إعجاز القرآن المجيد

دراسة في تاريخ الإعجاز

وجهود العلماء الأقدمين والمحدثين

الأستاذ الدكتور

فضل حسن أحمد عباس

رحمه الله

مراجعة وتعليق

د. سناء فضل عباس

دار النفائس

للنشر والتوزيع - الأردن

إعجاز القرآن المجيد

دراسة في تاريخ الإعجاز

وجهود العلماء الأقدمين والمحدثين

حقوق الطبع محفوظة ©

١٤٣٧هـ-٢٠١٦م

الطبعة الأولى

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
٢٠١٥/٤/١٤٨٥

٢٢٧,٤
عباس، فضل حسن
إعجاز القرآن المجيد دراسة في تاريخ الإعجاز وجهود العلماء القدمين والمحدثين /فضل حسن عباس .ط١.-عمان-دار النفائس للنشر والتوزيع، ٢٠١٥
( ) ص.
ر.إ.: ٢٠١٥/٤/١٤٨٥
الواصفات:/إعجاز القرآن // القرآن الكريم/

تنويه مهم

© تحت طائلة المسائلة القانونية يمنع تصوير هذا الكتاب أو استخدامه بأنواع النشر كافه. ®

دار النفائس
للنشر والتوزيع-الأردن

9 789957 802103

العبدلي - مقابل مركز جوهرة القدس
ص.ب 927511 عمان 11190 الأردن
هاتف: 5693940 6 00962
فاكس: 5693941 6 00962
Email: alnafaes@hotmail.com
www.al-nafaes.com

إعجاز القرآن المجيد

دراسة في تاريخ الإعجاز

وجهود العلماء الأقدمين والمحدثين

الأستاذ الدكتور

فضل حسن أحمد عباس

رحمه الله

مراجعة وتعليق

د. سناء فضل عباس

دار النفائس

للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مُقَدِّمَة

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً قيماً، الحمد لله الذي أنزل الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والذي أنزله قرآناً عربياً غير ذي عوج، والصلاة والسلام التامان الأكملان على سيد الخلق والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين... وبعد:

فقد بدأ والدي رحمه الله الكتابة في إعجاز القرآن الكريم في أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات، وقد أراد كتابة موسعة في هذا الموضوع، كتب بعض الأبحاث -أولاً- في موضوعات محددة، من ذلك بحثه في المفردات القرآنية، وبحثه في الزوائد. ثم توسع في الموضوع فبدأ الكتاب في الإعجاز البياني في كتاب الله تعالى، تحدث فيه عن إيجاز القرآن الكريم في الكلمة والحرف، والجملة من حيث تقديمها وتأخيرها، وحذفها وذكرها، والتأكيد، ومن حيث ما يتعلق بالقصر والفصل والوصل.

ثم لما علم أن كليات الجامعات، قررت في خطتها مساق إعجاز القرآن الكريم رأى أن يكتب كتاباً للطلاب يكون لهم مرجعاً ميسراً، لخصنا فيه ما كتب في إعجاز القرآن الكريم قديماً وحديثاً، وتحدث فيه عن الإعجاز البياني، أخذت الأمثلة المذكورة في هذا الكتاب، من الكتاب الأول الذي كتبه في الإعجاز.

ومن ثم كتب أبحاثاً تتعلق بأولئك العلماء الأفذاذ الذين كتبوا في إعجاز القرآن الكريم وهذه الأبحاث هي:

١- رسالة الرماني «النكت في إعجاز القرآن الكريم» (عرض ونقد).
٢- رسالة الخطابي «بيان إعجاز القرآن الكريم» (عرض ونقد ومقارنة).
٣- كتاب الباقلاني إعجاز القرآن الكريم (عرض ونقد).

ومن هنا بدت له فكرة كتاب موسع في الإعجاز، يسميه: إعجاز القرآن المجيد عرض ونقد وتجديد.

وهذا الكتاب بين يدي القارئ، جاء في تمهيد وبابين. أما التمهيد فكان في معنى المعجزة لغةً واصطلاحاً، وفي بقاء هذه المعجزة، وآيات التحدي، وهذه القضايا أُخذت من الكتاب المطبوع إعجاز القرآن الكريم.

الباب الأول: وضمنته تلك الأبحاث التي كتبها في رسالة الرماني والخطابي ثم كتاب الإعجاز للباقلاني، وما في الإعجاز عند الهمذاني، أما الجرجاني والزمخشري فقد حاولت جمع ما كتبه عنهما من هنا وهناك مع إضافات إلى الموضوع.

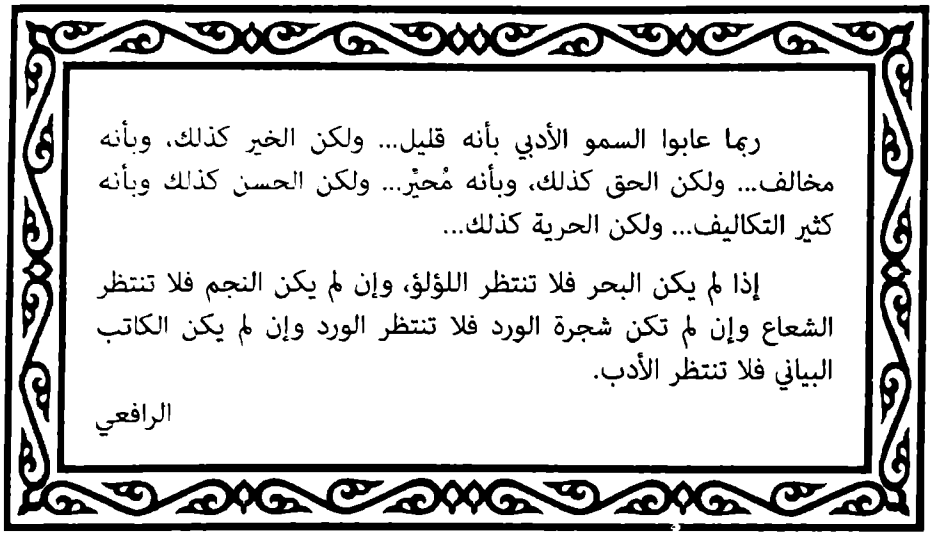
أما الباب الثاني: فقد اجتهدت في الإضافة إلى ما ذكره عن الشيخ محمد عبده، والأستاذ مصطفى صادق الرافعي، والدكتور دراز، والدكتورة عائشة عبدالرحمن، واكتفيت بما كتبه عن سيد قطب في كتاب إعجاز القرآن الكريم.

رحم الله أئمتنا وعلماءنا، ورحم الله والدي وجزاهم جميعاً خير الجزاء على ما قدموه من جهد، وما لاقوه من عناء في دراسة كتاب الله تعالى، وبيان إعجازه وبلاغته، والذب عنه.

رب اغفر لي ولوالدي رب ارحمهما كما ربياني صغيراً، ﴿رَبِّ ٱجْعَلْنِى مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ وَمِن ذُرِّيَّتِى رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَآءِ ﴿٤٠﴾ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ ٱلْحِسَابُ ﴿٤١﴾﴾ [إبراهيم: ٤٠-٤١].

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

سناء فضل عباس
عمان ٢٨/ ١/ ٢٠١٥



ربما عابوا السمو الأدبي بأنه قليل... ولكن الخير كذلك، وبأنه مخالف... ولكن الحق كذلك، وبأنه مُحيِّر... ولكن الحسن كذلك وبأنه كثير التكاليف... ولكن الحرية كذلك...

إذا لم يكن البحر فلا تنتظر اللؤلؤ، وإن لم يكن النجم فلا تنتظر الشعاع وإن لم تكن شجرة الورد فلا تنتظر الورد وإن لم يكن الكاتب البياني فلا تنتظر الأدب.

الرافعي

تمهيد

حاجة الناس إلى الرسل وتأييدهم بالمعجزات

من نعم الله تبارك وتعالى أنه لم يخلق الناس ويَدَعْهم وشؤونهم، إنما تكفل لهم سبحانه بما يصلح شؤونهم، ويكفل لهم السعادة في دنياهم وآخرتهم؛ ذلكم لأن الإنسان مهما أوتي من علم، وأودع الله فيه من عقل؛ فإن ذلك لا يغنيه عن الهداية الربانية؛ لذا كان من رحمة الله وحكمته أن يرسل الرسل مبشرين ومنذرين، يدعون الناس إلى الإيمان بالله الواحد، ويبينون لهم ما يصلحهم، ويحجزونهم عما فيه الشر والأذى.

ولما كان الناس حريصين على ما ألفوه، شديدي التعلق بما عرفوه، يأسرهم التقليد، ويستهويهم الهوى، وتستعبدهم الشهوة، كان أكثرهم لا يستجيبون إلى الرسل؛ يكذبونهم في دعواهم قال سبحانه: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَؤُاْ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَٰتِ فَرَدُّوٓاْ أَيْدِيَهُمْ فِيٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَقَالُوٓاْ إِنَّا كَفَرْنَا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَآ إِلَيْهِ مُرِيبٍ ۝٩ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوٓاْ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ۝١٠ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَمَا كَانَ لَنَآ أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَٰنٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ۝١١ وَمَا لَنَآ أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنَا سُبُلَنَا وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَىٰ مَآ ءَاذَيْتُمُونَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ ۝١٢﴾ [إبراهيم:٩-١٢].

ومن هنا كان من رحمة الله سبحانه أن يؤيد هؤلاء الرسل عليهم الصلاة والسلام بالمعجزات، تصدقهم في دعوى النبوة، حتى لا تبقى شبهة تحيك في نفس ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال:٤٢].

هذا الذي أيد الله به أنبياءه عليهم السلام هو المعجزة، فما هي المعجزة؟ وما شروطها؟ وما الفرق بينها وبين ما يشتبه بها؟ وما أصل اشتقاقها اللغوي؟

المعجزة

أصل مادة معجزة العجز، يقول الراغب الأصفهاني رحمه الله: «عجز: عَجُزُ الإنسان مُؤَخَّره، وبه شُبه مؤخَّر غيره، قال تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنقَعِرٍ ۝٢٠﴾ [القمر:٢٠] والعَجْز أصله التأخر عن الشيء وحصوله عند عَجُزِ الأمر، أي مؤخَّره، كما ذكر في الدّبر، وصار في التعارف اسماً للقصور عن فعل الشيء، وهو ضد القدرة، قال تعالى: ﴿أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ﴾ [المائدة:٣١] وأعجزت فلاناً وعجّزته وعاجزته جعلته عاجزاً... والعجوز سميت لِعَجْزِها في كثير من الأمور، قال تعالى: ﴿يَٰوَيْلَتَىٰٓ ءَأَلِدُ وَأَنَا۠ عَجُوزٌ﴾ [هود:٧٢]»[1].

والراغب إمام ألمعي، وكتابه المفردات من خير المعاجم القرآنية حقيقة، ونتمنى أن يقيِّض الله من ينسج على منواله.

وذكر ابن فارس[2] أن العين والجيم والزاي تدل على أصلين: أحدهما الضعف، والآخر مؤخَّر الشيء، وجاء في بعض المعاجم أن معنى العجز: الضعف.

وأمام هذه الآراء الثلاثة، نرى أن أولاها قول الراغب الأصفهاني، فأصل العجز في اللغة مؤخر الإنسان، واستعير لغيره، وهناك صلة وثيقة بين هذا المعنى

---

(١) المفردات، ص٣٢٣.

(٢) معجم مقاييس اللغة، ٤/ ٢٣٢.

وبين القصور عن الشيء، فإن التأخر والقصور متلازمان، لأن من تأخر عن غيره إنما يرجع ذلك إلى تقصيره، ولسنا مع ابن فارس -إذن- بأن هذه المادة تدل على أصلين اثنين، بل تدل على أصل واحد، وهو مؤخّر الشيء، والتقصير إنما هو ناتج عن هذا المعنى.

والمتدبر لآي القرآن الكريم يدرك هذه القضية، واللغويون والمفسرون مجمعون على أن ليس للعجز إلا هذا المعنى.

التاء في كلمة معجزة:

يقول بعض الكاتبين[1]: إن التاء في (معجزة) للتأنيث وليست للمبالغة كما يقول بعض العلماء، ونمثّل لذلك بـ مؤمن ومؤمنة ومبصر ومبصرة.

والحق أن جمهور العلماء مجمعون على أن التاء ليست للتأنيث، ولكن بعضهم جعلها للمبالغة، وبعضهم جعلها للنقل، قال العلاّمة سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد: والتاء فيها -المعجزة- للنقل، كما في (الحقيقة)، أو للمبالغة كما في (علاّمة) وقال الفيروزآبادي في القاموس المحيط: «والتاء فيها للمبالغة» ومن المفيد أن نشرح ذلك.

التاء التي تلحق الأسماء، قد تكون للتأنيث كما في مؤمن ومؤمنة، ومبصر ومبصرة، ومسلم ومسلمة، فإن كلاً من هذه الأوصاف إما مذكر وإما مؤنث، المسلم وصف للذكر، والمسلمة وصف للأنثى، وهكذا مؤمن ومبصر ومحسن، وهكذا تأتي التاء لتميز الأنثى من الذكر.

وقد تكون التاء للمبالغة، كما في علاّمة ونسّابة، يقال: رجل علاّمة ونسّابة، إذا كان كثير العلم، ومُشْتَهِراً بمعرفة الأنساب.

---

(١) البيان في إعجاز القرآن، د. صلاح الخالدي، ص٢٩.

وقد تكون للنقل، كما في حقيقة وذبيحة، ونطيحة، وكافة، أي: النقل من الوصفية إلى الاسمية، فلفظ (حقيقة) أصله وصف، ولكن جاءت التاء لتنقله إلى الاسمية كأنها تنوسي الوصف فيه، وهكذا ذبيحة ونطيحة، ألا ترى أننا نقول هذا اللفظ حقيقة وهذا الكبش ذبيحة.

ولا يجوز أن تكون التاء هنا للتأنيث، لأنها لو كانت للتأنيث لم يجز أن يوصف بها المذكر، فإنا نعلم بداهة أن الصفة تتبع الموصوف في أربعة من عشرة: منها التذكير والتأنيث، فلا يجوز أن يقال: «رجل مؤمنة وامرأة مؤمن» وإنما يقال: «رجل مؤمن وامرأة مؤمنة»، قال تعالى: ﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾ [البقرة:٢٢١].

إذا عرفنا هذا -ونرجو أن نكون قد استوعبناه- أدركنا أن التاء في معجزة، لا يجوز أن تكون للتأنيث؛ لأن تاء التأنيث تفرق بين المذكر والمؤنث، وليست كذلك المعجزة، فإنه يمكن أن يوصف بها القرآن، فنقول: «القرآن هو الكلام المعجز»، كما نقول: «القرآن معجزة النبي ﷺ».

وعلى هذا فالتاء للنقل كما في كلمة (حقيقة) نقول: هذا اللفظ حقيقة في الاستعمال، أو المبالغة كما في علامة، وهذا ما ذكره السعد وصاحب القاموس وغيرهما[1]

المعجزة اصطلاحا:

المعجزة في الاصطلاح هي ما يدل على تصديق الله تعالى للمدعي في دعواه الرسالة، أو هي تأييد الله مدعي النبوة بما يؤيد دعواه ليصدقه المرسل إليهم.

---

(١) القاموس المحيط للفيروزآبادي، ص٦٦٣.

توخي الحكمة في المعجزة:

إن من حكمة الله سبحانه أن تكون معجزة أيِّ نبي منسجمة مع أحوال الناس الذين ظهرت فيهم، ذلك أن الناس يختلفون باختلاف أزمنتهم وأمكنتهم، فإذا كانت غاية المعجزة أن يرى الناس فيها صدق الرسول، وقيام الدليل على صحة دعواه، كان لا بد أن تكون هذه المعجزة جارية مع تفكيرهم، ومع طبيعة بيئتهم، فمعجزة صالح عليه السلام كانت الناقة، ذلك لأن ثمود وهي إحدى القبائل كانوا يعنون بشأن الإبل ويعيشون في مكان هم في أمسّ الحاجة فيه إلى الماء، فكانت معجزته عليه السلام الناقة آية، لها شرب ولهم شرب يوم معلوم.

كذلك معجزة موسى عليه السلام العصا الجافة التي ألقاها باسم الله، فإذا هي حية تسعى، وهي تشبه السحر، والأمة التي تحداها تفوقت في السحر وحذقته.

ومعجزة عيسى عليه السلام منسجمة مع البيئة؛ ذلك لأن العهد الذي أُرسل فيه عليه السلام كان عهداً قد طغت عليه المادة وبخاصة على بني إسرائيل، حيث قطعوا كل صلة بينهم وبين شريعة موسى، فكانت معجزته -إذن- تقويضاً للمادة رأساً على عقب، وصفعة للماديين، وليس الأمر كما قيل من أن القوم قد برعوا في الطب فكانت معجزته عليه السلام مما برعوا فيه؛ ذلك أنه لم يثبت أن القوم برعوا في الطب أولاً، وأما ثانياً فلأن معجزاته عليه السلام ليست مما للطب فيه حيلة ومعرفة، فإحياء الموتى أمر ليس للطب فيه مجال، كذلك إبراء الأكمه والأبرص؛ لأن الأكمه من وُلد ممسوح مكان العينين، وهذا من الأمور التي لا يستطيعها الطب أبداً، ولا يزال الطب عاجزاً عن مداواة البرص، وكذلك إخباره عليه السلام عما يأكلونه ويدخرونه في بيوتهم بعيد عن مجال الطب.

إذن هذه المعجزات نجدها جميعها معجزات مادية، كما نجدها معجزات غير دائمة، بل تنتهي بانتهاء النبي الذي جاء بها، بل ربما تنتهي في حياته، ونجدها من جهة ثالثة ملتئمة متناسبة مع العصر.

أما معجزة النبي ﷺ فقد كانت بدعاً من المعجزات السابقة، فهي معجزة بعيدة عن أن تشوبها شوائب المادة، بل هي معجزة عقلية إنسانية، ثم هي بعد ذلك ليست محددة بزمان معين؛ وإنما هي باقية على مدى الدهر: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [الحجر:٩] وهي من جهة ثالثة تتفق مع حال أولئك الذين أرسل فيهم النبي ﷺ، حيث كانوا أئمة القول، وفرسان حلبة الكلام شعره ونثره.

بقاء معجزة النبي ﷺ:

أرسل الله نبيه ﷺ إلى الناس كافة، قال سبحانه: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [سبأ:٢٨]، وقال: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ [الأعراف:١٥٨] ويقول النبي ﷺ: «كان كل نبي يُبعث إلى قومه خاصة، وبُعثت إلى كل أحمر وأسود...»[(١)]، وقال: «... وأرسلت إلى الخلق كافة، وختم بي النبيون»[(٢)].

ولما كانت رسالته ﷺ عامة للناس جميعاً، كانت باقية كذلك إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، قال تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾ [الأنعام:١٩] ومن هنا فلا بد أن تكون معجزة النبي ﷺ تختلف عن غيرها من المعجزات؛ لذا كانت المعجزات السابقة تختلف عن الكتب التي يوحيها الله إلى الأنبياء، فكتاب موسى عليه السلام التوراة، أما معجزته فاليد والعصا وغيرها، وكتاب عيسى عليه السلام الإنجيل، أما معجزته فكما حدثنا القرآن الكريم كانت إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص.

---

(١) أخرجه الإمام مسلم برقم ٥٢١.

(٢) أخرجه الإمام مسلم برقم ٥٢٣.

أما القرآن الكريم، فكان الكتاب والمعجزة في آنٍ واحد، فهو يقوم مقام آيات كثيرة، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ ۚ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥٠﴾ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾﴾ [العنكبوت: ٥٠-٥١] إنه رحمة في هدايته، وذكرى في إعجازه.

ومع أن النبي ﷺ، أكرمه الله بكثير من المعجزات الحسية، كنبع الماء من أصابعه الشريفة، وتسبيح الحصى في يديه، وحنين الجذع إليه، وغير هذه مما صحَّ في كتب السنّة، فإن المعجزة الباقية، كانت هذا الكتاب الكريم، المعجزة الباقية على مدى الدهر.

أخرج الإمام مسلم رضي الله عنه عن النبي ﷺ «ما من نبي من الأنبياء إلا قد أُعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحياً أوحى الله إليّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة»[1]

عموم رسالة النبي ﷺ ودوامها يتطلبان أن تكون المعجزة باقية، تخاطب أسمى ما في الإنسان قلبه وعقله، وقد جاء القرآن الكريم ليكون تربية للنوع الإنساني في مجالات حياته كلها، من هنا كان رحمة، كما جاء يتحدى الخلق جميعاً على أن يأتوا بمثله، ومن هنا كان ذكرى، وإن كل الفلسفات وجميع القوانين التي كانت قبل هذا القرآن لشاهد صدق على سمو القرآن الكريم وعظمته ورفعة شأنه.

هذه هي الأسباب التي من أجلها كانت معجزة النبي ﷺ معجزة عقلية خالدة، تامة الهداية، لا تقتصر على مجال دون آخر واضحة ليس فيها غموض، عامة

---

(١) أخرجه الإمام مسلم في كتاب: الإيمان، باب: وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ إلى جميع الناس ونسخ الملل بملته برقم ١٥٢.

لا تقتصر على مكان دون آخر، أو شعب دون شعب، باقية لا تخص زمناً دون آخر، فهي لا تخص أمة دون أمة، ولا زماناً دون زمان، ولا مكاناً دون مكان.

على أن بعض الكاتبين علل بقاء معجزة النبي ﷺ دون غيرها من المعجزات تعليلاً غريباً، حيث ذكر أن معجزة الأنبياء عليهم السلام كانت فعلاً من أفعال الله، والفعل له بداية ونهاية، ولكن القرآن الكريم كان صفة من صفات الله، والصفة باقية ببقاء الموصوف، وهذه حذلقة بعيدة عن منطق العلم، ونعجب من الشيخ الشعراوي[1] كيف يصدر عنه هذا القول.

وعلل بعضهم كونه معجزة النبي ﷺ عقلية بـ «أن الناس في عصر البعثة قد اتجهوا إلى التجريد العقلي، والتعامل مع الأمور المعنوية العقلية، حيث ظهر الفلاسفة العقلانيون التجريديون مثل سقراط وأرسطو وفيثاغورس، وكان العرب أيضاً متأثرين بذلك التوجه، يميلون إلى التجريد العقلي»[2].

وهذا قول لا بد له من إعادة النظر؛ لأن هناك أموراً خطيرة تترتب عليه، ففيثاغورس كان في القرن السادس قبل الميلاد، وسقراط كان في القرن الرابع، وأرسطو كان في القرن الثالث قبل الميلاد، وعلى هذا فهم أقرب إلى سيدنا عيسى عليه السلام، فلا يجوز -إذن- أن نعلل معجزة القرآن بظهور هؤلاء الفلاسفة؛ لبُعد ما بينهم وبين ظهور النبي ﷺ.

﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام:١٢٤]، ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص:٦٨]، فالله تبارك وتعالى هو الذي اختار الزمان والمكان لرسالة نبيه ﷺ، لتكون عامة خالدة.

---

(١) معجزة القرآن للشعراوي، ص١٩.

(٢) البيان في إعجاز القرآن، ص٦٠.

إعجاز القرآن:

إن معنى إعجاز القرآن عجزِ الناس عن أن يأتوا بمثله، فكلمة إعجاز مصدر وإضافته إلى القرآن من إضافة المصدر لفاعله، فكأن التقدير أعجز القرآن الناس أن يأتوا بمثله، ومعنى ذلك أن هذا القرآن الكريم دلّ بما فيه من بيانٍ على أنه من عند الله، وثبت عجز الناس عن أن يأتوا بمثله.

متى ظهرت كلمة إعجاز:

من المفيد أن ننبه هنا على أن هذا المصطلح لم يكن معروفاً في عهد النبوة والصحابة والتابعين، إنما عُرف فيما بعد، دليل ذلك كتاب الله تبارك وتعالى، فالكلمة التي كانت تقوم مقام المعجزة هي الآية، وهذا ما ورد كثيراً في كتاب الله تبارك وتعالى، قال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرْسِلَ بِٱلْـَٔايَـٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلْأَوَّلُونَ ۚ وَءَاتَيْنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا۟ بِهَا ۚ وَمَا نُرْسِلُ بِٱلْـَٔايَـٰتِ إِلَّا تَخْوِيفًا ﴿٥٩﴾﴾ [الإسراء:٥٩]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ ءَايَـٰتٍۭ بَيِّنَـٰتٍ﴾ [الإسراء:١٠١]، وقال: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَـٰتٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۖ قُلْ إِنَّمَا ٱلْـَٔايَـٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥٠﴾ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾﴾ [العنكبوت:٥٠-٥١].

فالآية والآيات هي التي عبر عنها بالمعجزات فيما بعد، ولكن متى ظهر هذا المصطلح؟

يغلب على ظننا أن مصطلح الإعجاز والمعجزة لم يظهر قبل القرن الثاني الهجري، ولقد نشأ في بيئة المتكلمين الذين كانوا يدافعون عن القرآن الكريم، ويردون أباطيل الملاحدة والزنادقة وأهل الزيغ، والأهواء، وهو مصطلح له ما يؤيده من اللغة.

وجوه الإعجاز

وإذا كان المسلمون والمنصفون من غيرهم مجمعين على أن القرآن الكريم كتاب معجز، وهو المعجزة العظمى لسيدنا رسول الله ﷺ أقول إذا كان هؤلاء وأولئك متفقين على هذا، ومتفقين كذلك على أن بيان القرآن وبلاغته ونَظْمَه من أعظم ومن أهم وجوه إعجازه، فلقد اختلفوا فيما وراء ذلك؟

رأى بعضهم أن القرآن معجز ببيانه فحسب، وذهب أكثر العلماء، إلى أن وجوه الإعجاز كثيرة ومتعددة فهناك الإعجاز البياني، وهناك الإعجاز التشريعي والخلقي، وهناك الإعجاز العلمي إلى غير ما هنالك من وجوه، سنحدثك عنها فيما بعدُ إن شاء الله.

والقائلون بتعدد هذه الوجوه مجمعون على أن الإعجاز البياني هو أعظم هذه الوجوه وأهمها وأعمها؛ ذلك لأنه لا تخلو منه آية من كتاب الله تعالى، أما الوجوه الأخرى ليست كذلك، فهي مفرقة فيه.

وقبل أن نصدر حكماً، وننتصر لأحد هذين الرأيين، يجمل بنا أن نتحدث عن التحدي ومراحله؛ لأن له أثراً كبيراً في ترجيح أحد هذين الرأيين.

التحدي:

امتاز العرب بسلامة السليقة، وسرعة البديهة، فقد عرفوا كثيراً من أصول النقد الأدبي معرفة ناتجة عن ذوق، وقد يكون ذوقاً معللاً في كثير من الأحيان؛ لذلك لما سمعوا القرآن الكريم يتلى عليهم -وقد بلغت اللغة عند نزوله أشدها- استولى على مسامعهم، وصار حديث نواديهم ومجامعهم، تهتز له ألبابهم وأفئدتهم وكان حرياً بهم -وقد تذوقوا حلاوته- أن يؤمنوا به كتاباً منزلاً، وبالذي جاء به نبياً مرسلاً، ولكنهم كانوا أشد عناداً، فتحداهم القرآن، وأرخى لهم العنان في التحدي، ولكنهم وقفوا أمام القرآن موقف العاجز فلم يستطيعوا معارضته، مع أن الأسباب الباعثة على المعارضة كانت موفورة متضافرة، وأي شيء أقوى في استثارة حمية

خصمك من ذلك التقريع البليغ المتكرر الذي توجهه إليه، معلناً فيه عجزه عن مضاهاة عملك؟ إن هذا التحدي وحده كافٍ في إثارة حفيظة الجبان، وإشعال همته للدفاع عن نفسه بما تبلغه طاقته، فكيف لو كان الذي تتحداه مجبولاً على الأنفة والحمية؟ وكيف لو كان العمل الذي تتحداه به هو صناعته التي بها يفاخر، والتي هو فيها المدرب الماهر؟ وكيف لو كنت مع ذلك ترميه بسفاهة الرأي وضلال الطريق؟ وكيف لو كنت تبتغي من وراء هذه الحرب الجدلية هدم عقائده، ومحو عوائده، وقطع الصلة بين ماضيه ومستقبله[1]؟

ولذا كان هذا القرآن لكريم شغلهم الشاغل، فلجؤوا إلى وسائل كثيرة لمقاومته باللطف أو بالعنف، فأغروا النبي ﷺ بالمال ليكف عن دعوته، وتواصوا على مقاطعته وحبسه، ومنعوا صوت القرآن أن يخرج من دور المسلمين خشية أن يسمعه أحد من أبنائهم، وألقوا فيه الشبهات والمطاعن فقالوا: كاهن أو مجنون أو ساحر ليصدوا عنه الآخرين، وكل هذا «لأنهم أحسوا في قرآنه قوة غلابة وتياراً جارفاً يريد أن يبسط سلطانه حيث يصل صدى صوته، وأنهم لم يجدوا سبيلاً لمقاومته عن طريق المعارضة الكلامية، فكان الطريق الوحيد لمقاومته الحيلولة بين هذا القرآن وبين الناس، فخاضوا مع النبي ﷺ الحروب الطويلة وضحوا في سبيل ذلك بالغالي والنفيس، وهذه أحوالهم كلها تدل على عجزهم.

ومما دل على عجزهم كذلك أقوالهم، وهي كثيرة منها: أن الوليد بن المغيرة جاء إلى الرسول ﷺ فلما قرأ عليه القرآن كأنه رقَّ له، فبلغ ذلك أبا جهل فأتاه فقال له: يا عم إن قومك يرون أن يجمعوا لك مالاً ليعطوكه؟ إنك أتيت محمداً لتتعرض لما قِبَله، قال الوليد: لقد علمت قريش أني من أكثرها مالاً، قال: فقل فيه قولاً يبلغ قومك أنك منكر له وكاره، قال: وماذا أقول؟ فوالله ما فيكم رجل أعلم مني بالشعر ولا برجزه، ولا بقصيده ولا بأشعار الجن، والله ما يشبه الذي يقوله شيئاً من

---

(١) النبأ العظيم، ص٧٩.

هذا، ووالله إن لقوله لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمنير أعلاه، مثمر أسفله، وإنه ليعلو ولا يُعلى، وإنه ليحطم ما تحته»[1].

ومنها قول أنيس أخي أبي ذر رضي الله عنه حينما سمع القرآن الكريم: «لقد وضعت قوله على أقراء الشعر فما يلتئم على لسان أحد، ولقد سمعت قول الكهنة فما هو بقولهم، والله إنه لصادق وإنهم لكاذبون»[2].

مراحل التحدي:

إن تحدي القرآن كان في أكثر من آية، وفي أكثر من وقت واحد، وفي أكثر من مكان كذلك، لقد تعددت آيات التحدي، وتعددت مراحله كذلك:

أولاً: تُحدوا أن يأتوا بمثل القرآن من غير تعيين قدر معين، قال تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ ﴿٣٤﴾﴾ [الطور:٣٤].

ثانياً: ولما عجزوا أن يأتوا بمثله، أرخى لهم العِنان مرة أخرى، قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٣﴾ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَن لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٤﴾﴾ [هود:١٣-١٤].

ثالثاً: فلما عجزوا ولم يستطيعوا، أرخى لهم العِنان، وخفف عليهم المؤنة فاكتفى منهم بسورة واحدة، قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [يونس:٣٨].

رابعاً: ولكن القوم لم يراوحوا مكانهم، فتحداهم وكانت المرة الأخيرة أن يأتوا بسورة تشبه القرآن، ولو من وجه من الوجوه، فقال سبحانه: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي

---

(١) النبأ العظيم، ص٨٦. وانظر: قصة الوليد بن المغيرة في «المستدرك» للحاكم، ٢/ ٥٥٠ (٣٨٧٢).
(٢) صحيح مسلم، ٢٤٧٤.

رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ۔ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [البقرة:٢٣-٢٤].

دراسة هذه المراحل:

وإذا أردنا دراسة هذه المراحل لنرى ما بينها من وجوه الاتفاق والاختلاف، فإننا نجد ما يلي:

أولاً: إن هذه المراحل كلها جاءت تعلن التحدي بكل قوة وثقة.

ثانياً: إن المراحل الثلاث الأولى كلها مكية التنزل؛ فإن الآية الأولى من سورة الطور، والثانية من سورة هود، والثالثة من سورة يونس عليه السلام، وهذه السور مكية اتفاقاً. أما الآية الرابعة فهي مدنية اتفاقاً وهي من سورة البقرة.

ثالثاً: إن المراحل الثلاث الأولى خوطب بها العرب، لأنهم هم المتحدَّون في هذه السور الثلاث، أما المرحلة الرابعة، فقد خوطب بها الناس جميعاً، يدل لذلك سياق الآيات الكريمة، وهي قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [البقرة:٢١-٢٣].

رابعاً: إن المراحل الثلاث الأولى مختلفة من حيث الأسلوب عن المرحلة الرابعة، وإليكم بيان ذلك:

المرحلة الأولى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ﴾ والثانية: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ﴾ والثالثة ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾، أما المرحلة الرابعة فجاء الأسلوب فيها ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ فكلمة (من) لم تُذكر إلا في المرحلة الرابعة.

هناك اختلاف -إذن- بين المراحل الثلاث والمرحلة الرابعة من حيث التنزل، ومن حيث السياق، ومن حيث الأسلوب، ولهذه الفروق دلالاتها في تعيين أو ترجيح أحد القولين السابقين في بيان وجوه الإعجاز.

فإذا كان التحدي في المراحل الثلاث المخاطب به العرب، والعرب كان البيان بضاعتهم والبلاغة سجيّتهم، فإن المرحلة الرابعة المخاطب بها الناس جميعاً عربهم وعجمهم، وإذا كانت المراحل الثلاث الأولى خالية من كلمة (من)، فلقد جاءت المرحلة الرابعة مشتملة على هذا الحرف الدال على التبعيض، ومعنى هذا أن المرحلة الأخيرة كان التحدي فيها للناس جميعاً، ولا يعقل أن يتحدى الناس جميعاً بالبيان وحده، إنما هو تحدٍّ عام عموم المخاطبين به.

وبعد هذه الدراسة لمراحل التحدي نقرر مطمئنين أن وجوه الإعجاز متعددة، وأن القرآن الكريم معجز من حيث بيانه، ومن حيث تشريعه، ومن حيث ما فيه من حقائق علمية وكونية، ومن حيث ما فيه من أخبار الأمم السابقة، ومن أخبار الغيب المستقبل، ومن حيث تأثيره في النفوس، من هذه الحيثيات وغيرها مما ستعلم نبأه بعد حين إن شاء الله، فلا تعجل، فقبل أن نحدثك عن هذه الوجوه، سنسير معاً في رحلة تاريخية، نتعرف من خلالها على جهود السابقين من العلماء، وما نظمته أفكارهم، وسطرته أقلامهم قديماً وحديثاً، وهذا هو الباب الأول. وسنجعله في فصلين: الأول: ونتحدث فيه عن جهود الأقدمين.

الثاني: ونتحدث فيه عن جهود المحدثين من العلماء.

الإعجاز
تاريخه وأقوال العلماء فيه

تمهيد :

من نافلة القول أنه لم يلقَ كتاب في الدنيا من العناية والرعاية والشأن ما لقيه القرآن الكريم، وإذا كان يرجع ذلك إلى كون القرآن وثيقة السماء الخالدة؛ فإنه يرجع كذلك إلى سبب آخر، وهو ما في هذا القرآن من أنواع المعارف والعلوم، وما لنظمه من ميزات، ولأسلوبه من خصائص، ولما اشتمل عليه من القيم الإنسانية المتعددة، فكلما أعطاه العلماء من جهدهم، أعطاهم هو أكثر من ذلك من جِدّة معانيه، وإبراز حقائقه، وروعة قيمه ونظمه، وليس الأمر كما ادعى جولدزيهر من أن العلماء قد أعطوا هذا القرآن أكثر مما أعطاهم، وإذا كان العلماء يقررون ذلك، فلا قيمة لما قرره ذلكم المستشرق الحاقد.

ولقد كانت المباحث القرآنية عند العلماء ذات ألوان متعددة، يعنينا منها الآن أمر الإعجاز، ويظهر أن بدهية هذه القضية، وكونها من المسلَّمات، جعلت كثيراً من العلماء يمرون بها مروراً ما، يكتفي اللاحق بما قرره السابق، وليس معنى هذا أنه لم يكن هناك جديد، وإنما الذي أعنيه أن قضية الإعجاز إذا قيست بغيرها نجد أن النتاج فيها كان قليلاً مع مالها من شأن وخطورة.

وفي هذا الباب سنحاول إن شاء الله أن نتتبع هذه القضية، نشأةً وتطوراً، مقتصرين على ما كان فيه إضافة لما قبله، متجاوزين تلك الأقوال التي كانت ترداداً وتكراراً لأقوال سابقة وآراءٍ متقدمة.

والحقيقة أن قضية الإعجاز صارت في طريقها الطبيعي من حيث النشأة، فلقد ظهرت أول ما ظهرت على شكل آراءٍ وخواطر وكلمات مبثوثة في ثنايا الكتب

والموضوعات، ثم تطورت تطوراً آخر، على شكل رسائل مُقْتضبةٍ موجزة، ثم انتقلت نقلتها الأخيرة فكان لها كتب متعددة الجوانب.

وسنحاول أن نمر بكل طور من هذه الأطوار، محاولين إن شاء الله أن نعطي القارئ فكرة تامة عن ذلكم النتاج الذي دبجته الأقلام، واستنتجته القرائح، وسنجعل هذا الباب في فصلين اثنين:

الفصل الأول: نتحدث فيه عن الإعجاز عند الأقدمين.

الفصل الثاني: نتحدث فيه عن الإعجاز عند المحدَثين من العلماء.

الفصل الأول

جهود الأقدمين

كانت الكتابة في الإعجاز حصيلة جهود متعاونة متعددة، أسهم فيها علماء اللغة والنحو والبيان والكلام والأصول، كل هؤلاء وغيرهم بذلوا مشكورين، وكانت لهم لبنات في بناء صرح الإعجاز الشامخ، فالخليل بن أحمد، وسيبويه، وأبو عبيدة معمر بن المثنى، وأبو زكريا يحيى الفراء، والشافعي، والأصمعي والجاحظ وابن المعتز وابن قتيبة، وكثير غيرهم كانت لهم لفتات طيبة، ولمحات مفيدة، وشذرات جيدة في إرساء قواعد هذا العلم وتشييد بنيانه، وتوطيد أركانه.

ويمكننا أن نقرر هنا أن الكتابة في إعجاز القرآن مرت بأدوار ثلاثة:

الأول: اللمحات والإشارات.

الثاني: مرحلة الرسائل.

الثالث: مرحلة الكتب.

المبحث الأول

دور الإشارات

من أقدم الكتب التي أُلِّفت عن القرآن الكريم، تلك التي كانت تتحدث عن معاني القرآن، وبين أيدينا كثير من هذه الكتب، ومن أوائلها كتابان اثنان أحدهما (مجاز القرآن) لأبي عبيدة، والثاني (معاني القرآن) للفراء، ونرجح أن هذين الكتابين كُتِبا في القرن الثاني للهجرة؛ لأن مؤلفيهما توفيا في أول القرن الثالث[1]، وفي هذين الكتابين نجد البذور الأولى التي تحدثت عن أسلوب القرآن ونظمه وبخاصة الأول منهما، أعني (مجاز القرآن)، فهناك حديث عن التشبيه، والكناية، والإشارة، والتأكيد إلى غير ذلك مما كان الأساس الذي بنى عليه العلماء اللاحقون كثيراً من قضايا الإعجاز.

ومن الخير أن نقرر هنا أن قضية الإعجاز لم تقرر تقريراً مباشراً، في هذين الكتابين، بل كان فيهما إشارات ولمحات لم تُذكر فيها كلمة الإعجاز، وجاء القرن الثالث فوجدنا فيه ظهور هذه الكلمة -أعني لفظة الإعجاز- وكثيراً من الإشارات واللمحات في قضايا الإعجاز

كانت هذه الإشارات عند النَّظّام المعتزلي، وتلميذه الجاحظ، وهما إمامان من أعظم وأشهر أئمة الاعتزال، كما وجدناها عند إمام من أئمة أهل السنّة، وهو ابن قتيبة.

---

(١) توفي أبو عبيدة معمر بن المثنى سنة ٢١٠هـ، وتوفي أبو زكريا يحيى بني زياد الفراء سنة ٢٠٧هـ.

النظام، إبراهيم بن سيار:

(ت ٢٣١ هـ)

أما النظام فلقد تحدث عن القرآن من حيث هو دليل على صدق النبي ﷺ، ولكنه يدلّ على صدق النبوة من حيث أخبار الغيب التي تضمنها، لا من حيث نظمه وأسلوبه ودقة ألفاظه وجودة معانيه، وهذا ما جعل العلماء يردون عليه فيما بعد.

ولقد عُرِف ما ذهب إليه النَّظّام فيما بعد بالقول بالصَّرْفَة، ومعناها أن الله صرف العرب عن أن يأتوا بمثل القرآن، وإن كان ذلك مقدوراً لهم، لأنهم كانوا بلغاء بطبيعتهم، فصحاء بسليقتهم، فالنظام يرى أن القرآن دليل على النبوة، لأنه من عند الله، لكن وجه الدلالة ما فيه من أخبار الغيب، كقوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢﴾ [الروم:١-٢]، وقوله: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحْدَى ٱلطَّآئِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ﴾ [الأنفال:٧]، وقوله: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [النور:٥٥].

وليس غرضنا الآن أن نناقش القول بالصَّرْفَة، ولكن الذي نقره هنا أن القول بالصرفة كان بعيداً عن البيئة الإسلامية قبل النظام، وإن كان قد عرف من قبل عند بعض الأمم الشرقية كالهنود، مما يجعلنا نرجح مطمئنين أن القول بالصرفة كان محاكاة لأولئك؛ ولذا لم يعرف قبل النظام.

وبعض الكاتبين المحدثين يحاول أن يعتذر عن النظام، مفسراً الصرفة بغير التفسير الذي اشتهر عند العلماء، فهو يرى أن الصرفة التي قال بها النظام لا تعني قدرة العرب على الإتيان بمثل القرآن، وإنما تعني انصرافهم عن ذلك حينما نظروا في القرآن، ونظروا في أنفسهم وإمكاناتهم، فوجدوا أنهم لا يمكنهم معارضته، فانصرفوا عن ذلك، فهو انصراف لا صرفة[1].

---

(١) انظر: إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، د. منير سلطان.

ومع تقديرنا لهذا التعليل، وما بذله الكاتب في إثباته، إلا أننا لا نوافقه عليه، ذلك لأن الجاحظ نفسه، وهو من تلاميذ النظام الذين كانوا يجلونه كل الإجلال، قد ردّ عليه في كتابه (نظم القرآن)، والجاحظ أقدر على فهم أستاذه ممن جاؤوا بعده.

ومهما يكن من أمر فلقد كان للنظام كلمات في الإعجاز، بقطع النظر عن الوجه المعجز للكتاب الكريم.

الجاحظ، عمرو بن بحر:

(١٦٣-٢٥٥هـ)

لا يكاد يخلو كتاب من كتب الجاحظ على كثرتها من حديث عن القرآن الكريم، فتارة يحدثنا عن صحة أخباره، وتارة عن جودة سبكه وبديع نظمه، وثالثة عن قوة حججه، وأخرى عن دحض الشبهات التي يوجهها الملاحدة والحاقدون، وهو مع ذلك كله شديد الإعجاب بالعربية، لغة القرآن، قويّ العارضة في ملاحقة الشعوبيين، والجاحظ في ذلك كله إمام لَسِنٌ، يصدر عن سعةٍ في الاطلاع، بتفكير سويّ، وغوص عن المعاني؛ ولذلك كله لا بد أن تكون هناك إشارات وشذرات يعرض فيها لقضية الإعجاز، ولكن هذه الشذرات مبثوثة في أثناء كتبه، فقد حدثنا عن حجج القرآن، وحجج النبوة، كما حدثنا عن الرد على النصارى وغيرهم، في رسائله الكثيرة المتعددة.

أما عن بلاغة القرآن ونظمه، فنجد ذلك في كتبه البيان والتبيين، وكتاب الحيوان ويذكر أنه قد ألّف كتاباً في نظم القرآن[1]، تحدث فيه عن مفردات القرآن وبعض أساليب البيان التي اصطلح عليها فيما بعد بعلم البلاغة، وهذا الكتاب قد حرمنا منه ولم تسعد به المكتبة الإسلامية. وكل ما وصلنا منه شذرات وبعض عبارات، ذكرها هو في كتبه المتفرقة.

---

(١) وقد سماه هو في كتاب (الحيوان) ١/ ١١: الاحتجاج لنظم القرآن، وغريب تأليفه، وبديع تركيبه.

ونستطيع أن نلخص نظرية الإعجاز عند الجاحظ بما يلي:

١ - القرآن بليغ من حيث ألفاظه المختارة المنتقاة، ومن حيث نظمه ورصفه، التي تقوم على إبداع في الإيجاز والتشبيه والمجاز.

٢ - القرآن معجز من حيث الصرفة، ولكنها تختلف كثيراً عن تلك التي ذكرها أستاذه النظام من قَبْلُ؛ ولذا فهو يرد عليه في كتابه نظم القرآن، فأساس نظرية الإعجاز، وعمود القول فيه بلاغته أولاً، أما القول بالصرفة فإنما تأتي في المرتبة الثانية، فهو دليل يضاف إلى دليل عجز العرب عن محاكاة القرآن في أسلوبه ونظمه.

لقد وضع الجاحظ بحقٍّ بذوراً لنظرية الإعجاز التي تطورت فيما بعد، وإن كانت هذه البذور جاءت موزعة في مواضع من كتبه ومؤلفاته.

ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم الدينوري:

(٢١٣-٢٧٦هـ)

وابن قتيبة إمام من أئمة أهل السنّة، عرض في كتبه لكثير من أساليب القرآن، كما ردّ على الملاحدة والشعوبيين، ومن كتبه الخاصة بالقرآن الكريم «تأويل مشكل القرآن» و«غريب القرآن» ونجده يتحدث عن التشبيه والاستعارة والمجاز كما يتحدث عن قضيتي التكرار والزيادة، ويظهر على كتبه الطابع اللغوي، كما تظهر فيها بعض الإشارات البيانية، وبخاصة وهو يرد على اللغويين الذين أنكروا المجاز، وعلى المعتزلة الذين أفرطوا في التأويل، وليس له بحث مستقل في إعجاز القرآن.

الواسطي، محمد بن زيد:

(ت٣٠٧هـ)

يجمع المؤلفون على أن الواسطي ألّف كتاباً في إعجاز القرآن، ويقال إن عبدالقاهر الجرجاني رحمه الله قد وضع لهذا الكتاب شرحين، ولكن مع كل أسف لم يصلنا الكتاب، كما لم يصلنا شيء مما وضعه عبدالقاهر من شروح، ولذلك فنحن لا

نملك الحديث عنه، بل ربما كان في النفس شيء مما نسب لعبدالقاهر من وضع شرحين لهذا الكتاب وقد وصلنا كتابان في الإعجاز لعبدالقاهر هما دلائل الإعجاز والرسالة الشافية، وليس فيهما إشارة ما لشرح إعجاز الواسطي، فكيف اختفى الشرحان معاً؟

ذلك هو الدور الأول، والطور المتقدم من الأدوار الثلاثة التي مرّ بها الإعجاز، والتي أشرنا إليها من قبل، طور الكلمات والإشارات.

المبحث الثاني
دور الرسائل

لحُسْن الحظ فلقد وصلت إلينا رسالتان لإمامين متعاصرين من علماء القرن الرابع، أحدهما من أئمة المعتزلة وهو أبو الحسن الرُّمَّاني، والآخر من أئمة السنّة، وهو أبو سليمان الخطابي، وهاتان الرسالتان كانتا الأساس لما كُتِب في الإعجاز فيما بعد، وسنتحدث عن هاتين الرسالتين كلٍّ على حدة.

١- النكت في إعجاز القرآن الكريم
لأبي الحسن الرُماني

دراستنا لرسالة الرماني «النكت في إعجاز القرآن» تنتظم جانبين اثنين:

الأول: العرض والتحليل.
الثاني: الجانب النقدي.

راجياً أن يكون في ذلك خدمةٌ للعلم، وإسهامٌ في ما لأئمتنا وتراثنا من حق علينا. والله أسأل أن يمنحني الحكمة والصواب، ويجنبني الخطل والزلل، فهو ولي التوفيق. وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

الجانب الأول: عرض وتحليل:

علي بن عيسى الرماني أبو الحسن (٢٩٦-٣٨٦هـ) إمام من أئمة المعتزلة، لم تقتصر إمامته على نوع خاص من أنواع المعرفة، بل كان أحوذياً، جمع إلى العلوم العقلية كثيراً من العلوم النقلية، فهو إمام في النحو واللغة والتفسير، ولقد اشتهرت كلمة أبي علي الفارسي عنه «إن كان النحو ما عندنا فليس مع الرماني منه شيء، وإن كان النحو ما عند الرماني فليس معنا منه شيء» وجاء في معجم الأدباء: «لو كان يقال: النحويون في زماننا ثلاثة، واحد لا يفهم كلامه وهو الرماني، وواحد يفهم بعض كلامه وهو أبو علي الفارسي، وواحد يفهم جميع كلامه بلا أستاذ وهو السيرافي»[1].

وهذه مقولة بحاجة إلى دراسة متأنية ليس محلها هذا البحث.

---

(١) ياقوت الحموي (ت٦٢٦هـ)، معجم الأدباء، ١٤/ ٧٥، دار الفكر للطباعة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

وما كتبه[1] الرُّمَّاني[2] كان إجابة لبعض طلبة العلم -كما يظهر من مقدمته الموجزة- ولقد التزم الرماني القول الموجز في هذه الرسالة وهجم على الموضوع دون مقدمات، فبين أن إعجاز القرآن إنما يظهر من وجوه سبعة[3]:

١- ترك المعارضة مع توافر الدواعي وشدة الحاجة.
٢- التحدي للكافة.
٣- الصَّرْفَة.
٤- البلاغة.
٥- الأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة.
٦- نقض العادة.
٧- قياسه بكل معجزة.

وقد أطنب في الحديث عن البلاغة، حيث استوعبت أكثر صفحات الرسالة، أما الوجوه الستة الباقية فلقد كان حديثه عنها مقتضباً موجزاً، فرسالة الرماني تقع في نحو أربعين صفحة، أخذت البلاغة منها نحو خمس وثلاثين، بينما لم تأخذ الوجوه الأخرى إلا أربع صفحات فقط، ونرى أن نحدثك عن هذه الأوجه الموجزة أولاً[4] مع أن الرماني قد تحدث عنها فيما بعد.

---

(١) يرى الأستاذ محمود شاكر أن الكتابات الموجزة التي يُطلَق عليها الآن كلمة رسالة، كانت تُعرف عند أئمتنا بالأجزاء، أما الرسالة فهي ما يرسل من موضع إلى موضع كرسالة الشافعي، فالنكت في إعجاز القرآن حريّ أن يسمى جزءاً، وهذا ملحظ مشكور للأستاذ محمود شاكر.

(٢) أبو الحسن علي بن عيسى الرماني (ت٣٨٦هـ)، النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز، تحقيق: محمد خلف الله والدكتور محمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر.

(٣) النكت، ص٧٥.

(٤) النكت، ص١٠٩.

أما ترك المعارضة مع توافر الدواعي وشدة الحاجة فمعناه، أن العرب تركوا معارضة القرآن مع أن دواعيهم كانت متوافرة، وكان حاجتهم لهذه المعارضة شديدة قوية، بيان ذلك:

إن العرب كان لهم حظ وافر ونصيب وافٍ من القول، ولقد كانت البلاغة طبعاً فيهم، والفصاحة سليقة لهم، وأعطوا من ذلك ما لم تعطه أمة من الأمم، هذا عن توافر الدواعي، أما شدة الحاجة، فلأن القرآن سفه أحلامهم، وقوّض عباداتهم وكثيراً من عاداتهم، ولم يُبقِ لهم منفذاً يخرجون منه ومع ذلك فلم يعارضوه، ولو أن إنساناً كان شديد العطش، والماء قريب منه، وهلك دون أن يشرب الماء، فما ذلك إلا لعجزه.

وأما التحدي للكافة فلأن القرآن الكريم قد تحداهم في غير موضع ولكنهم جبنوا عن منازلته وقعدوا عن مصاولته ومجاولته.

وهذان الوجهان بعد التحقيق يرجعان إلى بلاغة الكتاب العزيز.

وأما الصَّرْفة فمعناها أن هممهم انصرفت عن معارضة القرآن، ونلاحظ أن الرماني لا يتفق مع النظام الذي جعل الصرفة وجهاً من وجوه الإعجاز دون البلاغة، بل هو يتفق مع الجاحظ، يقول الرماني: «وهذا عندنا أحد وجوه الإعجاز التي يظهر منها للعقول»[1] وهذه قضية تحتاج إلى بيان يأتيك نبؤها بعد حين إن شاء الله.

وأما الأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة فإنه وجه من وجه الإعجاز، لأن ما أخبر عنه وقع وتحقق، وهذا دليل على أنه من عند علام الغيوب، ويذكر الرماني بعض ما جاء في كتاب الله من ذلك ﴿ وَإِذْ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحْدَى ٱلطَّآئِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ ﴾ [الأنفال:٧] ﴿ لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ ﴾ [الفتح:٢٧] ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الروم:٢-٣] ﴿ سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ ۝٤٥ ﴾

(١) النكت، ص١١٠.

[القمر:٤٥] إلى غير ذلك مما أخبر عنه القرآن الكريم، وتحققت هذه الأخبار، ولم يتخلف منها خبر واحد.

وأما نقض العادة[١]، فيعني به الرماني، مجيء القرآن على وضع لم يألفه العرب من قبل، فلقد عرف العرب الشعر والرجز والسجع، والكلام المرسل غير المسجوع ولا المقفى، ولكن الشكل الذي جاء فيه يختلف عن ذلك كله.

نقض العادة -إذن- قضية تتعلق بالشكل والقالب، فمعاني القرآن وضعت في قوالب من اللفظ والنظم، لم يألفها العرب ولم يعرفوها من قبل، وهذا يرجع إلى بلاغته.

وأما قياسه بكل معجزة[٢]، فيشير به الرماني إلى أن معجزات الأنبياء عليهم السلام كفلق البحر وقلب العصا حية وإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، كانت من الأمور الخارقة للعادة المعجزة للناس، وكذلك شأن القرآن الكريم.

وهذا الأخير -أعني قياس القرآن بغيره من معجزات الأنبياء عليهم السلام- ليس من الوجوه التي يُستدل بها على الإعجاز كالبلاغة والإخبار بالغيب، وعلى هذا يمكننا أن نرجع الوجوه التي ذكرها الرماني إلى ثلاثة:

١- البلاغة ويدخل فيه ترك المعارضة والتحدي للكافة ونقض العادة.
٢- الإخبار بالغيب.
٣- الصرفة.

هذه الأوجه الستة كما يراها الرماني، وبعد أن قررها هذا التقرير الموجز انتقل إلى الحديث عن المعارضة[٣] ولكن بإيجاز. وأورد أسئلة أربعة وأجاب عنها.

---

(١) النكت، ص١١١.
(٢) النكت، ص١١٠.
(٣) النكت، ص١١٢.

أولاً: لِـمَ لا تكون المعارضة ممكنة للسور القصار؟ وأجاب بأن ذلك غير ممكن؛ لأن التحدي لم يكن بالسور الطوال فحسب، وإنما كان بأي سورة قصيرة كانت أو طويلة.

ثانياً: لِـمَ لا تكون المعارضة في تغيير بعض كلمات من هذه السور القصيرة؟ وكأني به يشير إلى ما روي عن مسيلمة وغيره في مثل «الفيل وما أدراك ما الفيل» ويجيب بأن تلك ليست معارضة، وإنما المعارضة أن ينشئ المعارض كلاماً جديداً لا أن يغير بعض الكلمات أو بعض الجمل.

أما السؤال الثالث فهو لِـمَ لا يكون العجز عن معارضة السور الطوال فقط أما السور القصار فلَمْ يعارضوها لا عجزاً عن معارضتها وإنما لخفاء المساواة في الحكم، لأنه خفي عليهم التفريق بين السورة القصيرة والطويلة، فظنوا أن التحدي الذي وُجِّه إليهم ليس إلا بالسور الطوال، ولو علموا أن التحدي بالسور القصار لعارضوها؟

ويرد هذا الاعتراض بأن الأمر لو كان كذلك، لكانت هذه حجة لهم، فكان من الممكن أن يقولوا: إن عدم معارضتنا لهذه السور ليس ناشئاً عن عجز فينا، كيف تتحدانا بشيء ليس لنا به معرفة، وليس عندنا به علم؟ ولكنهم لم يقولوا ذلك، وقد كانت بين شعرائهم كثير من المعارضات، كالذي جرى من عمرو بن كلثوم والحارث بن حلزة وكان فيما بعد بين الفرزدق وجرير، فالقوم لا يجهلون المعارضة وهم على معرفة بأصولها.

وخلاصة القول: أنهم عجزوا عن معارضة السور الطوال ولم يعارضوا القصار، فإن ذلك يدل على أصل واحد وهو العجز.

أما الاعتراض الرابع فخلاصته: لِـمَ احتججتم بعجز العرب الأول ولم تحتجوا بعجز المولدين -وهم الذين جاؤوا فيما بعد- مع أنه معجز للجميع عندكم، والمولدون لهم كلام بليغ فيه اللفظ الفصيح والمعاني الحسنة الجديدة؟

ويجيب الرماني عن هذا بأن العرب كانوا مطبوعين على البلاغة فإذا عجزوا عن ذلك كان غيرهم أكثر عجزاً، هذا كل ما قاله الرماني في هذه الوجوه الستة وما تبعه من حديث عن المعارضة.

وقبل أن نسترسل مع الرماني في الحديث عن البلاغة، وهو ما استغرق معظم الرسالة، وكان صلبها وأساسها، يجدر بنا أن نتحدث عن الصرفة التي جعلها الرماني وجهاً من وجوه الإعجاز.

وأول من قال بالصرفة وجهاً من وجوه الإعجاز النظام أحد أعلام المعتزلة[1]، وهو شيخ الجاحظ، ومعنى الصرفة عند النظام، أن الله سلب العرب القدرة على أن يأتوا بمثل القرآن، ولولا هذا السلب لكان بمقدورهم أن يأتوا بمثل القرآن، فالقرآن عند النظام ليس بمعجز ببلاغته ونظمه، وفصاحته وأسلوبه، إنما إعجازه بما فيه من أخبار الغيب، وبالصرفة ثانياً.

وهذا القول من النظام قوبل بالإباء والمعارضة، وأول من رده بحزم وقوة وإحكام صديق النظام وتلميذه الجاحظ، ثم رأينا بعد النظام من يقول بالصرفة، ولكنه يجعل البلاغة وجهاً من وجوه الإعجاز، ومن هنا كان اللبس الذي يحتاج إلى بيان، إذ كيف يجمع بين الصرفة والبلاغة، وكل منهما يناقض الآخر؟

ولإزالة هذا اللبس، والرد على هذا الإشكال أبين ما يلي:

اتخذ القائلون بالصرفة مسالك متعددة، فبعضهم رأى أن الصرفة لا تجامع البلاغة، وأن العرب كان يمكنهم أن يأتوا بمثل القرآن لولا صرفُ الله إياهم عن

---

(١) الإمام بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ٢/ ٩٣.
الإمام جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ٤/ ٧، الهيئة المصرية العامة. وانظر عبدالقاهر البغدادي، الفَرْق بين الفِرَق، ص١٠٣، الطبعة الأولى، دار الباز للنشر والتوزيع.

ذلك، وهذه مقالة النظام، وتبعه فيها ابن سنان الخفاجي في سر الفصاحة، وابن حزم في الفصل.

وذهب آخرون إلى أن القول بالصرفة لا يتناقض مع القول بالبلاغة، وعلى رأس هؤلاء الجاحظ، الذي رد على النظام -كما قلت- والذي يرى أن بلاغة القرآن بعيدة أن يرقى إليها أحد من البشر، ولكن الله صرف همم القوم حتى لا تكون شبهة لضعفاء العقل، أو ضعفاء الإيمان، ومن هذا الفريق الرماني الذي تحدث عن بلاغة القرآن، وأسهب في الحديث، ولكنه ذكر الصرفة من أوجه الإعجاز كذلك، فذِكْرُ الرماني للبلاغة والصرفة معاً يخرجه من زمرة النظام.

وقد يقال: لِـمَ ذكر الصرفة وجهاً من وجوه الإعجاز وهو يرى أن القرآن في أعلى طبقات البلاغة؟ فأقول: إن المتأمل في كلام الرماني يرى أن البلاغة عنده هي الوجه الراجح في الإعجاز، وليست الصرفة، وإنما الصرفة يمكن أن تكون وجهاً عقلياً من وجوه الإعجاز، فإذا رأى بعض العلماء أن الله قد صرف همم العرب عن المعارضة، فهذا أمر يصح في العقول.

هذا قريب مما ذكره الخطابي، إلا أن الخطابي رد القول بالصرفة رداً محكماً، وإنْ رأى أنه قريب من جهة العقل.

والفرق بين النظام وغيره كالجاحظ والرماني، أن النظام يرى أن البلاغة ليست من وجوه الإعجاز، وأن العرب لو خُلّوا وشأنهم لجاؤوا بمثله، أما الرماني ومن سار على منواله، فيرون أن الصرفة يمكن أن تكون وجهاً عقلياً من وجوه الإعجاز، ولكن العرب لو خلوا وشأنهم ما كانوا ليستطيعوا أن يأتوا بمثل هذا القرآن، لأنه في أعلى طبقات البلاغة.

وموضوع الصرفة موضوع دقيق متشعب يحتاج إلى دراسة مفردة، وقد أفرد لها الشيخ عبدالقاهر -رحمه الله- رسالته الشافية، وأرجو أن يكون فيما ذكرته الغنية والكفاية.

ولنرجع الآن إلى الحديث عن البلاغة التي هي لب الرسالة وجوهرها والمتأمل لما ذكره الرماني لا يسعه إلا أن يقرر مطمئناً أن كثيراً من قضايا البلاغة وقفت عندما قاله الرجل، وأن المتأخرين لم يزيدوا شيئاً يذكر في كثير من الموضوعات، وسيظهر لنا ذلك.

يبدأ الرماني حديثه عن البلاغة، في ذكر مراتبها أولاً، ويعرفها ثانياً، ويذكر أقسامها ثالثاً:

أولاً: يذكر الرماني أن الكلام البديع تختلف مراتبه[1] فمنه ما هو في أعلى مرتبة وهو القرآن الكريم، ومنه ما يكون في الطبقة الوسطى، وهو كلام البلغاء شعراً ونثراً، ومنه دون ذلك.

ثانياً: تعريفها: يعرف البلاغة بأنها وصول المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ، ويرد تعريفين آخرين أحدهما: أن البلاغة هي إفهام المعنى، وإنما رد هذا التعريف، لأنه قد يكون هناك معنى واحد يتحدث عنه اثنان من الناس، أحدهما بليغ والآخر عيي، فلا يصلح أن تكون البلاغة -إذن- إفهام المعنى. وأما التعريف الثاني الذي ردّه الرماني فهو تحقيق اللفظ على المعنى، أي: أن يكون اللفظ مطابقاً للمعنى، ويرد هذا التعريف؛ لأننا قد نعبر عن المعنى الواحد بلفظين، أحدهما لفظ فصيح يسهل على اللسان وتستخفه الأذن، والآخر ثقيل، يستثقل في النطق وفي السمع.

وإذا نحن تأملنا قول الرماني، وعرفنا ما قاله المتأخرون من علماء البلاغة في مقدماتهم عند تعريفهم الفصاحة والبلاغة وبيانهم أن الفصاحة تكون في الكلمة، والكلام، والمتكلم، وأن البلاغة تكون في الكلام والمتكلم دون الكلمة - أقول: إذا تأملنا ذلك كله، فإننا ندرك بسهولة أن المتأخرين أفادوا من كلام الرماني، فإن

---

(١) النكت، ص٧٥.

التعريفين اللذين ردهما يرجع أحدهما إلى ما سماه المتأخرون فصاحة المتكلم، ويرجع الآخر إلى ما سموه فصاحة الكلام، فإن فصاحة المتكلم عندهم أن لا يكون عيياً وإن فصاحة الكلام أن يخلو من الثقل والتعقيد وضعف التأليف.

ثالثاً: أقسامها: ثم بيّن أقسام البلاغة[1] وأبوابها، وهي عشرة: الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والتلاؤم والفواصل والتجانس والتصريف والتضمين والمبالغة وحُسْن البيان، ويطنب الرماني في بيان بعض هذه الأبواب حتى إنه لم يترك شيئاً ذا بال لمن جاء بعده.

ولا يفوتنا أن ننبه هنا على ما يلي:

١- إن الرماني لم يجعل الإعجاز في قسم واحد من هذه الأقسام، وإنما الإعجاز فيها مجتمعة، ويؤكد الرماني هذا في أكثر من موضع.

٢- إن روعة الإعجاز في القرآن الكريم لا تخص سورة ولا آية وإنما كله كذلك، أما غيره من الكلام فقد نجد فيه بعض الجمل المتفرقة، حازت أعلى طبقة من طبقات البلاغة، ولكنها جمل قليلة وشذرات متفرقة في كلام الناس، ومثل هذا لا يتم به إعجاز، وذلك كقول عليّ -كرم الله وجهه- «قيمة كل امرئ ما يحسن» يقول الرماني:

«وظهور الإعجاز في الوجوه التي نبينها يكون باجتماع أمور يظهر بها للنفس أن الكلام من البلاغة في أعلى طبقة، وإن كان قد يلتبس فيما قلّ بما حسن جداً لإيجازه، وحُسْن رونقه، وعذوبة لفظه، وصحة معناه كقول علي ﷺ : «قيمة كل امرئ ما يحسن»، فهذا كلام عجيب يغني ظهور حُسْنه عن وصفه.

---

(١) النكت، ص٧٦.

فمثل هذه الشذرات لا يظهر بها حكم، فإذا انتظم الكلام حتى يكون كأقصر سورة أو أطول آية ظهر الإعجاز، كما وقع التحدي في قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة:٢٣]» فبان الإعجاز عند ظهور مقدار السورة من القرآن[١]

ولنرجع الآن إلى هذه الأقسام التي ذكرها الرماني.

الإيجاز:

وهو من مباحث علم المعاني التي استقر عليها الأمر فيما بعد، والإيجاز -كما يراه الرماني- هو تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى[٢]، ومعناه أن تستثمر الألفاظ القليلة في المعاني الكثيرة، ويقسمه إلى قسمين:

١- **إيجاز حذف:** وهو ما حُذفت منه بعض الكلمات أو الجمل، لأن هناك دليلاً يدل عليها، كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف:٨٣]، -أي: سل أهلها- ومن ذلك حذف الجواب في مثل قوله سبحانه: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [الرعد:٣١] أي: لكان هذا القرآن، وإنما كان الحذف أبلغ لتذهب النفس فيه كل مذهب، فلو أن الجواب ذكر لاكتفت به النفس واطمأنت إليه، أما الحذف ففيه كد للفكر، وفرصة سانحة للنفس لتبحث وتتأمل وتستخرج.

٢- **إيجاز قِصَر:** وهو أبلغ من سابقه وأحوج إلى الفكر، وهو التعبير عن المعاني الكثيرة بألفاظ قليلة.

---

(١) النكت، ص٨.

(٢) النكت، ص٧٦.

ويشير الرماني إلى أن العبرة في الإيجاز، الوفاء بالمعنى، فإذا كان المعنى لا يتم إلا بألفاظ كثيرة، فإن ذلك يكون من باب الإيجاز، وإن كثرت ألفاظه، وتلك قضية فطن إليها الجاحظ قبل الرماني[1]

ويمثل لإيجاز القصر بقوله سبحانه: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾ [البقرة:١٧٩] وبقوله: ﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ﴾ [فاطر:٤٣]، ولا يفوت الرماني أن يعقد مقارنة بين الآية الكريمة ﴿فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ وبين قولهم: «القتل أنفى للقتل» ويبين أن الآية الكريمة فيها من الجمال والروعة والدقة والإحكام ما لا يوجد في غيرها، ويذكر أموراً أربعة فضلت بها الجملة القرآنية يقول: «وقد استحسن الناس من الإيجاز قولهم: «القتل أنفى للقتل»، وبينه وبين لفظ القرآن تفاوت في البلاغة والإيجاز، وذلك يظهر من أربعة أوجه:

«إنه أكثر في الفائدة، وأوجز في العبرة، وأبعد من الكلفة بتكرير الجملة، وأحسن تأليفاً بالحروف المتلائمة»[2].

أما الكثرة في الفائدة فلأن فيه ذكر القصاص والحياة، وليس في العبارة الأخرى إلا القتل، والقصاص يشمل القتل وغيره، أما وجازة العبارة فلأن حروف ﴿فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ أقل من حروف «القتل أنفى للقتل»، وأما الخلو من التكرار فظاهر، فالعبارة كررت فيها كلمة قتل، وأما تلاؤم الحروف وتأليفها فظاهر كذلك، وسيأتي له مزيد بحث عند التلاؤم.

---

(١) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، (٢٥٥هـ)، البيان والتبيين، ١/ ١٠٧، تحقيق: محمد عبدالسلام هارون، دار الجيل، بيروت، دار الفكر.

(٢) النكت، ص٧٧.

والذي ذكره الرماني هو الذي ردده متأخرون من بعد، فذكره القزويني، فعدَّ سبعة أوجه، منها هذه، واستمد وجها ثامنا من الإيضاح وما زيد على هذه الأوجه فهو تمحل وتكلف، كما يقول عبدالرحمن البرقوقي في تعليقه على التلخيص[1]

ويفرق الرماني بين الإيجاز والتقصير، والإطناب والتطويل، فالإيجاز بلاغة لأنه يتم به المعنى، والتقصير عي، والإطناب تفصيل لغرض وفائدة، والتطويل إطالة الكلام دون فائدة مرجوة، ويمثل لذلك بمن سلك طريقاً طويلاً فيه من الزهور والورود والرياحين وآخر ليس فيه شيء من ذلك، وهذا نقله ابن الأثير في المثل السائر عن الرماني دون إشارة إلى الرماني ونقله كثير من الكاتبين على أنه لابن الأثير دون إشارة إلى الرماني وإذا كان ابن الأثير لم يشر إلى الرماني، فلقد كان على المحدثين أن لا تفوتهم هذه الإشارة.

ثم يذكر بعد ذلك أن الإيجاز نوعان، النوع الأول، إيجاز القصر الذي قوامه قلّة اللفظ وكثرة المعنى. والنوع الثاني، إظهار النكتة بعد فهم شرح الجملة، ويعني به الرماني ما يفهم من مسائل العلوم بعد شرحها، وهذا ليس لنا به متعلق.

ثم يذكر ثلاث فوائد للإيجاز:

إحداها: سلوك الطريق الأقرب دون الأبعد.

الثانية: ذكر الغرض الذي يريده المتكلم دون تشعب.

الثالثة: إظهار الفائدة بما يستحسن دون ما يستقبح.

وأخيراً يخلص الرماني بعد الحديث عن الإيجاز، إلى أننا إذا تأملنا القرآن الكريم، وجدناه من هذه الجهة لا يدانيه أي كلام آخر ثم يذكر مزايا الإيجاز فيقول:

---

(١) الإمام جلال الدين محمد بن عبدالرحمن القزويني، التلخيص في علوم البلاغة، ضبط وشرح للأستاذ عبدالرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ص٢١٤.

والإيجاز تهذيب الكلام بما يحسن به البيان، والإيجاز تصفية الأفكار من الكدر وتخليصها من الدرن، والإيجاز البيان عن المعنى بأقل ما يمكن من الألفاظ، والإيجاز إظهار المعنى الكثير باللفظ اليسير، والإيجاز والإكثار إنما هما في المعنى الواحد، وذلك ظاهر في جملة العدد وتفصيله، كقوله القائل: لي عنده خمسة وثلاثة واثنان في موضع عشرة، وقد يطول الكلام في البيان عن المعاني المختلفة، وهو مع ذلك في نهاية الإيجاز. وإذا كان الإطناب لا منزلة إلا ويحسن أكثر منها، فالإطناب حينئذ إيجاز كصفة ما يستحقه الله تعالى من الشكر على نعمه فإطناب فيه إيجاز[1]. والحق أن حديث الرماني عن الإيجاز، هو المعتمد لمن جاء بعده من علماء البلاغة.

التشبيه:

وإذا كان الإيجاز من مباحث علوم المعاني، فإن التشبيه من مباحث علوم البيان، كما استقر عليه أمر البلاغة من بعد الرماني، والتشبيه عند الرماني «هو العقد على أن أحد الشيئين يسد مسد الآخر في حس أو عقل»[2]

وللرماني ملحظ حري بالتسجيل والتقدير، وهو أن التشبيه يكون في القول أو في النفس، وبهذا يكون من أوائل الذين أشاروا إلى الأسس النفسية في التشبيه وإن كانت هذه الإشارة في كلام الجاحظ.

والتشبيه البليغ عند الرماني: «هو إخراج الأغمض إلى الأظهر بأداة التشبيه مع حسن التأليف»[3] وهذا غير ما اصطلح عليه فيما بعد، إذ التشبيه البليغ عند علماء البيان، هو ما حذفت منه الأداة ووجه الشبه، والذي ذكره الرماني أولى بالقبول؛ وذلك لما فيه من عمق النظرة ودقة الفكرة.

---

(١) النكت، ص٨٠.

(٢) النكت، ص٨٠.

(٣) النكت، ص٨١.

وإخراج الأغمض إلى الأظهر له صور متعددة وطرق متنوعة:

١- **إخراج ما لا تقع الحاسة عليه إلى ما تقع عليه الحاسة:** كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا﴾ [النور:٣٩] فهذا بيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه، وقد اجتمعا في بطلان المتوهم مع شدة الحاجة وعظم الفاقة، ولو قيل: يحسبه الرائي ماء ثم يظهر أنه على خلاف ما قَدَّر لكان بليغاً، وأبلغ منه لفظ القرآن؛ لأن الظمآن أشد حرصاً عليه، وتعلق قلب به، ثم بعد هذه الخيبة حصل على الحساب الذي يصيره إلى عذاب الأبد في النار -نعوذ بالله من هذه الحال- وتشبيه أعمال الكفار بالسراب من أحسن التشبيه، فكيف إذا تضمن مع ذلك حسن النظم، وعذوبة اللفظ، وكثرة الفائدة، وصحة الدلالة؟

٢- **إخراج ما لم تَجْرِ به عادة إلى ما قد جرت به العادة:** كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا عَلَيۡهِمۡ رِيحٗا صَرۡصَرٗا فِي يَوۡمِ نَحۡسٖ مُّسۡتَمِرّٖ ١٩ تَنزِعُ ٱلنَّاسَ كَأَنَّهُمۡ أَعۡجَازُ نَخۡلٖ مُّنقَعِرٖ ٢٠﴾ [القمر:١٩-٢٠] وهذا بيان قد أخرج ما لم تجر به عادة إلى ما قد جرت به، وقد اجتمعا في قلع الريح لهما، وإهلاكها إياهما. وفي ذلك الآية الدالة على عظيم القدرة والتخويف من تعجيل العقوبة، وكقوله تعالى: ﴿ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِبٞ وَلَهۡوٞ وَزِينَةٞ وَتَفَاخُرُۢ بَيۡنَكُمۡ وَتَكَاثُرٞ فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَوۡلَٰدِۖ كَمَثَلِ غَيۡثٍ أَعۡجَبَ ٱلۡكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ﴾ [الحديد:٢٠] فهذا تشبيه قد أخرج ما لم تَجْرِ به عادة إلى ما جرت به، وقد اجتمعا في شدة الإعجاب ثم في التغيير بالانقلاب، وفي ذلك الاحتقار للدنيا والتحذير من الاغترار بها والسكون إليها.

٣- **إخراج ما لم يعلم بالبديهة إلى ما يعلم:** كقوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا كَعَرۡضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [الحديد:٢١] وفي ذلك البيان العجيب بما قد تقرر في النفس من الأمور والتشويق إلى الجنة بحُسْن الصفة مع ما لها من السعة وقد اجتمعا في العظم، وكقوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُمۡ أَعۡجَازُ نَخۡلٍ خَاوِيَةٖ ٧﴾ [الحاقة:٧] وقد اجتمعا في خلو الأجساد من الأرواح، وفي ذلك الاحتقار لكل شيء يؤول به إلى ذلك المآل.

٤- **إخراج ما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة فيها:** كقوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْجَوَارِ ٱلْمُنشَـَٔاتُ فِى ٱلْبَحْرِ كَٱلْأَعْلَـٰمِ ﴿٢٤﴾﴾ [الرحمن:٢٤] فهذا تشبيه قد أخرج ما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة فيها، وقد اجتمعا في العظم، إلا أن الجبال أعظم. وفي ذلك العبرة من جهة القدرة فيما سخر من الفلك الجارية مع عظمها، وما في ذلك من الانتفاع بها وقطع الأقطار البعيدة فيها. وكقوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِن صَلْصَـٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ ﴿١٤﴾﴾ [الرحمن:١٤] وقد اجتمعا في الرخاوة والجفاف، وإن كان أحدهما بالنار، والآخر بالريح[1].

وما ذكره الرماني عن أقسام التشبيه حري بالتقدير، ومع يسر عبارته فإننا نزيده إيضاحاً موجزين القول في ذلك.

بيَّن الرماني في هذه الأقسام الأربعة الغرض من التشبيه، والهدف والغاية، فنحن حينما نشبه شيئاً بشيء وأمراً بأمر فإنما نريد من هذا التشبيه تفخيم الأمر المشبه وتوضيحه وإخراجه بصورة ظاهرة، ألا ترى أننا حينما نشبه الحسناء بالشمس، والشجاع بالأسد، والكريم بالبحر، فإنما نقصد بهذه التشبيهات توضيح الصورة لهذه المشبهات.

ولقد ذكر الرماني غايات أربعاً لهذا التشبيه:

وأول هذه إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة، ومعنى ذلك أن نشبه شيئاً لا تدركه الحواس بشيء آخر يكون مدركاً بها، وهذا التشبيه من شأنه أن يزيد المشبه وضوحاً وتأثيراً في النفس، وقد مثل له الرماني بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَعْمَـٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ﴾ [النور:٣٩] والأعمال وهي المشبه لا تقع تحت إدراك الحواس، أما المشبه به وهو السراب بقيعة فمدرك بحاسة البصر، فتشبيه الأعمال بالسراب من شأنه أن تتفاعل معه النفس.

---

(١) النكت، ص٨١-٨٥.

أما الغرض الثاني والغاية الثانية من غايات التشبيه، فهي أن نشبه ما لم تجر به عادة ولم يثبت في أفكار الناس وأعرافهم بشيء جرت به عادتهم، وقد مثّل له الرماني بقوله سبحانه: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِى يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ ﴿١٩﴾ تَنزِعُ ٱلنَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنقَعِرٍ ﴿٢٠﴾﴾ [القمر:١٩-٢٠] لقد عرف الناس الريح القوية الشديدة التي تقتلع أعجاز الأشجار ولكنهم لم يعرفوا تلك الريح التي تقتلع كل شيء حتى تحول بين رأس الإنسان وجسده، إنهم لم يتعودوا هذا المنظر، ولم يعرفوا مثل تلك الريح التي تفعل هذا الفعل.

هكذا شبه القرآن الكريم هذه الريح الشديدة العاتية التي ما أتت على شيء إلا جعلته كالرميم، شبه الله ما تفعله الريح وهو ما لم تَجْرِ به عادة عند هؤلاء بما جرت به عادتهم وعرفوه وألفوه، وهذا من شأنه بالطبع أن يزيد التشبيه وضوحاً وأن تكون النفس له أكثر تقبلاً وأشد به تأثراً.

أما ثالثاً فهو تشبيه الأمور التي لم تعلم بالبديهة وليست من الأمور التي تدرك بالضرورة، بالأمور الضرورية البدهية، وقد مثّل لذلك بقوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الحديد:٢١] إن اتساع بقعة السماء والأرض أمر مرتكز في فطر الناس، مطبوع في بديهة كل فرد منهم، حتى أولئك الصغار يدركون هذه السعة وهذا الأفق الرحب للسماء الأرض، فتراهم إذا أرادوا أن يعبروا عن مقدار حبهم قالوا: نحبه قدر البحر أو السماء أو الأرض، لكن سعة الجنة بهذه الصفة وعلى هذه الصورة غير معلوم في بديهة الناس، إنما يتصورون جناناً صغيرة وبساتين محدودة، فإذا شبه القرآن هذه الجنة بعرض السماء والأرض، فإن في ذلك تشويقاً للنفس إلى هذه الجنة فليقدم لها الإنسان كل عمل خير.

أما القسم الرابع الذي ذكره الرماني فهو تشبيه ما ليس له قوة في الصفة بما اشتهرت قوته فيها، وقد مثل الرماني بقوله سبحانه: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ

كَٱلْفَخَّارِ ﴿١٤﴾ ﴾ وقوله: ﴿وَلَهُ ٱلْجَوَارِ ٱلْمُنشَـَٔاتُ فِى ٱلْبَحْرِ كَٱلْأَعْلَـٰمِ ﴿٢٤﴾﴾ فقد شبه الصلصال بالفخار، والصلصال والفخار كلاهما طين جاف، لكن الفخار صقلته النار فزادته قوة، فإذا نقرته سمعت له رنيناً، ومن هنا استعمله الناس ليحفظوا فيه كثيراً مما يحفظون من غذائهم كالزيت والسمن فضلاً عن الماء، أما الصلصال فهو طين جففته الشمس، ولذلك هو لا يقوى على التماسك، فالفخار أقوى في صفته الصلبة من الصلصال.

كذلك تشبيه السفن بالأعلام، والأعلام هي الجبال، ولا شك أن الجبال فيها من القوة ما ليس في الجواري، ومثل هذا التشبيه تزداد به النفس تأثراً بالمشبه، ويتمكن في النفس خير تمكن وأفضله.

ولقد ذكر الرماني آيات كثيرة لكل واحد من هذه الأقسام، واكتفينا بما ذكرنا من الأمثلة ليقاس عليها ما لم نذكره.

ولا بد من أن نقرر هنا أموراً ثلاثة:

أحدها: وضوح الفكرة عند الرماني، وهذا يظهر فيه عمق فكر هذا الرجل، وغوصه على المعاني، لإدراك ما بينها من فروق دقيقة، فقد ذكر آيتين كريمتين إحداهما: قوله سبحانه: ﴿فَتَرَى ٱلْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَىٰ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ ﴿٧﴾﴾، والأخرى: قوله سبحانه: ﴿تَنزِعُ ٱلنَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنقَعِرٍ ﴿٢٠﴾﴾، والمشبه في هاتين الآيتين شيء واحد، وهم قوم هود عليه السلام، والمشبه به أعجاز النخل.

ويتبادر لأول وهلة أن التشبيهين من وادٍ واحد، لاتحاد المشبه والمشبه به، ولكن الرماني كان درّاكاً للمحة، غوّاصاً على معرفة ما بين المعاني من فروق، فلم يجعل الآيتين الكريمتين من وادٍ واحد، بل جعل لكل من الآيتين الكريمتين وادياً خاصاً بها، ومسلكاً مستقلاً، فقوله سبحانه: ﴿تَنزِعُ ٱلنَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنقَعِرٍ ﴿٢٠﴾﴾ جعله من باب ما لم تجر به عادة، وقوله سبحانه: ﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ ﴿٧﴾﴾ من

باب ما لم يعلم بالبدهية، وهو لعمر الحق ملحظ يدل على ذكاء وفطنة، وأحوذية ودقة، ذلكم أن تشبيه الناس، وقد اقتلعت الريح رؤوسهم عن أجسادهم ليس من الأمور المعروفة عند الناس، فاختار له القرآن الكريم مشبهاً به ألفوه كثيراً في بيئتهم الطبيعية، ولا زال الناس يعرفونه ويألفونه حتى اليوم، فكم من ريح اقتلعت الأشجار من جذورها، وهذا منظر ليس غريباً عن الإنسان في كل زمان ومكان.

أما الآية الأخرى وهي قوله سبحانه: ﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ ۝٧﴾ فإن المراد منها خلو هذه الأعجاز من الحركة والحياة، فلا خضرة ولا نمو، وهذا أمر مركوز في فطر الناس، وهو من الأمور المدركة ضرورة وبداهة، وهذا هو الفرق بين الآيتين الكريمتين اللتين تبدوان لأول وهلة وكأنهما متّحدتان.

وتلك قضية -بحق- حري أن تسجل للرماني رحمه الله.

ثانيها: أن الرماني لم يقف في فهم الآية عند التشبيه وحده، فهو لم ينسَ نظم الآية من جهة، وكلماتها المختارة من جهة أخرى، وليس لك إلا أن ترجع إلى ما نقلناه عنه في قوله: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ﴾ لتتأمله وتدرك ذلك خير إدراك.

أما **الأمر الثالث:** فهو أن ما ذكره الرماني في التشبيه كان الأساس للذين جاؤوا بعده. فأبو هلال العسكري ينقل في (الصناعتين) قول الرماني دون أن يشير إليه، وبعض الكاتبين المحدَثين ينقل هذا من الصناعتين، على أنه لأبي هلال، وكان من الإنصاف أن يرد القول إلى قائله، وليس أبو هلال وحده هو الذي أفاد من الرماني بل لا نكاد نجد كاتباً بعد الرماني إلا أفاد منه، وقد ينقل عباراته نقلاً تاماً على اختلاف ما بينهما من مصر وعصر، ومن هؤلاء الباقلاني في إعجاز القرآن وابن رشيق في العمدة، وابن أبي الإصبع في التحبير والمرزوقي في شرح الحماسة.

وإذا تركنا هؤلاء جميعاً، وجدنا أن عبدالقاهر رحمه الله وهو الذي طبق المفصل، وسبر غور التشبيه والتمثيل، وأتم القول على أحسن بيان، وجدناه يذكر ما يكاد

يتفق مع ما ذكره الرماني، يقول: «وإذا بحثنا عن ذلك -يعني تأثير التمثيل- وجدنا له أسباباً وعللاً، كل منها يقتضي أن يَفخُمَ المعنى بالتمثيل وينبُلَ، ويَشرُفَ ويكمل، فأول ذلك وأظهره أن أنس النفوس موقوف على أن تُخرجها من خفيٍّ إلى جليٍّ، وتأتيها بصريح بعد مكنيّ، وأن تردها في الشيء تُعلّمها إياه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم، وثقتها به في المعرفة أحكم، نحو أن تنقلها عن العقل إلى الإحساس وعما يُعلَم بالفكر إلى ما يُعلَم بالاضطرار والطبع، لأن العلم المستفاد من طرق الحواس أو المركوز فيها من جهة الطبع وعلى حدّ الضرورة، يفضلُ المستفاد من جهة النظر والفكر في القوة والاستحكام، وبلوغ الثقة فيه غاية التمام، كما قالوا: «ليس الخَبَرُ كالمعاينة» و«لا الظن كاليقين»[1].

ومن أراد أن يعرف القيمة البيانية للتشبيه فيما ذكره الرماني، فليرجع إلى ما ذكر المبرد في الكامل باب في التشبيه[2]

إن ملاحظ الرماني في التشبيه كان حرياً أن يتتبعها العلماء ليستخلصوا منها فصولاً رائعة، ولكن الأمر يكاد يقف عندما أتمه الشيخ عبدالقاهر، ثم صار الأمر بعد ذلك إلى تقسيمات وتفريعات، ونرجو أن يتنبه الدارسون في هذا العصر إلى قيمة ما سطره الأوائل.

الاستعارة:

وهي من مباحث علم البيان، ومن الإنصاف أن نذكر هنا أن الرماني رحمه الله كان من أوائل الذين عرّفوا الاستعارة تعريفاً دقيقاً، إن لم يكن أوّلَهم، وكان له أكثر من ملحظ فني وعلمي لم نجده لأحد قبله.

---

(١) عبدالقاهر الجرجاني، (ت٤٧١هـ)، أسرار البلاغة، ص١٠١.

(٢) الكامل في اللغة والأدب، ٣/ ٢٥-١١٤، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٣، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

أولاً: يعرف الاستعارة بأنها «تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة»[1]. وسنوضح هذا التعريف بإيجاز:

إن الاستعارة قسم من المجاز، وهو استعمال الكلمة في غير ما وضعت له. وهذا معنى قول الرماني: تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة، فقول الله سبحانه: ﴿ وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ ﴾ [يس:٣٧] علقت فيها العبارة هنا، وهي استعمال السلخ مضافاً إلى الليل والنهار على غير ما وضعته اللغة، لأن اللغة وضعت السلخ لكشط الجلد، وهذا التعليق على جهة النقل، ومعنى ذلك أن السلخ لم يُذكر حقيقة لذهاب ضوء النهار، بل بقيت حقيقته واحدة لم تتغير، وهي كشط الجلد. ثم إن هذا النقل إنما جاء للإبانة وزيادة التوضيح والتأثير والمبالغة، وهكذا لحظ الرماني في تعريف الاستعارة هذه الأمور الثلاثة وهي:

١ - استعمال الكلمة في غير وضعها اللغوي.
٢ - إن هذا الاستعمال على جهة النقل لا على جهة الحقيقة.
٣- إنّ هذا النقل إنما قصد به الإبانة والبلاغة.

ثانياً: يفرق الرماني بين الاستعارة والتشبيه[2]، وقد خلط بينهما بعض الباحثين ممن كانوا قبل الرماني أو عاصروه، والاستعارة تشبيه حذف أحد طرفيه، فبينهما صِلات ووشائج، لذلك فرق الرماني بينهما، فالتشبيه ليس فيه خروج عن الوضع اللغوي، فإذا شبهنا زيداً بالأسد، فليس في ذلك استعمال كلمة في غير ما وضعت له، وذلك لوجود أداة التشبيه ملفوظة أو ملحوظة، وليست الاستعارة كذلك «لأن مخرج الاستعارة مخرج ما العبارة ليست له في أصل اللغة» أي مخرج الشيء الذي استعملت فيه الكلمة في غير موضعها اللغوي، ولقد أخطأ ابن سنان فَهْمَ كلام الرماني وهو ما سنبينه في القسم الثاني من هذه الدراسة إن شاء الله.

---

(١) النكت، ص٨٥.
(٢) النكت، ص٨٥.

ثالثاً: أما الملحظ الثالث في حديث الرماني عن الاستعارة فهو حديثه عن أركانها[1] حديثاً لم نجده لأحد قبله، وكان العمدة لمن جاؤوا من بعده.

أركان الاستعارة: مستعار ومستعار منه ومستعار له، ذلكم أن الاستعارة استعمال كلمة في غير ما وضعت له، هناك أمور ثلاثة إذن: الكلمة، والمعنى الحقيقي الذي وضعت له في اللغة، ثم المعنى الآخر الذي استعملت فيه.

فالكلمة هي المستعار، والمعنى الذي وضعت له في اللغة هو المستعار منه، والمعنى الذي استعملت فيه هو المستعار له، ففي قول الله تبارك وتعالى: ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦﴾ [الفاتحة:٦] استعارة فالصراط هو المستعار، والمعنى الأصلي الذي وضعت له كلمة الصراط وهو الطريق الواسع مستعار منه، والمعنى الذي استعملت فيه هو الإسلام، والدين مستعار له.

والمستعار له، دائماً هو المشبه، أما المستعار فهو لفظ المشبه به، والمستعار منه معنى المشبه به، ومن هنا كان نصيب المشبه به في الاستعارة أكثر من نصيب المشبه، لأن له ركنين فيها المستعار والمستعار منه، لذلك لا يجوز حذفه، فإن حذف فلا بد أن يرمز له بشيء من لوازمه ليدل عليه ويشير إليه، أما المشبه فليس له إلا ركن واحد من أركان الاستعارة وهو المستعار له. والحق أن علماء البلاغة لم يزيدوا كلمة واحدة على هذا الذي بينه الرماني رحمه الله.

رابعاً: أما الملحظ الرابع فهو ملحظ يدل على عمق وأصالة عند الرجل، فهو يقرر أن الاستعارة البليغة إنما هي جمع بين شيئين بمعنى مشترك بينهما، وكلما كان هناك بُعد بين هذين الشيئين، كانت الاستعارة أبلغ وأكثر تأثيراً، وعلى عكس ذلك تكون الاستعارة مبتذلة، وهذا ما فصله الشيخ عبدالقاهر في أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز.

---

(١) النكت، ص٨٦.

وهكذا تكون أبلغية الاستعارة كلما كان المعنيان اللذان جمعت بينهما بحاجة إلى تأمل، فكلما كان المتكلم أخصب خيالاً كانت استعاراته أبلغ.

ألا ترى إلى استعارة امرئ القيس:

وقد أغتدي والطيرُ في وُكُناتها بمنجَردٍ قَيْدِ الأوابدِ هيكلِ

حيث جعل جواده قيد الأوابد والحقيقة مانع، والقيد أبلغ من المنع.

خامساً: الاستعارة الحسنة تتجلى[1] فيها البلاغة والبيان أكثر من استعمال الحقيقة، ومعنى هذا أننا نعبر بالاستعارة عندما لا تسد الحقيقة مسدها، وهذا ملحظ دقيق، فلقد اختلف علماء البلاغة فيما بعد أيهما أبلغ، الاستعارة أم الحقيقة؟

والرماني يقرر أن الاستعارة الحسنة أبلغ من الحقيقة، ولو لم تكن كذلك لعبر بالحقيقة دونها، وهذا ما قرره الشيخ عبدالقاهر فيما بعد[2]. ومعنى هذا أن المعاني التي عبر عنها بالاستعارة أبلغ، ولكن الحقيقة قد تكون أبلغ من الاستعارة إذا لم تكن الاستعارة حسنة.

وما ذكره الرماني منسجم مع الواقع، يشهد له الكتاب الكريم، فقد يعبر القرآن الكريم عن المعنى الواحد تارة بالاستعارة وتارة بالحقيقة، نمثل لذلك بقوله سبحانه يأمر نبيه ﷺ بتبليغ الرسالة: ﴿ فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ ﴾ [الحجر:٩٤] وفي آية أخرى ﴿ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ﴾ [المائدة:٦٧]. والحق أن لكل من الاستعارة والحقيقة مكاناً لا تسد فيه واحدة مسد الأخرى.

سادساً: وهو ناشئ عما قبله، كل استعارة لا بد لها من حقيقة، ولا بد لها من بيان لا تسد مسده الحقيقة، ومعنى هذا أن الاستعارة ناشئة عن حقيقة، ذلك أن

---

(١) النكت، ص٨٦.

(٢) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود شاكر، فقرة، ٦٢.

الاستعارة استعمال كلمة في غير ما وضعتها له اللغة، فإذا أردنا إجراء الاستعارة رجعناها إلى حقيقتها وهي الأصل اللغوي للكلمة، وفيها بيان لا تسد مسده الحقيقة كذلك، وهذا ما يجعلها أكثر تأثيراً وأبلغ أداء.

سابعاً: يدرك الرماني أن الاستعارة أوجز من الحقيقة، ويظهر هذا من التطبيقات العملية التي ذكرها الرماني وهو يطبق هذه الملحوظات جميعها على آي من الكتاب الحكيم، فلم يكن حديثه عن الاستعارة حديثاً نظرياً فحسب، بل كان الجانب العملي والتطبيقي الذي ذكره أكثر من الجانب النظري، يقول الرماني: «الاستعارة تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة، والفرق بين الاستعارة والتشبيه، أن ما كان من التشبيه بأداة التشبيه في الكلام فهو على أصله، لم يغير عنه في الاستعمال، وليس كذلك الاستعارة لأن مخرج الاستعارة مخرج ما العبارة ليست له في أصل اللغة.

وكل استعارة فلا بد فيها من أشياء: مستعار ومستعار له ومستعار منه، فاللفظ المستعار قد نقل عن أصل إلى فرع للبيان، وكل استعارة بليغة فهي جمع بين شيئين بمعنى مشترك بينهما يكسب بيان أحدهما بالآخر كالتشبيه، إلا أنه بنقل الكلمة، والتشبيه بأداته الدالة عليه في اللغة.

وكل استعارة حسنة فهي توجب بلاغة بيان لا تنوب منابه الحقيقة. وذلك أنه لو كان تقوم مقامه الحقيقة، كانت أولى به، ولم تَجُزِ الاستعارة. وكل استعارة فلا بد لها من حقيقة، وهي أصل الدلالة على المعنى في اللغة، كقول امرئ القيس في صفة الفرس «قيد الأوابد» والحقيقة فيه مانع الأوابد، وقيد الأوابد أبلغ وأحسن، وكقولك: ميزان القياس، حقيقته تعديل القياس، والاستعارة فيه أبلغ وأحسن، فكل استعارة لا بد لها من حقيقة ولا بد من[1] بيان لا يفهم بالحقيقة»[2].

---

(١) هذه عبارة الرماني ويظهر أن الصحيح لا بد من بيان لا تسد مسده الحقيقة، ليكون أول الكلام منسجماً مع آخره.

(٢) النكت، ص٨٥-٨٦.

ثم يبدأ الرماني بالتطبيق العملي، وذكر لنا بضعاً وأربعين آية من كتاب الله تعالى، وهو حشد من الآيات ربما لا نجده عند أحد غير الرماني، وبخاصة على وجازة رسالته، وفي هذه الآيات الكريمة التي ذكرها يبين في كل آية أن الاستعارة أبلغ من الحقيقة لأنها أوجز من جهة، وأكثر تأثيراً في النفس والحس من جهة أخرى، وذلك لأن فيها إخراجاً لما لا تقع عليه الحواس إلى ما وقعت عليه... إلى غير ذلك من الأغراض التي ذكرها في التشبيه، وهذه الآيات الكريمة:

قوله تعالى: ﴿مَسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُوا۟﴾ [البقرة:٢١٤].

وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا﴾ [البقرة:٢٥٠].

وقوله تعالى: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوٓا۟﴾ [آل عمران:١١٢]، وقوله تعالى: ﴿فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ﴾ [آل عمران:١٨٧].

وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا﴾ [المائدة:١١٤].

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا﴾ [الأنعام:٦٨].

وقوله تعالى: ﴿فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ﴾ [الأعراف:٢٢].

وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا﴾ [الأعراف:٤٥].

وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِىٓ أَيْدِيهِمْ﴾ [الأعراف:١٤٩].

وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلْغَضَبُ﴾ [الأعراف:١٥٢].

وقوله تعالى: ﴿وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ ٱلشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ﴾ [الأنفال:٨].

«اللفظ هاهنا بالشوكة مستعار، وهو أبلغ، وحقيقته السلاح، فذكر الحد الذي به تقع المخافة، واعتمد على الإيماء إلى النكتة، وإذا كان السلاح يشتمل على ما له حد وما ليس له حد، فشوكة السلاح هي التي تبقى»[1].

---

(١) النكت، ص٨٩.

وقوله تعالى: ﴿ أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ ﴾ [التوبة:١٠٩].

وقوله تعالى: ﴿ لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ ﴾ [التوبة:١١٠]، وقوله تعالى: ﴿أَتَىٰهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ ﴾ [يونس:٢٤].

وقوله تعالى: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ ﴿٨٠﴾ ﴾ [هود:٨٠].

وقوله تعالى: ﴿ كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ﴾ [إبراهيم:١] «كل ما جاء في القرآن من ذكر من (الظلمات إلى النور) فهو مستعار، وحقيقته من الجهل إلى العلم، والاستعارة أبلغ لما فيه من البيان بالإخراج إلى ما يدرك بالأبصار»(١)

وقوله تعالى: ﴿ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ ﴾ [الحجر:٩٤] حقيقته فبلغ ما تؤمر به، والاستعارة أبلغ من الحقيقة، لأن الصدع بالأمر لا بد له من تأثير كتأثير صدع الزجاجة، والتبليغ قد يصعب حتى لا يكون له تأثير فيصير بمنزلة ما لم يقع، والمعنى الذي يجمعهما الإيصال، إلا أن الإيصال الذي له تأثير كصدع الزجاج أبلغ(٢).

وقوله تعالى: ﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ ﴾ [النحل:١١٢].

وقوله تعالى: ﴿فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً ﴾ [الإسراء:١٢].

وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ ﴾ [الإسراء:٢٩].

وقوله تعالى: ﴿ فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ﴿١١﴾ ﴾ [الكهف:١١].

وقوله تعالى: ﴿ ۞ وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ ﴾ [الكهف:٩٩].

---

(١) النكت، ص٩٢.

(٢) النكت، ص٨٧.

وقوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم:٤]. «أصل الاشتعال للنار وهو في هذا الموضع أبلغ، وحقيقته كثرة شيب الرأس، إلا أن الكثرة لما كانت تتزايد سريعاً صارت في الانتشار والإسراع كاشتعال النار... وله موقع في البلاغة عجيب، وذلك أنه انتشر في الرأس انتشاراً لا يُتلافى كاشتعال النار»[1]

وقوله تعالى: ﴿حَصِيدًا خَٰمِدِينَ ﴿١٥﴾﴾ [الأنبياء:١٥].

وقوله تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ﴾ [الأنبياء:١٨].

وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُكِسُوا۟ عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ﴾ [الأنبياء:٦٥].

وقوله تعالى: ﴿عَذَابُ يَوْمٍ عَقِيمٍ ﴿٥٥﴾﴾ [الحج:٥٥].

وقوله تعالى: ﴿إِذَا رَأَتْهُم مِّن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ سَمِعُوا۟ لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا ﴿١٢﴾﴾ [الفرقان:١٢].

وقوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا ﴿٢٣﴾﴾ [الفرقان:٢٣].

«حقيقة قدمنا هنا عمدنا، وقدمنا أبلغ منه، لأنه يدل على أنه عاملهم معاملة القادم من سفر، لأنه [عاملهم] من أجل إمهاله لهم كمعاملة الغائب عنهم، ثم قدم فرآهم على خلاف ما أمرهم، وفي هذا تحذير من الاغترار بالإمهال، والمعنى الذي يجمعهما العدل، لأن العمد إلى إبطال الفاسد عدل، والقدوم أبلغ لما بيّنا»[2]

وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾﴾ [الشعراء:٢٢٥].

وقوله تعالى: ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَدْنَىٰ دُونَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَكْبَرِ﴾ [السجدة:٢١].

وقوله تعالى: ﴿وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا ﴿٤٦﴾﴾ [الأحزاب:٤٦].

---

(١) النكت، ص٨٨.

(٢) النكت، ص٨٦.

وقوله تعالى: ﴿ وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ ﴿٣٧﴾ ﴾ [يس:٣٧].

وقوله تعالى: ﴿يَٰوَيْلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا ۜ﴾ [يس:٥٢].

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ فَذُو دُعَآءٍ عَرِيضٍ ﴿٥١﴾ ﴾ [فصلت:٥١].

وقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا ﴾ [الزخرف:٤].

وقوله تعالى: ﴿فَأَنشَرْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا ۚ كَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ ﴿١١﴾ ﴾ [الزخرف:١١].

وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ۚ﴾ [محمد:٤].

وقوله تعالى: ﴿ وَفِى عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلرِّيحَ ٱلْعَقِيمَ ﴿٤١﴾ ﴾ [الذاريات:٤١].

وقوله تعالى: ﴿ سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ ٱلثَّقَلَانِ ﴿٣١﴾ ﴾ [الرحمن:٣١].

وقوله تعالى: ﴿سَمِعُوا۟ لَهَا شَهِيقًا وَهِىَ تَفُورُ ﴿٧﴾ تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ ٱلْغَيْظِ ۖ﴾ [الملك:٧-٨].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا ٱلْمَآءُ حَمَلْنَٰكُمْ فِى ٱلْجَارِيَةِ ﴿١١﴾ ﴾ [الحاقة:١١].

وقوله تعالى: ﴿بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ ﴿٦﴾ ﴾ [الحاقة:٦].

وقوله تعالى: ﴿ ذَرْنِى وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾ ﴾ [المدثر:١١].

وقوله تعالى: ﴿وَٱلصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ ﴿١٨﴾ ﴾ [التكوير:١٨].

وندرك من هذه الأمثلة:

أولاً: أن الرماني رحمه الله لم يقسم الاستعارة إلى استعارة بليغة واستعارة على الحقيقة بل يوازن بين الاستعارة والحقيقة، ولنستمع إليه يقول في بيان قوله سبحانه: ﴿ وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا ﴿٢٣﴾ ﴾ [الفرقان:٢٣] يقول إن حقيقته عمدنا، ولكن لفظ قدمنا، وفيه الاستعارة أبلغ من عمدنا، التي هي الحقيقة.

وفي قوله سبحانه: ﴿ فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ ﴾ استعمال الصدع استعارة، وحقيقته التبليغ، أي: بلِّغ ولكن الاستعارة أبلغ من الحقيقة. وفي قوله سبحانه: ﴿ إِنَّا لَمَّا طَغَا ٱلْمَآءُ حَمَلْنَٰكُمْ فِى ٱلْجَارِيَةِ ﴿١١﴾ ﴾ الاستعارة في كلمة طغى، والحقيقة علا الماء يعلو، واستعمال الطغيان أبلغ من العلو. وفي قوله سبحانه: ﴿ وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا ﴾ حقيقته الانتشار، والاشتعال -وهي الاستعارة- أبلغ من الحقيقة.

ولم يذكر شيئاً عن أقسام الاستعارة التي عرفت فيما بعد، ذلك لأن هذا العلم كان لا يزال غضاً في عهد الرماني، أما الأقسام الكثيرة فلقد عرفت فيما بعد، وقد نجد أن بعضها ليس له قيمة بيانية ذات أثر يذكر.

ثانياً: كان حديث الرماني عن الاستعارات حديثاً فيه كثير من الخصائص الفنية للاستعارة، من حيث قيمتها وتأثيرها النفسي.

ثالثاً: نجده على قلة يسوي بين الاستعارة وأنواع المجاز التي استقر عليها أمر البيانيين فيما بعد، فهو مثلاً عند قول الله تبارك وتعالى: ﴿ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً ﴾ [الإسراء:١٢] يقول: أي مضيئة، والاستعارة أبلغ، أو ذات إبصار، وتكون حقيقة لا استعارة، وما قاله العلماء فيما بعد في هذه الآية الكريمة، أنها مجاز مرسل علاقته المسببية، فقد أطلق الإبصار وأراد الإضاءة، والإضاءة سبب في الإبصار، أو مجاز عقلي إذا أُريد إبصار الناس في النهار، فهو من إسناد الشيء إلى غير ما هو له[1]

وعند قوله: ﴿ حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾ يقول: المراد أهل الحرب، وإذا كان كذلك كان مجازاً مرسلاً، على أنه هناك استعارة في كلمة أوزار.

وعند قوله: ﴿ لَا يَزَالُ بُنْيَٰنُهُمُ ٱلَّذِى بَنَوْا۟ رِيبَةً فِى قُلُوبِهِمْ ﴾ [التوبة:١١٠] يعد ذلك استعارة، ويقول: هو أبلغ من قوله: ذا ريبة، لأن ذلك يكون من قبيل الحذف، كأن

---

(١) الشيخ زاده، حاشيته على تفسير البيضاوي، ٦/ ١٤-١٥.

الرماني يفرق بين الحذف والمجاز، مثل قوله: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف:٨٢]، ﴿ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُۥ ﴿١٧﴾ ﴾ [العلق:١٧].

وهذا ملحظ بياني جيد أشار إليه الرماني، فما أبعد الفرق بين أن نجعل البنيان ذا ريبة ، وبين أن يكون هو الريبة نفسها، فليس في الأول كبير تأثير، ولقد فصّل الشيخ عبدالقاهر القول في هذا، وقد تحدث عن بيت الخنساء «فإنما هي إقبال وإدبار» حيث لم يرض بناء الكلام على الحذف، أي ذات إقبال وإدبار، بل جعلها هي الإقبال والإدبار، وهذا الذي عرف فيما بعد بالمجاز العقلي، ولا ينقص من شأن الرماني أنْ عدَّه استعارة.

التلاؤم:

كان لتلك الثروة العلمية التي امتاز بها الرماني، من معرفة باللغة وعلم بكتاب الله، وما يصحبها من ذوق وإحساس مرهف، كان لذلك كله أثره في إدراكه للقيمة الجمالية لجرس الكلمات وأصوات الحروف. لذلك رأينا له ملحوظات جيدة ذكية في حديثه عن التلاؤم، وقد أشرت إلى هذا عند حديث الرماني عن الإيجاز، وهو يقارن بين الجملة القرآنية ﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾ [البقرة:١٧٩]، وقولهم: «القتل أنفى للقتل»، وقد جعل من أسباب تفضيل الكلمة القرآنية ما فيها من تلاؤم حروفها، حيث قال:

«وأما الحُسْنُ بتأليف الحروف المتلائمة فهو مدرَك بالحس وموجود في اللفظ، فإن الخروج من الفاء إلى اللام -في القصاص- أعدل من الخروج من اللام إلى الهمزة -القتل أنفى- لبُعد الهمزة من اللام، وكذلك الخروج من الصاد إلى الحاء -القصاص حياة- أعدل من الخروج من الألف إلى اللام -أنفى للقتل»[1].

---

(١) النكت: ص٧٨.

وهذه قضية تتصل بالبناء الصوتي، ولقد أخذت حيزاً من كلام العلماء فيما بعد، أقدمين ومحدثين، ولكنها كانت في كلام المحدثين أوسع دائرة.

فهذا هو السيوطي في معترك الأقران، يبين السبب الذي من أجله لم تجئ كلمة اللب مفردة في كتاب الله، وإنما جاءت مجموعة (الألباب) في مثل قوله: ﴿لِأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾﴾ [آل عمران:١٩٠]... وإذا كان السيوطي يذكر ذلك بإيجاز، فلقد رأينا الرافعي يطنب في ذلك، كما رأينا لأستاذنا الدكتور محمد عبدالله دراز ﷺ ملحوظات ذكية في هذا المضمار، ولقد كان للرماني قصب السبق، وهو يجمع التلاؤم إلى التشبيه والإيجاز والاستعارة في حديثه عن الإعجاز... ولنرجع إلى ما قاله الرماني في التلاؤم.

والتلاؤم نقيض التنافر، وهو تعديل الحروف في التأليف، ويعني به الرماني أن تكون الحروف متسقاً بعضها مع بعض. وهذا يكسبها حُسْناً في النطق، وخفة في السمع، وقد جاءت على أحسن وجه في كتاب الله تبارك وتعالى، فلا تجد في القرآن الكريم كلمة تنافرت حروفها، أو جملة تنافرت كلماتها.

والتلاؤم منه ما يكون في الدرجة الوسطى، ومنه ما يكون في الدرجة العليا. وقد مثل الرماني للأول بقول الشاعر:

رَمَتْنـــي وسِـــتْرُ الله بينـــي وبينهـــا ... عشـــيةَ آرام الكِنَـــاس رمـــيمُ
رمـــيمُ التـــي قالـــت لجـــيران بيتهـــا ... ضـــمنتُ لكـــم ألا يـــزال يهـــيمُ
ألا ربّ يـــوم لـــو رمتنـــي رميتُهـــا ... ولكـــنَّ عهـــدي بالنّضـــال قـــديمُ[1]

(١) قال أبو العباس محمد بن يزيد «المبرد»: ومما يفضل لتخلصه من التكلف وسلامته من التزيد، وبعده من الاستعانة قول أبي حية النميري وذكر الأبيات. انظر: الكامل، ١/ ٤٣-٤٤، تحقيق: محمد أحمد الدالي، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م. وفيه: قالت لجارات بيتها. وستر الله الإسلام، وجواب لو محذوف، وإنما جعل الرماني هذا من الطبقة الوسطى في التلاؤم لتكرار بعض الكلمات ذات الحروف المتماثلة مثل: رمتني، رميم وآرام الكناس.

أما ما كان في الدرجة العليا فالقرآن كله وذلك بين لمن تأمله، والفرق بينه وبين غيره من الكلام في تلاؤم الحروف على نحو الفرق بين المتنافر والمتلائم في الطبقة الوسطى. وبعض الناس أشد إحساساً بذلك وفطنة له من بعض، كما أن بعضهم أشد إحساساً بتمييز الموزون في الشعر من المكسور[1]

أما التنافر فهو ما يجده السامع والمتكلم من ثقل في ضم بعض الحروف إلى بعض، أو بعض الكلمات، ومثلوا له بقول الشاعر:

وقبرُ حَرْب بمكان قَفْرُ ... وليس قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ

وهذا البيت ذكره الجاحظ[2] قبل الرماني، وذكره الشيخ عبدالقاهر في الدلائل ثم تناقله الكاتبون في البلاغة من بعده.

ثم نقل الرماني عن الخليل سبب التنافر، بأنه شدة القرب بين الحروف، أو شدة البُعد[3]، فالكلام المتلائم ما لم تكن حروفه قريبة قرباً شديداً، أو بعيدة بُعداً بيناً، إذ التلاؤم إذا بعدت حروفه بُعداً شديداً كان بمنزلة الطفر[4]، وإذا قرب قرباً شديداً كان بمنزلة مشي المقيد وكلاهما صعب عسير.

والعربية -ولله الحمد- تمتاز بسعة المخارج بما لا يوجد في غيرها من اللغات[5].

وما نقله الرماني عن الخليل لا يقبل على إطلاقه، فقد نجد تباعداً بين الحروف في بعض الكلمات ولا نجد فيها أثراً للتنافر، ونمثل لذلك بكلمتين كلمتين ترتسمان

---

(١) النكت، ص٩٥.

(٢) الجاحظ: أبو عثمان عمرو، البيان والتبيين، ١/ ٦٥، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الجيل بيروت.

(٣) ولكن الملاحظ أن شدة القرب يظهر فيها التنافر أكثر من غيرها، وذلك كاللام والراء والكاف والقاف.

(٤) الطفر: وثبة في ارتفاع [اللسان لابن منظور، ٤/ ٥٠٢، مادة طفر]، دار صادر بيروت.

(٥) انظر: اللغة الشاعرة، عباس محمود العقاد، ص٣-٩، مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة.

على الشفاه جمالاً ورواء، وتتلذذ بها الألسنة نطقاً وحديثاً، وهما (أب، وأم)، فالهمزة كما تعلم تخرج من أقصى الحلق، والباء والميم تخرجان من الشفتين.

والظاهر أن قضية التنافر والتلاؤم ترجع أول ما ترجع إلى الإحساس.

ويذكر الرماني فائدة التلاؤم وأثره في النفس. قال: «والفائدة في التلاؤم حُسْن الكلام في السمع، وسهولته في اللفظ، وتقبل المعنى له في النفس لما يرد عليها من حُسْن الصورة وطريق الدلالة، ومثلُ ذلك مثلُ قراءة الكتاب في أحسن ما يكون من الخط والحرف، وقراءته في أقبح ما يكون من الحرف والخط، فذلك متفاوت في الصورة وإن كانت المعاني واحدة.

ومخارج الحروف مختلفة، فمنها ما هو من أقصى الحلق، ومنها ما هو من أدنى الفم، ومنها ما هو في الوسائط بين ذلك»[1].

ثم يقول: فإذا انضمّ لهذا التلاؤم حسن البيان، وصحة البرهان، وكان ذلك في أعلى طبقات البلاغة، كان الإعجاز الذي تُحدِّي العرب به، تارة بعشر سور وتارة بسورة واحدة، ولكنهم لم يستطيعوا. وحُسْن البيان وصحة البرهان يعني بهما الرماني هذه الأوجه التي ذكرها في رسالته، وهذا يؤكد ما قلته من قبل، وهو أن الرماني حينما قسم البلاغة إلى عشرة أقسام لم يرد أن كل واحد من هذه يظهر فيها الإعجاز على حدة، بل لم يدر هذا في خلده وهو يقرر هذه الحقيقة في أكثر من موضع من رسالته على إيجازها. فالتلاؤم وحده لا يقوم به الإعجاز، وكذلك الاستعارة أو التشبيه، بل إذا انضم لهذا التلاؤم حُسْن البيان، وصحة البرهان كان الإعجاز.

---

(١) النكت، ٩٦، ومنها ما هو من الجوف وهي حروف المد.

الفواصل:

والفواصل -كما يعرّفها الرماني- حروف متشاكلة في المقاطع توجب حُسْن إفهام المعاني[1]. وقد تكون الفواصل في الحروف المتجانسة المتماثلة كما في قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝١ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة:٤-٥] حيث ختمت الفاصلتان بحرف واحد وهو النون. وقد تكون في الحروف المتقاربة، كما في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾ [الفاتحة:٥-٦] حيث ختمت الآية الأولى بالنون، والثانية بالميم.

ويعرض الرماني إلى قضية شغلت العلماء فيما بعد، ونعني بها قضية السجع، فهو يفرق بين الفواصل وبين السجع.

أما **أولاً**: فلأن الفاصلة تابعة للمعنى، أما السجع فالمعنى تابع له.

وأما **ثانياً**: فلأن السجع مأخوذ من قولهم: «سجعت الحمامة» فليس في هذا السجع إلا الأصوات المتشاكلة فحسب.

ولقد بحث العلماء هذه القضية بحثاً مستفيضاً، وأنكروا على الباقلاني[2] حليف الرماني في هذه المسألة، مع ما بينهما من خلاف، فأحدهما إمام من أئمة المعتزلة، والآخر من أئمة الأشاعرة. ولقد أطال الباقلاني رحمه الله النفس وهو يتحدث عن إنكار السجع في كتاب الله. وسيأتي معنا إن شاء الله.

ويحسن أن ننبه هنا على أمرين:

أولاً: إن الذي حمل الرماني على إنكار السجع في كتاب الله ما تحدثنا عنه من قبل، فلقد مر معنا أن من وجوه الإعجاز عند الرماني نقض العادة، ومعناه -كما

---

(١) النكت، ص٩٧.

(٢) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٥٧، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، سنة ١٩٦٣.

قلنا- أن القرآن جاء مخالفاً لما عهده العرب من أشكال القول، وقوالبه، فليس شعراً ولا رجزاً، ولا نثراً مسجوعاً ولا مرسلاً، وعليه، فإذا كان العرب قد عرفوا السجع، ونطقوا به وجعلوه من قوالب معانيهم فلا ينبغي أن يكون في القرآن الكريم سجع، لأنه لو كان كذلك ما كان ناقضاً للعادة.

ثانياً: إن إنكار السجع ليس وقفاً على الأشاعرة -كما فهمه بعض الكاتبين- فالرماني من أئمة المعتزلة -كما عرفنا- وعلى هذا فقد يتفق الأشاعرة والمعتزلة في كثير من قضايا الإعجاز.

السجع من مباحث علم البديع، وهو الفن الثالث من فنون البلاغة بعد المعاني والبيان.

وإذا كان الرماني قد فرق بين الفاصلة والسجع، فلم ينسَ أن يفرق بين الفاصلة والقافية كذلك، فنحن نعلم أن حروف القوافي حروف متجانسة، فهم يقولون: بائية المتنبي، ولامية البحتري، وتائية ابن الفارض، وأما الفواصل، فقد مر أنها قد تكون متجانسة وقد تكون متقاربة، وإنما جاز التقارب في الفواصل دون القوافي، لأن هناك بياناً وبلاغة في كتاب الله تبارك وتعالى يدلان على تمييز الفواصل والمقاطع بعضها عن بعضه، وهذا لا يوجد في القافية، لذلك كان لا بد في القافية من الحروف المتجانسة، وكان الخروج عن ذلك عيباً في الشعر، ولكون القرآن في أعلى طبقات البلاغة وحُسْن البيان وقع التقارب في الفواصل فيه موقعاً هو من الحُسْن بمكان.

وأخيراً يذكر الرماني بإيجاز للفواصل فوائد ثلاثاً:

الأول: دلالتها على المقاطع، فكأن كل آية مقطع خاص مستقل بنفسه.

الثانية: تحسينها الكلام بالتشاكل، وذلك بما يظهر فيها من حُسْن الجرس، وجمال الإيقاع، وإرهاف الحس.

الثالثة: إبداؤها في الآي بالنظائر، وبهذا نعرف رؤوس الآيات، ويعيننا ذلك على معرفة الوقوف، وربما يعيننا على فهم المعنى المراد.

التجانس:

والتجانس من مباحث علم البديع كذلك، وقد بحثه العلماء تحت عنوان الجناس، إلا أن التجانس عند الرماني كان أوسع دائرة من الجناس عند علماء البديع، فلقد عرفه الرماني بأنه «بيان بأنواع الكلام الذي يجمعه أصل واحد في اللغة» وقد قسمه إلى قسمين: مزاوجة ومناسبة[1].

أما المناسبة فقد عرفها الرماني «بأنها التي ترجع إلى أصل واحد في اللغة» ومثل لها بقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ ٱنصَرَفُوا۟ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم﴾ [التوبة:١٢٧] وبقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ ٱلْقُلُوبُ وَٱلْأَبْصَٰرُ ﴿٣٧﴾﴾ [النور:٣٧].

أما المزاوجة فهي ما تكون في الجزاء مثل قوله سبحانه: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة:١٩٤] وقوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى:٤٠] وهو ما عرف عند علماء البديع بالمشاكلة.

التجانس عند الرماني -إذن- يشمل هذين النوعين من أنواع البديع، وهما الجناس والمشاكلة. وإذا نحن أنعمنا النظر فيما ذكره البديعيون من بعد، مع كثرة تفريعاتهم، فإنه لا يكاد يخرج عما ذكره الرماني[2]، ولكن للرماني -وهو يتحدث عن الجناس- ملحظاً انفرد به، فهو يقارن بين التجانس في القرآن الكريم، وبين ما جاء

---

(١) النكت، ص٩٩.

(٢) انظر: ابن أبي الإصبع المصري، (ت٦٥٨هـ)، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر، تحقيق: د. حفني محمد شرف، ص١٠٨، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث، القاهرة، سنة ١٣٨٣هـ.

عند العرب، ويخلص من تلك المقارنة إلى روعة التجانس في القرآن، فهو لا يقوم على اللفظ وحده، بل على صحة المعنى.

ويأتي الرماني بمثالين: أحدهما من الشعر وهو قول عمرو بن كلثوم:

ألا لا يَجْهَلَنْ أَحَدٌ علينا فَنَجْهَلَ فوقَ جَهْلِ الجاهلينا

والثاني قول العرب: الجزاء بالجزاء. والأول ليس بجزاء، وإنما هو على مزاوجة الكلام.

ومع ما فيهما من تجانس إلا أنه دون ما في القرآن الكريم، وهي فطنة من الرماني بحق.

أما قول عمرو بن كلثوم فليس فيه العدالة التي نجدها في القرآن الكريم، فهو يقول: «فنجهل فوق جهل الجاهلينا» فأين هذا من القرآن الذي يقول: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة:١٩٤]، و﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى:٤٠]، و﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾ [النحل:١٢٦]، وهكذا نجد أن القرآن يتوخى العدالة في أحكامه وهو ما لا نجده في بيت ابن كلثوم

أما ما أثر عن العرب من قولهم: (الجزاء بالجزاء)، فمع أنه ليس فيه العلة التي وجدناها في بيت الشعر، وهي عدم تحري العدل فإن فيه علة أخرى فطن إليها الرماني، وهي أن الجزاء إنما يقال في المكافأة والمقابلة، من الثاني لا من الأول، فإذا أردنا أن تكافئ إنساناً على خير أسداه إلينا، أو نعامله بغير ذلك، فعملنا هو الذي يسمى جزاء، أما عمله الذي ابتدأه فلا يسمى جزاء، ألا ترى أن القرآن قال: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ أما ما روي عن العرب فلقد تغير فيه الأمر، وانعكست فيه القضية، حيث سموا العمل الأول جزاء، فقالوا: الجزاء بالجزاء وهي بحق فطنة من الرماني كما قلت، ولم أرَ من البديعيين الذين جاؤوا بعده من التقط مثل هذه الدرة التي التقطها الرماني.

التصريف:

التصريف في اللغة التحويل والتغيير، ومنه قوله سبحانه: ﴿وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ﴾ [البقرة:١٦٤]، وقد قسمه الرماني إلى قسمين اثنين:

أولاً: تصريف المعنى في المعاني المختلفة، ومثل لذلك بذكر مادتين اثنتين:

أ- مادة ملك، فهي تتصرف إلى صيغ مختلفة، فصُرِّف في معنى مالك، وملك، وذي الملكوت، والمليك، وفي معنى التمليك، والتمالك، والإملاك والتملك، والمملوك[1]

ب- مادة عرض ومعناها الظهور. وقد ذكر صيغاً ثمانياً اشتقت من هذه المادة، وهي الأعراض، والاعتراض، والاستعراض، والتعرض، والتعريض، والمعارضة، والعرض، والعروض.

ثم ذكر أمثلة لهذه الصيغ واستعمالاتها، وكلها تأتي بمعنى الظهور فمن ذلك: أعرضت اليمامة، أي: ظهرت، ومنه الاستعراض للجارية، لأنه طلب لظهورها للحاسة، ومنه التعريض للأمر لأنه طلب لظهوره بالفعل.

«وهذا الضرب من التصريف فيه بيان عجيب يظهر فيه المعنى بما يكتنفه من المعاني التي تظهره وتدل عليه»[2]. فأنت ترى أن المراد بهذا النوع تصريف المادة من القول إلى صيغ متعددة ترجع إلى أصل واحد، كتصريف مادة الجيم، والنون في الجن، والجُنّة، والجَنّة، والجَنين، والجنون، فهذه مادة واحدة صُرِّفَت في معانٍ كثيرة كلها تدل على الستر والخفاء، وكتصريف مادة السين والفاء والراء في سَفَر، وسِفْر، وسافر (امرأة سافر)، وأسفر الصبح، وكلها تدور حول معنى واحد وهو الظهور والكشف.

---

(١) النكت، ص١٠١.

(٢) النكت، ١٠١.

وهذا النوع بقسميه هو الذي يبحثه العلماء تحت موضوع الاشتقاق، وهم يقسمونه إلى اشتقاق أكبر واشتقاق أصغر، ولابن جني أثر لا ينكر في هذا الموضوع.

ثانياً: تصريف المعنى في الدلالات المختلفة، وهو بعيد عن القسم الأول كل البُعد، فالقسم الأول يتصل بمباحث الاشتقاق عند اللغويين، أما هذا القسم فإنه يتصل بالمعاني، وهو أن يعبر عن المعاني بعبارات متعددة، وقد مثل له الرماني بالقصص القرآني، فالقصة الواحدة تذكر أكثر من مرة في كتاب الله، لكن تذكر على هيئة خاصة في كل سورة من حيث اللفظ والحديث وغيرهما.

ويذكر الرماني فوائد هذا النوع من التصريف الذي نجده في ذكر القصة الواحدة بأساليب متعددة، بحيث تتسق كل قصة من حيث الأسلوب والأحداث مع موضوع السورة التي ذكرت فيها القصة، ومن هذه الفوائد التي يذكرها الرماني[1]:

١ - «التصريف في البلاغة من غير نقصان»، فنحن نعلم أنه يصعب على أي واحد من الناس أن ينشئ الموضوع الواحد بأساليب متعددة، وتكون كلها في البلاغة سواء، ولا ريب أن ذكر القصة الواحدة بأساليب متعددة أبلغ في التحدي، لأن فيه إرخاء العِنان للمتَحَدَّيْن.

٢- «تمكين العبرة والموعظة»، وهذا هو الهدف من القصص القرآني، قال تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ [يوسف:١١].

٣- «حل الشبهة في المعجزة»، ومعنى هذا أن التحدي بالقرآن لا يدخل في دائرة الأمور المستحيلة، أي التي يحيلها العقل، ويوضح الرماني كلامه هذا، فيقسم الأشياء من حيث المعارضة إلى قسمين، وهو ملحظ عقلي، يدلنا على رسوخ قدم الرجل في العلوم العقلية:

---

(١) النكت، ص١٠٢.

أ- منها ما لا يدخل تحت الممكن في المعارضة.

ب- ومنها ما ليس كذلك.

فمثال القسم الأول أن يقول قائل: إنّ خمسة في خمسة تساوي خمسة وعشرين، فأنا أتحدى أن تأتوا بهذا العدد نفسه، خمسةٍ وعشرين ناتجاً عن عملية ضرب غير هذه العملية، أو أن جذر المائة عشرة، فأنا أتحدى أن تأتوا لها بجذر آخر، ومثل هذه الأمور العقلية نجدها عند علماء الكلام في مقدمات كتبهم، كاستحالة وجود جسم دون أن يكون له حيز، أو أن يشغل جسمان حيزاً واحداً في وقت واحد. هذا القسم لا يكون فيه معارضة، لأنه ليس داخلاً تحت الإمكان، والقدرة لا تتعلق إلا بالممكن.

أما القسم الثاني، وهو الذي يصح أن يدخل ضمن دائرة المعارضة، فهو الممكن، ومن هذا القسم ما كان في أعلى الطبقات في البلاغة، فإن الله الذي أنزل سورة البقرة وهي في أعلى الطبقات، هو الذي أنزل سورة الأنعام والأعراف، وكلها في البلاغة سواء، قال الشيخ عبدالقاهر: «فإنما المعجز ما عُلِم أنه فوق قوى البشر وقُدَرِهم، إن كان من جنس ما يقع التفاضل فيه من جهة القُدَرِ، أو فوق علومهم، إن كان من قبيل ما يتفاضل الناس فيه بالعلم والفهم»[1].

وما ذكره الرماني هنا من أن التحدي بالقرآن هو من قبيل التحدي بالممكن، لا مما تستحيل فيه المعارضة، يدل لما قلته من قبل، وهو أن الرماني لا يرجح كون الصرفة من وجوه الإعجاز، وإن كان قد ذكرها في جملة ما ذكر، وإنما الذي يرجحه أن القرآن معجز ببلاغته.

---

(١) الشيخ عبدالقاهر الجرجاني، الرسالة الشافية، تحقيق: محمود شاكر، ضمن كتاب دلائل الإعجاز، ص٥٩٨.

التضمين:

وإنما كان التضمين بلاغة لأن الكلمة التي يدخلها التضمين لا تخرج عن معناها الرئيس الذي وضعت له، بل تبقى دالة عليه ولكنها تُضَمَّنُ معنى آخر أفادته التعدية. وهذا أولى من القول بزيادة بعض الحروف كما هو أولى من القول بتناوب حروف الجر.

«وللتضمين مصطلح آخر عند علماء النقد وهم يعدونه عيباً، هذا لم يقع في كتاب الله تعالى، والتضمين في الشِّعْر هو بيت يُبنَى على كلام يكون معناه في بيت يتلوه من بعده مقتضياً له؛ كقول القائل:

وسعداً فسائلهم والربابا ... وسائل هوازن عنا إذا ما

لقيناهم كيف نعلوهم ... بواتر يفرين بيضاً وهاما»[1]

فالتضمين هو إعطاء الشيء معنى الشيء، وتارة يكون في الأسماء وفي الأفعال، وفي الحروف، فأما في الأسماء فهو أن تضمن اسماً معنى اسم، لإفادته معنى الاسمين جميعاً، كقوله تعالى: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾ [الأعراف:١٠٥] ضمن «حقيق» معنى «حريص» ليفيد أنه حقيق بقول الحق وحريص عليه.

وأما الأفعال فأن تضمن فعلاً معنى فعل آخر، ويكون فيه معنى الفعلين جميعاً، وذلك بأن يكون الفعل يتعدى بحرف، فيأتي متعدياً بحرف آخر ليس من عادته التعدي به، فيحتاج إما إلى تأويله أو تأويل الفعل ليصح تعديه به[2].

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ﴾ [البقرة:١٠٢] قال بعضهم: إن ﴿عَلَىٰ﴾ في قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ﴾ بمعنى «في» ولكن

---

(١) الإمام بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ١/ ٥٩، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، سنة ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م، دار إحياء التراث.

(٢) الزركشي، البرهان، ٣/ ٣٣٨.

المحققين لم يرضوا هذا، وقالوا: إن «على» لم تخرج عن معناها وإنما ضمنت كلمة ﴿تَتْلُواْ﴾ معنى تتقول وتكذب، والمعنى «واتبعوا ما تتقوله الشياطين على ملك سليمان» فأنت ترى أن تتلو لم تخرج عن معناها وإنما ضمنت شيئاً آخر زائداً على هذا المعنى.

وذلك كثير في كتاب الله تبارك وتعالى، وكثير من الحروف التي قيل بزيادتها في آيات كريمة كثيرة، كان حرياً بها أن تحمل على التضمين، ولو أنهم فعلوا ذلك لكان خيراً لهم وأقوم قيلاً، وإذن لجردوا القرآن من كل ما لا يليق به، ولأراحوا أنفسهم وغيرهم.

والتضمين الذي يريده الرماني لا يخرج في معناه عما ذكره العلماء[1]، فهو تضمين الكلمة معنى آخر، ألا ترى أن كلمة (مضروب) تستلزم لا محالة وجود ضارب، وكلمة (معلوم) تستدعي وجود عالم، وكلمة (مُكْرَم) لا بد لها من وجود مُكْرِم، فكيف يكون الشخص مُكْرَماً إذا لم يكن هناك من يكرمه.

وقد قسم الرماني التضمين إلى قسمين: ما يدل عليه الكلام دلالة الإخبار، وما يدل عليه دلالة القياس، وقسم الأول إلى قسمين:

١- تضمين توجبه البُنْية: كالأمثلة التي ذكرناها من قبل، فإن بنية (معلوم) توجب عالماً، و(مضروب) توجب ضارباً، و(مُكْرَم) بفتح الراء -توجب مُكْرِماً- بكسر الراء.

٢- تضمين يوجبه معنى العبارة، وهو نوعان كذلك:

أ- من حيث لا تصح العبارة إلا به، وذلك كصفة قاتل وآكل، فإن الأولى تدل على مقتول، والثانية تدل على مأكول، فلا تتحقق كل من هاتين الصفتين إذا لم يكن هناك مقتول ومأكول.

---

(١) النكت، ص١٠٢.

ألا ترى أنهم فرقوا بين قولهم: هذا ضاربٌ أخيك، و«هذا ضاربٌ أخاك» فجعلوا إحدى العبارتين لمن كان منه ضرب بالفعل، أما الأخرى فإنها لا تدل على ضرب حدث وحصل.

ب- من حيث جرت العادة أن يعقد به: وذلك كأن يقال: شريت هذه السلعة بستين، دون أن يقال: ستين درهماً، أو ديناراً، أو جنيهاً، أو ريالاً.

وكنت لا أود ذكر هذه الأقسام، لأنها أقسام عقلية ليس فيها شيء من البيان، ولكن صعوبة أسلوب الرماني من جهة، وما أهدف إليه في هذا البحث من استيفاء لكل ما في رسالة الرماني من جهة أخرى، حملاني على ذكره.

أما التضمين الذي يوجبه القياس، فهو موضوع حديثنا، وهو الذي يكون في كتاب الله تبارك وتعالى، ولا يوجد في كلام الناس، ويعني به الرماني المعاني الثانوية، التي لا تدل عليها الألفاظ خذ مثلاً ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ إن كل ما تدل عليه من حيث اللغة أن تعرف معنى «الباء» ومعنى «اسم» ومعنى لفظ الجلالة، ومعنى ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾، لكنَّ هناك معاني أخرى غير هذه المعاني اللغوية قد تضمنتها الآية الكريمة، كما يقول الرماني، وهي «التعليم لاستفتاح الأمور على التبرك به والتعظيم لله بذكره، وأنه أدب من آداب الدين وشعار للمسلمين، وأنه إقرار بالعبودية واعتراف بالنعمة التي هي من أجلّ نعمه، وأنه ملجأ الخائف، ومعتمد للمستنجع»[1]. وتعليمنا أن لا نبدأ قولاً أو عملاً بغير اسم الله، أو باسم غير الله كذلك.

وهكذا ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ وكذلك ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ إنها تضمنت تعليمنا الأدب، فقدمت العبادة على الاستعانة، وهكذا كل آية من كتاب الله تعالى، تضمنت معاني ثانوية، وهي غير المعاني الأولية التي

---

(١) النكت، ص١٠٣.

تفسر به الجمل والآيات، ويشير الرماني إلى أنه ذكر في تفسيره الكبير المسمى «الجامع لعلوم القرآن» عقب كل آية ما تدل عليه هذه الآية من جهة التضمين[1].

المبالغة:

ويعرّفها الرماني بقوله: «هي الدلالة على كبر المعنى على جهة التغيير عن أصل اللغة لتلك الإبانة»[2] ألا ترى أننا نصف الرجل فنقول: «رجل عدل» مع أن العدل مصدر، وكان حرياً أن نقول: عادل، لأنه اسم فاعل، ولكننا أردنا أن نبالغ في عدله، فغيرنا المعنى الذي وضعته اللغة وهو عادل إلى معنى آخر للإبانة عما أردناه من المبالغة.

١- وهناك صيغ تسمى صيغ المبالغة كمِفْعال، وفَعْلان، وفَعِل، وفَعول، وفِعّيل (بكسر الفاء) كشِخّير وشِرّيب وسِكّيت، والأصل فيه جميعها اسم الفاعل.

٢- ولكن الرماني في تعريفه للمبالغة لا يقف عند هذا النوع الذي تدل عليه الصيغ اللغوية، بل يذكر أنواعاً أُخَرَ من القول تندرج تحت هذا الاسم، فمن ذلك إطلاق الكل وإرادة الجزء، وذلك كما تقول: «جاءني الناس» و«حضر أهل البلد» مع أن الذي جاءك أفراد معدودون، والذي حضر جزء من أهل البلد، ومن ذلك قوله سبحانه: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد:١٦] فهناك أشياء كثيرة لم تكن قد خلقت عند نزول الآية[3].

---

(١) وهذا الكتاب ضاع كغيره من نفائسنا العظيمة، وفي دار الكتب المصرية، تفسير جزء (عم) منه، وادعى بعضهم أن الزمخشري قد أخذ تفسيره عنه.

(٢) النكت، ص١٠٤.

(٣) وهذه الآية مثل بها الرماني، وإنما يصح التمثيل بها على مذهبه هو، فهو معتزلي كما نعلم، والشيء عند المعتزلة يشمل الموجود والمعدوم، أما عند أهل السنّة فلا يطلق إلا على الموجود، وهي مسألة كلامية، ولكن لما مثل الرماني رحمه الله بالآية الكريمة، كان لا بد من هذا التعليق.

٣- ومن المبالغة كذلك التجوز في التعبير كأن تقول: جاء الأمير، وإنما الذي جاء نائبه. وهذان النوعان تكلم عنهما علماء البلاغة وعلماء الأصول في مباحث الحقيقة والمجاز، والعام والخاص.

٤- ومن المبالغة عند الرماني تعليق الأمر على ما يستحيل عرفاً وعقلاً مثل قوله سبحانه: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾ [الأعراف:٤٠].

٥- وقد عدّ الرماني من أنواع المبالغة أيضاً ما عرف عندهم بإرخاء العنان للخصم، وذلك كقوله سبحانه: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾﴾ [سبأ:٢٤]. ﴿فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ ﴿٥﴾ بِأَيِّيكُمُ ٱلْمَفْتُونُ ﴿٦﴾﴾ [القلم:٥-٦]، ﴿إِنِّى عَٰمِلٌ سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَمَنْ هُوَ كَٰذِبٌ﴾ [هود:٩٣]، ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [الزخرف:٨١]، وقوله سبحانه: ﴿أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا ﴿٢٤﴾﴾ [الفرقان:٢٥]، فهذه الآية مكية، ونزلت في سياق الرد على الذين ينكرون البعث والرسالة، وكانوا يدعون أنهم لا يعذبون بعد الموت، فجاءت الآية كما يقول الرماني لتلزمهم الحجة، كأنها تقول لهم: إن زعمتم أنكم لا تعذبون بعد الموت، وسيكون لكم مستقر فيه السلامة لأجسادكم، وحسبتم هذا خيراً، فإن أصحاب الجنة سيكونون في مستقر خير من مستقركم، فـ﴿خَيْرٌ﴾ في الآية الكريمة أفعل تفضيل، فإذا قلنا: زيد أعلم من عمر، فنحن نقر لعمرو بالعلم، كذلك الآية الكريمة ترخي لهم العِنان فيقال لهم: إن زعمتم أنكم بعد الموت بخير، فإن لأصحاب الجنة خيراً أكثر وأعظم.

ومما مثّل به الرماني قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم:٢٧] فعلى التسليم بأن هناك هيناً وأهون، فإن الإعادة أهون من البدء ولله المثل الأعلى.

٦- وأخيراً مما عده الرماني من أنواع المبالغة حذف الأجوبة، ذلك لأن حذف الجواب تذهب النفس فيه كل مذهب.

وإذا تأملنا هذه الأنواع التي ذكرها الرماني وجدناها تدخل في موضوعات متعددة، فبعضها يدخل في المجاز كالنوعين الثاني والثالث، فأحدهما يدخل في باب المجاز المرسل، والآخر يدخل في قسم المجاز العقلي، وبعضها يدخل في علم المعاني كما هو الحال في النوع السادس، فقد أشار إليه الرماني في باب الإيجاز.

ومن خلال دراستنا لهذا النوع عند الرماني -أعني المبالغة- والقسمين السابقين له، وهما التضمين والتصريف، نجد أن كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة يشتمل على أكثر من موضوع واحد، ولعل من الدلالات الأولى لهذا التنوع عدم استقرار المصطلحات البلاغية في زمن الرماني، لكن الذي ينبغي أن نسجله للرماني إرساؤه لقواعد هذه الأقسام، وهذا ما أفاده علماء البلاغة بعده.

البيان:

يقسم الرماني الكلام إلى قسمين:

١- ما يميز الشيء عن غيره، ويفهم المراد منه.
٢- ما ليس كذلك، وهذا يسمى تخليطاً.

أما القسم الأول وهو ما يميز الشيء عن غيره، ويظهر منه المراد فهو الذي يسميه الرماني بياناً، ويبين الرماني لنا أن هناك كلاماً يظهر منه المراد، ولكنه وإن سمى بياناً من هذه الحيثية، فإنه لا يعد بياناً حسناً، وذلك لأن الله امتن على هذا الإنسان بتعليمه البيان فقال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ۝٤﴾ [الرحمن:١-٤] فهناك كلام يظهر منه المراد ولكنه مستقبح.

وهذا يذكرنا بما قاله الرماني عند تعريف البلاغة، حيث رد التعريف القائل إنها تحقيق اللفظ على المعنى لأن المعنى قد يعبر عنه بألفاظ غير جيدة، كما رد التعريف القائل: إن البلاغة هي إفهام المعنى، لأن المعنى قد يفهمه من يوصف بالفهاهة.

والبيان عند الرماني له مراتب ودرجات، فأعلاها مرتبة ما جمع أسباب الحسن في العبارة من تعديل النظم حتى يحسن في السمع ويسهل على اللسان، وتتقبله النفس تقبل البرد، وحتى يأتي على مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة[1]

وكان الرماني يعني بالبيان ما كان جامعاً لأنواع البلاغة التي ذكرها في الأبواب التسعة المتقدمة.

والبيان عند الرماني يكون بالصفة أو بالاسم، أو بالنظم. قال رحمه الله: «والبيان في الكلام لا يخلو من أن يكون باسم أو صفة أو تأليف من غير اسم للمعنى أو صفة»[2]، فقولنا: (معلوم) يدل على أنه لا بد من علم وعالم، وكذلك مقتول ومأكول، وقولنا: (ابن) يدل على أن هناك أباً وأماً، وهذا البيان أعني به ما كان بالاسم والصفة متناهي الدلالة، أما البيان في النظم فليس متناهياً وليس له غاية، ولو ادعى أحد أن الشعر قد وقف عند عصر معين أو شاعر معين لرد قوله، من هنا صح التحدي بنظم القرآن. ويبين الرماني روعة بيان القرآن في كل ما عرض له من أغراض ومن الخير أن ننقل كلامه هنا:

«والقرآن كله في نهاية حسن البيان، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿كَمْ تَرَكُوا مِن جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ﴿٢٥﴾﴾ [الدخان:٢٥]، فهذا بيان عجيب يوجب التحذير من الاغترار بالإمهال. وقال سبحانه: ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٤٠﴾﴾ [الدخان:٤٠]، وقال: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ ﴿٥١﴾﴾ [الدخان:٥١]، فهذا من أحسن الوعد والوعيد. وقال: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾ [يس:٧٨-٧٩]، فهذا أبلغ ما يكون من الحجاج وقال: ﴿أَفَنَضْرِبُ عَنكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَن كُنتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ ﴿٥﴾﴾ [الزخرف:٥]،

---

(١) النكت، ص١٠٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٧.

فهذا أشد ما يكون من التقريع، وقال تعالى: ﴿ وَلَن يَنفَعَكُمُ ٱلْيَوْمَ إِذ ظَّلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِى ٱلْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ ﴿٣٩﴾ ﴾ [الزخرف:٣٩] فهذا أعظم ما يكون من التحسير. وقال: ﴿ وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ ﴾ [الأنعام:٢٨]، وهذا أدل دليل على العدل من حيث لم يقتطعوا عما يتخلصون به من ضرر الجرم، ولا كانت قبائحهم على طريق الجبر، وقال تعالى: ﴿ ٱلْأَخِلَّآءُ يَوْمَئِذٍۭ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٦٧﴾ ﴾ [الزخرف:٦٧] وهذا أشد ما يكون من التنفير على الخلة إلا على التقوى. وقال تعالى: ﴿ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾ [الزمر:٥٦] فهذا أشد ما يكون من التحذير من التفريط. وقال تعالى: ﴿ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِى ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِىٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾ [فصلت:٤٠]، وهذا أشد ما يكون في التبعيد، وقال تعالى: ﴿ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤٠﴾ ﴾ [فصلت:٤٠] وهذا أعظم ما يكون من الوعيد. وقال عز وجل: ﴿ وَتَرَى ٱلظَّٰلِمِينَ لَمَّا رَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ يَقُولُونَ هَلْ إِلَىٰ مَرَدٍّ مِّن سَبِيلٍ ﴿٤٤﴾ ﴾ [الشورى:٤٤]، وهذا أشد ما يكون من التحسير. وقال عز وجل: ﴿ كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُوا۟ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ ﴿٥٢﴾ أَتَوَاصَوْا۟ بِهِۦ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ﴿٥٣﴾ ﴾ [الذاريات:٥٢-٥٣] وهذا أشد ما يكون في التقريع من أجل التمادي في الأباطيل، وقال عز وجل: ﴿ يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَٰهُمْ فَيُؤْخَذُ بِٱلنَّوَٰصِى وَٱلْأَقْدَامِ ﴿٤١﴾ ﴾ [الرحمن:٤١] وهذا أشد ما يكون من الإذلال، وقال عز وجل: ﴿ هَٰذِهِۦ جَهَنَّمُ ٱلَّتِى يُكَذِّبُ بِهَا ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾ [الرحمن:٤٣] وهذا أشد ما يكون من التقريع. وقال تعالى: ﴿ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ ﴿١٨٥﴾ ﴾ [آل عمران:١٨٥] وهذا أشد ما يكون من التحذير. وقال عز وجل: ﴿ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ ۖ وَأَنتُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٧١﴾ ﴾ [الزخرف:٧١]، وهذا أشد ما يكون من الترغيب. وقال عز وجل: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ ﴾ [المؤمنون:٩١] وقال تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ ﴾ [الأنبياء:٢٢]، وهذا أبلغ ما يكون من الحجاج،

وهو الأصل الذي عليه الاعتماد في صحة التوحيد، لأنه لو كان إله آخر لبطل الخلق بالتمانع بوجودهما دون أفعالهما»[1]

هذه أقسام البلاغة كما يراها الرماني، وهي كما رأينا تشتمل على كثير من مباحث البلاغة كما استقر عليها الأمر فيما بعد في علومها الثلاثة: المعاني والبيان والبديع وهو ما قرره الأقدمون، وهي تشتمل كذلك على عناصر الجودة في فن القول من الصيغة والمعنى والصورة، والبناء الصوتي كما يراها المحدَثون.

ولقد جَوَّدَ الرماني وأبدع في تقرير كثيرمن هذه الأصناف، حتى إنه لم يدع في بعضها لمن بعده شيئاً يذكر.

وبعد فهذه رسالة الرماني أرجو أن أكون قد وفقت في استيعاب موضوعاتها، وما يتصل بها من جزئيات بأمانة، وأن أكون قد أعطيت الرسالة حقها من الدراسة والتحليل.

الجانب الثاني: النقد:

نعرض في هذا القسم بإيجاز لموقف العلماء من هذه الرسالة الأقدمين والمحدثين، وأبادر القول بأن الرماني المتكلم المعتزلي كان ذا نظرات ثاقبة لملاحظ فنية تعتمد على الذوق، وكنا نود أن يصل إلينا كتابه الكبير في تفسير القرآن الكريم، وهو الكتاب الذي لم تصل إلينا إلا شذرات منه نقلها عنه العلماء، وهي تدل بحق على فطنة الرجل ودقة فهمه في اقتناص المعاني البيانية، وأمثل لهذا بما ذكره ابن أبي الإصبع في كتابه بديع القرآن باب النوادر وهو يعرض لقول الله تبارك وتعالى حديثاً عن المنافقين ﴿حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فَأَصْبَحُوا۟ خَٰسِرِينَ ﴿٥٣﴾﴾ [المائدة:٥٣]، فينقل تأويل الرماني

---

(١) النكت، ص١٠٧-١٠٩.

لمعنى هذه الكلمة ﴿ فَأَصْبَحُواْ ﴾[1] فهي ليست حشواً من القول، وخلاصة هذا التأويل:

أن المريض الذي يبيت يكابد المرض والعلل تعد حاله عند الصباح، فإذا أصبح مفيقاً مستريحاً من تلك الآلام كان برؤه مرتجى، أما إذا أصبح على ما كان عليه فقد تُيقن هلاكه. وعلى هذا جاءت كلمة أصبحوا في الآية الكريمة.

وابن أبي الإصبع لم يرتضِ ما قاله الرماني، وحمل الآية على محمل آخر وهو أن المراد يوم القيامة، لأن الموت كالنوم، ولما كان النوم في الليل والاستيقاظ في الصباح، فكذلك البعث، ويبدو أن ما ذهب إليه الرماني أقرب إلى النفس، لأن الحديث عن أولئك المنافقين والإخبار عن حالهم في هذه الدنيا وهو ما يرشد إليه السياق، لا في الآخرة كما ذهب إليه ابن أبي الإصبع.

مواقف العلماء من رسالة الرماني:

أولاً: الباقلاني:

من أوائل الذين عرضوا لآراء الرماني القاضي ابن الباقلاني، والرجلان متقاربان زمناً وعصراً، فلقد نقل الباقلاني كلام الرماني في أقسام البلاغة دون أن يشير إليه[2]، وفي موضع آخر من كتابه إعجاز القرآن، عند حديثه عن أنواع البديع عرض بالرماني[3] فذكر أن أقواماً يدعون أن إعجاز القرآن يمكن أن يعرف من أنواع البديع، ورد هذا القول.

---

(١) ابن أبي الإصبع المصري (ت٦٥٤هـ)، بديع القرآن، تحقيق: حفني محمد شرف، المطبعة الأولى، سنة ١٩٥٧م، مكتبة نهضة مصر، ص٢٢٤.

(٢) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٦٦.

(٣) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٢٦٢.

وعفا الله عنه، فإن الرماني لم يدَّع في رسالته أن إعجاز القرآن يستقلّ به نوع من هذه الأنواع التي ذكرها، وهذا ما نقلته عنه في القسم الأول، وقد اتفق الباقلاني مع الرماني في أن نقض العادة من أوجه إعجاز القرآن، كما وافقه في إنكار السجع في كتاب الله تعالى.

والحق أن الباقلاني أفاد كثيراً في كتابه مما كتبه الرماني.

ثانياً: ابن سنان الخفاجي:

مع أن ابن سنان أفاد كثيراً مما ذكر الرماني، والمتأمل لكتابه سر الفصاحة يجده يكاد يستوعب كل ما ذكره الرماني، ومع ذلك فلقد ناقشه ورد عليه في بعض الأقسام، وسنذكر مسألتين اثنتين:

المسألة الأولى: قضية التلاؤم: ولقد تقدم لنا ما قاله الرماني. ولكن ابن سنان يرد كلام الرماني. فليس الكلام، ينقسم إلى أقسام ثلاثة كما ذكر الرماني، بل القسمة ثنائية كما يقول. فالكلام عنده إما متلائم وإما متنافر، وليس هناك متلائم في الطبقة العليا، ويأخذ على الرماني أن جعل القرآن كذلك.

وقد يكون من المفيد أن نسوق كلامه قبل مناقشته، يقول:

«وقد ذهب أبو الحسن علي بن عيسى الرماني إلى أن التأليف على ثلاثة أضرب: متنافر ومتلائم في الطبقة الوسطى، ومتلائم في الطبقة العليا، قال: والمتلائم في الطبقة الوسطى كقول الشاعر: «رمتني وستر الله بيني وبينها...»[1] قال: والمتلائم في الطبقة العليا القرآن كله، وذلك بَيِّنٌ لمن تأمله، والفرق بينه وبين غيره من الكلام في تلاؤم الحروف على نحو الفرق بين المتنافر والمتلائم في الطبقة الوسطى، وهذا الذي ذكره غير صحيح، والقسمة فاسدة، وذلك أن التأليف على ضربين متنافر ومتلائم، وقد يقع في المتلائم ما بعضه أشد تلاؤماً من بعض على حسب ما يقع

(١) سلف ذكر الأبيات ص٦٣.

التأليف عليه. ولا يحتاج أن يجعل ذلك قسماً ثالثاً كما يكون من المتنافر ما بعضه أشد في التنافر أكثر من بعض، ولم يجعل الرماني ذلك قسماً رابعاً، فأما البيتان فليسا في هذا الموضع بأحق من غيرهما، وأما قوله: إن القرآن من المتلائم في الطبقة العليا وغيره في الطبقة الوسطى، وهو يعني بذلك جميع كلام العرب، فليس الأمر على ذلك، ولا فرق بين القرآن وبين فصيح الكلام المختار في هذه القضية، ومتى رجع الإنسان إلى نفسه، وكان معه أدنى معرفة بالتأليف المختار، وجد في كلام العرب ما يضاهي القرآن في تأليفه، ولعل أبا الحسن يتخيل أن الإعجاز في القرآن لا يتم إلا بمثل هذه الدعوى الفاسدة، والأمر بحمد الله أظهر من أن يعضده بمثل هذا القول الذي ينفر عنه كل من علق من الأدب شيئاً، أو عرف من نقد الكلام طرفاً»[1].

والذي أوقع ابن سنان في هذا قوله الذي خالف فيه جمهرة العلماء، وهو أن القرآن ليس معجزاً ببلاغته ونظمه، ولهذا فهو يدعي أن للعرب كلاماً يشبه القرآن، على أن ذوي الخبرة في هذا الشأن يذهبون إلى غير ما ذهب إليه ابن سنان، صحيح أن كلمات القرآن كلمات نطق بها العرب وهذا ما استرشد به ابن سنان، ولكن تركيب هذه الكلمات وترتيبها في القرآن الكريم له من الشأن والموقع ما لا نجده لغيره، ولقد جَوَّدَ الرافعيُّ رحمه الله في هذا المضمار.

أما ما ادعاه ابن سنان من أن ما ذهب إليه الرماني هو دعوى فاسدة، فأمر غير مقبول من أمثاله، ومناقشة هذه القضية في غير هذا البحث.

المسألة الثانية: التشبيه والاستعارة: لقد جلى الرماني الفرق بين التشبيه والاستعارة كما ذكرناه عنه، ومع ذلك فإن ابن سنان حَمَّل كلامَه غير ما ينبغي، وحَمَّلَه ما لم يحمل، ولنستمع إليه، يقول:

---

(١) عبدالله بن محمد بن سنان الخفاجي، (ت٤٦٦هـ)، سر الفصاحة، ص٩١، مكتبة الخانجي، سنة ١٣٥٠هـ/ ١٩٣٢م.

«على أن الرماني قال في كلامه: إن التشبيه في الكلام بأداة التشبيه، وهو يعني -(كأن) والكاف وما جرى مجراهما- وليس يقع الفرق عندي بين التشبيه والاستعارة بأداة التشبيه فقط، لأن التشبيه قد يرد بغير الألفاظ الموضوعة له، ويكون حسناً مختاراً، ولا يعده أحد في جملة الاستعارة لخلوه من آلة التشبيه ومن هذا قول الشاعر:

وأسبلَتْ لؤلؤاً من نرجسٍ فَسَقَت ورداً وعضَّتْ على العناب بالبَرَدِ

وكلاهما تشبيه محض وليس باستعارة، وإن لم يكن فيهما لفظ من ألفاظ التشبيه، وإنما الفرق بين الاستعارة والتشبيه ما حكيناه أولاً»[1]

والرماني لم يجعل الفرق بين التشبيه والاستعارة الخلو من الأداة، ولقد فصلنا قوله في الاستعارة تفصيلاً كافياً، ولكن ابن سنان قد يكون أخطأ فهم كلام الرماني، ثم وقع فيما رمى به غيره، فها هو يعد قول القائل:

وأسبلت لؤلؤاً من نرجس فسقت ورداً وعضت على العناب بالبرد

من باب التشبيه، والعلماء مجمعون على أن البيت من باب الاستعارة، عفا الله عن ابن سنان، وجزى الله الجميع خيراً.

ثالثاً: الرازي:

اعترض فخر الدين الرازي على الرماني في تعريفه الاستعارة بأنها «استعمال العبارة في غير ما وضعت له في أصل اللغة»[2] وتبع الرازي في هذا الاعتراض العلوي في الطراز وابن أبي الإصبع، وكل واحد من هؤلاء يرد على صاحبه، وإذا رجعنا الأشياء إلى أصولها فإننا نجد أن الرازي قد تبع في هذا الاعتراض الشيخ عبدالقاهر،

---

(١) ابن سنان، سر الفصاحة، ص١١١.

(٢) فخر الدين الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق: د. إبراهيم السامرائي، د. محمد بركات أبو علي، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، ص١١٥.

فالشيخ في دلائل الإعجاز، يرد قول من قال: إن الاستعارة نقل العبارة، والملمح الذي يشير إليه الشيخ ملمح فني، وهو أننا لم ننقل العبارة في الاستعارة من معناها إلى معنى آخر، لكننا عمدنا إلى المستعار له، فأدخلناه في جنس المستعار، بيان ذلك:

إننا لم ننقل الأسد والشمس للشجاع والحسناء، بل أدخلنا كلاً من الحسناء والشجاع في زمرة الأسد والشمس، وهو ملحظ فني لم يفسره الذين جاؤوا من بعد الشيخ، بل كانت اعتراضاتهم على الرماني من قبيل المماحكة العقلية، فهم يدعون أن تعريفه للاستعارة يدخل أنواع المجاز الأخرى، ونسي هؤلاء جميعاً أن الرماني كان أول من تحدث عن الاستعارة، وأن تفصيل أنواع المجاز لم يُعرف إلا بعد الرماني بأمد.

وإذا نحن وازنّا بين ما ذكره الرماني والرازي في الاستعارة، فلن نرتاب في أن ما ذكره الرماني كان أقرب إلى النفس، وأوقع في التأثير، وأبعد عن التكلف مما ذكره الرازي، ويكفي أن الرجل قام بتطبيقات عملية على كثير من آي الذكر الحكيم، غير مهمل الملحوظات الفنية في الاستعارة. ولا يعيب الرجل عدم الدقة في التعريفات التي لم نجدها إلا بعد أمد طويل.

وإن كثيرين من العلماء أفادوا مما ذكره الرماني من الأمثلة، يظهر ذلك فيما ذكره السيوطي في الإتقان، وما ذكره غيره كابن سنان وابن رشيق.

رابعاً: الأستاذ نجيب البهبيتي:

يرى الأستاذ البهبيتي أن الرماني قد تأثر بأرسطو في تقسيمه البلاغة، ولم يقف الأستاذ البهبيتي عند هذا الحد، فلقد ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فها هو يقرر أن أدباءنا وكُتّابنا ابتداءً من العصر العباسي الأول قد تأثروا بالبلاغة اليونانية، سواء أكانوا أنصار اللفظ أم أنصار المعنى، ولكنهم أخفوا هذا التأثر.

بل يبعد النجعة فيدعي أن إخفاء التراث اليوناني كان مؤامرة من أولئك الكُتّاب الأدباء والعلماء، واستمع إليه وهو يقول:

«ولا أشك في أن تناول كل جزء من هذه الأجزاء على انفراد لا يقنع الإنسان ولا يرضي العقل، ولكنها جميعاً إذا تظاهرت واتصلت بعضها ببعض، أنتجت ما يمكن أن يدعوه الناظر المتأمل مؤامرة من أبناء هذا العصر مقصودة على كتمان آثار البلاغة اليونانية في البلاغة العربية، وربما نشأ ذلك عن المعنى الديني الذي يحوط اللغة العربية منذ نزل بها القرآن، لذلك تحرجوا في التصريح بالنقل عن البلاغة اليونانية التي هي لغة أدب وثني، ولم يتحرجوا في التصريح بالنقل عن الفلسفة اليونانية والطب اليوناني»[1].

وهذا كلام خطير تحتاج مناقشته إلى بحث خاص نرجو أن يوفقنا الله إليه[2]

ولكن ما ذكره الأستاذ البهبيتي لا يخرج عن كونه تخميناً، فلقد ذكر الرماني أوجهاً لم يذكرها أرسطو، وهذا أمر يحتاج إلى تفصيل ليس محله هذا البحث، وأكتفي هنا بنقل ما ذكره الدكتور محمد زغلول سلام في رد هذا القول، فعند حديثه عن الرماني قال:

«ولعل هذا القول مسايرة للرأي الذي بدأ به طه حسين في تأثر البلاغة العربية بالبلاغة اليونانية، ولكن الحقيقة التي ينبغي أن نضعها دائماً أمام أعيننا، ولا يمكن جحدها أو إنكارها، هي أن تأثير القرآن في تربية الذوق العربي وصقله على العصور، وفي كشف جمال الأساليب العربية واضح لا يخفى، ولا يغير منه القول بأن بلاغة أرسطو تدخلت في الميدان، وكان لها ما لها مما أتعب فيه بعض الباحثين أنفسهم للكشف عنه.

هذا وبلاغة أرسطو كما انتقلت إلى الفكر العربي، وبصورتها التي عرفت بين علماء العرب وهي صورة مشوهة منتقصة، فضلاً عن أنها لم تتمكن من العقول، ولم

---

(١) الأستاذ نجيب البهبيتي، أبو تمام الطائي حياته وحياة شعره، ص١٩٩.

(٢) إن لله الحمد والمنّة، فلقد وفقنا إلى إخراج كتاب «بلاغتنا المفترى عليها - بين الأصالة والتبعية» الذي ناقشنا فيه هذه الشبهات كلها.

تطمئن إلى طبائع العرب لاختلاف البيئة والأدب والذوق، لا يمكن أن تكون آثارها ذات خطر كبير أو جدوى كجدوى الأثر القرآني»[1].

خامساً: الدكتور محمد بركات:

عرض الدكتور محمد بركات أبو علي عند حديثه عن الرماني عدة قضايا تحتم علينا الأمانة العلمية أن نناقشها مناقشة علمية هادئة هادفة:

أ- الاستعارة: يقول[2]:

١- «ويذكر الرماني شروط الاستعارة، إذ لا بد من وجود مستعار، واللفظ المستعار قد نقل عن أصل إلى فرع للبيان، مستعار له ومستعار منه.

٢- والاستعارة البليغة عند الرماني لها شروط وهي بخلاف الاستعارة على الحقيقة.

٣- ولذلك إذا لم تحقق الاستعارة البليغة فوائد على الاستعارة الحقيقية، فالحقيقيّة أفضل منها.

٤- أي أن الاستعارة الحقيقيّة أصل الاستعارة البليغة.

٥- ولا تكون الاستعارة بليغة إلا إذا جاوزت معنى الاستعارة الحقيقية وزادت عليه، ويوجز الرماني هذا الفهم قائلاً: «كل استعارة حسنة فهي توجب بلاغة بيان لا تنوبُ مَنَابَهُ الحقيقةُ، وذلك أنه لو كانت تقوم مقامه الحقيقة، كانت أولى به، ولم تَجُزِ الاستعارة، وكل استعارة فلا بد لها من حقيقة، وهي أصل الدلالة على المعنى في اللغة»[3].

---

(١) الدكتور محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد إلى آخر القرن الرابع الهجري، ص٢٥٤-٢٥٥، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة.

(٢) د. محمد بركات أبو علي، في إعجاز القرآن، ص٧٠، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، الطبعة الأولى.

(٣) النكت، ص٨٦.

٦- وكأن الرماني هنا يقرن الاستعارة الحقيقية بالاستعارة اللغوية، والاستعارة البليغة بالاستعارة التي تدخل في دائرة المجاز، وهذا ما قسمه البلاغيون فيما بعد بالنسبة للاستعارة:

أ- مجاز لغوي.

ب- مجاز اصطلاحي.

٧- وحصل نقاش طويل حول اعتبار الاستعارة مجازاً لغوياً، أو مجازاً اصطلاحياً، وكل استعارة لا بد لها من حقيقة، ولا بد من بيان ليفهم الحقيقة.

وهذا الكلام الذي ذكره الكاتب لا يحتمله كلام الرماني من بعيد أو قريب، ولحُسْن الحظ فقد نقل الكاتب كلام الرماني.

لم يقسم الرماني الاستعارة إلى استعارة بليغة واستعارة على الحقيقة، وهذا لم يدر بخلده البتة، وقد بيّنا عبارته من قبل.

ولم يذكر الرماني للاستعارة البليغة شروطاً لكي تمتاز عن الاستعارة الحقيقية.

ولم يفهم من كلام الرماني البتة أن الاستعارة البليغة إن لم تحقق لها فوائد على الاستعارة الحقيقية، فالحقيقة أولى.

ولم يقل الرماني: إن الاستعارة الحقيقية هي أصل الاستعارة البليغة، وإن كل استعارة بليغة لا بد أن تكون قد تطورت فكانت استعارة، على الحقيقة أولاً، ثم صارت استعارة بليغة بعد ذلك، ليس الرماني وحده جانَبَ هذا المسلك، بل إننا لا نجد أحداً من البلاغيين أقدمين ومحدَثين قال هذا القول، كل الذي قاله الرماني: إن الاستعارة الحسنة أبلغ من الحقيقة، ولا تسد الحقيقة مسدها، لأنها إذا لم تكن حسنة كانت مبتذلة، فكانت الحقيقة أوْلى منها من حيث الاستعمال، ثم إن الرماني كذلك لم يذكر شيئاً عن الاستعارة الحقيقة واللغوية أولاً، والاستعارة البليغة التي تدور في دائرة المجاز ثانياً، البلاغيون لم يقسموا هذا التقسيم.

الذي سلكه البلاغيون بعد الرماني أنهم قسموا المجاز إلى لغوي وعقلي، وهو الذي يسمونه مجازاً حكمياً، أو مجازاً من حيث الإسناد، ودار بينهم اختلاف لم يطل أمده حول الاستعارة أهي مجاز لغوي أم عقلي؟ واستقر الأمر فيما بعد على أن الاستعارة مجاز لغوي، لأن المجاز اللغوي إن كانت علاقته المشابهة فهو استعارة، وإن لم تكن فهو مجاز مرسل.

أما الرماني فقد ذكر أن لكل استعارة حقيقية، وهذا أمر بدهي، لأن كل مستعار نقل عن حقيقة. ولقد كان رحمه الله يوازن في الأمثلة التي ذكرها وهي كثيرة بين التعبير الاستعاري، والتعبير بالحقيقة، ويبين أن الأول أبلغ، وهذا يتضح مما نقلناه عنه من قبل، ولا حاجة لإعادته هنا، يقول في قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا ٱلْمَآءُ﴾ [الحاقة:١١]، حقيقته علا، والاستعارة أبلغ.

وحين قرر الكاتب أن الاستعارة لا تكون بليغة إلا إذا جاوزت الاستعارة الحقيقية وزادت عليها، رجعنا في الحاشية إلى كتابين اثنين هما الاستعارة للدكتور محمود السيد شيخون، وفن الاستعارة للدكتور أحمد الصاوي، ومع غرابة هذا القول فإنني رجعت إليهما لعل هناك رأياً جديداً، ولكن لم نجد شئاً من ذلك، فهما لم يخرجا عما قرره غيرهما من علماء البلاغة.

وسأنقل شيئاً مما قاله كل من الكاتبين، يقول الدكتور محمود شيخون: «ولقد أشار -الرماني- إلى هذا في التعريف بقوله: (للإبانة) ولأجل هذا نراه يقسم الاستعارة إلى نوعين:

١- مقبولة، وهي التي توجب بلاغة بيان لا تنوب عنه الحقيقة.

٢- مرفوضة، وهي التي لا تفيد ذلك، وأولى أن تقوم مقامها الحقيقة.

ثم ساق كثيراً من الأمثلة القرآنية التي تحوي استعارات، وأخذ يقارن بينها وبين حقائقها مفضلاً ما يدرك بالحواس على ما لا يدرك بها، ويستخرج من

الشواهد القرآنية مواطن الجمال، حتى كانت هذه الشواهد المنبع الخصب لمن جاء بعده من العلماء»[1]

ويقول الدكتور أحمد الصاوي: «وهذا هو السبب في أن الاستعارة أبلغ من التعبير بالحقيقة، مما دعا الرماني للحديث عن فضل كل استعارة على ما يؤدي معناه من التعبير بالحقيقة موضحاً أنها أبلغ منها، وذلك عندما رأيناه يقول: وكل استعارة حسنة فهي توجب بلاغة بيان لا تنوب منابه الحقيقة، وذلك أنه لو كانت تقوم مقامه الحقيقة، كانت أوْلى به، ولم تجُز الاستعارة»[2]

والذي قرره الكاتبان لا يخرج عما قاله علماء البلاغة، وليس فيه ما ادعاه الأستاذ بركات.

والحق أن هناك قضايا كثيرة فيما ذكره الكاتب عن الاستعارة عند الرماني تحتاج إلى مراجعة، لا يتسع لها هذا البحث، وعلى سبيل المثال:

ذكر الرماني الاستعارة في قوله تعالى: ﴿ أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُۥ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ ﴾ [التوبة:١٠٩] مُبيِّناً جمال الاستعارة في هذه الآية وفضلها على الحقيقة، وذكر آية أخرى بعد هذه الآية وهي ﴿ لَا يَزَالُ بُنْيَٰنُهُمُ ٱلَّذِى بَنَوْا۟ رِيبَةً فِى قُلُوبِهِمْ إِلَّآ أَن تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ ﴾ [التوبة:١١٠] فرأينا أن في قوله تعالى: ﴿رِيبَةً﴾ استعارة، وأنها أوْلى وأوجز من أن يقال: ذا ريبة، ولكن الكاتب الفاضل جعلهما شيئاً واحداً.

---

(١) د. محمود السيد شيخون، الاستعارة: نشأتها وتطورها وأثرها في الأساليب العربية، ص٢٣، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

(٢) فن الاستعارة «دراسة تحليلية في البلاغة والنقد» للصاوي، ص٣٣٩، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ب- التلاؤم:

عند ذكر الرماني للتلاؤم والتنافر نقل عن الخليل بن أحمد أن التنافر ينتج عن القرب الشديد للحروف أو البُعد الشديد، وأن التلاؤم في الكلام يكون إذا خلا من هاتين الحالتين: القرب الشديد، أو البُعد الشديد. ذكر الكاتب[1] هنا أن الرماني أفاد هذه القضية من المنزلة بين المنزلتين التي يقول بها المعتزلة.

ونظن أن هذا إقحام لمسألة لغوية جمالية بقضية عقدية بعيدة كل البُعد، لم تدر بخلد الرماني ولا غيره، ثم إن الرماني نقل هذا عن الخليل بن أحمد، ومن الإنصاف أن لا نُقوِّل الناس ما لم يقولوه، وأن لا نحمل العبارة ما لا تحتمل.

وأكتفي بما ذكرت راجياً أن أكون قد أعطيت صورة واضحة عن رسالة الرماني، ولا أدعي الكمال والإحاطة، والعصمة من الخطأ، وفوق كل ذي علم عليم، والكمال لله وحده.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

(١) د. بركات أبو علي، في إعجاز القرآن، ص٧٥.

٢- إعجاز القرآن للخطابي

دراستنا لرسالة الخطابي «بيان إعجاز القرآن» تنتظم في ثلاثة مطالب:

الأول: الدراسة التحليلية للرسالة.

الثاني: الدراسة الناقدة.

الثالث: الدراسة المقارنة.

المطلب الأول
الدراسة التحليلية للرسالة

أولاً: إثبات إعجاز القرآن الكريم، ووجوه الإعجاز:

المتأمل لرسالة الخطابي، المنعم النظر فيها لا يرتاب البتة بأن كل الذين جاؤوا من بعده قد أفادوا منها، بل لا نكاد نجد فكرة عند أولئك إلا نجد لها أصولاً عند الخطابي، فلقد أوجز وأطنبوا، وأجمل وفصلوا، وسيظهر لك ذلك واضحاً جلياً إن شاء الله تعالى.

١- إثبات إعجاز القرآن:

بدأ الخطابي رسالته (بيان إعجاز القرآن) بإثبات عجز العرب عن أن يأتوا بمثل هذا القرآن، وبيَّن أن تلك قضية من مسلمات التاريخ، فالقرآن تحدى العرب أن يأتوا بسورة من مثله وهم أهل الفصاحة والبلاغة، وأصحاب الرياسة في الكلام والقول، وأصحاب القصائد والخطب، ولكنهم تركوا ذلك كله، وهو الأيسر لهم والأسهل عليهم، وعمدوا إلى ما هو أشق وأصعب عليهم، وهي المنازلة والمحاربة، فلقد تركوا رصف الحروف إلى مقارعة السيوف، وليس ذلك إلا لعجزهم وقصور

قرائحهم، فما مثلهم إلا كمثل من كان شديد الظمأ والماء بجانبه، ولكنه هلك من شدة العطش، ومن هذا حاله لا يكون كذلك إلا لعدم قدرته على تناول الماء.

تلك هي القضية الأولى التي عرض لها الخطابي[1].

٢- وجوه إعجاز القرآن:

أما القضية الثانية التي عرض لها، فهي بيان وجه إعجاز القرآن، فلقد أشار إلى الوجوه التي كانت مشتهرة في زمنه، وعلق على كل بما يناسبه ويلائمه[2].

١- ومن هذه الأوجه القول بالصَّرْفَة: لقد عرض الخطابي لهذا القول، وناقش القائلين به، ومن أدلتهم التي ذكرها الخطابي: أن عجز العرب عن القرآن شبيه بقوم قال له نبيهم: معجزتي على صدق دعواي أن تعجزوا عن تحريك أيديكم ورؤوسكم وأنتم أصحاء، وحاول القوم عبثاً أن يستطيعوا ذلك، فهؤلاء قوم أصحاء سلبوا القدرة على تحريك جوارحهم، وكذلك العرب سلبوا القدرة على أن يأتوا بمثل القرآن.

ويرد الخطابي هذا القول قائلاً: «إن كل ما يفيده هذا الدليل الذي جاؤوا به أنه يدل على صدق قائله، ولكن شتان بين هذا وبين القرآن الكريم، كيف والله يقول ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ ﴾ [الإسراء:٨٨]. وهذه الآية الكريمة تثبت أن القوم قد أُرخي لهم العنان، ووُسِّع عليهم في المعارضة، ومُنحوا القدرة على التعاون فيما بينهم، فشتان بينهم وبين من سُلبوا القدرة على الحركة في حال صحتهم وسلامتهم.

---

(١) الخطابي، بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص٢١، تحقيق: محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ١٣٨٧هـ، وسيشار إليه عند وروده هكذا: «الخطابي، ثلاث رسائل».

(٢) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٢٢.

٢- **الإخبار بالغيب**: وبعد أن رد الخطابي كون القول بالصرفة وجهاً من وجوه إعجاز القرآن عرض لقول آخر، وهو أن القرآن معجز بما فيه من أخبار الغيب، وهذا الوجه وإن كان صحيحاً يدل على صدق النبي ﷺ، فإنه ليس عاماً في القرآن كله، لأن أخبار الغيب إنما توجد في بعض سور القرآن الكريم، والقرآن حينما تحداهم، تحداهم أن يأتوا بسورة مثله، سواء كانت تلك السورة مشتملة على أنباء الغيب أم لم تكن كذلك، وعلى هذا لا يصلح هذا الوجه أن يكون عاماً، ولا بد للباحث عن الإعجاز من وجه عام ينتظم القرآن الكريم كله[١]

٣- **وهناك وجه ثالث عرض له الخطابي**، وهو أن القرآن معجز ببلاغته، ولكن أصحاب هذا القول لم يحددوا معالم هذه البلاغة، ولم يضعوا لها قواعدها وضوابطها، بل اكتفوا بالقول: إننا حينما نسمع القرآن نحس في أنفسنا أن له بلاغة لا توجد في غيره، وكثير من الناس يتذوق الكلام فيميز بين البليغ والأبلغ، ويستدلون لذلك بما كان من ذي الرمة حين نحله جرير بعض أبيات ضمنها قصيدته، فلما سمعها الفرزدق أنكرها عليه قال له: مضيفها أشد لحَيَيْن منك[٢]

وإذن فأصحاب هذا القول يرجعون البلاغة إلى الذوق وحده، دون أن تكون له قواعد وضوابط وأسس، والخطابي يرد هذا القول كذلك، فالذوق وإن كان له شأنه وخطره، فإنه لا يصلح وحده لنبني عليه قضية الإعجاز، بل ما هو أقل منها شأناً.

والحق أن الخطابي كان يصدر عن بصيرة ومعرفة وذوق، ذلك أن الذوق وحده ليس الناس فيه سواء، ولذا فلا بد من قواعد للنقد، يرجع إليه العلماء فيما يقبلون أو يرفضون.

---

(١) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٢٣.

(٢) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٢٥، وفي «أمالي القالي»، ٢/ ١٤١: لقد علكهنّ أشد لحيين منك، وفي «الأغاني» لأبي الفرج الأصفهاني، ٨/ ١٣: لقد نحلكها أشد... .

٣- الوجه المختار في إعجاز القرآن:

ولكن إذا كانت هذه الأوجه جميعها قد ردها الخطابي، فما هو القول عنده في إعجاز القرآن، تلكم هي القضية الثالثة في رسالته، يرى الخطابي أن ما للقرآن من أثر وبهجة ورونق، ومن عذوبة يجدها السامع في حسه، وتهش لها نفسه، فيكون له من الصنيع فيها ما لا يوجد لغيره من الكلام، لا بد له من سبب يبحث عنه الباحثون، وعلة امتاز بها القرآن عن غيره، ويقول الخطابي: بأنه استقرى جميع الأوصاف والأسباب الخارجة عن القرآن فلم يجد سبباً صالحاً من أجله تبوأ القرآن هذه الرتبة العليا؛ لذا لا بد أن يكون السبب كامناً في القرآن نفسه، ثابتاً فيه، ليس خارجاً عنه ولا بعيداً منه، ويبين الخطابي أن هذا السبب الكامن في القرآن نفسه، الثابت فيه، المستمد منه إنما يرجع إلى أجناس الكلام، وأجناس الكلام -كما يراها الخطابي- لا تخرج عن واحد من ثلاثة[1]:

١- البليغ الرصين الجزل.
٢- الفصيح القريب السهل.
٣- الجائز الطلق الرسل.

«وهذه أقسام الكلام الفاضل المحمود دون النوع الهجين المذموم، الذي لا يوجد في القرآن شيء منه البتة.

فالقسم الأول أعلى طبقات الكلام وأرفعه، والقسم الثاني: أوسطه وأقصده، والقسم الثالث أدناه وأقربه، فحازت بلاغة القرآن من كل قسم من هذه الأقسام حصة، وأخذت من كل نوع من أنواعها شعبة، فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعذوبة، وهما على الانفراد في نعوتهما كالمتضادين، لأن العذوبة نتاج السهولة، والجزالة والمتانة في الكلام تعالجان نوعاً من

(١) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٢٦.

الوعورة، فكان اجتماع الأمرين في نظمه مع نبو كل واحد منهم على الآخر فضيلة خصّ بها القرآن، يسرها الله بلطيف قدرته من أمره ليكون آية بيِّنة لنبيه، ودلالة له على صحة ما دعا إليه من أمر دينه»[1]

وهذا الكلام الذي كتبه الخطابي في عصره لمعاصريه، أظنه يحتاج إلى شرح وتفصيل فنقول وبالله التوفيق:

المخاطبون ليسوا سواء، فمنهم الحضري الذي هذب لسانه، ومنهم سكان البادية الذين أكسبتهم البداوة قوة ورصانة، وإذا كان المخاطبون كذلك، فإن الموضوعات التي يقصد إليها المتكلم ليست سواء كذلك، فالحديث عن الوصف والنسيب يختلف عن الحديث عن الهجاء، وهذا يختلف عن الفخر، وأسلوب الرثاء يختلف عن أسلوب الهجاء، كما أن أسلوب التقريع والتبكيت يختلف عن أسلوب التحبب والمؤانسة، وأسلوب التخويف يختلف عن أسلوب الترجي، لذلك كان لا بد أن يوضع كل أسلوب في القالب الذي يناسبه ويلائمه.

وعلى هذا فأسلوب التقريع لا بد له من كلمات قوية، كأنها هي الرعد القاصف، كلمات تقرع القلوب، وترتجف لها النفوس، وترتج من سماعها الأفئدة.

أما أسلوب التأنيس والإطماع، فلا بد له من الكلمات الرقيقة التي تتدفق عذوبة وحيوية، وهناك مرتبة وسط بين هاتين، فالنوع الأول هو البليغ الرصين الجزل كما يسميه الخطابي، والجزالة هي القوة، وأصله من قولهم: «حطب جزل» إذا كان قوياً لا تأكله النار بسهولة ويسر، والنوع الثاني: هو الفصيح القريب السهل - كما سماه الخطابي-، والنوع الثالث هو الجائز الطلق الرسل، وهو وسط بين القسمين، ولما كانت الفخامة ناشئة عن القوة، وكانت العذوبة ناشئة عن السهولة،

---

(١) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٢٦.

كانا كالمتضادين، لأن الفخم القوي لا يتفق مع السهل السلس، وما أشبههما برجلين أحدهما شديد صلب، قوي العريكة، والآخر سهل موطأ الاكناف[1]

وبلاغة القرآن -كما يقول الخطابي[2]- اشتملت على هذه الأنواع الثلاثة، وهذا صحيح فأنت حينما تقرأ في كتاب الله وهو يحدثك عن يوم القيامة، وعما يكون للمكذبين، فإنك تجد الكلمات الجزلة القوية، ونمثل لك بسورة الحاقة، وحينما تقرأ ما أُعِدّ للمؤمنين تجد الكلمات السلسة العذبة، استمع إلى سورة الإنسان، وفيما بين هذا وذاك تجد الوسط.

وربما تقرأ الآيات من كتاب الله تعالى فتجدها اشتملت على الأجناس الثلاثة معاً، وليس بعض هذه الثلاثة أبلغ من بعض، بل إن كل واحد في مكانه وسياقه هو آية الحسن. هذا ما يفهم من كلام الخطابي.

ويبين الخطابي الأصل الذي من أجله تعذر على العرب أن يأتوا بمثل القرآن، وهو أنهم لم يحيطوا بجميع ألفاظ اللغة، مفردات وتراكيب هذا أولاً.

أما ثانياً: فإن أفهامهم لا تدرك جميع المعاني التي تحمل عليها تلك الألفاظ.

وأما ثالثاً: فليس لهم معرفة تامة بجميع أنواع النظم، وهو أي النظم - ترتيب الكلمات في الوضع بحيث تكون كل لفظة في محلها اللائق لها الخاص بها، وهذه الأمور الثلاثة -أعني اللفظ والمعنى والنظم- هي التي يقوم بها الكلام ويصير بها مستأهلاً للبحث حقيقاً بالعناية. وهكذا يرى الخطابي أن الكلام لا بد له من عناصر ثلاثة:

١- لفظ حامل.

٢- معنى به قائم.

٣- رباط لهما ناظم.

---

(١) كناية عن يسر معاملته.

(٢) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٢٧.

الكلام عند الخطابي -إذن- ليس لفظاً ومعنى فحسب، وإنما لا بد لهما من نظم، وبهذا يكون الخطابي من أوائل الذين أشاروا وألمحوا إلى قضية النظم بمعناها الدقيق، وهو يرد بذلك على أنصار اللفظ وأنصار المعنى معاً، ويقيننا أن هذا الأصل الذي ذكره الخطابي قد بنى عليه من جاء بعده كالقاضي عبدالجبار، ومن بعده عبدالقاهر.

«وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة حتى لا ترى شيئاً من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه، ولا ترى نظماً أحسن تأليفاً وأشد تلاؤماً وتشاكلاً من نظمه. وأما المعاني فلا خفاء على ذي عقل أنها هي التي تشهد لها العقول بالتقدم في أبوابها، والترقي إلى أعلى درجات الفضل من نعوتها وصفاتها.

وقد توجد هذه الفضائل الثلاث على التفرق في أنواع الكلام، فأما أن توجد مجموعة في نوع واحد منه فلا، ولكنها تجتمع في كلام العليم القدير، الذي أحاط بكل شيء علماً، وأحصى كل شيء عدداً.

فتفهّم الآن واعلم أن القرآن إنما صار معجزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمناً أصح المعاني، من توحيد له عَزَّتْ قدرته، وتنزيه له في صفاته، ودعاء إلى طاعته، وبيان بمنهاج عبادته، من تحليل وتحريم، وحظر وإباحة ومن وعظ، وتقويم، وأمر بمعروف ونهي عن منكر، وإرشاد إلى محاسن الأخلاق، وزجر عن مساوئها، واضعاً كل شيء منها موضعه الذي لا يُرى شيء أولى منه، ولا يُرى في صورة للعقل أمر أليق منه، مودعاً أخبار القرون الماضية وما نزل من مثلات الله بمن عصى وعاند منهم، منبئاً عن الكوائن المستقبلة في الأعصار الباقية من الزمان، جامعاً في ذلك بين الحجة والمحتج له، والدليل والمدلول عليه، ليكون ذلك أوكد للزوم ما دعا إليه، وإنباء عن وجوب ما أمر به ونهى عنه»[1].

(١) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٢٧.

وبعد هذا يفصل الخطابي بعض ما أجمله في هذه الكلمات، فيبين أن عمود البلاغة وأساسها أن يوضع لكل معنى ما يشاكله من اللفظ، وما هو به أخص وأولى، وهذا أمر يحتاج إلى دربة ودراية ومعرفة، فهناك كلمات يحسبها أكثر الناس متساوية مع أن الذي يدقق النظر، ويُعمِل الفكر، ويرجع بها إلى مصادرها الأولى، يجد لكل واحدة منها معنى يختلف عن أختها، ويمثل لذلك[1].

١- **العلم والمعرفة**: فإن قولك: عرفت، يقتضي مفعولاً واحداً، أما علمت فإنها تقتضي مفعولين، لذلك استعملت المعرفة في توحيد الله وإثبات ذاته، فتقول: عرفت الله، ولا تقول: علمت الله إلا إذا أُضيفت له صفة ما، فتقول: علمت الله قادراً، وذكر الشيخ بأنه لبيان الفرق بينهما نأتي بضد كل كلمة، فضد المعرفة النكرة، وضد العلم الجهل.

٢- **الحمد والشكر**: فالحمد بمعنى الثناء، والشكر لا يكون إلا على نعمة، ثم إن الحمد ضده الذم، والشكر ضده الكفران، والحمد قد يكون على المحبوب والمكروه، أما الشكر فلا يكون إلا على محبوب.

٣- **البخل والشح**: قال: إن الشح أن تأكل مال أخيك ظلماً، ولكن البخل هو ما يجده البخيل في نفسه من الحزازة عن أداء الحق وإخراجه من يده.

٤- **النعت والصفة**: فالصفة أعم والنعت أخص، لأن النعت لا يكاد يطلق إلا فيما لا يزول ولا يتغير كالطول والقصر والسواد والبياض، وليست كذلك الصفة بل تطلق عليه وعلى غيره.

٥- **قعد وجلس**: والقعود يكون بعد قيام، والجلوس إنما يكون بعد ضجعة واستلقاء.

---

(١) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٢٩ وما بعدها.

٦- **بلى ونعم:** وبلى إنما تقال لجواب عن استفهام جاء منفياً، كقوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف:١٧٢] أما نعم: فهو جواب عن الاستفهام غير المنفي ﴿فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ﴾ [الأعراف:٤٤].

٧- **ذلك وذاك:** فالإشارة بذاك تقع إلى الشيء القريب منك، وذلك يستعمل فيما كان متراخياً عنك.

٨- **من وعن:** تقول أخذت منه مالاً، وأخذت عنه علماً، وإذا قلت: سمعت منه كلاماً، فإنك تقصد سماعه من فيه، وإذا قلت: سمعت عنه حديثاً، كان ذلك عن بلاغ.

ونجده يفطن لقضية تعد من أبرز القضايا النقدية بحق وهي أن أي كلمة وضعت في غير موضعها، فإنه ينشأ عن ذلك الوضع أحد خللين اثنين:

أ- إما تغيير المعنى.

ب- وإما ذهاب الرونق.

والخطابي بهذا يبين أن للكلمات اعتبارين اثنين:

الأول: وضعها اللغوي، وهو ما وضعته اللغة ودلت عليه المعاجم.

الثاني: ما لهذه الكلمة من جرس في النطق، وخفة على السمع.

وهي ملحوظة جديرة بالتقدير لهذا الإمام العظيم، يقول: «ثم اعلم أن عمود هذه البلاغة التي تجمع لها هذه الصفات هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به، الذي إذا أُبدل مكانه غيره جاء منه: إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة، ذلك أن في الكلام ألفاظاً متقاربة في المعاني يحسب أكثر الناس أنها متساوية في إفادة بيان مراد الخطاب»[1].

---

(١) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٢٩.

ويستدل الخطابي على أن وضع الكلمة في غير موضعها يتغير به المعنى تغيراً تاماً بما روى عن مالك بن دينار، قال: جمعنا الحسن لعرض المصاحف أنا وأبا العالية الرياحي ونصر بن عاصم الليثي وعاصماً الجحدري، فقال رجل: يا أبا العالية قول الله تعالى في كتابه: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۝٥﴾ [الماعون:٤-٥] ما هذا السهو؟ قال: الذي لا يدري عن كم ينصرف، عن شفع أو عن وتر، فقال الحسن: مه، يا أبا العالية ليس هذا بل الذين سهوا عن ميقاتهم حتى تفوتهم. قال الحسن: ألا ترى قوله عز وجل: ﴿عَن صَلَاتِهِمْ﴾ ثم قال الخطابي: «وإنما أُتي أبو العالية في هذا حيث لم يفرق بين حرف عن وفي، فتنبه له الحسن فقال: ألا ترى قوله: ﴿عَن صَلَاتِهِمْ﴾ يؤيد أن السهو الذي هوالغلط في العدد إنما هو يعرض في الصلاة بعد ملابستها، فلو كان هو المراد لقيل: في صلاتهم ساهون، فلما قال: ﴿عَن صَلَاتِهِمْ﴾، دلّ على أن المراد به الذهاب عن الوقت»[1].

ووضع الكلمة في محلها لا يفطن له كثير من الناس، حتى أولئك الذين صفت لغتهم وسلمت سليقتهم، ويستدل لذلك بالحديث الصحيح، فلقد جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: علمني عملاً يدخلني الجنة، فقال: اعتق النسمة، وفك الرقبة قال: أوَ ليسا واحداً؟ قال: لا، عتق النسمة أن تنفرد بعتقها، وفك الرقبة أن تعين في ثمنها[2].

وهكذا يخلص الخطابي رحمه الله إلى أن القوم إنما تركوا المعارضة، لأنهم حينما سمعوا القرآن كاعوا وجبنوا عن معارضته، وما ذلك إلا لأنه اشتمل على أصول البلاغة من فصاحة لفظ، وصحة معنى، وبديع نظم، وهي أمور لا قِبَل لهم بها مجتمعة.

---

(١) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٣٢.

(٢) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٣٣. وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل، (ت٢٤١هـ)، المسند، ٤/ ٢٩٩.

ثانياً: الإجابة عن الشبهات والاعتراضات.

يعرض الخطابي في هذا الباب للشبهات والاعتراضات التي أوردها خصوم القرآن، ونجد أن هذه الاعتراضات تشمل اللفظ والنظم، وسنحاول أن نبين خلاصة ما ذكره رحمه الله.

أ- الشبهات على ألفاظ القرآن:

الاعتراض الأول: ادعيت أن العرب[1] إنما عجزوا عن الإتيان بمثل القرآن لبلاغته، حيث إن البلاغة هي التي انتظمت أفصح الألفاظ مع أحسن النظوم، وأصح المعاني، ولكننا إذا استعرضنا القرآن وجدنا أن ألفاظه مبتذلة، وليس في ألفاظه من الغريب إلا النزر اليسير، أما غالب الألفاظ فيعرفه العرب، ثم إن فقره وجمله التي تستحق الوقوف والإعجاب، والتي جاءت مرسلة مؤثرة قليلة جداً إذا ما قيست بغيرها، فكيف يعجز عنه العرب؟ فنحن لسنا معك في أنهم عجزوا لعدم القدرة، ولكنهم رأوا أن يناجزوه الحروب ويقارعوه بالسيوف، لأن ذلك أجدى من معارضته كلاماً، لأنهم إن فعلوا ذلك فإنه سيرد عليهم وهم بالتالي يردون عليه، وهكذا سيطول الزمان ويذهب فضل أحد الكلامين على صاحبه، وهم يريدون أن يجهزوا عليه في أقصر وقت لذلك لم يعارضوه بالكلام.

الرد على هذا الاعتراض:

لقد بينا أن بلاغة القرآن لا يمكن مداناتها لأنها جمعت أجناس الكلام، الرصين الجزل، والسهل الجائز، والطلق الرسل، وهذا لا نجده في أي كلام آخر، ثم إنها جمعت أفصح الألفاظ في أحسن النظوم في أصح المعاني. وأنت أيها المعترض أقمت اعتراضك على الألفاظ فقط، ونحن حينما تكلمنا عن بلاغة القرآن لم نتحدث عن الألفاظ وحدها وإنما عن النظم والمعاني كذلك، حتى لو كان حديثنا عن اللفظ

---

(١) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٣٦.

وحده لما كان لاعتراضك معنى، فإن هذه الألفاظ قد عجز عن معرفتها كثير من الأئمة. وهذا ابن عباس رضي الله عنه -وهو ترجمان القرآن، ووارث علمه- يقول: لا أعرف حناناً ولا غسلين ولا الرقيم، وهل في اللغة التفث في شيء من كلام العرب؟

وإذا كان هذا في الألفاظ فإن الأمر في المعاني أصعب وأشد امتناعاً على القوم ألا ترى كيف شرع قضايا النكاح والطلاق، وكيف جعل للذكر مثل حظ الأنثيين، وكيف كان خبره عن الأمثال والحكم إلى آخر ما هنالك من قضايا.

وإذا كانت قضية المعاني كذلك، فإن قضية النظم أعسر وأحوج ما تكون إلى الفكر، فإذن ألفاظ القرآن ليست وحدها هي المعجزة.

أما القول بأن ألفاظ القرآن ليس فيها الغريب، فهو أشد سقوطاً وأكثر تهافتاً مما قبله، ذلك لأن الغرابة لم يقل أحد من الناس إنها دليل الفصاحة، ولم تكن في وقت ما دليلاً على البلاغة، بل على العكس من ذلك وجدناهم يمجون الكلمات الغريبة، ويخرجونها من دائرة القول البليغ. يقول الخطابي:

«وإنما يكثر وحشي الغريب في كلام الأوحاش من الناس، والأجلاف من جفاة العرب، الذين يذهبون مذاهب العنجهية، ولا يعرفون تقطيع الكلام وتنزيله والتخير له. وليس ذلك معدوداً في النوع الأفضل من أنواعه، وإنما المختار منه النمط الأقصد الذي جاء به القرآن. وهو الذي جمع البلاغة والفخامة إلى العذوبة والسهولة. وقد يعد من ألفاظ الغريب في نعوت الطويل نحو من ستين لفظة أكثرها بشع شنع، كالعَشَنَّق، والعَشَنَّط، والعنطنط، والشوقب، والشوذب، والسلهب، والقوق، والقاق، والطوط، والطاط، فاصطلح أهل البلاغة على نبذها وترك استعمالها في مرسل الكلام، واستعملوا كلمة «الطويل» وهذا يدلك على أن البلاغة لا تعبأ بالغرابة ولا تعمل بها شيئاً»[1].

---

(١) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٣٧.

الاعتراض الثاني:

لا نسلم أن القرآن الكريم جاءت فيه أفصح الألفاظ -كما تزعمون- فإن هناك ألفاظاً ردها أهل المعرفة باللغة، ويذكر الخطابي طائفة من هذه الألفاظ ويورد اعتراضات المعترضين عليها.

١- قوله تعالى: ﴿فَأَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ﴾ [يوسف:١٧]. والمعترض يرى أن كلمة أكل ليست فصيحة هنا، والأفصح أن يقال: افترس، لأن الافتراس خاص بالسبع، والأكل عام لا يختص به حيوان دون حيوان.

٢- قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ ﴿٦٥﴾﴾ [يوسف:٦٥] قالوا: لا معنى لوصف الكيل بأنه يسير، لأنه لا يوصف بيسر ولا عسر، وإنما اليسر والعسر للمكيل.

٣- قوله تعالى: ﴿أَنِ ٱمْشُوا۟ وَٱصْبِرُوا۟ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمْ﴾ [ص:٦]، قالوا: إن كلمة امشوا ليست هي الأفصح في مكانها، بل الأفصح امضوا وانطلقوا.

٤- قوله تعالى: ﴿هَلَكَ عَنِّى سُلْطَٰنِيَهْ ﴿٢٩﴾﴾ [الحاقة:٢٩] قالوا: لا معنى لإسناد الهلاك إلى السلطان، لأن الهلاك إنما يسند إلى الأعيان والأشخاص، فيقال: هلك زيد، أما المعاني فلا يسند إليها الهلاك، فلا يقال: هلك علم فلان وحسنه، والسلطان من المعاني، إذ المقصود به في الآية الحجة.

٥- قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴿٨﴾﴾ [العاديات:٨] يرى المعترض أن هذا كلام غير صحيح، لأنه لا يقال: أنا لحب زيد شديد، وإنما يقال: أنا شديد الحب لزيد.

٦- قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ ﴿٤﴾﴾ [المؤمنون:٤] يرى المعترض أن هذا الكلام لا معنى له، لأنه لا يقال: فعل فلان الزكاة، وإنما يقال: أدى فلان الزكاة، وزكى الرجل ماله.

٧- قوله تعالى: ﴿سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا ﴿٩٦﴾﴾ [مريم:٩٦] يقول المعترض: لا يقال: جعلت لفلان وداً وإنما يقال: وددت فلاناً.

٨- قوله تعالى: ﴿قُلْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ رَدِفَ لَكُم بَعْضُ ٱلَّذِى تَسْتَعْجِلُونَ ﴿٧٢﴾﴾ [النمل:٧٢] وقوله: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍۭ بِظُلْمٍ﴾ [الحج:٢٥]، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْۦِىَ ٱلْمَوْتَىٰ ۚ بَلَىٰٓ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٣﴾﴾ [الأحقاف:٣٣]. يقول المعترض: لا داعي لزيادة اللام في الآية الأولى ولا لزيادة الباء في الآيتين الثانية والثالثة فيقال في الأولى: «قل عسى أن يكون ردفكم» وفي الثانية: «ومن يرد فيه إلحاداً بظلم» وفي الثالثة «بخلقهن قادر».

إجابة الخطابي على اعتراضات المعترضين:

ثم كر الشيخ رحمه الله يجيب عن هذه الاعتراضات ويرد على تلك المطاعن، وإجابات الإمام الخطابي يلحظ فيها القارئ غزارة العلم، وصفاء الذهن، وكمال القريحة، وسعة الاطلاع، والثقافة اللغوية، فتراه يرد على الشبهة أولاً رداً محكماً، يبين فيه دقة اللفظ وملاءمته للمعنى، وهذا منحى بياني، ولكنه لا يكتفي بذلك، بل نجده ينتقل إلى اللغة فيستشهد بما جاء من شعر ونثر وهذا منحى لغوي.

وهكذا يجمع الخطابي بين الاتجاهين -أعني البياني واللغوي- في فهمه وذبه عن الكلمات القرآنية، وستجد مصداق ذلك في ردوده رحمه الله:

١- فأما قوله تعالى: ﴿فَأَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ﴾[1] فيبين أن الفرس أصله دق العنق، ومعناه القتل فحسب، أما الأكل فهو الإتيان على جميع أجزاء الفريسة وأعضائها، ولو أن إخوة يوسف قالوا لأبيهم: افترسه، لطالبهم ببقية أجزائه، وهذا ملحظ بياني.

---

(١) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٤٠.

وينتقل إلى الملحظ اللغوي فيبين أن إسناد الأكل للسبع أمر عرفته العرب، وكثر في أقوالهم وشعرهم، من ذلك قول العباس بن مرداس:

أبـا خُراشـة أمـا أنـت ذا نَفَـر فـإن قـومي لم تـأكْلهم الضَّـبُعُ

وكقول القائل:

فتًى ليس لابن العـمِّ كالـذئب إن رأى بصـاحبِه يومـاً دمـاً فهـو آكِلُـهُ

وحكي عن بعض الأعراب قوله: «أكلوني البراغيث» و«أكل الذئب الشاة فما ترك منها تاموراً».

٢- وأما قوله سبحانه: ﴿ذَٰلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ ﴿٦٥﴾﴾، فيقول: الخطابي[1] إن الكيل بمعنى المكيل، وكثيراً ما يوضع المصدر موضع اسم المفعول كما يقولون: هذا ثوب نسج اليمن، ودرهم ضرب الأمير، أي: منسوج ومضروب، فمعنى الآية: ذلك مكيل يسير، ولكن الخطابي لا يقف عند الاستعمالات اللغوية، بل ينتقل إلى سياق الآية؛ لأن في معرفة السياق إدراكاً للحِكَم البيانية ولأسرار الكلمات، وأهداف العبارة، فيبين أن القوم كانوا في قحط، وأن لكل واحد من الإخوة جملاً واحداً، فبذهاب أخيهم معهم يزدادون قليلاً، والمعنى ذلك كيل متيسر، ويسترشد لذلك باللغة فإنهم يقولون: يسر الرجل إذا كثرت مواشيه، ويستشهد بما جاء من شعر العرب في ذلك، مثل قول القائل:

همـا سَـيِّدانا يـزعمان وإنـما يسـودانا أنْ يَسَّـرتْ غنماهُمـا

واليسير شائع الاستعمال فيما يسهل من الأمور كالعسر فيما يتعذر منها.

ويمكن أن يكون معنى يسيراً سريعاً لا حبس فيه؛ وذلك أن الناس كان ينتظر كل منهم دوره. ولكن يوسف كان يقدمهم على غيرهم.

---

(١) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٤٢.

ولا يكتفي الخطابي بهذين الجوابين، ولكنه يستند إلى اللغة في جواب ثالث وهو أن الكيل بمعنى السعر، ويستدل لذلك بما أنشده أبو عمرو الشيباني:

فإن تَكُ في كيل اليمامة عسرةٌ فما كيلُ مَيَّا فارِقينَ بأعسرا

٣- أما قوله سبحانه ﴿أَنِ ٱمْشُوا۟ وَٱصْبِرُوا۟ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمْ﴾[1] فيرد الخطابي اعتراض المعترضين رداً نلمح فيه من دقة الرجل وذوقه الرفيع، فهو دَرّاكٌ للمحة - كما يقولون- يبين الفروق الدقيقة بين الكلمات، فالكلمة القرآنية لا يسد غيرها مسدها، فالمشي هو السير الطبيعي، أما المضي والانطلاق ففيهما زيادة انزعاج واستعداد وتأهب، والقوم لا يريدون أن يظهروا بهذا المظهر الذي يدل على كثرة اهتمام في الأمر، يدل على ذلك قولهم: ﴿وَٱصْبِرُوا۟ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمْ﴾ وهو ملحظ نفسي دقيق، إنهم لا يريدون أن يظهروا أمام النبي ﷺ والمسلمين مظهراً يدل على القلق وعدم التوازن، وهو ما تدل عليه كلمتا المضي والانطلاق.

وما ذكره الخطابي يتفق وينسجم مع تعبير القرآن بمثل قوله سبحانه: ﴿فَٱنطَلَقُوا۟ وَهُمْ يَتَخَـٰفَتُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [القلم:٢٣]... إنها إجابة تتفق بحق مع الأسرار اللغوية والنفسية، وتدل بصدق على أحوذية الرجل وصفاء ذهنه وقريحته.

ويذكر بعد ذلك جواباً آخر وكأنه لا يرتضيه كما ارتضى الجواب الأول، ودليل ذلك تصديره له بكلمة «وقيل». وخلاصة هذا الجواب أن كلمة ﴿ٱمْشُوا۟﴾ لا يقصد به المشي المعروف، وأن المراد منه الاجتماع والاستعداد كأنهم قالوا: لا تعبؤوا بقوله ولا يشغلكم عن أعمالكم وتنمية أموالكم فامشوا، أي: أعِدُّوا أنفسكم واجتمعوا على نصرة دينكم. ويستدل له الخطابي بقوله: مشى الرجلُ: إذا كثرت ماشيته، ويستشهد بقول القائل:

---

(١) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٤٣.

والشـــــاةُ لا تمـــــشي عـــــلى الهَمَلَّـــــع

أي: لا يكثر نتاجها، والهَمَلَّع: الذئب.

٤- أما قوله تعالى: ﴿هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ ﴿٢٩﴾﴾ وزعمهم أن الهلاك لا يكون إلا للأعيان، يقول الخطابي: «فإنهم ما زادوا على أن عابوا أفصح الكلام وأبلغه»[1] ويبين أن في قوله: ﴿هَلَكَ﴾ استعارة، وقد تكون الاستعارة أبلغ من الحقيقة في بعض الأحيان، فالاستعارة في قوله سبحانه: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ﴾ [يس:٣٧]، وقوله: ﴿فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ [الحجر:٩٤] فإن قوله: ﴿نَسْلَخُ﴾ أبلغ من قوله: نخرج، و﴿فَٱصْدَعْ﴾ أبلغ من قوله: اعمل بما تؤمر. ولا يقف الخطابي عند ظاهرة الاستعارة، ولكنه يبين سبب اختيارها، وسر مجيئها، ذلك أن الذهاب قد يكون معه عودة، فإذا قلنا: ذهب فلان، فمن الممكن أن يعود، ولكن الهلاك ليس كذلك، فهو ذهاب لا تنتظر بعده عودة... وهكذا فإن كلمة ذهاب التي أرادها المعترض لا تصح ولا تغني عن الكلمة القرآنية.

٥- أما قوله سبحانه: ﴿وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴿٨﴾﴾[2] فيبين الخطابي أن كلمة شديد في الآية الكريمة ليست بالمعنى الذي فهمه المعترض فليست من الشدة، ولكنها تعني البخل، والمعنى: وأنه لأجل حب المال لبخيل. أي: أن زيادة جمعه للمال أكسبته البخل، ويستدل لذلك بقول طرفة بن العبد:

أرى الموتَ يعتَامُ النفوس ويَصطفي عَقِيلةَ مالِ الفاحِشِ المتَشَدِّدِ

والمتشدد هو البخيل.

---

(١) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٤٤.

(٢) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٤٤.

٦- وأما قوله سبحانه ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ ﴿٤﴾ ﴾[1] فيرد الخطابي اعتراض المعترض رداً دقيقاً ذكياً مستمداً من دقة العربية، فكلمة الأداء والإعطاء وما يشبهها لا تسد مسد الكلمة القرآنية، لأن هذه الكلمات لا تزيد على أنهم يعطون الزكاة، وقد يكون هذا الإعطاء مصحوباً بالكراهية والضيق، ولكن كلمة الفعل تدل على غير هذا، فهي تدل على أن إعطاء الزكاة أصبح سجية فيهم وطبيعة لهم، ذلك أن الفعل -كما يقول الراغب- هو «التأثير من جهة مؤثّر، وهو عامّ لما كان بإجادة أو غير إجادة، ولما كان بعلم أو غير علم، وقصد وغير قصد، ولما كان من الإنسان والحيوان والجمادات»[2].

وعلى هذا فالمقصود من الآية الكريمة المبالغة في أدائها -الزكاة- والمواظبة عليه، حتى يكون ذلك صفة لازمة لهم فيصير أداء الزكاة فعلاً لهم مضافاً إليهم يُعرَفون به، فهم له فاعلون، وهذا المعنى لا يستفاد على الكمال إلا بهذه العبارة، فهي إذاً أولى العبارات وأبلغها في هذا المعنى[3].

٧- وأما قوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا ﴿٩٦﴾ ﴾[4] فيبين الخطابي أن المعترض غلط في تأويل الآية، وليس الأمر ما فهم، وإنما المعنى سيجعل لهم الرحمن وداً ومحبة في قلوب الناس، وفهم الخطابي للآية الكريمة متفق مع الحديث الشريف، ولا عجب في ذلك فهو من أئمة المحدثين، قال ﷺ : (إذا أحب الله العبد نادى جبريل: إن الله يحب فلاناً فأحِبّه،

---

(١) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٤٥.

(٢) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت٥٠٢هـ/١١٠٨م)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط: محمد سيد كيلاني، شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي بمصر، سنة ١٣٨١هـ/ ١٩٦١من ص٣٨٢.

(٣) الخطابي، ثلاث رسائل، ٤٥.

(٤) المرجع السابق.

فيحبُّه جبريل، فينادي جبريل في أهل السماء: إن الله يحب فلاناً فأحبوه، فيحبُّه أهل السماء، ثم يُوضَع له القَبولُ في الأرض)[1]

٨- أما اللام في قوله سبحانه: ﴿قُلْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ رَدِفَ لَكُم﴾[2] [النمل:٧٢] والباء في قوله: ﴿وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَـٰدِرٍ﴾ [الأحقاف:٣٣] وقوله: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍۭ بِظُلْمٍ﴾ [الحج:٢٥] فيذكر الخطابي فيه كلاماً كثيراً، وأن هذا أسلوب عربي عرفه فصحاء العرب قبل أن يدخل اللحن، ويستشهد الخطابي بأقوال كثيرة تدل على رسوخ قدمه في قضايا اللغة ومباحثها، ويذكر ما قاله أبو عمرو بن العلاء، وقد أنشد بعض أبيات لامرئ القيس والحارث بن حلزة، وقال: «ذهب من يحسن هذا الكلام». يقول الخطابي: «سمعت ابن أبي هريرة يحكي عن أبي العباس بن سريج قال: سأل رجل بعض العلماء عن قول الله عز وجل ﴿لَآ أُقْسِمُ بِهَـٰذَا ٱلْبَلَدِ ۝١﴾ [البلد:١] فأخبر أنه لا يقسم، ثم أقسم به في قوله: ﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيْتُونِ ۝١ وَطُورِ سِينِينَ ۝٢ وَهَـٰذَا ٱلْبَلَدِ ٱلْأَمِينِ ۝٣ لَقَدْ خَلَقْنَا﴾ [التين:١-٤] فقال له ابن سريج: أي الأمرين أحب إليك، أجيبك ثم أقطعك، أو أقطعك ثم أجيبك؟ قال: لا، بل اقطعني ثم أجبني[3] فقال له: اعلم أن هذا القرآن نزل على رسول الله ﷺ بحضرة رجال وبين ظهراني قوم كانوا أحرص الخلق على أن يجدوا فيه مغمزاً، وعليه مطعناً فلو كان هذا عندهم مناقضة لتعلقوا به وأسرعوا بالرد عليه، ولكن القوم علموا وجهلت، فلم ينكروا منه ما أنكرت، ثم قال له: إن العرب قد تدخل (لا) في أثناء كلامها وتلغي معناها، كقول الشاعر:

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، رقم الباب ٦، ج٣٠٣٧.

(٢) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٤٥.

(٣) يعني ابن أبي هريرة بهذا أأجيبك عن سؤالك أولاً ثم أشرح لك أصل المسألة وأساسها، أم أشرح لك أولاً ثم أجيبك، ولهذا لما قال له السائل: اقطعني ثم أجبني، حَدَّثَه حديثاً عاماً في أصل القضية ثم أجابه عن سؤاله.

في بئـــــر لا حُـــــور سرى ومـــــا شَـــــعَرْ

يريد في بئر حور سرى وما شعر، وأخبرني أبو عمر عن أبي العباس عن ابن الأعرابي قال: العرب تذكر (لا) وتلغيه وتضمر (لا) وتستعمله. وأنشد في الأول قوله:

في بئـــــر لا حُـــــور سرى ومـــــا شَـــــعَرْ

وفي الآخر قول الشاعر:

أُوصِـــيكَ أن تَحْمَـــدَكَ الأقـــاربُ أو يَرجـــعَ المســـكينُ وهـــو خائـــبُ

يريد: أوصيك ألا يرجع المسكين خائباً»[1]

ويخلص من هذا كله إلى أن العرب تزيد بعض الأحرف في كلامها، مستشهداً لذلك بكثير من أشعار الأقدمين. ويخلص إلى القول بأن (الباء) تأتي زائدة.

وقد نخالف الخطابي في هذه، مع أن الرجل إذا وقفنا مع عبارته لم يجزم بالقول بالزيادة وعبارته خير شاهد على ذلك حيث قال: «ونعود إلى الجواب عن قوله سبحانه: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ﴾ فنقول: قد قيل: إن الباء زائدة»[2] ولا نرى ضرورة هنا لتفصيل القول في قضية الزوائد، فليس هذا محلها.

هذه ردود الخطابي على الاعتراضات على الكلمات القرآنية، وهي أجوبة -كما رأينا- تستند إلى معارف متعددة تشمل اللغة والشعر وأخبار المتقدمين والبيان والسياق والأحوال النفسية، ومعرفة تفسير القرآن والحديث الشريف. وهذه وإن كانت لا تجتمع لكثير من الناس فإنها تهيأت للخطابي رحمه الله.

---

(١) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٤٧.

(٢) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٤٨.

ب- الشبهات على النَّظْم:

وبعد أن رد الخطابي الاعتراضات على الألفاظ، انتقل ليرد على اعتراضات وجهت إلى النظم القرآني، ونوجز هذه الاعتراضات فيما يلي:

١ - إن نظم القرآن ليست فيه جودة السبك، إذ نجد بعض الآيات ليس بينها وبين ما قبلها اتصال ولا إحكام، كما نجد بعضها الآخر منفصلاً عما قبله وعما بعده.

٢- كثرت ظاهرة الحذف في القرآن، وهذا الحذف من شأنه أن يبتر النظم ويخل بالمعنى.

٣- إن في القرآن تكراراً، والتكرار والحذف متقابلان، فإذا كان في الحذف نقص غير محمود، فإن في التكرار زيادة غير محمودة.

٤ - إن الموضوعات في السورة القرآنية متفرقة، فالسورة الواحدة تشتمل على موضوعات كثيرة متعددة، كالقصص والأحكام والمواعظ وأخبار اليوم الآخر، ولو كانت كل سورة تحتوي موضوعاً واحداً لكان ذلك أجدى وأجمع للفائدة.

الأول: جودة السبك:

أما الاعتراض الأول فمثلوا له بقوله سبحانه: ﴿كَمَآ أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيْتِكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنفال:٥] عقب قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [الأنفال:٤]، وقوله سبحانه: ﴿كَمَآ أَنزَلْنَا عَلَى ٱلْمُقْتَسِمِينَ ﴿٩٠﴾﴾ [الحجر:٩٠] عقب قوله: ﴿إِنِّيٓ أَنَا ٱلنَّذِيرُ ٱلْمُبِينُ ﴿٨٩﴾﴾ [الحجر:٨٩]. قالوا: إن ذكر كاف التشبيه في هاتين الآيتين لا معنى له، إذ ليس فيهما ما يدل على التشبيه.

وأما فصل الآية وعدم اتصالها بما قبلها وما بعدها فمثلوا له بقوله سبحانه: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ [القيامة:١٦-١٩].

والحديث قبل هذه الآيات وبعدها حديث عن يوم القيامة، إذ الآيات التي قبلها ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمُسْتَقَرُّ ﴿١٢﴾ يُنَبَّؤُا۟ ٱلْإِنسَٰنُ يَوْمَئِذٍۭ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ ﴿١٣﴾ بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ﴿١٤﴾ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ ﴿١٥﴾﴾ [القيامة١٢-١٥]، والآيات التي بعدها ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ ٱلْعَاجِلَةَ ﴿٢٠﴾ وَتَذَرُونَ ٱلْءَاخِرَةَ ﴿٢١﴾﴾ [القيامة:٢٠-٢١].

ويبدأ الخطابي رحمه الله يرد هذا الاعتراض.

أما قوله سبحانه: ﴿كَمَآ أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيْتِكَ بِٱلْحَقِّ﴾ فيذكر أن فيه وجوهاً[1] كلها صحيحة ومحتملة، منها:

امضِ لأمرك في تقسيم الغنائم وإن كرهوا ذلك، كما أخرجك ربك مِن بيتك وهم كارهون كذلك، وكما حمدوا عاقبة الخروج بنصر الله لهم فسيحمدون تقسيم الغنائم كذلك. وقيل: ﴿كَمَآ﴾ صفة لفعل مضمر وأن تأويله: افعل في الغنائم كما فعلت في الخروج إلى بدر وإن كره القوم ذلك، وهذا مثل قوله سبحانه: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ﴾ [البقرة:١٥١] عقب قوله سبحانه: ﴿وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِى عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٠﴾﴾ [البقرة:١٥٠] معناه «كما أنعمنا عليكم بإرسال رسول فيكم من أنفسكم كذلك أتم نعمتي عليكم». وأما الآية الثانية[2]: ﴿وَقُلْ إِنِّىٓ أَنَا ٱلنَّذِيرُ ٱلْمُبِينُ ﴿٨٩﴾﴾ أنذركم عقوبة وعذاباً كما أنزلنا على المقتسمين، أي: أنذركم بعذاب كالعذاب الذي أنزل على المقتسمين[3].

---

(١) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٤٩.

(٢) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٥٠.

(٣) وهذا أحد قولين مشهورين للمفسرين، والقول الآخر: ولقد آتيناك سبعاً من المثاني كما أنزلنا على المقتسمين فيكون المشبه الإيتاء وليس الإنذار.

أما قوله سبحانه: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾﴾ فيبين الخطابي أنه ليس منفصلاً عما قبله وعما بعده، وإنما هو أمر عارض دعت الحاجة إليه، فلا يجوز تأخيره، ويمثل لذلك أنك إذا كنت تحدث أحداً في موضوع ثم رأيت منه ما يشغله عن هذا الموضوع المتحدث فيه، فتقول له: انتبه إلى ما أقول واصغ إليّ، ولا تشغل نفسك بشيء آخر، ثم تواصل موضوعك الذي كنت تتحدث فيه، فالآية الكريمة من هذا القبيل، ذلك أن النبي ﷺ كان أمياً فكان يحرك لسانه بالوحي مخافة أن يتفلت منه، كما رواه الخطابي عن ابن عباس رضي الله عنهما، فأنزل الله عليه ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾﴾.

الثاني: الحذف:

وقد مثلوا له بحذف جواب: (لو) و(إذا)[1] من قوله سبحانه: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [الرعد:٣١] وفي قوله سبحانه: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا...﴾ [الزمر:٧٣]. ويذكر الخطابي أن هذا هو الإيجاز، ذلك أن حذف ما يعلم من السياق والقرائن أولى من ذكره، وهذه هي البلاغة، وهذا يُعلم بداهة في الأسلوب العربي.

الثالث: التكرار:

أما الاعتراض الثالث وهو التكرار ويمثلون له بقوله سبحانه: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿١٣﴾﴾ [الرحمن:١٣]، وقوله: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٥﴾﴾ [المرسلات:١٥] فيبين الخطابي في رده أن التكرار قسمان[2]:

---

(١) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٣٩-٤٠، ٥١.

(٢) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٥٢.

١- نوع مذموم، وهو ما كان مستغنى عنه غير مستفاد به زيادة معنى لم يستفيدوه بالكلام الأول، لأنه حينئذ يكون فضلاً من القول، ولغواً وليس في القرآن الكريم شيء من هذا النوع.

٢- أما النوع الآخر فهو ما يحتاج إليه، ويحسن استعماله في الأمور الهامة التي قد تعظم العناية بها، ويخاف بتركه وقوع الغلط والنسيان فيها والاستهانة بقدرها.

التكرار المحمود عند الخطابي إذن ما اجتمع له شرطان: أن تدعو الحاجة إليه لأنه في الأمور الهامة أولاً، وأن يتضمن التكرار زيادة ثانياً، وما جاء في القرآن الكريم اجتمع له هذان الشرطان.

ويذكر الخطابي أن الله سبحانه بيَّن سبب التكرار في مثل قوله سبحانه: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴿١١٣﴾﴾ [طه:١١٣] وقوله: ﴿وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ ٱلْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٥١﴾﴾ [القصص:٥١].

ويجيب عن كلمة التكرار في سورتي الرحمن والمرسلات، ففي سورة الرحمن يخاطب الله الثقلين: الإنس والجن، ويذكرهم بنعمه، وكلما ذكر نعمة قال: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿١٣﴾﴾، أما ما ورد فيها من مثل قوله: ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنتَصِرَانِ ﴿٣٥﴾﴾ [الرحمن:٣٥]. فمع أن ظاهرهذه الآية عذاب ووعيد فإنها في حقيقته نعمة للمؤمنين الذين تجنبوا المعاصي، فبيان العقوبة على المعصية سبب في تجنبها. قال الشاعر:

والحادثـــاتُ وإنْ أصـــابَكَ بُؤْسُـــها فهـــو الـــذي أَنْبـــاكَ كيـــف نَعيمُهـــا

وأما تكرار ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٥﴾﴾ في سورة المرسلات، فلأن الله تعالى ذكر في السورة الكريمة أهوال يوم القيامة، وفي أثناء هذه الأهوال وبعد كل هول يقول: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٥﴾﴾ وما ذكره الخطابي ارتضاه كثير من العلماء من بعد.

الرابع: تعدد الموضوعات في السورة الواحدة:

أما الاعتراض الرابع فيجيب عنه الخطابي رحمه الله بأن ذكر الموضوعات المتعددة في السورة الواحدة، أجدى وأكثر نفعاً، ولو كانت السورة تشتمل على موضوع واحد، لم تقع الحجة على المستمعين إلا في ذلك الموضوع، لذلك شاء الله أن تكون كل سورة فيها من الموضوعات المتعددة لتقوم بها الحجة، وهو ابتلاء واختبار ليزداد الذين آمنوا إيماناً[1].

وبهذا ينتهي الخطابي من الإجابة على الاعتراضات الواردة على جانبي اللفظ والنظم في كتاب الله، وقد يقول قائل: إن إعجاز القرآن عند الخطابي يشمل اللفظ والنظم والمعنى، وقد ذكر الاعتراضات الواردة على الجانبين الأولين، ولكنه لم يذكر الاعتراضات الواردة على المعنى... وهذا صحيح ذلك أن رسالة الخطابي في الإعجاز البياني، والإعجاز البياني يشمل جانبي اللفظ والنظم، أما المعاني فلها مجال آخر، ودليل ذلك أن المعاني التي قصدها الخطابي هي ما يتعلق بتوحيد الله وصفاته العليا، وما يتصل بأمور التشريع والأحكام وغير ذلك من الموضوعات التي ذكرها القرآن، ومثل هذه القضايا لها مجال آخر -كما قلت- ليتحدث عنه الفقهاء والمتكلمون وغيرهم من ذوي الاختصاصات المتعددة... ومجال هذه الأمور هو ما يسمى: الإعجاز العلمي والتشريعي والاجتماعي، ولو أراد الخطابي أن يلج هذا الباب لكانت رسالته أضعاف ما هي عليه.

ثالثاً: المعارضة:

ومن الأمور التي عرض لها الخطابي في رسالته الموجزة: المعارضة. وإذا كنا فيما مضى قد وجدنا الخطابي إماماً في اللغة والبيان والحديث، فإننا نجد الخطابي في حديثه عن المعارضة إماماً حاذقاً في النقد.

---

(١) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٥٤.

يبدأ حديثه عن المعارضة بتقرير اعتراض خلاصته: لا نسلم لكم أن القوم لم يعارضوا القرآن لعجز فيهم، كل ما في الأمر أنه لما انتشر الإسلام، وقويت شوكة المسلمين خافَ القوم على أنفسهم فآثروا السلامة وأخفوا معارضتهم للقرآن.

ويجيب الخطابي بأن هذا اعتراض ساقط، فإن مثل هذا الأمر العظيم لا يخفى على أحد، ولو جاز أن يخفى مثل هذا الأمر على الناس، لجاز أن يُدَّعى أن نبياً ظهر في ذلك الزمان، إلا أنه خفي أمره كذلك، ومثل هذا لا يقبله من كانت له مسحة عقل، كيف وقد نقلت لنا جميع افتراءاتهم واختلاقاتهم على هذا الكتاب؟

ويواصل الخطابي حديثه عن المعارضة بالإجابة عن اعتراض آخر، حاصله: أن القوم لم يعارضوا القرآن كله، ولكن كانت هناك معارضات تبلغ مقدار آيات منه، أو مقدار سورة قصيرة، ومن ذلك ما حكي عن مسيلمة «يا ضفدع كم تنقين لا الماء تكدرين ولا الوارد تنفرين» وما حكي عن آخر: «ألم تر إلى ربك كيف فعل بالحبلى أخرج منها نسمة تسعى بين شراسيف وحشى» وقال آخر: «الفيل، وما أدراك ما الفيل، له مشفر طويل وذنب أثيل، وما ذاك من خلق ربنا بقليل».

ويعرض الخطابي لنقد تحليلي لهذه الأقوال، يدل على معرفة وذوق، وبصيرة نفاذة. فالقول الأول خالٍ من مقومات البلاغة جميعها، فليس فيه فصاحة لفظ، ولا بلاغة معنى فضلاً عن أن يكون فيه جودة سبك وحسْن نظم، ولذا لما سمعه أبو بكر رضي الله عنه قال: «أشهد أن هذا الكلام لم يخرج من إلٍّ»[1]. وما أشبه هذا بما قاله أبو عمرو ابن العلاء حينما أنشده بعضهم شعراً رديئاً، فقال: ما أشبه هذا بشعر فلان:

حـــــــدارجاً حـــــــدارجاً ســـــــبعين فرخـــــــاً دارجـــــــاً

أما القول الثاني: «ألم ترَ إلى ربك كيف فعل بالحبلى»، فيبين الخطابي أن هذا القول ساقط لأكثر من سبب:

---

(١) أي: من إلٍّ، يعني: من الله عز وجل.

١ - أما أولاً فلأنه وضح أمر النعمة، وتحدث عن أسلوب الفضل والمنّة بما يدل على الانتقام والعقوبة، فإن إخراج الجنين من بطن أمه نعمة من نعم الله، والتعبير بهذا القول: «ألم تر كيف فعل ربك»[1] إنما يأتي في مواضع الانتقام والعذاب، وهذا أمر لا يجهله ذو بصيرة.

٢ - وأما ثانياً: فليس صحيحاً أن الجنين يخرج من بين الشراسيف والحشى.

٣ - وأما ثالثاً: فليس هذا شأن المعارضة، فإن هذا الكلام إنما استرقه قائله من أسلوب القرآن ونظمه، من مثل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ ۝١﴾ [الفيل:١]، ومن مثل قوله: ﴿يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ ۝٧﴾ [الطارق:٧] ولكن أين الثرى من الثريا!!

وأما قولهم: «الفيل وما أدراك ما الفيل...» فمع أنه كان محاكاة لما جاء في كتاب الله في مثل قوله: ﴿ٱلْقَارِعَةُ ۝١ مَا ٱلْقَارِعَةُ ۝٢﴾ [القارعة:١-٢] ﴿ٱلْحَآقَّةُ ۝١ مَا ٱلْحَآقَّةُ ۝٢﴾ [الحاقة:١-٢]، إلا أنه مع ذلك ساقط، لأن مثل هذا الأسلوب يأتي في مقام التهويل، وصاحب هذا القول جاء به حيث لا تهويل، بل لا فائدة فيه كذلك، فما زاد على المشفر والذنب، وهذا أمر لا يجهله الصبيان، ويا ليته جاء ببعض الأمور المستغربة عن الفيل.

ومن الممكن أن يعارض بالبعوضة فيقال: «البعوضة ما البعوضة وما أدراك ما البعوضة» فلقد فخم صاحب الفيل وهول، ولكنه لم يأت بشيء، وما أشبهه بقول القائل:

وإني وإني ثـــــم إني وإننـــــي إذا انقطعت نعلي جعلتُ لها شِسْعاً

---

(١) ويدل عليه قوله سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۝٦﴾ [الفجر:٦]، ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ ۝١﴾ [الفيل:١].

ويبين الخطابي في أثناء الرد على هذه الترهات المعارضة المقبولة عن الأدباء والنقاد، ويذكر أنها تأتي على وجوه متعددة:

أحدها: أن يتبارى المتعارضان في شعر أو خطبة، فيأتي كل منهما بأمر جديد في وصف ما تنازعاه وتباريا فيه، ويمثل لذلك بما كان بين امرئ القيس وعلقمة الفحل في وصف الخيل، حيث افتتح امرؤ القيس قصيدته بقوله:

خليليَّ مرا بي على أُمِّ جُنْدُبِ

ثم قال في وصف سرعة الفرس:

فللزجر أهوبٌ وللساقِ دِرةٌ ... وللسَّوطِ منه وقْعُ أهوجَ مُنْعِبِ

وقال علقمة في وصف الفرس:

فَعَفَّى على آثارِهِنَّ بحاصِبٍ ... وغيبةِ شُؤْبوبٍ من الشد ملهبِ

فأدركهُنَّ ثانياً من عنانه ... يمر كمر الرائح المتحلِّبِ

وكانا قد حكما امرأة امرئ القيس، فحكمت لعلقمة بأنه أشعر من امرئ القيس، وذلك لأنه وصف فرسه بأنه أدرك الطريدة من غير أن يجهده، أما امرؤ القيس فإن فرسه ما تحرك إلا بعد ضربه أشد الضرب.

ومن هذا ما كان بين الحارث اليشكري وامرئ القيس: فعن أبي عمرو بن العلاء قال: كان امرؤ القيس ينازع كل من قيل: إنه يقول شعراً، فنازع الحارث بن التوأم فقال امرؤ القيس:

أحارِ ترى بُرَيْقاً هَبَّ وهناً

فقال الحارث:

كنار مجوسَ تَسْتَعِرُ استعاراً

فقال امرؤ القيس:

أرِقـــتُ لـــه ونـــام أبـــو شُريـــحِ

فقال الحارث:

إذا مـــا قلـــتُ قـــد هـــدأ اســـتطارا

... قال: فآلى امرؤ القيس ألا يناقض بعده شاعراً[1]

الثاني: وهناك نوع آخر من المعارضة، وهو أن يصف الشاعران شيئاً معيناً فيرتقي أحدهما على الآخر. من ذلك ما روي عن الشعبي وقد دخل على الأخطل فأنشده قوله في وصف الخمر:

وتظَـــلُّ تُنْصِـــفُنا بهـــا قَرَويـــةٌ إبريقهـــا بِرقَاعِـــهِ مَلْثُـــومُ

فـــإذا تعـــاورت الأكـــفُّ زجاجهـــا نفحـــتْ فنـــال رياحَهـــا المزكـــومُ

فقال الشعبي: أشعر منك الذي يقول (وأنشده بيتي الأعشى):

وأدكـــن عـــاتق جحـــل سِـــبْحلٍ صَـــبَحْتَ براحِـــهِ شَرْبـــاً كِرامـــا

مـــن اللائـــي حُمِلْـــنَ عـــلى الروايـــا كـــريح المســـكِ تَسْـــتَلُّ الزكامـــا

فارتقى الأعشى على الأخطل في هذا، لأن الأخطل جعل ريحها تصل إلى المزكومين، ولكن الأعشى جعلها تستل الزكام[2]

الثالث: وأعجب من هذا كله بناء الشيء وهدمه، وهو أن يقول الشاعر في معنى ثم يقول في ضده، ويمثل له بما كان من حسان رضي الله عنه في مدح الخمر وذمه، وذلك قبل إسلامه، حيث طلب منه جبلة بن الأيهم أن يذمّ الخمر فقال[3]:

---

(١) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٥٩-٦١.

(٢) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٦٤.

(٣) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٦٥.

ولـو لا ثـلاثٌ هُـنَّ في الكـأس لم يكـنْ لهـا ثمـنٌ مـن شـاربٍ حـين يشـربُ
لهـا نـزقٌ مثـل الجنـون ومصـرعٌ دَنِيٌّ وأن العقـلَ ينـأَى ويَعـزُبُ

ثم طلب منه أن يمدحها فقال:

ولو لا ثلاثٌ هن في الكأس أصبحت كـأنفسِ مـالٍ يسـتفادُ ويُطلـبُ
أمانِيُّهـا والـنفس تظهـر طيبُهـا عـلى حزنهـا والهـمُّ يُسْـلَى فيـذهبُ

الرابع: وهناك نوع آخر ليس بمحض المعارضة ولكنه نوع من الموازنة بين المعارضة والمقابلة، وهو أن نقابل بين شاعرين، قال أحدهما في شيء غير الذي قال فيه صاحبه، وذلك كأن نتأمل شعر أبي دؤاد الإيادي والنابغة الجعدي رضي الله عنهما في وصف الخيل، وشعر الأعشى والأخطل في نعت الخمر، فيقال: فلان أشعر في بابه ومذهبه الذي سلكه[1].

والخطابي في هذا كله ينطق عن حكمة ومعرفة بمذاهب الشعر وأقوال الشعراء وقواعد النقد.

رابعا: الإعجاز النفسي:

وآخر ما عرض له الخطابي في رسالته الإشارة إلى وجه من وجوه إعجاز القرآن، سكت عنه الكثيرون، وكأنه يعني به الإعجاز النفسي حيث يقول: «قلت في إعجاز القرآن وجهاً آخر ذهب عنه الناس فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم، وذلك صنيعه بالقلوب وتأثيره في النفوس، فإنك لا تسمع كلاماً غير القرآن منظوماً ولا منثوراً، إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أُخرى ما يخلص منه إليه، تستبشر به النفوس وتنشرح له الصدور، حتى إذا أَخذت حظها منه عادت مرتاعة قد عراها الوجيب والقلق،

(١) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٦٥.

وتغشاها الخوف والفرق، تقشعر منه الجلود، وتنزعج له القلوب، يحول بين النفس وبين مضمراتها وعقائدها الراسخة فيها، فكم من عدو للرسول ﷺ من رجال العرب وفتاكها أقبلوا يريدون اغتياله وقتله، فسمعوا آيات من القرآن، فلم يلبثوا حين وقعت في مسامعهم أن يتحولوا عن رأيهم الأول، وأن يركنوا إلى مسالمته، ويدخلوا في دينه، وصارت عداوتهم موالاة، وكفرهم إيماناً»[1]

تلكم هي رسالة الخطابي، ولا أشك في أننا لن نجد رسالة في حجمها مما كتبه الكاتبون تجمع ما جمعته من العلم بلا حشو ولا فضول ولا تطويل.

لقد كان الخطابي أول من فتح للدارسين هذه الأبواب الواسعة في الدراسات القرآنية، صحيح أن الجاحظ من قبل كان له السبق، ولكن حتمية التطور وواجب الإنصاف، يحتمان علينا أن نعترف بهذا الفضل لذويه. لقد كان الرماني معاصراً للخطابي، وكتب كل منهما في الإعجاز، إلا أن حديث الرماني كان عن جملة من فنون البلاغة، وألوان البديع، التي لا تخص الكلمة القرآنية وحدها، بل لا تخص الأسلوب القرآني وحده كذلك. إنما جلّها عام في الكلام العربي كله، كالمجاز والتشبيه والاستعارة وغير ذلك من الأنواع العشرة التي قسم البلاغة إليها، ولكن الخطابي وهو يكتب عن الإعجاز جعل عمود رسالته النص القرآني نفسه.

والخطابي لم يحز قصب السبق فحسب، بل لعله بَزَّ كثيراً من المتأخرين عنه، بنظرته الثاقبة الفاحصة، وطبيعته النقادة، وبصيرته النفاذة، فلقد رأيناه -كما مر معنا من قبل-، وهو يحدثنا عن عمود البلاغة، بأنه وضع كل لفظ موضعه، وأن هذا اللفظ إن استبدل بغيره ترتب عليه أمران كل منهما أسوأ من الآخر.

الأمر الأول: هو تغير المعنى إذا استعملت كلمة مكان كلمة.

---

(١) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٧٠.

الأمر الثاني: هو ذهاب رونق الجملة وروائها، فلئن كان الأمر الأول يتعلق بجوهر الكلام ومعناه، فإن هذا يتعلق بجماله وحُسْنه، هذه لمحة حرية أن يقدرها الباحثون للخطابي.

ولقد رأينا من الذين جاؤوا بعده من يقتصر على الأمر الثاني، فلا يلتفت إلا لرونق الكلمة وخفتها، دون النظر إلى المعنى الدقيق، الذي تعطيه كل كلمة، فكلمة أكل من قوله تعالى: ﴿ فَأَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ ﴾ وكلمة فاعلون من قوله سبحانه: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ ﴿٤﴾ ﴾ لم تذكرا لكونهما أخف وأقل أحرفاً من كلمتي «افترس» و«مؤدون»؛ إنما لأن المعنى الذي يُؤدَّى بهاتين الكلمتين لا يؤدى بغيرهما، وكلمة «هلك» فيها من جمال الاستعارة وبلاغتها ما لا تؤديه كلمة أخرى.

هذه دراسة لرسالة الخطابي نرجو أن تكون دراسة تحليلية وافية كافية، وإذا فرغنا من هذا المطلب الأول فإنه يبقى مطلبان الثاني والثالث التزمت بهما دراستنا لرسالة الخطابي.

الثاني: الدراسة الناقدة.
الثالث: الدراسة المقارنة.

المطلب الثاني
الدراسة الناقدة

وهذه الدراسة نسلط فيها الأضواء على مواقف العلماء والناقدين من رسالة الخطابي دون أن نذكرهم جميعاً، فإنما يعنينا أولئك الذين كان لهم رأي وكان حرياً بالدراسة لننصف الرجل من جهة، ونصحح بعض القضايا العلمية من جهة أخرى، وسنقتصر في دراستنا هذه على المحدَثين؛ لأننا لم نجد لدى الأقدمين إلا النقل لبعض عبارات الخطابي.

وكان مفترضاً أن نبدأ بالرافعي رحمه الله ولكننا لم نجد له شيئاً ذا بال عن رسالة الخطابي، وإنما أشار إليها إشارة موجزة فحسب.

١- شوقي ضيف:

ومن أوائل من نتحدث عنهم الدكتور شوقي ضيف في كتابه «البلاغة: تطور وتاريخ»، وإذا كان الكاتب قد تحدث عن الرماني حديثاً مستفيضاً يزيد على أربع صفحات، وإذا كان حديثه عن الخطابي لا يتجاوز نصف صفحة، فإن هذا من حق الرجل، لأن طبيعة بحثه تستلتزم ذلك وتقتضيه فهو يتحدث عن البلاغة، ورسالة الرماني جمعت كثيراً من القواعد البلاغية، حتى إن الذين جاؤوا بعده لم يزيدوا شيئاً يذكر على بعض الموضوعات التي ذكرها... ولكن الذي نناقش فيه الكاتب هو ما ادعاه بقوله: «والرسالة -رسالة الخطابي- بذلك لا توضح إعجاز القرآن البلاغي توضيحاً كافياً، إنما الذي يوضح ذلك حقاً أبحاث المتكلمين لدقة تفكيرهم وتعمقهم من قديم في مباحث البلاغة»[1].

إن الرسالة توضح إعجاز القرآن توضيحاً تاماً، ولكن ما ذنب الخطابي إذا كان لا يرى أن المصطلحات البلاغية وأنواع البديع تصلح وجهاً من وجوه إعجاز القرآن، وهذا ما ذهب إليه الباقلاني وهو من رؤوس المتكلمين، بل هو ما ذهب إليه عبدالجبار وهو من شيوخ الاعتزال، وهو ما ذهب إليه صاحب نظرية النظم عبدالقاهر.

لقد كان الخطابي يتحدث عن إعجاز القرآن بخاصة، فأشار إلى الاستعارة والإيجاز إشارات مقتضبة من حيث الوجه الذي أراد، وهذا لا يعيب الخطابي ولا ينقص من قدر رسالته، وكان حرياً بصاحب كتاب «البلاغة تطور وتاريخ» أن لا يطلق هذا القول إطلاقاً، وكان حرياً به كذلك أن يعطي الرجل حقه.

---

(١) ضيف، شوقي، البلاغة تطور وتاريخ، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر، ص١٠٣. وسيشار إليه عند وروده هكذا: شوقي، البلاغة تطور وتاريخ.

٢- حفني محمد شرف:

عرض الكاتب للخطابي ووصفه بأنه شهاب من شهب البلاغة العربية[١] ولكن هناك ملحوظتين لا بد أن نسجلهما على ما ذهب إليه الكاتب.

الأولى: أنكر الكاتب على الخطابي أن يصف القول بالصَّرْفَة بأنه قريب، مع أنه ظاهر الفساد والبطلان، ويتعارض مع قوله سبحانه: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ ﴾ [الإسراء:٨٨]، ولقد جلينا هذه القضية في الجانب الأول من جوانب هذه الدراسة، وخلاصة القول: أن الخطابي ينكر أن تكون الصرفة وجهاً من وجوه إعجاز القرآن، ولكن القول بالصرفة يمكن أن يكون دليلاً على صدق مدعي النبوة، فإذا قال نبي: معجزتي أن لا تستطيعوا أن تحركوا أيديكم وأنتم أصحاء وسُلبوا القدرة على ذلك، فهذا دليل على صدقه في مدعاه، ولكن أين هذا من القرآن الذي أرخى لهم فيه عِنان التحدي... ويستدل الخطابي بالآية الكريمة ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ ﴾ ولا أدري كيف أغفل الكاتب ما استشهد به الخطابي، وجاء بالآية الكريمة التي يتبادر من ذكره إياها أنها رد على الخطابي وأن الخطابي لم يذكرها، يقول:

«ويتقدم الخطابي في بحثه خطوة فيناقش فكرة الصرفة في إعجاز القرآن، ويذكر حجة القائلين بها ويعلق عليها بقوله: «فمهما كانت بهذا الوصف كانت آية دالة على صدق من جاء بها، وهذا أيضاً وجه قريب» ولسنا ندري كيف يصفه الخطابي بالقرب. مع أنه واضح الفساد، ظاهر البطلان، بل لعله أفسد ما قيل في الإعجاز، وفساده واضح من قوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن

---

(١) شرف، حفني محمد، إعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق، الجمهورية العربية المتحدة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ [الإسراء: ٨٨] ذلك لأنه يدل على طريقة التكلف والاجتهاد، والصرفة تخالف ذلك تمام المخالفة»[1]

الثانية: يقول الكاتب: «إن الخطابي لم يرتض من وجوه إعجاز القرآن أخبار الغيب، وأنباء المستقبل، ولم يوافق على ذلك»[2] والحقيقة أن الخطابي لم ينكر أن تكون أخبار الغيب وجهاً من وجوه الإعجاز، ولكنه أنكر أن يكون وجهاً عاماً، لأن أخبار الغيب ليست في الآيات جميعها، فأراد وجهاً ينتظم كل آية... والفرق بين المذهبين كبير، فهناك من يرى[3] أن أخبار الغيب لا تصلح أن تكون وجهاً من وجوه الإعجاز، وليس الخطابي من هؤلاء.

٣- الأستاذ نعيم الحمصي في كتابه «فكرة إعجاز القرآن»:

وهذا الكتاب التزم صاحبه أن يؤرخ فيه لفكرة الإعجاز -كما يقول- منذ عصر النبوة إلى أيامنا هذه، وكلما انتهى من قرن جاء بنقد وتلخيص، وهذه الطريقة لا تتسم بالدقة أو الموضوعية، فقد يكون الكتاب أُلِّف في قرن، وتوفي مؤلفه في أول قرن آخر فيعد هذا النتاج للقرن الآخر، مثال ذلك الباقلاني رحمه الله توفي في أول القرن الخامس، وفي السنين الأولى منه، وفي التحديد عام ثلاث وأربعمائة للهجرة، ومع ذلك جعله الكاتب من نتاج القرن الخامس... على كل حال منهجية المؤلف لا تعنينا نحن الآن، وإنما يعنينا الحديث عن الخطابي، يقول الكاتب:

«ونلاحظ على الخطابي أنه جمع بين أقوال مختلفة قيلت في القرآن، ولكن بعضها لا يناقض بعضاً، ويدل جمعه إياها على معرفة عميقة بجمال الكلام وبالبلاغة الحقيقية. وفهمه لها قريب مما نفهمه نحن الآن من صفات الأدب الرفيع: معانٍ

---

(١) حفني شرف، إعجاز القرآن، ص٥١.

(٢) حفني شرف، إعجاز القرآن، ص٥٢.

(٣) شاكر، محمود محمد، مقدمة الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي (فصل في إعجاز القرآن)، ص٢١، مكتبة دار العروبة، القاهرة، مطبعة دار الجهاد، الطبعة الثانية، سنة ١٩٦١م.

سامية، وأسلوب محكم جميل، وعاطفة قوية تؤثر في القلوب، وقد أنقص من صفات هذا الأدب عنصر الخيال، وربما كان يَنحلّ عنده فيدخل قسم منه في المعنى وقسم منه في الأسلوب فيكون مفهومه عن البلاغة قريباً جداً من الكمال»[1]

وهذا كلام تعوزه الدقة، فلا ندري ما هي الأقوال المختلفة التي جمع بينها الخطابي كما يقول الكاتب، نحن لم ننقد قصيدة للخطابي أو قصة أو ملحمة لنرى أيتمتع الرجل بخيال خصب أم لا يملك منه شيئاً، نحن ننقد رسالة في الإعجاز، وليس للخيال فيها صلة من قريب أو بعيد، بل الخيال يُفقِدها جوهرها.

ولم يقف الكاتب عند هذا، بل هناك يعلم الله ما هو أعجب وأغرب ولا أدري كيف يقدم عليه كاتب أخذ على عاتقه التأريخ للإعجاز تأريخاً دقيقاً، فهو يقول عند التلخيص والنقد لآثار القرن الرابع الهجري: «نلاحظ على مؤلفي هذا العصر (الرابع الهجري) ممن ذكرت آراءهم في الإعجاز آنفاً أنهم لم يأتوا بجديد في الموضوع... ثم نرى في هذا العصر ظاهرة... وهي أن الأدباء أصبحوا يؤلفون كتباً مستقلة في البلاغة تعنى بالإعجاز، وكان مؤلفوها ممن تأثروا قليلاً أو كثيراً بعلم الكلام كالواسطي والرماني والخطابي»[2]

ونقول للكاتب أولاً لم تصل إلينا رسالة الواسطي فكيف أصدرت عليه حكمك؟ وقد تُغتفر هذه، لكن الأنكى أن يدعي الكاتب أن مؤلفي هذا القرن لم يأتوا بجديد، ومن هم مؤلفو القرن، يكفي أن نذكر الرماني والخطابي، أما الرماني. فلا ينازع أحد في أن ما ذكره في رسالته من موضوعات بلاغية كان المورد والأساس لكل الذين جاؤوا بعده، بل إنهم لم يزيدوا شيئاً على بعض ما ذكره الرماني، كالتشبيه والإيجاز، وما ذكره من أمثلة تفصيلية في الاستعارة... وأما الخطابي فلقد تحدثنا عن

---

(١) الحمصي نعيم، فكرة إعجاز القرآن منذ البعثة النبوية حتى عصرنا الحاضر، ص٦٥، قدم له محمد بهجة البيطار، مؤسسة الرسالة، الطبعة ٢، سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

(٢) الحمصي، فكرة إعجاز القرآن، ص٦٦.

رسالته من قبل، أفيجوز بعد ذلك أن يلقى القول مجازفة فيقال: إن مؤلفي هذا القرن لم يأتوا بجديد؟!... إن الجدة كل الجدة في تأليف هذا القرن... ولكن عفا الله عنا جميعاً.

ثم إن الخطابي لم يظهر تأثره في رسالته بعلم الكلام ظهوراً جلياً -كما يقول الكاتب- بل ظهر فيها أديباً لغوياً ناقداً، إلى جانب معرفته في التفسير والحديث.

٤- د. بنت الشاطئ:

ولبنت الشاطئ أكثر من ملحظ على الخطابي.

١- منها أن الخطابي يفصل بين اللفظ والمعنى، وهي تشير[١] إلى ما ذكره الخطابي من أجزاء الكلام التي يقوم بها من لفظ ونظم ومعنى، وإلى ما أشار إليه من أن عمود البلاغة أن يختار للمعنى اللفظ الأخص به، وأن عدم اختيار اللفظة المناسبة ينشأ عنه إما تغيير المعنى، وإما ذهاب الرونق، وقد شرحنا هذا من قبل.

ونحن إذا عرفنا ما قصده الخطابي بالمعاني سهل الأمر، ولعل الكاتبة إنْ تأملت كلام الخطابي تتفق معنا في دقة مذهبه فالمعاني التي يقصدها الخطابي هي تلك الموضوعات القرآنية المتعددة تشريعاً وعقيدة وأخلاقاً وأخباراً، والأمر في هذه كما قاله الخطابي أشد مراساً من الألفاظ.

٢- ومنها: أن الخطابي يستدل على ما ذهب إليه وهو يرد الاعتراضات على بعض العبارات القرآنية «بما نقل في عصر التدوين من فصيح كلام العرب»[٢] والأصل -كما تقول- أن نستشهد بالقرآن على صحة غيره من الكلام، لا أن نستشهد بالكلام على صحة القرآن. وهذه أريحية ولفتة طيبة، ولكن الخطابي لم يخرج عن سنن غيره من العلماء في الاستشهاد بأقوال العرب من الأوائل، والشعر ديوان

---

(١) بنت الشاطئ، الإعجاز البياني، ص٨٩.

(٢) بنت الشاطئ، الإعجاز البياني، ص٩٠.

العرب كما تعلم الكاتبة، بل هي جعلت أكثر من نصف كتابها «الإعجاز البياني» حديثاً عن مسائل نافع ابن الأزرق.

الخطابي -إذن- ليس بدعاً من العلماء، ثم إن الخطابي لم يصحح الآية من أجل بيت من الشعر، وإنما أراد أن يقيم الحجة على المعترضين بسلاحهم نفسه، فهم يقولون: إن هذه اللفظة لم تعرفها العربية، فيقول لهم: لا، لقد عرفتها العربية، وقال الأوائل فيها كذا وكذا، فأي غض وغضاضة في ذلك؟!

٥- عبدالرؤوف مخلوف:

وفي حديثه عن الخطابي يبدي ملحوظتين اثنتين:

أولاهما: أن الخطابي حينما تحدث عن عناصر الكلام: اللفظ والمعنى والنظم يقول: «ومعاناة المعاني أشد لأنه نتاج العقول وولائد الأفهام» يعترض الكاتب على هذه العبارة بقوله: «والذي أراه في قضية اللفظ والمعنى ألا نفصل بينهما فكلاهما كوجهي قطعة النقود لا يأتي أحدهما منفصلاً عن صاحبه، وإنما اللفظ للمعنى والمعنى للفظ، وصدق الذي قال: «اللفظ والمعنى كشقي المقص لا يدري أيهما أقطع»[1]».

ونظن أن هذه إنما نقلها الكاتب عن بنت الشاطئ، وقد تحدثنا عنها هناك.

وثانيهما: ما ذكره الخطابي رداً على الاعتراض الرابع الذي مر معنا من قبل في القسم الأول من هذه الدراسة وهو عدم اشتمال كل سورة على موضوع واحد، فقد ذكر الخطابي الحكمة من اشتمال السورة على موضوعات متعددة، يقول الكاتب: «وعندي في ذلك التوجيه نظر، لأنه يُفهم منه ألا ترابط بين المعاني التي تأتي في السورة الواحدة، وهذا بخلاف ما نحس ونلمس من تشابك المعاني وتتابع الأفكار،

---

(١) مخلوف، عبدالروؤف، الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن، دراسة تحليلية نقدية، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٣، ص٤٩.

وإسلام بعضها بعضاً إسلاماً تتوثق به الآيات وتتأكد به وحدة السورة. وهو هو ما عني الباقلاني بدرسه والتأكيد عليه في سورة الإسراء وهو ما يسمى بالعلاقة، ولو كان الأمر على ما ذهب إليه الخطابي ما كان ثمة شيء يمنع من تغير ترتيب الآيات في السورة الواحدة بتقديم بعضها على بعض أو إسقاط بعضها ولا قائل بهذا»[1]

ولا أدري من أين جاء الكاتب بهذا، وكيف فهم من الخطابي هذا الفهم، إن الخطابي لا يمكن أن يدعي أن السورة أشلاء ومزق تشتمل على موضوعات بعيد بعضها عن بعضه، كل الذي قال: إن الموضوعات في السورة الواحدة جاءت لحكمة، وسواء كانت هذه الموضوعات تشكل وحدة موضوعية في السورة، وهو ما ذهب إليه بعض الكاتبين أو كثير منهم، أم كانت موضوعات متصلاً بعضها ببعض، كما يرى بعض العلماء، على كل حال الخطابي لا يُفهم من كلامه الذي قاله ما فهمه الكاتب، كيف وهو الذي يذكر أن النظم هو ما يتم به الإعجاز، وتعاطيه من أصعب الأمور وأشدها، والنظم لا يشمل الجملة الواحدة فحسب، بل يشمل السورة كذلك.

نحن لا نريد أن نتكلف في فهم كلام الخطابي، لكنا كذلك لا نود أن نقوّل الرجل ما لم يقل، ونحمِّل كلامَه ما لم يحمل، ومما يرد به على الكاتب ما رد به الخطابي على الذين يزعمون أن السورة القرآنية خالية من جودة السبك وحُسْن السرد وهو ما ذكرناه في الجانب الأول من هذه الدراسة.

٦- محمد بركات حمدي أبو علي في كتابه «إعجاز القرآن»:

والكاتب تحدث في هذا الكتاب عن ثلاث رسائل في الإعجاز: الخطابي والرماني والجرجاني.

---

(١) خلوف، الباقلاني وإعجاز القرآن، ص٤٦٩.

١- يقول الكاتب: «ويرفض الخطابي قول القائلين: إن القرآن معجز للخلق ممتنع عليهم الإتيان بمثله على حال، وهذا ما أشار إليه النظام (ت٢٢٠هـ) باسم الصَّرْفَة»[١].

ولكن الذي نفهمه من كلام الخطابي أنه يؤكد هذه العبارة ولا يرفضها، فالقرآن معجز للخلق حقاً، ممتنع عليهم الإتيان بمثله بكل حال، هذه العبارة يؤكدها الخطابي وغيره، وليست هي القول بالصرفة، بل القول بالصرفة هو تجريد القرآن من أن يكون معجزاً، وإنما صُرِفَ القوم لسبب خارج عن القرآن ونظمه، وهذه عبارة الخطابي: «فأما أن يكون قد نقبت في النفوس نقبة بكونه معجزاً للخلق ممتنعاً عليهم الإتيان بمثله على حال فلا موضع لها، والأمر في ذلك أبين من أن نحتاج إلى أن ندل عليه بأكثر من الوجود القائم المستمر على وجه الدهر، من لدن عصر نزوله إلى الزمان الراهن الذي نحن فيه»[٢]... وهذه العبارة لا تحتمل غير معنى واحد وهو ما قلته آنفاً.

٢- يقول الكاتب: «برز في دراسة الخطابي أثر المنطق الذي ساعده على تقسيم موضوعه، وإن كان لا يقحم النظرات الفلسفية والمقاييس المنطقية في دراسته، بل يأخذ منها ما يعين في توضيح فكرته وحُسْن عرضها[٣]... يعالج الخطابي قضاياه بذوق أدبي يحيطه بروح المناطقة، الذين يربطون النتائج بالأسباب، وينتفع بمنهج الفلاسفة في عرض قضاياه من غير جفاف أو صعوبة»[٤].

وهذه رسالة الخطابي بين أيدينا لا نلمس فيها أي أثر للمنطق من قريب أو بعيد، حتى إننا لم نجد أي مصطلح من مصطلحات المناطقة، بل كان الخطابي في

---

(١) أبو علي، محمد بركات حمدي، في إعجاز القرآن الكريم، ص٩٩، مؤسسة الخافقين، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

(٢) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٢١.

(٣) أبو علي، في إعجاز القرآن، ١٠٨.

(٤) أبو علي، في إعجاز القرآن، ص١١٤.

رسالته عالماً لغوياً أديباً بيانياً، وناقداً حاذقاً بعيداً كل البُعد عن أسلوب المناطقة ومصطلحات الفلاسفة.

يستدل الكاتب على ما ذهب إليه من تأثر الخطابي بالمنطق بما ذكره عند قوله سبحانه ﴿أَنِ ٱمْشُوا۟ وَٱصْبِرُوا۟ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمْ﴾ [ص:٦] وهو يرد اعتراض المعترضين ويبين اختيار الكلمات القرآنية على غيرها، وقد ذكرناه من قبل.

وهذا الذي ذكره الخطابي يدل على ما للرجل من سعة اطلاع، وفضل معرفة في قضايا اللغة، والفروق الدقيقة بين الكلمات، وما تعطيه كل كلمة من معنى خاص بها، صحيح أنه يدل على ذوق أدبي كما ذكر الكاتب، ولكنه يدل مع هذا الذوق الأدبي على غزارة العلم ودقة الفهم، وليست دقة المنهج وصحة التفكير وقوة الربط وصحة الاستنتاج، وقفاً على الفلاسفة والمناطقة، بل هذه جميعها سمة علمائنا من عرف المنطق ومن لم يعرف.

والحق أن ليس للمنطق والفلسفة أثر في رسالة الخطابي من قريب أو بعيد.

وما ذهب إليه الكاتب في كثير من موضوعات الكتاب بحاجة ماسة إلى مناقشة والذي يعنينا الآن حديثه عن رسالة الخطابي.

٣- يستدل الكاتب على أن الخطابي كان يتحرج من تفسير كتاب الله تعالى، بما ذكره وهو يرد اعتراض المعترضين على قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ ۝٤﴾ [المؤمنون:٤] حيث قال الخطابي: «ويريد -والله أعلم- والذين هم للأعمال الصالحة والأفعال الزاكية فاعلون»[1] ونحن لا يعنينا الآن كون الخطابي يتحرج أو لا يتحرج، لكن الذي يعنينا أن عبارة الخطابي لا تدل على ما ذهب إليه الكاتب، ولعل الكاتب فهم هذا التحرج من قول الخطابي - «والله أعلم»، وهذه الكلمة اعتاد أئمتنا

(١) أبو علي، في إعجاز القرآن، ص١١١.

قولها، وهي تدل على أدب وتواضع وخشية، وأهم ما في الأمر أن الكاتب بتر كلام الخطابي، بيان ذلك:

إن الخطابي وهو يرد الاعتراض على الآية الكريمة ذكر قولين اثنين:

الأول: أفضلية كلمة (الفعل) على غيرها مثل الأداء، والإعطاء، وهو الذي ارتضاه، وأطال الكلام فيه.

والثاني: وقد صدّره بكلمة: وقيل التي حذفها الكاتب وهي صيغة تدل على التمريض والتضعيف، وهذه لا تدل عى تحرج الرجل، بل تدل على ما له من معرفة وباع ويد في تفسير الكتاب العزيز، فلقد أجاد فيما ارتضاه، وجاء بصيغة التضعيف فيما هو دون ذلك.

قال الخطابي: «وقد قيل: إن معنى الزكاة ها هنا العمل الصالح الزاكي...»[1].

٤- قال الكاتب عن الخطابي: «قليلُ الاستشهاد بالشعر وكأنه بذلك يحقق ما أشار إليه هو في عنوان رسالته: بيان إعجاز القرآن»[2].

ونقول: أولاً لا صلة بين العنوان وبين قلة الاستشهاد بالشعر، فالباقلاني سمى كتابه إعجاز القرآن، وقد أكثر فيه من الشعر، هذا أولاً.

وأما ثانياً: فإن الرجل لم يكن قليل الاستشهاد بالشعر في رسالته، فرسالته هي أكثر الرسائل الثلاث[3] استشهاداً بالشعر.

ففي أولها يذكر أبيات ذي الرمة وما نحله جرير، ثم يستشهد بالشعر عند رده اعتراضات المعترضين، عند قوله تعالى: ﴿ فَأَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ ﴾ [يوسف:١٧]، ﴿ ذَٰلِكَ

---

(١) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٤٥.

(٢) أبو علي، في إعجاز القرآن، ص١١٣.

(٣) أعني الخطابي والرماني والجرجاني.

﴿كَيْلٌ يَسِيرٌ ﴿٦٥﴾﴾ [يوسف:٦٥] وقوله: ﴿أَنِ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَىٰ آلِهَتِكُمْ﴾ [ص:٦] وقوله: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴿٨﴾﴾ [العاديات:٨] ﴿قُلْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ رَدِفَ لَكُم﴾ [النمل ٧٢] وكما يستشهد بالشعر عند حديثه عن التكرار، ويكثر من الاستشهاد بالشعر عند حديثه عن المعارضات مما يدل على معرفة الرجل وسعة اطلاعه، ورسوخ قدمه.

وهذا الاستشهاد كله كان في رسالته، وهي صغيرة الحجم إذا قيست بغيرها.

٥- في كلامه في الفصل الأخير الذي عقده للمقارنة بين الرسائل الثلاث يقول الكاتب:

أ- ثم بعد ذلك يهتم الخطابي في رسالته «بيان إعجاز القرآن بقضية الصرفة»، ويعرض لها في شيء من التفصيل أكثر من الرماني والجرجاني وإن لم يهملاها... ثم إن عبارة عبدالقاهر في «قضية الصَّرْفة» آدبُ وأدقُّ من عبارة زميليه، إذ يقول: «إن القائلين بالصرفة لهم حجة، وفي أنه نقصان قد حدث في فصاحتهم من غير أن يشعروا به» بينما الرماني والخطابي قالا: «قد صرف الله القوم عن معارضته».

ب- «أكثر الخطابي من الحديث عن وجوه الإعجاز الأُخر» التي ذكرناها آنفاً وساق الأمثلة حولها بطريقة لافتة، أكثر مما بدت عند زميليه (الرماني والجرجاني).

ج- «يتفق الخطابي مع الرماني في مراتب البلاغة، وهي أنها في ثلاث طبقات عليا ووسطى ودنيا».

د- «اهتم عبدالقاهر بالشواهد، والوسائل التي تعينه على ما يريد قوله أكثر من الرماني والخطابي.

هـ- عدم إكثاره من الدراسة التطبيقية، قياساً بدراسة الرماني والخطابي، وله عذره في ذلك، لأنه متأخر في دراسته عن الرماني والخطابي، قد لاحظ اهتمامهما بالشواهد القرآنية من الناحية التطبيقية، فلهذا وجد أن يقوم بإبراز الدور النظري،

فكان ذلك، وهذا الذي دعاه إلى هذا العمل أن دراسة الباقلاني في «إعجاز القرآن» كانت تطبيقية لآيات من القرآن ولنصوص من الشعر»[1].

وسامح الله الأخ الكاتب، فحديث الخطابي عن الصرفة لا يبلغ الصفحة الواحدة، أما حديث الجرجاني في «الرسالة الشافية» فقد استغرق جلّ الرسالة تقريباً.

وتلك قضية بدهية. وإذا كانت هذه ناتجة عن سهو من الكاتب، فإن مما نعجب له قول الكاتب: إن عبارة عبدالقاهر «كانت آدبُ وأدقُّ من عبارة زميليه» ويقتطع عبارة لعبدالقاهر وهي قوله: «إن القائلين بالصرفة لهم حجة، وفي أنه نقصان قد حدث في فصاحتهم من غير أن يشعروا به» ومع أن المقارنة ينبغي أن تكون بين الخطابي والجرجاني فحسب، لأن الرماني لا ينكر القول بالصَّرْفَة، أقول: ومع هذا فإنا لا نرى أن لهذا التفصيل مكاناً هنا، فالكلُّ في الأدب سواء، وإن كانت عبارة عبدالقاهر أشد قسوة، فهو يضيق الخناق على القائلين بالصرفة ويضطرهم إلى أضيق المسارب، وهذا ما جعل الحديث عن الصرفة يستغرق جلّ رسالة الرجل كما أشرنا من قبل.

أما ما استشهد به الكاتب من عبارة الجرجاني على كونه آدب من غيره فغير مسلَّم له، فما أبعد الفرق بين ما أراده الجرجاني من عبارته وبين ما فهمه الكاتب، وإحقاقاً للحق نبين أن عبارة الجرجاني ليست كما نقلها الكاتب، وهذه هي عبارة الجرجاني: «فإن قالوا: إنه نقصان حدث في فصاحتهم من غير أن يشعروا به. قيل لهم: فإن كان الأمر كذلك، فَلَمْ تَقُمْ عليهم حُجَّة»[2].

---

(١) أبو علي، في إعجاز القرآن، ص١٤٩-١٥٠.

(٢) الجرجاني، أبو بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن الجرجاني، (ت٤٧١هـ/ ١٠٧٨م) الرسالة الشافية، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص١٤٧.

وإذا كانت عبارة الجرجاني تختلف من حيث اللفظ عما نقله الكاتب، فإنها من حيث المعنى أكثر اختلافاً، فعبارة الكاتب توهم أن الجرجاني قد اعترف بأن للقائلين بالصرفة حجة في قولهم ذلك، ولكن ما قصد إليه الجرجاني شيء بعيد عن هذا كل البُعد، وخلاصة ما يريده الجرجاني: أن القول بالصرفة يلزم منه وينبني عليه أن تكون فصاحة القوم قد نقصت بعد تحدي النبي ﷺ، وبعد نزول القرآن، نقصت عما كانت عليه قبل التحدي وقبل نزول القرآن، وأن يكونوا هم قد علموا هذا النقص، فإن قالوا: لِـمَ لا يكون النقص في بلاغتهم حدث دون أن يشعروا به؟ قيل لهم: إن كان الأمر كذلك، أي: إن كان قد حدث نقص في بلاغتهم ولم يشعروا به فلن تقوم عليهم الحجة بالقرآن لأنهم فقدوا تمييز جيد الكلام من غيره.

أ- الجرجاني -إذن- لم يقل: إن للقائلين بالصرفة حجة، ولن نستطيع أن نسترسل في شرح كلام الجرجاني، ونرجو أن يكون لذلك موضع آخر.

ب- إن الخطابي لم يكثر من ذكر وجوه الإعجاز كما أكثر الرماني، فالرماني عد سبعة أوجه لإعجاز القرآن، وذكر للبلاغة عشرة أقسام، أما الجرجاني فلا ينبغي أن تشمله هذه المقارنة لما سنعلمه فيما بعد.

ج- لا صلة البتة بين ما ذكره الرماني من أقسام البلاغة، وبين ما ذكره الخطابي، فالرماني يقسم البلاغة من حيث علو طبقتها وجودتها، فهناك البلاغة الدنيا والعليا وما بينهما، ولكن الخطابي قسم أجناس الكلام إلى الفخامة والعذوبة أو الجزالة والسهولة وما بينهما، وهذه قد تكون في أعلى مراتب البلاغة، وقد تكون فيما دون ذلك.

د- لم نرَ في رسالة الجرجاني اهتماماً بالشواهد والوسائل أكثر من صاحبيه، كما أن عبدالقاهر لم يلتزم الجانب النظري لسبق صاحبيه له، أو لأن الباقلاني كفاه مؤونة هذا العمل التفصيلي والتطبيقي، كل ما في الأمر أن الجرجاني كتب رسالته الشافية كما ذكر هو في أولها لإثبات عجز العرب.

هدفه من الرسالة -إذن- بختلف عن هدف صاحبيه السابقين له، فهدف الرماني والخطابي بيان جهات الإعجاز وأوجهه، وهذا ما تشهد به رسالتاهما، ولكن الجرجاني لم يقصد هذا الغرض... لماذا؟ لأنه استوفى الحديث عنه في كتابه «دلائل الإعجاز».

الجرجاني -إذن- لم يكتب الرسالة الشافية لبيان أوجه الإعجاز كما فعل الخطابي والرماني، وإنما كتبها لإثبات عجز العرب وإعجاز القرآن... أما بم كان هذا الإعجاز وما هي وجوهه، فهذا ما يتكفل به كتاب الدلائل.

هذه آراء في رسالة الخطابي، ولكن أقصى ما وُجِّهَ إلى الرجل الادعاء بأن القرآن ليس في البلاغة سواء، بل بعضه أبلغ من بعض، والذين رموا الخطابي بهذه التهمة استندوا إلى قوله رحمه الله ، وقد قسم أجناس الكلام إلى البليغ الجزيل، والقريب السهل، والجائز الرسل، وقال: «فالقسم الأول: أعلى طبقات الكلام وأرفعه، والقسم الثاني: أوسطه وأقصده، والقسم الثالث: أدناه وأقربه»[1] ففهموا من كلمة: الأعلى والأدنى التفاوت وعدم التساوي في الأبلغية، والذين عابوا الخطابي هم من المحدَثين، وهم كثُر ولعل بعضهم أخذ عن بعض.

وأول هؤلاء الأستاذ عبدالكريم الخطيب في كتابه «إعجاز القرآن» حيث يقول: «ونحن لا نوافق الخطابي على رأيه هذا في الترتيب الذي رتب فيه درجات الكلام، فجعل الرصين الجزل أعلاه، وجعل الفصيح القريب السهل في درجة دون هذه الدرجة.

فهذا الإطلاق في تفضيل الرصين الجزل دائماً على الفصيح القريب السهل لا يستقيم أبداً مع البلاغة، ولا يجيء على شرطها وهو المطابقة لمقتضى الحال... فليس

---

(١) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٢٦.

الرصين الجزل محموداً في مقام يقتضي اللين والسهولة، كما أن اللين السهل ليس محموداً في حال تقتضي الرصين الجزل»[1]

ومن الذين اقتفوا أثره الدكتور أحمد العمري في كتابه «مفهوم الإعجاز حتى القرن السادس الهجري»[2]، أما الدكتورة بنت الشاطئ فقد ذكرت هذه القضية دون جزم حيث قالت: «والعبارة موهمة قد يفهم منها أن في القرآن ما هو من الدرجة العليا في البلاغة وفيه ما هو من أوسطها وأدناها»[3]. وهذا كلام جيد من الكاتبة ليتها وقفت عنده لكانت منصفة فيما ذهبت إليه، ولكنها خرجت عن فحوى هذه العبارة ومفهومها، عند حديثها عن الرماني حيث قالت: «والبلاغة عند الرماني على ثلاث طبقات عليا ووسطى ودنيا، فما كان أعلى طبقةً فهو معجز، وهو بلاغة القرآن، وما كان دون ذلك فهو ممكن كبلاغة البلغاء من الناس على خلاف ما ذهب إليه أبو سليمان الخطابي من أن بلاغة القرآن تحوز هذه البلاغات في طبقاتها الثلاث»[4]... فها هي الكاتبة تجزم بأن الخطابي ذهب إلى أن القرآن ليس سواء في البلاغة فهي تتفق مع الأستاذ الخطيب فيما ذهب إليه.

واقتفى أثر بنت الشاطئ الدكتور محمد بركات الذي حاول أن يوفق بين كلام الخطابي وكلام بنت الشاطئ حيث قال:

في تعليق بنت الشاطئ ما يومئ إلى عدم قطعها بالرأي حول قول الخطابي الآنف الذكر، وذلك لقولها: والعبارة موهمة قد يفهم منها، وأعتقد أن ابنة الشاطئ قد توافقني في هذا الفهم. وهي العارفة لدقائق العربية وأسرارها في الاستخدام، إذ

---

(١) الخطيب، عبدالكريم، إعجاز القرآن في دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية، ومعاييرها، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، سنة ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م، ص١٦٤.

(٢) العمري، أحمد جمال، مفهوم الإعجاز القرآني حتى القرن السادس الهجري، ص٦٧، دار المعارف، القاهرة.

(٣) بنت الشاطئ، الإعجاز البياني، ص٩٠.

(٤) بنت الشاطئ، الإعجاز البياني، ص٩٢.

إن (قد) إذا سبقت المضارع لا تفيد القطع بخلاف دخولها على الفعل الماضي الذي تفيد القطع به.

وعندما دعمت الباحثة الفضلى رأيها بدليلين، فليس ذلك إلا لحرصها على بيان الإعجاز القرآني، والابتعاد به عن كل ملحظ دون مستواه، وتربأ به عن كل خدش يؤثر في صورته وهذه فضيلة نعرفها لدى الباحثة في دراساتها القرآنية والبلاغية ونقر لها بها.

ولكننا مع هذا وذاك ومن خلال معايشتنا ودراستنا لنصوص رسالة الخطابي من أولها إلى آخرها، ما لمسنا أنه يلفت إلى أي معنى يخرج به عن خدمة الإعجاز القرآني، وما أظنه أردف الحديث عن مراتب الكلام إلا لأمرين:

أولهما: إن هذه المراتب في بلاغة الكلام، وهي العليا والوسطى والدنيا، وتكون في كلام البشر، خاصة أنه بصدد المقابلة بين كلام الله تعالى وكلام البشر، وإن كانت بنت الشاطئ لا ترى أن تعقد المقارنة بين كلام الله تعالى وكلام البشر لعدم توافر الشروط ونحن معها في ذلك.

الآخر: إن المعاني العليا والوسطى والدنيا في بلاغة القرآن، لا لتفاوت المراتب في القرآن والأفضلية فيه، بل لإبراز فضيلة له، في أن القرآن الكريم فيه من مستويات المعاني، ما يفهمه عالي الثقافة، ومتوسطها من القوم، وفي القرآن من المستويات ما يفهمه دون ذلك فصاحة وبياناً من الطبقة الوسطى.

وهذا الفهم له ما يؤيده من واقع الحياة، إذ يفهم معاني القرآن الفصحاء من القوم ومن هم دون ذلك فهماً وعلماً، إن لم يستطيعوا أن يفصحوا عما في نفوسهم من فهم وتأثر وإعجاب[1].

---

(١) أبو علي، في إعجاز القرآن، ص١١٨.

ونحن إذ نشكر للكاتبين دفاعهم عن القرآن، وللأخير دفاعه عن الخطابي فإنّ الإنصاف والأمانة العلمية يحتمان علينا أن نقرر الأمور التالية:

أولاً: نحن مع الكاتب بأن بلاغة القرآن جاءت في أعلى طبقة من طبقات البيان، وهي نسق واحد في ذلك كله. والخطابي قبلنا جميعاً قرر هذه القضية، حينما ذكر أن القرآن يشتمل على أفصح الكلمات، وأصح المعاني في أحسن نظام. ولقد شرحنا عبارة الخطابي من قبل. وذكرنا هناك أن الخطابي يعني بقوله هذا أن أسلوب القرآن اشتمل على هذه الأنواع الثلاثة. فالجزل أقواها وأعلاها، والسهل أقربها وأدناها، والجائز أوسطها، وليس معنى الدنو في عبارة الخطابي النزول، إنما الذي يعنيه الخطابي أن هذه الأقسام تأتي حسب الموضوعات المتحدَّث عنها فقد يتطلب الموضوع الكلام الرصين الجزل، وقد يقتضي الجائز الطلق الرسل، وقد يتطلب الفصيح القريب السهل، وليس الأخير في الموضوع الذي استعمل فيه بأقل بلاغة من الجزل في الموضوع الذي استعمل فيه، فهذه الأساليب ليس بعضها أبلغ من بعض، إنما كل أسلوب يحوز على قصب السبق في موضعه الذي جاء فيه.

أما الأمر الثاني: الذي أشارت إليه الكاتبة من أن الجزالة والسهولة لا يجتمعان في سورة واحدة، والتحدي كان بسورة، فهذا لا نوافقها عليه، ولِمَ لا يكون الكلام الواحد جامعاً بين الجزالة والعذوبة. وهذه من خصائص الأسلوب القرآني. يقول الدكتور محمد رجب البيومي:

«وتسألني أتجتمع الجزالة والسلاسة معاً في موضع واحد؟ فأقول لك: نعم، وهذا ما حام حوله ابن الأثير دون أن يقع عليه، إذ قال في بعض ما سبق الاستشهاد به: «ولست أعني بالجزل من الألفاظ أن يكون وحشياً متوعراً عليه عنجهية البداوة بل أعني بالجزل أن يكون متيناً على عذوبته في الفم. ولذاذته في السمع، وكذلك لست أعني بالرقيق أن يكون ركيكاً سفسفاً، وإنما هو اللطيف الرقيق الحاشية الناعم الملمس» وهو قول تعلم منه أن الرجل قد حَوَّم ولم يقع، حوم حين قال: «أن يكون

متيناً على عذوبته في الفم ولذاذته في السمع» ولم يقع؛ لأنه لم يقل: إن الجزالة والرقة معاً وليدة الموضوع المتحدَّث عنه، وقد يكون من الموضوع ما يتطلب الهدوء والانفعال معاً في وقت واحد، فيلزم كاتبه أن يصدق في النقل عنه صدوداً وانفعالاً، حيث يرق حين يلمس جانب الهدوء، ويقوَى ويجزل حين يصور حدة الانفعال، وقد يكون الحديث عن هدوء الخاطر، وحدة الانفعال مما يقال عن البشر إذا صدروا عن عواطفهم الذاتية، أما كلام الله عز وجل فأعلى وأقدس من أن نرجع به إلى مقياس بشري دون شك، غير أنا نقول: إن المواقف التي يتعرض القرآن لتصويرها، منها المواقف الصاخبة التي تتطلب المواءمة في التعبير عنها فتنحو منحى الجزالة، ومنها المواقف المشرفة الهادئة التي تتطلب المواءمة في التعبير عنها فتنحو منحى الرقة»[1].

ثالثاً: إن تقسيم الرماني للبلاغة يختلف تماماً عن تقسيم الخطابي، وليس كما فهمت الكاتبة... إن الجهة منفكة بين الرجلين -كما يقولون- فالرماني قسم البلاغة إلى طبقات: عليا ووسطى ودنيا، ولا شك أن بلاغة القرآن هي العليا، أما الخطابي فلم يفعل فعل الرماني، وإنما قسم أجناس الكلام كما قال هو إلى جزل وسهل وما هو بينهما، وهذه الأقسام جميعها قد تكون في البلاغة العليا أو في الوسطى أو في الدنيا.

تقسيم الرماني للبلاغة من حيث الجودة والإتقان، لكن تقسيم الخطابي لأجناس الكلام من حيث متانته وسهولته، وهذا ما قاله الخطابي نفسه في أكثر من موضع منها قوله: «فحازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه الأقسام حصة،

---

(١) البيومي، محمد رجب، البيان القرآني، مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، الكتاب الواحد والثلاثون، دار النصر للطباعة، ص٥٠.

وأخذت من كل نوع من أنواعها شعبة، فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعذوبة»[1]

وهذه خير شاهد على أن الخطابي لم يدر في خلده البتة أن في القرآن بليغاً وأبلغ، وأن بعض القرآن أبلغ من بعض. كيف وهو الذي يقول: إن القرآن اشتمل على أفصح الألفاظ في أصح المعاني في أحسن النظوم.

أراد الخطابي أن بلاغة القرآن جمعت السهولة مع المتانة، والجزالة مع السلاسة، فكلمة (الدنو) التي ذكرها الخطابي لا تعني النزول وعدم الجودة، إنما تعني السهولة والعذوبة كما أن كلمة العلوّ تعني الفخامة والقوة.

لقد قُوِّلَ الرجلُ ما لم يَقُلْ، وحُمِّل كلامه ما لم يحمل.

أما مناقشتنا للدكتور محمد بركات فنقول له:

أولاً: إن للكاتبة رأيين اثنين متناقضين: أحدهما ما ذكرته وهي تتحدث عن رسالته حيث قالت: «والعبارة موهمة» والآخر: ما جزمت به عند حديثها عن رسالة الرماني وهو أن بلاغة القرآن متفاوتة.

ثانياً: ما ذكره من أن (قد) إذا سبقت الفعل المضارع لا تفيد القطع، قول لا ينبغي أن يؤخذ على عمومه، بل في الكلام البليغ لا يستقيم، وخير شاهد كتاب الله. يقول تعالى: ﴿لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا ۚ قَدْ يَعْلَمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا ۚ﴾ [النور:٦٣]، ويقول: ﴿۞ قَدْ يَعْلَمُ ٱللَّهُ ٱلْمُعَوِّقِينَ مِنكُمْ﴾ [الأحزاب:١٨]، ويقول سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِى وَقَد تَّعْلَمُونَ أَنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ ۖ﴾ [الصف:٥]، ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ ۖ ...﴾ [الأنعام:٣٣].

---

(١) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٢٦.

ثالثاً: أما ما علل به الكاتب كلام الخطابي من أن هذه الأقسام تكون في كلام البشر، فهذا كلام يرده الخطابي نفسه إذ قال: «وقد حازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه الأقسام حصة، وأخذت من كل نوع من أنواعها شعبة»[1]

وأغرب من هذا وأعجب تعليله الآخر حيث جعل هذه الأقسام الثلاثة لا لتفاوت مراتب القرآن ولا لفضيلة فيه، بل لأمر آخر وهو أن مستويات المعاني في القرآن يفهمها بلغاء الناس وأواسطهم، ومن هم دون ذلك.

وهذا لا يقصده الخطابي يقيناً، صحيح أن أسلوب القرآن يمتاز بأنه يرضي الخاصة والعامة معاً، ولكن لا صلة لهذا بالجزالة والعذوبة، فربما يكون الكلام جزلاً ويفهمه الخاصة والعامة كذلك، وربما يكون سهلاً ويرضي جميع مستويات الناس، ذلك أن الفخامة ليست هي الغرابة في القول، حتى تكون لفئة خاصة، وليست العذوبة قولاً مبتذلاً.

ولقد أشار الخطابي إلى هذا، ومن بعد الخطابي جاء ابن الأثير فبيّن ذلك بياناً شافياً، يقول:

والألفاظ تنقسم في الاستعمال إلى جزلة ورقيقة، ولكل منهما موضع يحسن استعماله فيه، فالجزل منها يستعمل في مواقف الحروب وفي قوارع التهديد والتخويف، وأشباه ذلك.

وأما الرقيق منه فإنه يستعمل في وصف الأشواق، وذكر أيام البعاد، وفي استجلاب المودات، وملاينات الاستعطاف وأشباه ذلك، ولست أعني بالجزل من الألفاظ أن يكون وحشياً متوعراً عليه عنجهية البداوة، بل أعني بالجزل أن يكون متيناً على عذوبته في الفم ولذاذته في السمع، وكذلك لست أعني بالرقيق أن يكون ركيكاً سفسفاً، وإنما هو اللطيف الرقيق الحاشية الناعم الملمس، كقول أبي تمام:

---

(١) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٢٦.

نـــاعمات الأطـــراف لـــو أنهـــا تُلـــ ـــبسُ أغنـــت عـــن المـــلاء الرقـــاقِ[1]

وعلى هذا فليست هذه الأجناس تابعة لمستويات الناس، إنما يحددها الموضوع المتحدث عنه، فقد تقتضي طبيعة الموضوع أن يكون الحديث جزلاً قوياً، وقد يتطلب الموضوع أن يكون الحديث سهلاً رقيقاً، وقد أشرنا إلى هذا من قبل.

المطلب الثالث

الدراسة المقارنة

هدفنا من هذه الدراسة مقارنة دراسة الخطابي بالدراسات التي جاءت بعده ممن كتبوا في الإعجاز... ذكر الخطابي في جهات الإعجاز اللفظ والنظم والمعنى، ووجهاً آخر هو تأثير القرآن في النفوس، ونحن إذا استقرينا واستقصينا ما كتبه التالون للخطابي الأقدمون والمحدَثون فإننا لا نجدهم يخرجون عن هذه الأوجه، ومن أوائل هؤلاء الرماني (ت٣٨٦هـ) الذي كان معاصراً للخطابي، وسندع الحديث عنه الآن لأسباب نذكرها فيما بعد.

ويلي الرماني الباقلاني في كتابه «إعجاز القرآن»، والباقلاني حينما عدد وجوه الإعجاز حصرها في ثلاثة أوجه:

الأول: الإخبار عن الغيوب، وذلك مما لا يقدر عليه البشر ولا سبيل لهم إليه.

الثاني: إنه كان معلوماً من حال النبي ﷺ أنه كان أمياً لا يكتب ولا يحسن القراءة، وكذلك كان معروفاً من حاله أنه لم يكن يعرف شيئاً من كتب المتقدمين وأقاصيصهم وأنبائهم وسيرهم. ثم أتى بجمل ما وقع وحدث من عظيمات الأمور ومهمات السير من حين خلق الله آدم عليه السلام إلى حين مبعثه.

---

(١) ابن الأثير، الإمام العلاّمة ضياء الدين أبو الفتح نصر الله بن محمد بن عبدالكريم الموصلي، (ت٦٣٧هـ/ ١٢٣٩م)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ص١٠٠، المطبعة المصرية ببولاق.

الثالث: إنه بديع النظم، عجيب التأليف، متناهٍ في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه، والذي أطلقه العلماء هو على هذه الجملة[1]

وهذا هو الوجه الذي فصل فيه الباقلاني، ومن أمعن النظر فيه وتأمل يجد أنه ذكر لهذا الوجه عشرة أسباب يرجع بعضها لنظم القرآن، ويرجع بعضها الآخر إلى كلماته المختارة المنتقاة، ويفصل الباقلاني في هذه الأفرع تفصيلاً يوجز في بعض، ويطنب في بعض، ولكن الفكرة نفسها ترجع في جوهرها إلى ما قاله الخطابي.

ومن بعد الباقلاني يأتي القاضي عبدالجبار الذي يقرر أن الوجه في إعجاز القرآن هو الفصاحة، ولكن الفصاحة في مفهومه وتصوره ليست الفصاحة التي استقر عليها علم البلاغة فيما بعد، أعني خلو الكلمة من الثقل والتنافر، ومخالفة القياس الصرفي، ولكن للفصاحة مصطلحاً آخر يعبر عنه القاضي عبدالجبار يقول:

«اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع، لأنه: إما أن نعتبر فيه الكلمة أو حركاتها، أو موقعها، ولا بد من هذا الاعتبار في كل كلمة، ثم لا بد من اعتبار مثله في الكلمات، إذا انضم بعضها إلى بعض، لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة، وكذلك لكيفية إعرابها وحركاتها وموقعها، فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها»[2].

---

(١) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، (ت٤٠٣هـ/ ١٠١٢م)، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، ١٩٦٣، ص٢٣.

(٢) الأسد آبادي، القاضي أبو الحسن عبدالجبار، (ت٤١٥هـ/ ١٠٢٤م)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس عشر، إعجاز القرآن، ١٩٩، قَوَّمَ نصه: أمين الخولي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الجمهورية العربية المتحدة، مطبعة دار الكتب، الطبعة الأولى، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م.

ومعنى كلام القاضي أن فصاحة الكلام لا تظهر في الكلمات المفردة، وإنما بضم الكلمات بعضها إلى بعض، ويذكر جهاتٍ ثلاثاً لا رابع لها، تظهر بها فصاحة الكلام:

الجهة الأولى: اختيار الكلمة نفسها.

الجهة الثانية: حركة هذه الكلمة من حيث الإعراب.

الجهة الثالثة: موقع هذه الكلمة تقديماً أو تأخيراً، وتعريفاً أو تنكيراً، إلى غير ما هناك من أساليب.

أما **الجهة الأولى**: فلأن هذه الكلمة التي تصلح في موضع، قد لا تصلح في موضع آخر.

وأما **الجهة الثانية**: فلأن إعراب الكلمة يلقي ضوءاً على المعنى المراد منها، ذلك لأن الإعراب فرع المعنى.

وأما **الجهة الثالثة**: وهي موقع الكلمة فلأن هذا الموقع يتغير به المعنى ويتبدل.

وهذا كلام إذا نحن تفحصناه فلن نجده بعيداً عما قرره الخطابي من قبل، فقد تحدث -كما عرفنا- عن اختيار الكلمة ونظمها، وهذا النظم يشمل إعرابها وموقعها، وهذا أمر بدهي طبعي، لأن ترتيب الكلمات في الجمل إذا روعيت فيه أصول النظم، فإن أي كلمة لا بد لها من إعراب، وهذا الإعراب منسجم مع موقعها في جملها.

وإذا تركنا القاضي عبدالجبار فإننا سنصل مع شيخ البلاغة عبدالقاهر الجرجاني -رحمهما الله تعالى- صاحب نظرية النظم والتي خصص لها دلائل الإعجاز، ومن المعلوم أن الشيخ عبدالقاهر ركز كثيراً في كتابه هذا على قضية النظم، وشغف بها ودافع عنها، وأفرغ فيها كل جهده، وهو يرى أن إعجاز القرآن لا يخرج عن هذا النظم، ويعني به ترتيب الألفاظ في الجمل ترتيباً ينسجم مع المعنى

فليس النظم لفظاً وحده، ولا معنى وحده، النظم ترتيب الألفاظ في النطق حسب ترتيب معانيها في النفس، وهو ينكر أن يكون للألفاظ المفردة شأو في الإعجاز يقول: «ثم إن الوصف ينبغي أن يكون وصفاً تجدد بالقرآن، وأمراً لم يوجد في غيره ولم يعرف قبل نزوله. وإذا كان كذلك فقد وجب أن يعلم أنه لا يجوز أن يكون في الكلم المفردة... ولا يجوز أن يكون هذا الوصف في ترتيب الحركات والسكنات... وكذلك الحكم إن زعم زاعم أن الوصف الذي تُحُدّوا إليه هو أن يأتوا بكلام يجعلون له مقاطع وفواصل كالذي تراه في القرآن... فإذا بطل أن يكون الوصف الذي أعجزهم من القرآن في شيء مما عددنا، لم يبقَ إلا أن يكون في النظم»[1].

وليس النظم الذي أراده عبدالقاهر شيئاً غير النظم الذي ذكره الخطابي، غير أن عبدالقاهر قد أحكم نظرية النظم إحكاماً تاماً، فبلغ بها أوجهاً، ووصفها في تطبيقات عملية انتظمت كتاب «دلائل الإعجاز»... صحيح أنه لم يعنِ بقضية الألفاظ المفردة كما رأينا عند الخطابي، وبهذا ندرك أن الخطابي كان أكثر شمولاً في نظرته للإعجاز، وإن كان أقل تفصيلاً وممارسة للتطبيقات العملية، ولا يعنينا الآن ترجيح أحد المذهبين على الآخر، فتلك قضية ليست مما يختص به هذا البحث، كل الذي نود إثباته هنا أن ما قرره الخطابي كان أصلاً احتذاه مَنْ بعدَهُ سواء وافقوه في جميع ما قاله أم في شيء منه.

بقي أن أَفِيَ بما وعدت به وهو المقارنة بين الخطابي والرماني، التي آثرت أن أعقد لها جملة خاصة من القول، ذلك أن الرجلين كان كل منهم يعاصر صاحبه، وربما يظن أن أحدهما أفاد من صاحبه أو عوّل عليه، ولكن بعد التمحيص وجدنا أن لكل منهما مسلكاً يختلف عن الآخر.

---

(١) الجرجاني، عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد الجرجاني، (ت٤٧٤هـ/ ١٠٨١م)، كتاب دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، مطبعة المدني السعودية، ص٣٨٦-٣٩١.

ونجمل الفروق بينهما فيما يلي:

١- رسالة الخطابي تغلب عليها سهولة العبارة ويسر الأسلوب، وليس كذلك رسالة الرماني، وهذا يرجع إلى أن الرماني متكلم، والخطابي أديب، ومعرفة الرماني بقواعد المنطق، ومعرفة الخطابي بقضايا النقد والشعر جعلت لكل من الرسالتين منحىً خاصاً بها.

٢- كان حديث الخطابي في رسالته ألصق بموضوع الإعجاز فرسالته كلها حول القرآن. أما الرماني فلقد كان كلامه ألصق بعلوم البلاغة كما عرفنا من قبل، والأبواب التي ذكرها تأتي في القرآن وفي غيره من عيون الكلام.

٣- وضع الخطابي لرسالته مقدمات تحدث فيه عن الإعجاز، ورد فيها بعض الوجوه التي كانت معروفة في زمانه، وبدأ الرماني رسالته بتقرير الجهات التي يراها في إعجاز القرآن.

٤- الصَّرْفَة وجه من وجوه إعجاز القرآن عند الرُّمّاني وليست كذلك عند الخطابي.

٥- أخبار الغيب لم يرتضها الخطابي وجهاً عاماً من وجوه الإعجاز، ولكن الرماني عدَّها وجهاً من وجوه الإعجاز.

٦- القالب الشكلي وجه من وجوه الإعجاز عند الرماني، ومن أجله أنكر أن يكون هناك سجع في كتاب الله، ولكن الخطابي لم يعبأ بشيء من هذا، فلقد جعل الإعجاز في فصاحة اللفظ وصحة المعنى، ووضع الكلمات في موضعها وهو النظم.

٧- التقى الرجلان في الحديث عن بلاغة الحذف وغيرها من القضايا الأساسية الرئيسة كحُسْن البيان، وفصاحة الكلمات، ولكن الخطابي كان أكثر تفصيلاً.

٨- كان حديث الخطابي عن المعارضة حديث ذي خبرة بأساليب العرب، وقضايا الشعر، وأصول النقد -كما مر معنا من قبل- ولكن حديث الرماني عنها كان حديثاً مقتضباً.

٩- ذكر الخطابي وجهاً غفل عنه الناس -كما قال- وهو الإعجاز النفسي.

١٠- واخيراً فلقد جعل الرماني أنواع البلاغة من وجوه الإعجاز، ولكن الخطابي لم يذكر شيئاً من ذلك، وكأنه -وكأني به- لا يرضى لهذه الأنواع من البديع التي شملت فيما بعد مباحث بلاغية متعددة أن تكون من وجوه الإعجاز. ومن الإنصاف أن نقرر أن الرماني، لم يجعل الإعجاز في وجه من هذه الوجوه، وإنما فيها مجتمعة.

لقد أدت كل من الرسالتين رسالتها، فكانت أصلاً بُني عليه -فيما بعد- فكانت رسالة الرماني أصلاً لعلماء البلاغة، وكانت رسالة الخطابي أصلاً لنظرية الإعجاز والنقد.

وإذا تركنا الأقدمين إلى المحدَثين فإننا نجدهم لم يبعدوا كثيراً عما قرره الأقدمون، اللهم إلا من حيث الصياغة والتطبيق والأمثلة.

بل إننا سنجد أكثر من هذا وهو أنهم قد تأثروا بالخطابي تأثراً يظهر في كتبهم من حيث الأفكار والعبارات.. وأول هؤلاء المحدَثين مصطفى صادق الرافعي رحمه الله الذي يعقد فصلاً خاصاً للكلمات في حرفها، وآخر للجمل في كلماتها، ويعول كثيراً على قضية النظم، ولكنه في حديثه عن الكلمات يبين اختيار هذه الكلمات لخفتها ورونقها، فمن ذلك كلمة (النذر) جمع نذير. وهناك ألفاظ لم تُستعمل في القرآن إلا مجموعة للخفة والرونق مثل كلمة (الأسباب) و(الأكواب) و(الأرجاء)، وعلى العكس من ذلك ألفاظ لم تأت إلا مفردة ككلمة الأرض، وهناك ألفاظ لم يستعملها القرآن وإنما أتى بألفاظ مرادفة لها كالآجُر حيث أحل محلها قوله سبحانه: ﴿فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ﴾ [القصص:٣٨][(١)].

---

(١) الرافعي، مصطفى صادق، (ت١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م)، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة التاسعة، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، ص ٢٢٠-٢٣٢.

وغني عن البيان أن الخطابي قد أشار إلى هذا الملحظ حينما تكلم عن عمود البلاغة مبيناً أن تبديل الكلمة ينتج عنه تبديل المعنى وذهاب الرونق، الخطابي إذن لم يكتف بذهاب الرونق، وهو ملحظ الخفة الذي ذكره الرافعي، فكلمة (اللب) لم ترد في كتاب الله لا لثقلها فحسب -كما ذهب الرافعي- ومن قبله السيوطي في معترك الأقران[1] بل لأمر آخر يتعلق بمعنى لكلمة نفسها، فإذا كانت هذه النظرة للكلمة عند الرافعي والسيوطي لها جهة واحدة، فإن للكلمة القرآنية عند الخطابي جهتين اثنتين: جرسها ومعناها.

ومن بعد الرافعي نجد أستاذنا الدكتور محمد عبدالله دراز رحمه الله تعالى، صاحب «النبأ العظيم» يفصل ما أجمله الخطابي حينما يتحدث عن بعض خصائص الأسلوب القرآني، ويطبق هذا تطبيقاً عملياً على بعض آيات من كتاب الله تعالى، وكيف اختير لها النظم الملائم، فمن ذلك قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة:٩١][2]، وقوله: ﴿۞ وَلَوْ يُعَجِّلُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ ٱلشَّرَّ ٱسْتِعْجَالَهُم بِٱلْخَيْرِ لَقُضِىَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ﴾ [يونس:١١][3]

ومن بعد هذين العلمين في العصر الحديث نجد الأستاذ سيد قطب رحمه الله يركز على ما لكلمات القرآن من تصوير مؤثر، وحُسْن اختيار مثل ﴿ٱثَّاقَلْتُمْ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ [التوبة:٣٨]، ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً﴾ [الحج:٥]، ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَٰشِعَةً﴾ [فصلت:٣٩] إلى غير ذلك مما ذكره رحمه الله وهو كثير.

---

(١) الحافظ جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، (ت٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي، ج٣، ص٥٩٨.

(٢) دراز، محمد عبدالله، (ت١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م)، النبأ العظيم، ص١١٤، مطبعة دار السعادة بمصر، ١٩٦٠.

(٣) دراز، النبأ العظيم، ص١٣٢.

ثم تأتي صاحبة الإعجاز البياني بنت الشاطئ التي تصرح بأنها تتفق مع الخطابي في بعض ما ذهب إليه وبخاصة عند حديثها عن الترادف، حيث تذكر فروقاً دقيقة بين بعض الكلمات مثل: الرؤيا والحلم، وآنس وأبصر، والحلف والقسم، والتصدع والتحطم، والخشوع والخشية، والخضوع والخوف، وزوج وامرأة[1].

وقبل أن أختم الحديث عن هذه الجهة أود أن أكرر ثانية أنني لا أدعي ولن أدعي كذلك أن الذين جاؤوا بعد الخطابي لم يأتوا بجديد، فهذا خَلْفٌ من القول، ولكن الذي أدعيه وأومن به هو أن الخطابي قد أصّل أصولاً في الإعجاز كانت روافد لكل من جاؤوا بعده، وأن الخطابي لم يسبق بتأصيل هذه الأصول، وأن من جاؤوا بعده قد فصلوا ومثلوا واتسعت دائرة بحوثهم مشكورين... وهذا كله من حيث الإعجاز البياني الذي ينتظم الكلمات المفردة والنظم معاً... أما من حيث العنصر الثالث الذي ذكره الخطابي وهو المعنى فقد أشار إليه الباقلاني من الأقدمين، وأشار إليه كثيرمن المحدَثين منهم على سبيل المثال العلاّمة الفاضل والأستاذ الكبير الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله فقد ركز كثيراً على الإعجاز التشريعي.

تلكم عجالة موجزة في هذه الدراسة المقارنة بين الخطابي وبين من جاؤوا بعده قدامى ومحدَثين، جزى الله خيراً هؤلاء وأولئك جميعاً، وسيظل القرآن الكريم مصدراً حياً يفتق من أكرمهم الله من أكمامه ثمرات يانعة في الإعجاز تسر الناظرين، فتشبع وتقنع.

تلكم هي رسالة الخطابي من حيث عناصرها ومقارنتها بغيرها من جهود العلماء وموقف الكاتبين منها راجين أن نكون قد أعطينا هذا الموضع حقه في جوانبه الثلاثة: تحليلاً ونقداً ومقارنة.

---

(١) بنت الشاطئ، عائشة عبدالرحمن، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل نافع بن الأزرق، دار المعارف بمصر، مكتبة الدراسات الأدبية، ص١٩٨ وما بعدها.

ويلوح لي أن دراسة التراث من المفيد أن نكون بهذا المسلك لنجليه بما يناسب أذواق أبناء العصر دون نيل من جوهره، وبما يزيل الغبار عنه، وبما يشرح فيه من نصوص. ولله الحمد في الأولى والآخرة وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المبحث الثالث
مرحلة الكتب

أولاً: إعجاز القرآن لأبي بكر الباقلاني

الباقلاني إمام من أئمة المتكلمين وشيخ من شيوخ الأشاعرة، ولقد جمع إلى هذا كثيراً من جوانب المعرفة، وكتابه يدل بحق على علو كعب الرجل ورسوخ قدمه، وطول باعه، وسعة اطلاعه، ففضلاً عن أنه إمام من أئمة علم الكلام فهو كذلك إمام من أئمة اللغة أدباً وشعراً وبلاغة ونقداً.

كتب الباقلاني إعجاز القرآن وغيره من الكتب الكثيرة، مدافعاً عن حرمة الدين، ذاباً عن الكتاب والسنّة، رادّاً كل ما يجده في طريقه مما يلقيه خصوم الإسلام من شبهات، ومما يوحون به من شكوك، ومما ينفثونه من ترهات وأباطيل، ومن كتبه ذات الشأن والقيمة غير كتاب إعجاز القرآن: التمهيد والانتصار، ولقد كان الرجل مع سعة علمه لَسِناً قوي العارضة في الحجاج، يدل على ذلك سيرته، ومواقفه مع خصومه.

وكتاب إعجاز القرآن طوف فيه الباقلاني، تارة تجده متكلماً ينظم الحجج، ويركب المقدمات ليستخلص نتائجها، وتارة تجده غائصاً في استخلاص الدرر من الصدف فيأتيك بالقبس من بين السُّدَف[1].

ولن نعدو الحقيقة إذا قلنا: إنه لم يشتهر كتاب في الإعجاز كإعجاز القرآن للباقلاني، فلقد ظل هذا الكتاب على مدى القرون السالفة المرجع الوحيد لهذه المادة، بل إن كثيراً من ذوي الدراسات القرآنية لم يعرفوا غير هذا الكتاب، وإذا

---

(١) الظلمات.

نظرنا إلى المؤلفات في الإعجاز فإننا نجد الكثير منها لم يكن معروفاً حتى على مستوى الخاصة، لذلك لا نعجب إن كان هذا الكتاب الأساس والمرجع الوحيد قرابة عشرة قرون.

ومن أجل ذلك لا نعجب أن نجد مواقف الناس تبدو متضاربة حول هذا الكتاب وبخاصة المحدَثين منهم، فبينما يذهب بعض الناس إلى أنه لم يكتب في هذا الموضوع خير من كتاب الباقلاني، نرى آخرين يجردون الكتاب من كل شيء، بل يحملون على صاحبه حملات فيها الكثير من المثالب، وهذا بالطبع يلزمنا أن يكون حديثنا عن هذا الكتاب في مجالين اثنين، وذلك أمر يحتاج إلى جهد نسأل الله أن يعيننا عليه، ونرجو أن يتحمل معنا القارئ الكريم عناء السير فلا تقعده السآمة والملل عن أن يتابع المسيرة.

أما المجال الأول فهو الحديث عن موضوع الكتاب وقضاياه، وأما المجال الثاني فهو حول الكتاب والنُّقاد، وأعد القارئ الكريم أن أبذل ما في وسعي لكي يكون الحديث سهل الأسلوب ميسر العبارة، وعلى الله التوكل ومنه العون.

المطلب الأول

كتاب إعجاز القرآن

ذكر الباقلاني في مقدمة كتابه سبب تأليفه قال: «وسألنا سائل أن نذكر جملة من القول جامعة، تسقط الشبهات وتزيل الشكوك التي تعرض للجهال، وتنتهي إلى ما يخطر لهم، ويَعْرض لأفهامهم من الطعن في وجه المعجزة.

فأجبناه إلى ذلك متقربين إلى الله عز وجل، ومتوكلين عليه وعلى حُسْن توفيقه ومعونته، ونحن نبين ما سبق فيه البيان من غيرنا، ونشير إليه ولا نبسط القول، لئلا يكون ما ألفناه مكرراً ومَقُولاً، بل يكون مستفاداً من جهة هذا الكتاب خاصة.

ونصف ما يجب وصفه من القول في تنزيل متصرفات الخطاب، وترتيب وجوه الكلام وما تختلف فيه طرق البلاغة، وتتفاوت من جهته سبل البراعة، وما يشتبه له ظاهر الفصاحة، ويختلف فيه المختلفون من أهل صناعة العربية والمعرفة بلسان العرب في أصل الوضع.

ثم ما اختلفت بهم مذاهبُ مستعمليه في فنون ما ينقسم إليه الكلام، من شعر ورسائل وخُطَب، وغير ذلك من مجاري الخطاب، وإن كانت هذه الوجوه الثلاثة أصول ما يبين فيه التفاصُح وتُقْصَد فيه البلاغة، لأن هذه أمور يُتَعَمَّل لها في الأغلب ولا يُتَجوَّز فيها.

ثم من بعد هذا الكلام الدائر في محاوراتهم، والتفاوت فيه أكثر، لأن التَّعَمُّل فيه أقل، إلا من غزارة طبع، أو فَطَانة تصنُّع وتكلُّف، ونشير إلى ما يجب في كل واحد من هذه الطرق، ليُعرَف عظيم محلِّ القرآن، وليُعْلَم ارتفاعه عن مواقع هذه الوجوه، وتجاوزُه الحدَّ الذي يصح أو يجوز أن يوازن بينه وبينها، أو يشتبه ذلك على المتأمل.

ولسنا نزعم أنه يمكننا أن نبين ما رُمنا بيانه، وأردنا شرحه وتفصيله لمن كان عن معرفة الأدب ذاهباً، وعن وجه اللسان غافلاً، لأن ذلك مما لا سبيل إليه، إلا أن يكون الناظر فيما نعرض عليه مما قصدنا إليه من أهل صناعة العربية، قد وَقَفَ على جمل من محاسن الكلام ومتصرفاته ومذاهبه، وعرف جملة من طرق المتكلمين، ونظر في شيء من أصول الدين. وإنما ضمن الله عز وجل فيه البيان لمثل من وصفناه، فقال: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣﴾﴾ [فصلت:٣]، وقال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾﴾ [الزخرف:٣]»[1].

(١) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، (ت٤٠٣هـ)، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، ١٩٦٣، ص٦-٧.

اشتمل كتاب الباقلاني رحمه الله على موضوعات متعددة، بعضها جوهري في قضية الإعجاز، وذلك كوجوه إعجاز القرآن الكريم، وكونه معجزة النبي ﷺ، والتحدي به، وبعضها بعيد عن قضية الإعجاز لا يتصل بها إلا من سبب بعيد كحديثه عن نقد الشعر، وبعضه وسط بين هذا وذاك يتصل بموضوع الإعجاز وذلك كحديثه عن السجع ونفيه من كتاب الله تبارك وتعالى، كما أن حديثه عن الإعجاز نجده تارة ذا طابع أدبي بياني، ونجده تارة أخرى ذا صبغة كلامية تتصل بنظريات المتكلمين وأساليبهم.

والباقلاني رحمه الله لم يذكر هذه الموضوعات مرتبة، بحيث يخصص كلاً منها في باب معين، فنجده يتحدث عن القرآن الكريم، ثم ينتقل إلى الشعر ثم يرجع إلى الحديث عن القرآن، وقد نجده يتحدث عن أنواع البديع في موضع، ثم يتحدث عن هذه الأنواع في موضع آخر بعد صفحات كثيرة وموضوعات متعددة، وقد يتحدث عن بعض قضايا علم الكلام في أول الكتاب وعن بعضها الآخر في آخره، إنه متشعب فيما تناوله من موضوعات، لذلك كله رأينا أن لا نسير مع الكتاب حسب ترتيب مؤلفه، بل من الخير للقارئ أن نقفه مع كل موضوع على حدة، متتبعين توزيع المؤلف له في الكتاب من أوله إلى آخره.

والموضوعات التي اشتمل عليها الكتاب بعد ذكر المقدمة وأسباب تأليف الكتاب، ولومه العلماء الذين لم يجردوا أقلامهم للكتابة في هذا الموضوع ونيله من الجاحظ[1].

١- الحديث عن الإعجاز من حيث نظريات علماء الكلام.

٢- الحديث عن الإعجاز من حيث الطابع البياني والصبغة الأدبية، وما يتصل بذلك.

---

(١) لقد نال من الجاحظ في مواضع كثيرة من كتابه، لا في المقدمة فحسب.

٣- الحديث عن أنواع البديع.
٤- الحديث عن بعض النصوص النثرية.
٥- نقد بعض القصائد الشعرية.

وسنقفك إن شاء الله تعالى على كل واحد من هذه الموضوعات، وإن تباينت أجزاؤه في الكتاب من حيث الصفحات والترتيب.

أولاً: الجانب الكلامي:

الباقلاني رحمه الله من علماء الكلام وهو أشعريّ على وجه التحديد، وعلماء الكلام الأقدمون يجمعون إلى مهارتهم الكلامية مهارتهم البيانية، والأدبية، وهذا دأبهم وديدنهم منذ وقت مبكر، سواء كانوا من أهل السنّة أم من المعتزلة، فبشر بن المعتمر والنَّظّام والجاحظ ومن بعدهم عبدالجبار والزمخشري من المعتزلة، وابن قتيبة والخطابي والباقلاني ومن بعدهم عبدالقاهر من أهل السنّة، كل هؤلاء وأولئك لهم القدم الراسخة واليد الطولى في قضايا البيان والأدب، بل نجد أن هذه قد ترتبط ارتباطاً عضوياً بالنظرية الكلامية عند كثير من هؤلاء، لذلك كان لا بد أن نكون على علم بما ذكره الباقلاني مما يتصل بعلم الكلام.

عقد الباقلاني في كتابه فصلاً بيَّن فيه أن الرسول ﷺ أُيِّد بالمعجزة الكبرى (القرآن) وأُوتي معها معجزات حسية كثيرة، نُقل بعضها تواتراً، وبعضها الآخر نُقل بطريق الآحاد، ويفرق الباقلاني بين النوعين بأن معجزة القرآن كانت عامة للثقلين خالدة على مر العصور... ويستشهد بآيات كثيرة على أن معجزة النبي ﷺ إنما كانت القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾﴾ [الشعراء:١٩٢-١٩٤] يقول الشيخ: وهذا بيِّن جداً فيما قلناه، من أنه جعله سبباً لكونه منذراً، ثم أوضح ذلك بأن قال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء:١٩٥] فلولا أن كونه بهذا اللسان حجة، لم يُعقب كلامَه الأولَ به[1].

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٨.

ثم عقد فصلاً للدلالة على أن القرآن معجزة[1]، وقد تتبع عدة خطوات لإثبات ذلك:

أولاً: أن سبيل حجية القرآن وإعجازه أن نعلم أن المكتوب في المصاحف بين أيدينا برسمه المعروف هو الذي نزل على نبينا ﷺ، وسبيل ذلك التواتر الذي يؤكد قيامه ﷺ به ودعوته إليه، وقد تحقق شرط التواتر بما حفظ في صدور الرجال وتنقلت به الرحال، وتعلَّمه الصغير والكبير.

ثانياً: لقد تحدى القرآن جميع المشركين بأن يأتوا بمثله، وقَرَّعهم على عجزهم سنين عديدة، فكان عجزهم عنه دليلاً على أنه من عند الله، وإنما يتضح عجزهم بتركهم لمعارضته بعد أن دعوا إليه، وهم أهل الحمية والهمم الكبيرة، والمتصفون بأنهم قوم خصمون ﴿وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا ﴿٩٧﴾﴾ [مريم:٩٧]، وعدم معارضتهم إياه تلزم عقالهم الانضواء تحت لوائه، والدخول تحت تكاليف شاقة، هذا بالإضافة إلى ما احتوته كثير من آياته من تعظيم لشأن القرآن، وذلك ما يدعوهم إلى المباراة حتى لو لم يتحدَّهم، ولكنهم لم يفعلوا شيئاً من ذلك.

ولقد ذكر الباقلاني رحمه الله آيات كثيرة تثبت ما ذهب إليه، ومن تلك الآيات ما جاء في سورة غافر وسورة فُصِّلَت وغيرهما، وهذه الآيات جميعها تشهد على أن القرآن الكريم هو المعجزة الذي تقوم به الحجة، من ذلك قوله سبحانه: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ﴿١﴾﴾ [إبراهيم:١] فهو إنما يخرجهم لأن فيه الهداية.

ويبيِّن الباقلاني أن وحدانية الله تبارك وتعالى يمكن أن تفهم من القرآن الكريم، وليس دليلها العقل وحده كما زعم بعض الناس، ويبين الباقلاني أن غير

---

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص١٦، فصل في بيان وجه الدلالة على أن القرآن معجز.

القرآن من الكتب السماوية ليست معجزة، لأنه لم يقع بها التحدي وإن فيها بعض أنباء الغيب، ويرد على بعض الوثنيين الذين يزعمون أن كتبهم كانت معجزة.

وبعد هذا التطواف يعرض للقول بالصَّرْفة مناقشاً حجج أصحاب هذا القول.

القول بالصرفة:

ومعنى الصَّرْفَة أن الله صَرَفَ العرب عن الإتيان بمثل القرآن، وحجة أصحاب هذا القول - أن العرب كانوا جهابذة الفصاحة وأساطين البلاغة، ولهم الكلام البديع خطباً وقصائد، فكيف يعجز أولئك عن أن يأتوا بنَظْم بديع، لا بد أن يكون عجزهم -إذن- لسبب خارج عن إرادتهم، وهو أنهم صُرِفُوا ومُنِعُوا، ولولا هذا الصرف لكان باستطاعتهم أن يأتوا بمثله.

إن الذي يأتي بالكلمة البديعة، وبالكلمتين، لا يعجز أن يضم لهما ثالثة ورابعة، وأنتم لا تنكرون أن للعرب كلمات بديعة وأقوالاً ملكوا بها نواصي القلوب، ويرد الباقلاني هذا القول:

أولاً: إذا كان الأمر كما تدعون فإنه يلزم أن من استطاع أن ينظم مصراعاً من الشعر، أو بيتاً يستطيع أن ينظم القصائد الطوال، ومن استطاع أن يُرَكِّب جملةً من القول، فإنه يستطيع أن يدبج الخطب المؤثرة، وهذا لا يقول به أحد.

وأما **ثانياً**: فإذا كان القوم قد صُرِفوا عن أن يأتوا بمثل القرآن فلم يكن هناك داعٍ أن يأتي القرآن بأفصح نظم، فكان من الممكن أن لا يكون القرآن متناهياً في الفصاحة، يشبه كلام أوساط الناس، ولا يمتاز عن غيره بشيء، وسيصرفون كذلك عن أن يأتوا بمثله، وتوضيح هذا القول:

أنه إذا كان الإعجاز بالصرفة فمجيء القرآن على أي نظم وفي أي صورة سوف يُصْرَف القومُ عن مثله، ولكن مجيء القرآن على الصورة التي جاء عليها، من علو الشأو، وعظيم الشأن، دليل على أن الإعجاز ليس بالصرفة.

وأما **ثالثاً**: فإن كان العرب صُرفوا حين نزول القرآن، فينبغي أن يكون الكلام الذي قالوه من قبل نزوله آية في الحسن، يداني القرآن في بلاغته، ويساويه في نظمه، لأنهم قالوه قبل أن يُصْرَفوا، مع أن أقوالهم قبل نزول القرآن نازلة في رتبتها عن رتبة القرآن الكريم في نظمه، وهكذا يُلْزِم الباقلاني أولئك الحجة.

وهناك رد رابع يبطل به الباقلاني القول بالصرفة، وهو أن القوم حينما سمعوه لم يطمعوا في معارضته، وهذا دليل على أنهم رازوا أنفسهم، فعرفوا أن القرآن يفوق ما عرفوه ويستعصي على ما ألفوه، ولقد ذهب بعض الكاتبين المحدَثين، إلى أن هذا تصريح من الباقلاني بالقول بالصرفة، وسنناقش هذا القول فيما بعد إن شاء الله[1]

خامساً: ومما يستدل به الباقلاني على بطلان القول بالصرفة، أنه يلزم على هذا القول أن القرآن ليس معجزاً في ذاته، وإنما المعجز هو شيء آخر، وهو صرف الله لهم[2]، وهذا أمر لا يصح عند العقلاء، لأن القرآن يحمل في أثنائه وجوه إعجازه.

ثم يواصل الباقلاني بعد ذلك، وقبيل آخر كتابه على التحديد، ما يتصل بالنظرية الكلامية، فيعقد عدة فصول يتحدث فيها عن التحدي، وعن قدر المعجز، وهل الإعجاز يكن ضرورياً؟ وما الذي يتعلق به الإعجاز؟

أما أمر التحدي فبين الباقلاني أن كل نبي لا بد أن يؤيَّد بآية تصدقه في دعواه، وأن لا سبيل إلى معرفة النبوة إلا بالآية المعجزة، وأن هذه المعجزة -الآية- لا بد أن تكون مما يتحدى به، فإذا ادعى مدع أن معجزتي هذا الأمر فائتوا به إن استطعتم، ولم يستطيعوا أن يأتوا به، ولم يستطيعوا معارضته، كان ذلك معجزاً، وكان هذا المدعى نبياً، وهكذا الذي كان للأنبياء عليهم السلام، ومن هذا القبيل ما أيد الله به موسى من العصا واليد وفلق البحر، وما أيد به عيسى عليهما السلام من إبراء الأكمه والأبرص

---

(١) ص١٦٦، وقد فهم بعض الكاتبين.

(٢) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٢٩.

وإحياء الموتى، حيث لم يقدر القوم على معارضة ذلك، وكذلك ما أيد به النبي ﷺ من هذا القرآن، فهو من هذه الناحية يشبه معجزات الأنبياء من قبل، وهذا ما أشار إليه الرماني[1] من قبل، فجعله جهة من جهات الإعجاز، وهو قياس القرآن بكل معجز.

فالتحدي أمر لا بد منه في إثبات المعجزة، وهذا الذي كان من الرسول الكريم ﷺ ، وإنما كان التحدي أمراً ضرورياً، لأن الناس ليسوا سواء، فمنهم من حذق صنعة البلاغة، وبلغ فيها مبلغاً ومنهم دون ذلك، فأما الذين بلغوا في الصنعة شأواً عظيماً فهم يدركون إعجازه لمجرد سماعه غير محتاجين إلى التحدي به، وهذا ما وجدناه عند بعض الناس الذين استمعوا القرآن أول مرة، وهؤلاء يشبهون في أحوالهم من رأوا معجزات الأنبياء كالعصا وإحياء الموتى، ألم ترَ كيف أُلقي السحرة ساجدين.

أما من هم دون ذلك، أي: ليسوا على رتبة من البلاغة، فهؤلاء لا بد لهم من التحدي، والنبي ﷺ كان يعلم أن معجزته القرآن، بيان ذلك: أن أهل الصنعة الذين تحداهم أدركوا أنه معجز، ولو لم يعرفوا ذلك لما عرف النبي ﷺ أن ما جاء به معجز، حتى يثبت عجزهم، أما وقد عرف أهل الصنعة أن هذا القرآن معجز فمن باب أولى أن يعرف ذلك النبي ﷺ[2].

ثم يعقد الباقلاني فصلاً للقدر المعجز من القرآن، ويذهب في ذلك مذهب أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه وهو أن القدر المعجز السورة القصيرة، وهذا الذي تحدوا به، ولم يثبت التحدي بأقل من سورة قصيرة، فلم يثبت التحدي بالكلمة الواحدة أو

---

(١) أبو الحسن عليّ بن عيسى الرماني (٢٩٦هـ/ ٣٨٦م)، النكت في إعجاز القرآن، ص١١١. ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله، ود. محمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، (١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م).

(٢) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٢٥١.

الجملة الواحدة، وكذلك ما يقوم مقام السورة القصيرة هو معجز كذلك، وأقصر سورة هي سورة الكوثر.

ثم يورد الباقلاني سؤالاً: هل تعرفون إعجاز السورة القصيرة كما تعرفون إعجاز السورة الطويلة كسورة البقرة، مع أن الإعجاز في السورة الطويلة أبين وأظهر؟ ويجيب الباقلاني بقوله: إن شيخنا -أي: أبا الحسن الأشعري رحمه الله- أجاب عن ذلك: بأن كل سورة قد عُلِم كونُها معجزة بعجز العرب عنها، وسمعت بعض الكبراء من أهل هذا الشأن يقول: إن ذلك يصح أن يكون علم ذلك توقيفاً، والطريقة الأولى أَسَدُّ[1].

ثم يبين الباقلاني في هذا الشأن أن الإعجاز في الآيات والسور ليس واحداً، فهو في بعضها أظهر وفي بعضها أدق، وما ذكره الباقلاني منسجم مع واقع الأشياء وحقائقها، وهذا يختلف باختلاف الناس كذلك.

ثم يعقد الباقلاني فصلاً يتساءل فيه: هل إعجاز القرآن ينبغي أن يعلم ضرورة؟[2] وهو من تتمة الفصول السابقة، ومعنى كونه ضرورة أن يكون أمراً بدهياً لا يحتاج إلى استدلال، وتوضيحاً لذلك نقول:

إن علمنا بالأشياء ومعرفتنا لها قد يكون ذلك ضرورياً بدهياً، كإدراكنا حلاوة السكر، وأن واحداً وواحداً يساوي اثنين، وقد يكون نظرياً يحتاج إلى استدلال وإقامة براهين، فهل إدراك الإعجاز يا ترى يمكن أن يكون ضرورياً لا يحتاج إلى استدلال، أو هو من الأمور التي لا بد من تعلُّمها وإقامة البراهين عليها؟

ينقل الباقلاني عن الشيخ أبي الحسن أن ظهور ذلك عن النبي ﷺ يعلم ضرورة، وكونه معجزاً يعلم بالاستدلال، ويشرح الباقلاني هذا القول الذي نقله

---

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٢٥٥.

(٢) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٢٥٩.

عن الأشعري -رحمهما الله تعالى- مبيناً أن الأعجمي لا يدرك إعجاز القرآن إدراكاً بدهياً، بل لا بد له من تعلمه والاستدلال له، كذلك العربي إذا لم يكن على قدر كبير من البلاغة والفصاحة، لا يدرك إعجاز القرآن إلا بالتعلم والاستدلال، أما من كان على رتبة عظيمة وقدرة على تمييز الكلام، فإنه يمكن أن يدرك إعجاز القرآن لمجرد سماعه له، وهذا المعنى ذكره الباقلاني في كتابه في غير موضع.

ثم عقد الباقلاني فصلاً فيما يتعلق به الإعجاز[1]، ولكي تكون على بصيرة لا بد أن نقدم لك بكلمة حتى تتصور الموضوع وتستوعبه.

إن من أكثر القضايا التي وقع فيها خلاف بين علماء الكلام ومذاهب المتكلمين، هي قضية الكلام، بل ذهب بعض العلماء إلى أن علم الكلام إنما سمي هذه التسمية؛ لأن صفة الكلام هي أكثر ما وقع الاختلاف فيه بين العلماء والفِرَق، ولا زلنا نذكر فتنة القول بخلق القرآن، والتي ثبت فيها الإمام أحمد ﷺ وتحمل الكثير من الصعاب، وما ضعف وما استكان، وسنوجز لك الحديث بما تمس إليه الحاجة مما يتصل بغرضنا في بيان كلام الشيخ.

قال المعتزلة بخلق القرآن، ومعنى قولهم: إن هذه الحروف التي يتكون منها القرآن، وهذه الأصوات التي تنطق به هذه الحروف وتكتب، كل ذلك حادث لا ريب.

وذهب الأشاعرة ومنهم الباقلاني إلى أن الكلام منه ما هو كلام نفسي قائم بذاته تعالى، ومنه ما هو كلام لفظي، فالكلام النفسي قديم، أما الأصوات والحروف فهي حادثة، وقال الحنابلة: إن الحروف والأصوات قديمة، وليس من غرضنا أن نعدد المذاهب ونفصل القول، إذا عرفت هذا فالتساؤل الذي يطرحه الباقلاني هو: بم يتعلق الإعجاز أبالكلام القائم وهي الصفة القديمة، أم بهذه الحروف المنظومة في كلمات والكلمات المنظومة في جمل، والجمل المنظومة في آيات، وتلك المنظومة في سور؟

---

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٢٦٠.

يقول الباقلاني: إن الإعجاز يتعلق بهذه الحروف والجمل والآيات، لأنها هي المعجزة، أما الكلام القائم بالذات فلا يتعلق به الإعجاز، ويستدل الباقلاني لذلك بالكتب السماوية كالتوراة والإنجيل، فإنها في أصلها كلام قائم بذاته تعالى، ومع ذلك فلم يتعلق بها الإعجاز ولم يقع بها التحدي، وهذا المعنى أشار إليه الباقلاني من قبل.

وخلاصة القول: أن الإعجاز إنما يتعلق بنظم القرآن الكريم المحفوظ في الصدور، والمكتوب في المصاحف، والمتلو بالألسنة، وهذا هو الذي وقع التحدي به، أما صفة الكلام القائمة بذاته تعالى فليس مما يتعلق به بحثنا، سواء كان معجزاً أم غير معجز.

ثم يعقد الباقلاني فصلاً في حقيقة المعجزة، يقول: معنى قولنا: إن القرآن معجز على أصولنا: أنه لا يقدر العباد عليه، وقد ثبت أن المعجز الدال على صدق النبي ﷺ، لا يصح دخوله تحت قدرة العباد، وإنما ينفرد الله تعالى بالقدرة عليه. ولا يجوز أن يعجز العباد عما تستحيل قدرتهم عليه، كما يستحيل عجزهم عن فعل الأجسام، فنحن لا نقدر على ذلك وإن لم يصح وصفنا بأنّا عاجزون عن ذلك حقيقة، وكذلك معجزات سائر الأنبياء على هذا[1]

وهذا الذي ذكره الباقلاني هو الذي صار فيما بعد ذلك أصلاً عند علماء الكلام، وهم يتحدثون عن تعريف المعجزة وشروطها، فالمعجزة لا بد أن تكون فعلاً لله تبارك وتعالى وليست مما يقدر عليه البشر، إلى غير ذلك من الشروط الكثيرة المدونة في كتب المتكلمين، وإنما يعجز الناس عنها لأنها لم تجرِ به عادتهم، وهذا معنى قول علماء الكلام: إن المعجزة أمر خارق للعادة، والله تبارك وتعالى لا يعجز الناس بما لا يستطيعون، لكنه سبحانه يرسل أنبياءه بآيات قد يظن المرسَل إليهم لأول وهلة أن ذلك مما يمكنهم فعله، لذلك لما رأى فرعون من سيدنا موسى عليه السلام ما رأى جمع السحرة ظاناً أن ذلك مما يقدرون عليه، ولما سمع بعض العرب القرآن الكريم

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٢٨٨.

ظنوا أنه مما يمكنهم الإتيان بمثله، فكما نطقوا بالشعر فلِمَ لا يقدرون على أن يقولوا مثل القرآن؟

يقول الباقلاني: إن الله هو الذي وفقهم لقول الشعر وغيره من أنواع الكلام، أما القرآن فلقد رأوا فيه بعد أن رازوا أنفسهم واختبروها أنهم ليس لهم فيه مطمع، ذلك لأن القرآن كان خارجاً عما ألفوه وعرفوه.

وقد فهم بعض الكاتبين من هذا القول أن الباقلاني رجع إلى القول بالصرفة بعد أن نفاها من قبل، ولعل شبهته في ذلك ما قاله الباقلاني من أن الله وفقهم للشعر وغيره من الكلام، قال: «فلما لم يَقْدر عليه أحدٌ شُبِّه بما يعجز عنه العاجز، وإنما لا يقدر العباد على الإتيان بمثله، لأنه لو صح أن يقدروا عليه بطلت دلالة المعجز، وقد أجرى الله العادة بأن يتعذر فعل ذلك منهم، وأن لا يقدروا عليه، ولو كان غير خارج عن العادة لأتوا بمثله، أو عرضوا عليه من كلام فصحائهم وبلغائهم ما يُعارضه، فلما لم يشتغلوا بذلك، عُلم أنهم فطنوا لخروج ذلك عن أوزان كلامهم، وأساليب نظامهم، وزالت أطماعهم عنه»[1].

وظاهر هذا القول قد يوهم ادعاء الصرفة، ولكننا عند التأمل وإنعام النظر نجد بوناً بين هذا القول وبين مذهب الصرفة، فالأساس الذي يقوم عليه مذهب القائلين بالصرفة:

١ - أن القرآن الكريم ليس معجزاً ببلاغته وفصاحته ونظمه وأسلوبه، بل هو معجز بشيء آخر كأخبار الغيب.

٢- أن العرب وبخاصة المطبوعين على أصول الفصاحة والبلاغة قادرون على أن يأتوا بمثل القرآن أسلوباً ونظماً.

٣- أنهم لم يفعلوا ذلك لأن الله هو الذي صرفهم عن الإتيان بمثل القرآن.

---

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٢٨٨.

القول بالصرفة -إذن- خلاصته أن العرب لم يأتوا بمثل القرآن، لا لأنه لا يقع تحت قدرتهم وفي دائرة إمكاناتهم، ولكن لأن قدرة الله حالت بينهم وبين ذلك، فهم قادرون عليه لولا قهر الله لهم وسلبهم القدرة على ذلك، ذلكم هو القول بالصرفة.

أما ما قاله الباقلاني هنا فليس كذلك، ما يقوله الباقلاني إن معجزة أي نبي لا ينبغي أن تكون في مقدور البشر، لأنه لو كانت في مقدورهم واستطاعوا معارضتها فليست بمعجزة، والعرب الذين استمعوا القرآن أدركوا بأنفسهم أنهم ليس لهم في مثله حيلة، ولا يستطيعون الإتيان بمثله وهذا شعور في أنفسهم، إذن عجزهم لأمر داخلي فيهم، وشتان بين ما ذكره الباقلاني وبين القول بالصرفة.

لقد عجز العرب عن أن يأتوا بمثل القرآن، لأن لهم قدرة محدودة على الإتيان ببليغ القول، ولما كان القرآن في أعلى درجات البلاغة، وكانت قدرتهم محدودة كما قلنا وقفوا عاجزين، فنظم القرآن آية في علو الشأن وبديع الصنعة.

ويطرح الباقلاني تساؤلاً في آخر هذا الفصل، وهو تساؤل كلامي مجرد، هل ما عليه القرآن من نظم وأسلوب هو في آخر درجات سلم البلاغة والفصاحة فليس في الإمكان أبدع مما كان؟ يجيب الباقلاني بأن هذا صحيح بالقياس إلى البشر، لكن الله تبارك وتعالى قادر على أن يكون القرآن بأسلوب ونظم خير مما هو عليه الآن.

ثم يعقد الباقلاني فصلاً آخر يعرض فيه بعض قضايا الإعجاز المتصلة بالجانب الكلامي، فهل كلام النبي ﷺ معجز؟[1] ويجيب الباقلاني بأن هناك فرقاً بين القرآن وكلام النبي ﷺ وإن كان النبي أفصح العرب، فالفرق بين القرآن وكلامه ﷺ مثل الفرق بين كلام الله وكلام الناس.

---

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٢٩١.

ويورد الباقلاني شبهة على هذا القول، وهو أنه لو لم يكن كلام النبي ﷺ معجزاً ما خفي على ابن مسعود بعض ما نقل عنه من أنه اشتبه عليه دعاء القنوت بالقرآن، ولم يسجل المعوذتين، في مصحفه، لاعتقاده أنهما ليستا من القرآن، ودعاء القنوت من كلام النبي ﷺ، فلولا أن كلام النبي معجز ما اشتبه على ابن مسعود فسجله في المصحف؟

ويجيب الباقلاني عن هذه الشبهة بأن هذا من تخليط الملحدين وأوهام الحاقدين، فابن مسعود رضي الله عنه لا يعقل أن يشتبه عليه دعاء القنوت بالقرآن وإن صح أنه كتبه في المصحف، فإنما كتبه من أجل أن لا ينساه، كما يعلق كثير من الناس الأشياء على مصاحفهم، كما أن ابن مسعود رضي الله عنه لا يعقل أن يدعي أن المعوذتين ليستا من القرآن وهو أعلم الصحابة بقضايا نزول القرآن، وإن صحت عدم كتابته لهما، فلأنهما محفوظتان له لا تنسيان. إن ما روي عن ابن مسعود أمر تنكره البداهة ويشهد بذلك العقل والنقل، ولقد أطال الباقلاني الرد على هذه الشبهات في كتبه الأخرى.

ثم يعقد الباقلاني فصلاً متصلاً بحقيقة المعجزة وشروطها، وهو هل من شرط المعجز أن يعلم أنه أتى به من ظهر عليه؟[1] ومعنى هذا، هل من شرط المعجز أن نعلم أن أول من أتى به مَن ادعى النبوة؟ بيان ذلك:

إن الرسول ﷺ أتى بالقرآن معجزة له على نبوته، وقد عرفنا أن هذا القرآن لم يأتِ به أحد قبل النبي ﷺ، إذن لا بد أن يكون هذا القرآن معجزة النبي ﷺ، لا بد أن نصدق بذلك، لكن افرض أن إنساناً سمع سورة أو سوراً من القرآن من النبي ﷺ، فحفظها، وذهب إلى بلد بعيد فتلا هذه السور على الناس، وادعى النبوة، وقال: معجزتي ما سمعتم، ورأى الناس في هذا الذي تلاه معجزاً لهم، فهل يصدق هذا بأنه نبي؟

---

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٢٩٨.

يقول الباقلاني في ذلك لا يجوز لنا أن نصدق هذا في دعوى النبوة إلا بعد أن نعلم يقين العلم بأن هذا المدعي هو أول من جاء بهذه السور من القرآن، أما إذا لم نعلم ذلك حق العلم فلا ينبغي لنا أن نصدق دعواه.

وخلاصة القول: أن من شرط المعجز ومن شرط تصديق دعوى النبي أن نعلم أن هذا المعجز ظهر أول ما ظهر على يد هذا المدعي، وأقرب لك أيها القارئ هذه القضية -ولله المثل الأعلى- بمن اخترع اختراعاً ما ثم أخذه عنه بعض الناس مدعياً أنه صاحب الاختراع، فلا ينبغي أن يصدق إلا بعد أن يثبت لنا أن هذا الاختراع ليس مسروقاً عن أحد.

هذه البحوث كلها تجدها مفصلة في كتب علم الكلام في بحث المعجزة وشروطها وأقسامها وما يتصل بذلك.

هذه خلاصة للجانب الكلامي في كتاب إعجاز القرآن للباقلاني، وهو جانب نظري تجريدي قد تجد فيه قلة من الناس ما يرضيهم، ولكن جمهور القراء لا يجدون فيه ما يقنع عقولهم ويمتع عواطفهم في شأن الإعجاز، وإنما نرجو أن يجدوا ذلك في الجانب الأدبي والبياني من هذا الكتاب، وهو أكثر جوانب الكتاب أهمية، وأعظمه فائدة وأرقاه موضعاً وهو ما أحدثك عنه إن شاء الله.

ثانياً: الجانب البياني في الكتاب:

شاء الله تبارك وتعالى أن ينزل هذا القرآن على قلب سيدنا رسول الله ﷺ، وأن ينزل به الروح الأمين بلسان عربي مبين ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٢ ﴾ [يوسف:٢] ولا بد من حكمة من أجلها جعل الله كتابه بقوالب من هذه الألفاظ العربية، والباقلاني لا ينسى أن يعرض لهذه القضية، فهو يرى أن للعربية ميزات لن تتهيأ لغيرها من اللغات، قال[1]: «وإنما فضلت العربية على غيرها

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص١١٨. وكثير من الكاتبين لم يعجبهم هذا القول من الباقلاني في الثناء على العربية ومن هؤلاء الدكتور عبدالرؤوف مخلوف.

لاعتدالها في الوضع، لذلك وضع أصلها على أكثرها هو بالحروف المعتدلة، فقد أهملوا الألفاظ المستكرهة في نظمها وأسقطوها من كلامهم، وجعلوا عامة لسانهم على الأعدل، ولذلك صار أكثر كلامهم من الثلاثي».

ووجوه الإعجاز التي يذكرها الباقلاني تظهر فيه روعة العربية، وهو ما تراه في تفصيل هذه الوجوه.

وجوه الإعجاز عند الباقلاني:

يذكر الباقلاني أن وجوه الإعجاز ما قال به أصحابه -ويعني الأشاعرة- تظهر من جهات ثلاث:

١- أخبار الغيب التي أخبر عنها القرآن قبل أن تحدث.
٢- الأخبار عن الأمم الماضية مع أمية الرسول ﷺ.
٣- نظمه البديع.

يقول الباقلاني: ذكر أصحابنا وغيرهم في ذلك ثلاثة أوجه من الإعجاز:

أحدها: يتضمن الإخبار عن الغيوب، وذلك مما لا يقدر عليه البشر ولا سبيل لهم إليه.

والوجه الثاني: أنه كان معلوماً من حال النبي ﷺ أنه كان أمياً لا يكتب ولا يحسن أن يقرأ، وكذلك كان معروفاً من حاله أنه لم يكن يعرف شيئاً من كتب المتقدمين وأقاصيصهم وأنبائهم وسيرهم، ثم أتي بجمل ما وقع وحدث من عظيمات الأمور ومهمات السير من حين خلق الله آدم عليه السلام إلى حين مبعثه.

والوجه الثالث: أنه بديع النظم عجيب التأليف، متناهٍ في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه، والذي أطلقه العلماء هو على هذه الجملة[1].

---

(١) إعجاز القرآن، ص١٣.

ويفصل الباقلاني فيما بعد هذه الوجوه، فالإخبار بالغيب جاء في آيات كثيرة ومواضع متعددة.

وأما أنباء الأمم السابقة، مع أمية النبي ﷺ فإنه يدل على الإعجاز، لأن هذه الأخبار الصادقة لا تكون إلا ممن عرف التاريخ واستوعب أنباء الأمم، والنبي ﷺ باتفاق لم يكن شأنه كذلك.

ولكن الباقلاني كان أكثر تفصيلاً في الوجه الثالث، بل إن كتابه يكاد يكون مبنياً على هذا الوجه، وهو كون القرآن بديع النظم عجيب التأليف، متناهياً في البلاغة، ولقد ذكر معاني عشرة يشرح بها هذا الوجه.

فأولها: ما يرجع إلى جملة القرآن بيان ذلك: أن كلام العرب كان يدور بين الشعر والرجز والسجع والنثر المرسل، بين كلام «موزون مقفى»، و«كلام موزون غير مقفى»، وكلام غير موزون، وحينما تنظر في القرآن الكريم، نجده جاء على طريقة مغايرة لكل ما عرفه القوم، والباقلاني يعني بهذا الشكل والقالب، فالقالب الذي صبت فيه معاني القرآن، والشكل الذي ركبت فيه كلماته، وجه من وجوه الإعجاز، وهذا ما عبر عنه الرماني من قبل بنقض العادة[1]، ولذا كانت النتائج التي توصل إليها الرجلان نتائج واحدة، فكل منهما ينكر السجع في كتاب الله، لأن السجع مما عرفته العرب، ولذا عقد الباقلاني فصلاً خاصاً لنفي السجع[2]، وآخر لنفي الشعر[3] عن كتاب الله تعالى.

ثانياً: إنه ليس للعرب كلام مشتمل على مثل هذه الفصاحة والبراعة، وهذا المعنى يرجع إلى القضية البلاغية في القرآن من حيث أسلوبه وألفاظه وكونه نسقاً واحداً، فالباقلاني يرى أن القرآن نسقٌ واحد في البلاغة، ليس بين آياته تفاوت

---

(١) النكت في إعجاز القرآن، ص١١١.

(٢) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٥٧.

(٣) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٥١.

واختلاف، وإنما هو على وتيرة واحدة، فلا يقال: إن القرآن بعضه أفصح من بعض، وهذه الآية أبلغ من الأخرى، وهذا هو ما ذهب إليه أكثر العلماء، فالقرآن على طوله متساوٍ في الفصاحة والبلاغة، وهذا ما لا نجده في كلام الفصحاء والبلغاء، فإذا أخذنا ديوان شعر لأكثر الشعراء إتقاناً فسوف نجد قصائده متفاوتة من حيث بلاغتها، فقد يجوِّد الشاعر في قصيدتين أو ثلاث، وكذلك إذا أخذنا القصيدة الواحدة فلن نجد أبياتها سواء، وإنما نجد بيتاً أو اثنين أو ثلاث هي في القصيدة واسطة عقدها ودرة حلقتها، وقل ذلك في النثر، لكن القرآن أوله وآخره سواء في بديع النظم وعلو الأسلوب.

ثالثاً: عجيب نظمه لا يتفاوت ولا يتباين: موضوعات القرآن جميعها على ما بينها من اختلاف لا نستطيع القول: إن بعضها أفصح من بعض، فكما أن آيات القرآن لا تتفاوت فكذلك موضوعاته، وهذا أمر لم يعرفه العرب، فالشاعر لا يستطيع أن يجوِّد في موضوعات متعددة، قد يجوِّد أحدهم في المدح، وآخر في الهجاء، وثالث في الفخر، كما رأينا ذلك عند الفرزدق وجرير، وقد يجوِّد شاعر في الهجاء، وآخر في الغزل والنسيب، وثالث في الحكمة، وقد يجوِّد أحدهم إذا خاف ورهب، وآخر إذا انتشى وطرب، وثالث إذا أعطى ورغب، ومن هنا قالوا: أشعر الناس امرؤ القيس إذا ركب، والنابغة إذا رهب، وزهير إذا رغب.

والقرآن الكريم ليس كذلك فمع كثرة موضوعاته فهي في رفعة شأنها سواء هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فمع الأحوال المتعددة التي كان عليها سيدنا رسول الله ﷺ وهو ينزل عليه الوحي، فإن ذلك لم يغير من أسلوب القرآن شيئاً.

وهذا الوجه الثالث يختلف بالطبع عن سابقيه، فقوام هذا الوجه أن القرآن الكريم على تعدد موضوعاته هو في أعلى درجات البلاغة، والذي عرف عن الشعراء والكتاب غير ذلك، فكما أن الشعراء يجوِّد كلٌّ في موضوع، فإن الذين يتعاطون النثر كذلك يجوِّد أحدهم في الخطبة، وثانٍ في القصة، وثالث في الرسائل.

أما الوجه الثاني فقوامه أن القرآن على طوله في الصنعة البلاغية سواء، ولا كذلك الشعراء والكُتّاب.

الرابع: كلام الفصحاء يتفاوت تفاوتاً بيّناً في الفصل والوصل والعلو والنزول، أما القرآن الكريم فمع كثرة موضوعاته التي هي نسق واحد فإن هناك وجهاً آخر يدل على إعجازه وهو ما فيه من جودة السبك وإحكام الرصف، ذلك أن أي بليغ حين يتكلم في موضوع، ويريد الانتقال إلى غيره، نشعر أن هناك عجزاً في الانتقال، فمن تكلم في الشعر عن الغزل مثلاً يصعب عليه الانتقال إلى المدح، وقليل هم الذين لا يشعروننا بالنقلة والتكلف، ولهذا عيب على البحتري مع جودة شعره، ورقة طبعه -عدم تجويده في الانتقال من النسيب إلى المديح.

ولكن القرآن يجمع بين المختلف فيجعله مؤتلفاً، وينقلنا من الموضوع الواحد إلى الآخر دون الشعور بهذا الانتقال، ونزيد ذلك توضيحاً فنقول: خذ سورة النحل فإنه لا يخطر في بالنا عند قراءتها أنها مفرقة، وذلك لما نجده بين آياتها من إحكام السبك، وجودة الرصيف والربط، مع أن الآيات الخمس الأولى هي التي نزلت أولاً، ونزل القسم الآخر بعد سنين، كذلك سورة البقرة التي نزلت في عشر سنين، ومع ذلك نجدها من أول آية إلى آخر آية مترابطة متناسقة.

الخامس: أن نظم القرآن وقع موقعاً من البلاغة يخرج عن عادة كلام الجن، فهم يعجزون عن الإتيان بمثله كعجزنا ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ ﴾ [الإسراء:٨٨]

فإن قيل: كيف لنا أن نعلم عجز الجن عن الإتيان بمثله؟ قيل:

١- يمكن أن نعرف ذلك بخبر الله تعالى.

٢- ويمكن أن يقال: إن هذا الكلام قد خرج على ما كانت تعتقده العرب من مخاطبة الجن، وما يروون لهم من الشعر، فالعرب حدثونا عن شعر منسوب للجن،

وهذا الشعر في الفصاحة لا يتجاوز حد فصاحة الإنسي، ولعله يقصر عنها، فمن باب أوْلى أن لا يستطيعوا الإتيان بمثل القرآن.

٣- عجز العرب يثبت للقرآن حكم الإعجاز، وقد روي هذا عن بعض المتكلمين، يقول الباقلاني: والجوابان الأولان عندي أسد[١].

السادس: كلام العرب فيه من فنون القول: الإيجاز والإطناب والاستعارة والتشبيه وغيرها من الأساليب المتعددة كالتبكيت والوعظ والوعد والوعيد، وحينما ننظر في القرآن نجد فيه هذه الأساليب، لكن على وجه لم يستطعه العرب، فالقرآن تارة يعبر بالإيجاز، وتارة بالإطناب، وتارة بالاستعارة، وأخرى بالحقيقة، ولكن لكل أسلوب ما يناسبه ويتلاءم معه.

السابع: وهو يتعلق بمعاني القرآن، فالمعاني التي جاء بها القرآن لا يستطيع أحد من الناس الإتيان بها، ويعني الباقلاني بالمعاني هنا الموضوعات التي عرض لها القرآن الكريم، وهي الموضوعات الفكرية، سواء كانت تلك الموضوعات تشريعية أم عقدية، وسواء كانت حِجاجاً وردَّ شبهات أم حديثاً عن مبدأ خلقي وقضية تربوية، وهذه المعاني القرآنية مبتكرة؛ لأن كثيراً من موضوعات القرآن كانت بكْراً لم تكن مما عرفه الناس من قبل، لا في الكتب السماوية ولا في نظريات الفلاسفة، ولا في التشريعات القانونية.

يقول الباقلاني: «قد علم أن تخير الألفاظ للمعاني المتداولة المألوفة، والأسباب الدائرة بين الناس أسهل وأقرب من تخير الألفاظ لمعانٍ مبتكرة»[٢].

---

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٤١.

(٢) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٤٢.

وهي لفتة من الباقلاني تستحق التقدير، فاللفظ والمعنى في كتاب الله كلاهما فيه جدة وليس ذلك بمتيسر للكثير من الناس، فالبراعة في اللفظ من شأن الأدباء، والجدة في المعنى من شأن رجال التشريع والفلسفة والأخلاق.

الثامن: الناظر في كلام الناس لا يجده سواء، فربما وجدنا في الجملة أو الفقرة أو الأبيات من الشعر كلمة رائعة رائقة، تتوجه إليها الأنظار وتختلب الآذان، وتجتلب الأذهان أكثر من غيرها، هذه الكلمة إنما هي درة العقد في الجملة أو الفقرة أو القصيدة، لكن القرآن الكريم ليس كذلك، بل كل كلمة منه إذا وضعت مع غيرها تجدها درة عقد وحلاوة شهد.

يقول الباقلاني: «وأنت ترى الكلمة من القرآن يتمثل بها في تضاعيف كلام كثير، وهي غرة جميعه، وواسطة عقده، والمنادي على نفسه بتميزه وتخصصه، برونقه وجماله، واعتراضه في حسنه ومائه»[1]

التاسع: هذه الأحرف المقطعة في فواتح السور، والتي نجدها في ثلث وعشرين سورة، ومجموع هذه الحروف أربعة عشر حرفاً، وهي نصف الحروف الهجائية ولكن لكل حرف صفات خاصة به، وصفات الحروف كثيرة، ذكر علماء التجويد منها سبع عشرة صفة، فإذا نظرت إلى الحروف المفتتحة بها السور القرآنية وجدت أنها اشتملت على جميع الصفات.

خذ الحروف المهموسة مثلاً وهي مجتمعة في قولهم: «فحثه شخص سكت» تجد أنه قد ذكر نصف هذه الأحرف في فواتح السور، وهي الحاء والسين والصاد والكاف والهاء، وضد الهمس الجهر، وستجد الحروف كذلك ذكرت في فواتح السور، وكذلك الشدة والرخاوة والإذلاق والقلقلة، فليست هناك مجموعة ذات

---

(١) الباقلاني إعجاز القرآن، ٤٣.

صفة واحدة إلا وذكر نصفها في فواتح السور، فاكتفى بما ذكره عن غيره، وهذا ترتيب بديع يدل على الإحكام.

العاشر: أن القرآن مع ما له من بلاغة إلا أنه سهل ميسر، قريب ليس بالغريب الصعب، وليس فيه كلام وحشي مستكره، وليس فيه ما يصعب على النطق أو ما تنفر منه النفس وتمجه، فالقرآن كله سهل ممتنع، سبيله ميسر، وصعبه مفسر، وهكذا القرآن نقرؤه ولا نشعر أنه بحاجة إلى تفسير.

قال الباقلاني بعد أن ذكر هذه الوجوه العشرة: «واعلم أن من قال من أصحابنا: إن الأحكام معللة بعلل موافقة لمقتضى العقل، جعل هذا وجهاً من وجوه الإعجاز»[1].

وهذا هو الوجه الحادي عشر، ولكن عند من يَرى تعليل الأحكام، بيان ذلك:

إن علماء الأصول اختلفوا في الأحكام التشريعية أهي تعبدية أم يمكن تعليلها بعلل عقلية؟ هل هناك هدف من الصلاة والصيام والحج والزكاة؟ أتحريم الدم والميتة ولحم الخنزير أمور تعبدية تعبدنا بها الشارع أم أن هناك عللاً عقلية وأهدافاً وغايات معقولة لهذه الأوامر والنواهي؟

ذهب بعضهم إلى أن تلك أمور تعبدية لا نبحث لها عن علة، وقال آخرون: بل إن لهذه الأحكام عللاً عقلية يجدها من يبحث عنها، وقائلو هذا القول يضيفون إلى وجه الإعجاز العشرة وجهاً آخر، وهذا بالطبع يختلف عن الوجه السابع وهو صحة معاني القرآن وجدتها، لأن ذاك الوجه الحديث فيه عن المعاني نفسها، أما هذا الوجه الحادي عشر فالحديث فيه عن تعليل هذه الأحكام، وهو ما يعبر عنه بحكمة التشريع، والفرق بينهما بعيد شاسع.

---

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٤٧.

هذه الأمور هي التي فصل فيها الباقلاني ما يتعلق ببلاغة القرآن وبديع نظمه وعلو شأنه، وهو تفصيل بديع بحق، ولئن سبق الباقلاني ببعض هذه الوجوه، لكنه بحق كان له قصب السبق في استنباط كثير منها وجمعها في باقة واحدة.

وبعد أن بيَّن الباقلاني هذه الوجوه البيانية يعود لتفصيل القول في الوجهين الأولين، أعني أخبار القرآن بالغيب أولاً، وما فيه من أنباء الأمم الماضية مع أمية النبي ﷺ ثانياً، مستدلاً بكثير من الآيات الكريمة.

نظرة وتأمل:

والمتأمل فيما ذكره الباقلاني في هذه الوجوه على ما فيها من قصر وإيجاز، يدرك حقائق على قدر من الأهمية والشأن، وهي تدل على استيعاب من الباقلاني في فهم الإعجاز، وعلى أن موضوع الإعجاز مختمر عند الباقلاني، فهو لا يصدر فيما يكتب عن رأي فطير كما يرى الدكتور شوقي ضيف، ومن السهل أن يخرج القارئ بفكرة واضحة لا كما ترى الدكتورة عائشة بنت الشاطئ، وسيأتيك: نبأهما بعد حين، ومن هذه الحقائق:

أولاً: وحدة القرآن في بلاغته وعلو شأنه، فليس هناك تفاوت فني في هذا الكتاب العزيز، بل هو من أوله إلى آخره على نسق واحد، سواء في ذلك قصصه وأخباره ووعظه ووعده ووعيده، يقول الباقلاني في ذلك: «وفي ذلك معنى ثالث وهو أن عجيب نظمه وبديع تأليفه لا يتفاوت ولا يتباين[1]...، وكذلك قد يتفاوت كلام الناس عند إعادة ذكر القصة الواحدة تفاوتاً بيِّناً، ويختلف اختلافاً كبيراً، ونظرنا إلى القرآن فيما يعاد ذكره من القصة الواحدة، فرأيناه غير مختلف ولا متفاوت، بل هو على نهاية البلاغة، وغاية البراعة، فعلمنا بذلك أنه مما لا يقدر عليه

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٣٦.

البشر، لأن الذي يقدرون عليه قد بيَّنا فيه التفاوت الكثير، عند التكرار وعند تباين الوجوه واختلاف الأسباب التي يتضمن»[1]

ثانياً: حُسْن التخلص وهو يسر الانتقال من موضوع إلى موضوع في كتاب الله.

ثالثاً: اختيار الكلمة في موضوع لا تغني فيه كلمة غيرها.

رابعاً: إن بديع الصنعة في القرآن لا يرجع إلى ما فيه من صورة فنية فحسب، بل يرجع كذلك إلى نظمه، أي: وضع كل كلمة منه في موضعها اللائق بها تقديماً وتأخيراً، فلم تقدم فيه الكلمة إلا وجدت أن لها حُسْن السبق، وأنه لا يصح المعنى لو أنها أخرت عن غيرها.

خامساً: وهو ناشئ عن سابقه، إن القرآن الكريم يشتمل على ما عرفه العرب من أساليب، فكل آية أو جملة أو كلمة، جاءت بالأسلوب المناسب لها، فبعضه جاء على سبيل الإيجاز، وبعضه جاء على طريقة المجاز، وبعضه جاء بأسلوب الفصل، وآخر على طريقة الوصل إلى غير ذلك مما عرفه العرب من أساليب كثيرة، وكثير من هذه الحقائق نرى الباقلاني يفصلها فيما بعد، وهو ما سنذكره لك.

١- الكلمة القرآنية:

يرى الباقلاني أن الكلمة المفردة في كتاب الله تعالى جِيء بها في موضعها قصداً، وذُكِرت عمداً، فقد يظن بعض الناس أن هناك كلمات يمكن أن يسد بعضها مكان بعض، ولكن الأمر ليس كذلك في كتاب الله، فكل كلمة لا يمكن أن يصلح مكانها غيرها، ويمثل الباقلاني بكلمتي الفجر والصبح: يقول: «واعلم أن هذا علم شريف المحل، عظيم المكان، قليل الطلاب، ضعيف الأصحاب، ليست له عشيرة

---

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٣٧.

تحميه، وأهل عصمة تفطن لما فيه، وهو أدق من السحر، وأهول من البحر، وأعجب من الشعر.

وكيف لا يكون كذلك: وأنت تحسب أن وضع «الصبح» في موضع «الفجر» يحسن في كل كلام إلا أن يكون شعراً أو سجعاً؟ وليس كذلك، فإن إحدى اللفظتين قد تنفر في موضع، وتزل عن مكان لا تزل عنه اللفظة الأخرى، بل تتمكن فيه وتضرب بِجِرانِها؟ وتراها في مظانها، وتجدها فيه غير مُنازعة إلى أوطانها، وتجد الأخرى -لو وضعت مَوْضِعَها- في محلِّ نِفار، ومرمى شِراد، ونابيةً عن استقرار»[1]

ثم يمثل الباقلاني بكلمة أخرى وهي ليأخذوه في قوله سبحانه: ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍۭ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ﴾ [غافر:٥] هذه الكلمة التي لا تجد كلمة تدانيها في موضعها، يقول الباقلاني: «وجه الوقوف على شرف الكلام أن تتأمل موقع قوله: ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍۭ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ﴾ وهل تقع في الحُسْن موقع (ليأخذوه) كلمةٌ؟ وهل تقوم مقامه في الجزالة لفظة؟ وهل يسد مسده في الأصالة نكتة؟ لو وضع موضع ذلك «ليقتلوه» أو «ليرجموه» أو «لينفوه» أو «ليطردوه» أو «ليهلكوه» أو «ليذلوه» ونحو هذا، ما كان ذلك بديعاً ولا بارعاً ولا عجيباً ولا بالغاً.

فانقُدْ موضع هذه الكلمة، وتَعَلَّم بها ما تذهب إليه من تخير الكلام، وانتقاء الألفاظ والاهتداء للمعاني»[2]. ذلك أن كلمة «ليأخذوه» فيها من العموم الذي تذهب فيه النفس كل مذهب، ما لا يوجد في غيرها من الكلمات التي ذكرها الباقلاني، أو التي لم يذكرها.

---

(١) الباقلاني، الإعجاز، ص١٨٤.

(٢) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص١٩٧.

٢- الجملة القرآنية:

وكما حدثنا الشيخ عن الكلمة القرآنية، فلقد حدثنا عن الجملة القرآنية كذلك، وبيَّن أن هذه الجملة القرآنية لو تأملتها لوجدتها من البراعة بما لا يمكن وصفه، ويمثل لذلك بأمثلة كثيرة منها قوله سبحانه: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ﴾ إلى قوله: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلۡأُمُورُ ٥٣﴾ [الشورى:٥٢-٥٣]، وقوله سبحانه: ﴿وَسَيَعۡلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٖ يَنقَلِبُونَ ٢٢٧﴾ [الشعراء:٢٢٧].

قال الباقلاني: «قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ﴾ يدل على صدوره من الربوبية، ويبين عن وروده عن الإلهية، وهذه الكلمة[1] بمنفردها وأخواتها كل واحدة منها لو وقعت بين كلام كثير، تميز عن جميعه، وكان واسطة عقده، وغرة شهره، وعين دهره، كذلك قوله: ﴿وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ﴾ [الشورى:٥٢]، فجعله روحاً؛ لأنه يحيي الخلق، فله فضل الأرواح في الأجساد، وجعله نوراً؛ لأنه يضيء ضياء الشمس في الآفاق، ثم أضاف وقوع الهداية به إلى مشيئته، ووقف وقوع الاسترشاد به على إرادته، وبيَّن أنه لم يكن ليهتدي إليه لولا توفيقُه، ولم يكن ليعلمَ ما في الكتاب ولا الإيمان لولا تعليمُه، وأنه لم يكن ليهتدي -فكيف كان يَهْدِي- لولاه، فقد صار يهدي، ولم يكن من قبل ذلك ليهتدي، فقال: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ٥٢ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِي لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلۡأُمُورُ ٥٣﴾ [الشورى:٥٢-٥٣] فانظر إلى هذه الكلمات الثلاث: فالكلمتان الأوليان[2] مؤتلفتان، وقوله: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلۡأُمُورُ ٥٣﴾ كلمة منفصلة مباينة للأولى، قد صيَّرهما شريفُ النَّظْم أشد ائتلافاً من الكلام المؤالف، وألطف انتظاماً من الحديث الملائم.

---

(١) يعني بالكلمة: الجملة.

(٢) يعني بالكلمتين وأنك لتهدي إلى صراط الله.

وبهذا يبين فضل الكلام وتظهر فصاحته وبلاغته. الأمر أظهر، والحمد لله، والحال أبين من أن يحتاج إلى كشف»[1].

ويقول: «ثم راع المقطعَ العجيبِ، وهو قوله: ﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ﴿٢٢٧﴾﴾ [الشعراء:٢٢٧]، هل يُحسِن أحد أن يأتي بمثل هذا الوعيد؟ وأن يَنظِم مثل هذا النَّظْم، وأن يجد مثل هذه النظائر السابقة؟ ويُصادف مثل هذه الكلمات المتقدمة؟»[2].

٣- الآية القرآنية:

يقسم الباقلاني الآية القرآنية إلى قسمين[3]: قسم تنظر فيه إلى الآية فتجدها جملاً كثيرة، لكن كل جملة درة على حدة، فلو أردت أن تأخذ كل جملة وحدها لأعطتك معنىً شريفاً، فهي في نفسها غاية عظيمة، ويمثل لهذا القسم بقوله سبحانه: ﴿قَالَتْ إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُواْ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓاْ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [النمل:٣٤].

أما القسم الثاني من الآيات فهي تشتمل على جمل لا يفصل بعضها عن بعض، وقد يمثل لهذا القسم بقوله سبحانه: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٤﴾﴾ [القصص:٤].

ويبين الباقلاني عند كل آية وجملة ما اشتملت عليه من علو شأن، وبديع تأليف ولكن لا ينسى الباقلاني أن هناك آيات في الأحكام ليس الهدف منها جمال

---

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص١٨٧.

(٢) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص١٩٦.

(٣) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٢٠٥.

الصورة وروعة التأثير، وإنما الهدف منها حُسْن الترتيب ودقة وحكمة التبويب وسلامته، يقول:

«فإن قال قائل: فقد نجد في آيات من القرآن ما يكون نظمُه بخلاف ما وصفت، ولا تتميز الكلمات بوجه من البراعة، وإنما تكون البراعة عندك منه، في مقدار يزيد على الكلمات المفردة، وحدّ يتجاوز حدَّ الألفاظ المستندة، وإن كان الأكثر على ما وصفته به؟

قيل له: نحن نعلم أن قوله: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ ﴾ [النساء:٢٣] إلى آخر الآية، ليس من القبيل الذي يمكن إظهار البراعة فيه، وإبانة الفصاحة عليه، وذاك يجري عندنا مجرَى ما يُحتاج إلى ذكره من الأسماء والألقاب، فلا يمكن إظهار البلاغة فيه، فطلبها في نحو هذا ضرب من الجهالة، بل الذي يعتبر في نحو ذلك تنزيل الخطاب، وظهور الحكمة في الترتيب والمعنى، وذلك حاصل في هذه الآية إن تأملت»[١]

ويشرح الباقلاني حكمة ترتيب المحرمات في الآية الكريمة[٢] ثم يقول: «والكلام في إظهار حِكَم هذه الآية وفوائدها يطول، ولم نضع كتابنا لهذا، وسبيل هذا أن نذكره في كتاب «معاني القرآن» إن سهل الله لنا إملاءه وجمعه. فلم تنفكّ هذه الآية من الحِكَم التي تخلُفُ حِكمةَ الإعجاز في النظم والتأليف، والفائدةِ التي تنوب مناب العُدول عن البراعة في وجه التَّرْصِيف[٣]

---

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٢٠٧.

(٢) يبين الباقلاني روعة الترتيب وحكمة التأليف في الآية الكريمة، وهي أنه كيف بدأ بالأم لأنها الأصل، ثم ذكر المحرمات حسب قربها وأهميتها، وهذا ترتيب بديع لا تجده في غير القرآن، كذلك آيات الأحكام جميعها تمتاز بدقة الترتيب وحُسْن التبويب، والمتدبر لآيات الطلاق والدَّيْن وغيرهما من موضوعات التشريع يجد صدق ذلك ووضوحه، وهذا ما عناه الباقلاني.

(٣) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٢٠٨.

٤- السورة القرآنية:

أما السورة القرآنية فلقد كان للباقلاني موقف مبتكر، فهو لا يقف من السورة عند بعض كلماتها، ولا ينظر لها نظرة جزئية، بل ينظر إليها نظرة موضوعية على أنها وحدة تامة، وهذا ما امتاز به الباقلاني في تحليله للنص، لا تحليلاً بيانياً فحسب، بل تحليلاً موضوعياً، ولقد عمد الباقلاني في كتابه إلى أكثر من سورة يلقي الضوء على ما بين آياتها من وشائج، ويلفت القارئ إلى ما بين موضوعاتها من صلات.

ويلمس القارئ في كتابه هذه الطريقة في التحليل وهو يحدثنا عن بعض السور القرآنية فيحلل لنا سورة غافر[١] وسورة الإسراء[٢] وسورة النمل[٣]، وربما لا يأتي على السورة من أولها إلى آخرها، وفي هذا رد على الذين ادعوا أن بلاغتنا تقف عند الجملة، غير معنية بالموضوع، ولنذكر طرفاً من هذا التحليل.

قال الباقلاني: «وتأمل السورة التي يذكر فيها النمل، وانظر في كلمة كلمة، وفصل فصل، بدأ بذكر السورة إلى أن بيَّن أن القرآن من عنده، فقال: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ﴿٦﴾﴾ [النمل:٦]، ثم وصل بذلك قصة موسى عليه السلام، وأنه رأى ناراً، فقال لأهله امكثوا: ﴿إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا سَـَٔاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ ءَاتِيكُم بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴿٧﴾﴾ [النمل:٧].

وقال في سورة طه في هذه القصة: ﴿لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدًى ﴿١٠﴾﴾ [طه:١٠]، وفي موضع: ﴿لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [القصص:٢٩].

---

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص١٩٧.

(٢) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٢٩.

(٣) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص١٨٩، ١٩٠.

قد تصرَّف في وجوه، وأتى بذكر القصة على ضُروب، ليُعْلِمَهم عجزَهم عن جميع طُرُق ذلك، ولهذا قال: ﴿ فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ ﴾ [الطور:٣٤] ليكون أبلغ في تعجيزهم، وأظهر للحجة عليهم.

وكل كلمة من هذه الكلمات، وإن أنبأت عن قصة، فهي بليغة بنفسها، تامة في معناها، ثم قال: ﴿ فَلَمَّا جَآءَهَا نُودِىَ أَنۢ بُورِكَ مَن فِى ٱلنَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٨﴾ ﴾ [النمل:٨].

فانظر إلى ما أجرى له الكلام، من علوّ أمر هذا النداء، وعِظَم شأن هذا الثناء، وكيف انتظم مع الكلام الأول، وكيف اتصل بتلك المقدمة، وكيف وصل بها ما بعدها من الإخبار عن الربوبية، وما دلّ به عليها من قلب العصا حية، وجعلها دليلاً يدله عليه، ومعجزة تهديه إليه؟

وانظر إلى الكلمات المفردة القائمة بأنفسها في الحُسْن، وفيما تتضمنه من المعاني الشريفة، ثم ما شفع به هذه الآية، وقَرَنَ به هذه الدلالة، من اليد البيضاء -عن نور البرهان- من غير سوء.

ثم انظر في آية آية، وكلمة كلمة، هل تجدها كما وصفنا: من عجيب النظم، وبديع الرصف، فكل كلمة لو أفردت كانت في الجمال غاية، وفي الدلالة آية، فكيف إذا قارنتْها أخواتُها، وضامَّتْها ذواتها، مما تجري في الحُسْن مجراها وتأخذ في معناها؟

ثم من قصة إلى قصة، ومن باب إلى باب، من غير خلل يقع في نظم الفصل إلى الفصل، وحتى يصور لك الفصل وصلاً، ببديع التأليف وبليغ التنزيل»[1].

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص١٨٩

حسن التخلص:

ولا ينسى الباقلاني أن يفصل لنا حسن التخلص الذي أشار إليه من قبل فيما بين السورة من موضوعات، فهو انتقال هادئ هادف لا يشعر فيه القارئ أيّ تَعَمّل أو تكلف.

يقول الباقلاني: «ويتلو قولَه: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ﴾ [الإسراء:١]، قولُه: ﴿وَآتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [الإسراء:٢] هذا خروج لو كان في غير هذا الكلام لَتَصَوَّرَ في صورة المنقطع، وقد تمثل في هذا النظم لبراعته، وعجيب أمره، وموقعِ ما لا ينفك منه القول.

وقد يتبرأ الكلام المتصلُ بعضه من بعض، ويظهر عليه التشبيج [القبح] والتباين، للخلل الواقع في النظم، وقد تصور هذا الفصلُ للطفه وصلاً، ولم يبنِ عليه تميز الخروج، ثم انظر كيف أجرى هذا الخطاب إلى ذكر نوح، وكيف أثنى عليه»[1]

٥- القرآن في مجموعه:

والقرآن الكريم كله على نسق في براعته وبلاغته، سواء كان ذلك في الأحكام أم في الاحتجاج وغيرهما مما اشتمل عليه من موضوعات، وهو سواء كذلك في ما طال من سوره أو قصر، ويفصل الباقلاني ما أجمله من قبل من النسق الرائع في هذا القرآن وعدم التفاوت الفني بين أجزائه يقول الباقلاني: «ولست أقول هذا لك في آية دون آية، وسورة دون سورة، وفصل دون فصل، وقصة دون قصة، ومعنى دون معنى، لأني قد شرحت لك أن الكلام في حكاية القصص والأخبار وفي الشرائع

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٢٠٩، ٢١٠.

والأحكام وفي الديانة والتوحيد وفي الحجج والتثبيت، هو خلاف الكلام فيما عدا هذه الأمور»[1]، ويقول: «واعلم أنا لم نقصد فيما سطرنا من الآيات، وسميناه من السور والدلالات، ذكر الحسن والأكشف والأظهر، لأنا نعتقد في كل سورة ذكرناها أو أضربنا عن ذكرها اعتقاداً واحداً في الدلالة على الإعجاز، والكفاية في التمنع والبرهان، ولكن لم يكن بد من ذكر بعض، فذكرنا ما تيسر، وقلنا فيما اتجه في الحال وخطر، وإن كنا نعتقد أن الإعجاز في بعض القرآن أظهر، وفي بعضه أدق وأغمض»[2].

وهكذا نجد الباقلاني في حديثه عن كلمات القرآن وآياته وسوره يبين شيئاً من روائعه، لكنه رحمه الله يسترسل في أسلوبه بما تثيره عواطفه ووجداناته من جمل رنانة فضفاضة مما كان مأخذاً عليه فيما بعد، وهو ما سنطلعك عليك إن شاء الله.

وأخيراً وبعد ذلك التطواف مع الباقلاني في قضايا الإعجاز المتعددة، فإنه يجدر بنا أن ننبه هنا إلى أن الباقلاني أشار إلى الإعجاز النفسي، وتأثير القرآن في النفوس والقلوب، وهو ما أجمله الخطابي من قبل، لكن الباقلاني من بعده فصل بعض التفصيل قال: «فالقرآن أعلى منازل البيان، وأعلى مراتبه ما جمع وجوهَ الحُسْن وأسبابه وطرقه وأبوابه: من تعديل النظم وسلامته، وحُسْنه وبهجته، وحُسْن موقعه في السمع، وسهولته على اللسان، ووقوعه في النفس موقع القبول، وتصوره تصور المشاهَد، وتشكله على جهته حتى يحل محل البرهان ودلالة التأليف، مما لا ينحصر حسناً وبهجة وسناءً ورفعة.

وإذا علا الكلام في نفسه، كان له من الوقع في القلوب والتمكن في النفوس ما يُذْهل ويُبْهج، ويُقلِق ويؤنس، ويُطمع ويؤيسُ، ويضحك ويبكي، ويحزن ويفرح، ويسكن ويزعج، ويشجي ويطرب، ويهز الأعطاف، ويستميل نحوه

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٢٠٠.

(٢) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٢٠٤، ٢٠٥.

الأسماع، ويورث الأريحية والعزة، وقد يبعث على بذل المهج والأموال شجاعة وجوداً، ويرمي السامع من وراء رأيه مرمىً بعيداً، وله مسالك في النفوس لطيفة، ومداخل إلى القلوب دقيقة، وبحسب ما يترتب في نظمه، ويتنزَّل في موقعه ويجري على سَمْتِ مطلعه ومقطعه، يكونُ عجيبُ تأثيراته، وبديع مقتضياته»[1].

فصل في نفي الشعر عن القرآن:

ثم عقد الباقلاني فصلاً لنفي الشعر عن القرآن، وفي هذا الفصل يرد بعض المزاعم التي تدعي أن في القرآن شعراً، وذلك بمجيء بعض آياته أو جمله على وزن الشعر، ويبين أن ذلك لا يسمى شعراً، وأن الشعر لا ينبغي أن يقل عن أربع أبيات، ولا بد أن يكون مقصوداً لذاته، أي: قاله قائله بادي بدء على أنه شعر، وليس في القرآن الكريم شيء من هذا، ولكن كيف صح للعرب أن يصفوا القرآن بأنه شعر، مع أنهم أعلم الناس بالشعر، وأكثرهم بصيرة به.

ويجيب الباقلاني إجابات ثلاثاً:

١- أن يكون محمولاً على أنهم نسبوه إلى أنه يشعر بما لا يشعر به غيره من الصنعة اللطيفة في نظم الكلام، لا أنهم نسبوه في القرآن إلى أن الذي آتاهم به هو من قبيل الشعر الذي يتعارفونه على الأعاريض المحصورة المألوفة.

ومعنى هذا أنهم لم يدعوا أن القرآن شعر بأوزانه وقوافيه، ولكن لما في القرآن من لطف الصنعة، وعجيب التأثير، قالوا: إن النبي شاعر.

٢- أنهم نسبوه للشعر جرياً على ما كان معروفاً عند حكماء اليونان من أن الشاعر من كان دقيق النظر في الكلام، ومن كان قوله مرتباً ترتيباً منطقياً.

---

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٢٧٦، ٢٧٧.

٣- أن وصفهم القرآن بالشعر إنما كان من ضعفائهم الذين لا يحسنون القول، ولا يفرقون بين غثه وسمينه.

ويرد الباقلاني هذا القول، وكان حرياً به أن يرد القول الثاني كذلك، لأنه لم يكن للعرب علم بما عند اليونان من أحكام، ولِـمَ لا يكون وصفهم للقرآن، بأنه شعر وللنبي ﷺ بأنه شاعر من باب التعنت.

فصل في نفي السجع عن القرآن:

ثم يعقد الباقلاني فصلاً لنفي السجع عن القرآن، ولقد شغلت هذه القضية الباحثين قديماً وحديثاً، ولعل أكثر ما شغلهم ما كتبه الباقلاني، لقد أشار الرماني من قبل لنفي السجع عن القرآن، ولكن كانت إشارته مقتبضة موجزة، لكن الباقلاني أطال النفس، وهو مرجع لمن جاؤوا بعده ممن ينفون السجع عن القرآن أو يثبتونه فيه.

لقد بذل الباقلاني كل ما في وسعه، وما يملك من ذلاقة ولباقة ليرد حجج القائلين بأن في القرآن سجعاً، والذي حمله على ذلك جعله الوجه الذي جاء عليه القرآن من الشكل والصورة من وجوه الإعجاز، الشكل الذي جاء عليه القرآن ليس بالشعر ولا النثر، وعلى هذا فكل ماعرفه العرب من أشكال القول وصوره ينبغي أن ينزه عنها القرآن الكريم، فلقد عرف العرب الشعر والرجز وليس في القرآن شيء منهما، ولقد عرفوا السجع فلا ينبغي أن يكون في القرآن سجع كذلك، ولنستمع إلى الباقلاني ينافح عن رأيه ويدفع حجج خصومه، قال رحمه الله: «وهذا الذي يزعمونه غير صحيح، ولو كان القرآن سجعاً لكان غير خارج عن أساليب كلامهم، ولو كان داخلاً فيها لم يقع بذلك إعجاز، ولو جاز أن يقولوا: هو سجع معجز، لجاز لهم أن يقولوا: شعر معجز»[1]

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٥٧.

«والذي يقدرونه أنه سجع فهو وهم، لأنه قد يكون الكلام على مثال السجع وإن لم يكن سجعاً، لأن ما يكون به الكلام سجعاً يختص ببعض الوجوه دون بعض، لأن السجع من الكلام يتبع المعنى فيه اللفظ الذي يؤدي السجع، وليس كذلك ما اتفق مما هو في تقدير السجع من القرآن، لأن اللفظ يقع فيه تابعاً للمعنى، وفصل بين أن ينتظم الكلام في نفسه بألفاظه التي تؤدي المعنى المقصود فيه، وبين أن يكون المعنى منتظماً دون اللفظ، ومتى ارتبط المعنى بالسجع، كانت إفادة السجع كإفادة غيره، ومتى انتظم المعنى بنفسه دون السجع، كان مستجلباً لتحسين الكلام دون تصحيح المعنى»[1].

«ويقال لهم: لو كان الذي في القرآن على ما تقدرونه سجعاً: لكان مذموماً مرذولاً، لأن السجع إذا تفاوتت أوزانه واختلفت طرقه، كان قبيحاً من الكلام. وللسجع منهج مرتب محفوظ، وطريق مضبوط، متى أخل به المتكلم وقع الخلل في كلامه، ونسب إلى الخروج عن الفصاحة، كما أن الشاعر إذا خرج عن الوزن المعهود كان مخطئاً، وكان شعره مرذولاً، وربما أخرجه عن كونه شعراً»[2]

«فلو رأوا أن ما تُلِي عليهم من القرآن سَجْعٌ، لقالوا نحن نعارضه بسجع معتدل، فنزيد في الفصاحة على طريقة القرآن، ونتجاوز حده في البراعة والحسن»[3].

«ولا بد لمن جَوَّز السجع فيه وسلك ما سلكوه من أن يُسَلِّم ما ذهب إليه النَّظّام، وعَبّاد بن سليمان، وهشام الفُوَطِيّ، ويذهب مذهبهم في أنه ليس في نظم القرآن وتأليفه إعجاز، وأنه يمكن معارضته، وإنما صُرِفوا عنه ضرباً من الصرف»[4]

---

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٥٨.

(٢) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٥٩.

(٣) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٦٤-٦٥.

(٤) المرجع السابق، ص٦٥

ولم يكتف الباقلاني بما أورده من حجج لرد شبهات القائلين بالسجع، بل سلك مسلكاً آخر يعطي ما ذهب إليه طابعاً من القدسية، فقال: إنَّ السجع مذموم شرعاً، مستدلاً بما جاء عن النبي ﷺ فيمن سجع: «إنما هذا من إخوان الكهان» والحديث أخرجه مسلم، فعن أبي هريرة، قال: اقتتلت امرأتان من هُذَيل، فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها، فاختصموا إلى سيدنا الرسول ﷺ، فقضى رسول الله ﷺ أن دية جنينها غرةٌ عبدٌ أو وليدة، وقضي بدية المرأة على عاقلتها، وَوَرَّثها ولدَها ومَن معهم، فقال حَمَلُ بن النابغة الهذلي: يا رسول الله، كيف أغرم من لا شرب ولا أكل، ولا نطق ولا استهلَّ، فمثل ذلك يُطَلُّ، فقال رسول الله ﷺ: «إنما هذا من إخوان الكهان» من أجل سَجْعِه الذي سَجَعَ. وفي رواية: «أسجع كسجع الأعراب»[1].

وهكذا يحاول الباقلاني أن يسد كل منفذ على القائلين بأن في القرآن سجعاً، ولقد خالف الباقلاني كثيرون من الكاتبين قديماً وحديثاً، على ما أن ما ذكره الباقلاني لا يخلو من غلو ويمكن أن نناقشه بما يلي:

أولاً: لقد خصّ الباقلاني السجع بأنه ما تبع المعنى فيه اللفظ، وبأنه ما اعتدلت أوزانه. وإن صح هذا فما نظنه يصح إلا عند الباقلاني، فلِمَ لا يكون السجع من ذلك الأسلوب الجيد الرصين الذي يكون اللفظ فيه تابعاً للمعنى، ويكون هذا هو الذي جاء في القرآن الكريم.

إن أحداً لم يدع من قبل الباقلاني والرماني أو من بعدهما أن شرائط السجع أن يكون المعنى فيه تابعاً للفظ، بل ذلكم هو السجع المتكلَّف المذموم الممجوج، والممقوت المحجوج.

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب القسامة، باب: دية الجنين ووجوب الدية في قتل الخطأ، مسلم بشرح النووي، ١١/ ١٧٥، الحديث رقم (١٦٨١) (٣٦)، و(١٦٨٢) (٣٧).

ثانياً: ثم إن اشتراط الباقلاني تساوي الفقرات ليكون السجع مقبولاً أمر غير مقبول، فالمعوّل على السجعة الأخيرة، وقد تتساوى الفقرتان أو الفقرات وقد تختلف، بل قد تتساوى الفقرتان ويكون السجع مذموماً، وذلك إذا كان متكلفاً، وقد تختلف الفقرات ومع ذلك يكون محموداً، لأنه جاء من الطبع دون تَعَمُّل أو تكلُّف.

ثالثاً: إن مساواة الباقلاني بين السجع والشعر نصيبه من الرفض كسابقيه، ذلك لأن للشعر عند العرب منزلة خاصة، ولذلك كانت القصيدة أو البيت من الشعر قد ترفع القبيلة أو تضعها، ولم يكن السجع عندهم كذلك، بل هو أسلوب تساوت فيه رؤوس الكلمات أو السجعات، وهذا أمر مستطاع لأكثر الناس، كلُّ ما في الأمر أنه تارة يأتي مطبوعاً، وتارة متكلفاً مصنوعاً، أما الشعر فليس كذلك، بل هو موهبة خَصّ الله بها بعض الناس دون بعض، وادعاء الباقلاني أنه إن صح أن يقال: إنه سجع معجز فلِمَ لا يقال: إنه شعر معجز، ادعاء غير مقبول، وادعاؤه بأن الذين يجوِّزون أن يكون في القرآن سجع يزحزحون القرآن عن عرش البلاغة، ويتفقون مع النظام ومؤيديه من القائلين بالصرفة، بأن القرآن لم يعجز العرب لبلاغته وعلو شأنه، هذا الادعاء، مردود كذلك، ذلك لأن السجع غير الشعر كما قلنا من قبل، فالشعر نوع مستقل من الكلام يقابل النثر بجميع أشكاله وأساليبه.

ومما يرد به على الباقلاني في دعواه المساواة بين السجع والشعر أن العرب الذين كانوا على علم بالأسلوب، أعني السجع والشعر، وقد استمعوا إلى القرآن فلم يجدوا فيه ما هو على مثال الشعر، ولكنهم وجدوا يقيناً ما هو على صورة السجع، فلو كان الشعر والسجع سواء عندهم، لكان وصف القرآن بأنه سجع أولى من وصفه بأنه شعر، كان يمكنهم أن يقولوا: إن هذا القرآن الذي جئت به سجع، وهو أسلوب من الأساليب التي حذقناها وعرفناها، لكنهم لم يقولوا ذلك، بل عمدوا إلى إتهام النبي بأنه شاعر، ووصف القرآن بأنه شعر، فلماذا تركوا ما هو مؤكد عندهم، وهو اشتمال القرآن على صورة الشعر وسجعه إلى ما لا دليل لهم عليه، وهو وصف القرآن بأنه شعر؟

إن هذا الرد الذي لم يعرض له أحد من الذين خالفوا الباقلاني -أكثر إلزاماً وأظهر حجة-، أما ادعاء الباقلاني أن السجع مذموم شرعاً بما جاء في السنّة المطهرة، فقد أجاب عنه كثير من الباحثين بأن الرسول ﷺ لم يقصد ذم السجع لذاته، إنما ذم هذا السجع المشتمل على الأحكام الفاسدة، وهو ما كان يتعاطاه الكهان، قالوا: ودليل ذلك قول النبي ﷺ «أسجعاً كسجع الكهان» ولو كان المقصود ذمَّ السجع لذاته لقال: أسجعاً؟

قال الإمام النووي: وأما قوله ﷺ : «إنما هذا من إخوان الكهان» من أجل سجعه، وفي الرواية الأخرى «أسجع كسجع الأعراب»، فقال العلماء: إنما ذمَّ سَجْعَه لوجهين: أحدهما: أنه عارض به حكم الشرع ورام إبطاله، والثاني: أنه تكلَّفه في مخاطبتِهِ، وهذان الوجهان من السجع مذمومان، وأما السجع الذي كان النبي ﷺ يقوله في بعض الأوقات، وهو مشهور في الحديث، فليس من هذا؛ لأنه لا يُعارِض به حُكْمَ الشرع، ولا يتكلَّفه، فلا نهيَ فيه، بل هو حَسَنٌ، ويؤيد ما ذكرنا من التأويل قولُه ﷺ: «أسجع كسجع الأعراب»، فأشار إلى أن بعض السجع هو المذموم، والله أعلم[1].

ولقد رد الباقلاني على الذين استدلوا بقوله سبحانه: ﴿قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ هَٰرُونَ وَمُوسَىٰ ۝٧٠﴾ [طه:٧٠] لإثبات السجع في القرآن، وذلك أن موسى أفضل من هارون، رد عليهم بقوله:

«وأما ما ذكروه من تقديم موسى على هارون عليهما السلام في موضع وتأخيره عنه في موضع لمكان السجع وتساوي مقاطع الكلام، فليس بصحيح؛ لأن الفائدة عندنا غير ما ذكروه، وهي أن إعادة ذكر القصة الواحدة بألفاظ مختلفة تؤدي معنى واحداً من الأمر الصعب الذي تظهر به الفصاحة، وتتبين به البلاغة، وأعيد كثير من

(١) صحيح مسلم بشرح النووي، ١١/ ١٧٨.

القصص في مواضع كثيرة مختلفة، على ترتيبات متفاوتة، ونبهوا بذلك على عجزهم عن الإتيان بمثله مبتدأ به ومكرراً»[1].

على أن الذي ينبغي أن ننبه إليه هو أن نفي السجع من القرآن الكريم ليس وقفاً على الأشاعرة كما يظن بعض الناس، فإن من الأشاعرة من لم يعرض لهذه القضية، ولم ينف السجع من القرآن، بل وجدنا من المعتزلة من سبق الباقلاني في نفي السجع وهو الرماني[2].

والذين خالفوا الباقلاني من الأدباء ابن سنان الخفاجي وابن الأثير، أما عبدالجبار وعبدالقاهر ومن قبلهما الخطابي فلم تعنِهم تلك القضية؛ ذلك لأنهم يرون أن الصورة التي جاء عليها القرآن، أعني الشكل والقالب مما ليس بشعر ولا نثر، لا دخل لهما في الإعجاز.

ثالثاً: الباقلاني والبديع:

لا يقصد بكلمة البديع عند الباقلاني ومن قبله ما استقر عليه الأمر فيما بعد من المحسنات اللفظية والمعنوية، التي اندرجت تحت الفن الثالث من فنون البلاغة وهو فن البديع.

ففن البديع في كتب البلاغة يتحدث فيها عن الجناس والطباق والمقابلة، وتأكيد المدح بما يشبه الذم، والسجع وغير ذلك مما ذكره القوم، أما كلمة البديع عند الباقلاني فهي أوسع دائرة وأكثر شمولاً.

والمتأمل فيما ذكر من أقسام عند الباقلاني ومن قبله يجدها تنتظم علوم البلاغة الثلاثة، ففيها مباحث كثيرة من علمي المعاني والبيان، كالاستعارة والتشبيه والكناية والالتفات والترشيح.

---

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٦١.

(٢) النكت في إعجاز القرآن، الرماني، ص٩٧.

ولقد ذكر الباقلاني جملة من أقسام البديع، ولقد أجمع الكاتبون على أنَّه لم يأتِ بجديد فيما ذكر، فجُلّها مما ذكره ابن المعتز وقدامة.

ولقد طرح الباقلاني بادئ بدء تساؤلاً: هل يمكن أن يعرف إعجاز القرآن من جهة ما تضمنه من البديع؟ وأبى أن يجيب عن هذا التساؤل إلا بعد أن ينتهي من ذكر بعض أنواعه، وفعلاً أخذ يعدد أنواعاً من البديع كالاستعارة والتشبيه والتجنيس والترصيع، ولقد ذكر ما يزيد على ثلاثين نوعاً ممثلاً لها بشواهد من كتاب الله تعالى وبالشعر والنثر.

وبعد أن انتهى من هذه الأقسام التي زادت على الثلاثين صفحة من صفحات الكتاب، أجاب عن تساؤله الذي طرحه أول هذا الفصل، بأن الإعجاز لا يمكن أن يؤخذ من هذه الأنواع؛ لأن هذه الأنواع من البديع يمكن معرفتها وتعلمها والتعمل لها، يقول:

«وقد قدر مقدرون أنه يمكن استفادةُ إعجاز القرآن من هذه الأبواب التي نقلناها، وأن ذلك مما يمكن الاستدلال به عليه، وليس كذلك عندنا، لأن هذه الوجوه إذا وقع التنبيه عليها أمكن التوصل إليها بالتدريب والتعوّد والتصنع لها، وذلك كالشعر الذي إذا عرف الإنسان طريقه صح منه التعمل له وأمكنه نظمه»[1]، ثم يقول: «ثم رجع الكلام بنا إلى ما قدمناه من أنه لا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن من البديع الذي ادعوه في الشعر ووصفوه فيه»[2]

ومما ذكره الباقلاني أقسام البلاغة، وهو كذلك لم يأتِ بجديد، فقد نقل ما كتبه الرماني ليرد عليه فيما ذهب إليه من أنه يمكن أن يفهم إعجاز القرآن من هذه الوجوه البلاغية.

---

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص١٠٧.

(٢) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص١٨٣.

وما نظن أننا حاجة إلى نقل شيء مما كتبه في أنواع البديع، فذلك مما لا يتعلق به بحثنا، وهو مبثوث في كتب البلاغة يرجع إليه من شاء.

وإذا كان لنا من مأخذ على الباقلاني فإنما هو ذكره هذه الأنواع دون الحاجة لها، ولم يكتف الباقلاني بذكر هذه الأنواع لكنه نقل فيما بعد ما قال الرماني في البلاغة وأقسامها راداً أن يكون لهذه الأقسام دخل في الإعجاز.

والباقلاني إذ ينفي كون الإعجاز بشيء من هذه الأقسام، لكنه لا ينكر أن لها تأثيراً في جمال الصورة وبديع النظم، فهي إن لم تصلح ليكون كل وجه منها معجزاً، لكن من شأنها أن تكون مؤثرة في إدراك الإعجاز وتذوقه، وما نظن الرماني الذي ردَّ عليه الباقلاني يدعي أن كل وجه من هذه الوجوه هو معجز وحده.

لقد تحدث الرماني عن البلاغة كجهة من جهات الإعجاز، وقسم البلاغة إلى جهاتها العشرة، ولم يقل بأن كل وجه من وجوه البلاغة مستقل بالإعجاز، والمطلع على ما كتبه الرماني يدرك ذلك لأول وهلة، بل إن الرجل ذكر هذا في أكثر من موضع من رسالته على قلة حجمها[1]، بقي جانب واحد احتل مساحة من الكتاب غير قليلة، وهو ما ذكره الباقلاني من نثر وشعر ليصل إلى أن القرآن الكريم لا يدانيه كلام ولا يقاربه قول.

أما جانب النثر فقد ذكر الباقلاني خطباً للنبي ﷺ والخلفاء الراشدين والصحابة رضي الله عنهم، كما ذكر شيئاً من خطب الجاهلية، وقد بلغ ما ذكره ما يقرب ثلاثين صفحة من صفحات الكتاب.

أما جانب الشعر فإنه ذكر قصيدتين اثنتين إحداهما لامرئ القيس والأخرى للبحتري، وهدف من تحليل تلك القصيدتين إثبات أن القرآن لا يدانيه كلام الناس

---

(١) أبو الحسن علي بن عيسى الرماني (ت٣٨٦هـ)، النكت في إعجاز القرآن، ص٨، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله، والدكتور محمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر.

شعراً ونثراً، وأن الشاعر مهما علا قدره فإنه لا يخلص إلى الكلام الجيد ولا يبلغ حُسْن السبك وجودته، بل لا بد من ثغرات وهفوات وحشو في هذا الشعر.

وسواء كان الباقلاني على حق أم كان مغالياً في ذلك النقد، فلن نقف الآن عند ذلك، ولنا عودة قريبة إن شاء الله.

هذا هو كتاب الباقلاني أرجو أن أكون قد أعطيت صورة واضحة عنه، وإذا كان الباقلاني عظيماً، وإذا كانت العظمة في كثير من الأحيان تغطي على ما لصاحبها من أخطاء فإن من الحق -قبل أن أتحدث عن المجال الثاني وهو الباقلاني والنقاد- أن أبادر بكلمة موجزة وهي أن هذا الكتاب مع ما فيه من فوائد، ومع ما له من سبق في موضوعه، فإن موضوع الإعجاز لم يأخذ سوى مساحة قد لا تبلغ الثلث أو الربع من مجمل الكتاب، وليت الباقلاني لم يتشعب به قلمه، رحم الله الباقلاني ورضي عنه وجزاه خير الجزاء.

المطلب الثاني

الباقلاني والنقاد

لقد كثر نقاد الباقلاني فمنهم المنصف، ومنهم المجحف، وسأحاول أن ألم لك وأطلعك على أهم ما قاله القائلون، راجين الله أن نتجنب الزلل وأن نوفق للإنصاف.

١- الرافعي:

كان طبعياً أن يعرض الأستاذ مصطفى صادق الرافعي في كتابه إعجاز القرآن وهو الوارث لكتاب الباقلاني، فلقد اشتهر الأول قديماً واشتهر الثاني حديثاً، ولقد كانت تعليقات الرافعي تنم عن نصفة ووعي ومعرفة، فهو يأخذ على الباقلاني ما أخذه الباقلاني على غيره، وهي عبرة من التاريخ حري أن نفيد منها ونعتبر بها، يقول الرافعي:

«على أن كتاب الباقلاني وإن كان فيه الجيد الكثير، وكان الرجل قد هذبه وصفاه وتصنَّع له، إلا أنه لم يملك فيه بادرة عابها هو من غيره، ولم يتحاشَ وجهاً

من التأليف لم يرضَهُ من سواه، وخرج كتابه كما قال هو في كتاب الجاحظ: «لم يكشف عما يلتبس في أكثر من هذا المعنى» فإن مرجع الإعجاز فيه إلى الكلام، وإلى شيء من المعارضة البيانية بين جنس وجنس من القول، ونوع وآخر من فنونه، وقد حشر إليه أمثلة من كل قبيل من النظم والنثر ذهبت بأكثره وغمرت جملته، وعدها في محاسنه وهي من عيوبه.

وكان الباقلاني رحمه الله واسع الحيلة في العبارة، مبسوط اللسان إلى مدى بعيد، يذهب في ذلك مذهب الجاحظ، ومذهب مقلده ابن العميد على بصر وتمكن وحُسْن تصرف، فجاء كتابه كأنه في غير ما وضع له، لما فيه من الإغراق في الحشد، والمبالغة في الاستعانة، والاستراحة إلى النقل، إذ كان أكبر غرضه في هذا الكتاب أن «ينبه على الطريقة ويدل على الوجه، ويهدي إلى الحجة» وهذه ثلاثة لو بُسط له كل علوم البلاغة وفنون الأدب لوسعتها، وهي مع ذلك حشوٌ ووصل.

على أن كتابه قد استبد بهذا الفرع من التصنيف في الإعجاز، واحتمل المؤنة فيه بجملتها من الكلام والعربية والبيان والنقد، ووفى بكثير مما قصد إليه من أمهات المسائل والأصول التي أوقع الكلام عليها، حتى عدوه الكتاب وحده، لا يشرك العلماء معه كتاباً آخر في خطره ومنزلته وبعد غوره، وإحكام ترتيبه، وقوة حجته، وبسط عبارته، وتوثيق سَردِه، فانظر ما عسى أن يكون مما سبقه أو تلاه»[1].

٢- الأستاذ أحمد ضيف:

ولقد عرض الأستاذ أحمد ضيف لكتاب إعجاز القرآن، ولكن من زاوية واحدة وهو أن الباقلاني هو من أول العلماء الذين مهدوا للنقد التحليلي، ولم يقف عند ذلك النقد الجزئي الذي كان معروفاً من قبل، يقول الأستاذ أحمد ضيف:

---

(١) مصطفى صادق الرافعي إعجاز القرآن والبلاغة النبوية دار الكتاب العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ص١٥٢

«ومثل كتاب الوساطة في موضوعه وأسلوبه النقدي كتاب إعجاز القرآن للقاضي الباقلاني (ت٤٠٣هـ) وهو أيضاً من أفضل كتب النقد، ومن أوضح الأدلة على أن النقد التحليلي أخذ يترتب إلى عقول الأدباء، فقد حلل الباقلاني كثيراً من آيات القرآن الكريم تحليلاً بديعاً لا يكاد يوجد في غيره، ولم يعتمد في ذلك على قواعد البلاغة فقط، بل قصد إلى تحليل المعاني نفسها، وهو من أصح الكتب التي يمكن أن تتخذ نموذجاً للنقد التحليلي، ولولا أنه خاص بالقرآن لكان نافعاً في نشر الطريقة التحليلية، على أن الباقلاني لم يخل من الغموض في كلامه واتباع الألفاظ العامة»[1].

٢- الأستاذ محمود شاكر:

الأستاذ محمود شاكر غني عن التعريف فهو من ذوي الغيرة على هذا الدين وعلى العربية، وقد خصه الله فكان صاحب قلم وفكر، وقد عرض للباقلاني، ولكن من زاوية غير التي عرض لها من سبقوه، إنه عرض للكتاب من حيث تحامله على الشعر الجاهلي، وعدّ تلك زلة خطيرة زلَّها الرجل في كتابه يقول:

«ورضي الله عن أبي بكر الباقلاني، فقد جمع في كتابه خيراً كثيراً، واستفتح بسليم فطرته أبواباً كانت قبله مغلقة، وكشف عن وجوه البلاغة حجاباً مستوراً، ولكنه زَلَّ زلّة كان لها بعد ذلك آثار متلاحقة، وإن لم يقصد بها هو قصد العاقبة التي انتهت إليها.

كان الباقلاني حقيقاً أن ينهج النهج الذي أدناه إليه تمحيص مسألة الإعجاز، ويومئذ يجعل الشعر الجاهلي أصلاً في دراسة بيان عرب الجاهلية من ناحية تمثيله لخصائص بيان البشر، والباقلاني رحمه الله كان يجد في نفسه وجداناً واضحاً أن خصائص بيان القرآن مفارقة لخصائص بيان البشر، وقد ألمح إلى ذلك في كتابه، كما

---

(١) مقدمة لدراسة بلاغة العرب، أحمد ضيف، الطبعة الأولى مطبعة الغور، القاهرة، سنة ١٩٢١، ص١٧٠.

ألمح إليه من سبقه، بيد أن جدل المتكلمين قبله وعلى عهده، وخوض الملحدين في أصول الدين، كما قال، ومنهجهم في اللجاجة وطلب الغلبة، كل ذلك لم يدعه حتى استغرقه في الرد عليهم، على مثل منهاجهم من النظر، ثم دارت به الدنيا لما بلغه أن بعض جهالهم يعدل القرآن ببعض الأشعار، ويوازن بينه وبين غيره من الكلام...».

ثم قال: «وصدق الباقلاني في كل ما قال، إلا أنه لم يزد على أن بين خلُوَّ القرآن من الاختلاف والتغير، وبراءته من كل ما يلحق كلام الناس من عيب وخلل، وكل ما هو قرين لضعف طبائعهم، وإن استحكمت قواهم، ودالّ على عماهم عن كثير من الحق، وإن استنارت بصائرهم، ولعمري إنه لحقّ لا ينال منه الباطل، ولكنه غير الذي ينبغي أن نتطلبه من كشف أصول البيان التي يفارق بها بيان القرآن بيان البشر من الوجه الذي فصلناه.

وليس هذا موضوع بحثنا الآن، ولكن بحثنا عن الشعر الجاهلي وما كان من أمره، فهذه الموازنة التي هاجت الباقلاني، كما ذكر هو، حملته على هتك الستر عن معلقة امرئ القيس، ليكشف للناس عيبها وخللها، لا ليستخرج منها خصائص بيانهم، وكيف كانت هذه الخصائص مفارقة لخصائص بيان القرآن. فلما زلّ الباقلاني هذه الزلّة وأخطأ الطريق، زلّ به مَن بعدَه وأخطأه، وأخذوا الشعر الجاهلي كله هذا المأخذ، ولكن العجب بعد ذلك أن الشعر الجاهلي ظل عند البلغاء وجمهور الناس هو مثقف الألسنة، والحجة على اللغة، والشاهد على النحو، وما إلى ذلك، ولكنهم إذا جاؤوا لذكر القرآن وإعجازه، اتخذوه هدفاً للنقد والتفلية، وإظهار العيب وتبيين الخلل، بإزاء كلام بريء من كل عيب وخلل، فيبقى الأمر أمر موازنة لا عدل فيها»[1].

(١) محمود محمد شاكر، مقدمة الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي، ص٤٠، ٤٢، مكتبة دار المعارف، القاهرة، مطبعة دار الجهاد، الطبعة الثانية، سنة ١٩٦١.

٤- الدكتور شوقي ضيف:

عرض الدكتور شوقي ضيف كتاب إعجاز القرآن عرضاً يبين فصوله وموضوعاته وخلاصة رأيه.

١- أن الباقلاني لم يزد على ما ذكره من قبله في بيان إعجاز القرآن.

٢- وأن الرجل كان عاجزاً عن أن يجلي القول ويوضحه في الإعجاز.

٣- أنه كان ينطلق من منطلق مذهبي في رده ما ذهب إليه الآخرون.

٤- كان الباقلاني أول من هاجم نظرية إعجاز القرآن التي تعتمد أنواع البديع وجهاً من وجوه الإعجاز.

قال: وفي تفسير نظريته في الإعجاز على هذا النحو المجمل ما يدل دلالة واضحة على أنه لم يستطع تفسير الإعجاز القرآني من حيث نظمه تفسيراً مفصلاً دقيقاً على الرغم من إطنابه وتطويله[١] ويعقد فصلاً بعنوان وصف وجوه البلاغة، وفيه يلخص الوجوه العشرة للبلاغة التي صورها الرماني في رسالته النكت في إعجاز القرآن، ونحس هنا أننا بإزاء أشعري يريد أن ينقض ما قاله معتزلي كبير...[٢].

وواضح مما سبق أن الباقلاني لم يزد في كتابه عن شرحه، أو قل بعبارة أدق عن محاولة شرحه لما قاله الجاحظ من جمال النظم القرآني، وما قاله الرماني من أنه -دون غيره من بلاغة البلغاء- في المرتبة الرفيعة من البلاغة والبيان... ولعلنا لا نبعد إذا قلنا: إنه أول من هاجم في قوة نظرية إعجاز القرآن عن طريق تصوير ما فيه من وجوه البديع، وأيضاً وجوه البلاغة التي أحصاها الرماني، ومن هنا تأتي أهميته إذ إنه أعد للبحث عن أسرار في نظم القرآن من شأنها حين توضح توضيحاً دقيقاً أن تقف

---

(١) الدكتور شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، ص١٠٩.

(٢) د. شوقي، البلاغة تطور وتاريخ، ص١١٣

الناسَ على إعجازه وإن كنا نلاحظ -في الوقت نفسه- أنه لم يستطع أن يصور شيئاً من هذه الأسرار، إذ ظلت الفكرة عنده غامضة، وظلت مستورة في ضباب كثيف[1].

وكأني بالدكتور شوقي ضيف قد حاف على الباقلاني فيما ذهب إليه، فلقد كان الباقلاني قوي العارضة، واسع الحيلة، جم المعارف، تحدث عما ارتآه في نظرية الإعجاز، ولا ريب أنه قد أفاد ممن سبقوه، لكن ليس الأمر كما ذهب إليه شوقي ضيف من أن الرجل لم يأتِ بجديد، ومن أنه كان عاجزاً عن أن يوضح نظريته في الإعجاز.

ثم لا أدري لماذا انتاب شوقي ضيف هذا الشعور، وهو يقرأ رد الباقلاني أن تكون أقسام البلاغة وجهاً من الإعجاز؟ لا أدري لِـمَ انتابه هذا الشعور، وهو أنه بإزاء أشعري يريد أن ينقض قول معتزلي كبير؟ أما أنا فما انتابني شيء من هذا، والكثيرون مثلي، لا أدري لماذا نحاول تصوير علمائنا وأئمتنا بأنهم لا ينطلقون إلا من مذهبيتهم؟

إن كثيراً من قضايا الإعجاز ومسائله وكلياته اتفق عليها أشاعرة ومعتزلة.

١ - مخالفة نظم القرآن لغيره من حيث الشكل والصورة، قال بها الرماني المعتزلي الكبير، وقال بها الباقلاني الأشعري الأكبر، وهو الذي سماه الرماني نقض العادة، وهو المعنى الأول في الوجه الثالث عند الباقلاني، والذي قال: إنه يرجع إلى القرآن بجملته.

ومع أن هذين الإمامين الرماني والباقلاني اتفقا على أن مخالفة القرآن لما ألفه العرب من شعر ونثر من وجوه الإعجاز، فلقد خالفهم في هذا أئمة كبار كذلك على اختلاف مذاهبهم، الخطابي وهو من أئمة أهل السنّة، والقاضي عبدالجبار وهو من شيوخ المعتزلة، وعبدالقاهر الجرجاني وهو من الأشاعرة.

---

(١) د. شوقي، البلاغة تطور وتاريخ، ص١١٤

٢- الصرفة قال بها الرماني المعتزلي، وخالفه القاضي عبدالجبار وهو من شيوخ الاعتزال.

٣- لماذا نبعد كثيراً فهذه قضية السجع اتفق على نفيها من القرآن الكريم الرماني والباقلاني، كما ذكر الدكتور شوقي ضيف.

الأمر إذن في قضايا الإعجاز ليس قضية أشعري ومعتزلي، وإنما هي قضايا أدبية بيانية، لكل واحد فيها ذوقه ورأيه أياً كان مذهبه، قد يكون هناك خلاف بين المعتزلة والأشاعرة في بعض النظريات الكلامية المتصلة بالإعجاز.

وأخيراً يعلق الدكتور شوقي ضيف على الفصل الذي ذكره الباقلاني لنفي الشعر عن القرآن بقوله: «ولم يلبث أن عقد فصلاً بنفي الشعر عن القرآن كأن المسألة تحتاج إثباتاً»[1] نعجب من الدكتور شوقي، إن ما ذكره الباقلاني كان رداً لما أثاره الأقدمون الذين قالوا: بل هو شاعر، وما طعن به الملاحدة -فيما بعد- الذين جاؤوا ببعض الآيات مدعين أنه شعر، لأنها على أوزان الشعر، لأولئك وهؤلاء عقد الباقلاني هذا الفصل.

٥- الأستاذ نعيم الحمصي:

يقول في كتابه فكرة إعجاز القرآن: «وتتبين من تلخيصنا له قيمته وشمول بحثه وإلمامه بما قيل حتى زمنه، وتناوله لأكثر الآراء بالنقد، ويظهر لك من مقارنة المؤلف بين ما ينسبه العرب إلى الجن من أقوال وبين القرآن، ثم من قوله بفكرة التنصيص في حروف أوائل السور، أنه يتناول الأمور أحياناً تناولاً سطحياً لا نوافقه عليه؛ لأنه بعيد عن الروح العلمية التي لا تثبت لها مثل هذه الأمور، وتدرك أن النظريات الإسلامية في الإعجاز قد أخذت في نهاية القرن الرابع وبداية الخامس

---

(١) د. شوقي، البلاغة تطور وتاريخ، ص١٠٩

نوعاً من الاستقرار سرى على العصور التالية، فإن علم الكلام كان قد تكامل في هذا الوقت وجهود المتكلمين المتأخرين إلى هذا البناء الذي تم وضعه»[1].

لا ندري لم حكم الأستاذ نعيم هذا الحكم، فليس فيما تناوله الباقلاني سطحية كما ذكر الأستاذ الحمصي، فإن كان يقصد عجز الجن الذي ذكره الباقلاني، فإن ذلك في كتاب الله تبارك وتعالى في آية عرفت بأنها آية التحدي ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ ﴾ [الإسراء:٨٨]، وإذا أثبت القرآن أمراً أفيجوز أن نقول: إن ذلك بعيد عن الروح العلمية؟

أما تصنيف الباقلاني للحروف في فواتح السور، فهو صحيح متفق عليه بين علماء اللغة، لقد ذكر الباقلاني صفات الحروف، وهذا أصل مهم خطير يقدره حق قدره علماء التجويد وعلماء الصوتيات، فليس بعيداً عن الروح العلمية، لقد نقله الزمخشري فيما بعد في أول تفسيره، لكن أيكون ذلك وجهاً من وجوه الإعجاز أم لا؟ تلك قضية أخرى.

٦- الدكتور منير سلطان:

يقول: «ونشير إلى ذلك لأن حقيقة المعجز عند الباقلاني -تؤدي إلى الصرفة- برغم ظهور التخفيف منها الذي يصبغ شرحه لرأيه، والفرق بين القاضي والباقلاني أن القاضي فتح باب التجربة الإنسانية أمام إعجاز القرآن، -فأدت النتيجة إلى انصراف- بينما جعل الباقلاني الباب موصداً من البدء أمام المحاولة، فعنده أن الله تعالى قد وفق العرب على قدر من البلاغة، ولكنه أقدره على حد محدود، وغاية في العُرف مضروبة لعلمه بأنه سيحصل القرآن معجزاً، وقد أنكر الباقلاني القول

---

(١) الأستاذ نعيم الحمصي، فكرة إعجاز القرآن منذ البعثة النبوية حتى عصرنا الحاضر، ص٧٩، قدم له: محمد بهجت البيطار، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

بالصرفة، ولكنه استدار إليه وعرضه في ثوب آخر، والنتيجة واحدة فيما يظهر لي»[1].

ولكن الذي يظهر لي أمر آخر، وهو أن كلام الباقلاني لا يفهم منه القول بالصرفة، والباقلاني الذي ينفي القول بالصرفة صراحة وهو الذي أُعطي حظاً من الحجاج والتصرف في القول - لا يعقل أن يثبته من حيث لا يعلم ولا يشعر، وعلى كل حال فلقد فصلت هذه القضية في آخر الجانب الكلامي، وخلاصة ما قلته: أن معنى الصرفة عند القائلين بها أن العرب كانوا قادرين على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لكن الله سلبهم القدرة، وهذا لم يقله الباقلاني، والذي قاله: إن العرب حينما استمعوا إلى القرآن وجربوا أنفسهم وجدوا أنهم غير قادرين على الإتيان بمثله، لأن القدرة التي منحهم الله إياها محدودة، وأزيدكم هنا مثالاً يوضح القضية إن شاء الله.

تحدى أحد الناس أصدقاءه أن يحملوا قطعة حديد، ولما رأوها ظنوا أن باستطاعتهم حملها، جاء أولهم وجرب واختبر قدرته وحاول ولكنه لم يستطع، وجاء الثاني وكان نصيبه مثل صاحبه، أما الثالث فكان واثقاً مطمئن النفس بأنه يقدر على حملها، وقبل أن يصل إليها، وإذا بالمتحدي يمسك به ويوثق يديه، هذا الشخص وحده هو الذي يمكنه أن يقول: أنت أوثقت يدي وإلا فأنا مستطيع أن أحمل، ويستطيع أن يكسب القضية بحق، أما صاحباه فلا.

أرجو أن يكون هذا المثال قد بدد الشبهة وبيَّن الفرق بين القائلين بالصرفة وبين ما قاله الباقلاني.

على أني أعترف أن الأستاذ منير سلطان هو من خير من قرأت لهم من حيث التركيز والعمق والبُعد عن السطحية والهوى من الكُتّاب المحدَثين الذين أرّخوا للإعجاز.

---

(١) الدكتور منير سلطان، إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، ص٩٩.

٧- الدكتور رجاء عيد:

يقول: «ولكن الأمر يزداد سوءاً حين ينساق الباقلاني في سبيل توهم خاطئ ليكذب على نفسه، ويظن أنه سيقنع غيره بعد نفسه بادعاء يدفعه إليه تحرج خاطئ، فيدعي أن السجع يخلو من كتاب الله، فقد أقنع نفسه أنه من الأفضل تنزيه القرآن منه، لأن هناك حديثاً فهمه فهماً غير ذكي يعيب السجع، فلا يبقى أمام الباقلاني إلا هذا المنطلق الأعوج، يتحمل فيه نفي السجع عن القرآن، وهذا المفهوم المغلوط وقع فيه كثير من أمثاله من الأشاعرة أيضاً كما هو معلوم»[1].

أظنك تتفاجأ أيها القارئ الكريم وتصدم إذا عرفت أن هذا الكاتب صاحب هذه العبارات هو أستاذ للنقد الأدبي في جامعة لها عراقتها في دفاعها عن التراث، هذه العبارات التي يغني عن التعليق عليها ذكرها، ولا أدري من أين أدرك الكاتب أن الباقلاني كان يكذب على نفسه؟ يقيناً لم يطلع على قلبه، ولا أدري إن كان أخبره شيطان مُعمَّر، حتى هذه ما نظنها كذلك، لأن الشيطان المعمر لا يدعي أنه يستطيع أن يطلع على ما في قلب الباقلاني وضميره، ولا أدري أكان الباقلاني يكذب على نفسه، أم أن الكاتب كذب على الناس؟! ولا شك أن الكذب على الناس شر من الكذب على النفس.

ثم أليس من المفارقات أن يتهم الباقلاني بالغباء وعدم الذكاء؟! رحم الله أبا العلاء.

[وعَيَّرَ قُسّاً بالفَهاهةِ باقِلُ]

ثم لا أدري كيف يتفق الكذب على النفس مع إقناع النفس؟ ومعذرة أيها القارئ، فيعلم الله أنه ليس من طبعي ولا شيمتي أن أقسو أو أذكر كلمة نابية فيما أكتب، لكن حينما يكون هناك ظلم وتجاوز للحد -كما رأيت في هذه العبارات- فلا بد من أن ننتصر لهؤلاء الأئمة، الذين يظن مثل هذا الكاتب أنهم ماتوا، وليس معنى

---

(١) الدكتور رجاء عيد فلسفة البلاغة، بين التقنية والتطور، ص٦٨، منشأة المعارف بالإسكندرية.

هذا أننا نعارض منطق الأشياء وحقائقها والروح العلمية معاذ الله، ولا أدري أعلم الكاتب صاحب هذه العبارات أن الرماني المعتزلي ذهب هذا المذهب قبل الباقلاني أم لم يعلم؟!

القضية قضية رأي قد يخطئ صاحبه، لكن ليس معنى هذا أن يُتَّهَمَ هؤلاء الأعلام بما لا يصح في العقول، ومعذرة للقارئ مرة أخرى ومثل هذه العبارات لم تقتصر على الباقلاني، بل إن هذا الكاتب لم يترك إماماً من أئمتنا وعلمائنا وبخاصة أئمة البيان إلا ونالَ منه بعبارات قد تكون أقسى مما سمعت أيها القارئ، هاجم بلاغتنا ورجالها وكان تارة يجمل وتارة يفصل[1].

٨- الدكتور عبدالرؤوف مخلوف:

والدكتور عبدالرؤوف ينبغي أن يكون أكثر الناس خبرة بالباقلاني، ذلك لأنه كتب عن إعجاز الباقلاني رسالة لنيل درجة علمية، فكان أولى الناس بأن يصل إلى عمق الحقيقة عن الباقلاني وكتابه، ولكن مع ذلك كله كان في كتاب الأستاذ مواضع كثيرة يمكن أن تناقش، ونحن لن نقف معها جميعها وإنما نشير إلى بعضها بإيجاز.

أ- عند حديثه عن السجع يقارن الدكتور عبدالرؤوف بين الباقلاني وأبي هلال العسكري، ويصل به التطواف إلى أن الباقلاني لم يعِ تماماً ما قاله العسكري وهذا شأن من يعتقد قبل أن يكتب.

«وإذا كان أبو هلال تكلم في قضية السجع، فإن الباقلاني من غير شك قرأ ذلك الكتاب، وكان أحد مصادره فيما كتب، ويبدو أن الباقلاني أخذ عنه العبارة وأساء فهمه، فكان ما كان منه في القضية... والذي حمله على هذا هو اعتناقه مذهب مخالفة

---

(١) وقد رد الدكتور فضل حسن عباس على كثير من افتراءات الكاتب على البلاغة العربية في كتابه «البلاغة المفترى عليها».

القرآن من حيث القالب لجميع القوالب التي تكلم بها العرب، فأخذ يخضع كل حديثه له عن الإعجاز الفني لهذه النظرية، وذلك سبيل من يعتقد قبل أن يدرس»[1].

«وخلاصة ما نذهب إليه في أمر الباقلاني وموقفه في قضية السجع أنه تخبط فيها ما لم يتخبط في غيرها من القضايا التي عرض لها».

وما ذكره الكاتب عن الباقلاني لا يليق أن يذكر عن أغبياء صبيان الكُتّاب، فأبو هلال مع ما له عندنا من تقدير، ليس أوسع ثقافة ولا أعمق تخصصاً من الباقلاني، والدكتور مخلوف يعلم أن العسكري ناقلاً أكثر منه مبدعاً، وهذه لا تعنينا كثيراً، فلماذا يقال: إن الباقلاني أساء فهم العسكري، ثم نقول: هذا شأن الذي يعتقد قبل أن يكتب، لا يستحق الباقلاني مثل هذه العبارات، وهل نريد من الباقلاني أن يكتب ثم يعتقد، إن ما يقصده الأستاذ مخلوف لا يحتاج إلى شرح، إنه يقول: إن هناك فكرة هيمنت على الباقلاني، فأنزل كل كتابه عليها ومن أجلها، وليس في هذا ما يعيب الباقلاني[2]

ثم إن الباقلاني لم يتخبط، لكن هناك رأياً ارتآه فهو يدافع عنه، ولقد تقدم رأيي في هذه القضية عند حديثي عن الجانب الأدبي في الكتاب، وكنت أود أن يرفق الخلف بالسلف.

ب- عند حديث الباقلاني عن نفي الشعر عن القرآن، يذكر الأستاذ مخلوف كلاماً كثيراً ثم يقول: «أقول: ولو أن الباقلاني أنعم النظر وقارن بين القرآن والشعر لانتهى إلى أن الله سبحانه وتعالى لما قال: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ﴾ [الحاقة:٤١] لم يرد إلى الشعر من حيث الصورة التي تتجلى في الوزن والتقفية، ولا إلى الكم الذي يتبدى في

---

(١) الدكتور عبدالرؤوف مخلوف الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن، دراسة تحليلية نقدية، ص٢٤٥، دار مكتبة الحياة، بيروت، سنة ١٩٧٣م.

(٢) د. مخلوف، الباقلاني وكتابه، ص٢٥٧.

البيت والبيتين، وإنما أراد -وهو أعلم بمراده- إلى أن تسامى على باطل الشعراء، وتنزه عن أغراضهم بما فيها من كثير مما لا يقره الدين»[1].

وأقول: إن هناك قضية دقيقة أخطأ فيها الكثيرون وهم يتحدثون عن هذا الفصل الذي عقده الباقلاني، والحق أننا ينبغي أن نفرق بين مقامين:

الأول: تبرئة النبي ﷺ أن يكون شاعراً، وتبرئة القرآن أن يكون شعراً، ويدل لذلك آيات كثيرة في كتاب الله، منها قوله: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ﴾ [يس:٦٩] وقوله: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ﴾.

الثاني: وصف المشركين النبي بأنه شاعر، وذلك في مثل قوله سبحانه: ﴿بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾ [الأنبياء:٥] وقوله سبحانه: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ ﴿٣٠﴾﴾ [الطور:٣٠].

وكل من المقامين يختلف عن صاحبه، إن تبرئة الله للنبي أن يكون شاعراً، صحيح فيه قول الكاتب وما استشهد فيه من كلام الزمخشري، والقصد أنه تسامى عن باطل الشعراء وتخبطاتهم، وليس هذا المقام هو الذي عقد الباقلاني له هذا الفصل في كتابه، وإنما الفصل الذي عقده الباقلاني للمقام الثاني وهو وصفهم النبي بأنه شاعر، وشتان بين المقامين، والجهة منفكة بين ما قصده الخلف -الدكتور مخلوف- وبين ما قصده السلف -الباقلاني- وقد أشرت إلى هذه القضية عند الحديث عن الدكتور شوقي ضيف.

ج- عند حديث نقد الباقلاني لقصيدتي امرئ القيس والبحتري يقول: وعندنا أن ذهاب الباقلاني في النقد هذا المذهب لا يدل على بصر بطرائق العرب في استعمالها وإنما يدل على تحامل منه على البحتري، ومحاولةٍ لثلبه وعيبه بالباطل، وما

---

(١) د. مخلوف، الباقلاني وكتابه، ص٣٦٧.

أظن الباقلاني يغيب عنه وجه الإبداع فيما اصطلح البلاغيون على تسميته بالتشبيه المشروط[1].

ما كنت أود أن أعرض لهذه القضية أعني نقد الباقلاني للشعر، لأنها لا تعنيني كثيراً، في موضع الإعجاز، هذا من جهة، ولاختلاف فحول الأدباء فيها من جهة ثانية، لكنني كنت أود كذلك أن يدرس الدكتور مخلوف هذه القضية دراسة مستوعبة، وهو أولى من ينصف الباقلاني بما يستحق إيجاباً وسلباً، لكنه سامحه الله جرد الباقلاني من كل ما يتصل بالنقد من إيجابيات، ولقد تقدم لنا ما قاله الأستاذ محمود شاكر، ولقد نقل لنا الكاتب رأيين متناقضين: رأي الدكتور مندور حيث يقول: وأما نقد الشعر للاستدلال من ذلك على إعجاز القرآن من طريق الاستدلال العكسي، فذلك نقد لا غناء فيه ولا استقامة لمقاييسه... والناظر في هذا النقد -يعني نقد الباقلاني للشاعرين- يرى التمحل والفهاهة وتكلف العيب مع عجز عن إدراك جمال الشعر ونزوع إلى الإعجاب بالبديع وانتقاد خلو الشعر منه.

ورأي الدكتور أحمد بدوي حيث يقول: «وعلى هذا المنوال يجري الباقلاني في نقد معلقة امرئ القيس، ثم يتجاوزها إلى نقد غيرها من شعر الشعراء المشهورين - يقول:- ويطول بي المقام إذا أنا عرضت نماذج أخرى من النقد لنقاد العرب، وحسبي ما عرضته هنا، وهو يدل على أن هؤلاء النقاد وصلوا في النقد إلى مرحلة كبيرة من حُسْن التذوق وحُسْن العرض لما يتذوقونه».

والحق أن ما ذكره الباقلاني في النقد فيه ما هو له وعليه، فيه الزهر والعوسج، ولا يجوز أن نجرد الرجل من كل معرفة بأصول النقد، وإذا كنا نصف الباقلاني بالتحامل، فلا نود أن نكون متحاملين.

ومن عجب أنهم عابوا على الباقلاني النقد الأخلاقي وهو يتحدث عن مجون امرئ القيس، ونسوا أن الرجل يكتب في إعجاز القرآن، على كل حال لم يسلم

---

(١) د. مخلوف، الباقلاني وكتابه، ص٤٢٤.

الباقلاني في نقده للشعر، ولكنه مع ذلك كانت له نظرات جيدة مقبولة ومن ذلك، ما قاله عند نقده لقصيدة البحتري.

فأما قوله:

وأغَـرّ في الـزمن البهـيم مُحَجّـل قـد رُحـت منـه عـلى أغـرّ مُحَجّـل

كالهيكـل المبنـي إلا أنـه في الحسـن جـاء كصـورة في هيكـل

فالبيت الأول لم يتفق له فيه خروج حسن، بل هو مقطوع عما سلف من الكلام.

وعامة خروجه نحو هذا، وهو غير بارع في هذا الباب، وهذا مذموم معيب منه، لأن من كان صناعته الشعر وهو يأكل به، وتغافل عما يدفع إليه في كل قصيدة واستهان بإحكامه وتجويده مع تتبعه لأن يكون عامة ما يصدر به أشعاره من النسيب عشرة أبيات وتتبعه للصنعة الكثيرة، وتركيب العبارات، وتنقيح الألفاظ وتزويرها كان ذلك أدخل في عيبه، وأدل على تقصيره أو قصوره، وإنما يقع له الخروج [الحسن في مواضع يسيرة رحمه الله وأبو تمام أشد تتبعاً لتحسين الخروج] منه.

وأما قوله: «وأغر في الزمن البهيم محجل»، فإن ذكر التحجيل في الممدوح قريب، ليس بالجيد، وقد يكون يمكن أن يقال: إنه إذا قرن بالأغر حسن وجرى مجراه، وانخرط في سلكه، وأهوى إلى مضماره، ولم ينكر لمكانه من جواره، فهذا عذر، والعدول عنه أحسن.

وإنما أراد أن يرد العجز على الصدر، ويأتي بوجه [في] التجنيس، وفيه شيء، لأن ظاهر كلامه يوهم أنه قد صار ممتطياً الأغر الأول ورائحاً عليه.

ولو سلم من ذلك لم يكن فيه ما يفوت حدود الشعراء، وأقاويل الناس.

فأما ذكر الهيكل في البيت الثاني، ورده عجز البيت عليه، وظنه أنه قد ظفر بهذه اللفظة وعمل شيئاً، حتى كررها، فهي كلم فيها ثقل، ونحن نجدهم إذا أرادوا

أن يصفوا بنحو هذا قالوا: «ما هو إلا صورة» و «ما هو إلا تمثال» و«ما هو إلا دمية»، و«ما هو إلا ظبية»، ونحو ذلك من الكلمات الخفيفة على القلب واللسان.

وقد استدرك هو أيضاً على نفسه، فذكر أنه كصورة في هيكل، ولو اقتصر على ذكر الصورة وحذف الهيكل، كان أولى وأجمل.

ولو أن هذه الكلمة كررها أصحاب العزائم على الشياطين، لراعوهم بها، وأفزعوهم بذكرها! وذلك من كلامهم، وشبيه بصناعتهم.

وأما قوله:

وافي الضلوع يشدّ عَقْدَ حِزامه ... يوم اللقاء على مُعِمّ مُخْوَلِ

أخوالُه للرُّسْتَمَيْنِ بفارس ... وجدوده للتُّبَّعَيْنِ بمَوْكِلِ

نبل المحزم مما يمدح به الخيل، فهو لم يأتِ فيه ببديع.

وقوله: «يشد عقد حزامه» داخل في التكلف والتعسف، لا يقبل من مثله وإن قبلناه من غيره، لأنه يتتبع الألفاظ وينقدها نقداً شديداً، فهلا قال: «يشد حزامه»، أو يأتي بحشو آخر سوى العقد؟ فقد عقد هذا البيت بذكر العقد.

ثم قوله: «يوم اللقاء»، حشو آخر لا يحتاج إليه.

ومن ذلك قوله:

عالٍ على نَظَرِ الحسودِ كأنّما ... جَذَبَتْهُ أفرادُ النجومِ بأَحْبُلِ

قال الباقلاني «فالبيت منكر جداً في جر النجوم بالأرسان من موضعه إلى العلو! والتكلّف فيه واقع»[1]

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص٢٣٥.

ويعلق الدكتور محمد أبو موسى على نقد الباقلاني لهذا السبب بما آراه حرياً أن ينقل فيقول:

«ونقد الباقلاني للبيت نقد واقع، والبيت ضعيف وليس من طبع شعر البحتري... إن الفكرة [هنا] مبذولة، ومبناها كذلك مبذول، «عالٍ على نظر الحسود» يجري على كل لسان، وكأن البحتري لما بدأ البيت بهذا الكلام الفاتر، الخالي من طبع الشعر، والذي هو رصف الكلام ونظمه فحسب، لم يلبث أن اختل الكلام في يديه واضطرب وغث وسقط، كما قال الباقلاني، لأن الماجد لا يوصف بأنه تجذبه أفراد النجوم بأحبل ليرتفع، وكأنه في نفسه يهوي وينحط، ولاحظ هنا جمع حبل، وكأن المفرد لا يكفي.

والنجوم هنا تجد نَصَباً في الارتقاء به، ولما قال المتنبي لكافور «ولله في علاك» كان كأنه يقول له: لم تعل بأي همة، وإنما هو أمر الله الذي لا يعلم سره إلا هو، وليس فيك ما يرشحك إلى هذا العلو، وهذا وإن كان في الظاهر مديحاً إلا أن في باطنه ما ترى، وقول البحتري: جذبته أفراد النجوم بأحبل، أدخل في الهجو من قول المتنبي، والذي يقوله الناس في هذا «أعلاه مجده»، و«سَمَتْ به نفسه» ويقول زهير:

لو كان يقعُدُ فوقَ الشمسِ من كَرَمٍ ... قومٌ بأوَّلهم أو مجدِهِم قَعدوا

ويقول ابن الرومي:

أعلاكُمُ في السماءِ مجدُكمُ ... فلستمُ تجهلون ما جُهِلا

ويقول أبو تمام:

ويَصعدُ حتَّى يظُنَّ الجَهولُ ... بأنَّ لهُ حاجةً في السماءِ

وهذا هو طريق هذا المعنى، وليس جذب النجوم بأحبل»[1].

---

(١) د. محمد محمود أبو موسى، الإعجاز البلاغي، دراسة تحليلية لتراث أهل العلم، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م، ص٣٤٥.

ويقول الدكتور علي عشري زايد:

«وواضح لنا أن القاسم المشترك بين هذه الوجوه هو مخالفة البيان القرآني لكلام البشر، وهذه هي القضية الأساسية التي شغل الباقلاني نفسه بها على امتداد صفحات كتابه، وهو في سبيل إثبات هذه القضية يعمد إلى تحليل بعض النماذج الأدبية الرائعة التي اتفق الجميع على بلاغتها ليبين ما فيها من عيوب تعبيرية، ويحلل في مقابل ذلك آيات وسوراً من القرآن ليبين ما فيها من بلاغة لا تتفاوت ولا تهبط، وفي سبيل تفضيل الأسلوب القرآني على الأسلوب البشري ارتكب الباقلاني ألواناً من التعسف والتكلّف، وأجهد نفسه في تمحل العيوب في نماذج الشعر التي اختارها، ولكنه حتى في تعسفه وتحامله كان يصدر عن ذوق نقدي بارع، هو الذي جعله يجرؤ على هذه المهمة الصعبة، فقد كان من بين النماذج التي اختارها لتحليلها وبيان ما فيها من عيوب معلقة امرئ القيس، وقصيدة البحتري المشهورة:

أهـــلاً بـــذلكُم الخيـــالِ المقبـــلِ فَعَـــلَ الـــذي نرجـــوه أم لم يفعـــلِ

وهو يركز على إبراز ما في هذين النصين -اللذين اتفق الجميع على بلاغتهما- من عيوب بلاغية وقصور في التعبير، ولا شك أن من ينتدب نفسه لمثل هذه المهمة لا بد أن يكون على قدر كبير من رهافة الذوق الأدبي ومن سعة الإلمام بطرائق التعبير، وقد كان الباقلاني في مستوى هذه المهمة، وإن لم تخل محاولته تلك كما قلنا من تعسف وتمحل وتحامل على الشعراء الذين يعرض لتحليل شعرهم.

وهو يختار معلقة امرئ القيس؛ لأن امرأ القيس -على حد تعبيره- «كبيرهم الذي يقرون بتقدمه، وشيخهم الذي يعترفون بفضله، وقائدهم الذي يأتمون به، وإمامهم الذي يرجعون إليه»[1] فهو إذا بين «سقوط منزلته عن منزلة نظم القرآن، وأنه لا يلحظ بشعره غبار ذلك النظم والقليل يدل على الكثير»[2].

---

(١) د. علي عشري زايد، البلاغة العربية، تاريخها، مصادرها، مناهجها، مكتبة الشباب، القاهرة، سنة ١٩٧٧، ص٣٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص٣٢٨-٣٢٩.

أما اختياره لقصيدة البحتري فإنه يختارها «لأن الكُتّاب يفضلونه على أهل دهره، ويقدمونه على كل من في عصره، ومنهم من يدعي له الإعجاز غلواً، ويزعم أنه يناغي النجوم في قوله علواً»[1].

ويختار هذه القصيدة بالذات لأنها من أروع شعر البحتري، وينقل عن البحتري نفسه أنه يعدها أجود شعره.

وهو يحلل كلاً من هاتين القصيدتين في حوالي الأربعين صفحة ويتحامل على الشاعرين في كثير من المواضع، للانتهاء إلى الحطّ من شأن قصيدتيهما، توصلاً إلى إثبات قضيته الأساسية وهي قصور البيان البشري مهما علا وارتفع عن بلاغة القرآن السامية، ولقد كان واضحاً أن الباقلاني قد قرر ابتداء اضطراب البناء الشعري في كلتا القصيدتين، ثم مضى يستدل عليه بأبيات القصيدتين، ليقرر في النهاية: «أنه لا سواء كلام ينحت من الصخر تارة، ويذوب تارة، ويتلون تلون الحرباء، ويختلف اختلاف الأهواء، ويكثر في تصرفه اضطرابه، وتتقاذف به أسبابه، وبين قول يجري في سبكه على نظام، وفي رصفه على منهاج وفي وضعه على حدّ، وفي صفائه على باب، وفي بهجته ورونقه على طريق، مختلفه مؤتلف، ومؤتلفه متحد، ومتباعده متقارب، وشارده مطيع، ومطيعه شارد، وهو على كل تصرفاته واحد، لا يستصعب في حال، ولا يتعقد في شأن»[2] على حد تعليقه على قصيدة امرئ القيس.

هذا وقد تناثرت خلال الكتاب مجموعة من الآراء والأفكار البلاغية والنقدية البارعة، من مثل نظرته إلى ضرورة «وحدة العمل الأدبي»، وموقفه من قضية المحسنات البديعية، فللباقلاني موقف على قدر من النضج والتبلور فيما يتصل بموضوع وحدة العمل الأدبي، وقد تجلى هذا الموقف في أكثر من موضع في الكتاب وبأكثر من صورة، ولعل أهم هذه الصور:

---

(١) المرجع السابق، ص٣٧٣.

(٢) المرجع السابق، ص٢٧٧-٢٧٨. وإعجاز القرآن للباقلاني، ص١٨٢-١٨٣.

أولاً: محاولته تحليل بعض السور القرآنية تحليلاً فنياً يبين ما بين آياتها من ترابط على تعدد الأغراض فيها، كما فعل بالنسبة لسورة (غافر) وسورة (فصلت)، ويرى أن هذا من وجوه إعجازها.

ثانياً: في نقده لقصيدتي «امرئ القيس» و«البحتري» كان من أهم ما أخذه عليهما من مآخذ عدم ترابط أبياتهما من ناحية، وامتلائهما بالحشو والتطويل والتكرار غير المفيد من ناحية أخرى، وهو في كل هذه الملاحظات ينطلق من إحساسه بضرورة توافر الوحدة الفنية في العمل الأدبي الجيد، ويرى أن كل ما يخل بهذه الوحدة يعد عيباً ومأخذاً على هذا العمل الفني، فهو حين يعرض لقول البحتري مثلاً:

عالٍ على نظر الحسودِ كأنّما ... جَذَبتهُ أفرادُ النجومِ بأَحْبُلِ

أو ما رأيت المجدَ ألقى رحلَه ... في آلِ طلحة ثم لم يتحوَّلِ

يعلق عليه بقوله «فالبيت الأول منكر جداً في جر النجم له بالأرسان من موضعه إلى العلو، والتكلف فيه واقع، والبيت الثاني أجنبي عنه، بعيد منه... والبيتان أجنبيان من كلامه، غريبان في قصيدته»[1]، وهو يكرر المعنى نفسه في مواضع كثيرة، ويلح على فكرة أن البحتري لا يجيد الربط بين أجزاء قصيدته، وأبياتها، فمرة يقول: «البيت الأول لم يتفق له فيه خروج حسن، بل هو مقطوع عما سلف من الكلام، وعامة خروجه نحو هذا، وهو غير بارع في هذا الباب، وهذا معيب مذموم منه»[2] ومرة ثانية يقول: «البيت الأول وحش الابتداء، منقطع عما سبق من الكلام، وقد ذكرنا أنه لا يهتدي لوصل الكلام، ونظام بعضه إلى بعض»[3] ولا يفتأ يلح على هذا المأخذ وبروزه في شعر البحتري ويزري عليه «قطعه المعاني، وفصله بينها، وقلة تأتيه لتجديد الخروج والوصل، وذلك نقصان في الصناعة

---

(١) ص٣٥٧-٣٥٨.

(٢) ص٣٤٦.

(٣) ص٣٥٢.

وتخلف في البراعة، وهذا إذا وقع في مواضع قليلة عذر فيها، وأما إذا كان بناء الغالب من كلامه على هذا فلا عذر له»[1]. هذا فيما يتصل بإلحاحه على ضرورة الربط والاتصال بين أبيات القصيدة، أما انتقاده للحشو والتكرار غير المفيد فهو كثير في نقده للقصيدتين إلى الحد الذي لا يكاد يترك بيتاً من أبياتهما دون أن يأخذ عليه مثل هذه المآخذ ففي تعليقه على بيت امرئ القيس:

ففاضَت دموعُ العينِ مني صبابةً على النحرِ حتى بَلَّ دمعي محملي

يقول: «قوله: «ففاضت دموع العين» ثم استعانته بقوله: «مني» استعانة ضعيفة عند المتأخرين في الصنعة، وهو حشو غير مليح ولا بديع، وقوله: «على النحر» حشو آخر، لأن قوله: «بَلَّ دمعي محملي» يغني عنه ويدل عليه، وليس بحشو حسن».

ثم قوله: ««حتى بَلَّ دمعي محملي» إعادة ذكره الدمع حشو آخر، وكان يكفيه أن يقول: حتى بلت محملي، فاحتاج في إقامة الوزن إلى هذا كله»[2]

وحين يعرض لقول امرئ القيس ايضاً:

ويوم دخلتُ الخِدْر خِدرَ عُنَيْزَةٍ فقالت: لكَ الويلات أنك مرجلي

يعلق عليه بقوله: «قوله «دخلت الخدر خدر عنيزة» ذكره تكريراً لإقامة الوزن، لا فائدة فيه غيره، ولا ملاحة ولا رونق»[3]... وهكذا يستمر الباقلاني في تقصيه لهذه المآخذ التي تخل بوحدة العمل الأدبي، وقد يكون في بعض هذه المآخذ متعسفاً أو متحاملاً، ولكن ما يهمنا هنا أنه كان في كل هذا يصدر عن ضرورة توافر «الوحدة» في العمل الأدبي، ويعدّها مقوماً من مقوماته، ومقياساً من مقاييس كمالِهِ الفني.

---

(١) ص٣٥٤-٣٥٥.

(٢) المرجع السابق، ص٢٤٩.

(٣) المرجع السابق، ص٢٥٣.

أما موقف الباقلاني من قضية «المحسنات البديعية» فلم يكن أقل نضجاً وتفتحاً من موقفه من قضية «وحدة العمل الفني» فهو لا يفتأ يلح على انتقاد هذه المحسنات إذا لم يقتضها المعنى ويستلزمها السياق الفني، أي أنه ببساطة يعد هذه المحسنات أدوات فنية تعبيرية، تكتسب قيمتها الفنية من الدور التعبيري الذي تؤديه، فإذا لم تؤدِ دوراً في العمل الأدبي، كانت عيباً من العيوب، وليست مزية من المزايا، فهو حين يعرض لقول البحتري:

من غادةٍ مُنِعَت وتمنَعُ نَيْلَها ... فلو أنها بُذِلَتْ لنا لم تَبْذُلِ

كالبدرِ غيرَ مُخَيَّلٍ والغصنِ غَيْـ ... ـرَ مُمَيَّلٍ، والدِّعْصِ غيرَ مُهَيَّلِ

ينتقد ما في البيتين من محسنات بديعية؛ لأنها لم تؤدِ وظيفة ذات بال، «فالبيت الأول» -على ما تكلف فيه من المطابقة وتجشم الصنعة- ألفاظه أوفر من معانيه، وكلماته أكثر من فوائده أما البيت الثاني ففي الترصيع فيه ضرب من التكلف، لأن التشبيه بالغصن كاف، فإذا زاد فقال: الغصن غير معوج، كان ذلك من باب التكلف خللاً، وكان زيادة يستغنى عنها، وكذلك قوله: «كالدعص غير مهيل» لأنه إذا انهال خرج عن أن يكون مطلق التشبيه مصروفاً إليه، فلا يكون لتقييده معنى[1]، ومثل هذا أيضاً كثير من الكُتّاب[2].

وكنت لا أود أن أعرض لهذه القضية، وأن أقصر الحديث عما يتصل بإعجاز القرآن، وإنما حملني على ما ذكرت ما وجدته من تحامل بعض الكاتبين، حتى أولئك الذين تصدوا للكتابة عن إعجاز الباقلاني، لنيل أعلى الشهادات، من تحاملهم على الباقلاني في قضية النقد، فحافوا عليه، وجردوه من كل إيجابية، ورموه بعدم العمق، بل بالعقم من الذوق الأدبي.

---

(١) د. علي عشري زايد، البلاغة العربية، ص٣٣٩-٣٤٠.

(٢) د. علي عشري زايد، البلاغة العربية، تاريخها، مصادرها، مناهجها، مكتبة الشباب، القاهرة، سنة ١٩٧٧.

وتعجبني هنا كلمة الدكتور محمد أبو موسى، التي ختم بها كلامه عن نقد الباقلاني لقصيدة البحتري «ورحم الله أبا بكر فقد كان أحد بحور العلم... ورحم الله الوليد بن عبيد فقد كان أحد جبال الشعر، وغفر الله لنا جميعاً اجتراءنا وتقصيرنا إنه من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له»[1].

٩- الدكتورة عائشة عبدالرحمن -بنت الشاطئ-:

وأختم هذا الجانب عن الباقلاني والنقاد بما ذكرته الدكتورة بنت الشاطئ في كتابها الإعجاز البياني، وبادئ بدء، نقدر ما للدكتورة من جهد مشكور ومحاولات طيبة في الحديث عن البيان القرآني، حديثاً عن الإعجاز تارة، وتفسيراً لبعض السور القرآنية تارة أخرى، ولكنها في ذلك كله وغيره لا تسنح لها الفرصة في الحديث عن التاريخ لهذا العلم إلا وتجدها تحاول النيل من رجاله قدامى ومحدَثين، تصريحاً أو تلويحاً، ففي تفسيرها لا تفتأ تنقل أقوال المفسرين لتردها وتنال من أصحابها، وفي حديثها عن الإعجاز لم يسلم من لسانها أحد.

ومن هؤلاء الباقلاني، حيث تحدثت عنه في كتابها في تسع صفحات، كانت جلّها نقولاً حتى لا تظلم الرجل كما تقول، أما حديثها عنه فقد لا يزيد عن صفحة من هذه الصفحات التسع، فهي لم تقف عند عرض الكتاب وتحليل موضوعاته، ومن السهل أن ننقل عباراتها عن الكتاب وصاحبه، فليس في ذلك مشقة البتة.

تقول: «فتحسبه قد تجرد للدرس البلاغي لبديع نظم القرآن، لكنه لا يلبث أن يستطرد بين حين وآخر إلى جدل كلامي مجهد»[2]. ومن أشق الأمور على دارس ينظر في كتاب الباقلاني أن يستخلص له من بين ذلك الحشد الكاثر من الجدل الكلامي والنصوص الطوال من الشعر والنثر فكرة واضحة في الإعجاز البلاغي لنظم القرآن.

---

(١) د. محمد أبو موسى، الإعجاز البلاغي، ص٣٥٤.

(٢) الدكتور عائشة عبدالرحمن (بنت الشاطئ)، الإعجاز البياني في القرآن، ص١١

وهذا التنظير والمماثلة، مما ينبو عنه حِسّ من يدرك أن الإعجاز البياني لا يحتمل وجود المثل والنظير، وما استكثرت من نقل أحكام الباقلاني في بلاغة القرآن بنص عبارته إلا حرصاً مني على أن يأخذ بها موضعه من قضية الإعجاز البلاغي... لا أظلمه.

ويمضي الباقلاني بعد أن ترك للبلاغيين ممن تكلموا في الإعجاز بعده، هذا الرصيد الضخم من ألفاظه الرنانة وعباراته الفخمة، في الصناعة والبراعة والفخامة والسلاسة، والنضارة والغضارة، والرونق والماء والحُسْن والبهاء والبهجة والسنا، والنور، والدر والياقوت، وفريدة العقد، وعين القلادة ودرة الشذر، والبحر الزاخر والنجوم الزاهرة، والكبريت الأحمر.

وترك لمدرسة السكاكي طريقته في التناول البلاغي: تقدم مع الشواهد من قول البشر شاهداً من القرآن دون تفرقة أو تمييز، بل على القول بالمثل والنظير.

هذا هو خلاصة رأي بنت الشاطئ في كتاب ظلّ مرجعاً في موضوعه قروناً طوالاً.

١ - وتلمح بل تفهم من هذا القول أن الرجل لم يوف التزامه في مقدمة كتابه.

٢ - ليس هذا السبب بل إن الاسم يطابق المسمى، فاسم الكتاب إعجاز القرآن، لكن نصيب الإعجاز فيه ليس شيئاً يُذكر.

٣ - في الكتاب حشد من النصوص بالإضافة إلى الجدل الضمني المجهد.

٤ - يصعب على الدارس للكتاب أن يستخلص فكرة واضحة للباقلاني عن إعجاز القرآن.

٥ - موازنة الباقلاني بين آي القرآن وغيره من النصوص الكلامية أمر غير مقبول.

٦ - أكثر الباقلاني من العبارات الضخمة الرنانة التي ليس وراءها شيء وليس تحتها طائل كالصناعة والبراعة والفخامة... إلخ.

هذه خلاصة رأيها في الكتاب، ومقارنة بما نقلناه عن كل النقاد أجدها بدعة منهم، فلقد ذكروا للباقلاني إيجابيات وسلبيات، ربما غالى بعضهم في واحدة منها - الإيجابيات والسلبيات- لكنهم أجمعوا على أن للكتاب شأواً وشأناً، وأنه من خير ما كُتب في بابه لعصره، واستحسنوا ما كان للرجل من وقفات تتصل بالتحليل الفني والموضوعي، والنظرة للنص على أنه وحدة تامة. والتناسق الفني في القرآن، إلى غير ذلك مما فصلناه من قبل، أما الكاتبة فلم ترَ شيئاً من هذا كله.

وأجدني بغنى، وأجد القارئ كذلك من أن نناقش الكاتبة فيما استخلصته عن الكاتب والكتاب، فلقد قمنا بدراسة للكتاب من جوانبه المتعددة، وبيّنا ما له من وقفات مشكورة كتبت في القرن الرابع الهجري، ويكفي الباقلاني ما ذكره من وجوه الإعجاز إجمالاً وتفصيلاً، حيث اشتملت هذه الوجوه على قضايا دقيقة في الإعجاز يتصل بعضها بكلمات القرآن، وبعضها بفقراته وسوره، وبعضها بالقرآن كله إلى غير ذلك من مجموعات.

أما كثرة النصوص في الكتاب والاستطرادات فتلك قضية بدهية يدركها كل من قرأ الكتاب أو تصفحه، وسبب ذلك أن الباقلاني كان واسع الحيلة كغيره، ممن سبقه، ولقد عزى بعضهم هذه الاستطرادات له وعدّها بعضهم عليه، وهذا أمر طبعي فالمشارب مختلفة، والأذواق متعددة، ولكلّ وجهة هو موليها.

لكن الذي لا يُقبل أن نجرد الكاتب والكتاب من كل فضيلة، وممن؟ من كاتبة عُرفت بارتيادها أروقة البيان القرآني، وما أحسن الوسط والاعتدال في كل شيء.

وأرجو أن تكون هذه الدراسة وفّت بما هدفت إليه دونما إفراط أو تفريط. والله الهادي إلى سواء السبيل، وصلى الله وسلم وبارك على النبي الأمي وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان.

ثانياً: القاضي عبدالجبار وإعجاز القرآن

وهو من أئمة المعتزلة بخاصة، والمسلمين بعامة. تأثر القاضي بشيوخ الاعتزال، وخاصة الجبائيين؛ أبا علي وأبا هاشم، وإن لم يتلق عنهما مباشرة، وهو كثيراً ما ينقل عنهما، وعن غيرهما كأبي الهذيل العلاّف. والذي يهمنا من آثاره الكثيرة القيّمة حديثه عن إعجاز القرآن في سفره الضخم «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، فأنت حينما تتصفح الجزء السادس عشر من هذا الكتاب، وهو مجلد يشتمل على مئات الصفحات، تجد أن جُلَّه في الحديث عن الإعجاز. وقبل أن نعرض لآراء القاضي، لا بد من التنبيه على أمرين اثنين:

أولاً: إن طبيعة البحث عند القاضي عبدالجبار، تختلف من حيث المنهج عن طبيعة البحث عند القاضي الباقلاني -فعلى الرغم من أن الرجلين من علماء الكلام، على اختلاف في المذهب، حيث كان الأول من أئمة الأشاعرة، والثاني من أئمة المعتزلة- إلا أن الباقلاني -كما عرفت من قبل- لم يعرض لقضية الإعجاز، من حيث القضايا الكلامية فحسب، والأدلة العقلية المجردة، وإنما عرض لها من زاوية أخرى، وهي الزاوية الفنية والتحليلية، بل كان معظم كتابه يشتمل على هذه الزاوية من البحث، كما بانَ لك جلياً.

أما القاضي عبدالجبار فلم يوجّه همّه للناحية التحليلة والفنية، بل كاد بحثه يقتصر على القضايا العقلية، والبراهين المنطقية، والأدلة المجردة، يكفي للبرهنة على هذا، أنك تسير مع الكتاب في فصوله المتعددة التي أطال فيه الكاتب النَّفَسَ، فلا تكاد تمر بك آية من كتاب الله، أو بيت من الشعر، بل كلّ الذي يواجهك وتلاقيه إقامة حجّة أو إبطال دعوة. طبيعة البحث في كل من الكتابين إذن -وإن كان موضوعهما واحداً- مختلفة من حيث المحتوى.

ثانياً: أما الأمر الثاني الذي أود أن أنبّه عليه، فهو أن الذين كتبوا عن قضية الإعجاز عند شيخنا، لم يوفوه حقه، بل ربما كانت بعض القضايا التي عرضوا لها

بحاجة إلى تصحيح، وبعضها الآخر بحاجة إلى شرح وتوضيح؛ لذا وجدنا إنصافاً للرجل، وإحقاقاً للحق، أن نعرض لما كتبه بما تتطلبه الموضوعية، والدقة العلمية.

عرض القاضي عبدالجبار في الجزء السادس عشر لقضايا متعددة، فقد تحدث عن الخبر وما يتصل به، ثم تحدث عن الرسالة والرسول، وعن التواتر الذي ثبت به القرآن. وفي أثناء حديثه عن الإعجاز لم يفته أن يبين لنا المراد بهذه الكلمة، حيث يقول: «فمعنى قولنا في القرآن: إنه معجز، أن يتعذر على المتقدمين في الفصاحة فعل مثله، في القدر الذي قد اختص به». وكما حدثنا عن الفصاحة حدثنا عن المعارضة والتحدي، وعن كون الإعجاز ليس للعرب الذين نزل فيهم القرآن فحسب، بل لمن جاء بعدهم عرباً وغير عرب، وحدثنا كذلك عن الصرفة.

ولما كانت الفصاحة الأساس الذي ركّز عليه القاضي، كانت جديرة بأن نبدأ الحديث عنها، ثم نعرض لغيرها من القضايا التي تتصل بها، والتي عرض لها القاضي.

يبدأ القاضي حديثه عن الفصاحة، فينقل لنا رأي شيخه أبي هاشم «قال شيخنا أبو هاشم: إنما يكون الكلام فصيحاً لجزالة لفظه، وحُسْن معناه، ولا بد من اعتبار الأمرين؛ لأنه لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى لم يعد فصيحاً، فإذن يجب أن يكون جامعاً لهذين الأمرين، وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نَظْمٌ مخصوص، لأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر، والنظم مختلف، إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة، وقد يكون النظم واحداً، وتقع المزية في الفصاحة، فالمعتبر ما ذكرناه، لأنه الذي يتبين في كل نظم وكل طريقة، وإنما يختص النظم بأن يقع لبعض الفصحاء: يسبق إليه، ثم يساويه فيه غيره من الفصحاء، فيساويه في ذلك النظم، ومن يفضل عليه بفضله في ذلك النظم.

فإن قيل: أليس الفصيح المقدم قد يكون مفحماً، لا يمكنه الشعر، كما يمكن من هو دونه؟ فهلا ظهرت المزية بطريقة النظم؟

قيل له: إن المزية لا تعتبر بالإمكان والتعذر، لأنها إنما تصح في المشتركين في الإمكان، إذا صحّ من أحدهما أن يفضل الآخر فيه، فأما مع التعذر فذلك محال؛ ويصير مع ذلك التعذر بمنزلة من لا يمكنه الكلام الفصيح، لأنه لا يقال: إنه أفصح ممن يتعذر ذلك عليه.

على أن العادة لم تجر بأن يختص واحد بنظم دون غيره، فصارت الطرق التي عليها يقع نظم الكلام الفصيح معتادة، كما أن قدر الفصاحة معتاد، فلا بد من مزية فيهما؛ ولذلك لا يصح عندنا أن يكون اختصاص القرآن بطريقة في النظم دون الفصاحة التي هي جزالة اللفظ، وحُسْن المعنى، ومتى قال القائل: إني وإن اعتبرت طريقة النظم، فلا بد من اعتبار المزية في الفصاحة، فقد عاد إلى ما أردناه، لأنه إذا وجب اعتبار ذلك، فمتى حصل مثل تلك المزية في أي نظم كان، فقد صحّت المباينة»[1].

رأي شوقي ضيف ومناقشته:

ويعلق الدكتور شوقي ضيف على كلام أبي هاشم بقوله: «وكلام أبي هاشم صريح في أن النظم لا يصلح أن يكون مفسراً لفصاحة الكلام، لأن النظم قد يكون واحداً ويفضل أديبٌ صاحبَه فيه، وكأنه يرد بذلك على الجاحظ وأمثاله الذين يُرجعون إعجاز القرآن إلى نظمه وطريقته، ويقول: إنه لا يوجد في الكلام إلا اللفظ والمعنى ولا ثالث لهما، وإذن فلا بد أن تكون الفصاحة راجعة إليهما بحيث يكون اللفظ جزلاً والمعنى حسناً»[2]

ولسنا مع شوقي ضيف فيما ذهب إليه، فالنظم الذي يعنيه أبو هاشم، بأنه لا يصلح أن يكون به الكلام فصيحاً، ليس النظم الذي عناه الجاحظ، وهو ما أشار

---

(١) المغني، ١٦/ ١٩٧-١٩٨.

(٢) البلاغة تطور وتاريخ، ص١١٥، للدكتور شوقي ضيف، وقد نقل الدكتور عبد الفتاح لاشين، عبارته في كتابه بلاغة القرآن في آثار القاضي عبدالجبار، ص٤٦٩ دون أن يعزوها لصاحبها.

إليه الخطابي فيما حدثناك عنه من قبل، والذي سنحدثك عنه عند عبدالقاهر -إن شاء الله-، وإنما النظم الذي يعنيه القاضي عبدالجبار هو الطريقة المخصوصة التي يسلكها المتكلم، وهو الناحية الشكلية التي بيّنها الباقلاني، وجهاً من وجوه البلاغة العشرة المتقدمة؛ ذلك أن مفهوم النظم، له أكثر من مصطلح عند العلماء، فقد يُعنى بالنظم «ترتيب الألفاظ في النطق بعد ترتيب المعاني في النفس» وهو أن يراعي المتكلم التقديم أو التأخير، والتعريف والتنكير، والفصل والوصل، والحذف والذكر، فيقدم الكلمة تارة ويؤخرها أخرى، ويوردها معرفة حيناً منكرة حيناً آخر، ويفصل إحدى الجملتين عن الأخرى في موضع، ويصلها في موضع آخر. وهذا المصطلح ليس هو الذي يعنيه عبدالجبار، والذي فهمه شوقي ضيف.

وهناك مصطلح آخر للنظم عند العلماء، وهو ورود الكلام على طريقة مخصوصة، كأن يكون شعراً، أو نثراً مرسلاً، أو سجعاً، وهذا ما عناه القاضي عبدالجبار، فهو يقول: إن فصاحة القرآن لا يرجع إلى تلك الصورة التي جاء عليها، وهي كونه مخالفاً لصورة الشعر، ولصورة النثر.

وإذا تأملت الكلام الذي نقلناه لك، فإنك لا تماري بأن النظم الذي عناه القاضي عبدالجبار ليس إلا هذا، أي ليس إلا القالب الشكلي، ومما يستدل به على ما ذهبنا إليه، ما قاله القاضي عبدالجبار فيما بعد:

«فإن قال: هلا صحَّ التحدي بالقرآن، من حيث اختص بنظم لم تجر العادة بمثله؛ لأن الذي كان يعتاده القوم الشعر، وما يجري مجراه، والخُطب وما شاكلها من الكلام المنثور، فجاءهم بطريقة من البيان خارجة عما اعتادوه.

قيل له: إنما الغرض أن نبين وجهاً، يصح التحدي عليه بالقرآن، والتقريع بالعجز عنه، والذي قدمناه قد صحّ، فإن ثبت ما ذكرته لم يؤثر فيما ذكرناه، بل يؤكده؛ لأنه يزيد في الوجه الذي عليه يصح التحدي، وكلما كانت وجوه صحته أكثر فهو أبين فيما أردناه.

لكنا نعلم أن الأمر بخلاف ما ذكرته؛ لأن من سبق إلى الشعر أولاً لا يجب أن يكون الذي أتى به داخلاً في الإعجاز، وإن كان قد اختص بنظم غير معتاد، لما كان المتعالم من حال الغير أنه يساويه في ذلك، فلم يكن بالسبق اعتبار، دون أن ينضاف إليه ما ذكرناه، من تعذر مثله على غيره، وخروجه من المعتاد؛ ولو كان السبق إلى الشعر من باب الإعجاز؛ لكان كل وزن منه، وكل بحر يقتضي الإعجاز، لصح ادعاء الإعجاز في كل زمان بابتداع وزن مخالف لما جرت به العادة»[1]

ويقيني أنك بعد هذا النص لا ترتاب البتة، بأن النظم الذي عناه القاضي عبدالجبار، ليس إلا ورود الكلام على طريقة مخصوصة، وسيأتي مزيد بيان لهذه القضية فيما بعد إن شاء الله، وإنما أطلت الحديث فيها وعنها، حتى لا يلتبس عليك الأمر، وتكون من الذين لا ينظرون إلا لمن قال، دون النظر إلى القول نفسه، فنحن مبتلون في هذا العصر بمن ينظرون إلى المتكلم ليأخذوا كلامه على علاّته، دون تمحيص أو تدقيق.

ومهما يكن من أمر، فإن القاضي يحدثنا عن الفصاحة، فيوضح ما قاله شيخه أبو هاشم ويزيد عليه، واستمع إليه يقول: «اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع، لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة، أو حركاتها، أو موقعها؛ ولا بد من هذا الاعتبار في كل كلمة؛ ثم لا بد من اعتبار مثله في الكلمات، إذا انضم بعضها إلى بعض، لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة؛ وكذلك لكيفية إعرابها وحركاتها، وموقعها، فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها»[2]

---

(١) المغني، ١٦/ ٢١٦.

(٢) المغني، ١٦/ ١٩٩.

الفصاحة، عند القاضي عبدالجبار لها جهات ثلاث لا رابع لها، وهي:

الجهة الأولى: اختيار الكلمة نفسها.

الجهة الثانية: حركة هذه الكلمة من حيث الإعراب.

الجهة الثالثة: موقع هذه الكلمة تقديماً أو تأخيراً، وتعريفاً أو تنكيراً، إلى غير ما هنالك من أساليب[1].

أما الجهة الأولى: فلأن الكلمة التي تصلح في موضع يمكن أن لا تصلح في موضع آخر، وأما الجهة الثانية: فلأن إعراب الكلمة يلقي ضوءاً على المعنى المراد منها، ذلك لأن الإعراب فرع المعنى. وأما الجهة الثالثة، وهي موقع الكلمة: فلأن هذا الموقع يتغير به المعنى ويتبدل.

ولنمثل لك الآن بعض الأمثلة التي توضح كلام القاضي عبدالجبار.

قال الله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ﴾ [البقرة:١-٢] فقوله سبحانه: ﴿لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ﴾ تظهر فيه الجهات الثلاث التي تحدث عنها القاضي عبدالجبار، أما الجهة الأولى فهي اختيار كلمة ريب، دون غيرها من الكلمات كالشك والمرية، وأما الجهة الثانية فمجيء كلمة ريب مبنية على الفتح، وهي اسم (لا) النافية للجنس، ولم تجئ مرفوعة، فلم يقل: «لا ريبٌ فيه» وأما الجهة الثالثة، فهي تقديم كلمة «ريب» على الجار والمجرور «فيه» ولا شك أن لكل واحدة من هذه الجهات الثلاث حكمةً بيانية.

فاختيار كلمة «ريب» لأنها تعطي ما لا تعطيه كلمة «شك»، فإن الشك تردد النفس بين شيئين، ولكن الريب شك مع تهمة وقلق واضطراب، ومجيئها مبنية على الفتح يدل على نفي الريب نفياً تاماً، وقد قرروا أنك إذا قلت: «لا رجل في البيت»

---

(١) ص١٩٩.

بالبناء على الفتح، فإنه نفي لوجود جنس الرجال في البيت، ولذا لا يجوز أن تقول: «لا رجلَ في البيت بل رجلان» ولكنك إذا قلت: «لا رجلٌ في البيت» بالضم، فهو نفي للوحدة، ولذا يمكنك أن تقول: «بل رجلان».

وأما الجهة الثالثة فلأن تقديم كلمة «ريب» يعطي معنىً غير المعنى الذي تأخر فيه، فمعنى لا ريب فيه، نفي الريب عن القرآن دون التعرض لغيره من الكتب، ولكن لو قال: «لا فيه ريب» لكان المعنى إثبات الريب في غيره من الكتب، ألا ترى إلى قوله سبحانه في وصف خمر الجنة: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [الصافات:٤٧] في أن المراد ليس نفي الغول عن خمر الجنة فحسب، وإنما المراد مع ذلك إثباته في خمر الدنيا.

وأرجو أن يكون في هذا المثال توضيح لما قصده القاضي عبدالجبار، ومنه ندرك أن الفصاحة التي أشار إليها القاضي، ليست هي الفصاحة التي استقر عليها علماء البلاغة المتأخرون، وهي التي تكون وصفاً للكلمة أو الكلام، وذلك بخلوه من العيوب كالغرابة والثقل ومخالفة قواعد اللغة. إنما الفصاحة التي عناها القاضي تشمل في مفهومنا نظم الكلمات بعضها مع بعض، وهي ملحوظة قيمة وخطوة ذات شأن خطاها في إبراز نظرية النظم.

ولسنا مع شوقي ضيف[1] فيما قرره من أن عبدالجبار كان هو أول من نبَّه لهذه القضية، وقد عجز الذين قبله عن أن يقولوا فيها شيئاً، أقول لسنا مع شوقي ضيف في هذا، فلقد عرفنا أن الخطابي قد قرر هذه القضية من قبل، حينما أرجع بلاغة الكلام إلى لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم، فلقد أشار الخطابي -كما بيَّنا ذلك من قبل- إلى قضية النظم، فتكون أمراً زائداً على اللفظ والمعنى.

---

(١) البلاغة تطور وتاريخ، لشوقي ضيف، ص١١٧

صحيح أن ملحوظة القاضي عبدالجبار كانت أوسع دائرة، وهكذا كل قضية من القضايا ونظرية من النظريات، تبدأ أول ما تبدأ بذرة، ولا تزال تنمو إلى أن تتكامل، وهكذا كانت قضية النظم، في نموها وترعرعها واتساع دائرتها، إلى أن بلغت ذوتها عند عبدالقاهر، فكانت جهوداً مشتركة بين الأشاعرة والمعتزلة، وليس كما قرره شوقي ضيف.

وإذا كانت الفصاحة بهذا المعنى هي الوجه في إعجاز القرآن -كما يراه القاضي عبدالجبار-، فإن من المفيد هنا أن ننبه على بعض الوجوه التي ذكرها وردها، أو اضطربت كلمته فيها:

١- النظم الخاص (الشكل والقالب): ومن هذه الوجوه مجيء القرآن على نظم خاص، مباين لما أَلِفه العرب من شعر ونثر، وهو الذي أشار إليه الباقلاني وحدثناك عنه من قبل، وهو ما أنكره الجبائي أن يكون وجهاً من وجوه الإعجاز، ولا يخرج القاضي عبدالجبار عما قرره الجبائي، فهو لا يرضى أن يكون نظم القرآن؛ أي مجيئه على الشكل الذي جاء فيه، وجهاً من وجوه الإعجاز، ويستدل لذلك، بأننا لا نعد أول من نطق بالشعر أو بالرجز، لا نعدّه جاء بكلام معجز، فالشكل والقالب ليس وجهاً من وجوه الإعجاز عند القاضي، وإن كان هذا الوجه بانضمامه إلى الفصاحة مما يقوى به الدليل على إعجاز القرآن.

والخلاصة أن عبدالجبار، كشيخه الجبائي، يذهب إلى أن أمر الشكل لا يصح وحده وجهاً من وجوه الإعجاز.

٢- **الصرفة**: أما الصرفة -وهي ما عدّها كثير من المعتزلة وجهاً من وجوه الإعجاز- فإن القاضي لا يرى فيها رأيهم، ويذهب إلى أنها لا تصلح أن تكون وجهاً من وجوه الإعجاز، ولقد أطال الكلام في ذلك، وأتى على الشبهات التي يمكن أن تعرض في هذا الأمر، استمع إليه وهو يقول:

«فإن قلت إن دواعيهم وإن توافرت، فإنه تعالى صرفهم عن ذلك بجنسٍ من الدواعي، فهذا يوجب إثبات ما لا يعقل من الدواعي.

وإن قلت: إنه تعالى صرفهم بمنعٍ، فهو الذي بيّنا فساده من قبل، وهذه الجملة تبطل قول من يتعلق في إعجاز القرآن بذكر الصرفة؛ لأنها إذا كشفت فلا بد من أن يراد بها بعض ما بيّنا فساده، ولا معتبر بالعبارات في هذا الباب، وإنما المعتبر بالمعاني»[1].

٣- **الإخبار بالغيب**: أما الإخبار بالغيب، فيرى الشيخ أنه لا يصلح وجهاً من وجوه الإعجاز؛ ذلك لأن التحدي كان بسورة من سور القرآن، وكثير من هذه السور ليس فيها شيء من أنباء الغيب، ولكننا نجده في موضع آخر ينقل عن شيوخه -يعني شيوخ المعتزلة- عكس هذا القول، وهو أن الإخبار بالغيب وجه من أوجه الإعجاز، فهو يقول أولاً: «فأما كون القرآن معجزاً ودلالة على النبوة، من حيث يتضمن الإخبار عن الغيوب فصحيح عند شيوخنا»[2].

ولكنه يقول في موضع آخر: «فأما من قال: إنه ﷺ، إنما تحدى بالقرآن من حيث تضمن الإخبار عن الغيوب فبعيد، لأنه قد تحدى بمثل كل سورة، من غير تخصيص، ولا يتضمن كل ذلك الإخبار عن الغيوب، ولأنّا نعلم أنه تحدى بجملته لا ببعضه، فكيف يصرف التحدي إلى ما يتضمن ذلك، دون ما يتضمن الحلال والحرام، ولأنه ﷺ تحدى بذلك على الطرائق المعقولة عندهم، وفي عادتهم، وإنما اعتادوا التحدي في الكلام، على الوجه الذي ذكرناه.... ونحن سنشرح ذلك من بعد»[3]

٤- **نقض العادة**: ويتحدث القاضي عن نقض العادة، وهو ما تحدث عنه الرماني من قبل، وقد بيّناه هناك، فلا داعي إلى إعادته هنا.

---

(١) المغني، ١٦/ ٢٢٠.
(٢) المغني، ١٦/ ٣٣٠.
(٣) المغني، ١٦/ ٢٢٠.

ومما تقدم ندرك أن القاضي عبدالجبار يتفق مع الخطابي والباقلاني الأشعريين في أن الصرفة ليست من وجوه الإعجاز، وهو يخالف الرماني المعتزلي في ذلك. كما يتفق مع الخطابي في أن الإخبار بالغيب لا يصلح وحده في أن يكون وجهاً من وجوه الإعجاز، وهو بذلك يخالف الرماني المعتزلي، والباقلاني الأشعري، ويخالف الباقلاني فلا يعد القالب اللفظي وجهاً من وجوه الإعجاز، وهو يتفق في ذلك مع الخطابي.

وإنما ذكرت هذه النتائج؛ لأبيِّن أن قضية الإعجاز ليس فيها اختلاف يُذكر بين الأشاعرة والمعتزلة -كما صوره كثير من الكاتبين- وإن كان هناك خلاف فليس في جوهر الأمر، وإنما هو في بعض القضايا الكلامية فحسب، فالفصاحة التي قال بها القاضي عبدالجبار، لا تخرج عن النظم الذي قال به الخطابي وعبدالقاهر، وعبارة بعض الكاتبين توهم غير هذا[1].

القرآن معجزة للناس عامة:

ويقرر القاضي أن القرآن ليس معجزة للعرب وحدهم، وإنما هو معجزة لسائر الناس كذلك، ويورد في ذلك كلاماً كثيراً يقوم على أسئلة وأجوبة متعددة على طريقة المتكلمين، وهي ما تُعرف بطريقة الفنقلة (فإن قلتم... قلنا). وخلاصة الذي ذكره:

أن العجم إن لم يعرفوا مزايا الفصاحة، لكنهم عرفوا عجز العرب الذين هم أهل الفصاحة بسليقتهم، وهذا كافٍ في إقامة الحجة عليهم، يقول القاضي عبدالجبار: «فإن قال: فخبرونا عن العجم، أتقولون: إنهم يعرفون من حال القرآن ما ذكرتم، أم لا يعرفونه؟

(١) انظر: البلاغة تطور وتاريخ، وإعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة.

فإن قلتم: يعرفون ذلك. قيل لكم: فمن لا يعرف الفصاحة أصلاً، كيف يعرف مزية كلام فصيح على غيره، ومن لا يعرف القدر المعتاد من رتبة الفصاحة كيف يعرف الخارج عن هذا الحد؟

فإن قلتم: إنهم لا يعرفون ذلك، فيجب أن لا يكونوا محجوجين بالقرآن، وعندكم أنه الحجة الظاهرة، والمعجزة الباهرة دون غيره، فيجب أن لا تلزم العجم نبوة الرسول ﷺ؛ ولو لم تلزمهم لكانوا لا يستحقون الذمّ على ترك الشريعة، ولما استحقوا الذم، ولما كانوا كفاراً بالرد على رسول الله ﷺ، وقد ثبت من دين رسول الله ﷺ خلافه، فيجب أن يكون ذلك قد جاء في كون القرآن معجزاً، لأن ما أوجب كونه معجزاً يوجب كونه الحجة على الخلق، وما منع من كونه حجة على البعض يمنع من كونه حجة على الجميع.

قيل له: إن الجميع من العجم يعرف حال القرآن، وما يختص به من المزية في الجملة، بعجز العرب عن معارضته، مع توفر الدواعي، وذلك مما لا يحتاج في معرفته إلى طريقة التفصيل، فلا يمتنع منهم أن يعرفوا ذلك، يبين ما ذكرناه أنهم لو علموا في بعض الأنبياء، أنه حمل جسماً ثقيلاً، وتعذر على غيره لعلموا أنه معجز؛ وإن لم يعلم تفصيله، فكذلك يعلمون أنه أتى بكلام مخصوص من جنس كلامهم، وتعذر عليهم؛ وهذا القدر يكفيهم، وذلك يتمّ لهم، وإن لم يعرفوا ما سألت عنه»[1].

ويرد القاضي اعتراضات على مزايا القرآن وهو يقرر ما يلي:

لماذا ادعيتم أن القرآن معجز وحده، ونحن نرى أن بعض الناس قد جاء بما لم يجئ به غيره، وذلك كإقليدس والخليل وسيبويه، حيث اختص الأول بنظريات في الرياضيات، والثاني بقواعد العروض، والثالث بقواعد النحو، ولم يدّع أحد أن ذلك من باب الإعجاز!!

---

(١) المغني، ١٦/ ٢٩٤-٢٩٥.

وينقل عن شيخه أبي هاشم، بأنَّ هذا الاعتراض لا يطعن في إعجاز القرآن وكل الذي يفيده أن هذه الكتب يمكن أن تكون معجزة، ولكن لـمَّا لَمْ يثبت عن أصحابها ومؤلفيها دعوى التحدي، فإن ذلك يسلبها أمر الإعجاز. ومما يقوله في ذلك:

«وبعد... فإن من ألزم هذا السؤال قد دلّ من حاله على قلة فهم، بما نقول في القرآن؛ لأنّا بيَّنا أولاً من جهة الاضطرار كونه معجزاً، واختصاص الرسول ﷺ به، وبيَّنا ما وقع فيه من التقريع والتحدي، والحرص الشديد على إبطال حال النبي ﷺ وبيَّنا تعذر المعارضة، بالوجوه التي بيَّناها، وإنما يلزم ما سأل عنه، لو تساوى القرآن في هذه الوجوه، فمن أين أنه وقع فيه الحرص على الحد الذي وقع في القرآن؟ وقد يجوز أن يكون في وقت «إقليدس» لم يكن له بما صنعه من الرياسة ما يقتضي التنافس والحرص، ثم من أين أنه لم يفعل مثله مع تجويزنا لبُعد العهد أن يكون في الزمن من كان يفوقه، وإن لم يصنف أو يكون قد صنف ولم ينقل تصنيفه»[1].

المعارضة والتحدي:

ويتحدث القاضي عن المعارضة والتحدي في كتابه حديثاً مستفيضاً، تظهر فيه قوة عارضته، وإحكام منطقه، وقدرته الجدلية ولا عجب، فهو شيخ من شيوخ المتكلمين، وإمام من أئمة المعتزلة. ويبدأ الشيخ حديثه بتقرير الحقائق التالية:

أولاً: أن القوم لم يعارضوا القرآن.

ثانياً: إنهم لم يستطيعوا معارضته والإتيان بمثله لتعذر ذلك عليهم.

ثالثاً: إنما تعذر ذلك عليهم لما اختص به القرآن من مزية في فصاحته.

رابعاً: إن هذه المزية للقرآن لم تجر بمثلها العادة في كلام الفصحاء.

---

(١) المغني، ١٦/ ٣٠٥-٣٠٦.

ويقول في موضع آخر: «ثم لا يخلو حال العرب الذين هم النهاية في الفصاحة في زمن رسول الله ﷺ من أن يكونوا عالمين، من حال القرآن ما هو عليه، أو شاكّين فيه، أو معتقدين لخلافه»[1].

ويأتي الشيخ على كل ما يمكن أن يقع في الوهم من شبهات، ليرده رداً منطقياً محكماً، فهو لا يدع شبهة يمكن أن يتمسك بها الخصم، بل نظن أن ذهنه يتفتق عن بعض الشبهات التي لم تدر في خلد خصمه، ليبطلها ويبددها، وأكتفي بذكر شبهة واحدة من بين اعتراضات وشبهات كثيرة، لا داعي لذكرها هنا.

وتتلخص تلك الشبهة بما حكاه القرآن عن المشركين: ﴿وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِىَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ ۗ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٣﴾﴾ [الإسراء: ٩٠-٩٣].

يقول القاضي: «فهذا الذي نقله القرآن عنهم، يبلغ أكثر من سورة قصيرة، فكيف تدعون أن القوم عجزوا عن أن يأتوا بسورة من أقصر سوره؟ ويردّ هذه الشبهة بأنّ ما ذكره القرآن ليس هو ما قالوه بألفاظه وحروفه، ولكن القرآن إنما عبّر عن المعنى الذي ذكروه. أما النظم الذي أورده القرآن فإنه من كلام الله تبارك وتعالى»، ويستمر القاضي بإيراد أمثال هذه الشبهات وردها، ولكنها ردود منطقية عقلية تُرضي نزعة أولئك المتكلمين التجريديين، وهي بعيدة عن الناحية الأدبية التحليلية.

وخلاصة القول إن القاضي عبدالجبار رحمه الله دافع بكل قوة عن قضية الإعجاز، ولم يترك ثغرة من الثغرات التي يمكن أن يدخل منها الخصوم، ولا شبهة يمكن أن يشكك فيها الأعداء، ويقيننا أن علماء الكلام الذين جاؤوا بعده معتزلة

---

(١) المغني، ١٦/ ٢٨٧.

وغير معتزلة، قد عوّلوا على ما كتبه، وأفادوا مما بسطه في كتابه، الذي سيظل بحق أصدق وثيقة على دفاع المتكلمين عن كتاب الله تعالى، كما سيظل المنهج الممثل لآراء المتكلمين في الإعجاز.

ولعلنا بعد هذا العرض الموجز ندرك الفرق من حيث المنهج بين القاضيين: الباقلاني وعبدالجبار. ولا ننسى أن ننبه هنا إلى أن القاضي عبدالجبار رحمه الله عقد فصلاً في آخر كتابه، ضمنه الرد على المطاعن التي وجهت لكتاب الله تبارك وتعالى، ولقد أصبحت هذه الطريقة فيما بعد ديدناً لعلماء الكلام جميعاً.

ثالثاً: عبدالقاهر الجرجاني[1]

اقتضت مشيئة الله سبحانه وتعالى أن يختلف الناس في مواهبهم وقدرهم، ففي مختلف العصور نجد من الناس من هيأ الله لهم وسائل الإبداع فهم يسبقون غيرهم، مما يحمل أبناء عصر كل منهم على الاعتراف لهؤلاء، ولقد كان عبدالقاهر رحمه الله من هذه الصفوة الذين برزوا، فكان ما أنتجه فكره وسطره يراعه إبداعاً، اعترف له به المنصفون، وما أبعد الفرق بين الذاكرة الحافظة التي تحفظ أقوال السابقين، وبين العقلية المبدعة المفكرة التي تفيد من السابقين، ولكنها تبرز جديداً يكون مثار الإعجاب، وشغل الباحثين يجدون فيه الجِدّة والإبداع.

لعل عبدالقاهر كان أقل إنتاجاً من كثير من معاصريه وممن سبقوه، وممن جاؤوا بعده، وهذا إذا راعينا الجانب الكمي، ولكن الجانب الكمي وحده لا يغني كبير غناء في كثير من الأحيان.

كان عبدالقاهر رحمه الله متكلماً أشعرياً، وكان إماماً في اللغة والنحو والأدب والبيان والنقد، وهي معارف يتصل بعضها ببعض، وكان له نتاج جيد يعنينا منه ما يتصل بإعجاز القرآن الكريم ومن أبرزها الرسالة الشافية، ودلائل الإعجاز.

أما الرسالة الشافية فهي جزء صغير عرض فيها لبعض القضايا الأولى التي تتصل بالإعجاز، حيث أثبت عجز العرب عن أن يأتوا بمثل هذا القرآن أو بسورة منه، وناقش فيها القائلين بالصرفة، كل ذلك بأسلوب قوي متين، وقد أشار إلى ذلك في مقدمة رسالته، ولكنه لم يعرض في هذه الرسالة إلى ما يكون به الإعجاز، أما ما يكون به الإعجاز -كما يراه- فقد أفرد له كتابه «دلائل الإعجاز» الذي ضمنه

---

(١) عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد الجرجاني، واضع أصول البلاغة، كان من أئمة اللغة، وله شعر. من كتبه: أسرار البلاغة، دلائل الإعجاز، الجمل في النحو، المغني في شرح الإيضاح. توفي عام ٤٧١هـ.

نظرية في النظم. وسنعرض أولاً بإيجاز للرسالة الشافية ثم نوضح نظرية النظم كما عرضها في كتابه «دلائل الإعجاز».

الرسالة الشافية:

يقدم عبدالقاهر الجرجاني بين يدي رسالته جملاً قصيرة، يبين فيها موضوع الرسالة ومنهجه فيها:

فبعد حمد الله، والصلاة والسلام على الرسول صلوات الله وسلامه عليه، يبين أن المعاني لا بد لها حتى تكون تامة وافية من ألفاظ تدل عليها دلالة تامة، تتسق معها اتساقاً، بحيث يكون اللفظ المعبرُ به ألصق ما يكون بالمعنى المعبر عنه، ولا عجب أن يبدأ عبدالقاهر رسالته هكذا، فقد أنفق عمره وكل علمه في إبراز نظرية النظم، النظم الذي هو ترتيب الألفاظ في النطق حسب ترتيب المعاني في النفس.

ثم يذكر موضوع رسالته، يقول: «وهذه جُمَل من القول في بيان عجز العرب حين تحدوا إلى معارضة القرآن، وإذعانهم وعلمهم أن الذي سمعوه فائت للقوى البشرية، ومتجاوز للذي يتَّسع له ذَرْعُ المخلوقين، وفيما يتصل بذلك مما له اختصاص بعلم أحوال الشعراء والبلغاء ومراتبهم وبعلم الأدب جملة»[1].

هذا هو موضوع رسالته، بيان عجز العرب وما يتصل بذلك من أخبار الشعراء وأحوالهم وأخبار الأدب بالجملة. ومن هنا نستطيع أن نجزم بأن موضوع هذه الرسالة يختلف عن موضوع الرسالتين السابقتين اللتين تحدثنا عنهما من قبل، رسالة الخطابي ورسالة الرماني؛ ذلك لأن موضوع كل من الرسالتين السابقتين لم يكن بيان عجز العرب فحسب، بل كان بيان جهات الإعجاز، فالرماني ذكر في أول رسالته أن إعجاز القرآن يظهر في سبع جهات، والخطابي يبين أوجه الإعجاز عند السابقين، ويرد ما لا يرتضيه، ويبين ما اختاره كما مر معنا من قبل. لكن عبدالقاهر

---

(١) الرسالة الشافية، مطبوعة مع كتاب «دلائل الإعجاز»، ص٥٧٥.

الجرجاني لم يعرض في هذه الرسالة لوجوه الإعجاز، كل الذي أراده أن يثبت لنا إعجاز القرآن الكريم بعجز العرب حينما تحدوا، أما بم كان القرآن معجزاً، فلقد بينه لنا في كتابه دلائل الإعجاز؛ ولذا فنحن لسنا مع أولئك الذين حاولوا المقارنة بين هذه الرسالة وبين الرسالتين السابقتين، لأنها طبعت جميعها في كتاب واحد، صحيح أن الرسائل الثلاث تحدثت عن الإعجاز، ولكن من جهات متعددة.

وبعد هذا ندرك أن ما ذكره بعض الكاتبين من أن الجرجاني لم يستشهد في رسالته بكثير من آي الذكر الحكيم؛ لأن من سبقه كفاه مؤونة هذا الاستشهاد. والحقيقة أن الجرجاني لم يفعل ذلك؛ لأن موضوع الرسالة لا يتطلب منه الاستشهاد بالآيات القرآنية؛ ثم إن الرماني والخطابي ليس لهما في الإعجاز إلا هاتان الرسالتان، أما الجرجاني فإن له كتاب دلائل الإعجاز الذي استشهد فيه بكثير من نصوص القرآن الكريم والسنّة النبوية وغيرهما.

خلاصة القول: أن هناك مقامين اثنين: الأول: بيان عجز العرب حينما تحدوا بالقرآن، وهذا ما خصص له الشيخ الرسالة الشافية، والثاني: بيان وجه الإعجاز وهو ما تحدث عنه في دلائل الإعجاز.

منهج الشيخ في رسالته:

أما منهجه في الرسالة، فيبينه الشيخ بقوله: «وحذوت الكلام حذواً، هو بعُرْفِ علماء العربية أشبه، وفي طريقهم أذهب، وإلى الأفهام جملةً أقرب»[1] فهو يوضح لنا أنه لم ينهج في بيان إعجاز القرآن نهج المتكلمين، الذين اتبعوا الأدلة المنطقية التي تخضع للمقدمات والنتائج، كما فعل القاضي عبدالجبار وغيره، والمتتبع للرسالة يجد ذلك جلياً.

---

(١) الرسالة الشافية، ص٥٧٥.

يبدأ الشيخ ببيان فصول الرسالة فيرتبها ترتيباً محكماً، وهو لا يغادر شبهة من الشبهات التي يعرضها الخصم إلا ويأتي عليها من أساسها. وسنحاول إن شاء الله أن نوجز هذه الشبهات بأسلوب سهل ميسر حتى يفيد منها القارئ، لما فيها من علم غزير وفوائد جمة.

أولاً: إن كثيراً من الأشياء يدخلها التفاضل، والأجناس التي يقع بها التفاضل كثيرة كالمعادن والطعام والشراب واللباس. ألا ترى أن الثوب قد يفضل الثوب، يفضله بخامته ومادته أولاً، وبحياكته ونسيجه وزركشته ثانياً، وإذا كان التفاضل يظهر في هذه الأمور فهو في الكلام أجلى وأظهر.

ثانياً: إن العرب الأول كانوا أئمة في القول وفرسان شعره ونثره، وإن المتأخرين عنهم يعترفون لهم بهذا الفضل، وهذا خالد بن صفوان يقول: «كيف نُجاريهم وإنما نَحْكِيهم؟ أم كيف نُسابقهم وإنما نجري على ما سبق إلينا من أعراقهم؟»[1]. وهذا هو الجاحظ يذكر هذه في البيان والتبيين، في أكثر من موضع، فالعرب لهم الفضل على الأمم كلها في الخطابة والبلاغة.

ثالثاً: وإذا كان العرب كذلك، وقد عُرض عليهم القرآن الكريم وتحداهم، ولكنهم عجزوا، فلا بد أن ننظر في شأنهم من ناحيتين اثنتين:

الأولى: دلائل الأحوال.
الثانية: دلائل الأقوال.

أما الأولى وهي دلائل الأحوال، فمعلوم أن العرب كانوا لا يسكتون على ضيم، فكان الواحد منهم تأبى عليه أنفته وحميته أن يقر لغيره بسبق، بل نجده لا يقر له قرار ولا يغمض له جفن، ولا يهدأ له بال إذا عرف أن أحداً يبارزه القول، ويباتنه

(١) الرسالة الشافية، ص٥٧٦.

الكلام حتى يعارضه ويناقضه، وأسواقهم وأخبارهم خير شاهد على ذلك[1]... وماذا يحدث لو أن واحداً تغلب على الآخر، أليس في ذلك شيء ذو بال وأهمية؟ فما بالهم وقد جاء القرآن الكريم فسَفَّه أحلامهم، ونعَى عليهم معتقداتهم، وقوّض كثيراً من أسسهم وقيمتهم، وهم مع ذلك لم يحاولوا معارضته ولم يردوا على تحدٍّ تحداهم به، ولو أن مدعىً عليه أقيمت عليه بينة، وكان من شأن هذه الدعوى إن ثبتت أن يُسلب ماله، ويراق دمه ودم عشيرته، وقد ثبتت الدعوى بالفعل، ولكن هذا المدعَى عليه قال بعد ذلك: لقد كنت أملك البيّنة التي أكذب به المدعي، ولكنني لم أفعل ذلك غفلة أو نسياناً، فإن ذلك لا يكون في عداد العقلاء بالطبع، فما بالك بالعرب وقد كانوا أرجح عقلاً وأسدّ رأياً، وأقوم تفكيراً! ومع ذلك تركوا معارضة القرآن، وهو الأيسر عليهم مما عرضوا له أنفسهم من قتل ومهانة[2].

أما دلائل الأقوال[3]، فلقد ثبت عن كثير منهم اعترافهم بعلو شأن القرآن الكريم، ورفعة منزلته، ومن ذلك حديث الوليد بن المغيرة، وخلاصته أنه أنكر أن يكون النبي ﷺ كاهناً أو مجنوناً، وأن يكون القرآن قول شاعر أو كاهن، فذهب إليه أبو جهل بن هشام بن المغيرة، فقال: هذه قريش تجمع لك صدقة يتصدقون بها عليك؛ لأنك صبأت لتنال من فضل طعام محمد وأصحابه، فقال: كيف أنال من فضل طعامهم وهم لا يشبعون، ثم قال له: إن قومك لن يرضوا عنك إلا إذا قلت في القرآن شيئاً... وقد أبت حميته إلا أن يصف القرآن بأنه ساحر، يفرق بين الأب وابنه والأخ وأخيه، والرجل وزوجه، فنزل فيه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿١٨﴾ فَقُتِلَ

(١) ومن ذلك ما جرى بين جرير والفرزدق، كيف تبارزا، وجعل كل واحد منهما همه أن يغلب صاحبه، وما ذلك إلا ليقال: إنه أشعر الناس. الرسالة الشافية، ص٥٧٨.

(٢) الرسالة الشافية، مطبوعة مع كتاب «دلائل الإعجاز»، ص٥٧٧.

(٣) الرسالة الشافية، ص٥٨١-٥٨٢.

كَيْفَ قَدَّرَ ﴿١٩﴾ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ نَظَرَ ﴿٢١﴾ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ﴿٢٢﴾ ثُمَّ أَدْبَرَ وَٱسْتَكْبَرَ ﴿٢٣﴾ فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴿٢٤﴾ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ﴿٢٥﴾ ﴾ [المدثر:١٨-٢٥].

ومن ذلك قول عتبة بن ربيعة وقد تلا عليه أول سورة فصلت، ثم جاء قومه فقالوا له: ما وراءك؟ قال: ورائي أني سمعت قولاً، والله ما سمعت مثله قط، وما هو بالشعر ولا السحر ولا الكهانة، يا معشر قريش أطيعوني، خلوا بين هذا الرجل وبين ما هو فيه واعتزلوه، فوالله ليكونن لقوله الذي سمعت نبأ، فإن تصبه العرب فقد كفيتموه بغيركم، وإن يُظْهِرُهُ على العرب به، فملكه ملككم، وكنتم أسعد الناس به.

قالوا: سحرك بلسانه! قال: هذا رأيي فاصنعوا ما بدا لكم[1].

ومن ذلك قول أُنَيْسٍ أخي أبي ذر، وكان أحد الشعراء، قال: والله لقد وضعت قولَه على أَقراء الشعر فلم يلتئم على لسان أحد، ولقد سمعت قول الكهنة فما هو بقولهم، والله إنه لصادق وإنهم لكاذبون[2].

شبهة:

بعد أن بيَّن الشيخ دلائل الأحوال والأقوال افترض شبهة يمكن للخصم أن يوردها وخلاصتها: أن هذا الكلام الذي تقولون، إنما يسمع لو أنه نقل من قول المشركين بعضهم لبعض، ولكن الذي روي إنما هو من كلام مؤمنين، أو من قاله ثم آمن.

ويرد الشيخ هذا القول، بأن ذلك يُسمع لو كان في غير هذا الأمر العظيم، كأن يكون قول قاله الخصم، لكن القول هنا يتعلق بالقرآن الكريم، والأمر فيه أظهر من أن يخفى على أحد وقد سرت به الركبان، وانتشر في الآفاق انتشار الشمس،

---

(١) الرسالة الشافعية، ص٥٨٤.

(٢) الرسالة الشافية، ص٥٨٤.

وثبت في النفوس. ولو أن فيه تزيداً على هؤلاء لوصل إلى من استمرت عداوته للإسلام كاليهود ومن لم يؤمن من العرب، وإذن لا ينبغي أن يرتاب أحد في هذه الأقوال التي نقلت عنهم[1].

ويأبى الشيخ عبدالقاهر إلا أن يسد المنافذ جميعها حتى تسلم دلائل الأحوال ودلائل الأقوال التي تثبت عجز العرب، فيعرض هنا لقضية مهمة وهي: أكان العرب يعلمون أن القرآن الكريم له مزية عالية، وخصائص عظيمة، أم هم توهموا ذلك في نظم القرآن الكريم؟ ويقول: إن هذا الاحتمال الثاني ظاهر السخف؛ لأنه لا يتصور أن يتوهم عاقل في نظم من الكلام -وهو يتمنى أن يعارض هذا الكلام ويُسْكت خصمه- إنه إنما بلغ المزية العظيمة غلطاً وسهواً، وها هم فصحاء العرب، إذا سمع أحدهم بيتاً من الشعر، من غير قائله، يقول له إن هذا الشعر ليس من نظمك، وهذا هو الفرزدق يقول لذي الرمة وقد سمع منه بيتاً من الشعر: «هذا شعر لاكه أشد لحيين منك». وإذا بطل هذا ثبت أنهم إنما عرفوا فصاحة وبلاغة القرآن الكريم وأنها أعجزتهم[2].

وإلى هنا ثبت من أحوال العرب التي كانوا عليها، ومن أقوالهم التي نطقوا بها أنهم عجزوا كل العجز حينما سمعوا القرآن الكريم يتحداهم، فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين.

فصول ذكرها الشيخ عبدالقاهر:

يستمر الشيخ رحمه الله يفصل هذا الأمر تفصيلاً بأجلى حجة، وأوضح دليل، ويذكر هنا فصولاً من القول عدة.

---

(١) الرسالة الشافية، ص٥٨٥.

(٢) الرسالة الشافية، ص٥٨٧.

الفصل الأول:

وهذا الفصل ينتظم أمرين اثنين، وإن شئت فقل شبهتين:

إحداهما: أن العرب الذين نزل فيهم القرآن الكريم كانوا يقرون لمن سبقهم بالإمامة في القول والرياسة في الفصاحة، فإذا عجزوا هم عن الإتيان بمثل القرآن الكريم أو سورة مثله، فلِمَ لا يكون من كان قبلهم ممن هم أفصح منهم لساناً قادرين على أن يأتوا بشيء من ذلك؟! هم يقولون -إذن-: إن عجز العرب الذين عاصروا النبي ﷺ واستمعوا إلى القرآن لا يدل على عجز الذين سبقوهم.

ويرد الشيخ على هذه الشبهة بأن أولئك القوم كانوا على علم بأحوال الشعر والشعراء والخُطب والخطباء، فحينما استمعوا القرآن أدركوا لأول وهلة أن شيئاً من أقوالهم أو من أقوال من سبقهم لا يشبه هذا القرآن، ولو أن الأمر كما قال ذلك القائل، لنقل عنهم قولهم: إنا وإن عجزنا نحن، فإن من كان قبلنا لو عُرض عليهم لجاؤوا بمثله، ولكن شيئاً من هذا لم يسمع منهم[1]

الشبهة الثانية: وهي مما نفثه شياطينهم فيهم، وإنما أُتوا من سوء تَدَبُّرِهم لما يسمعون -كما يقول الشيخ-[2]. وخلاصة هذه الشبهة: أن كل عصر من العصور انتهت فيه الرئاسة لواحد من الناس، فلا يُنازَع ولا يُعارَض، فقد انتهت الرئاسة إلى امرئ القيس قبل الإسلام، فلم لا تكون الرئاسة في عصر نزول القرآن الكريم قد انتهت إلى محمد ﷺ، ولم يدّع أحد أن شعر امرئ القيس كان معجزاً، فلم ادعيتم أن ما جاء به محمد معجز؟ فإذا لم يكن ما جاء به امرؤ القيس معجزاً، وقد انتهت إليه الرياسة، فلم جعلتم القرآن معجزاً؟!

ويرد الشيخ عبدالقاهر هذه الشبهة من عدة نواحٍ:

---

(١) الرسالة، ص٥٨٧.

(٢) الرسالة، ص٥٩٠.

أولاً: إن أحداً من الناس في أي عصر من العصور لم يسلم له الناس بالرئاسة، سواء كان هؤلاء من أبناء عصره أو من جاء بعدهم، فامرؤ القيس عارضه كثير من الشعراء كعلقمة الفحل، والحارث اليشكري. ثم إن الذين جاؤوا بعدهم اختلفوا فيمن يفضلون منهم، فقد ثبت أن عمر ﷺ كان يفضل زهيراً؛ لأن زهيراً كان يتجنب الوحشي من الكلام، ولا يعاضل في شعره، وكان أصحهم بادرة، وأجودهم نادرة، وثبت عن علي ﷺ أنه كان يفضل امرأ القيس؛ لأنه لم يقل رغبة ولا رهبة. وثبت عن أبي الأسود أنه كان يفضل أبا دُؤَاد الإيادي، وفضل الحطيئة زهيراً حينما سأله ابن عباس ﷺ . وعن يحيى بن سلمان قال: بعثني المنصور إلى حماد الراوية أسأله عن أشعر الناس، فقال: ذاك الأعشى[1].

ثم إنهم لما طبقوا الشعراء -يعني جعلوهم طبقات- جعلوا امرأ القيس والنابغة وزهيراً والأعشى في طبقة، وإذا كان امرؤ القيس أفضلهم فإن تفضيل غيره عليه كان على سبيل المبالغة.

وعليه فإن أحداً ما لم يُجْمِعْ أُولو الشأن عليه بأنه كان دائماً أفضل من غيره، ولم يروا أن قوله كان مفحماً يعجز عنه الآخرون، كما رأوا ذلك في كتاب الله تعالى.

ثانياً: يقول الشيخ[2]: إنا نعلم أن الكلام إنما يفضل غيره، إما من أجل معنى غريب يسبق إليه الشاعر فيستخرجه، أو لأجل استعارة بعيدة يفطن إليها، أو لطريقة في النظم يخترعها، والمعلوم أن القرآن الكريم معجز في نظمه، وفي تعذر أي أحد عن الإتيان بمثل ذلك النظم.

وإن أحداً لم يدَّعِ أن شعر امرئ القيس كان على جهة من النظم بحيث تعذر على غيره أن يأتي بمثله، كيف وقد فضل بعضهم غيره عليه؟ وقد مضى الزمن

---

(١) الرسالة الشافية، ص٥٩٠-٥٩٥.

(٢) الرسالة الشافية، ص٥٩٥-٥٩٦.

والناس يدركون أن شعر امرئ القيس ليس بدعاً من شعر غيره من حيث النظم. ويقول: من يسلم بأن امرأ القيس زاد في البلاغة وشرف النظم على نظم من كان قبله، بحيث يكون في قدر مزية القرآن الكريم؟ إن الخبر قد جاء يكذب دعواهم، فهذا أبو الأسود الدؤلي يفضل أبا دُؤَاد الإيادي بحضرة أمير المؤمنين علي رضي الله عنه كما مر معنا. والقوم حينما استمعوا إلى القرآن الكريم أدركوا انفراده في طريقته التي جاء عليها، من أجل ذلك كان نظمه مفحماً، ونظم امرئ القيس وغيره من الشعراء كان متقارباً متشابهاً. وعبدالقاهر لا يعني هنا بالنظم الصورة الشكلية والقالب اللفظي الذي جاء عليه القرآن الكريم[1]، وإنما النظم عنده -كما سنعلم- ترتيب الألفاظ في الجمل ترتيباً منطقياً، حسب المعنى المراد التعبير عنه.

ويعتذر الشيخ عبدالقاهر عن ذكر كل هذه الزيادات وتكلف الجواب عليها، لأن الشبهة «إذا كانت في أصل الدين، كانت كالداء الذي يُخشَى منه على الروح، ويُخاف منه على النفس، فلا يُسْتَقَلُّ قليلُه، ولا يُتهاون باليسير منه، ولا يُتوهَّم مكان، حركة له إلا استقصِيَ النظرُ فيه، وأعيد الكَيُّ على نواحيه، وكالحيوان ذي السَّمِّ يُعاد الحَجَرُ على رأسه، ما دام يُرَى به حسٌّ وإن قَلَّ»[2]. فالشبهة في أصل الدين خطرها عظيم، ولذا لزم استئصالها حتى لا يبقى لها أي أثر، كما تفعل بالحيوان الذي له سم قاتل، فإنك تضرب رأسه بالحجر مرات ومرات حتى تتيقن من موته وانتهاء خطره.

فصل: أيمكن للمتأخرين من البلغاء معارضة القرآن الكريم:

بعد أن بيَّن الشيخ أن القرآن الكريم معجز للذين كانوا في عصر النبوة، ولمن كانوا قبلهم كذلك، يبين أنه كان معجزة لمن جاء بعد عصر النبوة ممن كانوا على جانب من بلاغة القول وبديع الصنعة كالجاحظ وأشباهه، فالجاحظ وأمثاله

---

(١) وقد مر معنا عند الرماني والباقلاني، حيث سماه الرماني (نقض العادة).

(٢) ص٥٩٧.

يعترفون بأنهم استمدوا بلاغتهم من كلام العرب الذين تقدموهم في الأزمنة، فقد فجروا لهم ينابيع القول فاسْتَقَوْا، ومثلوا لهم مثلاً في البلاغة فاحْتَذَوْا.

وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن للجاحظ وأمثاله أن يقدروا على معارضة القرآن الكريم، وكيف يمكن أن يكونوا أقدر ممن سبقهم عليها، اللهم إلا إذا أردنا أن نقوِّل الجاحظ وأمثاله ما لم يقولوه، وها هو الجاحظ يبين لنا شأن العرب السابقين وإنه ينبغي الاقتداء بهم والأخذ منهم والتسليم لهم، وإن أشعر الناس وأرفعهم في البيان لا يمكنه أن يضاهيهم ويقول مثل الذي قالوه، في جودة السبك وبراعة التعبير إلا في اليسير، وفي هذا غنى للعاقل وكفاية على صحة ما ذكره[1].

فصل: هل الذي أعجز العرب هو معاني القرآن الكريم:

يقوم هذا الفصل على الشبهة التالية: لماذا تدعون عجز العرب عن الإتيان مثل القرآن الكريم، وأنتم تسلمون معنا أن الشعراء ليسوا سواء، فمنهم من يجوّد في باب، ويجلّي في موضع لا يستطيعه غيره، فقد يكون الرجل في المديح أشعر منه في المراثي، وفي الغزل واللهو أنفذ منه في الحكم والآداب، وقد يجوّد الكاتب في موضوع، ولكنه لا يبدع في غيره من الموضوعات[2].

إن علماء الشعر والأدب يروون كثيراً من الأخبار التي تدل على سبق شاعر معين في معنى مخصوص، من ذلك بيت بشار:

كأنَّ مُثارَ النَّقْعِ فوقَ رؤوسِنا وأسيافَنا ليلٌ تهاوَى كواكبُهُ

فإن بشاراً قد سبق غيره مع كثرة ما قيل في هذا المعنى كما قضى الجاحظ[3]

---

(١) الرسالة الشافية، ص٥٩٨-٦٠٠

(٢) الرسالة الشافية، ص٦٠٢

(٣) الرسالة الشافية، ص٦٠٢.

وإذا كان هذا من الأمور البدهية التي لا يجهلها أحد، فلِمَ لا يكون عدم إتيان القوم بمثل القرآن ليس راجعاً لعجزهم وقصورهم، وإنما يرجع ذلك إلى أن معاني القرآن التي تضمنها ألفاظه قد سبقوا إليها كما يسبق بعض الشعراء إلى بعض المعاني، إن أحداً لم يدَّعِ أن بيت بشار كان معجزاً، وكذلك ينطبق الحكم على أي شعر سبق إلى معنى من المعاني، إذ لم يُروَ عن أحد أنه معجز.

وكذلك السبيل في المنثور من الكلام، فإنك تجد فيه فصولاً قد أعْيَت في معانيها، فلا يستطيع أحد الإتيان بمثل تلك المعاني، ومن ذلك ما ورد عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ «قيمة كل امرئ ما يحسنه» وعن الحسن ﷺ: «ما رأيت يقيناً لا شك فيه أشبه بشك لا يقين فيه من الموت»[1].

إنَّ عدم إتيان القوم -إذن- بمثل القرآن الكريم ليس لقصورهم، وإنما لكون القرآن الكريم جاء بمعاني جديدة لم يعرفها العرب.

ويجيب الشيخ على هذه الشبهة بما يلي:

أولاً: إن هذا يمكن أن يسلم للمعترض لو أن القرآن الكريم تحداهم أن يأتوا بمعاني القرآن أنفسِها وأعيانها، بلفظ يشبه لفظه ونظم يوازي نظمه. وهذا باطل؛ لأن التحدي كان بأن يجيئوا بأي معنى شاؤوا من المعاني، بنظم يبلغ نظم القرآن في الشرف أو يقرب منه، يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿فَلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هود:١٣] والافتراء لا يوصف به النظم، وإنما يوصف به المعنى، والمعنى فأتوا بمثل نظم القرآن ولو كانت المعاني مفتراة، أي: فليختاروا أي معنى شاؤوا، وليضعوه في أي قالب من اللفظ، حتى يكون نظمه مشابهاً لنظم القرآن.

وعلى فرض أننا سلمنا لهم أن التحدي كان أن يعبر عن نفس معاني القرآن بما يشبه لفظه ونظمه -على بطلانه- لم نعدم الحجاج معهم، لقد قالوا: «إنا رأينا الرجل

---

(١) الرسالة الشافية، ص٦٠٤

يكون في نوع من الغزل أو المدح أو الهجاء أشعر، وعلى حبك اللفظ والنظم أقدر منه في غيره، قلنا لهم: إنكم حرفتم كلام الناس عن موضعه، فإذا تأملنا الحال في تقديمهم الشاعر في فن من الفنون، وجدناهم قد فعلوا ذلك على معنى أنه قد خرج في معاني ذلك الفن ما لم يخرجه غيره، فإن قالوا: هو أنسب الناس، فالمعنى أنه قد فطن في معاني الغزل وما يدل على شدة الوجد وفرط الحب والهيمان لما لم يفطن له غيره»، وكذلك إذا قالوا: أمدح وأهجَى فالمعنى أنه قد اهتدى في معاني الزين والشين وفي التحسين والتهجين إلى ما لم يهتد إليه نظراؤه، ولو كانوا في اللفظ والنظم يذهبون، لكان محالاً أن يقولوا: هو أنسب، لأن ذلك في صفة اللفظ والنظم محال[1]

ثانياً: إن موضوعات القرآن الكريم -التي هي معانيه- موضوعات كثيرة متعددة وأصناف كثيرة منها الحجج والبراهين، والآداب والحِكَم، والأمثال وغيرها مما لا يحصى، وإذا كان الأمر كذلك، كان ينبغي لشعراء العرب وبلغائها أن يعمد كل منهم إلى الصنف الذي يجوّد فيه، ويتلاءم مع طبيعته وقدرته، فيعارضه ويقول فيه، ومثل هذا لم يحدث منه شيء. إن سبق أي شاعر وتجويده في أي معنى من المعاني، ليس دليلاً على سبق هذا الشاعر في نظمه، ولهذا نجدهم يقولون: هذا المعنى سبق إليه فلان، ولم يقولوا: هذا النظم سبق إليه أحد.

يقول الشيخ: وأما قولهم: إنه قد يكون أن يَسبقَ الشاعر في المعنى إلى ضَرْب من اللفظ والنظم، يعلم أنه لا يجيء في ذلك المعنى أبداً إلى ما هو مُنحطٌّ عنه، فإنه ينبغي أن يقال لهم: قد سلَّمنا أن الأمر كما قلتم وعلمتم، أفعلمتم شاعراً أو غير شاعر عَمَد إلى ما لا يُحصَى كثرة من المعاني، فتأتَّى له في جميعها لفظ أو نظم، أعيا الناس أن يستطيعوا مثله، أو يجدوه لمن تقدمهم؟ أم ذلك شيء يتفق للشاعر، من كل مئة بيت يقولها في بيت؟ ولعل غير الشاعر على قياس ذلك، وإذا كان لا بد من الاعتراف بالثاني من الأمرين، وهو أن لا يكون إلا نادراً وفي القليل، فقد ثبت

---

(١) الرسالة الشافية، ص٦٠٧

إعجاز القرآن بنفس ما راموا به دفعَهُ ومن حيث كان النظم لا يُقْدَرُ على مثله فقد جاء منه فيما لا يُحصَى كثرة من المعاني[1].

ثالثاً: إن القوم كانوا على علم بالمعارضة وشروطها، وليس من شروط المعارضة بالطبع أن يأتي الشاعر بالمعاني نفسها التي جاء بها شاعر آخر، وإنما يختار كل من المعاني ما يتلاءم مع مشاعره ووجداناته وأفكاره، فلو أنهم تحدوا أن يأتوا بمعاني القرآن الكريم نفسها لقالوا: لقد كلفتنا شططاً، وحملتنا ما لا نقدر عليه، وخرجت بنا من المعارضات المعروفة والمقبولة عند القوم. وفي هذا كفاية لمن كانت له أذن تعي وقلب يعقل[2]

يقول الشيخ بعد أن ردّ هذه الشبهات كلها: قد تم الذي أردته في جواب سؤالهم، وبان بطلانه بياناً لا يبقى معه إن شاء الله شك لناظر، إذا هو نصح نفسه وأذكى حِسّه، ونظر نظر من يريد الدين، ويرجو مما عند الله، ويريد فيما يقول ويعمل وجهه تقدس اسمه، وإليه تعالى نرغب في أن يجعلنا ممن هذه صفته في كل ما نَنْتَحِيه وننظر فيه، بفضله، ومَنِّهِ ورحمته إنه على ما يشاء قدير[3]

فصل: القول بالصرفة ورده من جميع الوجوه:

بقي في الرسالة فصل أطال الشيخ فيه نَفَسَه، ومدَّ فيه باعه، ونعني به حديثه عن الصرفة، وما نظن أحداً شعَّب الحديث عن الصرفة وكتب فيه ما كتب كما فعل الشيخ عبدالقاهر، ونعجب من بعض الكاتبين الذي ادعى وهو يقارن بين رسالة الجرجاني ورسالتي الرماني والخطابي أن الخطابي قد أطال في القول عن الصرفة، مع أن حديثه عنها كان في أسطر قليلة، بينما الجرجاني ناقشها، وردها في صفحات كثيرة تقرب من عشرين صفحة.

---

(١) الرسالة الشافية، ص٦٠٩

(٢) الرسالة الشافية، ص٦١٠.

(٣) الرسالة الشافية، ص٦١٠

يبدأ الجرجاني حديثه عن الصرفة بإيراد تساؤل وهو: هل القائلون بالصَّرْفَة كانوا يرون أن العرب قد تحدوا بأنفس معاني القرآن الكريم؟ أو أنهم تحدوا بنظم يشبه نظم القرآن الكريم، ولفظ يشبه لفظه أيا كان المعنى الذي يجيئون به؟ ويرى أن القائلين بالصرفة قد ابتعدوا عن الصواب، واشتطوا في القول، وتلزمهم شناعات كثيرة سيما على هذا الاحتمال الثاني، وهو أن التحدي للعرب لم يكن بأنفس معاني القرآن، بل يختارون المعنى الذي يريدون أن يتحدثوا فيه، ثم أخذ يعدد الشناعات والأخطاء التي تنبني على هذا القول.

أ- رده لقولهم: إنهم تحدوا بأن يأتوا باللفظ والنظم نفسه بالمعنى الذي يريدون:

أولاً: يلزم من هذا القول أن العرب قد نقصت فصاحتهم بعد التحدي، فإذا كانت أقوالهم قبل نزول القرآن في أعلى طبقات البلاغة، وكانت خطبهم وأشعارهم من العلو والفخامة في المرتبة العالية بحيث تشبه نظم القرآن أو تقاربه، وكانوا يقدرون على الإتيان بمثله، ولكنهم منعوا من ذلك وصُرفوا عنه، إذا كان الأمر كذلك فلا بد -إذن- من أن تتغير أقوالهم بعد التحدي، فتغدو ركيكة ضعيفة، وأن يكونوا قد علموا ذلك من أنفسهم وأدركوه، ومن هنا ينبغي أن تكون أشعار شعراء النبي ﷺ التي قالوها في مدحه ﷺ وفي الرد على المشركين ناقصة متقاصرة عن شعرهم في الجاهلية، وأن يكون قول النبي ﷺ لحسان بن ثابت: «قل وروح القدس معك» قول مشكوك فيه[1]، وكيف يكون كلامه وروح القدس معه، أقل درجة وأضعف شأناً من كلامه في الجاهلية، ولم يكن مؤيداً حين ذاك بروح القدس.

---

(١) الرسالة الشافية، ص٦١١-٦١٢. وانظر: صحيح البخاري، ٤٥٣. ومسلم، ٢٤٨٥، وفيهما: «اللهم أيده بروح القدس». وفي السنن الكبرى للنسائي، ٨٢٣٧. مسند الإمام أحمد، ٣٠/ ٥٩٧، الحديث: ٨٦٤١: «اهجُ المشركين، فإن روح القدس معك».

وإن قال قائل: إنهم لم يعلموا ذلك، أي أن أقوالهم قد تغيرت وقد ضعف مستوى البلاغة فيها دون أن يشعروا بذلك؟ ويرد الجرجاني على هذا القول بأنه إذا كان الأمر كذلك ولم يعلموا أن بلاغتهم قد نقصت، وأن فصاحتهم قد ضعفت، فلا فرق حينئذ بين أن تكون بقيت على ما هي عليه وبين أن تكون قد تغيرت، ونوضح الذي قاله الجرجاني بأنني إذا كنت لم أعلم بان أمراً ما قد حدث، وكان هذا قد حدث بالفعل، فالأمر سيان بين كون هذا الشيء لم يحدث وبين كونه قد حدث دون أن أعلم بحدوثه، فإذا لم أعرف أن أخاك قد جاء من السفر، وهو قد جاء بالفعل، فالأمر بالنسبة لي واحد، فلا فرق بين عدم مجيئه من السفر وبين مجيئه دون أن أعلم.

وعليه إذا كانت فصاحة القوم قد هبطت عما كانت عليه من قبل دون أن يشعروا بذلك من أنفسهم، فإنهم كذلك لن يشعروا بأن القرآن الكريم وكلامهم سواء من حيث البلاغة وجودة النظم، وأنهم قادرون على معارضته، وهذا باطل لأن القوم لم يدركوا تفاوتاً في علومهم بعد نزول القرآن وقبله، بل أدركوا أن كلامهم ظل على نسق واحد قبل التحدي وبعده، وأدركوا كذلك أن للقرآن مزية على كلامهم كلِّه، ما كان منه قبل نزول القرآن وقبل التحدي، وما كان بعد ذلك. هذه هي النتيجة الأولى التي تترتب على القول بالصرفة.

ثم إنه يلزم مما قالوه أن يكون كلام النبي ﷺ بعد التحدي أقل فصاحة، وأدنى بلاغة، من كلامه قبل التحدي، بمعنى أنه يستطيع هو أن يأتي بمثل القرآن الكريم، اللهم إلا إذا ادعوا أن فصاحة محمد كانت دون فصاحة بلغائهم، وأن الفضل والمزية التي بها كان كلامهم قبل نزول القرآن في مثل لفظه ونظمه، قد كان لبلغاء العرب دون النبي ﷺ وعندئذ نقول: إنهم قد خرجوا من قبيح القول إلى مثله، فمن المعلوم أنه كان ﷺ أفصح العرب لساناً وأبلغهم منطقاً[1].

(١) الرسالة الشافية، ص٦١٤

ثانياً: على فرض أن القول بالصرفة قول صحيح مقبول، إذن كان ينبغي أن يكون القوم قد شعروا بذلك، ولقالوا: إنا كنا نقدر على أن نأتي بمثل القرآن، وأن نجيبك إلى ما تحديتنا به، فنحن أرباب القول -كما تعلم- ونحن فرسان الحديث وأئمته، ولكننا كلما حاولنا ذلك وجدنا أن مانعاً يمنعنا، وشعرنا أن صارفاً يصرفنا عن ذلك، إلا أن القوم لم يسمع منهم شيء من هذا القبيل، ولم يرد عن أحد منهم، فكيف يصح بعد هذا أن يكون المانع لهم عن الإتيان بمثل القرآن الكريم هذه الصَّرْفَة التي يدّعونها.

ثالثاً: وهناك أمر ثالث يبطل القول بالصرفة ويدحضه، وهو قوله سبحانه: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ ﴾ [الإسراء:٨٨].

فإن المفهوم من الآية الكريمة أنها تدعوهم إلى أن يجتمعوا ويعين بعضهم بعضاً، ويبذلوا كل طاقتهم، ويستفرغوا كل وسعهم، ويحاولوا ما أمكنهم المحاولة ليأتوا بمثل القرآن الكريم، ولو كان القول بالصرفة صحيحاً لكان نظم الآية على غير ما هي عليه، إذ ينبغي أن يقال لهم: إنكم مهما حاولتم الإتيان بمثل القرآن فإنا سنحول بينكم وبين هذه المحاولة، ونمنعكم مما عزمتم عليه؛ ولن نمكِّنكم من ذلك أبداً... ولكن هذا لم يُقَل لهم، وإنما أُرخي لهم العِنان، ووُسِّع عليهم في أمر التحدي.

هذه حجج ثلاث تلزم من القول بالصَّرْفَة، وكل واحد منها أكثر بطلاناً من غيره، وهذا كله ينبني على أن التحدي كان على أن يأتوا بأي معنى من المعاني، وأن يأتوا بنظم في أي غرض من الأغراض[1].

---

(١) الرسالة الشافية، ص٦١٥

الاحتمال الثاني: أنهم طولبوا بأن يأتوا بمعاني القرآن نفسها، وهذا القول باطل كذلك، ومن الأدلة على بطلانه:

١- قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ وهذا إما أنه يرجع إلى اللفظ والنظم، وإما أن يرجع إلى المعنى، ورجوعه إلى اللفظ والمعنى غير جائز، فهو قطعاً يرجع إلى المعنى؛ لأن المعاني هي التي يمكن أن تفترى، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون التحدي موجهاً إلى معاني القرآن ويكون المعنى: إن زعمتم أن المعاني مفتراة فائتوا أنتم بأي معنى تفترونه على أن يكون نظمه ولفظه مشابهاً للفظ القرآن ونظمه.

ويضرب الشيخ لذلك مثلاً، وهو أنه إذا كان هناك شاعر قالَ فأحسنَ، وكان له خصم فنظر في شعره، ولم يجد عليه مغمزاً في النظم واللفظ، ترك ذلك جانباً وتشاغل عنه وقال له: إني رأيتك سرقت معاني شعرك وأخذتها من هذا الشاعر وذاك، فيقول له الأول إجابة على ما قال: إن كنت قد سرقت معاني شعري، فقل أنت شعراً مثله مسروق المعاني. لم يُعقل منه إلا أنه يقول: فقل أنت شعراً في معانٍ أُخَرَ تَسرِقها كما سرقتُ معانيَّ بزعمك، ولم يُحتمل أن يريد: «اعمدْ إلى معانيَّ فقل فيها شعراًمثل شعري» وإنما يعقل ذلك إذا هو قال: إن كنتُ سرقتُ معانيَ شعري، فقل أنتَ في هذه المعاني المسروقة مثلَ الذي قلتُ، وانظم فيها الكلامَ مثل نظمي لكلامي[١].

٢- فإن قال قائل: إننا قد نسمع كلاماً يعجبنا نظمه، وتبهرنا حلاوته، ومع ذلك فإنا نحاول أن نأتي بمثله إذا نحن أجهدنا أنفسنا واجتهدنا طاقتنا. وهذا قول لا يتفق مع موقف القوم من القرآن الكريم وما ذكروه ثناء على القرآن الكريم، «والله إن عليه لطلاوة، وإن له لحلاوة...» خير شاهد على ذلك[٢]

---

(١) الرسالة الشافية، ص٦١٧-٦١٨.

(٢) الرسالة الشافية، ص٦١٨-٦١٩

وجملة الأمر أن علم النبوة عندئذ والبرهان، إنما كان يكون في الصَّرْفِ والمنع عن الإتيان بمثل نظم القرآن لا في النظم نفسه، وعندئذ ينبغي إذا تعجَّب المتعجب وأكبرَ المُكْبِرُ أن يقصد بتعجُّبه وإكباره إلى المنع نفسه الذي فيه البرهان والدليل، لا إلى الممنوع منه[1]، أي بكون المعجز منعهم من الإتيان بمثل القرآن، لا القرآن نفسه.

٣- ومن أدلة بطلان هذا القول كذلك، أن الصرفة إذا جعلت آية وبرهاناً أن تكون في أظهر الأمور وأكثرها وجوداً، وأسهلها على الناس، بحيث يتبين لكل راءٍ وسامع أن قد كان مَنْعٌ، كأن يتحدى رجل قوماً أن يمشوا مئة خطوة، أو أن يرفعوا أيديهم إلى الأعلى، ولا يجوز أن يكون المنع -الصرفة- مِنْ خَفيّ لا يُعرَف إلا بالنظر وإلا بَعْدَ الفكر، ومن شيء لم يوجد ولم يُعهَد، كأن يطلب منهم حمل جبل، أو نقل ماء بحر، فهذا لا يقوله عاقل، ولا يقدم عليه إلا إنسان لا يدري ما يقول[2]

والشأن في القرآن غير هذا، لأنه تحداهم بما يظنون أن لهم قدرة عليه إن أعملوا فكرهم، ونوضح هذا الأمر بما يلي: إن نَبِيّاً ما لا يعقل أن يتحدى قومه بشيء لم يسبق لهم أن فعلوه، ولم يدر في خلدهم أنهم يستطيعونه، كأن يقول: إني أتحداكم أن يطير أحدكم في الهواء، أو أن يحمل عمارة كبيرة على ظهره، لأن ذلك عبث يجل عنه الأنبياء عليهم السلام، ويتنزه عنه الله تبارك وتعالى. وهكذا لا يكون المنع إلا في الأشياء الميسورة، كأن يصرفوا عن حركة اليد والكلام. والتحدي بالقرآن الكريم لم يكن من هذا القبيل.

مستند القائلين بالصرفة:

يختم الشيخ حديثه عن الصَّرْفَة بسؤال القائلين به، ما الذي دعاكم إلى هذا القول ومن أين جئتم به؟ فإن قالوا أتانا فيه علم، قيل لهم: أَفمِنْ نَظَرٍ ذلك العلمُ أم

---

(١) الرسالة الشافية، ص٦١٩.

(٢) الرسالة الشافية، ص٦٢١-٦٢٢.

خبر؟ فإن قالوا: مِن نَظَرٍ؟ قيل لهم: كأنكم تَعنُون أنكم نظرتم في نظم القرآن، ونظم كلام العرب ووازنتم فوجدتموه لا يزيد إلا بالقَدْرِ الذي لو خُلُّوا والاجتهادَ لأتوا بمثله، فإن قالوا: كذلك نقول، قيل لهم: يلزم من هذا أنكم أحطتم من الفصاحة ما لا يغيب عنكم فيها شيء، وأحطتم علماً بأسرارها، وصار عندكم علم فيها وفهم لم يكن للناس قبلكم. وهذا محال، وإن قالوا: عرفنا ذلك بخبر، قيل: فهاتوا هذا الخبر وأثبتوه لنا ولكن أنى لهم ذلك[1].

خلاصة القول: أن القول بالصَّرْفَة لا يستقيم على أي حال، فليست المعجزة صرفهم ومنعهم، إنما هي قصورهم وتقصيرهم أن يجاروا القرآن في نظمه وبلاغته مع أن هذه هي بضاعتهم.

ويختم رسالته ببيان أن علم الفصاحة لا تستطيع أن تُفْهِمَه مَن شئت، وهذه الفصاحة لا تلوح إلا لمن صفت قريحته وصحّ ذوقه وتمت أداته[2]... وبالله التوفيق.

هذه خلاصة لرسالة الجرجاني الرسالة الشافية نرجو أن يكون عرضنا لها بعبارة واضحة سهلة وميسرة.

دلائل الإعجاز ونظرية النظم:

لا بد قبل شرح هذه النظرية من أن نعرفك أن الناس كانوا قبل عبدالقاهر وفي عصره فريقين:

فريقاً شغف باللفظ، ورأى أنه هو الأمر الذي يتفاضل به الكلام، فكان يجهد نفسه في اختيار هذه الكلمات وتنقيتها، ومن هنا اشتهرت كلمة الجاحظ «المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العربي والعجمي»[3].

---

(١) الرسالة الشافية، ص٦٢٣.

(٢) الرسالة الشافية، ص٦٢٦-٦٢٧

(٣) الحيوان للجاحظ، ٣/ ٦٧

وفريقاً رأى أن الفضيلة للمعنى، وأن الألفاظ هي القوالب التي توضع فيها المعاني.

ويجيء عبدالقاهر رحمه الله ويقف أمام هذين الفريقين أنصار المعنى وأنصار اللفظ، وبعد أن هضم كثيراً من أنواع المعارف التي كانت في عصره، وبخاصة النحو والأدب والبيان، وما كتب في إعجاز القرآن، يبرز للناس نتيجة لهذه الدراسات كلها نظريته في النظم.

قيمة الفصاحة:

بدأ عبدالقاهر حديثه في كتاب دلائل الإعجاز عن أهمية علم البيان ورفعته ومنزلته بين العلوم، وعن أهمية الأدب والشعر، ناعياً على الذين لا يدركون ما لعلم البيان من فوائد، ولا يقدرون ما يحدثه الشعر من أثر في النفس، مكتفين بالوقوف عند ظواهر الأمور، ليس عندهم إلا التقليد لمن سبقهم، ويبين عبدالقاهر لهؤلاء، أنهم ما داموا على هذه الحال، فلن يستطيعوا أن يتذوقوا كتاب الله، ولن يدركوا إعجاز القرآن الكريم إدراكاً يقوم على أسس صحيحة وقواعد ثابتة.

يقول في ذلك كله -أي في بيان أهمية الفصاحة والبيان-: «لم أزل منذ خدمتُ العلم أنظر فيما قاله العلماء في معنى الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة، وفي بيان المغزى من هذه العبارات، وتفسير المراد بها، فأجد بعضَ ذلك كالرمز والإيماء والإشارة في خفاء، وبعضه كالتنبيه على مكان الخَبِيْءِ ليُطْلَبَ، وموضِع الدفين ليُبْحَثَ عنه فيُخْرَجَ، وكما يُفتَح لك الطريقُ إلى المطلوب لتسلكه، وتُوضَعَ لك القاعدة لتبنيَ عليها. ووجدت المعوَّل على أن ههنا نظماً وترتيباً، وتأليفاً وتركيباً، وصياغة وتصويراً، ونسجاً وتحبيراً، وأن سبيل هذه المعاني في الكلام الذي هي مجاز فيه، سبيلها في الأشياء التي هي حقيقة فيها[1].

---

(١) دلائل الإعجاز، ص٣٤-٣٥.

... وإذا كان هذا هكذا، علمت أنه لا يكفي في علم الفصاحة أن تنصِبَ لها قياساً ما، وأن تصفها وصفاً مجملاً، وتقول فيها قولاً مرسلاً، بل لا تكون من معرفتها في شيء، حتى تفصّل القول وتُحصِّل، وتضعَ اليد على الخصائص التي تعرضُ في نظم الكلم، وتَعُدَّها واحدة واحدة، وتسميها شيئاً شيئاً، وتكون معرفتك معرفة الصَّنَعِ الحاذق، الذي يعلم عِلْمَ كل خيط من الإبرِيْسَم[1] الذي في الديباج...

... وإذا نظرت إلى الفصاحة هذا النظر، وطلبتها هذا الطلب، احتجت إلى صبر على التأمل ومواظبة على التدبر، وإلى همة تأبى لك أن تقنع إلا بالتمام وأن تربع إلا بعد بلوغ الغاية[2]

وجملة ما أردت أن أبيِّنه لك: أنه لا بد لكل كلام تستحسنه، ولفظ تستجيده، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلة معقولة، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذاك سبيل، وعلى صحة ما ادعيناه من ذلك دليل. وهو باب من العلم إذا أنتَ فتحته اطلعت منه على فوائد جليلة، ومعانٍ شريفة، ورأيت له أثراً في الدين عظيماً، وفائدة جسيمة، ووجدته سبباً إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التنزيل، وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلق بالتأويل، وإنه ليؤمنك من أن تغالط في دعواك، وتدافع عن مغزاك، ويربأ بك أن تستبين هدىً ثم لا تهدى إليه[3]

وبعد هذا التمهيد في كتاب الدلائل يشرع رحمه الله في بيان فكرته وشرح نظريته، وسأحاول هنا أن ألخص لك هذه النظرية في خلاصة ميسرة، لكني أريد منك أن توجه إليّ ذهنك وفكرك، وأن تعمل بنصيحة عبدالقاهر التي نقلتها لك آنفاً.

---

(١) هو الحرير.

(٢) دلائل الإعجاز، ص٣٧.

(٣) دلائل الإعجاز، ص٤١.

عناصر الكلام:

يرى عبدالقاهر رحمه الله أن الكلام الذي يؤدي عند المتكلم، ويكون مقبولاً عند المخاطبين، لا بد له من ثلاثة عناصر: اللفظ، والمعنى والنظم، أما اللفظ فهو هذه الحروف والكلمات التي تنطق به ألسنتنا، وتسطرها أقلامنا. وأما المعنى فهي تلك الأمور التي نجدها في نفوسنا، ونودّ أن نعبّر عنها ليدركها المخاطبون. وعلى هذا فالألفاظ قوالب للمعاني، فالمعنى هو المعبَّر عنه، واللفظ هو المعبَّر به. فإذا رأيت زهرة فأعجبك منظرها، أو تأملت واقع أمتنا فساءك حالها، أو قرأت تاريخ الدول الاستعمارية قديماً وحديثاً، فاعترت نفسك الدهشة. هذه كلها معانٍ استقرت في نفسك، فهي تفعل في نفسك فعلها، فتجد لها آثارها المتعددة المختلفة، وتظل كامنة في نفسك معاني مجردة، فإذا أردت أن تبثها غيرك من الناس، وأن تخرجها من داخل جوانحك، وعميق خفاياك، وأرجاء نفسك، إذ أردت أن تخرجها لتسمع بها نفسك وغيرك، فإنك تنطق بها ألفاظاً مكونة من حروف وكلمات.

هذه هي الصلة بين اللفظ والمعنى كما يجده كل واحد منها من نفسه. وهذا الذي كان يعرفه الناس في عصر عبدالقاهر ومن قبله كذلك، ومن هنا اختلف الناس بين من يشيد باللفظ، أو يشيد بالمعنى.

ولكن عبدالقاهر رحمه الله لم يقف عند هذين العنصرين، بل رأى أن هناك عنصراً ثالثاً لا بد من مراعاته، ليؤدي الكلام غرضه صحياً مقبولاً، وهذا الذي أبرزه عبدالقاهر، وجدنا من العلماء قبله من يشير إليه وينبِّه عليه، كما عرفت من قبل عند الخطابي والقاضي عبدالجبار، إلا أن عبدالقاهر بلغ الغاية فيما بيّن وفصل. هذا العنصر الثالث الذي لا بد منه هو الذي يسمى النظم.

وقبل أن نبدأ الحديث عن النظم نعرض لتساؤل يتعلق بهذا المصطلح (النظم)، أهو خاص بالأشاعرة وحدهم؟ وما هو المصطلح الذي استخدمه المعتزلة؟ يقول الدكتور فتحي عامر: «إن النظم مصطلح أشعري، ردده الأشاعرة،

بينما كان يردد المعتزلة كلمة الفصاحة ويرجعونها إلى حُسْن اللفظ وحُسْن المعنى»[1].

وأقول: إذا كان القاضي عبدالجبار الهمذاني المعتزلي ردد لفظ الفصاحة -كما مر معنا- وذكر لها جهاتٍ ثلاث هي اختيار الكلمة، وموقع الكلمة من الإعراب، وموقعها في الجملة من حيث التقديم والتأخير، والحذف والذكر وغير ذلك، أقول: إذا كان قد ردد هذا المصطلح هو، فهل معنى ذلك أنه صار خاصاً بالمعتزلة؟ وهذا الجاحظ قد كتب في إعجاز القرآن، وسمى كتابه كما ورد في كتاب «الحيوان»[2]: «الاحتجاج لنظم القرآن وغريب تأليفه، وبديع تركيبه» وهذا الكتاب فقد ولم يصل إلينا، ولكنه أشار إليه في كتبه.

معنى النظم:

قبل أن نبين معنى النظم عند عبدالقاهر الجرجاني، لا بد أن نشير إلى أنه رحمه الله يذكر أنه أفاد من كثير من العلماء قبله، ومن أهم هؤلاء سيبويه والجاحظ، فهو لم ينتفع بهما في جزئيات بسيطة فحسب، وإنما دخلا عنده في صلب مادته التي ابتدأها واستخرجها[3]. لقد ذكر في دلائله شواهد من أدب الجاحظ، كما ذكر شواهد من كلام سيبويه.

يقول الدكتور محمد أبو موسى: وكان عبدالقاهر يذوق عبارات سيبويه ويروزها ويزنها وزناً، ويذكر أن منها عبارات تلبَّست عند سيبويه بمعرفة استخرجها على غير مثال، فجاءت عبارته عنها على غير مثال، فكانت الفكرة بكراً والعبارة منها كذلك... وذكر من ذلك قول سيبويه أول الكتاب «وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء وبُنيت لما مضى وما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم

---

(١) فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، ص٧١، القاهرة، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

(٢) الحيوان، ١/ ١١.

(٣) د. محمد محمد أبو موسى، مدخل إلى كتابي عبدالقاهر، مكتب وهبة، ص٢٤.

ينقطع». ويقول عبدالقاهر: «لا نعلم أحداً أتى في معنى هذا الكلام بما يوازيه أو يدانيه أو يقع قريباً منه، ولا يقع في الوهم أيضاً أن ذلك يستطاع، أفلا ترى أنه إنما جاء في معناه قولهم: والفعل ينقسم بأقسام الزمان ماض وحاضر ومستقبل، وليس يخفى ضعف هذا في جنبه وقصوره عنه»[1].

ومن أهم الأبواب التي استشهد فيها عبدالقاهر بعلم سيبويه، باب التقديم، لقد قرأ عبدالقاهر كتب النحو والتفسير والبلاغة حتى يجد ما يشرح أسرار التقديم المتسعة في الكلام، فلم يجد إلا كلمة لسيبويه: «.... كأنهم يقدمون الذين بيانه أهم، وهم بشأنه أعنى، وإن كانا يهمانهم ويعنيانهم» ويقصد بذلك الفاعل والمفعول[2]، وعقب عبدالقاهر على هذه الكلمة بقوله: «وهذا جيد بالغ إلا أن الشأن أن يعرف في كل شيء قدم من الكلام هذا المعنى» أي لا بد من أن يبين وجه العناية في تقديم ما قدم[3]. ومن هنا بدأ عبدالقاهر بكتابة كل ما يتعلق بباب التقديم.

إن عبارة سيبويه عبارة مهمة، ولكن عبدالقاهر أعطاها من فكره وحسّه، قال د. محمد محمد أبو موسى: «وقد مر هو نفسه -عبدالقاهر- على كلمة سيبويه وهو يشرح كتب النحو التي شرحها ولم يستخرج منها شيئاً من هذا، والذي بان لعبدالقاهر بأَخَرَة كما قال في شأن أسباب جودة الكلام الجيد، هو أن خصائص الألفاظ وأحوالها التي هي معاني النحو، هي التي عليها المعول، وأنها إذا وقعت موقعها وأصابت مقامها في سياقها أكسبت الكلام حُسْناً، وهذا يعني أن ربط المعاني النحوية بمقامات الكلام ومقاصد المتكلمين هو جوهر العلم الذي إليه ترجع جودة الكلام الجيد، فبرزت عند عبدالقاهر فكرة تسلطت عليه وهي التوخّي وفق المعنى الذي يُؤَمُّ، وهذا هو الإكسير الذي أفرغه على معاني النحو، فصارت به علم دلائل الإعجاز... كان من أهم ما أعانه على ذلك وهداه إلى هذه الفكرة النفيسة،

---

(١) مرجع سابق، ص٢٥-٢٦.

(٢) مرجع سابق، ص٢٩.

(٣) مرجع سابق، ص٣٠.

فكرة التخيّر والتوخّي في معاني النحو، والتي حولت هذه المعاني وأحيتها وكشفت مَعْدِنها، وأدخلتها باب نقد الشعر ومعرفة جوهره، ومعادنه، وطبقاته، أقول: أهم ما أعانه على ذلك طول التأمل والصبر والمراجعة لأوصاف أهل البيان للشعر، وأبرزهم عنده الجاحظ الذي كان أقوى أثراً في إلهامات عبدالقاهر وهو في معمعان البحث والاستخراج والهدم والبناء؛ لأن عبدالقاهر لم يكن يبني معرفة فحسب، وإنما كان يهدم أفكاراً ضارة، وأفهاماً فاسدة حول بلاغة الكلام»[1].

ومن هنا فقد عرف النظم بأنه: «توخي معاني النحو» فمعاني النحو هي التي يتعلق بها الفكر، وهي التي تمثل العلاقات بين معاني الكلم في النفس، وإليها يستند ترتيب هذه المعاني في النفس، فإذا قلت: زيد ضرب عَمراً يوم الجمعة تأديباً له، فمعنى ذلك أنك قصدت إلى ضرب، فجعلته خبراً عن زيد، وجعلت الضرب الذي أخبرت بوقوعه منه واقعاً على عَمرو، وجعلت يوم الجمعة زمانه الذي وقع فيه، وجعلت التأديب غرضه الذي فُعل الضرب من أجله[2].

هذه العلاقات كلها هي معاني النحو، فلا يتصور أن يكون للفظة تعلق بلفظة أخرى من غير أن يعتبر حال معنى هذه مع معنى تلك، ويراعى هناك أمر يصل إحداهما بالأخرى، كمراعاة كون «نَبْكِ» جواباً للأمر في قوله: قِفا نَبْكِ، وكأن تَعْمَدَ إلى اسمين فتجعل أحدَهما خبراً عن الآخر، أو تُتْبع الاسمَ اسماً على أن يكون الثاني صفة للأول، أو تأكيداً له، أو بدلاً منه، أو تجيء باسم بعد تمام كلامك على أن يكون الثاني صفة أو حالاً أو تمييزاً، أو تتوخى في كلام هو لإثبات معنى، أن يصير نفياً أو استفهاماً أو تمنياً، فتُدخِل عليه الحروف الموضوعة لذلك، أو تريد في فعلين أن تجعل أحدهما شرطاً في الآخر، فتجيء بهما بعد الحرف الموضوع لهذا المعنى، أو بعد اسم من الأسماء التي ضُمِّنَتْ معنى ذلك الحرف وعلى هذا القياس[3].

---

(١) مرجع سابق، ص٣١-٣٣.

(٢) دلائل الإعجاز، ص٣٦٣.

(٣) دلائل الإعجاز، ص٥٥.

ولتوضيح كلام الشيخ نقول: إننا حينما ننطق بالكلمات والجمل لا بد من أن تكون مرتبة ترتيباً مقبولاً معقولاً.

الكلمة -كما نعلم- اسم وفعل وحرف، ولا بد من ترتيب صحيح بين هذه الأجزاء، فلا يمكن أن يكون الترتيب بين حرف وحرف، لا يمكن أن نقول مثلاً: (إنْ مِن)، فإن (إنْ) كما نعلم حرف شرط و(مِن) حرف جر، ولا نستطيع أن نقول كذلك: (هل بل)؛ فإن ذلك ليس له معنى، كذلك لا يجوز الترتيب بين الفعلين، فلا نستطيع أن نكوِّن جملة من قولنا: (أخذ مشى)، لأن مثل هذه لا تكون جملة مفيدة، وهي مرفوضة كما بينته قواعد النحو.

الترتيب لا بد -إذن- أن يكون بين اسمين كقولنا: (الوحدة قوة) أو بين اسم وفعل، مثل (ربح المجاهدون) أو يكون هناك حرف يربط بين الأسماء والأفعال كما تقول: (نصلي في الأقصى)، (ينبع من أرواحنا).

هذه اللبنة الأولى في النظم، وهو أن يكون موافقاً لقواعد النحو، أما اللبنة الثانية وهي الأهم من سابقتها، فهي أن يكون هذا النظم دقيقاً، بحيث ترتب المعاني التي تريدها في نفسك أولاً، ثم تختار لها بعد ذلك الألفاظ التي تتفق مع هذه المعاني، وهذا ملحظ دقيق يحتاج منك إلى حضور نفس، وحضور فكر وجدية ويقظة، والله المستعان، اللهم لا سهل إلا ما جعلته سهلاً، وأنت تجعل الحزن سهلاً إذا شئت.

كثيرة تلك المعاني التي نجدها في نفوسنا، ونجد أنفسنا مضطرين أن نعبر عنها بألفاظ يفهمها المخاطبون، قد يسألك أستاذك عن حفظ سورة البقرة وسورة آل عمران، وهما الزهراوان كما جاء في حديث سيدنا رسول الله ﷺ ، فبماذا تجيبه يا ترى إذا كنت لم تحفظ إلا سورة البقرة؟ يمكنك أن تقول: «حفظت سورة البقرة» ويمكنك أن تقول: «سورة البقرة حفظت».

وقد يسألك سائل آخر: «هل حفظت سورة البقرة؟» يمكنك أن تجيبه كذلك بالجملتين السابقتين: «حفظت سورة البقرة»، «سورة البقرة حفظت»، ولكن أمعنى ذلك أن الجملتين سواء؟

قبل الإجابة عن السؤال لا بد أن ننظر إلى المعنيين في أنفسنا، أهما سواء أم بينهما اختلاف؟، وسنجد أن المعنيين مختلفان؛ لأن السؤال الأول كان عن حفظ السورتين معاً، والذي قررته في نفسي أنني لم أحفظ إلا سورة البقرة، وهذا الذي أريد أن أتلفظ به، أما السؤال الثاني: فهو هل حفظت سورة البقرة؟ والجواب: أنني حفظتها، وهذا الذي أريد أن أخبر به السائل.

إذن هناك اختلاف بين المعنيين في نفسي، وإذا كان هناك اختلاف بين المعنيين، فلا بد أن ينتج عنه اختلاف بين اللفظين، وعلى هذا فالإجابة الصحيحة عن السؤال الأول «سورة البقرة حفظت» وعن السؤال الثاني «حفظتُ سورةَ البقرة».

نحن نرى أن اللفظ واحد في كلتا الجملتين، لكن الذي اختلف النظم، أعني ترتيب الكلمات، قلنا في الجواب الأول: «سورة البقرة حفظت» فقدمنا المفعول على الفعل، فإن هذا التقديم يفيد القصر والاختصاص، ومعنى هذا أنني لم أحفظ إلا هذه السورة، فلم أحفظ سورة آل عمران، أما الجملة الثانية: «حفظت سورة البقرة»؛ فإن هذا هو الذي يتسق مع السؤال، ولا يدل على أنني لم أحفظ غير هذه السورة.

وهكذا ندرك أنه إذا اختلف المعنى الذي نريد أن نعبر عنه، فلا بد أن يختلف اللفظ الذي نريد أن نعبر به، وإليكم مثالاً آخر:

قد تذهبين لزيارة صديقتك سعاد في أيام الامتحانات، فينكر عليك والداك هذه الزيارة فيقولان: «أتزورين سعاد؟» ويمكن أن يقال أيضاً: «أسعادَ تزورين؟».

الجملتان سواء من حيث اللفظ، ليس في إحداهما زيادة على الأخرى، لكنهما اختلفتا من حيث النظم، التقديم والتأخير، وعلى هذا لا بد أن يكون لكل منهما معناها الخاص بها، فإذا كان إنكار والديك عليك زيارة سعاد، لأن الوقت غير مناسب؛ ولأن الظرف هو ظرف الامتحانات، لا يجوز أن تضيّعي وقتك بالزيارات فيجب أن تكون الجملة هكذا «أتزورين سعاد؟».

أما إذا كان إنكارهم لزيارتك لأنهما لا يريدان أن تكون علاقة بينك وبين سعاد لسبب ما، فيجب أن يكون نظم الجملة هكذا «أسعاد تزورين؟» فالإنكار في الجملة الأولى توجه إلى الزيارة نفسها؛ لأنها في وقت غير مناسب، أما في الجملة الثانية فقد توجه الإنكار لا للزيارة، بل للمفعول، كأنها ليست حرية بهذه الزيارة، وذلك بقطع النظر عن الوقت وملاءمته.

وهكذا نرتب المعنى الذي نريد أن نتحدث عنه، ثم نرتب الألفاظ التي نريد أن نعبر بها. وهكذا ندرك مما تقدم أن النظم لا بد له من عمليتين اثنتين:

أولاً: ترتيب المعاني في النفس.
ثانياً: ترتيب الألفاظ في النطق.

وندرك كذلك أن النظم شيء غير اللفظ والمعنى.

مما سبق ندرك أن هناك فرقاً كبيراً بين قولي: «أعني فلاناً»، وقولي: «إياك أعني»؛ فإن معنى الجملة الأولى أنني أعنيه وقد أعني غيره، أما الجملة الثانية فمعناها أنني أوجه العناية له وحده.

وبين قولي: «لا ضجة في الحجرة المجاورة» وقولي: «ليس في الحجرة المجاورة ضجة»، فإن معنى الجملة الأولى نفي الضجة من الحجرة، أما الجملة الثانية فتفيد أمرين اثنين:

أولاً: ما أفادته الجملة الأولى من نفي الضجة في الحجرة.
ثانياً: إثبات الضجة في حجرتنا أو في حجرة أخرى.

هذا هو النظم الذي عناه عبدالقاهر رحمه الله (ترتيب الألفاظ في النطق حسب ترتيب المعاني في النفس).

وقد حرص في كتاب الدلائل، على توضيح أمرين اثنين:

أولاً: الرد على الذين يزعمون أن الفضيلة للألفاظ وحدها.
ثانياً: الفصول التطبيقية الكثيرة التي ذكرها شرحاً لنظريته.

الجانب الأول: رده على أنصار اللفظ:

١- أنه لو كانت الفصاحة للفظ وحده، أي من حيث هو لفظ، لكان ينبغي أن لا تفارقه الفصاحة في أي موضع، والأمر ليس كذلك، فكم من كلمة تَغَنَّى الأدباء بفصاحتها في موضع، ولكنهم استرذلوها في مواضع أخرى، كم من كلمة حسنت في بيت من الشعر، ولكنها قبحت في آخر[١]

٢- الناس ليسوا سواءً في تذوق فصاحة الكلمات، فلو كانت الفصاحة صفة للكلمة، لما جاز أن تفارقها أبداً، فهي صفة لا تدرَك بالسمع، وإنما تدرَك بالقلب، ونحن نعلم أن المعاني هي التي تدرَك بالقلوب وليست الألفاظ، أما قولهم: كلام فصيح، فإنما يقصدون به أنه متلائم مع المعنى الذي جيء به من أجله[٢].

٣- لو كانت الفصاحة للألفاظ وحدها، لما كان هناك فرق بين الجمل المتفقة في الكلمات، المختلفة في النظم، مع أننا رأينا كثيراً من الفروق في الأمثلة التي ذكرناها من قبل، فما أعظم الفرق بين قولنا: (سورةَ البقرة حفظت) و(حفظت سورة البقرة)، (أتزورين سعادَ؟ وأسعادَ تزورين؟)، (لا ضجة في الحجرة المجاورة)، و(ليس في الحجرة المجاورة ضجة).

تساؤل لا بد منه:

وقد تتساءلون هنا كيف ينكر عبدالقاهر فصاحة الألفاظ، مع أننا ندرك بداهة أن هناك ألفاظاً نجد لها خفة على ألسنتنا متكلمين، وخفة على آذاننا مستمعين، ولا نجد هذه الخفة لما يشابهها من ألفاظ، إننا ندرك بداهة الفرق بين

---

(١) الدلائل، ص٤٠١.
(٢) الدلائل، ص٤٠٧.

كلمتي (الغُصْنُ والعُسْلُوج)، و(السَّيْفُ والحَنْشَليل) و(النَّفْسُ والجِرِشَّى)، و(المُزْنُ والبُعاق) ومعناهما واحد، فكيف ينكر عبدالقاهر أن يكون للفظة ذاتها خفة في نفسها على اللسان أو في الأذن؟

والجواب أن هذا لا يخفى على أفراد الناس، فكيف يمكن أن يخفى على عبدالقاهر، إن عبدالقاهر لا ينكر أن يكون للألفاظ المفردة فصاحة بمعنى أنها خفيفة في النطق أو على السمع، ولكن حديثه عن الكلمات المجموعة بعضها إلى بعض، حديثه ليس في الكلمات المفردة -إذن- فهو لا ينكر أن للكلمات المفردة خفة أو ثقلاً، وأن بعضها من هذه الحيثية خير من بعضها الآخر، وهذه قضية غلط فيها كثير من الكاتبين الذين ظنوا أن تركيز عبدالقاهر على النظم أو على المعنى، وعدم إشادته بالألفاظ، ظنوا ذلك إغفالاً منه لأفضلية بعض الكلمات على بعض من حيث جرسُها ووقعها في اللسان وعلى الأذن، وليس الأمر كما ذهبوا إليه، فالشيخ في أكثر من موضع من كتابه ينبه على هذه القضية ويشير إليها.

ولنستمع إلى ما كتبه رداً على هذه الشبهة، وهي أننا لا نستطيع أن ننكر التفاضل بين الألفاظ، فلقد نجد المعنى يُعبر عنه بلفظتين، إحداهما أيسر نطقاً وأخف على السمع من صاحبتها، يقول: «والجواب وبالله التوفيق أن يقال للمحتج بذلك: قولك إنه يصح أن يعبر عن المعنى الواحد بلفظين، يحتمل أمرين:

أحدهما: أن تريد باللفظين كلمتين معناهما واحد في اللغة مثل «الليث» و«الأسد»، ومثل «شَحَطَ» و«بَعُدَ»، وأشباه ذلك مما وضع اللفظان فيه لمعنى.

والثاني: أن تريد كلامين. فإن أردت الأول خرجت من المسألة؛ لأن كلامنا نحن في فصاحة تحدث من بعد التأليف، دون الفصاحة التي توصف بها اللفظة مفردة، ومن غير أن يعتبر حالها مع غيرها»[1]

---

(١) الدلائل، ص٤٢٢.

وهذه إجابة من الشيخ حرية بالفهم، لأنها تبدد كل وهم، فهو لا ينكر أن بعض الكلمات المفردة أفصح من بعض من حيث خفتها وجرسها، وهذا لا شأن له بالنظم؛ لأن النظم لا يكون في الكلمة الواحدة، وإنما النظم ضم بعض الكلمات إلى بعض، وفصاحة هذا النظم هي التي يتحدث عنها الشيخ، ويرى أنها ترجع إلى المعنى.

ونراه يؤكد هذه القضية في أكثر من موضع من كتابه الدلائل[1].

والحق أننا بعد تتبع كتاب الدلائل وجدنا أن الشروط التي اشترطها علماء البلاغة لفصاحة الكلمة وهي خفتها، وكونها جارية على القياس الصرفي، موافقة لما قرره اللغويون، لم يهمله عبدالقاهر، بل أشار إليه ونبّه عليه.

الجانب الثاني: القواعد التطبيقية لنظرية النظم:

القواعد التطبيقية التي ذكرها لشرح نظريته كثيرة، عقد لها فصولاً مثل التقديم والتأخير، والحذف والذكر، والتعريف والتنكير، والتأكيد، والفروق بين الخبر، والقصر، والفصل والوصل، إلى غير ذلك من فصول. وفي هذه الفصول كلها يذكر تطبيقات عملية من آي القرآن الكريم، ومن الشعر الجيد ليبرهن على أن النظم هو الذي يرجع إليه فضل الكلام.

ولنرجع إلى ذكر بعض الأمثلة التي ذكرها عبدالقاهر الجرجاني:

وقبل البدء بذكر الأمثلة التطبيقية التي ذكرها عبدالقاهر الجرجاني في الدلائل لا بد أن نشير هنا إلى ما ذكره الدكتور فتحي أحمد عامر حول ما يتعلق بالأمثلة التي ذكرها عبدالقاهر.

---

(١) انظر: الدلائل، ص٤٥٨.

يقول بعد أن ذكر أمثلة على نظرية النظم من الشعر: «ولنا عليه في هذا الصدد ملاحظتان:

أولاهما: أنه بصدد بلورة النظم يستدل به على قضية الإعجاز القرآني، فكان أليق به أن تكون أمثلته من القرآن الكريم، أو معظم أمثلته، ولكننا نراه يستشهد كثيراً بالشعر، ويوضح فيه جوانب الحسن والقبح، مدعماً به مسائله وقضاياه في تحقيق فكرة النظم والقرآن -عما يذهب هو نفسه- كله مثال لأرقى المستويات التعبيرية والصياغة الفنية التي تقاصرت عنها أفهام البشر.

وكان من المناسب حقاً -وهو صاحب الذوق الفطن الذي كشف عن كثير من أسرار التعبير في القرآن- أن تتلون تطبيقاته وتتعدد، وتكثر أمثلته من الآيات البينات.

وثانية الملاحظتين أنه يغفل أحياناً عن أسرار الجمال في التعبير، ويكتفي بأن يذكر ألواناً مختلفة منه، ترتبط بالنحو، فهو يقول مثلاً في شعر البحتري: «فأول ما يروق منها قوله: هو المرء أبدت له الحادثات»[1] ولا يذكر لنا لماذا راق؟

ويسند الميزة إلى التنكير في سؤدد، وإضافة الخلقين له، ولا يذكر لنا معنى فنياً في التنكير والإضافة، وما القيمة البلاغية في العطف بالفاء مع حذف المبتدأ؟ وما الذي يحس به الذوق الرائق في تكرار الكاف؟ ثم لماذا أخرج من كل واحد من الشرطين حالاً على مثال ما أخرج من الآخر؟ لو أن عبدالقاهر وقف وقفة متأنية عند بيان أسرار التعبير بوجه عام وأسرار التعبير القرآني بوجه خاص، لأحدث المعجزة نفسها، وهي الوقوف على أسرار الصياغة القرآنية وإعجاز النظم عن طريق التطبيق العملي في القرآن كله، أو في طائفة كبيرة منه[2]

---

(١) دلائل الإعجاز، ص٨٥.

(٢) فكرة النظم بين وجوه الإعجاز، ص٨٣.

وأقول: الناظر في دلائل الإعجاز يجد أن الجرجاني، قد عني عناية كبيرة بتطبيق نظريته على آيات القرآن الكريم، ونظرة في فهرس الآيات، يجد الكم الغزير من تلك الآيات القرآنية.

إن عبدالله القاهر قد وضع نظريته في النظم، سواء أكان النظم العام والذي يدخل فيه كلام الفصحاء من الشعر والنثر، أم كان النظم الخاص، الذي يعني به نظم القرآن الكريم. فليس فيما ذكره من أمثلة من الشعر ما يعيب الجرجاني، هو يريد أن يبين أن النظم هو الأصل في الكلام، أن تكون ألفاظك في الجملة متوافقة مع المعنى الذي تريد، ويدخل في ذلك كل كلام بليغ، وقد مثلنا لك ببعض أمثلة تشرح هذه النظرية هي ليست من آيات القرآن الكريم، مثل (سورة البقرة حفظت) (أتزورين سعاد؟).

ثم إن الشيخ رحمه الله يذكر أن هذه النظرية تقوم على أمرين رئيسين:

ترتيب المعنى في النفس، ومن ثم ترتيب الألفاظ في النطق حسب ذلك المعنى، فإذن كان الشيخ يجلي المعاني الدقيقة فيما يذكره من أمثلة، فقد كان يشير إلى النظم البديع في البيت، ولا ننسى أن الشيخ إنما يكتب لأهل عصره الذين كانوا لا يزالون على درجة من الفصاحة والبلاغة، فهو في أحيان يشير إلى تلك اللفتات البيانية في البيت، ليحاول القارئ النظر والتدبر فيه، ليدرك جمال النظم وجمال التعبير. وهو في أحيان كثيرة يوضح ويبين. يقول في باب حذف المفعول عند قول البحتري يمدح المعتز معرضاً بالمستعين:

شَجْوُ حُسَّادِهِ وغيظُ عِداه ... أن يَرَى مُبْصِرٌ ويسمعَ واعِ

ولكنك تعلم على ذلك أنه كان يسرق عِلْمَ ذلك من نفسه، ويدفع صورته عن وهمه، ليحصل له معنى شريف، وغرض خاص، وذاك إنه يمدح خليفة -وهو المعتز- ويعرِّض بخليفة -وهو المستعين- فأراد أن يقول: إن محاسن المعتز وفضائله

المحاسنُ والفضائل، يكفي فيها أن يعلق عليها بصر، ويعيها سمع، حتى يعلم أنه المستحق للخلافة، والفرد الوحيد الذي ليس لأحد أن ينازعه مرتبتها، فأنت ترى حساده، وليس شيء أشجى لهم وأغيظ من علمهم بأن هاهنا مبصراً وسامعاً يعي، حتى ليتمنون أن لا يكون في الدنيا من له عين يبصر بها، وأذن يعي بها، كي يخفى مكان استحقاقه لشرف الإمامة فيجدوا بذلك سبيلاً إلى منازعته إياه»[1]

ففي التقديم والتأخير مثلاً: يشير إلى قوله سبحانه: ﴿قَالُوٓاْ ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿٦٢﴾﴾ [الأنبياء:٦٢] حيث قدم الضمير (أنت) على الفعل ﴿قَالُوٓاْ ءَأَنتَ فَعَلْتَ﴾ حيث جاء نظم الآية هكذا، ولم يقدم الفعل فيقال: (أفعلت هذا)[2] وسر ذلك كما يرى عبدالقاهر أننا نقدم ما هو مشكوك فيه، أما الأمر المتيقن فلا يجوز أن نقدمه، فإذا كان الشك في الاسم قدمناه، وإذا كان الشك في الفعل قدمناه، فإذا سمعت قصيدة من أحد الناس وأنا لا أعرف أهي من شعره أم شعر غيره، فلا يجوز أن أقول له: «أقلت هذه القصيدة؟»؛ لأن القول مفروغ منه، وإنما يجب أن أقول: «أأنت قلت هذه القصيدة؟» لأن هذا هو الأمر المشكوك فيه أقالها هو أم غيره؟

وإذا جلست في بيت أحد الناس لا يجوز أن أقول: «أبنيت هذا البيت؟» لأن البناء قد تم، وإنما أقول له: «أأنت بنيت هذا البيت؟».

ونستطيع أن نفهم الآية الكريمة على هذا النحو، فالأصنام قد حطمت، ولكنهم يريدون أن يقرروا إبراهيم عليه السلام بتحطيمها، فجاء نظم الآية هكذا ﴿ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿٦٢﴾﴾ [الأنبياء:٦٢].

---

(١) دلائل الإعجاز، ص١٥٦.

(٢) دلائل الإعجاز، ص١١٣.

وأما التعريف والتنكير، فيمثل عبدالقاهر بقول الله تعالى، حديثاً عن اليهود ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ﴾ [البقرة:٩٦]، ولم يقل على الحياة، حيث يفيد التنكير أن اليهود يحرصون على الحياة أياً كانت ذليلة حقيرة، فيها هوان وصغار.

وفي الفروق بين الخبر يفرق بين قولنا: (زيد منطلق) و(زيد المنطلق) و(المنطلق زيد) فإن كلاً من هذه العبارات لها معنى غير صاحبتها، وهذا هو النظم، ويطبق كل هذا على آيات من القرآن الكريم.

وفي الفصل والوصل يبين عبدالقاهر أنه إذا كان هناك جملتان، وكانت الثانية متصلة بالأولى اتصالاً وثيقاً، كأن تكون تأكيداً أو بدلاً وجب فصلها عن الثانية، ومعنى الفصل ترك العطف بالواو ويمثل لذلك بقوله سبحانه: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢﴾ [البقرة:١-٢] حيث جاءت كل جملة من هذه الجمل غير معطوفة على سابقتها؛ لأن بينها اتحاداً في المعنى.

وكذلك قوله سبحانه: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا ۚ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ۝٣١﴾ [يوسف:٣١] حيث جاءت الجملة الثانية ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ۝٣١﴾ مفصولة غير معطوفة، لأن كونه ليس بشراً، ليس له معنى غير أنه ملك، ألا ترى أننا إذا قلنا: «إنها تقية إنها تؤدي الصلوات، إنها تلبس الجلباب» لا يجوز أن نعطف هذه الجمل بعضها على بعض، لأن العطف يقتضي التغاير، وكونها تؤدي الصلاة، وكونها تلبس الجلباب لا يختلف هذا أو ذاك عن كونها تقية، ولو قيل: «إنها تقية وإنها تصلي» لكانت الصلاة شيئاً غير التقوى، والأمر ليس كذلك، أما قولنا: «إنها تقية وإنها تحسن الطهي، وإنها تجيد الخياطة» فلا بد من العطف بين هذه الجمل؛ لأن كلاً منها مختلفة عن صاحبتها.

وفي أسلوب القصر يبين سر النظم في آيات كثيرة مثل قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [التوبة:١٨]، ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَعَلَيْنَا

ٱلْحِسَابُ ﴿٤٠﴾ ﴾ [الرعد:٤٠]، ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ [الحجرات:١٠] فمعنى ﴿ إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ﴾ أي إن المؤمنين وحدهم هم الذين يعمرون مساجد الله لا غيرهم، ولو قيل: «إنما يعمر المؤمنون مساجد الله»، لكان المعنى أن المؤمنين يعمرون المساجد ولا يعمرون شيئاً آخر، وهذا غير صحيح.

وقوله سبحانه: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ﴾ معناه عليك البلاغ فحسب، أما غيره من الحساب فهو لله وحده، ولو قال: إنما البلاغ عليك، لكان معناه أنك تبلغ دعوة الله وحدك، ولا يجوز لأحد غيرك أن يبلغ هذه الدعوة، وهذا ليس صحيحاً لأن المؤمنين جميعاً عليهم واجب التبليغ.

وهكذا قوله: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ معناه أن أعظم علامات الإيمان الأُخوة، فالمؤمنون إخوة لا متقاطعون ولا متدابرون، ولو قيل: إنما الإخوة المؤمنون، لكان المعنى أن رابطة الأخوة لا تكون إلا بين المؤمنين وحدهم وهذا غير صحيح، فإن الأخوة رابطة قد تكون بين المؤمنين وقد تكون بين غيرهم.

وهكذا نجد عبدالقاهر يبذل قصارى جهده، وهو يحرص كل الحرص على شرح نظرية النظم، مبيناً أن إعجاز القرآن الكريم إنما هو لهذا النظم البديع الذي بهر العرب وعجزوا أن يأتوا بمثله، وها هو عبدالقاهر يبين لنا الغاية من هذه النظرية - نظرية النظم- وهي إدراك الإعجاز وتذوق حلاوته.

النظم -إذن- هو سر الإعجاز، أما أنواع المجاز والاستعارة والكناية، فمع ما لها من شأن إلا أن الفضل يرجع فيها إلى النظم، ويمثل لذلك بقوله سبحانه: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا ﴾ [مريم:٤] فالاستعارة في قوله سبحانه: ﴿ وَٱشْتَعَلَ ﴾ فالاشتعال كما نعلم للنار، ولكن شبه انتشار الشيب بالاشتعال.

يرى عبدالقاهر أن الفضل للنظم، لا للاستعارة وحدها، فلو أننا أبقينا الاستعارة وغيرنا النظم فقيل: واشتعل شيب الرأس، لم يكن للكلام هذا الفضل

وتلك المزية، وإنما كانت المزية والفضل أن أسندنا الاشتعال إلى الرأس، وجعلت كلمة (شيباً) تمييز، وهو تمييز محول عن الفاعل كما يقول النحويون؛ لأن الأصل «اشتعل شيب الرأس».

وإذا أردت أن تدرك الفرق بين النظم في الجملتين، أعني النظم القرآني ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ وقولنا: «اشعل شيب الرأس». فانظر إلى هاتين الجملتين «اشتعلت النار في البيت» و«اشتعل البيت ناراً» ولا شك أنك مدرك ما بين الجملتين من فرقٍ شاسع، فالأولى تفيد اشتعال النار في جزء من البيت وقد يكون صغيراً، وأما الثاني فتفيد التعميم، أي: اشتعال النار في البيت كله.

وجه إعجاز القرآن عنده:

وأخيراً يصل عبدالقاهر إلى الحديث عن إعجاز القرآن، أي ما الذي أعجز العرب، ويضع احتمالات متعددة؛ فقد يكون إعجاز القرآن في مفرداته، أو معانيه، أو حركاته، أو فواصله أو غريبه، ولكنه يرد كل هذه الوجوه. يقول:

«لا يجوز أن يكون -الإعجاز- في الكلم المفردة، لأن تقدير كونه فيها يؤدي إلى المحال وهو أن تكون الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة، قد حدث في مذاقة حروفها وأصدائها أوصاف لم تكن، لتكون تلك الأوصاف فيها قبل نزول القرآن، وتكون قد اختصت في أنفسها بهيئات وصفات يسمعها السامعون عليها إذا كانت مَتْلُوَّةً في القرآن، لا يجدون لها تلك الهيئات والصفات خارج القرآن.

ولا يجوز أن تكون في «معاني الكلم المفردة» التي هي لها بوضع اللغة، لأنه يؤدي إلى أن يكون قد تجدد في معنى -الحمد- و-الرب- ومعنى العالمين والملك واليوم والدين وهكذا، وَصْفٌ لم يكن قبل نزول القرآن، وهذا ما لو كان ههنا شيء أبعد من المحال وأشنع لكان إياه.

ولا يجوز أن يكون هذا الوصف في «ترتيب الحركات والسكنات» حتى كأنهم تحدوا إلى أن يأتوا بكلام تكون كلماته على تواليه في زنة كلمات القرآن، وحتى

كأن الذي بانَ به القرآن من الوصف في سبيل بينونة بحور الشعر بعضها من بعض، لأنه يخرج إلى ما تعاطاه مسيلمة من الحماقة في «إنا أعطيناك الجماهر. فصل لربك وجاهر» «والطاحنات طحنا».

وكذلك الحكم إن زعم زاعم أن الوصف الذي تُحدوا إليه هو أن يأتوا بكلام يجعلون له مقاطع، وفواصل كالذي تراه في القرآن؛ لأنه أيضاً ليس بأكثر من التعويل على مراعاة وزن، وإنما الفواصل في الآي كالقوافي في الشعر، وقد علمنا اقتدارهم على القوافي كيف هو، فلو لم يكن التحدي إلا إلى فصول من الكلام يكون لها أواخر أشباه القوافي، لم يُعْوِزْهم ذلك، ولم يَتَعذَّر عليهم.

ولا يجوز أن يكون الإعجاز بأن لم يلتقِ في حروفه ما يثقل على اللسان»[1]

«فإذا بطل أن يكون الوصف الذي أعجزهم من القرآن في شيء مما عَدَّدناه، لم يبقَ إلا أن يكون في (النظم) لأنه ليس -من بعدما أبطلنا أن يكون فيه- إلا النظم والاستعارة، ولا يمكن أن تُجعل الاستعارة الأصلَ في الإعجاز، وأن يُقْصر عليها، لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون الإعجاز في آي معدودة في مواضع من السور الطوال مخصوصة، وإذا امتنع ذلك فيها، ثبت أن النظم مكانه الذي ينبغي أن يكون فيه»[2]

ومن المفيد أن نشرح لك هذه الجملة من القول بإيجاز:

يبين عبدالقاهر رحمه الله الأمر الذي كان به إعجاز القرآن الكريم، وتُحدوا به فعجزوا أن يأتوا بمثله، وهو في هذا يطرح بين يدي القارئ عدة أمور، يحتمل كل واحدٍ منها أن يكون وجهاً من وجوه الإعجاز.

الاحتمال الأول: من الممكن أن يكون الذي أعجزهم كلمات القرآن وألفاظه المفردة، ولكن عبدالقاهر يرد هذا القول، وحُقَّ له أن يُرد، لأن معنى كون هذه

---

(١) الدلائل، ص٣٨٦-٣٨٨.

(٢) الدلائل، ص٣٩١.

الألفاظ معجزة جهل العرب بها قبل نزول القرآن، وأنهم لم يسمعوها إلا بعد أن نزل بها القرآن الكريم وهذا غير مقبول؛ لأن ألفاظ القرآن الكريم لا يجهلها العرب، ولهذا لم تكن غريبة عليهم.

الاحتمال الثاني: أن يكون الذي أعجز العرب معاني الكلمات، وهذا مردود أيضاً، لأنه يلزم منه أن يكون للكلمة معنى قبل نزول القرآن، وأن يكون لها معنى آخر تجدد بنزول القرآن الكريم، وهذا غير مقبول؛ لأن معنى الحمد، والكتاب، والريب، الفلاح، والخداع، والفساد، والاستهزاء والعبادة، والفراش، والأرض والسماء وغيرها من ألفاظ، إن معنى هذه قبل نزول القرآن وبعد نزول القرآن شيء واحد.

الاحتمال الثالث: أن يكون سبب عجز العرب القالب الشكلي الذي جاءت عليه الكلمات القرآنية، بيان ذلك أن كلام العرب ليس نوعاً واحداً، فمنه الشعر ومنه الرجز، ومنه السجع، منه كلام موزون وكلام غير موزون، والبنية الشكلية التي جاء عليها القرآن الكريم تختلف عن كل ما ألفه العرب وعرفوه، فليس شعراً وليس سجعاً، وليس شيئاً آخر من هذه الأشكال التي نطق بها العرب، ويرد عبدالقاهر هذا الاحتمال؛ لأن من رَكَّبَ جملاً تشبه الجمل القرآنية حري أن يكون كلامه معجزاً، ومنه هذه الحماقات التي قيل إنها عورض بها القرآن مثل «والطاحنات طحناً، والعاجنات عجناً» و«الفيل وما أدراك ما الفيل» ومثل «إنا أعطيناك الجماهر. فصل لربك وجاهر»، «ألم ترَ كيف فعل ربك بالحبلى، أخرج منها نسمة تسعى» ولا يشك أصحاب هذه الكلمات بأنها حماقات ركيكة.

الاحتمال الرابع: أن يكون وجه الإعجاز الفواصل القرآنية، ويرد عبدالقاهر هذا الاحتمال؛ لأن الفاصلة مثل القافية في الشعر، ولقد برع القوم في الشعر -كما نعلم- ومن برع في الشعر وقوافيه لا يعجز أن يجعل للكلام خاتمة تشبه القافية.

ولا بد أن نعلق هنا بكلمة قصيرة، وهي أن عبدالقاهر ينفي أن يكون وزن الفاصلة وجهاً من وجوه الإعجاز، أما اختيار الكلمة في الفاصلة كأن تختار كلمة يفقهون

في آية ويعلمون في آية أخرى، وسميع بصير في آية، وغفور رحيم في أخرى، ولقوم يتفكرون في آية، وقوم يعقلون في أخرى فهذا يدخل في النظم الذي هو لب الإعجاز.

الاحتمال الخامس: أن تكون خفة الكلمات وعدم ثقلها وتنافرها هو وجه الإعجاز، ويرد عبدالقاهر هذا القول بأن للعرب كلاماً مثيراً خالياً من الثقل والتنافر، متلائمة حروفه في كلماته، وكلماته في جمله، ولم يقل أحد: إن ذلك من الإعجاز.

الاحتمال السادس: أن يكون وجه الإعجاز ما في القرآن الكريم من استعارات، ويرد عبدالقاهر هذا القول بأن الاستعارات ليست في جميع الآيات القرآنية، فكثير من الآيات، أو أكثرها ليس فيه استعارة، ويلزم على هذا القول أن تكون الآيات الخالية من الاستعارة غيرمعجزة وهذا أمر مجمع على رده.

وإذا بطلت هذه الاحتمالات كلها لم يبقَ إلا وجه واحد، وهو النظم، فنظم القرآن هو الذي كان به القرآن معجزاً، وهو الذي أعجز العرب، ولذا لما قالوا: إن القرآن مفترى، قال لهم: هاتوا أنتم عشر سور مفتريات، افتروا معانيها كما تشاؤون، ولكن لتكن في نظم يشبه نظم القرآن، فعجزوا.

عبدالقاهر إذن، يهمل اختيار اللفظ، كما يهمل الفاصلة، أن يكون لهما في الإعجاز شأن، وفي التحدي شأو، والدارس يلمح ذلك من تحليله لبعض النصوص القرآنية، فهو حينما يتكلم عن قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي﴾ [هود:٤] يحدثنا عن النظم فحسب، عن نداء الأرض والسماء، وعن بناء الأفعال في الآية الكريمة للمجهول، إلى غير ذلك مما لا دخل للكلمات فيه، فليس هناك مزية إذن لاختيار هذه الكلمات: ابلعي أقلعي، غيض، استوت، بعداً، لو أنها بدلت بغيرها مع بقاء النظم على حاله، لبقي أمر الإعجاز على ما هو عليه. وعلى هذا المنوال يمكن أن نقول: إن قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ﴾ [البقرة:٢] الشأن فيه للنظم وحده، وهو مجيء اسم الإشارة، وتعريف (الكتاب) بالألف واللام، وتقديم

(الريب) على الجار والمجرور، وكذلك قوله تعالى: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ [الصافات:٤٧] جاءت الروعة فيه من تقديم الجار والمجرور فلو قيل مثلاً: «ذلك القرآن لا شك فيه» ولو قيل مثلاً: «لا فيها سكر» ولو قال: إنما يخاف الله من عباده العلماء بدل يخشى، ولو قال: «إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يشكوا» بدل ﴿يَرْتَابُوا﴾ [الحجرات:١٥]، لكان ذلك أمراً لا يختلف عما جاء في الآيات الكريمة، وما نظن الأمر كذلك، بل نعد هذا نوعاً من الغلو، من شيخ البلاغة العربية.

إن اختيار الكلمة أمر لا يجوز إغفاله، ولا يصح التغاضي عنه، ولقد أدرك بعض الأقدمين كعمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه روعة اللفظة، وسر التعبير بها في مثل قوله تعالى: ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ ۝١ حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ ۝٢﴾ [التكاثر:١] حيث استعملت كلمة ﴿زُرْتُمُ﴾ دون غيرها، وكذلك لا يجوز التغاضي عن اختيار الفاصلة كذلك، ونحن نعلم أن الفواصل القرآنية ليست مجرد قواطع تختم بها الآيات؛ وإنما كل فاصلة جاءت مستقرة مكانها لا يصلح مكانها غيرها ولا يسد مسدها.

فإن ما ختم بقوله تعالى: «يتفكرون» يختلف كلية عما ختم بقوله: «يعقلون» وكذلك ما ختم بقوله: «يسمعون» يختلف تماماً عما ختم بقوله: «يبصرون».

لقد حاول عبدالقاهر أن يظهر روعة في استعمال الصور البيانية؛ كالاستعارة والمجاز مع أنها ليست من النظم، وكان يمكن أن يصنع الصنيع نفسه في اختيار الكلمات والفواصل. يقول الدكتور محمد رجب البيومي في حديثه عن عبدالقاهر وتعويله على الإسناد وحده دون الكلمات: «وما لقوله في ذلك -أي في اختيار الألفاظ- نقوله في المقاطع والفواصل، وإن شئت فانظر مثلاً إلى قول الله عز وجل: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ۝١١ وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَّمْدُودًا ۝١٢ وَبَنِينَ شُهُودًا ۝١٣ وَمَهَّدتُّ لَهُ تَمْهِيدًا ۝١٤ ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ ۝١٥﴾ [المدثر:١١-١٥].

وحاول أن تقرأه على هذه الصورة، «ذرني ومن خلقت وحيداً، وجعلت له مالاً مبسوطاً، وبنين حاضرين، ومهدت له تمهيداً ثم يطمع أن أكثر» فإنك إذ فعلت

ذلك، لم تخرج عن قضية النظم النحوي، كما عناه عبدالقاهر، ولكنك تغفل أثر المقطع والفاصلة، فتهبط بالكلام من مستوى إلى مستوى، وذلك ما كان ينبغي أن يلتفت إليه هذا الدارس الحصيف، وما أحراه أن يدخل اختيار اللفظ، وجمال المقطع، في ترتيب النظم بحيلة فكرية، كما أدخل الاستعارة فيريح»[1].

وبعد فهذه نظرية عبدالقاهر امتازت بعمق التحليل، وحُسْن السبك، وصحة الترتيب ودقة الموضوع، ولقد برز فيها جانبان اثنان: الجانب النفسي أولاً، والجانب الفكري ثانياً.

أما الجانب النفسي فيظهر في عمق التأثير الذي يحس به القارئ، وهو يتأمل ويتدبر الكلام البليغ، وفي مقدمته الآيات القرآنية، وأما الجانب الفكري فتجده في العلاقة بين المعاني بعضها مع بعض من جهة، وبينها وبين الألفاظ، لا من حيث الوضع فحسب، بل من حيث الوضع والترتيب كلاهما.

والحق أن عبدالقاهر قد سلك لإثبات ما يريد طرقاً فجاجاً، ولم يترك منفذاً يرى فيه ثغرة لمعترض إلا سدّه، ولقد اشتمل كتاب الدلائل -كما عرفنا من قبل- على جانبين: الجانب النظري يناقش فيه الذين جعلوا الفضل للفظ، ويرد عليهم ويقسو أحياناً، والجانب العملي الذي كان تطبيقاً لقواعد النظم.

هذه خلاصة عَجْلى لتلكم النظرية العظيمة التي كانت نتاج فكر لأحد عظماء هذه الأمة - رحمهم الله. رحم الله عبدالقاهر وجزاه عن العربية، وكتابها المبين، ودينها الخالد خير الجزاء.

---

(١) الدكتور محمد رجب البيومي، خطوات التفسير البياني للقرآن الكريم، السنة الثالثة، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، ص٢٢٦.

رابعاً: الإمام محمود بن عمر الزمخشري[1]

لقد كان فضل الله عظيماً أن قيض لكتابه أئمة أعلاماً يبرزون عرائس الإعجاز بأثواب قشيبة، ومظاهر خلابة جذابة، لقد كان فضل الله عظيماً أن قيض مثل عبدالقاهر يبدع في نظرية النظم، ولقد كان فضل الله عظيماً أن قيض لنا مثل الزمخشري، يطبق هذه النظرية تطبيقاً عملياً تفصيلياً في تفسير كتاب الله تعالى تفسير الكشاف.

لقد كان الزمخشري بحق عالماً ألمعياً، وجهبذاً أحوذياً، هضم نظرية عبدالقاهر في النظم، واستثمرها استثماراً تاماً في تطبيقها على آي الذكر الحكيم، وظهر ذلك جلياً في الكشاف كما قلت، بل زاد عليها كثيراً مما جادت به قريحته، وأنتجه فكره، في تفسيره.

لقد جاء الزمخشري يطبق نظرية عبدالقاهر، والذي يقرأ مقدمة تفسير الكشاف يدرك ذلك تمام الإدراك وهو يقرر في مواضع كثيرة من تفسيره كذلك، أن النظم هو عمود الإعجاز وجوهره. وليس معنى أنه طبق قواعد عبدالقاهر في كشافه أنه كان ناقلاً مترجماً وإنما أُعطي الرجل من البيان حظاً وافياً. وكان بحق كما قال في مقدمته[2] (مسترسل الطبيعة منقادها مشتعل القريحة وقادها). ولست مع هؤلاء الذين يتهمونه بأنه أخذ تفسيره عن الرماني وما استندوا إليه من أن التفسير المنسوب للرماني للجزء الأخير من القرآن جزء عم، تشبه عبارته، أو تتحد مع عبارات

---

(١) محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الزمخشري، جار الله، أبو القاسم من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب، سافر إلى مكة فجاور بها زمناً فلقب بجار الله، وُلد عام ٤٦٧هـ وتوفي عام ٥٣٨هـ من كتبه تفسيره الكشاف، الفائق في غريب اللغة المستقصى في الأمثال وغيرها.

(٢) الكشاف، ص١٤ طبعة الحلبي ١٩٤٨

الكشاف، فأنا أشك في نسبة هذا التفسير إلى الرماني. نعم إن الرجل تأثر -ولا شك- به.

الكشاف للزمخشري:

ولا بد من وقفة مع الكشاف لنرى تذوق الرجل للبيان القرآني الذي ألزم خصومه أن يعترفوا له، لقد كان الزمخشري أول من فرق في التسمية بين علم المعاني وعلم البيان، إذ كانا يعرفان باسم واحد من قبل، كما يظهر ذلك من مقدمته النفيسة الرائعة التي تدل على ما للرجل من قدم راسخة في هذا المضمار، والتي لم يستطع مثل أبي حيان، أن يخفي إعجابه بها وأسرها لفؤاده[1]. وإذا قلنا: إن الرجل قد طبق نظرية عبدالقاهر في الإعجاز فليس معنى هذا أنه مُزْجَى البضاعة مكتسب الصناعة، بل كان تطبيق خبير ناقد، ليس كزاً جاسياً ولا غليظاً جافياً، ومع ذلك فلقد كان للرجل زيادات كثيرة يظهر فيها حذقه وبراعته. ويظهر كثير من هذا في أسلوب الفنقلة.

١- وإذا أردنا أن ندرك جمال الأسلوب وحسن العرض وكشف أسرار النظم، فما لنا إلا أن نقرأ تفسير سورة الفاتحة مثلاً، لنرى ونعلم كيف ترتب آياتها آية تلو آية، كأنما هي البناء الشامخ الذي يلائم نفس الإنسان، ولنبدأ معه في أوائل سورة البقرة لنرى هذا السلك البديع، الذي نظمت فيه تلك الفنقلات جواهر ويواقيت، سواء كان في معنى اسم الإشارة في الآية الكريمة ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۝٥﴾ [البقرة:٥]. أم في معنى الاستعلاء وتنكير (هدى)، والإتيان بحرف العطف مع تركه في مواضع أخرى، والمجيء بضمير الفصل، وتعريف الخبر. وهكذا نعيش مع الكشاف، ليكشف لنا عن تلك الحقائق البيانية بما لا يدع مزيداً لمستزيد. فها هو يبين السر الذي قال الله من أجله: ﴿وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ﴾ [النساء:٥] دون كلمة منها.

---

(١) مقدمة البحر المحيط، ص٩

٢- عند قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ ﴾ [البقرة:٢] يتساءل الزمخشري: لِمَ قدم الريب في هذه الآية الكريمة، وهو اسم (لا) النافية للجنس على الجار والمجرور، بينما جاءت آية أخرى على عكس ذلك، فتقدم بها الجار والمجرور، وهي قوله سبحانه في وصف خمر الجنة: ﴿ لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ ۝٤٧ ﴾ [الصافات:٤٧]؟ فهو يفيد مما ذكره عبدالقاهر في التقديم والتأخير، فتقديم الخبر على المبتدأ يفيد التخصيص، لذلك جاء نظم كل من الآيتين متفقاً ومنسجماً مع المعنى الذي تحدثت عنه كل منهما.

فقوله سبحانه: ﴿لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ﴾ كل الذي يفيده نفي جنس الريب عن القرآن الكريم دون التعرض لغيره من الكتب، إذ لو قال: «لا فيه ريب» لكان المعنى نفي الريب عن القرآن الكريم وإثباته لغيره من الكتب الأخرى وهذا غير مراد هنا.

أما قوله: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ فالمقصود منه شيء آخر، إذ للقرآن هنا هدفان اثنان، نفي الغول[١] عن خمر الآخرة وهو ما فيها من ضرر، وهذا هو الهدف الأول، أما الهدف الثاني فهو إثباته في خمر الدنيا، ولو قال: «لا غول فيها» لم تفد إلا شيئاً واحداً وهو نفي الغول عن خمر الآخرة[٢]

وقد تقدم لكم الفرق بين قولنا: «لا ضجة في الحجرة المجاورة» وقولنا: «ليس في الحجرة المجاورة ضجة».

٣- وعند قوله: ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٥ ﴾ [البقرة:٥] يتساءل الزمخشري، لِمَ وسطت الواو في قوله: ﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٥ ﴾ ولكننا

---

(١) الغول: إهلاك الشيء من حيث لا يحس به، ولذا قال في صفة خمر الجنة: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾. المفردات: ٣٦٩.

(٢) الكشاف، ١/ ٣٤.

لا نجدها في آية الأعراف: ﴿أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [الأعراف:١٧٩].

ويجيب الزمخشري بأن الواو وسطت في آية البقرة؛ لأن الجزاء مختلف، فللمتقين جزاءات: صحة المنهج، وهو قوله: ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ ثم الغاية والنتيجة، وهي قوله: ﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥﴾﴾ فالأمران مختلفان؛ لذا جاء حرف العطف. أما آية الأعراف فليس فيها إلا شيء واحد، فإن كونهم كالأنعام بيان لغفلتهم، ولو أن ذكرت في الآية فقال: (وأولئك هم الغافلون) كما جاءت آية البقرة لترتب عليه أمر محال، وهو أن الأنعام ليست غافلة وهذا ما بينه عبدالقاهر، بياناً شافياً في حديث الفصل والوصل[1].

٤- وعند قوله: ﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥﴾﴾ يبين الحكمة من مجيء ضمير الفصل ﴿هُمُ﴾ والحكمة من تعريف الخبر ﴿الْمُفْلِحُونَ﴾ فضمير الفصل يؤتى به للتأكيد ولبيان أن ما بعده خبر لا صفة، كما يبين أن الهدف من التعريف الاختصاص، أي: هم المفلحون لا غيرهم، وكل هذا مما عرض له عبدالقاهر وأطال النفس فيه[2].

٥- عند قوله سبحانه: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة:١٥] يبين الزمخشري حكمة مجيء الخبر جملة فعلية وهي ﴿يَسْتَهْزِئُ﴾ وعند قوله سبحانه: ﴿وَكَلْبُهُم بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ﴾ [الكهف:١٨] يبين الحكمة من مجيء الخبر اسماً.

---

(١) الكشاف، ١/ ٤٣.

(٢) الكشاف، ٣/ ٤٠١.

أما الأولى: فلقد جاء الخبر جملة فعلية؛ لأنه يدل على التجدد، وأما الثانية؛ فلأن مجيء الخبر اسماً يدل على الثبوت[1]، وهذا ما بيَّنه عبدالقاهر وهو يتحدث عن الفروق بين الخبر.

٦- وعند قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ ﴿١٨﴾﴾ [ص:١٨] يقول: ويسبحن في معنى مسبحات على الحال، فإن قلت: هل من فرق بين يسبحن ومسبحات؟ قلت: نعم، وما اختير يسبحن على مسبحات إلا لذلك، وهو الدلالة على حدوث للتسبيح من الجبال شيئاً بعد شيء، وحالاً بعد حال، وكأن السامع محاضر تلك الحال، يسمعها تسبح، ومثله قول الأعشى:

إلى ضَوْءِ نارٍ في يَفَاعٍ تَحَرَّقُ

ولو قال: «محرقة» لم يكن شيئاً[2]

يقول الدكتور محمد محمد أبو موسى: «وقد تأثر الزمخشري في هذا بالإمام عبدالقاهر الجرجاني الذي يذكر الفرق بين الإخبار بالفعل والإخبار بالاسم، ويقول: «إنه فرق لطيف تمس الحاجة في علم البلاغة إليه» ثم يعلق على بيت الأعشى المذكور في كلام الزمخشري بقوله: «معلوم أنه لو قيل إلى ضوء نار متحرقة لنبا عنه الطبع وأنكرته النفس»[3].

٧- ومن ذلك ما ذكره الزمخشري، عند قوله تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ﴿٨٧﴾﴾ [البقرة:٨٧]: «فإن قلت: هلا قيل: وفريقاً قتلتم؟ قلت: هو على وجهين أن تراد الحال الماضية، لأن الأمر فظيع فأريد استحضاره في النفوس وتصويره في القلوب، وإن يراد: وفريقاً تقتلونهم بعد،

---

(١) الكشاف، ٣/ ٤٠١.

(٢) الكشاف، ٤/ ٦٠

(٣) دلائل الإعجاز، ص١١٤. البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، ص٢٨٠.

لأنكم تحومون حول قتل محمد ﷺ، لولا أني أعصمه منكم»[1] والأول أظهر وأبلغ.

٨- والسر البلاغي في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾ وسر العطف وتركه، في قول الله تعالى: ﴿مُسْلِمَٰتٍ مُّؤْمِنَٰتٍ قَٰنِتَٰتٍ تَٰٓئِبَٰتٍ عَٰبِدَٰتٍ سَٰٓئِحَٰتٍ ثَيِّبَٰتٍ وَأَبْكَارًا ۝٥﴾ [التحريم:٥].

لقد كان الزمخشري معتزلياً كما نعلم، فبينه وبين الأشاعرة ما لا يخفى، ومع ذلك فلقد كان تفسيره المرجع الذي ينهل منه جميع العلماء، وإذا كان ابن المُنَيِّر الذي نراه يقسو على الزمخشري كثيراً، قد لاحقه في كل ما كتب، فإنا نرى أن الزمخشري يأبى إلا أن ينتزع منه الاعتراف له بالفضل في مواضع كثيرة أكتفي بذكر موضع واحد، عند تفسير قول الله تعالى: ﴿فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ﴾ [النحل:١١٢] حيث يقول الزمخشري: فإن قلت الإذاقة واللباس استعارتان فما وجه صحتهما؟ والإذاقة المستعارة موقعة على اللباس المستعار، فما وجه صحة إيقاعها عليه؟ أما الإذاقة فقد جرت عندهم مجرى الحقيقة لشيوعها في البلايا والشدائد وما يمس الناس منها.

فيقولون: ذاق فلان البؤس والضر، وأذاقه العذاب: شبه ما يدرك من أثر الضرر والألم، بما يدرك من طعم المر والبَشِع. وأما اللباس فقد شبه به لاشتماله على اللابس: ما غشى الإنسان والتبس به من بعض الحوادث، وأما إيقاع الإذاقة على لباس الجوع والخوف، فلأنه لما وقع عبارة عما يغشى منهما ويلابس، فكأنه قيل: فأذاقه ما غشيهم من الجوع والخوف[2]. قال أحمد بن المنيّر وهذا الفصل من كلامه يستحق على علماء البيان أن يكتبوه بذَوْب التبر لا بالحبر.

---

(١) الكشاف، ١/ ١٢١.

(٢) الكشاف، ٢/ ١٣٨

٩- وعند قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ ٱمْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ ۖ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا ۖ قَالَتَا لَا نَسْقِى حَتَّىٰ يُصْدِرَ ٱلرِّعَآءُ ۖ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴿٢٣﴾ فَسَقَىٰ لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰٓ إِلَى ٱلظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّى لِمَآ أَنزَلْتَ إِلَىَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ ﴿٢٤﴾﴾ [القصص:٢٣-٢٤].

يقول: فإن قلت: لم ترك المفعول غير مذكور في قوله: ﴿يَسْقُونَ﴾ و﴿تَذُودَانِ﴾ و﴿لَا نَسْقِى﴾ و﴿فَسَقَىٰ لَهُمَا﴾؟ قلت: لأن الغرض هو الفعل لا المفعول، ألا ترى أنه إنما رحمهما لأنهما كانتا على الذياد وهم على السقي، ولم يرحمهما لأن مذودهما غنم ومسقيهما إبل مثلاً، وكذلك قولهما: ﴿لَا نَسْقِى حَتَّىٰ يُصْدِرَ ٱلرِّعَآءُ﴾ المقصود فيه السقي لا المسقي[1]

وقد ذكر هذا الإمام عبدالقاهر، وبين أن المفاعيل حذفت من الأفعال الأربعة لأن الغرض أن يعلم أنه كان من الناس في تلك الحال سقي، ومن المرأتين ذود، وأنهما قالتا: لا يكون منا سقي، وأنه كان من موسى بعد ذلك سقي، أما ما كان المسقي أغنماً أم إبلاً فخارج عن الغرض، ولو قال: «تذودان غنماً» لظن أن موسى عليه السلام لم ينكر عليهما الذود من حيث هو ذود ولكنه أنكر عليهما أن تذودا غنماً، ولو ذادتا بقراً لما أنكر ذلك[2].

وهكذا نجد الزمخشري يعيش مع نظرية عبدالقاهر في تفسير الكشاف، بل لا يكتفي بذلك فيبين لنا ألوناً من الإعجاز البياني. ولعلنا لا نغالي ولا نتجاوز الحقيقة إذا قلنا: إن الإبداع في تقرير قضايا الإعجاز وقف عند ما قرره عبدالقاهر في نظريته، وطبقه الزمخشري في كشافه، والذين جاؤوا من بعدهما لم يزيدوا شيئاً ذا بال، إنما كان الذي ذكروه شرحاً أو اختصاراً، أو نقلاً وقد تظهر عليه سمات التكلف.

---

(١) الكشاف، ١/ ٤٥.

(٢) الدلائل، ص١٦١.

موازنة بينه وبين عبدالقاهر:

على أن هناك حقيقة لا بد من تقريرها هنا، وهي أن الزمخشري في تفننه وعلو همته، ورسوخ قدمه في أفانين القول، لم يكن ليبلغ ما بلغه عبدالقاهر من طول النفس وامتداد جذوره إلى أغوار المعاني، والوصول إلى بديع الصنعة البلاغية.

وسأضرب مثالاً واحداً على ذلك: يقول الزمخشري عند تفسيره قول الله تعالى: ﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا ﴾ [الجمعة:٥] شبه اليهود، في أنهم حملة التوراة وقراؤها. وحفاظ ما فيها، ثم إنهم غير عاملين بها ولا منتفعين بآياتها، وذلك أن فيها نعت رسول الله ﷺ والبشارة به ولم يؤمنوا به، لذلك شبههم بالحمار يحمل أسفاراً، أي: كتباً كباراً من كتب العلم، فهو يمشي بها ولا يدري منها لا ما يمر بجنبيه وظهره من الكدّ والتعب، وكل مَنْ علم ولم يعمل بعلمه، فهذا مثله وبئس المثل».

ولنستمع لعبدالقاهر يبين مكنون هذا التشبيه ويظهر روعته ويجلي كل ما يتعلق به[1]. (الشبه منتزع من أحوال الحمار، وهو أنه يحمل الأسفار التي هي أوعية العلوم ومستودع ثمر العقول، ثم لا يحس بما فيها ولا يشعر بمضمونها، ولا يفرق بينها وبين سائر الأحمال التي ليست من العلم في شيء، ولا من الدلالة عليه بسبيل. فليس له مما يحمل حظ، سوى أنه يثقُل عليه، ويكُدُّ جبينه. فهو كما ترى مُقتضَى أمور مجموعة، ونتيجةٌ لأشياءَ أُلِفَت وقُرِن بعضها إلى بعض. بيان ذلك: أنه احتيج إلى أن يراعَى من الحمار فعلٌ مخصوص، وهو الحمل، وأن يكون المحمول شيئاً مخصوصاً، وهو الأسفار التي فيها أمارات تدل على العلوم، وأن يُثَلَّث ذلك بجهل الحمار ما فيها، حتى يحصل الشبه المقصود...).

---

(١) أسرار البلاغة، ص١١٤، مطبعة الاستقامة بالقاهرة.

إلى أن يقول: «وإذ قد عرفت هذا، فالحمل من هذا القبيل أيضاً، لأنه تضمّن الشبه من اليهود، لا لأمر يرجع إلى حقيقة الحمل، بل لأمرين آخرين أحدهما: تعديه إلى الأسفار، والآخر اقتران الجهل للأسفار به...».

ويستمر عبدالقاهر وهو يفيض في الحديث عن تلك الآية: «فإن قلت: ففي اليهود شبه من الحمل، من حيث هو حمل على حال، وذلك أن الحافظ للشيء بقلبه، يشبه الحامل للشيء على ظهره وعلى ذلك يُقال: حَمَلَةُ الحديث وحملة العلم، كما جاء في الأثر: (يحمل هذا العلم من كل خَلَفٍ عُدولُه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه). فالجواب: إن الأمر وإن كان كذلك، فإن هذا الشبه لم يُقصَد ههنا، وإنما قُصد ما يوجبه تعدِّي الحمل إلى الأسفار، مع اقتران الجهل بها به، وهو العناء بلا منفعة، يُبيِّن ذلك أنك قد تقول للرجل، يحمل في كمّه أبداً دفاتر علم، وهو بليد لا يفهم، أو كسلان لا يتعلم: «إن كان يحمل كتب العلم، فالحمار أيضاً قد يحمل» تريد أن تبطل دعواه، أن له في حمله فائدة، وأن تُسَوِّيَ بينه وبين الحمار في فقد الفائدة مما يحمل، فالحمل ههنا نفسه موجود في المشبَّه بالحمار، ثم التشبيه لا ينصرف إليه، من حيث هو حمل، وإنما ينصرف إلى ما ذكرتُ ذلك من عدم الجدوى والفائدة. وإنما يُتصوَّر أن يكون الشبه راجعاً إلى الحمل، من حيث هو حمل، حيث يوصف الرجل مثلاً بكثرة الحفظ للوظائف، أو جَهْد النفس في الأشغال المتراكمة، وذلك خارج عن الغرض مما نحن فيه».

وربما يقال هنا: كيف يمكن المقارنة، بين الزمخشري الذي يتقيد بتفسير الآية، وبين عبدالقاهر الذي يكتب قواعد في هذا الفن غير مقيدة ولا محدودة، إنه لا مكان لتلك المقارنة ههنا، وهذا تساؤل وجيه حقاً، ولكننا يتضح لنا الأمر حينما نعرف أن ما نقل عن عبدالقاهر، إنما كان خاصاً بالآية الكريمة، أما حديثه عن التشبيه فهذا ما لم أعرض له[1]. وإذا كانت المكتبة البيانية قد حرمت تفسيراً يخطُّه عبدالقاهر بيده،

(١) هذا ما كنت قد كتبته قبل ثلاثين سنة، وقد قرأت ما يشبهه فيما بعد، للدكتور محمد رجب البيومي، ولكنني علقت عليه وناقشته في كتابيه (إتقان البرهان في علوم القرآن).

فإنها حظيت بخلاصة أفكاره والتطبيق العملي لنظرياته التي خطها يراعُه، وجلاها فكره، أقول: حظيت المكتبة القرآنية بذلك ممثلاً في تفسير الكشاف.

استدراكات على الزمخشري:

وإذا كنا نحمد للرجل صنيعه ونشكر له جهده، فإن هذا لا يمنعنا -وقد سجلنا له كثيراً مما برع فيه- أن نسجل عليه بعض المآخذ والكبوات، لقد كان الزمخشري يرى أن بعض القرآن أبلغ من بعض، محاكياً بذلك من سبقه من العلماء وبخاصة المعتزلة، فنراه يطبق هذا في تفسيره. فها هو عند تفسير قول الله تعالى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ﴾ [يونس:١٠٧] يرى أنه أبلغ من قوله تعالى: ﴿قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ﴾ [الزمر:٣٨]. ويقول عند قول الله تعالى: ﴿وَيَٰقَوْمِ ٱعْمَلُوا۟ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّى عَٰمِلٌ ۖ سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [هود:٩٣] حيث يرى أن الأبلغ ترك الفاء مع أن كلتيهما من باب التفنن في البلاغة، وإذا كان هناك عجب، فعجب من قوله. وهو الذي روي عنه قوله:

ومُـذْ أفلـحَ الجُهّـال أيقنـتُ أنّنـي ... أنـا الميـمُ والأيـامُ أفلـحُ أعلـمُ[1]

حيث شبه نفسه بالميم وشبه الأيام برجل أفلح أعلم، أي: مشقوق الشفتين، وهو الذي لا يستطيع النطق بالميم، فكذلك الأيام لن تجود بمثله، أي: الزمخشري.

لقد كنا نود أن يغوص الزمخشري في أعماق بلاغة الآية، وأن يلم بها من جميع أطرافها، ليصدر عن حكم سوي، وحكمة وروي، في مضمار له فيه اليد والمنزلة.

---

(١) أفلح، أي: مشقوق الشفة العليا، وأعلم، أي: مشقوق الشفة السفلى، ومشقوق الشفتين لا يقدر أن يتلفظ بالميم ولا ينطق بها.

وأنا وإن كنت لست مع أصحاب حلبة هذا السباق، لكنني أفهم غير ما فهمه من السياق. أما الآية الأولى فلا أدري كيف غاب عن الزمخشري أنها جاءت بأسلوب تقريري، بينما جاءت آية الزمر بأسلوب توبيخي تقريعي.

إنه والله لا يوجد أجمل من آية الزمر في موقعها، ولا أبلغ منها في موضعها. وهذا يقال كذلك في آية يونس. إن أسلوب كل واحدة منهما، وطريقة التعبير فيها حتمها السياق والمناسبة. فإذا جئنا إلى الآية الثانية: آية هود، وجدنا أن ترك الفاء، لا يدل على أنه أبلغ من ذكراه. ولنأخذ الآيتين من ناحية الإيقاع الصوتي والمنهج اللفظي، لنرى هذا الإبداع في القرآن ثلاث آيات إحداهما في سورة الأنعام: ﴿قُلْ يَٰقَوْمِ ٱعْمَلُوا۟ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّى عَٰمِلٌ ۖ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن تَكُونُ لَهُۥ عَٰقِبَةُ ٱلدَّارِ ۖ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿١٣٥﴾﴾ [الأنعام:١٣٥] ومثيلتها في الزمر. أما سورة هود فنص الآية ﴿وَيَٰقَوْمِ ٱعْمَلُوا۟ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّى عَٰمِلٌ ۖ سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [هود:٩٣]. فنحن نرى أن آيتي الأنعام والزمر ابتدأتا بكلمة (قل)، بينما ابتدأت آية هود بـ (ويا قوم) والذي يظهر لي، والله أعلم -وإن كنت لست من أهل تلك الربوع التي يصول أهلها ويجولون- أن ذكر الفاء، وتركها حتمه النص الذي وردت فيه، فالنص الذي وردت فيه الفاء ابتدأ بكلمة (قل)، وهو فعل أمر من جهة، واقترن بالفاء من ناحية أخرى، بينما آية هود بدأت بالواو كما قلت.

أثر الكشاف:

ومهما يكون من أمر. فلقد بقي الكشاف على مدى العصور مدرسة ينهل منها طلاب البيان، بين مختصر ومسهب ومعلق، فلقد أفاد منه النسفي في عبارته كلها، ولقد ضغط البيضاوي تلك العبارة وتفنن فيها أبو السعود، وليس هؤلاء فحسب، بل الفخر وأبو حيان وغيرهما كانت لهم عبارة الكشاف مادة غزيرة، يعجبون بها تارة ويردونها أخرى.

الفصل الثاني

المحدثون والإعجاز

يحمل هذا العلم في كل زمن قوم ينفون عنه كل تحريف، ويميطون عن طريقه كل أذى، لذا رأينا للمحدثين في هذا العصر جهوداً طيبة مشكورة في موضوع الإعجاز، وإن كانوا قد أفادوا كثيراً ممن تقدمهم من العلماء، فلقد كان لكثير منهم ملحوظات جديرة بالتقدير حرية بالتسجيل، ثم إن لكل عصر أسلوبه الذي يلائمه، وطريقته التي تناسبه، وسنطلعكم على نتاج هؤلاء لتقطفوا من جناهم، محاولين أن نذلل لكم هذه القطوف لتكون دانية إن شاء الله.

١- الشيخ محمد عبده
وتلميذه الشيخ محمد رشيد رضا

إن الشيخ محمد عبده، كان فاتحة عصر جديد في التفسير، ومع أن الرجل وجه عنايته إلى تجلية الهداية القرآنية، لأنه كان يعدّ القرآن كتاب هداية قبل كل شيء - وهذا لم يرض الشيخ أمين الخولي، وسأعرض لهذه المسألة فيما بعد إن شاء الله- إلا أن لتفسيره ورجالَ مدرسته من بعده أثراً لا ينكر في الاتجاه البياني، والنهضة البلاغية وقد امتد إلى غيرهم من الباحثين الذين عُنوا بهذه الدراسات فيما بعد. فلقد كان من أهداف الشيخ محمد عبده الأولى الإصلاح اللغوي، سواء كان هذا في دواوين الحكومة والمخاطبات العامة، ويتجلى لنا ذلك واضحاً في أقواله، التي سنعرض لها عند التحدث عنه في الباب الثاني إن شاء الله. كما يتجلى ذلك فيما كتبه الشيخ رشيد، داعياً فيه إلى طرح المنهج القديم في الدراسات البلاغية، والرجوع إلى منابعها الأولى البعيدة عن التعقيد والمماحكات والاعتراضات. وهذا بالطبع إنما هو تقرير لآراء الإمام في هذه المسألة.

يقول: «فمن لم يقرأ من كتب البلاغة إلا مثل السمرقندية، وشرحي جوهر الفنون، وعقود الجمان، فشرحي التلخيص للسعد التفتازاني وحواشيهما، لا يرجى أن يذوق للبلاغة طعماً، أو يقيم للبيان وزناً، وإنما يرجي هذا الذوق، لمن يقرأ أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز للإمام عبدالقاهر، فإنهما هما الكتابان اللذان يحيلانك في قوانين البلاغة على وجدانك، ما تجد من أثر الكلام في قلبك وجنانك. فترى أن علمي البيان شعبة من علم النفس، وأن قواعدهما يشهد لها الشعور والحس. ولكن لا بد مع ذلك من قراءة كثير من منظوم الكلام البليغ ومنثوره. واستظهار بعضه مع فهمه كما قرر حكيمنا ابن خلدون في الكلام على علم البيان من مقدمته»[1]

---

(١) تفسير المنار، ج١، ص٢٠٢.

وسأكتفي هنا بنقل فقرات مما يتصل اتصالاً مباشراً بما أتحدث عنه من عبارات الأستاذ الإمام، يقول عند تفسير قول الله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة:١٨٥] وإنما عبر بهذه العبارة، ولم يقل: (فصوموه) لمثل الحكمة التي لم يحدد القرآن مواقيت الصلاة لأجلها، وذلك أن القرآن خطاب الله العام لجميع البشر، وهو يعلم أن من المواقع ما لا شهور فيها، ولا أيام معتدلة، بل السنة كلها قد تكون فيها يوماً وليلة تقريباً كالجهات القطبية وهذا من الآيات الكبرى، على كون هذا القرآن من عند الله المحيط علمه بكل شيء[1].

وعند تفسير قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٣﴾﴾ [البقرة:١٤٣] يرد ما قاله الجلال من أن الرأفة شدة الرحمة، وقدمت عليها مع أنها أبلغ منها مراعاة للفاصلة. فيقول: «إن كل كلمة في القرآن موضوعة في موضعها اللائق بها، فليس فيه كلمة تقدمت، ولا كلمة تأخرت لأجل الفاصلة، لأن القول برعاية الفواصل إثبات للضرورة، كما قالوا في كثير من السجع والشعر، إنه قدم كذا وأخر كذا لأجل السجع ولأجل القافية، والقرآن ليس بشعر ولا التزام فيه للسجع، وهو من الله الذي لا تعرض له الضرورة، بل هو على كل شيء قدير، وهو العليم الحكيم، الذي يضع كل شيء في موضعه، وما قال بعض المفسرين مثل هذا القول، إلا لتأثرهم بقوانين البلاغة، وغلبته عليهم في توجيه الكلام، مع الغفلة في هذه النقطة عن مكانة القرآن في ذاته، وعدم الالتفات إلى ما لكل كلمة من مكانها من التأثير الخاص عند أهل الذوق العربي... وعندي أن الرأفة أثر من آثار الرحمة أعم، فإن الرأفة لا تستعمل إلا في حق من وقع في بلاء، والرحمة تشمل دفع الألم والضر وتشمل الإحسان وزيادة الإحسان، فذكر الرحمة هنا فيه معنى التعليل والسببية، وهو من قبيل الدليل بعد الدعوى، فهو واقع في موقعه كما تحب البلاغة وترضى»[2].

---

(١) تفسير المنار، ج٢، ص١٦٢.

(٢) تفسير المنار، ج٢، ص١٢

وهذه لفتة أخرى من اللفتات البديعة يبين فيها جمال التعبير، وروعة الحكمة القرآنية، حيث التعبير في الماضي تارة، والمضارع أخرى في قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّهَارِ إِذَا جَلَّىٰهَا ۝٣ وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰهَا ۝٤﴾ [الشمس:٣-٤] يرفع الإمام نقابها، لتسعد بها النفوس تألقاً وحسناً، يقول: «ولقلة أوقات الظلمة عبر في جانبها بالمضارع المفيد للحاق الشيء، وعروضه متأخراً عما هو أصل في نفسه، أما النهار فإنه يجلي الشمس دائماً. من أوله إلى آخره وذلك شأن له في ذاته، ولا ينفك عنه إلا لعارض، كالغيم أو الكسوف قليل العروض، ولهذا عبر في جانبه بالماضي، المفيد لوقوع المعنى من فاعله، بدون إفادة أنه مما ينفك عنه»[1].

وفي تفسير قول الله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص:٤] يقول: «أصل تركيب الآية، ولم يكن أحد كفؤاً له، ولكن قدم المجرور، لأن الحديث عن الله، وأشد الاهتمام إنما هو بتنزيهه، فقدم ضميره مع الجار في حيز الكون المنفي، ثم قدم المنفي نفسه وهو الكفؤ، لأن العناية موجهة إلى نفيه، وأخر من سلبت عنه المكافأة، لأنه لم يؤت به في الكلام، إلا لقصد تعميم النفي فقط، وإلا فقد كان يكفي أن يقال: وليس له كفؤ، لكن العبارة على ما في الآية أبين وأجمل والله أعلم»[2].

ولقد صار بعد ذلك يسر العبارة وسهولة المأخذ وبيان الجمال الفني، طبيعة في التفسير والمفسر، يظهر هذا فيما كتب بعده، لا لمن هم أكثر صلة به فحسب، كالشيخ رشيد والشيخ عبدالقادر المغربي، اللذين سأتحدث عنهما عند مناهج المفسرين إن شاء الله، بل لغيرهم، وهم كثر بين كاتب ومحاضر،كالشيخ إبراهيم الجبالي رحمه الله، الذي فسر سورة النور وغيرها، بعبارة أدبية كاشفة والشيخ محمد الخضر حسين شيخ الجامع الأزهر، والشيخ عبدالوهاب خلاف، والأستاذ عبدالوهاب حمودة، رحمهم الله.

---

(١) تفسير جزء عم للإمام، ص١٧٩.

(٢) تفسير جزء عم للإمام ص٩٤.

ومما ورد في تفسير المنار، حديثه عن بلاغة الاستفهام ومن ذلك:

١- فعند قوله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥ﴾ [البقرة:٢٤٥].

يقول الشيخ: ثم قال رَوَّحَ الله رُوحَهُ ما مثالُه: والتعبير عن الإنفاق بالإقراض الذي يشعر بحاجة المستقرض إلى المقرض عادة، جدير بأن يملك قلب المؤمن ويحيط بشعوره، ويستغرق وجدانه حتى يسهل عليه الخروج من كل ما يملك ابتغاءَ مرضاة الله وحياء منه، فكيف وقد وعد برده مضاعفاً أضعافاً كثيرة، ووعدُه الحق؟

فهذه العبارة أبلغ من الأمر المجرد ومن الأمر المقرون ببيان الحكمة والتنبيه إلى الفائدة، والوجه في اختيار هذا الأسلوب هنا على ما قرره الأستاذ الإمام أن الداعية إلى البذل في المصالح العامة ضعيف في نفوس الأكثرين والرغبة فيه قليلة، إذ ليس من اللذة والأريحية ما في البذل للأفراد، فاحتيج فيه للمبالغة في التأثير.

ثم يقول الشيخ رشيد: حسبك أنه تعالى جعل هذا البذل بمثابة الإقراض له وهو الغني عن العالمين، الذي له ملك السموات والأرض وما بينهما، وإنما يقترض المحتاج - وأنه عبر عن طلبه بهذا الضرب من الاستفهام، المستعمل للإكبار والاستعظام، فإنه إنما يقال: من ذا الذي يفعل كذا؟ في الأمر الذي يندر أن يقدم عليه أحد، يقال: من ذا يتطاول إلى الملك فلان؟ أو من ذا الذي يعمل هذا العمل وله كذا؟ إذا كان عظيماً أو شاقاً يقل من يتصدى له، قال تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة:٢٥٥]، وقال: ﴿قُلْ مَن ذَا ٱلَّذِى يَعْصِمُكُم مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [الأحزاب:١٧]، ولا يقال: من ذا الذي يشرب هذه الكأس المثلوجة -وهجير الصيف متقد، والسموم تلفح الوجوه- وأنه لم يكتف بتسميته إقراضاً، وبالتعبير عنه بهذا الاستفهام حتى

قال: ﴿فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ ذلك أن الإقراض هو أن تعطي إنساناً شيئاً من المال على أن يرد إليك مثله، فالتعبير بالإقراض يقتضي أن القرض لا يضيع، وليس هذا بكافٍ في الترغيب الذي تقتضيه الحالة هنا، فصرح بأنه لا يرد مثله، بل أضعاف أضعافه من غير تحديد، وقد قال في مقام آخر: ﴿وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن شَىْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُۥ﴾ [سبأ:٣٩] وهو كافٍ هناك لما علمت من الفصل بين المقامين، والتفاوت بين الناس في الحالتين وإنك لتجد الناس على هذا التأكيد في الترغيب قلما يجودون بأموالهم في المصالح العامة ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ ﴿١٣﴾﴾ [سبأ:١٣].

٢- قوله تعالى حديثاً عن الخمر: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المائدة:٩٠-٩١]، قال: فهذا استفهام يتضمن الأمر بالانتهاء، قال [صاحب] الكشاف: مِن أبلغ ما ينهَى به، كأنه قيل: قد تلي عليكم ما فيهما من أنواع الصوارف والموانع، فهل أنتم مع هذه الصوارف منتهون؟ أم أنتم على ما كنتم عليه كأن لم توعظوا ولم تزجروا[1].

وقد ذكر الشيخ رشيد من قبل عند قوله تعالى: ﴿وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة:٢١٩] أن قوله: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾ استفهام بمعنى النهي المؤكد[2].

وعند قوله تعالى: ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٤﴾﴾ [هود:١٤].

---

(١) ٧/ ٦٣.

(٢) ٢/ ٣٣٢.

قال: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٤﴾﴾ أي: فهل أنتم بعد قيام هذه الحجة عليكم داخلون في الإسلام الذي أدعوكم إليه بهذا القرآن، مؤمنون بعقائده وحقيقة أخباره ووعده ووعيده، مذعنون لأحكامه؟ فهذا الاستفهام يتضمن طلب الإسلام الإذعان، بأبلغ عبارة، فهو كقوله بعد وصف الخمر والميسر والأنصاب والأزلام بأنها رجس من عمل الشيطان، لا يريد إلا إيقاع الشقاق والبغضاء بين الناس في الخمر والميسر وصدهم عن ذكر الله وعن الصلاة، وبعد هذا كله قال: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾ أي عنهما بعد علمكم بهذا الرجس والمخازي التي فيها أم لا؟ وأي إنسان يملك مسكة من عقل وشرف لا يقول عند نزول هذه الآية في سورة هود: أسلمنا أسلمنا، كما قال أصحاب رسول الله ﷺ ورضي الله عنهم عند نزول تلك الآية: انتهينا انتهينا؟[1].

ومعنى الأمر في هذا الاستفهام والذي قبله واضح، ففيه معنى الطلب والتنبيه على القيام بهذا الأمر، والحث عليه[2]

وقد تحدث الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس عن بلاغة هذه الجمل ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾، ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٤﴾﴾ وقوله: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّن بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنتُمْ شَاكِرُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [الأنبياء:٨٠].

حيث تحدث عن دخول (هل) على الجملة الاسمية، وذلك لأنه يدل على طلب الشكر، والانتهاء عن الشرب، مع الثبات عليه دون التعرض لزمن.

وتحدث عن سر مجيء (هل) دون الهمزة، إذ لم يقل سبحانه وتعالى: «أفأنتم منتهون» وقد عرفنا أن (هل) تكاد تختص بالأفعال، ولا تدخل على الجملة الاسمية إلا لنكتة، وهذه النكتة هي أن الآيات التي استعملت فيها (هل) دلت على طلب

---

(١) ١٢/ ٤٧.

(٢) تفسير أبي السعود، ٣/ ١٠

الشكر مثلاً، أو الانتهاء عن الشرب في الحال والاستقبال، دلت عليه غير مقيد بزمن، أما ما وجدت فيه الهمزة، فهو إنكار لما كان في الماضي، وذلك كقوله تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ﴾ [الزخرف:٤٠]، وقوله تعالى: ﴿أَفَأَنتُمْ لَهُ مُنكِرُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [الأنبياء:٥٠]، فالآية الأولى جاءت بياناً للنبي ﷺ -وقد كان حريصاً على هداية قومه- أن ذلك ليس من شأنك ولا اختصاصك، وأن هؤلاء القوم أظلمت نفوسهم، فأنت لا تسمع الصم ولا تهدي العمي، وفي الآية الثانية يوبخ أولئك الذين نزل فيهم القرآن الكريم على إنكارهم له[1].

(١) البلاغة فنونها وأفنانها، ص١٩٢ بتصرف.

٢- إعجاز القرآن للرافعي

كان أول كتاب ظهر في إعجاز القرآن الكريم للأستاذ مصطفى صادق الرافعي رحمه الله والرافعي منحة من منح الله لهذه الأمة في عصر كان الناس في أمسّ الحاجة إليه، فلقد وهبه الله قلماً ذاباً عن القرآن ولغته، أمام هجمات شرسة، وحقاً كان الرافعي كاتب العربية المنافح عنها، جعل الله منه في الأواخر كما جعل من حسّان في الأوائل.

وكانت كتابته تتصف بالعمق في الأسلوب، مع سعة في الاطلاع، مع قوة في العرض، يزيد ذلك كله عاطفة صادقة، وإحساس مرهف، وخيال خصب، وذهن ثاقب.

كان يرقى مع قارئه في سلم البيان، ليصل به إلى السمو الأدبي، ولنستمع إليه في هذه الكلمة الحية الموجزة المعبرة: «عابوا السمو الأدبي بأنه قليل، ولكن الخير كذلك، وبأنه مخالف ولكن... الحق كذلك، وبأنه محير ولكن... الحُسْن كذلك، وبأنه كثير التكاليف، ولكن الحرية كذلك.

إن لم يكن البحر فلا تنتظر الدرّ، وإن لم يكن السحاب فلا تنتظر المطر، وإن لم تكن شجرة الورد فلا تنتظر الورد، وإن لم يكن الكاتب البياني فلا تنتظر البيان».

والرافعي أديب، لم يقتصر أدبه على النثر وحده، بل كان كاتباً وشاعراً، وناقداً كذلك، وقليل أولئك الذين اجتمعت لهم هذه الصفات كلها، وكما كان الرافعي شاعراً وكاتباً له طابعه المميز في الشعر، وأسلوبه الواضح في الكتابة، فقد كان أيضاً ناقداً له منهجه المستقل في نقده، ولم يخرج نقد الرافعي عن الهدف العام الذي دار في إطاره أدبه وهو: الذود عن حمى الدين واللغة العربية، ولقد أفاد الأدب العربي، ولغته، وانتفعت حقول الفكر وميادين الثقافة من جهود الرافعي في النقد إفادة غير

محدودة[1]. ولعل أعظم كتبه من حيث القيمة العلمية «تاريخ آداب العرب» ويتكون من ثلاثة أجزاء، كان الجزء الثاني منه حديثاً عن القرآن الكريم، وهو أصل لكتاب الإعجاز، فقد وسعه الرافعي وزاد ما شاء الله له، فكان كتابه «إعجاز القرآن».

يحتوي الكتاب على موضوعين كل منهما ذو شأن وخطر: أحدهما: إعجاز القرآن، والثاني: البلاغة النبوية.

بدأ هذا الكتاب بكلمة رصينة جزلة عن القرآن الكريم، ثم تحدث عن علوم القرآن الكريم، نزوله وجمعه وقراءاته، وغير ذلك من موضوعات، وأخذت هذه ما يقرب من نصف الكتاب ثم بدأ يتحدث عن إعجاز القرآن، معناه وحقيقته.

قال الرافعي: «إنما الإعجاز شيئان:

١- ضعف القدرة الإنسانية في محاولة المعجزة ومزاولته على شدة الإنسان واتصال عنايته.

٢- استمرار هذا الضعف على تراخي الزمن وتقدّمه، فكأن العالم كله في العجز إنسان واحد ليس له غير مدته المحدودة بالغة ما بلغت؛ فيصير من الأمر المعجز إلى ما يشبه في الرأي مقابلة أطول الناس عمراً بالدهر على مداه كله؛ فإن المعمَّر دهرٌ صغير، وإن لكليهما مدةً في العمر هي من جنس الأخرى، غير أن واحدة منهما قد استغرقت الثانية، فإن شاركتها الصغرى إلى حد فما عسى أن يشركهما فيما بقي»[2]

وعن حقيقة الإعجاز قال:

---

(١) بلاغة القرآن في أدب الرافعي، د. فتحي عبدالقادر فريد، ص٥٩.

(٢) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، ط٦، ١٩٥٦، ص١٥٦

«أما الذي عندنا في وجه إعجاز القرآن وما حققناه بعد البحث وانتهينا إليه بالتأمل وتصفح الآراء وإطالة الفكر وإنضاج الروية... أن القرآن معجز بالمعنى الذي يفهمُ من لفظ الإعجاز على إطلاقه...

فالقرآن معجز في تاريخه دون سائر الكتب، ومعجز في أثره الإنساني ومعجز كذلك في حقائقه، وهذه وجوه عامة لا تخالف الفطرة الإنسانية في شيء فهي باقية ما بقيت»[1].

عند الرافعي -إذن- معجز من جهات ثلاث:

١- من حيث تاريخه بين الكتب السماوية فهو كتاب محفوظ، ولم يطرأ عليه تحريف ولا تبديل.

٢- من حيث آثاره، فلم يعرف في الدنيا كتاب، كان أثره ولا يزال مثل هذا الكتاب المبين.

٣- من حيث حقائقه، وهي حقائق في مجالات متعددة، تعدد أنماط الحياة ولكنها حقائق ليس فيها ثغرة يتسلل من خلالها زيغ أو زائغ، ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت:٤١-٤٢] «وإنه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد».

وبين الرافعي أنه ليس له غرض في الحديث عن هذه النواحي الثلاث، وإنما غرضه في هذا الكتاب أن يتحدث عن الإعجاز البياني، وهي الجهة الرابعة من جهات إعجاز هذا الكتاب.

ويبين أن الفضل يرجع لهذا الكتاب في وحدة الأمة، وبخاصة وحدتها اللغوية، ويتحدث في هذا الباب عن أسلوب القرآن ونظمه وغرابة أوضاعه التركيبية، وهو وإن كان يلتقي في كثير من الحقائق مع ما كتبه الأقدمون، فإنه والحق

---

(١) المرجع السابق، ١٧٥

يقال صبغ ذلك كله بصبغة جديدة ببراعة بيانه وقوة أسلوبه، وجميل تصويره ونفث أحاسيسه، وصادق عاطفته، وشدة غيرته الإيمانية، وسعة معرفته باللغة وأسرارها، فلقد هضم ما كتبه الأقدمون في موضوع اللغة على تعدد جهاته ونواحيه، ففي حديثه عن أسلوب القرآن يبين أنه لما كان الأسلوب، أسلوب كل كاتب إنما ينعكس عن مزاج صاحبه، وكان القرآن كتاب الله تبارك وتعالى، أدرك العرب لأول وهلة حينما سمعوه أنهم مهما أُوتوا من حظ في أفانين الأساليب نظمها ونثرها، فسيظل أسلوب القرآن بعيداً عن متناول ألسنتهم، ومن أن تطمع فيه عقولهم مهما بذلوا في ذلك من محاولات.

أسلوب القرآن عند الرافعي:

يبين الرافعي أن أسلوب القرآن جاء مخالفاً للمعهود من أساليب العرب ومغايراً للمألوف من كلامهم -ومبايناً للطرق التي جروا عليها في محاوراتهم ومخاطباتهم- وعَدَّ ذلك التباين وهذا التفرد والتغاير وجهاً قوياً من أوجه الإعجاز قائلاً في ذلك:

«وهذا الأسلوب فإنما هو مادة الإعجاز العربي في كلام العرب كله، ليس من ذلك -يعني أسلوب القرآن- شيء إلا وهو معجز، وليس من هذا -يعني كلام العرب- شيء، يمكن أن يكون معجزاً».

أما أسلوب القرآن الذي جعل الرافعي مباينته لأساليب العرب وجهاً من أوجه إعجازه فيتمثل عنده في تلك الهيئة التركيبية التي وردت على ألفاظ العرب ومعانيهم ولكن في بناء محكم وتركيب متقن، ونسج بديع.

أما وجوه التفاوت بين الأسلوب القرآني والأسلوب العربي فيتمثل عند الرافعي في عدة أمور.

أولاً: روعة بناء الأسلوب القرآني وإحكام نسجه مع أن مادته هي المادة التي تكون منها الكلام العربي.

ويوضح الرافعي المجالات التي تبرز فيها البراعة والميادين التي يظهر فيها التنافس والسبق في كلام العرب. ثم يرى أن هذه المقاييس الجمالية قد هدمها القرآن بنظمه البديع وأسلوبه المحكم، فلم تكن دهشتهم من ألفاظه التي جاء كلامهم مبنياً منها، وإنما كانت حيرتهم من ذلك التركيب العجيب، وهذا البناء الدقيق الذي جاء مخالفاً لما ألفوه ومغايراً لما اعتادوه -وأنه لما ورد عليهم أسلوب القرآن رأوا ألفاظهم بأعيانها متساوية فيما ألفوه من طرق الخطاب، وألوان المنطق- ليس في ذلك إعنات ولا معاياة، غير أنهم ورد عليهم من طرق نظمه، ووجوه تركيبه، ونسق حروفه في كلماتها، وكلماته في جملها، ونسق هذه الجمل في جملته -ما أذهلهم عن أنفسهم، من هيبة رائعة وروعة مخوفة، وخوف تقشعر منه الجلود، حتى أحسوا بضعف الفطرة القوية، وتخلف الملكة المستحكمة، ورأى بلغاؤهم أنه جنس من الكلام غير ما هم فيه، وأن هذا التركيب هو روح الفطرة اللغوية فيهم.

كما يبين الرافعي أنه لم يكن عجز العرب عن المعارضة إلا لما رأوه من هذا الإحكام، وتلك الدقة في هذه الهيئة التركيبية التي تكونت من ألفاظ العرب واستعملت في الأغراض التي كانت تستعمل فيها، لكن على نمط بديع وطراز فريد وبناء متين حيَّر ألبابهم فما وجدوا إلى معارضته سبيلاً، إذ لم يكن هناك مجال لمعارضة[1].

ثانياً: التزام الأسلوب القرآني الإحكام والقوة في كل المواقف ومع جميع المعاني والأغراض على خلاف أساليب البلغاء التي يتعاورها القوة والضعف وينتابها الوضوح والخفاء من معنى إلى معنى ومن موضع لآخر.

يقول الرافعي في ذلك: «ذلك هو وجه تركيبه -أو هو أسلوبه- فإنه مباين بنفسه لكل ما عُرف من أساليب البلغاء في ترتيب خطابهم وتنزيل كلامهم، على أنه يؤاتي بعضه بعضاً، وتناسب كلُّ آية منه كلَّ آية أخرى في النظم والطريقة على

(١) بلاغة القرآن في أدب الرافعي، ص ١٧٠-١٧١.

اختلاف المعاني وتباين الأغراض سواء في ذلك ما كان مبتدأ به من معانيه وأخباره وما كان متكرراً فيه، فكأنه قطعة واحدة، على خلاف ما أنت واجده في كلام كل بليغ من التفاوت باختلاف الوجوه التي يصرفه إليها، والعلو في موضع والنزول في موضع، ثم ما يكون من فترة الطبع ومسحة النفس في جهة بعث عليها الملل، أو جهة استؤنف لها النشاط، ثم ما لا بد منه من الإجادة في بعض الأغراض والتقصير في بعضها، مما يختلف البلغاء في علمه والإحاطة به، أو التأتي له والانطباع عليه، وهذا كله معروف متظاهر في الناس لا يمتري فيه أحد»[1].

ومعنى ذلك أن الإحكام والقوة في الأسلوب القرآن، نجدها في القرآن مكيِّه ومدنيه على السواء، فهو لا يختلف في تصويره اليوم الآخر، والحديث عن الكون وآيات الوحدانية، لا يختلف في هذه عنه في آيات الأحكام على تعددها، وهذا ما لا نجده عند فصحاء العرب شعراء وخطباء.

ثالثاً: إن أسلوب القرآن الكريم نسق واحد، ولا يمكن رده إلى نمط معين من أساليب البشر، لأنا لا نرى فيه شيئاً مما نراه في أساليب البشر التي تحكي طباع أصحابها، وتصور أمزجتهم واتجاهاتهم، فأسلوب القرآن نسق واحد وهذا ما يجعله يختلف عن أساليب البشر، حيث كانت أمزجتهم تنعكس على أساليبهم.

وما قرره الرافعي في أسلوب القرآن الكريم نجده قريباً مما حدثناك عنه عند الباقلاني، لكن الرافعي أفرغه بقالب جديد، وأنشأ بناءً محكماً قوياً، وأضفى عليه مما منحه الله من قوة أسلوبه، وأضاف إليه ما يتفق مع روح العصر.

ويقارن الرافعي بين أسلوب القرآن الكريم وبين أسلوب البشر من هذه الناحية، تحت عنوان الإعجاز النفسي، يقول: «وليس من شيء في أسلوب القرآن يغضّ من موضعه أو يذهب بطريقته، أو يُدخله في شبهٍ من كلام الناس، أو يرده إلى

---

(١) المرجع السابق، ص١٧٣.

طبع معرف من طباع البلغاء، وما من عالم أو بليغ إلا هو يعرف ذلك ويعدُّ خروج القرآن من أساليب الناس كافة دليلاً على إعجازه، وعلى أنه ليس من كلام إنسان... فقد ثبت لنا من درس أساليب البلغاء وترداد النظر في أسباب اختلافها، وتصفح وجوه هذا الاختلاف، وتعرف العلل التي أثرت في مباينة بعضها لبعض، من طبيعة البليغ وطبيعة عصره -أن تركيب الكلام يتبع تركيبَ المزاج الإنساني، وأن جوهر الاختلاف بين الأساليب الكتابة في الطريقة التي هي موضع التباين لا في الصنعة كالمحسنات اللفظية ونحوها- إنما هو صورة الفرق الطبيعي الذي به اختلفت الأمزجة النفسية بعضها عن بعضها على حسب ما يكون فيها أصلاً وتعديلاً؛ كالعصبي البحت، والعصبي الدموي، وغير ذلك مما هو مقرر في الفروع الطبية حتى كأن الأسلوب في إنشاء كل بليغ متمكن ليس إلا مزاجاً طبياً للكلام، وما الكلام إلا صورة فكرية من صاحبه. وقد أمعنا النظر في هذا الاستنتاج، وقلَّبنا عليه كل ما نقرؤه من أساليب العربية -وهي معدودة- ومَرَرنا على ذلك زمناً، حتى صار لنا أن نستوضح أكثر أوصاف الكاتب من أسلوب كتابته، برد ذلك إلى الأوصاف النفسية التي تكون من تأثير الأمزجة، والتي قلما تتخلف في الناس، وبها أشبه بعضهم بعضاً، وبها كان التاريخ يعيد نفسه».

ثم يقول: «ومن ذلك يخلص لنا أن القرآن الكريم، إنما ينفرد بأسلوبه؛ لأنه ليس وضعاً إنسانياً البتة، ولو كان من وضع إنسان لجاء على طريقة تشبه أسلوباً من أساليب العرب أو من جاء بعدهم إلى هذا العهد...»[1]

نظم القرآن الكريم:

ولعل ما كتبه الرافعي هنا، هو الذي جعل لكتابه إعجاز القرآن الكريم، شهرة وعلو منزلة بين كتب الإعجاز قديماً وحديثاً، فما كتبه عن الموسيقى القرآنية

---

(١) إعجاز القرآن، ص٢٠٢.

التي نشأت عن توالي الحروف وانسجامها يعدّ ميزة وسبقاً وتفرداً للرافعي في ميدان البلاغة.

يذكر الرافعي أن الحرف الواحد من القرآن معجز في موضعه، لأنه يمسك الكلمة التي هو فيها ليمسك بها الآية والآيات الكثيرة -وهذا هو السر في إعجاز جملته إعجازاً أبدياً- فهو أمر فوق الطبيعة الإنسانية، وفوق ما يتسبب إليه الإنسان إذ هو يشبه الخلق الحي تمام المشابهة - وما أنزله إلا الذي يعلم السر في السموات والأرض[1].

ويرى الرافعي أن أصوات الحروف في القرآن الكريم منسجم بعضها مع بعض بحيث يتكون فيها جرس صوتي خلاّب، أو كما يعبر عنه بلغة العصر «موسيقى صوتية جذابة» فقد نجد ثقلاً في ضم حرف لحرف أو اتباع حركة لحركة، ولكن هذا الثقل يتلاشى في نظم القرآن الكريم، ويمثل لذلك بقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنذَرَهُم بَطْشَتَنَا فَتَمَارَوْا بِالنُّذُرِ ﴿٣٦﴾﴾ [القمر:٣٦]، فمع أن هاتين الضمتين الثقيلتين على النون والذال في كلام الناس، إلا أنهما جاءتا في القرآن الكريم بعيدتين عن هذا الثقل، بل جاءتا بجرس أخّاذ.

ويتفنن الرافعي في بيان هذه الحركات، وقد تجيء الكلمة على حروف كثيرة مما يدعو إلى ثقلها في النطق وعلى السمع، لكنها في القرآن يذهب منها كل هذا، ويمثل لذلك بقوله تعالى: ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة:١٣٧]، وقوله: ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ﴾ [النور:٥٥] وما ذلك إلا لاختيار الحروف والحركات[2]

ويذكر أن الفواصل التي تنتهي بها آيات القرآن الكريم ما هي إلا صور تابعة للأبعاد التي تنتهي بها جمل الموسيقى، وهي متفقة مع آياتها في قرار الصوت اتفاقاً

---

(١) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص٢١١

(٢) إعجاز القرآن، ص٢٢٧.

عجيباً. يلائم نوع الصوت والوجه الذي يساق عليه بما ليس وراءه في العجب مذهب، وتراها أكثر ما تنتهي بالنون والميم، وهما الحرفان الطبيعيان في الموسيقى نفسها، أو بالمد، وهو كذلك طبيعي في القرآن، فإن لم تنته بواحدة من هذه، كأن انتهت بسكون حرف من الحروف الأخرى، كان ذلك متابعة لصوت الجملة وتقطيع كلماتها، ومناسبة للون المنطق بما هو أشبه وأليق بموضعه[1].

وينتقل الرافعي للحديث عن الركن الثاني من أركان النظم وهو: الكلمات في حروفها[2].

أما الكلمات فهي كلمات موحية معبرة فيها الانسجام بين الصوت والمعنى، وأما الجمل فهي جمل قدرت لها كلماتها تقديراً محكماً بحيث لا تجد كلمة زائدة أو معنى فيه شيء من النقص، ولذا فإن الرافعي ينكر الزوائد في كتاب الله تعالى كما يرى أن التكرار إنما جاء لحكم بيانية.

وقد تأتي الكلمة الغريبة في القرآن، لكننا إذا نظرنا لتأليف حروفها من جهة، وإلى غرابة المعنى الذي جاءت فيه من جهة أخرى، نجدها قد فصلت تفصيلاً بحيث لا يصلح غيرها مكانها، وذلك مثل كلمة ﴿ضِيزَىٰ ﴿٢٢﴾﴾ [النجم:٢٢].

وما كتبه الرافعي عن الموسيقى القرآنية التي نشأت عن توالي الحروف وانسجامها يعدّ من غير شك ميزة وسبقاً وتفرداً له في ميدان البلاغة القرآنية[3].

يرى الرافعي أنه ينتج من الكلمات في حروفها والجمل في كلماتها، أصوات ثلاثة هي: صوت النفس، وصوت العقل، وصوت الحس.

---

(١) إعجاز القرآن، ص٢١٧.

(٢) إعجاز القرآن، ص٢٢٠.

(٣) إعجاز القرآن الكريم، ص٩٨. وانظر: بلاغة القرآن، ص١٨٧.

أما صوت النفس فإنما ينشأ من الكلمات ومعانيها، فكل لفظة تتساوق وتنسجم مع معناها الذي أعدت له، وهذا ما يسمى في العصر الحديث بالإيحاء، وأما صوت العقل فإنما ينشأ من تركيب الكلمات في الجمل، ذلك لأن هذا التركيب أعني تركيب الكلمات في الجمل لا بد فيه من عمليات فكرية، فنحن بداهة بحاجة ماسة إلى الفكر والعقل لندرك الصلة بين الكلمات في الجمل، وهذان الصوتان عرفهما العرب من قبل.

أما صوت العقل فهو الصوت المعنوي الذي يكون من لطائف التركيب في جملة الكلام، ومن الوجوه البيانية التي يُداور بها المعنى، لا يخطى طريقَ النفس من أي الجهات انتحى إليها[1].

ويعني بذلك أن هذا الصوت ينشأ من تركيب الكلمات في الجمل، ذلك لأن هذا التركيب أعني تركيب الكلمات في الجمل لا بد فيها من عمليات فكرية، فنحن بداهة بحاجة ماسة إلى الفكر والعقل لندرك الصلة بين الكلمات في الجمل.

أما صوت الحس فهو الذي لم يعرفه العرب قبل القرآن، وهو تقدير الكلمات تقديراً محكماً لمعانيها، بحيث لا نجد كلمة فضفاضة تزيد على المعنى الذي جيئت من أجله، وأخرى لا تعبر عن المعنى تعبيراً تاماً، وهذا ما لا نجده في شعر أو نثر، فقد نجد البيت الواحد في القصيدة أو الجملة في الخطبة، ننعم النظر فيها، وإذ بنا يمكن أن نطرح بعضها ونستغني عنه، إذ هي جملة لم تفد معنى، ولكن هذا لا نجده في القرآن الكريم[2].

ويقول: وعلى مقدار ما يكون في الكلام البليغ من هذا الصوت، يكون فيه من روح البلاغة[3] ثم يقول: ولما كان الأصل في نظم القرآن أن تعتبر الحروف

---

(١) ص٢٢١.

(٢) إعجاز القرآن، ص٢٢٠.

(٣) ص٢٢١.

بأصواتها وحركاتها ومواقعها من الدلالة المعنوية، استحال أن يقع في تركيبه ما يسوغ الحكم في كلمة زائدة، أو حرف مضطرب أو ما يجري مجرى الحشو والاعتراض[1].

أما الألفاظ فقد صارت بطريقة استعمالها ووجه تركيبها كأنها فوق اللغة، فالعرب على فصاحتهم وبلاغتهم، فإن ألفاظهم -وإن اتفقت مع ألفاظ القرآن بحروفها ومعانيها- إلا أنها في القرآن الكريم ترتفع إلى أنواع أسمى من الدلالة اللغوية أو البيانية[2].

ويشير إلى نظم القرآن البديع مجيء الكلمة الغريبة ﴿تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ ﴿٢٢﴾﴾ [النجم:٢٢]، وغرابة اللفظة أشد الأشياء ملاءمة لغرابة هذه القسمة التي أنكرها القرآن الكريم.

ويعرض لقضية الزوائد في القرآن الكريم بإيجاز، ويخلص إلى القول بأن ما سمي زائداً من حيث الإعراب له من جمال الإيقاع وروعة النظم، والزيادة في المعنى ما لا يتم حُسْن الكلام ورونق اللفظ إلا به.

يقول: «وعلى هذا يجري كل ما ظُنّ أنه في القرآن مزيد، فإن اعتبار الزيادة وإقرارَها بمعناها، إنما هو نقص يجلّ القرآن عنه، وليس يقول بذلك إلا رجل يعتسف الكلام ويقضي فيه بغير علمه أو بعلم غيره، فما في القرآن حرف إلا ومعه رأي يسنح في البلاغة، من جهة نظمه أو دلالته أو وجه اختياره، بحيث يستحيل البتة أن يكون فيه موضع قلق أو حرف نافر أو جهة غير محكمة، أو شيء مما تنفذ في نقده الصنعة الإنسانية من أي أبواب الكلام إن وسعها منه باب»[3].

---

(١) ص٢٢٥.
(٢) ص٢٢٦.
(٣) ص٢٣١.

ويشير إلى ألفاظ في القرآن الكريم لم تأتِ إلا مجموعة في كتاب الله، ككلمة (اللبّ) فإنها لم ترد إلا مجموعة، وهذا يدل على أن نظم القرآن مادة فوق الصنعة ومن وراء الفكر، وكذلك لفظة (الكوب) وكلمة (أرجاء) حيث استعملت في القرآن مجموعة ولم تأت مفردة، قال تعالى: ﴿وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَا﴾ [الحاقة:١٧]، وعكس ذلك (الأرض) التي جاءت مفردة ولم تأت مجموعة.

وقد تجد لفظة ليس فيها خفة، وقد تجد حروفها نافرة متقلقلة، ككلمة (الآجرّ)، استعملها العرب في كلامهم، ولكن القرآن الكريم أخرج معناها بألطف عبارة وأرقها وأعذبها، وساقها في بيان مكشوف، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى فَأَوْقِدْ لِى يَٰهَٰمَٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجْعَل لِّى صَرْحًا﴾ [القصص:٣٨]، فانظر هل تجد في سر الفصاحة وفي روعة الإعجاز أبرع أو أبدع من هذا[١].

غرابة أوضاع القرآن التركيبية:

عنى الرافعي بالتراكيب، حيث رد البلاغة إليها وعدها مناط الحسن وموضع الإعجاز، كما مر معنا، فالحروف والألفاظ القرآنية امتازت عن ألفاظ وكلمات العرب وحروفهم بمجيئها في الموقع المناسب.

كما يرى أن دقة التركيب من أخص صفات اللغة العربية وأن فصاحة هذه اللغة ليست في ألفاظها ولكن في تركيب ألفاظها، كما أن الهزة والطرب ليست في النغمات ولكن في وجوه تأليفها، وهذا هو الفن كل الفن في الأسلوب، لأنه يرجع إلى الذوق الموسيقي في حروف هذه اللغة وأجراس حروفها[٢].

---

(١) إعجاز القرآن، ص٢٣٢.

(٢) بلاغة القرآن في أدب الرافعي، ص٢٣١.

لهذا يذكر الرافعي في كتابه «تحت راية القرآن»: إن عظم شأن اللغات بدقة تراكيبها، وإن أهم ما تمتاز به اللغة العربية روعة تراكيبها ووفرتها فيقول: «وليس عندنا في وجوه الخطأ اللغوي أكبر ولا أعظم من أن يظن امرؤ أن اللغة بالمفردات لا بالأوضاع والتراكيب، فإن اللغات المرتقية هي تلك التي تمتاز بوجوه تركيبها ونسق هذه الوجوه فيها، ولا يمكن البتة أن تكون لغة من اللغات ذات وَفْر وثروة من الألفاظ إلا أن تدعو إلى ذلك وجوه أوضاعها وتراكيبها»[1].

وإننا لا نكاد نجد في كتاب الرافعي أمثلة تطبيقية لما نقول، ونكتفي بهذا المثال الذي ذكره في كتاب المساكين.

حيث قال: «كل ما يراد به أن يسدَّ في الإنسانية مسدَّ الدين ويغني عنه فإنما هو في رأيي كطعام أهل الجحيم، لا يطعمون فيها كما يطعمون في «نزل» لشبع وسِمَن بل طعاماً كما جاء في القرآن الكريم ﴿لَّا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِن جُوعٍ ۝٧﴾ [الغاشية:٧]، أي لإحداث الجوع وكَلَبِه واستمراره»[2].

ويعلق الرافعي على الآية السابقة في الحاشية فيقول: «انظر إعجاز هذا التركيب وكيف بدأ حين أراد وصف طعام أهل الجحيم وما هي بدار طعام بل دار عذاب، فقال: ﴿لَّا يُسْمِنُ﴾ فينخدع الحس بالكلمة فيُظَنّ أن هذا الطعام إن لم يسمن فربما ذهب بالجوع، وإن لم يذهب به فربما أغنى منه ولو شيئاً فقال: ﴿وَلَا يُغْنِي مِن جُوعٍ﴾ فيصدم الحس هذه الصدمة، وينعكس عليه التأثير الذي توهمه قبل، ثم يشتد هذا التأثير ويبلغ مبلغه حين يتأمل الحس البليغ هذا التركيب الدقيق فلا يحرج له إلا أن طعام هؤلاء إذا كان لا يُحدث نتيجة البتة مما هو من خصائص الأطعمة لا في سمن ولا شبع ولا الغناء من جوع، فما هو إلا طعام منعكس لإيجاد الجوع

(١) بلاغة القرآن في أدب الرافعي، ص٢٣١ نقلاً عن كتاب «تحت راية القرآن».

(٢) كتاب المساكين، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٨٢، ص٢٥٣.

واستمراره، وتسميته على ذلك (طعاماً) مع أن لهذه الكلمة في النفس عكس ذلك العمل يكون أشد على النفس في العذاب وفي التهكم. فتأمل كيف يكون الإعجاز؟»[1].

القول بالصرفة:

ذكر الرافعي أن إعجاز القرآن يكمن في تحدي القرآن للعرب على الإتيان بمثله وعجزهم عن معارضته، فعجز العرب الأول عن الإتيان بمثل هذا القرآن بعد مبالغته في التحدي لهم، وقد أتوا حظاً وفيراً من البلاغة شاهد بيِّن على عجزهم ومن يجيء بعدهم إلى أن تقوم الساعة، إذ كان من عادتهم أن يتحدى بعضهم بعضاً في المساجلة والمقارضة بالقصيد والخطب، ثقة منهم بقوة الطبع، فتحداهم القرآن في آيات كثيرة أن يأتوا بمثله أو بعضه، وسلك إلى ذلك طريقاً كأنها قضية من قضايا النطق التاريخي[2].

ويقرر الرافعي فائدة هذا التحدي في كونه وثيقة تشهد بعجز البشرية جميعاً عن الإتيان بمثل هذا القرآن حتى تقوم الساعة بعد أن عجز العرب الأوائل عن الإتيان بمثله فيقول: «فإن حكمة هذا التحدي وذكره في القرآن إنما هي أن يشهد التاريخ في كل عصر بعجز العرب عنه وهم الخطباء اللدُّ والفصحاء اللسن، وهم كانوا في العهد الذي لم يكن للغتهم خير منه ولا خير منهم في الطبع والقوة، فكانوا مظنة المعارضة والقدرة عليها، حتى لا يجيء بعد ذلك فيما يجيء من الزمن مُولدٌ أو أعجمي أو كاذب أو منافق أو ذو غفلة، فيزعم أن العرب كانوا قادرين على مثله وأنه غير معجز، وأن عسى أن لا يعجز عنه إلا الضعيف»[3].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) بلاغة القرآن في أدب الرافعي، ص٧٧.

(٣) تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، ص٧١، ١٩٧٤، ص١٦٩، ج٢.

ويعرض الرافعي للقول بالصرفة، يعرفه، ويناقش القائلين به ويرده رداً محكماً.

والمقصود بالصرفة أن الله صرف العرب أن يأتوا بمثل القرآن ومعنى ذلك:

أن الله سلبهم القدرة التي تمكنهم من المجيء بكلام يشبه القرآن الكريم في نظمه وأسلوبه كما يُسلب الإنسان السليم القدرة على تحريك يده، وهذا روي عن النظّام المعتزلي شيخ الجاحظ[1].

وبعد أن يعرض الرافعي لقول النظام في الصرفة، يعقب عليه مبيناً رأيه في القول بالصرفة، فيقول: «وهذا ما ذهب بفضل بلاغته، وغطى على أثره، ونقض أمره عُروةً عروة، وجعله في أكثر آرائه بعيداً عما هو من غايته، مُدفعاً إلى ما ينزل عن حقه، حتى جاء رأيه الذي علمتَ في مذهب الصرفة دون قدره بل دون علمه، بل دون لسانه، وهو عندنا رأي لو قال به صبية المكاتب، وكانوا هم الذين افتتحونه وابتدعوه، لكان ذلك مذهباً من تخاليطهم في بعض ما يحاولونه إذا عمدوا إلى القول فيما لا يعرفون ليُوهموا أنهم قد عرفوا!

وإلا فإن من سُلب القدرة على شيء بانصراف وهمِهِ عنه، وهو بعدُ قادر عليه مُقرِن له، لا يكون تعجيزه بذلك في البرهان إلا كعجزه هو عن البرهان، إذ كان لم يعجزه عدم القدرة. ولكن أعجزه القدر وهو لا يغالب، والمرء ينسى ويذكر، وقد يتراجع طبعه فترة لا عجزاً، وقد يعتريه السأم ويتخوّنه الملال، فينصرف عن الشيء وهو له مطيقٌ وذلك ليس أحقّ بأن يسمى عجزاً عن أن يسمّى تهاوناً، ولا هو أدخل فيما يحمل عليه الضعف منه فيما يحمل عليه فضل الثقة.

وعلى الجملة فإن القول بالصرفة لا يختلف عن قول العرب فيه: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴿٢٤﴾﴾ [المدثر:٢٤] وهذا زعم ردّه الله على أهله وأكذبهم فيه، وجعل القول به

(١) إعجاز القرآن الكريم، فضل حسن عباس، ١٩٩١، ص٩٩.

ضرباً من العمى ﴿أَفَسِحْرٌ هَٰذَآ أَمْ أَنتُمْ لَا تُبْصِرُونَ ﴿١٥﴾﴾ [الطور:١٥]، فاعتبر ذلك بعضه ببعض فهو كالشيء الواحد»[1].

وتوضيحاً لكلام الرافعي نقول: إن القول بالصرفة يتفق مع الحكمة الإلهية بيان ذلك: أن الله قد تحداهم أن يأتوا بمثل القرآن، أو بسور منه، فهل يليق بالحكيم الخبير والحكم العدل، أن يقول لهم: لتجتمعوا، ولتتعاونوا، ولتبذلوا كل ما عندكم من جهد وطاقة، ولتستعينوا بمن تشاؤون، افعلوا كل ذلك من أجل الإتيان بسورة، ومع إرخاء العنان لهم يقول: سأمنعكم وأصرفكم عن هذا.

لنتصور مدرساً وضع أسئلة الامتحان لطلابه، ولكنه عند لحظة الامتحان جمع الأقلام من الطلاب، أو أطفأ الكهرباء، ولنتصور أحد الناس يتحدى حامل الأثقال، ولكنه حينما جاء ليحمل قيد يديه، ماذا يقول الناس عن هذا المدرس وهذا المتحدي، إن عملهما ليس فيه شيء من الحكمة ولا الجدية، بل هو عبث.

وإذا كان هذا لا يليق بالبشر، فكيف يتفق مع الحكمة الإلهية؟ كيف يتحدى الله الخلق إنساً وجناً بقوله: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء:٨٨] ثم بعد ذلك يصرفهم ويسلبهم القدرة، سبحان ربنا ذي الجلال والإكرام أحكم الحاكمين.

على أن الجديد في كلام الرافعي عن الصرفة، الموازنة بين هذا القول وقول العرب عن القرآن الكريم: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ﴾ وقد رد الله هذا الافتراء وأبطله، وكذلك القول بالصرفة قول باطل، يتنافى مع بدهيات العقل ومسلمات المنطق؛ لأنه يتنافى مع الحكمة الإلهية.

---

(١) إعجاز القرآن للرافعي، ص١٤٦.

الرافعي والإعجاز العلمي:

لقد عقد الرافعي في كتابه «إعجاز القرآن» بحثاً بعنوان «القرآن والعلوم» تحدث فيه عن أثر القرآن في العلوم المختلفة

يقول: «ولا تنسَ أن الآية نزلت على نبي أميّ في قوم لا يعرفون كثيراً ولا قليلاً من علم التشريح أو علم التكوين، ثم إنها كذلك ليس في صناعتها البيانية شيء مما تتحسَّن به البلاغة فيبين بنفسه ويجعل للكلام شأناً في تمييزه واستخراج معانيه كالاستعارة والكناية ونحوهما؛ ولكنها قائمة على دقائق التركيب العلمي والملاءمة كل الملاءمة بينها وبين دقائق التعبير، ففيها إعجاز في المعنى، ثم إعجاز في الصورة، مع أنها في غرضها وسياقها مظنّة أن لا يكون فيها من ذلك شيء، إذ هي عبارة علمية تُسرد سرداً على التقرير والحكاية وهذا مما يسمو بإعجازها سمواً على حِدَةٍ، فإنه يضع فوق البلاغة ما تكون البلاغة في العادة والطبيعة فوقه.

وكل ما هذه سبيله من الآيات العلمية في القرآن الكريم فأنت لا بد واجدٌ فيه من قوة المعاني أكثر مما في العقل العربي من قوة الفهم وقوة التعبير، لتكون قوة الدلالة فيه يوم تتهيأ للأمم وسائلها العلمية دليلاً من أقوى أدلة الإعجاز»[1].

ويقول: «وقد أشار القرآن إلى نشأة هذه العلوم وإلى تمحيصها وغايتها على ما وصفناه آنفاً، وذلك قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ [فصلت:٥٣].

---

(١) إعجاز القرآن، الرافعي، ص١٥٠. وهذا النص ذكر تحت عنوان «تفسير آية» أما الآية فهي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴿١٤﴾﴾ [المؤمنون:١٢-١٤].

ولو جمعتَ كل العلوم الإنسانية كلها ما خرجت في معانيها من قوله تعالى: ﴿فِي ٱلْآفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ﴾ هذه آفاق، وهذه آفاق أخرى، فإن لم يكن هذا التعبير من الإعجاز الظاهر بداهةً فليس يصح في الأفهام شيء.

ذلك وإن من أدلة إعجاز هذا الكتاب الكريم أن يخطئ الناس في بعض تفسيره على اختلاف العصور، لضعف وسائلهم العلمية، ولقصَرِ حبالهم أن تعلق بأطراف السموات أو تحيط بالأرض، ثم تصيب الطبيعة نفسُها في كشف معانيه، فكلما تقدم النظر، وجمعت العلوم، ونازعت إلى الكشف والاختراع، واستكملت آلات البحث، ظهرت حقائقه الطبيعية ناصعة حتى كأنه غاية لا يزال عقل الإنسان يقطع إليها، وحتى كأن تلك الآلات حينما تُوَجَّه لآيات السماء والأرض توجه لآيات القرآن أيضاً ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢١﴾﴾ [يوسف:٢١].

ذلك هو الأمر في العلوم الأولى أتم الله ينشئ النشأة الآخرة»[1].

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الرافعي قد هوجم من ناحيتين:

الأولى: أسلوبه في كتاباته.

الثانية: قلة الأمثلة التطبيقية في كتابه.

أما الأولى فقد عابَ عليه طه حسين عدم وضوح كلامه وصعوبة فهمه، ثم عاد مرة أخرى وأشاد بما كتبه الأستاذ مصطفى في كتاب الإعجاز[2]، وعابَ عليه آخرون أن أدبه متصنع، وأنه يتصيد الألفاظ الصعبة الجامدة، ويشقى في البحث عنها[3].

---

(١) إعجاز القرآن، ص١٤٣-١٤٤

(٢) حياة الرافعي، ص٦٨.

(٣) دراسة في أدب الرافعي، د. نعمات أحمد فؤاد، دار الفكر، ط ١٩٦٣، ص١٢٩.

ويذكر الأستاذ مصطفى صادق الرافعي بعض هذه الانتقادات التي وُجِّهت إليه في كتابه «تحت راية القرآن»، يقول: «نبهتني إحدى الصحف العربية التي تصدر في أمريكا عندما تناولت الكلام على «رسائل الأحزان»، بقولٍ جاء في بعض معانيه، أني لو تركت الجملة القرآنية، والحديث الشريف ونزعتُ إلى غيرهما لكان ذلك أجدى عليّ، وللأتُ الدهر، ثم لحطمتُ في أهل المذهب الجديد حطمةً لا يبعد في أغلب الظن أن تجعلني في الأدب مذهباً وحدي!

ولقد وقفت طويلاً عند قولها: «الجملة القرآنية» فظهر لي في نور هذه الكلمة ما لم أكن أراه من قبل، حتى لكأنها «المكرسكوب» وما يجهر به من الجراثيم مما يكون خفياً فيستعلن ودقيقاً فيستعظم، وما يكون كأنه لا شيء، ومع ذلك لا تُعرَفُ العلل الكبرى إلا به.

وإذا أنا تركت الجملة القرآنية وعربيتها وفصاحتها وسموّها، وقيامها في تربية الملكة، وإرهاف المنطق، وحَلَّ الذوقُ مقامَ نشأة خالصة في أفصح قبائل العرب، وردّها تاريخنا القديم إلينا حتى كأننا فيه، وصِلَتنا به حتى كأنه فينا، وحفظَها لنا منطق رسول الله ﷺ ومنطق الفصحاء من قومه حتى لكأن ألسنتهم، عند التلاوة هي تدور في أفواهنا، وسلائقهم هي تقيمنا على أوزانها، إذا أنا فعلت ذلك ورضيته، أفتراني، أتَّبعُ أسلوب الترجمة في الجملة الإنجيلية... وأسفُّ إلى هذه الرطانة الأعجمية المعربة، وأرتضخ تلك اللكنة المعوجة، وأعين بنفسي على لغتي وقوميتي، وأكتب كتابة تميتُ أجدادي في الإسلام ميتة جديدة، فتنقلب كلماتي على تاريخهم كالدود يخرج من الميت، ولا يأكل إلا الميت، وأنشئ على سنتي المريضة نشأة من الناس يكون أبغض الأشياء عندها هو الصحيح الذي كان يجب أن يكون أحب الأشياء إليها»[1]

---

(١) تحت راية القرآن، ص٢٦-٢٧.

إن أسلوب الرافعي رصين قوي جزل، وقارِئُه لا بد له من مراس ومعرفة لغوية؛ لذا وجدناه يصعب فهمه على كثير من الناشئة اليوم، ثم إن الرافعي لم يلق أدبه عناية من المثقفين، وهذا أمر مقصود؛ لأن كثيراً من المثقفين تتلمذ لمدارس وكتاب فتنوا بآداب الغرب.

أما قلة التطبيقات، فقد كنا نود أن يكثر الرافعي في كتابه من التطبيقات العملية، ولكن عذره في ذلك أنه كان عازماً على أن يكتب كتاباً آخر، وهو سر الإعجاز يفرده، يجعله خاصاً بالتطبيقات العملية، وقد كتب بعض فصول هذا الكتاب، ولكنه فاضت روحه إلى بارئها.

رحم الله الرافعي رحمة واسعة، وجزاه عن العربية وكتابها خير الجزاء.

٣- أستاذنا الدكتور محمد عبدالله دراز رحمه الله وكتابه «النبأ العظيم»

لقد فتح الرافعي رحمه الله باب البيان القرآني في العصر الحديث، ولكنه كان ذا عمق في الفكرة، وعلو في الأسلوب، وسمو في العبارة، وربما يحول هذا كله بين بعض الناس وبين ولوج هذا الباب، فكان لا بد ممن يسير على منهجه مع عمق في البحث، وسهولة في الأسلوب، ويسر في العبارة، وإلمام بالفكرة، فهيأ الله لكتابه ولتلك الأمة رجلاً جمع إلى تلك الخصال كلها روحانية الكلمة؛ ذلكم هو الأستاذ الدكتور محمد عبدالله دراز رحمه الله ، إنه الرجل الذي يصل معناه إلى قلبك، حين وصول لفظه إلى أذنك، ولقد كانت كتابته ومحاضراته خير شاهد على ذلك.

وإن مما يسعدني وأفخر به وأعتز، وأشرف، شاكراً الله على نعمه، أن تتلمذت لأساتذة فضلاء، جهابذة أفذاذ، منهم الأستاذ الدكتور محمد عبدالله دراز صاحب النبأ العظيم ومنهم الدكتور محمد يوسف موسى والشيخ محمد الأودن والشيخ محمود الغنيمي وخالي الشيخ يوسف عبدالرزاق المشهور بالمشهدي وغيرهم - رحمهم الله- وجزاهم عني كل خير.

وكتاب النبأ العظيم في الإعجاز هو من خير الكتب وأدقها وأعمقها، إن لم يكن خيرها وأدقها وأعمقها، ويأتي في الترتيب الزمني بعد كتاب الأستاذ الرافعي رحمه الله ، فقد بدأه الأستاذ رحمه الله منذ أن أنشئت الكليات الأزهرية عام (١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م).

يقول الدكتور عبدالعظيم المطعني: «وكتابه النبأ العظيم واحد مما دبجه قلمه القدير، وأفرزته قريحته الصافية، وهو موقوف على بيان وجوه جديدة من وجوه الإعجاز القرآني البياني اللغوي العقلي، وما ورد في هذا الكتاب عن إعجاز القرآن،

وإثبات أنه «كلام الله» ولو لم يكن في موضوع الإعجاز كتاب غيره، لا سابق عليه، ولا لاحق له، لكان كتابه كافياً في هذا المجال الحيوي، ولقامت به الحجة، لله قوية على منكري «سماوية القرآن، من قدامى ومحدثين، فقد أثبت رحمه الله أن هذا القرآن يستحيل عقلاً وعلماً وواقعاً أن يكون له مصدر غير الله عز وجل. هذا الفرع بدأ به الشيخ محمد عبدالله دراز رحمه الله فصول كتابه وكتب فيه ما يزيد على المئة صفحة مواجهاً بهذه «الحقيقة» القوى المدركة عند الإنسان أياً كان هذا الإنسان مسلماً أو غير مسلم، ممن له عقل وفهم، ولا شيء غير العقل والفهم»[1].

كتاب النبأ العظيم:

قسم الأستاذ كتابه إلى مبحثين:

الأول: في بيان مصدر القرآن الكريم.

الثاني: إعجاز القرآن الكريم.

تحدث في القسم الأول عن تسمية ما أنزل على محمد بالقرآن؛ لأنه يتلى باللسان ويدوَّن بالقلم، ولذا يجب حفظه في الصدور والسطور معاً.

ورد شبهة المستشرقين وأعداء الإسلام الذين يرون أن القرآن من تأليف محمد ﷺ، ويستعرض جانباً من سيرة الرسول ﷺ للرد على تلك الشبهة، ويعرض لقول المستشرقين: إن النبوءات الموجودة في القرآن الكريم كانت من جنس ما توحي به الفراسة والألمعية، ويناقش هذه الشبهة.

وبعد أن انتهى من المبحث الأول قال: وبعد فإننا في هذا المنهج الذي سلكناه من أول البحث إلى هذا الحد، لم نرد أن نعرض للقرآن في جوهره بل كان قصار ما

---

(١) محمد عبدالله دراز، دراسات وبحوث بأقلام تلامذته ومعاصريه، جمع وإعداد الشيخ أحمد مصطفى فضلية، دار القلم، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، ص١٧٤

صنعناه أننا درسنا الطريق التي جاء منها، فما وجدنا في اعترافات صاحبه، لا في حياته الخلقية، ولا في وسائله وصلاته العلمية، ولا في سائر الظروف العامة أو الخاصة التي ظهر منها القرآن، إلا شواهد ناطقة بأن هذا القرآن ليس له على ظهر الأرض أبٌ ننسبه إليه من دون الله.

وتلك كلها دراسات خارجية إنما يسلكها رجل وقف معنا على طرف صالح من هذه الحياة النبوية وملابساتها، وكان مع ذلك سليم الفطرة يتعرف الأشياء بمثالها، ويهتدي إليها بأقرب أماراتها، فمثل هذا سيرضى منا بهذا القدر ويهتدي به.

وأما الذين لا يعلمون عن تلك الحياة إلا قليلاً -وكثير ما هم- والذين يريدون أن يأخذوا حجة القرآن لنفسه من نفسه، فهؤلاء لا غنى لهم أن نتقدم بهم خطوة أخرى، نبين لهم فيها أن هذا الكتاب الكريم، يأبى بطبيعته أن يكون من صنع البشر، وينادي بلسان حاله أنه رسالة القضاء والقدر، حتى إنه لو وُجد ملقى في صحراء لأيقن الناظر فيه أن ليس من هذه الأرض منبعه ومنبته، وإنما كان من أفق السماء مطلعه ومهبطه.

وذلك أن قدرة الناس وإن تفاوتت فإلى حدود محدودة لا تتعداها، وقدرة الخالق على الممكنات لا حدَّ لها، فكل كائن يجاوز حدود القدرة العالمية واقع في حدود القدرة الإلهية البتة ولا ثالث.

مثال ذلك: أن الرجل قد يصرع الرجل، وقد يصرع الرجلين، وقد يصرع الآحاد والعشرات، ولكن هل من الناس من يقف في وجه العالم كله فيقهر الأمم أفراداً وجماعات؟ والله يأتي بالشمس من المشرق، فمن ذا الذي يأتي بها من المغرب؟ وأنت تستطيع أن تطفئ المصباح وأن توقده حين تشاء، ولكن هل يستطيع الناس جميعاً أن يطلعوا الشمس قبل وقتها، أو يؤخروها عن ساعتها، أو يطفئوا نورها أو يأتوا بمثلها، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً؟

إنهم لا يستطيعون أن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له، وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه، فأنى لهم أن يضاهئوا تلك الكائنات العلوية التي لا تنالها أيديهم ولا قذائفهم، والتي لا يملكون من أمرها سوى النظر إليها والإعجاب بها والاستفادة منها والخضوع لها.

فذلك العجز العام عن مضاهاة الخلق، وعن محاكاة الصنعة هو آية كونها ليست من صنع الناس، وذلك هو الطابع الإلهي والمظهر السماوي الذي تمتاز به صنعة الخالق عن صنعة المخلوق، وهذا هو المثل الذي نريد أن نطبقه على القرآن الكريم.

غير أن من الناس فريقاً غريقاً في حمأة العناد، يقولون: ﴿مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِۦ مِنْ ءَايَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ ﴿١٣٢﴾﴾ [الأعراف:١٣٢]، ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام١١١]، وآخرين لا يجدون طمأنينتهم إلا في اضطراب الشك، يقولون: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [الجاثية:٣٢]، ﴿وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَظَلُّوا۟ فِيهِ يَعْرُجُونَ ﴿١٤﴾ لَقَالُوٓا۟ إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَٰرُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ ﴿١٥﴾﴾ [الحجر:١٤-١٥]، ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَٰبًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٧﴾﴾ [الأنعام:٧].

فهؤلاء وأولئك؛ لا سبيل لنا عليهم، ولا ينفعهم نصحنا إن كان الله يريد أن يغويهم، إذ ليس من شأننا أن نُسمعَ الصم أو نَهدي العمي، ولا الذين يجعلون أصابعهم في آذانهم فإذا هم لا يسمعون، أو يضعون أكفهم على أعينهم، فإذا الشمس الطالعة ليست بطالعة ﴿وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾ [المائدة:٤١] وإنما سبيلنا أن ننصب الحجة لجاهلها من طلاب الحق، ونوضح الطريق لسابلها من رواد اليقين.

وبعد هذا يحدد الأستاذ دراز رحمه الله مراتب أربعاً ليتحدث عنها وهي:

١ - القرآن في قطعة قطعة منه.

٢ - القرآن في سورة سورة منه.

٣ - القرآن فيما بين السورة والسورة.

٤ - القرآن في جملته.

ولكننا لم ننعم إلا بالمرتبتين الأوليين: القرآن في قطعة قطعة، والقرآن في سورة سورة، وفاضت روحه إلى بارئها رحمه الله تعالى رحمة واسعة.

القرآن في قطعة قطعة:

خصائص أسلوب القرآن:

يبين الشيخ رحمه الله خصائص الأسلوب القرآني وهي:

١ - **القصد في اللفظ والوفاء بحق المعنى**: وهاتان نهايتان لا يستطيع أحد من الكُتّاب الجمع بينهما، فالذي يعمد إلى ادخار لفظه، والقصد فيه، وعدم الإنفاق منه إلا على حدّ الضرورة لا بد أن يحيف على المعنى ولا يوفيه حقه، والذي يعمد إلى الوفاء بحق المعنى وتحليله إلى عناصره وإبراز دقائقه، لا بد أن يطيل الكلام ويمد فيه.

لكن القرآن الكريم استطاع أن يجمع بين هاتين الخاصتين، فإنك إذا نظرت إليه «تجد بياناً قد قدّر على حاجة النفس أحسن تقدير، فلا تحس فيه بتخمة الإسراف، ولا بمخمصة التقتير، يؤدي لك من كل معنى صورة نقية وافية نقية لا يشوبها شيء مما هو غريب عنها، وافية لا يشذ عنها شيء من عناصرها الأصلية ولواحقها الكمالية كل ذلك في أوجز لفظ وأنقاه...»[1].

٢ - **خطاب العامة وخطاب الخاصة**: وهاتان كذلك غايتان متباعدتان عند الناس، فإن الكاتب إذا أراد مخاطبة العامة لا بد أن ينزل إلى مستواهم فيوضح ويبين، ولو خاطب بهذا الأسلوب الخاصة لعد كلامه معيباً، لأن الخاصة تكفيهم

---

(١) النبأ العظيم، ص١٠٦

اللمحة والإشارة، وهكذا تجد أن هناك أسلوباً للخاصة وآخر للعامة، ولا يمكن أن تخاطبهما بجملة واحدة، ولكنك واجد هذا في القرآن الكريم، فإن الجملة الواحدة تلقى إلى العلماء والجهلاء، والأذكياء والأغبياء.

٣- **إقناع العقل وإمتاع العاطفة**: النفس الإنسانية قوتان: قوة تفكير وقوة وجدان، وكل منهما تحتاج إلى ما لا تحتاجه الأخرى، والحكماء والعلماء لا يخاطبون إلا العقل والفكر، والأدباء والشعراء لا يخاطبون غالباً إلا الوجدان، فإنك لا تجد فيلسوفاً يخاطب عاطفتك، أو شاعراً يخاطب عقلك، فالحكماء هم الذين يقنعون العقل، والشعراء والأدباء هم الذين يمتعون العاطفة، ولا نجد من يجمع بينهما في الخطاب إلا ما نجده في كتاب الله تعالى.

٤- **البيان والإجمال**: وهذه كذلك عجيبة لا نجدها عند الكُتّاب، فمن أراد أن يجمل لا بد أن يذهب إلى الإبهام والإلباس، ومن أراد تحديد غرضه وتوضيحه لم تتسع تلك لتأويل، فهذان الطرفان لا يجتمعان إلا في كتاب الله، فإنك إذا قرأت القطعة من القرآن وجدت الإحكام والدقة والخلو من الغريب، ويخيل إليك أنك أحطت بها وبمعانيها، ولكنك لو رجعت إليها كرة أخرى لاستخرجت منها معنى آخر جديداً غير الذي فهمته من قبل، وهكذا تجد للكلمة الواحدة والجملة الواحدة وجوهاً عدة، كلها صحيحة.

«اقرأ قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَرۡزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيۡرِ حِسَابٖ ٢١٢﴾ [البقرة:٢١٢] وانظر هل ترى كلاماً أبين من هذا في عقول الناس، ثم انظر كم في هذه الكلمة من مرونة، فإنك لو قلت في معناها: إنه سبحانه يرزق من يشاء بغير محاسب يحاسبه، ولا سائل يسأله لماذا يبسط الرزق لهؤلاء ويقدره على هؤلاء؟ أصبت. ولو قلت: إنه يرزق بغير تقتير، ولا محاسبة لنفسه عند الإنفاق خوف النفاذ، أصبت، ولو قلت: إنه يرزق من يشاء من حيث لا ينتظر ولا يحتسب، أصبت، ولو قلت: إنه يرزقه بغير معاتبة ومناقشة له على عمله، أصبت، ولو قلت: يرزقه رزقاً كثيراً لا يدخل تحت

حصر وحساب، أصبت، فعلى الأول: يكون الكلام تقريراً لقاعدة الأرزاق في الدنيا، وأن نظامها لا يجري على حسب ما عند المرزوق من استحقاق بعلمه أو عمله، بل تجري وفقاً لمشيئته وحكمته سبحانه في الابتلاء، وفي ذلك ما فيه من التسلية لفقراء المؤمنين، ومن الهضم لنفوس المغرورين من المترفين. وعلى الثاني: يكون تنبيهاً على سعة خزائنه وبسطة يده جل شأنه، وعلى الثالث: يكون تلويحاً للمؤمنين بما سيفتح الله لهم من أبواب النصر والظفر حتى يبدل عسرهم غنىً من حيث لا يظنون، وعلى الرابع والخامس: يكون وعداً للصالحين، إما بدخولهم الجنة بغير حساب، وإما بمضاعفة أجورهم أضعافاً كثيرة لا يحصرها العدّ، ومن وقف على علم التأويل واطلع على معترك أفهام العلماء في آية آية رأى من ذلك العجب العاجب»[1].

ويطبق الدكتور دراز هذه الخصائص على قطعة من القرآن الكريم وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ ۗ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [البقرة:٩١]، ففي هذه القطعة تبرز بعض العناصر وهي:

أ- مقالة ينصح بها الناصح لليهود؛ إذ يدعوهم للإيمان.

ب- إجابتهم لهذا الناصح بمقالة تنطوي على مقصدين.

ج- الرد على هذا الجواب بركنيه من عدة وجوه.

ويبدأ الحديث عن المقصد الأول، ونلحظ فيه القصد باللفظ والوفاء بالمعنى، فقد قال الناصح لليهود: آمنوا بالقرآن كما آمنتم بالتوراة، ألستم قد آمنتم بالتوراة التي جاء بها موسى؛ لأنها أنزلها الله، فالقرآن الذي جاء به محمد ﷺ أنزله الله، فآمنوا به كما آمنتم بها.

---

(١) النبأ العظيم، ص١١٢، في التعليق.

ثم كان المقصد الثاني وهو رد اليهود، فقالوا: إن الذي دعانا للإيمان بالتوراة، ليس كونها أنزلها الله فحسب، بل إننا آمنا بها لأن الله أنزلها علينا، والقرآن لم ينزله الله علينا، فلكم قرآنكم، ولنا توراتنا، وهنا نلحظ كذلك القصد باللفظ والوفاء بالمعنى.

ويبين الله سبحانه بأنهم قد كفروا بما وراء التوراة، أي: بكتابي عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام ولم يكفروا بما قبلها، لذلك قال: ﴿بِمَاوَرَآءَهُۥ﴾.

ثم يأتي المقصد الثالث، وهو الرد والمناقشة، فبين لهم أولاً أنه ﴿هُوَ ٱلْحَقُّ﴾ فكتابهم حق ينبغي أن يبعثهم على الإيمان بما هو حق، والقرآن حق كذلك، وثانياً بقوله: ﴿مُصَدِّقًا﴾ أي: هذا الحق، وهو القرآن، جاء كذلك مصدقاً لما في التوراة، وثالثاً ﴿لِّمَا مَعَهُمْ﴾ فلو كان ما جاء به القرآن لا يعرفونه، أو قد خالف ما جاء في التوراة لكان لهم بعض العذر في عدم الإيمان به، ولكن هذا الحق جاء مصدقاً لما معهم.

ويذكر بعض اللفتات البيانية في الآيات، فقد قال: ﴿تَقْتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ﴾ بصيغة المضارع، وهذا يدل على استحضار الصورة، وقال: ﴿مِن قَبْلُ﴾ وفيه تطمين للنبي ﷺ أنه تعالى عاصمه من القتل.

ونجد في الآيات الإجمال والبيان فقد قال: ﴿مُصَدِّقًا﴾ ولم يذكر بماذا، هل هو في أصول الدين أو الفروع أو ماذا؟ ونجد الإقناع والإمتاع في قوله: ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ﴾.

الإيجاز والإطناب:

وينتقل للحديث عن الإيجاز والإطناب، ويذكر أن الكتاب الكريم إذا أطنب كذلك فإنما هو إيجاز، إذ المعنى هو الذي احتاج كثرة الألفاظ، فهو إيجاز، وهذا هو ما قرره الجاحظ والرماني من قبل.

رده القول بالزيادة:

ويرد القول بالزيادة، ويذكر أن كل كلمة لها معناها في القرآن، ويمثل لذلك بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى:١١]، يقول: «ولنضرب لك مثلاً قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾؛ أكثر أهل العلم قد ترادفت كلمتهم على زيادة الكاف، بل على وجوب زيادتها في هذه الجملة، فراراً من المحال العقلي الذي يفضي إليه بقاؤها على معناها الأصلي من التشبيه، إذ رأوا أنها حينئذ تكون نافية الشبيه عن مثل الله، فتكون تسليماً بثبوت المثل له سبحانه، أو على الأقل محتملة لثبوته وانتفائه؛ لأن السالبة -كما يقول علماء المنطق- تصدق بعدم الموضوع، أو لأن النفي -كما يقول علماء النحو- قد يوجَّه إلى المقيَّد وقيده جميعاً. تقول: ليس لفلان ولد يعاونه. إذا لم يكن له ولد قط، أو كان له ولد لا يعاونه. وتقول: ليس محمدٌ أخاً لعلي. إذا كان أخاً لغير عليّ، أو لم يكن أخاً لأحد.

وقليل منهم من ذهب إلى أنه لا بأس ببقائها على أصلها؛ إذ رأى أنها لا تؤدي إلى ذلك المحال لا نصاً ولا احتمالاً؛ لأن نفي مثَل المثل يتبعه في العقل نفي المثل أيضاً، وذلك أنه لو كان هناك مثلٌ لله لكان لهذا المثل مثلٌ قَطعاً وهو الإله الحق نفسه، فإن كل متماثلين يعدّ كلاهما مثلاً لصاحبه، وإذاً لا يتم انتفاء مثل المثل إلا بانتفاء المثل، وهو المطلوب.

وقصارى هذا التوجيه -لو تأملته- أنه مصحِّح لا مرجِّح، أي أنه ينفي الضرر عن هذا الحرف، ولكنه لا يثبت فائدته، ولا يبين مسيس الحاجة إليه. ألست ترى أن مؤدى الكلام معه كمؤداه بدونه سواء، وأنه إن كان قد ازداد به شيئاً فإنما ازداد شيئاً من التكلف والدوران، وضرباً من التعمية والتعقيد؟! وهل سبيله إلا سبيل الذي أراد أن يقول: هذا فلان. فقال: هذا ابن أخت خالة فلان؟! فمآله إذاً إلى القول بالزيادة التي يسترونها باسم التأكيد، ذلك الاسم الذي لا تعرف له مسمى هاهنا؛ فإن تأكيد المماثلة ليس مقصوداً البتة، وتأكيد النفي بحرف يدل على التشبيه هو من الإحالة بمكان.

ولو رجعت إلى نفسك قليلاً لرأيت هذا الحرف في موقعه محتفظاً بقوة دلالته، قائماً بقسط جليل من المعنى المقصود في جملته، وأنه لو سقط منها لسقطت معه دعامة المعنى، أو لتهدم ركن من أركانه، ونحن نبين لك هذا من طريقين أحدهما أدق مسلكاً من الآخر.

الطريق الأول: وهو أدنى الطريقين إلى فهم الجمهور، أنه لو قيل: ليس مثله شيء. لكان ذلك نفياً للمثل المكافئ، وهو المثل التام المماثلة فحسب؛ إذ إن هذا المعنى هو الذي ينساق إليه الفهم من لفظ المثل عند إطلاقه. وإذاً لدبّ إلى النفس دبيب الوساوس والأوهام أن لعل هنالك رتبة لا تضارع رتبة الألوهية، ولكنها تليها، وأن عسى أن تكون هذه المنزلة للملائكة والأنبياء، أو للكواكب وقوى الطبيعة، أو للجن والأوثان والكهان، فيكون لهم بالإله الحق شبهٌ ما في قدرته أو علمه، وشرك ما في خلقه أو أمره... فكان وضع هذا الحرف في الكلام إقصاء للعالم كله عن المماثلة وعما يشبه المماثلة، وما يدنو منها، كأنه قيل: ليس هناك شيء يشبه أن يكون مثلاً لله، فضلاً عن أن يكون مثلاً له على الحقيقة.

وهذا باب من التنبيه بالأدنى على الأعلى، على حدّ قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء:٢٣]، نهياً عن يسير الأذى صريحاً، وعما فوق اليسير بطريق الأحرى.

الطريق الثاني: وهو أدقهما مسلكاً؛ أن المقصود الأوليّ من هذه الجملة -وهو نفي الشبيه- وإن كان يكفي لأدائه أن يقال: ليس كالله شيء. أو: ليس مثلَه شيء. لكن هذا القدر ليس هو كل ما ترمي إليه الآية الكريمة، بل إنها كما تريد أن تعطيك هذا الحكم، تريد في الوقت نفسه أن تلفتك إلى وجه حجه وطريق برهانه العقلي.

ألا ترى أنك إذا أردت أن تنفي عن امرئٍ نقيصة في خلقه، فقلت: «فلان لا يكذب ولا يبخل» أخرجت كلامك عنه مخرج الدعوى المجردة عن دليلها. فإذا زدت فيه كلمة فقلت: «مثل فلان لا يكذب ولا يبخل. لم تكن بذلك مشيراً إلى

شخص آخر يماثله مبرَّأ من تلك النقائص، بل كان هذا تبرئة له هو ببرهان كلي، وهو أن من يكون على مثل صفاته وشيمه الكريمة لا يكون كذلك؛ لوجود التنافي بين طبيعة هذه الصفات وبين ذلك النقص الموهوم.

على هذا المنهج البليغ وضعت الآية الحكيمة قائلة: مثله تعالى لا يكون له مثل. تعني أن من كانت له تلك الصفات الحسنى وذلك المثل الأعلى لا يمكن أن يكن له شبيه، ولا يتسع الوجود لاثنين من جنسه، فلا جرم جيء فيها بلفظين كل واحد منهما يؤدي معنى المماثلة؛ ليقوم أحدهما ركناً في الدعوى، والآخر دعامة لها وبرهاناً.

فالتشبيه المدلول عليه بالكاف، لما تصوب إليه النفي، تأدى به أصل التوحيد المطلوب؛ ولفظ المثل المصرَّح به في مقام لفظ الجلالة أو ضميره، نبه على برهان ذلك المطلوب»[1].

ومع جودة هذا القول وروعته، إلا أننا وجدنا أحد الأفاضل من علماء الأزهر يردُّه، ولا يرتضيه، وإن كنا لسنا معه في كل ما قاله، ومع ذلك فللأمانة العلمية، وإنصافاً وإتماماً للفائدة، ننقل هذا القول، ليوازن القارئ بين الكلامين.

يقول الدكتور علي العماري: «وقد حاول بعض الكاتبين المحدَثين -يقصد الشيخ محمد دراز- أن يلقي ضوءاً على فهم الآية... وفي هذا الكلام مغالطة واضحة، ذلك أن المطلوب ليس هو انتفاء مثل المثل بانتفاء المثل، وإنما المطلوب هو أن نفي مثل المثل يستلزم نفي المثل.

وأما قوله: «لو كان هنا مثل لك لكان لهذا المثل مثل قطعاً، وهو الإله الحق نفسه». فلا يتجه؛ لأن الذي هنا أصل، ومثل لهذا الأصل، ولا معنى للرجوع بالقول: إن الأصل مثل لمثله.

---

(١) النبأ العظيم، ص١٢٧.

ولا يزال الإشكال قائماً، وهو أن نفي مثل الله يثبت هذا المثل ولا ينفي، وهو المحال العقلي الذي دعا أكثر أهل العلم إلى القول بوجوب زيادة الكاف هنا.

لكن هذا المؤلف عاد فوضع وجوب بقاء هذا الحرف على أصالته من طريقين:

الأولى: أنه لو قيل: ليس مثله شيء، لكان ذلك نفياً للمثل المكافئ، وهذا كلام يفترض أن من الكلمات اللغوية ما هو غير محدد المعنى، فنحن نعرف أن مثل الشيء هو المماثل له في كل شيء، فإذا كان مماثلاً له في بعض الصفات قيل: هو مثله في كذا، ولا يطلق الكلام إلا إذا أُريد المبالغة، فإذا نُفي المثل كان معناه نَفْي المماثل من جميع الوجوه، ولا يدخل فيه توهم أن هناك مماثلاً في صفات خاصة، أو في أشياء خاصة.

يبين ذلك أن القرآن الكريم حين تحدَّى العرب أن يأتوا بسورة من مثله، لم يدخل في وهم أحد أنه يجوز أن يجيئوا بسورة تقرب منه في البلاغة ولا تماثله مماثلة تامة، فلفظ (المثل) معروف المعنى عند العرب...

ثم كيف كان هذا الحرف دالاً على أنه ليس هناك شيء يشبه أن يكون مثلاً لله فضلاً عن أن يكون مثلاً له على الحقيقة؟! لم يبين لنا الكاتب وجه هذه الدلالة، فكل ما يدل عليه هذا الحرف على القول بأصالته أن الآية نفي لمثل مثل الله، تعالى، كأنه قيل: ليس مثل مثل الله شيء، أما إنه من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى، فغير ظاهر الدلالة.

الثاني: أنه ليس المقصود من الآية نفي المثل عن الله تعالى، بل لها مع ذلك دلالة أخرى، هي أن تلفت إلى وجه حجة هذا الحكم، وطريقة برهانه العقلي. وقولنا: ليس كالله شيء. وليس مثله شيء. لا يفي بهذا الغرض.

وهنا عاد إلى قول الزمخشري ليفصله، وهذا نص كلامه؛ لنتبين ما فيه من المغالطة؛ قال: «... ألا ترى أنك إذا أردت أن تنفي... والآخر دعامة لها وبرهاناً».

ووجه المغالطة في هذا الكلام أنه ذكر أولاً... أن (ليس مثله شيء)؛ لا يفيد الحكم ببرهانه العقلي، ثم حين لجأ إلى المثال، ذكر أن قولك: مثل فلان لا يكذب ولا

يبخل، تبرئة للشخص ببرهان كلي، ثم إن هذا هو المعروف من أساليب العرب. قال الشيخ عبدالقاهر: «ومما يرى تقديم اسم فيه كاللازم (مثل) و(غير) في نحو قوله:

مِثْلُكَ يَثْنِي الحُزنَ عَن صَوْبِهِ وَيَسْتَرِدُّ الدَّمْعَ عَنْ غَرْبِهِ

وقوله الناس: مثلك رعى الحق والحرمة. وكقول الذي قال له الحجاج: لأحملنك على الأدهم؛ يريد القيد. فقال على سبيل المغالطة: مثلُ الأمير يحمل على الأدهم والأشهب، وما أشبه ذلك مما لا يقصد فيه بـ «مثل» إلى إنسان سوى الذي أضيف إليه، لكنهم يعنون أن كل من كان مثله في الحال والصنعة، كان من مقتضى القياس، وموجَب العُرف والعادة أن يفعل ما ذكر، أو أن لا يفعل، ومن أجل أن المعنى كذلك، قال:

ولم أقُلْ مِثْلُكَ أعني به سواك، يا فرداً بلا مُشْبِهِ»

وهذا ليس موضع خلاف بين أحد من علماء العربية، فتقديم كلمة (مثل) في مثل هذه الأساليب يراد منه الكناية.

والمؤلف نفسه قد اعترف بذلك عند التمثيل، وإن أنكره حين نفى عن «ليس مثل الله شيء» أن يكون يؤدي معنى الكناية. وإذن فهذا المعنى الكنائي لا يوقف على أن تقول: ليس مثل الله مثل. فليبحث الباحثون عن تخريج آخر يتجه معه القول بأصالة الكاف.

ومما أنكرته على هذا الأستاذ الفاصل رحمه الله أنه في الوقت الذي يقول فيه: «أكثر أهل العلم في هذه الجملة»، يقول في الصفحة المقابلة: «... دع عنك هذا وذاك -يريد القول في بعض كلمات القرآن إنها مقحمة أو إنها زائدة- فإن الحكمة في القرآن بهذا الضرب من الزيادة أو شبهها إنما هو ضرب من الجهل- مستوراً أو مكشوفاً - بدقة الميزان الذي وُضع عليه أسلوب القرآن».

«وخذ... ولا علم لنا إلا بتعلمه»... وهي نصيحة عالية ولا شك، ولكن الذي لا نفهمه ولا نقرّه أن يصف هذا العالم الفاضل أكثر أهل العلم بأنهم جاهلون

بدقة الميزان الذي وُضع عليه أسلوب القرآن، وبأنهم «ظانون»، وبأنهم في قولهم بالزيادة بعدوا عن الأمانة والإنصاف»[1].

وبهذا نكون قد انتهينا من حروف الجر التي عدّوها زائدة، ولله تعالى الحمد والمنّة، ولنتحدث عن بقية الحروف إن شاء الله تعالى، ومن الله العون.

وقد نفى القول بالزيادة في غير هذا الكتاب. ففي كتابه المختار من كنوز السنّة (شرح أربعين حديثاً)، ينفي زيادة الفاء في قوله تعالى: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ۝٣﴾ [المدثر:٣].

يقول: «وفي دخول الفاء هاهنا سر من البلاغة جليل، لأن تقدم المفعول وإن دل على التخصيص، لكن الكلام بدون الفاء جملة واحدة، وأما معها فهما جملتان: الأولى: وربك عظم، والثانية: إن كنت معظماً شيئاً فربك عظم. وهذه الثانية أشد حثاً وتحريضاً من الأولى.

ويصح أن يكون الكلام مع الفاء جملة واحدة أيضاً، لكن مزيتها من جهة دلالة الفاء على أن هذا التكبير مأمور به على كل فرض وتقدير، كأنه قيل: مهما يكن من شيء فربك عظم، أي: سواء أعصوك أم أطاعوك، وسواء أهادنوك أم ناصبوك العداء فلا تعظم إلا إياه ﴿قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ۝٩١﴾ [الأنعام:٩١]»[2].

ولا أرى بأساً من أن يكون قوله تعالى: ﴿وَرَبَّكَ﴾، منصوب بفعل محذوف، أي: ووحد ربك، أو أطع ربك فكبره، ويكون في ذلك إرغام للمشركين الذين كانوا يعظمون أصنامهم.

---

(١) مجلة الأزهر، العدد الأول، السنة السابعة والأربعون، محرم سنة ١٣٩٥هـ، فبراير ١٩٧٥م، ص٨١-٨٤.

(٢) ص٤٣.

ويعين على هذا أن هذه الآيات هي أول ما نزل في وجوب الدعوى إلى الله، فهي أول آيات في مرحلة الرسالة، حيث نزلت بعد الآيات الأولى من سورة اقرأ والله أعلم وله الحمد والمنّة[1].

القرآن في سورة سورة منه:

يتحدث الدكتور دراز عن الوحدة الموضوعية في السورة، فيقول: إن أي كاتب لو أراد الكتابة في معنى لا بد أن تكون عنده القدرة الفائقة للربط بين جمله وفقراته، فما بالك فيمن يكتب في أكثر من معنى، فلا نجد كاتباً أو شاعراً ينتقل من معنى إلى معنى دون أن يشعر القارئ بالانتقال.

ويذكر أن هناك أسباباً كان من الممكن أن تجعل القرآن الكريم مفكك الأوصال وهي:

١- الزمن الطويل بين نزول الآيات.

٢- الطريقة التي اتُّبعت في ترتيب الآيات.

٣- الاختلاف الذاتي بين دواعي الآيات، لأنها تنزل حسب الوقائع والأحداث، ولكن مما يدل على إعجاز القرآن وعلى أن مصدره ليس محمداً ﷺ أنه جاء مترابطاً في آياته وسوره على الرغم من تلك الأسباب، ونحن إذا قرأنا السورة الطويلة المنجمة في نزولها، لا نحس بشيء من تناكر الأوضاع، بل ترى بين الأجناس المختلفة تمام الألفة، ويذكر أننا ينبغي أن ندرس السورة كلها حتى نستطيع البحث عن الصلات بين كل مجموعة من الآيات أو بين آية وأخرى.

---

(١) لطائف المنان وروائع البيان في نفي الزيادة والحذف في القرآن، أ.د. فضل حسن عباس، دار النفائس، ط١، ١٤٣٠هـ/ ٢٠١٠م، ص١٨٩.

طريقة القرآن في الجمع بين الآيات:

يذكر الكاتب أن القرآن:

١- يعمد إلى الأضداد يجاور بينها فيخرج محاسن تلك ومساوئ الأخرى ومن ذلك حديثه عن فريق المؤمنين وفريق الكافرين.

٢- يعمد إلى الأمور المختلفة غير المتضادة فيجعلها تتعاون في أحكامها بالاستشهاد والاستنباط وغير ذلك.

٣- إن لم يكن بين المعنيين نسب ولا صهر، نراه ينتقل إلى الحديث من أحدهما إلى الآخر بحسن التخلص.

ويطبق الوحدة الموضوعية واتساق الآيات بعضها مع بعض على سورة البقرة وهي أطول سورة في كتاب الله، وقد استغرقت العهد المدني كله، فكان نزولها في عشر سنين، فقد ذُكِر فيها آيات تحويل القبلة وكان في السنة الثانية للهجرة كما نعلم، كما ذُكِرت فيها آيات الربا وهي من آخر الآيات نزولاً، كما ذُكِر فيها قوله سبحانه: ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٨١﴾...﴾ [البقرة:٢٨١] وقد نزلت قبل انتقال النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى بثمان ليال.

ومع هذه المدة الزمنية الطويل وهي عشر سنين، فإن الذي يقرأ هذه السورة الكريمة لا يجد فيها موضعاً لثغرة من الثغرات، والذي لا يعرف المدة التي نزلت فيها السورة الكريمة لا يرتاب في أنها نزلت دفعة واحدة، وفي وقت واحد وذلك لما بين آياتها من صلات وثيقة وروابط محكمة واتساق بديع.

وللدكتور دراز لفتات قيمة في غير هذا الكتاب، يقول عند قوله تعالى: ﴿وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ...﴾ [الملك:٦] إلى قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِٱلْغَيْبِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ ﴿١٢﴾﴾ [الملك:١٢] يقول الله تعالى: إن عدالته الإلهية قد هيأت للكفار لونين من العذاب: عذاباً جسمانياً، وعذاباً نفسياً. ترى في صدر هذه الآيات

تصويراً مروعاً لدار العذاب الجسماني، يصف شهيقها وغليانها واضطرابها. وقد جاء ذكر «الشهيق» هنا وفي سورة الفرقان «الزفير» وجاء في سورة الأنبياء «ذكر زفير أهلها»، وفي سورة هود «زفيرهم وشهيقهم معاً» ومن تأمل مواقع هذه الأوصاف المختلفة تبين له وجه اختلافها، فالشهيق حركة النفس أخذاً واجتذاباً، والزفير: حركة النفس طرداً ودفعاً، والذي يحسه المقبل على النار عن بُعد إنما هو زفيرها وقذفها بالحرارة واللهب، وهذا هو الذي ورد في سورة الفرقان: ﴿إِذَا رَأَتْهُم مِّن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ سَمِعُوا۟ لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا ﴿١٢﴾﴾ [الملك:١٢] فإذا اقترب منها ودخل بابها كان أعظم إحساسه بحركة اجتذابها وابتلاعها كما في هذه السورة ﴿إِذَآ أُلْقُوا۟ فِيهَا سَمِعُوا۟ لَهَا شَهِيقًا وَهِىَ تَفُورُ ﴿٧﴾﴾ [الملك:٧] فإذا استقر به المقام فيها كان تصوير حاله في تعذيبه أهم من تصوير النار نفسها، وهناك يجتمع له كلا الأمرين غير أن الزفير أسبق وأوضح تعبيراً عن الألم ولذلك أُفرد في سورة الأنبياء ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ﴾ [الأنبياء:١٠٠] وقُدِّم في سورة هود ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿١٠٦﴾﴾.

ونرجع إلى الوصف الذي تناولته الآية هنا، وهي وصف النار حين تحمى عليهم في تدرج، حين يلقَى فيها أهلها؛ لتبين مراتبه التصاعدية في التعذيب والإيلام فقد يسأل السائل عن حال النار ودخول أهلها فيها: أيدخلون وهي بعد فاترة في مبدأ إيقادها ثم تحمى عليهم بعد ذلك شيئا فشيئاً؟

وبيَّن الله تعالى أنهم يدخلونها وهي ﴿تَفُورُ﴾ [الملك:٧] أي: اكتمل حرها وازداد حتى فاض فهي تغلي على القدور. ثم تترقى الآية التالية في وصف ما في النار من طاقة حرارية فتقول: إن ما كمن من هذه الطاقة أقوى مما يبرز منها في غليانها وفورانها، وأنه لا يزال يحتبس منها مقادير هائلة تؤذن بانفجارها، ولذلك ﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ﴾ [الملك:٨] تكاد تتمزق وتنقطع، ولما كان هذا التمزق والانفجار قد ينفس من حرها ويهون من أمرها، تبعته الآية بما يدل على أنه ليس تبدد وفناء وزوال، بل هو

انطلاق منتشر موجه إلى فرية يراد الانتقام منها، وأن إرادة هذا الانتقام ليست صادرة من رب النار وحده بل حتى هذه النار نفسها لم تعد أداة مجددة بل أصبحت ذات حركة انبعاثية افتراسية كأنها قد ملئت هي أيضاً غضباً على أعداء الله حتى لتكاد تنفجر منهم من الغيظ[1].

رحم الله أستاذنا الفاضل رحمة واسعة، وجزاه عما قدم للمسلمين في كشف إعجاز الكتاب الكريم خير الجزاء، وما أعظم الفائدة التي كنا نجنيها لو أن الخطة التي وضعها الشيخ لكتابه قد كلمت، فحدثنا عن الفصلين الباقيين في المعجزة اللغوية وهي القرآن فيما بين السورة والسورة، والقرآن في جملته، وعن الوجهين الآخرين للإعجاز: العلمي والتشريعي، ولكنها مشيئة الله «وإنا لله وإنا إليه راجعون».

إن كتاب الشيخ في الإعجاز هو بحق فتح جديد، فلقد هضم الشيخ ما كُتِبَ قبله وأفاد منه، وقد منحه الله قوة في التقرير وإصابة في الفكر مع سعة علم وصدق عاطفة.

ونعترف هنا بأن ما كتبه الشيخ رحمه الله يصعب تلخيصه، ولكننا اجتزأنا منه ما أمكننا، والذي يود أن ينعم بكلام الشيخ فحري به أن يقرأ كتابه مرة بعد مرة، ونحن على يقين أنه سيجد في كل مرة فيه جديداً.

ويرى الدكتور عبدالعظيم المطعني أن الدكتور دراز امتلك أدوات البحث، وهذا يظهر في تحديده للموضوع الذي يطرحه ليحرر محل النقاش، شأنه شأن العلماء القدامى، ويستبعد ما لا يدخل تحت التساؤل. ومن المزايا لهذا الكتاب أن صاحبه وفق بين الدقة العلمية وإشراق الأسلوب، وهذه معادلة صعبة، أن يوفق الكاتب بين هذين الأمرين دقة علمية بالغة وأسلوب يملك عليك فكرك ويأسرك

---

(١) حصاد قلم، بحوث الدكتور محمد عبدالله دراز، جمع وإعداد أحمد مصطفى فضلية، دار القلم، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م، ص١٧٠.

بإشراقه وحيويته... ومما عزز ذلك -والله أعلم- تشبعه بأسلوب القرآن الكريم ومنهجه، فلا تكاد تجد فقرة من فقرات الكتاب، لا يظهر فيها انعكاس الأسلوب القرآني على أسلوب الرجل، واستخدام الجملة القرآنية استخدماً أخّاذاً في مطابقته للفكرة، ومناسبته وامتلاكه لشعور القارئ[1].

(١) محمد عبدالله دراز، دراسات وبحوث، ص١٨٦-١٨٨.

٤- سيد قطب وإعجاز القرآن

الشهيد سيد قطب أديب مطبوع معطاء، وكاتب فذ مرهف، ثري العواطف، غني المشاعر، ألمعي الذهن، متقد القريحة، وهو قبل ذلك، كله وبعده يمتاز بسمو الروح، وعمق الإدراك، وقوة الإيمان، تفاعل مع القرآن الكريم، وتفاعل القرآن في نفسه وكان هذا التفاعل خالياً من الشوائب، بعيداً عن الشبهات؛ ذلكم أن تفاعل الرجل رحمه الله مع القرآن كان نتيجة رحلة طويلة قضاها مع أفكار أرضية متضاربة متباينة، وثقافات متعددة كان أسيرها، استهوت فؤاده، وملكت عليه لبه، ولكنه بعد أن خبرها جميعاً وجدها نخالات وعفارات، فكان لا بد من أن يرجع إلى القرآن وثيقة السماء الوحيدة الخالدة، رجوعاً فيه سلامة العقيدة وصفاء الفكر وحاجات النفس.

ولقد سعدت المكتبة الإسلامية بهذا النتاج الثري المبارك، فمن التصوير الفني في القرآن الكريم، إلى مشاهد القيامة، إلى غير ذلك من كتب ومقالات، ولقد بلغ هذا الإنتاج قمته بما تفتق عنه فكره وقلمه ونفسه رحمه الله، وهو كتاب الظلال.

إعجاز القرآن عند سيد قطب:

إن سيد قطب رحمه الله لم يكتب كتاباً خاصاً في الإعجاز، ولكن ما كتبه عن القرآن الكريم وهو كثير نتذوق فيه حلاوة الإعجاز، ويسري فيه روحه، ونجد فيه لبه وحقيقته، ومن نافلة القول أن يكون الإعجاز البياني الوجه الأول والأتم عند سيد قطب رحمه الله، ولكنه مع ذلك لم يفته أن ينبه إلى وجوه كثيرة من وجوه إعجاز القرآن، يقول: «إن إعجاز القرآن أبعدُ مدى من إعجاز نظمه ومعانيه، وعجز الإنس والجن عن الإتيان بمثله، هو عجز كذلك عن إبداع منهج كمنهجه يحيط بما يحيط به»[1]

---

(١) الظلال، ١٥/ ٦٧.

الإعجاز البياني: الكلمة القرآنية:

المتتبع لما كتبه سيد قطب رحمه الله يجده يولي الكلمة القرآنية كثيراً من العناية، وهو ينبه على سرها، ويبين جمالها في موضعها، ودقتها في سياقها، وأحقية مكانها بها، فقد اختيرت اختياراً دقيقاً؛ لأن غيرها لا يؤدي ما تؤديه، وهذا ما نبه عليه وأشار إليه العلماء السابقون كما عرفنا، وإليكم بعض النماذج مما ذكره رحمه الله.

يقول وهو يقارن بين هاتين الآيتين قوله: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ۝٥﴾ [الحج:٥]، وقوله: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝٣٩﴾ [فصلت:٣٩].

لقد جاءت كلمة (خاشعة) في الآية الثانية؛ لأنها تتفق مع السياق، فالسياق هنا سياق عبادة؛ لأن الآية التي قبلها تحدثت عن سجود الليل والنهار والشمس والقمر، فكان من الحكمة البيانية أن يذكر هنا الخشوع، لأنه متصل بالعبادة، أما الآية الأولى فلقد جاءت كلمة (هامدة) في سياق الحديث عن نهاية الدنيا وزلزلة الساعة، وإثبات البعث، فكان المتلائم مع السياق أن تذكر كلمة هامدة.

ويحدثنا عن سر التعبير في كلمة (سجى) من قول الله تعالى: ﴿وَٱلضُّحَىٰ ۝١ وَٱلَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ ۝٢﴾ [الضحى:١-٢] دون أظلم ودون يغشى؛ ذلك لأن هذا يتناسب مع السياق الذي جاءت له الآيات، من انقطاع الوحي مدة وفتوره، فما هي إلا حالة تشبه (سجى الليل) دون أن يعم ظلامه.

وأشار إلى دقة التعبير عند قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ﴾ [يوسف:٧٦] فقال: والكيد يطلق على التدبير في الخفاء للخير أو للشر سواء، وإن كان الشر قد غلب عليه، وظاهر الأمر هنا أنه شر يحل بأخيه، وهو شر يحل بإخوته لإحراجهم

أمام أبيه، وهو سوء -ولو مؤقتاً- لأبيه، فلهذا اختار تسميته كيداً على إجمال اللفظ، وبالإلماع إلى ظاهره، وهو من دقائق التعبير[1].

وقال عند قوله: ﴿يَنشُرْ لَكُمْ رَبُّكُم مِّن رَّحْمَتِهِۦ﴾ [الكهف:١٦]: ويحسون هذه الرحمة ظليلة فسيحة ممتدة، ﴿يَنشُرْ لَكُمْ رَبُّكُم مِّن رَّحْمَتِهِۦ﴾ ولفظة (ينشر) تلقي ظلال السعة والبحبوحة والانفساح، فإذا الكهف فضاء فسيح رحيب[2].

ويبين سر اختيار كلمة (تظلم) في قوله تعالى: ﴿كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ ءَاتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْـًٔا﴾ [الكهف:٣٣] قال: ويختار التعبير كلمة (تظلم) في معنى تنقص وتمنع، لتقابل بين الجنتين وصاحبهما الذي ظلم نفسه فبطر ولم يشكر، وازدهى وتكبر[3].

ويبين سر التعبير عند قوله سبحانه: ﴿قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَن نَّأْخُذَ إِلَّا مَن وَجَدْنَا مَتَـٰعَنَا عِندَهُۥٓ﴾ [يوسف:٧٩] فما السر في استعمال هذه الكلمة ﴿عِندَهُۥٓ﴾ ولم يقل: معاذ الله أن نأخذ بريئاً مكان سارق، لأنه يعلم أن أخاه ليس بسارق.

وهذا قليل من كثير عند سيد رحمه الله.

مميزات الأسلوب القرآني وخصائصه:

وكما حدثنا رحمه الله عن سر الكلمة، فهو يحدثنا عن مزايا أسلوب القرآن وخصائصه، وهو ما يجعل القرآن الكريم في أعلى طبقات البلاغة:

---

(١) الظلال، ١٣/ ٣٤.

(٢) الظلال، ١٥/ ٨٣.

(٣) الظلال، ١٥/ ٩٤.

١ - **تأثيره على النفوس**: يقول سيد قطب: «إن الأداء القرآني يمتاز ويتميز من الأداء البشري» أن له سلطاناً عجيباً على القلوب، ليس للأداء البشري، حتى ليبلغ أحياناً أن يؤثر بتلاوته المجردة على الذين لا يعرفون من العربية حرفاً[١].

٢ - **استثماره الألفاظ القليلة في التعبير عن القضايا الكبرى**: يقول سيد قطب: «إن الأداء القرآني يمتاز بالتعبير عن قضايا ومدلولات ضخمة في حيز يستحيل على البشر أن يعبروا فيه عن مثل هذه الأغراض، وذلك بأوسع مدلول، وأدق تعبير، وأجمله وأحياه أيضاً مع التناسق العجيب بين المدلول والعبارة والإيقاع والظلال والجو، ومع جمال التعبير دقة الدلالة في آنٍ واحد، بحيث لا يغني لفظ عن لفظ في موضعه، بحيث لا يجور الجمال على الدقة ولا الدقة على الجمال، ويبلغ من ذلك مستوى لا يدرك إعجازه أحد كما يدرك ذلك من يزاولون فن التعبير فعلاً، لأن هؤلاء هم الذين يدركون حدود الطاقة البشرية في هذا المجال، ومن ثم يتبينون بوضوح أن هذا المستوى فوق الطاقة البشرية قطعاً»[٢].

٣- **احتمال النص لمعاني كثيرة كلها صحيح مقبول**: يقول سيد قطب: «النص الواحد يحوي مدلولات متنوعة متناسقة في النص، وكل مدلول منها يستوفي حظة من البيان والوضوح دون اضطراب في الأداء، واختلاط بين المدلولات، وكل قضية وكل حقيقة تنال الخير الذي يناسبها، بحيث يستشهد بالنص الواحد في مجالات شتى»[٣].

٤ - **استحضار المشاهد وتجسيم الأحداث وتصويرها تصويراً ينفذ إلى أعماق النفس**: يقول: «وللأداء القرآني طابع بارز كذلك في القدرة على استحضار المشاهد، والتعبير المواجه، كما لو كان المشهد حاضراً، بطريقة ليست معهودة على الإطلاق في

---

(١) الظلال، ٣/ ١٧٨٦

(٢) الظلال، ٣/ ١٧٨٧.

(٣) الظلال، ٣/ ١٧٨٧

كلام البشر، ولا يملك الأداء البشريُّ تقليدها، لأنه يبدو في هذه الحالة مضطرباً غير مستقيم مع أسلوب الكتابة[1].

ويكاد هذا يتفق مع ما ذكره الدكتور محمد عبدالله دراز من قبل، مع اختلاف في الأسلوب والتعبير.

نظرية التصوير الفني:

وإذا كان ما تقدم من الإعجاز البياني يشارك فيه سيد غيرَه من العلماء -رحمهم الله جميعاً- فإن مما امتاز به الرجل حديثه عن التصوير الفني في القرآن الكريم، وهو جانب من الإعجاز البياني -كما يراه كثير من الناس-[2].

إن الأساس الذي يقوم عليه التصوير الفني كون التصوير هو الأداة المفضلة للتعبير، والقاعدة الأساسية في الكتاب العزيز، عدا آيات الأحكام بالطبع، وهذا التصوير ليس للمعاني المجردة وحدها، بل هو للحالات النفسية والحوادث التاريخية والقصص والأمثال كذلك، وهذا التصوير يقوم على التجسيم المحسوس والتخيل، وهو إذ يأتي بأمثلة لذلك، يشعر القارئ وكأنه أمام مناظر بديعة، تصور حالات من مشاهد الكون، بل والحق يقال: إن ما تحدثه الآيات في النفس أعظم وأكثر روعة وأشد أثراً من ذلك.

خصائص التصوير الفني:

ويتحدث عن خصائص التصوير الفني في القرآن وهي:

أولاً: التخييل الحسي وهو أن القرآن يعبر بالصورة المحسة المتخيلة من الأغراض والموضوعات التي يبحثها، بحيث ترتسم صورة فنية متخيلة في خيال القارئ، وهذا التخيل ألوان كثيرة منها:

---

(١) الظلال، ٣/ ١٧٨٧.

(٢) سنعرض لهذه القضية بالتفصيل في كتابنا إعجاز القرآن المجيد إن شاء الله.

التخييل بالتشخيص: بأن تخلع الحياة على المواد الجامدة والظواهر الطبيعية ومن ذلك:

﴿وَٱلصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ ﴿١٨﴾﴾ [التكوير:١٨] يخيل إليك هذه الحياة الوديعة الهادئة التي تنفرج عنها ثناياه، وهو يتنفس، فتتنفس معه الحياة، ويدب النشاط في الأحياء، على وجه الأرض والسماء.

وهذا هو الليل يسرع في طلب النهار، فلا يستطيع له دركاً ﴿يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا﴾ [الرعد:٣] ويدور الخيال مع هذه الدورة الدائبة والتي لا نهاية لها ولا ابتداء، أو هذا هو الليل يسري ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَسْرِ ﴿٤﴾﴾ فتحس سريانه في هذا الكون العريض وتأنس بهذا الساري على هينة واتئاد[1]

ومن ألوان التخييل تلك الصور المتحركة التي يعبر بها عن حالة من الحالات أو معنى من المعاني، فالخيال في قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾﴾ [الكهف:١٠٩] يظل يتصور تلك الحركة الدائبة، حركة الامتداد بماء البحر لكتابة كلمات الله في غير ما توقف ولا انتهاء، إلى أن ينتهي البحر بالنفاد.

ومن ألوان التخييل ما يتمثل في الحركة المتخيلة التي تلقيها في النفس بعض التعبيرات مثل ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا ﴿٢٣﴾﴾ [الفرقان:٢٣] فهي تخيل للحس حركة النثر وصورة البهاء، دون الحركة التي تسبقها حركة القدوم.

ثانياً: ومن خصائص التصوير التجسيم: ويعني به تجسيم المعنويات على وجه التصيير والتحويل، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ﴾ [الأنعام:٣١] وفي هذا تجسيم للذنوب كأنها أحمال تحمل على الظهور، وقوله تعالى:

---

(١) التصوير الفني، ص٦٢.

﴿ وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْآزِفَةِ إِذِ ٱلْقُلُوبُ لَدَى ٱلْحَنَاجِرِ كَٰظِمِينَ ۚ مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴿١٨﴾ ﴾ [غافر:١٨]، فالقلوب كأنما تفارق مواضعها وتبلغ الحناجر حقاً من شدة الضيق.

ثالثاً: التناسق الفني: ويتحدث بعد ذلك عن التناسق الفني في الآيات، من إيقاع بين أجزائها، وتلاؤم بين ألفاظها ومعانيها، ومواقع كمواقع النجوم لكلماتها، ومن ذلك قوله: ﴿ ۞ إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾ [الأنفال:٢٢] فإن الدواب تطلق عادة على الحيوان -وإن كانت تشمل الإنسان فيما تشمل لأنه يدب على الأرض- ولكن شمولها هذا للإنسان، ليس هو الذي يتبادر إلى الذهن، لأن للعادة حكمها في الاستعمال، فاختيار كلمة «الدواب» هنا، ثم تجسيم الحالة التي تمنعهم من الانتفاع بالهدى بوصفهم «الصم البكم» كلاهما يكمل صور الغفلة والحيوانية، التي يريد أن يرسمها لهؤلاء الذين لا يؤمنون لأنهم ﴿ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾.

ومن هذا ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ ٱلْأَنْعَٰمُ وَٱلنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ ﴿١٢﴾ ﴾ [محمد:١٢]، فقد رسم لهم بهذا التشبيه صورة دقيقة، إنهم يأكلون ويتمتعون غافلين عن الجزاء الذي ينتظرهم، كما تأكل الأنعام وتمرح، غافلة عن شفرة القصاب، أو غافلة عما سوى الطعام والشراب[1].

ومن التناسق كذلك استقلال اللفظة الواحدة برسم الصورة كقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ مِنكُمْ لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ ﴾ [النساء:٧٢] فترتسم صورة التبطئة في جرس العبارة كلها، وفي جرس (ليبطئن) خاصة، وإن اللسان ليكاد يتعثر وهو يتخبط فيها، حتى يصل ببطء إلى نهايتها[2].

---

(١) التصوير الفني، ص٧٥.

(٢) التصوير الفني، ص٧٦.

ومن هذا التناسق تلك المقابلات الدقيقة بين الصور التي ترسمها التعبيرات، ومن ذلك نموذج من المقابلة النفسية بين الكافرين والمؤمنين في سورة الغاشية[1]

ومن التناسق كذلك التقابل بين صورتين إحداهما حاضرة والأخرى ماضية، قال تعالى: ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٤﴾ ﴾ [النحل:٤] فالصورة الحاضرة هنا هي صورة الإنسان الخصيم المبين، والصورة الماضية هي صورة النطفة الحقيرة، وبين الصورتين مسافة بعيدة يراد إبرازها لبيان هذه المفارقة في تصرف الإنسان، ولهذا جعل الصورتين متقابلتين، وأغفل المراحل بينهما لتؤدي المفارقة الواضحة هذا الغرض الخاص.

ويحدثنا عن هذا التناسق الفني في سورة ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ ﴿١﴾ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ﴿٢﴾ ﴾ [الليل:١-٢] إنهما شيئان: أسود وأبيض، ليل ونهار، وكأن الصورة كلها تقوم على ذلك المشهد، فهناك الذكر والأنثى، وأعطى واتقى، وبخل واستغنى، واليسرى والعسرى والآخرة والأولى، والأشقى والأتقى.

كما يحدثنا دون تكلف عن سر الإعجاز في الفاصلة القرآنية، وسر تغيرها، فهذه الفاصلة في سورة مريم، وهي تتحدث عنها وعن عيسى عليه السلام ﴿ وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا ﴿١٦﴾ فَٱتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾ قَالَتْ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا ﴿١٨﴾ ﴾ إلى قوله: ﴿ قَالَ إِنِّى عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِىَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِى نَبِيًّا ﴿٣٠﴾ وَجَعَلَنِى مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَٰنِى بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿٣١﴾ وَبَرًّۢا بِوَٰلِدَتِى وَلَمْ يَجْعَلْنِى جَبَّارًا شَقِيًّا ﴿٣٢﴾ وَٱلسَّلَٰمُ عَلَىَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا ﴿٣٣﴾ ﴾ وفجأة وإذا بالفاصلة تغير ﴿ذَٰلِكَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ ۚ قَوْلَ ٱلْحَقِّ ٱلَّذِى فِيهِ يَمْتَرُونَ ﴿٣٤﴾ مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ ۖ سُبْحَٰنَهُۥٓ ۖ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن

(١) التصوير الفني، ص٨١.

فَيَكُونُ ﴿٣٥﴾ ﴾ [مريم:١٦-٣٥] لماذا؟ يقول: إنه الحكم يصدر ولهجة صدور الحكم تختلف عما قبلها من لهجات المرافعة والادعاء.

وهكذا نسير معه والآيات تسير به، وهكذا تنكشف للناظر في القرآن آفاق وراء آفاق من التناسق والاتساق، فمن نظم فصيح، إلى سرد عذب، إلى معنى مترابط، إلى متسلسل، إلى لفظ معبر، إلى تعبير مصور، إلى تصوير مشخص، إلى تخييل مجسم، إلى موسيقى منغمة، إلى اتساق في الأجزاء، إلى تناسق في الإطار، إلى توافق في الموسيقى، إلى تفنن في الإخراج، وبهذا كله يتم الإبداع ويتحقق الإعجاز.

القصة في القرآن:

وحينما يعرض للقصة في القرآن، ويذكر أغراضها الدينية، يقفي على ذلك بالخصائص الفنية للقصة في القرآن، ويذكر من هذه الخصائص: تنوع طريقة العرض، وتنوع المفاجأة، والفجوات بين المشهد والمشهد، ليتأمل السامع، أما الخصيصة الرابعة وهي أهم الخصائص فهي التصوير في القصة، سواء كان هذا التصوير لقوة العرض أو العواطف والانتقادات أو رسم الشخصيات، فمثلاً نجد أن نهاية القصة في القرآن تتفق فنياً مع المشهد الأخير لنهاية كل قصة، فهذه قصة موسى عليه السلام، ذكرت آخر ما ذكرت في سورة المائدة، حينما وصل بنو إسرائيل إلى التيه ولم ينزل شيء بعد ذلك عن سيدنا موسى عليه السلام.

أما في تصوير العواطف والانفعالات، فأكتفي بمثال واحد مما ذكره، ولنستمع إليه وهو يحدثنا عن قصة مريم عليها السلام ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا ﴿١٦﴾ فَٱتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا﴾ فها هي ذي في خلوتها، مطمئنة إلى انفرادها، يسيطر على وجدانها ما يسيطر على الفتاة في جمامها! ولكن ها هي ذي تفاجأ مفاجأة عنيفة، تنقل تصوراتها نقلة بعيد، ولكن بسبب ما هي فيه أيضاً ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾ قَالَتْ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا ﴿١٨﴾﴾ [مريم:١٧].

ولئن كنا نحن نعلم أنه الروح الأمين، فإنها هي لا تعلم إلا أنه رجل، وهنا يتمثل الخيال تلك الفتاة الطيبة البريئة، ذات التقاليد العائلية الصالحة، وقد تربت تربية دينية وكفلها زكريا، هذه هي الهزة الأولى.

﴿ قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا ﴿١٩﴾ ﴾ [مريم:١٩]، ثم ليتمثل الخيال مرة أخرى، مقدار الفزع والخجل، وهذا الرجل الغريب، الذي لم تثق بعدُ بأنه رسول ربها، فقد تكون حيلة فاتك يستغل طيبتها -يصارحها بما يخدش سمع الفتاة الخجول، وهو أنه يريد أن يهب لها غلاماً وهما في خلوة وحدهما، وهذه هي الهزة الثانية.

ثم تدركها شجاعة الأنثى تدافع عن عرضها ﴿ قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى غُلَٰمٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِى بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴿٢٠﴾ ﴾ هكذا صراحة، وبالألفاظ المكشوفة، فهي والرجل في خلوة، والغرض من مباغتته لها قد صار مكشوفاً، فما تعرف هي بعد كيف يهب لها غلاماً، وما يخفف من روع الموقف أن يقول لها: ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ ﴾ فقد تكون هذه خدعة فاتك كما قلنا، فالحياء إذن ليس يجدي، والصراحة هنا أولى.

﴿ قَالَ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَىَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُۥٓ ءَايَةً لِّلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا ۚ وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا ﴿٢١﴾ ﴾ [مريم:٢١]، ثم ماذا؟

هنا نجد فجوة من فجوات القصة، فجوة فنية كبرى، تترك للخيال تصورها، ثم تمضي القصة في طريقها، لنرى هذه العذراء المسكينة في موقف آخر أشد هولاً.
﴿ ۞ فَحَمَلَتْهُ فَٱنتَبَذَتْ بِهِۦ مَكَانًا قَصِيًّا ﴿٢٢﴾ فَأَجَآءَهَا ٱلْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ قَالَتْ يَٰلَيْتَنِى مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا ﴿٢٣﴾ ﴾ [مريم:٢٣] وهذه هي الهزة الثالثة.

فلئن كانت في الموقف الأول تواجه الحصانة والتربية والأخلاق بينها وبين نفسها، فهي هنا وشيكة أن تواجه المجتمع بالفضيحة، ثم هي تواجه آلاماً جسدية بجانب الآلام النفسية تواجه الألم الجسمي الحاد الذي «أجاءها» إجاءة إلى جذع

النخلة، وهي وحيدة فريدة تعاني حيرة العذراء في أول مخاض، ولا علم لها بشيء، ولا معين لها في شيء، فإذا هي قالت: ﴿يَٰلَيۡتَنِي مِتُّ قَبۡلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسۡيٗا مَّنسِيّٗا ٢٣﴾، فإننا لنكاد نرى ملامحها، ونحس اضطراب خواطرها ونلمس مواقع الألم فيها ﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحۡتِهَآ أَلَّا تَحۡزَنِي قَدۡ جَعَلَ رَبُّكِ تَحۡتَكِ سَرِيّٗا ٢٤ وَهُزِّيٓ إِلَيۡكِ بِجِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ تُسَٰقِطۡ عَلَيۡكِ رُطَبٗا جَنِيّٗا ٢٥ فَكُلِي وَٱشۡرَبِي وَقَرِّي عَيۡنٗاۖ فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلۡبَشَرِ أَحَدٗا فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرۡتُ لِلرَّحۡمَٰنِ صَوۡمٗا فَلَنۡ أُكَلِّمَ ٱلۡيَوۡمَ إِنسِيّٗا ٢٦﴾ [مريم:٢٥].

وهذه هي الهزة الرابعة، والمفاجأة العظمى، وإنا لنكاد نحن، لا مريم نهب على أقدامنا وثباً، روعة من هذه الهزة وعجباً، طفل ولد اللحظة، يناديها من تحتها، ويمهد لها مصاعبها ويهيئ لها طعامها، ألا إنها الهزة الكبرى.

نحسبها قد وهنت طويلاً، وبهتت طويلاً، قبل أن تمدّ يدها إلى جذع النخلة، تهزه ليساقط عليها رطباً جنياً، لتتأكد على الأقل، ويطمئن قلبها لما تواجه به أهلها - ولكن هنا فجوة تترك للخيال أن يقيم عندها قنطرة، ويعبرها.

﴿فَأَتَتۡ بِهِۦ قَوۡمَهَا تَحۡمِلُهُۥۖ﴾ [مريم:٢٧].

فلتطمئن الآن مريم، ولتنقل الهزات النفسية إلى سواها، ﴿قَالُواْ يَٰمَرۡيَمُ لَقَدۡ جِئۡتِ شَيۡـٔٗا فَرِيّٗا ٢٧ يَٰٓأُخۡتَ هَٰرُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمۡرَأَ سَوۡءٖ وَمَا كَانَتۡ أُمُّكِ بَغِيّٗا ٢٨﴾ [مريم:٢٧-٢٨].

إن الهزة لتطلق ألسنتهم بالسخر والتهكم على (أخت هارون) أو في تذكيرها بهذه الأخوة ما فيه من مفارقة، فهذه حادثة في هذا البيت لا سابقة لها ﴿مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمۡرَأَ سَوۡءٖ وَمَا كَانَتۡ أُمُّكِ بَغِيّٗا ٢٨﴾.

فأشارت إليه «ويبدو أنها كانت مطمئنة لتكرار المعجزة هنا. أما هم فما عسى أن تقول في العجب الذي يساورهم، والسخرية التي تجيش بها نفوسهم، وهم يرون

عذراء تواجههم بطفل، ثم تتبجح فتشير إليهم ليسألوه عن سرها؟ ﴿كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا ﴿٢٩﴾﴾».

ولكن ها هي ذي المعجزة المرتقبة، ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ﴿٣٠﴾ وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿٣١﴾ وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا ﴿٣٢﴾ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا ﴿٣٣﴾﴾ [مريم:٣٠].

لولا أننا قد جربنا من قبل، لوثبنا على أقدامنا فزعاً، أو لسرنا في مواضعنا دهشاً، أو لفغرنا أفواهنا عجباً، ولكننا جربنا، فلتفض أعيننا بالدمع من التأثر.

في هذه اللحظة يسدل الستار والأعين تدمع للانتصار، وفي هذه اللحظة، نسمع في لهجة التقدير، وفي أنسب فرصة للإقناع والاقتناع.

﴿ذَٰلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ۚ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ ﴿٣٤﴾ مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ ۖ سُبْحَانَهُ ۚ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٣٥﴾ وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ ۚ هَٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ ﴿٣٦﴾﴾ [مريم:٣٤-٣٦].

لقد برز الغرض الديني هنا، وبرزت مشاهد القصة، وبرزت معها قوة العواطف والانفعالات وهي شيء، وهذا اللون هو يطبعها، ويغلب فيها على الألوان الأخرى.

تلك هي الزاوية التي تنبه لها رحمه الله، فتناول النص القرآني من خلالها، وهو كما قلت من قبل، مجدد مبتكر كسابقيه، وإن كان لكل واحد منهم، زاوية خاصة استنار بها في عرض النص القرآني.

أما كتابه مشاهد القيامة، فإنما هو عرض للآيات التي تحدثت عن اليوم الآخر، مصورة تلك المعاني الذهنية، فيشبه أن يكون فصلاً شاملاً، أو تطبيقاً عملياً لما جاء في كتاب التصوير.

سيد قطب والإعجاز العلمي :

قلنا إن الإعجاز القرآني عند سيد رحمه الله إعجاز عام لا يقف عند اختيار الكلمة، وسر التعبير بها، ولا عند الأسلوب والبيان، ولقد أشرنا من قبل عند حديثنا عن التحدي إلى آراء العلماء في وجوه الإعجاز، فمنهم من يرى أن القرآن معجزة بيانية فحسب، وأن التحدي بالبيان وحده، وأكثرهم يرى أن وجوه الإعجاز متعددة منها البياني والعلمي، وسنزيد هذه المسألة تفصيلاً إن شاء الله في الباب الثاني.

ولكن ترى في أي اتجاه سيسير صاحب الظلال وهو يتحدث عن الآيات العلمية في القرآن؟ أيسير مع هؤلاء الذين يرقصون طرباً ويفرحون جذلاً حينما يستشفون من قرب أو بعد موافقة آية من كتاب الله لمسألة علمية، حتى لو كانت لا تزال نظرية؛ ليثبتوا أن القرآن كتاب الله، ولذلك تحدث عن هذه المسائل العلمية قبل أزمنة بعيدة؟ أم يسير مع أولئك الذين يرفضون كل الرفض، ويأبون كل الإباء أن تُفَسَّر آي القرآن بشيء من مسائل العلم ولو كانت حقائق ثابتة، حتى لا يسمحوا بأن يستشهد بآية من كتاب الله على مسألة ما ولو كان دون المساس بالتفسير بحجة أن القرآن لم يأتِ للإشارة إلى المسائل العلمية، وإذن فلا ينبغي أن تؤخذ منه تلك الإشارات؟

يقيناً إنه لا يسير مع الفريق الأول الذين يلهثون وراء النظريات العلمية أياً كانت، ذلك لأن إيمانه بالقرآن بأنه كتاب الوجود الأكبر الذي ينظم شأن الإنسان ويسمو به، يجعله يحدد موقفه، من تلك القضية، التي طالما تشعبت فيها الآراء تحديداً دقيقاً، فالقرآن الذي يسمو بالإنسان ليس كتاباً يتحدث عن الآلة الصماء، لأن الله الذي خلق الإنسان تكفل أن يهديه ليطلع على أسرار هذا الكون بفكره.

وإذا كان صاحب الظلال لم يسر مع هذا الفريق، فهل تستطيع أن تجعله من الفريق الآخر الذين ينكرون على الذي يحوم حول المسائل العلمية، وهو يفسر آي

القرآن، ولو كان ذلك استطراداً أو إشارة دون أن يمس قدسية الآية، أو أن ينال من لغتها أو مما ورد فيها من الآثار الصحيحة؟

الحق أننا حينما نستعرض موقفه نجد أنه ليس من هذا الفريق كذلك، لقد كان الرجل معتدلاً في نظرته لتلك الأمور غير متنكب لصراط الحق السوي، لا يتجاوز نص الآية أو روحها، ولكنه لا يجمد كذلك على ما ذكره المتقدمون دون أن يستفيد من ظلال الآيات الممتدة في جذور الحياة وثنايا الكون، فهو لا يمنع أبداً أن يتسع في تفسير الآيات لتشمل ما قرره العلم من حقائق ثابتة، ما دام ذلك ليس فيه تكلف أو تعسف ممجوج ولا تعارض محجوج، فالحقائق العلمية -كما يقول- إذا كنا سنتكلف لها بتحميل الآيات أكثر مما تتحمله، حري بنا أن لا نخلط بينها وبين القرآن، فما بالك بالنظريات التي لم تثبت.

وها هو يرد على الفريق الذين يلهثون وراء النظريات العلمية مبيناً الأسباب التي حملتهم على ذلك، واضطرتهم إليه، يقول: «وكل محاولة لتعليق الإشارات القرآنية العامة بما يصل إليه العلم من نظريات متجددة، متغيرة أو حتى بحقائق علمية ليست مطلقة كما أسلفنا تحتوي أولاً على خطأ منهجي أساسي كما أنها تنطوي على معان ثلاثة كلها لا تليق بجلال القرآن الكريم.

الأولى: الهزيمة الداخلية التي تخيل لبعض الناس أن العلم هو المهيمن والقرآن تابع، ومن هنا يحاولون تثبيت القرآن بالعلم أو الاستدلال له من العلم، على حين أن القرآن كتاب كامل في موضوعه ونهائي في حقائقه، والعلم ما يزال في موضوعه ينقض اليوم ما أثبته بالأمس، وكل ما يصل إليه غير نهائي ولا مطلق.

والثاني: سوء فهم طبيعة القرآن ووظيفته، وهي أنه حقيقة نهائية مطلقة تعالج بناء الإنسان بناء يتفق بقدر ما تسمح طبيعة الإنسان النسبية مع طبيعة هذا الوجود وناموسه الإلهي.

الثالثة: التأويل المستمر مع التمحل والتكلف - لنصوص القرآن كي نحملها ونلهث بها وراء الفروض والنظريات التي لا تثبت ولا تستقر وكل يوم يجد فيها جديد.

وهو يرد على الفريق الثاني كذلك الذين يجمدون عند ظواهر الآيات بحجة أن ذلك لم يكن معروفاً عند السلف الصالح من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم ومن بعدهم، ولنستمع إليه رحمه الله:

ولكن هذا لا يعني ألا ننتفع بما يكشفه العلم من نظريات ومن حقائق، عن الكون والحياة والإنسان، كلا إن هذا ليس هو الذي عنينا بذلك البيان ولقد قال الله سبحانه: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت:٥٣]، ومن مقتضى هذه الإشارة أن نظل نتدبر كل ما يكشفه العلم في الآفاق وفي الأنفس من آيات الله، وأن نوسع بما يكشفه مدى المدلولات القرآنية في تصورنا، فكيف؟ ودون أن نعلق النصوص القرآنية النهائية المطلقة بمدلولات ليست نهائية ولا مطلقة.

يقول عند قوله سبحانه: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ۝٢﴾ [الفرقان:٢]، ثم تكشف الملاحظات العلمية أن هناك موافقات دقيقة وتناسقات ملحوظة بدقة في هذا الكون وحجم الشمس والقمر بالنسبة لحجمها وبسرعة حركتها هذه وبميل محورها هذا ويتكون سطحها هذا... وبآلاف من الخصائص... هي التي تصلح للحياة وتوائمها فليس شيء من هذا كله فلتة عارضة ولا مصادفة غير مقصودة... هذه الملاحظات تفيدنا في توسيع مدلول ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ۝٢﴾ وتعميقه في تصورنا، هذا جائز ومطلوب... ولكن الذي لا يجوز ولا يصح علمياً هذه الأمثلة الأخرى. يقول القرآن الكريم: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ۝١٢﴾ [المؤمنون:١٢] ثم توجد نظرية في النشوء الارتقاء لوالاس وداروين تفترض أن الحياة بدأت خلية واحدة، وأن هذه الخلية نشأت في المادة، وأنها تطورت حتى انتهت إلى

خلق الإنسان... فنحمل نحن هذا النص القرآني ونلهث وراء النظرية لنقول: هذا هو الذي عناه القرآن... لا... إن هذه النظرية أولاً ليست نهائية، فقد دخل عليها من التعديل في أقل من قرن من الزمان ما يكاد يغيرها نهائياً، ... وهي معرضة غداً للنقض والبطلان، بينما الحقيقة القرآنية نهائية، وليس من الضروري أن يكون هذا معناها.

ويقول القرآن الكريم: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا﴾ [الأنبياء:٣٠]، ثم تظهر نظرية تقول: إن الأرض كانت قطعة من الشمس فانفصلت عنها، فنحمل النص القرآني ونلهث لندرك هذه النظرية العملية ونقول: هذا ما تعنيه الآية القرآنية.

لا ليس هذا هو الذي تعنيه فهذه نظرية ليست نهائية، وهناك عدة نظريات عن نشأة الأرض في مثل مستواها من ناحية الإثبات العلمي، أما الحقيقة القرآنية، فهي نهائية ومطلقة، وهي تحدد فقط أن الأرض فصلت عن السماء... كيف؟ ما هي السماء التي فصلت عنها؟ هذا ما لا تتعرض له الآية... ومن ثم لا يجوز أن يقال عن أي فرض من الفروض العلمية في هذا الموضوع إنه المدلول النهائي المطلق للآية.

وحسبنا هذا الاستطراد بهذه المناسبة فقد أردنا به إيضاح المنهج الصحيح في الانتفاع بالكشوف العلمية في توسيع مدلول الآيات القرآنية دون تعليقها بنظرية خاصة أو بحقيقة علمية خاصة تطابق وتصدق... وفرق بين هذا وذاك»[1].

ولا نود أن نسترسل فنذكر أمثلة للإعجاز العلمي عند سيد، حتى لا تتسع مساحة الكتاب، ثم إن أمثلة الإعجاز العلمي أو التفسير العلمي تكاد تكون واحدة عند العلماء المحدثين، وسنفصل القول في هذا عند حديثنا عن الإعجاز العلمي إن شاء الله.

---

(١) الظلال، ٢/ ٩٤-٩٩.

الإعجاز التشريعي عند سيد قطب:

قلنا إن صاحب الظلال رحمه الله يرى أن الإعجاز القرآني عام لا يخص جانباً دون آخر، وطبيعي أن يلمس القارئ ذلك وهو يتحدث عن آيات الأحكام، فهو رحمه الله ينأى بالقارئ عن التفريعات والتشعيبات والخلافات الفقهية والتشاد المذهبي إلا ما تمس له الضرورة وتدعو إليه الحاجة، إنك تلمس وتدرك وأنت تقرأ تعليقه على آيات الأحكام تفرد القرآن بهذا السمو في التشريع وتلك العظمة في تقرير الأحكام، إنه يوجه المسلمين نحو هذا القرآن كتاباً إنسانياً تاماً في أحكامه، كاملاً في هدايته، حياً في منهجه، حركياً في هيمنته على النفوس، متناسقاً في مبانيه متسقاً في معانيه، ويستثير عواطفهم ليعيشوا في ظلال التوجيهات الربانية.

وإنك تجده وهو يتذوق الإعجاز القرآني لا يفصل بعضها عن بعضه، فهو، وهو يتحدث عن الإعجاز التشريعي في الآيات، لا يفوته أن يحدثك عما فيها من إعجاز بياني كذلك، استمع إليه وهو يتحدث عن آيات الدَّيْن، يقول: إن الإنسان يقف في عجب وفي إعجاز أمام التعبير التشريعي في القرآن حيث تتجلى الدقة العجيبة في الصياغة القانونية حتى ما يبدل لفظ بلفظ، ولا تقدم فقرة عن موضعها أو تؤخر، وحيث لا تطغى هذه الدقة المطلقة في الصياغة القانونية على جمال التعبير وطلاوته، وحيث يربط التشريع بالوجدان الديني ربطاً لطيف المدخل، عميق الإيحاء، قوي التأثير، دون الإخلال بترابط النص من ناحية الدلالة القانونية.

إن الإعجاز في صياغة آيات التشريع هنا لهو الإعجاز في صياغة آيات الإيحاء والتوجيه، بل أوضح وأقوى[1]؛ لأن الغرض هنا دقيق يحرفه لفظ واحد، ولا ينوب فيه لفظ عن لفظ، ولولا الإعجاز ما حقق الدقة التشريعية المطلقة والجمال الفني المطلق على هذا النحو الفريد.

---

(١) لسنا مع المؤلف في قوله: «بل هو أوضح وأقوى»إذ إن الإعجاز واحد في وضوحه وقوته في جميع آيات القرآن، نقول هذا لأن عبارته تشير إلى التفاضل.

ولن نتوسع في نقل كثير من النصوص حتى لا تتسع مساحة الكتاب من جهة، ولأن لهذا الوجه التشريعي من الإعجاز مكانه في هذا الكتاب من جهة أخرى، ونكتفي بمثال واحد، يصلح لأنه يكون إعجازاً تشريعياً من جهة وعلمياً من جهة أخرى.

يقول رحمه الله عند قوله: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ﴾ [النحل:١١٥]: فأما الخنزير فيجادل فيه الآن قوم، والخنزير بذاته منفر للطبع النظيف القويم، ومع هذا فقد حرمه الله منذ ذلك الأمد الطويل ليكشف علم الناس منذ قليل، أن في لحمه ودمه وأمعائه دودة شديدة الخطورة (الدودة الشريطية وبويضاتها المتكيسة) ويقول الآن قوم: إن وسائل الطهو الحديثة قد تقدمت، فلم تعد هذه الديدان وبويضاتها مصدر خطر؛ لأن إبادتها مضمونة بالحرارة العالية التي توفرها وسائل الطهو الحديثة، وينسى هؤلاء الناس أن علمهم قد احتاج إلى قرون طويلة ليكشف آفة واحدة، فمن ذا الذي يجزم أن ليس هناك آفات أخرى في لحم الخنزير لم يُكشف بعد عنها؟ أفلا تستحق الشريعة التي سبقت هذا العلم البشري بعشرات القرون أن نثق بها وندع كلمة الفصل لهذا ونحرم ما حرمت، ونحلل ما حللت وهي من لدن حكيم خبير[1].

(١) الظلال، ٢/ ٥٧.

٥- الإعجاز البياني للقرآن
للدكتورة عائشة عبدالرحمن
بنت الشاطئ

ابتدأت بنت الشاطئ كتابها بقولها: «لولا نسب لي في الشيوخ عريق، لتهيبت التصدي لهذا الموضوع الدقيق الصعب الذي توارد عليه أئمة من علماء السلف أفنوا أعمارهم في خدمة القرآن الكريم، وقدموا إلى المكتبة الإسلامية ثمار جهودهم السخية الباذلة»[1].

وها هي تتصدى لهذا الموضوع، وتكتب فيه هذا الكتاب «الإعجاز البياني للقرآن ومسائل نافع بن الأزرق»، وتقسم الكتاب قسمين: الأول: تتحدث فيه عن إعجاز القرآن، والثاني: تتحدث فيه عن مسائل نافع بن الأزرق.

لقد كان من الأحرى من بنت الشاطئ صاحبة النسب العريق في الشيوخ أن لا تقحم مسائل نافع بن الأزرق في كتاب يتحدث عن إعجاز القرآن، ومسائل نافع تعني بها تلك الكلمات التي جاء يسأل نافعُ بن الأزرق عبدَالله بن عباس عنها، فأجابه عبدالله بن عباس فيها، واستشهد لكل كلمة فسّرها ببيت من الشعر.

وقد نقل هذه المسائل الحافظ جلال الدين السيوطي في كتابه «الإتقان في علوم القرآن» في باب معرفة شروط المفسر وما ينبغي له من معرفة علم اللغة أسماءً وأفعالاً وحروفاً، وقد كان عدد المسائل في كتاب الإتقان مائة وثمانٍ وثمانين مسألة.

---

(١) الإعجاز البياني، ص١١.

وتذكر بنت الشاطئ أن القوم -وهم العلماء الذين نقلوا المسائل- لم ينظروا في مسائل ابن الأزرق من حيث هي موضوع تفسيره، وإنما هي عندهم قضية أدبية يحتجون بها لفضل الشعر، والحاجة إليه لفهم غريب القرآن ومشكله... والذي يعنيها هي أنها في مجموعة السيوطي بالإتقان تضع أمامها نحو مائتي مسألة في التفسير، لترى ما إذا كانت الكلمة القرآنية يراد منها ما فسرها به ابن عباس أو أن تفسيره إنما هو على وجه الشرح والتقريب الذي لا سبيل إلى سواه في تفسير كلمات الكتاب المعجز[1].

لقد ذكرت الكاتبة هذه المسائل دون أن تبين القيمة العلمية لها، ودون أن تعلق على مدى صحتها، فلم تعرض لأسانيدها أو متونها، مع أن هذه المسائل أخذت نصف كتاب الإعجاز، فكان الحري بها أن تطلعنا على هذه القضية، هذا أولاً.

وأما ثانياً: فهل يمكن أن يوجه نافع بن الأزرق لابن عباس مسائله هذه التي تقرب -كما تقول الكاتبة- على مئتي مسألة في مجلس واحد، وأن يجيبه ابن عباس ويستشهد لكل مسألة بأبيات من الشعر، وأن يحفظ الجالسون أو بعضهم ذلك كله في المجلس نفسه.

وثالثاً: كان بعض هذه الأسئلة عن كلمات ما أظن أحداً في زماننا يجهلها، فكيف يمكن أن يسأل عنها في ذلك العصر، ومعنى ذلك أن هذه الأسئلة لم تكن غريبة.

رابعاً: كان بعض الشعر الذي استشهد به ابن عباس ﷺ لأولئك الذين قرؤوا القرآن وعرفوا مضمون كلماته بعد نزولها كعبدالله بن رواحة ﷺ حيث استشهد ابن عباس بشعره، حينما سأله نافع عن كلمتي فاز وينزفون، وبشعر عمر ابن أبي ربيعة حيث استشهد ابن عباس به حينما سئل عن كلمة (تضحى) في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا۟ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ ﴿١١٩﴾﴾ [طه:١١٩]، أفيكون شأن نافع الجدل

---

(١) الإعجاز البياني، ص٢٧٩.

الخصم اللسن أن يرضى بمثل ذلك الشعر وهو يسأل عما قاله العرب قديماً؟ أو يكون شأن ابن عباس الفطن اليقظ أن يستشهد له بمثل شعر ابن أبي ربيعة[1].

خامساً: كانت الكاتبة تعلق على كل إجابة فتقرها حيناً وتمحصها حيناً آخر، وأظن أن القول الموضح كله عن ابن عباس رضي الله عنهما ما كان لنا أن نغير عنه ونبدل، إن مثل هذه القضايا الهامة حَرِيَّة أن تؤخذ لها كل حيطة وحذر، وأن نحيطها بكل فكر ونظر، وأن نعدّ لها كل عدة.

سادساً: لم تشر الكاتبة إلى سند هذه المسائل من قريب أو بعيد، بل إن الأسلوب الذي ذكرتها به يوهم القارئ بصحة السند وقوته، والأمر على العكس من ذلك تماماً[2].

لذا أجد من الخير والفائدة والأمانة والإنصاف أن أعرض لأسانيد هذه المسائل، فقد رويت هذه المسائل من ثلاثة طرق:

الأول: ما أخرجه الأنباري في الوقف والابتداء.

الثاني: ما أخرجه الطبراني في المعجم الكبير.

الثالث: ما رواه السيوطي في الإتقان بسنده.

أما إسناد ابن الأنباري[3] ففيه محمد بن يزيد اليشكري الميموني، قال أحمد: كذاب أعور يضع، وقال ابن المديني: رميتُ ما كتبت عنه، وضعفه جداً. وكذا قال أبو زرعة والدارقطني وابن معين، وذكروا له أحاديث موضوعة[4].

---

(١) البيان القرآني، محمد رجب البيومي.

(٢) بحث: الدكتور بنت الشاطئ والبيان القرآني، أ.د. فضل حسن عباس، المجلة الثقافية، الجامعة الأردنية، العدد السادس، سنة ١٩٨٥، ص٩٣.

(٣) كتاب: إيضاح الوقف والابتدا في كتاب الله عز وجل، أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار الأنباري، تحقيق: محيي الدين عبدالرحمن رمضان، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م، ١/ ٧٦-٩٩.

(٤) ميزان الاعتدال للذهبي، ٣/ ٥٥٢.

وأما إسناد الطبراني ففيه جويبر بن سعيد أبو القاسم[1]، صاحب الضحاك، قال ابن معين: ليس بشيء، وقال النسائي والدارقطني: متروك الحديث. وذكروا له أحاديث موضوعة.

وأما سند السيوطي[2] ففيه عيسى بن دأب وهو ابن يزيد[3]، قال البخاري وغيره: منكر الحديث، وكذا قال أبو حاتم، وقال خلف الأحمر: كان يضع الحديث.

هذه هي أسانيد مسائل نافع بن الأزرق، وأظن بعد ذلك أننا لا يمكن أن نسلِّم بصحة نسبتها إلى ابن عباس رضي الله عنهما.

الإعجاز البياني:

أما القسم الأول: من كتابها والذي يتعلق بقضية الإعجاز، التي شغلت بنت الشاطئ دون أن تتجه إليها قصداً، فقد اشتغلت بالتفسير البياني والدراسات القرآنية، وهذه بدورها قادتها إلى هذه القضية المهمة، حيث قدمت محاولة مهمة في فهم إعجاز القرآن وتقول: «لا أجحد بها جهود السلف الصالح في خدمة القرآن الكريم تفسيراً وإعراباً وبلاغة وإعجازاً، وقد زودتني بمعالم هادية على الطريق الذي سرت فيه من حيث انتهت خطواتهم»[4]

مدخل:

تبدأ الكتاب بمدخل تعرض فيه للدراسات السابقة فهي تذكر أن قضية الإعجاز لم تنفرد في أول الأمر بالبحث والنظر، ولكنها عولجت مع غيرها من القضايا، وتسرد علينا تلك الكتب التي عنيت بهذه القضية ومنها: تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، ومقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري، وحجج النبوة

---

(١) تهذيب التهذيب، ٢/ ١٢٥.

(٢) الإتقان، ٢/ ٦٨

(٣) ميزان الاعتدال، ٣/ ٣٢٧.

(٤) الإعجاز البياني، ص١٢.

للجاحظ، حيث عرض هؤلاء لقضية الإعجاز مع غيرها من القضايا التي احتدم فيها الكلام وتجادلت الفِرَق وخاصة فيما يتصل بالنبوة والمعجزة.

وعرض لها المفسرون في سياق التفسير، ومن ذلك ما جاء في تفسير الطبري، ومجاز أبي عبيدة ومعاني الفراء.

وأُلِّفت بعد ذلك كتب في الإعجاز، فألَّف الجاحظ كتاباً يحمل اسم «نظم القرآن»، وكذلك أبو بكر عبدالله السجستاني ألَّف كتاب «نظم القرآن»، والواسطي كتب «إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه»، والباقلاني كتب في القرن الرابع «إعجاز القرآن»، وكذلك الخطابي كتب «رسالة في إعجاز القرآن» والرماني رسالة «النكت في إعجاز القرآن»، ومما وصلنا كذلك ما كتبه القاضي المعتزلي عبدالجبار الهمذاني، وما جاء به عبدالقاهر الجرجاني.

وفي القرن السادس الهجري ظهر ابن حزم الأندلسي وكتب «الفصل» ثم كان ابن أبي الأصبع المصري في كتابه «بديع القرآن»، ويحيى بن حمزة العلوي في كتابه «الطراز»، وبرهان الدين بن عمر البقاعي في كتابه «نظم الدرر».

ومن المحدَثين وجدنا مَن يتصدى لهذا الموضوع ومنهم مصطفى صادق الرافعي، والمتصفح لما كتبته بنت الشاطئ في مدخلها، يجد أنها -رحمها الله- تحاول أن تقلل مما كتبه العلماء، إنها تصور علماءنا بصورة منفرة، فقد تحدثت كما قلت عن الباقلاني وعبدالقاهر والرافعي، وأهملت بالطبع الأستاذ الكبير الدكتور محمد عبدالله دراز صاحب «النبأ العظيم»، ولكنها لم تحدثنا عما أثروا به المكتبة القرآنية، وإنما كان حديثها نتفاً اقتطعتها من مقدمات كتبهم، يذكرون فيها مآثرهم، ويثني كل واحد على نفسه، ويتنكر لكل الجهود التي سبقته... وأهملت ما ذكره المؤلفون وما أشادوا به من فضل السابقين عليهم[1].

---

(١) بحث بعنوان الدكتورة بنت الشاطئ، د. فضل عباس، ص٨٨، المجلة الثقافية، العدد السادس، ١٩٨٥.

انظر مثلاً بعض عباراتها «وظن أعلام هذه الطبقة الأولى ممن كتبوا في نظم القرآن وإعجازه، أنهم استوفوا الكلام فيه، فلم يدعوا لمن بعدهم مجالاً لجديد يقال»... «وظن الباقلاني أنه أغلق الباب وقال فيه الكلمة الأخيرة»[1]... «وظن الجرجاني أنه قطع قول كل دارس، وجاء في بيان فوت نظم القرآن بما قصر عنه الأوائل والأوخر»[2]... «وأوجب -الجرجاني- على كل ذي عقل ودين أن ينظر في الكتاب الذي وضعه فيه»[3]... وتقول: «جاء القرن السادس فلم يُرَ في فصل ابن حزم ما ينهي الصراع المذهبي بين المفسرين والمتكلمين في الإعجاز والنبوة كما لم يجد في شافية الجرجاني ما يشفي غليلاً أو يروي ظمأً»[4].

لكنها تعود فتقول: «ونبدأ نحن من حيث انتهى السلف، وتراثهم بين أيدينا علامات على الطريق، لا نغض من قيمته، ولا نحط من أقدار أهله، وإنما نرى في كل منهم جهد عصره، وطاقة زمن، ومستوى بيئة، وحتميَّة تقدم، وسنّة حياة»[5]

ثم إنها عندما تتحدث عن العلوي صاحب «الطراز» تنقل عنه «ثم لو عذرنا من كان منهم ليس له حظ في المباحث الكلامية، ولا كانت له قدم راسخة في العلوم الإلهية، وهم الأكثر منهم، كالسكاكي وابن الأثير وصاحب التبيان...» وتعلق بأن صاحب «التبيان» لعله ابن قيم الجوزية (ص٢٢)، وما ذهبت إليه الكاتبة غير مقبول، فإن كتاب «التبيان» الذي بين أيدينا يتحدث عن أقسام القرآن وليس إعجاز القرآن، ثم إن ابن القيم (ت٧٥١)، والعلوي (ت٧٤٩) متعاصران، وقد ذكر العلوي في كتابه، أن اسم صاحب «التبيان» عبدالكريم أو عبدالواحد، وهذا يقيناً

---

(١) الإعجاز البياني، ص١٧.
(٢) الإعجاز البياني، ص٢٠.
(٣) الإعجاز البياني، ص٢٠.
(٤) الإعجاز البياني، ص٢١.
(٥) الإعجاز البياني، ص٢٨.

ليس اسماً لابن القيم، أما ما يقصده العلوي فهو «التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن» لابن الزملكاني كمال الدين عبدالواحد بن عبدالكريم المتوفى سنة ٦٥١هـ وقد طبع في بغداد سنة ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م، بتحقيق الدكتورة خديجة الحديثي والدكتور أحمد مطلوب، وللزملكاني كتاب آخر وهو «البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن».

المبحث الأول:

وتتناول فيه الكاتبة الحديث عن المعجزة وقضية التحدي وآيات المعاجزة، ووجوه الإعجاز والبيان القرآني والبلاغيون والإعجاز.

أولاً: المعجزة:

بدأت الكاتبة الحديث عن المعجزة، وبيّنت أن قضية الإعجاز بدأت تفرض وجودها على العرب من أول المبعث، فقد أدرك العرب منذ تلا النبي ﷺ الآيات القرآنية، ما لهذا البيان من إعجاز، لا يملك أيّ عربي يجد حسّ لغته وذوقها الأصيل سليقة وطبعاً إلا أن يسلم بأنه ليس من قول البشر؛ ولذلك حرص طواغيت قريش على أن يحولوا بين العرب وبين سماع هذا القرآن.

إن عامة العرب في عصر المبعث فصحاء، وإن تفاوتوا في مراتب البلاغة والاقتدار على فن القول، فما كانوا بحيث يغيب عنهم جيد القول من رديئه وعاليه من هابطه، والذين بادروا إلى الإيمان بالمعجزة لم يكونوا من صنّاع القول المستأثرين بالمرتبة البلاغية العليا، ولكنهم أدركوا بسليقتهم أن هذا القرآن معجز.

وهي بما تذكره ترد على الباقلاني، فهي ترى أنه اشتطّ فسوّى بين العربي الذي ليس في المرتبة العليا من الفصاحة، وبين الأعجمي... وما ذكره الباقلاني صحيح فهو يقول: «كما لا يتهيأ لمن كان لسانه غير العربية من العجم والترك وغيرهم أن يعرفوا إعجاز القرآن إلا بأن يعلموا أن العرب -البلغاء- قد عجزوا عن

ذلك...»[1] ويقول: «إن من كان من أهل اللسان العربي -إلا أنه ليس يبلغ في الفصاحة الحد الذي يتناهى إلى معرفة أساليب الكلام، ووجوه تَصَرُّف اللغة، وما يعدّونه فصيحاً بليغاً بارعاً من غيره- فهو كالأعجمي: في أنه لا يمكنه أن يعرف إعجاز القرآن إلا بمثل ما بينا أن يعرف به الفارسي الذي بدأنا بذكره، وهو -أي العربي غير البليغ- ومن ليس من أهل اللسان سواء»[2].

إن بنت الشاطئ تعد ما ذهب إليه الباقلاني ضعفاً وشططاً وخلطاً بين الفصاحة وبين القدرة البلاغية، لأن العرب في عصر المبعث وإن تفاوتوا في مراتب البلاغة والاقتدار على فن القول، فما كانوا بحيث يغيب عنهم جيد القول من رديئه.

وتعرض بنت الشاطئ لقضية الشعر، ونجدها تحمل كثيراً على الباقلاني، وتكثر من نقل مقتطفات من كلامه غير المترابطة... إنها ترى أن المشركين في عصر البعثة، لا يمكن أن يدَّعوا أن في القرآن ما يمكن أن يُحمل على وزن الشعر ونسقه عندما قالوا: إن محمداً شاعر، وإنما أرادوا أن للقرآن مثل وقع الشعر على الوجدان والعقل، وذهبوا إلى وصف سحر بيانه بما ألفوا من وصف روائع شعرهم. وهذا ما ذهب إليه الباقلاني من قبل، وقد عرض الباقلاني لقول من يقول بأن المشركين وصفوا القرآن بالشعر، لأن فيه مقاطع موزونة كوزن الشعر، واحتج لنفي الشعر بأن «من سبيل الموزون من الكلام أن تتساوى أجزاؤه في الطول والقصر والسواكن والحركات، فإن خرج عن ذلك لم يكن موزوناً، وليس في القرآن على الوزن الذي وصفناه أولاً، وهو الذي شرطنا فيه التعادل والتساوي في الأجزاء، غير الاختلاف في التقفية»[3]

---

(١) إعجاز القرآن للباقلاني، ص١١٣.

(٢) إعجاز القرآني، للباقلاني، ص١١٣.

(٣) الإعجاز البياني، ص٤١-٤٥. إعجاز القرآن للباقلاني، ص٥٦.

لقد تمسك المشركون بوصف القرآن بالشعر، ولذلك حرص القرآن على أن ينفي عن المصطفى ﷺ هذه الشاعرية - لا ذماً للشعر كما ذهب الباقلاني- ولكن لأن الشعر مظنة الالتباس بالمعجزة البيانية، لما له من نفاذ إلى الوجدان العربي، والسلطان على العقول والأفئدة والضمائر[1]. وقد مرت هذه القضية عند حديثنا عن إعجاز القرآن للباقلاني.

ثانياً: الجدل والتحدي وآيات المعاجزة[2]:

لقد جاء محمد ﷺ بتلك المعجزة الكبرى، ولكن المشركين وقفوا منها موقف المعاند، مع أنهم يوقنون أن هذا القرآن لا يمكن أن يكون من عند بشر، فهم لم يكونوا شاكين في أمر القرآن، واستجابة بعضهم تدل على نفي الشك، وثبات المسلمين على عقيدتهم واحتمال الأذى، وزيادة عددهم كل يوم أكبر دلالة على ذلك.

إلا أن المشركين جادلوا كثيراً في أمر محمد ﷺ وكتاب الله تعالى، فادعوا أنه تقوَّل القرآن الكريم، وزعموا أن القرآن أساطير الأولين اكتتبها، وزعموا أن الآيات أُمليت عليه بكرةً وأصيلاً، وسجل عليهم القرآن هذه المفتريات وبيَّن زيفها.

ورداً على مزاعم الكفار بدأ القرآن يتحداهم من أواسط العهد المكي، فكان أول ما نزل آية الإسراء: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ ﴾ [الإسراء:٨٨]، ومن ثم نزلت آية يونس التي تتحداهم بالإتيان بسورة مثله، ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣٨﴾ ﴾ [يونس:٣٨] ومن ثم نزلت آية هود التي تحدتهم بالإتيان بعشر سور مثله ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ

---

(١) الإعجاز البياني، ص٤٦.

(٢) الإعجاز البياني، ص٥٢-٦٨

إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٣﴾ ﴾ [هود:١٣]، ثم نزلت آية الطور التي تحدتهم بالإتيان بمثل القرآن الكريم[١]، ﴿ فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ ﴿٣٤﴾ ﴾ [الطور:٣٤].

وقد عرفنا من قبل ترتيب آيات التحدي، فلا يُعقل أن يتحداهم الله بسورة ولا يستطيعون، فيتحداهم بأكثر، فهم إن عجزوا عن الإتيان بسورة فهم على الإتيان بأكثر منها أعجز، ثم إن سورة الإسراء، كما يرى كثير من العلماء كانت متأخرة في النزول وهم يرون أن الإسراء كان قبل الهجرة بسنة أو أكثر قليلاً، فلا يُعقل إذن أن تكون آية الإسراء هي أول آيات التحدي[٢].

ويتحدى القرآن الجن مع الإنس، وهي تفهم من معاجزة الجن ما تواترت به المرويات من أن العرب كان الشعر يبهرها، فتتصور أن لكل شاعر فحل تابِعه من الجن يظاهره ويلهمه روائع القصيد، وتنقل لنا ما ذكره الباقلاني والقاضي عبدالجبار في الموضوع، وترى أن ما فهمته يُغْني عن الخوض في مثل هذا الجدل الغريب، والتعلق بمعتقدات العرب في الجن ومغامرات شعرائهم مع الغيلان، احتجاجاً لفوت القرآن فصاحةَ الجن[٣].

وتعرض لمسألة مهمة في نظرها[٤] وهي هل كان التحدي موجهاً إلى العرب في عصر المبعث أو أنه قائم على امتداد الزمن؟ وتجيب عن تساؤلها بأننا لا بد أن نفرق بين المعجزة والتحدي، فالإعجاز قائم في كل عصر، لا يختص به أهل زمن دون زمن، أما التحدي فهو خاص بالعرب وحدهم، إذ إن مناط التحدي عجز بلغاء العرب في عصر المبعث، وتنقل هنا عن الباقلاني كعادتها مقتطفات من كلامه، وتحمل عليه حملة شعواء، وتعود فتعتذر بأنها تخشى أن تظلمه بنقل فقرات من

---

(١) الإعجاز البياني، ص٥٨-٦٠.

(٢) إعجاز القرآن الكريم، أ.د. فضل عباس، ص١٢٣.

(٣) الإعجاز البياني، ص٦٤.

(٤) الإعجاز البياني، ص٦٥

كلامه، فهي تقرأ فقرة من كلامه فتفهم منها أمراً، ثم إذا قرأت فقرة أخرى فهمت شيئاً آخر، والذي أوقع الباقلاني في الحيرة عدم تفريقه بين التحدي والإعجاز.

وأقول: لقد عرفنا من قبل من خلال دراستنا لآيات التحدي، أن التحدي قائم في كل زمان لا يختص بأهل زمان دون زمان آخر، فالتحدي في القرآن لم يكن بالبلاغة وحدها -وإن كان هذا لأهل الفصاحة والبلاغة- ولكن كان كذلك بالعلوم والتشريعات والأخبار الغيبية وغير ذلك.

ثالثاً: وجوه الإعجاز:

ذكرت الكاتبة بعض وجوه الإعجاز التي كانت مشتهرة من قبل وهي:

الأول: القول بالصَّرْفَة: وقد أطالت الحديث عن هذا الوجه؛ ونقلت ما ذكره العلماء، النَّظّام والجاحظ الذي رأى أن القرآن معجز ببلاغته ونظمه إلى جانب هذا الوجه، ونقلت ما ذكره عبدالجبار والرماني، وذكرت أن أهل السنّة قد خالفوا من قالوا بالإعجاز بالصَّرْفَة، مع أن القاضي عبدالجبار المعتزلي قد ردها كذلك.

الثاني: قال قوم: إن إعجاز القرآن بقيمه وأمثاله وأحكامه، لاستحالة أن يأتي مثلها من بشر أُمِيّ. وهؤلاء -كما تقول الكاتبة- لم يَفُتْهم أن البيان القرآني هو الذي فرض إعجازه على العرب، فهم لم يستطيعوا فصل الأحكام والقيم والمثل القرآنية عن النظم البليغ المعجز الذي صيغت به[1].

الثالث: وهناك من ذهب إلى أنه معجز بما ذكر من أحداث قبل أن تقع، وأخبر عن أمور كانت لا تزال مطوية في مضمر الغيب، وهذا الوجه ليس عاماً كما ذهب العلماء، ولذلك فهم لم يستطيعوا أن يفصلوه عن البيان القرآني.

---

(١) الإعجاز البياني، ص١٩.

رابعاً: الإعجاز البلاغي هو الذي ذهب إليه الأكثرون من علماء أهل النظر، فالمصنفات الأولى في الإعجاز على اختلاف مذاهب أصحابها جاءت أشبه بمباحث بلاغية مما قدروا أن إعجاز القرآن يُعرَف بها، ومثلت لذلك برسالة الخطابي والرماني وكتاب الباقلاني، مع أن رسالة الخطابي ألصق بالإعجاز وليست كرسالة الرماني التي كانت ألصق بالبلاغة.

وتذكر الكاتبة أنه بعد أن استقلت البلاغة بالتأليف والتصنيف، وُجِّهَت إلى خدمة الإعجاز البلاغي، فوضع الجرجاني «الدلائل»، وأبو هلال العسكري كتاب «الصناعتين»، والزمخشري يقرر أنه لا بد من علم المعاني والبيان لإدراك معجزة رسول الله ﷺ، وابن سنان الخفاجي يضع كتاب «سر الفصاحة» وغيرها من الكتب[1].

والكاتبة لا تريد أن تعرض لمن خاض فيما يسمى الإعجاز العلمي، وتأول آيات القرآن الكريم بما لم يخطر على بال أي عربي في عصر المبعث.... وكأن الكاتبة لا ترتضي ما يسمى بالإعجاز العلمي، ولكنها تقول بعد ذلك: «لا أحد يحجر على أي إنسان في أن يفهم القرآن كما يشاء، ولكن المحنة أن يؤلف فيه من ليسوا من أهل الاختصاص، وتُروَّج في البيئة الإسلامية أقاويل وتأويلات مقحمة على القرآن نصاً وروحاً، لا يعرف لها فقهاء العربية والإسلامية والمتخصصون في القرآن، سنداً ولا دليلاً»[2]، فهي ترى أن أكثر المحدَثين الذين خاضوا في التفسير العلمي، ليسوا من أهل الاختصاص في الدراسة القرآنية وعلوم العربية. وكذلك في قضايا العلم التي عرضت لها الآيات.

وقد أصابت الكاتبة في اشتراط التخصص في الأمور العلمية، فمن أراد أن يكتب في الأمور العلمية، لا بد أن يرجع إلى أهل الاختصاص.

---

(١) الإعجاز البياني، ص٨٤.

(٢) الإعجاز البياني، ص٨٥.

رابعاً: البلاغيون والإعجاز البياني:

تعرض الكاتبة في هذا الفصل لما كتبه السابقون في الإعجاز، تبدأ برسالة الخطابي، وهي ترى هنا أن الخطابي يفصل بين اللفظ والمعنى، وقد عرفنا من قبل أن الكلام عند الخطابي يقوم على أمور ثلاثة وهي: اللفظ والمعنى والنظم، وأن عمود البلاغة أن يختار للمعنى اللفظ الأخص به[1] وأن عدم اختيار اللفظة المناسبة ينشأ عنه إما تغير في المعنى وإما ذهاب للرونق، فالكاتبة ترى من هذا أن الخطابي يفصل بين اللفظ والمعنى، وهي تقول بعد أن تنقل كلام الخطابي: «على حين لا نرى اللفظ منفصلاً عن معناه بحيث يمكن أن يصح أحدهما والآخر فاسد، بل يفسد المعنى بفساد لفظه ولا عبرة عندنا برونق لفظي مع فساد المعنى»[2].

والخطابي لم يفصل بين اللفظ والمعنى -كما ترى الكاتبة- فقد جعل اللفظ والمعنى والنظم كما قلت هي أجزاء الكلام، أما المعاني التي يقصدها فيما ذهب إليه فهي تلك الموضوعات القرآنية المتعددة تشريعاً وعقيدة وأخلاقاً وأخباراً[3].

وتعيب الكاتبة على الخطابي استشهاده بفصيح كلام العرب، فهي ترى أن الأصل أن نستشهد بالقرآن على صحة غيره من الكلام لا أن نستشهد بالكلام على صحة القرآن، وما ذكرته صحيح، ولكن الخطابي لم يخرج عن سنن غيره من العلماء بالاستشهاد بأقوال العرب الأوائل، وهي نفسها كما عرفنا جعلت نصف كتابها لمسائل نافع بن الأزرق، والخطابي لا يصحح الآية أو الكلمة القرآنية من أجل بيت من الشعر، ولكنه يقيم الحجة على المعترضين الذين يدعون أن العرب لم تعرف بعض الألفاظ.

---

(١) الخطابي، ثلاث رسائل، ص٢٩.

(٢) الإعجاز البياني، ص٨٩.

(٣) وقد مر عند حديثنا عن بيان إعجاز القرآن للخطابي، تحليل ومقارنة ونقد.

وتنتقل للحديث عن رسالة الرماني وترى أن الرماني قسم البلاغة إلى ثلاثة أقسام: عليا وهي بلاغة القرآن، ووسطى وهي بلاغة البلغاء، ودنيا وهي كلام عامة الناس[1]، وتقول: «على خلاف ما ذهب إليه أبو سليمان الخطابي من أن بلاغة القرآن تحوز البلاغات في طبقاتها الثلاث»[2]

ونقول: إن الخطابي لم يذكر تقسيماً للبلاغة، وإنما ذكر تقسيماً لأجناس الكلام، فتقسيم الخطابي يختلف عن تقسيم الرماني.

وتتحدث الكاتبة عن الباقلاني وعبدالجبار الهمذاني والجرجاني، ونجدها عند حديثها عن الباقلاني -كما قلت- تنقل نقولات كثيرة عنه حتى لا تظلمه، ولكنها لم تتحدث عنه، ولم تقفنا عند عرض لكتابه وتحليل لموضوعاته، وهي تكتفي بقولها: «فتحسبه قد تجرد للدرس البلاغي لبديع نظم القرآن، لكنه لا يلبث أن يستطرد بين حين وآخر إلى جدل كلامي مجهد»[3]. «ومن أشق الأمور على دارس ينظر في كتاب الباقلاني أن يستخلص له من بين ذلك الحشد الكاثر من الجدل الكلامي والنصوص الطوال من الشعر والنثر فكرةً واضحة في الإعجاز البلاغي لنظم القرآن... ومضى الباقلاني بعد أن ترك للبلاغيين ممن تكلموا في الإعجاز بعده، هذا الرصيد الضخم من ألفاظه البديعة الرنانة، وعباراته الفخمة في النصاعة والبراعة والفخامة والسلاسة والنضارة والغضارة والرونق والماء والحُسْن والبهاء والبهجة والسناء والنور والضياء والدر والياقوت وفريدة العقد وعين القلادة ودرة الشذر والبحر الزاخر والنجوم الزاهرة والكبريت الأحمر، وترك لمدرسة السكاكي طريقته في التناول البلاغي، تقدم مع الشواهد من قول البشر شاهداً من القرآن، دون تفرقة أو تمييز بل على القول بالمثل والنظير»[4].

---

(١) رسالة الرماني، ثلاثة رسائل، ص٧٥.

(٢) الإعجاز البياني، ص٩٢.

(٣) الإعجاز البياني، ص١١٠.

(٤) الإعجاز البياني، ص١٢٠.

إنها تلمح أن الباقلاني لم يوفِّ ما التزمه في مقدمة كتابه، وأن كتابه ليس للإعجاز فيه نصيب يُذكر، وأنه يصعب على الدارس أن يستخلص فكرة واضحة للباقلاني عن إعجاز القرآن رحمها الله تعالى.

وتنتقل للحديث عن المحدَثين، وتكتفي هنا بالحديث عن الشيخ محمد عبده وجهوده في استبداله تلك الشروح والمختصرات والحواشي التي وضعت على متن السكاكي، بكتابي «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة» للجرجاني لفهم كتاب الله تعالى وبلاغته، وهو يضيف إلى «الدلائل» ضرورة الاتصال بروائع الفصحى لكسب ذوقها الذي به تُدرَك بلاغة النظم المعجز[1].

المبحث الثاني: محاولة في فهم الإعجاز البياني:

تنتقل الكاتبة إلى المبحث الثاني لتسجيل آرائها في بعض القضايا القرآنية وهي:

أولاً: فواتح السور وسر الحروف[2]:

تعرض الكاتبة لأقوال العلماء في فواتح السور، وترى أن المفسرين شغلوا بها كثيراً فقد قالوا:

١- هي حروف يتألف منها اسم الله الأعظم، أو هي دوال على أسماء الله الحسنى.

٢- وقيل: هي أسماء للسور التي افتتحت بها.

٣- وقيل: هي أصوات للتنبيه كما في النداء، فهي تنبيه لهم لإلزامهم الحجة.

٤- وقيل: هي من حروف الجُمَّل أو ما يسمونه حساب أبي جاد.

---

(١) الإعجاز البياني، ص١٢٠.

(٢) الإعجاز البياني، ص١٢١-١٦٧.

٥- وقيل: إن الحروف في مفتتح السور تشير إلى غلبة مجيئها في كلمات هذه السورة.

٦- وقال قوم: هي سرٌّ من مكنون علمه سبحانه وتعالى.

٧- وتذكر الكاتبة أن أقرب ما ذكره المفسرون إلى طبيعة البيان وقضية الإعجاز هو أن هذه الحروف ذُكرت لتدل على أن القرآن مؤلف من حروف هجائهم مفردة أو مركبة، ليدل القوم الذين نزل بلغتهم أنه بالحروف التي يعرفونها، ويبنون كلامهم منها، وهذا ما ذكره الطبري والزمخشري من بعده، وتنقل عن ابن كثير قوله: «قلت: ولهذا كل سورة افتُتحت بالحروف، فلا بد أن يُذكر فيها الانتصار للقرآن، وبيان إعجازه وعظمته، وهذا معلوم بالاستقراء، وهو الواقع في تسع وعشرين سورة»[(١)].

وهذا ما خلصت إليه الكاتبة وجاءت بتطبيق عملي لتلك السور التي ابتدأت بالفواتح، ومن ذلك سورة القلم ﴿نٓ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ۝١﴾ [القلم:١] إذ إن مجيء الحرف (ن) في سورة القلم المكية المبكرة فيه لفت واضح إلى سر الحرف في البيان المعجز، فمن حيث يجادل المشركون في القرآن، ويحملوه على أساطير الأولين، يبدأ الاحتجاج للقرآن بأن يعرضوه على ما عرفوا منها. وإن كلماته لمن الحروف التي عرفوها[(٢)].

وتخلص الكاتبة بعد الاستقراء الكامل إلى ما يلي:

١- أنها بدأت من أوائل الوحي في سورة القلم لافتة إلى سر الحرف في البيان المعجز ثم كثرت وتتابعت في أواسط العهد المكي، حتى بلغ الجدل أشده، فعرضت

---

(١) تفسير ابن كثير، ١/ ٦٨.

(٢) الإعجاز البياني، ص١٤٦.

قضية التحدي، وظلت الآيات تتحداهم إلى أن حسمت القضية في العهد المدني، فألزمت المشركين الحجة على صدق المعجزة بعجزهم عن أن يأتوا بسورة من مثله.

٢- ما من سورة بدأت بالحروف المقطعة إلا كان فيها احتجاج للقرآن وتقرير نزوله من عند الله، ودحض لدعاوى من جادلوا فيه.

٣- أكثر السور المبدوءة بالفواتح نزلت في المرحلة التي بلغ فيها عتو المشركين أقصى المدى، وأفحشوا في حمل الوحي على الافتراء والسحر والشعر والكهانة، فواجههم القرآن بالتحدي وعاجزهم مجتمعين[1].

وتعرض الكاتبة مشكورة لملحظ مهم في سر الحروف، وهو ادعاء بعض اللغويين والبلاغيين بوجود زوائد ومحذوفات في كتاب الله، فيذهبون إلى تقرير لحذف أو زائد، وهي تنكر الزوائد في كتاب الله تعالى، فقد حدثتنا عن ادعاء زيادة الباء في خبر (ليس)... وقد أحْصت الكاتبة مواضع هذه الباء فكانت في ثلاثة عشر موضعاً، إلا أن خبر (ليس) جاء غير مقترن بالباء في ثلاثة مواضع فقط من مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [النساء:٩٤]، وقوله تعالى: ﴿أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ﴾ [هود:٨]، وقوله: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَسْتَ مُرْسَلًا﴾ [الرعد:٤٣]، وهي ترى أن هذه المواضع لم تقترن بالباء، لأن المقام مستغنٍ عن تقرير النفي، أما إذا كان الخبر منفياً بـ (ما) و(ليس) في الجمل الخبرية، واقترن الخبر بالباء، فإن هذه الباء تفيد تقرير النفي بالجحد والإنكار، وقد يأتي بعد النفي الفعل (كان)، وفي هذه لا يقترن بالخبر بالباء، وذلك لأن النفي بهذا الأسلوب يفيد الجحد أصالة ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴿٦٤﴾﴾ [مريم:٦٤]، ﴿وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٨﴾﴾ [الشعراء:٨]. أما الجمل الاستفهامية فيطرد فيها اقتران خبر ليس بالباء، وبها ينتقض النفي يخرج الاستفهام إلى إثبات حاسم وتقرير

(١) الإعجاز البياني، ص١٦٦-١٦٧.

باتٍ (أليس الله بقادر) والإجابة تكون بـ (بلى) وفي هذا إثبات وتقرير لهذا الأمر. وهذا جهد مشكور للكاتبة[1].

وتنتقل للحديث عن قضية حذف بعض الحروف، وتمثل بقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة:١٨٤]. وهي تنكر أن يكون هناك حرف محذوف تقديره (وعلى الذين لا يطيقونه) وما ذهبت إليه الكاتبة من عدم وجود حرف محذوف في كتاب الله تعالى صحيح، وهي لفتات جيدة نحمدها لها.

ولكن لا بد أن أبين هنا أن الكاتبة عندما تحدثت عن الآية السابقة ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾ خالفت ما ذهب إليه جمهور المفسرين في الآية الكريمة. فهي تقول: «منهم من قال: إنها منسوخة، والقول بنسخها هو أول ما أورده الطبري من الأقوال في تفسيرها: قال بعضهم: كان ذلك أول ما فُرض الصوم، وكان من أطاقه من المقيمين -غير المسافرين- صامه إن شاء، وإن شاء أفطره وافتدى فأطعم لكل يوم أفطره مسكيناً، حتى نُسخ ذلك، فلم تنزل الرخصة إلا للمريض والمسافر... يعني النسخ بقوله في الآية بعدها: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥]» وكذلك أشار الزمخشري في الكشاف إلى القول بنسخ الحكم بالإفطار والفدية على الذين يطيقونه، ونقله أبو حيان وقال: وهذا قول أكثر المفسرين... على أن الإمام الطبري نقل كذلك بعد القول بنسخ الحكم في الآية بقول آخر: لم ينسخ ذلك ولا شيء منه، وهو حُكم من لدن نزلت هذه الآية إلى قيام الساعة»[2].

---

(١) الإعجاز البياني، ص١٦٨-١٧٧. وانظر: إعجاز القرآن الكريم، د. فضل عباس، ص١٣٤.

(٢) الإعجاز البياني، ص١٨١.

«القول بأن الحكم فيها منسوخ بالآية بعدها إن لم يوهنه ما نقل الإمام الطبري من قول من قرروا أنه لم ينسخ ذلك ولا شيء منه، وهو حكم مثبت من لدن هذه الآية إلى قيام الساعة، فقد بقي أن الآيتين تشرعان لحالين مختلفين:

الفدية على من يطيقون، طعام مسكين.

القضاء على من كان مريضاً أو على سفر، عدة من أيام أخر»[1].

«فندرك أن الأمر في احتمال الصوم إذا جاوز الطاقة إلى ما لا يطاق، سقط التكليف، لأنه لا تكليف شرعاً بما لا يطاق، والله سبحانه لا يكلف نفساً إلا وسعها، فالحكم بالفدية في الآية غير وارد على من يستطيعونه إذ التكليف مع الاستطاعة قائم... وغير وارد كذلك على من لا يطيقونه، بسقوط التكليف عمن لا يطيق... وإنما الفدية تيسير على من يطيقونه بمعنى يستنفذ الصوم طاقتهم وأقصى احتمالهم، فليسوا بحيث يستطيعون القضاء عدة أيام أُخر، ونَقْبَلُ هنا قول من ذكروا في تفسير الآية: المريض الذي لا يرجى شفاؤه، والشيخ الفاني الهرم، لا قضاء عليه، لأنه ليست له حال يصير إليها ليتمكن فيها من القضاء»[2].

إن ما ذكرته بنت الشاطئ، التي لها نسب في الشيوخ عريق، يفهم منه أن الطبري قد اختار القول بعدم النسخ، وأن الحكم محكم من لدن نزلت الآية إلى قيام الساعة، ولكننا إذا رجعنا إلى تفسير الطبري ندرك غير هذا، فهو يذكر الأقوال في الآية الكريمة، ثم يقول: «وأوْلى الأقوال بتأويل الآية قول من قال: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ منسوخ بقول الله تعالى ذكره: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة:١٨٥] لأن الهاء التي في قوله: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾ [البقرة:١٨٤] من ذكر الصيام، ومعناه وعلى الذين يطيقون الصيام فدية طعام مسكين، فإذ كان ذلك

---

(١) الإعجاز البياني، ص١٨٢.

(٢) الإعجاز البياني، ص١٨٣-١٨٤.

كذلك، وكان الجميع من أهل الإسلام مجمعينَ على أن من كان مُطيقاً من الرجال الأصحاء المقيمين غير المسافرين صومَ شهر رمضان، فغير جائز له الإفطار فيه، والافتداء منه بطعام مسكين، كان معلوماً من أن الآية منسوخة، هذا ما يؤيد هذا القول من الأخبار التي ذكرناها آنفاً عن معاذ بن جبل، وابن عمر وسلمة بن الأكوع من أنهم كانوا بعد نزول هذه الآية على عهد رسول الله ﷺ في صوم شهر رمضان بالخيار بين صومه وسُقوط الفدية عنهم، وبين الإفطار والافتداء من إفطاره بإطعام مسكين لكل يوم، وأنهم كانوا يفعلون ذلك حتى نزلت ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ فألزموا فرضَ صومه، وبطل الخيار والفدية»[1].

ومما نقلته عن الطبري يتبين لنا أنه قد اختار القول بالنسخ، وكذلك الإمام الزمخشري[2] وغيرهم من المفسرين. يقول الدكتور فضل عباس بالنسبة لما اختارته الكاتبة «وأنت أيها القارئ إذا رجعت البصر وأعدت النظر في كلامها وجدت أن في كلامها اضطراباً وخفاء، فهي تقسم الناس أقساماً ثلاث:

أولاً: من يستطيعون الصوم وهؤلاء لا تقبل الفدية منهم.

ثانياً: من لا يطيقون -كما تقول- ولم تقل من لا يستطيعون - وهؤلاء لا تقبل منهم الفدية كذلك لأن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها.

ثالثاً: إنما الفدية تيسير على من يطيقونه، بمعنى من يستنفد الصوم طاقتهم وأقصى احتمالهم بحيث لا يستطيعون القضاء عدة من أيام أُخر.

١- وهذا القول مع كونه غير مقبول فقهاً، لأن الشيخ الفاني، والمريض مرضاً لا يُرجى بُرؤه داخلان في القسم الثاني من الناس، وهم الذين لا يطيقون، وعلى ما قررته لا تجب عليهم الفدية لأنهما غير مكلفين.

---

(١) تفسير الطبري، ٢/ ٨٢.

(٢) تفسير الكشاف، سورة البقرة، الآية ١٨٥..

٢- وهو مفروض كذلك من حيث البيان والبلاغة، لأن فيه بتراً وتشويهاً نجلّ نحن والكاتبة النص القرآني عنه، لأننا حينما نفسر الذين يطيقونه بمن يستنفد الصوم جهدهم وطاقتهم، فماذا نقول في قول الله بعد ذلك: ﴿وَأَن تَصُومُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ إن يسر الإسلام وعدالةَ أحكامه، ورحمة الله سبحانه كل أولئك تمنع هذا التأويل، إذ كيف يتأتى مع الرفق ومع قوله في آية الصيام: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ كيف يتأتى أن نقول للمريض مرضاً مزمناً وللشيخ الهرم: صومك خير لك، كنا نرجو الكاتبة أن لا تقحم نفسها في مثل هذا الخضم، وأن تكتفي بما جاءت الآية من أجله، وهو أنه ليس في الآية حرف محذوف كما قرره العلماء قبل.. لكنها سامحها الله تحاول أن تتعقب المفسرين، لا كلما وجدت ذلك ممكناً، ولا كلما سنحت فرصة، وإنما كل ما قالوه»[1].

وتنتقل للحديث عن تعاقب الحروف، ولكنها ترفض هذا القول كذلك، لأن الحروف إذا تعاقبت خرجت عن حقائقها، ووقع كل واحد بمعنى الآخر، وتمثل لذلك بقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۝٥﴾ [الماعون:٤-٥] حيث ذكر بعضهم أن ﴿عَن﴾ بمعنى (في)، ولكنها تستبعد أن يكون المعنى (في صَلاته)، ولكننا نجدها ترد ما ذهب إليه الطبري والزمخشري ولا تطمئن إليه، حيث يقول الطبري «وأوْلى الأقوال عندي بالصواب أنهم ساهون لاهون يتغافلون عنها، وفي اللهو عنها والتشاغل بغيرها، تضييعها أحياناً وتضييع وقتها أحياناً أخرى، فصح بذلك قول من قال: عُنِيَ بذلك ترك وقتها، وقول من قال (عُنِيَ به تركَها)»[2]. ويقول الزمخشري: «أو لا يصلوها كما صلاها رسول الله ﷺ والسلف، ولكن ينقرونها نقراً من غير خشوع وإخبات، ولا اجتناب لما يكره فيها

---

(١) بحث بعنوان: بنت الشاطئ والبيان القرآني، د. فضل حسن عباس، المجلة الثقافية، العدد السادس، ١٩٨٥، ص٩٢.

(٢) تفسير الطبري، ٣٠/ ٣١٣.

من العبث باللحية والثياب وكثرة التثاؤب والالتفات، ولا يدري الواحد منهم عن كم انصرف، ولا ما قرأ من السور»[1].

إننا نجد الكاتبة ترد هذه الأقوال وتختار أمراً آخر، فهي تقول: «يعطينا حرف (عن) سره فنرى النذير بالويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون غافلون عن كونها قياماً بين يدي الخلق، يكبح غرور الإنسان وينهاه عن الفحشاء والمنكر، ويأخذه بالخشوع والتواضع أمام جلال خالقه وعظمته وقدرته، ويرهف ضميره فيتقي الله في اليتيم والمسكين، مؤدياً حقهما في التواصي بالمرحمة، ليس السهو عن الصلاة إذن سهواً فيها ولا تركاً لها... وإنما هو سهو عن حكمتها ومراءاة بها... وحين لا تنهى الصلاة عن الفحشاء والمنكر فذلك هو السهو عنها»[2]

وأقول: لِمَ لا يكون ما ذهب إليه الطبري صحيحاً، إن هذا ما يدل عليه الحرف (عن)، وهذا ما فهمه الحسن البصري عندما قال أبو العالية: هو الذي يسهو في صلاته، فقال: يا أبا العالية إن الله يقول: ﴿عَن صَلَاتِهِمْ﴾ ولم يقل: في صلاتهم[3].

وتعرض لقول الله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء:٣] وتذكر أنهم قالوا: «إن الواو فيها نائبة عن (أو)» ويكون الحاصل تسع نساء[4]، وفي قولها: (قالوا) يُشعِر أن المفسرين جميعاً قد ذهبوا إلى هذا القول، ولكننا لا نجد أحداً من المفسرين ذهب هذا المذهب!!

---

(١) الكشاف، ٤/ ٢٣٦.

(٢) الإعجاز البياني، ص١٨٩.

(٣) انظر: الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري، ص١٣، تحقيق: حسام الدين القدسي.

(٤) الإعجاز البياني، ص١٩١.

ثانياً: دلالات الألفاظ وسر الكلمة:

وتعرض في هذا المبحث لقضية الترادف التي شغلت العلماء قديماً وحديثاً، وتذكر اختلافات العلماء فيها، وتقول بعد ذلك: «وظلت القضية فيما أعلم، معلقة لم يستقر فيها أصحاب العربية على رأي، حتى بعد أن اتصلت دراستنا اللغوية الحديثة بجديد البحوث في علوم اللغة والصوت والاجتماع»[1].

«... وإلى عهد قريب كانت قضية الترادف من بين ما شُغِل به المجمع اللغوي في القاهرة، وقد اقترح أحد السادة الأعضاء، أن نتخفف من ثقل المترادفات فنصنِّف معجماً لألفاظ العربية يستبعد في المعنى الواحد ما زاد على لفظ واحد يختاره المجمعيون من حشد الألفاظ المترادفة»[2].

وهي ترى أن لا ترادف في القرآن، وتأتينا بأمثلة من كتاب الله: وذلك مثل الرؤيا والحلم، وآنس وأبصر، والنأي والبُعد، والحلف والقسم، والتصدع والتحطم، والخشوع والخشية، والخضوع والخوف، وزوج وامرأة.

١ - **الرؤيا والحلم**: إن كلمة الرؤيا جاءت في القرآن سبع مرات كلها في الرؤيا الصادقة، وهو لا يستعملها إلا بصيغة المفرد، وجاءت كلمة (الأحلام) ثلاث مرات، وهي تدل على الأضغاث المشوشة والهواجس المختلطة.

٢ - **آنس وأبصر**: أما الإيناس فقد استُعمل في القرآن خمس مرات، والإيناس ليس مجرد الإبصار، ولكنه يزيد عليه بالطمأنينة المؤنسة، وهذا ما يدل عليه السياق في الآيات ﴿إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا﴾ [طه:١٠] وهو قد أبصرها وأنس بها، وقوله: ﴿حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا۟﴾ [النور:٢٧] ليس مجرد الاستئذان، وإنما هو حِسّ الإيناس لأهل البيت قبل دخوله.

---

(١) الإعجاز البياني، ص١٩٧.

(٢) الإعجاز البياني، ١٩٨.

٣- زوج وامرأة: فَرَّقت بينهما الدكتورة بنت الشاطئ[1] بما يلي: «كلمة زوج تأتي حيث تكون الزوجة هي مناط الموقف: حكمة وآية، أو تشريعاً وحُكماً، فإذا تعطلت آيتها من السكن والمودة والرحمة بخيانة أو تباين في العقيدة فهي امرأة لا زوج».

ويدل على ذلك ما ورد في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴾ [الروم:٢١]، وقال سبحانه: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَٰجِنَا وَذُرِّيَّٰتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴿٧٤﴾ ﴾ [الفرقان:٧٤]، وقال تعالى: ﴿ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ تُرَٰوِدُ فَتَىٰهَا عَن نَّفْسِهِۦ ۖ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا ۖ ﴾ [يوسف:٣٠]، وقال سبحانه: ﴿ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱمْرَأَتَ نُوحٍ وَٱمْرَأَتَ لُوطٍ ۖ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَٰلِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ﴾ [التحريم:١٠].

وبعد الوقوف مع الآيات الكريمة وتدبُّرها نستنتج أن هناك فرقين بين هاتين الكلمتين:

أولاً: أن امرأة تطلق على الأنثى من الناس حتى لو لم تكن ذات بعل، فكأنما هي تأنيث: مرء، قال تعالى: ﴿ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ ٱمْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ ۖ ﴾ [القصص:٢٣] وهما بنتا الشيخ الكبير، كانتا غير متزوجتين، وقال تعالى: ﴿ وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِىِّ ﴾ [الأحزاب:٥٠]. أما زوج فلا تكون إلا حينما يكون رباط الزوجية قائماً، فكل زوج امرأة، وليس كل امرأة زوجاً.

---

(١) الإعجاز البياني للقرآن، ص٢١٢..

ثانياً: تطلق كلمة زوج حينما يناط أمر بين الزوجين، أي حينما تكون قضية مشتركة بينهما ﴿اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [البقرة:٣٥] ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ﴾ [الأحزاب:٥٩] ﴿وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ﴾ [الأنبياء:٩٠] ﴿وَإِن فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ﴾ [الممتحنة:١١].

فنحن نرى في هذه الآيات لكريمة أن هناك قضايا مشتركة بين الزوجين، سواء كانت هذه القضية تبليغاً أم إنجاباً أم أمراً آخر.

أما قول الكاتبة بأن المرأة تستعمل حينما تتعطل آيتها من السكن والرحمة والمودة بخيانة أو تباين عقيدة فشيء نعجب منه، فلئن جاز في امرأة نوح، وامرأة لوط، فإنه لا يجوز في غيرهما. قال تعالى يحدثنا عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ﴾ [هود:٧١] وعن زكريا عليه السلام: ﴿وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا﴾ [مريم:٨].

وتتحدث الكاتبة عن الألفاظ التي تتفق مادتها وحروفها وتختلف صيغها وأبنيتها[1]، ومثلت لذلك بكلمتي أشتات وشتى، فمادتهما واحدة، إذ الشتّ والشتات في اللغة التفرق والاختلاف، وقد جاءت كلمة شتى بمعنى الاختلاف ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ ﴿٤﴾﴾ [الليل:٤]، أما كلمة أشتات فهي تأتي بمعنى التفرقة ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ ﴿٦﴾﴾ [الزلزلة:٦].

ومن ذلك كلمتي النعمة والنعيم: وهي ترى أن كلمة (نعمة) في القرآن إنما هي لِنِعَم الدنيا، وكلمة (نعيم) تأتي خاصة بنعيم الآخرة، يقول الدكتور فضل عباس: «والذي نحسبه -والله أعلم- أن النعمة تختلف عن النعيم من حيث هي واحدة، أما النعيم فكأنما هو اسم لجملة من النعم، وإنما لم يسألنا الله عن النعمة الواحدة لأننا نعيش في أنعم كثيرة ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ [النحل:١٨] فكأن النعيم يدل على ما فيه زيادة على ما تقتضيه ضرورات الحياة، ثم إن النعيم جاء

---

(١) الإعجاز البياني، ص٢١٥-٢٢٠.

موصوفاً، ثم إن وصف النعيم في مثل قوله تعالى: ﴿وَجَنَّٰتٍ لَّهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ ﴿٢١﴾﴾ [التوبة:٢١]، وهذا الوصف لا يؤيد ما ذهبت إليه؛ لأن وصف النعيم بالمقيم في الآخرة يدل على أن هناك نعيماً في الدنيا ليس كذلك. وأيضاً فلقد استعملت كلمة نعيم مقصوداً بها النعيم الدنيوي، في قول لبيد: «وكل نعيم لا محالة زائل» لذلك استثنى من نعيم الجنة، والله أعلم»[1].

ثالثاً: الأساليب وسر التعبير:

١ - وتتحدث الكاتبة ضمن هذا المبحث عن حذف الفاعل[2]، فالأفعال في القرآن الكريم كثيراً ما تأتي مبنية للمجهول، أو مسندة إسناداً مجازياً، والبلاغيون يقولون في حذف الفاعل: إنه يُحذَف للعلم أو الجهل به، أو الخوف منه أو عليه، وتبين أن الفعل إذا كان مبنياً للمجهول يكون حذف الفاعل لتركيز الاهتمام على الحدث بصرف النظر عن المحدث، وأن الإسناد المجازي يعطي المسند إليه فاعلية محققة يستغنى بها عن ذكر الفاعل الأصلي، ويظهر هذا في مشاهد يوم القيامة ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ﴾ [الكهف:٩٩]، ﴿وَجِاْيٓءَ يَوْمَئِذٍۭ بِجَهَنَّمَ﴾ [الفجر:٢٣]. وقد لا يذكر الفاعل ليبين أن الحدث يحدث تلقائياً، أو على وجه التسخير، كأنه ليس بحاجة لفاعل كقوله: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ﴿١﴾﴾ [القمر:١].

٢ - وتنتقل للحديث عن القسم بالواو، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلضُّحَىٰ ﴿١﴾﴾ [الضحى:١]، ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ ﴿١﴾﴾ [الليل:١]، ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ﴿١﴾﴾ [النجم:١]. وتقول: إن المفسرين أو جمهرتهم قد ذهبوا إلى تعظيم المقسم به، وهي ترى أن المفسرين قد وقعوا بالحيرة والاضطراب، وصاروا يتكلفون للقسم أي جواب، وإلا فما الصلة

---

(١) الدكتورة عائشة عبدالرحمن والبيان القرآني، مجلة الثقافة، ص٩٦.

(٢) الإعجاز البياني، ص٢٢٢-٢٢٥.

بين العاديات وقوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ ۝٦﴾ [العاديات:٦]، والذي اطمأنت إليه بعد طول تدبر أن هذه الواو قد خرجت عن أصل معناها اللغوي الأول في القسم للتعظيم إلى معنى بلاغي، وهو اللفتُ بإثارة بالغة إلى حسيات مدركة لا تحتمل أن تكون موضع جدل ومماراة، توطئة إيضاحية لبيان معنويات يمارى فيها أو تقرير غيبيات لا تقع في نظامه الحسيات والمدركات[1] وهي ترى أن القسم إذا جيء به مقترناً بحرف النفي فهو دليل على أن الله ليس في حاجة إلى القسم، وما جاء بعد الواو التي تسمى واو القسم لا بد أن يكون محسوساً.

«إن المفسرين عندما تحدثوا عن سر القسم في كتاب الله تعالى لم يحصروا ذلك في تعظيم المقسم به، ولكنهم بيّنوا حِكَماً كثيرة تناسب المخلوقات التي أقسم الله تعالى بها، فقد تكون تلك الحِكمة توجيه الأنظار، وقد تكون التنبيه على خطأ قد وقع فيه المخاطبون».

يقول الشيخ محمد عبده: «إذا رجعت إلى جميع ما أقسم الله به وجدته إما شيئاً أنكره بعض الناس، أو احتقره لغفلته عن فائدته، أو ذهل عن موضع العبرة فيه، وعمي عن حكمة الله في خلقه، أو انعكس عليه الرأي في أمره، فاعتقد فيه غير الحق الذي قدر الله شأنه عليه، فيقسم الله إما لتقرير وجوده في عقل من ينكره، أو تعظيم شأنه في نفس من يحتقره، أو تنبيه الشعور إلى ما فيه عنده مَن لا يذكره، أو لقلب الاعتقاد في قلب من أضله الوهم أو خانه الفهم»[2].

«إن القسم بالواو كما يرشد إليه الحس القرآني أولاً، وكما فهمه العرب الذين نزل فيهم القرآن ثانياً، وكما قرره أئمة البيان والتفسير ثالثاً، لم يخرج عن وضعه

---

(١) الإعجاز البياني، ص٢٣٠.

(٢) انظر: تفسير جزء تبارك للشيخ عبدالقادر المغربي، ص٢٩.

الأساسي الرئيسي كما يخرج الخبر والأمر والنهي والاستفهام، فخروج هذه الأساليب عن أغراضها الرئيسة لأسباب ذات صلة بمعاني هذه الأشياء»[1].

أما قول الكاتبة، إن القسم إذا اقترن بـ (لا) فهو يدل على أن الله ليس في حاجة إلى القسم فإنه مخالف لكتاب الله، كيف وهو سبحانه يقول ﴿ ۞ فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ۝٧٥ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ ۝٧٦ ﴾ [الواقعة:٧٥-٧٦] فقد أقسم سبحانه وتعالى، وما يراه أكثر العلماء أن (لا) هنا لام الابتداء جيء بها للتأكيد، أشبعت فتحتها والمعنى لأقسم.

وأما ما ذهبت إليه من أن القسم بالواو لا يكون إلا في المحسوسات فهو كذلك مردود بقوله تعالى: ﴿ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡمَوۡعُودِ ۝٢ ﴾ [البروج:٢].

٣- وتنتقل للحديث عن السجع والفواصل: وهي قضية شغلت السلف واختلفوا فيها اختلافاً بعيداً كما تقول، وعرضت لبعض أقوال العلماء، فالفراء يراعي الفاصلة عمداً ليتحقق بها جمال النظم، فيقدم أو يؤخر، ويؤثر لفظاً على آخر في معناه رعاية للفاصلة، والباقلاني يقرر نفي السجع في القرآن، والرماني يعرفها بأنها حروف متشاكلة في المقاطع توجب إفهام المعاني. ويفرق بينها وبين السجع، بأن الفواصل تابعة للمعاني أما السجع فالمعاني تابعة لها، وابن الأثير لم يرَ وجهاً لذم السجع على الإطلاق ونفيه عن القرآن جملة، وإنما المنكر أن يأتي على مثل سجع الكهان.

والكاتبة بعد ذلك كله تجد جفوة تجاه لفظ السجع، وتؤثر تسمية مقاطع الآيات في القرآن الفواصل، وتمثل للفاصلة بقوله تعالى: ﴿ أَلۡهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ۝١ حَتَّىٰ زُرۡتُمُ ٱلۡمَقَابِرَ ۝٢ ﴾ [التكاثر:١-٢] وتجد الصنعة البلاغية فيها، حيث أوثرت المقابر على القبور، للمشاكلة اللفظية بينها وبين التكاثر، وللمحظ بياني آخر اقتضاه المعنى: فالمقابر جمع مقبرة، وهي مجتمع القبور واستعمالها هو الملائم معنوياً لهذا التكاثر،

(١) انظر: البحث في مجلة الثقافة، ص٩٩.

دلالة على مصير ما يتكالب عليه المتكاثرون في حطام الدنيا، هناك حيث مجتمع الموتى، ومحتشد الأمم على اختلاف الأعمار والأجيال والطبقات، وهذه الدلالة من السعة والعموم والشمول لا يمكن أن يقوم بها لفظ القبور جمع قبر[1].

٤- وتنتقل أخيراً للحديث عن النفي بالقسم، وقد أشارت الكاتبة لهذه القضية من قبل، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ ۝١﴾ [القيامة:١]، حيث ذهب بعض النحويين إلى أن (لا) زائدة، وقال آخرون: إنها نافية، وذهب بعضهم إلى أنها تنفي شيئاً تقدَّم في سورة أخرى، وذهب غيرهم إلى أنها لام الابتداء أُشبِعت فتحتها فتولدت عنها ألفاً[2].

وهي ترجح بعد ذلك أنها نافية جاءت لتنفي الحاجة إلى القسم. وقد قلت: إن الآيات ترد هذا القول، وما يرجح أنها لام الابتداء أُشبعت فتحتها فتولدت عنها ألفاً.

وأخيراً أقول: جزى الله الكاتبة خيراً عما بذلته من جهد، وما كان لها من آراء جيدة، وسامحها الله على ما وجهته لأئمتنا من انتقاص في حقهم، ورحمها الله وأسكنها فسيح جنانه.

وأكتفي بما ذكرت من جهود العلماء قديماً وحديثاً في إعجاز القرآن الكريم، وللمحدثين بعد كتابات في عجاز القرآن، في بلاغة الكلمة والجملة وغير ذلك.

جزى الله أئمتنا خير الجزاء على ما بذلوه من جهد في خدمة كتاب الله تعالى. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

---

(١) الإعجاز البياني، ص٢٥٥.

(٢) الإعجاز البياني، ص٢٥٩.

فهرس

مقدمة ٥
تمهيد: حاجة الناس إلى الرسل وتأييدهم بالمعجزات ٩
المعجزة ١٠
التاء في كلمة معجزة ١١
المعجزة اصطلاحاً ١٢
توحي الحكمة في المعجزة ١٣
بقاء معجزة النبي ﷺ ١٤
إعجاز القرآن ١٧
متى ظهرت كلمة إعجاز ١٧
وجوه الإعجاز ١٨
التحدي ١٨
مراحل التحدي ٢٠
دراسة هذه المراحل ٢١

الإعجاز تاريخه وأقوال العلماء فيه

الفصل الأول: جهود الأقدمين ٢٥
المبحث الأول: دور الإشارات ٢٦
النظام، إبراهيم بن سيار ٢٧
الجاحظ ٢٨
ابن قتيبة ٢٩
الواسطي، محمد بن زيد ٢٩
المبحث الثاني: دور الرسائل ٣١
١ - النكت في إعجاز القرآن لأبي الحسن الرُّمّاني ٣٢
الجانب الأول: عرض وتحليل ٣٢
الإيجاز ٤١
التشبيه ٤٤
الاستعارة ٥٠
التلاؤم ٦٠
الفواصل ٦٤
التجانس ٦٦
التصريف ٦٨
التضمين ٧١
المبالغة ٧٤
البيان ٧٦
الجانب الثاني: النقد ٧٩

مواقف العلماء من رسالة الرماني ٨٠
أولاً: الباقلاني ٨٠
ثانياً: ابن سنان الخفاجي ٨١
ثالثاً: الرازي ٩٣
رابعاً: الأستاذ نجيب البهبيتي ٩٤
خامساً: الدكتور محمد بركات ٨٦
٢- بيان إعجاز القرآن للخطابي ٩١
المطلب الأول: الدراسة التحليلية للرسالة ٩١
أولاً: إثبات إعجاز القرآن، ووجوه الإعجاز ٩١
١ - إثبات إعجاز القرآن ٩١
٢- وجوه إعجاز القرآن ٩٢
٣- الوجه المختار في إعجاز القرآن ٩٤
ثانياً: الإجابة عن الشبهات والاعتراضات ١٠١
أ- الشبهات على ألفاظ القرآن ١٠١
ب- الشبهات على النَّظْم ١١١
ثالثاً: المعارضة ١١٥
رابعاً: الإعجاز النفسي ١٢٠
المطلب الثاني: الدراسة الناقدة ١٢٢
١ - شوقي ضيف ١٢٣
٢- حفني محمد شرف ١٢٤
٣- الأستاذ نعيم الحمصي في كتابه «فكرة إعجاز القرآن» ١٢٥
٤ - د. بنت الشاطئ ١٢٧
٥- عبدالروف مخلوف ١٢٨
٦- محمد بركات حمدي أبو علي في كتابه «إعجاز القرآن» ١٢٩
المطلب الثالث: الدراسة المقارنة ١٤٣
المبحث الثالث: مرحلة الكتب ١٥٢
أولاً: إعجاز القرآن لأبي بكر الباقلاني ١٥٢
المطلب الأول: كتاب إعجاز القرآن ١٥٣
أولاً: الجانب الكلامي ١٥٦
ثانياً: الجانب البياني في الكتاب ١٦٧
وجوه الإعجاز عند الباقلاني ١٦٨
نظرة وتأمل ١٧٥
١ - الكلمة القرآنية ١٧٦
٢ - الجملة القرآنية ١٧٨
٣- الآية القرآنية ١٧٩
٤ - السورة القرآنية ١٨١
٥- القرآن في مجموعه ١٨٣

فصل في نفي الشعر من القرآن ١٨٥
فصل في نفي السجع عن القرآن ١٨٦
ثالثاً: الباقلاني والبديع ١٩١
المطلب الثاني: الباقلاني والنقاد ١٩٤
١ - الرافعي ١٩٤
٢ - الأستاذ أحمد ضيف ١٩٥
٣ - الأستاذ محمود شاكر ١٩٦
٤ - الدكتور شوقي ضيف ١٩٨
٥ - الأستاذ نعيم الحمصي ٢٠٠
٦ - الدكتور منير سلطان ٢٠١
٧ - الدكتور رجاء عيد ٢٠٣
٨ - الدكتور عبدالرؤوف مخلوف ٢٠٤
٩ - الدكتورة عائشة عبدالرحمن (بنت الشاطئ) ٢١٦
ثانياً: القاضي عبدالجبار وإعجاز القرآن ٢١٩
رأي شوقي ضيف ومناقشته ٢٢١
القرآن معجزة للناس عامة ٢٢٨
المعارضة والتحدي ٢٣٠
ثالثاً: عبدالقاهر الجرجاني ٢٣٣
الرسالة الشافية ٢٣٤
منهج الشيخ في رسالته ٢٣٥
شبهة ٢٣٨
فصول ذكرها الشيخ عبدالقاهر ٢٣٩
فصل: أيمكن للمتأخرين من البلغاء معارضة القرآن ٢٤٢
فصل: هل الذي أعجز العرب هو معاني القرآن الكريم ٢٤٣
فصل: القول بالصرفة ورده من جميع الوجوه ٢٤٦
مستند القائلين بالصَّرْفَة ٢٥١
دلائل الإعجاز ونظرية النظم ٢٥٢
قيمة الفصاحة ٢٥٣
عناصر الكلام ٢٥٥
معنى النظم ٢٥٦
الجانب الأول رده على أنصار اللفظ ٢٦٢
الجانب الثاني: القواعد التطبيقية لنظرية النظم ٢٦٤
وجه إعجاز القرآن عنده ٢٧٠
رابعاً: الإمام محمود بن عمر الزمخشري ٢٧٦
الكشاف للزمخشري ٢٧٧
موازنة بينه وبين عبدالقاهر ٢٨٣

الفصل الثاني: المحدثون والإعجاز ٢٨٧
١ - الشيخ محمد عبده وتلميذه الشيخ محمد رشيد ٢٨٨
٢ - إعجاز القرآن للرافعي ٢٩٥
أسلوب القرآن عند الرافعي ٢٩٨
نظم القرآن الكريم ٣٠١
غرابة أوضاع القرآن التركيبية ٣٠٦
القول بالصرفة ٣٠٨
الرافعي والإعجاز العلمي ٣١١
٣- أستاذنا الدكتور محمد عبدالله دراز رحمه الله وكتابه «النبأ العظيم» ٣١٥
كتاب النبأ العظيم ٣١٦
- القرآن في قطعة قطعة ٣١٩
خصائص أسلوب القرآن ٣١٩
الإيجاز والإطناب ٣٢٢
رده القول بالزيادة ٣٢٣
- القرآن في سورة سورة منه ٣٢٩
طريقة القرآن في الجمع بين الآيات ٣٣٠
٤ - سيد قطب وإعجاز القرآن ٣٣٤
إعجاز القرآن عند سيد قطب ٣٣٤
الإعجاز البياني: الكلمة القرآنية ٣٣٥
مميزات الأسلوب القرآني وخصائصه ٣٣٦
نظرية التصوير الفني ٣٣٨
خصائص التصوير الفني ٣٣٨
القصة في القرآن ٣٤٢
سيد قطب والإعجاز العلمي ٣٤٦
الإعجاز التشريعي عند سيد قطب ٣٥٠
٥ - الإعجاز البياني للقرآن، للدكتورة عائشة عبدالرحمن (بنت الشاطئ) ٣٥٢
الإعجاز البياني ٣٥٥
مدخل ٣٥٥
المبحث الأول ٣٥٨
أولاً: المعجزة ٣٥٨
ثانياً: الجدل والتحدي وآيات المعاجزة ٣٦٠
ثالثاً: وجوه الإعجاز ٣٦٢
رابعاً: البلاغيون والإعجاز البياني ٣٦٤
المبحث الثاني: محاولة في فهم الإعجاز البياني ٣٦٦
أولاً: فواتح السور وسرّ الحروف ٣٦٦
ثانياً: دلالات الألفاظ وسر الكلمة ٣٧٤
ثالثاً: الأساليب وسر التعبير ٣٧٧