

بسم الله الرحمن الرحيم

إلى الأستاذ العاصم
الدكتور محمد الرشيد
أحد عمداء القوم
العلمية المتواضعة تدا
صداقة وتعارفاً أعد
سما



جامعة القادسية
كلية اللغات
قسم اللغة العربية

وليد قصاب

١٩٩٦ هـ - ١٤١٧ م

١٩٧٧/٥٠

ملكية كلية
لغة عربية

أثر المعتزلة في النزات التقني والبراهني

حتى نهاية القرن السادس الهجري

رسالة مقروءة من الطالب

وليد رشيد قصاب

للوصول على هيئة الدكتوراه



بإشراف

الأستاذ الدكتور يوسف خليل

رئيس قسم اللغة العربية

١١٧

١٩٧٥ - ١٩٨٦

Handwritten signature and notes in the bottom right corner.

مكتبة
علاء الدين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

تناولت هذه الرسالة بالبحث والدراسة آثار الممتزلة في مبداني النقد والبلاغة، وهم طائفة من الناس كانوا من أنشط من عالم هذه القضايا والامور منذ وقت مبكر جدا، وأرتبطت بهم خلال فترة التاريخ الادبي الطويل، فقد نشأت البلاغة في احضان بيئة متكلمين - وخاصة الممتزلة - وارتدت وتفرعت في هذه البيئة ايضا، ثم مضت تتضج وتتكامل على ايدى علماء هذه الطائفة النشطة من فكرى المعريه - تمهيدا في اول أمرها الممتزلة الاول من أمثال عمرو بن عبيد وشمر بن المغيرة وأبي عثمان الجاحظ، وتمهيدا في فترة التطور والارتقاء الرطاني والقاضي عبد الجبار ومظالمها، ووردتها حتى ارتدت وولفت ثأرا بعيدا من الضج والنمو جهود الرزخشري المعنوية وقد كان أثر الممتزلة في مبداني النقد والبلاغة عظيما جدا، فهم طائفة من الناس يزيدون بكثير من الاسلحة التي تجعلهم أهلا لمعالجة هذه القضايا والمسائل - جمدا والوانا متعدد من الثقافات والمعارف، المعري منها والاجنبى، فكانوا يظنون بذلك هذه الطائفة المتحيرة الرامية من النقاد العرب الذين لم يكفروا بالثقافة المعريه الخالصة ولكنهم اضافوا اليها ضروبا كثيرة من الثقافات الاجنبية، فاعلموا على آراء الامم الاخرى وطالبوا من القوال وتلوات في مسائل البلاغة وقضايا البيان وطرائق القبول، واستطاعوا ان يستفيدوا من ذلك كله في توسيع نظرهم الى الامور وضج وهم وخبرتهم في معالجة هذه المسائل، كما ادخلوا بصر هذه النظرات الاجنبية الى البيان المعري، وطعموه بها في بعض الاحيان فتلون على ايديهم لونا جديدا ولكنه لم يفك اصالته المعريه، ولم تنهق روحه أو يخرج من جلده الاصلى، بل ظل هذا البيان المعري على ايديهم ناصبا اصيلا بل هو قد ارتاد عفا وخصيا وترا في كثير من الاحيان، كما كانت علول هذه الطائفة المنظمة التي طغنتها الفلسفة والمنطق اللذان اكبوا على درسيها، وتعمقا في مباحثها صهيبة للخوض في مسائل البلاغة والبيان وتنظيم القبول فيها تنظيم دقيقا، وقد كانت طبيعة المهمة التي اضطلع بها الممتزلة في الدفاع عن الاسلام وما ظروا منهم اعداءه من اصحاب الطلل والمعاقد الاخرى تدفعهم دفعا الى العناية بمسائل البلاغة والبيان، واحقان

البحث فيها ، فقد كانت البلاغة وسيلة من وسائل الاقناع ، وسلاحا مهمما
في المناظرة والجدل .

وقد ترك الممتزلة تراثا ضخما جدا ، ولكن لم يتحقق لدينا من هذا
التراث الا اقل القليل . أنت عوادى الزمن على الكثير الكثير منه ، ولم تك
تدع منه الا ضباة لا تضمن ولا تفي ، ولكنها المدد الوحيدة التي بين
يدي الدارين في محاولة لتكوين صورة لاعمال الممتزلة ودراساتهم في هذا
الميدان . والممتزلة مدرسة عقيدية كلامية اكثر من كونها مدرسة أدبية تشمل
انحائها ممينا في النقد والبلاغة . ومن اجل ذلك كانت آثارهم التي تظهر
فيها سمات ضيقهم وخصائصهم في البحث هي الاثار التي تتناول كمشاكل
المفردة الدين وتتصل بأموار الكلام والقضايا التي دار الخلاف حولها
بين طوائف المسلمين ، واطا فيها عدا ذلك فلا يكاد يكون للممتزلة
شبه بحث متميز من غيرهم يجعلهم طما في ميدان النقد والبلاغة أو أصحاب
مدرسة أدبية خاصة ذات سمات ومعالم متميزة .

وتأتي أهمية هذا البحث انه دراسة مستقلة لجهود طائفة عظيمة
ذات نشاط خصب غني من نقاد العرب ولأغبيهم ، وهي دراسة تحاول أن
تتعرف على جهود هذه الطائفة من النقاد وتحليلها وتقييمها وتستخلص
خصائصها وسماتها في البحث . وهي خصائص وسمات آثرت في تاريخ
الفكر العربي ضجة كبيرة ، وأحدثت ردودا عنيفة ، فاستقطبت حولها
عددا كبيرا من الانصار والخووم ، ومن حاولوا ان يتوسطوا بين الفريقين
وأخذوا من هؤلاء هناك . كان لمدرسة الاعتزال حسنة كبريات وأبياد
بعضها وجهود مشكورة ، وكان لها الى جانب ذلك كله طفرات خالفتها
فيها السنه ، وخرجوا على المؤلف وشطحات خطيرة كان يسوقهم اليها
المثلو والتمصب للذهب الذي اعتقوه والنوا في تقديره والاعتداد به . وقد
حاولنا عرض الممتزلة وطا عليهم بعيدا عن روح التمسب وإعجابا وروح الكراهية
والنفور التي تبعد البحث الملص عن جادة الموضوعية والحق .

وتحاولنا بالدراسة جهود الممتزلة منذ نشوئهم في القرن الثاني الهجري
على يدي واصل بن عطاء وعمر بن محمد وحتى نهاية القرن العاشر الهجري ،
وقد حددنا هذه الفترة الزمنية لندخل في الدراسة جهود الزمخشري المثلث

التي تمثل ذروة نضج الآراء الاعتزالية وكمالها ، سواء في ذلك آراؤهم الكلامية أو آراؤهم البلاغية والنقدية ، فقد استوعب الزمخشري في كتابه الكشاف جميع ما كتبه جيل المعتزلة الذين تقدموه ، واخترت في ذهنه هذه الفرائد جميعها ، بعد ان صقلتها عقل أديبائهم وفكرهم ازمانا طويلة وأما فيما بعد الزمخشري فقد أخذت البلاغة العربية تتجه الى التثقيب والجود ، وتسطر عليها روح الفلسفة والمنطق فتزهق الكثير من مبادئها وروافدها .

وقد اتبعنا في الدراسة منهجا تاريخيا فنيا ، فقصنا الرسالة السنية تمهيداً واهين كبريين. فأما التمهيد فقد تعرضنا فيه لنشأة المعتزلة وما أحاط بهذه النشأة من ظروف وملازمات ، وعرضنا لاصول مذاهبهم ومبادئ عقيدتهم ولاهز الخلافات بينهم وبين خصومهم من أهل السنة حتى نستطيع أن نصور الجديد الذي جاء به المعتزلة فأحصت ما أحدثت من ضجة كبرى . وقد حاولنا التوقف في هذا التمهيد عندما يساهم في توضيح الصورة العامة لجهود المعتزلة في ميدان النقد والبلاغة ، ولقى الضوء عليها حتى لا يبدو التمهيد متسلخا عن الجوال العام . وجعلنا الباب الاولي دراسة تاريخية لجهود المعتزلة ، واستعرضنا فيه هذه الجهود حسب التقسيم الزمني ، فكان الباب في ثلاثة فصول . اولها يمثل نشأة البحث البلاغي والنقدي عند المعتزلة في القرنين الثاني والثالث ، وهما الى قسمين : القسم الاولي درسا في جهود المعتزلة الاولي الذين استطعنا أن نعثر على مادة لهم وهم عمرو بن عبيد وشر بن المعتمر والنظام والناسي . الاكبره والقسم الثاني كان دراسة مستقلة لجهود الجاحظ لما تظه من اهمية وخطرف في تاريخ البلاغة العربية وأما الفصل الثاني فيمثل تطور البحث البلاغي والنقدي عند المعتزلة ، وهو ايضا في قسمين : القسم الاولي خصصناه لجهودهم في القرن الرابع وعرضنا فيه للفرابي والمزنيانسي والصاحب بن عباد . والقسم الثاني خصصناه لجهودهم في القرن الخامس ، ودرست فيه القاضي عبد الجبار والشريف المرتضى . وأما الفصل الثالث فيصور ازدهار البحث على ايدي المعتزلة مثلا في جهود الزمخشري في القسمين السادس . وقد حاولنا في الباب الاولي من الرسالة الاكثاف بالمرور التاريخي لتراث هذه المدرسة مبتعدين ما أمكن عن روح التثقيب والتقوم . وأما الباب الثاني فكان دراسة فنية لتلك الجهود التي عرضناها في الباب الاولي والمقتضيات النقدية الكبرى التي عرف بها المعتزلة وأطالوا الوقوف عندها . وجاء هذا

الباب في اربعة فصول ، كان اولها لدراسة قنية اعجاز القرآن التي تضمنها
 أبرز اللغات التي اصبحت فيها جهود المعتبرة ، وعرفنا في هذا الفصل
 على الاديان المختلفة التي سادت البيئة الاجتزالية في مجال الدراسات
 القرآنية . ودرسنا في الفصل الثاني قنية المجاز ، وفي الثالث دروسنا
 قنية اللفظ والمعنى ، واما الفصل الرابع فخصصناه لدراسة شرح المعتبرة
 وتقوم جهودهم وبان أثرهم في التراث العربي للنقد والبلاغة وما أضافوه
 الى هذا التراث من جهود جديدة وآراء طرية أثرته ووعنته لهجات
 أعطت بنيانه وأقامت أساسه ، ثم لخصنا في الخاتمة ما انتهينا اليه من نتائج
 وآراء .

وقد كانت هدفنا الى العناية بجهود المعتبرة ما كان لهذه الثقافة
 من دور عظيم في البلاغة العربية ، وما خلفت من تراث سلكناه في الدراسة
 المستقلة . وهو تراث كان من الاثنية والخضر بحيث يستحق ان يفرد بالدراسة
 في بحث مستقل يكشف عنه ويوضح اثر هذه الثقافة النشئة من نقاد العسوية .
 وقد كانت هدفنا الاولى في هذا البحث بتبعية الحال مؤلفات المعتبرة
 ومصنفاتهم . وهي - على حالها الذي وصلت اليه - قليلة قليلة بالقاس الى
 ما وضعوه في هذا الميدان ، فقد كان مؤلفات الباحث والروائي والمفكراني
 والقاضي عبد الجبار والشيخ المرتضى والزمخشري هي المصادر الاساسية
 الكبرى التي استقينا منها عادة هذا البحث ، الى جانب كتب النقد والبلاغة
 الاخرى ، ومصادر الادب العربي ، وكتب علم الكلام والمفاهيم التي كسبت
 عن المعتبرة ، أو المتأثرين منهم ومعتقداتهم ، ولكننا كنا نأمل ان نرسم
 الصورة من خلال كتابات المعتبرة أنفسهم ، وكانتم هذه المصادر عصبنا
 مساعدا في تكملة اجزاء الصورة وتحديد معالمها . واما على نطاق المراجع
 الحديثه فليس بين ايدينا بحثا مستقلا في الحديث عن جهود المعتبرة وآثارهم
 في البلاغة العربية ، ولكن كانت بين ايدينا دراسات لا واعدت عن رايهم
 وتعرضت للدورين المحدثين لعدد من خصائص المعتبرة وآدوم نفسي
 النقد والبلاغة وقد استفدنا كثيرا من دراسة الدكتور شوقي غيف القيسية
 في كتابه (البلاغة : تطور وتاريخ) وما كتبه عن القاضي عبد الجبار

والرمخشي بصورة خاصة ، كما انتقمنا ببحث الدكتور مصطفى الصاوي
الجهني عن منهج الرمخشي في تفسير القرآن • وما كتبه الدكتور
احسان عباس في كتابه تاريخ النقد عند العرب ، وقد استفدت ايضا
من دراسة الدكتور ابراهيم سلامة في كتابه بلاغة ارسطويين العرب
واليونان (وخاصة فيما يتعلق بثقافة المعتزلة ، وتأثر البلاغة العربية
ببلاغة اليونان • ز

بعد : فلت أدعي لهذا البحث الكمال أو التمام ، ولكنه
خطوة جديدة في طريق الدراسات البلاغية والنقدية في التراث العربي
العريق ، وهو ميدان طيزال في حاجة الى الكثير من الدراسات الجادة
الرصينة • ولكني أرحم أن هذه الدراسة استطاعت أن تقدم صورة الا تكن
كاملة ففيها الكثير من الوضوح والموضوعية لجهود المعتزلة وتراثهم وآثارهم
وخاصتهم في ميدان النقد والبلاغة • فان كنت قد اصبت فيها كتبست
شيئا من خير وتوفيق فهما منة الله وتيسيره اليهما ، وما يكن^ن من زلل
أو سقط أو عثرة وحده نسال المعصمة والرشاد •

وفي ختام هذه المقدمة لا يسعني الا أن ارفع عميق شكري وتقديري
لاستاذي الجليل الذي رافقني في رحلتين طهلتين : هما رحلة
العاجستير ، وهذه الرحلة الثانية الى الدكتوراه • وكان معي في الطويق
الشاقي الطويل راعيا ابيا لا يرضن بعلم او جهد •

تقديسي العميق لاساذي الدكتور يوسف خليفة •
والحمد لله •

الاسلام دين فطري بسيط أتى ليخاطب في الانسان عاطفته وبه الطبعي الذاتي الى الايمان بوجود قوة عظيمة خلقت الكون وهدت أمره . هذه القوة المسيطرة هي الاله . وكاد الناس يجمعون على الايمان بهذه القوة العظيمة بها أختلفت عدهم أسماؤها ، أو تباينت صفاتها . وقد جاء الاسلام ليخاطب هذه الفطرة ، وحيثها ، ويقوم ما أخوها من فساد ، وأوصاها من خطأ على مر الدهور وتماقب الاجيال ، ولم يجيء بنظريات عظيمة معقدة ، أو بأراء طغية شائكة تهمث في النفوس شيئا ، وتشير قلا وتجيلا ، وتكون موطن أخذ ورد لا يتهيبان ، ولو فعل الاسلام ذلك ما آمن من الناس الا القليل ، لان المسلم والمنطق حفظ الخاصة من الناس ، والمحافظة والفطرة خط مشترك واسم عام لدى الجميع .

على أنه قد وردت في القرآن الكريم - وهو مادة هذه المقيدة - آيات كانت خسار خلال وجدال . فله آيات تدل على الجبر والارغام ، وأخر تدل على الكسب والاختيار . وفيه آيات تنزه الله عن مشابهة المخلوقات ، وآيات تنسب اليه صفات كالكلام والنجوى ، والذهاب والاقتراب ، وآيات تنفي روية الله أو الاطاعة بكتبه ، وآيات تثبت أن هذه الروية واقعة محقة يوم القيامة ، وغير ذلك من أسور . وقد سميت أمثال هذه الآيات بـ (الآيات التشابهات) وهذه الآيات وما تتناولها من أسور المعقدة وشغون الدين كانت محور جميع تلك الخلافات التي نفاقت بين المسلمين ، وأدت الى ظهور الفرق الاسلامية المختلفة .

فأما الصحابة والمسلمون الأول فقد آمنوا بهذه الآيات ، وصدقوا ما جاء فيها دون بحث طويلا أو وجدال كثير . التزموا ما أتى به القرآن على الوجه الذي أتى عليه ، ولم يمارضوا كلب الله بعضه ببعض ، ولم يذبحوا في الناس الأدلة على وجود الله ، وعلى اثبات وحدانيته وهديته وسائر صفاته بأكثر مما جاء في القرآن الكريم . وصورة عامة فيها الآيات التشابهات فيها عاما مجتلا دون أن يخوضوا في التفاصيل ، خاصة وأنه قد وردت عن الرسول (ص) بعض الأحاديث في النهي عن اتباع التشابه ، وعن الجسدل والمراء في مسائل المقيدة والدين عموما . كان الرسول يعلم أصحابه أن الاسم قبلهم ما هلك الا بهذا الجدال الديني الذي فرق كلتهم وأضعف قوتهم . قال الامام الغزالي في النعمى على علم الكلام والتكلمين : " ليت شمري ، متى نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو عن الصحابة رض الله عنهم احضار اعرابي أسلم وقوله له : الدليل على أن العالم حادث أنه لا يخلو من الأعراف ، وما لا يخلو عن الحوادث حادث ، وأن الله تعالى عالم بعلم وقادر بقدرته زائده عن الذات لا هي هو ولا هي غيره ، الى غيرهم ذلك

من رسوم المتكلمين . (١)

وسار الصحابة والتابعون والسلف من بعد الرسول على هذا الذهب ، فكانوا يذهبون من الخوض في التشابهات ، وعن الجدال في الدين . كما روى عن عرضي الله عنه أنه سأل سائل من آهت من شما رشتين فعلاه بالذرة . وكما روى عن مالك رحمه الله أنه سئل عن الاستواء فقال : الامتواء معلوم ، والايان به واجب ، والكيلية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة . (٢) وكان أحمد بن حنبل يقول : لا يطلع صاحب كلام أبدا . طلاء الكسبلام زنادقة . (٣)

وقد اطمانت قلوب أصحاب محمد الى هذه الطهارة ، فصلحت أحوالهم ، وتهدت سيرتهم ، ولكن مالبذات القن والخلافات السياسية في أواخر عهد عثمان وعهد علي أن دبت بينهم ، واستتبعتم هذه الخلافات السياسية خلافات في مسائل العقيدة والدين . فكان أول الأمر جدل حول الخلافة وصاحب الحق فيها ، ثم جرد ذلك الناس الى الحديث فيما ترميه الأمة من أحداث ونكبات . أمي قضاء الله وقدره ، أم هي من فعل الناس وكسبهم . ؟ والتاسي هل الانسان مجبور في أفعاله أو مخير . ؟ وهو لا المسلمون الذين يخاضقون صرى وهم يقاتلون في صف علي أو صف معاوية ما حكمهم . ؟ وما رأى الدين لهم ؟ وما حكم من مسات منهم مرتكبا لكبيرة من الكبائر قبل أن ينوب ؟ وضعت المسائل الدينية التي أثارها الخلافات السياسية في أول الأمر تشعب وشقق بعضها بعضا ، وتخييع لكل رأى أنصار ووجهة تدون وهرق وأحزاب .

ولعمل من أسبق المسائل الدينية التي بدأ الخوض فيها : مسألة القضاء والقدر ، وقد انقسم الناس حولها فريقين : الجبرية ، وقالوا : ان الانسان مجبور في أفعاله ، لا يخلقها بنفسه ، وليس له من الأفعال التي تنسب اليه شيء ، كفوا الفعل عن العبد ونسبوه الى الرب ، وذلك جردوا الانسان من كل ارادة ، وجعلوه رهقة تحركها يد القضاء والقدر . وقال ان أول من دعا بهذه الدعوة الجعد بن درهم ، ومنه أخذ الجهم بن صفوان . قال ابن نباتة عن الجعد : " أول من تكلم بخلق القرآن من أمة محمد بدمشق ، ثم طلب فهرب ، ثم نزل الكوفة فتعلم منه الجهم بن صفوان القول الذي نسب الى الجهمية . (٤) "

١ - فصل التفرقة بين الاسلام والتزندق : ٢٠٢

٢ - الصدر الماضي : ١٨٨

٣ - تلخيصها باليسر : ٨٢

٤ - صرح العمريون : ١٨٦

ولقد الفرقة المذنبية التي تعتق حرية الإرادة ، وتقر أن الانسان حر مختار مسطر طقسه
 أصالة ، لا ترفضه قوة خارجية على شيء لا يريد أن يفعله . وصاحب هذه الحركة هــسـسـو
 معبد الجهني الذي كان أول من تكلم في مسألة القدر والاختطاطة ، وخلال الدمشقي
 الذي أخذ يدعو إلى مذهبه في عهد عمر بن عبد العزيز ، بل أنه كان يكتب إلى عمر وأظلام ،
 وقد استمر يدعو بدعوتهم هذه إلى أن قتل هشام بن عبد الملك .
 وقد احتق المعتزلة في مسألة القضاء والقدر هذه رأى القدرية ، قنادوا بحرية الإرادة وسلطة
 الانسان على أصاله .

والمسألة الثانية التي كثر الخلاف حولها مسألة مرتكب الكبيرة . كان رأي الخوارج أن مرتكب
 الكبيرة كافر وجب حبه وقته ، وكان رأي الحسن البصري أنه مؤمن ^{فائق} طاهر ، أما المعتزلة
 فقد خالفوا عن الرأيين جميعا ، وذهبوا في ذلك إلى أن مرتكب الكبيرة في منزله وطبقة
 بين مرتكبي العوالم والكافر وسماه " ناسبا " وسنرى بعد أن اعتزلهم للمؤمنين اللذين كانوا
 شائعين في هذه المسألة هو أحد أسباب لقبهم الذي لصق بهم .
 وهناك مسائل دنيوية أخرى كانت موضع مناقشة وجدال بين المسلمون كمسألة صفات السموات
 الصلبة ، ومسألة خلق القرآن ، وغير ذلك مما سنعرض له عند الحديث عن نشأة المعتزلة
 وعقائدهم .

- ٢ -

لم تكن الآراء التي جاء بها المعتزلة جديدة كل الجدة على المجتمع الاسلامي ، فقد كانت
 بذور هذه الآراء متشرة عند الفرق الاسلامية الأخرى وجاء المعتزلة فأنفقوا من كل فرقة
 مأخوذ منهم من آراء واضطاعوا أن يكونوا من مجموع ذلك نظرية متكاملة عرفت بهم ونسبت اليهم .
 ولا تهم أن تتوسع كثيرا في الحديث عن هذه المسألة لأنه لير من شأن هذه المقدمة
 المهمة التوقف عند الجزئيات والتفاصيل . وكفى أن تشير إلى أمثلة من ذلك تاركين التوسع
 لمن شاء ذلك من الدارسين المختصين .

فن هادي المعتزلة ملاحية الإرادة وسيطرة الانسان على أفعاله ، وقد رأيناهم يأخذون
 ذلك عن فرقة القدرية ، ومن هادي المعتزلة القول بخلق القرآن ، وقد مرنا أن ابن نوح
 ذكر أن أول من تكلم بذلك هو الجعد بن درهم وهم فرقة الجبيرة ، كما أخذ المعتزلة من
 الجعد وتلميذه الجهم كثيرا من الآراء التي أصبحت لا تعرف إلا بهم ، وقد جعل ذلك
 أحد أمم يقول : " مذهب المعتزلة ورث تعاليمه من جهنم ، وأن المعتزلة كعد جـاـوـرـا
 بخلاصة ما قال به الجهمية " ^(١) كان الجهم يفتي أن يكون لله صفات غير ذاته ، ولذلك
 كان يتأول جميع آيات الصفات الواردة في القرآن . كما كان يفتي أن يكون الله مرعا يسوم
 القامسة .

وأن يكون الله مخلوقا حقيقة ، لأن الكلام من صفات المخلوقين فلا يوصف الله به لهذا ، وإنما يلزم من اتصاله بصفة الكلام أن تكون له آلة الكلام فيكون مشابهها للحوادث ومحال على الله مشابهة للحوادث ، ولما كان القرآن كلاما وهو مضاف إلى الله سبحانه ، فلا تكسبون اطلاقه له الا على معنى أنه مخلوق له لا كلام له لأن هذا يؤول إلى المشابهة المستحيلة عليه ، واذن يكون القرآن مخلوقا له ^(١) وهذه الآراء كلها ما يعتقده المعتزلة وتكون جزءا هاما من عقيدتهم ونظرياتهم .

ولعل في هذا ما يفسر لنا لماذا كان اسم المعتزلة يختلط في أذهان بعض الباحثين بأسماء بعض الفرق الاسلامية الأخرى . فقد خلط أهل تسمية مثلا بين اسم الجهمية واسم المعتزلة ^(٢) كما كان يلقب المعتزلة أحيانا بالقدرية ، وقد ظهر المعتزلة إلى الوجود في العصر الاموي ، ولكنها شغلت الفكر الاسلامي في العصر العباسي ودحا طويلا من الزمن . ويختلف العلماء في وقت ظهورها ، وفي أسباب اطلاق هذه التسمية . فبعضهم يرى أنها ابتدأت في نسوم من أصحاب علي اعزوا السياسة ، وآثروا الاعتماد عن الخلاقات ، وانصرفوا إلى الصلاة . ففسد ذكر أبو القدا في تاريخه عند كلامه عن الحوادث الخاصة بالعنة الخاصة والثلاثين مسن الهجرة بعض الاشخاص الذين لم يريدوا متابعة علي مع أنهم ليسوا من شيعة عثمان ثم وقبولتهم . وسوا هؤلاء المعتزلة لا عثر عليهم بيعة علي ^(٣) . ولكن المعتزلة يرفضون هذه الرواية ، ولا يحترفون بها . فقد أورد صاحب رسالة الحور المومنين هذه الرواية ثم رد عليها قائملا : وليس كذلك لأن جمهور المعتزلة وأكثرهم الا القليل النقاد منهم يقولون أن عليا عليه السلام كان على الصواب ، وأن من حاربه فهو ضال وجوروا كمن لم يتب من محاربه ، ولا يتولسون أحدا من حاربه الا من صحت عدهم توبته منهم . ومن كان بهذه الصفة فليس بمعتزل في عليه السلام ، ولا يجوز أن يسمى بهذا الاسم ^(٤) .

- ١ - تاريخ الفرق الاسلامية : ٢٠
- ٢ - تاريخ الفكر الفلسفي : ٢٢
- ٣ - المسائل والنحو : ٤٢ / ١
- ٤ - اخبار أبي القدا : ١٨٠ / ١
- ٥ - تاريخ أبي القدا :

على أن الرواية الشائعة تقول إن التسمية جاءت من نتيجة الخلاف حول مسألة مرتكب
الكبيرة التي صفت بالإشارة إليها . ولقد أتينا في تفسير التسمية هنا رأياً بالسرأى
المعتزلى الذى يقول : ان كلمة المعتزلة أطلقها المعتزلة أنفسهم على أنفسهم
لاعتزالهم أقوال جميع الفرق التي أخطأت في نظريتهم الحكم على مرتكب الكبيرة بأخطأت
الخواج إذ سمته كافراً ، وأخطأ بعض الفرجة إذ قالوا هو مؤمن لا قراره بالله وسوءه
وكتابه وان لم يعمل به ، وأخطأ الحسن البصرى إذ سماه خائفاً ، فخالفت المعتزلة
هذه الآراء جميعها ، واعتزلتها لاهلالها وخطئها ، وتركت مجلس الحسن البصرى
فسميت بالمعتزلة . وهى عدم صيغة مدح ، لأنهم يقولون هذا برازها حد يسكن
الرجسول : " اقررت بنوا اسرائيل على اثنتين وسبعين فرقة ، وحتقرى ألقى طمسى
فلاك وسبعين فرقة . أبرها وأنهاها الفقة المعتزلة " وقوله تعالى : " وأعتزلكم " ^(١)
وأما رأى أهل السنة في الموضوع فهو أن لقب المعتزلة لقب مذم ، وصيته هذه الفقة
المبتدعة لأنها خالفت قول الأمة بأسرها حين زعمت أن مرتكب الكبيرة فاسق ، وهو نفس
منزلة بين منزلتى الايمان والكفر ^(٢) . وأول من سماهم بهذه التسمية الحسن البصرى ،
حينما تناول عليه واصل بن عطاء الذى كان تلعبه وحضر مجلسه في إجابته لعنازل
الحسن عن حكم مرتكب الكبيرة بأنه في منزلة بين المنزلتين ، ثم قام عن استناده ،
واعترل الى أسطوانة من اسطوانات المسجد يدور ما أجلبه به ، فقال الحسن :
اعتزل عا واصل نفسى هو واصحابه المعتزلة ^(٣) . أو على رواية البخداوى : أن الحسن
هو الذى طرده عن مجلسه فاعتزل عند ما ربه من سوارى مسجد البصرة وانضم
اليه قرينه في الضلالة عمرو بن عبيد بن باب كعبه صيغه أنه فقال الناس ومضت
فيهمك انها قد اعتزلا الأمة وسى اتباعها معتزلة ^(٤) على أن المعتزلة يزعم أن بسند
ظهورهم كفره يرجع الى أقدم من واصل . فأصول مذمهم توكل الى أبعده من ذلك بكثير

١ - ذكر المعتزلة لأبي القاسم البلخي : ١١٥

٢ - الفرق بين الفسوق : ١٥

٣ - الفقه والامسائل : ٢

٤ - الفرق بين الفسوق : ٩٨

أثباتا تعود إلى الرسول وصحابته الكرام ، ولم يكن من وأصل إلا الصلوة الشد بسند
بما كان من آراء المدر الأول من الصلوة . يقول القاضي عبد الجبار : " إن المخالفين
يرضون أن يهدوا " طهيب المعتزلة من جهة وأصل هو عطا " ، وأن ما كان عليه الصلوة
الأولى والثاني غير ذلك ، فكيف يصح ما أدرعتم ؟ قيل لعلهم بيننا من قبل أن وصلوا
لم يكن من إلا الشدد في الكلام على من أحدث التشبه والخارجية والارجيا ، لأنه
أنا أهل ما أهدوه على ما تقدم من طهيب المدر الأولى والثاني ^(١) . فإن المعتزلة
الذين يرون أن حركتهم حركة اصلاح لطادة الدين إلى ما كان عليه من طهيب الصلوة
الأولى والثاني بعد المدح والفضائل التي أحدثها فيه أصحاب الفرق الأخرى . ثم
إن وأصلا أنا أخذ العلم عن أبي طالب ^{عليه السلام} وأخذ على عن النبي (ص) ومن هنا كانت
أسانيد المعتزلة أقوى الاسانيد لأنها تعود إلى الرسول ^(٢) والشريف المهدي بطبع نبي
هذا الموضوع قلما لا يزيد عليه فيري " أن أصل التوحيد والمعدل مأخوذة من كلام
أبي العروطين - طهيات الله عليه - وخطبه ، لأنها تتضمن من ذلك ما لا زيادة عليه
ولا زيادة عليه ، ومن تأمل المبكر في ذلك من كلامه علم أن جميع ما أسهب المتكلمون مسن
بعد في عقيدته وجمعه أنا هو تفصيل لفظ الجبل وشرح لفظ الاصول ^(٣) . ثم من يروق
لعلى بعض الأقوال التي تطلق مع ما يتبادى به المعتزلة من آراء . كما أن القاضي عبد الجبار
بعد أن عدد طهيات المعتزلة وضعها إلى عشر ذكر في الطبقة الأولى الخلفاء الأربعة
ولبن عباس وابن سعود وغيرهم كأبن عمرو أبي الدرداء وأبي ذر جهاد بن الطامست ،

١ - طهيات المعتزلة : ص ١٦٥

٢ - المرجع السابق وصفتها

٣ - أقاليس العرفى : ص ١٤٩

وذكر في الطرق الفقهية والفقهاء صظم بيت على رأسه . ثم راجع بحق لغيره .
 القول الثاني في قول القائل أو تشير إلى أصل من أصوله . وأن المسألة من حيث
 أن يبتلى في قول لولا . يعلق مع أصل من أصولهم معتقدا . وأنه لا يورث من حيث
 الآية في هذا من حيث الآية لأن شرط المعتزل . على رأى المعتزلة أنهم ما أن يورث
 قول القائل في المسألة الفقهية .

ويكون فيه بعد أن المعتزلة أطلقوا من بين الفئات التي الإجماعية بحرية المسألة .
 والاعتقاد في العلم اعتقاداً قديداً . وأقول في ذلك لا يتطابق مع أدلة العمل وأنه
 الفقه من آياته في أو أستاذية تسمية . ما كان له أعظم الأثر في كونه اعتقاداً
 وكان الأمر محل المسائل التي يتناولها على أن هناك خمسة أصناف هي من
 العلم هي : ١- العلم بالحق . ٢- العلم بالباطن . ٣- العلم بالظاهر . ٤- العلم
 في العلم . ٥- العلم بالحق . ٦- العلم بالباطن . ٧- العلم بالظاهر . ٨- العلم
 في العلم . ٩- العلم بالحق . ١٠- العلم بالباطن . ١١- العلم بالظاهر . ١٢- العلم
 في العلم .

١ - العلم بالحق

وهو العلم بالحق الذي هو العلم بالحق . وهو العلم بالحق الذي هو العلم بالحق .
 العلم بالحق الذي هو العلم بالحق . وهو العلم بالحق الذي هو العلم بالحق .
 العلم بالحق الذي هو العلم بالحق . وهو العلم بالحق الذي هو العلم بالحق .
 العلم بالحق الذي هو العلم بالحق . وهو العلم بالحق الذي هو العلم بالحق .

- ١ - العلم بالحق الذي هو العلم بالحق . ص ١١٥
- ٢ - العلم بالحق الذي هو العلم بالحق . ص ١١٦
- ٣ - العلم بالحق الذي هو العلم بالحق . ص ١

أنه في السطحة التي على الأرض ، وأنه أقرب إليها من جبل الجبل ، وما كان
من نوع تلك الأجران منهم ولا شيء إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا
الأجران منهم أمنا كانوا (١)

هو أن أول معنى لله هذا الترتيب الطلق تادي المعنى وهو الأداة والشيء ،
وهو أن من أنواع الفعل أو التمدد بين معاني الله وبين ذاته ، لأن الترتيب
الذي هو في الله هو معنى أن يكون في القدم ، فإذا كانت لغة غيره لأن
هو أن أول معنى لله هذا الترتيب ، والله قادر على أن يكون من الأجران
والتي هي من نوع من تجوز طه السنة والنور والوقت ، وهو من الأجران
التي هي من نوع من الأجران ، وهو من الأجران (٢) فهو لم يبق إلا
كما هو السطحة وإنما فلا يوجد الأداة والصفات لله في ، وهو ، والتي هي
ذات .

وهو أن أول معنى لله هذا الترتيب الطلق في نظر المعنى ، كان لا بد من
أن يكون من نوع من الأجران ، في هذه الحالة التي هي الأجران
التي هي من نوع من الأجران ، (لا بد من الأجران وهو من الأجران أو أنه
هو الأجران ، لأنه هو أن يرى الله سبحانه إلا من بعده ، كما هو
معنى الأجران أنه حصل في الأجران (٣)
وهو أن أول معنى لله هذا الترتيب الطلق ، لأن ذلك هو معنى الأجران
قال ابن أبي العزيم : والله لا توجد حسا أو معنى أو في حية منسوبة أو
التي هي من نوع من الأجران ، أو نوعا من الأجران وتكون سارية في
أو من نوع من الأجران التي تحصل (٤)

١ - الأجران ، ص ٥
٢ - طبقات المعنى الثاني من الأجران ص ٢٤٨
٣ - المعنى في أول المعنى والوجه الثاني من الأجران ص ٤٨ / ٤
٤ - المعنى في أول المعنى والوجه الثاني من الأجران ص ٢٤٨ / ٤

وأما معنى قولنا العظيم لأنها دالة على المطلق لله
 فلا بأس من قولنا أن خلق الكلام بلاه ، لأن الكلام ليس بحرف أو صوت
 أن يصل النظر لصلاح به المتأطبع على العلم الذي في نفسه لأنه بهذا الصل
 خلق أو قول قول به المتأطبع على ما يريد ، والفصل والمجمل متطابقان

في الفصل

والأصل الثاني من أصل العشرة العدل ، وهو من صفات الله ، وهو في حقيقته
 العدل لله عز وجل أن الامان هو خلق الصالح ، وهو طيبا خلقه وأراد ، ويحسب
 حر حذر ، وهذه العبرة هي التي تجعل عدل من الإله أن يخلق إذا خلق
 وهو إذا أسس ، وأولا هذه العبرة ليعمل التكليف والله القواب والمستحسنان
 أو صلب

في الكلام الأول : ولدت العشرة : أعمال العباد ، ثم خلقها الله وحسب
 خلقها وكان فيها من سمعة لم يخلقها بغير ما لم يخلقها ولم يخلقها
 وكان فيها من خلقه ليعلم ذلك ^(١) وهم بذلك كانوا يدعون في الجمعية العباد
 لأنهم يرون أنه ليس أحد فعل في العلة غير الله وإنما يسمون العباد حيا
 لأنه : ^(٢) وأما قوله أظلمها .

وهو من خلق الله أيضا نظرية الصالح والأصلح ، وثالثها أن من العباد
 هي الله أن يعمل ما فيه صلاح العباد ، بل ما هو أصلح لهم ، فهو لا يخلق العباد
 إلا بالخير ولا يملعون ، بل يقدرون على ما كلفهم به ، وهذا هو خلق الله ، ويحسب
 فهو ليعلم من خلقه عن بيته ، وهو من خلقه عن بيته ، وأعمال الله كلها صالحة
 وهو لا يخلق الخبيث ولا يأمر به ، وأنه سبحانه إذا أمر أو أمر أحدنا أن لا يفعل
 صالحة وطاقته وإلا كان مخالفا بواجب ، والله سبحانه أحسن نظرا بعباده فهو
 العليم

١ - نفس الإسلام أحمد أمين : ٢٧/٢
 ٢ - من الفكر الأضواء : من ٩٢
 ٣ - العبد لله العبد لله
 ٤ - في الأصل الثاني من الفكر : من ١٢٢

ولما بالعبارة الواضحة التي • قد روي عن النخاس خلا أنه ^(١) في حفظ القرآن والحديث
والأصل والنحو والقصص من كثرة حفظه الأسماء والأخبار والتاريخ في كتاب (سنة
الإنسان) ومثلت من الكتاب الأوسط في العائلات (نجد الناس) الأكرم بعد كتابه
الذي أنما الإسلام، فحدثت من العجوز واليهود والنصارى، ويعيش لأصل هذه العجوز
والمختصين • وكان اليهودية عليهم بها صهيها بدل على ثقافة الناس، واطلقت
في هذه أساطيرها في الأخرى وهذا هو ^(٢)

بعد من أصل أنه • ليرأى أنظر بلام غاية القيمة واية الخروج وكان في
والله حية والبرية وسائر المظالم والى عليهم من • وأنه الأصل في طر الكلام
في الأصل • في ربح من احتكار أصل باله على مخالفته أنه كان • إذا جه الغل
في ربح من راحة راحة • فلذا روي آية فيها حجة على مخالفته •
كثيرا • ثم في مخالفة • وقد فرغ من الرد على كل مخالفته وموافقين من
بعد أن عر الأصل أنه في الأصل الجزء الأول من كتاب الألف سأله في التي على
لحس في ذلك الجزء • وثانين سأله ^(٣) كم كان للمعتزة في أول أمرهم من
بأن منهم • في كتاب أساطير لمن وكان وحدة ونطاق وكثرة على الجدول والكتيب
في طويلا بعد الكبر وجها لهم ما جد البصيرة • وهذا يحسن بانهم وفوقهم
الاتحاف والتمام النجوم الشباب اليوم • حتى الجاحظ في الرهافة الكافة في
• وكان أهل البصرة لها روي من آداب المعتزة ومثون أولادهم اليوم لربما
بأنهم ^(٤) • وعلى الأمر وظنهم وخصوماتهم وسائرهم الشدة التي كانوا

١ - القيمة والأصل • ص ٢٩
٢ - طرقات المعتزة • ص ٢٢٤
٣ - المرجع السابق • ص ٢٤١
٤ - المرجع السابق • ص ٢٢٦
٥ - المرجع السابق • ص ٢٢٧
٦ - المرجع السابق • ص ٢٢٧

فيها المصروفات الإسلامية ، واستطاعوا أن يجدوا اليوم أنظار النصارى والأديان
 فكيف على ما نرى من هنا - كما يقول شوقي ضيف - كما نجد في العصر العباسي
 شعرا فيها الألفاظ لهم على نحو ما هو معروف عن بشار وأبي نواس وكان اللطيف
 والمهين وهو من الكندي وأبو تمام (١) ولم يلبث المعتزلة أن وصلوا إلى المذهب
 في زمن الخليفة المأمون وأحاطوا به ، وظهروا على ، فأعشق الأهل وطرب الصخرة ، فلهذا
 أن يقولوا له الخليل يخلق القرآن ، فأعلن ذلك ، وأصبح يناقش فيه من يفتي بجهنم
 فروعها الفخر إلى ذلك بقية السلطان ، وحلوا عليه توبوا وطية ، وإلى الأمام الفخر
 من حبل في يوم الأثنين ، وذاق المذاب ألوانا ، وهو ما سخ على غيره بأحسن
 أن يعرف يخلق القرآن ، ويجادل في ذلك . وقد عرفت هذه المظنة التي مرت على
 السواد أيام الخليفة المأمون والمعتزلة والواثق بحسنة خلق القرآن ، وكان لها أمرا الأثر في
 ظهور الفتن ، فلهذا ولما يفتنون عن المعتزلة ونسبوا فضيلهم وبلادهم في ذلك من الأسماء
 والد على حسنة ومثابرة ، وأخذ نجمهم من يوشح بأهل وسلطت ما يقبض على
 وحسب . فلهذا في قصة سيرة عن المعتزلة وكانهم وما تشبه بين الفتن الإسلامية
 الأخيرة . ولا يخفى الآن أن تعلق على آرائهم أو تلوينها ، لذلك كان في البداية
 الهائلة والقدرة لجهودهم ، ولكننا نحسب أن تشير الآن إلى أن المعتزلة قد هوت في يوم
 حيث هبت من المواقف والعمومات نظرية شكاية هي التي تلخصت في أصولهم الفلسفية
 السابقة في حوزة تطبق هذه النظرية المقررة سيما لديهم على كل ما كان واجبا
 من تعبير القرآن وأحاديث الرسل في سيطرة لاخضاع ذلك كله لتفكيرهم . فهم ليسوا
 مستطوعا استعاطا من القرآن ونصومه أو من أحاديث الرسل كما كان يفرض أن يصل
 وإنما هم كرهوا أولا ثم حاولوا فرضها على النصوص القرآنية والأحاديث وكانت سلطانهم
 الإسلامية الأولى إلى ذلك التأويل ، فأول كل الآيات التي يخالف ظاهرها أملا من أصل

١ - العصر العباسي الأولى لشوقي ضيف ، ص ١٢٢

٢ - انظر في حقا خلق القرآن تاريخ المذاهب الإسلامية لصمد أبي زهرة ، ص ١٦٨ - ١٦٤

نظرتهم أو يهربوا إلى وجبة نظير مخالفة * وهو ما نتجت عنه بالتفصيل فيما بعد *

١٠٠ - **البيان** : بيان كيفية إجراء العمل

١٠١ - **البيان** : بيان كيفية إجراء العمل

١٠٢ - **البيان** : بيان كيفية إجراء العمل

١٠٣ - **البيان** : بيان كيفية إجراء العمل

١٠٤ - **البيان** : بيان كيفية إجراء العمل

١٠٥ - **البيان** : بيان كيفية إجراء العمل

١٠٦ - **البيان** : بيان كيفية إجراء العمل

١٠٧ - **البيان** : بيان كيفية إجراء العمل

١٠٨ - **البيان** : بيان كيفية إجراء العمل

الفصل الأول

نقشة البحث الهلالي والنقدى عند المعتزلة

وأما المعتزلة فيصرون أنفسهم للدفاع عن الدين أمام خصومه من أصحاب المال
وآله يات الأخرى ، ويعدون لخصومهم من أصحاب الفرق الإسلامية الذين كانوا
يظنون معهم في الرأي . وقد كانت هذه الخصومة تستلزم بطبيعتها توسا لتبيين
ذوي قوة في الحجاج ، وقدرة على الكلام . أنها خصومة تتطلب الاختصاص
والسب ، والنقاش والجدل ، والظهور على الخصم ، وإبطال حججه ، وقسوع
عليه بدليل أقوى ، وذلك كله لا يوثق إلا امرؤ بليغ فصيح ، تمكن من أساليب
الكلام وأقنن القل ومن هنا كانت الهلابة أداة لا بد منها لهذه الطائفة وسلاح لا غنى
عنه لخصومهم في الجدل والنقاش ، واعتلاء المناظر خاطبين متحدثين . فسم
أن هذه الخصومة في طبيعتها لم تكن خصومة سيف وستان ولكنها كانت خصومة قلب وبيان .
أنها خصومة كلامية تدور حول أمور الدين والعقيدة ، وحول طرائق القرآن وأساليبه
وطائفة أساليب وأقنن القل الأخرى التي جاء يعلن تحديه لهما . وانطلاقا من
هذه النظرة نستطيع أن نفهم دور الهلابة وأهميتها بالنسبة للمعتزلة . ألمت الهلابة
في حقيقتها فن القل وصن الكلام ؟ أليس البليغ - كما سنرى فيما بعد - من يفهم
أقدار الكلام وأقدار المتكلمين ، ويستطيع أن يطالب كل امرئ باللفظة
التي يلزمها واللفاظ التي تلقى عنده فهو لا . فلبست الحجية السببية
يظنهما المناظر وحدها كاهية في مراك الجدال إذا لم يعرضها فسي
أسلوب بومرهر السامع ، ويتولى على قلبه ولبسه ، وتلك هي
أحدى سمات الهلابة ، وهي أنها عنصر هام من عناصر الاتجاج والامتزاج
على ذهن السامع . تلك الذن وظيفة مهمة للبلاغة تجعل المعتزلي - وهو
يركز على ذلك الدور الذي تحدثنا عنه - محمولا حملا على العناية بهما
والاهتمام بقضاياهما وشؤونهما . وضاف إلى ذلك أن بين الخصوم الذين كان
يتارهم المعتزلة - كما رأينا - أعداء الدين الإسلامي من مال ودانك
أخرى . وهو لا كانوا يحاولون أن ينتقصوا من الإسلام بكل وسائله
ممكنة : تنصوا من العرب لأنه نزل فيهم وهم الذين حطوا إلى أقطار
الأرض ، وطبقوا حضارتهم وثقافتهم وديانتهم ، وطبقوا كتابهم الذي هو مادة

ديتهم ، فكان ذلك حافزا للعرب على أن يتسكوا بثقافتهم وعبادتهم بها وأن يخصصوا
بمادتها التي هي شعريهم وأدبهم ولفظهم فهدى رسوما دراسيا صليبا ، وهي
البحر الخالد لهم ، وضمان حضارتهم ، ووطن تفوقهم ، ونقطة القوة لديهم
وما أخرى من كان في ظل موقف المعتزلة أن يكون أكثر عناية بهذه الملحق وأسسه
اقبالا على دروسها والتعمق في فهمها ، ثم ان ايمان العرب بقيمة تراثهم وكثافتهم
- هذا الايمان الذي قواه ردة الفعل الذي أحدثته هجمات اهلهم من الجمهوريين
وغيرهم - جعلتهم - كما يقول احسان عباس - " يفرغوا من ثقافتهم الاجنبية
وأشهرهم بها يهون في الشعر العربي صدرها من مصادر المعرفة الكبرى ووطأ لها .
أما أنه صدر من مصادرها ذلك واضح في مداركها يتبع لدراسه من معارف ليس
في الحيوان والأتوا والنبات ، الأسماء وغير ذلك ، وأما أنه وطأ لها فإنه يمكن
بشهرين المعتز من أن ينظم تصانيف في الحيوان ويصح التامس " وسيلة صالحه
يبتصره ليتحدث عن أنواع المعارف في أربعة آلاف بيت ويتيح لصفوان الانصاري
شاعر المعتزلة أن يتحدث عن الفلزات وخواص الارض (الطين) وما على يشار (١٨)
وهكذا أقبل العرب - والمعتزلة خاصة - على دراسة هذا العصر الكبير من مصادر
المعرفة الانسانية لما يتيح لهم من امكانيات وقد رأت على مواجهة الخصم واسكاته . بل
الجاحظ : " وكل معنى سمعناه في باب معرفة الحيوان من الفلاسفة وفرائسنا
في كتب الاطباء والتكلمين الا ونحن قد وجدناه أو توحيها منه في أشعار المسجب
والأعراب وفي معرفة أهل لغتنا وطقسها ، ولولا أن يطول الكتاب لا ذكرت ذلك لأجمع (١٩)
كانت الظهوف التي وجد فيها المعتزلة اذن وطهيرة الدور الذي كانوا يؤكده تعليمهم
على العناية بالهلافة والاقبال على دروسها ، والتعمق في ساطعها وقوتها . وحينما
بدأ العرب يدون تراثهم ، وضعوا في ذلك الموقوفات والكتب ، وحينما أهلت قسرات
مختلفة منذ أوائل العصر العباسي تساهم في تسجيل الملاحظات المخططة حول فصاحة
الكلام ولاغته وطرائق القول وأساليب الكلام ، كان المتكلمون - وخاصة المعتزلة -

١ - تاريخ النقد الأدبي عند العرب من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري ، ١٨

٢ - الجاحظ ، ٢ / ٢١٨

من أنشطة اللغات في وضع قواعد الهلابة وسط ملاحظتها الخاصة . وله برع المعرلة في الهلابة
 عليها ونظريتها ، . فهم لم يكونوا أصحاب نظريات ومولفات في علم الهلابة لحسب ، ولكنهم
 كانوا ياهون كذلك في مجال التطبيق العملي . وإذا أخذوا في القيل أو انتروا في الكلام ،
 فقد كانوا أصحاب لسان . وأصحاب فصاحة وبلاغة . قال الجاحظ بعف هلابة فامة بمسمن
 الأسيون : ان فامة وصف جملرين يحيى فقال عنه : كان جملرين يحيى أنطق اللسان .
 وقد جمع اليد والتصلب والجزالة والحلاوة والغباطا يخفيه عن الالادة ، ولو كان في الأرض ناطق
 بمثلها يخطئه من الاشارة لاستغنى جملر . وقال مرة : ما رأيت أحدا كان لا يتحسس
 ولا يتوق ولا يطبلج ولا يتصيح ولا يرقب لفظا قد استغناه من بعد ولا يلتصق النظر اليه
 معني قد تعنى طوبه طلبه أشد اقتدارا ولا أقل تكلفا من جملرين يحيى
 وهذه العبارات التي ذكرها شامة بين أشهر وصف بها جملرين يحيى كان فامة
 بين أشهر في أنظموها لنفسه ، وأستولى طوبها دون جميع عصره ، واطمئنت
 أنه كان في زمانه قسوي ولا بدوي كان يبلغ من حسن الاجتهاد ، مع لغة عدو الحروف
 ولا في سهولة المشروخ مع اللمامة من التكلف كما كان يلفه . وكان لفظه في وزن اشارته
 ومناه في طبة لفظه ، ولم يكن لفظه الى سمعك بأسرع من مناه الى طيبك .
 قال بعض الكتاب : معاني شامة الظاهرة في الالاظه الواضحة في معاني كلمة كسما
 وصف الفريسي فمصرفه في مدح أي ذلك فقال :

له كلم فصيل معرلة - ازا القلوب كركب وقوف (١)

بلغ من القدر واصل بين صا على فن القيل وبلاغة وفصاحة أنه كان يفتح في السماء ،
 فكان يطرحها من كلامه ولا يظن السامع الى ذلك . قال عنه الجوهري " وكان وأصيل
 ابن صا أحد الأوجه وذلك أنه كان أفتح فصح اللغسة في السماء فكان يظن
 كلامه من السماء ولا يظن لذلك لاقداره وسهولة الالاظه (٢) . وكان يتحس
 في ذلك فلا يثكأ ولا يمجز . سأله سائل : كيف تقول : أسج اللسيون . فقال :
 أهد الجواد . وقال له آخر : كيف تقول : ركب فرسه وجر ربه ؟ قال : أسج
 على جواده . وصحب فاطمه (٣) . وسأل كوف تقول أركب فريك وأطرح ربحك ؟
 فقال في الحال : ألق فريك وأط جواده (٤) . يقول عنه الجاحظ : لما طعم

١ - البيان والتبيين : ١ / ١١١
 ٢ - الكاسسبيل : ٢ / ١٩٢
 ٣ - أقالس المرضسي : ١ / ١٦٤
 ٤ - نهاية الأجزاء : للفرارزي : ٢٥

وأصل بن عطاء أنه أتخ ، فاحتر الشخ وأن مشخ ذلك منه مشخ وأنه كان داهية طالسة
 وهو منطحة ، وأنه يريد الاحتجاج على أبواب النحل ورمما العلق ، وأنه لابد من
 مائة الأبطال ومن الخطب الطوال ، وأن الهان يحتاج الى تعبير وسياسة ، والتي
 فوسب رياضة ، والتي تعام الآلة واحكام الصنعة ، والتي سهولة المشخ وجهاة
 المنطق . . . رام أبو حنيفة اصطاط السام من كلامه ، واخراجها عن حرف منطحة ، فلم
 يتل بكابد لذلك ومفاله . . . حتى انتظم له ما حابل . . . ولست أفض خطبه المحفوظة
 ومفاله المنطحة ، لأن ذلك يحتمل الصنعة وإنما علمت حاجة الخصوم ومطالعة الأكتفاء
 ومفاضة الاخسوان . . .

وكان صوبه من وجه رجل طاله وصاحب بلقة في القل ، منكم فهو كركانه في الساميين
 صلح من نوسهم الى الشفاف . كان واعظا بليغا ، يدخل على الخليفة المنصور فيمظلمه
 بأوجز كلام وأصح وأبلغه ، فيرى المنصور بكاء فديدا حتى يرجف ^(١٧)
 ويرف النظام بقدره على القل وحسن أخذه فيه ، وقد ربه على تعريفه في مظلمته
 وجوهه وأحواله ضد كان غلاما . وقد حكى أنه جاء الى الخليل بن أحمد وهو حدث
 لهلمه ، فقال له الخليل يوما يمتحنه ، ولي يده فادح زجاج ، يا بني صدك لى
 هذه الزجاجية . قال : أهدح أم يهدم ؟ قال : يهدح . قال : نعم ، فهو بك
 القدي ، لا قبل الاذى ، ولا صغراوى . قال قدسها . قال : صريح كمرهسا
 بطي . جهرا . قال : نصف هذه الخليفة . وأما الى نحلة في دارة فقال :
 أهدح أم يهدم ؟ قال : يهدح . قال : حلو بجاتها ، يا بني مقهاها ، فاضر
 أملاها . قال : لا بها . قال : هي صعبة المرتقى ، بمعدة المجنى ، مخلوقة
 بالأذى . قال الخليل : يا بني نحن الى التعلم منك أحوج ^(١٨) وكذلك كان أبو المذرغل
 المصلاف فقد با على حوك الكلام " وكان يقطع الخصم على كلامه " فقال : أنه أسلم
 على يده . زياد على ثلاثة آلى رجل ^(١٩) . قال البيهقي : ما رأيت أفصح من أمسى
 البهزيل والباحظ ، وكان أبو المذرغل أحسن مفاظره شهده في مجلس ، وقد استشهد
 في جلة كلامه بثلاث مفاظره بيت قال شامة : وصفت أبا البهزيل للأمن ، فلما دخل عليه جعل
 الأمن يقول لى ، يا أبا من ، وأبو البهزيل يقول : يا شامة ، فقد أتت فمظا ، فصبا

١ - الهان والتهوسين : ١٤ / ١
 ٢ - أمالى المرتضى : ١٧٤ / ١
 ٣ - المرجع السابق : ١٨٩ / ١
 ٤ - الضميمة والأسل : ٢٦

لحفل المجلس ، استشهد في عرض كلامه بسبع مئة بيت ، ولا يجب أن تطول في استيراد
 الاطعمة حول بلاغة رجال المعتزلة ، وأقصد ابراهيم بن القليل ، ونكتفي بالاطعمة القليلة
 التي أوردناها ، عن بعض رجالنا منهم مع ملاحظة أن ذلك كان مئة مائة فجزوا ببسبها ،
 فله كانوا جميعا أصحاب بلاغة وضاححة وأصحاب لسان وكلام .
 على أننا قد عرّفنا هذا الجانب المثلث من بلاغة المعتزلة ، وننتقل الى الحديث عن الجانب
 النظري من شعر ، ونقصد بذلك دراسة مؤلفاتهم وآرائهم النظرية حول البلاغية
 وأصولها وقوانينها .

١ - جهود المعتزلة الأولى في القرون الثاني والثالث

يهمني أن نلاحظ ونحن نكتب هذا الفصل أن كثيرا من آثار المعتزلة قد ضاعت ولم تصل
 اليها ، ولذا لن يكون بين أيدينا ونحن نتحدث عن جهود المعتزلة الأولى مساهمة
 مهمة لهم كما في الحديث عن البلاغية النظرية الا أقوال قليلة لمعروف بن عبيد وشيخ
 ابن العنبر ، والنظام ، والناقص ، الأكبر ، وسنطاول في ضوء هذه المادة القليلة التي
 استطعنا الحصول عليها أن تكون فكرة بسيطة عن الموضوعات البلاغية التي أطروها
 وطبقوها على الجسيم لبسنا .

مسعود بن ميمون (٨٠ هـ - ١٤٤ هـ)

مولى لبني المدية من بني تميم ، وكان ورعا زاهدا وكان واعظا دينيا موكرا . وسنه
 يعاقبل وكتاب في الظهور من الحسن البصري ، وكتاب الرد على القريظة ، وكلام كسيرة
 في المدخل والتوحيد وغير ذلك (١) وقد رأينا أنه كان يملك في مواضعه الدينية جماعة القليل
 فوكر في ما عليه ، حتى أنه كان يكي المنصور حينما يخطبه ، ونحن نلمح في تعريفه
 للبلاغة أثر الواظ الذي يفتي ، والمعتمد الاصلاحى . فقد رآه سائل : " ما البلاغية ؟
 قال : ما يلهي بك الجنة ، ودل بك عن النار ، ويحرك واقع رشده ، ويوافق لبسك ،
 قال السائل : ليس هذا أريد قال : من لم يحسن أن يمكث لم يحسن أن يتمسح ويحسن

١ - في الأصل : ٢٧

لم يحسن الاستماع لم يحسن القول قال : ليس هذا أريد . قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم : إذا ما شرا الاتيها بكاء أي قبلوا الكلام منه قبل ، رجل بكى . وكان يسيرا يكرهون أن يزيد مطلق الرجل على عقله . قال : قال السائل : ليس هذا أريد . قال : كانت هناك من لغة القول ومن صفات الكلام ولا يظنون من لغة المكسورة ومن صفات الصمت . قال السائل : ليس هذا أريد . قال عمرو : فأنتك تترصد صغور اللذيق في حسن الأقسام قال : نعم . قال : أنك إن أوتيت تفرس حجة الله في عقل المتكلمين ، وتطوف المؤونة على الستمين ، وتزين تلك العائس في قلوب العربيين ، بالالفاظ المستحسنة في الآذان ، المقولة عند الأدهان ربة في مهنة استجابتهم وفي الشواغل من قلوبهم بالمعونة الحسنة على الكتاب والسنة كت قد أوتيت ليل الخطاب ، وأستوجبته على الله جزيل الثواب (١) . ومن خلال هذه الميساريات يمكننا أن نسجل حول الذهب البلاغي عند عمرو الملاحظات التالية :

١ - تهبط الهلقة عند عمرو بغرض اعتقادي ديني ، وكان مهنة الهلقة الوجد والارشاد لغوي بالانسان الى الجنة وتجنبه من النار ، وهو يؤكد هذا المعنى حين بداية الحديث التي تنهيه على الرغم من مراجعة السائل له ، ومحاولة أن يحصل على تعريف لليلافة أمر وأشمل ، وأكثر تحديدا وحصرا ولكن عمرا حتى عندما دخل في صفة الكلام التي يريد ما السائل ، وأعطى للهلقة هذا المعنى اللدقيق (تخشع اللسان في حسن الأقسام) لم يتركها عبارة عامة تفيد أن البلاغ من الناس حين القسم الآخرين حاجته ، وأوصل اليهم مقصوده ، بلطف مختار وجارية متفاد ، فاليلافة إذن ليست الهياك فقط كما يذهب الى ذلك المعاشي فلا إذ يقول - كما سيسئري - : " كل من أفتيك حاجته فهو بلغ " ولكنها أيضا أسلوب مختار وللفظ معنى . أقول : إن عمرا حتى عندما أعطى للهلقة هذا التعريف اللدقيق لم يده طام شاملا ، ولكنه يهبط بالفرض الاعتقادي الكلامي ، لشريحه شريطا دينيا حينما يسرد أن الهلقة تفرس حجة الله للعربيين بالالفاظ المستحسنة المقولة في الآذان ، حتى توكر تيرسو ، وتضمن سرعة استجابتهم للمعونة .

٢ - يرى عمرو - وذلك نظرية موهبة - أن الهلقة في الإجازة ليست نفس الاطالسة ، مماثل ذلك أيضا تملولا شبه ديني إذ يذكر أن للسان مزالق وزلات ، وتفتنة

القول وسقطات الكلام أخطر من فظة المكوت وسقطات الصمت . فالهلافة إذن ليس
 اللجاة من البذر والاكثار من الكلام . ولذلك قال النبي : **لما حاصر الأنبياء**
بكا ، كما أن من سقطات الايمان الهلوع أنه يحاطل أن يتعلم من النور ويحسن
 السماع كما يحسن الحديث . انه لو لم يجدار الذي يريد أن يتكلم فقط ولكنيسة
 من يحسن الكلام كما يحسن الاستماع والاصوات . وقد طيف هو هذا البعد أ
 الهلافي الذي آمن به عليا على نفسه ، فكان كما قال عنه صبر القسري : **لا يكاد
 يتكلم إذا تكلم لم يكذب بطويل (١)** .

وهو يردد حرمه على الإيجاز في الهلافة ، ونفرته من الاطالة التي تومي اليه
 التكلف في الحديث وهو في سبيل - في قول آخر - يرى عنه : **لا يخسر
 في المتكلم إذا كان كانه لمن شهده دين نفسه ، وإذا طال الكلام فرقت للمتكلم
 أسباب التكلم ، ولا يخسر في شيء ، وأنتك به التكلم (٢)** .
 وفي تأكيد البعد الاطلاق الذي لله في الهلافة يقول صوابها وقد مثل عندها
 فقال : **في كلام الصفة التقى ، وسببه الاجلالي (٣)** .

بشعر من المتكلمين (١٠٦٠ هـ)

كوفي ، وشمال بغدادى يكنى أبا سهل . من كبار المعتزلة ، وقد أنتجت اليه
 بأشهر من بغداد (٤) . وكان من بلغاتهم وصفاتهم المشهورين ، كما كان شاعرا
 مجيدا ، ولكن شعره تخطب طوبه الفزعة الصليبية قد ساق له الجاحظ قبيد تيسر
 طويلا ، الأولى في مشون بها والثانية في سيمون تحدث لهما عن أنواع الحيوان وقد انه
 وطائفة ، وقد فرحها الجاحظ وطلق طوبهما (٥) كما كان لشعر أشعار يعنى فيها
 على أهل الطائفة ، وقد ذكر الجاحظ أنه لم يقرأ أحد أقوى على المنصر والفرج طيس
 الناسى عليه شعر ، وأنه كان أكثر في ذلك وأقرب من أمان اللحق (٦) ، وإضافة الى ذلك
 كان راية للشعر فانه في ذلك شأن المعتزلة جميعا . قال الجاحظ : **صوت المعتزلة
 كصوت راية طاعة الأعمار وكان بشرا وهم للشعر خاصة (٧)** . وقد بقى لنا من شعر
 الهلافة والندبة صحيفة المشورة التي يبدو أن طيبة البهجة الصليبية في القرنين الثاني

١ - البيان والبيان : ١١٥/١ وأنظر زعمرا آداب : ١١٢
 ٢ - الصائر والاحاطة : المجلد الثاني القسم الثاني : ٦٩٦
 ٣ - الحيسوان : ٢٨٤ / ٦ - ٢٩٧ .
 ٤ - الحيسوان : ٢٥ / ٤٥
 ٥ - المرجع السابق
 ٦ - لسان الميزان : ٢٢ / ٢
 ٧ - آمل المرتضى : ١٨٧ / ١

والثالث هي التي كانت وراثة كاتبا ، فقد أصبح الاعتماد بالهلافة والخطابة ، وتعلم أصول
 القيل والآن الكلام كثيرا ، وأصبحت سائطه تطرح في المجالس وطلقات الدين ، وتفرطهم سائسا
 صلحون ورسول يطاولون أن يوجبوا طلابهم ، وكثفوا قائلتهم الأدبية وواهبهم القيمة .
 وقد أهد بشر - لها هدم - صحيفته الهلالية لهذا الغاية التعليمية ولا يستعمل أنس
 كان له مجالسه الخاصة وطلابه الذين يظنون العلم على يد به ولمه كان يفرلهم في مجالسه
 تلك الاصل الهلالية التي جعلها في صحيفته ، ويبدو أيضا أن الطائفة بين هذه الهيئات
 العلمية ومن المعلمين بعضهم بمضا كانت طائفة قد بدت ، وهذا كان كل معلم يحسد على
 أن يجذب إلى مجلسه أكثر عدد من الطلاب المؤهدين . بر بشر بن العنصر . * بأبراهيم
 بن جهم بن صفة السكوني الشطوي وهو يعلم قائلهم الخطابه ، فوفت بشر ، بلان إبراهيم
 أنه انما وقتا لم يستطع أن يكون رجلا من القنطرة ، فقال بشر : أشهدوا ما قال صلحا وطورا طسبه
 كعسا ثم دفع إليهم صحيفة من قصيره وهيمه (١) * وكان اجال الأيا* التذ منقولا للموسسة
 التي وردت في الصحيفة لها بأسي :

١ - تعدد الصحيفة لأنه يجب أوقاتا يسمح فيها القيل وجود القرحة ، فليس الأء يسبب
 أو اللتان بقاد على الابداع في كل لحظوه ولا يوافقته القيل في كل زمن ، وذلك القيل
 الذي تأمله به نفسك * ساعة نشاطك وفراغ بالك هو القيل الجيد ، وهو أكثر جوهريا
 وأغرب حسبا وأحسن في الأساطع وأعلى في الصدور من ذلك القيل الذي يحط به
 بوقت الأطل بالك والطاولة والمجاهرة * لأن في القيل الأول سيما* الطمسح ،
 وساعة القرحة وقد فطها وانطلقها ، وفي القيل الثاني سيما* التلكف واليات الطمعة
 والك ، ولا خير في التلكف ولأن القيل اذا خرج من النور ساطع ومنه لا بد أن يكون
 مبرولا قويا ، وخطبا على اللسان سبلا ، وكما خرج من بيوتهم وجهم بن عدنسه . *

٢ - دعوة إلى الهدى عن التجر والتعبد ، سواء في الألفاظ أو في المعاني . فالتمسك
 هو الذي يسبقك سائسك وشؤون الناظيك . *

٣ - مشاكلة اللفظ للمعنى : دعا بشر في صحيفته بقوة والطاح إلى مشاكلة اللفظ للمعنى ،
 وبين معنى هذه المشاكلة التي تكون بالأيض كل معنى يتلوه به من الألفاظ ، وأعطاه
 ما يستعمله من المعانيات فكل معنى اللفظ يتلوه به ، ويكون أدخل في بابته وأمسك
 فمبها منه . قال : * ومن أراغ معنى كرهبا فليتمسك لفظا كرهبا ، فان من حق المعنى
 الشريف اللفظ الشريف * ، ومن هذه المشاكلة أيضا ما يستعمله من بعد قول مسين
 وجوب مطابقة الكلام لمعنى الحال ، وبابته ما يتلوه لكل مقام من التمسك . *

٤ - وتحدثت الصحيحة عن شروط القافية الجيدة وهي التي أستقرت في مكانها غير تافسه ولا قلبه ، فالعنى هو الذى يسوق اليها سوا ، ولذلك نهد و تلاحة مع القاط اليه تلاحا يأخذ بعضه بمرقاب بعض ، ومن هنا كانت القافية السوية هي التي لم تحصل في مكانها وفي نصابها ، ولم تحصل بشكلها وكانت قلقة في مكانها نافرة من موضعها " وقد أكرهت أكراما " على انحصار الأماكن والنزول في غير أوطانها " .

٥ - ثم تقسم الصحيحة الناس من حيث قدرتهم القوة وقواهمهم الأدبية وأقدارهم على الكلام الى ثلاث مراتب . أ - مرتبة الأديب الطلاق المطبوع ، الذى يمتلك العوهمسة الأدبية الحقيقية ، فقدم أديبا جيدا وقولا ساميا رفيعا ، وتحدث بشعر من مسورة هذا العمل القى الجيد ومن مثل هذا الأديب ، نرى أنه ينبغي أن يكون للظلمة " شيئا طبا ، وضحا سهلا ، وينبغي أن تقسم معانية بالوضح والاكشاف والتسريب ، لتكون بعيدة عن الغرابية والتمقيد ، وأن يكون كلامه مناسباً لحال المستمعين ووجههم ودرجة ثقافتهم ، فيكون قريبا صريحا ، اما عند الخاصة ان كان يتكلم بخطاب الخاصة ، واما عند العامة اذا كان متوجها بالخطاب اليهم ، ولا يفتى ذلك أن المعاني والألفاظ التي يخاطب بها العامة ضميمه بظله ، وأن المعاني والألفاظ التي يخاطب بها الخاصة شريفة رفيعة . ان لشرف الألفاظ والمعاني أو ضعفها نير هذين العنصرين " . وانما مدار الشرف على الصواب ، وأجزاء المنفعة مع واقفة الحال وما يجب لكل مقام من المقال ، وكذلك اللفظ المعاني والخاص ان يعرف المقام في العمل القى اذن هذه الشروط الثلاثة : الصواب ، فلا يكون لوجه خطأ نفس عرض الحقائق أو مجازة للمعرف ، أو مخالفة للقواعد والمصطلحات ، والمنفعة ، وهو مصطلح يواجهنا عند بشر لأول مرة ، ولاكت طبع أن تدعى المقصود منه على وجه التحديد . قد يكون المقصود منه بلوغ القصد ، والوصول الى الغاية التي يرمى اليها الأديب ، وربما كان المقصود منه أن يكون فيما يقدمه الأديب قائمة تكسر ، وأن يكون له قيمة يستحق أن يقال من أجلها ، وهذه المنفعة تتحقق حين يشيخ الأديب شيئا ذا بال الى فكر السامع أو حسه أو وجدانه ، فيثبته بفكرة جديدة أو قيمة طريفة ، ولا فهو عند ذلك البذر أو طشاكلة . واما الشرط الثالث فهو موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال ، فتوضع الألفاظ في موضعها الملائم بحيث تكون موافقة للنظام الذى تقال فيه ، وللمخاطب الذى توجه اليه فإذا كانت بوجبة للمعاني يرضى فيها أفكار معينه وأنتهت لها عبارات خاصة ، وإذا كانت بوجبة للخاصة هي لها ما يناسب ذلك . وقد شرح بشر في صحيفته هذه القاعدة المهمة فقال : (المنهسى للعكس أن يعرف أقدار المعاني ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار

الحالات ، فاجعل لكل طبقة من ذلك كلاما ، وكل حالة من ذلك مقاما ، حتى
يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني ، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات
وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات .

ومن صفات الأدب الطابق كذلك ومن مزايا كلامه أنه يمكن أن يكون حقا مشركيا
بين الناس جميعا ، بين العامة والخاصة ، إذ يكون الأدب البارعا قديما طيبا
أن يخدم للعامة معاني الخاصة ، ويوصلها إلى أذهانهم وألبابهم في اللسان
يفهمونها ولكنها لا تتجاني مع شروط الصلابة والصححة ، فهي ألقاظ " لا تطف من
الدهاء ولا تجلسو عن الأكفاء " .

ب - مرتبة الأدب المتوسط ، أو الأدب الذي لا يملك الطبع الفاضل أو اللبنة
الكاملة على العمل الجيد ، ونصيحة بشره أن يتأني ويصبر في طلب الكلام ، فقد
لا يسمح له القيل غدا أبل وعمله ، فينسى طبعه أن لا ينجس وأن يده بهما يوصيه
أو سواد ليلته ، وأن يصادفه في أولات نشاطه وطراغيبه ، فانه قد لا يخدم الاجتهاد
والمواتاة .

ج - وأما المرتبة الثالثة فهي مرتبة العرف التي تتمتع عند القابلية للذوق ، ولا توافر
لديه العزيمة اللازمة ، ومن كان كذلك فان الأجد به عذرا أن يدع هذه الصناعات
فليست منه وطبع فيها ، وأن يتحول إلى أشبه الصناعات التي وأخطأ طبعه ،
ولن يحبه أحد أنه " لم يتماط فرض الشعر العوزين ، ولم يتكلف اختيار الكلام
المتشور " ولكنه يحاب أشد المهب إذا تكلف ذلك ولم يكن حاذقا مطروحا ، ولا محكما
لشأنه يصيرا بما عليه وبما له ، ومعينه في هذه الحال ؟ من هو أبل هيا منبه ،
ويرى من هو دونه أنه فوقه " .

ذلك هي الآيات البلاغية والنقدية التي تناولتها صحيفة بشر ، وقد رأينا فيها حديثا حسن
كثير من عناصر العمل الفني . عن الالفاظ والمعاني والصلة بينهما ، وشروط الجودة والحسن
في كل منها ، وأبناه يضح في هذا الشأن قاعدة صعبة ستصبح الأصل في تعريف البلاغية
عند المتأخرين وهي (مراعاة مقتضى الحال ولا يجب لكل مقام من المقام) ، ويصبر بعد التوسل
الجاذب يدبر العدد فيها كثيرا ، ويجعلها أساسا للصلة بين اللفظ والمعنى . كما تحدثت
بشر عن القافية وشروط الجودة فيها وتحدثت عن العزيمة الأدبية ، وتناولت حظوظ النسيان
فيها ، وكان واضحا أنه يؤمن بالاختصاص وأن كل امرئ يصبر في صناعة دون أخرى ، وينسى
طبعه أن يوجه اهتمامه إلى هذه الصناعات بمعونها وأن يضرب عن غيرها ^{صلى} . ثم يخط الأدب

بغير العنى " يوجد انه وواطه ، فلا تسمح نفس المدع بالحق الا في اوقات معينة واحتياطات خاصة لعلها ما يسهو النقاد المحذرون لحظات الوحى والاهتمام .

واللاحظ ونحن نقدر من صحفة بشر ما لا نعلمه احسان عباس من أن الاشياء التي قرئتها الصحيحة " متصحبة مشتركة بين نقد الخطابة ونقد الشعر فيها اعتبار اللحظات التي يسمح فيها القيل ، والاعتماد عن الكدر والاستكراه ، واللامعة بين اللفظ والمعنى (١) فيسبب ما يسهو ما تملح للمعترض ما تملح للخطابة . بعد فلامعة أن صحفة بشر مستطه . بعد ذات أهمية كبرى في تاريخ البلاغة العربية وتعتبر من خير ما أفرغ من المعزلة لئلا ينسى البلاغة حتى أوائل القرن الثالث الهجرى . فقد تحدث فيها - كما رأينا - عن كثير من مسنن اللغات المهمة ذلك الحد يث العظم الواسع ، ولكن هذا المعنى كما قل الاستاذ أحمد أمين أنما " لا تعلم قبل بشر من تعرض لوضع هذه الاسمى في اللغة العربية فلو أسماها مؤسس علم البلاغة لم نجد (٢) " فحين سجد فيها بعد هذا الحديث عن مصادر البحث البلاغى والتكدي عن المعزلة أن يذكر كثير من المسائل التي ذكرها بشر كانت مشوية في أنسوال المتقدمين . فالقول بأن بشر مؤسس البلاغة النسبية قبل غيره بالباقية فقد يكون الأجدد أن نقل : ان صحفة بشر البلاغة تعد من أهم وأبرز المصادر التاريخية التي تتحدث عن البلاغة وأسسها وقواعد ما حدتها عظيما وأما دلالتها . ولما استطعنا أن نعرضه مسنن آيا " بشر البلاغة إضافة الى صحيفته فانك قد أبين وجه صاحب كتاب الجوهان : " بتخصيص العلم الى أدوات العروض والنحو والنسب وأيام الناس " فهو هنا يتحدث عن الثقافة السبلى يحتاج اليها الشاعر من الواضح أنما ثقافة لا يقتضى فيها . وخاصة حين يخوض في العروض والنحو والشمرة التقليدية كالديح والعرض والهجاء . ولكن بشر لا يكتفى بالاعانة السبلى هذه الأدوات لخصب ، انما أدوات الصنعة لدى الشاعر ، أو هي للجانب التكميلى فقط . ولكن الصدمة وحدها لا تكفى اذا لم تتوافر لها العميقة والدقة . الشعران صنفه ولكنه والطبقه هي الطبع المتدفق الذي لا يتكلم الكلام تكلفا ولا يقين قسما . لأنه لا خير في الكلمة والشروان كان كويما بقول : (فاذا كملت هذه الأدوات ، رأى من طبعه انقياد الفصيح الشعر وسطاحة به فانه وتكلمه ، الا لم يكره طبعه نفسه ، فالقول ما تسمح به النفس ، وأنسى به الطبع شعر من الكبر الذي يحل فيه عليها .

وتعريفنا أن بشر مفارقة في مجال الدراسات القرآنية ، وأن له كتابا عنوانه (حشاشية القرآن) ولعله تناول فيه الآيات القرآنية على طهيب المعزلة ، ولكن الكتاب طوف ولا يفسر منه شيئا .

١ - تاريخ النقد : ٦٨
٢ - الجوهان في أصول البلاغة : ٣٥٤
٣ - حشاشية القرآن : ١١٦ / ٢
٤ - الجوهان في أصول البلاغة : ١٢

ابراهيم بن سيار النخاس (- ٢١٠ هـ)

هو ابراهيم بن سيار بن هاني * النظام أبو اسحاق البصري بولي بن جبر * أحد كبار
 المعتزلة في الفقه ولبان أهل النظر والكلام * كان شاعرا أدبيا بلعنا ، وله كتب
 كثيرة في الاصول والفلسفة ذكرها ابن التيمية ^(١) . وهو كثير من المعتزلة الذين تعدد نسبنا
 عن بعضهم . أدخل الشعر في الحديث من الجدل والكلام ، وطبعه بطابع المتكلمين
 لما أدخل فيه من المصطلحات اللغوية والكلامية ، والنظام من أعظم الرجال ومن كبار
 رؤوس الاعتزال وكانت له طاقة عظيمة في فهم بطلان تعذيب الجاحظ منه ، * ان الأوائس
 بطلون ، أنه يكون في كل ألف سنة رجل لا يظهر له لولا كان ذلك صحيحا فهو أبو اسحاق
 النظام ^(٢) . قيل عنه أبو عبيدة ، * ما يهمني أن يكون في الدنيا ظنة ^(٣) . وعرف صن
 النظام بأنه * طالع كديبا من كتب الفلاسفة وخطب كلامهم بكلام المعتزلة ^(٤) . وقد يلمن
 من عمله في دراسة الفلسفة والمنطق أنه قد فتح كتابات أرسطو ، ونقل كثيرا من أقواله
 وكان النظام يفتق ذكرا * وصاحبه منذ صغره ، وكان كثير الحفظ . قيل عنه ابن الرضائي
 * أنه كان لا يكتب ولا يقرأ ، وقد حفظ القرآن والعقيدة والاعتقالات والنحو وغيره مع كثرة
 حفظه الأسماء والأخبار واختلاف الناس في النحوي ^(٥) .

وهو تعددت بولس النشاط الفكري عند النظام ، فبرع في علم الفلسفة والفقه حتى لم يمسسه
 الجاحظ أحد أشهر الكلام والفقه ^(٦) . وله آراء * فصل بالأصول ، ويوجد له بعدا شديدا
 للحدث من رجاله ، وجبارة على الطمس في روايته حتى ولو كانوا من الصحابة
 الجلة الأبرار ، وهو بعد ذلك جهور في تفسير القرآن ، والحدث عن اجيزاه ، وهو
 ما يهتد في هذا العوض . وقيل أن له من هذا * الآراء * نصيب أن نشرها هنا ان أن كثرة
 اهتمام النظام بالفلسفة والمنطق وطم الكلام ، قد لونت تفكيره طويلا نظاما ، فهو يظن
 للمقل المغان بشكل لا يظهر له . ولذا كانت هذه سنة طامة مبروفة عند المعتزلة جميعا
 كما سئى ذلك عند الحديث من ضيق المعتزلة وطما نسيم في البحث ، الا أن النظام
 كان نسيم وجوه في هذا المجال . فلا نجد بينهم من أعطى العقل هذا السلطنتان
 الواسع ^(٧) . ولعل في هذا ما يفسر لنا بعض تلك الآراء الغريبة التي نالت من النظام
 وولدت منه .

١ - انظر لبان العزبان : ١ / ١٦١
 ٢ - النوبة والأصل : ٢٩
 ٣ - النوبة والأصل : ٢٩
 ٤ - المرجع السابق : ٢١
 ٥ - طبقات المعتزلة : ٢١٠
 ٦ - المنطق والنحو : ٥٢ / ١
 ٧ - النوبة والأصل : ٢٩
 ٨ - ابراهيم بن سيار النظام وآراءه
 الكلامية والفلسفية : ٤١

بأيه في اعجاز القرآن : وهذا المعنى في حديثه عن اعجاز القرآن بأيه المشهور السدى عرفه ونسبها اليه ، وهو أن القرآن معجز من جبة (الصرفة) وعلى الرقم صمن أن هذه الصفة هي أخطف مدلولها عند الذين نادوا بها ، سواء من المعتزلة أنفسهم أو غيرهم . كما سنرى فيما بعد . إلا أن لها عند النظام عدلولا معددا تحدثت عنه من كانوا أعداء المعتزلة كأهل السنة وغيرهم وتحدثت عنه رجال المعتزلة أنفسهم . وحتى لا نظلم النظام فإنا لن نسوق هاهنا أقوال الخصوم التي قد يكون فيها ميل إلى تزهد لنا في نسبهم منه من عداء وغيره ، ولكننا سنسوق بعضا من أقوال أصحابه رجال المعتزلة في توضيح رأيه في مسألة الصرفة .

يقول أبو القاسم البلخي : **الحجة في القرآن على النظام** " إنما هو ما فهمه من الاخبار عن التنبؤ لا النظر والتأليف ، ولأن النظام عند من عده عليه لولا أن الله وضعه (١) " . ويقول أبو الحسن الخياط المعتزلي أيضا : " قال ابن الرازدي : كان النظام يزعم أن نظم القرآن وتأليفه إنما بحجة للنبي صلى الله عليه ، وأن الخلق يقدمون على مثله ثم قال هذا مع قوله عز وجل : (قل لمن اجتمعت الامم والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله (٢)) . وقد أن يسوق الخياط تهمة ابن الزياتي للنظام بخلق علمها قاله : " أعلم - علمك الله الخير - أن القرآن حجة للنبي صلى الله عليه السلام على نبيه عند ابراهيم من غير وجه ، فأخذ ما فهمه من الاخبار عن التنبؤ (٣) . فالخياط - كما يلاحظ - لم يفتق التهمة عن النظام ، بل هو يؤيدها ويقول : ان اعجاز القرآن ضد النظام من وجه آخر غير وجهة روعة نظمه وتأليفه . والجاحظ ظهيد النظام ينكر على أستاذه رأيه في الصرفة ، ويكون من أحد أسباب وضعه للكتاب (نظم القرآن) أن يرد عليه . يقول : " وكنت كتابا أجدت فيه نفسي وولفت نفسي أفسى ما يمكن على في الاحتجاج للقرآن والرد على طعان ، فلم أدع فيه مسألة لسراسني ولا لحد يتي ولا لحصى ولا لكافر يناد ، ولا لظاني مقوع ولا لأصحاب النظام ولعن نجم بعد النظام من يزعم أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة وأنه تنزل وليس بهرمان (٤) " . الجاحظ الذي وضع كتابه ليرد التهمة التي يوجهها أعداء القرآن اليه ومن هذه الشبه شبهة النظام في حديثه عن الصرفة ، التهمة لا يته على النظام إلا ان من جهة أصحابه المعتزلة أنفسهم وهي أن اعجاز القرآن ليس في روعة نظمه أو حسن تأليفه ، فان القرآن في ذلك لا يتسمو من غيره والتاسم قد يكون على مثله لو خلى بينهم وبين ذلك ، ولكن الله ضمهم ، وصرفهم كما يقول الهاتلاني - : " عنه ضربا من الصرفة (٥) وقد يكون هذا الصريف " أن الله صرف المرص

١ - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : ٧٠
 ٢ - الانتصار : ٢٨
 ٣ - المرجع السابق وصفحته
 ٤ - حجج التهمة : ١٤٨
 ٥ - اعجاز القرآن : ١٥

من معارضته وتطلب قولهم (١) - أو أن ذلك - من جهة صرف الدواعي عن المعارضة وضع
 المبرهنين الاعتناء به جبراً وتعجبوا (٢) - . وإن لم يكن على النظام الآن هذه التسمية
 الخطيرة في حق القرآن ، فقد رد عليه أصحابه أنفسهم ، ولفظوا بأنه ومن كان له منهم
 رأى في الصفة كان ظهورها عنه - كما نفى - كان يختلف من شهر النظام لها . وتسمى
 بتأنيب النظام على رأس هذا فيما يبدو أحد الأوصى بن صبيح الكشي بأبي حسيب السعدي (٣)
 وهاد بن سليمان وهشام القوي (٤) . وأى النظام هذا على الرغم من شدوه إلا أن فيه
 هدماً لأهل كل من تحده نفسه بمعارضة القرآن والاعتناء بخله ، أنه منوع من ذلك بتسوية
 الشهادة لا يستطيع أن يتخطاها أو يتغلب عليها فحق بذلك المعجزة الإلهية الخالدة الكشي
 لا يمكن أن يتجسس أحد في معارضتها .

ولكن النظام مع ذلك يرى أن القرآن حجة للنبي ورفيق على النبوة ، وفيه موطن اعجاز يعجز
 لا في فصاحته ولا في حسن تأليفه ، ولكن في اخباره عن الغيوب ، وذكره لاسيما مفسرين
 في المستقبل طبقاً فيها الأحداث . قال الخياط : " ان القرآن حجة للنبي عليه السلام
 على نبوته عند ابراهيم من غير وجه ، فأحدها طمأنينة من الاخبار عن الغيوب مثل قوله :
 (وقد الله الاين أيضا عنكم وصلوا الصالحات ليستظفروا في الارض) الآية . ومثل قوله :
 (قل للمظلمين من الأصحاب) الآية . ومثل قوله : (ألم علمت البرق في أدنى الارض وحسب
 من بعد فهم سينزلون) وقوله : (أنكم أوليا الله من دون الناس فقلوا الموت ان كفى
 صاه فبين) ثم قال : (ولا يتقونه أبدا بما قدمت أيديهم) كما تعاهد أحد منهم . ومثل قوله :
 (قل تعالوا نعج أبنا كما وأبناكم ونما كما ونماكم وأنصتوا) الآية . ومثل اخباره بما ليس
 بغير قوم وما سيقولونه . وهذا وما أشبهه في القرآن كثير . فالقرآن عند ابراهيم حججاً
 على نبي النبي صلى الله عليه وسلم من هذه الوجوه وما أشبهها وأياها هي الله بقوله :
 (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله) (٥) .

١ - الهرمان للزركشي : ١٤ / ٢
 ٢ - المسائل والنحو : ٢٩ / ١
 ٣ - الانتصار : ٢٨
 ٤ - المسائل والنحو : ٥٧ / ١
 ٥ - اعجاز القرآن للباقلاني : ٦٥

تفسير القرآن

وكما شارك الظاهر في الحديث من إجاز القرآن ، وكان له طمعه الاى لقرآنه ، وقد يكون
أول من أطلق هذه لغة شارك في تفسير القرآن ، وأوردت أول قوله في ظن النور طمعه
طمعه في التفسير ، ليدلنا به ويذكر التلخيص والاختصار ، التفسير في التأويل
يقال في حق ظن التفسير ، " ولما كان القرآن لا ينطقون لغة إجازهم بالتفسير
من التأويل " .

وهي أن كونا من الجملة ويحتمل بالتأويل الذى يحتمل التفسير في تفسيره نحو التفسير
" كما كان التفسير التفسير من كان أصعب التفسير " . والقول الذى يأبى أن يفسر . طمعه
الذى كان تفسرها كانت لغة هذه اللغة العظيمة الى وان كان من الآيات " يوم الأخت
بها الا بعد تفسرها به واسمها وبأجده التفسير بها ، وهي لغة كانت لغة في التفسير
من الآيات العظيمة الفعالة التي لا تفسر فيها الآن . انه فلا لا يفسر في تفسيره
التفسير - وهو لغة كبار - وهو الذى هم الأهل بالتفسير في التفسير . يقال " التفسير
الى كبر من التفسير وان تفسروا تفسير اللغة ، وأبدا في كل لغة ، فمجان كونا تفسر
يقال بتفسيرها في تفسيرها ، وكانها كان التفسير من كان أصعب التفسير ، ولكن قد تفسرها
والتي تفسر في التفسير والى بن سليمان وأبدا الاسم في حيل وأبدا " .

وهي لغة التفسير الفعالة النيرة التي لم يكن فيها ، والتي اذا كانت من التفسير
مؤلفا على كونا ما يفسر التفسير التفسير حلا يقال " كذا يفسر التفسير
أبدا الى تفسرها في لغة تفسرها ، (وأن التفسير لك) ان الله عز وجل
لم يكن بهذا الكلام صادقا التي تفسر فيها ، بل انما هي التفسير وكل لغة التفسير
طه من به وتفسرها في لغة . يقال في لغة تعالى : (أفلا يظنون ان الامس
كيف خلق) انه لم يكن من الجمل والحق ، يقال معنى الحساب ، وإذا خلق من لغة
تعالى ، (ولقد خلقنا) قالوا : التلخيص هو التفسير ، ويقال ان الله عز وجل
رسلنا في كونا على جميع الامم ، وأن التفسير به لغة تعالى : (كتبنا التفسير
التفسير كما كتبنا الذين من قبلك) وقالوا في لغة تعالى : (وما لم نحقق التفسير
وهو كتبنا) قالوا : معنى انه حشره بلا حجة . وقالوا في لغة تعالى : (وسئل
المؤمنين) الاول وه في جميعهم ثم بعدوا يظنون ذلك الزمان ، ومعنى الاول التفسير

١ - التفسير : ١ / ١١١ ٢ - التفسير : ١ / ٢٤٢
٣ - المرجع السابق صفحة ١

من لم يلفه ، ومن شبه الخير طالم يسمعه ، ثم يرى أن يرجع عن ذلك في مرضه فيسئل
 أن يغير نفسه ، ولولا أن النقباء والمحدثين والرواة والمعلماء المرضيين وكذا يرون في الاخبار
 يخلطون في الآثار لما تناقضت آثارهم ولا هدمت أخبارهم ؛ وكيف لا يخلطون ولا يكسبون
 ولا يجهلون ولا يفتقرون والذين يروا ظهور أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (لا صدق
 ولا طهارة) وأنه قال : (من أهدى الأول) هم الذين يروا أن النبي (ص) قال : (ليس
 من المجدوع غيرك من الأعداء)^(١) ثم مضى النظام بسوق عددا من الأحاديث السيسية
 ظاهرها التعارض فعدل من خلال ذلك على كتاب **البراهين** ونقطة الاخبار^(٢) . ولعل ذلك هو
 ما حصل ابن تيمية ليدفع كتابه (فأول مختلف الحديث) في محاولة للتوفيق بين بعض الأحاديث
 التي في النظام وأخذه أن فيها تناقضات واختلافات . وهكذا يفتنى النظام الحديث طيسى
 فهو يحكم العمل في كل شيء ، فهو يراه مقدما ، وقد ما على النقل بولعله بسبب ذلك
 أفكر كما يقبل الهداى : حجة الاجماع وحجة القياس^(٣) . اذا لم يرض ذلك العمل
 وضوئه وكان يقبل : لا عمل الحجة عند الاختلاف من بعد النبي (ص) الا من فلائحة
 أوجه : ١ - من تعذر تنزيل الاخبار بالتأويل . ٢ - من اجماع الامة على نقل خبر
 واحد لا يفتقر فيه . ٣ - أو من جهة العمل وضوئه . وقوله قال أكثر المعتزلة^(٤) .
 وفي الخبر من أن النظام قد وضع لخدمة غاية مطارة حين نادى ببدء التخصص لان العالم
 فيها يقع طمعه لانه لا يستطيع أن يلم بكل الكون ويحيط بها احاطة شاملة ، فقال : وست
 لانه أن يعلم كل شيء فينبغي لاهله أن يداووه فان ذلك انما يصوره بشر اعترافه فحسن
 كان ذلكا حافظا للهدى الى شياطين وإلى فلاة أضياء ولا ينزع من الله وحى والمطارة حسنة
 ولا بدع أن يد على سعة وطى بصره وطى ذهنه ما قدر طيه من سائر الاضداد فيكسبون
 طالما يخلون ، يكون غير كل من سافر ما يجرى فيه الناس ويخوضون فيه^(٥) . أقل طيسى
 الزم من ايمان النظام ببدء التخصص في الملوح مع الاخذ من كل طمعه بطرف الا أنسبه -
 كما يقبل أبو يعقوب - لم يكتف بالتخصص في أضياء قبله بل أراد ألا يكون ظلام من سافر
 ما يخلون فيه الناس . ولحق ذلك ما جزم أولئك الناس من غير أن يتخصصوا في قروضهم^(٦) . فطمعت
 في كثير من رجال الحديث دون أن يثبت من الروايات التي طفى اليه . يقبل ابن أبي الحديد
 هذا على طمأنينة النظام في سيدنا على رضي الله عنه ؛ ولقد كان رحمه الله تعالى بهذا
 من معرفة الاخبار والسير ، طمنا فكره ومجهدا نفسه في الاصول النظرية الدقيقة كسألنا

١ - رسالة الحق المبين : ٢٢١
 ٢ - الفرق بين التمسق : ١١٤
 ٣ - المرجع السابق : ٢٢١ - ٢٢٤
 ٤ - رسالة الحق المبين : ٢٢٢
 ٥ - النظام وأراوه الكلامية : ٦٤
 ٦ - المحيى وان : ٢٠/١

الجزء" وه أخطا الاجسام وغيرها ، ولم يكن الحد يث والخبر من قوله ولا من طوره ، ولا يصح
أنه سمعها (قصة سوال الحسن لأبيه في أمر الخوارج) من لا يوقى بقوله فقلبت سمعها
كما سمعها (١) .

الخبر والانشاء هو الظاهر : كانت موضوعات الخبر والانشاء والصدق والكذب ومطابقتها
قد ظهرت في بعض المتكلمين لحاجتهم إليها في الجدل والنقاش والدفاع عن الدين ، ولعمل
المعتزلة كانوا من أسبق من ظهر عندهم الحد يث في هذه الموضوعات ، وقد يكون للظن بأسبقهم
فيها . بل في موضوع الخبر ومداه أو كونه ، ان صدق الخبر مطابقه لاعتقاد المخبر
ولو كان ذلك الاعتقاد موارها . فقل القائل : السماء تحتنا . معناه ذلك - صدق . وقوله :
السماء فوقنا . غير معناه ذلك - كذب . ومن الواضح أن هذا الرأي يرجع القياس إلى الحكم
على الخبر بالصدق أو الكذب إلى اعتقاد القائل فيه . وليس مطابقة الخبر للحقيقة المطلقة
أو اللزوم الخارجية كما أصبح مطبق الخبر والانشاء عند المتأخرين وقد أجمع النظام لهذا
الرأي بوجهين : أحدهما أن من اعتقد أمرا فخير به ، ثم ظهر أن خبره مطابق للواقع
لا يحد كاذبا ، وإنما يحد مخطئا ، وقد يروي عن طائفة أنها قالت لهن شأنه كذلك : ما كذب
ولكن وهم . والثاني : قوله تعالى : (والله يشهد ان الظالمين لكاذبون) فهم كاذبون
في قولهم : (انك لم يسل الله) وان كان مطابقا للواقع لأنهم لم يعتقدوه . وقد يه طمس
النظام اسمه لانه الاصل بأن الظن يحد الكذب لا الكذب . كان طائفة قالت : انه لیس
يحدد الكذب ، وذلك يدل أن الكذب لا الكذب . كان طائفة قالت : انه لیس
من طوره ، وإنما يحد اذا قال الاسلام حق مع اعتقاده . عدم ذلك . وقد على النظام
اسمه لانه الثاني بأن المعنى : الكاذبون في الشهادة ، ان قالوا : تشهد انك لم يسل
الله . والحقيقة أنهم لا يشهدون بذلك ، فالإظهار واجع إلى الشهادة باعتبار تضمنها خبرا
كاذبا غير مطابق للواقع ، أو المعنى : الكاذبون في صحة هذا الاخبار شهادة ، لان
الشهادة لا تكون شهادة الا اذا كان خبرها على وفق الاعتقاد ، أو المعنى : انهم
كاذبون في التصديق به ، وهو قولهم : انك لم يسل الله ، لا باعتبار الواقع بل باعتبار
وصفهم القاسم واعتقادهم الباطل ، لأنهم يعتقدون أنه غير مطابق للواقع فكذبون
كاذبا باعتقادهم وان كان في الحقيقة صادقا ، فكانه قيل : انهم يزعمون أنهم
كاذبون في هذا الخبر الصادق ، وعلى ذلك لا يكسب الكذب الا بمعنى هو المطابقة
للوواقع (٢) .

١ - شرح نهج البلاغة ، المجلد الثاني : ٤٨

٢ - أنظر شرح الطخسي : ١٧٦

وصلى لها بعد أن الجاحظ أبى من سبكر أبى النظام فى انحصار الخبر فى المدى
والكاتب ، وسبكر الخبر الى ثلاثة أسماء ، صادق ، وكاتب ، وهو صادق
ولا كاتب . ولعلنا وافق من أسلوب المناقشة حول هذه الأمور والقضايا السبكر
أثرت حولها أنها من أسلوب أصحاب الكلام ، وطريقتهم فى البحث ، وما تسلسل
به المفكسون كتبها على رأسهم المعتزلية .

أبو العباس النافسى * (١٩٢ هـ)

هو عبد الله بن سعد بن أهل الأنبار نقل بغداد . وله كتب كثيرة لخصر لها كتب
المنطق . قال : السوفالوجه المع عن النحو ورد على أصحاب المنطق ، وهذا النافسى
أبو العباس ك لخصر طريقتكم ، وتفتح طريقكم ومن خطاكم ، وأبرز فمكم ولم تشد ربا السى
البر أن قد وا طبه كلمة واحدة ما قال (١) . وكان شاعرا مجيدا وقد ترجم له أبوسن
المعز فى طبقات الشعراء ، وساق شيئا من أشعاره (٢) ، وسلكه ابن خلكان فى طبقاته
ابن النوفسى والحصنى (٣) . وكان بارعا فى تزيين الشعر ، ويبدو من بقايا أشعاره أنه نظم
فى كثير من الموضوعات ، منها ما يتصل بعلم الكلام ، والرد على خصوم المعتزلة ، وهناك
بهاذى أهل المدول والتوحيد ، وكان يطول التصانيد ، وشكر فى النقل ، حتى قال
عنه النافسى جد الجبار : " ان فى كلامه طولا وظننا . . . وله قصيدة على روى واحمد
وقافية واحدة أربعة آلاف بيت (٤) . . .

على أن أبا العباس لم يكن شاعرا ولا عالما لفظ ، ولكنه أيضا كان قائما بتفسيره
وكان أفرد الشعر بكتاب سدال سماه (تفضيل الفصيح) ولكن الكتاب مفقود وليس
بين أيدينا منه الا نقل قليله فى كتاب العائى والاخبار لأبى حبان ، وفى كتاب
السعدة لابن ربهونى ، ونقل آخر فى زهر الآداب للحمصى القروائى .
ويبدو أن أبا حبان كان معجبا جدا بكتاب النافسى ، وينقله للشعر والشعر
وهو ما رواه الى الليل : " ما أصبت أحدا تكلم فى نقد الفصيح وبيده أحسن ما
تكلم به النافسى المثلزم ، وأن كلامه يزيد على كلام عدائه وطيره ، وله طهيب حلسو

١ - الاطاع والمواظبة للتوحيدى : ١٢٤ / ١ ٢ - طبقات ابن المعتز : ١٧ ص ٤١٨
٣ - طبقات الامير تاج الدين : ٢٧٧ / ٢ ٤ - طبقات المعتزلية : ٢٠٠

وغيره من أحطال عجيب^(١) . ومن النقل التي يثبت لها بنا من كتاب الفهرست للناسي قوله : " أول الشعر انما يكون بكاء على دين ، أو تأسفا على زمن ، أو تروضا لنفسوان ، أو طردا لامعاني ، أو عظما لتلاق ، أو اظارا الى صفة ، أو فندا لبقوة أو تنصلا من رقة ، أو تحنينا على أخذ بهار ، أو تحريضا على طلب أوتار ، أو تمديدا للكسار أو تعظيها لغيره طوق ، أو عتابا على طوية قلب ، أو عتابا من طارقة ذنب ، أو تعيدا لصاعد أحباب ، أو تحسيرا على مشاهدة أطراب ، أو ضيحا للأشغال سائرة ، أو تروسا للقوارح زاجرة ، أو نظما لعلم باينة ، أو تزجيها في حشر عاجل ، أو ترويا في جمل أهل ، أو حطفا لغيره حسب ، أو حطفا لغيره أدب^(٢) . "

وهو حد يثمن الهواش والدواعى التنسية التي تدفع الشاعر الى النقل ، أو هو تصدق لأغراض الشعر وتكونه ، وهو حد يثمن تغليب طية التروية الأدبية الثالثة . وهذه أيضا قوله على هذه التروية الأدبية يعرف الشعر بوجهه : " الشعر لغة الكلام ، وتيسل الآداب ، وسور الهلاكة ، ومدن الهراة ، وسجل الجنان ، وسبح البيان ، وديعة الفوسيل ، وسيلة التحويل ، وزمام الشرب ، وحرمة الأديب ، وصلة الساريب ، وهذه الياحسب ، ورحلة الداني ، وديعة العنقل ، وروحة العنقل ، وحاكم الأجراب ، وشاهد المسواب^(٣) . " وهو تعريف يفر الى مالى طوية الشعر من على شعري وعروض العنقل وأيراد الشواهد النحوية والنحوية . ولم بالشعر من زاوية أخرى في قوله : " الشعر ما كان سهل العاطسج فصل العاطسج . . . فصل العديج ، فصل الاقطار ، فصيح السهب ، فكاه النسل ماكر النسل ، سليم الرزل ، رابع الهجا . . . مطمح المسالك لافات العدارك ، فرب البيان ، حميد الصاني ، نائي الاغوار ، ضاحي القارح ، أبدت صدوره نحوه ، وذهبت في وجوهه عوده ، وإنادت كوامله لهواديه ، وطابت آثاره المتوحشة ، وعكس العكس في القام فصوله ، وانتظام وصوله . . . (٤) . "

ولكنه في الواقع العام لا يقسم بالدقة والتحديد ، فأكثر العبارات هاهنا عبارات عامة لا تكاد تعطى له لولا تعدد كلوله فلا (فصل العديج ، فصل الاقطار ، رابع الهجا) . وهو يدعونه الى أن يكون الشعر سهل العاطسج ، خفيف الرفع على الأذن ، ومن الواضح أنه يؤمن بتعدد الأغراض في القصيدة الواحدة ، ولكنه يدعو الى ربط هذه الأغراض حسب

١ - البحار والاحاسر : ١١٢ / ٢ ، ٢ - الصدر السامسقي : ٢١١ / ٢
 ٣ - الصدر السامسقي : ٢٧٣ / ٢ ، وأنظر زهر الآداب : ٢٥٠
 ٤ - زهر الآداب : ٢٥٠

تدو طخنة تنبه المذبح في التام حيا ، وطابع وموله ، وينشئ أن يتوانس
 للشعر العمة والسلافة ، التيكون فيه ظل وقل ، ويقل ما كان فيه بعيد المعانس
 عن الشعر ، وإن فيه التسيب فجاء حيا ، والديح فعلا فيها ، والانتظار جسد لا
 حيا ، ويومر فيه ما كان بعيدا عن المعتد والتكلف ، حتى ان الناظر اليه لو لم يمسسه
 فيه عذيق الطبع والسباب النيرة ، ليقن أنه قادر على طه ولكنه في الحق السوسل
 المتعجب ، فهو كانت الداركة لا يتأسي الا للعلا في المنع .

وكي يكون الملقى بعد أن يحدث عن الشعر وهو ذلك التعريف الذي يأتيه وقد
 أقرانه ويؤيده راج بعد من هذه الأفاضل ويحدد لها طابيعه من حيث تنس
 له بما من كتاب الشعر فيرسل بالحدث عن موضع الفيل بكل فيه ، وما طابيعات
 اللسان تطوي الشعر وتذيب في الفرض ، لاسيما لغاية من أطر اللطاف شاربها ،
 فهي الأبا حاربها وأقط الجبال قوامها ، وأقرب الحسن قوامها ، وأجمل اليوسن
 حاربها ، وأقرب الزموج حاربها ، وأقرب العباة أظظها ، وقرب الزوايا ظظها . (١٠)
 فهو يرى أن الشعر فيقول الحق بالنفس ، وما يتحسن طريقه في الشعر لغاية من رفا
 وذوية ، ثم يرضي في حديث طويل تظننا جزء منه يصف ما يتحسن في المرأ من ألسان
 الجبل والصنم ، ويصف نظر الشاعر اليها اذا هو أظ في وطنها والتفعل بيضا ،
 وأك بعدد لينة طويها الجبال والحسن .

على أن الملقى "أبا" تكديده هو ضيا في فضاء من الشعر ، وقد جاءت آراؤه القديمة
 التي بعد عنها في شعره أوضح وأحق من تلك الآراء التي رأيناها فيما سبق لتسا
 من مخطات غيره من كتابه المصور به (غنيل الشعر) فكأن ما يصفه فيسلك
 الأقال - كما ذكرنا - ما بها أدبها صيا ، ويبدو أنه كان صوبها فيها إلى جمال
 العباة والفتى في الأسلوب يرون أديتا فيه تان عطلان بعض آراءه التكية ، وبعده
 في احداهما من ربه في الشعر من حيث الفكال والضمون ، فهو من حيث الفكسسل
 يدعوا إلى اجتناب الضروب ، ونسب على من يلجئون اليه ، ويصعبون جبالا ، فهو مسن
 بتعدد الأفاضل في القصة الواحدة ، وقاميا على سيرة من الكون ، ولكن يتنسى
 أن يكون هناك تاسب بين هذه الأفاضل ، وأن يحسن الشاعر الربط بينها ، وأنسبه

يظهر الى تاسيمه النقاد ، حسن النظر والانتقال من فرضي الى فرض ، واللطف والعمق
 لا يفتلان ، والملة يفتيا كسلة العين من الوجه لا يفتك أحد هنا عن الآخر ولا يفتقل
 به لوله ، والنمر ايتاح جويل ومن أجل ذلك كانت الأدب مياسه ، فله يكون النمر
 كلاً مؤزناً مقي ولكنه هجين في السمع ثقل الرطاه على الأدب ، فهو ليس هو النمر
 عندك ، وهو يومه تاسيق أن ذكره من أن يكون النمر بعيداً عن التكلف والضميمة
 يفتق به الطبع مفا سبلاً طبا ، وعسل به الفريحة بلا قسر ولا قسيل ، حتى اذا سمع
 السامع توهم أنه قد رطى مفة لسبولة وانسياه ، ولكنه اذا حاظه عجز لم يفتسر
 الطبع العجز والسبل العتق ، واذا من حيث ضمير النمر فالديع يفتضمين
 به الاطالة في ذكر طاقب البدح ، ولكن يفتق ودين تنزه أو مالفية ، فأنسبه
 - كما يفتل صر - في زهير ، " لا يفتح الرجل الا بما فيه " ونفسي أن يكون النسب سبلاً
 فيما الى النفس لأنه الصق الاغرابها ، وفي النجا " يفتي أن يفتقب الخاصس
 الفعربى المقل موالفت في الكلام وأن يفتق التصرح الى التصرح والنمر يفتل اليه
 أوجس وألم ، واذا يفتي الشاعر على الدبار ، وذكر الذين تحولوا أظهر التصبر والمباينة
 والحزن حتى يفتق التأسى في نفس السامع ، وعسل الديع من عنه ، واذا غاب مفرق
 طابه الود بالوجد والصعوبة باللين ، ففرك من عتبطه في حالة نسبة مفرق
 بين الامن والخوف والرهبة والرهبة ، تلك هي أبرز الآراء النقدية التي ساقها الناقد
 في نقد النظم :

لمن الله صفة الشعر اذا	من صروف الجبال فيها لغتها ؟
يكون النهم طه طه سا	كان سبلاً للمامعين مهنسا
بين العتال مفا صحفا	وخيمت العتال مفا مهنسا
انا الشعر طاسيب في النظم	وان كان في الملمات لغتها
لأني بعضها مكل بعضا	قد ألامت له الصدور والمتوا
كل معنى ألامه طه طه سا	تنفي لو لم يكن أن يفتسسا
فتاهي عن البيان التي أن	كاه حفا يفتن الناظر مهنسا
فكان الألفاظ به وجوه	والمعاني يفتن فيه مهنسا
اذا ما طحت بالشعر حرا	رمت فيه طاهب المهنسا
نجمت النسب سبلاً مهنسا	وجلمت الديع مفا مهنسا
وتكبت ماقهجن في الم	مع وان كان لفته مؤزنا
واذا ما قرنته بهجنا	طت فيه طاهب المهنسا

قرضنا

فجملت التوسيع نفسه دأ^١ وجملت التوسيع في دأ^١ دأ^١
 وإذا ما بكيت فيه على الفأ بين يوا للوسن والثاقوننا
 حلت ذون الأسى ودلت ماكا ن من الدمع في الميون صونا
 ثم ان كنت طاتنا شبت في الوعد وهذا والصورة لهننا
 فتركت الذي شبت عليه حذ يا أذا عنرا مهننا
 وأصح القريض طافات في التنظيم وان كان واضحا مهننا (١)
 وإذا قبل أطمع الناس طسرا وإذا يبرأعجز المعجزنا

ويتناول كثيرا من هذه الآراء النقدية أيضا في قصيدة اللامية التي بين أيدينا ، حتى كأن هذه الآراء هي مذهبه الشعري الذي يعتقه وهو أنه ، وقد أن يأمله بالحديس المستعرضة فهو في هذه القصيدة يدعوا أيضا إلى أن يكون الراك على الديار فاجبا ويمتد الأسى في نفس الناس مع ، وإلى أن يطيل الشاعر في الدمع حتى يوشى المدوح حقه من الثناء والشكر ، وأن يختار له من صفات المدوح أكملها وأجملها ، وأن يجمع إذا صاحب يوسن الشدة واللين والقوة والبراق حتى يدع المسامح بين حالتي اليأس والرجاء والخوف والامل . وهو أيضا من حيث الشكل يدعوني هذه القصيدة إلى السهولة ولكنها السهولة التي لا تتنافى مع الجيزة والطاعة في عبارات الشعر وتراكبه . وهو في البلاغة في ملاحظة الطال ، قد لا يكون فيها مقياس ما يروى لاحيد عنه ، انها خلا ليست الايجاز في كل حين ، ولا الاطنساب والامسهاب دائما ، ولا التريب ولا الهدى باطراوه ، وانما لكل حالة من ذلك مكان يصلح له وتكون أدخل فيه . وقد يجمع الشاعر في القصيدة الواحدة بين ايجاز واطناب وقرب وبعد ، ويستصن ذلك كله لعل الطال . بل في الثاني في التعمير عن هذه الآراء النقدية التي شرحناها :

وهدوت بالتمذهب أمر تونسه	الشعر ما قويت زنج صدوره
وقمت بالاجياز صور عرونسه	وأيت بالاطناب شعيب صدوره
وطلت بين مجنة ومعونسه	وجمعت بين قريه ومعونسه
أجيت للمحزون ما تونونه	وإذا بكيت به الديار وأهلها
ونته بالشكر حتى دتونسه	وإذا مدحت به جوادا ماجدا
وخصته بخطوره وتونونه	أصغته بنظيره دتونونه

بنفسه

الأمور والموضوعات ، وتوضح لنا كيف كانت بيئة المتكلمين عامة والمتميزة خاصة من أنشط
البيئات الادبية التي أهتمت بالبلاغة وأمورها لما كان لها من أهمية في حياتهم وفي طبيعة
الذوق الذي كانوا يورثونه كما سبق أن بيناه .

ولكننا لانكاد نتقدم الى عهد الريح الاوّل من القرن الثالث حتى نجد معتزليا كبيرا هجو
الجاحظ يتجهده لدرى البلاغة وأمورها ، وشؤون البيان وقضاياها المختلفة ، ويخصسه
لذلك كتابا كبيرا هو " البيان والتبيين " فضلا على ما جاء من ذلك عطفة في كتاباته
الاخرى ، وعلى الرغم من أن المادة البلاغية عند الجاحظ كانت تأتي مشتقة بين طوائفها
الموضوطة المختلفة التي يتحدث عنها ، وعلى الرغم من أنه لم يكن له أي ضيق واضح
يحدد في حديثه عن هذه المسائل ، وعلى الرغم من أن الابانته كما يقول المسكوي :
" عن حدود البلاغة وأقسام البيان والفاضة مبهمة في عفايفه ومنتشرة في أثنائه
فهو ضالة بين الاضلة لا توجد الا بالتأمل الطويل والتصريح الكثير " (١) ، على الرغم
من ذلك كله فان الملاحظات البلاغية التي جمعها الجاحظ في كتاباته المثمرة تعد
التوة الأولى للبلاغة العربية ، ومنها صدرت جميع الدراسات والبصائر البلاغية التي جاءت بعد
ذلك ، وهذه الملاحظات كانت دائما المصدر الاوّل لجميع الذين راحوا فيها بحمد
يتحدثون عن البلاغة العربية ، ويحاولون أن يفسروا قواعدها وأصولها ، ولن نمتسقين
الحكم على جهود الجاحظ قبل أن نتعرف عليها . وأما الموضوطة البلاغية والنقدية
التي تناولها أبو عثمان في كتابه فهي :

١ - قضية الخطابية : على الرغم من أن الخطابة لم تكن مستقلة في مدلولها
عن مفهوم البلاغة فقد اختلفت المعانيان عند الجاحظ وتبادلتا في المعنى في كثير
من الاحيان (٢) ، الا أننا أقربناهما بالدرى لأنها قد احتلت من اهتمام المتكلمين
حيثا كبيرا ، فقد كانت وسيلتهم في المناظرة والافتاح وسلاصهم في الجدول والخصومات
وإذا كان تعدد الحياة الفكرى والمقايى قد أوجد فن المناظرة ، وجعله صناعة تلتصق
بها الوسائل والاسباب ، فكذلك صار الأمر في الخطابة ، فقد أصبحت صناعة تحتاج الى
تعليم ورش ، ولم تعد كلاما يجري به الطبع ، وقد فقه به الماطقة والوجدان ، أصبحت
كلاما منظما ذا أصول وقواعد ، وهي أصول تحتاج الى تعليم وتلقن من أسانيد حكيمة

١ - الصناعون لابن هلال المسكوي : ١١

٢ - أنظر البلاغة العربية في دور نشأتها لسيد نوح : ٦٥

مكتسبين ، وحدثت مجالس الكوفة والبصرة وما جدهما الى عداوين تعلم لهما هذه الاصول
وقرر عليها معلمون مهون يحاولون أن يوجبوا تلايدهم التوجيه الصحيح ، وأن يكشفوا
تأليفهم الأدبية . وقد تحدثنا عند الكلام على صحة بشر عن مظهر ابراهيم بن جليسة
الخطيب الذي كان يعلم الثمان أصول الخطابة فمن القبول ، ثم مر به بشر واستصحب
الى ما كان يقوله للتلاميذ فلم يحجبه ، فدفع اليهم صحيفة من تحرير تحدثت عن هذا
الفن ، وتعرض لاسمه ومبادئه في دقة واحكام ، وطلب اليهم أن يشرحوا لها قال ابراهيم
صالحا لانه لا فائدة فيه ، وأن يتخذوا من هذه الصحيفة عدتهم في تعلم فن القبول وأصول
الخطابة ، وقد رأينا كيف أحتوت صحيفة بشر على مبادئ عامة تصلح للشعر مثل ما تصلح
للخطابة ، ولتوسم فيها الدلولان بمضبط ببعض ، وما هو الجاحظ أيضا - كذا كرتا -
لم يكن يترك بين الهلقة والخطابة في كثير من الاحيان .
وإذا نظرنا في كتاب البيان والتبيين نجد أن الجاحظ لم يك يدع مسألة صغيرة ولا كبيرة
تتعلق بالخطابة وقواعدها الا أشار اليها . وقد أفتتح الجاحظ كتابه بالحدث عمن
العصر وهو بها ، وتحدث كثيرا عن فضيلة البيان والقدرة على التعبير
والكلام ، وضرب لفضيلة البيان أمثلة كثيرة من القرآن والشعر والنثر ، وأستشهد ببعض
أقوال الأمازيغ كقول بزجهر القاسم^(١) ، وتحدث عن المصوب التي يمكن أن
تصوب لسان الخطيب وما يعثره من ضرب الآفات الصوتية ، فأشار الى اللثغة ، والحروف
التي تقع فيها ، ومن أنواعها ، وضرب أمثلة عليها ، وذكر بعض من كانوا مصابين بها^(٢) ،
كما تحدث عن آفات أخرى كالفلان وهو ككرة الصباح ، والضمير وهو أعوجاج القيسم^(٣) ،
والمعرقلة ، والحروف وهو ركوب السن اللثغة ، وسقوط التناها وتأثيرها على اللسان ،
وتحدثت عن كانوا مصابين بهذه الآفات من الخطباء والبلغاء^(٤) ، ولكنه لاحظ أن هذه
المصوب تطورت في درجة تأثيرها ، فعنها العديد ومنها السهل ، ومنها ما اذا اطلق
به المرء فالخير أن يقطع عن هذه الضعف ولا يشاطرها . يقول : " وليس اللجلاج والتقسام
والألفح والأفصا " . في سهل الحصر في خطبته والمعوي في مخالفة خصومه . . . ثم
أعلم أن صاحب التمديق والتقيير والتعجب من الخطباء والبلغاء مع سباجة التكليف
وشنعة التعبد أعد من عبي يتكلف الخطابة من حصر يصر لاهل الاحتياذ والديهم
. . . فالحصر المتكلف والمعوي المترابذ ألوم من البلوغ المتكلف^(٥) .
صحيح أيضا وليس " مرة سلطة اللسان عند المناجزة وسقطات الخطل يوم اطالة الخطبة

١ - البيان والتبيين ٧ / ١ : ٢ - البيان ١٥ / ١ : ٣
٣ - البيان ٥٥ / ١ : ٤ - البيان ١٢ / ١

بأظم ما يحدث من المهي من اختلال الحجة ، ومن الحصر من فوت وترك الطائفة ،
والناس لا يهتدون الخرى ، ولا يلهون من استولى على بيانها العجز ، وهم يلهون الحصر ،
ويوهون المهي ، فان تكلف مع ذلك مقامات الخطباء ، وتماطها مآظرة اللفظ ، فخاصف
طريق السد (١) .

ومضى الجاحظ يريد أسما كورين من خطباء العرب ، وتحدث عن صفاتهم وأخبارهم ،
فذكر أسما الخطباء من بني هاشم ، ولفظ رجال القبائل ، وخطباء الجاهليون والاسلاميين
والزيديين والحضريين ، ومن كان يجمع بينهم بين الخطابة والشعر ، كعمرو بن الاكهم ،
والهيثم الجاهلي ، والكهيت بن زيد ، والطرايح ، وصوان بن حطان ، ونصر بن سوار ،
وشار ، وساق فيها كورا من أحوالهم وأنهاهم (٢) . وأورد كورا من خطباء العرب ، ووضعها
بين أيدي التلاميذ والدارسين وكأنه يضع بذلك مادة علمية ، ومطلب من المبتدئين بهيئتها
الفن ، ومن يطمعون أن يكونوا خطباء بلفظ أن يحفظوا هذه المادة ، ويصروا على مدى
منها لتكون نكالا للمستهم ، وصحلا لأدواتهم ، ومادة يستعملون بها على الاجتهاد
والتميز . ومضى يفرق بين أنواع الخطب المختلفة ما يبغي أن يتبها لكل نوع من
أسلوب القيل . يقول : " والسنة في خطبة الفلاح أن يطول الخطاب ويصغر المجهول " .
ويقول أيضا : " ووجدنا الناس اذا خطبوا في صلح بين المشاعر أطالوا ، واذا أنشدوا
الشعر بين الساطين في مدح الملوك أطالوا ولطافة موضع ولم يمد ذلك بخط ، ولانفسال
موضع ولم يمد ذلك من جسر (٣) .

ولا يهني الجاحظ أيضا الحديث عن سمت الخطيب وسمته وأثر ذلك في اقتراح المسامحة
والتفكير فيه ، وعن الاشارة وتبها وباعى أن يكون لها من دور في صفة الخطيب وتحدث
ببيانها ، بل ان حسن استخدامها قد يكون أحيانا أبلغ من الكلام قال ابن رشيق :
القول : مبلغ الاشارة أبلغ من مبلغ الصوت ، فهذا باب تقدم فيه الاشارة الصوت ، وقول :
حسن الاشارة باليد واللسان من تمام حسن البيان باللسان . جائد لك الرمان نصبا
وقال الجاحظ من قبل (٤) ولا شك أن الجاحظ من اجل الاشارة نوا من أنواع البيان

٢ - انظر مثله في البيان : ٤٤ / ١ - ٥٠

٤ - انبيسان : ١٣ / ١

١ - البيان : ١٢ / ١

٢ - البيان : ١١٦ / ١

٥ - المصنعة : ٣١٠ / ١

قد تنفوق أحيانا على الكلام انما كان يلاحظ في ذلك معنى الخطابة وشهر الوباء .
 وبالن الجاحظ بين خطب المتقدمين وخطب المولدين ، وفضل خطب المتقدمين
 لبعدها من التكلف ، وسلامتها من اللفظ المتكبر ، ولجبراتها مع تدفق الطبع السليم ،
 بقول " ولم أجد في خطب السلف الطيب والأعراب الاقلام الفاظا مسخوطة ، ولا معاني
 مدخولة ، ولا طعما رديقا ، ولا قولا مستكرها ، وأكثر ما نجد ذلك في خطب المولدين ،
 وفي خطب البلد بين المتكلمين " (١)

والخطيب - ولا شك - يحتاج الى سرعة البديهة والقدرة على التدفق في الكلام ،
 وسهولة الأخذ فيه أكثر ما يحتاج الى ذلك الشاعر ، وهي الجاحظ - بدافع تعصبه
 للعرب واعتزازه بتراسهم - أن هذه العيزة المبهمة قاصرة عليهم ، وهو يتخذ منها مجسالا
 للمفاخرة أمام الأمم الأخرى ، وسلاحا يرفعه في وجه الشعوب والخصوم ممن كانوا
 يهاجمون العرب ويحطون من قدر حضارتهم . يقول الجاحظ : (ان البديهة قاصرة
 عليها ، وان الارتجال والانتصاب خاصان عليها) (٢) بل ان المصيبة للعرب لفصله على أن
 يبالغ أكثر حتى يوسع مدلول العيزة السابقة ، فيزعم أن كل شيء للعرب انما هو بديهية
 وارتجال على حين لا يستطيع أحد غيرهم أن يخطب أو يقول الا بعد حياض وعادى وطول
 فكرة واجتهاد . يقول : " كل شيء للعرب فانما هو بديهية وارتجال وكأنه الهام ، ولو كانت
 هناك سنانة ولا مكابدة ولا اجالة فكر ولا استبانة ، وانما هو أن يصرف همه الى الكلام
 والى رجز يوم الخصام ، أو حين يتنحى على رأسه ويحدو به بعير . فتأته المعاني أريالا ،
 وتتال عليه الالفاظ اثمالا ، ثم لا يقبلها على نفسه ، ولا يدريه احد من ولده : والكلام
 عليهم أسهل ، وهو عليهم أسير من أن يفتنوا الى تحفظ ، ويحتاجوا الى تدبير ، وليس
 هم ممن حفظ علم غيره ، وأحتذى على كلام من كان قبله " (٣) .

والا كما نشكر للجاحظ حماسه السابقة في جمل البديهة والارتجال مصورين على العرب
 فان الشك يعمتها في جمل البلاغة مقصورة عليهم وعلى القرون فقط حينها بقول : " وجعلت
 القيل انا لانعرف الخطيب الا للعرب والقرون ، فأما الهند فانا لهم ممان مدونه وكسب

١ - البديهة : ١ / ٢
 ٢ - البديهة : ٢ / ٢
 ٣ - البديهة : ٢ / ٢

مجده ، لاضافه الى رجل معروف . . . ولليونانيون فلسفة وخطبة منطلق ، وكسان
صاحب المنطق نفسه يكنى " اللسان غير موصوف بالبيان معظمه يتميز الكلام وتفصيله
ومنايه وخصائصه ، وهم يزعمون أن جالينوس كان أنطق الناس ، ولم يفكره بالخطابه
ولا بهذا الجنس من البلاغة (١) . . . ومد أن يقصر الخطابه على العرب والسريين
فقط يذكر أن خطابه الفرس لا تكاد تقاس بخطابه العرب ، أو تبلغ شيئا الى جانبها
لان خطابه العرب ، - بل كل شيء - قد هم كما سبق أن أشار - بديهية ورتجال
وهي ميزة صفة لا يفتخ بها الفرس ، والذين لا يتأتى لهم القول الا بمد طول كسب
ومعانة . . . يقول في اعقاب العبارة السابقة : " الا أن كل كلام للفرس ، وكل معنى للمعرب
كانا موعن طول قوة ومن اجتهاد بأى وطول خلوه ، ومن شأونة ومعاونة ، ومن طول
التفكير وبأسنة الكسب ، وكل شيء للعرب قلنا هو بديهية ورتجال (٢) . . .
على أن الجاحظ لا يفتخ في حديثه عن الخطابه عند هذه الملاحظات الشكلية العامة
ولكنه يتطاول الخطابه بالمدح والثناء الخالص ، فيتناول بالدراسة والنقد ألقابها
ومنايها ، ويتحدث عن حالة المستمعين النفسية ، وعن أحوالهم وما يطلع من القبول
لهم ، وهو هنا يطول الوطوف عند ما أثاره بشر في صحيفته السابقة عن صفات الألفاظ
والعماني ، وسطابة الكلام لساميه ، وتفاوته لتفاوت حال من يلقى الهمم ، ويوسع
مدلول هذه الكلمة ويمطباها أبعاد أعمق مما كانت عليه عند بشر . وسفر حتى لقد بحث
في هذا الجانب قليلا ، ودعه الى دراسة قضية الالفاظ والعماني عند الجاحظ .
وعلامة اللؤلؤ ان المعترزة كانوا أكثر الناس غاية بقضية الخطابه ، واستنباط أصولها ،
وتغير لوانها ، لما كان لها من أهمية عند هم ، فقد كانت وظفتهم الاولى ، وسهلتهم
الواشرة في العاطفة والافهام للظهور على الخصم ، والظفر باعجاب الجمهور وقد بسق
وقد كان بشر ابن المعتز من أظهر من أتجه الى هذه الناحية وهي بها وكتب فسي
الخطابه ، وأمر البيان والقول صحيفة نقدية قيمة تمتد من بذور البحث البلاغسي
الاولى ، ثم جاء من بعده الجاحظ ، فاستعاد كثيرا من صحيفة بشر وشي طيبها
بعد أن وسع كثيرا من الآراء ، وأعطاهما مظهر أعمق مما سببته في ألقابها . . .
الدراسة لجهد الجاحظ .

١ - الهمم : ١٨ / ٢ - المرجع السابق وصفتها .

٢ - الجاحظ والدراسات القرآنية

للجاحظ أكثر من كتاب في مجال الدراسات القرآنية ، فله كتاب (نظم القرآن) وله كتاب (آي القرآن) وكتاب (خلق القرآن) وكتاب (السائل في القرآن) ولكن هذه الكتب جميعها مقلدة للمصنف الشديد ، ولأنكاد نعرف شيئا عنها إلا نقولا قلبية مشفوعة بين موقلات الجاحظ الأخرى لأنكاد نؤمن أو يكون فيها كتاب كبير ، وسنحاول من خلال ما نتفق له يتسلسل من موقلات الجاحظ أن نعرف رأيه في مرتبة القرآن ودرجة اعجازه ووجوه هذا الاعجاز .

أعلن الجاحظ أن القرآن إحدى معجزات محمد ، وهو معجزة بلاغية ، وإنما كان على هذه الصفة بالذات لأن سنة الله في الكون قد جرت على أن تكون معجزات أنبيائه من جنس ما شهيره أوليهم الذين أرسلوا اليهم ، حتى يكون ذلك أصق في الحجة ، وأبلغ في الإيهام والبرهان والدليل ، كانت معجزة موسى السحر لأنه كان أعجب الأمور عند قوم يهون السحر ولم يكن أصحابه قط في زمان أشد استحكاما فيه منه في زمانه (١) . وكانت معجزة عيسى في الطب لأنه " كان الاغلب على أهله وعلى خاصة طبائه الطب ، وكانت مواهبهم معظمهم على خواصهم ، فأرسله الله عز وجل باحيا الموتى إذ كانت عابثهم علاج المرضى وأهيا الأكمه ، إذ كانت عابثهم علاج الرمد (٢) . وكانت معجزته في مجال الهلافة والبيان والمصاحبة والكلام ، لأن قوم محمد " كان أغلب الأمور عليهم وأخذ بها عندهم وأجلها في صدورهم حسن البيان ، ونظم ضربوب الكلام يحظهم له وانفرادهم به (٣) .

وهذا راجح محمد بعددهم به عند أول لحظة ، يتخذه أمر أن يأتي بسورة واحدة من خلقه ويقل لهم : (ان ما يفترون بسورة واحدة فقد كذبت في دعواي وقد كذب في تكذيب (٤) . ولم يكن القوم الذين يثار عليهم محمد قوما عاديين ، انهم قوم شكسون خصمون لا يستكون على كسوة ولا صغيرة فقد شجوا يثارون محمدا من كل سبيل (هجوم من كل جانب ، عاروا أصحابه) واثابوه الحرب (٥) . ولكن على الرغم من ذلك كله لم يمارضوا القرآن ، ولم يحاول واحد من ضميرائهم وخطبائهم أن يولف " كلاما في ينظم كلامه كأصرسورة (٦) . مع أن ذلك أهمل من الحرب والقتال والايخارج من الديار ، لم يمارضوا القرآن وهم القضاة الهلثاء " والكسالى كلامهم وهو سيد عليهم ، قد قاضوا بينهم ، وجاشت به صدورهم ، وظهرت قوتهم عليهم ، حتى قالوا في العجائز والمقارب والذئاب والكلاب " وكل ما دب وديج ، ولهم بعد أصناف

١ - جميع الفتوى على هامش الكامل للمفيد : ١٤٦/٢
٢ - المرجع السابق وصفحته ٤
٣ - المرجع السابق وصفحته ٥
٤ - المرجع السابق وصفحته ٥
٥ - المرجع السابق وصفحته ٥
٦ - المرجع السابق وصفحته ٥

النظم وضروب التأليف ، كالقصيد والرجز والمزدوج والمجانس والأسجاع والمثنوي^(١) ، والمسر
 في ذلك الآن أمثالك احتمالان يوجد هما الجاحظ . أحدهما أن يكونوا قد أدركوا مسورة
 القرآن البلاغية ، وظلمة نظمه وتأليفه ، وأنه ما لا قبل لغيره ، فصرخوا "عجزهم" ، وأن ظل
 ذلك لا يشبه لهم ، فقرأوا أن الاضرب عن ذكره ، والتفاؤل عنه في هذا الباب . وإن فهم
 به . أصل لهم في التدبير ، وأجدر ألا ينكشف أمرهم للجاهل والضعيف وأجدر أن يجسروا
 إلى الدعوة سبيلا^(٢) . فصرخوا طربوا القرآن ضمير : (ولدا تلى عليهم آياتنا بالسوا
 قد سمعنا لونها) لفتنا مثل هذا) والاحتمال الثاني أن يكونوا "أطلقوا عن صابغهم
 مع قد يتهم طوبيا^(٣) " وهو احتمال مرفوض عقلا ، لأنه لا تمتعه لاجوز أن يطلقوا على تسسرك
 المعارضة وهم يكذبون طوبيا ، لأنه لا يجوز على العدد الكثير من العقلاء والدهاة الاطيكيا
 على بدل الكثير وجون اليسير ، أي اللجوء إلى الحرب والقتال ، وترك المعارضة والكسالم
 وهي أخف وأيسر ، وأذن فلم يبق الا الاحتمال الاولي ، وهو أن يكون القوم قد أدركوا
 علو كعب القرآن في البلاغة والنظم وأحسوا بعجزهم عن الاتيان بمثلها ، فسكتوا عن صابغهم
 حتى لا ينكشف أمرهم أمام الناس .

الجاحظ والصرفه : وكأنا أحصا الجاحظ أن هذا التعليل قد لا يكتفى لسكتهم
 عن المعارضة ، وهم أهل اللدد والخصومة ، وأهل الفصاحة والبيان ، كان ينبغي أن تكون
 لهم محاولات في معارضة القرآن ، ولعلمهم قد يطاولون أن يماروا في هذه المعارضات ويصروا
 لها حجة وخفلا ، قد يكون ذلك أكثر تمولا من سكتهم المطلق عن المعارضة ، ولعل هذا هو
 ما دفع الجاحظ إلى أن يجد في الامر ضربا من (الصرفة) على أن الفرق بعيد هاهنا وبين
 طبع الصرفة عند الجاحظ وفهمها الذي تحدثنا عنه عند استفاذه النظام . صرفة النظام
 أن المريب كانوا قادرين على الاتيان بمثل القرآن لو أتيح لهم المجال وأعطوا الفرصة لأنه ليس
 للقرآن حجة بلاغية عن غيره ولكنهم صرخوا عن ذلك ، وأبعدوا عن هذا الطريق . أما صرفة
 الجاحظ فهي باب من التدبير الالهي والعناية الربانية ، جاءت لصلحة المسلمين ، ولوسع
 الشبه والدعوى التي يمكن أن تنتشر بينهم بسبب هذه المعارضة ، فقد لا يهدم الامراتاسا
 جهالا ، أو يحشكون معاندين ، أو ضمنا المقيدة أغمارا ، تنظلي عليهم بعض مؤثرهم أهل
 الزيف والضلال ، فليقنوا في أوامهم ، أنهم قد طارضا القرآن ، أو جأوا بطله ، فتنتشر
 الهلولة والريب في النفوس المريضة . تلك هي الصرفة وظفتها عند الجاحظ . صرفة جاءت

١ - حجاج النبوة على هامش الكامل للمبرد . ٢ - حجاج النبوة ١٤٥/٢ :
 ٣ - المرجع السابق .

لخير المسلمين وصلحتهم . يقول ٢ : " وعلى ذلك طرّف من أوهام الحرب ، وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن بعد أن تحداهم الرهول بنظمه ، ولذلك لم نجد أحداً طمّح فيه ولو طمع فيه لتكلفه ، ولو تكلف بعضهم ذلك لجا " بأمر فيه أدنى شبهة لعظمت القرصة على الأعراب وأشباه الأعراب ، والنساء وأشباه النساء ، ولأننى ذلك للمسلمين عميلاً ولطلبوا المحاكمة والتراضى ببعضى العرب ، ولكنك القيل والقال (١) .

ويذكر هذا المفهوم للقرصة في موضع آخر من الحيوان فيقول ٣ : " وذكرنا من صرف أوهام العرب عن محاولة معارضة القرآن ، ولم يأتوا به مضطرباً ولا علفاً ولا مستكراً إذ كان في ذلك لأهل الشعب تعلق (٢) ويستشهد الجاحظ لرأيه هذا بما أحدثه سيلهمة حين طرّض محرم آيات القرآن من تشكيك في نفوس الجيلة يقول ٤ : " فقد رأيت أصحاب سيلهمة ، وأصحاب بني الفواحة ، إنما تعلقوا بما ألف لهم سيلهمة من ذلك الكلام الذى يعلم كل من سمعه أنه إنما عدا على القرآن فسلبه ، وأخذ بعضه ، وتطاول أن يتأرّبه فكان لله ذلك التدبير الذى لا يلفه العباد ولو اجتمعوا له (٣) .

اعجاز القرآن في نظمه : ومن الواضح أن القرصة عند الجاحظ بضمومها هذا لا تنفى عن القرآن بوعته البلاغية ، ودرجته العالوية في سلم الفصاحة والبيان ، وقد أكد الجاحظ هذه الحقيقة أكثر من مرة ، فذهب إلى أن وجه الإعجاز في القرآن إنما هو النظم والتأليف . يقول ٥ : (في كتابنا المنزل الذى يدل على أنه صدق نظمه اليدريح ، الذى لا يقدر على مثله العباد ، مع ما سوى ذلك من الدلائل التى جا بها . من جا به (٤) .

ويقول في خطاب من يعصون كعبه : (وصحت كتابى في خلق القرآن كما صحت كتابى في السرد على المشبهة وصحت كتابى في القيل في أصول الفتيا والأحكام كما صحت كتابى في الاحتجاج لنظم القرآن وغريب تأليفه ويدريح تركيبه (٥) .

ولكن ما فهم النظم عند الجاحظ ؟ وطبقات هذا النظم القرآنى الديدح ؟ لقد وضع الجاحظ - كما ذكرنا - كتاباً في نظم القرآن ، ولكن الكتاب مفقود ولا نعرفه عنه شيئاً وليس بين أيدينا حتى نجد نقول عنه تماعدنا على تكوين فكرة عنه ، ولكن الجاحظ يصف لنا فيقول ٦ : (كتبت كتاباً أجهدت فيه نفسى ولغنت منه أقصى ما يمكن مثلى فليس الاحتجاج للقرآن والرد على طمان ، فلم أدرع فيه مسألة لرافنى ، ولا لطبى ، ولا لغيره ولا لكفره ، ولا لعناق مفرع ، ولا لأصحاب النظام ولمن نجم بعد النظام من مصر أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة وأنه تنزل وليس ببرهان ولا دلالة (٦) .

- | | |
|----------------------------|----------------------------|
| ١ - الحيوان : ٩ / ٤ | ٢ - المرجع السابق ٢٢٩ / ١١ |
| ٢ - المرجع السابق : ٩٥ / ٤ | ٤ - المرجع السابق وصفتيه . |
| ٥ - المرجع السابق : ٩ / ١ | ٦ - حجج النبوة : ١٤٨ / ٢ |

فالكاتب ان في الاحتجاج للقرآن ، واليد على ما آثاره أصحاب الشبه والمبهمين حوله من شكوك وريب ، كهيئة الصفة بطبوعها الزائفة عند النظام وأصحابه ، وشبهه الروايات والحشوية والكلاب والثقافتين ، كذلك الشبه خلا التي آثارها ظاهرة من الكتاب يقول ضمير الجاحظ : ان الواحد منهم (يكون أول بدويه الظمن على القرآن ليس تأليفه واللفظ عليه يتكلمه ، ثم يظهر بعد ذلك ظروبه بتكذيب الاخبار وتبجيله من نقل الآصار^(١)) أو كهمز اليهود وسخرتهم من قوله تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له) فالت اليهود على وجه الضامن والمهيب والفضائل والنعمت : تهم أن الله يعترضنا ، وما استعرضنا الا لقره وظانا ، فكفرت بذلك القبل ان كان على وجه التكذيب والتخطئة لا على وجه أن فيها كان في الاصل أن الله قسور وأن عباد أهيا^(٢) . ليو لا . جيبا يضح الجاحظ كتاب نظم القرآن الذي لا شك أنه ليوصل اليها لوجدنا فيه عرضا لهذه الآيات جميعها ، وها هو حججها واليه عليها ، قسم بيد والكاتب في جانب الآخر توضيحا لهذا نظم الذي هو وجه امجاز القرآن من الجاحظ . أما معالجه للنظم القرآني ، فقد تحدث عن ذلك من عدة نواح :

أ - اللفظ القرآني : لاحظ الجاحظ أن اللفظ القرآني يفتح بكسر السين الخاص بالبلغة العظيمة ، فأول ذلك حسن انتقاء اللفظ واستعمال ما هو أحق بالمعنى منه ، وأولى بالاستعمال . فقد يشترك لفظان في معنى واحد ، ولكن أحدهما أدق من الآخر في اللفظ وأدخل في المعنى ، وأهدر على التعبير عنه من اللفظ الآخر . وقسم تنبيه هذه الفروق الدقيقة بين الالفاظ المترادفة عن العامة وأكثر الخاصة ، ولكن القرآن يتفهم بذلك ، ولا يمكن أن تنبيه عنه هذه الفروق ، يقول : " قد يستغف الظاهر الفاظها ويستعملونها وغيرها أحق بذلك منها ، ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القسوان الجوع الا في موضع العلاب أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر . والظاهر لا يذكر في السخب ويذكر في الجوع في حال القدرة والعلامة كذلك ذكر العطر ، لأنك لا تجد القسوان والفظ الا في موضع الانتقام ، والعامة وأكثر الخاصة لا يفتلون بين العطر وبين ذكر الفهم والفظ القرآن الذي عليه نزل أنه اذا ذكر الأبحار لم يقل الأسماك ، واذا ذكر سبع سموات لم يقل الارضين ، ألا تراه لا يجمع الارض على أرضين ، ولا السمع أسماطا ، والجسماني على أهواء العامة غير ذلك ، لا يفتقدون من الالفاظ ما هو أحق بالذكر وأولى بالاستعمال

١ - رسالة ذم اخلاق الكتاب : ٤٢ - ٤٣ ضمن ثلاث رسائل للجاحظ ، المطبوعة

المطبعة ، ١٣٤٤ هـ .

٢ - المرجع السابق : ٣٤

وقد رسم بعض القراء أنه لم يرد ذكر النكاح في القرآن الا في موضع القومح (١) .
 وفي اللفظ القرآن دقة وإيجاز ، واللفظ القليل يجمع المعاني الكثيرة ويوكى ما لا تؤكد به
 المعاني الطويلة . قال تعالى : (قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكارهين)
 فاستحق لكل صاعده وجارح كاسب من باز وصقر وعقاب وفهد ، وشاهين وضيق ، وريثون وهاشق
 وطاق الأخر من أسر الكلب . . وهذا يدل على أنه أعصاب كلها وأبحد ما هيئا ، وأنهيها
 ذكرها . . (٢) . وتحدث عن قوله تعالى (والارزقهم ذلك مما أطعموا) (أخرجه تيسرا
 ماها وماها) (من مميزات الألفاظ وما جمته من المعاني الكثيرة . قال : " قالت
 الحكا " انما تبنى الداعن على العا " والكلا " والمستطاب " فجمع بقوله : (أخرجه تيسرا
 ماها وماها) ، العجم والشجر والطح والبطيخ والبقيل والبعشب لأكثر ما يقع على مساق
 ينقطنن وما ينقطع وكل ذلك مرعى ، ثم قال على الصحيح : (مطا لكم ولا تماكسرو ،
 فجمع بين الشجر والما " والكلا " والماعون كله لأن الطلع لا يكون الا بالما " ولا يكون الصغار
 الا من الشجر (٣) . وتحدث عن هذه الخاصة في قوله تعالى يصف خير أهل
 الجنة : (لا يهدون فيها ولا ينزفون) فهاتان الكلمتان قد جمعتا جميع مروب خير
 أهل الدنيا . وقوله تعالى يذكر فاكهة أهل الجنة : (لا مقطوعة ولا ممنوعة) جميع
 بهاتين الكلمتين جميع تلك المعاني (٤) .

وقد ذكر الجاحظ أنه ألف كتابا عرض فيه لما جاء في القرآن من الإيجاز ، وصل الحديث
 في معناه . يقول " وفي كتاب جمعت فيه آيا من القرآن لتعرف بها فضل طيبين الإيجاز
 والحذف بين الزوائد والفضول والاستعارات ، فإذا قرأتها رأيت فضلها في الإيجاز
 والجمع للمعاني الكثيرة بالالفاظ القليلة على الذي كتبه لك في باب الإيجاز وسبقه
 الفصل (٥) .

على أن القرآن بلغ في أحيان كثيرة الى الاطناب ايضا وذلك يرتبط عند بعضه بمراعاة
 المقام وأحوال المخاطبين ، فقد تحدث الجاحظ عما ورد في القرآن من الترداد والتكرار
 في القصص فقال : " وقد رأينا الله عز وجل يرد ذكر قصة موسى وهارون وشعيب
 وإبراهيم ولوط وهاد وشمود ، وكذلك ذكر الجنة والنار وأمور كثيرة ، لأنه خاطب جميع
 الأمر من العيوب وأصناف المعجم ، وأكرهم في غافل ، أو معاند مشغول القسوة
 ساهى القلب (٦) .

- | | |
|---------------------------|-----------------------|
| ١ - البهيمتان : ٢٠/١ | ٢ - الحيوانان : ١٨٨/٢ |
| ٣ - البهيمتان : ٣١/٣ | ٤ - الحيوانان : ٨٦/٣ |
| ٥ - المرجع السابق وصحته . | ٦ - البهيمتان : ١٠٥/١ |

كما يلاحظ الجاحظ أن لفظ القرآن مبرزة أخرى من حيث النظم وذلك أنه رأى فيها
 هذه الألفان أن يكون مفعولاً ومن جيرانها صلة ط ، فبعض الألفاظ فلا تأتي صاحبها
 داعياً لا غير متعري ، مثل : (الصلاة والزكاة ، والجوع والخوف ، والجحشة والتسليم
 والرهبة والرهبة ، والمهاجرين والأنصار ، والجن والإنس)^(١) . وهو من جنس نونياً
 بعد باسم (مواءمة النظر) ومن مبرزات اللفظ القرآن التي لاحظها الجاحظ
 فإذ لم تكن العطف ، وعلامت لاصوال المخاطبين ، فحدث كل فريق من التمسك
 بما يكون أوقع في نفسه ، وأدخل في التأثير فيه . يقول : (رأينا الله يتكلم ويتكلم
 إذا خاطب العريب والأهراب أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحى والطف ، وإذا خاطب
 بني إسرائيل أو حكي ضمير جملة بسوطاً وزاد في الكلام)^(٢) .

نظم القرآن وسوَّى السوزن : وهذا هو الجاحظ إلى أن القرآن بخالف في
 كل ما عارف طوه العريب من أنواع الكلام أن له نفساً موسيقياً خاصاً ، ووزناً يتبعه نونياً
 من وحدات مترابطة متشعبة وقد لاحظ الناس ما في القرآن من وزن وإيقاع فصيحاً ذلك
 شعراً يرى آخرون التواء بها واحداً في آخر بعض الآيات فطاولوا أن يوجدوا صلة
 ومن سجع الكهان أو غير ذلك من ألوان الكلام . ولكن الجاحظ يرى في القرآن أن يكون
 على أي نوع من أنواع الكلام التي عرفها العرب واسطوحها طبعها في الكلام . يتسلسل
 * خالف القرآن جميع الكلام العوزن والمنشئ ، وهو منشئ غير حقي على منازح الأسماء
 والاسجاع ، وكيف صار نظمه من أعظم البرهان وتأليفه من أكبر الحجج^(٣) . وكما
 في القرآن آيات جاءت على بعض أوزان الشعر المعروف عند العرب ، وعلى هذا ما جسد
 بعضهم بعضها شعراً ، فعملن لهم الجاحظ أن للشعر حدوداً معينة ، وهذا إذا كان
 نظم أي كلام أتفق له وزن خاص شعراً ، لأن الناس في أثناء حد بينهم العادي كـ
 ما يخرج كلامهم دون اتفاق وحد . إذا وزن عهدين ، فهل يسمى هذا قريضاً ؟ وهل يسمى
 اصحابه شعراً ؟ آثار الجاحظ هذه المسألة من خلال قضية الشعر في القرآن . وكما
 رأيه في ذلك أن الكلام حتى يستحق أن يسمى شعراً ينبغي أن يفيد فيه هذا الفن
 ويحد إليه هذا مضموناً ، وأن يتجاوز في مقداره البيت والبيتين ، والمباعدة والمفرد
 تكلم الجاحظ من هذه المسألة من خلال حد يسه عن قوله تعالى : (تبت بهذا أي
 فريد على من طعن عليه أو زعم أنه شعر لأنه في تقدير (مستغلى مطلق) فقال : أليس
 ذلك لو اعترضت أظرف بيت الناس وخطبهم ومائلهم لوجدت منها مثل (مستغلى مستغلى)

١ - الجاحظ : ٢١ / ١
 ٢ - الجاحظ : ٢٨٢ / ١
 ٣ - الجاحظ : ٢٨١ / ١

كثيراً و (مستعملين لفظين) ، وليس أحد في الأرض يجعل ذلك المقادير شمراً ، وإنما
 أن رجلاً من الباعة طاح : من يشتري بالذئبان ، لقد كان تكلم بكلام مستعملين
 (مستعملين طمولات) ، كونه يكون هذا شعراً ومطاحه لم يقصد إلى الشعر
 وظل هذا المقادير من الوزن قد يتبها في جميع الكلام ، وإذا جاء المقادير الذي يعلم
 أنه من نتاج الشعر والمعروفة بالأوزان والقصد إليها كان ذلك شمراً (١) والجاحظ
 سابق إلى الحديث في مسألة الشعر في القرآن ، وما أتفق منه على أوزان معينة ، وسواء
 يتوسع اليافطاني من بعد في بحث هذه الناحية ويقر لها بأها خاصة مستغنياً ما تستعمل
 الجاحظ في ذلك .

المسور البلاغية في القرآن : عرض الجاحظ لكثير من الآيات القرآنية وبخاصة في كتابه
 الحيوان ، فبين ما فيها من ألوان بلاغية وشرح وجه الجلال فيها ، وعلى الرغم من أن
 الجاحظ - كما سقينا - لم يفرق بين ألوان البلاغية المخططة كما فعل المتأخرون ، فليس
 تميز ألوان اليدوي طبعاً ، وهذا وألوان اليونان أو العمانى ، وإنما كانت هذه الألفاظ
 تتداخل عنده وقد يسميها جميعها بديما أو بياناً ، أو براءة أو فصاحة ، إلا أن الجاحظ
 كان منحها إلى الفرق الدقيقة الموجودة بينها وكان في ادراك تام لمدى دلالة شيئا .
 عرض الجاحظ لبعض الصور البلاغية التي وضعت في القرآن ، وأوضح التشبيه والتشبيه بسمية
 وكشف عن الصلة أو وجه التشبيه بينهما ، وجلاه بين سره وجماله فقد توقف طولاً في
 قوله تعالى : (أنها شجرة تخرج من أصل الجحيم طلحها كأنه رؤوس الشياطين)
 الذي طعن فيه بعض المتكلمين والطحاوي بسبب خطأ التشبيه به ، فان التامر لم يرد شوطاً
 قط وهو شامد وحده حتى يشبه به . وقد رد أبو عبيدة على ذلك من قول رداً لغياً بلسان
 ذكر أن هذا الاستعمال وارد في أساليب العرب ، وبين أنه معروف في طريق التفسير
 قديم ، وكانت هذه الآية وما أورجولها من شوك الطحيد بن سبها في وضع أي حوسب .
 كتاب (مجاز القرآن) أما الجاحظ فلم يمجبه هذا التفسير اللغوي ، وقد ذهب إلى التفسير
 لوجه التشبيه فبين أنه منقطع عن غير طهو تدرك بالحصر اعتداداً على ثبوته في الأدراك
 طريق العادة والعرف وتطابق التامر له . فقال : " وإنما أن التامر رأوا شوطاً قط طس
 صورة ، ولكن لما كان الله تعالى قد جعل في طباع جميع الأمم استقبح صور الشياطين
 واستطاحه وكراهته ، وأجرى على السنة جميعهم ضرب النمل في ذلك رجحها لا يحسب
 والتشعر والاختلاف والتفرع إلى طحيد جملة الله في طباع الأولين والآخريين وقد جوسب

الأمم على خلاف طبائع جميع الأمم ، وهذا الظاهر أشبه من قبل من وهم من القاصدين
 أن رؤوس الشياطين نبات ينبت باليمن (١) . وتفسير الآية في موضع آخر من التفسير
 قال : " وهم ثمان رؤوس الشياطين ثم سجدوا فكانت بلاد اليمن لها عظم كروية
 والظلمون لا يعرفون هذا التفسير ، وقالوا : ما هي إلا رؤوس الشياطين الصروفين
 الاسم من لغة الجن وهم قوم . فقال أهل الطعن والخلاف : كيف يجوز أن يفسر
 الكل بشئ ؟ لم نره فتوحه ولا وصف لنا صوته في كتاب لاطق أو خبر مادي : ومفسر
 الكلام يدل على التخريف بترك الصورة والتزج فيها ، وطى أنه لو كان شئ ، أبلغ تفسير
 الزجر من ذلك لذكره فلهذا يكون الصان كذلك وليس لا يجوز إلا من شئ ، ما لم يفسر
 قد عاينوه أو صور لهم واصف صدق اللسان بل في الوصف . . . قلنا : وإن كان لم يفسر
 شيطاناً قط ولا صور رؤوسها لنا صادق يده في اجامير على ضرب الكل يتبع التفسير
 حتى ما يراهم من ذلك في مكانين : أحدهما أن يقولوا : ليسوا شئ من الشياطين
 والآخر أن يسمى الجبل شيطاناً على جهة التطير له كما تسمى القوم الكفرة شومراً . . .
 قول جماعة المسلمين والمرب وكل من لقيناه على ضرب الكل يتبع الشيطان ذلك شئ
 أنه في الحقيقة أخرج من كل موضع . . . (٢) فالجواب عن بقى التفسير القاصدين
 للتشبيه ، وهو ظهور أهل الظاهر ، سواء كان ذلك نباتاً ينبت باليمن أو شجرة أو غيره
 المنظر ، فهذه كلها عدلوات مادية ولكنها لا تشر الخيال كل ما توره كلمة لا القبول
 من الخوف والرجب . . . فكان شبهة هذا التشبيه اثاره الخيال عن طريق استعانة
 الصورة المصنفة اليه ، وهي صورة الشيطان . . . ومررنا بالجواب لقوله تعالى : (وأنسى
 ظهراً نياً الذي آتاهما فأنسخ عنها أتبعه الشيطان فكان من الغاوين) . . .
 فرغناه بها ولكنه أخذ إلى الأرض وأخرج منها كل الكلبان يحصل عليهما
 يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا) . . . فقد طعن في
 التشبيه أيضاً بعض المعترضين ولم يروا بين التشبيه والتشبه به صورة واضحة ، أو
 قوة : . . . فربما أن هذا لا يجوز أن يضرب لهذا المذكور في صدر هذا الكلام . . .
 يشبه حال من أعطى شيطاناً ليقوله . . . ولم يذكر فيه ذلك . . . بالكلام الذي ان
 شئ ينجح وطى ذاهبها وإن تركته شد عليك وشج . . . مع أن قوله : يلهث لم ينجح في
 وإنما يلهث الكلب من صغر شديد وحرس شديد وير تذب ، وأما التباح والتباح من شيطان
 آخر (٣) .

١ - الحبيب - وان : ٤ / ٤
 ٢ - الحبيب - وان : ١٧ / ٢

وفي ذلك الجاحظ من هذا التشبيه بين قصر نظر الصمغ في لانه لم يذكر من حال المشي
 الا صورة عرض الآيات عليهم وعدم قولهم لها مع أن الصورة هاهنا صورة شبيهة وذات
 مدلولات واسعة * فقد شبهت الآية الذي أعطى الآيات بالكلب في حاله من مخالفة
 فهو من ناحية حرصه على الآيات وطلبه لها كالكلب في حرصه وطلبه إذ يذلل كل عظمه
 في سبيل ذلك ، ومن الناحية الثانية فإن هذا الذي أوتى الآيات هو رأسها وليس
 لها لهيب في رأسه وقد له لها من يده يمد الحرس عليها كالكلب يمد طيسه
 له يقبل : (يشبه الذي أوتى الآيات والأعاجيب والكرامات في يده حرصه عليها وطلبه
 لها بالكلب في حرصه وطلبه ، فإن الكلب يعطي الجهد والجهد من نفسه في كل حاله
 من الطلقات * وشبه رفضه وقد له لها من يده يمد لها يمد الحرس عليها ويحفظ الرأس
 فيها بالكلب إذا رجح يمد أطرافه له ، وواجب أن يكون رفض قبول الأوامر
 الخطيرة النغمة في رأسها ووزن طلبها والحرس عليها ، والكلب إذا أتمب نفسه
 التباح مقلاً اليك ومد بها عنك لبيت واعتراه لا يحتمه عند الغيب والمطر)
 وفي أمثلة أخرى للتشبيه في بعض الآيات القرآنية أوضح الجاحظ أن وجه التشبيه هو
 غلبة صفة على المشبه به صوغ استعماله ، وجملة هذه الصلة بينه وبين المشبه هي
 مرجحة * بقول : في قوله تعالى : (وان أوهن الهيئات لبنت المنكوت) : دل
 بيته على وهن خلقه ، فكان هذا القول دلها على التصغير والتقليل * وقوله
 (فعقله كمثل الكلب ان تحفل عليه بلبث أو تحرك بلبث) : فكان في ذلك دل على
 دم طباعه والأخبار عن تسوره وزياده ، وعن جبله في تدبيره وأخطاه * وذكر السلف
 بقول : (فمن جعل مثقال ذرة خيراً يره ومن جعل مثقال ذرة شراً يسه) فكان ذلك
 دلها على أنه من الغايات في الصغر واللطف ، وفي حلة الوزن وقلة الرجحان * وذكر
 الحمار فقال : (كمثل الحمار يحمل أسفاناً) فجعلته مثلاً في الجبريل والنفثية
 وفي قلة المعرفة وظن الطبيعة)^(٢)

وهذا الجاحظ للمجاز في القرآن ، وكان يطلقه أحسن على كل الصور البيانية ، إذا لم يكن
 الاستمارة أو التشبيه ، وقد تددت ما ورد في القرآن من مجاز الالهي أو الالهي
 كقوله تعالى : (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً) وقوله (أكلون للمسحت) *
 قال عز وجل (انما يأكلون في بطونهم نارا) وهذا مجاز آخر * ونحو ذلك من مجاز القرآن
 في قوله تعالى : (لى انك أنت العزيز الحكيم)^(٣)

١ - الحبرستان ١٢/٤
 ٢ - الحبرستان ٢٨/٤
 ٣ - الحبرستان ٢٥/٥

وختلف مع غير القسرين في شأن بعض العبارات التي وردت في القرآن الكريم
 في قوله تعالى في سورة النحل: (يخرج من بطونها شراباً) يقال: () الفعل يخرس
 بشراب، وتألفوا من جعل بالباء، شراباً، أو بالواو، يخرس شراباً، كما في قوله تعالى: ()
 إذا كان يخرس، منه الشراب، وقد جاء في كلام العرب أن يخرس جاً، فخرساً، أي يخرس
 فخرسهم، وقد قال الشاعر إذا سقط السقاء، بأرض فخرس، وإن كانا يخرسهما
 فخرساً، أي يخرس السقاء، وأن السقاء سقط، وفي خبر المصل من جبه يخرسها، أي يخرسها
 فقد خرج في قوله من بطونها وأجوانها، ومن حين قلده في هذا التركيب فخرسها
 عن العرب قليلاً ولا كثيراً، وهذا الباب هو خبر العرب في لغتهم وفي أفعالهم
 وقد خاطب بهذا الكلام أهل تهامة وهذيل وطيحان وكانه، وهو لا يخرسها
 أصحاب المصل والأعراب أمرو بكل معناه ساقطه، وهذا ساقطه، أي يخرسها
 هذا الباب أو طعن عليه من هذه المعنى، أي فخرج من هذا أن يخرسها
 ذلك الخبر، أي يخرسها في الأديان، وهو من الأديان، أي يخرسها
 القرآن، فخلا عن أساليب العرب في القليل.

وتحدث الجاحظ في الاستعارة في بعض الآيات بين وجه التشبيه، ويلاحظ في قوله
 أنها قام كلمة بتمام أخرى، في قوله تعالى: (هذا يوم يفر القليل) جعل القليل
 والمذاب لا يكون قوياً، ولكن بتمام المذاب لهم في وضع التسميم، أي يخرسها
 وفي قوله تعالى: (وهم يزعمون فيها بكرهتها) ليس في اللغة بكره ولا حتى
 عيسى قدار البكر والمشيات، وفي هذا قوله: (وقال القليل في الأثر المذكور:)
 والخثرة: الخثرة، وجههم لا يفرح فيها شيء يحفظ، ولا يخرسها، أي يخرسها
 يفرح فيها، ولكن لما كانت الملازمة قام المحفوظ الطان، أي يخرسها.

ويلاحظ الجاحظ أيضاً أن على نظم القرآن من توفيق واختيار لا تأتي طائفة واحدة
 لأنسان فادي لم يوفق حفظاً من الفصاحة والبيان، بل يحتاج الأمر إلى ثلاثة أو أربعة
 وإلى دونه، وعرفه بأساليب العرب وتصرفها في القليل، وكان المراد من ثلاثة أو أربعة
 وأدري بأسرار النظم، وأدري للغة والشعر، وشعر الكلام كان أكثر من غيره، أي يخرسها
 القرآن، والاحساس بما فيه من جمال وشوق على أساليب القليل الأخرى، أي يخرسها
 طين نظم القرآن وتأليفه ونظم سائر الكلام وتأليفه، أي يخرسها، أي يخرسها
 والفتن إلا من عرف القصد، من الرجز، والمخزون، والأسباع، والفتن، من الخثرة، والفتن
 من الرماح، أي يخرسها، أي يخرسها، أي يخرسها، أي يخرسها، أي يخرسها، أي يخرسها
 لهم الكتاب، ومن تأوله، (فخرسها، أي يخرسها، أي يخرسها، أي يخرسها، أي يخرسها، أي يخرسها)

على معانيهم وأرادتهم ، ولعلنا لفظ بواضع آخر ، ولها عطف دلالة أخرى من حيث
جهل تأويل التكاثر والتخلف والشاهد والعلل (١) .

وخلاصة القول . ان تعجزاز القرآن عن الجاحظ يمكن في حيدته نظمه وروحه تأويله .
أما مفهوم هذا النظم عند الجاحظ فهو أن يخطف من جميع طرائق القول التي كان يتداولها
المعرب المبولهين شعرا ولا تقرا ولا مودجا ولا سجعاً ، ثم ان هذا النظم يميز خصائص
المصوغ وكامل التعريب ، ودقة انتقاء الالفاظ ، وخصن اختيارها ، بحيث تكون أقدم وأفضل
التعبير عن المعنى المراد ، فإذا أخذنا إلى ذلك أن الجاحظ يقول بصدق في قوله
كما ستمرر لذلك في حساب الالفاظ والمعاني من اللفظ من حيث الترتيب حروفها وتساويها
ومعناها من الضرب والاستكراه والحوثية .

استطعنا أن ندركه فكرة الجاحظ عن النظم هي . كما يلاحظ فكرة لفظية لها طابع
أن يوسمها . كما سيفعل عبد القاهر بعد ذلك حتى تصبح ذات دليل أوسع تتصل
الاسلوب بمعنى أعم . وتبه الجاحظ أيضا كما رأينا إلى الألوان اللفظية التي يوسمها
لها القرآن في تصويره وتعبيره ، وط تفرد به هذه الألوان من مزايا ومفات .

التأويل عند الجاحظ : والجاحظ المعتبر كأصحابه يؤمن بوجود الذات والصفات
ويؤخر نوع للفعل بينهما وثاء على ذلك أنكروا أن يكون الله حكما وأدوا بظن القرآن
وها هو الجاحظ يقول : (القرآن جسم وصوت وذو تأليف وذو نظم وتخليج وظن قائم بتفسيره
مستقل عن غيره ، وصوغ ومرئي في الحرف وفعل ووصول ، ذ واجتماع واختراق ، وخصائص
الزيادة والتقصان والفناء والبقاء ، وكل ما احتلته الاجسام وخصت به الاجرام ، وكل ما
كذلك فخطوق على الحقيقة ، دون العجاز وتوسع أهل اللغة) .

ولجأ الجاحظ كما يفعل المعتبرة عادة . إلى تأويل الآيات التي تمارضها فهم في قوله
يواجه مثل هذه الآية : (ولأن ما في البحر من شجرة أظلام والبحر يمد من بعده ،
أبحر ما نصت كلمات الله) التي تنسب إلى الله كلاما يوجب التأويل : (وكلمات
في هذا الموضع ليس يريد بها القول والكلام المؤلف على الحروف ، وإنما يريد التعمير والاصطلاح
والصفات وما أشبه ذلك) فهو كما يلاحظ . قد أبى الكلام بالتعمير والاصطلاح التي هو
الله صفة القول والكلام . ونرى فيطه من أن التأويل هو القاعدة الاساسية الكبرى التي يلجأ
إليها المعتبرة لمواجهة مثل هذه المواقف .

١ - الجوهري : ١٥٤/١

٢ - حجج النبوة : ١٢٩/٢

٣ - الجوهري : ٢٠٩/١

وقاد الجاحظ في توجيهه لعبارة المعاني في هذا الشكل والتي يظهر صوابها في قوله
 البلاغة الذميمة نفا عنه فيما سبق وهو أنه (تغير اللفظ في حسن الاتمسار بها) *
 على أن الجاحظ الذي أورد للبلاغة كثيرا من التصرفات، وعربيا دون ثلاثة ما كان يسمي
 أنه يفي في كل تعريف أيضا لجانب معين من جوانبها دون أن يحيط بها إحاطة لا تقبل
 قد تفي تعريفها منها مؤلفين رضاء عنه بولادة أكثر التصرفات تصورا من أهمية البلاغة
 وحقيقتها * يقبل (١) والتي بعضهم - وهو من أحسن ما جرت به يد رضاء : لا يكون الكلام
 اسم البلاغة حتى يطبق عناء لفظه ، ولفظه منتهى ، فلا يكون لفظه التي يستعملونها من حيث
 إلى تلك (١) * وهذا للتصريف - كما يلاحظ سميحي أن يربط بين الألفاظ والمعاني ويرتبط
 إلى التجهيز اللفظي ، والتي حسن الصياغة فيها ذلك بالمشكلة بالمعاني وهو من التجهيز
 المختصار منها *

وتستحدث الآن من القنين البلاغية التي أهمها الجاحظ متضمن في ذلك على تسمية البلاغة
 التي طرفها الثلاثة : البيان ، والبديح والمعاني *

١ - البيان : لا يستعمل الجاحظ كلمة البيان كما استعملها غيره ثم في هذا
 قد اتخذت أسما اصطلاحيا يدل على نوع معين من أنواع البلاغة *

ومن جهة استعمال الجاحظ لكلمة (البيان) أنها تأتي منه بمعناها القاصي قاصا ومنها
 الأسماء والتعريف مثل الإنكار إلى الآخرين * تلحق بذلك في قوله : (البيان اسم جامع إلى غيره
 كشفلك قاع المعنى ، وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفرض السامع إلى حقيقة هو
 على مصوله كما كان ذلك البيان ، ومن أي جنس كان الهليل ، لأن مدار الأمر والتعريف
 التي هي القائل والماض بها هو الفهم والأسماء * فأى شيء * يلتصق بالأسماء وأوردت
 المعنى فذلك هو البيان * وذلك أن المعاني والإنكار تكون عادة مستبوية في الضمير لا يوصف
 المراد منها ، ويحتاج إلى وسيلة تنظيها إلى الآخرين ، وتخرجها من عدد أساليبها ومنها *
 الوسيلة هي : (البيان) ما هنا إذن معناه المعنى وهو الإيقاع والتكف والأخبار
 يقبل الجاحظ أيضا في الحديث عن هذا المعنى المعنى للبيان : (والدلالة الظاهرة على
 المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله عز وجل يمدحه ويدعوا به وحدثت طيبه (٢)
 ومن هنا جعل الجاحظ كل وسيلة تعبر عن المعنى ، وتكف عن قصد حاجتها وإنما ذلك لبيان

١ - البيان : ١١٥/١

٢ - البيان : ٧٥/١ - ٧٦

٣ - البيان : ٧٩/١

من ذلك ما استدل به الجاحظ في قوله : (البيان اسم جامع إلى غيره كشفلك قاع المعنى ، وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفرض السامع إلى حقيقة هو على مصوله كما كان ذلك البيان ، ومن أي جنس كان الهليل ، لأن مدار الأمر والتعريف التي هي القائل والماض بها هو الفهم والأسماء * فأى شيء * يلتصق بالأسماء وأوردت المعنى فذلك هو البيان * وذلك أن المعاني والإنكار تكون عادة مستبوية في الضمير لا يوصف المراد منها ، ويحتاج إلى وسيلة تنظيها إلى الآخرين ، وتخرجها من عدد أساليبها ومنها * الوسيلة هي : (البيان) ما هنا إذن معناه المعنى وهو الإيقاع والتكف والأخبار يقبل الجاحظ أيضا في الحديث عن هذا المعنى المعنى للبيان : (والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله عز وجل يمدحه ويدعوا به وحدثت طيبه (٢) ومن هنا جعل الجاحظ كل وسيلة تعبر عن المعنى ، وتكف عن قصد حاجتها وإنما ذلك لبيان

من البيان بصف واحد ، بل جمع ذلك ولم يفرق ، وكذا ما قال ، وأظهر ما يبيح ، ويجسد
 لغة البيان التي بها يتعارفون مما بينهم ، والتعريفان الذي اليه يرجعون عند اشتغالهم
 أربعة أشياء وهي خصلة خامسة . . وهذه الخصال هي : اللفظ ، والنخط ، والاستسار
 ، والتفصيل (١٠) ، والخاصة هي (الحال التي تسمى نعيه . . .) وكل واحد من هذه
 الخمسة صورة بالغة من صورة صاحبها (وقد نفي الجاحظ بعد ذلك بقوله عن أي نوع
 من أنواع البيان الخمسة هذه . . . على أن أفتنيا هو فكان باللفظ والكلام ، وليس
 الجاحظ كثيراً من فحولة الكلام والقدرة عليه ، وأما على الصمت ، وله رسالة خاصة
 (تفضل النطق على الصمت) رد فيها على من نزل الصمت على الكلام ، قال : استعمل
 رأيت فحولة الكلام بآدم ، وبقية النطق ظاهراً في خلال كثيره وخفياً بصورة نية . .
 وراح بعد ذلك هذه العاقبة ، وكان ذلك بداية الحديث عن البيان ومنها النظر المستعمل
 براه فعد الجاحظ معنى البلاغة والقيل الجليل . . فمن حيث التفسير الكلامي والكلام
 الناسخ . . ففهم من يعبر عن قصده بلغة رفيعة شعيرة ، أو لغة ظاهرة وليس طويلاً
 من جلال أو حسن . . وفهم من يتخذ لذلك لغة نية فيها الاشواق واليهما والرواق والبيان .
 وهذه اللغة هي التي يجدر أن يسمى صاحبها أدبياً أو بلغة أروية . . وله رسالة في هذا
 التفصيل قبل قليل عند الحديث عن البلاغة في توجيه الجاحظ في باب المعنى بأن
 هي الاتهام ولكن بلغة نية جميلة وإن يكون للبيان عند الجاحظ من قول : دليل قام .
 وهو الاتهام والتعجب وإيصال الافتكار إلى الغير بأي شكل كان ذلك من كنه أو استسار
 أو خط أو غيرها ، ثم دليل خاص وهو الاتهام بالغة الجميلة التي اكتلتها بآدم
 معينه ، وهذا الدليل يسمى البلاغة . وهذا الدليل للكلمة حين الجاحظ كتابه
 عليه اسم (البيان والتعريف) الذي يعني فيظهر . طرفة القيل التي الجليل والجميل
 وأهياته مع إيراد أظنه كثيرة له من الترات المعنى تعين فيه وشانه الذي على التفسير
 به . . وإن قال البيان عند الجاحظ لا يتعد به (علم البيان) الذي هو من قول
 يعني : التشبيه والاستمارة ، والكناية ، والمجاز ، كما أوضح على ذلك المشافهون
 وإن كان الجاحظ قد درس فنون هذا العلم وتحدث عنها من غير أن يوصل
 الاصطلاح المتأخر للكلمة فمن علوم البيان التي تحدث عنها الجاحظ

١ - التشبيه : لم يتحدث الجاحظ عن التشبيه في تصنيفات ، ولم يبين أركانه أو

١ - البيان : ٤٩/١

٢ - البيان : ٧١/١

٣ - رسالة الجاحظ في تفصيل النطق على الصمت في ما هي الكمال القوي : ٢٤٠/٢

كما فعل المتأخرون ، ولكنه قد عرفه رغم ذلك بمعناه الاصطلاحي وأورد كثيرا من الأمثلة عليه ، وتحدث عن بحر الألف الذي لا يخرج منه فقال : (شبه الشعرا " والخطا " واليهنسية " الأسمان بالنمر والشمس والنسب والبحر ، والاسد والسيف والرحمة والنجم ولا يخرج منه بهذه المعاني الى حد الانسان ، واذا دما قليلا ؛ هو الكعب والخنزير وهو القرد ⁽¹⁾ والتمار ثم لا يدخلون هذه الاشياء في حدود الناس ولا اسمائهم) ⁽²⁾ فالتشبيه كما يفهم من الجاحظ الجاحظ هو اشتراك شيئين في صفة أو أكثر دون أن يعنى ذلك خروج المشبه عن حالته الى المشبه به أو انطوائه معه تماما ، واشترائهما في جميع الصفات حتى لا يخطأ بران التشبيه هو التصريف البلاغي الذي وضعه المتأخرون للتشبيه . وبعد الجاحظ التشبيه نوعان ⁽³⁾ فاحظ ملاحظ أن وجه التشبه ينهني أن يكون واضحا في المشبه به الذي يضرب به المثل ⁽⁴⁾ بل وأن تكون صفاته أهم منها في المشبه بقول : (والخطار هو الذي ضرب به القرآن المثل في التوراة وضرب به المثل في الجبل ، فقال (كمثل الخطار يحل أسفارا) فلو كان شيء من الجبال أسفارا أجبل بها في بطون الاسفار من الجمار لضرب به المثل ⁽⁵⁾) ووضح العفة في المشبه به الذي يضرب به المثل في الجبل ، وتجنبه مقولا عند الناس . ولا فان التشبيه بشيء ليس وجوبه في المشبه به قويا جليا بعد ضرا من الهدر يقبل الجاحظ في التعليق : على قول ⁽⁶⁾ الذي يأنس .

فالمعيت الألف لم تختفها ، ذلك كان مزج لا يخفى

ليس بهذا الكلام وجه لان الناس انما يضربون المثل بشيء تاد من فعل القرد ⁽⁷⁾ وما قرأوهم كصبر أبيهم ، وطم الاحنف ، وكرم حاتم ، أما اذا ضرب المثل بفعل مشهور ولم يكن مشهورا به كان الكلام مصروفا عن وجهه ، ولو كان الفعل من صفات الشخصيات فلذا قلت : كان الشمس لا يمنع . وكان النعمى لا يقل : لا ، لم يكن شيئا ، ولو كان الامر منها على ما قلت - وكسها غير مشهورين ⁽⁸⁾ بذلك . وقد يلجأ من اهتمام الجاحظ بالاشياء التي فتح له في كتابه (البيان والتبيين) بما لها خاصا بعنوان " باب من التصريفية تشبيه الشيء بالشيء " . مثل له بأخفة كونه منها قول الشاعر :

بدأ العرق من نحو المجاز فتأقنى وكل حجازي له العرق تانسق
عوى مثل نيف العرق واللبل دونه واللام أهلي كتبها والاسالسق ⁽⁹⁾

١ - الجربان : ٢١١/١ ٢ - الجربان : ٢١١/٢
٣ - الجربان : ٢٤٧/٢ - ٢٤٨ ٤ - الجربان : ٢٤٧/٢

وهو أهم الجاحظ في حديثه عن التشبيه كثيرا بيان وجه التشبيه وأبعاده وأخبار تشبيهه
 من جمل قوله وقد وردت معنا أمثلة من التشبيها في القرآنية التي توفى عنها ما في قوله
 الضمير الذين وما أن الصلاة ليست ظاهرة بين المشبه والمشيبه به في تشبيه النسائين
 عن الآيات الكريمة الثلاث ، وأن المشبه به (الشيطان) في قوله تعالى (طمأنينة
 ووس الشياطين) صفة غير معروفة في الذهن فقرأوا في ذلك مجازا لأن التشبيه في قوله
 الجاحظ أن التشبيه لا يمتد دائما على الخصائص بل كثيرا ما يلبس فيه في الصور التشبيهية
 أو الالغيا التي لها صور مشفرة في الذهن دون أن يكون لها أحيانا صورة محددة في
 الواقع الطبيعي .

الاستعسار والتجسار : لعل الجاحظ أو من استعمل المجاز يستعمل الاستعسار
 المعروف ، وهو المعنى الظاهر الحقيقية . والجاحظ على ما ذهب للمعشوق الذي يسمون
 بنوعين - كما سنرى - في استعمال المجاز هو أولون به كثيرا من الآيات في قوله
 ما تشابه عنها .

ولذلك نرى الجاحظ ينسب على من يتكرر أن يكون في اللغة مجاز هو يد غير المتعمدة :
 يجد طعن ثامن من المتحددين وعرض من لاظم له بوجه اللغة وتوسيع المعنى في لغة
 وهم بعضها من بعض الاشارة والوعى (1) والمجاز عند الجاحظ ميزة كبيرة من مؤسسا
 اللغة العربية . وهذا الهاب فخرا العربي في لغتهم ، وقد وأشبهه انعمت (2) .

وإن فالعجاز عند الجاحظ هو استعمال اللفظ في غير حقه في سبيل التوسيع مستعملين
 أهل اللغة ، وقد فهم يفهم المصاح ، وهو ضرورة لفوه لاهد منها ، وغرضه من مظهرين
 المعنى ، واستعماله يؤدي الى امتناع اللغة وامتثالها في دلالات جديدة . وسنرى
 أمثلة العجاز التي تحدث عنها الجاحظ عدا عن العجائز القرآنية التي أمينا اليه .
 حديثه عن مجاز الالغ والذوق ، إذ عقد لذلك بابا خاصا سماه العجائز والتشبيها
 في الالغ والذوق (فذكر قول الشاعر :

وهذا أكلت اظفاره الصخر كما تعابا عليه طلي مني تومسلا
 فرأى فيه استعمالا للكلمة على غير حقيقتها وقال : جمل النحت والتفنن أكسبها
 قال خديك :

أيا عواصة أم أنتذا نقر فان قوس لم تأكلهم التوسيع

والضيق : الضيق . نجعل قسري الجذب والأزلة الآلا (١) . وسيد أظن أنني لما جسدنا
 من لفظ (الأكل) مستملا على سبيل المجاز . كما تحدث عن مجاز اللين ، ويضيق
 " قبل الربط لما بالذي هو عوده : ذق ، وكيف ذاقه ؟ وكيف وجد عطشنا
 قال عز وجل : (ذق إنك أنت المرزوق المكرم) (٢) كما أنه لو قال لقال : " جسدنا
 وقد ذهبني العطش فكان ذلك مجازا " (٣) .

ولكن الجاحظ في حديثه عن المجاز لا يفرق بين أنواع المختلفة لفظي الترميم من حيث
 عرف المجاز اللغوي والمجاز العقلي ، ولكنه لم يطلق عليها هذه التسمية " مجاز
 المجاز اللغوي ، وقال له حين فسره قوله تعالى : (يخرج من بطونها شراباً) (٤) :
 ان العمل ليس شراباً ، وإنما هو شيء " يحلى بالها " شراباً أو بالها " نبيذاً ، فاستعمل
 شراباً إذ كان يعني " منه الشراب فقصر بهذا أن تسمية الشيء " باختيار ما هو أولى التسمية
 جائزة في اللسان العربي " (٥) .

وهو المجاز العقلي الذي سيمول عليه المصنفه كثيراً في تأويلهم ، وخاصة
 قولنا لآلها حاليه والاختيار ، وأعطانا وضمة أظنه له ، وذلك عند ما يريد انكار المنكرين
 بهذا اللين الرياني . قال حسن سبع وجلا يقول : " طلع سهيل ، وروى الليل ، فليس
 ذلك قال : ان سهيلاً لم يمت ، بحر ولا يبرد قط وكره مالك بن أنس أن يقول الريبسلي
 للقيم والسحاب ما أطلقها للمطر " ولكن الجاحظ لا يفر انكار المنكرين ، فاستعمل
 استعمالاً عربياً صحيحاً جاءته أمه باليهود هزله بياهم في التمهيد . فقد جاء في كلام
 العرب أن يوقسوا : جاءت السماء اليوم بأمر عظيم . وقد قال الشاعر :

لذا سقط السماء بأرض قبح وفضاء وإن كانوا غفاباً

فردوا أنهم يروون السماء وأن السماء سقط . ومن الواضح أن بعض الناس قد أنكروا
 هذا اللون من الكلام ، وكان أصل انكارهم المعنى اللغوي الذي يروون إلى انسياب
 جميع الاعطال التي الله ولا يبي غيره قادراً على الاتيان بشيء " ولكن الجاحظ قد فهم
 هذا الاستعمال وشيخه وأحتج له بشواهد من اللغة ، ومن أنه استعمل في
 الناس ، وهو نوع من المجاز السهل المعروف (٥) .

وأما الاستعارة فهي عند الجاحظ تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه ، وهو وضع
 هذا التعريف لها ، ما بعد محاولة فكره لوضع تعريف للاستعارة . قال في التلخيص
 على قول الشاعر :

بأدار قد غيرها بلاها كأنما يظلم مطامها
 وظلمت سعادته فغلامها تكي على عوامها عتامها

١ - الحيوان : ٢٤/٥
 ٢ - الحيوان : ٨٥/٤٤
 ٣ - الحيوان : ٢٨/٥
 ٤ - الحيوان : ٤٢٦/٥ ، وأنظر البلاغة العيون
 في دور نشأتها : ١٤٥
 ٥ - البلاغة العيون في دور نشأتها : ١٤٤ ، وكان بالحيوان : ٤٢٦/٥

وهنا ما عطف للمصائب ، ويجعل المطر بها * من المصائب على طريق الاستعارة ونسبة
 الشيء باسم غيره اذا قام مقامه * وذكر أمثلة كثيرة من القرآن وكلام العرب ، وطسوق
 عليها بما يفيد هذا التعريف ودعه * ففي قوله تعالى : (هذا نزلهم يوم
 الدين) ذكر أن العذاب لا يكون نزلا ولكن لما قام العذاب لهم في موضع النعيم
 لغيرهم سمي باسمه * وقال الآخر :

فلت اطمعني عبر تسميرا
 والعبر لا يكون كهرة ونيرا ^(١) فكفه على ذا ^(٢) وتعريف الباحث للاستعارة بأنها تسمية الشيء
 بالغيره اذا قام مقامه لانفتح دخول المبدأ العرسل تحت الألفه هو أيضا تسمية الشيء باسم
 غيره ثقة من القائل يفهم السامع * ولذلك كانت الاستعارة عده منطاه بالمجاز والمفصل
 والتشبيه واليهل * يقبل في التعريف على قوله تعالى : (فاذا هي حية تسمى) : ومن جعل
 للحيات عشها من الشجر أكثر من أن تقف عليهم ولو كانوا لا يسمون انسيابها منها وسميها
 لكان ذلك طابعاً على التشبيه واليهل وأن قام الشيء مقام غيره أو مقام صاحبه ، ومن عادة
 العرب أن تشبه به في حالات كثيرة ^(٣) وقال الله تعالى : (هذا نزلهم يوم الدين) والعبر
 لا يكون نزلا ولكنه أجراه مبرئ كالمهم * وهكذا عرف الباحث الامت مارة وتسميتها هو هذا
 مجازاً هكذا لاحظ فيها معنى التشبيه وإذا كان الباحث لم يفتح للاستعارة التعريف الجامع
 الناتج الذي يحصل من الاختلاف ^(٤) كما فعل الأخوين ، فصرفونا بأنها مجاز مزيل
 علاقته المشابهة ، إلا أن ملاحظاته عنها * * * ولا شك كانت أكبر عون في سبيل ذلك .

الكاتب : جاءت الكتابة عند الباحث بفهمها العام وهو ترك التصريح بالشيء
 والتعمير عنه طبعاً وإشارة يقبل : * وبكتابة فهو على انصاح ، ولحفظ يدل على ضمير *
 والكتابة كل لون من ألوان البيان مرتبطة بالحال وصعداه عنها ، وهي تضمن حين يراعى
 فيها المقام ، يقول الباحث : * ولكن قريب من الحديث ضرباً من اللفظ * فالانصاح
 في موضع الانصاح والكتابة في موضع الكتابة ، والاسترسال في موضع الاسترسال ، ولكن
 الكتابة لم تأت عده بمعناها العام الذي يقابل التصريح فقط ، وإنما جاءت كذلك على معانها
 في الاصطلاح البلاغي * يقبل : * وإذا قال : فلان مقصد فطك كناية عن الهزل ، وإذا
 قالوا للحاط مستعنى ، فطك كناية عن الجور ^(٥) كما نعت عن بعض المكلمات الاسلامية
 المحذرة التي أصبحت تستعمل كناية عن بعض المعاني * من ذلك مثلاً اسم المنافس
 لمن رأى بالاسلام واستمر بالكفر .

١ - البيان : ١٥٢ / ١
 ٢ - الحصان : ١٧٢ / ٤
 ٣ - الحصان : ٢٩ / ٢
 ٤ - المربيع السابق ومفهومه *
 ٥ - البيان : ٧ / ٢
 ٦ - البيان : ٢١٢

أخذ ذلك من الناقصا والقصا والدما . . وكما سبوا رجع الانسان الناشط وانما
الضيطان البطون التي كانوا يندرون فيها اذا أرادوا قضا حاجة للمستر . ومنه
الحدرة وانما الحدرة القفا والاقية هي العذرات ولكن لما لال القوا هم النجور والزلي
في أفتينهم سميت تلك الاشياء التي رويها باسم المكان الذي رويت به . . ثم يقبل :
وكذلك كان كاتبتهم في انكشاف عورة الرجل . يقال كنف طينا طاعة وعورة وشواره
والشورة المطاع . وكذلك الفرج وانما يحلون الابر والحر والاس^(١) .

١ - الهد يسبح : لعل الجاحظ ألى من دون هذه الكلمة وأرج لها كاصطلاح بلاغى
به ألى . وقد ذكر الهدى في البيان والتبيين عند تعليقه على فنى الاشهب^(٢) ربه :

ان الالهة يلقب دماو^٣ هم هم القوم في القوم بألم^٤ ظلمته
هم ساء الدهر الذي يلقى به^٥ وما خرفك لا تنو^٦ بساعته

فقال : قوله : هم ساء الدهر انما هو من وهذا الذي تسميه الرواة الهد يسبح .
هذا التعليق يحى أن الهد يسبح عند الجاحظ لا يحل ذلك الدليل الاصطلاحى
الذى عرف بها بعد . وأطلق على مجموعة من الالوان البلاغة حطت اسم الهد يسبح
الذى هو فرع من فروع علوم البلاغة الثلاثة . انه لما عايناه عن المعنى الاصطلاحى
المأخر فهو يطلق على الاستمارة . وكذلك في الامثلة الاخرى التي أوردنا الجاحظ
كشواهد على الهد يسبح . كقول الراى :

هم كامل الدهر الذي يلقى به^٧ وهكذا أن كان للدهر فكسب
وجد بيت الرسول (موسى الله أحد وساء الله أشد) وقيل كعب بن عسدى :
شد العصاة على البرى بمن جسمى حتى يكون لغيره تكبىلا
والجهل في بعض الامور اذا عدى^٨ صخرج للجاهلين عسولا
وكفى الاخسر :

وهلوى كضرب السو^٩ يومئذيك مسه ولا بد ان آذاك أنك ناقره^(١٠)
فمن الامثلة التي يوردها الجاحظ للهد يسبح انما يحى به كل ما يخرق الكدم وينسه
ويجمله سوا . اتخذ الشاعر الى ذلك استمارة أو سجاز أو تشبيها أو أى لون بلاغى يحقق
لصفا الهدى . كما يلاحظ من عبارة الجاحظ السابقة أيضا أنه لم يكن هو ألى مسن
أطلق لفظ الهد يسبح على هذه الظنون البلاغية . وانما نقل ذلك عن الرواة . واستعمله
ييسا ألف .

١ - الصيوان : ١٢٤/١
٢ - اليبسان : ٥٥/٤
٣ - اليبسان : ٥٦/٤

ولم يتناول من الجاحظ للطريح لشو^١ ذهب الله من يرد^٢ الى بشار بن برد فهو
 أن من استكثر منه في شعره ، واحتفل به احتفالا شديدا لفت اليه أنظار القضاة ،
 ثم قد الشعراء بشارا في هذا المذهب واحتفا واحذوه ، فكان من شعراء المهديين
 والنمري وسلم ، ولكن بشارا أجودهم وأحسنهم . يقول عن المهدي : " على ألقابهم
 وحذوه وماله في الهدى يقول جميع من يتكلم في ذلك من شعراء المولدين ، كصو
 منصور النمري وسليمان بن الوليد الأنصاري وأشباهم^٣ . وكان المهدي يحضري^(١) حدود
 بشار في الهدى ولم يكن في المولدين أصوب يد بها من بشار وبين هره .

وكذا دعت الحفاصة للعرب الجاحظ من قبل الى أن يجعلهم أبلغ الأمم وأقدرهم على
 الخطابة وأن يقصر القدرة على الهدية والارتجال عليهم ، وكذلك تدفع الحفاصة ما
 الى أن يقصر الهدى عليهم ، فيقول : " والهدى مقصور على العرب ومن أجله فاقست
 لغتهم كل لغة ، وأريت على كل لسان^(٢) .

وإذا كان الجاحظ لم يطلق لفظة الهدى بمعناها الاصطلاحى المتأخر إلا أن ذلك لم
 يمنع من أن يشير الى عدد من اللوان التي أصبحت فيما بعد من شروط نظم الهدى ومنها :
 أ - السجج : عرض الجاحظ له ، وأورد كثيرا من الاطلة عليه ، وهو يتأثيره في نفوس
 السامعين ورد التهمة التي حطت على السجج ، إذ فهم الناس من حديث الرسول للرجل
 الذي قال له : " أأبيت من لا شرب ولا أكل ، ولا صاح فاستهل العير^(٣) مثل ذلك ينسلى ؟
 فأجاب : أسجج كسجج الجاهلية ؟ وفي رواية : أسجج كسجج الكهان . معنى النهى
 والتجريم ، فقالوا بكراهته ، وقد ساق الجاحظ لورد هذا الولى عدة أقوال منها قول
 الرافض : " لو أن هذا المتكلم لم يرد إلا الاقامة لهذا الوزن لما كان عليه بأس ، ولكنه
 عسى أن يكون أراد أبطال حق تشادق في الكلام^(٤) .

وهو الجاحظ أن الذى كره الاسجج بعينها أن كهان العرب الذين كانوا يدعون
 الكشف عن الغيب بحجة أن مع الواحد منهم ربا من الجن يلهمه كانوا يتكهنون
 ويحكمون بالاسجج يقول : " وكان الذى كره الاسجج بعينها وإن كانت دون الشعر
 في العلف والمنعمه أن كهان العرب الذين كان أكثر الجاهلية يتكلمون اليهم كانوا
 يدعون الكهانة وأن مع كل واحد منهم ربا من الجن كانوا يتكهنون ويحكمون بالاسجج
 قالوا : فوقع النهى في ذلك الدهول قرب عهدهم بالجاهلية ، ولحققت^(٥) فيهم ونسى
 صدر كثير منهم . فلما زالت الملة زال التحريم .

١ - البيان : ٥١/٤
 ٢ - البيان : ٢٨٣ / ١
 ٣ - ١

١ - البيان : ٥١/١
 ٢ - البيان : ٢٨٤/١
 ٥ - البيان : ٢٨٧/١

- ١ - الخبر المطابق للواقع مع الاعتقاد بأنه غير مطابق
- ٢ - الخبر المطابق بمسندون اعتقاد أسسلا
- ٣ - الخبر غير المطابق مع الاعتقاد أنه مطابق مسندون
- ٤ - الخبر غير المطابق بمسندون اعتقاد أسسلا

وأنتج الجاحظ لرأيه قوله تعالى : (الذين على الله توكلا أم به جند) فانهم حصروا معنى الذي على الله قوله وسلم الرمان في الاشارة ولا غير حال الجحون بمعنى امتناع الخلق وليس اخصا وحال الجحون كناية لجمعهم الاشارة في قوله ، ولا حدة لانهم لم يستفهموا معناه ، فثبت ان من الخبر المبرهن في الاستدلال (١) . وهكذا كان النظام والباحث المتطوعين من أوائل الذين تحدثوا في هذه الموضوعات وأنتجوا ببحث سابقها بوجوه كان مادة غنية استفاد منها الباحثون الطغويون في كتابه بوجوه الشرح والاشارة ، ونسبته اشارة الى ذلك ابن قتيبة حين قال : " ان الكلام في هذه الأمور من آراء المتكلمين وسالفة الخاصة (٢) " .

ب - المسند والوسيلة : عرضنا الباطن وجملة الالفاظ كلها في تعريف الكلام لها ان مثل حيا قال " حياة الفعل من الوصل " وقد لاحظنا جونا من جاحظ الوصل وهو كمال الانتفاع مع الابهام وحيواتي اذا كان بين جاحظ كمال الانتفاع لا حيا وانما : الامر الذي يتضح الفصل بينهما ، ولكن هذا الفصل يوجب خلاف المتصور وحياتة فعل الثانية بالاولى ، فتجوز بالوصف دفنا لهذا الابهام والالفاظ كقوله في الكلام وقد ذكرنا ذلك وهو ان يكرر حرفا واحدا في الكلام فيكون له : أربع النسب : ١ - قال : لا طيب لك . وقال أبو بكر رضي الله عنه : طيبوا لكم فكلين . قال لا ، وقاله المسند (٣) .

ج - الايجاز والاضطراب : عرفنا الباطن الايجاز بقوله : " لو ان لالا قسما لمعنى : ما الايجاز ؟ لظننت انه على الايجاز (٤) " . ولكن هذا الايجاز لا يعني لغة عدد الحروف أو قصر الالفاظ ، وإنما يعني أن عبارة الالفاظ المعاني التي يراد التعبير عنها دون زيادة ، فهي اذن مقلات من اللفظ والمعنى بما يلي بالمقصود ، وقد بينت الكلام صفحات وهي موجزا يقول : " الايجاز ليس معنى قصر لغة عدد الحروف واللفظ ، وقد يكون اللفظ من الكلام من أي طوله فيما يسمح لمن طوله لغة أوجز ، وكما في الاشارة ، وإنما يعني أن يضاف بذكر اللفظ فيها لظلاله ولا يورد ، وهو يمكن مسند

١ - المطلب في الشرح : ٤١ ، وانظر الايجاز : ١٧ - ١٤
 ٢ - أدب الكاتب : ٤
 ٣ - البيان : ١٨٨/١
 ٤ - البيان : ٢١١/٢

الانها وبشطرة ، كما نقل عن المقدار فيسور الخطيب (٧) * * وكان يروي في كتيبه
 اللامعة وكتابة كتاب أصول في المنطق ليجاز فعبدا يخرج المعنى الى التفسير
 والابهام وتواءم معنى الكتاب الى الايضاح عن هذا اليجاز المثل ، وأن التفسير
 كغيره واضحة ضرورية . فليس الكتاب الى شي * أحج منه الى انها معانيه ، ولا التفسير
 لا يفتنى للكتاب أن يهدب كتابه (جدا) وينقله وحده بروقه حتى لا ينطق الا بالقرآن
 واللفظ الذي قد حذف فخره ، وأسقط زياته حتى عاد ظالما لا يبين (٨) * * ويروي
 يلوم الاكثى لنا يروي في كفه من تعبد ونقل له : * أنت أعلم الناس بالقرآن فلم لا يبين
 كتبك فبهذا كتابا ؟ وما يالكما تفرق بينهما ولا تفرقهما (٩) * *
 وقد عرف الجاحظ اليجاز بنوعه : ايجاز الخطب ، و ايجاز القصر . فذا ليس اليجاز المثل
 قد فتح له بابا في البيان والتبيين معاه (باب من البيان المطرف) وذكر فيه أمانة كتيبه
 فيها ، أن المهاجرين قالوا : يا رسول الله ان الامارة نزلنا بأنهم آوى وصيرا وشعرا
 ومثلها . قال النبي عليه السلام : أتعمون ذلك عليهم ؟ قالوا : نعم . قال : فإن ذلك
 يعرف الحديث غير هذا ، يوه أن ذلك تكرر (١٠) * *
 وأما ايجاز القصر فقد تسمى له من غير تسمية حين نقل في الكلام في : **اليجاز القصر**
 وايحسن ، وقوله : فلو لم يبق من هذا الكتاب الا في هذه الكلمة لوجدنا ما ظهر من
 كفاية مجزية فتنقل لوجه تاما فاحقة عن الكلام ، غير قصيرة عن الغاية ، وأحسن التفسير
 ما كان قوله وقوله عن كتيبه (١١) * * فليجاز القصر منه . هو الجمع للمعاني الكثيرة بتفسير
 الالفاظ القليلة ، وقد رأينا من قبل الجاحظ حد حديد عن ايجاز القرآن بالاحظ حسنة
 الخاصة في الالفاظ الثابتة ، وما تتميز به من دقة و ايجاز ، فاللفظ القليل يجمع المعاني
 الكثيرة ، ويومى فانومية العبارات الطويلة ، وقد ضرب امثلة عديدة من القرآن ، ويحسب
 ذلك على أن يوافق كتابا عرفت فيه للايجاز في معنى القرآن . كما لاحظ أن هذا النوع
 من اليجاز ما يتميز به كلام الرسول عليه السلام . قال : * وأنا ذاكر بعد هذا في القصر
 من كلامه صلى الله عليه وسلم ، وهو الكلام الذي في عدد حروفه وكذا رده معناه * * ويروي
 له بين المهابة والخلوة ، بين حسن الالهام والحدود الكلام ، مع احتشاده عن فاد حسنة
 ولما حاجة السامع الى معادته * * يبرز الخطيب الطويل بالكلم القصار (١٢) * *
 كون المعزة في اليجاز بالمواقف والمقامات لا يطول الالفاظ وقصرها ، وذلك التفسير
 في الخطب ، فقد حدد له الجاحظ الحال والذم الذي يستدعيه نقل : * ويحسب
 القليل في التعداد أن له يروي حد ينتهي اليه ولا يفتنى على وصفه ، وأنا ذلك على القصر
 المستعملين ومن يفتنى من المعاني والخواص (١٣) * * وقد أوضح من قبل ايضا حد التفسير

١ - المعنى : ١١/١
 ٢ - المرجع السابق وتفسيره *
 ٣ - المعنى : ٨٨/١
 ٤ - المعنى : ١٢٨/٢
 ٥ - المعنى : ٨٢/١
 ٦ - المعنى : ١٢٨/٢

من اجاز القرآن ان كان الحكم يلبس في التوبة والقرآن الكريم
حين يسمع القارئ ذلك ، وكان اوضح التكرار في قوله تعالى
وهو (الاطراف) اي : كل طرف من الشار واليد :

تطير يديك فروعها من اليمين واليسار

طير يديك فروعها لان الاطراف (١) . .

وقال في ان اليمين هي من الاجاز والاطراف يديها يديها واليسار
ويقال هي اليد والايوان هي غير الشدة ، ويصيرها يدك واليسار
فان يكون الاطراف من باب الاجاز والاطراف : " يديها يدك واليسار
اليدية وهي اليد التي الاطراف على الشار واليسار ، وكذا اليد واليسار
اليسار " يديها اجاز الحاجب من الكلام ، ويصيرها يدك واليسار
وهي يدك فروعها ذلك قول ابن عمر : " فروعها يدك لا يديها "
ايضا يدك فروعها قال له رجل : لولا يا ابا عبد الله فروعها
من اليمين واليسار يدك من ابي فروعها من يديها
واليسار ، ان قول الله ذلك ، قال : " انتم من يديها ابيها واليسار
فروعها من اليمين واليسار من هذه الاجزاء ، وكذا اليد واليسار
قال : في قوله تعالى : " فروعها من يديها " ، وقال في قوله تعالى :
في قوله تعالى : " فروعها من يديها " ، وقال في قوله تعالى : " فروعها
من يديها "

١ - الألفاظ والمعاني في اليمين واليسار

ان اليمين واليسار هذه التسمية كثيرا من الألفاظ والمعاني ، وكل لغة من لغات
العلماء والمعاني هذه ، وقد يكون المعنى في ذلك اللفظ في قوله تعالى
اليمين في هذا الموضع ان كثيرا من اليمين واليسار من قوله تعالى
في قوله تعالى اليمين وقد فصل المعاني ليرى من اليمين واليسار
من قوله تعالى حكا حكا من ان اليمين واليسار من ذلك

١ - اليمين واليسار : ١٧٨ / ١
٢ - اليمين واليسار : ١٧٧ / ١
٣ - اليمين واليسار : ١٧٦ / ١

* - وقد المباراة دائما تكن حديدا بين الطرفين المتصارعين عند التماس
 الجاحظ أن له خصائص معينة من الألفاظ والصفات ، أشبهت به في بعض الأحيان
 التي تسمى كثير ، فهو هنا يقوم على نظرية الاتصال ، ويشبهه الطائر الذي يمشي
 الممشى ، بطريقه خاصة ، فيمد من أجل ذلك إلى التمسك بالشيء ، ثم يتركه
 أو النحت في طبيعة المبدأ ، واعتاده على التوجه والتكامل والانسجام .

والجاحظ عبارات أخرى يشتمل لها بأعتناء بالحق ، وهو في التمسك بالشيء والانسجام
 أن تأتي لها أصعب من اللطيف للمعنى يقال : " علم العبداني ذلك حكم الانسجام " .
 لاجل المعاني بسوطة إلى غير نظرية وشبهه إلى غير نظرية ، وأما العبداني فهو
 وحيدة محددة (١) " . ومن ذلك أيضا قوله من فريضة الشعر ، غير أن التمسك
 " لا يستطاع أن يخرج من حوز طيه النقص ، وفي حيزه الطبع والقدرة ، وفي حيزه
 حنونه ، وسلطه موضع التعجب ، لا الكلام العسير (٢) " . ولا عدا أن لخصائص
 التوجه من أسرار الشكل ، وميزة من طيات حيزه وأخيره ، وفي عتباتها
 بعد ذلك كثيرا من خصائص الألفاظ وميزاتها ، وهذه هي الامتداد بيننا وبين
 وانتظامها ، فاللحظ صفات توجهه إلى التمسك بقطعة من الزمان " نفس " كان التمسك
 كثيرا في نفسه ، مقصودا من جنسه ، وكان طريا من الكمال ، ورعا من الكمال ، وهو
 النفس ، وأعمل بالأدهان ، والتعم بالمثل ، ومشتق من الأفعال ، والتمسك بالشيء
 وحظ على ألسن الرواة ، وطاع في الألفاظ ذكوة ، وشبهه في حيزه (٣) .
 الصفات التي ينبغي أن تتوافر في اللفظ لربما أوتوا " لا يوجد أن يكون اللفظ
 صافيا موقفا ، كذلك لا ينبغي أن يكون فيها ومثرا إلا أن يكون التمسك بالشيء
 فان الوجدان من الكلام بهذه الوجدان من التماس ، كما ذهب إلى ذلك التمسك
 وقد تحدث عن فصاحة الكلمة المفردة التي هي أشبهت من أفعال التمسك ، وأخصر
 لهذا الصراحة أن تكون الكلمة " برقة من حيزه التمسك ، وهو التمسك بالشيء
 وحتى يشرح تجيب القائل ، فلاحظ أن هناك حيزا في التمسك لا تبار ، وأن التمسك
 بعضها بعض ، " فان التمسك لا تبار اللفظ ، ولا اللفظ ، ولا التمسك ، والتمسك
 ولا يتأخير ، واللفظ لا تبار اللفظ ، ولا التمسك ، ولا اللفظ ، والتمسك
 وهذا باب كبير ، وقد يكفي بذكر القليل حتى يتفهم به في التمسك التي التمسك .

١ - البيان : ٨/٢ (طه منه وحي)
 ٢ - البيان : ٧٦/١
 ٣ - البيان : ١٤٤/١ (طه منه)
 ٤ - البيان : ١٤٤/١
 ٥ - البيان : ١٧/١

بعد : فمن خلال هذه الجولة السريعة مع آراء الجاحظ حول اللفظ والمعنى تلاحظ
أنه لم يسلط بوجاهة المعاني ولم يخصصها حقها ، واهتمامه باللفظ واعطاؤه منسبة
وفضلا لا معنى امطاله للمعنى ولا أحد ينكر بعد ذلك قيمة الصياغة وخطرها في المعنى
الادبي كما أنه قد تكون عند الجاحظ - كما لاحظ احسان عباس - اسباب قد تفسره
الى النهاية بشأن اللفظ . منها أن الجاحظ فسر اعجاز القرآن - كما مر - عن طريق
نظمه ، وقد على النظام ما ظاله الذين زعموا أن أسلوب القرآن لا يتميز عن غيره .
ومن أحوال النظم حتى يرفع البيان الى مستوى الاعجاز لم يعد قادرا على أن
يشفي نظرية تدبر المعنى على اللفظ ومنها أن عصر الجاحظ كان يشهد بوادر حطية
ظوية يلزم بها النقاد لتهمان السرعة في المعاني بين الشعراء ، ولا يستبعد أن يكون
الجاحظ قد حاول النهي على هذا التيار مرتين : مرة بأن لا يشغل نفسه بموضوع
السرقات كما فعل معاوية ، ومرة بأن يقرر أن الافضلية للشكل لان المعاني قد يفهمك
بين الناس جميعا ، وسبب ثالث لا أثر فني لطبيعة الجاحظ نفسه ، فقد كان رجلا خصص
القرحة لاصحبه الموضوع ، ولا يشغل عليه المحتوى ايا كان لونه ، ولذا فانه يحسن أن
المعنى موجود في كل مكان وعلى الادبي . لا أن يتناولوه ويصوغه صياغة مفردة (١) .
وسبب يمكن من أمران نظرية الجاحظ عن الالفاظ والمعاني قد أما كبر من التفسير
لهمها الى حد كبير ، وحصل الجاحظ وز قضية خطيرة ، اذا حسبه الناس بهمسائل
شأن المعاني ونقل من خطرها ، وستحدث عن ذلك فيما بعد ، وتبين كيف استطاع
عبد القاهر الجرجاني في القرن الخامس أن يوجه نظرية الجاحظ التوجيه الصحيح
وضع النقاط على حروف كبيرين القضاها الغامضة التي أشار اليها أبو عثمان أو مرطوبها
من الكسراء .

٥ - آراء نقدية متطورة عند الجاحظ

وفضلا على المسائل البلاغية النقدية الكبرى التي أشار بها الجاحظ والتي تحدثنا عنها فيما
سبق ، فانه توقف عند موضوعات نقدية عامة لأشار الى بعضها اشارات عابرة ، ولم يسل
القول فيها بعضها الآخر . وفي الحادثين كان ما كتبه حولها هو المشاغل الاولى التي
اهتمت بها من كتبها بعدة في هذه المسائل والموضوعات . ومن هذه القضايا التي
توقف عندها :

١ - قضية الطبع والنعمة : لاحظ الجاحظ أن أغلب الشعراء والكتاب تنقسم إلى مذاهب مختلفة ، فهناك طائفة من الشعراء تهذب شعرها وتقفه وتعدو طبعها بمراجعة النظر وتدقيق البصر حتى يستوفى أحسن صورة ، فهي لا تكتف بالخرطاص الأولى التي تجود بها فورا بل تعود عليها المرة بعد المرة ، ومن هؤلاء زمخشري والناطقة والحطيمية وطهليل والنميرين تولب ، وهؤلاء يقول الجاحظ عنهم : " ومن شعراء النمرية من كان يدع القصيدة تمكث عند حولا كرها ، وخطا طوليا ، ويده فيها نظسه ويجهل فيها عقله ، ويقلب فيها رأيه اقتباطا لمثله وتتما على نفسه ، فيجعل عقله زائجا على يابه ، ورأيه عيارا على شعره اشتقا على أمه وأحرارا لما خوله الله تعالى من نعمته . وكانوا يسمون تلك القصائد الخوليات والتفكيات والخطبات والمكلمات المصنوعة قائلها مندبدا وشاعرا مقلدا (١) . "

وقد أطلق بعض النقاد على هؤلاء الشعراء الذين كانوا يتعمقون شعرهم ويملكون به أسرارهم (عبيد الشعر) وكانهم بذلك يسمون تنقيح الشعر وهذا به وتعريفه من الكتمان عكسا وصنعة . من هؤلاء مثلا الأصمى الذي يتحدث عنه الجاحظ بقوله : " قال الأصمى : زهير من أبي سلس والحطيمية وأشباهما عبيد الشعركم لك كل من جوهني جميع شعبي . " ووقف عند كل بيت قاله وأعاد فيه النظر حتى يخرج أبيات القصيدة كلها مستوية في حسن الجودة . وكان يقال : لولا أن الشعر استمد بهم واستخرج مجوههم حتى أدخلهم في باب التكلف وأصحاب الصنعة ومن يلتمس فهم الكلام واقتضاب الالفاظ لا هوأ طهرون العارفين الذين تأتيمهم المعاني سهوا وهوا وتقال عليهم الالفاظ التي لا (٢) . " ولما أن الجاحظ قد فرق بين التكلف في القول وبين تنقيح القول ، لأن التنقيح يعني تخير اللفظ الجهد والمعيار اللينة وعموشى " شعري لاقي عند لاي أديب مجوهه " وأما التكلف فيمنى اقتضاب الالفاظ وقهرها حتى يظهر فيها الاستكراه والتمويه . " ولما قد علمنا أن من يقرض الشعر ، ويتكلف الاستطاح ويروغ المزيج ، ويكتم على المشور وقد تعمق المعاني وكلف الالة الوزن ، والذي عجزوه به الطبيعة ، وصنعه النفس سهوا وهسا ، مع قلة لفظه وهدد مجامع أحمد أسرا ، وأحسن وصفا من القلوب وأنفع للمستمعين من كثير خسخ بالكذ والمصلاج لان اللسان لهه ، ويصير النفس لهه ، وحصر الفكر عليه لا يكون الا بمن يصب السمعة يروي الاستطاح والاستطالسة (٣) . " وهذا لم ير الجاحظ بين تنقيح الشعر والمناوذة وبينه وبين الطبع

١ - البيهقان : ١/٢
 ٢ - البيهقان : ١٥/٢
 ٣ - البيهقان : ٢٩/٤

تتألفنا ، لأن الأدب المطبوع المجيد لا يستثنى أبداً عن تهذيب أدبه وتتميزه ، فيعود على صفة الفن بعد الانتباه منه فيستبدل لفظه بأخرى ، وجمارة بمباراة قد تكون أشد اظهارة للمعنى وتعميراً عن المراد ولعل هذا ما جعل الجاحظ يملك بشاراً بطبسي الرقيم من أنه من شعراء الهدى ، والذين استكبروا منه في شعرهم ، واحتفظوا به احتفاظاً لا قد بدا - في شعراء الطبع بل يجمعه أطبع المولدين - فيقول عنه : " والمطهورسون على الصغر من المولدين بشاراً المملوك والسيد الحميري ، وأبو المطاهية .. وشمسار أطيبهم كلهم (١) .

وهذا نقاد العرب جميعاً يقولون الجاحظ على هذا الهدى ويرون أن الأدب المجيد هو الذي يعود على أدبه فيقوم بهذبه ، وعلى ما تحت طبعه . . . العكس . . . فإذا صلت القصيدة بهذبهما ونقصها بالثقة ماغث من أبياتها وبثوزل ، والافتقار لطبسي ماخسن وطغم (٢) . . . يقول ابن رشيق : " لا يكون الشاعر حاذقاً مجيداً حتى يتفقد شعريته ويهد فيه نظره ، فيسقط يديه ، وتثبت جوده ، ويكون سمحاً بالتركيب (٣) " . . . ويقول أسامة

بن خلف مخاطباً الشعراء : " وأشعرها أولاً ، وهذبهما أولاً ، وهذبهما آخراً . . . فقد قيل عن الخطبة : أنه كان يعمل القصيدة في شهرين ، وهذبهما في شهرين (٤) " . . .

ولكن الجاحظ قد تنبه مع ذلك إلى أن هنالك مواقف باعياتها تستدعي من الأدب أكثر من غيرها أن يعنى بأدبه وطيل النظر والتدقيق فيه ولا يدعه للخوار الأولى التي تأتيه لشعر التكسب يحتاج إلى مجهود وعناية لم يرضى المدوح ، وكذلك الكلام الذي يلقي في معازم التدبير ومهمات الرأي ، وفيها عدا ذلك فإن الشاعر قد يأخذ عنو الكلام وسعره المجهود . . . يقول : " من تكسب بشعره ، والتعريفه صلات الاشراف والقاد فوجواشسز الطوك والسادة في معاهد المساطين ، وبالطوال التي تشد يوم الحفل لم يجد بدا من صنع زهير والخطبة وأفيهاهما فإذا ذلوا غير ذلك أخذوا عنو الكلام وتركوا المجهود . . . وكانوا مع ذلك إذا احتاجوا إلى الرأي في معازم التدبير ومهمات الأمور مثوه في صدورهم وقدوه على أنفسهم ، فإذا قومه الثقات وأدخل الكبير ، وقام على الخالص ، أبرزوه محكماً منقحاً ونصلي من الالهتاس منبهاً (٥) .

١ - البهتان : ٥٠/١
 ٢ - المصنعة : ٢٠٠/١
 ٣ - البهتان : ١٤/٢
 ٤ - أنصاعته : ٤٥
 ٥ - البديع في نقد الشعر : ٢٩٥

وع ما في التبدية والتفح من فضيلة في أخراج كلام جيد وانتاج أدب مهذب مختار
 فان للتبدية وسعة الاخذ في القول والقدرة على الارتجال مرثيا لا يستطيع أحد أن ينكرها
 أو يحط من شأنها . وما أكرم المواضع الذي تستدعي من المرء كلاما لم يكن قد أعدده
 أو خطر في ياله ، ولا يتقده في هذه الحالة ، ويظهره على خصومه ويهيئ له أحسنهم
 الجصبي الا سعة البدية والقدرة على الارتجال .

وهي الجاحظ - كما سبق أن مر - أن هذه الفضيلة مقصورة على العرب وحدهم ، وميزة
 من مرثاهم ينهون بها عن غيرهم ، وذلك أن العربي يكفي أن يردد القول حتى (تأتمه
 المعاني ايحالا وتقال عليه الالفاظ انشالا ، على حين أن غيرهم من الامم لا يقدر على
 الارتجال ، ولا يهتمون بسعة البدية ، وكل معنى لهم فانما هو عن طول فقرة وسن
 اجتهاد ورأى وطول خلوه ، وعن مشاورة ومعاونة ، وعن طول تفكير ورأية الكسب (١)
 وإذا كانت الحماسة للعرب هي التي تحمل الجاحظ على هذه المقارفة فان الحماسة
 الشديدة هي التي تدفعه أيضا الى تلك المبالغة الضخامة التي رأيناها فيها سبق حتى
 زعم (أن كل شيء للعرب فانما هو بدية وارتجال وكأنه الهام ولعبت هناك ممانسة
 ولا مكابدة ولا اجالة فقرة ولا استماتة) وكأنه نسي أنه كان يحدثنا منذ قليل فقطع عن الذين
 يذليون في أدبهم مجهودا كبيرا من شعراء العرب ، وأن بعضهم كان ينفق شيء قصيدته
 سنة حتى يتعبها ويدبها في الناس ، ورأيتاه يدع ذلك مادام لا يخرج بصاحبه السبي
 الكلف والصف واستكراه الكلام وتعقده .

٢ - قهوة القديس والحديسك : من القضايا النقدية الخطيرة التي خاض الناس
 فيها كثيرا فوارتوا بين القديس والجديد وأختلفوا حولها وكانت طائفة اللغويين والنحويين
 أكثر الناس تمسبا للقديس ، تغضه لمجرد قدمه لالما فيه من فن وجودة ، وتمتد الزمن
 وحده طامسا في الحكم . فابن الاميرين مثلا لا يمتد بشعر المحدثين ، وهي أن أشعار
 " أبي نواس و غيره مثل البيهتان يشم يوما فمزوى فموسى ، وأشعار القدماء مثل المسك
 والعنبر كلما حركته ابداد طيبنا (٢) . " وسمع ارجوزة لا يي تمام على أنها من بعض
 اشعار طول فموجب بها وطلب أن تسجل له ، ويقول : ما سمعت بأحسن منها . حتى
 اذا أخرج أنها لا يي تمام المتأخر الزمن - سقطت القصيدة في نظره ، وأصبح حكمه عليها
 (حقيق ، حقيق (٣)) وغير ابن الاعرابي كثير من اللغويين والنحويين كان يسمدا

١ - البهتان : ١٨/٣

٢ - اشعار ابي تمام للصولي : ١٧٦

٣ - الموشح للمعري : ٢٨٤

حكيم على الشعر ، وكان الزمن هو مقياسهم الأول الذي يرجعون اليه في اصصدار
 أحكامهم النقدية . ولا شك أنه مقياس خاطئ ، توافقه طبيعة الأمر ، وإذا كسبان
 الجاحظ المعتزلي بحكم العقل في كل شيء ، يرجع اليه في قياس جميع الأمور .
 لأن هذا العقل يرفض كل هذا التصيب الطغيان ولا يحفل بمقياس القدم والحدائق
 في الحكم على الفن . يد الجاحظ على تعصب اللغويين والنحويين للقديم ، وأن تصد
 للشعر الجيد سواء كان قافله قديما أو حدا ، وما جرم من يسقطون أعمار المولد بسنن
 واتهمهم بمد العصر بالأمس . ولكنه رأى أن العرب المحدثين أفضل من المولد بسنن
 في قول الشعر . يقول : " والقضية التي لا احتشم فيها ، ولا أهاب بالخصوصة فيها
 أن عامة العرب والأعراب والبدو والحضر من سائر العرب أشعر من عامة شعراء الاصبيار
 والقرى من المولدة والناحية . وليس ذلك بواجب لهم في كل ما قاله . وقد رأيت ناسا
 منهم يهرجون أعمار المولدين ، ويستسقطون من رهاها ، ولم أرى ذلك قط الا في رؤوس
 للشعر غير بصير بجوهري ما يروى ، ولو كان له بصير لم يرف موضح الجيد عن كان وفي أي زمان
 كان (١) ."

وتحدث عن شعر أبي نواس ، ففاضله في وصفه للكلاب على القدماء ، ويقول : ان هذا
 هو حكم الناقد ما لم يكن من التمتعيين للقديم وأهل البدو لا يرى الشعر الا لهم . يقول :
 " وصلت الكلام مستقصاه في أراجيزه هذا مع جودة الطبع وجودة السبك والخطى بالصفحة
 وان تأملت شعره فقلت الا أن تترفض عليك فيه العصبية أو ترى أن أهل البدو اصدا
 أشعر ، وأن المولدين لا يبقارونهم في شيء ، فان اعترض هذا الباب عليك فأنك لا تصبر
 الحق من الباطل مادامت مفلوجا (٢) ."

ويضل أهبات أبي نواس :

على خير اساعيل واقية الهضل وقد حل في دار الأمان من الهضل
 وما خبزه الا كآوى يسرى ابنها ولم تروا في الحزون ولا السهل

على اهبات المبهل بهل :

أودى الخوار من العاشر كلهم واستب بعدك يا كلب المجلسي
 وتنازوا في كل أمر عظيمه لو قد تكون شهدتهم لم ينهسوا

يقول : وأهبات أبي نواس - على أنه مولد شاطر - أشعر من شهر مهليل في اطوار
 الناس في مجلس كلوسب (٣) ."

١ - الحميدان : ١٣٠/٢
 ٢ - الحميدان : ٧٢/٢
 ٣ - الحميدان : ١٢٩/٢

أشار الجاحظ الى هذه الفكرة حينما قال : " ولأولاً لم يدع الأول للآخر معنى شريفاً ولا لفظ بها إلا أخذه (١) " . وقال من بعده ابن طباط : " المحنة على شعيراً " زانقا في أعمارهم أمد عنها على من كان قبلهم ، لأنهم قد سبقوا الى كل معنى يدب مع ولفظ تصحح ، وحيمة لطيفة وخالبة ساحرة (٢) " . ففى مثل هذه الحالة السبغى يستغنى فيها القدماء جميع المعاني يكون من الدهى أن يكون ما سبقوله المحدثون أوظمة صورة مكبرة أو مهابية لما قاله المتقدمون ، وبذلك تكون الصورة أمراً لا مفر منه كما يتسلسل الجاحظ :

على أن الجاحظ لم يرض مع ذلك أن هنالك معاني تنقى أعلامها على أصحابها وعلامتها يبرهنون بها فلا يستطيع أحطان يقدما أو يسوقها أو ينازع صاحبها فيها ، فمن ههنا المعاني مثلا قبل ظفيرة في وصف الدباب :

جادات طيهه كل عين شوية فتركن كل قسرة كالد رهيم
 فترى الدباب بها يقى وحده هزجا كفعل الشارب المترجم
 فيها يحك ذبابة بد رابعه فصل المكب على الزناد الأجدم

فقد وصفه ظفيرة كاجاد وصفه ، احتاطى معناه جميع الشعراء ، فلم يمرضه أحد طيهيم . وقد مرضه بعض المحدثين من كان يحسن القول فيبلغ من استكراهه لذلك المعنى ومن اضطراره فيه أنه صار دليلا على سوء طيهيم في الشعر (٣) .

٤ - الاتصال في الشعر : ألم الجاحظ بمسألة الاتصال في الشعر ، وهي قضية كان قد طالبها ابن سلام في مقدمته لطبقات فحول الشعراء معالجة وإهية . وفي اثنتا عشر معرض الجاحظ للحدوث من بعض أنواع الحيوان ، وما يتناقله الناس من الأشعار حولها أهدى منه في بعض هذه الأشعار ، وطبق عليها بعض المقاييس التي كان ابن سلام قد أشار إليها قبله ، فهو يريد قول الأئمة الأروى :

كسباب القذف يركبهم فارس في كسبه نكار

يقوله : إما ما يركب من شعر الأفوه فمعنى انه لجاهلى ، وما وجدنا احدا من السواة يشك أن القصيدة صنوية . وبعد فمن أين علم الأفوه أن الشهب التي يراها انها هي قذف وجر وهو جاهلى ؟ ولم يدع هذا أحد قط الا المسلمون . فهذا دليل آخر على أن القصيدة صنوية (٤) . فهو يطبق على قصيدة الأفوه مقاييس صنوية ، فما في البيت من معنى القذف

١ - الحيوان : ٢٩١/٣ ٢ - عجمار الشعراء : ٩
 ٣ - الحيوان : ٣١٢/٣ ٤ - الحيوان : ٢٨١/٢

والرجيم بالسبب ما ان اصلاحه مستحقة تحدث عنها القرآن ، ولم تكن مسروقة في الهيئة
الجاهلية . وفي هذا دليل على أن التصديفة صنعت في الاسلام وحملت على الآلوه . وسره
الجاحظ أيضا قبل بشر بن أبي خازم :

والمرير بهنما الحمار وجهنبا ينفض خلفها انقضاها للكوكب

يقول : طمعت الرواة في قول بشر ، فزعموا أنه ليس من عادتهم أن يصفوا عدو الحمار
بانقضا الكوكب ، ولا يدعون انقضا الكوكب (١) . فالصورة في الهيئة ليست صورة جاهلية

ولا ما تمره أساليب القوم في التعمير والتشبيه ، وفي هذا الدليل على صنعها . ويرجع
الجاحظ أحيانا أسباب الانتقال الى الرواة أنفسهم بقول عن بشر : " في شعر بشر صنوع
كثير ما احتلته كثر من الرواة عن أبي من صحيح شعره . فمن ذلك قصيدته التي يقول فيها :

فرجس الخمر وانتظري اياي اذا ما القارظ الفسزى آيسا

وهو كذلك يشك في شاهد النحويين :

طابتنا لا زلت في حساب عداية الحمار للشباب

يقول منه : ولا أدري من أين وقع الميم هذا (٢) .

• اختلاب ما ذهب الناس وطباعتهم : ويرى الجاحظ أن ميل الناس واتجاهاتهم
مختلف من واحد الى آخر . فكل امرئ هو صميم ونزوع نفسه الى صناعة دون أخرى
فواحد يهوى الشعر ، وآخر يهوى التجارة أو الفلاحة . ونجد مثل هذا التباين في
: الامزجة في الفن الواحد نفسه ، ففي صناعة الألبان مثلا ترى واحدا له ميل الى الحداء
وآخر الى الغناء ، وفي فنون الأدب نجد واحدا يهوى في الرسائل والخطب ولا يهوى
أن يهوى من الشعر . يقول : " وقد يكون الرجل له طبيعة في الحساب ويهوى له طبيعة
في الكلام ، ويكون له طبيعة في التجارة وليست له طبيعة في الغناء ، وأن كانت هذه الأنواع
كلها ترجع الى تأليف اللحن . . . ويكون له طبع في تأليف الرسائل والخطب والاسجاع ولا يكون
له طبع في قرض بيت شعر مثل هذا كبير . وهذا الفريديق وكان مشتهرا بالنساء وكان يهوى
عوان ، وهو مع ذلك يهوى له بيت واحد في التسيب مذكور مع حمده لجهر ، وجهر عنيف
لم يهوى امرأة قط وهو مع ذلك أغزل الناس . وفي الشعر من لا يستطيع مجاوزة القصيدة
الى الرجز ، ويهوى من لا يستطيع مجاوزة الرجز الى القصيد . . . وفي الشعر من يهوى
ويهوى من لا يستطيع الخطابة ، وكذلك حال الخطباء في قرض الشعر (٣) .

٢ - الحمار - وان : ١٧ / ٧

١ - الحمار - وان : ٢٧٦ / ٢

٣ - البيت - وان : ٢٠٨ / ١

وإدام لكل امرئ شئوع إلى مهنة بعينها فنهضى له أن يتجه إلى هذا الذى له طبيعة
فى نفسه ، ومن الواجب فى هذه الحالة أن نحترم الموهبة وأن نقر بفضلها ، ومصباح
من الواجب أن نؤمن بالتخصص ، وأن لكل صناعة أهلها الذين يفهمون فيها والذين
هم أقدار الناس على معرفة خصائصها . . . ولذلك دعا الجاحظ إلى الإيمان بالتخصص
وحمل على بعض الرواة واللغويين الذين يقصرون أنفسهم فى نقد الشعر وهم ليسوا أهلاً
لذلك ولا مختصين . . . يقول عن الخليل بن أحمد : « هو الخليل بنفسه » حين أحسن فى النحو
والمعروض فظن أنه يحسن الكلام أيضاً لئلا يفتن اللحن فكتب فيها كتابين لا يشرب بهما ولا يدل عليهما
إلا مرة المحترمة ، ولا يوردى إلى مثل ذلك إلا خذلان من الله تعالى فإن الله تعالى
لا يعجزه شئ . (١) . . .

على أن الشاعر البارع فى مهنته له أوقات بعينها يكون أقدار فيها على الإنتاج والمطالعة ،
وغيره أوقات أخرى يشغ فيها القلب وتجذب القريحة ، فلا يقدّر الشاعر المتكبر
من نفسه أن يخل بها من الشعر لأن الطبع لا يواتيه وحالته النفسية لا تتسع له . . .
يلم الجاحظ بهذه الفكرة التى كان قد توقف عندها بشرين المعتمد . كما رأينا - العامة
عابرة تفهم من الحالة الشعرية عند الشاعر قالاً : « والشاعر نفسه قد تحفظت حالته
وقال الفردوسى : أنا عند الناس أشعر الناس ، وبها مرت على ساعة وزرع خبرين أمسون
على من أن أقل بها من الشعر . (٢) . . .

يحدث : لذلك كان عرضاً سهياً لآراء أبى عثمان الجاحظ فى ميدان النقد والبلغة
تلاحظ منه أن الجاحظ هو - ولأنك - من وضمو اللغات الأولى فى صرح البلاغية
العربية ، فقد استطاع أن يصور كثيراً من موضوعاتها فى شكل دراسة واسعة تعالج على
شئ من الأسس النظرية ويحدث لها فى كثير من الأحيان النصوص العملية والتطبيقية
ويستعان عليها فى أحيان أخرى بكتف كثيرة من آراء الأمازيغية . وهو - وإن لم يكن
مهما لسائل البلاغة يبدأ بموضوعاتها - إلا أنه قد بنى بناً ضخماً جداً فيها ، وأضاف
إلى من تقدمه شيئاً كثيراً ، ووضع مصطلحات كثيرة لم تكن معروفة من قبل . وقد ترك الجاحظ
آثاره الواضحة وصحافته المثيرة فى جميع من جاؤا بعده من كتبوا فى مسائل الهمسان
والبلاغة - كما نشير إلى ذلك فيما بعد - وكانت كتاباته وملاحظاته هى المعين الذى
يخترق منه الجوسج .

الفصل الثاني : التطعيم

١ - جهود المعترلة في القصرن الرايسنج :

أ - الرمانسي : (٢٢٤ هـ)

ب - المرزبانسي : (٢٢٤ هـ)

ج - الصاحب بن عباد : (٢٨٥ هـ)

٢ - جهود المعترلة في القرن الخامس عشر :

أ - القاضي عبد الجبار (ت : ٤١٥ هـ)

ب - الشرف المرتضى (ت : ٥٧٦ هـ)

١ - جهود المعتزلة في القرن الرابع

عرفنا فيما سبق لنشأة البحث البلاغي والتقدم الذي شهدته المعتزلة في القرنين الثاني والثالث ، وبيننا أن المعتزلة كانوا من أنشط البيئات التي سارعت إلى دراسة البلاغة وتدوين مسانئها وقضاياها ، ووضع كثير من تعريفاتها ومصطلحاتها وقد ظل نشاط المعتزلة طويلاً دائماً . لم يخذ لحظة ، ولم تخف حدته وضعت الدراسات البلاغية والنقدية تتطور على أيديهم في القرن الرابع وطلبته ، وتوسعت مدارجها الهائلة ، وأخذت هذه الدراسات تقوم على شيء كثير من التنظيم والدقة والاتقان فالقرن الرابع صرح بوضع الفلاحة العربية الإسلامية ، فقد تجمعت فيه الآراء والنظريات العلمية المختلفة ، وانتظمت الدراسات وأصبحت تقوم على أسس محددة وطوائف مستقلة ، وضعت بهذه الدراسات جميعاً عقول مثقفة وأعية أخذت بمحصول الدراسات السابقة في القرنين الثاني والثالث واستلذت كثيراً من هذه الدراسات ، فعمليتها فيها ، وأضافت إليها ، ومنت عليها دراسات جديدة صعبة .

ومن علماء المعتزلة الذين استوقف عددهم في القرن الرابع الرماني ، والمعرياني ، والمصاحب بن عمار .

جهود الرماني (من ٢٧٦ هـ - ٢٨٤ هـ)

والرماني هو أبو الحسن علي بن عيسى التوفيق سنة (٢٨٤ هـ) من كهسار علماء المعتزلة . وكان ممن أخذوا بحظ كبير في دراسة المنطق والتصديق فيه ، حتى صيغ به . يقول في التوحيد : (وأما علي بن عيسى فعلى الرتبة في النحو واللغة والكلام والصرف والمنطق وصيغ به ، إلا أنه لم يملك طريق واضح المنطق بل أفرد صناعة وأظهر براعة) (١) وكان يدخل لغاته المنطقية في مؤلفاته وكتبه حتى صرح فيها على معاصره . قال في هياكوت : (وكان يخرج كلامه في النحو بالمنطق حتى قال أبو علي الفارسي : إن كان النحو ما يقوله الرماني فليس معشياً منه شيء ، وإن كان النحو ما يقوله فليس منه شيء . وكان يقال : النحويون في زماننا ثلاثة : واحد لا يفهم كلامه وهو الرماني ، وواحد يفهم بعض كلامه وهو أبو علي الفارسي ، وواحد يفهم جميع كلامه بلا سواد وهو السيرافي (٢) .

١ - معجم الأدباء : ٧٤ / ١٤ وانظر ترجمة الرماني أيضاً في بغية الدعاة : ١٨٠ / ٢
 ٢ - الأبناء والمؤلفات : ١٨١ من أنباء الربيع : ١٩٤ / ٢ - ١٩٦ - ٢٢٣ / ١
 ٣ - وقفات الأعيان : ٧٥ / ١٤

وللرمانى صنفت كثيرة في التفسير واللغة والنحو نظم الكلام ، وكان طال القصب
في القرآن وطوله . له (كتاب تفسير القرآن المجيد) وكتاب في (اعجاز القرآن)
وكتاب (الالفاظ في القرآن) (١) وقد شاع تفسيره ، وانتشر بين الناس ، وكسرت
لذكرهم له في كتبهم . وقيل للمصاحب هلا صنفت تفسيراً فقال : وحل ترك لنسا
ابن عيسى شيئاً ؟ وكان الرمانى يقول : تفسيرى يستان تجنى منه طائفتى ، وذلك
ذاع الكتاب ولم يصل اليها منه الا شئ يسير ، منه الجزء العاشر ، وهو مخطوط موجود
في معهد المخطوطات عن طشقند . واما كتابه في اعجاز القرآن فهو رسالت التى سماها
(التكت في اعجاز القرآن) .
اعجاز القرآن عند الرمانى :

يرى الرمانى أن اعجاز القرآن يظهر من سبع جهات هى : ترك العارضة مع تفسير
الدواعى ومد الحاجة ، والتحدى للكتابة ، والصراحة بالهلافة ، والاختصار الصادق
من الامور المستقلة بمنزلة المادة ، ولها من كل معجز (٢) . وقد ترك الوجدان
الذاتى الاولى ، والوجوه الثلاثة الاخيرة ليتركها باختصار في آخر الكتاب ، وابتنى
الحديث في الهلافة . وعرفها بقوله : ((وانما الهلافة ايصال المعنى الى القلب
في احسن صورة من اللفظ)) وهو تعريف يحاول أن يربط - كما سبق ان رأينا - عند
عروين عبيد وعند الجاحظ - بين الالفاظ والمعاني ، ويركز على دور الاسلوب نفسى
البلغة ، لان الهلافة ليست في افهام المعنى فقط ، كما يقول بعضهم ولعله يشتمر
هو ايضاً الى تعريف المعاني للهلافة الذى سبق ان اوردناه ، وذكرنا توجيه الجاحظ
له ، وهو يورد هذا القول تماماً كما فعل الجاحظ من قبله بان الهلافة ليست افهاماً
للمعنى فحسب ((لانه قد يفهم المعنى شكلياً من احد هما بلوغ الآخر معنى ، ولا
الهلافة ايضاً بتحقيق اللفظ على المعنى لانه قد يحقق اللفظ على المعنى وهو غيب
ومذكور وانظر شكلياً (٣))) فتعريف الهلافة على هذا النحو اذن لا يكاد يكون فهمه
جديد عما مر معنا ، ولعله كان اكثر الحاحاً على الامر بنفسى للبلغة في قوله انها
((ايصال المعنى الى القلب)) على أنه قد عرف للرمانى تعريفات اخرى للبلغة ،
فقد نقل صاحب زهر الآداب عنه قوله : ((الهلافة ملحط عن التكلف وحى على التبيين
وكانت القاعدة أغلب عليه من القافية .

١ - المرجع السابق .

٢ - التكت في اعجاز القرآن : ٧٥

٣ - التكت : ٧٦

من مع ذلك بيان مجمع مع ذلك سهولة المخز مع قرب التناول وهذه اللفظ مع رشاقة المعنى ، وأن يكون
حسن الابتداء كحسن الانتهاء ، وحسن الوصل كحسن القطع في المعنى والسمع ، وكانت
كل كلمة قد وقعت في حلقها ، والى جنب أختها ، حتى لا يقال : لو كان كذا في موضع كذا
لكان أولى ، وحتى لا يكون فيه لفظ مختلف ولا معنى مستكره ، ثم البهيماء الحكمة ، وسور
المعرفة وشرف المعنى ، وجزالة اللفظ ، وكانت حلالة في الصدور وجلالة في النفس تتعشق
الفهم وتتردد لائق الحكم ، وكان ظاهر النفع ، شريف القصد معتدل الوزن ، جميل الطهيب
كريم الطلب ، فصحا في معناه ، بينا في ذواها ، وكل هذه الشروط قد حواها القرآن
ولذلك عجز عن معارضته الاثام (١) .

وهو تعريف موسع للبلغة وكاد يكون تعريفا عاما للشعر البليغ أو للكلام الفصح البليغ
وأورد له ابن رشيقي تعريفا للبلغة يقول فيه : (أصل البلغة الطبع ، ولها مع ذلك آلات
تعين عليها ، وتوصل للقرعة فيها ، وتكون ميزانا لها ، وفاصلة بينها وبين غيرها (٢)) .
أن يكون هذا التعريف للادب فهو موهبة داتية أولا ، وهو مهارة مكتسبة ثانيا ، يحصلها المرء
بالخبرة والمراعاة والمطالعة والدرس ، ولا تنفي لحداهما عن الأخرى ، فلا تنفي التوهم المستند
وحدها دون تحصيل ودرس لصلتها وتبليغها .

ثم يرى الرماني بعد ذلك أن بلغة الكلام تأتي على ثلاثة معنويات : منها ما هو فسي
أعلى طبقة ، ومنها ما هو في أدنى طبقة ، ومنها ما هو في الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى
طبقة . فما كان في أعلى طبقة فهو معجز وهو بلغة القرآن ، وما كان منها دون ذلك فهو
ممكن كبلغة البلغاء من الناس (٣)) . ثم يأخذ بعد ذلك في إيجاز أدوات البلغة والوسائط
المعينة عليها ، فهى أنها تقع في عشرة أقسام هى : الإيجاز ، التشبيه ، الاستعارة ،
التلازم ، الفواصل ، التجانس ، التصريف ، التضمن ، البهالفة ، حسن البيان . وقد عرّف
الرماني بهذا التقسيم مدلول كلمة البلغة في مجراها الاصطلاحى المعروف ، وأصبحت بمسده
عنوان لهذه المجموعة من الخصائص الاسلوبية والالوان الجمالية في الكلام ، ثم مضى يتحدث
عن كل قسم من أقسامها على حده .

١ - زهر الأدب : ١١٠

٢ - المعنى : ٢٤٣/١

٣ - التكميل : ٧٦

١ - الأيجاز (١) ، ومعرفه فاعلا : ((الأيجاز تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى وإذا كان الكلام يمكن أن يعبر عنه بالفاظ كثيرة ، ويمكن أن يعبر عنه بالفاظ قليلة فالالفاظ القليلة أيجاز)) ثم قسمنا إلى قسمين : أيجاز حذف ، وأيجاز قصر . ومعرفه كلا منهما . ((الحذف اسقاط كلمة للايجاز فيها بدلالة غيرها من الحال أو معنى الكلام . والقصر : بقية الكلام على تقليل اللفظ وتكرير المعنى من غير حذف)) ونسب مرقى لفظ **الاجاز** للنوعين . فمن الحذف (يسأل القرية) ومنه (ولكن البر مسمن لاهي) ومنه حذف الاجزاء قوله تعالى : (ولو أن نرانا سميت به الجنان أو قطعته الأجر أو كلم به النبي) حذف الجيوب كأنه قيل : فكان هذا القرآن (وأشار إلى الأثر النفس الذي يفرك مثل هذا الحذف في حلال السامع يوجد أنه فقال : (وأما صار الحذف في مثل هذا أبلغ من الذكر لان النفس تذهب فهمه كل مذهب)) فكانه يريد أن يقول : ان هذا الحذف يطلق لخيال الانسان المعاني ليسح رواه **نفر** من التصورات والنوع .

ومن أيجاز القصر قوله تعالى : (وللهذين القلم حياة) و (خصمهم) كل صيغة عليهم) وأيجاز القصر هذه ، الفرض من أيجاز الحذف ، وان كان الحذف فاعلا أيضا لانه يحتاج إلى التلميح بالمواضع التي يصلح فيها من المواضع التي لا يصلح وقد أشار النقاد من قبل الرماني إلى نوعي الأيجاز هذين ، فقصده وأما الجاحظ يحدث فيها معا ، وهو قولهما الاطفة والشواهد ، ولكن الرماني يحفظه من محاولات المتكلمين ، وضع الصورة النهائية للأيجاز على هذا النحو الذي ذكرنا ، وأصله هو الذي وضع لأيجاز القصر هذه التسمية كما أشار إلى ذلك ابن سنان الخزازي في سر الصلاة (٤) .

وساقه الحديث من الأيجاز إلى الحديث من الاطناب ، فعده من البلاغية وفرك بينه وبين التطويل الذي هو عده صعب ومجته ، وأوضح أن لكل من الأيجاز والاطناب موضعا يصلح منه . يقول : ((الاطناب يكون في تذييل المعنى ، وما يتعلق به في المواضع التي يحسن فيها ذكر التفصيل ، فان لكل واحد من الأيجاز والاطناب موضعا يكون به أول من الآخر ، لان الحاجة إليه أشد ، ولا اهتمام به أعظم . فأما التطويل فمعيب وفي ، لانه تكلف فيه الكثير مما يكفي منه التوسيل ،

١ - التكملة : ٧٦ - ٧٧

٢ - سر الصلاة : ٢٤٧

فكان كالمالك طريقا بعيدا جهلا منه بالطريق القريب ، واما الاطباء فليس كذلك لانه
كمن سلك طريقا بعيدا لما فيه من النزوة الكثيرة (١) .

٢ - التشبيه (٢) : هو ((القصد على أن أحد الشئيين يمد بمد الآخر
في حس أو عقل)) وذلك قسم الرمانى التشبيه الى نوعين : حسى وعقلسى
وحسنى الأول تشبيه حقيقة ، ومثل له بنحو : هذا الدينار كهذا الدينار
فمثل أيهما شئت . والثانى : تشبيه بلاقة ، كتشبيه أصل الكفار بالسلب ،
واهتم بصورة خاصة بالتشبيه العقلى ، ومن فاعلته وواطن الجمال فيه
من ذلك : ((اخراج مالا يقع عليه الحاسة)) ((لانتفاع متوقع عليه الحاسة))
ومثل لهذا النوع بأشلة كثيرة منها قوله تعالى : (مثل الذين كفروا يهرههم
أصنامهم كرماد اشتدت به الريح فى يوم عاصف لا يقدرون ما كتبوا على شىء)
فقد شبه أصل الكفار بالرماد ، فأخرج مالا يقع عليه الحاسة الى متوقع عليه
فاجتمع المشبه والمشبه به فى الهلاك وعدم الانتفاع والمجزع عن الاستدراك
لما فات ، وفى ذلك الحسرة العظيمة والموظة البليغة . ومن فوائد التشبيه
ومواطن تأثيره : ((اخراج مالم تجر به طرفة الى ما جرت به عادة)) كقوله
تعالى : (واد نتفنا الجبل فوقهم كأنه ظلة) فقد شبه ارتفاع الجبل
بارتفاع الظلة ، فأخرج مالم تجر به العادة الى ما جرت به ، وقسمه
اجتمعا فى معنى الإرتفاع بالصورة فكان فى ذلك اعظم الآية لمن قرئ
مقدمات الله تعالى عند مشاهدته لذلك . ومن وظائف التشبيه ايضا ((اخراج
مالا يعلم بالديهية الى ما يعلم بالديهية)) كقوله : (مثل الذين حملوا
التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا) أخرج مالم يعلم بالديهية
وهو حال الذين حملوا التوراة الى ما يعلم بالديهية وهو حال الحمار ، وقسمه
اجتمعا فى الجهل بما حملا . ومن مرابا التشبيه ووظائفه : ((اخراج مالا
قوة له فى الصفة الى ماله قوة فى الصفة . كقوله : (وله الجوار المنشعبات
فى البحر كالافلام) فقد أخرج مالا قوة له فى الصفة - وهو الجوارى - الى
ماله قوة فيها - وهو الافلام - وقد اجتمعا فى النطق ، الا أن الجبال اعظم
وفى ذلك العمرة من جهة القدرة فيما سخر من الفلك الجارية .

١ - التكملة : ٧٢ - ٧٣

٢ - التكملة : ٧٤ - ٧٩

به اعظم . فاما الصواب فمعيب وهي ، لانه تكلمت به الكثير ما يكفي منه التليل ، فكسان
كالمالك طويلا بعيدا جهلا عند الطريق القريب . واما الاطباء فليس كذلك لانه كمن ملك
طويلا بعيدا لما فيه من النزعة كثيرة . (١) .

٢ - التشبيه : (٢) هو (العقد على ان احد الشيثين يمد سدا الاخرى حسا وعقل)
وهذا قسم الرباني التشبيه الى نوعين حسى ، وعقلى . يعنى الاول تشبيه حقيقة ، وعقل
له في نحو : هذا الدينار كهذا الدينار فخذ ايها شئت . والثانى : تشبيه بالافسدة .
كتشبيه اعمال الكفار بالسراب ، واهتم بصورة خاصه بالتشبيه العقلى وبين فائدة ومواطن
الجمال فيه . فمن ذلك اخراج ما لا تقع عليه الحاسة الى ما تقع عليه الحاسة (وعقل لهذا
النوع بأظنة كثيرة منها قوله تعالى : (قل الذين كفروا بهم اعالمهم كرماد اشكت
به الريح في يوم عاصب لا يقدرون بها كسوا على شيئ) فقد شبه اعمال الكفار بالرماد
فأخرج ما لا تقع عليه الحاسة الى ما تقع عليه ، فاجتمع التشبيه والتشبه به في الهلاك
وعدم الانتفاع والمعجز عن الاستدراك بما فات . وفي ذلك الصورة العظيمة والموصولة
البلغة . ومن فوائد التشبيه ومواطن تأثيره : اخراج طلم تجر المادة الا طجرت به المادة
كقوله تعالى : (وان ننزلا الجبل فتوقهم كأنه ظلة) فقد شبه ارتفاع الجبل بارتفاع الظلة
فأخرج طلم تجر المادة الا طقد جرت به ، وقد اجتمع في معنى الارتفاع في الصورة
فكان في ذلك أعظم الاية لمن فكر في قدرات الله تعالى عند شاهده لذلك . ومن
وظائف التشبيه ايضا : (اخراج ما لا يعلم بالهدية الا ما يعلم بالهدية) كقوله : (قل
الذين حطوا التوراة لم يحطوها كمثل الحمار يحمل اسفارا) اخراج ما لم يعلم
بالهدية وهو حال الذين حطوا التوراة الى ما يعلم بالهدية وهو حال الحمار ، وقد اجتمعا
في الجهل بما حلاه . ومن مرابا التشبيه ووظائفه : (اخراج طالقوة له في العظمة
الى طالقوة في الصفة ، كقوله : (وله الجوار المنشآت في البحر كالاعلام) فليس
أخرج له في الصفة وهو الجوارى الا طالقوة فيها وهو الاعلام ، وقد اجتمعا في العظمة
الا ان الجبال اعظم ، وفي ذلك الصورة من جهة القدرة لها سخر من تلك الجارية

١ - النكت : ٧٢ - ٧٣

٢ - النكت : ٧٤ - ٧٩

صنع عظمها ، وما في ذلك من الانتفاع بها وقطع الاقطار اليميدة فيها .
وعكذا يمتاز التشبيه العقلي او التشبيه اللمخي كما ساء (باخراج الاغص
الى الاظهر) ، وقريب اليميد حتى يتضح ويتكشف ، وضي يشرح ذلك
بان (ما تقع عليه الحاجة اوضح في الجملة مما لا تقع عليه الحاجة والشاهد اوضح
من الغائب ، فالاول العقل اوضح من الثاني ، والثالث اوضح من الرابع
ويأيدركه الانمان من نفسه اوضح مما يعرفه من غيره ، والقريب اوضح من
اليميد في الجملة ، وما قد ألف اوضح مما لم يهولف ، ثم طب على بمفر شمسرا
عصره قوله :

صدفه خذ خذ مثل ~~الشيء~~ اذا احسرت ضد اليميد
من قبل أنه شبه الاوضح بالاعصر ، ولتقع عليه الحاسة بما لا تقع عليه . وكذلك
قولهم :

وله غيرة كالسور وسال قولها طيرة لكن صدود ... (١)

فالتشبيه البهيم اذا هو ما كان تشبيها قريبا ، يدونه وبه الشبه واضحا جليا ،
واذا غر هذا الوجه ، واتهمت الملائكة بين التشبه والمشبه به كان التشبيه
بعيدا . وحق الرمانى في ذلك مع نظر النقاد المحافظين الذين يحبون من الشعر
(ما قوب فيه القائل اذا شبه) (٢) والذين هم والمقارنة في التشبيه عنصرا ميمسا
من عناصر عود الشعر العربي ، وطبوا على امين تمام كثيرا من تشبيهاته التي اهد
فيها ، فلم يساهم في اخراج الاغص الى الاظهر .

ويحسن الرمانى باهمية التشبيه وهو هذه ما يتفاضل فيه الشعراء ، وتظهر
فيه بلاغة اليلنا وذلك أنه يكسب الكلام بهيئة عجيبة (ولعله واضح أن الرمانى لم
يتحدث عن التشبيه هذا الحديث الجاف الذي يهتم بالحدود والتصنيفات ، ولكن
تحدث عنه حديثا دقيقا جماليا ، وقد حلل كثيرا من تشبيهات القرآن تحليلا قيسا
صيا وكشف ما فيها من مواظن الجمال ، وبحث - كما رأينا - عن علل أخرى لجمال
التشبيه تخرج عن طرق التشبيه وادواته معتدا الى الادوار النفسى الذي يتركسه
التشبيه في النفس ، وما يثيره من انفعالات عن طريق مخاطبة الحواس الاخرى

المختلفة ، وقد توسع عبد القاهر الجرجاني بعد الرماني في الحديث عن هذا الجانب النفس ، وأطال الوطوف عنده ، على حين ظل كثير من النقاد يتحدثون عن التشبيه من جانبه الشكلى ، وهمتون بتصنيفاته وأركانها وحدوده وعياناته .

٣ - الاستعارة (١) :

وهى الاستعارة بأنها (تتعلق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللفظة على جهة النقل للإيانة) وهو بذلك لم يفرق بينها وبين المجاز ، ولكنه فرق بينهما وبين التشبيه ، فلاحظ أن الكلام في التشبيه يبنى على حقيقة ، ولا يخرج عن معناه الاصلى ، بينما الاستعارة خروج الكلام عما وضع له في أصل اللفظة ، ومن هنا كسان لا يد في كل استعارة من معنى حقيقى . فقول امرئ القيس (قيسد الاوايسد) حقيقة (مانع الاويسد) وذلك يكون خروج اللفظ عن معناه الحقيقى السيسى معنى جديد خروجا من أصل الى فرع . وظاية هذا الخروج هى الايضاح والبيان ، وذلك تكون الاستعارة كالتشبيه في أنها تخرج الاضغالي الاوضح . ومن هنا كان الرماني يفرق أيضا من الاستعارات البعيدة لانها لا تؤمى هذه الغاية والاستعارة الحسنة عنده هى التى (توجب بلاغة بيان لا تنوب عن الحقيقة) .

وأركان الاستعارة ثلاثة : مستعار ، ومستعار له ، ومستعار منه . ونفس بعد ذلك يحوق أمثلة من القرآن ، وشرحها مبينا جمالها وفضلها على الحقيقة يعرض لقوله تعالى : (وقد مدنا الى ماصلوا من عدل فجعلناه هما منثورا) حقيقة قد مدنا هنا ، صدنا . وقد مدنا أبلغ منه ، لانه يدل على أنه طابهم معاملتسى القادم من سفر ، لانه من أجل لمعاليو لهم كمعاقلة الغائب هبهم ، ثم قيسد فرأهم على خلاف ما أمرهم ، في هذا تحديد من الاضغار بالامبال ، والمعنى الذى يجمعها المعدل ، لان المعدل الى ابطال القاسد عدل . والقدم ابلغ لصا بينا . وتحدث عن الاستعارة في قوله تعالى (فاصدع بما تؤمرنا) فقال : (حقيقة فبلغ ما تؤمر . والاستعارة ابلغ من الحقيقة لان الصدع بالامر له تأثير فوسير بمنزلة مالم يقع . والمعنى الذى يجمعها : الامبال . الا أن الاصل الذى له تأثير كصدع الرجاجة ابلغ) ونفى يحلل أمثلة كثيرة من الاستعارات التى وردت فى

القرآن منها ما فيها من وجوه الجمال وفخامتها على الحقيقة ، وأما إلى هذا
الأثر النفسى الذى تتركه على السامع .

وهو بذلك كله يقوم بها عرف بعد عدد التأخرين بأجزاء الاستمارة ،
ولكنه أجزأ يعتمد على الذوق النفسى الرفيع ، وبعد أشكته نقداً فتأثيرها جالياً .

التسليم (١) :

وهذا يتعلق بنظم الالفاظ وتأليفها ، ولهذه أن يكون بينها من انسجام ،
ولذلك كان التلاوم غير المتعارف ، وكما كانت الهلافة هذه في هلافة طبقات
فان التأليف فى ثلاث طبقات أيضاً : تأليف فى حروفه هجئة وتناظر كقول الشاعر

وقر حرب بكان قسر وليس قرب قسر حرب قسر

وتأليف ثلاثم ولكنه فى الطبقة الوسطى كقول الشاعر :

ومضى وسر الله بهنى ومنها عشية آرام القناس يومهم

وتأليف فى الطبقة العليا من حيث التلاوم والانسجام وهو القرآن . ومن
الواضح فى تقسيمات الرماني هذه أحماسه بتفريق القرآن فى مجال التنظيم
والهلافة ، وفردته عن كل ما جاءه من ألوان الكلام . ويحدث عن سبب حسن
النظم والتلاوم ، فيرجعه إلى (تعديل الحروف فى التأليف ، فكلما كان أهل
كان أشد تلاوماً) وسبب ردها فى التأليف تناظر الحروف وعدم انسجامها . (وأما
التناظر فالسبب فيه ما ذكره الخليل من الهمد الشديد أو القرب الشديد ،
وذلك أنه إذا همد الهمد الشديد كان بمنزلة الطفر ، وإذا قرب القسرت
الشديد كان بمنزلة مشى العبيد ، لأنه بمنزلة رفع اللسان وده السى
مكثبه .

وكلاهما صعب على اللسان ، والمسهولة فى ذلك فى الاعدال) .

وهكذا ينتهى أن يراعى فى تأليف الحروف ، وسبكها فى سياق التنظيم
الاعدال فى القرب والهمد ، وهذا الاعدال هو الذى يريح اللسان ، وسهل

عليه نطق الكلام دون مثله أو عا ، وهو الذي يجعل الالان أيضا يحمله
سفرة الاله ، والنفس بعثره وتقبل عليه .

٤ - الفواصل (١) :

بعض الرمانى نهاية الآيات فواصل تخرجنا من اطلاق اسم السجع عليها
وذلك لما لصق في أذهان بعض الناس من كراهة هذا الاسم . وقد سبق أن
بيننا عند الحديث عن السجع عند الجاحظ هذه المسألة ، وأوردنا رده
عليها ، وفريقه بين سجع القرآن وسجع الكهان الذى ورد الحديث مسنن
كراهته . وقد رد المتأخرون على الرمانى أنكاره للسجع فى القرآن ولم يسموا
في ذلك بها . فقد بين ابن الأثير أن ما دم من السجع هو (ما كان مثل
سجع الكهان لا غير ، وأنه لم يدم السجع على الإطلاق ، وقد ورد نسسى
القرآن الكريم ، وهو صلى الله عليه وسلم تطار به في كثير من كلامه (٢) .

وقد عرف الرمانى الفواصل بأنها (حروف متشاكلتى المقاطع توجب
حسن افهام المعانى) والفواصل هذه على قسمين : احدهما على الحروف
المتجانسة ، وكقوله تعالى (طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى ، الا تذكرة
لنن يخشى) والآخر على الحروف المتقاربة ، كالعلم مع النون في قوله تعالى :
(الرحمن الرحيم ، مالك يوم الدين) والبدال مع الهاء نحو (قى ، والقرآن
المجيد) ثم قال : (هذا شئ عجيب) ويشير الرمانى بعد ذلك إلى نسسى
على الفواصل من الجمال ، وخاصة فواصل القرآن التى (كلها بلاغة وحكمة ،
لأنها طريق إلى اذنام المعانى التى يحتاج اليها في احسن صورة يدل بها
عليها ، والفاصلة في الفواصل دلالتها على المقاطع وتعميقها الكلام بالشاكل
وايداءها في الآى بالنظائر) .

٥ - التجانس (٣) :

يقصد بها التجانس ، ويقول فيه (تجانوس البلاغة هو بيان بأنواع الكلام
الذى يجمعه أصل واحد في اللغة) ولم يقصد بالتجانس الى جميع صوره الجبروتية

١ - التكميل : ٩٧ - ٩٩

٢ - العتل المسائر : ١٩٨/١

٣ - التكميل : ٩٩ - ١٠٠

وانما توقف حد تعين منه ، من احدهما : المزاجه ، والظننى : الناحية
لانا المزاجه تقع في الجزاء كقوله تعالى : (فمن اعدى عليكم فاحسبوا
عليه) لى جازوه بما يستحق طريق العدل ، الا أنه استعير للثاني لفظ
الاحكام لتأكيد الدلالة على المساواة في المقادير فجا على مزاجه الكسالم
لحسن البيان ، ومن ذلك : (يستهزئون الله يستهزئ بهم) أى يجازيهم
على استهزائهم وقد سنى البلاغيون هذا النوع فيما يمد باسم (المشاكسة)
وأما الناحية فهي تدور في فنون المعاني التي ترجع الى أصل واحد . كقوله
تعالى : (ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم) فجوزوا لانصرف عن الذكر
صرف القلب عن الخير ، والاصل فيه واحد وهو الذهب عن الشئ . أما
هم فلا يهربوا عن الذكر ، وأما قلوبهم فلا يهرب عنها الخير .

٧ - التصريف (١) :

وهو تصريف لفظ ، وتصريف معنى . أما تصريف اللفظ فهو صياغة أصل
الاشتقاق في صبح وأوزان متعددة بما يعبر عن معان مختلفة ، كـ تصريف
(الملك) في معنى : ماله ، وطك ، ولى ملكوت ، والمليك ، ولى معنى
معنى العليق والملك والاملاك والتملك والملوك . ومن الواضح أن هذا
النوع من الحديث ألصق بموضوع الصرف منه بموضوع البلاغة ، وهو التصريف
باسم (الاشتقاق) وأما تصريف المعنى فهو سياق المعنى الواحد في الدلالات
المختلفة ومن أمثلة ذلك ماورد في القرآن من قصص ، فالقصة يرد ذكرها
في أكثر من موضع ، وتصريف على وجوه مختلفة من المواضع والمهر . فقد ذكر
قصة موسى في سورة الاعراف وفي طه والشعراء وغيرها لوجوه من الحكمة
والقائد (منها التصريف في البلاغة من غير نقصان ولى أعلى مرتبة ، ومنها
تكوين العبرة والموعظة ، ومنها حل الشبهة في المعجزة) .

٨ - التضمين (٢) :

وهو حصول معنى في الكلام من غير ذكر له باسم أو صفة هي عبارة عنه ،
ويدل الكلام عليه دلالة اخبار او دلالة قياس . وهو نوعان : تضمين توحى به

١ - التكملة : ١٠١ - ١٠٢

٢ - التكملة : ٩٤ - ٩٥

بأنه الكلمة نفسها ، فكلمة (معلوم) توجب أنه لا بد من عالم ، و (محسول)
أف لا بد من قائل ، فهذا يدل عليه الكلام دلالة اخباره ، لأنه ظاهر فسي
منسباً .

والنوع الثاني : تضمن في العبارة ، ودل عليه الكلام دلالة اخبار
من جهة غير أن المادة ، وذلك كقولهم (الكرميتمون) المعنى فيه : يمتون
ويطارا . وهذا ما حذف وتضمن الكلام معناه لبيان المادة به . والتضمنين
كله أيجاز استغنى به عن التفصيل .

وهي الرمانى أن هنالك نوعاً آخر من التضمن خاصة بالقرآن ، وذلك أن -
كل آية لا يخلو من تضمن لم يذكر باسم أو صفة ، ومن ذلك (بسم الله الرحمن
الرحيم) فهو قد تضمن التعليل لاستفتاح الأمور على التبرك به . والتعظيم
لله بذكره . وأنه أدب من آداب الدين . وشعار للمسلمين . وأنه استمرار
بالمبودية أو اعراف بالنعمة التي هي من أجل نعمه ، وأنه ملجأ الضائفة .
ومعقد المستنجع . وقد ذكر أنه قد بين هذا النوع من التضمن في كل آية
في كتابه (الجامع لعلم القرآن) .

٩ - المبالغة (١) :

يصح الرمانى في مدلول المبالغة ، وحرثها بقوله : (هي الدلالة طسي
كبر المعنى على جهة التفسير من أصل اللغة تلك الابانة) فالمبالغة ان تماهين
فوسح مدلول المعنى ، وإعطائه حجماً أهد . وهو يقسم المبالغة الى الوجوه
التاليسية : -

- (١) المبالغة في الصفة ، عن طريق استعمال صيغ المبالغة المصروفة كمتسلان ،
وإمول وفضل ، ونفمال ، فقد دل عن راحم الى رحمان للمبالغة .
- (٢) المبالغة عن طريق التعميم ، وترك الصيغة الخاصة الى الصيغة العامة
كقوله تعالى : (خالق كل شى) وقول القائل : أتانى الناس ، ولمله
لا يكون أعاه الا خمسة ، لاستكثرهم والنبي العبارة عنهم .
- (٣) مبالغة لإخراج الممكن الى المستعجب ، وضرب الشل به ، كقوله تعالى :
(ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط) .
- (٤) مبالغة بإخراج الكلام مخرج الاخبار عن الاعظم الاكبر ، كقول القائل :
جاء الملك ، اذا جاء جبرله ، ومنه قوله تعالى : (وجاء بك والملك

صفا صفا (فجمال مجي * دلال الآيات مجيلا له على المبالغة تسمى
السلام .

(٥) مبالغة باخراج الكلام من الشك كقوله تعالى : (واننا اواياك نسيم
اصلى هدى اوفى ضلال مبين) ومنه : (قل ان كان للرحمن وليسد
فانما اول العابدين) .

(٦) مبالغة تكون بحذف الجواب كقوله : (ولو فرى ان تقوا على النار) -
و (لو يرى الذين ظلموا ان يبرون العذاب) كأنه قيل : لجا الحق ،
أو لعظم الامر . وكل ذلك يذهب اليه الوهم لما فيه من التفخيم ، والحذف
أبلغ من الذكر ، لان الذكر يقتصر على وجه ، والحذف يذهب فيه الوهم
الى كل وجه من وجوه العظم .

ويلاحظ من ذلك أن الروايات يتحدث عن المبالغة حديثا تاما فهو يدرس
بعض صورها التي وردت في القرآن ، وكأنه في حديثه عنها انما كان ينظر
الى مبادئ المبالغة والمعنى الذي يمكن أن يعرفه في النفس سواء أكان ذلك ضمن
طريق اللفظة المفردة أو عن طريق استخدام صور بلاغية ، أو عن طريق تصريف
المبالغة على شكل معين .

١٠٦ - المبالغة (١) :

وهو ما يشبه أن يكون دلالة وتعبيرا ، فقال : (هو الاحضار لما يظهر
به الشيء * من غيره في الادراك) ، وجملة أرملة أفسا هي : كسلام ،
وحلل ، وإشارة ، وطلاقة ، ومن الواضح أنه يستفيد من حديث الجاحظ
الذي سبق أن قسم البيان الى خمسة أقسام وهي : اللفظ ، والخط ، والإشارة ،
والمعنى ، والنصبة . والكلام عند الروايات نوحان : كلام جيد ، وكلام ردي .
والجهد ما (يظهر به تميز الشيء * من غيره) وهو اللفظ الفنية والتعبير الجميل
وذلك هو البيان . وأما الكلام المخلط والمحال والمخون فليس بيان ، وهو ردي
كلام الجاحظ بأنه (ليس كل من أفهك حاجته فهو بليغ ، فيقول : (وليس

كل بيان يلمح به المراد فهو حسن من قبل أنه قد يكون على معنى واحد ، كقول
الموادى وقد مثل من أتان (٥٠) وفى يردد نفس لاختلاف المعنى سبق أن
أوردنا الجاحظ في هذا المجال ، ومن هنا كان البيان مضمناً بالسؤال
الحسن لفظه ، ولا وجه (أن يطلق اسم بيان على ما فتح من الكلام ، لأن
البيان قد فتح البيان ، وأهد به في أياديه الجسام) .

وفى بيوت بعد ذلك أن حسن البيان على مراتب ، وإطلاقها مرتبة (ما جمع
أسهل الحسن في العبارة من تعديل اللفظ حتى يحسن في السمع ، ويسهل
على اللسان ، ويتقبله النفس قبل الورد ، وعلى يأتي على مقدار الحاجة
لها هو حقه من المرتبة) وهذا هو تأليف القرآن ، فالقرآن كله في نهاية
حسن البيان ، ومن الواضح أن هذا هو ما كان قد ساء قبل قليل التسلووم
أو حسن التأليف ، ثم أوضح أن البيان في الكلام يكون بطريقتين : أن يكون
باسم أو بصفة ، أو تأليف من غير اسم للمعنى أو صفة ، كقولك : ظلام زيد ،
لهذا التأليف يدل على الملك من غير اسم أو صفة ، وكقولك : قافل ، يسدل
على كقول وكل من غير ذكر اسم أو صفة لواحد منها ، ولكن المعنى ضمن
بالصفة المشتقة ، ثم يترك كما قرر الجاحظ من قبل أن دلالة الاسماء والصفات
مطابقة ، فأما دلالة التأليف فليس لها نهاية ، ولهذا أصبح التحدى فيها
بالمعارضة لتظهر المعجزة .

وجه الإعجاز الأخرى (١) ، وبعد أن تحدث عن هذه الأبواب العشرة للهلافة التي تكون
أحد جوانب الإعجاز في القرآن ، وفى يتحدث عن الجهات الست الأخرى التي ذكرتها
وشكل الجانب الثانى للإعجاز .

فأما ترك المعارضة مع تنوير الدواهي وشد الحاجة ، فإن وجه الإعجاز فيها أن انسانا
ملا لو هورت دواهي الى شرب ماء بحضرة من جهة ظلمه واستحسانه لشربه وكل دواع
يدعو الى ظلمه ، وهو مع ذلك يمكن له ، فلا يجوز ألا تلغ شربه منه حتى يموت عطشا
لنواير الدواهي على ما بيننا ، فإن لم يشربه مع تنوير الدواهي له دل على معجزة الله فكذلك
تنوير الدواهي الى المعارضة على القرآن لما لم تقع المعارضة دل ذلك على المعجزتها

يقول : (فان قال قائل : فعمل المسر القصار مكن للناس قبله : لا يجوز ذلك من قبل أن القدي وقد وقع بها ، فظهر المجزئتها في قوله تعالى : (قل فاتمسوا بسورة من علمه) فلم يخص بذلك الطوال دون القصار) .

ويشير في هذا المجال الى ما سبق أن أشار اليه الجاحظ من قبل ، وهو أن العرب أشعر من المولدين وأقدر على الكلام منهم ، وهم أطبع على القول ، فهم يجري في سلاتهم وتتدفق به قواهم ، فإذا كان العرب - وهم على مثل هذه الحال من طو الكعب في الفصاحة والبلاغة - فكيف يجوزوا من معارضة القرآن ، أو الاتيان بقطعه فلا شك أن المولدين أو غيرهم أكثر مجزئا من ذلك . وإذا وقع المجزئ على العرب فهو قاتل على غيرهم بالهداية . يقول : فان قال قائل : فلم احدثتم على الاحتجاج بمجزئ العرب دون المولدين وهو قد كرم مجزئ للجميع مع أنه يوجد للمولدين من الكلام البليغ شيء كثير ؟ قيل : لان العرب كانت تقيم الاوزان والاعراب بالطباع وليس للمولدين من يقيم الاعراب بالطباع كما تقيم الاوزان ، والعرب على البلاغة أقدر لما بهما من قطعتهم لما لا يدطن له المولدون من اقامة الاعراب بالطباع ، فسادا مجزئا عن ذلك فالمولدون عنه أعجز (١) .

فلك هي رسالة الزمانى ففى اعجاز القرآن ، وقد كان واضحا فيها أنه استطاع أن يتحلل آراءه من تقدمه تفسلا واضحا . وخاصة الجاحظ الذى بيد وتأثر به واضحا جليا فى كثير من المواضع . استفاد من حديثه عن الايجاز والتلاوم . ومن حديثه عن البلاغة والبيان ، وأورد كثيرا من أمثاله ، وقد استطاع الرمانى أن يصوغ كثيرا من المسائل البلاغية فى صورتها النهائية المتكاملة . فصرف الايجاز فى أكمل صورته بحيث لم يصف اليه أحد من البيهاتيين بعد ذلك شيئا . وأضاف فى مسائل التلاوم والتنصير . واتصرف اضافات جديدة الى البلاغة العربية . وقد تناول الحديث عن اعجاز القرآن تناولا فنيا أسهب فيه القول فى بلاغة القرآن التى كانت عند الوجه الاساسى فى هذا الاعجاز . فنحدث عما يخص من ذلك بالمعنى ، والصور البيانية كالتشبيه والامتقار والايجاز والمبالغة وحسن البيان ، وعرض لموسيقى القرآن وحسن ايقاعه وانجام تأليفه ونظمه من خلال حديثه عن تلاوم الاله الاظودية سبكها . وقد رد - الايجاز - كما رأينا - الى هذه الوجوه البلاغية التى تحدثنا عنها ، ونحب أن ننبهها هنا الى أن هذه الوجوه لم تجعل النظم ، لفهم النظم داخل فيها أولا ، وهى جزء منه ، ثم ان الرمانى من ناحية ثانية قد أوضح فى أكثر من موضع أنه لم يقصد

في باهه • هو قول تعالى : (وكنم في انصاع حياة) وقارنه باسم من اسرى الذي هو في نفس معناه والذي هو مستحسن ما أثر عند السرب : (الحمد انفي للكسور) فرأى ان التعبير القرآني ابلغ من اربعة وجوه : انه اكثر في الفائدة ، واوجز في السهارة ، وابتعد من الكلف والعبث من الفكر ، واحسن تأمينا فلازم حروفه • وشرح ذلك فقال : (وأما كون الآية اكثر في الفائدة فلان فيها كما في قولهم : (الحمد انفي للكسور) وزيادة معان حسنة منها ابانة الحمد ، وذكر انصاع • منها ابانة المنوخ لذكر اسبغية ومنها استدعاء بالرضه والبرهه لحكم الله به ، وأما الانجاز ففسان الذي هو نظير (الحمد انفي للكسور) قوله : (انصاع حياة) والاول اربعة عشر حرفا والثاني عشرة احرف • وأما الحمد عن الكلف بالفكر الذي فيه • مشق فان في قولهم : (الحمد انفي للكسور) تكهرا غيره ابلغ منه • وحتى كان الفكر كذلك فهو مقصود في باب البلاغة عن اعلى طبقة ، وأما الحسن بتأليف الحروف المتشابهة فهو يدرك بالحسن ، وموجود في لفظ الآية ، فان اسخرج من الالف الى اللام احد من الاسماء من اللام الى الهمزة قل الحمد الهمزة من اللام ، وكذلك اسخرج من الصاد الى الالف احد من الاسماء من الالف الى الهمزة من اللام • فاجتماع هذه الامور ادى ذكرناها صار ابلغ واحسن وان كان قولهم بلهنا حسنا (١) وقارن في باب الاجناس بين قوله تعالى (مستهزون الله يستهزى بهم) وبين قول الشاعر :

الا لا يجهلن احد ع لينا فجهلن فوق جهل اسبا هينا

فلاحظ ان قولنا مر حسن في البلاغة ولكنه دون بلاغة القرآن لانه لا يؤمن - باسمه كما آذنت بلاغة القرآن ، وانما فيه الايدان يراجع اليها فقط (٢) .
- تفسير الرماني للقرآن : وقد ذكرنا في بداية الحديث عن الرماني ان له تفسيراً كبيراً للقرآن معروفاً باسم (الجامع في علم القرآن) وكان الكتاب طباع ولم يرد اليها كاملاً ، وبين ايدينا منه الجزء المباشر الذي شرح فيه معظم سورة آل عمران ، وتجز عند آخرها وثلاثة اجزاء الحادي عشر سورة النساء ، وهو مخطوط محفوظ في معهد - المخطوطات عن (طشقم) ومن خلال هذا الجزء نستطيع انفسر الى حد ما ضيق الرماني في تفسيره للقرآن اذا يذهب عليه الاهتمام بالجانب الخوي والمحوى عن الآيات ، فهو يشرح الفاظ الآية ويشتهد عليها بشعر واشارة من كلام العرب ، ويتوقف عند بعض الامور المحيطة فيناقشها ويبين الوجه فيها ، وقد يتحدث عن مناسبة الآية فيذكر ما قبله في ذلك وقد يلم احياناً ببعض اقتضائها البلاغية كما في قوله تعالى : (لله ما في السموات وما في الارض واتى الله ترجع الامور) حيث يلاحظ ان الذكر

الحكيم •

قد أوقع المظهر موضع الضم ، وسمل الرمانى السبب في ذلك فيذكر قولين : (أحدهما
ايكون كل واحد من الكلامين مكتفيا بنفسه والآخر لان المظهر في اسم الله أحتم في
الذكر من الضم ، وصفة ملكه موضع تفخيم) (١) وهو لا استعمال (كان) في قوله
تعالى : (ككلم خير أمه أخرجت للناس) وتعالى : لم لم يقل : أتم خير أمه ؟
وعلى ذلك يأمن أحدهما : أنه لما قد كان ما يسمع من الخير في هذه الآية التي مسن
جهة الإشارة به عن الحسن فقد ذكر (كنتم) لتقدم الإشارة ، والثاني : أن دخول
(كان) لتأكيد وقوع الامر لامحالة ، لانه بمنزلة ما كان في الحقيقة ، على نحو
(واذكروا اذا نتم قبيل) وفي موضع آخر : (اذ كنتم قبلا فتركتم) وفي نحو ذلك
(وكان الله ظورا رحما) ويشير أحيانا الى ما بين الآيات من ترايط واحكام ومقتضى
السياق ، فان حان سائل عن قوله تعالى : (لن تتألموا البر حتى تظفوا ما تحبون)
وقال : ما صلحتها بالآية التي قبلها : (ان الذين كفروا ماتوا وهم كفار فلن يقبل من
أحدهم ملء الأرض ذهبيا ولو اتقى به) فالجواب أنه لما ذكر في الآية الأولى أن لن
يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبيا ولو اتقى به ، وصل ذلك بلن تتألموا البر لئلا
يومي اعتناع فناء القدية الى القور في الصدقة وما جرى مجراها من وجوه الطاعة ، كما
نجد في أحيان أخرى يفرق بين دلالات الالفاظ المختلفة ، ويغير الى الفروق الدقيقة
التي توجد بينها مما لا يكاد ينتبه اليه الا خبير بصير من الكلام ، وكأنه يشير السبي
تعزيز الذكر الحكيم بهذه الناحية ، في قوله تعالى : (فمن اتقى على الله الكذب
من بعد ذلك فأولئك هم الظالمون) يحاول أن يفرق بين الظلم والجور ، فيقول :
(ان أصل الظلم الثمان للحق ، والجور المدول عن الحق ، ولذلك خولف بينهما
التقضيون فمهما ، فنية يفر الجور المدل ، وهو المدول بالفعل الى الحق ، وتفسير
الظلم الانصاف وهو اعطاء الحق على التمام) .

وتلح في هذا الجزاء العتيق لدينا من التفسير من آثار الاعتزال ظاهرة التأويل
وصرف الآية التي تخالف المعتقد الاعتزالي عن ظاهرها ، وقد مر بنا في رسالة التفسير
محاولة من الرمانى لتطويع البلاغة لخدمة الاعتزال ، حينما عرض لقوله تعالى : (وجاء
بك والملك صفا صفا) فعد ذلك من باب المبالغة في القول ، وأول مجيى اللسان
بمجيى آياته ودلالته وذلك تطبيقا لهذا التوحيد عند المعتزلة الذي لا يجهز طقس
الخالق الاله والنجى والحلول ، ومثل ذلك أول قوله تعالى : (فأتى الله
بنياتهم من القواعد) بأن ذلك أتاهم هو عظيم بأسه (٢) . ونجدها هنا في كتاب

١ - المخطوط غير مطبوع ولذلك لم نستطع أن ندرج ارقام الصفحات التي نقلنا عنها .

(الجامع في علم القرآن) مثل هذه المحاولة في تأويل ما يخالف الاعتزال وصحة حسن وجوهه ، فقوله تعالى : (والله محيط بما تعملون) يمكن أن تشتم منه رافضة مشابهة الله اللاجسام ، ولذلك نجد الرمانى حرصا على التنزيه العاطق في مبدأ التوحيد يبعد الى نفي الاحاطة الحقيقية عن الله ، وجعلها من باب المجاز ، وسأل (هل يوصف الله بأنه محيط حقيقة أو مجازا ؟ قال أبو على : مجاز . لان المحيط بالشيء هو المصطف به من هو اليه ، وهذا من صفة الاجسام ، وانما حقيقة أنسسه بما قدره عليه وطمه به قد حصره من جميع جهاته كما يحصر المحيط به وهو مما لا يفهم معناه الا بتقدير أصله) ونلمح في شرحه لقوله تعالى : (ولعلكن منكم أمة يدعون الى الخير وهم آمنون بالمعروف ومنهون عن المنكر) أثرا لتأثير الحسن والابح الدائمين عند المعتزلة . (ان يقول : (فأما المنكر فهو التهجج لانكار العقل له) . كما نجده كلما وردت آية تؤيد الاعتزال اتخذ منها مجالا لتأكيد طمسه والرد على خصوصية ومخالفة فهو يتوقف هذا قوله تعالى : (وما الله يهد ظملا للعاقلين) وقبول : (هل في الآية حجة على المجبرة ؟ الجواب : نعم ، من جهة النفي لارادة الظلم ، فلو أراد ظلم بعضهم لمحض لكان قد أراد ظلمهم ، وكذلك لو أراد ظلم الانسان لغيره لجاز ان يهد أن يظلمه هو لانه لا فرق بينهما في التهجج) .

وقد دبر الرمانى في تفسيره أنه بعد أن يورد الآية ويشرحها يعقب عليها بذكر العمرة منها والفائدة التي تضمنتها ، على شاكلة شرحه لقوله تعالى : (واحصوا بحبل الله جميعها ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء ، فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته اخوانا) فقد قال في أعقاب الشرح : (وقد تضمنت الآية النهي عن التفرق باختلاف الكلمة الى الاجتماع على الحق الفعوجه الحكمة ، والاستعانة على ذلك بحبل الله والتذكر لنعمة) . وقد سبق أن مر معنا حينما تحدثنا عن التضمين في رسالة التكت في اعجاز القرآن اشارة الرمانى الى هذا النوع من التضمين في اطلاق كل آية .

بعض آراء الرمانى النقدية : وللرمانى بعد ذلك بعض الآراء للفقهاء والملاحية المتفرقة التي استطاعت أن تعثر عليها . من ذلك مثلا حديثه عن أغراض الشعر ، وهي خمسة وخمسة . نقل عنه ابن رشيقة أنه قال : (ان ما تجرى عليه أغراض الشعر خمسة والنسب والمدح ، والهجاء ، والفتور ، والوصف ، ويدخل التشبيه والاستعارة في باب الوصف) ولعله في ذلك يرد على قدامه بن جعفر الذي كان قد أدخل التشبيه في أغراض الشعر وجعله قسما مستقلا برأسه ، ولكن تفسيره الرمانى هذا لم يوجب أيضا حازم القرطاجنى

الذي رد القولين بما يؤوله (وهذه التخصيصات كلها غير صحيحة لكون كل قسم منهما لا يخلو من أن يكون فيه نظراً أو تعقلاً) . وإلى جانب أن أسماء الأجزاء الخمسة
أربعة من (القباب وبابها ، والقناري ولبها ، والعتاج ولبها ، والابليس
ولبها) (١) .

وكذا الرمان النعوري القول ، وهو في الأصل التي يمكن أن يخصص بابها
وجه الكلام ويقع في الأشكال والنوع ، وهذه الأجزاء الثلاثة وهي : التفسير
عن الألف بيده ، القوام القوي الطبيعي لاجتماع الكلام بتكثير أو تأخير أو ما أشبه ذلك
والقاني طوك الطويل الأبعد وهم القاني للقاء من قرب ، والثالث انطاق المشترك
بما يحصل التلازم في جعل أكثر من وجه ، وتترك في أكثر من دلاله . ويزيد ذلك على
ذلك قول القاصدي :

ولم يظن في الأصل لا مطلقاً ليواسه حتى أبوه يباريه

وتكررات جميع الأجزاء الثلاثة وفي شرحها قال : (فالقاصدي عن الألف
هو القوي لأن القاصدي يظن في الأصل من غيره إلا ما ليواسه أبوه) . ويؤيد
بذلك مقام من عهد الملك والمضج هو أبوهم من مقام خال مقام من عهد القاصدي
وأما طوك الطويل الأبعد قوله : (ليواسه أبوه) وكان وجهه أن يقول : (ليواسه
وأما المشترك قوله : (حتى يباريه) لأن القاصدي (حتى) تشترك فيها التورية والتفسير
من ماطر العيان الصنف بالحيا وإذا تفرقت أليات السمان رأيتها لا يخرج من عطف
الأجزاء الثلاثة (٢) .

وأهم الرمان كما هو حال الصغرة جميعاً - بموضوات الخبر والانتفاء - فيها
بين التصبب والابهام ، وقال (المطلوب في التصبب والابهام ، لأن من شأن التفسير
أن يفسر ما لم يعرف منه ، فكما اعطيتهم الجيب كان التصبب أحسن . قال (وأما
التصبب إنما هو للمعنى الخفى منه ، والمعنى الدالة عليه تسمى تصبباً صافياً (٣)
وهذا يتحدث الرمان عن الأمر التفسيري للتصبب ، ويوطئ بين الصيغ وتسمى التصبب
وأحماجه .

هذه هي أراء البلاغية والنقد التي اصطفاها الوقوع عليها ، وسرى فيها تفسيرا
من حديث أن الرمان قد ترك أثراً كبيراً فمعناه جاء بعدة من البلاغيين والنقاد ، وهم
كثير الذين نقلوا عنه ، واهتموا بتصنيفاته ، ولكن بعض النقاد أيضاً قد حاجه وأحسروا
على كثرة العهود والتخصيصات هذه .

٢ - الممدد : ٢٩٧/٢ ، وانظر فهرسها

١ - شهاب البلاغ : ٢٤١

٢ - معرك الأقران : ٤٢٢/١

أبو عبد المزياني (ت : ٥٢٨٤ هـ)

والمزياني أحد النقاد المعترلة ، وهو محمد بن عمران . قال الحقيقي : كان مذهبه الاعتزال ، وكان ثقة . وكل الخطيب : ليس بكتاب ، وأكثر ما عيب عليه الذهب ، روايته بالاجازة . وهو اخيار مؤرخ ادب فاضل من خراسان ، مولده ووفاته ببنداب . ويبدو انه كان غير العليم والمعرفة حتى قالوا عنه : انه بلا حظ زمان (١) . وللمزياني اهتمام واسعة بالشعر والنقد ، اخبار الادب والادباء ، وله في ذلك مؤلفات كثيرة . فمن مؤلفاته التي اهتم فيها بأخبار الشعراء كتاب (معجم الشعراء) الذي ذكر فيه الشعراء على حروف المعجم . وكتاب اخبار الشعراء المشهورين والكتيب من المعجزة في اصنافهم وازمانهم المصنف من يد وأخرف من ابن الممطر ، وكتاب (اخبار ابي تمام) وكتاب (اخبار عبد الصمد بن الممدل) وكتاب (المطيب) في اخبار الشعراء ، وكتاب (اخبار ابي تمام) في الجاهلية والاسلام ، وكتاب (المطيب) وكتاب (الموسيق) في اخبار الشعراء الجاهليين والمختارين والاسلاميين على طوائفهم . وكتاب (النهاض) في اخبار المعجزة عن الشعراء الجاهليين والمختارين والاسلاميين والمعجزة . كما صنف المزياني كتابا في بعض الموضوعات الشعرية منها كتاب (الانوار والافطار) فيها قيل في السواد والنسيب وجبب الانوار من الشعر . وكتاب (اخبار الشعراء) وكتاب (النهاب والشيب) و (كتاب النواحي) وله كتب اخرى في نقد الشعر والشعراء منها (كتاب الشعر) وهو جامع لغنائهم ، وذكر مطاميرهم وازمانهم وحيثهم وأجاسه وضميرهم ومخاطبة وأدب قائله وعنده به ، هي ان تحوله وسوقه غير ذلك . وكتاب (الموضح) فيها أكثره بعض المعجزة على بعض الشعراء . من كسر واحسن وهو حب الشعر .

ومن الواضح من خلال هذا العرض لمؤلفات المزياني أن اهتمامه بالشعر وقضاياه وأمسوره كان واسعاً ، ذلك ضرب في الحديث عنه في (نبط) حتى من الاتباكات ، ولكن ما هو سلكه أن هذه المؤلفات قد ضاعت ولم يبق لها منها الا كتاب الموضح وكتاب معجم الشعراء ، ولو وصلت اليها جميعها أو أكثرها لكانت لها دلالة مهمة على عدة اهتماماته بالنقد والشعر وقضاياه . وفي العموم قلنا لا نستطيع الآن أن نكون وأينا عن المزياني الا من خلال ما تبقى لدينا من مؤلفاته ، وهي عمل على أنه كان من ذمعية اللخويين والنحويين على الرغم من أنه نافع معتزلي ، وقد كما نتقن أن يكون أكثر تعريفاً وانفتاحاً في النقارة من هذه الطائفة المعطاة من النقاد . وهذا يدعو الى ملاحظة موقف توسيع في الحديث عنها ونحن ندرى من معجم المعترلة

١ - انظر لسان المزيان : ٦٧٣ / ٣ ، وانظر الاعلام للزركلي : ٢١٠ / ٧

وخصا عنهم في البحث ، وهي أن المدرسة الأخرالية مدرسة كلامية دينية أكثر منها مدرسة
 أدبية أو نقدية ومن هنا فانه يمكننا القول : ان أفر الأخرال لابد والاحين بمالجاته الطاقه
 المتميزي مسألة دينية أو كلامية ، وأما فيما هذا ذلك فان هذا الأثر لم يكن يبدوا واضحا
 بل قد لا يكون له أثر عند بعض النقاد كما هو الشأن علاه للمزياني الذي تحدث عنه ،
 أو عند صاحب بن عباد الذي سندر برسالة (الكشف عن سائر المعاني) بعد قليل .
 فأما طهفي لدينا عن آثار المزياني النقدية فهو كتابه (معجم الشعراء) وكتاب (الموشح)
 فأما معجم الشعراء فهو كتاب في تربية الشعراء وته فيها معجبا حسب أحرف الهجاء ،
 ولكنه ابتداءه مباشرة بحرف العين بمن اسمه (صوي) من الشعراء ثم من اسمه (عيسر)
 ثم (عاره) ثم (عدي) دون ملاحظة غاية معينة وإنما هذا الترتيب ، ثم ينتقل الى حساب
 المقام (فذكر) (فاسي) و (فضالة) ثم باب خاص فيمن اسمه (الذل) ، بعد أن ينتهي
 الى الآخر عند حرف (الهاء) يخصص في نهاية الكتاب بابا يسميه (باب ذكر من طبقت
 كهم على اسمه) ويقل في ذلك : ((عن الشعراء المجهولون والأقواب المغمومين من لسم
 يقع اليها اسمه ، وقد أثبت أخبارهم وأشعارهم في الكتاب اليه ، فلا قصرت في هذا التوضيح
 على ذكر كاهم وقبائلهم موسقتهم على حروف الهجاء)) ومن هؤلاء الذين ساقهم
 هاجتا : أبو أراكة الهذلي ، وأبو بكر بن عبد الرحمن الزمري ، وغير ذلك من أسما
 مضمومة لا يكاد المرء يعرفها شيئا . وليس في الكتاب دراسة نقدية أو تعليق أو تطبيع
 هي لشعر هذا الشاعر أو ذاك ولكنه تعريف سريع وموجزة تاريخية موجزة له ، تحدثت عن اسمه
 ولقبه وشهرته ، وقد سبق للمزياني شيئا من أشعاره ، وهذا ما استحسن له دون تعليق أو
 نقد ، ولكن قيمة الكتاب بعد ذلك أن فيه تربية لعدد كبير جدا من الشعراء المعسر
 المغمومين الذين لا يكاد المرء يعرفهم شيئا بل لعله لا يجد أسماهم في أي كتاب آخر .
 وأما كتاب المزياني الآخر الموجود بين أيدينا فهو كتاب (الموشح) وهو في (تأخذ العلماء
 على الشعراء في عدة أنواع من الشعر) وهو يقصد بالمعنى هاجتا طاء اللثة والنصير ،
 فالكتاب عن هذه الناحية مثل لشيخ هؤلاء في نقد الشعر وواسه أمدق تشي . وقد
 يكون على المزياني في كتاب الموشح جمعا وتبعا لملاحظات هذه الطائفة عن النفس
 حول الشعر وهي ملاحظات تهتم بقد الشعر ولحنه والأصلي المقوم في الشعر والمعسر
 والهادي التي تعرف طبعتها في نقد الأدب .
 وقد قسم المزياني كتابه الى أبواب ابتداءه باب أمان فيه عن بعض عيوب العروض والقافية

التي أخذت على الشعراء كالسناد والايضا والاقوا والاكفا ثم مضى يتحدث عن عيوب
 الشعراء وواقع في ذلك التقييم الزمني ، فتحدث أولا عن عيوب الشعراء الجاهليين
 وقد استعرض هذه العيوب أولا من خلال الشعراء فكان يذكر كل شاعر وطبيب من
 شعره كما في القيس والطبفة اللخمي وطرفة بن العبد وشمر بن أبي حكيم وحصان
 بن ثابت وأوس بن حجر ثم حاط أن يصف عيوب هؤلاء الجاهليين الى موضوعات
 فتحدث عن بعض عيوب الوزن كالعظيم والزخاف وبعض عيوب المعاني كساد التقييم
 وساد الطهيلات ، وعن بعض عيوب اختلاف اللفظ والوزن ، وعن بعض عيوب اختلاف المعنى
 والوزن معا ، ونقل ذلك كله عن قدامة بن جعفر ونقل جزءا آخر من عيوب الشعراء عن
 ابن طباطبا في كتابه عيار الشعر ، ومن هذه العيوب التشبيهات اليهودية أو الفلوسوفية
 وبعض الابهات التي فصر فيها أصطبارها في اللفظ أو في المعنى فأولها "ب" عن الابهات
 مستكرو الالفاظ تلق المعاني ، أو ما كان شعرا يعبأ غلظا فأولها "ب" فيه التامس
 الى ضرورة من الضواير ، ومضى بعدد بعضها من هذه الضواير يتحدث عنها ، ويسوق
 الأمثلة عليها موضحا ، كان منها مستقبلا وكان مسوقا مقولا ، ثم انتقل بعد ذلك الى الشعراء
 الاسلاميين ، فتحدث عما عيب من أشعارهم ، واستعرضهم شاعرا شاعرا ، وهذه طائفة كبيرة
 منهم كالفرزدق وجبير والاخلط وكثير والرابع النهمي والقاضي رذي الربة ، ثم حسمائل
 هاهنا أيضا أن يصف عيوب هؤلاء الى مجموعة من الموضوعات ثم انتقل بعد ذلك الى الحديث
 عن عيوب الشعراء المحدثين كشاروبان بن أبي حفصة وأبي العاصم وأبي نواس ومسلم
 بن الوليد والعماس بن الأحنف وأبي تمام والمعتز ، وانتهى بابن الرومي ، وقد أطلال
 الوقوف عند طائفة من هؤلاء المحدثين من تار الجدل والخلاف حول شعرهم كابن نواس
 وأبي تمام والمعتز ، وراح يعرض بأخذ الملمة والنقاد عليهم كالبرد وابن المعتز
 وابن طباطبا ، وقد بدأ في حديثه عن هؤلاء المحدثين مقلدا لآراء اللغويين والنحويين
 من كانوا يخلون الشعر القديم ، ويغضون من قدر المحدث ، ثم ختم المحدثي كتاب الموضح
 بهاب أبي فيهما "ب" في ذم الشعر الردي ، وراح ينقل عن الملمة كثيرا من الأهل في ذلك ،
 وأما المآخذ التي عرضها المحدثي في كتابه فيمكن ارجاعها بصورة عامة الى ما أخذ تتعسف
 بالمعاني وأخرى تفصل بالشكل والاسلوب والأداة اللغوية التي تستعمل في التقييم
 فن عيوب المعاني الخطأ فيها وعدم أصابة الغرض منها ، فقد طاب على امرئ القيس :
 لها ذنب مثل ذيل الحروس تند به فزجها من ديسر

وقالوا : ذيل النصوص مجزوء ولا يجب أن يكون لفظ الفرس طولا مجزوا ولا تصيرا والصواب قوله :
 ضليح إذا استقرت من فرجة
 وهذا في حق الأوزار والاعلى (١)

ومن عيوب المعاني أن تكون زائدة بحسب من الشوك والرفعة والصور فلهذا عاب أبو عمرو
 النطش لأنه ألي من دعا إلى البطل (٢) ولا يعتمد من المعاني الأخلاقية للقبول ، ويحسب
 على امرئ القيس والمفرد في لسانه من تعبيره وعن . ومن عيوب المعاني المبالغة والتشبيه
 فقد كان المهلكل من بهيمة معينا بذلك . كقولهم :

فولا الرجح أصم أهل حجر
 صليح البهني فخر بالذبح

وقالوا : كان منزله طين شاطي الفوات من أرض الشام وحجر هي الباطة . ومن العيوب في المعاني
 عدم تشاكلها والتعاطف أجرائها ، كقول طرفة :
 ولست بحائل القلاع مطائفة
 فالنصرع الثاني غير شاذي للذي (٣)

ومن أمثلة المآخذ التي تتعلق بالأسلوب والأداة التصويرية اللحن أو الخطأ في اللفظ . كان
 المبردية سلى : كان أبو نواس لم يأت . فن ذلك قوله :

فما ضربنا إلا تكون لجبريل
 ولا العرقى كعب ولا ليزاد

لحن في تظهيرها النسب في قوله : (العرقى) في حشو الشعر وانما يجوز هذا وتخصيصه
 في القوافي . ومن هذا الاضطراب المفرد في التعبير التثنية والتأخير . ومن صوغ
 كقول الظاهنة الجميلة دي :

وشعلت بياضها كارتبسا
 في التهاشير من الصباح الاقلى

يورد : من التهاشير الاقلى من الصبح ، فقد ، وآخر . ومن المآخذ الاسلوبية استعمال المحوش
 الغريب من الألفاظ . وكان أبو تمام يستكثر من استعمال ذلك في شعره ، فعقب به أشبه
 الصيب ، وقد أورد المزياني كثيرا ما استفتح من الغريب منه . ومن المآخذ الشكلية
 رداة المطلق ، وقد المظاية بفتح القصيدة . قل ابن طباطبا : يلقى الشاعران يحتموز
 في أشعاره وفتح أمثاله ما يتلوه أو يستجلى من الكلام والمطاطبات ، مثل قول الأضى :
 طبال عيذك منها الهام ينكسب
 كأنه من كل مشربة سرب

- | | |
|-----------------------|------------------|
| ١ - الموشح : ٢٩ | ٢ - الموشح : ١٠٩ |
| ٣ - الموشح : ٤١ - ١٨١ | ٤ - الموشح : ١٠٦ |
| ٥ - الموشح : ٧٣ | ٦ - الموشح : ١١٤ |
| ٧ - الموشح : ١٣ | ٨ - الموشح : ٤٧٦ |
| ٩ - الموشح : ٧٢ | |

ومن المأخذ الشكلية التي تتعلق بالسبيل والعصير فحذف الاستعارة بعدم مراعاة
التناسب والتلاؤم بين أجزاءها كقول أوس بن حجر :

وذات هدم طار نواضرها
صمت بالما تولاها ^{بديع}

فكأنه أفحش في الاستعارة بأن سعى الصبي تولاها ؛ وهو ولد الحمار
ومن عيوب الشعر التي أوردها النرياني في الموشح المرقاة ، ولكنه لم يعرفه ههنا
طهلا لأنه قد أتى بكثير منها في (كتاب الشعر) وهي غده من عيوب الشعر ((وخاصة
إذا فصر قبل السارق عن مدى السرقة)) (وهذا أورد قبل الأصمعي الذي اتهم الفريدي في
بالسرقة ، وفضل عليه جبريا ، فذكر أن تسعة أعمار شعر الفريدي سرقة ، وأما جبريا فإنه
سرق نصف بيت ، وورد عليه بقوله : ((وهذا تطاول شديد من الأصمعي ، وتقل طر الفريدي في
لهجته بامله . وانظروا أن الفريدي قد أثار على بعض الشعراء في أبيات معروفة
فأما أن نطلق أن تسعة أعمار شعره سرقة فهذا مطلق وطى أن جبريا قد سرق كثيرا
من معاني الفريدي وقد ذكرنا ذلك في أخبار الفريدي)) .

ذلك هو كتاب الموشح وسجل مرين للمأخذ التي وردت فيه . ومن الواضح أن النرياني كان
فيه جامعا مصنعا ومنها أكثر منه مبتكرا مبدعا أو صاحب آراء نقدية خاصة . فنحن سن
قله نجد له ملاحظة نقدية ذات قيمة خطيرة . وطى أن للكتاب - ولأنه - أهمية عظيمة في
مجال الدراسات النقدية ، ذلك أنه يضع بين أيدينا صورة واضحة لنقد اللغويين
والنحويين حتى نهاية القرن الثالث الهجري ، ونضم بين دفتيه مادة غنية جدا من
الملاحظات والآراء النقدية المهمة مرتبة ترتيبا متناظرا سليما ، وهو كتاب أساسي ومصدر
كبير لكل دارس لنقد العرب القديم .

١ - الموشح : ٨٨

٢ - الموشح : ١

٣ - الموشح : ١٦٨

الصاحب بن عمار (٢٢٢ هـ - ٢٨٥ هـ)

هو ابو القاسم اسماعيل بن ابي الحسن ، أخذ الادب عن احمد بن فارس اللغوي وقد كان رجلا سياسة وأدب ، فهو أول من لقب بالصاحب بن الوزراء ، واجتمع نسبي من الشعراء ، ما لم يجتمع غيره . ومن مؤلفات الصاحب كتاب في اللغة سماه (المحيط) وكتاب (الامانة) يذكر فيه فضائل علي و (كتاب أسماء الله تعالى وصفاته) وكتاب (الكشف عن مساوي المتنبي ^(١)) كما ذكر ياقوت أن الصاحب قصد (صنف كتابا في أحكام القرآن ، نصر فيه الاعتزال . وجود فيه ^(٢)) . ولكن هذا الكتاب مفقود ولا يعرف منه شيئا حتى نحكم على مذهب الصاحب في تفسير القرآن . وما لدينا من آرائه في النقد والبلاغة كتابه في الكشف عن مساوي المتنبي . وهو المصنف للمعاني كان من وحى الخصومة النقدية التي ثارت حول مذهب المتنبي في القرن الرابع . فقد ظهر المتنبي في هذا القرن ، وهو شخصية طاغية جبارة ، فعلا الدنيا وشغل الناس مشغره ، وما لبث هذا الشعر أن أصبح موضع حركة نقدية شبيهة بتلك الحركة التي نشأت من قبل حول مذهب أبي تمام ، وانشغل النقاد بها ردحا طويلا من الزمن على أن الذي لا شك فيه أن الحركة النقدية حول أبي تمام تختلف كثيرا عن الحركة النقدية حول المتنبي ، فقد كانت هذه الأولى أكثر عرقى نفا ، وأكبر فائدة ، وأوسع محصولا على النقد الادبي ، وذلك لأنها كانت في أغلب الاحيان حركة نقدية عظيمة عرضت لمذهب أبي تمام من جميع جوانبه بدقة وصق ، واستقصت كثيرا من عاصره ومقوماته ، وبحثت ما في هذا المذهب الذي عرف به أبو تمام من محاسن وسيئات ، ومن فضائل ومفطحات ، وأرجعت هذا المذهب الى أصوله وجذوره الأولى . أما الحركة النقدية حول المتنبي فلم تكن بصرة عامة على مثل هذا الفن . وذلك أن الدافع الى هذه الحركة في أغلب الاحيان كان المداء الشديد لشخصية الشاعر ، ومحاولة تحطيمه بكل الوسائل ، أو التمسك به ومحاولة إيماده عن المزالس والشبهات ، وكلتا هاتين الوجهتين يمكن أن تبعد عن النقد الدقة والموضوعية ، وروح العمق والاستقصاء والتحليل ، وتجعله أحيانا أشبه بعبارات الثناء والتعظيم أو اللوم والقنص . لنف الى ذلك أن الخصومة حول أبي تمام كانت خصومه حول شاعر ذي مذهب محدد واضح . وقد أورك النقاد طبيعة هذا المذهب وأيماده وعناصره

١- انظر في ترجمة الصاحب وفيات الاعيان : ٢٠٨/١ ، وثيمة الزهر : ١١١/٢ ،
 وانهاء الوباء : ٢٠١/١ ، ومعجم الادباء : ١٧٢/١٦ ،
 ٢- معجم الادباء : ١٧٢/١٦

الاولى ورأى فيه كثير منهم افسادا للشعر ، وخروجاً به على طرائق الشعر العربي القديم ، وأما المتنبي فلم يسر على مذهب معين ، ولم يحاك احداً من الشعراء أو يقلده تقليداً تاماً ، وإنما اجتمعت في شعره كثير من خصائص الشعر العربي القديم والشعر الحديث . وكان شعره في ذلك كله أصداً لحياته ونفحات نفسه . ولم يحتطع النقاد الذين تحدثوا عن المتنبي في غالب الاحيان أن يفهموا مذهبهم أو يدركوا أبعاد الحقيقة فالكفى انصاره مثلاً ((اما بتصوير الاعجاب الشديد ، أو تفسير المعاني ، أو الدوران حول حسن الابتداء وحسن التخلص وما أشبه من الامور الشكلية)) . وكان هجوم الخصوم ((في اكثره هجوماً على المتنبي الانسان من خلال الشعر (1)) أما شعر المتنبي فقد جمع في حقيقته بين القديم والحديث ، واستطاع أن يخرج ذلك كله مزجاً قوياً ، يخرج شعراً فيه الكثير من الروعة والجمال ، فهو في بليغ المعاني كأي تمام غواص عليها ، يعنى بأمرها ، ويجهد نفسه أن يأتي بالجديد المبتدع منها . وقد أدخل الى هذه المعاني - كما فعل أبو تمام - من قبله - كثيراً من ثمرات معرفته وثقافته ، فمزجها بالفلسفة والمنطق ، وما اطلع عليه من معارف التصوف والشيمسة ولكن المتنبي كان في بعض الاحيان جريئاً على اللغة يعترض طريقها ، ويشتت فيها تصرف سيطرة واستعداد ، فقد تعدت اللغة على يديه تعقيداً شديداً بما كان يتكلف لها من الشوارد والشواذ ليستطيع التعبير عن الاغراض الفلسفية الدقيقة والاحاطة بهذه الانواع من المعارف التي لم يسبق للشعر العربي أن ألم بها . وهو يبعد أحياناً في الاستعارة حتى تنهيم العلاقة بين المشبة والمشبه به . صدم شعر المتنبي الاذواق بجرأته - كما قلنا - على اللغة ، وبمخالفاته الشديدة التي تمثل أحياناً الى حد الاحالة ، وما يتحمله من هذه الآراء الفلسفية والمبهمات المقلقة يعتمدها من أصحاب النحل والعقائد ، فهتعد الشعر على يد - - - ويستحيل مادة جافة تحتاج الى غوص واستنباط . ولو وقف الامر عند هذا لسهان الخطب ، ولكن المتنبي يصدم الاذواق أيضاً بشخصه ، فهو انسان متعاطف متسامح على حد كبير من الصلف والشرور يشبهين بكثير من الناس ولا يقيم لهم وزناً ، وهو معتد بشعره يكاد يجعله ، وحى الآلهة . ومن هنا كانت الخصومة حول المتنبي مزدوجة وهي الخصومة حول شعره ، وخصومة حول شخصه . وانطلاقاً من هذا نستطيع أن نفهم طبيعة الخصومة بين المتنبي وبين الصاحب بن عباد الذي تحدث عنه .

فقد كان المصاحب يطعم حين غادر المعنى بخداه فتوجهها الى السرى ان يدعه ولكن
 المعنى لم يبه له ولم يقم له وزنا ، فاعتلت نفس المصاحب لهذا وراوه ان يشار لها
 قال ريبك في الكشف عن مساوي المعنى فكيفما عن هذا الحق الكون . قال القائل
 ثم ان ابا الطيب اعطى اللطيف جلا موافق بخداه فتوجهها الى حفرة ابي الفضل
 بن الصيرف موافقا للميلاني الزهر نورد ارجان ، واحد بوجه ، فحكى : ان المصاحب
 ابا القاسم طبع في زيارة المعنى اياه باصبيان ، واجواءه مجرى معقود به بن رؤسها
 الزمان ، وهو ان ذلك شاب وطاله حيلة ، ولم يكن استرخجه ، وكعب اليه بلائه لمسى
 استعانة . . . فلم يقم له المعنى وزنا . . . وانظروا المصاحب فورا بروفة يساهم التوجه
 وتفتح عليه سطة في شعره وهفواته وهنسى عليه سياهه ، وهو امر القاسم حسنة
 وأحفظهم لها ، واكرمهم استعمالا اياها ، وقد لا يها في سافوا ^(١) .

وهكذا كانت المدواة الشخصية را ، كالف المصاحب لربالك وهي تعداد لساوي
 شعر المعنى وسفاهه بروج هزلية ساخرة . وشجالي الآن ان تلم بالاراء النقدية السلي
 تضمنتها رسالة المصاحب :

١ - وفي الصاحب الى التواضع في النقد ، والاعمال في الحكم ، والابتعاد عن تمكسهم
 الاواء الشخصية في الحكم على شاعر مديهم ، وذلك ان لا الهوى مركب بهوى صاحب حسنة
 ويظهر بحرف مواكبه ، والتاس على اختلاف وتهاين أمتانهم يتقنون على ان تغليب الاهوا ، وليس
 أمين الاواء ، وان النبي عن الحق يهتتم سويل المد في ^(٢)

٢ - احتواء اراء الخوا في النقد ، والرجوع الى أقوالهم في الحكم ، والاطمان بالتخصص
 في اللون ، وان لكل ظم رجاله المختصين ، وهو وراي كان قد تحدث عنه من قبل ابن سلام
 والخبز كقريا ، ورد في المصاحب ما هنا عبارة الجاحظ المعروفة (لا طليت ظم الا شعره حسنة
 الاصمعي فوجد لا يحسن الا غريبه ، فوجعت الى الاخص فوجد لا يفتن الا امرائهم)
 فحطت على ابي عبيد فوجد لا يفتن الا طاعيل بالانهار ، وتعلق بالانام ، ولا تنسايه
 ظم أظفربا أردت الا عند اديا الكتاب ، ولا يكتفي بمعاينة الجاحظ هذه ، وانما يفتن
 قاعلا : (وفي هذا النقط ما حدثني به محمد بن يوسف الخطابي قال : حضرته بمجلس
 عبد الله بن عبد الله بن طاهر وقد حضره الجعفري ، فنقل : يا ابا عباد ، اسلم اشعر
 أم أبو نواس ؟ فقال : أبو نواس . فقال له عبد الله ان أحد بن يحيى فعلت لا يوافقك

١ - تهذيب الشعر : ١٠١/١
 ٢ - الكشف عن مساوي المعنى :

في هذا . فقال : أيها الوزير ليس هذا من علم ثعلب واضرابه ممن يحفظ الشعر ولا يقوله ، فانما يعرف الشعر من دفع الى مزايده . فقال : وبيتك رثادي يا أبا عباد . ان حكمتك في عيبك أي نواس ومسلم وافق حكم أبي نواس فحسب عيبه جنير والفرزدق ، فانه مثل عنهما ، ففضل جريرا ، فليل له : ان أبا عبيدة لا يوافقك على هذا ، فقال : ليس هذا من علم أبي عبيدة ، فانما يعرفه من دفع الى مضائق الشعر ^(١))) وهذا ينضم صاحب الی قائمة القائلين بالتخصيص في النقد .

٣ - موقوفه من السرة يشهد عوقف الحافظ وكثير من النقاد قبله ، فهو لا يراها من كبير عيوب الشاعر ، لانه لا يكاد يعرى منها أحد من شعراء الجاهلية والاسلام ، يقول : ((فانما السرة فما يعاب بها ، لا تفاق شعر الجاهلية والاسلام طيبها ^(٢))) .

ولكن صاحب في هذا المجال يلقب شبهة ينسبها للعتبي ، فيزعم أنه يغير على شعر المحدثين المشهورين كأبي تمام والفرزدق وغيرهما ، فيسرق معانيهم ، وضمها شعره ، ثم ينكر ذلك ~~بأنه~~ بل ينكسر معرفته بهم أو سانه عنهم ، ولا يعرف مصدر هذه التهمة فهي شبهة غصير معقولة أولا لانه لا أحد يصدق أن ينكره هو الطيب . يقول بعد الفقرة السابقة ((ولكن يعاب ان كان يأخذ من الشعراء المحدثين كالحقري وغيره جعل المعاني ثم يقول : لا أعرفهم ، ولم أسمع بهم ، ثم يشد أعمارهم فيقول : هذا شعر عليه أثر التوليد ^(٣))) ويقول في موضع آخر من الرسالة : ((يلفني أنه كان اذا أشهد شعرا أبي تمام قال : هذا نوح مهليل ، وشعر مولد ، وما أرفط طائركم هذا ، وهو دائم يسرق منه ، وأخذ عنه ، ثم يخسرج ما يعرفه في أقبح معرفة كخريدة ، ألبيت جاعة ، وعروس جلبيت في مسج ، ولو آتى على أفراد سرقاته لا طالت في هذا الباب ، ولكنه عارضا في هذا الكلام ^(٤))) وانطلاقا من هذا الهدأ الذي ذكره عن عدم أهمية السرة نراه لم يشر في الرسالة الى شيء من سرقات العتبي ، ولم يشغل نفسه بتخريجها ، أو الحديث عنها .

٤ - وأما عيوب العتبي التي تحدث عنها صاحب في رسالته فهي :
أ - تناوت شعره : فقد اقترن فيه الجيد بالردي ، وتجاوز الحسن صبح الفصح . ويرى صاحب أن ذلك ليس على نطاق القصيدة فقط أو الابيات والابيات منها ، ولكنه يرد على نطاق البيت الواحد . يقول :

١ - الكشف : ٤ ٢ - الكشف : ٢٢ ٣ - الكشف : ١٢٥
٤ - الكشف : ٢٤٢

((لا دليل أدل على تفاوت الطبع من جمع الاحسان والاساءة في بيت كقوله :
 (يلمت بلى الظلال ان لم أقت بها) وهذا لكم مستقيم لولم يحافيه وعقبه
 بقوله : (وثوب شحيح ضاع في الترف ساطع) ثم يحق عليه بهذا التفسر
 الاله مالى قائلا : ((فان الكلام اذا استشف جيداً وسقطه ، وودئيه كان
 هذا الكلام من أرذل ما يقع بصبيان الشعراء ولدان الاديها ، وأعجب من هذا
 هجوم على بلغة تداوكت الالسة ، وتلوكه التلويح ، وأحوت الطبع
 باسماء بعد ما : سقوط لفظه وحيات معني . فليت شعري ما الذي أهيبه
 من هذا التظم ، وراقه من هذا السبك ، لولا اضطراب بالنقد واعتساب
 بالنفس (١))) .

ب- التفتي يلجأ الى استعمال الالفاظ الضعيفة ، ويتفصح بالالفاظ الفاضلة
 القادة : ((حتى كلفه وليد خفاء ، أوغذى لمن أولم يحأ الحذر ، ولم
 يعرف العذر ، فمن ذلك قولوه :

أبغضه التوليب قبل نظامه وأكله قبل البلوغ الى الاكل
 وتوليبه :

وقد لقت حلواً البنون طسى الصبا فلا تحسني قلت طاقنت من جهل
 ومعلق قائلا : ما زلتا تعجب من قول أبي تمام : (لا تنقني ماء العلام)
 فنكف بحلواً البنين . . . (٢))) ولا يكتفي باللجوء الى الغرب ، ولكنه فوق
 ذلك يدخل بحرف مصطلحات المصنوعة والفاظ أهل التحل في شعره ، مما
 يحقد هذا الشعر ، ويسمى بالضموض والابهام . كقوله :

نحن من ضايق الزمان له فيسكتون طاقنته فريك الایام
 الذي هو ((بيت رقية المغرب أقرب الى الاقهام منه ، والذي لو وقع
 قوله : (له فرك) في عبارات الجنيد والشبلي لتنازعت المصنوعة دهمرا
 طهلا)) (٣) ولقد يبلغ التعقيد في بعض شعر المتنبي أحيانا أن يتفقد
 دلالة ، أو لا يعرف المقصود منه ، بل قد يفهم منه عكس المطلوب فالصاحب
 يرى أن قوله :

شوائل تشوال المقارب بالقسا لها من من تحته وضهبوسل
 من الضموض بحيث لا يدري السامع : أمدح القائل أم رشاه ؟ (٤)

٢ - الكشيف : ٢٢٥

٤ - الكشيف : ٢٢١

١ - الكشيف : ٢٢١

٢ - الكشيف : ٢٢٢

جـ - وتأخذ عليه فتح الاستعارة في قوله :

في الخصد أن عن الخنيط رحبلا مطرتهد به الخدود محولا
ويقول : انها استعاره لا يرشاه اعاقل ، ولا يلف اليها فاضل * وسخر
من استعارته في قوله :

صلا الله خالقنا حنسوط على الوجه الممكن بالجمال
ويقول : قال بغير من يغلو فيه : لده استعاره * فقلت : صدقت ولكنها
استعاره حداد في عرس (١) .

د - ومن تأخذ الصاحب عليه ما لغاته الكثيره ، وأسرافه في القول حتى يخرج
أحمانا الى المحان * كقوله :

الا يشب فلقد شابت له كبعد شيبا اذا خضبه سلوة نمللا

ومن أسرافه الذي لا يصر عنه قوله :

(٢)

يا من يقتل من أراد بسيفه اصيحت من قتلك بالاحسان
٥ - وقد يحمل التعجب المتنب أحمانا الى ركوب الشرور والقبوح كقوله :

لعظمت حتى لا تكون أمانه مكانا موصفا بها جبروت

فقد قلب اللام الى نون وهو (انغمر وجهها من الضنون ، ولا أحسب جرمي

عليه السلام يرض بهذه المجازاة) (٣)

و - وهو كثيرا ما يفسد موسيقى الشعر ، ويحجن النظم والتأليف باستعماله والتناثر
من الحروف ، ولم يلتزم من الألفاظ كقوله :

عظمت فلما لم تكلم مهابه - نواضعت وهو العظم عظما من العظم

فقد تناثر البيت لكثرة عظامه * وقد يلجأ الى مخالف العروضا الشائبة المعروف
كقوله :

كفكره علم ومنطقه حكيم وباطنه دين وظاهره ظسرف

فقد خالف عروضا البحر الطويل ، لان سويل عروضة أن تقع (مفاطن) وليس

يجوز أن تأتي (مفاطن) إلا اذا كان البيت مصرا (٤) . وقد يجمع بين ركوب

القوافي الصعبة المشهجة ، وبين التناثر وعدم الانسجام بين الحروف في بيت

واحد كقوله :

كفرندي فرند سفي الجراز لذه العين عدد للبراز

١ - الكشف : ٢٤ ٢ - الكشف : ٢٣٩

٣ - الكشف : ٢٤١ ٤ - الكشف : ٢٤٥

ز - وتتجا في معاني المتنبي أحياناً مع قواعده الذوق والادب ، فتجده يتجأ فيها
إلى الفحش والتعصير وقلة الادب ، كقوله مثلاً :

لو استطعت ركبت الناس كلهم إلى سعيد بن عبدالله بحرانا

لهذا المعنى ما يؤلى ذوق السامع ويخذ شمره ، ولعله من أجل ذلك طسق
عليه الصاحب في صوره افحش فقال : ((وفي الناس أمة فهل يهبط لركوبها ، وكذلك
المدح لعل له غيبة لا يجب أن يركبوا اليه ، فهل في الأرض أفتخر من هذا التعصب
وأوضع من هذا التهمط ؟)) (١) ومن ذلك أيضاً قوله :

إني على شفتي بما في خمرها . لا فها في مراواتها

وكثير من الصبر أحسن من عفافه هذا (٢) .

هذه هي رسالة الصاحب ، وهي وليدة حقد وتحامل على المتنبي لمامل شخصي
أثار حفيظة الناقد على الشاعر ، ولم يحاول الصاحب أبداً أن يخفي حقه هذا ، أو
يبيطنه بمتارخني ، أو يعرضه في صورة مهذبة لينة ، وإنما كان كل كلمة تمليق في
الرسالة يكشف عنه ، يشير إليه فالرسالة الكفج بالتمليلات الساخرة الضهكة بمناسبة
غير مناسبة . وقد مرت بنا أمثلة كثيرة وفيما سبق . وقد تكون كثير من المآخذ التي
أوردها الصاحب صحيحة ، وهي حقا من المسترذل من شعر المتنبي ، ولكنها أمثلة
قليلة لا تسقط شاعرا عظيما لاشك في احسانه ، ثم ان النقد ليس مجرد تعداد للمساوي
والمعيب ، ولكنه تحليل وعرض واستقصاء ، وأما رسالة الصاحب فقد كانت قائمة على
تجميع المثالب والمقطعات فقط ، وقد حمل عنوانها هذا اللغول بصراحة تامة ، مع أن المتنبي
كما احترف الصاحب نفسه في أول الرسالة - بعيد العرق ، وشعره كثير الاصابة فمسي
نظمه ، إلا أنه ربما أتى بالفقره الخراء مشغولة بالكلمة المراء ، لماذا لم يشسر
الصاحب ولور في الرسالة إلى هذه الكلمة الخراء ؟ وهكذا لم يعلم الصاحب مسن
اتباع الهوى والتعصب الذي دعا إلى اجتنابه في أول الرسالة .

ثم نلاحظ أخيرا خلو الرسالة من روح التحليل أو التعليل ، فلما توقف الصاحب
عد أحد هذه الأمثلة المستكرهه ليكشف من توجه أو يشير إلى الوجه في ردائسه
ثم ان هذه النماذج التي أوردها الصاحب لم تكن من اكتشافه الخاص ، أو ما توصل
إليه بجهده بعد الدرس والاستقصاء لشعر المتنبي ، ولكنها كانت مما دار على ألسنة
الناس ، وهذا لهم مستغرها هجينا .

ولكن هذا لا يمنعنا من الاقرار للمصاحب بأن رسالته هذه كانت وثيقة مهمة تهممت
هذه التعاليج المستهجنة من شعر الناصر ، وحاولت استقصاها وتدوينها ، وكلفت
من محض الجليل من أدواى الناس الادبية فى ذلك الحين ، كما احدثت الرسالة
بسبب مظهرها الشديد على الناصر ردة فعل عند أنصار المتنبي ، ولعلها كانت من
الاصحاب التي حققت الجرجاني لوضع كتاب (الوساطة بين المتنبي وخصومه) يقول
ياقوت الحموي : ((ولما حل المصاحب رسالته المعروفة فى اظهار مساوئ المتنبي
حل القاضي ابوالحسن كتاب الوساطة بين المتنبي وخصومه فى شعره (() .

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

٢ - جهود المعتزلة في القرن الخامس

القاضي عبد الجبار (ت: ١٠١٥ هـ)

جاء القرن الخامس واستمر المعتزلة على نشاطهم في ميدان المنطق واللاهوت ، ودأت نظرياتهم تتجه بصورة خاصة الى قضية الاعمجاز القرآني ، فهدى ابراهيم الدريهمات الاسلامية البلاغية في القرن الرابع ووضعت اصولها ومبادئها وتطبيقاتها الاثارة في الساحة بتأثير المعتزلة وحاولون أن يتسلطوا الزمام منهم ووضع الباقلاني الاصحى كتابه في اعجاز القرآن في محاولة للرد على الرهاوي المعتزلي الذي عير من كذابه في النكت في انه جاز القرآن انه يرجع هذا الاله جاز الى الوجود البلاغية الموجوده به مجردة وحدها * وقد بدأ المعتزلة يستمدون من الدراسات البلاغية واللغوية التي كانت قد بلغت في القرن الرابع درجة شديدة من التطور والازدهار ، ودونت اصولها ومبادئها في مباحث القرآن ، وهي توجه آياتها بما يتفق مع مبادئ الاعتزال بصورة خاصة * وهناك في القرن الخامس مع مطلة من هذا النوع على يد عالم كبير من علماء المعتزلة هو القاضي قسطة الدولة النهدي أبو الحسن عبد الجبار الاسدي المتوفى سنة (٤١٥ هـ) وله مصنفات كثيرة في الدراسات القرآنية ، أهمها كتاب (المفاتيح في أبواب التوحيد والمدل) وهو في اجزاء كثيرة خصص منها الجزء السادس عشر لاجاز القرآن ، وكتاب (تنزيه القرآن عن المطاهن) وكتاب (مشابه القرآن) وكتاب (شرح الاصول الخمسة) .

القاضي عبد الجبار وقضية اء جاز القرآن : قدم القاضي عبد الجبار في الجزء السادس عشر من كتاب المفاتيح الذي خصصه للرد على من جاز القرآن بمباحث مطولة قدمها أولا صحة القرآن ، وتواتر نقله ، وهو منقول بالتواتر وليس طريق معرفة الآحاد (١) وقد رد كثير من القهيات التي تتعلق بهذا التواتر ، والدواعي التي تلزم (٢) وتتناه في الاحتياط به كاملا بعيدا عن أي تحريف ، ثم هدى مسولا في البحث عن النسخ في القرآن والاحكام التي يصح فيها النسخ والتي لا يصح أن يقع فيها ، ثم عرر لثبوت بثوة النبي ، وأقام الحجج لها ، وقد تحدث عن معجزات الرسول عليه السلام جميعها وانقل بعد ذلك الى معجزته الكبرى وهي

(١) المفاتيح في أبواب التوحيد والمدل : ١٥٦/١١

(٢) المفاتيح : ١١٠/١٢

القرآن ، طفا الى سابق الجحظ أن أله به من قبل وهو أن معجزة كل من كانت
من جهر مشهوره فيه . كانت معجزة موسى السحر لانه كان الاقلب على أمسبل
زمانه ، وكانت معجزة عيسى الطير لكانه هدمه ، لان الله (ولو اظهر على كل
احد منهم في زمانه ما يخرج عن طرية القور لكبرت الشبه وظل التمديق ، والدا .
أظهر طاهر يخرج عن طريقتهم فهت الهامير والكذب وجه التعذر . وفي هذا
اجرى تعالى طدة الوصل على الله طوه وسلم في أن خصه بالقرآن الذي هو
مشاكل لغاتهم وطريقتهم (١) والقرآن معجزة بلاغية ، وقد يتساءل متسالسل
وهل صح القدي والاء جاز بالكلام وصاحته ؟ وهل هو في مستوى تلك المعجزات
الاخري التي يسمع عنها الناس ؟ يجيب القاضي عن ذا السؤال (بأن الكلام
الصحيح يهاب ونهايات ، وأن جملة الكلمات وإن كانت مضمومة طالها يقع طسي
طرائق مخطئة من الوجوه التي يراها مختلف لادلك مراتبه في العماحة فيجيب
الا يفتح أن يقع فيها التفاضل وتبين بعض مراتبه من بعض ، وزيد عليه قدما وسهوا
او كعبا ، وهذا حال القصة في به صحيح لان به تقادير متتادة تصح فيها
زيادات في الرهبانر متتادة بالعماحة في الكلام مقوله وتتفاضل ويكون لها
وهي ، ولا تصح الزيادة فيها ، وقد يكون ذلك الزائد خارجا عن طرية العماحة
كالاصال العشبة (٢) وما يدل على أن القرآن معجزة ، وأنه ما يعوق طالسوت
القور يخرج عن طاقهم وتصرفهم ويهد في الشاوعا يمكن لتطهير أن يهل اليه
" انه نعدى بمعارضة العرب مع انبهاكناوهم القاية في العماحة والمشار اليهم
في الطلاقة والالاق ، وقصير بالمزمن الايمان بظله ، ثم يعارضوه ودلسوا
عنه ، لا لوجه سوى عجزهم عن الايمان بظله (٣) .

ولو كان القرآن مقدور الهم وط في استطاعتهم أن يحموا على مثله لما تركسوا
المعارضة ، ودلوا الى العقلة والحرب والنزال وهي أشد بأسا وأصعب مراسا وقسوة
من المعارضة ، فظاهر اذن انهم حين " أحسوا من أنفسهم العجز عن الاتمان
وهي القرآن تركوه الى العقلة وذلك يروون بمعجزهم عن ذلك ولا طالمال اذا
أكتد مع خصه بأهرا الامرين لا يمدل عنه الى اصحبهط (٤) وهي اللاعسي
عد الجا ر في حجة قوية صريح جدلية شينة يناقذ المعاهدون في شأن القرآن

(١) المعنى ٢٠٥/١١
(٢) المعنى ٢١٥:١١
(٣) شرح الاصل الخصة : ٥٨٦
(٤) المرجع السابق : ٥٨٨

رد الشاكين في كونه معجزة عظيمة تثبت لمحمد النبوة ، لأنه بعد أن أقام عليهم
الحجة في تفرد القرآن به لم يألوه الناس ، وخروجهم عن مقدورهم واستطاعتهم
مضى معهم في الجدال شوطاً آخر ، ثم أراد عريق أن ينتصر من القرآن بأن
ينسبوه الى محمد ويجعلوه من وضع البشر ، انتهى القاضى كذا قوله أولى بقول لبيد :
ان ثبوت خروج هذا الكتاب عن مقدور الناس هو في حد ذاته دليل الاء جاز مهما
كان مصدره " لا عرق بين أن يكون القرآن من قبل الرسل عليه السلام أو من قبل
الله تعالى في كونه معجزاً ، لأنه ان خصه تعالى بقدر من العلم لم تجر العادة
بذلك في اهل الصاحفة حتى امكته ابراد طاله هذه الرتبة فهو معجز ، كما أن جعله
تعالى كذلك مع ما به من انتظام المادة معجز ، وكذلك فيكون الملك من القاد ذلك
معجز لو كان ذلك من قبل الملك أو غيره ، كما انه تعالى لو اعا ما جرى مجرى
الغيوب لكان ايضاً معجزاً ، الحال في كل ذلك لا يخطب ، وقد قال شيخنا أبو هاشم
في القرآن : انه وإن ظن قبل ميلاده صلى الله عليه فهو دلالة طهوية (١) ولكن يوق
ذلك القرآن كتاب مساوي ، ولا يمكن أن يكون في استطاعة بشر لا مصدر ولا غيره
صها أولى حقا من البلاغة ، صها قبل من صها حقا الرسل ولو في صها صها
في البيان فان هذا الكتاب لا يمكن أن يكون من قبله ، لأنه لبا يستحيل صها نفساً
في جفاة يتماطون بالبلاغة ويتهاون بالصاحفة ان يتعلمها ويأخذها منهم ، ثم
يطلع صها حدا لا يوجد في كلام واحد منهم ، بل في كلام جماعتهم بل مساوي
كلامه في الصاحفة أو يدانيه أو يقرب منه أو يمتنه الطال صها وهذا الحال حال
القرآن مع سائر كلامهم ، ولن يكون كذلك الا ويتضمن الدلالة على صدق من تنبأ
عليه (٢) وإذ يصر المأندون على الحديث في هذه النقطة الواجبة فان التسليم
جد لا صها لا يخرج القرآن عن اعجازه ، لأنه " يتضمن الدلالة على صدق من تنبأ عليه
سوا" كان من جهة الله تعالى او من جهة على ما صها ، وقد ذكرنا انه لو صها
قضية المعجزات أن تكون من جهة الله تعالى على واحد أن يفرد هذه الامر صها
الى الحديث عن سراعجاز القرآن ، وصهد لذلك بأن صها صها (في بيان
الصاحفة التي صها يخل بصها الكلام على صها) وصور صها أى استاده أها
هاشم الذي عرف الكلام الصحيح بقوله : " وانما يكون الكلام صها لجزالة لفظه
وحسن معناه ، ولا بد من اعتبار الامين ، لأنه لو كان جزل اللغز لركب المعنى لم

(١) المنقوش : ٢٣١/١٦
(٢) شرح الاصول الخمسة : ٥٤
(٣) المرجع السابق

بعد صحتها ، فاذن يجب أن يكون جامعا لهذه الامرين ، وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص ، لان الخطيب عندهم قد يكون اصح من الشاعر والنظم مختص اذا اريد بالنظم اختلاف الطريقة ، وقد يكون النظم واحدا . وتقع المنزلة في الفصاحة المشتهر ما ذكرناه لانه الذي يتبين عند كل نظم وعند كل طريقة (١) ما يوهامهم يرى أن الميزة البلاغية أو فصاحة الكلام بأن يجمع بين جزالة اللفظ وحسن المعنى ، ولا يكفي أن يشهد بأحدهما دون الاخر . برغم ان يكون النظم مضوا لفصاحة الكلام اذا كان يروا بالنظم اختلاف الطريقة واتيانه على شكل مسلسل مخصوص من اشكال القيل ، ويحتج لرأيه بأن الخطيب قد يكون عندهم اصح ممن الشاعر على الرغم من أن نظم كل ضما للكلام يخط عن نظم الاخر وقد يكون النظم واحدا ويختل اديب على الاخر ، ويتحقق عليه في المنزلة والمكانة . ولعل أبا هاشم كان يريد في ذلك على الاحتفال الذي كان يرى - كما بينا - في تشبه القرآن بنظم مخصوص خالصه (جميع الكلام العوزون والمنتور ، وهو عشق غير مقصر على محتاج الاسمار والامساج) مزه وخلا وان كان هذا جزءا من نظرية النظم عند الجاحظ كما سبق أن رأينا ولعله كان يعني في رده اكثر الاشعبه ومثلهم الامام الباقلاني الذي اعتمد على عبارته الجاحظ السابقة على أن القرآن معجز تنظما لناب عن المعهود من نظام جميع كلام العرب والمهاين المألوف من ترتيب خطابهم والذي له اسلوب مختصره ويميز في سره عن المألوف الكلام المعتاده (٢) ويتفق القاصي عبد الجبار مع شيخه في الرأي فهو مثله لا يرى في تفرد القرآن بأسلوب معين في النظم دليلا واضحا على اعزازه وهو انطوي بحث عن اقوى الادلة لانهات ذلك ، ولكنه علق المصور مثل بقوى الحجة وان لم يمكن المصل الاماسي عليه ، لانه لو اعدت الالهية الكبرى التي اعطاء اياها الباقلاني مثلا لكان الواجب ان نجد ما سبق اليه من الشعر أولا هذه داخلا في الامساج ، لانه كان في عهد ظهوره شيئا جديدا في نظمه على القوم ، وما لم بالفوه في اشكال الكلام التي يصرحها ، بل لاتسمت القاء حدة اكثر ، ولكن السابق الى أوزن أو يجر جديد لم يصرح نوا من الاعجاز بقول : * فان قال قائل : هلا صح التحدى بالقرآن من حيث اختص بنظم لم تجر العادة بمثله لان الذي كان يعتاده القوم الشعر وما يجرى مجراه والخطاب واشكالها من الكلام المنتور ؟ قيل له : انما الضمير ان نبين وجها يصح التحدى عليه بالقرآن والتفويج بالمجز عنه ؟

(١) المعنى : ١٤٧/١٦

(٢) انظر رأي الباقلاني في اعجاز القرآن : ٦٢ ، ٣٠٠ ، ٣٠٤

والذى قد عناه من تجاوز القرآن الحدود في البلاغة قد صح ، فان ثبت ما ذكرته لم يوفق
فيما ذكرناه بل يوفقه لانه يزيد في الوجه الذى عليه يصح التحدى فوكما كانت
وجوه صحته أكثر فهو أبين فيما أردناه ، لكننا نعلم أن الامر بخلاف ما ذكرته ، لان من
سبق الى الشعر أولا لا يجب أن يكون الذى أتى به داخل في الاعجاز ، وان كان قد
اختص بنظم غير معتاد لما كان الضمالم من حال الشعر أنه يصاحبه في ذلك فلم يكن
في السبق اعجاز ولو كان السبق الى الشعر من باب الاعجاز فكان كل وزن منه
وكي . بحر يفتنى الاعجاز ، واصلح ادعاء الاعجاز في كل زمان يابتدع وزن مخالف لمسا
كبرت به المادة (١) .

ويضع عهد الجبار قاعدة عامة في ذلك فيقول في أعقاب العبارة السابقة : ((ولله
الجملة جوزنا أن يقع السبق الى الصناعات وما جرى مجراها والا يكون ذلك مجزا لتكسر
الخير من المشاركة حتى لا يفضل السابق على المتأخر)) والقاضي عهد الجبار الباحث عن
أقوى الأدلة التي تثبت الاعجاز بما لا يدع مجالاً لطعن لوطان مزبني في الرد على بعض
الوجوه الأخرى التي أثيرت كدليل على الاعجاز . من ذلك مثلا (الاخبار عن النبيات)
فقد رأينا من قبل أن هذا الوجه كان جانب الاعجاز الوحيد عند النظام الذي أنكر
سوا القرآن في فصاحته وبلاغته ، ورد العقود عن المعارضة بالصرح ، ورأينا مسدا
الوجه أيضا أحد الجوانب السبعة للاعجاز عند الرماني وهو أحد وجوه ثلاثة تنسب
اليافلاتي الأشعري مع ما فيه من القصر الدني وسير الانبياء والرسول أمي ، وسبغ
بلاغته . ولكن عهد الجبار لا يرضيه أن يكون ذلك تفسيرا للاعجاز ، لانه خروج عن التعميم
الى التخصيص ، فقد عم للقرآن في تحديده للناس ، ولم يخص آية دون أخرى ، وأسما
من قال : انما وقع التحدي بالقرآن . ((من حيث تضمن الاخبار عن النبيين
قد تحدى بمثل كل سورة من غير تخصيص ، ولا يتضمن كل ذلك الاخبار عن النبيين ، وإنما
نعلم أنه تحدى بجملة لا يعضه ، فكيف يصرف التحدي الى ما يتضمن ذلك دون ما يتضمن
الحلال والحرام (٢) .

ومن ذلك أيضا ما يتضمنه القرآن من المعاني والاحكام الشرعية واسقاطه ذلك جميعه
فقد يرى فيه بعض الناس دليلا على الاعجاز ، خاصة وأنهم يرون فيه بعد ذلك ((زوال
التناقض عند التفرع والاستنباط ، ووضوح القول في ذلك هي الاوقات حتى ان أهل كل علم
يلجئون اليه في أصول علومهم وينون عليه كتبهم)) ولكن القاضي يرى أن ذلك كله

١ - المنشئني : ٢١٧/١٦

٢ - المنشئني : ٢٢٠/١٦

الابدال الذي به تخصص الكلمات أو التقدّم والتأخر الذي يختص الموقع أو الحركات التي تخصص الاعراب (٠٠٠) فواضح من هذا النقل أن المعاني - وية عد بذلك المعاني الغفل الخام - لا قيمة لها أيضا ، ولا تظهر فيها منزلة ولا فضل ولا يمسح لأن عطف طريقتي الحكم على كلامين ، والدليل على ذلك أننا نجد المعنى يتناولها متكلمان ويحذف كل واحد منهما في شكل يختلف قليلا أو كثيرا عن الآخر ، ونحسب أن أحدهما أوضح من الثاني على الرغم من أن المعنى واحد مما يدل على أن التقاطع لم يأت من جهة المعنى من حيث هو معنى غفل خام ، وإنما قد أتى عن طريق الالفاظ التي أبرزها المعنى ، ولكن حسب المفهوم الذي قدمه عن اللفظ في التقدير السابقة ، وهو وضع مع غيره على طريقه مخصوصه برأى فيها الابدال ، والتقديم ، والتأخر وحركات اللفظة في الاعراب . ومن الواضح أن هذا المفهوم هو (النظم) وذلك يكون عند الجبار قد نفى أن تكون الفصاحة في الالفاظ المفردة وحدها ، أو في المعاني الغفل الخام وحدها ، وأرجع ذلك الى نظم الالفاظ وتأليفها على تلك الصورة التي تراعى حق المعنى في الكلام حينما تلاحظ ما ينهني لهذه اللفظة من حقوق الابدال والتقديم والتأخر وحركات الاعراب . وهو يوفق مفهوم النظم هذا بقوله في أعقاب العبارة السابقة : « بذلك تقع العبيانة بين الكلام () ولا يفسد في الكلامين اللذين أحدهما أوضح من الآخر أن يكون إنما زاد عليه بكل ذلك أو ببعضه () » يمكننا أن نلاحظ هنا أن حديث عبد الجبار عن نظم الالفاظ على طريقة مخصوصة وإشارته الى بعض خصائص هذه الطريقة فيه ما يدل على احساسه بتوحشي معاني النحو في النظم والتأليف مما توسع فيه عبد القاهر الجرجاني ، وأصبح أساس نظريته في النظم التي هي (ضم الالفاظ على طريقة معينة يعرضي معاني النحو) .

وقد أشار عبد الجبار الى ذلك في أكثر من موضع . انظر اليه بقول : (لا يمتنع في اللفظة الواحدة أن تكون اذا استعملت في معنى أوضح منها اذا استعملت في غيره وكذلك منها اذا تغيرت حركاتها ، وكذلك القول في جملة الكلام ، فيكون هذا الباب داخلا فيما ذكرناه من موقع الكلام ، لان موقعه قد يظهر بتغير المعنى ، وفساد يظهر بتغير الموضع ، والتقديم والتأخير (٠) .

ومن عند الجبار إضافة الى ما سبق يفصل الحديث عن النظم ، فناد مرة ثانية الى اللفظ المفرد ، فهين أنه ليس له صفة مخصوصة تدرك بالسمع أو جمال صوتي ذو

شأن في البلاغة كما نرى أن يكون للمصير المجازية ، أو لبعض الألوان البلاغية الأخرى كالمجاز والاطناب دخول في النظم أو فصل تعييزه ، فلتفرق بين الحقيقة والمجاز لان المعول عليه في ذلك - كما أوضح - انما هو في ضم اللفاظ وتأليفها على طريقة مخصوصة بحيث يحتل كل لفظ مكانه المناسب في التركيب الملائم لما قبله وما بعده سواء كان هذا اللفظ حقيقة أو مجازاً ، (وهذا يبين أي المعنى ليس المزية ليس قيمة اللفظ وانما المعنى فيه ما ذكرناه من الوجوه ، فأما حسن النظم وطوبى القول فما يزيد الكلام حسنا على السمع لا على أنه يوجد فضلا في الفصاحة لان الذى تبين به المزية في ذلك يحصل فيه وفي حكايته على السواء - ولا فصل فيما ذكرناه ، بين الحقيقة والمجاز بل ربما كان المجاز أدخل في الفصاحة لانه كالاستدلال في اللغة ، والغالب أنه يزيد على المواضع السابقة ، ولانه مواضع تخصص فالتفريق المواضع العامة ، فلا يمنع أن يكون كالحقيقة وأزيد . وكذا استسك فللمعنى بقصد الكلام وطوله وحطه وإيجازه لان كل ضرب من ذلك ربما يكون أدخل في الفصاحة في بعض المواضع من صاحبه (١) .

ويتحدث عبد الجبار عن نظريته هذه من جانب آخر يتعلق بأصل اللغات وكيفية نشوئها . وقد اختلف العلماء فيما اذا كان أصل اللغات توفيقا من الله أو اصطلاحا وتواضعا . وقد مثل الرأى الاول - كما سنرى بعد - أهل السنة ، ومثل الرأى الثانى المعتزلة . واذا ما اعرض معترض على ذلك فقال : ((اذا كانت لغات العرب عندكم حاصلة بالمواضع الاختيار فهلا جازيهم أن يتواضعوا على ما يزيد على هذا القدر من الفصاحة في الرتبة ، قيل له : انهم لم يفعلوا ذلك ووقعت مواضعهم على هذا الحد فوجب الا يمنع فيه المزية حتى يظهر المعجز في القرآن وغيره ، سواء قلنا : انه قد كان يصح أن يتواضعوا على أزيد من ذلك في الفصاحة أو كان لا يصح ، وسواء قلنا : ان اللغة تحريف أو مواضعه ، فان ذلك لا يقدح فيما ذكرناه (٢))) وذلك أن المعول في الفصاحة - مرة أخرى - على النظم وحده ، وللاطلاع لذلك بالمواضع أو بتفجيرها ، فان ما يبلغ من الكلام في الفصاحة النهاية لا يخرج على أن يكون من جملة ما وانما تبين زيادة الفصاحة لا بتفجير المواضع لكن بالوجوه التى ذكرها وهذا كما تعلم من حال الثياب المنسوجة أنها تتفاضل بمواقع الغزل وكيفية تأليفه ، وان كان غزل الجميع لا يتغير ، كما تعلمه من حال الديباج المنقوش وغير ذلك (٣) .

٢ - المصنفى : ٢٠١/١٦

١ - المصنفى : ٢٠١/١٦

٣ - المصنفى : ٢٠١/١٦

والفصلحة بهذا المفهوم الذي قرره لها عبد الجبار الذي يعنى نظم الكلام وتاليته على تلك الشاكلة التي تحدث عنها ليست لها قوائم مارة معدة ولا أسس فلسفية مقرر ، وإنما لها ذلك المقياس الجميل الذي هو باختصار معرفة أصول تركيب أجزاء الكلام وضم بعضها الى بعض . يقول : ان قال لائل : (أليكن خبر هذا العظم الذي يمكن معه إيراد الكلام الصحيح والذي يعزبه ما فرك في الصلحة ووجهه ؟ قيل له : قد بينا ذلك في المحلة وهو ان تعلم أفراد الكلمات وكيفية ضمها وتركيبها ومواقعها بحسب هذه العلوم والتفاضل فيها (١)) .

وهو ان شرح عبد الجبار نظريته في النظم هذا الفرح الفصل وضمها بحسب يدى الباحث مقامها بحرف بها اعجاز القرآن والسرفى فتره وطوكيمه على أساسه القول الاخرى : فهو قد نزل بلغة العرب ، ومن جنس الاظهم ، ولكن فتره وتلك في نظمه وتاليته على تلك الشاكلة التي كان يعضدها . يقول : ((التفسير ان نزل بلغة العرب ، وليس المراد بأنه نزل بلغتهم الا أن الكلمات التي يشتمل القرآن عليها هي لغتهم قد تواضعوا عليها ، فأما على هذا النظام المشهور في اللغة كما ان شعر من ابتداء الشعر ليس في اللغة على ذلك الحد ، وان لم يخرج عن أن يكون منظوما من لغة العرب (٢))) .

ولم يحاول عبد الجبار - كما ذكرنا قبل قليل - أن يخرج هذه الآراء النظرية الى حيز التطبيق ، ولم يشرب لها أهلة وشواهد من القرآن الكريم كما يفعل عبد الاله بعد ذلك قليلا وكما فعلوا في النظرية في تفسيره للقرآن تطبيقا عاما . وهذا كان حديث عبد الجبار عن الاعجاز حديثا نظريا . والحق أن دراسات اللغويين القرآنية هي دراسات يخلب عليها الجانب الكلامي بوجه طالع في كنهه كثيرا مستحسن المسائل القرآنية معالجة فيها من روح الجد واللمعة والكلام أكثر ما فيها من روح الهلابة والنقد . وفي رأينا أن اللغوي عبد الجبار هو من أكثر طامه المعازلة الذين استطاعوا الدفاع عن آراء عقيدته وعرضها وسخر الهلابة وطم الكلام لخدمة هذه الآراء والباسها توب الشرمة والقداسة . وقد استخدم السلاحين الصابغ من نفسها أيضا لمرء كل ما يخالف الاعتزال أو يتمازج معه وبيننا في هذه الدراسة للجانب البلاغي وكيف استخدمه القاصين عبد الجبار في عرض آراء المعازلة أورد ما لا يتفق معها ومن أبرز المسائل القرآنية التي يظهر فيها ذلك والتي انشغل اللغوي بمعالجتها وأنفق

فيها الجهد الكبير

١ - قضية المحكم والمتشابه من الآيات : ذكرنا من قبل في التمهيد أنه قد وردت في القرآن الكريم مثلا آيات تدل على الجبر ، وآيات تدل على الكسب والاختيار ، ووردت آيات تنزه الخالق عن صفات المخلوقين وأخرى تنسب إليه أعتناء كالهدى والعين ، وآيات تتحدث عن رؤية الله يوم القيامة ، وأخرى تنفيها وتجعلها مستحيلة ، وقد اختلف فهم الناس لهذه الآيات فتشأ حول هذه المسائل مفهوم المحكم والمتشابه فاجاء نفي الآيات بويهد الاعتزال هي في نظر المعتزلة من (المحكمات) ولكنها عند مخالفيهم في الرأي (متشابهات) والعكس صحيح أيضا . فما كان ظاهره يخالف الاعتزال فهو من المتشابه الذي يخفى رده الى المحكم . وقد انصب اهتمام المعتزلة على هذه الآيات المتشابهات وضوا بكل وسيلة ممكنة يحاولون صرفها عن وجهها . وما تدل عليه ظواهرها وانحدوا لذلك أسلحة متعددة منها : العقل ، واللغة ، والتأويل . وساروا في هذا الطريق الشاق الطويل ، يوفقون في ذلك حيناً ، ويخفقون ، وهم مطعون في أحيان كثيرة ، ويركبون المركب الوعر الخشن جاعلين من اللغة أداة طيصة يدبرونها في أيديهم كما يشاءون . ولن نتوقف الآن عند هذه القضية المهمة لان لها مكانا خاصا في هذه الدراسة عند الحديث عن منهج المعتزلة وأسلوبهم في البحث .

ونكتفي هنا بالإشارة السريعة الى جهود عبد الجبار في هذه المسألة تاركين التوسع في ذلك الى مكانه الذي أشرنا اليه .

شغلت هذه المسألة حيزا كبيرا من اهتمامات القاضي ، فدرسه مسكنا دراسة موسعة شاملة ، ووضع لما كان يواجه المعتزلة من الصعوبات والمشاكل في هذا المجال الحلول والاجوبة الواضحة المحددة ، وغرس المبادئ الأولى التي أصبحت فيما بعد تعاليم المعتزلة جميعا . ومنذ فهم الذي يصدرون عنه في معالجة مسائل هذه المسائل .

وضع عبد الجبار كتابا خاصا سماه (متشابه القرآن) وهو يعد من أهم كتب المعتزلة التي تكشف عن مفهومهم في التفسير . وقد عد القاضي في هذا الكتاب الى تأويل الآيات المتشابهة من وجهة نظر المعتزلة . وهي - كما قلنا - الآيات التي تخالف مبادئ العدل والتوحيد ، فأولها جميعا بما يطابق هذه

المبادئ ، وقد تنوع سور القرآن سورة سورة ، ولكنه توقف فقط عند تلك الآيات
المشكلة أو التي كانت تشير قبلا والآية ، وهو لا يكتفى بالتوقف عند التشابهات
التي يدل ظاهرها على مخالفة لاصول الاعتزال ، ولكنه يتناول كذلك مسن
الآيات ما كان مؤيدا لهذه الاصول وهو المحكم عنده ، وهو عندنا يشير الى
ذلك اشارة سريعة منها الى هذا الموضع كتوقفه عند قوله تعالى في آية
آل عمران : (وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون) ليرى فيه تأييدا
لموجهة النظر الاعتزالية في نفي القبح عن الله ، فيقول : ((يدل على
أن الظلم من فعل العبد لانه لو كان تعالى خلقه لم يصح أن ينزه نفسه
عنه وهيبته الى العبد ^(١))) ويرى في قوله تعالى : (وسارعوا الى مفسدة
من يكتم) من أقوى ما يدل على أن العبد هو الفاعل المختار ^(٢) . وسند
قوله تعالى : (ولا تكسب كل نفسا لا عليها) على أن العبد موجود لما يفعله
لانه لو كان خالقا لوجب أن يكون خالق ذلك هو الذي جنى عليه اذا كان ذلك
مضرة ، فكان لا يصح أن يلام وتقام عليه الحجة بأن يقال : ولا تكسب كل نفس
الا عليها)) ^(٣) .

وأما اذا وصل الى استجابته من الآيات فانه يتوقف عنده ، ولا محاسولا
صرفه عن ظاهره بكل وجه ممكن فأحيانا يستخدم العقل ويحكمه في توجيه الآية
الى المعنى الذي يؤيد الاعتزال كما في تفسيره لقوله تعالى : ((واد قال
ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها
وسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك)) فان مخالفة المعتزلة فسدت
يقولون : ان الله لما لم يذكر الملائكة دل على أنه أراد الفساد ، فهو وجه
القاض الآية توجيهها عقليا فيقول : ((ان العلم بالمعاصي لا يوجب كون العالم
مريدا لها لانا نعلم ذلك من أبلس ومن الكفار ولا نريدها منهم ، بل نكرهها
ونصغظها . ولأن الواحد منا قد يفعل الآلة ويغلب في ظنه أنها تستعمل في
الفساد ولا يجب أن يريد ذلك ، وهذا نجد في أنفسنا ، وكذلك اذا قالوا :
انه تعالى لما فعل ذلك وهو متعبد منه ولم يضره دل على أنه يريد الفساد ،
فذلك باطل ، لان التصريح الذي قد نتكمن من ضمه من الاختلاف الذي
البيع ولا يجب أن نريد اختلافه اليها)) ^(٤) .

١ - مشابه القرآن : ١٢٢/٢

٢ - مشابه القرآن : ١٢٢/٢

٣ - مشابه القرآن : ١٢٨/٢

وقد يستعمل القاضى على توجيه التشابه بالتأويل ، مستخدما لهذا التأويل
أسلحة متعددة كالمجاز مثلا ، وهه يوول قوله تعالى : (الله يستهزى بهمهم
ومدهم فى طغيانهم يعمهون) الذى يمكن أن يفهم منه أن الطغيان من فعله
تعالى فيهم ، فقد أضاف الاستهزاء الى نفسه وكل ذلك دليل على خلقه للاعمال .
وهى هذا مخالفة للاعتزال ، ولذلك نجد القاضى يحمل المعنى على المجاز ، ويمسده
من باب ما يسميه البلاغيون (المشاكلة) أو (المزوجة) فيقول : (ان المخالف
لا يجوز على الله الاستهزاء فى الحقيقة لانه لا يكون الا قهيبا وذا ، وانما أراد أنه
يعاقبهم على ما وقع منهم من الاستهزاء بالرسول ، لانه قد ثبت فى اللغة أنه قد
يجرى اللفظ على ما هو جزاء له كما يجرى اسم الجزاء على الفعل ، ولذلك قالوا :
الجزاء بالجزاء ، ولذلك قال عز وجل : (وجزاء سيئة سيئة مثلها) ، وان كان ما فعله
ليس سيئة ، وهذه الطريقة فى مذهب العرب معروفة فيجب أن تحمل الآية عليها (١)
وقد يستخدم اللغة معوانا على التأويل ، فيتوسع فى استخدامها توسعا شديدا
ويحاول أن يستخرج للفظ الواحد مدلولات كثيرة يحتج لها ويدل على صحة استعمالها
بأمثلة من كلام العرب وشعرهم ، ثم ينتقى من هذه المدلولات ما يؤيد وجهة النظر
التي يتبناها . فالآية (وهو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء)
تجعل الله فى مكان ، وتنسب اليه صفة الاستواء والجلوس مما ينكره المعتزلة لمخالفة
التنزيه المطلق ، ولذلك كان لابد من تأويل (الاستواء) ويستخدم القاضى لذلك
اللغة والتوسع فيها ، فيرى أن لهذه اللفظة أكثر من استعمال : (فقد يراد للاستيلاء
والاقتدار وهو الذى عناء الشاعر بقوله :

قد استوى بشر على المسراق من غير سيف ودم مسراق

وقد يراد بالاستواء تساوى الاجزاء المطلقة ، وذلك نحو قولهم : استوى الحائط
واستوى الخشبة : اذا تألفت على وجه مخصوص . وقد يستعمل ذلك بمعنى القصد ،
فيقال : استوى حال فلان فى نفسه وماله ويراد بذلك زوال الخلل والمقم ، وقد
يراد بذلك الانتصاب جالسا وراكبا) وبعد أن يورد للفظ (الاستواء) هذه المعانى
المختلفة يعقب على ذلك قائلا : (واذا كانت اللفظة تستعمل على هذه الجهات
فكيف يصح للمنه التعلق بها ؟ . ثم يسوق التفسير الذى يرضى الاعتزال . فيقول :
(وقد ذكر ابو طى أن المراد بذلك : ثم قصد لخلق السماء وأراد ذلك . ولذلك
عداه بالى . . . ليركاد يعدى بالى اذا أهد به الاستواء على المكان ، وبين ذلك

أنه لو أريد به الاستواء على المكان لوجب أن تكون السماء مخلوقة من قبل هذا الاستواء ليصح أن يستوى عليها وينتقل اليها - فيجب أن تجعل الآية على أن المراد بها أنه خلق لنا ما في الأرض ، وخلق لنا السموات وسواها لتكامل عمل بخلقها النعم علينا من النجوه التي لا تحصى (١) .

كتابه الآخر (تنزيه القرآن عن الطاعن ، عرض لتلك الآيات التي تتعلق

بها الطاعنون . ومن جملة ذلك الآيات المتشابهات التي تخالف وجهة النظر الاحتزالية إذ يتخذ المخالفون الطاعنون منها سلاحا قويا يشبهونه في وجه أهمل العدل والتوحيد لهدم مبادئهم والتنقص من عقيدتهم ، ولذلك نجد القاضي في كتابه يؤول هذه الآيات ويردّها إلى المحكم عنده ما يتفق مع هذه المبادئ ويستعرض القاضي في هذا الكتاب سور القرآن أيضا سورة سورة شوقا عند كل آية فيها شبهة أو مفضل لظاعن ليوجهها ويرد عليها بأسلوب موجز مختصر بسيط . على شاكلة تأويله لقوله تعالى : (ولو شاء الله ما أشركوا) الذي يمكن أن يفهم منه معنى الجبر وأنه لا يكون شيء إلا بأمره تعالى ، فان المراد به ((لو شاء) أن يفهم وحول بينهم وبين الاختيار لما وقع الشرك منهم ، ويحتمل : لو شاء أن يلجئهم إلى خلاف الشرك لما أشركوا (٢)) وعلى شاكلة تأويله لقوله تعالى : (وذرهم في طغيانهم يعمهون) الذي يمكن أن يفهم منه الطاعنون أيضا معنى الجبر . فيقول القاضي : (المراد أنه يخلى بهم وبين ما اختاروه فلا يمنعهم كما نقول فيمن بصرناه رشده فلم يقبل : قد تركناه ورأيه (٣)) وعلى شاكلة تأويله لقوله تعالى : (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) الذي فيه نسب الايمان والمجيء إلى الله يقول القاضي في توجيه الآية : (كيف يصح ذلك ويتعالى الله عن جواز الايمان عليه وجوابنا أن المراد اتيان الملائكة أو متحملي أمره كما قال في سورة النحل : (إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمرهم بك) وهذا كقوله : (وجاء ريك والملك صفا صفا) (٤) وسلاحه في هذا التأويل أيضا التوسع اللغوي والامتانة بالمجاز ، وصحكمة العقل والنزول عند صوته منا عرضنا أسئلة قليلة منه قبل قليل ، وستوسع في الحديث عنه فيما بعد .

وكجزء من اجابة القاضي على أولئك الطاعنين كان توقفه أيضا عند المحكم من الآيات وإشارته إلى ما فيها من أدلة قاطعة على ما ينكره المعترضون . فقولته تعالى : (صنع الذي أحسن كل شيء) يؤيد نظرية الصلاح والأصلح عند المعتزلة . (على أن

٢ - تنزيه القرآن عن الطاعن : ١٢٤

٤ - المرجع السابق : ٤٤

١ - مشابه القرآن : ٦٥/٢

٣ - المرجع السابق : ١٢٥

فهرد القاضى : ((ان بعضا منهم يكون رسلا الى الانبياء دون الكل ولكن كان جميعهم من الرسل فلا تناقض. في ذلك^(١) ونقل عن شيخه ابي على الجبائى بحضر الردود حصول ما كثره طائف من الشكك وعلى رأسهم ابن الرواندى في كتابه (الدايح) انه انما يصح ادعاء ذلك لو كان في كتب الله تعالى اثبات وثقى في عين واحد ، فاما اذا لم يوجد ذلك ، وانما يدعى في عموم وخصوص فما الذى يمنع ان يتصرف احد هما الى غير ما يتصرف الاخر اليه لو كان فيه تناقض على ما ادعوه^(٢) وسئل القاضى اشبه من ردود ابي على على الرواندى . فقد ادى ان قولهما لا وما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم بنيا بينهم) مناقر لقوله سبحانه (وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه) وقولسه : (اولئك الذين طبع الله على قلوبهم) الى غير ذلك من الآيات فقال شيخنا : ان قوله : ((وما اختلفوا فيه الا من بعد ما جاءهم العلم ، اراد به الحجج والقرآن ، دون العلم بصفة ما جهلوه لانه تعالى اطلق العلم بغيره واراد بقوله : (وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه) شعورهم لاعراضهم عن الذكر فيما جاءهم من الحجج بمن هذا حاله ، كذلك فان ذكر الطابع اذا امردوا وجهلوا وكفروا حصل في قلوبهم لكفرهم ما يسى طبعها وخصسا فلا تناقض في الكلام^(٣)))

٢- وقد بينا فيما سبق ان حديث القاضى عن اجاز القرآن كان حديثا نظريا فقد وضع في ذلك نظرية النظم الذى هو مناط الاجاز عند ولكنه لم يطبقها على القرآن او يفسر بها لها الاخذ والشواهد وكان همه منصرفا الى الحديث في المسائل الكلامية والجسد والنظر حولها ، فلما توقف القاضى عند آية يكشف عن وجه الجمال فيها ، أو يشير الى سر اجازها وتفوقها على اساليب القول الاخرى على نحو ما فعل الرماني او سيفمسل عبد القاهر والزخشى بعد ذلك ، واذا فعل ذلك فانها كانت اشارات سرية عابرة وكان يهدف الى الروح الجاهل له اكثر مما كان ذلك مقصودا لنفسه ، فقد وجد يتخبر من يطعن في حواشي معينه من اسلوب القرآن ، فحاول القاضى ان يرد عنها ويكشف وجه الجمال فيها . ولعل من ذلك اتصاله التكرار التى جاءت في بعض الآيات والسور ، وما عرفت له من مطاعن ، فانظر ان يشير الى ما فيها من الفائدة ، ويتوقف عند هذه الظاهر اكثر من مو في سورة الحديد بها قالوا : (الرحمن الرحيم) وقد تقدم حسن

١- تلخيص القرآن عن البيان : ٢٤٤ ٢- المعنى : ٢٨٩/١٦

٣- المعنى : ٢٩٠/١٦١

ومناكم واخوانكم ومماكم وخالاتكم) فمهد اذا كان الحال هذه ، ووجه أن يبين المحرمات من الناس أن يجرى تعالى الخطاب على هذا الحد . فمن قال : كان يجب أن تكون هذه الآية بمنزلة قولهم : (ثم نظر) فقد ظلم ، وأبان عن جهله بطريقة اللفظ . فقال : ولذلك اختلفت الآيات في الطول والقصر لان الذي جعل الآية قد كان قصة عامة أو يحل هذا المحل (١) .

وأورد أيضا في بيان الحكم ووجه الجمال فيما ورد في القرآن من التلوين والاعادة لبعض القصص والمواقف رأى شيخه أبي علي الجبائي الذي كان يرى أن اعادة القصة الواحدة في مواقف متعددة أشد اظهارا لفصاحة الكلام وكشفا عن جماله ، لان تغليب الكلام الواحد على وجوه عدة من النظم والتأليف ، وسوقه بمعيارات مختلفة أكثر اقرازا لهذه المواطن الجمالية . يقول عبد الجبار () ومنهم من طعن في القرآن من جهة التكرار والتطويل وما يتصل بذلك ، فأشجع شيخنا ابو علي القول في ذلك في (مقدمة التفسير) فذكر أن العادة من المعصاة جارية بأنهم قد يكررون القصة الواحدة في مواطن متفرقة بالفاظ مختلفة لاغراض تتجدد في المواطن وفي الاحوال وذلك من المفاخر والجمال () كما يعرف أهل الفصاحة عند تأمل هذه القصص وقد أعيدت حالا بعد حال ما يخص به القرآن من رتبة الفصاحة ، لان ظهور الفصاحة ومنشأها في القصة الواحدة اذا أعيدت أبلغ منها في القصص المتشافية ، فهذا هو الفائدة فيما تكرر في كتاب الله تعالى (٢) .

وكما توقف عند التكرار في بعض الآيات هذا التوقف الطويل بسبب ما استهدف له من طعنات أهل الشك والريب فرد عنه وكشف عن سره ، وتوقف أيضا عند آيات أخرى تعرضت لبعض المطاعن ، واتهمها بعض المتشككين بعدم نزول بعض ألفاظها في موقعها أو ملامتها للمعنى الذي سئقت من أجله ، فرد القاضى أيضا هذه التهمة وبين ما في هذه الالفاظ من فائدة ومزية ، وكشف عن فضلها ، وانها أدخل في المعنى الذي عبرت عنه ، بحيث لا ينوب عنها غيرها ، ولا تحتل لفظها أخرى مكانها . ففي قوله تعالى : (وان أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتهم احداهم قطارا فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه بهتانا وانما مينا) طعن بعضهم في استعمال كلمة (بهتان) وقال : ((كيف يكون أخذه ما أعطاهن من الصفات في بهتانا ، والبهتان من صفات الكلام فهو الكذاب ؟)) وجيب القاضى مينا جمال اللفظة ووجه الحسن في استعمالها : ((انه شبهة بالكذب من حيث كان أخذه كالنقص للبطان والخلف لها ، فعظمه الله بأن شبهة بالكذب الذي هو نجده على خلاف ما هو به من حيث كان كالمتطفل بالعقد والدفع اليها بان لا يأخذ ذلك ، فاما كونه انطا مينا فبين لانه وصفه وتجلية وظهوره مبين (٣) واطعن بعضهم في لفظة (خاف) في قوله تعالى : (وان امرأة خافت من بعلها نشوورا) ورأى أن كلمة (علم) أولى بالاستعمال ، ويدافع القاضى عن استعمال هذه اللفظة ، ويبين أحقيتها بالاستعمال بقوله : (ان النشوور من الزوج - وان ظهر - فان ذلك يدوم منه لاصحالة ولا يعلم ، وانما يخاف ولاجل ذلك يستحب الصلح ، فلذلك كثر ذكر الخوف دون العلم (٤) .

٢ - المصنف : ٣٩٨/١٦

٤ - تنزيه القرآن : ٩٧

١ - المرجع السابق .

٣ - تنزيه القرآن : ٨٢

ولكن هذه الجوارح التطهية كانت قليلة جدا وكانت مقصورة - كما قلنا - على تلك الآيات التي وجهت إليها بعض الطامنين ، أو أثيرت من حولها الشهية ، فكان هذا الجبار يحاول أن يدود عنها ، ويكف عن وجه الجبال فيها ويوطئ من الهلافة والمصلحة في وجهها على ما عليه ، دون أن يحاول هو من جانبه أن يقوم بأداة تطهية ويحاول معالجتها .

٤ - بدا الصرفة : يرفض القاضي عبد الجبار أي نوع من أنواع الصرفة التي تحدث عنها من سبقوه ، وكان تشبها لصرفة النظام ، أو صرفة الجاحظ ، أو صرفة الرطاني ، لان في كل ذلك ما يحول بين القوم وبين فعل شيء كان يمكن أن يفعلوه ، وبهذا كان هذا الشيء تافها أو هينا اذا فهم القرآن وطو كعبه في المصلحة والبنافسة الا ان فيه متعلقا لشاك طمان أو ملحد جحود ، فلا يصح أبدا ضد القاضي أن يجعل القوم متوحين من الكلام ، وما كان ذلك حقي لتأنيها بدل القرآن لانهم قادرين على ذلك كما يقول النظام ، أو كان ذلك لان فيه مصلحة للمسلمين كما يقول الجاحظ . يرفض القاضي هذه الآراء جميعها وقد بين يدى ذلك الادلة التالية :

أ - لو كانوا متوحين الاتيان بكلام فصيح أو قول بليغ لكان ذلك ((لا يخص كلاما دون كلام ، وانه لو حصل ذلك في استنهم لما أكتهم الكلام المعقود))
ولكن القوم ظلوا يتكلمون ويأتون بالاول الذي الحزاز ، ولم يفتقر مستوي بمائهم أو يهبط ، ولكنه كان - على طوره - لا يرضى الى معنى القرآن .

ب - ولو دبت هذا المنع لكان في حد ذاته هو المنجز وليس القرآن ، فان من ((ملك هذا المنع في القرآن يلزمه ان لا يجعل له منزلة الهبة)) وفي ذلك ما يدل على خوف القاضي من أن تكون هنالك أدنى شبهة بتعلق بعضها

أولئك الخك والريب .

ج - ولو ثبت هذا المنع أيضا بأية صورة من صوره ليهطل بعض القرآن ، ولما كان صحيحا قوله تعالى : (قل لئن اجتمعت الفلاس والجن على أن يتكلموا بحد هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) لانه لا يقال في الجحظة اذا امتنع عليها الشيء ان بعضها يكون ظهيرا لبعض ، لان المعاونة والمظاهرة انما تمكن مع القدرة ولا تصح مع العجز (١) .

وهذا أن قدم القاضي عبد الجبار هذه الادلة التي نظريتها عليهم من مقدمه

عن الصرعة ، لانها كانت جميعها تنصرف الى نوع من الضع المظارحي يجعل المقسمون
لاحول لهم في أمر يريدون اتيانه ، توصل القاضى الى مفهوم جديد للصرعة ،
وهو في هذه المرة مفهوم يرتبط بالقوم أنفسهم ، وليس شيئا خارجيا عنهم أو غريبا
عليهم فرضا ، وهذا المفهوم هو : (ان دواعيهم انصرفت عن المعارضة لعلمهم
بأنها غير ممكنة طى ماد لنا عليه ، ولولا علمهم بذلك لم تكن لتتصرف دواعيهم ،
لانا نجعل انصراف دواعيهم تابعا للصرعة تنهم بأنها متعذرة عليهم ^(١)) فتعسى
الذن صرعة تشبه اليأس الذى يحترى الانسان من أمر محاوله عدة مرات وكان يصح
دائما بالاختلاف الذريع ، فاذا بمنزلة تتبسط وهمته تشهار ، واذا به يطوى عن الامر
كسما ، ولا يعود للتفكير فيه أبدا . وذلك كان شأن القوم مع القرآن وحتج القاضى
لهذا المفهوم الجديد عن الصرعة بأمر :

أ - منها ما نقل عنهم من اعرافهم بحزبة القرآن .
ب - ومنها أن آية التحدى تدل على تعذر مثله عليهم (ولو كان بعضهم لهمس
ظهيرا) .

ج - ومنها - مرة ثانية - أن هذا القول يوجب أن القرآن ليس بمعجز .
د - ومنها أن الذى ذكره يقتضى خروجهم عن الفعل ، لانه لا يخلو لو انصرفت
دواعيهم من أن يكونوا كذلك مع علمهم بأنهم يدرون على مثله ، أو مع فقد
هذا العلم .

ثم يعقب على ذلك كله قائلا : (فالصحيح ما قلناه من أنهم طمسوا
بالعبادات تعذر مثله ، فصار علمهم صرفا لهم عن المعارضة ^(٢)) ونتيجة
لذلك فإن هؤلاء القوم الذين هم ((النهاية فى الصراحة والبلادة التى جرت
عليها المادة ، ولهم طريقتهم معروفة فى الابهة والانفة ، وذل الجهد فى
رأسة الرياسة وترك الرضا والانقياد والضابحة . . . وقد ظهر من أمرهم
أن دواعيهم الى ابطال أمره صلى الله عليه قد بلغت الغاية . . . وقد طمسوا
أنهم مع هذه الحال قعدوا عن المعارضة وتركوا أن يأتوا بمثله ^(٣)) ولم
يكن هذا الترك للمعارضة لامر خارجي - كما يقول أصحاب الصرعة بمذاهبهم
الآخر - وانما لاحساسهم باليأس وتبطلهم من العجز عن الاتيان بحمل القرآن
ونتيجة لهذا كله يتوافر الدليل القاطع على أن القرآن ((من قبل الله تعالى
وغير مرسوله به ليدل على نبوته لما فيه من نغز المادة التى توجب كونها
معجزا ^(٤))) .

١ - المعنى : ٢٢٤ / ١٦ ٢ - المعنى : ٢٢٥ / ١٦
٣ - المعنى : ٢٦٥ / ١٦ ٤ - المعنى : ٢٤٦ / ١٦

وحدد ، وعلى الرغم من الجهد الكبير الذى بذله اللغوي عبد الجبار في دراسة
قضية الامجاز القرآني ، وعلى الرغم من أنه قد استطاع أن يكشف عن نظرية التنظيم
التي كان لها خطرها ومآنها المنظم في علوم البلاغة ، وان يضع مفاتيحها بين يدي
عبد القاهر الجرجاني ، إلا أن طغيان روح الجدول والمنطق ، وظلمة نزعة الكلام
على أسلوبه وطريقته في معالجة المسائل البلاغية المختلفة التي طرقها حال بسبب
كثير من حجبها واشراقها الذي رأيناه عند أبي الحسن الرماني مثلا .

الشريف المرتضى (٥٢٥٥ - ٥٤٢٦ هـ)

هو طي بن الحسين الموسوي العلوي ، عالم فقيه عظيم ، خير بقر الشمس ،
بصير طاهب أهل الكلام ، فقد حذى طم الكلام وأصول المناقشة والجدل ، فساج
النظرا والمظنون ، وناظر المخالفين ، وطى الرغز من أنه كان من رجالات الشيعة
وقد انتهت إليه رئاسة الامامية فى عصره ، الا أنه كان ينزع الى الاهتال ، ويمتنق
مبادئه . وسرى بعد قليل أن كتاب الامالى بعد سورة واضحة مطارح لفسير القرآن
الكريم عند طاه المعتزلة ، وقد عده الحاكم الجضى من علماء المعتزلة وذكره نسي
طبقاته ، كما كان الشريف المرتضى نفسه يسمى المعتزلة أصحابه أو أصحاب العدل
والتوحيد كما كانوا يطلقون على أنفسهم . وقد اهتم المرتضى كثيرا بمشئون الفلسفة
والادب والتفسير ، وحفظ كثيرا من أخبار العرب وأسمارهم ولخصهم ما يجعله معدودا
فى الرجل الاول من الرواة والمفوضين . كما اهتم بتفسير القرآن الكريم وله فى ذلك
أكثر من كتاب ، فله (رسالة فى المحكم والمشايه) وله كتاب أوضح منه اعجاز القرآن
وساه (الموضح عن وجه اعجاز القرآن) (١) وكتاب (غرر الفوائد ودرر القلائد)
المعروف بأمالى المرتضى وهو الذى تبقى لدينا من كتبه .

وكتاب الامالى مجالس أدبية أملاها فى أزمان ضماقة تناول فيها مسائل مختلفة .
فمعالج فى بعضها آيات قرآنية فرد عنها شبه الطاهنين ، وأول بعضها على مذممة
المعتزلة الذى اختلفه ودافع عنه خير دفاع ، وتناول فى مجالس أخرى بعض الاحاديث
اللى يوجم ظاهرها التمازى أو تخالف مبادئ الاهتال ، فوجهها بما يوافق أصول
الذهب وينزل عنها التمازى ، كما توقف عند كثير من المسائل الكلامية التى دار حولها
الجدال والنقاش ، فأبلى فيها بدلوه ، وطالجا معالجة خير بصير عظم الكلام
وأصوله ، وأورد فى الكتاب مخفارات كثيرة من العطفى من الشعر وأثر القسول ،
فتناوله بالشرح والدراسة والنقد ، وذكر صورا من تراجم الشعراء والادباء وأصحاب
الكلام والآراء الخاصة ، واختار كذلك بعض الموضوعات التى كانت من مقاصد شعراء
المهبة فى الجاهلية والاسلام كالدافع والاهاجى والمراى والسر ووصف الشيب
والطيف وغيرها ، فأورد مقالته الشعراء فيها ، ويوازن بين الكثير منها ، وتناول
بالتد والتحليل فى كثير من الاحيان . وسنحاول الآن أن نتناول بالدراسة الموضوعات
الهائية والنقدية التى احتوى عليها كتاب الامالى ، ونكتشف من منهج صاحبه فى دراستها .

١ - فسره للتفسير : معظم المجالس التي احتوى عليها كتاب الامالي كانت تفسيرا لآيات قرآنية ، ولكنه عادة لا يتوقف عند الآية لانها تحتاج الى شرح مفصل او توضيح فافترضنا ان كان نوعه ، وانما كانت هذه الآيات التي تناولها بالشرح والتفسير تتعلق بمسائل بعينها هي :

أ - أنها آيات متشابهات تخالف في ظواهرها مبادئ الاعتزال وأصوله .

ب - أنها ما وجه اليه الطاعون والمتشككون ببعض الشبه ، فاتفقوا بالتمارض أو التناقض في معناها أو ما وجهت اليه بعض المطالعين حول أسلوها بلاقتها في التمييز .

ج - وتناول بعض الآيات فأظهر ما فيها من مزايا بلاغية ، وكشف عن وجه الجمال والبرقة في أسلوبها ونظمها . وكانت مهمة الشريف المرتضى في ذلك كله درء هذه الطاعن وردها ، والدفاع عن الآيات وبیان ملامتها وإصلاحها ، فم توجيه الآيات المتشابهات وتناولها لخدمة الاعتزال وأغراضه ، ووضح من ذلك أن هذه المسائل القرآنية هي التي شغلت بال المعتزلة دائما ، وركزت حولها جهودهم ودراساتهم ، وقد رأينا من قبل القاضي عبد الجبار وضع في معالجته هذه المسائل كتابا خاصة مستقلة ، والشريف المرتضى في معالجته الآن لهذه الموضوعات إنما يعمير في الطريق نفسه ، ويظهر من دراسات عبد الجبار في ذلك . ونجد أن تعدى في دراسة هذه المسائل هذه الشريف المرتضى تحب أن نعتبر ان الملاحظين التاليين :

(١) عمدوا في الامالي استقادة المرتضى الواضحة من آراء ودراسات جميع رجالات المعتزلة الذين سبقوه ، فهو يكثر من ايراد آراء أبي طيسر وأبي هاشم الجاهليين ، وينقل عن أبي مسلم محمد بن جحسسر الاصمهاني ، والقاضي عبد الجبار ، وعن أستاذ الزيناني ، وهو يورد في كل مسألة عددا كبيرا من الآراء ، ولا شك أن بعض هذا الذي ينقله كان من استنباطه الخاص والمختاراه الشخصي ، وصلا استطاع أن يتهدى اليه ببصيرته ونفاذ حسه ، ولكن كثيرا من هذه الآراء أيضا كان ما أدار حوله الحديث من سبقه من علماء المعتزلة وذاع بينهم .

(٢) ان الشريف المرتضى لم يكن يتقبل جميع الآراء التي ترد عليه ، فهو كثير المناقشة والبحث فيها ، وهو يعد أن يعوق جميع الوجوه

التي ذكرت حول هذه الجملة لكونك يمدد عليها بالناقشة والنقد ،
فبرد بعضها ، أو يضعفه ولا يعتمد به حتى ولو كان مقولا عن رجال
المعتزلة أنفسهم ، وعلى وفق أصولهم وعقائدهم .

وهذه هاتين الملاحظتين نود لتفتح هذه المسائل الثلاث المتعلقة
بتفسير القرآن ، ونرى أسلوب المرتضى في معالجتها ودرسها .

(١) تأويله للآيات المتشابهات ، وهي - كما سبق أن ذكرنا - تلك

التي تحمل طوارها مدلولاً يخالف طينادى به المعتزلة ،

وقد مضى الشريف المرتضى بتأويلها وصرقها عن هذا الظاهر

بكل ما أوتي من قدرة ، وقد بذل في ذلك مجهوداً جليلاً

حفاً ، وأهدى فيه طرقاً عجيباً ، وكان يظنك داعماً الحجج والادلة

القوية التي يدعم بها ما يقول ، فهو في توجيهه للآية كان يظنك

على وجوهها المختلفة ، وصرقها في غير ما اتجه ، ومن هنا كانت

تلك الظاهرة الواضحة التي طبعت الكتاب بأكمله وهي كثرة الوجوه

التي يلقب عليها المسألة الواحدة ، وقد نفي هو نفسه صراحة

على ذلك ، فقال ولهم يجب أن يحتج حمل الكلام على بعض

ما يحتمله اذا كان له شاهد من اللغة وكلام العرب ، لان الواجب

على من يتعاطى تفسير غريب الكلام والشعر أن يذكر كل ما يحتمله

الكلام من وجوه المعاني ، فيجوز أن يكون أراد الخطاب كسب

واحد منها مفرداً ، وليس عليه العلم بمراده بعينه ، فان مراده

منه غيره ، وأكثر ما يلزمه ما ذكرناه من ذكر وجوه احتمال

الكلام (١)) وقال في موضع آخر : ((على المتأول أن يورد كل

ما يحتمله الكلام ما لا تدفعه حجة ، وان ترتب بعضه على بعض

في القوة والوضوح (٢)) ونرى يطبق هذا الهدى في جميع

المسائل التي ترتب عندها ، فلم يكن يدع وجهاً محتملاً لكل مسألة

الا أورده سواء كان هذا الوجه قريباً أو بعيداً ، على مرص النظر

أو منفيها عنه ، والشريف المرتضى لم يكن يهوى هذه الوجوه

المتعددة موقفاً عشوائياً ، بل كان يحاول أن يستشهد على كسب

وجه بأشلة من كلام العرب ولشتمهم ، ويحاول أن يدعم آرائه بمواهد

من الشعر القسديهم ، ولا يسود الا ما احتمله

١ - امالي المرتضى : ١٩ / ١
٢ - الامالي : ٢٢١ / ١

اللغة ، وكان له منه في كلام العرب ، وكانت العربية الاصلية التي
 في هذا التأويل عد ، هي اللغة ، واذا كان التوسع في استعمال
 اللغة سنة عامة من سمات منهج المعتزلة حينها يتجاوزون الى تأويل مختلف
 من الآيات الا ان الشرف المرتضى قد أبدى في ذلك مقاربة منطقية
 للتظير ، وقد أسفاه وقرء حذقه للغة والشعر اللذيذ وكثرة استعمال
 كلام العرب ، وذلك كان الكلب صورة لاطيب اللحنين والرواة تسمى
 بالبحث والتفسير ، ومتحاول أن تتظير بعض الاطلة لغوي طويلا
 المرتضى في مجالستها ، في المجلس الرابع عرفت قوله تعالى سورة
 (وكان لنفسان تؤمن الا باذن الله) جعل الرجل على الذميمة
 لا يظنون) وهي تتعلق بمبدأ العدل عند المعتزلة ، وظاهر التفسير
 في الآية ان الايمان باذن الله وامره ، فكان الانسان ماعدا
 لا يخلق أعماله كما تقول المعتزلة ، وذلك لم يكن به من التفسير
 وطلب المرتضى الآية طر الوعيد التالية معا ولا في كل منها ان
 لفظ (الاذن) ما يدل عليه ظاهره من معنى الارادة ، ان
 الاذن الامر ، وكسوف في الكلام ، ان الايمان لا يتبع الا بعد ان
 الله فيه وامره ، ولا يكون معناه أنه لا يكون للفاعل فعله الا
 الله ، ان يكون الاذن هو التوفيق والتيسير والتسهيل ، ولا تسمية
 يوفق لفعل الايمان وسهل ، ان يكون الاذن العلم ، من توجيه
 كذا وكذا اذا سمعته وطعته ، وأذنت فلانا بكذا اذا أعطته ،
 فاعتقالية الاخبار عن طبعه تعالى لساخر الكائنات ، فانه من لا يظن
 للخيالات ، وقد يكون الاذن بمعنى العلم أيضا ، ولكن في معنى
 المتكلمين بتدخل الايمان وما يدعوا الى فعله ، ويكون معنى الآية
 لتؤمن ان تؤمن الا باطلام الله لها بما يريد ما على الايمان ، وطور
 الى ذلك ، وبعد ان أورد محتملات اللفظ اللغوية ، وكلها تنحصر في
 معنى الجبر والارغام بين أيضا ان لفظ (الاذن) لا يحمل معنى الارادة
 وان اللغة لاتعرف هذا المدلول فقال : فاما ((دخول الارادة في
 اللفظ فباطل لان الاذن لا يحتمل الارادة في اللغة ، ولو احتضنها
 لم يجب ما هو منه ، لانه اذا قال : ان الايمان لا يتبع الا
 يتف ان يكون مرادا لما لم يتبع ، ولمعنى صحيح الكلام ، ولا لانه
 من ذلك (1))) .

وفي المجلس الخامس والاربعين يتناول تلك الآيات التي تصعب الى الله
وجها كقوله عز وجل : (كل شيء هالك الا وجهه) وقولسه :
(انما نطمعكم لوجه الله) وقوله : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والاكرام) وما شاكل ذلك من آي القرآن المتضمنة لذكر الوجه مما يحمل
معنى التشبيه الذي ينادى بخلافه المعتزلة حرصا على التزيمه الطلق
لذات الله ، ولذلك يصرف الشريف المرتضى أيضا لفظة (الوجه) عن
المعنى الظاهري الذي يدل على العضو المعروف من المخلوق ، وهى
أنها محمل في اللغة العربية المدلولات التالية هذا من معنى الوجه
الصرف المركب فيه العيان من كل حيوان . فالوجه أول الشيء و صدره ،
والوجه القصد بالفعل ، والوجه الاحتيال للامر من قولهم : كيف الوجه
لهذا الامر ؟ وما الوجه فيه ؟ أى : ما الحيلة ؟ والوجه القدر والمنزلة ،
ومنه قولهم : فلان وجه عريف ، وفلان أوجه من فلان ، أى أعظم
قدرا وجها . والوجه الرئيس المنظر اليه . يقال : فلان وجه القوم
وهو وجه عهده . ومعد أن يورد للوجه هذه الاستعمالات المختلفة ،
ويستشهد على كل استعمال بأمثلة من القرآن ومن كلام العرب شعرهم
وقدرهم ، يتوقف عند المعنى الذي يرتضيه تفسيرا للفظ (الوجه)
في الآيات السابقة ، وهو أن يكون بمعنى الذات والنفس ، يقول : وجه
الشيء نفسه وذاته . قال أحمد بن حنبل السعدي :

ومن حفرنا الحوثران بطمعة فأقلعت منا وجهه عند نهده

أراد : أفكته ونجاه . ومنه قولهم : انما أفعل ذلك لوجهك . وهذا
أيضا أن الوجه بصبره عن الذات قوله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة ، ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يدخل بها فاقره) وذلك
يكون معنى قوله تعالى : (كل شيء هالك الا وجهه) أى كل شئ
هالك الا هو ، وكذلك في الآيات المتقدمة (١) .

ومن الملاحظ أن تفسيره للوجه هنا بمعنى الذات أو النفس
واختباره على غيره من الوجوه ليس له ما يرجعه أو يقوه ، وليس هناك
من سوغ لان يرفض المرتضى وأمثاله من المعتزلة معنى الوجه على أنه
العضو المعروف الا عقيدة الاعتزال ، فليس في اللغة ما يضعف هذا المعنى

أويثفيه ، بل حمل الوجه على معنى الذات أو النفس الذي ارتضاه
الشريف لا ينفى عن الكلمة معنى المعضو المعروف ، لأنه يمكن عدّها
عندئذ من باب **المعجزة المرسل** الذي أطلق فيه الجزء وأريد الكل .
والمرتضى شديد الرهافة والاحساس ، وصعيد الاخلاص لمعيدة
الاعتزال التي يعتنقها ، وكثير الغيرة عليها ، فهو لا يتوقف فقط عند
الآيات المتشابهات الواضح فيها مخالفة لمعتقد القوم ، ولكنه يتوقف
أيضا عند أبسط الامور التي يمكن اشتقاقها منها راحة شبيهة توجه السلي
المذهب أو تخدش في كفاها أصوله ومبادئه ، فهو مثلا يتوقف عند
قوله تعالى : (ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد
قسوة) ليوضح معنى حرف (أو) في الآية ، لأن العمرة يفيد الشك
والشك لا يجوز على الله تعالى فهو منزّه تنزيها مطلقا وذلك عند
يدير شبهة له بمخلوق ، ولذلك يحاول المرتضى أن يلتصق (أو)
من المعاني ما ينفى عنها معنى الشك الذي يمكن أن يكون اسما خفية
الى التنزيه المطلق ، ويتأولها على المعاني التالية : أولها : ان تكون
(أو) هاهنا للاباحة ، كقولهم : جالس الحسن أو ابن سيرين ، فان
جالست الحسن فانت مصيب ، وان جالست ابن سيرين فانت مصيب
وان جمعت بينهما فكذلك . فيكون معنى الآية على هذا : ان قلوب
هؤلاء قاسية متجافية عن الرشد والخير ، فان شبهتم قلوبهم
بالحجارة أصبتم ، وان شبهتموها بما هو أشد أصبتم ، وان شبهتموها
بالجصم فكذلك ، وثانيها : أن تكون (أو) دخلت للتمييز والتفصيل ،
وهي معنى الآية : ان قلوبهم قست ، فبعضها ما هو كالحجارة في
القسوة ، وبعضها ما هو أشد قسوة منها . وثالثها : أن تكون (أو)
دخلت على سبيل الابهام فيما يرجع الى المخاطب وان كان الله تعالى
عالما بذلك غير شك فيه . ورابعها : أن تكون (أو) بمعنى (بل)
كقوله تعالى : (وارسلناه الى مئة ألف أو يزيدون) معناه : بل
يزيدون ، وخامسها : أن تكون (أو) بمعنى (الواو) كقوله :
(ان تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم) معناه : وبيوت آباءكم .^(١)

وقد يلجأ في التأويل إلى المجاز ، فيصرف ظاهر اللفظ عن معناه الحقيقي إلى معنى مجازي لتتم له خدمة الشرف الذي يسمى إليه . في البيت الثاني والثامن يتناول قوله تعالى في آية البقرة : (الله يشهدونهم وهم في طفيائهم يعمهون) إذ أضافت الآية الاستهزاء المسمى بالله ، وهو ما لا يجوز في الحقيقة عليه ، ويتناول المرغض الآية كما هو عليه من تعدد ما بلغت ما هنا سبعة نظائر فيها الوجوه الثلاثة التي هي التي حمل فيها الاستهزاء على المجاز فأحد ما ، أن يكون معنى الاستهزاء الذي أضافه تعالى إلى نفسه تجميله لهم وشغفك إياهم في الاستهزاء على الكفر واصرارهم على الضلال ، وسمى الله ذلك استهزاءً مجازاً ، كما يقول القائل : ان فلانا لمستهزأ به منذ اليوم ، إذا فعل فلاناً ما هو الناس به وخطأه فيه ، فأقيم عيب الناس على ذلك القمل ، وأما الاستهزاء على قاطع مقام الاستهزاء ، ثم يصح إقامة الاستهزاء مقام العيب ، فيقول وإنما أقيم مقامه لتقارب ما بينهما في المعنى ، لان الاستهزاء الحقيقي هو ما يقصد به إلى عيب المشهزأ به ، والأثر عليه ، وإذا اقتضت التخطئة والتعديت هذا المعنى جاز أن يجرى عليه اسم الاستهزاء .

وشهد بذلك قوله تعالى : (وقد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها) ونحن نعلم أن الآيات لا يصح توبيخها الاستهزاء على الحقيقة ، ولا المخزية ، وإنما المعنى : اذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويترى عليها ، ومعنى ليعين سب استعمال العيب للمجاز مع ملاحظة أنه لم يفرق بين أنواع المختلفة ، وأنه يستعمل الاستهزاء مجازاً ، فيقول : والمرب قد تقيم الشيء مقام ما غيره في حقه فتجرى اسمه عليه . قال الشاعر :

كم أناس في نعيم صروا في دراهمك تعالى فهمسقي
 كك الدهر زمانا نعيم تم أبكاهم دساحين نطق

والسكوت والنطق على الحقيقة لا يجوزان على الدهر ، وإنما شبه تركه النطق على ما هي عليه بالسكوت .

وأما الوجه الآخر فهو أن يكون المعنى أنه يجاقبهم على استهزائهم فسمى الجزاء على الذئب باسم اللذئب ، والمرب تسمى الجزاء على القمل بأخته . قال تعالى : (وجزاء سيئة سيئة مطها) وقال : (فمستسبين

الذي حكم ظنوا عليه بمثل ما اهدى عليهم (ومن أيضا ليس
 لغوب العرب في استعمال هذا اللون من المجاز في الكلام ليس
 بعد ان يرد أمثلة اخرى : ومن شأن العرب ان تسمى اللحن باسم
 لغوبه وصاحبه ويشتد اختصاصه وتعلقه به اذا اكتنف اللحن
 وأمن الاضمار ، وبما ظنوا أيضا اسم لحن الشيقين على الآخر
 التعلق بينهما وندوة الاختصاص فيهما ، ومن يعرف أمثلة لغوب
 على ذلك من كلام العرب .

وأما الوجه الثالث فهو ان يكون ما وقع منه تعالى ليرد
 على الحقيقة ، لكنه جاء بذلك ليزدج اللفظ ويشتد على اللسان
 في ذلك طادة معروفة في كلامها ، والشواهد عليه كثيرة مشهورة
 وقد يجمع في تأويله للآية الواحدة بين اللفظ والمجاز ، فهو
 عدة وجوه ، يعتمد بعضها على التأويل اللغوي القائم على
 التوسع في استعمال اللفظ ، وأما الالفاظ مدلولها توسع ما قصد في
 ظواهرها ، ويحمل الوجوه الاخرى على المجاز بأوجه مختلفة
 من ذلك مثلا تأويله لقوله تعالى : (واذا أردنا ان نمسك
 أمرنا مرفها فمصفا فيها حتى عليها القول فدمرنا ما قدمنا) السجدة
 فيها راحة أيضا فنعمل الفصح الى الله بما يوجب تأويلها ، فمرفها
 على الوجه التالي . أولا : ان الاهلاك قد يكون حسنا وقد يكون
 فيها ، فلذا كان مستحقا أو على سبيل الامتحان كان حسنا ، وكذا
 يكون فيها اذا كان ظاهرا ، فتعلق الارادة به لا يقتضي تعلقها به
 على الوجه الفصح ، ولا يظهر للآية نفس ذلك ، واذا علمت
 بالآية تنوع التفسير تعالى عن القامح علما ان الارادة لم تقتض
 الاهلاك الحسن ، وقوله تعالى : (أمرنا مرفها) الأمر
 مرفها ، وليس يجب ان يكون الأمر به هو الفصح ، وان يقتضيه
 بعده الفصح ، ويحمل على وجه لغوي معروف بقول : يجرى هذا
 مجرى قول القائل : أمرت نفسي ، ودعوته فأبى ، والمراد أبى أمره
 بالطاعة ، ودعوته الى الاجابة والقول . والوجه الثاني : ان يكون
 قوله : (أمرنا مرفها) من صفة القرية وصلحها ، ولا يكون جوابا

فقولهم : (وادأ أوتنا) ويكون تقدير الكلام : وادأ أوتنا أن نبتدئها
صحتها أنا أمرنا بتفويضها ففسقوا فيها ، ويكون (ادا) محدودة بالجنس
للاختصاص منه . والوجه الثالث : أن يكون ذكر الإرادة في الآية مجسما
لواطمئنا وتبهيها على المعلوم من حال القوم وطاعة أمرهم وأنهم
أمرنا فسقوا ومخالفوا ، وذكر الإرادة يجرى هاهنا مجرى قولهم : ادا
الفاجر أن يفتخر بأنه التواكب من كل جهة وجاء الضمران من كل طرف
فهو لم يرد في الحقيقة مطلقا ، لكن لما كان المعلوم من حال هذا الضمران
حسن هذا الكلام ، واحتعمل ذكر الإرادة لهذا الوجه . فهو هنا مجسما
بلا حظ . يحمل الكلام على المجاز المرسل الذي طلقه اختيار طوسون قوله
الامر . والوجه الرابع حمل الآية على التقديم والتأخير ، فيكون تقديرها :
ادا أمرنا بتفويض قربة بالطاعة ، فمضوا واستحلوا المقاب أردنا أملاكهم
والتقديم والتأخير في الشعر وكلام العرب كثير فقد استعان على طول الآية
العبارة كما هو ظاهر منها الصرف اللغوي الشائع في أمثال جاهلية (أوتنا
فمضى أو أمرته ففسى) وبالمجاز يحمل العبارة على العبارة المستعارة
أو بالتقديم والتأخير . ووضح أيضا أنه أضاف ملاحا آخر مبرها ففسقوا
المعترلة وهو (الدليل النطقى) حينما جعل الإهلاك حسنا لما به
ذلك من أدلة العقول التي تنزه الله عن فعل القبيح ، وهو يوجب القبح
الاحتكام إلى هذا الدليل العقلى في تأويل قوله تعالى : (ولو شئنا
ببك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك
خلقهم) فظاهر الآية يقتضى أن الله لم يشأ أن يكونوا أمة واحدة
أو أن يجتمعوا على الإيمان والهدى ، ثم إن الآية تقول : (ولقد
خلقهم) وقد تعود (ذلك) هاهنا على الاختلاف أو على الرحمة
والمعترض يرى أنها تعود على الاختلاف ، لأنها لو كانت للرحمة لفسدت
(ولقد خلقناهم) ويؤول المرضى المشبهة أولا بأنها المشبهة التي يندم
عليها الألباء ، فلم يحسن الله المشبهة التي على سبيل الاختيار بمعنى أنه
لو شاء أكرههم على أمر كان قادرا وإفعلوه ، ثم يأتي إلى اللفظ (ذلك)
فيري أن حملها على الرحمة أولى من حملها على الاختلاف ، ويحكم في ذلك
إلى دليل على ، ولكنه لا يتيسر في الوقت نفسه دليل اللفظ واللفظ فيقول :

((دليل العقل وشهادة اللفظ . فاما دليل العقل فمن حيث علمنا انه تعالى يكره الاختلاف والاضطراب عن الدين ، ويؤمن به ، ويؤمن بغيره ، وكيف يكون ثانيا له ؟)) واما الدليل القوي لان حمل اللفظ ما حمله على الرحمة أولى ، لان طرفة العرب ((حمل اللفظ على أقرب المذكورين)) . فاما ما طعن به المعائل من تذكر الكتابة ، وان اللفظ من الرحمة لا يكون الا موصوفا لهاطل ، لان تأنيث الرحمة غير حقيقي ، واما ان كان اللفظ التذكير كانت الكتابة من المعنى لان معناهما الفضل والانعام فكيفما قالوا : مرني كلفك ، ويريدون : مرني كلامك (((١) .

والواقع بعد ذلك ان حرس الشريف المرتضى ان يفتي في ذكر الوحي ، وان يأتي لكل آية بأكثر عدد ممكن من التويلات كان يحمله على التعميم في أحيان ليست بالقليلة ، ولم تكن الوجوه القوية والذات التي يورد ما نسجها تأويل الخير الواحد دائما مقبولة أو مقبولة ، أو في مستوى واحد من حيث العجلاء والوضوح ، بل كان أحيانا - كما ذكرنا - يتعمق الحكم في بعضها تعمقا شديدا ، وقد كان يكتفي بذكر وجه واحد واضح ، أو وجهين لبعض من العصف والجور في الاحكام ، ولكن ذلك - كما عرفنا - كان هو التعميم الذي أوجده لنفسه ، ففي تويل قوله تعالى : (سأصرف عن آياتي الذين الذين يتكبرون في الارض بغير الحق وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها ويروا سميل الرشد لا يتخذوه سميلا ، وان يروا سميل البغي يتخذوه سميلا ذاكهم بأنهم كذبوا بآياتنا وكنتموا عنها غافلين) الذي ظاهره كأنه مخالف للقول بذكر تسعة أوجه ، منها ما هو حسن جيد يدل عليه السياق كقوله : (سأصرف عن آياتي : أي لأوتيتها من هذه صفة ، أو حطيتها على من أن الله يصرف من رام المنع من أداء آياتي وشيئها ، لان من الواجب على الله أن يحول بين من رام ذلك وبينه ، ولا يمكن منه لانه يتعمق الغرض في البعثة ، ويجري ذلك مجرى قوله تعالى : (والله يصرف من الناس) أو أن يكون الصرف ما هنا الطبع من ابطال الآيات والتعميم والفتح فيها بما يخرجها عن أن تكون أدلة وحججا فيكون تقدير الكلام : أي بما أوتيه من حجج ، وأحكمه من آياتي ويقتضى صرف المعنى للمؤمن

والفهم من الفصح في الآيات والآيات في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله
 وما فيها من الفصح في الفصح في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله
 وهو من أن يكون بينه وبين الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله
 قوله : ان الله تعالى هو بالسرف هو منهم من قوله الفصح في الآيات
 من الفصح في الآيات في الفصح في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله
 الفصح في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله
 من قوله الفصح في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله
 الفصح في الآية ١٠٠ من الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله (١)

وكان ذلك سواء في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله الفصح في الآية ١٠٠
 في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله الفصح في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله
 في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله الفصح في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله
 في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله الفصح في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله

في الفصح في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله الفصح في الآية ١٠٠
 في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله الفصح في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله
 في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله الفصح في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله
 في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله الفصح في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله
 في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله الفصح في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله

انما هي الفصح في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله الفصح في الآية ١٠٠
 وفيه من حيث قوله الفصح في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله الفصح في الآية ١٠٠
 وفيه من حيث قوله الفصح في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله الفصح في الآية ١٠٠
 وفيه من حيث قوله الفصح في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله الفصح في الآية ١٠٠
 وفيه من حيث قوله الفصح في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله الفصح في الآية ١٠٠
 وفيه من حيث قوله الفصح في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله الفصح في الآية ١٠٠
 وفيه من حيث قوله الفصح في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله الفصح في الآية ١٠٠
 وفيه من حيث قوله الفصح في الآية ١٠٠ وفيه من حيث قوله الفصح في الآية ١٠٠

أن الجواب الصحيح على ذلك هو أن يقال : (إنما الله تعالى
على الصراط المستقيم المعبود الذي يتقنون به ويكون لهم نصيب
منه قدر أو حجة ، ولم ينف التناقض الذي ليست هذه حجة)
ويجوز أن يرد هذا التأويل بحجج له . كالعادة في كلام الصوفى
يقول : (ويجرى هذا مجرى قولهم : خرس فلان عن حجة
وعضرتنا فلانا يتأخر فلانا فلم يقل شيئاً ، وإن كان الذي وصف
بالخرس عن الحجة ، والذي نفى عنه القول قد تكلم بكلام كقول
قهرم إلا أنه من حيث لم يكن فيه حجة ولا به منفعة جازاً لطريق
القول الذي حكيناه (١)) ويحاول أن يوفق بين قوله تعالى :
(ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً)
الذي يفهم من أن يكون في الآخرة عمياً ، وقد تظاهر الخوارج
الرسول بأن الخلق يحشرون كما يدعوا سالعين من الآفات والعيان
قال الله تعالى : (كما بدأنا أول خلق جديد) وقال : (يوم
القوم جديد) وفي محاولة للتوفيق بين هذه الآيات يرد أخص
وجه هسى :

أحدهما أن يكون المعنى الأول إنما هو عن تأمل الآيات والقرائن
الدلالات والمبررات التي أرادها الله المكلفين في أنفسهم وبسببها
يشاهدون ، ويكون المعنى الثاني هو عن الايمان بالآخرة والاعتقاد
بما يجازى به المكلفون فيها من ثواب أو عقاب .

والثاني : (من كان في هذه أعمى) بمعنى الدنيا (أعمى)
من الايمان بالله والمعرة بما أوجبت عليه المعرة به ، فهسب
في الآخرة أعمى عن الجنة والثواب ، بمعنى أنه لا يهتدى للمعنى
طريقهما ، ولا يوصل لهما . أو عن الحجة إذا سئل وقتسبب
ومعلوم أن من ضل عن معرفة الله تعالى والايمان به يكون معسب
القائمة منقطع الحجة مدقود المعادير .

والثالث : أن يكون المعنى الأول عن المعرفة والايمان هو الثاني
بمعنى المبالغة في الاخيار من عظم ما يناله هو لا النظر الجاهل
من الخوف والغم والحزن ومن عادة المريب أن تسمى معسب

الله منه وقوى حزنه : أعي ، سخن العيون ، وسخن المسنون
فهر العيون والرابع : أن المصن الأول يكون عن الايمان ، والثاني عن
الآفة في العين على سبيل المنة ، كما قال تعالى : (ومشيروا
عن القامة أعي قال رب ، لم حشرتن أعي وقد كنت تصيرا قال : كذلك
أفك آياتي فسيبها وكذلك اليوم للمصن) ومن عجيب بهذا الجسور
يقول قوله تعالى : (كما بدأنا أول خلق نعيده) على أن المصن
فيه الاخبار عن الاقدار ، وعدم المشقة في الابداء ، كما أنها معدومة
في الابداء ، ويجعل ذلك نظيرا لقوله تعالى : (وهو السميع
ببدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه) ويقول قوله : (ليس
اليوم جديد) على أن معناه الاخبار عن قوة المعرفة وأن الجامع
بالله في الدنيا يكون عارفا به في الآخرة ، واليحصل من مسنده
الجملة أنه لا يجوز أن يراه بالمصن الأول والثاني جوعا آفة العين
لأنه يؤكد على أن كل من كان شرف المصن في الدنيا من مؤمن
وكافر وطائع وعاص يكون كذلك في الآخرة وهذا باطل (١) ، ومكشفا
بذل الشريف المرفى هذا الجهد الكبير ليوثق بين الاخبار ، ويحل
ما بين ظواهرها من تناقضات .

وأما الجانب الثاني من رد الشريف المرفى على ماوجه الى القرآن
من مظاهر فهو جانب بلاغي ، يتعلق بأسلوب القرآن ، وطريقته في
التصوير ، واستخدامه للافظاظ والمباريات ، فبعض الداهين يوجه
الى قوله تعالى : (ولنا أمهاتوا بحقكم ليعرفوا ولكم نسيب
الارض مستقر وشاع الى حين) طمنا لان القرآن اشتمل الجسور
في صغر خطاب اثنين وهذا آدم وحواء ، وورد المرفى في السجدة
وجوعا أربعة : ثلاثة منها توسع في فهم الآية ، وجعل الخطاب
فيها ليس لآدم وحواء وحدهما ، بل لآدم وحواء ، وفيها ، أو آدم
وحواء ، وليس للمصن ، أو آدم وحواء ، والحية التي كانت معها ساسا ،
وبذلك يكون استعمال الجمع على حقيقة .

ثم يحرق وجها آخر يتعلق بالمعرف اللغوي ، إذ من الشاؤم
الشريف في لغة العرب خطاب الاثنين بصفة الجمع ، لان التثنية

أول البعوض أيتد ، وقد قال تعالى : (إذ نفضت فيه هم القوم
 الحكيم ثاعدين) أراد : لحكم داود^(١) وسليمان وذلك يكون
 القرآن جاريا على أساليب العرب في القول وطرائقهم في استعمال
 العباير والالفاظ ، وليس هناك شبهة ولا منجز . ودافع عن قوله
 تعالى : (فأشارت اليه قائبا : كيف تكلم من كان في المسجد صبيبا ؟)
 فقد ا هرفر معررف فقال : ما معنى (من كان في المسجد صبيبا) وللفظة
 (كان) تدل على ماضى ، وهى في حال قولهم كان في المسجد ؟
 وجهه عن هذا الا هرفر بان يرده الى لغة العرب ، ويجعله مسن
 للمألوف المستعمل الجارى طيه العرف في كلامهم وتصريحهم . يقول :
 قوله تعالى (من كان في المسجد صبيبا) كلام عريف على الشرط والجزاء
 مقبوع به اليهما ، والمعنى : من يكن في المسجد صبيبا فكيف تكلمه ؟
 ووضع في ظاهر اللفظ العاض في موضع المستقبل لان الدارط لا يشترط
 الا فيما يحتقل فيقول القائل : ان زرتنى زرتك يريد : ان ترونسى
 لترك . قال تعالى : (ان شاء جعل لك خيرا من ذلك) يعنى :
 ان يشأن يجعل . وقال قطيب : معنى (كان) ها هنا معنى طار ،
 لأن المعنى : وكيف تكلم من صار في المسجد صبيبا ؟ ويشهد بذلك
 قول زهير :

أجزت اليه حيرة أرجيبه وقد كان لون الليل مثل الاندج
 وائل لهره : (كان) ها هنا معنى خلق يوجد . كما قالت العرب
 كان الحره وكان البرد : أى وجدا وحددا . وقال قوم : لفظ صبيبا
 (كان) وان أريد بها العاض فقد يراد بها الحال والاستقبال كقوله
 تعالى : (كنتم خيرا أنة أخرجت للناس) أى : أنتم كذلك . وما
 يدوى مذهب من وضع لفظه (كان) في موضع الحال والاستقبال قوله
 تعالى : (واذ قال الله : يا موسى بن مريم) وقوله تعالى : (نادى
 أصحاب الجنة أصحاب النار) وقولهم في الدعا : غفر الله لك وأطال
 بقاءك ، وما جرى مجرى ذلك^(٢) .

ومعرف لقوله تعالى : (فخر طيبهم المسقف من فوهم) الذى وجه
 اليه مطعن زيادة (من فوهم) فيه ، فكان في الكلام جدوا والجدوا

لاخر فيه ، لان مع الاقتصار على القول الاول لا يذهب وهم أحد الا أن
 للسلف يخر من تحفيهم ، ومأول العرفى الآية فأولا لتوها متفصلا ،
 فيحاول أن يصرف حرف (طى) عن وجهه ، فيجمعه بمعنى (عن)
 الذى يستعمل في أحد معانيها لتدل على السبب ، فيكون معنى الآية
 على هذا التأويل : فخرتهم السلف من فخرهم ، أى خروا عن كفرهم
 وجهودهم بالله تعالى وآياته كما يقول القائل : اشكى فلان عن دواء
 شيه ، وطى دواء شيه ، فكأن (طى) و (عن) من أجل الصدق
 وكذلك يكون معنى الآية : فخر من أجل كفرهم السلف من فخرهم ، ويكون
 ذكر (من فخرهم) على هذا التأويل حتى لا يتوهم هوهم أن السلف
 خروا بها هم وجهه . وفى التأويل الثانى جعل (طى) بمعنى (اللام)
 فان (طى) قد مقام مقام (اللام) فى كلام العرب ، فيكون المعنى :
 فخرهم السلف ، وقد يقول القائل أيضا : تداخت طى فلان داره ،
 وشهدهم طيه حائطه ، ولا يهد أنه كان وجهه ، فأخبر عطالي بقوله
 من دواهم عن فائدة لولا ، ما فهمت ولاحظ فى هذا الموضوع وهو يأتى من
 (طى) و (اللام) وقام أهد هما مقام الأخرى أن للعرب فى هذا
 طهيا طرفا لانهم لا يستعملون لفظة (طى) فى مثل هذا الوضع
 الا فى الشر والامر الكرهى الخارج عن مقتضى (اللام) وطرها نفسى
 خلاف ذلك ، ألا ترى أنهم لا يقولون : خرجت طى فلان ذمته بسدا
 من فخرهم : خرجت طيه ذمته ، ولا ولدت طيه جاريتهم ، بل يقولون
 خرجت له ذمته ، وولدت له جاريتهم . فم ساق العرفى تأويلات القضا
 وهو أن تكون (طى) جارية فى بابها ، ولكنه ذكر (من فخرهم)
 تأكيداً للكلام وضادة فى البيان ، كما قال تعالى : (ولكن تعصم
 المقرب التى فى الصدور) والقلب لا يكون الا فى الصدر ، وظاهر
 ذلك فى الكتاب وكلام العرب كثيرة (١) .

ومكدا يحاول العرفى غالبا فى أمثال هذه الآيات التى وجهت
 اليها مظاهر أسهل أو بلاغة أن يردّها الى كلام العرب ، ويرجعها
 الى العالوف المستعمل من لغتهم ، محتجا لها بالأمثلة والشواهد
 الكسيرة .

(ج) **وجوه الشريف المرتضى** في أماليه أيضا بعض الآيات القرآنية ، فأظهر ما فيها من مزايا بلاغية وكشف عن وجه الجمال فيها ، وقد أطلال الوقفة بصورة خاصة عند ما في القرآن من أسلوب الإيجاز والاختصار ، وقد سدد سدد لذلك بالحديث من أسلوب العرب في الحذف والاختصار فقال :
((أظن أن من عادة العرب الإيجاز والاختصار والحذف طالبا لتقصير الكلام وطرح لفعله والاستغناء بقلبه عن كثيرة ويحدون ذلك فصاحة ولاقه . وفي القرآن من هذه الحذف والاستغناء بالقليل من الكلام من الكثير مواضع كثيرة نزلت من الحسن في أعلى مثاله ، ولو أفردنا لما في القرآن من الحذف الضمنية والاختصار والجمالية المحببة كتابنا كان واجباً (1)) . ثم مضى يسوق أمثلة على ذلك ، كقوله تعالى :
(ولو أن قرآنا سيرسعه الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به السوى) ولم يأت لي (لو) جواب ، وإنما أراد : لو أن قرآنا سيرسعه الجبال لكان هذا . وقوله تعالى : (أنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنس) انه كان ظموا بكهولا) وتقديره : ان السموات والأرض والجبال لو كرهنا ما أبين واشفقن وعرضنا عليهم الأمانة لأبين وأشفقن ومن الحذف أيضا قوله تعالى : (حتى إذا جاؤوها وحملت وتحت وأبوابها وقال لهم خزونها سلام عليكم طيعم فادخلوها خالدين) ولم يأت لا إذا جواب في طول الكلام وإنما حذف الجواب الذي هو (فادخلوها) ليعود ما يقوم مقامه ، ويدل عليه من قوله تعالى : (وقالوا الحميد لله الذي صدقنا وعده) وذلك لا يكون الا بعد الدخول . وبعد أن أورد هذه الاغلا القرآنية على الحذف والاختصار واستشهد لها أيضا بأمثلة من كلام العرب ولقنتهم غضب عليها مهينا أنها أفضل ضرب الهلافة وعليها تنبئ جميع أنواع المجازات . يقول : ((وأنت إذا تأملت ضرب المجازات التي يعبرف فيها أهل اللسان في منظومهم ونثرهم وجدتها كلها مبنية على الحذف والاختصار ولان قوله تعالى : (وجاءك بك) (وأسأل القرية) مطال الحذف فيه ظاهر ، وإنما كان الكلام أبلغ وأصح لان كلامه قلل بحذف بعضه ومعاني بحالها ، وكذلك قولهم في المدح : فلان الهدر والبحر والليث ، وفي الذم : هو الحمار

والحافظ انما هو معنى على الحذف ، لان المراد : هو شبهه ومثله
لما ذكر ، فأسقط من الكلام غاية معنى التشبيه لدلالة القول عليه ()
وجر الحديث عن الابهاز وخصه الى بيان الفائدة في الزيادة الواردة
في قوله تعالى : (ليس كظله شيء) فقد يخوهم خوهم ان هذه
الزيادة هي الى الابهاز المركزة في الابهاز الذي كان يحدث هذه
بين المرغى ان الكاف هنا ليست على سبيل الزيادة التي ليس
طرحها لما تغير المعنى ، بل هي على سبيل تفيد بدخولها
مالا يحفظ من خروجها ، لانه اذا قال : (ليس كظله شيء) جواز
ان يراد من بعض الوجوه ، وعلى بعض الاحوال ، فاذا دخلت الكاف
فهم تفي المثل على كلوجه ، الا ترى أنه لا يحسن ان يقال : ليس
كظله أحد في كذا ، بل على الاطلاق والمعموم ، وكذلك تعرض لزيادة
(ط) في قوله تعالى : (لها رحمة من الله لنت لهم) فيسبون
لها ان زيادة (ما) هنا لغاية بلاغية ، فهي تفيد الاختصاص
وهذه فائدة على قولهم : (ليرحمه من الله لنت لهم) لان مسح
الاسلط (ما) يجوز ان تكون الرحمة ميبا للون ، وغيرها دوسسة ،
ولا يكادون بدخولها مع (ما) الا والمراد أنها ميبية دون غيرها ،
فقد اذات اختصاصا لم يستند دليل دخولها (كوجه المرغى
في هذا الموضع ، أيضا الى نوع من الحذف والاختصار يأتي عن طريق
التاكيد . قال : (كنت اطميت قد بما مسألة اوضحت فيها ان الظاهر
لا يد منه من فائدة ، وخطأت من ذهب الى خلاف ذلك ، وينسب
ان كل موضع ادى فيه أنه للتأكيد من غير فائدة جديدة ، فيه فائدة
طهوية ، وان قوله تعالى : (فانه يتوب الى الله متابا) ماورد هذا
الصدر للتأكيد على مايقوله قوم ، بل لفائدة جديدة ، لانه تعالى
أراد : متابا جصيلا مقبولا واقما في موقعه ، لحذف ذلك اختصارا
كما يقول العربي الفصح في الشعر المستحسن : هذا هو الشمسسر
والفرس الصدوح : هذا هو الفرس ، وانما حذف الصفة اختصارا ، والمراد
هذا هو الشعر المستحسن ، والفرس الكريم ، ومثله قوله تعالى :
(وكلم الله موسى تكليما) انه أراد الفضل والمدح (١٠٠) .

وخصر لل تكرار في بعض الآيات عظيم قيمة البلاغة ، وأضح سره وجمالها
لدى سورة الكافرين أعاد النفس لكونه طابعا ما يعيدون ، وكونهم
طابدين ما يعيد ، وقد ذكر المرفوض عدة أوجه في ذلك : أحدها
لا ين ذنبه الذي صوغ هذا التكرار لان القرآن لم يزل دفة واحدة
وانما كان نزوله شيئا بعد شيء ، فكان المشركين أمرا التي فالتسرا
له : استلم بعض اصنافنا حتى نؤمن بك فأمره الله بأن يقول لهم :
(لا أهد ما يعيدون ولا أتم طابدون ما أهد) ثم غيرها مدة من الزمان
وجاءوه فقالوا له : اهد بعض آياتنا ، واستلم بعض اصنافنا يوما
أو شهرا أو حولا لتفصل مثل ذلك بالهيك ، فأمره الله بأن يقول
لهم : (ولا أنا طاب ما أهدتم ، ولا أتم طابدون ما أهد) وكسبه
ارفض الشريف هذا الرأي ، ولكنه ذكر ان هناك ثلاثة أوجه أخرى
كل واحد منها أوضح مما ذكره ابن ذنبه . أولها لتطلب الذي قال :
انما حسن التكرار لان تحت كل لفظة معنى ليس هو تحت الاخرى
وتطهر الكلام : قل : يا أيها الكافرون لا أهد ما يعيدون الصامعة
وهي هذه الحال ، ولا أتم طابدون ما أهد في هذه الحال أيضا
فأخص الفعلان منه ونهم بالحال ، وقال من بعد : (ولا أنا طاب
ما أهدتم في المستعمل ، ولا أتم طابدون ما أهد فيما تستعملون)
فأختلفت المعاني وحسن التكرار لاختلافها . والثاني للخبر ، وهو
أن يكون التكرار للتأيد ، كقول المجيب موقفا : بلى بلى ، والنطق
موقفا . لا لا . وحله قوله تعالى : (كلا سوف تعلمون)
كلا سوف تعلمون) والثالث - وهو أشهرها - : لا أهد الاصنام
التي تعبدونها ، ولا أتم طابدون ما أهد ، أي أتم غير طابدون
الله الذي أنا طابده ، اذا أشركتم به واتخذتم الاصنام وغيرهما
معبودة من دون الله أو معه ، وانما يكون طابدا له من أخلص
له العبادة دون غيره ، وأفرده بها ، وقوله : (ولا أنا طاب
ما أهدتم) أي لست أهد عبادتكم (ولا أتم طابدون ما أهدتم
أي لستم طابدين عبادتي ، فلم يتكرر الكلام الا لاختلاف المعاني (١)

وحدث عن التكرار في سورة الرحمن لقوله تعالى : (لهي الأسماء وكما
 تكادمان) فذكر أنه إنما (حسن للتقرير بالنعم المخطئة المعددة)
 قلنا ذكر نعمة أنعم بها قوتها ، ووضح على التأكيد بها ، كما
 يقول الرجل لغيره : ألم أحسن إليك بأن خولتك الأموال ؟ السهم
 أحسن إليك بأن خلصتك من الكاره ؟ ألم أحسن إليك بأن فعلت
 بك كذا وكذا ؟ . فحسن منه التكرير لاختلاف ما يدور به . وهذا
 كثير في كلام العرب وأما هم (١)) وهذا الجواب أيضا على التكرار
 في سورة المرسلات لقوله تعالى : (ويل يوشع للمكذابين (٢)) .

٢ - وكما وجه المرئى الآيات المشابهات التي تخالف ظاهرها الاجزال حاول أيضا
 أن يؤول الاحاديث التي يمكن أن يحتفاد منها معنى يتقضى مبدأ من مبادئ أهل
 العدل والوحد ، واستخدم في ذلك الاسلحة التي تحدثنا عنها من توسيع
 لثوى ، وأدلة طفلة ، وصرف للكلام عن الحقيقة الى المجاز . يتوقف في المجلس
 الخامس والمشرين عند حديث الرسول : (ان الميت يعذب في قبره بالنهاجمة
 طيه) الذي قد يفهم من ظاهره أن أحدا يوشع بذنب غيره مما يخالف العدل
 فيقول : (انا اذا كنا قد طعنا بأدلة العقل التي لا يدخلها الاحتمال ولا الافتعاع
 ولا المجاز فح موشع أحد بذنب غيره ، وطعنا أيضا ذلك بأدلة السمع مثل قوله
 تعالى : (ولا تقربوا زواجر أخرى) فلابد أن تصرف ما ظاهره بخلاف مسطه
 الأدلة الى ما يظهرها . والمعنى في الاخبار التي سئلنا عنها - ان صحت روايتها
 أنه اذا أوصى امرئ بأن يتاح عليه ففعل ذلك بأمره ومن اذنه ، فإنه يعسذب
 بالنهاجمة طيه ، وليس معنى يعذب بها أنه يوشع بفعل النواح ، وإنما بمنسأه
 أنه يوشع بأمره بها ووصيته بفعلها ، وإنما قال : صلى اللطية وآلة ذلك لأن
 الجاهلية كانوا يرون البكاء عليهم والتوج فأمرون به وهو دون الوصية بفعله (٣)) .
 وتعمرف لحديث الرسول : (ما من أحد يدخله صلب الجنة ويخرج من النار . قيل
 ولا أنت يا رسول الله ؟ قال : ولا أنا ، الا أن يتغمدني الله برحمته منه وفضل)
 لان ظاهره أن الله يتغمد بالثواب على العبد - وأنه غير مستحق على العبد ،
 وهذا المعقولة بخلاف ذلك ، فيؤول المرئى الحديث فيقول : (فاعذ الضمير

٢ - الامالى : ١٢٦/١

١ - الامالى : ١٢٢/١

٢ - الامالى : ٢٤٠/١ - ٢٤١

ومعناه بيان فقر المكلفين الى الله تعالى ، وحاجتهم الى العانة وتوبته
ومعناه ، وأن العبد لو أخرج الى نفسه وقطع الله تعالى مواد المعونة
واللطافة لم يدخل بعمله الجنة ، ولا نجا من النار ، فكانه عليه السلام
أراد أن أحدا لا يدخل الجنة بعمله الذي بعثه الله تعالى عليه ، ولطف
فيه ، ولا أرشده اليه (1) .

وقول الشرف المرتضى من الحديث على العموم كقول أصحابه المعتزلة
فهو بيان الى الخلق في الحديث الذي يخالف ما دى الاهتزال ، ولكن
يحاول أولا - قبل أن يلبس الى رد الاخبار والقطع على كذب روايتها - أن يثبت
قائلها ويبرهنها عن وجهها . يقول في تأويله لحديث الرسول : ((ان قلب
بني آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن يصر فيها كيف يشاء)) : ((ما تأويل
هذه الاخبار على ما يطابق العدل ، ونفي التشبيه ؟ أو ليس يطهركم أن
الاخبار التي يخالف ظاهرها الاصول ، ولا تطابق العقول لا يجب ردها والقطع
على كذب روايتها الا بعد ألا يكون لها في اللغة مخرج ولا تأويل ؟ وان كان
لها ذلك فما حكرها أو تحسف)) وعند ذلك يأخذ في تأويل الحديث محاولا
صرف الاصحاح عن ظاهرها فيقول : ((الاصحاح في كلام العرب - وان كلفست
الجارحة المصححة - فهي أيضا الاثر الحسن . يقال : فلان على ماله واهله
اصحح حسنة : أي قيلم وأثر حسن . قال الرازي : يصف راعيا حسن الذمائم على
ابلسه .

شميف المصا يادى الصروق ترى له عليها اذا ما أجذب الناس أصبعا
وقال طليل : وقال لييد . . وقال حميد . . فيكون المعنى : ما من آدمسى
الا وقلبه بين نعمتين لله جلياتون جستن ، وأما التعنتان فيجعل أنهما
نعم الدنيا والآخرة ، وثانها لانها كالجنسين أو اللويين . . وهناك وجه
آخر أوضح ما ذكر وأشبه بما ذهب الصرب في ملاحم كلامها وتصرف كتاباتها ،
وهو أن يكون المعنى في ذكر الاصحاح الاخبار عن تيسر تصريف القلوب وتقليبها ،
والفعل لهما عليه جلت عظمته . ودخول ذلك تحت قدرته الا ترى أنهم
يقولون : هذا الشيء في خضري وأصبعي وفي يدي وتبختي ، كل ذلك اذا
أرادوا تسهلا . . فكانه صلى الله عليه وسلم لما أراد المبالغة في وصفه
بالقدرة على تقلب القلوب وتصريفها بخير منقولوا كلمة - وان كان غيره تعالى
بمحجز من ذلك ولا يتمكن منه - قال : انها بين اصابعه كتابة عن حسدا
المعنى ، واختصارا للفظ الطويل ، وجريا على عادات الصرب في اخبارهم
عن مثل هذا المعنى بمثل هذا اللفظ . . ويمكن أن يكون في الخبر وجه آخر
على تسليم ما تقدمه المخالفون من أن الاصحاحون هم

المطلوبان من اللحم والدم استظهارا في الحجة ، وإقامة لها على كل وجه ، وهو
أه لا يترك أن يكون القلب يشتمل عليه جسدان على شكل الأصبعين بحركة اللسان
تعالى ينما ، وظفه بالمثل شيئا ويكون وجهه فمضغها بالأصبع من حيث كانتا
على شكلها والوجه في إضافتهما إلى الله تعالى . وإن كانت جميع الأفعال
تضاف إليه بمعنى الطك والقدرة . أن لا يقدر على الفعل فيهما وتحركهما شيئا
شغرين ما جاورهما غيره تعالى ، فقول : انهما اصبعان له (١) .

ومعد : فذلك هو كتاب الامالي للشريف المرفوض الذي تعد مجالسه السلي
معرض فيها لتأويل أصولهم وبيادتهم ، وكذلك تلك المباحث التي تعرض فيها لسه
شبه وطمان من بعض الآيات والاحاديث ، أو أوضح فيها جوانب بلاغة منسجمة
في الكتاب صورة واضحة المعالم عن طهارة الموضوعات التي أهم بها العقول السليمة
في مجال الدراسات القرآنية ، وانفقوا فيها الجهد الكبير .

الفصل الثالث : الأزهري

جهود الزمخشري (٤٦٧ هـ - ٥٢٨ هـ)

هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الطبري بشار الله به
ولد في رجب سنة (٤٦٧ هـ) بقرية زمخشر من قرى خوارزم ، وقد وفد بغداد فلقى
كبار العلماء ، وأخذ عنهم ، وجاور بمكة زمنا طويلا أظن فيه تفسيره الكشاف ثم
عاد إلى وطنه ، ~~وفي سنة (٥٢٨ هـ)~~ .

كان أستاذا كبيرا في التفسير والتحويلات ، واسع العلم ، كبير الفضل
معننا في علوم شتى (١)) وكان معتزلي المذهب ، عابها به . قال ابن خلكان :
(كان الزمخشري معتزلي الاعتقاد هظاهرا باهتزازا حتى نقل عنه أنه كتمان
إذا قصد صاحبها له واستأذن عليه في الدخول . . . يقول لمن يأخذ له الآن :
قل له : أبو القاسم المعتزلي بالباب . وأول ما صنف كتاب الكشاف كتب استفتاح
الخطبة : (الحمد لله الذي خلق القرآن) فيقال : إنه قيل له : متى تركه
على هذه الهيئة هجره الناس ولا يرغب أحد فيه فغيره بقوله : (الحمد لله
الذي جعل القرآن) وجعل مدغم بمعنى خلق (٢)) .

والزمخشري عالم كبير ، وله مصنفات جليلة أبرزها : تفسيره الذي سماه
(الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعمون الاقوال في وجوه التأويل) وكتاب
(الفائق في غريب الحديث) ومعجمه المشهور (أساس البلاغة) وكتاب (جوهر
اللسان) .

وهنا في هذه الدراسة كتاب الكشاف الذي يعد حقا صورة مؤهبة
مشرفة لما وصلت إليه البلاغة العربية من تطور ونضج وازدهار . فكتاب الكشاف
إلى جانب كونه تفسيراً جليلاً للقرآن الكريم - كتاب غني بالبلاغة ومساغفها - يسئل
بعد خلا فهدها في البلاغة التطبيقية العملية المقرونة بالأمثلة والشواهد الحسنة
من القرآن .

وكتاب الكشاف على صورته التي وصل بها يمثل قمة مرتفعة سامية في ازدهار
الدراسة البلاغية ، ليس يعد المعقولة الذين تتحدث عنهم فقط ، بل في مجال
الدراسات البلاغية عامة ، ففي هذا الكتاب عبارة جهودات السابقين جميعا من معقولة
ولغيرهم ، ونودة ما تضمنت عنه أذهان البلاغيين العرب الذين تقدموه . والجدير
بالذكر أن الإمام الزمخشري قد ابتدأ من حيث انتهى السابقون ، إذ هو لم يدرس
البلاغة دراسة نظرية ، ولم يكتب عنها كتابة خاصة مستقلة ، وبالتالي لم يكن لها حصتها
البلاغية وحدة مساوية نستطيع منها أن نخرج مضيح بلاغي متكامل أو نظرية ذات أصول ~~وإتقان~~

١ - انظر ترجمته في وثقات الأعيان : ٢٥٤/٤ ومعجم الأدباء : ١٢٦/١٩
٢ - وثقات الأعيان : ١٢٦/١٩

في علم الهلالية كما كان الحال عند القاضي عبد الجبار الذي تعرضنا له أو عند عبد القاهر
الاشعري مثلا ، وانما هو قد قرأ مجهولات الهلاليين الذين تقدموه ، والذين ضمسي
الواحد ضمهم بعد الأخر يذبح لينة في صرح البلاغة العربية ، واستوجب ذلك كله استهماها
كاملا ، ثم راجع بما أوتى من ذوق أدبي مرهف ، وحسنى صادق ، يطبق ما قرأه فسي
تفسره للقرآن الكريم ، سورة سورة وآية آية ، موضحا ما في أسلوب القرآن من روعة
وتميز وطوكعب ، وكاشفا عن الاسرار والدقائق والنكت الهلالية التي يشتمل عليها الاكسر
الحكيم ، مرة ثانية نقول : ان الزمخشري قد ابتداء من حيث انتهى من تقدمه مسبوقة ،
لقد كانت دراسة اجاز القرآن عند من بعده ، اما دراسة جزئية ، لا تتحدث الا عن
امثلة ونماذج قليلة من الآيات ، او دراسة نظرية تحاول ان تضيء ما دى واصولا ، وحدد
معالم بارزة يمكن ان تتخذ مقياسا في دراسة الاجاز القرآني ، والكشف عن روعه وجماله
فلم يعترف بالاجاز عند زمخشرى وان شغل القاضي عبد الجبار والشهد الرعنى فالهما
بالآيات المعانيات التي تخالف ظواهرها الاعجاز ، ولم يوفقوا الا عند نماذج بلهنية
قليلة جدا كان الدافع الى معالجتها في قالب الاحيان الدفاع عنها ما وجه اليها الخصوم
والمفكرون من مطامن وشبهة ، وانتهى الامر الى الامام الكبير عبد القاهر الجرجاني
الذي بعد فية ما وصلت اليه الدراسات الهلالية ، وانتهى بعد دراسة فنية متارة التي
مثل ما كان قد انتهى اليه قبله القاضي عبد الجبار المعتزلي من ان القرآن معجز فسي
نظمه وقالبه ، ولكنه وضع في ذلك نظرية اطال في شرحها والحديث عنها ، حتى
اصبحت تعرف به ، ولكنها لم تنزل الى خير التطبيق المعلى الا قليلا ولم يتسع المجال
امام عبد القاهر ليستخدمها في بيان الاجاز ، والحديث عن اسراره ودقائقه بل كسان
يعرض بعض النماذج والامثلة القليلة هنا وهناك في معرض التمهيد للقاعدة التي يضمها ،
وكان عبد القاهر قد أخذ المقياس اللازم للقيام بهذه المهمة ، وحدد لمن يأتيه من بعده
معالم الطريق التي ينبغي ان يسيروا فيها لاكتشاف الاجاز ، والوقوف على اسراره .
وجاء الزمخشري في القرن السادس الهجري ، فلم يخلف ظن عبد القاهر ، ولم
يحد من مثله ، فهو بعد ان أقبل على دراسات المتقدمين يعجب منها ويهمل ويحسد
في نظرية الجرجاني الاشعري مورثه ، وكأنما أحس بثاقب بصره ان هذه النظرية
تشمل ذروة ما وصلت اليه دراسة البلاغة العربية ، ففرغ اليها يتخذها سلاحا في تفسير
القرآن ، وكان وجه الاجاز فيه .
ذلك هو الكشاف في جانبه الهلالي ، ولكننا ينبغي ألا ننسى الكشاف في جانبه

الاجتزالي أيضا . فالزمخشري من كبار رجالات المعتزلة ، وهو من الضعيفين لذهبه ،
الغضاهرين بطلانه ، والتطخيره ، ولذلك كان الكتاب في جانبه الآخر دافعا من
هذه المبادئ ، ونصرة لاصول اهل العدل والتوحيد . والواقع أنه كان هناك فئسي
الكشاف دائما وجهان لا يفصلان هما الوجه الاجتزالي الذي يفتش في خدمة أغراض
الاجتزال ، ورد كل ما يخالفها وتأويله بها ، والوجه البلاغي الذي يعنى من خلال
تفسير الآيات القرآنية يكشف مواطن الجمال فيها ، ويبان دقائقها وأسرارها ، موبقا في
ذلك . كما أشرنا قبل قليل . نظرية النظم التي ورثها عن عبد القاهر الجرجاني .
وستحدث الآن من هذين الجانبين من كشاف الزمخشري مع الاشارة مرة ثانية السيسى
أنهما جانبان لم يكونا منفصلين أبدا عنده ، فقد كانت الهلقة دائما . كما سنرى . في
خدمة الاجتزال ، وتأييد مبادئه وأصوله ، ورد كل ما يخالف ذلك أو يمارضه ، وإنما
تدرس هذين الوجهين في ساحتين منفصلتين تسهيلا للدراسة والبحث .

١ - الجانب الاجتزالي في الكشاف

إذا كان الكشاف - كما ذكرنا قبل قليل - يدخل دروة نضج الآراء البلاغية وازدهارها
وتطورها فإنه أيضا يدخل دروة نضج الآراء الاجتزالية ويظهرها ، ونحن نقرأ للزمخشري
أننا بازاء عالم كبير قد استوعب جميع ما كتبه جيل المعتزلة الذين تقدموه ، واختصرت هذه
القرآت جميعها في ذهنه بعد أن صقلتها عقول أديبهم وعقلمهم أزمانا طويلة ، وبأقوى
الزمخشري الآن في القرن السادس فيستفيد من هذا التراث الطويل ، ولكنه يحاول فئسي
غالب الاحيان أن يهدبه ويصفيه ويحفظه في تفسيره بلب اللب أو صارة العصاراة
فلا تكاد نجد في الكشاف مثلا تلك الوجوه الكثيرة من التأويلات التي أغرم بها الشريف
المرغضى أو القاضي عبد الجبار أحيانا وأنا نحن في الغالب أمام الوجه الواحد ، فليس
تكن طيبة الكتاب نتيج ذلك ، فهو كتاب في تفسير القرآن ، ولو عرض فيه جميع ما قيل
في الخبر الواحد لامتسع الكتاب وتشعب ولخرج عن غايته ، ثم لعل الزمخشري قد اختصار
من تلك الآراء الكثيرة التي كانت تذكر حول الخبر الواحد ما رآه أقواها وأدخلها في حساب
الحجة والدليل . والمهم أن الزمخشري يعنى على سنة من تقدموه من المعتزلة كالقاضي
عبد الجبار والشريف المرغضى في صرف كل ما يخالف اصول اهل العدل والتوحيد من ظاهره
ورده بكافة الوسائل والاسلحة الى هذه الاصول حتى يتفق معها ، ويتطوى تحت جناحها
وقد أقام الزمخشري على هذا . كما هو شأن المعتزلة جميعهم . على أصل أساسى
معروف عندهم وهو حمل الآيات العشاهيات على الآيات الحكيمات وهي التي توافق الاجتزال

وتهدأ أصوله . وعلى الرغم من أن هذا الهدأ سليم ومعروف ، ويقول به غير المعتزلة من طوائف أهل السنة ، إلا أن المعتزلة في الواقع قد ضلوا يطبقون هذا الهدأ إلى أبعد حد ، وتمسكوا في تطبيقه في أحيان كثيرة ، واتخذوا منه سلاحاً لظلمة هواهم الذهبي وتفيدتهم الاعتزالية ومن قبل كانت الوسيلة الأساسية الكبرى عند الشريفة العرفية في التأويل وفي صرف الآيات المتشابهات من ظاهرها هي اللغة والتوسع في استعمالها وتقلب المفظة الواحدة على معنى وجوه المعاني المختلفة التي تحتلها ثم انتقل الوجه الذي يخدم الاعتزال وأغراضه وكان العرفية - كما رأينا - يحاول دائماً أن يفتح للوجوه التي يذكرها بشواهد من لغات العرب وكلامهم ، وكان التوسع اللغوي أيضاً هو الغالب على مباحث القاضي عبد الجبار في دراسة التشابه . أما الرمخشري فقد كان سلاحه الأول في الطويل هو البلاغة التي كانت حذوه سلاحاً ذا حدين معاً ، استعان بها أولاً على اظهار النكت البلاغية لاجاز القرآن ، ثم استعان بها ثانياً في خدمة مذهب الاعتزال ، واخضع معنى الآية لهدأ هذا المذهب وأصوله .

١ - البلاغة في خدمة الاعتزال : استخدم الرمخشري البلاغة في تأويل الآيات المتشابهات

وردتها إلى الحكم منها ، وأظهر في ذلك براعة منقطعة النظير ، فكلماً وجد أمامه آية تخالف العقيدة حملها على وجه من وجوه البلاغة . فانبثاقاً من هدا التوحيد الذي ينفي عن الله الكائنية أول الرمخشري آية البقرة : (وإذا سألك عبادي عني فاني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعان) التي تخالف هذا الهدأ ، فجمع بين القريب ما هنا من باب التشبيل ، فقال : (فاني قريب : تشبيل لحاله في سهولته اجابته لمن دعاه ، وسرعة انجابه حاجة من سأله بحال من قريب مكانه ، فسادا دعاه أسرعت تليته ، ونحوه) (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) وقوله عليه الصلاة والسلام : (هو بينكم وبين أعناق رواحلكم ^(١)) . ونفى الكائنية عن الله أيضاً بنكر المعتزلة استواء الله على العرش ، ولذلك نجد الرمخشري يعترف ضد الآيات التي تشير إلى هذا الاستواء كقوله تعالى في سورة طه : (الرحمن على العرش استوى) فيقول : (لما كان الاستواء على العرش وهو سره الملك - ما يردف الملك ، جملة كناية عن الملك . فقالوا استوى فلان على العرش : يهدون ملك ، وان لم يهد على السرير البتة ، قالوه أيضاً لشهرته في ذلك المعنى . . . مساواته ملك في موادة ، وان كان أشرح وأبسط وأول على الامر ^(٢)) . ويؤول آية الفجر : (وجاء ربك) التي ثبتت للسنة مجيئاً بخالف التنزيه المطبق على نسي هدا التوحيد ،

وتعبر لبعض الختم والتشبيه الواردة في قوله تعالى في سورة البقرة :
(ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم)
والذي يحمل معنى الجبرية ، فيجد فيه نوحا من التشبيه والمثل ، ويشعر
كلا هذين اللغويين البلاغيين فيقول : (ان قلت ما معنى الختم على القلوب
والاسماع وفتنة الانصار ؟ قلت : لا ختم ولا فتنة ثم على الحقيقة ، وانما
هو من باب المجاز ، ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتخييل
أو الاستعارة فان جعل قلوبهم لان الحق لا ينفذ فيها ولا يخلص السسى
عناقتها من قبل اعراضهم عنه واستكبارهم عن قوله واعتقاده ، واسماهم
لانها صفة وتوه عن الاصناف اليه ، وتعانف اسماها كأنها مستوحى منها
بالختم ، وأبصارهم لانها لا تجل على آيات الله المصروفة ودلائله المنهضة
كما تجلها من المعصمين المستعصمين كأنها غطى عليها وجهيت ، وحوسل
بمنها ومن الادراك . وأما التشييل فان مثل حيث لم يحتسبوا بها نفسى
الاعراض الدينية التى كلفوها وخلقوا من أجلها بأشياء ضرب حجاب بينها وبين
الاستفاح بها بالختم والتنطيط وقد جعل بعض المازنين الحجة في اللسان
والى ختمها عليه ، فقال :

ختم الاله على لسان عدو الله ختما ليلس على الكلام بقساد

وإذا أراد النطق خلت لسانه لهما بحركة لصفرتا قاسر

••• وأما استناد الختم الى الله عز وجل فليدبر على أن هذه الصفة نفسى

فقط تشكها وشيات قد سما كالشيء الخلقى غير العوضى ، ألا ترى الى قولهم :

فلان مجهول على كذا ، ومعلوم عليه به بدون أنه يبلغ في الثبات عليه . (١)

ويجد الرمشى ها هنا في معنى الحديث من الختم والطبع في قوله تعالى :

(وقالوا قلونا خلف بل لعنهم الله بكفرهم قليلا ما يؤمنون) مطرا له ، بهم

رأيه في ألى الطبع والختم على القلوب والاسماع ليمت من قبله تعالى لان الله

في هذه الآية قد ((رد بأن تكون قلوبهم مخلوقة كذلك لانها خلقت طسى

الظفرة والتكن من قول الحق بأن الله لعنهم وخلعهم بحسب كفرهم . فهم

خلقوا قلوبهم بما أحدثوا من الكفر الزائغ عن الظفرة ، وتسموها بذلك لضع الاعطاف

التي تكون للضعف باطنهم وللمؤمنين (٢) .

وقد سخر الرمشى المجاز العطفى أو الاستادى بصورة خاصة في تأويل

فلك الآيات الهى عسمر بالجبر والارغام وهو نوع من المجاز لا يتناول اللفظ

ولما يقول الامانة وهو الفصل الى ذاته العظيم . والارضية هو صريح
 في احكامه كبريا . ونور في قلبه من الآيات التي تدعو اليه الفصل
 الى الله . فلو ما كان هناك اشارة لعل الى الله فيه على الجبر لو كانت
 القوة والقدرة . جنة من باب الامانة والاعانة . واما ان الفصل فيها ليس
 الشيطان جنة من باب الامانة الشدي . يجوز لتفسير ذلك فقال ليس
 حيا الله في (ان الذين لا يؤمنون الاخرة ولا لهم ايمانهم فهو يمشون)
 يقول : ان فتنة اعدائهم فبين ايمانهم الى الله في الله . ان الشيطان
 في قوله : (من لهم الشيطان ايمانهم) قلت : من الايمان ليس هو
 والله ان اشارة الى الشيطان حقا . واطارة الى الله في جنة .
 لم يخط في مع هذا الجواز يقول (ان الله طهارة في طه ايمان احد معا
 ان يكون من الجواز الذي يفسر اشارة . وانما ان يكون من الجواز الذي
 الطريق الاول ان لا يحسم بطول الشرح في الترتيب وخطا اتمام الله
 ذلك فيهم واطارة اليهم فوجه الى اتباع شيطانهم وطورهم وانما هم
 الحق والحق فيهم ما يلزم في القليل السجدة والشان المشيئة
 فان بين لهم بذلك ايمانهم . والطريق الثاني ان اشارة الشيطان بهنطه
 هي بين لهم طهارة ظاهر القلوب . فاشارة اليه . لان الجواز الكفسي
 صرحه بعض الطهارة ^(١) من آية البراءة (ان الله به كبريا ويهدى
 به كبريا) ليجعل اشارة الاضلال الى الله لنا به في فعل قبح لا يجوز
 في الله اشارة . مجازا وخطا بالعبارة يقول : (واطارة الاضلال
 الى الله فقال اشارة الفصل الى السب . لانه لما ضرب به الضل . فنصل
 به قوم . واشارة به قوم صوب لثلاثهم ومما هم ^(٢)) وهو التوسعة
 فقال في آية البراءة : (الله يهديهم ويضلهم في طمأنينة
 يمشون) الذي فيه اشارة الى في الشيطان الى الله وهو التوسعة الذي
 لا يجوز فيه . فيخط في الجواز كذلك . وجعل طهارة العبارة ليسول
 (ان قلت : كيف يجوز ان يلزم الله هذا في الشيطان وهو فصل الشيطان ؟
 لا في الى قوله فقال : (واخوانهم يمدونهم في النسي) قلت : اشارة
 ان فصل في انهم لما عصم الله الطاعة التي يحسبها المؤمنون . وخطا
 يجب كفرهم واصرارهم طهارة . بحيث قلوبهم يتزايد . والظلمة فيها يتزايد
 الاضلاع والتم في قلوب المؤمنون . فليس ذلك التزايد طهارة . واطارة الذي

الله سبحانه لانه سبب عن فعله بهم بسبب كفرهم . . . وأما أن يستدل بفعل الشيطان الى الله لانه يتمكده واقداره والتخلية بيته وبين اقوام عباده . . . (١) . . . وهكذا كانت الالوان البلاغية المتعلقة ، وخاصة المجاز معيناً لا يتعد امام الزمخشري لخدمة الاعتزال وتأويل كل ما يخالفه .

٢ - اللغة في خدمة الاعتزال : وكانت اللغة والتوسع في استعمالها الملجأ الأخير

الذي يفرغ اليه الزمخشري لتأويل ورد كل ما يمارضه الطهيب أولاً يفتق معه . فهو يحمل (السيدة) في آية البقرة : (بلى من كذب سيئاً وأحاطت بيته خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) على معنى (الكبيرة) ليطلق ذلك مع رأى المعتزلة الذي يقول بخلود مركب الكبيرة في النار . يقول فسي تأويل الآية : (ومن كذب سيئاً من السيئات : يعنى كبيرة من الكبائر ، واحاطت به خطيئته تلك واستولت عليه . . . (٢)) .

ولذلك على أحمد بن المنير الاسكندري الذي كعب على الكشاف حاشيته خاصة صفاها (الانصاف) ناقش فيها الزمخشري وجادله ، ومن فساد بعض التأويلات ، ورأى أهل السنة فيها ، وطلق على تفسير الزمخشري السابق بقوله : ((فسرهما بذلك لتطبيق الآية على طهيب المعتزلة ، وهو أن فاعل الكبيرة مخلد في النار ، وطهيب أهل السنة أنه لا يخلد فيها الا الكافر ، فسروا الخطيئة بالشرك (٣)) .

ومن هذا التوسع اللغوي تفسير الزمخشري لقوله تعالى في آية القيامة : (وجوه يومئذ ناضرة . الى ربها ناظرة) اذ يتخلص من المعنى الظاهري الذي تدل عليه كلمة (ناظرة) والتي تثبت برواية الله ما يخالف الاعتزال ، فيورد لها معنى آخر هو التوقع والرجاء . ويحتشد على ذلك بالشعر العربي . يقول (الى ربها ناظرة : تنظر الى ربها خاصة لا تنظر الى غيره ، وهذا معنى تقديم المفعول . ألا ترى الى قوله : (الى ربك يومئذ المستقر) . . . كيف تدل فيه التقديم على معنى الاختصاص ، ومعلوم أنهم ينظرون السس أشياء لا يحيط بها الحصر ، ولا تدخل تحت العدد ، وفي محشر يجتمع فيهم الخلائق كلهم ، فان المؤمنين نظاره ذلك اليوم ، لانهم الآثون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . فاخصاصه ينظرهم اليه لو كان منظوراً اليه محال فوجب حمله على معنى يصح معلا اختصاص ، والذي يصح معه أن يكون من قول الناس : انا الى فلان ناظر ما يصنع ، تريد معنى التوقع والرجاء . ومنه

قول القائل :

وإذا نزلت إليك من ملك والجرود منك زدني نصيبا

وسميت صرحة مستجديّة بمكة وقت الظهر حين يخلق الناس بأولهم وأولون إلى
مطالعتهم تقول : (عيشتي نهدترة إلى الله واليكم) والسخي : انهم لا يتوب
في عون النعمة والكرامة إلا من ربهم ، كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون
إلا آياه (١) وقد اطّاع الزبخرى في ذلك إلى محفر تفسيرات لخصية بمنهيا
ساحده في تأويل كثير من الآيات وسرفها عن ظاهرها ، وكاد يجهل من
ذلك تفسيرها مطردا حمد عليه جميع هذه الآيات ذات الدلول الواحد ممن
ذلك مثلا (هذا اللطف) فهناك آيات كثيرة في القرآن يشمر مدلولها أن -
الله قد شاء الهداية والايان لهؤلاء الناس ، ولم يشأ هما الآخرين مؤنسا
لهم الختمية والذلال وقد أول الزبخرى ما جاء من هذه الآيات على هذا
المعنى بأن الله قد منح الطائف وقابده وحسبها الطائف الثانية لانهم
استكروا ولم يشأوا الايمان لانه علم ان الايمان لا ينفع معهم . يدون فسي
تفسير آية انعام : (ومن يرد الله فنته فلن تمك له من الله شيئا
أنتك الذين لهرد الله ان يظهر قلوبهم لآ في الله لها خزي ولهم في الآخرة
عذاب عظيم) : (يرد فنته تركه مطعونا وخذلانه فلن تمك له من الله شيئا
من لطف الله وثوقه . أولك لهرد الله ان ينفعهم من العاقبة ما يظهره
قلوبهم لانهم ليسوا من أهلها لانه انها لا تنفع لهم ولا تنفع) (٢)
وقد علق ابن المنير على تحريف الزبخرى في اطّاع هذه التأويلات فقال
لم يتجلبج وحق ابلج ؟ هذه الآية - كما شرأنا منطبعة على عقدة أهل السنة
في ان الله اراد الفتنة من المنافقين ولم يرد ان يظهره لهم من دعس الفتنة
وضر الكفر . وما ايشع صرف الزبخرى هذه الآية عن تأمرها بقوله : لم
يرد الله ان ينفعهم العاقبة لانه ان الطائف لا تنفع ولا تنفع . تعالى
الله عما يقولون من علوا كبيرا .
وإذا لم تنفع ايع اللطف الله تعالى ولم تنفع فلفظ من وأرادة من مجمع ؟
وليسوا الله مطمع (٣) .

قول الزبخرى في تأويل آية الانعام : (والذين كذبوا بآياتنا صم بكم
في الخلمات من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم)

١ - الكشاف : ٦٢٢ / ٤٠
٢ - المرجع السابق .
٣ - الكشاف : ٤٩٣ / ١

و (ومن هنا يدعى بظنره وخطه وضالته ، ولم يلفظ به لانه ليس من أصل اللطف ، ومن
يشأ يجعله على صراط مستقيم أي يلفظ به لأن اللطف يهدي عليه (١) وعلى هذا اللطف هنا
يحمل قوله تعالى (لئن لم يكن الله أن يهديه يضل) صدوره للإسلام ومن يهدى أن يضلّه ويجعل
صدوره ضيقاً حرجياً كأنه يستند في السبأ كقولك وجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون (٢)
وقوله تعالى (لك لانه من أحييت ولكن الله يهدي من يشأ) وهو أصل الاستخفاف (٣)

وكي ما كان على هذه الشاكلة من الآيات التي عملت بها العدل هوذا

وتوقف الزخشي طولاً على نواحي من آيات شعر ظاهراً وعلى الله الفصح وشبهه
له ، وأن الله لو أراد هداية الناس جميعهم لم يضلهم لفضل ، ولكنه أراد تكميل الفكر وظلالهم
فأبى العنيفة في أمته هذه الآيات جميعها كلها (مشية العجا) وهو واضطراباً بمعنى أن
الله لو شأ أن يهدي الناس جميعاً في الايمان لربما ، ويضطرهم إليه اضطراباً حارجاً عن
أرادتهم لفضل ، وكان قادراً على ذلك ، ولكنه خلاصهم ليعتصمهم ، ويكون للشباب
والمعاقب حفي ، وهل في شوح آية يؤمن (ولو شأ) وقد آمن من في الأرض كلهم جميعاً .
أفأت تترك الناس حتى يكفروا مؤمنون) (مشية العسر والالجاب) الا ترى الي قولهم
أفأت تترك الناس ؟ يعني اننا نقدر على اقرارهم واضطرابهم الى الايمان هو لأنت ، الاسم
حرف الاستعجاب للإعلام بأن الاكراه يمكن قهر عليه ، وانما الشأن في المكره من هو ؟ وما هو
الا هو وجد لا يشرك فيه ، ولانه هو القادر على أن يفعل في قلوبهم ما يشيرون عند العسر
الايمان وذلك عبر مستطاع للبشر (٤) وقول أيضاً في قصص آية النمل : (ولو شأ الله لطمعكم
أمة واحدة ولكن يضل من يشأ ويهدي من يشأ) ولما كان عا كتم تعطون) لطمعكم أسبغاً
حقيقة صفة على طهر الالجاب والاضطراب ، وهو قادر على ذلك ، ولكن الحكمة أفضت أن
يضل من يشأ ، وهو لا يخل من علم الله بخبر الفكر ، ويصم عليه ويهدي من يشأ ويصم
أن يلفظ بين علم الله بخبر الايمان ، بمعنى أنه يبي الأمر على الاختيار وعلى ما يستحق به
اللطف والظلال والثواب والمعاقب ولم يهد على الاجبار الذي لا يستحق به شيء من الامساك
وحققه بقوله : (ولما كان عا كتم تعطون) ولو كان هو المضطرب الى الضلال والامه (٥) لما
أثبت لهم علاجاً (٥)

١- الكشاف : ٥٥/٢

١- الكشاف : ١٧/٢

٢- الكشاف : ٢٩٢/٢

٣- الكشاف : ٢٢٢/٢

٤- الكشاف : ٤٥١/١

يسألون فيه (١) وعلى هذا المعنى اللغوي حمل كل ما كان على هذه التناكة من الآيات وكقوله تعالى في سورة البقرة : (ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاتهم الهيئات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد (٢) وقوله تعالى : (ولو شاء ربك لجنننا ساعية واحدة ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم (٣) وقد تتبعت ابن العنبر جميع هذه الآيات وفردتها على الرسخي ولان المسئلة السنة هي ان كل ما اراده الله - مهما كان - لا يد من تحقده وقوته .

٢- التحوفي خدمة الاجزاء : وقد يفخذ الرسخي من النحو سلاحا لخدمة عقيدته اذا لم يجد في البلاغة اوفى اللغة ما يصحفه على حمل المعنى على ما يريد : فقوله تعالى في سورة النساء : (ان الله لا يخفر ان يشرك به ويخفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى اثما عظيما) يدل ظاهره على ان الشرك غير منفر الية ، وما مادونه من الكائثر فنفر لمن يشاء الله ان يخفره ، فقد اطلق الله نفي مغفرة الشرك ، وانتهت مغفرة ما دونه مقرونة بالمشيئة ، ولكن هذا الظاهر يخالف معتقد المستقلة ، لانهم يحسون بين الشرك وبين ما دونه من الكائثر في ان كل واحد من النوعين لا يخفر بدون التوجه .

وحمل الرسخي الآية على هذا المعنى ، وهو صواب عن وجهها بلجا المعنى التحوفي قول : (فان قلت : قد ثبت ان الله عز وجل يخفر الشرك لمن يشرك به ويخفر ما دون ذلك لمن يشاء . قلت : الوجه ان يكون الفعل المنفسي وانتهت جميعا وجهين الى قوله تعالى : (لمن يشاء) كأنه قيل : ان الله لا يخفر لمن يشاء الشرك ، ويخفر لمن يشاء ما دون الشرك . على ان المراد بالاول من لم يقب ، والثاني : من قلب وتظيره قولك : ان الامر لا يحدن الدينار ويحدن القطار لمن يشاء . تهيد لا يحدن لمن لا يتأمله ، ويحدن القطار لمن يتأمله) فمن الواضح انه قد تعسف في التأويل ، فحمل الآية اكثر ما تحصل خدمة - للاهتزاز . فجمع المراد مع الشرك عدم التهمة ، ومع الكائثر التهمة ، واضعاف التهمة الى المشيئة وهي غير مذكورة في الآية ثم لم يكف بذلك بل هو بعد ان قدر هذه التهمة علقها بلحد القاسمين دون الآخر . وقد تتبعت ابن العنبر هذا التفسير فردد عليه وابان فساده على النحو الذي ذكرناه ثم علق على ذلك قائلا :

٢- الكشاف : ٢٢٧/١

١- الكشاف : ٤٩٢/٢٠

٢- الكشاف : ٢٤٢/٢

(وما هذا الا من وجدنا انهما قرأوا من عند الله من ذلك . وما انما هو غير
 بهذا المستطاب . ومع ذلك انما هو (المصنف يعطى واسمه) لان ذلك
 تعالى يصرح بقرينة بالمتفرد للمصر على انما ان لنا . ومعهم يدعون في وجه ذلك
 التصريح ويحيلون المتفرد بنا . على قاعدة الاصحاح والاصلاح التي هي بالمتبادر اجتمعت
 بالحسنى (١٦) .

والحق بعد ذلك ان الرمز شري قد بدأ من خلال تفسيره معتزليا متعصبا جدا .
 فان تفسيره بكنهه يدور في تلك الاجتزالي في محاولة للدفاع عنه بكافة الوسائل والاحكام
 وهو في اثباته لا يكتفي بتأويله بل ما يخالف معتقده وصرفه عن ظاهره . ولكنه لم
 يكن يدع قرينة توردون ان يتأويله من خصومه اهل السنة وسخر منهم ورميهم بالذم .
 العبارات والالفاظ . ومعهم المشبهة والسجيرة والحشوية . يعرض مثلا لتفسير آية
 اعراب : (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات اذ قال
 لهم اذ ابظلم) : (كالذين تفرقوا واختلفوا وهم اليهود والنصارى . من بعد ما
 جاءهم البينات العوجبة للاتفاق على كلمة واحدة . وهي كلمة الحق . وهم : هم
 مع هذه الامة . ومع المشبهة بالسجيرة والحشوية وانما عليهم) وذلك ان
 المصنف على قول الرمز شري : (قوله : وهم المشبهة بالسجيرة والحشوية ان اراءهم
 اهل السنة ومن اتفقهم كعادته فقد افترط في التعصب للمعتزلة (١٧)

كنايته . كعادته المعتزلة . بل بالآتي الماعن قبل الحديث ورواه ابو اسود
 ثابته اذا خالف ما دى الاجتزالي . فهو يتمرر لآية هود : (قال الذين نكسبوا
 في النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها مادامت السموات والارض الا ما نشاء .
 ذلك الذي يدعى ان مركبا لكبيره لا يخذل في نار جهنم وانه يمكن ان يخرج
 بشيئة الله فيخلون ان يصره عن هذا المعنى وقد وان قلت فما معنى الاصطلاح
 في قوله : الا ما نشاء . وقد ثبت في الحديث ان الجنة والنار في الابد من غير
 استثناء . قلت : هو استثناء من اذلول في عذاب النار من اذلول في نار جهنم
 الجنة وذلك ان اهل النار لا يخذلون في عذاب النار وحده . بل يخذلون في نار جهنم
 وانواع من العذاب سوى عذاب النار وما هو اعظم منها كلها وهو ما ط الله عليهم
 ودموعهم لهم . . . ولا يخذل في قول السجيرة : ان المراد بالاستثناء خروج المشركين
 اذ يفرقون النار بالحق . . . بعد ان يؤيد الآية هذا المعنى .
 حديث الرسول الذي رواه عبد الله بن عمرو بن العاص انما يأتين على جهنم يوم يخلق
 فيه ليوليا . . . من فيها احد وذلك بعد ما يكون فيها احقابا) والذي يمكن ان يصرح
 به اهل السنة كدليل من عدم .

الخلود في نار جهنم ، فيظمن فيه وفي رواه ، وسخر من أهل السنة لاحتجاجهم به ، وشبههم بمخالفة كتاب الله فيقول : (وما ظنك بقوم نهوا عن كتاب الله لمسلطون)
روي لهم بعض الثوابت عن عبد الله بن عمرو بن العاص : ليأتين : وقد بلغني أن من
الغلال من أهر بهذا الحديث ، واعتقد أن الكفار لا يخلدون في النار ، وهذا ونحوه
والعباد بالله من الخذلان المبهين ، زادنا الله هداية إلى الحق ومعرفة بكتبه ،
وتبها على أن يعقل عنه ، ولئن صح هذا عن ابن العاص لعمناه ، انهم يخرجون
من النار إلى برد الوصير ، فلذلك نطق جهنم وخلق أبوابها ، وأقول : ما كان لا يمن
صوف سبه وطائفة بهما على من أبي طالب رض الله عنه ما يشبهه من تعبير هذا
الحديث ^(١)) . وقد لاحظ الدكتور الجهني أن الرضوي قد يستعمل أحيانا
بالقراءة التي تساه على الخضاع تفسير الآية لذهبه ، وأنه أحيانا يستعمل بأدب
الاحاديث الموضوعة لنصرة هذا الطهيب الأتالي ^(٢)) على أننا إذا تركنا هذا
الجانب السليم من كتاب الكشاف وانقلنا إلى الجانب الآخر منه ، وهو الجانب الهلالي
فإننا نجد في الكتاب على قبا لا نظير له ، وسنجد فيه ترايا واسعا يجعل للكشاف
قيمة بلاغية لا تكاد تهابها في كتاب آخر وهو ما سنحاول الآن أن نوضحه ونحن نتحدث
عن الجانب الهلالي من كتاب الكشاف .

١- الكشاف : ٢٢٦/٢ - ٢٢٧

٢- ضريح الوضوي في تفسير القرآن : ١٤١ - ١٤٨

٢ - البلاغة في كتاب التفسير

حاول الزمخشري في تفسيره - كما ذكرنا قبل قليل - أن يكشف عن أسرار التفسير في الذكر الحكيم ، وأن يوجه الجاهل في اعجازه وروعة تأليفه ، وقد رأى أن أسرار الاعجاز يمكن في نظره .

يقول عند شرح آية طه : (ان اقفديه في التابوت فاظففيه في اليم خليفته) اليم بالسجل يأخذه عولى وهدوله) : (المضاير كلها راجعة الى موسى ، وبعضها اليم ومضها الى التابوت فيه هجعة لما يوهمى اليه من تافره . فان قلت : المقوف في البحر هو ~~موسى~~ ، وكذلك الملقى الى السجل قلت : ما ضرك لو قلست في المقذوف والملقى هو موسى في جوف التابوت تحتي لا تخرق المضاير ، فيتأخر عليك التفسير الذي هو ام اعجاز القرآن ، والقانون الذي وقع عليه التحدى ، وراغته أهم ما يجسسه على الضمير (١)) . ولكن الزمخشري رأى أن يعدل عن استعمال هذا الاصطلاح الذي كان موطن أخذ ورد ، والذي كان - كما يقول الدكتور شوقي ذيف - موضع تنازع بين المستعملين والاشاعرة (٢) . فقرر أن يصرف عن هذا الاصطلاح ، وأن يستعمل غيره ، فرأى أن الاعجاز يمكن التناهد بواسطة علم المعاني والبيان . فهما أهم عدة لمن يريد أن يفهم القرآن الكريم ، واكتشف أسرار جماله ، ودقائق عظمته . يقول في مقدمة تفسيره : (ان املاء المعلوم بما يخبر القرائح ، وانتهضها بما يهجر الالجاب القواج علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه واجالة النظر فيه كل ذي علم كما ذكر الجاحظ في كتاب نظم القرآن . فانما وان يبرز على الاقران في علم الفتاوى والاحكام ، والمكالم وان يزأهل الدنيا في صناعة القام وحافظ القصص والاشعار ، وان كان من ابن القرية لحفظ والواعظ وان كان من الحسن البصرى أوعظ ، والنحوى وان كان اتحنى من موهبه ، اللغوى ~~في~~ تلك اللغات بقوة لحنه ، لا يتصدى منهم احد لطول تلك الشرائح ، ولا يفتور ~~في~~ شئ من تلك الحقائق الا رجسلا تد برع في علمين مضمون بالقرآن هما علم المعاني وعلم البيان . وتمهل في ارتداد ههنا آوثة ، وتعب في التفسير ههنا أزمنة يوجهته على جميع طائفتها همة في معرفة لطائف حجة الله (٣)) . وهذه اول مرة يلقا انا فيها مثل هذا التمييز بين علوم البلاغة ، ومحلها حصصا تقسيمها الى فروع متعددة . فلم تكن البلاغة قبل الزمخشري مقسمة هذا التقسيم الثلاثى المعروف ، وانما كان يطلق احيانا على مباحثها جميعا اسم الهدى كما فعل ابن العسكرا مثلا ، وبعضهم اطلق عليها اسم البيان كما فعل عبد القاهر . اما الزمخشري فهو اول من

١ - الكتاب : ٤٩ / ٢
 ٢ - الكتاب : المقدمة ص ٤
 ٣ - البلاغة تطور وتاريخ : ٢٢١

عرفت البلاغة العملية التي ثلاثة علوم هي : المعاني ، والبيان ، والديح - ولكن هذا لا يعني أن الفلوق بين العلوم الثلاثة كانت واضحة تماما في ذهن الزمخشري وهو يتحدث عنها . فقد اختلطت هذه العلوم عنده في أكثر من موضع . فهو مثلا في معرض شرحه لآية البقرة : (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون) يقول : ((لتكبروا علة ما علم من كيفية ~~العلم~~ عن عهدة القنطرة . ولعلكم تشكرون : علة العرخيص والتمسير . وهذا نوع من اللبس لطيف المسلك لا يكاد يهتدى الى تهيئة الا النقب المحدث من علماء البيان (١)))

وهو يجعل ~~العلم~~ الذي هو من فنون البديع في علم البيان . وقد يتحدث عن فنون البيان تحت اسم البديع أو الصنعة البديعية . يقول في شرحه الآية البقرة : (أولئك الذين اشترى الضلالة بالهدى) : ((اذا قيل : فما معنى ذكر ~~العلم~~ والتجارة كأن ثم مباحة على الحقيقة ؟ قلب : وهذا من الصنعة البديعية التي تبلغ بالمجاز التي الذروة العليا (٢))) فقد ادخل المجاز في الصفة البديعية . وفي شرح التلخيص أن الزمخشري كثيرا ما يقع في كلامه تسمية على البيان والهدى يعلم البيان ، وأنه قد يسمى علوم البلاغة الثلاثة يعلم البديع (٣)) . كما ذكر الدكتور شوقي ضيف أن السيد الشريف قد نقل عن الزمخشري أنه لم يكن يعد البديع علما مستقلا ، بل كان يراه ذيلا لمعنى المعاني والبيان (٤)) . فالزمخشري اذن على الرغم من أنه قام بالأول محاولة لقسمة البلاغة الى علومها الثلاثة إلا أنه لم يضح الحد الفاصل بين موضوعات كل علم . والمهم أن القسمة الثلاثية كانت موجودة في ذهنه ، وقد مضى يطبقها على أي الذكر الحكيم آية . . . آية . وقد اهتم بصورة خاصة بعلم المعاني ، وانفق في ايضاحه والكشف عن وجوهه الجهد الكبير ، وذلك انسياقا وراءه عبد القاهر الذي كان الزمخشري يطبق نظريته في النظم على اعجاز القرآن وقد كان مفهوم النظم عند عبد القاهر يرتبط بالدرجة الاولى بعلم المعاني . بل هو قد سعى هذا العلم (علم النظم) أو الاسلوب (٥)) .

واذن يكون اعجاز القرآن عند الزمخشري يكمن في نظمه وتأليفه الذي يمكن الكشف عنه وايضاح أسراره بواسطة علم المعاني والبيان ، وعلم بصورة خاصة . وقد

- ١ - الكشاف : ١٧٢/١
٢ - انظر شرح التلخيص : ١٥١/١
٣ - الكشاف : ٥٣/١
٤ - البلاغة وتطور وتاريخ : ٢٢٢
٥ - المرجع السابق : ٢٢١

قبة هذين المعلمين في الكشف عن الاعجاز في اكثر من موضع في الكشف . تحدث
من اهمية علم البيان ودوره في حل كثير من المعضلات والكشف عن غور بعض
الآيات فلما في آية العائدة : لا يد الله مخلوقة) : ومن لم ينظر في علم
البيان عن غير محجة السواب في تأويل اسان هذه الآية ، ولم يتخلص من
يد الطاعن ان عده تبه (١) .

ولكن القرآن بالاداقة الى اعجازه في نظمه معجز عند الزمخشري من وجهة
آخرا ايضا ، وعموما فيه من (الاخبار عن الضيوط) وقد تحدث الزمخشري
عن هذين الوجهين معا في اكثر من موضع ، ذكر في معرض تفسيره لآية يونس
(يد كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما ياتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم
فانظرو كيف كان طاعة الكاذبين) فقال : (معنى : ولما ياتهم تأويله ، ولم
ياتهم بعد تأويل ما فيه من الاخبار بالضيوط . اي عاقبة محمى يتبين لهم اهو
كذب ام صدق ؟ يعني انه كتاب معجز من جهتين : من جهة اعجاز نظمه ،
ومن جهة ما فيه من الاخبار عن الضيوط . فصرخوا الى التكذيب به من قبل ان
يتخلوا في نظمه وادقته حد الاعجاز ، وقبل ان يخبروا اخباره بالمفاهيم وصدقته
وقال ايضا في معرض شرحه لآية هود : (فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما
انزل بعلم الله) : (مثلها بما لا يعلمه الا الله ، من نظم معجز للخليق
واخبار بضيوط لا سبيل لهم اليه (٢) . كما ذكر كوجه منها على حده
في مواطن كثيرة من الكشف (٤) . ولكن الذي عليه الصواب الاو في معرفة
الاعجاز هو النظم الذي تكشف اسراره علوم الهلقة الثلاثة . وقد راج الزمخشري
يطبقها على آيات القرآن الكريم . آية : مستخدما في ذلك المقاييس الهلقة
التي وضعها عبد القاهر الجرجاني ، وخاصة نظريته في النظم وعلم المعاني
ومنحاول الآن ان نلم بالاسان الهلقة التي تعرف لها الزمخشري وتري كيف
طبقها على آي الذكر الحكيم في محاولة للكشف عن وجه البيان فيها ، وهذان
اعجازها وتفوقها مقسمة الى العلوم الثلاثة : المعاني والبيان والهدى بادئين
بعلم المعاني اولا لانه نال الحد الاوفر من غاية الزمخشري كما ذكرنا قبل دليل
علم المعاني : كانت نظرية علم النظم وعلم المعاني التي وضعها الزمخشري
مكاملة من هدى عبد القاهر تعنى باختصار ان سر البيان في نظمه وتأليفه
انما تكمن فيما يوجد بين عباراته وتراكيبه من العلاقات النحوية . وقد مضى

بوسع ملاحظات عبد الجبار الذي اشار الى هذه الرباط .
الكشاف : ٢٧٢/٢

١- الكشاف : ٥١٠/١
٢- الكشاف : ٣٠٠/٢
٣- انظر على سبيل اسان تفسيره للآيتين
٢٣- ٢٤) من سورة البقرة في
الكشاف : ٧٤/١ - ٧٧

التحفة بين الكلام ، ومن أن فصاحة الكلام لا تظهر بين أفراده مستقلة ، ولا في
الالفاظ المجردة ، وإنما تظهر بعضها على طريقة مخصوصة ، توسع الجرجانسي
في هذه الملاحظات حتى اكتملت على يديه نظرية النظم التي أصبحت تعرف به
والتي يمكن اجتماعها في عبارته التالية : (ليس النظم الا أن تضع كلامك
الوضع الذي يكتسبه طم النحو ، وتعمل على قواعده وأصوله ، وتعرف مناهجه
التي نهجت فلا تفرغ عنها وحفظ الرسوم التي رسمت فلا تدخل بشئ منها ، وذلك
أنا لا تعلم شيئاً يتقبه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وطريقه ،
فينظر في الخبر الى الوجوه التي تراها في قولك : زيد منطلق ، زيد منطلق ،
منطلق زيد ، ومنطلق زيد ، وزيد المنطلق ، والمنطلق زيد ، زيد هو
المنطلق ، زيد هو منطلق ، وفي الشرط والجزاء الى الوجوه التي تراها
في قولك : ان تخرج أخرج ، وان خرجت خرجت ، وان تخرج فأنا خارج ، وأنا
خارج ان خرجت وأنا ان خرجت خارج ، وفي الحال الى الوجوه التي تراها
في قولك : جامي زيد ميسراً ، وجامي يسرع ، وجامي وهو يسرع ، أو وهو
يسرع ، وجامي قد أسرع ، وجامي وقد أسرع ، فيعرف لكل من ذلك موضعه ،
وهي به حيث ينتهي ، وينظر في الحروف التي تشترك في معنى ، ثم يتفرد
كل واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى ، فيضع كلام من ذلك في خاص معناه
نحو أن يحيى ، (ما) في موضع الحال هو (لا) اذا أراد نفي الاستقبال
هو (ان) فيما يترجح بين أن يكون وأن لا يكون هو (اذا) فيما علم أنه
كائن ، وينظر في الجمل التي تسرد ، فيعرف موضع الفعل فيها من موضع
الوصل ، ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع (الواو) في موضع (القاء) ووضع
(اللام) من موضع (ثم) ثم موضع (أو) من موضع (أم) ووضع (لكن)
من موضع (بل) ويعرف في التعريف والتكثير والتقديم والتأخير في الكلام
كله وفي العطف والتكرار والاضمار والاظهار ، فيضع كلام من ذلك في مكانه ،
ويستعمله على الصحة وعلى ما ينتهي له ، هذا هو السبيل ، فليست بواجب
شيئاً يرجع صوابه ان كان صواباً وخطوؤه ان كان خطأ الى النظم ، وقد خصل
تحت هذا الاسم الا وهو معنى من معاني النحو قد أصيب به موضعه ، ووضع
في حقه أو عمل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه ، واحتعمل في تفسير

ما يفتنى له . للاثر كلاما قد وصف بصحة نظم أو فساد ، أو وصف بغيره وفضل
 فيه ، الا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وذلك المثبة وذلك المنسل
 الى معاني اللغو واحكامه ، ووجوده يدخل في أصل من أصوله ويتصل بيساب
 من أبوابه ^(١) .) . وانما نقلنا هذه العبارة بطولها من دلائل الاعجاز لانها
 تعطينا فكرة موضحة عن نظرية النظم الذي هو مراعاة قواعد النحو في تأليف الكلام
 وما يترتب عن مراعاتها من فروق وتفاوت في حسن الكلام وجوده . وقد أجعل
 هذا القهر في الفقرة السابقة مباحث علم المعاني ، فتحدث عن الاسناد وأحواله
 المختلفة التي يجرى فيها وما يترتب على ذلك مابين فروق في المعاني من حيث
 كونه اسما أو فعلا ، ومعركة أو نكرة ، ومقدما أو مؤخرا ، وما يترتب فيه متى فصل
 وصل ، والفرق بين حروف الوصل المصروفة ، والتكرار والحذف والانفعال ، وأحوال
 الشرط والجزاء والنفي والحال . هذا المفهوم عن النظم وعلم المعاني والمباحث
 المتعلقة به هو الذي ورثه الزمخشري عن عبد القاهر ، وضى يطبقه تطبيقاتا
 عليها دقيا في تفسيره للقرآن الكريم . وسنحاول الآن أن نكم بمباحث علم
 المعاني عند الزمخشري وتطبيقاته عليها :

١ - التعريف والتكسير : توجد عند صور متعددة لأل ، وأوضح المقصود
 من التعريف بها . فقد تفيد الجنس . كقوله تعالى في سورة الفاتحة :
 (الحمد لله رب العالمين) يقول : (وهو نحو التعريف في أرسلها
 العراك . وهو تعريف الجنس . ومثله الاشارة الى ما يعرفه كل أحد من
 أن الحمد ما هو ، والعراك ما هو من بين اجناس الافعال والاستغراق
 الذي يتوهمه كثير من الناس وهم منهم ^(٢) .) . وقد دخل السلام
 على الجنس وتوضح حقيقته في نفس الوقت . وقد ذكر هذا المعنى في
 تفسيره آية البقرة : (ذلك الكتاب لا ريب فيه) وقال : ((منساء
 أن ذلك الكتاب هو الكتاب الكامل كأن ما جاء من الكتاب في تطابقه
 ناقص ، وأنه الذي يستأهل أن يسمى كتابا ، كما تقول : هو الرجل ،
 أي الكامل في الرجولية لما يكون في الرجال من مميزات الخصال . وكما
 قال : هم القوم كل القوم يأأم خالد ^(٣) .) . وقد عدل (أل) طسي
 الجنس وتفيد الاحاطة والشمول والاستغراق في نوحه وقد لاحظ هذا

١ - دلائل الاعجاز : ٦٤ ، ٦٥ تصحيح الشيخ محمد عبد ومحمد رشيد
 رضا . مطبعة المنار . (ثانية) (١٣٢١ هـ) .
 ٢ - الكشاف : ٨/١ . ٣ - الكشاف : ٢٦/١

المعنى في كلمة (الكلب) في آية البقرة : ليس المراد أن تولوا وجوهكم قبل
 الشرق والغرب ولكن المراد من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكسباب
 والحيون (فذكر أن الكتاب يراد به جنس كلب الله ^(١) . وقد تبيّن الزمخشري
 إلى الصبيد بنحوه : الصبيد الحضورى حيث يكثر إلى من * صبيد
 ذكرا أو نكها في سياق الكلام . كقوله تعالى في آية آل عمران : (فليسا
 ونحسبا قالت : رب انى ونحسبها أتى والله أعلم بها وضمت وليس الذكسر
 كاللهي) ومعناه : (وليس الذكر الذى طلبت كالانى الذى وضعت لهما .
 واللام فيها للصبيد ^(٢)) لان كلاهما قد ورد ذكره في سياق الكلام
 فأصبح له حذر في الذم . وقد يكون الصبيد ذهبا . ويحذف بضم ص
 لمرآل التعريف حتى يصبح الاسمي كأنه نكرة . ولذلك يجوز أن تعرب
 الجملة التي هي في قوله وقد لاحظ الزمخشري هذا المعنى في كلمة والمضغعين
 في آية النساء : (الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يضطهرون
 حيلة) حيث يقول : (ان قلت : الجملة التي هي : لا يضطهرون . ما تضمنها
 قلت : هي صلة للمستضعفين أو للرجال والنساء والولدان ، وانما جاز ذلك
 والجملة نكرات ، لان النوصوف وان كان فيه حرف التعريف فليس في معنى
 كقوله : وقد أمر على اللثم بمعنى ^(٣) .) .

وهو في الزمخشري مرارا وقد تكلم المستد اليه وغيره ، وبين المعاني التي
 يمكن أن يجهدها . فقد يدل على الاشارة والتعظيم كما في آية البقرة : (واتقوا
 يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل فيها شفاة ولا يؤخذ فيها عدل) بمعنى
 التكبر أن نفسا من الانفس لا تجزي عن نفس شيئا من الاشياء . وهو
 الالهات التي الطامع للطامع ^(٤) . وقد يكون التكبر للثمة . كما في آية
 الاسراء : (سبحانه الذي أسرى عبيده ليلا) فقد أراد به قوله (ليسلا)
 بلغة التكبر تقول عدو الاسراء ، وانه أسرى به في بعض الليل من مكة
 إلى الشام مسيرة أربعين ليلا ^(٥) . وقد يجهد التكبر الكثرة والتعظيم
 كما في آية الاعراف : (وجاء السحرة فرهبون قالوا : أان لنا لاجرا ان كنا
 نحن الغالبين) كأنهم قالوا : (لا يهد لنا من اجر . والتكبر للتعظيم
 كقول العرب : ان له لاهلا ، وان له لثما . ويصدون الكثرة ^(٦)) .

١ - الكشاف : ١ / ٦٦٤
 ٢ - الكشاف : ١ / ٢٤٦
 ٣ - الكشاف : ١ / ١٠٢
 ٤ - الكشاف : ٢ / ٥٠٤
 ٥ - الكشاف : ١ / ٢٧٢
 ٦ - الكشاف : ٢ / ١١٠

بمعنى التكبر نوحاً من الإيهام بليد التعظيم والتفخيم كما آية البقرة (ولسي
 أعمارهم فتاوة ولهم عذاب عظيم) فعنى ((تنكير فتاوة ، أن عيسى
 أعمارهم نوحاً من الاغنية فهو ما يتعارفه الناس . وهو غطاء التمام فمن
 آيات الله ، ولهم من بين الآلام نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله (1)) .

ب- التقديم والتأخير : ومن أغراض التقديم الذى لاحظها الزمخشري
 أن يدل على الاهتمام بالمقدم ، والاشارة الى أنه المقصود بالشرط . ولقد
 لاحظ هذا المعنى فى آية النمل : ((لقد وعدنا هذا نحن وآباؤنا من
 قبل ان هذا الا أساطير الاولين) فقد قدم فى هذه الآية هذا على (نحن
 وآباؤنا) وفى آية أخرى قدم (نحن وآباؤنا) على (هذا) والتقديم
 دلل على أن المقدم هو الغرض المعتمد بالذكر ، وأن الكلام انما سيقى
 لاجله . وفى احدى الآيتين دل على أن اتخاذ البحث هو الذى تمسك
 بالكلام ، وفى الاخرى على أن اتخاذ الهموت بذلك الصدد (2) . نفسى
 (اياع هو لا اسما لان ، وتقديم خبر المتقدم من الجملة الواقعة خبراً
 لها . لسبب الاحتمام بأنهم هم المعرضون للتار ، لأنه لا يحدوهم
 البتة وأنه لهم ضرورة لازم ليجدرهم عاقبة ما طلبوا أو يستقر اليهم ما **أجروا** (3))
 ومن الاختصاص الذى يفخده التقديم قوله تعالى فى سورة القاف (اياك
 نعبد واياك نستعين) فقد قدم المفعول لقصد الاختصاص . كقوله تعالى
 (قل ان خير الله تامرؤى اهد) و (قل اغمر الله ابنى بنا) والممشى :
 نضك بالعبادة ، ونضك بطلب المعونة (4) . وقد يفهم
 التقديم عقوبة الحك المستند الى المقدم ومعظم شأنه كقوله تعالى لى
 آية الانعام : (ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده ثم أتم تطرون) فان
 قلت : ((المبتدأ التكرار اذا كان خبره ظرفاً وحيث تأخيرة ، فلم جواز
 تقديم فى قواء : (وأجل مسمى عنده) ؟ قلت : لانه تخصيص بالصفاة
 تقارب المعررة . . فان قلت : الكلام الماثراً أن يقال : عندى فوج جيد ،
 ولى عهد كيسى ، وما أشبه ذلك ، فما وجب التقديم ؟ قلت : أوجه أن المعنى :
 وأى أجل مسمى عنده تعظيماً لتأن الطاعة . فلما جرى هذا المعنى وجب
 التقديم (5) .

٢ - الكشاف : ٢٩٩/٢

٤ - الكشاف : ١١/١

١ - الكشاف : ٤٠/١

٢ - الكشاف : ١١٨/٢

٥ - الكشاف : ٣/٢

ج - أسلوب التمسر : وتوقف عند استعمال أسلوب التمسر في القرآن ، فلاحظ
 أدكلا فعدد ٢ منه ، من ذلك التمسر باستعمال (انا) كما في آية يوسف
 (قال انا اذكركم وحكي ال اله) فمضى (انا اذكروا اني لا اذكرو
 الى احد عظم ومن غيركم وانا اذكركم الذين دناها له) فلاحظ اليه فتلوحي
 وشكاهي (١) ، وكذلك قوله تعالى في سورة القدر : (انا المدفوعات
 للقرآن والسالكين) فهو قصر لخصم الهدايا على الاعيان المحدودة ، وانا
 مضافة بها لا يجاوزها الى غيرها ، كأنه قيل : انا هي لهم لا غيرهم
 وبحود ذلك : انا الخلاقه لغتهم ، تهدي لاتعدادهم ولا تكون لغيرهم (٢)
 ولاحظ القصر باستعمال ضمير ~~الذي~~ كما في آية البقرة : (أولئك على هدى
 من ربهم ، وأولئك هم المفلحون) فقال : (هم فصل ، وقام ~~تسميه~~
 التمسر على أن الوارد بعده خير لاصقة ، والتوكيد واجب أن ~~التمسرة~~
 المسته ثابتة للمستند اليه دون غيره (٣) . كما لاحظ القصر بالتقديم واد
 مرتين أيضا على ذلك قبل قليل .

د - الخبر والانشاء : وتوقف عند الخبر والانشاء ، وأشار الى العديد من
 أركان كل منهما ، ويظهر أن خبره من الضمير ، ما كان يحتمل الصدى والذب
 والانشاء ما لم يحتمل ذلك ، وبالتالي لا يحكم على ظاهره بالصدى أو القذب .
 وهذا ذلك من خلال تفسيره لآية الاعمام : (ولو قرى اذ وقوا على النار
 قالوا باليهتنا نرد ولا نقذب بأيات ربنا) فكون من التوسم ، بل قد لا يسم
 ما كانوا يخشون من قيل ولو ردوا لنادوا لنا نهدا ، وانهم ~~كاذبون~~ (قلنا)
 ذكر الصبر وانكر تعلقه بالقذب الا اذا خرج الى معنى آخر ، قال : ()
 قوله : ولا نقذب بأيات ربنا ، واهد من بالايهان . قالوا : يؤمنون لا نقذب
 يؤمنون على وجه الإثبات ، ~~وهي~~ ~~سواء~~ ~~بالتوسم~~ ، دعى ولا أعيد . بمعنى :
 دعى وأنا لا أعيد تركتف أولم تركتف ، ويجوز أن يكون معظوما على نرد
 أو حالا على معنى : باليهتنا نرد غير كاذبين ، وكذا ~~من~~ ~~التوسمين~~ .
 فمدخل تحت حكم التمسر . فان قلت : يدفع ذلك قوله : (وانهم لكاذبون)
 لان التمسر لا يكون كاذبا قلت عدا من قد تضمن معنى العدة ، فبجسار
 أن يعلق به التكذيب ، كما يقول الرجل بليت الله يرضى مالا فاحسن

١ - الكشاف : ٢٨٧/٢
 ٢ - الكشاف : ٢٢١/٢
 ٣ - الكشاف : ٢٢٧/٢

للك وكافك على صنيعك فهذا عمن في حق الواعد فلورزق ما لا ولم يحسن
الى صاحبه ولم يكافئه كذب (١) .

وهو أشار الى توكيد الخبر ، والموعودات التي تتمتع في ذلك . وذلك
في معنى مرحة الآية طه : (قلنا لا تخف انك أنت الاطى) فقال : (فيه
تلميح) وتبره وتوكيد بالاستئناف وكلمة التشديد ، وتكرير الضمير ،
وعلام التعريف ، ولفظ الملو وهو القلية الظاهرة بالتفصيل (٢) .

ولاحظ جملة من الاغراض التي يخرج اليها الخير . وقد يراد منه الوعد
والاظهار كما في آية الشعراء : (لئن لم يكن الله بهم مشفقين) قال :

(لئن لم يكن الله بهم مشفقين سيعلون اذا سمعوا نداء الله يسوم
بدر أو يوم القيامة ما الشئ الذي كانوا به مشفقين (٣)) . ولاحظ هذا

الخبر للخبر في آية التوبة (فسرى الله علكم برسوله والمؤمنون) فقال :

((فسرى الله : وعيد لهم ، وتحذير من عاقبة الاصرار والذهول عن التوبة (٤)))
ومن الاغراض التي يخرج اليها الخبر التحكم والسخرية كما في آية الاعراف : (وما

كان يجواب قومه الا أن قالوا : أنظرونا ابل قرانكم انهم أناس يتطهرون) فان
(انهم أناس يتطهرون ، سخرية بهم ، وتطهيرهم من الفواحش ، واتخاذ

بها كانوا فيه من القلادة . كما يقول الشطار من الفسقة لبعض الصالحين
اذا عظيهم : أهدوا عنا هذا الجفص أو رجونا من هذا الترمذ (٥) .

ومن التحكم في الخبر أيضا قوله تعالى في آية الكهف : (وان يستفتوا يفتوا
بما كالمهل) فقوله : يفتوا بما كالمهل . كقوله : (فأجروا بالمهمل)

وليه فيهم (٦) . ومن اغراض الخبر التحسر والتخزين كما في آية آل عمران
(لما وضعها قال : رب انى وضعها أتى واللله أعلم بما وضعت) فقد

((الله تحسر أعلى ما رأيت من خيبة رجائها وعكس تقديرها . فتحزنت الى
بها لانها كانت ترجو وتقدر أن تلد ذكرا ولذالك تدرته محررا للسدانسة

وتكلمها بذلك على وجه التحسر والتخزين قال الله تعالى : (واللله أعلم
بما وضعت) تعظيما لموضوعها وتجيها لها (٧) . ومعنى ذلك أن من الغرض

الخبر أيضا التعظيم فقد لاحظته . كما رأينا . في (واللله أعلم بما وضعت)
فهو تعظيم لتأن المولود الذي استهانته به . ومن التعظيم كذلك آية طه

طه : (فتعالى الله الملك الحق) فيه (استعظام له ولما يصرف عليه
عاده من أوامره ونواهيه وعده وعهده والا دارة بين نوايه وعظه على

١ - الكشاف : ١١ / ٢
٢ - الكشاف : ٢٢٦ / ٢
٣ - الكشاف : ٩٩ / ٢
٤ - الكشاف : ٢٧٣ / ١
٥ - الكشاف : ٥٨ / ٢
٦ - الكشاف : ٤٤٧ / ٢
٧ - الكشاف : ٢٦١ / ٢

جبه أفعالهم (١) .

وتوقف الزمخشري عند بعض ألوان الكلام الانشائي ، كالامر فيذكر من
أغراضه البلاغية التي يخرج اليها التهكم . كما في آية النساء : (بشر
المتقين بأن لهم هذا البيا) حيث وضع بشر مكان أخبرتكما بهم (٢) .
ومن أغراض الامر : التهديد والوعيد كما في قوله تعالى في آية القلم : (فذري
ومن يكذب بهذا الحديث) ففيه عملية لرسول الله وتهديد للكذابين (٣)
وسا يمكن أن يفيد الامر التهمة كما في آية الطور : (أصلوها فاصبروا
لولا صبروا صبراً عليكم انما تخفون ما كنتم تعملون) أي سوا عليهم الامران
الصبر وعدمه (٤) .

ومن ألوان الانشاء التي توجد عندها الزمخشري النهي . وذكر من
أغراضه البلاغية التي يخرج اليها الالهاب والتهبيج كما في آية آل عمران :
(الحق من ربك فلا تكن من الضالين) فقد نهى عن الاقراء (ونهيه
عن الاقراء من باب التهبيج لزيادة الثوب والطمانية وأن يكون لطفها
لغيره (٥)) كما لاحظ أن الامر يختلف حسب صدره من الاعلى السرى
أو العكس ، فهو والدعاء صيغة واحدة ، وكلاهما طلب ، وانما يختلفان في
الرتبة . فالأمر من الأدنى الى الأعلى سى دعاء ، وحيثما ينجم
من الأعلى الى الأدنى فهو أمر . وقد ذكر ذلك في معرض شرح آية
الفاحة : (اهدنا الصراط المستقيم (٦)) .

وتوقف طولاً في بحث الانشاء عند الاستفهام ، وأشار الى عدد كثير
من أغراضه البلاغية . منها التعجب كما في آية البقرة : (أنجعل فيها
من يفسد فيها وسفك الدماء) فقله : (أنجعل فيها تعجب من أن
يستخلف مكان أهل الطاعة أهل المعصية ، وهو الحكيم الذي لا يفتعل
الا الخير ويهدى الا الخير (٧)) ومن أغراضه أيضا الاستفهام كما في آية
مريم (٨) : (أنى يكون لى غلام ؟) ففي هذا الاستفهام استفهام من حيث
العادة كما قالت مريم ومن أغراضه التجهيل كما في آية الحجرات : (أتعملون
الله بديتكم ؟) ففي هذا الاستفهام تجهيل لهم (٩) . والتوبيخ كما
في آية الاعراف : (قال ماضك الا تسجد لأمرتك ؟) فان قلت : لسم
سأله عن المانع من السجود وقد شتمه ؟ قلت للتوبيخ وظهار معاندته
وكفره وكبره واقتضاره وازدراؤه لاصل آدم ، وأنه خالف أمره معتقداً

٢ - الكشاف : ٤٤٧/١

٤ - الكشاف : ٤٠٩/٤

٦ - الكشاف : ١٢/١

٨ - الكشاف : ٧١/٣

١ - الكشاف : ١٨١/٣

٣ - الكشاف : /٤

٥ - الكشاف : ٢٨٢/١

٧ - الكشاف : ٩٣/١

٩ - الكشاف : ٣٧٨/٤

غير واجب عليه ^(١) . ومن التوبيخ أيضا آية فاطرة أولم نجعلكم ما يتذكر
 فيه من تذكركم ؟) لا لفهمنا هنا توبيخ من الله ، بمعنى تقول لهم ^(٢)
 ومن الاغراض التي يدل عليها الاستفهام الانكار والتمجيد . كقوله تعالى
 في آية الاعراف : (أوجبتهم أن جاءهم ذكر من ربكم على رجل منهم ؟)
 فالهجرة للانكار ^(٣) . وفي آية البقرة : (أفكلمنا جوامعهم رسول بما لا تهوى
 أنفسكم استكبرتم ؟) يقول : استكبرتم عن الايمان به ، وتوسطهم بين
 النافذة وما تعلقت به همزة التوبيخ والتعجب من شأنهم ^(٤) . ومن الاغراض
 التي يخرج اليها الاستفهام التصغير والاستهانة كآية الفرقان : (وقالوا
 : ما لهذا الرسول يأكل الطعام ؟ يقول : (وقت اللام في المصحف
 مضمولة ، عن هذا ، خارجة عن اوضاع الخط العربي ، وفي هذا استهانة
 وتصغير لذاته ، وتحميته بالرسول سخيفة منهم وظن ^(٥)) . ومن
 اغراض الاستفهام التي لاحظها الزمخشري الاستعظام . كما نرى
 آية البقرة : (قال أنى يحيى هذه الله بعد موتها) فهذا اعتراف
 بالصعوبة من معرفة طريقة الاحياء والاستعظام لقدرة المحيي ^(٦) . ومن
 هذه الاغراض أيضا السخرية والهزء كما في آية هو : (قالوا يا شعيب :
 اصلواتك أن نترك ما يعبد آباؤنا ؟) فصدوا بقولهم : اصلواتك
 تأمرك السخرية والهزء ^(٧) . وقد يخرج الاستفهام الي معنى الامر
 كقوله تعالى في سورة الكهف : (قال أرايت ان أدبنا الى الشجرة ؟)
 أرايت بمعنى أخبرني ^(٨) . وقد يدل الاستفهام على معنى التمسك
 والاستعانة . كما في آية البقرة : (ووزلوا حتى يقول الرسول
 والذين آمنوا معه : متى نصر الله ؟) قالوا ذلك ومعناه طلب
 الصبر وثباته واستمالة زمان الشدة ، وفي هذه الغاية دليل على تناهي
 الامر في الشدة وتماديه في العظم ^(٩) . وحمل الاستفهام أحيانا
 معنى التعظيم كآية يونس : (قل أرايتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلهم
 منه حلالا مطهرا . قل : الله أذن لكم أم على الله تفتخرون ؟)

- | | |
|----------------------|----------------------|
| ١ - الكشاف : ٧٠ / ٢ | ٢ - الكشاف : ٤٨٦ / ٢ |
| ٣ - الكشاف : ٩١ / ٢ | ٤ - الكشاف : ١٢١ / ١ |
| ٥ - الكشاف : ٢٠٩ / ٢ | ٦ - الكشاف : ٢٢٤ / ١ |
| ٧ - الكشاف : ٢٢٧ / ٢ | ٨ - الكشاف : ٥٧٢ / ٢ |
| ٩ - الكشاف : ١٩٤ / ١ | |

فمجرد أن تكون الهزة للارتداد أو منقطة بمعنى : بل أنفقون على الله ،
تفيرا للاقتراء . وكفى بهذه الآية واجرة زجرا بلهنا (1) .

كما توقف من أغراض الانشأ عند النداء ، فذكر بعض الأغراض التي يخرج
اليها . كمنع الهزة والسخرية في آية الحجر : (يا أيها الذي نزل عليه
الذكر أنك لسجقون) يقول الزمخشري وكان هذا النداء ضم على وجه الاستهزاء
كما قال فرعون : (ان رسولكم الذي أرسل اليكم لسجقون) والمعنى انك
تقول قول المجانين حين تدعى أن الله نزل عليك الذكر (2) .

ولم يفرق بين النداء بالاحرف المتصلة ، فلاحظ أن من الاحرف ما يكون
نداء القرب ، ومنها ما يكون نداء البعيد ،

وقد يوضع أحدهما مكان الآخر لأغراض بلاغية . وقول في شرحه آية البقرة :
(يا أيها الناس اعبدا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم) : (هو الخطاب
لمشركي مكة) و (يا) وضع على أصله نداء البعيد ، صوت يهتف به الرجل
بمن يناديه ، وأما نداء القرب فله (أي) و (الهزة) ثم استعمل في
مناداة من سها وظل وان قرب قلبه له منزلة من بعد . فإذا نادى به القرب
الطاطن لذلك للتأكيد المولان بأن الخطاب الذي يتلوه معنى به جدا .

فان قلت فما بال النداء يقول في جواره : يا رب ، وباللهم ، وهو أقرب
اليه من حبل الوريد ، وأسمع به وأبصر ، عظمت : هو استحضارته لنفسه ،
واستحسانه لها من طمان الزلجي وما يقره به الى رضوان الله وطاير القربين
هذما لنفسه ، واقترابا عليها بالقرين في جذب الله مع فرط الضمك طسي
استجابة ووجه والادب لندائه واستجابه (3) .

٥ - الفصل والوصول : اظالم الزمخشري الحديث عن هذين اللتين ، ولاحظ

دائما وقد استعمل القرآن لهما وأن لكل منهما موضعا أدخل في التفسير
من المراد من الآخر . فمن الغايات التي يستعمل الفصل لاجلها أن يوضح
ما قبله ويخبره . كما في آية آل عمران : (كنتم خير أمة أخرجت للناس
فأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر) فقوله : (تأمروا) كلام مضمول
(متأنف بين به كونهم خير أمة . كما تقول : زيد كرم يعلم الناس
وكسوم ، وتقوم بما يصلحهم (4)) وقوله آية آل عمران أيضا : (ليسوا
سواء من أهل الكتاب أمة قائمة بالبين آيات الله أنا الميل وهم يسجدون)
قوله : (من أهل الكتاب أمة قائمة بالبين آيات الله أنا الميل وهم يسجدون)
سواء (5)) وقد يستعمل الفصل لتأكيد الكلام المنقذ وتغيير معناه في الامكان
بما يدفع عنه كل شبهة أو غش كما في آية البقرة : (قالوا : انا معكم

٢ - الكتاب : ٤٤٤ / ٢

٤ - الكتاب : ٢٠٧ / ١

٥ - الكتاب : ٢٠٧ / ١

١ - الكتاب : ٢٢٧ / ٢

٢ - الكتاب : ١٨ / ١

٥ - الكتاب : ٢٠٩ / ١

انما نحن مشهورون (فالقلام فيه فصل فان سألت : (اني تعلق قوله :
 انما نحن مشهورون . بقوله : انا حكم : قلت : هو تأكيد له لان قوله :
 انا حكم . معناه الثبات على اليهودية . وقوله : انما نحن مشهورون .
 رد للاسلام . ودفع له حميم . لان المشركي بالشئ المستخف به عكسا
 له ودافع قوله فدايه . ودفع تغير الشئ . بتأكيد ثباته أو يدل عليه
 لان من حصر الاسلام في ظلم الكفر أو استقام . كأنهم اهرؤسوسوا
 عليهم حين قالوا : انا حكم . قالوا : انما بالكم ان صح أنكم محسنا
 توافقون أهل الاسلام . فتأويله انما نحن مشهورون (١) . فن الالطاح
 انه جعل الفصل في الآية السطية للصلوة أو البدل . أو اجابة مسن
 سوال ظهر . وحيثما يكون للفصل هذه الدلالات المنهية بعد الكلام
 هذه طعنا . فخرائط الاجزاء . ويبدو انظم غامضا . أحدا يفضيه
 برقلب يحضر . وقد عرفت الرضوي طويلا في آيتي البقرة : (ألسم
 ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين) بين قاعدة الفصل بين جملتها
 فقال : بعد أن ساق أولا بعض الاقوال التي ذكرت في ذلك : (والذي
 هو أرفع عرفا في الولاية أن يثرب من هذه الحال صفحا وأن يدال :
 ان قوله : (أليم) جلة برأسها . وطلقة من حروف المصجم مستقلة
 بنفسها و (ذلك الكتاب) جلة ثانية . و (لا ريب فيه) تالفة .
 و (هدى للمتقين) رابعة . وقد أسبب بعضها بفصل الولاية
 وموجب حسن النظم . وبيت جي . بها خاصة هكذا من غير عرف نسق
 وذلك لسببها متأخرة أحدا بعضها بعضا بعض . فالتانية معدة بالاولى
 ضمتة لها وحلم جرا الى آخر الدالة والرابعة . بيان ذلك أنه بعد
 لولا على أنه الكلام المتحدى به . ثم أعبر اليه بأنه الكتاب الضمين
 بشاية الكمال فكان تقريرا لجهة التحدى . وشدا من اعضاءه . ثم نفسى
 انه أن يفتت به طرف من الرب . فكان شهادة وتجيلا بكما السببه
 لانه (كمال أكمل ما للصدق واليقين . ولا نقص أنقص ما للباطل . مل
 والتمهية . ثم أخبره بأنه هدى للمتقين ففرد بك قوله بنفسها
 لا يحوم المشك حوله . وحقا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . (٢)

ويقارن بين استعمال المصطلح في جملة آية البقرة : (أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم
المفلحون) وبين طرح المصطلح واستعماله في قوله : (أولئك كالأنعام بل هم
أضل أولئك هم الضالون) فلاحظ اختلاف الخبر والمعنى في الكلامين ، فقد اختلف
الخبران في الآية الأولى (فذلك دخل المصطلح بخلاف الخبرين فلهذا كان
لان التسجيل عليهم بالتفلك ، وتخصيصهم بإسماهم شيء واحد ، فكانت اللمعة الثانية
مقررة لما في الأولى فهي من المصطلح بمنزلة (١) وهكذا يلاحظ الزمخشري ذاتها
الفروق بين الاسلوبين من حيث المعنى ، وان استعماله في القرآن الكريم لم يره الاحصاء
ملاحظه للجان والمعنى كما مضى في الكشف في اكثر من موضع بين معاني حروف
الوصول المختلفة بموضع الفروق الواردة التي توجد بينها مشيراً الى ذلك استصحاب
الذكر الحكيم لكون حرفيها في مكانه . املائم وكذلك يلاحظ الفرق بين استعمال الوصول
بالباء . والفعل في آيات البقرة . فقد وردت ثلاث آيات هي : (سألتك سائلاً)
ينفذون (سألتك عن الشهر الحرام) و (سألتك عن الضم) مجردة من السؤل .
ثم اعقبها : (سألتك طناً يفتقون) والسؤل عنهم (سألتك عن آياتي قسم
(سألتك من النجس) مقرره بالباء . فيقول الزمخشري : (فان قلت : طيان -
(سألتك) جاء بنير واو ثلاث مرات ثم بالياء فلا ؟ قلت : كان حوالمهم من ذلك
الحوادث الاو وقع في الجان منفردة . فلم يثبت بحروف استطف لان كل واحد من
اسموات حوالم منفرداً ، وسألوا عن الحوادث الاخرى في وقت واحد . فنجى بحرف
الجمع لذلك وكأنه قول : يجمعون ذلك بين السؤل عن الضم واليسر ، واسؤل عن
الانفاق ، واسؤل عن كذا وكذا . . (٢) .

وهذا الحذف : تحدث عن الحذف بين اثره ، فإشار الى حذف الاجزاء كما في آية
البقرة : (ولو يرى الذين ضلوا ان يرون العذاب ان الندوة لله جميعاً وان الله
شديد العذاب) اي لو يعلم هؤلاء الذين ارتكبوا الظلم العظيم بشركهم ان الندوة
كلها لله على كل شيء من العطب والثواب دون اندادهم يصلون شدة .

١- الكشف ٢١/١

٢- الكشف ٢٠٢/١

ظاهره للظالمين الا ما يجوز الخذف يوم القيامة كان فهم ما يدخل تحت
 الوصف من التهم والحصر وقوع العلم بظلمهم وبغلاتهم . فحذف
 الجواب كما في قوله : (ولو هي الا وقتها) ولو لم : (لو وايستسه
 فلانا والسياط فطقت) . اي : لو هي ذلك لو ايت امرنا عليها (١٩) .
 ويخرج الى حذف الجار والنجير في آية النافعة : (ايهاك تمسك
 وايك تمشين) فهي ان الاحصاء ما هنا قد اطلقت بعدم تقيدها
 بالجار والنجير فزيد النجول والنوم . يقول : (ان قلت : لسم
 اطلقت الاحصاء : قلت لفظول كل مضاف فيه . والا حسن ان تراه
 الاحصاء به وهو في كل اداة النجاء (٢٠) . وتوقف ههنا حذف
 النجول الذي هو الجار والنجير في آية الاحصاء : (واذا اردنا ان
 نيه قرة امرنا عرفنا فضلنا عليها) حذف سكون (امرنا) وليسب
 هو الذي هو السوي في ان يكون هو (المنطق) لان الله لا يجوز
 ان يضل النجوع . وجعلها من باب التثنية (امره نصي . ووجه
 ثني) والراه امره بالفتح . ووجه : (الى الاجابة والقول (٢١) . وكان
 والوجه الذي لا يحويه هذا الوجه هو : (امرنا هم فضلنا
 اي المنطق فضلنا . وبالامر مجاز لان حقيقة امرهم بالفسق ان يقول لهم .
 اضلوا . وذلك لا يكون . فهي ان يكون مجازا . . فان قلت : فلا يرتفع
 عنه . امرنا هم بالفتح . فضلنا . قلت : لان حذف ما لا دليل عليه
 غير جازم وهو حذف ما لا دليل قائم على نفسه . وذلك ان الامر
 به انما حذف لان فضلنا يدل عليه . وهو كلام متعين . يقال : امره
 تمام . و امره نفا . ولا يفهم منه الا ان الامر به قيام او استمرار
 ولو ذهبت عن غيره . فله رمت عن مخاطبة هم التثنية . ولا يلزم على هذا
 قولهم : امره نصي . لو ظم جمل امري . لان ذلك كاف للاس
 خاطري . ولا يكون طعن في الامر ما حواه . فكان محالا ان يقتضيه
 املا حتى يجعل دالا على الامر به . فان الامر به في هذا الكلام
 غير دليل عليه ونسبي لان من يتكلم بهذا الكلام فانه لا يحوي لاصره
 شيئا به . وكذا يقول : كان في امر ظم هن منه طاعة وكما ان من

١ - الكشاف : ١٥٩/١
 ٢ - الكشاف : ٧٢/١

يقول : فلان يمنع ويمعطى ، يأمر وينهى • غير قاصد الى مفعول • فان قلت : هلاكاً شبيه العلم بأن الله لا يأمر بالفحشاء ، وانما يأمر بالقصد والخير ذليلاً على أن المراد : أمرناهم بالخير ففسقوا ؟ قلت : لا يصح ذلك لان قوله (ففسقوا) يدافعه • فكانك أظهرت شيئاً وأنت تدعى اضماً خلافه • فكان صرف الامر الى المجاز هو الوجه • ونظير أمر شاء في أن مفعولنا استفاض فيه الحذف لدلالة ما بعده عليه • تقول : لو شاء لاحسن اليك ، ولو شاء لأساء اليك • تريد : لو شاء الاحسان ولو شاء الاساءة • فلو ذهبت تغيير خلاف ما أظهرت ، وقلت : قد دلت حال من أسندت اليه المشيئة أنه من أهل الاحسان ، أو من أهل الاساءة لم تكن على سداد (١)) فهو هنا قد قيد الحذف بأن يكون في الكلام ما يدل عليه ويشير اليه حتى لا تكون المسألة رجماً بالغيب • وتوقف طويلاً عند حذف المفعول به ، وأشار الى بعض الافعال التي استفاض على الاصل حذف مفعولها • وقد أشار في العبارة السابقة الى فعل (شاء) الذي كثر فيه الحذف ، لان الكلام يدل عليه • ولكن الحذف يصبح غير جائز اذا كان مفعوله يدل على أمر خاص لا يظهر من الكلام • يقول في آية البقرة : (ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم) (ان مفعول شاء محذوف لان الجواب يدل عليه • والمعنى : لو شاء الله أن يذهب بسمعهم وأبصارهم لذهب بها • ولقد تكاثر الحذف في (شاء) و (أراد) لا يكادون يعززون المفعول : الا في الشيء المستغرب كحوقوله : فلو شئت أن أبكى دماً لبكيت (٢)) ويتوقف عند فعل (علم) الذي حذف مفعوله في آية البقرة : (فلاتجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون) ويشير الى الفائدة من حذفه فيقول : (مفعول تعلمون متروك • كأنه قيل : وأنتم من أهل العلم والمعرفة • والتوضيح فيه أكسد أي أنتم المرافون المميزون ، ثم ان ما أنتم عليه في أمر ~~الذي~~ ~~لا~~ ~~تتكم~~ ~~جفيل~~ الاعنام لله أنداداً هو غاية الجهل ، ونهاية سخافة العقل • ويجوز أن يقدر : وأنتم تعلمون أنه لا يماثل ، أو : وأنتم تعلمون ما بينه وبينها من التفاوت : أو وأنتم تعلمون لانها لا تفعل مثل افعاله • كقوله : (هل من شركائكم من يفعل من ذلکم من شيء) (٣)) فكانه حذف المفعول هنا

٢ - الكشاف : ٢٢/١

١ - الكشاف : ١٠/٢

٣ - الكشاف : ٧٢/١

قد أطلق للخيال تصور جميع هذه المعاني التي ذكرها ، مما يجعل الكلام
أدخل في التوهيم وأكد له .

و - الاطناب :

وإذا كان للايجاز والحذف والاختصار جماله في بعض المواضع إلا أن هذا
لا يطرد دائما ، وهناك مواطن تحتاج الى الاطالة والاطناب ، ويكون الاسباب
والتكرار أدخل في التعبير عن معنى معروض شرحه آيات البقرة التي شبهت
حال الذين اشتعلوا الضلالة بالهدى بحال الذي استوفد ناراً ثم ذهب الله
بنوره ، أو (كعب) من السماء فيه ظلمات ورعد وهرق) يلاحظ الزمخشري
أن الآيات قد أطالت في شرح حالهم لغاية . فبعد التشبيه الاول ترى
الله سبحانه في شأنهم يتشبه آخر ليكون كشفاً لحالهم بعد كشفه ،
وأيضا غاب ايضاح ، ثم يحق على ذلك مينا أن للايجاز مواضع وللاطالة
مواضع فيقول : ((وكما يجب على البليغ في مغان الاجمال أن يجعل هو جزءه
فذلك الواجب عليه في موارد التفصيل والاشباع أن يصل ويشبع . أتشد
الملاحظ :

يرمون بالخطب الطوال وشارة وحى الملاحظ خيفة الرقا
وما تنى بلن التشبيل في التنزيل قوله : (وما يستوي الاعى والبصير
ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور وما يستوي الاحياء ولا السموات)
ولا ترى الى ذلك الرمة كيف صنع في قصيدته :

أذاك أم نهضى بالوشى أكرعه (١)

أذاك أم خطب باللسى مرتعه (٢)

وقد يكون قد الذكر والتطويل زيادة في ايضاح المدلول عليه وتجليته
كما كرا في آية الاحزاب : (ما جعل الله لرجل من ظلمين في جوفه)
فان سأل سائل : ((أى قاعدة في ذكر الجوف ؟ قلت : القاعدة فيه
كالقاعدة وفي قوله : (القلوب التي في الصدور) وذلك ما يحصل للسامع
من زيادة التصور والتجلى للمدلول عليه لانه اذا سمعه صور لنفسه
جواً يشتمل على ظلمين . فكان أسرع الى الانكار (٢) وقد تكون في السند
الذكر والزيادة : الاحاطة والشمول . كما في آية الانعام : (وما من اوبة
في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا ام اثلكم) فان معنى زيادة (في

٢ - الكشاف : ٤١٢/٢

١ - الكشاف : ٥٩/١ - ٦٠

الاول (و) (جليو جليو) ص (زيادة القسم والاحاطة) كانه قول
 ولعن دابة قط في جميع الاقطار المصحح ، وامن طائر قط في جو السمسم
 من جميع طيور بجهديه الا اسم انما لهم محدودة احوالها يرميهم امرها
 والفرخ من ذلك . . . الاله لا على عظم عذوقه ولطف طبعه وسعة سلطانه
 وهمه تلك الطلاق والظلمة الاجناس) (١) وحرف للكرار نفسى
 اكثر من وضع موضع الفخر طه . . . قد يكون الفخر منه زيادة معنى . كما
 في آية الاحزاب : (يا ايها الذين آمنوا ان الله اعلم بامنكم) (٢) طيبا حسدا
 هي لا يجلبها لربها الا هو . . . يا ايها الذين آمنوا ان الله اعلم بامنكم
 الله ولكن اكثر الناس لا يعلمون) (٣) كبر (يا ايها الذين آمنوا) (٤) انفسا
 طيبا هو الله (وذلك لتأكيد مولا جا . . . يد من زيادة قوله : (كانه
 حتى هنا) وفي هذا تقرير المطا . . . الذي في كبرهم ، لا يظنون
 الكبر من فخره واحد (٥) وقد يكون الكبر التفضيل جعل وايضاح عام .
 كما في آية النساء : (ولا يبه لكل واحد شيئا منكم) (٦) فكل واحد منها
 السدس من ليه . . . كبر المعامل ((٧) وقاعدة هذا البديل ان لو قيل :
 ولا يبه السدس . . . كان تظاهرة اشراكها فيه ، ولو قيل : ولا يبه
 السدان لا وهم فسد السدس من طيبا على التسمية وذلكها . . . فساد
 قلت انما قيل : وكل واحد من ليه السدس . . . وأي قاعدة في كسر
 الابن لو لا . . . ثم الابدال شيئا . . . قلت : لان في الابدال والتضيق
 بعد الاجال فكيف وعند هذا كالاتى فواء في الجمع بين الضم والضمير (٨)

ج - الاضمار واللاظهار : ملاحظ الزمخشري ان الكلام في القرآن قد يضمن
 على معنى الظاهر . فيقع الاسم الظاهر موضع الضمير ، او يوضع الضمير
 في موضع الظاهر ، ملاحظة لاحوال الكلام والتناية التي يرمى اليها الضمير
 في آية البقرة : (من كان هو الله ولائكم رسوله وجعلتم مkal فان
 الله هو المتكلمين) . لاحظ ان الظاهر وضع موضع الضمير . فقال لا هو
 المتكلمين (ولم يقل : (هو لهم) يقول : الزمخشري : ((جسا
 بالظاهر لعل على ان الله انما فاداهم لغرضه ، وان هادوا السلافة
 كثر ، وانما كانت هادوا الانبياء كثرنا فباال الملائكة وهم اشرف . والمعنى :

١ - الكشاف : ١٦٢/٢
 ٢ - الكشاف : ١٤٥/٢
 ٣ - الكشاف : ٢٧٢/١

من عاداهم طاده الله وتاجبه أشد العقاب (١)) فحرصاً على اظهار
 معنى الكفر ، والدلالة على خطره عدل عن الضمير الى استعمال الاسم
 الظاهر . وفي آية النور : (لولا اذا سمعتموه عن المؤمنون والمؤمنات
 بأنفسهم خيراً وقالوا : هذا افك مبين) عدل أيضاً عن الضمير الى
 الظاهر . يقول : (وان قلت : هلا قيل : لولا اذا سمعتموه ظننتم
 بأنفسكم خيراً وقتتم ؟ ولم عدل عن الخطاب الى التثنية وعن الفصحى
 الى الظاهر ؟ قلت : لبيان في التوضيح بطريقة الالتفات ، وليصرح بلفظ
 الايمان ودلالة على أن الاشتراك فيه مقتض أن لا يصدق مؤمن على أخيه
 ولا مؤمنة على أختها قول عائب ولا طاعن ، وفيه تشبيه على أن حق المؤمن
 اذا سمع قالة في أخيه أن يبنى الامر فيها على الظن لا على الشك (٢))
 وقد تعاقب الاضمار والظهار في آية المنكيات : (قل سيروا في الارض
 فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة ان الله على كل
 شئ قدير) فقد أوقع الضمير موضع المظهر في قوله : (كيف بدأ) وأوقع
 المظهر موضع الضمير في قوله : (ثم الله ينشئ) وكل ذلك لئلا يفتقد
 الزمخشري : (ان قلت : ما معنى الافصاح باسمه مع ايقاعه مبتدأ فسي
 قوله : ثم الله ينشئ النشأة الآخرة . بعد اضماره في قوله : كيف بدأ
 الخلق . وكان القياس أن يقال : كيف بدأ الله الخلق ثم ينشئ النشأة
 الاخرى ؟ قلت : الكلام مسهم كان واقفاً في الاطاعة ، وفيها كانت
 تصطك المركب ، فلما قرره في الابداء ، بانه من الله احتج عليهم ببيان
 الابداء انشاءً مثل الابداء ، فاذا كان الله الذي لا يعجزه شئ هو
 الذي لم يعجزه الابداء فهو الذي يجب الاتعجه الاطاعة . فكانت
 قال : ثم اله الذي أنشأ النشأة الاولى هو الذي ينشئ النشأة الآخرة
 فللدلالة والتشبيه على هذا المعنى أبرز اسمه وأوقعه مبتدأ (٣)) .

ط — العلاقات النحوية للاسناد : ان مباحث علم المعاني في الاصل لا تشجر ابدأ

عن الدلالات النحوية ولا تنقل بعضها . وقد رأينا أن نظرية النظم أو نظرية
 علم المعاني كما تكاملت على يدى الجرجاني وورثها عنه الزمخشري الآن
 ليطبقها في تفسير القرآن انما تقوم اصلاً على ملاحظة العلاقات والروابط
 النحوية التي توجد بين المبارات والتراكيب . ولعلوا واضع أن جميع

بما حث على المعاني التي أمرنا الله بها فيما تقدم لم تكن تخطر من ذهن من لم يولد في ذلك
 التوحيد ، ولكن التوحيد وهو يحاول اكتشافه في النظم القرآني زمان أسرار ،
 يستخدم النحوي في ذلك واسع جدا في إيضاح هذه الأفكار والأسرار الأخرى التي
 هيؤها التأليف القرآني وهذا يدل على أن هناك بين التحويلات في سبيل ذلك
 فقد كان النحوي في هذه النظم والولاء ، بل كان جزء لا يتجزأ منها ، فقد لاحظ
 التوحيد في تنوير أصول الأضداد لما فيه صالح المعنى والبراز فكيف يكون في ذلك
 لغتان في أيها الظن اتقوا وحكموا وحضوا وما لا يحصى ذلك من ذلك هو لا يولد هو جاز
 من والد ههنا أن هذا الله عز وجل القرآني يشتمل على الأسماء والأولاد
 هو جاز وعلمها على الجملة الفعلية التي قولها كما في الجملة الأسماء من مستعمل
 التاكيد الذي يعالج معنى الآية ، يقول التوحيد (لا) ولا أولاد هو جاز من والده
 عينا ، وأراد على طريق من التوكيد ، لأن الجملة الأسماء التي من الفعلية وقد التزم
 إلى ذلك قوله : (هو) وقوله : (يولد) والسبب في محبة كل هذا الصبر أن الخطاب
 للوحدان وهو ، وقد أباؤهم على الكفر وعلى الذين الحاصل ، فأمر ضم لفظهم
 والطماع الناس فهم أن ينفخوا إليهم في الآخرة ، وأن يغتوا بهم من الله سبحانه وتعالى
 في يعطي التوحيد الآية (1) .

وهو يوقع الذكر الحكيم الثاني بوقت المصارع إذا كان في ذلك فكيفما . في الجسد
 الاعتراف : (قالوا جنتنا لله وحده ، ونظروا كأن يسهل لهم أن يفتنوا ففتنوا بها ، فمدنا إليهم
 كتاب من السماء فبينما هم يقلعون عليه وهم من وهم رجوعا ، يشتمل الثاني (وفيه)
 معنى المصارع (صيغة) فعمل (الشوق الذي لا يهدى من نوله بغير المراتب والحجج
 قوله لمن تأله اليك بغير المطالب في كنه ذلك) ومن يشتمل الثاني في وتسبح
 المصارع أيضا قوله تعالى في آية النحل : (تسبح في الصور فترج من السموات ومن
 في الأرض) فقد قيل : (فترج) دون (فيترج) وذلك (لانه ومن الأسماء بغير
 الفزع وثبوته ، وأنه كائن لا محال ، واقطع أهل السموات والأرض ، لأن الفعل الثاني
 يدل على وجود الفعل وكونه متعا بما (1) . ولكن الذكر في يشتمل المصارع
 في وقت الثاني .

حيثما يستعمل المعنى ذلك ، وتوافق سبب بلاغى يسمو اليه * من ذلك
 آية فاطر : (والله الذى أرسل الرياح فتثير سحابا فسقاه الى بلساسه
 ميت فأحيينا به الارض بعد موتها كذلك النشور) فقد جاء (فثير) طيسى
 الضارفة دون ما قبله وما بعده ، وخاية ذلك ((ليكن الحال التى تقع
 فيها اثاره الرياح للسحاب ، وتستحضر تلك الصور البديعة الدالة ، وهكذا
 يفعلون بفصل فيه نوع تمييز ومخصوصية بحال تستغرب أو ~~تفهم~~ المتعاطسب ،
 أو غير ذلك ، كما قال تأبط شرا :

بأنى قد لقيت الفصول تهوى بحسب كالصحيحة صحصان

فأضربها بلا دمى فحسرت صريحا لليدين وللجوان

لانه قصيدان يصور لوقته الحالة التى تشجع فيها برزعه على ضرب القبول
 كأنه يصرفهم اياها ، ويطلبهم على كنهها مشاهدة للتعجب من جراته
 على كل هول ~~وهو~~ عند كل شدة ، وكذلك سوق السحاب الى البلاد الميتة
 وحياء الارض بالطرف بعد موتها ، لما كانا من الدلائل على القدرة الباهرة
 قيل : فسقا وأحيينا بمدولا بهما من لفظ الفيضة الى ما هو أدخل فى الاختصاص
 وأدل عليه (١) .

وتوجه طويلا عند استعمال اسم الاشارة ، وملاحظ الدلالات البلاغية

التي يمكن أن يفيدها ، فقد يدل على التعظيم كما فى آية يوسف : (قالت
 فذلكن الذى لعنتى فيه) فلم يقل : هذا ((وهو حاضر وفقا لتبنيته نفسى
 الحسن واستحقاقى أن يحب ويفتن به ويبتا بحاله واستعدادا لمجده (٢))
 ومن التعظيم الذى يدل عليه الاشارة أيضا آية القصص : تلك الدار التي
~~للمؤمنين~~ ~~على~~ علوا فى الارض ولا فسادا (تلك تعظيم لها ، وتخصيها
 لشأنها * بعضه : تلك الدار التى سمعت بذكرها وخلق فيها * (٣) وقد
 يدل اسم الاشارة على تحقير المشار اليه وتصغيره والاستهانة به ، كما فى
 آية المنكوت : (وما هذه الحياة الدنيا الا لعب ولهو) يقول الرضخى :
 ((وهذه : فيها ازدياد وتصغير لامرهما ، وكيف لا يصغرهما وهسى
 لاتن هذه جناح يحوزه (٤)) .

وتوجه عند استعمال الموصول ، وملاحظ دلالاته المختلفة . فقد

يدل على التعظيم والتفخيم كما فى آية النجم : (فأوحى الى عبده ما أوحى)

١ - الكشاف : ٤٧٥/٣ ٢ - الكشاف : ٢٦٤/٢

٣ - الكشاف : ٣٤٢/٣ ٤ - الكشاف : ٣٦٤/٣

ففيه تفخيم للوحي الذي أوحى به (١) والموصول في آية تاء : (والحق ما فسى
 يمينك تلفظ ما عنصوا) قد يحتمل معنى التحقير والتصغير وقد يحتمل
 المحكون . يقول : (ما في يمينك . ولم يقل : عماك . جاز أن يكون تصغيرا
 لها . أي : لا تعال بكثرة حبالهم وصيبيهم ، والحق الويد الفرد الصفيهم
 الجرم الذي في يمينك فإنه بقدرة الله يتلفقها على وحدته وكثرتها ، وصغيره
 وعظمتها . وجاهز أن يكون تعظيها لها ، أي : لا تتعجب بهذه الاجسام
 الكبيرة الكثيرة فإن في يمينك شيئا أعظم منها كلها ، وهذه على كثرتها أقبل
 شي عندك ، فالتلفقها باذن الله ومحققها (٢)) وما دل فيسه
 الموصول على التحذير قوله في آية البقرة : (وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه
 بل له ما في السموات والارض كل له قانتون) فقد جاء بهو (ما) دون (من)
 تحقيرا لهم وتصغيرا له أنهم (٣) . وبعض الرخصى في استقلال الدلالات
 النحوية الى أبعد حد في الكشف عن أسرار النظم وايضاح دقائقه ، فلا يكاد
 يدع دلالة نحوية دون أن يحتمر منها دلالة بلاغية . ويتوقف عند استعمال
 التصغير في آية القمر : (وفجرنا الارض عيونا) لياخذ فيه جمالا أسلوبيا
 لا يتوافر في القول العادي . يقول : (ان الصغى : وجعلنا عيون الارض
 كأنها عيون ينفجر . وهذا أبلغ من قولك : وفجرنا عيون الارض (٤)) ويتوقف
 عند استعمال الجمل الاعتراضية ، وبين ما تدل عليه من تأكيد للكلام
 أو تعظيم أو ترغيب . يقول في آية النما : (ومن أحسن دينا من أسنم
 وجهه لله واتبع ملة ابراهيم حنيفا واتخذ الله ابراهيم خليلا) : (جملة
 واتخذ الله ابراهيم خليلا ، اعتراضية لاصح لها من الاعراب كتحوماتجسى .
 في الشعر ، فائدتها تأكيد وجوب اتباع ملة ابراهيم لان من بلغ من الزلفى
 عند الله ان اتخذه خليلا كان جديرا بأن يتبع ملته وطريقته ، ولو جعلتها
 معطوفة على الجملة التي قبلها لم يكن لها معنى (٥)) وفي آية الاعراف :
 (والذين آمنوا ^{وعملوا} الصالحات لا تكلف نفسا الا وسمها أولئك أصحاب الجنة) يقول :
 لا تكلف نفسا الا وسمها ، جملة معترضة بين المبتدأ والخبر للترغيب في اكتساب
 ما لا يكتسبه وصف الواصف من النعيم الخالد مع التعظيم بما هو في الوسع ،
 وهو الامكان الواسع غير الذيق من الايمان والعمل الصالح (٦)) .

- | | |
|--------------------|--------------------|
| ١ - الكشاف : ٤٢٠/٤ | ٢ - الكشاف : ٥٨/٣ |
| ٣ - الكشاف : ١٣٥/١ | ٤ - الكشاف : ٤٣٤/٤ |
| ٥ - الكشاف : ٤٤١/١ | ٦ - الكشاف : ٨٢/٢ |

ويتوقف عند تعديه الفعل (علا) بحرف الجر (عن) في آية الكهف:
 (ولا تعد عيناك عنهم) فيلاحظ أن التعدية أظهدت ليداراً كثيراً . فقد
 جمع الفعل عندئذ بين أكثر من معنى . يقول : ((عدى الفعل بمعنى التضمين
 (عدا) بمعنى (نجا) و (علا) في قولك : نبت عنه عينه ، وعلت عنده
 عينه ، لذا افتحمته ، ولم تعلق به . فان قلت : أي غرض في هذا التضمين ؟
 وبلا قيل : ولا تعد هم عيناك ، أو : لا تعمل عيناك عنهم ؟ قلت : الغرض فيه
 إعطاء مجموع معنيين . وذلك أقوى من إعطاء معنى فذ . ألا ترى كيف رجع
 المعنى إلى قولك : ولا تتحهم عيناك متجاوزين إلى غيرهم ؟ ونحوه قوله
 تعالى : (ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم) أي : ((ولا تضموها إليهم
 آكلين لها (١))) ويقف عند قوله في آية سبأ : (قل من يرزقكم من السموات
 والأرض قل الله وأنا أو أياكم لملي هدى . أو في ضلال صين) ليلاحظ أن
 في حروف الجر دلالات معنوية ، وليلاحظ هذا التلويح في استعمالها ، ويشير
 إلى القاعدة منه : ((ان قلت : كيف خولف بين حرفي الجر الداخلين على
 الحق والضلال ؟ قلت : لان صاحب الحق كأنه مستعمل على فرسه جواد
 يركضه حيث شاء ، والذال كأنه مشغوف في ظلام مرتبك فيه لا يدري أين
 يتوجه (٢) ويستفيد أحيانا من دلالة السجع النحوية في بيان أسرار النظم
 وظاهر ذلك ، فهو يقف عند قوله تعالى في آية هود : (ذلك يوم
 مجموع له الناس و ذلك يوم مشهود) ليتحدث عن دلالة استعمال اسم
 المفعول ها هنا ، فيقول : ((لما في اسم المفعول من دلالة على ثبات
 معنى الجمع لليوم ، وأنه يوم لا بد من أن يكون معاداً مضرراً لجميع
 الناس ، وأنه الموصوف بذلك صفة لازمة وموأدبت أيضا لاوبات الجمع
 إلى الناس ، ولهم لا يتكون فيه ، ونظيره قول المشهد : انك لمنسوب
 مالك ، محروب قولك ، فيه من تمكن الوصف ، ما ليس في الفعل ، وان
 شئت فوازن بينه وبين قوله : (يوم يجمعكم ليوم الجمع ، ثم عيسى
 صفة ما قلت (٣)) .

وهكذا مضى الترخشي يطبق نظرية علم المعاني على أوسع نطاق في
 تفسيره للقرآن الكريم ، مستفيداً دائماً من آراء عبد القاهر الجرجاني ، ومضيفاً
 إليها الشيء الكثير مما استطاع أن يبيته ، إليه بحسه المترف وذوقه الفني السليم .

٢ - الكشاف : ٤٩٩/٣

١ - الكشاف : ٢٠/٢
 ٢ - الكشاف : ٣٢٤/٢

٢ - علم اليونان : وعلى نحو تنبيهه لانه علم المعاونين في تفسيره لآيات القرآن
الكريم معنى ايديهم و ذاهن علمه اليونان وقد توقف عند ^{البيان} الوان المعروفة
، وأشار اليها وأوضح وجه العمل فيها :

١ - المجاز : وهو عند من يلب التوسيع في اللغة وقد يعرف الزمخشري مجازاً
من عرقات المجاز العرقل ، وعلى الرغم من انه لا يكف بهم كثيراً بوجه تسميات
لوصفها الا انه قد شرحها على نحو يدل تماماً على فهمه لها و ارادة الكامل
لعدولاتها عرف من عرقات المجاز العرقل الجزئية ، وهي اقله الجييز

كلمة الكلم ، كما في ايه يوسف : انقلوا يوسف أو اسرجوه لانه يدخل لك وجوه
ليكم ، فقال : يجوز ان يراد بالوجه الذات كما قال تعالي
: صلى وجهه (١) وعرف العلاقة الكلية للمجاز ، وهي الاعلان الكسبي

وارادة الجزء ، كما في ايه القمر : يجعلون اصابعهم في آذانهم من السموات
حذر العوا ، فقال : ان قلت : هذا من الاستعاضة اللذبة التي لا يكاد الحاضر
يحصرها اقوله : فانقلوا وجوهكم وايديكم (فاقاموا ايديهما) ان الوجه

الذي هو الى المرق ، والذات الى الرمح ، وايضا في ذكر الاصابع من المهالنيق
ما ليس في ذكر الانامل (٢) وعرف العلاقة السببية ، كما في ايه يوسف : لو بشر

الذين آمنوا ان لهم قد صدق عند ربهم ، قال في شرحها : قدم صدق
ان ساهة ، وقشلا منزل ، رقبه ، فان قلت : لم سميت الساهة قدما ، قلت : لما
كان الصبي والصبي بالقدم سحب السماء الجبهة والساهة قدما كما سميت

التعم ، بما لانها تعنى باليد ، وبما لان صاحبها يبيع بها ، فقليل : لفسلان
قدم في الخير (٣) وتحدث ايديا عن العلاقة السببية وهي اقامة السبب فكان

السبب ، وقد توقف عند آيه المائدة : يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة
فغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ايضاً هذا النوع من العلاقة ، وتحدثت

عند لانها وفائدتها ، فقال : اذا قمتم الى الصلاة كقوله : فاذا قرأت القرآن
فاستمع بالله ، وكقولك : اذا شربت غلامك فهبوب عليه في اب السجد واراد الفعل

فان قلت : لم جاز ان يخبر ع اراد الفعل بالفعل ؟ قلت : لان الفعل يوجد
يقدره الفاعل عليه وارادته له ، وهو وقصد اليه ويؤيد وخلو ر دانية ، فكما يخبر

ع القدرة على الفعل بالفعل في قولهم : الانسلر لا يخبر ، والاعني لا يخبر ،

١ - الكشاف : ٢٤٨/٢
٢ - الكشاف : ٢٥٧/٢
٣ - الكشاف : ٢٤٨/١

المجاز عدداً عموماً ٧٠ الفقرة : / أولئك الذين ادعوا الدلالة بالهدى فما بهت -
 مجازيه ، نقل : / ان الله لو استد البشران الى العجازه وهو لأصحابها ، التسه
 حوت الاضداد المجازيه وهو ان يستد الفعل الى من ياتى بالان حوت الحيل
 له ، كما طرقت العجازه بالضمير . فابن علي : هل وجه ابن جوده ، ونسب
 جوده على الاضداد المجازيه ، فابن جوده : نعم لاداء الفعل (١) / ان الله لو استد البشران الى العجازه
 الاضداد حوت استد الفعل الى من ياتى الحيل بهت وجوده بغير البلاغ يستد
 الفعل الحيل والحيل المجازيه فابن جوده : نعم لاداء الفعل . فابن جوده : نعم لاداء الفعل .
 (جعلنا الفعل استد) وهو العجازه حوت الفعل : / جعل الاستد العجازه وهو
 لاداء الفعل . فابن جوده : نعم لاداء الفعل . فابن جوده : نعم لاداء الفعل .
 في قوله العجازه : / حوت الاستد العجازه حوت الاستد العجازه . فابن جوده : نعم لاداء الفعل .
 حوت ، جعل استد العجازه الى الاستد الى هذا الفعل . فابن جوده : نعم لاداء الفعل .
 الحيل . فابن جوده : نعم لاداء الفعل . فابن جوده : نعم لاداء الفعل .
 والحيل . فابن جوده : نعم لاداء الفعل . فابن جوده : نعم لاداء الفعل .
 يستد الى حوت الاستد العجازه حوت الاستد العجازه . فابن جوده : نعم لاداء الفعل .
 الحيل . فابن جوده : نعم لاداء الفعل . فابن جوده : نعم لاداء الفعل .
 حوت ، فابن جوده : نعم لاداء الفعل . فابن جوده : نعم لاداء الفعل .
 حوت ، فابن جوده : نعم لاداء الفعل . فابن جوده : نعم لاداء الفعل .
 حوت ، فابن جوده : نعم لاداء الفعل . فابن جوده : نعم لاداء الفعل .
 حوت ، فابن جوده : نعم لاداء الفعل . فابن جوده : نعم لاداء الفعل .

فأما على العجازه حوت

فالمعنى هو العجازه حوت العجازه ، الا ان الاستد العجازه لما كان هو الاستد العجازه
 حوت . فابن جوده : نعم لاداء الفعل . فابن جوده : نعم لاداء الفعل .
 حوت ، فابن جوده : نعم لاداء الفعل . فابن جوده : نعم لاداء الفعل .
 حوت ، فابن جوده : نعم لاداء الفعل . فابن جوده : نعم لاداء الفعل .
 حوت ، فابن جوده : نعم لاداء الفعل . فابن جوده : نعم لاداء الفعل .
 حوت ، فابن جوده : نعم لاداء الفعل . فابن جوده : نعم لاداء الفعل .
 حوت ، فابن جوده : نعم لاداء الفعل . فابن جوده : نعم لاداء الفعل .
 حوت ، فابن جوده : نعم لاداء الفعل . فابن جوده : نعم لاداء الفعل .
 حوت ، فابن جوده : نعم لاداء الفعل . فابن جوده : نعم لاداء الفعل .
 حوت ، فابن جوده : نعم لاداء الفعل . فابن جوده : نعم لاداء الفعل .

١ - العجازه : ٢٠٢ / ٢

٢ - العجازه : ٢٠٢ / ٢

٣ - العجازه : ٢٠٢ / ٢

الطيات (١)

وكذا ان يك الزمخشري يدل ملاه من ملاقات المجاز المرسل الا توقف عندها
وفرعها من بدلها ، كما اطل في الحديث من المجاز الفعلي ، ومن لا يسانه
واشكاله .

٣ : التنبيه : وقد يسمى العزل ، ما يدل على انه لم يفرق بين التشبيه والتخييل
وما يدل على ان الاستعارة زجده يحوز لاية القرء : / منهم كمثل الذي استوقد
نارا فلما اضاء ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون فويل : / كما
جا بحق . مطبقه فيها يدرب العزل زجده في الكنف وتصحيحا للبيان ولتسريب
العرب الاصل واستعارة العلماء والعزل والنظائر شأن ليس بالخطى في ابراز طيات المعاني
ورق الاضطرار الحقائق حتى تترك المتخيل في صور المحقق ، والتموه فسي
صورة البيان والظاهر كانه معاهد . وفيه تهيئة للاخصم الاله بوقوع لمصور الجامع
الاي . ولا رما اقر الله في كتابه الميموني سائر كونه لخاله والعزل في اصل
كلامه بمعنى العزل ، وهو التظير . مثل : مثل ، مثل ، مثل ، مثل : كشيء ونبيه ونبيه
. (٢) بعد الواجح من العبار السائدة ان الزمخشري ينظر الى المعنى اللغوي
لكلمة العزل التي تروى التشبيه ، ليستخلصها في هذا المعنى ، ولا يقصر على ذلك
المعنى الاصطلاحي الذي هو تشبيه حال بحال ، وفيه يكون وجه الشبه متزجما من متعدد
وقد عبر عن التشبيه كثيرا باسم العزل مثل في آية قاطر : / وما ثنى من التمثيل فسي
التزامل قوله : وما يعنى الاصل والبصر ولا الظلمات ولا النور ولا العزل ولا العزير
وما يحتوي الاحياء والاموات (٢)

وقد ملى الزمخشري يتحدث عن شبه التشبيه وفاعله ، ويوضح وجه الشبه ، وقد رأى ان
التشبيه يستعمل بيان الحال او الصلة او القصد . وشرح ذلك وترب ائذ عليه . فمثل
في التعليق على آية البقرة السائدة : / ان قلت : ما معنى : منهم كمثل الذي استوقد
نارا . وما مثل الطائفة ومثل الذي استوقد نارا حتى شبه لحد المظه صاحبه اقلت
قد استعمل العزل استعماله الاسد للقدم والحل او الصلة او القصد ، اذا كان لها شأن
وفيها قرينة . كأن قيل : حالهم المعجزة الذات كحال الذي استوقد نارا ، وكذا ليسيك
قوله : (مثل العزير كمن وجد العزير الى : وفيما ليمنا عليك من العجائب بحسبه
العزير المعجزة ، ثم أخذ في بيان عجائبها . ولله العزل الاصل : أي الوصف الذي
له شأن من العظمة والجلال . منهم في التروا . ان صحتهم وشأنهم التمجيد منه

٢ - الكنف : ٢٧٥/١
٢ - الكنف : ٥٥/١
٢ - الكنف : ٦٠/١

(مثل الذين حملوا التوراة) الآية . الفرض تشبيه حال اليهود في جهلها بما معها من التوراة وآياتها الباهرة بحال الحمار في جهله بما يحمل من أسفار الحكمة وتساوي الحائنين عنده من حمل أسفار الحكمة وحمد ما سواها من الاوقار . . فأما أن يراد تشبيه الافراد بالافراد غير منوط بعضها ببعض ومصيره شيئا واحد فلا ، فكذلك لما وصف وقوع المنافقين في ضلالتهم ، وما خبطوا فيه من الحيرة والدهشة شبيهت حيرتهم وشدة الامر عليهم بما يكابد من طفقت ناره بعد ايقادها في ظلمة الليل . وكذلك من أخذته السماء في الليلة المظلمة مع رعد وبرق وخوف من الصواعق (١) . . ومن الواضح من النقل السابق أيضا أن الزمخشري يسمي التشبيه التصيلي باسم (التشبيه المركب) وقد تكررت عنده هذه التسمية في أكثر من موضع .

يعرض للتشبيه في آية يوسف : (انما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض ما يأكل الناس والانعام حتى اذا أخذت الارض زخرفها واهنت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاهم أمرنا ليسلا أونهارا فجلسناهما حصيدا كأن لم تنفن بالامس) فيقول : (هذا من التشبيه المركب شبيهت حال الدنيا في سرعة تقضيها وانقراض نعيمها بما بعد الاقبال بحال نبات الارض في جفافه ، ولدهامه حطاما بعد ما التسف وتكاثف وزين الارض بخضرتها ورفيفه (فاختلط به) فاشتبك به حتى خالط بعضه بعضا . (فأخذت الارض زخرفها وازينت) جعلت الارض تأخذة زخرفها على التمثيل بالحروس اذا أخذت الثياب الفاخرة من كل لون (٢) . . ويتوقف عند آية الحج : (ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح في مكان سحيق) فيرى أن التشبيه هنا يحتمل أن يكون تشبيها مركبا (تمثلييا) أو مفرقا . ويشرح الوجهين قائلا : (يجوز في هذا التشبيه أن يكون من المركب والمفرق . فان كان تشبيها مركبا فكأنما قال : من أشرك بالله فقد أهلك نفسه هلاكاً ليس بعده نهاية بأن صور حاله بصورة حال من خر من السماء فاختطفته الطير فتشترق مرطاً في حواصلها أو عصفت به الريح حتى هوت به في بطن المطاوح البعيدة . وان كان مفرقا ، فقد شبه الايمان في علوه بالسماء والذي ترك الايمان وأشرك بالله بالساقط

والأمر الذي هو في حيز أفكاره بالطير المستعارة . والشيطان الذي يطن به في
 وادي الخلالة بالروح التي تهويها صفت به في بحر المصايف الثالثة (١) .
 وهو مطويلا عنه التشبيه البليغ ، وحرفه التعريف الاصطلاحي المعروف
 بأنه ما ذكر فيه طرف التشبيه فقط . المستعار له والمستعار . أو المشبه
 والمشبه به . عرض آية البقرة : (صم بكم عن فهم لا يرجعون) واستعار
 الى خلاف اليتامى حولها بين كونها استعارة أو تشبيها بلحاظ ، فسمم
 رجع أن تكون من باب التشبيه ، فقال : (ان قلت : هل يستعمل
 ما في الآية استعارة ؟ قلت : مختلف فيه ، والمحققون على تحسيف تشبيها
 بلحاظ لا استعارة ، لان المستعار له مذكور وهم المتألفون بالاستعارة
 انما يطلق حيث يطوى ذكر المستعار له . . وليس كذلك أن يقول : طوى
 ذكرهم في الجملة بحذف المبتدأ فانطلق الى حيزه استعارة . لانه
 في حكم المخطوق به (٢)) . وعرض للتشبيه التخيلي ، وضربه آية
 المافات التي وصف شجرة الزقوم ، وهي قوله تعالى : (طامعا كأنسه
 رؤوس الشياطين) وقال : ان هذا التشبيه تشبيه تخيلي (٣) .

جـ - الاستعارة : توسع الزمخشري في حديثه عن الاستعارة يعرفها

التعريف الاصطلاحي المعروف ، فقد مرينا منذ قليل كون فرق بينهما
 وبين التشبيه البليغ حيث لاحظ أنه يطوى فيها ذكر المستعار له ، ويجعل
 الكلام مخلوطة ، ويجعل آية البقرة : (صم بكم عن) من باب التشبيه
 البليغ لان المستعار له مذكور في الكلام . يقول : (والاستعارة انما
 يطلق حيث يطوى ذكر المستعار له ، ويجعل الكلام مخلوطة بالمستعارة
 لان يراد به العقول عنه والعقول اليه ، لولا دلالة الحال أو تحسيري
 الكلام ، كقول زمخسر :

لذي أمد شاكى السلاح مقلد له ليد أفكاره لم تظلم
 ومن ثم ترى العلقين السحرة شهم كأنهم يتغامون التشبيه ، وضربهم
 عن توجيه صفحا . قال أوتعام :
 ويعد حتى يظن الجهسول بأن له حاجة في المصايف
 وبعضهم :

لا تحسبوا أن في مر باله رجلا فقيه غيث وليك فيسيل مميل

١ - الكشاف : ١٢٢ / ٣
 ٢ - الكشاف : ٥٩ / ١
 ٣ - الكشاف : ٤٦ / ٤ وانظر البلاغة تطور وتاريخ :

وليس القائل أن يقول : طوى ذكرهم عن الجملة وحذف الهمزة ~~فقط~~
بذلك إلى تسميته استمارة لأنه في حكم المنطوق به . نظيره ~~قاسم~~
من مخاطب العجاج :

أشد على وفي الحرب نعامه ~~فقط~~ تنفر من صغير الصائر . . (١)

وقد ألح الزمخشري على تمام التشبيه في الكلام حتى يكون من وسيل
الاستمارة ، ولكنه ذكر في الوقت نفسه أنه يتعنى أن يكون هناك ما يدل
على الاستمرار حين يحذف ، فلا يجوز أن يكون هذا الحذف ~~أبسطاً~~ .

يتوقف عند آية البقرة : (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض

من الخيط الأسود من الفجر) ويرى أنها من باب التشبيه ، ويمسك

ذلك بقوله : (قوله : من الفجر أخرجه من باب الاستمارة ، كما أن

قولك : (رأيت أمداً) مجاز ، فإذا زدت (فلان) رجعت تشبيهاً . فإن

قلت : فلم زيد (من الفجر) حتى كان تشبيهاً ، وملا اقتصر به على

الاستمارة التي هي أبلغ من التشبيه ، وأوافق في الصلحة : فأنست :

لان من شرط المستمار أن يدل عليه الحاد أو الكلام ، ولو لم يكسر

(من الفجر) لم يعلم أن الخطين مستعاران ، فزيد (من الفجر)

فكان تشبيهاً بليفاً ، وخرج من أن يكون استمارة (٢) ، فالاستمارة عند

الزمخشري كما هو واضح . أبلغ من التشبيه ، ولكن حذف المستمار

كما أمرنا . لا يجوز إلا عندما يكون في الكلام أو الحال ما يدل عليه .

وعلى الرغم من أن الزمخشري لم يستخدم المصطلحات البلاغية

المعروفة للاستمارة كالتمية أو الأصلية أو التصريحية أو الكنية ، إلا أنه

قد عرّف بوجه عام لمدلولات هذه المصطلحات ، ما يدل على معرفته بها

وتبيهه للقروق التي توجد بينها ، وقد أشار إلى أن من الاستمارات ما يجري

في الأسماء أو الأفعال أو الصفات . يقول : (جاءت الاستمارة فسمى

الصفات والأسماء والأفعال . تقول : رأيت ليوطاً ، ولقيت صاعن الخير ،

وجاء الإسلام ، وأضاً الحق (٣)) ، وهو يمرض لمدلول الاستمارة الكنية

في آية البقرة : (الذين يتقنون عهد الله من بعد ميثاقه وقطعت

ما أمر الله به أن يوصل) فيقول : (التقتر : الفسخ ، فك التركيب .

١ - الكشاف : ١٧٥ / ١

٢ - الكشاف : ٥٩ / ١

٣ - الكشاف : ٥٩ / ١

فان قلت : من اين ساع استعمال المنقصر في ابطال الصيد ؟ قلت : من حيث ~~تسميتهم~~ العهد بالحيل على سبيل الاستعارة ، لما فيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين ومثله قول ابن ~~التهذيب~~ في بيعة الحقبة : يارسول الله ان بيننا وبين القوم حبالا ونحن قاطعوها . . . وهذا من أسرار البلاغة ولطائفها أن يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار ، ثم يرمزوا اليه بكلمة شئ من روافده ، فينبهوا بذلك الرمز على مكانه . ونحو قولك : شجاع يقترس أقرانه ، وعالم يعترف منه الناس ، وادا تزوجت امرأة فاستوثرها . لم تقل هذا الا وقد نهيت على الشجاع والعالم بأشبهما أسد وحمار ، وعلى المرأة بأنها فراش ^(١)) وكان واضحا في ذهنه أن الاستعارة المتكئة ما حذف فيها المشبه به ، ودل عليه بنشئ من لوازمه ، فهو يقول فسى آية الانعام : (وعده مفاتيح الخيب لا يعلمها الا هو) : (جفيل الخيب مفاتيح على طريق الاستعارة ، لان المفاتيح يتوصل بها الى مافسى العزائن المتوقى منها بالاعلاق والاقفال ^(٢)) ويعرض لمدلول الاستعارة التصريحية في آية النمل : (قالوا : أطيرنا بك ومن معك . قال : طائركم عند الله بل أنتم قوم تفتنون) فيقول : (كان الرجل يخرج مسافرا فيمر بطائر فيزجره ، فان مر به سانحا تيمين ، وان مر به بارحا تشام ، فلما نسبوا الخير والنشر الى الطائر استعير لما كان سببهما من قدر الله وقسطه ، أو من عمل الصيد الذي هو السبب في الرحمة والشفقة . ومنه قالوا : طائر الله لا طائر لك ، أى قدر الله الخالب الذي ينصب اليه الخير والنشر لا طائر لك الذي تشام به وتيمين) ^(٣)) ويقف عند الاستعارة العجمية التي وقعت في فعل ، فهشير الى آية البقرة : (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) ويشرحها قائلا : (ومعنى اشتروا الضلالة بالهدى : اختيارها عليه واجتدائها به على سبيل الاستعارة ، لان الاشتراء فيه اعطاء بدل وأخذ آخر ^(٤)) ولكن الرمز مشى بمد انساب الاستعارة التهيئية ، فهي لا تقع في الفعل والصفة فقط ، ولكنها تمتد عدة الى الحرف . يقول في آية فاطر : (لتبتغوا فضلا من ربكم ولعلكم تشكرون) : (حرف الرجاء مستعمل لمعنى الارادة ، ألا ترى كيف

٢ — الكشاف : ٢٤/٢

٤ — الكشاف : ٥٢/١

١ — الكشاف : ٩٠/١

٣ — الكشاف : ٢٩٢/٣

ومعلوم أنه لا قول ثم ، وإنما هو تمثيل وتوضيح للمعنى (١)) ويتعرض أيضا
لآية البقرة : (يذبح السموات والأرض وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن
فيكون) فيقول : (وهذا مجاز من الكلام وتمثيل ، ولا قول ثم ، كما لا قول
في قوله : إذ قالت الإنعام للبهائم الحق . وإنما المعنى أن ما قلناه من
الأمور وأراد كونه فإنما يكون ويدخل تحت الوجود من غير امتناع ولا توقف (٢))

وقد أضاف الزمخشري في حديثه عن الاستعارة من المخرج الترشيح الذي
هو الاتيان بما يلائم المستعار أو المشبه به ، ورأى أنه يفيد تناسي التشبيه
يقول في آية البقرة التي مر ذكرها : (اشعروا الضلالة بالهدى فما رحمت
شجارتهم) : (ان قلت : يجب أن جزاء الضلالة وقع مجازا في معنى
الاستبدال فما معنى ذكر الريح والتجارة كأن ثم مبايعة على الحقيقة ؟ قلت :
هذا من الصنعة البديعة التي تبلغ بالمجاز الذروة العليا ، وهو أن تساق
كلمة مساف المجاز ، ثم تنقش بأشكال لها وأخوات اذا تلاحقن لم تركلاما
أحسن منه ديباجة وأكثر ماء وروثقا . وهو المجاز المرشح . وذلك قول الصرب
في البليد : كأن أدنى قلبه خطلا ، وان جعلوه كالخطار ثم رشحوا ذلك
روما لتحقيق البلاده فادعوا لقلبه أذنين ، وادعوا لهما الخطار ليطلقا البلاده ،
تعيلا يلحقها ببلاده الحمار مشاهدة ومعاينة ونحوه :

ولما رأيت النسر غرابين دأبسه وعششرفي وكريه جاشرله صدرى
كما شبه الشيب بالنسر ، والشعر الفاحم بالخراب أتبعه ذكر التعشيش
والوكر . ونحوه قول بعضهم في أمة

فما أم الردين وان أذلك بخالمة باخلاق الكرام
إذا الشيطان قصع في قفاها تنفضاه بالحبل التوام

أي اذا دخل الشيطان في قفاها استخرجناه من نفاقه بالحبل
المعنى المحكم . يريد : اذا حردت وأسامت الخلق اجتهدنا في ازالة نسبة
عضيها واعاطة ما يمتو من خلقها . استنار الله صعبا ولا ، ثم ضم اليه التناقض
ثم الحبل التوام . فذلك لما ذكر سبحانه الشراء أتبعه ما يشاكله وهو أخيه
وما يكمل ويتم بانضمامه اليه . تعيلا لخسارهم وتوضيحا لحقيقته (٣)) .
وعلى نحو ما لاحظ الترشيح الذي يلائم المشبه به لاحظ التجهيد أيضا
الذي يلائم المشبه أو المستعار له . وأشار الى ذلك عند تعرضه لآية

النحل : (فأذاقها الله لباس الجوع والخوف فقال :) (يقولون : ذاق فلان البومس ، وأذاقه الصذاب ، شبه ما يدرك من أثر الضرر والألسم بما يدرك من طعم المر المر الشح . وأما اللباس فقد شبه به لاشتماله على اللابس وما غشى الانسان والتبويه من بعض الحوادث ، وأما اقاع الاذواقه على لباس الجوع والخوف لانه لما وقع بهاره عما يخشى منها ويلايس فكأنسه قيل : فأذاقهم ما غشيتهم من الجوع والخوف ، ولهم في نحو ذلك طريقان لابد من الاحاطة بهما . أحدهما : ان ينظروا فيه الى المستعار له كما نظر اليه هنا ، ونحوه قول كثير :

عسر الرداء اذا تبسم ضاحكا غلقت لضحكته رقاب الصال
استعمار الرداء للمصروف لانه يصون عرض صاحبه صون الرداء لما يلقى عليه
ووصفه بالخمر الذي هو وصف المصروف والنوال ، لاصفة الرداء نالوا الى
المنتعار له . والثاني أن ينظروا فيه الى المستعار . . . ولو نظر اليه فيما
نحن فيه لقليل : فكساهم لباس الجوع والخوف ، ولقال كثير : ضاق الرداء
اذا تبسم ضاحكا (١) .

د - الكناية : وقد عرفها بقوله : (الكناية أن تذكر الشئ بغير لفظة
للموضوع له . كقولك : طويل النجاد والخصائل لطول القامة ، وكثير الرصاص
للخفاف (٢)) . وحاوياً أن يفرق بينها وبين نوع آخر من الكلام يلتبس بهما
وهو التعريض ، فقال في أعقاب السبارة السابقة : (والتعريض أن تذكر
شيئاً تدل به على شئ لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه : جئتك
لأسلم عليك ، ولأنظر الى وجهك الكريم وكأنه إمالة الكلام الى
عرض على الغرض ويسمى التلويح لانه يلوح منه ما يريد .) ومن الواضح
أن الرمخشي بهذا التعريف لكناية لا يفرق بينها وبين المجاز . وفي شرح
التلخيص أن تعريف الرمخشي لكناية على هذا الشكل تصريح منه بأنها نسوع
من المجاز (٣) . ولعله يشير بذلك الى أنها تدل على لازم معناها الاصلى
فلا على أنه يسميها سراحة باسم المجاز كما في آية النساء : (واتخذ
الله إبراهيم خليلاً) حيث يقول : (مجاز عن اصطفاؤه واختصاصه بكرامة

١ - الكشاف : ١٥٠ / ٤ وانظر الهلافة في شرحه والشرح : ٢٢٦ - ٢٢٧
٢ - الكشاف : ٢١٥ / ١ ٣ - الكشاف : شرح التلخيص : ٢٤٢ / ٤

تشبه كرامة الخليل عند خليله (١)) ويعرض آية العائدة : (وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان) فيقول :
(غل اليد وسطها مجاز عن البخل (٢)) .

وقد يسمى الرخصى الكناية مثلا . كما في آية انقلم : (يوم يكشف عن ساق) حيث يقول : (الكشف عن الساق مثل في شدة الامر وسعوية الخطاب ، وأسله في الروح والهزيمة وتشجير الصخرات عن سوقهن في الهرب فمضى : يوم يكشف عن ساق . في معنى يوم يشتد الامر ويتفاقم ولاكشف ثم ولا ساق ، كما تقول للاقطاع الشحيح : يده مغلولة ، ولاغل ولايد وانما مثل في البخل (٣)) .

وقد عرف الرخصى الكناية عن الصفة ، والكناية عن الموصوف ، ولكنه لم يسمها بهذه التسمية ولم يشرح في ذلك مصطلحات . وانما أشار الى مدلول كل منهما فن الكناية عن الصفة آية الاعراف : (ولما سقطت فسي أيديهم) ويقول في شرحها : (. ولما اشتد ندمهم وحسرتهم على عبادة الجبل لان من شأن من اشتد ندمه وحسرته أن يحضر يده غما فتصير يده مسقوفا فيها ، لان فاه قد وقع فيها . ومسقط مستند الى (فجها أيديهم) وهو من باب الكناية (٤)) ومن الكناية عن الصفة أيضا آية الكهف : (وأحيى بثمره فأصبح يقلب كفيه) عند الندم والتحسر لان الندم يقلب كفيه ظهرا لبطن ، كما كثر عن ذلك بغير الكف والمسقوط باليد (٤) ومن الكناية عن الموصوف آية القصر : (وحملناه على ذات ألواح ودسر) يقول : (أراد السفينة ، وهي من الصفات التي تقوم مقام الموصفات فتتوب منابها وتسمى موكداها ونحوه :

مفرشى سهوة الحصان والـ من قميصي معروضة من حديد أراد : ولكن قميصي درج وهذا من فسيح الكلام وتديبه (١)) .

والرخصى - كما يقول شوقي ضيف - يخالف عهد القاهر في عد كناية النسبة من باب المجاز الحكمي أو العقلي ، إذ ردها الى بابها : مقبول تعلية على آية الزمر : (ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله) (فالجنب : الجانب . يقال : أنا في جنب فلان وجانبه وناحيته ، وفلان :

- | | |
|-------------------|-------------------|
| ١ - الكشف : ٤٤٢/١ | ٢ - الكشف : ١/١ |
| ٣ - الكشف : ٤/٤ | ٤ - الكشف : ١٢٦/٢ |
| ٥ - الكشف : ٥٦٥/٢ | ٦ - الكشف : ٤٣٥/٤ |

لين الجنب واللبائب • ثم قالوا : فزاد فيه وفي الالباب •

• بيدهم في حقه • قال مايت البربري :

أما تعين الله في جنب وامن له كبد حرق عليه فخالج

وإذا من باب الكناية لانك اذا اثبت الأثر في مكان الربيع وعيزة ، فقد اثبت فيه الاثرى الى قوله :

ان المساحة والمروحة التدي في قبة شربت طين ابن الحنجر

وبنه قول الناس ، لمكانك فمليت كذا ، **بيدهم** لاجلك •

وقد ذكر السيوطي ان الزمخشري قد استعمل نونا غريبا من الكناية • وهو ان تعمد الى بجلة **مناها** على خلاف الداعر ، فأخذ الخلاصة من غير اختيار مفرداتها بالحقيقة والمجازا فمهر بها عن المقصود كما نقل في نيجو :

(الرحمن على العرش استوى) أنه كناية عن الملك ، فان الاستواء على السرير لا يكون الا مع الملك ، فيجمل كناية منه وكذا قوله : (والسما جيتا قبضته يوم القياسة والسما مناهات بيمنه) كناية عن عظمته وجلاله ، من غير ذهب بالقصر واليمين الى جهتين : حقيقة ومجازا ^(٢) ومن الملاحظ ان الزمخشري في مثل هذا النوع قد جعل الكناية عن الملك ، والكناية من عظمة الله وقدرته الباهرة شعبان من مجموع الكلام دون ملاحظة الحقيقة والمجاز في المفردات •

ومكافاة علاج الزمخشري مسائل البيان ، وظيفها طي آي الذكر الحكيم لاظهار اعجازة ، هي ان اسرار النظم فيه ، فقد كان هذا العلم اضافة الى علم المعاني • كما رأينا • **وسلفه** الى ايجاد هذه الاسرار والكشف عنها • وقد ظهر في معالجة مسائله • كما انهر في معالجة مسائل علم المعاني • براءة فاققة جعلت حتى اعدا • المخالفين في المعتقد يعترفون له بذلك •

قال الامام احمد بن النير المكي الذي رأيناه يتبع الزمخشري في آواظ الاعتراف به عليه مهينا براءة صاحب الكشاف في ذلك : ((ظلت الزمخشري لم يتحدث في تفسير القرآن الا من حيث علم البيان ، فانه فيه افرس القوسان ، لا يبارك في مسد ميدانه ، ولا يطرق في بيانته))

٢ - علم الدين :

أما علم الدين فحظ الرغب عن أن الزمخشري قد تعرض لكثير من مسائله وقضاياها • الا انه لم يطل النظر فيها ، ولم يعطيها من العناية والاحمية ما اعطى لمسائل علم المعاني والبيان الذين توقفنا عندهما •

٧ - نقل عن اليلانة	٥ - اليلانة في نور وتاريخ : ٢٥٨	١ - الكشاف : ١٢٦/٢
٥ - مجمعنا لقران : ٢٩٠/١	٦ - الكشاف : ٥١٠/١	٢ - الكشاف : ٥٦٥/٢
٢ - الكشاف : ٤٢٥/٤		

وقد نقل السيد الجرجاني عن الزمخشري أنه لم يكن يعد البدعي نظاماً مستقبلاً بل كان يراه ذبلاً لملهي المعاني والبيانات (٧) وقد ربطنا بين ما نبهنا عليه من معنى عالم بجوار الكلام بحفظ معنى صفة المعنى وسدادها ولقد جاءنا هنا زائداً على المعنى معسن وقد علفنا ومعنى • الاتري انه لو ورنه مكان بنياً : بحبر لكان المعنى طامع • وهو كما جاء اصح لما في النبا من الزيادة التي بناها وصف الخال (١١) ولكن الزمخشري من ذلك يعلم بالوان البدعي التي وردت في القرآن دون ان يبين التوقيف عندها ومن هذه الالوان البدعيه التي عرض لها :

أ - التباين : وقد اشار اليه في ايه البقره : (الا انهم هم السفاها ولكن لا يعلمون) فقال : (لانه ذكر الفه وتو بهل مكان ذكر العلم معه احسن باق له) (٢) و اشار اليه في ايه هود : (مثل الفرقين كالأعشى والأصم والبصير والسميع هل يستويان) فقد ((شبهه فرقة الكافرين بالأعشى والأصم ، وفرقة المؤمنين بالبصير والسميع ، وهو من اللبس والتشويق)) (٣)

ب - المشاكله : عرض لها في اكثر من موضع • كما في ايه المائده : (تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك) حيث استخدمها لخدمه الاعتزاز كما مر معنا • فقال في شرحها : ((والمعنى : تعلم معلومي ولا اعلم معلومك ، ولكنه سئل بالكلام طعن المشاكله ، وهو من فسيح الكلام وبينه فقيح : في نفسك و لقلوبه : في نفسي)) (٤) وتوسيع في الحديث عنها : (ان الله لا يستحي ان يارب مثلاً ما يرضه فما غوضها) وقال (ان لا يترك ضرب المثل بالبحر ويترك من يستحي ان يتشبه بها لحقارتها ، ويجوز ان تقع هذه العبارة في كلام الكثره فقالوا : اما يستحي ربنا ان يترتب مثلاً بالذباب والمنكوت ؟ فبات على سبيل المقابلة والتباين الجواب على السؤال ، وهو من كلام بدعي ، وهو اروع عجب • منه قول ابي ظلم :

من مبلغ انفاً يحرب كلها انى بنيت الجار قبل المنزل

وشهد رجل عند شريح فقال : انك هسيك الشهاده فقلل اربل انما لم تجد معي •

فقال : لله بلادك • وقيل شهاده • فالذي سوي بنا الجار وتجهيد الشهاده هو مراعاة

المشاكله ، ولولا بنا الدار لم يسع بنا الجار ، وسبوبة الشهاده لاقت وجهيدها • (٥)

ج - الالتفات : و اشار الى الالتفات كثيرا ، وبين حسنه وفاعده في الكلام ، وذكر الاشكال التي

١ - الكاشف : ٢٨٤ / ٣
 ٢ - الكاشف : ٢٠٢ / ٣
 ٣ - الكاشف : ٤٩ / ١
 ٤ - الكاشف : ٥٤١ / ١
 ٥ - الكاشف : ٨٥ / ١
 ٦ - الكاشف : ١٢ / ١

يرد عليها ، ولكنه عدّه من باب البيان • بقول فآيه الطائفة : (اياك نعبد
 و اياك نستعين) : ((لم عدل عن لفظ النية الي لفظ الخطاب ؟ قلت : هذا
 يمس الاتفات في علم البيان)) ثم معنى به وجه وبين احواله فقال : ((قد يكون
 من النية الي الخطاب ، ومن الخطاب الي النية ، ومن النية الي التكلم
 كقوله تعالى : (حن اذا كنتم في الظك و بين يديهم و ظله تعالى : (والله
 الذي ارسل الريح فتثير سحابا فسقاه) وقد التفت امرؤ القيس ثلاثة التفات في
 ثلاثة ابيات :

تطاول ليك بالاعد	و نام الظي ولم ترقد
وات وامت لهم ليلة	كليلة ذي النائر الامرد
وذلك من نأ جلاصي	وخبرته عن ابي الاسود

وذلك على عادة افتنانهم في الكلام وحرصهم فيه ، ولانا الكلام اذا نقل من اسلوب الي
 اسلوب كان ذلك احسن نظرية لنشاط السامع ، وايضا للاصفا اليه من اجرائه
 على اسلوب واحد ، وقد تخصص مواضع يتواءم ، وما اختص به هذا الموضع : انه
 لما ذكر الحظي بالحد ، و اجرب عليه تلك الصفات المتنام تعلن العلم بمعلوم ظم
 الشأن حلفي بالثنا و غاية الخضوع والاستعانة في المهمات فخطوب ذلك المعلوم
 التميز بتلك الصفات ، فقبل اياك يا من هذه صفاتك تخص بالعبادة المستحسنة
 لا تعبد غيرك ولا تستعينه ليكون الخطاب اذل على ان العبادة له لذلك التميز الذي
 لاتحد اليه)) (١) وقد اعترض ابن الاثير على حديث الزمخشري عن الالتفات
 فقال : ((الزمخشري ان الرجوع من الخطاب انما يمتنع للفتن في الكلام ،

والانتقال من اسلوب الي اسلوب نظرية لنشاط السامع وايضا للاصفا اليه •

وليس الامر كما ذكره لاني الانتقال في الكلام من اسلوب الي اسلوب اذا لم يكون نظرية
 لنشاط السامع وايضا للاصفا اليه فان ذلك دليل على ان السامع يمل من اسلوب
 واحد ومنتقل الي غيره ليجد نشاطا للاستماع ••• والذات عدى في ذلك ان الانتقال
 من الخطاب الي النية او من النية الي الخطاب لا يكون الا لفائدة اقتنعة ••••
 غير انما لاتحد بحد ولا تنبيه بها ، لكن يشار الي مواضع فيها لفظا من عليها غيرها)) (١)

١ - الضل السائر : ٥ / ٢٠

٢ - الضل السائر : ٥ / ٢٠

هذه اعتراض لا مكان له ، لان الزمخشري - كما هو واضح من عبارته السابقة لم يخصص فائدة الالتفات بانها للانتقال من اسلم الى آخر نظرية نشاط السامع فقط ، بل ذكر انهما تختص كذلك بفائدة اخرى . فقد ذكر هذه الفائدة في آية الحديد التي تعرضنا لها كما تحدث عن هذه الفائدة عند كثير من الالتفاتات التي تحقق عدوها . تقول مثلا في آية آل عمران : (والله ميراث السموات والارض لله بما تحملن خبير) : (تحرى : بما تحملن ، بالباء والياء والياء فالتاء على طريقة الالتفات ، وهو يبلغ في الوعيد بالياء على الظاهر) (١) فهو يلاحظ هنا ان الالتفات قد استعمل ليكون اول عيسى الوعيد د - اللف بالنشر : تحققات ميلاعد هذا الاسلوب البديهي ، من ذلك غاية الروم : (ومن آياتنا مناكم بالليل والنهار وابتغاكم من فضلنا) يقول : (هذا من اللف ، وبترتيبه : ومن آياته مناكم وابتغاكم من فضلنا بالليل والنهار الا انه فصل بين القريتين الاولين بالقرنين الآخرين لانها زمانان والزمان والواقع فيه شى واحد) (٢) وتحفت عنه في آية البقرة : (وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك الامانيهم) فقدان : (المعنى وقالت اليهود : لن يدخل الجنة الا من كان هودا وقالت النصارى : لن يدخل الجنة الا من كان نصارى ، ملف بين القولين تحفة السامع يريد السى كل فريق قوله ، واما من الالهام لما علم من التماذى بين الفريقين وتضليل كل واحد منهما لمصاحبه) (٣)

د - مراعاة التخيير : او التناسب والتوفيق . عرض لمداوله ولكن لم يظن عليه هذه التسمية . يقول في آية الفاقة : (اياك نعبد واياك نستعين) : (ان قلت : لم قرنت الاستعانة بالحجارة ؟ قلت : ليجمعين ما يتقرب به العباد الى ربهم ، وبين ما يبغونه ويحتاجون اليه من جهته) (٤)

وهو قول في آية البقرة : (فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي هي مهيبة) (ان قلت : لم قرنت الناس بالحجارة ، وجعلت الحجارة معهم وقودا ؟ قلت لانهم قرنوا بها انفسهم في الدنيا حيث نحتوها اصناما او جعلوها للم اعدادا ، او عهدوها من دونه .

٣- الكشاف : ١ / ١٢٢

٤- الكشاف : ١ / ١٢

١- الكشاف : ١ / ٢٤٣

٢- الكشاف : ٢ / ٣٧٣

قال الله تعالى : (انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) وهذه الآية مفسره لما نحن فيه ولما اعتقد الكفار في حيلتهم الممبوه من دون الله انها المشفاه والهداه الذين يستفعون بهم ويستدفعون المضار عن انفسهم بمكانتهم جعلها الله مقابلهم فقرنهم بها (١)

وتحدث عن آية النماء : (ولا تأخذوا حذرهم واسلحتهم) فقال (جعل الحذر وهو التحرز والتهيؤ له يستعملها التنازي) فلذلك جمع بينه وبين الأسلحة في الأخذ وجعلها مأخوذين . ونحوه قوله تعالى : (والذين هم لربهم الصادقون والايمن) جعل الايمان مستقرا لهم ، وتهيؤا لتكتمهم فيه ، فلذلك جمع بينه وبين الصادق في التهيؤ (٢)

و- التجريد : عرض له في آية الفرقان : (الرحمن فأسمأ به خبيراً فلاحظ انه دفع بحرف الياء ، وشرحه على النحو التالي : (يريد : فسل عنه رجلاً عارفاً يخبرك برحمته ، او فسل رجلاً خبيراً به برحمته ، او فسل يسوء له خبيراً . كذلك : رأيت به اسداً ، اي برؤيته ، والمعنى : ان سألته وجدته خبيراً) (٣) وعرض للتجريد يعني ، في آية فضلت : (ذلك جزاء اعداء اللئيمه النار لهم فيها دار الخلد) وشرحها قائلها : (منى الآية ان النار فسي نفسها دار الخلد . كقوله تعالى : (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) والمعنى : ان رسول الله (ص) اسوه حسنه . ونقول : لك فسي هذا الدار دار السرور وانت تسمى الدار بعينها) (٤) فمن الواضح ان هذا الاحرف قد افاد بـ **عراج** معنى لم يكن مذكوراً صراحة في الكلام . وقد نقل السيوطي حديث الزمخشري عن التبريد في آية الرحمن : (فكانت وردة كالدخان) فقال : (قال الزمخشري : وقراً جهنم بن عير : (فكانت وردة كالدخان) بالرفع بمعنى حصلت فيها وردة . قال وهو من التبريد) (٥)

ج- التقسيم او التحصيل : كما في آية الفقرة : (لله ما في السموات وما في الارض وان تدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فيخفر من يشاء ويهذب من يشاء) حيث يقول : (قرأ الا عشر : (يخفر) بخير فاء مجزوماً

١- الكشاف : ٢٨١ / ١
٢- الكشاف : ٤٣٥ / ١
٣- الكشاف : ٢٢٨ / ٣
٤- الكشاف : ٤ / ٤
٥- انظر مشترك الاقران : ٢٩٧ / ١

في المكان وهو المعنى القريب المورى به الذي هو غير مقصود لتزنيه تعالسى
عنه والثاني : الاستيلاء والملك . وهذا المعنى البعيد المقصود الذي ورى به
بالقريب المذكور (١) ومن الواضح من هذا النقل ان الزمخشري يجعل التورية
من باب البيان ثم هو يعرفها بعد ذلك بحسب التعريف الاصطلاحي المعروف تماما
ولكن سبق ان مر معنا وقد نقل السيوطي ذلك ايضا - ان الزمخشري جعل الآية
هنا من باب الكناية التي تفهم من مجموع الكلام دون ملاحظة الحقيقة والمجاز في
المفردات : ولحل هذا الذي يذكره الآن توجيه ثان للآية .

ل - الفواصل : ويبدو ان الزمخشري كان هو ايضا هو ممر هذه التسمية على
الشجع ، ولكنه راي انها لا تستعمل في القرآن من اجل تحصيل اللفظ فقط
بل لزيادة معنى ، نقل السيوطي عنه انه قال في كشفه القديم : (لا تحصيل
المحافظة على الفواصل لجردها الا معبها المعاني على مردها على المنهج
الذي يقتضيه حسن التنظيم والقوافي ، فاما ان تهم المعاني او يهتم بتحسين
اللفظ وحده غير منظور فيه التي فواده فليس من ذمهم البلاغوي بني على ذلك ان
التقديم في : (وبالاخرة هم يوقنون) ليس لجرد الفاصلة بين لفظي
الاختصاص (وهكذا الم الزمخشري يحدد لا بأس به من الوان البدیع ، ولكنه
لم يطن الوقوف عندها والاسهاب في شرحها ، كما فعل في مباحث على المعاني
والبيان .

ومعد : فذلك هو الكشاف في وجهيه : الاعتزالي والبلاغي . وقد احسن -
الزمخشري في كليهما احسانا شديدا ، واظهر في ذلك براعة منقطة النظر
كان خير مدافع عن آراء الممتزله ، ورد الشبه والسطاع عنها . وكان في ذات
الوقت خير مدافع عن بلاغة القرآن وروعة نظمه وتأليفه . فقد استطاع ان يكشف
لنا وجوه الجمال فيه بما اوتي من حسن برهف وذوق فني سليم ، ولم يكن -
هذا ان الوجهان - كما ذكرنا - متضلين ابدا او متباعدين ، بل كانا دائمين
متلازمين . كانت البلاغة وكن اسلحتها في خدمة الاعتزال . وقد اثار كتاب
الكشاف ضجة كبرى ، ف نشرت عليه الحواشي والشرح والتعليقات . فاما المجتزلة
فقد كان الكتاب فخره كبرى لهم ، واما الاعداء فقد هاجموا الكتاب لها فيه

من آراء الخالية . يقول السبكي : (وانقول عندنا فيه انه لا ينبغي ان يسمح
بانكاره فيه الا له من سار على منهاج السنه لا تزوجه **بمهمات القدرية**) (١)
ولكن واحد اهتم لم ينظر من قيمة الكتاب البلاغي ، او ينتقد من براءة
الزمخشري ودقة حسه في عرض مسائل البلاغه والبيان ، يقول الزركلي يعنى
عن الكتاب : (وهذا السلم (علم البيان) اعلم اركان النفس ، فانه لا يبد
من مراعاة ما يتخذه الاعجاز من الحقيقة والمعروضات ، وان ما هو اخي
بين الموارد ، ويحتد ما سبق له الكلام حتى لا يتنافى ، وغير ذلك واملاء الناس
بهذا صاحب الكشاف) (٢) وقد كان كتاب الكشاف كما ذكرنا من الكتاب
الوحيد الذي نيق تطبيقا عمليا كاره علوم البلاغه لكشف اسرار الاعجاز
وبيان دقائق النظم القرآني على كفايه من آيات القرآن . وقد تنبه الى ذلك
ابن خلدون فقال في معرض حديثه عن علم البيان (واكثر تفاسير المتقدمين
خلوصه ، حتى ان بهر جلاله الزمخشري ووضح كتابه في التفسير ، ويتيسر
آ القرآن بأحكام هذا الفن ، بما يبدى البعوض من اعجاز ، فانفرد بهذا الفضل
على جميع التفاسير لولا انه يؤيد عقائد اهل البدع عند اقتباسها من القرآن
بوجه البلاغه ، ولأجل هذا يتألم كثير من اهل السنه مع وفور هذا العلم
من البلاغه) (٣) ولو ففر بضاعة الكشاف كما يقول ابن خلدون من البلاغه
كان دارس الكشاف يحتاج الى ثقافة بلاغية واسعة فقرأته لا تتأني للفرد
الحادي الذي لم يدر في فنون القول وسائن البيان والبلاغه . وقد احسن
القديس انفسهم بذلك ، فكان دافعا للشكوى على وضع كتابه (الدوايز العتق من
لاسرار البلاغه وعلوم دقائق الاعجاز) لتوضيح هذه المسائل البلاغية وتقرينها
الى الافهام . يقول : (ثم ان الباعث على تأليف هذا الكتاب هو جماعة من
الاخوان شرعوا في قراة كتاب الكشاف تفسيرا للشيخ العالم الحق قاستنناد
القمي من محمود بن عمر الزمخشري فانه اسمه على قواعد هذا العلم ، فانتج
عند ذلك وجه الاعجاز من التزيين وعرف من امله وجه التفرقة بين المستعملين
والعموم من التأويل . . . لاني لم اعلم تفسيروا ، ومما على علي التصانيف والبيان
سواه فسألني بمنعهم ان اعلم في كتابا يشتم على التهذيب والمتجدد في قائلته
يبيرج الى اللغز ، والتحقيق يرجع الى البيان اذ اكلان لا ضد وجه لا احد مما
عن الثاني)

١- الدوايز : ٥٥٢
٢- البرهان : ٣١٠/١

**البيطرة الاطباء
دراسة فحمة لثغايا الذئبية الكروية المبردة**

الفصل الاثني : ذئبة الجهاز الهضمي

الفصل الثالث : ذئبة الجهاز

الفصل الثالث : ذئبة الجهاز

الفصل الرابع : ذئبة الجهاز

منها كتاب في نظم القرآن ، وكتاب في آي القرآن ، وكتاب خلق القرآن وكتاب السائل في
القرآن . ولأبي علي الجعفي (٤٢٠٢ هـ) كتاب في تفسير القرآن ، ومشاهاة القرآن وكتاب
السلوك ولعله في خلق القرآن . ونقل آدم ^(٩) أن الجعفي قد ألف تفسير القرآن
باللغة الفارسية ، وذكر القاضي عبد الجبار ان اصحابه من المعتزلة كانوا يدعونهم : انهم
أخزيوا ما اطله أبو علي فوجدوه نحو مائة ألف وخمسين الفردة ^(١٠) ولأبي علي محمد بن
عبد الواسطي (٤٢٠٦ هـ) كتاب في اعجاز القرآن في نظره واليه . وهو كتاب قد اهتم
به عبد القاهر الجرجاني ، فشرحه شرحا كبيرا سماه ^(١١) وشربا آخر اشتهر عنه (٢)
ولمحمد بن فايد وهو من الطبقة السادسة من المعتزلة كتاب في التفسير . ولحموي .
الاسفاري وهو من الطبقة السادسة ايضا كتاب في التفسير ، وقد ذكر القاضي عبد الجبار
انه يقال : انه قرأ ثلاثين سنة ولم يتم تفسيره ، وانه كان يجلس في مجلسه المريب والموالي
فيجعل المريب في ناحية والموالي في ناحية ، ويحضر لكل بلخك فلم يكن باحدى اللغتين
من الأخرى . ولأبي يعقوب بن عبد الله بن اسحاق الشحام من الطبقة السابعة من
المعتزلة كتاب في التفسير ، ولأبي القاسم البخاري الكمي (٤٢١٩ هـ) كتاب في التفسير في
اثني عشر مجلدا . ولأبي القاسم الاسفندياري من الطبقة الثامنة من المعتزلة مؤلفات
في التفسير . ولعبد السلام بن محمد أبي هاشم الجعفي (٤٢٢١ هـ) وهو ابن أبي علي
تفسير يقبل عنه السيوطي : رأيت جزءا منه . ولأبي مسلم محمد بن محمد الادمي
(٤٢٢٢ هـ) كتاب جامع التاويل لحكم الطويل طبعت في المعتزلة في أربعة عشر مجلدا
ولأبي بكر أحمد بن علي بن منبجر المعروف بابن الاخشيد (٤٢٢٦ هـ) كتاب في اخصار
كتاب التفسير لأبي جعفر الطبري ، وكتاب نظم القرآن . ولأبي الخليل القاضي كسكاب
مشابه القرآن . ولأبي بكر الشافعي المعروف بالذوال (٤٢٦٥ هـ) تفسير ^(١٢) الاحوال
ولأبي بكر الحنفي (٤٢٨٠ هـ) وكان معتزليا مشهورا كتاب في التفسير ما أعده . وللمصاحب
بن عباد (٤٢٨٥ هـ) كتاب في احكام القرآن نصر فيه الاحوال وجوه فيه . ولأبي الحسن
الرواسي (٤٢٨٦ هـ) عدة مؤلفات منها تفسيره الكبير المعروف باسم الجامع في علم القرآن -
وكتاب في اعجاز القرآن ، وكتاب الالفاظ في القرآن . ولعبد الله بن محمد بن جبر
الاسدي من المعتزلة (٤٢٨٧ هـ) كتاب في التفسير لم يفهمه ، وذكر في (بسم الله الرحمن
الرحيم) مائة وخمسون وجهة . ولأبي أحمد بن أبي طعان (٤١١٥ هـ) من الطبقة السادسة

١- الحضارة العربية : ٢٧٢/١

٢- طبقات المعتزلة : ٢٧١

٣- انظر اعجاز القرآن للوافي : ١٧١

شرة من المعتزلة تفسر القرآن ولطافى أبي الحسن عبد الجبار الأحمدي (٢١٥هـ) صفات كثيرة في الدراسات القرائية منها كتاب الطوسي في إيجاب التفسير للمفسرين والمدل وهو في أجزاء كثيرة خصص منها الجزء السادس عشر لاجاز القرآن وكتاب ابن القتيبي عن المطالع ، وكتاب مشابه القرآن • وكتاب شرح القرآن الخمسة • وأحمد بن محمد الله الاسكاني (٤٢٠هـ) كتاب اسمه سورة العنق وجزء الأثرى وعنه في كتابه الآتي القرائي • ولشمس الدين المرتضى (٤٢٦هـ) كتاب الاظهر المصروف باسم غير الثالث عشر وهو القلاء ، وله أيضا رسالة في المحكم والمشاوكة وكتاب الموضح من اجاز التفسير ذكره الطوسي والنطاسي وسماه كتاب التفسير • ولأبي مسلم محمد بن علي الاميراني المعتزلي (٤٥٩هـ) تفسير في القرآن • ولأبي يوسف بن محمد بن محمد بن المعتزلة التفسير الكبير الذي لم يرفى التفسير اكرهه ولا اجاز القراء وهو في ثلاث كتبات من كتبها نسخة مبهمة مجلدات في الذابحة • ثم صنف المرتضى (٤٥٢هـ) كتاب الكشاف بما فيها ما عدا من تصانيف أسلافه (١) ولعله واضح من هذا الاستعراض للتراث التي وضعت المعتزلة في الدراسات القرائية حتى عصر المرتضى ثمرة تاليفهم بهذا اللون من التاليف ووفرة الصفحات التي وضعوها في ذلك • ولو نظرنا هذه المؤلفات جميعا لكنا ولا نستطيع ان نامة غنية مؤثرات تميز ولا كتبت في أذهاننا الصورة عن نشاط المعتزلة وجيوشهم في هذا السبيل وكنا وأبنا من خلال الدراسة السابقة ان الغالبية الساحقة من هذه المؤلفات التي عهدناها قد ضاعت مع الزمن ، وما تبقى لدينا منها لا يكاد يذكر في التفسير لنشاط المعتزلة وجيوشهم في هذا اللون من البحث • والحق ان التأليف لم يحتفظ لنا من آثار المعتزلة الا الظل النادر الذي لا يكاد يذكر في التفسير ما وضعوه في الحقيقة ، ليعرف في مجالات الدراسات القرائية فحسب ولكن في جميع المجالات كذلك • وقد اكتسب من أسباب هذا ما كان يفيض من مآل فهم من أهل السنة وأخبار السلف من خصوصية شديدا جعلتهم يحاولون الداء على كل اثر للمعتزلة بعد انقضاء وفهمهم • والى ذلك فانهم • يقبل تبيح في مقدمة كتاب الانصاف وهو من تركة المعتزلة ولا يخفى على القاص ان هذا الصنف من الكتب المهمة قلما انتهى الى هذا العصر وذلك لما نرى بطاوة من الاحراق والهدم ، وصباحى يومنا صطبه من التصحح والتكفير • والظلم الذي عهده قد بلغنا عن احدى طرق ثلاث : منه ما وصفه عليه النبي في في الذين اتعوا • بطههم

١- رجعت في كتابة هذا التمهيد الى كتاب شرح المرتضى في تفسير القرآن وما اجاز لمصطفى الصاوي الجوهري : ٧٣ - ٧٥

الذي هو اقرب ما يكون الى طائفة الاجرال ، وقد ما له خبر الملة ، وفيه في الانتفاع
بما به من علوم شتى ما لا علاقة له بعلم التوحيد ، وقد ما انطلق عن ابي ي منار
خفية او صفة (١)

على السوم فقه وأما من خلال الموكذات اللطيلة التي تحت اديها من أسس
المعقولة في مجال الدراسات القرآنية ان يلاحظهم في هذا الموضوع كانت قد
دائما في نطاق المسائل التالية :

١- المحكم والمشابه في القرآن ، وهذه المسألة من أوائل المسائل التي انضوت
الها طلبة المعقولة ، واتصفت بها جميعهم ، وقد وأما من خلال ذلك الاستعراض
السابق لمؤلفات المعقولة كثر الكذب والاضطرابات التي وضعت في المقام ، وعلى
من الطبيعي ان يفتي هذه القضية عنهم بذلك الاهتمام الكبر لانها طلة في جميع
والأصل الذي تقوم عليه عقائدهم فاذا اضطروا الى اذعان عن هذا الأصل ، واستطاعوا
عوضه في صورة واضحة محكمة كانت قد فهم طلبة في الطبي ، وقد وأما في النهج
للهمم واتقاهم ، وعلى المعقولة مع اهل السنة في ان الآيات المحكمة من القرآن هي التي
لا تحفل الا معنى واحدا وان الآيات المتشابهة هي التي تحتل مطاني كدما بوا
لهذا يجب في هذه الى تلك بمعنى تفسيرها او فهمها ، وقد وفي المحكم
اهل السنة ما اتفق مع طائفة منهم مؤيد في فهم والتعلق ما تناووسه او اشتمل
الى خلافه ، بلنا هو في المنكر المعقولة ، فالمحكم هو ما أيد اصطلاحهم
وهذا اراهم ، والمتشابه ما خالف ذلك ، ونحن فيه ، وسبق لنا ان نرى الجوزية
في كتاب اعلام العقدين ، في كبريا عن الآيات التي هي محكمة في نادر بعض النسخ
متشابهة في وأي المظالمين لهم في الرؤى ، يتلى مثلا : (و السجدة الصور المحكمة
في انبات كون السورة زادرا مخطوفا غاملا بضمية متشابهة ذلك) (و تناوين الا ان
يشاء الله) و (ما تذكرين الا ان يشاء الله) قوله : (و يشاء الله بذلك و يشاء
يجعله على صراط مستقيم) وأمثال ذلك ، ثم استخرجوا تلك الصور من الاحتمالات
التي يطرحها السامع ان المتكلم لم يرها ما صحتها ، متشابهة ، و هو الخواص والمتشابهة
الصور الصريحة المحكمة غاية الاحكام في ثبوت الشك في العطاء وخرجهم من التمسار
بالمشابه من قوله : (فما تفهمهم شظية الشافعين) قوله كبريا انك من على النار
نقد اخبرك (

قوله : ومن يدين الله وسوله وهمه حده ، به خطه تا وا خطا فهو بسا (١١)
 وما في ذلك فقد كان من الطبيعي ان تكون الايات المشابهة التي دار الجدل
 والنقاش حولها بين المعتزلة وغيرهم تنافي ذلك للقضايا التي دار الخلاف
 حولها ، والتي سبق ان استبانها في التمهيد لهذا البحث ، ومن سأل التوجه
 بما يربطها من مسألة صفات الله ووژه ، وخطوه في النكان ، والعمل بما هو في
 من الحديث من النهي والاختار ، وظن ~~الشيء~~ ، والحسن والنجح ، والصلاح والامسح
 وساعة الله ، والتي ، وما يتعلق بها من الظواهر النارية والنفثية ، ~~والتي~~
 بين العقول ، وما يربطها من الحديثين من كمالهين ~~والتي~~ ، وسألتها
 الاثر بالمعروف والغير عن الفكر والتفكير في ذلك ، ورجح كونه ، ان التوجهات التي
 تنافي الحكم والحلوه في المعتزلة وغيرهم ان من هذه الامور التي خصت بالسياسة
 فركبت لغيرها في الاصول ، وكانت موضع خلاف وجهل ~~والتي~~ ، فربما من اصحاب
 الفرق الاسلامية الاخرى .



وطبعي ان ياخذ المعتزلة - وهم اصحاب حجة الراي - والايان سلطان العقل -
 العاطلي سأل جميع الايات الطبيعية والراي ~~الذي~~ ، ان الصانع يمكن ان يصنع
 قلوبه الواحشون في العلم ، وهم يحضرون قوله تعالى : (وما يعلم قلوبه الا الله)
 والراسخون في العلم يقولون آفا به في من ~~هو~~ ، وما يذكر الا الهوا لا هو مساب ()
 هي ان (التوار) للمطف ، ووجطة (يقولون آفا به) في وضع المطف ، وليس يصح
 هذا التفسير ، فبقوا على الله كما يلقى بذلك ~~والتي~~ ، المسلمين كان ~~هو~~
 من اصحابه مثلا ، فلو كان ابن عباس يقول : (اني القرآن من آية او حسنة)
 وجه حاله وحرام لا يسع احدا جهالة ، وجه معرته العرب بوجه قوله ~~والتي~~
 للمسلمين بوجه لا يعلم قلوبه الا الله ، ومن انقل فيه ~~هو~~ كذب .

وفي الرغم من ان المصطفى يرى ان الاكثرون من الصحابة والتابعين ~~والتي~~
 ومن بعدهم خصوصا اهل السنة يذهبون الى ~~والتي~~ الذي يركه ~~والتي~~
~~التي~~ من ان كان يذرا ، (وما يعلم قلوبه الا الله) والي الراسخون في العلم يقولون
 آفا ~~والتي~~ في الرغم من ذلك الا ان المعتزلة ~~والتي~~ في الراي ، ذكروه
 كان يشاؤون ~~والتي~~ اهل السنة ، وما حولين ~~والتي~~ المعتزلة

اساطير المؤمنين : ٢٧٥/٢
 تفسير الراغب الاصبهاني : ٤٢٥
 تفسير القرآن : ١٢٦/٢

هذه الأسلحة في ثلاثة هي : العقل ، اللغة ، المجاز . ولى الرغم من أنها
سوف نقولها في هذه المسائل السبعة وقتها بعد قليل ، إلا أننا نذكر
التيها هنا إشارة عامة حتى نذكرها في بابها من طريقة معالجة المعتزلة للحكم
والعشاه . فإما العقل فهو عندهم الحكم الفهمي بين الأمر وحكمه لا يخطئ . ومن
هنا كان مذهبنا على النقل والرواية ، وما قد يدل عليه ظاهر اللفظ وصرح الموسس
وقد تحدث العبارة معنيين أو مدلولين واحد هما أرجح كذا في مقام المنقول
لأن هناك رواية معضد ، وتشد من أزره ، والمعنى الثاني لا يسهل له من الرواية
ولا يورده النقل التوارث ، وفي هذه الحالة لا يحجم المعتزلة أبدا عن أن يترجوا
عن النقل صفا وأخا وبالمنقول الذي يظن اليه فكروهم يورثونه طبعاً
أيدهم من معناه الآتي وهذا المنقول الذي أطلعت اليه عقولهم إنما هو مذهب الأهل
الخصية التي تكون مذهب الاعتزالي ، وهم وإن مطعون إلى حكم العقل اطمئناناً لا
يخالجه الشك ، لأنه الحكم الذي لا يخطئ . ولا لك لئلا أن ترضى حكيمه . وأما
اللغة فقد توسعوا في استعمالها توسعاً لا حد له ، حتى يفرق بين أيديهم المسمى
أداة طوية لينة يشكونها كما يريدون لك انصحت عندهم دلالات الألفاظ فاصحوا
يستعملون للفظ الواحد أكثر من معنى ، ويظهرون على وجوه المدلولات اللغوية المختلفة
التي يمكن أن يشار إليها ، ثم يفتنون من هذه المسائل ما يخدم النهج الاعتزالي
ويصرف التشابه عما يدل عليه شكه الخارجي ، مستعدين في أثناء ذلك جوسج
مدلولات اللفظ الأخرى التي لا تخدم غرضهم . وقد يأتون إلى العبارة فيستعملون
مدلولها بوجهين أكثر ما تطلق ، فيسمون الظاهر فيها ، وقد يفتنون مدلول
العبارة ويظنون بها فيحكمصون المسام فيها . ولا يفتنون في أثناء ذلك كله أن يورثوا
أقربهم التي يكسبها . على عادة اللغويين والمفسرين الذين لا يحصر لغتهم
من كلام العرب وأقوالهم في الشعر والنثر . وإما المجاز فهو السلاح الثالث الذي يلجئون
إليه في تفسيري علوم اللغة ، ولا تصحهم العبارة أو مدلولات اللفظ . وقد
يحطون العبارة على المجاز ، ويستعملون فيها لغواً من اللغة الكثير المتعدد . وقد
يقدم الكلام معناه الحقيقي وصفه الظاهري . فيصح لغواً من الخيال والصورة التي
يراه بها معنى أيهد ما يدل عليه الظاهر ، أو يشير إليه الشكل الظاهري .
تلك هي الصلحة المعتزلة في تأويل التشابه مع الآيات التي فيها هنا . كما قلنا .
الطاقة صريحة لكل الصور . تأويل التوسع إلى ما بعد قليل . ينبغي أن نلاحظ
أن هذا الأسلحة الثلاثة كانت في مقابل كل معتزلي تقريباً ، ولم تكن تأتي عنده طرفة أو

وخاصة

وهي ما روي على هذا الظاهر ان الله عز وجل ان يظلم الناس شيئا
 الطاعة والايان ويحطهم على ذلك حلا احياها لفضل ، ولما تخلف عن جهته احد
 ولكن الله لم يشأ هذا الاقدام ، لانه يريد ان يترك للناس حرية الاقامة ويحطهم
 الله في على الاختيار بلا تقييد ولا ارقام حتى يكون للكتاب والحساب معنى . لا يفسد
 يكون هناك جزاء وثقانا كما كانت ايدى بهم . وقد روي هذا الهدى ايضا انه كل من
 القاضي من الجاهل والشبهه المقتضى والرمضاني . وقد لاحظنا الاشهره ونضجنا
 من ماء الهادي التي كان يمدحها المصنف في قوله بعض المصنفين ، لا كـ
 خلا ان المصنفه كانوا يتأولون ذلك الاية التي تشير الى ان الله قد طبع قلوب
 قلوب الناس او خلق عليها فهم لا يفهمون على وجهين ، قال : " تخلف .
 المصنفه في ذلك على عقابون فهم يفسد ان الختم من الله سبحانه والطمس
 على قلوب الناس هو الشهادة والحكم انهم لا يفهمون شيئا لك قال فيهم من
 الايمان . وقال قائلون : الختم والطبع هو الموهبة في القلب . كما يقال ()
 المصنفه) الا صدق من غير ان يكون ذلك طبعها لهم على امرهم . وقال جليل
 الله ذلك سنة لهم فصفى الطائفة تلك السنة في القلب اهل ولاية الله سبحانه
 من اهل صحابه . وقال اهل الايمان : في الكفر طبع . وقال بعضهم : معنى
 ان الله طبع على قلوب الذين اى خلق في بها الكفر . (كما ذكره بعضا ممن
 اتواهم في قوله في جاء من الايات يحدث عن ان الله اضل الكافرين او اهلهم
 فقال : واظننا في ذلك على ثلاثة اقوال . فقال اكثر المصنفه على الاضلال
 من الله يحصل ان يكون التمسق لهم والحكمه بهم ضالون يحصل ان يكون
 لنا ضلنا عن امر الله سبحانه اخبر الله انهم . اى انهم ضلوا عن امر الله يحصل
 ان يكون الاضلال هو ترك احكام اللطيف والتصدية والتأييد الاى يترك الله
 بالموافقين تكون ترك ذلك اضلالا يحصل ان يكون لنا وجههم خلا لا اخبر ان
 اهلهم . كما يقال اجبن فلان فلان الا وجهه . كما قال بعضهم . فاضلال الله
 الضالين هو اهلاكه اياهم وهو عتية على قلوبهم واهل بطل الله في جبل (نسى
 ضلال صخر) والسمو . صخر القار . يكون : (اذنا ضلنا في الارض . اى
 حلقنا ونفرت اجزاوتنا وقال اهل الايمان الاقول : قال بعضهم الاضلال  الذين
 في علم الكفر وقال بعضهم الاضلال عن الذين هو الورك . . . (١)

على الاصل في ذلك (٢) كما وضع القاضي عهد الجبار كتابها خطأ في هذا الموضوع سماه " تنزه القرآن عن المذاهب " رد فيه التهم التي كان يوجهها لبعض المذاهب الاسلام الى القرآن ، كما تعرفنا ايضا في كتبه الاخرى لكثير من هذه التشبهات وقد ما بين بطلانها وكان في مجالس الشريف المرتضى عدة وقفات وفق فيها بين بعض الآيات ، وبين انسجامها وتوافقها وحدها عن أى اختلاف أو تناقض كما يرمى المشككون .

وعلى نحو ما بين المعتزلة ما في معاني القرآن وضمونه - على تشعب هذه المعاني وكثرة الموضوعات التي عالجها - من توافق وانسجام - فذلك ^{راحو} لوجهين الشبه التي وجهت الى اسلوب القرآن وشكله في التعبير وكان هذا ايضا جانباً من الدليل على اعجاز القرآن بأسلوب غير مماشرد افصح الجاحظ كما رأينا عن بعض تشبهات القرآن ، ورد التهمة التي وجهت اليها عن خطأ العلاقة بين المشبه والمشبه به ، في تشبيه شجرة الزقوم مثلا بروؤس الشياطين ففسر القيل في ذلك وبين أن وجه الشبه منفرعها هنا من غير ما هو مدرك بالحس باعتقادنا على ثبوت لدى الادراك عن طريق المادة والعرف وتوافق الناس له ، ودافع كذلك عن تشبيه الذين أعطوا الآيات فلم يستفيدوا منها ولم يعطوا بها بالكلية ان تحلى عليه يلمت ، وان تركه يلمت ، ومضى بفصل القيل في قاعدة هذا التشبيه ، وبين قايته وسر حاله كما دافع الجاحظ على نحو ما رأينا - عن بعض مجازات القرآن وبين الوجه فيها ومن الظاهر الفنيه التي انتم بها اسلوب القرآن والتي رأى فيها الأهدأ - والمشككون مجالاً للظمن ظاهرة التكرار والتطويل في بعض الأحيان فالقرآن قد يكرر القصة في أكثر من موضع ، وقد يطيل الكلام ويصل فيه في بعض الأحيان وقد تصدى المعتزلة للرد على ذلك فبين ابو على الجبائي في مقدمة تفسيره للقرآن ما في ~~التشبه~~ تكرار القصة الواحد في مواطن متفرقة من المزمز والظاهر ، فالقرآن يورد القصة الواحد بأساليب متعددة مختلفة والظاهر متباينة لتظهر منته نفس الفصاحة ومنيتها في القصة الواحد اذا اعيدت ابلغتها في الفصحة المتخايرة واما التطويل فقد تحدث عنه ابو هاشم الجبائي فبين ان القرآن يلجأ اليه احياناً والى الايجاز احياناً اخرى وذلك حسب المقامات والظروف ومراعاة مقتضى الحال وقد توقف القاضي عهد الجبار في كتابه (تنزه القرآن عن المذاهب) عند بعض النماذج التي وقع فيها تكرار فيبين القاعدة فيه ما يقتضيهما سواء الكلام أن يؤكد المعنى ، او يخطف الخرف بين العبارتين ←

المتكلمين فلو يكون فيه اذاعة لبعضهم لم يكن في العبارة الا في قوله ان
 من الافعال . ووقف المرتضى على بعض ما ورد فيه الكلام على سبيل الاطلاق
 والاطلاق زيادة حارة او لفظه بظن المتكلمين الا ان يتأخرون الى الاثر الثاني .
 وطرح انه يمكن الاستغناء عنها لا قربا لم حذف الى المعنى لانه في قوله
 الحوب القرآن مثلا معها بالحشو هو الكلام الزائد الذي لا طائل منه . قوله
 قبلي . (فخر عليهم السقف من فوقهم) او قوله : (لم يكونا محزونين)
 الا في قوله قبلي (ويكفون الذين يخشون الله) او قوله : (ومن يدع
 بها الله فلها فخر لا يرده الله) وقوله (الله الذي خلق السموات والارض
 في ستة ايام) وقوله (ولا تكونوا اول كافرين ولا تفتنوا بهذين في قلوبكم)
 (ولا تكونوا اول كافرين ولا تفتنوا بهذين في قلوبكم)
 قوله من ان من قولهم (في الاثر) وان كان في الكلام قوله
 المرتضى من كما مر معنا فائدة هذه الزيادة . هو ان هذه كانت ان قوله .
 في قوله (يخشون الله) في قولهم ان في الاثر . قد يكون معنى قوله ان كان
 الاثر هو ما فيها من زيادة بعد الاطلاق فليس بضرورة ان لا يتفق مع قولهم
 الا في قول المرتضى ايضا يطيل اوقته عند هذه الاطراف خصوصا في قوله
 في الطول المستعمل في كلام العرب فان (للمعرب) فيها جري هذه المعجزة
 من الكلام في حركه . فلو كان فيها مشهورا في تصحح كالمعرب .
 وطرح فيها في العبارة بالثبوت والتأكيد . فمن ذلك قولهم فلان لا يرضى في
 لوجه من ان فيه خيرا لا يرضى مؤلفا فوضهم انه لا خيره في وجه
 الوجه وقوله : قلنا رأيت مثل هذا الرجل وانما يظن ان الله لم ير ولا قديرا
 ولا قديرا . ثم مضى يعمل التعليل في كل اية من هذه الايات بحيث كيف استعملت
 الزيادة في الاثر في قوله (في الاثر) .
 وقدر المتكلمين بها حول بعض النظم القرآني مما يراه متضمنين بها وانها ليس
 تقع في بعضها الاطلاق ولم تناسب المعنى الذي هيئت له . وقد توهم في قوله
 في هذه النظم . وحينئذ لا يلائم القرآن من قوله وقيل من قوله الى القاصد
 ختمه في قوله المتكلمين في قوله . وقوله في قوله . وانما للمعرب
 كانت طويلا في مجالسه عند اذاعة قوله من ذلك وادرج الوجه فيها .
 وذلكما جعلت حادثة في الحديث والمؤمن من ان قرآن هذه المعجزة يصب في لسانها
 كما في قوله في قوله من قوله النبي التي شهورها بها وهي الدواعي من الاسلام
 وانما ما ورد في قوله انما شررا البحث في قوله . فلو كان في قوله .
 فاصح من الجهل الذي اشرف به من قوله في قوله . وكذا انما في قوله
 الراء وجوه اخرى للحديث من اجزاء القرآن .

وفيه حيل وفيل الحدي والباطل (١) **١** **٢** **٣** **٤** **٥** **٦** **٧** **٨** **٩** **١٠** **١١** **١٢** **١٣** **١٤** **١٥** **١٦** **١٧** **١٨** **١٩** **٢٠** **٢١** **٢٢** **٢٣** **٢٤** **٢٥** **٢٦** **٢٧** **٢٨** **٢٩** **٣٠** **٣١** **٣٢** **٣٣** **٣٤** **٣٥** **٣٦** **٣٧** **٣٨** **٣٩** **٤٠** **٤١** **٤٢** **٤٣** **٤٤** **٤٥** **٤٦** **٤٧** **٤٨** **٤٩** **٥٠** **٥١** **٥٢** **٥٣** **٥٤** **٥٥** **٥٦** **٥٧** **٥٨** **٥٩** **٦٠** **٦١** **٦٢** **٦٣** **٦٤** **٦٥** **٦٦** **٦٧** **٦٨** **٦٩** **٧٠** **٧١** **٧٢** **٧٣** **٧٤** **٧٥** **٧٦** **٧٧** **٧٨** **٧٩** **٨٠** **٨١** **٨٢** **٨٣** **٨٤** **٨٥** **٨٦** **٨٧** **٨٨** **٨٩** **٩٠** **٩١** **٩٢** **٩٣** **٩٤** **٩٥** **٩٦** **٩٧** **٩٨** **٩٩** **١٠٠**

١- التيق بين التيق : ٧٢ (ط مصر : ١٢٢٨ هـ - ١٩١٠ م)
 ٢- مقالات الأمل : ١٧١/١

في موضع ولا يوثقه له ولا يحد به . وقد كان السلك انفسهم
 لم يكن فيه ووجه على النظام وكفى له يوم يلقى الله الا شيئا
 ثلثه منهم . واستكر ايضا جميعه له ليعرف به وانه قد
 طلق نفسه لا مزيد عليها . يقول الفخر الرازي خلا : (قال النظام
 ان الله تعالى ما انزل القرآن ليكون حجة على النبي قبل مواسم
 النبوة ليعرف الاحكام من الحلال والحرام مما ليس فيها لم يمازوه .
 لان الله تعالى صرحهم عن ذلك ، وحكم عليهم به . وهذا على نساء
 ذلك من ثلاثة وجوه : الاول ان عجز الصبي عن المعاونة لو كان لان الله
 لم يجرمهم فيها بعد ان كانوا قادرين عليها لما كانوا مستغنيين عنها
 القرآن لو كان يجب ان يكون صبيهم من قبل ان ذلك عليهم بعد ان كان
 عليه لهم . الثاني : وهو انه لو كان كلامهم في النكاح
 قبل العدى لفصاحة القرآن لوجب ان يمازوه بذلك ولكن الفرق
 كلامهم بعد العدى وكلامهم قبله . ومن القرآن قوله لم يكن ذلك
 الثالث ان نسيان الصبي السلوك في عدة يصح به على نكاح العتق .
 وسواء ان العرب اذالت عقولهم بعد ذلك ، فيقولوا قاله النظام (١٥)
 ومن العجب ان نجد ابن ميثاق الظاهري في القرن الخامس قاض النظام
 في باب من ان وجهه لعجز القرآن انما هو في قوله العرب عن معاوية
 بان طهر العلوم التي بها كانا لا يتكلمون من معاوية في وقت ما
 ذلك) وهو حقا وضع كتابه من الفصاحة المتأخر الى ان كان
 الوقت على الفصاحة وسية اسرها لثباتها في حرة الوجه الذي
 للقرآن لتتبعه ان القرآن قد جزم في من الهلاك والفاحة
 حتى خرج من طوق البشر ولم يبق معه . ان وجه الابهة في القرآن انهم
 كان كالموت لا يد له من معرفة الفصاحة ليقطع على انها كانت في حرمهم
 ومن جملتهم (١٦)

نرضى ونكتفي في موضع آخر من كتابه لابي الوفا في كتاب التاليف على كلام
 اضرب : مقارن ومطالمة في الطبقة الوسطى بمطالمة في الطبقة العالية
 وهو القرآن ، فرأى ان ما ذهب اليه ليرضى غير صحيح ، فالتفت لفسده
 وذلك ان التاليف على ضريح لفظ : مقارن ومطالمة . وقد وقع في المطالمة
 ما بعده انه تلاوتا من يفر على حسب ما يقع الظاهر عليه

في نهاية الايجاز في داية الاجاز : ١
 ان من الفصاحة : ١١٠ ان من الفصاحة : ٤٢٢

كلام فصحا * الصريح والغميم * وصورة الرياني ايضا - تما نواله ان عند الحاجة
من فعل الله بالقوم فهي ان شي * خارجي من اولادهم ، وقع عليهم بقدرة
الله وتعيينه ، واذ كان الرياني لم يسطر ان يخرج الحكمة من صرف الله عليهم
العرب من المعارضة ، او عين لعلنا انظار الله هذا القديس كما فعل الجاحظ
الا انه وجد فيه نورا من الاله جاز ، لانه باسمه ، كشأن المعجزات دهما يخرق
المادة ، والخروج عن المألوف * ومن هنا كانت الصيغة عند الرياني نحو سببا
اخر من اذ جاز القرآن ووجها من وجوهه *
جاء ما المفهوم الثالث للصيغة عند المعتزلة فهو مفهوم اللابي عبد الجبار
وقد خالف فيه جميع من تقدموه من تحدثوا عنها ، ولم يرضى عن تفسيرهم
واعلى القضية بعد اذ اعقبتهم الضج * فقد ايجد مفهوم الجبهة الاى ساد
فى حديث النظام والجاحظ والرياني منها ، لانها كانت عندهم جميعا شيئا
خارجيا ، ن ارادة القيم ، مسببون عليه ، جبرا للحكمة والخير عند الجاحظ
والرياني ، ولعلنا تتكلم عن المعجزة القرآنية وفقى كتاب الله محتفظا بصورة القداسة
عند الناس فلا ينجحون فى تقليده او معارضته فى رسم النظام * نفى القاضى -
عبد الجبار - كما قلنا - هذه المفاهيم جميعا عن الصيغة لانه يرى ان العقل
ياهى ان يورث الانسان على امرهما كان ذاته او تسلسلا على ارادته قوة -
خارجية تنعده من الحركة او التصرف ، وتقدم بين يديه ذلك مجموعة من الأدلة
عزمتا لها نهما سبق ، ثم توصل بعد ذلك الى مفهوم جديد للصيغة يبرهن تلك
العلاسل التى تحدثنا عنها ، وهى امتناع الصريح عن المعارضة مع وان الدواعى
وهو ان القوم قد انصرفوا من ذلك القسهم عن المعارضة لاحساسهم انفسا
غير ممكنة لهم ، ولعمرو قادرين عليها مهابا حاولوا ، وشنا يكون القوم قد ادركوا
ما فى القرآن من مزايا الفصاحة والهلافة ، ووجه النظام والتأليف ما يخرق المادة ويخرج
عن المألوف ، واستحيكوا ان كل ما سياتون به لن تكون له قوة وسيدوا سام
صناعة القرآن قرنا ضئيلا فانصرف عندئذ دواعيهم عن رومي وادراك (لا) ن جسيبي
وارضا (من هذه المعارضة ، وكفت عن المصالح بانها غير ممكنة * يقول القاضى ؛
(وبنى قبل : انهم عدلوا عن المعارضة لوزوج امر القرآن ، ووزنته فى
ربهة الفصاحة ، وانه مهابين لما جرت بهلله المادة ، فهو معدىز لا محالة)

فهذا هو الوجه الذي نصرتنا عيينا صحتها . (١) ونقول في موضع التفسير
بوضوح الفرق بين مفهومه عن الصيغة ومفهوم الآخرين . * واعلم أن الخلاف في
هذا الباب أننا نقول ان دواعيهم انصرفت عن المعارضة لمصلحتهم انما غير صحتهم
على ما دللناه لهم فولوا لهم بذلك لم تكن لتصرف دواعيهم ، لأننا نجعل
انصراف دواعيهم تابعا لمصرفهم بانها متعذرة عنهم بقولهم : ان دواعيهم
انصرفت مع التأييد ، ولاجل انصرافهم لم دواعيهم بالمعارضة موقوفها مكدسة
فهذا موضع الخلاف (٢) .

والحق ان هذا المفهوم يدخل في حدة يقظة التي كلف الجاحظ * فالجاحظ - كما
بيننا - قد ملق في تفسيره سكوت القوم المطلق من المعارضة مع تواجد الدواعي
التي هي أمن ، انهم سكتوا مع قدرتهم عليها * ورأيت لأنه غير محقول * او انهم
سكتوا لاحساسهم بسوء القرآن ورفعة منزلته وانهم غير قادرين على المعارضة
ولو فعلوا لاكتشف امرهم * وتظهر جهلهم امام الناس * وهذا ما يقوله القاضي
عبد الجبار باللات بل انه ينقل تفسير الجاحظ نفسها ويرفض الأول لمخالفة
المنطق والعقل وتبني الثاني ، ويجعله المقصود بمفهوم الصيغة * انظر اليه
وهو رأي الجاحظ وقول : لا يخلو حال العرب الذين هم النهاية في الفصاحة
في زمن رسول الله صلواته وسلم من ان يكونوا ظالمين من حال القرآن ما هو عليه
او شاكين فيه او مستغربين خلافا فان كانوا عارفين بحاله لم يخل من وجههم
اما ان يعلموا انه في حكم المعتاد * . ولو كانوا ظالمين بذلك ان ظاروا لم يجز ان
يتروكوا المعارضة البتة * . وان كانوا ظالمين من حال القرآن انه خارج عن طريقة
العادة فهو الذي قلناه ، عيينا انه لأجله عدلوا عن المعارضة لا لثريب من ضرب
الشبه . (١) ولكن الفرق بينه وبين الجاحظ ان الجاحظ - على وجهة التعليل
التي قدمه - كان يحرمانه غير كاف تماما في تفسير السكوت المطلق من المعارضة .
فلجا الى دعمه بأن الله قد صرف همهم بعد ذلك عن المحاولة حتى لا يكون
لاهل الشعب متعلق . واما القاضي عبد الجبار فقد اكتفى بهذا التفسير فقط
ولم يشأ ان يحمل الأمور اكثر مما تحتمل . ان القوم قد انصرفوا من تلقا انفسهم
ولم يصرفهم احد ولم تتسلط عليهم اية قوة تحول بينهم وبين ما يفسلون . وهكذا

١- المعنى : ٢٨٨/١١

١- المعنى : ٢٤٢/١١

٢- المعنى : ٢٢٤/١١

يكن القاضي عند الجوار قد استغنى من كلام الجاحظ ، ووجد في الدليل
 القبح الذي كنا أحب الجاحظ ان يدعه ، ويضيف اليه مما لا يترد فيقول
 في قول لم يرض عنه ، عهد الجهار ، وذلك استطلاع القاضي ان يعرف القاضي
 عن اشبه الحديث في مسألة (الصوفة) وان يخرجها من نطاق التفسير
 في اجاز القرآن لانها ليست ذات خوار في هذا الشأن ومع ذلك فان القاضي
 الجدل الذي لا يبره ان يدع للخصم اية شبهة يفتك بها للظن في اجاز
 القرآن فهو يبره المخاز اليه اذا احسن هذا الخصم ما زال واول تسمي
 مسألة مولانا الله التمس والتفكير من المعارضة ، فان القاضي وكان ان يجاز
 في الجدل حتى النهاية فيقول له هذه العجائب التي لا يبره عليها ، ان
 قال قائل : لو كانوا يتدبرون على المعارضة ، ما تصرفتم بهم وهذا منهم ،
 اكان يكن دلالة النبوة ؟ قيل له : لو صح ذلك لكان يدل على نبوته صلى الله
 عليه وسلم لان المادة لم تدبر بانصراف دواعي الجمع العظم من الامور الممكنة
 مع الفروع والتحدى والتفكير الشديد ، وكذا لك فلو انه تعالى شغلهم عن كامل حال
 المعارضة لكان ذلك معجزا لكنا قد ما ان ذلك يوجب قلب الدواعي وقلب المسامحة
 وهذا هو وجه لعله ان صح واثم فلا يمتنع ان يكون دلالا على النبوة . (١)
 باب الاخبار عن المفريات : وهو ايضا من الاجامات التي تعود في الهيئة
 الاله توالي في تحليل الاعجاز القرآني ، وكان النظام اقل من تحدث من هذا
 الجانب ، فالنظام الذي انكر اعجاز القرآن في نطقه وقالبه كان يرى مع ذلك
 انه حجة للنبي من وجه آخر هو اخباره عن المفريات من الامور والكره لاخبار
 تحقق وقوعها بعد ذلك في المستقبل ، وكان الاخبار عن الشروب احد وجوه
 الاعجاز السبعة عند الرباني وقد شاع هذا الجانب من جوانب الاعجاز القرآني
 عند كثير من الباحثين في قبة الاعجاز ، قالوا قلنا الاشهر ما كما ينبغي
 ان ذكرها وجعل ضابط الاعجاز في ثلاثة اشياء : البلاغة ، وطائفة من القسوس
 الدنيوي وميراثها والاعجاز عن الشروب ، وهي الخطابي ايضا في ذلك
 وجبها من وجوه الاعجاز ، ولكنه لا يحدس له كثيرا ، ولا يطول التوسل
 عنده ، فربما نحدثه عليه بقوله : " رمت طائفة ان اعجازه انها هو ما يقتضيه

من الاظهر من الكتابين في استقبال الزمان . . قلت : ولا يشك ان هذا وجه
 اوجه من اظهر من من انواع اجازة . ولكن ليس الا في المعاني الوجهية
 في كل من هو القرآن وقد جعل في صفة في صفة من ان يكون
 مدحاً ونسباً لا يتعد احد من الخلق ان ياتي بها . نقل : (١٢٠)
 من هذه من غير من جعل على ان الشئ في ما لا ياتي في (١٢٠)
 القاضي في الجاهل في الخطي هذا وقد يدوا كمر ملاحظ في قوله
 فلا يشك ان ان هذا الحديث من الفريضة تسبوا للاجزاء في غير من
 الفريضة . ومن مائة واحدة الى مائة مائة . فتمت
 مع القرآن في لغة القدي الطيبة ولم يفسر . ولا لك كان التلي في
 الوجه في تفسير الاجازة . ولكن الرخص في الفريضة الماهر في
 هذا الوجه . ويجعل الشق الآخر للاجزاء . فاجاز القرآن من جهة
 فلا . ومن جهة الحديث من استقبال . في المنهج بها . وقد
 الرخص . كما من هذا الجانب . وأشار الى في آخر من وضع .
 وهذا . في هذا الوجه . وكذا في الاجازة . في
 كان من الرضا السطرة التي في الفريضة . في
 لفظ الى حين الى . لأنها في آخر كتاب . في
 من علم الثوب . في الفريضة . في الاجازة .
 في الجانب الثاني . في الاجازة . في
 الاجازة الثاني . ولم ياتي احد من المفسرين . ولا في
 في كتاب الله ←

وعنى النظم والشعرية القليلة التي **تسمى** في ذلك الفهم للترانيم المصنوعة
 قالت عن القرآن : انه في مستوى الكلام البليغ **فليس** ، ولا كانت له صفة من الصور
 والارتفاع على كل نوع من انواع القيل ، نه البشر الا انها لم تجبه من فضل الارتفاع
 او حركات محرم الحظ فيها ، وضعت مادة المصنوعة **وهذا** المسلمين جميعا على ان
 القرآن معجزة بلاغ لا يوصل الى **مات** انما هو يخرج عن شعور البشر وطولهم ، وانما
 تحدثه الصور **بلا** الوجه لا فيه ، لم يحددهم بها **ن** من تشريح ، ولا بانفسه
 من قصص الطغرين وانما **المحافظين** ولا بها **ن** من الاخبار عن المعجزات ومستقل الآخر
 ان هذه كلها **ان** تصف الى القرآن فضلا ووجه ولكن وجه الاعجاز الحقيقي للقرآن
 تحدى به العرب **انما** هو اسلمه في الشعر **وطولته** في الاداء ، **ويكفي** ان تلاحظ
 في البيعة **الاصولية** الجامعين في دراسة **اصول** القرآن واظهار جانب الاله جازية .

وهذا ان الابدان **هنا** :
١ : نظم النظم : التي تقل ان **معجز** القرآن في نظمه **والله** **بها** هذا الابدان
 والجاذب الاى **لمن** في اكثر من موضع ان **ما** **ل** على **فقر** القرآن **و** **اجازه** **نظم** **البيد**
 الاى لا **يقدر** على **نظم** **السهل** . وقد وضع **الباحظ** في ذلك **كما** **تعرف** . **كلها**
خطا **مدها** (**نظم** **القرآن**) **ولكن** **الكاتب** **مفتر** **ما** **حرف** **ما** من **حرفة** **التي** **المسوق**
ملكها **الجاذب** في **نظم** **هذا** **النظم** **و** **وامك** . **ولكن** **الاشارة** **التي** **المسوق**
من **كل** **كيب** **الجاذب** **الآخرى** **فقط** **على** **ان** **نظم** **هذه** **البيد** **هي** **بها** **هو** .
فكرة **لنظم** **هذه** **على** **حسن** **الموع** . **وكما** **التعريف** **و** **دقة** **التأليف** . **هي** **مسن**
حيث **اللفظة** **التي** **لها** **بعض** **شروط** **الضامة** **مكسنة** **الاشارة** **و** **الاشارة**
وحيث **تكون** **خفية** **على** **اللسان** **في** **الناطق** **سهلة** **المخرج** ، **وشبه** **الواقع** **في** **الآن** **بها**
يكون **من** **حرف** **بها** **من** **الاسباب** **ان** **تكون** **سهلة** **موسمة** **بمادة** **من** **النوا** **بها**
والعوية **والصغير** **ان** **تكون** **غير** **مماثلة** **ولا** **عامة** **وهي** **لقطة** **ملائمة** **للصلى** **مماثلة**
للقوى **الاى** **تحدث** **لها** **طوبى** **لقصة** **مماثلة** **مقتضى** **الطال** **فوالله** **حق** **النظام** .
وهي **بعد** **ذلك** **من** **حيث** **التركيب** **والتأليف** **في** **سياق** **الكلام** **هنا** **على** **مماثلة** **الجناس**
والانسجام **بين** **الالكاف** **التي** **حينما** **تملك** **الى** **جانب** **بعضها** **بعضا** ، **فلا** **هو** **هنا**
تتفرق **بين** **اجزاء** **الكلام** **بل** **هو** **ملاحقا** **انما** **بعضه** **بعضه** **حتى** **كان** **أشرف**
افرادا **واحدا** **ويملك** **بها** **واحدا** **بمقتضى** **اللسان** **سهلا** **رعوا** **دون** **ان** **تسمى**
بكد **او** **معمدة** ، **في** **نتيجة** **لذلك** **فلم** **الآن** **لها** **الكلام** **لها** **وتشبهه** **الاسماع** . **تلك**
هي **نظم** **الجاذب** . **وهي** **كما** **نرى** **فكرة** **لنظم** **نظم** **الى** **النظم** **الذي** **يجسسي**
لللام **بجانب** **الصياغة** . **ولا** **تعجب** **في** **ذلك** **فقد** **بها** **بها** **نظم** **البيد** **البيد**

بالشكل ما اهتمامه به . ولعلنا لم نكفرا من الزينة والفضل فحقى لعلنا على التمسك
وجعل فيه مقياس الجودة والحسن . والحق ان تصور الباحث للنظم على هيئتها
الشكل يمكن ان يتحل في حقيقته الى فكرة اللاحقة التي تحدث فيها الباحثون
وخاصة ابن مندان الخياحي في كتابه سر الفصاحة الاى جعل الفصاحة وصفا مضمنا
على الالفاظ وبالجملة وصفا الالفاظ مع الساني . ثم قسم شروط الفصاحة الى قسمين
قال اول مضمنا . يوجد في اللفظة الواحدة على انفرادها من غير ان يخدم اليها من غير
الالفاظ . والقسم الثاني يوجد في الالفاظ الختلفة مضمنا مع بعضها
تسمى الخياحي بعد ذلك يتحدث عن كل من هذين القسمين وشروطه وما لا يهتم
كثيرا عما قاله الباحث بل ان ابن مندان نقل كثيرا من اقوال الباحث في ذلك (١)
على ان نظرية النظم عند الباحث يدخل في مضمونها بالاضافة الى ما تقدم اعلمنا
القرآن في التصور وطريقته في الالفاظ بشكل مشرق يخالف ما تناولوه التمسكي
من التامين القول وطوائف الكلام . لان كلام العرب المصروف موزون ومتقوس . وكان
القرآن يابن جميع ذلك فهو مشرق غير مقي على مظاهر الاشعار والاصباح .
وهو وان مفهوم النظم لم يكن غريبا على الهيئة الاعترافية ، لعل كتاب الباحث في نظم
القرآن قد حظى باهتمام كبير ، فنحن نجد في اوائل القرن الرابع الهجري عند ابن
يزيد الواسطي السمرقاني (ت : ٢٠٦ هـ) يضع هو ايضا كتابا يشرح فيه اجاز القرآن
الى نظامه وتاليته . وهو ان الكتاب (اجاز القرآن في نظامه وتاليته) وهو كتاب
مفرد ايضا ، لم يزل الجاهل حتى تعرف شيئا عن طهيب الواسطي او مفهومه عن النظم
ولكننا نستطيع ان نحس بقوة الكتاب بكونه من اهمية الا اننا نعلم ان عبد اللطيف
الجزائري قد اهتم بكتاب الواسطي اهتماما كبيرا فوضع عليه شرحين : شرحا كبيرا
مماه الصفحة وشرحا آخر اخرج منه بواحد من اهل اقطانية عبد القاهر هذا
الكتاب ، وهو يشرح نظريته على صورتها المتكلمة . كما وضع ابن الاثير السمرقاني
التوفى (٢٢١ هـ) كتابا عنوانه (نظم القرآن) وهو كتاب مفرد ايضا لا يصف فيه
الا اسمه . وهكذا فان مفهوم النظم - كما ذكرنا كان متشعبا في القرون الاولى
كثيرا ما يكشف اجاز القرآن . وتظهر به اسواره ودقائقه .
وعلى الرغم من ان كتاب الباحث في نظم القرآن لم يخطه هذا العالقي الاخصس
بالقول ولم يزل منه الاعجاب والتقدير . الا قال فيه : * وقد صنف الباحث في نظم
القرآن كتابا لم يزد فيه على ما قاله المتكلمون قبله . ولم يكتف على ما كتبه
المتكلمون (٢) الا انه قد نبى الجانب الآخر من تاريخ النظم عند الباحث ، ومضمونها
اجاز القرآن والح على هذا الجانب الخطا فيها وهو ان موطن الاجاز في القرآن

والتقديم والتأخير وحركات الاعراب . ان هذا الصلابة التي تحدثها عن الجمل
وأرجع الى ملاحظتها في المصم والملازم قبل الكلام في اخصار ما في البحر واجتهد
التي اطلت عند القاهر الجرجاني لينا بعد الحديث فيها . واطلب في نحوها
واقام عليها تنظيم النظم التي اصيحت لمرادها . وبسبب ان . من الواضح ان .
التي بين نظم الالفاظ عند الطاحظ ونظمها . عن الجارتي في . في نظم .
بلا حظ الطاحظ . كما ذكرنا . الا تلك الجواب الشكوك التي تعلق باللام .
اللفظة وانما جاسها . وهذا عن النظم والجملة لا حظ عند الجارتي في النظم .
العنى العميق الذي يحدو نطاق الالفاظ الشكوك او المركب في . لا حظ .
الكلام من نظم جدي . فاعلمك تفرض . الا ان الجارتي .
عند الجارتي ان يكون هو صاحب نظم النظم في . في نظم .
المطابق العظمي وراعي يتيسر عليها تصويرها . كما في .
المطابق . و لا يفي . البحوث القليلة .
وضع جديها قبل بحث اوطال . يظل قوله . ثم جا .
الجرجاني كما استفاد من . عند الجارتي .
أي ما سماه جدي قوله . انما انما انما .
الطريق في التلخيص والاثبات بنظم طارق .
في دليل الامجاز على النظم وحلوه . كما في دليل في العنى .
ويصرف من ضرب النظم .
لا يعرف فيها شك لواحد منهم .
ثم اخذ انما من الجارتي عن توشي ما في النظم .
يفتي ويصرف الحد منها .
فكلام لا منه عليه .
هو انما نظرية النظم .
من وضع من الكشاف .
ليان هذا النظم على المعاني والبيان .
تطبيقاتها .
ذلك الرباط .
ذلك عند الجارتي .
طبق نظرية النظم التي فيها .
ما كتبه الجرجاني .
تحدث عنها عند القاهر في دليل .

كل لون من ألوانها هو معجز في حد ذاته قبل أن يشار إلى أن اجازها في جملتها
 التي تولى شي؟ آخره هو مراعاة الحروف في النظم والتأليف * وهكذا نستطيع القول
 ان الرائي وهو هو الامجاز الى هذه النظم الهلالية لم يسهل شأن النظم فلم
 يذهب عن اهت * ولكننا ينبغي ان نلاحظ متبوية أخرى ان مفهوم النظم الذي
 يتحدث عنه الرائي بهذه مفهوم الباطن فهو مفهوم شكلي بسيط ولا يستلزم
 الالفاظ وتوحيدها في الكلام بما يميز جملتها الصوري ويكفيها الموسيقي وجعلها
 خفية التناق على اللسان لغوة الوقع في الاصطاح * ولذا لك - فيما نرى - لم يكن
 لحدث الهلالي عليه كبير صوخ * فالرائي لم يزل - كما يتوله الهلالي - ان
 يعرض هذه الوجوه بانفرادها في حملها الامجاز من غير ان يراها * كما جعل
 من الكلام معنى الاله () ولكنه أحسن وجوب ما جعلها من الكلام بمراعاة
 نظامه وألهاه ومع ذلك فان قول الهلالي ان امتثلها ما فيه من هجوم على
 الهلالي هو صحيح في جملته * فان هذه الوجوه الهلالية وحدها لا يمكن ان تكون
 من اجاز القرآن لأن الأمر - كما يقول الهلالي - ان (هاه) هي الوجه الا واضح
 القبيح عليها أمكن التوصل إليها بالتهريب والتعسف والتمسح لها بذلك كالتعسر
 الى الامر فالانسان طرفة صخ هو الفصل في بابته نظامه () ولأنه
 لا اهمية لاق صوة بلاغة فالمصاحح فيها الانسداد والنظم والتأليف بالصلح السوي
 الذي قد دلت عليه القاضى عبر الاله والصحى والزمخشري *

هذا كان الاله المرفى أيضا من جهة الاية من الوجه في اجاز القرآن
 التي ان الاله ونفون الاجاز المتعددة لم يهوى الرغف من انه لم يشتر
 الى ذلك اشارة صريحة واضحة ولم يتحدث عن أية في هذا الموضوع تالا ان ذلك
 هو ما يمكن ان يشتم من عبارته التالية : * الكلام قد يظن انه حقيقة والمجاز
 وحرف بعضه وان كان مراداً هو خصم حتى يفسر بولو وسطا لكان * ولا * وفي
 هذه الوجوه التي ذكرتها تظهر فصاحة وتفوى بلاغته * وكل كلام خلاص من اجاز
 وحرف واختصار واتصاف بحد من الذمحة موضح عن قانون البلاغة () فمن

الواضح **الصورة البلاغية عند الشريف المرتضى** مجاز وحذف ولا كرايمجاز والظلم

هي مقاس القبول البليغ موزان الحكم عليه •

ولعلنا لاحظنا أيضا ان علوم البلاغة عوامة على الساتر وبيان فيها • كانت

وسيلة الزمخشري لى الكشف عن اعجاز القرآن ولكن الفرق ها هنا • بين من هو

لحق كبير فكان هذا الصورة البلاغية على اختلافها ليست مقصودا لانها • ولا ينظم

البيها مجردة بل تأتي اهميتها لى انها أدوات النظم واسطحة التى يمكن ان يعنى

عليها حتى تتحقق له تلك الصورة المثالية التى يود عليها اسلوب الأكر الحكيم •

وخلاصة القول انودراسة نظرية اعجاز القرآن • المستقلة قد ابتدأت بالتأويل بالسورة

على يدى النظم • وانتهت الى انه • جعل من جهة نظرية وتأويله • فأما صوره النظم

المعروف فلم يمد على البيه الاعتقالية ولم يك • احد ضم • ما يود افع شيئا

• **الاقبال** • واما السيرة بالمفاهيم الأخرى التى تحدثنا عنها فانها لم تكن •

بلاغة القرآن الفريدة • وتتكرر لسبب تفرده وتميزه فى علم البيان • وكاه المجلد

جسما يطبقون على القبول بان وجه اعجاز القرآن • انما هو ذاته الديدج وتأويله المعجبه

الذى تلقى مقدر البشر ولكنهم • كما رأينا • تفاوتوا فى الحديث عن هذا النظم •

طبيعته • فربما بدأ فى صورة شكلية بسيطة عند الباحث والرباني انتهى الى صورته

الفنية السطزاه عند القاضي عبد الجبار والزمخشري • ما يوجهه عند القاضى الجرجاني

الأشعري القيمة المهمة •

أولاً مجازياً، وثانياً، وثالثاً، فما لذلك إلى نقي وأحزاب، ثم يذكر ابن قتيبة بعض الصور المجازية التي روت في الأجل، ويرونها للصارى إلى حقيقها، ثم يوضح وأيه في ذلك فاستعمل
 • لا للصارى ذهب إلى قول المسيح عليه السلام في الإنجيل: ادعواي وأذهب إلى أبي وأخيه
 هذا إلى أوجه الولادة، ثم يخلق على ذلك يقول: (الولادان الصوي كال هذا
 في نفسه خاصة من غير ما جاز لهم أن يكون هذا الظاهر في الله، تبارك وتعالى عما
 يتفكرون علواً كبيراً، مع صفة السباز فكيف وهو يتكلم في كبر من العواطف الخبيثة، وتكلمت
 حين فتح فضاء الوحي، إذا وجدت فلا تعلم، فذلك ما نعت به تلك، لأن أياك المسمى
 به الخفيات، بجزئك هو طلبة، وإذا صلح لقراب، بالآيات التي في السما، ليهي من
 اسك، وإذا صحت لفضل وجهك، وإن كان ذلك يعلم بذلك غير أياك، فهو
 طالا من التور وهو في الله تعالى له آية طيه السلام، سوك لك غلام، يستعمل
 لي أياك وأبي له أياك، وأخيه ابن قتيبة في ذلك، ذلك ويحتج له بأنهم كالم العوي،
 ونكدا عرف الخلاف في هذه المسائل، في السطين من أصحاب الآيات الاخرى،
 ثم انظر الجهل في ذلك إلى السطين فاختلوا أيضاً حتى غابوا في القرآن الكريم
 من آيات التنويه والتعجب، وانفسوا، كما انفس من ظلم اليهود والصارى، المستعمل
 من أحزاب، فأخذ قوم هذه الآيات على ظاهرها، وهي على حقيقها، وأنكسسيا
 وقوع المجاز لها، وبالمعنى الآخرون في النظر إلى الظاهر، وأولاً هذه الآيات فاستعملوا
 مجازياً، ثم انفس الجهل إلى المجاز نفسه، فكانوا قوم يتأهون في ذلك بآياته أخسسيا
 • أنكروا وجه المجاز في لغة العرب، كما عطلوا الاستعمال الاستعمل
 • لا مجاز في لغة العرب، وأنكر آخرون وجه المجاز في القرآن، خاصة وعجم
 في ذلك أن المجاز يهل على المبالغة، وهو خطه الكذب، وذلك ما ينهون أن يستعملوا
 عنه القرآن الكريم.

يفضل السوطي، لأنه وقد أنكروا وقوع المجاز في القرآن، أنه أصل الكذب، والقرآن
 منزله، وأن المتكلم لا يعمل إلا إذا ضاقت به الصفة، فيستعمل بذلك مجازاً
 على الله تعالى، وهو صريح الذين لا يعقلون وقوع المجاز في القرآن، لأنهم
 لا أن ذلك يورى إلى حصول مطلق في ذلك، كما تعالى في صفة وفي لغة، وأولاً
 أن الله تعالى لو خاطب بالمجاز، كان وجهه منه، أنه مجرد مستعمل، وهذا غير لاشعق
 بالحكمة، وأنها، أنه لا داعية من الصلح إلى المجاز، ما كان الحقيقة، قاله في الله

١ - أول شك القرآن : ٢٦
 ٢ - أول شك القرآن : ٢٦
 ٣ - النزول : ٢٦٤/١
 ٤ - معترك الأثوان : ٢٦٤/١

يجوز في اللغة أن يقل الواحد العظيم الذي له أعوان * نحن نعلم كذا * ونعلم كذا * ونحرم ذلك * قالوا : ولم يرد أحد بذلك أن اللفظ استعمل في غير ما وضع له (١) ثم يفسر تسمية كصاحبة منه أيضا لئلا يفتى المجاز لتماثل من التثنية **بين الحقيقة فيقضى بقوله** * ((**وقلهم اللفظان دل بلا قرينة فهو حقيقة** ، وإن لم يزل اللفظان فهو مجاز ، فقد تيسر بطلانه وأنه ليس في اللفظان الدالة ما يدل مجرّدا على * **جس القرائن** ، ما يستلزم إلى جس القرائن ، وأشهر أمثلة المجاز لفظ الأسد والحصار والبحر وهو ذلك ما يتفلسف أنه استعمل للشجاع والبلد والجواد ، وهذه لا تستعمل إلا موصلة مركبة بقرينة مفيدة مقيدة وتسمى لفظية)) .

ومن الواضح إذن من هذه النقل أن الجدل حل قضية المجاز - كما ذكرنا قبل - ليس سهل * قد بدأ منذ فترة مبكرة ولكنه - فيما يبدو - لم يكن قويا شديدا كما أصبح الحال فيها بحمد علماء ظهرت الفرق والحزاب ، واختلقت وجهات النظر إلى الأمور بين المشبه والمعملة **والشبيهة** وأهل السنة وغير هؤلاء * من الفرق ، ودخل المجاز كسلاح مهم في خدمة هذه الطائفة والأغراض الدينية جميعا ، فتوسعت في استعطاف فريق خدمة لذتهم الاعتقادي ، وأصبح عن استعطاف فريق آخر خدمة لغيرهم الطائفة أيضا ووقف فريق آخر على موقف التصديق والاعتدال * وأهل الحسامين بن بنية وأتباعهم الغمريين على القول بأن المجاز قد خرج عن غايته أحيانا وأصبح مطية سهلة لأصحاب البدع والأهواء * يتجانسونه كيف يشاؤون هو الذي كان يدفعهم إلى هذا الخلف في القبول بأفكار المجاز البتة ، وفي القرآن خاصة حينئذ ، وفي اللغة عامة حينئذ آخر * يقول ابن بنية في ذلك : ((**شاعة فساد أهل البدع كان بهذا السبب** ، فانهم صاروا يحلون كلام الله وسبيله على أيديهم من أنه دال عليه ، ولا يكون الأمر كذلك ، **ويجعلون هذه الأدلة حقيقة وهذه مجازا**)) . تلك هي الملاحظات العامة التي كان يدور في نطاقها الحديث عن المجاز ، وسنحسب أن دراسة المجاز ضد المعتزلة * وتبين وجهة نظريتهم فيه ، هو وقفهم من هذه الملاحظات من خلال الملاحظات التالية :

١ - يعلم المعتزلة بوجود المجاز في اللغة العربية ، وبالتالي بوجوده في القرآن الكريم لأن القرآن إنما نزل بلغة العرب ، وعلى طرائقهم وأساليبهم في النقل والتعبير * ولغمة العرب فيها الحقيقة والمجاز ، ولذلك جاء القرآن **بموصلا** جميعا * يقول القاضي عبد الجبار : ((**أن القرآن نزل لغة العرب** ، وفيه المجاز والحقيقة ، كما قال : (**وكم قصص من قرينة كانت ظالمة**) وكذا قال : (**وإن من قرية اتحن مأكلها قبل يوم القيامة أو بعد**) ، **وإنما** **عدي جدا**) ، أن ذلك ذكر للقرية والمراد بها أهلها من المكلفين لأن القرآن لا يصح

٢ - كتاب الايمان : ٤٦

١ - كتاب الايمان : ٢٥

٢ - " " : ٤٧

وأياً ما قل : قد جعله فلا • ولا أحسنه يصل إلى هذا المعنى في غير
 لفات المعجم إلا على هذه الألفاظ • وفي السوطي • وأعلى أي استعمل
 الأسف وأيضا الذي أنكر المجاز في لغة العرب • ((وهذا في ذلك النقل المتواتر
 عن العرب لأنهم يقولون • استوى فلان على متن الطريق ولا من لها • وفلان طمس
 جناح السفر • ولا جناح للسفر • وشابت لغة الليل • وقامت الحرب على سائر •
 وهذه كلها مجازات • وفكر المجاز في اللغة باحد للنزوة • وبطلان لغة العرب •
 في ان ابن عمه نفسه الذي أنكر المجاز في كلامه (الأريان) يرى فيه كما هو متعارف
 - بعد مدة لم يورد بها السلف • وأح في (الرسالة الدينية) يتحد من صرف التكلم
 عن وجهه السامعي وضع للأوليات المجازية شروحا ينهض مراعاتها • لا يتركها لست
 أن هنالك حالات لا يد فيها من اللجوء إلى المجاز • وأصل الكلام به • على : (الفاروق
 الله نفسه بصفة أو وصفه بها رسول الله صلى الله عليه وسلم بأوصافها التي هي من
 خلق المسلمين على عهد أئمتهم وذواتهم • فصرفها عن ظاهرها للخلق وبالله سبحانه
 وتعالى وحقيقتها المفهومة منها إلى باطن ما يخالف الظاهر • ومجاز • والحق في حقيقتها
 لا يد فيه من أي • • • • •)) ومضى بعده هذه الشروط التي توجب صرف التكلم
 عن ظاهره • ما يدل على أن وجود المجاز أمر لا يد منه في بعض الحالات • وهذا
 يكون الصليم بوجود المجاز شيئا معترفا به من الجميع • على ان أهل السنة قد استدلوا
 من تحديد المعترفة لمصطلح المجاز • وأحوي بقرنه به وهم في • وأستعمل القرآن الكريم
 وطعنا عجزه بوجه بواعثه وشره • ولكن الفرق بين المعترفة وغيره كان في • والشعر
 الذي يتوضى السريفة في تطبيق فكرة المجاز على القرآن • فيها توقف أهل السنة على
 استعماله • حد معين لا يكادون يجاوزونه • المعترفة في تلبية إلى أبعد حده
 وأقصى درجة • وإذا كان الجميع مسلمون بأن في اللغة للحقيقة والمجاز إلا أن
 المعترفة في المجاز يجعلهم يدعون إلى القبول بأن معظم لغة العرب مجاز وأنها حقا
 يقول أبو جني • ((علم أن أكثر اللغة من تأليف مجاز لا حقيقة • وذلك لغة الانعساق
 • نحو : دهم زيد • وقدم عمرو • وأطلق بشر • وجاء المصيف • وأنزل الشيا • الأثر أن
 القطر يناد منه معنى الجسمية • فقولك : قام زيد • معناه : كان منه القيام بأي مسألا
 الجسدي من الفعل • ومعلوم أنه لم يكن منه جسد القيام • وكيف يكون ذلك وهو جسد • والجسد
 يطبق جميع الماضي وجميع الحاضر • وجميع الآتي الكائنات من كل من وجد منه القياس •

١ - تأويل مشكل القرآن : ١٩ - ١٠٠
 ٢ - المزمع : ١ / ٢٦٤
 ٣ - الرسالة الدينية : ١٤

جاء يبدل البعض ، فقال ضربت زيدا وجبهه أوراها . نعم ثم انه مع ذلك متجوز . . . ولهذا ما يحفظ بعضهم في نحو هذا فيقول ضربت زيدا بجانب وجهه الايمن . (١)

وهو شيع الميماز وكثرة انتشاره في اللغة مثلا استعمال التوكيد وهو دليل على صحة الميماز في الكلام ، لانه انما يبقى به لتأكيد الحقيقة ورفع الميماز . يقول ابن جنى (٢) « واذا عرف التوكيد عرف حال صحة الميماز في الكلام . الاتوك تقول : قطع الأمير اللص ، ويكون القطع له بأمره لا يهدء ، فإذا قلت قطعت الأمير نفسه اللص رفعت الميماز من جهة الفعل وصوت الى الحقيقة ، ولكن يبقى عليك التجوز من كان أمير وهو فوقك : اللص ، وأنا لعله قطع بسدء ، أورجه ، فإذا احتطت قلت : قطع الأمير نفسه يد اللص أورجه : فرفع التوكيد في هذه اللغة أقوى دليل على شياع الميماز فيها واشتماله عليها (٣) . وعكسها يبقى ابن جنى المعتزلي يوسع النظرة الى الميماز توسيما كبيرا ، حتى لملاحظها . كما رأينا . في أساليب الاسناد والتوكيد والبدل وغير ذلك من ألوان القول . يقول : « ومن الميماز كثير من باب الشبابة في اللغة (٤) »

من الحذف والنهادات والتقديم والتأخير والحل على المعنى والتحريف . . . وأما الزمخشري فقد حاول فيها بحد في معجته أساس البلاغة أن يتحقق بتحقيق على يثبت فيه أن معظم اللغة مجاز ، وراح يفرز المعاني الحقيقية عن المعاني الميمازية ، وأشار الى ذلك في مقدمة الكتاب فقال : « ومن خصائص هذا الكتاب تأسيس قواعده في فصل الخطاب والكلام الفصح بأفسواد الميماز عن الحقيقة والكتابة عن الصريح (٥) » .

١ - على أنه ينبغي أن نلاحظ أن اتساع المعتزلة في فهم الميماز هذا اتساع الكيماز ، كان الدافع اليه خدمة أغراضهم الاعتزالية والدافع عن رأيهم ومعتقداتهم ، وحتى يستقيم لهم توجيه الآيات والنصوص التي تنالف هذه العقائد ، فكانوا يحاولون في ضوء التوسع في استعماله أن يفهموا النصوص القرآنية فيها بعبءه عن معنويات المشبهة والميماز ، وأهل السنة أحيانا تسامحون لانقاد نصين متعارضين الشديد في استعمال هذا اللون البلاغي .

٢ - الخصائص : ٤٥٢/٢
٤ - مقدمة أساس البلاغة : فرد

١ - الخصائص : ٤٥١/٢
٢ - الخصائص : ٤٤٦/٢

الا حتما تكون الآية التي يحالون بحثها من تلك الايات المشابهة سنة
التي تتعلق بالاعتزال وأصوله • وأما فيما عدا ذلك فالتأكد نجد لهم
حرفا للمؤلف أو خروجاً على الشوكة • ولا نجد عندنا من أهل
السنة أو غيرهم قد شد عليهم الفكر فيما أتوا به من تأويل أو تفسير
وقد مرت معنا خلال الدراسة التاريخية السابقة لجهود المعتزلة أمثلة
كثيرة سخروا فيها كثيرا من أدان الهائفة وفنون المجاز في تأويلاتهم للنصوص
بما يخدم الفرض الاعتزالي وسير في ركابه • وقد ذكرنا عند قليل أن أولئك
الذين تطرفوا أيضا في القبول بأنكار المجاز كلية من اللغة العربية أو القرآن
الكريم كالمعتزلة أو غيره إنما دفعهم الى ذلك حواسنهم الدينية وغيرتهم
عليه من عت المايهين الذين جرى في استعطاله الى أقصى حد ، فأخرجوه
من غاية ، وجعلوه مائة لخدمة معتقداتهم كالمعتزلة وغيرهم من أصحاب الفرق •
وإذا عدا هذا الآن الى بعض الأمثلة التي توسع المعتزلة فيها في استخدام المجاز
، وقالوا في الاخذ به أو صرفوا اليه الكلام حتى يمدد أهل السنة وغيرهم التكبير
عليهم وجه ناهي جميعا تعود الى تلك الأصول المقدية التي هي موضع
خلاف بين الطرفين • وسنحاول أن نتوقف عند مسألتين من هذه المسائل
ولرى الفرق بين معالجة المعتزلة ، ومعالجة أهل السنة لها ، وهيبتى في فرق
منها في استعمال المجاز • ولتكن أولاها مسألة صفات الله ، والثانية
مسألة كلام الله • وكلاهما - كما نعرف - ذات طينتهما التوحيد ، لأنهما
ما يتعلق بصفات الله فان كل ما " من الايات والنصوص على شاكله قوله
تعالى : (يا حشر على ما فوطت في جنب الله) وقوله : (فأبنا تولسو
نم وجه الله) وقوله : (لما خلفت يدي) وقوله (ما علت أيدى ينسا)
وقوله : (وهى وجه ريك) وقوله : (ولصنع على عيني) وقوله : (والسوات
سوات بيمنه) وحديث الرهول : (خلق الله آدم على صورة) وما جرى
هذا المجرى موعند المعتزلة من باب المجاز • في اللغة التي كما يقبل
ابن جنى « أكثرها جار على المجاز ، وكذا يخرج الشئ " منها على الحقيقة »
وذلك لأن حل المعنى فيها على الظاهر يرمى في نظر المعتزلة الى أن تكون
هذه أعضا لله ، (وإذا كانت أعضا " كان هو لا محالة جسما مضمسى على

ما يشاهدونه من خلقه)) ومجازها أنهم يقولون : هذا الأمر يصغر في حجم
 هذا أي بالاضافة اليه وقوته بذلك . وكذلك (يا حسرتي على طفرطك في جنبي
 الله) أي فيها بيني وبين الله إذا أشقت تحسني إلى أمره إلى وتعبه أي ساءه .
 وكذلك قوله : (ثم وجه الله) أي هو الاتجاه إلى الله . وقوله : (ما علمت
 أيدينا) أن شئت قلت : لما كان العرف أن يكون أكثر الأفعال باليد يسرى
 هذا مجراه ، وإن شئت قلت : الأيدي هنا جمع اليد التي هي القوة فكانت
 قال : ما علمت قوتنا . وقوله (ولتضع على عيني) أي تكون بكثرة برأسه
 بك وكلامه لك كما أن من يشاهد الفاعل والكافي به أدنى السعي صلاح
 أمره وانتظام أحواله ، فمن يبعد عن يديه وإلى أمره . وقوله : (والسماوات
 مطويات بعينه) أن شئت جعلت اليمين هنا إلى إراحة فكون على ما ذهبت إليه
 من المجاز والتشبيه أي جعلت الشيطان تحت قدرته حصل راحة اليد بسببه
 في يمين القاض عليه ، وذكرت اليمين هنا دون الشيطان لأنها أقوى اليد اليمنى
 وهو من مواضع ذكر الاشتغال والقوة ، وإن شئت جعلت اليمين هنا القوة كقوله :

إذا طارئة رفعت ليدك فلما عراية باليمين

أي بقوته وقدرته . وجوز أنه أراد بيد عراية اليمين ، وأنا الحديث : (خلق الله
 آدم على صورته) فيحتمل أن تكون اليمين فيه راجعة على اسم الله تعالى كان معنساءه
 وأن تكون راجعة إلى آدم ، فإذا كانت عارضة على اسم الله تعالى كان معنساءه
 على الصورة التي أنشأها الله وقدرتها ، ليكون الصدر حينئذ مضافا إلى الفاعل ،
 لأنه سبحانه هو المصور لها . إلا أن له عز اسمه - صورة مثلا وإن جعلتها على
 آدم كان معناه على صورة آدم على صورة أمثاله من هو مخلوق وبدهر . (١) فمن
 الواضح أن المبتدئة يستخدمون في هذه النصوص وأمثالها المجاز لتأويلهم
 وصرها عن ظاهرها . وأنا أهل السنة - على اختلاف فيما بينهم أيضا - ظاهريهم
 لا يتوسمون في استعمال المجاز في هذه النصوص توسع المعتزلة ، ويرون أحيانا
 حطها على الحقيقة . فهذه صفات الله وردت على سبيل الإثبات والوجود لا على
 سبيل الكيفية . يقول صاحب الطراز : (الذي عن عليه طاب البلاءة والمحققون
 من أهل البيان وهي أنها (اليد) جارية على نعم التكامل ، فهي في الحقيقة
 دالة على ما وصفته في الأصل لكن معناه غير متحقق ، وإنما هو أمر خيالي . قاليد

مثلا دالة على البارحة ، والعين كذلك لكن تحقق اليد والعين في حق الله تعالى غير معقول ، ولكنه بار على جهة التخييل ، كما بين شيبا عن سعيد أنه رجل فاذا هو حيا ، ومن يتخيل سوادا أنه حيوان فاذا هو شجرة السوا غير ذلك من الخيالات ^(١) . وكان أحمد بن حنبل يقول : ((ان لله وجهها لا كالصور الصورة بالاعتيان الملاحظة ، بل وجهه بقوله : (كل شيء هالك الا وجهه) ومن غير معناه فقد احدثه . وذلك عنه وجهه في الحقيقة دون المجرى ~~سائر~~ ووجهه باق لا يهلك ، وصفة لا تنفى ، ومن ادعى أن وجهه نفسه فقد احدث فيه ، ومن غير معناه فقد كفر ، وليس معنى (وجه) معنى (جسد) . . . وكان يقول : ان لله يدين وهما صفة له في ذاته ، ليستا بجارحتين ، وليستا بركبتين ، ولا جسم ، ولا من جهس الاجسام ، ولا من جنس الجسد ، والتركيب ، ولا الابدان ، والبطون ، ولا يقام على ذلك . . . ^(٢) . ان تكون يده القرم والنخعة ، والتفصيل لان جسد : ايد ، وجمع ذلك : ايد . ولو كانت اليد عنده القوة والنعمية لسقطت فضيلة آدم ، ^(٣) ووجه حجة اهل البيت)) . وقال ابن تيمية في بعض الصفات أيضا : (وليس المراد بذلك أن يقال : ان اليد بارحة مثل جوارح الجسد . . . ان لا يخطف أهل السنة أن الله تعالى (ليس كمثل شيء) لا في ذاته ولا في أفعاله ، بل أكثر أهل السنة من أصحابنا وغيرهم يكفرون المشبهة والمجسمة ، وإنما هذه الصفات صفات الله سبحانه على ما يليق به جلالة نسبتها الى ذاته القدسية كسمة صفات كل شيء الى ذاته ^(٤))) .

وأما المسألة الثانية وهي مسألة كلام الله فقد ذهب المعتزلة الى أن الآيات التي تنبئ الكلام الى الله ، وتصف حوارا دار بينه وبين الكائنات ، ولا تؤدى معنى القل الحقيقي المادى ، وإنما هي مجازات لها حقائقها الصورية . يقول ابن تيمية تنبيهة عن المعتزلة : ((وذهب قوم في قول الله وتلاوه الى أنه ليس قولا ولا كلاما على الحقيقة ، وإنما هو ايجاد للمعنى .

وصرفه في كثر من القرآن الى المماز ، كقول القاش : قال الطاعظ فلان ، وقيل برأسه الي ، يريدون بذلك المصلى خاصة ، والقول فضل . . . وقالوا في قول الله للمسا ، والأرض (لا اتيا طوتا أو كرها ثالثا أتينا) : لم يبق الله ولم يقسولا وكيف يخاطب معدوما ؟ وإنما هذا عبارة لكونها فاعلا . قال الشاعر حكايمة

١ - الطبراز : ٨/٣
 ٢ - كتاب اعتقاد الاطام بن حنبل املاء الشيخ أبي الفضل التيمي من كتاب طبقات الحنابلة لابي الحسن محمد بن يعلى : ٢٩٣/١ - ٢٩٤
 ٣ - الرسالة الدينية : ٨ ، ٩

عن ناقته :

ثقل اذا درأت لها **وتشبهى** أعذا به به أهدا **وتدبىنى**
أى الدهر طى وارتحال أنا **يبقى على وتشبىنى**

وهى لم تفل شيئا من هذا ، ولكنه رأها فى حال من الجهد والكسالى
فضى عليها بأنها لو كانت من ثقل لثقلت على الذى ذكر () وهكذا يحل
المعترضة طافه اسناد كلام أو نقل الى الله طى المجاز ، ويرون أن لسه
نظائر فى الشعر القديم وفى لغة العرب * ورد عليهم ابن قتيبة
المعنى فلاح حال أمرين : أولهما أن النقل يقع فيه المجاز حقا ، **وتشبهى**
قال الحافظ فقال ، **وقل برأسه الى : أى أظنه ، وقالت العالمة ، وقيل**
البحر ، ولكن لا يقال فى مثل هذا المعنى تكلم ، ولا يحل الكلام إلا بالنطق
بمعينه ، خلا موضع واحد وهو أن تبيين فى شئ * من الموات عمرة وردت
فثقل : خبر ، وتكلم ، وذكر ، لأن ذلك معنى فيه ، **وتكلمه * وقيل**
الشاعر :

وطئه أحداث صمت **وتحرك ألسنة خفت**
وتكلمت عن أوجه **تلى وهو صر سبقت**
وأرتك قهرك فى القهر **وأنت حى لم تمست**

ومن هذا قول الله عز وجل : (**أم نزلنا عليهم كتابا فلو أنهم كانوا به
يشركون**) أى أنزلنا عليهم برهانا يستدلون به فهو يدلهم * وهكذا يمسلم
ابن قتيبة بوجوب المجاز فى النقل فقط دون الكلام ، ولأن الكلام مقسوسون
بالنطق * بينما يتوسع المعترضة فى استعمال المجاز ، فيها يقوله طى النقل
والكلام معا ، ويحطون الكلام فى ذلك على النقل غير مفرقين * والأمر الآخر
عنه ابن قتيبة أن **أفعال المجاز لا يخرج عنها المصادر ، ولا توجه بالتكرار ،**
فثقل : أراد الحافظ أن يسقط ، ولا يحل : أراد الحافظ أن يسقط أراد تشديده ،
وقالت الشجرة فالت ، ولا ثقل * قالت الشجرة فالت قولاً شديداً ، ولما
على ذلك يكون قول الله تعالى : (وكلم الله موسى تكليماً) من بسبب
الحقيقة لأن الله أكد المصدر معنى الكلام وفى منه المجاز ، وفى قوله تعالى

١ - تأويل مشكى القرآن : ٧٨ / ٧٩

٢ - " " " : ٨٠ - ٨٢

؛ (انما قلنا كسر اذا اردناه ان نقل له كن ليكون) فوك التسل
بالتكرار ووك المعنى باننا^(١) .

ولكن المعتزلة وبالمؤمن هذا أيضا فمتوسعون في استعماله وفهمه فغير قنن
مسألة التوكيد ، ولا يرون فيه نفي للمجاز ، أو اجابا للكلام مخرج الحقيقة
هل هو على العكس يقوى صفة الممازاة ، يقول ابن عيني : ((والمجاز
قد يلحق بالحقيقة ، والدليل على ذلك أن الرب قد وكه كذا وكسدت
الحقيقة ، وذلك قبل الترتيق ؛

عشية سال السهدان كلاما سحابة موت بالسيف والمؤام
وانما هو مره واحد ، فظاهر مجازا لما يقبل به من مجازوه وتم الله مع ذلك
وكه وان كان مجازا . . . وقال الاخضر ؛

اذا البيضة الصفا هضت صحيفة ^(٢) بحرأثنا صاحت صياحا وطلت
فأك (صاحت) وهو مجاز يقوله ؛ صياحا . . .))

وقد رأينا من خلال الدراسة السابقة كيف توسع المعتزلة بصورة خاصة في استعمال
المجاز ^(٣) ، أو المجاز الامتدادى ، وهو الذى يتعلق باستناد الفعل الى
غير فاعله الحقيقي ، ويصل - كما يقبل عند النحاة الجرجاني - ؛ ((بالجميل
أو يقوم على التجوز في حكم ينسب الى الكلمة ، لا الى معناها ذاتها^(٤))
وأولها به كثيرا من الايات المتشابهات التى تشعر بالجبر والارغام ، أو تنسب
الى الله تزيين السوء والفتنة ، أو غير ذلك مما ينكره المعتزلة . وقد دأب
الباحثون هذا النوع من المجاز ، ويطلق على بعض صفا^(٥) صره - لغتهم
بعبه الجاهلية الوثنية - كالمشبه مع علمهم به ، فكان هؤلاء العلمسا^(٦)
لخولهم على القوم الصوفى فى شىء من أمر الجاهلية أنكروا على النسس^(٧)
أن يندوا شيئا الى غير الله كأن يقول الداعى ؛ طلع سهل ، هرد اللبيل ،
ومعهم من الكلام الذى فيه أدنى متعلق ، وكره ابن عربى الله علمسا
قول القائل ؛ أسلمت فى كذا وكذا ، وقال ؛ لجر الاسلام الا الله عز وجل^(٨)
وهذا الكلام مجازة عند النحاة سهل ، وقد كرهه ابن عربى وأظم بذلك . . .))

- ١ - المرجع السابق ؛ ٨٢
- ٢ - الخصائص ؛ ٢٥٤/٢
- ٣ - أسرار البلاغة ؛ ٢٧٦ ، تحقيق رهنر ، مطبعة وزارة المعارف
استنبول ؛ ١٩٥٤
- ٤ - الحميدان ؛ ٢٤١/١

ومضى المعتزلة وخاصة الزمخشري - كما رأينا - يعرضون في استخدام هذا النوع من المجاز مستفيدين من تلك الدلائل التي يمكن أن توجد بين الفاظ الحنفى والفاظ المجازى الذى أسند اليه الفعل فى تأويل كثير من الآيات المتشابهات . وعلى الرغم من أن المجاز كان سلاحا أساسيا مهما من أسلحة المعتزلة جميعها فى تأويل الآيات المتشابهات ، إلا أن أخذهم به لم يكن دائما على نفس القدر بينهم جميعا ، وإذا كان الشريف المرتضى قد غلب عليه فى تأويلاته الاهتمام بالجانب اللغوى ، والتوسع فى استعمال اللغة ، فإن الزمخشري قد عمل فى تأويلاته على المجاز بالدرجة الأولى وجعله السلاح الرئيسى ، ومضى عليه فى أبى تفسيره إلى آخره ، وقد عرفنا أن علم البيان وطم المعانى كانا ميزان الزمخشري فى قياس أفعال القرآن واكتشاف دقائقه وأسواره ، وكانا أيضا سلاحه فى تأويل آياتهما . على أن المعتزلة مهما كان حظ أخذهم من المجاز ، ومهما تفاوت القدر بينهم فى استعماله ظاهريا ، يعترف جميعا علما متفيرا فى التعامل مع المجاز ومن الواضح من الألفية العظيمة التى مررناها هاهنا ، والألفظة الكثيرة التى مرت معنا خلال الدراسة أن المعتزلة إذا كانوا قد اتسموا فى نظرتهم إلى المجاز وضموا إليها قوسهم على نطاق كبير حتى كانوا متبينين فى ذلك ، إلا أن هذه النظرة كانت تتسع بصورة خاصة عند عرضهم لطك المشاكل التى تتعلق بمبادئهم وأصول عقيدتهم لأفهم وجدوا فى المجاز عند ذلك أكبر عون لهم فى الوصول إلى تفسيراتهم التى يريدونها ، فكانوا بسبب ذلك مدعاة للهجوم الشديد من قبل أعدائهم الذين أخذوا عليهم تطرفهم الشديد فى الانسياق وراء المجاز ، واخراج الكلام عن ظاهره والأعراب فى التأويل فى سبيل الوصول إلى ذلك كله . يقول صاحب الطراز فى الحديث عن مسألة الصلوات بين تأويل المعتزلة وغيرهم : ((والفرق بين تأويل المعتزلة وتأويل علماء البيان أن المتكلمين حطروها على تأويلات جديدة ، وانحرفوا بعدها حذوا من مخالفة الأدلة العظيمة ، وكان بعدها عدم أمن من مخالفة الحق حيث كان دالا على التنزيه على دلالة قاطعة ، فلما علموا البيان فأنهم وضعوها على معانيها اللغوية فى تفسيرها الدالة على هذه الجوارح ، ولكنهم قالوا : إن الجارحة خيالية غير متحققة))

وقول الامام الغزالي : ((والأشعرى والمعتزلى لزيادة بحسبها ^(١) بطورا التي
 تأويل ظواهر كثيرة .. والمعتزلة أشد منهم توفلا في التأويلات)) وكذا
 العلقا من الانسياق الطويل و ^(٢) المجاز كما يفعل المعتزلة لأنه مدعاة
 للخلاف الشديد . يقول ابن قتيبة : ((وأما المجاز فمن جهة غلط كقول من
 التأمى في التأويل ، وتشعبت بهم الطرق ، واخطفت النحل)) ودعا ابن الأثير
 الى التصك بظواهر الكلام ، وحمل المعنى عليه ، وعدم الخروج عن ذلك الا اذا
 دعت الشبهة اليه لما يوردى اليه الخروج عن الظاهر من كثرة الخسلاف
 يقول : ((اعلم أن الأصل في المعنى أن يحل على ظاهر لفظه .. والمعنى
 المحلول على ظاهره لا يقع في تفسيره خلاف هو المعنى العمدول عن ظاهره
 الى التأويل يقع فيه الخلاف ، الا باب التأويل غير محصور ، والعلقا متقاضون
 في هذا ، فإنه قد يأخذ بمعنهم وجها ضحيفا من التأويل فيكسوه بمبارسته
 قوة تتميزه على غيره من الوجوه القويصة)) ^(٣)

ولكننا ينبغي أن لانسى في مقابل ذلك أن الجدل الطويل الذي دار حول
 المجاز بين المعتزلة وغيرهم ، من الطوائف الاخرى ، وتوسع المعتزلة في
 تطبيقه واستعماله على مدى كبير ، قد ساعد في تحديد مصطلحه تحديدا
 دقيقا لم يكن موجودا عند أحد غيرهم .

٢ - والمجاز يتعلق باللغة ، والعرف اللغوي الذي تفرضه طبعها على
 أهلها ، ولذلك كان معرفة احكامه وقوانينه لا تكون الا بالرجوع الى أصل
 اللغة والاستتارة بخبرتهم في التفرقة بين الحقيقة والمجاز ، كما يعرف
 أو يفهم . فخلا اذا استعبر الاسد للرجل هي الشجاعة فيجب اقاربه حيث
 هو ولا يجوز تعدده ، فلا يجوز أن يطلق الأمد على الرجل الآخر لوجوه
 هذه المتباينة ^(٤) .

ولهذا اعيب قول الشاعر بغير عن قوته وصحته :

بل لو رأيتني أخت جيراننا اذ أنا في الدار كاني حصار

اذا أنه بعيد عن الوضع فالمعروف أن يشبه بالجار في الهلادة لا بالقوة ^(٥) .

ولكن المعتزلة قوم يقدسون العقل - كما سنتوسع في بيان ذلك بعد قليل -
 هو مؤنون أنه الحكم الأول الذي ينبغي الرجوع اليه في معرفة الاحكام
 فاستهبط الأدلة ، لفظ اتفق مع العقل أخذوه ، وما تعارض معه تهسسوه

١ - فحصل التفرقة بين الاسلام والزندقة : ١٨٥

٢ - تأويل مشكل القرآن : ٧١ ٣ - العطل المباشر : ٢٢٧/١

٤ - الطراز : ٨٧/١ : ٩٠

وهو عندهم مقدم على الرأية والنقل . ولكن مسائل اللغة وما يشمل بها
من المجاز وغيره لا تتعلق بالنقل ، ولا تخضع لأحكامه ، وإنما تخضع
- كما نقل - لأحكام العرف اللغوي . نقل السيوطي عن القاسمي
عبد الوهاب قوله في كتاب المخبر ((أعلم أن الفرق بين الحقيقة
والمجاز لا يعلم من جهة العقل ولا السمع ، ولا يعلم إلا بالرجوع
إلى أهل اللغة ز والدليل على ذلك أن العقل مقدم على وضع اللغة
فإذا لم يكن فيه دليل على أنهم وضعوا الاسم لسمى مشهورا متفق
أن يعلم به أنهم نقلوه إلى غيره . . فمن وجوه الفرق بين الحقيقة
او المجاز أن يعتقد أهل اللغة على أنه مجاز هو مستعمل في غير ما
وضع له ، كما وثقوا على رأيهم وشجاع وحماد في القوي والجاهد . وهذا
من اقوى الطرق في ذلك)

ولكن المعتزلة يفتنون في تطويق ما ذهبهم في تقديرها مثل ، والأحكام
إليه في كل شيء حتى في أمور اللغة ، وما يشمل بها ، متجاهلون - كما
ذكرنا - أن اللغة لا تخضع لذلك ولا تعقد به ، وقد منى المعتزلة
في تأويلاتهم المجازية يلحون على الجانب العقلي ، ويهتدون به اهتماما
شديدا وقد تمايز لغة النصارى بين أيديهم تلك الهادي والأحكام
العقلية التي أخذوا بها ، ويضد ذلك أن الحكم العقلية الموضوع هو العقل
ولا يد من حمل الكلام على تأويلات مجازية تماثل العقل ، وتعلق بسجع
أحكامه . وقد طوى المعتزلة فكرهم هذه نظريا وعليا ، وسرجهوا
دائما بأن الكلام إذا خالف ظاهره ما تطعن إليه أذلة العقول وجب
صره عن ظاهره التي ما يوافق هذه الأدلة بليل الشريف المرفعي
فإذا ورد من الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دل عليه أدلة العقول
وجب صرعه عن ظاهره - أن كان له ظاهر سوحطه على ما يوافق
الأدلة العقلية وطا بقها . ولهذا رجعتنا في ظاهر كثير من كتبنا
الله تعالى الكفى ظاهرهما الأجزاء والتشبه إلى ما لا يجوز عليه تعالى (٢)
ومعنى ذلك أن تأويل الكلام أصبح عارضا للأدلة العقلية أكثر من خضوعه
لأدلة اللغة ، والعرف المستعمل لهما ، والتأويل المجازي أصبح
لا يد طيا ، ولا مندوحة عنها حينما يعارض مع هذه الأدلة مستسوا
استدعت اللغة على ذلك لم تسعف ، وعاهد المجاز على هذا أم لسم

١- المزهر : ٢١٢/١

٢- إلهي المرفعي : ٢٠٠/٢

بمناه • ان التمسك بقبي التاويل عند ذلك مفترق في سبيل العقل
وكذلك العهد فيه • يقول الشريف المرتضى ما ورد في القرآن
من معانيات الوصول عليه السلام مع صميمته وطهارته وكونه الحجة
على الخلق اجمعين : ((انه اذا ثبت بالدليل عصمة الانبياء
عليهم السلام فلي ما ورد في القرآن ما له ظاهر ينال العصمة
ويقتضي وقوع الخطأ بينهم فلا بد من صرف الكلام عن ظاهره ، وحطه
على ما يليق بأدلة العقل ، لأن الكلام يدخه الحقيقة والمجاز
ويعدل المتكلم به عن ظاهره ، وأدلة العقل لا يصح فيها ذلك ، لا ترى
أن القرآن قد ورد بما لا يجوز على الله تعالى من الحركة والانتقال
كقوله تعالى : (وجاء بك والملك صفا صفا ، وقوله : هل ينظرون
الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ، ولا بد مع وضوح
الأدلة على أن الله تعالى ليس بجسم واستحالة الانتقال عليه السدى
لا يجوز الا على الاجسام من تأويل هذه الظواهر ، والعدل عما يقتضيه
صريح الفاظها قرب التأويل أو يعد ، ولو جعلنا العلم بالتأويل جملة
لم يضر ذلك مع التمسك بالأدلة ، وكان غاية ما فيه ألا نعلم قصد المتكلم
بما أطلقه من كلامه ، ونعلم اذا كان حكيمًا أن له غرضًا صحيحًا ^(١) .
فقله تعالى في آية يوسف : (ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان
ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا العظمين) يعدل
ظاهرة على نسب المعصية الى يوسف ، وقد يشعر ((أن يوسف عزم على
المعصية وأرادها وأنه طمس ميطس الرجل من النواة ، ثم انصرف بأن رأى
صورة أبيه يعقوب عاضا على اصبعه فتوجد أعلى الواقعة المعصية)) هذا
ما عدل عليه لغة الآية ، ولكن ((اذا ثبت بأدلة العقل التي لا يدخها
الاحتمال والمجاز ووجه التأويلات أن المعاصي لا تجوز على الانبياء
عليهم السلام)) فان الواجب عندئذ ((صرف كل ما ورد ظاهره بخلاف
ذلك من كتاب أو سنة الى ما يتأيق الأدلة ووافقها ، كما تفعل مثلال
ذلك فيما ورد ظاهره مخالفا لما عدل عليه العقل من صفات تعالسى

وما يجوز وما لا يجوز)) وأخذ الشريف المرتضى من ثم في تأويل هذه الآيات
تأويلات مجازية خاضعة لهذه الأدلة التي يتحدث عنها . يعني : ((ووليتها
الآية وجوه من التأويل في واحد منها يقتضى تواتر بين الله من السند
على القاطنة)) وأخذ المرتضى في إيراد هذه التأويلات وهي أربعة :
أحدها أن الهم في ظاهر الآية متعلق بما لا يصح أن يتعلق به العزم
أو الأرادة على الحقيقة لأنه تعالى قال : (ولقد همت به وهم بها) فمتعلق
الهم بهما إذا ظاهرا لا . يجوز أن يراد أو يعزم ظاهرا ، لأن الوجود
الظاهر لا يصح فيه ، فلا بد من تقدير مطلق يتعلق العزم به . وقد يمكن
أن يكون متعلق به ههنا هو ضمها ، أو دفعها عن نفسه ، كما يقبل
القائل : كنت همت بفلان ، وقد هم فلان بفلان أى بأن يوقعه ضمها
أو كرها . فان قيل : فأى معنى لقوله : (لولا أن رأى برهان ربه)
والدفع لها عن نفسه طاعة لا يصح البرهان عنها ؟ قلنا : يمكن أن يكون
الوجه في ذلك أنه لما هم وضمها أراء الله برهانا على أنه ان عدم
على طاعة به أهلكه أهلها وقتله ، ما وإنما دعى عليه المأودة على التبيح ،
وتقدته بأنه دعاها إليه . فأخبر الله تعالى بأنه صرف عنه سوء والفحشاء .
وان قيل : هذا الجواب يقتضى أن جواب (لولا) يتقدمها فيكون التذبير .
لولا أن رأى برهان ربه لهم ضمها ودفعها ، وتقدم جواب (لولا) فيصح
غير مستعمل ، ما يقتضى أن تكون (لولا) بخبر جواب ، قلنا : أما تقدم جواب
(لولا) فجائز . . غير أننا لا نحتاج إليه في هذا الجواب ، لأن الهمسوم
بالضرب قد وقع لا أنه انصرف به بالبرهان . والتذبير : ولقد همت به ،
وهم به ضمها ، لولا أن رأى برهان ربه لفعل ذلك ، فالجواب في الحقيقة
مطرف ، والكلام يقتضيه ، كما حذف الجواب في قوله . . وقوله . . وان قيل
: قوله : (وهم بها) كقوله : (همت به) فلم جعلتم همتها به متعلقا بالتميم
، وهمت بها متعلقا بما ذكر من الضرب وغيره ؟ قلنا : أما الظاهر فلا يستدل
على ما يتعلق به الهم والعزم فهبط جميعا ، وإنما أختار همتها به متعلقا
بالتميم لشهادة الكتاب والآثار ، وهي مكنة ممن يجوز عليه فعل التبيح ،
ولم يؤمن دليل من امتناع عليها ، كما أمن ذلك فيه عليه السلام .

وتعسف في أكثر ذلك تمسقا واضحا بمراعاة لأدلة العقل التي تحدث عنها .
وإذا كان الخلاف قد وقع - كما رأينا - في الآيات المتشابهات - مسسا
استدعى الأطول ، وحتم استعمال المجاز وغيره من طرائق الفيل لسرف الكلام
وأخراجه عن ظاهره . فان الحكم الالهي في مثل هذه الامور ينبغي أن يكون
اللغة وتقاليدها والعرف المجازي الشائع في أمثال هذه القضايا . وأمسسا
القاضي عبد الجبار فان الحكم الفصلي فيها عند العقل وأدلة . وقس على
في كتابه مشابه القرآن : ((وكل ذلك يوجب أن يرجع في دلالة الفسوران
الى أن يعرف تعالى يدل على العقل ، وأنه حكم لا يخطر على الفهم
ليصح الاستدلال بالقرآن على ما يدل عليه)) وقيل في موضع آخر مشهرا
الى أن المشابه لا يفتى فيه اللغة بل لا بد فيه من دليل العقل . وقيل :
((المحكم ان كان فيه طريقة اللغة أو لغة القرينة لا يحتل الا الرجوع
الواحد ، فقل سمع من عرف طريقة الخطاب ، وطم القرآن أمكه أن يسهل
في الطال على ما يدل عليه ، وليس كذلك المشابه لأنه وان كان من العطاء
باللغة وحمل القرائن فانه يحتاج عند سماعه الى فكر يهدأ ويظفر بحسده
ليحيط على الوجه الذي يتطابق المحكم ودليل العقل)) وقيل كذلك :
((فأما اذا كان المحكم والمثابه وأرد به في التوحيد والمدل فلا بد من
يتألفها على أدلة العقل)) وإذا كان القاضي عبد الجبار يسوغ مسسا
الاعتداد بالمخالص فيه على العقل ، وجعله الحكم الالهي الذي ينبغي المودة
اليه في مسألة المحكم والمثابه بأنه حكم لا يخطئ ، وقاسم مشترك بين
الجميع ، ولذلك انه يمكن أن يقضى على الخلافات التي قد تفرح حاسلي
هذا الموضوع فيقول : ((وسبب اختلاف الناس في المحكم والمثابه
، وأن ما هو محكم عند المشبهة هو من المثابه عند الموحدة ، وما يمسسه
المسوخة محكما عند المشبهة بخلافه كان لا بد بأن يرجع الى حكم آخر . . .
أو بأن يرجع الى أدلة العقل)) إلا أننا نرى أن هذا على المكس
يسوغ شقة الخلاف بين الطرفين . فمن قال ان هذه الادلة المظنية التي

١ - مشابه القرآن : ٦/٢

٢ - المرجع السابق

٣ - المرجع السابق : ٧/٢

٤ - المرجع السابق : ٨/٢

يمتقها المعتزلة هي موضع اثنان من أعضائهم ومخالفتهم الذين لهم هم
أيضا أدلتهم ومقاييسهم العقلية ؟ وقد أدت هذه الحرية الواسعة
التي أعطاهما المعتزلة للرأى والتفكير غير مقيد من أحيانا بالنصر اللغوي
أو العرف المجازى الشائع الى كثير من الاختلافات بين رجالهم أنفسهم
في وجوه التأويلات المجازية . يقول ابن قتيبة في الحديث عن كـسرة
الخلافت بين رجال المعتزلة مع بعضهم أنهم يحتكمون في أقوالهم الى العلى
الذى يدعون أنه لا يخطئ . فيه الناس : ((وقد كان يجب - مع ما يدعونه
من معرفة القياس بأعداد آلات النظر - ألا يخطفوا كما لا يخطف الحساب
والمساح والمهندسون لأن أنتم لا عمل الا على عدد واحد ، ولا عيسى
شكى واحد ، فقط بهم أكثر الناس اختلافا ، لا يجتمع اثنان من رؤسائهم
على أمر واحد في الدين . فأبو الهذيل الملاى يخالف النظار والنجار
بخالفهما ، وهشام بن الحكم يخالفهم وكذلك ثمامة ومهين وهشام الأرقص
وعبيد الله بن الحسن . . . وفلان وفلان ليس منهم واحد الا وله مذمب
في الدين يدان برأية ، وله عليه تسع))
وهكذا خضع مبحث المجاز على أيدي المعتزلة الى سلطان العقل خصوصا
مطلقا في بعض الاحيان بحيث كان يتحول الى شكل من أشكال القياس
وطريقة من طرق الاثبات ، وقد يحل أكثر ما يطبق ، أو يستمد منه كثير
من الجوانب الثرة الفنية التي يمكن أن تشيع في الكلام روظنا وحياة
نتيجة احترام الجانب العقلى الحى واللاحاح عليه في التأويل .
٤ - والفرق بين الحقيقة والمجاز أن الحقيقة - كما يرى ابن جنى - ((ط
أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة ، والمجاز ما كان يخذ ذلك
للحقيقة اذن ما استعمل في المعنى الذى وضع له في الأصل عند يد .
اللغة ، والمجاز ما استعمل في غير ما وضع له . ومن الواضح أن هذا التعريف
لا يفرق بين أنواع المجاز المختلفة ، لأن الاستعارة تدخل في نطاقه
وحتى نواجه مثل هذا التعريف عند الرطاني وهو يحدثنا عن الاستعارة
صحتها فقد مر معنا أنه عرف الاستعارة بقوله : ((تعليق العبارة

١ - لأول مختطف الحد يث : ١٥

٢ - الخصائسى : ٤٤٢/٢

على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة ((كما يدل على أن التفرقة بين الاستعارة والمجاز المرسل لم يكن معروفاً في ذلك الوقت • ولكن صاحب الطراز لا يرضيه تعريف ابن جنى للحقيقة ويقول عنه : « هذا فاسد فانه يلزم فيه خور الحقائق الشرعية والعرفية عن حد الحقيقة لأنها لم تعرف الاستعاطل على أصل وضعها اللغوي مع أنها حقائق)) وناه على ذلك فان تعريف المجاز على هذه المسورة التي ذكرها ابن جنى بأنه ما لم يقرب الاستعاطلات على أصل وضعها في اللغة هو أبلغ من نظر العلوي فاسد لأنه أولاً يعطل بالأعلام النقلة من أصل وهو فان هذه الأعلام لم تكن على استعاطلاتها في اللغوية بل نقلت الى هذه الأشخاص والمعلوم أنها لا تكون مجازات • وثانياً لأن ما هذا حاله يعطل أيضاً بالحقائق العرفية والشرعية فانها قد استعاطلت في غير ما وضعت له في أصل اللغة • ولم تعرف تلك الاستعاطلات اللغوية ولا يهل بأنها مجازات • ويرى أن الأفضل أن يكون التعبير عن المجاز بأنه « ما أضاف معنى غير مصطلح عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب لعلاقتهم بين الألفي والثاني)) •

والمتولة في حد يفهم عن المجاز يفترضون دائماً وجود أصل حقيقي لكسبل صورة مجازية وهو أصل ثابت يأتي المجاز ليحدث فيه خصوصية معينة • وليعرضه عرضاً آخر فيه ميزة وفعل • ينسب الرطاني : « وكل استعارة فلا بد فيها من أشباه : مستعار ومستعار له • ومستعار منه • •

وكل استعارة لابد لها من حقيقة وهي أصل الدلالة على المعنى في اللغة • كقول امرئ القيس قيد الأوبد • والحقيقة فيه : مانع الأوبد • وقيل الأوبد أبلغ وأحسن • فكل استعارة لابد لها من حقيقة قولاً من يسمان لا يفهم بالحقيقة ((فكان مهمة المجاز هي زخرفة المعنى وتزيينه • ومن ثم يصبح مصلاً باللفظ • وجانبها من جوانب الصياغة الشكلية • فهو قس من الطبيعة والزخرف • ومن ناحية أخرى فان اقتراض أن لكل صورة مجازية أصلاً حقيقياً ترتب عليه أنه لابد من أن تكون الصلة بين المعنى الحقيقي والمعنى

- ١ - الطراز : ٤٦/١
- ٢ - الطراز : ٦٧/١
- ٣ - الطراز : ٦٤/١
- ٤ - النكت : ٨٧

المجازى صلة واضحة وقوية.

ان هذه الصلة هي القرينة الشرعية التي تبيح نقل المعنى عن وضمة الإصلي
الى وضع جديد يسمى - كما يقول ابن جنى - ((قرينة تسقط الشبهة))
وإذا لم تكن القرينة واضحة جلية فان هذه النقطة تصحح ضرباً من الهديان
الذى لا يهرله ، وكما وضحت هذه القرينة كان المجاز أجود . فظنرة
المعتزلة الى المجاز نظرة صارفة لا تمثل التعادل وانعدام الفواصل
والحدود ، والحق بعد ذلك أن تصور المعتزلة للمجاز على هذا النحو
تصور تقليدى موروث ، ولم يصبوا به طاقى هذا ، فنقاد العرب جميعاً
يؤمنون بأن لكل معنى مجازى معنى حقيقياً لا بد منه ولا غنى عنه .
وهناك حدود صارفة بين المعنيين ، وقريبة تربط بينهما ، كقطع أو تنض
وبها يقاس حسن المجاز أو رداءته . يقول صاحب الطراز : ((من شرط المجاز
أن يكون صبوراً بالحقيقة ، وليس من شرط الحقيقة أن يكون لها مجاز ، وأما
الآلى لبيان أن المفهوم من حقيقة المجاز هو ما كان مستغلاً لغيره بالمعنى
موضوعه الإصلي ، فهو يوجب أن يكون قد وضع فى الأصل لمعنى آخر . وأما
الثانى لبيان هو أن مفهوم الحقيقة هو اللفظ الذى استعمل فى معنى
موضوعه الإصلي)) .

وإذا كانت الصلة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى هي التي تبيح
النقطة من الآلى الى الثانى ، فان هذه النقطة تحقق للمعنى الإصلي ثلاث
مزايا أو تفرقه ثلاث فوائد هي - كما يقول ابن جنى - ((الإصاح والتوكيد
، والتشبيه ، فان عدم هذه الأوصاف كان الحقيقة البتة)) . ومعنى ذلك أنه
لا يعدل عن أصل الوضح الى معنى جديد إلا اذا تحققت إحدى هذه
الصفات الثلاث . ومعنى ابن جنى يضرب على ذلك الأمثلة والفروض
• فمن ذلك مثلاً قول النبى صلى الله عليه وسلم فى القوس : هرهمسمر .
فالمعنى الثلاثة موجودة فيه . أما الإصاح فلأنه زاد فى أساطير القوس
الذى هو درس وطرق وجواد ، وضوحها : البحر ، حتى أنه ان أحسن البتة
فى شعر أو سجع أو اصاح استعمل استعمال بقية تلك الأسماء ، ولكن لا يفتنى

١ - الخصاصى : ٤٤٢/٢٠

٢ - الطراز : ٩٩/٣

٣ - الخصاصى : ٤٤٢/٢

الى ذلك الا بقرينة تسقط الشبهة • وذلك بأن يقبل الشاعر

طوت مطا جوادك يوم يسير وقد نهد الجواد فكان بحرا
وكان يقبل الساجع : فربك هذا اذا سما بقرته كان نورا واذا جرى
الى غاية كان بحرا ونحو ذلك ••

وأما التشبيه فلأن جبهه في الكثرة مجرى ماء • وأما التوكيد فلأنه يشبه
المرض بالجوهرة وهو أئمت في الغرضه •• وكذلك قبل الله سبحانه
(وأد خلتاه لى رحمتا) فهذا مجاز ، وفيه الاوصاف الثلاثة
أما المحنة فلأنه كأنه زاد في أسماء الجينات والمحال اسما هو الرحمة •
وأما التشبيه فلأنه شبه الرحمة • وان لم يصح • خلتها - بما يجوز دخوله
لذلك وضعها موضع • وأما التوكيد فلأنه أخرجه عن المرض بها بخبره
عن الجوهرة وهذا تعال بالمرض وتغخم منه اذا صبر الى خير ما يشاهد
وليس صعبا • الا ترى الى قبل بعضهم لى الترفيع في الجبيل •
ولو رأيتهم المعروف رجلا لو أيقنه حسنا جيلا • وأما يرفع فيه بأن يرفع
عليه • ويحظ من قدره بأن يصوره في القوس على أشرف أحواله وأنسره
صفاة • وذلك بأن يتخيل شخصا متجسما لا عرضا متوحدا • عليه قوله •

ظلي حب عتمة في فوادى فهاديه مع الظاني يسير

أى • فهاديه الى الظاني يسير • أى فهاديه مضموما الى ظانيه يسير •
وذلك أنه لما وصف الحب بالظليل فقد اتسع به • الا ترى أنه يجوز
على هذا أن نقول :

شكوت اليها حبيها المظفلا فها زادها شكواى الا حلالا

فهو المظلل بالبحر في أصل اللفظة أن يوصف بالظليل • وأما ذلك وصف
بخص الجواهر لا الأحداث • وأما التشبيه فلأنه شبه ما لا يتقبل ولا يمسح
بما يتقبل ونزل • وأما المبالغة والتوكيد فلأنه أخرجه عن ضعف المرضية
الى قوة الجوهرة • () وقد رأينا أن الجاحظ عندما تحدث عن المجاز
لاحظ أنها أنه يكسب اللفظة اسما • ومنها بعد لولات أكثر وأغسست
فقال انه به وأشابهه اصحت لفة العرب • كما لاحظ الزمخشري أيضا

بعض هذه الصفات التي يحمدها المجاز ما يحدث عنه ابن جني والباقط
فذكر أن المجاز في قوله تعالى : (يجعلون أصابعهم في آذانهم
من الصواعق حذر الموت) قد أفاد امتعاضا في اللفظة وبدل على المبالغة
قال : ((فان قلت : رأس الأصبع هو الذي يجعل في الأذن ، فهلا
قليل : أنظهم ؟ قلت : هذا من الامتعاضات في اللفظة التي لا يكاد
الحاضر يحصرها كقوله : (فاضلوا وجوهكم وأيديكم) (فاطموا أيديهما)
أي البعض الذي هو إلى المرفق ، والذي إلى الرسغ ، وأيضا في ذكر
الأصابع من المبالغة طالع في ذكر الأناسل)) .

وإذا كان المجاز يفيد هذه المعاني جميعها ومعاني أخرى يمكن أن تضم
من الكلام ، فإنه لذلك أبلغ من الحقيقة ، وأكثر مزينة وفضلا . فالشريف
المرتضى يرى أن الكلام لا يظهر فصاحته ، ولا تقوى بلاغته إذا خلا من وجه
بلاغي ((وكل كلام خلا من مجاز محذف واختصار واقتصار بعد عن
الفصاحة وخرج عن قانون البلاغة)) وقد ذكرنا فيما سبق أن الجاهل
يرى لبعض المجاز مفعلة من مفاخر اللفظة العربية ، وهو فضل رأسه
في لغتهم يمكن أن يظنوا به ويتباهوا . ويتفق الشريف المرتضى
في هذا أيضا مع الباحث فيري أن كلام العرب إنما كان في المرتبة العليا
من سلم الفصاحة والبلاغة لم يكثر فيه من استعمال ألوان المجاز
يقول : ((وكلام العرب وحى وإشارات واستعارات ومجازات ، وهذه الطال
كان كلامهم في المرتبة العليا من الفصاحة ، فان الكلام على خلاف الاستعارة
وجرى كله على الحقيقة كان بعيدا من الفصاحة بها من البلاغة)) .
وعلى الرغم من أن القاضي عبد الجبار قد ربط فصاحة الكلام بالفظم ، وارتباط
أجزائه خلال النسق والتأليف على طريقة مخصوصة بحيث يحتل كل لفظ
مكانه المناسب في التركيب ، الملائم لما قبله وما بعده سواء كان هذا اللفظ
حقيقة أو مجازا ، إلا أنه أشار إلى أن في المجاز فضل منه ، أو حسنا
زائد أضاف إلى فضيلة الفظم . قال : ((ولا فصل فيما ذكرناه بين الحقيقة

١ - الكشاف : ١٤/١

٢ - أمالي المرتضى : ٢٠٠/٢

٣ - أمالي المرتضى : ٤/١

والمجاز سهل ربما كان المجاز أدخل في الفصاحة لأنه كالاستدلال
في اللغة ، والغالب أنه يزيد على المواضع السابقة ، ولأنه
مواضع تخص فلا تشارك المواضع العامة فلا يصح أن يكسبون
كالحقيقة ^(١) وأنهد (٠٠) وحق المعترزة في هذا أيضا مع التنسرة
العامة للمجاز ، فهكاد يجمع نقاد العرب على أن المجاز يبلغ من
الحقيقة ، وأنه يلطف الكلام وكسبه حلاوة وكسوه رشاقة ، والسيوطي
في استهجانه رأى من أنكروا وجود المجاز في القرآن كان يحصر أن هذه
شبهة باطلة لأنها تذهب بشرط الحسن الذي يكسبه الكلام به .
يقول : « ولو سقط المجاز من القرآن سقط منه شرط الحسن ، فقد انقضى
اللفظ » على أن المجاز يبلغ من الحقيقة ، ولو وجب ظو القرآن عن
المجاز وجب ظوه من الحذف والتوكيد وتكثيرة القصص وغيرها .
وهل على عصر المعترزة للمجاز النظرة الحسية ، فتكون مهمة المجاز
بنا على ذلك تحديد المعنى للحواس ، وإخراج المعنى المطلق
إلى الحصر الطادي . ولعل أكثر من ألح على هذا الجانب من المعترزة
الروائي ، فقد لاحظ عند حديثه عن التشبيه والاستعارة في التفسير أن
أن النقطة فيها تكون لإخراج الشبه إلى صورة الإدراك المحسوس
الذي يجعله قريبا للصورة ، وحينما راع يتحدث عن وظائف التشبيه
وهي قائمه ورأياه ذكر أنه قد يخرج ما لا تقع عليه النطاسة إلى ما تقع
عليه النطاسة ، وأنه يخرج ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة
أو يخرج ما لا يعلم بالديهة إلى ما يعلم بالديهة ، أو يخرج ما لا تسوية
له في الصفة إلى ما له قوة في الصفة ، وفي كل هذا - كما يلاحظ -
الطاح على هذه النظرة الحسية التي نتحدث عنها . وحينما مضى
يحل كثيرا من أمثلة الاستعارات التي وردت في القرآن الكريم
أرجع الجمل فيها إلى استخدام الحواس المختلفة من صوت ولمس
وذاق وغير ذلك في التمييز وإخراجها إلى الوجود . وتأثر ابن جني

١ - الضماني : ٢٠١/١٢

٢ - الطبراز : ٨/٢

٣ - معترك الأقران : ٢٤٦/١

كذلك بنظرة الروائي هذه ، تبرى في المجاز تجسيدا للمعنى وتوحيها
له في صورة حسيه وذلك بهدف تأكيد المعنى وتثبيت في النفسوس
على قوله تعالى : (وأذخناه في رحمنا) الذي تحدثنا عنه قبل
قليل مجاز تام على هذه الخاصة فشبّه الرحمة - وهي أمر محسوس -
بشيء محسوس ظمور وصحيح أن ابن جني قد استعمل مصطلحات
مخالفة لمصطلحات الروائي ، فاستعمل الجوهري والعرض أحيانا أو غير
ذلك طالما أنه يلتقي في نهاية المطاف مع الروائي في الفكرة الأساسية
وأخذ أبو هلال العسكري الذي تأثر تأثرا واضحا بالروائي بمخيط
الفكرة ويعترف عند ذلك طجا على فكرة التقديم الحسي في المجاز
فهو مثلا عند ما يتعرض للاستعارة في قوله تعالى : (وجعلنا ساء
هيا) مثورا) يلاحظ التقديم الهضري للمعنى ، تبرى ذلك من بلاغة
المجاز وإشعاره وتعلله ، فيقول : ((حقيقته : أبطناه حتى لم يحصل
منه شيء . والاستعارة أبلغ لأنها اخراج ما لا يرى الا طبرى (١)))
وكذلك الاستعارة في قوله تعالى : (ويهينونها عوجا) هي أبلغ من
الحقيقة لأنها أخرجت المعنى الحقيقي وهو الخطأ من الممنسوس
غير المشاهد الى المعنى المجازي وهو الا عوجا حسي مشاهد
والخطأ غير مشاهد . (٢) وحين عد أبو هلال أسماء التشبيه الاربعة
كانت جميع الشواهد التي لمردها على ذلك تقوم على أساس الانتقال
من شبه يدرك بالفكر الى شبه يدرك بالعيان والحمد . وهذه
النظرة الحسية للمجاز ، والتي تأثر فيها - كما ذكرنا - تأثرا واضحا
بالروائي هي التي دفعت الى رفض تلك التشبيهات التي جاءت من
اشعار المحدثين ، والتي أخرجت الحسي الى المعنوي بدلا من أن تخرج
المعنوي الى الحسي . ونقال في ذلك : ((وقد جاء أشقا المحدثين
تشبيه طبرى بالعيان الى ما ينال بالفكرة وهو ردي)) وهي تاصبا
نفس الفكرة التي رفض من قبله الروائي على أساسها بعض التشبيهات

١ - الصناعتين : ٢٧١

٢ - الصناعتين : ٢٧٤

٣ - الصناعتين : ٢٤٢

لأنها أخرجت المعنوي إلى الحسي ، أو الأوضح إلى الأغض .
وترتب على هذه النظرة الحسية للمجاز أمر آخر ، وهو : هل الحقيقة
أوضح أو المجاز ؟ أو بتعبير آخر : هل المعنى الاصلى الذي نظمت
عنه الكلمة أوضح أو المعنى الجديد الذي استعملت فيه ؟ وكـ
الجواب الطبيعي المترتب على النظرة السابقة ان المجاز أوضح من
الحقيقة ، مادام كجزء من مهمة على الاقل يخرج المعنوي إلى الصادي
أو المعنى إلى المحسوس ، وقد الح الرطاني كثيرا على هذه الناحية
فريط حسن المجاز بما يدل عليه من ارجاع الاغض إلى الاظهر
الواضح ، يورد في ذلك عبارات تاطعة الدلالة كقوله : ((وكل استعارة
حسنه فهي توجب اللاتقة بيان لا تتوب عنه الحقيقة))^(١) وقوله : ((التشبيه
اليلغ على ضميرين : تشبيه حسن ، وتشبيه قبيح ، قال تشبيه الحسن هو
الذي يخرج الاغض إلى الاوضح فيفيد بيانا ، والتشبيه القبيح ما كان على
خلاف ذلك))^(٢) وقد رأينا من خلال دراستنا لاراء الرطاني فيما سبق
انه بنا على هذه النظرة عاب على بعض شعراء عصره بعض التشبيهات
لأنها أخرجت الاوضح إلى الاغض ، وما تقع عليه الصاعلة إلى ما لا تقع
عليه ، وكانت من أجل ذلك تفرقه من تلك التشبيهات والاستعارات
المعقدة التي لا يبدو وجه الشبه فيها واضحا جليا أو قريبا من
مرى النظر

• وعلى الرغم من أن المعتزلة كانوا يحتجون - كما رأينا - إلى العقل
أولا في اقرار المعنى أو رفضه ، يرون في مطلق هذا المعنى للأدلة
العقلية ضرورة تحتم أن يصرف عن وجهه وتلتص له التأويلات المجازية
المخلفة ، إلا أن هذا لا يعني انهم كانوا يوردون هذه التأويلات
دون سقيا لشئ أو دعم من النصوص والامثلة ، بل كانوا يحرصون دائما
على الرجوع إلى لغة العرب والشعر القديم والاستشهاد به فيما يسمون
به وجه التأويل . وكانوا يشعرون باستمرار أن تأويلاتهم المجازية

١ - النكت : ٨٧

٢ - المعقدة : ٢٨٧ / ١

لأنها أخرجت المعنوى الى الحسى ، أو الأوضح الى الأغمض .
 وترتبط على هذه النظرة الحسية للمجاز أمر آخر ، وهو : هل الحقيقة
 أوضح أو المجاز ؟ أو بتعبير آخر : هل المعنى الاصلى الذى نطقت
 عنه الكلمة أوضح أو المعنى الجديد الذى استعطت فيه ؟ وكسبون
 الجواب الطبيعي المترتب على الذرة السابقة ان المميز أوضح من
 الحقيقة ، مادام كجزء من مهمته على الاقل يخرج المعنوى الى المادى
 أو العقلى الى المحسوس ، وقد الح الرئائى كثيرا على هذه الناحية
 فربط حسن المجاز بما يدل عليه من اخراج الاغض الى الاظهر
 الأوضح ، وورد فى ذلك عبارات طائفة الدلالة كقوله : ((وكى استعارة
 حسنة فهى توجب البلاغة بيان لا تنوب عنه الحقيقة))^(١) وقوله : ((التشبيه
 البليغ على ضربين : تشبيه حسن ، وتشبيه قبيح ، والتشبيه الحسن هو
 الذى يخرج الاغض الى الاوضح فيفيد بيانا ، والتشبيه القبيح ما كان على
 خلاف ذلك))^(٢) وقد رأينا من خلال دراستنا لآراء الرئائى فيها سبق
 أنه بظا على هذه النظرة طاب على بعض شعراء عصره بعض التشبيهات
 لأنها أخرجت الاوضح الى الاغمض ، وما فتح عليه الحساسة الى ما لا تقع
 عليه ، وكانت من أجل ذلك نفرقة من تلك التشبيهات والاستعارات
 الحميدة التى لا يبدو وجه الشبه فيها واضحا جليا أو قريبا من
 مرى النظر

هـ - على الرغم من أن الممتزلة كانوا يحتجون - كما رأينا - الى العقل
 أولا فى اقرار المعنى أو رفضه ، وصرحوا فى مخالفة هذا المعنى للأدلة
 العقلية ضرورة تحتم أن يصرف عن وجهه وتتمسك به التأويلات المبنية
 المختلفة ، الا أن هذا لا يعنى انهم كانوا يوردون هذه التأويلات
 دون سكا لغوى أو دعم من النصوص والامثلة ، بل كانوا يحرصون دائما
 على الرجوع الى لغة العرب والشعر القديم والاستشهاد به فيما يسوقون
 من وجوه التأويل . وكانوا يشعرون باستمرار أن تأويلاتهم المبنية

١ - التكملة : ٨٧

٢ - الحميدة : ٢٨٧ / ١

لا يمكن أن تقع أو تكتسب صفة الشرعية طالما تستند إلى أساس لغوي
مكين . ومن هنا كانت دائما هذه المطاولات الشاقة الجسدية
من المعتزلة للتوفيق بين العقل واللغة ، بين الهادي التي أنشأ
بها واعتقوها ، بين طهجة المجاز وأصل الصرف اللغوي المستعمل فيه
وصحيح أن صوت العقل كان هو الأقوى وهو الأهم في نظرهم
كما ستوضح بعد قليل ، ولكنهم لابد أن يجدوا له السند اللغوي
من العربية وكلام القوم ، كلفهم ذلك من جهد وموسم كان فيه
من عسك وجور . وقد وردت خلال دراستنا السابقة لجهود المعتزلة
أمثلة كثيرة توضح حرص المعتزلة الدائم على هذا السند اللغوي
من العربية لا قوالهم وأهلانهم المجازية . ^{فقط} ~~فقط~~ كان المعتزلة
يرون قولا ظاهرا من شاهد منقول منها كان شأن هذا الشاهد .
وهذا لم يخالف المعتزلة سنة القوم المعروفة في هذه المسائل
فهم كآهل السنة وكجميع علماء العربية على اختلاف طرائقهم ومشاربهم
يحرصون على الشاهد والمثل في كل ما يقولون ، وعلى الاحتكام
إلى كلام العرب وطرائقهم في التعبير ، هو سنة لا يكاد يعيد عنها
أحد . وهذا ساهم المعتزلة مع غيرهم في تدعيم فكرة قداسة اللغة ،
واحترام عاداتها وتقاليدها ، ومراعاة السنن الواردة في استعمالها
واعتماد الثورات المنقلبة عن أهلها أمرا لا يجوز التطريط فيها أو التساهل
في شأنه .

وهذا ذلك طلت النظرة التقليدية شائعة في استعمال المجاز ، وظل الشاعر
مطالبها بالحفاظ على الأشكال التقليدية الموروثة في كلامه . وما هو
الجاحظ يتحدث عن بعض التشبيهات الشائعة المشهورة في كلام
العرب ، ثم يتطرق إلى الحديث عن المجاز في بعض الكلام فيقول
: ((لا يعميه إلا من لا يعرف مجاز الكلام ، وليس هذا مما يطرد لنا أن
نقيمه ، وإنما نقدم على ما أفردوا وحججنا عما أحججوا ، وننتهي
إلى حيث انتهوا ^(١))) داعيا بذلك الشاعر المحدث أن يلتزم

بهذا الطول المتوارث ، ولا يحاطي الخروج عليه ، أو التجديد فيه ،
ومعنى ذلك أنه إذا كان العرب يسمون الرجل رجلا ولا يسمونه بعيسرا
ويسمون المرأة بقرة ، ويسمون الرجل ثورا ويسمون الرجل حسيارا
ولا يسمون المرأة أتنا ، ويسمون المرأة نعجة ، ولا يسمونها ساشاه
فمنهني الحفاظ على ذلك وعدم الخروج عليه .
وهذا لم يتغل المعتزلة عن فكرة القدسية للغة القديمة ، ومثالها
المعروف من كلام العرب وأساليبهم ، وظل المجاز تبعا لذلك خاضعا
للنظرة التقليدية التي كان يتحدث عنها بصراحة اللغويون والنحويون .
ومخالفة القيل أن المجاز قد تحدد على أيدي المعتزلة تحديدا واضحا
دقيقا بمعناه الاصطلاحي المقابل للحقيقة . وضوا به بقوله بهذا المفهوم
على نطاق واسع وكبير في أبحاثهم ودراساتهم القرآنية ، وخاصة في تلك
الآيات المتشابهات التي تصادم مبادئ الاعتزال . وقد استنبطوا كثيرا
من خصائص ومميزات ، وأقاموا حولها دراسات واسعة مركزه . وقد كان
من نتيجة الجدال الطويل الذي دار بين المعتزلة وغيرهم من أصحاب
الفرق والطوائف الأخرى حول المجاز ودفاع المعتزلة عنه دفاعا مدعوما
بالحجج والبراهين القوة المقنعة مستندا إلى المتناقل المعروف من
كلام العرب أن أدرك الجميع أن المجاز ضرورة لابد منها ، وهو من
مستلزمات التعبير ، وخصيصة منه من خصائص العربية ، فأقبل العلماء
على دراسة كثير من أشكال التعبير والصور البيانية في القرآن ، واستفادوا
كثيرا من تحديات المعتزلة لمصطلحاتها ، وأوضحهم لكتيبات
من خصائصها ومميزاتهما .

الفصل الثالث

قضية النقط والمماس

—————

ولدت تقنية اللفظ والمعنى في رحاب الفلسفة والدين نتجتا لك الجدول التالي
الذي كما يبدو بين طوائف المسلمين المختلفة حول مجموعة من القضايا التي تتعلق
بالتحريم : كقضية المحكم والمشابه ، وجواز تفسير المشابه أو عدمه ، وقضية
قدم القرآن أو حدوثه ، وكونه مخلوقا أو غير مخلوق ، وحول جواز قراءة القرآن بخير
الصيغة أو عدم جوازها ، إلى غير ذلك من المسائل والأمر التي اشتد الخلاف
حولها ، واتصل الجدول بها . وقد حاضرت الفقهاء رجال الدين في الحديث
عن تقنية اللفظ والمعنى كما حاضرت فيها المتكلمون ، وكان لهم في ذلك آراء وجهاً
نظر متعددة .

أثبتت أولاً مسألة قراءة القرآن بخير الصيغة التي كانت تشبه قواعد أفواج والسوام
من الأتباع على اعتناق الإسلام من لم يكونوا يحرفون العربية ، فاستمع ذلك فكلم
الفقهاء في جواز قراءة هؤلاء للقرآن بخير لسانه الأصلية ، وجرد ذلك بتطهيرة الحال
إلى التكرار في مفهوم القرآن : أهو في اللفظ ؟ أم في المعنى ؟ أو هو فيهما
جميعاً ؟ وهنا على ذلك ففي أي وجه من هذين الوجهين يمكن إعازه وصونه ؟
وهل يجوز ترجمته أولاً بجوز ؟ فكانت المناقشة والمالكة والحنابلة لا تجوز قراءة
القرآن بخير الصيغة ، وإذا كان المسلم لا يحسنها وهو أمي فإنه يعلو بخير -
قراءة عند الشافعي ، وأما من يحسنها عند المالكية ، فإن أمته الإلتزام وليس
بأن يحل صلافة . ويرى الحنابلة أن من لم يحسن العربية لزك التعلم ، وإذا
لم يعمل مع القدرة على ذلك لم تصح صلاته (١) .
واستقر الاجماع بعد نقاش طويل في هذا الموضوع على أنه يجب قراءة القرآن على
هيئة التي يتحدق بها الإعجاز الذي هو في اللفظ والمعنى ومن هنا كانت
تنتج قراءته بخير الصيغة . (وجه الضم أنه يذهب إعازه المقصود منه (٢))
ولذلك أيضاً كانت ترجمته ترجمة حرفية تطابق الأصل العربي غير متكئة ، وسبب
عدم إمكان الترجمة العرفية أن القرآن الكريم يعل أي كلام عربي يلحق لا بد أن يحل
على ضريح من العناصر الفنية هط : المعاني الأصلية ، والصورة التي تحدثها
الألفاظ عندما تتناسق دلالتها على الوجه الذي يقتضيه العقل . ويسمونها الأمام
الشافعي الدلالة التامة . ويرى أنها تحدث من التناغم البلاغية المختلفة

١- انظر كتاب الفقه على المذاهب الأربعة الجزء الأول وقسم الشهادات : ٢٢

٢- الاتقان : ١٠٩/١

التي هي من خصائص اللغة العربية • يقول : ((للغة العربية من حيث هي اللفظ
 دالة على معان نظمان ، أحدهما من جهة كونها اللفظا أو عبارات دالة على معان
 مطلقة ، وهي الدلالة الأصلية • والثاني من جهة كونها اللفظا أو عبارات مقبوسة
 دالة على معان خاصة ، وهي الدلالة الثانوية • فالجهة الأولى هي التي يشترك
 فيها جميع اللغات ، واليهات تنحصر مقاصد المتكلمين ، ولا تختص بأمة دون أخرى
 فإنه إذا حصل في الوجود فعل لزيد مثلا كالتفاهم ، ثم أراد كل صاحب لسان الأخبار من
 زيد القيام بأمر له ما أراد من غير كلفه • ومن هنا الجهة يمكن في لسان المترجم
 الأخبار عن أقوال الأولين من لسان من أهل اللغة العربية وحكاية كلامهم • ويتأخر
 في لسان المعجم حكاية أقوال العرب والأخبار عنها ، وهذا لا اشكال فيه • وأما
 الجهة الثانية فهي التي يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الأخبار : فإن
 كل خبر يقتضى في هذه الجهة أمورا خاصة لذلك الأخبار بحسب المخبر والمخبر عنه
 والمخبر به ونحو الأخبار في الحال والمساق ونوع الأسلوب من الإيضاح والاختفاء والإيجاز
 والإطلاق وغير ذلك))
 ثم يضى الأهم الشاطبي فحمد و مجوعة من الألوان والنكات البلاغية التي تتفرد بها
 اللغة العربية ، وما تحده هذه النكات في الكلام من معان إضافية لا يحتسبها معجم
 التبيين عليها والاحساس بجالتها إلا أهلها المختصون بها • يقول : ((وذلك أن
 تقول في إهداء الأخبار : قام زيد ، إن لم تكن عناية بالمخبر عنه بل بالمخبر ، فإن
 كانت العناية بالمخبر عنه قلت : زيد قام • وفي جواب السؤال ، أو ما هو منزل تلك
 المنزلة : إن زيدا قام • وفي جواب الخبر لقامه : والله أن زيدا قام • وفي معنى
 التكهيت على من يكره قامه : أنا قام زيد • ثم يتنوع أيضا بحسب تعظيمه أو تحقيره •
 أعني المخبر عنه • وحسب الكتابة عنه ، والتصريح به ، وحسب ما يقصد في مساق
 الأخبار • وما يهبطه مقتضى الحال ، إلى غير ذلك من الأمور التي لا يمكن حصرها •
 وجميع ذلك دائر حول الأخبار بالقيام عن زيد • فمثل هذه التصرفات التي يختلف معنى
 الكلام الواحد بحسبها ليست هي المقصود ، ولكنها من مكلاته وشمطاته ، ويطول
 الباع في هذا النوع بحسن مساق الكلام إذا لم يكن فيه ذكر • وهذا النوع الثالث
 ١ - الموافقات في أصول الأحكام : ٤١/٢ •

(١)

اختلفت العبارات * وهذه الدلالات الاضافية المتوجهة التي يكتسبها الكلام من طريق استخدام هذه النكات البلاغية التي تتميز بها العربية من غيرها هي التي تجعل من المسير توجه الكلام البلاغ لما يرمي اليه ذلك من فقدان هذه الدلالات الثرة ، ولذلك يقول الامام الشاطبي في اعقاب العبارات السابقة : ((واذا ثبت هذا فلا يمكن لمن اعترض الوجه الاخير ان يترجم كلاما من الكلام العربي بكلام المعجم على حال ، فضلا عن ان يترجم القرآن وينقل الى لسان غير عربي الا مع فرض استواء اللسانين في اعقابه ومثابته ، كما اذا استوى اللسان في استعمال ما تقدم تمثيله ونحوه ، فاذا ثبت ذلك لى اللسان المتفوق اليه من لسان العرب امكن ان يترجم احدهما الى الاخر)) .
وانتهرت على سبيل التمثيل أيضا مسألة قدم القرآن وحدوثه ، واستنتج ذلك البحث في ماهية الكلام وطبيعته . ولخص يكن المعتزلة - كما سبق ان ذكرنا - اول من اعتنق نظرية خلق القرآن ، ولكنهم هم الذين تنهوا هذا الرأي ، وادفعا عنه دفاعا شديدا ، وحشدوا له الادلة والبراهين الكلاسيكية والدنيوية المختلفة حتى أصبح يحسرف بهم ، وشكل شطرا منها من اصول عقيدتهم . والى جرهم الى القول بخلق القرآن بأبهم في نفي الصفات عن الله حرما على تنزيله المطلق عن أية مشابهة له مع المخلوقين ، نفوا عن الله تعبا لذلك صفة الكلام ، وانكروا ان يكون متكلما . وقد مر معنا انهم يذهبون في تلك الآيات التي تنسب اليه كلاما ، او تصف عوارا دارينته وبين الاشياء او الكائنات الى حطها على تأهلات مجازية تعدها عين حقائقها المجردة ، او يقولون كلام الله بأنه قد خلقه في بعض الاجسام المخصوصة كاللوح المحفوظ او شجرة موسى ، او جبريل ، او الرسل . وتكون نسبتها اليه كسبب يتناف ما ننتدده اليوم مثلا من قصيدة امرئ القيس اليه على الحقيقة وان لم يكن محدثا لها من جهته الآن . والكلام عند المعتزلة هو كائن حسي ، وهو يكون من الحروف المظنومة والاصوات المقطعة المسموعة ، وهو حينئذ ينسب الى الله ليس

(١) المرجع السابق : ٢ - ٤ - ٤٨
 (٢) المرجع السابق :
 (٣) انظر شرح الاصول الخمسة : ٥٢٨ .

صحة له ، ولكنه شيء خارجي يحدث مخلوق في كائن ما أو شيء من الاشياء المسمية
ذاتها . وكان رأى المعزولة هذا رده فعل لغلو الحنايكة وغيرهم من المشبهة الذين
ذهبوا)) الى أن هذا القرآن المتلوي الحاربي والمكتوب في الصحاح غير مخلوق
ولا يحدث ، بل قديم مع الله تعالى . وذهبت الكلايبه الى أن كلام الله تعالى
هو معنى أدنى قائم بذاته تعالى ^{بالحكم} أنه شيء واحد تواءم ونجبل وهو وفلان وان
هذا الذي نصمه ^{بالحكم} حكاية كلام الله تعالى . . . (١)

وقد حاول الاشاعره بعد ذلك أن يتوسطوا بين الرأيين جميعا لما وجدوا فيها مسن
تطرف وظنوا ، وأما أن القرآن قديم حقا كما ذهب الى ذلك الحنايكة من المشبهين ،
ولكن ليس بالمعنى الذي يكونه من الحروف والكلمات المكتوبه والاصوات التي تصحبها
فإن هذا حادف وتعمد لافل على القرآن ، وأما القديم فهو الكلام النفس القائم
في ذات الله لاستحالة أن يقوم شيء حادث في ذات الله . وذلك لفرق الاشاعره
في موضع خلق القرآن بين المدلول والدلاله في النعم القرآني . فالمدلول وهو المعنى
القائم في ذات الله قديم وسابق في وجوده وأما الدلاله ، أي المعانيات اللفظيه
التي يكونه من الحروف والاصوات التي ينطقها المتكلم فهي محدثه واضمه . وقد تبسنى
هذا الرأي فيها بعد أهل السنه . يقول ابن العنبر في التعليل على شرح الزمخشري
لقوله تعالى في آية الاسراء : ((قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن ياتسوا
بمثل هذا القرآن لا يأتين بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظاهرا)) الذي استدل به
على خلق القرآن ، ورد به قول من زعم أن القرآن قديم : ((عقيدة أهل السنه
أن مدلول المعانيات صفة قديمه قائمه بذات الهاء تعالى يطلق عليها قرآن ، ويطلق
على ادلتها وهي علامه لكلمات النص والأي الكريمة قرآن . وان المعجز عند ههم
الدليل لا المدلول ، لكنهم يتحيزون من اطلاق اللقب بأنه مخلوق لوجهين : أحدهما
أن اطلاق موهوم . والثاني أن السلف الصالح كانوا عنه ماقتفوا آثارهم . . . وأهل السنه
(١) شرح الاصل الخصة : ٥٢٨ .

يقولون : ان القرآن قديم ، لكن لا بمعنى اللفظ الذي يسمعه بعضنا من بعض لسان
هذا طاعت ، بل بمعنى كلام الله الذي الوصية له كانه يذاته تعالى . لهذا هو
القديم كعلمه وإيادته ^(١) .

هذان نوعان لبعض القضايا والمسائل الدينية والكلامية التي نشأت في احضانها
قضية ((اللفظ والمعنى)) فقد ظهرت اول امرها في رحاب الفلسفة والدين نتيجة الجدول
الطويل حول هذه الامور التي مقابلة لبعضها ، ثم انتقلت بعد ذلك الى قضايا
الادب والبيان بصورة عامة . نجد الجاحظ مثلاً ، وعلمه تأثر بها كان يشيع من الحديث
عن جواز ترجمة القرآن الكريم ، ومن جواز قراءة غير العربية أو غيرها . فتمسكت
عن ترجمة الشعر ، فليس انما جواز ترجمة الشعر العربي لما يوصى اليه ذلك من العامة
والأهلب بموضع الحسن فيه ، فقال عبارته المشهورة التي مر معنا : ((الشعر
لا يقطع أن يترجم ، ولا يجوز عليه النقل ، وحتى حول تقطع نظمه ، ويظل وزنه وذهب
حسنة ، ومقطوع وضع التمجيد ، لا كما قال المتن ^(٢) .

كما يرى أنه لا يجوز ترجمة غير العربي . وسئل ذلك من الجاحظ لاحظ تلك التمسكات
الملافة التي تحملت عنها الناطقي كغيره لانقاذ جواز ترجمة القرآن وهي تكات تحدث
بسبب النظم ، ومن مزايا اللغة العربية ، وهو هنا يعتمد عليها وعلى طائفة من
منه ونقل في نقله ان ترجمة الشعر العربي الى لغة اخرى . وقد كان الجاحظ
يضع هذه المزايا الملافة نصب عينه وهو يرى على اللغويين مقلون في أبي عمرو الشيباني
في استحسانه لذلك اللغويين الذين تثار وهو عمرو الى ما فيها من معنى الحكمة والمشمل
وأرى في ذلك طائفة الملافة ، وموطن البراعة ، صاقلين اعقابه فضل للمصانف ورفضه
الاسلوب ، حتى طلب أن يدونا له ليدخلها في كتبه ، وقد حمل الجاحظ هذا
التلف الذي وجدته من أبي عمرو وأما من اللغويين وغيرهم في الاعتداد بالمعنى
فقط الى أن يقول عبارته التي سبق أن عرضنا لها من أن المعاني مطروحة في الطرهيستيق

(١) الكشاف : ٢ / ٤٠٠ .
(٢) الحيوان : ١ / ٧٥ .
(٣) الحيوان : ١ / ٧٧-٧٨

يعرفها العجى والعسى والهدى والقوى دون أن تكون غاية في ذلك اسقاط قيمة
المعاني أو أهدار لفظها ومكانتها في الكلام الجيد الصحيح .
ولكن عبارة الجاحظ هذه - كما سبق أن اشرنا - إذا كانت تعلى من شأن الصياغة
وتعطيها فضلا على المعاني دون أن تعقل هذه المعاني أو تتكررها ، فإن فيها في
الوقت نفسه فضلا واضحا بين هذين المنصحين المبحون من عناصر العمل الفني . ومن
الواضح من خلال ذلك المعنى الموجز الذي سقاه أن الفصل بين اللفظ والمعنى
قد بدأ منذ فترة مبكرة ، وأن الجدل الذي دار حول ترجمة القرآن ، وجواز قراءته
بغير السببية أو عدم جواز ذلك كان من أبعث احاساس بهذا الثنائية الحادة بين
المنصحين ، فقد رأينا الجدل في هذا الموضوع يعود الى الحديث عن اعجاز
القرآن وهل هو في اللفظ أو في المعنى أو في كليهما ، وقد انتهى فريق الانتصار
لهذا المنصر ، ونهى فريق ثان الانتصار للمنصر الآخر ، ثم وقع شبه اجناع عاشره
الاعجاز فيها جميعا . وفي كل ذلك كان يفتقر الى اللفظ والمعنى وكأنها مستغلان ،
أو كأن بينهما فصلا حادا . كما أنه في مسألة الجدل حول موضوع خلق القرآن وقدم
كلام الله أو حدوثه ، كانت هذه الثنائية موجودة أيضا في اذهان الغاضضين
في الموضوع فقد فصلوا بين المدلول والدلالة في النثر القرآني : بين المعنى القائم
في ذات الله وبين المهارات اللفظية التي يميزها عنه . فكلام الله قديم من حيث
معانيه ، يحدث من حيث الفاظه المتصلة بالهشرا المخلوقين ، ثم أصبح الجدل يهدى
عند الكلام القديم والكلام المحدث المخلوق بين المعتزلة والاشاعرة . وطرق هذا
الجدل الى الحديث عن اعجاز القرآن ، وكان مركزا حول اعجاز هذا النثر المنظوم
المفرد لا اعجاز القائم في الذات الالهية . ثم جاءت في الهيئة الاعتزالية فكرة الصرفه
التي نادى بها النظام ، ورجع فيها أن القرآن ليس كتابا مدجرا من حيث اصاحبه
وبلاغته ، وأن الناس قادرين على خلقه لولا أنهم صرفوا عن ذلك ضرها من الصرف . وقد
عمد لهذا الرأي مقدما للمعنى الجاحظ ، فأكثر على استاده طذهب اليه ، وحساب
أن يلتمس اعجاز القرآن ، وسر تفوقه فوجد ذلك في النظم ، وكان مفهوم النظم عنده

كما لاحظنا قبل قليل - شكلها ، فحطه ذلك على أن يفضل الشكل على الضمن ،
 وعطيه العزه ، والشرف ، وأعلن في قسمة اللفظ والمعنى آياه التي سبق أن عرضنا
 لها ، والتي أصبحت لها بعد ذات خطر كبير لما كان يحظى به صاحبها من مكانته
 في الادب والبيان ، ولما كان يتمتع به من شخصيه طاقه مبروه .
 اداع الجاحظ المعتزلي - كما لا يخفى - فكن أهميه اللفظ وحطه وترجيحه على المعنى
 دون أن يقصد اصطاط المعنى أو احتقاره ، ولكن قبل الجاحظ - قبل طه الهذاه على غير
 ما اياه له صاحبه ، وتوجهه الناس طولاً لقيمة المعاني ، وحطاً من قدرها ، وتترك
 هذا التصور خطياً عليها على المقاييس الادبيه لما انصرفت طاقه الناس من يومئذ
 الى الشكل ، وأعطته الاهميه الاولى ، وأولته العزه والشرف ، ولم تعد تعطى المعنى
 كبير فضل ، بل أصبح الشكل وحده مقياس الادب الجيد ، وهو تؤمن بمرآة الادباء ،
 وتعرف اقدارهم . وحمل الجاحظ من هذا القسمة المنهه بالخطيه . فنحن نجسد
 آياه - يهدى الى جميع الصفات الادبيه ، وقد اسي* فبها احيانا ، أو يطلع في عمومها
 احيانا اخرى . ولعل من اشد العقاد ظمراً بالجاحظ في قسمة اللفظ والمعنى
 أبو هلال العسكري الذي أجمع اسرار الجمل الثني في الشعر الى اللفظ ، وقال في
 في ذلك . فقد اظهر أبو هلال عبارات الجاحظ وظل فيها ، فقال : ((وليس من
 الشأن في ايراد المعاني لان المعاني يعرفها المعنى والعجب والبري والمصدق
 وانما هو في جودة اللفظ وصفائه ، وحسنه وهيبته ، وفراجه ونقائه ، وكثرة طلاوته
 وطائه مع صحة التركيب والترتيب ، والخلو من أورد النظم والمطائف ، وليس يطلب حسن
 المعنى الا أن يكون صواباً ، ولا يقع من اللفظ بذلك حتى يكون على ما وصفتاه))^(١) ويترد
 أبو هلال في موضع آخر أيضاً أن الميزه البلاغيه للكلام انما تكمن في الالفاظ ، لان المعاني
 قد تقع للناس جميعاً ، للخاصه والعامه ، وانما يتفاضلون في نظمها وتأليفها على
 شكل معين . يقول : ((على أن المعاني مشتركه بين العقلاء ، فهبط يقع الجهد للمعنى
 والتعطي والزنجي ، وانما يتفاضل الناس في الالفاظ ووصفها ونظامها))^(٢) ويدل على

(١) الصانعون : ١٤
 (٢) الصانعون : ١٩٦

على أهمية الالفاظ في العمل الفني ، وأنها التي يقوم عليها أساس التفاضل ، فيذكر
أن الكتاب إنما يترجمون خطيبهم وربما تلهم لمتفاضلوا بمقدار الصنعة في الخطيبين
والربانك ، فيقول : ^(١) من الدليل أن مدار البلاغة اللفظ أن الخطيب الرائع ، والاشعار
الرائعة ما علت لأفهام المعاني فقط ، لأن الردي في الالفاظ يقوم مقام الالفاظ
ضبا في الأفهام . وإنما يدل جنس الكلام ، واحكام صنعته ورويق الفاظه . . على
فيل قائله ، وهم منشئه ^(١))

وليس أبو هلال وحده هو الذي أخذ أوكاد عبارات الجاحظ وزادها مبالغه وظللتها
بل يشركه في ذلك أبو القاسم الاصفهاني الذي تراه يردد في القرن الخامس أن الناس
جميعا يشتركون في معرفة المعاني ، فبني مطروحة نصب العين الجميع ، واصمم
خواطرهم ، لا يكاد يحتسب ، مطلقا على احد منهم ، وإنما الشأن للصياغة . يقول
((اعلم أن المعاني مطروحة نصب العين ، وتجاه الخواطر ، يحرفها نازله الويسر
وساكنه الدر ، والقرايح تشترك فيها ، وإنما المعنى في سهولة مخرج اللفظ
وكثرة الماء وجودة السبك ، وأنا انشدك ابياتا معناها واحد الا أن تفاوتها في اللفظ
عظيم ^(٢)) .

وكانت احمر عبد القاهر الجرجاني أن رأى الجاحظ حول اللفظ والمعنى قد اسيء فهمه ،
ولذهب الناس في تصورهما الى غير ما يرى اليه صاحبها ، حتى اصبحت خطرا على
البلاغة والمقاييس الفنية ، لان التناهي بين هذين العنصرين قد شاعت بين الناس
اولا ، ثم ظهت العناية بالشكل على اهتمام الجميع ، حتى اصبحت يرون فيه مصدر
الجمال الاول ، وضوا يهايون في حسن الصياغة وانتقائها والتفنن في الواقع
على حساب المعاني والافكار . رأى عبد القاهر أن الناس قد اطاروا فهم نظريتهم
الجاحظ من وجهها معا : لم يدركوا مفهومه عن اللفظ ، كما جهلوا تصور للمعاني
التي قال عنها انها ملقاه في الطريق ، فحاول أن يوجه رأى الجاحظ التوجيه الصحيح ،
فيبين أن ابا عثمان في حديثه عن الالفاظ لم يرد اللفظه المستقلة برأسها فهذا لا قيمة
لها ، ولا تكتسب اللفظه المفردة فضيلة على لفظه اخرى الا اذا كانت احدهما مألوفه

مستعمله وذلك غيره وحقيقه ، وأن تكون خبره **لا** أخف ، وأتراجها أحسن ، ومسا
 يكد اللسان **أبعد** (١) ، وأما فيما عدا ذلك فلا قيمة للفظ المفرد ، ولا منه لها أو شرف
 وإنما تكسب العزه والحسن حين تنظم مع أخوات أخرى لها في سياق جملة أو تركيب سبب
 فإذا كانت اللفظة متلائمة في مكانها الذي هي فيه **وهي لها** بعد ما واطلها مسن
 اللفظ حكم لها عندنا بالعزه ، وإن فاللفظ **لا** تتفاضل من حيث هي اللفظ مجردة ،
 ولا من حيث هي كلم مفردة ، وإن اللفظ ثبت لها الفضيلة وخلالها في ملامة مع
 اللفظة بمعنى التي ظهيرا ، أو ما شبه ذلك **فعلوق** **بصريح اللفظ** (٢) وما يستدل
 على ذلك أقل من اللفظة ((نزلت **ووعظك** في موضع ، ثم تراها حينها تنقل عليك ،
ووعظك في موضع آخر ، فلو كانت الكلمة إذا حنت حسنت من حيث هي لفظ ، وإذا -
 استحقت العزه والشرف استحقت ذلك في ذاتها وعلى أفرادها دون أن يكون السبب في ذلك
 حالها مع أخواتها المجاورة لها في النظم لما اختلف بها الحال ، ولكنها إذ أن تحسن
 أبدا أو لا تحسن أبدا (٣) ، ولا شك أن الجاحظ حين تحدث عن المعاني المأخوذة
 في الطهيق ، وأعطى اللفظ العزه ، وأما ذلك الأشارة الواضحة لم يكن يريد هذا اللفظ
 المفرد الذي بين يدي القاهر أنه لا قيمة له في حد ذاته ، وإنما هو يريد شيئا أبعد من
 ذلك وأعمق وأهم ، يريد الصورة التي تحدث في العيني ، وهذا هو مفهوم قول الجاحظ
 عن الشمارة صياغة وضرب من النسخ وحين من التصور ، وهذا الصياغة ليست هي
 اللفظ المفرد ، وإنما هي الصور التي تحدث في المعاني ، فالعلماء ((لم يوجهوا
 اللفظ ما أوجهوه من الفضيلة وهم يعنون نطق اللسان وأجزاء الحروف ، ولكن جعلوا
 كالمواضع لها بينهم أن يقولوا : اللفظ ، وهم يريدون الصورة التي تحدث في العيني
 وبخاصة التي حدثت فيه ، ويعنون الذي عناء الجاحظ حيث قال : **وذهب الشيخ إلى**
استحسان المعاني . . . **وضرب من التصور** ، وط يعنون إذا قالوا : **أنه** **أخط الحديث**
فيثنته **وقرظه** **وأخط المعنى** **خبره** **فرد** **جوهري** ، **وحيات** **فجعله** **له** **بهاجته** (٤) ، وهكذا

(١) دلائل الإعجاز : ٨٨ .
 (٢) المرجع السابق : ٩٠ .
 (٣) المرجع السابق : ٩٢ .
 (٤) المرجع السابق : ٤٢٦ .

وجه عهد القاهر مفهوم الجاحظ عن اللفظ توجيهاً مديداً فجعله مراداً لكلمة الصورة ،
 وذكر أنه قد كان من باب العواضعين النقاد أن يطلقوا اللفظ ويردوا به المصنوع
 التي تحدثها الالفاظ بسبب النظم . ولعل السبب في هذا أن تفصيل اجراء الكلام
 الى اللفظ والمعنى والصورة لم تكن قد امتضت بعد في اذهان النقاد ، الا كسبان
 المصروف أن الكلام هو اللفظ والمعنى ولا ثالث لهما ^(١) . فلما نفي الجاحظ أن يكون
 موطن الهلافة في الكلام متعلقاً بالمعنى لم يجد الا اللفظ ^(٢) فصوره عن الصورة ، على
 أن كلامه لم يخل من الاشارة الى مصطلح الصورة والتصوير ولا لك كان الاطام عهد القاهر
 وهو يتحدث عن الميزة الهلافية للكلام ، ويرد ذلك الى الصورة التي يحدثها النظم
 يعترف بدور الجاحظ في الاسهام في بناء هذا المفهوم ، ويشير الى استفادته منه
 في ذلك فيقول : ((وليس قولنا : الصورة قاطبة من اجتهاد ، ولكن يكفك قول الجاحظ
 وانما الشعر صناعة ، وضرب من النسيج ، وجزء من التصور ^(٣) . فعهد القاهر
 الذي يوجه رأى الجاحظ هذا التوجيه الشديد من ناحية ^(٤) ويستفيد منه استفادة واضحة
 من ناحية أخرى ، يقول محمد قضي هلال : ((على الرغم من امالة عهد القاهر لهما
 مقناه من آراء في النظم فقد تأثر بآراء سابقيه وهذا حد وهم في الاعتداد بالصياغة ،
 وانها نظير التصوير والنقش ، وكانت جل افكاره دائره حول هذه الصياغة ، وقد اتسدت
 افادة كبره من افكار اصحاب اللفظ وترجيحه على المعنى ، وخاصة الجاحظ ، نفسي
 كتب الجاحظ بذور الافكار عهد القاهر جمعها ولكن تجلت امالته بعد ذلك في ثورته
 على معاصريه من اشتغلوا في نصرة اللفظ حتى غفلوا عنه عن الغايه . . . وقد عرنا الجاحظ
 الحصن للالفاظ ، ولكن يفهم من كلامه في مواضع مختلفة أنه يقصد الصياغة ولاما ^(٥)
 الالفاظ لتصوير المعنى كما بينا ذلك من قبل ، وهذا معنى قريب كل القرب مما اراده عهد
 القاهر في نظرية المعنى التي شرحناها ^(٦) . وقد أن شرح عهد القاهر مفهوم اللفظ عند
 (١) دلائل الاعجاز ، ٩٩٠ ، تعليق المراغي . أولى سنة : (١٩٥٠م ١٣٦٩هـ ،
 المطبعة العربية .
 (٢) المرجع السابق .
 (٣) النقد الادبي الحديث : ٢٨١ - ٢٨٧ .

الجاحظ على هذا النحو ضي بوجه أيضا مفهومه من المعنى . فقد قال الجاحظ
 ان المعاني مطروحة في الطريق ، فأية معان هذه ؟ يرى عبد القاهر ان هذا المعنى
 الذي يتحدث عنه ابوعثمان يشبه (المادة الاولى) أو (المادة الخام) التي يمتنع
 فيها المائع خالصا أو سواها . هذا المعنى هو (الذهب) أو (الفضة) خلا واث
 حيثما ترى الخام أو السوار في صورته المكتطه لا تحكم عليه من خلال الذهب أو الفضة
 التي صنع منها ، وإنما تحكم عليه من حيث هو خام أو سوار مكتمل الصنع تام الهيئة .
 فمادته الاولى - الذهب أو الفضة - لا قيمة لها وحدها ، انما شيء " طلق مطسرح
 في الطريق ، شيء " في تناول ايدى الناس جميعا ، ولا يصح لها فضل الاجسام
 تعطى صورتها العظيمة في قالب الصنعة الجميل ، يقول عبد القاهر (مجلسه)
 ان مهبل الكلام مهبل التصوير والصياغة ، وأن مهبل المعنى الذي يعبر عنه مهبل
 الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه كالفضة والذهب يصاغ منهما خام أو مسسور ،
 فكما أن محالا اذا انت اهدت النظر في صوغ الخام وفي جودة العمل وهداه ان تنظر
 الى الفضة الحاملة لتلك الصورة أو الذهب الذي وقع فيه العمل وتلك الصنعة ، وكذلك
 محال اذا اهدت أن تعرف مكان الفضل والتميز في الكلام أن تنظر في مجرده معناه كما
 أنا لو فضلنا خطا على خام بأن تكون فضة هذا الجود ، أو لونه انفس ، لم يكن ذلك
 تفضيلا له من حيث هو خام ، وكذلك يعنى اذا فضلنا بوطا على بيت من أجل منسائه
 أن لا يكون تفضيلا له من حيث هو شعر وكلام وهذا قاطع فأمره (١) .

على أن عبد القاهر قد جاء متأخرا بعد أن شاعت التناهي بين اللغز والمعنى ^{في} عند الناس
 وادعت بينهم نظرية الجاحظ بشكل مقوم مفلوط حينما ، وشكل مبالغ فيه حينما آخر ، وتناقل
 الناس رأى الجاحظ على أنه مادة منه - وهو من هو في التاريخ الادبي ؟ - ^{في المعنى} بتأليف
 اللغز ^{في المعنى} أو عتقا بالصياغة والاحتفال بها احتفالا شديدا حتى ولو كان ذلك على حساب

المعاني بي .
 (١) لائل الاعجاز : ٢٥١ .

لقد ادهى بن جعفر ^{بمصر} جمال الشعر في صياغته ، فلا تذهب على الشاعر أن يعجز لاي معنى يشاء سواء كان هذا المعنى حسنا أو سيئا ، وضيقا أو رويها كادام هناك أن يعرضه في صياغة جملة وشكل موثوق . فالشعر صنعة قبل كل شيء ، ولا لك فلاح من الاعظام يعصر الصياغة والشكل في العظام الاول . يقول : ((والمعاني كلها معروضة للشاعر وله أن يعظم فيها أحب وأقرب من غير أن يحظر عليه معنى يروم الكلام فيه الا كانت المعاني للشعر بمنزلة المادة الموضوعه ، والشعر فيها كالصورة كما يوجد في كل صنعة من أن لا يد فيها من شيء موضوع يقبل تأثير الصورة مثل الخشب للتجانس والفضة للصياغة وعلى الشاعر اذا شرع في معنى كان من الرفعة والصله ، والبرهنة والنزاهة ، والبطح والقناعة ، والهدج والمضيبة ، وغير ذلك من المعاني الحميدة والاصيلة ، أن يتوخى الهلوع في التجهود في ذلك الى الشبهات العظيمة ^(١) . وادام الشأن للصياغة ، والفضل في تجهدها فلا يأمر على الشاعر أن يناقز نفسه ، بل يعد ذلك فضيلة له تدل على نكته من الصنعة ((فنناقضة الشاعر نفسه في تصديقها أو كلفها بأن يصف شيئا حسنا وصفا حسنا ، ثم يدهه لما حسنا ايضا غير متكررا ولا مسبب من فضله الا احسن المسودح واللام ، بل ذلك عندي يدل على قوة الشاعر في صناعته واتقدها به عليها ^(٢))) . ويتلهم الايدي فكيف الجاحظ في المعاني الطقاء ، فبئس أن الفضل في الشعر يرجع الى الالفاظ ، لان المعاني موجودة في كل امه وفي كل لغة ، وطايات به الشاعر أو الاديب من معنى لطيف أو حكمه بارعة أو ادب احسن فإنه ليس له من الخطر مساسا للصياغة ، ويمكن الاستغناء عنه عند الضرورة لانه شيء وارد في الكلام ، لان المعقول الاول على الصياغة يقول : ((ودقيق المعاني موجود في كل امه وفي كل لغة ، وليس الشعر عند أهل العلم به الا حسن الثاني ^(٣) وثوب المأخذ ، واختيار الكلام ، ووضع الالفاظ في مواضعها ، وأن يورد المعنى باللفظ المعتاد فيه المستعمل في علمه . وأن تكون الاستعارات والتشبيهات لا تفتق به بالتصريح له ، وغير طائره لصنعة ، فان الكلام

(١) نقد الشعر : ٢٧

(٢) نقد الشعر : ١٨

لا يكفى البهاء والرويق الا اذا كان بهذا الوصف . . لان الفرق مع هذا مسمى لطيف أو حكمة باهية أو أدب حسن ، فذلك زائد في بهاء الكلام ، وأن لم يتيسر فقد رثا الكلام بنفسه ، واستغنى عما سواه . (١)

ويحدثنا الامدى في آخر من الموازنه أن المظهرين وأهل البلاغه يحسون غلبتى أن الفضل ليس في المعانى ، ولا في استقصائها أو الاحاطه بها ، ولكن في الالطام بهذه المعانى أى في صياغتها الصياغه الجميله الموثقه . والامدى يؤيد هؤلاء ، ويصرح بانتقائه المهيم والاهاب مذمهم . يقول : والمظهرين وأهل البلاغه لا يكون الفضل عندهم من جهة استقصاء المعانى ، والاغراق في الوصف ، وإنما يكون الفضل عندهم في الالطام بالمعانى ، وأخذ العفوضها كما كانت الاوائل تفعل ، مع جودة المسلك وقرب المعانى . والقول في هذا قولهم والله اذهب . (٢)

ويتردد اهتمام الناس بالصياغه ، واعطاؤها المنزله والشرف في العمل الفنى ، حتى اذا وصلنا الى عصر ابن رشيق القيروانى وجدناه عن التابعه الشاعره بين هذين المنصحين ، وأن لكل ضبط شعرا وأحزابا . فهناك اصحاب الالفاظ ، واصحاب المعانى ، ولكم سبل من هذين الفريقين آراءه واهاب ، ولكن ((أكثر الناس على تفضيل اللفظ على المعنى)) ويوجد بعضنا من حجج اصحاب اللفظ فيقول : ((سمعت بعض الحذاق يقول : قال العرب اللفظ اعلى من المعنى ثمتا ، واعظم قيمه ، واعز مصلها ، لأن المعانى موجوده في طبع الناس ، يعنى الجاهل فيها والعاقل ولكن العمل على جودة الالفاظ وحسن المسلك وصحة التأليف . الا ترى لو أن رجلا اراد في المديح تشبيه رجل لنا خطأ أن يشبهه في الجود بالثيت والبحر ، وفي الاقدام بالاسد ، وفي الضأ بالسيف ، وفي المزمز بالمسيل ، وفي الحسن بالشمس ، فان لم يحسن تركيب هذه المعانى فى أحسن حلاها من اللفظ الجهد الجامع للسرقة والجزالة والعدوه والطلاوه والمسهوله والحلاوه لم يكن

(١) الموازنه : ٤٠١/١ .
 (٢) الموازنه : ٤٩١/١ .
 السعده : ١٢٧/١ .

للمعنى قدره . (١) ونقل ابن رشيق رأى استاده عبد الكريم النهشلي في تفضيل اللفظ على المعنى في شعره وتأليفه فيقول : ((الكلام الجبل أغنى عن المعاني اللطيفة من المعاني اللطيفة عن الكلام الجبل)) (٢) .

وتزايد غاية الناس بالشكى تزايداً شديداً ، حتى اذا وصلنا الى القرون المتأخرة وجدنا ناقداً كإبن خلدون مثلاً يكاد يظنح عن المعاني كل قيمه ، وينسب الفضل كل الفضل للالفاظ ، فهي الاصل والمعاني تابعة لها ، وأن صياغة الكلام شعوره ونشوره محصوره في اجادة اللفظ ، فتقى حفظه المرء واجابته وأغنته على الطريقة التي دبرج العرب على استحضاره فيها فقد أصبح أدبها يلبثها ، وإن يجد امامه أية صموه تعترضه اذ المعاني شيء يأتي على الهامش ، ولا يمكن أن تشكل في العمل الأدبي أية صموه : يقول ابن خلدون ((أعظم أن صناعه الكلام نظط ونشوا أنها هي في الالفاظ لا في المعاني ، وإنما المعاني تبع لها وهي أصل ، فالصانع السخدي يحاكي ملكه الكلام في النظم والنثر إنما يحاكيها في الالفاظ يحفظ أعظالمها من كلام العرب ليكثر استتماله وجهه على لسانه ، حتى تستقر له الطكه في لسان غيره ، وأما المعاني فهي الضمائر ، أيضاً فالمعاني موجوده عند كل واحد ، وفي طوع كل فكر منها ما يشاء ويرضى ، فلا تحتاج الى صناعه ، وتأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعه كما قلنا ، وهي بمثابة القوالب للمعاني ، فكما أن الاواني السخري يخترق بها الماء من البحر عنها آنية الذهب والفضه والصدف والزجاج والخشرف واليا ، وأحد في نفسه ، وتختلف البيده في الاواني الملوه بالماء باختلاف جنسها لا باختلاف الماء .)) (٣) .

ذلك هي اصداً لبعض ما تركته نظرية الجاحظ المعترلي في الالفاظ والمعاني ، وما وجهت اليه الا نظار من أهمية الصياغة وضرورة العناية بها ، دون أن يقول الجاحظ أن ذلك على حساب المعاني أو فوق انقاضها ، حتى ذهب بعض النقاد - كما رأينا الى الهالشمع

(١) المرجع السابق .

(٢) العنوده : ١٢٨/١

(٣) مقدمة ابن خلدون : ٦٥٧ .

الشديد، بالاحتفال بالالفاظ ولوعلى حساب المعنى ، فأما وما فهم الجاحظ ، أو نظريا

اليه نظره مطحونه .

وعلى العموم لا شك ~~بأنه~~ يمكننا أن نلاحظ الامور التاليه ونحن ندرك قضية اللفظ

والمعنى في البيئه الاعتزاليه :

١ - حاول المعتزله منذ البدايه التوفيق بين اللفظ والمعنى ، والدعوه الى ضميره
التشاكل بينهما ، وقد بدأت هذه النظره مبكرا جدا في صحيفه بشر السدى
الح كبريا على ضرورة مشاكله اللفظ المعنوي ^{وأن} الاديب في كتابته التماسق ،
والتوافق بينهما ، فلكل معنى من الالفاظ ما يكون ادخل في التعبير عنه ، وأقدر
على ابرازه واظهاره . وهذه المشكله هي جزء من مراعاة مقتضى الحال ، وموافقه
المقام للنقل التي تحدث عنها بشر طويلا ، وقد أتى الجاحظ من بعده ، فطور
هذه المفاهيم جميعا ، وراح يلج الالجاج الشديد - على الرغم من حديثه عن
أهمية الصياغه على ضرورة التوافق بين اللفظ والمعنى ، وشدة العناية بها .
فالكلام لا تأثير له الا اذا تشاكل لفظه مع معناه ، ويصعب فيه أن لكل ضرب من
الحديث ضربا من الالفاظ أكثر ملاءمة له . وتوسع في تفصيل الحديث عن قاعدة
مراعاة مقتضى الحال التي ألم بها بشر ، واعتادها طرقات جديده ، فربط
الالفاظ بأحوال المخاطب ، فلما الى ادراك قدره حتى تنتقى له الميسرات
التي تليق بمقامه ومزجه ، كما ربطها بالموقف الذي تقال فيه ، كأن يكون خطبه
تكلم أو خطبه في يوم الجمع ، أو بين الساطون ، وغير ذلك من الواقف المناسف
التي يلزم للاديب أن يراعها ، وينتقى ما يصلح لها من الالفاظ والتعبيرات .
وقد نهى المعتزله في الواقع مسألة مراعاة مقتضى الحال نهيا واسعا ، وادخلها
الى البلاغه العربيه على نطاق كبير ، حتى أصبحت لها بعد عند بعض النقاد
العريب هي التعريف الجامع المانع للبلاغه . يقول الفيضى : ((البلاغه نفسى
الكلام مخاطبته لمقتضى الحال من فصاحتها)) (١) وقد بلغ من توسعهم في هذا

القاعدة انها قد شطت عندهم كثيرا من اقاويل القول الاخرى كالايجاز والاطناب والاعراب والافصاح والسهولة والرياسة وغير ذلك مما مر معنا . وقد كانت عند المعتزلة من عند الهداية الدواعي التي تجعلهم يتحدثون عن هذه القواعد الفنية ، فقد ركبت لانها لا اهتمامهم بقضية الخطابه التي المنا بها فيها سبق ، وعنايتهم بالحديث عنها ، والتصرين بأصولها وقواعدها دخل في ذلك ، فلقد كانت الخطابه عند المعتزلة - كما عرفنا - وسيلة الجدل ، وسلاح الاتهام والناظره ، ولا شك أن الخطيب لا يملك التأثير في الناس والقدره على اقناعهم اذا لم يراع مقاديرها قدراتهم ، وعرف احوال الكلام واقدار المعاني ، وما يستعمل فيها من الالفاظ والتعبيرات ، كما كان لاختلاف مفهوم البلاغه بمفهوم الخطابه عند المعتزله الاول دخل في ذلك .

وهي بعض المعتزله في هذا الشأن أن الصلة بين اللفظ والمعنى هي صلة قائمه اصلا في طبيعة اللغاه المفرده نفسها ، قد يدل نطق اللفظه وجسمها وحروفها على قدر كبير من المعنى الذي يكمن فيها ، فكان طبيعة اللغه العربيه قائمه على هذه الميزه المتنازه ان في اللفظ المفرد وحده قبل أن يملك مع غيره في سياق النظم والتركيب بها يقدر كبير من معناه ، وتكون براعة الاديب وحده الفنى المرهف عندنا في ادراكه لهذا الاجازات وتصيدها والاستفاده منها في المعنى الذي يريد التبريره . وقد توسع ابن جني المعتزلى في الحديث عن هذه القاعده توسعا شديدا وضرب لها كثيرا من الامثله والشواهد . لاحظ طالى الحرف المفيد من دلالة على المعنى فقال : من ذلك قولهم : خضم وخضم ، فالخضم لاكل الرطب كالبطونخ والتقاء ، وكان نحوها من المأكول الرطب ، والخضم للصلب اليابس ، نحو لقت الدابه شعيرها - فأخترنا الخاء لرخاوتها للرطب ، والقاف لملازمتها لليابس ، خذ و لمسوع الاصوات على مسوع الاحداث . ومن ذلك قولهم : الفضح للما ، ونحوه ، والفضح أقوى من الفضح قال تعالى : (فهما عيانا فضاحتان) فجعلنا الخاء لرقبتها للما الضعيف والخاء لفظها لما هو أقوى منه . (١) . كما لاحظ ابن جني (١) الخصائص : ١٥٨/٢ .

أن وزن الكلمة ويرودها على صيغة معينة يوحى بشئ من معناها . يقول : ((قسما
 الخليل : كأنهم توهموا في صوت الجندب استقالة وطدا فقالوا : صررتوهمسا
 على صوت الهاري تكلمها فقالوا : صرصر وقال سيويه في المصادر التي جاءت على الفعلان
 انها تأتي للاضطراب والحركة ، نحو : النقران ، والغلمان ، والشبان . فقبلوا :
 بتوالي حركات المثال توالي حركات الأفعال ووجدت انا من هذا الحديث أشياء كثيرة
 على سمت ط حذاء ، وضاج ط حلاه . وذلك لأن نجد المصادر الرباعية المضعفة تأتي
 للتكرير نحو : الترحمة ، والقلقة ، والصلصة ، والتملص والتمصص ، والجرجرة ، والقرقرة
 ووجدت أيضا (الفسلى) في المصادر والصفات انا تأتي للمعجمة نحو : البشكى ، -
 والجمرى ، والولقى (١) ومن أجل ذلك تكون كل زيادة في وزن الكلمة مؤثرة على
 تخفيف معناها . فزيادة اللفظ حرفا أو الانتقاص منه تعني زيادة في المعنى أو نقصا
 في مدلوله . يقول ابن جنى : ((وحده فإذا كانت الالفاظ ادله على المعاني ثم زيد
 فيها شئ أوجت القسمة له زيادة المعنى به ، وكذلك أن انحرفت به عن معناه وعديده
 كان ذلك دليلا على حادث متجدد له)) .
 ونسب على ذلك مجيئه من الاثمة والشواهد التي أدت زيادة اللفظ فيها الى زيادته
 في المعنى ، فيقول : (هذا فصل من العربية حسن . منه قولهم : خشن وأخشوشن
 فصنى خشن دون معنى أخشوشن ، لما فيه من تكرير العين وزيادة الواو . . . وكذلك
 قولهم اعشب المكان ، فإذا أرادوا كثرة العشب فيه قالوا : اعشوشب . ومثله : حلاوا وحلولى
 ، وخلقى ، واخلىق وخذن ، وأخذون . . . ومن ذلك قولهم : رجلا جميل ووضى .
 فإذا أرادوا المبالغة في ذلك قالوا : وضاً ، وجمال ، فزادوا في اللفظ هذه الزيادته
 لزيادة معناه (٢) وتطرف بعض المعتزلة في هذا الرأي ، ولما فيه مبالغة شديدة ، فهم
 أن الصلة بين اللفظ ومعناه هي صلة ضرورية لازمة . وهي علاقة واجبه لا تنخلف ابدا . ومثل
 ذلك عباد الصهيى الذى زعم أن مجيد النطق باللفظ يمكن أن يدنا على معناه أو شئ

(١) الخصائص : ١٥٢/٢

(٢)

(٣) الخصائص : ٢٦٤/٣ - ٢٦٦

منه • ولكن رأى عباد هذا لا يكاد يعتقد به • وقد ذكر السويدي أن المحققين يرون
 رأى عباد لفساده ، ويقول : ((دليل لفساده أن اللفظ لو دل بالآيات لفهم كسمل
 واحد منهم كل اللغات لعدم اختلاف الدلالات الذاتية))^(١) والحق أن المستزلة هم الذين
 ادعوا في البلاغة العربية على نفاذ في واسع كبير فترى مشاكلة اللفظ للمعنى التي أصبحت
 لها بعد قاعده معبده من قواعد النقد والبلاغة • ولا شك أن اصداء هذه الفكرة كانت
 موجودة قبل المستزلة في تلك الأقوال المقررة التي نقلت إليها عن المتقدمين ولكن
 المستزلة قد تعلقوا هذه الفكرة ، ومدوا اطلاقها ، وأعطوها ابعادا معينة ، ثم
 حولوها إلى اقلده عامه أصبحت - كما ذكرنا - عباد البلاغة العربية ، وهي لكسبية
 مراعاة مقتضى الحال • اوطا يجب لكل مقام من المقام • كما أصبحت فكرة مشاكلة
 اللفظ للمعنى في حد ذاتها اصلا منها من أصول عمود الشعر عند العرب • وقد توخف^(٢)
 عنها كثير من النقاد العرب متأثرين بملاحظات يشهون العدم والجاحظ في هذا الموضوع
 وتحدثوا عنها من دورها في فصاحة الكلام وبلاغته • فمن ادوات الشعر المعبده عند
 طهاطيا : د اطلاق كل معنى حقه من المعيار ، وإيراد ما يشاكله من الالفاظ حسن
 تبرز في احسن زى وأبهى صوره))^(٣) كما تحدث عن مراعاة مقتضى الحال التي شرحها
 المستزلة فقال : ((واحسن الشعر وقبول الفهم اياه على اخرى وهي وائقه للحال التي
 بعد معناه لها))^(٤) وثوق ابن قتيبة ايضا عند قاعدة المقام والمقال ، وشرحها
 دون أن يزيد شيئا عما أتى به الجاحظ ، فحدثنا عن الادوات التي تلزم الكاتب
 في صنعه فيقول : ((ويستجب له أن يتزل القاطن في كونه فيجعلها على قدر الكاتب
 والمكتوب اليه ، ولا يعطى خسير الناس رفيع الكلام ، ولا رفيع الناس وضعف الكلام)) ثم
 يرد على قول ابن قتيبة : ((وأجمع الكثير ما شهد في القليل ما تقول)) فيوضح

٥ - عبار الشعر : ١١

- | | |
|-----|-----------------------------------|
| (١) | المزهرى : ١١/١ |
| (٢) | مقدمه شرح المباشرة للحيزوتى : ٩/١ |
| (٣) | عبار الشعر : ٤ |
| (٤) | عبار الشعر : ١٦ |

كما فصل الجاحظ - ان الابهاز لا يستحب دائما كما لا تستحب الاطالة في كل حين بل لكل منهما حالات ومقامات ينبغي مراعاتها ، فيقول : * يريد الابهاز وهذا ليس محمود في كل موضع ، ولا يختار في كل باب بل لكل مقام مقال * ولو كان الابهاز محمودا في كل الاحوال لجرده الله تعالى في القرآن ولم يفعل الله ذلك * ولكنه اطلت عليه للتوكيد ، وحذف تارة للابهاز وكرد تارة للاقحام (١)

ويرد حازم القرطاجيني في العصور المتأخرة الفكرة ايضا ، فيقول في حديثه عن الشكل والمضمون : * انما الوضع الموضح الشيء * الموضوع انلايق به ، هو له يكون بالتوافق بين الالفاظ والمعاني والافراض من جهة ما يكون بعضها في موضع من الكلام متعلقا ومقتربا بها بجانسه وناسبه ولاقته من ذلك ، والوضع الذي لا يؤثر يكون بالتهامس بين الالفاظ والمعاني والافراض من جهة ما يكون بعضها في موضعه من الكلام متعلقا بها يناقذه ويوافقه ويناقضه (٢)

وهكذا اطل المعتزلة منذ البداية - كما قلنا ان يوفقوا بين الالفاظ والمعاني ، واشاعوا فكرة التماثل بينهما والتوافق والتطابق التي ورثها عنهم النقاد العرب .

٢- على ان من الواضح ان الثنائية بين اللفظ والمعنى لا تزال قائمة في حديثنا المستقلة عن المشاكلة بينهما ، ومراعاة تناسب بين احدهما والاخر . فكان الفكرة تولد في الاذن واولا ، وهي فكرة رفيعة او وضعية ، شريفة او سخيفة ، ثم يختصم لها اللفظ المناسب ، لان كانت من المعاني الشريفة انثني لها الشريف من الالفاظ واذا كانت من المعاني الرديئة السخيفة انثني لها السخيف من اللفظ والبال لمن التماثل ، فكأن للمعنى مستقلا شريفا او ضعة ، وكأن للفظا ايضا - وهو مستقل حرف وصوت حقه وشرفا . فالفصل الحاد بين هذين العنصرين ما يؤل قائما حتى الآن فلم يستطع الحديث الشكلي الظاهري عن المشاكلة ومراعاة التوافق بينهما ان ينزله اويقني عليه ، ومن ناحية اخرى فقد كان حديث المعتزلة عن المجاز الذي تعرضنا له غيبا سبق سادهم في زيادة تصور الفصل اللفظ عن المعنى ، واستقلال كل منهما برأسه ، فقد رأينا المعتزلة في حديثهم عن المجاز يلحون كثيرا في التبريد ، والابتعاد بالمعنى القرآني - وخاصة كنهها يكون هذا المعنى ما يعادم عقائد الاعتزال او يتناقض مع اصول العدل والتوحيد - عن شكله الظاهري ، ومعناه الظاهري الذي يمكن ان تشير اليه دلالات اللفظ المادية المدسوسة الى المعنى الذهني المجرد المقصود فرا - الشكل او الصورة .

ومن ثم فهموا الاستعارة والتشبيه او المجاز عموما على انها صور رائدة لتقديم المعاني والمواقف الخلقية تقديمها مؤثرا في نفوس السامعين ، وعلى هذا الاساس انقسم الثم القرآني قسما واضحة معنى مجرد قائم بنفسه ، وصور مائة حسنة ، فقد يكون لهذه المجازات

والصور اثر في اقتناع السامع واستمالته ، ذلك المعنى القرآني قائم بذاته بولته
هيكلة السرد الاى يمكن اختزاله وقد بيده بعيدا عن المبارزات والصور .
ومن هنا نشأ الانفصال بين اللفظ والمعنى (١) ، واصبح المعنى شيئا مستقلا
قائما برأيه قبل التعبير عنه ، بل انه ملقى في السرب بصرفه المعنى والعرض
وكل ما يفعله الاذنيب هو ان يخرجها اخراجا حسنا عن طريق الكسوة اللغوية
والصياغة الأسلوبية . واذا كان هذا الانفصال بين العنصرين قائما على هذا
الشكل وكانت الدرجة العليا في الهلابة عند المعتزلة هي - كما بينا قبل قليل -
محاولة التوفيق بينهما ، وتوفيق المشاكلة والتناسب لهما ، فان الدرجة التي تلبيها
هي العناية بالشكل ، واطهار الكلام في امهى صورة من صور الألفاظ والتعابير
فالثانية قائمة ولا يد من مفاضلة بين العنصرين ، واللفظ عنثا افضل ، وتغلبه على
المعنى هو السائد عند المعتزلة بل عند معظم النقاد العرب كما بينا قبل قليل .
ونتيجة لذلك التفضيل نجد عند المعتزلة حوتا بلاغية خاصة للعناية باللفظ وحدة
وعدم خصاصة وسرته . منها ما يتعلق باللفظ المفرد ، ومنها ما يتعلق بالالفاظ
المركبة . فقد دعا كل من يهريبن المصنوع والباحظ الي اجتناب الودعي من الالفاظ
فالبعد عن التعوير والسعد منها ، واطال الباحث كثيرا في الحديث عن جزالة -
الالفاظ وفخامتها ورفتها وذويتها وفتتها وسهولتها ، كما عرفت لسرفتها التي هي
جوهرها ، فلاحظ ان منها ما لم يقترن بحضه بحر ، وان هناك حوتا بالعبية لا
تجاوز ، ومثلما عني الباحث باللفظ الشيد ، ودعا الي تلاوم حرفه وانسائها
وجعل ذلك من شروط فصاحته تحدث ايضا عن اللفظ المريب ، فدعا الي ملاحة
لما معه في سياق النظم وفي درج العبارة فلاحظ ان من الالفاظ ما يتنافس
بعضه مع بعض حتى شبيها بحفر الشورا ، بأولاد الملات يهجر الكشر ، لأن -
الكلية فيه لم تقترن الي اختها ولم تتجاوز مع ما يناسبها . وقد شاهده على هذا الحديث
الرباني ايضا ، فاجعل هذا التلاوم بابا من ابواب الهلابة اللغوية .

كما ان الكلام عن المعتزلة - كما امرنا الي ذلك قبل قليل - هو في الأصل هذا
الكائن الحسي المكون من الالفاظ والأصوات المسموعة ، وليس هو المعنى القائم
في النفس كما كان يقول الأمامرة وأهمل السنه ، ولذا لن نستغرب ان نجد هذا اهتمامهم
تنجه الي الأهتمام به من حيث هو لفظا وصورا . وسنجد واحدا مثل ابن سنان
الخفاجي الاى تأثر بالمعتزلة ، ونقل كثيرا من اقوالهم في الكلام وباهيته ، ونفسى

١- انظر رسالة الصور الفنية عند شعرا الأحياء في مصر لجابر مغفور .

الغاية والمقصد والحكاية والمعنى وغير ذلك (١) وكان يرى ما يرويه من ان
الكلام س اى كلام لا يخرج عن الحروف والاصوات اي يهدف هذا التصور على
قطلبي واسع في كتابه (سر الفصاحة) فمعنى فيه عبارة فائقة بالحروف والاصوات
ويشير في اثنا* ذلك الى جهود المتكلمين من المعتزلة وغيرهم في دراسة
الاصوات واحكامها وحقائق الكلام ، وقد على خصوم المعتزلة الذين فسروا
الكلام بانه معنى قائم في النفس ، وعده فسادا وهو يرحم ان يلا من قالوا
بهذا الرأي انما لجئوا اليه بعد ان رأوا اوله المعتزلة على القول بخلق
هذا القرآن الاى يتألف من الحروف مولا يخرج عن الالفاظ فلجئوا
الى هذه الحيلة س حيلة تفسير الكلام بالمعنى القائم بالنفس لينسب لهم القول
بمقدم القرآن على بعض الوجوه (٢) .

ومضى ابن سنان يستفيد من تلك الملاحظات الكثيرة التي وردت في كتب
الجاحظ متأثرة هنا وهناك ، ففرق فصلا للاصوات مؤتمرا للحسروف
ثم فصلا في الكلمة وتممه بفصل في اللفظة (٣) حتى اذا انتهى من هذا
المقدمات فحدث عن الفصاحة فجعلها مقصورة على الالفاظ وجعل الهلاكة وصفا
للالفاظ مع المعاني ثم قسم شروط الفصاحة الى قسمين منها ما يكون نفسى
اللفظة المفردة ، ومنها ما يكون فى اللفظ المركب ، ومضى يحدد هذه الشروط
التي لا يخرج في اطارها الكبير العام عن تلك الملاحظات التي ردها الجاحظ
في كتبه عن الاصوات والحروف والنظم والتأليف .

ويؤكد المعتزلة دائما على اهمية الصياغة في اثنا* حد يشتم عن البلاغة
وتعريفهم لها . فالهلاكة عند عمرو بن عبيد : تغير اللفظ في حسن الافهام
فلا يد من اثنا* اللفظ وتغييره عند الكلام ونقل الأفكار الى الاخصرين
واتي بعد ذلك احدث والريائي ليؤكد هذه الفكرة ويلاحظ على اهمية
الصياغة في الهلاكة فليت الهلاكة لجمال المعنى للاخرين وللمركل من افهمك
حاجة من الناس بلينا كما يقول الصابني ، واعطاه لأن المرء قد يفهم
الاخرين بلغة رديئة او ملحوظة . وقد يفهمهم بال لغة او غير ذلك ممن
ومائل التعبير فهل نسي مثل هذا المرء بلينا ، وهل يسي قوله الملحون .
الهدى هلاكة ؟ وابن قول الصياغة ، وجمال الأسلوب ان وهما من الشروط
الاساسية التي لا يمكن التغافل عنها في اى قول بلينا ؟ وقد فسر كل من
الجاحظ والريائي في اثنا* حد شطعن البهانيين فوهن منه : البهيان
العاى الاى هو بالمعنى اللغوي لكلمة والاى بهنى الافهام والمفهوم
واصل الحاجة والبهان القنى الاى لا ينهى ان يخلق الا على القول

١- سر الفصاحة : ٢٨٠-٢١٤

٢- سر الفصاحة : ٣٥٤ - ٣١

٣- سر الفصاحة : ٥٠ - ٥٩

الجميل . والتعبير الحسن المتاز ، ولا ينبغي ان يطلق على ما قبح من الكلام او
سأء اسلوبه . وامر آخر يتصل باهتمام المعتزلة بشأن اللفظ والصيغة واعطائهم
المنزلة والنزول على المعاني والأفكار وهو ما يتصل بموضوع السرقات الأدبية فلقد
رأينا الجاحظ لا يحتفل بالسرقة ولا يستند بامرئها ويرأها امرأ ضروبها لا يد منه
ولا يستغنى عنه احد من الشعراء بل ما يزال كل شاعر يستعين بالفكر الآخرين -
ويقرضها ولا عيب عليه في ذلك ولا تشرب ما دام موجود في هذا الذي أخذ -
ويكسوه الكسوة الجميلة والصيغة الفنية الممتازة . لذلك رأينا الجاحظ لا يهتم بتخريج
السرقات او الحديث عنها على نحو ما كان يفعل معاصروه . وقد شاع الجاحظ
الصاحب بن عماد في رأيه ، قرأى ايضا ان السرقة لا يعنى منها احد من شعراء
الجاهلية والاسلام ، ولذا لك فهو فان الصاحب - وهو يحدد عيوب شعر التنسيب
ويدهى مساوئها - لم يدخل السرقة فيها او يفتح لها بابا بل صرح بانها مسا
لا يعاب به الشاعر وانما كان الدافع الى التجهين من شأن السرقات هو الاهتمام
بجانب الصياغة والاحساس بربان التأتى لها اصعب بكثير من التأتى للمعاني ، لأن
المعاني مألوفة في الطريق يلتقطها من يشاء وطا عليه اذا التقطها الا ان يدهس
صياغتها وجود فيها حتى يصح احق بها من صاحبها الأول الذى القاها في الطريق
لأول مرة . واذا كانت العبارة التي شاعت في زمن الجاحظ وهي قولهم : (ما ترك
الأول للأخرى) قد اوهمت الشعراء ان المعاني قد جفت وان الأفكار قد ذهبت
بعد ان استغلها المتقدمون وبالتالي فانه لم يبق امام الشعراء الا تجويد
اللفظ والعناية بامرءه فان رد الجاحظ عليها وتصحيحه لهذا الوهم بقوله في كلام
كثير قد جرى على السنة الناس ، وله ضربة شديدة وشمة مرة . فمن ذلك قولهم
(لم يدع اول للأخرى) فلوان علماء كل عصر قد جرت هذه الكلمة فسي
اسماهم تركوا الاستنباط لما لم ينته اليهم عما قبلهم لرايت العلم مختلفا (١)
يشعر بمسئولة التأتى للمعاني وانها متوافرة دائما ، موجودة في شياخ الناس جميعا
ولا تشكل صعوبة او مشكلة ، وربما كانت الصعوبة اكثر في صياغة هذه المعاني
وابرازها في الالفاظ الممتدة المنتقاة وهي تلتقي مع فكرته عن المعاني المطروحة
في البرهق لبيع الناس .

واذا كان بحث المعتزلة عن المجاز والظاهر في التجهيد والاعتداد بالمعنى القرآني
عن شكله الظاهري الذي يمكن ان تشير اليه دلالة اللفظ الطادية المحسوسة
وفهمهم لهذا المجاز بصورة عامة على انه شئ زائد لتقديم المعنى قد أدى . كما
ذكرنا منذ قليل - الى تعميق الاحساس بربان اتصال بين اللفظ والمعنى فان الجانب
الأخر من حدسهم عن المجاز وهو تأكيدهم الدائم على ان لكل صورة مجازية

أصلا حقيقيا لا يد منه • ولا غنى عنهم وهو اصل ثابت ، وتأتي الصورة الممازية لتحدث فيه خصوصية - قد أدى من ناحية ثانية الى تصور المماز جانبها من جوانب الصياغة • وقربنا للحلية والزخرف من الكلام • ومن ثم فان اهتمامهم بالمماز ذلك الاهتمام الشديد الذي رأيناه • وتصريحهم بأنه ابلغ من الحقيقة يمكن ان يعد تأكيدا على اهمية الصياغة في الكلام ، ودعوة الى الاحساس بخطورها ، على ان ما يجب ان نشير اليه في ختام هذه الفقرة ان اهتمام المعتزلة باللفظ ، وتفضيله على المعنى ليست مسألة مذاهب اوهي فحسب ، بل كانت مسألة مذاهب ديني - وكلامي ايضا • فالمعتزلة مثلا كانوا مضطرين للضادة بذلك الرأي خدعة لأعجاز القرآن لأن الذين كانوا يودون العطن في القرآن لم يكونوا يحترفون بفضل المعاني فيه ، وهم يرون ان معاني القرآن لا تستغل عن المعاني العامة التي يتحدث عنها الشعراء والخطيب او عن تلك المعاني التي تتلى بها كتب الحكمة واشباهها فباء الجاحظ فأعلى كجزء من الرد على هؤلاء ان القرآن هجر في نيل صفة وتالفة وان الفضل للشكل دون ان يقصد الصط من قدر المعاني او التكرلها ولكن رأى الجاحظ - كما رأينا - قد اسي فيه فوجد فئة من النقاد يحاولون التهمين من شأن المعنى في سبيل الدفاع عن اللفظ •

٢- واذن فالمعتزلة - كما هو حال النقاد العرب - يفضلون اللفظ على المعنى ويؤمنون بالصورة على الفكرة ، ويدعون الى السناية بالشكل والاهتمام بشأنسه واطمين جني فانه يخالف ما ذهب اليه اصحابه كالجاحظ ومن جرى في اثره من المعتزلة ونقاد العرب الآخرين ، ولا يرضي عن الوهم الشائع بين الناس من ان اللفظ اكرم عنصرها عند العرب من المعنى • فهو يرى اولا ان المعنى اشرف واهم ، ولهم اهتمام العرب باللفظ ، وموسرهم عليه ، وتوسعهم في بحثه ودررس خصائصه ، وملاحظة الوان فنية تساءد على تحسيسه وزخرفته الا خدمة منهم للمعاني ووسيلة الى ابرازها في شكل اوضح ، وصورة اكثر تأثيرا **واقلنا** يقول (كانت العرب انما تحلي الفاظها وتدبجها وتشبها وتزخرفها عناية بالمعاني التي ورأها ، **وهو** وصلها الى ا دارك مآلها وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ان من الشعر ليجكط ، وان من الهبان لسحرا • فاذا كان رسول الله (ص) يعتقد هذا في اذكاره هؤلاء القوم التي جعلت مصابده واشراكها

للقلب ، ومبها وسلما الى تحصيل المطلوب بمعرفه ذلك ان الالفاظ خدم للمعاني
 والمخدوم - لا شك اشرف من الخادم (١))
 وقال في موضع آخر : (العرب كما تسمى بالفاظها فتعلمها وتبها بها وتراعيها
 وتلاحظ احكامها بالشعر تارة وبالخطب اخرى والاسجاع التي تلزمها وتتكلف
 استمرارها فان المعاني اقوى عندها ، وما كرم عليها وانعم قدرا في نفوسها . تأول
 ذلك عنانها بالفاظها ، فانها لما كانت عنوان معانيها وطريقا اليها ، انظرها -
 اغراضها وراعيها اصلحها ورتبها ، وبالذات الى تحبيرها وتزيينها ليكون ذلك
 لوقوع لها في السمع ، واذهب بها في الدلالة على القصد . الا ترى ان القائل
 اذا كان صريحا لا سامية ، وحفظه مبالا هو حفظه كان جديرا بالاستعماله
 ولو لم يكن صريحا لم تأنس النفس به ، ولا أنك - لمستجبه (٢)) وليس مستحسن
 اهتمام العرب بالالفاظ اهتماما بها في حد ذاتها ، ولو استعملت الصياغة هكذا -
 مقصودا لنفسه يعنى اليه الأديب ، ويحذر عليه للقلوب والاهتمام بالبراعة نفسى
 الكلام ، ولكنه اولا واخيرا خدمة للمعاني وتبها بها . يقول غذا رأيت العرب
 قد اصلحوا الفاظها وحسنوها وجموا حواشيها وهذا هوها ، وصقلوا غريبها وارتقوها
 فلا تزين اب المعانيه الا ذلك انما هي بالالفاظ ، بل هي عندنا خدمة ضميم للمعاني
 وتبها بها ، وتزينها بها . وتبها ذلك اصلاح الوطأ ، وحسينه وتزيينه وتبها
 واما المعنى بهذا كنه الاحتياط للمعنى عليه ، وجواره بطه مطروشه ، ولا يجر
 جوهره . كما نجد من المعانيه الفاخره الساميه ما يهينه ويفترسه كدره -
 لفظه وسوء العبارة عنه (٣) ثم سيد ابن جني على ابن قتيبه في قسمته المصرونة
 للشعر الى اربعة اقسام والتي منها نوع (حسن لفظه وحلا فلذا انت فتفتته لم نجد
 هناك فائده في المعنى) وقد استشهد ابن قتيبه لهذا النوع من الكلام بقول -

الشاعر :

ولما قضيتا منى كل حاجة وسبح بالاركان من هو طامح
 وشدت على حذب المهالي رجالنا ولا ينظر ^{الفاذي} لفظي الذي هو راجح
 اخلافا باطراف الاحاديث بيننا وما لت باعنان الصلى الا يطاح
 وقال عنه : " هذه الالفاظ - كما ترى احسن منى ، مغاير ومطالع ومقاطع وان نظرت
 الى ما تحتها من المعنى وجدته (ولما قلنا ايام منى ، وامتلأ الاركان
 وبالينا ايلنا الانحاء . ومعنى التامس لا ينظر الفاذي الراجح ابتداء في الحديث

وسارت المعنى في الإيجاز (١) فقد تأكد هذا الإيهام قول من يقول أن
 الألفاظ قد لا تكون خادمة للمعاني وإنما هي وراء في القول والتأنييد
 فيرد ابن جني على ذلك ردهم أن في الإيهام معاني جميلة وأفكارا بالغة
 وأوليت صياغة حلوه لا طائل تحتها ثم يأخذ في تحليل الإيهام ويبين
 جمالها (٢) ويحاول ابن جني أن يثبت لنا ذكره من أهمية المعاني عند
 العرب وأن الألفاظ خدم لها، عطية في سهل فوجدنا، فليجأ إلى التصريف
 محاولا أن يحتج على الدليل على ذلك فيقول (٣) وذلك على تمكن المعنى في
 أنفسهم، وقد عرفت للفظ عندهم قد يرمي بحرف المعنى في أول الكلمة، وذلك
 لقوة العناية به، فتقدموا دليله ليكون ذلك إشارة لكهتة عندهم، وعلى ذلك تقدمت
 حروف المضارع في أول الفعل إذ كن دلائل على القائلين: من هم، وما هم،
 وكم عدتهم؟ نحو: العمل، ونفعل، ونفعل، ونفعل، ونفعل، ونفعل، ونفعل، ونفعل،
 اللفظ، أفلا ترى إلى حروف المعاني كيف يابها التقدم، وإلى حروف الالفاظ
 والصداقة كيف يابها التأخر؟ فلولم يعرف سبق المعنى عندهم، ولولم يفي -
 بصورهم إلا بتقدم دليله وتأخر دليل نقضه، لكان مغنيا عن غيره كالمعاني.
 وعلى هذا - نحو بحروف المعاني تحمونها بكونها حشا، وماضوا عليها
 ما لم يؤمن على الأطوار المعرضة للخطف والأجفاف، وذلك كالف التكمير
 وما التصغير، نحو: ذراهم، وديهم، وقماطر، وميطر، فجزت في ذلك لكوتها
 حشا - كجري عين الفعل المحدث في غالب الأمر (٤) ويضئ ابن جني حردا
 الأمثلة والمواهد الكثيره التي تدل على أن في اصلاح اللفظ والعناية به
 اصلاحا للمعنى وايضا حاله، وفضلا من النية (٥).

وعلى الرغم من أن نظرية ابن جني هذا تناول أن فهم صلة بين اللفظ والمعاني
 فتجعل حسن اللفظ جزءا من حسن المعنى إلا أن الفصل بينهما هنا ما يزال
 واضحا أيضا. • انما كما ذكره كالموا • وما يداخله من المسائل •
 ٤- وطام هذا الثنائية الطامة بين اللفظ والمعنى التي شاعت بين الناس -

١- الشعر والشعر: ١١/١ - ١٧
 ٢- الخصائص: ٢١٨/١ - ٢٢٠
 ٣- الخصائص: ٢٢٥/١
 ٤- الخصائص: ٢١٢/١

زما طويلا كان لابد من نظرية فكر هذه الثنائية وتتصدى لها وقد عوالت الوحدة بين هذين العنصرين ، والى بوجه الصورة مجتمعة من الطرفين معا دون فصل بينهما . ومثل ذلك في تلك المسألة التي قام بها القاضي عبد الجبار في الحديث عن نظرية النظم ، ثم توسع فيها وشرحها وضرب لها الأمثلة والشواهد عبد القاهر الجرجاني من بعده ، ثم طبعها تطبيقا واحدا عاملا الزمخشري في تفسيره للقرآن الكريم في كتاب الكشاف .

ومن الواضح ان ارجاع اجزاء القرائي الى النظم يخرج المسألة من قهيمسة الاجزاء اللفظي وحده في القرآن الكريم الى الاعجاز اللفظي الذي تترقب عليه المعاني ، وما يحقورها من الوان التفسير نتيجة الحذف والذكر ، وما لتقد به قسم والتأخير ، وما لتفصل والوصل ، والقصر والتخصيص ، وغير ذلك من المسائل التي تتناولها نظرية النظم .

كانت ذرية النظم قد اعلى تناعية العنصرين ، لأنها لا ترجع فصاحة الكلام او بلاغته الى احدهما دون الآخر ، ولا اليهما معا ، بل ترجع ذلك الى تمام الكلام وتاليه ، بناء على روابط وطلاقات معينة تقوم بين اجزائه جميعا ، فقد رأينا عند الجبار لم يرض عن رأي اسكاذه ابي هاشم الذي ارجع فصاحة الكلام الى جزالة اللفظ وحسن المعنى ، وراه تمبريقا ناقصا لأنه يهمل تركيب الكلام وشأه في هذا السياق ويحصر هذه الفصاحة في اللفظ والمعنى فقط ، على حين ان للفظية لا تعد فصيحة في نفسها ولكن تكون فصيحة بضمها على طريقة مخصوصة يلاحظ فيها عظمات معينة مرتبطة بعلاقات النحو ، كما ان المعاني وحدها لا قهيمسة لها كذلك ولا يصح ان تتخطا مقامها في الفصاحة ، بل الفضل يعود الى اللفظ والمعنى ونظمها على طريقة مخصوصة قائمة على علاقات النحوي . وقد شرحنا فيما سبق نظرية النظم شرحا وافيا وانما نريد ان نقرر هنا ففصل الشارة الى ان احسان القاضي عبد الجبار يتوخى معاني النحوي النظم والتأليف لم يكن غايتها منه كما يحاطل به القاهر الجرجاني ان يشككنا في ذلك ويشير الجرجاني نفسه الى ذلك قائلا (نقولهم - يريد عبد الجبار : بالنظم لا يصح ان يراد به التعلق باللفظة بعد اللفظة من غير اتصال يكون بين معنيهما لأفسه

لو جاز ان يكون لمجرد ضم اللفظ الى اللفظ تأثير في الفصاحة لكلا ٣ يعنى اذا قيل : (ضحك خرج) ان حدثنا ضم (خرج) الى (ضحك) فصاحة ٥ والا يقال ذلك لم يبق الا ان يكون المعنى في ضم الكلمة الى الكلمة فوحشى معنى من معاني النحويين بينهم * وقولهم : (على طريقة مخصوصة) يوجب ذلك ايضا ، واولئك انه لا يكون للثانية الا انت انت من اللفظ معنى ٥ وهذا سهل كل ما عاوه الا انت تأمله فراهم في الجميع قد فهموا الى جعل الازمة في معاني النحويين حكمته من حيث لم يشعروا بذلك ، ولأنه امر ضرورى ، ولا يكسب الخروج منه (١) فعهد القاهر ، كما هو ظاهر يفسر عبارة عهد الجبار ويرى ان النظم عنده يحتمل معنى الاحكام فوحشى علاقات النحو ، ولكن يسهل جعله اجساما لا شعورا ، ولعله يريد ان يقول ان عهد الجبار لم يشر اليه بالاسم الصحيح ، ولكن هذا ليس سوفا لأن يدعى عهد القاهر فضل السبق الى ذلك ليعهد انه وضع لما الملح اليه عهد الجبار قبله العاطا - لم يكسب غاضا على حال - اسما عربيا ، بل ان الجبراني يشرى في قول آخر الى ان عبارة عهد الجبار : (ان المعاني لا تتزايد وانما تتزايد الالفاظ) لا يمكن ان يكون لها معنى ، او تعطى لولا انها الا لم يكن المقصد منها فوحشى معاني النحويين (وما تجدتم معتد به من عيون اليه قولهم ان المعانى لا تتزايد ، وانما تتزايد الالفاظ ٥ وهذا كلام اذا تأملته لم تجد له معنى يصح عليه غير ان جعل تزايد الالفاظ عبارة من الزايات التي تحدث عن فوحشى المعاني النحويين حكمته فيها بين الكلام لأن التزايد في الالفاظ من حيث هي الفاظ ويطلق لسان حال (١)

وحن نرى مرة اخرى ان احكام عهد الجبار بعلاقات النحويين للنظم لم يكن - غاضا متواها وحديثه عن ذلك لم يكن العاطة ظاهرة ، فقد مر معنا انه اعشار اليه في أكثر من موضع مما يدل على انه في حديثه عن الحركات التي تخص - الاعراب وما يفيد التقديم والتأخير انما كان يعنى به فوحشى معاني النحويين ومراعاتها في النظم والتأليف

١- دلائل الاعجاز : ٢٥١

٢- دلائل الاعجاز : ٢٥٠ تصحيح احمد مصطفى المراغى (أولى ١٣١٩-١٩٥٠)

وعلى الجملة فإنه يمكن القول ان غاية الدلائل كانت اول محاولة فنية جادة للفتا •
على تلك التثاقفة التي شاعت بين عصرى اللفظ والمسمى زمانا دويلا ، وقد اخذت
هذه النظرية طريقها المحدد المسالم على يدى عهد الجهار المعتزلي واصبحت
فكرة منظمة تستمد حياقتها من منهج فني دقيق • واذ كان المرشحون السمسارى
طبق نظرية النظم قاطبة ، فاعلا دون ان يتحدث عنها على شكل مبادئ ، وأصل نظرية
الا انه فى الواقع كان يحصرها احكاما واضحا حتى فى موه لقاته الأخرى فهو
فى الواقع لم يكن يحتفظ من الوجهة البلاغية الا بالكلام المنظم ، بل ان كل ما
يتصل كدهم بالبلاغة من قريب او بعيد انما تهدو قيمته فى النظم ، وبذلك على ذلك
بالإضافة الى ما راجعنا من تلميخته لنظرية النظم فى تفسيره منهجه فى مدحه
اساس البلاغة ، فقد ابنى حتى من الناحية المنهجية الا ان يذهب الى النظم
فيشرح الألفاظ اللغوية كما رادها نظرية فى اساليب مثخية ومباركات منقاة وقد
صرح بذلك فى مقدمة مدحه فقال : (ومن خصائص هذا الكتاب شهره وقبوع
فى عادات المحدثين ، وانطوى تحت اسمها لات المطلقين • ومنها التوثيق على •
مناهج التركيب والتأليف ، وسوق الكلمات متناسفة لا مرسله بددا ، ومثاقمه لا
طرائق قندا ، مع الاستتار من نوايح الكم الهادية الى مرشد حوال الشاسق
الداله على ضالة الضائق المطلق (١) •

وقد كان المرشحون فى الواقع لغويا عليها ، فهو لالك شديد السماسية •
باللغة ، مدرك للفروق الدقيقة التي تكن بين القائلها وصيغها • وقد رأينا
هذا الادراك واضحا فى تفسيره للقرآن الكريم لما اكثرنا توقفه عند بعض الصيغ
والألفاظ ينه الى الاسرار الباطنية التي توجد فيها • ومن هنا كانت عنايته
بالنظم شامله لتحليل الكلمات اللغوية والصيغ اللفظية الداخلة فى بنيان النظم
فوق تحليله البلاغى للرباط والعلاقات النحوية التي قامت عليها نظرية النظم •

الأصل الرابع تصميم لجهود المعتزلة

١- مصادر البحث البلاغي والنقدي عند المعتزلة

اضطلع المعتزلة - كما نعرفه - بسهولة الدفاع عن الدين ، والرد على خصومهم - ومخالفة به ، وربما ذلك يستلزم منهم ثقافة واسعة ومعرفة عميقة بأصول العقائد والاديان وما عند الامم الأخرى حتى يستطيعوا أن يواجهوا ذلك ويناقضوه ويدحضوه ، ولم يكن الخصوم الذين ينازلهم المعتزلة خصوما هيبين ، فقد كانوا مسلحين بالثقافة اليونانية والمنطق اليوناني ، وكانوا يتخذون من ذلك سلاحا يشبهونه في وجسه المسلمين وعقائدهم ، اضطر المعتزلة أن يتسلحوا بثقافة سلاح أعدائهم ليواجهوا الحجة بالحجة ويقنعوا الدليل بالدليل ، ومن ثم عكسوا على الثقافة اليونانية والمنطق اليوناني يدريسونها ويتعمقون في مباحثها ، وأصبح ذلك ضرورة لا بد منها - يقول الجاحظ في وصف المتكلمين : (ولا يكون المتكلم جامعاً لأقنار الكلام متكاملاً في الصناعة يصطح للرياسة حتى يكون الذي يحسم من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الألسنة ، والعالم عندنا هو الذي يجهضها ، والمعيب الذي يجمع بين تحفيق التوحيد ، وأعطاه الطبايع حقا ثقفا من الاعمال) (١)

- ولم يكن المجتمع الاسلامي بعيدا عن منابع الثقافة اليونانية ، فقد عرف المسلمون في العصر العباسي الألسنة اليونانية والثقافات الاجنبية ، اما عن طريق احتكاكهم بالامم صاحبة هذه الثقافات مباشرة ، او بالامم التي كانت تعرف الألسنة اليونانية ، واما عن طريق ترجمة الكتب التي تشتمل على تلك الثقافات وترجمة كتب الألسنة . وقد كان لخصامي السريان الدور الاكبر في نشر الثقافة اليونانية بين المسلمين ، اذ أنشأوا لها مدارس الرها ونصيبين وحران وجند بكاربور ، وعندما فتح المسلمون سوريا والعراق رأوا هذه الثقافة منتشرة فيها تعلموها ، وعندما جاء دور الترجمة فيما بعد كان السريان كذلك هم المترجمين لهذه الثقافة ، فنقلوا الألسنة اليونانية ، والمنطق اليوناني إلى اللغة العربية . كما كان للأرس ايضا دور في تحريك المسلمين بالثقافة اليونانية فضلا على ثقافة بلادهم الأصلية ، فقد كرمي الأرس هذه الألسنة في عهد

كسرى انوشروان الذي أمر جند مسابروهمبدأ للدراسات الألسنية والطبية ، وكان اساتذة هذا المعهد من المسيحيين النسطوريين الذين نشروا بينهم هذه الثقافة اليونانية ، ولما جاء المسلمون الى بلاد الأرس ، واختلطوا بأهلها ، ونقلوا مهاراتهم الى لغتهم كان من بينها هذه الألسنة ، تأثروا بها كذلك (٢) . لم تكن الثقافة اليونانية غريبة على المجتمع الاسلامي اذن ، فقد انتشرت فيه منذ فترة مبكرة ، وخلقت آثارها في بعض جوانب الحياة وأنشطه التفكير ، ولكنها كانت اكثر وضوحا في عيشت

١- الحيوان : ٢ / ١٣٤

٢- انظر تالابغ الطرق الاسلامية : ١٤٣

المتكلمين ، وخاصة المعتزلة الذين وجدوا فيها - كما قلنا - خروجهن لهم في مناقضاتهم
مع النصارى واليهود والمجوس وغيرهم من الطوائف التي كانت تعتصم بالالمامة
والمعنى وتتخذ منها سلاحا قويا في الدواعي عن عقائدهم ومبادئ الايمان . يقول
المقرئ (ان المؤمن يبعث الى بلاد الشام من هرب له كتب الالمامة ، تطلقها المعتزلة
وأقبلوا على تصفحها والنظر فيها ، اشتد ساعدتهم بها) (١)

وخصلا عما تعلمه المعتزلة من الالمامة من قوة الحجاج وقدرة على الجدل والفتاوى ،
واعتماد على العقل اعتمادا لاحد له - وهو ما ستفحصونه فيما بعد - قد اقبس
المعتزلة من الالمامة كثيرا من آرائهم ، وادخلوها في كتابها ابحاثهم . ذكر الأشعري
ان ابا الهذيل العلاء تأثر في انكار قدم الصائت بأرسطو طاليس (٢) . ونسأل
عن المعتزلة طامه ؟ (ان في الصائت يعود الى قول اخذوه عن اخوانهم ممن
الالمامة) (٣) . واتي الشهرستاني الأشعري على ما ذهب اليه قال ؟
(ان الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرته وقدرته ذاته ، وحى بحياة
وحياة ذاته ، وانما اقتبس هذا الرأي من الالمامة الذين اعتقدوا ان ذاته واحسده
لاكره فيها بوجه ، وانما الصائت ليست هي الذات معاني فاجبة بذاته بل هي
ذاته) (٤) وقد ذكر الشهرستاني ان شيخ المعتزلة جميعا طالعا كتب
الالمامة ، وخطوا منها هجها بمناهج الكلام خاصة العلاء في مسألة الصائت والنظام
كان على تقرير طهيب الالمامة ، وشرفي قوله بالتولد كان يحول الى الطبيعيين ممن
الالمامة) (٥) .

والحق ان المعتزلة الذين رأوا في بادئ الامر في الالمامة والمنطق سلاطا يمنهم
على الوقت في وجه الخصوم ما لبثوا ان قلبوا الوسيلة فانه احرصوا الالمامة لذاتهم
وخطفوا بها ، وصاروا يعظمون الالمامة اليونان . وقد جاء وقت بذل فيه المعتزلة
قضايا جهدهم في مواضع المسئلة بحجة ، وهي مسائل ميتا فيزيقية كالحركة والسكون
والجوهر والعرض والجزء والكل والموجود والمعدوم وغير ذلك . يقول زهدى جار
الله : (ان اشتغال المعتزلة بالتؤيق بين الدين وبين الالمامة ، وخطفهم
بالأبحاث الالمامية وتمتصهم فيها ، جعلهم يتأثرون بالالمامة كثيرا ، ويصفون بها
معظم اقوالهم . ولذلك كان المعتزلة ينسبون الى الالمامة ويستحقون اسمها ،
ويعتبرون اولي الالمامة في الاسلام ، وكان يظلمهم على الالمامة المسلمين المتأخرين

(٤) الطل والنحل : ٢٦١ / ١ (طه بولاق)

(٥) الطل والنحل : ٢٢ / ١

(١) خطط المقرئ : ٤ / ١٨٢

(٢) مقالات الاسلاميين : ٢ / ٤٨٥

(٣) المرجع السابق : ١ / ٢٨٢

عليها ، لانهم هم اول من طرد باب الذممة ، وبنى بترجمة اسرارها وترف الآخرون عليها ، ومهد السبيل اليها (١٠) (٩) .
وؤلا على تأثر المعتزلة بالذممة واقبالهم على دراستها وانهم في بعض الاحيان قد تأثروا بأفكار المسيحيين ، لانهم كانوا يخوضون معهم في مناقشات مستمرة .
ويجمع المستشرقون على وقوع مثل هذا التأثير . يقول آدم مترز : (نجد آثارا مثارة تدل على أثر مذهب الفنوسطية في المعتزلة مثل ما يحكى عن احمد بن حنبل من قوله : ان للعالم خالفين : احدهما قديم وهو الله تعالى والآخر حادث وهو كلمة الله عز وجل عيسى بن مريم التي بها خلق العالم) (٢) .
ويقول دي بوي : لا شك ان مذاهب المتكلمين تأثرت بمحاول مسيحية اليها التأثير ، وتأثرت العقائد الاسلامية في تكوينها بمذاهب المتكلمين واليعاقبة في دمشق كما تأثرت في البصرة وبغداد بالمذاهب النسطورية والفنوسطية . . . ونحن نجد بين مذاهب المتكلمين الاولى في الاسلام وبين العقائد المسيحية شبيها قويا لا يستطيع نفيها احد ان ينكر ان بينهما اتصالا مباشرا .
وأول مسألة قام حولها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار ، وكان المسيحيون الشرقيون يكادون جميعا يقولون بالاختيار ، ولعل مسألة الازادة لم تبحث من كل وجه في زمن من الأزمان ، ولا في بلد من البلاد مثلما بحثها المسيحيون في الشرق أيام التمسح الاسلامي (٣) .

وتدع آراء المستشرقين لان فيها دائما هذا القول المعروف من الحديث عن مثل هذه الموضوعات. ونحن مثلا لا يمكن أن نعلم ^{الذي} ^{للمسيحيين} ^{من} ^{جدهم} ^{السلمون} ^{من} ^{حرية} ^{الارادة} ، واعتناق المعتزلة لهذا المبدأ كان من وحي أفكار المسيحيين ، لانهم كانوا قضية كبرى من قضايا الاسلام ، وقد اشار القرآن الكريم اليها في عدد كبير من الآيات ، وكانت هذه آيات تتحدث عن الجبر ، وأخرى تتحدث عن الاختيار ، وهي ما سميت آيات متشابهات دار حولها كثير من الجدل والنقاش .
وإذا نظرنا الى المصادر العربية نجد الشهرستاني يتحدث عن ابي هاشم والنسطورية فيقول :
(وأشبه المذاهب بمذهب نسطور في الآقايم احوال ابي هاشم من المعتزلة)
انه يشبه خواص مختلفة لشي واحد (٤) .
ويقول الشهرستاني عن ابي الهذيل (الذي بين قول القائل : عالم بذاته لا يعلم ، وبين قول القائل : عالم يعلم هو ذاته ، أن الاول في الماء ، والثاني اثبات ذات هي بعينه ماء ،

(١) المعتزلة لزهدي جبار الله : ١٢٣

(٢) الحضارة العربية : ١ / ٣٧٤

(٣) تاريخ الذممة في الاسلام : ٤٨

(٤) الملل والنحل : ١ / ١٢٣ (طه بلاق /

أو اثبات صفته بمسئلاته ، وإذا اثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات لم يسي
بمبنيها اتاينم النصارى او احوال ابي هاشم (١) والحق - كما يقول الدكتور النشار
أن مجادلات المسيحيين للمسلمين عامة قد عاوت على انشاء علم الكلام ولكنه لا يكسب
الحكم على وجه التحديد بأن هذه القاعدة أو تلك اخذها المسلمون عن المسيحيين طالما
لم تتضح لنا دراسات كثيرة حول الموضوع . غير اننا نستطيع القول بأن اهم مشكلته
قالت بين الفريقين دارت حول مشكلة الوحدة والتعدد ، وانتقال الجوهر الالهى
وتحيزه وقبوله للأعراض وحاول المسلمون تخذين كل الوسائل الجدلية أن ينكروا انكار
التشبه والتعدد وقبول الله للأعراض ، فأتجوا نظرا دينيا في مشكلة الصفات مثلت
احيا لا تتمدد في المسلمين . غير أن هؤلاء المعتزلة الأوائل ما كانوا تلاميذ
متازين لآباء الكيمية بل على المكسب . در كل من الطرفين عن وجهة نظر مخالف تام
المخالفه للآخرين (٢) . ونترك الان هذه الآراء الكلامية أو الفلسفة المتعلقة بمسائل
المقيدة والدين التي اقتبها المعتزلة عن الفلاسفة أو غيرهم . فليمت في موضوع
بحثنا وحسبنا تلك الأمثلة القليلة التي حقاها دليلا على ما كانت تتركه تلك الثقافات
الاجنبية من أثر في افكار المعتزلة وآرائهم . ونض الآن لنرى اثر هذه الثقافات الفارسية
الاجنبية في البحث الهلنقى والنقدى عند المعتزلة ، ونرى حظ هذه الثقافات من تفكير
المعتزلة وطريقة معالجتهم لمسائل البيان العربى . ونرى ما أخذوه عن غيرهم
من الامم في قضايا البلاغة والأدب فأدخلوه الى البيان العربى .

لقد رأينا من خلال استعراضنا السابق لجهود المعتزلة أهمية البلاغة والبيان نفسى
حياتهم ، فقد كانت البلاغة وسيلتهم فى الاقناع والجدل والانتصار على الخصم ،
وذلك كان يدفعهم دفعا الى معرفة كل ما يتعلق بأمورها ، بما كان مصدره ، فمكثروا
على دراستها فى منابعها العربية الاصلية ، ولكنهم لم يكفوا بذلك ، ولم ينظروا على
انفسهم فى دائرة ضيقة كما كان يفعل اللغويون والنحاة مثلا ، بل مضوا يحاولون أن
يعرفوا آراء الأمم فى مسائل البلاغة والبيان وفى امور الخطابه وفنون القول . وكانت
كثيرا من هذه الآراء تقع اليهم - كما رأينا - فى اثناء احتكاكهم بأصحاب هذه
الثقافات الذين كانوا يتناولونهم ويخوضون معهم فى المناظرات الطوال ، لانهم
كانت عن جلة الامور والمسائل التي يتناظرون فيها ، فكانوا يعرفون آراء الأمم
الاخرى عنها ، وكانوا يستكثرون من سؤا لهم عن قواعد البيان والبلاغة عندهم .

وأما الجاحظ في كتابه (البيان والتهنئة) تحريفات لهلغة عند كثير من الأمم
والأجنبية (قيل للفارسي - ما الهلغة ؟ قال : معرفة الفصل من الوصل • وقيل
للغري : ما الهلغة ؟ قال : حسن الاقتطاب عند الهداه • والنسوة يوم الاطالة
وقيل للهندي ••) ويورد الصحيفة الهندية كما وقمت اليه • (١)
ويحدثنا عن الفرس فيشهد لهم بالبراعة في الخطابة • ويرى أن لهجات اللغسية
الفارسية تتفاوت في الفصاحة • يقول : (قد علمنا أن أخطب الناس الفرس • وأخطب
الفرس أهل فارس • وأعذبهم كلاما • وأسلمهم منوجا • وأحسنهم ولاء • وأهدم
فيه تحكما أهل مرو وأصحهم بالفارسية الدرية • والنفحة الفهلوية أهل قيسية
الاهوار قالوا : ومن أحب أن يبلغ في صناعة الهلغة • ويعرف القريب • ويعجز
اللغة فلهذا كتاب كاروند • (٢) ويحدثنا في موضع آخر من أن الهند نفس
اختلاف كلام الناس • (٣) وهكذا كان المستزلة يطولون دائما معرفة ما عند الأمم
الأخرى في هذه المسائل الهلغية • وقد رأينا الجاحظ لا يكفى بهذه السرفسة
فقط • ولكنه يبين هذه الآراء المختلفة التي وقمت اليه ليتوصل الى تلك النتيجة
التي أعلنها وهي أن العرب ابلغ الأمم • وأن الهديج طبعهم • وأنهم اقدر الناس
على الهدية والارتجال •

وقد ذكرنا قبل قليل ان من ابرز الثقافات التي اطلع عليها المستزلة • وتركت نفس
باحثهم أثرها الثقافة اليونانية • وهي تشغل في ميدان الهلغة والنقد في دراسات
ارسطو وافلاطون عن هذه القضايا • والعرب - كما سبق ان ذكرنا - انما استقروا
معلوماتهم عن ارسطو وافلاطون عن طريق نصارى السريان الذين كانوا عديدي الأثر
بالثقافة اليونانية • والذين كانوا يحررون كتابي الخطابة والشمول ارسطو معروفون
خطابة السوقصطائيين الذين كانوا يحملون شهاب اثينا طوائف الخطابة وأساليب القول
وكانوا يحررون أيضا محاورات افلاطون وأفكاره من وجوب مطابقة الكلام لسمعیه •
وقد كانت هذه المعلومات جميعها تنح الى المستزلة عن طريق احتكاكهم الدائم كيهولاً •
وأما نقول ذلك لأن هنا لك خلافا بين الباحثين حول الفترة التي ترجم فيها كتابها
الخطابة والشمول الى العربية • فيها يتخلل بكتاب الخطابة مثلا يقول طه حسين
(من المؤكد أنه (الجاحظ) لم يترجم شيئا من كتاب الخطابة لارسطو • وكلما
عرض لذكر المصنف الأول واليه لا يفعل ذلك لم يذكر له سوى التحريف الضمير

١ - البيان والتهنئة : ٨٩/١ - ٩٢

٢ - البيان : ١٤/٣

٣ - المرجع السابق

الانسان حيوان ناطق (١) ويقول شوقي ^{الديك} ضيف () من المؤكد أن كتاب الخطابه
لارسطو لم يترجم حتى نهاية العصر العباسي الاول . وكذلك لم يترجم كتاب الشعر .
والمثل الظن أن الجاحظ لم ينقل عنه أي رأى في البلاغه أو البيان . وهو اذا
ذكره سماه صاحب النطق . وهم تطلق اليونانيين من الفرس والمغرب في الخابيه
ما يدل بوضوح انه لم يعرف شيئا واضحا عن كتاب ارسطو (٢) وأما ابراهيم
سلامه فهتاهل : أكان الجاحظ مطلقا على بلاغه اليونان وهل مسألة الجدل الخطابي
التي اثارها كانت عن معرفة بالسوفسطائيين مضمونها مثل في الاوتجال المشايخ ؟ انه
اذا كان (اسحاق بن حنين) هو الذي ترجم كتاب الخطابه لارسطو كما في رواية ابن

النديم فإنه بعد الجاحظ لانه توفي (سنة ٢١٨ هـ) واذا كان المترجم هو الاب
(حنين) فاننا نرجح اطلاق الجاحظ على الكتاب . لان حنين توفي سنة (٢٢٥ هـ)
فيكون قد عاصر الجاحظ . وأدراك كل ضمنا الآخر . واذا رجحنا رواية ابن النديم
فهل يضح ذلك من القول انه علم بالكتاب . وهلم انه وقع في حديث الناس . والجاحظ
كان يتلقف الفكرة في أي اقل ظهرت . ولا فيكون عرف حياة ارسطو ؟ واذا قيل انه عرفها
من النطق فكيف عرف أنه في مجال الخطابه بالذات يكي اللسان ؟ ثم ينتهي ابراهيم
سلامه من هذه المناقشه الى الرأي التالي : كان ارسطو من غير شك مصروفا لدى الجاحظ
عن طريق كتاب الخابيه ما دام الكتاب قد ترجم في حياته اذا كان المترجم حنين وبعد
موتة بقليل اذا كان المترجم اسحاق . وهو في الحالين اما أن يكون قد عرف الكتاب
واما أن يكون قد سمع به . واذا كان يكون قد نقل اليه شئ من اتجاهات هذا الكتاب
الجديد الذي تحصر الجهود لترجمته . ان لم يكن قد نقل عنه فعلا بعد ترجمته (٣)
اما محمد غنيمي هلال فيرى ان العرب قد عرفوا كتاب الشعر والخطابه قبل ان تعرفها
اوربا بزمن طويل . نقلها الى العربية اسحاق بن حنين كما يفهم من كتاب الفهرست
لابن النديم . ويذكر ابن النديم كذلك أن الكندي قد اختصر كتاب الشعر . وان كان
مختصر الكندي لم يصل الينا . والكندي توفي سنة (٢٥٢ هـ) أي قبل حنين بن
اسحاق . ما يدل على أن كتاب الشعر كان مصروفا عند العرب قبل حنين . وتفهم
من كلام الجاحظ أن ارسطو كان قد ترجم في عصر الجاحظ وببيل صوره . انه يذكر
الجاحظ ان هؤلاء المترجمين لم يمتد ايصال نقل ما ترجموه الى العربية في وقتهم
ثم يذكر اسما بعض هؤلاء المترجمين (٤) وتخلص من هذه الآراء جميعها على التتاء

٢ - بلاغه ارسطو : ٧١ - ٧٥

٤ - النقد الادبي الحديث : ١٥٢

١ - مقدمة نقد النثر : ٧

٢ - البلاغه تطور وتاريخ : ٢٨

بينها أو اختراق إلى أن الجاحظ قد عرف أرسطو وكتابه في الصغر والخطابه السعد
يكون عرض مباشرة وتقرأ كتابه هذين إذا كانا قد ترجعا في زمانه . وقد يكسسون
عرض عن طريق احتكاك بأولئك الذين كانوا على صلة وثيقة بالثقافة اليونانية
على معرفة تامة بكتب أرسطو وأفكاره افلاطون . وربما يكن من أسرار
فإن الفيلسوف في الموضوع إنما هو مدعى ما اقتضيه المنزلة من البلاغة اليونانية
ومدى ما تركته بلاغة افلاطون وأرسطو فيهم من اثر . فإن معرفة الجاحظ لأرسطو
وإفلاطون على كونه مباشرة أو عن طريق مصادر أخرى غير أن يكون اخذ عنه واستفاد
من آرائه وتأثيره من آخر . فأما المعرفة فلا احد يفتخرها . والمنزلة كانوا يعرفون
كل من : بلاغة اليونان والفرس والهند والبربر . وكانوا يسألون هذه الأمم جميعها
عن آرائهم في البلاغة والبيان ويدونونها ويناقشونها . وأما تأثرهم بالبلاغة اليونانية
أو اخذهم منها فهو ما نحب ان نتوقف عنده . فمن الأصول البلاغية
التي تحدث عنها المنزلة . والتي يرى بعض الباحثين أنه يمكن ارجاعها إلى مصادر
يونانية ما يأتي :

١- يبدأ النصف الذي تحدث عنه بشرني صحيفة . حينما أشار إلى صرف
المعنى ووضع الظواهر له بقوله (وإنما مدار الشرف على الصواب . وحرار
النصفه . مع موافقة الطال وما يجب لكل نظام من الطال) وقد ذكرنا
عند حديثنا عن هذه الصحيفة ان مكملح النصفه يواجهنا هنا لأول مرة
في تاريخ النقد العربي وقد ارجع بعض الباحثين مصدر هذا المصطلح إلى
الثقافة اليونانية . ورأى انه يبدأ بشهر من جادى المونسطانيين اليونانيين
يقول ابراهيم : ان النصفه عندهم (مقدم على الحق . وان الناس
منهجون على السعي وراء النصفه هم يميلون لاذراكها بمختلف الوسائل .
فواجب الانسان اذن بل واجب العلم نفسه ان يحمل وصيه ما وسمه العمل
والجهد في سبيل النصفه . وما الحقيقة الا النصفه المدركة . والبنية
حقيقة بعد ذلك ابلغ من اننى سميت وأدركت ما سميت اليه . تلك غاية
الناس (١)

٢- ورأينا صحيفة بشرنا ايضا تحدث كثيرا عن مراعاة معنى الطال . وما يجب لكل
نظام من الطال . ورأينا كيف ورت الجاحظ هذه الفكرة عن بشر وراج يتوسع
في الحديث حتى لم يكن يدع ضامه دون أن يشير إليها . وقد رأى الباحثون
ان هذا الابدأ بأخوذ من افلاطون الذي تحدث عن معنى الطال فلسفى

محاورة فيدروس • ثم بسط تلميذه أرسطو الحديث عنها في كتابه
 الخطيب بسطاً واسماً وتحدث عنها في أماكن كثيرة (١)
 ورأينا الجاحظ يتحدث عن الارتجال هو شعبة للمعرب ويرى أنه غيره
 منه لا يبدئها للخطيب أو المتكلم • وهي غيره فأصره على المعرب •
 فلا أحد أقدر منهم على الهدية والارتجال وسرعة التدفق فسي
 القول دون أعداد سبق • وقد بلغ الجاحظ حتى جعل كل من للمعرب
 بديهية وارتجالاً • ويرى إبراهيم منه أن الجاحظ إنما تحدث فسي
 هذه المسألة من وحى حديث السوفسطائيين اليونانيين عن الارتجال
 فليهد أن يكون سمع عن السوفسطائيين إلا يكن عن طريق الشائبة
 فمن طريق النطق • وهو من أوائل الملوم التي اشتغل بها المعرب
 والسوفسطائيون كانوا مرتجلين • وكانوا أتباعاً في سوق الأدلة الظنية
 والاحتمالية • ويظهر أن الجاحظ الذي عرف النطق والجدل بعد
 ترجمتها • وقبل ترجمة كتاب الخطابة حتى أن يخلب ارتجال
 السوفسطائيين على ارتجال المعرب فدافع عنهم وضغط على سيسي
 غيرهم (٢) •

وفي حديث الجاحظ عن البيان وأبناء ينظر إليه على أنه نوع من
 الدلالة بمعنى الأفعال والتصوير ونقل الأفكار إلى الآخرين وهو جمل
 اسم البيان لذلك خمسة : اللفظ هو الخطب • والاشارة • والمقد
 والتصية • لأنها جميعاً يمكن أن تكون وسيلة للدلالة والتصوير • وقد
 شطح الروائي الجاحظ بعد ذلك على القول بهذه الفكرة • فصرح البيان
 بأنه (الاحتمال لما يظهر به تميز الشيء من غيره) وجعله الخمسة
 اقسام : الكلام • والطل • والاشارة • والحلاط •

وقد رأى شكوى عباد أن هذه الفكرة مأخوذة من النطق • يقول
 لا شك في أن الجاحظ أخذ أصل الفكرة من قول أرسطو في أول
 كتاب العبارة أن ما يخرج بالصوت دال على الآثار التي في النفس • وما
 يكتب دال على ما يخرج بالصوت • كما أن الكتاب ليس هو واحداً
 بعينه للجمع • كذلك ليس ما يخرج بالصوت واحداً بعينه لهم • إلا أن

١ - النقد الأدبي الحديث : ١١٠ ، وانظر البلاغة لظهير بن سنان : ٢٩

٢ - بلاغة أرسطو : ٧١

الاشياء التي ما يخرج بالصوت دال عليها أولا - وهي آثار الثمن -
واحدة بعينها للجيب ، والاشياء التي آثار الثمن اعطه لها - وهي
المعاني توجد أيضا واحدة للجيب (١)

٥- ومن الاصول التي تحدث عنها الممثلون والتي يرى بمسئ
الباحثون انه يمكن ارجاعها الى اصول يونانية أيضا حد يشتم
من الشئ ونقيضه ، وهو من العبادي التي مر بها البؤسطينون
انهم يحررون الموضوع ، وتكلمون في طوره المرجح يرجع ، وفي
طوره الحاجح ، يصير مرجوحا ، وأرسطو نفسه جعل مجال الخطابه
مزدوجا ، بمعنى ان الخطيب هو الذي يتناول الشئ ونضه ،
وهو المحسن في كلتا الحالتين ، والجدل المربى لم يقب من هذه
الموضوعات ، وقد مر بنا ان النظام عندما وصل الزجاجة والنخلة
ياح بصرا الكالم ، يهبط على وجهه المخطأه مدحا وذا مدح
الزجاجة والنخلة بأحسن اوصافها ، ودميها بأسوأ اوصافها
وقد اصعب الشرح المرتضى بذلك وطق على هذا الكلام قاسملا
(وهذه بلاغة من النظام حسنة لان البلاغة هي وما الشئ المستعمل
مدحا او ذمرا باقصر ما يقال فيه (٢) وقد مررت عن الجاحظ هذه
القدرة المجدية على الحديث في الشئ ونقيضه ، حتى قال انه ابن
قتبه انه اشد المتكلمين (ثلثا لتعظيم الصنعة حتى يعظم ويصغر
العظيم حتى يصغر ، ويبلغ به المقدار أن يجعل في الشئ ونقيضه
ويحتج لأضل السودان على البهتان ويجده يحتج مره للمثانيب -
على الباطنة مرة للمؤثقة على المثانية وأهل السنة ، ومرة يأخذ طبا
رضي الله عنه مرة بؤخرة (٣)

٦- ويرى ابراهيم سلامة أن الجاحظ في تنبيهه لشعر شعرا* العرب وخطب
خطباتهم ، وتدوينه مادة غزيرة في ذلك قد تأثر بأرسطو في صلبه
يقول : (وكما تتبع ارسطو شعر الشعرا* وخطب الخطباء* الاثنيين
تتبع الجاحظ شعر الشعرا* وخطب الخطباء* من العرب حتى امكنه
أن يجمع في البيان والتبيين وحده مادة غزيرة تعتبر اصلا في البلاغة
والنقد (٤)

١ - كتاب ارسطو طاليس في الشعر : ٢٢١ ٢ - طان المرعشي : ١٨٦ / ١

٢ - تأويل مختلف الحديث : ٦٠ ٣ - بلاغة ارسطو : ٨٨

تلك هي بعض الآراء النقدية والبلاغية عند المحترمة والتي يرى بعض
الباحثين أنها قد تكون ذات صلة بمصادر البلاغة اليونانية
وأي الحق أن هذه الآراء ليست أولا من الخطر والأهمية بحسب
تمتدح كل هذه الضجة التي يثيرها بعض الباحثين حول تأثير المعتزلة
في أبحاثهم البلاغية والنقدية ، والبالغ حول تأثير البلاغة العربية
بصورة خاصة بالبلاغة اليونانية ، ثم إن بعضها الآخر لا يخلو من التعمية
والشطط في القول ، لا يكاد المرء يتصور الصلة بين الثمثة التي
تحدث عنها بشرى صحافة عرضا وبين مبدأ الثمثة الأساسي عند
السوسطائيين ، فضلا على أننا لا نستطيع أن ندرى المقصود طبعاً
وجه التحديد من هذا المصطلح عند بشرى ولعله - كما رجحنا - كان
يقصد منه أن يكون أيها مقدمه الأديب ، أعده تذكراً ، وأن يكون له قيمة
تستحق أن يقال من أجلها ، وهذه الثمثة تتوارى في المعنى الأساسي
الرائع ذي القبة الإنسانية العالية ، على حين أن ظهور الثمثة
عند السوسطائيين هو مفهوم مادي قد يراد به الصلحة أو الفسوخ
ولا يلقى التشابه اللائق بين الكلمتين حتى نحكم أن بشرى قد أخذ
المصطلح عن السوسطائيين أو غيرهم ، كما أننا لا يمكن أن نطلق أيضاً
إلى أن نظرية الجاحظ إلى اليونان على أنه نوع من الدلالة مأخوذ ممن
ارسطو ، فقد سبق أن بينا أن الجاحظ في هذا إنما كان يستعمل
اليونان بمعناه اللغوي ، والمعنى اللغوي لليونان لا يخلو من الدلالة
والتعمير والابضاح الذي عن وسائله تلك الطالات التي تحدث عنها
الجاحظ والرياني .

وسبب يكن أن هذه الآراء - وهي ليست ذات خطر بها ترى -
لا تعد شيئاً أساسياً في سائر النقد العربي أو منهجه واتجاهه ، وقد
يكون الأولى والأجدر أن نلاحظ أمر الثمثة الأجنبية عند المعتزلة
في أنها قد وسعت مداركهم ونظمت عقولهم ، وجعلتهم مهتمين للحواس
في مسائل وقضايا النقد والبلاغة ، والذي لا شك فيه أنه سبب قبل عن
تأثير المعتزلة بمصادر أجنبية في كتاباتهم إلا أن الذي لا جدل فيه
أبداً إن المصدر الأساسي الذي استندوا منه أصول مباحثهم البلاغية

ودراساتهم البيانية انما كان الشقاة العربية وما فيها الاصوله الصلاحيه
لعناية العرب بالهلافة والبيان واثرائى القول عناية قديمة ، ونحن نلح عند
العصر الجاهلى أقوالا كثيرة فى ثبوت القول ، وهى وان لم تكن تعدد الاشارة
العامة الترى ليس ، بهادقة ولا تحديده ، وانما تعتمد على المصلحة والظرة
والاحتكام الى الذوق العربى السليم الا انها تشير الى عناية القوم المبكرة
بأصالة الكلام وأصنافه بخاطر القول ، وقد اوردت عناية العرب بالبيان
فى العصر الاسلامى ، وقد كانت معجزة الرسول معجزة بيانية بسخت ، وفى
الثور خطر الكلام ودوره العظيم ، كما ان القرآن شامه قد تحدث ، وفى
اكثر من موطن عن البيان واثرة ، وطلع فى أحاديث الرسول كثيرا مسن
الملاحظات عن بعض أئمة القول ، قد تحدث عن جوامع الكلام وذكر فضل
الاجاز والاختصار ، وهى عن التكا والتشادق والتضيق ، واستعمال التريب
الحوشى من الاشارة ، وكان فى خبيرة مثلا زبعا فى هلافة القول ، وفى خطبة
الوان كثيرة من الاطناب والتكرار والاجاز والاختصار ، وكان مذهب البلاغى
فى خطبه وأقواله جميعها ان يكون الكلام مطابقا لمقتضى الحال ، برقا مسن
التعقيد والافراب ، مجردا من التصنع (١) وسار الظن ان الماشدون على سنة
الرسول فى البيان ، وكانت لهم خطبة وأقوال مأثورة وعناية بالادب .
كان ابو بكر يعنى فى خطبه الى الاجاز ويدعو اليه ، وكان عمر يعجب برؤيته لانه
لا يعاظم فى الكلام ، ويتجنب الحوشى والسوزى ، ويلتزم الصدق والبعد عن
المبالغة والتزهد ، فلا يمدح الرجل الا بما فيه . وهناك لك عبارات كثيرة تنسب
الى على والى معاوية والى غيرها فى الحديث عن الهلافة والاصاحه ومقاييس
الجودة فى الكلام ، ولكنها كلمات كما يقول سيد نوزل : لا تعدد والبلاغية
والاصاحه والبيان والاجاز والاطناب والاسهاب والسعي والتشديد والتثبيق
وما اليها من الاشارة بمصانيفها اللغوية العامة (٢) ولكن لا شك ان امثال
هذه الملاحظات البيانية الاولى كانت مادة غنية لأولئك الذين أتوا من بعد
بضمون قواعد الهلافة العربية وسجلون قضاياها وسائلها . ومن يرجع الى
كتاب البيان والتبيين لاحظ يجد الى جانب تلك الملاحظات البيانية التى
نقلها عن الامم الاجنبية فيها غزيرا من الاقوال والملاحظات التى دونها

١ - الهلافة العربية فى دور نشأتها : ٦ - ١٢

٢ - المرجع السابق : ١٢

الجاحظ للعرب المتقدمين ، ملاحظات تتحدث عن البلاغة والمصاحح وغيره
جوانب الكلام وطرائق التعبير ، وهي غنية بالعديد من المصطلحات الثمينة
المنازعة . ولا يشك احد أن هذه المادة الفخرية من الملاحظات العربية
القديمة كانت هي المصدر الاول لهؤلاء المعترلة وغيرهم وهم يسجلون نسون
البلاغة ، ويضعون القواعد والمصطلحات الواضحة المحددة لها قبل ان تكون
تلك الملاحظات الاجنبية لليونان أو الأبركولوجيون . كما أن من أقدم
البيئات الادبية التي اعتمد عليها المعترلة في ما حضروا دراساتهم بحثية
الفنانيين والنحويين أن جهود هذه الطائفة تبدأ في الظهور والاعتناء
النصف الاول للقرن الثاني ، وهي طائفة من العلماء والنقاد كان النثر في
الشعر من صميم صناعتهم وقد أصبحت ملاحظاتهم حول الشعر وأصوله ومقاييسه
تقوم على شيء كثير من الدقة والصق والاستقصاء وقد ارتوا بين الشعراء
الجاهلين والاسلاميين ، ونقدوا اشعارهم ووضعوا لذلك مقاييسهم نسبة
لجودة الالفاظ والمعاني والاختلاف والصورة . وكانت لهم مذاهب واتجاهات
مختلفة . منهم بصريون وكوفيون . من نحاس البصرة والوهبيها ، عبد الله بن ابي
اسحاق الحضرمي وخلافه الاحمر وسيبويه وأبو زيد الانصاري والاصمعي
وأبو عمير . ومن نحاس الكوفة والوهبيها ، الثراء والمفضل النخعي ، وأبو عمرو
الشيثاني وغيرهم . وقد هؤلاء نقد على بعضها الاداة العربية كلها ، وحللت
نصوصها من جميع نواحيها ضبطاً ونهية ^{كثيرة} ولما ومن هذا النقد ما يفرغ
على الاصل الاثني التي قررت في اللفظة وفي النحوي المروض . ومنه ما يفرغ
على الاصل الاثني التي قررت في تقدير الادب (٢) وعلى يد هؤلاء ظهر
التأليف في اللون من الدراسات البيانية والنقدية ، وكانوا يعرضون لكثير من
الالوان البلاغية في أثناء حديثهم عن بعض الموضوعات الاخرى . قد تجدون
سيبويه خلا المتوفى " ١٨٠ هـ " في كتابه المشهور عن كثير من المسائل
التي ادخلها المتأخرون في علم المعاني كالنقد والتأخير والتكثير والتعريف .
كما تكلم عن بعض المسائل التي ادخلت فيها بعد في علم البيان كالمجاز
وهو أحد نواحيه الذي اطلق عليه فيما بعد المجاز العقلي (٢) وتحدث القراء
في كتابه " كنهان القرآن " عن كثير من ألوان البلاغة ومسائل البيان ،

١ - تاريخ النقد الادبي عند العرب لطفه ابوالمهم : ٢٩

٢ - انظر اظنه لذلك في كتاب سيبويه : ١٠٨/١ ، ١٠٩ ، ١١٩ ، ٢٨٢ ، ٢٨٤ .

ثبوت عند الإيجاز (١) ، والتقديم والتأخير (٢) وأشار إلى الاستشهاد
ولاحظ خروجه إلى بعض المعاني البلاغية (٣) وتحدث عن المجاز العقلي
(٤) وعن التشبيه (٥) ، والاستعارة (٦) ، والكناية (٧) وتحدث
عن المشاكه (٨) وأطال الوقفة عند الواصل القرآنية مستكراها إطلاق اسم
المرجع على نهاية الآيات المشقة على حرف واحد ، وفضل ان يطلق على هذا
الاسلوب (بؤس الأي أو الواصل) كما هو الحال عند الرطاني والزمخشري
مثلا كما يبينها خلال الدراسة .

وأث أبو عبيدة " ٢٠٨ هـ " كتاب " مجاز القرآن " وعلى الرغم من ان
المجاز لم يكن في الكتاب بالمعنى الاصطلاحي الا ان أبا عبيدة قد تعرض له
لكثير من الالوان البلاغية كالإيجاز والاطناب (٩) ، والتقديم والتأخير (١٠) ،
والاستشهاد الذي لاحظ خروجه عن مدانبة الحقيقة (١١) ، ومغزى اللغات (١٢)
واستعمال العاضى في مكان المضارع (١٣) ، والمجاز المعنى (١٤) ،
والتشبيه (١٥) ، والنقل (١٦) ، والكناية (١٧) ، ثم وضع ابن سلام (٢٢٢ هـ)
كتابه " طبقات فحول الشعراء " ، وطرق به عددا من الموضوعات النقدية التي
تأثر بها الجاحظ بعد ذلك . تحدث ابن سلام عن الاختصاص في النقد حديثا
فيها مركزا ، ذكر ان للشعر أهلا يميزون جوده من رديته وحسنه من سئائه
وهذا الناقد الخبير ينبغي أن يرجع اليه في معرفة الكلام والحكم عليه كما يرجع
الى الصيرفي لمعرفة صحيح الدينار من رطله . وتحدث ابن سلام عن الشعر
المشحول ولين في أسباب الانتحال ، وأرجعه الى عوامل كثيرة . كما تحدث في
طبقاته عن أولية الشعر العربي ومدى نشوئه ، وأول من قال الشعر وأول من
قصده وطوله وتحدث ابن سلام عن كثرة الشعر وقلته في بعض القوائم
دون البعض ، وذكر أسباب ذلك وظواهره . وهذه كلها من الموضوعات
التي تعرض لها الجاحظ متأثرا فيها بأبن سلام . وهكذا كان قبل المعتزلة
هذا السيل الغفيم الملاحظات البيانية حول أساليب الكلام وقسوة القول
وضاعفه وبلغته ، منها تلك الملاحظات البدائية التي اهتمت اليها العرب
الاولى بسليقتهم وقطرتهم واحسانهم الجمالي بالقول ، والى جانبها ايضا
ملاحظات منظمة ، وعلى غير قليل من الدقة والعمق في بعض الاحيان ، وهي

٨ - انظر معاني القرآن : ١٤/١ ، ١٥ ، ١٥ ، ٢٥٢ ، ٢٥٢ ، ١١١ ، ١٧٧

٩ - انظر مجاز القرآن : ١٠٨/١ ، ١١/١٤ ، ١٢٠/٢ ، ٣٥/١ ، ٣٦ ، ١١/١ ، ١٣٩/٢

١٠ - ١١/١ ، ١٧٩/١ ، ٧٢/١ ، ٢٣٥/١ ، ٢٣٦ ، ٧٢/١ ، ١٥٥

الملاحظات التي اهتمت اليها اللغويون والنحاة كما كان الى جانب مسنده
 الملاحظات ينوعها كتب منظمه ودراسات مؤلفه تخصصه مرضت لكثير من مسائل
 البيان وفضاها الاصاحه والبلاقه . ولا شك ان هذه الدراسات جميعها كانت
 تحت ايدى المعترلة وهم يضمنون مباحثهم ومفاتيحهم ، وكانت المطالب الاولى
 التي اهتموا بها ومهدت امامهم الطريق . ومن يرجع الى كتاب الجاحظ
 " امام المعترلة " والذي يمدده بعضهم التوسيع الا ان للبيان التوسعي
 او البلاغه العربية يلاحظ استاده في هذه التراث الطويل المتقدم . وهو
 يؤسس كثيرا من الملاحظات على اقوال ابن الاعراب والاصمعي . ويتسلسل
 عن الاصمعي مثلا بعض الحديث عن عيوب اللسان (كالصام والاسم) ،
 وسوق كثيرا من الاطفاة التي استشهد بها الاصمعي على ذلك ونقل ايضا
 بعض هذه العيوب عن ابي عبيدة . كالاصمعي لسانه لال (١) ونقل الحسين
 الاصمعي ايضا حديثه عن تثار الحروف . وقوله : " ومن اذات العرب تثار
 وان كانت مجرورة في بيت شعر لم يستطع المتشد انفاوها الا بهجر الاستكراه
 لعن ذلك في الشاعر :

وهو حوب بكان لار واهي قرب قرب حوب قرب (٢)

صوى في الحيوان عن ظك الاخر كثيرا من الاطفاة في التشبيه (٣)

وقد مر بنا ان الجاحظ حينما دون كلمة الهدى ذكر انه اخذها من رواية
 الادب .

وهكذا نجد المعترلة وعلى رأسهم استاذهم الاولي وهو الجاحظ الذي يعود
 اليه الاصل الاولي في تدوين مسائل البيان العربي . فبناهاه البلاغة وسطردون
 من كل هذا التراث العربي القديم الذي تقدمهم في محاولة لوضوح
 قواعد ومصطلحات للبيان العربي . وذلك يتضح لنا ان المصدر الاساسي
 الذي اقترا منه المعترلة مادة بحثهم وموضوعات دراستهم انها هو المصدر
 العربي والثقافة العربية . ولا يجادل احد في ان هذه الملاحظات والدراسات
 الاولى لاصول القيل وينادي الكلام لا تدمن في ثنائها لغة اجنبيه مسنة
 اولهالة يونانية او الهسية او هندية او غيرها . الادب العربي منذ عصر
 ملو والبيان البلاغة المختلة التي كانت تزد على السنة الشعرا من غير
 تلك . ولا تصد حينما ، ومن طريق الصنعة والافادة حيثما آخر من غير ان
 يعرفوا لها اسما . ولا مصطلحات ومن غير ان يظلموا على كتاب الخطاينة

١ - انظر البيان والتهنيد : ٢٧/١ - ٢٨

٢ - الحيوان : ٥٢/٢

٣ - البيان : ٦٥/١

أو كتاب الشعر لأرسطو في تكلفتها والتوصل إليها • ولما امتد الزمن وتزل
القرآن طيفا بالصورة البلاغية التي عزها العرب في كلامهم ، ووقوا أمامه
مبهوتين معجبتين ، ثم أقبلوا على درسه واستخراج ما فيه من هذه الصور
والألوان ، ثم راحوا يضمنون لها اسما ومصطلحات لم يستعدوا هذه
المصطلحات من البلاغة اليونانية أو غيرها ، لأن أغلب هذه الاسماء البيانية
والمصطلحات البلاغية وثيقة الصلة بالمعنى اللغوي الذي لها • وما هو
الخليل بن أحمد المتوفى (١٧٠ هـ) حين عزى المطابقة لم يطالع على كتاب
الخطابة أو الشعر لأرسطو ، ولم يطالع على المنطق اليوناني حتى يستعد منه
هذه التسمية وإنما لاحظاته يقال في لغة العرب : طابقت بين الشئين
إذا جمعت بهنهما على حد واحد ، وألصقهما بهل ان الاصمعي يرى أن
الأصل العربي لهذا المصطلح البلاغي مصدره من وضع الرجل في موضع
اليد في شئ ذوات الأربع • واتشد لتأنيده بنى جمدة :

وخيل يفتيقن بالدرعين طباقي الكلاب يطآن الهامسا
والجاحظ ثامه حينما يتحدث عن مصطلح (القرآن) الذي يعني اتساق أجزاء
الكلام وترابطها بحيث لا تتناثر أجزاءه ، ولا تنهين الأثامه ، والذي يوضحه
بروايته لما قاله بعض الشعراء لآخر : انا أشعر منك ومن أهيك ، لاني أقول البيت
وأخاه موافق ثقل البيت وأين عمه لا يجد الجاحظ هذا المصطلح في قسطن
أرسطو أو في البلاغة اليونانية • ولكنه يجده في قول ابن الأعرابي : يريد به
الانسجام ، ومطابقة الألفاظ للمعنى • وسوق قول الشاعر الذي ورد به استعمال
هذا المصطلح •

عجى ويات يديهم شعرا لا قران له / قد كان ثقة فحولنا فما زادا (٢)
وهو يمد هذا أن نجد إبراهيم سلامه حتى في هذه المصطلحات البلاغية
التي ذكر القدامى مصادرهم لها يتمحل للامر ، ويحاول ارجاعها الى البلاغة
اليونانية يقول : " ان علماء البلاغة استأدوا من المنطق لما دونوا بلاغتهم
استأدوا الطباقي ومراعاة النظر ، معدة الطباقي على التضاد • وهو منطوقسى
وله باب خامس في الثقافة والحد • والثقافتين من الادلة التي اعتمك عليها
أرسطو في الايراد الخطابي • (٣)

١ - المعدة : ٧/٢ (ط • السعادة : ١٩٠٧ م)

٢ - البيان : ٦٨/١

٣ - بلاغة أرسطو بين العرب و يونان : ٦٢

وخلاصة القول ان المعتزلة كانوا واسعى الثقافة والاطلاع على آراء الامم الاخرى من يونانية ورومية وهنود و... في مجال البلاغة والبيان ، وقد أخذوا أنفسهم بأولوان متعددة من الثقافات الاجنبية التي حصلوها عن طريق مختلفة ، وقد يكون قروياً بعضها في مصادره العملية مباشرة ، وقد تكون كثير من هذه الآراء وقعت اليهم عن طريق التواثق والتزلف التي كانوا يحتكون بها وبناظرها ويناقشون آراءها . الا ان هذه المصرفة الصحيحة ، والثقافة الاجنبية الواسعة لم تكن شخصياتهم ولا شخصية البيان العربي على ايديهم . ولم تترك في البلاغة العربية هذا الاثر الجذري العميق . لقد حافظ المعتزلة على شخصية البيان العربي كما ورثوه عن اسلافهم محافظة دقيقة . وكانوا جذرين جدا ، هما يصل اليهم من الامم الاخرى من آراء وآثار ، يتلقونه في حيلة وحذر . ويضمونه للدين والمناقشة أو يوازنون بين آراء الاجانب والمخيلة التي تقع اليهم وبين آراء العرب في بلاغة الكلام . محاولتهم ان يضموا للبلاغة العربية قواعد وقوانينها الذاتية . ويبيحى ما دام المعتزلة يدافعون عن الدين الاساسي ويردون على خصومه الا يلقوا - كما يقول الدكتور عفيف بحقولهم وأقسامهم في احضان بلاغة اجنبية ، وان يحفظوا أشد الاحتياط بما يأخذونه من هذه البلاغات . والا يأخذوا شيئا الا بعد تدبره وأحصه وتبين ملامئ للبلاغة العربية . وذلك يتضح لنا موق الجاحظ في البيان والتبيين . فهو يحرر أطراف اقلية من آراء الاجانب ويلقى بها في سبيل من آراء العرب البلاغية وملاحظاتهم البيانية ملثا من حين السعي حين الى ملاحظات معاصره وخامه من المعتزلة (١) ، وذلك بقي المصدر العربي والثقافة العربية التي الاساسي الاصل الذي صدرت عنه دراسات المعتزلة وأبحاثهم البلاغية والنقدية . ولكن ينبغي ان نشير من جانب آخر الى ان ثقافتهم الاجنبية الواسعة . ومصراتهم الصحيحة بآراء الامم والشعوب الاخرى قد تركت آثارا في منهج بحثهم وأسلوبهم في تدبر بعض المسائل وعلاجها . وهو ما نشير اليه في الفقرة القادمة عند حديثنا عن منهج المعتزلة وخصائصهم في البحث .

٢- منهج المعتزلة وخصائصهم في البحث

ينبغي أن نلاحظ ونحن نتحدث عن منهج المعتزلة وخصائصهم في البحث شيئاً مهماً ، وهو أن المدرسة الاعتزالية على النحو الذي برزت عليه متميزة ذات خصائص محددة وطابع خاصة ، هي مدرسة عقديّة كريمة ، أكثر منها مدرسة أدبية مجردة . والفضجة التي اثيرت حول المعتزلة والخصومة الشديدة التي نشبت بينهم وبين أعدائهم من اهل المنسك وغيرهم لم تكن خصومه ادبية ، أو خلافة حول مذهب في النقد أو في البلاغة ولكنها كانت خصومة عقديّة كاسية ، تتصل بمسائل العقيدة والدين وما يشرع عن ذلك من قضايا وأمر . ونزيد ذلك : فكل ايضاح نقول : ان المعتزلة حينما كانوا يتناولون بالدراسة مسألة أدبية مجردة عن قضايا الدين والعقيدة لم يكن يميزهم كدراسة ذات خصائص معينة الا قليلا ولا يكاد يكون لهم عندئذ طابع شهيد يميزهم من غيرهم كبير تميز وانما كان يميز هذا الاثر ويوضح ويقول حينما تكون المسائل التي يعالجونها تتعلق بتلك القضايا الكلامية الدينية التي اتصل بها الخلافة بين المعتزلة وخصومهم . وقد شرع عن ذلك بتبعية الحال قضايا بلاغية ونقدية كان للمعتزلة منهج معيّن في دراستها : كقضايا المجاز والتأويل والتوسع اللغوي وغير ذلك . وإذا احببنا أن نتصور المسألة على شكل آخر : أننا نستطيع القول ان المعتزلة انما كانوا يطبقون آراءهم التي تبلورت حول بعض الامور النقدية والبلاغية على النطاق الواسع اللطيف للنظر حينما تتعلق القضية التي يواجهونها بأحدى تلك المسائل الدينية التي سبق أن أشرنا اليها . وأما اذا كانت المسألة التي يخوضون لها بلاغية أو نقدية مجردة فان علاجهم لها عندئذ كان يكون علاجاً عادياً لا يتميز من غيره من ابحاث البلاغة ونقاد العرب الآخرين كبير ولا نجد عندئذ أحداً شدد التنكير عليهم في هذه الامور ، واتهمهم بالخشوع على السنة أو مخالفة شريعة الامة وطراشها في دور البلاغة والنقد . ومن اجل ذلك ايضاً كما نجد الاثر والاعتزالي واضحاً عند نقاد باعبارهم هم أولئك

تناولوا في دراستهم قضية الاعجاز القرآني وطبقت عليها ، واما أولئك الذين كانوا يمهدين عن دراسة هذه القضية ، وتناولوا في كتبهم موضوعات أدبيية أو نقدية بعيدة عن مسائل العقيدة والدين فأمنا لم نكن نجد عندهم هذا الاثر ، ولم نكن نجد في كتبهم طابعاً من معتزلة أو غيرهم ، وهذا يدعونا الى طرح السؤال بشكلى أعم وأشمل وهو : هل كان لمعتزلة في مسائل النقد والهلالة معالم خاصة تميزه عن غيره ، وهل كان المعتزلة في هذه الدراسة أمة منفردة وحدها بمجموعة من الخصائص والسمات يمكن أن نقول عنها انها من أثار الاعتزال ؟ ان الاجابة عن هذا السؤال هي ايضاً : نعم فيها يتعلق من مسائل النقد والهلالة بالعقيدة والدين ، وهي اجابة غير حاسمة تماماً في المسائل الادبيية العامة التي لا تتعلق بالدين ، او التي تتعلق منها بما هي موضع اتفاق في الرأي بين المعتزلة وغيرهم من علماء الامة ، ونحسب لذلك ان نقسم الخصائص التي تميزها من مذهب المعتزلة الى نوعين : خصائص بلاغية تتعلق بالمسائل الكلامية الدينية التي اختلفت المعتزلة مع غيرهم في النظر اليها ، والخصائص العامة التي تظهر عند معالجتهم لقضية نقدية أو بلاغية عامة بعيدة عن نطاق العقيدة والدين ، مع ملاحظة ان هذا الفصل بينهما ليس حاسماً ولا قاطعاً ولا يمكن تجرئ احداً عن الاضمرى تجرئاً تاماً ، لان الاراء العقيدة الدينية التي كان يعتقدونها الممتزجة كانت في غالب الاحيان ذات اثر في تكوين بعض الاراء النقدية حول بعض المسائل العامة ، وكان المذهب الادبي للمعتزلة حول بعض الامور امتداداً للمذهب الديني الكلاسي كما سنوضح ذلك خلال كلامنا القادم .

(١) الخصائص البلاغية والنقدية حول المسائل الدينية :

ويمكن ان نلاحظ فيها اصليون كبيرين تميزها من مذهب المعتزلة تميزاً واضحاً وهما :

أ - اعتمادهم على المنطق : المعتزلة فلاسفة عقلانيون ، قرؤوا الفلسفة والمنطق ، وتعمقوا في بحثها ودرستها حتى كان المتكلم منهم لا يحد متكلماً حتى يحسن من الفلسفة وامورها مثل ما يحسن من الدين واموره . وكانت الفلسفة سلاحاً ضرورياً لهم في وقتهم

ضد أعداء الإسلام الذين كانوا يمتسبون بها على صهاجته والذامن نفسه .
وسرى تأثير هذه الفلسفة الى ابحاثهم ودراساتهم ، فاذا هم يأخذون عنها
كثيرا في اسمع لالهم . ونجبت اوضح ما نتجت في نزعتهم العقلية التي احتكمت
الى العقل في كل شئ ، وجعلته الحكم الفهمل في كل ما يعرض لها من
امور ومسائل . فما قبله العقل اقروه ، وطلم يقبله طرحوه لانه في نظرهم
الحكم الذي لا يخطئ . يقول الجاحظ : ولعمري ان العمون لخطئ وان
الحواس مكتوب ، وما الحكم القاطع الا للذهن ، وما الاستهانه الصحيحة
الا للعقل ، اذ كان زماما على الاعضاء ، وعارا على الحواس (١) .
الجاحظ ايضا : (وللامر حكمان : حكم ظاهر للحواس ، وحكم باطن
للعقل . والعقل هو الحجة (٢)) ويبلغ اعتماد المعتزلة على العقل حدا
يحق الزمخشري على أن يجعل ادلته تأتي قبل أدلة السنة والاجماع
والقياس ، فيقول في صدد تفسيره لاية يوسف : (ما كان حديثا يفترى
ولكن تصدق الذي بين يديه) : " ما كان القرآن حديثا يفترى ولكن كان
تصدق الذي بين يديه اى قبله من الكتب المسطوية وتضمنى كل شئ يحتاج
اليه في الدين لانه القانون الذي تستد اليه السنة والاجماع والقها منى
بعد أدلة العقل (٣) وكذلك الحال عند القاضي عبد الجبار ، ولكن
لا تناقض ولا اختلاف بين أدلة العقل وأدلة الكتاب والسنة والاجماع ، بل
ان العقل هو الذي يدل على صحة شؤلا جسيما وانها حجة ، وطاجبا
الدين الا لمخاطب اصحاب العقل . يقول عن ادلة المعتزلة : " اولها :
دلالة العقل لان به يميز بين الحسن والقبح ، ولان به يعرف أن الكتاب
حجة ، وكذلك السنة والاجماع ، وهما تعجب من هذا الترتيب بعضهم ،
فيظن ان الادلة هي الكتاب والسنة والاجماع فقط ، ويظن ان العقل
اذا كان يدل على امور فهو مؤخر ، وليس الامر كذلك ، لان الله تعالى
لم يخاطب الا اهل العقل ، ولان به يعرف ان الكتاب حجة وكذلك السنة

(١) رسالة التبريح والتدوير : ٨٨

(٢) الحيوان : ٢٠٧/١

(٣) اكتشاف : ٢٩٨/٢

ولاجتماع ، فهو الاصل في هذا الباب ، وان كنا نقل ان الكتاب هو
الاصل من حيث ان فيه التبيه على طاق المعقل كما ان فيه الادلة على
الاحكام ، والعقل يميز بين احكام الافعال وبين احكام الفاعلين ، وسواء
لنا عرفنا من يؤخذ بها بتركه أو بما يأتيه ، ومن يحدد ومن يعدم . ولذلك فنقله
المؤاخذة عن لا عقل له (١) وهذا الشطط في اطلاق العنان للمقل الى
غير حد جعل المعتزلة منذ البداية لا يمتدون كثيرا بالمنقل الموروث من
النصوص في سبيل هذا المعقل الذي آمنوا به . قلنا يخطون اصحاب الراي
ويخضعون النص للمقل ، وقد مونه على النقل . وهذا هو موطن الخلاف بينهم
وهو خصومهم من اهل السنة وغيرهم من اهل السلف الذين كان يخلسب
عليهم الاعتقاد على الرواية والنقل وسحاولة الاخذ بكل طاب ، به الكتاب
والسنة من عقائد ، والاخذ بظواهر النصوص في الايات الموهمة للتشبيه مثلا
من غير ان يوقح ذلك في التشبيه فهي عند بعضهم صفات لله وردت على سبيل
الاشباه والوجود لا على سبيل الكيفية . قلله وجه ولكنه ليس كوجه العبيد ،
ولله يد لا تشبه ايدى المخلوقات . ولا يعنى هذا ان طريقة السلف كانت
تظن تماما من عظام الاعتقاد على المعقل والاخذ بالراي في بعض المواطن ،
فقد وجد المعتزلة بين منطى السلف واهل الحديث روادا وطلائع لهم فسي
نقاط متفرقة اعتدوا في تفسيرها على الراي ، وأعطوا فيها للمقل بعض
الحرية . فقد روى عن مجاهد بن جبر (ت : ١٠٤ هـ) انه كان يحطس
عقله حرية واسعة في فهم نصوص القرآن التي يهد وظاهرها بعيدا . فقد نقل
ابن جرير انه فسره قوله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة . الى ربها ناظرة)
بقوله : (تتنظر الثواب من ربها لا يراه من خلفه شيء) كما عرف عن زياد
ابن اسلم (ت : ١٢٠ هـ) انه كان يفسر القرآن برأيه ولا يتحرج من ذلك .
فقد روى حماد بن زيد عن عبيد الله بن عمر انه قال : لا اطمع به بأسا
الا انه يفسر برأيه القرآن ويكثر منه . ويمتاز اهل العراق بأنهم اهل الراي
وهذه ظاهرة نجدها بكثرة في مسائل الخلاف ، ويقول العلماء ان ايسر
مسعود هو الذي وضع الاساس في هذه الطريقة في الاستدلال ، ثم

(١) طبقات المعتزلة : ١٢٩

توارثها عنه علماء الطرق (١) وجد المعترلة في هذه النقاط المتفرقة
وأطالبها بما أثير عن السلف متكأ قويا ، ومعلمنا من معالم الطريق فاستندوا
إليها واعتمد بها طريقة عامة في مباحثهم . يقول جولد تسهير في ذلك
أيضا : (والمعترلة لم يكونوا هم الذين شقوا الطرق إلى التفسير
المجازي للبيانات الدالة على التشبيه ، بل وجدوا بين مثلى الحد يمت
وعلماء الرفيعي المقام روادا وطلائع لهم في نقاط متفرقة من المسائل
دون اتصال باتجاهاتهم ومقاصدهم ، ولكن فضل المعترلة ينحصر في أنهم
جعلوا هذه الطريقة تستوعب جميع دوائر العبارات القرآنية الدالة على
التشبيه (٢) وهكذا وجد بين علماء السلف من كان يأخذ أحيانا بحكم
العقل ويعتد على الرأي في التفسير ، ولكن المعترلة بالخلاف في ذلك
بمصلحة شديدة ، واشتطوا في إطلاق العنان للعقل على حساب الرواية
والنقل أحيانا ومنها حطهم ذلك على البعد والجور في أحيان أخرى .
وإذا كان للعقل - كما يقول المعترلة - مقاييس وموازين لا يتطرق
إليها الظل ، وإذا كان المنطق القديم والمنطق الحديث ، آتية
بمعصم الذهن عن الخطأ في التفكير ، إلا أن ما يؤخذ على المعترلة
تشددهم في التحديد ، والجراة في التمهيم ، ومانظن أن العقل
البشري قادر مثلا على الإحاطة التامة بصفات الله ، وتحديد كنهه
وما هيته كما يقول المعترلة حتى مضوا في بحثهم كي مضى يبيحون لعظمهم
أن يحلق في السماء والأرض ، وأن يحدد صفات الله ويتكلم في ذاته
وطبيعته ، وأن يتأمل التوضيح ويخضعها له في جراة واندفاع .
فأما السلف بأهل السنة فقد كانوا يرون أن العقل البشري محدود الإمكانية
وأنه لا يستطيع الإحاطة بكل شيء ، وهناك أشياء - منها يبلغ من قدرته
وسوره - تبقى منسوبة عنه غير خاضعة لسلطانه . وثأنه في ذلك شأن
العين والأذن ، فلعين حدود معينة في إبصارها ولا تستطيع أن تقرر
شيئا أبعد منها . وللأذن مدى محدد تدرك فيه الأصوات ولا تقدر
أن تذهب أبعد من ذلك . وكذلك الشأن بالنسبة للعقل البشري ، فهو
ذو وفق محدد أيضا ، ولذلك فهو لا يستطيع أن يتصرف إلا في دائرة

(١) كتاب (التفسير والمفسرون) : ١٠٦/١ - ١١٧ - ١١٨

(٢) مدارج التفسير الإسلامي : ١٢٨

النص ، وهو خاضع للنقل والرواية عطاء بهما ، لا ان النص هو الخاضع لهما
كما نقل الاحترال والسلف - كما ذكرنا - لا يلدون النقل ، ولا يعتمدونه
في البحث والدراسة ، ولكنه عندهم لا يجتهد الا في دائرة النسيب ،
ولا يتحرك الا في اطار الرواية المنقولة ، نقل ابن خلدون : (والملق بهران
صحيح ، فأحكامه فيمنع كذب فيها ، غير انك لا تطمع ان تزن به أمـسـور
التوحيد والآخره وحقيقة النبوة وحقائق الصلوات الالهية وكل ما رواه طوره ، فان
ذلك طمع في محال . . . واعلم ان الشارع كما امرنا بالاطمان بهذا الخالق ،
وعدم الاعمال كلها اليه واقربها . . . لم يعرف حقيقة هذا الخالق المعسود
وهو ان ذاك عند رضى ادراكنا ومن فوق طوره (١) ولكن المعتزلة العقلانيين
لا يقتصر هذا الكلام ، والعقل عندهم قادر على كل شئ ومن حقه ان يتدخل
في كل صغيرة وكبيرة . وما أكثر جروح العقل وشطحاته . فهذا الزمخشري
تحمله النتيجة العقلية على نقد الانبياء وتوجيه الطعن الى عصماتهم وهو لا يجيد
في ذلك غشاشة ان يستعمل الفاظا جهرة فيها قطة وسوء أدب أحيانا . فعندما
عرض لقوله تعالى في سورة هود : (ونادى نوح ربه فقال رب اني ممن
أهلى ----- بأن ذلك الحق وقت الحكم الحاكمين . قال يانسج
انهم ليس من أهلك فلا تصأن عليهم لك به علم اني اعلمك
ان تكون من الجاهلين ، انهم لوطا بالجيل ، وقال : " قد تضمن دعاؤه
معنى السؤال وان لم يصرح به لانه اذا ذكر الموت بنبأه أهله في وضعت
مشاركة ولده الفرق فقد استعجز ، وجعل سؤال مالا يعرف كنهه جهسلا
وظاهرة ووعظه ان لا يورد اليه والى اماله من افعال الجاهلية (٢) كما كانت
النتيجة العقلية تحطيم على انكار بعض المواقف المتقدمة التي لا تتفق في نظرهم
مع النقل مما كان يؤدى الشعور الاسلامى العام الذى لم يعتمد هذه
الجراءة في النقد . وهذا الاسراف في النظر الى الامور نظرا عقليا مجسودا
عن النص والاحاديث وانتهت بالرواية الصحيحة الطائفة . فمن ذلك مثلا
ان كثيرا من المعتزلة قد حصروا المعجزات في دائرة ضيقة . فالنظام مثلا

(١) مقدمة ابن خلدون : ٤٦٢

(٢) الكتاب : ٢١٢/٢

يقاد بغير العقل بالمعجزات على القرآن ، ونكر انشاق القمر ، **مثال** :
 انه لو كان صحيحا لكان شيئا طاف يشهد به كل اناس المعاصرين لسمعه .
 كذلك رواية ابن مسعود في ذلك ، كما ينكر نوح الناب من بين اصحاب
 النبي صلى الله عليه وسلم ، كما انكر بعضهم كرامة الاطيا ، وانكسر
 الحكايات الواردة في ذلك ، لانه يرى ان هناك لاقوتا طبيعيا كتب الله
 على نفسه اتباعه الا عند ضرورة المعجزات . قالوا : لا تؤمن بغيرهم
 القوانين الطبيعية الا بالبرهان القاطع ، وانكر المعترضة برؤية الجسد
 كما يروي العامة ، وسروا السحر بان لصبا الساحر يحين السحر ويخال
 الساحر لا يقب حقائق الاشياء ، وانما له قدرة على قلب اوعسسام
 الرائد (١) .

ومن مظاهر اعتاد المعترضة على العقل اء تطادا مطلقا (مستندا
 الشك) الذي عرفنا به . فالمعترضة لا يقنعون بظواهر الاشياء ولا يؤمنون
 بكثير من العقائد والتصورات التي استقرت في اذهان العامة وعقولهم
 ويضمون ذلك كله للشك والمراجعة ، ولا يصدقون في بعض الاحيان ان
 يكون ذلك موضع اجابح من الناس ، او يكون ما تؤيده الرواية وبعضه
 النصوص . والشك ابل درجة في سلم اليقين ، ولا يمكن الوصول الى الحقيقة
 الا به . والشك انما مقرر ، واجب الظروف في البحث . بقول النظام :
 " الشاك اقرب اليك من الجاهل ، ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك . .
 لازمت من الطحد بين الشاك والجاهل ، فوجدت الشاك اهدى من الجاهل
 الكلام من اصحاب الجحد " (٢) . ولان اثره طبعه الجاحظ فيقول مسو
 ايضا : " بعد تعرف مواضع الشك ، وطالبا السجبه له لتعرف بهسبا
 مواضع اليقين والحالات الموجبة له وتعلم الشك في المشكوك به تماما . فهو
 لم يكن في ذلك الا تعرف التعريف ، ثم التثبت كان ما يحتاج اليه " (٣) .
 وهكذا ذهب المعترضة وراء العقل الى طذهب ، وانساقوا نجاه أدلتهم

(١) ظهر الاسلام : ٢٢/٦

(٢) الحيوان : ٢٥/٦ (طه السعادة : ١٣٢٣ هـ)

(٣) المرجع السابق وصحته .

كل انسياق • وكان من نتيجة ذلك أن انضم منهم في البحث والدراسة
بمجموعة من الخصائص والسمات نحن نورد هنا فيما يأتي :
أ - موقفهم من الحديث : فان غلوا المعترلة في تقدير الحق ، والاستناد
الى ادلته وحدها قبل اية اذلة اخرى كان يحطهم احيانا على التمسك
من شأن الحديث ، والتوجه الى الطعن فيه مادام يخالف هذه الادلة .
وقد غلوا في ذلك غلوا شديدا حتى لم يكونوا يتورعون عن نقد بعض كبار
الصحابه والطاهرين بالفاظ جريئة غير مقبولة ، وهو من احيانا بالتناقض
والخط • وقد مر معنا ان النظام كان اشد المعترلة انما على اهل
الحديث • طعن في احاديث رويت على ابي بكر وعمر وعلى ابي سفيان
وابي هريرة وغيرهم • وهذا كان الحق بجانب المعترلة في رد شم بعض
هذه الاحاديث التي لا شك عاقل في انها من تسويج خيال العوام • من
ذلك مثلا قولهم : (ان الحجر الاسود كان ابيض فسد به الشركون)
الذي سخر منه الجاحظ فقال : * كان يجب أن يبيضه المسلمون حين
اسموا * (١) ولكن المعترلة بالفوا في ذلك حتى مضوا ينقدون الصحابة
في قصة هرونهم بالكذب احيانا كما فعل النظام ، فقد قال : * رسم
ابن سمود ان القمر اثنى وانه رآه • وهذا من الكذب الذي لا يخفى * (٢)
وتحكم العقل في الحديث بدلا من أن يتحكم الحديث في العقل ، فخصوا
يشكون في كل حديث لا يتفق مع أدلة العقل وينقدون ذلك في جبراة
طبعها جبراة ، وكانهم يريدون أن ينزل الحديث على آرائهم ويضيق
معتقداتهم فاذا عرض المعترلة لعقل رسول الله في الحديث الذي يظالسف
هذا العدل عندهم وموقوله : (ان احدكم لم يجمع في بيان امره اربعين يوما
دافعة ، ثم يكون طقة مثل ذلك ، ثم يكون مضفة على ذلك ، ثم يرسل
الله عليه طقا فينفخ فيه الروح فيؤمر بأربع كلمات فيكتب : رزقه ، وأجله ،
وعمله ، وشقى أم سعيد • ذوالله الذي لا اله غيره ان احدكم لم يجمع
يحل اهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب
فيحل اهل النار فيدخلها ، وان احدكم لم يخطى يخطى اهل النار

حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعطل بعطل أهل الجنة
فيها ظلها) وجدنا عمرو بن عبيد ينقده في وقاحة ، ويبلغ في القول ما ألفته
شديدة ، فقد حكى عنه الخطيب في تاريخ بغداد أنه قال : " لو سمعت
الاعشى يقبل هذا لكذبه ، ولو سمعت زهد بن وهب يقول هذا مأجبه ،
ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته ، ولو سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول هذا لرددته ، ولو سمعت الله عز وجل يقول هذا
لقلت : لهم على هذا أخذت ميتة (١) وانحسبان هنالك تحكيمات
للعقل والرأى في امر العقيدة والدين اشد من هذا التحكيم ولن يستغرب بعد
ذلك ان وجدنا العدا بين اهل الحديث والمعتزلة شديدا مستحكما ، وان
وجد الخصومة بينهم شديدة عتيقة . وقد كان ابن قتيبة عيسى رأس طائفة أهل
السنن الذين تصدوا للرد على المعتزلة ، والذب عن حديث الرسل ، والسرد
عن بعض الشبهات التي أثارها المعتزلة وغيرهم في كتابه (تأويل مختلف
الحديث) . ولا يعنى هذا بطبيعة الحال أن المعتزلة كانوا يقصدون الخروج
عن الحديث او عدم الاعتراف به ، فذلك مما لا يقبل به مسلم موحد ، ولكن
المسألة هي في عقولهم ومعتقداتهم الخاصة كانت تحطم امام بعض
الاحاديث التي تخالفها الى تأويله بعد عدة من المشابهة ووجه الى تأويل
محكم في نظريهم فاذا لم يجدوا وسيلة الى التأويل فجزؤوا على الطعن فسي
الحديث أو الشك في رواته او سنده أو غير ذلك .

ب - التأويل : وينبنى على الاعتقاد على العقل ايضا اصل مهم من اصول
المعتزلة وجدناه واضحا جليا في جميع ما عرضنا له فبط سبق وهو التأويل ، وقد
ارتبط التأويل عندهم بالعقل ، واصبح خاضعا له مستلزما عنه ، فما انشق
من الكلام مع العقل فهو عند ذلك كلام سليم لا يشترط له ولا مناقضة ، ولا يحتاج
الى التوقف الطويل ، وما خالف العقل وتجاوى معادلته في قليل أو كثير
فلا يجد عند ذلك من تأويله لانه في حكم المشابهة الذي ينهى صرفة عن وجهه
بكل الوسائل وقد كان التأويل مبدأ معتزلا به عند الجميع ، وكان يأخذ به
الطوائف اهل السنة والمعتزلة . يقول الغزالي (وكل فرق وان بالغ في ملازمة

(١) انظر في تاريخ الخليل : ١٨٩/١

الظواهر فهو مضطر الى التاويل الا ان يجاز الحد في النهاية والتجامل (١)
وقد ذكرنا اكثر من مرة ان كل فرقة من الفرق كانت تصعد الاليات التي تؤيد
وجهة نظرها من المحكم والاليات التي تنالها من المشابه الذي يحل عليه
المحكم ويحل به . ولكن اهل السنة كانوا يتوقفون في تأويلاتهم دائما عند
حدود معينة لا يبيحون لانفسهم ان يجازوها وهم فيها مقدمون للنقائل
مخاطبون على ما جاءت به الرواية . واثم من النصوص مستعدون للتسليم بظواهر
النصوص احيانا ، وتوضيح الامر في بعض النصوص الى الله في احيان اخرى .
وحيث كان يتوافر لديهم دليل واضح من النقل ، يواجهون مشكلا من
النصوص فانهم لم يكونوا يترددون في التاويل . بل كانوا احيانا يأخذون بعض
أهليات المعتزلة نفسها لانهم لم يجدوا فيها مجازة او مجازا او حرقا
لاجتماع مالوف ، يقول ابن دقيق العيد مثلا : " اذا كان التاويل ترويسا
من لسان العرب لم ينكر ، او بعيدا توقفا عنه وأما معناه على الوجه الذي
اريد به التنزيه . قل : وما كان معناه من هذه الالفاظ ظاهرا فهو حسا
من مخاطب العرب قلنا به من غير توقف ، كما في قوله : يا حسرتى طمست
ما فرطت في جنب الله ، فحطه على حق الله وما يجب له . وكذا استواءه
على المرش بالمعدل والقهر ، كقوله : (كائن بالقسط) فقيامه بالقسط
والمعدل هو استواءه (٢) . وعند صاحب الطراز بعض الحالات التي
يقع فيها المجاز ، فيأخذ ايضا ببعض الأهليات المجازية التي كان يعتد بها
المعتزلة فيقول : " ومنها تسميتهم الهد باسم القدرة . كقولهم (يد الله
فوق أيديهم) أي قدره (٣) . وقيل في موضع آخر : (اذا طفا الكلمة
بما يستحيل عقلا تعلقها به علم انبها في اصل اللغة غير موضوعة لها ، فيعلم
كونها مجازا فيها . وهذا كقوله تعالى في النقصان : (وجاء بك) فإنه
يستحيل عقلا تعلق المجرى بالذات لاستحالة عليها فيعلم ان استعماله
مجازا بالنقصان وأن الاصل : وجاء أمر بك (٤) . كما نجد الرازي المنسي

(١) فصل الطريقة : ١٨٦

(٢) معترك الاقربان : ١٤٨/١

(٣) الطراز : ٧٠/١

(٤) الطراز : ٩٣/١

يرافق المعتزلة في تأويلهم الوجه في الآية : (هو في وجه ربك) بالسداد .
وقرأته لا يصح به في هذه الآية الا الذات ، لانه لو اردنا به المضموم
المخصوص كما تقول المشبهة ، والله تعالى في رأيهم له اعضا " واجسرا " ^(١)
مختلفة ، كما دونه انه يوم القيامة سيهلك ماعدا وجهه ، وذلك ما لا يقبل
به عاقل . اما على القبل الحق فالمعنى : لا يبقى حيا يوم القيامة غير
حقيقة الله او غير ذات الله شيء وهذا ما سيكون وما حصل ^(١) كما يذهب
المعتزلة واهل السنة معا فيما يحصل بالاهل التي جاء فيها ذكر انه على
سبيل الافراد او التثنية مضافة الى الله الى جعلها تارة كناية عن وصف
الله بالكرم كما في آية الطائفة : (بل يده مهسوطان) وتارة كناية عن
النعمة او النصرة ، وتارة يراد بها القوة والقدرة ، وغير ذلك من الاطراف
الكثيرة ^(٢) التي وافق فيها اهل السنة المعتزلة في تأويلاتهم ما يدل على
ان اهل السنة كانوا يأخذون هم ايضا بمبدأ التأويل ويحطون عليه ببعض
الاهل ، ولكنها - كما ذكرنا - تأويلات لم تكن توفى في العهد الذي يد
كما كانت تعتمد على النقل والرواية ، بالدرجة الاولى . واما تأويلات
المعتزلة فانها خاضعة أولا للنقل والدأية واطك الاصل المقدم عليه
التي اتفقت عليها آراؤهم ، فاذا كان النظام مثلا يرفض التسليم بوجود
الجن والقيلان على اساس نقل وتجهي ^(٢) ، فان ابن تينية النحوي
يسلم بوجودها على اساس نقل خالص ، فقد وردت بها بعض آيات
القرآن الكريم ، وتواطأ العرب على ذكرها في اشعارهم ومن فسان
هذا المستند النقل من الرواية والنصوص يجعل من الضروري الالتمسان
بها . يقول ابن تينية : " فمن آمن بسجد محمد صلى الله عليه وسلم ،
وأن ماجا به حق أخذ به جميع هذا وشرح صدره به ، ومن انكره لانسه
لا يؤمن الا بها أوجه النظر والقياس على ما شاهد ورأى في المسبوات
والحيوان فماذا بقي على المسلمين وأي شيء ترك للطحين ^(٤) .

٢ - تأويل مختلف الحديث : ١٩

٤ - تأويل شكي القرآن : ٩٢

ان الطويل عند المعتزلة ضرورة لا بد منها ، بل هو ما يجب وجوباً
حين يخالف النص أدلة العقل ويهادى الاعتزال ، وأكثر ما استخدم
المعتزلة في كلامهم امثال هذه العبارة الطارئة القاطعة : " اذا ورد
عن الله تعالى كلام ظاهرة يخالف ما دل عليه ادلة العقل وجوباً
صرفه عن ظاهره - ان كان له ظاهر - وحمله على ما يوافق الادلة المسموعة
المقلية وظالمها " وادام الطويل واجبا مفروضاً عند وقوع المصادفة فان
كل شيء عند ذلك متوقع في سبيله . نتوقع بعدا وجوباً في بعض
الاحيان ، ونتوقع بعدا وخروجاً عن الواضح الطويل في احيان اخرى ،
ونتوقع الا نجد دلالة نظمية يؤيد ما يذهب اليه المعتزلة في احيان ثالثة .
وذلك كله ما كان يسهل الى تأويلات المعتزلة التي اتسمت بالصراخنة
والشديد القاطع والفلو الشديد . ومع كل غرر او مخالفة جسيمة
وشذوذ ، ولذلك كان المعتزلة موطن هجوم شديد من جبهه طائفة
المسلمين من السلف واهل الحديث ورجال السنة . فقد احسوا ان هؤلاء
يريدون ان يخضعوا الدين لاهواءهم وريجاتهم ، وان يتركوا النصوص
وفق معتقداتهم وآراءهم ، فقال ابن قتيبة عنهم : (فسروا القرآن
باعتجاب تفسير يريدون ان يردوه الى مذاهبهم وحطوا الطويل على
نظمتهم (٢) .

وقال الاشمري : (دلت بهم احوالهم الى تقليد رؤسائهم
ومن مضى من اسلافهم ، فطاولوا القرآن على آرائهم فأولاهم ينزل الله
به سلطانا ، ولا اوضح به برهانا ، ولا نظوه عن رسول رب العالمين ولا عن
السلف المتقدمين ، فخالفوا روايات الصحابة عليهم السلام (٣) .

والحق ان بعض التأويلات المعتزلة كادت تكون في بعض الاحيان
تغيرا لاصلي مفترضة مسبقة عندهم ، وهي اصلي لم تكون جبهة

١ - انظر امانى المرتضى : ٢٠٠/٢ - ٢٤١/١ ، وانظر بحثنا به القرآن : ٤٧/٢

٢ - تأويل مختلف الحديث : ٦٨

٣ - الابانة : *

نتيجة الاستفراء الكافي لنصوص الشريعة ، وإنما هي نهادى واصمى
تكونت لديهم أولاً تحت تأثير مجرعة من العواجب والظروف التي أطعمتها
روح الجدل والدفاع عن الدين ضد أعدائه من غير المسلمين ، أو ضد
علاة الفرق الإسلامية ، ثم راحوا يلتصقون بالدليل الشرعي طبعها ، مما تلقى
منها قتلوه ، وما خالفها عرفوا في تأويله وحمله طوعاً أو كرهاً على مسند
الأصل الذي تروى سابقاً عندهم . وهذا ما عجز عنه ابن تيمية بقوله :
(فالذين اخطأوا في الدليل والدليل على طوائف من أهل الهدى واعتقدوا
بذهبها يخالف الحق الذي عليه الأمة الوسط الذين لا يهتمون على ضلالة
كسلف الأمة وأئمتها ، وعدوا إلى القرآن فطأوه على آرائهم ، تسارة
بمعدون بأهات على ذمهم ولا دلالة فيها ، وطارة بطأون ما بالكسب
بذمهم بما يحترقون به الكلم عن بواضعه . ومن هؤلاء فرق الخسوف
والرافض والجهمية والمعتزلة والتدرية والعرجية وغيرهم وهذا كالمعتزلة
مثلاً فانهم من أعظم الناس كلاً وجدالاً ، وقد صنفتهم طائفة على أصل
بذمهم والمقصود أن على هؤلاء اعتقاداً رأياً ثم حلوا الكاف القسراً
عليه ، ولهم سلف من الصحابة والتابعين لهم باحسان ولا من أئمة
المسلمين (١) وهكذا مضى المعتزلة في تطويق نهج الطويل إلى أبعس
حد واتخذوا منه سلاحاً لخدمة هواهم الذمى وفهدتهم الاعتزالية .

ب - التوسع اللغوي : والسمة الثانية من سمات طبع المعتزلة هي
استعمالهم للغة ، فقد حرص المعتزلة دائماً على الطريقة اللغوية
التي تعتبر عندهم المبدأ الأعلى في التفسير ، وكان العقل والنسبة
بامتياز هما السلاحان الأساسيان اللذان يستخدمونهما في جميع ما يحرض
لهم من نصوص تحتاج إلى تفسير أو تأويل . وأظهر المعتزلة في استعمال
اللغة براعة مقلعة النظير ، واكتسبت عندهم شهرة عجيبة حتى كادت تتحلل
بين أيديهم بعض الأحكام إلى عكسها لينة بفكرهم كما كلف
بشؤون .

(١) مقدمة في أصل التفسير : ٢٢

وأول ما تلاحظه في استعمال المعتزلة للغة السهم لم يحدوا بنظرهم
إلى اللفظة تلك النظرة السطحية التي يدل عليها ظاهرهما ، وإنما كانوا
يخوضون في الحديث عن جميع المدلولات والمعاني التي يمكن أن تحتملها
هذه اللفظة ، ويقتربونها على الوجوه المختلفة التي يمكن أن تحتملها ، ثم
ينتقون بعد ذلك المعنى الذي لا يعارض الأصل الذهني الذي يسمون
إلى اقتراره ، متأسين في سبيله جميع المعاني والمدلولات الأخرى ، ولكنهم
في أثناء تصرف اللفظ في وجوهه المختلفة حرصون دائماً على اتساق النسبة
المعروفة عند علماء اللغة والأدب ، وهي الاستشهاد لطهوره بأصله
من كلام العرب ، والحرص على تدعيم ما يذهبون إليه بالاستدلال اللغوي الذي
لا بد منه لأنه هو الذي يؤكد سلامة الرأي ، ويكسبه الثمرة والتدعيم
وكانت جملة علماء المعتزلة تسخفهم دائماً في ذلك . فقد رأينا أكتساب
المعتزلة على الدرر والتحصيل ، ووفرة حفظهم من اللغة وأشغولهم
العرب قد يمتدحها ويأثروا كلامهم وأمثالهم ولا شك أن اللغة فسر
اكتسبت بذلك على أيدي المعتزلة غنى وأسما ، وثابت عروبة عجيبة أسرت
باني اللغة العربية من طاقة عجيبة وحيوية دافقة ، وثقافة في المعاني
والتعابير . ولكن حرص المعتزلة في الوقت نفسه على تسخير هذه اللغة
لخدمة عقائدهم قد حطهم على التصرف والجر في أحيان ليست بالقليلة
فكانوا يحطون اللفظة أكثر مما تجتهد ، ويحتملونها بما لا طاقة لها عليه ،
وفي أحيان أخرى كانوا يضحون بكثير من التراء التخيلي الذي يمكن أن يدل
عليه ظواهر الألفاظ سعيها وإثباتها اللغوي أو المجازي للتفسيرات
التي أصبح - كما رأينا - ضرورة محتمة لا بد منها حين وقوع مظالم
لعقائد القوم ، ولعل من ناقله القل ان تذكرها هنا ما أشرنا إليه أكثر
من مرة ان انظار الوجه المعين من وجوه الدلالات التي تشير إليها الألفاظ
والتعابير كان حاضراً للحقل ولعلك الأصل المعتزلة التي آمنوا بهما .
قد لا يكون الوجه اللغوي الذي ينتقاه المفسر أو المؤلف المعتزلي أوضح
الوجوه ولا اقواها ولا اغناها بالدلالة ، وقد يكون بعيداً أو جائلاً ، ولكن
ذلك كله مغفور بخيبة مساهرة النظرية المتقدمة المصروية . وقد بذل المعتزلة
جهوداً عظيمة جارية في سبيل توضيح الدليل اللغوي النقلي لما كانوا يذهبون
إليه من وجوه الرأي . ولم يتفاضوا أبداً عن أهمية هذا الدليل ، أو يخطوا.

عن خطره وضرورة توافره • وكانوا يطاولون باستمرار أن يوفقوا بين التكاليف
اللغوية المعروفة ، والعرف المنطقي السائد بين ما يعتقدون من أصل
وتطبيقات • وصحيح ان العقل كان هو الاصل الا ان المقدم عندهم ، ولكن
ذلك لا يحمي انهم اهدوا في سبيل الاصل اللغوية أو تناظرا عندها ،
وانما جازوا - كما ذكرنا - ان يوفقوا بين العقل واللغة • وكان المعتزلي
يمسك من هذين الاصلين في تأويله ، ويحاطي الملازمة بينهما بفعل المرتضى
في تأويل الآية : (ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم)
مشيرا اليها " فاما لفظة (ذلك) في الآية فحطها عن الرحمة أولى من
حطها على الاختلاف لدليل العقل ، وشهادة اللفظ (١) " ثم مضى
بفصل الكلام في هذين الاصلين ما سبق أن توقعنا عنه • وهو المرتضى
في نص آخر الى أن حط الكلام على ظاهر تعضده الرواية أولى من حطه
على مجاز فقد الرواية والدليل اللغوي • يفتي في قوله تعالى : (حتى
اذا جاء أمرنا وثار التور) : " وأولى الأقوال بالصواب قول من حط الكلام
على التور الحقيقي ، لانه الحقيقة واسواء جاز ، ولان الروايات
الظاهرة تشهد له • وأضعفها وأبعدها من شهادة الاثر قول من حصل
ذلك على شدة الغضب واحدا من الامور تشبها وتشويها ، ولان حصول
الكلام على الحقيقة التي تعضدها الرواية أولى من حطه على المجاز
والتوسع مع فقد الرواية " (٢) • وحينئذ كان يفتي السبيل اصحاب
المعتزلة أو تواجههم صعوبة في التوفيق بين هذين الاصلين كانوا يتحسرون
ويشتغلون بها فحينئذ لم يكونوا يجدون في هذا التصديف
أن يجهوا والدليل اللغوي والظاهر والحجة في هذا الطريق الطويل •
وقد يكون دليلا بعيدا ، ولكنه في نظرهم كاف ليهتد به فجوة أو تضيق
أو يجهها على الاقوى بين عقائدهم وأصل وتكاليف اللغة ، أو يحسن
العقل والرواية • وقد صرح المعتزلة أنفسهم بوجودهم الى هذا الهمم
في سبيل هذا التوفيق •

(١) اطال المرتضى : ٧٢ / ١

(٢) اطال المرتضى : ١٧١ / ٢

والمعتزلة في سبيل اعتمادهم على العقل ، ونحو اللغة به ، ومحاولة
التوفيق بينهما ويميلون الى اعتناق النظرية القائلة ان أصل اللغتين
واضح واصطلاح ، ولم يست توقيفاً من الله تعالى . فعندنا يخفى بالتزامات
العقل الذي يؤمن بالعدل وحرية الارادة . بينما يرى أهل السنة نفسى
المقابل ان اللغة توقيف من الله تعالى . وقد مثل أهل السنة ابن فارس
اللمتوي . فقال في كتابه (فقه اللغة) : " اعلم ان لغة العرب توقيف .
ودليل ذلك قوله تعالى : (ولم آدم الاسماء كلها) وهي هذه الاسماء
التي يشارفها الناس من دابة وارض وسهل وجبل وجرى وطار وأشياء
ذلك من الامم وغيرها . . . ولعل ظاناً يظن ان اللغة التي دلت على أنها
توقيف انما جاءت جملة واحدة ، وفي زمان واحد ، وليس الامر كذلك بل
وقف الله عز وجل آدم عليه السلام على ما شاء الله ثم علم آدم من الانبياء
صلوات الله عليهم - نبياً نبيا ماشاء الله من ذلك ما لم يؤمن أحداهم . . .
وظلمة اخرى انه لم يلقنا ان قوماً من العرب في زمان يقارب زماننا اجتمعوا
على تسمية شئ من الاشياء مصطلحين عليه ، ففما يعدل بذلك طبعى
اصطلاح قد كان قبلهم . . . (١) وأط المعتزلة فان اباهما شئ الجهادى
فيها يذكر ابن تيمية - هو اولى من قال بان اللغة اصطلاح ، وتنازع هو
والاشعري في ذلك ، واثير الموضوع - فيما بعد - لاول مرة في هذه
المهدة الاعتزالية ، ثم خاض الناس فيه بعد ذلك . ينقل ابن تيمية
" لا نعرف احداً من المسلمين قال ان اللغة اصطلاح قبل ابي هاشم
بن الجهادى ، فانه وابا الحسن الأشعري ، وكلامنا قرأ على ابي طيسى
الجهادى ، لكن الأشعري رجح عن مذهب المعتزلة وخالفهم - فتنازع
الأشعري واهو هاشم في مبادئ اللغات ، فقال ابو هاشم هي اصطلاحية ،
وقال الأشعري هي توقيفية ، ثم خاض الناس بعدها في هذه المسألة .
فقال آخرون : بعضها توقيفى ، وبعضها اصطلاحى . وقال توفيق رابع
بالوقف . (٢) .

(١) المزهر : ٢/١ - ٨

(٢) كتاب الايمان : ٣٦

وطى الرغم من ان القاضى عهد الجهار وأما على التامس وابن جنى
لم يقطعوا برأى تباشى فى اصل اللغة الا انهم كانوا يميلون الى انهمسا
من باب التوضيح ، صرون هذا الرأى اولى واجدر بالقبول من الرأى القائل
بتوقيف اللغة - . يقول عهد الجهار فى حديثه عن الامة : " ومن آياته
خلق السموات والارض واختلاف المنعم) : " الهويدل ذلك طسى أن
كلامهم من خلق الله تعالى ؟ وجوابنا ان اختلاف حقة الالسة من قبله
تعالى ، ولاجل هذا الاختلاف يدرك كلامهم مختلفا فمن كان لسانه
رقه لا يكون كلامه بمنزلة كلام من فى لسانه غيره ، وكذلك اختلاف مناسد
الرياح والنفس ، فهين تعالى أن فى ذلك آية وضرة . وهذا الجواب
اولى من قبل من يقول : ان المراد به اختلاف اللغات وانها من باب التوقيف
وتضاف الى الله تعالى لان الوجه الذى به يقع الاعتبار فى اختلاف الالسة
هو فى كيفية ادراكنا لان الكلام فى اللغات هل هو توقيف واصطلاح ؟
فيه الخلاف الكبير (١) .

وإذا كان توجه المعتزلة لكون اللغة تواضع اكومسباط مع العقل
لما يشعر به من حرية الارادة التى يتطلبها مبدأ العدل ، ذاته نفسى
الوقت نفسه يساعد المعتزلة على التوسع اللغوى ، ويحطم حرية الكمبر
فى استعطف اللغة ، وساطوة وضع او استعاط مصطلحات الشخصية
جديدة مادامت اللغة فى الاصل قد نشأت نتيجة تواضع التماس
واصطلاحهم وقد مضى المعتزلة فى الواقع يتسمون فى الاشتقاق اللغوى
وفى وضع المصطلحات والمصطلحات ، وهم - كما يقول الباحث - : قد
" اصطلاحوا على تسمية عالم يكن له فى لغة السرب اسم ، فصاروا فى ذلك
سلدا لكل خلف وقد وكل تابع (٢) .

وما كان يحقق للمعتزلة الاتساع اللغوى ايضا ويتفق مع اعتقادهم
على العقل قولهم بالقياس . وقد عهد ابن جنى فى كتابه الخواص

(١) تنزه القرآن عن الطاعن : ١٧٦

(٢) البيان : ١٠٧/١

بأيا خاصا سواء : (باب في أن ما قيل على كلام العرب فهو من كلام العرب)
وقد قال فيه : وهذا موضع شريف ، وأكثر الناس يضعف من احتطاله لغويته
ولطفه . . . وقد نص أبو عثمان عليه فقال : ما قيل من كلام العرب فهو من كلام
العرب . الا ترى أنك لم تسمح أنت ولا غيرهك اسم في قائل ولا مفعول ،
وانما سمعت البعض نقست عليه ؟ فإذا سمعت : قام زيد . أجزت : ظرف
بشر وكرم خالد . قال أبو علي : إذا قلت : طالب الضحكان ، فهذا
من كلام العرب ، لانك بأعراك إياه قد ادخلته كلام العرب . ويؤكد هذا
عندك أن ما عربين اجناسا لا عجيبة قد اجرت العرب مجرى اصل كلامها^(١)
وتسعيان جنس في هذه القاعدة حتى يجهز القياس على جميع لغات العرب ،
(اللغات على اختلافها كلها حجة) (٢) .

ويجاء بالتالي للشعراء المحدثين ان يقسوا كلامهم على كلام من
قد سبق من العرب ، ويمطون ذلك حرية واسعة في التعبير واستعمال
اللغة . بل انه ليجوز لهم ان يركبوا من الضرورات ما كان يركبه السرب قبلهم ،
وكل ما قد ابيح لمن تقدمهم واعتقلهم مما حله هؤلاء المحدثين من غير ان
يقول ابن جنس : " هل يجوز لنا في الشعر من الضرورة ما جاز للعرب أولا ؟
سألت ابا علي فقال : كما جاز ان نقبس شعرا عن مشهورهم ، كذلك يجوز
لنا ان نقبس شعرا على شعورهم . فما أجازته الضرورة لهم أجازته لنا ،
وما حظرت عليهم حظرت علينا ، وإذا كان كذلك فما كان من أحسن
شعورنا فليكن من أحسن شعورنا ، وما كان من أجهلنا فليكن من أجهلنا
عندنا ، وما بين ذلك بين ذلك (٣) .

على ان هذا التوسع الاضوي بهذا هو المخطئة التي تحدثنا عنها
لم يكن يقصد الذات ، ولم يكن نظرية أدبية مجردة عن أي دفاع
شخصي ، آمن بها المحترمة واقبلوا عنها . وانما كان تخصيصها لانها
تساعدهم . كما ذكرنا . على تطهير اللغة لخدمة اغراضهم الاعتزالية ،

(١) الخصائص : ٢٥٧/١

(٢) الزمهر : ١٥٢/١

(٣) الخصائص : ٢٢٨/١

وتسهل لهم القيام التصوي وتأن لها كما يتأثرون بحرفها على حياض الطهيب
او يخالف المعتمد . وقد تنبه الى هذا ابن فارس السنس فيقال :
يضمن هذا التوسع اللغوي الذي آمن به المعتزلة وتنبيه الى مآل الجهة
الامر من استعمال اللغة لخدمة الطاهب الكلامية ، ولذلك دعا السنس
ايها اللغاة عن هذه الاغراض الطهيبية ، وحرر الاحتجاب بها فسي
الخلاطات والخضوات المعديه ، فقال : (لغة العرب يحتج بها لهما
اخطف فيه اذا كان التنازع في اسم او صفة او شيء ما تستعمله العرب
في سلفها في حقيقة او مجازا او شبه ذلك . فاما الذي سيبلسه
الاستقياط وانها لدال الحق سبيل ، او من التوحيد واصل المقسم
وغيره ، فلا يحتج فيها بشيء من اللغة ، لان موضوع ذلك على فهم
اللغات) (١) .

وهكذا اظهر المعتزلة في التناط مع اللغة براعة شديدة توسعوا
في استعمالها توسعا شديدا ، فاكثرت على ايديهم كثيرا من التوسيس
والغوا . وخرجت نتيجة الحيرة التي التزبونها في التناط معها عن بعض
أطرها وأشكالها التقليدية ، ولكن الهدف المنشور الذي كان فسي
اذهانهم والذي كانوا يحاولون ان يذرونها فيه طائفة او مكرهة اما بها
في احمان كثيرة بالجور والفساد وخطيها فوق ما تطبق . وحد : فتانسك
مع الخصيصان الكبيران اللتان يميز بهما منهج المعتزلة في الدراسة
والبحث بالحق واللغة وقد تفرغ عنها . كما رأينا . مجموعة من
الخصائص والسمات اشرفنا اليها خلال الحديث عنها ، لاتصالها بهما
اصحالا واضحا . وهذا اصلا . كما سبق أن اشرفنا . لا يظهران بوضوح
ويميز شكل طفت النظر الا اذا كانت المسألة التي يحال حولها مسألة عادية
كلامية من تلك المسائل التي دار حولها الخلاف والجدل .

٢ - الخصائص البلاغية العامة : واما الخصائص البلاغية والنقدية العامة
التي كانت تظهر في بحث المعتزلة فيمكن ان نلاحظ فيها الامور التالية :

أ - ارتباط البلاغة بالمقيدة بالكلام : نشأت البلاغة العربية في مجامع
اهل الكلام ، وفي حلقات المناظرة ، وعلى السنة المتباينين كالمعتزلة وغيرهم
من علماء الكلام . وكانت نابعهم بها واشتغالها في مهاجرتها لانها كانت
سلاحا موطا من اسلحة المناظرة والمجدل . ولم يكن احد من المتكلمين
يحتاج الى الاحتفاظ عنها ، او عدم الالتئام بأصولها في عبادته للخصم ،
ومنازلة الاصطبا للفرق والمذاهب الاخرى . وهكذا ارتبطت البلاغة بغير
المعتزلة منذ الهداية بالفرض الكلامي الاعتقادي ، وروح الجدل والمناظرة .
والمعتزلة في معارك المناظرة التي كانوا يخوضونها مع خصومهم كانوا
يتوخسون الدفاع عن الاسلام ، ولرد على اعداءه من الملاحدة والمتشككين
وهذه غاية غدية دينية ، والبلاغة سلاح مهم فيها ، وهي التي تحقق
الوصول اليها ، والانتصار على الخصم الذي يعترض طريقها . ومنذ فترة
مكروه جدا وجدنا عمرو بن عبيد المعتزلي يحدثنا عن هذه الغاية فيرى
البلاغة بالفرض الاعتقادي الديني ، ويجعل مهمتها الوفاء والارشاد
لتؤدي بالانسان الى الجنة ، وتنجيه من النار . حينما قال في تعريف
البلاغة عارته التي سبق ان توقفنا عندها وشرحتها ، وهي لانها تقيس
حجة الله في عقل المتكلمين وتخفيف المؤنة على المستمعين وتزين تلك المعاني
في قلوب المرعدين بالالفاظ المصنعة في الاذان المقبولة في الاذان رغبة
في سرور استبابتهم ونقى الشواغل عن قلوبهم بالهوية الحسنة على الكتاب
والسنة (والقرآن هو مادة الاسلام ، ومن اجل ذلك فالدفاع عن الاسلام
يعنى الدفاع عنه ، وبيان طاقه من اسرار ونكت تجعله حجة الله على العاقلين .
والبلاغة هي وسيلة العلم ار هذه الحجة ، وبيان هذا الاعجاز . ومن هنا
ارتبطت البلاغة ببيان اعجاز القرآن وكادت تكون غايتها حصرة في ذلك يقول
الباحث (والبيان عرف الناس القرآن) (١) ويقول الباحث ايضا : (للحرب
اقبال واشتقاقات وبنية وموضع كلام يدل عند هم على معانيهم وارادتهم ، وذلك
المعاني مواضع آخر ، ولها عند دلالات آخر ، فمن لم يعرفها جعل
طأ على الكتاب والسنة والشاهد والمثل) (٢) وقد شاعت هذه الفكرة السنية

(١) الحيوان : ٤٧/١

(٢) الحيوان : ١٥٤/١

الهلافة ، وأرتهاظها بالهدف الديني في بيان اعجاز القرآن بعد ذلك
وظل المهاتمون الآخرون ، تأثرين بتأثير الدكتورين الأبي : الميهسا ،
يقول ابو هائل العسكري عن الهلافة : (من احق الكلام بالتنظيم ،
وأولها بالتحفظ اذ بها يعرف اعجاز القرآن الكريم معجزة الرسول
صلى الله عليه وسلم ودلالة صدقه فيها يطلع عن ربه (١)) وقيل صاحب
الطخمين عن علم الهلافة انه (من اجل العلوم قدرا ، وأدقها سيرا ،
اذ به تعرف دقائق العربية وأسوارها ، وتكشف عن وجوه الاعجاز التي
نظم للقرآن اسرارها) (٢) .

ومثلما كان لاعتقال المعتبرة بحلم الكلام والمناظرات الدينية
تأثير في ربط الهلافة بهذه الامور جميعها ، وندما السلاح الاق فيها
كان لذلك ايضا تأثير في طبيعة الدراسات الهلغية والتقدية التي قسام
بها المعتبرة ، وخاصة في اجناس القرآن ، والحديث عن اعجازه . وتفسير
ذلك ان المعتبرة - كما رأينا من استقراء مجهوداتهم في هذه القضية
قلما بحثوا في القرآن بحثا مجردا عن الفرض الكلامي او الديني ، فقد
انصرف معظم جهودهم الى دراسة الايات المشابهات وهي التي تخالف
مبادئ الاعتزال ، فطولوا تأويلها بما يوافق هذه المبادئ ، وانصرف
جزء آخر من دراستهم الى تلك الايات التي وجه اليها الضنون بحرف
الشبه والمفامز ، فدافعوا عنها وزادوا هذه المطالع بالحجج
والادلة الهلغية . وهي - كما هو ظاهر - مماثل تلخيص روح الكلام
والجدل ، ولا تلخيص الروح السجدة الطالعة لدراسة القرآن هيكلان
اعجازه وأسواره وتفوه . وحتى تلك الايات التي درس فيها المعتبرة
بعضا لاسرار الهلغية كالايجاز والتكرار والاعادة مثلا انما كان الدافع
اليها في غالب الاحيان ايضا روح الجدل والخصومة بين المعتبرة واصدقاء
الدين . فقد كانت هذه النواحي الاسلجية - في زعم الملاحضة

(١) الصنايعين : ٢ ، ١

(٢) الطخمين : ٢ ، وانظر مفتاح العلوم للمكاني : ٢

والمتشككين تقاطع ضعف وسبونه في الكتاب الكريم • فضى المعتزلة
يرون عليهم جهاد لولهم فيها •

وتكاد تكون رسالة الرطاني الثكت في اعجاز القرآن ، في نطاق
عائقي لدينا هي الدراسة الوحيدة لاعجاز القرآن دراسة مستقلة عن
الغرض القصدي الكلاسي ، وعن روح الجدل والنظريات وبصفت
دراسة الزمخشري في الكشاف بين الغرضين مما : الغرض الكلاسي
الاعتزالي ، والغرض البلاغي الذي في بيان اعجاز القرآن والكشف عن
اسواره وثقائه • واقع الزمخشري في كتابه عن آراء الاعتزاليين عرضها ،
وأبى الآيات التشابهات وصرفها عن وجهها ، وسخر البلاغة لذلك تسخيرها
ما رواه ذلك • ولكنه استباح في مقابل ذلك ان يدرس الاعجاز القرآني
دراسة واسعة شاملة قائمة على التاييق المعلى ودراسة المواطن البالية
في امكانها الحقيقية •

بل ان المعتزلة - كما نعرفه سخرها البلاغة في اكثر الاحتمان
لخدمة عقيدتهم الكلاسي ، واتخذوا منها سلاحا أساسيا في تأويل آياته
من الآي فعل ظاهرة على خلاف ما كانوا يتقدمون وهكذا نشأت البلاغة
في جو كلاسي طويطت بالغرض الديني المقدي منذ البداية ، ولم تمتنع
التخلص منه ما سبق النذرة الهيا • ونحن نفا انها لو امتدعت أن تتصور
من هذا الغرض والا تبى محصورة في اطاره لانها لالت الى آفاق ارحب ولا تمت
ثمرا اكثرو غيرها أهم •

ب - وكان من اثر ارتداد البلاغة والمقيدة والكلام واتصالها بروح الجسد
والمنافرة ضد المعتزلة نتيجة اخرى ترمت على ذلك ، وهي انه لم تتدبر
في دراسات المعتزلة للالوان الادبوية التي كانت معروفة لديهم وتتمسك
الخصائص النوية لكل لون ، والسماك والمجال التي تتميز من اللسبون
الادبي الاخر • فقد كانت كثير من القاطنين البلاغة او النقدية التي تعدت
هذا المعتزلة تصلح لهذا الصيغ مطلقا تصلح للاخر • فقد فرت صحيفة
بمروءة لا مبهمة من البصاى والقضايا تصلح للشعر مطلقا تصلح للخطابة •
منها اختصار الاوقات التي يسمح فيها القيل ، والا يتحد في ذلك مسن

اصحاب الذهن واجهاد الناظر ومنها عباية الضريب والاعتقاد عن التوحيد
والشعوب والملاحة بين الالفاظ والمعاني ، ومراعاة التماسك بين المقام والقال
او مراعاة مقتضى الطل . وكذلك الشأن في كثير من الامور الهلالية المستى
تحدث عنها الباحث فيما يتعلق بالالفاظ والمعاني . وذلك اقتربت الحدود
بين الفنون الادبية المستطفة وكادت تتعدى الفوارق بينها ، وكما كانت
الخطابه عند المعتزلة وسيلة من وسائل الاقتراح والجدل كان الشعر كذلك .
فقد اتخذ منه المعتزلة سلاط في الرد على الخصوم والمطالعين من اصحاب الفرق
والمذاهب الاخرى . اتجه بشر في اشارته الى الرد على اهل المقالات والفصل
من خصوم المعتزلة ، وقد ذكر الباحث انه لم يكن أحد أتوى على الخصم
والمزدوج منه (١) وذكر ابن المرتضى ان له مزود وجه رد فيها على جمهور
المخالفين للمعتزلة بلغت اربعين الف بيت (٢) . كما كان المنظار ايضا
شعره كثير ادخل فيه الجدل والكلام ، ولحقه بتواضع المتكلمين . كما كسبان
أبو العباسي الناصبي شاعرا غدير الشعر ، وقد خصص قدرا كبيرا منه لطبعم
الكلام والرد على خصوم المعتزلة وبه ادى العدل والتوحيد . وهكذا كان يمكن
للشعر عند المعتزلة ان يؤدي ما تؤديه الخطابه من جدل وناقضة ومناقضة
للخصم ورد عليه . وذلك اقتربت المسافة بين عديدين اللذين ، وقد اخطت
الحدود بين الشعر والخطابه او بين الشعر والنثر بصورة طامة الى الصمد
الذي اصحنا نسمي فيه - كما يقل اخمان عباسي - الثناء على قبيصة
عبد بن الابرص مثلا بانها اخرى ان تسمى (خنية تحمية) (٣) .

ولذا كان الباحث قد نقل عن ابي داؤد بن يزيد قوله في تعريف
الخطابه : " وأما الخطابه الطبع ، وهو ما الدرمة ، وبنائا ما رايصة
الكلام (٤) .

(١) الطائي المرتضى : ١٨٧/١

(٢) انصار العصر العباسي الاولي لشوقي زريق : ٤٢٢

(٣) طبع النقد : ٦١

(٤) البيان : ٤٤/١

فإن هذا الكلام يكاد يكون هو نفسه ما نجد في تعريف الشعر عند
القاضي الجرجاني في القرن الرابع حيث يقول : (الشعر علم من علوم
العرب ، يشترك فيه الطبع والرواية والدلالة ، ثم تكون الدرية مادة له
وقوة لكل واحد من أسبابه) (١) .

وهكذا فقد توارثت المؤثرات الدينية والكلامية نظرة المعتزلة إلى البلاغة
فارتبطت بهذه الأمور ، وكان من نتيجة ذلك تدخل الحدود في تعيين
الآلوان الأدبية . يرى بعض النقاد أن على هذا الاتجاه سوف يؤدي
بالضرورة إلى طغيان النظرة العطفية للغة ، وسوف يؤدي (السبي
الانصراف عما في طبيعة اللغة من قوة خيالية بها هتلك من روابط تجعل
اللغة أوفق أصيالا بالشعر منها بالعطف . كما لا يخفى أن على همد
النظرة سوف تجسج بالبلاغيين والنقاد إلى العناية بالشكسبيل
الخارجي ، فإذا نظرنا للشعر نظرا فيه إلى ما يحصل باللفظ دون المعنى)
جـ - ونستطيع أن نجد عن منهج المعتزلة أيضا مجموعة من الظواهر
اللغوية التي عرضنا لها خلال السياق التاريخي لجهود المعتزلة ، والتي
يمكن أن تكون اثرا من آثار حيرة التفكير والاحكام إلى العقل .

ولعل من ذلك مثلا موظفهم من القديم والحديث ، حيث قضى العقل
الذي يؤمن عند المعتزلة بوجود الحسن والفتح الذاتيين في الأشياء
لجدة بأن الزمن لا يملح فيها للحكم على الشعر . وكان هذا ردا على
نظرة التعميميين إلى القديم ، ولا يجوز أن يفضل القديم الحديث
لجدة قدمه وإيقاله في الزمن ، وإنما ينبغي في حكم العقل الانصراف
للجدة سواء كان قائله قديما أو حديثا . هاجم الجاحظ من يستقطسون
أشعار الولد بين ولا حجة لهم إلا حداقتها ، وفضل بعض أشعار أبي
نواس بشار وغيرهما على بعض أشعار المتقدمين وأين جنى لم يفرق بين

(١) الوساطة بين المتينى وخصومه : ١٥

(٢) انظر قضاها النقد الأدبي لمحمد زكي المشاوي : ٢٦٨

القدماء والمحدثين خلا من الحكم على ما يقع في اشعار كل ضمنا مسن
ظهورات شعرية ، ودعا الى عدم المشف في الحكم على المحدثين وغفران
ذلك للمعتدمين ، فالعقل هو الذي يحكم على الحسن والقبح في تلك
الحالين بالنسارى وأباح للمحدثين بناء على ذلك أن يقيسوا كلامهم
على كلام من تقدمهم . وطى الرثم من أن ابن جنى قد اعتنق هذه النظره
كما ذكرنا قبل قليل رغبة في التوسع اللغوى الذى يساعدهم على التأويل ،
ويسهل لهم الطريق اليه . الا أن هذا قد اعطى الشعراء المحدثين
كثيرا من الحرية ، ورفح عنهم جزا من العنت الذى كان جاثما فوق عدوهم
بسبب كثرة التعصبين للقديم الذين لم يكونوا يعطون الشاعر المحدث
للحرية للتحرر والانطلاق في التعبير . كما نجد بعض المعتزلة يحدسون
بشعر المحدثين مثلا يحتجون بشعر القدماء بقول السيوطى : (روقع قيسى
كلام الزمخشري وغيره الاستشهاد بشعر اللى تمام بل في الايضاح الطارىئى ،
ووجه الاستشهاد بتبرير النظم كلامهم ، وانه لم يخرج عن قوانين العرب .
وقال ابن جنى : يستشهد بشعر المولدين في المعانى كما يستشهد
بشعر العرب في الالفاظ) (١) وذلك كانت نظرة المعتزلة الى قضية القديم
والحديث مطلقا لان يملك الحكم على الشاعر طريقا وسطا ، لا فضل فيه
لقديم على حديث ، لانه لا دخل لعنصر الزمن في هذا الامر .

وقد يكون من آثار النظره المنطقية المظمية الى الامور الحاج المعتزلة
منذ البداية على مبدأ التخصص في القنون والعلوم ، وان يكون لكل صناعة
رجالها المختصون الذين يقول حكمهم هو حجج الولى اراءهم في قبول الاحكام او
رفضها وطى الرثم من ان اسداء هذا الرأى كانت معروفه في الهيئة الادبيه
قبل المعتزلة وغيرهم ، فقد رد اهو نواس ذات مرة على ابي عبيدة في تفضيله
الفردق على جبير ، وخالفه في ذلك ، وهن للحاضرين أن الشاعر اعترف
بمقد الشعر من لا يقوله . ورد اليخوى ايضا على ثعلب في تفضيله سلط على
ابى نواس ، وذهب الى مثل طذهب اليه اهو نواس قبله . الا أن القضية
كانت قائمة في حدود ضيقة ، لانها محصورة بين قبائل الشعر وثاقده . ولكن

(١) المزمهر : ٢٧/١

المعترلة قد استناداً من هذه الملاحظات ، فوسموا بدليل هذه النظرية
حينما نظروها من مجال الشعراء الى مجال العلماء بصورة عامة . فهسؤلاً
انفسهم يتفاوتون في الاختصاصات . فالنحوي أو اللغوي قد لا يحسن
نقد الشعر مثلاً يحسنه الاديب الكاتب مثلاً . المح في ذلك الساحبة
أمره عمرو بن عبيد في مناقبة له مع ابن عمرو بن العلاء اللغوي ، حينما
تناقشا في مسألة كلاسيكية ، تتعلق بالوهج والوجه ، ثم راج أبو عمرو
يتحدث عن الشعر فقال له عمرو : " لقد شغلنا الاعراب عن معرفة الصواب)
ومضى يبين له معنى الشعر الذي يقوم على المهالنة والتزهد في بعض
الاحيان ، وان الشاعر قد يكتب صادق ، وقد يقول الكذب ، وخالفه ،
ولهم الطل كذلك من كلام الله الذي وزن أبو عمرو بين الشعر لوقوعه
على شاهد شعري يؤيد وأبهم . فلام الله لا يجوز فيه ظف أو كذب
كما يجوز ذلك في الشعر (١) ثم نلح هذا بصورة اصرح عند تمامه من
الاشعر الذي يعترض على يحيى بن اكرم القاضي الفقيه لتعرضه للاجابهة
على سؤال القاه التأمون عن العشق وما هيته ، وطالب أن يتكلم كما تكلمه
تمامه ، وأقبحه أن هذا ليس من اختصاصه ، وانما له اختصاصه الذي لا يتنازع
فيه وقال له : (انت بمسائل الفقه المصرتك بهذا الهاب . وتحسن
بهذا اجهر ، فلما طلب منه التأمون أن يأتي بما عنده ابدع والطرب ، حتى
قال له التأمون في هذا وايك الجواب (٢) وتوسع النظام بعد ذلك فسي
الحدثت عن الاختصاص مستفيداً عما كان ذكره ابن سلام من كلام نظم عن هذا
الموضوع . فذكر ان المرء بها بلغ تنكح فلا يمكن ان يلزم بحسن الطوم والمعارف
ولذلك ينبغي ان يصرف اهتمامه الى شئيين او ثلاثة على الاكثر ، ولا يتزع
عن الدور والمطالعة فيها حتى تستكن له المعرفة والتفلسف بها . وتحدث
الجاحظ عن الاختصاص ايضاً ، وارجع المعرفة بعلم الشعر وتقدمه الى الابهاس
والكتاب ، وخص الاحصى بمعرفة غريبة ، والاخص بمعرفة اعرايه ، وأبهم
عنده بمعرفة الاخيار والايام والانساب . وردد صاحب بن عباد وايضاً
آراء الجاحظ وشابهه عليها . ثم جاء الزمخشري فتحدث عن هذه الظاهرة

(١) تاريخ بغداد : ١٤٦/٦ - ١٤٧

كذلك فخص البلوغ المتطوق فن علمى المعانى والبيان بالقدرة على تفسير القرآن ، وبيان سر النظم والتأليف ، بينما لا يقدر على ذلك التفسير او حافظ القصص او المتكلم او الواعظ او النحوى او اللغوى مهبط بلوغ من شوق كل منهم فى مجاله اذا لم يتمكن من هذين العلمين وسجد اصولهما لانهما مختصان عن هذا الباب ببيان اعجاز القرآن .

وهكذا يكون المخصص فى مقياس الحقل عند المعتره مقبل الحكم ،
مقدم الراى لانه حكم صاحب الامر والخبير فيه .

٢ - أثر المعتره وانمافتهم للمورث

كان ظهور المعتره ايرانا يولد مدرسة فكرية نشيطة ذات أثر عظيم فى الفكر العربى الاسلامى . وذلك انها مدرسة مثقفة واعية . وكانت مفردة ^{مرددة} بجميع الامثلة التى تجعل منها مصدر خير وعطاء ومركز اشعاع ونور . فقد جمعت بين الروان متعددة ومن الثقافة وفنون شتى من المعارف والمعلوم : عربية واجنبية فكانوا بذلك اكبر على من عوامل امتزاج الثقافات المختلفة من نواح متعددة . وهى مدرسة متحررة مفتحة اخذت لنفسها بثقافة عربية اصيلة ، وتضلعت فيها تطلعا شديدا ، ثم لم تكف بذلك بسبل اضافت اليها الروان متعددة من الثقافة الاجنبية ، فطلعت ما عند الاعمم الاخرى من آراء وقوال فى البلاغة والبيان وطرائق القبول ، ونهت باللسنة والمنطق بصورة خاصة . وقد استطاعت ان تتسل هذه الالوان الثقافية جميعها تشلا واضحا دون ان تفقد شخصيتها العربية الاصيلية او تهدروجه البيان العربى . فقد بقى هذا البيان على ايديها مشرقا ناصعا ، بسبل هو قد ارباد خصبا وثرا ، واخذ يمضى الى شئ كثير من الدقة والعمق والتحديد ، فقد كانت عقل هذه الطائفة من المتكلمين التى نظمتهما اللسان تظليما منطوقيا ، ووجهتها التوجيه العلمى الصحيح مهبطا للخوض فى مسائل البلاغة والبيان ، وتنظيم القبول فيها .

اضف الى ذلك ان اتقان هذه المسائل البهانية ، والتخلع ببحثها

ودراستها كان امرا لا يد منه لهؤلاء القوم في خصوصاتهم وواقفهم الجدلية
مع الخصوم والاقربان ، لان البلاغة - كما سبق ان بينا - وسيلة مهمة
من وسائل الاقناع ، وسلاح رئيس في المظاهرة والجدل ، ولذلك اكتسب
المعترض على العناية بها اكثارا ، وانصرفوا الى بحث مسائلها وتطهير
القول فيها . وهم في بحثهم قوم مشغورون مفتحون على نواقذ متعددة
ووجهات نظر مختلفة . لم يكونوا محافظين محافظة اللغويين او النحويين
مثلا ، يعتمدون بالقديم ، والى السوروت ولا يرحون المخرج عليهم
او التحريم منه ، وانما اخذوا لانفسهم بخط كبير من الحرية الفكرية ، والجرأة
في التعبير ، والصراحة في القول . تلك الجرأة التي وايضا تنفس
قوت كثيرين من اهل السنة واتجاه السلف . واذ كانت غزارة ثقافتهم
واطلاعهم على آراء الامم الاخرى في مسائل البلاغة والبيان قد وسعت
عقولهم وضمعتها واعادتها لوضع الكثير من المصطلحات البلاغية ، فكان
لذهابهم الذي الكلاسي ايضا اثرا واضحا في ذلك . فقد كان ذهنهم
القائم على تأويل كل ما يمارس معه ، وصره عن ظاهره ، والتامس ووجهه
بلاغي اولشوي له يشره على الحكم الذي يؤمن به يد فهم دفعا
الى توسيع كثير من الدلوات البلاغية القديمة ، والى وضع مصطلحات
جديدة .

في الهيئة الاعترافية ولدت كثير من المصطلحات والتميمات البلاغية
كصطلح مراعاة مقتضى الحال ومراعاة المقام الذي يدو ان المعترض
قد استعاره من الفلاطون وارسطو وضوا يكونون من الحدوت عنه وشرحونه
شروحا مستفيضا حتى اصبح فيها همه فمهمة شبه جامع طابع البلاغة كلها .
وفي بيعة المعترضة ولد مصطلح المماز ، واخذ في التحد والتطور .
ولكن الجاحظ اني تعرفه دقيق للاستعارة بانها (تسمية الشيء باسم
غيره اذا تم لام مقامه) والذي اخذ به كثير من البلاغيين الاوائل كاهسن
فتيه والمبرد وابن المعتز وفي شادما فترة طويلة حتى جاء عهد الكاهسرة
الجرجاني ، فحدد هذا المصطلح تحديدا مطلقا دقيقا . وكان الجاحظ
ان من طلق مصطلح المماز من اقواله المماز ، ودونه في كتابه . وهو الذي
وضع مصطلح (المذهب الكلاسي) الذي نقله ابن المعتز عنه . ثم شاع

ودراستها كان امرا لا يد منه ليهو لا القوم في خصوصاتهم ومواقفهم الجدلية
مع الخصوم والاقربان ، لان الهلاكة - كما سبق ان بينا - وسيلة مهمة
من وسائل الاقناع ، وسلاح رئيس في المناظرة والجدك ، ولذلك اكسب
المعتزلة على العناية بها اكياها ، وانصرفوا الى بحث مسائلها وتطويعهم
القول فيها . وهم في بحثهم قوم مشحونون منفتحون على نواقذ متعددة
ووجهات نظر مختلفة . لم يكونوا محافظين محافظة اللغويين او النحويين
مثلا ، يحدون بالقديم ، والطل الموروث ولا يحدون الخروج عليهم
أو التحرف منه ، وانما اخذوا انفسهم بخط كبير من الحرية الفكرية ، والجرأة
في التعبير ، والصراحة في القول . تلك الجرأة التي رأيناها تنضج
قوما كثيرين من اهل السنة واتجاه السلف . واذا كانت غزارة عقائدهم
واطلاعمهم على آراء الامم الاخرى في مسائل الهلاكة واليهان قد سمحت
عقولهم ونظمتها واعدتها لوضع الكثير من المصطلحات الهلالية ، فسان
لذهمهم الذي الكلاسي ايضا اثرا واضحا في ذلك . قد كان ذمهم
القائم على تأهيل كل ما يتعارض معه ، وهو فاعظ ظاهره ، والتسامح ووجهه
بلافي اولغوى له يتمرر على المحكم الذي يؤمنون به به فاعهم ونفسا
الى توسيع كثير من الدلالات الهلالية القديمة ، والى وضع مصطلحات
جديدة .

في الهيئة الاعترافية ولدت كثير من المصطلحات والتميمات الهلالية
كمصطلح مراعاة مقتضى الحال ورواقفة النظام الذي يد وأن المعتزلية
قد استعاروه من اقلاطون وارسطوطوطوا يكررون من الحديث عنه وشرحونه
شرحا مستفيضا حتى اصبح فيها بعد سموا شبه جامع طابع للهلاكة كلها .
وفي بيضة المعتزلة ولد مصطلح المجاز ، وأخذ في التحد والتلهم .
وكان الجاحظ الى تعريف دقيق للاستعارة بأنها (تسمية الشيء باسم
غيره اذا تم فلم يقاه) والذي اخذ به كثير من الهلاليين الاوائل كما بين
فتيه والعمرو ابن المعتز وظل شائعا فترة طوله حتى جاء عهد القاسم
الجرجاني ، فحدد هذا المصطلح تحديدا شظفها دقيقا . وكان الجاحظ
الى من تلق مصطلح الديق من انواء الرواة ، ودونه في كتابه . وهو الذي
وضع مصطلح (الذمب الكلاسي) الذي نقله ابن المعتز عنه . ثم شاع

عند البلاغيين بعد ذلك • والمعتزلة ابي من تحدث في موضوعات (الخسر
والانشاء) والصدق والكذب لحاجتهم اليها في الجدال والمناظرة ، ووضعوا
لكل منها تعريفاً وبينوا اقسامه والواو • والباحظ المعتزلي ابي من توسع
في الحديث عن الالفاظ ، ومخارج الحروف ، وتفاوتها او تلاؤمها ، وما يشترط
في اللفظة الفصيحة من خلوه من التثاقير والوحشية والشوابة ، واشترط لفصاحة
الكلام المركب خلوه من التثاقير ايضاً ، ومدهه عن التثاقير ، والتعام اجزائه •
وأثار ملاحظات فيه حول النطق والاصوات ، وهبوب اللسان والاسنسان ،
فذكر الحروف التي تقع فيها اللغنة عند النطق ، وذكر كثيراً من اسماؤها
كالذاتة والتمتة واللف • الخ وعرض لتأثير الاسنان وسقوطها في النطق ،
وبحر ذلك من الملاحظات التي اصيحت له من غبط بعد في علم الاصوات •
وأذاع المعتزلة مصطلح (النظم) بمراد بقرى مدلوله على ايد يهيم شيئاً فشيئاً
حتى استوى على يديه عهد الجبار ناخبا شعرا ، وطقه منه عهد القاسم
الاشعري ، فشرحه ووقفه ووسع مدلوله ، حتى عدا نظرية متكاملة طيلة عهده
الزبيخشي عطية ا شاملا في تفسيره للقرآن الكريم ، واصبحت نظرية النظم
فيها بعد عداد درسا لاجاز القرآني بيان اسراره • والباحظ المعتزلي
ابي من تحدث عن المركبات الشعرية ، ليهي ان هناك معاني طامع يشترك
النا من في معرفتها والاخذ بها ، وهي ليست من كهر المساوي او الميسوب
التي يواظب بها الشاعر ، لانها بما لا يكاد يجرى منه احد ، فالنسيان
ما يزالون يستعملون بأفكار بعضهم بعضا • وقد ذاعت نظرية الباحظ هذه
فيها بعد واصبحت ركنا منها في دراسة قضية السرقات الشعرية • ووضع
الرباني لاجاز (القصر) هذه التسمية كما اشار الى ذلك ابن سنان الخالجي
واضاف الزبيخشي في كتابه كثيرا من المصطلحات البلاغية كمصطلحي (الترشيع
والشجيرة) في الاستمارة ، وأشار الى نوع من الاستمارة يستعار فيها
التعويض وهو ما عرف فيها بعد باسم (الاستمارة المتناهية) وأضاف ملاحظات
جديدة للمجاز المرسل ، كعلاقة اعتبار ما كان ، واعتبار ما سوي اليه
الشيء ، وعلاقة المسبوبة ، فساهمت هذه الاضافات جميعها في اكمال
الشعب والفروع المختلفة لنظريتي المعاني والبيان •

وفلا على هذه المصطلحات البلاغية الكثيرة التي عرضنا نماذج منها على

سبيل التحليل لا الاستقصاء ، والتي كانوا اصحاب الفشل في اطلاقها للمسي
الهلافة العربية ، فانهم قد اذاعوا ايضا بعض المفاهيم والاراء الهلالية
والنقدية ، وساهموا في اشاعتها في التاريخ الادبي .

اذاع المعتزلة فكرة تفليب اللفظ على المعنى او الشكل على المضمون
او الصورة على الفكرة لما ارتبط به ذلك عندهم من طائعات كلنية وغيره مما
عاش سبق ان توخا عنه . وقد رأينا في بعض آثارهم نظرية الجاحظ للمسي
النقاد العرب الذين جاؤا من بعده ، والذين مالت غالبهم - بوجهي
من آراء الجاحظ - الى تفضيل اللفظ على المعنى . واما بعضهم فذهب
الجاحظ احيانا فراح يهدر المعنى على حساب اللفظ . واذاع المعتزلة
ايضا فكرة ان اللغة اصطلاح وتواضع وليست توقيفا من الله تعالى ، وفي
بعضهم ولد الحديث في هذه القضية كما حدثنا ابن تيمية . واشتباع
المعتزلة مبدأ الأطول ، وهو مبدأ قد تم اخذت به الفرق الاسلامية على اختلاف
مشاربها واعبائها ، ولكن المعتزلة كانوا اكثر الناس استخداما له واعتمادا
عليه في سبيل خدمة اغراضهم التذمبية ، فذهبوا بذلك باب الأطول طمس
عروضه لمن جاء بعدهم ، وجروا الناس على ادعائه ، والوجه نفسه
يحيى عن روح النور والحذر ، التي كان يسميها السلف المهديون .
وشاعت على ايدي المعتزلة ايضا تلك الفكرة التي تحدث عنها فيما سبق وهي
ارتباط الهلافة بالفرض الكلاسي الديني ، حتى كادت تنحصر مهمتها في بيان
اعجاز القرآن ، واكتشاف دلائل الذكر الحكيم .

وبعد ففكرة اخطت في مهاجرت المعتزلة مسائل النقد بمسائل
الهلافة ولم يتأيز الفرق بينها ، وقد شاعت هذه النظرة ايضا على ايديهم
ولعلهم - كما نقل شوقي ضيف - (كانوا السبب) في ان النقد الادبي
لم يتميز من الهلافة تميزا تاما ، بل ظل دائما متربعا بها . وحتى في النقد
المقارن عند الادي واطاله كان النقاد يلقنون الشمره وارتون بينهم
على اسر بلائفة . وذلك استمر العرب على مر القرون لا يفرقون بين التلميح
والهلافة حتى طلع عليهم العصر الحديث (١) واما الان الذي تركه آشبار

(١) النقد : ٥١

المعتزلة فهم "جا" بعد علم فقد كان اثرا حقيقا ايضا . نجد صدى حديث
يشير عن تخير الاوقات التي يصح فيها القول ، والاعتقاد عن اعصم سار
الفرجة اذا لم يسعف القوي في وصية ابي تمام لطبيذة الهنترى ، بينما
اجابه على نحو ما اوصى بشرائطك التلاميذ بقوله له : (تخير الاوقات
وانت قلل الهوم وخر من الضوم . . . واذا كارتك الضجر فارج نفسك ،
ولا تعطى الا وانت فارح القلب (١) كما اخذ ابن قتيبة اصدا " هذه الفكرة
في مقدمته على الشعر والشعراء " ، فمسطها واطال في شرحها ، فتحدث
عن الدواص التي تحل على قلوب الشعراء ، والاقوال التي يحطس فيها
الكلام على الاديب ، وذكر الملاج لذلك ، فصح الاديب بان يخرج الى
الما " البارى والشرف الطالى والمكان الخضر الطالى (٢) . كما ظلمت
عبارات بشر التي توسع فيها الباحث عن الانفاذ والمعاني بوجوب مراعاة
التشاكل والملاءمة بينهما هي المصدر الاولي للباحثين والنقاد الذين جاؤوا
بعد ذلك عند الخوض في هذه المسألة . واما الباحث فقد تركت كتاباته
اثرا هصاتها في جميع من جا" بعده ، فقد جمعت كتبه مادة غزيرة
للبيان الصريح ، وسجلت او كادت جميع الملاحظات التي كانت تدور على
المنه المتقدمين حل الفصاحة والبلاغة ورائد القبول على يتبع المسرى
من خلال كتابات الباحث ان يأخذ فكرة واضحة من تصور العرب للبيان
حتى منتصف القرن الثالث الهجرى . ولم يكن الباحث مدونا او جامعنا
لهذه الملاحظات البلاغية فقط بل عوقد تعقبها بالشرح والتفسير ،
واضاف اليها - كما رأينا - الكثير من الاصطلاحات والتعاريف التي
اصبحت اساس البلاغة والنقد المنظم الذي ظهر فيها بعد في القرنين
الخامس والسادس . فقد استفاد ابن قتيبة من حديث الباحث عن قنينة
القديم والحديث ، فملك منه ذلك المنطق المعدل الذي لم يقبل فيه
قدما على محدث ، وحل منه على اركان التعصبيين للقديم الذي

(١) اندرومية ابي تمام في تحرير التحرير : ٤١٢ وفي زهر الاداب : ١٢١

(٢) الشعر والشعراء : ٧٨ - ٨١

يختصرون اليه بعين الجليلة لتقدمه (١) . وأخذ كلامه عن وجود مطابقة المقام للمقال ، فدعها الكاتب الى التزام ذلك ، ونزل الدأظه على قدر الكاتب والكتوب اليه ، فلا يمتطى خبير الناس من الكلام ولا رفيع الناس يضيع الكلام . كما اخذ ابن قتيبة وأى الجاحظ في الإيجاز والاطاب في طربها مظه بالمقامات وما سببت لها ، فإلهما جاز موضع يحسن نفسه ، وللاطاب موضع يحسن فيه (٢) . وأقبل ابن المعتز على بيان الجاحظ ، فاستاد من بعده للبديح ، وحديثه عن شعراءه كشارين يرد وسلم والعطش وغيرهم ، ولعل ذلك هو الذي أوصى اليه بوضع كتاب الهدى يسع الذي يعد أقدم بحث في التاريخ لهذا الفن ، وأسعاره من اللطيف الذهب الكلاسي . واستاد ابن طباطبا كثيرا من التوال بشر والجاحظ عن شائكة الالفاظ للمعاني ، ومطابقة الكلام لمقتضى الحال . فدعا الي ايضا كل معنى حظه من العبارة ، والجماسه ايضا له من الالفاظ وهذا الشاعر الي أن يعد لكل معنى ما يليق به ، وذكر أن للمعاني الالفاظ تناكبا ، فتضمن فيها ، وتفتح في غيرها . واستعار عبارة الجاحظ بأن الالفاظ للمعاني كالمعارض للجواري (٣) .

وجمع أبو هلال تعريفات الجاحظ للبلغة في صدر كتابه الصناعتين ، وقضى بشرحها وحقب عليها تعقبا سائر فيه الجاحظ ، وهو كذلك ينسج على غواله في الحديث عن الخطابه وصفات الخطيب للجه ، وهو يظن أنه يحفظ بين الولائه والخطابه ، وكثيرا ما يستعمل الالفاظ في مناسبي الاخرى (٤) .

وأثر ابن وهب بأراء الجاحظ كثيرا واضحا ، ونقل كثيرا منها . وهذا من حذوه في علاج بعض الموضوعات . فقد تحدث ابن وهب عن الخطابه وصفات الخطيب على نحو ما فعل الجاحظ في بيانها ، وأشار الى جيسارة صوره وحلاوة نغمته وتحدث عن حصر الخطيب والاراج عليه ومن عيوبه كالتخنيج والسحل والمهث باللحمة ومن ميزات الخطيب كسعة الاشراق

(١) الشعر والشعراء : ٦٢ (٥) عبار الشعر : ٤ - ٨
(٢) أدب الكاتب : ١٦ (٥) الصناعتين : ١٦ - ٢٨

وتبين مظاهر الحروف ، وطل اللسان ، وطلت من العيوب التي تبين ؛ كاللثمة والقناة والتتمة والحمسة واللف وهي جهدا من المسائل التي تحدث عنها الجاحظ كما نعرف ، واستشهد بكثير من الاشعار والاقوال التي استشهد بها قبله (١) . وأخذ يرايه في وجوب مطابقة الكلام للمسامع ، ولذلك لا يجوز مطابقة الناس بالفاظ المتكلمين وأوضاع الجاهلين ، فان هذا جهل من القارى ، وتنبى ايضا قومه عن وجوب حكاية النوادر والمضاحك بالفاظها ، وهي لذلك يعل مطلق له الجاحظ (لانه متى حكاها الانسان على غير ما قالوا خرجت عن معنى ما أريد بها ، ووردت عند مستمعها ، وإذا حكاها كما سمعها وطى لفظا ظاهرا ، وقعت موقعها ولفظ غاية ما أريد بها (٢)) وأخذ الجاهلاني من الجاحظ فكرة ان نظم القرآن خارج عن المصنف المألوف من نظام كلام العرب ، وبما بين للمألوف من اساليب الكلام المعتاد عندهم فلا هو شعر ولا هو كلام صحيح ، واستشهد ايضا من ملاحظات الجاحظ عن صلة الشعر بالقرآن ، فنخصص فصلا في فهم الشعر عن القرآن (٣) وتأثر التوحيدى ايضا بأراء الجاحظ ونسبها في معالجة بعض المسائل فتحدث عن الهلابة وسوق اقوال الناس فيها من عرب واجانب ، وورد بعض تلك الاقوال التي سبق ان سطرها الجاحظ قبله (٤) ويستخدم آراءه في رد بعض هذه الاقوال ، كونه مثلا على من قال : ان الهلابة هي الافهام ، ومن قال : ان من عبر عن نفسه بالخط طحين او صخر وفهم غيره قد كفى (٥) . ويؤيد رأيه نفسى وجوب حكاية الطح والنوادر بالفاظها حتى ولو كانت طمونه (٦) . واستشهد ابن مثن الخنقانى كثيرا من ملاحظات الجاحظ عن تسلل الألفاظ والحروف ، وعن التنافر والملازم ، وعن الوحشية والنرايسة ،

(١) انظر البرهان : ١٦٧ - ١٧١

(٢) البرهان : ٢٠١

(٣) اعجاز القرآن : ٨١ - ٨٨

(٤) الهماثر واللاحاثر : ٢٦٦/١

(٥) الانشاع والمؤانسة : ١٠٣/١

(٦) الهماثر واللاحاثر : ١٠٥/١

واستطاع ان يبنى من هذه الملاحظات جميعها ، وما اضاف اليها نظرية
في الفصاحة التي قسمها الى نوعين : فصاحة في الالفاظ المفردة ، وفصاحة
في الالفاظ المركبة . وكانت كتابة الجاحظ هي المورد الاولي الذي اعترف
منه الحديث في هذه المسائل جميعها .

تلك اعطة ومناجح لطاير الجاحظ في كتابات من جاء بعده توضح
لنا كيف ظلت آراء الجاحظ معنا يفترق منه جميع البلاغيين والفقهاء
بعد ذلك .

كما تركت آراء الرطاني اثرا شديدا في الموضوع فحين جاءوا بعده ، فقد
نقل المسكوي كلام الرطاني جميعه عن التشبيه ، وتحدث عن اجوده وابدانه
وهو عده على اربعة وجوه نظما يشواهد ما عن الرطاني ، احدها :
اخراج ما لا تقع عليه الحاسه الى ما تقع عليه الحاسه . . الى آخر الوجوه التي
ذكرها الرطاني في رسالته (١) وكذلك فعل في باب الاستمارة ، فقد
حدها اولا بتعريف الرطاني لها ، ثم مضى يستشهد بجمع اعظم اعطسه
القرآنية وشرحها وعلق عليها بما يكاد يكون عبارة الرطاني نفسه (٢) .

وقد سبق ان بينا كيف تأثر ايضا بنظوه الرطاني والمعتزلة بصورة عامة
في حسيه المجاز ، وتوقف عند هذه الفكرة طويلا على فكرة التقديم
الحسي في المجاز . واخذ البلاغاني يروى الرطاني في السجع قفصاه
عن القرآن ، كما انه في وصفه لهلافة القرآن بأنها في الذرة ، وان القرآن
يسمى فوق مستوى البشر انما تأثر في ذلك بما ذكره الرطاني من تشبيه
الهلافة الى ثلاث طبقات جعل القرآن في اعلى طبقة منها . واعتد ابن
رشيق في كلامه عن البيان على ما كتبه الرطاني ونقل جزءا كبيرا من حديثه (٣)
واستاد ابن سنان من حديث الرطاني عن الاستمارة ، فنقل عنه تعريفها

(١) الصناعتين : ١٤٥ - ١٤٨

(٢) الصناعتين : ٢٧٤ - ٢٨٢

(٣) المعجزة : ٢٥٧/١ - ٢٥٨

وشرحه وطبقه على قوله ، (واشتمل الرأس شيئا) ونقل عنه أيضا أن الاستعارة المبلغ من الحقيقة ، والفرق بين التشبيه والاستعارة ومضى يذكر لها شواهد من القرآن الكريم استند بها من الرماني (١) كما استناد من حديثه عن الأبيحاز ، ومثل له نظم بقوله تعالى : (ولم في القاصص حياة) ومضى يقارنه بقوله : (القتل اتى للقتل) فرأى بينهما تفاوتاً مفقوداً يشرحه على نحو ما ذهب إليه ما فعل الرماني ، وتابعه أيضا في بيان سر بلاغة الأبيحاز وقسمه نظم إلى أبيحاز قصير وأبيحاز حذف وأخذ بقوله : ان التطويل يجب والأطراب بلاهه (٢) . كما استناد من حديثه عن التشبيه ، وذهب مذهبه في ان الاصل في التشبيه ان يخرج الاضغى الى الاوضح بأن يشبه الخضر بالطاهر المحسوب الصناد لاجله ايضاح المعنى وبما ان المراد ، او تشبيه الشيء بما هو اعظم وأحسن وأبلغ منه (٣) . وأما القاضي عبد الجبار فقد سبق ان بينا فيما سبق بما لا يحتاج ما هنا الى نقل ايضاح تأثيره في عبد القاهر الجرجاني الذي بنى على آرائه المتناثرة نظرية النظم القائمة على عرض معاني النحويين افراد الكلام . هذه النظرية التي اعلمت فيها بعدد ذاص خطر وشأن عظيمين في البلاغة العربية .

وتترك كتابات الزمخشري اتوا بعبودا فيمن جاء بعده ، فقد كان الكشاف كما رأينا - حافظا للمطوى لكن يضع كتابه (الطراز) لشرح وتحقيق بعض المسائل البلاغية التي وردت فيه . كما تأثر بالكشاف السكاكي كثيرا ، ونقل عددا من مسأله وكان عدده له نفس بعونه الكبيرة المبهثرة في مفتاح الحل (٤) .

(١) سر الفصاحة : ١٢٤ - ١٢٦

(٢) سر الفصاحة : ٢٤١ - ٢٥٨

(٣) سر الفصاحة : ٢٩٠ - ٢٠١

(٤) انظر في ذلك كتاب البلاغة عند السكاكي لاحسنه مطلوب : ٢٢٥

بواضح من كل ما تقدم أن نشاط المعتزلة كان أساسا خصباً ، وأن جهودهم
في مجال البلاغة بالنقد كانت طيبة صرة ، فقد تحدثوا في عدد من
الموضوعات والمسائل . وطرقها قضايا كثيرة . إن كانت القضية الأساسية الكبرى
التي شغلت اهتمام المعتزلة هي قضية القرآن ، وما تفرع عنها من مسائل
الاعجاز وغيرها . ولكنهم فوق ذلك لم يدعوا قضية من قضايا النقد بالبلاغة
إلا أدلوا بدليلهم في الحديث عنها ، وكان لهم أثر ملحوظ فيها . وكان أثرهم
في البلاغة العربية باضحا صريحا فيها وضموها من المصطلحات والمصطلحات
الجميلة التي عرضنا نماذج منها ، كما اشاعها عددا من المفاهيم الأدبية
في البيئة العربية . وكانت كتاباتهم بعد ذلك معينا ^{بفكر} لكثير من جسا
بعدهم . وقد عرضنا أيضا نماذج من ذلك على سجل التمثل لا على سجل
الاستقراء .

قد آثار المعتزلة بظهورهم ضجة كبرى في الفكر العربي الاسلامي
واعتباريا خصمه حامية بينهم وبين طوائف كثيرة وخاصة اهل السنة بالسلف
والكفا . كما سبق ان اشرنا لم تكن خصومة نقدية او خصومة لادبية ، ولم تكن
الخلافا بينهم وبين اهل السنة مثلا خلافا حول مفاهيم بلاغية او نقدية ،
بل كانت تتركز على مسائل عديدة دينية ، بقضايا كلامية
كانت تسوق في طورتها امرا وموضوعات بلاغية ، كقوله تعالى *القرآن* ، كموضوعات
المجاز ومدى الاخط بها والمقل بحماية الحرية التي تمنى ان يتمتع بها
وما مكانته بالنسبة للنقل بالراهية . موضوع التأويل وحدوده التي تمنى
ان يتوقف تحدها ويدير في فكها . واما فيما عدا ذلك من امور مسائل
نقدية عامة لا تتعلق بالمقيدة بالدين فاما لم تكن تثير حفيظة فهدية
عد احد من الناس ، ولم توجد جبهة معارضة ^{نقدية} محفورة هذه الاراء او تشق
عليها حملات معادية . بل كان الناس يسامرون المعتزلة في كثير من
آرائهم ، ويتأثرون بهم ، ويتخذون عنهم كما رأينا .

وخلاصة الرأي ان المعتزلة مدرسة فكرية نشيطة اهتمت بالاساسات
الادبية على ايديها كثيرا من العمق والخصب وحرية الرأي بالتفكير ، وكان
لهم فضل لا ينكر على الاسلام المسلمين ، على الادب العربي والكسر

الاسلام . فاما بحق الاسلام في الدفاع عنه ضد خصومه بالعداء ، وكثيرا
فلاسة عقولهم ، فدرونا الاسلام دراسة عقلية عميقة صادقين النوايا
بين الدين واللغة ، والعقل والنقل ، ولكنهم تركوا العقل ينطق الي
غيره ، فان لم يجدوا في الفكر ، وجبوا عن الحق في بعض
السائل ، فتعلموا للاجابة في سائل اخرى . وذلك شأن من يطلق لعقله
الحنان .

طائفة المحشون تاجبه الأساسية

وخاصة الباحثان المعتزلة كانوا من أكثر لجان النقاد والبلغين
العرب نشاطا ، وهم طائفة من المتكلمين وجدوا كبريتهم في أوائل القرن
الاول الهجري ، وكان ذهابهم على يدى وأصل بين عطاء وهو ومن
عبد الظاهر اختفا - فيما يقال - مع الحسن البصرى فى شأن مركبها
الكبرى ، وخالفاه فى الروى ، كما خالفوا بعض الفرق الأخرى فى هذا
الامر واختلفوا فى القول جميعا فأطلق عليهم من بوجه هذه التسمية
وكانت تتركز ذهب الاعتزال فى خمسة أصول : المدل ، والتوحيد ،
والوحد ، والوحد ، والمعتزلة بين المعتزلة ، والامر بالمعروف والنهي
عن المنكر . وكانت هذه الأصول خلاصة ما كان يدور حوله الخلاف بين
طوائف المسلمين المختلفة . ولم تكن إلا والنظرات التى تكثرت لدى
المعتزلة عن هذه المسائل جديدة كل الجدة على المجتمع الإسلامى ،
فكانت يدور هذه الآراء منتشرة عند بعض الفرق الإسلامية الأخرى ،
وخاصة المعتزلة فانتقوا من كل فرقة ما أعجبهم من أقوال ونظرات . أخذوا
عن الفكرة حرية الإرادة وسيطرة الإنسان على أفعاله ، وأخذوا عن
الجمعة بين دورهم قوله بخلق القرآن ، ولكنهم طوروا هذه الآراء وأغلبوا
لها وصفا كبيرا من دلالاتها ، واستدلوا أن يكونوا منها ذهبها
دينيا كلاميا فكان لا يرد المسألة منه إلى الأخرى ، وسبح السبوح
فى قضية ولما فى قضية أخرى . وقد اضطلع المعتزلة منذ ألى أمرهم
بمهمة الدفاع عن الإسلام والرد على خصومه من أصحاب الملل والمذاهب
الأخرى من غير المسلمين ، أو من أصحاب الفرق الإسلامية المظالم لهم
فاستلزم ذلك منهم ثقافة عميقة بأصول الأديان الأخرى ، واضطروهم
أن يعمقوا فى دراسة الفلسفة والمنطق اللذين كانا سلاحا مهما
بينه الأعداء ، والخصوم فى وجه الإسلام ليردوا على هؤلاء الأعداء
بغير السلاح الذى كانوا يتخذونه فى الهجوم ، فأكبوا على الفلسفة
اليونانية والمنطق اليونانى ينهلون من منابعها ، فعلمهم بالبحث
فى هذه الأمور حرية الرأى والاعتقاد على العقل اعتقادا شديدا يكادون
يهدون فى سبيل الحرص على أدلة كل شئ . وكانت طبيعة دورهم

الذي يؤدونه في الدفاع عن الاسلام ومجادله الخصوم عديمهم السبي
المتلبة بين القتل وامر البيان ، لان هذه الخصوم تستلزم قوما
لمن ذوق القتل في الحجاج وقدرة على الكلام ، ما لا يؤتاه الا امرؤ
بلخ . ومن هنا كانت الهلافة اعادة لا بد منها لهذه الطائفة وسلاحها
لا غنى عنه ، فمكروا على المتلبة بمساظمتها منذ فترة مبكرة جدا ، وقد
برع المسترشد في الهلافة عليها ونظما ، فهم لم يكونوا اصحاب نظريات
وولغاغنى علم الهلافة ناصب ، ولكنهم كانوا فوق ذلك بارزين في مجال
التفوق العلمي اذا أخذوا في القتل .

وله درينا في الفصل الاولي من الباب الاولي جهود المسترشد
الاول . ترقنا عند عمرو بن عبيد فوليناها واعطا دينها يتأثر حديثه
عن الهلافة هي بهذه الروح الدينية فنشرط عنه بالفرض الاعتقادي
الذي حينئذ يجعل مهضبا اشبه بالوظيفة والارشاد فتؤدي بالانسان
الى الجنة وتجبه من النار ، ولكنه قدم الى جانب هذا في تسيير
الهلافة نظرا غفيرة متارة ، وأهل اقدم تعريف دقيق لها ، فقالة
(تغير القتل في حسن الاقيام) فركز بذلك على اهمية الصياغة فسي
القول الراجح . وأما بشرتك كانت صيغة من أبيض الصادر التاويخه
الدينية التي تعدت عن امر الهلافة واسمها حديثا نظما واعيا ، فقد
تألى فيها كثيرا من عناصر العمل القوي . تحدثت عن الالفاظ والمعاني ،
فصل الى العهد عن حوض الالفاظ ونورها ، وتادى بالملحة بينهما وربطها
ان يكون كل شيئا شكلا للاخر . وتوسعت في هذه المناقشة حتى وطبها
بالنظام . وتحدثت عن شروط القافية الجيدة التي لا تكون قلقة ولا تافسة
وتحدثت عن العمود الادبي وحظ التامر منها ، ووطد الادب بتفسي
الغنى ووجداته ، فلفن أيضا صيغ فيها وسخو ، ولا يتألى الابداع
فوك حين . وقد كان لصيغة بشرتك كبير في تاريخ الهلافة العربية
فقد تألى كثير من النقاد الاوائل التي جاءتها واستعادوا منها وتوسوا
في دلالاتها . وأما النظام فقد تحدثت في اعجاز القرآن ، وأرجع
سرهذا الاعجاز الى طيبة من اخبار عن المعانيات ، ولم يقره بالتفوق
على طرب العرب من كلام بلخ ، وظل عدم قدرتهم على مساورة بالصوت

التي تعنى هذه ان الله هو الذي صوف فهم الناس عن معارضته
ومنهم من ذلك ، ولو تركوا وشأنهم لكانوا قادرين عليها والاثمان بما يطل
القرآن فصاحة وبلاغه . وأثرت للنظام مشاركة في تفسير القرآن ، وهو
فيه بكرة التكلف والانطلاق وراءه في التأويل ، وبهاجم الطبرسي
الذين يلتصقون على ذلك . وهو بسبب اعتماده الشديد على العقل ،
وجنوحه الى حرية الرأي في القيل يرفض كثيرا من اقوال المفسرين وبهاجمها
بوجه عليها ، كما كان يحمله ذلك على كثير من الآراء الشاذة ، وأن يقف
من الحديث واصحابه موقفا عدائيا شديدا ، فيهاجم الكثير من رواة
الحديث من كان بعضهم صحابة اجلاء دون تفرق واحترام .

وأما أبو العباس الناشي فقد كان له كتاب اسمه " تفضيل
الشعر " ولكنه كتاب مفقود بين ايدينا نقول منه . منها حديث عن بعض
اغراض الشعر ، أو الداعي والبواعث النفسية التي تدفع الشاعر الى
القيل . وهي اقوال ذات طابع أدبي وانشائي جميل . كما وقتنا عنده
بعض الآراء النفسية التي نشرها في شعره ، فأشرنا الى تفيد تفسير
له تحدثنا فيها عن بعض الامور كاللفظ والمعنى فدنا الى الصلة بينهما ،
والى رعاية المصطلح القيل والجمد عن التكلف ، ونادى بالترجم بغير
المعنى ، والاصل في العديح والنميب والمهجا والمعاني .

وتحدثنا في القسم الثاني من الباب الاولي عن جهود الباحث
البلخية الذي يعد اكرم اسمه البيان حتى يرى بعضهم أنه مؤسس
البلغة العربية ، وقد درستنا الموضوعات البلاغية والنقدية التي تعرف
لها الباحث ، فتوقفت عند قضية الخطابة التي تمثل دراسته لها
اهتماما لها كان لها من شأن من مآثراتهم وجدلهم . وقد وجدنا
الباحث في البيان والتبيين لم يكن يدع كيو لا صهيروا من مسائل
الخطابة الا تحدث عنها ، فقد تحدث عن هيئة الخطيب وشكله ، وعن
فضيلة البيان وحب اللسان التي تعنى بيان المنكلم من غير وحصر
او عيوب شكله كالنفاذ والتعصبة والشفقة فتهمي الى بيانه وشخصه .

وتوفى طولاً عند الارتجال الخطابي فقصه على العرب ، وجعله إحدى فضائلهم
الكبرى ، ويطبق الخطابه بين براعة عيسى الخال مستفيداً من اشارات
بشرائه هذه السنة له . فالخطيب الجيد من يراعى اقدار المخاطبين
واقدار المقامات التي ينشأ القبول فيها . وتوقفت عند دراسات الجاحظ
القرآنية فوجدناه يشرح عدداً من الكتب ولكنها جميعاً مفقودة لم يصل اليها
شيء منها ، واستطعنا ان نلتصق بضم الجاحظ في دراسة قضية الاعجاز من
خلال الملاحظات المشهورة في ثنايا كتبه الاخرى . والقرآن عند الجاحظ
مجزة كبرى للرسل تحدى النبي في بلاغتهم فلم يستطيعوا مسايرته
رغم انهم اهل لسكن هجران ولجأوا الى الحرب والقتال . ووطن السوفسي
القرآن هو في نظره . وهذا النظم يعني طاق القرآن من تلاوة بين عرفه
الغزوة ومد عن التافه والهجته والغرابه ، وهو على نطاق التأليف يراعى
الانسجام والاتلاف بين اجزاء الكلام جميعاً ، بحيث يدو آخذاً بعضه
بوقاب يعبر توفى الكلمة التي اختبأ وتدق اللسان به سهلاً خفيفاً . ثم
ان مفهوم النظم عند الجاحظ من ناحية اخرى يعني خروجه عن مأثور كلام
العرب والمهدود من اساليب القبول . ولكن الجاحظ ايضاً في حديثه عن الاعجاز
يشير الى الصوفه كبر لائقاً معارضة الفن للقرآن ، ولكن مفهوم
هذه الصوفه عنده يختلف تماماً عن مفهومها عند النظم ، فهي من فاسل
الله عليه وانه بعد أن تمت عجز العرب عند معارضة القرآن لازالة الضيق
والفوضى والتشكيك الذي يمكن ان يحدثه المهطلون ونطلى على العقسلى
للضميمة . وكجزء من حديث الجاحظ عن سوال القرآن وراياه البلاغية عيسى
يعبر عن الرايه البيانيه من تشبيه واستعارة وكلية ومجاز عرضاً سريعاً
من خلال الموضوعات الكثره في كتاب الحيوان والبيان . وعرضاً بعد ذلك
للمسائل البلاغية التي طالجها الجاحظ ، فلاحظنا تدخل مفهومها عنده
بضم الخطابه والقصائد ، وراياه يورد في بيانها عدداً من آراء العرب
والاجانب يبرر كل قول منها عن جانب من جوانب البلاغه . ولم يقسم الجاحظ
البلاغه الى عروبها الثلاثة ، كما لم تميز عنده هذه العلوم أو توضيح
الفروق بينها ولكنها عرضاً في الدراسة الراهنا حسب التقسيم الثلاثي المعروف
فتحدثنا اولاً عن البيان الذي جاء عنده بمعناه اللغوي العام احياناً يعنى
الانها والتصهير ، ولذلك جعله خصة أنواع : اللفظ ، والخط ، والاشارة ،

والعقد ، والتعبه . ولكن لا نظير التعمير بالكلام الذي هو أفضل من
المصنوع أو الأثرية . وما قد ذلك إلى الحديث عن البيان بمصنوع الذي
يرادى معنى البلاغة والقول الجميل . وقد توقف الجاحظ من فنونه عنده
التعبه فعمله بمصنوع الاصطلاحى وأورد كثيرا من نفاذجه ، وفتح له بابا
ظاهرا ، وأهم كثيرا بل يواز وجه التبع والحديث عنه وداق عن مصنف
التعبه عتقنا . أما للمجاز فكان أول من استعمله بمصنوع الاصطلاحى
الطويل للحقبة ، وقد داق عنه ورد على خصمه واستشهد ببعض الاطعمة
والشواهد ، ووضع للاستعارة أول تعريف دقيق وهو (تسمية الشيء باسم
غيره إذا قام مقامه) وهو للكاتب فجا من عنده بغيرها المصنوع وهو ترك
المصنوع بالشيء والتعبير عنه شيئا وإشارته . وأما البديع فهو عنده لا يعنى
المصنوع الاصطلاحى ولكنه أى لون بلاغى يخرق الكلام ويؤنه ، وأرجح
لهذا الفن فيه التسمية للبريد وأوليه استعمله ليشارة . وعرض من فنونه
للصنع ، والمصنوع ، والانتقاس ، والارصاد ، والمطوب الحكيم ، وحسن
المصنوع ، ومراعاة النظر ، والطبيب الكلامى . وأما علم السنانى فلم
يستعمل هذه اللفظة بدلولها الاصطلاحى أيضا ، ولكنه عرض من الواسع
للخير والطلب وأدا على النظام الذى كان قد قسم الخير إلى الصديق
والكاتب ، فجعله هو ثلاثة أنواع : صادق ، وكاذب ، وغير صادق
ولا كاذب . وهو للفصل والرجل ، والابجاز والاطناب فسطها بالاحوال
والطائعات وهي ارتباطها بطول الكلام أو قلته . وتوقفنا عند حديثه
عن الاقناب والسنانى ، فوجدناه يعطى من شأن الصياغة ، ويهتم بهما
وكثير من الحديث عن الاقناب دون أن يسطق قربة السنانى أو يسهل شأنهما .
وكان يدعو إلى المناقاة بينهما ، وتطورت الفكرة عنده حتى أصبحت قاعدة
(ان قام حال) التي هي بوضع الحديث عنها بعد اطناب الملاحظات
التي كان يتركها اشار إليها قبله . ورضنا بعد ذلك لبعض القضايا النقدية
التي طرحتها المباحث كقضية الطبع والصنع فأشار إلى مصنف
الشمس " المعرب المصنوعين وهو شعرا " أهل الصنعة والتكلف ، ولكنه
حالى المصنوعين من التكلفى القول حين تليح به وتبذره . ووجد أن هناك
بعضها مما يتسمى من الاديب المصنوعين كالكلام الذى يلقى نفسى

مصاظم الامور وصهبات الرأي وفيها جدا ذلك فان الادييب قد رأوا في بعض
الكلام هزرك المجهود . وتحدث عن قنينة القديم والحديث فوضع لها
العليان الصحيح حينما نفى تعلقها بالزمن ، وهاجم الضميرين للقديم
بمجرد قدمه . وكان من اسوي من آثار قنينة السموات النسيوية ، ولكنه
لم يعرف عندها طويلا ، ولم يرها امرا اذا بال . ومرض القوية النحل
في الشعر العربي فقدم بعض الامثلة والنماذج فيه . هذا الانتحال متأثرا
في ذلك باين سلام . كما كان من جهة الهادي النقدية العامة التي
اشار اليها الجاحظ حينئذ عن اختلاف مواهب الناس وطوائفهم ، وشاوت
قدرة الادييب في لون دون آخر ، واختلاف الاوقات والمحللات التي
يكون فيها الادييب اقدر على الشغلا والانتاج . كما دعا الى احترام الاختصاص
والايمان به والنزول عند حكم اصحاب الامر واهله ، وذلك كان الهنسا
الذي وضعه الجاحظ الممثل في صرح البلاغة العربية ضخما جسدا
وهو اضاف الى من تقدمه شيئا عظيما ، ووضع للبلاغة مصالحت كبرية
وشرك في كل اللذين جاءوا بعده اثرا بعيدا .

ورفضنا في الفصل الثاني من الرسالة لتطير البحث البلاغي والنقدي
عند المعتزلة في القرنين الرابع والخامس . فتوقفتا عند الرطاني السدي
اهتم بقضية الابهاز ، ووضع في ذلك رسالته (النكت في اعجاز القرآن)
التي اورد فيها الاعجاز الى سبع جهات : ترك المعارضة مع نفي الداعي ،
والفجوى للكافة ، والصورة ، والبلاغة ، والاخبار عن المعانيات ، وتقسيم
المادة ، وقيامه بكل معجزه . ولكن الوجه البارز فيها جميعا هو البلاغة
التي هو عنده عشرة ألوان هي : الابهاز ، التشبيه ، الاستمصار ،
الظلم ، الفواصل ، التجانس ، التصريف ، التضمن ، المبالغة ، الهيمان .
وكان في هذا التقسيم تحديد لسائر البلاغة الاصطلاحية المسروفة . ومضى
بعد ان اتم بالجبهات الاخرى العامة سريعة يتحدث عن كل لون من هذه
الالوان حديثا فنيا مقرونا بأمثله والشواهد القآنية مما يجعل الرسائل
يبدأ تطويقها في البلاغة . وقد تحدد الرطاني في اثنا هذا الحديث كيمسرا
من السائل البلاغية بصورة نهائية لم يستطع احدا ان يخيف اليها شيئا
كثيرا بعد ذلك . كما عارضنا لسمرقانة لتفسيره للقرآن في جزء المخطوط
المثلي لدينا من تفسيره الكبير المسمى (الجامع في علم القرآن) فتوقفتا

عده نطاق فيها ، وأشرنا الى وضع أثر الاصول فيها مطلقا ظاهرة
التأهل وصف الابهات التي تخالف هادي الاعتزال عن وجهها .

ثم عرضنا لابي عبيد المرزاني ، وهو ناقد معتلى لينا ، ولكننا
رأينا على نهج اللغويين والنحويين واسلوبهم في نقد في كتابه
"الموشح" الذي جمع فيه ملاحظات حول "لغة علماء اللغة والنحويين
الشعرا" وهنا ان المرزاني على الرغم من أنه لم يكن مبتكرا او صاحب آراء
جديدة في النقد الا ان كتابه أهمية عظمى في الدراسات النقدية لان فيه
إثارة نية فيه من ملاحظات علماء اللغة والنحو حول شعر والشعرا
الى أواخر العهد الفاطمي من الهجرة .

ومن نقد القرن الرابع المصاحبين هادي . وقد درسنا رسالته
الكشف عن سائر المتنبى ، وهنا ان المصاحب كان فيها تمصيا على
أبي الطيب كتبها بدافع الحسن وعدد فيها عيوبه اعدادا طغت عليه
الروح الانفعالية اكثر مما ضمت عليه الموضوعه ، ومن عيوب أبي الطيب
التي تولى عددها المصاحب : تفاوت شعره ، واستعماله للتشبيه وطبع
استمراره ، وبالعامة الشديده ، والضروقات الفجوة ، وتناثره في
الحروف التي تصد موسيقيا شعره ، وفحش معانيه ومخالفتها للذوق . وألم
المصاحب في هذه الرسالة في محضر الهادي "النقدية العامة ، فدعا الى
الفرازة الهمد عن الهوى ، وتادي - كما فعل الجاحظ - بالتخصيص
واحد رام آراء اهل الخبرة ، ووقف من السرفة مثل موقف الجاحظ فهو
يرأها امرا غير ذي بال ، ولم يستغن كغير عيوب الشاعر . وكانت رسالة المصاحب
ذات أثر في موجة الخصومة حول المتنبى كما كانت حافزا للمرجاني ليضع
كتاب (المصاحفة بين المتنبى وخصومه) .

وأما في القرن الخامس فدسنا ناقدين هما : القاضي عبد الجبار ،
والشريف المرتضى . اما القاضي فهو شخصية بارزة متنازعة بين رجالات
المعتزلة ، ومن اكبر الدافعين عن آرائها وعقائدها ، اذ سخر لذليلك
كثيرا من كتبه وتجلت جهود عبد الجبار في دراسة قضية الاعجاز في الجزء

السادس عشر من كتابه (المعنى) إذ رد الإعجاز إلى نظمه وتأليفه ،
 وفسر هذا النظم بالفصاحة ، ولكنها ليست الفصاحة الممتدة على عنصرى
 اللفظ والمعنى كما قال شيخه أبو هاشم ، بل الفصاحة هي التي تراعى
 العنصر الثالث وهو نظم هذين العنصرين فى الكلام وضم الالفاظ على
 طويف خاصة تراعى بعض الشروط كالأبدال ، والأعراب ، والتقديم
 والتأخير . وقد بينا ان مفهوم هذه الشروط يرتد الاطبعى بتوخى
 علاقات ، ما يدل على أن النظم عند عبد الجبار يعنى ضم الالفاظ
 على طويف معينة يرمى فيها الربوط والعلاقات النحوية . وقد ذكرنا ان
 عبد القاهر قد اعتمد على عبد الجبار لذلك عند ما وضع نظريته فى النظم ،
 وضم بصرف المثل والشواهد ، وأهم القاضى عبد الجبار بقضية المحكم
 والمتشابه ، وراح يعد كل آية تخالفه بآية الاعتراض من باب التشابه
 وردها إلى المحكم وهو ملتبس بهذه العقائد ، سخاؤا لذلك كالبلاغية
 والنية والمقل . كما رد الشبه والمطاعن عن كثير من الايات التى وجسه
 الخصوم والأعداء شبهها ومفانز إليها ، فدافع عن أسرارها وبين طيب
 كميتها ، فكان هذا الحديث وجها آخر لبيان اعجاز القرآن .

أما الشوف المرتضى فقد كانت آلياته وماعرب فيها من تفسير بعض
 الايات وتجديت صورة متارة لمنهج المعتزلة فى البحث والدراسة . فقد
 صرفتاه إلى الايات المتشابهات عند المعتزلة بأولها عن وجهها
 بما يخدم الاعتراض ، وذى الشبه والمعازر عن بعض الايات الأرى السنى
 طعن فيها الخصوم . وقد اظهر المرتضى فى ذلك كله مراعاة متارة ، واهمزا
 ما نسم به كتابا على كثر الوجوه التى كان يوردها المرتضى فى تأويل
 الخبر الواحد وحيث لا يدع وجها يمكن فيها كان أو بعيدا ظاهرا أو مضمنا
 الأورد ، ثم المراجعة للسجدة التى كان يقتضيهما المرتضى بحيث لا يسود
 وجها الا بعد أن يحتج له بأمله من لغة العرب وكلامهم .

وأما الفصل الثالث فقد عرضنا فيه للزمخشري ، وأينا ، يمثل ازدهار
 الدراسات البلاغية ليس فى البيئة الاعتزالية فحسب ، ولكن على نطاق البلاغة
 المعربة كلها . فكتاب الكشف تطويق شامل متاز لعلوم البلاغة العربية
 فى تفسير القرآن وبيان وجوهه البيانية المصجزة . وقد رأينا الكشاف

دائما ذا وجهين متلازمين . الوجه الاعتزالي الذي ينتقل في محاولته وسيل كل ما يخالصه يهادى . الاعتزال من الاى بعد هذه التشابه ، وروى الى هذه الهادى . باستخدام البلاغة والسنة والنحو عدم الاعتداد بالحديث ، أو المصروف من شأنه في محض الاجتهاد . واما الجانبى بلاغى فينتقل في تعيين علوم البلاغة الثلاثة : المعانى ، البيان ، والبديح ، في بيان اعجاز القرآن واطهار سموا سطحه . ولكن الزمخشري ركز بصورة خاصة على علم المعانى الذى يهدف علم النظم . ومضى يطبق نظرية النظم الذى وضع يهادى بها عهد الجهار ، وشرحها وأوضح غايتها عند القاهر ، والى معنى - كما ذكرنا قبل قليل - ضم الالفاظ والمراكيب على طوية خاصة تراعى روابط النحو وطلاقة وعلى الرغم من أن الفروق لم تكن واضحة تماما في ذهن الزمخشري بين علوم الهلاة الثلاثة الا انه كان اولى من عرف هذه القصة الثلاثية ومضى يطبقها في تفسيره . فأما علم المعانى فقد توقف عند الوان عهدها منها : التعرف والتكبير ، والتقديم والتأخير ، واسلوب القصر ، والخبر والاشارة والاعراض البلاغية التى خرج اليها كل منهما ، وعند الفصل والوصل ، وعند الحذف والذكر ، والايجاز والاطناب والاضطر والالظهار ، وأشار الى كثير من العلاقات النحوية للاسناد ، فارتبط النحو عنده بالابغ . واصبحت العلاقات النحوية بين اجزا الاسناد ذات دور بلاغى فى الكلام . وطبقت نحو تطهير لنظرية علم المعانى راجح يطبق نظرية علم البيان ، وقد توقف عند جميع الوان المصروفة . توقف عند المجاز المرسل وعرف من علاقاته الجريئة والكنية والسدديه والصبيهه ، وال مجاز الذى علاقته اعتبار كان ، وما يمكن . وأطال الوقف عند المجاز العقلى ، واستخدمه بصورة خاصة فى تأويل بعض المتشابه من آيات الجهر ، وتوقف عند التشبيه والاستعارة والكنية ، ومضى بفصل القيل فى كل منها وبين وجه الجمل فيها . ولم يهتم كثيرا بعلوم المعانى بل كان يهده احيانا زلا لعلوم المعانى والبيان ، ولذلك لم يطل الوقوف عند صائمه ، بل عرض لها عرضا سهوا ، فتحدث عن الطباق ، والمشاكلة ، والالتفات ، واللف والنشر ، ومراعاة النظر ، والتجريد ، والتقسيم وأكد المعنى يهدى يشبه الذم ، واسلوب الحكيم ، والتويه ، والفواصل . وقد كان للكشاف ضجة كبرى عند اعداء المعتزلة وخصوصهم ، ولم يخضعوا الاعداء له الى جانبه الاعتزالي الذى اصرف فيه فى تعصب لعقيدة

الاعتراض له وتصنف تأهلهما في كثير من الأحيان ، والخ في الحكم أحيانا
 اخرى . ولكن تيمم الكتابا بلاغية بقرينة موضع اتفاق الجميع ، وموضع
 تدهورهم .

وأما الباب الثاني من الرسالة فقد درسا فيه جهود المعتزلة
 دراسة فيه وحرصا للقضاء النقدية الكبرى التي تهتم بها فكان الفصل
 الاول من هذا الباب في دراسة اعجاز القرآن ، وهي من اميز القضايا
 التي شغلت اهل امام المعتزلة . وقد وضموا في ذلك موقفا تكبريا ضاع
 كبرها ولم يبق الا لندر اليسير ، وميزتا ثلاثة وجهات في بيان اعجاز
 القرآن : واحدة ترجع لاعجاز الالف في من الاخبار عن المعانيات ، واحدة
 تراه في ديب من الصرفه ، وواحدة تراه في الجانبيا بلاغي الذي لم يسانح
 في توافره احد . ولكن تفسير هذا الجانب سار في اتجاهين هما : نظرية
 النظم التي بدأها الجاحظ في شكل بسيط يعني حسن الصوغ ، وكمال
 الترتيب وطلاء الالفاظ غرده ومركبة في الكلام ، ومخالفة اسلوب القرآن لما ألف
 العرب في اسلوب القول . ثم تطورت الى شكل فني متازا أصبحت
 تعني الاسلوب بمعناه العام الشامل الذي يراعي تعيين جميع اجزاء الكلام
 من طلائع النحو وروابطه وهي نظرية اقام صرحها القاضي عبد الجبار ، ووسمها
 وعطوفا عبد القاهر الاعمرى ، ثم طبقها لتطبيقات الشامل الكامل
 المرتضى في تفسيره الكثاف . وأما الجانبيا ثاني اذى سار فيه الكشف
 على الاعجاز فهو استخدام الالوان البلاغية المختلفة في ابراز اسلوب القرآن
 بيان تميزه وتفوقه . وقد تمثل في رسالة النكت للبرماني الذي اورد البلاغة
 التي شروا وجه . ولعلها كانت وجه الاعجاز عند الشريف المرتضى لفظ .

وكانت الى جانب دراسة المعتزلة لقضية الاعجاز دراما تراثية اعتمدت
 للمحك والمتشابه ورد الشبه والمطامن عن بعض آياته . ووجه ارتباط هذه
 المسائل جميعا بالبلاغة أن البلاغة كانت سلاحا مهما فيها .

وأما الفصل الثاني فقد درسا فيه قضية المجاز فلاحظنا توسع المستوفى
 في استعماله توسعا شديدا ، حتى كادوا يجعلون لفظ المعنى كلها مجازا
 ولكن ذلك لم يكن ذهبيا فنيا خالصا ، وانما هو لغرض معين لانه خدمتهم
 في تأويل ، وساعدتهم على صرف طبعهم من القول مع آرائهم عن وجهه

وذكرنا من سمات المجاز عند المثلثة ارتباطه بالعقل ، واعتماد عليه
 بحيث أصبح حل الكلام على ا مجاز ضرورياً حتى لو كان طائفة الكلام
 أدلة العقل . ولكن الممتزجة لم يسقط الصوف اللغوي في حد نفسه
 عن المجاز ، واعتمادهم على العقل ، بل كانوا دائماً يحاولون التوفيق
 بين ذهبن الاصلين : اللغة والعقل ، في جميع مجالاتهم اللغوية ،
 فلا يهدون تأويل الا بعد دعوه بشواهد من اللغة وكلام العرب ، ولكن
 مهمة كانت عميرة شاقة ، وكثيراً ما كانت تقضي اللغة بين ايديهم ، ويستعصم
 على الاطاعة والرضوخ ، فيتمسكون ويشقون ، وقد يبالغون حتى يخرج
 العقل عن العصف والجور .

وإما الفصل الثالث فقد كان لدراسة اللفظ والمعنى ، وقد رأينا
 أنها لغوية نشأت في رجال الفلسفة والدين نتيجة ذلك لجدل الطرفين
 الذي كان يدور بين طوائف المسلمين حول مجموعة من الألفاظ المشككة
 بالقرآن الكريم . وقد عبرنا في دراسة الممتزجة في هذه الدراسة لهذا المعنى
 ان الممتزجة حاولوا منذ البدايات التوفيق بين عنصر اللفظ والمعنى ،
 فربما هي المشاكل والتلازم بينهما ، وطبقوا قاعدة النظم والمثل ورواه
 كل من الطال . ولكن اوضحنا انه كان هناك في الاذهان لدى من الفصل
 بين هذين المنصون لم حل الحديث عن المشككة بينهما . وفي حال وجود
 هذا الاتصال بينهما يكون الشكل افضل وأعلى قدراً . وقد اتجهوا الى
 العناية به ، واعطاء الجاحظ العزيم واعلاه على العضمين ، وقال عاروا
 المشهورة : (المعاني مطروحة في الطريق) ولكن عابوا الجاحظ اسهل
 فهمها ، وعصور النامسانه يهدر قيمة المعاني على حساب الالفاظ ، فوجدت
 طائفة كبيرة من النقاد تتبنى هذه الدعوة الخاطئة محطه الجاحظ ونهت
 وقررت هذه الثنائية بين هذين المنصون شائعة بين الناس طويلاً حتى
 كانت نظرية النظم التي تحدثنا عنها انكأولها ، ودعوة التي يؤيده العسوة
 مجتمعة منهما مما .

وإما الفصل الرابع الاخير من الباب الاولي فهو دراسة وهي الجهد الممتزجة
 أولاً مصادر البحث اطلاقاً ونطاقه عند الممتزجة ، فهنا ان المصدر الاساسي
 الاولي الذي اعترف منه الممتزجة كان المصدر العربي والثقافة العربي

ولا اذني شك وانكسر كانوا يخلصون هذه الكلمة بلا انفسوا عليه من
 وظلمات الامم التي لم تكن الاية الهلالية الذي أخذ وما من شيء من الاسم
 لم تكن لما عظموا لهم في ضيقهم ، ولم يغير وجه البيان المسيحي في
 آياته طوي لهدوهم ، وكان الكلمة الهلالية من الصدر الاجنبي الاساسي
 الذي ^{انزلها} اظهره منه بغير الملاحظات والايه القوية ، ثم دوتنا خصائص
 المستقلة في البحث ، فيها أن المعقولة هي كلمة دينية أكثر شيئا
 من كلمة أدبية قديمة ، وشرحتنا ذلك بان أثر الاصول لا يظهر الا عندما
 يخالج الفكر مسألة كلمة دينية تتصل بغير أمر الطبيعة التي تسار
 حول الجدول والظلال بين طوائف الشعوب المختلفة ^{الاساس} ، وانها عند الاستدلال
 فلا يكاد يكون للمعقولة شئ بحث واضح قوي الوضوح أو شديد التعقيد
 يفرقهم عن غيرهم ، ولذلك فصننا خصائصهم الى قسمين : خصائص
 بلاغية وقوية حول مسائل الدينية ، ونظمت في املين كبيرين هما الاعتقاد
 طوي العمل والتوسع اللغوي ، فاما الاعتقاد طوي العمل فقد دناهم قسمين
 الاعطاف ^{الاعتقاد} بأدلة وإطلاق المتن له بصورة واسعة عظيمة ، وقسمهم بالتقسيم
 التي تأويل كل طيف ذلك ويؤوه عن وجهه ، وقسمهم على الطعن في التعريف
 أو التعريف من شأن واقع اذا كان هذا الحديث مخالفا لبيادهم ، وأسما
 التوسع اللغوي فقد كان ضوؤه من ضووه على التأويل ، فلم تكن الاسس
 العجائبة تسد في المعقولة انما على التأويل ، فكانوا ينجأون في سبيل
 ذلك الى اللغة فيتوسعون في استعمالها واحاطتها في لولا جديده
 واستنهاط دلالات متعددة منها ثم التخليط فيخدم لغواهم من شمس
 الدلوات ، وقد دفعهم ذلك الى القول بأن اللغة واضحة ، كما دفعهم
 الى القول بالقياس ، وكل ذلك ما يحقن للغة انما في الاستدلال
 يساعد المستقلة على التأويل ، ويخدم لغواهم الاعتراف ، وأما الخصائص
 العامة التي رأينا شئ المستقلة في البحث يتصم بها فهي : ارتداد
 الهلالية بالمعنى عدهم ، ان تحولت هذه الهلالية أو كادت الى بيان
 اجاز القرآن ، وكان من نتيجة ارتباط الهلالية بين المعقولة والجسدية
 عدهم انه لم يتضح في دواياتهم الخصائص النوعية لكل لحن من الاسس
 الادبية ، فقد وضعوا في كثير من الاحيان طبعهم قديمة ، فتلج لتفسر
 الشعر عليها فتلج لتفقد الخطابة ، واتتهت الحدود كثيرا بين المنقسم

والخطاب حتى كادت تتقدم ، وكان من نتيجة اعتماد المستوفى على المال
 دعوتهم الى محضر الهادي ، النقديد من على ايمان الزين من الحكيم
 على الشجر ، وارتجاع ذلك الى محضر الحسن والقبيل الذين يمكن ان
 يوجد فيه ، ودعوتهم الى بدأ التخصيص بأن يستدل كل امر الى اطلسته
 الظاهريين ، وللحكم عليه كما اتى فيكون الى اليقين والمصداق
 ودعوتهم في هذا الفصل ايضا اثر المستوفى واعتقاداتهم الى العيوب التفسير
 فلاحظنا ان التوجه كان عميقا جدا ، فهم عروسة خفية فيه فحسبوا
 واعية ، وفي البيت الاعترافية ولدت كثيرا من المعطيات والمصداقات
 الهلالية ، كصطلح مرثاة فتنى الحال ، والسباز ، والذخيرة
 الكلامي ، والخبر والانشاء ، وصطلح النظم ، وغير ذلك من المعطيات
 الكبرية كما اذا امر محضر الظاهر النقديد في التاريخ الاولي ، ككتبة
 تلتبب اللفظ على المعنى والقل بأن اللغة اصطلاح لا تعريف ، كما فحسبوا
 امام الناس باب التأويل على صوابه ، وقد اخذ كثير من بلاد العرب ولا سيما
 وشبهان من مؤلفات هذه الطائفة من بلاد العرب وقد طرقتها في كثير
 وقد فقه عرفنا باختصار شديد لا يزلت منذ هذا البحث ، ونتائج
 الاساسية ، وسأل الله فيه عونه وسوايا ، وأن يكون فيه ايضا السيرة
 المعرف المصطفي خا ، وفتح ، والله الهادي الى كل خير .

القاهرة : ١٣٧١/١/١ م
 ١٣٧١/١/١ هـ

المصادر التراثية

١- المصادر القديمة :

- الآدمي :

١- المواجهة بين الطائفتين (١-٢) ط دار المعارف وتحقيق السيد مفسر

- ابن الأثير :

٢- الدحل المائر : تحقيق محمد محي الدين عبدالسيد • ط مصطفى الهامى
الطهسى (١٣٥٨ هـ - ١٩٣٩ م)

- أحمد بن حنبل :

٣- اعتقاد الامام أحمد بن حنبل ، املاء الشيخ أبى الفضل التميمى ، من كتاب
طبقات الخطابة للقاضى أبى الحسن محمد بن يعلى • تحقيق محمد طاهر الشقى
مطبعة السنة المصدية (١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م)

- أسامة بن زقند :

٤- الهدى فى نقد الشعر ، تحقيق أحمد يدوى ، وأحمد عبدالسيد •
(ط الادارة العامة للثقافة)

- أبى الحسن الأشعري :

٥- مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين : تحقيق محمد محي الدين عبدالسيد
(ط مكتبة النهضة المصرية)

٦- الابانة عن أصل الديانة ، ضمن مهن ومناهل فى العقائد •
ط ثانية • دار المعارف العشانية بعهد رباباد

(١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م)

- ابن أبى الاصبغ :

٧- تحرير التحرير : تحقيق حفيى محمد شرف - ط القاهرة ، نشر المجلس
الاعلى للشئون الاسلاميه •

٢٤ — رسالة في فضيل النفاق على الصمت : على هامش كتاب الكافي للمهدي

مطبعة النجف الملهية : ١٩٢٢ م

٢٥ — رسالة التريح والتدوير : القاهرة • ط ساسي

الجرجاني (عبد القاهر)

٢٦ — دلائل الاعجاز : تصحيح أحمد مصطفى المراغي • ط أولى

(١٣٦٩ هـ — ١٩٥٠ م) دار الكتب المصرية

٢٧ — أسرار البلاغة : تحقيق ريتز • ط وزارة المعارف استقبل : ١٩٥٤ م

٢٨ — الرسالة المشابهة في الاعجاز : ضمن ثلاث رسائل في الاعجاز

تحقيق محمد ظف الله أحمد ، ومحمد زغلي سلام • ط دار المعارف

الجرجاني : (علي بن عبد العزيز)

٢٩ — الوساطة بين المتبني وخصومه ، تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم وطوسي

محمد الهجاوي • ط دار النهضة مصر : ١٩٥٦ م

ابن جني :

٣٠ — الضاعى : ط دار الكتب المصرية ، تحقيق محمد علي الدجبار

(١٣٧٤ هـ — ١٩٥٥ م)

ابن الجوزي :

٣١ — تطهير اليمين : ط المطبعة العنبرية • ١٣٤٧ هـ

حازم القرطاجيني :

٣٢ — منهاج البلاغة : سراج الادباء • تحقيق محمد الحبيب بن الخوجسة

تونس : ١٩٦٦ م

ابن حجر العسقلاني :

٣٣ — لسان الميزان : ط مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند : ١٣٣٠ هـ

ابن أبي الحديد :

٣٤ — شرح نهج البلاغة : ط دار الكتب المصرية • مصطفى الجاي الطمسي

الحصري الفيروانسي :

٢٥ - زهر الآداب ، طزكي المبارك ، ط طابع (١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢ م)

ابن مثنى الظاجيسي :

٢٦ - مر الصاحبة : تحقيق عبد النعمان الصمودي ط صبيح ١٩٦٩ م

ابن خلدون :

٢٧ - مقدمة ابن خلدون ، مطبعة التقدم بمصر

ابن خلكان :

٢٨ - وفيات الأعيان : تحقيق محمد علي الدين عبد الحميد ، مكتبة

النهضة ، ١٩٤٩ م

أبو الحسن الخياط :

٢٩ - كتاب الانتصار والرد على ابن الرازي الطليط : ط دار الكتب

، تحقيق تيسير ، ١٩٦٥ م

الرازي : (فخر الدين محمد بن عمر الرازي)

٤٠ - نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ، القاهرة ، ١٣١٧ هـ

٤١ - مظانح التيسير ،

الراغب الأصبهاني :

٤٢ - مقدمة التيسير : طحق بكتاب تنزيه القرآن عن المطامير للقاضي

عبد الجبار ، ط المطبعة الجبالية بمصر

ابن رشيد :

٤٣ - المقدمة في صناعة الشعر ونقد ، تحقيق محمد علي الدين عبد الحميد

مطبعة السعادة بمصر (١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م)

الرباطي :

٤٤ - النكت في أعجاز القرآن ، مع رسالتين أخريين في الإعجاز للخطابي وعبد القاسم

الجرجاني ، تحقيق محمد ظف الله أحمد ، ومحمد زطل سلام ، ط دار المعارف بمصر

٤٥ - الجامع في علم القرآن : الجزء العاشر منه ، وهو مخطوط مصري في معهد
المخطوطات عن (طشقند) غير مقهرس .
الزركسي :

٤٦ - البرهان في علوم القرآن : تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم
القاهرة (١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م)
الهركلي (خير الدين)

٤٧ - الأعلام : القاهرة . طاعة
الرمضاني :

٤٨ - الكشاف : (١ - ٤) مطبعة الاستقامة بالقاهرة (١٣٧٣ هـ - ١٩٥٣ م)
رتبه وتهيئة وصححه مصطفى حسين أحمد .
٤٩ - أساس البلاغة ، ط دار الكتب المصرية : (١٣٤١ هـ - ١٩٢٢ م)
المبكي :

٥٠ - معيد النعم وصيد النقم : ط ليدن : ١٩٠٨ م
ابن سلام الجحسي :

٥١ - طبقات فحول الشعراء ، تحقيق محمود محمد شاكر . ط دار المعارف
سيوسي :

٥٢ - كتاب سيوسي . المطبعة الأميرية : ١٣١٦ هـ
السيوطي :

٥٣ - الزمهر في علوم اللغة وأنواعها : تحقيق محمد أحمد جاد المرطسي ،
وعلی محمد البجاوی ، وحمد أبي الفضل ابراهيم . ط عيسى الهاشمي
الطبي . القاهرة .

٥٤ - معترك الأقران في مجاز القرآن : تحقيق علي محمد البجاوي . ط دار الفكر
المريسي .

٥٥ - بنية الرواية في طبقات اللغويين والنحاة : تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم
ط الطمسي : ١٩٦٤ م

الشاطبي :

٥٦ - الموافقات في أصول الأحكام : تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد • ط صبيح

الشريف المرتضى :

٥٧ - أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد) تحقيق محمد أبي
الفضل إبراهيم • دار الكتب : (١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م)

الشهرستاني :

٥٨ - الطل والنحل : تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل • نشر مؤسسة
الطهري : (١٣٨٧ هـ - ١٩٦٨ م)

الساحب بن عماد :

٥٩ - الكشف عن مساوي ^{التنزي} اللطيفة : ضمن كتاب الأمانه عن سرقات المتوسمي
تحقيق ابراهيم المساطي • ط دار المعارف • سلسلة ذخائر العرب •

الصولي :

٦٠ - أخبار أبي تمام : تحقيق خليل عساكر ورفيقه • القاهرة ١٩٢٧ م

ابن طهطا العسوي :

٦١ - عمار الشعير : تحقيق طه الحاجري ، وحمد وظلي سلام • ط المكتبة
التجارية : ١٩٥٦ م

الطبري :

٦٢ - جامع البيان في تفسير القرآن •

القاضي عبد الجبار :

٦٣ - المغنى في أبواب التوحيد والعدل : الجزء السادس عشر (اعجاز

القرآن) تحقيق أمين الخولي • ط تراثنا ، وزارة الثقافة والارشاد القومي •

٦٤ - فضل الاعتزال وطهقات المعتزلة : لأبي القاسم الهلخي ، والقاضي عبد الجبار

والحاكم الجشمي • تحقيق فؤاد سيد • نشر الدار التونسية •

٦٥ - مشاهير القرآن : تحقيق عدنان محمد نزيه • رسالة ماجستير مقدمة

إلى كلية دارالعلوم وجامعة القاهرة •

٦٦ - تنزيه القرآن عن المطامير : ط المطبعة الجبالية بصرى : ١٣٢٩ هـ •

٦٧ - شرح الأصول الخمسة : تحقيق عبد الكريم عثمان : مطبعة الاستقلال

الكبرى - بالقاهرة : ١٩٦٤ م

أبو عبيدة :

٦٨ - مجاز القرآن : تحقيق فؤاد سيزكين • نشر الخانجيسى

(١٣٧٤ هـ - ١٩٥٤ م)

أبو هلال العسكري :

٦٩ - كتاب الصناعتين : الكتاب العاشر ، تحقيق البجاري ، وأبي الفضل

القاهرة : (١٣٧١ هـ - ١٩٥١ م)

ابن حمزة العسوي :

٧٠ - الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وطرق حقائق الإعجاز : مطبعة

المقتطف • دار الكتب : (١٣٢٢ هـ - ١٩٢٤ م)

الفراليسى :

٧١ - فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة : تحقيق سليمان دنيا ، ط عيسى

النبأى الحلبي : (١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م)

٧٢ - المنقذ من الضلال : تحقيق عبد الحليم محمود • مكتبة الانجلو مصرية : ١٩٦٢ م

٧٣ - تاريخ أبي الفداء

الفقراء :

٧٤ - معاني القرآن : تحقيق أحمد يوسف نجاتي • محمد علي النجاشي

ط الكتب المصرية (١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م)

ابن قتيبة :

٧٥ - الشعراء والشعراء : تحقيق أحمد محمد شاکر • ط دار المعارف ١٩٦٦ م

٧٦ - أطول مخطف الحديث : تحقيق محمد زهرى النجار • نشر

مكتبة الكليات الأزهرية : ١٩٦٦ م

٧٧ - أطول مثل القرآن : تحقيق أحمد صقر • ط الطبع : ١٩٥٤ م

٧٨ - آداب الكاتب : تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد • مطبعة

المعادة بمصر : (١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م)

قدامة بن جعفر :

٧٩ - نقد الشعر : تحقيق كمال مصطفى ، مكتبة الخانجي : ١٩٤٨ م

القزويني :

٨٠ - الطخيمر في علوم البلاغة : تحقيق عبد الرحمن الهرقوقي

(١٣٥٠ هـ - ١٩٣٢ م)

القنطري :

٨١ - إنهاء الرواة على أنهاء النحاة : تحقيق محمد أبي الفتح إبراهيم

دار الكتب : (١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م)

الشيخ :

٨٢ - الكامل في اللغة والأدب : تحقيق محمد أبي الفتح إبراهيم والسيد

شحاته • ط دار نهضة مصر

ابن قيم الجوزية :

٨٣ - اعلام الموقعين عن رب العالمين : مطبعة النيل بمصر

ابن المرزبان :

٨٤ - المنية والأمل : الجزء الخاص بالمعتزلة نشره توما ارتولد

ط دار المعارف النظامية : بحيدرآباد : ١٣١٦ هـ

المرزبان :

٨٥ - معجم الشعراء : نشر مكتبة القدي ، تحقيق : ف • كركسو : ١٣٥٥ هـ

٨٦ - الموشح : تحقيق طي محمد البجاوي • ط دار نهضة مصر : ١٩٦٥ م

المرزوقى :

٨٧ - مقدمة شرح ديوان الحماسة لأبى تمام : تحقيق أحمد أمين
وعبد السلام هارون ، القاهرة : ١٩٥١ م

ابن المعتز :

٨٨ - طبقات الشعراء المحدثين : تحقيق عبد السلام فراج ، القاهرة : ١٩٥٦ م
٨٩ - الهدى : نشر كراتشكوفسكى

المقرئى :

٩٠ - الخطط المقرئية : مطبعة النيل بمصر ١٣٢٦ هـ .

ابن الضهر الاسكندرى :

٩١ - الانتصاف : على هامش كتاب الكشاف للزمخشري . مطبعة الاستقامة
بمصر : (١٣٧٣ هـ - ١٩٥٢ م)

الغاشى الأكبى :

٩٢ - مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط فى المقالات : تحقيق
يوسف فان اسى ، بيروت : ١٩٧١ م .

ابن نباتة :

٩٣ - شرح العميون فى شرح رسالة ابن زيدون

ابن النديم :

٩٤ - الفهرست : مطبعة الجامعة المصرية

شراون سعيد الحميرى :

٩٥ - رسالة الجور العين : تحقيق ابراهيم الايبارى . وكال مصطفى
نشر الخاتجسى .

ابن وهب الكاتب :

٩٦ - البرهان في وجوه البيان : تحقيق حلفي محمد شرف • ط مكتبة
المنهاج • القاهرة

ياقوت الحمصي :

٩٧ - معجم الأدباء : سلسلة الموسوعات العربية • مكتبة
البياسي الحلبي بصر • الطبعة الأخيرة •

المراجع الحديثة

آدم شنز

(١) الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري (أوفى عصر النهضة فسي
الاسلام) : ترجمة محمد عبد الهادي أبي زيد ، نشر دار الكتاب
المعربي ببيروت ، ط رابعة .

ابراهيم سلامة :

(٢) بلافه ارسطو بين العرب واليونان ، ط . مكتبة الانجلو صنية .
احسان عباس :

(٣) تاريخ النقد الادبي عند العرب (ثلث الشعر) من القرن الثاني
حتى القرن الثامن الهجري ، بيروت : ١٩٧١ م .
أحمد أسمن :

(٤) ظهرا الاسلام : مكتبة النهضة المصرية . ط ثالث .
(٥) ضحى الاسلام : مكتبة النهضة المصرية . ط رابعة .
أحمد مطلوب :

(٦) البلاغة عند السكاكي : منشورات مكتبة النهضة ببيروت : (١٣٨٤ هـ -
١٩٦٤ م)
أهن الخولي :

(٧) دائرة المعارف الاسلامية : ترجمة عبد الحميد بوشق ، ابراهيم زكسي
خورشيد ، احمد الشتاوي .
جابر عصفور :

(٨) الصور الفنية عند شعراء الأحياء في مصر : رسالة ماجستير مقدمة الي
جامعة القاهرة - كلية الآداب - قسم اللغة العربية .
جولد سبير :

(٩) طاهب التفسير الاسلامي : ترجمة الدكتور عبد الحليم النجيب
طبعة السنة المحمدية (١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م) .

دى يسور :

- ١٠) تاريخ الفلسفة في الاسلام : ترجمة محمد عبد الهادي أبي بسادة •
القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر (١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م)

زهدي جبار الله :

- ١١) المعتزلة : القاهرة (١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧) منشورات النادي العربي

• في باقا •

سيد نوفل :

- ١٢) الهلافة المصرية في دور نشأتها •

شكوى عياد :

- ١٣) كتاب ارسطوطاليم في الشعر : دار الكاتب العربي للطباعة والنشر
(١٣٨٧ هـ - ١٩٦٤ م)

شوقي ضيف :

- ١٤) الهلافة تطور وتاريخ : ط دار المعارف - ط ثانية •

- ١٥) النقد : سلسلة فنون الادب العربي • ط دار المعارف • ١٩٦٤ م •

- ١٦) العصر المماليكي الاول : دار المعارف - ط رابعة •

طه ابراهيم :

- ١٧) تاريخ النقد الادبي عند العرب من العصر الجاهلي الى القرن الرابع

الهجري : دار الحكمة ببيروت •

طه حسين :

- ١٨) مقدمة نقد النثر : تحقيق طه حسين وهدد الحميد الهادي • ط دار

الكاتب المصرية (١٣٥١ هـ - ١٩٣٣ م)

عبد الطيم محمود :

- ١٩) التفكير الفلسفي في الاسلام •

عهد الرحمن الجزيري :

(٢٠) الفقه على المذاهب الأربعة : لعهد الرحمن الجزيري وآخرين • ط أولي
شركة فن الطباعة •

على ساهي النشار :

(٢١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام : مكتبة النهضة المصرية : ١٩٥٤ م

على مصطفى الغرابي :

(٢٢) تاريخ الفروع الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين : مطبعة
السعادة ببيروت • ط أولي : ١٩٤٨ م

محمد أبو زهرة :

(٢٣) تاريخ المذاهب الإسلامية : ط دار الفكر العربي

محمد حسين الذهبي :

(٢٤) التفسير والمفسرون : دار الكتب الحديثه ببيروت • ط أولي

محمد زكي العشماوي :

(٢٥) قضايا النقد الأدبي والبلاغية : دار الكتب العربي للطباعة والنشر

محمد عبد الهادي أبو ريحة :

(٢٦) ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية : لجنة التأليف

والترجمة والنشر : (١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م)

محمد غنيمي هلال :

(٢٧) النقد الأدبي الحديث : مطبعة الاستقلال الكبرى •

ط رابعة : ١٩٦٩ م

مصطفى صادق الرافعي : (٨٠) اعجاز القرآن

مطبعة دار الامتلاء بالقاهرة • ط مائة (١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م)

مصطفى الماروي الجويني :

(٢٩) شرح الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه : ط دار المعارف

بصر : ١٩٥٩م

محمد يوسف موسى :

(٣٠) القرآن والفلسفة : ط دار المعارف بصر

فهرس الرسائل

رقم الصفحة

٥ - ١

١٧ - ١

٨٧ - ١٧

٢١٨ - ١٩

٢٥ - ٢٤

٢٩ - ٢٥

٢٧ - ٢٠

٤٢ - ٢٧

٨٧ - ٤٤

١٦٢ - ٨٨

١٤١ - ٨٨

١٠٨ - ٨٨

١١٢ - ١٠٩

١٤١ - ١١٤

١٦١ - ١٤٢

١٤٠ - ١٤٢

١٦١ - ١٤١

٢١٨ - ١٦٢

٢١٨ - ١٦٢

٢٧٤ - ٢١٩

٢٤٩ - ٢٢٠

٢٨٠ - ٢٥٠

٢٠٩ - ٢٨١

المقدمة :

تمهيد : في نشأة الممتزلة وعلاقتها بهم

الطلب الاولي : دراسة تاريخية لجهود الممتزلة

الفصل الاولي : نشأة البحث البلاغي والنقدى عند الممتزلة

١ - جهود الممتزلة الاولي في القرنين الثاني والثالث:

- عمرو بن عبيد

- بشر بن الممتز

- النظام

- أبو الصباس الناشي

٢ - جهود الباحث

الفصل الثاني : تطور البحث البلاغي والنقدى عند الممتزلة:

١ - جهود الممتزلة في القرن الرابع :

- الرطاسي

- المرزباني

- الصاحب بن عماد

٢ - جهود الممتزلة في القرن الخامس :

- القاضي عبد الجبار

- الشريف المرتضى

الفصل الثالث : ازدهار البحث البلاغي والنقدى عند الممتزلة:

- جهود الرمخشي في القرن السادس

الطلب الثاني : دراسة فنية للفظا النقدية الكبرى عند الممتزلة

الفصل الاولي : قضية اعجاز القرآن

الفصل الثاني : قضية المجاز

الفصل الثالث : قضية اللفظ والمعنى

رقم الصفحة

٢٦٠-٢٦١
٢٦١-٢٦٢
٢٦٢-٢٦٣
٢٦٣-٢٦٤
٢٦٤-٢٦٥
٢٦٥-٢٦٦
٢٦٦-٢٦٧
٢٦٧-٢٦٨
٢٦٨-٢٦٩
٢٦٩-٢٧٠

الفصل الرابع : تقويم لجهود الممتزئة :

- ١ - مصادر البحث البلاغي والنقدى عند الممتزئة
- ٢ - منهج الممتزئة وخصائصهم في البحث
- ٣ - أثر الممتزئة وأبحاثهم للموروث

- : خاتمة البحث ونتائجه الأساسية :
- : ثبت بالمصادر والمراجع :
- : (١) المصادر القديمة :
- : (٢) المراجع الحديثة :