الحيوان إنما يكون باليد في أكثر الأمر، فتكون اليد كالألة التي بها تكمل القوة على التصرف. ولما كان الغرض إثبات وصف التصرفية، وذلك مما لا يكمل إلا عند ثبوت اليد، لا جرم أثبت اليد للريح تحقيقاً للغرض... والدليل على ما قلناه أنه ليس للشمال شيء يُنقل إليه اسم اليد<sup>(2)</sup>.

وخلاصة الفرق بين الاستعارة التصريحية والمكنية كما بين عبد القاهر وتلميذه الرازي هو أن التشبيه في الأولى يأتيك عفواً دون إنعام النظر. أما إذا رُمّت التشبيه في المكنية فإنك لا تجده يواتيك تلك المواتاة كما يقول عبد القاهر، بل يحدث بعد معاناة وإعمال فكر كما في بيت لبيد السابق.

واعتماد المكنية على التخيل جعلت عبد القاهر يفضلها على التصريحية لاحتياجها إلى تأمل أطول وتفكير أعمق. وقد عبر الرازي عن هذا التفضيل واستحسن الاستعارة المبنية على خفاء التشبيه بقوله: «من شأن الاستعارة أنك كلما زدت التشبيه إخفاءً ازدادت الاستعارة حسناً، حتى تكون أطف وأوقع، إذ أُلّف الكلام تأليفاً. وإن أردت الإفصاح بالتشبيه خرجت إلى ما يعافه الناس»<sup>(3)</sup>.

قوله: «إذ أُلّف الكلام تأليفاً...» رغم اختصاره الشديد فهو يشير إلى فكرة عبد القاهر في الاستعارة التي استطاع أن يجعلها جزءاً من نظرية النظم.

(1) نهاية الإيجاز، ص: 256، ودلائل الإعجاز، ص: 67، 435، وأسرار البلاغة، ص: 45.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 257.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 248، ودلائل الإعجاز، ص: 450-451.

وإذا كان الرازي يوافق شيخه في النص السابق على أن الاستعارة تنبني على تناسي التشبيه، فإنه يؤكد - مثله - على أن ذلك لا يجب أن يؤدي إلى التعمية والإلغاز في الاستعارة، يقول في موضع آخر: «فأما ما يكون خفياً يستخرجه الشاعر أو غيره بذهنه، فلا بد فيه من التصريح بالتشبيه، وإلا كان تكليفاً بعلم الغيب»<sup>(1)</sup>. وهما معاً متفقان في هذا مع قدامة بن جعفر في عدم البعد بالاستعارة حتى تكون معاملة<sup>(2)</sup>.

### 3: 11- الاستعارة الأصلية والاستعارة التبعية:

ثم يقسم الرازي الاستعارة تقسيماً آخر إلى أصلية وتبعية، أصلية في أسماء الأجناس وتبعية في الأفعال والصفات، ويمثل لكل نوع من هذه الأنواع<sup>(3)</sup>. أما أسماء الأعلام، فيرى الرازي أنها لا تدخلها الاستعارة، «لأن المشابهة بين الأصل والفرع معتبرة في الاستعارة، وهي غير معتبرة في الأعلام»<sup>(4)</sup>. وقد تكون الاستعارة عامية عنده، وقد تكون غريبة، ومدار الأمر فيها على التشبيه، فمن الاستعارات العامية قولك: لقيت أسداً، ووردت بحراً، وشاهدت بدرأ.

ومن الاستعارات الخاصة الغريبة قول الشاعر: (من الطويل)

❖ وَسَأَلْتُ بِأَعْتَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِحُ ❖

أراد أنها سارت سيراً حثيثاً، في غاية السرعة، وكانت السرعة في لين وسلاسة، حتى كأنها كانت سيولاً، وقعت في تلك الأباطح، فجرت بها<sup>(5)</sup>. ولا يختلف الرازي هنا عن عبد القاهر، فالأمثلة التي يقدمها لنوعي الاستعارة المذكورين يستقيها منه، ولم يضيف شيئاً جديداً، بل ترك كثيراً من استطرادات عبد القاهر

(1) نهاية الإيجاز، ص: 246 - 247، وأسرار البلاغة، ص: 244.

(2) نقد الشعر لقدامة بن جعفر، ص: 174. تحقيق: محمد عبد المنعم الخفاجي.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 244 - 245.

(4) نهاية الإيجاز، ص: 241. لم يبيّر الرازي هنا مثلاً إلى دخول الاستعارة في الحروف كما ذهب إلى ذلك الزمخشري، ولكنه قال في كتابه المحصول: «أما الحرف فلا يدخل فيه المجاز بالذات، لأن مفهومه غير مستقل بنفسه، بل لا بد وأن ينضم إليه شيء آخر لتحصل الفائدة». المحصول: 1/ 137.

(5) دلائل الإعجاز، ص: 74.

النافعة التي يكثر فيها من الأمثلة، ويوضح جهة الغرابة في معانيها، واختلاف بعضها عن بعض بحسب اختلاف سياقات الجمل ونظمها<sup>(1)</sup>.

### 3 : 12 - تقسيم الاستعارة باعتبار الطرفين:

يبين الرازي أقسام الاستعارة<sup>(2)</sup> باعتبار الطرفين من حيث إدراكهما بالحس، ويحصرها حصراً مختصراً من عبد القاهر ليقدم بعد ذلك الأمثلة التي ساقها من الرماني<sup>(3)</sup>. هذه الأقسام التي بينها هي: استعارة المحسوس للمحسوس، واستعارة المعقول للمعقول، واستعارة المحسوس للمعقول، واستعارة المعقول للمحسوس، وهذا الأخير لم يجوزه إلا على التأويل، يظهر ذلك في قوله: «القسم الرابع: وهو استعارة اسم المعقول للمحسوس. وهو غير جائز إلا على التأويل في باب التشبيه»<sup>(4)</sup>.

### 3 : 13 - الفرق بين الاستعارة والتشبيه البليغ:

ينقل الرازي عن عبد القاهر، ويذهب مذهبه في أن التشبيه البليغ المؤكد إن لم يحسن دخول أداة التشبيه عليه يُعدّ من باب الاستعارة. ويلخص ذلك في وضوح، مبيّناً رأيه في أن أدوات التشبيه كالكاف ومثل وغيرهما إذا «لم تذكر مثل قولهم: زيد أسد، وهند بدر فهنا اختلفوا في كونه استعارة، والحق أنه ليس من الاستعارة لوجه ثلاثة»<sup>(5)</sup>، ويستقي تلك الوجوه من كلام الشيخ عبد القاهر، وكان الزمخشري قد ذهب نفس المذهب، وتابع عبد القاهر أيضاً حينما تعرض لتفسير قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا

(1) نفسه، ص: 74 وما بعدها، 294 - 296.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 258 وما بعدها، وأسرار البلاغة، 55 - 67.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 263 - 269، والنكت، ص: 88 وما بعدها.

(4) يشير بذلك إلى ما قاله في باب التشبيه، ص: 190.

(5) نهاية الإيجاز، ص: 238. وقوله: «اختلفوا في كونه استعارة...» يشير إلى مذهبيّن سيحدث عنها

فيها بعد العلوي اليميني بقوله: «وإنها يقع النظر والتردد في التشبيه المضمّر الأداة، كقولك: زيد أسد شجاعة... فهل يعدّ من باب التشبيه أو من باب الاستعارة، فيه مذهبان»، ثم يذكر العلوي المذهب الأول القائل بأنه تشبيه، وهو الذي مال إليه ابن الخطيب الرازي وأبو المكارم صاحب التبيان، وهو رأي أكثر علماء البيان. والمذهب الثاني أنه استعارة وقد قال به أبو هلال العسكري والغنامي وأبو الحسن الأمدي وأبو محمد الخفاجي وغيرهم، ويذكر حجج كل فريق، ينظر الطراز: 1/ 206.

أَصْنَاءَتْ مَا حَوَّلَهُ، ذَهَبَ اللَّهُ يُثَوِّرُهُمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلْمَتٍ لَا يُبْصِرُونَ ﴿١١﴾ يقول: «... فإن قلت: هل يسمى ما في الآية استعارة؟ قلت: مختلف فيه، والمحققون على تسميته تشبيهاً بليغاً لا استعارة، لأن المستعار له مذكور وهم المنافقون، والاستعارة إنما تُطلق حيث يُطوى ذكُرُ المستعار له، ويجعل الكلام خلواً عنه، صالحاً لأن يُراد به المنقول عنه والمنقول إليه لولا دلالة الحال أو فحوى الكلام»<sup>(١)</sup>.

أما عبد القاهر وإن لم يكن مُستريحاً إلى جعل مثل: زيد أسد استعارة، فإنه يُلين لمن يجعله كذلك، مُنبهاً إياه على أنه «... ينبغي ألا يدعونا انفاق قولنا: جاءني أسد، وهزرت سيفاً صارماً، وقولنا: زيد أسد، وسيف صارم في مطلق التشبيه إلى التسوية بينهما، وتَرَكِ الفَرَقِ من طريق العبارة، بل وجب أن نَفَرِّق، فنسمي ذاك استعارة، وهذا تشبيهاً. فإن أبيت إلا أن تطلق الاستعارة على هذا القسم الثاني، فينبغي أن تعلم أن إطلاقها لا يجوز في كل موضع يحسن دخول حرف التشبيه فيه بسهولة، وذلك نحو قولك: هو الأسد، وهو شمس النهار...»<sup>(٢)</sup>.

ويُفهم من قول عبد القاهر السابق أنه يُفَرِّق بين التشبيه البليغ والاستعارة، وأنه يُلين لمن يتشدد ويطلق الاستعارة على التشبيه البليغ مُنبهاً إياه أن إطلاقها عليه لا يجوز في مثل: هو الأسد، وهو شمس النهار ونحوهما، مما يكون فيه المشبه به معرّفاً، فيحسن دخول أداة التشبيه عليه، بخلاف لو كان نكرة مثل: هو أسد، وهو بحر، فإذا قال أحد: هو كأسد، وهو كبحر «كان كلاماً نازلاً غير مقبول»، فبعد القاهر كأنه يميز إطلاق اسم الاستعارة على التشبيه البليغ إذا كان المشبه به نكرة، لأن الكاف لا يحسن دخولها عليه.

وتلفتت الرازي إلى هذه الليونة من أستاذه فيعود هو الآخر فيقول: «ثم اعلم أنا إذا فَرَعْنَا على أن التصريح بالشبه لا ينافي الاستعارة، فلنا فيه تفصيل. فإنك تارة تقول: «زيد أسد»، فتجعل المشبه به نكرة. وتارة تقول: «هو الأسد»، فتجعل المشبه به معرفة. وإطلاق اسم الاستعارة على القسم الأول أقرب، لأنه خرج بالتذكير عن أن يحسن إدخال حرف

(1) سورة البقرة، الآية: 17.

(2) الكشاف: 204 / 1.

(3) أسرار البلاغة، ص: 328.

التشبيه عليه. فلو قلت: «هو كأسد»، و«هو كبحر» كان كلاماً نازلاً غير مقبول. لكنّه وإن كان لا يَحْسُنُ فيه «الكاف» يَحْسُنُ فيه «كأن»، تقول: «زيد كأنه أسد». ولكن ذلك لا يدفع التَّفَاوُتَ المذكور، وإن كان ضعيفاً<sup>(1)</sup>.

ويتبين من خلال هذه المتابعة أن الرازي متمثل لطرق التفكير البلاغي عند عبد القاهر، وإعٍ بها تمام الوعي، وإن كان ذلك لا يشفع له في عدم بسْطِ قضايا عبد القاهر البلاغية على نحو ما فعل هو، بل كان يجب أن يكون تمثُّله لها حافظاً للخُلُقِ والإبداع لديه، ومواصلة الإبتكار والتجديد وذلك على مسارات مختلفة، أبرزها مسار تطبيق أفكار عبد القاهر على الأدب شعره ونثره.

إلا أن الأمر لا يقف عند هذا الحد، بل يمكن أن يتساءل المرء عن السبب الذي كان وراء هذا التراجع في موقف الرازي، واعتباره «زيداً أسد» إلى الاستعارة أقرب؟: أيكون السبب هو عدم حسن دخول «الكاف» على المشبه به كما يقول هو وشيخه فعلاً؟، هذا مع حُسن دخول «كأن» عليه. أم أنه يرتبط بالعلاقة بين التشبيه والاستعارة من جهة ذِكرِ المشبه وعدمه أكثر من ارتباطه بالعلاقة بينهما من جهة حُسن دخول الأداة على المشبه به وعدم حسن دخولها عليه؟

يدولي أن فكرة المبالغة والإدعاء التي بها فضّل البلاغيون والنقاد الاستعارة على التشبيه من حيث الأداء الفني هي التي ستحسِّمُ الإشكال، «وذلك لما يتحقق في الاستعارة من تفاعل وتداخل في الدلالة، على نحو لا يحدث بنفس الثراء في التشبيه، ولما يظهر من قدرة الاستعارة على إدخال عدد كبير من العناصر المتنوعة داخل نسيج التجربة الشعرية»<sup>(2)</sup>. أرى أن هذا التفاعل في الدلالة يشتدّ إذا ما حُذِفَ المشبه أو المستعار، وعُيِّبَ عن التصريح به لفظاً، فيكون التعرّف عليه من طريق تحديد العناصر المتفاعلة. ومن هنا كانت الحاجة في الاستعارة إلى التأويل ضرورية. ويزداد هذا التفاعل داخل التعبير الاستعاري كثافةً حينما تفي بأداء الغرض مثلها في ذلك مثل التشبيه، إلا أنها تؤدّيه بإيجاز وبأكثر مبالغة وإدعاء منه، «وإذا قلت رأيت أسداً لم تذكر شيئاً آخر حتى تشبّهه بالأسد، فظهر أن هذا ليس من التشبيه في شيء ليس

(1) نهاية الإيجاز، ص: 240 - 241، وأسرار البلاغة، ص: 328 - 329.

(2) الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب لأحمد جابر عصفور، ص: 247.

هو عينُ الشيء. وأيضاً فكما أن التشبيه مطلوب من الاستعارة، فكذلك الإيجاز مطلوب منها. ألا ترى أنك إذا قلت، «رأيتُ أسداً». فقد أفدت أنك رأيت رجلاً شبيهاً بالأسد في شجاعته؟ فإن ذلك الشبّه على أتمّ ما يكون. فقد نابت تلك اللَّفظة مناب هذا الكلام الطويل؛ فالتشبيه إذا أحد عَرَضِي الاستعارة»<sup>(1)</sup>.

خلاصة ما سبق، أنه متى ما ذُكر لفظ المشبه في التشبيه البليغ، فالأولى أن يسمى تشبيهاً بليغاً لا استعارة، وذلك بالنظر إلى برودة الادّعاء والمبالغة وفتورهما بسبب ذُكر المشبه مقارنة مع الاستعارة التي يُطوى فيها ذُكره.

غير أن العلوي اليمني يستسهل الأمر فيجعل الأداة هي محكُّ الفرق: «فالاستعارة ليس لها آلة، والتشبيه له آلة، فما كانت فيه آلة التشبيه ظاهرة فهو تشبيه، وما لم تكن فيه ظاهرة فهو استعارة، فقوله: «زيد أسد» لا آلة فيه، فوجب كونه من الاستعارة»<sup>(2)</sup>. ريباً أن العلوي في إقراره بأن «زيد أسد» استعارة استند إلى عدم حُسن دخول «الكاف» عليه، ونسي أن «كان» ممكن دخولها عليه كما وضح عبد القاهر وتلميذاه. هذا مع أن التعويل على الأداة يبعد فكرة الادّعاء التي تقوم عليها الاستعارة، ويفقدها قيمتها الفنية، هذا الادعاء الذي يمكن أن يأخذ منحى تصاعدياً ابتداءً من التعبير بالحقيقة إلى التعبير بالمجاز في حدود قصوى. وهكذا فالإدعاء في مثل: «زيد كالأسد» أقوى منه الادعاء في مثل: «زيد أسد»<sup>(3)</sup> وهذا أقوى منه في مثل: «رأيت أسداً».

ولم يوسع الرازي قوله في الاستعارة التمثيلية التي هي مجاز مركب، ولم يذكرها باسمها هكذا، ولكنه اكتفى بعدّها على أنها ضربٌ من التمثيل، وذلك حين يقول: «وقد خُصوا التشبيه المنتزع من اجتماع أمور، يتقيد البعض ببعض باسم التمثيل، فقد يكون

(1) نهاية الإيجاز، ص: 245.

(2) الطراز: 206/1.

(3) اعتبر ابن الأثير المثاليين، من التشبيه حين قال: «والتشبيه تشبيهان: تشبيه مُظهر الأداة كقولنا: زيد كالأسد، وتشبيه مضمّر الأداة كقولنا: زيد أسد»، ثم أضاف: «وهذا التشبيه المضمّر الأداة قد خلطه قوم بالاستعارة، ولم يفرقوا بينهما، وهذا خطأ محض». وينظر المثل السائر: 2/72. تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة.

ذلك على حدّ الاستعارة كقولهم لمن يتردّد في الأمر: أراك تُقدّم رجلاً وتؤخر أخرى.  
والأصل: أراك في تردّدك كمن يُقدّم رجلاً ويُؤخر أخرى<sup>(1)</sup>.

هذه هي فكرة الرازي في متابعته لعبد القاهر في الاستعارة؛ تنبني على فهم دقيق لما اجتمع لدى أستاذه في كتابيه من أسرارها البلاغية، ونكتها البيانية. والجديد في هذه المتابعة ليس في المادة، ولكن في الصورة؛ فقد عرّض مباحث الاستعارة في صورة أوضح بفضل تخصيصه لكل فكرة عنواناً مناسباً لها، وبسطه الكلام فيها بشكل أوسع، مثل ما فعله عند تبيانه الفرق بين الاستعارة والتشبيه، إضافته أمثلة أخرى على أمثلة عبد القاهر<sup>(2)</sup>.

ومن نتائج متابعة الرازي لعبد القاهر في المباحث البلاغية السابقة أجد ما يأتي:

✽ ليس في تحليل الرازي ما يُشعرُ باهتمامه بالقائل الناظم للكلام مثلما يشعر به في تحليل عبد القاهر، فهذا يتناول مسائل البلاغة من زاوية «التواصل»، ليس فقط من خلال تتبع معاني الكلام المقصودة، والتدقيق في فروقها حسب الصيغ المختلفة للعبارات، ولكن أيضاً من خلال كيفية إنشاء المعاني في ذهن القائل، وإيجاد الألفاظ المعبرة عنها، وموضع كل لفظة في مكانها المناسب للمعنى المقصود، مراعية في ذلك الألفاظ التي قبلها والأخرى التي بعدها، ومثل اهتمام عبد القاهر بالقائل المنشئ للكلام مثل اهتمامه بالسامع أو المتلقي بالتعبير الحديث، وأكثر ما يظهر ذلك في تعبيراته الكثيرة من مثل: - اعلم أن لك... - فإن قلت... - أنت... - أتراك... - وإذا قد عرفت هذا...، ولعل هذا يدخل ضمن أسلوبه كما سيجيء في الفرق بين أسلوبَي الرجلين<sup>(3)</sup>، ولكن لا بد من الإشارة إليه هنا كنتيجة اتضحت من خلال ما سبق.

والحقيقة أن الرازي لا يَقدم رأياً في تحليله لمثل هذه الأمور، ولكن جانباً منها غير يسير أقصي، ولا أرى سبباً لهذا الإقصاء سوى ثلاثة أسباب:

(1) نهاية الإيجاز، ص: 229 و230 و274، ودلائل الإعجاز، ص: 69.

(2) ينظر ص: 225، 232، 233، 236 على سبيل المثال. وفي الفصل الموالي ستبين إضافات الرازي ومدى جدواها في المباحث البلاغية عموماً.

(3) ينظر ذلك في مبحث: الاتجاه البلاغي للرازي ص: 370 وما بعدها مما سيأتي.

- 1- التلخيصُ الذي ذهب بالعديد من استشهادات عبد القاهر التي يرافقها دائماً هذا الأسلوب في تحليله لها، وهذه النظرة التي تجمع بين القائل والقول والمقول له.
- 2- طوّل نَفْسِ عبد القاهر في التحليل، والإتيان بالشاهد تلو الشاهد، وضيّق الرازي عن ذلك، هذا مع أن الأول نحوي بلاغي أديب يُسَعِّفه تذوّقه للأدب في التعمّق والاسترسال في تحليل النماذج، بينما الثاني كلامي أصولي فقيه، يجنح إلى التفرّيع والتقسيم والتدقيق في تحديد مفاهيم المصطلحات.
- 3- ثم سبب ثالث لعلّه لا يقل أهمية عن سابقه، يتمثل في أن عصر عبد القاهر تجمّعت لديه باكورة الأبحاث البلاغية التي ساهم في إيجادها بنصيب وافر إعجازيّ القرن الرابع كما سبق أن رأينا جهدهم في ذلك. وكان هذا العصر قد استقرت في قلوب العديد من أفرادها فكرة «أن المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ»، وفكرة «إن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات، ولكن تظهر بالضم على طريقة مخصوصة»، وهما فكرتان صدرتا عن المعتزلة خاصة القاضي عبد الجبار من لهم نباهة وصيت وعلوٌّ منزلة في العلوم، وقد عرّض عبد القاهر بهؤلاء بقوله: «واعلم أنّ القولَ الفايِدَ والرأيَ المدخولَ، إذا كان صدْرُهُ عن قوم لهم نباهة وصيتٌ وعلوٌّ منزلة في أنواع من العلوم غيرِ العِلْمِ الذي قالوا ذلك القولَ فيه، ثم وَقَعَ في الألسُن فتداولته ونَسَرَّتْه، وفشًا وظَهَرَ، وكثُر الناقلون له والمُشِيدُونَ بِذِكْرِهِ صار تَرَكُ النَّظَرِ فِيهِ سُنَّةً، والتقليدُ دِيناً»<sup>(1)</sup> إلى غير هذا من كلامه الطويل الذي ردّ فيه مزاعم هؤلاء، وبين أن الأمر لا يتعلق فقط باللفظ والمعنى، بل أيضاً بصور المعنى المتعددة النظم، بل إن هذا الأخير هو أساس المفاضلة، «... وذلك أنهم لما جعلوا شأن الصورة، وضعوا لأنفسهم أساساً، وبنوا قاعدة، فقالوا: إنه ليس إلا المعنى واللفظ ولا ثالث»<sup>(2)</sup>.
- لم يجد الرازي ما يقوله أكثر مما قاله أشعري مثله، فذهب إلى ترتيب أفكار عبد القاهر وتبويبها بعد تلخيصها.

(1) دلائل الإعجاز، ص: 464.

(2) نفسه، ص: 471.

\* ومن تلك النتائج أيضاً أجد أن الرازي كان شديد الانبعاث لعبد القاهر في القضايا البلاغية وفي استشهاداته وتحليلاته، ولا يختلف معه إلا في بعض الأمور، ولم يكن عنده من جديد في هذه المتابعة سوى وضعه المادة البلاغية ضمن إطار منهجي محدد.

\* أما تلخيصاته فلم تكن تنصب على القضايا الهامة في الغالب<sup>(1)</sup>، فهو يحافظ على معظم المباحث البلاغية في كتابي (الأسرار والدلائل)، وأكثر تلخيصاته مسّت أمثلة عبد القاهر فيهما وتحليلاته لها.

بقيت الإشارة أخيراً إلى أن الرازي في بحثه للبديع لم يلتفت إلى عبد القاهر كما وجدناه يلتفت إليه في المعاني والبيان، ولكنه أدار وجهه إلى رجل آخر مُعاصر له، هو رشيد الدين العُمري، ينقل عنه بعض صور البديع التي تمثّلها، ومصطلحاتها الخاصة، وسيأتي بيان ذلك في موضعه مما يأتي.

---

(1) ينظر إلى ما سيأتي في مبحث: الاختصار، ص: 402 وما بعدها.

## الفصل الثالث:

### الاختلاف والتميز في البحث البلاغي

#### عند الرازي

##### توطئة

يرتكز البحث أساساً في هذا الفصل على اكتشاف القضايا البلاغية التي اختلف فيها الرازي مع أستاذه عبد القاهر، بغض النظر عما إذا كانت وجهة نظر الرازي فيها قد سبقه إليها غيره من البلاغيين أو كان مُبتدعاً فيها غير مسبق، كما يركز أيضاً على توضيح منهجه في رؤيته البلاغية: أولاً من خلال مدى سلامة الأساس الذي بنى عليه تقسيمه لقضايا الكتاب وصحته، وثانياً من خلال عرض مبحث: مفهوم الرازي للإعجاز القرآني، وثالثاً من خلال تجريده للبحث البلاغي من الصبغة الأدبية التي تميز بها كتابا عبد القاهر ومظاهر ذلك في: الاختصارات، والتعاريف، والحدود، والتقسيم والتبويب، والشواهد والأمثلة.

##### 1: آراؤه الدالة على بروز شخصيته:

إذا كان الرازي يُمثّل واحداً من أذكى تلاميذ عبد القاهر الذين فقهوا كلامه<sup>(1)</sup>، وذلك من خلال متابعته الواعية له في معظم ما ذهب إليه من قضايا البلاغة، فإنه أيضاً يمثّل التلميذ المتميز عن أستاذه في كثير من الجوانب، يتبين ذلك من خلال نقده لبعض آرائه، ومخالفته له، مما أكسب شخصيته القوة وبعض الاستقلالية رغم طول متابعته له في مجمل قضايا الكتّابين، واتّفاقه معه فيها.

وقد خالف الرازي أستاذه في قضايا سبسطها هنا بدءاً بإيرادها كما هي عند عبد القاهر في كتابه، ثم أتبعها بما استدركه الرازي عليه في كل منها، مُعقّباً - ما أمكن - على نتيجة كل استدراك، ومُشيراً في الأخير إلى قيمة تلك الاستدراكات في البلاغة العربية وأثرها فيمن أتى بعده من البلاغيين.

(1) سمات البلاغة عند الشيخ عبد القاهر لمحمد جلال الذهبي، ص: 20 و 152.

ومن القضايا التي خالفه فيها أجد:

## 1 : 1 - تفسير اللام في الخبر:

وذلك في رثاء الخنساء لأخيها صخر: (من الوافر)

إِذَا قَبِحَ الْبُكَاءَ عَلَى قَتِيلٍ \*\*\* رَأَيْتُ بُكَاءَكَ الْحَسَنَ الْجَمِيلاً

فبعد القاهر حين يتحدث عن وجود الألف واللام في الخبر على معنى الجنس يرى

في تفسير اللام ثلاثة وجوه<sup>(1)</sup>:

الأول: أن تقصّر جنس المعنى على المخبر عنه لقصدك المبالغة، وذلك قولك: «زيد هو الجواد».

الثاني: أن تقصّر جنس المعنى الذي تُقيد به بالخبر على المخبر عنه، لا على معنى المبالغة وتترك

الاعتداد بوجوده في غير المخبر عنه، بل على دعوى أنه لا يوجد إلا منه، كقولك:

«هو الوفي حين لا تظن نفس بنفس خيراً».

الثالث: أن لا يقصد قصر المعنى في جنسه على المذكور، لا كما في «زيد هو الشجاع»، تريد

أن لا تعتد بشجاعة غيره، ولا كما ترى في قوله: «هو الواهب المثة المصطفاة»<sup>(2)</sup>،

ولكن على وجه ثالث، هو الذي عليه قول الخنساء: (من الوافر)

إِذَا قَبِحَ الْبُكَاءَ عَلَى قَتِيلٍ \*\*\* رَأَيْتُ بُكَاءَكَ الْحَسَنَ الْجَمِيلاً

لم تُرد أن ماعدا البكاء عليه فليس بحسن ولا جميل، ولم تُقيد الحسن بشيء فيتصور

أن يقصر على البكاء كما قصر الأعشى هبة المثة على المدوح، ولكنها أرادت أن تُقره في

جنس ما حسنه الحُسن الظاهر الذي لا يُنكره أحد، ولا يشك فيه شاك.

أما الرازي فبعد أن نقل عن أستاذه هذه الوجوه من خلال تخصيصه فصلاً مستقلاً

يفرق فيه بين الصيغ الثلاث: «زيد منطوق»، و«زيد المنطلق»، و«المنطلق زيد»<sup>(3)</sup> تابع بقول:

«... قال الشيخ الإمام، وقد تجيء لام التعريف لا للحصر كقول الخنساء: ...»، وأورد

(1) دلائل الإعجاز، ص: 179 - 181.

(2) يشير إلى قول الأعشى: (من المتقارب)

هو الواهب المثة المصطفاة \*\*\* إماماً محاضراً وإماماً عشاراً

(3) نهاية الإيجاز، 159.

كلامَ عبد القاهر ثم قال: «وأقول: لو جُعِلَ ذلك مُفيداً للحصر على وجه المبالغة لم يكن فيه خلل»<sup>(1)</sup>.

يتبين أن نقطة الاختلاف بين الرجلين في بيت الخنساء هي تفسير اللام في: «الحسن والجميل»، فعبد القاهر يفسرها بلام الجنس - وهو الوجه الثالث عنده - بمعنى أن البكاء على أخيها هو داخلٌ في جنس الحسن الظاهر. أما الرازي وإن لم يذهب في تفسيرها مذهباً مخالفاً لشيخه إلا أنه يرى أن اللام لو فسرت بلام الحضر، وأفادت معه المبالغة لكان ذلك تفسيراً جيداً.

وأرى أن كلا التفسيرين صحيح، إلا أن الرازي - كما يرى المحقق - يبدو أكثر توفيقاً في توجيه معنى البيت مع عاطفة الشاعرة الصادقة وشعورها الإنساني، فربما كانت الخنساء لا تريد أن تقول: إن بكاءها على أخيها صخر من جنس البكاء الحسن المدوح.. ولكنها تريد أن تجار بأن بكاءها على صخر هو الحق، وهو الواجب، وهو العمل الحسن المنتظر منها في حق أخيها البطل الحبيب<sup>(2)</sup>.

ورغم سداد وجهة نظر الرازي لم أجد من البلاغيين بعده من التفقت إليه في وجهة نظره، وبالمقابل وجدت الخطيب القزويني والتفتازاني مثلاً قد تابعا<sup>(3)</sup> عبد القاهر في تفسيره للام في بيت الخنساء.

## 1: 2- المبتدأ والخبر المعرفتان:

يبطل فخر الدين الرازي قولاً من يقول: المبتدأ والخبر إذا كانا معرفتين فأيهما قدمته فهو المبتدأ. وهي مقولة جمهور النحاة الذين لم يرص عبد القاهر بقولهم، فرد عليهم حين كانوا «يظنون أن تكافؤ الاسمين في التعريف يقتضي أن لا يختلف المعنى بأن تبدأ بهذا وتثنى بذلك، وحتى كأن الترتيب الذي يدعى بين المبتدأ والخبر وما يوضع لهما من المنزلة في التقدم والتأخر، يسقط ويرتفع إذا كان الجزآن معاً معرفتين»<sup>(4)</sup>.

(1) نهاية الإيجاز، 161.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 54.

(3) الإيضاح، ص: 62، والمطول، ص: 349.

(4) دلائل الإعجاز، ص: 187.

فيكون ردّ الرازي ردّاً على النحويين لا ردّاً على عبد القاهر كما يذهب المحقق الدكتور شيخ أمين الذي يقول: إن الرازي «كان يقصد معارضة الجرجاني نفسه، فهو الذي يقول هذا القول، ويتّجه هذا الاتجاه»<sup>(1)</sup>، غير أنه لم يشر إلى الموضوع الذي وجد فيه عبد القاهر يقول هذا القول، ويتّجه هذا الاتجاه فيُحيل عليه؟، وكيف لعبد القاهر أن يقول بأن المبتدأ أو الخبر إذا كانا معرفتين فأيهما قدّمته فهو المبتدأ، وهو الذي ينظر إلى النحو لا من ذلك الجانب الضيق الذي يهتم بالإعراب فقط، بل من جانب أعم وأشمل، يهتمُّ المعنى واختلافه باختلاف صور التركيب، ثم إن البحث في هذه المسألة وما يتفرّع عنها من اختلافات بحثٌ في أمور شكلية تجاوزها عبد القاهر إلى البحث فيما يترتب عن ذلك من فروق دقيقة في المعاني بين تعبير وتعبير آخر كما هو شأنه في جلّ أبحاثه.

وعبد القاهر يقول صراحة: «واعلم أنه ربّما اشتبهت الصورة في بعض المسائل... حتى يُظنَّ أنّ المعرفتين إذا وقعتا مبتدأً وخبراً، لم يختلف المعنى فيهما بتقديم وتأخير، ومما يؤهم ذلك قول النحويين في باب «كان»: «إذا اجتمع معرفتان كُنْتَ بالخيار في جعل أيّهما شتتَ اسماً، والآخر خبراً»<sup>(2)</sup>.

أرى أنّ كلّ ما في الأمر هو أنّ الرازي حاول مناقشة المسألة من زاوية منطقية عقلية، وهو الإتجاه الذي كان سائداً في عصره وفي العصر اللاحق عليه في مجمل القضايا البلاغية والنحوية.

يقول الرازي: «المبتدأ موصوف، والخبر صفة، فكما وجب أن يكون أحدهما في الوجود أولى بأن يكون موصوفاً والآخر صفة، فكذلك في اللفظ»<sup>(3)</sup>. يعني هذا أن الرازي يُعوّل في احتجاجه على أن الأصل هو الموصوف والفرع هو الصفة، ولا يجب - برأيه - أن تترجح هذه القاعدة بسبب تأخر أو تقدّم أحدهما عن الآخر، وقد مثل لذلك بقوله: «فإذا قلنا: الله خالقنا ومحمد نبيّنا؛ فالخالقية صفة لله تعالى، والنبوّة صفة لمحمد ﷺ، فهما في

(1) نهاية الإيجاز، ص: 54.

(2) دلائل الإعجاز، ص: 187.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 163.

الحقيقة متعيّنان للخبريّة، ولا يصلحان للمبتدئية<sup>(1)</sup>. فحسب رأي الرازي، فإننا إذا أردنا البحث في المبتدأ والخبر في جملة ما، علينا فقط تحديد الموصوف والصفة، ويبقى سهلاً جعل الموصوف مبتدأ والصفة خبراً تقدّم أحدهما أو تأخر.

أما تحديد الفروق في المعنى بين صيغ التعبيرات المختلفة الذي نهض به عبد القاهر فقد ضاع عند الرازي في مناهات منطقيّة تعدّى قصد القائل مُنشئ الكلام إلى الوضع الأصلي للفظ وإلى أصله في الوجود.

وقد تلاه بهاء الدين السبكي أوجه الخلاف في هذه المسألة بين النحاة، وأورد ضمنها رأي الرازي، يقول السبكي: «لا يخفى أن الكلام في هذا الفصل مبني على أصل، وهو أن المبتدأ والخبر متى كانا معرفتين، فالأول هو المبتدأ، والثاني هو الخبر، وهذا هو المشهور. وقيل إن اختلفت رُتبتهما في التعريف فأعرفهما المبتدأ، وإلا فالسابق. وقيل: أنت بالخيار أيهما شئت اجعله مبتدأ، وهو قول أبي علي<sup>(2)</sup>، وظاهر قول سيويه في باب «كان». وقيل: المعلوم عند المخاطب مبتدأ والمجهول خبر، وقيل الأعم هو الخبر. وقيل: الاسم متعين للابتداء، والوصف متعين للخبر، قاله الإمام فخر الدين في نهاية الإيجاز<sup>(3)</sup>. وإذا كان الرازي يتبنّى الوجه الأخير، فإن عبد القاهر يتبنى الرابع كما يظهر من خلال أقواله السابقة.

وتابع البلاغيون عبد القاهر في هذه المسألة، فالسكاكي يقول: «وإذا تأملت ما تلوته عليك أعثرك على معنى قول النحويّين رحمهم الله: لا يجوز تقديم الخبر على المبتدأ إذا كانا معرفتين معاً، بل أيهما قدمت فهو المبتدأ<sup>(4)</sup>»، وما يسبق إلى بعض الخواطر، من أن المنطلق دال

(1) نهاية الإيجاز، ص: 163 ويُقارن بها جاء في دلائل الإعجاز، ص: 187 وما بعدها.

(2) أبو علي: الحسن بن أحمد الإمام أبو علي الفارسي أحد علماء اللغة المعروفين، توفي سنة سبع وسبعين وثلاثمائة (377 هـ).

(3) عروس الأفراح لبهاء الدين السبكي: 2/ 462 - 463. وينظر كتاب همع الهوامع لجلال الدين السيوطي: 1/ 100 - 101. تصحيح السيد محمد بدر الدين النعساني.

(4) يُلاحظ القارئ الكريم أن هذا القول الذي أبطله الرازي كما سبق هو قول النحويّين لا قول عبد القاهر كما ادّعى ذلك المحقق، وكما سبق الإشارة إلى ذلك، ولو كان عبد القاهر من ضمنهم لأشار السكاكي إلى اسمه كما يفعل، ولأشار الرازي إليه قبله، أو السبكي بعده، مما يفند ما ذهب إليه المحقق من أن الرازي يقصد عبد القاهر.

على معنى نسبي، فهو في نفسه متعين للخبرية، وأن زيدا دال على الذات، فهو متعين للمبتدئية  
تقدم أم تأخر، فلا مُعْرَج عليه، فإن المنطلق لا يجعل مبتدأ إلا بمعنى الشخص الذي له  
الانطلاق، وأنه بهذا المعنى لا يجب كونه خبراً، وأن زيدا لا يوقع خبراً إلا بمعنى صاحب اسم  
زيد، ويكون المراد من قولنا: المنطلق زيد، الشخص الذي له الانطلاق صاحب اسم زيد<sup>(1)</sup>.  
ففي هذا القول ردُّ على الرازي وأتباع لعبد القاهر في الآن نفسه.

### 1 : 3 - الفاعل في المجاز العقلي:

كان عبد القاهر قد ذهب إلى أنه ليس بلازم في المجاز العقلي أن يكون للفعل فاعل  
حقيقي يكون الإسناد إليه حقيقة يتفرع عنه الإسناد المجازي، ورأى أن الفاعل الحقيقي  
إذا كان موجوداً وقت الإسناد المجازي مثل: أنبت الربيعُ البقل، ومثل قوله تعالى: ﴿فَمَا  
رَبَّحْتُمْ بِمَنَاجِرِهِمْ﴾<sup>(2)</sup> روعي هذا الفاعل، وكان الإسناد المجازي مُفْرَعاً عنه، لأن الفاعل  
فيها واضح، هو: الله تعالى فاعل الإنبات، وهو التُّجَّار بتقدير: فما ربحوا في تجارتهم.

أما إذا لم يكن الفاعل موجوداً وقت الإسناد المجازي مثل: محبتك جاءت بي إليك،  
ويزيدك وجهه حسناً، فليس يُلازم تقديره حتى يكون الإسناد المجازي مُفْرَعاً. وكان عبد  
القاهر يُجَوِّزُ كَوْنَ الفعل مسنداً إلى الفاعل المجازي من أول الأمر (مجاز وضعي).

يقول عبد القاهر: «واعلم أنه ليس بواجب في هذا أن يكون للفعل فاعل في التقدير إذا  
أنت نَقَلْتَ الفعل إليه عُدَّتْ به إلى الحقيقة، مثل أنك تقول في: ﴿رَبَّحْتُمْ بِمَنَاجِرِهِمْ﴾ ربحوا في  
تجارتهم... فإن ذلك لا يتأتى في كل شيء»<sup>(3)</sup>.

وقد فهم الرازي من الكلام السابق أن صاحبه عبد القاهر يُنكر الفاعل الحقيقي  
عندما يَرِدُ مُتَخَفِيفاً في بعض الجمل مثل: «أقدمني بلدك حقاً لي على إنسان»، ومثل قول  
الشاعر: (من الوافر)

(1) مفتاح العلوم، ص: 315. وتابع عبد القاهر في هذه المسألة أيضاً كل من الخطيب القزويني في

الإيضاح، ص: 62 وبهاء الدين السبكي في عروس الأفراح، 2/ 463.

(2) سورة البقرة، الآية: 16.

(3) دلائل الإعجاز، ص: 296.

وَصَيَّرَنِي هَوَاكِ وَيَّي \*\*\* لِحَيْنِي يُضْرَبُ الْمَثَلُ  
وقوله: (من الوافر)

يَزِيدُكَ وَجْهَهُ حُسْنًا \*\*\* إِذَا مَا زِدْتَهُ نَظْرًا

فلا يمكنك أن تثبت للفعل «أقدم» فاعلاً سوى الحق، ولا تستطيع أن «تزعم أن «الصيرني» فاعلاً قد نُقل عنه الفعل، فجعل «اللهوى» كما فعل ذلك في «رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ»<sup>(1)</sup>.  
الفرق الدقيق الذي يَنْطوي عليه هذا الكلام هو أن الفاعل الحقيقي في العبارة الثانية واضح، هو التجار، تفرَّع عنه فاعل مجازي، هو: التجارة المنسوبة إليهم، بينما كان الفاعل الحقيقي مُتخفياً في العبارة الأولى، حتى كأن الفاعل فيها قد وضع وضعاً مجازياً. وهكذا لم يتعسف عبد القاهر في إيجاد فاعل حقيقي له كما يذهب إلى ذلك الرازي الذي راح يُظهر الفاعل في الأمثلة التي تحاشى عبد القاهر إظهاره فيها بعد أن اعترض على كلامه السابق فقال: «هذا ما قاله، وفيه نظر، وذلك أن الفعل يستحيل وجوده إلا من الفاعل، فالفعل المسند إلى شيء إما أن يُسند إلى ما هو مستند في ذاته إليه، فيكون الإسناد حقيقياً، وإذا لم يُسند إلى ذلك الشيء فلا بد من شيء آخر يكون هو مستنداً لذاته إليه. وإلا لزم حصول الفعل لا عن الفاعل، وهو محال»<sup>(2)</sup>، ثم يضيف: «فأما قولك: أقدمني بلدك حقاً لي، فالإقدام عبارة عن فعل القادر للقدوم، والقادر في فعله للشيء لا يحتاج إلا إلى الداعي، وهو العلم والاعتقاد بكون الفعل مصلحة، وذلك هنا حاصل، لأن علمه بأن له في تلك البلدة حقاً هو الحامل له على ذلك الفعل. وأما قوله: «يزيدك وجهه حسناً، فالزيادة من الحُسن لها فاعل حقيقي، وهو الله - تعالى - ، وكذلك القول في سائر الأمثلة»<sup>(3)</sup>.

وقد تبع الرازي في رده على عبد القاهر كل من السكاكي والقزويني؛ فالأول جعل فاعل بعض الأمثلة السابقة هو الله تعالى، وفاعل بعضها هو النفس، لأنها في حالة الإسناد المجازي مسندة «إلى مجرد الداعي، والعقل لا يقبل الداعي فاعلاً، وإنما يقبله محرراً

(1) نفسه، ص: 296 - 297.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 178.

(3) نفسه، ص: 178 - 179.

للفاعل»<sup>(1)</sup>. ومثل هذا ذهب إليه الخطيب القزويني في الإيضاح<sup>(2)</sup>. ويظهر أن الرازي ومن تبعه لم يفهموا مراد عبد القاهر، لذلك ذهب المتأخرون إلى أن الحق هو ما ذكره عبد القاهر، «لأنه لم يُرد أن هذه الأفعال الاعتبارية لا موصوف لها في نفس الأمر بكون الإسناد إليه حقيقة، بل المراد أنه لم يستعمل لعدم تعلق الغرض به»<sup>(3)</sup>.

أرى أن مصدر انحراف الرازي عن خط أستاذه في هذه النقطة هو ابتعاده عن ميدان الذوق والجمال في تفسير الظواهر الأدبية، وجوؤه إلى التفكير العلمي والمنطقي عوضاً عنه، فقد وضع نصب عينيه في هذا الاعتراض فكرة أن لكل مجاز حقيقة يتفرغ عنها، فكانت هي منطلق تفكيره فيه.

#### 1 : 4- الاستعارة بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي:

يدرك الرازي أن حكم عبد القاهر على قولهم: رأيت أسداً، أهو مجاز لغوي أم عقلي مضطرب<sup>(4)</sup>، فهو في (الأسرار) يقول إنه لغوي يتم فيه نقل اللفظ عن أصله اللغوي إلى غيره، يقول مُعرِّفاً الاستعارة: هي «أن يكون للفظ أصل في الوضع اللغوي معروف تدلُّ الشواهد على أنه اختصَّ به حين وضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلاً غير لازم، فيكون هناك كالعاريَّة»<sup>(5)</sup>.

يقول الرازي ناقلاً كلام عبد القاهر بعد أن حكّم باضطراب رأيه: «والذي نصَّره في الأسرار أنه لغوي، قال: «لأننا وإن أجرينا اسم «الأسد» على الرجل المُشَبَّه بالأسد بطريق التأويل، ولكننا على الحقيقة استعملناه في غير موضعه الأول، لأننا إذا أجرينا على الرجل اسم «الأسد» لم نتجاوز فيه أمر الشجاعة، فلا ندعي للرجل صورة الأسد وهيبته، واسم «الأسد» موضوع لا للشجاعة وحدها، وإلا لكان اسم صفة لا اسم جنس، بل هو

(1) مفتاح العلوم، ص: 509.

(2) الإيضاح، ص: 26.

(3) شروح التلخيص: 1/ 261 - 263.

(4) كان الرازي أوّل من انتبه إلى هذا الاضطراب، ثم تبعه في ذلك البلاغيون، كالعُلوي اليمني في

الطراز، ينظر الطراز: 1/ 250 - 251.

(5) أسرار البلاغة، ص: 30.

موضوع للبنية المخصوصة، فإذا أجرينا اسم «الأسد» على الرجل تبعاً لثبوت صفة الشجاعة فيه فقد سلبنا عن الصيغة بعض ما هي مستحقة له في أصل الوضع - وهو بنية الأسد وهيكله - فيكون هذا إزالة له عما وضع في الأصل بإزائه<sup>(1)</sup>.

بينما في (الدلائل) يميل إلى أنه مجاز عقلي، لأن الاستعارة فيه ليست نقل اسم شيء إلى شيء، بل هي ادعاء معنى الاسم لشيء آخر، يقول الرازي عن عبد القاهر: «وقال في دلائل الإعجاز: «قد كثر في كلام الناس أن الاستعارة هي لفظة منقولة عن موضعها الأصلي، وهو خطأ، لأنه لما ثبت أنك لا تطلق اسم «الأسد» على الرجل إلا بعد أن تدخله في جنس الأسود لم تكن قد نقلت الاسم عما وضع له أولاً، لأنك إنما تكون ناقلاً له إذا لم تقصد معناه الأصلي. فأما أن تكون ناقلاً له عن معناه، مع إرادة معناه، فهو محال»<sup>(2)</sup>.

وهكذا تكون الاستعارة عند عبد القاهر تارة مجازاً لغوياً يجري في الكلمة نفسها، وتارة أخرى تكون مجازاً عقلياً يجري في معنى الكلمة.

ويأخذ الرازي بالرأي الأول فيرى أن الاستعارة مجاز لغوي، وهو مذهب أكثر البلاغيين<sup>(3)</sup>. ويحتج له في قوة، يقول: «لأن عبد القاهر في الدلائل سلم أن الاستعارة داخلية تحت المجاز، وسلم أن المجاز يستدعي النقل، فيلزمه قطعاً اعتبار النقل في الاستعارة، وأما ثانياً فلما بينا أن صيغة «الأسد» لا تفيد الشجاعة فقط»<sup>(4)</sup>.

لاشك أن الرازي كان مُصيياً في ملاحظته على عبد القاهر، وحُكمه باضطراب رأيه، مما يعني أنه لم يكن ناقلاً سلبياً يقبل ما يردُّ عليه من أبحاث دون فحص أو نقد، ثم إنه لم يكتف بالنقد، بل اختار أقرب الموقفين إلى رأيه، وقدم حججه، الشيء الذي أكسب شخصيته القوة والتميز، ويكفيه هنا أن رأيه هو نفسه رأي جمهور البلاغيين كما أشرت قبل قليل.

(1) نهاية الإيجاز، ص: 236، وينظر أسرار البلاغة، ص: 413.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 236 - 237، وينظر دلائل الإعجاز، ص: 433 - 435.

(3) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها لأحمد مطلوب، ص: 82، وعلم البيان لبيورني عبد الفتاح

فيود، ص: 17.

(4) نهاية الإيجاز، ص: 237.

7 : 5 - استعمال «الخرق» في «الصفاء»:

وذلك في بيت البحري: (من الطويل)

وفي يدك السيف الذي امتنعت به \*\*\* صفاة الهدى من أن ترق فتخرقا  
تحدث عبد القاهر عما أسماه بالاستعارة القريبة من الحقيقة، وهو مبحث منه دقيق  
جليل؛ ذلك أنه حاول الانتقال في ضروبها من الأدنى إلى الأعلى كما قال<sup>(1)</sup>، وألح على أنه  
من الضروري أن يرى معنى الكلمة المستعارة موجوداً في المستعار له من حيث عموم  
جنسه على الحقيقة، وأن لذلك الجنس خصائص ومراتب في الفضيلة والنقص والقوة  
والضعف، والمستعير يستعير لفظ الأفضل لما هو دونه كاستعارة الطيران لغير ذي الجناح،  
مثل عدو الإنسان بجامع السرعة، فالحركة حقيقة فيهما معاً، لكنها قوية عند الطيور  
ضعيفة عند غيرها. لهذا يصح عند عبد القاهر استعارة حال الأقوى لحال الأضعف.

أما بيت البحري السابق: (وفي يدك... فتخرقا - البيت) فيقول عبد القاهر عنه  
موضحاً استعارة الشاعر «للخرق» الذي يكون للثوب إلى «الصفاء» التي من شأنها أن  
تصدع وتشق لا أن تحرق، هذا مع أن جنسهما واحد، هو التفريق والقطع: «وذلك أن  
أصل «الخرق» أن يكون في الثوب، وهو في الصفاة استعارة، لأنه لما قال: «ترق» قربت  
حالتها من حال الثوب. وعلى ذلك فإننا نعلم أن «الشق» و«الصدع» حقيقة في الصفاة،  
ونعلم أن «الخرق» يجامعها في الجنس، لأن الكل تفريق وقطع. ولولم يكن «الخرق»  
و«الشق» واحداً، لما قلت: شقت الثوب، والشق عيب في الثوب، وتشقق الثوب قول  
من لا يستعير»<sup>(2)</sup>، يوافق الرازي عبد القاهر على ما سبق حينما يقول موضحاً قوله:  
«... فإنه إما أن يكون الاشتراك في الذات والاختلاف في الصفات، وإما أن يكون  
بالعكس، فالأول: مثل أن يكون حقيقة تتفاوت أحادها في الفضيلة والنقص، والقوة  
والضعف فينقل اللفظ الموضوع للأكمل في ذلك النوع إلى الأنقص، مثاله استعارة  
الطيران لغير ذي الجناح في السرعة. فإن من المعلوم أن الطيران والعدو يشتركان في

(1) أسرار البلاغة، ص: 55.

(2) نفسه، ص: 59.

الحقيقة وهي الحركة المكانية، ولكنّ الطيران أسرع من العَدُو، فلما تساوياً في الحقيقة - وهي الحركة - واختلفاً في القوّة والضعف في السرعة لا جَرَمَ نقلوا اسم الكامل في السرعة إلى الناقص فيها، فسَمُوا العَدُو طَيْرَاناً<sup>(1)</sup>.

إلا أن الرازي خالفَ عبد القاهر، وإن لم يذكُر ذلك صراحة، وذلك حينما قال مُعَرِّضاً بسلفه: «وقد يقع في هذا الجنس ما يُظنُّ أنه مستعار، ولا يكون كذلك، وذلك إذا كانت جهة الاختلاف خارجة عن مفهوم الاسم كقوله: (وفي يدك السيف... - البيت). فالظاهر أن الخرق حقيقة في الثوب، مجاز في الصّفاة، ولكنّ التحقيق بأباه، لأنّ الشق يستعمل في موضع الخرق، فقال: شققت الثوب. والشق عيب في الثوب، وهذه إطلاقات على وجه الحقيقة. فلما قام الشق مقام الخرق وجب أن يقوم الخرق مقام الشق ظاهراً، وإلا لكان للخرق مفهوم سوى مفهوم الشق، فيكون لفظ الخرق مشتركاً بينهما. وهو خلاف الأصل. فثبت أن الخرق والشق لفظان مترادفان، فلما كان الشق حقيقة في الصّفاة، كان الخرق المرادف له حقيقة أيضاً فيه»<sup>(2)</sup>.

يتلخّص مضمون استدراك الرازي على عبد القاهر في أن استعمال الخرق في الصّفاة حقيقة لا استعارة، وحقته أن الشق والخرق مترادفان؛ فكما يصحُّ قول القائل: شققت الثوب على الحقيقة يصحُّ كذلك قوله: خرقت الصّفاة عليها، ومن ثمّ فلا استعارة في البيت. وفي لسان العرب ما يؤيّد رأي الرازي؛ وفيه أن «الخرق... يكون في الثوب وغيره. التهذيب: الخرق الشق في الحائط والثوب ونحوه»<sup>(3)</sup>.

## 1: 6 - الكناية بين الحقيقة والمجاز:

اتفق الرازي مع عبد القاهر حينما عبّر هذا الأخير عن إعجابه بالكناية، فرأى أن الجميع قد أجمع على أن الكناية أبلغ من الإفصاح، وأوضح أن «ليس المعنى إذا قلنا: إن الكناية أبلغ من التصريح، أنك لما كتبت عن المعنى زدّت في ذاته، بل المعنى أنك زدّت في

(1) نهاية الإيجاز، ص: 258.

(2) نفسه، ص: 258 - 259.

(3) لسان العرب مادة: خَرَقَ: 73/10.

إثباته، فجعلته أبلغَ وأكَدَّ وأشدَّ. فليست المزيَّة في قولهم: «جَمُّ الرَّماد»، آتة دَلَّ على قرى أكثر، بل أنك أثبتَّ له القرى الكثير من وجه هو أبلغ<sup>(1)</sup>، لأن التصورات - كما يفهم الرازي من قول شيخه - لا تقبل الشدَّة والضَّعف والكمال والنَّقْص، وإنما القابل لذلك هو الإثبات والإسناد<sup>(2)</sup>.

لكن الرازي يرى أن السبب الذي ذكره عبد القاهر في كَوْن الكناية أبلغ من الإفصاح ضعيف: والسبب هو «أن الكناية ذُكِرَ الشيء بواسطة ذكر لوازمه، ووجود اللازم يدل على وجود الملزوم. ومعلوم أن ذكر الشيء مع دليله أوقع في النفوس من ذكر الشيء لا مع دليله. فلأجل ذلك كانت الكناية أبلغ<sup>(3)</sup>». ويضيف الرازي في الموضع نفسه: «هذا ما قاله الشيخ، وهو عندي ضعيف لوجهين:

الأول: إنك إذا قلت: فلانٌ طويلُ النَّجاد، فطولُ النَّجاد مشكوك فيه، كما أن طولَ القامة مشكوك فيه. وليس أحدهما أظهر عند العقل من الآخر، حتى يستدل بالأعراف على الأخرى.

الثاني: وهو أن الاستدلال باللازم على الملزوم طريقة باطلة. فإن الحياة لازمة للعلم، ولا يمكن الاستدلال بوجود الحياة على وجوده. فبطل ما قاله<sup>(4)</sup>.

وما قدّمه الرازي هنا من حُجج منطقية لدحض قول عبد القاهر بعيداً عن الذوق البلاغي المرن كل البعد، فلا يعقل أن يشكَّ أحد في طول القامة إذا كنت الشاعرة بطول النَّجاد، والمهم هو إدراك القصد من قولها وبلاغته ووقعه في النفوس، ولعل طول النَّجاد المصرح به هو الأظهر عند العقل، وهو بمثابة الدليل على الأخرى الذي هو طول القامة، هذا من جهة.

أما من جهة ثانية فإن عبد القاهر جعل الكناية من المجاز كما يظهر من قوله: «الكلام على صَرَبَيْن: صَرَبٌ أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللَّفْظ وحده، وذلك إذا

(1) دلائل الإعجاز، ص: 71.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 273.

(3) نفسه، ص: 273.

(4) نفسه، ص: 273 - 274.

قصدت أن تُخجِرَ عن «زيد» مثلاً بالخروج على الحقيقة، فقلت: «خرج زيد»،... وضربٌ آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدُّك اللفظ على معناه الذي يُقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالةً ثانية تصل بها إلى الغرض، ومدارُ هذا الأمر على «الكناية» و«الاستعارة» و«التَّمثيل»<sup>(١)</sup>.

وقد لاحظ الرازي هذه التسوية من عبد القاهر بين الكناية والاستعارة والتَّمثيل فذهب إلى أن الكناية ليست من المجاز، يقول: «إن الكناية عبارة عن أن تذكر لفظاً وتفيد بمعناها معنى ثانياً، هو المقصود، وإذا كنت تفيد المقصود بمعنى اللفظ وجب أن يكون معناه معتبراً، وإذا كان معتبراً فما نقلت اللفظة عن موضوعها فلا يكون مجازاً»<sup>(٢)</sup>.

يوضح الرازي في هذا النص أن اللفظة لم تستعمل في غير ما وُضعت له، بمعنى أنها لم تنقل عن معناها، وإن كان المقصود الأصلي غير معناها، وإذا كانت لفظة الكناية لم تنقل عن معناها الوضعي فهي حقيقة لا مجاز، وواضح أن الرازي هنا كان مُقنعاً، لأن قرينة المجاز تكون مانعة من إرادة المعنى الأصلي، وهو شرطٌ ضروري لصحته كما هو معلوم، في حين أن قرينة الكناية غير مانعة من إرادة المعنى الأصلي للفظة.

وقد اشتهر رأيُ الرازي، فتابعه السكاكي والبلاغيون<sup>(٣)</sup>؛ فالسكاكي اعتبر أن الكلمة إذا استعملت فما أن يُراد معناها وحده، أو غير معناها وحده، أو معناها وغير معناها معاً؛ الأول: الحقيقة، والثاني: المجاز، والثالث: الكناية<sup>(٤)</sup>.

ولم يناقش الرازي عبد القاهر وحده في آرائه، بل ناقش آخرين، كالرمانى والعسكري في كيفية وقوع الاسم المستعار<sup>(٥)</sup>، وردَّ على الرمانى في تعريفه للاستعارة<sup>(٦)</sup>، وكان أول من وُضِعَ بعض المصطلحات البلاغية كالاستعارة التجريدية والترشيحية<sup>(٧)</sup> والتخييلية<sup>(٨)</sup>.

(١) دلائل الإعجاز، ص: 262.

(٢) نهاية الإيجاز، ص: 272.

(٣) البلاغة تطور وتاريخ لشوقي ضيف، ص: 282.

(٤) مفتاح العلوم، ص: 524، وينظر العلوي في الطراز: 1/ 375.

(٥) نهاية الإيجاز، ص: 242.

(٦) نفسه، ص: 231.

(٧) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها لأحمد مطلوب، ص: 90 - 93.

(٨) المباحث البيانية في تفسير الفخر الرازي لأحمد هندأوي هلال، ص: 332 - 334.



هذه الأمور الداخلة عند الرازي في المحاسن والمزاي لم يستطع هو أن يعلن صراحة أنه من الممكن إدخالها ضمن فصاحة الكلمة، لأنه يخصص الفصاحة والبلاغة بالمعاني، ولأنه يرى شيخه عبد القاهر لا تعنيه فصاحة الألفاظ مفردة بل مركبة، يقول عبد القاهر: إن «كلامنا نحن في فصاحة تحدث من بعد التأليف دون الفصاحة التي توصف بها اللفظة مفردة، ومن غير أن يُعتبر حالها مع غيرها»<sup>(1)</sup>.

هذه الفصاحة المبعدة عند عبد القاهر هي التي نظر فيها فخر الدين الرازي فحاول الإحاطة بمختلف رسوم الألفاظ وأشكالها وألوانها التي تظهر للعين عند كتابتها، والتي يمكن أن يحدث للكلام بسببها نوع من الحُسن والجمال، وهو بمثابة تعديل لرؤية أشعرية تجاه اللفظ.

وأما المزاي التي تكون لأمر عائدة إلى الكلمة فمنها: الحُفياء، وهي الكلام الذي جملة حروف إحدى كلمتيه منقوطة، وجملة حروف الكلمة الأخرى غير منقوطة، كقول الحريري: الكَرَمُ - ثَبَّتَ اللهُ جَيْشَ سُعُودِكَ - يَزِينُ، وَاللُّؤْمُ - عَصَّ الدَّهْرُ جَفْنَ حَسُودِكَ - يَبْشِينُ<sup>(2)</sup>.

ومنها تجنيس الخط، كقوله تعالى: ﴿بَعْضَهُمْ يَوْمِيذِيْمُوجٌ فِي بَعْضٍ وَنُفِيعٌ فِي الصُّورِ﴾<sup>(3)</sup>، ومنها المُصَحَّف وهو مضطرب أو منتظم، ويعرف الرازي كلاً منها ويمثل لها.

وكان العلوي اليميني قد أشار إلى أن العلماء «قد تفتنوا في الخط أنواعاً من التفتن وتوسعوا فيه ضروباً من التوسعات»<sup>(4)</sup>، فذكر تصرفاتهم في ذلك، ونقل الأمثلة نفسها - من أقوال الحريري وغيره - والتي جاء بها الرازي كما سلف، ولعل العلوي كان قد نقل ذلك من كتابه (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز)<sup>(5)</sup>.

(1) دلائل الإعجاز، ص: 422.

(2) شرح مقامات الحريري للشريشي: 1/ 13 (المقامة السادسة: المراغية)، وتحليل الخطاب الشعري - البنية الصوتية في الشعر لمحمد العمري، ص: 214.

(3) سورة الكهف الآية: 99، وتام الآية: ﴿وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجٌ فِي بَعْضٍ وَنُفِيعٌ فِي الصُّورِ فَسَمِعْتَهُمْ جَمْعًا﴾.

(4) الطراز: 1/ 124 - 125.

(5) لأنه يذكر أنه لم يطلع إلا على أربعة كتب من المؤلفات حول الإعجاز من بينها (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز). ينظر: الطراز: 1/ 3 - 4.

والظاهر أن الرازي كان أول من نحا منحنى التوسع في محاسن الألفاظ بأن تشمل الحروف المنقوطة وغير المنقوطة، أو أولها منقوطة وثانيها غير منقوطة إلى غير ذلك مما سبق، يؤكد ذلك الدكتور عبد العزيز عرفة بقوله: «فهو - أي: الإمام الرازي - أول من أورد مثل هذه الأنواع فيما نعلم»<sup>(1)</sup>، وكان أبو يعقوب السكاكي قد أشار إلى ذلك في معرض حديثه عن بعض المحسنات اللفظية بقوله: «ويورد الأصحاب هاهنا أنواعاً، مثل: كون الحروف منقوطة أو غير منقوطة، أو البعض منقوطة والبعض غير منقوطة بالسوية»<sup>(2)</sup>.

أما المزاي التي تكون بسبب أمور عائدة إلى اللفظ من حيث هو لفظ، فيظهر للرازي أن الكلام في ذلك يتعلق بأربعة أطراف<sup>(3)</sup>:

\* الطرف الأول: فيما يتعلق بأحاد الحروف وجعله في فصلين: تحدث في الفصل الأول منه عن مخارج الحروف، ويذكر ما نقله علي بن عيسى الرماني عن النحاة من أن مخارج الحروف ستة عشر عرضها كما هي عند النحاة<sup>(4)</sup> وعلماء الصرف، ثم نقل عن الخليل بن أحمد الفراهيدي<sup>(5)</sup> ما قاله عن الذلاقة في المنطق وكذا الشفهية، وذكر قوله في أن العين والقاف لا تدخلان في بناء إلا حسنتاه لأنها أطلق الحروف، أما العين فأنصع الحروف جرساً، وألدها سماعاً، وأما القاف فأثنت الحروف وأصحتها جرساً، فإذا كانتا هما أو إحداهما في بناء حسن البناء لنصاعتهما. فإذا كان البناء اسماً لزمته السين والبدال مع لزوم العين أو القاف، لأن الدال لانت عن صلابة الطاء وكزازتها وارتفعت عن خفوت التاء فحسنت، وصارت حال السين بين مخرج الصاد والزاي كذلك. وذكر أيضاً قول الخليل في الهاء: «تُحتمل في البناء للينها وهشاشتها، وإنما هي نفس لا اعتياص فيها».

(1) قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية لعرفة عبد العزيز، ص: 727.  
(2) مفتاح العلوم للسكاكي، ص: 542، تحقيق: عبد الحميد هندأوي. ولعله يقصد هنا بالأصحاب فخر الدين الرازي؛ لأنه هو الذي أورد تلك الأنواع، وقد نقلها عن الرازي أيضاً العلوي اليمني في الطراز كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 117.

(4) نهاية الإيجاز، ص: 118 وما بعدها، والكتاب لسبويه: 4/433 وما بعدها.

(5) لكل من الفراهيدي والرماني كتاب في الحروف، ذكر ذلك الدكتور رمضان عبد التواب في كتاب: ثلاثة كتب في الحروف، للخليل بن أحمد وابن السكيت والرازي (ليس فخر الدين الرازي صاحبنا)

حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور رمضان عبد التواب، ص: 5، 7.

وختم الرازي هذا الفصل بقوله: «وهذه الاعتبارات لا بد من رعايتها، ليكون الكلام سلساً على الأسلات، عذباً على العذبات. وهي كالشروط للفصاحة والبلاغة»<sup>(1)</sup>.  
 وخصّ الفصل الثاني<sup>(2)</sup> بالحديث عن المحاسن التي تحصل في الكلام بسبب آحاد الحروف وذكر منها الحذف: وهو أن يُحترز عن حرف أو حرفين في الكلام إظهاراً للمهارة، وضرب مثالا بتحرز أصل بن عطاء عن الراء للثغته حينما جُرب كيف يُعبر عن معنى: اركب فرسك واطرح رُحك، فقال في الحال: أَلِقِ قَنَاتَكَ وَأَعْلُ جَوَادَكَ.  
 ومنها - الإعنات، وهو التزام حرف قبل حرف الروي أو الردف من غير أن يكون ذلك واجباً في رعاية السجع، ومثّل له بقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ۝۱ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ ۝۲﴾<sup>(3)</sup>.

\* وأما الطرف الثاني فهو: في تركيب الحروف، واشترط أن يكون التركيب معتدل المزاج، فإن من التركيبات ما يكون متنافراً جداً، ومثّل له بيت أبي العتاهية: (من الرجز)  
 وَقَبْرٌ حَرِبَ بِمَكَانٍ قَفِيرٍ \*\*\*  
 وَلَيْسَ قُورِبَ قَبْرِ حَرِبٍ قَبْرٌ  
 وبيت محمد بن يسير الرياشي: (من الخفيف)

لَمْ يَضُرَّهَا، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ شَيْءٌ \*\*\*  
 وَأَنْشَنَتْ نَحْوَ عَرْفِ نَفْسٍ ذَهُولِ  
 ومن التركيبات ما يكون متنافراً بدرجة أقل من الأول، كقول أبي تمام: (من الطويل)  
 كَرِيمٌ مَسَى أَمْدَحُهُ، أَمْدَحُهُ وَالْوَرَى \*\*\*  
 بَجِيعاً، وَمَهْمَا لُمْتُهُ لُمْتُهُ وَحَدِيدِي  
 ومن التركيبات ما يكون فيه بعض التكلف، إلا أنه لا يبلغ أن يُعاب صاحبه.  
 وحاول الرازي إيجاد السبب لهذا التنافر فردّه إلى وجهين:

الوجه الأول: هو القرب القريب لمخارج الحروف من الحلق «وذلك لأن ما كان كذلك يُحتاج فيه إلى حبس الصوت في زمانين متلاصقين، فلا يظهر الحرف الأول»<sup>(4)</sup>.

(1) نهاية الإيجاز، ص: 121.

(2) نفسه، ص: 122.

(3) سورة الضحى، الآيتان: 9 و 10.

(4) نهاية الإيجاز، ص: 124.

الوجه الثاني: هو وجوب العود إلى ما عنه البدء، كقولهم **المُعْتَمَع** (1)، ثم يضيف الرازي قوله في نفس الموضوع: «ثم اعلم أن هذه الدرجات كما ترتبت في جانب الثقل، فهي موجودة في جانب السلاسة، حتى إن الكلمة قد تكون في غاية السلاسة»، أي: إذا حَلَّتْ مِمَّا يَشِينُهَا. والرازي في كلِّ ما سبق ينقل آراء سابقيه كالجاحظ والرماني وابن سنان الحفاجي (2) وعبد القاهر الجرجاني.

وأما الطرف الثالث (3): ففياً يتعلق بالكلمة الواحدة، وذلك من وجهين:

الوجه الأول: أن تكون متوسّطة في قلة الحروف وكثرتها، والثلاثيات منها هي التي تكون غاية في العذوبة، وذلك لاشتغالها على المبتدأ والوسط والنهاية، والسبب فيه أن الصوت تابع للحركة، والحركة لا بدّ لها من هذه الأمور، فمتى كانت هذه المراتب أتمّ ظهوراً في الحركة كان الكلام أسهل جرياناً على اللسان.

الوجه الثاني: الاعتدال في حركات الكلمة بالأوتالي أربع حركات أو خمس، لأن ذلك خروج عن الوزن، ومن ثمّ كان الشعر لا يحتملها، بل المفيد توالي حركتين يعقبهما سكون، ومثل هذه الأمور كان الرماني قد تعرّض لها (4).

وأما الطرف الرابع (5) فقد جعله الرازي فيما يتعلق بالكلمات المركبة، فقدم بعض صور المحسنات اللفظية، كالجناس والاشتقاق ورد العجز على الصدر والقلب.

الركن الثالث (6): فيها يتعلق بالدلالة اللفظية، ويشترط في الكلمة أن تكون عربية أصلية ليس مما أحدثه المولدون، ولا مما أخطأت العامة فيه، وأن تكون أجرى على مقاييس اللغة وقوانين النحو والإعراب، وأن تخلو من الغرابة.

ويضيف الرازي قوله عن هذا الشرط الأخير: «والدليل على كون ذلك مُعتبراً أنك تقرّأ السورة من السور الطوال فلا تجد فيها من الغريب شيئاً كثيراً، وإذا تأملت ما جمعه

(1) **المُعْتَمَع**: ضربٌ من النبات يُنْدَأَوِي بَوْرِقِهِ. (نهاية الإيجاز، ص: 124. هامش المحقق).

(2) ينظر سر الفصاحة، ص: 276 وما بعدها.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 125 - 126.

(4) النكت في إعجاز القرآن، ص: 96.

(5) نهاية الإيجاز، ص: 162 وما بعدها. سيرد الحديث عن بعض وجوه البديع مجملة بعد قليل.

(6) نهاية الإيجاز، ص: 145 - 146.

العلماء في غريب القرآن لم تكن الغرابة إلا بسبب الاستعارات والتمثيلات، كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ﴾<sup>(1)</sup>، ومثل قوله: ﴿فَلَمَّا اسْتَيْسَوْنَا مِنْهُ خَطَاوْنَا بِحَيَاتٍ﴾<sup>(2)</sup>. ومثل ﴿فَأَصْدَقَ بِمَا تُؤْمَرُ﴾<sup>(3)</sup>، وحين دلت الرازي مثل عبد القاهر<sup>(4)</sup> على أن ألفاظ القرآن لا يمكن أن يكون أكثرها غريباً، لأنه لو كانت كذلك لما صحَّ التحدي به قال: «فظهر أن استعمال الغريب لا يُفيد الكلام حُسناً». وعجيبُ أمر الرازي حين يُبعد غريب اللغة عن الإعجاز كعبد القاهر، بينما يتسامح عندما تدخُل ألفاظٌ معرّبة إلى العربية فيعتبرها جزءاً من المعجم العربي، يقول في تجويزها: «فلا مانع من كونها عربية وإن كانت موجودة في سائر اللغات، فإن توافق اللغات غير مُمتنع»<sup>(5)</sup>، فظاهرة الاقتراض - عنده - لا تلزم خروج اللغة عن كونها عربية، أو على حدّ تعبيره، فإن الثور الأسود لا يمتنع إطلاق اسم الأسود عليه لوجود شعرات بيض في جلده، كذلك الشُّعر الفارسي يسمى فارسياً وإن وجدت فيه كلمات كثيرة عربية<sup>(6)</sup>.

ولعلّ مرّةً هذا التجوُّز والانفتاح على لغات أخرى نابع - عند الرازي - من إتقانه للغتين معاً: الفارسية والعربية، ومحاولة إعطائه مشروعية وُرود ألفاظ من إحدى اللغتين في الأخرى. أو أنه جوّز ذلك لورود ألفاظ غريبة في القرآن الكريم كي لا يكون ذلك سبباً لطمعون الملاحدة في قدسيّته وإعجازه.

من كل ما سبق يبدو أن الرازي لم يرضه عزوف أستاذه عن بسط الحديث عن اللفظة المفردة وعن القضايا البديعية، فلجأ هو إلى تعريف الكثير منها، ووضع أمثلة

(1) سورة البقرة، الآية: 92. وتام الآية: ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الرَّجُلَ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾

(2) سورة يوسف، الآية: 80. وتام الآية: ﴿فَلَمَّا اسْتَيْسَوْنَا مِنْهُ خَطَاوْنَا بِحَيَاتٍ قَالَ كَبِيرُهُمْ إِنَّهُمْ لَأَنكَادُ أَتَّخِذُ عَلَيْكُمْ مَثَقَاتِ اللَّهِ وَبِنَيْلٍ مَا نَفْسُنِي فِي يَوْمِئِذٍ فَلَمَّ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَقًّا يَأْتِيهِ اللَّهُ أَهْلَ عِيَالِهِ فِي الْمَالِ وَهُوَ عَجِيزٌ الْمَكَارِبِينَ﴾

(3) سورة الحجر، الآية: 94. وتام الآية: ﴿فَأَصْدَقَ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرَضَ عَنِ الشِّرْكِ ۖ إِنَّا كُنَّا لَنَسْتَهْزِئُ بِكُمْ﴾

(4) نهاية الإيجاز، ص: 146، ودلائل الإعجاز، ص: 397.

(5) المحصول في أصول الفقه لفخر الدين الرازي: 1/ 431.

(6) المحصول في أصول الفقه: 1/ 120. وقال المازني: «ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم» المحصول في أصول الفقه: 1/ 73.

ونماذج يُبين فيها كلُّ نوع على حدة، وكان معتمده في ذلك أساساً رشيد الدين العمري المعروف بالوطواط كما سبقت الإشارة.

وقد أشار بعض الدارسين المحدثين إلى هذه الإضافة من الرازي، وأشادوا بها؛ فقد ذكر المحقق أن الرازي كان «أوسع نظرة من الجرجاني في موضوع اللفظ والمعنى»<sup>(1)</sup>، الرأي نفسه ذهب إليه الدكتور عباس ارحيلة بقوله: «وتميّز الرازي عن الجرجاني بتوسّعه في دراسة اللفظة المفردة في دلالتها اللفظية والمعنوية، ونظر في بنيتها الداخلية ومالها من دلالات وإيحاءات، وما يكون لها من جماليات حين تدخل في هندسة العبارة وسياق الأسلوب، فقدم بذلك دراسة للفصاحة ومقوماتها»<sup>(2)</sup>.

وحقاً إن الرازي كان كذلك<sup>(3)</sup>، والذي دعاه إلى توسيع نظره في الكلمة المفردة في سياق التعبير من حيث حروفها ونوع هذه الحروف وعدّها وترتيبها، ومخارج كل منها، والحركات المرافقة لها هو إقراره بـ «أنّ الفصاحة وإن كانت غير عائدة إلى الدلالة اللفظية، لكن من الأمور العائدة إلى جوهر اللفظ وإلى دلالاته الوضعية ما يفيد الكلام كما لا وزينة وجمالاً»<sup>(4)</sup>، فكان لا بدّ له أن يوضح مكان الجمال والزينة والكمال في الكلمة المفردة، لذلك حاول تعديد تلك الأمور وتفصيلها وتحصيلها، وتلك توسّعة منه في كتابه (نهاية الإيجاز) لم تكن عند عبد القاهر في كتابيه، لذلك كانت بمثابة استدراك عليه.

وقد شمل هذا التوسع ثلاثين وجهاً بديعياً: سبعة منها بحثها ضمن حديثه المستفيض عن المحاسن والمزايا الحاصلة بسبب الألفاظ وما يتبعها، وبالضبط فيما يتعلق منها بالكلمات المركبة<sup>(5)</sup> الذي جعله قسامين: قسم اعتبر فيه حال كلمتين فقط، وقسم اعتبر فيه حال ما كان أكثر من ذلك. الأول: تحدّث فيه عن التّجنيس بأنواعه، والاشتقاق، وردّ العجز على الصدر ووجوهه، والقلب. بينما تحدّث في الثاني عن السّجع وأقسامه، والتضمين المزدوج،

(1) نهاية الإيجاز، ص: 49 من مقدمة المحقق.

(2) الأثر الأرسطي لعباس ارحيلة، ص: 586 و 588.

(3) سبق ما يشير إلى ذلك في الفصل الثالث من الباب الثاني من هذا البحث.

(4) نهاية الإيجاز، ص: 94.

(5) نفسه، ص: 126.

والترصيع. ويستقصي أقسام كل نوع على حدة، معرفاً بكل قسم، ومدعماً ذلك بما يناسب من الأمثلة، «وهو في ذلك كله ينقل عن الوطواط حتى ليتفق معه في أكثر الأمثلة»<sup>(1)</sup>.

ففي حديثه عن الجناس مثلاً يعرف الجناس التام بقوله: «فالمجانسة التامة إنها توجد إذا تساوت (اللفظان) في أنواع الحروف وأعدادها وهيئاتها»، ويمثل لذلك بقول الشاعر: (من الكامل)

لَشُوؤُونِ عَيْنِي فِي الْبُكَاءِ شُوؤُونُ \* \* \* وَجَفُّونُ عَيْنِكَ لِلْبَلَاءِ جُفُونُ

ومع كل اختلاف يحدث، يوجد هناك نوع آخر من أنواع الجناس؛ فإذا كان الاختلاف مثلاً واقعاً في الهيئات فقط، فذاك يسمى بالجناس الناقص، كقولهم: جُبَّةُ الْبَرْدِ جُبَّةُ الْبَرْدِ... وهكذا يقدم الرازي باقي الأنواع الأخرى للجناس، ويسوق لها أمثلة بلا تحليل، وقد نقل الخطيب القزويني من الرازي تعريفه للجناس وبعض أنواعه كما أشار إلى ذلك عضد الدين الإيجي<sup>(2)</sup>.

وكما يعرض الرازي لصور الجناس يعرض كذلك لما يحدث بسبب اختلاف الكلمات، كالسجع والتضمين والترصيع<sup>(3)</sup>، والأوجه الباقية؛ وهي ثلاثة وعشرون وجهاً بحثها في الجملة الثانية ضمن مباحث النظم وبالضبط في بابه الثالث<sup>(4)</sup> الذي خصصه لأقسام النظم، فبعد أن نقل كلام عبد القاهر الذي ذهب فيه إلى أن الكلام إذا لم يتعلق بعضه ببعض لم يحتاج واضعه إلى فكر وروية في استخراج ذلك النظم، بل هو مثل مَنْ عَمَدَ إِلَى اللَّالِئِ فَخَرَطَهَا فِي سَلِكٍ... أما إذا تعلق بعضه ببعض فهناك تظهر قوة الطبع، وجودة القرينة واستقامة الذهن... يقول: «كلما كانت أجزاء الكلام أقوى ارتباطاً وأشدَّ التحاماً كان أدخل في الفصاحة»<sup>(5)</sup>، ثم أضاف قوله: «ليس لهذا الباب قانون يُحفظ فإنه يجيء على وجوه

(1) البلاغة تطور وتاريخ، ص: 278.

(2) الفوائد الغيائية لعضد الدين الإيجي، ص: 101، 103. والتلخيص في علوم البلاغة للخطيب

القزويني، ضمن كتاب: عروس الأفراح: 1/ 125 وما بعدها.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 142 وما بعدها.

(4) نفسه، ص: 142.

(5) نفسه، ص: 283.

شَتَّى<sup>(1)</sup>، وهو قول عبد القاهر أيضاً إلا أن عبد القاهر لم يشأ أن يذكر كلَّ الوجوه بل ذكر فقط بعضها<sup>(2)</sup>، أما الرازي فأخذ على عاتقه الحديث عن كلِّ وجه على حدة، مُستنداً في ذلك بوجه خاص على ما جاء عند الطوطاط في مصنفه كما قلت قبل قليل.

وقد بدأ بالحديث عن الوجه الأول، وهو المطابقة، ثم الوجه الثاني وهو المقابلة وهكذا...

أما طريقتة في عرض كلِّ وجه من وجوه البديع التي ذكرها فإنه غالباً ما يبدأ بتعريفه، ثم يعقبه إما بشاهد أو أكثر، خاصة من القرآن (الاشتقاق، المطابقة، المقابلة... مثلاً)، وإما بذكر أنواعه وتعريف كلِّ نوع من جديد وتسميته، ثم بعد ذلك يستشهد لكل نوع على حده (رد العجز على الصدر، التجنيس، السجع... مثلاً).

فعندما أورد تعريف<sup>(3)</sup> الرماني للسجع قال: «وهو على ثلاثة أقسام، فإما أن تكون الكلمتان متساويتين في عدد الحروف، وفي نوع الحرف الأخير، فيسمى بالتوازي كقوله تعالى: ﴿فِيهَا مَرْرٌ مَّرْفُوعَةٌ﴾<sup>(4)</sup> و﴿أَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ﴾<sup>(5)</sup> وإما أن يختلفا في العدد ويتفقا في الحرف الأخير، فيسمى بالمطرف كقوله تعالى: ﴿مَالِكٌ لَا يَرْحَمُنَّ لِلَّهِ وَالرَّحِيمَةُ﴾<sup>(6)</sup> و﴿قَدْ خَلَقْنَا أَطْوَارًا﴾<sup>(7)</sup> إلى غير هذا من الأنواع التي ذكرها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن عبد القاهر كان قد نحاشى ذِكْرَ أمثلة السجع من القرآن، ربما لأنه يعدُّ ما تماثلت حروفه في القرآن فواصل لا سجعاً، مُتبعاً في ذلك خطى الرماني والباقلاني؛ فالرماني اعتبر الفواصل بلاغة والأسجاع عيباً، لأن الفواصل تكون تابعة للمعاني بينما تكون المعاني تابعة للأسجاع<sup>(8)</sup>.

(1) نفسه، ص: 285.

(2) ينظر ما سبق، ص: 272 وما بعدها.

(3) تعريف الرماني الذي أورده هو: «إنه تكلف التقفية من غير تأدية الوزن» ولم أعثر عليه بنصه في كتابه، ينظر: النكت في إعجاز القرآن، ص: 97-98.

(4) سورة العنكبوت، الآيتان: 13 - 14.

(5) سورة نوح، الآيتان: 13 - 14.

(6) النكت في إعجاز القرآن، ص: 89.

وعبد القاهر - وباقي الأشاعرة - يقللون من القيمة البلاغية والإيقاعية للفواصل، بينما يذهب معظم المعتزلة إلى الرفع من قيمتها، والتنويه بشأنها، وإلى عدّها من أوجه بلاغة القرآن وإعجازه<sup>(1)</sup>.

والرازي - وهو أشعري - حينما يُمثّل للسجع بالقرآن مخالفاً أستاذه أيتبع مذهب المعتزلة ويحيد عن خطّ شيخه أم أنه فقط لا يُفرّق بين الأسجاع والفواصل، ويجعلها مصطلحين لمفهوم واحد؟

حينما نذكر أن الرازي كان من الأوائل الذين قالوا بأن القرآن مُعجز بحسب ترتيبه ونظم آياته إلى جانب فصاحة ألفاظه وشرّف معانيه فإنه يمكن أن يشير بهذا القول إلى فواصل القرآن، أو أن تكون في ضمن الترتيب المشار إليه، وأن يتفق مع المعتزلة في عدّها مصدر بلاغة وإعجاز، فهو يرى أن أحسن السجع ما روعي فيه التساوي بين فقره كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنبِئْهُمَا الْكُتُبَ السُّنَيْنَ ﴿١٣٧﴾ وَهَدَيْنَهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿١٣٨﴾﴾<sup>(2)</sup>، وهو لا يختلف مع أستاذه حينما ينبه على أن السجع قد يكون مُتكلفاً، وعلامة ذلك التكلف «أن يكون الحرف لم يحتاج إليه لأجل المعنى، وإنما احتيج إليه لأجل التقفية وذلك هو السجع القبيح»<sup>(3)</sup>.

ويبدو أنه لا يُفرّق بين الأسجاع والفواصل، غير أنه يذهب إلى أن السجع في القرآن غير متكلف، بل تأتي ألفاظه رقيقة عذبة لا ركيكة ولا متكلفة، وهو يقيم الاعتبار للمعنى في التفريق بين السجع الحسن والسجع القبيح، فإذا طلب المعنى ألفاظاً مسجوعة، وزادت هي في بيانه وتحييه إلى النفوس، فذلك هو السجع الحسن، ولا يهم عنده أن يُسمّى سجعاً أو فاصلة في القرآن كما يظهر.

أما إذا جاءت ألفاظاً مسجوعة في الكلام دون أن يطلبها المعنى أو جاء هو عقبها فذلك هو السجع القبيح وليس في القرآن شيء منه.

هذه هي مجمل القضايا التي اختلف فيها الرازي مع عبد القاهر، أو زاد عليه في عرض وتوضيح بعضها، فتميّز بذلك عن أستاذه، وقد أصاب في بعضها كما تبين، لكنّه في

(1) التناسب البياني في القرآن: دراسة في النظم المعنوي والصوتي لأحمد أبو زيد، ص: 351.

(2) الصفات، الأيتان: 117 - 118، ونهاية الإيجاز، ص: 143.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 143.

بعضها الآخر كان غير ذلك؛ كان يُبادل الذوق بالمنطق والأقيسة العقلية، فأصبحت  
الفكرة البلاغية جافة بعد أن سحبها من رحاب الذوق والجمال.

## 2: منهج الرازي في رؤيته البلاغية:

### 2: 1- الاتجاه البلاغي للرازي:

يتجه مؤرخو البلاغة العربية إلى وجود مدرستين متميزتين في مجال الدراسات  
البلاغية كان السيوطي قد أشار إليهما وسماههما: «طريقة العرب والبلقاء، وطريقة العجم  
وأهل الفلسفة»<sup>(1)</sup>، أو مدرسة أدبية وأخرى فلسفية كلامية بالاصطلاح الحديث<sup>(2)</sup>، ولكل  
مدرسة منها خصائص تفرد بها وتميزها عن الأخرى:

فأهم خصائص المدرسة الأدبية أن روادها لم يهتموا بالتحديد والتقسيم اهتماماً  
كبيراً، كما لم يحاولوا التّرجّح بآليات المنطق والفلسفة في أبحاثهم البلاغية، وإنما ركّزوا إلى  
الذوق السليم، وعولوا على السليقة والطبع والإحساس الرقيق في تناولهم النص البلاغي  
والنظر إليه وتحليله ثم الحكم عليه، كما أكثر بلاغيو هذه المدرسة من الأمثلة والشواهد،  
خاصة من القرآن الكريم والأدب الرفيع، فإذا ما تعرّضوا لقاعدة بلاغية ذكروها بإيجاز  
ثم استرسلوا في إيراد النماذج العديدة المختارة بغير توضيحها، وتذكّر الأبحاث أنّ معظم  
روادها من الأدباء والشعراء الذين كانوا في البيئات الغربية من العالم العربي والإسلامي  
كالعراق ومصر والشام مثل الجاحظ وأبي هلال العسكري وابن سنان الحقاقي وعبد  
القاهر الجرجاني وغيرهم<sup>(3)</sup>.

أما خصائص المدرسة الكلامية: فقد اهتم أقطابها بالتحديدات والتعريفات،  
وإخراج المحترزات، كما أكثروا من استعمال الألفاظ والمصطلحات المنطقية والفلسفية

(1) حُسن المحاضرة للسيوطي: 190/1.

(2) مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب لأمين الخولي، ص: 159.

(3) البلاغة العربية بين الناقدَيْن الخالدين عبد القاهر وابن سنان لعلي علام، ص: 18، ومناهج تجديد في

النحو والبلاغة والتفسير والأدب لأمين الخولي، ص: 159 - 160، والقزويني وشروح التلخيص

لأحمد مطلوب، ص: 40.

عند تناولهم الظاهرة البلاغية، ويكتفون في تمثيلهم لها بناذج قليلة؛ مصطنعة أو مقتطعة، مع تحليل مقتضب لا يربِّي الذوق ولا يحدث المتعة الفنية، وتنتشر هذه المدرسة في المناطق الشرقية من البلاد الإسلامية، «ولعل ذلك يعود إلى قِدَم الدراسات الفلسفية والعلوم العقلية في التراث الفارسي، وإلى ميل الفرس وغيرهم من الأعاجم بطبعهم إلى البحوث العقلية»<sup>(1)</sup>. ومن بلاغيّ هذه المناطق الزرخشري والرازي والسكاكي، وكان رائد هذه المدرسة هو السكاكي في (مفتاح العلوم) حتى قال الباحثون مدرسة السكاكي الكلامية.

واعتبار الرازي من مدرسة السكاكي الكلامية له ما يُبرِّره نظراً للتقارب بين منهجيهما على الأقل، فطريقة السكاكي في تناوله للقضايا البلاغية متأثرة بطريقة الرازي، وهذا لم يختلف بشأنه الباحثون، ولكن اعتبار عبد القاهر من هذه المدرسة يحتاج إلى تدقيق، أو فيه كما يرى الدكتور عبد الستار حسين زموط الذي لم يوافق على رأي مَنْ ذهب إلى أن عبد القاهر في (دلائل الإعجاز) كان كلامياً وفي (أسرار البلاغة) كان أدبياً، يقول: «وقد ذهب الأستاذ أمين الخولي كذلك ومن تابعه كالدكتور أحمد مطلوب إلى أن عبد القاهر في دلائل الإعجاز كلامي وفي أسرار البلاغة ذو نهج أدبي، وهذا كلام لا يُوافق عليه، لأن روح الجدل والنقاش في الكتابين تسقى بماء واحد وإن كانت طبيعة البحث في الإعجاز القرآني تدعو إلى الأخذ والرد والتعقيب والتنفيذ، ولكن لا على طريقة السكاكي، بل على طريقة الفصول المتتالية في الكتاب الواحد إذ يتبدئ الفصل بمقدمة يعقبها العرض مُسهباً بالدليل والنقاش، ثم ينتهي إلى خاتمة مركزة ملخصة، وتلك خصائص المقالة العلمية الأدبية كما يراها النقاد في العصر الحديث، وليس ذلك من منهج السكاكي في شيء»<sup>(2)</sup>.

فهل يشمل الحكم نفسه منهج الرازي أيضاً؟ ولماذا نُسبت المدرسة إلى السكاكي ولم تنسب إلى الرازي مع أن الثاني سابق على الأول؟  
أتركُ الجواب عن السؤالين معلقاً إلى حين، لأرى مع الدكتور حسين زموط أن عبد القاهر بطريقته التي تعتمد على مقدمة يعقبها العرض... كان فعلاً بعيداً عن منهج

(1) القزويني وشروح التلخيص لأحمد مطلوب، ص: 40، وأصل كلامه من مقدمة بهاء الدين السبكي لكتابه عروس الأفراح، 1/ 146.

(2) التبيان في علم البيان للطبي، ينظر دراسة قيمة للمحقق حسين زموط للكتاب صحبته.

السكاكي ومنهج الرازي أيضاً، ولكن ذلك لا يعني أنه لم يتبع أسلوباً كلامياً في (دلائل الإعجاز)، وهذا مثال واحد فقط أكفني به للتدليل على المنحى الكلامي لعبد القاهر في هذا الكتاب، يقول: «وإذا ثبت أن سبب فساد النظم واختلاله أن لا يُعمل بقوانين هذا الشأن، ثبت أن سبب صحته أن يُعمل عليها، ثم إذا ثبت أن مُسْتَنْبَط صحته وفساده من هذا العلم، ثبت أن الحكم كذلك في مزيته والفضيلة التي تعرض فيه، وإذا ثبت جميع ذلك، ثبت أن ليس هو شيئاً غير تَوْخِّي معاني هذا العلم وأحكامه فيما بين الكلم»<sup>(1)</sup>.

وللتدقيق في مصدر هذا الخلاف أرى أن عبد القاهر حين أكثر من المناجح وتحليلها، وتلك مزيته العظمى، قد غطى كثيراً على المنحى الكلامي لأسلوبه في الكتاب، ولو تفضنا كتابيه من الأمثلة وأبقينا على مثال واحد أو مثالين لكل فكرة لكانا يُشابهان (نهاية الإيجاز) كثيراً أو: لو نقلنا أمثلة عبد القاهر وتحليلها إلى كتاب الرازي؛ كلٌّ في مكانه المناسب لكان كتاب الرازي من صنع عبد القاهر، ولبقي للرازي فيه مجرد اسمه وبعض القضايا البلاغية التي استقل برأيه فيها، وبعض المصطلحات الجديدة والمتميزة، وبعض التعاريف والحدود التي جعلت نفس أسلوبه فيه قصيراً وجافاً بعض الشيء وفي بعض الأحيان.

أسلوب عبد القاهر في (دلائل الإعجاز) غير أسلوبه في (أسرار البلاغة)، وإن كان الدكتور حسين زموط لا يوافق على ذلك: «لأن روح الجدل والنقاش تُسقى بهاء واحد» كما قال؛ فالكتاب الأول يُخاطب فيه جماعة خاصة من الناس، هم المعتزلة كما بينت سابقاً<sup>(2)</sup>.

فهو يحتاج إلى ذلك الأسلوب الجدلي للإقناع، أما (الأسرار) فنفس أسلوبه هادئ مسترسل؛ لأنه يخاطب فيه الجمهور، وكان كتاب (الدلائل) من هذه الناحية يسبق (الأسرار)<sup>(3)</sup>، يعني: بعد أن واجه عبد القاهر خاصة القوم - خاصة منهم المعتزلة -

(1) دلائل الإعجاز، ص: 84.

(2) ينظر ما سبق ص: 280.

(3) لم أورد الدخول في الخلاف الناشئ عن أيِّ الكتابين أسبق في التأليف، الأسرار أم الدلائل؟ فبعض الدارسين يرى الأول أسبق وبعضهم يرى الثاني. ينظر الدكتور مصطفى يعقوبي في رسالته (مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب الأسرار والدلائل، ص: ذ).

وجادلهم وبزّهم بحججه، وسحب العامة من سلطتهم، توجّه إلى هذه الأخيرة بـ(الأسرار) ليعلمهم الذوق والفن الأدبيّين.

وخلاصة ما يُقال في هذا الموطن، أنّ الرازي، وهو يُلخّص كتابي عبد القاهر تأثّر بالمنحى الكلامي فيها، خاصة في (دلائل الإعجاز)، وحينما أفضى النماذج العديدة فيهما من جملة ما أفضى، وأنعم نظره في الأقسام والفروع والأصول، وزاد عليها نهج المنطقي الصارم بدأ الكتاب على الصورة التي هو عليها، فكان إلى جانب (مفتاح العلوم) خير ما يمثل المدرسة الكلامية الفلسفية التي تتجلى خصائصها المذكورة سلفاً واضحة في الكتابين، خاصة (مفتاح العلوم) الذي فاق (نهاية الإيجاز) في الإمتثال لتلك الخصائص، فنُسبت المدرسة إلى صاحبه السكاكي.

## 2: 2- مفهوم الرازي للإعجاز القرآني:

كان فخر الدين الرازي كأستاذه عبد القاهر، وكباقي علماء المسلمين الذين تناولوا قضية الإعجاز، يدفعه سلطان العقيدة وحرارة الإيمان إلى الكشف عن جهة إعجاز القرآن؛ فبعد القاهر قد تميّز عن سابقه من تحدّثوا عن قضية الإعجاز القرآني، خاصة في كتابه: (دلائل الإعجاز)، وذلك حينما ركّز فكره على وجه واحد اعتبره الوجه اللامع دون غيره مما عدّه السابقون وجوهاً للإعجاز، ذلك هو النظم الذي بيّن معناه وطبيعته، وارتفع به في مجال التطبيق على النصوص القرآنية والأدبية درجة عالية أثبتت صلاحيته في ذلك، الأمر الذي جعل مفسراً كجار الله الزمخشري يتنبّه من خلال تلك الصلاحية إلى إمكانية تفسير القرآن تفسيراً نظمياً وبلاغياً بعد أن استوعب تراث الجرجاني في هذا المجال وتيقّنه من فاعليته.

كذلك الرازي يذهب مذهب شيخه عبد القاهر ويرتضي النظم<sup>(1)</sup> وجهاً للإعجاز، إلا أن ما يميّز به الرازي في بحوثه عموماً وبحوثه في الإعجاز خصوصاً من دقة التفكير، وحِدّة المنطق، والقدرة على تشعيب المسائل وتعريفها، وحصر أقسامها حصراً يحيط بها

(1) والنظم عند الرازي خاص يدخل ضمن باب الفصاحة العام كما يظهر من خلال بنائه العام لكتابه (نهاية الإيجاز...).

إحاطة تامة، جعلته يتميز قليلاً عن أستاذه الجرجاني، ويتبين بعض ذلك في كتابه الذي هو تلخيص وتنظيم لمواد كتابي عبد القاهر.

ويهمُّ الآن من هذا الكتاب الفصل الأول من المقدمة الذي اختار له الرازي عنواناً دقيقاً بالنظر إلى المادة التي يتناولها فيه وهو: «الفصل الأول في أن القرآن معجز وأن الإعجاز في فصاحته».

ورإثبات الإعجاز للقرآن والإقرار بفصاحته المعجزة أمران لم يقل بهما الرازي ابتداءً بل ظلاً يترددان على ألسنة علماء الإعجاز طوال القرون الماضية، كما هو واضح مما سبق، خاصة عند القاضي عبد الجبار.

ولكن سيتبين كيف يُقدم الرازي هذا الموضوع؟، وكيف يتناوله في عرضه له؟، وما هو الجديد عنده؟ وهي الأمور الهامة هنا.

يقول فخر الدين الرازي في مطلع هذا الفصل الذي يسوق فيه الدليل على إعجاز القرآن: «إن العرب تحذوا إلى معارضته، ولم يأتوا بها، ولولا عجزهم عنها لكان محالاً أن يتركوها، ويتعرضوا لِسبِّ الأئمة، ويقتحموا موارد الموت»<sup>(1)</sup>.

يُكرّر الرازي في هذا النص أقوال سابقه من علماء الإعجاز الذين دأبوا على تصدير أبحاثهم في الإعجاز بإثبات تحدي القرآن للعرب، ونفي معارضتهم له، والتدليل على ذلك من واقع حالهم المعيش. زد على ذلك التذكير بالأوجه الإعجازية الراجعة.

هذه الديباجة - كما يسميها الدكتور محمد العمري - الكلامية أصبحت عند علماء الإعجاز تقليداً لا أقول فنياً، ولكنه يمثل تمهيداً تأسيسياً متفقاً بشأنه بين جميع علماء الكلام (معتزلة وأشاعرة..)، ليحتدم نقاشهم بعد ذلك بمجرد ما ينفرد كل واحد منهم بوجه - أو أكثر - دون غيره من الوجوه فتتسع دائرة الردود، ويتعمق البحث ويتشعب، فتكبر مادة بلاغية وتفرخ أخرى، وتحتضنُ ثلاثة...

ما دام الأمر كما سبق، فقد لا ننتظر جديداً عند الرازي في نقده لأوجه الإعجاز المعروفة في عصره، لنقرأ ردوده:

(1) نهاية الإيجاز، ص: 78، ودلائل الإعجاز، ص: 38.

يذكر فخر الدين الرازي أربعة أوجه من وجوه الإعجاز المعروفة في عصره وقله، غير أنه لا ينقلها دون تحييص ونقد:

الوجه الأول: مذهب الصرفة، وقد نسبته إلى صاحبه النظام فقال: «قال النظام: إن الله تعالى ما أنزل القرآن ليكون حجة على النبوة، بل هو كسائر الكتب المنزلة لبيان الأحكام من الحلال والحرام، والعرب إنما لم يعارضوه لأن الله - تعالى - صرفهم عن ذلك وسلَبَ علومهم به»<sup>(1)</sup>.

ولم يَرْتَضِ الرازي هذا الوجه وقَدَّمَ دلائل على فساده، وهي:

- إن عجز العرب عن المعارضة لو كان لأن الله تعالى أعجزهم عنها، بعد أن كانوا قادرين عليها، لما كانوا مستعظمين لفصاحة القرآن، بل يجب أن يكون تعجبهم من تعدد ذلك عليهم، بعد أن كان مقدوراً عليه لهم، وكان عبد القاهر قد أشار إلى هذا الدليل قبله<sup>(2)</sup>.

- إنّه لو كان كلامهم مقارباً في الفصاحة قبل التحدي لفصاحة القرآن لوجب أن يعارضوه بذلك، ولكان الفرق بين كلامهم بعد التحدي وكلامهم قبله كالفرق بين كلامهم بعد التحدي وبين القرآن، ولكن لم يكن كذلك فقد بطل ذلك... كما أنه من المعلوم والمقطوع به أن نسيان الصيغ المألوفة في مدة يسيرة يدل على زوال العقل، ومعلوم أن العرب ما زالت عقولهم بعد التحدي ولهذا بطل مذهب الصرفة<sup>(3)</sup>.

وواضح من خلال ردود الرازي السابقة على مذهب الصرفة أنه يتابع عبد القاهر، كما أنه يلجأ إلى الأسلوب المنطقي في احتجاجه لنفسه وردّه على مزاعم النظام ومن لفّ لفته، لهذا يشقّ - في بعض الأحيان - على المتتبع لأفكار الرازي أن يدرك قصده بسهولة بسبب أسلوبه، فمثلاً قوله السابق: «... ولكان الفرق بين كلامهم بعد التحدي وكلامهم قبله، كالفرق بين كلامهم بعد التحدي وبين القرآن»، يعني أن ليس هناك فرق بين كلام

(1) نهاية الإيجاز، ص: 79.

(2) دلائل الإعجاز، ص: 390 - 391، ونقله العلوي في الطراز: 3/ 394.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 80، والرسالة الشافية، ص: 611.

العرب بعد التحدي وكلامهم قبله؛ ففي كل مرحلة يوجد عند فصاحتها كلام بليغ، متفاوت في الفصاحة والجودة، لكنه لم يصل حد الإعجاز.

غير أن الفرق واضح بين كلام العرب بعد التحدي وبين فصاحة القرآن؛ فصاحة الأول غير معجزة بينما فصاحة الثاني معجزة.

فالرازي يرد مزاعم النظام بأن الله لو أعجز العرب عن المعارضة بعد أن كانوا قادرين عليها لما كانوا مستعظمين لفصاحة القرآن، بل لكان عليهم أن يستعظموا تعذر ذلك عليهم، وهذا صحيح. ثم لكان الفرق الحاصل بين كلام العرب بعد التحدي وكلامهم قبله هو نفسه الفرق الحاصل بين كلامهم بعد التحدي وبين القرآن. وطبعاً لم يكن هو نفسه، لأنه لو كان الفرق هوَ لعارضوا القرآن بما يصلحُ لذلك من كلامهم قبل التحدي.

هذا هو قصد الرازي من هذا الرد. لكن ألا يمكن أن تكون للإنسان القدرة على فعل الشيء، غير أنه قد لا يعلمُ ذلك الفعل الذي يُطلب منه إنجازه، فتصبح القدرة على الفعل عندئذ مشروطة بالعلم به أولاً؟، وعبد القاهر نفسه يُقرّ بهذا فيقول: «ولا يُتصوّر أن يروم الإنسان الشيء ولا يعلمه، ويقصد في قول له وفعل إلى أن يجيء به على وُصفٍ وهو لا يعرف ذلك الوصف ولا يتصوره بحال من الأحوال»<sup>(1)</sup>.

ومعلوم أن العرب كانت في سبجاتها الأدبية والفكرية تعارض بعضها بعضاً؛ فالشاعر في القبيلة كان يستطيع أن ينظم شعراً يعارض به آخر بعد أن يعلم قصيدته التي قالها فيه أو في قبيلته؛ وبعد أن يطلع على بنائها في المضمون والشكل، وكان لا يستطيع المعارضة إذا لم يعلم ذلك.

وهذا ما وقع بالفعل مع أسلوب الشعر، فإن الذي أظهر الشعر أولاً مبتدئاً بأسلوب لم يكن في كلام من قبله، إلا أنهم عارضوه بأمثاله، بل بأحسن منه<sup>(2)</sup> بعد أن علموه. فكيف يتأتى للعرب أن يعارضوا القرآن بما لديهم من كلام فصيح قبل التحدي وهم لم يكونوا يعلمون مرتبة الفصاحة التي أتى عليها القرآن كما يطالبهم بذلك الرازي؟

(1) الرسالة الشافية، ص: 612.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 80، وينظر فيه: حاشية رقم: 8.

ولا يُفهم من ردّي هذا أي أرى الصرفة وجهاً للإعجاز، ولكن أرى أن ردّ الرازي الثاني على مَنْ يقول بالصرفة غير مقنع. ويبقى الرد المقنع هو الذي ذهب إليه الخطابي<sup>(1)</sup> وغيره من أن آيات التحدي تَقْطَعُ بعدم قدرة العرب ولا غير العرب على معارضة القرآن، مع ما تنطوي عليه تلك الآيات البيّنات من تحدّي معقول، مفاده أن الله تعالى لا يمكن أن يطالب بالإتيان بمثل القرآن فصاحة وفي نفس الوقت يسلب القدرة على ذلك، وكفى به دليلاً قوياً.

الوجه الثاني: هو أن أسلوب القرآن مخالف لأسلوب الشعر والخطب والرسائل، ولا سيما في مقاطع الآيات، مثل «يعلمون ويؤمنون». وأبطل الرازي هذا الوجه أيضاً وفنّده، وقد حصّر ذلك في أسباب خمسة:

أولاً: لو كان الابتداء بالأسلوب معجزاً لكان الابتداء بأسلوب الشعر معجزاً كذلك. وكان القاضي عبد الجبار قد ذكر نفس السبب في رده لوجه الابتداء بالأسلوب، وشرح ذلك بقوله: «لأن مَنْ سبق إلى الشعر أولاً، لا يجب أن يكون الذي أتى به داخلاً في الإعجاز، وإن كان قد اختصّ بنظم غير معتاد»<sup>(2)</sup>.

ثانياً: إن الابتداء بأسلوب لا يُعجز الغير عن الإتيان بمثله.  
ثالثاً: يلزم أن الذي تعاطاه مُسَيِّمة من الحماقة في «إنا أعطيناك الجاهِرُ فصلّ لربك وهاجر»<sup>(3)</sup>، وكذلك: «والطاحنات طحناً» في أعلى مراتب الفصاحة.  
رابعاً: أنا لما فاضلنا بين قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ وبين قولهم: «القتل أنفى للقتل»، لم تكن المفاضلة بسبب الوزن، والإعجاز إنما يتعلّق بما ظهرت به الفضيلة. أي: في الفصاحة والنظم<sup>(4)</sup>.

(1) نهاية الإعجاز، ص: 25، 102.

(2) المعنى: 216/16، وينظر ما سبق، 154.

(3) نهاية الإعجاز، ص: 81، وفي دلائل الإعجاز، ص 387: «وجاهِرُ» عوض «وهاجر» كما هنا من قول مسيئة.

(4) يعود الرازي فيما بعد إلى توضيح الفرق بين هذه الآية وكلام العرب. ينظر نهاية الإعجاز، ص: 347

348، وكذا ما سبق ص: 309-310.

خامساً: إن وصف بعض العرب القرآن بـ «إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة»، لا يليق بالأسلوب. وأرى أنه يليق بالأسلوب عكس ما يقوله الرازي هنا.

الوجه الثالث: أنه ليس فيه اختلاف وتناقض، ويطله بقوله: «إن التحدي كما وقع بالقرآن كله فقد وقع بالسورة. وقد يوجد في خطبهم ما مقدار سورة «الكوثر»، ولا يكون فيه اختلاف وتناقض»<sup>(1)</sup>، وهذا لا يؤدي إلى الإعجاز.

الوجه الرابع: اشتغال القرآن على علم الغيب، وأبطله بقوله: «ومنهم من قصّر وجه الإعجاز على اشتغاله على الغيوب، وهو أيضاً باطل، لأن التحدي قد وقع بكل سورة، والإخبار عن الغيوب لم يوجد في كل سورة»<sup>(2)</sup>.

وكان الباقلاني - وغيره من الأشاعرة - قد أقرّ بهذا الوجه إلى جانب النظم والتأليف والرصف، والرازي وإن رده هنا فإنه يُقرّ به في تفسيره الكبير (مفاتيح الغيب)، وسيأتي بيان لماذا كان منه هذا التناقض<sup>(3)</sup>.

أخيراً يمكن القول: إن الرازي في عرضه لهذه المذاهب؛ ورده عليها لم يكن إلاً مكرّراً لما شاع من ذلك عند سابقه. وإن يكن له من جديد هنا فإنه يكون فقط في تقديمه لتلك الوجوه واضحة مرتبة ترتيباً سهلاً استيعابه وحفظه. وربما كان يرى واجبه العلمي يكمن في هذا، خاصة إذا رأى حاجة مجتمعه إلى ذلك.

ولكن إذا كان الرازي يرفض هنا في كتابه (نهاية الإيجاز) كلاً من الصرفة، والأسلوب، والاختلاف والتناقض، والإخبار عن المغيبات وجوهاً للإعجاز، فما هو الوجه الذي يرضيه لذلك؟

2: 2-2- الفصاحة وجه للإعجاز والدليل على ذلك:

لقد عقّب الرازي على وجوه الإعجاز المردودة عنده بقوله: «ولما بطلت هذه المذاهب، ولا بدّ له من أمر معقول حتى يصحّ التحدي به، ويعجز الغير عنه، ولم يبقَ وجه

(1) نهاية الإيجاز، ص: 82.

(2) نفسه، ص: 82.

(3) ينظر ما سيأتي في ص: 385.

معقول في الإعجاز سوى الفصاحة، علمنا أن الوجه في كون القرآن معجزاً هو الفصاحة»<sup>(1)</sup>.

من هنا يتبين أن المذهب الصحيح في رأيه هو تعليل إعجازه بفصاحته. وكان عبد القاهر قد ذهب إلى أن إعجاز القرآن يوجد في نظمه. ومن المؤكد أن الرازي يُتابع عبد القاهر في كتابه (نهاية الإيجاز..) في أغلب المواضع، فهل الفصاحة عند الأول هي نفسها النظم عند الثاني؟

الواقع أن الرازي - كما ألاحظ من خلال تصوره العام للبناء الدلالي/ الموضوعي للكتاب - حين يجعل الفصاحة وجهاً للإعجاز فهو يجعلها كذلك بمعناها العام، أي: أنها تشمل فصاحة اللفظ والمعنى، كما يدخل ضمنها النظم أيضاً، فهي تعني عنده - كما عند عبد القاهر - البلاغة أيضاً وإن فرّق بينهما لغوياً عند تعريفه لكل منهما<sup>(2)</sup>.

هذا التوسع في مفهوم الفصاحة عنده هو الذي جعله كما أعتقد يبحث بعمق أكثر ويتوسع أشمل من عبد القاهر في الألفاظ ومحاسنها ومزاياها في الكلام، رغم إقراره بأن مرجع الفصاحة «النظمية» في المعنى وليس في اللفظ.

ولما كانت الفصاحة عند الرازي هي مناط الإعجاز، فإنه أخذ على عاتقه بيان شرفها، فجعل الفصل الثاني<sup>(3)</sup> من المقدمة: «في شرف علم الفصاحة»، يقول فيه: «لما بُنِيَ أن عجز العرب إنما كان من المزايا التي ظهرت لهم في نظم القرآن، والبدائع التي راعَتْهم في مبادئ الآيات ومقاطعها، وفي مضرب كلِّ مثل، ومساق كلِّ خبر، وصورة كلِّ عظة، وتنبؤ وإعلام وتذكير، وَجَبَ على العاقل أن يبحث عن تلك المزايا والبدائع ما هي، وكم هي، وكيف هي؟ ولا يمكن ذلك إلا بالبحث عن حقيقة المجاز والحقيقة، والاستعارة، والتشبيه، والتمثيل وحقيقة النظم، والتقديم والتأخير، والإيجاز، والحذف، والوصل والفصل، وسائر وجوه المحاسن المعبرة في النظم والنثر».

(1) نهاية الإيجاز، ص: 82.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 89، أو ما سيأتي، ص: 387.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 83.

وإذا ثبت ذلك كان العلم الباحث عن حقيقة الفصاحة، والكاشف عن ماهيتها، والمتفحص في أقسامها، والمستخرج لشرائطها وأحكامها، والمقرر لمعاقدها وفصولها، والمحرر لفروعها وأصولها، باحثاً عن أشرف المباحث الدينية، وأرفع المطالب اليقينية، وهو البحث عن جهة دلالة القرآن على صدق محمد ﷺ بالتفصيل والتحصيل<sup>(1)</sup>.

ومن ثمَّ كانت الفصاحة عنده: إما أن تكون راجعة إلى مفردات الكلام، وإما أن تكون راجعة إلى تأليفه وتركيبه. ومن أجل ذلك فقد بنى كتابه على جملتين، (يعني: مبحثين)، جملة خاصة بالمفردات، وجملة خاصة بالنظم أو التأليف. وأترك تفصيل هذا إلى وقت لاحق.

أما الآن فأقف في مبحث الإعجاز عند الرازي ووقفات أخرى، هذه المرة في تفسيره (مفاتيح الغيب)، فإن في تلك الوقفات ما يُسلط الأضواء أكثر على رأيه في الإعجاز.

## 2: 2-2-أ- التدليل على فصاحة القرآن من خارج العبارة:

لقد تعرَّض التعبير القرآني للكثير من طعون الملاحدة الذين يُوجِّهون عنایتهم إلى تركيب قرآني معين، فيفسرونه تفسيراً يخدم دعواتهم المُغرِضة، وكان علماء الإعجاز قد واجهوا دعواتهم تلك وأبطلوها، ومن بينهم فخر الدين الرازي. ففي قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الَّذِي كُتِبَ لِارْتِيبِ﴾<sup>(2)</sup> طعن بعض الملاحدة فيه فقال: إن عني أنه لا شك فيه عندنا، فنحن قد نشك فيه، وإن عني أنه لا شك فيه عنده فلا فائدة فيه. ويُجيب الرازي على ذلك بقوله: «المراد أنه بلغ في الوضوح إلى حيث لا ينبغي لمرتاب أن يرتاب فيه، والأمر كذلك؛ لأن العرب مع بلوغهم في الفصاحة إلى النهاية عجزوا عن معارضة أقصر سورة من القرآن، وذلك يشهد بأنه بلغت هذه الحجة في الظهور إلى حيث لا يجوز للعاقل أن يرتاب فيه»<sup>(3)</sup>.

فالرازي يؤكد ما ذهب إليه علماء الإعجاز من قبل؛ حينما أجمعوا على أن العرب قد فاقوا غيرهم فصاحة لسان، وبلغوا فيها شأواً عظيماً، ومع ذلك فقد عجزوا عن معارضة أقصر سورة من القرآن.

(1) نفسه، ص: 83

(2) سورة البقرة، الآية: 2.

(3) مفاتيح الغيب: 22 / 2.

ويتناول مسألة الإعجاز في تفسيره لبعض الآيات تناولاً عاقماً، ويدلّل على إعجازه تارة من خارج القرآن، وتارة أخرى من داخله، لكن من خارج العبارة القرآنية، فالرازي يعتقد أن مسألة إعجاز القرآن يمكن بيانها من طريقتين:

• الأول: أن يقال إن هذا القرآن لا يخلو حاله من أحد وجوه ثلاثة:

- إما أن يكون مساوياً لسائر كلام الفصحاء - أو زائداً على سائر كلام الفصحاء بقدر لا ينقض العادة - أو زائداً عليه بقدر ينقض العادة.

والقسمان الأولان باطلان فتعين الثالث. وإنما قال إنها باطلان، لأنه لو كان كذلك لكان من الواجب أن يأتوا بمثل سورة منه إما مجتمعين أو منفردين، فإن وقع التنازع وحصل الخوف من عدم القبول فالشهود والحكام يزيلون الشبهة، وذلك نهاية في الاحتجاج، لأنهم كانوا في معرفة اللغة والاطلاع على قوانين الفصاحة في الغاية، وكانوا في محبة إبطال أمره في الغاية حتى بذلوا النفوس والأموال وارتكبوا ضروب المهالك والمحن، وكانوا في الحميّة والأثقة على حدّ لا يقبلون الحق فكيف الباطل، وكل ذلك يوجب الإتيان بما يقدر في قوله، والمعارضة أقوى التوادح، فلما لم يأتوا بها علمنا عجزهم عنها، فثبت أن القرآن لا يماثل قولهم، وأن التفاوت بينه وبين كلامهم ليس تفاوتاً معتاداً، فهو إذن تفاوت ناقض للعادة، فوجب أن يكون معجزاً، فهذا هو المراد من تقرير هذه الأدلة<sup>(1)</sup>.

يتبيّن من خلال هذا النص الطويل أن الرازي يريد أن يوضح أن القرآن الكريم يتميز بفصاحته الزائدة عن كلام الفصحاء. وإقراره بهذه الحقيقة التي لم تكن غائبة عند سابقه لا يمنعه من إيراد وحصر مختلف الأوجه الممكنة ليردّ منها ما يرد ويقبل ما يقبل أمام أنظار القارئ، وفي كل ذلك يقدم الحجج والبراهين، حتى المردودة منها، هذا هو الدليل الخارجي.

أما الأدلة الداخلية من القرآن فتبيّن من خلال قوله: اعلم أنه قد اجتمع في القرآن وجوه كثيرة تقتضي نقصان فصاحته، ومع ذلك فإنه في الفصاحة بلغ النهاية التي لا غاية لها وراءها، فدل ذلك على كونه معجزاً.

(1) مفاتيح الغيب: 2 / 127.

أحدها: إن فصاحة العرب أكثرها في وصف مشاهدات مثل وصف بعير أو فرس أو جارية أو ملك أو ضربة أو طعنة، أو وصف حرب، أو وصف غارة، وليس في القرآن من هذه الأشياء شيء، فكان يجب أن لا تحصل فيه الألفاظ الفصيحة التي اتفقت العرب عليها في كلامهم.

ثانيها: إن الله تعالى راعى فيه طريقة الصدق وتنزهه عن الكذب في جميعه، وكل شاعر ترك الكذب والتزم الصدق نزل شعره ولم يكن جيداً. ألا ترى أن لبيد بن ربيعة وحسان بن ثابت لما أسئلما نزل شعرهما، ولم يكن شعرهما الإسلامي في الجودة كشعرهما الجاهلي وأن الله تعالى مع ما تنزهه عن الكذب والمجازفة جاء بالقرآن فصيحاً كما ترى.

ثالثها: إن الكلام الفصيح والشعر الفصيح إنما يتفق في القصيدة وفي البيت والبيتين والباقي لا يكون كذلك، وليس كذلك القرآن لأنه كله فصيح بحيث يعجز الخلق عنه كما عجزوا عن جملته.

رابعها: إن كل من قال شعراً فصيحاً في وصف شيء فإنه إذا كرره لم يكن كلامه الثاني في وصف ذلك الشيء بمنزلة كلامه الأول. وفي القرآن التكرار الكثير ومع ذلك كل واحد منها في نهاية الفصاحة ولم يظهر التفاوت أصلاً.

خامسها: إنه اقتصر على إيجاب العبادات وتحريم القبائح والحث على مكارم الأخلاق وترك الدنيا واختيار الآخرة، وأمثال هذه الكلمات توجب تقليل الفصاحة.

سادسها: إنهم قالوا إن شعر امرئ القيس يحسن عند الطرب وذكر النساء وصفة الخيل. وشعر النابغة عند الخوف، وشعر الأعشى عند الطلب ووصف الخمر، وشعر زهير عند الرغبة والرجاء، وبالجملة فكل شاعر يحسن كلامه في فن فإنه يضعف كلامه في غير ذلك الفن، أما القرآن فإنه جاء فصيحاً في كل الفنون في غاية الفصاحة...

سابعها: إن القرآن أصل العلوم كلها، فعلم الكلام كله في القرآن، وعلم الفقه كله مأخوذ من القرآن، وكذا علم أصول الفقه، وعلم النحو واللغة، وعلم الزهد في الدنيا

وأخبار الآخرة، واستعمال مكارم الأخلاق، ومن تأمل كتابنا في دلائل الإعجاز<sup>(1)</sup> علم أن القرآن قد بلغ في جميع وجوه الفصاحة إلى النهاية القصوى<sup>(2)</sup>. وما يُلاحظ على الرازي عند كلامه عن هذا الطريق من طرق الإعجاز أنه في الوجوه الستة الأولى يلتقي مع الباقلاني في برهانه، أما الوجه السابع فيذهب مذهب الغزالي في حديثه عن الإعجاز العلمي<sup>(3)</sup>.

هذه الوجوه التي ذكرها الرازي - والتي تقتضي نقصان فصاحة القرآن ومع ذلك فهو فصيح معجز - تبدو هامة من الوجهة النقدية العامة، على اعتبار أنها تصدر عن رؤية نقدية بصيرة بجيد الكلام، ثم أنها تمثل ما تجتمع لدى النقاد من مخزون نقدي أصبح متداولاً ومسلماً به.

فالرازي كأنه استقرى كل المواضيع التي طرقها العرب من أجل أن يكتشف أيّاً منها استأثر باهتمام الفصحاء، فأجادوا فيها وأبدعوا، فاستنتج أن فصاحة العرب كان أكثرها في وصف المشاهدات. ثم إن القرآن تحرى الصدق، والشاعر إذا التزم الصدق في شعره نزل، حتى قيل: «أعذب الشعر أكذبه». إن الرازي في هذه النقطة يتكئ على قوله الأصمعي المشهورة: «الشعر نكيدٌ بابهُ الشر فإذا أدخل في باب الخير لأن»، وقوله: «طريق الشعر إذا أدخلته في باب الخير لأن، ألا ترى أن حسان بن ثابت كان علا في الجاهلية والإسلام فلما دخل شعره في باب الخير - من مرثي النبي ﷺ وحزوة وجعفر رضوان الله عليهما وغيرهم - لأن شعره»<sup>(4)</sup>.

وهكذا في كل وجه يُبدي الرازي رأيه، ويُدلل على أن كل العناصر التي أكسبت الشاعر الفصاحة في شعره لم يعتمدها التعبير القرآني، لا جملة ولا تفصيلاً. فكانت النتيجة مع ذلك أنه فاق كلامهم فصاحة وبلاغة.

(1) يقصد به كتاب (نهاية الإيجاز) المعتمد هنا في هذا البحث، ويظهر من خلال إحالته عليه أنه أُلّف قبل التفسير. وأن كلامه «بلغ في جميع وجوه الفصاحة إلى النهاية القصوى»، يعني: أن كتاب (نهاية الإيجاز) يختص أكثر ما يختص العبارة وبيحث عن الفصاحة من خلالها.

(2) مفاتيح الغيب: 2/ 127 - 128.

(3) إعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق لحفني محمد شرف ص: 110، وينظر: فكرة إعجاز القرآن منذ البعثة النبوية حتى عصرنا الحاضر لتعظيم الحمصي، ص: 102.

(4) تاريخ النقد الأدبي عند العرب لإحسان عباس، ص: 50.

« أما الطريق الثاني الذي يمكن بيان إعجاز القرآن به، فإن الرازي يقول عنه: «القرآن لا يخلو إما أن يقال: إنَّه كان بالغاً في الفصاحة إلى حدِّ 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»<sup>(1)</sup>.

وقد فهم الدكتور حفني محمد شرف من قول الرازي السابق أنه يقصد مذهب الصرفة، مع أن الرجل لم يذكرها هناك، قال الباحث: «والرازي وإن تكلم عن هذا المذهب في نهاية الإيجاز، ولم نفهم منه مبلغ رضائه عنه»<sup>(2)</sup>، بينما أرى من جهتي أن الرازي كان واضحاً هناك في كتابه المذكور عندما ناقش النظام في قوله بالصرقة، وصرح بفساد ادِّعائه، واحتجَّ لقوله. وكان الأستاذ نعيم الحمصي قد جعل كلام الرازي المذكور هكذا: «... إن القرآن إذا لم يكن معجزاً ولكن العرب مع توفر دواعيهم لم يستطيعوا معارضته، فعجزهم أمر خارق للعادة فكان ذلك معجزاً، وهذا الطريق في نظر المؤلف (الرازي) أقرب للصواب، وهنا نراه يُناقض ما جاء به في كتابه نهاية الإيجاز فقد نقض الصرقة هناك وأخذ بها هنا»<sup>(3)</sup>.

ويبدو لي أن كلام الرازي يحتاج إلى إنعام النظر، وتقليب الأمر على وجوه مختلفة، عند ذلك سيظهر أنه من الصعب أن نجزم بقبول الرازي بهذا الوجه، وأن ليس عجزهم هو الأمر الخارق للعادة هكذا، كما في قول الأستاذ نعيم الحمصي، ولكن الأمر الخارق للعادة هو عدم إتيان العرب بمثل القرآن مع توفر دواعيهم إلى معارضته، وأن عجزهم عن ذلك يُفضي إلى كون القرآن معجزاً على وجه ما، هكذا في تقدير الرازي، وحسب فهمي لقوله؛ لأن الرجل يريد إثبات الإعجاز للقرآن؛ فإن كان سبب الإعجاز هو الفصاحة، فهو الوجه الذي يقول به ويُقرُّه، وكتابه (نهاية الإيجاز) كله تفسير لهذا الوجه

(1) مفاتيح الغيب: 2 / 128.

(2) إعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق لحفني محمد شرف، ص: 110.

(3) فكرة إعجاز القرآن منذ البعثة النبوية حتى عصرنا الحاضر لنعيم الحمصي، ص: 102.

وتأكيد عليه، وإن كان سبب الإعجاز وجهاً آخر فإن ما يهيمُّ الرازي هو الإقرار بأن العرب لم تأتِ بمعارضة رغم توفر دواعيها، وعجزها دليل على إعجازه بأي وجه كان، ولذلك قال: «ثبت أن القرآن معجز على جميع الوجوه».

وبالجملة، فإني لا أرى الرازي يقول بمذهب الصرفة للاعتبارات السابقة، وكان الدكتور محسن عبد الحميد قد حَكَمَ «ببطلان قول من يقول إن الرازي قال بمذهب الصرفة، لأن الرازي يقول بالإعجاز العقلي والعلمي، ويقول بالفصاحة والإعجاز حتى في سورة الكوثر، فكيف يمكن بعد ذلك أن يقول بالصرقة؟»، فالقول بالصرقة يؤول إلى نفي إعجازه في ذاته عقلياً كان أو علمياً أو بلاغياً. ثم إن الرازي أشعري الاعتقاد، ومتكلمو الأشعرية كلهم ردوا الصرفة ردّاً قوياً<sup>(1)</sup>.

ولكن إذا كان الرازي قد اعتبر الفصاحة وجهاً للإعجاز، وكان قد نفى في (نهاية الإيجاز...) اعتبار الوجوه الأخرى؛ منها إخبار القرآن بالغيوب، فلماذا يعتبر هذا الوجه الأخير هنا في تفسيره جانباً من جوانب الإعجاز؟

ففي قوله تعالى: ﴿فَنَلُّوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخِزِّيهِمْ وَيَصْرِكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفُ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ﴿١٤﴾ وَيَذْهَبُ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿١٥﴾﴾، يقول: «الآية دالة على المعجزة لأنه تعالى أخبر عن حصول هذه الأحوال، وقد وقعت موافقة لهذه الأخبار فيكون ذلك إخباراً عن الغيب، والإخبار عن الغيب معجزة»<sup>(2)</sup>.  
وفي قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هُنَّ لِأَوْلَادِنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ ﴿١٤﴾﴾ يقول: «دلّت هذه الآية على أنه تعالى سينصر نبيّه ويقوي دينه، ويجعله مستعلياً على كلِّ ما عاداه، قاهراً لكلِّ من نازعه، وقد وقع هذا الذي أخبر الله تعالى عنه في هذا الموضوع، فكان هذا جارياً مجرى الإخبار عن الغيب، فيكون معجزاً»<sup>(3)</sup>.

(1) الرازي مفسراً لمحسن عبد الحميد، ص: 235.

(2) سورة التوبة، الآيتان: 14 - 15.

(3) مفاتيح الغيب: 5/16.

(4) سورة الأنعام، الآية: 89.

(5) مفاتيح الغيب: 73/13.

الواقع أن الرازي لم يتعارض مع نفسه في حديثه عن وجه الإعجاز بالغيوب بين ما قاله في (نهاية الإيجاز...) وما يقوله هنا في تفسيره، لأنه قال في الكتاب الأول: «ومنهم من قَصَرَ وجه الإعجاز على اشتماله على الغيوب، وهو باطل؛ لأن التحدي قد وقع بكل سورة، والإخبار عن الغيوب لم يوجد في كل سورة»<sup>(1)</sup>.

وهذا صحيح؛ لأن الرازي يرفض أن يُقتصر على هذا الوجه دون غيره، وهو إذن لم يرفضه مطلقاً، ودليله واضح في ذلك، فهو في (نهاية الإيجاز...) بصدد البحث عن وجه الإعجاز الذي ينطبق على كل آيات القرآن، فكانت الفصاحة هي المنوطة بذلك<sup>(2)</sup>، بينما كان في (التفسير) بصدد شرح الآيات: آية آية، وإذا دلت آية ما على الإخبار بالغيوب فلماذا لا يكون ذلك عند الرازي دليلاً على الإعجاز كذلك؛ فتكون الفصاحة دليل الإعجاز في عموم القرآن، ويكون الإخبار عن الغيب وغيره دلائل أُخر في بعض الآيات.

وعليه، فإن الرازي يكون غير ما وصفه به بعضهم<sup>(3)</sup> «من أنه ينظر إلى الإعجاز من ناحية واحدة ويبطل ما عداها، وأنه نبيّ مثل غيره من السابقين وجوب النظر إلى القرآن نظرة كلية عامة»، فكيف ندّعي هذا الحكم وهو الذي يقول: «ومن تأمل في لطائف هذه السورة وفي بدائع ترتيبها، عَلِمَ أن القرآن كما هو معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه، فهو أيضاً معجز بحسب ترتيبه ونظم آياته، ولعل الذين قالوا إنه معجز بحسب

---

(1) وقد لاحظ الدكتور محسن عبد الحميد وجود هذا التناقض. ينظر: الرازي مفسراً، ص: 234. ومعلوم أن الرازي كان قد ألّف (نهاية الإيجاز) قبل (مفاتيح الغيب) كما سبق، ص: 383، إحالة رقم: 1، ومعلوم كذلك أن مستويات التفكير لدى الإنسان تتطور باستمرار، ومن ثم يبدو القول بالتناقض قولاً مردوداً إلا إذا حصل في وقت واحد، وفي قضية واحدة، أما أن يصدر المرء حكماً ما، وتغرّ الأعوام والسنون، وفكره مستديم على المطالعة والتثقيف، ثم يصدر حكماً آخر ينفي السابق، فالأحرى أن يقال: عدّل عنه، أو تراجع أو تحلّ عنه، أو ما في معنى ذلك.

(2) بل إن جميع فقرات كتاب الرازي (نهاية الإيجاز) تشرح الفصاحة وتتصل بها بسبب من الأسباب، ينظر ما يأتي، ص: 378، ومفاتيح الغيب: 2/ 127 - 128، هذا مع التذكير بأن الأشعرين جعلتهم نظروا إلى إعجاز القرآن من وجوه عديدة.

(3) الدكتور حفي محمد شرف في: إعجاز القرآن اليباني بين النظرية والتطبيق، ص: 111.

أسلوبه أرادوا ذلك، إلا أني رأيت جمهور المفسرين مُعرضين عن هذه اللطائف، غير متبهمين لهذه الأمور<sup>(1)</sup>، ويبدو هذا الأخير وجهاً جديداً عند الرازي.

2 : 2 - 2 - ب - التدليل على فصاحة القرآن من داخل العبارة:

سبق القول إلى أن الرازي كان قد جعل الفصاحة إما أن تكون عائدة إلى مفردات الكلام أو إلى جملة؛ لذلك رتب كتابه (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز)، على جملتين (مبحثين).

الجملة الأولى: في المفردات.

الجملة الثانية: في النظم.

وكانت دراسة الرازي للألفاظ المفردة أشمل وأعمق من دراسة عبد القاهر لها، وقد لا أكون مبالغاً إذا قلت: إن تصور الرازي للفصاحة قد أخذ مجالاً واسعاً داخل الكلام، ابتداءً تصوره لها من جزئيات التعبير الأدبي، مثل صورة كتابة الألفاظ، وجوهر الحروف ونوعها ومخارجها، وكثرة حروف الكلمة أو قلتها، ومثل انسجام الكلمة مع أختها المجاورة لها وصورة ذلك الانسجام في الجنس، والاشتقاق، ورد العجز على الصدر، والقلب، والسجع، والتضمين، والترصيع، وبعض هذه المباحث أُدخِلت فيها بعد تحت قسم البديع.

فقد خصص الرازي الفصل الأول<sup>(2)</sup> من مقدمة الجملة الأولى للحديث عن أقسام دلالة اللفظ على المعنى؛ وهي عنده إما وضعية كدلالة الحجر والجدار على مسأهما. وإما عقلية وهي قسمان، لأنها إما أن تكون من باب دلالة الكل على الجزء مثل دلالة البيت على السقف الذي هو جزء مفهوم البيت، وإما أن تكون من باب دلالة الشيء على معنى لازم له كدلالة لفظ السقف على الحائط.

(1) مفاتيح الغيب: 7 / 140. وقد نقل طاش كبرى زاده قول الرازي هذا إضافة إلى أقوال علماء آخرين ممن ذكروا إعجاز القرآن بحسب ترتيبه ونظم آياته. ينظر مفتاح السعادة: 2 / 480، وما بعدها. وأيضاً: التناسب البياني في القرآن - دراسة في النظم المعنوي والصوتي لأحمد أبو زيد، ص: 6.

(2) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص: 87.

ويرى الرازي أن الداليتين الأوليين وهما: الدلالة الوضعية، ودلالة الكل على الجزء غير معتبرتين في علم الفصاحة، ويبدو أن الذي ساقه إلى ذلك قول عبد القاهر: «المعنى» ويقصد به المفهوم من ظاهر اللفظ بغير واسطة، و«معنى المعنى»: وهو أن يُفهم من اللفظ معنى ثم يفيد ذلك المعنى معنى آخر على نحو ما نجد في الكناية والمجاز والتمثيل<sup>(1)</sup>. ويتحدث في الفصل الثاني<sup>(2)</sup> من فصلي مقدمة الجملة الأولى عن حقيقة البلاغة والفصاحة<sup>(3)</sup>؛ فالبلاغة عنده: «بلوغ الرجل بعبارته كُنْه ما في قلبه مع الاحتراز عن الإيجاز المُخِلِّ، والإطالة المُملِّة».

وبعد ذلك يبحث الأصل اللغوي لكلمة الفصاحة التي تعني عنده: «خُلوص الكلام من التعقيد، وأصله من الفصيح؛ وهو اللَّين الذي أخذت عنه الرغوة أو ذهب لَبْوُهُ، وقد فُصِّح وأفْصَح إذا صار كذلك، وأفصحت الشاة: فُصِّح لَبْنُهَا. ثم قالوا: فُصِّح الأَعْجَمِيُّ فصاحة، فهو فصيح، إذا خلصت لُغته من اللُّكْنَةِ»<sup>(4)</sup>.

ليخلص إلى القول بأن المقصود من الكلام إفادة المعاني، وهذه الإفادة إما لفظية أو

معنوية:

فأما الإفادة اللفظية فيستحيل تطرُق الكمال والنقصان إليها؛ لأن السامع للفظ إما أن يكون عالماً بكونه موضوعاً لُسمَاءه، فإن كان عالماً به عرَفَ مفهومه بتمامه، وإن لم يكن عالماً به لم يعرف منه شيئاً أصلاً<sup>(5)</sup>. ولذلك كان التشبيه عند الرازي يدخل ضمن الدلالة الوضعية؛ لأن الألفاظ فيه تدل على معانيها الحقيقية مثل: زيد يشبه الأسد في الشجاعة، فالمعنى فيه مستفاد بالدلالة الوضعية، وأما الإفادة المعنوية فلاجل أن حاصلها عائد إلى انتقال الذهن من مفهوم اللفظ إلى ما يلازمه من اللوازم. واللوازم كثيرة، وهي تارة تكون قريبة وتارة تكون بعيدة،

(1) دلائل الإعجاز، ص: 263.

(2) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص: 89.

(3) وكان عبد القاهر قد نحّاش التعريف بها، غير أنه جعل الفصاحة والبلاغة والبراعة والبيان بمعنى واحد... دلائل الإعجاز، ص: 43.

(4) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص: 89. ولسان العرب: مادة: (فصح).

(5) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص: 90.

ومن ثم صحّت تأدية المعنى الواحد بطرق كثيرة، وصحّ في تلك الطرق أن يكون بعضها أكمل من بعض في إفادة ذلك المعنى وتأديته، وبعضها أضعف وأنقص<sup>(1)</sup>.

ويمضي فيجعل للكلام طرفين: أعلى وأسفل، وبينهما مراتب متباينة، ويُخرج الأسفل من البلاغة، وأما سائر المراتب، فإن كلّ واحدة منها إذا اعتبرت بالنسبة إلى ما تحتها تكون بلاغة وفصاحة، وأما الطرف الأعلى وما يقرب منه فهو المعجز، وقد سبقه الرماني إلى هذا التقسيم، الذي جعل للبلاغة ثلاث طبقات: عُليا ووسطى ودنيا، فخصّ العليا بالقرآن الكريم، وخصّص الوسطى والدنيا لبلاغة البلغاء على حسب تفاوتهم في درجة البلاغة<sup>(2)</sup>.  
ويبيّن الرازي في نهاية مقدمته للجملة الأولى<sup>(3)</sup> أن المقصود بالدلالة اللفظية منحصرٌ في أمرين:

الأول: استقصاء القول في أن الفصاحة والبلاغة لا يجوز عودُهما إلى الدلالة اللفظية.  
الثاني: أن الفصاحة وإن كانت غير عائدة إلى الدلالة اللفظية، لكن من الأمور العائدة إلى جوهر اللفظ وإلى دلالة الوضعية مما يفيد الكلام كالأوزينة، ليعقّد بعد ذلك قسّمين في الجملة الأولى: الأول في الدلالة اللفظية، والثاني في أحكام الدلالات المعنوية أو العقلية.

2- 2- ج- التذليل على أن الفصاحة والبلاغة لا يجوز عودُهما إلى الدلالة اللفظية:  
قسّم الرازي القسم الأول من الجملة الأولى إلى باين، وقسّم الباب الأول منه إلى خمسة فصول: خصّ الفصل الأول منها بإقامة الحجة على أن الفصاحة لا يجوز عودُها إلى

(1) النكت في إعجاز القرآن، ص: 75.

(2) فكرة مراتب الكلام قال بها جل علماء الإعجاز. ينظر ما سبق، ص: 94 وما بعدها بالنسبة للجاحظ، و ص: 109 وما بعدها بالنسبة للرماني، و ص: 126 وما بعدها بالنسبة للمخطابي، و ص: 147 وما بعدها بالنسبة للقاضي عبد الجبار، و ص: 172 بالنسبة لعبد القاهر. وكان العلوي اليمني قد تابع الرازي في العديد من أقواله؛ منها قوله في مراتب البلاغة، فيذهب مذهبه في أن الطرف الأعلى في البلاغة وما يقرب منه هو المعجز، ولكنه يخالفه في الطرف الأسفل منها، فيعده من البلاغة، فيها الرازي يخرجها منها. ينظر الطراز: 1/ 127، 3/ 414 - 415.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 93 - 94.

الدلالات الوضعية للألفاظ، وهو في هذا الفصل يدحض شبّهات الخصوم، ويردّ على اللفظيين، مثله في ذلك مثل أستاذه عبد القاهر، ويمكن تلخيص الأدلة<sup>(1)</sup> التي يقدمها الرازي لإثبات أن فصاحة الكلام لا ترجع إلى اللفظ، وإنما ترجع إلى المعنى، وهي كالآتي:

- من المستحيل أن يكون بين اللفظين تفاضل في الدلالة الوضعية حتى يكون أحد المترادفين أدل على مفهومه من الآخر.

- لو كانت الفصاحة لأجل الدلالة اللفظية لكانت مقابلة اللفظة بمرادفتها معارضة لها، وكانت الترجمة معارضة لها.

- لو كانت الفصاحة صفة للفظ لكانت إما ثابتة لأحاد الحروف أو لمجموع آحادها وذلك باطل، كما لو كانت عائدة إلى تركيب الحروف لكان الجاهل بالعربية إذا سمع الكلام الفصيح عرف فصاحته.

- إن الفصاحة مزية تحصل بالمتكلم، بينما الأحكام الثابتة للألفاظ من حيث هي ألفاظ تكون بوضع الواضع دون المتكلم.

- يحتاج العالم بلغة ما في التكلم بالكلام الفصيح إلى الرويّة والفكرة، ولا يحتاج في التلفظ بمفرداتها إلى ذلك.

- لو كانت الفصاحة بسبب دلالات مفردات الكَلِم لبقيت الفصاحة كيفما تركّبت تلك المفردات دون اعتبار النظم والترتيب: «ولما بطل ذلك بطل ما قالوه، وبهذا يظهر الفرق بين تركيب الكلام من الكَلِم وبين تركيب الكَلِم من الحروف، فإن ترتّب الكلمة في الكلام المفيد أمر عقلي وترتّب الحروف في الكلمة أمر وضعي»<sup>(2)</sup>.

- إن النبي ﷺ تحدّى العرب بفصاحة القرآن، ولو كانت الفصاحة عائدة إلى الألفاظ، لكان قد تحدّاهم بالموجود عندهم في الماضي والحاضر.

- لو كانت الفصاحة في قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَعَلَّ الرَّأْسُ سَكِينًا﴾ عائدة إلى مفردات هذه الآية فلا يخلو إما أن يكون ثبوت الفصاحة في كل واحدة منها يتوقف على أن يعقبه المفرد الآخر أو لا يتوقف، والأول محال، لأن المفردة تعدّم عند حصول أختها بجوارها.

(1) نهاية الإيجاز، ص: 96، وما بعدها.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 98.

والثاني يوجب أن يكون لكل مفردة من الفصاحة مالها عند الاجتماع، ولا تكون فصيحة في موضع بعد أن كانت ركيكة في غيره. كما أن العرب اتفقت على أن الاستعارة والكناية والتمثيل من أبواب الفصاحة، وهي أمور عائدة إلى المعنى لا إلى اللفظ. والملاحظ أن الرازي يستمدُّ في هذا الفصل مما دوّنه عبد القاهر في (دلائل الإعجاز) من أن فصاحة الكلام ترجع إلى المعنى لا إلى اللفظ، فإن أغلب براهينه هنا هي براهينه هناك<sup>(1)</sup>.

والحقيقة أن هذه الحجج المقدمة من لدن الرجلين معاً تبدو مقنعة بالنظر إلى المفهوم الذي يقدمانه للفصاحة، فقد سبق القول إلى أن الفصاحة والبلاغة شيء واحد عندما يرتبطان بالمعنى لا باللفظ، ولكن إذا اختصت الفصاحة باللفظ والبلاغة بالمعنى على نحو ما يوجد عند ابن سنان الحنفاجي معاصر عبد القاهر مثلاً في (سر الفصاحة)، واقتصر أمر الفصاحة على اللفظ من حيث خفة حروفه ومذاقتها وكثرة جريانها على ألسنة الفصحاء...، فإن تلك الحجج قد يلحقها الشلل. وقد شعر الرازي بهذا الأمر حين أجاب عن قول معترض يعلم أنه إذا قيل: الشَّمع يفتح الميم أفصح من الشمع بإسكانها، وأن ذلك يكون لأجل اللفظ لا لأجل المعنى، فقال الرازي: «الجواب: الفصاحة في هذه المواضع يُعنى بها كَوْنُ اللفظ أثبت في اللغة وأجرى على مقاييسها وقوانينها التي وضعوها، ولا نزاع في ذلك إنما النزاع في الفصاحة التي تفيد قوة في البيان على ما لخصناه»<sup>(2)</sup>.

ومن ثمّ، فإن تصور الرازي في إقامة هذه الحجج مُرتبط أشدّ الارتباط بالمفهوم الذي يُقدّمه لمصطلح الفصاحة؛ فلا يمكن معارضته إلا بحسب إخلاله بمضمون المفهوم الذي يقدمه. وهذه نتيجة عامة في تصور الرازي للظاهرة المدروسة ومنهجه فيها. وكان الدكتور عبد العزيز المطاد قد توصل في دراسة له إلى هذه النتيجة حينما قال: «نقول بأن لسانيات الرازي هي لسانيات اشتراطية، ونقصد بذلك أنه يُقدّمها من خلال مصطلحاتها... ولا يمكن بالتالي معارضته إلا بحسب إخلاله بها شرطه على نفسه من

(1) ينظر دلائل الإعجاز، ص: 45 - 49، 401، 407.

(2) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص: 103.

تعاريف لمصطلحاته. هذا يجعل مركز القوة في لسانيات الرازي هو حدود مصطلحاتها<sup>(1)</sup>.

2-2-2-2- الأداة الالتزامية ودخض شبّهات الخصوم:

أما الفصل الثاني فخصه للدلالة الالتزامية العقلية، موضحاً أنها تختلف عن الدلالة الوضعية، فهي أفسح ميداناً لتداعيات العقول، وهي تبحث عن المعاني الكامنة وراء الصور البيانية؛ لأن الدلالة الالتزامية عند الأصوليين، وعلى رأسهم الرازي، «ليست دلالة لفظ على معنى، بل دلالة معنى اللفظ على لازم خارجي»<sup>(2)</sup>، أي: دلالة معنى على معنى كما يسميه عبد القاهر بـ «معنى المعنى».

هذا وقد وضح الرازي أن الأوصاف التي يطلقونها على البلاغة، كقولهم: «لا يستحق الكلام الوصف بالبلاغة حتى يسابق معناه لفظه، ولفظه معناه، ولا يكون لفظه أسبق إلى سمعك من معناه إلى قلبك»، وكقولهم: «حتى يدخل في الأذن بلا إذن»، وكقولهم: «لفظ متمكن غير قلق ولا ناب به موضعه، وأنه جيد السبك إلى غير ذلك من الأوصاف»<sup>(3)</sup> لا تليق بالدلالة الوضعية، وإنما تليق بالدلالة المعنوية أو الالتزامية: «لأنه لا يخلو السامع من أن يكون عالماً بمعاني الألفاظ فحينئذ لا يمكن دخول التفاوت في فهمه لمعانيها؛ أو يكون جاهلاً بها فيكون ذلك أبعد»<sup>(4)</sup>.

بينما خصص الفصول الثلاثة الأخيرة لدخض شبّهات الخصوم، ويقصد بهم أصحاب اللفظ، وهو في الفصلين الثالث والرابع منها يتابع عبد القاهر فيما ذهب إليه في رده على نفس الخصوم من المعتزلة الذين ناصرُوا مذهبهم في اللفظ تحت تأثير معتقداتهم الفكرية والعقدية في صفات الله وخلق القرآن وكلام الله<sup>(5)</sup>.

(1) مناهج البحث في المصطلح من خلال كتابات الرازي لعبد العزيز المطاد، ص: 86.

(2) دلالة الألفاظ عند الأصوليين لمحمود توفيق محمد السعد، ص: 27.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 99 - 100.

(4) نفسه، ص: 99 - 100.

(5) ينظر تفصيل ذلك عند الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب: 1/ 38 وما بعدها، وأيضاً: المنحى الاعترالي في البيان وإعجاز القرآن لأحمد أبو زيد ص: 355.

بينما كان الرازي في الفصل الخامس متفرّداً إلى حدّ ما، يسوق دعوى الخصوم في ردّهم الفصاحة إلى اللفظ، ويثبتها أولاً، ثم يوضح سببها المرتكز على استعمال العرب لأنواع الألفاظ المترادفة، واعتمادهم في ذلك على الاستقراء خاصة من الشعر، جاهلين أو متجاهلين أن هناك فروقاً دقيقة في معاني الألفاظ التي ادّعوا أنها مترادفة بينما هي ليست كذلك.

والقارئ المتبع لردود الرازي على هذه الشبهات مدعوٌ للانتباه إلى الكيفية التي يتناول بها الرجل رده على ادّعاءات أصحاب اللفظ، واستجلاء مركز الإهتمام في ذلك عند كلٍّ من الرازي والجرجاني.

وآتحيّن الفرصة هنا لأبين من جهتي جوانب من تلك الأمور التي ترفع من شأن الرازي إلى جانب أستاذه.

في الفصل الثالث يورد الرازي أربع شُبّهات للخصوم ويوجب عنها أولاً بأولٍ وثانياً بثانٍ، يقول: «احتج أصحاب اللفظ بأن قالوا: إنّنا لا نعقل الترتيب والنظم في المعاني إلا بواسطة حصولها في الألفاظ، فلو كان حصولها بما في الألفاظ تابعاً لحصولها بما في المعاني لزم الدّور»<sup>(1)</sup>.

هذه هي الشبهة الأولى التي يقدمها الرازي، ويسارع إلى ردّها بقوله: «الجواب: إن هذا القائل نسي حال نفسه واعتبر حال السامع؛ وذلك لأنه أولاً ينظم الكلام في ذهنه، ثم يُعبّر عنه بلسانه».

الشبهة الثانية: «قالوا: نرى الناس بأسرهم يقولون: هذا اللفظ فصيح، وهذه ألفاظ فصيحة، ولا نرى عاقلاً يقول: هذا معنى فصيح وهذه معاني منظومة، فدّل على أن النظم والفصاحة من صفات الألفاظ لا المعاني.

الجواب: إنهم، وإن كانوا لا يستعملون النظم في المعاني، فقد استعملوا فيها معناه، وذلك قولهم: فلانٌ يرتّب المعاني في نفسه ويقررها ويبني بعضها على بعض. وأما وصف اللفظ بالفصاحة فذلك عند دلالة المعنوية لا عند دلالة الوضعية»<sup>(2)</sup>.

(1) الدّور: كلمة تُستعمل في المنطق مع كلمة «التسلسل»: وهي تعبّر عن الشيء الذي لا نهاية له ولا حقيقة، ولا صحة.. ولا يجوز التمثيل به، ولا الاستشهاد، لأنه لا صحة لأصله. نهاية الإيجاز، ص: 101 (المحقق).

(2) نهاية الإيجاز، ص: 102.

- وعن الشبهة الأولى يقول عبد القاهر: «إنك قد ترى أحدهم يعتبر حال السامع، فإذا رأى المعاني لا ترتب في نفسه إلا بترتب الألفاظ في سمعه ظن عند ذلك أن المعاني تبع للألفاظ، وأن الترتب فيها مكتسب من الألفاظ، ومن ترتبها في نطق المتكلم. وهذا ظن فاسد ممن يظنه، فإن الاعتبار ينبغي أن يكون بحال الواضع للكلام والمؤلف له، والواجب أن يُنظر إلى حال المعاني معه لا مع السامع، وإذا نظرنا علمنا ضرورة أنه محال أن يكون الترتيب فيها تبعاً لترتب الألفاظ ومكتسباً عنه، لأن ذلك يقتضي أن تكون الألفاظ سابقة للمعاني»<sup>(1)</sup>.

- أما الشبهة الثانية فيقول عنها كذلك: «واعلم أنه قد يجري في العبارة مناشيء، هو بعيد الشبهة جدعة عليهم، وهو أنه يقع في كلامنا أن «الفصاحة» تكون في المعنى دون اللفظ، فإذا سمعوا ذلك قالوا: كيف يكون هذا، ونحن نراها لا تصلح صفة إلا للفظ، ونراها لا تدخل في صفة المعنى البتة، لأننا نرى الناس قاطبة يقولون: «هذا لفظ فصيح، وهذه ألفاظ فصيحة» ولا نرى عاقلاً يقول: «هذا معنى فصيح، وهذه معاني فصاح». ولو كانت «الفصاحة» تكون في المعنى، لكان ينبغي أن يقال ذلك...، والجواب عنه أن يُقال: إن غرضنا من قولنا: «إن الفصاحة تكون في المعنى»، أن المزية التي من أجلها استحق اللفظ الوصف بأنه «فصيح» هي في المعنى دون اللفظ، لأنه لو كانت بها المزية التي من أجلها يستحق اللفظ الوصف بأنه فصيح، تكون فيه دون معناه لكان ينبغي إذا قلنا في اللفظة: «إنها فصيحة» أن تكون تلك الفصاحة واجبة لها بكل حال. ومعلوم أن الأمر بخلاف ذلك، فإننا نرى اللفظة تكون في غاية الفصاحة في موضع، ونراها بعينها فيما لا يُحصى من المواضع وليس فيها من الفصاحة قليل ولا كثير»<sup>(2)</sup>.

✽ خلاصة الردود:

من خلال ما سبق، وبإجراء مقارنة بين الرازي وعبد القاهر في عرض كل منهما شبهة الخصوم والجواب عنها<sup>(3)</sup> يظهر ما يأتي:

(1) دلائل الإعجاز، ص: 417، وما قبلها ص: 401.

(2) دلائل الإعجاز، ص: 400 - 401.

(3) اكتفيت بإيراد مثايل فقط، بينما استخلص النتائج مُستفاد من كل الشبه وردودها عليها.

- إن الرازي قد تابع عبد القاهر في إيراد الشبه نفسها، كما حافظ على مضمون الردود التي سلكتها عبد القاهر، بل في كثير من الأحيان ينقل كلامه بلفظه<sup>(1)</sup>.

- إن الرجلين معاً - باعتبارهما شعريين - لهما خصمٌ مشترك هم أصحاب اللفظ من المعتزلة.

- إنها مُتَّفِقان معاً على أن الفصاحة تعود إلى المعنى لا إلى اللفظ.

- إن عبد القاهر وهو مُجَاحِج اللفظيين، ويفند شبهاتهم لا يعنيه أن يتبع ترتيباً معيناً في ذلك، بأن يورد الشبهة مثلاً، ويذكر سبب وقوعهم فيها ثم يردّها، ويقدم حججه على ذلك، ويثبت رأيه الذي يذهب إليه وهكذا، وهذا كله سبق أن فعله عبد القاهر لكن بلا ترتيب، وبتطويل وتكرار واضحين، بل تراه يقدّم ويؤخّر ويكرّر كيف يشاء ومتى يشاء<sup>(2)</sup>.

- إن عبد القادر حين يردُّ ويُبدي يُطيل إطالة مملّة في الكثير من الأحيان، والأمثلة على ذلك كثيرة جداً لا جدوى من إيراد شواهد منها.

- إن عبد القاهر يبدو أكثر إيراداً للشواهد من إيراد الرازي لها، وهو تبائن طبيعي جداً؛ ذلك أن عبد القاهر يمتلك حسّاً جمالياً وذوقاً فنياً رفيعاً، ومقدرةً فائقة على التحليل أكثر وأحسن من الرازي، اكتسب كل ذلك من اطلاعه الواسع على تراث العرب الأدبي شعره ونثره، ومختلف طرقهم في التعبير.

بينما الرازي يفوقه في القدرة على جمع الشبه وتقديمها واضحة، وفي الردّ عليها بأسلوب مركز ومنهج سليم: يُقدّمُ الشبهة، يذكر سببها، ثم يردّ عليها محاججاً،

(1) ينظر في الشبهة الثالثة: نهاية الإيجاز، ص: 102 - 103، ودلائل الإعجاز، ص: 59، 458.. وفي الرابعة، ينظر: نهاية الإيجاز، ص: 703، ودلائل الإعجاز، ص: 478، وفي الشبهة الخامسة المستقلة بالفصل الرابع ينظر: نهاية الإيجاز، ص: 104 وما بعدها، ودلائل الإعجاز، ص: 421، 423، 426، 442، 451.

(2) تحت ضغط ما يراه مركزاً في طبائع الناس من أمر اللفظ «إنك لا ترى في الدنيا شيئاً أعجب من شأن الناس مع اللفظ»، ولا فساد رأي مازج النفوس وخامرّها واستحكّم فيها وصار كإحدى طبائعها، من رأيهم في «اللفظ». دلائل الإعجاز ص: 458، وعمّن صدر هذا الرأي في اللفظ حتى مازج النفوس وخامرّها؟ إنه صدر عن «قوم لهم تباهة وصيتٌ وعُلُوٌّ منزلة». نفسه، ص: 464. وليس المقصود هؤلاء إلا المعتزلة وخاصة القاضي عبد الجبار.

ومستشهداً بالقدر الذي يفنّد مزاعم الخصوم، وهو حين ينتهي من ذلك لا يعود مرة أخرى إلى الكلام عمّا فات<sup>(1)</sup>.

وربما كان نجاح الرازي في ذلك يعود إلى قدرته الفائقة على بَرِّ الخصوم من الفِرَق الأخرى غير الفرقة الأشعرية، وتاريخه الطويل حافل بالمنظرات، خاصة وأنه يُعدّ من كبار علماء الكلام<sup>(2)</sup>.

- إن الرازي حين يلخص ما جاء به عبد القاهر في هذا الإطار - يلخص وهو واع تمام الوعي بما يلخص؛ يحيط بالمسألة إحاطة تامة، ويتبيّن الأمور الهامة فيها، فيأتي بها واضحة، ويترك التكرار والتطويل، ويقلّل من الاستشهادات.

- إنه في هذه الفصول الثلاثة المخصصة لـ «ذكر شبه الخصوم والجواب عنها» لا يكتبني بتلخيص وترتيب وتهذيب ما جاء من ذلك عند عبد القاهر في (دلائل الإعجاز) فقط، بل يقدم أدلة كثيرة من عنده فتبرز شخصيته واضحة قوية، يظهر ذلك مثلاً من خلال ما قدمه في الفصل الخامس الذي خصّ له عنواناً هو: «في شبهة أخرى لهم والجواب عنها»<sup>(3)</sup>، يقول في هذا الفصل: «قالوا: مما يدلّ على أن الفصاحة عائدة إلى الدلالات اللفظية، أنا نرى اللفظة المستعملة في كلام قد تفيده نوع فصاحة وبراعة، ثم إذا أبدلناها بمرادفتها لم نجد تلك الروعة. ويُمثل بقول البحرّي: (من الكامل)

﴿ بَخِلْتُ جُفُونُكَ أَنْ تَكُونَ مُسَاعِدِي ﴾

﴿ شَحَّتْ جُفُونُكَ أَنْ تَكُونَ مُوَافِقِي ﴾

فالرازي يفرّق بين معنى كل من «بخلت» و «شحّت»، وأيضاً بين «مساعدي» و «مواقفي» أو «معاوني»، ويُعلّل ذلك بقوله: «لأن الشحّ هو شدّة البخل، ولذلك قالوا: زَنَدُ شَحَاح، إذا لم يُور ناراً. والمبالغة غير لائقة ببيت البحرّي، يدلّ عليه آنا إذا نظرنا إلى بيت أبي نواس. (من مجزوء الرمل)

(1) ينظر ما سبق: «طريقة الرازي في التأليف»، ص: 70.

(2) يؤكد ذلك الأستاذ أحمد أمين في ظهر الإسلام: 88 / 4.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 109، وكان عبد القاهر قد أقرب بأن الحجج والدلائل على صحة ما يرمي إليه في عود الفصاحة إلى المعنى ليس لها حدّ ونهاية: «واعلم أنه ليس للحجج والدلائل في صحة ما نحن عليه حدّ ونهاية، وكلما انتهى منه باب انفتح فيه باب آخر» دلائل الإعجاز، ص: 429.

وَهُوَ بِالْمَالِ جَوَادٌ \*\*\* وَهُوَ بِالْعَرَضِ شَحِيحٌ

وجدنا للفظ الشحيح «قبولاً في النفس، بحيث لو قال: وهو بالعرض بخيل، لم يكن كذلك، لأن الموضع موضع مبالغة من حيث كان الغرض من البخل بالعرض صيانتة، فلما جعله شديد البخل به كان قد جعله شديد الصّون له. وفي كلام الناس: هو أشحُّ يديته ومروءته من ذلك.

وأما امتناع إبدال «موافقي» بـ«مساعدتي» فلأن المساعدة إنما تُستعمل فيما إذا حمل الإنسان نفسه على فعل من أصل صاحبه، ويدلّك عليه أنه يصلح «يوافق» فيما لا يصلح فيه «يساعد» فإننا نقول: الشافعي - رحمه الله - يوافق أبا حنيفة - رحمه الله - في هذه المسألة، ولا نقول «يساعده». وهكذا سبيل «يعاون» فإنه لا يصحُّ أن يقال: الشافعي يُعاون أبا حنيفة - رحمه الله عليهما - في المسألة<sup>(1)</sup>.

وهكذا في الأمثلة الأخرى، يوضّح الفروق في المعاني بين الألفاظ، ويستند في ذلك إلى كلام العرب وإلى نزعة الدينية الفقهية كما يظهر في أمثله الأخيرة.

ورغم أن الرازي قد أظهر هنا قدرة عالية في تبيان الفروق الدقيقة بين معاني الألفاظ التي تبدو ظاهرياً أنها مترادفة، مما يتبيّن عنه أنه بالإضافة إلى كونه قد استفاد من كيفية تذوق أستاذه عبد القاهر للأدب وتربيته البلاغية وصقله للمواهب، فإنه أيضاً يبدو عارفاً بأساليب العرب وطرقها الدقيقة والمختلفة في التعبير عن الأغراض، واسع الاطلاع على تراثها الأدبي الجم. قلتُ رغم ذلك فإن الرازي لم يستطع تجاوز معاني الألفاظ المفردة إلى المعنى العام في العبارة بأن يربط بين معاني الألفاظ مركّبة أيضاً، يعني في علاقتها بالنظم كما هو عند عبد القاهر.

2: 2-2- هـ قدرة الرازي على تتبّع الفروق في المعاني بين الألفاظ: (من خلال تفسيره):  
وغير خافٍ أن الرازي يمتلك قدرة فائقة على تتبّع الفروق بين معاني الألفاظ، يستنبط ذلك بعقله الراجح، وأنه يمتلك بذلك شخصية قوية متفرّدة، وليس أدلّ على ذلك مما تجده في تفسيره للعديد من الآيات القرآنية.

(1) نهاية الإيجاز، ص: 110 - 111.

فمثلاً عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَقُولُونَ﴾<sup>(1)</sup> يقول الرازي: «اعلم أن الكلام المستقصى في قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ فيه مسائل:

المسألة الأولى: في الفرق بين المدح والحمد والشكر، «واعلم أن المدح أعم من الحمد، والحمد أعم من الشكر، أما بيان أن المدح أعم من الحمد، لأن المدح يحصل للعاقل وغير العاقل، ألا ترى أنه كما يحسن مدح الرجل العاقل على أنواع فضائله، فكذلك قد يمدح اللؤلؤ لحسن شكله ولطافة خلقة، ويمدح البياقوت على نهاية صفائه وصقالته! فيقال: ما أحسنه، وما أصفاه. وأما الحمد: فإنه لا يحصل إلا للفاعل المختار على ما يصدر منه من الأنعام والإحسان، فثبت أن المدح أعم من الحمد.

وأما بيان أن الحمد أعم من الشكر، فلأن الحمد عبارة عن تعظيم الفاعل لأجل ما صدر عنه من الإنعام سواء كان ذلك الإنعام واصلاً إليك أو إلى غيرك، وأما الشكر فهو عبارة عن تعظيمه لأجل إنعام وصل إليك وحصل عندك، فثبت بما ذكرنا أن المدح أعم من الحمد، وهو أعم من الشكر<sup>(2)</sup>.

وبعد هذا التفريق بين مدلولات الألفاظ الثلاثة يوصل الرازي ما سلف بالمعنى في قوله تعالى السابق حين يقول: «إذا عرفتَ هذا فنقول: إنها لم يقل - سبحانه - «المدح لله»، لأننا بينا أن المدح كما يحصل للفاعل المختار فقد يحصل لغيره، أما «الحمد» فإنه لا يحصل إلا للفاعل المختار، فكان قوله: «الحمد لله» تصريحاً بأن المؤثر في وجود هذا العالم، فاعل مختار، خلقه بالقدرة والمشية، وليس علة موجبة له بإيجاب العلة لمعلولها، ولا شك أن هذه الفائدة عظيمة في الدين». كذلك «لم يقل - سبحانه - «الشكر لله»، لأننا بينا أن الشكر عبارة عن تعظيمه بسبب إنعام صدر منه، ووصل إليك. وهذا مُشعر بأن العبد إذا ذكر تعظيمه بسبب ما وصل إليه من النعمة، فحيثئذ يكون المطلوب الأصلي له وصول النعمة إليه، وهذه درجة حقيرة.

(1) سورة الأنعام، الآية: 1

(2) مفاتيح الغيب: 12/150 - 151.

فأما إذا قال: «الحمد لله» فهذا يدل على أن العبد حمده لأجل كونه مستحقاً للحمد لا لخصوص أنه تعالى أوصل النعمة إليه، فيكون الإخلاص أكمل، واستغراق القلب في مشاهدة نور الحق أتم، وانقطاعه عما سوى الحق أقوى وأثبت<sup>(1)</sup>. هكذا شأن الرازي في إبرازه للإعجاز البياني، يظل يستطرد بطريقة التفريع والتوليد واستنباط المعاني الدقيقة والاستدلال العقلي عليها وعلى حسن التعبير القرآني عموماً، موظفاً مجموعة من مصطلحات علم الكلام والفلسفة والتصوف، مثل «العلة» و«المؤثر» و«المشيئة» و«استغراق القلب في مشاهدة نور الحق» وغيرها.

وهذه الأمور وغيرها كلها في المسألة الأولى من ست مسائل كبيرة في تفسير قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ لا يتسع المجال لإثباتها كلها هنا.

## 2: 3- قيمة الأساس الذي بنى عليه الرازي تقسيماته لقضايا الكتاب:

كان محور كتاب (نهاية الإيجاز) يدور حول الفصاحة بمفهومها الجرجاني باعتبارها هي الوجه الحقيقي لإعجاز القرآن، ومجمل قضايا الكتاب تشرح الفصاحة وما يتصل بها بسبب من الأسباب؛ فالقرآن معجز وإعجازه في فصاحته، لذلك نالت الفصاحة الشرف كما يؤكد الرازي في مقدمته لكتابه، وكما يظهر من خلال قيام جلّ القضايا المعروضة في الكتاب على الفصاحة؛ لأن البحث فيها يوجب البحث في النظم وهذا الأخير فرع من فروعها عنده، «إنّ الفصاحة إما أن تكون عائدة إلى مفردات الكلام أو إلى جملة، لا جرم أنا ربّنا الكتاب على جملتين<sup>(2)</sup>»: الجملة الأولى في المفردات والجملة الثانية في النظم، ومحاسن الكلام تظهر في صور النظم المتعددة: في المجاز والاستعارة والتشبيه والتمثيل والكناية والتقديم والتأخير والحذف والفصل والوصل... يقول الدكتور عباس ارحيلة: «فالرازي وإن لم يحصر البلاغة في علومها الثلاثة فإنه قدّم مسائل البلاغة العربية حين اكتملت مباحثها، واتضح مشاغلها وفنونها، وتحدت تعاريفها وقضاياها، وقد بنى الرازي كتابه بناءً علمياً دقيقاً، كان منطلقه أن مهمة علم البيان هي إثبات الفصاحة

(1) مفاتيح الغيب: 150/12 - 151.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 84، 85، 275.

للقرآن، وتلك هي مقدمة البحث، أما جوهره فيرتكز على دعامين هما: اللغة والأسلوب»<sup>(1)</sup>.

وكما أشرت سابقاً فإن الرازي - مثله مثل عبد القاهر - لا يرى فرقاً بين الفصاحة والبلاغة بمفهوميهما الاصطلاحي، ومن ثمّ يمكن اعتبار تقسيم المباحث البلاغية على أساس الفصاحة تقسيماً فنياً وذوقياً، لأن المباحث البلاغية يجب أن تخضع في تقسيماتها لواقع النصوص الأدبية نفسها، لا لمقاييس عقلية ومنطقية، ولأنّ تُقسّم تلك المباحث إلى بلاغة في مفردات الكلام وبلاغة في جملة أو مركباته، والنظم يجمع بينهما في صور متعددة خيراً من أن تُقسّم إلى معانٍ وبيانٍ ومحسنات أو بديعٍ كما عند السكاكي ومن تابعه كبدّر الدين بن مالك.

ولكن الرازي رغم قيمة هذا الأساس الصحيح الذي قسّم به قضايا الكتاب والذي سمّح له بإعطاء قيمة لبلاغة المحسنات أفضل من عبد القاهر قبله والسكاكي بعده، فإنه سرعان ما أفسده بكثرة التفريعات الجزئية والتعريفات المنطقية، وتلخيصه الشديد وقلة الأمثلة، مما جرّد بحثه البلاغي من الروح الأدبية في كثير من مواطن الكتاب.

## 2: 4- تجريد البحث البلاغي من الروح الأدبية:

لم تكن إساءة الرازي لبلاغة عبد القاهر أعظم من إساءته لها في تلخيصه الشديد وكثرة التقسيمات، وقلة الشواهد، وقلة تحليلها. ولو اعتبر هذه الأمور في كتابه لغطى كتابه كتابي عبد القاهر، كما غطت كتبه الأخرى كتب السابقين؛ لأن مباحثه في الكتاب منتظمة بالموازاة مع مباحث أستاذه في كتابه كما سبق بيانه، وكما يرى بعض الباحثين<sup>(2)</sup>، فقد وضع الرازي المباحث البلاغية في كتابه ضمن منهج مُحكّم؛ فكل فكرة بلاغية أخذ لها عنواناً مناسباً، وناقشها مستقلة عن غيرها من الأفكار، بخلاف ما يوجد عند عبد القاهر من تداخل في الموضوعات إلى حدّ يصعب معه الوصول إلى فكرة محدّدة، وقد كان الرازي

(1) الأثر الأرسطي... لعباس ارحيلة، ص: 584.

(2) البيان العربي لبديوي طبانة، ص: 251، والأثر الأرسطي... لعباس ارحيلة، ص: 588.

صادقاً عندما ذهب في مقدمته إلى أن عبد القاهر قد أهمل رعاية ترتيب الفصول والأبواب، وهو ما جعل الكثيرين من المحدثين يتقدونه<sup>(1)</sup>.

وقد حاول أحد الباحثين<sup>(2)</sup> تبيين الفرق بين منهجي الرجلين، فأجرى مقارنة بين كلِّ بحث بلاغي عند الرازي في (نهاية الإيجاز) ونظيره عند عبد القاهر الجرجاني في كتابيه: (الأسرار والدلائل) من حيث عدد الصفحات التي يعطيها كلِّ بحث، وترتيبها أو عدم ترتيبها، يقول مثلاً عن أحد الأبحاث: ففي بحث «الفرق بين الحقيقة والمجاز» عرَّض الرازي لهذا الموضوع بشكل محصور من صفحة 26 إلى 33، في حين نجد الموضوع ذاته عند الجرجاني في «أسرار البلاغة» يتوزع صفحات: 229 و 303 و 304 و 333 و 338 ثم ينتقل الجرجاني إلى الموضوع نفسه في الصفحة 280 من دلائل الإعجاز».

وهكذا يقتفي الباحث أثر كل فن بلاغي على حدة عند الرجلين... وقد خلَّص من خلال قراءته لهذه المقارنة إلى أن الرازي «تمكَّن من أن يصنع لنفسه محطة هامة على صعيد القول البلاغي... (وأن) ثمة ما ميِّز فخر الدين، وهو أنه أدخل البلاغة إلى حقل المنهج، وبذا فقد أمكنه أن يجيد بهذا (العلم الشريف) عن مساره السابق، المتسم بالتشُّتُّ وعدم ترتيب أصوله وقواعده وقوانينه، ووضعه على (السكَّة) الصحيحة من أجل أن يتخذ لنفسه الوجهة اللاتقة به، كعلم قائم بنفسه، يضاهي أو يوازي ما عرفته العرب من علوم ومعارف»<sup>(3)</sup>.

أرى في هذه الخلاصة الحقَّ، ذلك أن الرازي يمثل فعلاً محطة هامة في تاريخ البلاغة العربية بوضعه لهذا المنهج، وهو ما يميِّزه في عالمه البلاغي، لكنني أرى الباحث قد غَضَّ طرفه عمَّا إذا كان الرازي بوضعه مادة عبد القاهر البلاغية ضمن منهج مُحكَّم قد أساء للبلاغة العربية أم أحسن إليها؟ ولعل الجواب عن ذلك هو الذي يهَمُّ البلاغة والبلاغيين جميعاً، يقول الدكتور عسو عن الرازي «... كان من سوء حظِّه أنه لما أراد

(1) عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده لأحمد مطلوب، ص: 35 - 36، ومقدمة المحقق محمود شاكر لدلائل الإعجاز ص: أ، ومقدمته للأسرار، ص: 27، والأثر الأرسطي... لعباس ارحيلة، ص: 585.

(2) سمير أبو حمدان في مقال له بعنوان: فخر الدين الرازي بلاغي عربي مرموق، ص: 251 مجلة الفكر العربي.

(3) فخر الدين الرازي بلاغي عربي مرموق لسمير أبو حمدان، ص: 255 (مقال سابق).

حلّه (حلّ الإشكال المنهجي في المؤلفات البلاغية والنقدية من خلال كتابي عبد القاهر) وقع في مشكلة أقيح، ألا وهي مشكلة التلخيص المبالغ فيه<sup>(1)</sup>، وكان ابن خلدون قد أشار إلى أن كثرة الاختصارات المؤلفة في العلوم مُحلّة بالتعليم<sup>(2)</sup>، وسيتبين الآن طبيعة هذا الاختصار عند الرازي.

2: 4-1- الاختصار:

كنت قد أشرت سابقاً إلى ما كان الرازي يقصيه في كتابه من كلام عبد القاهر مما أتى عارضاً في بعض المواطن المتفرقة<sup>(3)</sup>، والآن أحاول تدقيق النظر في هذه المسألة ما يُسلط الأضواء عليها أكثر لكشف ما كان الرازي يهدف إليه بهذا الاختصار، وقد وعد نفسه وقراءه أنه «سيتجنب الإطناب المخل» الذي عاب به عبد القاهر في كتابيه، و«سيحترز عن الاختصار المخل»، أي: اختصار كتابي عبد القاهر دون الإخلال بالمعنى، وهو هدفه من تأليفه لكتابه.

إذا كان الرازي لم يخل بالمعنى في اختصاره لبلاغة عبد القاهر، فإنه أخل بالأهداف التي ترمي إليها بلاغته؛ وهي تربية الأذواق، وصقل المواهب وشحذها لتذوق الأدب الرفيع، وتمييز جيده عن سقيمه.

ومن الأمور الهامة والأساسية التي كانت محل اهتمام الرازي في الإبعاد والإقصاء أجد: مقدمات عبد القاهر، أمثلته وشرحه لها، تعبيراته التي تدل على إرشاده ونصحه لقراءه، إطناباته واستطراداته.

لقد كان عبد القاهر يبني كتابه (أسرار البلاغة) في غالب الأحيان على فكرة التأثير النفسي لصور التشبيه والتمثيل والاستعارة وسائر أضرب المجاز، ويبين أسباب ذلك التأثير، ويضع لها مقدمات أدبية رائعة تثير شهية القارئ والأديب البليغ، وتُصرفه عن الشواغل إلا متابعتها لذورها، ولاشك أن مُنطلق هذه المقدمات عنده الذوق وغرضها تهيئة القارئ للاستماع، ولهذا قيمته الفنية الكبرى.

(1) المناهج البلاغية والنقدية العربية إبان الغزو المغولي لعمرو، ص: 68.

(2) المقدمة، ص: 532.

(3) ينظر ما سبق، ص: 280.

• أما الرازي فيرى في هذه المقدمات تطويلاً زائداً عن الغرض المطلوب، وإساءة للحدود والتعاريف، وذُكر الأنواع وغيرها، لهذا أبعدها عن النقل إلا ما ندر.

1- يقول عبد القاهر في إحدى مقدمات كلامه عن الاستعارة: «اعلم أن الاستعارة كما عَلِمْتَ تعتمد التشبيه أبدأ... وأنا أريد أن أُدرِّجها من الضَّعْف إلى القوَّة، وأبدأ في تنزيلها بالأدنى، ثم بما يزيد في الارتفاع»<sup>(1)</sup>.

2- ويقول في مقدمته عن مواقع التمثيل وتأثيره: «اعلم أن مما اتفق العقلاء عليه أن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني، أو برزت هي باختصار في معرضه، ونُقلت عن صُورها الأصلية إلى صورته، كساها أجهَّةً، وكسبها منقبةً، ورفع من أقدارها، وشبَّ من نارها، وضاعف قواها في تحريك النفوس لها، ودعا القلوب إليها...»<sup>(2)</sup>.

3- ويقول عن باب التقديم والتأخير: «هو بابٌ كثير الفوائد، جَمُّ المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يفتَرُّ لك عن بديعة، ويُفْضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعراً يروقك مسمَّعه، ويلطِّف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك، أن قدَّم فيه شيء، وحُوِّل اللَّفْظ عن مكانٍ إلى مكانٍ»<sup>(3)</sup>. ويعمل مثل هذه المقدمات في كلامه عن «الحذف» وعن «الذي» وعن «الفصل والوصل»<sup>(4)</sup>.

هذه المقدمات الفنيَّة الرائعة غنيَّة بالدلالات؛ فهي تلوح للقارئ في الأفق بالتناجح المبنية على أصول، وتعدُّه بتفصيل الأسباب، وبيان الحجج، فتأخذه بنوع من التَّحدي إلى تحكيم رفيع الأدب وقواعده وأساليبه، كأن عبد القاهر يملك من خلال هذه المقدمات منظاراً غير منظار القارئ: يرى بعيداً، ويختزل المسافات، ويعلن لك عن كلِّ شيء في مقدمة كلِّ مبحث، ثم يُفصِّل ويُبهرن ويَبني ويُعيد حتى يكسب تأييد الجميع، وقد كسبه بحق وسيكسبه بذلك مدى تاريخ البلاغة العربية.

أعود إلى الرازي لأقول عنه: إنَّه كان يحذف هذه المقدمات ومثيلاتها:

(1) أسرار البلاغة، ص: 55.

(2) نفسه، ص: 115.

(3) دلائل الإعجاز، ص: 106.

(4) ينظر بهذا الترتيب، ص: 171 و 199 و 222 و 243 و 244 من دلائل الإعجاز.

1- فهو في حديثه عن الاستعارة، يفتح قوله عنها بذكر حدّها، فيورد تعريف الرماني لها مباشرة ليطله، يقول مبتدئاً: «قال علي بن عيسى: الاستعارة استعمال العبارة... وهذا باطل من وجوه أربعة»<sup>(1)</sup>.

2- يبدأ حديثه عن التمثيل بقوله: «وقد خصّوا التشبيه المنتزِع من اجتماع أمور يتقيّد البعض ببعض باسم التمثيل»<sup>(2)</sup>.

3- كذلك التشبيه، يفتح قوله عنه بذكر أقسامه، فيقول: «المشبه والمشبه به إما أن يكونا محسوسين، أو معقولين، أو المشبه معقولاً والمشبه به محسوساً، أو المشبه محسوساً والمشبه به معقولاً»<sup>(3)</sup>.

وهكذا شأنه في كلامه عن الكناية والنظم والتقديم والتأخير<sup>(4)</sup> وغيرها من الأبحاث.

والمبحث الوحيد الذي يفتح الكلام فيه بمقدمة مختصرة هو الفصل والوصل، فيقول عنه: «هذا الموضوع أعظم أركان البلاغة حتى إن بعضهم حدّها بأنها معرفة الفصل من الوصل، فلا بد من تحقيق القول فيه»<sup>(5)</sup>.

إن الرازي قد برهن من خلال حذفه لهذه المقدمات على أنه ليس أدبياً ذوّاقاً، وهذا لا يقدر في شخصه؛ فهو العالم الموسوعي الكبير، وأحد المناظرين الفلاسفة الكبار، فلم تُعوزهُ الآلة في فهم مقاصد عبد القاهر في بلاغته، فهو يعرف لذّة العالم حين يفتح له باب المسألة، وإخاله جرّب هذا وعائشه، لكن مع مناظرين تُحْصوم، حول مسألة علمية، أو قاعدة فقهية، أو حول مذهب معين، أو ديانتين مختلفتين، يُناصر الإسلام... لا مع نص أدبي يُقلّب وجوهه على مناحٍ شتى ليظفر بمواطن الجمال، فيفلح في شقّ الصّدفة.

(1) نهاية الإيجاز، ص: 231.

(2) نفسه، ص: 229 - 230.

(3) نفسه، ص: 188.

(4) ينظر بهذا الترتيب، ص: 270 و 277 و 298 من نهاية الإيجاز.

(5) نهاية الإيجاز، ص: 321، وينظر أيضاً دلائل الإعجاز، ص: 222.

كان من الواضح إذاً أن الرازي حين أقصى كثيراً من المقدمات كان يرى فيها تطويلاً لا طائلاً وراءه، فعوّضها بذكر الحدود والأقسام، فكانت تلك سمةً ميّزته عن أستاذه، وكشفت عن جانب من رؤيته البلاغية.

\* ويقصي الرازي كذلك الكثير من أمثلة عبد القاهر وتحليله لها، وهو الأمر المؤسف له حقاً، فكثرة النماذج في الكتابين هي التي أضفت عليهما الأدبية والجمال، وأمثلة هذا الإقصاء كثيرة جداً، يجدها من يقارن بين الرجلين بسهولة، فمثلاً أمثلة عبد القاهر لمبحث الفصل والوصل بلغت حوالي خمسة وأربعين (45) مثلاً من النثر، وخمسة وعشرين (25) مثلاً من القرآن الكريم، وثلاثة عشر (13) مثلاً من الشعر، والعديد منها يُكرّره ضمن سياقات مختلفة، بينما ينقل الرازي أقلها ويقصي معظمها، ينقل: خمسة عشر (15) من القرآن، وأربعة عشر (14) مثلاً من النثر، ومثاليّن (2) من الشعر.

والنتيجة هي أن الرازي يُبعد نسبة كبيرة من النماذج المتنوعة التي جاء بها أستاذه في كتابيه مع تحليله لها طبعاً، وأقول: إنه يكتفي في غالب الأحيان بمثال واحد يستشهد به أو اثنين، ولا يُكثر من الأمثلة وشرحها إلا في بعض مباحث التشبيه والاستعارة والكنائية، وفي بعض الأحيان يورد أمثلة كثيرة مسترسلة دون تحليل، كما يفعل عندما يسرد مجموعة من الأبيات الشعرية جاء فيها تشبيه المحسوس بالمعقول<sup>(1)</sup>، ولا أرى سبباً آخر لهذا الإبعاد سوى ثقافة الرازي الأصولية الفلسفية والمنطقية، فهي ليست ثقافة ذوقية، ولا أدل على ذلك من كونه يختصر حتى الآية الواحدة والبيت الواحد، كما يفعل حينما يُقدّم مثلاً يبيّن فيه أن التقييدات كلما كانت أكثر كان التشبيه أو غل في كونه عقلياً، وهو التشبيه التمثيلي، يقول: «مثاله من التنزيل قوله تعالى:

﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أُنزِلَتْهُ مِنَ السَّمَاءِ﴾<sup>(2)</sup>.

(1) نهاية الإيجاز، ص: 190 - 192، ويقارن بها في الأسرار، ص: 227 - 231.

(2) سورة يونس، الآية: 24.

فَيَقْطَعُ الْآيَةَ دُونَ إِعْطَامٍ، ثُمَّ يُضَيِّفُ قَوْلَهُ: «إِلَى قَوْلِهِ: ﴿كَأَنَّ لَمْ تَعَفَّ بِالْأَمِينِ﴾ وَكَانَ عَبْدُ الْقَاهِرِ قَدْ أوردَ الْآيَةَ كَامِلَةً<sup>(1)</sup>.

وَيَفْعَلُ هَذَا أَيْضاً عِنْدَمَا يَجْذِفُ بَعْضاً مِنْ بَيْتِ الصَّنُوبِرِيِّ كَانَ عَبْدُ الْقَاهِرِ قَدْ أوردَهُ كَامِلاً ضَمَّنَ مَجْمُوعَةَ عَرِيضَةٍ مِنَ الْأَمْثَلَةِ عَلَى الْجَمْعِ بَيْنَ الشَّكْلِ وَالْحَرَكَةِ فِي التَّشْبِيهِ هُوَ قَوْلُهُ<sup>(2)</sup>: (مِنَ الرَّجْزِ)

كَأَنَّ فِي عُذْرَانِيَا \*\*\* حَوَاجِباً ظَلَّتْ تُحْمَطُ

يُخْتَصِرُهُ الرَّازِي فِي<sup>(3)</sup>:

\* كَأَنَّ فِي عُذْرَانِيَا حَوَاجِباً \*

كَذَلِكَ بَيْتُ امْرِئِ الْقَيْسِ يوردُهُ عَبْدُ الْقَاهِرِ كَامِلاً وَهُوَ: (مِنَ الطَّوِيلِ)

أَبْقَيْتُنِي وَالْمَشْرِفِي مُضَاجِعِي \*\*\* وَمَسْنُونَةٌ زُرُقٌ كَأَثَابِ أَعْوَالِ؟  
وَلَا يوردُ الرَّازِي مِنْهُ إِلَّا مَحَلَّ الشَّاهِدِ<sup>(4)</sup>، وَهُوَ صَدْرُ الْبَيْتِ، اسْتَشْهَدَ بِهِ فِي تَقْدِيمِ الْفِعْلِ الْمُضَارِعِ فِي الْاسْتِفْهَامِ.

وَتَارَةً يَنْقُلُ الْبَيْتَ بِلَا تَحْلِيلٍ، كَمَا يَفْعَلُ فِي قَوْلِ امْرِئِ الْقَيْسِ: (مِنَ الطَّوِيلِ)

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ، رَطْباً وَيَابِساً \*\*\* لَدَى وَكْرِهِا الْعُنَابُ وَالْحَشْفُ الْبَالِي<sup>(5)</sup>  
\* وَيَقْصِي الرَّازِي أَيْضاً الْكَثِيرَ مِنْ تَعَابِيرِ عَبْدِ الْقَاهِرِ الْمَكْرُورَةِ وَالْمَمْلُةِ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ، وَهِيَ تُثَمِّلُ نِسْبَةَ كَبِيرَةٍ مِنْ كَلَامِهِ فِي كِتَابِيهِ، خَاصَّةً (الدَّلَائِلُ) مِنْ مِثْلِ قَوْلِهِ: «وَهَاهُنَا نَكْتَةُ جَامِعَةٍ... وَمَا يَجِبُ ضَبْطُهُ هُنَا... وَهَلْ تَشْكُ... وَإِنْ شَكَّكَ... وَهَلْ يَقَعُ فِي وَهْمٍ وَإِنْ جَهَّدَ... وَكَيْفَ بِالشَّكِّ فِي ذَلِكَ... فَقَدْ اتَّضَحَ إِذْنًا اتِّضَاحاً لَا يَدْعُ لِلشَّكِّ

(1) أسرار البلاغة، ص: 109، والآية 24 من سورة يونس كاملة هي: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَوَةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ الْغُرْبَةِ الْمُرْتَدَّةِ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْتَلَطُ بِهِ، بِمَا فِي الْأَرْضِ يَمْشَى كُلُّ النَّاسِ وَالْأَنْعَامُ حَوَّجٌ إِنَّا لَنُدْعِيهَا لِأَرْضٍ دُفُرْفُهَا وَأَرْزَقَتْ وَطَرَسَ أَعْلَاهَا أَنَّهُمْ قَدِيرُونَ عَنِّيكَ أَنَّهُمْ أَمْرُكَ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْتَهَا حَصِيدًا كَانَ لَمْ تَعَفَّ بِالْأَمِينِ كَذَلِكَ نَفْصِلُ الْأَكْبِتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَهُ﴾

(2) أسرار البلاغة، ص: 181.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 225.

(4) نهاية الإيجاز، ص: 303.

(5) نهاية الإيجاز، ص: 155 ودلائل الإعجاز، ص: 536.

مجالاً... واعلم إذا رجعت إلى نفسك علمت علماً...، وإذا كان كذلك...، هذا وإذا توهم متوهم...، وإن أردت أعجب من ذلك...، ومن دقيق ذلك وخفيته...، وأنا أكتبُ لك شيئاً...، وهاهنا نكتة يجب القطع معها...، ثم إن هنا أصلاً هو..

هذه التعبيرات تكثُر في الكتابين معاً، لكنها في (دلائل الإعجاز) أكثر، ويقصد عبد القاهر من ورائها التنبيه على نُكْت بلاغية خفية، تمثل أصولاً في البلاغة العربية، يكشف عنها معللاً ومبرهنناً بُغية إقناع جمهور عريض وعنيد، سيطرت عليه أفكار سابقة، فهو يحتاج إلى هذه الصيغ التعبيرية لهذا الغرض، ولغرض آخر هو: أنه يبيّن أصولاً في البلاغة، ويكشف أسراراً دقيقة، وفروقاً في المعاني عميقة، يحتاج معها إلى تلك الصيغ.

أما الرازي فلم يكن إلا قارئاً مستوعباً، فهم تلك الأصول وتمثلها، ولم يشأ أن ينقل تلك التعبيرات؛ لأنها لصيقة بفكرة التأصيل، وهو ليس مؤصلاً في البلاغة إلا من جهة المنهج، وتنظيم المادة، وتوليد بعض المصطلحات، لهذا أقصاها عن النقل. يقول الدكتور عباس ارحيلة: «إن فضل الرازي يتمثل في صياغة الرؤية البلاغية كما استقرت في التراث العربي انطلاقاً من مرحلة نضجها في شخص عبد القاهر الجرجاني، إن الرجل «ينهي» ما أصَّلته جهود المتقدمين في مجال الدراسات البلاغية»<sup>(1)</sup>.

✽ ويقصي الرازي أيضاً كثيراً من إطنابات أستاذه وتكراره لفقر كاملة؛ كتلك التي يتحدث فيها عن الخبر<sup>(2)</sup>. وكان عبد القاهر يحسُّ في بعض الأحيان بهذا التطويل والإطناب فيرجع إلى الغرض المقصود عنده، ويصرِّح بذلك من مثل قوله: «ونرجع إلى الغرض فنقول»<sup>(3)</sup>، وقوله: «واعلم أي على طول ما أعدت وأبدأت وقلت وشرحت»<sup>(4)</sup>. وهذه بعض الأمثلة المتفرقة التي تُبين طبيعة الكلام الذي يتركه الرازي عن النقل:

يقول عبد القاهر في معرض حديثه عن إثبات المعنى في نفسه فعلاً للشيء: «... فإن الفعل لا يُعدى هناك، لأن تعديته تنقُض الغرض وتغيِّر المعنى. ألا ترى...»<sup>(5)</sup>.

(1) الأثر الأرسطي.. لعباس ارحيلة ص: 583.

(2) دلائل الإعجاز، ص: 582 و 543.

(3) نفسه، ص: 439.

(4) دلائل الإعجاز، ص: 365.

(5) نفسه، ص: 155.

يختصر الرازي هذا القول: «... وبالجملة، فمتى كان الغرض بيان حال الفاعل فقط فالفعل لا يُعدى هناك، لأن تعديته تنقض الغرض. ألا ترى...»<sup>(1)</sup>.

ويقول عبد القاهر: «..... أن يكون له مفعول مقصود قصده معلوم، إلا أنه يُحذف من اللفظ»<sup>(2)</sup>.

يختصره الرازي بقوله: «..... أن يكون له مفعول معلوم، إلا أنه يحذف من اللفظ»<sup>(3)</sup>.

يقول عبد القاهر: «..... إلا أن الحال على ما ذكرتُ لك، من أنه في حدِّ المتناسى، حتى كأن لا قصدَ إلى مفعول...»<sup>(4)</sup>.

يختصره الرازي بقوله: «..... إلا أنه (الحال) كالمتناهي، حتى كأنه لا قصد إلى مفعول...»<sup>(5)</sup>.

يقول عبد القاهر: «..... واعلم أن لك في قوله: «أجرت»، و«مللت»، فائدة أخرى زائدة...»<sup>(6)</sup>.

يختصر الرازي كلامه: «... واعلم أن لك في قوله: «مللت» فائدة زائدة...»<sup>(7)</sup>. وهكذا الشأن في جميع اختصارات الرازي لكلام شيخه، ويمكن استخلاص نتيجتين هامتين من طبيعة هذا التلخيص:

أولاً: إن كتاب الرازي (نهاية الإيجاز) يقترب كثيراً في مادته من كتابي عبد القاهر، فهو شديد الصلة بهما. ومن هنا أرى كثيراً من الباحثين المحدثين قد ظلموا الرازي حينما

(1) نهاية الإيجاز، ص: 338.

(2) دلائل الإعجاز، ص: 155.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 338.

(4) دلائل الإعجاز، ص: 159.

(5) نهاية الإيجاز، ص: 339.

(6) دلائل الإعجاز، ص: 159، ونهاية الإيجاز، ص: 339.

(7) دلائل الإعجاز، ص: 159 ونهاية الإيجاز، ص: 339. كلام عبد القاهر المحذوف عند الرازي يعبر

عنه عند الرازي البيضاء، فلم أورد وضع نقط الحذف حتى لا أوهم القارئ الكريم بأن الرازي أتى بكلام عبد القاهر جملة وأنا الذي لم أت به هنا.

حكموا على بلاغته بالجفاف والجمود، وقربوها من بلاغة السكاكي وشراحه، وأبعدوها عن بلاغة عبد القاهر، ولعل حكمهم هذا يستند إلى منهج الكتاب لا إلى مادته. ثانياً: إن الرازي قد ظلم البلاغة العربية عندما اختزل كثيراً من نماذج عبد القاهر الأدبية إلى نموذج واحد أو اثنين لكل عنوان بلاغي وذلك في أغلب المواضيع. أعتقد أن الرازي كان صائباً حينما لم يلتفت إلى هذه الإطنابات، وتلك الصيغ التعبيرية التي ذكرت سابقاً، غير أنه في إقصائه لمقدمات المباحث عند عبد القاهر، ونماذجه وتحليلها يكون قد أُخِلَّ بهدف البلاغة الأساسي، وهو تربية الأذواق، ويكون قد أساء إلى بلاغة عبد القاهر من هذه الجهة.

## 2: 4-2- التعاريف والحدود:

تكتسي قضية التعاريف ووضع الحدود عند الرازي أهمية قصوى لما تشكَّله من آليات منهجية تفيد في تقعيد العلوم، وقد أدرك البلاغيون القدامى هذه القيمة قبل الرازي فعملوا على تحديد معاني «التعريف». يقول صاحب التعريفات: «التعريف عبارة عن ذكر شيء تستلزم معرفته معرفة شيء آخر»<sup>(1)</sup>؛ فتعريف وحدة معجمية مخترعة أو منقولة يعني إعطائها مفهوماً معيناً، أو تخصيصها بمفهوم معين، درءاً للالتباس بين المفاهيم. ويعرّف «التعريف» أحد الباحثين بقوله: «هو مجموع الصفات التي تُكوّن مفهوم الشيء مميّزاً عما عداه»<sup>(2)</sup>. وقد ميّز العلماء بين التعريف الدال على ماهية الشيء وبين التعريف الدال على ما عداه فحسب، والأول يسمى عندهم بالحدّ التام، والثاني بالحدّ الناقص: «أما الحد التام: فهو القول الدال على ماهية الشيء، وفيه تستوفي جميع ذاتياته... أما الناقص فلا يستوفي جميع الذاتيات، بل يحصل منه التمييز الذاتي فحسب»<sup>(3)</sup>. وقد ذهبوا أيضاً إلى اعتبار التعريف بالحدّ من أهمٍّ وأدقٍّ وأصعب أنواع التعريف؛ لأنه يتطلب ملاحظة دقيقة ومقارنة<sup>(4)</sup> بين ما يدخل ضمن الصفات الذاتية وغير الذاتية في الأشياء المراد تعريفها.

(1) كتاب التعريفات لمحمد بن علي الجرجاني، ص: 62.

(2) المنطق الصوري والرياضي لعبد الرحمن بدوي، ص: 75.

(3) نفسه، ص: 75. وقد بين المؤلف هنا القواعد التي يجب أن تراعى في التعريف كما وضعها المنطقة.

(4) مناهج البحث في المصطلح لعبد العزيز المطاد، ص: 98.

وهناك أنواع أخرى للتعريف، منها: التعريف بالإشارة إلى الشيء، كأن نُشير إلى كتاب ونقول: هذا كتاب، وهو أبسط أنواع التعريف. والتعريف بالمرادف: وهو تعريف شيء بذكر مرادف له يكون معروفاً، كأن نقول: البُرُّ هو القمحُ. والتعريف بالمثال: كأن نذكر بعض الأمثلة التي تُقرب إلى الذهن المعنى المراد بالشيء الذي نودّ تعريفه كأن نقول: الفاكهة مثل العنب والتفاح. والتعريف بعبارة نذكر فيها الصفات الذاتية للشيء المعروف؛ أي: العناصر المكونة لجوهره بحيث يتم تصوره على حقيقته وتمييزه عن غيره، وهذا هو المسمى بالتعريف بالحد. والتعريف بعبارة نذكر فيها الصفات العرضية واللازمة للشيء، المميزة له عن غيره، وهذا المسمى بالتعريف الوصفي أو الرسم<sup>(1)</sup>.

إن الخاصية المشتركة بين هذه الأنواع هي أنها جميعها تفيد بيان وتوضيح الشيء المعروف، بذكر صفات تُميّزه عن غيره، وحيث يكون البيان والتوضيح يكون الشرح والتفصيل، وهو ما أجده عند الرازي الذي يقول: «والتعريف إنها سمي بياناً لأنه يوقع الفصل والبيونة بين المقصود وغيره»<sup>(2)</sup>.

فدور التعريف عنده يقوم على أساس التفصيل والتمييز بين جهة الاشتراك وجهة الامتياز، يقول في بيان منافع التفصيل والتمييز: «وأنت تعلم أن في إدراكك تفصيل ما تراه وتسمعه، ثم تفكر في تلك التفاصيل كمن يتقي الشيء بين مجمله، وكمن يميز الشيء مما اختلط به، وأنت حين لا يهملك التفصيل كمن يأخذ الشيء جزافاً»<sup>(3)</sup>، ويمثل لذلك بقوله: «إنك إذا أبصرت إنساناً لم يفدك ذلك الإبصار إلا إدراك ذلك الشخص الواحد فأما العلم بكونه مُساوياً لسائر الحيوانات في الحيوانية ومغايراً لها في الإنسانية، والتمييز بين جهة الاشتراك وجهة الامتياز، فذلك من شأن العقل»<sup>(4)</sup>.

(1) المنطق ومناهج البحث العلمي في العلوم الرياضية والطبيعية لعلي عبد المعطي محمد، ص: 102 - 10.

(2) مفاتيح الغيب، 7/ 15.

(3) نهاية الإيجاز، ص: 212.

(4) نهاية الإيجاز، ص: 211 من هنا كان إدراك العلم عند الرازي يتم أساساً بالعقل، وهو ما تمّ توضيحه سابقاً عند التعرّض للفرق بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي عند الرازي، ص: 255، وكذا المفهوم الروية عنده، يُنظر، ص: 255 وما بعدها.

ومن بين أنواع التعاريف التي وظّفها الرازي في كتابه: (نهاية الإيجاز) أجد:  
- التعريف بالحد: وقد اعتمده عندما عرّف الخبر بقوله: «فلنذكر حدّه: وهو القول  
المقتضي بصريحه نسبة معلوم إلى معلوم بالنفي أو بالإثبات»<sup>(1)</sup>. واعتمده كذلك في تعريفه  
للحقيقة والمجاز<sup>(2)</sup>، وفي تعريفه للاستعارة<sup>(3)</sup>.

- التعريف بالمثال: اعتمده أثناء تعريفه لبعض أنواع البديع، مثل تنسيق  
الصفات<sup>(4)</sup> وتأكيّد المدح بما يشبه الذم، وتجاهل العارف<sup>(5)</sup>، والإغراق في الصفة، وفي  
السؤال والجواب<sup>(6)</sup>. يقول معرفاً هذا الوجه، وهو من بين الوجوه التي ذكرها في باب  
النظم: الوجه الثامن عشر في السؤال والجواب كقول الباخرزي:

قَدْ قَلْتُ: هَجَرْتَنِي، فَمَاذَا الْعِلَّةُ؟ \*\*\* صَدْتُ وَتَمَائَلْتُ، وَقَالَتْ: قِلَّةُ.

- التعريف بالمرادف: يظهر من خلال اعتماده مصطلح «الدلالة الوضعية» تارة  
ومصطلح «دلالة المطابقة» أو «الدلالة اللفظية» تارة أخرى للمفهوم نفسه، كذلك الشأن  
بين «الدلالة العقلية» أو «الدلالة المعنوية» و«دلالة الالتزام»<sup>(7)</sup>.

والرازي يقدم المعرف على التعريف غالباً كما في الأمثلة السابقة، غير أنه أحياناً  
يقدم التعريف على المعرف كما يفعل عندما يعرف بعض أقسام الجناس بقوله: «أما إذا كان  
الاختلاف بحرفين غير متقاربين فيسمى التجنيس اللاحق»<sup>(8)</sup>.

وفي بعض الأحيان يقدم تعاريف السابقين، إما ليتبناها أو ليدحضها، وهو في كل  
بيني عليها أقسامها وفروعها، كما يفعل عندما يبدأ بتعريف الرماني علي بن عيسى  
للسجع: يقول: قال علي بن عيسى: «إنه تكلف التقفية من غير تأدية الوزن، وهو من

(1) نهاية الإيجاز، ص: 149.

(2) نفسه، ص: 291.

(3) نفسه ص: 231.

(4) نفسه ص: 291.

(5) نفسه ص: 293.

(6) نفسه، ص: 294.

(7) نهاية الإيجاز، ص: 87، والمحصل: 1/ 299.

(8) نهاية الإيجاز ص: 129، وينظر أيضاً صفحات 130 و 131 وما بعدها.

سجع الحمامة»، ثم يضيف قوله: «وهو على ثلاثة أقسام»<sup>(1)</sup> وشرع في التقسيم والتفريع، وهو ما يوضح جانباً هاماً من رؤيته البلاغية المبنية على وضع المفهوم مجسداً في المصطلح أو اللفظ عموماً، ثم تفريع مفاهيم أخرى منه جزئية.

فالتعريف عنده أساس الانطلاق، يُعطيه تبريراً لتقسيماته، سواء أكان هذا التعريف منقولاً عن السابقين أم وضعه وضعاً جديداً عوضاً عن تعريف قديم، وبديلاً عنه.

هذا هو الطابع العام لمنهج الرازي، وهو ما أشار إليه بعض من اعتنوا بمؤلفات الرازي، يقول الدكتور محمد العربي عن منهجه: «والمنهج الذي يعتمد في التأليف يقوم على فصل المطالب بعضها عن الآخر ثم إردافها إما بالأحكام، وإما بالنقض وذكر الاعتراضات واتباعها إن قدر بالحل والجواب»<sup>(2)</sup>، وهو منهج تكوّن لدى الرازي بفعل كثرة مَنْ ناظرهم حيث استعمل المنهج نفسه في إحدى مناظراته لأحد النصارى كما يؤكد ذلك الدكتور عبد المجيد النجار بقوله: «ومما يلفت الانتباه في المنهج الذي انتهجه الرازي في الحجاج أنه سلك مسلك الهدم لمقولات النصراني وشبهه»<sup>(3)</sup>. ويقول الدكتور عبد العزيز المطاد ذاهباً في الاتجاه نفسه: «والطابع العام لهذا المنهج.. يتشكل في عرض الظاهرة اللسانية من خلال حدودها المصطلحية الأساسية، ثم الطعن في الشحنات الدلالية التي يحملها المفهوم، وبعدها تأتي مرحلة التأسيس والإنشاء مع تعليل وتبرير صحة البناء الجديد»<sup>(4)</sup>.

وقد سعى هذا الباحث موفقاً إلى الكشف عن فكرة هدم التعاريف عند الرازي وبنائها من جديد، فوضح أن «الرجحاني تحدث عن مفهوم التخيل، ولما أتى الرازي بعده ولّد لهذا المفهوم مصطلح الاستعارة التخيلية»<sup>(5)</sup>. وكذلك فعل عندما هدم مفهوم الاستعارة كما قدمه الرماني، ثم أنشأ له مفهوماً جديداً على نحو ما سبقت الإشارة إليه.

(1) نهاية الإيجاز، ص: 142.

(2) المتطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي لمحمد العربي، ص: 47.

(3) مناظرة في الرد على النصارى: فخر الدين الرازي، تقديم وتحقيق لعبد المجيد النجار مقدمة المحقق ص: 13.

(4) مناهج البحث في المصطلح من خلال كتابات الرازي لعبد العزيز المطاد، ص: 124-125.

(5) نفسه، ص: 125، وينظر كذلك، ص: 121.

إن اهتمام فخر الدين الرازي في كتابه بالتعاريف والتدقيق في ماهيتها وماهية المصطلحات المعبرة عنها قد أضفى على رؤيته البلاغية طابعاً شكلياً يتسم ببعض الجفاف والمنطق، يدل على ذلك توظيفه لمجموعة من المصطلحات المنطقية والمفاهيم الفلسفية مثل: الجزء والماهية والدور والتسلسل والبرهان، وغيرها من التعابير.

وليست في ذلك غرابة لأن الرجل عاش في نهاية القرن السادس وبداية السابع وهي الفترة التي بلغت فيها العلوم الدينية والعقلية والرياضية أوجها، وهو بعد «سيد الحكماء المحدثين» كما يقول ابن أبي أصيبعة<sup>(1)</sup>، وهو من جملة أساطين الحكمة إلى جانب أبي علي بن سينا كما يقول طاش كبرى زاده<sup>(2)</sup> بينما يرى الإنجليزي براون أن الرازي والطوسي فيلسوفا العصر المغولي الأول<sup>(3)</sup>.

## 2: 4-3- التقسيم والتبويب:

يكتسي التقسيم والتبويب أهمية فائقة في تعقيد العلوم وضبطها، وذلك لاعتمادهما على بعض القواعد المنطقية في التمييز بين الأجزاء المكونة للمفهوم الواحد وحصرها ضمن قانون علمي محكم.

وقد اعتمد الرازي في تلخيصه على هذا الأساس، ورغم إيجابياته في تقسيمه وتبويه لقضايا الكتاب، والتمثلة في جعله كل فكرة بلاغية ضمن باب معين، فإنه أكثر من التقسيمات، حتى إنه احتاج إلى جميع المصطلحات المتداولة التي يحتاجها العلماء للتصنيف والتمييز، كالأقسام والأبواب والفصول والقواعد... والكتاب يضم إضافة إلى التقسيم الأولي الكبير: مقدمة وجملتين وثلاثة وأربعين فصلاً بعد المائة، وأكثر من مائة وثلاثة (103) أوجه وسبعة وعشرين (27) قسماً، وخمسة عشر (15) باباً، وثلاث (3) مقدمات، بالإضافة إلى تقسيمات أخرى عديدة مثل: الأركان والأطراف والقواعد والأمور والفوائد والأشياء والخصائص...

(1) عيون الأنباء، ص: 462.

(2) مفتاح السعادة: 1/ 262.

(3) تاريخ الأدب في إيران، ص: 590.

ويسترسل في التفرّيع دون كلل أو ملل؛ فمثلاً يفرع الجملة الأولى إلى أقسام، وقسمها الأول يُفرّعه إلى بايين، والباب الثاني إلى مقدمة وأركان، والركن الثاني إلى أطراف، طرفه الرابع يفرعه إلى قسمين، القسم الأول إلى فصول، فصله الثالث إلى وجوه، أحدها يفرعه إلى أربعة أقسام، وهكذا... تجده ينهي جميع التفرّيعات المعروضة على ذهنه فيعود مرة أخرى إلى تكرار بعضها مثل القسم كما هنا.

وإذا جمعنا عدد تفرّيعات الرازي السابقة، وهي مضمومة، نجدها تساوي أكثر من مائتين وثلاثة وتسعين (293) فرعاً، ثم نظرنا إلى عدد صفحات الكتاب، وهي حوالي مائتين وعشرين (220) صفحة من كلام الرازي، فربطنا عدد الصفحات بعدد التفرّيعات وجدنا عدد هذه الأخيرة أكثر من عدد الصفحات، هذا يعني أن كل صفحة<sup>(1)</sup> يمكن أن يكون فيها أكثر من تفرّيع واحد، وبعض الصفحات يفوق فيها عدد التفرّيعات عدد أسطر التحليل. وهذا مثال واحد على ذلك.

ورد التقسيم عند الرازي في الصفحة 231 المخصصة للاستعارة هكذا:

القاعدة الرابعة

في الاستعارة

وفيهما ثلاثة أبواب

الباب الأول

في حقيقتها وأحكامها

وفيه خمسة عشر فصلاً

الفصل الأول

في حدها.

وتقسيماته منطقية ومعقولة، تسعى إلى التفريق بين الأشياء في الخصائص أو في النوع أو في العدد أو في غيرها من الجهات التي تفرّق بين الأشياء، ولكن حدّتها وكثرتها إلى جانب قلّة الشواهد والأمثلة كل هذه الأمور وغيرها، تجعل جهد من يقرأ الكتاب يضيع في الأقسام والفروع والتشعبات الكثيرة.

---

(1) وعدد أسطرها لا يتجاوز ثمانية عشر (18) سطراً، وفي بعضها ينزل إلى ستة (6) أسطر فقط، ص: 195 مثلاً.

وفي تقديري لو أن الرازي عالج كل فكرة بلاغية مرفقة بكثرة النماذج، واسترسل في تحليلها حتى يغطي ذلك صفحات عديدة لأتت مباحث الكتاب في محلها شكلاً ومضموناً، ولقوبلت بكثير من الترحيب من لدن القراء والدارسين.  
ولكن لا يجب أن ينسينا هذا التمني ما هدف إليه الرجل من تأليفه لكتابه، وهو تلخيص كتابي عبد القاهر<sup>(1)</sup>.

ثم إن الرجل يعرف آليات المنطق ومتشعب بالفلسفة، يقول عنه الدكتور عباس ارحيلة مبرراً لكثرة تفريعاته هو: «عالم أصولي له إلمام بالفلسفة واستيعاب لقضايا المنطق، لا غرابة أن يكون جانب العقل أثر في التقنين والتقسيم، وخاصة حين تتكاثر النظرات وتشعب فتحتاج إلى الترتيب والتدقيق والتقسيم، لقد غاب عن أذهان بعض مؤرخي البلاغة أن البحث في البيان، منذ القرن السادس، أصبح بحثاً علمياً يتناول جماليات الخطاب الأدبي، ومن شأن البحث العلمي في الظواهر أن يعتمد لغة علمية دقيقة قد يظهر عليها جفاف وتخللها تعقيدات منهجية وتقسيمات منطقية<sup>(2)</sup>».

حقاً إن كثرة النظرات وتشعبها تحتاج إلى تقسيمات عدة، لكن ذلك لا يمنع من إرفاق كل قسم بمجموعة من النماذج الأدبية وتحليلها تحليلاً يراعي توضيح الفكرة المراد إيصالها إلى القارئ بشيء من الإسهاب.

وقبل أن أعرض لملاحظات على عناوين الرازي في الكتاب أورد أولاً مثلاً واحداً من تفريعاته بعناوينها، حتى يتم الربط بينها وبين تلك الملاحظات.

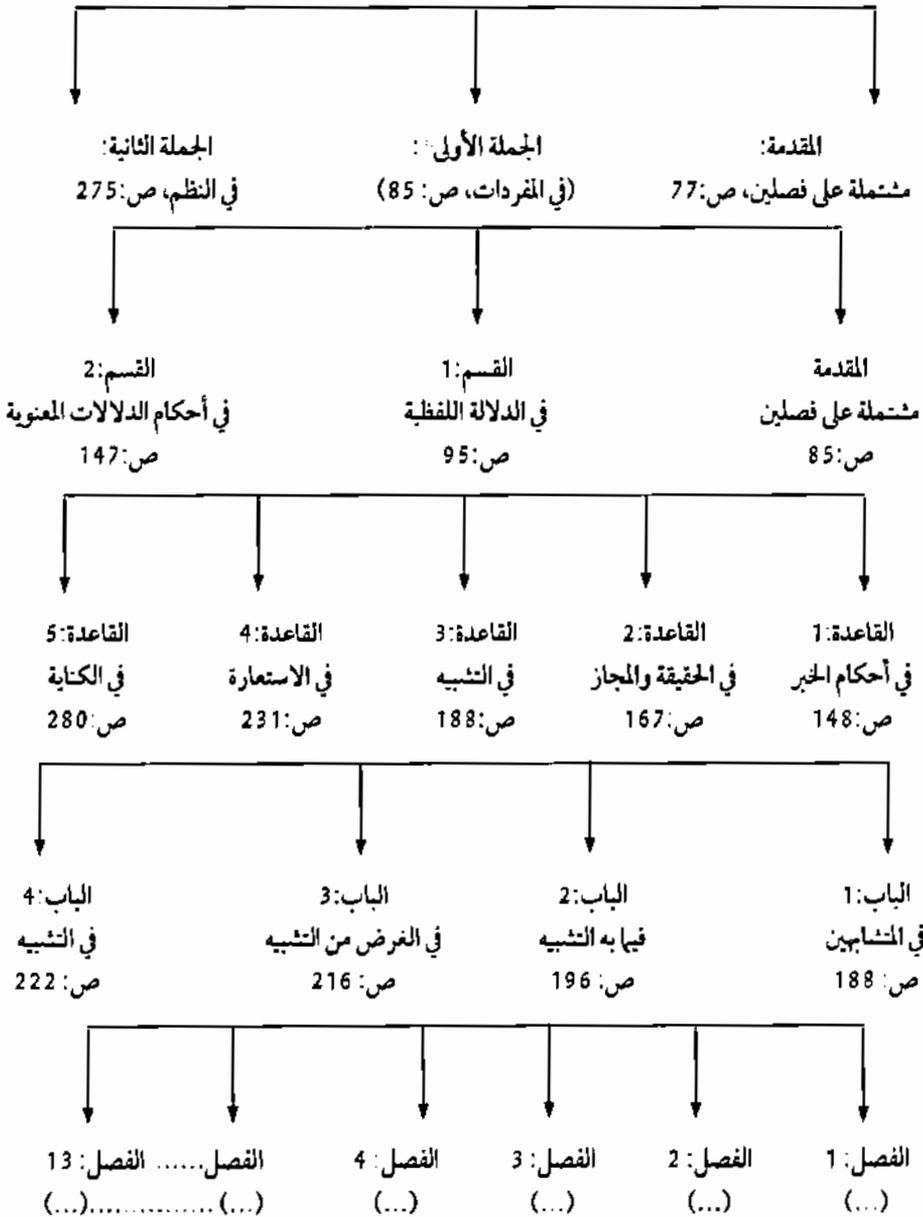
يفرع الرازي القاعدة الثالثة<sup>(3)</sup> الخاصة بالتشبيه إلى أربعة أبواب، أركز الاهتمام على بابها الثاني على سبيل المثال، ولكي يتم تعيين هذا الباب العُصن، كيف وَرَد؟ وما هو موضعه في شجرة ضخمة عميقة الجذور متشعبة الأغصان كثيرتها؟ أقترح توضيحه ضمن آياته وأخواته وأبنائه في الشجرة هكذا:

(1) يطرح هنا سؤال هو: كيف سيكون كتاب يجمع بين منهج الرازي في نهايته ومباحث عبد القاهر في كتابه كاملة غير ناقصة ولا متفرقة؟ وهو ما لم يقم به أحد فيما أعلم.

(2) الأثر الأرسطي، ص: 586 - 587.

(3) وهي من جملة خمس قواعد خصصها للقسم الثاني من الجملة الأولى في الكتاب، وهو القسم الذي يبحث فيه أحكام الدلالات المعنوية. ينظر نهاية الإيجاز، ص: 147.

الكتاب: (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز)



(1) مثل هذا العنصر قيد الدرس مثل العناصر الأخرى في التقسيم والتفريع.

وعناوين هذه الفصول الثلاثة عشر هي كما يلي:

الفصل الأول: في أقسام ما به التشبيه.

الفصل الثاني: في بيان أن التشبيه بالوجه العقلي أعم من التشبيه بالوجه الحسي.

الفصل الثالث: في أن التشبيه بالوصف المحسوس أتم من التشبيه بالوصف المعقول.

الفصل الرابع: في أنه لا بد من رعاية جهة التشبيه.

الفصل الخامس: في تقسيم ما به المشابهة إلى المفرد والمركب.

الفصل السادس: في بيان أن التقييدات كلما كانت أكثر كان التشبيه أوغل في كونه عقلياً.

الفصل السابع: في أن ما به المشابهة إذا كان وصفاً مقيداً فإنه ينقسم إلى ما لا يمكن إفراد

أحد جزئيه، وإلى ما لا يمكن ذلك فيه.

الفصل الثامن: في التشبيهات المجتمعة.

الفصل التاسع: فيما يُظن أنه من تشبيهات مجتمعة ولا يكون كذلك، بل يكون تشبيهاً

واحداً متقيداً بقيود.

الفصل العاشر: فيما يُظن أنه تشبيه متقيد مع أنه تشبيهات مجموعة لا يتعلق البعض

بالبعض.

الفصل الحادي عشر: في تقسيم ثالث لوجه المشابهة بالقرب والغريب وبيان أحكامه.

الفصل الثاني عشر: في إعطاء السبب في كون بعض التشبيهات قريباً والبعض غريباً.

الفصل الثالث عشر: في اكتساب وجه المشابهة.

من خلال قراءتي لهذه العناوين ألاحظ ما يأتي:

- إن الرازي لا يكتفي في هذا العنصر بتفريعاته المذكورة، بل يفرع حتى في المتن

أثناء التحليل، فكلامه يكاد يكون كله تقسيماً وتفرعاً، أو هو يجمع بين الفرع ومثاله،

وهكذا في جميع الفروع، فمثلاً يقول في مطلع الفصل الأول (في أقسام ما به التشبيه): «لا

يخلو إما أن يكون كيفية جسمانية، أو صفة نفسانية، والأول لا يخلو إما أن يكون كيفية

محسوسة أو لا تكون محسوسة، فإن كانت محسوسة، فإما أن تكون محسوسة أولاً وثانياً،

والمحسوسات الأول فهي مدركات السمع والبصر والشم والذوق واللمس<sup>(1)</sup>، ويشعر في بيان كل قسم على حده.

- تتميز هذه العناوين بالطول والابتعاد عن خصوصيات المصطلح مع أن المفروض فيها الاختصار، والذي دعاه إلى ذلك هو أخذه لها من عبد القاهر، مع أن هذا الأخير وردت عنده في المتن ضمن سياق التحليل، بينما الرازي رَفَعَهَا إلى عناوين جزئية، فمثلاً جاء في بيان عبد القاهر للتشبيه التمثيلي قوله: «وعلى الجملة فينبغي أن تعلم أن المثل الحقيقي والتشبيه الذي هو الأولى بأن يسمى تمثيلاً لبعده عن التشبيه الظاهر الصريح، ما تجده لا يحصل لك إلا من جملة من الكلام أو جملتين أو أكثر، حتى إن التشبيه كلما كان أوغل في كونه عقلياً محضاً، كانت الحاجة إلى الجملة أكثر»<sup>(2)</sup> هذه الجملة الأخيرة هي التي أوحى للرازي بعنوان الفصل السادس.

وربما أحس المتأخرون بطول عناوينه فأوجزوها وأسموها بتسميات مختصرة؛ فقالوا: التشبيه المفرد، والتشبيه المركب، والتشبيه القريب والتشبيه الغريب، والتشبيه الحسي والتشبيه العقلي... وهو تطور طبيعي في نمو المصطلحات.

- كان بإمكان الرازي أن يجمع بين بعض الفصول وتفاذي كثرة العناوين كما هو الأمر بين الفصل الحادي عشر والثاني عشر مثلاً: في بيان السبب في كون بعض التشبيهات قريباً والبعض غريباً يمكن إدخاله في التشبيه القريب والتشبيه الغريب دون تخصيص كل واحد منهما بفصل مستقل.

#### 2: 4-4- الشواهد والأمثلة:

تعتبر قضية الاحتجاج بالشواهد والأمثلة من صميم الثقافة العربية، فهي تشكل دائماً دعامة أساسية عند علماء العرب في التأليف العلمي الصحيح، وسنداً قوياً لهم في الاحتجاج والإقناع، وهكذا فقد عُرف عنهم احتجاجهم بالقرآن والحديث والشعر والكلام المأثور في تواليغهم المختلفة: لغوية ونحوية وفقهية وأصولية. وفي كتب البلاغة

(1) نهاية الإيجاز، ص: 196.

(2) أسرار البلاغة، ص: 108.

التأخرة أصبح الاستشهاد صيغة متميزة في ضبط علومها وتقرير قواعدها. وقد لخص السيوطي أنواع الاستشهاد، وذكر بعض معاييرها فقال: «شمل كلام الله تعالى، وهو القرآن الكريم، وكلام نبيه ﷺ، وكلام العرب قبل بعثته، وفي زمنه، وبعده ﷺ إلى أن فسدت الألسنة بكثرة المولدين نظماً ونثراً، عن مسلم أو كافر، فهذه أنواع لا بد في كل منها الثبوت»<sup>(1)</sup>.

ووظيفة الشاهد تتجلى في إثبات صحة الخبر وتأكيده، فالشواهد «هي الآيات التي تُنشَدُ عَقِبَ خبر ما قصد إثبات صحته، أو هي الآيات التي جرت العادة بالاستشهاد بها»<sup>(2)</sup>. وهذه الوظيفة هي نفسها التي يقدمها الشاهد في تععيد علوم البلاغة، حيث يساهم في إثبات القاعدة ودعمها.

وفرق العلماء العرب بين الشاهد والمثل، يقول التهانوي في كشافه: «الشاهد عند أهل العربية: الجزئي الذي يستشهد به في إثبات القاعدة، لكون ذلك الجزئي من التنزيل أو من كلام العرب الموثوق بعربيتهم، وهو أخص من المثل»<sup>(3)</sup> الذي «يطلق على الجزئي الذي يذكر لإيضاح القاعدة، وإيصالها إلى فهم المستفيد كما يقال: الفاعل كذا ومثاله: (زيد) في (ضرب زيد)، وهو أعم من الشاهد»<sup>(4)</sup>، وهذا يعني أن ما يصلح شاهداً يصلح مثلاً بلا عكس، وهو ما يؤكد أحدهم حين يحدد الفرق بين الشاهد والمثال بقوله: «اعلم أن المثال هو الجزئي الذي يذكر لإيضاح القاعدة وإيصالها إلى فهم المستفيد، ولو بمثال جعلي - أي: لجعل لبيان القاعدة وتوضيحها - وأن الشاهد هو الجزئي الذي يذكر لإثبات القاعدة كآية من التنزيل أو قول من أقوال العرب الموثوق بعربيتهم، فالفرق بينهما بالعموم والخصوص المطلق، فإن كل ما يصلح شاهداً يصلح مثلاً من غير عكس كلي»<sup>(5)</sup>.

(1) الاقتراح للسيوطي، ص: 48.

(2) مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ للشاهد البوشيخي، ص: 184.

(3) كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي: 2 / 738.

(4) نفسه: 2 / 1340 - 1341.

(5) إتحاف الأجداد فيما يصح به الاستشهاد محمد شكري الألوسي، ص: 60 - 63.

وهكذا يمكن القول: إن المثال يوضح القاعدة ويفسرها بعد أن حددت بدعم وإثبات من الشاهد.

## 2: 4 5 الشواهد البلاغية في (نهاية الإيجاز):

كانت الشواهد عند الرازي في نهايته تَدْعُمُ القاعدة تأسيساً أو توضيحاً، لذلك أنت تابعة للتعريفات والحدود، وهذا واضح في ثنايا الكتاب، ويمكن الإحالة هنا على الفصول الثلاثة عشر المذكورة، يقول مثلاً في الصفات المشتركة بين المشبه والمشبه به، «فالاشتراك في الكيفية المبصرة مثل تشبيه الخد بالورد.. والاشتراك في كيفية مسموعة كتشبيه أطيط الرجل بأصوات الفراريج.. والاشتراك في كيفية مَذْوُوقَة كتشبيه بعض الفواكه الحلوة بالعسل...»<sup>(1)</sup>.

فنشاط الرازي البلاغي ينحصر أكثر في التعاريف والحدود والقواعد، ثم إتمام بيانها بشاهد أو أكثر، فهو يضع الحدود ويبحث في الشعر وغيره عن الشاهد، بينما كان عبد القاهر يضع الشعر ويبحث فيه عن سر الجمال.

ورغم كل هذا فإن الرازي لا يعدُّ أمثلةً جديدة في كتابه، وأقصد بالجديدة هنا أنها لا توجد في كتابي عبد القاهر، بل أضافها الرازي إما من سابقه، غير أستاذه، أو من معاصره. فقد أضاف من النماذج القرآنية حوالي مائة وثمانية (108) نماذج من أصل مائتين وثمانية عشر (218) نموذجاً، ومن النماذج الشعرية حوالي ثلاثة وستين (63) بيتاً من أصل مائتين (200)، وظف أغلبها شواهد لوجوه البديع، كانت نسبة منها غير منسوبة إلى أصحابها، بينما كانت النسبة الباقية موزعة بين الوطواط والحريري والمتنبي وأديب ترك<sup>(2)</sup> وأبي تمام والبستي وحسان بن ثابت ولييد وديع الزمان الهمذاني والباخرزي والزمخشري والخليل الدمشقي ونصر المرغيناني وغيرهم.

وواضح من هذه الأسماء أن أصحابها منهم الشعراء كالمتنبي وأبي تمام، ومنهم العلماء الأدباء كالزمخشري والباخرزي، ومعلوم أن مستوى شعر العلماء دون مستوى

(1) نهاية الإيجاز ص: 196 وما بعدها.

(2) شاعر فارسي مثل شعره العربي رشيد الدين محمد العمري المعروف بالوطواط المتوفى سنة 573 هـ في كتابه حقائق السحر في دقائق الشعر، ص 111، 179، 187، 189.

شعر الشعراء، واستشهاد الرازي بشعرهم - وإن كان ينقله عن الوطواط خاصة - يدل على اهتمامه بالتمثيل للقاعدة البلاغية دعماً لصحتها، وتوضيحاً لطبيعتها دون الاعتماد في الاستشهاد على شعر الفحول، ودون النظر إلى أن تعلم الفن والذوق مسلكه الإكثار من النماذج الأدبية الرائعة وتحليلها.

ثم إن بعض هؤلاء الشعراء كان معاصراً للرازي مما يعني أن هذا الأخير كان مُطلعاً على ثقافة عصره، عارفاً بشعرائها وأدبائها، كيف لا، وهو الذي عاش ردهاً من الزمن في بلاطات الملوك الخوارزمشاهية وغيرهم<sup>1</sup>.

إضافة إلى هذه النماذج الجديدة هناك نماذج أخرى كانت قد وردت عند عبد القاهر، فمن الحديث النبوي الشريف استشهاد الرازي بعشرة (10) أحاديث، ومن الأمثال أحد عشر (11) مثلاً، مما أضفى على الكتاب طابع التنوع في أنواع الاستشهاد، فالمثل يتميز بغرابة معانيه وبلاغتها، وفصاحة ألفاظه وإيجازها، فهو بهذا يدخل في صميم التصوير والبيان والوضوح، لذلك أضفى على نماذج الاستشهاد طابع الأدبية، فالأمثال تأثير عجيب في الآذان، وتقرير غريب لمعانيها في الأذهان<sup>(2)</sup>.

والحقيقة أن الرازي بهذه النماذج الجديدة التي أوردها قد اكتسب بعض الاستقلالية في البحث البلاغي، ومما زاد شخصيته استقلالية مخالفته لعبد القاهر في رواية بعض الشواهد التي نقلها عنه<sup>(2)</sup> كما يتضح في روايته لبيت أبي نواس: (من السريع)

وليسَ على اللّوِ بِمُستَنكِرٍ \* \* \* أن يَجْمَعَ العَالَمَ في واحدٍ  
فقد رواه عبد القاهر<sup>(3)</sup>:

وليسَ لِلّهِ بِمُستَنكِرٍ \* \* \* أن يَجْمَعَ العَالَمَ في واحدٍ  
وفي نهاية حديثي عن ترصّد المواطن التي خالف فيها الرازي عبد القاهر في ثنايا كتابه وتميز عنه، سواء تلك التي تخصّ جانب المضمون أم تلك التي تخصّ جانب الشكل،

(1) كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي: 2 / 1340.

(2) نهاية الإيجاز، ص: 162.

(3) دلائل الإعجاز، ص: 196. إلا أن الأستاذ محمود محمد شاكر يشير في هامش الصفحة بأن البيت

روي في إحدى المخطوطات (المطبوعة) هكذا: «ليس على الله...».

أود أن أتوه بهذا الرجل في فهمه الدقيق والموضوعي لفكر عبد القاهر البلاغي، وقدرته الفائقة على لمّ شتات آرائه وضبطها ضمن فصول مرتبة، واستقلاله في بعض القضايا التي لم يرَ فيها رؤيته، ويزداد ذلك التنويه تعظيماً - وهذا حقه عليّ - عندما يتأدب مع شيخه تأدّب العلماء؛ يذكر رأيه، فينسب إليه في تعظيم وإجلال، مثل قوله: «الشيخ النحرير»، و«هذا ما قاله الشيخ عبد القاهر» ويرد عليه بقوله: «وفيه نظر»، ويقدم رأيه في تواضع وقوة معاً: تواضع العلماء مع شيوخهم، وقوة المحاججين المناظرين مع الفكرة.

أقول هذا وأستحضر ابن عميرة في مأخذه على (تبيان) الزمלקاني<sup>(1)</sup>، وقد بينت تلك المآخذ على أن الرجل (ابن عميرة) لم يكن طويل الإرتياض لمباحث البلاغة، ولا كان متضلعاً وقوي النظر فيها، كما أنه لم يكن مقتدرًا في النحو، ولا على دراية بمسائل كتاب سيويه<sup>(2)</sup>.

كما أستحضر ابن الأثير في انتقاده العلماء، وكم كان هذا العالم والناقد الذواق شديد الإيلام لشيوخه، ينتقص من علمهم ويزيد في علمه، ويتباهى به ويعتد بنفسه<sup>(3)</sup>.

لكن لا بد من الإشارة هنا إلى أن الرازي في نقده لعبد القاهر لم يكن ذلك النقد مبنياً على الذوق، ولا كان نقداً فنياً ملكته الطبع وطريقه الدربة والمراس، بل كان مبنياً على العقل وآليات المنطق، وقد صح قول ابن الأثير عندما قرر أن «مدار علم البيان على حاكم الذوق السليم، الذي هو أنفع من ذوق التعليم»<sup>(4)</sup>، فملاك النقد الطبع لأنه «إذا لم يكن ثمّ طبع، فإنه لا تغني تلك الآلات شيئاً»<sup>(5)</sup>.

### 3: مناقشة آراء بعض الدارسين:

يبقى - مع كل ما سبق - كتاب (نهاية الإيجاز) ورؤية الرازي فيه حلقة هامة من حلقات تاريخ البلاغة العربية، ساهم في حفظ الصورة البلاغية القديمة في أرقى تطورها،

(1) انتقد الدكتور نزيه عبد الحميد السيد فرج كتاب التنيهات لابن عميرة (أبو المطرف أحمد بن عبد الله، ت: 658هـ)، وكشف في دراسة تحليلية أخطاء المؤلف في مأخذه على (تبيان) الزمלקاني (كمال الدين عبد الواحد بن عبد الكريم، ت: 651هـ) في كتاب أسماه: نقد كتاب التنيهات لابن عميرة.

(2) نقد كتاب التنيهات لابن عميرة لعبد الحميد فرج، المقدمة، ص: 3.

(3) المثل السائر لابن الأثير، قدمه وعلق عليه أحمد الحوفي وبدوي طبانة: المقدمة، ص: 20.

(4) نفسه: 38 / 1.

(5) نفسه: 40 / 1.

وروج لها، ولكنه لم يسع إلى تطويرها من حيث انتهى عبد القاهر، لأن مهمته الرئيسة كانت هي الصّون والحماية ونشر أفكار عبد القاهر ووضعها في منهج محكم، ولعل صاحبه الرازي كان يقدر بذلك كتابي عبد القاهر أيها تقدير.

هذا هو الحكم الموضوعي - كما أراه - على كتاب الرازي، مراعيًا فيه بعض الحقائق التي كشف عنها هذا البحث بشيء من التفصيل، والتي سبقه إلى الإشارة إليها بمجلة الدكتور محمد مصطفى هدارة، وأنا أنقلها كما وردت عنده لأهميتها ودقتها، متبنيًا لها، ومحفظًا لنفسي بحق التعقيب متى أمكن ذلك.

يقول الدكتور مصطفى هدارة<sup>(1)</sup>: «ولكي يصح حكمنا على كتاب (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز) ونضعه في مكانه الصحيح من تاريخ البلاغة العربية، لا بد أن نقرر بعض الحقائق التي تكاد تكون ثابتة:

أولاً: إن البلاغة وجهٌ من وجوه النشاط العقلي في حياة الفخر الرازي، وفرع من فروع الثقافة العامة التي اكتسبها، ولم تكن بأي حال أهم وجوه نشاطه العقلي، ولا أكثر تقديراً على غيرها من مكتسباته الثقافية.

ثانياً: إن الرجل - بحكم نشأته وبيئته وتكوينه الثقافي منذ البداية - متكلم جدلي فقيه، ولا بد أن يترك ذلك أثراً واضحاً على كل ما يتناوله من فروع الأدب والبلاغة.

ثالثاً: إن البلاغة لم تكن تعني الفخر الرازي في ذاتها، ولا هو حاول أن يكتب فيها كتاباً، ولكنها كانت وسيلة لإدراك الإعجاز القرآني، وهذه ليست مسألة بيانية فحسب، بل تدخلها عناصر كثيرة من روح الجدل والكلام والفقه.

رابعاً: إن كتاب الفخر الرازي في أساسه تلخيص وشرح لكتابي عبد القاهر: الدلائل والأسرار، فهو إذن غير مطلق اليد في تحديد موضوعاته وفصوله وكل ما يحسب له من فضل فيه، فهمه لكتابي عبد القاهر فهماً موضوعياً دقيقاً، وقدرته على تلخيص آراء عبد القاهر ولمّ شتاتها وتركيزها وشرحها، وإضافته بعض الآراء التفصيلية من

---

(1) كتاب نهاية الإيجاز للفخر الرازي وأثره في تاريخ البلاغة العربية لمحمد مصطفى هدارة ص: 17 - 19 (مقال مذكور).

واقع قراءته ومعارضته لعبد القاهر في بعض ما ذهب إليه، وضبطه لكل ذلك في أبواب وفصول متلاحمة النسيج متماسكة البنيان.

خامساً: لم يقل أحد قط بأن البلاغة تذوق أدبي وانطباع ذاتي تأثري يبعد كل البعد عن القواعد والتعريفات التي هي من شأن كل علم، وكيف تكون كذلك ونحن نفخر بجهد عبد القاهر لأنه رفع لواء تحكيم المقاييس النحوية والعقلية بصفة عامة في البلاغة، ولا أدري كيف يستقيم قول شوقي ضيف عن عبد القاهر: «وكان له حس مرهف وبصيرة نافذة، استطاع بهما - على الرغم من محاولته وضع القوانين لنظريتي المعاني والبيان - أن يجعل منهما بنيتين حيتين، تخلوان خلواً تاماً من جفاف النظريات وقواعد العلوم، بل لكأتهما زَوْضان مُونقان يرقان بالنضرة والعطر والضياء»<sup>(1)</sup>. أفهم أن نتكلم عن الذوق الأدبي في اختيار النصوص وتحليلها، ولكن أن يخلو الحديث في البلاغة وفي نظرية النظم بالذات التي هي معاني النحو التي يدور عليها تعلق الكلام بعبءه ببعض من الجفاف العلمي، فهذا شيء يتجاوز الحقيقة، وإلا فأى روضة مونقة ترف بالنضرة والعطر والضياء في دراسة عبد القاهر الفروق الدقيقة بين قولك: زيد منطلق، وزيد ينطلق، وينطلق زيد، ومنطلق زيد، وزيد المنطلق، والمنطلق زيد، وزيد هو المنطلق، وزيد هو منطلق، وما أشبه ذلك من بحوث جافة تتعلق بحقيقة النظم وصلتها بالمعاني النحوية العلمية الصرفة؟

سادساً: لا ينبغي أن نُحكّم مقاييس عصرنا الحاضر، ولا مقاييس أي عصر غير عصر الفخر الرازي في فهم علمه وإصدار الأحكام عليه، فمطلوب يطالب الفخر الرازي بإدماج فروع البيان مع المعاني تحت نظرية النظم<sup>(2)</sup>، وهذا مفهوم جديد للنظم نأخذ به الآن في حين أن فكرة النظم قديماً كانت تقوم في أساسها على بحوث علم المعاني.

(1) البلاغة تطور وتاريخ لشوقي ضيف، ص: 218.

(2) القرويني وشروح التلخيص لأحمد مطلوب، ص: 45.

أرى ما ذكره الدكتور مصطفى هدارة هنا صحيحاً، وقد كان مقنعاً في آرائه، لكنني لا أرى كل ما ذهب إليه في الحقيقة الثالثة صواباً؛ ذلك أن تبريره بأن البلاغة كانت عند الرازي وسيلة لإدراك الإعجاز القرآني، وأنها ليست مسألة بيانية فحسب، بل تدخلها عناصر كثيرة من روح الجدل والكلام والفقه وإن كان صواباً لم يكن مقنعاً، لأن البلاغة كما هي عند الرازي وسيلة لإدراك الإعجاز القرآني فهي كذلك بالنسبة للعديد من علماء الإعجاز، وقد رأينا بعضهم، ومنهم عبد القاهر نفسه، ومن ثم، فإذا كانت قضية الإعجاز القرآني ليست مسألة بيانية فحسب، بل تدخلها عناصر كثيرة من روح الجدل والكلام والفقه، فهي كذلك بالنسبة لجميع من بحثوا في الإعجاز لا الرازي وحده، لهذا أرى أن هذا لا يشفع للرازي لكثرة تشعباته وحدوده...

ثم إن الدكتور مصطفى هدارة في الحقيقة الخامسة أقرّ بأن أحداً لم يقل بأن البلاغة تذوق أدبي وانطباع ذاتي تأثري يبعد كل البعد عن القواعد والتعريفات التي هي من شأن كل علم... ربما يكون ما قاله الدكتور مصطفى هدارة صواباً إذا ما بنى حكمه على استقراء علمي<sup>(1)</sup>، لكن ذلك لم يمنع كثيراً من النقاد والبلاغيين<sup>(2)</sup> من تأكيدهم على أن أول أهداف علم البيان هو تربية الذوق الأدبي المبني على الطبع، وهذا لا يعني أن علم البيان «يبعد كل البعد عن القواعد والتعريفات»، لكنه لا يضعها أول اهتماماته مثل ما وضعها الرازي. وعبد القاهر حينما «رفع لواء تحكيم المقاييس النحوية والعقلية» رفعها لا على طريقة الرازي والسكاكي، بل رفعها على طريقته الخاصة: كان يبحث نحو المعنى لا حركاته الإعرابية، ومن ثمّ كان يبحث الفروق الدقيقة بين المعاني المختلفة باختلاف سياقات الكلام التي تنهض بها أولاً الحركات الإعرابية، ثم ثانياً التقديم والتأخير... وهكذا، وأعتقد أن النحو كان منطقاً أو قريباً من المنطق، لكن عبد القاهر جعله فناً أو قريباً من الفن.

هذا وقد لاحظت أن الدارسين للرازي بلاغياً قد انقسموا في تقييم عمله البلاغي

فتين:

(1) لم يشر الدكتور محمد مصطفى هدارة إلى السند الذي بنى عليه حكمه.

(2) منهم مثلاً ابن الأثير: ينظر قوله السابق قريباً.

فئة انتقدته في كتابه (نهاية الإيجاز) انتقاداً شديداً منهم: الدكتور شوقي ضيف والدكتور أحمد مطلوب<sup>(1)</sup>، وفئة أخرى دافعت عنه من هجمة الأولين ورأت فيه رجل البلاغة بامتياز، ومنهم: محقق الكتاب المذكور سابقاً الدكتور بكرى شيخ أمين، والدكتور محمد مصطفى هدارة، والدكتور عباس ارحيلة<sup>(2)</sup>.

وما قالته الأولى في الرازي وفي كتابه موضوع عند الفئة الثانية في ثانيا ردودهم، فلا أعزج على أقوالهم توخياً للاختصار، ولأن أقوالهم سترد متضمنة في ردود الفئة الثانية. وإذا كنت أتفق مع أصحاب هذه الأخيرة في معظم تلك الردود فإني - كما قلت - أحفظ لنفسى بحق التعقيب عليهم متى رأيت ذلك ممكناً.

يردُّ الدكتور مصطفى هدارة على شوقي ضيف قائلاً: «ويرى شوقي ضيف أن الفخر الرازي لم يكن دقيقاً في تفرقة بين المعاني والبيان والبديع<sup>(3)</sup>، وهل كان عبد القاهر دقيقاً في ذلك؟ وهل كان أحد البلاغيين قبل السكاكي يستطيع أن يضع الحدود الفاصلة بين الفروع الثلاثة؟»<sup>(4)</sup>.

نعم، لا يجب أن تُحكَّم معايير تكشفت عند لاحق، ويحاسب بها سابق عليه، فربما كان الأساس الذي بنى عليه الرازي كتابه وهو الفصاحة الرجعة إلى المعاني أولاً ثم الرجعة إلى محاسن الألفاظ وما يتبعها ثانياً أفضل من تقسيم السكاكي الثلاثي، فلا يجب أن يُحاسب الرازي لكونه لم يفرق بين مباحث كل قسم من تلك الأقسام التي وردت عند السكاكي فيما بعد. إن محاسبته بذلك تجعل صاحبها لم يدرك أساس تقسيم الرازي الذي أشرت إليه سابقاً<sup>(5)</sup>، وأن الرجل «قد أورد بعض أنواع البديع باعتبارها من الأمور التي تربط الجمل بعضها ببعض، وهذه النظرة جديرة بأن تكون موضوع الاعتبار لا النقد»<sup>(6)</sup>.

(1) الأول في كتابه: البلاغة تطور وتاريخ، ص: 286. والثاني في كتابه البلاغة عند السكاكي، ص: 248 وما بعدها.

(2) الأول في مقدمة تحقيقه، والثاني في مقال له (مذكور)، والثالث في كتابه الأثر الأرسطي، ص: 589 وما بعدها.

(3) البلاغة تطور وتاريخ ص: 286.

(4) كتاب «نهاية الإيجاز للفخر الرازي وأثره في تاريخ البلاغة العربية لمحمد مصطفى هدارة، ص: 9 وما بعدها (مقال مذكور).

(5) ينظر ما سبق، ص: 378 وما بعدها.

(6) كتاب «نهاية الإيجاز» للفخر الرازي وأثره في تاريخ البلاغة العربية، مقال لمصطفى هدارة، ص: 19.

أما الدكتور عباس ارحيلة فقد قال صواباً في حق كتاب الرازي في ردّه على الدكتور أحمد مطلوب: «والخلاصة أنه أسيء إلى كتاب «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» وطمست أهميته. وهو يمثل - في نظري - أرقى ما بلغه المنهج البلاغي حين تتأتى قوة التفكير والقدرة على ضبط المسائل بالرغم من تشعبها»<sup>(1)</sup>، ثم أضاف قوله: «ولم تكن البلاغة في كتابه جافة تعافها الأذواق، ولم يكن «من أوائل الذين انحرفوا عن البلاغة المعتمدة على الذوق وتحليل النصوص» كما يرى أحمد مطلوب»<sup>(2)</sup>.

لا أستطيع إثبات أو نفي ما قاله الدكتور عباس ارحيلة في هذا القول الأخير بشكل عام، لكنني أستطيع القول:

إن البلاغة في كتاب الرازي لم تكن جافة تعافها الأذواق إذا روعيت فيه النماذج المحلّلة والمنقولة من عبد القاهر، وهي تمثل نسبة كبيرة جداً في الكتاب، وأحسب أن ذلك هو السبب الذي جعل الدكتور أحمد مطلوب يقول: «إن كتاب الرازي أقرب إلى روح كتابي عبد القاهر، لأنه بحث البلاغة على نهجه ولم يتعد عنه كثيراً»<sup>(3)</sup> وأراه مُحَقِّقاً في ذلك.

أما إذا استُثِنَت تلك النماذج المنقولة، فإن بلاغة الرازي في الكتاب - شرط موازاتها ببلاغة أستاذه في كتابيه - حقاً بلاغة جافة تعافها الأذواق.

يقول الدكتور عباس ارحيلة مدافعاً عن الرازي ومستشهداً: «هذا نموذج واحد لتحليل النصوص من النماذج العديدة التي تعافل عنها مؤرخو البلاغة العربية القديمة من المحدثين»<sup>(4)</sup>، فقولُه: «هذا نموذج واحد... من النماذج العديدة التي... قولٌ مردودٌ عندي: فليست هناك نماذج عديدة إطلاقاً، طبعاً إذا كان المؤلف يقصد نماذج الرازي التي حللها هو بنفسه غير تلك التي وردت عند عبد القاهر، أو وردت عنده لكن الرازي حللها بنفسه وحسب رؤيته ولم ينقل تحليلها من أستاذه. وما أراه يقصد شيئاً آخر غير ذلك، وأستاذنا الدكتور عباس ارحيلة لم يبيحْ إلا بمشال واحد فقط من هذه النماذج العديدة التي رآها في كتاب الرازي، وهو بعدُ لي فيه نظر:

(1) الأثر الأرسطي لعباس ارحيلة، ص: 589

(2) مناهج بلاغية لأحمد مطلوب، ص: 244.

(3) البلاغة عند السكاكي، ص: 249.

(4) الأثر الأرسطي...، ص: 589.

يقدم الدكتور هذا النموذج الوحيد بقوله: «يقدم لنا الرازي نموذجاً لتشبيه متمزج فيه الحركة بالشكل واللون في قول ابن المعتز: «والشمس كالمرأة في كف الأشل»<sup>(1)</sup>، فيقول: أراد أن يريك مع الاستدارة والإشراق الحركة التي نراها للشمس، إذا انعدمت<sup>(2)</sup> التأمل، ثم يحصل<sup>(3)</sup> في نورها من أجل ذلك<sup>(4)</sup> الحركة، وذلك أن للشمس حركة متصلة دائمة، ولنورها بسبب ذلك تموج واضطراب، ولا يتحصل هذا التشبه إلا بأن تكون المرأة في يد الأشل، لأن حركته تدوم وتتصل، ويكون فيها سرعة، وبدوام الحركة يتموج نور المرأة وتلك حال الشمس، فإنك ترى شعاعها كأنه يهيم بأن ينبسط حتى يفيض من جوانبها، ثم يبدو له فيرجع من الانبساط الذي تراه إلى انقباض كأنه يجمعه من جوانب الدائرة إلى الوسط»<sup>(5)</sup>.

ثم يقول مُعقِباً: «أكان هذا أسلوب عبد القاهر؟ أكان يفيد المنطق في مثل هذا التحليل؟ إن الأفكار المسبقة عن البلاغة العربية تحتاج إلى مراجعة...»<sup>(6)</sup>.  
نعم، إن الأفكار المسبقة عن البلاغة العربية تحتاج إلى مراجعة، وحقاً إن المنطق لا يفيد في مثل هذا التحليل كما ذهب إلى ذلك أستاذنا، ولكن قوله: «أكان هذا أسلوب عبد القاهر؟» أقول: نعم، هو أسلوبه بعينه، وليس للرازي فيه إلا التلخيص لا غير. فعندما يُبين عبد القاهر أحد التشبيهات الدقيقة الساحرة التي تجيء في الهيئات التي تقع عليها الحركات، ويضرب مثلاً للتشبيه الذي تقترن الهيئة المقصودة فيه بغيرها من الأوصاف كالشكل واللون ونحوهما، والمثال هو:

✽ والشمسُ كالمرأة في كف الأشل ✽

(1) من الرجز: وهو لجبار بن جزء بن ضرار ابن أخي الشماخ، وهو في ديوان الشماخ، ينظر أسرار البلاغة، حاشية المحقق شاکر ص: 158.

(2) «انعدمت» لا معنى لها في السياق، والصواب هو: «أنعمت» ينظر نهاية الإيجاز ص: 224.

(3) في نهاية الإيجاز ص: 224 «ثم ما يحصل...»

(4) «ذلك» خطأ، والصواب هو: «تلك»، ينظر المصدر نفسه، ص: 224.

(5) الأثر الأرسطي، ص: 590.

(6) نفسه، ص: 590.

يقول: «أراد أن يُريك مع الشَّكل الذي هو الاستدارة، ومع الإشراق والتلألؤ على الجملة، الحركة التي تراها للشمس إذا أنعمت التأمل، ثم ما يحصل في نورها من أجل تلك الحركة. وذلك أن للشمس حركةً متصلةً دائمةً في غاية السرعة، ولنورها بسبب تلك الحركة تموُّجٌ واضطرابٌ عَجَبٌ، ولا يتحصَّل هذا الشبه إلا بأن تكون المرآة في يد الأشلِّ، لأن حركتها تدور وتتصل ويكون فيها سرعة وقلقٌ شديد... وبدوام الحركة وشدة القلق فيها، يتموُّج نور المرآة، ويقع الاضطراب الذي كأنه يسحر الطَّرف، وتلك حال الشمس بعينها... فإنك ترى شعاعها كأنه يهْمُّ بأن ينبسط حتى يفيض من جوانبها، ثم يبدو له فيرجع في الانبساط الذي بدأه، إلى انقباض كأنه يجمعه من جوانب الدائرة إلى الوسط»<sup>(1)</sup>.

فلا تخفى على راء يرى النصين معاً متابعة الرازي لعبد القاهر في هذا التحليل: النموذج الوحيد الذي أورده الدكتور عباس ارحيلة دليلاً على سلامة أسلوب الرازي من المنطق والجفاف الذي قال به بعض المحدثين، وإقراراً منه بأن للرازي تحليلاً رائعاً للأمثلة الواردة عنده يشبه روعة تحليل عبد القاهر لنهاذجه كما يقول أستاذنا.

أقول: إن الرازي لن يكون أسلوبه كما سلف، ولن يكون له مثله في جميع كتبه قط، لسبب بسيط، هو أن ليس للرجل أسلوب أدبي ممتع كهذا، بل يُمتعك بأسلوب علمي صرف، يغوص في أعماق الفكر<sup>(2)</sup>، ولعل الدكتور عباس ارحيلة عندما كان يعثر من حين لآخر في كتاب الرازي على تحليلات رائعة لبعض النهاذج الأدبية التي ينقلها الرازي من أستاذه ملخصة كان يظن أنها من صنيعه ومن إبداعه والأمر غير ذلك.

(1) أسرار البلاغة، ص: 180.

(2) ينظر ذلك عنده مثلاً في تحليله للفصل الثاني عشر من الباب الثاني من القاعدة الثالثة التي جعلها للحديث عن التشبيه، وعنوان الفصل هو: «في إعطاء السبب في كون بعض التشبيهات قريباً والبعض غريباً»، ينظر نهاية الإيجاز، ص: 211، ويُربط ذلك بتحليله العميق لمعنى الرؤية فيها سبق بيانه في ص: 255 وما بعدها، ثم بتفريقه بين معنى الحمد والشكر وأن الأول أعم من الثاني وسبب ذلك في ص: 398 وما بعدها.



## خاتمة

عُني هذا البحث بالكشف عن رؤية الرازي البلاغية، وذلك من خلال تتبع المسار الذي سارت عليه فكرة إعجاز القرآن في علاقتها بالمباحث البلاغية عند علماء الإعجاز قبل الرازي، خاصة علماء القرن الرابع الهجري، وهم: الرماني والخطابي والباقلاني إضافة إلى القاضي عبد الجبار والشيخ عبد القاهر الجرجاني في القرن الخامس، وكذلك من خلال دراسة كتاب الرازي؛ ابتداءً من دراسة عنوانه فمقدمته، ثم دراسة متنه ومنهج الرازي فيه، ومقارنة بعض مباحثه بنظيرتها عند عبد القاهر.

ولكي يتحقق ذلك الكشفُ على وجهٍ حقيقٍ بالاعتبار، اعتمدتُ على منهجٍ ذي أبعادٍ ثلاثة: بعدٌ تاريخي، وبعدٌ وصفي، وبعدٌ مقارن. وكل هذه الأبعاد قد ساعدت الدراسة على كشف رؤية الرازي البلاغية موضوع البحث.

ولعلَّ من أهمِّ النتائج التي تحققت إثر سلوك ذلك المنهج في دراسة رؤية الرازي البلاغية من خلال كتابه: (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز) ما يأتي:  
- الكشفُ عن حقيقة الواقع السياسي والعلمي في عصر الرازي وبيئته، وانعكاس ذلك على ثقافة الرازي واتجاهه الفكري:

كان الواقع السياسي في عصر الرازي يتسم بالتناقض؛ فعوض أن تتوحد القبائل ضد العدو الخارجي الصليبي والتتري كانت الانقسامات الدينية والفكرية تعرف طريقها في كل حين إلى هذه القبائل، فاشتدت الفتن وكثُر التنازع بين أرياب المذاهب فقتل الناس والعلماء، وأحرقت الكتب والمدارس، وخشي العلماء على تراث الأمة، فأخذوا يدوّنون الموسوعات الضخمة.

ومع ذلك فقد صاحبت هذه الفتن حركة علمية نشيطة بسبب تشجيع الملوك والرؤساء العلم والعلماء، وبنائهم المدارس والمساجد ودور الحديث؛ فازدهر العلم في العديد من المراكز المشهورة؛ كخوارزم وما وراء النهر وخراسان.

وكان الرازي يراقبُ الوضع في كل مركزٍ يحلُّ به، ويشاركُ فكرياً في الصراع؛ فيناظر العلماء من الديانات الأخرى، ومن مختلف المذاهب غير المذهب السني الذي

ينتمي إليه، وكانت تلك المناظرات تُكسبه القدرة على تشعيب المسائل وتقسيم فروعها بشكل يكاد لا ينتهي، كما كانت تكسبه آليات علوم أخرى كالمنطق والكلام، فاشتهر هو وكتبه بين الناس، وقربه الحكام ونصبوا له الخيام، وجلسوا ينصتون إلى دروسه.

- التأكيد على أن علماء الإعجاز في القرن الرابع الهجري كانوا يتجهون نحو البحث عن الإعجاز القرآني في الوجوه البلاغية:

لقد أكدت الدراسة أن البحث في وجه الإعجاز عند علماء القرن الرابع كان يتسم بالتنازع حول الوجوه التي يمكن اعتبار القرآن الكريم معجزاً بها؟ وكانت بعض تلك الوجوه ذات طبيعة كلامية، وبعضها الآخر ذات طبيعة بلاغية، وقد أتضح مع مرور الوقت، وتطور الأبحاث في الإعجاز أن اتجاه العلماء كان يميل أكثر إلى البحث في الوجوه البلاغية على حساب الوجوه الأخرى، وإن كانت هذه الأخيرة لا تغيب عن أذهان العلماء، بل كانت تُؤخذ ديباجة يفتح بها القول في الإعجاز قبل الانفراد بالحديث عن الوجه البلاغي الذي يرتضيه.

- الإقرار بأن عبد القاهر الجرجاني قد طور البحث البلاغي تطويراً كبيراً:

كان عبد القاهر قد نجح نجاحاً كبيراً في توضيح معنى النظم، وبيان مراتبه ومقتضياته، وإبراز مظاهره في الكلام البليغ، كما نجح نجاحاً ملحوظاً في الكشف عن مواطن الجمال في التعبير الأدبي، وتتبع الدقائق العميقة لذلك الجمال، وأساره الجمّة، مبرزاً تأثيره على النفوس، وسيطرته على الأذواق الأدبية الرفيعة.

وكان يعرض أفكاره بطريقة غير مسبوقه: يمهد لكل فكرة بلاغية بمقدمة يسعى فيها إلى تنشيط ذهن المتلقي، وتحريك مشاعره، ثم يبدأ في شرح كل فكرة بإسهاب، ويقدم لها أمثلة عديدة محللاً ومفسراً كل مثال على حدة - في الغالب - فإذا ما ظنّ به أنه انتهى من شرح تلك الفكرة التي يقف عندها ودخل في بيان أخرى عاد من جديد إلى تكرار ما سبق توضيحه، أو موازنته بقضية أخرى، أو إبراز وجه دقيق في الفرق بينهما من حيث المعنى لم يستطع سابقوه إبرازه، وذلك بأسلوب الأديب العالم الذي يجمع بين نزعة الأديب اللغوي ونزعة العالم الواسع الخيال الجَمّ الاطلاع.

- الكشف عن حقيقة رؤية فخر الدين الرازي البلاغية من خلال:

أ- تعريف الرؤية عامة والرؤية عند الرازي خاصة:

بيّنت الدراسة أن الرؤية في التراث يمكن أن تكون بالعين، ويمكن أن تكون بالقلب، ويمكن أن تكون بهما معاً، وهذه الأخيرة هي الأكثر نفاذاً إلى بواطن الأشياء. لقد أدرك الرازي الرؤية وأنواعها كما جاءت عند القدماء، بل إنه رأى أن «التفكير هو طلب المعنى بالقلب»، كما فرق بين الرؤية بالبصر والرؤية بالبصيرة؛ فالأولى حالة مخصوصة من الانكشاف والجلء لا تتعدى ظواهر الأشياء إلى بواطنها بخلاف الثانية: الرؤية بالبصيرة المسماة عنده بالعلم واليقين التي تغوص في بواطن الأشياء، وتتعدى ملاحظة الألوان والأشكال إلى الخصائص والقوانين العلمية.

ب - منطلقات الرؤية عنده وأبعادها:

تبيّن أن الرؤية عند الرازي كانت لها منطلقات محددة هي بمثابة أسس وجهت رؤيته الوجهة التي هي عليها، وقد أمكن تحديد تلك المنطلقات في:

- الوضع السياسي والفكري السائد في عصره.

- تراكم العلوم.

- طبيعة التأليف لدى المشاركة.

- تكوين الرازي الثقافي والمذهبي.

أما مكانها وأبعادها ومظاهر تجليها في كتاب (نهاية الإيجاز..) فتظهر في:

● عنوان الكتاب: «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز»

لقد ظهر أن أيّ عنوانٍ لأيّ كتابٍ ما هو إلاّ سمّته ومعناه ومقصده، إنه يلخص مضمون الكتاب ويبرز قيمته، ويحيل إلى مادته، وقد كشفت الدراسة من خلال قراءة لبنية عنوان الرازي في كتابه مع مجموعة من عناوين كتب أخرى أن العنوان: «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» ينتمي إلى العناوين المركبة الطويلة، وأن في طوله ما يحيل إلى جمعه لمادة عبد القاهر البلاغية في كتابه، وأنه حافل بالمعاني والدلالات الفنية والصوتية، فهو يمثل الجانب الإعلامي لطبيعة رؤية الرازي البلاغية، كما يبدو منسجماً مع مادة الكتاب بخلاف ما يراه بعضهم.

## • مقدمة الكتاب:

كان من بين المعاني التي قدمتها الدراسة لـ «المقدمة» كما جاءت في المصادر والمراجع: النَّاصِيَةُ، وأوَّلُ الشيء. وقد أخذت مقدمة الكتاب هذا المعنى؛ فهي تأخذ الحيز الأول من الكتاب، وهي بابه، منه يعرف موضوع الكتاب وعلومه وأحوال مؤلِّفه وجهوده وظروف تأليفه للكتاب ومصادره وقيمه.

بهذا تمثل المقدمة خطوة تواصلية مباشرة مع المتلقي، تُغريه بقراءة الكتاب، والاطلاع على أفكار صاحبه فيه، بل إنها لا تسعى فقط إلى هذا الإغراء وحسب، ولكنها تسعى أيضاً إلى المراهنة على تغيير معتقدات القارئ وميوله وأفكاره من أجل اقتناعه بما سيأتي في ثنايا الكتاب.

وقد مارس الرازي هذا التطويع للقارئ في مقدمته، كما التزم بالتقليد الفني الذي تشكل منه مقدمات الكتب، سواء في جانبها الشكلي أم في جانبها المضموني: من ذكرٍ للبسملة والحمدلة والصلاة على النبي صلوات الله وسلامه عليه، وفصل الخطاب، ومن إعلان عن المنهج المتبع، ومن تنويه بالعلم الذي تنتمي إليه مادة الكتاب، وهو علم البيان بمعناه العام، وغرضه من تأليف الكتاب وهو ترتيب مادة عبد القاهر البلاغية، وتجنُّب إطناباته، أي: استخلاص قواعد علم البيان بمعناه العام دون استطراد، وترتيبها في تقسيمات وضوابط.

وقد كشفت تلك المقدمة عن وعي الرازي بقيمة علم البيان في إدراك بلاغة القرآن الكريم وإعجازه، وعن استيعابه للتطور الذي عرفته مراحل التأليف البلاغي، وعن إدراكه للخلل المنهجي الذي وقع فيه كتاباً عبد القاهر وتنبيهه على ذلك الخلل وتداركه له.

## • مادة الكتاب ومنهجه:

تبين أن مفهوم الرازي للإعجاز القرآني لا يختلف كثيراً عن مفهوم عبد القاهر له؛ فقد اتبع خطواته في إدراك مفهومه، وإن كان الرازي يفوق شيخه في كيفية عرضه له، بل وزاد عليه بحث المفردات، فهو ينقد أوجه الإعجاز المعروفة ليبقي على الفصاحة وجهاً للإعجاز؛ لأنه ينطبق على كل الآيات، والفصاحة عنده إما أن تكون راجعة إلى مفردات الكلام أو إلى تأليفه وتركيبه، لذلك كان كتابه كله تفسير لهذا الوجه في المفردات وفي

التراكيب، وقد تبين كذلك أن الرازي يقول بأن القرآن معجز بترتيب آياته ونظمها. كما تبين الفرق بين الرجلين في طريقة ردِّ كلِّ منهما على شُبّه خصومهم من أصحاب اللفظ: فالرازي كان قليل إيراد الأمثلة وهي أكبر إساءة أساءها لبلاغة عبد القاهر وللبلاغة الذوقية عامة، لكنه كان يفوق عبد القاهر قدرةً على جمع الشُّبه وتقديمها واضحة مرتبة، بينما كان الأستاذ يطيل في الشرح والتحليل إطالة عملةً في بعض الأحيان، كما كان أكثر إيراداً للأمثلة لذوقه الجمالي الفني.

وبيّنت هذه المقارنة أخيراً أن الرازي كان واعياً بما ينقله من عبد القاهر وبما يلخصه من كتابه، وبالتالي لم يكن قارئاً خاملاً وسليماً، بل كان مُدرِكاً لما يقوم به في عمله البلاغي؛ فقد كان يستثمر العديد من ملاحظات شيخه البلاغية سواء في كتابه البلاغي أم في تفسيره (مفاتيح الغيب).

وكما كان الرازي يساير عبد القاهر في بحثه البلاغي كان أيضاً وفي بعض الأحيان يختلف عنه ويتميز، وكانت له شخصية مستقلة؛ كاختلافه عنه في تفسير اللام في الخبر، وفي اعتباره أن الاستعارة مجاز لغوي وهو مذهب أكثر البلاغيين، وملاحظته اضطراب رأيه في ذلك، إلى غير ذلك من ملاحظاته عليه.

لقد تبين أن هناك مدرستين في الحقل البلاغي العربي: المدرسة الأدبية والمدرسة الكلامية، وأن لكلٍّ منهما خصائص تميزها عن الأخرى بوجه عام، وأنصح أن الرازي في كتابه البلاغي يندرج ضمن المدرسة الكلامية إلى جانب السكاكي وأغلب المتأخرين من البلاغيين.

كان اختصار الرازي لكتابه عبد القاهر ينصبّ على المقدمات وعلى الأمثلة وتحليلها، وعلى إطناباته واستطراداته وعلى بعض التعبيرات التي تدلّ على الإرشاد والنصح. فأما إقصاؤه لهذه التعبيرات والإطنابات فكان مما يُحمد له، وأما إقصاؤه لتلك المقدمات والأمثلة وتحليلها فكان إقصاءً معيماً نظراً لقيمتها الجمالية والتواصلية.

يُضاف إلى ذلك العيب كثرة التعريفات والحدود، وكثرة التفسيرات والأبواب الواردة في الكتاب، وقد بينت الدراسة بعض الأمثلة لذلك (ينظر مثال: القاعدة الثالثة الخاصة بالتشبيه من هذا البحث).

كان هذا ما ميّز الرازي عن شيخه، ومما ميزه أيضاً هو استشهاده بمجموعة من النماذج سواء منها القرآنية أم الشعرية، وهي لم ترد عند عبد القاهر في كتابه.

وخلاصة التلخيص: إن كتاب (نهاية الإيجاز...) ورؤية الرازي فيه شكلت حلقة هامة من حلقات تاريخ البلاغة العربية، ساهم في حفظ الصورة البلاغية القديمة في أرقى تطورها، وروّج لها، ولكنه لم يسع إلى تطويرها من حيث انتهى عبد القاهر، لأن مهمته الرئيسة كانت هي الصّون والحماية، ونشر أفكار عبد القاهر ووضعها في منهج مُحكم، ولعله بذلك كان يقدر (الأسرار والدلائل) أيها التقدير.

لقد تأرجحت رؤية الباحثين المحدثين خاصة إلى الرازي وبلاغته، وانقسموا بشأنه قسمين: قسمٌ ينتقده، وآخر يدافع عنه، وقد بينت الدراسةُ المنتقدين؟ وفي أي شيء انتقدوه؟ كما بينت المدافعين عنه، وردودهم على أولئك المنتقدين، وسجلت رأي صاحبها وبعض الملاحظات التي توضح منشأ الخلاف.

كل هذا وغيره من النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة أرجو أن تكون قد ساهمت في إلقاء بعض الضوء على حقبة من تاريخ البلاغة العربية شابهها الكثير من التعيم، متمثلة في رجل ظلم هو وكتابه البلاغي؛ هو فخر الدين الرازي وكتابه نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز. فالله تعالى أسأل أن يكون التوفيق حليفي إنه سميع مجيب.

## مصادر البحث ومراجعته

### 1: المصادر:

- القرآن الكريم.
- إتحاف الأجداد في ما يصح به الاستشهاد لمحمود شكري الأوسى، تح/ عدنان عبد الرحمن الدوري، مطبعة الرشاد، بغداد (1302 هـ - 1976 م).
- الإتحاف في علوم القرآن للسيوطي، تح/ أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة (1967 م).
- إخبار العلماء بأخبار الحكماء للوزير جمال الدين القفطي، مطبعة السعادة بمصر (د.ت).
- أزهار الرياض في أخبار عياض لشهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، تح/ مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة (1358 هـ - 1939 م). أعيد طبع هذا الكتاب تحت إشراف اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة (1398 هـ - 1978 م).
- أساس التقديس للإمام فخر الدين الرازي، تح/ الدكتور أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الزهرية بالقاهرة (1406 هـ - 1986 م).
- أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني، تح/ محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، الطبعة الأولى (141 هـ - 1991 م).
- إعجاز القرآن للقاضي الباقلاني، تح/ الشيخ عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان، ط/ 1 (1406 هـ - 1986 م).
- الاقتراح في أصول النحو لجلال الدين السيوطي، تح/ أحمد محمد قاسم، مطبعة السعادة، ط/ 1 (1396 هـ - 1976 م).
- الإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني، اعتنى به وراجعته عماد بسيوني زغلول، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى (1995 م).

- البداية والنهاية لابن كثير، تح/ أحمد أبو ملحم وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/ 3 (1407 هـ - 1987 م)، (المجلد السابع).
- البديع لعبد الله بن المعتز، اعتنى بنشره وتعليق المقدمة والفهارس إغناطيوس كراتشوفسكي، مكتبة المثني، بغداد، ط/ 2 منقحة (1399 هـ - 1979 م).
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة لجلال الدين السيوطي، تح/ محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، طبعة (1964 م).
- البيان والتبيين للجاحظ، تح/ عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط/ 2 (د ت).
- تاريخ ابن خلدون لعبد الرحمن بن خلدون، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى (1413 هـ - 1992 م).
- تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، تح/ السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/ 3 (1401 هـ - 1981 م).
- التبيان في البيان للإمام الطيبي، تح/ عبد الستار حسين زموط، دار الجيل، بيروت، ط/ 1 (1416 هـ - 1996 م).
- التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن لابن الزمكاني، تح/ أحمد مطلوب وخديجة الحديشي، مطبعة العاني، بغداد، ط/ 1 (1383 هـ - 1964 م).
- تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن لابن أبي الإصيح المصري، تح/ حفني محمد شرف، يشرف على إصدارها محمد توفيق عويضة، (1383 هـ - 1963 م).
- التعريفات لمحمد علي الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/ 1 (1403 هـ - 1983 م).
- التفسير الكبير = مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي، قدم له الشيخ خليل محيي الدين الميس، دار الفكر، بيروت - لبنان (1415 هـ - 1995 م).
- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد التاهر الجرجاني في الدراسات القرآنية والنقد الأدبي، تح/ محمد خلف الله أحمد والدكتور محمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، ط/ 4 (1376 هـ - 1956 م).

- ثلاث كتب في الحروف للخليل بن أحمد، تح/ رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط/ 1 (1982م).
- جهرة اللغة لابن دريد، دار صادر، بيروت - لبنان، ط/ 1 (1344هـ).
- حدائق السحر في دقائق الشعر لرشيد الدين العمري، ترجمة إبراهيم أمين الشواربي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط/ 1 (1424هـ - 2004م).
- حسن المحاضرة لجلال الدين السيوطي مطبعة الموسوعات، مصر، (دت).
- الحيوان للجاحظ، تح/ عبد السلام محمد هارون، ط/ 1 و 2.
- دائرة المعارف الإسلامية، يصدرها بالعربية: أحمد الشنتناوي وإبراهيم زكي خورشيد وعبد الحميد يونس.
- دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، تح/ محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة ودار المدني بجدة، ط/ 3 (1413هـ - 1992م).
- الذيل على الروضتين لأبي شامة المقدسي، تح/ محمد زاهد بن الحسن الكوثري، ط/ 1 (1366هـ - 1947م).
- الرسالة الشافية لعبد القاهر الجرجاني، ضمن كتاب (دلائل الإعجاز، تح/ شاكر).
- رسائل الجاحظ للجاحظ، تح/ عبد السلام محمد هارون، دار الجليل، بيروت - لبنان، ط/ 1 (1411هـ - 1991م).
- زبدة التواريخ لصدر الدين الحسيني، تح/ محمد نور الدين، دار اقرأ، بيروت، ط/ 1 (1405هـ - 1985م).
- سر الفصاحة لابن سنان الخفاجي، صححه وعلق عليه الدكتور عبد المتعال الصعيدي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر (1372هـ - 1953م).
- سير أعلام النبلاء للإمام الذهبي، تح/ بشار عواد معروف والدكتور محيي هلال السرحان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/ 7 (1410هـ - 1990م).
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب للمؤرخ العماد الحنبلي، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع (دت).

- شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، حققه وعلق عليه وخرّج أحاديثه وقدم له عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط/ 1 (1408هـ-1987م).
- شرح مقامات الحريري للشريشي، المكتبة الشعبية، ط/ 2 (1399هـ-1979م).
- شروح التلخيص، وهي مختصر العلامة سعد الدين التفتازاني، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر (دت).
- الصحاح للجوهري، تح/ أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط/ 3 (1406هـ-1984م).
- الصناعتين لأبي هلال العسكري، تح/ مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/ 2 (1409هـ-1989م).
- طبقات الشافعية الكبرى لتقي الدين السبكي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط/ 2 (دت).
- طبقات المفسرين، تصنيف: محمد بن علي الداودي، راجع النسخة وضبط أعلامها لجنة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/ 1 (1403هـ-1983م).
- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز للعلوي اليمني، أشرفت على مراجعته وضبطه وتدقيقه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان (1400هـ-1980م).
- العبر في خبر من غبر للمحافظ الذهبي، تح/ صلاح المنجد، الكويت (1963م).
- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازي، تح/ علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة (1983م).
- عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح لبهاء الدين السبكي، تح/ خليل إبراهيم خليل، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/ 1 (1422هـ-2001م).
- عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، تح/ نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت (1965م).

- فوات الوفيات والذيل عليها لمحمد شاکر الکتبي، تح/ إحسان عباس، دار صادر، بيروت - لبنان، (أكتوبر 1973م).
- الفوائد الغيائية في علوم البلاغة لعصّد الدين الإيجي، تح/ عاشق حسين، دار الكتاب العربي، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت (1991م).
- القاموس المحيط للفيروزآبادي، دار الفكر، بيروت (1403هـ - 1983م).
- الكامل في التاريخ لابن الأثير الجزري، عني بمراجعة أصوله والتعليق عليه نخبة من العلماء، وتميزت هذه الطبعة بفهارس شاملة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط/ 6 (د ت).
- الكامل في اللغة والأدب لأبي العباس المبرد، عارضه بأصوله وعلق عليه محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة (د ت).
- الكتاب = كتاب سيويه، تح/ عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة ودار الرفاعي بالرياض، ط/ 2 (1402هـ - 1982م).
- كتاب همع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربية لجلال الدين السيوطي، عني بتصحيحه: السيد محمد بدر الدين النعساني، دار المعرفة، بيروت - لبنان (د ت).
- كشاف اصطلاحات الفنون للمولوي محمد بن علي التهانوي، طبعة شيانك بموسيتي آف بنكال، أعيد طبعه في إيران سنة 1967م.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل لمحمود بن عمر الزمخشري، ترتيب وضبط وتصحيح مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان (1982م).
- لسان العرب لابن منظور، دار صادر، بيروت، ط/ 1 (1990م)، و ط/ 3 (1414هـ - 1994م).
- لسان الميزان لابن حجر العسقلاني، دار الفكر، (د ت).
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لضياء الدين بن الأثير، تح/ أحمد الحوفي ويدوي طبانة، مطبعة نهضة مصر، الفجالة، ط/ 1 (1380هـ - 1960م).
- المحصول في علم أصول الفقه لفخر الدين الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/ 1 (1408هـ - 1988م).

- المختصر في أخبار البشر لأبي الفداء، المطبعة الحسينية المصرية، ط/ 1 (د ت).
- المزهري في علوم اللغة وأنواعها لجلال الدين السيوطي، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه: محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البيجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، (د ت).
- المطول: شرح تلخيص مفتاح العلوم لسعد الدين التفتازاني، تح/ عبد الحميد هندراوي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/ 1 (1422 هـ - 2001 م).
- معجم البلدان لياقوت الحموي، دار صادر، بيروت - لبنان، (د ت).
- معجم العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، تح/ مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية (1982 م).
- المعجم الوسيط لإبراهيم أنيس وآخرين، ط/ 2.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار، دار الكتب، ط/ 2 (1380 هـ - 1960 م).
- مفاتيح الغيب = التفسير الكبير.
- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم لأحمد بن مصطفى الشهرير بطاش كبرى زاده، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/ 1 (1405 هـ - 1985 م).
- مفتاح العلوم لأبي يعقوب السكاكي تح/ عبد الحميد هندراوي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/ 1 (1420 هـ - 2000 م).
- مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري، تح/ هلموت ريتز، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط/ 3 (د ت).
- المقدمة لابن خلدون، دار الفكر، مراجعة نخبة من العلماء.
- الملل والنحل لأبي الفتح أحمد الشهرستاني، تح/ محمد سيد كيلاني، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده بمصر (1387 هـ - 1968 م).
- مناظرة في الرد على النصارى لفخر الدين الرازي، تح/ عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان (1986 م).

- نقد النثر لابن وهب ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان (1402هـ - 1982م).
- نقد الشعر لقدامة بن جعفر، تحقيق عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان (د ت).
- النكت في إعجاز القرآن للرماني، = ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن.
- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز لفخر الدين الرازي، تح/ بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط/ 1 (1985م).
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان، تقديم المرعشي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط/ 1 (1997م).

## 2: المراجع:

- الأثر الأرسطيّ في النقد والبلاغة العربيّين إلى حدود القرن الثامن الهجري لعبّاس ارحيلة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط/ 1 (1419 هـ - 1999 م).
- أدب الحروب الصليبية لعبد اللطيف حمزة، دار الفكر العربي، ط/ 1 (1948 م).
- الأدب الفارسي في أهم أدواره وأشهر أعلامه لمحمد محمّدي، منشورات قسم اللغة الفارسية وآدابها في الجامعة اللبنانية، بيروت (1967 م).
- الأدب في بلاد الشام، عصور الزنكيّين والأيوبيّين والمماليك لعمر موسى باشا، المكتبة العباسية، دمشق، ط/ 2 (1391 هـ - 1972 م).
- الأدب في العصر الأيوبي لمحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر (1967 م).
- الاستعارة: نشأتها وتطورها لمحمد السيد شيخون، دار الهداية، ط/ 2 (1415 هـ - 1994 م).
- إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز في ضوء البيان القرآني لمحمود توفيق محمد السعد، مطبعة الأمانة، القاهرة، ط/ 1 (1412 هـ - 1992 م).
- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية لمصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط/ 3 و ط/ 9 (1393 هـ - 1973 م).
- إعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق لحفني محمد شرف، الجمهورية العربية المتحدة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية (1390 هـ - 1970 م).
- الأعلام لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط/ 7 (1986 م).
- الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن: دراسة تحليلية نقدية لعبد الرؤوف مخلوف، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت (1978 م).
- البلاغة تطور وتاريخ للدكتور شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة (1965 م).
- البلاغة الاصطلاحية لعبد العزيز فلقيلة، دار الفكر العربي، ط/ 2 (1411 هـ - 1991 م).

- البلاغة العربية: أصولها وامتداداتها لمحمد العمري، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب (1999م).
- البلاغة العربية بين الناقدَيْن الخالدَيْن: عبد القاهر الجرجاني وابن سنان الخفاجي لعبد العاطي غريب علي علام، دار الجيل، بيروت، ط/ 1 (1413هـ - 1993م).
- البلاغة عند السكاكي لأحمد مطلوب، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، ط/ 1 (1384هـ - 1964م).
- بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار وأثره في الدراسات البلاغية لعبد الفتاح لاشين، دار الفكر العربي (دكتوراه نوقشت بتاريخ 1978م).
- البيان في ضوء أساليب القرآن لعبد الفتاح لاشين، دار المعارف، ط/ 3 (1992م).
- البيان العربي: دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى لبدوي طبانة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط/ 3 بمطبعة الرسالة (1381هـ - 1962م).
- تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان، ترجمة عبد الحلیم النجار، دار المعارف بمصر، ط/ 5 (د ت).
- تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السعدي للمستشرق الكبير إدوارد جرانافيل براون، تعريب إبراهيم أمين الشواربي، مطبعة السعادة بمصر (1373هـ - 1954م).
- تاريخ الشعوب الإسلامية لكارل بروكلمان، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير الجعلبي، دار العلم للملايين، بيروت، ط/ 9 (1981م).
- تاريخ النقد الأدبي عند العرب لإحسان عباس، دار الثقافة، بيروت - لبنان، ط/ 4 (1412هـ - 1992م).
- تحليل الخطاب الشعري: البنية الصوتية في الشعر لمحمد العمري، الدار العالمية للكتاب، الدر البيضاء، ط/ 1 (1990م).
- تربية الذوق البلاغي عند عبد القاهر لعبد العزيز عرفة عبد المعطي، دار الطباعة المحمدية، الأزهر، ط/ 1 (1403هـ - 1983م).

- التشبيه والكناية بين التنظير البلاغي والتوظيف الفني لعبد الفتاح عثمان، مكتبة الشباب (1413 هـ - 1993 م).
- التفسير والمفسرون لمحمد حسني الذهبي، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط/ 2 (1396 هـ - 1976 م).
- التفكير البلاغي عند العرب: أسسه وتطوره إلى القرن السادس الهجري لحمادي صمود، منشورات الجامعة التونسية (1981 م).
- التناسب البياني في القرآن - دراسة في النظم المعنوي والصوتي للدكتور أحمد أبو زيد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، (1992 م).
- دلالة الألفاظ عند الأصوليين: دراسة بيانية ناقدة للدكتور محمود توفيق محمد سعد، مطبعة الأمانة، مصر، الطبعة الأولى (1407 هـ - 1987 م).
- الرازي مفسراً للدكتور محسن عبد الحميد، دار الحرية للطباعة، بغداد (1394 هـ - 1974 م).
- الرؤية البيانية عند الجاحظ للدكتور إدريس بلمليح، دار الثقافة، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الأولى (1404 هـ - 1984 م).
- سمات البلاغة عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني للدكتور محمد جلال الذهبي، مطبعة الأمانة، شبرا - مصر، الطبعة الثانية (د ت).
- الشرق الإسلامي قبيل الغزو المغولي للدكتور حافظ أحمد حمدي، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتقاد بمصر (1950 م).
- شعرية النوع الأدبي في قراءة النقد العربي القديم للدكتور رشيد مجاوي، إفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الأولى (1994 م).
- الصورة الفنية (في التراث النقدي والبلاغي) للدكتور جابر عصفور، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة (1992 م).
- ظهر الإسلام للأستاذ أحمد أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى (1955 م)، والطبعة الثالثة.
- عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده للدكتور أحمد مطلوب، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى (1393 هـ - 1973 م).

- علم البيان: دراسة تحليلية لمسائل البيان للدكتور بسيوني عبد الفتاح فيود. مؤسسة المختار، القاهرة، مصر الجديدة، الطبعة الثانية (1418هـ - 1998م).
- علم الكلام ومدارسه للدكتور فيصل بدير عون، مكتبة الحرية الحديثة (1982م).
- العنوان في الأدب العربي النشأة والتطور للدكتور محمد عويس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى (1988م).
- فكرة إعجاز القرآن منذ البعثة النبوية حتى عصرنا الحاضر مع نقد وتعليق للدكتور نعيم الحمصي، قدم له الأستاذ محمد بهجة البيطار، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية (1400هـ - 1980م).
- فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم للدكتور فتحي أحمد عامر، دار المعارف بالأسكندرية (1988م).
- في تاريخ البلاغة العربية للدكتور عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان (د ت).
- في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين للدكتور أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة (1405هـ - 1985م).
- القزويني وشروح التلخيص للدكتور أحمد مطلوب، منشورات مكتبة النهضة، بغداد - العراق، الطبعة الأولى (1387هـ - 1967م).
- قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية لعبد العزيز عرفة عبد المعطي، عالم الكتب، ط/ 1 (1405هـ - 1985م).
- قراءة النص المسرحي: دراسة في «شهرزاد» لتوفيق الحكيم لحسن يوسف، مكتبة عالم المعرفة، البيضاء (1995م).
- المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني - نشأتها وتطورها حتى القرن السابع الهجري لأحمد جمال العمري، مكتبة الخانجي بالقاهرة (1410هـ - 1990م).
- مباحث البيان عند الأصوليين والبلاغيين، لمحمود سعد، المعارف بالأسكندرية، (د ت).
- المباحث البيانية في تفسير الفخر الرازي: دراسة بلاغية تفصيلية لأحمد هنداوي هلال، مكتبة وهبة، القاهرة، ط/ 1 (1420هـ - 1999م).

- المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم بين مجوّزيه ومناعيه، عرض وتحليل ونقد لعبد العظيم إبراهيم المطعني، ط/ 1 (1405 هـ - 1985 م).
- مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني لمحمد محمّد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط/ 1 (1418 هـ - 1998 م).
- المصادر العربية والمعربة لمحمد ماهر حمادة، مؤسسة الرسالة (1392 هـ - 1972 م).
- مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ للشاهد البوشيخي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط/ 1 (1402 هـ - 1982 م).
- المصطلح النقدي والبلاغي في كتابي (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة) للشيخ عبد القاهر الجرجاني لمصطفى اليعقوبي، القسم الأول، رسالة دبلوم الدراسات العليا، نوقشت بكلية الآداب، جامعة محمد بن عبد الله، فاس.
- معجم المصطلحات البلاغية وتطورها لأحمد مطلوب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، ط/ 2 (1996 م).
- مفهوم الإعجاز القرآني حتى القرن السادس الهجري لأحمد جمال العمري، دار المعارف بمصر (1982 م).
- مناهج البحث في المصطلح من خلال كتابات الرازي لعبد العزيز المطاد، مطبعة منشورات المناهج، المغرب، ط/ 1 (1999 م).
- مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب لأمين الخولي، دار المعرفة، ط/ 1 (1961 م).
- المناهج البلاغية والنقدية العربية إبان الغزو المغولي لعسو عمو، مطبعة وراقة تانسيقت، المغرب، ط/ 1 (رمضان 1422 هـ - نونبر 2001 م).
- المنحى الاعترالي في البيان وإعجاز القرآن لأحمد أبو زيد، مكتبة المعارف، الرباط، ط/ 1 (1986 م).
- من روائع البديع لمأمون محمود ياسين، دار الفكر العربي، ط/ 1، دبي، (1418 هـ - 1997 م).

- المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي لمحمد العريبي، دار الفكر اللبناني، ط / 1 (1992م).
- المنطق الصوري لعبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة (1981م).
- المنطق ومناهج البحث العلمي في العلوم الرياضية والطبيعية لعلي عبد المعطي محمد، دار الجامعات المصرية، طبعة (1976 م).
- نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في النقد العربي القديم للدكتور أحمد سيد محمد عمار، دار الفكر، المطبعة العلمية، دمشق، ط / 2 (1421هـ - 2000م).
- نقد كتاب التنبهات لابن عميرة: دراسة تحليلية تكشف أخطاء المؤلف في مأخذه على (تبيان) الزملكاني لنزبه عبد الحميد السيد فرج، دار الفتح للإعلام العربي، القاهرة (1417هـ - 1996م).

### 3- الدوريات:

- الأدب العربي في بلاد فارس، مقال لعبد الوهاب عزام، مجلة المجمع العلمي العربي، ج/ 1 و2، م/ 21، كانون الثاني وشباط (1946م)، صفر وشهر ربيع الأول (1365هـ)، مطبعة الترقى بدمشق.
- حضور المتلقي في تأليف ابن قتيبة مقدمة «عيون الأخبار» نموذجاً، مقال لجمال مقابلة، مجلة عالم الفكر، ع/ 4، م/ 32، أبريل - يوليو 2004.
- حول اللغة الواصفة للمجازية للشعريين العرب، مقال لعبد الفتاح كليطو، مجلة فكر ونقد السنة/ 2، العدد/ 19 - مايو (1999م).
- خطاب المقدمات في الرواية العربية (التنوع والتشكل والوظائف الفنية)، مقال لعبد المالك أشهبون، ع/ 2، م/ 33، أكتوبر - ديسمبر 2004.
- رحلة المعنى من بطن الشاعر إلى بطن القارئ، مقال لعبد الله الغدامي، فكر ونقد، السنة/ 2، العدد/ 17، مارس (1999م).
- الصيغة الفلسفية لبلاغة السكاكي، مقال لسيد عبد الفتاح حجاب، مجلة كلية اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ع/ 8 (1398هـ - 1978م).
- فخر الدين الرازي بلاغي عربي مرموق، مقال لسمير أبو حمدان، مجلة الفكر العربي، ع/ 46، س/ 8، عدد خاص عن البلاغة العربية والبلاغيين، يونيو (1987م).
- فخر الدين الرازي: تمهيد لدراسة حياته ومؤلفاته لجورج قنوت، مقال ورد له في كتاب: إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين، دار المعارف بمصر (1962م).
- القارئ وإنتاج المعنى في الشعر القديم: حدود التأويل البلاغي، مقال لمحمد العمري، مجلة فكر ونقد، السنة/ 2، العدد/ 17، مارس (1999م).
- كتاب «نهاية الإيجاز» للفخر الرازي وأثره في تاريخ البلاغة العربيّة، مقال لمحمد مصطفى هدارة، مجلة كلية الآداب، جامعة الرياض، المملكة العربية السعودية، م/ 4، س/ 4 (1395 هـ، 1396 هـ - 1985 م، 1986 م).

- مبدأ الرضوح والغموض في الفكر البلاغي والنقدي عند العرب، مقال لناصر حلاوي، المرصد، عن كلية الآداب، جامعة البصرة - العراق، ع/ 4، س/ 3 (1390هـ - 1970م).
- المدخل إلى بلاغة المحسنات، مقال لمحمد الولي، فكر ونقد، السنة/ 2، العدد/ 17، مارس (1999م).
- مصطلح اللفظ والمعنى ومستويات التحليل اللغوي عند عبد القاهر، مقال لعبد الرحمن بودراع، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس - المغرب، «عدد خاص»، السنة/ 4 (1409هـ - 1988م).
- منهج السكاكي في البلاغة، مقال لأحمد مطلوب، مجلة المَجْمَع العلمي العراقي، المجلد/ 10، (1382هـ - 1962م).
- نحو قراءة جديدة لنظرية النظم عند الجرجاني، مقال لأحمد المتوكل، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط - المغرب، العدد/ 1، يناير (1977م).
- نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني وصلتها بقضية اللفظ والمعنى، مقال للسيد عبد الفتاح حجاب، كلية اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ع/ 9، 1399هـ - 1979م.
- النظم بين سيويه وعبد القاهر، مقال لمحمد همام، مجلة المنهل، العدد/ 575، م/ 63، سبتمبر (2001م).



## الفهرست

5	المقدمة
13	التمهيد
15	1: الحياة السياسية والعلمية في عصر فخر الدين الرازي وبيته
15	1:1- الحياة السياسية
15	1:1-أ- الوضع السياسي العام
19	1:1-ب- الوضع المذهبي
24	1:1-ج- سياسة الملوك والرؤساء في العلم والعلماء
27	2:1- الحياة العلمية
27	2:1-أ- حواضر العلم والعلماء
28	* خوارزم
29	* ما وراء النهر
30	* خراسان
33	2:1-ب- العلوم النقلية والعلوم العقلية، ونشاط العلماء في التأليف
33	2:1-ب- * أصل العلوم النقلية والعلوم العقلية
35	2:1-ب- * نشاط العلماء في العلوم النقلية
36	- القرآن الكريم وعلومه
37	- الحديث الشريف وعلومه
39	- الفقه الإسلامي

- 41 ..... - علوم اللغة العربية
- 44 ..... - العلوم التاريخية والجغرافيا
- 47 ..... 1: 2 - ب - \* نشاط العلماء في العلوم العقلية
- 52 ..... 2: فخر الدين الرازي: الإنسان والعالم المشارك
- 52 ..... 2: 1 - فخر الدين الرازي: الإنسان
- 52 ..... - مولده وموطنه
- 53 ..... - اسمه ونسبه
- 54 ..... - كنيته
- 54 ..... - وصفه
- 54 ..... - شيوخه
- 55 ..... - ثروته ورحلاته
- 56 ..... - وفاته
- 56 ..... 2: 2 - فخر الدين الرازي: العالم المشارك
- 56 ..... - مذهبه
- 57 ..... - منزلته بين العلماء
- 59 ..... - تلاميذه
- 61 ..... - مجالسه
- 62 ..... - آثاره
- 70 ..... - طريقته في التأليف
- 71 ..... 3: المؤلف: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز
- 71 ..... 3: 1 - مخطوطاته
- 72 ..... 3: 2 - محققوه وطبعاته
- 74 ..... 3: 3 - موضوعه وخطة الرازي فيه

83	الباب الأول: فكرة الإعجاز القرآني: تطورها وصلتها بالبلاغة العربية
85	الفصل الأول: الإعجاز القرآني قبل عبد القاهر الجرجاني وصلته بالمباحث البلاغية
85	توطئة
86	1: النظام والإعجاز القرآني
89	2: الجاحظ والإعجاز القرآني
90	2: 1- الإعجاز البلاغي وشرط امتلاك الملكة الفنية
95	2: 2- المصطلحات البلاغية عند الجاحظ
96	2: 2- 1- البيان والبلاغة
102	2: 2- 2- الإيجاز
103	2: 2- 3- الإطناب
103	2: 2- 4- الفصل والوصل
104	2: 2- 5- المجاز
106	2: 2- 6- التشبيه
107	2: 2- 7- الكناية
109	3: الرماني والإعجاز القرآني
110	3: 1- مفهوم الرماني للبلاغة وأوجهها
111	3: 1- 1- باب الإيجاز
113	3: 1- 2- باب التشبيه
116	3: 1- 3- باب الاستعارة
118	3: 1- 4- باب التلاؤم
119	3: 1- 5- باب الفواصل
120	3: 1- 6- باب التجانس
121	3: 1- 7- باب التصريف

- 121 ..... 3 : 1 - 8 - باب التضمين
- 122 ..... 3 : 1 - 9 - باب المبالغة
- 123 ..... 3 : 1 - 10 - باب البيان
- 126 ..... 4 : الخطابي والإعجاز القرآني
- 127 ..... 4 : 1 - الإعجاز البلاغي والبحث عن العلة
- 129 ..... 4 : 2 - بلاغة القرآن المعجزة توجد في: اللفظ والمعنى والنظم
- 134 ..... 5 : الباقلائي والإعجاز القرآني
- 135 ..... 5 : 1 - وجوه إعجاز القرآن عند الباقلائي
- 135 ..... 5 : 2 - وجه النظم المتضمن للإعجاز
- 143 ..... 6 : القاضي عبد الجبار والإعجاز القرآني
- 147 ..... 6 : 1 - نظم الكلام عند القاضي وتفسير مزية الفصاحة والبلاغة
- 151 ..... 6 : 2 - فكرة المراتب طريقاً نحو التحدي
- 153 ..... 6 : 3 - ردُّ القاضي الوجوه الإعجازية الرائجة في عصره
- 157 ..... الفصل الثاني: مفهوم عبد القاهر للإعجاز القرآني وجهوده في البحث البلاغي
- 157 ..... 1 : التعريف بعبد القاهر الجرجاني
- 157 ..... 2 : مفهوم عبد القاهر للإعجاز القرآني
- 162 ..... 3 : مفهوم النظم عند عبد القاهر
- 165 ..... 3 : 1 - مستويات النظم
- 165 ..... 3 : 1 - أ - المستوى النفسي أو مقتضى العقل
- 166 ..... 3 : 1 - ب - المستوى اللغوي أو مقتضى النحو
- 171 ..... 3 : 1 - ج - المستوى المقامي أو مقتضى الحال
- 172 ..... 3 : 2 - مراتب النظم

173	3 : 2 - أ- المستوى العادي من النظم
174	3 : 2 - ب- المستوى الثاني من النظم
176	3 : 2 - ج- المستوى العالي من النظم
178	4 : جهود عبد القاهر الجرجاني في البحث البلاغي
178	4 : 1 - علم المعاني
179	4 : 1 - 1 - التقديم والتأخير
185	4 : 1 - 2 - الحذف والذكر
188	4 : 1 - 3 - فروق في الخبر
191	4 : 1 - 4 - الفصل والوصل
192	4 : 1 - 5 - القصر
196	4 : 2 - علم البيان
197	4 : 2 - 1 - الحقيقة والمجاز
204	4 : 2 - 2 - التشبيه والتمثيل
210	4 : 2 - 3 - تأثير التمثيل في المعنى وسبب ذلك
214	4 : 2 - 4 - غرابة التشبيه وحال المعاني معه
217	4 : 2 - 5 - أوجه التفصيل في التشبيه
219	4 : 2 - 6 - التشبيه المركب والتشبيه المتعدد
224	4 : 2 - 7 - الاستعارة
234	4 : 2 - 8 - علاقة التشابه بالاستعارة
239	4 : 2 - 9 - الكناية
242	4 : 3 - علم البديع

251	الباب الثاني: الرؤية البلاغية عند فخر الدين الرازي وجهوده في الإعجاز والبلاغة ..
253	الفصل الأول: الرؤية البلاغية عند فخر الدين الرازي: منطلقاتها وأبعادها .....
253	توطئة .....
254	1: تعريف الرؤية .....
255	2: الرؤية عند الرازي (مفهوم عام) .....
256	3: تحديد منطلقات الرؤية البلاغية عند الرازي .....
256	3: 1- الوضع السائد .....
257	3: 2- تراكم العلوم .....
258	3: 3- طبيعة التأليف في البلاغة لدى المشاركة .....
259	3: 4- تكوين الرازي الثقافي والمذهبي .....
262	4: تحديد أبعاد الرؤية البلاغية عند الرازي .....
262	4: 1- البعد الأول: عنوان الكتاب «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» .....
262	4: 1- أ- قراءة في بعض عناوين كتب الإعجاز .....
263	4: 1- ب- المعنى المعجمي للعنوان .....
269	4: 2- البعد الثاني: مقدمة كتاب (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز) .....
269	4: 2- أ- المعنى المعجمي للمقدمة .....
271	4: 2- ب- الجانب الموضوعي في مقدمة كتاب (نهاية الإيجاز) .....
276	4: 3- البعد الثالث: منهج الكتاب وموضوعه .....
277	الفصل الثاني: الاتباع والتمثل في البحث البلاغي عند فخر الدين الرازي .....
277	توطئة .....
277	1: النظم عند فخر الدين الرازي .....

284	.....2: في المعاني
284	.....2: 1- أحكام الخبر
294	.....2: 2- التقديم والتأخير
301	.....2: 3- الفصل والوصل
307	.....2: 4- الحذف والإضمار والإيجاز
311	.....2: 5- استعمال «إن» و«إنها»
312	.....3: في البيان
313	.....3: 1- الحقيقة والمجاز
319	.....3: 2- التشبيه
322	.....3: 3- وجه الشبه
327	.....3: 4- وجه الشبه بين الإدراك القريب والإدراك البعيد
330	.....3: 5- كيف يُكتسب وجهُ الشَّبه؟
331	.....3: 6- أغراض التشبيه
334	.....3: 7- التشبيه ليس من المجاز عند الرازي
334	.....3: 8- متى يصحّ عكس التشبيه؟
336	.....3: 9- الاستعارة
337	.....3: 10- الاستعارة التصريحية والاستعارة المكنية
339	.....3: 11- الاستعارة الأصلية والاستعارة التبعية
340	.....3: 12- تقسيم الاستعارة باعتبار الطرفين
340	.....3: 13- الفرق بين الاستعارة والتشبيه البليغ
347	.....الفصل الثالث: الاختلاف والتميز في البحث البلاغي عند الرازي
347	.....توطئة
347	.....1: آراؤه الدالة على بروز شخصيته

- 348 ..... 1 : 1 - تفسير اللآم في الخبر
- 349 ..... 1 : 2 - المبتدأ والخبر المعرفتان
- 352 ..... 1 : 3 - الفاعل في المجاز العقلي
- 354 ..... 1 : 4 - الاستعارة بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي
- 356 ..... 1 : 5 - استعمال «الخرق» في «الصفاء»
- 357 ..... 1 : 6 - الكناية بين الحقيقة والمجاز
- 360 ..... 1 : 7 - محاسن الألفاظ ووجوه البديع
- 370 ..... 2 : منهج الرازي في رؤيته البلاغية
- 370 ..... 2 : 1 - الاتجاه البلاغي للرازي
- 373 ..... 2 : 2 - مفهوم الرازي للإعجاز القرآني
- 375 ..... 2 : 2 - 1 - نقده لأوجه الإعجاز المعروفة في عصره
- 378 ..... 2 : 2 - 2 - الفصاحة وجة للإعجاز والدليل على ذلك
- 380 ..... 2 : 2 - 2 - أ - التدليل على فصاحة القرآن من خارج العبارة ..
- 387 ..... 2 : 2 - 2 - ب - التدليل على فصاحة القرآن من داخل العبارة ..
- 2 : 2 - 2 - ج - التدليل على أن الفصاحة والبلاغة لا يجوز عودهما
- 389 ..... إلى الدلالة اللفظية
- 392 ..... 2 : 2 - 2 - د - الأدلة الالتزامية ودحض شُبهات الخصوم ...
- 394 ..... \* خلاصة الردود
- 2 : 2 - 2 - هـ - قُدرة الرازي على تتبُّع الفروق في المعاني بين الألفاظ
- 397 ..... (من خلال تفسيره)
- 399 ..... 2 : 3 - قيمة الأساس الذي بنى عليه الرازي تقسيماته لقضايا الكتاب
- 400 ..... 2 : 4 - تجريد البحث البلاغي من الروح الأدبية
- 402 ..... 2 : 4 - 1 - الاختصار

409	..... 2-4 - التعاريف والحدود
413	..... 2-4 -3 - التقسيم والتبويب
418	..... 2-4 -4 - الشواهد والأمثلة
420	..... 2-4 -5 - الشواهد البلاغية في كتاب نهاية الإيجاز
422	..... 3 : مناقشة آراء بعض الدارسين
431	..... خاتمة
437	..... مصادر البحث ومراجعته
453	..... الفهرست

