

بسم الله الرحمن الرحيم

إلى الأستاذ الفاضل

الدكتور محمد الرشيد

أهدى هذا المجلد

العلمية المتواضعة تدعى

صداقة وتعارفاً أعتد

بها

وليد مقاب

١٩٧٦ - ١٩٧٧ هـ

١٩٧٧/٥٠

بمكة المكرمة



٢٠١٢٠٠٠٠٠١١٨

جامعة القاهرة

كلية الآداب

قسم اللغة العربية

# أثر المعتزلة في النزوات التقفية والبلاغي

## حتى نهاية القرن السادس الهجري

رسالة مقدمة للطالب

وليد رشيد مقاب

للحصول على درجة الدكتوراه



بإشراف

الأستاذ الدكتور محمد رشيد

رئيس قسم اللغة العربية

١٩٧٥ - ١٩٧٦

١١٤

Handwritten signature and notes in the bottom right corner.

مكتبة  
الشيخ  
عبد  
المنعم  
عبد  
المنعم

## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

### مقدمة

تناولت هذه الرسالة بالبحث والدراسة آثار الممتزلة في مبدائی النقد والبلاغه، وهم طائفة من الناس كانوا من أنشط من عالي هذه القضايا والامور منذ وقت مبكر جدا، وارتبطت بهم خلال فترة الطرح الادبي الطويل، فقد نشأت البلاغة في احضان بيئة متكلمين - وخاصة الممتزلة - وازدهرت وتوسعت في هذه البيئة ايضا، ثم مضت تتضج وتتكامل على ايدى علمائها هذه الطائفة النشطة من فكري العربية - تمهيدا في اول أمرها الممتزلة الاولي من أمثال عمرو بن عبيد وشمر بن المغيرة وأبي عثمان الجاحظ، وتمهيدا في فترة التطور والارتقاء الزباني والقاضي عبد الجبار وامثالها، وازدهرت حتى ازدهرت وبلغت شأوا بعيدا من التضج والنمو جهود الزمخشري المعظي وقد كان أثر الممتزلة في مبدائی النقد والبلاغه عظيما جدا، فهم طائفة من الناس يزودون بكثير من الاسلحة التي تجعلهم اهلا لمعالجة هذه القضايا والمسائل - جمدا والياتا متعدد من الثقافات والمارف، العربي منها والاجنبي، فكانوا يملكون بذلك هذه الطائفة المتحررة الواعية من نقاد العرب الذين لم يكفوا بالثقافة العربية الخالصة ولكنهم اضافوا اليها ضروبا كثيرة من الثقافات الاجنبية، فاطلموا على آراء الامم الاخرى وطالها من احوال وثقافات في مسائل البلاغة وقضايا البيان وطرائق القول، واستطاعوا ان يستفيدوا من ذلك كله في توسيع نظرهم الى الامور وضج وهمهم وخبرتهم في معالجة هذه المسائل، كما ادخلوا بحرف هذه النظرات الاجنبية الى البيان العربي، وطبعوه بها في بعض الاحيان فطعنوا على ايدىهم لونا جديدا ولكنه لم يفقد اصالته العربية، ولم تزهد روحه أو يخرج من جذوه الاصلى، بل ظل هذا البيان العربي على ايدىهم ناصبا اصيلا بل هو قد ازداد عمقا وخصبا وثراء في كثير من الاحيان، كما كانت عقل هذه الطائفة المنظمة التي صقلتها الفلسفة والمنطق اللذان اكبوا على درسيها، وتعمقوا في مباحثها صهيابة للخوض في مسائل البلاغة والبيان وتنظيم القول فيها تنظيما دقيقا. وقد كانت طهيمة المهمة التي اضطلع بها الممتزلة في الدفاع عن الاسلام وما ظراهم اعداءه من اصحاب الطلل والمعائد الاخرى تدفعهم دفعا الى العناية بمسائل البلاغة والبيان، واتقان

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

وقد ترك المعتزلة تراثا ضخما جدا ، ولكن لم يهتم لدينا من هذا  
التراث الا اهل القليل . أنت عوادى الزمن على الكثير الكثير منه ، ولم تكن  
تدع منه الا ضباة لا تصمن ولا تفضى ، ولكنها المدد الوحيدة التي بين  
يدى الدارين في محاولة لتكوين صورة لاعمال المعتزلة ودراساتهم في هذا  
الميدان . والمعتزلة مدرسة عقديها كلامية اكثر منها مدرسة أدبية تشمل  
اتحافا مميّنا في النقد والبلاغة . ومن اجل ذلك كانت آثارهم التي تظهر  
فيها سمات ضدهم وخصائصهم في البحث هي الاثار التي تتناول كسائل  
المقيدة الدينية وتتصل بأموار الكلام واقضايا التي دار الخلاف حولها  
بين طوائف المسلمين ، واما فيما عدا ذلك فلا يكاد يكون للمستزلة  
شبه بحث متميز من غيرهم يجعلهم طما في ميدان النقد والبلاغة أو أصحاب  
مدرسة أدبية خاصة ذات سمات ومعالم متميزة .

وتأتي أهمية هذا البحث انه دراسة مستقلة لجهود طائفة عظيمه  
ذات نشاط خصب غنى من نقاد العرب وبلاغتهم ، وهي دراسة تحاول أن  
تتعرف على جهود هذه الطائفة من النقاد وتحليلها وتقومها وتستخلص  
خصائصها وسماتها في البحث . وهي خصائص وسمات آثرت في تاريخ  
الفكر العربي ضجة كبيرة ، وأحدثت ردودا عنيفة ، فاستقطبت حولها  
عددا كبيرا من الانصار والخصوم ، ومن حاولوا ان يتوسطوا بين الفريقين  
وأخذوا من هؤلاء هناك . كان لمدرسة الاعتزال حسنة كبريات وأبياد  
بعضها وجهود مشكورة ، وكان لها الى جانب ذلك كله طفرات خالفتها  
فيها السنه ، وخصوصا على المؤلف وشطحات خطيرة كان يسوقهم اليها  
الظلم والتمصب للمذهب الذي اعتقوه والنزاع في تقديره والاعتداد به . وقد  
حاولنا عرضا للمعتزلة واطاليمهم بعيدا عن روح التمصب والاعجاب او روح الكراهية  
والذمور التي تبعد البحث العلمي عن جادة الموضوعية والحق .

وتناولنا بالدراسة جهود المعتزلة منذ نشوئهم في القرن الثاني الهجري  
على يدى واصل بن عطاء وعرو بن عميد وحتى نهاية القرن السادس الهجري ،  
وقد حددنا هذه الفترة الزمنية لندخل في الدراسة جهود الزمخشري المثلثية

التي تمثل ذروة نضج الآراء الاعتزالية واكتمالها ، سواء في ذلك آراؤهم الكلامية أو آراؤهم البلاغية والنقدية ، فقد استوعب الزمخشري في كتابه الكشاف جميع ما كتبه جيل المعتزلة الذين تقدموه ، واختمرت في ذهنه هذه الفرائد جميعها ، بعد ان صفاها عقول أديبا منهم وتفكيرهم ازمانا طويلة وأما فيما بعد الزمخشري فقد أخذت البلاغة العربية تتجه الى التثقيب والجمود ، وتسطير عليها روح الفلسفة والمنطق فوترهق الكثير من بهجتها ورويقها .

وقد اتبعنا في الدراسة منهجا تاريخيا فنيا ، فقسنا الرسالة السبسي تمهيد وهايين كبيرين . فأما التمهيد فقد تعرضنا فيه لنشأ المصنوع وما أحاط بهذه النشأة من ظروف وملازمات ، وعرضنا لاصول مذاهبهم وبيادى عقيدتهم ولاهز الخلافات بينهم وبين خصومهم من أهل السنة حتى نستطيع أن نتصور الجديد الذي جاء به المعتزلة فأحدثت ما أحدثت من ضجة كبرى . وقد حاولنا التوقف في هذا التمهيد عندما يساهم في توضيح الصورة العامة لجهود المعتزلة في ميدان النقد والبلاغة ، ولقى الضوء عليها حتى لا يبدو التمهيد منسلخا عن الجوال العام . وجعلنا الباب الاوّل دراسة تاريخية لجهود المعتزلة ، واستعرضنا فيه هذه الجهود حسب التقسيم الرضوي ، فكان الباب في ثلاثة فصول . أولها يمثل نشأة البحث البلاغي والنقدي عند المعتزلة في القرنين الثاني والثالث ، وقسمناه الى قسمين : القسم الاوّل درسا في جهود المعتزلة الاوّل الذين استطعنا أن نعثر على مادة لهم وهم عمرو بن عبيد وشر بن المعتز والنظام والناسي . الاكبر . والقسم الثاني كان دراسة مستقلة لجهود الجاحظ لما تطلبه من أهمية وخطر في تاريخ البلاغة العربية وأما الفصل الثاني فيشمل تطور البحث البلاغي والنقدي عند المعتزلة ، وهو ايضا في قسمين : القسم الاوّل خصصناه لجهودهم في القرن الرابع وعرضنا فيه للرواني والمزنيانسي والمصاحب بن عباد . والقسم الثاني خصصناه لجهودهم في القرن الخامس ، ودرست فيه القاضي عبد الجبار والشريف المرتضى . وأما الفصل الثالث فيصير ازدهار البحث على ايدي المعتزلة مثلا في جهود الزمخشري في القسمين السادس . وقد حاولنا في الباب الاوّل من الرسالة الاكفأ بالعرض التاريخي لتراث هذه المدرسة مبتعدين ما أمكن عن روح التثقيب والتقوم . وأما الباب الثاني فكان دراسة فنية لتلك الجهود التي عرضناها في الباب الاوّل وللتخليد النقدية الكبرى التي عرف بها المعتزلة وأطالوا الوقوف عندها . وجاء هذا

الباب في اربعة فصول ، كان اولها لدراسة قضية اعجاز القرآن التي تعمسد  
 أبرز القضايا التي انصبحت فيها جهود المعترلة ، وعرفنا في هذا الفصل  
 على الايجابات المختلفة التي ملأت البيئة الاحتزالية في مجال الدراسات  
 القرآنية . ودرستنا في الفصل الثاني قضية المجاز ، وفي الثالث دراستنا  
 قضية اللفظ والمعنى ، واما الفصل الرابع فخصصناه لدراسة نهج المعترلة  
 وتقوم جهودهم وبيان أثرهم في التراث العربي للنقد والبلاغة وما أضافوه  
 الى هذا التراث من جهود جديدة وآراء جديدة أثرته ووضعت فيه لبنات  
 أعطت بنيانه وأقامت أساسه ، ثم لخصنا في الخاتمة ما انتهىنا اليه من نتائج  
 وآراء .

وقد كانت هدفنا الى العناية بجهود المعترلة ما كان لهذه الطائفة  
 من دور عظيم في البلاغة العربية ، وما خلفت من تراث مستكشف هذه الدراسة  
 المستقلة . وهو تراث كان من الاشياء والخفايا بحيث يستحق ان يفرد بالدراسة  
 في بحث مستقل يكشف عنه ويوضح اثر هذه الطائفة النشطة من نقاد العسوية .  
 وقد كانت هدفنا الاولى في هذا البحث بتأدية الحال مؤلفات المعترلة  
 ومصنفاتهم . وهي - على حالها الذي وصلت اليه - قليلة قليلة بالقاس الذي  
 ما وضعوه في هذا الميدان ، فقد كان مؤلفات الباحث العراقي والمريزاني  
 والقاضي عبد الجبار والشيخ المرتضى والزمخشري هي المصادر الاساسية  
 الكبرى التي استقينا منها عادة هذا البحث ، الى جانب كتب النقد والبلاغة  
 الاخرى ، ومصادر الادب العربي ، وكتب علم الكلام والعقائد التي كتبت  
 عن المعترلة ، أو المتآراء منهم ومعتقداتهم ، ولكننا كنا نأمل دائما ان نرسم  
 الصورة من خلال كتابات المعترلة أنفسهم ، وكان تتبعنا المصادر عسوية  
 ساعدا في تكملة اجزاء الصورة وتحديد معالمها . واما على نطاق المراجع  
 الحديثة فليس بين ايدينا بحث مستقل في الحديث عن جهود المعترلة وآثارهم  
 في البلاغة العربية ، ولكن كانت بين ايدينا دراسات لآراء عدد من الباحثين  
 وتعرض بعض الدارسين الحديثين لعدد من خصائص المعترلة وآدمهم فسي  
 النقد والبلاغة وقد استفدنا كثيرا من دراسة الدكتور شوقي سيف القيسية  
 في كتابه ( البلاغة : تطور وتاريخ ) وما كتبه عن القاضي عبد الجبار

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

بعد : فلست ادعي لهذا البحث الكمال أو التمام ، ولكنه  
خطوة جديدة في طريق الدراسات البلاغية والنقدية في التراث العربي  
العريق ، وهو ميدان طيزال في حاجة الى الكثير من الدراسات الجادة  
الرصينة • ولكني ارجو أن هذه الدراسة استطاعت أن تقدم صورة الا تكن  
كاملة ففيها الكثير من الوضح والموضوعية لجهود المعتزلة وراثتهم وآثارهم  
وخاصتهم في ميدان النقد والبلاغة • فان كنت قد اصبت فيما كتبت  
شيئا من خير وتوفيق فهما منة الله وتيسيره اليهما ، وما يكن من زلل  
أو سقطات فالله وحده نسال العصمة والرشاد •

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

تقديسي العميق لاساذي الدكتور يوسف خليف •  
والحمد لله •

تمهيد في نشأة الممتزلة ومبادئها

الاسلام دين فطري بسيط أتى ليخاطب في الانسان عاطفته ومله الطبيعي الذاتي الى الايمان بوجود قوة عظيمة خلقت الكون وديرت أمره . هذه القوة المسيطرة هي الاله . ويكاد الناس يجمعون على الايمان بهذه القوة العظيمة مها اختلفت عندهم أسماؤها ، أو تباينت صفاتها . وقد جاء الاسلام ليخاطب هذه الفطرة ، وحييها ، ويقوم ما أحورها من فساد ، وأصاها من خطأ على مر الدهور وتماقب الاجيال ، ولم يحيى بنظريات علمية معقدة ، أو بآراء طغفئة شائكة تيمث في النفوس شيئا ، وتشير قالا وتجيلا ، وتكون موطن أخذ ورد لا يهتبهان ، ولو فصل الاسلام ذلك ما آمن من الناس الا القليل ، لان المسلم والمنطق حفظ الخاصة من الناس ، والمحافظة والفطرة خط مشترك واسم عام لدى الجميع .

على أنه قد وردت في القرآن الكريم - وهو مادة هذه المقيدة - آيات كانت حشاشا خلاف وجدال . فله آيات تدل على الجبر والارغام ، وأخر تدل على الكسب والاختيار ، وفيه آيات تنزه الله عن مشابهة المخلوقات ، وآيات تنسب اليه صفات عادية كالتد والمهمن ، وتنسب اليه صفات كالقلام والمجى ، والذهب والاقرب ، وآيات تنفي روية الله أو الاطاحة بكتبه ، وآيات تثبت أن هذه الروية واقعة محقة يوم القيامة ، وغير ذلك من أمور . وقد سميت أمثال هذه الآيات بـ ( الآيات التشابهات ) وهذه الآيات وما تتناولها من أمور المعقدة وشئون الدين كانت محور جميع تلك الخلافات التي نشأت بين المسلمين ، وأدت الى ظهور الفرق الاسلامية المختلفة .

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

من رسوم المتكلمين . (١)

وسار الصحابة والتابعون والسلف من بعد الرسول على هذا الذهب ، فكانوا ينهون عن الخوض في التشابهات ، وعن الجدال في الدين " كما روى عن عرضي الله عنه أنه سأله سائل عن آيتين ضميرتين فعلاه بالدرة . وكما روى عن مالك رحمه الله أنه سئل عن الاسماء فقال : الامتوا معلوم ، والايان به واجب ، والكيفية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة " (٢) وكان أحمد بن حنبل يقول : " لا يطلع صاحب كلام أبدا . عطا السلام بتادفة " (٣) .

وقد اطمانت قلوب اصحاب محمد الى هذه الطريقة ، فصلحت احوالهم ، وتهدت سيرتهم ، ولكن مالمات القن والخلافات السياسية في اواخر عهد عثمان وعهد علي أن دبت بينهم ، واستتبعت هذه الخلافات السياسية خلافات في مسائل العقيدة والدين . فكان أول الامر جدل حول الخلافة وصاحب الحق فيها ، ثم جرد ذلك الناس الى الحديث فيما ترميه الامة من أحداث ونكبات . أهى قضاء الله وقدره ، أم هي من فعل الناس وكسبهم ؟ والتالى هل الانسان مجبر في أفعاله أو مخير ؟ وهو لا المسلمون الذين يتماثلون صرى وهم يتماثلون في صف على أوصاف مماوية ما حكمهم ؟ وما رأى الدين لهم ؟ وما حكم من ساءت منهم مرتكبا لكثرة من الكفاثر قبل أن ينوب ؟ وضعت المسائل الدينية التي أثارها الخلافات السياسية في أول الامر تشعب وشقق بعضها بعضا ، وشجع لكل رأى أنصار ومؤيدين وفرق وأحزاب .

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

١ - فصل التفرقة بين الاسلام والتدفة : ٢٠٢

٢ - الصدر السابق : ١٨٨

٣ - تلويح سابق : ٨٢

٤ - من العميون : ١٨٦



وقررنا القدرية التي نعتق حرية الارادة ، وقرر ان الانسان حر مختار مسيطر على  
 افعاله ، لا ترضه قوة خارجية على شيء لا يريد أن يفعله . صاحب هذه الحركة هو  
 محمد الجهنى الذي كان أول من تكلم في مسألة القدر والاستطاعة ، وغلان الدمشقي  
 الذي أخذ يدعو الى مذهبه في عهد عمر بن عبد العزيز ، بل أنه كان يكتب الى عمر واعظا ،  
 وقد استمر يدعو بدعوتة هذه الى أن قتل هشام بن عبد الملك .  
 وقد احتق المعتزلة في مسألة القضاء والقدر هذه رأى القدرية ، فنادوا بحرية الارادة وسلطة  
 الانسان على افعاله .

والمسألة الثانية التي كثر الخلاف حولها مسألة مرتكب الكبيرة . كان رأى الخوارج أن مرتكب  
 الكبيرة كافر وجب حرقه وقلبه ، وكان رأى الحسن البصرى أنه مؤمن <sup>بأنه</sup> ~~بأنه~~ ، أما المعتزلة  
 فقد خالفوا عن الرايين جميعا ، وذهبوا في ذلك الى أن مرتكب الكبيرة في منزلة وسطى  
 بين مرتضى العوم والكافر وسماه " <sup>بأنه</sup> ~~بأنه~~ " وسرى بعد أن اعتزلهم للرايين اللذين كانوا  
 شائعين في هذه المسألة هو أحد أسباب لقبهم الذي لصق بهم .  
 وهناك مسائل دينية أخرى كانت موضع مناقشة وجدال بين المسلمين كمسألة صفات السموات  
 والارض ، ومسألة خلق القرآن ، وغير ذلك مما سنعرض له عند الحديث عن نشأة المعتزلة  
 وعقائدهم .

لم تكن الآراء التي جاء بها المعتزلة جديدة كل الجدة على المجتمع الاسلامي ، فقد كانت  
 بذور هذه الآراء منتشرة عند الفرق الاسلامية الأخرى وجاء المعتزلة فانتقوا من كل فرقة  
 ما أصبهم من آراء واستطاعوا أن يكونوا من مجموع ذلك نظرية متكاملة عرفت بهم ونسبت اليهم .  
 ولأنهم أن توسع كثيرا في الحديث عن هذه المسألة لأنه ليس من شأن هذه الخدمة  
 السريعة التوقف عند الجزئيات والتفاصيل . وكفى أن نشير الى أمثلة من ذلك تاركين التوسع  
 لمن شاء ذلك من الدارسين المختصين .

فنن هادي المعتزلة مثلا حرية الارادة وسيطرة الانسان على افعاله ، وقد رأيناهم يأخذون  
 ذلك عن فرقة القدرية ، ومن هادي المعتزلة القول بخلق القرآن ، وقد مر بنا أن ابن نباتة  
 ذكر أن أول من تكلم بذلك هو الجعد بن درهم وهم فرقة الجبرية ، كما أخذ المعتزلة عن  
 الجعد وتلميذه الجهم كثيرا من الآراء التي أصبحت لا تعرف الا بهم ، وقد جعل ذلك  
 أحد أمم يقول : " مذهب المعتزلة وراثتة من الجهم ، وأن المعتزلة تعد جساوا  
 بخلصة ما قال به الجهم " <sup>(١)</sup> كان الجهم يفتي أن يكون لله صفات غير ذاته ، ولذلك  
 كان يتأول جميع آيات الصفات الواردة في القرآن . كما كان يفتي أن يكون الله مرعا يسوم  
 القامسة .

وأن يكون الله حكماً حقيقاً ، لأن الكلام من صفات المخلوقين فلا يوصف الله به لهذا ، وإنما يلزم من اتصافه بصفة الكلام أن تكون له آلة الكلام فيكون مشابهاً للحوادث ومحال على الله مشابهة للحوادث ، ولما كان القرآن كلاماً وهو مضاف إلى الله سبحانه ، فلا تكون الحوادث له الأعلى معنى أنه مخلوق له لا كلام له لأن هذا يؤول إلى المشابهة المستحيلة عليه ، وأذن يكون القرآن مخلوقاً له <sup>(١)</sup> وهذه الآراء كلها ما يمتنع المعتزلة وتكون جزءاً هاماً من عقيدتهم وتظهر بينهم .

ولعل في هذا ما يفسر لنا لماذا كان اسم المعتزلة يختلط في أذهان بعض الباحثين بأسماء بعض الفرق الإسلامية الأخرى . فقد خلط ابن تيمية مثلاً بين اسم الجهمية واسم المعتزلة <sup>(٢)</sup> كما كان يلقب المعتزلة أحياناً بالقدرية ، وقد ظهر المعتزلة إلى الوجود في العصر الأموي ، ولكنها شغلت الفكر الإسلامي في العصر العباسي ردحاً طويلاً من الزمن . ويختلف العلماء في وقت ظهورها ، وفي أسباب إطلاق هذه التسمية . فبعضهم يرى أنها ابتدأت في نسوم من أصحاب علي اقتربوا السياسة ، وآثروا الابتعاد عن الخلافات ، وانصرفوا إلى الصلاة . ففسد ذكر أبو القدا\* في تاريخه عند كلامه عن الحوادث الخاصة بالسنة الخامسة والثلاثين من الهجرة بعض الأشخاص الذين لم يريدوا متابعة علي مع أنهم ليسوا من شيعة عثمان ثم وصل إليهم \* وسوا هؤلاء\* المعتزلة لا عثر إليهم ببيعة علي <sup>(٣)</sup> . ولكن المعتزلة يرفضون هذه الرواية ، ولا يحترفون بها . فقد أورد صاحب رسالة الحور المومنين هذه الرواية ثم رفضها قائلاً : ولا يبرهن ذلك لأن جمهور المعتزلة وأكثرهم إلا القليل الشاذ منهم يقولون أن علياً عليه السلام كان على الصواب ، وأن من حاربه فهو ضال وجوراً فمن لم يتب من حاربه ، ولا يتولسون أحداً من حاربه إلا من صحت عندهم توبته منهم . ومن كان بهذه الصفة فليس بمعتزل عن عليه السلام ، ولا يجوز أن يسمى بهذا الاسم <sup>(٤)</sup> .

١ - تاريخ الفرق الإسلامية : ٢٠

٢ - تاريخ الفكر الفلسفي : ٢٢

٣ - المسائل والنجس : ٤٢ / ١

٤ - أخبار أبي القدا\* : ١٨٠ / ١

٥ - تاريخ أبي القدا\* :

على أن الرواية الشائعة تقول إن التسمية جاءت نتيجة الخلاف حول مسألة مرتكب  
الكبيرة التي سهقت الإشارة إليها . ولقد اتفقنا في تفسير التسمية هنا رأينا أن السراي  
المعتزلي الذي يقول : ان كلمة المعتزلة أطلقها المعتزلة أنفسهم على أنفسهم  
لا عزالهم أحوال جميع الفرق التي اخطأت في نظريتهم الحكم على مرتكب الكبيرة وأخطأت  
الخواج إذ سمته كافرا ، وأخطأ بعض الترجستان قالوا هو مؤمن لا قراره بالله وسوءه  
وكتابه وان لم يحمل به ، وأخطأ الحسن البصري إذ سماه منافقا ، فخالفت المعتزلة  
هذه الآراء جميعها ، واعتزلتها لئلا يظن بها ، وتركت مجلس الحسن البصري  
فسميت بالمعتزلة . وهي عديم صيغة مدح ، لأنهم يحقون عذابها حديسك  
الرجول : " اقرقت بنو اسرائيل على اثنتين وسبعين فرقة ، واستغرق أمتي طمس  
سلاك وسبعين فرقة . أبرها وأنتها الفقة المعتزلة " وقوله تعالى : " وأعزلكم<sup>(١)</sup> "   
وأما رأي أهل السنة في الموضوع فهو أن لقب المعتزلة لقب مذم ، وصيته هذه الكلمة  
المبتدعة لأنها خالفت قول الأمة بأسرها حين زعمت أن مرتكب الكبيرة فاسق ، وهو نفس  
منزلة بين منزلتين الايمان والكفر<sup>(٢)</sup> . وأول من سماهم بهذه التسمية الحسن البصري ،  
حينما تناول عليه واصل بن عطاء الذي كان تلميذه وحضر مجلسه في اجابته لمنازل  
الحسن عن حكم مرتكب الكبيرة بأنه في منزلة بين المنزلتين ، ثم قام عن استساده ،  
واعزل الى أسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجلب به ، فقال الحسن :  
اعتزل عا واصل فسي هو واصحابه المعتزلة<sup>(٣)</sup> . أو على رواية البخاري : أن الحسن  
هو الذي طرده عن مجلسه فاعتزل عند سارفة من سواي مسجد البصرة وانضم  
اليه قرينه في الضلالة عمرو بن عبيد بن باب كعب صرخه أنه فقال التامر وحيد  
فهمك انهما قد اعتزلا الأمة وسمى اتباعها معتزلة<sup>(٤)</sup> على أن المعتزلة يزعمون أن بسد  
ظهورهم كفرة يرجع الى أقدم من واصل . فأصول مذهبهم توكل الى أحمد من ذلك بكثير

١ - ذكر المعتزلة لأبي القاسم الهلبي : ١١٥

٢ - الفرق بين الفرق : ١٥

٣ - الضمة والامسئل : ٢

٤ - الفرق بين الفرق : ١٨

أنها تعود إلى الرسول وصحابته الكرام ، ولم يكن من أصل إلا الصلوة الشديدة  
بما كان من آراء المدبر الأول من الصلوة ، بقول القاضي عبد الجبار : " إن المخالفين  
يرسمون أن هذا طهيب المعتزلة من جهة أصل بن عطاء ، وأن ما كان عليه المعتزلة  
الأولى والثاني غير ذلك ، فكيف يصح ما ادعيتهم ؟ قبل لنتفقد بيننا من قول أن أصلا  
لم يكن منه إلا التردد في الكلام على من أحدث التشبيه والظاربية والارجاء ، لأنه  
أنا أهل ما أحدثوه على ما تقدم من طهيب الصدر الأولى والثاني <sup>(١)</sup> . لأن المعتزلة  
أذن يرون أن حركتهم حركة إصلاح لإعادة الدين إلى ما كان عليه من طهيب الصدر  
الأولى والثاني بعد الهدم والاضلالات التي أحدثها فيه أصحاب الفرق الأخرى . ثم  
إن أصلا أنا أخذ العلم عن أبي طالب <sup>عليه السلام</sup> وأخذ على عن النبي (ص) ومن هنا كانت  
أسانيد المعتزلة أقوى الأسانيد لأنها تعود إلى الرسول <sup>(٢)</sup> والشريف المرتضى يقطع نسي  
هذا الموضوع قطعا لا مزيد عليه فيرى " أن أصل التوحيد والعدل مأخوذة من كلام  
أبي العباسين - طوات الله عليه - وخطبه ، لأنها تتضمن من ذلك ما لا زيادة عليه  
ولا غاية <sup>(٣)</sup> ، ومن تأمل المبكر في ذلك من كلامه علم أن جميع ما أسهب المتكلمون مسن  
بعد في عقيدته وجمعه أنا هو تفصيل لظك الجبل وشرح لظك الاصول <sup>(٤)</sup> . ثم في معنى  
لعل بعض الأقوال التي تتفق مع ما ينادي به المعتزلة من آراء . كما أن القاضي عبد الجبار  
بعد أن عدد طهيبات المعتزلة وضمها إلى عشر ذكر في الطهيب الأولى الخلفاء الأربعة  
وإن عاصم وابن سعد وغيرهم كأبن عمرو أبي الدينا <sup>(٥)</sup> وأبي ذر جهادة بن الصامت ،

١ - طهيبات المعتزلة : ص ١٦٥

٢ - المرجع السابق وصفتيه

٣ - أقالس المرتضى : ص ١٤٩

وذكر في الطرق الكثر والفاصلة منظر بيت علي والسنة . ثم راجع صوف ليرى<sup>(١)</sup> ويستعمل  
 الاصول التي هي في الاصول أو تشير إلى أصل من أصوله . وأن الصلوة من مستحبات  
 أو يبتلى في من قال ولا يعلق مع أصل من أصولهم مستقلاً ، وإنما لا يؤمن بالصحة  
 إلا في هذا من حيث أن شرط المستقل - على رأي المستقلة أنفسهم - أن يكون  
 على ما يكون الصلوة المستقلة .

ويكون لها بعد أن المستقلة أطواراً من بين الفئات التي هي الامتيازية بغيره المسألة .  
 والاعتدال في العمل بعداً قديداً ، وأول في طائفة من أراد العمل وأهميتها  
 الفقهية من آيات القرآن أو أساليب تسمية ، مما كان له أعظم الأثر في كثرة اختلافهم  
 وكان الأمر محل المسائل التي يتناولها على أن هناك خمسة أصناف من الناس  
 الذين هم فيها . كل أبو الحسن النخاط<sup>(٢)</sup> وليس يمتنع أحد منهم من العمل المستقل  
 على وجهه في الأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوحدانية ، والآخر خمسة  
 من الفروع ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . إذا كانت في الكتاب هذه المسائل  
 المستقلة مستقلة .

١ - التوحيد :

وهل بالوجه الأمر التالية : توحيد الله تعالى ، قاله لا يمتنع  
 التوحيد في التوحيد طامياً ، ولتأني في تعلقه وتعلقه طامياً . قاله  
 على وجهه من أعماله يدل عليه ، وهو واحد في صفاته التي بين بها صفته  
 من التوحيد<sup>(٣)</sup> ، قاله لا يمتنع في . ولا يمتنع الأيمان ، ولا يمتنع الأيمان  
 وأن لا يمتنع ولا يمتنع ، ولا يمتنع ولا يمتنع ، وأنه الأول والأخر والأهم والأهم .

١ - طبقات الصوفية : ص ٢١٥  
 ٢ - الاعتقاد في أبي الأزهري الطوسي : ص ١٢١  
 ٣ - التوحيد والاعتقاد : ص ١

بأنه في السطحة التي في الأرض ، بأن أيها الماء من جبل الصب ، ما كان  
من بين تلك الأجزاء الموصولة ولا شيء إلا هو مادة لهم ولا أدنى من ذلك ولا الحسب  
إلا هو صميم أفعالنا كانوا <sup>(١)</sup>

هو أي أن يرضى الله هذا التقرب الطلق تادي الصلوة هو الأداة والصلوة  
في هذا أن من أنواع الفعل أو التمرد بين صفات الله وبين ذاته ، لأن الصلوة  
هي من صفات الله يرضى أن يكون طه في القدم ، فإذا كانت صفة غيره كان حكمها  
مما حار الأجر وهو صفة ما في التوجه ، فالله قادر على أن يبرهن من اللادريته  
بأنها هي التي من تجوز طه السنة والنور والعبادة ، وهو من صفات الله التي  
ليس هو الذي يدركه ويتبع الأداة طه <sup>(٢)</sup> فهو لم يتركها الطلقة  
كما صفة السطحة وإنما هي بوحدة الأداة والصفات لله في ، وهو ، بأنها هو صفة  
ذات .

وهي التي هي الكمال والتقرب الطلق في نظر الصلوة ، كان لابد من  
الصلوة حسبها أو مستملا ، في هذه الصلوة التي هي الأداة  
استنادا إلى قول تعالى : (لا يركب الأبحار وهو يدرك الأبحار) وأنه كما هي  
وهو الصلوة " لا شيء هي أنه بين الله سبحانه إلا من صفته جدا صلا  
مضمونة أن يرضى أنه يحصل في الأجسام <sup>(٣)</sup>

وهو التقرب أيضا تقربا عن الله العبادة أو الكيان ، لأن ذلك هو صفات الجسم والصلوة  
قال ابن أبي التمدد : فالله لا تتوجه جدا أو مضمونة أو هي صفة مضمونة أو صفات  
العبادة كما ذهب إليه قوم ، أو نورا من الأداة وطه مادية في حين العالم كما قال قوم  
أو هو من الصفات التي تحل المحال <sup>(٤)</sup>

١ - الأبحار ، ص ٥  
٢ - طبقات الصلوة للشيخ عبد الجبار ، ص ٢٤٨  
٣ - التقرب ، أبواب العدل والتوجه للشيخ عبد الجبار ، ص ٤٨ / ٤  
٤ - تفسير تفسير الأبحار ، ص ٤٧ / ٤

وهو الذي بالقرآن إلى سائر الناس ، وهذه القصة من أكثر ما تسجل  
 القصة لا تلتزم بها طولا من الزمن ، وذلك لأنها بالغة الخطر ، ولا يمكن  
 التواخيرون ، من ذلك ان لا يفر هذا الجيل ، وقد سبق أن رأينا أن التسلسل  
 بين القصة وبين غيرها من وجوه السرعة ، وأن أي من دعا به كان التمسك  
 به من غيره ، بل كان بعض الذمائم والكلمات الأخرى ، ووضع خلق القصة  
 في القصة من حيث يوضح القصة والقصة ، وذلك أن القصة هي القصة  
 بعد ما تم من القصة ، ووجه تسميتها هو الله ، ولما كان القصة من  
 القصة ، ولما كان الله ملك السائر ، وهي القصة والقيادة والجمع والتمسك  
 القصة من حيث القصة في القرآن ، وأول ما ذكر في القرآن من القصة  
 القصة من حيث القصة ، وهو ما نرى .

وهو من حيث القصة من حيث القصة أن يكون الله متكلم ، وما هو في القصة  
 من حيث القصة من حيث القصة : ( وقلتم الله يوحى تكليما ) أولها بأن الله يتكلم  
 من حيث القصة من حيث القصة ، وفي هذا بنا قولهم : أن الكلام من حيث القصة  
 من حيث القصة من حيث القصة ، كلام الله تعالى عبارة عن أصوات وحروف بعد ما  
 كان في زمن ، قبل أن تظهر عن طريق تلك ونحوه كما قال تعالى : وكان يوحى  
 أن يوحى تلك الأسماء من حيث القصة من حيث القصة ، والقصة من حيث القصة من حيث القصة  
 من حيث القصة من حيث القصة ، والقصة من حيث القصة من حيث القصة من حيث القصة  
 من حيث القصة من حيث القصة ، والقصة من حيث القصة من حيث القصة من حيث القصة  
 من حيث القصة من حيث القصة ، والقصة من حيث القصة من حيث القصة من حيث القصة  
 من حيث القصة من حيث القصة ، والقصة من حيث القصة من حيث القصة من حيث القصة

وإنما وقع فيها الضمير لأنها دالة على المطلق لله .

فإن قيل كون الله حكما أنه خلق الكلام واطقه ، فإن الكلام ليس حكما أمرا مستقلا  
أو يحل النظر لاجل به المخاطب على العلم الذي في نفسه لأنه مبدأ العمل  
كله وأن فعله يدل به المخاطب على ما يريد ، والشمول والمجمل مطبقين .

### باب في التفسير

وَأصل الثاني من أصل العطفة العدل ، وهو من صفات الله . ويؤمن به من  
العدل هو أمر أن الإنسان هو خالق أمثاله ، وله طبيعيا خلقه وإرادته ، ويؤمن  
بحر منظار . وهذه العبرة هي التي تجعل عدلان الإله أن يخلقها إذا أخطأ  
ويكون إذا أخطأ ، وأولا هذه العبرة ليعمل التكليف والله الخواب والمفسدات  
أو مستحق .

في الكلام الأول : **وقالت السجدة : أعمال العباد** ، ثم مضى الله في خبره  
بأنه حكما وكان حكما من سمعة فهو حكما يورثها ما يورثها ما يورثها  
وكان حكما هو حكما فهذا ذلك (١٧) وهم بذلك كانوا يدعون في الجمعية التي  
كانت حين أنه ليس لأحد فعل في الحقيقة فهو الله وإنما يصفها بالعباد حكما  
كذلك : **أطاعت الشمس** ، والله أعلم بها .

وهي من صفات العباد أيضا **نظير الصالح والأمين** ، وثالثها **أول من الأسماء**  
هي الله أن يفعل ما فيه صلاح العباد ، بل ما هو أصلح لهم ، فهو لا يخلقهم  
بالأقربون ولا يعلون ، بل يقدرون على ما كلفهم به ، ويدعون في ذلك ، ويؤمنون  
فهم يعرفون من هؤلاء عن بيته ، ويعرفون من حبي عن بيته . وأعمال الله كلها حسنة  
وهو لا يفعل الخبيث ولا يأمر به ، وأنه سبحانه إذا ألم أو أسفر أهدانا لما يحسنه  
فصلحه وطاعته وإلا كان مخلا بواجب ، والله سبحانه أحسن نظرا بعباده فهو مستحق  
التسبيح (١٨)

١ - تفسير الإسلام أحمد أمين : ٢٧/٢  
٢ - من كلام الأبيات الفلسفية : ص ٩٢  
٣ - التفسير الميسر : ص ١٢٢  
٤ - في الأصل التفسير الميسر : ص ١٢٢



لا يجوز ان يقرأ في الصلاة من غير ان يقرأ في الصلاة ، فمن  
 كان يصلي في الصلاة من غير ان يقرأ في الصلاة ، فلا يصح ان يقرأ  
 في الصلاة من غير ان يقرأ في الصلاة ، بل يقرأ في الصلاة من غير  
 ان يقرأ في الصلاة .

باب في الصلاة

في الصلاة من غير ان يقرأ في الصلاة ، فمن كان يصلي في الصلاة من غير  
 ان يقرأ في الصلاة ، فلا يصح ان يقرأ في الصلاة من غير ان يقرأ في الصلاة .  
 بل يقرأ في الصلاة من غير ان يقرأ في الصلاة .

فمن كان يصلي في الصلاة من غير ان يقرأ في الصلاة ، فلا يصح ان يقرأ في الصلاة من غير  
 ان يقرأ في الصلاة ، بل يقرأ في الصلاة من غير ان يقرأ في الصلاة .  
 ومن كان يصلي في الصلاة من غير ان يقرأ في الصلاة ، فلا يصح ان يقرأ في الصلاة من غير  
 ان يقرأ في الصلاة ، بل يقرأ في الصلاة من غير ان يقرأ في الصلاة .

ومن كان يصلي في الصلاة من غير ان يقرأ في الصلاة ، فلا يصح ان يقرأ في الصلاة من غير  
 ان يقرأ في الصلاة ، بل يقرأ في الصلاة من غير ان يقرأ في الصلاة .  
 ومن كان يصلي في الصلاة من غير ان يقرأ في الصلاة ، فلا يصح ان يقرأ في الصلاة من غير  
 ان يقرأ في الصلاة ، بل يقرأ في الصلاة من غير ان يقرأ في الصلاة .

باب في الصلاة

ومن كان يصلي في الصلاة من غير ان يقرأ في الصلاة ، فلا يصح ان يقرأ في الصلاة من غير  
 ان يقرأ في الصلاة ، بل يقرأ في الصلاة من غير ان يقرأ في الصلاة .

---

١ - الصلاة في الصلاة ١١ / ١ - ٢ - من الصلاة في الصلاة ١٢١  
 ٢ - الصلاة في الصلاة ٢٥٠ - ٣ - من الصلاة في الصلاة ١٢٢



وهو صرح بفتح الحاء الميم المثلثة لفتح السين . ومثلها يفتح في كثير من  
المفردات كفتح الألف مقلداً من حركة فتح الواو المثلثة التي يفتحها في  
بعض المفردات كفتح الألف مقلداً من حركة فتح الواو المثلثة التي يفتحها في  
كثيراً من المفردات . وفي بعض المفردات كفتح الواو المثلثة في قوله تعالى  
وهو أجل خطأ في بعض النسخ بل من شأنه زيادة . وهذا كان الصواب في  
القرآن الكريم في قوله تعالى " ذلك الصبح الذي وعدنا من الله في حياضه  
فوقه أنزل الجنة أن الله سخر في الميزان كل (الجنة في الميزان) الميزان  
وهو الذي يوزن به الجنة . وهو بلا زيادة ولا نقص . والله أعلم بالحق  
والصواب .

وهو الذي يفتح في قوله تعالى " ذلك الصبح الذي وعدنا من الله في حياضه  
فوقه أنزل الجنة أن الله سخر في الميزان كل (الجنة في الميزان) الميزان  
وهو الذي يوزن به الجنة . وهو بلا زيادة ولا نقص . والله أعلم بالحق  
والصواب .

وهو الذي يفتح في قوله تعالى " ذلك الصبح الذي وعدنا من الله في حياضه  
فوقه أنزل الجنة أن الله سخر في الميزان كل (الجنة في الميزان) الميزان  
وهو الذي يوزن به الجنة . وهو بلا زيادة ولا نقص . والله أعلم بالحق  
والصواب .



ولما بالجملة الأربعة التي • قد روي عن الثمام שלא أنه • حفظ القرآن وحفظه  
 والأصل والوجه وهو ما مع كثرة حفظه الأسماء والأخبار والتفاهل في كتاب (سنة  
 الاصل) ومطالعت من الكتاب الأوسط في الثلاث (تجد الناس) الأثر بعدد كتابه  
 التي أوجها الاسلام ، فوجدت من العجوز واليهود والنصارى ، وبعض أصل هذه  
 ومختلفة ، وكان اليهودية عليهم بها صبرها بدل على نطق الناس ، وأطلق  
 في هذه أصطبارك في ذات الأخرى وطاهاهم (١١) .

بعد من أصل أنه • ليراجد أطرب كلام غاية القيمة واية الخوان وكلامه  
 والذم والقيمة وسائر المظالم واليه عليهم منه • وأنه الأصل في طر الكلام  
 في الأصل • وقد بلغ من اصطبار أصل باليه على مخالفة أنه كان • إذا جه الأصل  
 في أصله من رواية غيره ، فإذا روي به آية فيها حجة على مخالفة ، فليست  
 حكما ، ثم روي في مخالفة • وقد فرغ من الرد على كل مخالفة وهو ابن ثمانين سنة  
 بعد أن عمره الذي أنه في الأصل الجزء الأول من كتاب الألف سأله في ذلك على  
 فحس في ذلك الجزء • وكان من سأله (كروك) كان للمعتزلة في أول أمرهم  
 شأن ظهر ، في كتاب أصطبار لمن وكان وحجة ونطق وكثرة على الجدول والفكر  
 في أصولها بعد الفهم وحججهم ما جد البصيرة ، وجزوا بحسن بآثارهم وفكرهم  
 الاتباع واصطبار الفصوم الشاب اليوم • حتى الجحظ في الرسالة الكافة فتمسك  
 • وكان أهل البصرة يهابون من آداب المعتزلة ومثون أولادهم اليوم لو أنه  
 يادهم (١٢) • وشغل الفهم ومظانرتهم وخصواتهم وما ركبهم الشدة التي كانوا يفتخرون

١ - القيمة والأصل : ص ٢٩  
 ٢ - طوالت المعتزلة : ص ٢٢٤  
 ٣ - المرجع السابق : ص ٢٤١  
 ٤ - المرجع السابق : ص ٢٢١  
 ٥ - المرجع السابق : ص ٢٢٧

فما التصور وأما الاسلام ، واستطاعوا أن يجذبوا اليهم أنظار النصارى واليهود  
فأولها على ما ظهر من حقائقنا - كما يقول شوقي صيف - لما نجد في العصور المسيحية  
نظرا فيها الاصل لهم على نحو ما هو معروف عن بشار وأبي نواس وكان الانطباع  
والعقيدة هي التي وأسى تمام (١) ولم يلبث المعتزلة أن وصلوا الى المسيحية  
في زمن الأيوبي في أوطانهم ، وظلوا على ما اعتقدوا من العقول وطرب المستوية بالاعتقاد  
أن هؤلاء من القليل بخلق القرآن ، فأعلن ذلك ، وأصبح يناقشونه من بعض طبقات  
فردوا النظر الى ذلك بقوله السلطان ، وصلوا عليه فيها رغبة ، وإلى الامام القوي  
من حيل في فهم الامم ، وذاق المذاب ألوانا ، وهو واسع في عقده وأسسه  
أن يعرف بخلق القرآن ، ويجادل في ذلك . وقد عرفت هذه المحطة التي مرت عليها  
السلطان أمام الامم والفقهاء والواثق بحسن خلق القرآن ، وكان لها أمرا اثر في  
تطور الفلاسفة ، وقد ولا يفتنون عن المعتزلة ونسبوا فضلهم وبلادهم في ذلك من الاسلام  
والد على حسنة ومثابرة ، وأخذ نجسهم من يوشح بأهل وسطحت كالتصوير على  
ويستند . فكله في لغة سوية عن المعتزلة وعلمهم ومكانتهم بين الفلاسفة  
الاشعري . ولا يخفى الآن أن تعلق على آرائهم أو تقويمها ، فذلك كان في البداية  
البلدية والله لا يجهلهم ، ولكننا نحسب أن نشير الآن الى أن المعتزلة قد هوت في  
فبت مهينة من المواقف والعمومات نظرية مشككة هي التي تلخصت في أصولهم الفلسفية  
السابقة وقد حلوا تطبيق هذه النظرية المقرضة سيما لديهم على كل ما كان لا يجهلهم  
من تصور القرآن وأحاديث الراسل في محاولة لاخضاع ذلك كله لتفكيرهم . فهم لم يستعملوا  
بمستطوعها استعاطا من القرآن ونصومه أو من أحاديث الراسل كما كان يفرض أن يحصل  
وأما هم كقولنا أولا ثم حاولوا فرضها على التصور القرآنية والأحاديث وكانت مساندة  
الاسلمية الأولى الى ذلك التأويل ، تأويل كل الآيات التي يخالف ظاهرها أصلا من أصل

١ - العصور المسيحية الاولى لشوقي صيف ٤ من ١٢٢

٢ - انظر في حقا خلق القرآن طبع المذاهب الاسلامية لعماد أبي زينة ١٢٨ - ١٢٤

نظریات او بشریاتی وجهی نظر مخالفه \* و هو ما متحدث عنه بالتفصيل لولا بهسند \*

المسألة الأولى : دراسة في حياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم

المسألة الثانية : دراسة في حياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم

المسألة الثالثة : دراسة في حياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم

المسألة الرابعة : دراسة في حياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم

المسألة الخامسة : دراسة في حياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم

المسألة السادسة : دراسة في حياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم

المسألة السابعة : دراسة في حياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم

المسألة الثامنة : دراسة في حياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم

المسألة التاسعة : دراسة في حياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم



## الفصل الأول

### نشأة البحث الهلالي والنقدى عند المعتزلة

أما المعتزلة ينصرون أنفسهم للدفاع عن الدين أمام خصومه من أصحاب المال والديانات الأخرى ، وتعهدون لخصومهم من أصحاب الفرق الاسلامية الذين كانوا يظنون منهم في الرأي . وقد كانت هذه الخصومة تستلزم بطبيعتها قوماً لديهم ذوى قوة في الحجاج ، وقدرة على الكلام . انما خصومة تتطلب الاخسار والسيد ، والنقاش والجدل ، والظهور على الخصم ، وإبطال حججه ، وقسح دليله بدليل أقوى ، وذلك كله لا يوثق الا امرؤ بليغ فصيح ، تمكن من اساليب الكلام وأقنن القل ومن هنا كانت الهلابة أداة لا بد منها لهذه الطائفة وسلاحاً لاغنى عنه لهم نصيراً لهم للجدال والنقاش ، واعتلاء المناظر خاطبين متحدثين . فسم ان هذه الخصومة في طريقتها لم تكن خصومة سيف وسان ولكنها كانت خصومة قلوب وان . انما خصومة كلامية تدور حول أمور الدين والعقيدة ، وحول طرائق القرآن وأساليبه وطرائقه بأساليب وأقنن القل الأخرى التي جاء يعلن تحديه لهما . وانطلاقاً من هذه النظرة نستطيع أن نفهم دور البلاغة وأهميتها بالنسبة للمعتزلة . ألمست البلاغة في حقيقتها فن القل وحسن الكلام ؟ ألهم البليغ - كما سنرى فيما بعد - من يفهم أقدار الكلام وأقدار المتكلمين ، ويستطيع أن يطالب كل امرئ باللغته التي يفهمها واللفاظ التي تلقى عنده قبولاً . فليست الحجية السببية بطبيعتها المناظر وحدها كافية في ممالك الجدال اذا لم يعرضها فسيح أسلوب بومرسيه السامع ، ويتولى على قلبه ولبه ، وتلك هي إحدى مهمات البلاغة ، وهي أنها عنصر هام من عناصر الاتصاف والاستيعاب على ذهن السامع . تلك اذن وظيفة مهمة للبلاغة تجعل المعتزلى - وهو بومرسي - يخل ذلك الدور الذي تحدثنا عنه - محولاً حملاً على المناظرة بينهما والاهتمام بقضاياها وشؤونها . ويضاف الى ذلك أن بين الخصوم الذين كان يتأولهم المعتزلة - كما رأينا - أعداء الدين الاسلامي من ملل وديانات الأخرى . وهو لا كانوا يطالبون أن ينتسبوا من الإسلام بكل وسائله ممكنة : تنصوا من العرب لأنه نزل فيهم وهم الذين حطوا الى أقطار الارض ، وطبقوا حضارتهم وثقافتهم وتراثهم ، وطبقوا كتابهم الذي هو سادة

د منهم ، فكان ذلك حافزا للعرب على أن يتسكروا بثقافتهم وبعثوا بها وأن يهتموا  
بمادتها التي هي شعرهم وأدبهم ولغتهم فهدى بهم ديارها عربيا ، وهنسى  
الإعتر الخالد لهم ، وعنوان حضارتهم ، ووطن تفرقتهم ، ونقطة القوة لديهم  
وما أخرى من كان في مثل موقف المعتزلة أن يكون أكثر عناية بهذه الملوك وأسند  
اقبالا على دروسها والتعمق في فهمها ، ثم إن إيمان العرب بقيمة تراثهم ومكانتهم  
- هذا الإيمان الذي قواه ردة الفعل الذي أحدثته هجمات أعدائهم من الشعوبيين  
وغيرهم - جعلتهم - كما يقول احسان عباس - " رفر ديامتهم للثقافات الأجنبية  
وأثروهم بها يهون في الشعر العربي صادرا من مصادر المعرفة الكبرى وما لها " .  
أما أنه صدر من مصادرها كذلك واضح في مقدار ما يتيح لدراسته من معارف فسي  
في الحيوان والأتواء والنبات ، الأشربة وغير ذلك ، وأما أنه وما لها فإنه يمكن  
بشرب المعتز من أن ينظم تصانيف في الحيوان ويصح الناس " وسيلة بالحكمة  
يبتصره ليتحدث عن أنواع المعارف في أربعة آلاف بيت ويتيح لصفوان الانصاري  
شاعر المعتزلة أن يتحدث عن الفلزات وخبثات الأرض ( الطين ) وما على بشار ( ١١ ) .  
وهكذا أقبل العرب - والمعتزلة خاصة - على دراسة هذا العصر الكبير من مصادر  
المعرفة الإنسانية لما يتيح لهم من امكانيات وقد رأت على مواجهة الخصم وامكانه . بل  
الجاحظ : " وكل معنى سمعناه في باب معرفة الحيوان من الفلاسفة وفرائسنا ،  
في كتب الاطباء والتكلمين الا ونحن قد وجدناه أو قريبا منه في أشعار المسهب  
والأعراب وفي معرفة أهل لغتنا وطبنا ، ولولا أن يطول الكتاب لا ذكرت ذلك أجمع ( ١٢ ) .  
كانت الظروف التي وجد فيها المعتزلة اذن وطبيعة الدور الذي كانوا يؤدونه تحلهم  
على العناية بالهلافة والاقبال على دروسها ، والتعمق في ساطعها وقوتها . وحينما  
بدأ العرب يدونون تراثهم ، ووضعون في ذلك الموقوفات والكتب ، وحينما أقبلت قسرات  
مختلفة منذ أوائل العصر العباسي تساهم في تسجيل الملاحظات المخططة حول فصاحة  
الكلام وبلوغه وطرائق القول وأساليب الكلام ، كان المتكلمون - وخاصة المعتزلة -

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

٢ - الحيوان : ٢ / ٢١٨

من أنشط اللغات في وضع قواعد الهلابة وسط مباحثها الخاصة . وله برع المعترزة في الهلابة  
 عليها وظهورها . . فهم لم يكونوا أصحاب نظريات ومولفات في علم الهلابة فحسب ، ولكنهم  
 كانوا ياهين كذلك في مجال التطبيق العملي . وإذا أخذوا في القيل أو افتتوا في الكلام ،  
 كانوا أصحاب لسن . وأصحاب فصاحة وبلاغة . قال الجاحظ يعرف هلابة فماعة بمسمن  
 الأسيوس ؛ ان فماعة وصف جعفر بن يحيى فقال عنه : كان جعفر بن يحيى أنطق الهماس  
 وي جمع اليد والتصلب والجزالة والحلاوة وانها ما يخفيه عن الاطاعة ، ولو كان في الأرض ناطق  
 يستغنى بمملكه عن الاشارة لاستغنى جعفر . وقال مرة : ما رأيت أحدا كان لا يحسن  
 ولا يتوقف ولا يتطبع ولا يتصحح ولا يرتقب لفظا قد استغناه من بعد ولا يلتزم النظر اليه  
 معنى قد تضمن طبعه طلبه أشد اقتدارا ولا أقل تكلفا من جعفر بن يحيى . . . .  
 وهذه العبارات التي ذكرها شامة بين أشهر نوصف بها جعفر بن يحيى كان فماعة  
 بن أسير هو أنظماها لنفسه ، وأستولى عليها دون جمع عصره ، واطمأننت  
 أنه كان في زمانه قسوى ولا بدوى كان يبلغ من حسن الانقسام ، مع قلة عدد الحروف  
 ولا في سهولة المشجوع بالملامة من التكلف كما كان يلغته . وكان لفظه في وزن اشارته  
 ومطاه في طيبة لفظه ، ولم يكن لفظه الى سمعك بأسرع من معناه الى فهمك .  
 قال بعض الكتاب : معاني شامة الظاهرة في الالفاظ الواضحة في مخارج كلامه كسما  
 وصف الفهمي فمعر نفسه في مدح أي ذلك فقال :

له كلم فمائل معقولة - ازا القلوب كركب وقوف (١)

بلغ من القدر واصل بن صا على فن القيل وبلاغة وفصاحته أنه كان يفتح في السماء ،  
 فكان يطرحها من كلامه ولا يظن السامع الى ذلك . قال عنه الجوهري " وكان واضع  
 ابن صا أحد الأماجيب وذلك أنه كان أفتح فوج اللغوية في السماء فكان يظن  
 كلامه من السماء ولا يظن لذلك لاقداره وسهولة الالفاظ (٢) . وكان يتحسبن  
 في ذلك فلا يظن ولا يهجز . سأله سائل : كيف تقول : أسرج النسيوس . فقال :  
 أسرج الجواد . وقال له آخر : كيف تقول : ركب فرسه وجر راحته ؟ قال : أسرج  
 على جواده . وحسب طامه (٣) . وسأل كوف تقول أركب فرسك وأطرح راحته ؟  
 فقال في الحال : ألق فرسك واطل جوادك (٤) . يقول عنه الجاحظ : " لما طعم

١ - البيان والتبيين : ١ / ١١١  
 ٢ - الكاسسبل : ٢ / ١٩٢  
 ٣ - أمالي العزيمسي : ١ / ١٦٤  
 ٤ - نهاية الابجاز : للفخر الرازي : ٢٥

وأمل بن عطاء أنه أفتح ، فاحتر الكرخ وأن يخرج ذلك منه شئح وأنه كان دامة طالسة  
 وهو لم يخطه ، وأنه يريد الاحتجاج على أهباب النحل وصاحب الملل ، وأنه لا بد من  
 طائفة الإبطال ومن الخطب الطوال ، وأن البيان يحتاج الى تعبير وسياسة ، والتي  
 تعرب سياسة ، والتي تعام الآفة واحكام الصنعة ، والتي سهولة المخرج وحبسها  
 المنطق . . . رام أبو حذيفة اسقاط السام من كلامه ، واخراجها من حرف خطفه ، فلم  
 يقل بكابد ذلك وقاله . . . حتى انتظم له ما حاول . . . ولست أعنى خطبه المحفوظة  
 وساطة الصلوة ، لأن ذلك يحتمل الصفة وإنما عنت مطاوعة الخصوم ومطابقة الألفاظ  
 ومما روضة الاخسوان . . .

وكان عمرو بن عبد رجل طاله وصاحب بلاقة في القيل ، يتكلم فهو كمر كانه في الساميين  
 يطعن من توسمهم الى الشفاف . كان واعظا بليغا ، يدخل على الخليفة المنصور فيمظلمه  
 بأوجز كلام وأصح وأبلغه ، فهوى المنصور بكاء شديدا حتى يرجف (١٧)  
 ورف النظام بقدره على القيل وحسن أخذه فيه ، وقد رثه على تعريفه في مخطبته  
 وجوهه وأحواله ضد كان غلاما . وقد حكى أنه جاء الى الخليل بن أحمد وهو وحده  
 ليعلمه ، فقال له الخليل يوما يمتحنه ، ولما رثه فمدح زجاج ، يا بني صفك لسي  
 هذه الزجاجة . فقال : أبعد أم يهدم ؟ قال : يمدح . قال : نعم ، فهدمك  
 القدي ، لا قبل الاذي ، ولا صتر ماوى . قال قديها . قال : صريح كسرهما  
 بطي . جهرا . قال : نصف هذه النخلة . وأما الى نخلة في داره فقال :  
 أبعد أم يهدم ؟ قال : يمدح . قال : حلوا جنتهما ، يا بني متباها ، فاضرب  
 أملاكها . قال : قديها . قال : هي صعبة المرتضى ، بعيدة المجنى ، مخلوقة  
 بالأذى . قال الخليل : يا بني نحن الى التعلّم منك أحوج (١٨) وكذلك كان أبو المذرغل  
 المصلاف فقد ما على حوك الكلام " وكان يقطع الخصم على كلامه " فقال : أنه أسلم  
 على يد زبادة على ثلاثة آلاف رجل (١٩) . قال المبرد عنه : ما رأيت أفصح من أبي  
 الهيثم بن الجاحظ ، وكان أبو الهيثم أحسن مفاظره شهيدته في مجلس ، وقد استشهد  
 في جلة كلامه بثلاث مئة بيت قال ثمانية ، وصفت أبا الهيثم للأمين ، فلما دخل عليه جعل  
 الأمين يقول لى : يا أبا منن ، وأبو الهيثم يقول : يا ثمانية ، فحدثت أئمة عظما ، فقصا

١ - البيان والتبيين : ١ / ١٤  
 ٢ - المرجع السابق : ١ / ١٨٩  
 ٣ - أمالي المرتضى : ١ / ١٧٤  
 ٤ - الغيبة والأسل : ٢٦

احفظ المجلس ، استشهد في عرض كلامه بسبع مائة بيت ، ولا تحب أن تطول في استيراد  
الاطعمة حتى يلاعبة رجال المعتزلة ، وأكفادهم على القول ، وتكلم بالاطعمة القليلة  
التي أوردناها ، من حضور جالانهم مع ملاحظة أن ذلك كان سعة خاصة فويؤا بمسما ،  
فقد كانوا جميعا أصحاب يلاعبة وقصاحة وأصحاب لسنن وكلام .  
على أننا قد عدها الجانب المظن من يلاعبة المعتزلة ، وننتقل الى الحديث عن الجانب  
النظري من فهم ، ونقصد بذلك دراسة مؤلفاتهم وآرائهم النظرية حول الهلالية  
وأصولها وقوانينها .

### ١ - جهود المعتزلة الأولى في القرنين الثاني والثالث

بعض أن نلاحظ ونحن نكتب هذا الفصل أن كثيرا من آثار المعتزلة قد ضاعت ولم تصل إلينا  
الغيا ، ولذا لن يكون بين أيدينا ونحن نتحدث عن جهود المعتزلة الأولى مساندة  
شخصية لهم كدينا في الحديث عن الهلالية النظرية الا أقوال قليلة لمعروفين عهد وشيخ  
أبن العصور ، والنظام ، والثامن ، الأكبر ، وسنطاول في ضوء هذه المادة القليلة التي  
استطعنا الحصول عليها أن تكون فكرة بسيطة عن الموضوعات الهلالية التي أثارها مسما  
وطريقة معالجة مسما .

مسعود بن موسى ( ٨٠ هـ - ١٤٤ هـ )

موسى لم يبق المدونة من بني مسعود ، وكان يوما زاهدا وكان واعظا دينيا موكرا . وسما  
بمائل وكاتب في الظهور من الحسن بن موسى ، وكاتب الرق على القريظة ، وكلام مسعود  
في المدل والتوحيد ظهر ذلك (١) وقد رأينا أنه كان يملك في مواضعه الدينية جماعة القل  
فوكبر في سامية ، حتى أنه كان يكي المنصور حينما يخطبه ، ونحن نلمح في تعريفه  
للهلالية أثر الواظ الذي ، والمشهد الاصلاحى . فقد -أله سائل : " ما الهلالية ؟  
قال : ما يفسد بك الجنة ، ودل بك عن النار وما يهرك مواقع رشدك ومواقف مسلكك ،  
قال السائل : ليس هذا أريد قال : من لم يحسن أن يمتنع ومن أن يمتنع ومن

١ - في الامتثال : ٢٧

٢ - في الامتثال : ١٢٢ / ٣



القول وسقطت الكلام أخطر من قفة السمك وسقطت السمك . فالهلاكة إذن نفس  
 اللجاجة من الهدر والافتكار من الكلام . ولذلك قال النبي : **أنا معاصر الأنبياء**<sup>١</sup>  
**بنا** ، كما أن من سقطت الأيمان الهلوع أنه يحاطل أن يتعلم من النسيب وحسن  
 السماع كما يحسن الحديث . أنه ليس المبدأ الذي يريد أن يتكلم فقط ولكن  
 من يحسن الكلام كما يحسن الاستماع والاعتصام . وقد طبق صرح هذا الهدى  
 الهلالي الذي آمن به عليا على نفسه ، فكان كما قال عنه عصر القمى : **لا يكاد  
 يتكلم إذا تكلم لم يكذب بغيره** (١) .

وهو يوجه حرصه على الإيجاز في الهلابة ، ونفرته من الإطالة التي تؤدي إلى  
 التكلف في الحديث وهو من **سنتيخ** - في قول آخر - **روي عنه** : **لا يخسر  
 في المتكلم إذا كان كلامه لمن شهده دون نفسه** ، وإذا طال الكلام عرضت للمتكلم  
 أسباب التكلف ، **ولا يخسر في شيء** **وأنتك به التكلف** (٢) .  
 وفي تأكيد الهدى الاطلاقي الذي لله في الهلابة يقول صوابا وقد مثل عندهما  
 فقال : **هي كلام أحمه القوي** ، ونسبه الاخلاص (٣) .

بشخصين المتكلمين ( - ١٥١٠ هـ )

كوفي ، **وهال** بغدادى يكنى أبا سهل . من كبار المعتزلة ، وقد أنقبت اليه  
 بأشهر من بغداد (٤) . وكان من بلغاتهم وصحاحهم المشهورين ، كما كان شاعرا  
 مجيدا ، ولكن شعره تغلب عليه النزعة التلمبية فقد ساق له الجاحظ شديد تيسر  
 طوائف : الأولى في مشون بها والثانية في سيمون تحدث فيها عن أنواع الحيوان وهذه  
 وطائفة ، **وه** شرحها الجاحظ وعلق عليها (٥) كما كان له شعر أشتار يجمع فيها  
 على أهل البغلات ، **وه** ذكر الجاحظ أنه لم ير أحدا أقوى على المصير والنزج طيس  
 طيسه عليه شعر ، **وأنه** كان أكثر في ذلك وأقرب من أهبان اللاحق (٦) ، **وإضافة** إلى ذلك  
 كان راية للشعر فإنه في ذلك شأن المعتزلة جميعا . قال الجاحظ : **هوت المعتزلة  
 كغير رواية طاعة الأسماء وكان بشرا وهم للشعر خاصة** (٧) . **وه** نفس لنا من **بشرا**  
 الهلالية والندبة صفة المشورة التي يريد أن طبيعة البيئة التلمبية في القرنين الثامن

١ - البيان والقرين : ١١٥/١ وأنظر زعمرا آداب : ١١٢  
 ٢ - الصائر والاختار : المجلد الثاني القسم الثاني : ١٩٩  
 ٣ - الحيسران : ٢٨٤ / ٦ - ٢٩٧  
 ٤ - المرجع السابق  
 ٥ - لسان الميزان : ٢٢/٢  
 ٦ - آفاق المرتضى : ١٨٧/١  
 ٧ - الحيسران : ٢٥ / ١٠٥

والثالث هي التي كانت و<sup>١</sup> كتابتها ، فقد أصبح الأخصار بالهلافة والخطابة ، وتعلم أصول  
 اللؤلؤ والكلام كثيرا ، وأصبحت مساعده تطرح في المجالس وطلقات الدين ، وتفرطهم سببا  
 معلومين ويرون يحاولون أن يوجهوا طلابهم ، وكثفوا قائلهم الأديبة وواهبهم الثمنة .  
 وقد أعد بشرى لها يسد و<sup>٢</sup> صحيفته البلاغة لهذه الغاية التعليمية ولا يستعمل أنسب  
 كان له مجالسه الخاصة وطلابه الذين يتلقون العلم على يده ولعله كان يقر لهم في مجالسه  
 تلك الاصول البلاغية التي جمعها في صحيفته ، ويبدو أيضا أن المناقشة بين هذه الهيئات  
 العلمية وبين المعلمين بعضهم بعضها كانت طائفة جديدة ، وربما كان كل معلم يحسب  
 أن يجذب إلى مجلسه أكبر عدد من الطلاب المؤهدين ، يريشرون المصير ،<sup>٣</sup> يابراهيم  
 بن جيه بن صفية السكوني الخطيب وهو يعلم قائلهم الخطابه ، فوثق بشرى ، فلان ابراهيم  
 أنه انما وقت له ستمائة الفرسون رجلا من القنطرة ، فقال بشرى : أشهدوا عما قال صفا وطوبا طيب  
 ككسبا ثم دفع اليهم صحيفة من قصيره وصفيته<sup>(١)</sup> " وكان اجال الآباء النقد ستمائة الفرسية  
 التي وردت في الصحيفة لها بانسى :

١ - تعدد الصحيفة لأدب أوقاتا يسمح فيها القيل ويجود القريحة ، ظن الأديب  
 أو اللسان بقادر على الإبداع في كل لحظ ولولا يوفيه القيل في كل زمن ، وذلك القيل  
 الذي تأخذه به نفسك . ساعة نشاطك وفراغ بالك هو القيل الجيد ، ووأكرم جوهريا  
 وأعرف حسبا وأحسن في الأساطع وأحلى في الصدور من ذلك القيل الذي يحط به  
 برك الأطليل بالك والطاولة والمجاهرة " لأن في القيل الأول سيما الطيب ،  
 وساعة القريحة وهفتها وانطلاقها ، وفي القيل الثاني سيما التكلف واليات الطعنة  
 والك ، ولا خير في التكلف ولأن القيل اذا خرج من النصير ساحة وسر فلا بد أن يكون  
 مقولا قديما ، وخفيا على اللسان سبلا ، وكما خرج من بؤره وجهر من عدته .

٢ - دعوة إلى الهدى عن التور والتعبد ، سواء في الألفاظ وفي المعاني ، فالتمسك  
 هو الذي يسهلك مسالكك ويخون أظفالك .

٣ - مشاكلة اللفظ للمعنى ، دعا بشرى في صحيفته بشدة والباح إلى مشاكلة اللفظ للمعنى ،  
 وبن معنى هذه المشاكلة التي تكون باليأس كل معنى يطبق به من الألفاظ ، وأعطاه  
 ما يستعمله من العبارات فكل معنى اللفظ تطبق به ، ويكون أدخل في بابيه وأمسك  
 معمورا عنه . قال : " ومن أراغ معنى كريبا فليتنسك لفظا كريبا ، فان من حق المعنى  
 الشريف اللفظ الشريف " ، ومن هذه المشاكلة أيضا ما يستعمله من بعد قليل مسن  
 وجوب مطابقة الكلام لمقتضى الحال ، وبأية ما ينسج لكل مقام من المقامات .

١ - أنظر صحيفة بشرى في البيان والتمهين : ١٢٨/١



٤ - وتحدثت الصحيحة عن شروط القافية الجيدة وهي التي أستقرت في مكانها غير تالفة ولا قلبه ، فالمعنى هو الذي يسوق إليها سويلا ، ولذلك نهد وصلاحه مع القاطن الهيت تلاحا يأخذ بعضه برقاب بعض ، ومن هنا كانت القافية السوية هي التي " لم تحصل في مكانها وفي نصابها ، ولم تتصل بشكلها وكانت قلقة في مكانها نائرة من موضعها " وقد أكرهت أكرها " على اغتصاب الأماكن والنزول في غير أوطانها " .

٥ - ثم تقسم الصحيحة الثامن من حيث قدرتهم القيمة وجاهتهم الأدبية وأقدارهم على الكلام الى ثلاث مراتب . أ - مرتبة الأدب الطابق الطيوع ، الذي يتلك العوهمسة الأدبية الحقيقية ، فقدم أديبا جيدا وفولا ساميا رفيعا ، وتحدث بشرع من مسورة هذا العمل الفني الجيد ومن مثل هذا الأدب ، فوري أنه ينبغي أن يكون للظلمة " شيئا عذبا ، وضحا سهلا ، وينبغي أن تتسم معانية بالوضوح والاكشاف والتسريب ، فتكون بعيدة عن الغرابية والتعقيد ، وأن يكون كلامه مناسبا لطال المستمعين ونوعهم ودرجة ثقافتهم ، فيكون قريبا من صروف : اما عند الخاصة ان كان يتكلم بخطاب الخاصة ، واما عند العامة اذا كان يتوجها بالخطاب البهيم ، ولا يعني ذلك أن المعاني والألفاظ التي يخاطب بها العامة ضئيلة بئذله ، وأن المعاني والألفاظ التي يخاطب بها الخاصة شريفة رفيعة . ان لشرف الألفاظ والمعاني أو ضعفيها غير هذين العناوين " وإنما مدار الشرف على الصواب ، وأحراز المنفعة مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال ، وكذلك اللفظ المعاني والخاص ان لشرف المعاصر في العمل الفني اذن هذه الشروط الثلاثة : الصواب ، فلا يكون توجيه خطأ نفسي عرض الحقائق أو مبالغة للمعرف ، أو مخالفة للقواعد والمصطلحات ، والمنفعة ، وهو مصطلح يواجهنا عند بشر لأول مرة ، ولاكتسب طبع أن تدري المقصود منه على وجه التحديد . قد يكون المقصود منه بلوغ القصد ، والوصول الى الغاية التي يعمد اليها الأدب ، وربما كان المقصود منه أن يكون قريبا بقدمه الأدب قاعدة تكسر ، وأن يكون له قيمة يستحق أن يقال من أجلها ، وهذه المنفعة تتحقق حين يتيسر للأدب شيئا ذا بال الى فكر السامع أو حسه أو وجدانه ، فيقتنيه بفكرة جديدة أو قيمة طريفة ، ولا فهو عندئذ الهذر أو طشاكه . واما الشرط الثالث فهو موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال ، فتوضع الألفاظ في موضعها اللائم بحيث تكون موافقة للمقام الذي تقال فيه ، وللمخاطب الذي توجه اليه فإذا كانت موجبة للعامة يرضى فيها أفكار معينة ، وأنتقيت لها عبارات خاصة ، وإذا كانت موجبة للخاصة هي لها ما يناسب ذلك . وقد شرح بشر في صحيفته هذه القاعدة المهمة فقال : (المتفهمي للتعلم أن يعرف أقدار المعاني ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين ومن أفسد أقدار

الحالات ، فجمال لكل طبقة من ذلك الكلام ، وكل حالة من ذلك مقام ، حسنى  
يقسم أقدار الكلام على أقدار المعانى ، ويقسم أقدار المعانى على أقدار المقامات  
وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات \* .

ومن صفات الأدب الحاذق كذلك ومن مزايا كلامه أنه يمكن أن يكون حثا مشتركيا  
بين الناس جميعا ، بين العامة والخاصة ، إذ يكون الأدب البارعا قديما طيبا  
أن يقدم للعامة معانى الخاصة ، ويوصلها الى أذهانهم وأقبا صهيلى اللسان  
يفهمونها ولكنها لاتتجانى مع شروط الصلحة والصحة ، فهى ألقاظ \* لاطلق من  
الدهاء \* ولا تجلسوا عن الأكفاء \* .

ب - مرتبة الأدب المتوسط ، أو الأدب الذى لا يملك الطبع الفاضل أو القسوة  
الكاملة على العمل الجيد ، ونصيحة بشر له أن يتأنى ويغوى فى طلب الكلام ، فقد  
لا يسمع له القيل عند أول وهله ، فهينى عليه أن لا ينجبر وأن يده بهاض يوصى  
أوساد ليلته ، وأن يصادفه فى أوقات نشاطه وفراغ ياله ، فانه عند لا يهدم الاجابة  
والمواتية \* .

ج - وأما المرتبة الثالثة فهى مرتبة العرف التى تتعدى عنده القابلية للذوق ، ولا توافر  
لديه العزيمة اللازمة ، ومن كان كذلك فان الأجد به عند أن يدع هذه الصلحة  
فليست منه وليس فيها ، وأن يتحول الى أشهى الصناعات اليه وأخفها طيبه ،  
ولن يحميه أحد أنه \* لم يتماط لفرض الشعر العوزون ، ولم يتكلف اختيار الكلام  
المتنوع \* ولكنه يحاب أشد المهب اذا تكلف ذلك ولم يكن حاذقا مطبوعا ، ولا محكما  
لشأنه يهيرا بما عليه وباله \* ويحميه فى هذه الحال ؟ من هو أبل هيا منسه ،  
وهى من هودونه أنه فوقه \* .

تلك هى الآيات البلاغية والنقدية التى تناولتها صحيفة بشر ، وقد رأينا فيها حديثا حسن  
كثير من عناصر العمل الفنى \* عن الالفاظ والمعانى والصلة بينهما ، وشروط الجودة والحسن  
فى كل منها ، وأيناه يوضع فى هذا الشأن قاعدة مهمة ستصبح الأصل فى تعريف البلاغية  
عند المتأخرين وهى ( مراعاة مقتضى الحال وما يجب لكل مقام من المقال ) وسنرى بعد التمهيد  
الجاذب يدبر العديد منها كثيرا ، ويجعلها أساسا للصلة بين اللفظ والمعنى \* كما تحدثت  
بشر عن القافية وشروط الجودة فيها وتحدثت عن العزيمة الأدبية ، وكالات حظوظ التماس  
منها ، وكان واضحا أنه يؤمن بالاختصاص وأن كل امرئ يهبر فى صنعة دون أخرى ، ويغنى  
عليه أن يوجه اهتمامه الى هذه الصنعة بمعونها وأن يضرب عن غيرها <sup>صلى</sup> \* ثم ربط الأدب

بشعر النثر \* يوجد انه وواظف ، فلا تسمح نثر المدح بالكن الا في اوقات معينة ولحظيات خاصة لعلها ما يسهو النقاد المحدثون لحظات الوحى والالهام .

ولاحظ ونحن نتحدث عن صحيفه بشر ما لاهلها احسان عام من أن الاشياء التي قرئتها الصحيفه \* مستصحب مشتركه بين نقد الخطابه ونقد الشعر فيها اعتبار اللحظات التي يسمح فيها القيل ، والاعتماد عن الكدر والاستكراه ، والملائمة بين اللفظ والمعنى (١) فيسبى ما يبرهانه تاملح للشعر مثل ما تاملح للخطابه . وبعد فلا شك أن صحيفه بشر مستصحب تعد ذات أهمية كبرى في تاريخ البلاغة العربية ومعتبر من خير ما أفرغ من المعزلة العربية الهلالية حتى أوائل القرن الثالث الهجرى . فقد تحدث فيها - كما رأينا - عن كثير من مسنن اللغايا المهمة ذلك الحديث العظيم الواض ، ولكن هذا المعنى كما قال الأستاذ أحمد أمين أنسا \* لانعلم قبل بشر من تعرض لوضع هذه الاسمى فى اللغة العربية فلو أسماها مؤسس علم الهلالية لم نوجد (٢) . فحين سجد فيها بعد هذا الحديث عن معاد البحث الهلالي والنقدى عن المعزلة أن يذكر كثير من المسائل التي ذكرها بشر كانت مشغولة في أمسال المتقدمين . فالقول بأن بشر مؤسس الهلالية النسبية قبل فبه بشر الهلالية فقد يكون الأجدد أن نقول : ان صحيفه بشر الهلالية تعد من أهم وأبرز المصادر التاريخية التى بنى عليها من الهلالية وأسماها وقواعد ما حدثت عظميا وأما ه لينا . ولما استطعنا أن نعرضه مسنن آيا \* بشر الهلالية إضافة الى صحيفته فانك عنه أين ذهب صاحب كتاب الجوهان : \* يحتاج العلم الى أدوات الصيرور والنحو والنسب وأيام الناس \* فهو هنا يتحدث عن الثقافة السبى يحتاج إليها الشاعر من الواضح أنها ثقافة لا يقتضى فيها ، وخاصة حين يتوزع السبى الصرخوطات الشعرية التقليدية كالتدريج والنحو والهجاء \* ولكن بشر لا يكتفى بالاعارة السبى هذه الأدوات لخصب ، انها أدوات المنفعة لدى الشاعر ، أو هي للجانب التكميلى فقط ، ولكن الخدمة وحدها لا تكفى اذا لم تتوافر لها العزيمة والقدرة . الشعر ان صنفه ولكنه والمك هو الطبع المتدفق الذى لا يتكلم الكلام تكلفا ولا يقصر لسا . لأنه لاخير فى الكلفه والشروان كان كثيرا يقول : ( فاذا كملت هذه الأدوات ، وأى من طبعه انقياد للتسلسل الصيرور ساحة به فانه وتكفه ، الا لم يكره طبعه نفسه ، فالقول ما تسمح به النفس ، وأنسى به الطبع خير من الكبر الذى يحل فيه طبعها \* .

وعرف أيضا أن ليشر مشاركة فى مجال الدراسات القرآنية ، وأن له كتابا عنوانه ( عشايسه القرآن ) وامله تناول فيه الآيات المشابها على طهيب المعزلة ، ولكن الكتاب مفلود ولا يصرى عنه شيئا .

١ - تاريخ النقد : ٦٨  
٢ - الجوهان فى سبى اللسان : ٣٧٥  
٣ - شعبي الاسلام : ١١٢ / ٢  
٤ - الجوهان لابن التميمى : ١٢

ابراهيم بن سيار النظام ( - ٥٢١ هـ )

هو ابراهيم بن سيار بن هاني \* النظام أبو اسحاق العمري بولي بني بجر \* أحد كبار  
 المعتزلة في العمرة وحيث أن أهل النظر والكلام \* كان شاعرا أدبيا بلوغا ، وله كتب  
 كثيرة في الاعتزال والفلسفة ذكرها ابن التيمي <sup>(١)</sup> . وهو تكلم من المعتزلة الذين تحدثوا  
 عن بعضهم في أوائل الشعر في الحديث من الجدل والكلام ، وطيمه بطابع التكلمين  
 لما أدخل فيه من المصطلحات الفلسفية والكلامية ، والنظام من أعظم الرجال ومن كبار  
 رؤوس الاعتزال وكانت له طاقة متارة في فهم بولي عليه . الجاحظ منه : " أن الأوائس  
 بوليين ، أنه يكون في كل ألف سنة رجل لا يظهر له لولا كان ذلك صحيحا فهو أبو اسحاق  
 النظام <sup>(٢)</sup> " . بولي عنه أبو عميرة : " ما ينبغي أن يكون في الدنيا ظه <sup>(٣)</sup> وضمير من  
 النظام أنه " طالع كوربا من كتب الفلسفة وخط كلامهم بكلام المعتزلة <sup>(٤)</sup> " . وقد يلاحظ  
 من تصفه في دراسة الفلسفة والمنطق أنه " تبحر كتابات أرسطو ، وتلقى كثيرا من أقواله <sup>(٥)</sup>  
 وكان النظام يهتدي في ذلك " وضاححة منذ صغره ، وكان كبير الحفظ . بولي عنه ابن الرضوي :  
 " أنه كان لا يكتب ولا يقرأ ، وقد حفظ القرآن والعقيدة والتجويد والنحو وغير ذلك مع كسرة  
 حفظه الأسماء والأخبار واختلاف الناس في النحوي <sup>(٦)</sup> " .

وهو تعددت بوليين النشاط الفكري عند النظام ، فهو في علم الفلسفة والفقه حتى لو لم يسمع  
 الجاحظ أحد أظهرك بالكلام والفقه <sup>(٧)</sup> . وله آراء " تتصل بالأصل ، ويوجد له نقدا شديد جدا  
 للحديث ورجالهم ، وجرأة على الطعن في رؤسهم حتى ولو كانوا من الصحابة  
 الجليلة الأولين ، وله بعد ذلك جهود في تفسير القرآن ، والحديث عن اجتهاده ، وهو  
 ما يهتدي في هذا الوضع . وقل أن تدور هذه الآراء " يجب أن نشير هامنا إلى أن كسرة  
 اعتزال النظام بالفلسفة والمنطق وطم الكلام ، قد لونت تفكيره طويلا نظاما ، فهو يطلق  
 للمثل المثلان بشكل لا يظن له . وإذا كانت هذه سمة عامة معروفة عند المعتزلة جميعا  
 كما سئى ذلك عند الحديث عن ضهير المعتزلة وخصا نسهم في البحث ، إلا أن النظام  
 كان نسوج وجوه في هذا المجال . فلا نجد بعضهم من أعطى المثل هذا السلطسان  
 الواسع <sup>(٨)</sup> . ولعل في هذا ما يفسر لنا بعض تلك الآراء " الضريبة التي نلت عن النظام  
 وهنت به .

- |                                 |                                                              |
|---------------------------------|--------------------------------------------------------------|
| ١ - انظر لسائر العزبان : ١ / ٦١ | ٢ - طبقات المعتزلة : ٢١٥                                     |
| ٣ - الضيبة والأصيل : ٢٩         | ٤ - المسائل والنحو : ٥٢ / ١                                  |
| ٥ - الضيبة والأصيل : ٢٩         | ٦ - الضيبة والأصيل : ٢٩                                      |
| ٧ - المرجع السابق : ٢١          | ٨ - ابراهيم بن سيار النظام وآراءه<br>الكلامية والفلسفية : ٤١ |

**بأيه في اعجاز القرآن :** وهما المعنا في حديثه عن اعجاز القرآن رأيه المشهور الذي عرف به ونسب اليه ، وهو أن القرآن معجز من جهة ( الميراثية ) وعلى الرغم من أن هذه الميراثية قد أخطف مدلولها عند الذين نادوا بها ، سواء من المعتزلة أنفسهم أو غيرهم - كما سنرى فيما بعد - إلا أن لها عند النظام مدلولاً محددًا تحدث عنه من كانوا أعداء المعتزلة كأهل السنة وغيرهم وتحدث عنه رجال المعتزلة أنفسهم . وحتى لا نظلم النظام لانا لن نسوق هاهنا أقوال الخصوم التي قد يكون فيها ميل إلى تزويدنا في نسبهم من عداة وغيره ، ولكننا سنسوق بعضها من أقوال أصحابه رجال المعتزلة في توضيح رأيه في مسألة الميراثية .

يقول أبو القاسم البلخي : **الحجة في القرآن عند النظام** " إنما هو ما فهمه من الاخبار عن الغيوب لا النظم والتأليف ، ولأن النظم عند من عجزوا عليه لولا أن الله وضعه (١) " ويقول أبو الحسن الخياط المعتزلي أيضا : " قال ابن الرازدي : كان النظام يزعم أن نظم القرآن وتأليفه ليس بحجة للنبي صلى الله عليه ، وأن الخلق يقدرون على مثله ثم قال هذا مع قوله عز وجل : ( قل لمن اجتمعت الامم والجن على أن يأتيوا بعقل هذا القرآن لا أتون بحظه (٢) ) . وبعد أن يسوق الخياط تهمة ابن الزنادي للنظام يعلق عليها قائلا : " أعلم - علمك الله الخير - أن القرآن حجة للنبي صلى الله عليه السلام على نبوته عند ابراهيم من غير وجه ، فأحدها ما فهمه من الاخبار عن الغيوب (٣) " فالخياط - كما يلاحظ - لم ينفق التهمة عن النظام ، بل هو يؤيدها ويقول : ان اعجاز القرآن عند النظام من وجه آخر غير وجهة ربيعة نظمه وتأليفه . والجاحظ ظهيرا النظام ينكر على أساتذة رأيه في الميراثية ، ويكون من أحد أسباب وضعه لكتاب ( نظم القرآن ) أن يرد عليه . يقول : " وكنت كتابا أجدت فيه نفسي وولفت مني نفس ما يمكن شلى في الاحتجاج للقرآن والرد على طعان ، فلم أدع فيه مسألة لرازي ولا لحديثي ولا لحديثي ولا لكافريني ، ولا لخلق مقوم ولا لأصحاب النظام ولعن نجم بعد النظام من يزعم أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة وأنه تنزيل وليس بمرهان (٤) " . الجاحظ الذي وضع كتابه ليرد التهمة التي بوجهها أعداء القرآن اليه ومن هذه الشبه شبهة النظام في حديثه عن الميراثية ، التهمة ثابتة على النظام اذن من جهة أصحابه المعتزلة أنفسهم وهي أن اعجاز القرآن ليس في ربيعة نظمه أو حسن تأليفه ، فان القرآن في ذلك لا يتسميز عن غيره والتاسم نادرون على مثله لو خلى بينهم وبين ذلك ، ولكن الله وضعهم ، وصرفهم - كما يقول الجاحظ - " عنه ضربا من الميراثية (٥) " وقد يكون هذا الميراثية " أن الله صرف الميراثية

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

من معارضته وسلب عقولهم<sup>(١)</sup> . أو أن ذلك \* من جهة صرف الدوام عن المعارضة ونسخ  
 المريب عن الاهتمام به جبراً وتجبوراً<sup>(٢)</sup> . \* . ولن نجد على النظام الآن هذه التسمية  
 الخطيرة في حق القرآن ، فقد رد عليه أصحابه أنفسهم ، ونقضوا رأيه ومن كان له منهم  
 رأى في الصرفة كان مضمواً عنه . كما معنى . . . كان يختلف من مفهوم النظام لها . وليس  
 يدافع النظام على رأيه هذا فيما يبدو أحد الاغصيص بن صوب الكنى بأبي موسى السواد<sup>(٣)</sup> ،  
 وهاد بن سليمان وهشام الطويل<sup>(٤)</sup> . . رأى النظام هذا على الرغم من شذوذه إلا أن فيه  
 هدماً لأهل كل من تحدثه نفسه بمعارضة القرآن والاعتناء بطله ، انه ممنوع من ذلك بتسوية  
 البهية لا يستطيع أن يتخطاها أو يتغلب عليها فليس بذلك المعجزة الأبدية الظالمة التي  
 لا يمكن أن يتجسس أحد في معارضتها .

ولكن النظام مع ذلك يرى أن القرآن حجة للنبي ودفن على النبوة ، وفيه عوالم اعجازية  
 لا في فصاحته وبلاده وحسن تأليفه ، ولكن في اخباره عن الغيوب ، وذكره لاسيما في  
 في المستقبل ملهاً فيها الأحداث . قال الخياط : \* ان القرآن حجة للنبي عليه السلام  
 على نبوته عند ابراهيم من غيوره ، فأحدها ما فيه من الاخبار عن الغيوب مثل قوله :  
 ( وقد الله الاين أيضا منكم وصلوا الصالحات ليستظفهم في الارض ) الآية . ومثل قوله :  
 ( قل للمظلمين من الاعراب ) الآية . ومثل قوله : ( ألم علمت اليوم في أدنى الارض وحسب  
 من بعد فهم سجنون ) وقوله : ( أنكم أوليا الله من دون الناس فاصبروا الموت ان كنتم  
 صادقين ) ثم قال : ( ولا تقنونه أبدا بما قدمت أيديهم ) كما نساء أحد منهم . ومثل قوله :  
 ( قل تعالوا نع آياتنا ما وأبناكم وما كنا نؤمنكم وما كنا نؤمنكم ) الآية . ومثل اخباره بما نسي  
 نلوس قوم وما سيقولونه . وهذا وما أشبهه في القرآن كثير . فالقرآن عند ابراهيم حجة  
 على نبوة النبي صلى الله عليه وسلم من هذه الوجوه وما أشبهها وأياها هي الله بقوله :  
 ( قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله )<sup>(٥)</sup> .

١ - الهرمان للزركسى : ١٤ / ٢  
 ٢ - المسائل والنحو : ٥٧ / ١  
 ٣ - المسائل والنحو : ٦٩ / ١  
 ٤ - اعجاز القرآن للباقلاني : ٦٥  
 ٥ - الانتصار : ٢٨

تفسيره للمفسران :

وكما شارك المفسر في الحديث عن ايجاز القرآن ، وكان له طمعه الاى ذكره ، وقد يكون  
ان من قوله " كما شارك في تفسير القرآن " ، وأوردت في أول قوله " على النحو طمحي  
طمعه في التفسير " ، ليريد به ويذكر التفسير والاطلاق " التفسير في التأويل  
قال في حق طمحي التفسير " ، وأورد في القرآن الا من الطمحيون عدة ايجازهم بالتفسير  
من التأويل<sup>(١)</sup>.

وهو ان كعبا من الجيلة يسمون بالتفسير الاى ومعنى التفسير في تفسيره معنى التفسير  
" كما كان المفسر ليريد من مر كان أصعب اليوم " ، وقام الاى أيضا أن تفسر طمحي  
المراد كان هو هذا كانت عمله هذه التوبة العظيمة الى ما ذكره من الآيات " يوم الأخط  
بها الا بعد موعدها به راسخا وبأجمة النظر فيها ، وهي توبة كانت عمله في التفسير  
من الآيات المستعصية الثلاثة التي لا ترضى فيها الدنيا ، انه فلا لا يظن ان كعبا  
الطمحيين - وهو جنة كعبا - وهو الى من الأخط بالتفسير في التفسير ، قال " كعبا  
الى كعب من الطمحيين وان تسموا أنفسهم للمعاني ، وأجريا في كل ملك ، فكان كعبا تسم  
قال في تسمية طمحي في تسموا ، وكانا كان أهدى من مر كان أصعب اليوم ، ولكن عند مر طمحي  
والكسوف والشمس والارض والسموات والارض بن سليمان وأبي بكر الاسير في سبيل الله<sup>(٢)</sup>.

ومعنى قوله " كعبا من الجيلة " التوبة التي لم يرض فيها ، والله في اذا كانت من التوبة  
مروا " كما أم كعبا ما يظن ان التفسير هو جلا قال " كعبا كعبا في التفسير  
وأمكن ان تسموا به كعبا في توبه عز وجل : ( وأن المساجد لله ) ان الله عز وجل  
لم يرض بهذا الكلام مساجدا التي تسمى فيها ، بل انما هي التوبة وكل مسجده الكسوف  
طمحي من به وطمحيين كعبا وكعبه . وكعبا في توبه تعالى : ( ألا يظن ان الامس  
كعبا طمحي ) انه لم يرضي الجبل والتمني ، وكعبا معنى السحاب ، واذا سئل من قوله  
صلى : ( وطمحي منسوخ ) قالوا : التامح هو التفسير ، وجملا الاول طمحي ان تسموا  
وطمحيين في كان تسموا على جميع الامم ، وأن التفسير هو توبه تعالى : ( كعب طمحيين  
التفسير كما كعب على الذين من تسموا ) وقالوا في توبه تعالى : ( وما لم حثوا أنفسهم  
وه كعبا طمحي ) قالوا : معنى انه حثوه بلا حجة . وقالوا في توبه تعالى : ( وسئل  
المفسرين ) : الاول انه في جميعهم يتم تعدا يظن ذلك الراى ، ومعنى الاول تسموا

١ - التفسير : ١ / ١١٩ ، ٢ - التفسير : ١ / ٢٤٢  
٢ - المرجع السابق وفتح





من لم يلفه ، ومن شرب الخمر مالم يسمعه ، ثم يرى أن يرجع عن ذلك في مرضه فيسئل  
 أن تفرغ نفسه ، ولولا أن الفقهاء والمحدثين والرؤساء والملوك المرضيين بكذبون في الاخبار  
 ويغلطون في الآثار لما تناقضت آثارهم ولا هافت أخبارهم ؛ وكيف لا يغلطون ولا يكذبون  
 ولا يجهلون ولا يفتقنون والذين يروا ظهور أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ( لا صدق في  
 ولا طيرة ) وأنه قال : ( فمن أهدى الأول ٢ ) هم الذين يروا أن النبي (ص) قال : ( ليس  
 من المجدوع ما يراك من الأعداء )<sup>(١)</sup> : ثم مضى النظام بسوق عددا من الأحاديث السيسية  
 ظاهرها التعارض بعدل من خلال ذلك على كتاب **البراهين** ونظرة الاخبار<sup>(٢)</sup> . ولعل ذلك حسبو  
 ما حل ابن تيمية لوضع كتابه ( تأويل مختلف الحديث ) في محاولة للتوفيق بين بعض الأحاديث  
 التي زعم النظام وأخافه أن فيها تناقض أو اختلاف . وهكذا يفتنى النظام الحديث طيسى  
 فهو "تحكيم العقل في كل شيء" ، فهو يراه مقدسا ، قد ما على النقل بولعله يسبب ذلك  
 أكثر كما يقول الهنداوى : " حجة الاجماع وحجة القياس"<sup>(٣)</sup> . اذا لم يرض ذلك العقل  
 وضرواه وكان يفتى : " لا تعمل الحجة عند الاختلاف من بعد النبي (ص) الا من ثلاثة  
 أوجه : ١ - من لم يرض تزيل لا يمارى بالتأويل ٢ - من اجاع الاط على نقل خبر  
 واحد لا يفتى فيه ٣ - أو من جهة العقل وضرواه . وتوله قال أكثر المعتزلية"<sup>(٤)</sup>  
 وفي الخبر من أن النظام قد وضع هذه نظرية سائرة حين نادى ببدء التخصص لان العالم  
 بها بلغ طه لانه لا يستطيع أن يلم بكل اللون ويحيط بها احاطة شاملة ، فقال : " وست  
 أراه أن يلم بكل شيء فنهى لانه أن يداويه فان ذلك انما تصور له بمن اعتراه فحسن  
 كان ذلكا حاشا للبعد الى شيئين وإلى ثلاثة أشياء ولا ينزع من الدين والمطرح حسنة  
 ولا يدع أن يفتى على نفسه وعلى غيره وعلى ذهنه ما قدر طيه من سائر الاضداد فيكون  
 طالبا بخوض ، يكون غير قابل من سائر ما يجري فيه الناس ويخوضون فيه"<sup>(٥)</sup> . أقل طيسى  
 الخبر من ايمان النظام ببدء التخصص في الملوح مع الاخذ من كل علم بطرف الا أنسه -  
 كما يقول أبو يوسف - لم يكف بالتخصص في أشياء قبله بل أراد ألا يكون ظلام من سائر  
 ما يخوض فيه الناس . ولعل ذلك ما جزم أولئك الناس من غير أن يتخصص في قوضهم"<sup>(٦)</sup> . فطعن  
 في كثير من رجال الحديث دون أن يثبت من البراهين التي طفق اليه . يقول ابن الحداد  
 هذا على طعن النظام في سيدنا على رضي الله عنه ؛ " ولقد كان رحمه الله تعالى يجهدا  
 عن معرفة الاخبار والسير ، مضيا فكره ومجهدا نفسه في الامور النظرية الدقيقة كسألته

١ - رسالة الحور المعين : ٢٢١ ٢ - المرجع السابق : ٢٢١ - ٢٢٤  
 ٢ - الفرق بين المنسوق : ١١٤ ٤ - رسالة الحور المعين : ٢٢٢  
 ٥ - الحبر : ٢٠/١ ٦ - النظام وآراؤه الكلامية : ٦٤

الجزء" ودخلة الاجسام وغيرها ، ولم يكن الحدوث والسير من قوفه ولا من طوفه ، ولا يربح  
أنة سمعها ( قصة سوال الحسن لأبيه في أمر الخوارج ) من لا يوفق بقوله قلبه سمعها  
كما سمعها (١) .

الخبر والافتاء في النظام : كانت موضوعات الخبر والافتاء والمدق والكذب ومطابقتها  
قد ظهرت في حياة المتكلمين لحاجتهم اليها في الجدل والناظر والدفاع عن الدين ، ولعمل  
المعتزلة القائلين من أسبق من ظهر عندهم الحدوث في هذه الموضوعات ، وقد يكون للنظام أسبقهم  
جميعاً . بل في موضوع الخبر وجدته أو كذبه ، ان صدق الخبر مطابقتها لاعتقاد المخبر  
ولو كان ذلك الاعتقاد موافقاً لقل الناظر ، المتأثر تحتها . معناه ذلك . صدق . وقوله :  
السماع . فوكنا . غير معناه ذلك . كذب . ومن الواضح أن هذا الرأي يرجع القياس إلى الحكم  
على الخبر بالصدق أو الكذب إلى اعتقاد الناظر فيه . وليس مطابقتها الخبر للحقيقة العلمية  
أو الفيزية الخارجية كما أصبح مطبق الخبر والافتاء عند المتأخرين في أجمع النظام لهذا  
الرأي بوجهين : أحد ما أن من اعتقد أنها خاطئة ، ثم ظهر أن خبره مطابق للواقع  
لا يحد كاذباً ، وإنما يحد خطأ ، وقد روي عن طائفة أنها قالت لهن شأنه كذلك : ما كذب  
ولكن وهم . والثاني : قوله تعالى : ( والله يشهد ان الظالمين لكاذبون ) فهم كاذبون  
في قولهم : ( انك لم يسل الله ) وان كان مطابقاً للواقع لأنهم لم يعتقدوه . وقد يدعى  
النظام اسم الله الاولي بأن العنق تمتد الكذب لا الكذب . كأن طائفة قالت : انه لسم  
بصدق الكذب ، وذلك يدل أننا نكذب الكافر اذا قال : الاسلام باطل مع صدق هذا القول  
عن طوفه ، وأنا نصدق اذا قال الاسلام حق مع اعتقاد عدم ذلك . ويد على النظام  
اسم لاله الثاني بأن المعنى : الكاذبون في الشهادة ، ان قالوا : تشهد انك لم يسل  
الله . والحقيقة أنهم لا يشهدون بذلك ، فالإقرار بأجمع إلى الشهادة باعتبار تضمنها خبراً  
كاذباً غير مطابق للواقع ، أو المعنى : الكاذبون في صحة هذا الاخبار شهادة ، لان  
الشهادة لا تكون شهادة الا اذا كان خبرها على وفق الاعتقاد ، أو المعنى : انهم  
لكاذبون في التصديق به ، وهو قولهم : انك لم يسل الله ، لا باعتبار الواقع بل باعتبار  
وصفهم القاسم واعتقادهم الباطل ، لأنهم يعتقدون أنه غير مطابق للواقع فيكون  
كاذباً باعتقادهم وان كان في الحقيقة صادقا ، فكانه قيل : انهم يزعمون أنهم  
كاذبون في هذا الخبر الصادق ، وطى ذلك لا يكون الكذب الا بمعنى هو المطابقة  
للوواقع (٢) .

١ - شرح نهج البلاغة ، المجلد الثاني : ٤٨

٢ - أنظر شرح الطهيم : ١٧٦

وصلى فيها بعد أن الجاحظ أظ من سينكر رأى النظام في انحصار الخبر في المدى  
والكذب ، وسيفهم الخبر الى ثلاثة أقسام ، صادق ، وكاذب ، وفرض صادق  
ولا كاذب . ولعلنه واضح من أسلوب المناقشة حول هذه الأمور والقضايا السنوية  
أثرت حولها أنها من أسلوب أصحاب الكلام ، وطريقتهم في البحث ، وما شتمس  
به المتكلمون كتبها وطى رأسهم المعتزلية .

أبو العباس النافسي \* ( - ٢١٢ هـ )

هو عبد الله بن محمد بن أهل الأنبار نزل بغداد . وله كتب كثيرة لغز فيها كتبها  
الناطق . قال : المصنفون الفخ عن النحو ورد على أصحاب النطق . وهذا النافسي \*  
أبو العباس ك لغز نظمكم ، وتفتح طريقكم ومن خطاكم ، وأبرز ضعفكم ولم تغد ريا السبي  
البر أن قد وطبه كلمة واحدة ما قال (١) . وكان شاعرا مجيدا وقد ترجم له ابن  
المعز في طبقات الشعراء وساق شيئا من أشعاره (٢) ، وسلكه ابن خلكان في طبقاته  
ابن النوفلي والحصري (٣) . وكان بارعا في تحرير الشعر ، ويبدو من بقايا أشعاره أنه نظم  
في كثير من الموضوعات ، منها ما يتصل بعلم الكلام ، والرد على خصوم المعتزلة ، وهناك  
بهاذي أهل المدول والتوحيد ، وكان يطول القوائد ، ويتكرر في الغزل ، حتى يقال  
عنه النافسي جد الجبار : " أن في كلامه طولا وظللا . . . وله قصيدة على روى واحسب  
والقبة واحدة أربعة آلاف بيت (٤) . . .

على أن أبا العباس لم يكن شاعرا ولا طالما لفظ ، ولكنه أيضا كان قائدا منسجما  
وك أنه قد الشعر بكتاب سدال سماء ( تغزيب الشعر ) ولكن الكتاب مفقود وليس  
بين أيدينا منه الا نقل قليلة في كتاب العائش والظاهر لابن حبان ، وفي كتاب  
المعدة لابن رجب ، ونقل آخر في زهر الآداب للحصري القرواني .  
ويبدو أن أبا حبان كان معجبا جدا بكتاب النافسي \* ونقد له للشعر والشعر  
وهو ما رواه الى اللؤلؤ : " ما أصبت أحدا تكلم في نقد الشعر ويحبسه أحسن ما  
تكلم به النافسي \* المتكلم ، وأن كلامه ليزيد على كلام قدامه وفروه ، وله مذهب حليو

١ - الاطاع والوفاء نسخة للتوحيد : ١٢٤ / ١ ٢ - طبقات ابن المعز : ١٧ ص ٤١٨

٣ - وصفات الاعراب : ٢٧٧ / ٢ ٤ - طبقات المعتزلة : ٢٠٠

وغيره من أحوال مجيباً<sup>(١)</sup> . ومن النقل التي يثبت لها من كتاب الشعر للناسي قوله : " أول الشعر انما يكون بكاً على دمن ، أو تأسفاً على زمن ، أو تزيماً لتسراول ، أو طوقاً لاشفاق ، أو عظماً لتفاني ، أو اذكاراً الى منته ، أو تغداً لبغوة أو تنصلاً من وفاة ، أو تحضيناً على أخذ بهائم ، أو تحريضاً على طلب أوتار ، أو تمديداً للكسار أو تعظيماً لشريف طاق ، أو عتاباً على طوية قلب ، أو عتاباً من طارقة ذنب ، أو تعهداً لبعاهد أحباب ، أو تحسباً على مشاهدة أطراب ، أو ضيماً للأهال مائة ، أو تعسباً للوارث راجية ، أو نظماً لعكم باينة ، أو تزجيها في حشر عاجل ، أو تزيماً في جمل أهل ، أو حفظاً لغيره حسب ، أو تحفظاً ليارح أديب<sup>(٢)</sup> . "

وهو حديث من البلاغة والدواعى النفسية التي تدفع الشاعر الى النقل ، أو هو تعهدك لأغراض الشعر وتوثيقه ، وهو حديث تغليب عليه النزعة الأدبية الغالبة . وظنه أبنسباً قوله على هذه النزعة الأدبية بعريف الشعر هو : " الشعر لغة الكلام ، وقيل الآداب ، وسور البلاغة ، ومعدن البراعة ، وسجل الجنان ، وسبح البيان ، وديعة الفوسيل ، وسيلة التحصيل ، وزمام الشرب ، وحرمة الأديب ، وصلة السابب ، وهدية الراسبب ، وحلة الأديب ، وديعة العنقل ، وروحة التحصيل ، وحاكم الآداب ، وشاهد المسابب<sup>(٣)</sup> . " وهو تعريف يشير الى طلي طويعة الشعر من شتى شعري ومعرض للعنقل وأيراد الشواهد النحوية واللغوية . ولم بالشعر من زاوية أخرى في قوله : " الشعر ما كان سهل المطلاع سهل النقل ، سهل المطلاع ، سهل الدوح ، سهل الانتظار ، سهل النسب ، فكسه النقل ما كسه النقل ، سهل النقل هو سهل النقل ، رافع الهجا<sup>(٤)</sup> . " مطمح المسالك لاقت الدارك ، فحرب البيان ، بحمد العمانى ، نائى الاغوار ، فاضى القاروقى أبدت صدوره منزه ، وذهبت في وجوهه عونه ، وانقادت كواوله لهواديه ، وطابقت آثاره المتوسطة ، وحكى العكس في القاموس ، وانتظام وصوله . (٥) .

ولكنه في الواقع العام لا يقصر بالذمة والتحديد ، فأكثر العبارات هاهنا عبارات عامة لا تكاد تعطى له لولا تعدد كقولها خلا ( فعل الدوح جبل الانتظار ، رافع الهجا<sup>(٥)</sup> ) . وهو يدعوه الى أن يكون الشعر سهل المطلاع ، خفيف الوقع على الأذن ، ومن الواضح أنه يؤمن بتعدد الأغراض في القصيدة الواحدة ، ولكنه يدعو الى ربط هذه الأغراض حسب

١ - المعاني والأخبار : ١١٧ / ٢ ، ٢ - الصدر السابى : ٢١١ / ٢  
 ٣ - الصدر السابى : ٢٧٣ / ٢ ، وأنظر زهر الآداب : ٦٥٠  
 ٤ - زهر الآداب : ٦٥٠

تبدو طمحة شبه المثل في التمازج ، وتطرح صورة ، ويبنى أن يتوالت  
 للشمع العضة والسلافة ، التيكون فيه خلل وزلل ، وهنقل ماكان منه بمعد العمانس  
 عبق النور ، وكان فيه التسبب عجبا شيئا ، والدمج فعلا فيها ، والانتظار جسيلا  
 شيئا ، ويؤكد ماكان بمعدا عن المعتق والتكف ، حتى ان الناظر اليه ليحسبه  
 فيه عذيق الطبع والسباب النيرة ، فيظن أنه قادر على طه ولكنه في الحق السبيل  
 المتعج ، فهو كانت الدارك لايتأسي الا للحال في المنع .

وهو يكن الخلق بعد أن حدث عن الشموعه ذلك التعريف الذي رأيتاه وقد  
 أفاضه وروىه واح بعد من هذه الأغراض ويحدد لها طابيعه منه ، كما تبنى  
 له ما من كتاب الشموعه ويكمل بالحدث عن بوضع الخزل بقول فيه : " وما طابيعات  
 النسا تطوي الشموعه وتذيب في القرض ، لاسيما لغاية م في أطر النسا شاربها ،  
 وفي الأيا حاجتها وأسط الجبال قوامها ، وأقرب الحسن تمامها ، وأجمل اليوسسوه  
 حنينا ، وأمن الزموجتها ، وأرباب العباية أظظها ، وتقر الزواياظها . (١٠) .  
 فهو يرى أن الشموعه تفيض لعوق بالنفس ، وما يستحسن طوقه في الشموعه لانه من رقة  
 وذوية ، ثم يفي في حديث طويل نلنا جزءا منه يصف ما يستحسن في المرأه من اللون  
 الجبال والصبر ، ويصف نظر القامر اليها اذا هو أظ في وسطها والتفعل بيها ،  
 وأنه بعدد لته طوبى الجبال والحسن .

على أن الخلق "أيا" تكهية هو فيها في تصادق من الشموع ، وقد جاءت آياوه التكهية  
 التي تعدت عنها في معناه أوضح وأحق من تلك الآيا التي رأيتاها فيما تبنى لتسما  
 من كلفات غيره من كتابه المصور به ( تخليل الشموع ) لكه كان طابيعه فسلكه  
 الأقال - كما ذكرها - طابيعا أدبيا صيا ، ويبدو أنه كان صوبنا فيها الى جمال  
 العباية والأثني في الأسلوب يبين أديتا قصيدتان تحلان بعض آياه التكهية ، تحدثت  
 في احداهما عن ربه في الشموع من حيث الشكل والضمين ، فهو من حيث الشكل  
 يدعوا الى اجتناب الغريب ، ونفى على من يلجئون اليه ، ويصعبون جبالا ، ويؤمنون  
 بتعدد الاقراض في الصفة الواحدة ، وقاميا على معرفة من القون ، ولكن ينهس  
 أن يكن هناك تاسب بين هذه الاقراض ، وأن يحسن القامر الربط بينها ، وأنسبه

يؤثر الى ما يسهل الكلام ، حسن التخلف والانتقال من غرض الى غرض ، واللطف والمعنى لا يفتلان ، والصفة يفتحا كصفة العين من الوجه لا يفتك أحد هما عن الآخر ولا يستعمل بعد لوله ، والشعر اقل جعل ومن أجل ذلك كانت الآذان مفاصه ، فله يكون الشعر كلاً ما يوزن ما يفتي ولكنه هجين في السمع فتقل الوطأة على الآذان ، فهو ليس هو الشعر عند كل . وهو يوهى ما سبق أن ذكره من أن يكون الشعر بعيداً عن التكلف والضميمة يفتق به الطبع عفاً سبلاً عذبا ، وتصل به الفريضة بلا قسر ولا تعجيل ، حتى اذا سمعه السامع توهم أنه قد رطى منه لسهولته وانسيابه ، ولكنه اذا حاوله عجز فليس هو الطبع العجز والسبل المتعصب . واذا من جهد ضمير الشعر فالدعوى يفتحصن به الاطالة في ذكر طائف البديع ، ولكن بعدد في رده أو ما ألفته ، فأنسى - كما يقال صر - في زهير : " لا يفتح الرجل الا بما فيه " ونغنى أن يكون النسب سبلاً فيما الى النفس لأنه الصق الاغراض بها . وفي النجاشي أن يفتجب الخاص من الشعر في النقل مما يفتد في الكلام وأن يدع التصريح الى التلميح والتعريض لا يفتك أوجع وألم ، واذا يفتي الشاعر على الدبار ، وذكر الذين توكلوا أظهر التصبر والصابية والحزن حتى يفتك الناس في نفس السامع ، ويقل الدمع من عينه ، واذا غاب شعره طاب الوجه بالوجه والصحة باللين ، فترك من عتب عليه في حالة نفسية مأرجهمة بين الامن والخوف والرهبة والرهبة . تلك هي أبرز الآراء النقدية التي ساقها النقاش في نقد الشعر العربي :

- |                           |                              |
|---------------------------|------------------------------|
| لمن الله صفة الشعر اذا    | من صفوة الجبال فيها لغينا ؟  |
| يكون الشريب طه على سنا    | كان سهلاً للماعمين مهيناً    |
| ويكون العقال هباً صحباً   | وخبيراً العقال هباً ثميناً   |
| انا الشعر ما يفتبني النظم | وان كان في العلمات لغوياً    |
| فأني بمضمونها كل بعضاً    | قد ألامت له الصدوق والمتزناً |
| كل معنى ألك طه على سنا    | تغني لولم يكن أن يكوئناً     |
| لغامي عن الهوان التي أن   | كاد حسناً يهين الناظرينناً   |
| تأان الألفاظ فيه وجوه     | والعماني ريكين فيه هوينناً   |
| فإذا ما دعت بالشعر حراً   | رمت فيه مذاهب الصهيونناً     |
| فجملت النسب سهلاً فربها   | وجملت الدبع صدقاً مهينناً    |
| وتكثت ما هجن في الصد      | مع وان كان لفظه مؤزنناً      |
| وإذا ما قرئته بهجيناً     | فت فيه مذاهب الرقنينناً      |

قرضت

فجعلت الصريح نفسه دأ<sup>١</sup>      وجعلت التوسيفي دأ<sup>٢</sup> دهنيا  
 وإذا ما بكيت له على الفأ      بين يوا للبين والذائقونيا  
 حلت ذون الأسي وذلت ماكيا      ن من الذمخ في الميون صونيا  
 ثم ان كنتا تيا ثبت في الوعد وهذا      والمعوسة لهنيا  
 فركت الذي عبت عليه      حذ يا أيضا فزيرا مهنيا  
 وأصح القريض ما فأت في التنظيم      وان كان واضحا مهنيا (١)  
 وإذا قبل أطمع الناس طسها      وإذا يصر أجز المعجز نسا

ويتناول كثيرا من هذه الآيات النقدية أيضا في قصيدته اللامية التي بين أيدينا ، حتى كأن هذه الآيات هي مذهبه الشعري الذي يحق به دعواه ، وهو أن أصله بالقديم المستعرة فهو في هذه القصيدة يدعوا أيضا إلى أن يكون اليتا على الديار شاجيا بحيث الأسي في نفس الماسع ، وإلى أن يطيل الشاعر في الذمخ حتى يولي الذمخ حقه من التنا<sup>٣</sup> والشكر ، وأن يختار له من صفات الذمخ أكليا وأظليا ، وأن يجمع إذا طاب بين الشدة واللين والقوة والرفق حتى يدع المساعف بين حاتق اليأس والرجاء والخوف والأمل . وهو أيضا من حيث الشكل يدعوف في هذه القصيدة إلى السهولة ولكنها السهولة التي لا تتناسى مع الجزالة والطاقة في عبارات الشعر وتراكبه . وهو في البلاغة في مطاة الطال ، قد لا يكون فيها مقياس ما يرمي لأصيده عنه ، أنها خلا ليست الإيجاز في كل حين ، ولا الاطنساب والامسهاب دائما ، ولا التريب ولا العهد باطرار ، وإنما لكل حالة من ذلك مكان تصلح له وتكون أدخل فيه . وقد يجمع الشاعر في القصيدة الواحدة بين إيجاز واطناب وقرب وبعد ، ويستحسن ذلك كله لعلامة الطال . يلى التالي في التعمير عن هذه الآيات النقدية التي شرحناها :

الشعر طقوت زبغ صدوره	وحدوت بالتهذيب أمر مؤنسه
وأيت بالاطناب شعيب صدوره	وتحت بالاهجاز صو مؤنسه
وجعت بين قريسه ومحسده	وطلت بين مجنة ومؤنسه
وإذا بكيت به الديار وأهلها	أجرت للمحزون ط مؤنسه
وإذا مدحت به جوادا ماجدا	وفنه بالشكر حق مؤنسه
أعفته بنفيسه ومهنسه	وخصه بظهوره ومهنسه

بنفيسه

فإنه لا يترك في المكان	فإنه لا يترك في المكان
فإنه لا يترك في المكان	فإنه لا يترك في المكان
فإنه لا يترك في المكان	فإنه لا يترك في المكان
فإنه لا يترك في المكان	فإنه لا يترك في المكان
فإنه لا يترك في المكان	فإنه لا يترك في المكان
فإنه لا يترك في المكان	فإنه لا يترك في المكان
فإنه لا يترك في المكان	فإنه لا يترك في المكان
فإنه لا يترك في المكان	فإنه لا يترك في المكان
فإنه لا يترك في المكان	فإنه لا يترك في المكان

فإنه لا يترك في المكان... (The text is highly obscured and difficult to read, appearing as a dense block of characters.)

١ - جسم البلاطة الزائفة والله سبحانه

أما في غير ذلك... (The text is highly obscured and difficult to read, appearing as a dense block of characters.)



الأمور والموضوعات ، وتوضح لنا كيف كانت بيئة المتكلمين عامة والمعتزلة خاصة من أنشط الهيئات الأدبية التي أهتمت بالهلافة وأمورها لما كان لها من أهمية في حياتهم وفي طبيعة الدور الذي كانوا يؤدونه كما سبق أن بيناه .

ولكننا لانكاد نتقدم الى عهد الريح الاوّل من القرن الثالث حتى نجد معتزليا كبيرا هيبو الجاحظ يتجهّد لدرّس الهلافة وأمورها ، وشؤون البيان وقضاياها المختلفة ، ويخصّص لذلك كتابا كبيرا هو " البيان والتبيين " فضلا على ما جاء من ذلك مغزاة في كتاباته الاخرى . وعلى الرغم من أنّ المادة البلاغية عند الجاحظ كانت تأتي مشتتة بين طوائف الموضوعات المختلفة التي يتحدّث عنها ، وعلى الرغم من أنه لم يكن له أيّ منهج واضح حدّد في حديثه عن هذه المسائل ، وعلى الرغم من أن الابان كما يقول المعسكري : " عن حدود الهلافة وأقسام البيان والنصاحة مشوشة في ضعافه ومنشورة في أثنائه فهي ضالّة بين الامثلة لا توجد الا بالتأمل الطويل والتصريح الكثير " (١) ، على الرغم من ذلك كله فإن الملاحظات البلاغية التي جمعها الجاحظ في كتاباته المنشرة تعدّ التوبة الأولى للهلافة العربية ، ومنها صدرت جميع الدراسات الهلاغية التي جاءت بعد ذلك ، وهذه الملاحظات كانت دائما المصدر الاوّل لجميع الذين راحوا فيها بحسب يتحدّثون عن الهلافة العربية ، ويحاولون أن يوضّحوا قواعدها وأصولها . ولن نستطيع الحكم على جهود الجاحظ قبل أن نتعرف عليها . وأما الموضوعات البلاغية والنقدية التي تناولها أبو عثمان في كتابه فهي :

١ - قضية الخطابية : على الرغم من أن الخطابة لم تكن مستقلة في مدلولها عن مفهوم الهلافة فقد اختلفت المعايير عند الجاحظ وتبادلت في المعنى في كثير من الاحسان (٢) ، الا أننا أقدمنا بالدرّس لأنها قد احتلت من اهتمام المتكلمين حيزا كبيرا ، فقد كانت وسيلة لهم في المناظرة والاقناع ولصهر في الجدل والخصومات وإذا كان تعدّد الحياة الفكرية والمقاييس أوجد فن المناظرة ، وجعله صناعة تلمس فيها الوسائل والاسباب ، فكذلك صار الأمر في الخطابة ، فقد أصبحت صناعة تحتاج الى تعلم ودروس ، ولم تعد كلاما يجري به الطبع ، وقد فنق به الماطقة والوجدان ، أصبحت كلاما منظما ذا أصول وقواعد ، وهي أصول تحتاج الى تعلم وتلقن من أساتذة خبيرين

١ - الصناعتين لابي هلال المعسكري : ١١

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

مختصين ، وتحدثت مجالس الكوفة والبصرة وساجد منها الى مدارس تعلم فيها هذه الاصول  
 وتفرغ عليها معلمون مهيون يحاولون أن يوجبوا تلاميذهم التوجه الصحيح ، وأن يتشكروا  
 بالعباسية الأدبية . وقد تحدثنا عند الكلام على صحيفة بشر عن مجلس ابراهيم بن جلسة  
 الخطيب الذي كان يعلم الفتيان أصول الخطابة وفن القول ، ثم مر به بشر وأصبح  
 الى ما كان يقره للتلاميذ فلم يعجبه ، فدفع اليهم صحيفة من تجميعه تحدثت عن هذا  
 الفن ، وتعرض لأسسه ومبادئه في دقة واحكام ، وطلب اليهم أن يشرحوا عما قال ابراهيم  
 صلحا لأنه لا يخاف فيه ، وأن يتخذوا من هذه الصحيفة عدتهم في تعلم فن القول وأصول  
 الخطابة ، وقد رأينا كيف أحتوت صحيفة بشر على مبادئ عامة تصلح للشعير مثل ما تصلح  
 للخطابة ، ولتوسم فيها العدولان بمضبط ببعض . وما هو الجاحظ أيضا - كما ذكرنا -

لم يكن يفرق بين الهلابة والخطابة في كثير من الاحيان .  
 وإذا نظرنا في كتاب البيان والتبيين نجد أن الجاحظ لم يك يدع مسألة صغيرة ولا كبيرة  
 تتعلق بالخطابة وقواعدهما الا أشار اليها . وقد أفتح الجاحظ كتابه بالحديث عن  
 العصب والحصر وهما ، وتحدث كثيرا عن فضيلة البيان والقدرة على التعبير  
 والكلام ، وضرب لفضيلة البيان أمثلة كثيرة من القرآن والشعر والنثر ، وأشهد بومض  
 أقوال الأما الأخرى كقول بزجهر القاسم<sup>(١)</sup> ، وتحدث عن المصوب التي يمكن أن  
 تصيب لسان الخطيب وما يعتره من ضروب الآفات الصوتية ، فأشار الى اللثغة ، والحروف  
 التي تقع فيها ، ومن أنواعها ، وضرب أمثلة عليها ، وذكر بعض من كانوا مصابون بها<sup>(٢)</sup> ،  
 كما تحدث عن آفات أخرى كالقلاع وهو كورة الصباح ، والفتور وهو أوجاج القوس<sup>(٣)</sup> ،  
 والمغموظة ، والسوي وهو ركوب السن الشقة ، وسقوط اللثا وتأثيرها على البيان ،  
 وتحدث عن كانوا مصابون بهذه الآفات من الخطباء والهلثا<sup>(٤)</sup> ، ولكنه لاحظ أن هذه  
 المصوب تطورت في درجة تأثيرها ، فنتج العديد منها السهل ، ومنها ما اذا ابتلى  
 به المرء فالخير أن يقطع عن هذه الصنعولا يشاطرها . يقول : " وليس للجلاج والتقسام  
 والألغ والأفاس " . في سهل الحصر في خطبته والعيب في مخالفة خصومه . ثم  
 أعلم أن صاحب التمهيد والتقييد والتعيب من الخطباء والهلثا<sup>(٥)</sup> مع ساجدة التكليف  
 وشعبة التزهد أقر من عيب يتكلف الخطابة من حصر يصرى لاهل الاعتقاد والديانة  
 . . فالحصر المتكلف والعيب المترادف ألوم من البلهغ المتكلف<sup>(٦)</sup> .

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

بأظم ما يحدث من الميوس من اختلال الحجة ، ومن الحصر من فوت وترك الحاجسة ،  
والناس لا يهجون الخبيث ، ولا يلومون من أسد ولي على بيانه العجز ، وهم يملون الحصر ،  
ويومنون الميوس ، فان تكلفا مع ذلك مقامات الخطبا ، وتماطها مناظرة اللفظ ، تضاعف  
علمها السدم (١) .

ومضى الجاحظ يهتد أسدا كورين من خطبا العرب ، ويحدث عن صفاتهم وأخبارهم ،  
فقد أسا الخطبا من بني هاشم ، ولفظ رجال القائل ، وخطبا الجاهليون والاسلاميين  
والهديون والحضريين ، ومن كان يجمع بينهم بين الخطابة والتمر ، كعمرو بن الاكهم ،  
والهميث السجاعي ، والكعب بن زيد ، والطرايح ، وصمان بن حطان ، ونصر بن سوسار ،  
وشار ، وساق شيئا كثيرا من أحوالهم وأخبارهم (٢) . وأورد كثيرا من خطب العرب ، ووضعها  
بين أيدي التلاميذ والدارسين وكأنه يضح بذلك مادة طرية ، ويطلب من الصبيحين بمسدا  
الفن ، ومن يطمعون أن يكووا خطبا بلفظا أن يحفظوا هذه المادة ، ويصروا على مدى  
منها لتكون نكالا لاستنبهم ، وصقلا لأذواقهم ، ومادة يستعينون بها على الاجساد  
والتنسيق . ومضى يهتد بين أنواع الخطب المختلفة ما ينمى أن يتبها لكل نوع مسن  
أسلوب القيل . يقيل : \* والسنة في خطبة الفجاج أن يظلم الخاطب ويصر المجهت  
ويقل أيضا : \* ووجدنا الناس اذا خطبوا في صلح بين المشاعر أطالوا ، واذا أنشدوا  
الشعر بين المساطين في مدح الملوك أطالوا وللاطالة موضع ولم يرد ذلك بخل ، وللافسال  
موضع ولم يرد ذلك من عجز (٣) .

ولا ينسى الجاحظ أيضا الحديث من سمت الخطيب وهيبته وأمر ذلك في اقتاع المسامحة  
والتكبر فيه ، ومن الاشارة وهبتها وماعى أن يكون لها من دور في معونة الخطيب وتحد يمد  
مبانيه ، بل ان حسن استخداها قد يكون أحيانا أبلغ من الكلام قال ابن رشيق :  
قالوا : يبلغ الاشارة أبلغ من مبلغ الصوت ، فهذا باب تتقدم فيه الاشارة الصوت ، وقوسل :  
حسن الاشارة بالهد واللسان من تمام حسن الهجان باللسان . جا هذا لك الرمان نصبا  
وقاله الجاحظ من قبل (٤) ولا شك أن الجاحظ هنا جعل الاشارة نوعا من أنواع الهجان

٢ - انظر اشارة في الهجان : ٤٤/١ - ٥٠  
٤ - انبيسان : ١٣/١

١ - الهجان : ١٢/١  
٢ - الهجان : ١١٦/١  
٥ - الممعدة : ٣١٠/١

قد تتلوق أحيانا على الكلام انما كان يلاحظ في ذلك معنى الخطابة وشبه اليه .  
 وكان الجاحظ بين خطيب المتقدم وخطيب المولدين ، وبفضل خطيب المتقدم يستحسن  
 لبعدها عن التكلف ، وسلامتها من اللفظ المتكبر ، ولجبرانها مع تدفق الطبع السليم ،  
 يقول " ولم أجد في خطيب السلف الطيب والأعراب الاقناع الفاظا مسخوطة ، ولا معانيس  
 مدخولة ، ولا طهما رديقا ، ولا قولا مستكرها ، وأكثر ما نجد ذلك في خطيب المولد حسن ،  
 وفي خطيب البلد بين المتكلمين " (١)

والخطيب - ولا شك - يحتاج الى سرعة البديهة والقدرة على التدفق في الكلام ،  
 وسهولة الأخذ فيه أكثر مما يحتاج الى ذلك الشاعر ، وفي الجاحظ - بدافع تعصبه  
 للعرب واعتزازه بتراسهم - أن هذه الميزة المهمة قاصرة عليهم ، وهو يتخذ منها مجسالا  
 للمخافة أمام الأمم الأخرى ، وسلاما يرفعه في وجه الشموية والخصوم ممن كانوا  
 بها جيون العرب وحطون من قد حضارتهم . يقول الجاحظ : ( ان البديهة قاصرة  
 عليها ، وان الارتجال والافتضاب خاصان عليها ) (٢) بل ان العصبية للعرب لتحملة على أن  
 يبالغ أكثر حتى يوسع مدلول الميزة السابقة ، فيزعم أن كل شيء للعرب انما هو بديهة  
 وارتجال على حين لا يستطيع أحد غيرهم أن يخطب أو يقول الا بعد حفظ وتدريس وطول  
 فكرة واجتهاد . يقول : " كل شيء للعرب فانما هو بديهة وارتجال وكأنه الهام ، ولو است  
 هناك سنانة ولا مكابدة ولا اجالة فكلوا استعانة ، وانما هو أن يعرف وهمه الى الكلام  
 والى رجز يوم الخصام ، أو حين يتخلى رأسه عن راسه ويحدو ببعضه . فتأته المعانيس أيضا لا  
 وتتال عليه الا لفظا اثقالا ، ثم لا يتيسر له على نفسه ، ولا يدريه احدا من ولده : والكلام  
 عليهم أسهل ، وهو عليهم أسير من أن يفتنوا الى تحفظ ، ويحتاجوا الى تدريس ، ولو  
 هم كمن حفظ علم غيره ، وأخذى على كلام من كان قبله " (٣)

والا كما نشكر للجاحظ حماسه السابقة في جمل البديهة والارتجال مقصودين على العرب  
 فان الشك بعثرتنا في جمل البلاغة مقصورة عليهم وعلى القوم فقط حينما يقول : " وجعلت  
 القبل انا لانعرف الخطيب الا للعرب والقوم ، تأما الهند فانما لهم ممان مدونه وكسب

١ - البيهقيان : ٩ / ٢      ٢ - البيهقيان : ٢٨٥ / ١

٣ - البيهقيان : ٢٦ / ٣

مجده ، لا تنافس الى رجل معروف . . . وللموثاقون فلسفة وضاعة مخلق ، وكسان  
صاحب المنطق نفسه يكنى " اللسان غير موصوف بالبيان مع علمه بتميز الكلام وتفصيله  
ومعانيه ومخاطبه ، وهم يزعمون أن جالوس كان أنطق الناس ، ولم يفكر بالخطابة  
ولا بهذا الجنس من البلاغة (١) . . . ومد أن يقصر الخطابة على العرب والمسيحيين  
فقط يذكر أن خطابة الفرس لا تكاد تناسر بخطابة العرب ، أو تبلغ شيئاً الى جانبها  
لان خطابة العرب ، بل كل شيء عندهم كما سبق أن أشار به بهية وبنجال  
وهي بوزن صيغة لا يمتنع بها الفرس ، والذين لا يتأتى لهم القول الا بعد طول كمد  
ومناطة . يقول في اعقاب العبارة السابقة : " الا أن كل كلام للفرس ، وكل معنى للمعجم  
كانا هو عن طول فترة ومن اجتهاد رأى وطول خلوه ، ومن مشاركة ومناطة ، وعن طول  
التفكير ورأسة الكعب ، وكل شيء للعرب فانما هو بد بهية وبنجال (٢) . . .  
على أن الجاحظ لا يفت في حديثه عن الخطابه عند هذه الملاحظات الشكلية العامة  
ولكنه يتطاول الخطابة بالحدث التي الخالص ، فيتناول بالدراسة والنقد ألقاظها  
ومعانيها ، ويتحدث عن حالة المستمعين النضوية ، وعن أحوالهم وما يطلع من القبول  
لهم ، وهو هنا يطول الوفوف عند ما أثاره بشر في صحيفته السابقة عن صفات الألقاظ  
والمعاني ، ومطابقة الكلام لسامعيه ، وتفاوته لتفاوت حال من يلقى الهمم ، ويوسع  
مدلول هذه اللقطة ويمطئها أبعاد أعق ما كانت عليه عند بشر . وسفر حتى الحد يست  
في هذا الجانب قليلا ، ودعه الى دراسة قضية الألقاظ والمعاني عند الجاحظ .  
وفلاصة القول ان المعترلة كانوا أكثر الناس عناية بقضية الخطابة ، واستنباط أصولها ،  
وتفكير قواعد ما ، لما كان لها من أهمية عندهم ، فقد كانت وظفتهم الاولى ، وسبلتهم  
الباشرة في العاطفة والاقناع للظهور على الخصم ، والظفر باعجاب الجمهور وقد يسه  
وقد كان بشر ابن المعتز من أظهر من أتجه الى هذه الناحية وهي بها وكتب فسي  
الخطابة ، وأمر البيان والقول صحيفة نقدية قيمة تمتد من بذور البحث البلاغسي  
الاولى ، ثم جاء من بعده الجاحظ ، فاستفاد كثيراً من صحيفة بشر وبنى عليها  
يمد أن وسع كثيراً من الآراء ، وأعطاهم مظاهر أعق ما سببته في ألقاظه .  
الدراسة لجهد الجاحظ .

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

٢ - الجاحظ والدراسات القرآنية

للجاحظ أكثر من كتاب في مجال الدراسات القرآنية ، فله كتاب ( نظم القرآن ) وله كتاب ( آي القرآن ) وكتاب ( خلق القرآن ) وكتاب ( المسائل في القرآن ) ولكن هذه الكتب جميعها مقلدة للمصنف الشديد ، ولأنكاد نعرف شيئا عنها إلا نقولا قليلة منتشرة بين مؤلفات الجاحظ الأخرى لأنكاد نؤمن أو يكون فيها كتاب كبير ، وسنحاول من خلال ما تبقى لدينا من مؤلفات الجاحظ أن نعرف رأيه في مرتبة القرآن ودرجة إعجازه ووجوه هذا الإعجاز .

أعلن الجاحظ أن القرآن إحدى معجزات محمد ، وهو معجزة بلاغية ، وإنما كان على هذه الصفة بالذات لأن سنة الله في الكون قد جرت على أن تكون معجزات أنبيائه من جنس ما شاهده أو فهمه الذين أرسلوا إليهم ، حتى يكون ذلك أعق في الحجة ، وأبلغ في البرهان والدليل ، كانت معجزة موسى السحر لأنه كان أعجب الأمور عند قومه فهون السحر ولم يكن أصحابه قط في زمان أشد استحكاما فيه منه في زمانه (١) . وكانت معجزة عيسى في الطب لأنه " كان الاطبيب على أهله وعلى خاصة عطايه الطب ، وكانت مواهب معظمهم على خواصهم ، فأرسله الله عز وجل باحثا المرض إذ كانت عابثهم علاج المرضى وأهرا الأكس ، إذ كانت عابثهم علاج الرمد (٢) " وكانت معجزة محمد في مجال الهلافة والبيان والمصاحفة والكلام ، لأن قومه " كان أغلب الأمور عليهم وأحسنها عندهم وأجلها في صدورهم حسن البيان ، ونظم ضروب الكلام مع طمهم له وانفرادهم به (٣) " .

وهو باح محمد بتعدادهم عند أول لحظة ، بتعدادهم أن يأتي بسورة واحدة من طه وقيل لهم : ( ان طرقتوا بسورة واحدة فقد كذبت في دعواي وقد قهر في تكذبي (٤) ) . ولم يكن القوم الذين يثار لهم محمد قوما عاديين ، انهم قور شكسون خصمون لا يسكنون على كسوة ولا صخرة فقد هموا يثارون محمدا من كل مهبل ( هجوم من كل جانب ، عارضا أصطبيهم ) ، وكانوا يثارون في العواطف والادوية ، وادوية العداوة ونابوه الحرب (٥) . ولكن على الرغم من ذلك كله لم يمارضوا القرآن ، ولم يحاول واحد من ضميرائهم وخطبائهم أن يوافق كلاما في ينظم كلامه كأقصر سورة (٦) مع أن ذلك أحسن من الحرب والقتال والخراج من الديار ، لم يمارضوا القرآن وهم القضاة الهلنأ والكسليم كلامهم وهو سيد عليهم ، قد قهر بآياتهم ، وجاشت به صدورهم ، وظهبتهم قوتهم عليهم ، حتى قالوا في العجائز والمقارب والذئاب والكلاب . . . وكل ما دب ودبح ، ولهم بعد أخصاف

١ - جميع النوبة على ما عرضنا الكامل للميد : ١٤٦ / ٢  
 ٢ - المرجع السابق وفتحته  
 ٣ - المرجع السابق وفتحته  
 ٤ - المرجع السابق وفتحته  
 ٥ - المرجع السابق وفتحته

النظم وضروب التأليف ، كالقصيد والرجز والمزدوج والمجانس والأسجاع والمثنوي (١) ، والسر  
 في ذلك اذ ان امثالك احتمالان يوجد هما الجاحظ . أحدهما أن يكونا قد أدركا مسورة  
 القرآن البلاغية ، وخطمة نظمه وتأليفه ، وأنه ما لا قبل لغيره ، فسرلوا "عجزهم" ، وأن ظل  
 ذلك لا يشبهها لهم ، فقرأوا أن الاضراب عن ذكره ، والتغافل عنه في هذا الباب - وإن فهم  
 به - أهل لهم في التدبير ، وأجدر الا يكشف أمرهم للجاهل والضعيف وأجدر أن يجردوا  
 الى الدعوة سهيلا (٢) ، فيرغموا طرأء القرآن عنهم ، (والا تنلى عليهم آياتا لا يسوا  
 قد سمعنا لونها" لفظا مثل هذا) والاحتمال الثاني أن يكونوا "أطبقوا عن معارضة  
 مع ذلك فهم طمها (٣) وهو احتمال مرفوض عقلا ، لانه لا يجرى على المدد الكثير من العقلا" والدعاة الاطبقوا  
 المعارضة وهم يلهون طمها ، لانه لا يجوز على المدد الكثير من العقلا" والدعاة الاطبقوا  
 على بذل الكثير وصون اليسير ، أي اللجوء الى الحرب والقتال ، وترك المعارضة والكسالم  
 وهي أخف وأيسر ، واذن فليس يبق الا الاحتمال الاوى ، وهو أن يكون القوم قد أدركا  
 علو كعب القرآن في الهلافة والنظم وأحسوا بعجزهم عن الاتيان بعله ، فسكتوا عن معارضة  
 حتى لا يكشف أمرهم امام الناس .

الجاحظ والصرفه : وكأنا أحصا الجاحظ أن هذا التعليل قد لا يلقى لسكوته  
 عن المعارضة ، وهم أهل اللدد والخصومة ، وأهل الفساحة والبيان ، كان ينهش أن تكون  
 لهم محاولات في معارضة القرآن ، ولعلمهم قد يحاولون أن يماروا في هذه المعارضات ويوصوا  
 لها حجة ومغلا ، قد يكون ذلك أكثر قولا من سكوتهم المطلق عن المعارضة ، ولعل هذا هو  
 ما دفع الجاحظ الى أن يجد في الامر ضربا من (الصرفة) على أن الفرق بعيد هاهنا وبين  
 مفهوم الصرفة عند الجاحظ ومفهومها الذي تحدثنا عنه عند استاذة النظام . صرفة النظام  
 أن المريب كانوا قادرين على الاتيان بعل القرآن لو أتيح لهم المجال وأعطوا الفرصة لانه ليس  
 للقرآن حجة بلاغية عن غيره ولكنهم صرفوا عن ذلك ، وأبعدوا عن هذا الطريق . أما صرفة  
 الجاحظ فهي باب من التدبير الالهي والعناية الربانية ، جاءت لمصلحة المسلمين ، ولرفسع  
 الشبه والمكوك التي يمكن أن تنتشر بينهم بسبب هذه المعارضة ، فقد لا يهدم الامر الاسبا  
 جهالا ، أو متشككون معاندين ، أو ضملا المقعدة أغرابا ، تنظلي عليهم بعض مؤامهم أهل  
 الزلف والضلال ، فيلقون في أوهامهم ، أنهم قد طارضا القرآن ، أو جاءوا بعله ، فتنتشر  
 الهلابة والريب في النفوس المريضة . تلك هي الصرفة وظايتها عند الجاحظ . صرفة جاءت

١ - حجاج النبوة على هامش الكامل للمبرد . ٢ - حجاج النبوة ١٤٥/٢١  
 ٣ - العريض السابقي .

لخير المسلمين وصلاحهم . يقول : " وهل ذلك طرّف من أوامام الحرب ، وصرّف نفوسهم عن المعارضة للقرآن بعد أن تحداهم الرسول بنظمه ، ولذلك لم نجد أحداً طمّح فيه ولو طمع فيه لتكفه ، ولو تكلف بعضهم ذلك فجاء بأمر فيه أدنى شبهة لعظمت القضية على الأعراب وأشبهاء الأعراب ، والنساء وأشبهاء النساء ، ولألقى ذلك للمسلمين عملاً ولطلبوا المحاكمة والتراضى ببعض المريب ، ولكن القليل والقليل (١) . "

ويذكر هذا المفهوم للصرف في موضع آخر من الحيوان فيقول : " وذكرنا من صرف أوامام المريب عن محاولة معارضة القرآن ، ولم يأتوا به مضطرباً ولا طامعاً ولا مستكبراً إذ كان في ذلك لأهل الشعب متعلق (٢) ويستشهد الجاحظ لرأيه هذا بما أحدثه سيلمة حين طرّف بعض آيات القرآن من تشكيك في نفوس الجبهة يقول : " فقد رأيت أصحاب سيلمة ، وأصحاب بني النواحة ، إنما تعلقوا بما ألف لهم سيلمة من ذلك الكلام السذي يعلم كل من سمعه أنه إنما عدا على القرآن لمصلبه ، وأخذ بعضهم ، وتماطى أن يثابره فكان له ذلك التدبير الذي لا يلفه العباد ولو اجتمعوا له (٣) . "

اعجاز القرآن في نظمته : ومن الواضح أن الصرف عند الجاحظ يشهروا هذا لا تنفي عن القرآن ريعته البلاغة ، ودرجته العالوية في سلم الفصاحة والبيان ، وقد أكد الجاحظ هذه الحقيقة أكثر من مرة : فذهب إلى أن وجه الإعجاز في القرآن إنما هو النظم والتأليف . يقول : ( في كتابنا المنزل الذي يدل على أنه صدق نطقه الديدع ، الذي لا يقدر على مثله العباد ، مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها من جاء به (٤) ) . ويقول في خطاب من يعهون كتبه : ( وصيت كتابي في خلق القرآن كما عيت كتابي في السرد على المشبهة وصيت كتابي في القول في أصول الفتح والأحكام كما عيت كتابي في الاحتجاج لنظم القرآن وغريب تأليفه وديدع تركيبه (٥) ) .

ولكن ما مفهوم النظم عند الجاحظ ؟ وما ميزات هذا النظم القرآني الديدع ؟ لقد وضع الجاحظ - كما ذكرنا - كتاباً في نظم القرآن ، ولكن الكتاب مفقود ولا نعرفه عنه شيئاً وليس بين أيدينا حتى نجد نقول عنه تساعدنا على تكوين فكرة عنه ، ولكن الجاحظ يصف لنا فيقول : ( كتبت كتاباً أجهدت فيه نفسي وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي فيسبي الاحتجاج للقرآن والرد على طمان ، فلم أدرع فيه مسألة لرافض ، ولا لحدِيثي ، ولا لغيري ولا لكافر جاد ، ولا لمناقض مقوع ، ولا لأصحاب النظام ولعن نجم بعد النظام من يومس أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة وأنه تنزيل وليس بيهان ولا دالامسة (٦) ) .

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



فالكاتب ان في الاحتجاج للقرآن ، واليد على ما آثاره أصحاب الشبه والمبطلين  
 حوله من شكوك وريب ، كهيئة الصرة بمفهومها الزائف عند النظام وأصحابه ، وشبهه  
 الروافض والحشوية والكلار والظافقين ، كذلك الشبه فلا التي آثارها ظاهرة من الكتاب  
 يقول عليهم الجاحظ : ان الواحد منهم ( يكون أول بدوه الطعن على القرآن ليس  
 تأليفه والقضا عليه يتألفه ، ثم يظهر بعد ذلك ظروفه بتكذيب الاخبار وشبهه  
 من نقل الآثار <sup>(١)</sup> ) أو كهمز اليهود وسفرتهم من قوله تعالى ( من ذا الذي يتسوى  
 الله فرضا حسنا فضاظه له ) فالت اليهود على وجه العامن والمهيب والخصايسة  
 والتعلت : تزعم أن الله يتعريفنا ، وما استقرضنا الا لفرقه وغانا ، ففرت بذلك القبل  
 ان كان على وجه التكذيب والتخطئة لا على وجه أن فيها كان في الاصل أن الله فقصور  
 وأن عبادهم أهمل <sup>(٢)</sup> . لهؤلاء جميعا يفتح الجاحظ كتاب نظم القرآن الذي لا شك أنه  
 ليوصل اليها لوجدنا فيه عرضا لهذا الأبا جميعها ، وهو احتجاجها والله عليها ، فسر  
 بيد والكتاب في جانبه الآخر توضيحا لهذا نظم الذي هو وجه اصجار القرآن عند  
 الجاحظ . أما معالجه للنظم القرآني ، فقد تحدث عن ذلك من عدة نواح :

أ - اللفظ القرآني : لاحظ الجاحظ أن اللفظ القرآني يفتح بكسر مسن  
 الخصائص البلاغية العظيمة ، فأول ذلك حسن انتقاء اللفظ واستعمال ما هو أحق بالمعنى  
 منه ، وأولى بالاستعمال . فقد يشترك لفظان في معنى واحد ، ولكن أحدهما أدق من  
 الآخر في الالة وأدخل في المعنى ، وأقرب على التعبير عنه من اللفظ الآخر . وقصد  
 تنبيه هذه الفرق الدقيقة بين الالفاظ المترادفة عن العامة وأكثر الخاصة ، ولكن القرآن  
 يتفهم بذلك ، ولا يمكن أن تنبيه عنه هذه الفرق ، يقول : " قد يستحق التامر الفاظها  
 ويستعملونها وغيرها أحق بذلك منها ، ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن  
 الجوع الا في موضع العلاب أو في موضع الفقر المدقع والمعجز الظاهر . والظن لا يذكر  
 المنخب ويذكرون الجوع في حال القفرة والعلامة كذلك ذكر العطر ، لأنك لا تجد القرآن  
 يلفظ الا في موضع الانتقام ، والعامة وأكثر الخاصة لا يفتلون بين العطر وبين ذكر الفهم  
 ولفظ القرآن الذي عليه نزل أنه اذا ذكر الأبحار لم يقل الأسراع ، واذا ذكر سبع سموات  
 لم يقل الارضين ، ألا تراه لا يجمع الارض على أرضين ، ولا السمع أسماط ، والجساري  
 على أبواب العامة غير ذلك ، لا يتفقدون من الالفاظ ما هو أحق بالذكر وأولى بالاستعمال

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

المطبعة ، ١٣٤٤ هـ .

٢ - المرجع السابق : ٣٤

وقد ضم بعض القراء أنه لم يرد ذكر النكاح في القرآن إلا في موضع التوضيح (١) .  
 وفي اللفظ القليل يجمع المعاني الكثيرة هو كى ما لا توجد به  
 العبارات المطولة . قال تعالى : ( قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكرهاً )  
 فاشتق لكل صاعده وجارح كاسب من باز وصقر وعقاب وفهد ، وشاهون ونيق ، وروبو<sup>٢</sup> وهاشق  
 وطاق الأيهر من أسر الكلب . . وهذا يدل على أنه أعصها كلها وأحمدها جميعاً ، وأنهيها  
 ذكرها . . (٢) . وتحدث عن قوله تعالى ( والارزهمد ذلك دحاها أخرخ شيسا  
 طها وريهاها ) من ميزة الألفاظ وما جمعتها من المعاني الكثيرة . قال : " قالت  
 الحكا<sup>٣</sup> انما تنى الداعن على الماء والكلأ<sup>٤</sup> والمصطب<sup>٥</sup> ، فجمع بقوله : ( أخرخ شيسا  
 طها وريهاها ، الفجر والشجر والملح والبطيخ والهيل والبنب لذكر ما ينوع على مساق  
 ينقسن وما ينطرح وكل ذلك مهي ، ثم قال على<sup>٦</sup> : ( مطا لكم ولائما كسرو<sup>٧</sup> ،  
 فجمع بين الشجر والماء والكلأ<sup>٨</sup> والماعون كله لأن الملح لا يكون إلا بالماء ولا يكون الماء  
 إلا من الشجر (٩) . وتحدث عن هذه الطاعة في قوله تعالى وصف خير أهل  
 الجنة : ( لا يمدون عنها ولا ينزفون ) فهاتان الكلمتان قد جمعتا جميع مروب<sup>١٠</sup>  
 أهل الدنيا . وقوله تعالى يذكر فاكهة أهل الجنة : ( لا مقطوعة ولا مثروعة ) جميع  
 بهاتين الكلمتين جميع تلك المعاني (١١) .

وقد ذكر الجاحظ أنه ألف كتاباً عرض فيه لما جاء في القرآن من الإيجاز ، وفصل الحديث  
 في معناه . يقول " وفي كتاب جمعت فيه آيات من القرآن لتعرف بها فضل طيبين الإيجاز  
 والحذف بين الزوائد والفضول والاستعارات ، فإذا قرأتها رأيت فضلها في الإيجاز  
 والجمع للمعاني الكثيرة بالالفاظ القليلة على الذي كتبه لك في باب الإيجاز وشبهه  
 الفضل (١٢) .

على أن القرآن يلبأ في أحيان كثيرة إلى الاطناب أيضاً وذلك يرتبط عند مراعاة  
 المقام وأحوال المخاطبين ، فقد تحدث الجاحظ عما ورد في القرآن من الترداد والتكرار  
 في القصص فقال : " وقد رأينا الله عز وجل يرد ذكر قصة موسى وهارون وشعيب  
 وإبراهيم ولوط وطاد وشمود ، وكذلك ذكر الجنة والنار وأمور كثيرة ، لأنه خاطب جميع  
 الأمر من الصبي وأصناف المعجم ، وأكثرهم غبي غافل ، أو معاند مشغول القسوة  
 ساهى القلب (١٣) .

١ - البهتان : ٢٠/١      ٢ - الحمير : ١٨٨/٢  
 ٣ - البهتان : ٣١/٣      ٤ - الحمير : ٨٦/٣  
 ٥ - المرجع السابق ولفظته .      ٦ - البهتان : ١٠٥/١

كما يلاحظ الجاحظ أن لفظ القرآن ميزة أخرى من حيث النظم ، وذلك أنه يرى فيها  
 هذه الألفاظ أن يكون بعضها من جيرانها صلة ، فبعض الألفاظ مثلا تأتي ضميرها  
 دائما لا تباد تغرق ، مثل : ( الصلاة والزكاة ، والجوع والخوف ، والجحشة والفسقة  
 والرهبة والرهبة ، والمهاجرين والانصار ، والجن والانس )<sup>(١)</sup> . وهو يعني توسعا  
 بعد باسم ( مواءمة النظر ) ومن ميزات اللفظ القرآن التي لاحظها الجاحظ  
 مواطن لغتي الطال ، وعلامته لاهوال المخططين ، فيحدث كل فريق من التوسيع  
 بما يكون أوقع في نفسه ، وأدخل في التأثير فيه . يقول : ( رأينا الله يترك وتعالى  
 إذا خاطب العربي والأعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحى والحمد لله ، وإذا خاطب  
 بني إسرائيل أو حكي عنهم جعله بسيوطا وزاد في الكلام )<sup>(٢)</sup> .

نظم القرآن وسوسى السوزن : ويذهب الجاحظ الى أن القرآن يخالف في  
 كل ما عارف عليه العرب من أنواع الكلام ان له نشأ موسيقيا خاصا ، ووزنا يتبعه كوسميا  
 من وحدات مترابطة متسجدة وقد لاحظ الناس ما في القرآن من وزن وإيقاع فحسبوا ذلك  
 شعرا ويرى آخرون التواء بها واحدا في آخر بعض الآيات فطاولوا أن يوجدوا صلة  
 بين سجع الكهان أو غيره ذلك من ألوان الكلام . ولكن الجاحظ يرى في القرآن أن يكون  
 على أي نوع من أنواع الكلام التي عرفها العرب واسطوحيا عليها في كلامهم . يتسلسل  
 \* خالف القرآن جميع الكلام الموزون والمنثور ، وهو منثور غير متعلق على مخارج الاصوات  
 والاسجاع ، وكيف صار نظمه من أعظم البرهان وتأليفه من أكبر الحجج<sup>(٣)</sup> .  
 في القرآن آيات جاءت على بعض أوزان الشعر المعروف عند العرب ، ولعل هذا ما جعل  
 بعضهم يسمونها شعرا ، فعملنا لهم الجاحظ أن للشعر حدودا معينة ، وهذا إذا كان  
 فليس أي كلام أتفق له وزن خاص شعرا ، لأن الناس في أثناء حديثهم العادي كس  
 ما يخرج كلامهم دون اتفاق وهذا - ذا وزن معين ، فعمل يسمي هذا قريبا ، وهل  
 اصطبه شعرا ؟ آثار الجاحظ هذه المسألة من خلال قضية الشعر في القرآن .  
 رأيه في ذلك أن الكلام حتى يستحق أن يسمى شعرا ينبغي أن يتصف فيه هذا الفن  
 ويعد إليه هذا مضمونا ، وأن يتجاوز في مقداره البيت والبيتين ، والعبارة والمفرد  
 تكلم الجاحظ من هذه المسألة من خلال حديثه عن قوله تعالى : ( تبت يدا أبي  
 يزيد عن من طعن عليه أو زعم أنه شعر لأنه في تقدير ( مستغلى مقلبي ) فقال : أتيسر  
 أنك لو اعترضت أظريت الناس وخطبهم ورسائلهم لوجدت منها مثل ( مستغلى مقلبي )

١ - الجاهلان : ٢١ / ١  
 ٢ - الجاهلان : ٢٨٢ / ١  
 ٣ - الجاهلان : ٢٨٢ / ١

كثيراً و ( مستعملين لفظين ) ، وليس أحد في الأرض يجعل ذلك المقدار شعراً ، وإنما  
 أن رجلاً من الباعة صاح : من يشتري بالدينجان ، لقد كان تكلم بكلام مستعملين وقد  
 ( مستعملين لفظولات ) : كونه يكون هذا شعراً ومباحه لم يقصد إلى الشعر  
 وظل هذا المقدار من الوزن قد يتبها في جميع الكلام ، وإذا جاء المقدار الذي جعل  
 أنه من نتائج الشعر والمعربة بالأوزان والقصد اليها كان ذلك شعراً (١) \* والجاحظ  
 صاق إلى الحديث في مسألة الشعر في القرآن ، ولا أتفق منه على أوزان معينة ، وسواء  
 يتوسع اليها قلبي من بعد في بحث هذه الناحية ويقر لها باباً خاصاً مستفيداً مما قيل  
 الجاحظ في ذلك \*

المسور البلاغية في القرآن : عرض الجاحظ لكثير من الآيات القرآنية وطمأن في كتابه  
 الحيوان ، فمن ما فيها من ألوان بلاغية وشرح وجه الجمل فيها ، وعلى الرغم من أن  
 الجاحظ - كما سئرت - لم يفرق بين ألوان البلاغية المخططة كما فعل المتأخرون ، فليس  
 تميز ألوان الديدج طده ، وهذا وألوان البيان أو المعاني ، وإنما كانت هذه الألفاظ  
 تتداخل عند وقد يجمعها جميعاً بديماً أو بياناً ، أو براهة أو فصاحة ، إلا أن الجاحظ  
 كان منتهياً إلى الفرق الدقيقة الموجودة بينها وكان على ادراك تام لذلك في حينه \*  
 عرض الجاحظ لبعض التفسيرات التي وقعت في القرآن ، لأوضح التشبه والتشبيه بسببه  
 وكشف من الصلة أو وجه التشبه بينهما ، وجلاه بين سره وجماله فقد توقف طويلاً  
 قوله تعالى : ( أنها شجرة تخرج من أصل الجحيم طلحها كأنه رؤوس الشياطين )  
 الذي طعن فيه بعض المتكلم والمطحن بسبب خطأ التشبه به ، فإن التامر لم يرأ شيطاناً  
 قط ولم يشاهدوه حتى يشبه به \* وقد رد أبو عبيدة على ذلك من قول رداً لغياً بلسان  
 ذكر أن هذا الاستعمال وارد في أساليب العرب ، وبين أنه معروف في طريق التفسير  
 قديم ، وكانت هذه الآية وما أتت حولها من شكوك المطحن سبباً في وضع أبي عبيدة  
 كتاب ( مجاز القرآن ) أما الجاحظ فلم يمجبه هذا التفسير اللغوي ، وذهب إلى التفسير  
 في وجه التشبه فبين أنه منتزع من غير طهو مدرك بالحصاة إذا على ثبوت في الأدراك  
 طريق العادة والمرف وتقالى التامر له \* فقال : " ولومر أن التامر رأوا شيطاناً قط طيس  
 صوة ، ولكن لما كان الله تعالى قد جعل في طباع جميع الأمم استقياح صور الشياطين  
 واستطاجه وكراهته ، وأجربى على السنة جميعهم ضرب العفل في ذلك رجوعاً لا يحسن  
 والتفكير والاختراع والتفزع إلى ما قد جملة الله في طباع الاولون والآخريين وقد جوسمخ

الأمور خلاف طبايع جميع الأمم ، وهذا الظاهر أشبه من قول من ذهب عن التشبيه  
 أن رؤوس الشياطين نبات بنيت باليمن <sup>(١)</sup> ، وتصرف الآية في موضع آخر من التفسير  
 قال : " وهم ثمران رؤوس الشياطين ثم شجرة تكون ببلاد اليمن لها عظام كور  
 والظلمون لا يعرفون هذا التفسير ، وقالوا : عاضى الأ رؤوس الشياطين الصروفين  
 الاسم من فسة الجن وبه تهم . فقال أهل الطمن والخلاف : كيف يجوز أن يفسر  
 الكل بشئ لم نره فتوحه ولا وصف لنا صوته في كتاب ناطق أو خبر مادي : ومفسر  
 الكلام يدل على التخوف بظك الصورة والتفخ حيا ، وطى أنه لو كان شئ أبلغ من  
 الزجر من ذلك لذكره كقولنا يكون اللسان كذلك واللسان لا يزجر إلا من شئ ماثل  
 قد عاينوه أو صور لهم واصف صدق اللسان بلغ في الوصف . . . قلنا : وإن كان لم يجر  
 شيطان قط ولا صور رؤوسها لنا صادق بيده ففى اجاعيم على ضرب الكل يتوسع  
 حتى ما يراهمون ذلك فى مكانين : أحدهما أن يقولوا : ليهو أخرج من التفسير  
 والآخر أن يسمى الجمل شيطاناً على جهة التطير له كما يسمى الثور الكربة شيطاناً  
 قول لجامع السلمين والمرب وكى من لقناه على ضرب الكل يخرج الشيطان ذلك  
 أنه فى الحقيقة أخرج من كل موضع . . . <sup>(٢)</sup> فالجاءت به بقى التفسير الذى  
 للتشبه ، وهو هجر أهل الظاهر ، سوا كان ذلك نبات بنيت باليمن أو شجرة  
 المنظر ، فهذه كلها عدلوات مادية ولكنها لا تثير الخيال على ما تثيره كلمة  
 من الخوف والرجب . . . فإن شبهة هذا التشبه اثاره الخيال عن طريق استعانة  
 الصورة المشبهة إليه ، وهى صورة الشيطان ، وصرف الجاهل لقوله تعالى : ( وأنسى  
 ظمير نيا الذى يأهسا فأنسخ منها فأنعمه الشيطان فكان من الغايبين )  
 لرفضاء بها ولكنه أخذ الى الأرض وأخرج دواء غظه كحل الكلبان تحصل عليه  
 بلمهك أو تركه بلمهك ذلك مثل القوم الذين كذبوا بأهسا ) فقد طعن فى  
 التشبه أيضا بحرف المعترضين ولم يروا بين التشبه والتشبه به صورة واضحة ، أو  
 قوة : . . . فزعموا أن هذا لا يجوز أن يضرب لهذا المذكور فى صدر هذا الكلام . . .  
 يشبه حال من أعطى شيطا فلم يقوله . . . ولم يذكر فيه ذلك . . . بالكلمة الذى ان  
 شيه ينج وطى ذاهبا وإن تركته شد عليك ويخرج . . . مع أن قوله : بلمهك لم يفتح فى  
 وأما بلمهك الكلب من علف شديد وجر شديد وير تذب ، وأما النباح والنباح فمن  
 أخير <sup>(٣)</sup> .

١ - الحميد - وان : ٤ / ٤٠٠  
 ٢ - الحميد - وان : ١٧ / ٢

وفي ذلك الجاحظ من هذا التشبيه بين قصر نظر الصم في لأنه لم يذكر من حال المشبه  
 الا صورة عرض الآيات عليهم بعد قبولهم لها ، مع أن الصورة هاهنا صورة هيبة وذات  
 مدلولات واسعة \* فقد شبهت الآية الذي أعطى الآيات بالكلب في حالتين مختلفتين  
 فهو من ناحية حرصه على الآيات وطلبه لها كالكلب في حرصه وطلبه إذ يذلل كل طريق  
 في سبيل ذلك ، ومن الناحية الثانية فإن هذا الذي أوشى الآيات هو رفضها وطلبها  
 لئلا يفرو في رفضه وقد له لها من يده بعد الحرص عليها كالكلب ينجح بعد طيبها  
 له يقبل : ( يشبه الذي أوشى الآيات والأعاجيب والكرامات في يد \* حرصه عليها وطلبها  
 لها بالكلب في حرصه وطلبه ، فإن الكلب يعطى الجهد والجهد من نفسه في كل حال  
 من الحالات \* وشبه رفضه وقد له لها من يده بعد الحرص عليها وغرط الرهيب  
 فيها بالكلب إذا رجح ينجح بعد اطرادك له ، وواجب أن يكون رفض قبول الأشياء  
 الخطيرة النفيسة في حق وزن طلبها والحرص عليها ، والكلب إذا أتمب نفسه في شئ  
 التياح مقبلاً اليك ومد يداً عنك ليهت واعتراه لا يحسنه عند الغيب والمطر )  
 وفي أمثلة أخرى للتشبيه في بعض الآيات القرآنية أوضح الجاحظ أن وجه التشبيه هو  
 غلبة صفة على المشبه به صفت استعماله ، وجملة هذه الصلة بينه وبين المشبه هي  
 مرحية \* بقول : في قوله تعالى : ( وان آمن الهيوت ليهت المشكوت ) : دل  
 بيته على وهن خلقه ، فكان هذا القول دلها على التصغير والتقليل \* وقيل  
 ( فقله كمثل الكلب ان تحط عليه يلهت أو تتركه يلهت ) : فكان في ذلك دليل على  
 ذم طباعه والاختار عن تصرفه وزياده ، وعن جيله في تدبيره وأخذه \* وذكر السجدة  
 بقال : ( فمن جعل مثقال ذرة خيرا يره ومن جعل مثقال ذرة شرا يسه ) فكان ذلك  
 دلها على أنه من الغايات في الصغر والقلّة ، وفي خفة الوزن وقلة الرجحان \* وذكر  
 الحمار فقال : ( كمثل الحمار يحمل أسفارا ) فجملة خلا في الجبيل والنفقة  
 وفي قلة المعرفة وظن الطوبى ( ٢ )

ومرض الجاحظ للمجاز في القرآن ، وكان يطلقه أحسن كل الصور اليانية ، إذا لم يكن  
 الاستعارة أو التشبيه ، وقد وردت في القرآن من مجاز الال أو الـ  
 كقوله تعالى : ( ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما ) وقوله ( أكالين للصحف ) \*  
 قال عز وجل ( انما يأكلون في بطونهم نارا ) وهذا مجاز آخر \* وتحدث عن مجاز الـ  
 في قوله تعالى : ( لذي انك أنت العزيز الحكيم )

١ - الحبيب - جوان ١٧/٤  
 ٢ - الحبيب - جوان ٣٨/٤  
 ٣ - الحبيب - جوان ٢٤-٢٥/٥

وختلف مع بعض القسوس في شأن بعض العبارات التي وردت في القرآن الكريم  
 في قوله تعالى في سورة النحل: ( يخرج من بطونها شراباً ) يقال: ( جعل كذا  
 يشرب ) وإنما هو من جعل بالفتح شرباً، أو بالضم بيده استقاء... كما في قوله تعالى  
 إذ كان يحيى من عند الشراب، وقد جاء في كلام العرب أن يفرأ جاً، عطفاً على  
 فطسوم، وقد قال الشاعر إذا سقط السقاء بأرضه فهو ريشاء وإن كانا عطفين  
 فربما أنهم يدعون السقاء بأن السقاء سقط، وهي خبي العسل من جبهه بطونها  
 فتخرج في الله من بطونها وأجوافها، ومن جعل الله في هذا التركيب ليريد  
 عن العرب قليلاً ولا كثيراً، وهذا الباب هو خبر العرب في لغتهم وهي أنها  
 وقد خطب بهذا الكلام أهل تهاذ وهذا يوافق كانه، وهو الأسماء  
 أصحاب العسل والأعراب أمرو بكل معناه مائة ومائة مائة، قيل سمعت  
 هذا الباب أو طعن عليه من هذه المعجزة (أما) فواجب من هذا أن  
 ذلك التصريح بما رأى فيه تصيرا في الأدب والله سبحانه وتعالى  
 القرآن فضلا عن أساليب العرب في القليل \*

وتحدث الجاحظ في الاستعارة في بعض الآيات بين وجه التنبه فيها، ولا حظ في  
 أنها قام كلمة بغير أخرى، في قوله تعالى ( هذا يوم يوم القيمة ) جعل  
 والمذاب لا يكون إلا، ولكن لتمام المذاب لهم في وضع التسميم  
 وفي قوله تعالى: ( وهم يزعمون فيها بكرهتها ) وليس في اللغة بكره ولا  
 طيس مقدار الكره والمشيات: وفي هذا قوله: ( وقال الذين في النار  
 والخرقة: الحفظه ) وجههم لا يبيع شيئا من ي حفظ، ولا يفتار  
 يبيع شيئا، ولكن لما كانت الملائكة تام الحفظ الختان \*  
 ويلاحظ الجاحظ أيضا أن ما في نظم القرآن من عوى وإعجاز لا تأتي  
 لانسان فادي لم يوت حفظا من الفصاحة والبيان بل يحتاج الامر الى  
 والى دونه ومعرفة بأساليب العرب وتصرفها في القليل وكان كان المرء  
 وأدري بأسرار النظم، وأرى للغة والشعر وشعر الكلام كان  
 القرآن، والاحساس بما فيه من جمال وشوق على أساليب القليل الأخرى،  
 طين نظم القرآن وتأليفه ونظم سائر الكلام وتأليفه، وليس يعرف  
 والفتور الا من عرف القوم، مع الرجز، والمخمرين الاسجاع والتعجب من  
 من الرماح ( وبين في نعم آخر أيضا أن سببه أساليب العرب في كلامهم  
 لهم الكتاب، ومن تأوله ) فلهذا أساليبهم في كلامهم، ووضع كلامهم

على معانيهم وأرادتهم ، ولعلنا لالفاظ مواضع آخر ، ولها حيث دلالات أخرى من حيث  
جهل تأويل الكلام والنية والثناء والعدل (١) .

وخلاصة القول . ان ايجاز القرآن عند الجاحظ يمكن في حين نظم روحه تأويله  
أما ظهور هذا النظم عند الجاحظ فهو أنه يختلف من جميع طرائق القول التي كان يقولها  
العرب فهو ليس شعرا ولا نثرا ولا مزجا ولا سجعاً ، ثم ان هذا النظم ليس حصصاً  
الصريح وكلام الغريب ، ودقة انتقاء الالفاظ ، ومحسن اختيارها ، بحيث تكون أكثر  
التعبير عن المعنى المراد ، فإذا أضفنا إلى ذلك أن الجاحظ هو شخص بعد التعمق  
كما سنمعرض لذلك في سباب الالفاظ والمعاني من اللفظ من حيث التركيب حروفها وتراكيبها  
ومعناها من الخواص والاستكراه والحوثية .

استطعنا أن ندرك فكرة الجاحظ عن النظم هي ، كما يلاحظ فكرة لفظية لها طابع  
أن يوسمها ، كما سيفعل عبد القاهر بعد ذلك حتى تصبح ذات دلائل أوسع تتصل  
الاسلوب بمعنى أعم . وتبني الجاحظ أيضا كما رأينا إلى الألوان اللفظية التي يوسمها  
فيها القرآن في تصويره وتعبيره ، وط تفرد به هذه الألوان من مزجا ومعات .

التأويل عند الجاحظ : والجاحظ المعتزلي كأصحابه يؤمن بوجوده الذات والصفات  
ويؤخر أي نوع للفعل بينهما هنا على ذلك أنكروا أن يكون الله حكماً وأدوا بأن القرآن  
وما هو الجاحظ يقول : ( القرآن جسم وصوت وذو تأليف وذو نظم وتقسيم وخلق قائم بحدود  
مستقل عن غيره ، وسموع ومرئي في الحرف وفعل وموصل ، ذو اجتماع واختراق ، وخصائص  
الزيادة والتقصان والفناء والبقاء ، وكل ما احتلته الاجسام وخصت به الاجرام ، وكل ما  
كذلك فمخلوق على الحقيقة ، دون المجاز وتوسع أهل اللغة ) .

ولجأ الجاحظ كما يفعل المعتزلة عادة إلى تأويل الآيات التي تمارضها فهمهم فهو حين  
يواجه مثل هذه الآية : ( ولأن ما في البحر من شجر أظلام والبحر يمد من بعده )  
أبحر ما نصت كلمات الله ) التي تشبه إلى الله كلاً ما يلجأ إلى تأويلها يقول : ( والكلام  
في هذا الموضع ليس مجرد بها القول والكلام المؤلف على الحروف ، وإنما يبيد النعم والصفات  
والصفات وطأ إليه ذلك ) فهو كما يلاحظ قد أولى الكلام بالنعم والأجيب التي هي  
الله صفة القول والكلام . وسنرى فيما بعد أن التأويل هو القاعدة الأساسية الكبرى التي يلجأ  
إليها المعتزلة لمواجهة مثل هذه المواقف .

١ - الجوهري : ١٥٤/١

٢ - حجج النبوة : ١٢٩/٢

٣ - الجوهري : ٢٠٩/١





وكاد الجاحظ في توجيهه لعبارة السنان في هذا الشكل والتي يشهد بها من قوله  
 البلاغة الذميمة تحدثنا عنه فيما سبق وهو أنه ( تفرق اللفظ في حسن الاتساع بها )  
 على أن الجاحظ الذي أورد للبلاغة كثيرا من التصريفات ، وعربها دون ثلاثة بلاغيات  
 أنه يرى في كل تعريف لفظا لجانب معين من جوانبها دون أن يحيط بها إحاطة كافية  
 قد تبنى تعريفا منها ، وأظن رضاء عنه ، لأنه أكر التصريفات تصيرا من جهة البلاغيات  
 وحقيقتها . يقال : ( والى بعضهم - وهو من أحسن ما أجريته يدواه : لا يكون الكلام  
 اسم البلاغة حتى يطبق معناه لفظه ، ولفظه معناه ، فلا يكون لفظه إلى معناه سوى من جهة  
 إلى تلك ) (١) وهذا التصريف - كما يلاحظ سيوطي أن يربط بين اللفظ والمعنى - يرتبط  
 إلى التجهيز للفظي ، وإلى حسن الصياغة لفظا ذلك بالسنة والسنان وهو التجهيز  
 المختار منها .

وتحدث الآن عن القنن البلاغية التي أهمها الجاحظ مستعمل في ذلك في شرحه  
 إلى طوبى الثلاثة : البيان ، والبديح ، والمعاني .

١ - البيان : لا يستعمل الجاحظ كلمة البيان كما استعملها غيره ، ثم إن هذا  
 قد اتخذت أسما اصطلاحيا يدل على نوع معين من أنواع البلاغة .  
 ومن جهة استعمال الجاحظ لكلمة (البيان) أنها تأتي منه بمعناها القنن الثلاثة وهي  
 الإقناع والتعريف والانتثار إلى الآخرين . تلح ذلك في قوله : ( البيان اسم جامع إلى غيره  
 كشفلك قناع المعنى ، وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقة الموضوع  
 على محموله بطلا ، وكان ذلك البيان ، ومن أي جنس كان الهليل ، لأن مدار الأمر والتعريف  
 التي هي القائل والماض بها هو الفهم والإقناع . فأى شيء يفتت الإقناع وأوردت  
 المعنى فذلك هو البيان ) وذلك أن المعاني والانتثار تكون عادة مستورين القنن لا يفتت  
 المراد منها ، ويحتاج إلى وسيلة تنظيها إلى الآخرين ، وخارجها من عدد أساليبها ومنها .  
 الوسيلة هي : ( البيان ) ما هنا إذن بمعناه اللغوي وهو الإيضاح والكشف والانتثار  
 يقبل الجاحظ أيضا في الحديث عن هذا المعنى اللغوي للبيان : ( والدلالة الظاهرة على  
 المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله عز وجل يدعو به يدعو إليه ويحث عليه ) (٢)  
 ومن هنا جعل الجاحظ كل وسيلة تعبر عن المعنى ، وتكشف عن قصد صاحبها بيان ذلك المعنى

١ - البيان : ١١٥/١  
 ٢ - البيان : ٧٥/١ - ٧٦  
 ٣ - البيان : ٧٩/١  
 (١) ... (٢) ...

من البيان بمنف واحد ، بل جمع ذلك ولم يفرق ، وكما قال ، وأظهر بغيره ، وجعل  
 لغة البيان التي بها يتعارفون مما بينهم ، والتبرهان الذي اليه يرجعون في الاستدلال  
 أربعة أشياء وهي خصلة خامسة . . . وهذه الخصال هي : اللفظ ، والنظم ، والاستسار  
 ، والتقصيد (٥٠) ، والخاصة هي ( الطال التي تسمى نمية . . . ) وهي واحدة من خمسة  
 الخصلة صورة بالغة من صورة صاحبها ) وقد هي الجاحظ بعد ذلك يشهدت من كل نوع  
 من أنواع البيان الخصلة هذه . . . على أن أفضلها هو فكان باللفظ والكلام ، ولست  
 الجاحظ كثيرا من فعيلة الكلام والقدرة عليه ، وأخره على الصمت ، وله رسالة خاصة  
 (تفضل النطق على الصمت ) رد فيها على من فضل الصمت على الكلام ، وقال : انهم  
 رأيت فعيلة الكلام بأدبه ، وبقية النطق ظاهريه في خصال كثيرة وخصال معروفة فيها . . .  
 وراح بعدد هذه العقاب ، وكان ذلك بداية الحديث عن البيان ومنها : الطال المستطاب  
 يراه فعه الجاحظ معنى البلاغة والقل الجليل ، فمن حيث التفسير الكلامي والقرينة  
 الناسخه ، ففهم من يعبر عن مقصوده بلغة رفيعة فحيدة ، وألفظة ظاهرة وليس طويلا  
 من جمل أو حسن ، وفهم من يتخذ لذلك لغة فنية فيها الاشواق واليهما والرواق والبيان . . .  
 وهذه اللغة هي التي يجدر أن يسمى صاحبها أدبيا أو بلينا أو بديعا . . . وقد مر بنا في هذا  
 التفصيص قبل قليل عند الحديث عن البلاغة في توجيه الجاحظ في باب المعنى بأن  
 هي الاتهام ولكن بلغة فنية جميلة واذن يكون للبيان عند الجاحظ معنى : دليل عام ،  
 وهو الاتهام والتعجب وبمسال الافكار الى الغير بأي شكل كان ذلك من لغة أو استسار  
 أو خط أو غيرها ، ثم دليل خاص وهو الاتهام باللغة الجميلة التي اكتلتها بغير  
 معيئة ، وهذا الدليل يسمى البلاغة . وهذا الدليل للكلمة عن الجاحظ عليه والتميز  
 عليه اسم ( البيان والتبيين ) الذي يعني فيظهر . طرفة النطق الذي الجليل والتميز  
 وأه واته مع ايراد أمثلة كثيرة له من التراث العربي فمن طيه وشانه الدارس على التفسير  
 به . واذن فالبيان عند الجاحظ لا يقصد به ( علم البيان ) الذي هو نوع من فنون البلاغة  
 يعني : التشبيها والاستمارة ، والكناية ، والمجاز ، كما أوضح على ذلك المتأخرين  
 وان كان الجاحظ قد درس فنون هذا العلم وتحدث عنها من غير أن يدخل تحتها فنون  
 الاصطلاح المتأخر للكلمة فمن علوم البيان التي تحدث عنها الجاحظ :

١ - التشبيه : لم يتحدث الجاحظ عن التشبيه في تصنيفات والمبرهن أركانها أو

- ١ - البيان : ٤٩/١
- ٢ - البيان : ٧٦/١
- ٣ - رسالة الجاحظ في تفصيل النطق على الصمت على هامش الظاهر للقرينة : ٢٤٠/٢

كما فعل المتأخرون ، ولكنه قد عرفه رغم ذلك بمعناه الاصطلاحي وأورد كثيرا من الأمثلة  
 عليه ، وتحدث عن بعض الألفاظ التي استخدمها فقال : ( شبه الشعرا " والسما " واليهامسة " )  
 الإنسان بالشمس والنس والقيث والبحر ، والأسد والسيف والجمجمة والنجم ولا يخرجونه  
 بهذه المعاني إلى حد الإنسان ، وإذا ما قلنا : هو الكلب والخنزير وهو الفرس والحصان  
 ثم لا يدخلون هذه الأسماء في حدود الناس ولا أسماءهم ( <sup>(1)</sup> ) فالتشبيه كما يفهم من  
 الجاحظ هو اشتراك شيئين في صفة أو أكثر دون أن يعنى ذلك خروج المشبه عن حالته  
 إلى المشبه به أو انطباقه معه تماما ، واشترائها في جميع الصفات حتى لا يتطابقان  
 هو التصريف البلاغي الذي وضعه المتأخرون للتشبيه . وبعد الجاحظ التشبيه نوعان <sup>(2)</sup> **المتشبه**  
 ويلاحظ أن وجه الشبه ينهض أن يكون واضحا في المشبه به الذي يضرب به المثل **أو أن**  
 تكون صفاته أتم منها في المشبه بقول : ( والحصان هو الذي ضرب به القرآن المثل في السرعة  
 وضرب به المثل في الجهل ، فقال ( كمثل الحصان يحمل أسفارا ) فلو كان شيء من الحصان  
 أجهل منا في بطون الاسفار من الحصان لضرب به المثل <sup>(3)</sup> ) ووضح العفة في المشبه به من  
 المثل تسوغ ضرب المثل به وتجعله مقبولا عند الناس . ولا فان التشبيه بشيء ليس وجهه  
 التشبه فيه تبا جليا بعد ضربا من الهدى يقول الجاحظ في التعليل : **على قول الأئمة**  
**الذي يأنس .**

فالمعنى الأكمل لم تختصها ، لذلك كان نوح لا يخسرها

ليس لهذا الكلام وجه لان التام انما يضربون المثل بشيء نادر من فعل الخرجل <sup>(4)</sup>  
 ما قرأهم كصبر أيوب ، وطم الاحنف ، وكرم حاتم ، أما اذا ضرب المثل بفعل مشهور  
 ولم يكن مشهورا به كان الكلام صريحا عن وجهه ، ولو كان القمل من صفات الشخصيات  
 فاذا قلت : كان الشمعي لا يبتلع . وكان النهمي لا يقبل : لا ، لم يكن شيئا ، ولو كان الامر  
 منها على ما قلت . وكسها غير مشهورين <sup>(5)</sup> بذلك . وقد يلجأ من اهتمام الجاحظ <sup>(6)</sup>  
 أنه فتح له في كتابه ( البيان والتبيين ) بابا خاصا بعنوان " باب من الشعر فيه تشبيه  
 الشيء بالشيء " . مثل له بأخلاق كثيرة منها قول الشاعر .

بدأ المرق من نحو الحجاز فشاقتي      وكل حجازي له المرق شاقتي  
 موى ظل نهر المرق والليل دونه      والإمام أهلي كلها والامال سقي

١ - الحبريان : ٢١١/١      ٢ - الحبريان : ٢١١/٢  
 ٣ - الحبريان : ٢٤٧/٢      ٤ - الحبريان : ٢٤٧/٢

وهو أهم الجاحظ في حديثه عن التشبيه كثيراً بيان وجه التشبيه وإظهار خبائه  
 من جمل قوله وقد وردت معنا أمثلة من التشبيهات القرآنية التي توفى عنها ما فيه إظهار  
 الخصوم الذين وسوا أن اللغة ليست ظاهرة بين المشبه والمشبه به في تشبيه الخيل  
 عن الآيات بالكلب اللامت ، وأن المشبه به ( الشيطان ) في قوله تعالى ( طمأنينة  
 ووس الشياطين ) صورة غير معروفة في الذهن فأرأوا في ذلك مجازاً وليس تشبيهاً ،  
 الجاحظ أن التشبيه لا يعتمد دائماً على الخصائص بل كثيراً ما يلجأ فيه إلى الصور والرموز  
 أو الألفاظ التي لها صور مشفرة في الذهن دون أن يكون لها أحياناً صورة محددة نفس  
 الواقع الخارجي .

الاستمساك والتجسار : لعل الجاحظ أو من استعمال المجاز يستعمل الاستمساك  
 المعروف ، وهو المعنى القابل للحقيقة . والجاحظ على مذهب المعتزلة الذين  
 يتوسمون - كما ستعرف - في استعمال المجاز هو أولون به كثيراً من الآيات ، وطعن  
 متتابع عليها .

ولذلك يري الجاحظ ينمى على من يتكرر أن يكون في اللغة مجاز وقد عيبره المعتزلة  
 وقد طعن ثامن من المتكلمين وعمر من لا علم له بوجود اللغة وتوسيع العرب في لغتهم  
 وبهم بعضها عن بعض الألفاظ والوعى (١) والمجاز عند الجاحظ ميزة كبيرة من مؤلفات  
 اللغة العربية . وهذا الباب فخر العرب في لغتهم ، وهه وأشبهه اتسمت (٢) .  
 وأن فالجواز عند الجاحظ هو استعمال اللفظ في غير حقه على سبيل التوسيع مستعملين  
 أهل اللغة ، وقد فهم يفهم السامع ، وهو ضرورة لفوه لابه منها ، وخشية من متلفحين  
 العرب ، واستعماله يرمي إلى اتساع اللغة واستعمالها في دلالات جديدة .  
 أمثلة الجواز التي تحدث عنها الجاحظ عدا عن الجازات القرآنية التي أشرفنا إليها ،  
 حديثه عن جواز الأكل والدوق ، إذ عقد لذلك باباً خاصاً سماه ( الجواز والتشبيه  
 في الأكل والدوق ) فذكر قول الشاعر :

وقد أكلت أظفاره الصخر كما تعاباً عليه طلق حتى تمسك

فأرى فيه استعمالاً للكلمة على غير حقيقتها وقال : جمل النحت والتقى أكسب  
 قال خديك :

أيا عراشة أما أنتذا نفر فان قوى لم تأكلهم النسيب

والضيق : الضيق . فجعل قضي الجذب والأزمة <sup>(١)</sup> . ويرد أنه أشرف لنا جسيما  
 من لفظ ( الأكل ) مستملا على سبيل المجاز . كما تحدث عن مجاز اللين ، وهو  
 " قبل الرجل إذا بالني غوبه عبده : ذق ، وكيف ذكته ؟ وكيف وجد غطصه  
 قال عز وجل : ( ذق أنك أنت العزيز الحكيم )<sup>(٢)</sup> كما أنه لو قال اللين : " جسيما  
 وقد ذهب بعض المعطرين كان ذلك مجازا<sup>(٣)</sup> .

ولكن الجاحظ في حديثه عن المجاز لا يفرق بين أنواع المختلفة لفظي الترميز من حيث  
 هو عرف المجاز اللغوي والمجاز العقلي ، ولكنه لم يطلق عليها هذه التسمية .  
 المجاز اللغوي ، وقال له حين فسره قوله تعالى : ( يخرج من بطونها شرابا )<sup>(٤)</sup> .  
 ان العمل ليس شرابا ، وإنما هو شيء " يحل بالنا " شرابا أو بالنا " نيدا " .  
 شرابا إذ كان يحيى " منه الشراب فقرر بهذا أن تسمية الشيء باختيار ما هو أولى التسمية  
 جارية في البيان العيني<sup>(٥)</sup> .

وهو المجاز العقلي الذي سيمول عليه المعترضه كثيرا في تأويلهم ، وخاصة  
 قولنا لا من الجور والاختيار ، وأعطانا هضمه أظفله له ، ووقف هذا يرد انكار المنكرين  
 بهذا اللين الرياني . فالحسن سبع وجلا يقل : " طلع سهيل ، ورد الليل ، فكون  
 ذلك قال : ان سهيلا لم يمت ، بحر ولا يبرد قط وكره مالك بن أنس أن يقل الرجل  
 للغير والمحاب ما أطلقها للمطر " ولكن الجاحظ لا يفر انكار المنكرين ،  
 استعمالا عربيا صحيحا جاء فيه أماليهم يهونه بيانهم في التمهيد . فقد جاء في كلام  
 العرب أن يقولوا : جاءت السماء اليوم بأمر عظيم . وقد قال الناصر :

إذا سقط السماء بأرض قوم      ورفاه وإن كانوا غفارا

فردوا أنهم يروون السماء وأن السماء سقط . ومن الواضح أن بعض الناس قد أنكروا  
 هذا اللون من الكلام ، وكان أصل انكارهم المعنى اللغوي الذي يرد إلى أنس  
 جميع الاعمال التي الله ولا يبي غيره قادرا على الاتيان بشيء ، ولكن الجاحظ قد فهم  
 هذا الاستعمال وشرحه وأحتج له بشواهد من اللغة ، ومن أنه استعمل في  
 الناس ، وهو نوع من المجاز السهل المعروف<sup>(٦)</sup> .

وأما الاستعارة فهي عند الجاحظ تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه ، وهو نوع من  
 هذا التعريف لها ، ما بعد ما لو لم يكره لوضع تعريف للاستعارة . يقل في التطوير  
 على قول الناصر :

يأدار قد غيرها بلاهنا      كأننا بقلم مطاهنا  
 وظفت صحابة تفشاها      تكي على عوامها عشاها

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

• ومنها ما عطا للمسحاب ، ويجعل المطر بها\* من المسحاب على طريق الاستعارة وتسمية  
 الشيء باسم غيره اذا قام مقامه<sup>(١)</sup> وذكر أمثلة كثيرة من القرآن وكلام العرب ، وطبق  
 عليها بما يفيد هذا التصريف وتدعه • ففي قوله تعالى : ( هذا نزلهم يوم  
 الدين ) ذكر أن العذاب لا يكون نزلا ولكن لما قام العذاب لهم في موضع النعيم  
 لغيرهم سمي باسمه • وقال الآخر :

قلت اطمعني غير تسمى  
 والعز لا يكون كهرة ونيرا ولكنه على ذا<sup>(٢)</sup> وتعريف الجاحظ للاستعارة بأنها تسمية الشيء  
 بالغيره اذا قام مقامه لا يخرج من المبدأ المرسل تحت الألفه هو أيضا تسمية الشيء باسم  
 غيره لغة من القائل يفهم السامع • ولذلك كانت الاستعارة عند منخطاه بالمجاز والمفصل  
 والتشبيه واليهل • يقبل في التعليل على قوله تعالى : ( فاذا هي حية تسمى ) • ومن جعل  
 للحيات تمثيها من الشجر أكثر من أن نقف عليهم ولو كانوا لا يسمون انسيابها منها وسعيها  
 لكان ذلك ما يجوز على التشبيه واليهل وأن قام الشيء مقام غيره أو مقام صاحبه ، ومن عادة  
 العرب أن تشبه به في حالات كثيرة <sup>(٣)</sup> وقال الله تعالى : ( هذا نزلهم يوم الدين ) والعز لا  
 لا يكون نزلا ولكنه أجراه مجرى كلامهم • وهكذا عرف الجاحظ الاستعارة وتسميتها وهو ما  
 مجازا وكما لاحظ فيها معنى التشبيه وإذا كان الجاحظ لم يفسح للاستعارة التصريف الجاهل  
 المانع الذي يخصصها من الاختلاف <sup>(٤)</sup> كما فعل التأخرين وفسر فونا بأنها مجاز مرسل  
 علاقته المشابهة ، إلا أن ملاحظاته فيها • • ولا شك كانت أكبر عون في سبيل ذلك •

**الكاتبسة :** جاءت الكتابة عند الجاحظ بغيرها العام وهو ترك التصريح بالشيء  
 والتعمير عنه ظهيرا وأشارة يقبل : \* وبكتابة فهو على انصاح ، ولحظ يدل على ضمير •  
 والكتابة كل لون من ألوان البيان مرتبطة بالحال وسعداه عنها ، وهي تحسن حين يراعى  
 فيها المقام ، يقبل الجاحظ : \* ولكن ضرب من الحديث ضربا مع اللطف • فالانصاح  
 في موضع الانصاح والكتابة في موضع الكتابة ، والاستعمال في موضع الاستعمال • ولكن  
 الكتابة لم تأت هذه بمعناها العام الذي يقبل التصريح فقط ، وإنما جاءت كذلك على معانيها  
 في الاصطلاح البلاغي • يقبل : \* وإذا قال : فلان مقصد فطك كناية عن الهزل ، وإذا  
 قالوا للحامل مستغنى ، فطك كناية عن الجور<sup>(٥)</sup> • كما تحدث عن بعض الكلمات الإسلامية  
 الحديثة التي أصبحت تدعمل كناية عن بعض المعاني • من ذلك مثلا " اسم العنانيق  
 لمن رأى بالاسلام واستمر بالكفر •

٢ - المربح السابق ومفهومه •  
 ٤ - البيان : ٧/٢  
 ٦ - البيان : ٢١٣

١ - البيان : ١٥٢/١  
 ٢ - الحصون : ١٢٢/٤  
 ٥ - الحصون : ٢٩/٣

أخذ ذلك من الناقص والقصا والدما . . . وكما سبوا ربيع الانسان الناشئ وانما  
 الشيطان الهطون التي كانوا يتحدرون فيها اذا أرادوا قضا حاجته للستر . ومنه  
 العذرة وانما العذرة النقا والاقية هي العذرات ولكن لما حال القاء وهم النجوى والنزى  
 في أفتيشهم سميت تلك الاشياء التي رويها باسم المكان الذي رويت به . . . ثم يقسطن :  
 وكذلك كان كتابتهم في انكشاف عورة الربى . يقال كئف طينا طاعه وعورته وشـ واره  
 والشورة الطاع . وكذلك الفرج وانما يحنون الابر والحر والاسـ .

٢ - الهدى : لعل الجاحظ ألى من دون هذه الكلمة وأرجح لها كاصطلاح بلاغى  
 هو ألى . وقد ذكر الهميد في البيان والتبيين عند تعليقه على قول الاشهب ربه :  
 ان الالهة يطلق دهاو هم هم القمر في القوم بالأم طالسـ  
 هم ساء الدهر الذي يضى به . وما خير كفا لتسوا بساعسـ  
 فقال : قوله هم ساء الدهر انما هو منى ، وهذا الذي تسميه الرواة الهدى .  
 هذا التعليق يعنى أن الهميد عند الجاحظ لا يحل ذلك الدليل الاصطلاحى  
 الذى عرف فيها بعد ، وأطلق على مجموعة من الالوان البلاغة حطت اسم الهدى  
 الذى هو فرع من فروع علوم البلاغة الثلاثة . انه ما عفا بهد عن المعنى الاصطلاحى  
 المتأخر ، فهو يطلق على الاستشارة . وكذلك فى الاظفة الاخرى التي أوردها الجاحظ  
 كشاهد على الهدى . كقول الراى :

هم كامل الدهر الذي يضى به      وهكذا أن كان للدهر فكسب  
 وحديث الرسول : ( موسى الله أحد وساء الله أشد )      وقيل كعب بن عسدى :  
 شد العصاة على البرى بمن جفى      حتى يكون لشيره تكبلا  
 والجبل فى بعض الامور اذا اهدى      صخرج للجاهلين عقولا  
 وكقول الاخضر :

وهوى كضرب السوء يومئذيك مسه      ولا بد ان آذاك أنك فاقسه  
 فمن الاظفة التي يوردها الجاحظ للهدى يتضح أنه يعنى به كل ما يزخره الكلام وزنه  
 ويجمله سوا . اتخذ الشاعر الى ذلك استعارة أو مجاز أو تشبيها أو أى لون بلاغى يحقق  
 لغنى الهدف ، كما يلاحظ من عبارة الجاحظ السابقة أيضا أنه لم يكن هو ألى مسن  
 أطلق لفظة الهدى على هذه الفنون البلاغية ، وانما نقل ذلك عن الرواة ، واستعمله  
 فيما ألف .

١ - الحيوان : ١٢٤/١  
 ٢ - البيان : ٥٥/٤  
 ٣ - البيان : ٥٦/٤



وفى مطاوعة من الجاحظ للتأريخ لنشوء ذهب اليد من يرد الى بشار بن برد ، فهو  
 أبى من استكثر منه فى شعره ، واحتفل به احتفالا شديدا لفت اليه أنظار القسادة ،  
 ثم قلده شعرا " بشارا فى هذا المذهب واحتذوا حذوه ، فكان من شعراء التابعية  
 والنمري وسلم ، ولكن بشارا أجودهم وأحسنهم . يقبل عن الحناتى : " على الظاهر  
 وحذوه ومطاله فى الحديث يقبل حين من يتكلف من ذلك من شعراء المولدين ، كحسرو  
 منصور النمري ومسلم بن الوليد الانصارى وأشباهم . وكان الحناتى يحتذى حذوه  
 بشار فى الحديث ولم يكن فى المولدين أصوب يد يما من بشار وابن مرة .

وكذا دعت الحناسة للعرب الجاحظ من قبل الى أن يجعلهم ألحق الاسم وأقربهم على  
 الخطابة وأن يقصر القدرة على الهدية والارتجال عليهم ، وكذلك دعت الحناسة هامتا  
 الى أن يقصر الحديث عليهم ، فيقول : " والحديث مقصور على العرب ومن أجله فاقست  
 لغتهم كل لغة ، وأريت على كل لسان ."

وإذا كان الجاحظ لم يطلق لفظة اليد بمعنى الاصطلاحى المتأخر إلا أن ذلك لم  
 يمنع من أن يشير الى عدد من الألوان التى أصبحت فيما بعد من شروط نظم الحديث ومنها :  
 أ - السجع ، عرض الجاحظ له ، وأورد كثيرا من الأمثلة عليه ، ونوه بتأثيره فى نفوس  
 السامعين ورد التهمة التى حطت على السجع ، إذ فهم الناس من حديث الرسول للرجل  
 الذى قال له : " أرايت من لا شرب ولا أكل ، ولا صاح فاستهل العيس مثل ذلك يتسلى ؟  
 فأجابته : أسجع كسجع الجاهلية ؟ وفى رواية : أسجع كسجع الكهان . " معنى النهى  
 والتجريم ، فقالوا بكراهته ، وقد ساق الجاحظ لرد هذا الرأى عدة أقوال منها قول  
 الرافضى " لو أن هذا المتكلم لم يرد إلا الاقامة لهذا الوزن لما كان عليه بأمن ، ولكنه  
 عسى أن يكون أراد أبطال حق فتشادق فى الكلام ."

وهو الجاحظ أن الذى كره الاسجاع بعينها أن كهان العرب الذين كانوا يدعون  
 الكشف عن الشيب بحاجة أن مع الواحد منهم رثيا من الجن يلهمه كانوا يتكهنون  
 ويحكمون بالاسجاع يقول : " وكان الذى كره الاسجاع بعينها وان كانت دون الشعر  
 فى التكلف والمنع أن كهان العرب الذين كان أكثر الجاهلية يتحاكمون اليهم كانوا  
 يدعون الكهانة وأن مع كل واحد منهم رثيا من الجن كانوا يتكهنون ويحكمون بالاسجاع  
 قالوا : فوقع النهى فى ذلك انه هو لقب عبد الله بالجاهلية ، وطبقنا فىهم ونفى  
 صدر كثير منهم . فلما زالت العلة زال التحريم ."

٢ - البيان : ٥٦/٤

٤ - البيان : ٢٨٢ / ١

١ - البيان : ٥١/١

٣ - البيان : ٢٨٤/١

٥ - البيان : ٢٨٧/١

١ - الاصباح : وهو الجرح الذي يورثه من الكدمات والاصباح التي  
 تتركها الاصباح الكدمات المورثه من الكدمات التي تتركها الاصباح  
 الكدمات (باب جرح الكدمات) من الكدمات التي تتركها الاصباح الكدمات  
 هذه الاصباح (١١) .

٢ - الكدمات : هذه الجرح الذي يورثه من الكدمات والاصباح التي  
 تتركها الاصباح الكدمات المورثه من الكدمات التي تتركها الاصباح  
 الكدمات (باب جرح الكدمات) من الكدمات التي تتركها الاصباح الكدمات  
 هذه الاصباح (١٢) .

٣ - الاصباح : هذه الجرح الذي يورثه من الكدمات والاصباح التي  
 تتركها الاصباح الكدمات المورثه من الكدمات التي تتركها الاصباح  
 الكدمات (باب جرح الكدمات) من الكدمات التي تتركها الاصباح الكدمات  
 هذه الاصباح (١٣) .

٤ - الكدمات : هذه الجرح الذي يورثه من الكدمات والاصباح التي  
 تتركها الاصباح الكدمات المورثه من الكدمات التي تتركها الاصباح  
 الكدمات (باب جرح الكدمات) من الكدمات التي تتركها الاصباح الكدمات  
 هذه الاصباح (١٤) .

وان الحق ظلمه فليظلمه  
 لا روح يورثه الكدمات من الكدمات التي تتركها الاصباح الكدمات  
 هذه الاصباح (١٥) .

- ١ - الكدمات : ١١١/٢
- ٢ - الكدمات : ١٨/٢
- ٣ - الكدمات : ١١/١
- ٤ - الكدمات : ١١٥/٢٥
- ٥ - الكدمات : ٢٢٥/١



- ١ - الخير المطابق للواقع مع الاعتقاد بأنه غير مطابق
- ٢ - الخير المطابق بسندون اعتقاد أسبغلا
- ٣ - الخير غير المطابق مع الاعتقاد أنه مطابق بسندون
- ٤ - الخير غير المطابق بسندون اعتقاد أسبغلا

وأحتج الباحث لوجه قوله تعالى : (الذي على الله كفاية أم به جند) فانهم حصروا معنى الذي على الله عليه وسلم الرسالة في الاعتقاد ولا يخار حال الجنون بمعنى اعتقاد الخلق وليس اختياره حال الجنون كفاية لجميع الاعتقاد في كلامه ، ولا حد لانهم لم يستشهدوا به ، فثبت أن من الخير الغير معتاد ولا كسابق (١) . وهكذا كان النظام والباحث المتكلمين من أوائل الذين تحدوا في هذه الموضوعات والتفكروا بحيث سألوا : هل كان مادة : خيرة اعتقاد فيها اليقين الطغشون في كلمة : خيرة الخيرة والاعتقاد ، وتسمى أشار إلى ذلك ابن خيرة حيث قال : " أن الكلام في هذه الأمور من آراء المتكلمين وسالفة الخاصة (٢) " .

ب - الفصل والوسيل : عرضة الباحث وجهه اليلالة كلها في تعريف الكلام لها إذ سئل عنها فقال " معرفة الفعل من الوصل " وقد لاحظ جونا من مواطن الوصل وهو كمال الانتفاع مع الإبهام وهو يأتي إذا كان بين جملتين كمال الانتفاع لاكتناهما خيرا وانشا : الأمر الذي يفتى الفصل بينهما ، ولكن هذا الفصل يروم طلب التوضيح وحيث تولد الثانية بالأولى ، فتسمى " بالوصف " فمثلا لهذا الإبهام واليلالة كمال التوضيح وقد ذكرنا لذلك وهو قول ابن بكروك : " هو قول الله عز وجل قال له : أتبع النبي " قال : لا طاعة لله . قال أبو بكر رضي الله عنه : " هو قولكم تملكون " في لا ، واليلالة (٣) .

ج - الأيجاز والاعتقاد : عرف الباحث الأيجاز بقوله : " لو أن لالا قسلا لمختصا : ما الأيجاز ؟ لظننت أنه يقبل الاعتقاد (٤) " . ولكن هذا الأيجاز لا يعني كثرة عدد الحروف أو قصر اللفظ ، وإنما يعني أن معنى اللفظ المعاني التي يراد التعبير عنها دون زيادة ، فهي إذن مبالغة بين اللفظ والمعنى بما يلي بالمعنيين ، وقد يحد الكلام صلاحيته يسمى موجزا يقول : " الأيجاز ليس معنى به كثرة عدد الحروف واللفظ ، وقد يكون اللفظ من الكلام من أتى عليه فيطبع طويلا وقد أوجز ، وكما في الإطالة ، وإنما يعني أن يحدف بكثرة اللفظ فيها لا طلاقة ولا يهود ، وهو يمكن مستحسن

١ - المطبق على الشخص : ٤١ ، وانظر الأيجاز : ١٧ - ١٤  
 ٢ - أدب الكائن : ٤  
 ٣ - اليلالة : ٤٨ / ١  
 ٤ - اليلالة : ٤٨ / ١

الانهاام وبشطية ، لما نقل عن المقدار فيسور الخطيب (١) \* \* . وكان يرد في كسبيته  
 اللانسة وخاصة كلب اوسطوي المنطق ليجاؤ شديدا يخرج المعنى الى التفسير  
 والاهتمام بؤءه وهو مستحق الكتاب الي الاضمار عن هذا الایجاز المظ ، وان كسبيته  
 كسبيته واضحة شهيرة . فليس الكتاب الى شي \* أخرج منه الى انهاام مائة ، وقد كسبت  
 لا يفتنى للكتاب أن يهذب كتابه ( جدا ) ونقده وحقه ويردده حتى لا ينطق الا بلب القية  
 باللفظ الذي قد حذف نونه ، وأسقط زائده حتى عاد خالما لا شويها (٢) \* \* . وهو  
 يلوم الاخفش لما يجرى في كفه من تعقيد وفيل له : \* أنت أعلم الناس بالحق ، فلم لا يجرى  
 كتبك مبهمة كلها ؟ وما يالنا نعلم بعضها ولا نعلم بعضها (٣) \* \* .  
 وقد عرف الجاحظ الایجاز بنوعه : ايجاز الخطاب ، وایجاز القصر . فاما ايجاز الخطاب  
 فقد فتح له بابا في البيان والتبيين معاد ( باب من البيان المطرف ) وذكر فيه اربعة كسبيته  
 منها ، أن الصابون قالوا : يا رسول الله ان الامارة فظنونا بأنهم آؤ وصرنا وصرنا  
 وصرنا . قال النبي عليه السلام : أتعمون ذلك عليهم ؟ قالوا : نعم . قال : فان ذلك  
 ليس في الحديث غير هذا ، بهه أن ذلك شكر وثناء (٤) \* \* .  
 واما ايجاز القصر فقد تضمن له من غير تنبيه حين قيل الكلام في : \* في قول  
 وايحسن ، وقوله : فلو لم يلق من هذا الكتاب الا على هذه الكلمة لوجدنا ما في كسبيته  
 كافية مجزية فثبتة بل لوجدنا ما باعثة عن القارة ، وغير قصيرة عن الغاية ، وأحسن التفسير  
 ما كان قبله وقوله عن كسبيته (٥) \* \* . فليجاز القصر منه . وهو الجعج لسان الكثرة كسبيته  
 الالفاظ الكلية ، وقد رأينا من قبل الجاحظ حد حديد عن ايجاز القرآن بلا حظ حسنة  
 الخاصة في الالفاظ القرآنية ، وما تتميز به من دقة وایجاز ، فاللفظ الكليل يجمع المعاني  
 الكثرة ، ويومئ ما تومئها المعبارات الطويلة ، وقد ضرب امثلة عديدة ، من القرآن ، وكسبيته  
 ذلك على أن يوافق كتابا عرض فيه للايجاز وعلى معناه في القرآن . كما لاحظ أن هذا النوع  
 من الایجاز ما يتميز به كلام الرسول عليه السلام . قال : \* وأنا ذاكر بعد هذا في كسبيته  
 من كلامه صلى الله عليه وسلم ، وهو الكلام الذي في عدد حروفه وكذا رده مائة \* \* . وهو  
 له بين المبالغة والحلاوة ، وبين حسن الالهام والذعد الكلام ، مع استغناء عن اعادة  
 ولذا حاجة السا مع الى معاودته \* \* . يبرز الخطيب الطوال بالكلم التفسير (٦) \* \* . وكسبيته  
 تكون الميزة في الایجاز بالمواقف والمقامات لا بطول الالفاظ وقصرها ، وذلك التفسير  
 في الالطاب ، فقد حدد له الجاحظ الحال والمقام الذي يستدعيه لقال : \* ويظهر  
 الكل في التعداد أنه ليس فيه حد ينتهي اليه ولا يفتنى على وصفه ، وأنا ذلك في كسبيته  
 المستعملين ومن يهضم من المقام والغوامس (٧) \* \* . وقد أوضح من قبل انها حد التفسير

١ - العريان : ١١/١  
 ٢ - العريان : ٨٨/١  
 ٣ - العريان : ٨٢/١  
 ٤ - المرجع السابق وكسبيته \*  
 ٥ - العريان : ١٨٨/٢  
 ٦ - العريان : ١٨٨/٢  
 ٧ - العريان : ١٨٨/٢

من اجازة القول ان الذي يحكم بلباسي العبداء والفقراء المبررات  
 من بعض الفقهاء ، وكان اوضح الفقيه نور المصطفى .  
 في هذه الجملة من نوع من انواع الاطباء ( اهل الفقه ) .  
 قوله ( الاطباء ) يدل : \* على طهارة الفقه والعباد :

لكنه يشار به على وجه خاص من الفقه والعباد .

على الفقيه في الجملة لان الاطباء (١) .

وقال في ان الفقيه حبيبه من الاجازة والاطباء ولباسي الفقهاء والعباد  
 ويؤيد على الفقه والادب ان في غير الفقهاء ، ويؤيد على الفقه والعباد  
 في بيان الاطباء من باب الاجازة والاطباء : \* ويؤيد على الفقه والعباد  
 الحاجة في هذه الجملة في الاطباء على الفقه والعباد ، ويؤيد على الفقه والعباد  
 الفقيه (٢) . ويؤيد على اجازة الحاجة من الفقه ، ويؤيد على الفقه والعباد .  
 وفي بعض جملة ذلك قول ابن عمر : \* لو لم يترك لنا دعوات . قال : الفقيه  
 ارجح من الفقه والعباد . قال له رجل : لو لم يترك لنا دعوات . قال : لو لم يترك  
 من الاجازة (٣) . وعلى من ابي نكاح الفقيه من عباده . قال : لو لم يترك  
 والعباد ، انما قول في ذلك ، قال : انتم من عباده اهل الفقه والعباد .  
 قالوا في الفقه . ويؤيد على الجملة من هذه الاجازة ، ويؤيد على الفقه والعباد .  
 قال : في الفقه ، ويؤيد على الفقه والعباد ، ويؤيد على الفقه والعباد .  
 في الفقه والعباد هو الفقه والعباد والعباد والعباد .  
 يؤيد (٤) .

١ - الاطباء والعباد في الجملة

انما هي الجملة في هذه الفقه كقول من الاطباء والعباد ، وعلى ذلك من الفقه والعباد  
 تلك وصفاً هذه ، وقد يكون العبارة في ذلك الاطباء والعباد .  
 الجملة في هذا الموضوع ان كبر . من اهل الفقه والعباد .  
 في الفقه والعباد . وقد جعل الجملة ليعرض عن الفقه والعباد .  
 من ذلك . وذلك .

١ - الفقه والعباد : ١١٨ / ١  
 ٢ - الفقه والعباد : ١١٧ / ١  
 ٣ - الفقه والعباد : ١١٧ / ١  
 ٤ - الفقه والعباد : ١١٧ / ١

لا جمل منكم فيكون ولا حياء ولا عفة . في سائرهم انما في العفة  
 فيها . وفي العفة . وفي الامور من العفة . وينبغي ان في العفة  
 في هذا النوع . وفي العفة من العفة العفة .  
 من العفة العفة العفة العفة العفة العفة . وفي العفة العفة  
 ما في العفة . وفي العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة  
 ما في العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة  
 من العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة  
 في العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة

العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة  
 العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة

بان ان هذا الامور العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة  
 وفي العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة  
 والعفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة  
 في العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة  
 العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة

بان ان هذا الامور العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة  
 وفي العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة  
 والعفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة  
 في العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة  
 العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة العفة

١ - وقد المارة دائما تكون حديداً بين الحرفين من حيث القوة والضعف  
 الجاحظ أن له خصائص معينة من غير الأفكار والمعاني ، أشبهت به في الكلام الجاحظ  
 التعرف كثير ، فهو هنا يقوم على نظرية الانتقال ، وهو في الكلام الجاحظ الجاحظ  
 المعنى ، بطبيعة حبه ، فبعد من أجل ذلك في التفسير والتفسير ، فهو في التفسير  
 أو النحت في طبيعة المعاني ، واعتماد على التعرف والتكامل والتكامل .

والجاحظ عبارات أخرى تشتمر أيضاً بامتداد بالشكل ، وهو في التفسير والتفسير والتفسير  
 أن تأتي لها أصعب من التأتى للمعاني يقال : " حكم المعاني ، ذلك حكم الالهيانية " .  
 لأي المعاني بسيطة إلى غير بسيطة وشدة إلى غير شدة ، وأما المعاني فهي بسيطة  
 ومحددة محددة (١) " . ومن ذلك أيضاً قوله من قوله التفسير ، فهو في أن التفسير  
 " لا يستطاع أن يخرج من حيز طيه النقص ، وفي حيز طيه النقص ، وفي حيز طيه النقص ، وفي حيز طيه النقص  
 خصسه ، وساطة موضع التعجب ، لا الكلام التفسير (٢) " . ولا عد أن التفسير والتفسير  
 التوضيح من أسرار الشكل ، وميزة من طيا حيزه وأخرى ، وهو عند التفسير والتفسير  
 بعد ذلك كثيراً عن خصائص الألفاظ وميزاتها ، وهذا في الالهيانية والتفسير والتفسير  
 وانتظامها ، فللحظ صفات تحويه إلى التفسير والتفسير والتفسير " فليس " كان التفسير  
 كرم في نفسه ، معجزاً من جنسه ، وكان طياً من التفسير ، وفيه من التفسير ، وفيه من التفسير  
 النفس ، وأصل بالأدهان ، والتحم بالنقل ، ومشتق من الأفعال ، وفيه من التفسير والتفسير  
 وفي طي السن التواء ، وطاع في الألفاظ ذكر ، وفيه من التفسير والتفسير (٣) . وفيه من التفسير  
 الصفات التي ينبغي أن تتوافر في اللفظ لربما أوتى " لا يوجد أن يكون اللفظ التفسير  
 وساطة موقفاً ، كذلك لا ينبغي أن يكون فيها ومثلاً إلا أن يكون التفسير والتفسير  
 فان الوجود من الكلام بهذه الوجود من التفسير ، كما في التفسير والتفسير (٤) .  
 وقد تحدث عن فصاحة الكلمة المفردة التي هي أصلها من التفسير والتفسير ، وأصلها من التفسير  
 لهذا الفصاحة أن تكون الكلمة " برفق من التفسير ، وفيه من التفسير والتفسير (٥) .  
 وفيه شرح تجيب التفسير ، فلاحظ أن هناك حيزاً في التفسير لا يتأخر ، وفيه من التفسير  
 بعضها بعضاً ، " فان التفسير لا يتأخر ، ولا التفسير ، ولا التفسير ، وفيه من التفسير  
 ولا يتأخر ، والأول لا يتأخر ، ولا التفسير ، ولا التفسير ، وفيه من التفسير  
 وهذا باب كبير ، وقد يكفى بذكر القليل حتى يتم العمل به على التفسير التي التفسير (٦) .

١ - التفسير : ٧٦ / ١  
 ٢ - البيان : ٨ / ٢ ( طه مندوبي )  
 ٣ - التفسير : ١٤٤ / ١ ( طه مندوبي )  
 ٤ - التفسير : ٧٧ / ١  
 ٥ - التفسير : ٧٧ / ١  
 ٦ - التفسير : ٧٧ / ١



وكذا تحدث عن علوم الحروف وانسجامها في اللغة الواحدة وأنها ليست كالكلام  
 الخردة أن يتوافر لها هذا الانسجام والتلازم ، تحدث أيضا عن علوم اللفظ ومع  
 بعضها بعضا في سياق النظم وفي درج العبارة ، فيتوضي لأديب أن وضع اللطيفة  
 في موضعها اللام بحيث لا تندر متافرة مع ما قبلها وما بعدها ، ويحدث بسبب الخسوف  
 اللسان النطق بها دون صموة أو استكراه أو تعقيد ، وقد غيب الجاحظ أحسن  
 لها جـ من اللفظ مستكراها في سياق التأليف فقال : ( من اللفظ المسمى بالانسجام  
 تتأخر ، وإن كانت مجهزة في بيت شعر واحد لم يستطع التفتت انشائها إلا وسبق  
 الاستكراه ، فمن ذلك قبل الشاعر :

وقسر حوب بكنان قسر      وليس قسرا قسرا حوب قسر

وقسر الأخر :

لحم يضرها - والحذلة - شي \* وانتعت دعوى من غير ذ مسيل

فهمعلق على البيت الأخير بقوله : " فتفقد النصف الثاني من هذا البيت كالتالي :  
 الفاظهم تفسرا من بعض (1) " .

وقد دعا الجاحظ كثيرا إلى حسن مراعاة النظم ، والالتفات إلى الانسجام بين اجزائه  
 التأليف ، حتى يهد والكلام أخذا بعضه برقاب بعض ، تنوع للكلمة التي تليها وما  
 اللسان والعبارة تنفقا سهلا لا يشعر بكيد أو صموة ، وقال قبل ذلك الآخر في العبارة  
 من التحام اجزاء النظم في الشعر ، وهو : " وأجود الشعر ما أتته الألفاظ  
 سهل المتأخر ، فتعلم بذلك أنه قد أشرف المراد واحدا وبك سببا واحدا ، فيسجل  
 يجرى على اللسان كما يجرى الدمان ، وأنشد :

ومخرجه من القوم انما طيبه      يكسد لسان المناطق الضخيمة

وقسر الأخر :

وشعر كهر الكهوف ينسبه      لسان ذي في القرون وحرسيل

وظن على ذلك قائلا : أما قبل خلف : " ومخرجه من القوم انما طيبه " فإنه يأتي إذا كتمان  
 الشعر مستكراها ، وكانت الفاظ البيت من الشعر لا يقع بعضها جازلا ليسر كان ينسبها  
 من التافهين أولاد العلات ، وإذا كانت الكلمة ليس ينسبها إلى جنسها بل ينسبها  
 موافقا كان على اللسان هذه انشاء الشعر موفقة . وظن على البيت الثاني بقوله :  
 ( كسر الكهش ) فأنما ذهب إلى أن بحر الكهش وقع مخرقا غير موطن ولا متجاوزة لسنه

حرف الكلام وأجزاءه التي هي من الشعر تراها حقة لها ، وفيه العجائب من حيث ، وإنما  
 مختلفة طوية ، ومكانه مستقره ، تنشق في اللسان بكه ، والأشجق وإنما من حيث  
 له وفيه روي حقة في اللسان ، حتى أن أوصافه لك واضحة ، وفيه كسار  
 الكثرة بأشياء جنة راحة .

وهو أيضا من الذي حقيقا عن البلاغ من البلاغ أنه في روي روي اللسان في قوله  
 لها رويها روي روي اللسان ، ويشير إلى خطرها وأدورها في اللسان في قوله  
 من اللسان حسن وإنما روي ، روي عرضي روي روي روي .

لأنك لأن في اللسان البلاغ بأمر اللسان في اللسان اللسان ، في قوله لولا اللسان  
 اللسان ، ولعلها من اللسان اللسان ، وفي ذلك لسان في اللسان في اللسان  
 لولا اللسان ، ولولا اللسان اللسان من اللسان اللسان في اللسان في اللسان  
 روي روي اللسان روي روي اللسان روي روي اللسان ، في روي روي اللسان  
 ذلك ، كما أن في اللسان روي روي اللسان ، روي روي اللسان روي روي اللسان

حرف من اللسان عن اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان  
 أن اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان  
 اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان  
 اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان  
 اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان  
 اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان  
 اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان

في أن إذا كان في اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان  
 اللسان في اللسان اللسان في اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان  
 اللسان في اللسان اللسان في اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان  
 اللسان في اللسان اللسان في اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان  
 اللسان في اللسان اللسان في اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان  
 اللسان في اللسان اللسان في اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان  
 اللسان في اللسان اللسان في اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان  
 اللسان في اللسان اللسان في اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان اللسان

فربما تعربا ، وربما تعربا ، وسخريا تعربا (١) . . . . .  
. . . . .  
. . . . .  
. . . . .

وهو كذا . . . . .  
. . . . .  
. . . . .  
. . . . .

وهو كذا . . . . .  
. . . . .  
. . . . .  
. . . . .  
. . . . .  
. . . . .  
. . . . .  
. . . . .  
. . . . .  
. . . . .

وهو كذا . . . . .  
. . . . .  
. . . . .  
. . . . .  
. . . . .  
. . . . .  
. . . . .  
. . . . .

١ - التعريبان : ٨/١  
٢ - التعريبان : ١٠٦/١ (طه ٤٥٥)  
٣ - التعريبان : ٢٩/٢

معناه انما في حذفت لامها بعد اعطان مؤنثا ، ثم تفرقت بضمها الا بعد ان  
 كانت مؤنثا ايضا بين هذه الصيغة ، وتفرقت بالظن ان يفرق الى انما الظن  
 في حذفت اوستا ، تأوي مخاطبة المؤنث والجار اوي مخاطبة اوستا ، واوستا  
 اوي حذفت اذا حذفت اوستا ، ولا لك فان من انما ان يفرق بضمها  
 الاطراف والظن انما يفرق في صيغة الكلام داخل وكل عام هل يفرق حذفت في  
 في صيغة الظن في لغة : مؤنثة مضمي الضال الى حذفت يفرق بضمها وبها  
 الاضباب حين يفرق الظن هذا ، وكذا في حال المؤنث واولاد مؤنثهم ، وكذا  
 الى ان يفرق هذه الصيغة في صيغة مؤنثا حتى في صيغة مؤنثا ومضمونها  
 وهي في صيغة الضال مؤنثا بالمعنى اليه ، وفي حذفت في الكلام مؤنثا  
 في لغة ، <sup>(١)</sup> اذا كتبت مع الهمزة السماع <sup>(٢)</sup> ثم فرق في ذلك الكلام <sup>(٣)</sup> والظن  
 ويفرق في مثل صيغة <sup>(٤)</sup> ، وانا اقول ان الاضباب يفرق نوارر المؤنث كما ان الضم  
 هذه في الاضباب ، ان ما في ذلك الكلام انما هي في صيغة مؤنثا ومضمونها  
 في لغة ، <sup>(٥)</sup> كما في هذا الامر الذي انما اضعك بسخطه ويفرق في صيغة الضم  
 في صيغة الاضباب والمضمون والمضمون ، وحذفت الى صيغة الاضباب في لغة  
 المؤنث والمضمون ، وكذا في صيغة انما في لغة ، وحذفت في صيغة <sup>(٦)</sup>  
 وحذفت لان في لغة من الاضباب <sup>(٧)</sup> ، وتفرقت عن صوت اوستا انه يفرق في لغة  
 في الاضباب والمضمون ، وتفرقت من اللغة في صيغة وطراقتها ، <sup>(٨)</sup> في لغة  
 كان في صيغة الضم في لغة حذفت في باب النواج والمضمون في لغة  
 الاضباب والمضمون في لغة ، وان كان في لغة حذفت في لغة بالجملة  
 الحذفت الذي وضع في ان يفرق في لغة <sup>(٩)</sup> ، <sup>(١٠)</sup>  
 وفي في حذفت ذلك في لغة <sup>(١١)</sup> الحذفت في لغة الحذفت في لغة  
 الحذفت في لغة الحذفت في لغة ، <sup>(١٢)</sup> الحذفت في لغة الحذفت في لغة  
 حذفت من لغة الحذفت في لغة الحذفت في لغة ، <sup>(١٣)</sup> الحذفت في لغة  
 ولا لك ان لغة الحذفت في لغة ، <sup>(١٤)</sup> الحذفت في لغة الحذفت في لغة  
 حذفت في لغة الحذفت في لغة ، <sup>(١٥)</sup> الحذفت في لغة الحذفت في لغة  
 حذفت في لغة الحذفت في لغة ، <sup>(١٦)</sup> الحذفت في لغة الحذفت في لغة

١ - الحذفت في لغة الحذفت في لغة ٢٢٩/٣٤  
 ٢ - الحذفت في لغة الحذفت في لغة ٢٩١/٣٤  
 ٣ - الحذفت في لغة الحذفت في لغة ٤٣/٣٤  
 ٤ - الحذفت في لغة الحذفت في لغة ٢٨٢/١ ، وانظر اليان : ١٤٩/١  
 ٥ - الحذفت في لغة الحذفت في لغة ٤٠/٢٢

بعد : فن خلال هذه الجولة السريعة مع آراء الجاحظ حول اللفظ والمعنى تلاحظ  
أنه لم يسلط بوجاهة المعاني ولم يخصصها حقها . واهتمامه باللفظ واعطاؤه منسبة  
وخطا لا يعنى اهماله للمعنى ولا أحد ينكر بعد ذلك قيمة الصياغة وخطرها في المعنى  
الادبي كما أنه قد تكون عند الجاحظ - كما لاحظ احسان عباس - اسباب تدفعه  
الى العناية بشأن اللفظ . منها أن الجاحظ فسر اعجاز القرآن - كما مر - عن طريق  
نظمه ، وقد على النظام ما ظاهره الذين زعموا أن أسلوب القرآن لا يتميز عن غيره .  
" ومن أحسن أن النظم حتى يرفع البيان الى مستوى الاعجاز لم يعد قادرا على أن  
يعنى نظرية تدبر المعنى على اللفظ ومنها أن عصر الجاحظ كان يشهد بوادر حيلولة  
طوقه بلعومها النقاد لتهتان المبرقة في المعاني بين الشعراء ، ولا يستبعد أن يكون  
الجاحظ قد حاول النهي على هذا التيار مرتين : مرة بأن لا يشغل نفسه بموضوع  
المبرقات كما فعل معاصروه ، ومرة بأن يقرر أن الانضائية للشكل لان المعاني قد يشترك  
بين الناس جميعا ، وسبب ثالث لا يرقى طوبى الجاحظ نفسه ، فقد كان رجلا خصص  
القرحة لاصحبه الموضوع ، ولا يشغل عليه المحتوى ايا كان لونه ، ولذا فإنه يحسن أن  
المعنى موجود في كل مكان وبأعلى الادب . لا أن يتناولوه ويصوغه صياغة مفردة (١) " .  
وبما يكن من أمر فان نظرية الجاحظ عن الالفاظ والمعاني قد أساء كثير من النقاد  
لها الى حد كبير ، وحصل الجاحظ وزن قضية خطيرة ، اذا حسبه الناس بهمسلسل  
شأن المعاني وهائل من خطرها ، وستحدث عن ذلك فيما بعد ، ونهين كيف استطاع  
عبد القاهر الجرجاني في القرن الخامس أن يوجه نظرية الجاحظ التوجيه المحموسج  
وضع النقاط على حروف كبيرين القضايا الغامضة التي أشار اليها أبو عثمان أو مرطوبها  
بهر الكسراء .

#### ٥ - آراء نقدية معاصرة عند الجاحظ

وخطا على المسائل البلاغية النقدية الكبرى التي أثارها الجاحظ والتي تحدثنا عنها فيما  
سبق ، فإنه توقف عند موضوعات نقدية عامة لأشياء بعضها اشائيات عابرة ، وتصل  
القول في بعضها الآخر . وفي الحالتين كان ما كتبه حولها هو المشاغل الاولى التي  
اهتمت بها من كتب بعدة في هذه المسائل والموضوعات . ومن هذه القضايا التي  
توقف عندها :

١ - قضية الطبع والنعسة : لاحظ الجاحظ أن أسلوب الشعراء والكتاب تنقسم إلى مذاهب مختلفة . فهناك طائفة من الشعراء تهذب شعرها وتقفه وتعود على مسامحة مراجعة النظر وتدقيق البصر حتى يستوفى في أحسن موقف . فمن لا تكلف بالخطاطيب الأولى التي تجود بها فواتحها بل تعود عليها المرة بعد المرة . ومن هؤلاء وهنري ونايخة والحطيفة وطهيل والنمرين تولب . وهؤلاء يقول الجاحظ عنهم " ومن شمس الشعراء من كان يدع القصيدة تمكث عند حولا كرها ، وزحاً طويلاً ، ويهد فيها نظيره ويجعل فيها عقله ، ويطلب فيها رأيه انبساط لعقله وتبها على نفسه ، ويجعل عقله زاهياً على رأيه ، ورأيه عياراً على شعره اشتقاقاً على أدبه وأحرازاً لنا قوله الله تعالى سبحانه نعمته . وكانوا يسمون تلك القصائد الحوليات والنقدات والحققات والمكثات **لعمري** قائلها صنديداً وشاعراً مقلداً (١) ."

وقد أطلق بعض النقاد على هؤلاء الشعراء الذين كانوا يتقنون شعرهم ويأتون به أحسن ( عبيد الشمس ) وكانهم بذلك يسمون تنقيح الشعر وهذا به وتعريفه من الكفار **كثيلاً** وصنعة . من هؤلاء مثلاً الأصمى الذي يتحدث عنه الجاحظ يقول : " قال الأصمى : زهير بن أبي سلمى والحطيفة وأشباههما عبيد الشعركم لك كل من جودني جمع شمس . ووقف عند كل بيت قاله وأعاد فيه النظر حتى يخرج أبيات القصيدة كلها مستوية فليس في الجودة . وكان يقال : لولا أن الشعر استمد بهم واستفرغ مجودهم حتى أدخلهم في باب التكلف وأصحاب الصنعة ومن يلتمس فهم الكلام واقتصاب الالفاظ لا يروا طويلاً للمبارزين الذين تأتيهم المعاني سهواً وهواً وتثال عليهم الالفاظ التي (٢) . " ولنا أن الجاحظ قد فرق بين التكلف في القول وبين تنقيح شعره . لأن التنقيح يعني تخير اللفظ الجيد والمعبرة الأنيقة وعوشي شعري لا يلقى منه لاي أديب مجرب . وأما التكلف فيمضي اقتصاب الالفاظ وقهرها حتى يظهر فيها الاستكراه والتمويه . ولنا " قد علمنا أن من يقهر الشعر ، ويتكلف الأسجاع ويورث المزيج ، ويقدم في الشعر المنثور وقد تعمق المعاني وتكلف الآلة الوزن ، والذي تجود به الطبيعة ، وهما في النفس سهواً وهواً ، مع قلة لفظه وهدد مجامعهم أحسن أصراً ، وأحسن وكسراً من القلوب وأنفع للمستمعين من كثير خسر بالكثرة والمصالح لأن التلذذ لونه ، ويحس النفس لونه ، ويحس الكسر عليه لا يكون إلا بمن يصب السمعة ويرى الاستسجون والاستطالسة (٣) . " وذلك لم ير الجاحظ بين تنقيح الشعر والمناجاة وبينه وبين الطبع

١ - البيهقان : ٩/٢ - ٢ - البيهقان : ١٥/٢

٣ - البيهقان : ٢٩/٤

تتألفنا ، لأن الأدب الطهور المجيد لا يستثنى أبداً عن تهذيب أدبه وتشديده ، فيعود  
على صفة التي بعد الانتباه منه فيستبدل لفظه بأخرى ، وجمارة بجمارة قد تكون أشد  
الظهور للمعنى وتعبيراً عن المراد ولعل هذا ما جعل الجاحظ يملك بشاراً عطسي  
الزهر من أنه من شعراء الهدى ، والذين استكبروا منه في شعرهم ، وأحفظوا به احتضالاً  
شدداً - في شعراء الطبع بل يجعله أطبع المولدين - فيقول عنه : " والطهور عيون  
على الشعر من المولدين بشاراً المعلى والسيد الحميري ، وأبو المطامية ، وشار  
أطبعمهم كلهم (١) .

وهذا نقاد العرب جميعاً يقرون الجاحظ على هذا الهدأ ويرون أن الأدب المجيد هو  
الذي يعود على أدبه فيقوم به ، وخلق ما غث منه . " العسكسرى :  
" فإذا صلت القصيدة فهدبها ونقحها بالغة ما غث من أبياتها وركوزها ، ولا تقصر عطسي  
ما حسن ولغير (٢) " وقل ابن رشيق : " لا يكون الشاعر حاذقاً مجيداً حتى يتفقد شعره  
وهيد فيه نظره ، فيسقط يده ، وثبت جوده ، ويكون سمحاً بالركيك (٣) " وقل أسامة  
بن منقذ مخاطباً الشعراء : " وأشعرها أولاً ، وهدبها أولاً ، وهدبها آخرها . فقد قيل  
عن الخطبة : أنه كان يعمل القصيدة في شهرين ، وهدبها في شهرين (٤) .  
ولكن الجاحظ قد تنبه مع ذلك إلى أن هنالك مواقف باعياتها تستدعي من الأدب الكسود  
من غير ما أن يعنى بأدبه وطيل النظر والتدقيق فيه ولا يدعه للخواطر الأولى التي تأتيه  
شعر التكسب يحتاج إلى مجهود وعناية لم يرض المدوح ، وكذلك الكلام الذي يلقي  
في معازم التدبير ومهمات الرأي ، وفيما عدا ذلك كان الشاعر قد يأخذ عنو الكلام ويترك  
المجهود . يقول : " من تكسب بشعره ، والتعريفه صلات الاشراف والقاد فوجواشسز  
الملوك والسادة في معاهد الساطين ، وبالطوال التي تنشد يوم الحفل لم يجد بداً من  
صنيع زهير والخطبة وأشياهما فإذا قالوا غير ذلك أخذوا عنو الكلام وتركوا المجهود .  
وكانوا مع ذلك إذا احتاجوا إلى الرأي في معازم التدبير ومهمات الامور مثوه في صدورهم  
وقدوه على أنفسهم ، فإذا قومه الثقات وأدخل الكبر وقام على الخلاص ، أبرزوه محكماً  
منقحاً وصلى من الاهناس سيداً (٥) .

١ - البهتان : ٥٠/١  
٢ - المعصية : ٢٠٠/١  
٣ - البهتان : ١٤/٢  
٤ - أنماعتهم : ٤٥  
٥ - الهدى في نقد الشعر : ٢٩٥

ويج مافي التهديب والتفح من فضيلة في أخراج كلام جيد وإنتاج أدب مهذب مختار  
فإن للديباجة وسعة الاخذ في القول والقدرة على الارتجال مرآها لا يستطيع أحد أن ينكرها  
أو يحط من شأنها . وما أكرم المواضع الذي تستدعي من المرء كلاما لم يكن قد أعسده  
أو خطر في ياله ، ولا ينقده في هذه الحالة ، ويظهره على خصومه ويهين له احترام  
الجمهور الا سعة الديباجة والقدرة على الارتجال .  
وهي الجاحظ - كما سبق أن مر - أن هذه الفضيلة مقصورة على العرب وحدهم ، وميزة  
من مرآياهم يتفقدون بها عن غيرهم ، وذلك أن العربي يكتفي أن يريد القول حتى (أنه  
العماني ايها لا يتتال عليه الالفاظ اثماليا ، على حين أن غيرهم من الامم لا يقدرون على  
الارتجال ، ولا يهتمون بسعة الديباجة ، وكل معنى لهم قائم هو عن طول فكرة وسن  
اجتهاد ورأى وطول خلوه ، وعن مشاورة ومعاونة ، وعن طول تفكر ورأية الكسب (١) .  
وإذا كانت الحماسة للعرب هي التي تحل الجاحظ على هذه المقارنة فإن الحماسة  
الشديدة هي التي تدفعه أيضا الى تلك البالغة التضاضة التي رأيناها فيما سبق حتى  
يصر ( أن كل شيء للعرب قائم هو بديباجة وارتجال وكأنه الهام ولم يست هناك ممانسة  
ولا مكابدة ولا اجالة فكره ولا استماعة ) وكأنه نسي أنه كان يحدثنا منذ قليل فقطع عن الذين  
يبدلون في أدبهم مجهودا كبيرا من شعرا العرب ، وأن بعضهم كان يتفق في قصدته  
سنة حتى يتعبوا ويذمها في الناس ، ورأيتهم يمدح ذلك مادام لا يخرج بصاحبه السبي  
الكلف والصف ، واستكراه الكلام وتعقده .

٢ - قهية القديم والحديث : من القضايا النقدية الخطيرة التي خاض الناس  
فيها كثيرا فوارتوا بين القديم والجديد واختلفوا حولها وكانت طائفة اللغويين والنحويين  
أكثر الناس تمسكا للقديم ، فنقله لمجرد قدمه لالما فيه من فن وجودة ، وتعتمد الزمن  
وحده ، فكان في الحكم . فابن الاعرابي مثلا لا يحد بشعر المحدثين ، وهي أن أشعار  
" أبي نواس و غيره مثل البيهقي يشم يوما فمزى فصرى به ، وأشعار القدماء مثل السكك  
والعنبر كلما حركته ازداد طيبا (٢) . " وسمع ارجوزة لابي تمام على أنها من مستسقى  
اشعار القدماء فموجب بها وطلب أن تسجل له ، وقول : ما سمعت بأحسن منها . حتى  
إذا أخبر أنها لابي تمام - المتأخر الزمن - سقطت القصدية في نظره ، وأصبح حكمه عليها  
( حقيق ، حقيق (٣) ) وغير ابن الاعرابي كثير من اللغويين والنحويين كان هكذا

١ - البيهقيان : ١٨/٣ - ٢ - العوشح للعرينانسي : ٢٨٤

٢ - اخبار ابي تمام للصولي : ١٧٦



حكيم على الشعر ، وكان الزمن هو مقياسهم الأول الذي يرجعون اليه في إصدار أحكامهم النقدية . ولا شك أنه مقياس خاطئ ، توافقه طبيعة الأمر ، وإذا كان الجاحظ الممتزلي بحكم العقل في كل شيء ، ويرجع اليه في قياس جميع الأمور ، فإن هذا العقل يرفض مثل هذا التعميب المقيت ولا يحل بمقياس القدم والجدائس في الحكم على الفن . يد الجاحظ على تعصب اللغويين والنحويين للقديم ، وأنتمصر للشعر الجيد سواء كان قائله قديما أو محدثا ، وما جرم من يسقطون أرقام المولد بسنن وتبهمهم بمدى العصر بالأمور . ولكنه رأى أن العرب المحدثين أفضل من المولد بسنن في قول الشعر . يقول : " والقضية التي لا احتشم فيها ، ولا أهاب الخصومة فيها ، أن عامة العرب والأعراب والبدو والحضر من سائر العرب أشعر من عامة شعراء الانصيار والقرى من المولدة والناحية . وليس ذلك بواجب لهم في كل ما قاله . وقد رأيت تاسعا منهم يهرجون أرقام المولدين ، ويستسقطون من رهاها ، ولم أرى ذلك قط إلا في رهاية للشعر غير بصير بجوهر ما يروى ، ولو كان له بصير لم يرض موضع الجيد عن كان وفي أي زمان كان (١) . "

وتحدث عن شعر أبي نواس ، فيفضله في وصفه للكلاب على القدام ، ويقول : ان هذا هو حكم الناقد ما لم يكن من التعميبين للقديم وأهل البدو لا يرى الشعر الا لهم . يقول : " وصلات الكلام مستقصاه في أراجيزه هذا مع جودة الطبع وجودة السبك والخطق بالفتحة وإن تأملت شعره فقلت إلا أن تعترض عليك فيه العصبية أو ترى أن أهل البدو اسعدا أشعر ، وأن المولدين لا يقدرونهم في شيء ، فإن اعترض هذا الهاب عليك فأنك لا تمصر الحق من الجاحظ مادامت مقلوبا (٢) . "

ويفضل أبيات أبي نسيب :

على خمر اساعيل واقية البخل      وقد حل في دار الأمان من البخل  
وما خبزه الا كآوى يسرى ابنها      ولم تسر آوى في الحزون ولا السهل

على أبيات المهلب سهل :

أودى الخمار من العاشر كلهم      واستب بحدك يا كلب المجلسي  
وتتارحوا في كل أمر عظيمسنة      لو قد تكون شهدتهم لم ينمسا

ويقول : وأبيات أبي نواس - على أنه مولد شاطرب أشعر من شهر مهلب في أطراف الناس في مجلس كلوسب (٣) . "

٢ - الحمصان : ٧٢/٢

١ - الحمصان : ١٣٠/٢

٣ - الحمصان : ١٢٩/٢

و**جاء** وضع الجاحظ المقياس الصحيح لقضية القديم والحديث ردا على جهود اللغويين والنحويين وتعضيمهم للقديم .

٢- السرققات الشعرية : وهي قضية شغلت بال الناس طويلا ، وكثر الحد يث فيها وتعمها النقاد يكتوبون عنها اللصقات الطويلة فتحدثوا عن سرققات أبي تمام وعن سرققات الهجرتى ، وتتهموا تلك الابيا المسروقة بربيعونها الى مصادرنا وأصولها الاولى . ونجد الجاحظ أسبق من آثار هذه القضية ، ويهدد وأنه لم يتحسرا بعد بسبب عنها **حاصفة** غيره من النقاد . يقول : " ولا يعلم فى الارض شاعر تقدم فى تشبيهه بسبب عام ، وفى معنى غريب عجيب ، أو فى معنى شريف كريم ، أو فى بديع مخترع الا وكل من جاء من الشعراء " من بعده أو معه ان شئت بعد على لفظه فيسرق بعضه أو يدعيه بأسره فانه لا يدع ان يستعين بالمعنى ويجعل نفسه شريكا له كالمعنى الذى تتنازعه الشعراء فتختطف الفاظهم <sup>والمعنى</sup> . اشعارهم ولا يكون أحد منهم أحق بذلك المعنى من صاحبه ، أو لعله يجحد أنهم سمح بذلك المعنى قط ، وقال : انه خطر على بالى من غير سماع كما خطر على بال <sup>(١)</sup> **البحر** الجاحظ . كما يلاحظ . يرى فى السرقة أمرا لا بد منه وخاصة فى المعانى العامة المشتركة بين الشعراء يستعينون بخواظمهم بعضهم بعضا ويتنازحون المعانى فيما بينهم ، ويدعى كل منهم أنها من بنات **البحر** ، وإذا سبق أحد هم السى معنى غريب عجيب فان الانتظار تنجبه اليه مطالبة سرقته أو اقتباسه ولكن قد تتشابه خواظم الشعراء دون أن يكون أحد هم قد اطلع على ما نقله غيره ، ويرى الناس هذه الخواظم فيحسبونها سرقة ، وسبها يكن من شأن الجاحظ . لم يتوقف طويلا عند قضية السرقات لأنه لم يرها أمرا ذا خطر بل لهجد مدد وحة عنها . وستشيع فكرة الجاحظ هذه ، وسنرى بعد كثيرا من النقاد يرون فى السرقة أمرا لا يفر منه سيقبل الأمدى مثلا : السرقة باب ما يعرى منه أحد من الشعراء الا القليل <sup>(٢)</sup> .

وسيقبل الجرجاني : " والسرقة - أيدك الله دا " قديم وهيب عتق وما زال الشاعر يستعين بخاظر الاخر ويستند على قريحته ويحتد على معناه ولفظه <sup>(٣)</sup> . ونحسب أن فكرة التخفيف من أمر السرقة وعدم وجدانها أمرا خطيرا يلام عليه الشاعر كثيرا لوم انما كان من وحى ما شاع بين الناس عن فكرة امتداد القديم للمعنى ، وأنهم قد سهقوا الى كل مخترع من القيل وجد يد عجيب ، وأن المتأخرين عيال عليهم فى ذلك . وقد

١- البحر - وان : ٢١١/٣  
٢- الموازنة للأمدى : ١٣٤/١  
٣- الوساطة : ٢١٤ ، وانظر الصناعتين : ٢٤

أشار الجاحظ الى هذه الفكرة حينما قال : " ولما لم يدع الأول للأخر معنى شريفاً ولا لفظ بها إلا أخذه (١) " . وقال من بعده ابن طباطبا : " المحنة على شمسها " زماناً في أعمارهم أهد منها على من كان قبلهم ، لأنهم قد سبقوا الى كل معنى يدب مع ولفظ فصيح ، وحيمة لطيفة وخلاصة ساحرة (٢) " . ففى مثل هذه الحالة السبقي يستغنى فيها القدماء جميع المعاني يكون من البدهى أن يكون ما سبقوله المحدثون أو نظمة صوة مكررة أو مشابهة لما قاله المتقدمون ، وبذلك تكون المبرقة أمراً لا مفر منه كما يتسلسل الجاحظ :

على أن الجاحظ لم يرض مع ذلك أن هنالك معاني تنقى أعلامها على أصحابها وعلامتها يعرفون بها فلا يستطيع أحطان بقدها أو يسبقها أو ينازع صاحبها فيها . فمن ههنا المعاني مثلا قبل طعنة في وصف الذباب :

جذبات طعمه كل عين شمية      فترك كل قسرة كالد رهيم  
 نوى الذباب بها يقنى وحده      هزجا كفعل الشارب المترجم  
 غدا يطك ذبابة يد راعيه      فعل المكب على الزناد الأجدم

فقد وصفه طعنة فأجاد وصفه ، فتخاض معناه جميع الشعراء ، فلم يمرض له أحد منهم . وقد مرض له بعض المحدثين من كان يحسن القول فيبلغ من استكراهه لذلك المعنى ومن اضطر له فيه أنه صار دليلاً على سوء طعمه في الشعر (٣) .

٤ - الاتصال في الشعر : ألم الجاحظ بمسألة الاتصال في الشعر ، وهي قضية كان قد طالجها ابن سلام في مقدمته لطبقات فحول الشعراء معالجة وافية . وفي أثناء تعرض الجاحظ للحدوث من بعض أنواع الحيوان ، وما يتناقله الناس من الأسماء حولها أشار الى شكه في بعض هذه الأسماء ، وطبق عليها بعض المقاييس التي كان ابن سلام قد أشار إليها قبله . فهو يرد قول الأئمة الأردى :

كسباب القذف يركسب      فأرى في كسبه نكار

يقوله : إما ما يهتم من شعر الأئمة فلم ير أنه لجاهلى ، وما وجدنا أحداً من السواة يشك أن القسوة مصنوعة . وبعد فمن أين علم الأئمة أن الشهب التي يراها إنما هي قذف وجر وهو جاهلى ؟ ولم يدع هذا أحد قط إلا المسلمون . فهذا دليل آخر على أن القسوة مصنوعة (٤) . فهو يطبق على قسوة الأئمة مقياساً مستوها ، فما في البيت من معنى القذف

١ - الحميدان : ٢٩١/٣      ٢ - عيسار الشعراء : ٩  
 ٣ - الحميدان : ٣١٢/٣      ٤ - الحميدان : ٢٨١/٢

والرجيم بالنسب معان اطلاقه مستحقة تحدث عنها القرآن ، ولم تكن مسروقة في البيئته  
الجاهلية . وفي هذا دليل على أن القصيدة صنعت في الاسلام وحملت على الألف . وسره  
الجاحظ أيضا قبل بشر بن أبي خازم :

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

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

فرجى الخمر وانتظري اياي اذا ما القارظ الفسزى آيسا

وهو كذلك يشك في شاهد النحويين :

طابت لا زلت في حساب عداوة الحمار للغراب

يقول عنه : ولا أدري من أين وقع الهمم هذا (٢) .

• اختلاف ما ذهب اليه الناس وطبائعهم : ويرى الجاحظ أن ميل الناس واتجاهاتهم  
تختلف من واحد الى آخر . فكل امرئ هوى معين وتزوع نفسه الى صناعة دون أخرى  
فواحد يهوى الشعر ، وآخر يتجه الى التجارة أو الفلاحة ، وتجد مثل هذا التباين في  
: المزجعة في الفن الواحد نفسه ، ففي صناعة الألبان مثلا ترى واحدا له ميل الى الحداء  
وآخر الى الغناء ، وفي فنون الأدب نجد واحدا يهوى في الرسائل والخطب ولا يتجه  
أن يهوى بيتا من الشعر . يقول : " وقد يكون الرجل له طبيعة في الحساب وليس له طبيعة  
في الكلام ، ويكون له طبيعة في التجارة وليس له طبيعة في الغناء ، وأن كانت هذه الأنواع  
كلها ترجع الى تأليف اللحن . . . ويكون له طبع في تأليف الرسائل والخطب والاسجاع ولا يكون  
له طبع في قرض بيت شعر مثل هذا كبير . وهذا الفرد في وكان مشتهرا بالنساء وكان يهوى  
عوان ، وهو مع ذلك ليس له بيت واحد في النسب مذكور مع حسده لجبر ، وجبر عفيف  
لم يهوى امرأة قط وهو مع ذلك أغزل الناس . وفي الشعر من لا يستطيع مجاوزة القصيدة  
الى الرجز ، ومنهم من لا يستطيع مجاوزة الرجز الى القصيد . . . وفي الشعر من يخطب  
ومنهم من لا يستطيع الخطابة ، وكذلك حال الخطباء في قرض الشعر (٣) .

١ - الحمير : ٢٧٦/٢

٢ - الحمير : ١٧/٧

٣ - البيهقي : ٢٠٨/١

وإدام لكل امرئ نزع إلى مهنته بعينها فينبغي له أن يتجه إلى هذا الذي له طبيعته في نفسه ، ومن الواجب في هذه الحالة أن نحترم العوامة وأن نقر بفضلها ، ومصحح من الواجب أن نؤمن بالتخصص ، وأن لكل صناعة أهلها الذين يفهمون فيها والذي يسن هم أقدر الناس على معرفة خصائصها . . . ولذلك دعا الجاحظ إلى الإيمان بالتخصص وحمل على بعض الرواة واللغويين الذين يقصمون أنفسهم في نقد الشعر وهم ليسوا أهلاً لذلك ولا مختصين . . . يقول عن الخليل بن أحمد : *«مراد الخليل بنفسه»* عين أحسن في النحو والمعرض فظن أنه يحسن الكلام وتأليف اللحن فكتب فيهما كتابين لا يشير بهما ولا يدل عليهما إلا المرة المحترقة ، ولا يوردى إلى مثل ذلك إلا خذلان من الله تعالى فإن الله تعالى لا يهجزه شيء . . . (١) .

على أن الشاعر البارع في مهنته له أوقات يعينها يكون أقدر فيها على الإنتاج والمطالعة ، ويترجمه أوقات أخرى يشغ فيها القيل وتجدب القريحة ، فلا يقد الشاعر المتكبر من نفسه أن يقبل بهما من الشعر لأن الطبع لا يواتيه وحالته النفسية لا تتسع . . . . . بل الجاحظ بهذه الفكرة التي كان قد توقف عندها بشرين المعتمد . كما رأينا - العامة عابرة فهذه من الحالة الشعورية عند الشاعر قائلًا : *« والشاعر نفسه قد عتقت حالاته وقال الفردوسي : أنا عند الناس أشعر الناس ، وبها مرت على ساعة وزرع خربون أهسون على من أن أقل بهما من الشعر»* (٢) .

يحدد : *« فذلك كان عرضاً سريعاً لآراء أبي عثمان الجاحظ في ميدان النقد والبلاغة نلاحظ منه أن الجاحظ هو - ولا شك - من وضعا اللبنة الأولى في صرح البلاغية العربية ، فقد استطاع أن يصور كثيراً من موضوعاتها في شكل دراسة واسعة تعالج على شيء من الأسس النظرية وتحدد لها في كثير من الأحيان النصوص العملية والتطبيقية ويستعان عليها في أحيان أخرى بتقريب كبير من آراء الأمازيغية»* . وهو - وإن لم يكن معها لمساغل الهلالية مبدأ لموضوعاتها - إلا أنه قد بنى بناً ضخماً جداً فيها ، وأضاف إلى من تقدمه شيئاً كثيراً ، ووضع مصطلحات كثيرة لم تكن معروفة من قبل . وقد ترك الجاحظ آثاره الواضحة وصحاته المثيرة في جميع من جاؤا بعده من كتبوا في مساغل البهسان والهلالة - كما سنشير إلى ذلك فيما بعد - وكانت كتاباته وملاحظاته هي المعين الذي يتعرف منه الجوهري .

## الفصل الثاني : التطوير

١ - جهود المعتزلة في القرن الرابع :

أ - الرمانسي : ( ٢٨٤ هـ )

ب - المرزبانسي : ( ٢٨٤ هـ )

ج - صاحب بن عباد : ( ٢٨٥ هـ )

٢ - جهود المعتزلة في القرن الخامس :

أ - القاضي عبد الجبار ( ت : ٤١٥ هـ )

ب - الشرف المرتضبي ( ت : ٥٧٦ هـ )

١ - جهود الممثلة في القرن الرابع

عرفنا فيما سبق نشأة البحث البلاغي والتقدم عند الممثلة في القرنين الثاني والثالث ، وبينا أن الممثلة كانوا من أنشط الجهات التي سارعت إلى دراسة البلاغة وقد بين مسائلها وقضاياها ، ووضع كثير من تعريفاتها ومصطلحاتها وقد ظل نشاط الممثلة طويلا دائما . لم يخذ لحظة ، ولم تخف حدة وضت الدراسات الأساسية البلاغية والتقدمية تتطور على أيديهم في القرن الرابع ولبعده ، وتوفي فارهاسا الهاتمة . وأخذت هذه الدراسات تقوم على شيء كثير من التنظيم والدقة والاتقان فالقرن الرابع صرح بفتح الفئات العربية الإسلامية ، فقد تجمعت فيه الآراء والنظريات العلمية المختلفة ، وانتظمت الدراسات وأصبحت تقوم على أسس محددة وطواحيها مستدامة ، وضمت بهذه الدراسات جميعا عقول مثقفة وأعية أخذت بمحصول الدراسات السابقة في القرنين الثاني والثالث واستفادت كثيرا من هذه الدراسات ، فعملت فيها ، وأضافت إليها ، ومن عليها دراسات جديدة عميقة .

ومن علماء الممثلة الذين استوقف عندهم في القرن الرابع الرمانى ، والرمانى ، والمصاحب بن عباد .

جهود الرمانسى ( من ٢٧١هـ - ٢٨٤هـ )

والرمانى هو أبو الحسن علي بن عيسى التوفى سنة ( ٢٨٤هـ ) من كهسار علماء الممثلة . وكان ممن أخذوا بحظ كبير في دراسة المنطق والتصديق فيه ، حتى صعب به . يقول في التوحيد ٥ : ( وأما علي بن عيسى فعلى الرتبة في النحو واللغة والكلام والعروض والمنطق وعيب به ، إلا أنه لم يملك طريق واضح المنطق بل أفرد صناعة وأظهر براعة ) (١) وكان يدخل ثقافته المنطقية في مؤلفاته وكتبه حتى صرح فيها على معاصره . قال في ياقوت : ( وكان يمزج كلامه في النحو بالمنطق حتى قال أبو طي الفارسي : إن كان النحو ما يقوله الرمانى فليس معنسا منه شيء ، وإن كان النحو ما يقوله فليس منه شيء . وكان يقال : النحويون في زماننا ثلاثة : واحد لا يفهم كلامه وهو الرمانى ، وواحد يفهم بحرف كلامه وهو أبو طي الفارسي ، وواحد يفهم جميع كلامه بلا استفاد وهو السيراني (٢) .

١ - معجم الأدباء : ٧٤/١٤ وانظر ترجمة الرمانى أيضا في بغية الدعاة : ١٨٠/٢  
٢ - ١٨١ . في أنباء الرضا : ١٩٤/١ - ٢٩٦ .  
٣ - الأضواء والنوابع : ٢٢٣/١ .  
٤ - وفيات الأعيان : ٧٥/١٤ .

والرمانى صنفت كثيرة في التفسير واللغة والنحو نظم الكلام ، وكان طالع القصب  
فى القرآن وطلوه • له ( كتاب تفسير القرآن المجيد ) وكتاب فى ( اعجاز القرآن )  
وكتاب ( الالفاظ فى القرآن ) (١) وقد شاع تفسيره ، واقتصر بين الناس ، وكسب  
ذكرهم له فى كتبهم • ونيل للمصاحب هلا صفت تفسيرها • فقال : وحل ترك لنسا  
ابن عيسى شيئا ؟ وكان الرمانى يقول : تفسيرى يستان تجنى منه ما تشغى ، وخذ  
ذراع الكتاب ولم يصل اليها منه الا شئ يسير ، منه الجزء العاشر ، وهو مطبوع صور  
فى معهد المخطوطات عن طشقند • وأما كتابه فى اعجاز القرآن فهو رسالت التى سطها  
( التكت فى اعجاز القرآن ) •

### اعجاز القرآن عند الرمانى :

يرى الرمانى أن اعجاز القرآن يظهر من سبع جهات هى : ترك المماثلة مع توضيح  
الدواعى وشد الحاجة ، والتحدى للكافة ، والصرقة بالهلافة ، والاختيار الصادق  
عن الامور المستقلة بمنزلة المادة ، وقامه بكل معجزة (٢) • وقد ترك الوجدان  
الذاتية الاولى ، والوجوه الثلاثة الاخيرة ليتركها باختصار فى آخر الكتاب ، وابتنى  
الحديث فى الهلافة • وعرفها بقوله : (( وانما الهلافة ايصال المعنى الى القليل  
فى احسن صورة من اللفظ )) وهو تعريف يحاول أن يربط - كما سبق أن رأينا - ضد  
عرويين عهد وعند الجاحظ - بين الالفاظ والمعانى ، ويركز على دور الاسلوب فى  
البلاغة ، لان البلاغة ليست فى افهام المعنى فقط ، كما يقول بعضهم ولملح  
يشعر هو أيضا الى تعريف المعانى للهلافة الذى سبق أن أوردناه ، وذكرنا توجيه الجاحظ  
له ، وهو يرد هذا القول تماما كما فعل الجاحظ من قبل بأن الهلافة ليست اقها سما  
للمعنى فحسب (( لانه قد يفهم المعنى بتكلمان احدهما بلوغ الآخر معنى ، ولا  
الهلافة أيضا بتحقيق اللفظ على المعنى لانه قد يحقق اللفظ على المعنى وهو غسبت  
بمذكروه ونافر تكلف (٣) )) فتعريف الهلافة على هذا النحو ان لا يكاد يكون فهمه  
جديد عما مر معنا ، ولملح كان اكثر الحاحا على الاثر التمس للهلافة فى قوله انها  
( ايصال المعنى الى القلب ) على أنه قد عرف للرمانى تعريفات اخرى للبلاغة ،  
فقد نقل صاحب زهر الآداب عنه قوله : (( الهلافة ما حظ عن التكلف ونفى على التبيين  
وكانت القاعدة أغلب عليه من القافية •

١ - المرجع السابق •

٢ - التكت فى اعجاز القرآن : ٧٥

٣ - التكت : ٧٦



من ذلك بأن جمع مع ذلك سهولة المخز مع قرب المتناول وهذه اللفظ مع رشاقة المعنى ، وأن يكون  
حسن الابتداء كحسن الانتهاء ، وحسن الوصل كحسن القطع في المعنى والسمع ، وكانت  
كل كلمة قد وقعت في حلقها ، وإلى جنب اختيارها ، حتى لا يقال : لو كان كذا في موضع كذا  
لكان أولى ، وحتى لا يكون فيه لفظ مختلف ولا معنى مستكره ، ثم البزيمياء الحكمة ، ونسب  
المعرفة وشرف المعنى ، وجزالة اللفظ ، وكانت حلالة في الصدور وجلالة في النفس تتسلسل  
الفهم وتتدرج دقائق الحكم ، وكان ظاهر النفع ، شريف القصد معتدل الوزن ، جميل الطهيب  
كريم المطلب ، فصحا في معناه ، بينا في دحواء ، وكل هذه الشروط قد حواها القرآن  
ولذلك عجز عن معارضته الا نام (١) .

وهو تعريف موسع للبلغة وكاد يكون تعريفا عاما للشعر البليغ أو للكلام الفصح البليغ  
وأورد له ابن رشيق تعريفا للبلغة يقول فيه : ( أصل البلغة الطبع ، ولها مع ذلك آلات  
تعين عليها ، ووصول للقوة فيها ، وتكون ميزانا لها ، وفاصلة بينها وبين غيرها (٢) ) . وشبهه  
أن يكون هذا تعريفا للادب فهو موهبة داتية أولا ، وهو صهارة مكتسبة ثانيا ، يحصلها المرء  
بالخبرة والمراسم والمطالعة والدرس ، ولا تنفص احدهما عن الأخرى ، فلا تنفي التوهبة  
وحدها دون تحصيل ودرس لمقلها وتبنيها .

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

١ - زهر الآداب : ١١٠

٢ - المصنف : ٢٤٣/١

٣ - التكملة : ٧٦

١ - الأيجساز (١) : ومعرفه كالتالي : (( الأيجاز تقويل الكلام من غير لخلال بالمعنى وإذا كان الكلام يمكن أن يعبر عنه بالفاظ كثيرة ، ويمكن أن يعبر عنه بالفاظ قليلة فالالفاظ القليلة أيجاز )) ثم قسمنا الى قسمين : أيجاز حذف ، وأيجاز قصر . ومعرف كلا منهما . (( فالحذف اسقاط كلمة للاجزاء منها بدلالة غيرها من الحال أو فعوى الكلام . والقصر : بقية الكلام على تقليل اللفظ وتكثير المعنى من غير حذف )) ونسب يروق أساطفة للنوجين . فن الحذف ( وسأل القرية ) ونسب ( ولكن الهرمسن لاهي ) ونسب حذف الاجزاء كقوله تعالى : ( ولو أن فرأنا سهرت به الجبال أو قطعته الأضراس أو كلفه العوض ) حذف الجيوب كأنه قيل : فكان هذا القرآن ( وأشار الى الأثر النفس الذي يتركه مثل هذا الحذف في حلال السامع ويجد أنه قد نال : (( وأما صار الحذف في مثل هذا أبلغ من الذكر لان النفس تذهب به من كل مذهب )) فكانه يريد أن يقول : ان هذا الحذف يطلق لطحال الأيمان العنان ليسح رواه غير غير من التصورات والنوعى .

ومن أيجاز القصر قوله تعالى : ( وللهذين القليل حيا ) و ( بمصمبون كل صيحة عليهم ) وأيجاز القصر هذه ، انظر من أيجاز الحذف ، وان كان الحذف فامضا أيضا لانه يحتاج الى التلميح بالمواضع التي يصلح فيها من المواضع التي لا يصلح وقد أشار المتقدمون من قبل الرماني الى نوعى الأيجاز هذين ، فقسده وأما الجاحظ يتحدث عنهما معا ، ويوق لهما الأطلا والشواهد ، ولكن الرماني يستشهد من محاولات المتقدمين ، ويضع الصورة النهائية للأيجاز على هذا النحو الذى ذكرنا ، وأمله هو الذى وضع لأيجاز القصر هذه التسمية كما أشار الى ذلك ابن سنان الخطاجي في سر الصلحة (٢) .

وساقه الحديث عن الأيجاز الى الحديث عن الاطناب ، فعدده من البلاغية وقرئ منه ومن التطويل الذى هو ضدّه صيب ومجنّة ، وأوضح أن لكل من الأيجساز والاطناب موضعا يصلح منه . يقول : (( الاطناب يكون في تفصيل المعنى ، وما يتعلق به في المواضع التي يحسن فيها ذكر التفصيل ، فان لكل واحد من الأيجاز والاطناب موضعا يكون به اول من الآخر ، لان الحاجة اليه أشد ، والاهتمام به أعظم . فأما التطويل فمعيب وفى ، لانه تكلف فيه الكثير مما يكفى منه التوسيل ،

١ - التكملة : ٧٦ - ٧٧

٢ - سر الصلحة : ٢٤٧

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

٢ - التشبيه (٢) : هو (( القصد على أن أحد الشبهين يمدد بعد الآخر  
في حس أو عقل )) وذلك قسم الرمانى التشبيه الى نوعين : حسى وعقلى  
وحسنى الأول تشبيه حقيقة ، ومثل له بنحو : هذا الدينار كهذا الدينسار  
فخذ أيهما شئت . والثانى : تشبيه بلاغة ، كتشبيه أصل الكفار بالسرب ،  
واهتم بصورة خاصة بالتشبيه العقلى ، ومن فائده وروايات الجبال نفسه  
لمن ذلك : (( اخراج ما لا يقع عليه الحاسة )) (( لئلا يقع عليه الحاسة ))  
ومثل لهذا النوع بأشياء كثيرة منها قوله تعالى : ( مثل الذين كفرنا بهم  
أصنامهم كرماد اشتدت به الريح فى يوم عاصف لا يقدرون ما كانوا على شئ )  
فقد شبه أصل الكفار بالرماد ، فأخرج ما لا يقع عليه الحاسة الى ما يقع عليه  
فاجتمع المشبه والمشبه به فى الهلاك وعدم الانتفاع والمجزع عن الاستدراك  
لما فات ، وفى ذلك الحسرة العظيمة والموظة البليغة . ومن فوائد التشبيه  
ومواطن تأثيره : (( اخراج ما لم تجرب به ظدة الى ما تجربت به عادة )) كقوله  
تعالى : ( وال تتفنا الجبل فوقهم كأنه ظلة ) فقد شبه ارتفاع الجبل  
بارتفاع الظلة ، فأخرج ما لم تجرب به العادة الى ما قد تجربت به ، وقسم  
اجتمعا فى معنى الإرتفاع بالصورة فكان فى ذلك اعظم الآية لمن قرأه  
مقدورات الله تعالى عند مشاهدته لذلك . ومن وظائف التشبيه أيضا (( اخراج  
مالا يعلم بالبدية الى ما يعلم بالبدية )) كقوله : ( مثل الذين حملوا  
التجارة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا ) أخرج ما لم يعلم بالبدية  
وهو حال الذين حملوا التجارة الى ما يعلم بالبدية وهو حال الحمار ، وقسم  
اجتمعا فى الجهل بما حملا . ومن مرادها التشبيه ووظائفه : (( اخراج ما لا  
قوة له فى الصفة الى ما له قوة فى الصفة . كقوله : ( وله الجوار المنشآت  
فى البحر كالإلام ) فقد أخرج ما لا قوة له فى الصفة - وهو الجوارى - الى  
ما له قوة فيها - وهو الإلام - وقد اجتمعا فى النطق ، الا أن الجوارى أعظم  
وفى ذلك العمرة من جهة القدرة فيما سخر من الفلك الجارية .

١ - التكملة : ٧٢ - ٧٢

٢ - التكملة : ٧٤ - ٧٤

به اعظم . فاما الصواب فعيب وهي ، لانه تكلمت به الكثير مما يكفى منه القليل ، فكسان  
كالمالك طريقا بعيدا جهلا منه للطريق القريب . واما الاطناب فليس كذلك لانه كمن ملك  
طريقا بعيدا لما فيه من النزعة كثيرة . ( ١ ) .

٢ - التشبيه : ( ٢ ) هو ( العتد على ان احد الشيطان يسد مسد الاخرى حسا وعقل )  
وذلك قسم الرباني التشبيه الى نوعين حسى ، وعقلى . يعنى الاول تشبيه حقيقة ، وعقل  
له في نحو : هذا الدينار كهذا الدينار فخط ايها شئت . - والثانى : تشبيه بلاغسة .  
كتشبيه اعمال الكفار بالمراب ، واهتم بصورة خاصة بالتشبيه العقلى وبين فائدته ومواطن  
الجمال فيه . فمن ذلك اخراج ما لا تقع عليه الحاسة الى ما تقع عليه الحاسة ( وعقل لهذا  
النوع بأطمة كثيرة منها قوله تعالى : ( مثل الذين كذبوا بهيمهم اعمالهم كرماد اشكت  
به الريح في يوم عاصب لا يدرون ما كتبوا على شئ ) فقد شبه اعمال الكفار بالرماد  
فأخرج ما لا تقع عليه الحاسة الى ما تقع عليه ، فاجتمع التشبيه والتشبه به في الهلاك  
وعدم الانتفاع والمعجز عن الاستدراك بما فات . وفي ذلك قصرة العظيمة والموسطة  
البليغة . ومن فوائد التشبيه ومواطن تأثيره : اخراج مالم تجر المادة الا ما جرت به المادة  
كقوله تعالى : ( واذا نقضنا الجبل فوهم كأنه ظلة ) فقد شبه ارتفاع الجبل بارتفاع الظلة  
فأخرج مالم تجر المادة الا ما جرت به ، وقد اجتمع في معنى الارتفاع في الصورة  
فكان في ذلك اعظم الاية لمن فكر في قدرات الله تعالى عند مشاهدته لذلك . ومن  
وظائف التشبيه ايضا : ( اخراج ما لا يعلم بالهدية الا ما يعلم بالهدية ) كقوله : ( مثل  
الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا ) اخراج مالم يعلم  
بالهدية وهو حال الذين حملوا التوراة الى ما يعلم بالهدية وهو حال الحمار ، وقد اجتمع  
في الجهل بما حملاه . ومن مزايا التشبيه ووظائفه : ( اخراج مالا قوة له في العليقة  
الى ماله قوة في الصفة ، كقوله : ( وله الجوار المشنآت في البحر كالاعلام ) فليس  
أخرج له في الصفة وهو الجوارى الا ماله قوة فيها وهو الاعلام ، وقد اجتمع في العظمة  
الا ان الجبال اعظم ، وفي ذلك المعبرة من جهة القدرة فيما سخر من الفلك الجارية

١ - النكت : ٢٢ - ٧٢

٢ - النكت : ٧٤ - ٧٩

صنع عظمها ، وما في ذلك من الانتفاع بها وقطع الاقطار اليميدة فيها .  
وهكذا يعتاز التشبيه العقلي او التشبيه البلاغي كما ساء ( باخراج الاغص  
الى الاظهر ) ، وتقريب اليميد حتى يخرج وتكشف ، وفي شرح ذلك  
بان ( ما تقع عليه الحاجة اوضح في الجملة ما لا تقع عليه الحاسة والمشاهد اوضح  
من الغائب ، فالاول العقل اوضح من الثاني ، والثالث اوضح من الرابع  
وما يدركه الاتمان من نفسه اوضح ما يعرفه من غيره ، والقريب اوضح من  
اليميد في الجملة ، وما قد ألف اوضح ما لم يهولف ، ثم طب على بعض شمره  
عبره قوله :

صدفه ضد خده مثل حلقه اذا احسرت ضد اليميد  
من قول انه شبه الاوضح بالاغص ، ولما تقع عليه الحاسة بما لا تقع عليه . وكذلك  
قولهم :

وله غيرة كالخسوف وسال فيها طيرة لكن صدود (١)

فالتشبيه البهيم اذا هو ما كان تشبيها قريبا ، يدو فيه وجه الشبه واضحا جليا ،  
واذا غر هذا الوجه ، وانتهت الملاحة بين التشبيه والمشبه به كان التشبيه  
بعيدا . وتفوق الرماني في ذلك مع نظر النقاد المحافظين الذين يحبون من الشعر  
( ما قوب فيه القائل اذا شبه ) (٢) والذين هم والمقارنة في التشبيه عنصرا مهما  
من عناصر عود الشعر العربي ، ولما طرأ على ابي تمام كثيرا من تشبيهاته التي ابعدها  
فيها ، فلم يساهم في اخراج الاغص الى الاظهر .

وبحسب الرماني باهمية التشبيه وهو حده ما يتفاضل فيه الشمره ، وتظهر  
فيه بلاغة البلاغ وذلك أنه يكسب الكلام بهيئة عجيبة ( ولعله واضح أن الرماني لم  
يتحدث عن التشبيه هذا الحديث الجاف الذي يهتم بالحدود والتصنيفات ، ولكن  
تحدث عنه حديثا ذوقيا جماليا ، وقد حلل كثيرا من تشبيهات القرآن تحليلا قويا  
صياغة تكشف ما فيها من مواظن الجمال ، وحث - كما رأينا - عن غل أخرى لجمال  
التشبيه تخرج عن طرفي التشبيه وادواته معتدا الى الادوار النفسى الذي يتركه  
التشبيه في النفس ، وما يثيره من انفعالات عن طريق مخاطبة الحواس الاخرى

المختلفة ، وقد توسع عهد القاهر الجرجاني بعد الرماني في الحديث عن هسيدا  
الجانب النفس ، وأطال الوقوف عنده ، على حين ظل كثير من النقاد يتحدثون  
عن التشبيه من جانب الشكلى ، ويهتمون بتصريفاته وأركانها وحدوده وقيمتها .

### ٣ - الاستعارة ( ١ ) :

وهي الاستعارة بأنها ( تعلق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللفظة  
على جهة النقل للإيحاء ) وهو بذلك لم يفرق بينها وبين المجاز ، ولكنه فرق بينهما  
وبين التشبيه ، فلاحظ أن الكلام في التشبيه يبنى على حقيقة ، ولا يخرج عن معناه  
الأصلى ، بينما الاستعارة خروج الكلام عما وضع له في أصل اللفظة ، ومن هنا كسبان  
لا بد في كل استعارة من معنى حقيقى . فنقول أمرى القيس ( قيسد الاوابسد )  
حقيقته ( مانع الاوابسد ) وذلك يكون خروج اللفظ عن معناه الحقيقى السيسى  
معنى جديد خرجا من أصل الى فرع . غاية هذا الخروج هي الايضاح والبيان ،  
وذلك تكون الاستعارة كالتشبيه في أنها تخرج الاضغالي الاوضح . ومن هنا  
كان الرماني يفرق أيضا من الاستعارات البعيدة لأنها لا تسمى هذه الغاية  
والاستعارة الحسنة عنده هي التي ( توجب بلاغة بيان لا تنوب عن الحقيقة ) .

وأركان الاستعارة ثلاثة : مستعار ، مستعار له ، ومستعار منه . ومضى  
بعد ذلك يسوق أمثلة من القرآن ، وشرحها مبينا جمالها وفنائها على الحقيقة  
بمعرض لقوله تعالى : ( وقد منا الى ما حلوا من عدل فجعلناه هما منثورا ) حقيقة  
قدمنا هنا ، عدنا . وقد منا أبلغ منه ، لأنه يدل على أنه طابهم معاملتة  
القادم من سفر ، لأنه من أجل لمها يولطهم كعياولة الغائب هبهم ، ثم قسسد  
فراهم على خلاف ما أمرهم ، في هذا تحديدهم من الاقرار بالامهال ، والمعنى  
الذى يجمعهما المعدل ، لان المعدل الى ابطال القاسد عدل . والقوم ابلغ لما  
بيننا . وتحدث عن الاستعارة في قوله تعالى ( فاصدع بما تؤمرن ) فقال : ( حقيقته  
فبلغ ما تؤمر . والاستعارة ابلغ من الحقيقة لان الصدع بالامر له تأثير فوضر بمنزلة  
مالم يقع . والمعنى الذى يجمعهما : الامهال . الا أن الايمال الذى له تأثير  
كصدع الزجاجة ابلغ ) ومضى يحلل أمثلة كثيرة من الاستعارات التى وردت فى

المقرآن منها ما فيها من وجوه الجمال ونخلها على الحقيقة ، وأشار إلى هذا  
الأثر النفسى الذى تتركه فى السامع .

وهو بذلك كله يقوم بما عرف به عند المتأخرين بأجراً الاستمصاراً ،  
ولكنه أجراً يعتمد على الذوق الفنى الرفيع ، وعند أشكته نقداً لطيفاً جالياً .

التلاوة (١) :

وهعلق بنظم الالفاظ وتأليفها ، وله نفسى أن يكون بينها من انسجام ،  
ولذلك كان التلاوم تقوى التنافر ، وكما كانت البلاغة عنده فى هلاك طبقات

فان التأليف فى ثلاث طبقات أيضاً : تأليف فى حروف هجئة وتناظر كقول الشاعر ،  
وقر حرب بمكان قسبر وليس قسرب قسرب قسبر

وتأليف ثلاثم ولكنه فى الطبقة الوسطى كقول الشاعر :

رضنى وسع الله بمنى ومنها عشية أرام الناس يومهم

وتأليف فى الطبقة العليا من حيث التلاوم والانسجام وهو القرآن . ومن

الواضح فى تقسيمات الرماني هذه احكامه بتفوق القرآن فى مجال التنظيم  
والهلاكة ، وفقره من كل ما هداه من ألوان الكلام . ويحدث عن سبب حسن

النظم والتلاوم ، فوجعه الى ( تعديل الحروف فى التأليف ، فكلما كان أعدل  
كان أشد تلاوماً ) وسبب رداً فى التأليف تناظر الحروف وعدم انسجامها . ( وأما

التناظر فالسبب فيه ما ذكره الخليل من البعد الشديد أو القرب الشديد ،  
وذلك أنه اذا بعد البعد الشديد كان بمنزلة الطفر ، واذا قرب القسرب

الشديد كان بمنزلة مشى العقيد ، لانه بمنزلة رفع اللسان وده السسى  
كانسبه .

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

وهكذا يتبين أن يراهن فى تأليف الحروف ، وسبكها فى سياق التنظيم

الاعتدال فى القرب والبعد ، وهذا الاعتدال هو الذى يريح اللسان ، وسهل

عليه نطق الكلام دون منة أو عاه ، وهو الذي يجعل الالان أيضا مقبلة  
سفرة اليه ، والنفس شتهله وتقبل عليه .

### ٥ - الفواصل (١) :

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

وقد عرف الرماني الفواصل بأنها ( حروف متشاكلتي المقاطع توجسب  
حسب انهماك المعاني ) والفواصل هذه على قسمين : احدهما على الحروف  
المجانسة ، كقوله تعالى ( طه ما أنزلنا فنزل القرآن انشائي ، الا تذكرة  
لنن يحشى ) والآخر على الحروف المتقاربة ، كالهم مع التون في قوله تعالى :  
( الرحمن الرحيم ، مالك يوم الدين ) والبدال مع الهاء نحو ( ق ، والقرآن  
المجيد ) ثم قال : ( هذا شيء عجيب ) ويشير الرماني بعد ذلك إلى  
ما في الفواصل من الجمال ، وخاصة فواصل القرآن التي ( كلها بلاغة وحكمة ،  
لأنها طرقت إلى اذنان المعاني التي يحتاج اليها في احسن صورة يدل بها  
عليها ، والفائدة في الفواصل دلالتها على المقاطع وتعميقها الكلام بالمشاكل  
وأيضا وهما في الآي بالنظائر ) .

### ٦ - الجانسي (٣) :

يقصد بها الجناس ، ويقول فيه ( جانسي البلاغة هو بيان بأنواع الكلام  
الذي يجمعه أصل واحد في اللفظ ) ولم يقصد بالجناس إلى جميع صوره الجبروتية

١ - التكميل : ٩٧ - ٩٩

٢ - الطل المسائر : ١٩٨/١

٣ - التكميل : ٩٩ - ١٠٠



وأما توقف حد نوعين منه ، من أحدهما : المزاجه ، والثاني : المناسبة  
لأما المزاجه فتقع في الجزاء كقوله تعالى : ( فمن أهدى عليكم فاحسبوا  
عليه ) أي جازوه بما يستحق طريق العدل ، إلا أنه استعير للثاني لفظ  
الجزاء لتأكيد الدلالة على المساواة في المقدار فجاز على مزاجه الكلام  
لحسن البيان ، ومن ذلك : ( مستهزئين الله يستهزئ بهم ) أي يجازيهم  
على استهزأتهم وقد سى البلاغيون هذا النوع فيما بعد باسم ( المشاكسة )  
وأما المناسبة فهي تدور في فنون المعاني التي ترجع إلى أصل واحد . كقوله  
تعالى : ( ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم ) فجوزوا الانصراف عن الذكر  
صرف القلب عن الخير ، والأصل فيه واحد وهو الذهاب عن الشيء . أما  
هم فلما جازوا عن الذكر ، وأما قلوبهم فذهب عنها الخير .

#### ٧ - التصريف (١) :

وهو تصريف لفظ ، وتصريف معنى . أما تصريف اللفظ فهو صياغة أصل  
الاشتقاق في صيغ وأوزان متعددة بما يعبر عن معان مختلفة ، كتصريف  
( الملك ) في معنى : مالك ، وطك ، ودي طكوت ، والمليك ، وفلسي  
معنى التمليك والتملك والاملاك والتملك والملوك . ومن الواضح أن هذا  
النوع من الحديث الصق بموضوع الصرف منه بموضوع البلاغة ، وهو المعصوم  
باسم ( الاشتقاق ) وأما تصريف المعنى فهو سياق المعنى الواحد في الدلالات  
المختلفة ومن أمثلة ذلك ماورد في القرآن من قصص ، فالقصة يرد ذكرها  
في أكثر من موضع ، وتصريف على وجوه مختلفة من المواضع والمهر . فقد ذكرت  
قصة موسى في سورة الاعراف وفي طه والشعراء وغيرها لوجوه من الحكمة  
والفائدة ( منها التصريف في البلاغة من غير نقصان إلى أعلى مرتبة ، ومنها  
تكوين العبرة والموعظة ، ومنها حل الشبهة في المسحرة ) .

#### ٨ - التضمين (٢) :

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

١ - التكميت : ( ١٠١ - ١٠٢ )

٢ - التكميت : ( ٩٤ - ٩٥ )

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

والنوع الثاني : تضمن في العبارة ، ودل عليه الكلام دلالة اخبار  
من جهة غير أن المادة ، وذلك كقولهم ( الكرميتون ) المعنى فيه : يمتحن  
دياراً . وهذا ما حذف وتضمن الكلام معناه لجهان المادة به . والتضمنين  
كله ايجاز استغنى به عن التفصيل .

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

### ٩ - المبالغة ( ١ ) :

يصح الرمانى في مدلول المبالغة ، وعرفها بقوله : ( هي الدلالة طسي  
كبر المعنى على جهة التفسير عن أصل اللفظة لتلك الايات ) فالمبالغة اذن تماهين  
توسيع مدلول المعنى ، واعطائه حجماً أعمد . وهو يقسم المبالغة الى الوجوه  
التالية :

- ( ١ ) المبالغة في الصفة ، عن طريق استعمال صيغ المبالغة المصروفة كالمسلان ،  
والمول ويفعل ، وفد مسال ، فقد عدل عن راحم الى رحمان للمبالغة .
- ( ٢ ) المبالغة عن طريق التعميم ، وترك الصيغة الخاصة الى الصيغة العامة  
كقوله تعالى : ( خالق كل شيء ) وقول الأثل : أتاني الناس ، ولعله  
لا يكون أتاه الا خمسة ، فاستكثروهم والنبي العبارة عنهم .
- ( ٣ ) مبالغة لاخراج الممكن الى المتعجب ، وضرب المثل به ، كقوله تعالى :  
( ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ) .
- ( ٤ ) مبالغة باخراج الكلام مخرج الاخبار عن الاعظم الاكبر ، كقول القائل :  
جاءك الملك ، اذا جاء جبرئيل ، وبه قوله تعالى : ( وجاء بك والملك

صفا صفا ) فجمل مجي \* دلال الآيات مجيلا له على المبالغة فسي  
السلام .

(٥) مبالغة باخراج الكلام مخرج الشك كقوله تعالى : ( واننا اواياكسبم  
لعلي هدى اوفى ضلال هبون ) ومنه : ( قل ان كان للرحمن وليد  
فانما اول العابدين ) .

(٦) مبالغة تكون بحذف الجواب كقوله : ( ولو نرى اذ رقا على النار ) -  
و ( لو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ) كأنه قيل : لجا الحق ،  
او لعظم الامر . وكل ذلك يذهب اليه الوهم لما فيه من التفخيم ، والحذف  
أبلغ من الذكر ، لان الذكر يكثر على وجه ، والحذف يذهب فيه الوهم  
الى كل وجه من وجوه التخطيب .

واضح من ذلك أن الرواى يحدث عن المبالغة حديثا تاما ، مستند من  
بعض سورها التي وردت في القرآن ، وكأنه في حديثه بها انما كان ينظس  
الى مابول المبالغة والمعنى الذي يمكن أن يعرفه في النفس سواء كان ذلك ضمن  
طريق اللفظة المفردة أو من طريق استخدام صور بلاغية ، أو من طريق تصريف  
المبالغة على شكل معين .

### ١٠٦ - المبالغة (١) :

عنه بما يشبه أن يكون دلالة وتعميرا ، فقال : ( هو الاحضار لما يظهر  
به ~~من~~ الشئ \* من غيره في الادراك ) ، وجمله أربعة أقسام هي : كسلام ،  
وحلل ، وإشارة ، وعلامة ، . ومن الواضح أنه يستفيد من حديث الجاحظ  
الذي سبق أن قسم البيان الى خمسة أقسام وهي : اللفظ ، والخط ، والإشارة ،  
والمعنى ، والنصبة . والكلام عند الرواى نوحان : كلام جيد ، وكلام ردى .  
والجهد ما ( يظهر به تميز الشئ \* من غيره ) ، وهو اللفظة الفنية والتعمير الجوهري  
وذلك هو البيان . وأما الكلام المخلط والمحال والمخون فليس بيان ، ~~وهو~~  
كلام الجاحظ بأنه ( ليس كل من أفهك حاجته فهو بليغ ، فيقول : ) وليس

كل بيان يلمح به المراد فهو حسن من قبل أنه قد يكون على غير وضوح ، وكقول  
الموادى وقد مثل من أتان (٥٠) وفي يرد نفس الاشياء التي سبق أن  
أوردتها الجاحظ في هذا المجال . ومن هنا كان البيان مضمنا بالقول  
الحسن لفظه ولا وجه ( أن يطلق اسم بيان على ما فتح من الكلام ، لأن  
الله قد فتح البيان ، وأهد به في آياته الجسام ) .

وفي بيوت بعد ذلك أن حسن البيان على مراتب ، وإطلاق مرحة (ما جمع)  
أسهل الحسن في العبارة من تعديل القلم حتى يحسن في السمع ، وسهيل  
على اللسان ، وتتقبل النفس قبل الورد ، وحتى يأتي على مقدار الحاجة  
لها هو حقه من المرتبة ) وهذا هو تأليف القرآن ، فالقرآن كله في نهاية  
حسن البيان . ومن الواضح أن هذا هو ما كان قد ساء قبل قليل التسلووم  
أو حسن التأليف ، ثم أوضح أن البيان في الكلام يكون بطريقتين : أن يكون  
باسم أو بصفة ، أو تأليف من غير اسم للمعنى أو صفة ، كقولك : كلام زيد ،  
فهذا التأليف يدل على الملك من غير اسم أو صفة . وكقولك : قائل ، تبديل  
على قول وكل من غير ذكر اسم أو صفة لواحد منها ، ولكن المعنى ضمن  
بالصفة المشتقة . ثم يتركا فر الجاحظ من قبل أن دلالة الاسماء والصفات  
متشابهة ، فأما دلالة التأليف فليس لها نهاية ، ولهذا أصبح التحدي فيها  
بالمعارضة لتظهر المعجزة .

وجه الإعجاز الأخرى (١) ، وعند أن تحدث عن هذه الأبواب العشرة للبلغة التي تكون  
أحد جوانب الإعجاز في القرآن ، وفي يتحدث عن الجهات الست الأخرى التي ذكرتها  
في شكل الجانب الثاني للإعجاز .

فأما ترك المعارضة مع توفر الدواهي وشدة الحاجة ، فإن وجه الإعجاز فيها أن إنسانا  
مثلا لو عجزت دواهيته إلى شرب ما حضرته من جهة طهه واستحسانه لشربه وكل دواع  
يدعو إلى طهه ، وهو مع ذلك يمكن له ، فلا يجوز ألا تقع شهوة منه حتى يموت عطشا  
لتوافر الدواعي على ما بيننا ، فإن لم يشربه مع توفر الدواعي له دل على معجزه الله فكذلك  
توفر الدواعي إلى المعارضة على القرآن لما لم تقع المعارضة دل ذلك على المعجزه فيها

يقول : ( فان قال قائل : فاعلم للسور القصار يمكن للناس قبل له : لا يجوز ذلك من قبل أن الفحوى وقد وقع بها ، فظهر العجز عنها في قوله تعالى : ( قل فاتقوا الله ) بسورة من مثله ) فلم يخص بذلك الطوال دون القصار .

وشير في هذا المجال الى ما سبق أن أشار اليه الجاحظ من قبل ، وهو أن العرب أشعر من المولدين وأقدر على الكلام منهم ، وهم أطبع على القول ، فهبوا يجرى في سلاتهم وتتدفق به قراهم ، فاذا كان العرب - وهم على مثل هذه الحال من طوار الكعب في الفصاحة والبلاغة - قد مجزوا عن معارضة القرآن ، أو الاتيان بطفه فلا شك أن المولدين أو غيرهم أكثر مجزوا عن ذلك . واذا وقع المجز على العرب فهو قاهت على غيرهم بالهداية . يقول : فان قال قائل : فلم احدثتم على الاحتجاج بمجز العرب دون المولدين وهو عندكم معجز للجميع مع أنه يوجد للمولدين من الكلام البليغ شي ؟ كثر ؟ قيل : لان العرب كانت تقم الاوزان والاعراب بالطباع وليس نفسى المولدين من يقم الاعراب بالطباع كما تقم الاوزان ، والعرب على البلاغة أقدر لما بيننا من فطنتهم لما لا يدطن له المولدون من اقامة الاعراب بالطباع ، فسادا مجزوا عن ذلك فالمولدون عنه أعجز (١) .

فلك هي رسالة الزمانى فى اعجاز القرآن ، وقد كان واضحا فيها أنه استطاع أن يتغل آراء من تقدمه تمثلا واضحا . وخاصة الجاحظ الذى بيد وتأثره به واضحا جليا في كثير من المواضع . استفاد من حديثه عن الايجاز والتلاوم . ومن حديثه عن البلاغة والبيان ، وأورد كثيرا من أمثاله ، وقد استطاع الرماني أن يصوغ كثيرا من المسائل البلاغية في صورتها النهائية المتكاملة . فعرض الايجاز في أكمل صورة بحيث لم يضاف اليه أحد من البهائيين بعد ذلك شيئا . وأضاف في مسائل التلاوم والتنظيم . والتصرف اضافات جديدة الى البلاغة العربية . وقد تناول الحديث عن اعجاز القرآن تناولاً ثانيا أسهب فيه القول في بلاغة القرآن التي كانت عند الوجه الاساسى في هذا الاعجاز . فتحدث عما يخص من ذلك بالمعاني ، والصور البهائية كالتشبيه والامتعارة والايجاز والمبالغة وحنن البيان ، وعرض لموسيقى القرآن وحنن ايقاعه وانسجام تأليفه ونظمه من خلال حديثه عن تلاوم الالفاظ ودقة سبكها . وقد رد الاعجاز - كما رأينا - الى هذه الوجوه البلاغية التي تحدثنا عنها ، ونحب أن ننبهها هنا الى أن هذه الوجوه لم تشمل النظم ، ففهوم النظم داخل فيها أولا ، وهى جزء منه ، ثم ان الرماني من ناحية ثانية قد أوضح في أكثر من موضع أنه لم يقصد

في بابه . عرض لقوله تعالى : ( وكنم في انصاف حياة ) وقارنه بالاشد اسرى الذي هو في نفس معناه والذي هو مستحسن مأثور عند العرب : ( انك اننى للكنس ) فرأى ان التعبير القرآني ابلغ من اربعة وجوه : انه اكثر في الفائدة ، واوجز في العبارة ، وابتعد من الكلف لثبوت من التكرير ، واحسن تأنيها لثبوت حروفه . وشرح ذلك فقال : ( واما كون الآية اكثر في الفائدة فلان فيها كراما في قولهم : ( انك اننى للكنس ) وزيادة معان حسنة منها ابانة الحدس بذكر انصاف . منها ابانة المنزلة لذكر اسبابة ومنها استدعاء بالرضه والرهبة لحكم الله به ، واما الاستجازة فسان الذي هو نظير ( انك اننى للكنس ) قوله : ( انصاف حياة ) والاول اربعة عشر حرفا والثاني عشرة احرف . واما الحمد عن الكلف بالتكرير الذي فيه مشقة فان في قولهم : ( انك اننى للكنس ) تكريرا غيره ابلغ منه . وثى كان التكرير كذلك فهو مقصود في باب البلاغة عن اعلى طبقة ، واما الحسن بتأنيف الحروف المتشابهة فهو مدرك بالحسن ، وموجود في نطق الآية ، فان اشروح من التاني ، واللام احد من اشروح من اللام اى الهمزة للبعد الهمزة من اللام ، وكذلك اشروح من الصاد اى السا . احد من اشروح من الالف اى اللام . فاجتماع هذه الامور اى ذكرناها صار ابلغ واحسن وان كان قولهم بلينا حسنا ( ١ ) وطارن في باب الاجناس بين قوله تعالى ( مستهزون الله يستهزى بهم ) حين قول الشاعر :

الا لا يجهلن احد ع لينا ففجهن فوق جهن اسباها لينا

فلاحظ ان قول الشاعر حسن في البلاغة ولكنه دون بلاغة القرآن لانه لا يوازن - بالحمد كما آذنت بلاغة القرآن ، وانما فيه الايدان بواجع انها فقط ( ٢ ) . - تفسير الرماني للقرآن : وقد ذكرنا في بداية الحديث عن الرماني ان له تفسيراً كبيراً للقرآن معروفًا بأسم ( الجامع في علم القرآن ) وكان الكتاب هاج ولم يصرنا لينا كاملاً ، وبين ايدينا منه الجزء الجاهل الذي شرح فيه معظم سورة آل عمران ، وتجز عند آخرها وثلاثة اجزاء الحادي عشر سورة الساء ، وهو مخطوط مصور في مصحف - المخطوطات عن ( طشققة ) ومن خلال هذا الجزء نستطيع تصور اى حد ما شرح الرماني في تفسيره للقرآن اذا يذهب عليه الاهتمام بالجانب اللغوي والحوي عن الآيات ، فهو يشرح الفاظ الآية ويشهد عليها بشعر وامثلة من كلام العرب ، ويتوقف عند بعض الامور الحوية فيناقشها ويبين توجه فيها ، وقد يتحدث عن مناسبة الآية فيذكر ما قبل في ذلك وقد يلم احيانا ببعض القضايا البلاغية كما في قوله تعالى : ( لله ما في السموات وما في الارض واتى الله ترجع الامور ) حيث يلاحظ ان الذكر الحكيم .

قد أوقع المظهر موقع الضم ، ويمثل الرمان السبب في ذلك فيذكر قولين : ( احدهما  
ايكون كل واحد من الكلامين مكتفيا بنفسه والآخر لان المظهر في اسم الله أفخم من  
الذكر من الضم ، وصفة ملكه موضع تفخيم )<sup>(١)</sup> ومعرض لاستعمال ( كان ) في قوله  
تعالى : ( كنتم خير أمة أخرجت للناس ) ويتماثل : لم لم يقل : أنتم خير أمة ؟  
وعلى ذلك يأمر من أحدهما : أنه لما قد كان ما يسمع من الخير في هذه الآية التي مسن  
جهة الإشارة به عن الحسن فقد ذكر ( كنتم ) لتقدم الإشارة ، والثاني : أن دخول  
( كان ) لتأكيد وقوع الامر لامحالة ، لانه بمنزلة ما كان في الحقيقة ، على نحو  
( واذكروا إذا أنتم قليل ) وفي موضع آخر : ( اذ كنتم قليلا فكركم ) وعلى نحو ذلك  
( وكان الله غفورا رحيفا ) ويشير أحيانا الى ما بين الآيات من ترابط واحكام ومقتضى في  
السياق ، فان ما أن سأل عن قوله تعالى : ( لن تتألموا البر حتى تظفوا ما تحبون )  
وقال : ما صنعتها بالآية التي قبلها : ( ان الذين كفروا ماتوا وهم كفار فلن يقبل من  
احدهم ملء الارض ذهبا ولو اقتدى به ) فالجواب أنه لما ذكر في الآية الاولى أنه لن  
يقبل من أحدهم ملء الارض ذهبا ولو اقتدى به ، وصل ذلك بلن تتألموا البر لئلا  
يومي احتجاج فناء القدية الى القصور في الصدقة وما جرى مجراها من وجوه الطاعة ، كما  
نجد في أحيان أخرى يفرق بين دلالات الالفاظ المختلفة ، ويشير الى الفروق الدقيقة  
التي توجد بينها مما لا يكاد ينته اليه الا خبير بصير من الكلام ، وكأنه يشير الى  
تمييز الذكر الحكيم بهذه الناحية ، ففي قوله تعالى : ( فمن اقترب الى الله الكذب  
من بعد ذلك فأولئك هم الظالمون ) يحاول أن يفرق بين الظلم والجور ، فيقول :  
( ان أصل الظلم النقصان للحق ، والجور المدول عن الحق ، ولذلك خولف بهذين  
التقديهن فمهما ، فية يفر الجور المدل ، وهو المدول بالفعل الى الحق ، وتيسر  
الظلم الانصاف وهو اعطاء الحق على التمام ) .

وتلح في هذا الجزء المتبقي لدينا من التفسير من آثار الاجتزال ظاهرة التأهيل  
وصرف الآية التي تخالف المعتقد الاجتزالي عن ظاهرها ، وقد مر بنا في رسالة التفسير  
محاولة من الرمان لتطهير البلاغة لخدمة الاجتزال ، حينما عرض لقوله تعالى : ( وجاء  
ريك والملك صفا صفا ) فقد ذلك من باب المبالغة في القول ، وأول مجيء الله  
بمجيء آياته ودلائله وذلك تطبيقا لمبدأ التوحيد عند المعتزلة الذي لا يبيز طقس  
الخالق الالهاب والمجىء والحلول ، ومثل ذلك أول قوله تعالى : ( فأتى الله  
بينهم من القواعد ) بأن الذي أتاهم هو عظيم بأسمه<sup>(٢)</sup> . ونجدها هنا في كتاب

١ - المخطوط غير مفهرس ولذلك لم نستطع أن نضع ارقام الصفحات التي نقلنا عنها .

( الجامع في علم القرآن ) مثل هذه المحاولة في تأويل ما يخالف الاعتزال بوضوح عمن  
وجوهه ، فقوله تعالى : ( والله محيط بما تعملون ) يمكن أن تشتم منه راجحة  
مشابهة الله للاجسام ، ولذلك نجد الرماني حرصا على التفرقة العاطق في هيبدا  
التوحيد بعدد الى نفي الاحاطة الحقيقية عن الله ، وجعلها من باب المجاز ، ومثال  
( هل يوصف الله بأنه محيط حقيقة أو مجازا ؟ قال أبو علي : مجاز . لان المحيط  
بالشيء هو العاطف به من هو اليه ، وهذا من صفة الاجسام ، وانما حقيقة أنفسه  
بإقداره عليه وطمه به قد حصره من جميع جهاته كما يحصر المحيط به وهو مما لا يفهم  
معناه الا بتقدير أصله ) ونلمح في شرحه لقوله تعالى : ( ولعلكن منكم أمة يدعون  
الى الخير وهم بأمرهم بالمعروف وينهون عن المنكر ) أثرا لتأثير الحسن والابح الدائمين  
عند المعتزلة . ( ان يقول : ) فاما المنكر فهو التهج لانتكار العقل له . كما نجده  
كلما وردت آية تؤيد الاعتزال اتخذ منها مجالا لتأكيد مدعاه والرد على خصومه  
ومخالفة فهو يتوقف عند قوله تعالى : ( وما الله يهد ظلما للمالين ) ومسؤول :  
( هل في الآية حجة على المجبرة ؟ الجواب : نعم ، من جهة النفي لارادة الظلم ،  
فلو أراد ظلم بعضهم لمحض لان قد أراد ظلمهم ، وكذلك لو أراد ظلم الانسان  
لغيره لجاز ان يهد أن يظلمه هولاء لافرق بينهما في القبح ) .

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

بعض آراء الرماني النقدية : وللرماني بعد ذلك بعض الآراء لطيفة والمبالغة المتفرقة  
التي استطاعنا أن نعثر عليها . من ذلك مثلا حديثه عن أغراض الشمر ، وهي خمسة  
خمس . نقل عنه ابن رشيقي أنه قال : ( ان ما تجرى عليه أغراض الشمر خمسة والنسب  
والمدح ، والهجاء ، والقعر ، والوصف ، ويدخل التشبيه والاستعارة في باب الوصف )  
ولعله في ذلك يرد على قدامه بين جعفر الذي كان قد أدخل التشبيه في أغراض الشمر  
وجعله قسما مستقلا برأسه ، ولكن تصحيحا لرماني هذا لم يحجب أيضا حازم القرطاجني



الذي رد الثامن ما يؤوله ( ولقد انقضت كلها غير صحيحة لكون كل قسم منها  
لا يخلو من أن يكون له نظير أو تعادل ) . وإلى جانب أن أسماء الأرقام الخمسة  
أربعة من ( الفيات وواصها ، والتماري وواصها ، والبداخ وواصها ، والابليس  
وواصها ) .

وكذا الرمانى الخبزى القول ، وهو لا يخلو من أن يكون له نظير  
وجه الكلام ويقع فيه الاشكال والنقص ، وقد هذه الاسباب الى ثلاثة وهي : التفسير  
عن الاسباب ، التوام القريب الطبيعي لاجزاء الكلام بتقدم أو تأخير أو ما أشبه ذلك  
والثاني طريق الابدع وهو الثاني للقاء من قرب ، والثالث ابطاح المشترك  
بما يحصل التماثل في جعل أكثر من وجه ، وتشارك في أكثر من ملاءمة . وفيه دلائل  
ذلك قول القسوسى :

واظنه في الآس لا مكنيا ليواسه حتى أبوه يباريه

وذكرت جميع الاسباب الثلاثة وفي شرحها قال : ( قال القسوسى عن الاسباب  
هو التوام لان التفسير يواظف في الآس حتى يباريه الآس ليواسه أبوه ) . ويؤيد  
بذلك مقام من هو الملك والمضج هو ليواسه من مقام خال مقام من هو الملك  
وأما طريق الطريق الابدع قوله : ( ليواسه أبوه ) وكان وجهه أن يقول : ( ليواسه  
وأما التشارك قوله : ( حتى يباريه ) لان لفظ ( حتى ) تشترك فيها التورية والتفسير  
من مائر الحيوان الصنف بالحيوان وإذا تفرقت لبيات المعاني رأيتها لا يخرج من صنف  
الاسباب الثلاثة ) .

وأعم الرمانى مكنيا هو حال الصغرة جميعا . وهو فوات الخبر والانتفاء . وفيه  
بين التصحيح والابهام ، وقال ( المطلوب في التصحيح الابهام ، لان من شأن التصحيح  
أن يصحح ما لم يعرف منه ، فكيف اطمعهم المصباح كان التصحيح أحسن . قال ( وأما  
التصحيح انما هو للمصنف الخفى منه ، والمؤخذ الدالة عليه تسمى تصحيحا صائرا ) .  
وهكذا يتحدث الرمانى عن الامر التنسي للتصحيح ، ويوطئ بين السبغ وشعر التصحيح  
ولحاجته .

هذه هي آراء البلاغية والنهضة التي اصطحنها الوقوع عليها ، وغيرى فيها تصحيح  
من حيث أن الرمانى قد ترك أمرا كبيرا فحين جاء بهذه من البلاغيين والنقاد . وهم  
كثير الذين ظنوا به ، واعتبرا بتصحيحاته ، ولكن بعض النقاد أيضا قد حاجه وأنتقد  
على كثرة الحدود والتصحيحات هذه .

١ - شهاب البلاغ : ٢٤١

٢ - معترك الاقران : ٤٢٢/١

٢ - الممدد : ٢٩٧/٢ ، وانظر حبر

أبو عبيد المرزباني (ت : ٥٢٨٤ هـ)

والمرزباني أحد النقاد المعترلة ، وهو محمد بن عمران ، قال العقيقي : كان مذهبه الاعتزال ، وكان ثقة ، وكان الخطيب : ليس بكذاب ، وأكثر ما عيب عليه الخشب ، هو طيبته بالاجازة ، وهو اخو بني مؤرخ أديب فاعله بن خراسان ، مولده ، وثقته بهنداد ، ويبدو انه كان غير العليم والمعرفة حتى قالوا عنه : انه باحث زمان (١) . وللمرزناني اهتمام واسع بالشعر والنقد ، أخبار الأديب والأدباء ، وله في ذلك مؤلفات كثيرة ، فمن مؤلفاته التي اشتمت فيها بأخبار الشعراء : كتاب ( معجم الشعراء ) الذي ذكر فيه الشعراء على حروف المعجم ، وكتاب أخبار الشعراء المشهورين والكتبة من المحدثين وأسمائهم وأزمانهم التي يشار بهن إلى آخره ، من ابن الممقر ، وكتاب ( أخبار أبي تمام ) وكتاب ( أخبار عبد الصمد بن المعدل ) وكتاب ( المديد ) في أخبار الشعراء ، وأحوالهم في الجاهلية والإسلام ، ودياناتهم ونظمهم ، وكتاب ( الموسيق ) في أخبار الشعراء الجاهليين والمخضربين والاسلاميين على طوائفهم ، وكتاب ( النهراني ) في أخبار المعتمدين من الشعراء الجاهليين والمخضربين والاسلاميين والمحدثين ، كما عطف المرزباني كتابا في بعض الموضوعات الشعبية فيها كتاب ( الأنوار والافطار ) فيها قيل في السواد والنسيب ، وجميع الأنوار من الشعر ، وكتاب ( الزهد ) فيها من الأفكار والأخبار ، وكتاب الزهد وأخبار الزهاد ، وكتاب ( الشباب والشيب ) و ( كتاب النواحي ) وله كتب أخرى في نقد الشعر والشعراء منها ( كتاب الشعر ) وهو جامع لغضائمه ، وذكر ما سنده وأوزانه وصوره وأجاسه وضمونه ومخاطبه وأدب قائله ، وعنده به إيمان فحولته وسرقته وغير ذلك ، وكتاب ( الموضح ) فيمسا أكثره بعض الملوك على بعض الشعراء ، من كسر واحن وهو ب الشعر .

ومن الواضح من خلال هذا العرض لمؤلفات المرزباني أن اهتمامه بالشعر وفنونه ضاياه وأمسوره كان واسعا ، فقد ضرب في الحديث عنه في ( نبط ) حتى من الأتجاهات ، ولكن ما هو سلف له أن هذه المؤلفات قد ضاعت ولم يبق له منها الا كتاب الموضح وكتاب معجم الشعراء ، ولو وصلت اليها جميعها أو كثرة منها لاستطعت أن تكون عن المرزباني صورة متقاطعة أو شبيهها . خاصة وأن مؤلفاته من الكثرة بحيث يدل دلالة صريحة على شدة اهتمامه بالنقد والشعر وقضاياهما . وعلى العموم فاننا لا نستطيع الآن أن نكون وأينا عن المرزباني الا من خلال ما تبقى لدينا من مؤلفاته ، وهي تدل على أنه كان من ذمعية اللغويين والنحويين على الرغم من أنه ناقد معتزلي ، وقد كما نتوقع أن يكون أكثر تحورا وانفتاحا في الفكرة من هذه الطائفة المحافظة من النقاد ، وهذا يدعو الى ملاحظة موقفه نحو في الحديث عنها ونحن ندرى منهج المعترلة

١ - انظر لسان الميوان : ٦٧٣ / ٢ ، وانظر الاعلام للزركلي : ٢١٠ / ٧

وخصاخصهم في البحث ، وهي أن الدراسة الاعترافية ع رسة كلابية وبنية أكثر منها دراسة  
 أدبية أو نقدية ومن هنا فانه يمكننا القول ، ان أثر الأثر لا يهد والاحين يعالج القاد  
 المعتزلي مسألة بنية أو كلامية ، وأما فيما عدا ذلك فان هذا الأثر لم يكن يهد واضحا  
 بل قد لا يكون له أثر عند بعض النقاد كما هو الشأن مثلا عند المرزباني الذي تحدث عنه ،  
 أو عند صاحب بن عباد الذي سندر برسالة ( الكشف عن مساوي المتحي ) بعد قليل .  
 فأما ما تبقى لدينا من آثار المرزباني النقدية فهو كتابه ( معجم الشعراء ) وكتاب ( الموشح )  
 فأما معجم الشعراء فهو كتاب في تربية الشعراء رتبه ترتيبا معجبا حسب أحرف الهجاء ،  
 ولكنه ابتداءه مباشرة بحرف الميم بمن اسمه ( صمو ) من الشعراء ثم من اسمه ( عيسر )  
 ثم ( عاره ) ثم ( عدي ) دون ملاحظة غاية معينة راء هذا الترتيب ، ثم ينتقل الى حساب  
 الفاء فيذكر ( فواسي ) و ( فضالة ) ثم باب طاء فيمن اسمه ( الذفل ) . . . وهد أه ينتهي  
 الى الآخر عند حرف ( الباء ) يخصص في نهاية الكتاب بابا يسميه ( باب ذكر من طبقت  
 كهم على اسمه ) ويقل في ذلك : ( ( عن الشعراء المجهولين والأقواب المضمون من لسم  
 يقع اليها اسمه ، وقد أثبتت أخبارهم وأشعارهم في الكتاب اليه ، فالتصوت في هذا الموشح  
 على ذكر كتابهم وقبائلهم موسقتهم على حروف الهجاء ) ) ومن هؤلاء الذين ساقهم  
 هاهنا : أبو أراكة البجلي ، وأبو بكر بن عبد الرحمن الزهري . . . وغير ذلك من أسما  
 ممنوعة لا يكاد المرء يعرفها شيئا . وليس في الكتاب دراسة نقدية أو تعليق أو تطبيع  
 هي لشعر هذا الشاعر أو ذاك ولكنه تعريف سريع ومترجمة تاريخية موجزة ، تتحدث عن اسمه  
 ولقبه وعشيرته ، وقد سبق المرزباني شيئا من أشعاره ، وهذا ما استحسن له دون تعليق أو  
 نقد ، ولكن قيمة الكتاب بعد ذلك أن فيه تربية لعدد كبير جدا من الشعراء الحسب  
 المضمون الذين لا يكاد المرء يعرفهم شيئا بل لعله لا يجد أسماهم في أي كتاب آخر .  
 وأما كتاب المرزباني الآخر الموجود بين أيدينا فهو كتاب ( الموشح ) وهو في ( تأخذ العلماء  
 على الشعراء في عدة أنواع من الشعر ) وهو يقصد بالمعنى هاهنا طاء اللثة والتمسوه ،  
 فالكتاب عن هذه الطائفة مثل لنهج هؤلاء في نقد الشعر وواسه أمدق تنهل . . . وقد  
 يكون على المرزباني في كتاب الموشح جمعا ونهجا لملاحظات هذه الطائفة عن النفس  
 حول الشعر وهي ملاحظات تهتم بصفة الشعر ولغته والأصلي القوي في الشعر والعسرون  
 والمهادي التي تعرف عليها في تقدير الأدب .  
 وقد قسم المرزباني كتابه الى أبواب ابتداءه باب أبا ن فيه عن بعض عيوب العروض والقافية

التي أخذت على الشعراء كالمسند والاهتمام والافتقار والاكثار ثم مضى يتحدث عن عيوب  
 الشعراء وواقع في ذلك التقسيم الزماني فتحدث أولاً عن عيوب الشعراء الجاهليين  
 وقد استعرض هذه العيوب أولاً من خلال الشعراء فكان يذكر كل شاعر ولما عيب من  
 شعره كأمير القيس والطبخة اللباني وطرفة بن العبد وشمر بن أبي خانم وحصان  
 بن ثابت وأوس بن حجر ثم حارب أن يصف عيوب هؤلاء الجاهليين إلى موضوعات  
 فتحدث عن بعض عيوب الوزن كالخطيب والزخاف وبعض عيوب المعاني كسواد التقسيم  
 وسواد المظلمات وعن بعض عيوب تنريف اللفظ والوزن وعن بعض عيوب اختلاف المعنى  
 والوزن كما ونقل ذلك كله عن همامة بن جعفر ونقل جزءاً آخر من عيوب الشعراء عن  
 ابن طباطبا في كتابه عيار الشعر وعن هذه العيوب التشبهات اليهودية أو الفلستو  
 وبعض الابهات التي قصر فيها أصحابها في اللفظ أو في المعنى فأولها "بأ" من الابهات  
 مستكرو الالفاظ تلق المعاني أو ما كان شعراً فيها ظناً فأولها "بأ" فيه الشاعسر  
 إلى ضرورة من الضوابط ومضى يحدد بعضها من هذه الضواهر ويتحدث عنها في مسوق  
 الأمثلة عليها موضعاً إذا كان منها مستقبلاً وكان مسوقاً مقولاً ثم انتقل بعد ذلك إلى الشعراء  
 الإسلاميين فتحدث عما عيب من أشعارهم واستعرضهم شاعراً شاعراً وهدد طائفة كبيرة  
 منهم كالفرزدق وجعفر والاخلط وكثير والرأي النهمي والغلامي رذي الربة ثم حساويل  
 هاهنا أيضاً أن يصف عيوب هؤلاء إلى مجموعة من الموضوعات ثم انتقل بعد ذلك إلى الحديث  
 عن عيوب الشعراء المحدثين كشارب وروان بن أبي حفصة وأبي الحطاب وأبي نواس ومسلم  
 بن الوليد والمعاصم بن الأحنف وأبي تمام والمعتزى وأنتهى بآية الرومي وقد أطلال  
 الوقوف عند طائفة من هؤلاء المحدثين من عار الجدل والخلاف حتى شعرهم كآية نواس  
 وأبي تمام والمعتزى وراج يعرض بأخذ الملمة والنقاد عليهم كالهرود وابن المعتز  
 وابن طباطبا وقد بدأ في حديثه عن هؤلاء المحدثين مثلاً لآراء اللغويين والنحويين  
 من كانوا يفضلون الشعر القديم ويغضون من قدر المحدث ثم ختم المدياني كتاب الموضح  
 بباب أبي تمام في ذكر الشعر الردي وهو راجع ينقل عن الملمة كثيراً من الأهل في ذلك  
 وأما المأخذ التي عرضها المدياني في كتابه فيمكن إرجاعها بصورة عامة إلى مأخذ تتصلق  
 بالمعاني وأخرى تتصل بالشكل والأسلوب والأداة اللغوية التي تستعمل في التمييز  
 فمن عيوب المعاني الخطأ فيها وعدم أصابة الغرض منها وقد طابوا على أمير القيس :  
 لها ذنب مثل ذيل الحروس      تند به فرجها من ديسر

وقالوا : ذى النورين جبر ولا يجباكون لظلم الفرس بطلوا مجربا ولا تصبروا والصواب قوله :  
 ظلم اذا استبرهت من فرجه (١)  
 وبن عبيد المعاني أن تكون رذلة بمعدة من الشرف والرغبة والسمو فقد طاب أبو عمرو  
 المنصور لأنه ألقى من دعا إلى البطل (٢) ولا يتعد عن المعاني الأخلاقية النبيلة ، ويوجب  
 على امرئ القيس والغزالي لما فيه من تعبير وفضل . ومن عيوب المعاني المبالغة والتزبد  
 فقد كان المبالهول من ربيعة مميها بذلك . كقولهم :

فجولا الرجح أسير أهل حجر (٣)  
 طلى البهني فزع بالذبح (٤)

وقالوا : كان منزله على شاطئ الفرات من أرض الشام وحجره من البياضة ومن العيوب في المعاني  
 عدم تشاكلها والتعام أجزاؤها ، كقلى طرفة :  
 وأست يحلل الفلاح مظانسة (٥)  
 فالتصراع الثاني غير شاكى للآلى (٦)  
 ولكن متى يسترقه القوم أوكد

ومن أشد الأخطاء التي تتعلق بالأسلوب والأداة التصويرية اللحن أو الخطأ في اللفظ . كان  
 المبردية سلى : كان أبو نواس لسانه . فمن ذلك قوله :

فما ضربنا ألا تكون لجريل (٧)  
 ولا العزى كعب ولا لزيد

لحن في تظهيرها النسب في قوله : ( العزى ) في حشو الشعر وانما يجوز هذا وتخصيصه  
 في القوافي . ومن هذا الاضطراب اللغوي في التعبير التدهم والتأخير دون صوغ .  
 كقلى الظاهنة الجمجمة دى :

وشعلت بياكرتبسا (٨)  
 في التهاشير من الصباح الاقلى

يريد : مع التهاشير الاقلى من الصباح ، فقد وأخر . ومن الأخطاء الاسلوبية استعمال الموضي  
 الغريب من الألفاظ . وكان أبو تمام يستكثر من استعمال ذلك في شعره ، فعيب به أشد  
 العيب ، وقد أورد المزياني كثيرا ما استفتح من الغريب منه . ومن الأخطاء الشكلية  
 رداية المطلق ، وهم العظيمة بفتح القعدة . قال ابن طباطبا : ينهى الشاعر أن يحتسز  
 في أشعاره ويفتح أقواله ما يتلوه أو يستجلى من الكلام والمطاطبات ، مثل قلى الأضى :  
 ما بال عينك منها الباء ينكسب (٩)  
 كأنه من قلى مشفرة سرب

- |                       |                  |
|-----------------------|------------------|
| ١ - الموشح : ٢٩       | ٢ - الموشح : ١٠٩ |
| ٣ - الموشح : ٤١ - ١٨١ | ٤ - الموشح : ١٠٦ |
| ٥ - الموشح : ٧٣       | ٦ - الموشح : ١١٤ |
| ٧ - الموشح : ٩٣       | ٨ - الموشح : ٤٧٦ |
| ٩ - الموشح : ٧٢       |                  |

ومن المأخذ الشكيلة التي تتعلق بالجهال والعصير فحتم الاستعارة بعدم مواصفات

التاسيب والتلاوم بين أجزاءها كقول أوربين حجير :

وذات هدم طار نواشرها      صمت بالما تولىا بدط

فكسه أفضش في الاستعارة بأن سى الصبي تولىا : وهو ولد الحمار

ومن عيوب الشعر التي أوردها النريزاني في الموشح المرقاة ، ولكنه لم يعرف عددها

طويلا لأنسه قد أتى بكثير منها في ( كتاب الشعر ) وهي عدة من عيوب الشعر ( ( وخاصة

إذا قصر قبل السارق عن مدى المسروق ) ( وهذا أورد قبل الأصمعي الذي اتهم الفرزدق

بالسرقة ، وفخل عليه جبروا ، فذكر أن تسعة أشعار شعر الفرزدق سرقة ، وأما جبروا طنت

سرق نصف بيت ، ورد عليه بقوله : ( ( وهذا تطال شديد من الأصمعي ، ونقل عن الفرزدق

لهجاءه يا ملة ، ولغظا تشك أن الفرزدق قد أظار على بعض الشعراء في أبيات معروفة بسنة

فأما أن نطلق أن تسعة أشعار شعره سرقة فهذا مبالغ وطى أن جبروا قد سرق كثيرا

من معاني الفرزدق وقد ذكرنا ذلك في أخبار الفرزدق ) ( ) .

ذلك هو كتاب الموشح وسجل سريع للمأخذ التي وردت فيه ، ومن الواضح أن النريزاني كان

فيه جامعا مصنعا وبها مرتها أكثر منه مبتكرا مهدا أو صاحب آراء نقدية خاصة ، فنحن سن

قله نجد له ملاحظة قيمة ذات قيمة خطيرة ، وطى أن للكتاب - ولا شك - أهمية عظيمة في

مجال الدراسات النقدية ، ذلك أنه يفتح بين أيدينا صورة واضحة لنقد اللغويين

والنحويين حتى نهاية القرن الثالث الهجري ، ونسبهم بين دفتيه مادة غنية جدا من

الملاحظات والآراء النقدية المهمة مرتبه ترتيبا متناسقا سليما ، وهو كتاب أساسي ومصدر

كبير لكل دارس لنقد العرب القديم .

١ - الموشح : ٨٨

٢ - الموشح : ١

٣ - الموشح : ١٦٨

المصاحب بن عمار ( ٢٢٢ هـ - ٢٨٥ هـ )

هو أبو القاسم اسماعيل بن أبي الحسن ، أخذ الادب عن أحمد بن فارس اللغوي وقد كان رجل سياسة وأدب ، فهو أول من لقب بالمصاحب من الوزراء ، واجتمع نسبه من الشعراء ، ما لم يجتمع غيره . ومن مؤلفات المصاحب كتاب في اللغة سماه ( المحيط ) وكتاب ( الامانة ) يذكر فيه فضائل علي و ( كتاب أسماء الله تعالى وصفاته ) وكتاب ( الكشف عن مساوئ المتنبي ) كما ذكر ياقوت أن المصاحب قصد ( صنف كتابا في أحكام القرآن ، نصر فيه الاعتزال . وجود فيه (١) ) . ولكن هذا الكتاب مفقود ولا تعرف عنه شيئا حتى نحكم على مذهب المصاحب في تفسير القرآن . وما لدينا من آرائه في النقد والبلاغة كتابه في الكشف عن مساوئ المتنبي . وهو المصنف لهذا المذهب . كان من وحى الخصومة النقدية التي ثارت حول مذهب المتنبي في القرن الرابع . فقد ظهر المتنبي في هذا القرن ، وهو شخصية طاغية جبارة ، فلما الدنيا وشغسل الناس شعره ، وما لبث هذا الشعر أن أصبح موضع حركة نقدية شبيهة بتلك الحركة التي نشأت من قبل حول مذهب أبي تمام ، وانشغل النقاد بها ردحا طويلا من الزمن على أن الذي لا شك فيه أن الحركة النقدية حول أبي تمام تختلف كثيرا عن الحركة النقدية حول المتنبي ، فقد كانت هذه الأولى أكثر غنى فنيا ، وأعظم فائدة ، وأعمد محصولا على النقد الادبي ، وذلك لأنها كانت في أغلب الاحيان حركة فنية محضنة عرضت لمذهب أبي تمام من جميع جوانبه بدقة وصق ، واستقصت كثيرا من عناصره ومقوماته ، وبحثت ما في هذا المذهب الذي عرف به أبو تمام من محاسن وسيئات ، ومن فضائل وسقطات ، وأرجعت هذا المذهب الى أصوله وجذوره الأولى . أما الحركة النقدية حول المتنبي فلم تكن بصورة عامة على مثل هذا الغنى . وذلك أن الدافع الى هذه الحركة في أغلب الاحيان كان العداء الشديد لشخصية الشاعر ، ومحاولة تحطيمه بكل الوسائل ، أو التمسك له ومحاولة إبعاده عن المزالق والشبهات ، وكلتا هاتين الوجهتين يمكن أن تنبع عن النقد الدقة والموضوعية ، وروح العمق والاستقصاء والتحليل ، وتجعله أحيانا أشبه بمعارات الثناء والتقريظ أو الذم والتشريب . أضف الى ذلك أن الخصومة حول أبي تمام كانت خصومه حول شاعر ذي مذهب محدد واضح . وقد أوردك النقاد طبيعة هذا المذهب وأبعاده وعناصره

١- انظر في ترجمة المصاحب وفيات الاعيان : ٢٠٨/١ ، وثيقة الدهر : ١٢١/٢ ،  
 وانباء الهماء : ٢٠١/١ ، ومجمع الادباء : ١٧٢/١٦ ،  
 ٢ - مجمع الادباء : ١٧٢/١٦

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



فقد كان المصاحب يطعن حين غادر المصطفى بخداه فتوجبا الى السرى ان يمدحه ولكن  
 المصطفى لم يابه له ولم يقم له وزنا ، فاعتلت نفس المصاحب حينها و أراد ان يماري بها  
 فألف رسالة في الكشف عن مساوي المصطفى فكلمها عن هذا الحق الكون . قال المصطفى :  
 « ثم ان ابا الطيب اعتمد اللئى جلا موافق بخداه فتوجبا الى حفرة ابي الفضل  
 بن الصمد موافقا للمطهبي الزهر نورد أرجان ، وأخذ يهوه ، فعلى : ان المصاحب  
 ابا القاسم طبع في زيارة المصطفى اياه بأصعبان ، وأجابه بجري معقود به بن رؤسنا  
 الزبان ، وهو ان كان شاب وطاله حيلة ، ولم يكن استوفجه ، وكعب اليه بالانك للمسى  
 اسعداه . . . ثم يقم له المصطفى وزنا . . . وأخذ المصاحب غرضا برشفه يساهم التوجه  
 وتفتح عليه سطة في شعره وهفواته ، وهنسى عليه سياه ، وهو امر في الناس بحسنات  
 وأحفظهم لها ، وأكرمهم استعمالا اياها ، وقد لا يها في ما خواته (١) .

وهكذا كانت المدواة الشخصية را ، كالف المصاحب لرسالة المصطفى تتداد لساوي  
 شعر المصطفى وخطاه يروح هزلية ساخرة . وسنطال الآن ان نلم بالاراء النقدية التي  
 تضمنتها رسالة المصاحب :

١ - وطى المصاحب الى الترامة في النقد ، والاعمال في الحكم ، والابتعاد عن تحكسهم  
 الاراء الشخصية في الحكم على شاعر معين ، وذلك ان « الهوى مركب يهوى بها جميعه  
 ويظهر يحتر يواكبه ، والناس على اختلاف وتهاين أمتانهم يتقنون على ان تغليب الالهوى  
 على عين الاراء ، وان المصطفى عن الحق يسهم سويل المدق (٢)

٢ - احتزام اراء الخيرا في النقد ، والرجوع الى أقوالهم في الحكم ، والالمان بالتخصص  
 في الفنون ، وان لكل ظم رجاله المختصين ، وهو وراى كان قد تحدث عنه من قبل ابن سلام  
 والجليل في « هود المصاحب ها هنا عبارة الجاحظ المعروفة ( طليت ظم الشعر هسه  
 الاصمى فوجد لا يحسن الا غريبه ، فوجعت الى الاخص فوجد لا يقن الا امراسه ،  
 فحطت على ابي عبيد فوجد لا يقن الا طاعيل بالانهار ، وتعلق بالانام والانساء به  
 ظم أظرفيا أدت الا عند أديا الكتاب ) ولا يقن بعارة الجاحظ هذه ، واننا يفرط  
 فاعلا : ( وفي هذا النبط ما حدثني به محمد بن يوسف الخطابي قال : حفرة مطهبي  
 عبيد الله بن عبد الله بن طاهر وقد حضره المحقري ، نقل : يا ابا عباد : أسلم أشعر  
 أم أبو نواس ؟ فقال : أبو نواس . فقال له عبيد الله ان أحد بن يحيى فطلب لا يوافقك

١ - بشيرة الهه مسمر : ١٠١/١  
 ٢ - الكشف عن مساوي المصطفى : ٥

في هذا . فقال : أيها الوزير ليس هذا من علم ثعلب واضرابه ممن يحفظ الشعر ولا يقوله ، فانما يعرف الشعر من دفع الى مزاياه . فقال : وريت بك تنادي يا أبا عباد . ان حكمت في عيبك أبي نواس ومسلم وافق حكم أبي نواس فحسب عيبه جنير والفرزدق ، فانه مثل عنهما ، ففضل جنيرا ، فقيل له : ان أبا عبيده لا يوافقك على هذا ، فقال : ليس هذا من علم أبي عبيده ، فانما يعرفه من دفع الى مزايق الشعر (١) وهذا ينضم صاحب الى قائمة القائلين بالتخصيص في النقد .

٢ - وموقفه من السرقة يشهد موقفه الحافظ وكثير من النقاد قبله ، فهو لا يراهبا من كبير عيوب الشاعر ، لانه لا يكاد يعرى منها أحد من شعراء الجاهلية والاسلام ، يقول : (( فاما السرقة فما يعاب بها ، لاتفاق شعر الجاهلية والاسلام عليها (٢) )) .

ولكن صاحب في هذا المجال يلقى شبهة ينسبها للعتبي ، فيزعم أنه يغير على شعر المحدثين المشهورين كأبي تمام والفرزدق وغيرهما ، فيسرق معانيهم ، وضمها شعره ، ثم ينكر ذلك ~~بأنه~~ بل ينكسر معرفته بهم أو سانه عنهم ، ولا يعري مصدر هذه التهمة فهو شبهة غصير معقولة أولا لانه لا أحد يصدق أن ينكره هو الطيب . يقول بعد الفقرة السابقة (( ولكن يعاب ان كان يأخذ من الشعراء المحدثين كالبحتري وغيره جمل المعاني ثم يقول : لا أعرفهم ، ولم أسمع بهم ، ثم ينشد أشعارهم فيقول : هذا شعر عليه أثر التوليد (٣) )) ويقول في موضع آخر من الرسالة : (( بلغني أنه كان اذا أنشد شعرا أبي تمام قال : هذا نصح مهلهل ، وشعر مولد ، وما أعرف طائفيكم هذا ، وهو دائب يسرق منه ، وأخذ عنه ، ثم يخرج ما يسرقه في أفح معرفته كخريدة ، ألبيت عباد ، وعروس جلبيت في مسوح ، ولو آتى على أفراد سرقاته لاطلعت في هذا الباب ، ولكنه عارضا في هذا الكلام (٤) )) وانطلاقا من هذا الهدأ الذي ذكره عن عدم أهمية السرقة نراه لم يشرف في الرسالة الى شيء من سرقات العتبي ، ولم يشغل نفسه بتخریبها ، أو الحديث عنها .

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

١ - الكشف : ٤      ٢ - الكشف : ٢٣      ٣ - الكشف : ١٢٥

٤ - الكشف : ٢٤٣



جـ - وتأخذ عليه قبح الاستعارة في قوله :

في الخسد أن عزم الخنيط رحبلا مطر تنهد به الخدود محولا  
ويقول : انها استعاره لا يرادها عاقل ، ولا يلفظ اليها فاضل . وسخر  
من استعارته في قوله :

صلا الله خالقنا حنوط على الوجه الممكن بالجمال  
ويقول : قال بعض من يخلو فيه : هذه استعاره . فقلت : صدقت ولكنها  
استعاره حداد في عرس (١) .

د - ومن تأخذ صاحب عليه ما لغته الكثير ، وأسرافه في القول حتى يشرح  
أحيانا الى المحار . كقوله :

الا يشب فلقد شابت له كبد شهبها اذا خشيتم سلوة نسلا  
ومن أسرافه الذي لا يصر عنه قوله :

يا من يقتل من أراد بسيفه أصبحت من قتلاك بالاحسان (٢)  
وقد يحمل التعجب المتنب أحيانا الى ركوب الضرورات القبيحة كقوله :

لعظمت حتى لا تكون أمانه مكاكان موصنا بها جبروت  
فقد قلب اللام الى نون وهو ( انفسر وجها من العنون ، ولا أحسب جوي سحلي  
عليه السلام يرضى بهذه المجازاة ) (٣)

و - وهو كثيرا ما يفسد موسيقى الشعر ، ويهجن النظم والتأليف باستعماله . والتأخر  
من الحروف ، ولم يلتزم من الألفاظ كقوله :

عظمت فلما لم تكلم بها يسم - توأصمت وهو العظم عظما من العظم  
فقد تنافر البيت لكثرة عظامه . وقد يلجأ الى مخالف العروض الشائبة المعروف ،  
كقوله :

كفكره علم ومنطقه حكم وباطنه دين وظاهره ظسرف  
فقد خالف عروضا البحر الطويل ، لان سهول عروضه أن تقع ( نفاطن ) وليس  
يجوز أن تأتي ( مفاطين ) الا اذا كان البيت مصرعا (٤) . وقد يجمع بين ركوب  
القوافي الصعبة المستهجنة ، وبين التناثر وعدم الانسجام بين الحروف في بيت  
واحد كقوله :

كفرندي فرند سيفى الجراز لذه العين عد . للبراز

١ - الكشف : ٢٤ ٢ - الكشف : ٢٣٩

٣ - الكشف : ٢٤١ ٤ - الكشف : ٢٤٥

ز - وتجا في معاني المتنبي أحياناً مع قواعد الذوق والادب ، فنجده يلجأ فيها إلى الفحش والتصغير وقلة الادب ، كقوله مثلاً :

لو استطعت ركب الناس كلهم إلى سعيد بن عبدالله بحرانا

فهذا المعنى ما يوحي ذوق السامع ويخدر شعوره ، ولعله من أجل ذلك علس عليه صاحب في صوره افحش فقال : (( وفي التسمية فهل يهبط لركوبها ، وكذلك المدح لعل له شبهة لا يجب أن يركبوا اليه ، فهل في الارض المحترم هذا التصحيب وأوضع من هذا التهمط ؟ )) (١) ومن ذلك أيضاً قوله :

اني على شغفي بما في خورسنا لا عفا في سراواتنيسا

وكثير من الصبر أحسن من عفاه هذا (٢) .

هذه هي رسالة صاحب ، وهي وليدة حقد وتحامل على المتنبي لعامل شخصي آثار حفيظة الناقد على الشاعر ، ولم يحاول صاحب أبداً أن يخفي حقه هذه ، أو يبطنه بمسارخني ، أو يعرضه في صورة مهذبة لئلا ، وإنما كان كل كلمة تمليق في الرسالة يكشف عنه ، يشير إليه فالرسالة كفتح بالتعليقات الساخرة المشهكة بمناسبة وغير مناسبة . وقد مرت بنا أمثلة كثيرة وفيما سبق . وقد تكون كثير من المآخذ السعي أوردها صاحب صريحة ، وهي حقا من المسترذل من شعر المتنبي ، ولكنها أمثلة قليلة لا تسقط شاعراً عظيماً لاشك في احسانه ، ثم ان النقد ليس مجرد تعداد للمساوي والمعيوب ، ولكنه تحليل وعرض واستقصاء ، وأما رسالة صاحب فقد كانت قائمة على تنوع المثالب والسقطات فقط ، وقد حمل عنوانها هذا اللطول بمصراحة تامة ، مع أن المتنبي كما اعترف صاحب نفسه في أول الرسالة - بعيد العرق ، وشعره كثير الاصابة في نظمه ، إلا أنه ربما أتى بالفقره الخراء مشفوعة بالكلمة المورا ، لماذا لم يشتمر صاحب ولوردة في الرسالة الى هذه الكلمة الخراء ؟ وهكذا لم يسلّم صاحب مسن اتباع الهوى والتعصب الذي دعا الى اجتنابه في أول الرسالة .

ثم نلاحظ أخيراً خلو الرسالة من روح التحليل أو التعليل ، فلما توقف صاحب عند أحد هذه الامثلة المستكرهه ليكشف عن فحده أو يشير الى الوجه في رداشسه ثم ان هذه النماذج التي أوردها صاحب لم تكن من اكتشافه الخاص ، او ما توصل اليه بجهده بعد الدرس والاستقصاء لشعر المتنبي ، ولكنها كانت مأ دار على المنه الناس ، وهذا لهم مستغرها هجينا .

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

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

-----

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

\*\*\*\*\*

## ٢ - جهود المعتزلة في القرن الخامس

القاضي عبد الجبار (ت: ١٠١٥هـ)

جاء القرن الخامس واستمر المعتزلة على نشاطهم في ميدان التفسير واللاهوتية ، وبدأت نظرياتهم تتجه بصورة خاصة إلى قضية الإيجاز القرآني ، فقد ابرهنهت الدراسات الإسلامية البلاغية في القرن الرابع ووضعت أصولها ومبادئها ، وظهرت الأشاعرة في الساحة بتأثير المعتزلة وحاولون أن يتسلطوا الزمام منهم ووضع الباقلاني الأشعري كتابه في إيجاز القرآن في محاولة للرد على الروايات المعتزلية الذي صمم من كلالته في التفسير في إيجاز القرآن أنه يرجع هذا الإيجاز إلى الوجود البلاغية الموجوده فيه مجردة وحدها \* وقد بدأ المعتزلة يستفيدون من الدراسات البلاغية واللغوية التي كانت قد بلغت في القرن الرابع درجة شديدة من التطور والازدهار ، ودرست أصولها ومبادئها في مباحث القرآن ، وهي توجه آياتها بما يتفق مع مبادئ الاعتزال بصورة خاصة \* وهناك في القرن الخامس مع مطلة من هذا النوع على يد عالم كبير من علماء المعتزلة هو القاضي قنطاة الدولة الصهرية أبو الحسن عبد الجبار والاسد آبادي المتوفى سنة (١٠١٥هـ) وله من المؤلفات كبرى في الدراسات القرآنية ، أهمها كتاب (المغني في أبواب التوحيد والمدل) وهو في أجزاء كثيرة خصص فيها الجزء السادس عشر لإيجاز القرآن ، وكتاب (تنزيه القرآن عن المطاعن) وكتاب (مشابه القرآن) وكتاب (شرح الأصول الخمسة) .

القاضي عبد الجبار وقضية إيجاز القرآن : قدم القاضي عبد الجبار في الجزء السادس عشر من كتاب المغني الذي خصصه للحد يثمن إيجاز القرآن بمباحث طويلة قدم فيها أولا صحة القرآن ، وتواتر نقله ، وهو منقول بالتواتر وليس طريق معرفته الآحاد (١) وقد رد كثير من الشبهات التي تتعلق بهذا التواتر ، والدواعي التي تنفي (٢) وتتناقض في الاحتفاظ به كاملا بعيدا عن أي تحريف ، ثم أكد مسوولا في البحث عن النسخ في القرآن والاحكام التي يصح فيها النسخ والتي لا يصح أن يقع فيها ، ثم عرض لثبوت بثبوت النبي ، وأقام الحجج لها ، وقد تحدث عن معجزات الرسول عليه السلام جميعها وانتقل بعد ذلك إلى معجزته الكبرى وهي

(١) المغني في أبواب التوحيد والمدل : ١٠٦/١٦

(٢) المغني : ١٦٠/١٦

القرآن ، أشار الى سابق للجحظ أن أمره من قبل وهو أن معجزة كل من كانت  
من جنس ما شهوره فيه . كانت معجزة موسى المحر لانه كان الاظب على أمم  
زمانه ، وكانت معجزة عيسى الطبل كانت قد هم ، لان الله ( ولو اظهر على كل  
احد منهم في زمانه ما يخرج عن طريقة القوم لكبرت الشبه على التمديق ، والدا .  
أظهر ما لم يخرج عن طريقهم قهت البصائر والكثرت وجه التعذر . وعلى هذا  
اجرى تعالى طادة الوصل على الله طبه وسلم في أن خصه بالقرآن الذي هو  
مشاكل لعناصير وطريقهم (١) والقرآن معجزة بلاغية ، وقد يتساءل عن التسلسل  
وهل يصح التعدي والاء جاز بالكلام وصاحته ؟ وهل موسى مستوى تلك المعجزات  
الاخرى التي يصح عنها الناس ؟ يجيب القاضي عن هذا السؤال ( بأن الكلام  
الصحيح مرادب ونهايات ، وأن جملة الكلمات وإن كانت محصورة بألفها يقع على  
طرائق مختلفة من الوجوه التي بينها مختلف لادك مراتبه في العجاجة فيجيب  
الا يتفق أن يقع فيها التفاضل وتبين بمراتبه من بعض ، وزيد عليه قدرا يسيرا  
او كعبا ، وهذا حال الفصاحة في غير صحيح لان به مقادير متتادة تصح فيها  
زيادات في الرهبانر متتادة . . . . . الفصاحة في الكلام بمقوله وتتفاضل ويكون لها  
وهي ، ولا تصح الزيادة فيها ، وقد يكون ذلك الزيادة خارجا عن طريق المسادة  
كالاصال العظيمة (٢) وما يدل على أن القرآن معجزة ، وأنه ما يتوق بالسير  
القوم يخرج عن طاقهم وتصرفهم ويهد في الشأوعا يمكن لتطير أن يعقل الهمة  
" انه تعدي بممارسة العرب مع انبعاث قواهم الخافية في العجاجة والمشار المهم  
في الطلاقة والالاق ، وقصير بالمزمن الاتقان بظله ، غير بما رزوه ودلسوا  
عنه ، لا لوجه سوى عجزهم عن الاتقان بظله (٣) .

ولو كان القرآن مقدور الهم وط في استطاعتهم أن يحسوا على مثله لما تركسوا  
المصارفة ، ودلوا الى العقلة والحرب والنزال وهي أشد بأما وأصعب مراسا وقوة  
من المصارفة ، عظام اذن انهم حين " أحسوا من أنفسهم العجز عن الاتقان  
وهي القرآن تركوه الى العقلة وذلك يؤذن بمعجزهم عن ذلك ولا بالمعالي اذا  
أنكدهم خصه بأيسر الامرين لا يعدل عنه الى اصعبها (٤) وهي اللاغسي  
هد الجبار في حجة قوية وروح جدلية شنة يناقش المعاهدون في شأن القرآن

(١) المعنى ٢٠٥/١٦  
(٢) المعنى ٢١٥:١٦٦  
(٣) شرح الاصول الخمسة : ٥٨٦  
(٤) المرجع السابق : ٥٨٨



رد الشاكين في كونه معجزة عظيمة تثبت لحمد النبوة ، فانه بعد أن أقام عليهم  
الحجة في تفرد القرآن بغزل لم يأله الناس ، وخروجه عن مقدورهم واستطاعتهم  
مضى معهم في الجدال شوطا آخر ، ثم أراد عرق أن ينتصر من القرآن بأن  
ينسبوه الى محمد ويجعلوه من وضع البشر ، فعنى القاضى كذاؤه أولى بقول ليسر ؛  
ان ثبوت خروج هذا الكتاب عن مقدور الناصر هو في حد ذاته دليل الام جاز مبصرا  
كان مصدره " لا فرق بين أن يكون القرآن من قبل الرسل عليه السلام أو من قبل  
الله تعالى في كونه معجزا ، لانه ان خصه تعالى بقدر من العلم لم تجر العادة  
بذلك في اهل العصاة حتى امكته ابراد طاله هذه الرتبة فهو معجز ، كما أن جعله  
تعالى كذلك مع ما عه من انتصار العادة معجز ، وكذلك فتكون الملك من القاء ذلك  
معجز لو كان ذلك من عمل الملك او غيره ، كما انه تعالى لو انا ما جرى مجرى  
الغيوب لكان ايضا معجزا ، الحال في كل ذلك لا يخطب ، وقد قال شيخنا أبو هاشم  
في القرآن : انه وإن طلق قبل ميلاده صلى الله عليه فهو دلالة طهوية (١) ولكن يوق  
ذلك القرآن كتاب سماوى ، ولا يمكن أن يكون في استطاعة بشر لا محمد ولا غيره  
صهبا أو نبي حقا من البلاغة ، فهما قبل من ساحة الرسل وتلوه شر بمسدا  
في اليمان فان هذا الكتاب لا يمكن أن يكون من قبله ، لانه لما يستحيل فهم نشأ  
في جماعة يتماطون الهلثة ويتهاون بالعصاة ان يتعلمها ويأخذها منهم ، فسم  
يطلع فيها حدا لا يوجد في كلام واحد منهم ، بل في كلام جماعتهم عمل يساوى  
كلامه في العصاة أو يدانيه او يقرب منه او يمتنه الطالع وهذا الحال حال  
القرآن مع سائر كلامهم ، ولن يكون كذلك لا يتضمن الدلالة على مدى من ظهر  
عليه (٢) واد يصر العائدون على الحديث في هذه النقطة الواجبة بان التسليم  
جدلا بها لا يخرج القرآن عن اعجازه ، لانه \* يتضمن الدلالة على صدق من ظهر عليه  
سوا كان من جهة الله تعالى او من جهة على ما مضى \* وقد ذكرنا انه ليس من  
قضية المعجزات أن تكون من جهة الله تعالى على وجه أن يفرد هذه الامر بمعنى  
الى الحديث عن سراعجاز القرآن ، ويصير لذلك بأن يمدك عملا ( في بيان  
الفصاحة التي فيها يدخل بحر الكلام على بعض ) ويصرر به بأى استاذه أمسى  
هاشم الذي عرب الكلام الصحيح بقوله : " وانما يكون الكلام صيحبا لجزالة لغته  
وحسن معناه ، ولا بد من اعتبار الامرين ، لانه لو كان جزل اللغز ركبك المعنى لم

(١) المنقول : ٢٣١/١٦  
(٢) شرح الاصول الخمسة : ٥٤٤  
(٣) المرجع السابق

بعد صحتها ، إذن يجب أن يكون جامعا لهذين الأمرين ، وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص لان الخطيب عندهم قد يكون اصح من الشاعر والنظم مختلبا اذا اريد بالنظم اختلاف الطريقة ، وقد يكون النظم واحدا وتقع النسبة في الصراحة الممتنر ما ذكرناه لانه الذي يتبين عند كل نظم وعند كل طريقة (١) ما يواشقه يرى أن الميزة البلاغية أو فصاحة الكلام بأن يجمع بين جزالة اللفظ وحسن المعنى ، ولا يكفي ان يتعدد بأحدهما دون الاخر ثم يتردد ان يكون النظم مقسوما فصاحة الكلام اذا كان يواشقه النظم اختلاف الطريقة واتيانه على شكل مسلسل مخصوص من اشكال القيل ، ويحتج لرأيه بأن الخطيب قد يكون عندهم اصح من الشاعر وعلى الرغم من أن نظم كل منها للكلام يخطب عن نظم الاخر وقد يكون النظم واحدا ويقتل ادب على الاخر ، ويتحقق عليه في المنزلة والمكانة ، ولعل أبا هاشم كان يريد في ذلك على الاحتفال الذي كان يرى - كما بينا - في تشريف القرآن بنظم مخصوص خالص منه ( جميع الكلام العوزون والمنثور ، وهو عشو غير مقصود على مخارج الاشعار والامجاع ) مزيه وفضلا وان كان هذا جزءا من نظرية النظم عند الجاحظ كما سبق أن رأينا ولعله كان يعني في رده اكثر الاشعبيه ومثلهم الامام الباقلاني الذي اعتمد على عبارته الجاحظ السابقة على أن القرآن معجز تنظما لانه عين المعهود من نظام جميع كلام العرب والمهاجرين المألوف من ترتيب خطابهم والذي له اسلوب يختص به ويميزه عن المألوف للكلام المعتاد (٢) ويتفق القاضى عبد الجبار مع شيخه في الرأي فهو مثله لا يرى في تفرد القرآن بأسلوب معين في النظم دليلا واضحا على اعزازه وهو انط يبحث عن قسوى الادلة لاثبات ذلك ، ولكنه علق المصور مثل بقوى الحجة وان لم يمكن الممول الاساس عليه ، لانه لو اعترض الابهية الكبرى التي اعطاء اياها الباقلاني مثلا لكان ن الواجب ان نعد ما سبق اليه من الشعر أولا هذه داخلا في الاء جاز ، لانه كان في عهد ظهوره شيئا جديدا في نظمه على القور ، وما لم بالقوى في اشكال الكلام التي يصرح فيها ، بل لانسمت القاء سدة اكثر ، ولكن الم سبق الى أ كوزن أو يجر جديد لم يصرح نوما من الاعجاز بقول : \* فان قال قائل : هلاصح التحدى بالقرآن من حيث انتم ينظم لم تجر المادة بعثله لان الذي كان يعتاده القوم الشعر وايجى مجراه والخطاب واشكالها من الكلام المنثور ؟ قيل له : انما الشعر ان تبين وجها يصح التحدى عليه بالقرآن والتفريح بالمجز عنه ،

(١) المشني : ١٦٧/١٦

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

والذى قدمناه من عطايا القرآن الحدود في البلاغة قد صح ، فان ثبت ما ذكرته لم يوفق  
فيما ذكرناه بل يوفقه لانه يزيد في الوجه الذى عليه يصح التحدى وذلك كما نسبت  
وجوه صحته أكثر فهو أبين فيما أردناه ، لكننا نعلم أن الامر بخلاف ما ذكرته ، لان من  
سبق الى الشعر أولا لا يجب أن يكون الذى أتى به داخل في الاعجاز ، وان كان قد  
اختص بنظم غير معتاد لما كان التعامل من حال الشعر أنه يساويه في ذلك فلم يكن  
في السابق اعجاز ٥٥٥٥ ولو كان السابق الى الشعر من باب الاعجاز لكان كل وزن منه  
وكل بحر يفتنى الاعجاز ، ولصح ادعاء الاعجاز في كل زمان بائتمام وزن مخالف لمسا  
كبرته المادة (١) .

وضع عند الجبار قاعدة عامة في ذلك فيقول في أعقاب العبارة السابقة : (( ولهذا  
الجملة جوازنا أن يقع السابق الى الصناعات وما جرى مجراها والا يكون ذلك معجزا لتكسب  
الخير من المشاركة حتى لا يفضل السابق على السوي )) والقاضي هذا الجبار الباحث عن  
أقوى الأدلة التي تثبت الاعجاز بما لا يدع مجالاً لطعن او فاض يرضى في الرد على بعض  
الوجوه الاخرى التي أثيرت كدليل على الاعجاز . من ذلك مثلا ( الاخبار عن النبيات )  
فقد رأينا من قبل أن هذا الوجه كان جانب الاعجاز الوحيد عند النظام الذى أنكر  
سوا القرآن في فصاحته وبلوغه ، ورد العقود عن المعارضة بالصرح ، ورأينا مسندا  
الوجه أيضا أحد الجوانب السبعة للاعجاز عند الرماني وهو أحد وجوه ثلاثة مسند  
الياقلاني الاشعري مع ما فيه من القصص الدينية وسير الانبياء والرسول أس ، وسبغ  
بلاغته . ولكن عند الجبار لا يرضيه أن يكون ذلك تفسيرا للاعجاز ، لانه خروج عن التعميم  
الى التخصيص ، فقد عم للقرآن في تحديده للناس ، ولم يخص آية دون أخرى ، وأما  
من قال : انما وقع التحدى بالقرآن . (( من حيث تضمن الاخبار عن النبيين )) . لانه  
قد تحدى بمثل كل سورة من غير تخصيص ، ولا يتضمن كل ذلك الاخبار عن النبيين ، ولأننا  
نعلم أنه تحدى بجله لا ببعضه ، فكيف يصرف التحدى الى ما يتضمن ذلك دون ما يتضمن  
الحلال والحرام (٢) .

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

١ - المشفى : ٢١٧/١٦

٢ - المشفى : ٢٢٠/١٦

يبين عظيم شأن القرآن وزنده فضلا ، ولكنه لا ينبغي أن يعتمد عليه وإنما (( الذى  
يجب أن يعتمد عليه فى كونه معجزا ما قدمناه (١) )) أى النظم والتأليف .  
ونعود الآن لتتابع القاضى عبد الجبار وهو يشرح لنا سر الاعجاز القرآنى ، وهو  
يرجع هذا الاعجاز الى نظمه وتأليفه ، ويفسر هذا النظم بالفصاحة ، ولكن الفصاحة  
ليست - كما قال شيخه ابو هاشم - لفظا ومعنى فقط ، فكأن أبا هاشم يهمل صورة  
تركيب الكلام ونظمه فى السياق ، ولذلك ينادى بالقول : (( أعلم أن الفصاحة  
لا تظهر فى أفراد الكلام ، وإنما تظهر فى الكلام بالضم على طريقه مخصوصة ، ولا يبد  
مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة ، وقد يحوز فى هذه الصفة أن تكون فى الواضع  
التي تتناول الضم ، وقد يكون بالأعراب الذى له موخل فيه ، وقد تكون بالمرقع ،  
وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع ، لأنه أما أن تعتبر فيه : الكلمة ، أو حركاتها أو  
موقعها . ولا بد من هذا الاعتبار فى كل كلمة ، ثم لا بد من اعتبار مثله فى الكلمات اذا  
انضم بعضها الى بعض ، لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة ، وكذلك لكيفية اعرابها  
وحركاتها فموقعها فعلى هذا الوجه الذى ذكرناه انما تظهر مزية الفصاحة لهذه  
الوجوه دون ماعداهما (٢) )) وهو فوهذا النقل يتحدث عن الالفاظ ، فيرى أنها  
لا تكون فصيحة فى ذاتها ولا تحصل لها المزية بالأفرادها ، وإنما تكون فصيحة بملاحظة  
مكانها فى سياق النظم والتأليف والفصاحة فيها لذلك لا تكون الا بملاحظة الابدال  
( الاختيار ) الذى تختص به بالجملة وحركاتها فى <sup>الاعراب</sup> ، وموقعها فى <sup>السياق</sup> والتأخير  
أو بمعنى آخر تكون الكلمة فصيحة بلامتصاصها بآثارها وتعلقها بأحوالها وأرباطها  
بما قبلها وما بعدها . وبعد أن تحدث عن اللفظ وبين شروطه وخصائصه فى الكلام  
الفصيح ، مضى يتحدث عن المنصر الآخر : وهو المعنى . فان قال احد : (( قد  
قلتم فى أن جملة ما يدخل فى الفصاحة حسن المعنى فهلا اعتبرتموه ؟ قيل له : ان  
المعنى وان كان لا يبدل فلا تظهر فيها المزية والفضل ، وان كان يظهر فى الكلام لاجلها  
ولذلك نجد المعبرين عن المعنى الواحد أحدهما أفصح من الآخر والمعنى  
متفق ، وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع . والمصبر عنه فى الفصاحة أدون ، فهو  
نفا لا بد من اختباره ، وان كانت الميزة تظهر بغيره . على انا تعلم : ان المعانى  
لاية فيها تزايد ، فاذا يجب أن يكون الذى يعتبر التزايد عند الالفاظ التي يهمل  
بها عنها على ما ذكرناه - فاذا فصح هذه الجملة فالذى به تظهر المزية ليس الا

٢ - المعنى : ١٩٩/١٦

١ - المعنى : ٢٣٠/١٦٠

الابدال الذي به تخصص الكلمات أو التقديم والتأخر الذي يختص الموقع أو الحركات التي تخصص الاعراب ( ٠٠٠ ) فواضح من هذا النقل أن المعاني - وية صد بذلك المعاني الغذل الخام - لا قيمة لها أيضا ، ولا تظهر فيها ميزة ولا فضل ولا يوسع لأن تعذر طهما في الحكم على كلامين ، والدليل على ذلك أننا نجد المعنى يتناوله متكلمان وهما كل واحد منهما في شكل يختلف قليلا أو كثيرا عن الآخر ، ونحس أن أحدهما أفصح من الثاني على الرغم من أن المعنى واحد مما يدل على أن التفاوت لم يأت من جهة المعنى من حيث هو معنى غفل خام ، وإنما قد أتى عن طريق الالفاظ التي أبرز بها المعنى ، ولكن حسب المفهوم الذي قدمه عن اللفظ في التفهيرة السابقة ، وهو وضع مع غيره على طريقه مخصوصه يراعى فيها الابدال ، والتقديم ، والتأخر وحركات اللفظة في الاعراب . ومن الواضح أن هذا المفهوم هو ( النظم ) وبذلك يكون عهد الجبار قد نفى أن تكون الفصاحة في الالفاظ المفردة وحدها ، أو في المعاني الغذل الخام وحدها ، وأرجع ذلك الى نظم الالفاظ وتأليفها على تلك الصورة التي تراه في حق المعنى في الكلام حينما تلاحظ ما ينهى لهذه اللفظة من حقوق الابدال والتقديم والتأخر وحركات الاعراب . وهو يوكد مفهوم النظم هذا بقوله في أعقاب العبارة السابقة : فبذلك تقع العبيانة بين الكلام ( ) ولا يسهل في الكلامين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون إنما زاد عليه بكل ذلك أو بيمضه ( ) ومكتنا أن نلاحظ هنا أن حديث عهد الجبار عن نظم الالفاظ على طريقة مخصوصة وإشارته الى بعض خصائص هذه الطريقة فيه ما يدل على احساسه بتوحشي معاني النحو في النظم والتأليف ما توسع فيه عهد القاهر الجرجاني ، وأصبح أساس نظريته في النظم التي هي ( ضم الالفاظ على طريقة معينة يعنى معاني النحو ) .

وقد أشار عهد الجبار الى ذلك في أكثر من موضع . انظر اليه بقول : ( لا يمتنع في اللفظة الواحدة أن تكون إذا استعملت في معنى أفصح منها إذا استعملت في غيره وكذلك منها إذا تغيرت حركاتها ، وكذلك القول في جملة الكلام ، فيكون هذا الباب داخلا فيما ذكرناه من موقع الكلام ، لان موقعه قد يظهر بتخير المعنى ، وقصد يظهر بتخير الموضع ، والتقديم والتأخير ( ١ ) ) .

ومضى عهد الجبار إضافة الى ما سبق يفصل الحديث عن النظم ، فعاد مرة ثانية الى اللفظ المفرد ، فبين أنه ليس له صفة مخصوصة تدرك بالسمع أو جمال صدى ذو

شأن في البلاغة كما نرى أن يكون للصور المجازية ، أو لبعض الألوان البلاغية الأخرى كالأجواز والأطناب دخل في النظم أو فضل تمهوله ، فلتفرق بين الحقيقة والمجاز لان المعول عليه في ذلك - كما أوضح - انما هو في ضم اللفاظ وتأليفها على طريقة مخصوصة بحيث يحتل كل لفظ مكانه المناسب في التركيب الملائم لما قبله وما بعده سواء كان هذا اللفظ حقيقة أو مجازاً : ( وهذا يبين أي المعبر لى المزية ليس بينة اللفظ وانما المعبر فيه ما ذكرناه من الوجوه ، فأما حسن النظم وطوبى القول فما يزيد الكلام حسنا على السمع لا على أنه يوجد فضلا في الفصاحة لان الذى تميز به المزية في ذلك يحصل فيه وفي حكايته على السواء - ولا فصل فيما ذكرناه ، بين الحقيقة والمجاز بل ربما كان المجاز أدخل في الفصاحة لانه كالاستدلال في اللغة ، والغالب أنه يزيد على المواضع السابقة ، ولانه مواضع تخص فلتتفرق المواضع العامة ، فلا يمنع أن يكون كالحقيقة وأزيد ، وكذلك فلامعبر بقصد الكلام وطوله وسطه وإيجازه لان كل ضرب من ذلك ربما يكون أدخل في الفصاحة في بعض المواضع من صاحبه (١) ) .

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

٢ - المفسنى : ٢٠١/١٦

١ - المفسنى : ٢٠١/١٦

٣ - المفسنى : ٢٠١/١٦

والفصلحة بهذا المفهوم الذي قرره لها عبد الجبار والذي يعني نظم الكلام وتأليفه على تلك الشاكلة التي تحدث عنها ليست لها قواعد مادية محددة ، والأمر المنطوق مفقود ، وإنما لها ذلك المقياس الجميل الذي هو باختصار معرفة أصول تركيب أجزاء الكلام وضم بعضها إلى بعض . يقول : « إن قال قائل : ( أليكن حيز هذا العنصر الذي يمكن معه إيراد الكلام الفصح والذي يعجز به ما فوقه في الفصاحة وهو ؟ قيل له : قد بينا ذلك في المحل وهو أن تعلم أفراد الكلمات وكيفية ضمها وتركيبها ومواقفها بحسب هذه العلوم والتفاضل فيها (١) » .

وهو أن شرح عبد الجبار نظريته في النظم هذا الشرح الضحل وضمها بحسب يدى الباحث مقياسا يحرف بها إيجاز القرآن والسرف في فتره وتلو كعبه على أساليب القول الأخرى : فهو قد نزل بلسان العرب ، ومن جنس الأظلم ، ولكن فميره وفنائه في نظمه وتأليفه على تلك الشاكلة التي كان يخصصها . يقول : « ( السر أن نزل بلسان العرب ، وليس المراد بأنه نزل بلسانهم إلا أن الكلمات التي يشتمل القرآن عليها هي لتتضمم قد تواضعتوا عليها ، فأما على هذا النظام المشهور في اللغة كما أن شعر من ابتدأ الشعر ليس في اللغة على ذلك الحد ، وإن لم يخرج عن أن يكون منظوما من لغة العرب (٢) » .

ولم يحاول عبد الجبار - كما ذكرنا قبل قليل - أن يخرج هذه الآراء النظرية إلى حيز التطبيق ، ولم يشرب لها أمثلة وشواهد من القرآن الكريم كما سيفعل هذا الأمر بعد ذلك قليلا وكما سيظهر في هذه النظرية في تفسيره للقرآن تطهيرا عاما . وهذا كان حديث عبد الجبار عن الإيجاز حديثا نظريا . والحق أن دراسات القاضي القرآنية هي دراسات يخلب عليها الجانب الكلامي وهو طالع في كفه كثيرا مستن من المسائل القرآنية معالجة فيها من روح الجد واللمعة والكلام أكثر مما فيها من روح الهلابة والتفقد . وفي رأينا أن القاضي عبد الجبار هو من أكثر طباء المعزلة الذين استطاعوا الدفاع عن آراء عقيدته وعرضها وصخر الهلابة ونظم الكلام لخدمة مسنده الآراء والباسها ثوب الشريعة والقداصة . وقد استخدم السلاحين الصابدين نفسيهما أيضا لسرد كل ما يخالف الاعتزال أو يتعارض معه فهبتا في هذه الدراسة للجانب البلاغي وكيف استخدمه القاضي عبد الجبار في عرض آراء المعزلة أورد ما لا يتفق معها ومن أبرز المسائل القرآنية التي يظهر فيها ذلك والتي اشتمل القاضي بمعالجتها وأنتقى

### فيها الجهد الكبير

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

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

شغلت هذه المسألة حيزا كبيرا من اهتمامات القاضي ، فدرسه في دراسة موسعة شاملة ، ووضع لما كان يواجه المعتزلة من الصعوبات والمشاكل في هذا المجال الحلول والاجوبة الواضحة المحددة ، وفرس المبادئ الأولى التي أصبحت فيما بعد تعاليم المعتزلة جميعا . وهذا منهجهم الذي يمدرون عنه في معالجة أسئلة هذه المسائل .

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



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

وأما اذا وصل الى استنباطه من الآيات فانه يتوقف عنده طويلا محسوبا  
صرفه عن ظاهره بكل وجه ممكن فأحيانا يستخدم العقل ويحكمه في توجيه الآية  
الى المعنى الذي يؤيد الاعتزال كما في تفسيره لقوله تعالى : (( واد قال  
ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها  
وسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك )) فان مخالفة المعتزلة فسدت  
يقولون : ان الله لما لم يذكر قول الملائكة دل على أنه أراد الفساد ، فهو وجه  
القاضي الآية توجيهها عقليا فيقول : (( ان العلم بالمعاصي لا يوجب كون العالم  
مريدا لها لانا نعلم ذلك من إبليس ومن الكفار ولا نريد لها منهم ، بل نكرهها  
ونحفظها . ولأن الواحد منا قد يفعل الآلة ويغلب في ظنه أنها تستعمل في  
الفساد ولا يجب أن يريد ذلك ، وهذا له نجده في أنفسنا ، وكذلك اذا قالوا :  
انه تعالى لما فعل ذلك وهو متعمد منه ولم يضره ذلك على أنه يريد الفساد ،  
فذلك باطل ، لان التصرف الذي يفقد تمكن من منه من الاختلاف الذي  
الجميع ولا يجب أن نريد اختلافه اليها )) <sup>(٣)</sup> .

٢ - مشابه القرآن : ١٢٦/٢

١ - مشابه القرآن : ١٢٢/٢

٣ - مشابه القرآن : ١٨/٢

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

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم ميسراق  
وقد يراد بالاستواء تساوى الاجزاء المطلقة ، وذلك نحو قولهم : استوى الحائط  
واستوت الخشبة : اذا تألفت على وجه مخصوص . وقد يستعمل ذلك بمعنى القصود ،  
فيقال : استوى حال فلان فى نفسه وماله ويراد بذلك زوال الخلل والمقم ، وقصد  
يراد بذلك الانتصاب جالسا وراكبا ) وبعد أن يورد للفظ ( الاستواء ) هذه المعانى  
المختلفة يعقب على ذلك قائلا : ( واذا كانت اللفظة تستعمل على هذه الجهات  
فكيف يصح للمثبه التعلق بها ؟ . ثم يسوق التفسير الذى يرضى الاعتزال . فيقول :  
( وقد ذكر ابو على أن المراد بذلك : ثم قصد لخلق السماء وأراد ذلك . ولذلك  
عداه بالي . . . ليركاد يعدى بالي اذا أريد به الاستواء على المكان ، ويبين ذلك

انه لو اريد به الاستواء على المكان لوجب أن تكون السماء مخلوقة من قبل هذا الاستواء ليصح أن يستوى عليها وينتقل اليها - فيجب أن تجعل الآية على أن المراد بها أنه خلق لنا ما في الارض ، وخلق لنا السموات وسواها لتتكامل بظلمها النعم علينا من النجوم التي لا تحصى (١) .

كتابه الآخر ( تنزيه القرآن عن المطاعن ، عرض لتلك الآيات التي يتعلق بها الطاعنون . ومن جملة ذلك الآيات المتشابهات التي تخالف وجهة النظر الاهتزالية إذ يتخذ المظالمون الطاعنون منها سلاحا قويا يشبهونه في وجه أهمل العدل والتوحيد لهدم مبادئهم والتنقص من عقيدتهم ، ولذلك نجد القاضي في كتابه يؤول هذه الآيات ويردّها الى المحكم عنده ما يتفق مع هذه المبادئ ويستعرض القاضي في هذا الكتاب سور القرآن أيضا سورة سورة متوقفا عند كل آية فيها شبهة أو مضمحلطاعن ليوجهها ويرد عليها بأسلوب موجز مختصر بسيط . على شاكلة تأويله لقوله تعالى : ( ولو شاء الله ما أشركوا ) الذي يمكن أن يفهم منه معنى الجبر وأنه لا يكون شيء إلا بأمره تعالى ، فان المراد به ( لو شاء ) أن يفهمه وحول بينهم وبين الاختيار لما وقع الشرك منهم ، ويحتمل : لو شاء أن يلجسهم الى خلاف الشرك لما أشركوا (٢) ) وعلى شاكلة تأويله : ( وذرهم في طغيانهم يعمهون ) الذي يمكن أن يفهم منه الطاعنون أيضا معنى الجبر . فيقول القاضي : ( المراد أنه يخلى بهم وبين ما اختاروه فلا يفهم كما نقول فيمن بصرتاه رشده فلم يقبل : قد تركناه ورأيه (٣) ) وعلى شاكلة تأويله لقوله تعالى : ( هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام ) الذي فيه نسب الاتيان والمجيء الى الله يقول القاضي في توجيه الآية : ( كيف يصح ذلك ويتعالى الله عن جواز الاتيان عليه وجوابنا أن المراد اتيان الملائكة أو متجمل أمره كما قال في سورة النحل : ( إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمسرك ربك ) وهذا كقوله : ( وجاء ربك والملك صفا صفا ) (٤) وسلاحه في هذا التأويل أيضا التوسع اللغوي والامتعانة بالمجاز ، ومحاكمة الحقل والتناول عند صوته مما عرضنا أمثلة قليلة منه قبل قليل ، وستوسع في الحديث عنه فيما بعد .

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

٢ - تنزيه القرآن عن المطاعن : ١٢٤  
٤ - المرجع السابق : ٤٤

١ - مشابه القرآن : ٦٥/٢  
٢ - المرجع السابق : ١٢٥

الضياء والقران ليست من فعله ، والا لكان لاصح وصفها بحكم قول (١) قوله تعالى : وان اشركوا القران فمن الله يفتدي فانما يفتدي نفسه ومن ذل فل انما انفسا من المذنبين ) يدل على أن الاعتداء والذلال من فعل المصد (٢) . وقوله تعالى ( آمن حتى طيه كلمة المذاب اذا انت تفتد من في النار ) يروى وجهه نظر المفسرين في وجوب تنفيذ الله لوعده ووعده ، فالوعد الوارد من الله واجب لا يجوز خلافه واذا لم يجز أن ينقل الرسول من النار كيف يصح ما يقوله القوم من أنه صلى الله عليه وسلم بشافته يخرج الكثير من اهل النار (٣) . . . وهكذا يدل القاضى عند الجار جهدا كبيرا في الحديث عن الآيات التشابهات وفي تأويلها ووجوبها الوجهة التي يراها صحيحة والتي تصح عاقد المعقولة ، وكانت آراؤه هي التواضع والتعالم التي صدر عنها القوم جميعا بعد ذلك في معالجة أمثال هذه المسائل . وللقاضى جهود وأيام بيضاء في رد الشبه والطعن التي وجهها الملاحضون

والعشككون الى بعض آيات القران ، وما ماضى من ذلك يضمنه أو يشتمل عليه وتأتيه . فقد رأى بعضهم مثلا تناقضا بين قوله تعالى عن عصا موسى ( انزلنا عصا فاذا هي ثعبان مبين ) وبين قوله عنها في موضع آخر . . . ( كأنها عصا جان ) فالأولى تصورها ثعبانا ، والثانية جعلها جانا ، وفي هذا تناقض فبحا ول القاضى أن يوفق بين الصورتين فيقول : ( ان المراد أنها كأنها ثعبان في العظم ، وكالجان في سرة حركتها من حيث خلقت من نار السموم (٤) ) وفي بعضهم شبهة حول الآية . . . ( وكذلك نزل بعض الظالمين بعضنا ) . . . ومما دل كيف يصح منه أن يوليه مع ظلمهم ، أو ليس قد قال في سورة الفرقان ( لا ينال عهدي الظالمين ) فكاننا يحسن هذا الطاعن أن هنالك تناقضا واختلافا بين الآيتين ، فيرد عليه القاضى : ( ان ذلك شبهة يقوى تطورها ) ( ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض ) فإله تعالى يلقى الظالم على نفسه من الظلمة ليدفعه عن الظلم ، ولولا ظلمة لكان لا يمكنه من ذلك ، ولأنه ليس مخالفا لقوله : ( لا ينال عهدي الظالمين ) إذ المراد بذلك الظلمة وكذلك آثار الظالمون شبهة حول الآية : ( الله يصطفى من الملائكة رجلا من الذين آمنوا ) وأنها تدل على نقض قوله : ( فاطر السموات والأرض جبار الملائكة رجلا ) وقالوا : فأيهما الصواب ؟ أليكون بعضهم كذلك أو كلهم أصح

١ - المرجع السابق .  
 ٢ - المرجع السابق : ٢٦٠  
 ٣ - المرجع السابق : ٢٠٤  
 ٤ - المرجع السابق : ١٧٧

فهرد القاضى : (( ان بعضا منهم يكون رسلا الى الانبياء دون الكل ولئن كان جميعهم من الرسل فلا تناقض في ذلك (١) ونقل عن شيخه ابي على الجبائى معتر الردود حصول ما كثره طائف من الشكاك وعلى راسهم ابن الراوندى في كتابه (الدامغ) انه انما يصح ادعاء ذلك لو كان في كتب الله تعالى اثبات ونفى في عين واحد ، فاما اذا لم يوجد ذلك ، وانما يدعى في عموم وخصوص فما الذى يبيح ان يتصرف احد هما الى غير ما يتصرف الاخر اليه لو كان فيه تناقض على ما ادعوه (٢) . . . وساق القاضى امثله من ردود ابي على على الراوندى . فقد ادعى ان قولهما لا وما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العليم بنها بينهم ) مناقض لقوله سبحانه (وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه) وقول الله : ( اولئك الذين طبع الله على قلوبهم ) الى غير ذلك من الايات فقال شيخنا : ان قوله : (( وما اختلفوا فيه الا من بعد ما جاءهم العلم ، اراد به الحجج والقرآن ، دون العلم بصفة ما جهلوه لانه تعالى اطلق العلم بجمده واراد بقوله : ( وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ) شعورهم لامراضهم عن الذكر فيما جاءهم من الحجج بمن هذا حاله ، كذلك فان ذكر الطبع اذا امرشوا وجهلوا وكفروا حصل في قلوبهم لكفرهم ما يسيى جهما وختمسا فلا تناقض في الكلام (٣) ))

٢- وقد بينا فيما سبق ان حديث القاضى عن اعجاز القرآن كان حديثا نظريا فقد وضع في ذلك نظرية النظم الذى هو مناط الاعجاز عند ولكنه لم يطبقها على القرآن او يحسب لها الاخذ والشواهد وكان همه منصرفا الى الحديث في المسائل الكلامية والجسد والنظير حولها ، فلما توقف القاضى عند آية يكشف عن وجه الجمال فيها ، او يشير الى سر اعجازها وتفوقها على اساليب القول الاخرى على نحو ما فعل الرماني او سيفمسل عبد القاهر والزمخشري بعد ذلك ، واذا فعل ذلك فانها كانت اشارات سرمد عابرة وكان يدفعها اليها الروح الجاهل اكرم ما كان ذلك مقصودا لنفسه ، فقد وجد بعض من يطعن في حواشيه معينه من اسلوب القرآن ، فحاول القاضى ان يرد عنها ويكشف وجه الجمال فيها . ولعل من ذلك مصالمة التكرار التى جاءت في بعض الايات والسور ، وما عرفت له من مطاعن ، فاعترض ان يشير الى ما فيها من الفائدة ، ويخوف عند هطه الظاهر اكرم من مره . ففي سورة الحديد بها قالوا : (الرحمن الرحيم) وقد تقدم فحسن

١- تنزيه القرآن عن البيان : ٢٤٤ ٢- المعنى : ٣٨٩/١٦

٣- المعنى ٣٩٠/١٦١

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

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

وكما توقف عند التكرار في بعض الآيات هذا التوقف الطويل بسبب ما استهدف له من طعنات أهل الشك والريب فرد عنه وكشف عن سره ، وتوقف أيضا عند آيات أخرى تعرضت لبعض المطاعن ، واتهمها بعض المتشككين بعدم نزول بعض ألفاظها في موقعها أو ملامتها للمعنى الذي سيقى من أجله ، فرد القاضى أيضا هذه التهم وبين ما في هذه الالفاظ من فائدة ومزية ، وكشف عن فضلها ، وإنها أدخل في المعنى الذي عبرت عنه ، بحيث لا ينوب عنها غيرها ، ولا تحتل لفظها أخرى مكانها . فقوله تعالى : ( وان أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهم ثمنارا فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه بهتانا وإنما مبينا ) طعن بعضهم في استعمال كلمة ( بهتان ) وقال : (( كيف يكون أخذه ما أعطاهن من الصفات بهتانا ، والبهتان من صفات الكلام فهو الكذاب ؟ )) وجيب القاضى مبينا جمال اللفظة ووجه الحسن في استعمالها : (( انه شبهة بالكذب من حيث كان أخذه كالنقص للبهتان والخلف لها ، فعظمه الله بأن شبهة بالكذب الذي هو نجده على خلاف ما هو به من حيث كان كالمتعقل بالعقد والدفع اليها بان لا يأخذ ذلك ، فاما كونه اثنا مبينا فبين لانه وصفه وتجليه وظهوره مبين ( ٣ ) ) وطعن بعضهم فسى لفظه ( خاف ) في قوله تعالى : ( وان امرأة خافت من بعلها نشوزا ) ورأى أن كلمة ( علم ) أولى بالاستعمال ، ويدافع القاضى عن استعمال هذه اللفظة ، ويبين أحقيتها بالاستعمال بقوله : ( ان النشوز من النزوح - وان ظهر - فان ذلك يبدو منه لامحالة ولا يعلم ، وإنما يخاف ولاجل ذلك يعجب الصلح ، فلذلك كثر ذكر الخوف دون العلم ( ٤ ) ) .

٢ - المفسر : ٣٩٨/١٦

١ - المرجع السابق

٤ - تنزيه القرآن : ٩٧

٣ - تنزيه القرآن : ٨٢

ولكن هذه الجوانب التطبيقية كانت قليلة جدا وكانت مختصرة - كما قلنا - طسي  
تلك الآيات التي وجهت اليها بعض الطاعن ، أو أثيرت من حولها الشبهات  
فكان عبد الجبار يحاول ان يدود عنها ، ويكثف عن وجه الجمل فيها ويوطن  
الهلافة والمصاحفة في ردها على ما عليه ، دون ان يحاول هو من جانبه ان  
يقدم أدلة تطبيقية وحاول معالجتها .

٤ - بدأ السرفيسه : يرفض القاضي عبد الجبار أى نوع من أنواع الصرقة التي تحدث  
عنها من حقوقه ، وكان متبها لصرقة النظام ، أو صرقة الجاحظ ، أو صرقة الرمان ،  
لان في كل ذلك ما يحول بين القوم وبين فعل شئ كان يمكن ان يفعلوه ، وبهذا  
كان هذا الشئ تافها أو هيئا اذا فهم القرآن وطوكموه في المصاحفة والبلاغية  
الا ان فيه متعلقا لشاك طماعا أو ملحد جحود ، فلا يصح اهدا عند القاضي ان  
تجعل القوم متهمين من الكلام ، وما كان ذلك حتى لا يأتوا بتدل القرآن لانهم قادرين  
على ذلك كما يقول النظام ، أو كان ذلك لان فيه مصلحة للمسلمين كما يقول  
الجاحظ . يرفض القاضي هذه الآراء جميعها وقد بين يدى ذلك الادلة التالية :

أ - لو كانوا متهمين الاتيان بكلام فصيح أو قول بليغ فكان ذلك ( لا يخص كلاما  
دون كلام ، وانه لو حصل ذلك في استنهم لما أمكنهم الكلام المعقود )  
ولكن القوم ظلوا يتكلمون ويأتون بالقول الفنى المتنازع ، ولم يفتروا مستحسني  
بما نهم أو يهبط ، ولكنه كان - على طوره - لا يرمى الى سخوى القرآن .

ب - ولو دعت هذا المنع فكان في حد ذاته هو المصجز وليس القرآن ، فان من  
( ملك هذا المسلك في القرآن يلزمه ان لا يجعل له منزلة البتة ) وفي  
ذلك ما يدل على خوف القاضي من ان تكون هنالك أدنى شبهة بتعلق بعضها  
أولئك الشك والريب .

ج - ولو دعت هذا المنع أيضا بأية صورة من صوره ليطل بعض القرآن ، ولما كان  
صحيحا قوله تعالى : ( قل لئن اجتمعت الناس والجن على ان ينكسروا  
بتدل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ) لان  
( لو كان الوجه الذى له تمذرع عليهم المنع لم يصح ذلك ، لانه لا يقال فى  
الجملة اذا امتنع عليها الشئ ان بعضها يكون ظهيرا لبعض ، لان المعاونة  
والمظاهرة انما تمكن مع القدرة ولا تصح مع المجز ( ١ ) ) .

بعد ان قدم القاضي عبد الجبار هذه الادلة التي نقر بها مفهوم من مقدمه

عن الصرحة ، لانها كانت جميعها تشير الى نوع من النوع الخارجي يجعل المقصود  
لاحول لهم في أمر يريدون اتيانه ، توصل القاضى الى مفهوم جديد للصرحة سنة ،  
وهو في هذه المرة مفهوم يرتبط بالقوم أنفسهم ، وليس شيئا خارجيا عنهم أو مفوضا  
عليهم فرضا ، وهذا المفهوم هو : ( ان دواعيهم انصرفت عن المعارضة لعلمهم  
بأنها غير ممكنة على ما دللنا عليه ، ولولا علمهم بذلك لم تكن لتصرف دواعيهم ،  
لانا نجعل انصراف دواعيهم تابعا للمصرحة عنهم بأنها معذرة عليهم <sup>(١)</sup> ) نفهسي  
اذن صرحة تشبه اليأس الذى يحترق الانسان من أمر محاوله عدة مرات وكان يعنى  
وانما بالاخلاق الذميمة ، فاذا بمنزلة تثبط وهمته تشهار ، واذا به يطوى عن الامر  
كسحا ، ولا يعود للتفكير فيه أبدا . وذلك كان شأن القوم مع القرآن ويحتج القاضى  
لهذا المفهوم الجديد عن الصرحة بأمر :

أ - منها ما نقل عنهم من اعتراضهم بحزبة القرآن .

ب - ومنها أن آية التحدى تدل على تعذر مثله عليهم ( ولو كان بعضهم لبعض  
ظهيراً ) .

ج - ومنها - مرة ثانية - أن هذا القول يوجب أن القرآن ليس بمعجز .

د - ومنها أن الذى ذكره يقتضى خروجهم عن الفعل ، لانه لا يخلو لو انصرفت  
دواعيهم من أن يكونوا كذلك مع علمهم بأنهم يدعون على مثله ، أو مع فقد  
هذا العلم .

ثم يعقب على ذلك كله قائلا : ( فالصحيح ما قلناه من أنهم علموا  
بالصعادات تعذر مثله ، فصار علمهم صرفا لهم عن المعارضة <sup>(٢)</sup> ) ونتيجة  
لذلك فإن هؤلاء القوم الذين هم ( ( النهاية فى الصحاح والتهذيب التى جرت  
عليها المادة ، ولهم طريقه معروفة فى الآية والائنة ، وذل الجهد فى  
رأسة الرياضة وترك الرضا والانقياد والضايعة . . . وقد ظهر من أمرهم  
أن دواعيهم الى أبطال أمره صلى الله عليه قد بلغت الغاية . . . وقد علمنا  
أنهم مع هذه الحال قدموا عن المعارضة وتركوا أن يأتوا بمثله <sup>(٣)</sup> ) ) ولم  
يكن هذا الترك للمعارضة لامر خارجي - كما يقول أصحاب الصرحة بمفهومها  
الآخر - وانما لاحساسهم باليأس وتيقنهم من العجز عن الاتيان بحمل القرآن  
ونتيجة لهذا كله يتوافر الدليل القاطع على أن القرآن ( ( من قبل الله تعالى  
وغير مرسوله به ليدل على نبوته لما فيه من نقر المادة التى توجب كونسه  
معجزا <sup>(٤)</sup> ) ) .

١ - المعنى : ٢٢٤ / ١٦

٢ - المعنى : ٢٢٥ / ١٦

٣ - المعنى : ٢٤٦ / ١٦

٤ - المعنى : ٢٢٥ / ١٦



وحدد في فصله الوهم من الجهد الكبر الذي يهله اللغز عند الجار في دراسة  
قضية الاعجاز القرآني ، وعلى الرغم من أنه قد استطاع أن يكشف عن نظرية التنظيم  
التي كان لها خطرها وشأنها العظيم في علوم البلاغة ، وأن يضع مفاتيحها بين يدي  
عبد القاهر الجرجاني ، إلا أن طغيان روح الجدول والمنطق ، وظلمة نزعة الكسلا  
على أسلوبه وطريقته في معالجة المسائل البلاغية المقلقة التي طرقها حال بسين  
كثير من حيويتها واشراقها الذي رأيناه عند أبي الحسن الرماني مثلاً .

---

الشريف المرتضى ( ٥٢٥٥ - ٥٦٢٦ هـ )

هو طي بن الحسين الموسوي العلوي ، عالم فقه متكلم ، خير بقر الشمس ،  
بصير طاهب أهل الكلام ، فقد حذق علم الكلام وأصول المناقشة والجدل ، فساج  
التظرا<sup>١</sup> والمظلمين ، وناظر المخالفين ، وطى الرغم من أنه كان من رجالات الشيعة  
وقد انتهت إليه رئاسة الإمامية في عصره ، إلا أنه كان ينزع إلى الاجتزال ، ومعتق  
مبادئه . وسرى بعد قليل أن كتاب الامالى بعد صورة واضحة مطاوع لتفسير القرآن  
الكريم عند طاه<sup>٢</sup> المعتزلة ، وقد عده الحاكم الجشي من علماء المعتزلة وذكره في  
طبقاته ، كما كان الشريف المرتضى نفسه يسمى المعتزلة أصحابه أو أصحاب العدل  
والتوحيد كما كانوا يطلقون على أنفسهم . وقد اهتم المرتضى كثيرا بمشغون الفلسفة  
والادب والتفسير ، وحفظ كثيرا من أخبار العرب وأشعارهم ولخصهم ما يجعله معدودا  
في الرجل الاول من الرواة والنحويين . كما اهتم بتفسير القرآن الكريم وله في ذلك  
أكثر من كتاب ، فله ( رسالة في المحكم والمشابه ) وله كتاب أوضح منه اعجاز القرآن  
وسماه ( الموضح عن وجه اعجاز القرآن ) ( <sup>١</sup> ) وكتاب ( غرر القوائد ودرر القلائد )  
المعروف بأمالى المرتضى وهو الذي تبقى لدينا من كتبه .

وكتاب الامالى مجالس أدبية أملاها في أزمان ضائعة تناول فيها مسائل مختلفة ،  
فمعالج في بعضها آيات قرآنية فرد عنها شبه الطاهين ، وأول بعضها على مذممة  
المعتزلة الذي اشتهر ودافع عنه خير دفاع ، وتناول في مجالس أخرى بعض الاحاديث  
التي يوجب ظاهرها التعارض أو تخالف مبادئ الاجتزال ، فوجهها بما يوافق أصول  
المذهب وتهدل عنها التعارض ، كما توقف عند كثير من المسائل الكلامية التي دار حولها  
الجدال والنقاش ، فأبلى فيها بدلوها ، وعالجها معالجة خير بصير يحلم الكسلا  
وأصوله ، وأورد في الكتاب مختارات كثيرة من المصطفى من الشعر ومأثر القسول ،  
فتناوله بالشرح والدراسة والنقد ، وذكر صورا من تراجم الشعراء والادباء وأصحاب  
الكلام والآراء الخاصة ، واختار كذلك بعض الموضوعات التي كانت من مقاصد شعراء  
العروة في الجاهلية والاسلام كالدفاع والاهاجي والمراثي والسير ووصف الشيب  
والطيف وغيرها ، فأورد ما قاله الشعراء فيها ، ويوازن بين الكثير منها ، وتناول  
بالنقد والتحليل في كثير من الاحيان . وسنحاول الآن أن نتناول بالدراسة الموضوعات  
الهامة والنقدية التي احتوى عليها كتاب الامالى ، ونكتشف عن شهب صاحبه في دراستها .

١ - تفسيره للتفسير أن معظم المجالس التي احتوى عليها كتاب الامالي كانت تفسيراً لآيات قرآنية ، ولكنه عادة لا يتوقف عند الآية لأنها تحتاج الى شرح مفكك أو توضيح فاقصر منها كان نوعه ، وإنما كانت هذه الآيات التي تناولتها بالشرح والتفسير تتعلق بمسائل بعينها هي :

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

ب - أنها ما وجه اليه الطاعون والمتشككون بغير الشبه ، فاتهموها بالتمارض أو التناقض في معناها أو ما وجهت اليه بغير المطاعن حول أسلوها ولاقتها في التمييز .

ج - وتناول بعض الآيات فأظهر ما فيها من مزايا بلاغية ، وكشف عن وجه الجمال والبرقة في أسلوبها ونظمها . وكانت مهمة الشريف المرتضى في ذلك كله دراسة هذه الطاعن وردها ، والدفاع عن الآيات وبيان صلاحيتها واتصافها ، ثم توجيه الآيات المتشابهات وتأويلها لخدمة الاعتزال وأغراضه ، وواضح من ذلك أن هذه المسائل القرآنية هي التي شغلت بال المعقولة وانحصرت في معالجة هذه المسائل كتباً خاصة مستقلة ، والشريف المرتضى في معالجته الآن لهذه الموضوعات إنما يعمير في الطريق نفسه ، ويظهر من دراسات عبد الجبار في ذلك . وقيل أن تبعدي في دراسة هذه المسائل هو الشريف المرتضى تصح أن تشير الى الملاحظتين التاليتين :

(١) تمرد في الامالي استفاضة المرتضى الواضحة من آراء ودراسات جميع رجالات المعقولة الذين سبقوه ، فهو يكثر من إيراد آراء أبي عيسى وأبي هاشم الجياهمي ، وينقل عن أبي مسلم محمد بن جحسبر الاصبهاني ، والقاضي عبد الجبار ، وعن أستاذه المرزباني ، وهو يورد في كل مسألة عدداً كبيراً من الآراء ، ولا شك أن بعض هذا الذي ينقله كان من استنباطه الخاص والمتقاربه الشخصي ، وصحاح استطاع أن يتهدى اليه بهيئته ونفاذ حسه ، ولكن كثيراً من هذه الآراء أيضاً كان ما أدار حوله الحديث من سبقه من علماء المعقولة وداع بينهم .

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

التي ذكرت حول هذه الوسالة أو تلك يعود عليها بالناقشة والنقد ،  
فيرد بعضها ، أو يضعفه ولا يعتمد به حتى ولو كان مقولا عن رجال  
المعتزة أنفسهم ، وعلى وفق أصولهم وعقائدهم .  
وهذه هاتون الملاحظين نود لتتبع هذه المسائل الثلاث المتعلقة  
بتفسير القرآن ، وشرى أسلوب المرتضى في معالجتها ودرسها .  
( ١ ) تأويله للكلمات المشابهات ، وهي - كما سبق أن ذكرنا - تلك  
التي تحمل طوارها مدلولاً يخالف ما يتبادر به العقل السليم  
وقد مضى الشريف المرتضى بتأويلها وصرقها عن هذا الظاهر  
بكل ما أوتي من قدرة ، وقد بذل في ذلك جهوداً جساماً  
حفاً ، وأهدى فيه طرقاً عجيباً ، وكان يفتك دائماً بالحجج والآراء  
القوية التي يدعم بها ما يقول ، فهو في توجيهه للآية كان يفتكها  
على وجوهها المختلفة ، وصرقها في غير ما اتجه ، ومن هنا كانت  
تلك الظاهرة الواضحة التي طبعها الكتاب بأكمله وهي كثرة الوجوه  
التي يلقب عليها المسألة الواحدة ، وقد نفي هو نفسه صراحة  
على ذلك ، فقال وليس يجب أن يعتمد حمل الكلام على بعض  
ما يحتمله إذا كان له شاهد من اللغة وكلام العرب ، لأن الواجب  
على من يتعاطى تفسير غريب الكلام والشعر أن يذكر كل ما يحتمله  
الكلام من وجوه المعاني ، فيجوز أن يكون أراد المخاطب كسلاً  
واحد منها مفرداً ، وليس عليه العلم بمراده بعينه ، فان مراده  
مفهومه ، وأكثر ما يلزمه ما ذكرناه من ذكر وجوه أحتمال  
الكلام (١) ) وقال في موضع آخر : ( ( على التأول أن يورد كسلاً  
ما يحتمله الكلام ما لا تدفعه حجة ، وان ترتب بعضه على بعض  
في القوة والوضوح (٢) ) ) ونفى يطبق هذا الهدأ في جميع  
المسائل التي ترتب عندها ، فلم يكن يدع وجوهاً محتملاً لكل مسألة  
إلا أورد ما سواها كان هذا الوجه قريباً أو بعيداً ، على مرص النظر  
أو منبياً عنه ، والشريف المرتضى لم يكن يسوق هذه الوجوه  
الشمدة سوقاً عشوائياً ، بل كان يحاول أن يستشهد على كسلاً  
وجه بأمثله من كلام العرب ولغتهم ، ويحاول أن يدعم أقواله بمواهد  
من الشعر القديم ، ولا يسود إلا ما احتتمل

اللغة ، وكان له منه في كلام العرب ، وكانت الوسيلة الاصلية التي  
 في هذا التأويل عدد ، هي اللغة ، واذا كان التوسيع في استعمال  
 اللغة سنة عامة من سمات شيوخ المعزلة حينها بلجاؤهم الى تأويل  
 من الآيات الا أن الشريف المرتضى قد أبدى في ذلك مقولة مقلدة  
 النظر ، وقد أسعفه وفره حذقه للغة والشعر القديم وكثرة استعمال  
 كلام العرب ، وذلك كان الكلب صورة لاصحاب المنهج والرواية  
 البحت والتفسير ، ومحاوّل أن تظهره بعرض الامثلة لقرى طريق  
 المرتضى في مجالستها ، في المجلس الرابع عرفت قوله تعالى  
 ( والآن لنفسي ان تؤمن الا ياذن الله ) جعل الرجس على الذين  
 لا يؤمنون ) وهي تتعلق بهذا المدل عند المعزلة ، وظاهر التوسيع  
 في الآية أن الايمان ياذن الله وامره ، فكان الانسان ماعداً  
 لا يخلق أعماله كما تقول المعزلة ، ولذلك لم يكن يد من التوسيع  
 وطلب المرتضى الآية طر الهجود التالية محاولاً في كل منها ان  
 يلفظ ( الاذن ) بما يدل عليه ظاهره من معنى الارادة ، أن  
 الاذن الامر ، ويكسبون معنى الكلام ، ان الايمان لا يتبع الا بعد  
 الله فيه وامره ، ولا يكون معناه أنه لا يكون للفاعل فعله الا  
 الله ، أن يكون الاذن هو التوسيع والتوسيع ، ولا شبهة أن  
 يوفق لفعل الايمان وسهل ، أن يكون الاذن العلم ، من توكيد  
 كذا وكذا اذا سمعته وطعته ، وأذنت فلانا بكذا اذا أعطته ،  
 فاعتقالات الاخبار عن طبعه تعالى لسائر الكائنات ، فانه من لا  
 الخفيات ، وقد يكون الاذن بمعنى العلم أيضا ، ولكن على  
 المكلفين بفضل الايمان وما يدعوا الى فعله ، ويكون معنى الآية  
 لنفس ان تؤمن الا باطام الله لها بما يريد بها على الايمان ،  
 الى فعله ، وبعد أن أورد محتملات اللفظ اللغوية ، وكلها تنبئ  
 معنى الجبر والارغام بين أيضا أن لفظ ( الاذن ) لا يحمل معنى  
 وان اللغة لاتعرف هذا المدلول فقال : فاما (( دخول الارادة في  
 اللفظ فباطل لان الاذن لا يحتل الارادة في اللغة ، ولو احتلها  
 لم يجب ماوجهه ، لانه اذا قال : ان الايمان لا يتبع الا  
 بنفس أن يكون مراداً لما لم يقع ، ويعرف في صريح الكلام ،  
 من ذلك (1) ))

وفي المجلس الخامس والاربعون يتناول تلك الآيات التي تشعب الى الله  
وجها كقوله عز وجل : ( كل شيء هالك الا وجهه ) وقوليه :  
( انما تطعمكم لوجه الله ) وقوله : ( ويبقى وجه ربك ذو الجلال  
والاكرام ) وما شاكل ذلك من آي القرآن المتضمنة لذكر الوجه مما يحمل  
معنى التشبيه الذي ينادى بخلافه المعتزلة حرصا على التزيم الطلق  
لذات الله ، ولذلك يصرف الشريف المرتضى أيضا لفظه ( الوجه ) عن  
المعنى الظاهري الذي يدل على العضو المعروف من المخلوق ، وصري  
أنها تحمل في اللغة العربية المدلولات التالية هذا عن معنى الوجوه  
المصرف المركب فيه العينان من كل حيوان ، فالوجه أول الشيء ، صدره ،  
والوجه القصد بالفعل ، والوجه الاحتيال للامر من قولهم : كيف الوجه  
لهذا الامر ؟ وما الوجه فيه ؟ أي : ما الحملة ؟ والوجه القدر والمنزلة ،  
ومنه قولهم : فلان وجه عريض ، وفلان أوجه من فلان ، أي أعظم  
قدرا وجاها . والوجه الرئيسي المنظور اليه . يقال : فلان وجه القوم  
وهو وجه عشيرته . ومد أن يورد للوجه هذه الاستعمالات المختلفة ،  
ويستشهد على كل استعمال بأمثلة من القرآن ومن كلام العرب شعرهم  
ونثرهم ، يتوقف عند المعنى الذي يرتضيه تفسيراً للفظه ( الوجوه )  
في الآيات السابقة ، وهو أن يكون بمعنى الذات والنفس ، يقول : ووجه  
الشيء نفسه وذاته . قال أحمد بن حنبل السعدي :

ومن حفرنا الحوثران بطمئة فأطمت منا وجهه عند نهدي

أراد : أفكته ونجاه . ومنه قولهم : انما أفعل ذلك لوجهك . وسدل  
أيضا أن الوجه يعبر به عن الذات قوله تعالى : ( وجوه يومئذ ناضرة  
التي فيها ناظرة ، ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة ) وكذلك  
يكون معنى قوله تعالى : ( كل شيء هالك الا وجهه ) أي كل شئ هالك  
هالك الا هو ، وكذلك في الآيات المتقدمة ( ١ ) .

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

أو ينفيه ، بل حمل الوجه على معنى الذات أو النفس الذي ارتضاه الشريف لا ينفى عن الكلمة معنى العضو المعروف ، لأنه يمكن عدّها عندئذ من باب **الوجه المرسل** الذي أطلق فيه الجزء وأريد الكل . والمرضى شديد الرهافة والاحساس ، ومعيد الاخلاص لعقيدة الاعتزال التي يعتنقها ، وكثير الضمير عليها ، فهو لا يتوقف فقط عند الآيات المتشابهات الواضح فيها مخالفة لمعتقد القوم ، ولكنه يتوقف أيضا عند أبسط الامور التي **يمكن** أن يشتق منها راحة شبيهة توجه الى المذهب أو تخدم في كفاها أصوله ومبادئه ، فهو مثلا يتوقف عند قوله تعالى : ( ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة ) ليوضح معنى حرف ( أو ) في الآية ، لأن الهمزة يفيد الشك والشك لا يجوز على الله تعالى فهو منزّه تنزيها مطلقا وذلك عند يدبر شبهة له بمخلوق ، ولذلك يحاول المرضى أن يلتصق ( أو ) من المعاني ما ينفي عنها معنى الشك الذي يمكن أن يكون اسما خفية الى التنزيه المطلق ، وتأولها على المعاني التالية : أولها : ان تكون ( أو ) هاهنا للإباحة ، كقولهم : جالس الحسن أو ابن سيرين ، فان جالست الحسن فأنت مسيب ، وان جالست ابن سيرين فأنت معيوب وان جمعت بينهما فكذلك . فيكون معنى الآية على هذا : ان قلوب هؤلاء قاسية متجافية عن الرشد والخير ، فان شبهتم قلوبهم بالحجارة أصبتم ، وان شبهتموها بما هو أشد أصبتم ، وان شبهتموها بالجميح فكذلك ، وثانيها : أن تكون ( أو ) دخلت للتمييز والتفصيل ، وهميون معنى الآية : ان قلوبهم قست ، فبعضها ما هو كالحجارة في القسوة ، وبعضها ما هو أشد قسوة منها . وثالثها : أن تكون ( أو ) دخلت على سبيل الإبهام فيما يرجع الى المخاطب وان كان الله تعالى عالما بذلك غير شك فيه . ورابعها : أن تكون ( أو ) بمعنى ( بل ) كقوله تعالى : ( وارسلناه الى مائة ألف أو يزيدون ) معناه : بل يزيدون ، وخامسها : أن تكون ( أو ) بمعنى ( الواو ) كقوله : ( ان تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم ) معناه : وبيوت آبائكم<sup>(١)</sup> .

وإنه يأتى فى التأويل الى المجاز ، فيصرف ظاهر اللفظ من معناه الحقيقى الى معنى مجازى لئتم له خدمة الشرف الذى يسمى اليه . فى السورة  
الثانى والمتمين يتناول قوله تعالى فى آية البقرة : ( الله يشهدونهم  
بهم ومدهم فى طغيانهم يعمهون ) إذ أضافت الآية الاستهزاء المسمى  
الله ، وهو ما لا يجوز فى الحقيقة عليه ، ويتناول المرتضى الآية كما  
على من تعدد ما بلغت ما هنا سبعة يخطر فيها الوجوه الثلاثة التى  
التي حصل فيها الاستهزاء على المجاز فاحدها ، ان يكون معنى الاستهزاء  
الذى أضافه تعالى الى نفسه تجهيله لهم ويختصه اياهم فى المشهور  
على الكفر واصرارهم على الضلال ، وسى الله ذلك استهزاء مجازى  
كما يقول القائل : ان فلانا لمستهزأ به منذ اليوم ، اذا فعل فلان  
الناس به وظنوه فيه ، فأقيم عيب الناس على ذلك الفعل ، وانما  
على قاطع مقام الاستهزاء ، ثم يسوغ إقامة الاستهزاء مقام العيب  
وانما أقيم مقامه لتقارب ما بينهما فى المعنى ، لان الاستهزاء الحقيقى  
هو ما يقصد به الى عيب المشهزأ به ، والازراء عليه ، واذا تم  
التحطية والتحكيت هذا المعنى جاز أن يجرى عليه اسم الاستهزاء .

وشهد بذلك قوله تعالى : ( وقد نزل عليكم فى الكتاب ان اذا سمعتم  
آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها ) ونحن نعلم أن الآيات لا يصح تهمتها  
الاستهزاء على الحقيقة ، ولا السخرية ، وانما المعنى : اذا سمعتم  
آيات الله يكفر بها ويترى عليها . ومعنى ليعين سب استعمال المعنى  
للمجاز مع ملاحظة أنه لم يفرق بين أنواع السخرية ، وأنه يستعمل  
الاستهزاء مجازاً ، فيقول : والعرب قد تقيم الشئ مقام ما يقصد به  
تجرى اسمه عليه . قال الشاعر :

كم أناس فى نعيم صرنا فى دراهمك تعالى فيسقى  
سكك الدهر زمانا عيسم تم أبتاهم دما حين نطق

والمكوت والنطق على الحقيقة لا يجوز ان على الدهر ، وانما شبه تركه الكلام  
على ما هو عليه بالسكوت .

وأما الوجه الآخر فهو أن يكون المعنى أنه يجاهلهم على استهزائهم  
فسمى الجزاء على الذئب باسم الذئب ، والمرب تسمى الجزاء على القمل  
بأسمه . قال تعالى : ( وجزاء سيئة سيئة مثلها ) وقال : ( فاستمعوا



لغوي حكم ظاهرا عليه بمثل ما اهدى عليكم ( وحيث أيضا ليس  
أصوب العرب في استعمال هذا اللون من المجاز في الكلام ليس  
بعد أن يورد أمثلة أخرى : ومن شأن العرب أن تسمى الشيء باسم  
طريقه وصاحبه وعند اختصاصه وتعلقه به إذا اكتنفه المستعمل  
وأن الأسماء ، وبما غالبا أيضا اسم أحد الشئيين على الآخر كقولهم  
التعلق بينهما وشدة الإختصاص فيهما \* ومن يورد أمثلة وهو ما  
على ذلك من كلام العرب .

وأما الوجه الثالث فهو أن يكون ما وقع منه تعالى ليس  
على الحقيقة ، لكنه جاء بذلك ليزجج اللفظ ويخف على اللسان \*  
في ذلك عادة معروفة في كلامها ، والشواهد عليه مذكورة مشروطة  
وقد يجمع في تأويله للآية الواحدة بين اللفظ والمجاز ، فيجوز  
عدة وجوه ، يعتمد بعضها على التأويل اللغوي القائم على  
التوسع في استعمال اللفظ ، وأما الالفاظ مدلولات أوسع مما  
عليه ظواهرها ، ويحمل الوجوه الأخرى على المجاز بأوجه  
من ذلك مثلا تأويله لقوله تعالى : ( وإذا أردنا أن نموت  
أمرنا مرفيها نفسها فحق عليها القول قد مرنا ما تدبرها )  
فيها راحة أيضا تفعل الفصح إلى الله بما يوجب تأويلها ،  
على الوجه التالي . أولا : أن الإهلاك قد يكون حسنا وقد  
فيها ، فإذا كان مستحقا أو على سبيل الامتحان كان حسنا ،  
يكون فيها إذا كان ظلما ، فتعلق الإرادة به لا يفتنى  
على الوجه الفصح ، ولا ظاهر للآية نفس ذلك ، وإذا  
بالآية تنوع القديم تعالى عن القباح علنا أن الإرادة لم  
الإهلاك الحسن ، وقوله تعالى : ( أمرنا مرفيها )  
مخوف ، وليس يجب أن يكون الأمر به هو الفسق ، وأن  
بعد الفسق ، وحمله على وجه لغوي معروف بقول : يجرى  
مجرى قول القائل : أمرت نفسي ، ودعوتها فأبى . والمراد  
بالطاعة ، ودعوتها إلى الإجابة والقول . والوجه الثاني : أن  
قوله : ( أمرنا مرفيها ) من صفة القرية وصلتها ، ولا يكون

قوله : ( وَاذا أوتينا ) يكون تقدير الكلام : وَاذا أوتينا أن نعلم أنها  
صحتها أنا أمرنا بتفويضها لنفسها فيها ، ويكون ( اذا ) محدودة بالجملة  
للاختصاص . والوجه الثالث : أن يكون ذكر الإرادة في الآية مجسما  
لواطلاعنا وتبويبها على المعلوم من حال القوم وطاقة أمرهم وأنهم  
أمرؤا فسقوا وخالفوا ، وذكر الإرادة يجرى ما هنا مجرى قولهم : **إذا أمرنا**  
**فتأجر** أن يفتخر الله التواضع من كل جهة وجاء الخبران من كل طرف ،  
فهو لم يرد في الحقيقة عينا ، لكن لما كان المعلوم من حال هذا الضمير  
حسن هذا الكلام ، واستعمل ذكر الإرادة لهذا الوجه . فهو هنا مجسما  
بلا حظ . يحمل الكلام على المجاز المرسل الذي علاقه اختيار ما سبق قوله  
الأمر . والوجه الرابع حمل الآية على التقديم والتأخير ، فيكون تقديرها :  
**إذا أمرنا بتفويض قربة بالطاعة ، فمصروا واستحقوا العقاب أردنا أملاكهم**  
**والتقديم والتأخير في الشعر وكلام العرب كثير** <sup>(١)</sup> **فقد استعان على طول الآية**  
**السابقة** . كما هو ظاهر من صرف اللغوي الشائع في أمثال **جارة ( أمير**  
**نعسى أو أمرته قنسى )** وبالمجاز يحمل العبارة على العبارة المستأنسة :  
**أو بالتقديم والتأخير** . ووضح أيضا أنه أضاف ملاحا آخر مبرها **تسويد**  
**المعزلة وهو ( الدليل العقلي )** حينما جعل الأهلك حسنا لما به **تسويد**  
**ذلك من أدلة العقول التي تنزه الله عن فعل القبيح ، وهو يلجأ للمعنى**  
**الاحتكام إلى هذا الدليل العقلي في تأويل قوله تعالى : ( ولو شئنا**  
**ببك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك**  
**خلقهم )** فظاهر الآية يقتضي أن الله لم يشأ أن يكونوا أمة واحدة  
**أو أن يجتمعوا على الإيمان والهدى ، ثم إن الآية تقول : ( ولقد**  
**خلقهم )** وقد تعود ( ذلك ) ما هنا على الاختلاف أو على الرحمة ،  
**والمعترض يرى أنها تعود على الاختلاف ، لأنها لو كانت للرحمة لتسقط**  
**( ولذلك خلقناهم )** ويؤول المرضى المشبهة أولا بأنها المشبهة التي يندم  
**عليها الألباء ، فلم يعن الله المشبهة التي هي سبيل الاختيار بمعنى أنه**  
**لو شاء أكرههم على أمر لكان قادرا ولقعلوه ، ثم يأتي إلى لفظة ( ذلك )**  
**فيرى أن حملها على الرحمة أولى من حملها على الاختلاف ، ويحكم في ذلك**  
**إلى دليل عقلي ، ولكنه لا ينسى في الوقت نفسه دليل اللفظ واللغة فيقول :**

(( دليل العقل وشهادة اللفظ \* أما دليل العقل فمن حيث علمنا أنه تعالى يكره الاختلاف والذهاب عن الدين \* وهو علم \* وهو علمه \* وكيف يكون شائياً له )) (٢) وأما الدليل القوي لأن حمل اللفظ على اللفظ على الرحمة أولى ، لأن عادة العرب (( حمل اللفظ على أقرب المعاني )) ، فأما ما طعن به المسائل من تذكير الكتابة ، وأن اللفظ من الرحمة لا يكون إلا موصوفة لهاطل ، لأن تأنيث الرحمة فهو حقيقي ، وإذا كان حياً بلفظ التذكير كانت الكتابة عن المعنى لأن معناه الفضل والانعقاد فكيف قالوا : سرى كلظك ، يريدون : سرى كلاك (٣) .

والواقع بعد ذلك أن حرص الشهود العرفيين أن يذكروا الوجه ، وأن يأتي لكل آية بأكثر عدد ممكن من التويلات كان يحمله على التفسير في أحيان ليست بالقليلة ، ولم تكن الوجوه الضعيفة التي يوردونها لتفسير تأويل الخير الواحد دائماً مقبولة أو محكمة ، أو في مستوى واحد من حجة الجلاء والوضوح ، بل كان أحياناً - كما ذكرنا - ينصف الحكماء في بعض الأحيان تعسفاً شديداً ، وقد كان يكفيه ذكر وجه واحد واضح ، أو وجهين لبعض من العسف والجور في الأحكام ، ولكن ذلك - كما مررنا - كان هو الشرح الذي أخرجناه لنفسه ، ففي تأويل قوله تعالى : ( سأصرف من آياتي الذين الذين يكفرون في الأرض بخير الحق وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها وهم على سبيل الرشداً لا يتخذوه سبيلاً ، وان يروا سبيلاً البئى يتخذوه سبيلاً ذاك بآياتهم كذبوا بآياتنا وكذبوا عنها ظالمين ) الذي ظاهره كأنه مخالف للقول بذكر تسعة أوجه ، منها ما هو حسن جيد يدل عليه السياق كقوله :

( سأصرف من آياتي : أى لأوتيتها من هذه صفته ، أو حطتها على من يرى أن الله يصرف من رام المنع من أداء آياتي وشيئها ، لأن من الواجب على الله أن يحول بين من رام ذلك وجهه ، ولا يمكن منه لأنه يتعسف في القرض في البعثة ، ويجرى ذلك كجري قوله تعالى : ( والله يصرف من الناس ) أو أن يكون الصرف ما هنا المنع من إبطال الآيات والوجوه والقبح فيها بما يخرجها عن أن تكون أدلة وحججاً فيكون تقدير الكلام : أى بما أوتيه من حججى ، وأحكامه من آياتي وبينتى صارف للمبطلين .



أن الجواب الصحيح على ذلك هو أن يقال : ( ( إنما الله تعالى  
في الصلح المسموع المقبول الذي يتشتمون به ويكون لهم نصيب  
ظهري أو حجة ، ولم ينف العتق الذي ليست هذه حاله ) )  
بعد أن يرد هذا التأويل يحتج له - كما المادة - بكلام النبي  
فيقول : ( ويجرى هذا مجرى قولهم : خر من فلان عن حبه  
وحشرنا فلانا بناظر فلانا فلم يقل شيئا ، وإن كان الذي وصف  
بالخر من الحجة ، والذي نفى عنه القول قد تكلم بكلام كسبي  
تظهر إلا أنه من حيث لم يكن فيه حجة ولا به منقصة جاز أطلق  
القول الذي حكيناه (١) ) ويحاول أن يوفق بين قوله تعالى :  
( ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأصل حبيلا )  
الذي كيف يجوز أن يكون في الآخرة عميا ، وقد تظاهر الخبر  
المرسول بأن الخلق يحشرون كما بدأوا من الآفات والعيوب  
قال الله تعالى : ( كما بدأنا أول خلق نعيده ) وقال : ( يوم  
القوم حديد ) وفي محاولة للتوفيق بين هذه الآيات يرد أخصا  
وجوه هي :

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

والثاني : ( من كان في هذه أعمى ) بمعنى الدنيا ( أعمى )  
من الايمان بالله والمعرفة بما أوجبت عليه المعرفة به ، فهذه  
في الآخرة أعمى عن الجنة والثواب ، بمعنى أنه لا يهتدي في  
طريقها ، ولا يوصل إليها . أو من الحجة إذا سئل وتساءل  
ومعلوم أن من ضل عن معرفة الله تعالى والايمان به يكون في  
القيامة منقطع بالحجة مذقود المعاذير .

والثالث : أن يكون المعنى الأول عن المعرفة والايمان هو الثاني  
بمعنى المباهلة في الاخبار عن عظم ما يناله هؤلاء الكفار الجاهل  
من الخوف والشم والحزن . . . . . ومن عادة العرب أن تسمى مسجون

أشبه هذه وقوى حزنه : أعي : مخين العيون : ومخين المسنين  
فهر للمعين والرابع : أن المعنى الاول يكون عن الايمان : والثاني عن  
الآفة في العين على سبيل العقوبة : كما قال تعالى : ( ومخين  
يوم القيامة أعي قال رب : لم حشرتني أعي وقد كنت حينها قال : كذا  
لكنك آهائي فتسيتها وكذلك اليوم تمنى ) ومن يجب بهذا الجسور  
يقول قوله تعالى : ( كما بدأنا أول خلق نعيده ) على أن النسيب  
فوق الاخبار عن الاقدار ، وعدم المشقة في الابدان ، كما أنها معدومة  
في الابتداء ، وجعل ذلك نظيرا لقوله تعالى : ( وهو السميع  
ببدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه ) وتأول قوله : ( نسيب  
اليوم حديد ) على أن معناه الاخبار عن قوة المعرفة وأن الجامع  
بالله في الدنيا يكون عارفا به في الآخرة . . . والحاصل من مسنده  
الجملة أنه لا يجوز أن يراه بالمعنى الاول والثاني جميعا آفة العين  
لأنه يؤكد على أن كل من كان مشوقا في الدنيا من مؤمنين  
وكافر وطائع وعاص يكون كذلك في الآخرة وهذا باطل (١) . . . وهكذا  
يذل الشريف المرتضى هذا الجهد الكبير ليفرق بين الاخبار ، ويقل  
ما بين ظواهرها من تعارض أو تناقض .

وأما الجانب الثاني من رد الشريف المرتضى على ماوجه الى القرآن  
من مظاهر فهو جانب بلاغي ، يتعلق بأسلوب القرآن ، وطريقته في  
التعبير ، واستخدامه للافظاظ والمباريات ، فمعنى الدالين بوجه  
الى قوله تعالى : ( ولنا أمهاتوا بعفكم لبعض عدو لكم فسيجي  
الارض مستقر ومناخ الى حين ) طمنا لان القرآن استعمال الجسور  
في معبر خطاب اثنين وهما آدم وحواء ويرد المرتضى في المسند  
وجوها أربعة : ثلاثة منها توسع في فهم الآية ، وجعل الخطيب  
فيها ليس لآدم وحواء وحدهما ، بل لآدم وحواء وبناتها ، أو آدم  
وحواء وإبليس للمعين ، أو آدم وحواء والحية التي كانت معها ساءة  
بهذا يكون استعمال الجمع على حقيقة .

ثم يحق وجها آخر يتعلق بالمعنى اللغوي ، إذ من الشايع  
المعروف في لغة العرب خطاب الاثنين بصيغة الجمع ، لان التثنية

أول الجمع هدايته ، وقد قال تعالى : ( إذ نفخت فيه نفخ القسم  
 الحكيم شاعدين ) أراد : لحكم داود<sup>(١)</sup> وسليمان وذلك يكون  
 القرآن جاريا على أساليب العرب في القول وطرائقهم في استعمال  
 العماهير والالفاظ ، وليس هناك شبهة ولا منزع ، ودافع من قوله  
 تعالى : ( فأشارت اليه بالواو : كيف تكلم من كان في المسجد صبيها ؟ )  
 فقد اقرض معترض فقال : ما معنى ( من كان في المسجد صبيها ) والفتنة  
 ( كان ) تدل على ماضى ، وهي في حال قولهم كان في المسجد ؟  
 وجهه عن هذا الاقتران بان يرد الى لغة العرب ، ويجعله ضمن  
 المألوف المستعمل الجارى طيه العرف في كلامهم وتعبيرهم . يقول :  
 قوله تعالى ( من كان في المسجد صبيها ) كلام يخالف على الشرط والجزاء  
 مقبول به اليه ، والمعنى : من يكن في المسجد صبيها فكيف تكلمه ؟  
 ووضع في ظاهر اللفظ العاض في موضع المستقبل لان الدارط لا يشترط  
 الا فيما يستقبل فيقول القائل : ان زرتنى زرتك يردد : ان زرتنى  
 أترك . قال تعالى : ( ان شاء جعل لك خيرا من ذلك ) بمعنى :  
 ان بشأن يجعل . وقال قطيب : معنى ( كان ) ها هنا معنى صار ،  
 لأن المعنى : وكيف تكلم من صار في المسجد صبيها ؟ وشهد بذلك  
 قول زمسير :

أجزت اليه حجرة أرحميه وقد كان لون الليل مثل الاندج  
 وكل غيره : ( كان ) ها هنا بمعنى خلق ووجد . كما قالت العرب  
 كان الحر ، وكان البرد : أى وجدا وحددا . وقال قوم : لفظه  
 ( كان ) وان أريد بها العاض فقد يراد بها الحال والاستقبال كقوله  
 تعالى : ( كنتم خيرا ما أخرجت للناس ) أى : أنتم كذلك . وما  
 يدوى مذهب من وضع لفظه ( كان ) في موضع الحال والاستقبال قوله  
 تعالى : ( واذ قال الله : يا موسى بن مريم ) وقوله تعالى : ( نادى  
 أصحاب الجنة أصحاب النار ) وقولهم فى الدعاء : غفر الله لك وأطال  
 بقاءك ، وما جرى مجرى ذلك<sup>(٢)</sup> .

ومعترض لقوله تعالى : ( فخرطبهم السقف من فوقهم ) الذى وجه  
 اليه مطعن زيادة ( من فوقهم ) فيه ، فكان فى الكلام حشووا زائدا

١ - الامالى : ١٥٤/٢ - ١٥٦ - ٢ - الامالى : ١٩٧/٢ - ١٩٨

لاخره ، لان مع الاقتصار على القول الاول لا يذهب وهم أحد الا أن  
السلف يخر من تحميمهم ، وتناول العرفض الآية فأولاً لأنها مضممة ،  
فيحاول أن يبرهن حرف ( طى ) عن وجهه ، فيجعله بمعنى ( عن )  
التي تستعمل في أحد معانيها لتدل على السبب ، فيكون معنى الآية  
على هذا التأويل : فخرضهم السلف من قلوبهم ، أى خرم من كفرهم  
وجهودهم بالله تعالى وآياته كما يقول القائل : اشتكى فلان عن دواء  
شبهه ، وطى دواء شبهه ، فتكون ( طى ) و ( عن ) من أجل السد دواء  
وكذلك يكون معنى الآية : فخر من أجل كفرهم السلف من قلوبهم ، ويكون  
ذكر ( من قلوبهم ) على هذا التأويل حتى لا يهتوم هوهم أن السلف  
خرولهموا هم وجهه . وفى التأويل الثانى جعل ( طى ) بمعنى ( اللام )  
فان ( طى ) قد نظام مقام ( اللام ) فى كلام العرب ، فيكون المعنى :  
فخر لهم السلف ، وقد يقول القائل أيضاً : تداخت طى فلان داره ،  
واشبههم طيه حائطه ، ولا يبرهن أنه كان وجهه ، فأجيز عطالي بقوله  
من دواءهم عن فائدة لولا ، ما فهمت ولاحظ فى هذا الموضوع وهو يثار من  
( طى ) و ( اللام ) وقيام أحدهما مقام الأخرى أن للعرب فى مسدا  
طها طريفاً لانهم لا يستعملون لفظة ( طى ) فى مثل هذا الموضع  
الا فى الشر والامر الكره الضار يستعملون ( اللام ) وغيرها نفسى  
خلاف ذلك ، ألا ترى أنهم لا يقولون : خرجت طى فلان ضيمته بسدا  
من قلوبهم : خرجت طيه ضيمته ، ولا ولدت طيه جارته ، بل يقولون  
خرجت له ضيمته ، وولدت له جارته . ثم نناق العرفض تأويلاً ثالثاً  
وهو أن تكون ( طى ) جارية فى بابها ، ولكنه ذكر ( من قلوبهم )  
تأكيداً للكلام وتأكيداً فى البيان ، كما قال تعالى : ( ولكن تعصم  
القلوب التي فى الصدور ) والقلب لا يكون الا فى الصدر ، ونظائره  
ذلك فى الكتاب وكلام العرب كثيرة ( ١ ) .

وهكذا يحاول العرفض غالباً فى أمثال هذه الآيات التي وجهت  
إليها مطاعن أسهلوية أو بلاغية أن يردّها الى كلام العرب ، ويرجعها  
الى المؤلف المستعمل من لغتهم ، محتجاً لها بالامثلة والشواهد  
الكثيرة .

١ - الامالى : ١ / ٢٥١ - ٢٥٢ .



(ج) **وتجليل الشريف المرتضى** في أعاليه أيضا بعض الآيات القرآنية ، فأظهر ما فيها من مزايا بلاغية وكشف عن وجه الجمال فيها ، وقد أطلال الوقفة بصورة خاصة عند ما في القرآن من أسلوب الإيجاز والاختصار ، وقد مهد لذلك بالحديث من أسلوب العرب في الحذف والاختصار فقال : ( ( أطم أن من عادة العرب الإيجاز والاختصار والحذف طالبا لتقصير الكلام وطراح فضوله والاستغناء بقليله عن كثيرة ويعدون ذلك فصاحة وطلاقة . وفي القرآن من هذه الحذوف والاستغناء بالقليل من الكلام من الكثير مواضع كثيرة نزلت من الحسن في أعلى مثاله ، ولو أفردنا لما في القرآن من الحذوف الضمنية والاختصار تلك العجيبة كتابا كان واجبا (1) ) . ثم مضى يسوق أمثلة على ذلك ، كقوله تعالى : ( ولو أن قرآنا سيرتكم الجبال أو قطعت به الأرض أو كلمت به السموات ولم يأت لى ( لو ) جواب ، وإنما أراد : لو أن قرآنا سيرت الجبال لكان هذا . وقوله تعالى : ( أنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنس إن كان ظلوم جهولا ) وتقديره : إن السموات والأرض والجبال لو كن منا يأبى واشفقن وعرضنا عليهن الأمانة لأبين وأشفقن ومن الحذوف أيضا قوله تعالى : ( حتى إذا جاؤوها وحملت وتحت وأبويها وقال لهم خذوها سلام عليكم طيعم فادخلوها خالدين ) ولم يأت ل إذا جواب في طول الكلام وإنما حذف الجواب الذي هو ( فادخلوها ) ليريد ما يقوم مقامه ، ويدل عليه من قوله تعالى : ( وقالوا الحميد لله الذي صدقنا وعده ) وذلك لا يكون إلا بعد الدخول . وهذا أن أورد هذه الاطلة القرآنية على الحذف والاختصار واستشهد لها أيضا بأمثلة من كلام العرب ولقتهم عقب عليها مهينا أنها أفضل ضروب البلاغة وعليها تنبئ جميع أنواع المجازات . يقول : ( ( وأنت إذا تأملت في ضروب المجازات التي يتصرف فيها أهل اللسان في منظومهم ونثرهم وجدتها كلها مبنية على الحذف والاختصار ولان قوله تعالى : ( وجاء بك ) ( وأسأل القرية ) مطال الحذف فيه ظاهر ، وإنما كان الكلام أبلغ وأصح لان كلامه قلل بحذف بعضه ومعانيه بحالها ، وكذلك قولهم في المدح : فلان الهدر والبحر والليث ، وفي الذم : هو الحمار

والحافظ انما هو معنى على الحذف ، لان المراد : هو شبهه ومماثل  
لما ذكر ، فاسقط من الكلام ما به تضي التثنية لدلالة القول عليه ( )  
وهجر الحديث عن الایجاز وفضله الى بيان الفائدة في الزيادة الواردة  
في قوله تعالى : ( ليس كظله شيء ) فقد يتوهم عنهم ان هذه  
الزيادة تضي الى الالهة المركزة في الایجاز الذي كان يحدث نفسه  
لهم المرغبي ان الكاف ما هنا ليست على سبيل الزيادة التي ليسو  
طرحت لما تغير المعنى ، ~~بمعنى~~ بل تفيد بدخولها  
مالا يحفظ من خروجها ، لانه اذا قال : ( ليس كظله شيء ) جواز  
ان يراد من بعض الوجوه ، وعلى بعض الاحوال ، فاذا دخلت الكاف  
فهم تضي العنق على كلوجه ، الا ترى انه لا يحسن ان يقال : ليس  
كظله أحد في كذا . بل على الاطلاق والمعموم . وكذلك تعرض لزيادة  
( ط ) في قوله تعالى : ( لها رحمة من الله لنت لهم ) فهم  
لها ان زيادة ( ما ) هنا لغاية بلاغية ، فهي تفيد الاختصاص  
وهذه فائدة على قولهم : ( ليرحمه من الله لنت لهم ) لان مسح  
اسقط ( ما ) يجوز ان تكون الرحمة ميبها للون ، وغيرها دلالة  
ولا يكادون بدخولها مع ( ما ) الا والمراد انها ميبها دون غيرها ،  
فقد اذات اختصاصا لم يستند بل دخولها ( ليرحمه المرغبي  
في هذا الموضع ، أيضا الى نوع من الحذف والاختصار يأتي عن طريق  
التاكيد . قال : ( كنت امليت قد يما مسألة اوضحت فيها ان التاكيد  
لا يد منه من فائدة ، وخطأت من ذهب الى خلاف ذلك ، وبنيت  
ان كل موضع ادى فيه انه للتأكيد من غير فائدة جديدة ، فيه فائدة  
طهوية ، وان قوله تعالى : ( فانه يتوب الى الله متابا ) ماورد هذا  
المصدر للتأكيد على ما يقوله قوم ، بل لفائدة جديدة ، لانه تعالى  
اراد : متابا جيلا مقبولا واقما في موقعه ، فحذف ذلك اختصارا  
كما يقول العربي الفصح في الشعر المستحسن : هذا هو الشمسسر  
والفرس المدوح : هذا هو الفرس ، وانما حذف الصفة اختصارا ، والمراد  
هذا هو الشعر المستحسن ، والفرس الكريم ، ومثله قوله تعالى :  
( وكلم الله موسى تكليما ) انه اراد الفضل والمدح ( ا . ا . ) .

وغير التكرار في بعض الآيات الذين فهمت الالهامية ، وأوضح سره وجاءه  
في سورة الكافرين أعاد النفي لكونه عابدا ما يعبدون ، وكونهم  
عابدين ما يعبد ، وقد ذكر العرض عدة أوجه في ذلك : أحدها  
لاين ذميمة الذي صوغ هذا التكرار لان القرآن لم ينزل دفعة واحدة  
وانما كان نزوله شيئا بعد شيء ، فكان المشركون أتوا النبي فقالوا  
له : استلم بعض أصنامنا حتى نؤمن بك فأمره الله بأن يقول لهم :  
( لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد ) ثم غيرا مدة من الزمان  
وجاءوه فقالوا له : أعبد بعض آلهتنا ، واستلم بعض أصنامنا يوسسا  
أو شبرا أو حولا لتفصل مثل ذلك بالهك ، فأمره الله بأن يقول  
لهم : ( ولا أنا عابد ما عبدتم ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ) وكسبه  
أرضى الشريف هذا الرأي ، ولكنه ذكر أن هناك ثلاثة أوجه أخرى  
كل واحد منها أوضح مما ذكره ابن قتيبة . أولها لتعجب الذي قال :  
انما حسن التكرار لان تحت كل لفظة معنى ليس هو تحت الآخرى  
وظهر الكلام : قل : يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون السابعة  
وهي هذه الحال ، ولا أنتم عابدون ما أعبد في هذه الحال أيضا  
فأخص الفعلان منه ونسبهم بالحال ، وقال من بعد : ولا أنا عابد  
ما عبدتم في المستقبل ، ولا أنتم عابدون ما أعبد فيما تستعملون  
فأختلفت المعاني وحسن التكرار لاختلافها . والثاني للخبر : وهو  
أن يكون التكرار للتأكيد ، كقول المجيب موقفا : بلى بلى ، والنسج  
موقفا . لا لا . وشبه قوله تعالى : ( كلا سوف تعلمون ) فسم  
كلا سوف تعلمون ) والثالث - وهو أشهرها - : لا أعبد الأصنام  
التي تعبدونها ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، أي أنتم غير عابدين  
الله الذي أنا عابده ، اذا أشركتم به واتخذتم الأصنام وغيرها  
معبودا من دون الله أو معه ، وانما يكون عابدا له من أخلص  
له العبادة دون غيره ، وأفرده بها ، وقوله : ( ولا أنا عابد  
ما عبدتم ) أي لست أعبد عبادتكم ( ولا أنتم عابدون ما أعبد  
أي لستم عابدين عبادتي ، فلم يكرر الكلام الا لاختلاف المعاني (١)

وحدث عن التكرار في سورة الرحمن لقوله تعالى : (فأبى إلا أن يكسا  
 كذاها) ( فذكر أنه إنما ( حسن للتقريب بالنسب المخطئة الممدودة ،  
 قلنا ذكر نعمة أنعم بها فمر عليها ، ويصح على التأكيد بها ، كما  
 يقول الرجل لشيره : ألم أحسن إليك بأن خولتك الأموال ؟ السهم  
 أحسن إليك بأن خلصتك من الكاره ؟ ألم أحسن إليك بأن فعلت  
 بك كذا وكذا ؟ فيحسن منه التكرير لاختلاف ما يدور به . وهذا  
 كثير في كلام العرب وأشعارهم (١) ) وهذا الجواب أيضا على التكرار  
 في سورة المرسلات لقوله تعالى : ( ويل يومئذ للكافرين (٢) ) .

٢ - وكما وجه المرغبي الآيات المتشابهات التي تخالف ظواهرها الإجمال حاول أيضا  
 أن يؤول الأحاديث التي يمكن أن يستفاد منها معنى يتقرب بها من هادي أهل  
 العدل والتوحيد ، واستخدم في ذلك الأسلحة التي تحدثنا عنها من توسيع  
 لنوى ، وأدلة ظنية ، وصرف للكلام عن الحقيقة إلى المجاز . يتوقف في المجلس  
 الخامس والعشرين عند حديث الرسول : ( ان الميت يعذب في قبره بالنهاضة  
 طيه) الذي قد يفهم من ظاهره أن أحدا يوضع بذنب غيره مما يخالف العدل  
 فيقول : ( انا اذا كنا قد طعنا بأدلة العقل التي لا يدخلها الاحتمال ولا الافتراض  
 ولا المجاز فيح موحظ : أحد بذنب غيره ، وطعنا أيضا ذلك بأدلة السمع مثل قوله  
 تعالى : ( ولا تنزلوا من غير أذن ) فلابد أن تصرف ما ظاهره بخلاف مسنده  
 الأدلة التي ما يظاها . والمعنى في الأخبار التي سئلنا عنها - ان صحت روايتها  
 أنه اذا أوصى رجل بمتاع عليه ففعل ذلك بأمره وعن أذنه ، فإنه يعسذب  
 بالنهاضة طيه ، وليس معنى يعذب بها أنه يوحظ بفعل التوايح ، وإنما معناه  
 أنه يوحظ بأمره بها ووصيته بفعلها ، وإنما قال : صلى اللطيفة وآلة ذلك لأن  
 الجاهلية كانوا يرون الكفار عليهم والتوايح فيأمرون به وهو دون الوصية بفعله (٣) ) .  
 ونعترض لحديث الرسول : ( ما من أحد يدخله صلح الجنة ويخرج من النار . قيل  
 ولا أنت يا رسول الله ؟ قال : ولا أنا ، إلا أن يتفعدني الله برحمته منه وفضل )  
 فان ظاهره أن الله يتفضل بالثواب على العبد - وأنه غير مستحق على المسلم ،  
 ومذهب المعتزلة بخلاف ذلك ، فيؤول المرغبي الحديث فيقول : ( قاعدة الضمير

٢ - الامالي : ١٢٢/١

١ - الامالي : ١٢٢/١  
 ٢ - الامالي : ٢٤٠/١ - ٢٤١

ومناه بيان فقر المكلفين الى الله تعالى ، وحاجتهم الى العانة وثوبانته  
ومناته ، وأن العبد لو أخرج الى نفسه وقطع الله تعالى مواد المعنوية  
واللطفية لم يدخل بعمله الجنة ، ولا نجا من النار ، فكانت عليه السلام  
أراد أن أحدا لا يدخل الجنة بعمله الذي بعثه الله تعالى عليه ، ولا لطف  
فيه ، ولا أرشده اليه (١) .

وموقف الشريف المرتضى من الحديث على العموم كموقف أصحابه المعزولة  
فهو مائل الى الطعن في الحديث اللادى يخالف ما أدى الاحترال ، ولكنسه  
يحاول أولا - قبل أن يلبأ الى رد الاخبار والقطع على كذب روايتها - أن يخلص  
تأويلها ويصرفها عن وجهها . يقول في تأويله لحديث الرسول : (( ان قلوب  
بنى آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن يصر فيها كيف يشاء )) : (( ما تأويل  
هذه الاخبار على ما يطابق العدل ، وينفي التشبيه ؟ أو ليس مدعهم أن  
الاخبار التي يخالف ظاهرها الاصول ، ولا تطابق العقول لا يجب رد ما والقطع  
على كذب روايتها الا بعد ألا يكون لها في اللغة مخرج ولا تأويل ؟ وان كان  
لها ذلك فما شكراه أو تمسك )) وعند ذلك يأخذ في تأويل الحديث محاولا  
صرف الاصحاح عن ظاهرها فيقول : (( الاصحاح في كلام العرب - وان كلنسست  
الجارحة المضمومة - فهي أيضا الاثر الحسن . يقال : فلان على ماله ولبله  
اصبح حسنة : اى قهلم وأمر حسن . قال الراى : يصف راعيا حسن الذمام على  
ابلسه .

شريف المصطفى يرى له عليها اذا ما أجذب الناس أصبها  
وقال طفيل : وقد ان لييد . . . وقال حميد . . . فيكون المعنى : ما من آدمسى  
الا وقلبه بين نعتين لله جلياتون جستن ، وأما النعتان فيحصل أنهما  
نعم الدنيا والآخرة ، وثانها لانها كالجنسين أو النوعين . . . وهناك وجه  
آخر أوضح ما ذكر وأشبه بمذاهب العرب في ملاحم كلامها وتصرف كتاباتها ،  
وهو أن يكون المعنى في ذكر الاصباح الاخبار عن تيسر تصرف القلوب وتقليبها ،  
والفعل فيها عليه جلت عظمتة . . . ودخول ذلك تحت قدرته الا ترى أنهم  
يقولون : هذا الشئ في خنصرى وأصبعى وفى يدي وتيمشى ، كل ذلك اذا  
أرادوا تسهلا . . . فكان صلى الله عليه وسلم لما أراد البالغة في وصفه  
بالقدرة على تقلب القلوب وتصريفها بخير مشقولا كلفة . . . وان كان غيره تعالى  
يحجز عن ذلك ولا يمكن منه . قال : انها بين اصابعه كتابة عن هذا  
المعنى ، واعتصارا للفظ الطويل ، وجريا على مذاهب العرب في اخبارهم  
من مثل هذا المعنى بمثل هذا اللفظ . . . ويمكن أن يكون في الخبر وجه آخر  
على تسليم ما يقترحه المخالفون من أن الاصباحون هم

المطلوبان من اللحم والدم استظهارا في الحجة ، وإقامة لها على كل وجه ، وهو  
أنه لا يشر أن يكون القلب يشتمل عليه جسام على شكل الأصابع بحركة اللسان  
تعالى عنها ، وثقله بالفعل فيها ، ويكون وجه فموتها بالأصابع من حيث كانت  
على شكلها والوجه في إضافتها إلى الله تعالى ، وإن كانت جميع الأفعال  
تضاف إليه بمعنى الطك والقدرة ، أنه لا يقدر على الفعل فيها وتحريكها  
شفردين ما جاورهما غيره تعالى ، فقيل : أنها أصمان له (١) .

وعد : ذلك هو كتاب الأملى للشريف الرضي الذي تعد مجالته السلي  
معرض فيها لتأويل أصولهم وبيادتهم ، وكذلك تلك المباحث التي تعرض فيها لسره  
عنه وطائفة من بعض الآيات والاحاديث ، أو أوضح فيها جوانب بلاغة منسجمة  
في الكتاب صورة واضحة المعالم عن طهيمه الموضوعات التي أهم بها المعاملات  
في مجال الدراسات القرآنية ، وانفقوا فيها الجهد الكبير .

الفصل الثالث : الازدهار

جهود الزمخشري ( ٤٦٧هـ - ٥٢٨هـ )

هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الطليبي بخاري الله ، ولد في رجب سنة ( ٤٦٧هـ ) بقرية زمخشري من قرى خوارزم ، وقد عهداد قلقي كهار العلماء ، وأخذ عنهم ، وجاورهم في زمان طويلا أظن فيه تفسيره الكشاف وتسم عاد الى وطنه ، ~~وفي سنة ( ٥٢٨هـ )~~ .

كان اماما كبيرا في التفسير والنحو والادب ، واسع العلم ، كبير الفهم ، مشغول في علوم شتى <sup>(١)</sup> ) وكان معتزلي المذهب ، عجاظا به . قال ابن خلكان : ( كان الزمخشري معتزلي الاعتقاد عظاما باعترافه حتى نقل عنه أنه كسبان اذا قصد صاحبها له واستأذن عليه في الدخول . . . يقول لمن يأخذ له الاذن : قل له : أبو القاسم المعتزلي بالباب . وأول ما صنف كتاب الكشاف كتب استفتاح الخطبة : ( الحمد لله الذي خلق القرآن ) فيقال : انه قول له : متى تركته على هذه الهيئة هجره الناس ولا يرغب أحد فيه فغيره بقوله : ( الحمد لله الذي جعل القرآن ) وجعل ضد هم بمعنى خلق <sup>(٢)</sup> ) .

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

وهنا في هذه الدراسة كتاب الكشاف الذي يعد حقا صورة زدهسرة مشرفة لما وصلت اليه البلاغة العربية من تطور ووضوح وازدهار . فكتاب الكشاف الى جانب كونه تفسيراً جليلاً للقرآن الكريم - كتاب غني بالبلاغة وساطعها - يسبل بعد خلافا فريدا في البلاغة التطبيقية العملية المقرونة بالامثلة والشواهد الحسنة من القرآن .

وكتاب الكشاف على صورته التي وصل بها يمثل قمة مرتفعة سامية في ازدهار الدراسة البلاغية ، ليس عند المعتزلة الذين تتحدث عنهم فقط ، بل في مجسمات الدراسات البلاغية عامة ، ففي هذا الكتاب عبارة جهودات السابقين جميعا من معتزلة وغيرهم ، وهذه ما تضمنت عند أذهان البلاغيين العرب الذين تقدموه . والجدير بالذكر ان الامام الزمخشري قد ابتدأ من حيث انتهى السابقون ، إذ هو لم يدرس البلاغة دراسة نظرية ، ولم يكتب عنها كتابة خاصة مستقلة ، وبالتالي لم يكن لها حصتها البلاغية وحده مما سلكه في استطاع منها أن يخرج بوضوح بلاغي متكامل أو نظرية ذات أصول واضحة

١ - انظر ترجمته في وفيات الاعيان : ٢٥٤/٤ ومعجم الادباء : ١٢٦/١٩

٢ - وفيات الاعيان : ١٢٦/١٩

في علم البلاغة كما كان الحال عند القاضي عبد الجبار الذي تعرضنا له أو عند عبد القاهر  
الاشعري مثلا ، وإنما هو قد قرأ مجهودات البلاغيين الذين تقدموه ، والذين ضمهم  
اليوم منهم بعد الآخر يرضع لبنه في صرح البلاغة العربية ، واستوعب ذلك كله استهماها  
كاملا ، ثم راع بما أوتي من ذوق أدبي مرهف ، وحس فني صادق ، يطبق ما قرأه فسي  
تفسيره للقرآن الكريم ، سورة سورة ، وآية آية ، موضحا ما في أسلوب القرآن من روعة  
وتعجز وطوكعب ، وكاشفا عن الاسرار والدقائق والنكت الملائمة التي يشتمل عليها الذكر  
الحكيم ، مرة ثانية نقول : ان الزمخشري قد ابتدأ من حيث انتهى من تقدمه ،  
لقد كانت دراسة اعجاز القرآن عند من سبقه ، اما دراسة جزئية ، لا تتحدث الا عن  
أمثلة ونماذج قليلة من الآيات ، أو دراسة نظرية تحاول أن تضع مبادئ وأصولا ، وتحدد  
معالم بارزة يمكن أن تتخذ مقياسا في دراسة الاعجاز القرآني ، والكشف عن روعه وجلاله  
فلم يعرفوا الجاهلون عند زمخشرى وانتقل القاضي عبد الجبار والشريف المرتضى غالبا  
بالآيات العجيبة التي تخالف ظواهرها الاعجاز ، ولم يتوقفوا الا عند نماذج بلاغية  
قليلة جدا كان الدافع الى معالجتها في غالب الاحيان الدفاع عنها مما وجه اليها الخصوم  
والمتشككون من مطامير وشبهة ، وانتهى الامر الى الامام الكبير عبد القاهر الجرجاني  
الذي بعد فية ما وصلت اليه الدراسات البلاغية ، وانتهى بعد دراسة فنية متارة التي  
مثل ما كان قد انتهى اليه قبله القاضي عبد الجبار المعتزلي من أن القرآن معجز فسي  
نظمه وثالبه ، ولكنه وضع في ذلك نظرية أطال في شرحها والحديث فيها ، حتى  
أصبحت تعرف به ، ولكنها لم تنزل الى خير التطبيق المعلى الا قليلا ولم يتسع المجال  
امام عبد القاهر ليستخدمها في بيان الاعجاز ، والحديث عن أسرارها ودقائقها بل كسان  
يعرض بعض النماذج والأمثلة القليلة هنا وهناك في معرض التفرغ للقاعدة التي يضمها ،  
وكان عبد القاهر قد أعد المقياس اللازم للقيام بهذه المهمة ، وحدد لمن يأتيه من بعده  
معالم الطريق التي ينبغي أن يسيروا فيها لاكتشاف الاعجاز ، والوقوف على أسرارها .  
وجاء الزمخشري في القرن السادس الهجري ، فلم يخلف ظن عبد القاهر ، ولم  
يحد عن مثله ، فهو بعد أن أقبل على دراسات المتقدمين يعجب منها وينهل وجسد  
في نظرية الجرجاني الاشعري موداه ، وكأنما أحس بثاقب بصره أن هذه النظرية  
تمثل ذروة ما وصلت اليه دراسة البلاغة العربية ، ففرغ اليها يتخذها سلاحا في تفسير  
القرآن ، وبان وجه الاعجاز فيه .

ذلك هو الكشاف في جانبه البلاغي ، ولكننا ينبغي ألا ننسى الكشاف في جانبه



الاعتزالي أيضا • فالزمخشري من كبار رجالات المذاهب ، وهو من الضعيفين لذهبه ،  
المظاهرين بطلانه ، والتفخيره ، ولذلك كان الكتاب في جانبه الآخر دافعا عن  
هذه المبادئ ، ونصرة لاصول أهل العدل والتوحيد • والواقع أنه كان هناك فسي  
الكشاف دائما وجهان لا يفصلان هما الوجه الاعتزالي الذي يعمد في خدمة أغراض  
الاعتزال ، ورد كل ما يخالفها وتأويله بها ، والوجه البلاغي الذي يعنى من خلال  
تفسير الآيات القرآنية بكشف مواطن الجمال فيها ، وبيان دقائقها وأسرارها ، وطبقا فسي  
ذلك - كما أشرنا قبل قليل - نظرية النظم التي ورثها عن عبد القاهر الجرجاني •  
وستحدث الآن عن هذين الجانبين من كشاف الزمخشري مع الإشارة مرة ثانية للسبب  
أنهما جانبان لم يكونا منفصلين أبدا عنده ، فقد كانت الهلابة دائما - كما سنرى - فسي  
خدمة الاعتزال ، وتأييد مبادئه وأصوله ، ورد كل ما يخالف ذلك أو يمارضه ، وانصبا  
تدريس هذين الوجهين في ساحتين منفصلتين تسهيلا للدراسة والبحث •

#### ١ - الجانب الاعتزالي في الكشاف

إذا كان الكشاف - كما ذكرنا قبل قليل - يمدل لدعوة نضج الآراء البلاغية وازدهارها  
وتطورها فإنه أيضا يمدل لدعوة نضج الآراء الاعتزالية وتطورها ، ونحس ونحن نقرأ للزمخشري  
أننا بازاء عالم كبير قد استوعب جميع ما كتبه جيل المعتزلة الذين تقدموه ، واختصرت هذه  
القرآت جميعها في ذهنه بعد أن صقلتها عقول أديبائهم وفقهاءهم أزمانا طويلة ، وبأرض  
الزمخشري الآن في القرن السادس فيستفيد من هذا التراث الطويل ، ولكنه يحاول فسي  
غالب الأحيان أن يهدبه ويصفيه ويحفظ منه في تفسيره بلب اللب أو عبارة العبارة  
فلا تكاد نجد في الكشاف مثلا تلك الوجوه الكثيرة من التأويلات التي أغرم بها الشريف  
المرتضى أو القاضي عبد الجبار أحيانا وإنما نحن في الغالب أمام الوجه الواحد ، فلم  
تكن طبيعة الكتاب تتيح ذلك ، فهو كتاب في تفسير القرآن ، ولو عرض فيه جميع ما قبس  
في الخبر الواحد لامتد الكتاب وتضعب ولخرج عن غايته ، ثم لعل الزمخشري قد اختصار  
من تلك الآراء الكثيرة التي كانت تذكر حول الخبر الواحد مارآه أقوالها وادخلها في حساب  
الحجة والدليل • والمهم أن الزمخشري يعنى على سنة من تقدموه من المعتزلة كالقاضي  
عبد الجبار والشريف المرتضى في صرف كل ما يخالف اصول أهل العدل والتوحيد عن ظاهره  
ورده بكافة الوسائل والامثلة الى هذه الاصول حتى يتفق معها ، وينطوي تحت جناحها  
وقد أقام الزمخشري عمله هذا - كما هو شأن المعتزلة جميعهم - على أصل أساسي  
معروف عندهم وهو حمل الآيات العظيمة على الآيات الحكيمات وهي التي توافق الاعتزال

وتؤيد أصوله . وعلى الرغم من أن هذا المبدأ سليم ومعروف ، ونقول به غير المعترزة من طمأ  
اهل السنة ، الا أن المعترزة في الواقع قد مضوا يطبقون هذا المبدأ الى أبعد حد ، وتمسكوا  
في تطبيقه في أحيان كثيرة ، واتخذوا منه سلاحا لخدمة هواهم المذهبي وعقيدتهم الاطرزية  
ومن جهل كانت الوسيلة الاساسية الكبرى عند الشريف المرتضى في التأويل وفي صرف الآيات  
المتشابهات عن ظاهرها هي اللفظ والتوسع في استعمالها وتقلب اللفظة الواحدة على سبيل  
وجوه المعاني المختلفة التي تحتلها ثم انتقل الوجه الذي يخدم الاعتزال وأغراضه وكسان  
المرتضى . كما رأينا . يحاول دائما أن يفتح للوجوه التي يذكرها بشواهد من لغات العرب  
وكلامهم ، وكان التوسع اللغوي أيضا هو الغالب على مباحث القاضي عبد الجبار في دراسة  
المتشابه . أما الزمخشري فقد كان سلاحه الاول في التويل هو البلاغة التي كانت حذبه  
سلاحا ذا حدين معا : استعان بها أولا على اظهار النكت البلاغية لاجاز القرآن ، ثم  
استعان بها ثانيا في خدمة مذهب الاعتزال ، واخضاع معنى الآي لعادي هذا المذهب  
وأصوله .

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

وردتها الى المحكم منها ، وأظهر في ذلك براعة منقطعة النظير ، فلما وجد أمامه  
آية تخالف العقيدة حملها على وجه من وجوه البلاغة . فانتزاعا من مبدأ التوحيد  
الذي ينفي عن الله الكائنية أول الزمخشري آية البقرة : ( وإذا سألك عبادي عني  
فاني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعان ) التي تخالف هذا المبدأ ، فجمع  
القرب هاهنا من باب التشبيل ، فقال : ( فاني قريب : تمثيل لحاله في سهولته  
اجابته لمن دعاه ، وسرعة انجاذه حاجة من سأله بحال من قرب مكانه ، فسادا  
دعاه أسرعت تليته ، ونحوه ) ( ونحن أقرب اليه من جبل الوريد ) وقوله  
عليه الصلاة والسلام : ( هو بينكم وبين أعناق راحلكم <sup>(١)</sup> ) . ولغى الكائنية  
عن الله أيضا ينكر المعترزة استواء الله على العرش ، ولذلك نجد الزمخشري  
يعتقد ضد الآيات التي تشير الى هذا الاستواء كقوله تعالى في سورة طه :  
( الرحمن على العرش استوى ) فيقول : ( لما كان الاستواء على العرش  
وهو صهر الملك - معايرد الملك ، جملة كناية عن الملك . فقالوا استوى فلان  
على العرش . يهدون ملك ، وان لم يهد على السرير البتة ، قالوه أيضا  
لشهرته في ذلك المعنى . . . ومساواته ملك في موعدة ، وان كان أشرح وأبسط  
وأول على الامر <sup>(٢)</sup> ) . ويؤول آية الفجر : ( وجاء ربك ) التي تثبت لله  
مجيئيا يخالف التنزيه المطبق على نفسه مبدأ التوحيد ،

ومعنى لعضء الختم والتشبيه الواردة في قوله تعالى في سورة البقرة :  
( ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم )  
والذى يحتمل معنى الجبرية ، فيجد فيه نوحا من التشبيه والمثل ، ويشعر  
كلا هذين اللغويين البلاغيين فيقول : ( ان قلت ما معنى الختم على القلوب  
والاسماع والغشاوة الانصار ؟ قلت : لاختم ولاغشاوة ثم على الحقيقة ، وانما  
هو من باب المجاز ، ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتشبيه  
أما الاستعارة فان تجعل قلوبهم لان الحق لا يثبذ فيها ولا يخلص السسى  
منها من قبل اعراضهم عنه واستكبارهم عن قوله واعتقاده ، واسماعهم  
لانها صفة وتوهم عن الاصناف اليه ، وتعاف استعارة كأنها مستوفى منها  
بالختم ، وأبصارهم لانها لا تجتلى آيات الله المصروفة ودلائله المنصومة  
كما جعلها أمين المعصومين المستعصمين كأنها غطى عليها وحجبت ، وحتمل  
بينها وبين الادراك . وأما التشبيه فان تمثل حيث لم يستفهموا بها نفسى  
الاعراض الدينية التى كلفوها وخلقوا من أجلها بأشياء ضرب حجاب بينها وبين  
الاستفهام بها بالختم والتنطيط وقد جعل بمعرف المازنون الحيمة في اللسان  
والصلى ختما عليه ، فقال :

ختم الله على لسان عدائهم ختما ظهر على الكلام بقساد

وإذا أراد النطق خلت لسانه لحما يحركه لصفرا ناقس

••• وأما استناد الختم الى الله عز وجل فلينبه على أن هذه الصفة نفسى  
فقط تشبها وشيات قدمها كالشيء الخلقى غير العرضى ، ألا ترى الى قولهم :  
فلان مجهول على كذا ، ومقطوع عليه يريدون أنه يلوغ في الثبات عليه . (١)  
ويجد الزمخشري ها هنا في معرض الحديث عن الختم والطبع في قوله تعالى :  
( وقالوا قلونا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقل لا ما يؤمنون ) مغزاه ، يدهم  
رايه في ألق الطبع والختم على القلوب والاسماع ليحت من قبله تعالى لان الله  
في هذه الآية قد ( رد ) أن تكون قلوبهم مخلوقة كذلك لانها خلقت طمسى  
القطرة والتكمن من قبول الحق بأن الله لعنهم وخذلهم بسبب كفرهم . فهم  
غلقوا قلوبهم بما أحدثوا من الكفر الزائغ عن القطرة ، وتسموها بذلك لضعف اللطاف  
التي تكون للحواس بانهم وللمؤمنين (٢) .

وقد سطر الزمخشري المجاز الصلى أو الاستادى بصورة خاصة في تأويل  
تلك الآيات التى تسمى بالجبر والارغام وهو نوع من المجاز لا يتناول اللفاظ

١ - الكشاف : ٤١/١

٢ - الكشاف : ١٢٢/١

ولما يقول الائمة وسب النمل الى دابة العنكبوت . والارضين بوسعهم  
 في اجسادهم كثيرا . ونظر في قلوبك من الآيات التي تدعو الائمة النمل  
 الى الله . فبعد ما كان هناك اشارة نمل الى الله فيه على الجبر لوثيق  
 القوم والفتنة . جئت من باب الائمة الائمة . واذا كان النمل على النمل  
 القوم جئت من باب الائمة الائمة . يجوز لغيره ان يسمي نفسه  
 حيا لله في ( ان الذين لا يؤمنون بالآخرة ولما نزلهم الله منهم قومهم  
 ليؤمنوا ان لا تكونوا احد منهم ان الله قد استعد ان الشيطان  
 في قلبه . ( ومن لهم الشيطان انفسهم ) قلت ان الائمة من نمل  
 والله ان الائمة الى الشيطان حيا . واجتهد الى الله عز وجل  
 لم يخط في شيء هذا الجواز يقول ( ان الله طوفان في علمه  
 ان يكون من الجواز الذي يرضى اجتهاده . وانما ان يكون من الجواز الذي  
 لا يطبق الاول ان لا يحسم بطول العروة والرزق وجعلنا انعام الله  
 ذلك لهم واجتهد اليهم فوجه الى اتباع شربهم وطهرهم وانما هم  
 الحق والترك والفرم ما يلزم في القلوب السخية والسخية المشوية  
 فان من لهم بذلك انفسهم . والطريق الثاني ان اسماء الشيطان يجعله  
 هي عين لهم طريقتا ظاهر للفقهاء . فاستعد اليه . لان الجواز الكفسي  
 صحيح في العبادات <sup>(١)</sup> من حيث من آية البراءة ( انزل به كثيرا ويهدى  
 به كثيرا ) ليجعل الائمة الاضلال الى الله لما يدل على فعل قبح لا يجوز  
 على الله اجتهادا . مجازيا وعلمه بالسوية يقول ( واجتهد الاضلال  
 الى الله تعالى استاء الفعل الى السجود . لانه لما ضرب به القتل . فنزل  
 به قوم . وانتهى به قوم صوب لثلاثهم ومما هم <sup>(٢)</sup> ) يجوز للائمة  
 تعالى في آية البراءة أيضا . ( الله يهديهم ويضلهم في طمأنينهم  
 يحسون ) الذي فيه اشارة الى ان الطغمان الى الله وهو النوع الذي  
 لا يجوز عليه . ليمتد على الجواز كذلك . ويجعل طاعة السوية ليسول  
 ( ان قلت . فكيف يجوز ان يلزم الله هذا في الطغمان وهو نمل الشيطان ؟  
 لا في الى قوله تعالى ( واخوانهم بعد دينهم في النبي ) قلت . استاء  
 ان جعل على انفسهم لما عصى الله الطاعة التي يحجبها المؤمن . وظلمهم  
 بحسب كرمهم واصرارهم طرية . بحيث قلوبهم يتزايد . والظلمة فيها تزايد  
 الاضلاع والتم في قلوب المؤمنين . فبسي ذلك التزايد هذا . واستعد اليه

الله سبحانه لانه سبب عن فعله بهم بسبب كفرهم .. وأما أن يستدل بفعل  
الشيطان الى الله لانه يتمكنه واقداره والتخليه بيته وبين اقواله عبادته .. (١)  
وهكذا كانت الالوان البلاغية المختلفة ، وخاصة المجاز معيناً لا ينفد امام الزمخشري  
لخدمة الاعتزال وتأويل كل ما يخالفه .

٢ - اللغة في خدمة الاعتزال : وكانت اللغة والتوسع في استعمالها اللجأ الأخر

الذي يفرغ اليه الزمخشري لتأويل ورد كل ما يعارض المذهب أو لا يتفق معه .  
فهو يحمل ( السيدة ) في آية البقرة : ( بلى من كسب سيئة وأحاطت بسنة  
الله فليقللنا ذلك أصحاب النار هم فيها خالدون ) على معنى ( الكبيرة ) ليطبق  
ذلك مع رأى المعتزلة الذي يقول بخلود مرتكب الكبيرة في النار . يقول فسي  
تأويل الآية : ( ومن كسب سيئة من السيئات : يعنى كبيرة من الكبائر ، وأحاطت  
به خطيئة تلك واستولت عليه .. ( ٢ ) ) .

ولذلك علق أحمد بن المنير الاسكندري الذي كتب على الكشاف حاشية  
خاصة سماها ( الانتصاف ) ناقش فيها الزمخشري وجادلته ، ومن فساد  
بعض التأويلات ، ورأى أهل السنة فيها ، وعلق على تفسير الزمخشري السابق  
بقوله : (( فسرنا بذلك لتطبيق الآية على مذهب المعتزلة ، وهو أن فاعل  
الكبيرة مظل في النار ، وقد ذهب أهل السنة أنه لا يخلد فيها الا الكافر ،  
فسروا الخطيئة بالشرك ( ٣ ) ) .

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

قول المفسر :

وإذا نزلت إليك من ملك والجرود منك زدتنى نحصا  
 وسميت صريرة مستجدية بمكة وقت النهري حين يخلق الناس بأبصارهم وأبوابهم  
 ملائكتهم تقول : ( عينتنى نهبارة الى الله واليكم ) والسنى : انهم لا يتوبون  
 في حوز النعمة والكرامة الا من ربههم ، كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون  
 الا اياه (١) وقد اطمان الزمخشري في ذلك الى محض تفسيرات لغوية يمينها  
 ساعدته في تأويل كثير من الآيات وسرفها عن ظاهرها ، وكاد يجعل من  
 ذلك تفسيراً مطرداً حمل عليه جميع هذه الآيات ذات الدلول الواحد بمن  
 ذلك فلا ( مبدأ اللطف ) فهناك آيات كثيرة في القرآن يشمرده لولها ان -  
 الله قد شاء الهداية والايهان لهؤلاء الناس ، ولم يهدأ هما الآخرين هو شاء  
 لهم الختمية والذلال وقد أوّل الزمخشري ما جاء من هذه الآيات على هذا  
 المعنى بأن الله قد منح الطائفة وقايدته وحصيلها الطائفة الثانية لانهم  
 استكبروا ولم يشأوا الايمان لانه علم ان الايمان لا ينفع معهم ، يدون نفسى  
 تفسير آية الساعدة : ( ومن يرد الله فنته فلن تمك له من الله شيئاً  
 ألك الذين لهرد الله ان يظهر قلوبهم لآ في الله فيها خزي ولهم في الآخرة  
 عذاب عظيم ) : ( يرد فنته تركه مقنونا وذلانه فلن تمك له من الله شيئاً  
 من لطف الله وثوقه . اولئك لهرد الله ان ينفعهم من السادة ما يظهره  
 قلوبهم لانهم ليسوا من اهلها لعلها انما لا تنفع لهم ولا تنفع ) (٢)  
 وقد علق ابن المنير على تحريف الزمخشري في اطلاق هذه التأويلات فقال  
 لم يتجلبج واحق ابلج ؟ هذه الآية - كما شراها منطبقه على عقدة اهل السنة  
 في ان الله اراد الفتنة من المنقون ولم يرد ان يظهر قلوبهم من دهن الفتنة  
 وشرا الكفر . وما ايشع صرف الزمخشري هذه الآية عن اهلها بقوله : لم  
 يرد الله ان ينفعهم السادة لعله ان الطائفة لا تنفع ولا تنفع . تعالى  
 الله عما يقولون علواً كبيراً .  
 واذا لم تنفع ايع اللطف من ارادة من تجميع ؟  
 وليسوا الله طمع (٣) .

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

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

( ومن يشأ يذهب ويخدر وحده وضالته ، ولم يلفظ به لانه ليس من أصل اللطف ، ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم أي يلفظ به لأن اللطف يهدي عليه (١) وعلى هذا اللطف هنا يحسن قوله تعالى : **لَوْ فُتِنَ بِهِ النَّاسُ مَا نَبْتَهُ بِهِ** يتضح صدره للإسلام ومن يريد أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجياً كأنه يصعد في السماء ، كذلك جعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون (٢) وقوله تعالى : **لَنْ يَكُونَ لَكَ لَهْدٌ مِنْ أَهْبَتٍ وَلَكِنْ لَكَ عِوْدٌ مِنْ بَيْنَا** وهو أظلم بالسبب (٣)

وكل ما كان على هذه الشاكلة من الآيات التي تعلل بها العمل وبها

وتوقف الزمخشري طويلاً على نوع آخر من آيات وهو ظاهراً يعلق الله التوفيق وشيئاً له ، وأن الله لو أراد هداية الناس جميعهم ولو شاء لفعل ، ولكنه أراد تفر النكر وظالم فأبى المشيئة في أصل هذه الآيات جميعها بأنها (مشيئة اليجا) وهو واضطراب) يعني أن الله لو شاء أن يهديهم جميعاً في الايمان ارشاداً ، واضطرابهم ليه اضطراباً خارجياً عن إرادتهم لفعل ، وكان قادراً على ذلك ، ولكنه خلاصهم ليعتصمهم ، ويكون للشرايب والمعاقب معنى ، يقول في شرح آية يؤنس : ( ولو شاء يوفى آمن من في الارض كلمهم جميعاً ، أفادت تفر الناس حتى يكونوا مؤمنين ) ( مشيئة التفر والالجا ) (٥) الا ترى الي قولهم أفادت تفر الناس ؟ يعني اننا بقدر هي اقرارهم واضطرابهم الي الايمان هو لآلت ، الاسم حرف الاستفهام للإعلام بأن الاكراه ممكن مقهور عليه ، وانما الشأن في التفر من هو ؟ وما هو الا هو وحده لا يشترك فيه ، ولانه هو القادر على أن يفعل في قلوبهم ما يشاءون عند السعي الايمان وذلك غير مستطاع للبشر (٦) ويقول أيضاً في تفسير آية النقل : ( ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ولكن جعل من يشأ يهدي من يشأ ) (٧) ولما سألنا عما كنتم تعملون ) (٨) لجمعكم أمة حقيقة صالحة على طهر الالجا والاضطراب ، وهو قادر على ذلك ، ولكن الحكمة اقتضت أن يضل من يشأ ، وهو الذي يضل من علم انه يختر الكفر ، ومصم عليه يهدي من يشأ ، ويصم أن يلفظ بهن علم انه يختر الايمان ، بمعنى انه يخي الأمر على الاختيار وعلى ما يستحق به اللطف والظن لان والثواب والمعاقب ولم يلفظ على الاجبار الذي لا يستحق به شيء من الامساك وحققه بقوله : ( ولما سألنا عما كنتم تعملون ) ولو كان هو المضطرب الى الضلال والامه (٩) لما أثبت لهم عملاً **معلون** خه (٥)

١- الكشاف : ٥٥/٢

٢- الكشاف : ٢٩٢/٢

٣- الكشاف : ١٧/٢

٤- الكشاف : ٣٢٢/٣

٥- الكشاف : ٤٥١/١

يسألون عنه (١) وعلى هذا المعنى اللغوي حمل كل ما كان على هذه الشاكلة من الآيات وكقوله تعالى في سورة البقرة : ( ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاتهم الهدى ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد (٢) وقوله تعالى : ( ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم (٣) وقد تتبعت اهل النظر جميع هذه الآيات وفردتها على الزمخشري ولان اهـ  
السنة يرون ان كل ما اراده الله - مهبطا كان - لا يد من تحققه ووقوعه .  
٢- النحو في خدمة الاجتزال : وقد يخذ الزمخشري من النحو صلاحا لخدمة عقيدته اذا لم يجد في البلاغة او في اللغة ما يسعف على حمل المعنى على ما يريد : فقوله تعالى في سورة النجم : ( ان الله لا يخفر ان يشرك به ويخفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى اثما عظيما ) يدل ظاهره على ان الشرك غير مغفور اليه ، واما ما دونه من الكبائر فمغفور لمن يشاء الله ان يخفره ، فقد اطلق الله نفي مغفرة الشرك ، واعتبت مغفرة ما دونه مغفورة بالمشيئة ، ولكن هذا الظاهر يخالف معتقد المستقلة ، لانهم يسمون بين الشرك وبين ما دونه من الكبائر في ان كل واحد من النوعين لا يخفر بدون التوجه .  
وحمل الزمخشري الآية على هذا المعنى ، وهو يراها عن وجهها بلجا للمسيئ نحو فيقول : ( فان قلت : قد ثبت ان الله عز وجل يخفر الشرك لمن يشرك به ويخفر ما دون ذلك لمن يشاء . قلت : الوجه ان يكون الفعل المنفسي والشئت جميعا موجبهين الى قوله تعالى : ( لمن يشاء ) كأنه قيل : ان الله لا يخفر لمن يشاء الشرك ، ويخفر لمن يشاء ما دون الشرك . على ان المراد بالاول من لم يشأ ، والثاني : من تاب وتطيره قولك : ان الامر لا يحدن الذي يتار ويحدن القطار لمن يشاء . تريد لا يحدن لمن لا يستأمله ، ويحدن القطار لمن يستأمله ) فمن الواضح انه قد تعسف في التأويل ، فحمل الآية اكثر مما تحتمل خدمة - للاجتزال . فجعل المراد مع الشرك عدم التوجه ، ومع الكبائر التوجه ، واضعاف التوجه الى المشيئة وهي غير مذكورة في الآية ثم لم يكف بذلك بل هو يحد ان - قدر هذه التوجه علقها بلحد القسمين دون الآخر . وقد تتبعت اهل النظر هذا التفسير فردد عليه وابان فساده على النحو الذي ذكرناه ثم علق على ذلك قائلا :

٢- الكشاف : ٢٢٧/١

١- الكشاف : ٤٩٢/٢٠

٢- الكشاف : ٢٤٢/٢



( وما هذا الا من وجدوا القرآن فيما فرغوا منه من ذلك \* وما انزلنا من قبله  
فيها الا ما نزلنا من قبله \* انزلنا من قبله \* انزلنا من قبله \* انزلنا من قبله \*  
نعمالي بمن نزلنا من قبله \* انزلنا من قبله \* انزلنا من قبله \* انزلنا من قبله \*  
التصريح وحيا من انزلنا من قبله \* انزلنا من قبله \* انزلنا من قبله \* انزلنا من قبله \*  
واحيى (١١) -

والحق بعد ذلك ان الزمخشري قد بدأ من خلال تفسيره معتزليا متعصبا جدا على  
فانفسه بل كان يدور في فلك الاعتزاز في محاولة للدفاع عنه بكافة الوسائل والاحكام  
وهو في اثبات ذلك لا يكفى بتأويله ما يخالف معتقده وصرفه عن ظاهره ولكنه لم  
يكن يدع فرقة تمر دون ان يتأمن خصومه اهل السنة وسخر منهم ورميهم بأدق  
العبارات والالقب ، ومسيهم المشبهة والسجيرة والحشوية \* يعرف خلا تفسيره  
انصران : ( ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وانذرت  
لهم عذاب عظيم ) : ( كالذين تفرقوا واختلفوا وهم اليهود والنصارى \* من بعد ما  
جاءهم البينات الواجبة للاتفاق على كلمة واحدة ، وهي كلمة الحق \* وقد بين : هم  
يعتقدون هذه الامة ، وهم المشبهة بالسجيرة والحشوية وانبياءهم ) وذلك ان علي بن  
الحسين على قول الزمخشري : ( قوله : وهم المشبهة بالسجيرة والحشوية ان اولادهم  
اهل السنة ومن اتقاهم كعادته فقد افروط في التعصب للمعتزلة (١٢)

كأنه - كعادة المعتزلة - يبالغ في الطعن قبل الحديث ورواية او ابي سطوة  
تأويله اذا طاف جادى الاعتزاز \* فهو يتعريف لآية هود : ( قال الذين نكسوا  
في النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها مادامت السموات والارض الا ما نشاء \*  
وكى الذى يدعى ان مركبا كبيرا لا يذوق في نار جهنم وانه يمكن ان يخرج من  
بشيء الله فيطوون ان يصره عن هذا المعنى وقد وان قلت فما معنى الاستثناء  
في قوله : الا ما نشاء \* وقد ثبت ان اولاد اهل الجنة والنار في الابد من غير  
استثناء \* قلت : هو استثناء من اذلول في عذاب النار زمن اذلول في نعيم اهل  
الجنة وذلك ان اهل النار لا يذوقون في عذاب النار وحده ، بل يعذبون بالاصحاح  
وانواع من العذاب سوى عذاب النار وما هو اعظم منها كلها وهو سخط الله عليهم  
وذكورهم لهم \* ولا يحدك قول السجيرة : ان انفراد بالاستثناء خروج الاستثناء  
اكثر من النار عذابة \* ) وبعد ان يؤمن الآية هذا اهل السنة يتوجه بوجه  
حديث الرسول الذى رواه عبد الله بن عمرو بن العاص ( يأتين على جهنم يوم تصلق  
فيه اولادها ) فمن فيها احد وذلك بعدما ياتون فيها احقبا ) والذى يمكن ان يفتح  
به اهل السنة كدليل من عدم \*

الخلود في نار جهنم ، فيظمن فيه ولي رواه ، وسخر من أهل السنة لاحتجاجهم  
به ، وهمهم بمخالفة كتاب الله فيقول : ( وما ظنك بقوم يبدوا كتاب الله لمسلط  
روي لهم به عن الثوابت عن عبد الله بن عمرو بن العاص : ليأتين : وقد بلغني أن من  
الضلال من أقر بهذا الحديث ، واعتقد أن الكفار لا يخلدون في النار ، وهذا وجه  
والعباد بالله من الخذلان المبهين ، زادنا الله هداية إلى الحق ومعرفة بكتسابه ،  
وتسبها على أن يعقل عنه ، ولئن صح هذا عن ابن العاص فصناه : أنهم يخرجون  
من النار إلى برد الوصير ، فلذلك نظر جهنم وصلق أبوابها ، وأقول : ما كان لا يسن  
صوف سبوه ومقاتلته بهما على بن أبي طالب رضي الله عنه ما يشكك من تفسير هذا  
الحديث <sup>(١)</sup> ) . وقد لاحظ الدكتور الجهني أن الرضوي قد يستعمل أحيانا سبوا  
بالقراءة التي تساعد على إخضاع تفسير الآية لذهمه ، وأنه أحيانا يستعمل بأدب  
الاحاديث الموثوقة لنصرة هذا الطهيب الاقزالي <sup>(٢)</sup> ) على أننا اذا تركنا هذا  
الجانب السليم من كتاب الكشاف وانتقلنا إلى الجانب الآخر منه ، وهو الجانب الهلالي  
فإننا نجد في الكتاب عني قبحا لا نظير له ، وسنجد فيه تراها وأصحا يجعل للكاتب  
قيمة بلاغية لا تكاد تهابها في كتاب آخر وهو ما سنحاول الآن أن نوضحه ونحن نتحدث  
عن الجانب الهلالي من كتاب الكشاف .

١ - الكشاف : ٢٢٦/٢ - ٢٢٧

٢ - ضريح الرضوي في تفسير القرآن : ١٤١ - ١٤٨

٢ - البلاغة في كتاب الكشاف

حاول الزمخشري في تفسيره - كما ذكرنا قبل قليل - أن يكشف عن أسرار التنظيم في الذكر الحكيم ، وأن يوضح وجه الجمال في اعجازه ووجه تأليفه ، وقد رأى أن أسرار الاعجاز يكن في نظمه .

يقول عند شرحه الآية طه : ( لان اقتضيه في التباين فاقذفه في اليم خلقة اليم بالمساحل يأخذه عدوى وهدوله ) : ( الضمائر كلها راجعة الى موسى ، ووجه بعضها اليه ومضاهيها الى التباين فيه هجئة لما يوحي اليه من تشاير . فان قلت :

المقدوف في البحر هو ~~موسى~~ ، وكذلك الملقب الى الساحل قلت : ما ذكرك لو قلست . المقذوف والملقى هو موسى في جوف التباين تحي لا تفرق الضمائر ، فيتشاور عليك التنظيم الذي هو ام اعجاز القرآن ، والقانون الذي وقع عليه التحدى ، وبراياته أهم ما يجسسه

على الضمير (١) ) - ولكن الزمخشري رأى أن يعدل عن استعمال هذا الاصطلاح الذي كان موطن أخذ ورد ، والذي كان - كما يقول الدكتور شوقي ضيف - موضع تنازع بين المعترضين والاشاعرة (٢) - ~~فقر~~ أن يصرف عن هذا الاصطلاح ، وأن يتمم غيره ، فرأى أن

الاعجاز يمكن التناغم بواسطة علمي المعاني والبيان . فهما أهم عدة لمن يريد أن يفهم القرآن الكريم ، ويكشف أسرار جماله ، ودقائق عظمته . يقول في مقدمة تفسيره : ( ان

املاء المعلوم بما ينخر القرائح ، وانتهضها بما يهيم الالجاب القواج علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه واجالة النظر فيه كل ذي علم كما ذكر الجاحظ في كتاب نظم القرآن . فالقرآن وان يبرز على الاقران في علم الفتاوى والاحكام ، والمكالم وان يبرز أهل الدنيا في صناعة القام

وحافظ القصص والاهلار ، وان كان من ابن القرية لحفظ . . . والواعظ وان كان من الحسن الهجري أوعظ ، والتحوي وان كان اتحي من سيده ، اللغوي ~~تت~~ تلك اللغات بقوة لحيه . لا يتصدى منهم احد لسلك تلك الطرائق ، ولا يفرور ~~شي~~ من تلك الحقائق الا رجسلا

تد برع في علمين مضمين بالقرآن هما علم المعاني وعلم البيان . وتمهل في ارتياحهما آوة ، وتعب في التثوير عنهما أزمنة يوجهه على جمع طائفتها همة في معرفة لطائف حجة الله (٣) ) وهذه اول مرة يلة انا فيها مثل هذا التمييز بين علوم البلاغة ، ومحاولتها

تقسيمها الى ثوبين همددة . فلم تكن البلاغة قبل الزمخشري مقسمة هذا التقسيم الثلاثي المعروف ، وانما كان يطلق احيانا على مباحثها جميعا اسم الهديع كما فعل ابن المفسر مثلا ، وبعضهم اطلق عليها اسم البيان كما فعل عبد القاهر . اما الزمخشري فهو اول من

الكشاف : ٤٩/٢  
٢ - البلاغة تظهر وتاريخ : ٢٢١  
٢ - الكشاف : المقدمة ص ٤

عرفت البلاغة العملية إلى ثلاثة علوم هي : المعاني ، والبيان ، والديع - ولكن هذا لا يعنى أن الفلوق بين العلوم الثلاثة كانت واضحة تماما في ذهن الزمخشري وهو يتحدث عنها . فقد اختلطت هذه العلوم عنده في أكثر من موضع . فهو مثلا في معرض شرحه الآية البقرة : ( شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا الهدى لعلكم تلتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون ) يقول : ( لتكملوا علة ما علم من كيفية ~~التكبير~~ عن عهدة القنظر . ولعلكم تشكرون : علة الترخيص والتمهير . وهذا نوع من اللفظ لطيف المسلك لا يكاد يهتدى إلى تبيينه إلا النقاب المحدث من علماء البيان (١) ) .

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

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

١ - الكشف : ١٧٢/١  
٢ - انظر شرح التلخيص : ١٥١/١  
٣ - الكشف : ٣/١  
٤ - البلاغة وتطور وثاريخ : ٢٢٢  
٥ - المرجع السابق : ٢٢١

قبة هذين المعلمين في الكشف عن الاعجاز في اكثر من موضع في الكشاف . تحدث  
 عن اهمية علم البيان ودوره في حل كثير من المنطقات والكشاف عن غموض بعض  
 الآيات فلان في آية العائدة : ( لا يد الله مخلوقة ) : ومن لم ينظر في علم  
 البيان عن تيمسحجة السواب في تأويل اشان هذه الآية ، ولم يتدخل من  
 يد الطاعن ان عدت به (١) .

ولكن القرآن بالاضافة الى اعجازه في نظمه معجز عند الزمخشري من وجهة  
 آخر ايضا ، وهو ما فيه من ( الاخبار عن الغيوب ) وقد تحدث الزمخشري  
 عن هذين الوجهين معا في اكثر من موضع ، ذكر في معرض تفسيره لآية يؤمن  
 ( بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما ياتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم  
 فانظر كيف كان طاعة الكاذبين ) فقال : ( معنى : ولما ياتهم تأويله ، ولم  
 ياتهم بعد تأويل ما فيه من الاخبار بالغيوب . اي طاقته محقق يتبين لهم انه  
 كذب ام صدق ؟ يعني انه كتاب معجز من جهتين : من جهة اعجاز نظمه ،  
 ومن جهة ما فيه من الاخبار عن الغيوب . فتمردوا الى التكذيب به من قبل ان  
 يتفكر في نظمه وعلوه حد الاعجاز ، وقبل ان يخبروا اخباره بالمفاهيم وصدق  
 وقال ايضا في معرض شرحه لآية هود : ( فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما  
 انزل بعلم الله ) : ( متلبسا بما لا يعلمه الا الله ، من نظم معجز للخلق  
 واخبار غيوب لا سبيل لهم اليه (٢) . كما ذكر كل وجه منها على حده  
 في مواطن كثيرة من الكشاف (٤) . ولكن الذي عليه الأصول الاو في معرفة  
 الاعجاز هو النظم الذي تكشف اسراره علوم البلاغة الثلاثة . وقد راج الزمخشري  
 يطبقها على آيات القرآن الكريم . آية : مستخدما في ذلك المقاييس البلاغية  
 التي وضعها عبد القاهر الجرجاني ، وخاصة نظريته في النظم وعلم المعاني  
 ومنحاول الآن ان نلم بالاساس البلاغية التي تعرف لها الزمخشري ونرى كيف  
 طبقها على آي الذكر الحكيم في محاولة للكشف عن وجه البيان فيها ، وهذان  
 اعجازها وتفوقها مقسمة الى العلوم الثلاثة : المعاني والبيان والهدى يمداديين  
 يعلم المعاني اولا لانه نال الحد الاوفر من غاية الزمخشري كما ذكرنا قبل قليل  
 علم المعاني : كانت نظرية علم النظم وعلم المعاني التي ورثها الزمخشري  
 متكاملة عن يدى عبد القاهر تعنى باختصار ان مراد البيان في نظمه وتأليفه  
 انما تكمن فيما يوجد بين عباراته وشراكبه من العلاقات النحوية . وقد مضى

بوسع ملاحظات عبد الجبار الذي اشار الى هذه الروابط .  
 الكشاف : ٢٧٣/٢

٤- انظر على سبيل امثال تفسيره للآيتين

١- الكشاف : ١٠١/١

( ٢٣ - ٢٤ ) من سورة البقرة في

٢- الكشاف : ٢٠٠/٢

الكشاف : ٧٤/١ - ٧٧

النحوية بين الكلام ، وبين أن فصاحة الكلام لا تظهر بين أفراده مستقلة ، ولا في  
الالفاظ المجردة ، وإنما تظهر بعضها على طريقة مخصوصة . توسع الجرجانسي  
في هذه الملاحظات حتى اكتملت على يديه نظرية النظم التي أصبحت تعرف به  
والتي يمكن اجتماعها في عباراته التالية : ( ليس النظم الا أن تخرج كلامك  
الوضع الذي يقتضيه علم النحو ، وتعمل على قواعده وأصوله ، وتعرف ما هو  
التي نهجت فلا تخرج عنها وتحفظ الرسوم التي رسمت فلا تخل بشئ منها ، وذلك  
أنا لا تعلم شيئاً يقتضيه الناظم ينظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه ،  
فينظر في الخبر الى الوجوه التي تراها في قولك : زيد منطلق ، زيد منطلق ،  
ومنطلق زيد ، ومنطلق زيد ، وفي المنطلق ، والمنطلق زيد ، وزيد هو  
المنطلق ، وزيد هو منطلق . وفي الشرط والجزاء الى الوجوه التي تراها  
في قولك : ان تخرج أخرج ، وان خرجت خرجت ، وان تخرج فأنا خارج ، وأنا  
خارج ان خرجت وأنا ان خرجت خارج . وفي الحال الى الوجوه التي تراها  
في قولك : جامي زيد ميسر ، وجامي يسر ، وجامي وهو يسر ، أو وهو  
يسر ، وجامي قد أسرع ، وجامي وقد أسرع . فيعرف لكل من ذلك موضعه ،  
وهي به حيث ينبغي . وينظر في الحروف التي تشترك في معنى ، ثم يتفرد  
كل واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى ، فيضع كلام من ذلك في خاص معناه  
نحو أن يحيى ، ( ما ) في موضع الحال هو - ( لا ) اذا أراد نفي الاستقبال  
هو - ( ان ) فيما يترجح بين أن يكون وأن لا يكون هو - ( اذا ) فيما علم أنه  
كائن . وينظر في الجمل التي تتردد ، فيعرف موضع العمل فيها من موضع  
الوصل ، ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع ( الواو ) في موضع ( القاء ) ووضع  
( القاء ) من موضع ( ثم ) ثم موضع ( أو ) من موضع ( أم ) ووضع ( لكن )  
من موضع ( بل ) ويعرف في التعريف والتكبير والتقديم والتأخير في الكلام  
كله وفي الحذف والتكرار والاضمار والظهار ، فيضع كلام من ذلك في مكانه ،  
ويستعمله على الصحة وعلى ما ينبغي له . هذا هو السبيل ، فليست بواجب  
شيئاً يرجع صوابه ان كان صواباً وخطوؤه ان كان خطأ الى النظم ، ويبدخسل  
تحت هذا الاسم الا وهو معنى من معاني النحو قد أصعب به موضعه ، ووضع  
في حقه أو عمل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه ، واستعمل في تفسير

ما يفتنى له . فلا تترك كلاما قد وصف بصحة نظم أو فساد ، أو وصف بعزبة وفضل  
 فيه ، إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وتلك الفساد وتلك العزبة وذلك الفضل  
 إلى معاني النحو وأحكامه ؛ ووجدته يدخل في أصل من أصوله ويتصل بيساب  
 من أبوابه <sup>(١)</sup> .) وإنما نقلنا هذه العبارة بطولها من دلائل الإعجاز لأنها  
 تعطينا فكرة واضحة عن نظرية النظم الذي هو مراعاة قواعد النحو في تأليف الكلام  
 وما يترتب عن مراعاتها من فروق وتفاوت في حسن الكلام وجودته . وقد أجعل  
 هذا الظاهر في الفقرة السابقة مباحث علم المعاني ، فتحدث عن الاسناد وأحواله  
 المختلفة التي يجري فيها وما يترتب على ذلك مبهين فروق في المعاني من حيث  
 كونه اسما أو فعلا ، ومعركة أو نكرة ، ومقدما أو مؤخرا ، وما يراه في متى فصل  
 وصل ، والفرق بين حروف الوصل المصروفة ، والتكرار والحذف والاضمار ، وأحوال  
 الشرط والجزاء والنفي والحال . هذا المفهوم عن النظم وعلم المعاني والمباحث  
 المتعلقة به هو الذي ورثه الزمخشري عن عبد القاهر ، ومضى يطبقه تطبيقا  
 عليها دقيا في تفسيره للقرآن الكريم . وسنحاول الآن أن نكم بمباحث علم  
 المعاني هذا الزمخشري وتطبيقاته عليها :

١ - التعميم والتكسير : توجد عند صور متعددة لأل ، وأوضح المقصود  
 من التعميم بها . فقد تفيد الجنس . كقوله تعالى في سورة الفاتحة :  
 ( الحمد لله رب العالمين ) يقول : ( وهو نحو التعريف في أرسلها  
 العراك . وهو تعريف الجنس . ومثله الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد من  
 أن الحمد ما هو ، والعراك ما هو من بين أجناس الأفعال والاستغراق  
 الذي يتوهمه كثير من الناس وهم منهم <sup>(٢)</sup> .) وقد دخل السلم  
 على الجنس وتوضيح حقيقته في نفس الوقت . وقد ذكر هذا المعنى في  
 تفسيره آية البقرة : ( ذلك الكتاب لا ريب فيه ) وقال : ( ( منسأه  
 أن ذلك الكتاب هو الكتاب الكامل كأن ما عداه من الكتب في مقابلته  
 ناقص ، وأنه الذي يستأهل أن يسمى كتابا ، كما تقول : هو الرجل ،  
 أي الكامل في الرجولية لما يكون في الرجال من مميزات الخصال . وكما  
 قال : هم القوم كل القوم بأم خالد <sup>(٣)</sup> .) وقد تدل ( أل ) على  
 الجنس وتفيد الاحاطة والشمول والاستغراق في نونه وقد لاحظ هذا

١ - دلائل الإعجاز : ٦٤ ، ٦٥ تصحيح الشيخ محمد عده ومحمد رشيد  
 رضا . مطبعة المنار . ( ثانية ) ١٢٢١ هـ .  
 ٢ - الكشاف : ٨ / ١ - الكشاف : ٢٦ / ١

المعنى في كلمة ( الكتاب ) في آية البقرة : ليس المراد أن تولوا وجوهكم قبل  
 المشرق والمغرب ولكن المراد من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكسباب  
 والحيوان ( فذكر أن الكتاب يراد به جسد كتب الله <sup>(١)</sup> . وقد تبيّن الزمخشري  
 إلى الصبيد بنحوه : الصبيد الحضوري حيث يشير إلى شيء من مسود  
 ذكرنا أو غيره في سياق الكلام . قوله تعالى في آية آل عمران : ( قلينا  
 ونحنها قالت : رب اني وضعتنا آتشي والله أعلم بما وضعت وليس الذكر  
 كالانثى ) ومعناه : ( وليس الذكر التي طلعت كالانثى التي وضعت لها )  
 واللام فيها للمبيد <sup>(٢)</sup> ) لان كلاهما قد روي ذكره في سياق الكلام  
 فأصبح له حذر في الذهن . وقد يكون الصبيد ذهنيا . ويحفظ بضم ص  
 أمر ال التعريف حتى يصبح الاسهوية كأنه نكرة . ولذلك يجوز أن تعسب  
 الجلة التي هي مضافة وقد لاحظ الزمخشري هذا المعنى في كلمة المستضعفين  
 في آية النساء : ( الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون  
 حيلة ) حيث يقول : ( ان قلت : الجلة التي هي : لا يستطيعون . ما هي  
 قلت : هي صفة للمستضعفين أو للرجال والنساء والولدان ، وانما جاز ذلك  
 والجملة نكرات ، لان النوصوف وان كان فيه حرف التعريف فليس بشئ . معنسه  
 قوله : وقد أمر على التثنية بمعنى <sup>(٣)</sup> ) .

وهو الزمخشري مرارا عند تكثير المستد اليه وغيره ، وبين المعاني اللاتي  
 يمكن أن يجهدها . فقد يدل على الاشارة والتعميم كما في آية البقرة : ( وانقوا  
 يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ) بمعنى  
 التكثير أن نفسا من الانفس لا تجزي عن نفس شيئا . وفي الآيات : ( وحسبو  
 الاطباط الكلى القطاع للمطامع <sup>(٤)</sup> . وقد يكون التكثير للملّة . كما في آية  
 الاسراء : ( سبحانه الذي أسرى عبيده ليلا ) فقد أراد به قوله ( ليسلا )  
 بلغة التكثير تقابل مدة الاسراء ، وانه أسرى به في بعض الليل من كسبة  
 الى الشام مسيرة أربعين ليلة <sup>(٥)</sup> . وقد يجهد التكثير الكثرة والتعظيم  
 كما في آية الاعراف : ( وجاء السحرة فرعون قائلوا : ان لنا اجرا ان كنا  
 نحن الغالبين ) كأنهم قالوا : ( لا بد لنا من اجر . والتكثير للتعظيم  
 كقول العرب : ان له لاهلا ، وان له لثنا . ويصدون الكثرة <sup>(٦)</sup> ) .

١ - الكشاف : ١ / ١٦٤  
 ٢ - الكشاف : ١ / ٢٤١  
 ٣ - الكشاف : ١ / ٢٧٢  
 ٤ - الكشاف : ٢ / ٥٠٤  
 ٥ - الكشاف : ١ / ١٠٢  
 ٦ - الكشاف : ٢ / ١١٠



بجميع التكبر نوحا من الإسهام بعيد التعظيم والتفخيم كما آية البقرة ( وعلسى  
أبصارهم فتشاة ولهم عذاب عظيم ) بمعنى ( ( تنكير فتشاة ، أن علسى  
أبصارهم نوحا من الاغنية فور ما يتعارفه الناس . وهو غطاء التمام مسن  
أبصار الله ، ولهم من بين الآلام نوح عظيم لا يعلم كنهه الا الله (١) ) .  
ب- التقديم والتأخير : ومن أغراض التقديم الذى لاحظها الزمخشري  
أن يدل على الاهتمام بالمقدم ، والاشارة الى أنه المقصود بالفرط . وقد  
لاحظ هذا المعنى فى آية النمل : ( ( لقد وعدنا هذا نحن وآباؤنا من  
قبل ان هذا الا أساطير الاولين ) فقد قدم فى هذه الآية هذا على ( نحن  
وآباؤنا ) وفى آية أخرى قدم ( نحن وآباؤنا ) على ( هذا ) والتقديم  
للول على أن المقدم هو الفرض المعتمد بالذكر ، وأن الكلام إنما يسبق  
لأجله . وفى إحدى الآيتين دل على أن اتخاذ البحث هو الذى تتمسك  
بالكلام ، وفى الأخرى على أن اتخاذ الهموت بذلك الصدد (٢) . ففى  
( ايلاع هو لا ) اسما لان ، وتقديم خبر المبتدأ من الجملة الواقعة خبرا  
لها **هم** لعبد الاضنام بأنهم هم المرضون للنار ، لأنه لا يعدو بهم  
البقرة وأنه لهم ضرورة لازم للهدرهم عاقبة ما طلبوا أو يبتغى اليهم **ما أحصوا** (٣) )  
ومن الاختصاص الذى يفيد التقديم قوله تعالى فى سورة الفاتحة ( اياك  
نعبد واياك نستعين ) فقد قدم المفعول لقصد الاختصاص . كقوله تعالى  
( قل أفغير الله تأمرؤنى أهد ) و ( قل اغفر الله أبى ربنا ) والمسمى :  
: نخصك بالعبادة ، ونخصك بتطلب المعونة (٤) . وقد يفيد  
التقديم **تقوية الحكم** المسند الى المقدم وتعظيم شأنه كقوله تعالى لى  
آية الانعام : ( ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده ثم أتمتعون ) فان  
قلت : ( ( المبتدأ التكرة اذا كان خبره ظرفا وجبت تأخيره ، فلم يجاز  
تقديم فى قواء : ( وأجل مسمى عنده ) ؟ قلت : لانه نخص بالصفحة  
فظرب المعرفة . . فان قلت : الكلام الماثر أن يقال : عندى خوب جيد ،  
ولى عد كىس ، وما أشبه ذلك ، فما وجب التقديم ؟ قلت : أوجه أن المعنى :  
وأى أجل مسمى عنده تعظيما لشأن الطاعة . فلما جرى هذا المعنى وجب  
التقديم (٥) .

٢ - الكشاف : ٢٩٩/٢

٤ - الكشاف : ١١/١

١ - الكشاف : ٤١/١

٢ - الكشاف : ١١٨/٢

٥ - الكشاف : ٣/٢

جـ - أسلوب التفسير : وتوقف عند استعمال أسلوب القصر في القرآن ، فلاحظ  
 أمثالا متعددة منه ، من ذلك القصر باستعمال ( إنما ) كما في آية يوسف  
 ( قال أنا أشكو إليك وحسبي إلى الله ) بمعنى ( إنما أشكو ، أي لا أشكو  
 إلى أحد عظم ومن غيركم وإنما أشكو للرب ، لأنها له ولتجنب إليه فتلويح  
 وتكافئ (١) ) ، وكذلك قوله تعالى في سورة التوبة : ( إنما الصدقات  
 للفقراء والمساكين ) فهو قصر لجنس الصدقات على الأصناف المحدودة ، وإنما  
 مضافة بها لا يجاوزها إلى غيرها ، كأنه قيل : إنما هي لهم لا غيرهم  
 وبحود ذلك : إنما الخلافة لغيرهم ، تريد لا تتعداهم ولا تكون لغيرهم (٢) .  
 ولاحظ القصر باستعمال ضمير المطلق كما في آية البقرة : ( أولئك على هدى  
 من ربهم ، وأولئك هم المفلحون ) فقال : ( هم فصل ، وقاعدته  
 المفلحون على أن الوارد بعده خير لصفة ، والتوكيد واجب أن  
 المستند ثابتة للمستند إليه دون غيره (٣) ) . كما لاحظ القصر بالتقديم وقد  
 مرت بنا أمثلة على ذلك قبل قليل .

د - الخبر والانشاء : وتوقف عند الخبر والانشاء ، وأشار إلى العديد من  
 أمثلة كل منهما ، ويظهر أن مفهوم الخبر هو ، ما كان يحتمل الصدق والذب  
 والانشاء ما لم يحتمل ذلك ، وبالتالي لا يحكم على قاطبه بالصدق أو الكذب .  
 وهذا ذلك من خلال تفسيره لآية الانعام : ( ولو قرئ إذ وقدا على النار  
 قالوا بالحقنا ترد ولا كذب بآيات ربنا ، ولو قرئ إذ وقدا على النار  
 ما كانوا يخفون من قبل ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون ) فقد  
 ذكر الصنفين وأكبر تعلقه بالكذب إلا إذا خرج إلى معنى آخر ، فقال : ( )  
 قوله : ولا كذب بآيات ربنا ، وأهدى من بالإيمان . قالوا : يؤمنون لا كذب  
 يؤمنون على وجه الإثبات ، وهو صيغة مؤنث ، دعى ولا أعود . بمعنى :  
 دعى وأنا لا أعود تركتف أو لم تركتف ، وهو أن يكون معظوما على ترد  
 أو حالا على معنى : بالحقنا ترد غير كاذبين ، وكذا يؤمنون المؤمنين .  
 فدخل تحت حكم التنصيف ، فان قلت : يدفع ذلك قوله : ( وإنهم لكاذبون )  
 لأن التنصيف لا يكون كاذبا قلت هذا ممن قد تضمن معنى العدة ، فليس  
 أن يتعلق به التكذيب ، كما يقول الرجل بليت الله يرضى مالا فاحسب

١ - الكشاف : ٢٨٧/٢  
 ٢ - الكشاف : ٢٢١/٢  
 ٣ - الكشاف : ٢٧٧/١

للك والكافك على صنيعك فهذا متن في متن الواعد فلورزق ما لا ولم يحسن  
الى صاحبه ولم يكافئه كذب (1) .  
وه اشار الى توكيد الخبر ، والموصفات التي تتمتع في ذلك . وذلك  
في معنى شرحه آية طه : ( قلنا لا تخف انك انت الاطى ) فقال : ( فيه  
تاكيد وتبره وتوكيد بالاستئناف وكلمة التشديد ، وتكرير الضمير ،  
ولام التعريف ، ولفظ العلو وهو الغلبة الظاهرة بالتفصيل (2) ) .  
ولاحظ جملة من الاغراض التي يخرج اليها الخبر . وقد يراد منه الوعد  
والاظهار كما في آية الشعراء : ( لئن كنتم الايمان بالله وبعثنا  
ملائكة من السماء فملاها من الجن والشياطين لملأنا السماوات  
بالجن والشياطين وانهم ليرىونهم ) . وادخلوا في قوله تعالى :  
(( فسرى الله : وعيد لهم ، وتحذير من عاقبة الاصرار والذهول عن التوبة (3) ))  
ومن الاغراض التي يخرج اليها الخبر التحكم والسخرية كما في آية الاعراف : ( وما  
كان يجواب قوله الا ان قالوا : انظر لو انزلنا من السماء  
مياه من السماء فملاها من الجن والشياطين لملأنا السماوات  
بالجن والشياطين وانهم ليرىونهم ) . وادخلوا في قوله تعالى :  
(( فسرى الله : وعيد لهم ، وتحذير من عاقبة الاصرار والذهول عن التوبة (4) ))  
ومن الاغراض التي يخرج اليها الخبر التحكم والسخرية كما في آية الاعراف : ( وما  
كان يجواب قوله الا ان قالوا : انظر لو انزلنا من السماء  
مياه من السماء فملاها من الجن والشياطين لملأنا السماوات  
بالجن والشياطين وانهم ليرىونهم ) . وادخلوا في قوله تعالى :  
(( فسرى الله : وعيد لهم ، وتحذير من عاقبة الاصرار والذهول عن التوبة (5) ))  
ومن الاغراض التي يخرج اليها الخبر التحكم والسخرية كما في آية الاعراف : ( وما  
كان يجواب قوله الا ان قالوا : انظر لو انزلنا من السماء  
مياه من السماء فملاها من الجن والشياطين لملأنا السماوات  
بالجن والشياطين وانهم ليرىونهم ) . وادخلوا في قوله تعالى :  
(( فسرى الله : وعيد لهم ، وتحذير من عاقبة الاصرار والذهول عن التوبة (6) ))  
ومن الاغراض التي يخرج اليها الخبر التحكم والسخرية كما في آية الاعراف : ( وما  
كان يجواب قوله الا ان قالوا : انظر لو انزلنا من السماء  
مياه من السماء فملاها من الجن والشياطين لملأنا السماوات  
بالجن والشياطين وانهم ليرىونهم ) . وادخلوا في قوله تعالى :  
(( فسرى الله : وعيد لهم ، وتحذير من عاقبة الاصرار والذهول عن التوبة (7) ))  
ومن الاغراض التي يخرج اليها الخبر التحكم والسخرية كما في آية الاعراف : ( وما  
كان يجواب قوله الا ان قالوا : انظر لو انزلنا من السماء  
مياه من السماء فملاها من الجن والشياطين لملأنا السماوات  
بالجن والشياطين وانهم ليرىونهم ) . وادخلوا في قوله تعالى :  
(( فسرى الله : وعيد لهم ، وتحذير من عاقبة الاصرار والذهول عن التوبة (8) ))  
ومن الاغراض التي يخرج اليها الخبر التحكم والسخرية كما في آية الاعراف : ( وما  
كان يجواب قوله الا ان قالوا : انظر لو انزلنا من السماء  
مياه من السماء فملاها من الجن والشياطين لملأنا السماوات  
بالجن والشياطين وانهم ليرىونهم ) . وادخلوا في قوله تعالى :  
(( فسرى الله : وعيد لهم ، وتحذير من عاقبة الاصرار والذهول عن التوبة (9) ))  
ومن الاغراض التي يخرج اليها الخبر التحكم والسخرية كما في آية الاعراف : ( وما  
كان يجواب قوله الا ان قالوا : انظر لو انزلنا من السماء  
مياه من السماء فملاها من الجن والشياطين لملأنا السماوات  
بالجن والشياطين وانهم ليرىونهم ) . وادخلوا في قوله تعالى :  
(( فسرى الله : وعيد لهم ، وتحذير من عاقبة الاصرار والذهول عن التوبة (10) ))

١ - الكشاف : ٥٨/٣

٢ - الكشاف : ١١/٢

٣ - الكشاف : ٤٧/٢

٤ - الكشاف : ٢٢٦/٣

٥ - الكشاف : ٢٦١/٢

٥ - الكشاف : ٩٩/٢

٦ - الكشاف : ٢٧٣/١

جبه أعوانهم (١) .

وتوقف الزمخشري عند بجزء الوان الكلام الانشائي ، كلامه فيذكر من  
أغراضه البلاغية التي يخرج اليها التهكم . كما في آية النساء : ( بشسر  
المتأقين بأن لهم عذابا أليما ) حيث وضع مشر مكان آخر تهكما بهم (٢) .  
ومن أغراض الامر : التهديد والوعيد كما في قوله تعالى في آية القلم : ( فذري  
ومن يكذب بهذا الحديث ) ففيه تلميح لرسول الله وتهديد للكذابين (٣)  
وسا يمكن أن يفيد الامر التوبة كما في آية الطور : ( أصلوها فاصبروا  
ولا تصبروا سواهم عليكم انما يخفون ما كنتم تعملون ) أي سواهم عليهم الامران  
الصبر وطه (٤) .

ومن الوان الانشاء التي توثق عندها الزمخشري التوبيخ . وذكر من  
أغراضه البلاغية التي يخرج اليها الالتفات والتوبيخ كما في آية آل عمران :  
( الحق من ربك فلا تكن من المكذبين ) فقد نهى عن الامتراء ( وتوبيخه  
عن الامتراء من باب التوبيخ لزيادة الثواب والطمأنينة وأن يكون لطفنا  
لغيره (٥) ) كما لاحظ أن الامر يختلف حسب صدوره من الاعلى السبي  
أو العكس ، فهو والدعاء صيغة واحدة ، وكلاهما طلب ، وانما يختلفان في  
الرتبة . فاذا صدر من الأدنى الى الاعلى سبي دعاء ، وحيثما ينحسره  
من الاعلى الى الأدنى فهو أمر . وقد ذكر ذلك في معرض شرح آية  
الفاحة : ( اهدنا الصراط المستقيم (٦) ) .

وتوقف طويلا في بحث الانشاء عند الاستفهام ، وأشار الى عدد كثير  
من أغراضه البلاغية . منها التعجب كما في آية البقرة : ( أتجعل فيها  
من يفسد فيها ويسفك الدماء ) فقوله : ( أتجعل فيها تعجب من أن  
يستخلف مكان أهل الطاعة أهل المعصية ، وهو الحكيم الذي لا يفتعل  
الا الخير ويهدى الا الخير (٧) ) ومن أغراضه أيضا الاستفهام كما في آية  
آية مريم (٨) : ( أنى يكون لى غلام ؟ ) ففي هذا الاستفهام استبعاد من حيث  
العادة كما قالت مريم ومن أغراضه التجهيل كما في آية الحجرات : ( أتعملون  
الله بدينكم ؟ ) ففي هذا الاستفهام تجهيل لهم (٩) . والتوبيخ كما  
في آية الاعراف : ( قال ما منعك الا تسجد اذا أمرتك ؟ ) فان قلت : لم  
سأله عن المنع من السجود وقد منعه ؟ قلت للتوبيخ واظهار معاندته  
وكبره وافتخاره وازدراجه لاصل آدم ، وأنه خالف أمره معتقدا

- |                      |                      |
|----------------------|----------------------|
| ١ - الكشاف : ١٨١ / ٣ | ٢ - الكشاف : ٤٤٧ / ١ |
| ٣ - الكشاف : / ٤     | ٤ - الكشاف : ٤٠٩ / ٤ |
| ٥ - الكشاف : ٢٨٢ / ١ | ٦ - الكشاف : ١٢ / ١  |
| ٧ - الكشاف : ٩٣ / ١  | ٨ - الكشاف : ٧١ / ٣  |
| ٩ - الكشاف : ٣٧٨ / ٤ |                      |

غير واجب عليه (١) . ومن التوبيخ أيضا آية فاطمة أولم نبحركم مايتذكر  
 فيه من تذكر ؟ ) فالاستفهام هنا توبيخ من الله ، بمعنى تقول لهم (٢)  
 ومن الاغراض التي يدل عليها الاستفهام الانكار والتهكم . كقوله تعالى  
 في آية الاعراف : ( أوجبتهم أن جاؤم ذكر من ربكم على رجل منكم ؟ )  
 فالهزة للانكار (٣) . ومنه آية البقرة : ( أفكلمنا جاؤم رسول بما لا ينهى  
 أنفسكم استكبرتم ؟ ) يقول : استكبرتم عن الايمان به ، وتوسط بين  
 القا<sup>ة</sup> ومانعت به هزة التوبيخ والتصحيح من شأنهم (٤) . ومن الاغراض  
 التي يخرج اليها الاستفهام التصغير والاستهانة كآية الفرقان : ( وقالوا  
 : مال هذا الرسول يأكل الطعام ؟ ) يقول : ( وقت اللام في المصحف  
 مفصلة ، عن هذا ، خارجة عن اوضاع الخط العربي ، وفي هذا استهانة  
 وتصغير لذاته ، وتسميته بالرسول سخيفة منهم وظنر (٥) ) . ومن  
 اغراض الاستفهام التي لاحظها الزمخشري الاستعظام . كما فسرى  
 آية البقرة : ( قال أنى يحيى هذه الله بعد موتها ) فهذا اعتراف  
 بالعجز عن معرفة طريقة الاحياء والاستعظام لقدرة المحيى (٦) . ومن  
 هذه الاغراض أيضا السخرية والهزة كما في آية هو : ( قالوا يا شعيب :  
 اصلواتك أن نترك ما يعبد آباؤنا ؟ ) فصدوا بقولهم : اصلواتك  
 تأمرك السخرية والهزة (٧) . وقد يخرج الاستفهام الي معنى الامر  
 كقوله تعالى في سورة الكهف : ( قال أرايت ان أدبنا الى الشجرة ؟ )  
 أرايت بمعنى أخبرنى (٨) . وقد يدل الاستفهام على معنى التمسنى  
 والاستهزاء . كما في آية البقرة : ( وزلزلوا حتى يقول الرسول  
 والذين آمنوا معه : متى نصر الله ؟ ) قالوا ذلك ومناه طالسب  
 الصبر وتمنيه واستقالة زمان الشدة ، وفي هذه الغاية دليل على تناهى  
 الامر في الشدة وتماديه في العظم (٩) . وحمل الاستفهام أحيانا  
 معنى التظهير كآية يونس : ( قل أرايتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلهم  
 منه حلالا مطهرا . قل : الله أذن لكم أم على الله تفتخرون ؟ )

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

فجز أن تكون الهمزة للتأكيد وأم منقطعة بمعنى : يد أنفقون على الله ،  
تقرياً للاقتراء . وكفى بهذه الآية واجرة زجراً بلهنا (1) .

كما توقف من أغراض الانشاء عند النداء ، فذكر بعض الاغراض التي يخرج  
اليها . كمعنى الهزء والسخرية في آية العجر : ( يا أيها الذي نزل عليه  
الذكر انك لمجنون ) يقول الرمشري وكان هذا النداء منهم على وجه الاستهزاء  
كما قال لرهون : ( ان رسولكم الذي أرسل اليكم لمجنون ) والمعنى انك  
لمتبول قول المجانين حين تدعى أن الله نزل عليك الذكر (2) .

ولحق بين النداء بالاحرف المتقطعة ، فلاحظ أن من الاحرف ما يكون  
نداءً القريب ، ومنها ما يكون لنداء البعيد ،

وقد يوضح أحدهما مكان الآخر لاغراض بلاغية . وقول في شرحه آية البقرة :  
( يا أيها الناس اعبدا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم ) : ( هو مخاطب  
لمشركي مكة . و ( يا ) وضع على أصله لنداء البعيد ، صوت يهتف به الرجل  
بمن يتأديه ، وأما نداء القريب فله ( أي ) و ( الهمزة ) ثم استعمل في  
مناداة من سها وفعل وان قرب تنهلاً له منزلة من يمد . فإذا نادى به القريب  
المطاطن لذلك للتأكيد المولان بأن الخطاب الذي يتلوه معنى به جدا .

فان قلت فما بال الداعي يقول في جواره : يا رب ، والحمد ، وهو أقرب  
اليه من حبل الوريد ، وأسمع به وأبصر ؟ قلت : هو استحضار له نفسه ،  
واستحسان لها من طمان الزلفى وما يقربه به الى رضوان الله ومنازل القربين  
هضمًا لنفسه . واقتراباً عليها بالقرين في جذب الله مع قرط الشهالك طسي  
استجابة ووجهه والاذن لندائه واختهاله (3) .

هـ - الفصل والوصل : اظال الرمشري الحديث عن هذين اللوتين ، ولاحظ

دائماً في استعمال القرآن لهما وأن لكل منهما موضعاً أدخل في التفسير  
عن المراد من الآخر . فمن الخبايا التي يستعمل الفصل لاجلها أن يوضح  
بأنه وبنية . كما في آية آل عمران : ( كنتم خير أمة أخرجت للناس  
فأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ) فقوله : ( تأمرون ) كلام مضمول  
( مستأنف بين به كونهم خير أمة . كما تقول : زيد كرم بطعم الناس  
وكسوم ، وتوم هذا بفتحهم (4) ) . وقوله آية آل عمران أيضاً : ( ليسوا  
سواء من أهل الكتاب أمة قائمة بالبين آيات الله أنا المليل وهم يسجدون )  
فقوله : ( من أهل الكتاب أمة قائمة كلام مستأنف لبيان قوله : ليسوا  
سواء (5) ) وقد يستعمل الفصل لتأكيد الكلام المنقطع وتقرير معناه في الامكان  
بما يدفع عنه كل شبهة أو غرض كما في آية البقرة : ( قالوا : أنا معكم

٢ - الكشاف : ٤٤٤/٢

٤ - الكشاف : ٢٠٧/١

٥ - الكشاف : ٢٠٧/١

١ - الكشاف : ٢٢٧/٢

٢ - الكشاف : ٦٨/١

٥ - الكشاف : ٢٠٩/١

انما نحن مستهزئون ( فالكلام فيه فصل فان سألت : ( اني شئت قوله :  
 انما نحن مستهزئون . بقوله : انا منكم : قلت : هو تأكيد له لان قوله :  
 انا منكم . معناه الثبات على اليهودية . وقوله : انما نحن مستهزئون .  
 رد للاسلام ، ودفع له ضيقه ، لان المستهزى بالشئ . المستخف به فكسرا  
 له ودافع كونه مهذبا به ، ودفع تغير الشئ . تأكيد لثباته أو بدل منه  
 لان من حضر الاسلام فقد ظلم الكفر أو استقام ، كأنهم اهترسوا  
 عليهم حين قالوا : انا منكم . قالوا : انما يا قوم ان صح أنكم منكم  
 وتوافقون أهل الاسلام : فقالوا انما نحن مستهزئون (١) . فن الياضج  
 انه جعل الفصل في الآية السابقة للكفر أو البدل ، أو اجابة لمن  
 سأل عن رد . وحاشا يكون للفصل هذه الدلالات المنهية بدو الكلام  
 هذه طعنا ، فربط الاجزاء . وهذا النظم عام ؟ أحدا يحضه  
 برقاب يحضر . وقد عرفت الرضوى طويلا في آية البقرة : ( ألسم  
 ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ) حين فائدة الفصل بين جملتها  
 فقال : بعد أن ساق أولا بعض الأقوال التي ذكرت في ذلك : ( والذي  
 هو أرفع عرفا في البلاغة أن يضرب عن هذه الحال صفا وأن يدال :  
 ان قوله : ( ألسم ) جلة برأسها . وطلاقة من حروف المعجم مستقلة  
 بنفسها و ( ذلك الكتاب ) جلة ثانية ، و ( لا ريب فيه ) ثالثة ،  
 و ( هدى للمتقين ) رابعة . وقد أسهب في بعضها فصل البلاغة  
 ووجب حسن النظم ، وبيت جي . بها طاعة هكذا من غير عرف تنسقه  
 وذلك لجهتها متأخرة أحدا بعضها بعضا بعض . فالثانية معقدة بالاولى  
 عتقة لها وعلف جرا الى آخر الكافة والرابعة . بيان ذلك أنه تمه  
 لولا على أنه الكلام المتحدى به ، ثم أعبر اليه بأنه الكتاب الضمين  
 بفناء الكمال فكان تقريرا لجهة التحدى ، وشدا من اعضاده ، ثم نفسى  
 هو أن يتحدث به طرف من الرب ، فكان شهادة وتسيلا بكما السببه  
 لانه ( كمال أكمل ما للحق واليقين ، ولا نفس أنقص ما للباطل من  
 والتمهية ، ثم أخبره بأنه هدى للمتقين تقريرا بذلك كونه يقينيا  
 لا يحوم المشك حوله ، وحقا لا ياتي الباطل من بين يديه ولا من خلفه . (٢)

ويقارن بين استعمال العطف في جملة آية البقرة : ( أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم  
المفلحون ) وبين طرح العاطف واستعمال الفص في قوله : ( أولئك كالأنعام بل هم  
أضل أولئك هم الضالون ) فلاحظ اختلاف الخبر والمعنى في الكلامين ، فقد اختلف  
الخبران في الآية الأولى ( فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثمة ) فأنهما يتفقان  
لان التعجيل عليهم بالتذلة ، وتخصيم باسماهم شيء واحد ، فكانت البنية الظاهرية  
مقروة لما في الأولى فهي من العطف بمنزلة ( ١ ) وهكذا يلاحظ الزمخشري داء  
الفروق بين الاسماء من حيث المعنى ، وان استعمله في القرآن الكريم لم يره الا حسب  
ملاحظة اللسان والمعنى ، كما نرى في الكشاف في اكثر من موضع بين معاني حروف  
الوصف المختلفة ، ووضح الفروق الدقيقة التي توجد بينها شيئا الى ذلك استعمل  
الذكر الحكيم لث حرفيها في مكانه . املائم وكذلك يلاحظ الفرق بين استعمال الوصل  
بالواو . والفص في آيات البقرة . فقد وردت ثلاث آيات هي : ( يسألوك مسألا )  
ينفون ( يسألوك عن الشهر الحرام ) و ( يسألوك عن الضم ) مجرورة من السؤل .  
ثم اعقبها : ( يسألوك ماذا يفتنون ) من الضم . ( يسألوك عن آياتهم )  
( يسألوك عن النجس ) مقرونة بالواو . فيقول الزمخشري : ( فان قلت : طهارا -  
( يسألوك ) جاء بنون وثلاث مرات ثم بالواو ثلاثا ؟ قلت : كان سؤلهم من ذلك  
الحوادث الاول وقع في احيا متفرقة . فلم يوصف بحروف استطف لان كل واحد من  
اسموات سور متفردا ، وسألوا عن الحوادث الاخرى في وقت واحد . فنجى بحرف  
الجمع لذلك وكأنه قيل : يجتمعون في بين السؤل عن الضم واليسر ، واسؤل عن  
الانفاق ، واسؤل عن كذا وكذا . . . ( ٢ ) .

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

١- الكشاف : ٢٦/١

٢- الكشاف : ٢٠٢/١



ظاهره للخالين إذ طبعوا الخليل يوم اللبابة كان فهم ما يدخل تحت  
 الوصف من التهم والحسرة ووقع العلم بظلمهم وبغلاتهم . فحذف  
 الجواب كما في قوله : ( لو فرى إذ وقتها ) وولهم : ( لو رأيتهم  
 فلما والسياط فطقت ) . أي : لو فرى ذلك لرأيت أمرا عظيما (١٩) .  
 ويضم إلى حذف الجار والجر في آية الثالثة : ( أياك تعبدت  
 وأياك تسعين ) فري أن الاحتجاج ما هنا قد اطلقت بعد تقيدها  
 بالجار والجر ففري القول والسوم . يقول : ( ان قلت : لسم  
 اطلقت الاحتجاج . قلت : ليقول كل سحر فيه . ولا حسن أن تراه  
 الاحتجاج به . وهو في حد ذاته المياه (٢٠) ) وتوقف عند حذف  
 القول الذي هو الجار والجر في آية الاسراء : ( وإذا أردنا أن  
 نبعث قرية أمرا عربيا نفسيا نبييا ) حذف سكون ( أمرا ) وليس  
 هو الذي هو السوم فله أن يكون هو ( المنطق ) لان الله لا يجوز  
 أن يفعل التوحيد . وجعلها من باب التهم ( أمرا ) . ودعيت  
 ( أي ) والراه أمرا بالطلاق . ودعيت إلى الاجابة والقول (٢١) . وكان  
 واليه يشير لا يحويه هذا الوجه . وقد يقال : ( أمرا هم نفسيا  
 أي المنطق نفسيا . وبالامر مجاز لان حقيقة امرهم بالفسق أن يقول لهم :  
 انظروا . وذلك لا يكون . فلهي أن يكون مجازا . . . فان قلت : هذا مستأن  
 معناه . أمراهم بالطلاق نفسيا . قلت : لان حذف ما لا دليل عليه  
 غير جازم . وهو حذف ما لا دليل قائم على نفسه . وذلك أن الأمر  
 به إنما حذف لان نفسيا يدل عليه . وهو كلام متعذر . يقال : أمره  
 قائم . وأمره نفا . ولا يفهم منه إلا أن الأمر به قيام أو استمرار .  
 ولو دعت غير غيره . فله رمت من مخاطبة هم النبي . ولا يلزم على هذا  
 قولهم : أمره نفسيا . لو ظم جعل أمرى . لان ذلك كاف للأمر  
 خاطرك . ولا يكون طاعة إلا لأمرا ما هو به . فكان محالا أن يتصدق  
 أمرا حتى يجعله إلا على الأمر به . فكان الأمر به في هذا الكلام  
 غير دليل عليه . ونحوه لان من يتكلم بهذا الكلام قائم لا يحوى لاصره  
 طوعا به . وكانت . يقول : كان من أمر ظم هن من طاعة . وكما أن من

١ - الكشاف : ١٢ / ١

٢ - الكشاف : ١٥٩ / ١

٣ - الكشاف : ٧٢ / ١

يقول : فلان يمتنع ويحطى ، يأمر وينهى • غير قاصد الى مفعول • فان قلت :  
هلا كان ثبت العلم بأن الله لا يأمر بالفحشاء ، وانما يأمر بالقصد والخير  
ذليلا على أن المراد : أمرناهم بالخير ففسقوا ؟ قلت : لا يصح ذلك لان قوله  
( ففسقوا ) يدافعه • فكانك أظهرت شيئا وأنت تدعى اضما خلافه • فكان  
صرف الامر الى المجاز هو الوجه • ونظير أمر شاء في أن مفعولنا استفاض فيه  
الحذف لدلالة ما بعده عليه • تقول : لو شاء لاحسن اليك ، ولو شاء لأساء  
اليك • ترتيب : لو شاء الاحسان ولو شاء الاساءة • فلو ذهبت تغيير خلاف  
ما أظهرت ، وقلت : قد دلت حال من أسندت اليه المشيئة أنه من أهل  
الاحسان ، أو من أهل الاساءة لم تكن على سداد ( ١ ) ) فهو هنا قد قيد  
الحذف بأن يكون في الكلام ما يدل عليه ويشير اليه حتى لا تكون المسألة  
رجما بالغيب • وتوقف طويلا عند حذف المفعول به ، وأشار الى بعض  
الافعال التي استفاض على الاصطحة حذف مفعولها • وقد أشار في العبارة  
السابقة الى فعل ( شاء ) الذي كثر فيه الحذف ، لان الكلام يدل عليه •  
ولكن الحذف يصبح غير جائز اذا كان مفعوله يدل على أمر خاص لا يظهر من  
الكلام • يقول في آية البقرة : ( ولو شاء الله لذهب بسمهم وأبصارهم )  
( ان مفعول شاء محذوف لان الجواب يدل عليه • والمعنى : لو شاء  
الله أن يذهب بسمهم وأبصارهم لذهب بها • ولقد تكاثر الحذف في  
( شاء ) و ( أراد ) لا يكادون يبرزون المفعول : الا في الشيء المستغرب  
كحوقوله : فلو شئت أن أبكى دما لبكيتك ( ٢ ) ) ويتوقف عند فعل  
( علم ) الذي حذف مفعوله في آية البقرة : ( فلا تجعلوا لله أندادا  
وأنتم تعلمون ) ويشير الى الفائدة من حذفه فيقول : ( مفعول تعلمون  
متروك • كأنه قيل : وأنتم من أهل العلم والمعرفة • والتوضيح فيه أكسد  
أي أنتم العرافون المميزون ، ثم ان ما أنتم عليه في أمره لا تتكمن جفيل  
الاسنام لله أندادا هو غاية الجهل ، ونهاية سخافة العقل • ويجوز أن  
يقدر : وأنتم تعلمون أنه لا يماثل ، أو : وأنتم تعلمون ما بينه وبينها  
من التفاوت : أو وأنتم تعلمون انها لا تفعل مثل افعالها • كقوله : ( هل  
من شركائكم من يفعل من ذلکم من شيء ( ٣ ) ) فكانه حذف المفعول هنا

٢ - الكشاف : ٢٦/١

١ - الكشاف : ١٠/٢

٣ - الكشاف : ٧٢/١

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

و - الاطناب :

وإذا كان للايجاز والحذف والاختصار جماله في بعض المواضع إلا أن هذا  
لا يطرد دائما ، وهناك مواطن تحتاج الى الاطالة والاطناب ، ويكون الاسهاب  
والتكرار أدخل في التعبير عندهم معروض شرحه آيات البقرة التي شبهت  
حال الذين اشتعوا الضلالة بالهدى بحال الذي استوقد ناراً ثم ذهب الله  
بنوره ، أو ( كعب ) من السماء فيه ظلمات وورد ورق ) يلاحظ التمشي  
أن الآيات قد أطالت في شرح حالهم لغاية . فبعد التشبيه الاول ترى  
الله سبحانه في شأنهم يتشبه آخر ليكون كشفاً لحالهم بعد كشف  
وأيضاً غاب ايضاح ، ثم يعقب على ذلك مبينا أن للايجاز مواضع وللاطالة  
مواضع فيقول : (( وكما يجب على البليغ في مغان الاجمال أن يجعل هوجز  
تلك الواجب عليه في موارد التفصيل والاشباع أن يصل وشبع . أتشد  
الجاحظ :

يرمون بالخطب الطوال وشارة وحى الملاحظ خيفة الرقا

وما تنى بلن التشيل في التنزيل قوله : ( وما يستوي الا على والبصير  
ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور وما يستوي الاحياء ولا السموات )  
ولا ترى الى ذلك المرة كيف صنع في قصيدته :

أذاك أم نضى بالوشأكر عه . . . . . (١)

أذاك أم خطب بالمسى مرتعه . . . . . (٢)

وقد يكون قد الذكر والتطويل زيادة في ايضاح المدلول عليه وتجليته  
كما كريا في آية الاحزاب : ( ما جعل الله لرجل من قلوبين في جوفه )  
فان سأل سائل : (( أي فائدة في ذكر الجوف ؟ قلت : الفائدة فيه  
كالفائدة وفي قوله : ( القلوب التي في الصدور ) وذلك ما يحصل للسامع  
من زيادة التصور والتجلى للمدلول عليه لانه اذا سمعه صور لنفسه  
جواً يشتمل على قلوبين . فكان أسرع الى الانكار (٢) وقد تكون الفائدة  
الذكر والزيادة : الاحاطة والشمول . كما في آية الانعام : ( وما من هابة  
في الارض ولا طائر يطير بجناحية الا ام املككم ) فان معنى زيادة (في

الاول ( و ) ( جملته جملته ) ( زيادة القسم والاحاطة ) كأنه قيل :  
 ولعن دابة نطق في جميع الاقطار المصحح ، وامن طائر قط في جو السمسماء  
 من جميع اطراف جملته الا اسم انما لكم محذورة احوالها ثم مهمل امرها  
 والفرخ من ذلك . . . الله لا على عظم عذره ولطف طبه وسعة سلطانه  
 وهو يبره تلك الملائق والقطرة الاجناس ) (١) ومغزى التكرار نفسى  
 اكثر من موضع فحين التفرخ طه . . . قد يكون التامر منه زيادة معنى . كما  
 في آية الاعراف : ( يسألوك عن الساعة ايان مرماها قل انا طبيا حسد  
 هي لا يجلبها لوقتها الا هو . . . يسألوك كأنك حفي عيا قل انا طبيا  
 لله الله ولكن اكثر الناس لا يطعنون ) قد كره ( يسألوك ) و ( انفسا  
 طبيا لله الله ) وذلك للتأكيد بمرادها . . . من زيادة قوله : ( كأنه  
 حفي عيا ) وفي هذا تكرير الملائق الطائر في كليمهم ، لا يظنسون  
 الكفر من تامة واحدة (٢) وقد يكون التكرار لتفصيل مجمل وايضاح عام .  
 كما في آية النساء : ( ولا يره لكل واحد منها السدس ) فكل واحد منها  
 السدس من لونه . . . كره العامل ( ) وقاعدة هذا البديل أنه لو قيل :  
 ولا يره السدس . . . كان تظاهر اشتراكها فيه ، ولو قيل : ولا يره  
 السدسان لا وهم نسبة السدس من طبيا على التسمية وخصها . فسان  
 قلت أمهلا قيل : وكل واحد من لونه السدس . وأى قاعدة في لكرم  
 الابن لو لا . . . ثم الابدال فيها ؟ قلت : لان في الابدال والتفصيل  
 بعد الاجمال فكيفما وجدتهما كاللدى سواء في الجمع بين الضمير والضمير (٣)

ج - الاضطرار واللاظهار : وملاحظ الزمخشري ان الكلام في القرآن قد يضمن  
 على معنى الظاهر . فيقع الاسم الظاهر موضع الضمير ، أو يوضع الضمير  
 في موضع الظاهر ، وملاحظة لحوال الكلام والثابتة التي يرى اليها المتكلم  
 في آية البقرة : ( من كان هو الله وملائكته رسلا وجهيل وقال فان  
 الله هو القانين ) - لاحظ ان الظاهر وضع موضع الضمير . فقال لا هو  
 للقانين ) ولم يقل : ( هو لهم ) يقول : الزمخشري : ( ) ( جسا  
 بالظاهر لعل على أن الله انا فادعهم للقرهم ، وان هادوا الطلائع  
 كثر ، وانما كانت هادوا الانبياء كثرنا ما بال الملائكة وهم أشرف ؟ والمعنى .

١ - الكشاف : ١٦/٢  
 ٢ - الكشاف : ٢٧٢/١  
 ٣ - الكشاف : ١٤٥/٢

من عاداهم طاءه الله وطاقه أشد العقاب (١) )) فحرصا على اظهار  
 معنى الكفر ، والدلالة على خطره عدل عن الضمير الى استعمال الاسم  
 الظاهر . وفي آية النور : ( لولا اذا سمعتموه عن المؤمنون والمؤمنات  
 بأنفسهم خيرا وقالوا : هذا افك مبين ) عدل أيضا عن الضمير السى  
 الظاهر . يقول : ( وان قلت : هلا قيل : لولا اذا سمعتموه ظننتم  
 بأنفسكم خيرا وقلتم ؟ ولم عدل عن الخطاب الى التثنية وعن الضمير  
 الى الظاهر ؟ قلت : ليمالغ في التوبيخ بطريقة الالتفات ، وليصرح بلفظ  
 الايمان ودلالة على أن الاشتراك فيه مقفرا أن لا يصدق مؤمن على أخيه  
 ولا مؤمنة على أختها قول عاب ولا طاعن ، وفيه تنبيه على أن حق المؤمن  
 اذا سمع قالة في أخيه أن يبنى الامر فيها على الظن لا على الشك (٢) ))  
 وقد تعاقب الاضمار والظهار في آية المنكيات : ( قل سيروا في الارض  
 فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة ان الله على كل  
 شئ قدير ) فقد أوقع الضمير موضع المظهر في قوله : ( كيف بدأ ) وأوقع  
 المظهر موقع الضمير في قوله : ( ثم الله ينشئ ) وكل ذلك لنايه . يقول  
 الزمخشري : (( ان قلت : ما معنى الافصاح باسمه مع ايقاعه مبتدأ نسي  
 قوله : ثم الله ينشئ النشأة الآخرة . بعد اضماره في قوله : كيف بدأ  
 الخلق . وكان القياس أن يقال : كيف بدأ الله الخلق ثم ينشئ النشأة  
 الاخرى ؟ قلت : الكلام مسهم كان واقعا في الاعادة ، وفيها كانت  
 تصطك الركب ، فلما قرره في الابداء بأنه من الله احتج عليهم بلسان  
 الالفة انشاء مثل الابداء ، فاذا كان الله الذي لا يعجزه شئ هو  
 الذي لم يعجزه الابداء فهو الذي يجب الا تعجزه الاعادة . فأنسبه  
 قال : ثم اله الذي أنشأ النشأة الاولى هو الذي ينشئ النشأة الآخرة  
 فللدلالة والتنبيه على هذا المعنى أبرز اسمه وأوقعه مبتدأ (٣) )) .

ط — العلاقات النحوية للاسناد : ان مباحث علم المعاني في الاصل لا تتجرد أبدا

عن الدلالات النحوية ولا تنفك عن بعضها . وقد رأينا أن نظرية النظم أو نظرية  
 علم المعاني كما تكاملت على يدي الجرجاني وورثها عنه الزمخشري الآن  
 ليطبقها في تفسير القرآن انما تقوم اصلا على ملاحظة العلاقات والروابط  
 النحوية التي توجد بين المبارات والتراكيب . ولعلنا وضح أن جميع

باحث علم المعاني التي أمرنا الربا فيها تقدم لم نذكر تخلف من تلك التي لا بد من الالام  
 الصحية ، ولكن الرمز مشوي وهو يحاول اكتشافه في كل النظم القرآني **بما أسرار** ،  
 يستخدم النحوي في طالع واسع جدا في أسلوب هذه النظم والاسرار **الاسرار** التي  
 هي فيها **الكلمة القرآني** ويحاول دائما أن يربط بين النحوي والالام في حيل لا يسلك  
 فقد كان النحوي في هذه النظم والالام ، بل كان جزء لا ينفصل فيها ، فقد لاحظ  
 الرمز مشوي تغير **الاسناد** لما فيه صالح المعنى والبراز **تكتيكية** في قوله **في**  
**لقد انزلنا بها القرآن حكما واخشوا يوما لا يجزي والد من ربه ولا مولود له من جناز**  
**من والد** شيئا ان **وهو** **الله حق** **القرآني** **يشتمل** **الاسناد** **الاسناد** **الاسناد**  
**هو جناز** **وعلمها** على **الجملة** **الفعليه** التي قولها **لما في** **الجملة** **الاسناد** **من** **مجلس**  
**التي** **الذي** **بمضاهيه** **معنى** **الآية** . **يقول** **الرمز مشوي** **في** **القرآن** **هو جناز** **والله**  
**شيئا** : **واراد** على **طريق** **من** **التوكيد** ، لان **الجملة** **الاسناد** **من** **الفعليه** **وهو** **الاسناد**  
**في** **ذلك** **قوله** : **( هو )** **وقوله** : **( مولود )** **والسبب** في **مجيئه** **على** **الاسناد** **ان** **الخطاب**  
**للذين** **ظنوا** ، **وتهد** **بما** **ؤمهم** **على** **التكبر** **على** **الذين** **الحاصل** ، **فأمر** **حتم** **الخطاب**  
**والطامع** **الناس** **فيهم** **ان** **يفتخروا** **بآبائهم** **في** **الآخرة** ، **وان** **يفتخروا** **بهم** **من** **الله** **وهو** **ذلك**  
**حي** **يعطى** **الظن** **الذي** **( ١ )** .

وهو يدفع **الذكر** **الحكم** **الثاني** **بوجه** **المضارع** **اذا** **كان** **في** **ذلك** **تكميلا** . **في** **القرآن**  
**الاعرف** : **( قالوا** **جنتنا** **لحمه** **الله** **وحد** **وتنزلنا** **من** **سما** **بها** **نعمنا** **ان**  
**كذب** **من** **الصادقين** . **قال** **في** **وقد** **عليكم** **من** **حكم** **رجي** **ثانيا** ) **يشتمل** **الثاني** **الوجه** **(**  
**معنى** **المضارع** **في** **سببه** **)** **فجعل** **(** **الشرقة** **التي** **لا** **يه** **من** **نوله** **بغير** **المضارع** **والمضارع**  
**قوله** **لكن** **عالم** **الوك** **بغير** **المطالب** **في** **كأن** **ذلك** **)** **ومن** **المشتمل** **الثاني** **في** **مضارع**  
**المضارع** **ايضا** **قوله** **فما** **في** **آية** **النحل** : **(** **بعض** **تفخ** **في** **السم** **تفخ** **من** **السماوات** **ومن**  
**في** **الارض** **)** **فقد** **قيل** : **(** **تفخ** **)** **دون** **(** **تفخ** **)** **وذلك** **(** **لأنه** **وهي** **الاسماء** **بغير** **المضارع**  
**تفخ** **وهي** **وإنه** **كأن** **لا** **محال** ، **واقه** **على** **أهل** **السماوات** **والارض** ، **لان** **الفعل** **الثاني**  
**يدل** **على** **وجه** **الفعل** **وكونه** **مق** **وفا** **( ١ )** . **ولكن** **الذكر** **في** **بعض** **الآية** **يشتمل** **المضارع**  
**في** **وجه** **الثاني** .

حينما يستدعي المعنى ذلك ، وتوافر سبب بلاغى يسوق اليه \* من ذلك آية فاطر : ( والله الذى أرسل الرياح فتثير سحابا فسقاه الى بئس السحاب ميت فأحيينا به الارض بعد موتها كذلك النشور ) فقد جاء ( فثير ) طيسى المضارة دون ما قبله وما بعده ، وظاية ذلك ( ( ليحرك الحال التى تفتح فيها اثاره الرياح للسحاب ، وتستحضر تلك الصور البديعة الدالة ، وهكذا يفعلون بفصل فيه نوع تمييز وخصوصية بحال تستغرب أو تدهم المتعاطسب ، أو غير ذلك \* كما قال تأبط شرا :

بأنى قد لقيت الفصول شهوى بسبب كالصحيحة صحصان

فأضربها بلاد دهر فخشيت صريحا للبين وللجيران

لانه تصدان بصور لقومه الحالة التى تشجع فيها برزعه على ضرب القبول كأنه يصرفهم اياها ، ويطلبهم على كتبها مشاهدة للتعجب من جرأتهم على كل هون وشهامة عند كل شهوة ، وكذلك سوق المطب الى البلد المست واحيا الارض بالطرب بعد موتها ، لما كانا من الدلائل على القدرة الباهرة قيل : فسقا وأحيينا بمدولا بهما عن لفظ الغيبة الى ما هو أدخل فى الاختصاص وأدل عليه (١) .

وتوجه طوله عند استعمال اسم الاشارة ، ويلاحظ الدلالات البلاغية التى يمكن أن يفهمها . فقد يدل على التعظيم كما فى آية يوسف : ( قالت فذلكن الذى لفتننى فيه ) فلم يقل : هذا ( ( وهو حاضر وفقا لتزائه نفسى الحسن واستحقاقى أن يحب ويفتن به ويبتا بحاله واستعدادا له (٢) ) ومن التعظيم الذى يدل عليه الاشارة أيضا آية القصص : تلك الدار التى فيها ~~الذين~~ علوا فى الارض ولا فسادا ( تلك تعظيم لها ، وتعظيم لسانها \* بعض : تلك الدار التى سمعت بذكرها ولحك وبها \* (٣) وقد يدل اسم الاشارة على تحقير المشار اليه وتصغيره والامتهانه به \* كما فى آية المشكوت : ( وما هذه الحياة الدنيا الا لعب ولهو ) يقول الزمخشري : ( ( وهذه : فيها ازدرأ للدنيا وتصغير لامرها ، وكيف لا يصغرهما وهسى لاتزن هذه جناح بموضه (٤) ) .

وتوجه عند استعمال النوصول ، ويلاحظ دلالاته المختلفة . فقد

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

١ - الكشاف : ٤٧٥/٣ ٢ - الكشاف : ٢٦٤/٢

٣ - الكشاف : ٣٤٢/٣ ٤ - الكشاف : ٣٦٤/٣

ففيه تفخيم للوحي الذي أوحى به (١) والموصول في آية طه : ( والحق ما فسى  
 يمينك تلقف ما صنعوا ) قد يحتمل معنى التحقير والتصغير وقد يحتمل  
 الممكن . يقول : ( ما في يمينك . ولم يقل : عماك . جائز أن يكون تصغيرا  
 لها . أي : لا مجال بكثرة حبالهم ومصيبتهم ، والحق الوعيد الفرد والتصغير  
 الجرم الذي في يمينك فإنه بقدرة الله يتلقفها على وحدته وكثرتها ، ويصغره  
 وعظمها . وجائز أن يكون تعظيما لها ، أي : لا تتفكر بهذه الاجسام  
 الكبيرة الكثيرة فإن في يمينك شيئا أعظم منها كلها ، وهذه على كثرتها أفضل  
 شيء عند الله ، فالتعظيم يتلقفها باذن الله ويحقها (٢) ) ، وما دل في  
 الموصول على الصحاح قوله في آية البقرة : ( وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه  
 بل له ما في السموات والارض كل له قانتون ) فقد جاء بمسؤول ( ما ) دون ( من )  
 تحقيرا لهم وتصغيرا لأنهم (٣) . وبعض الرمز شري في استقلال الدلالات .  
 النحوية الى أبعاد حد في الكشف عن أسرار النظم وايضاح دقائقه ، فلا يكاد  
 يدع دلالة نحوية دون أن يحصر منها دلالة بلاغية . ويتوقف عند استعمال  
 التهجئة في آية القمر : ( وفجرنا الارض عيونا ) ليلاحظ فيه جمالا أسلوبيا  
 لا يتوافر في القول العادي . يقول : ( ان المعنى : وجعلنا عيون الارض  
 كأنها عيون ينفجر . وهذا أبلغ من قولك : وفجرنا عيون الارض (٤) ) ، ويتوقف  
 عند استعمال الجمل الاعتراضية ، وبين ما يدل عليه من تأكيد للكلام  
 أو تعظيم أو ترغيب . يقول في آية النمل : ( ومن أحسن دينا من أسنم  
 وجهه لله واتبع ملة ابراهيم حنيفا واتخذ الله ابراهيم خليلا ) : ( جملة  
 واتخذ الله ابراهيم خليلا ، اعتراضية لاحد لها من الاعراب كتحوماتجسى .  
 في الشعر ، فائدتها تأكيد وجوب اتباع ملة ابراهيم لان من بلغ من الزلفى  
 عند الله ان اتخذه خليلا كان جديرا بأن يتبع ملته وطريقته ، ولو جعلتها  
 معطوفة على الجملة التي قبلها لم يكن لها معنى (٥) ) ، وفي آية الاعراف :  
 ( والذين آمنوا <sup>وتعملوا</sup> الصالحات لا تكلف نفعا الا وسمها أولئك أصحاب الجنة ) يقول :  
 لا تكلف نفعا الا وسمها ، جملة معترضة بين المبتدأ والخبر للترغيب في اكتساب  
 ما لا يكتسبه وصف الواصف من النعيم الخالد مع التعظيم بما هو في الوسع ،  
 وهو الامكان الواسع غير النيق من الايمان والعمل الصالح (٦) ) .

١ - الكشاف : ٤/٤٢٠	٢ - الكشاف : ٣/٥٨
٣ - الكشاف : ١/١٣٥	٤ - الكشاف : ٤/٢٣٤
٥ - الكشاف : ١/٤٤١	٦ - الكشاف : ٢/٨٢



ويوقف عند تعديه الفعل (علا) بحرف الجر (من) في آية الكهف:  
 ( ولا تعد عيناك عنهم ) فيلاحظ أن التعدية أفادت ليبارا كثيرا . فقد  
 جمع الفعل عندئذ بين أكثر من معنى . يقول : (( عدى الفعل بمن لتضمين  
 (علا) معنى (نبا) و (علا) في قولك : ثبتت عني عنه ، وعلت عنده  
 عينه ، إذا افتحمته ، ولم تعلق به . فان قلت : أي غرض في هذا التضمين ؟  
 وعلا قيل : ولا تعد هم عيناك ، أو : لا تعمل عيناك عنهم ؟ قلت : الغرض فيه  
 اعطاء مجموع معنيين . وذلك أقوى من اعطاء معنى فذ . ألا ترى كيف رجع  
 المعنى إلى قولك : ولا تتقهم عيناك مجوزتين إلى غيرهم ؟ ونحوه قوله  
 تعالى : ( ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم ) أي : (( ولا تضموها إليهم  
 آكلين لها (١) )) ويقف عند قوله في آية سبأ : ( قل من يرزقكم من السموات  
 والأرض قل الله وأنا أو اياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين ) ليلاحظ أن  
 في حروف الجر دلالات معنوية ، وليلاحظ هذا التلون في استعمالها ، ويشير  
 إلى القاعدة منه : (( ان قلت : كيف خولف بين حرفي الجر الداخلين على  
 الحق والضلال ؟ قلت : لان صاحب الحق كأنه مستحيل على فرسه جواد  
 يركضه حيث شاء ، والذال كأنه منغمس في ظلام مرتبك فيه لا يدري أين  
 يتوجه (٢) ويستفيد أحيانا من دلالة الصبح النحوية في بيان أسرار النظم  
 وظهر دقائقه ، فهو يقف عند قوله تعالى في آية هود : ( ذلك يوم  
 مجموع له الناس و ذلك يوم مشهود ) ليتحدث عن دلالة استعمال اسم  
 المفعول ها هنا ، فيقول : (( لما في اسم المفعول من دلالة على ثبات  
 معنى الجمع لليوم ، وأنه يوم لا بد من أن يكون معاديا مضربا لجميع  
 الناس له ، وأنه الموصوف بذلك صفة لازمة وعمومية أيضا لاوبات الجمع  
 إلى الناس ، وانهم لا يتكبر فيه ، ونظيره قول المشهد : إنك لمنسوب  
 مالك ، محروب قولك ، فيه من تمكن الوصف ، ما ليس في الفعل ، وان  
 شئت فوازن بينه وبين قوله : ( يوم يجمعكم ليوم الجمع ، تعثر على  
 صفة ما قلت (٣) )) .

وهكذا مضى الزمخشري يطبق نظرية علم المعاني على أوسع نطاق فسي  
 تفسيره للقرآن الكريم ، مستفيدا دائما من آراء عبد القاهر الجرجاني ، ومضيفا  
 إليها الشيء الكثير مما استطاع أن يبيته ، إليه بحسه المرمق وذوقه الفني السليم .

٢ - الكشاف : ٤٠٩/٢

١ - الكشاف : ٤٠/٢

٢ - الكشاف : ٢٢٤/٢

٢ - علم البيان : وعلى نحو تنبيهه لانه علم المعاون في تفسيره لايات القران  
الكلمة بمعنى ايديهم و ذاربه علم البيان \* وقد توقف عند وجهه الوان المعروفة  
، وأشار اليها وأوضح وجه العمل فيها :

١ - المجاز : هو عند من ياب التوسيع في اللغة وقد عرف الزمخشري كثيرا  
من عرقات المجاز العرسل ، وعلى الرغم من انه لم يفهم كثيرا بوجه تسميات  
لوصفها الا انه قد شرحها على نحو يدل تماما على فهمه لها وانراة الكامل  
لعدولاتها \* عرف من عرقات المجاز العداة الجزئية \* وهي اقلامه الجييز

كلف الكرم ، كما في ايه يوسف : / اقتلوا يوسف أو ابنحوه / هنا يدخل لك وجوه  
ايكم ، فقال : / يجوز ان يراد بالوجه الذات كما قال تعالى : /  
: / صلى وجهه (١) / عرف العداة الكلة للمجاز ، وهي اصلان الكسبي

وارادة الجزء \* كما في ايه المقر : / يجعلون اصابعهم في آذانهم من الموعظة  
حذر العوا / فقل / اب قلت : هذا من الاستعانة اللذة التي لا يكاد الحاضر  
يحصرها كقوله : / فانصروا وجوهكم وايديكم / فانصروا ايديهما / اي الهجر

الذي هو الى العرفق \* والذي الى الرصع \* وايضا في ذكر الامامية من المهالتف  
ما ليس في ذكر الانامل (٢) \* عرف العداة السببية \* كما في ايه يوسف : / ويشير

الذي انصروا ان ايهم قد صدق عند ربههم ، قال في شرحها : قدم صدق  
ان صاية \* وقثلا ومنزله ربههم \* فان قلت : لم سميت السابقة قدما / قلت : لما  
كان السعي والسبق بالقدم / سميت السعاه الجيلة والسابقة قدما كما سميت

التعمه بنا لانها تعطي باليد ، وباعا لان صاحبها يبيع بها \* فقل : لفسلان  
قدم في الخير (٣) / وتحدث ايضا عن العداة المسيبية وهي اقلامه السبب / فكأن

السبب \* وقد توقف عند آيه المائدة : / يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة  
فانصروا وجوهكم وايديكم الى العراف / ايض هذا النوع من العداة ، وتحدثت  
عن دلالتها وفائدتها ، فقال : اذا قمتم الى الصلاة / قوله : فاذا قرأت القران

فلتعد بالله / وكقولك : اذا شربت غلامت فهرب عليه / في اب السيلاد / واراد الفعل  
فان قلت : لم جاز ان يسمي عن اراد / الفعل / بالفعل ؟ قلت : لان الفعل يوجد  
يقدره الفاعل / عليه ارادته / وهو قصد / اليه / ويجوز / وخلو برادته ، فكما يسمي

عن القر / على الفعل / بالفعل / في قولهم : الانسلر لا يصر ، والاعنى لا يصر ،

١ - الكشاف : ٢٤٨/٢  
٢ - الكشاف : ٢٥٧/٢  
٣ - الكشاف : ٢٤/١



اللازمات (١) \*

وكذا لم يك الزمخشري يدل على ذلك من علاقات المجاز المرسل الا توقف عن بعضها  
وشرحها بـ "مدلولها" كما اطلق في الحديث من المجاز الفعلي ، وشي ، لا يمانه  
واشكاله \*

٣ : التشبيه : وقد يسمى المثل ، ما يدل على انه لم يفرق بين التشبيه والتفصيل  
وما يدل عليه من الاستعارة \* زجده \* يحوز لآية القرء : / مثلهم كمثل الذي استوقد  
نارا فلما انا ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون ، فمثل : " كما  
جا " بحق " مكعبه فيها بحرب العذل زاهد " في الكنف وتصحيحا للبيان ، ولشمس رب  
العرب الاضلل واستعشار العلما " المثل والنظائر شأ ليس بالخطى في ابراز شبهات المعاني  
ورق الاضطرار الحظائى حتى تبت التفصيل في صور " المحقق ، والتموهم فسسى  
صورة البيان والناصب كاذم مشاهد \* وفيه توكيد للاخصم الاله ، وقصد لصور الجامع  
الاي \* ولا يرا اكر الله في كتابه الميمونى سائر كونه اذاله ... والمثل في اتمل  
كلاميه بمعنى المثل ، وهو التظير \* مثل مثل ، مثل ، ومثل : كشيء ونبيه وشبهه  
... (٢) من الواضح من العباره السابقة ان الزمخشري ينظر الى المعنى اللغوي  
لكلمة الممثل التي تؤول الى التشبيه ، فيستخلصها في هذا المعنى ، ولا يقصر على ذلك  
المعنى الاصطلاحي الذي هو تشبيه حال بحال ، وفيه يكون وجه الشبه متزما من متعدد  
وقد عبر عن التشبيه كثيرا باسم الممثل مثل في آية قاطر : / وما تثنى من الممثل فسسى  
التنزيل قوله : وما يمشي الاصى والبصر ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا العسر  
وما يمشي الاحيا والاموات (٢)

وقد مكن الزمخشري يتحدث عن شبه التشبيه وفائدته ، ويوضح وجه الشبه ، وقد رأيت ان  
التشبيه يستعمل بيان الحال او الصفة او القصة \* وشرح ذلك وغرب اشد عليه \* فسئل  
في التعليق على آية البقرة السابقة : / ان قلت : ما معنى : مثلهم كمثل الذي استوقد  
نارا \* وما مثل المناقبة ومثل الذي استوقد نارا حتى شبه احد النظم بصاحبه اقلت  
قد استعمل المثل استعماله الاسد للقدم في الحال او الصفة او القصة ، اذا كان لها شأن  
وفيها قرينة \* كأن قيل : حالهم المعجزة الشأ كحال الذي استوقد نارا ، وكذا ليسك  
قوله : ( مثل الجنة التي وعد المتقون ) : وفيما نصنا عليك من المجائب ، فبسه  
الجنة المعجزة ، ثم أخذ في بيان صفاتها ، ولله المثل الاى : أى الوصف الذي  
له شأن من العظمة والجلاله \* مثلهم في التبراه \* ان صحتهم وشأنهم التمجيد ...

١ - الكشاف : ٢٧٥/١  
٢ - الكشاف : ٢٠/١  
٣ - الكشاف : ٥٥/١

وهي ان المشركين يمشون في بيوتهم اذات الله المشرك حتى يلجوا منها  
 البيت بقرانه ولما شئت استتمت هذه السورة \* وقوله قوله: (من الذي يست  
 حطرا اقره) في قوله: (كل الحطيم لسطرا) وقوله: (يظنون انهم  
 انفسهم) (١) وفيه وجه التحدي في قوله: (التي تلى الاية السليمة  
 وهي: (ان عبيد الله) في قوله: (من يظنون انهم في آياتهم  
 ليسوا حذر الله) يقول: (فان الله: ان فيه العاقبة في التحليل الايل بالتحليل  
 نارا واضلر الايمان بالانسان، والفتاح للفتنة بالفتنة، فكذا في التحليل  
 التي بالفتنة والفتنة تبارك بالانسان بالفتنة، فانه: (كل من يظن  
 به لا يظن بالانسان لان الله عز وجل لا يظن بالانسان به من  
 فيه الكفر بالفتنة تبارك به قوله: (ان الله عز وجل لا يظن  
 من الايمان بالفتنة والفتنة من جهة اهل الايمان والفتنة) (٢)

بعد ان اوضح وجه التحدي الاية ذكر ان قوله: (التحليل الذي يكون وجهه  
 التحليل في قوله: (كل من يظن بالانسان به) وذلك وقرنته حتى ثلاث فمما واحد  
 لا تحل في التحليل من التحليل به، وهذا الاندماج بينهما وجه  
 التحليل في قوله: (كل من يظن بالانسان به) الذي يعتمد فيه لهما التحليل والتحليل  
 به، وكما في قوله: (كل من يظن بالانسان به) وقوله: (كل من يظن بالانسان به) فانه  
 في قوله: (كل من يظن بالانسان به) وذلك التحليل به، ولا صرح بها كما في قوله: (كل من يظن  
 بالانسان بالانسان) لهما وجه التحليل والفتنة (١) وفي قوله: (كل من يظن بالانسان به)

كما في قوله: (كل من يظن بالانسان به) وذلك التحليل والتحليل بالانسان  
 في قوله: (كل من يظن بالانسان به) وذلك التحليل والتحليل بالانسان  
 في قوله: (كل من يظن بالانسان به) وذلك التحليل والتحليل بالانسان  
 في قوله: (كل من يظن بالانسان به) وذلك التحليل والتحليل بالانسان  
 في قوله: (كل من يظن بالانسان به) وذلك التحليل والتحليل بالانسان  
 في قوله: (كل من يظن بالانسان به) وذلك التحليل والتحليل بالانسان

ذات تحديها بظنهم انهم انفسهم \* وفي قوله: (كل من يظن بالانسان به) وذلك التحليل والتحليل بالانسان

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

يعرض للتشبيه في آية يوسف : ( انما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض مما يأكل الناس والانعام حتى اذا أخذت الارض زخرفها واهنت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاهم أمرنا ليسلا أونهارا فجلمناها حصيدا كأن لم تنف بالامس ) فيقول : ( هذا من التشبيه المركب شبهت حال الدنيا في سرعة تغزيبها وانقراض نعيمها بعد الاقبال بحال نبات الارض في جفافه ، وذهابه حطاما بعد ما التفت وتكاثف وزين الارض بخضرته ورفيقه ( فاختلط به ) فاشتبك به حتى خالط بعضه بعضا • ( فأخذت الارض زخرفها وازينت ) جعلت الارض تأخذ زخرفها على التثليل بالعروس اذا أخذت الثياب الفاخرة من كل لون (٢) • • ويتوقف عند آية الحج : ( ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح في مكان سحيق ) فيرى أن التشبيه هنا يحتمل أن يكون تشبيها مركبا ( تمثليا ) أو مفرقا • ويشرح الوجهين قائلا : ( يجوز في هذا التشبيه أن يكون من المركب والمفرق • فان كان تشبيها مركبا فكأنما خر من أشرك بالله فقد أهلك نفسه هلاكاً ليس بعده نهاية بأن حاله بصورة حال من خر من السماء فاختطفته الطير فتفرق مزجا في حواصلها أو عصفت به الريح حتى هوت به في بطن المطوح البعيدة • وان كان مفرقا فقد شبه الايمان في علوه بالسماء والذي ترك الايمان وأشرك بالله بالساقط •

والأمر الذي يوجب أفكاره بالطير المخططة • والشيطان الذي يلوح به في  
 وادي الخلالة بالروح التي تهوى بها صفت به في بحر المبادئ الثالثة (١) •  
 وهو مطول عند التشبيه البليغ ، ومعرفة التعريف الاصطلاحي المعروف  
 بأنه مذكور فيه طرقت التشبيه فقط • المستعار له والمستعار • أو التشبيه  
 والعنيفة به • عرفت الآية البقرة : ( صم يكمن عن فهم لا يرجعون ) وأشعار  
 إلى خلاف اليلالين حولها بين كونها استعارة أو تشبيهاً بليغاً ، فمسم  
 رجع أن تكون من باب التشبيه ، فقال : ( ان قلت : قد يمتنع  
 ما في الآية استعارة ؟ قلت : مختلف فيه ، والمحققون على صحة تشبيهاً  
 بليغاً لا استعارة ، لان المستعار له مذكور وهم المتكلمون ، والاستعارة  
 انما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له • • وليس كما قيل أن يقول : طوى  
 ذكرهم • الجملة بحذف المبتدأ فأنسلق إلى صفة استعارة • لانه  
 في حكم المثلوق به (٢) ) وعرف التشبيه التخيلي ، وضربه آية  
 المافات التي وصف شجرة الزقوم ، وهي قوله تعالى : ( طالعها كأنه  
 رؤس الشياطين ) وقال : ان هذا التشبيه تشبيه تخيلي (٣) •

جـ الاستعارة : توسع الزمخشري في حديثه عن الاستعارة عرفت  
 التعريف الاصطلاحي المعروف ، فقد مر بنا منذ قليل كون الفرق بينهما  
 وبين التشبيه البليغ حيث لاحظ أنه يطوى فيها ذكر المستعار له ، ويجعل  
 الكلام مخلوطة ، ويجعل آية البقرة : ( صم يكمن عن ) من باب التشبيه  
 البليغ لان المستعار له مذكور في الكلام • يقول : ( والاستعارة انما  
 تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له ، ويجعل الكلام مخلوطة بالجناس  
 لان يراد به العقول عنه والمنقول اليه ، لولا دلالة الحال أو فحوى  
 الكلام • كقول زمشير :

لذي أمد ماكي السلاح مضاف له ليد أظفاره لم تقلم  
 ومن ثم ترى العقليين السحرة شهم كأنهم يتكلمون التشبيه ، وضرب  
 عن توجيه صفحا • قال أوتام :  
 وهمد حتى يظن الجهول بأن له حاجة في المساء  
 وبعضهم :  
 لا تحسبوا أن في سر باله رجلا فقيه غيث وليث فيسيل ميسل

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

وليس القائل أن يقول : طوى ذكرهم عن الجملة وحذف الياء ~~فقط~~  
بذلك الى تسميته استعارة لانه في حكم المنطوق به . نظيره قدسول  
من مخاطب الحاج :

أشد على وفي الحرب نعامه ~~قطا~~ تنفر من صغير الصافر . . (١)

وقد ألح الزمخشري على تمام التشبيه في الكلام حتى يكون من سلب  
الاستعارة ، ولكنه ذكر في الوقت نفسه ~~الله~~ يتبين أن يكون هناك طبع  
على المستعار حين يحذف ، فلا يجوز أن يكون هذا الحذف ~~الخطا~~ .

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

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

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

قولك : ( رأيت أسدا ) مجاز ، فإذا زدت ( فلان ) رجعت تشبيها . فان

قلت : فلم زيد ( من الفجر ) حتى كان تشبيها \* وملا اقتصر به على

الاستعارة التي هي أبلغ من التشبيه ، وأدخل في الصلحة : قلت :

لان من شرط المستعار أن يدل عليه الحطاب أو الكلام ، ولو لم يكسر

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

فكان تشبيها بليغا ، وخرج من أن يكون استعارة (١) ، فالاستعارة عند

الزمخشري كما هو واضح — أبلغ من التشبيه ، ولكن حذف المستعار —

كما أشرنا — لا يجوز الا عندما يكون في الكلام أو الحال ما يدل عليه .

وعلى الرغم من أن الزمخشري لم يستخدم المصطلحات البلاغية

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

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

وتحبيه للفروق التي توجد بينها ، وقد أشار الى أن من الاستعارات ما يجري

في الاسماء أو الأفعال أو الصفات . يقول : ( جاءت الاستعارة فسي

الصفات والاسماء والأفعال . تقول : رأيت ليوطا ، ولقيت صبا عن الخير ،

وجاء الإسلام ، وأما الحق (٢) ) ، وهو يحرف لدلول الاستعارة الكنية

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

ما أمر الله به أن يوصل ) فيقول : ( النقر : الفسخ هو ك التركيب .

٢ — الكشاف : ١٧٥ / ١

١ — الكشاف : ٥٩ / ١

٢ — الكشاف : ٥٩ / ١



فان قلت : من اين ساع استعمال النقص في ابطال الصهد ؟ قلت : من حيث **تصحيح** العهد بالحيل على سبيل الاستعارة ، لما فيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين ومثله قول ابن **التهليل** في بيعة الحقة : يا رسول الله ان بيننا وبين القوم حبالا ونحن قاطعوها \* \* \* وهذا من أسرار البلاغة ولطائفها أن يستكروا عن ذكر الشيء المستعار ، ثم يرمزوا اليه بلكسور شئ \* من رواده ، فينبهوا بتلك الرمز على مكانه \* ونحو قولك : شجاع يفترس أقرانه ، وعالم يحترف منه الناس ، وإذا تزوجت امرأة فاستوثرها \* لم تقل هذا الا وقد نهيت على الشجاع والعالم بأشبهما أسد وحسب ، وعلى المرأة بأنها فراش <sup>(١)</sup> ) وكان واضحا في ذهنه أن الاستعارة المكنية محذوف فيها المشبه به ، ودل عليه بشئ \* من لوازمه ، فهو يقول فسئ آية الانعام : ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو ) : ( جفيل الغيظان المتوقى منها بالاغلاق والاقفال <sup>(٢)</sup> ) ) ويعرض لمدلول الاستعارة التصريحية في آية النمل : ( قالوا : أطيرنا بك ومن معك \* قال : طائركم عند الله بل أنتم قوم تفتنون ) فيقول : ( كان الرجل يخرج مسافرا فيمر بطائر فيزجره ، فان مر به سائحا تيمن ، وان مر به بارحا تشام ، فلما نسبوا الخير والنشر الى الطائر استعير لما كان سببهما من قدر الله وقسمته ، أو من عمل الصيد الذي هو السبب في الرحمة والنقمة \* ومنه قالوا : طائر الله لا طائر لك ، أى قدر الله الغالب الذي ينسب اليه الخير والنشر لا طائر لك الذي تشام به وتيمين ) <sup>(٣)</sup> ) ويقف عند الاستعارة الجمعية التي وقعت في فعل ، فيشير الى آية البقرة : ( أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى ) ويشرحها قائلا : ( ومعنى **اشتروا** الضلالة بالهدى : اختيارها عليه واعتدائها به على سبيل الاستعارة ، لان **الاشتراء** فيه اعطاء بدل وأخذ آخر <sup>(٤)</sup> ) ) ولكن الرمز شري بمد اطناب الاستعارة الجمعية ، فهي لا تقع في الفصل والصفة فقط ، ولكنها تتعد عدة الى الحرف \* يقول في آية فاطر : ( لتبتغوا فضلا من ربكم ولعلكم تشكرون ) : ( حرفه الرجاء مستعمل لمعنى الارادة ، ألا ترى كيف

٢ — الكشاف : ٢٤/٢

٤ — الكشاف : ٥٢/١

١ — الكشاف : ٩٠/١

٢ — الكشاف : ٢٩٢/٣

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

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

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

فما أم الردين وان أذكى بحالمة باخلاق الكرام  
إذا الشيطان قصع فى قفاها تنفضاه بالحبيل التوام

أى اذا دخل الشيطان فى قفاها استخرجناه من نفاقه بالحبيل  
المتنى المحكم . يريد : اذا حردت وأسمعت الخلق اجتهدنا فى ازالة  
عضيها وامانة ما يمتوء من خلقها ، استنار الله صبيغ أولا ، ثم ضم اليه التذوق  
ثم الحبيل التوام . فكذا لما ذكر سبحانه الشراء أتبعه ما يشاكله وهو اخيبيه  
وما يكمل ويتم بانضمامه اليه . تمثيلا لخسارهم وتمهيدا لحقيقته (٣) .

وعلى نحو ما لاحظ الترشيح الذى يلائم المشبه به لاحظ التجهيد أيضا  
الذى يلائم المشبه أو المستعار له : وأشار الى ذلك عند تعرضه لآية

النحل : ( فأذاقها الله لباس الجوع والخوف فقال : ) ( يقولون : ذاق فلان اليومس ، وأذاقه الحذاب ، شبه ما يدرك من أثر الضرر والألسم بما يدرك من طعم المر البشع . وأما اللباس فقد شبه به لاشتماله على اللابس وما غشى الانسان والتبر به من بعض الحوادث ، وأما ألقاع الاذواقه على لباس الجوع والخوف لانه لما وقع بجاره عما يخشى ومنها ويلبس فكأنسه قيل : فأذاقهم ماغشيتهم من الجوع والخوف ، ولهم في نحو ذلك طريقان لايد من الاحاطة بهما . أحدهما : ان ينظروا فيه الى المستعار له كما نظر اليه هنا . ونحوه قول كثير :

عسر الرداء اذا تيسم ضاحكا غلقت لضحكته رقاب الصال  
استعار الرداء للمعروف لانه يصون عرض صاحبه ضون الرداء لما يلقى عليه  
ويصفه بالخمر الذي هو وصف المعروف والنوال ، لاصفة الرداء نظرا الى  
المنتعار له . والثاني أن ينظروا فيه الى المستعار . . . ولونظر اليه فيما  
نحن فيه لتقيل : فكساهم لباس الجوع والخوف ، ولقال كثير : ضافى المرء  
اذا تيسم ضاحكا (١) .

د - الكناية : وقد عرفها بقوله : ( الكناية أن تذكر الشئ بخير لفظة  
للموضوع له . كقولك : طويل النجاد والخمائل لطول القامة ، وكثير الرماد  
للمضياف (٢) ) . وحاو أن يفرق بينها وبين نوع آخر من الكلام يلتبس بها  
وهو التعريض ، فقال في أعقاب السبارة السابقة : ( والتعريض أن تذكر  
شيئا تدل به على شئ لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه : جئتك  
لأسلم عليك ، ولأنظر الى وجهك الكريم . . . . . وكأنه امالة الكلام السى  
عرض على الغرض ويسمى التلويح لانه يلوح منه مايريد . ) ومن الواضح  
أن الزمخشري بهذا التعريف لكناية لايفرق بينها وبين المجاز . وفي شروح  
التلخيص أن تعريف الزمخشري لكناية على هذا الشكل تصريح منه بأنها نسوع  
من المجاز (٣) . ولمعلد يشير بذلك الى أنها تدل على لازم معناها الاصلى  
فلا على أنه يسميها سراحة باسم المجاز كما في آية النساء : ( واتخذ  
الله ابراهيم خليلا ) حيث يقول : ( فمجاز عن اصطفاؤه واختصاصه بكرامة

١ - الكشاف : ١٥٠ / ٤ وانظر البلاغة على النحو والشرح : ٢٥٩٢ - ٢٢٦  
٢ - الكشاف : ٢١٥ / ١      ٣ - الكشاف : شروح التلخيص : ٢٤٢ / ٤

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

وقد يسمى الزمخشري الكناية مثلا . كما في آية القلم : ( يوم يكشف عن ساق ) حيث يقول : ( ) الكشف عن الساق مثل في شدة الامر وسعوية الخطاب ، وأسله في الروح والهزيمة وتشهير المخدرات عن سوقهن في الهرب . . . . .  
 يوم يكشف عن ساق . في معنى يوم يشتد الامر ويتفاقم ولاكشف ثم ولا ساق ، كما تقول للاقتراح الشحيح : يده مغلولة ، ولاغل ولايد وانما مثل في البخل<sup>(٣)</sup> ) .

وقد عرف الزمخشري الكناية عن الصفقة ، والكناية عن الموصوف ، ولكنه لم يسمها بهذه التسمية ولم يفرغ في ذلك مصطلحات . وانما أشار الي مدلول كل منهما فمن الكناية عن الصفة آية الاعراف : ( ولما سقطت في أيديهم ) ويقول في شرحها : ( ) ولما اشتد ندمهم وحسرتهم على عبادة الجبل لان من شأن من اشتد ندمه وحسرته أن يحض يده ، عما فتصير يده مسقوفا فيها ، لان فاه قد وقع فيها . وسقط مسند الي ( فتحها أيديهم ) وهو من باب الكناية<sup>(٤)</sup> ) ومن الكناية عن الصفة أيضا آية الكهف : ( وأحيط بثمره فأصبح يقلب كفيه ) عند التدم والتحسر لان التادم يقلب كفيه ظهرا لبطن ، كما كفى عن ذلك بحض الكف والمسقوط باليد<sup>(٤)</sup> ) ومن الكناية عن الموصوف آية القصر : ( وحملناه على ذات ألواح ودسر ) يقول : ( ) أراد السفينة ، وهي من الصفات التي تقوم مقام الموصفات فتوب مناسبا وتسمى موداها ونحوه :

مفرشى سهوة الحصان والـ . . . . . ن قميص مسرودة من حديد  
 أراد : ولكن قميصي درج . . . . . وهذا من فسيح الكلام وتديده<sup>(١)</sup> ) .  
 والزمخشري - كما يقول شوقي شريف - يخالف عهد القاهر في عد كناية التسمية من باب المجاز الحكمي أو العقلي ، إذ ردها الي بابها . يقول تعليقا على آية الزمر : ( ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله ) ( ) فالجنب : الجانب . يقال : أنا في جنب فلان وجانبه وناحيته ، وفلان :

- |                    |                    |
|--------------------|--------------------|
| ١ - الكشاف : ٤٤٢/١ | ٢ - الكشاف : ٥٦٦/١ |
| ٢ - الكشاف : ٤/٤   | ٤ - الكشاف : ١٢٦/٢ |
| ٥ - الكشاف : ٥٦٥/٢ | ٦ - الكشاف : ٤٢٥/٤ |

لين الجنب والجنب • ثم قالوا : فوالله جنبه وفي الجانب •  
 • يوهون فحقه • قال صاحب البرهان :  
 أما تتقين الله في جنب وأنت له كبد حرق طيمه مقلع  
 وهذا من باب الكناية لانه اذا اتمت الأثر في مكان الرزق وعيزة ، فقد اتمته فيه  
 الا ترى الى قوله :

ان الساحة والمروة التدي في قمة شربت طيب ابن الحاشج  
 ومنه قول الناس : لمكانك فمليت كذا ، **يهون لاجلك** (١)  
 وقد ذكر السيوطي ان الزمخشري قد استعمل نوحا غريبا من الكناية وهو ان تعتمد  
 الى بطة سقاها على خلاف الشاعر ، فآخذ الخلاصة من غير احتجار بقدراتها  
 بالحقيقة والمبازاة فحير بها عن المقصود كما نقل في نوحو :  
 ( الرحمن على العرش استوى ) أنه كناية عن الملك ، فان الاستواء على السرير لا يكون  
 والسما مملوات بيمينه ( كناية عن عظمته وجلاله ، من غير ذهب بالقبول واليمين  
 الى جهتين : حقيقة ومبازاة ) (٢) ومن الملاحظ ان الزمخشري في مثل هذا النوع  
 قد جعل الكناية عن الملك ، والكناية من عظمة الله وقدرته الباهرة شعبان من مجموع  
 الكلام دون ملاحظة الحقيقة والمبازاة المفردات •

ومكافاة عالج الزمخشري مساعي البيان ، وطبقها على آي الذكر الحكيم لاظهار  
 اعجازها ، هيان اسرار النظم فيه ، فقد كان هذا العلم اضافة الى علم المعاني - كما  
 رأينا - وسلفه الى ايجاد هذه الاسرار والكشف عنها • وقد ظهر في معالجة  
 مساعده - كما انصرف معالجة مساعي علم المعاني - براءة فائقة جعلت حتى اعدا  
 المخالفين في المعتقد يعترفون له بذلك •

تأمل الاطام احمد بن النير المكدر الذي رأيناه يتبين الزمخشري في آياته لا عجز اليه  
 وقد عليه مهينا براءة صاحب الكشاف في ذلك : (( قلت الزمخشري لم يتحدث في  
 تفسيره الا من حيث علم البيان ، فانه فيه افراس الفرمان ، لا يبارى في  
 ميدانه ، ولا يطرق في بيانه ))  
 ٢ - علم البديع :

أما علم البديع فمثل الرفق من أن الزمخشري قد تعرض لكثير من مساعده وقفا يساه  
 الا انه لم يطل النظر فيها ، ولم يعطها من العناية والاشغاف ما اعاد لمساعي علم  
 المعاني والبيان الذين توقفوا عندنا •

١ - الكشاف : ١٢٢ / ٢  
 ٢ - الكشاف : ٥٦٥ / ٢  
 ٣ - الكشاف : ٤٢٥ / ٤  
 ٤ - البلاغة تطور وتاريخ : ٢٥٨  
 ٥ - معاني القرآن : ٢٩٠ / ١  
 ٦ - الكشاف : ٥١٠ / ١  
 ٧ - نقل عن البلاغة  
 تطور وتاريخ :  
 ٢١١

وقد نقل السيد الجرجاني عن الزمخشري أنه لم يكن يعد البدن طالما مستقبلا حين كان يراه  
 ذبلا لمطى المعاني والبيانات (٧) وقد روي أن يحيى مابوها هو يستنحه عالم بجوار الكلام  
 يحفظ معنى حجه المعنى وسدادها ولقد جاءنا هنا زاعدا على الصفة معسن ويدع لفسا  
 ومعنى • الاترى انه لو وضع مكان بنبا : بخبر فكان المعنى طامع • وهو كما جاء اصح  
 لما في النبا من الزيادة التي يلابسها وصف الحال (١١)  
 ولكن الزمخشري من ذلك يعلم بالوان البدن التي وردت في القرآن دون ان يبين التوقف عندها  
 ومن هذه الالوان البدن يعيه التي عرض لها :

أ - الذبابي : وقد اشار اليه في ايه البقرة : ( الا انهم هم السفها • ولكن لا يعلمون )  
 فقال : ( لانه ذكر الفه وهو بهل فكان ذكر العلم معه احسن باقائه ) (٢) و اشار اليه  
 في ايه هود : ( مثل الفرقين كالأعمى والأصم والبصير والمصيح هل يستويان ) فقد ( شمس  
 فرقى الكافرين بالأعمى والأصم ، وفرقى المؤمنين بالبصير والمصين ، وهو من اللذ والسحاق ) (٣)

ب - المشاكله : تعرض لها في اكثر من موضع • كما في ايه المائدة : ( تعلم ما في نفسي ولا اعلم  
 ما في نفسك ) حيث استخدمها لخدمه الاعتزاز كما مر معنا • فقال في شرحها : (( والمعنى :  
 تعلم معلومى ولا اعلم معلومك ، ولكنه سئل بالكلام طريق المشاكل ، وهو من فسيح الكلام وبينه  
 فقيح : في نفسك ، لقوله : في نفسي )) (٤) وتوسيع في الحديث عنها : ( ان الله  
 لا يستحي ان يارب مثلا ما يرضه فما فوقها ) وقال ( رأى لا يترك ضرب المثل بالبعوض وترك  
 من يستحي ان يتنشق بها لحقارتها ، ويجوز ان تقع هذه العبارة في كلام الكثره فقالوا :  
 اما يستحي ربا معند ان يضرب مثلا بالذباب والمنكوت ؟ فجات على سبيل المقابلة والبيان  
 الجواب على السؤال ، وهو من كلام بديع ، وطراز عجيبة • منه قول ابى نطم :

من مبلغ اننا يجرب كلها انى بنيت البطار قبل المنزل

وشهد رجل عند شرح فقال : انك هميت الشهادة فقلل ارجل انها لم تجد معنى ،  
 فقال : لله بلادك • وقيل شهادة • فالذى سوي بنا الجار وتوحيد الشهادة هو مراعاة  
 المشاكل ، ولولا بنا الدار لم يصح بنا الجار ، وسبوبة الشهادة لاقت وجيدها (٥)  
 ج - الالتفات : و اشار الى الالتفات كثيرا ، وبين حسنه وقاعدته في الكس ، وذكر الاشكال التي

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

يرد عليها ، ولكنه عد من باب البيان • بقول في آية الفاتحة : ( اياك نعبد  
 و اياك نستعين ) : (( لم عدل عن لفظ الشبهة الى لفظ الخطاب ؟ قلت : هذا  
 يسمى الالتفات في علم البيان )) ثم معنى به وجهه ويبين احواله فقال : (( قد يكون  
 من الشبهة الى الخطاب ، ومن الخطاب الى الشبهة ، ومن الشبهة الى التكلم  
 كقوله تعالى : ( جن اذا كنتم في الظلم وتبين بهم وقوله تعالى : ( والله  
 الذي ارسل الرياح فتنير سحابا فسقاه ) وقد التفت امرؤ القيس ثلاثة التفات فـ  
 ثلاثة ابيات :

تطاول لييك بالاعد	ونام اعلى ولم ترقد
ومات وهامت لهم ليلة	كليلة ذي البعائر الامرد
وذلك من نأ . جلاهي	وخبرته عن ابي الاسود

وذلك على عادة افتتانهم في الكلام وعرفهم فيه ، ولنا الكلام اذا نقل من اسلوب الى  
 اسلوب كان ذلك احسن نظرية لنشاط السامع ، وايضا للاصفا اليه من اجرائه  
 على اسلوب واحد ، وقد تختار مواضعه يتواءم ، وما اختاره هذا الموضح : انه  
 لما ذكر الحقيق بالحد ، واخرج عليه تلك الصفات المظام تعلن العلم بمعلوم علم  
 الشأن حقيق بالثنا ، وظاية الخضوع والاستعانة في المصبات فخطوب ذلك المعلوم  
 التميز بتلك الصفات ، فقبل اياك يا من هذه صفاتك ترضى بالعبادة المستحسنة  
 لا تعبد غيرك ولا تستعينه ليكون الخطاب ادل على ان العبادة له لذلك التميز الذي  
 لا تحدد الا به )) (١) وقد اعترض ابن الاثير على حديث الزمخشري عن الالتفات  
 فقال : (( الزمخشري ان الرجوع من الخطاب انما يستعمل للتفنيد في الكلام ،

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

وليس الامر كما ذكره لان الانتقال في الكلام من اسلوب الى اسلوب اذا لم يكون نظرية  
 لنشاط السامع وايضا للاصفا اليه فان ذلك دليل على ان السامع يمل من اسلوب  
 واحد وينتقل الى غيره ليجد نشاطا لاستماع . . . . . والذات تعدى في ذلك ان الانتقال  
 من الخطاب الى الشبهة او من الشبهة الى الخطاب لا يكون الا لفائدة اقتضاه . . . . .  
 غير انما لا تحدد بحد ولا تشبهه بشايد ، لكن يشار الى مواضع منها ليقا من عليها غيرها)) (١)

١ - المثل السائر : ٥ / ٢٠

٢ - المثل السائر : ٥ / ٢٠

٣ - المثل السائر : ٥ / ٢٠

هذه اعتراض لا مكان له ، لان الزمخشري - كما هو واضح من عبارته السابقة لم يخصص فائدة الالتفات بانها للانتقال من اسم الى آخر نظرية لنشاط السامع فقط ، بل ذكر انما تختصر كذلك بقواعد اخرى . وقد ذكر هذه القاعدة في آية السد التي نعرضنا لها كما تحدث عن هذه القاعدة عند كثير من الالتفاتات التي تحقق عندها . تحمل مثلا في آية آل عمران : ( والله ميراث السموات والارض لله بما تحملين خير ) : ( عقرى : بما تحملون ، والثاء والياء والثاء على طريقة الالتفات ، وهو يبلغ في الوعيد بالياء على الظاهر ) (١) فهو يلاحظ هنا ان الالتفات قد استعمل ليكون اول عيسى الوعيد د - اللف بالنشر : توقعه طويلا عند هذا الاسم اليديهي ، من ذلك غاية الروم : ( ومن آياتنا مناكم بالليل والنهار وابتغاءكم من فضلة ) يقول : ( هذا من اللف ، وترتيبه : ومن آياته مناكم وابتغاءكم من فضله بالليل والنهار الا انه فصل بين القريتين الاولين بالقرنين الآخرين لانهما زمانان والزمان والواقع فيه شئ واحد ) (٢) وتحذف عنه في آية البقرة : ( وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك ايمانهم ) فقدان : ( المعنى وقالت اليهود : لن يدخل الجنة الا من كان هودا وقالت النصارى : لن يدخل الجنة الا من كان نصارى ، ملف بين القولين ثقة ، السامع يريد السى كل فريق قوله ، واما من الالهام لما علم من التصادم بين الفريقين وتضليل كل واحد منهما لمصاحبه ) (٣)

ه - مراعاة التظهير : او التناسب والتوفيق . عرض لمدلوله ولكن لم يعلق عليه هذه التسمية . يقول في آية الفاتحة : ( اياك نعبد و اياك نستعين ) : ( ان قلت : لم قرنت الاستمان بالعبارة ؟ قلت : ليجمعين ما يتقرب به العباد الى ربهم ، وبين ما يبطلونه ويحتاجون اليه من جهته ) (٤)

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

٣- الكشاف : ١ / ١٢٢

٤- الكشاف : ١ / ١٢

١- الكشاف : ١ / ٣٤٣

٢- الكشاف : ٣ / ٣٧٣



قال الله تعالى : ( انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ) وهذه الآية مفسره لما نحن فيه . . . . . ولما اعتقد الكفار في حجابتهم المعبوده من دون الله انها المنعماء والهدايا الذين يستفعمون بهم ويستفعمون المضار عن انفسهم بمكانتهم جعلها الله مقابلهم فقرنتهم بها (١)

وتحدث عن اية التعماء : ( ولا تأخذوا حذرهم واملاحتهم ) فقال ( جعل الحذر وهو التحرز والتهيؤ له يستعملها المتأذى ) فلذلك جمع بينه وبين الاسلحة في الأخذ وجعلها مأخوذين . ونحوه قوله تعالى : ( والذين هم لربهم الصادقون والايمن ) جعل الايمان مستقرا لهم ، وتمنوا لكم فيهم فيه ، فلذلك جمع بينه وبين المدار في التبوؤ (٢)

والتجريد : عرض له في آية الفرقان : ( الرحمن فأسمأ به خيرا فلاحظائه دفع بحرف الجاء ، وشرحة على النحو التالي : ( يريد : فسل عنه رجلا عارفا يخبرك برحمته ، او فسل رجلا خيرا به برحمته ، او فسل بسوء له خيرا . كذلك : رأيت به امدا ، اى برويته ، والمعنى : ان سألته وجدته خيرا ) (٣) وعرض للتجريد بغيره في آية ففتلت : ( ذلك جزاء اعداء اللئيمة النار لهم فيها دار الخلد ) وشرحها قائلها : ( سئى الآية ان النار فسئى نفسها دار الخلد . كقوله تعالى : ( لقد كان لكم فى رسول الله اسسوة حسنة ) والمعنى : ان رسول الله ( ص ) اسوه حسنة بقره قول : لك فسئى هذا المدار دار السرور وانت تسئى النار بخصها ) (٤) فمن الواضح ان هذا الاحرف قد افاد بوضوح معنى لم يكن مذكورا صراحة فى الكلام . وقد نقل السيوطى حديث الزمخشرى عن التبريد فى آية الرحمن : ( فكانت وردة كالدخان ) فقال : ( قال الزمخشرى : وقرا عهد بن عمير : ( فكانت وردة كالدخان ) بالرفع بمعنى حصلت منها وردة . قال وهو من التجريد ) (٥)

ح - التقسيم او التخصيص : كما فى آية الفقرة : ( لله ما فى السموات وما فى الارض وان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه بهاءكم به الله فيخفر لمن يشاء ويبغى من يشاء ) حيث يقول : ( قرأ الاغشى : ( يخفر ) بخير فاء مجزوما

١ - الكشاف : ٢٨ / ١  
٢ - الكشاف : ٤٣٥ / ٢  
٣ - الكشاف : ٢٢٨ / ٣  
٤ - الكشاف : ٤ / ٤  
٥ - انظر مشترك الاقران : ٢٩٧ / ١

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

ل - الفواصل : ويبدو ان الزمخشري كان هو ايضا يؤمن بهذه التسمية على الشجع ، ولكنه رأى انها لا تستعمل في القرآن من اجل تحصيل اللفظ فقط بل لزيادة معنى ، نقل السيوطي عنه انه قال في كشفه القديم : ( لا تحسن المحافظة على الفواصل لجردها الا مع بقا المعاني على مردها على المنهج الذي يقتضيه حسن التنظيم والقوافي ، فاما ان تهتم المعاني او تهتم بتحسين اللفظ وحده غير منظور فيه التي فواده . فليس من قبيل البلاغة باني على ذلك ان التقديم في : ( وبالأخرة هم يوقنون ) ليس لجرد الفاصلة بل لرعاية الاختصاص . ( وهكذا المزمخشري يحدد لا بأس به من الوان البديع ، ولكنه لم يطن الوقوف عندها والاستنباط في شرحها ، كما فعل في مباحث على المعاني والبيان .

ومعد : فذلك هو الكشاف في وجهيه : الاعتزالي والبلاغي . وقد احسن - الزمخشري في كليهما احسانا شديدا ، واظهر في ذلك براعة منقطة النظر كان خير مدافع عن آراء الممتزلة ، ورد الشبه والطاعن عنها . وكان في ذات الوقت خير مدافع عن بلاغة القرآن وروعة نظمه وتأليفه . فقد استطاع ان يكشف لنا وجوه الجمال فيه بما اوتي من حس مرهف وذوق فني سليم ، ولم يكن - هذان الوجهان - كما ذكرنا - منفصلين ابدا او متباعدين ، بل كانا دائما متلازمين . كانت البلاغة وكن اسلحتها في خدمة الاعتزال . وقد اثار كتاب الكشاف ضجة كبرى ، فكثر عليه الحواشي والشرح والتعليقات . فاما المجتزأة فقد كان الكتاب مقخرة كبرى لهم ، واما الاعداء فقد هاجموا الكتاب لها قسسه

من آراء الجالية \* يقول السبكي : ( وانقون عندنا فيه انه لا ينبغي ان يسمح  
بذكر رقيه الا لما صار على منهاج السنه لا شذوذه \* **بهايات القديسه** ) (١)  
ولكن واحد اعلمهم لم يخطر من قيمة الكتاب البلاغيه ، او ينتقد من براعته  
الزمخشري ودقة حسه في عرض مسائل البلاغه والبيان \* يقول الزركلي يفتي  
عن الكتاب : ( وهذا السلم ( علم البيان ) اعلم اركان التفسير ، فانه لا يسد  
من مراعاة ما يتخذه الاعجاز من الحقيقة والعراة وتأليف النظم ، وان ما هو اخصي  
بين النوارذ ، ويحتد ما سبق له الكلام حتى لا يتنافى ، ويشير ذلك واملاء الناس  
بهذا صاحب الكشاف ) (٢) وقد كان كتاب الكشاف - كما ذكرنا في الكتاب -  
الوحيد الذي اتفق تطبيقا عمليا كعلم علوم البلاغه لكشف اسرار الاعجاز  
وبيان دقة اثنى الكاشم القرآني على كفايه من آيات القرآن \* وقد تنبه الى ذلك  
ابن خلدون فقال في معرض حديثه عن علم البيان ( واكثر تفاسير المتقدمين -  
خلوصه ، حتى انهم جازوا الله الزمخشري ووضح كتابه في التفسير ، ويتوسع  
آ القرآن بأحكام هذا الفن ، بما يبدو البصر من اعجاز ، فانفرد بهذا الفضل  
على جميع التفاسير لولا انه يؤيد عقائد ابن ابيديع عند اقتباسها من القرآن  
بوجه البلاغه ، ولأجل هذا يتألم كثير من اهل السنه مع وفور هذا الحسه  
من البلاغه ) (٣) ولو فور بضاعة الكشاف - كما يقول ابن خلدون - من البلاغه  
كان دارس الكشاف يحتاج الى ثقافة بلاغيه واسعة فقرأته لا تتأني للفساد  
الضاد الذي لم يدر من فنون القون وسائن البيان والبلاغه \* وقد احسن  
القديس المنصف منهم بذلك ، فكان دافعا للملوك على وضع كتابه ( الدوايز المعتمد  
لاسرار البلاغه وعلوم حقائق الاعجاز ) لتوضيح هذه المسائل البلاغيه وتقريرها  
الى الافهام \* يقول : ( ثم ان الياض على تأليف هذا الكتاب بمائة من  
الاخوان شرعوا في قراة كتاب الكشاف تفسير الشيخ السالم الحق واستنساخ  
المتقدمين محمود بن عمر الزمخشري فانه اسمه على قواعد هذا العلم ، فانتج  
عند ذلك وجه الاعجاز من التزيين وعرف من امله وجه التفرقة بين المستقيم  
والمعوج من التأويل \* \* \* لاني لم اعلم تفسيرها ، وسما على علي المتصاني والبيان  
سواء فمأني بمنهم ان املني فيه كتابا يفتن على التهديب والتحقير فالتهديب  
يبيرج الى اللغز ، والتحقيق يبرج الى البهتان اذا كان لا مندوحة لاحد مما  
عن الثاني )

١- الدوايز : ٥٥٢

٢- الدوايز : ٥٥٢

٣- البرهان : ٣١٠/١

**الخطبة الخامسة**  
**دراسة فنية لآثار الفقهية الكبرية للمفتي**

**الفصل الأول : دراسة الفقهية المسماة**

**الفصل الثاني : فقهية الفقهية**

**الفصل الثالث : فقهية الفقه والدين**

**الفصل الرابع : فقه الفقه المتكلمة**

الفصل الثاني

في بيان جهل المتن

لمه كان أيضا من خالي المراسلة التي من السيرة الجيدة المتروكة أن ذنوب الصغار  
 القرآن كما في من ائمة الفتناء والظلمة التي اصعب طورا اعتقادهم • وذلك  
 ان المتروكة كما عرفت قد اذلتها بمبدأها ذاع عن الاسلام بوالق من خروجه  
 وما روي عنه وقفا وجاء لربنا • من اصحاب السنة والمبادئ الأخرى من الظن  
 المظالم لهم في الرأي من اصحاب الفرق الاسلامية • وكنت هذه السيرة وطوره حسنة  
 المظهر <sup>تفسير</sup> هو ان حروفا كتاب الله الذي هو في هذه المظالم المبررة صفة له •  
 في شرح الخصوم والأشياء • في الحجة • والظن بما فيه من وجوه الشرف والرؤية المتعدي  
 جعله حجة في يد من يظنون ان يمارضوه • اذ رأوا به قوة من ذلك من طاعة ذاتية • اذ  
 الى ذلك أنه • كما نقل أمين الخولي • في كتابه في الزين • في مثل غير المتعدي في الاطام  
 احاط المسلمون الرمان بحروفا اعمار القرآن • واضطربوا الى بحثه • وانما ذلك • في ذات  
 معرفة البلاغة التي • فيها كلاما يفرح جلاله في طلي الظلم كما في مثل عيون من • •  
 ومن هنا اشتغل طبا • الكلام بأبحاث بلانها (١) • وكما • ذمت المراسل المتروكة لليس  
 يستعملوا باله واجبات التواتر • فكانت فيهم من انشط اليات الأذية التي اذنت ويستعدا  
 القرن من الباحة • وجاءت الى طلي الكتب التي لا يملك في ذلك ط • في بعض  
 في ذمت لقا الصادر والشهنية • ما كبر من العرفات التي وضعا المتروكة في القرآن  
 متعددة من المراسل التي • ونحو مثل من كتاب الطوري سنة (١١٦١) • كما في  
 معاني القرآن • والمحمود في (١١٤٨) • كتاب في التفسير نفا من الحسن الرضوي (١)  
 وكتبه بن المشهورين احد أي في المبروف بلانها (١٠٥١) الذي أخذ من النظام  
 كان على ط موهود من الصانف حيا كتاب على القرآن • وأخبار القرآن على في  
 الطوري في معناه • القرآن • وتعليقه القرآن • وبار القرآن في شرح المشهور (١١٠)  
 (٥) كتابه معناه القرآن • وشرح من سنة الأظهر (١١١١) • كتاب في المسائل  
 بصرفه الاحول • ولا في المبدئي الملاك (١١٢٥) • في شرح معناه القرآن • ولجمل  
 بن حوي (١١٢٦) • مؤلف في معناه القرآن • وشرح الرمن في الأسم (١١٤٥) •  
 وهو من طبة السادة للمتروكة غير عيب • ولا بحث (١١٥٥) • هو من المراسل

اسد ائمة المتروكة الاسلامية : ١١/٤

منها كتاب في نظم القرآن . وكتاب في آيات القرآن ، وكتاب خلق القرآن وكتاب السائل في القرآن . ولائي علي الجعاني ( ٥٢٠٣ هـ ) كتاب في تفسير القرآن ، ومشايد القرآن وكتاب المطوق ولعله في خلق القرآن . مثل آدم <sup>(١)</sup> أن الجعاني قد ألف تفسير القرآن باللغة الفارسية ، وذكر القاضي عبد الجبار ان اسما من المعتزلة كانوا يدعون : انهم اخبروا ما امله ابو علي فوجدوه نحو مائة الف وخمسين الف <sup>(٢)</sup> ولائي علي محمد بن يثرب الواسطي ( ٥٢٠٦ هـ ) كتاب في اعجاز القرآن في نظره <sup>(٣)</sup> ، وهو كتاب قد اهتم به عبد القاهر الجرجاني ، فشرحه شرحا كبيرا سماه <sup>(٤)</sup> وشربا اخر اتموه معه ( ٢ ) ولحمرون فايد وهو من الطبقة السادسة من المعتزلة كتاب في التفسير . ولحمون الاسواري وهو من الطبقة السادسة ايضا كتاب في التفسير ، وقد ذكر القاضي عبد الجبار انه يقال : انه قرأ ثلاثين سنة ولم يتم تفسيره ، وانه كان يجلس في مجلسه المريب والموالي فيجعل المريب في ناحية والموالي في ناحية ، ويحضر لكل بلخك فلم يكن ياخذى اللغتين . ومن الاخرى . ولائي يحقوب بن عبد الله بن اسحاق الشحام من النخبة السابعة من المعتزلة كتاب في التفسير ، ولائي القاسم البخعي الكمي ( ٥٢١٩ هـ ) كتاب في التفسير في اثني عشر مجلدا . ولائي القاسم الاسفندي يالي من الطبقة التاسعة من المعتزلة مؤلفات في التفسير . ولعبد السلام بن محمد أبي هاشم الجعاني ( ٥٢٢١ هـ ) وهو ابن أبي علي تفسير يقبل عنه السيوطي : رأيت جزءا منه . ولائي مسلم بن محمد بن محمد الاصبهاني ( ٥٢٢٢ هـ ) كتاب جامع التأويل لمحمد الطويل طبع في المعتزلة في اربعة عشر مجلدا ولائي بكر احمد بن علي بن منجور المعروف بابن الاخشيد ( ٥٢٢٦ هـ ) كتاب في اختصار كتاب التفسير لابي جعفر الطبري ، وكتاب نظم القرآن . ولائي الخليل القاضي كسحاب مشايخ القرآن . ولائي بكر الشافعي المعروف بالذوال ( ٥٢٦٥ هـ ) تفسير <sup>(٥)</sup> الاحوال ولائي بكر الخنفي ( ٥٢٨٠ هـ ) وكان معتزليا مشهورا كتاب في التفسير <sup>(٦)</sup> . وللمصاحب بن عباد ( ٥٣٨٥ هـ ) كتاب في احكام القرآن نصر فيه الاحوال وجه فيه . ولائي الحسن الرطاني ( ٥٣٨٦ هـ ) عدة مؤلفات منها تفسيره الكبير المعروف باسم الجامع في علم القرآن - وكتاب في اعجاز القرآن ، وكتاب الالذات في القرآن . ولعبد الله بن محمد بن جعفر الاسدي من المعتزلة ( ٥٣٨٧ هـ ) كتاب في التفسير لم يفهمه ، وذكر في ( بسم الله الرحمن الرحيم ) مائة وثلاثون وجها . ولائي احمد بن أبي طعان ( ٥٤١٥ هـ ) من الطبقة السابعة

١- الحضارة العربية : ٢٧٢/١

٢- طبقات المعتزلة : ٢٧١

٣- انظر اعجاز القرآن للوافعي : ١٧١



الذي هو اقرب ما يكون الى مذاهب الاجرال ، وانه ما له غيره المطلق ، وفيه في الانتفاع  
بما به من علوم شتى ما لا علاقة له بعلوم التوحيد ، وانه ما انطلق عن ايدى متابعيه  
خفية او صفة (١)

على العموم فانه رأينا من خلال المؤكيدات الظلية التي تحت اديها من انفسهم  
المعتزلة في مجال الدراسات القرآنية ان يلاحظهم في هذا الموضوع كانت قد  
دأبا في إطلاق المسائل الطالية .

المحكم والمشاهد في القرآن ، وهذه المسألة من أوائل المسائل التي انقضت  
الها طلبة المعتزلة ، واتصفت فيها بجهلهم . وانه رأينا من خلال ذلك الاستعراض  
السابق لمؤلفات المعتزلة كقرا الكعب والصفات التي وضعوها في المشاهدة . واصل  
من الطبيعي ان يفتنى هذه القضية منهم بذلك الاهتمام الكبير لانها طالت فيهم  
والأصل الذي تقوم عليه عقائدهم فاذا احسبوا انه ارجح من هذا الأصل ، واستخلصوا  
عرضه في صورة واضحة محكمة كانت فيهم من قبل في الشيء . وقد رأينا في الهمم  
للهمم واقناعهم . ويتفق المعتزلة مع اهل السنة في ان الآيات المحكم من القرآن هي التي  
لا تجعل الا معنى واحدا وان الآيات المتشابهة هي التي تحتل معاني كثيرة بل  
لهذا يجب في هذه الى تلك بمعنى تفسيرها او قولها . وانه يرى المحكم  
اهل السنة ما اتفق مع عقائدهم مؤيد في فهمهم والمشاهد ما تناقض معه وانما  
الى خلافه . وانه هو في المعركة المعتزلة ، فالمحكم هو هم ما أيد اصولهم  
وهذه اركانهم . والمتشابه ما خلف ذلك ، ونحن فيه . وسبق لنا ان نرى الجبهة  
في كتاب اعلام العقيدة من هذه الكبريا عن الآيات التي هي محكمة في تاريخ بعض النسخ  
متشابهة في رأى المظالمين لهم في الرؤى . بقول مثلا : (وهي الصورة المحكمة  
في انبات كونه النبوة زادرا مخالفاً غلاماً بشيعة يتشابه قوله : (واذا تداوينا الا ان  
يشاء الله) و(ما تذكرون الا ان يشاء الله) وقوله : (ونشأ الله بذلك ونشأ  
يجعله على صراط مستقيم) وأمثال ذلك . ثم استخرجوا تلك الصور من الاحالات  
التي يقطع السامع ان المتكلم لم يرد ما ما صيغها . متشابهة . وهى الخواص والمعتزلة  
النسور الصريحة المحكمة غاية الاحكام في نصوص الشكافة للعامة وخروجهم من الكسار  
بالمشاهد من قوله : (فما تنفهم شقاعة الشافعين) وقوله (ولما انك من دخل النار  
نقد اخذك)



وله ، ومن يصدق الله ورسوله ويصدق حدوده ، ويحفظ كتابه ، ويحفظ دينه ، ويحفظ  
 دينه ، من ذلك ، قد كان من الطبيعي ان تكون الايات المتشابهة التي دار الجدل  
 والثفاش حولها بين المعتزلة وغيرهم كتابي ذلك الثفاش الذي يبره ان الله  
 حيا ، والتي هي ان الله حي ، والتي هي التسمية لهذا البحث ، وهي سائر التوضيح  
 بما يجب عليها من مسألة صفات الله ورسوله ، وحطه في المكان ، والعمل بما هو  
 من الحديث عن الجبر والاختيار ، وطول الكلام ، والحسن والفتح ، والصلاح والامتناع  
 مسألة الله ، والتي ، وما يتعلق بها من النظر في النار والشفاعة ، والشفاعة  
 بين العباد ، وما يتعلق بها من الحديث عن تكليف الله ، وما يتعلق  
 الاثر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والشفاعة ، وما يتعلق بذلك ، ان التوضيح الذي  
 كتابي الحكم والاختيار ، والشفاعة ، وما يتعلق بذلك ، ان التوضيح الذي  
 تركت فيها طائفة الاصول ، وكانت موضع حجة وجهه ، وما يتعلق بذلك ، ان التوضيح الذي  
 الفرق الاسلامية الاخرى .

وطبيعي ان ياخذ المعتزلة - وهم اصحاب حجة الرأي - والبايعان سلطان العقل -  
 المطلق سائر حجة الايات الطبيعية والرأي القاطن ، ان الشك فيمكن ان يلزم  
 قوله الواحشون في العلم ، وهم يحفظون قوله كتابي ، ( وما يعلم تأويله الا الله  
 والراسخون في العلم يقولون آفا ، به من الله ، وما يذكر الا اولو الالباب )  
 هي ان ( التاويل ) للمعنى ، ووجبة ( يقولون آفا به ) في موضع المطلق ، وليس يلزم  
 منها التاويل ، فليس على الله كما يقال بذلك ، المتكلمون ، المتكلمون ، المتكلمون ،  
 من اصحابه مثلا ، وقد كان ابن عباس يقول : ( اني القرآن من آياته او حجة  
 وجه حلال وحرام لا يسع احدا جهالة ، وجه يبره العرب بوجه قوله يعلمه  
 المتكلمون بوجه لا يعلم تأويله الا الله ، ومن انشغل به طائفة قد كتب ) .

وهي الرغمة من ان السويطي يرى ان الاكثرون من الصحابة والتابعين والجمهور  
 ومن بعدهم خصوما اهل السنة يذهبون الى ما ذهب اليه ابن عباس الذي يركه ربه حاشا  
 على من اتبعه من ان كان يدرا ، ( وما يعلم تأويله الا الله يعلم الراسخون في العلم يقولون  
 آفا ، في الرغمة من ذلك الا ان المعتزلة لم يركه ربه في الرأي ، قد  
 كان يشاركهم ، من كبار طائفة اهل السنة ، وما مولون فيها كبراءة المعتزلة

اساطير الرغمة : ٢٧٥/٢  
 تفسير القرآن : ١٢٩/١  
 تفسير الضمير للواعظ الاميراني : ٤٢٥

لا ينكر وأهمل هذا في التشابه ، يعني ( ولست ممن يؤمن أن التشابه في القرآن لا يملك  
 إلا الواضعين في العلم . فانا لم نر المفسرين يوقنوا عن شيء من القرآن وقالوا هذا  
 تشابه لا يملكه إلا الله ، بل اتروه كله في التفسير حتى فسروا الحروف المقطعة في أول  
 السور (١) ونقل لنا الزركشي في كتابه البرهان اختلاف الناس في حكم الآيسيات -  
 التشابهات الواردة في الحديث عن صفات الله ، ويبرهن أن قول هذه التشابهات  
 قد نقل من الصحابة أيضا . يقول : ( اختلف الناس في حكم الآيات التشابهات الواردة  
 في الصفات على ثلاث فرق : أحدها أنه لا مدخل للقول فيها ، تجري على ظاهرها  
 ولا تؤتى شيئا معها ، وهم المشبهة ، والثاني أن لها قولاً ، وكانوا يقولون : مع قولهم  
 دنا عن الشبه والتعطيل . ونقل : لا يملكه إلا الله وهو تلي السلف . والثالث أنها (٢)  
 مؤولة ، وأولها على ما يليق به ، والآخران قولان من السامية ) .

وذكر شية من تأويلات الصحابة لبعض آيات المذاهب .  
 وهكذا لم يكن المستقلة - كما ذكرنا - بدءاً في هذا الباب ، فقد ضار بأولئك الآيات  
 التشابهات ، ومرفوضها عن ظاهرها ، وبها سلكه ، وقد أظهر المستقلة نفس  
 هذا المجال براءة من طاعة النصارى ، والمحققان ، مما نرى المستقلة في البحث  
 في الدراسة الذي يوزعهم من غيرهم ، إنما يظهر في هذا اللون من الآيات القرآنية  
 بصورة خاصة كما سنشرح ذلك . فقد كانت هي المحطاة التي تفرق بين التمسك  
 لذمهم إلى أن يذوقوا في قول التشابه مجرماً ، كما في ساطرة لمرده عن وجهها  
 وأخراجه عن دائرة المخالفة لمبادئ الاعتزال وأصوله ، وهو ما يؤيده ما وجدنا  
 وقد كان القاضي عبد الجبار من أشد علماء المعتزلة عناية بهذا الضرب من التفسير  
 وأكثرهم براءة وحذراً فيه ، وقد خصص للمتشابه - كما رأينا - كتاباً مستقلاً تحت دية سورة  
 القرآن سورة سورة ، وتوقف في كل سورة عند ما تشابه من آياتها ، عن وجهة  
 وهو ما كان مؤيداً للمذهب الاعتزالي <sup>فندق</sup> من المحكم وأشار إلى مضمون آثاره وموجبات  
 طوره ، كما كانت الآيات التي وضعها عبد الجبار في المبادئ والتعاليم التي صدرت عنها  
 المستقلة بعد ذلك في تأويل هذا اللون من الآيات ، كما تعرض القاضي عبد الجبار  
 لتأويل كثير من الآيات التشابهات في كتابه ( تنزيه القرآن عن الملاحن ) لأنها كانت  
 من جهة الأنسجة التي يشهد بها الملاحن والملاحن في وجه أهل العقل والتوجه

١- تأويل مشكل القرآن : ٧٢

٢- البرهان : ٢٩ / ٢ - ٨١

لهذا لم يجدوا في القرآن منها ثم جاء من بعد الشرف المرتضى فعمروا بها لكونه من هذه الآيات \* وأما قوله في القرآن ما يكاد يقطع كل حجة للخصم المطلق والحدود أن الشرف المرتضى قد تميز من غيره \* لم يكن يكفى بحل الآية على وجهه وأما على قولهم في عوجها مكنها الآية \* وأما الحد يثبته \* فإنه لا يثبت له كثرة من شعر العرب وكلامهم \* وكل الرغز من أن المرتضى لم يعمد في طبعه إلى التحال لجميع الآيات المتشابهات كما فعل القاضى \* وجه الجهر مطلق لأن كلمة في الأصل لم يكن موصوفا لهذه الغاية وإنما هو بالمراد في طبع ذهابا من حيث مطلقا من جعلها ضمير أى من القرآن فيها المتشابهة وفيه في كلمة كاد \* وكان جامعيا لكثير من الطرائف التي ذكرها رجال المعتزلة الذين قدموه \* فهو يكثر من التقليل لهم وإيراد أركانهم ضيفا إلى ذلك ما لم يخلع أن يردى إلى قوله \* وهو يعمد في ذلك حجة من آثاره \* ويصل إلى التوضيح في حقه \* وهو يعمد في ذلك على المستوفى فيه \* وأما يستفيد من هذا التراث في تفسير القرآن الكريم ، وقد رأينا في كتاب التفسير دائما جانبا من طائفتين : الجانب الاعتزالي ، والجانب المالكي . والجانب الاعتزالي لا يمتنع في هذه من التفسير من الآيات : المحكم والمتشابهة \* وفي التفسير على هذا من جهة مولا \* الآية من آيات القرآن يعمد فيها وأنظمة مائة الأصل الذي هو الأصل في ظاهرها ، وصرحها عن وجهها \* وقد وجد التوضيح في النهاية معناه لهذا هذا في آيات القرآن : ( هو الذي أنزل عليك الكتاب في آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ) قال : ( محكمات : أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاختلاف والاعتدال \* متشابهات : متشبهات محكمات ( هن أم الكتاب ) أى أصل الكتاب ، فصل المتشابهات \* عليها يتردد اليها \* ومثال ذلك : ( لا تحركوا الأجار ) ( إلى غيرها ناسوا ) ( لا يؤمنوا بالفضل ) ( أمرنا بتقريبها ) فقد عرفت الآية التي تنفى رؤية الله طوارق الآية التي تنفى إغادة الفيض إليه من المحكم مورد اليه التي تبيح هذه الرؤية تأويل ظاهرها \* نسبة فيح إليه وهذا مما تناهى \* وإذا كان المعتزلة يؤمنون بوجود التشابه في القرآن هو طارون ما وسعهم للجهل أن يفتوا بينه وبين المحكم بحيث لا يرد وجهها تأويل أو غايات أو اختلاف فأنهم يعمدون في الوقت نفسه وأما يعمدون الحكمة من وجه التشابه في القرآن فقد يتكروروا .

طائفة من الناس ، يرون فيه مدخل الخلاق وتباين وجهات النظر ولو كان قد  
 يمكن لا الخلاق وافق الرأي بولائه المتروكة يرون في اصحابه الذنون والارواح  
 ان يجدوا اني شوية في القرآن يتلفون بها للظمن والغمر \*  
 وما هو المتوخى يظهر للحكمة من وجه التناهي بقره : ( لو كان كذا يمكن لتعلق  
 الناس به لسبب ما ، ولا عرضا عما يظنون فيه ان الفسر والتأني من الفلاسفة  
 والاسلاف ، ولو فعلوا ذلك لمطروا الايق الذي لا يتولى للمعرفة الله وحيثه \*  
 الا به وان في التناهي من الاطلاق والعيوض من التفتت على الحق **المتروك** فهو ما في  
 هذه المطا \* وتلخيص الفروع في اشغال **المتروك** وهو ان الحكم من التفتت  
 الجليل والظاهر الجوهري الذي لا يمكن ان يكون **المتروك** المستند ان لا  
 يتقدم في كلام الله ولا اختلافاتنا **المتروك** في ظاهره وانما يجب ان يكون  
 فيه من جهة من جهة ، فكل واحد من جهة ، **المتروك** في قوله : **المتروك**  
 ما روية الحكم في طائفة الى بطلانه ورواية **المتروك** (١)

ومكافاة الحكم من وجه التناهي في بطلانه في الفخر والتأني وتلخيص  
 الدور والتميز لا يتقدم هذه المطا في قوله **المتروك** على التفرقة بين **المتروك**  
 الطائفة بين الايمان وغيره وانما طائفة **المتروك** في التناهي به **المتروك**  
 ايمان وانما يتقدم **المتروك** في وجه من الصفات المتقدمة **المتروك**  
 الذي بين التفتت في جهة **المتروك** من الحق \*  
 ولقد ذكرنا ان المتروكة قد اظهر في قسم هذا اللون من التناهي بقره **المتروك**  
 على ، وانما في جانب **المتروك** ، **المتروك** **المتروك**  
 وتلخيص **المتروك** **المتروك** **المتروك** **المتروك**  
 فلم يكن هذا اللون من التفتت **المتروك** ، **المتروك** **المتروك**  
 او المعنى بالدلالة المرادفة لها ، **المتروك** **المتروك** **المتروك**  
 وتلخيصها وطريقة **المتروك** **المتروك** **المتروك** **المتروك**  
 في تركيب الكلام ، **المتروك** **المتروك** **المتروك** **المتروك**  
 لنت اسلوبهم في الدراسة **المتروك** **المتروك** **المتروك** **المتروك**  
**المتروك** في البحث ، وهو ما يتقدم **المتروك** **المتروك** **المتروك** **المتروك**

هذه الأسلحة في ثلاثة هي : العقل ، اللغة ، المجاز . وعلى الرغم من أنهما  
سوف نناقشهما بعد هذه المسائل المهمة وقت طويلا بعد قليل ، إلا أننا ننتسب  
اليها هنا إشارة عابرة حتى نذكر بعضاً من طرق معالجة المحترقة للحكم  
والمتشابهة . فإما العقل فهو عندهم الحكم الفهمي بين الأمور وحكمه لا يخطئ . ومن  
هنا كان مذهبنا على النقل والرواية ، وما قد يدل عليه ظاهراً للفظ وصرح الموسس  
وقد تحتل العبارة معنيين أو مدلولين ولعل أحدهما أرجح كذا في قياس النفس  
لأن هناك رواية تعضده وتشد من أزره ، والمعنى الثاني لا يسهل له من الرواية  
ولا يؤيده النقل المتوارث ، وفي هذه الحالة لا يحجم المترجم أبداً عن أن يترجم  
عن النقل صفاً وأخذاً بالمعنى الذي يطعن اليه فكيفهم يترجمون به ما يستحسن  
أبدهم من مشابهة الآتي وهذا المعنى الذي اطاعت اليه عقولهم إنما هو مذهب الأهل  
الخصية التي تكون مذهبهم الاعتزالي ، وهم دائماً مطعون إلى حكم العقل اطمئناناً لا  
بمخالفة الفقه ، لأنه الحكم الذي لا يخطئ . ولذلك لابد أن نؤذي حكمه . وأساساً  
اللغة فقد توسعوا في استعمالها توسعاً لا حد له ، حتى جعلوا بين أيديهم المسمى  
أداة طوية لينة يشكلونها كما يريدون لك انصمت فدهم دلالات الألفاظ فامسحوا  
يستعملون للفظ الواحد أكثر من معنى ، ويظهرون على وجوه المدلولات اللغوية المختلفة  
التي يمكن أن يشير اليها ، ثم يفتنون من هذه المسائل ما يخدم النهج الاعتزالي  
ويصرف التشابه عما يدل عليه شكك الخارجي ، مستخدمين في أثناء ذلك جوهر  
مدلولات اللفظ الأخرى التي لا تخدم غرضهم . وقد باتت إلى العبارة فيسقطون  
مدلولها ويحطون بها أكثر مما تطلق ، فيسبون الظاهر فيها ، وقد ينبغي ملاحظ  
المجاز ويقلون بها فيحكممون العام فيها . ولا يفتنون في أثناء ذلك كله أن يترجموا  
أقولهم التي لا كوضها . على عادة اللغويين والتعويين الكفاً . بأشقة لا حصر لها  
من كلام السهبي وأقولهم في الشعر والنثر . وإما المجاز فهو السلاح الثالث الذي يلجئون  
اليه في تفسيري علومهم اللغة ، ولا تصممهم العبارة أو مدلولات اللفظ . وقد  
يحطون العبارة على المجاز ، ويستعملون فيها لونا من ألوانه الكثيرة المتعددة . وقد  
يفقد الكلام معناه الحقيقي وصفته الظاهرية . فيصبح لونا من الخيال والصورة التي  
يراد بها معنى أهمد مما يدل عليه الظاهر ، أو يشير اليه الشكل الظاهري .  
تلك هي الصفة المعتزلة في تأويل التشابه مع الآيات القرآنية بها هنا . كما قلنا .  
الطاقة صريحة لكلال الصورة . تاركين التوجه إلى ما بعد قليل . وينبغي أن نلاحظ  
أن هذا الأسلحة الثلاثة كانت في متناول كل معتزلي تقريباً ، ولم تكن تأتي عنده خصماً أو



وخاصة

ومعنى ما روي على هذا الظاهر ان الله لو اراد ان يهلك الناس لم يهلكهم  
 الملكة والايان ويحلبهم على ذلك حلا اجابا لفضل ، ولما تخلف عن هتكه احد  
 ولكن الله لم يمشأ هذا الاقدام ، لانه يري ان يترك للناس حرية الازادة ، ويحلبهم  
 الله في على الاختيار بلا تهرولا ارقام حتى يكونوا للقلب والمغاب معنى . لا يستند  
 يكون ههنا جزاء <sup>وفا</sup> لنا كصحت ايديهم . وقد اوتينا هذا الهدا ايضا عند كل مسن  
 القاضي بين الجهار والشريف المبني والرمضين . وقد لاحظنا الاشعره ، ومنسما  
 من ماء النهدى التي كان يمدحها النملقة في قول بعض الحكماء ، لا كرم  
 حلا ان المبرزة كانوا يتأرون ذلك الايات التي تشير الى ان الله قد طبع طبع  
 قلب الثانيين او خلق عليها . ثم لا يفتن على وجهين : قال : <sup>(١)</sup> خلق  
 السورة في ذلك على عاقلون فهم بعضهم ان الختم من الله سبحانه والطمس  
 على قلوب الكفار هو الشهادة والحكم لهم لا يرون كبريا لك <sup>بالح</sup> لهم من  
 الايات . وقال عاقلون : الختم والطبع هو الموهبة في القلب . كما يقال <sup>(٢)</sup>  
 (الصف) الا صدق من غير ان يكون ذلك طالما لهم عا اموهم . وقال جميل  
 الله ذلك سنة لهم نصف الملائكة تلك السنة في القلب اهل ولاية الله سبحانه  
 من اهل عبادته . وقال اهل الايات : نية الكفر طبع . وقال بعضهم : معنى  
 ان الله طبع على قلوب الثانيين اي خلق قلوبها الكفر <sup>(١)</sup> كما ذكره بعضا ممن  
 اتواهم في قلوبها جاء من الايات يحدث عن ان الله اضل الثانيين او افرامهم  
 فقال : واخطروا في ذلك على ثلاثة اقسام . فقال اكثر السقوله على الاضلال  
 من الله يحصل ان يكون التسعة لهم والحكم بانهم ضالون يحصل . ان يكون  
 لنا ضللا عن امر الله سبحانه اخبر الله اضلهم . اي اللهم ضلوا عن <sup>(٢)</sup> يحصل  
 ان يكون الاضلال هو ترك احداث اللطف والتصدية والتأيد الاى يملك الله  
 بالموثوقين تكون ترك ذلك اضلالا . . . يحصل ان يكون لنا وجههم ضلالا غير ان  
 اخلهم . كما يقال اجبن فلان <sup>(٣)</sup> اذا وجهه حيا . وقال بعضهم : اضلال الله  
 الثانيين هو اهلاكهم وهو عقوبة خلقهم واصل بطل الله <sup>(٤)</sup> يحصل  
 ضلالهم (صغر) والصغر : صغر القام . يكون : (١) اذ ضلنا في الارض . اي  
 ضلنا وهربنا اجراوتنا وقال اهل الايات القبول : قال بعضهم الاضلال <sup>(٥)</sup> الدين  
 قوة على الكفر وقال بعضهم الاضلال عن الدين هو التوك . <sup>(١)</sup>

مقالات الاعلاميين واخلاف النملين : ١٩٧/١

وهذا كانت مسألة المحكم المتعلية احدى المسائل الكبرى التي اهتمت بها  
 المسلمون بحثوها وهم يعلمون بحسب القرآن ويتناولونه بالدراسة والسالجة  
 وله ذكر في كتابنا - ما اهتموا به وبحثوا به وخصوا بهم في الوجود والعدم  
 انه في القرآن والقرآن من القرآن : والقضية الثانية التي اهتم بها المسلمون  
 في ما اهتموا به للقرآن وما اهتموا به لا يمكنه في الحقيقة هي قضية وجود الشيء والعدم  
 فيه . وكان هذا جزءا من ما اهتموا به في الدفاع عن الاسلام من الخصوم فيه  
 وقد اثير كثيرا من الملاحدة المشككين واعدا \* الذين يثيرون حول القرآن  
 هذا من الشيء والظواهر في المصطلح من قوله \* والتويل منه ورجوه الرهبة  
 الساطع في الاجاز \* فهدى المسئلة لهم بانفسهم عن القرآن وما دونه  
 هذه المسئلة وكان هذا وجهها اثير المشككين من اجاز القرآن وظهر في  
 كبره في النظم والكبر \* وكان في الشيء والمطابق التي يدومها عن القرآن في  
 جاز : جانب يطابق في نفسه \* وبما يطابق في ذلك واسمها في ذلك  
 من \* وقد روي ما عم بعض المشككين ان في القرآن تناقضا او اختلافا  
 بين بعض آياته واخباره \* وكانوا يقولون من اجازة من الايات وهم المتناسق  
 في المسئلة التي مثل ذلك فكشف المسئلة في الدعوى \* ويروا ان لا تناقض  
 فيها ولا اختلاف وكيف يجوز ان يقع مثل هذا وقد تدح الله \*  
 ذلك منه \* ورواه بعض المصنفين \* وجه من وجوه الاجاز \* قول القاضي  
 الجبار \* " وانما كونه معجزا فيزال الاختلاف عنه \* والتناقض على ما  
 فيه تعالى : ( لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا )  
 قال بعض مشايخنا المتكلمين \* وذكر شيخنا ابو علي انه وجد على من  
 روي الانبياء \* مع انه يحتاج فيها بانفسه \* فان كان بوضوح ان  
 المتكلم ان يتفق من كلامه الطويل والرفيع الكثير المناقاة حتى يشرط في  
 المصطلح وان كان شيخنا ابو هاشم ان يزال الاختلاف والتناقض عن القرآن لو كان  
 فعل غير الله تعالى معيد لان المادة لم تجر مثل ذلك في كلام المصنف ( ٥ )  
 وقد عرفت ان ابن الرازي كان من اكبر المتكلمين في القرآن وقد وضع في  
 ذلك كتابا سماه " الدافع " وهو فيه وجود تناقض في القرآن \* فتمسك  
 ابو علي الجبائي لله عليه \* وضع كتابا سماه " تنقيح الدافع " وفيه مناظر  
 الرازي في الفقه هذا وكشف فيها وطلتها وقد اوردت فيها بين عددا من  
 الاقوال ليدفع أي على وتوجيه الايات التي وهم صاحب الدافع انها تناقضا  
 وقد اجاب في رد \* حتى قال القاضي عبد الجبار في ذلك \* وقد تسمى شيخنا  
 ابو علي القليل في تنقيح الدافع وفي المدرجة الله بما لوجه وقد تسمى



على الاصل في ذلك (٧) كما وضع القاضي عبد الجبار كتابا خاطبا في هذا الموضوع سماه " تنزيه القرآن عن المداعن " رد فيه التهم التي كان يوجهها أعداءه الى الاسلام الى القرآن ، كما تعرض ايضا في كتبه الاخرى لكثير من هذه التشبهات وقد ما وبين بطلانها. وكان في مجالس الشريف المرتضى عدة وقفات وفق فيها بسين بعض الآيات ، وبين انسجامها وتوافقها وبعدها عن أى اختلاف أو تناقض كما يزعم المتشككون .

وعلى نحو ما بين المعتزلة ما في معاني القرآن وضمونه - على تشعب هذه المعاني وكثرة الموضوعات التي عالجها - من توافق وانسجام - كذلك <sup>راويا</sup> ~~لورورورورور~~ يسردون الشبه التي وجهت الى اسلوب القرآن وشكله في التهور وكان هذا ايضا جانيا من السديت عن اعجاز القرآن بأسلوب غير ما سرد افصح الجاحظ كما رأينا عن بعض تشبهات القرآن ، ورد التهمة التي وجهت اليها عن خطأ العلاقة بين المشبهه والمشبه به ، في تشبيه شجرة الزقوم مثلا بروؤس الشياطين ففسر القيل في ذلك وبين أن وجه الشبه منترجها هنا من غير ما هو يدرك بالحس اعتادا على ثبوت نسي الادراك عن طريق العادة والعرف وتماثل الناس له ، ودافع كذلك عن تشبيه الذين أعطوا الايات ظم يستفيدوا منها ولم يعطوا بها بالكلب ان تحل عليه يلمت ، وان تركه يلمت ، ومضى بفصل القيل في قاعدة هذا التشبيه ، وبين قايته وسر جمالها كما دافع الجاحظ على نحو ما رأينا - عن بعض مجازات القرآن وبين الوجه فيها ومن النواهر الفنية التي اتسم بها اسلوب القرآن والتي رأى فيها الأهدأ - والمتشككون مجالا للظمن ظاهرة التكرار والتطويل في بعض الأحيان فالقرآن قد يكرر القصة في أكثر من موضع ، وقد يطيل الكلام ويفصل فيه في بعض الأحيان وقد تصدى المعتزلة للرد على ذلك فبين ابو على الجبائي في مقدمة تفسيره للقرآن ما في ~~التكرار~~ تكرار القصة الواحدة في مواطن متفرقة من الميزة والقاعدة ، فالقرآن يورد القصة الواحدة بأساليب متعددة مختلفة والفاظ متباينة لتظهر مزينة فسي الفصاحة وزينتها في القصة الواحدة اذا اعيدت ابلغ منها في القصر المتخايسره واما التطويل فقد تحدث عنه ابو هاشم الجبائي فبين ان القرآن يلجأ اليه احيانا والى الايجاز احيانا اخرى وذلك حسب المقامات والظروف ومراعاة مقتضى الحال وقد توقف القاضي عبد الجبار في كتابه ( تنزيه القرآن عن الصاعن ) عند بعض النماذج التي وقع فيها تكرار فبين القاعدة فيه ما يقتضيها سواء الكلام كان يؤكد المعنى ، او يخطف الخرف بين المعيارين -

المتكلمين فلو يكون فيه اضافة للمعنى به لم يكن في العبارة الا في وقت ذلك  
من الاضافة . وقت المرتضى . يحتمل ما ورد فيه الكلام على سبيل الاطلاق  
والاطلاق بزيادة عبارة او لفظه بظن المتكلمين الا ان يتأخرون الى الاخرى لان  
ما طرح انه يمكن الاستغناء عنها لاقرأ لم تهدف الى المعنى لانه لا يكون  
اسلوب القرآن حكما صريحا بالحشو والكلام الزائد الذي لا طائل منه . قوله  
قوله : ( فخر عليهم السقف من قوتهم ) او قوله : ( لم يكونا من جنس  
الانوار ) او قوله : ( والذين كفروا هم شر من الذين آمنوا ) او قوله : ( ومن يدع  
بما آتاه الله فخرلا يرد الله به ) او قوله : ( الذي يرفع السموات وهو  
معه عرشا ) او قوله : ( ولا تكونوا اول كافرين ولا تنسوا ما آتاه الله قتيلا ) او قوله  
( والذين كفروا هم شر من الذين آمنوا ) او قوله : ( وبعثنا نوحا رسولا ) فقد ورد  
فيهم ان لا من قولهم ( و ) في الاخرى . وان كان في الكلام  
المعنى من كما مر معنا فائدة هذه الزيادة . عودا الى ان قوله :  
قوله : ( فخر حق ) قد فهم ان كل الانبياء قد يكونون حق ويكونون كاذبا  
الا ان فهم ما فيها من زيادة بعد الاطلاق فليس فيها ما لا يتفق مع طوعها  
الا في بولك المرتضى ايضا يحتمل ان قوله هذه الاضافة جوبا بوجه  
الى الطول المستعمل في كلام العرب فان ( للمعرب ) فيها جوب هذه المعنى  
من الكلام فانه جوبها مشهورا . فصح كما هو المشهور .  
وقوله فيها في العبارة بالثبوت والتوكيد . فمن ذلك قولهم فلان لا يرضى في  
الوجه من ان فيه خيرا لا يرضى بولها فوضهم انه لا غيره في وجه  
الوجه وقوله : ( فلان رأيت مثل هذا الرجل وانما يكون ان الله لم ير لا قتيلا  
ولا كذبا ) ثم مضى يعمل القيل في كل اية من هذه الايات بحيث كيف انسخ  
الزيادة كقوله في النور والحق في ( ١ ) .  
واعلم المتكلمون بها حول بعض النظم القرآني فوجدوا فيه مضمون  
فيها في بعضها الطام ولم تاسب المعنى الذي سميت له . وقد ورد في  
قوله هذه المزمع . فوجدوا لانها القرآني من قوله وتخل منه الى القاموس  
خبرته في قوله المتكلمين في قوله : ( وما كان لغيره ) وكانت للمعنى  
فكانت طويلا في مجالسه عند اضافة قوله من ذلك وشرح الوجه فيها .  
وهذا حاله في قوله : ( والذين كفروا هم شر من الذين آمنوا ) فان  
كانت جوبها من فهم النبي التي شهورها وهي الدواعي من الاسلام  
وكانت ما ورد في قوله انفسه والحق في قوله : ( فخرتهم للضموم والاعباد ) فوضي  
فما في قوله الذي اخبر به من قوله اخبري . وكذا انما بعد في ذلك  
الوجه وجوبا آخر للحديث من اجاز القرآن .

من قديم اجاز القرآن **السؤال الثالث** الذي توقف عنده المفسرون في  
 ما حكم القراءة والجملة طويلة **قضية الاجاز** وكانت هذه المسألة  
 من اجاز المسائل واهمها عونا ارجانا الحديث عنها قليلا حتى يتوقف  
 عنها وفقا لطول فتن من جهود المفسرة وانجاساتهم المائلة لسي  
 فحاشة هذه القضية الكبرى . وقد كان واضحا من خلال **السؤال**  
 لغيرها هذا الطائفة التي كانت هناك بجهة الاجازات في الحديث  
 حولها في محاولة للكشف عن اجاز القرآن هي ان السر لها الكسرة  
 الكبر . **ويكفي اجازها** الاجازات في باقي :  
**قضية الصريح** : لعل النظام كما عرفنا ليل من آثار **السؤال**  
 واجازها في الصريح عن اجاز القرآن **السؤال** . وقد رأينا  
 انه اوجه هذا الاجاز الى اليمين التي كان مفهوما هذه اب اللبس  
 قد صرف اوها م السرة من مساوية القرآن فاول المقرة على الاجاز  
 بوجه التصريح عن ذلك . **وهذا** يت عليهم هذه المساوية . لا لان القرآن  
 في حد ذاته خارج عن نطاق الشرع بل خارج عن تقديرهم وبالذات **السؤال**  
 فهو في ذلك لا يتوقف على اليمين الصريح من كلام السبب هو **السؤال**  
 في هذا او قبل في ذلك **السؤال** فهم المجال . **والفصح** انهم انهم  
 لان جعل القرآن فصاحة وطلاقة وحسن نظام واثبات **السؤال** بيننا لها  
 ان هذا المفهوم من كلام النظام عن الصريح هو مفهوم واضح **السؤال** لا  
 يقبل المراجعة او القبول . وقد حاولنا عند عرضه ان نقدم **السؤال**  
 اصطفا من المسئلة **السؤال** عبارات الاخيرين الاين يمكن ان  
**السؤال** على النظام **السؤال** في المقيدة والمذهب . وقد **السؤال**  
 النظام في رايه هذا من **السؤال** عيسى بن صبح الكشي باين **السؤال**  
 المراد بالاي كان يقول ايضا : ( **السؤال** من علي ان **السؤال** )  
 جعل هذا القرآن **السؤال** هو الفصح **السؤال** كما قاله ( **السؤال** )  
 وهذا **السؤال** **السؤال** بين سليمان **السؤال** الهداية موسى ( **السؤال** )  
 فان **السؤال** . فضلا عن **السؤال** . **السؤال** . ولكنه **السؤال** ما هو **السؤال**  
 بعد ذلك **السؤال** . **السؤال** . **السؤال** . **السؤال** . **السؤال** .  
 على **السؤال** **السؤال** في ذلك **السؤال** من القدية : ( **السؤال** )

الشرطي





بأنه مؤيد ولا يؤيده له ولا يعتقد به . وقد كان السلكه انفسهم  
 أول من وضع يده على النظام واكتفى به ولم يلقوه عليه الا مشايخ  
 قلة منهم . واستكروا ايضا جميعا له لئلا يردوا عليه وهذا  
 طلقه الله لا مزيد عليها . يقول الفخر الرازي خلا : ( قال النظام  
 ان الله تعالى ما انزل القرآن ليكون حجة على الدنيا قبل حوكما عن النبي  
 النبي في الأحكام من الحلال والحرام بالصريح انما لم يماضوه .  
 لان الله تعالى صرفهم عن ذلك . وحلوا عليهم به . وهذا على نساء  
 ذلك من ثلاثة وجوه : الأولى ان عجز الصبي عن المعاونة لو كان لأن الله  
 لم يجزهم فيها بعد ان كانوا قادرين عليها لما كانوا مستغنيين عن  
 القرآن ولو كان يجب ان يكون فيهم من هذا رالك عليهم بعد ان كان  
 عليه لهم . الثاني : وهو انه لو كان كلامهم في النما حده  
 قبل الفحوى لفصاحة القرآن لوجب ان يماضوه بذلك ولكن الفرق  
 كلامهم بعد الفحوى وكلامهم قبله ومن القرآن قوله لم يكن كالك وحل ذلك  
 الثالث ان نسيان الصبي السلوكه في حده يصح به بل على نزال العمل .  
 وسلوب ان العرب ما زالت يقولهم بعد ذلك . فيقال في كاله النظام (١٥)  
 ومن العجب ان نجد ابن مناذر الخاطي في القرن الخامس تابع النظام  
 في رأيه لئلا ان وجهه لاجاز القرآن انما هو في قوله العرب عن صاوية  
 بان ما في العلوم التي بها كالا فيكون من صاوية في وقت واحد  
 (ك) وهو حقا وضع كتابه من الفصاحة انما الى ان كان  
 الوقت على الفصاحة وسيرة اسرها لئلا يفتن في حيرة الوجه الذي  
 للقرآن لمن يعتقد ان القرآن من جزيا في من الهلاك والفا حده  
 حتى خرج من طوق البشر ولمن يعتقد ان وجه الاجاز في القرآن انهم  
 كان العجيب لا بد له من معرفة الفصاحة ليعطيه انما كانت في علوم  
 من جنس فصاحتهم (١٦)

نرضى ونحسد في موضع آخر من كتابه لراي الرافعي في التاليف على الامة  
 اضرب : مقارن ومقالات في الطبقة الوسطى بمقالات في الطبقة العالية  
 وهو القرآن ، فرأى ان ما ذهب اليه الرافعي غير صحيح ، وبالجملة فاستدركه  
 بذلك ان التاليف عند علي خير من فقط : مقارن ومقالات . وقد وضع في النظام  
 ما يعتقد انه تلاوفا من يفر على حسب ما يقع التاليف عليهم

ان نياحة الاجاز في دراية الاجاز : ١  
 ان من الفصاحة : ١١٠ ان من الفصاحة : ٤٢٢

ولا يحتاج ان يجعل ذلك قسما ثالثا ، كما يكن من المطالبات بهذه ائمة  
 في القائلين من غير ، ولم يجعل الهادي ذلك قسما رابعا ، ولم يفتحي  
 الخطي الذي له ان رآه في المروة على النحو الذي تادي به النظام الهادي  
 ( ( قال الهادي ان القرآن من الملائكة في اللغة العليا وفيه لغة  
 المطارة الهادي ، وهو يفسر بذلك جميع كلام العرب - فليس الأمر طبعي  
 ذلك فلا يفسر القرآن من فهم الكلام المشاف في هذه القية ، يولي  
 جميع الاقنان الى نفسه ، وكان معه ائمة من معرفة بالالف المتعارفة في  
 كلام الفس ، القرآن في قائله ولعل ايا الحسن يدخل ان الامم  
 في القرآن لا هم الا هاهنا ، الله في القامه ، واذا عدنا الى التحريف ووجه  
 وجهه في القرآن صرف العرب من معارضة بان طريق العلم التي كانت  
 من الصاوية في وقت ما هم ذلك ، ولا كان الأمر على هذا نحن بمنزل  
 اهلنا ، ذهب الى ان من تأليف حرف القرآن من غيره من كلام العرب  
 كما بين المطالب والمشارك ( ( .  
 وهكذا خلك في النظام ، ولا له ، ولكنه لم يكن يصور اى المصروفه ولا فيهم

ان يصور في طه المسلمين أو نطق قبيلة غيرهم .  
 ما في المطرف الثاني للمصروفه الذي عرف في اللغة الامتزاجية فهو اى  
 البلاط واليه وهو ظهري لا يتخرج في بلاط القرآن ، ولا يفكر تنويعه ، ويجاز  
 في حروفه في الامجاز وحرفه ، ويحس ان ما جاء به القرآن الكرم على  
 من طين الوهم والهم ، باننا المصروفه في البلاط قريب من الكرم الهادي  
 والمطرف الرابع ، وجاءت لسلطة المسلمين وغيرهم حتى يحفظ القرآن من جهة  
 المطرفين ، لا لشكوك الاين ، وكان ان يخضعوا التمسوتوا المطرفين  
 المطرفين ، وقد حروف الله نفوسهم من معارضة القرآن ، لا أنهم قادرون على  
 طه والله فهم من ذلك كما قال النظام ، ولكن فلا يكون لأهل الشعب  
 وضاع الا ان متعلق للظمن والتشكيك وانما طه النفس موسى فمسي  
 مرحلة التي بعد مرحلة التحدي ، وكيفية العرب لمجزهم ، وولوج الحجمة  
 عليهم ، ومن قال له في الهادي لا يخرج في بلاط القرآن وحسن تأليفه  
 فليس الهادي ، وانما ان القرآن في اطل من قبل البيان ولا يداني شي من

كلام فصحا\* العرب وبلاغتهم \* وصرفة الروائي ايضا - تما هو الذي ان عند الجاحظ  
من فعل الله بالقوم فهي اذن شي\* ظاهري من ابداعهم ، وتبع عليهم بقية  
الله وتديبره ، ولذا كان الروائي لم يظاير ان يروج الحكمة من صرف الله لهم  
العرب من المعارضة ، او يبين لماذا اخطار الله هذا التدبير كما فعل الجاحظ  
الا انه وجد فيه نورا من الاله جاز ، لانه يضم في شأن المعجزات ديمها يخرق  
المادة ، والخروج عن المألوف \* ومن هنا كانت الصرفه عند الروائي نورا  
اخر من اء جاز القرآن فوجها من وجوهه \*  
ج - واما المفهوم الثالث للصرفه عند المعترضه فهو مفهوم الثاني عند الجاحظ  
وقد خالف فيه جميع من تقدموه من تحدثوا عنها ولم يرضى عن تفسيراتهم  
واعلى القضية بهذا العمق والعمق الفصح \* فقد ايجد مفهوم الجبرية الذي ساد  
في حديث النظام والجاحظ والروائي عنها ، لانها كانت عندهم جميعا شيئا  
خارجا عن ارادة القوم ، مسببين عليه جبرا للحكمة والخير عند الجاحظ  
والروائي ، ولذا تتلخص المعجزة القرآنية وفقى كتاب الله محتفظا بصورة القداسة  
عند الناس فلا ينجحون في تقليده او معارضته في زعم النظام \* ففي القاضي -  
عبد الجبار - كما قلنا - هذه المفاهيم ديمها عن الصرفه لانه يرى ان العقل  
يأبى ان يرفع الانسان على امرهما كان شأنه او تتسلط على ارادته قوة -  
ظارية تمنعه من الحركة او التصرف ، ووقدم بين يدي ذلك مبرهنة من الأدلة  
عزمتا لها نهما سبق ، ثم توصل بعد ذلك الى مفهوم جديد للصرفه يبرهه تلك  
الملاحظات التي تحدثنا عنها ، وهي امتناع العرب عن المعارضة معوا غير الدواعي  
وهو ان القوم قد انصرفوا من ذلك الخسبهم عن المعارضة لاحساسهم انهم  
غير مكنت لهم ، وليسوا قادرين عليها مهما حاولوا ، وهنا يكون القوم قد ادركوا  
ما في القرآن من مزايا الفصاحة والبلغة وروعة النظام والتأليف ما يخرق العادة ويخرج  
عن المألوف ، واستحيقوا ان كل ما سياتون به لن تكون له قيمة وسيدوا سام  
عظمة القرآن قوما ضغيلة فانسرفت عندئذ دواعيهم عن رمي وادراك ( لاء ن جـ )  
وارظام من هذه المعارضة ، وكنت عنها المصالح بانها غير مكنته \* يقول القاضي :  
( وحق قيل : انهم عدلوا عن المعارضة لوزوج امر القرآن ، ومزينة في  
رؤية الفصاحة ، وانه مهابين لما جرت بهئله المادة ، فهو معجز لا محالة -



فهذا هو الوجه الذي تصورنا عوبنا صحة (١) ويقول في موضع آخر  
يوضح الفرق بين مفهومه عن الصفة ومفهوم الآخرون \* وأعلم أن الخلاف في  
هذا الباب أن نقل أن دواعيهم انصرفت عن المعارضة لعلمهم أنها غير ممكنة  
على ما دللناه عليه هو العلم بل ذلك لم تكن لتصرف دواعيهم ، لأننا نجعل  
انصراف دواعيهم تابعا لمصرفهم ياد بها متذرة عوهم يقولون : أن دواعيهم  
انصرفت مع الثاني ، ولأن انصرافهم لم <sup>دواعيهم</sup> انصرفت بالمعنى المذكور  
فهذا موضع الخلاف (٢) \*

والحق أن هذا المفهوم يغل في حقيقة التي كلام الجاحظ \* فالجاحظ - كما  
بيننا - قد ملق في تفسير سكوت القوم المطلق من المعارضة مع تواجد الدواعي  
التي أمرين : أنهم سكتوا مع قدرتهم عليها \* وولادة لأنه غير محقول \* أو أنهم  
سكتوا لاحتسابهم بسمو القرآن ورفعة منزلته وأنهم غير قادرين على المعارضة  
ولو فعلوا لاكتشف أمرهم \* وتظهر جهلهم أمام الناس \* وهذا ما يقوله القاضي  
عبد الجبار باللات بل انه ينقل تفسير الجاحظ نفسها ويرفع الأول لمخالفة  
المنطق والمقال وتبنى الثاني ، ويجعله المقصود بمفهوم الصفة \* انظر اليه  
في رأي الجاحظ ويقول : لا يخلو حال العرب الذين هم النهاية في الفصاحة  
في زمن رسول الله صلواته وسلم من ان يكونوا عالمين من حال القرآن ما هو عليه  
أو شاكين فيه أو <sup>متقنين</sup> مستغربين لخلافه \* فان كانوا عارفين بحاله لم يخل من وجهين  
إما ان يعلموا انه في حكم المعتاد \* \* ولو كانوا عالمين بذلك اضطراراً لم يجز ان  
يتروكوا المعارضة البتة \* \* وان كانوا عالمين من حال القرآن انه خارج عن طريقة  
العادة فهو الذي قلناه ، وبيننا انه لأجله عدلوا عن المعارضة لا لضرب من ضرب  
الشبه \* (١) ولكن الفرق بينه وبين الجاحظ ان الجاحظ - على وجهة التعليل  
الذي قدمه - كان يحررانه غير كاف تماماً في تفسير السكوت المطلق من المعارضة \*  
فلجأ الى دعوه بأن الله قد صرف همهم بعد ذلك عن المحاولة حتى لا يكون  
لاهل الشعب متعلق \* واما القاضي عبد الجبار فقد اكتفى بهذا التفسير فقط  
ولم يشأ ان يحمل الأمور أكثر مما تحتمل \* ان القوم قد انصرفوا من تلقاء أنفسهم  
ولم يصرفهم احد ولم تتسلط عليهم اية قوة تحول بينهم وبين ما يفعلون \* وهكذا

١- المعنى : ٢٨٨/١١

١- المعنى : ٣٤٢/١١

٢- المعنى : ٢٣٤/١١

يكون القاضي عند الجهار قد استناد من كلام الجاحظ ، ووجد في الدليل  
 المقبح الذي كانا احب الجاحظ ان يدعه ، ويضيف اليه بعضا آخر ، فيقول  
 في قول لم يرضى عنه ، عهد الجهار ، وذلك استطاع القاضي ان يصرح القاضي  
 عن اشياء الحديث في مسألة ( الصوفة ) وان يخرجها من نطاق التمسك  
 في اجاز القرآن لانها ليست ذات خطر في هذا الشأن ومع ذلك فان القاضي  
 الجدل الذي لا يريد ان يدع للختم أية شبهة وشك وبما لطعن في اجاز  
 القرآن او يوجب المتأخر اليه اذا احسن ان هذا الختم لا يزال باطل نسبي  
 مسألة صوف الله التمسك والتفسير من المعارضة ، فان القاضي وكان ان يجاز  
 في الجدل حتى النهاية فيقول له هذه العجزة التي لا ينحطها : ان  
 قال قال : لو كانوا يتدبرون على المعارضة ، هو تصرف مهمم وهو مهمم ،  
 اكان يكون دلالة النبوة ؟ قيل له : لو صح ذلك لكان يدل على نبوته صلى الله  
 عليه وسلم لان العادة لم تدبر بانصراف دواعي الجمع العظم عن الامر الممكن  
 مع الفهم والتدبر والتأمل الشديد ، وكذا لك فوائده تعالى شغلهم عن تأمل حال  
 المعارضة لكان ذلك معجزا لكنا قدما ان ذلك يوجب قلب الدواعي وقلب المسامحة  
 وهذا هو وجه لجهل ان صح وتأتي فلا يمنع ان يكون دلالا على النبوة ، ( ١ )  
 باب في الاخبار عن المفاهيم : وهو ايضا من الاتجاهات التي تعود في الهيئة  
 الاله توالي في تحليل الاعجاز القرآني ، وكان النظام اول من تحدث عن هذا  
 الجانب ، فالنظام الذي انكر اعجاز القرآن في نظمه وقاله كان يرى مع ذلك  
 انه حجة للنبي من وجه آخر هو اخباره عن المفاهيم من الأمور وكذا الاخبار  
 تحقق وتوهمها بعد ذلك في المستقبل ، وكان الاخبار عن الغيوب احد وجوه  
 الاعجاز السهية عند الرماني وقد شاع هذا الجانب من جوانب الاعجاز القرآني  
 عند كثير من الباحثين في قضية الاعجاز ، قالها قلاني الاشعري ، كما سبق  
 ان ذكرنا وجعل حاط الاعجاز في ثلاثة امور : البلاغ ، وما فيه من القمصين  
 الذي ومير الاثبات والاخبار عن الغيوب ، وهي الخطي ايضا في ذلك  
 وجبها من وجوه الاعجاز ، ولكنه لا يحدس له كثيرا ، ولا يطول التمسك  
 عنده ، فعملن تحفته عليه بقوله : " ومن طائفة ان اعجازه انما هو بما يقتضيه

من الاظهر من التمكن في استقبال الزمان . . قلت : ولا شك ان هذا وجه  
 الوجه من اظهر من انواع اجازته . ولكن ليس الا في الماء الوجه  
 في كل من هو القرآن وقد جعل سبحانه في صفة من هو ان يكون  
 معجزة فلهذا لا يتم احده من الخلق ان ياتي به فيها . قال : ( في قوله )  
 من ذلك من غير تصور . فهل على ان الذي غير في الامور التي . . .  
 القاضي في الجوارى الضيق هذا . وقد يدور كرهه في قوله  
 فلا يربط كذا ان ذلك الحديث من التوراة تسبق للاجزاء في غيره من  
 التوراة . ومن فائدة واحدة الى فائدة ضيقة طرفة . فلهذا  
 مع القرآن في نوع القدي الطية ولم يخصص . ولا لك كان التول . . .  
 الوجه في جميع الاجازة . ولكن الرخص في التوراة الماء من اجزاء  
 هذا الوجه . ويجعل الشق الآخر للاجزاء . فلهذا القرآن من جهة واحدة  
 فلا يربط جهة الحديث من استقبال . . . والمذهب فيها . . .  
 الرخص . كذا من هذا الجانب . وأشار الى في آخر ما وضع .  
 وبها كان في هذا الوجه . . . في الاجازة . . .  
 كان من التوراة السطرة التي التي هي التوراة التي . . .  
 لم يزل الى حين الى . لانها لم يزل آخر كتاب . . .  
 من ذلك . . . . .  
 جهة الجانب الثاني . . . . .  
 الاجزاء التي . . . . .  
 في كتاب الله ←

وعنى النظام والشريعة الكلية التي ~~تسمى~~ على رايه في ذلك المفهوم الزائف للمراسمة  
 قالت عن القرآن : انه في مستوى الكلام المبلغ للعرب ، ولا كانت لم تصطبغ لغة العرب  
 والارتفاع على كل من انواع القول عند البشر الا انما لم يجهده من فضل البلاغة  
 او حمراته محروم الحظ فيها . ومذت مادة الصلوة وهذا المسلمون جميعا على ان  
 القرآن مجردة بلاغة لا موطى الى مداتها ، وهو يخرج عن عتق البشر وطولهم ، وانما  
 تحدى العرب بملا ، الوجه لا غير . لم يحد همها فيه من تشويح ، ولا ما يفسده  
 من قصص الطغرين وانما الحاضرين ولا بما فيه من الاخبار عن المغرقة وسقط الأخر  
 ان هذه كلها امر تصب الى القرآن فضلا ووجه الامجاز الحقيقي للعدى  
 تحدى به العرب انما هو اسلمه في الثمن موطى في الاداء . ويكف ان للاعظ  
 في البنية الاعرابية الباطنين في دراسة اسلوب القرآن واظهار جانب الامجاز فيه .

وهذا ان الاعرابين هما :  
 ١ : نظم النظم ، التي تقل ان امجاز القرآن في نظمه واليه ~~بها~~ هذه الامواج  
 بالبحر الذي أعلن في اكثر من موضع ان ما هو على غير القرآن وامجازه نظمه البديع  
 الاى لا يتعدى على هذه السجدة . وقد وضع الباحث في ذلك - كما تعرف - كتابها  
 خطا مداه ( نظم القرآن ) ولكن الكتاب فقير ما حرمنا من حيرة السبيل المستقى  
 ملكها الباحث في تفسير هذا النظم ودوامه . ولكن الاشارات الطيبة للمفهوم  
 بين تلك كتب الباحث الأخرى ولما على ان لغة النظم لغة الباحث هي - فيما هو -  
 فكرة لفظية ~~وهي~~ على حسن الصوغ . وكما للفرق ، ودية التأليف . هي مسن  
 حيث اللقطة المنهدة ~~فيها~~ فيها بعض شروط الصياغة وكسب الالفاظ ودية الاغصان  
 بحيث تكون خفية على اللسان في النطق بسهولة المخرج ، وشية الوقع في الأذن بما  
 يكون بين حروفها من ~~الانسجام~~ وان تكون سهلة موحدة بجهة عن التواضعة  
 والعوشية والعتيق ، وان تكون غير ماقطة ولا طامة وهي لقطه ملائمة لللسان مشاكسة  
 للفتور الاى تحدث في طبيعتها لقطعة مضافة مقضى الطال والالفاظ بحق النظام .  
 وهي بعد ذلك من حيث التركيب والتأليف في سياق الكلام فتمتد على مراعاة اللطاس  
 والانسجام بين الالفاظ المنهدة حينما تسلك الى جانب بعضها بعضا ، فلا وهو هناك  
 تناثر بين اجزاء الكلام بل وهو ملاحقا ~~انما~~ بعضه ~~بعضه~~ حتى كانه أفسرغ  
 اغراقا واحدا ~~بمعنى~~ سببا واحدا ، وتعدى ~~الى~~ اللسان سهلا ومرا دون ان يشعر  
 بك او يصعب ، نتيجة لذلك فيح الأذن لهذا الكلام لهما وشبهه الامطاع . تلك  
 هي لغة النظم ~~البحر~~ الباحث . وهي كما نرى فكرة لفظية نظر الى التواضعة والانسجام  
 للكلام ~~بمعنى~~ الصياغة . ولا عجب في ذلك فقد رأينا ~~فيها~~ سوق ~~البحر~~ الباحث

بالشكل مواعنتاه به . ولعلنا نكتبر من الزمة والنقل فحقى اهلاه على المسمى  
 وجعل فيه مقياس الجودة والحسن . والحق ان تصور الباحث للنظم على هيئتها  
 الشكل يمكن ان يدخل في حقيقته الى فكرة الوحدة التي تحدث فيها الخمسسون  
 وخامة ابن سنان للخلافي في كتابه من الصلحة الاى جعل الصلحة وصفا مضمونا  
 على الالفاظ وبالبلاقة وصفا الالفاظ مع السمائي . ثم قسم شروط الصلحة الى قسمين  
 فالاول منها وجود في اللفظة الواحدة على اشياء من غير ان يضم اليها من  
 الالفاظ كقولك صبح . والقسم الثاني يوجد في الالفاظ المتطوية بعضها مع بعض  
 تسمى الخلافي بعد ذلك بتحدث عن كل من هذين القسمين وشروطه وما لا يهمل  
 كثيرا عما قاله الباحث بل ان ابن سنان نقل كثيرا من اقوال الباحث في ذلك (١)  
 على ان نظرية النظم عند الباحث يدخل في مفهومها بالاضافة الى ما تقدم اعلمنا  
 القرآن في التصور وطريقته في الالفاظ بشكل شديدا مخالفا لما تناولوه المفسرون  
 من اقسام القول وطوائف الكلام . لان كلام الضرب المصروف موزون ومتين مسبق . ولكن  
 القرآن يبين جميع ذلك فهو مشهور غير مقلد على مظاهر الاشعار ولا مسجع .  
 وهو ان مفهوم النظم لم يكن غريبا على الهيئة الاعترافية بل كل كتاب الباحث في نظم  
 القرآن قد حظى باهتمام كبير . فنحن نجد في اوائل القرن الرابع الهجري عند  
 يزيد الواسطي المعتزلي ( ت : ٢٠٦ هـ ) وضع هو ايضا كتابا يرجع فيه الى اقسام القرآن  
 الى نظامه وتاليته . وهو ان الكتاب ( اقسام القرآن في نظامه وتاليته ) وهو كتاب  
 منقول ايضا . ولم يزل الجاهل حتى تعرف شيئا عن طهيب الواسطي او مفهومه عن النظم  
 ولكننا نستطيع ان نحصر قيمة الكتاب بحدودك بعضها من اهميته الا اننا نعلم ان عبد الله  
 الجرجاني قد اهتم بكتاب الواسطي اهتماما كبيرا فوضع عليه شرحين : شرحا كبيرا  
 سماه المعتمد وشرحا آخر اخرج منه بواحد من اقسامه من اقسامه من اقسامه هذا  
 الكتاب وهو يوضح نظريته على صورتها المتكلمة . كما وضع ابن الاثير المعتزلي  
 المتوفى ( ٢٢١ هـ ) كتابا عنوانه ( نظم القرآن ) وهو كتاب منقول ايضا لا يعرف  
 الا اسمه . وهكذا فان مفهوم النظم - كما ذكرنا كان متشعبا في اقسامه الاعترافية  
 كقياسه بكتشاف اقسام القرآن . وتظهر به اسواره ودعائه .  
 وعلى الرغم من ان كتاب الباحث في نظم القرآن لم يحظ به الباحثين الاقتصار  
 بالقول ولم يزل منه الاعجاب والتقدير . الا قال فيه : \* وقد صنف الباحث في نظم  
 القرآن كتابا لم يزد فيه على ما قاله المتكلمون قبله . ولم يكشف عما يتبين في اكثر هذه  
 المصنف (٢) الا انه قد تبين الجانب الآخر من تاريخ النظم عند الباحث . وفهمها  
 اقسام القرآن والح على هذا الجانب الخاطا منها وهو ان موطن الالفاظ في القرآن

١- انظر من الصلحة : ١٥-٥٩ ٢- اقسام القرآن : ١

ذواتها النهاية للمألوف من أساليب النقل عند المصنف • ولعل الغرض من هذا هو  
 على تفسير النظم بهذا الشكل والى ذلك من حيث هو من حيث هو من حيث هو من حيث هو  
 فذكر أن خبره على أن يكون على المؤلف المصنف من أساليب النظم والتأليف  
 التي عرفها القوم ولم يبق ذلك منه فكتب للكلام فحاجة لولاية فقد يكون ذلك هو المصح  
 من المصنف على الرغم من انحصارها في طيبة النظم مما هو عليه التأليف وهو ما شتم فصاحة  
 الكلام إلى الغل والمصنف مما كان يكون الغل الجزا والمصنف سخطا • يأتي القاضي •  
 عهد الديار فيتموضع ما في أي هاشم في جزءه من حيث هو ذلك في الجزء الثاني  
 يتقصد في أن فيه التبان في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم  
 عليه مدار الحجة وإنما كان في هذا الشعر على المصنف قبل وهو حجة في العجز في هاشم  
 من أن هذا إلا أن ليس هو الأساس إلا في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم  
 الجمل على أن يكون الآخر من تسمية المصنف التي تسمى العجز في هاشم في هاشم في هاشم  
 ليس في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم  
 دراسة في العجز ظاهر في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم  
 والمصنف في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم  
 الكلام في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم  
 فطحت التبان وبعثت هذه الأمور في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم  
 من الألفاظ المصح ولا يزال ولا أعزب من المصنف في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم  
 وتماكلا من هاشم • وإما المعاني فلا • على أي عمل فيها هي التي في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم  
 المتقول والتقدم في هاشم • وقد توجد هذه الفضائل الثلاث في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم  
 أنواع الكلام كما أن توجد مجموعة في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم  
 التقدير • ففهم الآن هو علم أن التبان إنما على ما في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم  
 أحسن نظم التأليف مقدما أمج المعاني (١)  
 ولا شك أن القاضي عهد الديار في استناده مع كلامه في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم  
 على ما في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم  
 باللفظ والمصنف فقل هو لا يمكن أن يكون وحدهما مجزئين في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم  
 الفصاحة لأن في هذا أمثالا للمصنف التي قدمت في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم  
 الألفاظ وتماكلا في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم  
 على اللفظ الذي يجمع الألفاظ والمعاني • وهو في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم  
 هذا • فان القاضي عهد الديار في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم  
 على هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم في هاشم

والتقديم والتأخير وحركات الاعراب . ان هذه الصفات التي تحدث عنها في الخبر  
وأرجع الى ملاحظتها في المصم والمثاليين قبل الكلام في الخصائص التي ذكرها في الخبر  
التي اطال عند القاهر الجرجاني لها بعد الحديث فيها . واطول في شرحها  
واقام عليها نظرية النظم التي اصححت نفسها . وبسبب ان  
التلقي بين نظم الالفاظ من الجاهل ونظمها من الجاهل ليق كثر . فبما لم  
يلاحظ الجاهل . كما ذكرنا . الا تلك الجوانب الشكلية التي تتعلق بالكلام حرفياً  
واللفظة وانصافها . وهذا عن النظم والجمهورية لا حظ عند الجاهل في النظم . لذلك  
العنى العميق الذي يحدو نطاق الالفاظ هو المكيح . في . لا لاحظنا  
الكلام من حيث هو . فبما تكلفه . لا الالفاظ . فبما كان ذلك  
عند الجاهل ان يكون هو صاحب نظرية النظم . فبما كان ذلك  
المشوق العظمي فواج يتصورها تصويراً . كما في . فبما كان ذلك  
العلمي . فبما هي . فبما كانت الالفاظ من حيث . فبما كان ذلك  
وضع علمها . فبما بحث او تأمل . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك  
الجرجاني كما استفاد من ألقى عند الجاهل . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك  
أي ما سماه جاهلي قوله . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك  
الطبيعية في التلخيص والاثبات بنظم طارق . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك  
في دليل الاعجاز على النظم وحلوه . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك  
يوجد عن قول قطيل في ذلك ضربة الى النظم . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك  
ويصرف من ضرب النظم . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك  
لا يعرف فيها شك لواحد منهم . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك  
ثم اخذ اشارت عند الجاهل عن توكي معاني النظم . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك  
يفتي ويصرف الحديث عنها . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك  
فكلام لا منه عليه . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك  
هو اجاب نظرية النظم . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك  
من هو وضع من الكشاف . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك  
ليان هذا النظم على المعاني والبيان . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك  
تطبيقاتها . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك  
فلك الرباط والعلاقات النحوية التي فيها . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك  
ذلك عند الجاهل . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك  
طبق نظرية النظم التي فيها . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك  
ما كتبه الجرجاني استنباطاً لا منه عليه . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك  
حدث عنها عند القاهر في دليل . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك . فبما كان ذلك





كل لون من ألوانها هو صريح في حد ذاته قبل اشار الى ان اجازها في جعلها  
 التي تولى شي؟ آخر هو مراعاة الحروف في النظم والتأليف . وهكذا نستطيع القول  
 ان الرباطي وهو به الامجا ز الى هذا النوع البلاغي لم يدخل شأن النظم . ولم  
 يذهب عن اخته . ولكننا ينبغي ان نلاحظ متبوعه اخرى ان مفهوم النظم الذي  
 يتحدث عنه الرباطي ينهيه مفهوم البلاغ الذي مفهوم شكلي بسيط لا يستلزم  
 الالفاظ وتوحيدها في الكلام بل يبرز جانبها الصرفي وانماها الموسيقي وجعلها  
 خفية التناق على اللسان خاصة الوقع في الاصطاح . ولذلك - فيما نرى - لم يكن  
 ليدخل البلاغي عليه كغيره صوغ . فالرباطي لم يزل - كما يتوله البلاغي - ان  
 يبرز هذه الوجوه بانفرادها في حملها الامجا ز من غير ان يرد . كما يعمل به  
 من الكلام ينفي اليه ( ) ولكنه احسن وجوبه في جعلها من الكلام بمراعاة  
 نطقه وانيه ومع ذلك فان قبل البلاغي اذا استعملها في من هجوم على  
 البلاغي هو صحيح في جعله . فان هذا الوجوه البلاغي وحدها لا يمكن ان يكتف  
 من اجاز القرآن لان الامر - كما يتل البلاغي - ان ( هذا الوجوه اذا وقع  
 فيها يمكن التوصل اليها بالتهريب والتعجب والتمتع لها بذلك كالتمتع  
 الى الامر فالانسان طريقه مع هذا الفصل في ياتكده نطقه ( ) ولائسه  
 لا اهمية لاق صوية بلاغية فالمصاحح فيها الاستهراب والنظم والتأليف بالعلمي الصرف  
 الذي قد دت عنه القاضي عبد الباق والحق جاني والزمخشري .

هذا كان السبب المرضي ايضا من جهة الذين يرون الوجوه في اجاز القرآن  
 ان البلاغ واللاغة وفنون الاجاز المتعددة لم يوطى الرغف من انه لم يشمر  
 الى ذلك اشارة صريحة واضحة ولم يتحدث عن راية في هذا الموضوع بالا ان ذلك  
 هو ما يمكن ان يشتم من عبارته التالية : \* الكلام قد يخطه الحقيقة والمجاز  
 وحذف بعضه وان كان مرادا هو خصم حتى يفسر بولو وسطا لكانت . ولا . وفي  
 هذه الوجوه التي ذكرتها تظهر فصاحة وتغوى بلاغته . وكل كلام خالص مجاز  
 وحذف واختصار وانما يحد عن الفصاحة موضح عن قانون البلاغ ( ) فمن

الواضح **المور البلاغية عند الشريف المرتضى** مجاز وحذف ولا كراهة **بجاء** **والمعنى**  
 هي مقاس القيل البليغ بميزان الحكم عليه \*  
 ولعلنا لاحظنا أيضا ان علوم **البلاغة** عوامة على **المعاني** **والبان** **شبا** - كانت  
 وسيلة **الزمخشري** في الكشف عن **عجائب القرآن** **بممكن** الفرق **ها** **هنا** **بين** من **شبهه**  
 فرق كبير **هنا** **المور البلاغية** على اختلافها ليست مقصودة لانيها **ولا** **يختصم**  
 اليها مجردة بل تأتي اهميتها في انها أدوات النظم واسلحة التي يمكن ان يعتمد  
 عليها حتى تتحقق له تلك الصيغة المثالية التي يود عليها اسلوب **الذكر الحكيم** \*  
 وبخلاصة القول ان **دراسة** **نظري** **عجائب القرآن** **من** **المعزلة** **من** **ابوات** **بالتل** **بالمره**  
 على يدى النظم **وانتميت** **اي** **انه** **محل** **من** **جهة** **نظرة** **والتل** \* **فاما** **صرفة** **النظم**  
**المعزلة** فلم تشر في **الهيئة** **الاعتقالية** **ولم** **يك** **اجد** **منهم** **لا** **يود** **ان** **عنها**  
**البا** **بال** \* **واما** **الصرفة** **بالمفاهيم** **الأخرى** التي تحدثنا عنها فانها لم تكن **تجسد**  
**بلاغة** **القرآن** **الفريد** **لا** **تتشكل** **لمن** **تدبره** **وتميزه** **في** **علم** **البيان** \* **وكاه** **المعزلة**  
**جسما** **يطلقون** **على** **القيل** **بان** **وجه** **عجائب** **القرآن** **انما** **هو** **نظم** **اليدج** **والتل** **المعزلة**  
**الذي** **طلق** **مقدور** **البشر** **ولكنهم** - **كما** **أبنا** - **تفاوتوا** **في** **الحديث** **عن** **هذا** **النظم** **ويان** \*  
**مفهومه** \* **فهي** **بدأ** **في** **صورة** **شكلية** **بسيطة** **عند** **الباحث** **والراني** **الشي** **الى** **صورة**  
**الفئة** **المتارة** **عند** **القاضي** **عبد** **النجار** **والزمخشري** **مارا** **بجهد** **عبد** **القاضي** **الجرجاني**  
**الأشعي** **القبة** **المهبة** \*





أولاً مجازياً ، وفترقا فيما لذلك الى فوق وأحزاب . ثم يذكر ابن قتيرة بعض الصور المجازية التي نزلت في الانجيل وصورتها المتعارية الى حقيقتها ، ثم يوضح وأيه في ذلك قاله سبحانه : **لا المتعاري** لأنه سبحانه في قول المسيح عليه السلام في الانجيل : **ادعواي** وأذهب الى أبي وأسماء هذا الى **أبوة الولاد** . <sup>(١)</sup> ثم يعلق على ذلك بقوله : **(أولاد المسيح قال هذا في نفسه خاصة من غير مجاز لهم أن يقولوا هذا القول في الله ، تبارك وتعالى عما يقولون علوا كبيرا مع صفة المجاز منكوك وهو قوله في كثير من المواضع الخبير ، وكذا سمعت حين فتح فناء للوحي : إذا هددت فلا تعلم مثلك ما فعلت بك ، وإن أباك المستدي يوم الخفيات يجهلك وهو طافية . وإذا صلحتم قولاً : يا أيها الذي في السما ليتم من أسك . وإذا صحت فصل وجهك وأه من أسك فلا تعلم بذلك غير أريك .** <sup>(٢)</sup> **ثم** خلا من الصور وهو في الله تعالى له أو غيره السلام . **سورة** لك كلام يستعمل في أيات وأسمي له **أيا** <sup>(٣)</sup> **وأخذ** ابن قتيرة في ذلك ما احتج له بأنظمتين كالمجوزية ونكدا عرف الخلاف في هذه المسائل على غير المسلمين من أصحاب الأيات الاخرى . ثم انظر الجهل في ذلك الى المسلمين فاختلوا أيضا على ما ورد في القرآن الكريم من آيات الفصح والجميم وانفسوا ما كان انفس من نظم اليهود والنصارى . **المجوز** **شعر** وأحزاب . **أخذ** قوم هذه الأيات على أنها مأخوذة من حقيقتها وأنتكسيرا وقوع المجاز فيها . **ومثلهم** آخرون في النظر الى الظاهر وأولها هذه الأيات **المجوز** **مجازيا** ، ثم انظر الجهل الى المجاز نفسه وتأنيق قوم **بنا** في ذلك براهين أخسرتهم . **أنكر** قوم وجه **المجاز** في لغة العرب عامة **مطلق** لا الامثلة أو اساطير الاستفهامية . **لا** **المجاز** في لغة العرب <sup>(٤)</sup> . **وأنكر** آخرون وجه **المجاز** في القرآن بصفة خاصة ووجه **جميم** في ذلك أن **المجاز** يدل على المبالغة وهو من لغة الكذب وذلك ما ينهى أن يستعمل في القرآن الكريم .

يضمحل المتوسط <sup>(٥)</sup> **لا** **وهو** **أنكر** قوم وقوع **المجاز** فيه **مطلقا** : **ان** **صا** **الكذب** **في** **القرآن** **منزه** **عنه** **وإن** **المتكلم** **لا** **يحمل** **إليه** **إلا** **إذا** **ضاقت** **بها** **الطبيعة** **فستشير** **بذلك** **محمسلا** **على** **الله** **تعالى** . **وهو** **صحيح** **الذين** **لا** **يعلمون** **وقر** **المجاز** **في** **القرآن** **أهنا** **سما** **لا** **أن** **ذلك** **يؤدي** **إلى** **حصول** **مطابق** **في** **ذلك** **الله** **تعالى** **في** **صا** **وهي** **التي** **أولها** **أن** **الله** **تعالى** **لو** **خطب** **المجاز** **كان** **يجوز** **ومنه** **أنه** **مجاز** **مستعير** **وهذا** **غير** **لا** **تستحق** **بالحكمة** . **وأقربها** : **أنه** **لا** **يأخذ** **من** **المتكلم** **إلى** **المجاز** **ما** **كان** **الحقيقة** **فألم** **في** **الله** **بالمجاز** .

١ - أول شكل القسوسان : ٢٦  
 ٢ - أول شكل القرآن : ٥٦  
 ٣ - الزمزم : ٢٦٤/١  
 ٤ - معترك الأنوان : ٢٤٦/١

يكون مما لا حاجة اليه فهو القرآن به يرمى الى ان لا يعرف ما هو ، فهذه الى الالهام  
وهو منزله . **والثاني** : ان كلام الله تعالى حق وبواب كل حق فله حقيقة ، وكل ما كان  
حقيقة فلا بد منه المجاز . ( ) . كما يرى ابن عيينة ايضا ان المجاز لا وجود له في القرآن  
على لا وجود له في اللغة عامة ، وتقسيم الالفاظ الى حقيقة وغيرها بدعة حدثت على ايدي  
الفرق والاحزاب ولم يعرفها الصحابة ولا السلف . **والثالث** : ما سئلوا به عن المجاز  
في القرآن ، وتقسيم اللغة الى حقيقة ومجاز تقسيم يمتدح مع حدث ، لم ينطق به السلف **والرابع**  
فيه على قولين ، وليس النزاع فيه لفظيا ، بل يقال : **نفس** هذا التقسيم باطل لا يميز شيئا  
عن هذا ، ولهذا كان كل ما ذكره من الفروق **أما** في باطله ، وكما ذكره في  
فردا ابطاله الثاني **وهذا** ابن تيمية في احتياجه لكون المجاز بدعة حدثت بعد ان لم  
تكن موجودة ، فبين ان هذا المصطلح لم يوجد في كتابه أحد من كبار الصحابة والوجه  
الذي قل به - هو أحد بن حليل ، ولكن تفسير كلامه موضع خلاف حتى بين اصحابه  
انفسهم . **يقول** ابن عيينة : ( وهذا الشافعي هو أول من جرح الكلام في أصل التقسيم  
لم يقسم هذا التقسيم ، ولا تكلم بلفظ الحقيقة والمجاز ، وكذلك حدث بين الصناعات في نفس  
اللسان **الثانية** في العمودية كلام معروف في الجامع الكبير وغيره ، ولم يكلم بلفظ الحقيقة يقسمها  
والمجاز ، وكذلك سائر الأئمة لم يوجد لفظ المجاز في كلام أحد منهم الا كلام **أحمد** **الثالثة**  
فانه قال **يقول** ابن تيمية : **أما** ( و ) ( نحن ) ونحو ذلك في القرآن ، وهذا  
من مجاز اللغة . **يقول** ابن تيمية : **أما** منعطيك **أما** منعطيل ، فقد ذكر ان هذا من مجاز اللغة  
وهذا الاحتج على ما هو من اصحابه من قال : ان في القرآن مجازا كالتقاضي أي يطعم  
**يقول** ابن تيمية وابن الخطاب وغيرهم . **وأخرون** من اصحابه منعوا ان يكون في القرآن مجازا  
كأي الحسن الجزري وأي عبد الله بن طاهر وأي الفضل الشيباني بن أي الحسن  
الشيباني ، وكذلك منع ان يكون في القرآن مجازا حدث بن جهور وغيره من المالكية  
**وضع** منه **أبو** بن علي وابنه أبو بكر منذرين مع عبد الهلواني ، ومنع فيه **صنفا** . **وحكى**  
بعض الناس عن أحد في ذلك رأيين . **وأما** سائر الأئمة فلم يقل أحد منهم ولا **صنفا**  
اصحاب أحد ان في القرآن مجازا لا تلك ولا الشافعي ولا أبو حنيفة . فان تقسيم الالفاظ  
الى حقيقة ومجاز **أما** المشهور في المذاهب الاربعة بوضوح **أما** في المذاهب الثلاثة ، فاعتقدت  
في المذاهب الثلاثة اللهم الا ان يكون في **أخرها** ، **والذي** ان يكون **غيره** **تقسيم**  
بهذا التقسيم **قلنا** : ان معنى قول أحد : من مجاز اللغة . أي ما يجوز في اللغة ، أي

١ - الطبرستان : ٨٤/١  
٢ - كتاب الايمان : ٤٩

يجوز في اللغة أن يقل الواحد الممثل الذي له أحوال : نحن فمطلقا كذا ونقول كذا ونقول ذلك . قالوا : ولم يرد أحد بذلك أن اللفظ استعمل في غير ما وضع له (١) ثم يعمدون تسمية كصاولة منه أيضا لثني المجاز لما يقل من التثنية بين الحقيقة فيغضه بقوله : (( وقولهم اللفظان هل بلا قرينة فهو حقيقة ، وإن لم يزل اللفظ هو مجاز ، فقد تسمى بطلانه وأنه ليس في اللفظ الدالة طيبد مجرودا على . جميع القرائن التي لا يمتنع إلى جميع القرائن ، وأشهر أمثلة المجاز لفظ الأسد والحصار والبحر ونحو ذلك ما يقولون : أنه استعمل للشجاع والبليد والجواد ، وهذه لا تستعمل إلا مولفة مركبة ففيه مقيد ، وفيه لفظية )) .

ومن الواضح إذن من هذه النقل أن الجدل حل قضية المجاز . كما ذكرنا قبل فليس من قد بدأ منذ فترة مبكرة ولكنه . فيما يبدو . ولم يكن قويا شديدا كما أصبح الطال فيها بعد عندما ظهرت الفرق والحزاب ، واختلقت وجهات النظر إلى الأمور بين المشبه والممثلة والتمثيل وأهل السنة وغير هؤلاء من الفرق ، ودخل المجاز كسلاح مهم في خدمة هذه العقائد والأغراض الدينية جميعا ، فتوسعت في استعطاف فريق خدمة لذتهم الاعتقادي ، وأحجم عن استعطاف فريق آخر خدمة لغيرهم المذموم أيضا . ووقف فريق آخر منه موقف التصريح والاعتدال . وحل احسان ابن بتيمة وأمثالهم الضميرين على القبول بأن المجاز قد خرج عن غايته أحيانا وأصبح مطية سهلة لاصحاب البدع والأهواء يتجانسونه كيف يشاؤون هو الذي كان يدفعهم إلى هذا التطرف في القبول بأفكار المجاز التي هي القرآن خاصة حينئذ ، وفي اللغة عامة حينئذ آخر . يقول ابن بتيمة في ذلك : (( عامة فلال أهل البدع كان بهذا السبب ، فانهم صاروا يحلون كلام الله وسبيله على أيديهم من أنه قال عليه ، ولا يكون الأمر كذلك ، ويجعلون هذه الأدلة حقيقة وهذه مجازا )) . تلك هي الملازمات العامة التي كان يدور في نطاقها الحديث عن المجاز . ونسحب إلى دراسة المجاز عند المعتزلة ، وبين وجهة نظريتهم فيه ، ووقفهم من هذه القضية من خلال الملاحظات التالية :

١ - يعلم المعتزلة بوجود المجاز في اللغة العربية ، وبالتالي بوجوده في القرآن الكريم . لأن القرآن إنما نزل بلغة العرب ، وعلى طرائقهم وأساليبهم في القبول والتصبير . ولفظة العرب فيها الحقيقة والمجاز ، ولذلك جاء القرآن بوجوه جميعا . يقول القاضي عبد الجبار : (( أن القرآن نزل لغة العرب ، وفيه المجاز والحقيقة ، كما قال : ( وكم قصصنا من قريش كانت ظالمة ) وكما قال : ( وإن من قرية إلا نحن مهلكوها قبل يوم القيامة أو نصلحها أو نعذب أهلها )) . ان ذلك ذكر للقرية والمراد بها أهلها من المكلفين لأن القرآن لا يصح

٢ - كتاب الايمان : ٤٦

١ - كتاب الايمان : ٢٥

٢ - " " : ٤٧





وأما ما قلنا : أنه جعله كلاماً • بلا أحسنه يصل إلى هذا المعنى في من • من  
لغات المعجم إلا بهي هذه الألفاظ • **ب** • وهو السوطى • وإلى على أي • **ب** •  
الاسف وأيضاً الذي أنكر المجاز في لغة العرب • **ب** • **ب** • في ذلك النقل المتواتر  
عن العرب لأنهم يقولون • استوى ثلاث على متن الطريق ولا من لها • وفلان طمس  
جناح **ب** • ولا جناح للمفسر • وشابت لغة الليل • وقامت الحرب على مساوي •  
وهذه كلها مجازات • ونكر المجاز في اللغة • جاحد للضرورة • **ب** • **ب** • لغة العرب •  
في أن ابن تيمية نفسه الذي أنكر المجاز في كلامه ( الأيمان ) يرى فيه كما هو متبع  
— بعدة محدثة لم يعمد بها السلف • وأج في ( الرسالة الدينية ) يتحد من صرف التكثير  
عن وجهه التامى وضع للأوليات المجازة شريطة يتبين موطنها **ب** • لا يتركها لئلا  
أن هنالك حالات لا يد فيها من اللجوء إلى المجاز • وأما الكلام به • **ب** • : ( الفاروق  
الله نفسه بصفة أو وصفه بها • رسول الله صلى الله عليه وسلم بأوصافه • **ب** • **ب** •  
اتفق المسلمون على شد أيمانهم وبأيمانهم • فصرفها عن ظاهرها اللغوي • **ب** •  
وتعالى وحقيقتها المفهومة منها إلى باطن ما يخالف الظاهر • ومجاز **ب** •  
لا يد فيه من **ب** • • • • • ) • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** •  
عن ظاهره • ما يدل على أن وجود المجاز أمر لا يد منه في بعض الحالات • **ب** •  
يكون الصليم بوجود المجاز شيئاً معتزلاً به • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** •  
من تحد يد المعتزلة لمصطلح المجاز • وأحوي • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** •  
وعلى عجزه • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** •  
الذي يتبين السير فيه في تطبيق فكرة المجاز على القرآن • **ب** •  
استعماله • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** •  
وأقصى درجة • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** •  
المعتزلة في المجاز يجعلهم يذهبون إلى القيل بأن مظهر لغة العرب مجاز وأنها حقة  
يقول أبو جنى • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** •  
• نحو • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** •  
القطى يقال منه معنى الخسبية • فقولك • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** •  
الجنس من الفعل • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** •  
يطبق جميع الماضي وجميع الحاضر • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** • **ب** •

١ - تأويل مشكل القرآن : ٩٤ - ١٠٠  
٢ - المزمع : ٢٦٤ / ١  
٣ - الرسالة الدينية : ١٤



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

وهو شيع المباز وكثرة انتشاره في اللغة مثلا استعمال التوكيد وهو دليل على سعة المباز في الكلام ، لانه انما يبقى به لتأكيد الحقيقة ورفع المباز . يقول ابن جني (٢) ( واذا عرف التوكيد عرف على سعة المباز في الكلام . الاتوك تثل ؛ قطع الامير اللص ، ويكون القطع له بأمره لا يهدء ، فاذا قلت مقطوع الامير نفسه اللص رفعت المباز من جهة الفعل ومرت الى الحقيقة ، ولكن يبقى عليك التمييز من كان الضمير وهو قولك ؛ اللص ، وانما لعله قطع بسدء اورجه ، فاذا احتلت قلت ؛ قطع الامير نفسه يد اللص اورجه ؛ فرفع التوكيد في هذه اللغة أقوى دليل على شياح المباز فيها واشتغاله طيبا (٣) . وهكذا يعنى ابن جني المعتزلى يوسع النظرة الى المباز توسيحا كبيرا ، حتى ليلاحظها . كما رأينا . في أساليب الاسناد والتوكيد والبدل وغير ذلك من ألوان النقل . يقول ؛ ( ومن المباز كثير من باب الشبابة في اللغة ؛ من الحذف والتزيادات والتقديم والتأخير والحل على المعنى والتحريف . . )

وأما الزمخشري فقد حاول فيها بعد في معجبه اساس البلاغة أن يقوم بتحقيق على يثبت فيه أن معظم اللغة مباز ، وراح يفرز المهارات الحقيقية من المهارات المبازية ، وأشار الى ذلك في مقدمة الكتاب فقال ؛ ( ومن خصائص هذا الكتاب تأسيس قوانين فصل الخطاب والكلام الفصح بأفكاره المباز عن الحقيقة والكتابة عن الصريح ) .

٢ - على أنه ينبغي أن تلاحظ أن اتساع المعتزلة في فهم المباز هذا الاتساع الكبير انما كان الدافع اليه خدمة أغراضهم الاعتزالية والدفاع عن رأيهم ومعتقداتهم ، وحتى يستقيم لهم توجيه الآيات والنصوص التي تخالف هذه المقادير فكانوا يحاولون في ضوء التوسع في استعماله أن يفهموا النسخ القرآني فها يبعد عن معنويات المشبه والمبهوم وأهل السنة أحيانا ونحن لانكاد نحصن متطرفهم الشديد في استعمال هذا اللون البلاغي

٢ - الخصائص : ٤٥٢/٢

١ - الخصائص : ٤٥١/٢

٤ - مقدمة أساس البلاغة : فرد

٢ - الخصائص : ٤٤٦/٢

الا حتما تكون الآية التي يعالجون بحثها من تلك الآيات المشابهة منسوخة  
التي تتعلق بالاعتزال وأصوله • وأما فيما عدا ذلك فالتأكد نجد لهم  
حزبا للمؤلف أو خروجيا على الشريعة • ولا نجد عندنا أحدا من أهل  
السنة أو غيرهم قد شدد عليهم الكفر فيما أتوا به من تأويل أو تفسير  
وقد مرت معنا خلال الدراسة التاريخية السابقة لجهود المعتزلة أمثلة  
كثيرة سخروا فيها كثيرا من أدان الباطنة وفنون المجاز في تأويلاتهم للنصوص  
بما يخدم الغرض الاعتزالي وسير في كتابه • وقد ذكرنا منذ قليل أن أولئك  
الذين تطرفوا أيضا في القبول بأنكار المجاز كلية من اللغة العربية أو القرآن  
الكريم كإبن حنبل أو غيره إنما دفعهم إلى ذلك حساستهم للدين وغيرتهم  
عليه من عمت المايهين الذين جرى في استعطاله إلى أقصى حد ، فأخرجوه  
عن غايته ، وجعلوه مائة لخدمة معتقداتهم كالمعتزلة وغيرهم من أصحاب الفرق •  
وإذا عدا الآن إلى بعض الأمثلة التي توسع المعتزلة فيها في استخدام المجاز  
، وقالوا في الأخذ به أو صرفوا إليه الكلام حتى شدد أهل السنة وغيرهم التكبير  
عليهم وجدناها جميعا تعود إلى تلك الأصول العقيدية التي هي موضع  
خلاف بين الطرفين • وسنحاول أن نتوقف عند مسألتين من هذه المسائل  
ونرى الفرق بين معالجة المعتزلة ، ومعالجة أهل السنة لها ، وسبب كل فريق  
منها في استعطال المجاز • ولتكن أولاها مسألة صفات الله ، والثانية  
مسألة كلام الله • وكلاهما - كما نعرف - ذات طبعها التوحيد ، فأما  
ما يتعلق بصفات الله فإن كل ما جاء من الآيات والنصوص على شاكله قوله  
تعالى : ( يا حشرى على ما فرطت في جنب الله ) وقوله : ( فأينما تولوا  
فثم وجه الله ) وقوله : ( لما خلفت يدي ) وقوله ( ما علمت أيدينا )  
وقوله : ( وهن وجه ربك ) وقوله : ( ولصنح على عيني ) وقوله : ( والسماوات  
مطويات بيمنه ) وحديث الرهول : ( خلق الله آدم على صورة ) وما جرى  
هذا المجرى هو عند المعتزلة من باب المجاز • في اللغة التي كما يقبل  
ابن جنى ( أكثرها جار على المجاز ، وكلما يخرج الشيء منها على الحقيقة )  
وذلك لأن حقل المعنى فيها على الظاهر يرد في نظر المعتزلة إلى أن تكون  
هذه أعضاء الله ، ( وإذا كانت أعضاء كان هو لا محاله جسما حقيقيا على

ما يشاهدونه من خلقه)) ومجازها أنهم يقولون : هذا الأمر يصغر في حجب  
 هذا أي بالاضافة اليه وقوته بذلك . وكذلك (يا حسرتي على ما فرطت في جنب  
 الله) أي فيها بيتي زين الله اذا أضفت تصرفي الى أمره الى وتبنيه ايضاً .  
 وكذلك قوله : (ثم وجه الله) انما هو الاتجاه الى الله . وقوله : (ما علمت  
 أيدينا) ان شئت قلت : لما كان الحرف أن يكون أكثر الاعمال باليد جسري  
 هذا مجراه وان شئت قلت : الأيدي هنا جمع اليد التي هي القوة فكأنسبه  
 قال : ما علمت قوتنا . وقوله : (ولتضع على عيني) أي تكون مكروها برأسي  
 بك وكلامي لك كما أن من يشاهد الظاهر والكافي به أدنى السبل صلاح  
 أموره وانتظام أحواله . فمن يبعد عن يديه وإلى أمره . وقوله : (والسموات  
 مطويات بيمينه) ان شئت جعلت اليمين هنا اذ اراحة فيكون على ما ذهبت اليه  
 من المجاز والتشبيه أي منعت الشيطان من قدرته حصل راحة اليد بيمينه  
 في يمين القاطن عليه ، وذكرت اليمين هنا دون الشيطان لأنها أقوى اليد يسكن  
 وهو من مواضع ذكر الاشغال والقوة ، وان شئت جعلت اليمين هنا القوة كقوله :

اذا طاراة رفعت ليدك      ثقلها عراية باليمين

أي بقوته وقدرته . وجوز أنه أراد بيد عراية الرعي ، وأنا الحديث : (خلق الله  
 آدم على صورته) فيحتفل أن تكون الياء فيه راجعة على اسم الله تعالى  
 وأن تكون راجعة الى آدم ، فاذا كانت عارضة على اسم الله تعالى كان معنساها  
 على الصورة التي انشأها الله وقدرها ، فيكون المصدر حينئذ مضافا الى الظاهر  
 لأنه سبحانه هو المصور لها . إلا أن له - عز اسمه - صورته مثلا وان جعلتها على  
 آدم كان معناه على صورة آدم على صورة أمثاله من هو مخلوق وبدهر .<sup>(١)</sup> فمن  
 الواضح أن المعتزلة يمتدحون في هذه النصوص وأمثالها المبالغة والتمسك  
 بصرفها عن ظاهرها . وأنا أهل السنة على اختلاف فيما بينهم أيضا . فانهم  
 لا يتوسعون في استعمال المبالغة في هذه النصوص توسع المعتزلة ، هرون أحيانا  
 حطها على الحقيقة . فهذه صفات الله وردت على سبيل الاثبات والوجود لا على  
 سبيل الكيفية . يقل صاحب الطراز : (الذي عن طيه طاب البلاءة والمحققون  
 من أهل البيان وهي أنها) (اليد) جازية على نعم القليل ، فهي في الحقيقة  
 دالة على ما وصفت له الاصل لكن معناه غير متحقق ، وانما هو أمر خيال . قاليد

مثلا دالة على البارحة ، والعين كذلك لكن تحقق اليد والعين في حق الله تعالى غير معقول ، ولكنه بارطى بجهة التخيل ، كمن يثن شيئا عن بعيد أنه رجل فاذا هو حجر ، ومن يتخيل سوادا أنه حيوان فاذا هو شجرة السي غير ذلك من الخيالات )) . وكان أحمد بن حنبل يقول : (( ان لله وبها لا كالصور المصورة بالاعيان المخاطة ، بل وجه بقوله : ( كل شيء هالك الا وجهه ) ومن غير معناه فقد اُخذ عنه . وذلك عنه وجه في الحقيقة دون المجرى بوجه الله باق لا يبلى ، ووصفة لا تنفى ، ومن ادعى أن وجهه نفسه فقد اُخذ فيه ، ومن غير معناه فقد كفر ، وليس معنى ( وجه ) معنى ( جسد ) . . . وكان يقول : ان لله يدان وهما صفة له في ذاته ، ليستا بجزائرين ، وليستا بركبتين ، ولا جسم ، ولا من جبر الاجسام ، ولا من جبر العدم والتركيب ، ولا الايماسا والبطوح ولا يقام على ذلك . . . **باب** ان تكون يده القرم والنخعة ، والتفصيل لأن جبريد : **أيد** ، وجمع ذلك : **أياد** . ولو كانت اليد عنده القوة والنخعة لسقطت فضيلة آدم **وذهب حجة اهل البيت** )) . ويقول ابن تيمية في موضع الصفات أيضا : ( وليس المراد بذلك أن يقال : ان اليد بارحة مثل جوارح المجرى . . . ان لا يختطف أهل السنة أن الله تعالى ( ليس كمثل شيء ) لا في ذاته ولا في أفعاله ، بل أكثر أهل السنة من أصحابنا وغيرهم يكفرون المشبهة والمجسمة وإنما هذه الصفات صفات الله سبحانه على ما يليق به جلالة نسبتها الى ذاته القدسية كسمة صفات كل شيء الى ذاته )) .

وأما المسألة الثانية وهي مسألة كلام الله فقد ذهب المعتزلة الى أن الآيات التي تنبئ الكلام الى الله ، ووصف حوارا دارينته وبين الكائنات ، لا تؤدى معنى القل الحقيقي المادى ، وإنما هي مجازات لها حقائقها المجرده . يقول ابن سبن قتيبة عن المعتزلة : (( وذهب قوم في قول الله وقلامه الى أنه ليس قولا ولا كلاما على الحقيقة ، وإنما هو ايجاد للمعاني .

وصرفه في كثر من القرآن الى المماز ، كقول القاش : قال الحافظان ، وقيل برأسك الي ، يريدون بذلك الصل خاصة ، والقول فضل . . . وقالوا في قول الله للمسا ، والأرض ( لا تيا طوتا أو كرها ثالثا أميننا طائمين ) : لم يقل الله ولم يقولوا وكيف يخاطب معدوما ؟ وإنما هذا عبارة لكونها فكاظ . قال الشاعر حكايبة

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

عن ثالثة :

ثقل اذا درأت لها **وتثقل** أعذا به به أهدا وده يبنى  
 ألى الدهرجل وأرتحال أما يبقى على وتثقل يبنى  
 وهي لم تثل شيئا من هذا ، ولكنه رأها في حال من الجهد والكسال  
 فبنى عليها بأنها لو كانت من ثقل لثقلت مثل الذي ذكر ( ) وهكذا يبنى  
 المعتزلة طافه اسناد كلام أو قل الى الله على المجاز ، ويرون أن لسه  
 فثاثر في الشعر القديم وفي لغة العرب \* ويرد عليهم ابن قتيبة  
 المعنى فيلاحظ أمرين : أولهما أن الثقل يقع فيه المجاز حقا ، وثانيهما  
 قال الحافظ فقال ، وفي برأسه الى : أي أمله ، وثالث العائنة ، وقيل  
 الجهر ، ولكن لا يقال في مثل هذا المعنى تكلم ، ولا يحمى الكلام إلا بالنطق  
 بعينه ، خلا موضع واحد وهو أن تثبوت في شيء من المرات عمرة ووجه  
 فتقول : خير ، وتكلم ، وذكر ، لأن ذلك معنى فيه ، **وقيل**  
 الشاعر :

وطولك أحداث صمت      وهجك أسنة خفت  
 وتكلمت عن أوجه      تلى وعن مر سميت  
 وأرتك قهرك في القبر      وأت حولك تميت

ومن هذا قول الله عز وجل : ( أم نزلنا عليهم سدا لئلا فهم يتكلم بما كانوا به  
 يشركون ) أي أنزلنا عليهم برهانا يستدلون به فهو يدلهم \* وهكذا يسمى  
 ابن قتيبة بوجود المجاز في القول فقط دون الكلام ، لأن الكلام مقسوم  
 بالنطق \* بينما يتوسع المعتزلة في استعمال المجاز ، فيألفونه على النقل  
 والكلام معا ، ويحطون الكلام في ذلك على القول غير مفرقين \* والأمر الآخر  
 على ابن قتيبة أن **أفعال المجاز لا يخرج عنها المصادر** ، ولا توجه بالتكرار ،  
 فتقول : أراد الحافظ أن يسقط ، ولا تقول : أراد الحافظ أن يسقط أراد قتيبه \*  
 \* وقالت الشجرة فمالت ، ولا تقول \* قالت الشجرة فمالت قولاً شديداً \* ونسأ  
 على ذلك يكون قول الله تعالى : ( وكلم الله موسى تكليماً ) من بسبب  
 الحقيقة لأن الله أكد بالمصدر معنى الكلام ونفى عنه المجاز ، وفي قوله تعالى

١ - تأويل مشكي القرآن : ٧٨ / ٧٩

٢ - " " " : ٨٠ - ٨٢

؛ ( انما قولنا كذا اذا اردنا ان نقل له ان يكون ) فوك القليل  
بالتكرار ووك المعنى باننا \*

ولكن المعتزلة يقولون هذا أيضا فيتمسكون في استعماله وادابته ، فيقولون  
مسألة التوكيد ، ولا يرون فيه نفيا للمجاز ، أو الخواجا للكلام مخرج الحقيقة  
، بل هو على العكس فيقولون ان المجازية \* يقول ابن جني : (( والمجاز  
قد يلحق بالحقيقة ، والدليل على ذلك ان الرب قد وكه كذا وكسدت  
الحقيقة \* وذلك قبل الترتيق ؛

عشية سال السيدان كلاما  
وانما هو مره واحد ، ففناه مجازا لما يقبل به من مجازوه ثم انه مع ذلك  
وكه ، وان كان مجازا \* \* وقال الاخضر :

اذا البيضة السبا \* ضمت صحيفة  
بحرناها صاحت صياحا ولس  
فاك (صاحت ) وهو مجاز يقوله ؛ صياحا \* \* ))

وقد رأينا من خلال الدراسة السابقة كيف توسع المعتزلة بصورة خاصة في استعمال  
المجاز **العلمي** ، أو المجاز الاستدادي ، وهو الذي يتعلق باستاد الفعل الذي  
غير ظاهري الحقيقي ، ويصل - كما يقبل عبد القاهر الجرجاني - ؛ (( بالجميل  
أو يقوم على التجوز في حكم ينسب الى الكلمة ، لا الى معناها ذاتها \* \* )  
وأولها به كثيرا من الايات المتشابهات التي تشعر بالجهر والارغام ، أو تنسب  
الى الله تزيين السوء والفضاء ، أو غير ذلك مما ينكره المعتزلة \* وقد دافع  
الباحث عن هذا النوع من المجاز ، وطاع على بعض صفا \* صوره - لفهمهم  
بعبء الجاهلية الوثنية - كالمعتاد مع علمهم به ، فكان هؤلاء العلماء  
لخوفهم على القوم العرف في شي \* من أمر الجاهلية أنكروا على التمسك  
أن يستندوا شيئا الى غير الله كأن يقبل الداعي ؛ طلع سهيل ، ورد الكليل ،  
وغيرهم من الكلام الذي فيه أدنى متعلق ، وكره ابن جرير رضي الله عنهم  
قبل الثاني ؛ أسلمت في كذا وكذا ، وقال ابن جرير الاسلام الا الله عز وجل  
وهذا الكلام مجازة عند التام سهيل ، وقد كرهه ابن جرير وعواظم بذلك \* \* ))

- ١ - المرجع السابق : ٨٢
- ٢ - الخصائص : ٢٥٤/٢
- ٣ - أسرار البلاغة : ٢٧٦ ، تحقيق ريتز \* مطبعة وزارة المعارف  
استنبول : ١٩٥٤
- ٤ - الحميدان : ٢٤١/١



ومضى المعتزلة وخاصة الزمخشري - كما رأينا - يعوسون في استخدام هذا النوع من المجاز مستفيدين من تلك الملامح التي يمكن أن توجد بهيئة الظاهر الحقيقي والظاهر المجازي الذي أسند إليه الفعل في تأويل كثير من الآيات المتشابهات . وعلى الرغم من أن المجاز كان سائدا أساسيا مهما من أسلحة المعتزلة جميعا في تأويل الآيات المتشابهات ، إلا أن أخذهم به لم يكن دائما على نفس القدر بينهم جميعا ، وإذا كان الشريف المرتضى قد غلب عليه في تأويلاته الاهتمام بالجانب اللغوي ، والتوسع في استعمال اللغة ، فإن الزمخشري قد عمل في تأويلاته على المجاز بالدرجة الأولى وجعله السلاح الرئيسي ، وهو مسمى عليه من أبل تفسيره إلى آخره ، وقد عرفنا أن علم البيان وطب المعاني كانا يبران الزمخشري في قياس إعجاز القرآن واكتشاف دقائقه وأسواره ، وكانا أيضا سلاحه في تأويل آياته . على أن المعتزلة منها كان حظ أخذهم من المجاز ، ومنها تفاوت القدر بينهم في استعماله فانهم يعرفون جميعا علما متبيرا في التعامل مع المجاز ومن الواضح من الألفية الكثيرة التي عرضناها هاهنا ، والألفاظ الكثيرة التي مرت معنا خلال الدراسة أن المعتزلة إذا كانوا قد اتسعوا في نظرتهم إلى المجاز وضموا إليها قوسه على نطاق كبير حتى كانوا متبشرين في ذلك ، إلا أن هذه النظرة كانت تتسع بصورة خاصة عند عرضهم لطك المشاكل التي تتعلق بها فهم وأصل عقيدتهم لأنهم وجدوا في المجاز عند ذلك أكبر عون لهم في الوصول إلى تفسيراتهم التي يريدونها ، فكانوا بسبب ذلك عذرة للهجوم الشديد من قبل أعدائهم الذين أخذوا عليهم تطرفهم الشديد في الانسياق وراء المجاز ، وأخرجوا الكلام عن ظاهره والأعراب في التأويل في سهل الوصول إلى ذلك كمنه . يقول صاحب الطراز في الحديث عن مسألة الصفات بين تأويل المعتزلة وغيرهم : (( والفرق بين تأويل المعتزلة وتأويل علماء البيان أن المتكلمين حطروها على تأويلات جديدة ، وأصلها حذوا من مخالفة الأدلة الحقيقية ، وكان بعدها عندهم أهون من مخالفة العقل حيث كان دالا على التزويل دلالة قاطعة ، فلما علموا البيان فانهم وضعوها على معانيها اللغوية في ))  
الدالة على هذه الجوارح ، ولكنهم قالوا : ان الجارحة خيالية غير متحققة ))

ويقول الامام الغزالي : (( والاشعري والمعتزلي لزيادة بحثهما مجازاً التي  
تأويل ظواهر كثيرة . . والمعتزلة أشد منهم توفلاً في التأويلات ))<sup>(١)</sup> وكذا  
العلامة من الانسياق الطويل وبإجاز كما يفعل المعتزلة لأنه مدعاة  
للخلاف الشديد . يقول ابن تقيية : (( وأما المجاز فمن جهته ظلت كثيراً ممن  
التأويل في التأويل ، وتشعبت بهم الطرق ، واختلفت النحل ))<sup>(٢)</sup> ودعا ابن الأثير  
إلى العسك بظواهر الكلام ، وحمل المعنى عليه ، وهدم الخروج عن ذلك لا إذا  
دعت الشبهة إليه لما يؤدي إليه الخروج عن الظاهر من كثرة الخسائر  
يقول : (( اعلم أن الأصل في المعنى أن يحل على ظاهر لفظه . . والمعنى  
المحمول على ظاهره لا يقع في تفسيره خلاف والمعنى المعدول عن ظاهره  
إلى التأويل يقع فيه الخلاف ، إذ باب التأويل غير محصور ، والعلامة متناوون  
في هذا ، فإنه قد يأخذ بعضهم وجهاً ضيقاً من التأويل فيكسوه بمبارسته  
قوة تعينه على غيره من الوجوه القويمة ))<sup>(٣)</sup>

ولكننا ينبغي أن لانسى في مقابل ذلك أن الجدل الطويل الذي دار حول  
المجاز بين المعتزلة وغيرهم ، من الطوائف الأخرى ، وتوسع المعتزلة نسبي  
تأويله واستعماله على مدى كبير ، قد ساءت في تحديد مصطلحه تحديداً  
دقيقاً لم يكن موجوداً عند أحد غيرهم .

٣ - والمجاز يتعلق باللغة ، والعرف اللغوي الذي تفرضه طبعها على  
أهلها ، ولذلك فإن معرفة أحكامه وقوانينه لا تكون إلا بالرجوع إلى أصل  
اللغة والاستتارة بخبرهم في التفرقة بين الحقيقة والمجاز ، وتصريف وتفسير  
أو بقرينة . فمثلاً إذا استعير الأسد للرجل هي الشجاعة فيجب اقاربه بحسب  
هذه ولا يجوز تعدده ، فلا يجوز أن يطلق الأسد على الرجل الآخر لو جسد  
هذه المشابهة<sup>(٤)</sup> .

ولهذا عيب قول الشاعر وهو عن قوته وصحته :

بل لو رأيتني أخت جيراننا      إذ أنا في الدار كأي حمار

إذ أنه بعيد عن الوضع فالمعروف أن يشبه بالحمار في البلادة لا بالقوة<sup>(٥)</sup> .

ولكن المعتزلة قوم يقدمون العقل - كما سنتوسع في بيان ذلك بعد قليل -  
هو من أن الحكم الأول الذي ينبغي الرجوع إليه في معرفة الأحكام  
فاستنباط الأدلة ، فقط اتفق مع العقل أخذوه ، وما تعارض معه تهملوه

١ - فحصل التفرقة بين الاسلام والزندقة : ١٨٥

٢ - تأويل مشكل القرآن : ٧١      ٣ - النحل المأثر : ٢٢/١

٤ - التفسير : ٨٧/١ : ٩٠

وهو عندهم مقدم على الرماية والنقل . ولكن مسائل اللغة وما يشمل بها  
من المجاز وغيره لا تتعلق بالنقل ، ولا تخضع لأحكامه ، وإنما تخضع  
- كما نقل - لأحكام العرف اللغوي . نقل السيوطي عن القاسمي  
عبد الوهاب قوله في كتاب المخبر ( ( أعلم أن الفرق بين الحقيقة  
والمجاز لا يعلم من جهة العقل ولا السمع ، ولا يعلم إلا بالجموع  
إلى أهل اللغة ز والدليل على ذلك أن العقل مقدم على وضع اللغة  
فإذا لم يكن فيه دليل على أنهم وضعوا الاسم لسمى مشهورا متسما  
أن يعلم به أنهم نقلوه إلى غيره . . فمن وجوه الفرق بين الحقيقة  
او المجاز أن يوقفا أهل اللغة على أنه مجاز ، مستعمل في غير مسما  
وضع له ، كما وثقوا على رأيهم وشجاع وحماد في الثوري واليهاد . وهذا  
من أقوى الطرق في ذلك )

ولكن المعزلة يفتون في تطويق ما ذهبهم في تقديرها عقل ، والأحكام  
إليه في كل شيء حتى في أمور اللغة ، وما يشمل بها ، متجاهلون - كما  
ذكرنا - أن اللغة لا تخضع لذلك ولا تعتد به ، وقد عني المقتضية  
في تأويلاتهم المجازية يلحون على الجانب العقلي ، ويذهبون به اهتماما  
شديدا وقد تناقض لغة النص الذي بين أيديهم تلك الهادي والأحكام  
العقلية التي أتوا بها ، ويضد ذلك أن الحكم العقلية الموضوع هو العقل  
ولا يد من حمل الكلام على تأويلات مجازية تناقض العقل ، وتعلق مسج  
أحكامه . وقد طوى المعزلة فكرهم هذه نظريا وعليا ، فخرجوا  
دائما بأن الكلام إذا خالف ظاهره ما تطعن إليه أذلة العقول وجب  
صره عن ظاهره التي ما يوافق هذه الأدلة يقل الشرف المرفقسي .  
فإذا ورد من الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دل عليه أدلة العقول  
وجب صرعه عن ظاهره - أن كان له ظاهر سوجه على ما يوافق  
الأدلة العقلية وطا بقها . ولهذا رجعتنا في ظاهر كثير من كتبنا  
الله تعالى الكنى ظاهرهما الإيجار أو التشبيه إلى ما لا يجوز عليه تعالى (١)  
ومعنى ذلك أن تأويل الكلام أصبح خاضعا للأدلة العقلية أكثر من خضوعه  
لأدلة اللغة ، والعرف المستعمل فيها ، والتأويل المجازي يصبح قوة  
لا يد فيها ، ولا مندوحة عنها حينما يتعارض مع هذه الأدلة مستحسبا .  
استدقت اللغة على ذلك لم تسعف ، وعاهد المجاز على هذا أم لسم

١- المعزلة : ٢١٢/١

٢- أمالي المرفقي : ٢٠٠/٢

بما أنه • ان التمسك نفس التأويل عند ذلك مغتفر في سبيل العقل  
وكذلك الحمد فيه • يقول الشريف المرتضى ما ورد في القرآن  
من معانيات الوصل عليه السلام مع صمته وطهارته وكثرة الحجبة  
على الخلق أجمعين : (( انه اذا نبت بالدليل عصبة الأنبياء •  
عليهم السلام فلي ما ورد في القرآن مما له ظاهر ينال العصبة  
ويقتضى وقوع الخطأ بينهم فلا بد من صرف الكلام عن ظاهره ، وحطه  
على ما يليق بأدلة العقل ، لأن الكلام يدخه الحقيقة والمجاز  
ويعدل المتكلم به عن ظاهره ، وأدلة العقل لا يصح فيها ذلك ، لا ترى  
أن القرآن قد ورد بما لا يجوز على الله تعالى من الحركة والانتقال  
كقوله تعالى : ( وجاء ربك والملك صفا صفا ، وقوله : هل ينظرون  
الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ، ولا بد مع وضوح  
الأدلة على أن الله تعالى ليس بجسم واستحالة الانتقال عليه السدى  
لا يجوز الا على الاجسام من تأويل هذه الظواهر ، والعدل عما يقتضيه  
صريح الفاظها قرب التأويل أو بعد ، ولو جعلنا العلم بالتأويل جملة  
لم يضر ذلك مع التمسك بالأدلة ، وكان غاية ما فيه الا نعلم قصد المتكلم  
بما أطلقه من كلامه ، ونعلم اذا كان حكيمًا أن له غرضًا صحيحًا •  
فقوله تعالى في آية يوسف : ( ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان  
ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين ) يعدل  
ظاهرة على نسب المعصية الى يوسف ، وقد يشعر (( أن يوسف عزم على  
المعصية وأرادها وأنه جلس بطنس الربط من المرأة ، ثم انصرف بان رأى  
صورة أبيه يعقوب عاضًا على اصبعه فتوعد أعلى الواقعة المعصية )) هذا  
ما عدل عليه لغة الآية ، ولكن (( اذا ثبت بأدلة العقل التي لا يدخها  
الاحتمال والمجاز ووجه التأويلات أن المعاصي لا تجوز على الأنبياء •  
عليهم السلام )) فان الواجب عندئذ (( صرف على ما ورد ظاهره بخلاف  
ذلك من كتاب أو سنة الى ما يليق الأدلة موافقها ، كما نفضل ما عدل  
ذلك فيما ورد ظاهره مخالفًا لما عدل عليه العقل من صفة تعالىسى

وما يجوز وما لا يجوز)) وأخذ الشريف المرتضى من ثم في تأويل هذه الآيات  
تأويلات مجازية خاضعة لهذه الأدلة التي يتحدث عنها . يقول : (( ويدلها  
الآية وجوه من الأطول في واحد منها يقتضى تهاة بين الله من السدم  
على القاحلة )) وأخذ المرتضى في إيراد هذه الطوائف وهي أربعة :  
أحدها أن السهم في ظاهر الآية متعلق بما لا يصح أن يتعلق به العزم  
أو الأرادة على الحقيقة لأنه تعالى قال : ( ولقد همت به وهم بها ) فمتعلق  
السهم بهما إذا ظاهرا لا . يجوز أن يراد أو يعزم عليهما ، لأن الموضوع  
الذي لا يصح فيه ، فلا بد من تعدد محذوف يتعلق العزم به . وقد يمكن  
أن يكون متعلق به ههنا هو ضميرها ، أو ضميرها عن نفسه ، كما يقبل  
القائل : كنت همت بفلان ، وقد هم فلان بفلان أي بأن يقع به ضميرها  
أو ضميرها . فان قيل : فأى معنى لقرينه : ( لولا أن رأى برهان ربه )  
والدفع لها عن نفسه طاعة لا يصح البرهان عنها ؟ قلنا : يمكن أن يكون  
الوجه في ذلك أنه لما هم وضميرها أراء الله برهاننا على أنه ان أقدم  
على ما هم به أهلكه أهلها وقطره ما وأنها تدعى عليه المواودة على القبيح ،  
وتعذبه بأنه دعاها إليه . فأخبر الله تعالى بأنه صرف عنه سوء والفحشاء .  
وان قيل : هذا الجواب يقتضى أن جواب ( لولا ) يتقدمها فيكون التقدير :  
لولا أن رأى برهان ربه لهم ضميرها ودفعها ، وتقدم جواب ( لولا ) فيصح  
غير مستعمل ، أو يقتضى أن يكون ( لولا ) بخبر جواب قلنا : أما تقدم جواب  
( لولا ) فجائز . . غير أننا لا نحتاج إليه في هذا الجواب ، لأن السهم  
بالضرب قد وقع إلا أنه انصرف به بالبرهان . والتقدير : ولقد همت به ،  
وهم بدفعها ، لولا أن رأى برهان ربه لفظ ذلك ، فالجواب في الحقيقة  
محذوف ، والكلام يقتضيه ، كما حذف الجواب في قوله . . وقوله . . وان قيل  
: قوله : ( وهم بها ) كقوله : ( همت به ) فلم جعلتم همتها به متعلقا بالقبح  
، وهمه بها متعلقا بما ذكر من الضرب وغيره ؟ قلنا : أما الظاهر فلا يستدل  
على ما يتعلق به السهم والعزم فيهما جميعا ، وإنما أئتمنا همتها به متعلقا  
بالقبح لشهادة الكتاب والآثار ، وهي مكه ممن يجوز عليه فعل القبيح ،  
ولم يؤمن دليل من امتناع عليها ، كما أمن ذلك فيه عليه السلام .

والوجه الثاني في تأويل الآية أن يحل الكلام على التقديم والتأخير  
ويكون تخييمه ؛ ولقد همت به ، ولولا أن رأى برهان به لهم بهما .  
ويجوز ذلك بمجرى قولهم : قد كنت هلكت لولا أنى عدا ركنك . . . .  
والوجه الثالث ما اختاره أبو علي الجبالي وهو أن يكون معنى ( همها )  
اشتباها ، وما ل طيمه الى مادته اليه ، وقد يجوز أن تسمى الشهوة  
في مجاز الكثرة . كما يقل القائل فينا لا يشبهية ؛ ليس هذا من همى  
وهذا أهم الأشياء الى . ولا تقيح في الشهوة لأنها من فعل اللسه  
تعالى فيه ، وإنما يتعلق القبح بتناول المشتبه . والجواب الرابع  
أن عادة العرب أن يسموا الشيء باسم ما يقع عنده في الأكثر ، وطسى  
هذا لا ينكر أن يكون المراد به ( هم بها ) خطر بهاله أمرها ،  
ويوسوس اليه الشيطان بالدطام اليها ، من غير أن يكون هناك عزم أو هم .  
فسمى الخطر بالهال هما . . . . ويحد أي يورد المرتضى هـ .  
الوجه الأربعة يعود مرة أخرى وعقب طيبها مشيرا الى أن ما حطت به  
عليها هو موافقة أدلة العقل ؛ فيقول : (( وإنما أنكرنا ما ادعاه جهلهم  
المفسرين ، ومخروفا القصاص وقرؤا به نوى الله عليه السلام لما فسى  
العقل من الأدلة على أن مثل ذلك لا يجوز على الإنبياء عليهم السلام<sup>(١)</sup>  
من حيث كان مغفرا عنهم ، وقادحا في النرض المجرى اليه بإرسالهم ))  
ولعله من الواضح تماما خضوع المجاز في هذه التأويلات الأربعة جميعها  
للعقل . حل الكلام مرة على الحذف ، وقد رخصه من مخطئهم  
للفعل الواحد ( وهم ، همت ) ، ثم دسر لفظه ( البرهان ) في الآية  
بما يتفق مع ذلك ، وأوقعة هذا بما يشعر بتقديم جواب ( لولا ) الخجسوز  
واحتج له ، ولكنه فضل عليه الحذف ، واستشهد له . وفي الوجه الثاني  
حل الكلام على التقديم والتأخير . وفي الوجه الثالث فسر الهمم بالشهوة  
وصلى الطمع . وفي الوجه الرابع فسر الهمم بالخطر في الهال تسمية  
لشيء باسم ما يقع عنده في الأكثر .

وتعسف في أكثر ذلك تمسقا واضحا مراعاة لأهلة العقل التي تحدث عنها •  
وإذا كان الخلاف قد وقع - كما رأينا - في الآيات التي تتضمن مسا  
استدعى الظاهر • وحتم استعمال المجاز وغيره من طرائق النقل لسرف الكلام  
وأخراجه عن ظاهره • فان الحكم الاولي في مثل هذه الامور ينبغي أن يكون  
للغة وتقليدها والعرف المجازي الشائع في أمثال هذه القضايا • وأما  
القاضي عبد الجبار فان الحكم القهري فيها عند العقل وأدلته • وقس على  
في كتابه مقاييس القرآن • (( وكل ذلك يوجب أن يرجع في دلالة القسوران  
الى أن يعرف تعالى بدليل العقل • وأنه حكم لا يخترق فعل القهري  
ليصح الاستدلال بالقرآن على ما يدل عليه )) وقيل في موضع آخر مشهورا  
الى أن المشابه لا تكفي فيه اللغة بل لابد فيه من دليل العقل • وقيل •  
(( المحكم ان كان فيه طريقة اللغة أو لغة القرينة لا يحتل الا الوجه  
الواحد • ففي سعة من عرف طريقة الخطاب • وطم القرآن أمكنه أن يسهل  
في الطال على ما يدل عليه • وليس كذلك المشابه لأنه وان كان من العناء  
باللغة وحمل القرائن فانه يحتاج عند سماعه الى فكر مهتم ونظر محقق  
ليحمله على الوجه الذي يتطابق المحكم ودليل العقل )) وقيل كذلك •  
(( فاما اذا كان المحكم والمشابه أرد بين في التوحيد والعدل فلا يهن من  
يتأثرا على أدلة العقل )) وإذا كان القاضي عبد الجبار يسوع مسما  
الاتحاد التهاخي فيه على العقل • وجعله الحكم الاولي الذي ينهض المودة  
اليه في مسألة المحكم والمشابه بأنه حكم لا يخطئ • وقاسم مشترك بين  
الصحیح • ولذلك لانه يمكن أن يقضى على الخلافات التي قد تنور حصيل  
هذا الموضوع • فبقول • (( وسبب اختلاف الناس في المحكم والمشابه  
• وأن ما هو محكم عند المشبهة هو من المشابه عند الموحدة • وما يحمده  
الموحدة محكما عند المشبهة بخلافه كان لابد بأن يرجع الى حكم آخر • •  
أو بأن يرجع الى أدلة العقل • )) الا أنا نرى أن هذا على المكس  
يوسع شقة الخلاف بين الطرفين • فمن قال ان هذه الادلة العقلية التي

١ - متشابه القرآن : ٦/٢

٢ - المرجع السابق

٣ - المرجع السابق : ٧/٢

٤ - المرجع السابق : ٨/٢

يمتثلها المعتزلة هي موضع اتفاق من أعدائهم ومخالفينهم الذين لهم هم أيضا أدلتهم ومقاييسهم العقلية ؟ وقد أدت هذه الحرية الواسعة التي أعطتها المعتزلة للرأي والتفكير غير مقهدين أحيانا بالنص اللسفي أو العرف المجازي الشائع الى كثير من الاختلافات بين رجالهم أنفسهم في وجوه التوصلات المجازية . يقول ابن قتيبة في الحديث عن كـسرة الخلفات بين رجال المعتزلة مع بعضهم أنهم يحتكمون في أقوالهم الى العقل الذي يدعون أنه لا يخطئ . فيه الناس : (( وقد كان يجب - مع ما يدعون به من معرفة القياس بواعد آلات النظر - ألا يخطفوا كما لا يخطف الحساب والمساح والمهندسون لأن أنتم لا عمل الا على عدد واحد ، ولا عيسى شكى واحد ، فذا بهم أكثر الناس اختلافا ، لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين . فأبو الهذيل العلاف يخالف النظار والنصارى يخالفهما ، وهشام بن الحكم يخالفهم وكذلك ثمامة ومهين وهشام الأودي وعبيد الله بن الحسن . . . وفلان وفلان ليس منهم واحد الا وله مذنب في الدين يدان برأية ، وله عليه تبرج )) (١)

وهكذا خضع مبحث المجاز على أيدي المعتزلة الى سلطان العقل خصوصا مطلقا في بعض الاحيان بحيث كان يحل الى شكل من أشكال القياس وطريقة من طرق اثبات ، وقد يحل أكثر ما يطبق ، أو تستمد منه كثير من الجوانب الثرة الغنية التي يمكن أن تشيع في الكلام ونظما وحياسة نتيجة احترام الجانب العقلي الحي واللاحاح عليه في التأويل .

٤ - والفرق بين الحقيقة والمجاز أن الحقيقة - كما يرى ابن جنى - (( ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة ، والمجاز ما كان يحد ذلك )) (٢)

فالحقيقة اذن ما استعمل في المعنى الذي وضع له في الأصل عند بدء اللغة ، والمجاز ما استعمل في غير ما وضع له . ومن الواضح أن هذا التعريف لا يفرق بين أنواع المجاز المخطفة ، لأن الاستعارة تدخل في نطاقها ونحن نواجه مثل هذا التعريف عند الرماني وهو يحدثنا عن الاستعارة وحدها ، فقد مر معنا أنه عرف الاستعارة بقوله : (( تخليق العبارة

١ - تأويل مخطف الجديت : ١٥

٢ - الخصائص : ٤٤٢/٢



على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للبيان « كما يدل على أن التفرقة بين الاستعارة والمجاز المرسل لم يكن معروفا في ذلك الوقت » ولكن صاحب الطراز لا يرضيه تعريف ابن جني للحقيقة ويقول عنه : « هذا فاسد فإنه يلزم فيه خرق الحقائق الشرعية والعرفية عن حد الحقيقة لأنها لم تعرف الاستعمال على أصل وضعها اللغوي مع أنها حقائق <sup>(١)</sup> » ونا على ذلك فإن تعريف المجاز على هذه المسورة التي ذكرها ابن جني بأنه ما لم يعرف الاستعمال على أصل وضعه في اللغة هو أي ما في نظر العلوي فاسد لأنه أولا يعطل بالأعلام النقول من أصل وهو فإن هذه الأعلام لم تنزل على استعمالها في اللغة بل نقلت إلى هذه الأشخاص والمعلوم أنها لا تكون مجازات بولائها لأن ما هذا حاله يعطل أيضا بالحقائق العرفية والشرعية فإنها قد استعملت في غير ما وضعت له في أصل اللغة ، ولم تعرف تلك الاستعمالات اللغوية ولا يهل بأنها مجازات ، ويرى أن الأفضل أن يكون التعبير عن المجاز بأنه « ما أتاد معنى غير مصطلح عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب لعلاقته بين الأولى والثاني » .

والمتولة في حد يفرق عن المجاز يفترضون دائما وجود أصل حقيقي لكل صورة مجازية وهو أصل ثابت يأتي المجاز ليحدث فيه خصوصية معينة ويعرضه عرضا آخر فيه ميزة وفعل . ينزل الرمان : « وكل استعارة فلا بد فيها من أشباه : مستعار ومستعار له ، ومستعار منه . وكل استعارة لا بد لها من حقيقة وهي أصل الدلالة على المعنى في اللغة . كل اسم القوم قيد الأوبد . والحقيقة فيه : مانع الأوبد . وقيد الأوبد أبلغ وأحسن . فل استعارة لا بد لها من حقيقة لا بد من بيان لا يفهم بالحقيقة » فكان مهنة المجاز هي زخرفة المعنى وتزيينه ، ومن ثم يصح مصلا باللفظ ، وجانبها من جوانب الصياغة الشكلية ، فهو قرين الطبيعة والزخرف . ومن ناحية أخرى فإن اقتراض أن لكل صورة مجازية أصلا حقيقيا ترتب عليه أنه لا بد من أن تكون الصلة بين المعنى الحقيقي والمعنى

١ - الطراز : ٤٩/١

٢ - الطراز : ١٧/١

٣ - الطراز : ٢٤/١

٤ - التكملة : ٨٧

المجازى صلة واضحة وقوية

ان هذه الصلة هي القرينة الشرعية التي تبيح نقل المعنى عن وضعه الاصلى الى وضع جديد يسمى - كما يقل ابن جنى - (( قرينة تسقط الشبهة ))  
واذا لم تكن القرينة واضحة جلية فان هذه النقطة تصحح ضربا من الهذيان الذي لا يهرله ، وكما وضحت هذه القرينة كان المجاز أجود . فظنرة المعتزلة الى المجاز نظرة مارة لا تهلل التعادل وانعدام الفواصل والحدود . والحق بعد ذلك أن عصر المعتزلة للمجاز على هذا النحو عصر تقليدي موهوب ، ولم يبرأ بدعا في هذا ، فنقاد العرب جميعا يؤمنون بأن لكل معنى مجازى معنى حقيقيا لا بد منه ولا غنى عنه . وهناك حدود ضارة بين المعنيين ، وقريبة تربط بينهما ، كقطع أو تنقض فيها يقاس حسن المجاز أو ردا منه . يقل صاحب الطراز : (( من شرط المجاز أن يكون مبهوما بالحقيقة ، وليس من شرط الحقيقة أن يكون لها مجاز ، وأما الاى فبانه أن المفهوم من حقيقة المجاز هو ما كان مستعلا في أمره بالمسافة موضوعه الاصلى ، فهو يوجب أن يكون قد وضع في الاصل لمعنى آخر . وأما الثاني فبانه هو أن مفهوم الحقيقة هو اللفظ الذي استعمل في تفسير موضوعه الاصلى ))

وإذا كانت الصلة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازى هي التي تبيح النقطة من الاى الى الثاني ، فان هذه النقطة تحقق للمعنى الاصلى ثلاثا : ما أو توخر له ثلاث فوائد هي - كما يقل ابن جنى - (( الاتساع والتوكيد ، والتشبيه ، فان عدم هذه الأوصاف كان الحقيقة البتة )) ومعنى ذلك أنه لا يحدل عن أصل الوضح الى معنى جديد الا اذا تحققت إحدى هذه الصفات الثلاث . ومضى ابن جنى يضرب على ذلك الأمثلة والمواهب . فمن ذلك مثلا قول النبي صلى الله عليه وسلم في القوس : هو حمر . فالمعنى الثلاثة موجودة فيه . أما الاتساع فلأنه زاد في أساطير القوس الذي هو درس وطرق وجواد ونحوها : البحر ، حتى انه ان احتج اليه في شعر أو صبح أو اتساع استعمل استعمال بقية تلك الأسماء ، ولكن لا يفتنى

١ - الخصائص : ٤٤٢/٢٠

٢ - الطراز : ٩٩/٣

٣ - الخصائص : ٤٤٢/٢

الى ذلك الا بقربة تسقط الشبهة • وذلك بأن يقبل الشاعر

طوت مطا جوادك يوم يسوم وقد تعد الجواد فكان بحرا  
وكان يقبل الساجح : فربك هذا اذا سما بشرته كان لجزا واذا جرى  
الى غاية كان بحرا وهو ذلك ••  
وأما التشبيه فلأن جبهه في الكثرة مجرى ماء • وأما التوكيد فلأنه يشبه  
المعرض بالجوهر وهو أثبت في الفروض •• وكذلك قبل الله سبحانه  
: ( وأد خلتاه في رحمتنا ) فهذا مجاز وفيه الاوصاف الثلاث  
أما السمة فلأنه كأنه زاد في أسماء الجيات والمحال اسما هو الرحمة •  
وأما التشبيه فلأنه شبه الرحمة • وان لم يصح • خلها • بما يجوز دخوله  
فلذلك وضعها موضع • وأما التوكيد فلأنه أخرجه عن الخوض بها بخبره  
عن الجوهر وهذا تعال بالمعرض وتغخم منه اذا صبر الى خير ما يشاهد  
وليس صغائر • الا ترى الى قبي بعضهم في الترفيع في الجبيل  
ولو رأيتهم المعروف رجلا لو أيقنوه حسنا جميلا وأما يرضف فيه بأن ينسبه  
عليه • وعظم من قدره بأن يصوره في القوس على أشرف أحواله وأنسبه  
صفاة • وذلك بأن يتخيل شخصا متجسما لا عرضا متوهما • عليه قوله :

ظلل حب عتمة في فوادي فهاديه مع الظاني يسير

أي : فهاديه الى الظاني يسير • أي فهاديه مضبوط الى ظانيه يسير •  
وذلك أنه لما وصف الحب بالطفل فقد اتسع به • الا ترى أنه يجوز  
على هذا أن نقول :

شكوت اليها حبيها المظفلا فواردها شكواي الا كلالا

فهو المظلل بالهرف في أصل اللغة أن يوصف بالمثل • أما ذلك وصف  
بخصر الجواهر لا الأحداث وأما التشبيه فلأنه شبه ما لا ينتقل ولا يستقل  
بما ينتقل وينزل • أما المبالغة والتوكيد فلأنه أخرجه عن ضعف المعرض  
الى قوة الجوهرية •• وقد رأينا أن الجاحظ عندما تحدث عن المجاز  
لاحظ أيضا أنه يكسب اللغة أسماء • ومنها بعد لولات أكثر وأغنى  
فقال انه به بأشباهه اتصت لغة العرب • كما لاحظ الزمخشري أيضا

بعض هذه الصفات التي يحمدها المجاز ما تحدث عنه ابن جني والباحظ  
فذكر أن المجاز في قوله تعالى : ( يحملون أصابعهم في آذانهم  
من الصواعق حذر الموت ) قد ألقوا أسماء في اللغة ، يدل على المبالغة  
قال : (( فان قلت : رأس الأصبع هو الذي يجعل في الأذن ، فهسلا  
قيل : أطاسهم ؟ قلت : هذا من الانعاطات في اللغة التي لا يكسار  
الحاصر يحصرها كقوله : ( فافسلوا وجوهكم وأيديكم ) ( فاقطعوا أيديهم )  
أي البعض الذي هو إلى المرفق ، والذي إلى الرمخ ، وأيضا في ذكر  
الأصابع من المبالغة طالع في ذكر الأناسل )) .  
وإذا كان المجاز يفيد هذه المعاني جميعها ومعاني أخرى يمكن أن تنهم  
من الكلام ، فإنه لذلك أبلغ من الحقيقة ، وأكثر مزية ومضلا . فالشريف  
المرتضى يرى أن الكلام لا يظهر فصاحته ، ولا تقوى بلاغته إذا خلا من وجه  
بلاغي (( وكل كلام خلا من مجاز وحذف واختصار واقتصار بعد عن  
الفصاحة وخرج عن قانون البلاغة )) وقد ذكرنا فيما سبق أن الباحث  
يرى في بعض المجاز مفخرة من مفاخر اللغة العربية ، وهو فضل رأسه  
في لغتهم يمكن أن يظهر به ويتباهوا . ويتفق الشريف المرتضى  
في هذا أيضا مع الباحث ف يرى أن كلام العرب إنما كان في المرتبة العليا  
من سلم الفصاحة والبلاغة لما يكثر فيه من استعمال ألوان المجاز  
يقول : (( وكلام العرب وحى وإشارات واستعارات ومجازات ، وهذه المطال  
كان كلامهم في المرتبة العليا من الفصاحة ، فان الكلام متى خلا من الاستعارة  
وجرى كله على الحقيقة كان بعيدا من الفصاحة برها من البلاغة )) .  
وعلى الرغم من أن القاضي عبد الجبار قد ربط فصاحة الكلام بالفهم ، وإرتباط  
أجزائه خلال النسق والتأليف على طريقة مخصوصة بحيث يحتل كل لفظ  
مكانه المناسب في التركيب ، الملائم لما قبله وما بعده سواء كان هذا اللفظ  
حقيقة أو مجازا ، إلا أنه أشار إلى أن في المجاز فضل مزية ، أو حسنا  
زائد أضاف إلى فضيلة الفهم . فقال : (( ولا فصل فيما ذكرناه بين الحقيقة

١ - الكشاف : ٢٤/١

٢ - أمالي المرتضى : ٣٠٠/٢

٣ - أمالي المرتضى : ٤/١

والمجاز سهل ربما كان المجاز أدخل في الفصاحة لأنه كالاستدلال  
في اللغة ، والغالب أنه يزيد على المواضع السابقة ، ولأنه  
مواضع تخص فلا تشارك المواضع العامة فلا يتضح أن يكسبون  
كالحقيقة <sup>(١)</sup> وأزيد (٠٠) وتتفق المعتزلة في هذا أيضا مع النظر  
العامة للمجاز ، فيكاد يجمع نقاد العرب على أن المبدأ <sup>(٢)</sup> أبلغ من  
الحقيقة ، وأنه يلطف الكلام ويكسبه حلاوة وكسوه رشاقة ، والسيوطي  
في استهجانه رأى من أنكروا وجود المجاز في القرآن كان يحصر أن هذه  
شبهة باطلة لأنها تذهب بشرط الحسن الذي يكسبه الكلام به .  
يقول : « ولو سقط المجاز من القرآن سقط منه شرط الحسن ، فقد اتفق  
البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة ، ولو وجب خلو القرآن عن  
المجاز وجب خلوه من الحذف والتوكيد وتكبير النقص وغيرها » .  
ويطلب على صهر المعتزلة للمجاز النظر الحسية ، فتكون مهمة المجاز  
بناء على ذلك تحديد المعنى للحواس ، وإخراج المعنى المطلق  
إلى الصناعات ، ولعل أكثر من الح على هذا الجانب من المعتزلة  
الروائي ، فقد لاحظ عدد حديثا عن التشبيه والاستعارة في القرآن  
أن النقلة فيها تكون لإخراج المشبه إلى صورة المدرك المحسوس  
الذي يجعله قريبا للصورة ، وحينما راح يتحدث عن وظائف التشبيه  
وهي قائم ومرايا ذكر أنه قد يخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع  
عليه الحاسة ، وأما يخرج ما لم تجر به المادة إلى ما جرت به المادة  
أو يخرج ما لا يعلم بالبدنية إلى ما يعلم بالبدنية ، أو يخرج ما لا تسوية  
له في الصفة إلى ما له قوة في الصفة ، وفي كل هذا - كما يلاحظ -  
الطاح على هذه النظر الحسية التي نتحدث عنها . وحينما نضرب  
بمثل كثيرا من أمثلة الاستعارات التي وردت في القرآن الكريم  
أرجع الجلال فيها إلى استخدام الحواس المختلفة من صوت وطعم  
ووفق وغير ذلك في التمهير وإخراجها إلى الوجود . وتأثيرها ينسب

١ - الضماني : ٢٠١/١٢

٢ - الطبراز : ٨/٢

٣ - معترك الأقران : ٢٤٦/١

كذلك بنظرة الروائي هذه ، فهيرى فى المجاز تجسيدا للمعنى وشيئا مما  
له فى صورة جسمية وذلك بهدف تأكيد المعنى وتثبيتته فى النفسوس  
فى قوله تعالى : ( وأدخلاه فى رحمته ) الذى تحدثنا عنه فهسئل  
تقبل مجاز قام على هذه الخاصة فشيء الرحمة - وهى أمر معنوى -  
بشيء محسوس ملموس وصحيح أن ابن جني قد استعمل مصطلحات  
متخالفة لمصطلحات الروائي ، فاستعمل الجوهر والعرض أحيانا أو غير  
ذلك مما لا أنه يلتقى فى نهاية المطاف مع الروائي فى الفكرة الأساسية  
وأخذ أبو هلال العسكري الذى تأثر تأثرا واضحا بالروائي بمخيط  
الفكرة ويتوقف عند ذلك ملجأ على فكرة التقديم الحسى فى المجاز  
فهو مثلا عند ما يتعرض للاستعارة فى قوله تعالى : ( فجعلناه  
هياكل عثرية ) يلاحظ التقديم الهضرى للمعنى ، فهيرى ذلك من بلاغة  
المجاز وإشيازه وفعله ، فيقول : « حقيقة : أبطلناه حتى لم يحصل  
منه شيء » ، والاستعارة أبلغ لأنها اخراج ما لا يرى الا ما يرى (١)  
وكذلك الاستعارة فى قوله تعالى : ( ويهينونها عوجا ) هى أبلغ من  
الحقيقة لأنها أخرجت المعنى الحقيقى وهو الخطأ من المنسوس  
غير المشاهد الى المعنى المجازى وهو الا عوجا حسى مشاهدا  
والخطأ غير مشاهد . (٢) وحين عد أبو هلال أقسام التشبيه الاربعة  
كانت جميع المشاهد التى لوردتها على ذلك تقوم على أساس الانتقال  
من شيء يدرك بالفكر الى شيء يدرك بالعيان والحمد . وهذه  
النظرة الحسية للمجاز ، والتى تأثر فيها - كما ذكرنا - تأثرا واضحا  
بالروائي هنى التى دفعت الى رفض تلك التشبيهات التى جاءت نفسى  
اشعار المحدثين ، والتى أخرجت الحسى الى المعنوى بدلا من أن تخرج  
المعنوى الى الحسى . ونسأل فى ذلك : « وقد جاء أشقا المحدثين  
تشبيه ما يرى بالعيان الى ما ينال بالفكرة وهو ردى » (٣) وهى تأسسا  
نفس الفكرة التى رفض من قبله الروائي على أساسها بعض التشبيهات

١ - الصناعتين : ٢٧١

٢ - الصناعتين : ٢٧٤

٣ - الصناعتين : ٢٤٢

لأنها أخرجت المعنوى الى الحسى ، أو الأوضح الى الأغض .  
وترتب على هذه النظرة الحسية للمجاز أمر آخر ، وهو : هل الحقيقة  
أوضح أو المجاز ؟ أو بتعبير آخر : هل المعنى الاصلى الذى نقلت  
عنه الكلمة أوضح أو المعنى الجديد الذى استعملت فيه ؟ وكـ  
الجواب الطبيعى المترتب على النظرة السابقة ان المجاز أوضح من  
الحقيقة ، مادام كجزء من مهمة على الاقل يخرج المعنوى الى الصادى  
أو العقل الى المحسوس ، وقد الح الرطانى كثيرا على هذه الناحية  
فربط حسن المجاز بما يدل عليه من ارجاع الاغض الى الاظهر  
الأوضح ، يورد فى ذلك عبارات قاطعة الدلالة كقوله : (( وكل استعارة  
حسنه نهي توجب البلاغة بيان لا توجب هذه الحقيقة <sup>(١)</sup> )) وقوله : (( التشبيه  
البلغ على ضربين : تشبيه حسن ، وتشبيه قبيح ، قال تشبيه الحسن هو  
الذى يخرج الاغض الى الاوضح فيفيد بيانا ، والتشبيه القبيح ما كان على  
خلاف ذلك <sup>(٢)</sup> )) وقد رأينا من خلال دراستنا لآراء الرطانى فيما سبق  
أنه بناء على هذه النظرة عاب على بعض شعراء عصره بعض التشبيهات  
لأنها أخرجت الاوضح الى الاغض ، وما تقع عليه الحساسة الى ما لا تقع  
عليه ، وكانت من أجل ذلك تفرقه من تلك التشبيهات والاستعارات  
المعقدة التى لا يبدو وجه التشبه فيها واضحا جليا أو قريبا من  
مرى النظر

هـ - وعلى الرغم من أن المعتزلة كانوا يحتجون - كما رأينا - الى العقل  
أولا فى اقرار المعنى أو رفضه ، يرون فى مطلق هذا المعنى للأدلة  
العقلية ضرورة تحتم أن يصرف عن وجهه وتتمسك له التأويلات المجازية  
المخطقة ، الا أن هذا لا يعنى انهم كانوا يوردون هذه التأويلات  
دون سقيا لشئ أو دعم من النصوص والامثلة ، بل كانوا يحرصون دائما  
على الرجوع الى لغة العرب والشعر القديم والاستشهاد به فيما يسمون  
به وجوه التأويل ، وكانوا يشعرون باستمرار أن تأويلاتهم المجازية

١ - النكت : ٨٧

٢ - الحمدة : ٢٨٧ / ١

لأنها أخرجت المعنوى الى الحسى ، أو الأوضح الى الأغمض .  
 وترتب على هذه النظرة الحسية للمجاز أمر آخر ، وهو : هل الحقيقة  
 أوضح أو المجاز ؟ أو بتعبير آخر : هل المعنى الاصلى الذى نظمت  
 عنه الكلمة أوضح أو المعنى الجديد الذى استحدثت فيه ؟ وكسبون  
 الجواب الطبيعى المترتب على النظرة السابقة ان المجاز أوضح من  
 الحقيقة ، مادام كجزء من مهمته على الاقل يخرج المعنوى الى المادى  
 أو العقلى الى المحسوس ، وقد الح الرمانى كثيرا على هذه الناحية  
 فربط حسن المجاز بما يدل عليه من اخراج الاغض الى الاظهر  
 الأوضح ، وورد فى ذلك عبارات طائفة الدلالة كقوله : (( وكل استعارة  
 حسنة فهى توجب ثلاثة بيان لا تتوب عنه الحقيقة ))<sup>(١)</sup> وقوله : (( التشبيه  
 البليغ على ضربين : تشبيه حسن ، وتشبيه قبيح ، والتشبيه الحسن هو  
 الذى يخرج الاغض الى الاوضح فيفيد بيانا ، والتشبيه القبيح ما كان على  
 خلاف ذلك ))<sup>(٢)</sup> وقد رأينا من خلال دراستنا لآراء الرمانى فيها سبق  
 أنه بنا على هذه النظرة طاب على بعض شعراء عصره بعض التشبيهات  
 لأنها أخرجت الاوضح الى الاغمض ، وما فتح عليه الحاسة الى ما لا تقع  
 عليه ، وكانت من أجل ذلك تفرقه من تلك التشبيهات والاستعارات  
 المبهمة التى لا يبدو وجه الشبه فيها واضحا جليا أو قريبا من  
 مرى النظر

هـ - على الرغم من أن الممتزلة كانوا يحتجون - كما رأينا - الى العقل  
 أولا فى اقرار المعنى أو رفضه ، ويرون فى مخالفة هذا المعنى للأدلة  
 العقلية ضرورة تحتم أن يصرف عن وجهه وتلتزم له التاولات المجازية  
 المخفية ، الا أن هذا لا يعنى انهم كانوا يوردون هذه التأميمات  
 دون سكا لضموى أو دعم من النصوص والامثلة ، بل كانوا يحرصون دائما  
 على الرجوع الى لغة العرب والشعر القديم والاستنباط به فيما يسوقون  
 من وجوه التاويل . وكانوا يشعرون باستمرار أن تأويلاتهم المجازية

١ - النكست : ٨٧

٢ - الحميدة : ٢٨٧ / ١



لا يمكن أن تقع أو تكتسب صفة الشرعية طالما عتد إلى أساس لغوي  
مكين . ومن هنا كانت دائما هذه المطاولات الشاقة الجسامة  
من المعتزلة للتوفيق بين العقل واللغة ، بين النهادي التي أنشأ  
بها واعتقوها وبين طبيعة المجاز وأصل الحرف اللغوي المستعمل فيه  
وصحيح أن صوت العقل كان هو الأقوى وهو الأهم في نظرهم  
كما ستوضح بعد قليل ، ولكنهم لا بد أن يجدوا له السند اللغوي  
من العربية وكلام القوم معها كلفهم ذلك من جهد وبوصها كان فيسه  
من عسف وجور . وقد وردت خلال دراستنا السابقة لجهود المعتزلة  
أمثلة كثيرة توضح حرص المعتزلة الدائم على هذا السند اللغوي  
من العربية لا قوالهم وأهلانهم المجازية . <sup>منقول</sup> قلنا كان المعتزلي  
يورد قولا ظاهرا من شاهد منقول معها كان شأن هذا الشاهد .  
وهذا لم يخالف المعتزلة سنة القوم المعروفة في هذه المسائل  
فهم كآهل السنة وكجميع علماء العربية على اختلاف مدارسهم ومشاربهم  
يحرصون على الشاهد والمثل في كل ما يقولون ، وعلى الاحتكام  
إلى كلام العرب وطرائقهم في التمهيد ما هو سنة لا يكاد يهيد عنها  
أحد . وهذا ساهم المعتزلة مع غيرهم في تدعيم فكرة قداسة اللغة ،  
واحترام عاداتها وتقاليدها ، ومراعاة السنن الواردة في استعمالها  
واعتماد المتوارث المنقول عن أهلها أمرا لا يجوز التفرط فيه أو التساهل  
في شأنه .

وهذا ظل النظر التقليدي شائعة في استعمال المجاز ، وظل الشاعر  
مطالبها بالحفاظ على الأشكال التقليدية الموروثة في كلامه . وما هو  
الملاحظ يتحدث عن بعض التشبيهات الشائعة المشهورة في كلام  
العرب ، ثم يتطرق إلى الحديث عن المجاز في بعض الكلام فيقول  
: (( لا يعميه إلا من لا يعرف مجاز الكلام ، وليس هذا ما يطرد لنا أن  
لقيه ، وإنما نقدم على ما أقدموا وضحجما أحجبا ، وننتهي  
إلى حيث انتهوا <sup>(١)</sup> )) داعيا بذلك الشاعر المحدث أن يلتزم

بهذا المؤلف المتوارث ، ولا يحاطى الخروج عليه ، أو التجديد فيه ،  
ومعنى ذلك أنه إذا كان العرب يسمون الرجل جبلا ولا يسمونه بحيسرا  
ويسمون المرأة بقرة ، ويسمون الرجل ثورا . . . . ويسمون الرجل حسيارا  
ولا يسمون المرأة أتاناً ، ويسمون المرأة نعجة ، ولا يسمونها شاه . . . .  
فإنه من الحفاظ على ذلك وعدم الخروج عليه .  
وبذلك لم يتخل المعتزلة عن فكرة القدسية للغة القديمة ، وبالميل  
المعروف من كلام العرب وأساليبهم ، وظل المجاز تبعا لذلك خاضعا  
للنظرة التقليدية التي كان يتحدث عنها بمصاحبة اللغويين والنحويين .  
وبخلاصة القول إن المجاز قد تحدد على أيدي المعتزلة تحديدا واضحا  
دقيقا بمعناه الاصطلاحي المقابل للحقيقة . وضوا يطبقونه بهذا المفهوم  
على نطاق واسع وكبير في أبحاثهم ودراساتهم القرآنية ، وخاصة في تلك  
الآيات المتشابهات التي تصادف مبادئ الاعتزال . وقد استنبطوا كثيرا  
من خصائص وميزات ، وأقاموا حولها دراسات واسعة مركزة . وقد كان  
من نتيجة الجدال الطويل الذي دار بين المعتزلة وغيرهم من أصحاب  
الفرق والطوائف الأخرى حول المجاز ودفاع المعتزلة عنه دفاعا مدعوما  
بالحجج والبراهين القوية المقنعة مستندا إلى المتناقل المعروف مسن  
كلام العرب أن أدرك الجميع أن المجاز ضرورة لا بد منها ، وهو من  
مستلزمات التعبير ، وخصيصة مهمة من خصائص العربية ، فأقبل العلماء  
على دراسة كثير من أشكال التعبير والصور البيانية في القرآن ، واستفادوا  
كثيرا من تحديدات المعتزلة لمصطلحاتها ، وأوضحهم لكتابتهم  
من خصائصها وميزاتهما .

الفصل الثالث

قضية اللفظ والمعنى

ولدت قضية اللفظ والمعنى في رحاب الفلسفة والدين تهجئة لك الجدول التامسلس  
الذي كما يبدو بين طوائف المسلمين المختلفة حول مجموعة من القضايا التي تتعلق  
بالقرآن الكريم : قضية المحكم والمشابه ، وجواز تفسير المشابه أو عدمه ، وقضية  
قدم القرآن أو حدوثه ، وكونه مخلوقا أو غير مخلوق ، وحول جواز قراءة القرآن بخير  
العربية أو عدم جوازها ، إلى غير ذلك من المسائل والأقوال التي اشتد الخلاف  
حولها ، واتصل الجدول بها . وقد حاض الفقهاء رجال الدين في الحديث  
عن قضية اللفظ والمعنى كما حاض فيها المتكلمون ، وكان لهم في ذلك آراء وجهات  
نظر متعددة .

اشتهرت أولا مسألة قراءة القرآن بخير العربية التي كانت نتيجة تواجد أفواج والسوام  
من الأتاجم على اعتناق الإسلام من لم يكونوا يعرفون العربية ، فاستمع ذلك فكفر  
الفقهاء في جواز قراءة هؤلاء للقرآن بخير لغته الأصلية ، وجرد ذلك بطبيعة الحال  
إلى التفكير في مفهوم القرآن : أهو في اللفظ ؟ أم في المعنى ؟ أو هو فيهما  
جميعا ؟ وهنا على ذلك ففي أي وجه من هذين الوجهين يمكن إعازه وسواه ؟  
وهل يجوز ترجمته أولا يجوز ؟ فقالت الشافعية والمالكية والحنابلة لا تجوز قراءة  
القرآن بخير العربية ، وإذا كان المسلم لا يحسنها وعوامي فإنه يملأ بخير  
قراءة عند الشافعي ، وأثم من يحسنها عند المالكية ، وإن أمكنه الاقتحام وليس  
بأثم طالعت صلاه . ويرى الحنابلة أن من لم يحسن العربية لزك التعلم ، وإذا  
لم يفعل مع القدرة على ذلك لم تصح صلاته (١) .

واستقر الإجماع بعد نقاش طويل في هذا الموضوع على أنه يجب قراءة القرآن على  
هيئة التي يتحدق بها الإعجاز الذي هو في اللفظ والمعنى ومن هنا كانت  
تنتج قراءة بخير العربية . (وجه الشرح أنه يذهب إعبازه المقصود منه (٢)  
ولذلك أيضا كانت ترجمته ترجمة حرفية تطابق الأصل العربي بلحن لا بد أن يحتوي  
عدم إمكان الترجمة العرفية إن القرآن الكريم ، بل أي كلام عربي بلحن لا بد أن يحتوي  
على ضمن من العناصر الفنية هي : المعاني الأصلية ، والصورة التي تحدثت بها  
الألفاظ عندما تتناسق دلالتها على الوجه الذي يقتضيه العقل . ويسمى الإمام  
الشافعي الدلالة الظاهرة . ويرى أنها تحدثت من التناات البلاغية المختلفة

١- انظر كتاب الفقه على المذاهب الأربعة الجزء الأول وقسم الشهادات : ٢٢

٢- الاتقان : ١٠٩/١

التي هي من خصائص اللغة العربية \* يقول : (( للغة العربية من حيث هي الفاظ دالة على معان نظران : أحدهما من جهة كونها الفاظا أو عبارات دالة على معان مطلقه ، وهي الدلالة الاصلية \* والثاني من جهة كونها الفاظا أو عبارات مقبوسة دالة على معان خاصة ، وهي الدلالة الثانوية \* فالجهة الاولى هي التي يشترك فيها جميع اللغات ، واليهما تنتمي مقاصد المتكلمين ، ولا تختص بأمة دون اخرى فإنه اذا حصل في الوجود فعل لزيد مثلا كالتفاهم ، ثم أراد كل صاحب لسان الاخبار عن زيد بالقيام تأتي له ما اراد من غير كلفه \* ومن هذه الجهة يمكن في لسان المترجم الاخبار عن اقوال الاولين من لغواتهم من أهل اللغة العربية وحكاية كلامهم \* وتأتى في لسان المعجم حكاية اقوال العرب والأخبار عنها ، وهذا لا اشكال فيه \* وأما الجهة الثانية فهي التي يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الاخبار : فان كل خبر يقتضى في هذه الجهة اورا خاصة لذلك الاخبار بحسب المخبر والمخبر عنه والمخبر به ونوع الاخبار في الحال والمساق ونوع الاسلوب من الايضاح والاختفاء والابهام والاطلاق وغير ذلك ))

ثم يضى الاطام الشاطبي فعمد وجودة من الالوان والنكات البلاغية التي تتفردها اللغة العربية ، وما تحدثه هذه النكات في الكلام من معان اضافية لا يستطعمها التبيين عليها والاحساس بها الا أهلها المختصون بها \* يقول : (( وذلك أنسك تقول في ابعاد الاخبار : قام زيد ، ان لم تكن عناية بالمخبر عنه بل بالمخبر ، فان كانت العناية بالمخبر عنه قلت : زيد قام \* وفي جواب السؤال ، أو ما هو منزل تلك المنزلة : ان زيدا قام \* وفي جواب النكر لقيامه : والله ان زيدا قام \* وفي معنى التوكيد على من ينكر قيامه : انما قام زيد \* ثم يتشعب ايضا بحسب تعظيمه أو تحقيره \* أعنى المخبر عنه \* وحسب الكناية عنه ، والتصريح به ، وحسب ما يقصد في مساق الاخبار \* وما يهبطه مقتضى الحال ، الى غير ذلك من الامور التي لا يمكن حصرها \* وجميع ذلك دائر حول الاخبار بالقيام عن زيد \* فمثل هذه التصرفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هي المقصود ا \* ، ولكنها من مكلاته وشماته ، وطول الهام في هذا النوع يحسن مساق الكلام اذا لم يكن فيه نكر \* وهذا النوع الثاني

١ - الموافقات في اصول الاحكام : ٤١/٢

(١)

اختلفت العبارات \* وهذه الدلالات الاضافية المتوقعة التي ينسبها الكلام من طريق  
استخدام هذه النكات البلاغية التي تتميز بها العربية من غيرها هي التي تجعل من  
المعبر ترجمة الكلام البليغ لما هو في اليه ذلك من فقدان هذه الدلالات الثرة ، ولذلك  
يقول الامام الشاطبي في اعقاب العبارات السابقة : (( واذا ثبت هذا فلا يمكن  
لمن اعتمر الوجه الاخير ان يترجم كلاما من الكلام العربي بكلام العجم على حال ، فضلا  
عن ان يترجم القرآن وينقل الى لسان غير عربي الا مع فرض استواء اللسانين في اعتبار  
عربا ، كما اذا استوى اللسان في استعمال ما تقدم تمثيله ونحوه ، فلذا ثبت ذلك في  
اللسان المطقول اليه من لسان العرب امكن ان يترجم احدهما الى الاخر ))<sup>(٢)</sup>  
واثيرت على سهيل التمثيل ايضا مسألة قدم القرآن وحدوثه ، واستتبع ذلك البحث  
في ماهية الكلام وطبيعته ، ولخصم يكن المعتزلة - كما سبق ان ذكرنا - اول من اعتنى  
نظرة خلق القرآن ، ولكنهم هم الذين تنبوا هذا الرأي ، واداموا عنه دفاعا  
شديدا ، وحشدوا له الادلة والبراهين الكلاسيكية والدينية المختلفة حتى أصبح يعترف  
بهم ، ويشكل شطرا مهما من اصول عقيدتهم ، والذي جرههم الى القول بخلق  
القرآن بأيهم في نفي الصفات عن الله حرصا على تنزيهه المطلق عن أية مشابهة  
له مع المخلوقين ، نفوا عن الله تحا لذلك صفة الكلام ، وانكروا ان يكون متكلما .  
وقد مر معنا انهم يذهبون في تلك الآيات التي تنسب اليه كلاما ، أو تصف عسوارا  
داربينه وبين الاشياء أو الكائنات الى حطها على تأهلات مجازية تحدها عمن  
حقائقها المجردة ، أو يؤولون كلام الله بأنه قد خلقه في بعض الاجسام المخصوصة  
كاللوح المحفوظ أو شجرة موسى ، أو جبريل ، أو الرسل . وتكون نسبتها اليه كمنسب  
بضاف ما ننسده اليوم مثلا من قصيدة امرئ القيس اليه على الحقيقة وان لم يكن  
محدثا لها من جهته الآن .<sup>(٣)</sup> والكلام عند المعتزلة هو كائن حسي ، وهو مكون من  
الحروف المظنومة والاصوات المقطعة المسنونة ، وهو حينئذ ينسب الى الله ليس

(١) المرجع السابق : ٢ - ٤ - ٤٨  
(٢) المرجع السابق .  
(٣) انظر شرح الاصول الخمسة : ٥٢٨ .

صفة له ، ولكنه شيء خارجي يحدث مخلوق في كائن ما أو شيء من الاشياء المسمية  
 ذكها . وكان رأى المعازلة هذا رده فعل لغلو المحتايه وقرهم من المشبهه الابن  
 ذهوا )) الى ان هذا القرآن المتلو في الحاروب والمكوب في المصاحف غير مظلوق  
 ولا يحدث ، بل قديم مع الله تعالى . وذهبت الكلابيه الى ان كلام الله تعالى  
 هو معنى اذنى قائم بذاته تعالى <sup>عزيم</sup> انه شيء واحد تواء وانجيل وقران وان  
 هذا الاى نصه <sup>حكاية</sup> كلام الله تعالى . . . (١)

وقد حاول الاشاعره بعد ذلك ان يتوسطوا بين الرايين جميعا لما وجدوا فيها مسن  
 تطرف وظو ، وراوا ان القرآن قديم حقا كما ذهب الى ذلك المحتايه من المشبهه ،  
 ولكن لغير المعنى الاى لكونه من الحروف والكلمات المكتوبه والاصوات التى نطقها  
 فان هذا حادف وتمجرد لافل على القرآن ، واما القديم فهو الكلام النفسى القائم  
 فى ذات الله لا مستحالة ان يقوم شيء حادث فى ذات الله . وذلك فرق الاشاعره  
 فى موضع خلق القرآن بين المدلول والدلاله فى النحر القرانى . لالمدلول وهو المعنى  
 القائم فى ذات الله قديم وسابق فى وجوده واما الدلاله ، أى المعيارات اللفظيه  
 المكونه من الحروف والاصوات التى ينطقها المتكلم فهى محدثه وظايره . وقد تهمنى  
 هذا الراى فيها بعد اهل السنه . يقول ابن العثير فى التعليل على شرح الزمخشري  
 لقوله تعالى فى آية الاسراء : (( قل لكن اجتمعت الإنس والجن على أن ياتسبوا  
 بحمل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظاهرا )) الذى استدل به  
 على خلق القرآن ، وروى به قول من روى ان القرآن قديم : (( عقيدة أهل السنه  
 ان مدلول المعيارات صفة قديمه قائمه بذات الهارى تعالى يطلق عليها قرآن ، ويطلق  
 على ادائها وهى هذه الكلمات النصيح والآى الكريمه قرآن . وان المعجز عند هيم  
 الدليل لا المدلول ، لكنهم يتحيزون من اطلاق القول بأنه مخلوق لوجهين : أحدهما  
 ان اطلاق موهم . والثانى ان السلف الصالح كفوا عنه ما تنفوا آثارهم . . . وأهل السنه  
 (١) شرح الاصول الخمسه : ٥٢٨ .

يقولون : ان القرآن قديم ، لكن لا بمعنى اللفظ الذي يسمعه بعضنا من بعض لسان  
هذا طائفة ، بل بمعنى كلام الله الذي الوصية له كانه يذاه تعالى . لهذا هو  
القديم كعلمه واياته <sup>(١)</sup> .

هذا ان نولجان لبعض القضايا والمسائل الدينية والكلامية التي نشأت في احضانها  
قضية (( اللفظ والمعنى ) فقد ظهرت اول امرها في رحاب الفلسفة والدين نتيجة الجدول  
الطويل حول هذه الامور التي سقا اظقة لبعضها ، ثم انتقلت بعد ذلك الى قضاها  
الادب والبيان بصورة عامة . نجد الجاحظ مثالا ، وامله فائرها كان يشبع من الحديث  
عن جواز ترجمة القرآن الكريم ، ومن جواز قراءته بغير العربية او غيرها . فتمسكت  
عن ترجمة الشعر ، فحي ان لا يجوز ترجمة الشعر العربي لما يوحى اليه ذلك من الغاء  
والا هاب بموضع الحسن فيه ، فقال عبارته المشهورة التي مر معنا : (( الشعر  
لا يقطع ان يترجم ، ولا يجوز عليه النقل ، ومتى حول تقطع نظمه ، وبطل وزنه ، وذهب  
حسنة ، ومقطوع وضع التمجيد ، لا كما قال الشاعر <sup>(٢)</sup> .

كما يرى انه لا يجوز ترجمة كل الدين . وسنرى ذلك من الجاحظ لاحظ تلك التكتسات  
المبلاغة التي تتحدث عنها الناطقي كغيره لانقاذ جواز ترجمة القرآن وهي تكات تحدث  
بسبب النظم ، ومن مزايا اللغة العربية ، وهو هنا يعتمد عليها وعلى طالبها مستحسن  
منه ونقل في نقل اركان ترجمة الشعر العربي الى لغة اخرى . وقد كان الجاحظ  
يضع هذه المزايا المبلغة نصب عينه وهو يرب على اللغويين مقلون في ابي عمرو الشيباني  
في استحسانه لذلك المبتين اللذين نثار ابو عمرو الى طائفتها من معنى الحكمة والشغل  
وطى في ذلك طائفة المبلغة ، وموطن البراعة ، صقل من اعقاره فضل المصانف ومنه  
الاسلوب ، حتى طلب ان يدونا له ليدخلها في كتبه ، وقد حل الجاحظ هذا  
التدليل الذي وجد من ابي عمرو وامثاله من اللغويين وغيرهم في الاعتداد بالمعنى  
فقط الى ان يقول عبارته التي سبق ان عرضنا لها من ان المعاني مطروحة في الطهر

(١) الكشاف : ٥٤٠/٢  
(٢) الحيوان : ٧٥/١  
(٣) الحيوان : ٧٧/١



يعرفها المعجم والعري والهدى والقوى دون أن تكون غيبه في ذلك اسقاط قيمة  
المعاني أو أهدار لفظها ومكانتها في الكلام الجيد الصحيح .  
ولكن عبارة الجاحظ هذه - كما سبق أن اشرنا - إذا كانت تعلى من شأن الصياغة  
وتعطيها فضلا على المعاني دون أن تسقط هذه المعاني أو تتكررها ، فإن فيها في  
الوقت نفسه فضلا واضحا بين هذين المنصحين المبحون من عناصر العمل الفني . ومن  
الواضح من خلال ذلك العجز الموجز الذي سقاه أن الفصل بين اللفظ والمعنى  
قد بدأ منذ فترة مبكرة ، وأن الجدل الذي دار حول ترجمة القرآن ، وجواز قراءته  
بغير الصيغة أو عدم جواز ذلك كان من أهدأ احكام رمي هذه التناهي الحادة بسبب  
المنصحين ، فقد رأينا الجدل في هذا الموضوع يسوق الى الحديث عن اعجاز  
القرآن وهل هو في اللفظ أو في المعنى أو فيهما كليهما ، وقد تبنى فريق الانتصار  
لهذا المنصر ، وتبنى فريق ثان الانتصار للمنصر الآخر ، ثم وقع شبه اجتاع عاشره  
الاعجاز فيهما جميعا . وفي كل ذلك كان ينظر الى اللفظ والمعنى وكأنها مستقلان ،  
أو كأن بينهما فصلا حادا . كما أنه في مسألة الجدل حول موضوع خلق القرآن وقدم  
كلام الله أو حدوثه ، كانت هذه التناهي موجودة أيضا في اذهان الخاضعين  
في الموضوع فقد فصلوا بين المدلول والدلالة في النثر القرآني : بين المعنى القائم  
في ذات الله وبين العبارات اللفظية التي يحبرها عنه . فكلام الله قديم من حيث  
معانيه ، يحدث من حيث الفاظه المتصلة بالهشرا المخلوقين ثم أصبح الجدل يسطر  
حول الكلام القديم والكلام المحدث المخلوق بين المعتزلة والاشاعره . وطابق هذا  
الجدل الى الحديث عن اعجاز القرآن ، وكان مركزا حول اعجاز هذا النثر المتطهر  
الحق لا اعجاز القائم في الذات الالهية . ثم شاعت في الهيئة الاعتزالية فكرة الصفة  
التي نادى بها النظام ، وزعم فيها أن القرآن ليس كتابا معجزا من حيث فصاحته  
وبلاغته ، وأن الناس قادرين على مثله لولا أنهم صرفوا عن ذلك ضرها من الصرف . وقد  
تصدى لهذا الرأي منذاً تلميذه الجاحظ ، فأكثر على استلزامه ذهب اليه ، وحسب  
أن يلتمس اعجاز القرآن ، وسر تفوقه فوجد ذلك في النظم ، وكان مفهوم النظم عنده

كما لاحظنا قول قليل - شكليا ، فحطه ذلك على أن يفضل الشكل على الضمن ،  
وعطيه العزه ، والشرف ، وأعلن في قسمة اللفظ والمعنى آيا<sup>١</sup> التي سبق أن تعرضنا  
لها ، والتي أصبحت فيها بعد ذات خطر كبير لما كان يحظى به صاحبها من مكانته  
في الادب والبيان ، ولما كان يتمتع به من شخصية طامحه مبروه<sup>٢</sup> .  
أداع الجاحظ المعتزلي - كما لا يخفى - فكرة أهمية اللفظ وحطه وترجيحه على المعنى  
دون أن يقصد استبعاد المعنى أو احتقاره ، ولكن قول الجاحظ فيل ظ الهداية على غير  
ما أراد ، لعله صاحبه ، وتوجهه الناس طولاً لقيمة المعاني ، وحطاً من قدرها ، وتترك  
هذا التصور خطياً عليها على المقاييس الادبية لما انصرفت طاقة الناس من يومئذ  
الى الشكل ، وأعطته الأهمية الاولى ، وأولت العزه والشرف ، ولم تعد تعطى المعنى  
كبير فضل ، بل أصبح الشكل وحده مقياس الادب الجيد ، وهو يؤمن بمرآة الادياب<sup>٣</sup> ،  
وتعرف اقدارهم . وحمل الجاحظ في هذه القسمة النقدية الخطيرة . فنحن نجسد  
آيا<sup>٤</sup> ، مهد في جمع الهيات الادبية ، وقد أسى<sup>٥</sup> فيها أحيانا ، أو بولغ في تمويهها  
أحيانا اخرى . ولعل من أشد النقاد ظاهراً بالجاحظ في قسمة اللفظ والمعنى  
أبو هلال العسكري الذي أجمع أسرار الجمل الثني في الشعر الى اللفظ ، وقال في  
في ذلك . فقد أجمع أبو هلال عبارات الجاحظ وغلا فيها ، فقال : (( وليس  
الشان في إياد المعاني لان المعاني يحرفها العيوب والمعجمي والفري والبسوط  
وانما هو في جودة اللفظ وصفائه ، وحسنه وهيبائه ، ونزاهته ونقائه ، وكثرة طلاوته  
وطائه مع صحة المعنى والترتيب ، والدخول من أورد النظم والتأليف ، وليس يطلب حسن  
المعنى الا أن يكون صواباً ، ولا يفتح من اللفظ بذلك حتى يكون على ما وصلنا<sup>(١)</sup> )) .  
أبو هلال في موضع آخر أيضاً أن الميزة الهلافية للكلام انما تكمن في الالفاظ ، لان المعاني  
قد تقع للناس جميعاً ، للخاصه والعامه ، وانما يتفاضلون في نظمها وتأليفها على  
شكل معين . يقول : (( على أن المعاني مشتركه بين العقلاء<sup>٦</sup> ، فهما يقع الجهد للمعنى  
والتعظيم والتزجي ، وانما يتفاضل<sup>(٢)</sup> النك في الالفاظ وصفها ونظامها )) .

{ ١ } المتاعون : ١٤  
{ ٢ } المتاعون : ١٩٦

على أهمية الالفاظ في العمل الفني ، وأنها التي يقوم عليها أساس التفاضل ، فيذكر  
أن الكتاب إنما يزنون خطبهم وماثلهم لمفاضلوا بمقدار لصنعة في الخطب  
والريالة ، فيقول : **ب** من الدليل أن مدار البلاغة اللفظ أن الخطب الرائعة \* والاشعار  
الرائعة ما صلت لأفهام المعاني فقط ، لأن الردي في الالفاظ يقوم مقام اللفظ  
فيها في الأفهام \* وإنما يدل حسن الكلام ، واحكام صنعته ورونق الفاظه \* على  
فيل قائله ، وفهم منشئه (١)

وليس أبو هلال وحده هو الذي أخذ او كاد عبارات الجاحظ وزادها مبالغه وظهورا  
بل يشوكة في ذلك أبو القاسم الاصفهاني الذي شواه يردد في القرن الخامس أن الناس  
جمعا يشتركون في معرفة المعاني ، فحين مطروحة نصب العين الجميع ، واصحاب  
خواطرهم ، لا يكاد يحتص ، مطلقا على احد منهم ، وإنما الشأن للصياغة \* يقول  
(٢) اعلم أن المعاني مطروحة نصب العين ، وتجاه الخواطر ، يحرفها نازله الويسر  
وساكنه الدر ، والقرايح تشترك فيها ، وإنما المعنى في سهولة مخرج اللفظ  
وكثرة الماء وجودة السبك ، وأنا انشدك ابياتا معناها واحد الا أن تفاوتها في اللفظ  
عظيم (٢)

وكانت احمر عبد القاهر الجرجاني أن اراد الجاحظ حول اللفظ والمعنى قد اسيء فهمه ،  
ولذهب الناس في تصورهما الى غير ما يرى اليه صاحبها ، حتى اصبحت خطرا على  
البلاغة والمقاييس الفنية ، لان التناقض بين هذين العنصرين قد شاعت بين النحاة  
اولا ، ثم غلبت العناية بالشكل على اهتمام الجميع ، حتى اصبحوا يرون فيه مصدر  
الجمال الاول ، وضوا يظنون في حسن الصياغة وانتقائها واللفظ في الواقع  
على حساب المعاني والافكار \* رأى عبد القاهر أن الناس قد اطوا فهم نظريتهم  
الجاحظ من وجهها معا : لم يدركوا مفهومه عن اللفظ ، كما جهلوا تصور المعاني  
التي قال عنها انها ملقاء في الطريق ، فحاول أن يوجه رأى الجاحظ التوجيه الصحيح ،  
فيون أنها عثمان في حديثه عن الالفاظ لم يرد اللفظه المستقله برأسها فهذا لا قيمة  
لها ، ولا تكتسب اللفظه المفردة فضيلة على لفظه اخرى الا اذا كانت احدهما مألوفه

مستعمله وذلك غيره وحقيقه ، وأن تكون خبره **لا** أخيه ، ومتراجها أحسن ، ومسا  
يكذ اللسان **أبعد** (١) ، وأما فيما عدا ذلك فلا قيمة للفظ المفرد ، ولا منه لها أو شرف  
وانما تكسب المزية والحسن حين تنظم مع أخوات أخرى لها في سياق جملة أو تركيب سبب ،  
فإذا كانت اللفظة متلازمة في مكانها الذي هي فيه **وهي لها** بعدها واطلها مسن  
الفاظ حكم لها عندنا بالمزية ، وإن لالفاظ **لا** تناضل من حيث هي الفاظ مجردة ،  
ولا من حيث هي كلم مفردة ، وإن الالفاظ ثبتت لها الفضيلة وخلاقتها في علامة معسني  
اللفظة لعنى التي ظهرا ، أو ما شبه ذلك **فمفرد** **بصريح اللفظ** (٢) وما يستبدل  
على ذلك أقل ، نرى اللفظة (( **تربك وتومك في موضع** ، ثم تراها حينها تنقل عليك ،  
وتومك في موضع آخر ، فلو كانت الكلمة إذا حسنت حسنت من حيث هي لفظ ، وإذا -  
استحقت المزية والشرف استحقت ذلك في ذاتها وعلى أفرادها دون أن يكون السبب في ذلك  
حال لها مع أخواتها المجاورة لها في النظم لها اختلف بها الحال ، ولكنها إما أن تحسن  
أيضا أو لا تحسن أيضا (٣) ، ولا شك أن الجاحظ حين تحدث عن المعاني الماروحسية  
في الطهوق ، وأعطى اللفظ المزية بما فيها من تلك الأشارة الواسعة لم يكن يريد هذا اللفظ  
المفرد الذي بين يدي القاهر أنه لا قيمة له في حد ذاته ، وإنما هو يريد شيئا أبعد من  
ذلك وأعمق وأهم ، يريد الصورة التي تحدث في المعنى ، وهذا هو مفهوم قول الجاحظ  
عن الشمراثة صياغة ضريب من التميمي وضم من التميمي ، وهذا الصياغة ليست هي  
الالفاظ المفردة ، وإنما هي الصور التي تحدث في المعاني ، فالعلماء (( لم يوجسوا  
لللفظ ما أوجوه من الفضيلة وهم يعنون نطق اللسان وأجزاء الحروف ، ولكن جعلوا  
كالواقع في المعاني فيما بينهم أن يقولوا : اللفظ ، وهم يريدون الصورة التي تحدث في المعنى  
والخاصة التي حدثت فيه ، ويعنون الإي عناه الجاحظ حيث قال : **وذهب الشيخ إلى**  
**استحسان المعاني** . . . **وضريب من التميمي** ، وما يعنون إلا قالوا **لأنه** **أخطا** **الحدث**  
**فيشأنه** **وقرظه** **وأخطا المعنى** **خبره** **فمفرد** **جوهري** ، **صياغة** **فجعلته** **بهاجته** (٤) ، وهكذا

(١) دلائل الإعجاز : ٨٨ .  
(٢) المرجع السابق : ٩٠ .  
(٣) المرجع السابق : ٩٢ .  
(٤) المرجع السابق : ٤٢١ .

وجه عبد القاهر مفهوم الجاحظ عن اللفظ فتوجيهها متديدا فجعله مرادفا لكلمة الصورة ،  
 وذكر أنه قد كان من باب المواضعيين النقاد أن يطلقوا اللفظ ويردوا به المصنوع  
 التي تحدثها الالفاظ بسبب النظم . ولعل السبب في هذا أن تفصيل اجزا الكلام  
 الى اللفظ والمعنى والصورة لم تكن قد اتضحت بعد في اذهان النقاد ، الا كسان  
 المصروف أن الكلام هو اللفظ والمعنى ولا ثالث لهما <sup>(١)</sup> فلما نفى الجاحظ أن يكون  
 موطن الهلافة في الكلام متعلقا بالمعنى لم يجد الا اللفظ فعمير <sup>(٢)</sup> عن الصورة ، على  
 أن كلامه لم يخل من الاشارة الى مصطلح الصورة والصورة ولاك كان الامام عبد القاهر  
 وهو يتحدث عن الميزة الهلافة للكلام ، ويهد ذلك الى الصورة التي يحدثها النظم  
 يعترف بدور الجاحظ في الاسهام في بناء هذا الطوبى ، ويشير الى استفادته منه  
 في ذلك فيقول : (( وليس قولنا : الصورة قاطبة نحن ابتداء ، ولكن يكفك قول الجاحظ  
 وانما الشعر صناعة ، وضرب من النسيج ، وجزء من التصور <sup>(٣)</sup> . فبعد التأسيس  
 الذي يوجه رأى الجاحظ هذا التوجيه الشديد من ناحية <sup>(٤)</sup> ويستفيد منه استفادة واضحة  
 من ناحية أخرى ، يقول محمد غنم هلال : (( على الرغم من امالة عبد القاهر فهما  
 سقاه من آراء في النظم فقد تأثر بآراء سابقيه وهذا حد وهم في الاعتداد بالصياغة ،  
 وانها نظير التصوير والنقش ، وكانت جل افكاره دائره حول هذه الصياغة ، وقد اتسدت  
 افادة كبرى من افكار اصحاب اللفظ وترجمته على المعنى ، وخاصة الجاحظ ، فنفى  
 كتب الجاحظ بذهول افكار عبد القاهر جوهريا ولكن تجلت امالته بعد ذلك في ثورته  
 على معاصريه من اشتغلوا في نصرة اللفظ حتى غفلوا عنه عن الغاية . . . وقد عزا الجاحظ  
 الحصن للالفاظ ، ولكن يفهم من كلامه في مواضع مختلفة أنه يقصد الصياغة وملازمة  
 الالفاظ لتصوير المعنى كما بينا ذلك من قبل ، وهذا معنى قريب كل القرب مما اراده عبد  
 القاهر في نظرية المعنى التي شرحناها <sup>(٥)</sup> )) وقد أن شرح عبد القاهر مفهوم اللفظ عند  
 (١) دلائل الإعجاز ، ٩٠ ، ٩١ ، تعليق المراشي . أولى سنة : (١٩٥٠م ، ١٣١٩هـ ،  
 المسبحة الصبية .  
 (٢) المرجع السابق .  
 (٣) النقد الادبي الحديث : ٢٨١ - ٢٨٧ .

الجاحظ على هذا النحو حتى يوجه أيضا مفهومه من المعنى . فقد قال الجاحظ :  
ان المعاني مطروحة في الطريق ، فأية معان هذه ؟ يرى عبد القاهر ان هذا المعنى  
الذي يتحدث عنه ابو عثمان يشبه ( المادة الاولى ) او ( المادة الخام ) التي يمتنع  
فيها المائع خائفا او سوارا . هذا المعنى هو ( الذهب ) او ( الفضة ) مثلا وان  
حينما ترى الخاتم أو السوار في صورته المكتبة لا تحكم عليه من خلال الذهب أو الفضة  
التي صنع منها ، وانما تحكم عليه من حيث هو خام أو سوار مكمل الصنع تام الهيئة .  
فمادته الاولى - الذهب أو الفضة - لا قيمة لها وحدها ، انما شيء طلق مطسرح  
في الطريق ، شيء في متناول ايدي الناس جميعا ، ولا يصح لها فضل الا حسيب  
تمطى صورتها **الخطاطة** في قالب الصنعة الجميل ، يقول عبد القاهر ( مجلسه )  
ان سبيل الكلام سبيل التصوير والصبغة ، وان سبيل المعنى الذي يجر عنه سبيل  
الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه كالفضة والذهب يصاغ منهما خام أو مسسور ،  
فكأن محالا اذا انت اردت النظر في صوغ الخاتم وفي جودة العمل وهاداه ان تنظر  
الى الفضة الحاملة لتلك الصورة أو الذهب الذي وقع فيه العمل وتلك الصنعة ، وكذا  
محال اذا اريدت ان تعرف مكان الفضل والمزج في الكلام ان تنظر في مجرده معناه كما  
انا لو فضلنا خطا على خاتم بأن تكون فضة هذا اجود ، اوله انفس ، لم يكن ذلك  
تفضيلا له من حيث هو خام ، وكذلك يهضم اذا فضلنا بوطا على بوط من أجل منسأه  
ان لا يكون تفضيلا له من حيث هو شعر وكلام وهذا قاطع فأمره (١) .

على ان عبد القاهر قد جاء متأخرا بعد ان شاعت التناقض بين اللفظ والمعنى <sup>في</sup> نظر الناس  
واعت بينهم نظرية الجاحظ بشكل مشوه مغلوط حينما ، وشكل مبالغ فيه حينما آخر ، وتناقل  
الناس رأى الجاحظ على أنه مناداة منه - وهو من هو في التاريخ الادبي ؟ - <sup>على المعنى</sup> ~~بالتفصيل~~  
اللفظ <sup>اللفظ</sup> ~~اللفظ~~ وهما بالصياغة والاحتفال بها احتفالا شديدا حتى ولو كان ذلك على حساب

تقدّمه بن جعفر بن محمد جمال الشعر في صياغته ، فلا توجب على الشاعر أن يعجز لاي  
معنى يشاء سواء كان هذا المعنى حسنا أو سيئا ، وضيقا أو رفيعا ، مادام يمكن أن يعرضه  
في صياغة جميلة وشكل موثوق . فالشعر صناعة قبل كل شيء ، ولا لك فلاح من الاهتمام  
بتحصير الصياغة والشكل في العظام الاول . يقول : (( والمعاني كلها معرضة للشاعر  
وله أن يتكلم فيها أحب وأثمن من غير أن يحظر عليه معنى يروم الكلام فيه الا كانت المعاني  
للشعر بمنزلة المادة الموضوعه ، والشعر فيها كالصورة كما يوجد في كل صناعة من أن  
لا يد فيها من شيء موضوع يقبل تأثير الصور . مثل الخشب للتجانح والفضة للصياغة  
وعلى الشاعر إذا شرع في معنى كان من الرفعة والصفه ، والرفعة والنزاهه ، والبلذخ  
والقناعة ، والهدح والمضييه ، وغير ذلك من المعاني الحميده والانهه ، أن يتوخى  
البلوغ في التجويد في ذلك الى الشبهه المطلوبه (١) . ومادام الشأن للصياغة ، والفضل  
في تجويدها فلا يأمر على الشاعر أن يناقز نفسه ، بل يعد ذلك فضيلة له تدل على  
تفككه من الصنعة (( فنناقضة الشاعر نفسه في تصديقهن أو كلفهن بأن يصف شيئا  
وصفا حسنا ، ثم يهدمه لما حسنا أيضا غير متكر ولا محبب من فضله إذا احسن المسودح  
واللام ، بل ذلك عندي يدل على قوة الشاعر في صناعته وتقديره عليها (٢) .  
ويتلهم الامدى فكيف الجاحظ في المعاني الملقاه ، فيرى أن الفضل في الشعر يرجع  
الى الالفاظ ، لان المعاني موجوده في كل امه وفي كل لغة ، وما يأتي به الشاعر  
أو الاديب من معنى لطيف أو حكمه بارعه أو ادب حسن فإنه ليس له من الخطر مساسا  
للصياغة ، ويمكن الاستغناء عنه عند الضروره لانه شيء وائد في الكلام ، لان المعقول  
الاول على الصياغة يقول : (( ودقيق المعاني موجود في كل امه وفي كل لغة ، وليس  
الشعر عند أهل العلم به الا حسن الثاني وقرب المأخذ ، واختيار الكلام ، ووضع  
الالفاظ في مواضعها ، وأن يورد المعنى باللفظ المعتاد فيه المستعمل في علمه  
وأن تكون الاستعارات والتشبيهات لا تفتق به التصريح له ، وغير متاخره لمعناه ، فإن الكلام

(١) نقد الشعر : ٢٧

(٢) نقد الشعر : ١٨

لا يكسب اليها ، والرويق الا اذا كان بهذا الوصف . . . لان الفرق مع هذا مسمى لطيف أو حكمة باقعه أو أدب حسن ، فذلك زائد في مباح الكلام ، وأن لم يتطابق فقد رثا الكلام بنفسه ، واستغنى عما سواه . . . (١)

ويحدثنا الامدى في آخر من المواضع أن المظهرين وأهل البلاغة مجسسون على أن الفضل ليس في المعاني ، ولا في استقصائها أو الاحاطة بها ، ولكن في الالهام بهذه المعاني أى في صياغتها الصياغة الجميلة الموثرة ، والامدى يؤيد هؤلاء ، ويصحح بانتقائه المهم والذاهب مذمهم . يقول : والمظهرين وأهل البلاغة لا يكون الفضل عندهم من جهة استقصاء المعاني ، والافراق في الوصف ، وإنما يكون الفضل عندهم في الالهام بالمعاني ، وأخذ الحفوضها كما كانت الاوائل تفعل ، مع جودة الميسك وقرب المعاني . والقول في هذا قولهم والله اذهب . (٢)

ويتزايد اهتمام الناس بالصياغة ، واعطاؤها المنزلة والشرف في العمل الفني ، حتى اذا وصلنا الى عصر ابن رشيق القيرواني وجدناه عن الثعالب الشاعره بين هذين المنصحين ، وأن لكل منهما شيعا وأحزابا . فهناك اصحاب الالفاظ ، واصحاب المعاني ، ولكميسل من هذين الفريقين آراء ، وذا هب ، ولكن (( أكثر الناس على تفضيل اللفظ على المعنى )) ويورد بعضنا من حجج اصحاب اللفظ فيقول : (( وسمعت محضر الحدائق يقول : قال العلماء اللفظ اعلى من المعنى ثمنا ، واعظم قيمه ، واعز مصلها ، فان المعاني موجوده في طبع الناس ، يستوى الجاهل فيها والحاذق ولكن العمل على جودة الالفاظ وحسن الميسك وصحة التأليف . الاخرى نوان رجال اراد في المديح تشبيه رجل لما أخطأ أن يشبهه في الجود بالخيت والبحر ، وفي الاقدام بالاسد ، وفي الضأ بالسيف ، وفي المسزوم بالمسبل ، وفي الحسن بالشمس ، فان لم يحسن تركيب هذه المعاني في أحسن حلاها من اللفظ الجهد الجامع للمعنى والجزالة والمثوره والطلاوه والمسهوله والحلاوه لم يكن

(١) الموازينه : ٤٠١/١  
 (٢) الموازينه : ٤٩١/١  
 العمده : ١٢٧/١



للمعنى قدره (١) وينقل ابن رشيق رأى استاذه عبد الكريم النهشلي في تفضيل اللفظ على المعنى في شعره وتأليفه فيقول : (( الكلام الجبل اغنى عن المعانى اللطيفة من المعانى اللطيفة عن الكلام الجبل )) (٢) .

وتزايد عناية الناس بالشكل تزايداً شديداً ، حتى اذا وصلنا الى القرون المتأخرة وجدنا ناقداً كإبن خلدون مثلاً يكاد يطرغ عن المعانى كل قيمه ، وينسب الفضل كل الفضل للالفاظ ، فهى الاصل والمعانى تابعة لها ، وأن صياغة الكلام شعره ونثره مضمونه فى ابداع اللفظ ، فمضى حفظ المرء واجاهه وأغتنه على الطريقة التى درج العرب على استعماله فيها فقد أصبح أدبها يلغوا ، وإن يجد امامه أية صموه تعرضه اذ المعانى شئ يأتى على الهامش ، ولا يمكن أن تشكل فى العمل الأدبى أية صموه : يقول ابن خلدون (( أعلم أن صناعة الكلام نظم ونثر أنها هى فى الالفاظ لا فى المعانى ، وإنما المعانى تبع لها وهى أصل ، فالصانع السخى يحاطق ملكه الكلام فى النظم والنثر إنما يحاطقها فى الالفاظ يحفظ أمثالها من كلام العرب ليكثر استعماله وجهه على لسانه ، حتى تستقر له الملكة فى لسانه فصار المعانى فهى الضمائر ، بل أيضاً فالمعانى موجودة عند كل واحد ، وفى طوع كل فكر منها ما يشاء ويرضى ، فلا تحتاج الى صناعة ، وتأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعة كما قلنا ، وهى بمثابة القوالب للمعانى ، فكما أن الاوانى التى يشتريها الما من البحر عنها آنية الذهب والفضة والصدف والزجاج والخشرف واليا واحد فى نفسه ، وتختلف البرده فى الاوانى الملؤه بالما باختلاف جنسها لا باختلاف الماء )) (٣) .

ملك هى اصداً لبعض ما تركه نظرية الجاحظ المعتزلى فى الالفاظ والمعانى ، وما وجهت اليه الانظار من أهمية الصياغة وضرورة العناية بها ، دون أن يقل الجاحظ أن ذلك على حساب المعانى أو فوق انقاضها ، حتى ذهب بعض النقاد - كما رأينا الى المبالغة

(١) المرجح السابق .

(٢) العنود : ١٢٨/١

(٣) مقدمة ابن خلدون : ٦٥٧ .

الشديد بالاحتفال بالالفاظ ولو على حساب المعنى ، فأسلوا فهم الجاحظ ، أو نظريا  
اليه نظره مطحنه .

وعلى العموم كما ~~نلاحظ~~ يمكننا أن نلاحظ الامور التاليه ونحن ندرس قضية اللفظ  
والمعنى في البيئه الاعترافيه :

١ - حاول المعتزله منذ البدايه التوفيق بين اللفظ والمعنى ، والدعوه الى ضسوره  
التشاكل بينهما ، وقد بدأت هذه النظره مبكرا جدا في صحيفه بشر السلى  
الح كبريا على ضرورة مشاكله اللفظ لمعنا <sup>ان</sup> ~~فراى~~ الاديب في كتابته التناسق ،  
والتوافق بينهما ، فلكل معنى من الالفاظ ما يكون ادخل في التعبير عنه ، وأقدر  
على ابرازه واظهاره . وهذه المشكله هي جزء من مراعاة مقتضى الحال ، وموافقه  
المقام للمقال التي تحدث عنها بشر طويلا ، وقد أتى الجاحظ من بعده ، فطور  
هذه المفاهيم جميعا ، وراح يلج الالجاج الشديد - على الرغم من حديثه عن  
أهمية الصياغه على ضرورة التوافق بين اللفظ والمعنى ، وشدة العناية بها .  
فالكلام لا تأثير له الا اذا تشاكل لفظه مع معناه ، وروى فيه أن لكل ضرب من  
الحدوث ضربا من الالفاظ أكثر ملاءمه له . وتوسع في تفصيل الحديث عن قاعدة  
مراعاة مقتضى الحال التي ألم بها بشر ، واعطاها مدلولات جديده ، فربط  
الالفاظ بأحوال المخاطب ، فدعا الى ادراك قدره حتى تتفق له المسارات  
التي تليق بمقامه ومزجه ، كما ربطها بالموقف الذي تنال فيه ، كأن يكون خطبه  
تكلم أو خطبه في يوم الجمع ، أو بين الساطين ، وغير ذلك من المواقف  
التي يلزم للاديب أن يراعها ، وتتفق ما يصلح لها من الالفاظ والتعبيرات .  
وقد نهى المعتزله في الواقع مسألة مراعاة مقتضى الحال نهيا واسعا ، وادخلها  
الى البلاغه العربيه على نطاق كبير ، حتى أصبحت فيما بعد عند بعض النقاد  
العرب هم التعريف الجامع المانع للبلاغه . يقول القزويني : « البلاغه فسي  
الكلام مطابقتها لمقتضى الحال <sup>(١)</sup> من فصاحتها » وقد بلغ من توسعهم في هسه

القاعدة انها قد شطت عندهم كثيرا من اقاين القول الاخرى كالايجاز والاطناج والاعراب والافصاح والسهولة والرياسة وغير ذلك مما مر معنا . وقد كانت عند المعتزلة منسوبة عند الهداية الدوافع التي تجعلهم يتحدثون عن هذه القواعد الفنية ، فقد ركبت ان لاهتمامهم بقضية الخطابه التي المنا بها فيما سبق ، ونمايتهم بالحدوث عنها ، والتصرين بأصولها وقواعدها دخل في ذلك ، فلقد كانت الخطابه عند المعتزلة - كما عرفنا - وسيلة الجدل ، وسلاح الاقناع والمناظرة ، ولا شك أن الخطيب لا يملك التأثير في الناس والقدره على اقناعهم اذا لم يراع ملامحها وقادريهم ، وعرف احوال الكلام وقادار المعاني ، وما يستعمل فيها من الالفاظ والتعبيرات ، كما كان لاختلاط مفهوم البلاغه بمفهوم الخطابه عند المعتزله الاول دخل في ذلك .

وهي بعض المعتزله في هذا الشأن أن الصلة بين اللفظ والمعنى هي صلة قائمه اصلا في طبيعة اللغاه المفرده نفسها ، قد يدل نطق اللفظه وجرمها وحروفها على قدر كبير من المعنى الذي يكمن فيها ، فكان طبيعة اللغه العربيه قائمه على هذه الميزه الممتازه ان في اللفظ المفيد وحده قبل أن يملك مع غيره في سياق النظم والتركيباتها يتصدر كبير من معناه ، وتكون براعة الاديب وحسنه الفنى المرهف عندئذ في ادراكه لهذا الالفاظ وتصيدها والاستفاده منها في المعنى الذي يريد التعبير عنه . وقد توسع ابن جني في المعتزلي في الحديث عن هذه القاعده توسعا شديدا وضرب لها كثيرا من الامثله والشواهد . لاحظ ط في الحرف المفيد من دلالة على المعنى فقال : من ذلك قولهم : خضم وخضم ، فالخضم لاكل الرطب كالبطنخ والتقاء ، وما كان نحوها من المأكول الرطب ، والخضم للصلب اليابس ، نحو لفتت الدابه شعرها - فأخترنا الخاء لرخايتها للرطب ، والقاف لملايتها لليابس ، حدوا لمسموع الاصوات على مسموع الاحداث . ومن ذلك قولهم : انضج للما ونحوه ، وانضج أقوى من انضج قال تعالى : ( فبهما عينا نضاجتان ) فاجعلوا الخاء لرختها للما الضعيف والخاء لفظها لما هو أقوى منه . . . . . كما لاحظ ابن جني (١) الخصائص : ١٥٨/٢ .

أن وزن الكلمة وورودها على صيغة معينة يوحى بشئ من معناها . يقول : (( تسال  
 الخليل : كأنهم توهموا في صوت الجندب استنالة وطا قالوا : صر وتوهموا  
 في صوت البازي تكلمها فقالوا : صرصر وقال سيويه في المصادر التي جاءت على الفعلان  
 انها تأتي للاضطراب والحركة نحو : النقران ، والغليان ، والغشيان . فقيلوا :  
 يتوالى حركات المثال توالى حركات الافعال ووجدت انا من هذا الحديث أشياء كسيرة  
 على سمت ط حذاء ، وضهاج ما مثلاه . وذلك أنك تجد المصادر الرباعية المضعفة تأتي  
 للتكرير نحو : الترميم ، والقلقه ، والململه ، والقلمعه ، والمصعصع ، والجرجره ، والقرقره  
 ووجدت أيضا ( الفسلي ) في المصادر والصفات انما تأتي للمرعة نحو : البشكى ، -  
 والجمزي ، والولقي . . . )) <sup>(١)</sup> ومن أجل ذلك تكون كل زيادة في وزن الكلمة مؤثرة على  
 تخيير في معناها . فزيادة اللفظ حرفا أو الانتقاص منه تعني زيادة في المعنى أو نقصا  
 في مدلوله . يقول ابن جنى : (( وحده فإذا كانت الالفاظ ادله على المعاني ثم زيد  
 فيها شئ أوجت القسمة له زيادة المعنى به ، وكذلك أن انحرفت به عن سمتة وعديده  
 كان ذلك دليلا على حادث متجدد له ))<sup>(٢)</sup>  
 ويضرب على ذلك مجموعة من الأمثلة والشواهد التي أدت زيادة اللفظ فيها إلى زيادته  
 في المعنى ، فيقول : ( هذا فصل من العربية حسن . منه قولهم : خشن وأخشوشن  
 فمعنى خشن دون معنى أخشوشن ، لما فيه من تكريرا لعين وزيادة الواو . . . وكذلك  
 قولهم اعشب المكان ، فإذا أرادوا كثرة العشب فيه قالوا : اعشوشب . ومثله : حلوا وحلولي  
 ، وخالق ، واخلوق وغدن ، وأغدؤن . . . ومن ذلك قولهم : رجلا جميل ووضي ،  
 فإذا أرادوا المبالغة في ذلك قالوا : وضاً ، وجمال ، فزادوا في اللفظ هذه الزيادة  
 لزيادة معناه <sup>(٣)</sup> ويتطرق بعض المعتزلة في هذا الرأي ، ويلاحظ فيه مبالغة شديدة ، فيرى  
 أن الصلة بين اللفظ ومعناه هي صلة ضروبيه لازمه . وهي علاقة واجبه لا تتخلف ابدا . ويمثل  
 ذلك عباد الصهري الذي زعم أن مجرى النطق باللفظ يمكن أن يدلنا على معناه أو شئ

(١) الخصائص : ١٥٢/٢

(٢) الخصائص : ٢١٤/٣ - ٢١١

منه . ولكن رأى عباد لهذا لا يكاد يعتقد به . وقد ذكر السويدي أن المحققين يروون  
 - رأى عباد لفساده ، ويقول : (( دليل لفساده أن اللفظ لو دل بالآلات لفهم كسبل  
 واحد منهم كل اللغات لعدم اختلاف الدلالات الذاتية ))<sup>(١)</sup> والحق أن المستزلة هم الذين  
 إذا عا في البلاغة العربية على نطاق واسع كغير فكرة مشكلة اللفظ للمعنى التي أصبحت  
 فيها بعد قاعدته مبهمة من قواعد النقد والبلاغة ، ولا شك أن اصدا هذه الفكرة كانت  
 موجوده قبل المستزلة في تلك الأقوال المتفرقة التي نقلت اليها عن المتقدمين ولكن  
 المستزلة قد طفقوا هذه الفكرة ، ومدوا اطلاقها ، وأعطوها ابعادا عميقة ، فتمسح  
 حولها الى اقله عامه أصبحت - كما ذكرنا - عباد البلاغة العربية ، وهي لكسبية  
 مراعاة مقتضى الحال . اوطا يجب لكل مقام من المقامات ، كما أصبحت فكرة مشكلة  
 اللفظ للمعنى في حد ذاتها اصلا مبهما من أصول علوم الشعر عند العرب . وقد توقف<sup>(٢)</sup>  
 عندها كثير من النقاد العرب متأثرين بملاحظات يشهون العدم والجاحظ في هذا الموضوع  
 وتحدثوا عنها من دورها في فصاحة الكلام وبلاغته . فمن ادوات الشعر المبهمة عند الحسن  
 طهاطيا : « اطلاق كل معنى حقه من العبارة ، وإيراد ما يشاكله من الالفاظ حسنة  
 تبرز في احسن زى وأبهى صوره ))<sup>(٣)</sup> كما تحدث عن مراعاة مقتضى الحال التي شرحها  
 المبتزلة فقال : (( ولحسن الشعر وقبول الفهم اياه على اخرى وهي بواقته للحال التي  
 بعد معناه لها ))<sup>(٤)</sup> وتوقف ابن قتيبة ايضا عند قاعدة المقام والمثال ، وشرحها  
 دون أن يزد شيئا عما أتى به الجاحظ ، فحدثنا عن الادوات التي تلزم الكاتب  
 في صنعه فيقول : (( ويستجب له أن ينزل الفاظه في كتبه فيجعلها على قدر الكاتب  
 والمكتوب اليه ، ولا يعطى خسيسا للناس رفيع الكلام ، ولا رفيعا للناس رفيع الكلام )) ثم  
 يرد على قول ابن بري لكاتبه : ( وأجمع الكثير ما شهد في القليل ما تقول ) بوضوح

٥ - عبار الشعر : ١١

- |       |                                   |
|-------|-----------------------------------|
| ( ١ ) | المزهر : ١١/١                     |
| ( ٢ ) | مقدمه شرح المباشرة للحيروفي : ٩/١ |
| ( ٣ ) | عبار الشعر : ٤                    |
| ( ٤ ) | عبار الشعر : ١٦                   |

كما فعل الجاحظ - ان الاجاز لا يستحب دائما كما لا تستحب الاطالة في كل حين بل لكل منهما حالات ومقامات ينبغي مراعاتها ، فيقول : \* بهد الاجاز وهذا ليس من محمود في كل موضع ، ولا يختار في كل باب بل لكل مقام مقال \* ولو كان الاجاز مضمونا في كل الاحوال لجده الله تعالى في القرآن ولم يفعل الله ذلك \* ولكنه اطل قارة للوكيد ، وحذف قارة للايجاز وكرد قارة للانهايم (٤)

ويردد حازم القرطاجني في العصور المتأخرة الفكرة ايضا ، فيقول في حديثه عن الشكل والمضمون : \* انما الوضع المومر وضع الشيء في الموضع المناسب به ، هو لك يكون بالتوافق بين الالفاظ والمعاني والافراض من جهة ما يكون بعضها في موضعه من الكلام متعلقا ومقتربا بها بجانسه وناسبه وملائمه من ذلك ، والوضع الذي لا يؤثر يكون بالتباين بين الالفاظ والمعاني والافراض من جهة ما يكون بعضها في موضعه متعلقا بها ، يناقذه ويوافقه ويتأخره (١)

وهكذا حاول المعتزلة منذ البداية - كما قلنا ان يوفقوا بين الالفاظ والمعاني ، واشاعوا فكرة التماثل بينهما والتوافق والتطابق التي ورثها عنهم النقاد العرب .

١- على ان من الواضح ان الثنائية بين اللفظ والمعنى لا تزال قائمة في حديثنا المستقلة عن المشاكلة بينهما ، ومراعاة التماسك بين احدهما والآخر . فكان الفكرة تولد في الاذن واولا ، وهي فكرة ريفية او وضعية ، شريفة او سخيفة ، ثم يختصم لها اللفظ المناسب ، فان كانت من المعاني الشريفة انتقي لها الشريف من الالفاظ واذا كانت من المعاني الرديئة السخيفة انتقي لها السخيف من اللفظ والبال لمن التماثل ، فكأن للمعنى مستقلا شريفا او ضعة ، وكأن للفظ ايها - وهو مستقل حرف وصوت حقه وشرفا . فالفصل الحاد بين هذا بين العنصرين ما يؤل دائما حتى الآن فلم يستطع الحديث الشكلي الظاهري عن المشاكلة ومراعاة التوافق بينهما ان يزيله او يقضي عليه ، ومن ناحية اخرى فقد كان حديث المعتزلة عن المجاز الذي تعرضنا له فيما سبق يساهم في زيادة تصور الفصل اللفظ عن المعنى ، واستقلال كل منهما برأسه ، فقد رأينا المعتزلة في حديثهم عن المجاز يلحون كثيرا في التجريد ، والابتعاد بالمعنى القرآني - وخاصة كنهها يكون هذا المعنى ما يعادم عقائد الاعتزال او يتجاني مع اصل من اصول العدل والتوحيد - عن شكله الظاهري ، ومعناه الظاهري الذي يمكن ان تشير اليه دلالات اللفظ المادية المدسوسة الى المعنى الذهني المجرد المقصود قرأ الشكل او الصورة .

ومن ثم فهموا الاستعارة والتشبيه او المجاز عموما على انها صور رائعة لتقديم المعاني والمواقف الخلقية تقديمها مؤثرا في نفوس السامعين ، وعلى هذا الأساس انقسم النثر القرآني قسمة واضحة معنى مجرد قائم بنفسه ، وصور مازنة بحسنه ، فقد يكون لهذه المجازات

والصور اثر في اقتلاع الاصح واستثائه ، لكث المصنف القرآني قسمة هذه المصنفات  
هيكله المبريد الذي يمكن اختزاله وتبريده بعيدا عن العبارات والصور .  
ومن هنا نشأ الانفصال بين اللفظ والمعنى (١) ، واصبح المعنى شيئا مستقلا  
قائما بزمه قبل التعبير عنه ، بل انه ملقى في التبريق يصرفه المعنى والصور  
وكل ما يفعله الابدب عنوان يخرجها اخراجا حسنا عن طريق الكسوة اللغوية  
والصياغة الأسلوبية . واذا كان هذا الانفصال بين العنصرين قائما على هذا  
الشكل وكانت الدرجة العليا في الهلاكة عند المعتزلة هي - كما بينا قبل قليل -  
مساواة التوفيق بينهما ، وتوثير المشاكل والتناسب لها ، فان الدرجة التي تلبيها  
هي العناية بالشكل ، واظهار الكلام في امهى صورة من صور الألفاظ والتعابير  
فالشائبة قائمة ولا بد من مفاضلة بين العنصرين ، واللفظ عندنا افضل ، وتغلبه على  
المعنى هو السائد عند المعتزلة بل عند معظم النقاد العرب كما بينا قبل قليل .  
وتحججه لذلك التفضيل نجد عند المعتزلة بحوثا بلاغية خاصة للعناية باللفظ وحدة  
وعدم خصائصه ومميزات . منها ما يتعلق باللفظ المفرد ، ومنها ما يتعلق بالالفاظ  
المركبة . فقد دعا كل من يدرين المستمر والباحظ الى اجتناب الوجداني من الالفاظ  
فاليحد عن المتوهم والسعقد منها ، واظهار الجاحظ كثيرا في الحديث عن جزالة -  
الالفاظ ونظامتها ورتبتها ووزنها ونقبتها وسهولتها ، كما عرفت لسوقها التي هي  
جوهرها ، فلاحظ ان منها ما لم يقترن بحضه بغيره ، وان هناك حروفا بالعربية لا  
تجاوز ، ومثلما عني الجاحظ باللفظ المفرد ، ودعا الى تلاوم حروفه وانسائها  
وجعل ذلك من شروط فصاحته تحدث ايضا عن اللفظ المبريد ، فدعا الى ملائمة  
لما معه في سياق النظم وفي دبح الصياغة فلاحظ ان الالفاظ ما يتنافس  
بعضه مع بعض حتى شبيهها بغير الثورا ، باولاد الملات وهمس الكشر ، لأن -  
الكلمة فيه لم تقترن الى اختها ولم تتجاوز مع ما يناسبها . وقد شاهده على هذا الحديث  
الرباني ايضا ، فاجعل هذا التلاوم بابا من ابواب الهلاكة العشرية .

كما ان الكلام عنه المعتزلة - كما امرنا الى ذلك قبل قليل - هو في الاصل هذا  
الكائن الحسي المكون من الالفاظ والاصوات المسموعة ، وليس هو المعنى القائم  
في النفس كما كان يقول الأشاعرة واهل السنه ، ولذلك لن نستغرب ان نجد عند بعضهم  
تنجيه الى الأهتمام به من حيث هو لفظا ووجوه . ومنجد واحدا مثل ابن سندان  
الخفاجي الذي تأثر بالمعتزلة ، ونقل كثيرا من اقوالهم في الكلام وباهيته ، ونفسى

١ - انظر رسالة الصور الفنية عند شعرا الاحياء في مصر لجابر ص ٢٥٠ .

**الرأى** والمقرون والتكافؤ والمعنى وغير ذلك (١) وكان يرى ما يرويه من ان  
الكلام - اى كلام - لا يخرج عن الحروف والاصوات بل يخرج عن التصور على  
قطنى واسع في كتابه (سرافصاحة) **فمعنى** فيه عبارة فائقة بالحروف والاصوات  
ويشير في اثنا<sup>٢</sup> ذلكالى جهود المتكلمين من المعتزلة وغيرهم في دراسة  
الاصوات واحكامها وحقيقة الكلام ، وقد على خصوم المعتزلة الذين فسروا -  
الكلام بانه معنى قائم فى النفس ، وعده فسادا وهو يزعم ان اللذان قالوا  
بهذا الرأى انما لجروا اليه بعد ان رأوا اولة المعتزلة على القول بخلق  
هذا القرآن الذى يتألف من الحروف ، ولا يخرج عن الالفاظ ، فلجسوا  
الى هذه الحيلة - حيلة تفسير الكلام بالمعنى القائم بالنفس - ليتسنى لهم القول  
بقدم القرآن على بعض الوجوه (٢)

ومضى ابن سنان يعتقد من تلك الملاحظات الكثيرة التى وردت فى كتب  
الجاحظ متأثره هنا وهناك ، فمقد فصلا للاصوات مؤخر للحسروف  
ثم فصلا فى الكلمة وتعمده بفصل فى اللفة (٣) حتى اذا انتهى من هذا  
المقدمات فحدث عن الفصاحة فجعلها مقصورة على الالفاظ وجعل الهلاقة وصفا  
للالفاظ مع المعاني ثم قسم شروط الفصاحة الى قسمين منها ما يكون نفسى  
اللفظة المفردة ، ومنها ما يكون فى اللفظ المركب ، ومضى يحدد هذه الشروط  
التى لا تخرج فى اطارها الكبير العام عن تلك الملاحظات التى ردها لجاحظ

فى كتبه عن الاصوات والحروف وانظم والتأليف  
ويؤكد المعتزلة دائما على اهمية الصياغة فى اثنا<sup>٤</sup> حد يشتم عن الهلاقة  
وتعريفهم لها ، فالهلاقة عند عمرو بن عبيد : **خبر** اللفظ فى حسن الانقسام  
فلا بد من انتقاء اللفظ وتوبيده عند الكلام ونقل الأفكار الى الاخصرين  
وناتي بعد ذلك بالاحظ والرياني ليوكدا هذه الفكرة ويلاحظ على اهمية  
الصياغة فى الهلاقة فليت الهلاقة بهمال المعنى للاخرين وليرى كل من افهمك  
حاجة من الناس بليغا كما يقول الصفاي ، واعماله لان المرء قد يفهم  
الاخرين بلفظ رديئة او ملحوظة ، وقد يفهمهم بالافادة او غير ذلك ممن  
ومائل التعبير فهل نسمى مثل هذا المرء بليغا ، وهل يسمى قوله الملحون  
الردى هلاقة ؟ واين فضل الصياغة ، وجمال الأسلوب اذ انهما من الشروط  
الاساسية التى لا يمكن التغافل عنها فى اى قول بليغ ؟ وقد فسر كل من  
الجاحظ والرياني فى اثنا<sup>٥</sup> حد شطعن البهانيين نوزن منه : **الهيان**  
العاى الذى هو بالمعنى اللغوى لنكته والذى يعنى الانقسام والتميز  
واهمال الحاجة والهيان القنى الاى لا يخفى ان يعلق الا على القول

١- سرافصاحة : ٣١-٣٨

٢- سرافصاحة : ٣٥-٣٦

٣- سرافصاحة : ٥٠-٥٩



الجميل • والتعبير الحسن المتاز ، ولا ينبغي ان يطلق على ما قبح من الكلام او  
سأء اسلوبه • وامر آخر يتصل باهتمام المعتزلة بشأن اللفظ والصياغة واعطائهم مسا  
المزية والفضل على المعاني والأفكار وهو ما يتصل بموضوع السرقات الأدبية فلقصد  
رأينا الجاحظ لا يحتفل بالسرقة ولا يعتد بامرئها ويرأها امرأ ضروبها لا يد ضمه  
ولا يستغنى عنه احد من الشعراء بل ما يزال كل شاعر يستعين بأفكار الآخرين •  
ويقترضها ولا عيب عليه في ذلك ولا تشريب ما دام يوجد في هذا الذي أخذ •  
ويكسوه الكسوة الجميلة والصياغة الفنية الممتازة • لذلك رأينا الجاحظ لا يهتم بتخريج  
السرقات او الحديث عنها على نحو ما كان يفعل معاصروه • وقد شابه الجاحظ  
المصاحب بن عمار في رأيه، قرأى أيضا ان السرقة لا يعزى منها احد من شعراء  
الجاهلية والاسلام ، ولذا لك فهو فان المصاحب • وهو يحدد عيوب شعر المتنبي  
ويجسها مما وثقه • لم يدخل السرقة فيها او يفتح لها بابا بل صرح بانها مسا  
لا يعاب به الشاعر وانما كان الدافع الى التهنون من شأن السرقات هو الاهتمام  
بجانب الصياغة والاحساس بربان التأتى لها اصعب بكثير من التأتى للمعاني ، لأن  
المعاني مطروحة في الطريق يلتقطها من يشاء ، وطا عليه اذا التقطها الا ان يحسن  
صياغتها ، يوجد فيها حتى يصح احق بها من صا غيرها الأول الاى القاطن في الطريق  
لأول مرة • واذا كانت العبارة التي شاعت في زمن الجاحظ وهي قولهم : ( ما ترك  
الأول للآخر شيئا ) قد اوهمت الشعراء ان المعاني قد جفت وان الأفكار قد ذهبت  
بعد ان استنظها المتقدمون وبالتالي فانه لم يبق امام الشعراء الا تجويد  
اللفظ والعناية بامرءه فان رد الجاحظ عليها وتصحيحه لهذا الوهم بقوله هو كلام  
كثير قد جرى على السنة الناس ، وله مضرة شديدة وثمرة مرة • فمن ذلك قولهم  
( لم يدع اول للآخر شيئا ) فلوان علماء كل عصر قد جرت هذه الكلمة فسي  
اسماهم تركوا الاستنباط لما لم ينته اليهم عما قبلهم لم رأيت العلم مختلفا ( ١ )  
يشعر بسهولة التأتى للمعاني وانها متوافرة دائما ، موجودة في طيات الناس جميعا  
ولا تشكل صعوبة او مشكلة ، ولربما كانت الصحوة اكثر في صياغة هذه المعاني  
وابرازها في الالفاظ الحسنة المنتقاة وهي تلتقي مع فكرته عن المعاني المطروحة  
في البريق لجميع الناس •

واذا كان بحث المعتزلة عن المجاز والاحاسم في التجريد والاعتداد بالمعنى القرآني  
عن شكله الظاهري الذي يمكن ان تشير اليه دلالة اللفظ المادية المحسوسة  
وفهمهم لهذا المجاز بصورة عامة على انه • زائد لتقديم المعنى قد أدى • كما  
ذكرنا منذ قليل • اى تعميق الاحساس وربط اتصال بين اللفظ والمعنى فان الجانب  
الأخر من حد يشتم عن المجاز وهو تأكيدهم الدائم على ان لكل صورة مجازية

أصلا حقيقيا لا بد منه • ولا غنى عنه وهو اصل ثابت ، وتأتي الصورة الممازية لتحدث فيه خصوصية - قد ادى من ناحية ثانية الى تصور المماز جانبيا من جوانب الصياغة • وقربنا للحلية والزخرف من الكلام • ومن ثم فان اهتمامهم بالمماز ذلك الاهتمام الشديد الذي رأيناه • وتصريحهم بأنه ابلغ من الحقيقة يمكن ان يعد تأكيدا على اهمية الصياغة في الكلام ، ودعوة الى الاحتسام بخطرهما على ان ما تحب ان تشير اليه في ختام هذه الفقرة ان اهتمام المعتزلة باللفظ ، وتفضيله على المعنى ليست مسألة مذاهب اوهى فحسب ، بل كانت مسألة مذاهب ديني - وكلامي ايضا • فالمعتزلة مثلا كانوا مضطرين للمناداة بذلك الرأي خدمة لأعجاز القرآن لأن الذين كانوا يودون الطعن في القرآن لم يكتفوا بمتروكون بفعل المعاني فيه ، وهم يرون ان معاني القرآن لا تستقل عن المعاني العامة التي يتحدث عنها الشعراء والخطيبون عن تلك المعاني التي تتلى بها كتب الحكمة واشباهها فباء الجاحظ فأعلى كجزء من الرد على هؤلاء ان القرآن هجر في نظمها وتاليفه وان الفضل للشكل دون ان يقصد الخط من قدر المعاني او التكرار لها ولكن رأى الجاحظ - كما رأينا - قد اسي قهمة فاوجد فئة من النقاد يحاولون التهورين من شأن المعنى في سبيل الدفاع عن اللفظ •

٣- واذن فالمعتزلة - كما هو حال النقاد العرب - يفضلون اللفظ على المعنى ويؤمنون الصورة على الفكرة ، ويدعون الى العناية بالشكل والاهتمام بشأنسه وانما ابن جني فانه يخالف ما ذهب اليه اصحابه كالجاحظ ومن جرى في اثره من المعتزلة ونقاد العرب الآخرين ، ولا يرضي عن الوهم الشائع بين الناصب من ان اللفظ اكرم عنصريا عند العرب من المعنى • فهو يرى اولا ان المعنى اشرف واهم ، وليس الاهتمام العرب باللفظ ، هو حرصهم عليه ، وتوسيعهم في بحثه ودرسه خصائصه ، وملاحظة الوان فنية تساعد على تحسيسه وزخرفته الا الخدمة منهم للمعاني ووسيلة الى ابرازها في شكل اوضح ، وصورة اكثر تأثيرا واحدا وانقلبا يقول ( كانت العرب انما تحلي الفاظها وتدبجها وتشبيها وتزخرفها عناية بالمعاني التي ورأها ، وواصلها بها الى اذارك ما اليها وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ان من الشعر لجحكا ، وان من البيان لسحرا • فاذا كان رسول الله (ص) يعتقد هذا في الفاظ هؤلاء القوم التي جعلت مصابيد واشراكا

للقلوب هومبها وسلمنا الى تحصيل المطلوب معرفها لك ان اللفاظ خدم للمعاني  
 والمستخدم - لا شك اشرف من النظام (١) )  
 وقال في موضع آخر • ( العريب كما تدعى بالفاظها فتعلمها وتعلمها بها وتراجمها  
 وتلاحظ احكامها بالشعر تارة وبالخطب اخرى والاسجاع التي تلزمها وتتكلف  
 استمرارها فان المعاني اقوى عندها مما تكلف عليها ولتخدم قدرها في نفوسها • تأول  
 ذلك عنانها بالفاظها فانها لما كانت عنوان معانيها وطريقا اليها اظهرها -  
 افراضها وراجمها اصلحها ورتبها • وبالذات الى تحبيرها وتبينها ليكون ذلك  
 اوقع لها في المعنى والذهب بها في الدلالة على القصد • الا ترى ان المشمل  
 اذا كان مسجوعا لا يسامه • وحفظه مازدا هو حفظه كان جديرا بالاستعماله  
 ولو لم يكن مسجوعا لم تكن النفس به • ولا أنك - لمستجبه (٢) ) وليس مستحسن  
 اهتمام العريب بالفاظ اهتماما بها في حد ذاتها • ولست الصياغة مدفا -  
 مقصودا لنفسه يسعى اليه الأديب ويحرق عليه للقلوب واظهار البراعة نفسي  
 الكلام • ولكنه اولا واخيرا خدمة للمعاني وتبويه بها • يقول اذا رأيت العريب  
 قد اصلحوا الفاظها وحسنوا حروفها حواسنها وهذا هوها • ومقلوا غرورها وارفعوها  
 فلا تزين المعاني الا ذلك انما هي بالفاظ اهل هي عندنا خدمة ضميم للمعاني  
 وتبويه بها • وتبويه فيها • وتبويه ذلك اصلاح الوطأ • وقصينه وتزكيتيه وتبويه  
 واما المعنى <sup>المعنى</sup> بذلك منه الاحتياط للمعنى عليه • وجواره يطهره وشبهه • ولا يحرق  
 جوهره • كما نجد من المعاني الفاخره السامية ما يهينه ويفترقه كدرة -  
 لفظه وسوء العبارة عنه (٣) ثم يهد ابن جني على ابن قتيبه في قسمته المصرونة  
 للشعر الى اربعة اقسام والتي منها نوع ( حسن لفظه وحلا فلا انت فتقته لم نجد  
 هناك فائده في المعنى ) وقد استشهد ابن قتيبه لهذا النوع من الكلام بقول -

الشاعر :

ولما قضينا من متى كل حاجة ومسح بالاركان من هو طامح  
 وشدت على حذب المبالى رجالنا <sup>القادي</sup> ولا ينظر <sup>القادي</sup> للظلمى الاى هو راجح  
 اخذنا باطراف الاحاديث بيننا <sup>القادي</sup> وما لت باعنان المظى الا باطاح  
 وقال عنه : " هذه الالفاظ - كما ترى احسن شئ • مغاير ومذلل ومقاطع وان نظرت  
 الى ما تحتها من المعنى وجدته ( ولما قطعنا ايام معنى • واستلطنا الاركسان  
 عالينا ايلنا الانضام • ومعنى <sup>القادي</sup> التامس لا ينظر القادي الراجح ابتداءنا في العديت

وسارت المعنى في الإيجاز (١) فقد تأكد هذا الإيهام قول من يقول إن  
 الألفاظ قد لا تكون خدمة للمعاني وإنما هي وراء في القول والتأنيص  
 فيرد ابن جني على ذلك وهو أن في الإيهام معاني جميلة وأفكارا رائعة  
 ولهيبت حياة حلوه لا طائل تحتها ثم يأخذ في تحليل الإيهام ويسان  
 جملتها (٢) ويحاول ابن جني أن يوضح لنا ذكره من أهمية المعاني عند  
 العرب وأن الألفاظ خدم لها، عطية في سهل تجودها، فيلجأ إلى التصرف  
 محاولا أن يستظهر منه الدليل على ذلك فيقول (٣) وذلك على تمكن المعنى في  
 أنفسهم، وتقدمه للفظ عندهم، فقد بهم بحرف المعنى في أول الكلمة، وذلك  
 لقوة العناية به، فتقدموا دليله ليكون له كإطار لهكته عندهم، وعلى ذلك تقدمت  
 حروف المضارع في أول الفصل إذ كن دلائل على القائلين: من هم، وما هم،  
 وكم عدتهم؟ نحو: الفعل، ونفعل، ونفعل، ونفعل، وحكموا جميعهم،  
 اللفظ: أفلا ترى إلى حروف المعاني كيف يابها التقدم، وإلى حروف اللغات  
 والصداقة كيف يابها التأخر؟ فلو لم يعرف سبق المعنى عندهم، وعلوه في  
 تصورهم إلا بتقدم دليله وتأخر دليل نقضه، لكان مغنيا عن غيره كالمعاني.  
 وعلى هذا، نحو بحروف المعاني نحمونها بكونها حسوا، وماضوا عليهم  
 ما لم يؤمن على الأطراف المعرضة للحذف والاحذف، وذلك كالفعل  
 وما التصدير نحو: ذراهم، وديهم، وقطاطير، وقمطر، فجزت في ذلك كوشيا  
 حسوا - كجري عين الفعل المحصنة في غالب الأمر (٣) ويضئ ابن جني حريدا  
 الأثمة والواحد الكثيره التي تدل على أن في إصلاح اللفظ والسنة بسببه  
 إصلاحا للمعنى وإغياحا له، وفضلا من المنه (٤).

وعلى الرغم من أن نظرية ابن جني هذه، تطاول أن تفهم صلة بين اللفظ والمعاني  
 فتجعل حسن اللفظ جزءا من حسن المعنى إلا أن الفصل بينهما هنا ما يزال  
 واضحا أيضا. إنما كما ذكره كاللوازم وما يداخله من المسائل.

٤- وأما هذه الثنائية الحادة بين اللفظ والمعنى التي شاعت بين الناس -

١- الشعر والشعر: ١١٧/١ - ١٢٧  
 ٢- الخصائص: ١١٨/١ - ١٢٠  
 ٣- الخصائص: ١١٨/١ - ١٢٠  
 ٤- الخصائص: ١١٢/١

زما طويلا كان لابد من نظرية تكرر هذه الثنائية وتتصدى لها ، وقد عوالت الوحدة بين هذا بين العنصرين ، واولى روية لصورة مجموعة من الطرفين معا دون فصل بينهما . ومثل ذلك في تلك المسئلة التي قام بها القاضي عبد الجبار في الحديث عن نظرية النظم ، ثم توسع فيها وشرحها وشرح لها الأمثلة والشاهد عبد القاهر الجرجاني من بعده ، ثم طبقها تطبيقا واضحا ، فأملنا الزمخشري في تفسيره للقرآن الكريم في كتاب الكشاف .

ومن الواضح ان ارجاع اجزاء القرآني الى النظم يخرج المسئلة من قهيمسة الاجزاء اللفظي وحده في القرآن الكريم الى الاعجاز اللفظي الذي تترتب عليه المعاني ، وما يحقها من الوان التغيير نتيجة الحذف والاذكر ، وما لتقد بمسسم والتأخير ، والفصل والوصل ، والقصر والتخصيص ، وغير ذلك من المسائل التي تتناولها نظرية النظم .

كانت نازية ، النظم قضا على ثنائية العنصرين ، لأنها لا ترجع فصاحة الكلام او بلاغته الى احدهما دون الآخر ، ولا اليهما معا ، بل ترجع ذلك الى نالم الكلام وتاليه ، بناء على روابط وعلاقات معينة تقوم بين اجزائه جميعا ، فقد رأينا عند الجبار لم يرض عن رأي استاذه ابي هاشم الذي ارجع فصاحة الكلام الى جزالة اللفظ وحسن المعنى وراء تعريفنا قضا لأنه يهمل تركيب الكلام وشأه في هذا السياق ، ويحصر هذه الفصاحة في اللفظ والمعنى فقط ، على حين ان للفظية لا تعد فصيحة في نفسها ولكن تكون فصيحة بضمها على طريقة مخصوصة يلاحظ فيها صفات معينة مرتبطة بعلاقات النحو ، كما ان المعاني وحدها لا قهيمسة لها كذلك ولا يصح ان تتخذ مقاما في الفصاحة ، بل الفضل يعود الى اللفظ والمعنى ونظمها على طريقة مخصوصة قائمة ، كما ذكرنا ، على علاقات النحو . وقد شرحنا فيما سبق نظرية النظم شرطا وانها وانما نريد ان نغير هنا فترسل الشارة الى ان احسان القاضي عبد الجبار يتوخى معاني النحو في النظم والتأليف لم يكن غائبا عنه كما يحايل ، يد القاهر الجرجاني ان يشككنا في ذلك ويشير الجرجاني نفسه الى ذلك قائلا ( نقولهم - يريد عبد الجبار ، بالنظم ، لا يصرح ان يراد به النطق باللفظة بحد اللفظة من غير اتصال بكونها معنيها ، لأنه

لو جاز ان يكون لمجرد ضم اللفظ الى اللفظ تأثير في الفصاحة لكان ينبغي اذا قيل : (ضحك شرج) ان يحدث ضم (شرج) الى (ضحك) فصاحة -  
 والا يحل ذلك لم يقع الا ان يكون المعنى في ضم الكلمة الى الكلمة فوحى معنى من معاني النحويين بينهم \* وتولم : (على طريقة مخصوصة) ويجب ذلك ايضا وذلك انه لا يكون للتأثير الا ان كانت من اللفظ معنى \* وهذا يجعل كل ما قالوه اذا انت تأمله فراهم في الجميع قد ذهبوا الى جعل التنية في معاني النحويين حكمه من حيث لم يشهدوا ذلك ، لانه امر ضروري ولا يمكن الخروج منه (١) فعهد القاهر - كما هو ظاهر يفسر عبارة عهد الجبار ويرى ان النظم عنده يحتمل معنى الاحكام فوحى علاقات النحو ولكن يسهل جعله اجساما لا شعورا ولكنه يريد ان يقول ان عهد الجبار لم يشهد اليه بالاسم الصحيح ، ولكن هذا ليس سوا ان يدعى عهد القاهر فضل السبق الى ذلك ليدل انه وضع لما الملح اليه عهد الجبار قبله الباطل - لم يكن غامضا على حال - اسما صريحا - بل ان الجرياني يفسر في قول آخر الى ان عبارة عهد الجبار : ( ان المعاني لا تتزايد وانما تتزايد الالفاظ ) لا يمكن ان يكون لها معنى ، او تحتمل لولا انها اذا لم يكن المقصد منها فوحى معاني النحويين (وما تجدتم معتد به من معانيهم اليه قولهم ان المعاني لا تتزايد ، وانما تتزايد الالفاظ \* وهذا كلام اذا تأمله لم تجد له معنى يصح عليه غير ان جعل تتزايد الالفاظ عبارة من الزيادة التي تحدث عن فوحى معنى معاني النحو وحكامه فيما بين الكلام لان التزايد في الالفاظ من حيث هي الفاظ وتطلق لسان محال (١)

وحن نرى مرة اخرى ان احكام عهد الجبار بعلاقات النحويين بالنظم لم يكن -  
 غامضا عنها وحديثه عن ذلك لم يكن الطاعة ظاهرة ، فقد مر معنا انه اسرار اليه في اكثر من موضع ما يدل على انه في حديثه عن الحركات التي تخص -  
 الاعراب وما يتبعه التقديم والتأخير انما كان يعني به فوحى معاني النحو -  
 ومراعاتها في النظم والتأليف

١ - دلائل الاعجاز : ٢٥١

٢ - دلائل الاعجاز : ٢٥٠ تصحيح احمد مصطفى الصافي (١٣١٩ - ١٩٥٠)

وعلى الجملة فإنه يمكن القول إن نظرية الألفاظ كانت أول محاولة فنية جادة للفتا •  
على تلك التقاية التي شاعت بين عصرى اللفظ والسنى زمانا أولا ، وقد اخذت  
هذه النظرية طريقها المحدد المسالم على يدى عبد الجبار المعتزلى واصبحت  
فكرة منظمة تستمد حياتها من مفهوم فنى دقيق • وإذا كان الزمخشرى السسطى  
طبق نظرية النظم تطابقا شاملا دون ان يتحدث عنها على شكل مبادئ وأصول نظرية  
الا انه فى الواقع كان يحسرها احكاما واضحا حتى فى مؤلفاته الأخرى فهسو  
فى الواقع لم يكن يحتد من الوجهة البلاغية الا بالكلام المنظم ، بل ان كل مسا  
يتصل كدهم بالبلاغه من قريب او بعيد انما تهدو قيمته فى النظم ، وهذا على ذلك  
بالاضافة الى ما رهنهنا من تطبيقته لنظرية النظم فى تفسيره منهجه فى مقدمه  
اساس البلاغة ، فقد أبى حتى من الناحية المسجمية الا ان يوجه الى النظم  
فيشرح الألفاظ النحوية بأمرادها مشاورة فى اماليب مشخية ومبارك منتظاة وقد  
صرح بذلك فى مقدمة مقدمه فقال : ( ومن خصائص هذا الكتاب تفرقا وتوسيع  
فى عبارات المبدعين ، وانطوى تحت استمط لانت المصنفين • ومنها التوفيق على •  
مناهج التركيب والتأليف ، وسوق الكلمات متناسقة لا مرسلة بددا ، ومقتانمه لا  
طرائق قددا ، مع الاستتار من نوايح الكلم الهادية الى مراد حوال المناسق  
الداله على ضالة الضائق المخلق ( ١ ) •

وقد كان الزمخشرى فى الواقع لغويا عظيما ، فهو لالك شديد الحساسية •  
باللغة ، مدرك للفروق الدقيقة التى تكن بين القائلها وصيغها • وقد رأينا  
هذا الادراك واضحا فى تصحيحه للقرآن الكريم لما اشترقا توقف عند بعض الصيغ  
والألفاظ ينه الى الأسرار الجمالية التى توجد فيها • ومن هنا كانت عنايته  
بالنظم شامله لتحليل الكلمات النحوية والصيغ اللفظية الداخلة فى بنى النظم  
فوق تحليله البلاغى للروابط والعلاقات النحوية التى قامت عليها نظرية النظم •

## الأصل الرابع تقديم لجهود المعتزلة

### ١- مصادر البحث البلاغي والتفدي عند المعتزلة

اضطلع المعتزلة - كما نعرفه - بسهولة الدواع عن الدين ، والرد على خصومه ومخالفيه ، ورأينا ذلك يستلزم منهم ثقافة واسعة وعميقة بأصول العقائد والاديان وما عند الأمم الأخرى حتى يستطيعوا أن يواجهوا ذلك ويناقشوه ويدحضوه ، ولم يكن الخصوم الذين يتنازلهم المعتزلة خصوما هينين ، فقد كانوا مسلحين بالثقافة اليونانية والمنطق اليوناني ، وكانوا يتخذون من ذلك سلاحا مشهورا في وجه المسلمين وعقائدهم ، اضطر المعتزلة أن يتسلحوا بشئ سلاح اعدائهم ليواجهوا الحجة بالحجة ويرفعوا الدليل بالدليل ، ومن ثم هجروا على الألسنة اليونانية والمنطق اليوناني يدرسونها ويتعمقون في مباحثها ، واصبح ذلك ضرورة لا بد منها - يقول الجاحظ في وصف المتكلمين : ( ولا يكون المتكلم جامعا لاقتنار الكلام متكنا في الصناعة يصلح للرياسة حتى يكون الذي يحوم من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الألسنة ، والعالم عندنا هو الذي يجهمها ، والمعيب الذي يجمع بين تحقيق التوحيد ، وأعطاه الطبايع حقائقها من الاعمال ) (١)

- ولم يكن المجتمع الاسلامي بعيدا عن منابع الثقافة اليونانية ، فقد عرف المسلمون في العصر العباسي الألسنة اليونانية والثقافات الاجنبية ، اما عن طريق احتكاكهم بالأمم صاحبة هذه الثقافات مباشرة ، او بالأمم التي كانت تعرف الألسنة اليونانية ، واما عن طريق ترجمة الكتب التي تشتمل على تلك الثقافات وترجمة كتب الألسنة . وقد كان لخصري السريان الدور الاكبر في نشر الثقافة اليونانية بين المسلمين ، اذ أنشأوا لها مدارس الرها ونصيبين وحران وجند بكاربور ، وعندما فتح المسلمون سوريا والعراق رأوا هذه الثقافات منتشرة فيها ، فعلموها ، وعندما جاء دور الترجمة فيما بعد كان السريان كذلك هم المترجمين لهذه الثقافات ، فنقلوا الألسنة اليونانية ، والمنطق اليوناني إلى اللغة العربية . كما كان للثوريين ايضا دور في تحريك المسلمين بالثقافة اليونانية فضلا على ثقافة بلادهم الأصلية ، فقد عرفوا العرب هذه الألسنة في عهد

كسرى انوشروان الذي أسس جند بساين ومهدأ للدراسات الألسنية والطبية ، وكان اساتذة هذا المعهد من المسيحيين النسطوريين الذين نشروا بينهم هذه الثقافات اليونانية ، ولما جاء المسلمون إلى بلاد الثوريين ، واختلطوا بأهلها ، ونقلوا معارفهم إلى لغتهم كان من بينها هذه الألسنة وتأثروا بها كذلك ( ٢ ) . لم تكن الثقافات اليونانية غريبة على المجتمع الاسلام اذن ، فقد انتشرت فيه منذ فترة مبكرة ، وخطت اثارها في بعض جوانب الحياة وأنماط التفكير ، ولكنها كانت أكثر وضوحا في بعض

١- الحيوان : ٢ / ١٣٤

٢- انظر تالابيح الأثر الاسلامية : ١٤٣



المتكلمين ، وخاصة المعتزلة الذين وجدوا فيها - كما قلنا - خروجهن لهم في مآظيرهم  
مع النصارى واليهود والمجوس وغيرهم من الطوائف التي كانت تعتصم بالاسماء  
والمنطق وتتخذ منها سلاحا قويا في الدفاع عن عقائدهم ومهاجمة الاسلام . يقول  
المقرئزي ( ان الثامون هجرت الى بلاد الشام من هرب له كتب الالمامة ، فلقها المعتزلة  
واقبلوا على تصفحها وانظروا فيها ، اشتد ساعدتهم بها ) ( ١ )  
ومضاعفا تعلمه المعتزلة من الالمامة من قوة الحجاج وقدرة على الجدل والفتوى ،  
واعتماد على العقل اعتمادا لاحد له - وهو ما ستحدث عنه فيما بعد - قد اكسب  
المعتزلة من الالمامة كثيرا من آرائهم ، وادخلوها في كتابها ابحاثهم . ذكر الاشعري  
ان ابا الهذيل العلاء تأثر في انكار قدم المئات بأرسطو طاليس ( ٢ ) . وقسنا  
عن المعتزلة طامه : ( ان ثلث المئات يعود الى قول اخذوه عن اخوانهم مسن  
الالمامة ) ( ٣ ) . ووافق الشهرستاني الاشعري على ما ذهب اليه وقال :  
( ان اليازي تعالى عالم يعلم وطه ذاته ، قادر بقدره وقدرته ذاته ، وحى بحياة  
وحياة ذاته ، وانما اقتبس هذا الرأي من الالمامة الذين اعتقدوا ان ذاته واحسده  
لاكثره ، فيها بوجه ، وانما المئات ليست هي الذات معاني فاجبة بذاته بل هي  
ذاته ) ( ٤ ) وقد ذكر الشهرستاني ان شيخ المعتزلة جهم طالما كتب  
الالمامة ، وخطبوا منهاجها يفتاح الكلام خاصة العلاء في مسألة المئات والنظام  
كان على تقرير مذهب الالمامة ، وشرف في قوله بالتولد كان يميل الى الطبيعيين مسن  
الالمامة ) ( ٥ ) .

والحق ان المعتزلة الذين رأوا في يادى الامر في الالمامة والمنطق سلاحا يمينهم  
على الوقت في وجه الخصوم ما لبثوا ان قلبوا الوسيلة غاية احويا الالمامة لذاتهم  
وشفقوا بها ، وصاروا يحفظون الالمامة اليونان . وقد جاء وقت بذل فيه المعتزلة  
قضايا جهدهم في مواضع المسئلة بحثة ، وهي مسائل ميتا فيزيقية كالحركة والسكون  
والجوهر والعرض والجزء والكل والموجود والمعدوم وغير ذلك . يقول زهدى جار  
الله : ( ان اشتغال المعتزلة بالتؤيق بين الدين وبين الالمامة ، وشفهتسم  
بالابحاث الالمامية وتمقهم فيها ، جعلهم يتأثرون بالالمامة كثيرا ، ويصفون بها  
معظم اقوالهم . ولذلك كان المعتزلة ينسبون الى الالمامة ويستحقون اسمها ،  
ويعتبرون اولى الالمامة في الاسلام ، وكان فضلهم على الالمامة المسلمين المتأخرين

( ٤ ) الطل والنحل : ٢٦ / ١ ( ط بولاق )

( ٥ ) الطل والنحل : ٢٢ / ١

( ١ ) خطط المقرئزي : ٤ / ١٨٣

( ٢ ) مقالات الاسلاميين : ٢ / ٤٨٥

( ٣ ) المرجع السابق : ١ / ٢٨٢



أو اثبات صفتي محسنة ذات ، وإذا اثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات نفسى  
بصحتها اتايم التصارى أو احوال ابي هاشم ( ١ ) والحق - كما يقول الدكتور النشار  
أن مجادلات المسيحيين للمسلمين عامة قد عاوت على انشاء علم الكلام ولكنه لا يكسب  
الحكم على وجه التحديد بأن هذه القاعدة أو تلك اخذها المسلمون عن السحيين طالما  
لم تتضح لنا دراسات كثيرة حول الموضوع . غير اننا نستطع القول بأن اهم مشكله  
قالت بين الفريقين دارت حول مشكلة الوحدة والتعدد ، وانتقال الجوهر الالهى  
وتميزه وقبوله للأعراض ، وحاول المسلمون متخذين كل الوسائل الجدلية أن ينكروا افكار  
التشليط والتعدد وقبول الله للأعراض ، فأتجوا نظرا دينيا في مشكلة الصفات شغلت  
احيايا متعددة في المسلمين . غير أن هؤلاء المعتزلة الأوائل ما كانوا تلاميذ  
متأثرين لآباء الكيمه بل على المكسب - در كل من الطرفين عن وجهة نظر مخالفه تام  
المخالفه لآخرين ( ٢ ) . ونترك الان هذه الآراء الكلامية أو الفلسفة المتعلقة بمسائل  
المقيدة والدين التي اقبلها المعتزلة عن الفلاسفة أو غيرهم - فليمت هي موضوع  
بحثنا وحسبنا تلك الأمثلة القليلة التي سقناها دليلا على ما كانت تتركه تلك الثقافات  
الاجنبية من أثر في افكار المعتزلة وآرائهم ، ونضى الآن لنرى اثر هذه الثقافات الهلنستية  
الاجنبية في البحث الهلنقى والنقدى عند المعتزلة ، ونرى حظ هذه الثقافات من تفكير  
المعتزلة وطريقة معالجتهم لمسائل البيان العربى ، ونرى ما أخذوه عن غيرهم  
من الامم في قضايا البلاغة والأدب فأدخلوه الى البيان العربى .

لقد رأينا من خلال استعراضنا السابق لجبهود المعتزلة أهمية البلاغة والبيان نفسى  
حياتهم ، فقد كانت البلاغة وسيلتهم فى الاقتناع والجدل والانتصار على الخصم ،  
وذلك كان يدفعهم دفعا الى معرفة كل ما يتعلق بأمرها ، بل ما كان مصدره ، فمكثروا  
على دراستها فى منابعها العربية الاصيله ، ولكنهم لم يكفوا بذلك ، ولم ينظروا على  
انفسهم فى دائرة ضيقة كما كان يفعل اللغويون والنحاة مثلا ، بل مضوا يحاولون أن  
يعرفوا آراء الامم فى مسائل البلاغة والبيان وفى امور الخطابه وفنون القول ، وكانت  
كثيرا من هذه الآراء تقع اليهم - كما رأينا - فى اثناء احتكاكهم بأصحاب هذه  
الثقافات الذين كانوا ينازلونهم ويخوضون معهم فى المناظرات الطوال ، ولانهم  
كانت عن جملة الامور والمسائل التي يتناظرون فيها ، فكانوا يعرفون آراء الامم  
الاخرى عنها ، وكانوا يستكثرون من سؤايلهم عن قواعد البيان والبلاغة عندهم .

وأما الجاحظ في كتابه ( البيان والتهيين ) تصويفات للبلغة عند كثير من الأمم  
الأجنبية ( قيل للفارسي - ما البلغة ؟ قال : معرفة الفصل من الوصل • وقيل  
للرعي : ما البلغة ؟ قال : حسن الاقتضاب عند الهداه • والشراة يوم الامالة  
وقيل للهندي ••) ويورد الصحيفة الهندية كما وقعت اليه • (١)  
ويحدثنا عن الفرس فيشهد لهم بالبراعة في الخطابه • ويرى أن لهجات اللغسة  
الفارسية تتفاوت في الفصاحة • يقول : ( قد علمنا أن أخطب الناس الفرس • وأخطب  
الفرس أهل فارس • وأعذبهم كلاما • وأسلمهم متوجا • وأحسنهم ولاء • وأشدهم  
فيه تحكما أهل مرو وأصحهم بالفارسية الدرية • والشمعة الفهلوية أهل قصبسة  
الاهوار قالوا : ومن أحب ان يبلغ في صناعة البلغة • ويعرف الفريب • وهو جنس  
اللغة فلهذا كتاب كاروند • (٢) ويحدثنا في موضع آخر عن أن الهند نفس  
اختلاف كلام الفارس • (٣) وهكذا كان المتنزه يطاولون دائما معرفة ما عند الأمم  
الأخرى في هذه المسائل اللغسية • وقد رأينا الجاحظ لا يكتفي بهذه السرفسة  
فقط • ولكنه يفتن بين هذه الآراء المختلفة التي وقعت اليه ليتوصل الى تلك النتيجة  
التي اعلنها وهي أن العرب ابلغ الأمم • وأن الهديج طهور عليهم • وأنهم اقدر الناس  
على الهدية والارتجال •

وقد ذكرنا قبل قليل ان من ابرز الثقافات التي اطلع عليها المتنزه • وتركت نفس  
باحثهم أثرا الثقافة اليونانية • وهي تنغل في ميدان اللغسة والنقد في دراسات  
ارسطو وافلاطون عن هذه القضايا • والعرب - كما سبق ان ذكرنا - انما استغنيا  
بمعلوماتهم عن ارسطو وافلاطون عن طريق نصارى السريان الذين كانوا عديدي القادر  
بالثقافة اليونانية • والذين كانوا يعمرون كتابي الخطابه والشمع لارسطو • ويعرفون  
خطابة السوقصطائيين الذين كانوا يحملون شباب اثينا طرائف الخطابه وأساليب القول  
وكانوا يعرفون أيضا محاورات افلاطون وأفكاره عن وجوب مطابقة الكلام لمضميه •  
وقد كانت هذه المعلومات جميعها تنح الى المتنزه عن طريق احتكاكهم الدائم ببلد  
وانما نقول ذلك لأن هنا لك خلافا بين الباحثين حول الفترة التي ترجم فيها كتابها  
الخطابة والشمع الى العربية • فبما يتعلم بكتاب الخطابه عند يقول طه حسين  
( من المؤكد أنه ( الجاحظ ) لم يعرف شيئا عن كتاب الخطابه لارسطو • وكلمسا  
عمر لذكر المعلن الاول • ولعلنا ما يفعل ذلك لم يذكره سوى الشريف الضمير

١ - البيان والتهيين : ٨٩/١ - ٩٣

٢ - البيان : ١٤/٣

٣ - المرجع السابق

الانسان حيوان ناطق ( ١ ) ويقول شوقي ضيف : ( بن المؤيد أن كتاب الخطابه  
لارسطو لم يترجم حتى نهاية العصر المباسي الاول ، وكذلك لم يترجم كتاب الشعر ،  
والمغرب الظن أن الجاحظ لم ينقل عنه أى رأى فى الهلاليه أو الهلاليه . وهو اذا  
ذكره سواء صاحب المنطق . ومع تخطي اليونانيين من القرنين والمغرب فى الخبايا  
ما يدل بوضوح انه لم يعرف شيئا واضحا عن كتاب ارسطو ( ٢ ) وأما ابراهيم  
سلامه فيتساءل : أكان الجاحظ مطلقا على بلغة اليونان وهل مسألة الجدل الخطابي  
التي اثارها كانت عن معرفة بالسوفسطائيين مضى . مثل فى الاوتجال الخطابي ؟ انه  
اذا كان ( اسحاق بن حنين ) هو الذى ترجم كتاب الخطابه لارسطو كما فى رواية ابن

النديم فإنه بعد الجاحظ لانه توفى ( سنة ٢١٨ هـ ) واذا كان المترجم هو الاب  
( حنين ) فاننا نرجح اطلاع الجاحظ على الكتاب . لان حنين توفى سنة ( ٢٦٥ هـ )  
فيكون قد عاصر الجاحظ . وأدراك كل ضمنا الآخر . واذا رجحنا رواية ابن النديم  
فهل يقع ذلك من القول انه علم بالكتاب . وهلم انه وقع فى حديث الناس . والجاحظ  
كان يتلقف الفكرة فى أى اقل ظهرت . ولا فكيف عرف حياة ارسطو ؟ واذا قيل انه عرفها  
من الخطابي فكيف عرف أنه فى مجال الخطابه بالذات يكى اللسان ؟ ثم ينتهي ابراهيم  
سلامه من هذه المناقشه الى الرأى التالى : كان ارسطو من غير شك مصروفا لدى الجاحظ  
عن طريق كتاب الخطابه ما دام الكتاب قد ترجم فى حياته اذا كان المترجم حنين وبعد  
موتة بقليل اذا كان المترجم اسحاق . وهو فى الحالين اما أن يكون قد عرف الكتاب  
واما أن يكون قد سمع به . واذا كان يكون قد نقل اليه شئ من اجاعات هذا الكتاب  
الجديد الذى تنحصر الجهود لترجمته . ان لم يكن قد نقل عنه فعلا بعد ترجمته ( ٣ )  
اما محمد غنيمي هلال فيرى ان المغرب قد عرفوا كتاب الشعر والخطابه قبل ان تعرفها  
اوربا بزمن طويل . نقلها الى العربية اسحاق بن حنين كما يفهم من كتاب الفهرست  
لابن النديم . ويذكر ابن النديم كذلك أن الكندي قد اختصر كتاب الشعر . وان كان  
مختصر الكندي لم يصل الينا . والكندي توفى سنة ( ٢٥٢ هـ ) أى قبل حنين بن  
اسحاق . ما يدل على أن كتاب الشعر كان مصروفا عند المغرب قبل حنين . ويفهم  
من كلام الجاحظ أن ارسطو كان قد ترجم فى عصر الجاحظ وتقبل عصره . ان يذكر  
الجاحظ ان هؤلاء المترجمين لم يمتد ايحوا نقل ما ترجموه الى العربية فى وقتهم  
ثم يذكر اسما بعض هؤلاء المترجمين ( ٤ ) ونخلص من هذه الاراء جميعها على التتاه

١ - مقدمة نقد النشر : ٧

٢ - البلاغة تطور وتاريخ : ٢٨

٣ - النقد الادبى الحديث : ١٥٢

٤ - بلاغة ارسطو : ٧١ - ٧٥

بينها أو افتراق إلى أن الجاحظ قد عرف أرسطو وكتابه في الشعر والخطابة السند  
يكون عرفه جامعة وقرا كتابه هذين إذا كانا قد ترجحا في زمانه . وقد يكسبون  
عرض عن طريق احتكاكهم بأولئك الذين كانوا على صلة وثيقة بالثقافة اليونانية  
وطى معرفة تامة بكتب أرسطو وأفكاره افلاطون . وربما يكن من أسرار  
فان الفن المهم في الموضوع انما هو مدى ما اقتبسه المعتزله من البلاغة اليونانية  
ومدى ما تركته بلاغة افلاطون وأرسطو فيهم من اثر . فان معرفة الجاحظ لأرسطو  
واطلاعه على كتبه جامعة او عن طريق مصادر أخرى عن . وان يكون اخذ عنه واستفاد  
من آرائه وتأثيره عن آخر . فاما المعرفة فلا احد ينفيها . والمعتزله كانوا يعرفون  
كل من : بلاغة اليونان والفرس والهند والروم . وكانوا يسألون هذه الأمم جميعها  
عن آرائهم في البلاغة والبيان ويدونونها ويناقشونها . وأما تأثرهم بالبلاغة اليونانية  
او اخذهم منها فهو ما نحب ان نتوقف عنده . فمن الأصول البلاغية  
التي تحدث عنها المعتزله . والتي يرى بعض الباحثين أنه يمكن ارجاعها إلى مصادر  
يونانية ما يأتي :

١- يبدأ النصف الذي تحدث عنه بشر في صحيفة . حينما أشار إلى عرف  
المعنى ووضع الظواهر له بقوله ( وانما مدار الشرف على الصواب . واحراز  
النصفه مع موافقة الحال وما يجب لكل ظلم من الظالم ) وقد ذكرنا  
عند حديثنا عن هذه الصحيفة ان مكالمة النصفه يواجهنا هنا لأول مرة  
في تاريخ النقد العربي وقد ارجع بعض الباحثين مصدر هذا المصطلح إلى  
الثقافة اليونانية . ورأى انه يبدأ بشهر من جادى الموصطالبيين اليونانيين  
يقول ابراهيم سـ : ان النصفه عندهم ( قدوة على الحق . وان الناس  
مضموون على المسمى وراء النصفه . يميلون لأدراكها بمختلف الوسائل .  
فواجب الانسان اذن بل واجب العلم نفسه ان يحمل وصيه . واسمه العمل  
والجهد في سبيل النصفه . وما الحقيقة الا النصفه المدركة . وأيضا  
حقيقة بعد ذلك ابلغ من اننى سميت وأدركت ما سميت اليه . تلك غاية  
الناس ( ١ )

٢- ورأينا صحيفة بشر أيضا تتحدث كثيرا عن مراعاة مقتضى الحال . وما يجب لكل  
تمام من الظالم . ورأينا كيف ورث الجاحظ هذه الفكرة عن بشر وراح يتوسع  
في الحديث حتى لم يكن يدع مناسبة دون أن يشير إليها . وقد رأى الباحثون  
ان هذا المبدأ مأخوذ من افلاطون الذي تحدث عن مقتضى الحال نفسى

محاورة فيديروس ، ثم بسط تلميذه أرسطو الحديث عنها في كتابه  
 الخطيب بستا واسما وتحدث عنها في أماكن كثيرة (١)  
 ورأينا الجاحظ يتحدث عن الارتجال عويشة للمرب وهو يرى أنه ميزة  
 منه لا يدونها للخطيب أو المتكلم ، وهي ميزة تأسره على المرب ،  
 فلا أحد أقدر منهم على الهدية والارتجال وسرعة التدفق فسي  
 القول دون اعداد مسبق ، وقد بلغ الجاحظ حتى جعل كل من للمرب  
 بديهية وارتجالا ، ويرى إبراهيم سانه أن الجاحظ إنما تحدث فسي  
 هذه المسألة من وحى حديث السوفسطائيين اليونانيين عن الارتجال  
 فلا بد أن يكون سمع عن السوفسطائيين إلا يكن عن طريق التلاميذ  
 فمن طريق المنطق ، وهو من أوائل المعلم التي اشغل بها المرب  
 والسوفسطائيون كانوا مرتجلين ، وكانوا اقرباء في سوق الادلة الظنية  
 والاحتمالية ، ويظهر أن الجاحظ الذي عرف المنطق والجدل بعد  
 ترجمتها ، وقبل ترجمة كتاب الخطابة عني أن يخلب ارتجال  
 السوفسطائيين على ارتجال المرب فدافع عنهم ونشط على سبيل  
 غيرهم (٢) .

وفي حديث الجاحظ عن البيان وأنياء ينظر اليه على أنه نوع من  
 الدلالة يعنى الاتهام والتعهير ونقل الافكار الى الآخرين ، ويجعل  
 اسم البيان لذلك خمسة : اللفظ ، والخط ، والاشارة ، والمقد ،  
 والنصيب ، لانها جميعا يمكن أن تكون وسيلة للدلالة والتعهير ، وقد  
 شقح الرماني الجاحظ بعد ذلك على القول بهذه الفكرة ، فعمد البيان  
 بأنه ( الاحضار لما يظهر به تميز الشئ من غيره ) وجعله اربعة  
 اقسام : الكلام ، والحال ، والاشارة ، والحلاط ،  
 وقد رأى عكوى عباد ان هذه الفكرة مأخوذة من المنطق ، يقول  
 ( لا شك في أن الجاحظ أخذ اصل الفكرة من قول أرسطو في اول  
 كتاب العبارة : ان ما يخرج بالصوت دال على الآثار التي في النفس ، وما  
 يكذب دال على ما يخرج بالصوت ، كما أن الكتاب ليس هو واحدا  
 بعينه للجميع ، كذلك ليس ما يخرج بالصوت واحدا بعينه لهم ، إلا ان

١ - النقد الادبي الحديث : ١٦٠ ، وانظر البلاغة نظرياتها : ٢٩

٢ - بلاغة أرسطو : ٧١

الاشياء التي ما يخرج بالصوره دال عليها أولا - وهي آثار الثمن -  
واحده بعينها للجمع ، والاشياء التي آثار الثمن اعطه لها - وهي  
المعاني توجد أيضا واحده للجمع ( ١ )

٥- ومن الاصول التي تحدث عنها المثلثة والتي يرى بمسئ  
الباحثون انه يمكن ارجاعها الى اصول يونانية أيضا حد يشهد  
عن الشئ ونقيضه ، وهو من المبادئ التي عرف بها السواسطانيون  
أهمهم بمرتبون الموضوع ، ويتكلمون في طرزه المرجوح يرجع ، وفي  
طرزه الحاجج يصير مرجوحا ، وأرسطو نفسه جعل مجال الخطابه  
مزدوجا ، بمعنى ان الخطيب هو الذي يتناول الشئ ونقضه ،  
وهو المحسن في كلتا الحالتين ، والجدل المربى لم يقرب عن هذه

الموضوعات ، وقد مر بنا ان النظام عندما وصف الزجاجة والنخلة  
باح بصرف الكالم ، يربط على وجوهه المختلفة مدحا وذا مدح  
الزجاجة والنخلة بأحسن اوصافها ، وذا مدحا بأسوأ اوصافها  
وقد اعجب الشريفة المرتضى بذلك وطلق على هذا الكالم تسمية  
( وهذه بلاغة من النظام حسنة لان البلاغة هي وما الشئ المستعمل  
مدحا او ذمرا باقصر ما يقال فيه ( ٢ ) وقد مررت عن الجاحظ هذه  
القدرة المجدية على الحديث في الشئ ونقيضه ، حتى قال انه ابن  
قديه انه اشد المتكلمين ( ثمنا لتعظيم الصنعة حتى يعظم ويصغر  
العظيم حتى يصغر ، ويبلغ به المقدار أن يحل في الشئ ونقيضه  
ويحتج لأفضل السودان على البيضان ويجده يحتج مره للعشائرية  
على الرامة مرة للنهضة على العشائرية وأهل السنة ، ومره بأهل عليا  
رضي الله عنه مرة بخرقة ( ٣ )

٦- ويرى ابراهيم سلامة أن الجاحظ في تهمه لشعر شعرا العرب وخطب  
خطبا شيعي ، وتدوينه مادة غزيرة في ذلك قد تأثر بأرسطو في صلسع  
يقول : ( وكما تتبع أرسطو شعر الشعرا ، وخطب الخطباء الاثنييين  
تتبع الجاحظ شعر الشعرا ، وخطب الخطباء من العرب حتى امكنه  
أن يجمع في البيان والتبيين وحده مادة غزيرة تعتبر اصلا في البلاغة  
والنقد ( ٤ )

١ - كتاب أرسطو طاليف الشعر : ٢٢١ - ٢ - طالع المرتضى : ١٨٦ / ١  
٢ - تأويل مختلف الحديث : ٦٠ - بلاغة أرسطو : ٨٨



تلك هي بعض الآراء النقدية والبلاغية عند المعتزلة والتي يرى بعض الباحثين أنها قد تكون ذات صلة بمصادر البلاغة اليونانية  
وأي الحق أن هذه الآراء ليست أولا من الخطر والاهمية بحيث  
تستحق كل هذه الضجة التي يثيرها بعض الباحثين حول تأثير المعتزلة  
في إبطائهم البلاغية والنقدية ، وبالطال حول تأثير البلاغة العربية  
بصورة خاصة بالبلاغة اليونانية ، ثم ان بعضها الآخر لا يخلو من التمسك  
والشطط في القول ، لا يكاد المرء يتصور الصلة بين المصنفات التي  
تحدث عنها بشرى صحيفة عرضا وبين مبدأ المصنفات التي  
المؤسسون ، فضلا على اننا لا نستطيع ان ندرى المقصود طبعاً  
وجه التحديد من هذا المصطلح عند بشرى ولعله - كما رجحنا - كان  
يقصد منه ان يكون فيها بقية الاديب ، انه ذكره ، وأن يكون له قيمة  
تستحق ان يقال من اجلها ، هذه المصنفات تتوارى في المعنى السامع  
الرائع ذي القبة الانسانية العالية ، على حين ان ظهور المصنفات  
عند المؤسسين هو مفهوم مادي قد يراد المصلحة أو الفسوس  
ولا يلقى التشابه اللغوي بين الكلمتين حتى نحكم أن بشرى قد اخذ  
المصطلح عن المؤسسين أو غيرهم ، كما اننا لا يمكن أن نلتمس ايضاً  
الى ان نظرة الجاحظ الى اليونان على انه نوع من الدلالة مأخوذ من  
ارسطو ، فقد سبق أن بينا أن الجاحظ في هذا انما كان يستعمل  
اليونان بمعناه اللغوي ، والمعنى اللغوي لليونان لا يخلو من الدلالة  
والتعمير والايضاح الذي عن وسائله تلك الحالات التي تحدث عنها  
الجاحظ والرياني .

وسبب يكن ان هذه الآراء - وهي ليست ذات خطر فيما نرى -  
لا تمتد شيئاً أساسياً في مسار النقد العربي أو منهجه واتجاهه ، وقد  
يكون الاولى وألا جدر أن نلاحظ أثر النظرات الاجنبية عند المعتزلة  
في انهم قد وسعت مداركهم وشملت عقولهم ، وجعلتهم مهتمين بالخوض  
في مسائل وقضايا النقد والبلاغة ، والذي لا شك فيه انه مهتم قبل عن  
تأثير المعتزلة بمصادر اجنبية في كتاباتهم الا ان الذي لا جدل فيه  
ابداً ان المصدر الاساسي الذي استمدوا منه اصول مباحثهم البلاغية

ودراساتهم البيانية انما كان الثقافة العربية وثباتها الاصلية الصلبة  
لعناية العرب بالبلاغة والبيان وطرائق القول عناية قديمة ، ونحن نلمح منذ  
العصر الجاهلي أقوالا كثيرة في ثبوت القول ، وهي وان لم تكن تعدد الالفاظ  
العامه التي ليس فيها دقة ولا تحديد ، وانما تعتمد على السليمة والتمارة  
والاحتكام الى الذوق العربي السليم الا انها تشير الى عناية القوم المبكرة  
بأساليب الكلام وأحاسيسهم بخاطر القول . وقد ازدادت عناية العرب بالبيان  
في العصر الاسلامي ، فقد كانت معجزة الرسول معجزة بيانية رسخت في  
الذمير حذر الكلام ودوره العظيم ، كما ان القرآن نفسه قد تحدث في  
اكثر من موطن عن البيان واثرة . ونلمح في أحاديث الرسول كثيرا من  
الملاحظات عن بعض أئمة القول ، فقد تحدث عن جوامع الكلام وذكر فضل  
الابجاز والاختصار ، ونهى عن التكلفة والتشادق والتضيق ، واستعمال الشريب  
الحوشي من الالفاظ ، وكان في خطبه مثالا زبعا في بلاغة القول ، وفي خطبه  
الوان كثيرة من الاطناب والتكرار والابجاز والاختصار ، وكان مذهبه البلاغي  
في خطبه وأقواله جميعها ان يكون الكلام مطابقا لمقتضى الحال ، يرفقا مسن  
التعقيد والافراب ، مجردا من التصنع ( ١ ) وسار الخلفاء الراشدون على سنة  
الرسول في البيان ، وكانت لهم خطب وأقوال ماثورة وعناية بالادب .  
كان أبو بكر يميل في خطبه الى الابجاز ويدعو اليه ، وكان عمر يحب برهيزر لانه  
لا يعاقل في الكلام ، ويتجنب الحوشى والسوقى ، ويلتزم الصدق والبعد عن  
المبالغة والتزهد فلا يمدح الرجل الا بما فيه . وهناك لك عبارات كثيرة تنسب  
الى علي والى معاوية والى غيرهما في الحديث عن البلاغة والاصاحه ومقاييس  
الجودة في الكلام ، ولكنها كلمات كما يقول سيد نوزل : لا تعدد والبلاغية  
والاصاحه والبيان والابجاز والاطناب والاسهاب والسعي والتشديق والتشبيق  
وما اليها من الالفاظ بمصانيفها اللغوية العامه ( ٢ ) ولكن لا شك ان امثال  
هذه الملاحظات البيانية الاولى كانت مادة غنية لأولئك الذين أتوا من بعد  
بضمون قواعد البلاغة العربية ومسجلون قضاياما وسائلها . ومن يرجع الى  
كتاب البيان والتبيين لاحظ بعد الى جانب تلك الملاحظات البيانية التي  
نقلها عن الامم الاجنبية فيضا غزها من الاقوال والملاحظات التي دونها

١ - البلاغة العربية في دور نشأتها : ٦ - ١٢

٢ - المرجع السابق : ١٢

الملاحظ للعرب المتقدمين ، ملاحظات تتحدث عن البلاغة والأصاحه وعبر  
جوانب الكلام وطرائق التعبير ، وهي غنية بالعديد من المصطلحات الثنية  
المنازلة . ولا يشك احد أن هذه المادة الفخرية من الملاحظات العربية  
القديمه كانت هي المصدر الاول لهؤلاء المعترلة وغيرهم وهم يسجلون ثنسون  
البلاغة ، ويضمنون القواعد والمصطلحات الواضحة المحددة لها قبل ان تكون  
تلك الملاحظات الاجنبية لليونان أو الأبرم أو غيرهم . كما ان من أقدم  
الهيئات الادبية التي اعتمد عليها المعترلة في ما حضهم ودراساتهم بمسئسة  
اللغويين والنحويين ان جهود هذه الطائفة تبدأ في الظهور والاعتناء  
النص الاول للقرن الثاني ، وهي طائفة من العلماء والنقاد كان الثن في  
الشعر من صميم صناعتهم وقد أصبحت ملاحظاتهم حول الشعر وأصوله ومقاييسه  
تقوم على شئ كثير من الدقة والعمق والاستقصاء وقد ارتزوا بهن الشعراء  
الجاهلين والاسلاميين ، ونقدوا اشعارهم ، ووضعوا لذلك مقاييسهم نهية  
لجودة الالفاظ والمعاني والاختيار والصورة . وكانت لهم مذاهب واتجاهات  
مختلفة منهم بصريون وكوفيون . من نحاس البصرة والوحيها : عبد الله بن ابي  
اسحاق الحضرمي وخلق الاحمر وسيوية وأبو زيد الانصاري ، والاصمعي  
وأبو عبيد ، ومن نحاس الكوفة والوحيها : الثراء والمفضل النخعي ، وأبو عمرو  
الشيواني وغيرهم . وقد هؤلاء نقد على بعضها الاداة العربية كلها ، وحل سبل  
نصوصها من جميع نواحيها ضبطاً ونهية <sup>كذلك</sup> <sup>كذلك</sup> ولنا ، ومن هذا النقد ما يقوم  
على الاصل الثنية التي قررت في اللفظة وفي النحو وفي العروض . ومنه ما يقوم  
على الاصل الثنية التي قررت في تقدير الادب (٢) وعلى يد هؤلاء ظهر  
التأني في ألوان من الدراسات البيانية والنقدية ، وكانوا يعرضون لكثير من  
الالوان البلاغية في أثناء حديثهم عن بعض الموضوعات الاخرى ، قد تجد ذلك  
سببه خلا المتوفى " ١٨٠ هـ " في كتابه المشهور عن كثير من المسائل  
التي ادخلها المتأخرون في علم المعاني كالتقديم والتأخير والتكوير والتعريف .  
كما تكلم عن بعض المسائل التي ادخلت فيها بعد في علم البيان كاليجازة  
وهو احد انواعه الذي اطلق عليه فيما بعد المجاز العقلي (٢) وتحدث القراء  
في كتابه " معاني القرآن " عن كثير من ألوان البلاغة وسائل البيان ،

١ - تاريخ النقد الادبي عند العرب لطفه ابراهيم : ٢٩

٢ - انظر اطلة لذلك في كتاب سيبويه : ١٠٨/١ ، ١٠٩ ، ١١٩ ، ٢٨٢ ، ٢٨٤ .

ثبوت عند الإيجاز (١) ، والتقديم والتأخير (٢) وأشار إلى الاستشهام  
ولاحظ خروجه إلى بعض المعاني البلاغية (٣) وتحدث عن المجاز العقلي  
(٤) ، وعن التشبيه (٥) ، والاستعارة (٦) ، والكناية (٧) وتحدث  
عن المشاكه (٨) وأطال الوقوف عند الأوصاف القرآنية مستكراها إطلاق اسم  
المسجع على نهاية الآيات المشقة على حرف واحد ، وغفل أن يطلق على هذا  
الاسلوب ( بؤس الأي أو التواصل ) كما هو الحال عند الرماني والزمخشري  
مثلا كما بينا خلال الدراسة .

وأث أبو عبدة " ٢٠٨ هـ " كتاب " مجاز القرآن " وعلى الرغم من أن  
المجاز لم يكن في الكتاب بالمعنى الاصطلاحي إلا أن أبا عبدة قد تعرض له  
لكثير من الألوان البلاغية كالإيجاز والإطناب (٩) ، والتقديم والتأخير (١٠) ،  
والاستشهام الذي لاحظ خروجه عن معانيه الحقيقية (١١) ، ومغزى اللغات (١٢)  
واستعمال العاضى في مكان المضارع (١٣) ، والمجاز المقل (١٤) ،  
والتشبيه (١٥) ، والنقل (١٦) ، والكناية (١٧) ، ثم وضع ابن سلام (٢٢٢ هـ)  
كتابه " طبقات فحول الشعراء " ، وطرق فيه عددا من الموضوعات النقدية التي  
تأثر بها الجاحظ بعد ذلك . تحدث ابن سلام عن الاختصاص في النقد حديثا  
فيها مركزا ، ذكر أن للشعر أهلا يميزون جوده من رديته وحسنه من سئائه  
وهذا الناقد الخبير ينبغي أن يرجع إليه في معرفة الكلام والحكم عليه كما يرجع  
إلى الصيرفي لمعرفة صحيح الدينار من رطله . وتحدث ابن سلام عن الشعر  
المحول ولين في أسباب الانتحال ، وأرجعه إلى عوامل كثيرة . كما تحدث في  
طبقاته عن أولية الشعر العربي ويدنو شعره ، وأول من قال الشعر وأول من  
قصده وطوله وتحدث ابن سلام عن كثرة الشعر وقلة في بعض القائلين  
دون البعض ، وذكر أسباب ذلك وظلاله وظواهره . وهذه كلها من الموضوعات  
التي تعرض لها الجاحظ متأثرا بها بإبن سلام ، وهكذا كان قبل المعتزلة  
هذا السيل الغفيم من الملاحظات البيانية حول أساليب الكلام وقسوة القول  
وضاحته وبلوغها ، منها تلك الملاحظات البدائية التي اهتدى إليها المرثد  
الأوايل بسليقتهم وقطرتهم واحسانهم الجفالي بالقول ، وإلى جانبها أيضا  
ملاحظات منطوقة ، وعلى غير قليل من الدقة والعمق في بعض الأحيان ، وهي

٨ - انظر معاني القرآن : ١٤/١ ، ١٥ ، ١٥ ، ٢٥٢ ، ٢٥٢ ، ١٦٦ ، ١٧٧

٩ - انظر مجاز القرآن : ١٠٨/١ ، ١٢/١ ، ١٣٠/٢ ، ٢٥/١ ، ٢٦ ، ١١/١ ، ١٢٩/٢

١٠ - ١٧٩/١ ، ٢٧٩/١ ، ٧٢/١ ، ٢٣٥/١ ، ٢٣٦ ، ٧٢/١ ، ١٥٥

الملاحظات التي اهتدى اليها اللغويون والنحاة كما كان الى جانبهم هذه  
 الملاحظات بتوجيهها كلها منظمه ودراسات مؤلفة تخصمه عرضت لكثير من مسائل  
 البيان وقضايا الاصاح والبلاقة . ولا شك ان هذه الدراسات جميعها كانت  
 تحت ايدى المعتزلة وهم يضمنون مباحثهم ومفاهيمهم ، وكانت المطالب الاولى  
 التي اهتدوا بها ومهدت امامهم الطريق . ومن يرجع الى كتاب الجاحظ  
 " امام المعتزلة " والذي يعده بعضهم المؤسس الاول للبيان العربي  
 او البلاقة العربية يلاحظ استاده من هذه التراث الطويل المتقدم . وهو  
 يؤمن كثيرا من الملاحظات على اقوال ابن الاعراب والاصمعي . فينسب  
 عن الاصمعي مثلا بحرف الحديث عن عيوب اللسان ( كالصام والافأ ) ،  
 وهو يوافق كثيرا من الاقطة التي استشهد بها الاصمعي على ذلك ونظير ايضا  
 بحرف هذه العيوب عن ابي عبيدة . كالأوصف لسانه لال ( ١ ) ونظير <sup>لف</sup> ~~هين~~  
 الاصمعي ايضا حديثه عن تثار الحروف . وقوله : " ومن أواظ العرب تثار <sup>الفاظ</sup>  
 وان كانت مجوفة في بيت شعر لم يستطع المشد انفاؤها الا بعد الاستكراه  
 لعن ذلك قبل الشاعر :

وقر حوب بكان قر      وليس قرب فخر حوب فخر ( ٢ )  
 صرى في الحيوان عن خط الاخضر كثيرا من الاقطة في التشبيه ( ٣ )  
 وقد مر بنا ان الجاحظ حينما دون كلمة الهدى ذكر انه اخذها من رواية  
 الادب .

وهكذا نجد المعتزلة وعلى رأسهم استاذهم الاول وهو الجاحظ الذي يعود  
 اليه الفضل الاول في تدوين مسائل البيان العربي ولباها البلاغة يشهدون  
 من كل هذا التراث العربي القديم الذي تقدمهم في مطاولة لوضوح  
 قواعد ومصطلحات للبيان العربي . وذلك يتضح لنا ان المصدر الاساسي  
 الذي اقترا منه المعتزلة مادة بحثهم وموضوعات دراستهم انما هو المصدر  
 العربي والثقافة العربية . ولا مجال احد في ان هذه الملاحظات والدراسات  
 الأولية لاصول القيل وبنادي الكلام لا تدور في ثناياها لغة اجنوبية  
 اولهلاقة يونانية او ارسية او هندية او غيرها . الادب العربي منذ عرس  
 ملو والبيان البلغة المخططة التي كانت تهر على السنة الشعرا من غير  
 تلك . ولا تصد حينها ، ومن طريق الصنعة والآفة حينها آخر من غير ان  
 يعرفوا لها اسما . ولا مصطلحات ومن غير ان يظلموا على كتاب الخطابة

١ - انظر البيان والتهنئ ١ - ٢٧ / ٢٨ -

٢ - البيان : ٦٥ / ١      ٣ - الحيوان : ٥١ / ٢

أو كتاب الشعر لأرسطو في تكلفتها والتوصل إليها • ولما امتد الزمن ونزل القرآن ملها بالصورة البلاغية التي عزها العرب في كلامهم ، ووقوا أمامه صهيون معجيين ، ثم اقبلوا على درسه واستخراج ما فيه من هذه الصور والالوان ، ثم راحوا يضمون لها اسما ومصطلحات لم يستعدوا هذه المصطلحات من البلاغة اليونانية أو غيرها ، لان أغلب هذه الاسماء البيانية والمصطلحات البلاغية وثيقة الصلة بالمعنى اللغوي الذي لها • وهذا هو الخليل بن احمد المتوفى ( ١٧٠ هـ ) حين عزى المطابقة لم يطلع على كتاب الخطابة أو الشعر لأرسطو ، ولم يطلع على المنطق اليوناني حتى يستعد منه هذه التسمية وانما لاحظاته يقال في لغة العرب : طابقت بين الشئين إذا جمعت بينهما على حد واحد ، وألصقتهما بهل ان الاصمعي يرى أن الأصل العربي لهذا المصطلح البلاغي مصدره من : وضع الرجل في موضع الهدى في شئ ذوات الأربع • واتشد لتألفه بنى جمعة :

وخيل يطابقن بالدرعين طباقي الكلاب يطان الهامسا  
والجاحظ ثامه حينما يتحدث عن مصطلح (القرآن) الذي يعني اتساق أجزاء  
الكلام وترابطها بحيث لا تتناثر أجزاءه ، ولا تتباين الأثامه ، والذي يوضحه  
برواية لما قاله بعض الشعراء لآخر : انا أشعر منك ومن أبوك ، لاني أقول البيت  
وأخاه عوانت تقول البيت وأبن عمه ، لا يجد الجاحظ هذا المصطلح في قول  
أرسطو أو في البلاغة اليونانية • ولكنه يجده في قول ابن الأعرابي : يريد به  
الانسجام ، ومطابقة الألف للمعنى • وسوق قول الشاعر الذي ورد به استعمال  
هذا المصطلح •

عجوات يدري شعرا لا قران له / قد كان ثمة حولا فما زادا ( ٢ )  
ومن بعد هذا أن نجد ابراهيم سلامه حتى في هذه المصطلحات البلاغية  
التي ذكر القدامى مصادرهم لها يتمحل للامر ، ويحاول ارجاعها الى البلاغة  
اليونانية يقول : " ان علماء البلاغة استأدوا من المنطق لما دونوا بلاغتهم  
استأدوا الطباقي ومراعاة النظير ، فعمدة الطباقي على التضاد • وهو منطقي  
وله باب خامس في التناقض والشد • والتناقض من الادلة التي اعتمك عليها  
أرسطو في الايراد الخطابي • ( ٣ )

١ - العمدة : ٧/٢ ( ط • السعادة : ١٩٠٧ م )

٢ - البيان : ١٨/١

٣ - بلاغة ارسطو بين العرب و يونان : ٦٦

وخلاصة القول ان المعتزلة كانوا واسعي الثقافة والاطلاع على آراء الامم الاخرى من يونانية ورومية وهنود وغيره في مجال البلاغة والبيان ، وقد أخذوا أنفسهم بأولوان متعددة من الثقافات الاجنبية التي حصلوها عن طريق مختلطة ، وقد يكون قروياً بعضها في مصادر الاملية مباشرة ، وقد تكون كثير من هذه الآراء وقعت اليهم عن طريق الطوائف والذري التي كانوا يحتكون بها ويتأثرونها ويناقشون آراءها . الا ان هذه المصنعة المصنعة ، والثقافة الاجنبية الواسعة لم تكن شخصياتهم ولا شخصية البيان العربي على ايديهم . ولم تترك في البلاغة العربية هذا الامر الجذري العميق . لقد حافظ المعتزلة على شخصية البيان العربي كما ورثوه عن أسلافهم محافظة دقيقة . وكانوا جذرين جدا فيما يصل اليهم من الامم الاخرى من آراء وآثار ، يلقونه في حيلة وحذر . ويضمونه للدين والمناقشة أو يوازنون بين آراء الاجانب والمختلطة التي تقع اليهم وبين آراء العرب في بلاغة الكلام . محاولين ان يضمنوا للبلاغة العربية قواعد وقوانينها الذاتية . ويبيح ما دام المعتزلة يدعون عن الدين الاساسي ويردون على خصومه الا يلقوا - كما يقول الدكتور عفيف بحقولهم وأثامهم في احضان بلاغة اجنبية ، وان يحاطوا أشد الاحتياط بما يأخذونه من هذه البلاغات . والا يأخذوا شيئا الا بعد تدبره وحصه وتبين ملائمة للبلاغة العربية . وذلك يتضح لنا موقف الجاحظ في البيان والتبيين . فهو يحرر أطراف اقلية من آراء الاجانب ويلقي بها في سبيل من آراء العرب البلاغية وملاحظاتهم البيانية ملثا من حين السعي حين الى ملاحظات معاصره وخاصة من المعتزلة ( ١ ) ، وذلك في المصدر العربي وثقافة العربية النبع الاساسي الاول الذي صدرت عنه دراسات المعتزلة وأبحاثهم البلاغية والنقدية ولكن ينبغي ان نشير من جانب آخر الى ان ثقافتهم الاجنبية الواسعة . ومصراتهم العميقة بأراء الامم والشعوب الاخرى قد تركت آثارا في منهج بحثهم وأسلوبهم في تدبر بعض المسائل وعلاجها . وهو ما سنشير اليه في الاثارة القادمة عند حديثنا عن منهج المعتزلة وخصائصهم في البحث .

٢- منهج المعتزلة وخصائصهم في البحث

ينبغي أن نلاحظ ونحن نتحدث عن منهج المعتزلة وخصائصهم في البحث شيئاً مهماً ، وهو أن المدرسة الاعتزالية على النحو الذي برزت عليها متميزة ذات خصائص محددة وطابع خاصة ، هي مدرسة عقيدة فكرية ، أكثر منها مدرسة أدبية مجردة . والفحجة التي اثيرت حول المعتزلة والخصومة الشديدة التي نشبت بينهم وبين أعدائهم من اهل المنصف وغيرهم لم تكن خصومه ادبية ، أو خلافة حول مذهب في النقد أو في البلاغة ولكنها كانت خصومة عقيدة كلامية ، تتصل بمسائل العقيدة والدين وما يترشح عن ذلك من قضايا وأمر . ونزيد ذلك فضل ايضاح نقول : ان المعتزلة حينما كانوا يتناولون بالدرس مسألة أدبية مجردة عن قضايا الدين والعقيدة لم يكن يبرز اثرهم كدراسة ذات خصائص معينة الا قليلا ولا يكاد يكون لهم عندئذ طابع شهيد مميز من غيرهم كبير تميز وانما كان يبرز هذا الاثر ويتضح ويقول حينما تكون المسائل التي يعالجونها تتعلق بتلك القضايا الكلامية الدينية التي اتصل بها الخلاف بين المعتزلة وخصومهم . وقد ترشح عن ذلك بطبيعة الحال قضايا بلاغية ونقدية كان للمعتزلة منهج مميز في دراستها : كقضايا المجاز والتأويل والتوسع اللغوي وغير ذلك . واذا احببنا أن نتصور المسألة على شكل آخر : أننا نستطيع القول ان المعتزلة انما كانوا يطبقون آراءهم التي تبلورت حول بعض الامور النقدية والبلاغية على النطاق الواسع العفوي للنظير حينما تتعلق القضية التي يواجهونها بأحدى تلك المسائل الدينية التي سبق أن أشرنا اليها . وأما اذا كانت المسألة التي يعرضون لها بلاغية أو نقدية مجردة فان علاجهم لها عندئذ كان يكون علاجاً عادياً لا يتميز من غيره من ابحاثك . بلاغياً ونقاد الصرب الآخرين كبير ولا نجد عندئذ أحداً شدد التحليل عليهم في هذه الامور ، واتهمهم بالخشوع على السنة أو مخالفة شريعة الامة وطراشها في دروس البلاغة والنقد . ومن اجل ذلك ايضاً كما نجد الاثر والاعتزالي واضحاً عند نقاد باعنائهم هم أولئك



تناولوا في دراستهم قضية الاعجاز القرآني وطبقت عليها ، وأما أولئك الذين كانوا يعيدون عن دراسة هذه القضية ، وتناولوا في كتبهم موضوعات أدبيية أو نقدية بعيدة عن مسائل العقيدة والدين فإمتنا لم نكن نجد عندهم هذا الأثر ، ولم نكن نجد في كتبهم ما يشعر انهم معترضه أو غيرهم . وهذا يدعونا الى طرح السؤال بشكل أعم وأشمل وهو : هل كان لبحث المعتزلة في مسائل النقد والبلاغه مجال خاصه تميزه عن غيره ، وهل كان المعتزلة في هذه الدراسة أمة منفردة وحدها بمجموعة من الخصائص والسمات يمكن أن نقل عنها انبساطا من أثار الاعتزال ؟ ان الاجابة عن هذا السؤال هي أيضا : نعم فهنا يتعلق من مسائل النقد والبلاغه بالعقيدة والدين ، وهي اجابة غير حاسمة تماما في المسائل الادبيية العامة التي لا تتصل بالدين ، او التي تتصل منها بما يتصل في موضع اتفق في الرأي بين المعتزلة وغيرهم من علماء الامة . ونحسب لذلك ان نقسم الخصائص التي تميزها عن معتزلة الى نوعين : خصائص بلاغية تتعلق بالمسائل الكلامية الدينية التي اختلفت المعتزلة مع غيرهم فسي النظر اليها ، والخصائص العامة التي تظهر عند معالجتهم لقضية نقدية بلاغية أو بلاغية عامة بعيدا عن نطاق العقيدة والدين ، مع ملاحظة أن هذا الفصل بينهما ليس حاسما ولا قاطعا ولا يمكن تجريد احدهما عن الاخرى تجريدا تاما ، لان الآراء العقيدة الدينية التي كان يعتقدونها الممتزجة كانت في غالب الاحيان ذات أثر في تكوين بعض الآراء النقدية حتى يحسب المسائل العامة . وكان المذهب الادبي للمعتزلة حتى بعض الامور امتدادا للمذهب الديني الكلامي كما سنوضح ذلك خلال كلامنا القادم .

### ( ١ ) الخصائص البلاغية والنقدية حل المسائل الدينية :

ويمكن ان نلاحظ فيها اصليون كبريون تميزها عن معتزلة  
تتميزوا واضحا وهما :

١ - اعتمادهم على العقل : المعتزلة فلاسفة عقلانيون ، قرؤوا الفلسفة والمنطق ، وتعمقوا في بحثها ودروستها حتى كان المتكلم منهم لا يحد متكلما حتى يحسن من الفلسفة وأمورها مثل ما يحسن من الدين وأمورها . وكانت الفلسفة سلاحا ضروريا لهم في وقتهم

ضد أعداء الإسلام الذين كانوا يستهينون بها على مهاجته والداعين إليه .  
وسرى تأثير هذه الفلسفة الى ابحاثهم ودراستهم ، فاذا هم يأخذون عنها  
كثيرا في استدلالاتهم . وتجت اوضح ما تجلت في نزعتهم العقلية التي احتكمت  
الى العقل في كل شئ ، وجعلته الحكم الفهمل في كل ما يعرض لها من  
امور ومساائل . فما قبله العقل افروه ، وما لم يقبله طرحوه لانه في نظرهم  
الحكم الذي لا يخطئ . يقل الجاحظ : ولحمى ان العمون لتخطئ وان  
الحواس لكذب ، وما الحكم القاطع الا للذهن ، وما الاستهان الصحيحة  
الا للعقل ، اذ كان زماما على الاعضاء ، وعمارا على الحواس (١) . يقل  
الجاحظ ايضا : ( وللامر حكمان : حكم ظاهر للحواس ، وحكم باطن  
للعقل . والعقل هو الحجة (٢) ) ويبلغ اعتماد المعتزلة على العقل حدا  
يحفل الزمخشري على أن يجعل ادلته تأتي قبل أدلة السنة والاجماع  
والقياس ، فيقول في صدد تفسيره لاية يوسف : ( ما كان حديثا يفستري  
ولكن تصدق الذي بين يديه ) : " ما كان القرآن حديثا يفترى ولكن كان  
تصدق الذي بين يديه اى قبله من الكتب السطوية وتفصيل كل شئ يحتاج  
اليه في الدين لانه القانون الذي تستند اليه السنة والاجماع والقياس  
يعد أدلة العقل (٣) وكذلك الحال عند القاضي عبد الجبار ، ولكن  
لا تناقض ولا اختلاف بين أدلة العقل وأدلة الكتاب والسنة والاجماع ، بل  
ان العقل هو الذي يدل على صحة شؤلا جسيما وانها حجة ، وما جسيما  
الدين الا لمخاطب اصحاب العقل . يقل عن ادلة المعتزلة : " اولها :  
دلالة العقل لان به يميز بين الحسن والقبيح ، ولان به يعرف أن الكتاب  
حجة ، وكذلك السنة والاجماع ، وهما تعجب من هذا الترتيب بعضهم ،  
فيظن ان الادلة هي الكتاب والسنة والاجماع فقط ، وظن ان العقل  
اذا كان يدل على امور فهو مؤخر ، وليس الامر كذلك ، لان الله تعالى  
لم يخاطب الا اهل العقل ، ولان به يعرف ان الكتاب حجة وكذلك السنة

(١) رسالة الترييح والتدوير : ٨٨

(٢) الحيوان : ٢٠٧/١

(٣) اكتشاف : ٣٩٨/٢

والاجماع ، فهو الاصل في هذا الباب ، وان كنا نقل ان الكتاب هو  
الاصل من حيث ان فيه التبيه على طاقى العقل كما ان فيه الادلة على  
الاحكام ، والعقل يميز بين احكام الافعال وبين احكام الظالمين ، وسواء  
لنا عرفنا من يؤخذ بما يتركه أو بما يأتمه ، ومن يحدد ومن يعدم . ولذلك فنقله  
المؤاخذ . عن لا عقل له (١) وهذا الشطط في اطلاق العنان للعقل الى  
غير حد جعل المعتزلة منذ الهداية لا يحدون كثيرا بالمنقل الموروث من  
النصوص في سبيل هذا العقل الذى آمنوا به . قلنا يظنون اصحاب الراى  
ويخضعون النص للعقل ، وقد مونه على النقل . وهذا هو موطن الخلاف بينهم  
وبين خصومهم من اهل السنة وغيرهم من اهل السلف الذين كان يخلسب  
عليهم الاعتماد على الرواية والنقل وسحاولة الاخذ بكل طاج ، به الكتاب  
والسنة من عقائد ، والاخذ بظواهر النصوص في الايات الموهمة للتشبيه مثلا  
من غير ان يوقح ذلك في التشبيه فهى عند بعضهم صفات لله وردت على سبيل  
الاشباه والوجود لا على سبيل الكيفية . فله وجه ولكنه ليس كوجه العبيد ،  
ولله يد لا تشبه ايدى المخلوقات . ولا يعنى هذا ان طريقة السلف كانت  
تظرو تماما من عظام الاعتداد على العقل والاخذ بالرأى في بعض المواطن ،  
فقد وجد المعتزلة بين مثلى السلف واهل الحديث روادا وطلائع لهم فسى  
نقاط متفرقة اعتمدوا في تفسيرها على الراى ، وأعطوا فيها للعقل بحسب  
الحرية . فقد روى عن مجاهد بن جبر ( ت : ١٠٤ هـ ) انه كان يحطس  
عقله حرية واسعة في فهم نصوص القرآن التى يهد وظاهرها بعيدا . فقد نقل  
ابن جرير انه فسرقوله تعالى : ( وجوه يومئذ ناضرة . الى ربها ناظرة )  
بقوله : ( تنتظر الثواب من ربها لا يراه من خلقه شئ ) كما عرف عن زبيد  
ابن اسلم ( ت : ١٣٠ هـ ) انه كان يفسر القرآن برأيه ولا يتخرج من ذلك .  
فقد روى حماد بن زيد عن عبيد الله بن عمران قال : لا أظم به بأسا  
الا انه يفسر برأيه القرآن وكثر منه . ويمتاز اهل العراق بأنهم أهل الراى  
وهذه ظاهرة نجدها بكثرة في مسائل الخلاف ، ويقول العلماء ان ايسر  
مسعود هو الذى وضع الاساس في هذه الطريقة في الاستدلال ، ثم

(١) طبقات المعتزلة : ١٢٩

توارثها عنه علماء الطرق (١) وجد المعتزلة في هذه النقاط المتفرقة  
وامثالها ما أثير عن السلف متكا قويا ، ومعلمنا من معالم الطريق فاستندوا  
اليها واعتمدوها طريقة عامة في مباحثهم . يقل جولد تسهير في ذلك  
ايضا : ( والمعتزلة لم يكونوا هم الذين شقوا الطريق الى التشبيـ  
المجازي للعبارات الدالة على التشبيه ، بل وجدوا بين منطى الحد يست  
وعلماء الرفيعي المقام روادا وطلائع لهم في نقاط متفرقة من المسائل  
دون اتصال باتجاهاتهم ومقاصدهم ، ولكن فضل المعتزلة ينحصر في انهم  
جعلوا هذه الطريقة تستوعب جميع دأرة العبارات القرآنية الدالة على  
التشبيه (٢) وهكذا وجد بين علماء السلف من كان يأخذ احيانا بحكم  
العقل ويعتد على الراى في التفسير ، ولكن المعتزلة بالنسبة في ذلك  
مبالغة شديدة ، واشتطوا في اطلاق العنان للعقل على حساب الرواية  
والنقل احيانا وسبوا حملهم ذلك على البعد والجور في احيان اخرى .  
واذا كان للعقل - كما يقول المعتزلة - مقاييس وموازن لا يتطرق  
اليها الظل ، واذا كان المنطق القديم والمنطق الحديث ، آتية  
بمعصم الذهن عن الخطأ في التفكير ، الا ان ما يؤخذ على المعتزلة  
تشددهم في التحديد ، والجرأة في التمييز ، وانظروا ان العقل  
البشرى قادر مثلا على الاحاطة التامة بصفات الله ، وتحديد كنهه  
وما هيته كما يقل المعتزلة حتى مضوا في مباحثهم الى مضى يبيحون لعظيم  
ان يطق في السماء والارض ، وان يحدد صفات الله ويتكلم في ذاته  
وطبيعته ، وان يتسأل التوضيح ويخصمها له في جرأة واندفاع .  
فأما السلف باهل السنة فقد كانوا يرون ان العقل البشرى محدود الامكانية  
وانه لا يستطيع الاحاطة بكل شئ ، وهناك اشياء - منها بلخ من قدرته  
وسموه - تبقى مشيبه عنه غير خاضعة لسلطانه . وشأنه في ذلك شأن  
العين والاذن ، فللمعين حدود معينة في ابصارها ولا تستطيع ان تهر  
شيئا أبعد منها . وللاذن مدى محدد تدرك فيه الاصوات ولا تقدر  
ان تذهب أبعد من ذلك . وكذلك الشأن بالنسبة للعقل البشرى ، فهو  
ذ واقف محدد ايضا ، ولذلك فهو لا يستطيع ان يتصرف الا في دائرة

(١) كتاب ( التفسير والمفسرون ) : ١٠٦/١ - ١١٧ - ١١٨

(٢) مذاهب التفسير الاسلامي : ١٣٨

العص ، وهو خاضع للنقل والرواية مطاط بهبط ، لا ان التص هو الخاضع لاسمه  
كما يقبل الاعتزال والسلف - كما ذكرنا - لا يلدون النقل ، ولا يستمدونه  
في البحث والدراسة ، ولكنه عندهم لا يجتهد الا في دائرة التأسيس ،  
ولا يتحرك الا في اطار الرواية المنقولة . يقبل ابن خلدون : ( والعقل ميراث  
صحيح ، فأحكامه فينبغي لا كذب فيها ، غير انك لا تطمع ان تزن به أمسور  
التوحيد والاخره وحقية النبوة وحقائق الصلوات الالهية وكل ما رواه طوره ، فان  
ذلك طمع في محال . . . واعلم ان الشارع كما امرنا بالاهتمام بهذا الخالص ،  
ود الاموال كلها اليه وأقره بها . . . لم يعرفنا حقيقة هذا الخالق الممهور  
وهو ان ذاك عند رضى ادراكنا ومن فوق طورتنا (١) ولكن المعتزلة العقلانيين  
لا يقتصرهم هذا الكلام ، والعقل عندهم قادر على كل شئ ومن حقه ان يتدخل  
في كل صغيرة وكبيرة . وما أكثر جموح العقل وشطحاته . فهذا الرمز مشهور  
تحمله النزعة العقلية على نقد الانبياء وتوجيه الطعن الى عصماتهم وهو لا يجهد  
في ذلك غشاشة ان يستعمل الفاظا جهرة فيها قطة وسوء أدب أحيانا . فعندما  
عرض لقوله تعالى في سورة هود : ( ونادى نوح ربه فقال رب اني ائتمنت  
أهلى ----- بان وعدك الحق وائت احكم الحاكمين . قال يا نوح  
ان ائتمنت من اهلك فلا تصأكن باللهن لك به علم اني اعلمك  
ان تكون من الجاهلين ، انهم نوحا بالجهل ، وقال : " قد تضمن دعاؤه  
معنى السؤال وان لم يصرح به لانه اذا ذكر الموت بنجاة أهله في وقفت  
مشاركة ولده الفرق فقد استعجز ، وجعل حوالا مالا يحرف كنهه جهسلا  
وظاهرة ووعظه ان لا يمدود اليه والى امثاله من افعال الجاهلية (٢) كما كانت  
النزعة العقلية تحطهم على انكار بعض المواقف المعقدة التي لا تتفق في نظرهم  
مع العقل مما كان يؤذى الشعور الاسلامي العام الذي لم يعتمد مسدده  
الجرأة في النقد . وهذا الاسراف في النظر الى الامور نظرا عاليا مجسودا  
عن النصوص والاحاديث واثبت بالرواية الصحيحة الطائفة . فمن ذلك مثلا  
ان كثيرا من المعتزلة قد حصروا المعجزات في دائرة ضيقة . فالنظام مثلا

(١) مقدمة ابن خلدون : ٤٦٢

(٢) الكشاف : ٢ / ٢١٣

يقاد بغير العقل بالمعجزات على القرآن ، وينكر انشاق القرء . وقال :  
انه لو كان صحيحا لكان شيئا طاب يشهد به كل الناس المعاصرون لئسه .  
صالح الرواية ابن سحر في ذلك ، كما ينكر نوح الناء من بين اصابع  
النبي صلى الله عليه وسلم ، كما انكر بعضهم كرامة الالها ، وانكسر  
الحكايات الواردة في ذلك ، لانه يرى ان هناك لاقط طبيعتها كتب الله  
على نفسه اتباعه الا عند ضرورة المعجزات . قالوا : فلا تؤمن بغير  
القوانين الطبيعية الا بالبرهان القاطع . وانكر المعتزلة رؤية الجسد  
كما يرى الحاسة ، وسروا السحر بأنه لصاحب السحر بحين السحر . وقالوا :  
الساحر لا يقرب حقائق الاشياء ، وانما له قدرة على قلب او عكس  
الواقع (١) .

ومن مظاهر اعتاد المعتزلة على العقل اء تقادا مطلقا ( جهندا  
الشك ) الذي عرفوا به . فالمعتزلة لا يقنعون بظواهر الاشياء ولا يؤمنون  
بكثر من العقائد والتصورات التي استقرت في اذهان العامة وعقولهم  
ويضمون ذلك كله للشك والمراجعة ، ولا يعتقدون في بحر الاحيان ان  
يكون ذلك موضع اجابح من الناس ، او يكون ما تؤيد الرواية وتعضده  
النصوص . والشك اولى درجة في سلم اليقين ، ولا يمكن الوصول الى الحقيقة  
الا به . والشاك انسان مقرر ، واجمع الظروف في البحث . يقول النظام :  
" الشاك اقرب اليك من الجاهل ، ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك ."  
تازمت من الطحد بين الشاك والجاهل ، فوجدت الشاك اهدى بجهده  
الكلام من اصحاب الجحد (٢) . ولأنه طعد الجاهل فيقول مسو  
ايضا : " بعد تعرف مواضع الشك ، وطالبتها الوجهة له لتعرف بهمسا  
مواضع اليقين والحالات الموجبة له . وعلم الشك في المشكوك فيه تماما . ظهر  
لم يكن في ذلك الا تعرف التعريف ، ثم التثبت كان ما يحتاج اليه " (٣) .  
وهكذا ذهب المعتزلة وراء العقل الى طهيب ، وانساقوا تجاه أدلته

(١) ظهر الاسلام : ٢٢/٦

(٢) الحيوان : ٣٥/٦ ( طه السعادة : ١٣٢٣ هـ )

(٣) المرجع السابق وصحته .

في انسياق • وكان من نتيجة ذلك ان اصمم منهجهم في البحث والدراسة  
بمجموعة من الخصائص والسلطات نحن نورد وشا فيها يأتي :  
أ - موقفهم من الحديث : فان ظنوا المعترلة في تقدير العقل ، والاستناد  
الى ادلته وحدها قبل اية ادلة اخرى كان يحطهم احيانا على التمسك  
من شأن الحديث ، والتوجه الى الطعن فيه مادام يخالف هذه الادلة  
وقد ظنوا في ذلك ظنوا شديدا حتى لم يكونوا يتورعون عن نقد بعض كسار  
الصحابة والتابعين بالفاظ جريئة غير مقبولة ، وهو من احيانا بالتناقض  
والخط • وقد مر معنا ان النظام كان أشد المعترلة انما على اصل  
الحديث • طعن في احاديث رويت على ابي بكر وعمر وعلى ابي سمرود  
وابي هريرة وغيرهم • وربما كان الحق بجانب المعترلة في ردعهم بعض  
هذه الاحاديث التي لا يشك عاقل في انها من تسبيح خيال العوام • من  
ذلك مثلا قولهم : ( ان الحجر الاسود كان ابيض فصبه الشركيون )  
الذي سخر منه الباحث فقال : " كان يجب ان يبيضه المسلمون حين  
اسموا " (١) ولكن المعترلة بالفرا في ذلك حتى مضوا ينفذون الصحابة  
في قصة وهو من الكذب احيانا كما فعل النظام ، فقد قال : " زعم  
ابن سمرود ان القمر اثنى وانه رآه • وهذا من الكذب الذي لا خفاء به (٢)  
وتحكم العقل في الحديث بدلا من ان يتحكم الحديث في العقل ، فمضوا  
يشكون في كل حديث لا يتفق مع أدلة العقل وينفذون ذلك في جسارة  
ما بعد جسارة ، وكانهم يريدون ان ينزل الحديث على آرائهم ويفسق  
معتقداتهم فاذا عرض المعترلة لعقل رسول الله في الحديث الذي يظالمسلف  
بهذا العدل عندهم وهو قوله : ( ان احدكم لم يسمع في بيان امه ارمحين يوما  
نذافة ، ثم يكون طقة مثل ذلك ، ثم يكون مضغة على ذلك ، ثم يرسل  
الله عليه ملكا فينفخ فيه الروح فيؤمر بالسمع كلمات فيكتب : رزقه ، وأجله ،  
وصلة ، وشقى أم سعيد • ذوالله الذي لا اله غيره ان احدكم لم يسمع  
يحمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب  
فيحمل به أهل النار فيدخلها ، وان احدكم لم يسمع في حمل أهل النار

حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعجل بعلى أهل الجنة  
فيه خطبا ) وجدنا عمرو بن عبهه ينتقد في وقاحة ، وبالغ في القيل مبالغة  
شديدة ، فقد حكى عنه الخطيب في تاريخ بغداد أنه قال : " لو سمعت  
الاعشى يقبل هذا لكذبه ، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أحبته ،  
ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته ، ولو سمعت رسول الله  
صلى الله عليه وسلم يقول هذا لرددته ، ولو سمعت الله عز وجل يقول هذا  
لقلت : ليس على هذا أخذت ميثاقا (١) وانحسبان هنالك تحكما  
للعقل والرأى في امور العقيدة والدين اشد من هذا التحكيم ولن نستغرب بعد  
ذلك ان وجدنا العدا بين اهل الحديث والمعتزلة شديدا مستحكما ، وأن  
وجد الخصومة بينهم شاربة عنيفة . وقد كان ابن قتيبة على رأس طائفة أهل  
السنة الذين تصدوا للرد على المعتزلة ، والذب عن حديث الرسل ، والسرد  
عن بعض الشبهات التي أثارها المعتزلة وغيرهم في كتابه ( تأويل مختلف  
الحديث ) . ولا يعنى هذا بطبيعة الحال أن المعتزلة كانوا يقصدون الخروج  
عن الحديث او عدم الاعتراف به ، فذلك مما لا يقبل به مسلم موحد ، ولكن  
انسياقهم وراء عقولهم ومعتقداتهم الخاصة كانت تحطيم اطماعهم  
الاحاديث التي تخالفها الى تأويله بعد عدة من المشابهة ووجه الى تأويل  
محكم في نظريهم فاذا لم يجدوا وسيلة الى التأويل فجزؤوا على الطعن فسي  
الحديث أو الشك في رواته او سنده أو غير ذلك .

ب - التأويل : وينبنى على الاعتقاد على العقل ايضا اصل مهم من اصول  
المعتزلة وجدناه واضحا جليا في جميع ما عرضنا له فبط سيق وهو التأويل ، وقد  
ارتبط التأويل عندهم بالعقل ، واصبح خاضعا له مستلزما عنه ، فما انفق  
من الكلام مع العقل فهو عند ذلك كلام سليم لا يثير جدلا ولا مناقشة ، ولا يحتاج  
الى التوقف الطويل ، وما خالف العقل وتجاوى معادلاته في قنلى أو كبر  
فلا يمد عندئذ من تأويله لانه في حكم المشابهة الذي ينبنى صرفة عن وجهه  
بكل الوساعى وقد كان التأويل مبدأ معترفا به عند الجميع ، وكان يأخذ به  
الطرفان اهل السنة والمعتزلة . يقول الغزالي ( وكل فريق وان بالغ في ملازمة

(١) انظر فاتيح الشيب : ١٨٩/١



الظواهر فهو مضطر الى التأويل الا ان مجاز الحد في النهاية والتجاهل (١)  
وقد ذكرنا اكثر من مرة ان كل فرقة من الفرق كانت تصعلايات التي تؤسس  
وجهة نظرها من المحكم والايات التي تظالمها من المشابه الذي يحل عيسى  
المحكم وحق به . ولكن اهل السنة كانوا يتوقفون في تأويلاتهم دائما عند  
حدود معينة لا يبرحون لانفسهم ان يجاوزها وهم فيها مقدمون للنقــــــــــــل  
مخافون على ما جاءت به الرواية واثروا من النصوص مستعدون للتسليم بظواهر  
النصوص احيانا ، وضوض الامر في بعض النصوص الى الله في احيان اخرى .  
وحيث كان يتوافر لديهم دليل واضح من النقل ، يواجهون مشكلا مسمى  
النصوص فانهم لم يكونوا يترددون في التأويل . بل كانوا احيانا يأخذون بعض  
أهليات المعتزلة نفسها لانهم لم يجدوا فيها مجازة او مجازا او حرقسا  
لاجماع مالوف ، يقول ابن دقيق العيد مثلا : " اذا كان التأويل ترويسا  
من لسان العرب لم ينكر ، او بعيدا توقفا عنه وأما معناه على الوجه السدى  
اورد به التنزيه . قال : وما كان معناه من هذه الالفاظ ظاهرا فهو ميسرا  
من مخاطب العرب قلنا به من غير توقف ، كما في قوله : يا حسرتى طمسى  
ما فرطت في جنب الله ، فنحطه على حق الله وما يجب له . وكذا استواءه  
على العرش بالعدل والقهر ، كقوله : ( قاتل بالقسط ) فقاهه بالقسط  
والعدل هو استواءه ) (٢) وحد وصاحب الطراز بعض الحالات السبغى  
يقع فيها المجاز ، فيأخذ ايضا ببعض التأويلات المجازية التي كان يعتقد  
المعتزلة فيقول : " ومنها تسميتهم اليد باسم القدرة . كقولهم ( يد الله  
فوق ايديهم ) أى قدره (٣) وحق في موضع آخر : ( اذا طفا الكلمة  
بما يستحيل عقلا تعلقها به علم انها في اصل اللغة غير موزونة لها ، فيعلم  
كونها مجازا فيها . وهذا كقوله تعالى في النقصان : ( وجاه بهك ) فانه  
يستحيل عقلا تعلق المجرى بالذات لاستطالته عليها فيعلم ان استعماله  
مجاز بالنقصان وأن الاصل : وجاه أمر بهك (٤) كما نجد الرازى المنسى

(١) فهل الطرفة : ١٨٦

(٢) معترك الاقران : ١٤٨/١

(٣) الطراز : ٧٠/١

(٤) الطراز : ٩٣/١

يرافق المعتزلة في تأويلهم الوجه في الآية : ( وهى وجه ربك ) بالذات .  
وهفراته لا يصح به في هذه الآية الا الذات ، لانه لو اردنا به العضمو  
المخصوص كما تقول المشبهة ، والله تعالى في رأيهم له اعضا " واجسرا"  
مختلفة ، كان منتهى انه يوم القيامة سيهلك ما عدا وجهه ، وذلك بالاقسار  
به على . اما على القبل الحق فالمعنى : لا يبقى حيا يوم القيامة غير  
حقيقة الله او غير ذات الله شئ وهذا ما سيكون وما حصل (١) كما يذهب  
المعتزلة واهل السنة معا فيها يتصل بالايات التى جاء فيها ذكر اليد على  
سبيل الافراد او التثنية مضافة الى الله الى جعلها نارة كناية عن وسفك  
الله بالكرم كما في آية الطائفة : ( يل يدها مسوطتان ) ونارة كناية عن  
النعمة او النصرة ، ونارة يراد بها القوة والقدرة ، وغير ذلك من الالطاف  
الكثيرة (٢) التى وافق فيها اهل السنة المعتزلة في تأويلاتهم بما يدل على  
ان اهل السنة كانوا يأخذون هم ايضا بمراد التأويل ويحطون عليه ببعض  
الايات ، ولكنها - كما ذكرنا - تأويلات لم تكن تولى في العهد الشافعي  
كما كانت تعتمد على النقل والرواية ، بالدرجة الاولى . واما تأويلات  
المعتزلة فانها خاضعة أولا للعقل والدراية وطلبك الاصل المقدم عليه  
التي اتفقت عليها آراؤهم ، فاذا كان النظام مثلا يرفض التسليم بوجود  
الجن والقيهان على اساس نقلى وتجهي (٣) ، فان ابن تيمية النهي  
يسلم بوجودها على اساس نقلى خالص ، فقد وردت بها بعض آيات  
القرآن الكريم ، وتواطأ العرب على ذكرها في اشعارهم ومن ثم فسان  
هذا المستند النقلى من الرواية والنصوص يجعل من الضرورى الالتمسان  
بها . يقول ابن تيمية : " فمن آمن بسجد محمد صلى الله عليه وسلم ،  
وأن ماجا" به حق أخذ بجميع هذا وشرح صدره به ، ومن انكره لانسه  
لا يؤمن الا بها أوجه النظر والقياس على ما شاهد وأرى في المسبوات  
والحيوان فماذا يبقى على المسلمين وأى شئ ترك للخطين (٤) .

٢ - تأويل مختلف الحديث : ١٩

٤ - تأويل شكي القرآن : ٩٢

ان الطويل عند المعتزلة ضرورة لا بد منها ، بل هو مما يجب وجوباً  
حين يخالف النص أدلة العقل وهادي الاعتزال • وأكثر ما استخدم  
المعتزلة في كلامهم امثال هذه العبارة الطارئة القاطعة : " اذا ورد  
عن الله تعالى كلام ظاهرة يخالف ما دل عليه ادلة الحقل ~~وجوباً~~  
صرفه عن ظاهره ~~ان كان له ظاهر~~ وحمله على ما يوافق الادلة المسموعة  
المعتقة ~~وتطابقها~~ <sup>(١)</sup> وادام الطويل واجبا مفروضاً عند وقوع المسألة فان  
كل شيء عند ذلك متوقع في سبيله • نتوقع تعسفا وجوباً في بعض  
الاحيان ، ونتوقع بعدا وخروجاً عن الواضح المألوف في احيان اخرى ،  
ونتوقع الا نجد دلالة نظرية يؤيد ما ذهب اليه المعتزلة في احيان ثالثة •  
وذلك كله ما كان يسمى الى تأويلات المعتزلة التي اتسمت بالصرامة  
والتحديد القاطع والغلو الشديد • ومع كل غرأ ومبالغة ~~جسوس~~  
وشذوذ ، ولذلك كان المعتزلة موطن هجوم شديد من جمهور طلبة  
المسلمين من السلف واهل الحديث ورجال السنة • فقد احسوا ان هؤلاء  
يريدون ان يخضعوا الذين لا هراك بهم وزياتهم ، وان يزلوا النصوص  
وفق معتقداتهم وآراءهم ، فقال ابن قتيبة عنهم : ( فسروا القرآن  
باعتجاب تفسير يريدون ان يردوه الى مذاهبهم وحملوا الطويل على  
نظمتهم (٢) .

وقال الاشمري : ( مالت بهم احوالهم الى تقليد رؤسائهم  
ومن مضى من اسلافهم ، فطأوا القرآن على آرائهم طويلا لم ينزل الله  
به سلطانا ، ولا اوضح به برهاننا ، ولا نظوه عن رسول رب العالمين ولا عن  
السلف المتقدمين ، فخالفوا روايات الصحابة عليهم السلام (٣) .

والحق ان بعض التأويلات المعتزلة كادت تكون في بعض الاحيان  
تغيرا لاصل مفترضة سبقتا عندهم ، وهي اصل لم تكون جوهرا

١ - انظر أمالي المرتضى : ٢/٣٠٠ - ١/٢٤١ ، وانظر مثابه القرآن : ٢/٤٧  
٢ - تأويل مختلف الحديث : ٦٨  
٣ - الابانة : \*

نتيجة الاستفراغ الكامل لنصوص الشريعة ، وإنما هي مبادئ وأسس  
تكونت لديهم أولاً تحت تأثير مجموعة من العوامل والظروف التي أطعمتها  
روح الجدل والدفاع عن الدين ضد أعدائه من غير المسلمين ، أو ضد  
علافة الفرق الإسلامية ، ثم راحوا يلتصقون الدليل الشرعي طبعها ، فما اتفق  
معها قبلوه ، وما خالفها مضوا في تأويله وحمله طوعاً أو كرهاً على مسسداً  
الأصل المذترض مسبقاً عندهم . وهذا ما عجز عنه ابن تيمية بقوله :  
( فالذين اخطأوا في الدليل والدليل متى طوائف من أهل الهدى واعتقدوا  
بذهبها يخالف الحق الذي عليه الأمة الوسط الذين لا يجمعون على ضلالة  
كسلف الأمة وأئمتها ، وبعدوا إلى القرآن فطأوه على آرائهم ، تسارة  
يستدلون بآيات على مذاهبهم ولا دلالة فيها ، وطارة يطأون ما يخالف  
مذاهبهم بما يحرفون به الكلم عن مواضعه . ومن هؤلاء فرق الخمسون  
والروافض والجهيمة والمعتزلة والتدرية والرجسية وغيرهم وهذا كالمعتزلة  
مثلاً فانهم من أعظم الناس كلاً وجدالاً ، وقد صنفتوا كلامهم على أصل  
مذاهبهم والمقصود أن مثل هؤلاء اعتقدوا رأياً ثم حلوا الكاظم التفسير  
عليه ، ولهم سلف من الصحابة والتابعين لهم باحسان ولا من أئمة  
المسلمين (١) وهكذا مضى المعتزلة في تطويق مبدأ التؤول إلى أيهم  
حد واتخذوا منه سلاحاً لخدمة هواهم المذهبي وفقدتهم الاعتدالية .

ب - التوسيع اللغوي : والسمة الثانية من سمات مذهب المعتزلة هي  
استعمالهم للغة ، فقد حرص المعتزلة دائماً على الطريقة اللغوية  
التي تعتبر عندهم المبدأ الأعلى في التفسير ، وكان العقل واللغوية  
بامتياز هما السلاحان الأساسيان اللذان يستخدمونهما في جميع ما يحضرون  
لهم من نصوص تحتاج إلى تفسير أو تأويل . وأظهر المعتزلة في استعمال  
اللغة براعة مقلعة النظير ، واكتسبت عندهم شهرة عجيبة حتى كادت تتحول  
بين أيديهم إلى بعض الاحسان إلى عكسة لينة يشكرونها كيف  
يشائون .

(١) مقدمة في أصل التفسير : ٢٢

وأولى ما تلاحظه في استعمال المعتزلة للغة انهم لم يعودوا ينظرون  
الى اللفظة تلك النظرة السطحية التي يدل عليها ظاهرها ، وإنما كانوا  
يخصون في الحديث عن جميع المدلولات والمعاني التي يمكن أن تحتملها  
هذه اللفظة ، ويقلونها على الوجوه المخطئة التي يمكن أن تحتملها ، ثم  
ينتقون بعد ذلك المعنى الذي لا يعارض الاصل الذهني الذي يسمون  
الى اقراره ، متأسين في سبيله جميع المعاني والمدلولات الاخرى ، ولكنهم  
في اثناء تصرف اللفظة في وجوه المخطئة حرصون دائما على ارجاع النسبة  
المعروفة عند علماء اللغة والادب ، وهي الاستشهاد لها بقرينة بالخطبة  
من كلام العرب ، والحرص على تدعيم ما يذهبون اليه بالمستند اللغوي الذي  
لا يدع منه لانه هو الذي يؤكد سلامة الرأي ، ويكسبه الثبوت والقدامة .  
وكانت جملة علماء المعتزلة تسخفهم دائما في ذلك . فقد رأينا انساب  
المعتزلة على الدرر والتحصيل ، ووفرة محفوظهم من اللغة واشغالهم  
العرب قد يمسها وحديثها ومأثور كلامهم وأمثالهم ولا شك أن اللغة قد  
اكتسبت بذلك على ايدى المعتزلة غنى واسما ، وثابتة عجيبة أسرت  
باني اللغة العربية من طاقة عجيبة وحيوية دافقة ، وفرازة في الممانسة  
والتمايز . ولكن حرص المعتزلة في الوقت نفسه على تسخير هذه اللغة  
لخدمة عقائدهم قد حطهم على التصرف والجر في احيان ليست بالقليلة  
فكانوا يحطون اللفظة اكثر مما تحتمل ، ويحتملونها بما لا طاقة لها عليه ،  
وفي احيان اخرى كانوا يضحون بكثير من الثراء التخيلي الذي يمكن أن يدل  
عليه ظواهر الالفاظ سعيا وراء التأويل اللغوي أو المجازي للتفسيرات  
التي اصبحت - كما رأينا - ضرورة محتمة لا بد منها حين وقوع مظالم  
لعقائد القوم ، ولعل من ناظرة القل ان تذكرها هنا ما أشرنا اليه اكثر  
من مرة ان انتظام الوجه المعين من وجوه الدلالات التي تشير اليها الالفاظ  
والتعابير كان حاضرا للحقل ولتلك الاصل المعتزلة التي آمنوا بهما .  
قد لا يكون الوجه اللغوي الذي ينتقونه المفسرا أو التأويل المعتزلي أوضح  
الوجوه ولا اقواها ولا اغناها بالدلالة ، وقد يكون بعيدا أو بائنا ، ولكن  
ذلك كله مغفور بخية مسابرة النظرية العقيدة المخروسة . وقد بذل المعتزلة  
جهدا عظيما في سبيل توفير الدليل اللغوي القوي لما كانوا يذهبون  
اليه من وجوه الرأي . ولم يتفاضوا ابدا عن اعمدة هذا الدليل ، أو ينظروا

عن خطره وضرورة توافره • وكانوا يطاولون باستمرار أن يوفقوا بين التكاليف  
اللغوية المعروفة ، والعرف المنطقي السائد بين ما يعتقدون من أصل  
وتجليات • وصحيح أن العقل كان هو الأصل الألبى المقدم عندهم ، ولكن  
ذلك لا يحمي انهم اهدوا في سبيله الأصل اللغوية أو تناظروا عندها ،  
وانما جازوا - كما ذكرنا - أن يوفقوا بين الحدل واللغة • وكان المعتزلي  
يسطر من هذين الأصلين في تأويله ، وكان الملازمة بينهما يغفل المرتضى  
في تأويل الآية : ( ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم )  
مشيرا اليها " فأما لفظة ( ذلك ) في الآية فصحتها على الرحمة أولى ممن  
حطها على الاختلاف لدليل العقل ، وشهادة اللفظ ( ١ ) " ثم مضى  
يصل الكلام في هذين الأصلين ما سبق أن توقعنا عنده • وهو المرتضى  
في نص آخر إلى أن حط الكلام على ظاهر تعضده الرواية أولى من حطه  
على مجاز فقد الرواية والدليل اللغوي • يقول في قوله تعالى : ( حسبي  
إذا جاء أمرنا وقار العرش ) : " وأولى الأقوال بالصواب قول من حط الكلام  
على التفسير الحقيقي ، لأنه الحقيقة وما سواه مجاز ، ولأن الروايات  
الظاهرة تشهد له • وأضعفها وأبعدها من شهادة الأئمة قول من حصل  
ذلك على شدة الغضب واحتماد الأمر تمثيلا وتشويها ، ولأن حصيل  
الكلام على الحقيقة التي تعضدها الرواية أولى من حطه على المجاز  
والتوسع مع فقد الرواية " ( ٢ ) • وحينما كان يشرح السبيل استقام  
المعتزلة أو تواجههم صعوبة في التوفيق بين هذين الأصلين كانوا يتعسبون  
ويشعطون بها الخون أحيانا ولم يكونوا يحدون في هذا التعسب  
أن يجدوا الدليل اللغوي والشاهد والحجة في هذا الطريق الطويل •  
وقد يكون دليلا بعيدا ، ولكنه في نظرهم كاف ليهد أية فجوة أو تضسرة  
أو يقرها على الألف بين عقائدهم وأصل وتكاليف اللغة ، أو يحسن  
العقل والرواية • وقد صرح المعتزلة أنفسهم بلجوءهم إلى هذا الهدى  
في سبيل هذا التوفيق •

( ١ ) أمالي المرتضى : ٧٢ / ١

( ٢ ) أمالي المرتضى : ١٧١ / ٢

والمعتزلة في سبيل اعتقادهم على الحق ، من اللغة به ، ومحاولة  
التوفيق بينهما ويميلون الى اعتناق النظرية القائلة ان أصل اللغتين  
واضح واصطلاح ، وليست توقيفاً من الله تعالى . فعندنا يخفى بالتزامات  
الحق الذي يؤمن بالعدل وحرية الارادة . بينما يرى أهل السنة قسماً  
المقابل ان اللغة توقيف من الله تعالى . وقد مثل أهل السنة ابن قارون  
المنصوري . فقال في كتابه ( فقه اللغة ) : " اعلم ان لغة العرب توقيف .  
ودليل ذلك قوله تعالى : ( وطم آدم الاسماء كلها ) وهي هذه الاسماء  
التي يتعارفها الناس من دابة وارض وسهل وجبل وجرى وحرار وأشجار  
ذلك من الامم وغيرها . . . ولعل ظاناً يظن ان اللغة التي دللت على أنها  
توقيف انما جاءت جملة واحدة ، وفي زمان واحد ، وليس الامر كذلك بل  
وقف الله عز وجل آدم عليه السلام على ما شاء الله ثم علم آدم من الانبياء  
صلوات الله عليهم - نبياً نبيا ما شاء الله من ذلك ما لم يؤمنه أحد قبله . . .  
ومثلها اخرى انه لم يلقنا ان قوماً من العرب في زمان يقارب زماننا اجتمعوا  
على تسمية شئ من الاشياء بمصطلحين عليه ، فقد تعدل بذلك طائفة  
اصطلاح قد كان قبلهم . . . (١) وأط المعتزلة فان ابها شيم الجاهليين  
فيها يذكر ابن تيمية - هو اولى من قال بأن اللغة اصطلاح ، وتنازع هو  
والاشعري في ذلك ، واثير الموضوع - فيما بعد - لاني مرة في هذه  
المهدة الاعتزالية ، ثم خاض الناس في بعد ذلك . يقول ابن تيمية :  
" لا نعرف احداً من المسلمين قال ان اللغة اصطلاح قبل ابي حاشم  
بن الجاهلي ، فانه وابا الحسن الأشعري ، وكلاهما قرأ على ابي عيسى  
الجاهلي ، لكن الأشعري رجح عن مذهب المعتزلة وخالفهم - فتنازع  
الأشعري وابو حاشم في مبدأ اللغات ، فقال ابو حاشم هي اصطلاحية ،  
وقال الأشعري هي توقيفية ، ثم خاض الناس بعد هذا في هذه المسألة .  
فقال آخرون : بعضها توقيفي ، وبعضها اصطلاح . وقال فريق رابع  
بالوقف . (٢) .

(١) المزهر : ٧/١ - ٨

(٢) كتاب الايمان : ٣٦

وطى الرغم من ان القاضى عبد الجبار وأبا على الثامى وابن جنى  
لم يقطعوا برأى نهائى فى اصل اللغة الا انهم كانوا يميلون الى انبساط  
من باب التواضع ، وهو من هذا الرأى اولى واجدر بالقبول من الرأى القائل  
بتوقيف اللغة - يقول عبد الجبار فى حديثه عن الائمة : " ومن آياته  
خلق السموات والارض واختلاف المنعم ) : " المريدل ذلك طمسى أن  
كلامهم من خلق الله تعالى ؟ وجوابنا ان اختلاف حقة الالسنة من قبله  
تعالى ، ولاجل هذا الاختلاف يدرك كلامهم مختلفا فمن كان لسانه  
رقه لا يكون كلامه بمنزلة كلام من فى لسانه غيره ، وكذلك اختلاف مناقب  
الرياح والنفس ، فبين تعالى أن فى ذلك آية وهرة • وهذا الجواب  
اولى من قبل من يقبل : ان المراد به اختلاف اللغات وانها من باب التوقيف  
وتضاف الى الله تعالى لان الوجه الذى به يقع الاعتبار فى اختلاف الالسنة  
هو فى كيفية ادراكنا لان الكلام فى اللغات هل هو توقيف او اصطلاح ؟  
فيه الخلاف الكبير (١) .

وإذا كان ترجيح المعتزلة لكون اللغة تواضع اكثر بساط مع العقل  
لما يشعر به من حرية الارادة التى يتعلمها مبدأ المدل ، ذاته نفسى  
الوقت نفسه يساعد المعتزلة على التوسع اللغوى ، ويحطم حرية الكسر  
فى استعمال اللغة ، وساطوة وضع او استعاط مصطلحات لخصوصية  
جديدة مادامت اللغة فى الاصل قد نشأت نتيجة تواضع النفس  
و اصطلاحهم وقد مضى المعتزلة فى الواقع يتسمون فى الاشتقاق اللغوى  
وفى وضع المصنوعات والمصطلحات ، وهم - كما يقول الباحث - قد  
" اصطلاحوا على تسمية الم يكن له فى لغة العرب اسم ، فصاروا فى ذلك  
سلدا لكن خلف وقد ولكى تامين (٢) .

وما كان يحقق للمعتزلة الاتساع اللغوى ايضا ويتفق مع اعتقادهم  
على العقل قولهم بالقهاص • وقد عقد ابن جنى فى كتابه الخصائص

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن : ١٧٦

(٢) البيان : ١٠٧/١



بأبها خاصة : ( باب في أن ما فهم على كلام العرب فهو من كلام العرب )  
 وقد قال فيه : وهذا موضع شريف ، وأكثر الناس يضعف من احتطاله لغموه  
 ولطفه . . . وقد نرى بو عثمان عليه فقال : ما فهم من كلام العرب فهو من كلام  
 العرب . الا ترى أنك لم تسمح أنت ولا غيره اسم في قائل ولا مفعل ،  
 وإنما سمعت البعض نقست عليه ؟ فإذا سمعت : قام زيد . أجزت : ظرو  
 بشر وكرم خالد . قال أبو علي : إذا قلت : طاب العيشان ، فهذا  
 من كلام العرب ، لأنك بأعراك إياه قد أدخلته كلام العرب . ويؤكد هذا  
 عندك أن طاعربين اجناسا لا عجيبة قد اجرت العرب مجرى أصل كلامها (١)  
 وتوسع ابن جنى في هذه القاعدة حتى يجهز القياس على جميع لغات العرب ،  
 ( اللغات على اختلافها كلها حجة ) (٢) .

ويجاء بالتالي للشعراء المحدثين أن يقيسوا كلامهم على كلام من  
 تقدمهم من العرب ، ويعطون ذلك حريصة واسمة في التعبير واستعمال  
 اللفظة . بل انه لهجوز لهم ان يركبوا من الضرورات ما كان يركبه السرب قبلهم ،  
 وكل ما قد اتيح لمن تقدمهم واعتقروا لهم مباح لهؤلاء المحدثين مشغروا لهم  
 يقل ابن جنى : " هل يجوز لنا في الشعر من الضرورة ما جاز للعرب أولا ؟  
 سألت أبا علي فقال : كما جاز ان نفهم مشغروا عن مشغورهم ، كذلك يجوز  
 لنا أن نفهم مشغروا على مشغورهم . فما أجازته الضرورة لهم أجازته لنا ،  
 وما حظرت عليهم حظرت علينا ، وإذا كان كذلك فما كان من أحسن  
 ضروراتهم فليكن من أحسن ضروراتنا ، وما كان من أتحبها فليكن من أتحبها  
 عندنا ، وما بين ذلك بين ذلك (٣) .

على أن هذا التوسع اللغوي بمنزلة هو المخطئة التي تحدثنا عنها  
 لم يكن مقصودا لذاته ، ولم يكن نظرية أدبية مجردة عن أي دافع  
 شخصي ، آمن بها المعتزلة وداقموا عنها . وإنما كان تعميمها لأنها  
 تساعدهم — كما ذكرنا — على تطهير اللغة لخدمة أغراضهم الاعتزالية ،

(١) الخصائص : ٢٥٧/١

(٢) المزهري : ١٥٢/١

(٣) الخصائص : ٢٢٨/١

وتسهل لهم القيام بالنصوص وأولها كما يتأهون وصرها عما يحارض المذهب  
أو يخالف المعتقد . وقد تنبه الى هذا ابن فارس السنن فقال :  
يضمن هذا التوسع اللغوي الذي آمن به المعتزلة وتنبه الى مآل الجهة  
الامر من استعمال اللغة لخدمة المذاهب الكلامية ، ولذلك دعا السني  
إيجاد اللغة عن هذه الأغراض المذهبية ، وحرم الاحتجاج بها فسي  
الخلاقات والخصومات العقديية ، فقال : ( لغة العرب يحتج بها فيما  
اختلف فيه اذا كان التنازع في اسم أو صفة أو شيء عما تستعمله العرب  
في سلفها في حقيقة أو مجاز وما أشبه ذلك . فأما الذي سبيل  
الاستقراء وما فيه لدلال الحق يقال ، أو من التوحيد وأصل القضية  
وفروعه ، فلا يحتج فيها بشيء من اللغة ، لان موضوع ذلك على غير  
اللغات ) (١) .

وهكذا اظهر المعتزلة في التعامل مع اللغة براعة شديدة توسعوا  
في استعمالها توسعا شديدا ، فاكثرت على ايديهم كثيرا من التفسير  
والفراء وخروجت نتيجة الحرية التي التزبوها في التعامل معها عن بعض  
أطرها وأشكالها التقليدية ، ولكن الهدف المنشود الذي كان فسي  
اذهانهم والذي كانوا يحاولون ان ينزلونها فيه طائفة أو مكرهة اصا  
في احبان كرهة بالجور والصف وخطيها فوق ما تطبق . وعند : فتأنيك  
هذا الخصيصان الكبيرتان اللتان يتميز بهما منهج المعتزلة في الدراسة  
والبحث بالحق واللغة وقد تفرع عنها - كما رأينا - مجموعة من  
الخصائص والسمات اشترتا اليها خلال الحديث عنها ، لا تعالها بهما  
اصحالا واضحا . وشما اصلا - كما سبق أن اشترتا - لا يظهران بوضوح  
وتميز وشكل طفت النظر الا اذا كانت المسألة التي يحال حولها مسألة عقديية  
كلامية من تلك المسائل التي دار حولها الخلاف والجدل .

٢ - الخصائص البلاغية العامة : واما الخصائص البلاغية والنقدية العامة  
التي كانت تظهر في بحث المعتزلة فيمكن ان نلاحظ فيها الامور التالية :

أ - ارتباط البلاغة بالمقيدة بالكلام : نشأت البلاغة العربية في مجامع  
اهل الكلام ، وفي حلقات المناظرة ، وعلى السنة المتباينين كالمعتزلة وغيرهم  
من طوائف الكلام . وكانت تأتيهم بها واستغفروا فيها في مهاجرتها لانها كانت  
سلاحا موقفا من اسلحة المناظرة والمجدل . ولم يكن احد من المتكلمين  
يستطيع الاحتفاظ عنها ، او عدم اللام بأصولها في حجة الله للخصم ،  
ومنازلة الاصحاب الفرق والمذاهب الاخرى . وهكذا ارتبطت البلاغة عند  
المعتزلة منذ البداية بالفرض الكلامي الاعتقادي ، وروح الجدل والمناظرة .  
والمعتزلة في معارك المناظرة التي كانوا يخوضونها مع خصومهم كانوا  
يتوخون الدفاع عن الاسلام ، والرد على ادعاءه من الملاحدة والمتشككين  
وهذه غاية غدية دينية . والبلاغة سلاح مهم فيها ، وهي التي تحقق  
الوصول اليها ، والانتصار على الخصم الذي يعترض طريقها . ومنذ فسفرة  
بكره جدا وجدنا عمرو بن عبيد المعتزلي يحدثنا عن هذه الغاية فيرى  
البلاغة بالفرض الاعتقادي الديني ، ويجعل مهمتها الوفاء والارشاد  
لتؤدي بالانسان الى الجنة ، وتنجيه من النار . حينما قال في تعريف  
البلاغة عارته التي سبق ان توقفنا عندها وشرحناها ، وهي لانها تقر  
حجة الله في عقل المتكلمين وتخفيف المؤونة على المستمعين وتزين تلك المعاني  
في قلوب المرادين بالالفاظ المصنعة في الاذان المقبولة في الاذان رغبة  
في سرعة استيعابهم ونقى الشواغل عن قلوبهم بالمهذبة الحسنة على الكتاب  
والسنة ( والقرآن هو مادة الاسلام ، ومن اجل ذلك فالدفاع عن الاسلام  
يحتسب الدفاع عنه ، ويبان ما فيه من اسرار ونكت تجعله حجة الله على العاقلين .  
والبلاغة هي وسيلة الله ار هذه الحجة ، ويبان هذا الاعجاز . ومن هنا  
ارتبطت البلاغة ببيان اعجاز القرآن وكادت تكون غايتها حصره في ذلك يقول  
الباحث ( والبيان عرف الناس القرآن ) (١) ويقول الباحث ايضا : ( للعرب  
انظروا اشتقاقات وبنية وموضع كلام يدل عندهم على معانيهم ورايتهم ، وانظروا  
المعاني مواضع آخر ، ولها عند ذلك دلالات آخر ، فمن لم يعرفها جعل  
على الكتاب والسنة والشاهد والمثل ) (٢) وقد شاعت هذه النظرية المسمى

(١) الحيوان : ٤٧/١

(٢) الحيوان : ١٥٤/١

الهلافة ، وارتباطها بالهدف الديني في بيان اعجاز القرآن بعد ذلك  
وقال الهلافون الآخرون : طائفة من بندرة المتكلمين الاق : اليهسا .  
يقول ابو هائل المسكري عن الهلافة : ( هي احق الكلام بالتنظيم ،  
وأولها بالتحفظ اذ بها يعرف اعجاز القرآن الكريم معجزة الرسول  
صلى الله عليه وسلم ولألسنة صدقه فيها يطلع عن ربه (١) وقيل صاحب  
الطخيس عن علم الهلافة انه ( من اجل العلوم قدرا ، وأدقها سيرا ،  
اذ به تعرف دقائق العربية وأسرارها ، وتكشف عن وجوه الاعجاز في  
نظم القرآن اسرارها ) (٢) .

ومثما كان لامتناع المعتزلة بحلم الكلام والمناقشات الدينية  
تأثير في ربط الهلافة بهذه الامور جميعها ، وهذا السلاح الاق فيها  
كان لذلك ايضا تأثير في طبيعة الدراسات الهلافية والنقدية التي قام  
بها المعتزلة ، وخاصة في اجناس القرآن ، والحديث عن اعجازه . وتفسير  
ذلك ان المعتزلة - كما رأينا من استقراء مجهوداتهم في هذه القضية  
قلما بحثوا في القرآن بحثا مجردا عن الفروض الكلامي او الديني ، فقد  
انصرف معظم جهودهم الى دراسة الايات المشابهات وهي التي تتألف  
مبادئ الاعتزال ، فطاولوا تأويلها بما يوافق هذه المبادئ ، وانصرف  
جزء آخر من دراستهم الى تلك الايات التي وجه اليها الانتقادات بحرف  
الشبه والمقارن ، فادعوا عنها وزادوا هذه المقارن بالحجج  
والادلة الهلافية . وهي - كما هو ظاهر - مماثل تلخيص روح الكلام  
والجدل ، ولا تلخيص الروح السجدة الخالصة لدراسة القرآن وههنا  
اعجازه وأسواره وتفوقه . وحتى تلك الايات التي درس فيها المعتزلة  
بعض أسرار الهلافية كالايجاز والتكرار والاعادة مثلا انما كان الدافع  
اليها في غالب الاحيان ايضا روح الجدل والخصومة بين المعتزلة وأعداء  
الدين . فقد كانت هذه الظواهر الاسلوبية - في زعم الملاحضة

(١) الصنائع : ٢٤١

(٢) الطخيس : ٢ ، وانظر مفتح العلوم للمكاتي : ٢

والمتشككين تقاطع ضعف وتجزئه في الكتاب الكريم • ففضى المعتزلة  
يردون عليهم بهجاد لونهم فيها •

وتكاد تكون رسالة الروابي الفكت في اعجاز القرآن ، في نيلها  
ما تحقق لدينا هي الدراسة الوحيدة لاعجاز القرآن دراسة مستقلة عن  
الغرض القصدي الكلاسي ، وعن روح الجدل والمناظرة • وبهذه  
دراسة الزمخشري في الكشف بين الغرضين معا : الغرض الكلاسي  
الاعتزالي ، والغرض البلاغي الصريح في بيان اعجاز القرآن والكشف عن  
اسرارها وتكاد • واقع الزمخشري في كتابه عن آراء الاعتزاليين وعرضها ،  
وأولى الالهام التشابهات وصرحها عن وجهها ، وسخر الهلابة لذلك تسخيرها  
ما رواه ذلك • ولكنه استباح في مقال ذلك ان يدرس الاعجاز القرآني  
دراسة واسعة شاملة قائمة على التأميق المعطى ودراسة المواطن الدينية  
في امكانها الحقيقية •

بل ان المعتزلة - كما نعرف قد سخرها الهلابة في اكثر الاحيان  
لخدمة عقيدتهم الكلاسي ، واتخذوا منها سلاحا أساسيا في تأويل ما تشابه  
من الآي قد ظاهره على خلاف ما كانوا يعتقدون وهكذا نشأت الهلابة  
في جو كلاسي فارتبطت بالغرض الديني العقدي منذ البداية ، ولم تستطع  
التخلص منه ما سبق النضرة اليها • وثان لما انها لو امتدحت أن تتصرف  
من هذا الغرض والا تبين محصورة في اطاره لانطلقت الى آفاق ارحب ولا تمت  
ثمرا اكثر وخيرا أعم •

ب - وكان من اثر ارتداد الهلابة بالمعقبة والكلام واتصالها بروح الجسد  
والمناظرة عند المعتزلة نتيجة اخرى ترتبت على ذلك ، وهي انه لم تتفرغ  
في دراسات المعتزلة للالوان الادبية التي كانت معروفة لديهم وقتذاك  
الخصائص النوعية لكل لون ، والسمات والمعالج التي تميزه من اللين  
الادبي الاخر • فقد كانت كثير من الدقيقين البلاغية او النقدية التي تحدثت  
عنها المعتزلة تصلح لهذا الغرض مطلقا للاخر • فقد قوت صحفها  
بشروط لا مبررة من البعث والقضايا تصلح للشعر مطلقا تصلح للخطابة •  
منها اختيار الاوقات التي يسمح فيها القيل ، والا يتعاد في ذلك مسن

اعتباب الذهن واجتهاد الحاطر ومنها جانبية الضريب والاعتداد من التوسع  
والتهقيب والملازمة بين الالفاظ والمعاني ، ومراعاة التماسك بين المقام والمقال  
او مراعاة مقتضى الطل . وكذلك الشأن في كثير من الامور الهلالية المستى  
تحدث عنها الباحث فيما يتعلق بالالفاظ والمعاني . وذلك اقتربت الحدود  
بين القنون الادبية المختلفة وكادت تتعدى الفوارق بينها ، وكما كانت  
الخطابه عند المعتزلة وسيلة من وسائل الاقتراح والجدل . كان الشعر كذلك .  
فقد اتخذ منه المعتزلة سلاحا في الرد على الخصوم والمخالفين من اصحاب الشوق  
والمذاهب الاخرى . اتجه بشر في اشارته الى الرد على اهل المقالات والنحل  
من خصوم المعتزلة ، وقد ذكر الباحث انه لم يكن أجدر أمثوى على الخصم  
والمزود منه (١) وذكر ابن الرضى ان له مزود وجه رد فيها على جميع  
المخالفين للمعتزلة بلغت اربعين الف بيت (٢) . كما كان للخطاب ايضا  
شعره كثير ادخل فيه الجدل والكلام ، وابعه بنو ابي المتكلمين . كما كسبان  
أبو العباسى الناضى شاعرا غدير الشعر ، وقد خصص قدرا كبيرا منه لطب  
الكلام والرد على خصوم المعتزلة وبيادى العدل والتوحيد . وهكذا كان يمكن  
للشعر عند المعتزلة ان يؤدي ما تؤديه الخطابه من جدل وناقشة وفتنة  
للخصوم ورد عليه . وذلك اقتربت المسافة بين عديدين اللذين ، وهذا اخطت  
الحدود بين الشعر والخطابه او بين الشعر والنثر بصورة طامة الى العسجد  
الذى اصبحنا نسمي فيه - كما يقل اخمان عباسى - الثناء على قبيصة  
عبيد بن الابرص مثلا بانها اخرى ان تسمى ( خنبة تجمية ) (٣) .

ولذا كان الباحث قد نقل عن ابي داؤد بن يزيد قوله في تعريف  
الخطابه : " وأما الخطابه الطبع ، وهو ما الدرسة ، ويناطاها رواية  
الكلام (٤) .

(١) انالى الرضى : ١٨٧/١

(٢) انوار العصار العباسى الاصل لثوقى شريف : ٤٢٧

(٣) تاريخ النقد : ٦١

(٤) البيان : ٤٤/١

فإن هذا الكلام يكاد يكون هو نفسه مانجده في تعريف الشعر عند  
القاضي الجرجاني في القرن الرابع حيث يقول : ( الشعر طم من علوم  
العرب ، يشترك فيه الطبع والرواية والذلا ، ثم تكون الدرية مادة له  
وقوة لكل واحد من أسبابه ) (١) .

ومكدا قهدت المؤثرات الدينية والكلامية نظرة الممتزلة الى الهلاعة  
فارتبطت بهذه الامور ، وكان من نتيجة ذلك تدخل الحدود يوسن  
الالوان الادبية . يرى بعض النقاد ان على هذا الاتجاه سوف يؤدي  
بالضرورة الى طغيان النظرة العطفية للغة ، وسوف يؤدي ( السى  
الاتصاف بما في طبيعة اللغة من قوة خيالية بها هنالك من روابط تجعل  
اللغة اوفق اصملا بالشعر منها بالمعنى . كما لا يخفى ان على هسة  
النظرة سوف تجسج بالهلاعين والنقاد الى النهاية بالشكسبيل  
الطارجى ، فاذا نظروا للشعر نظرا فيه الى ما يحصل باللفظ دون المعنى )  
حـ . وتستطيع ان نجد عن منهج الممتزلة ايضا مجموعة من الظواهر  
اللغوية التي عرضنا لها خلال السياق التاريخى لجهود الممتزلة ، والسعى  
يمكن ان تكون اثرا من آثار حرية التفكير والاحتكام الى العقل .

ولعل من ذلك فلا موقظهم من القديم والحديث ، حيث قضى العقل  
الذى يؤمن عند الممتزلة بوجود الحسن والفتح الذاتيين فى الاشياء  
لجدة بأن الزمن لا يملح فيها للحكم على الشعر . وكان هذا ردا على  
نظرة التمتعيين الى القديم ، ولا يجوز ان يفضل القديم الحديث  
لمجرد قدمه وايضاله فى الزمن ، وانما ينبنى فى حكم العقل الانتصار  
للجهد سواء كان قديما او حديثا . هاجم الجاهل من يستقطبون  
اشعار المولدين ولا حجة لهم الا حدائثها ، وفضل بعض اشعارهمسى  
نواس وشار وغيرهما على بعض اشعار المتقدمين وامن جنى لم يفرق بين

(١) الوساطة بين المتنسى وخصومه : ١٥

(٢) انظر قضايا النقد الادبى لمحمد زكى المشطوى : ٢٦٨

القدماء والمحدثين خلا من الحكم على ما يقع في اشمار كل منحا حسن  
ظهورات شعرية ، ودعا الى عدم العشق في الحكم على المحدثين وفسران  
ذلك للمحدثين ، فالعقل هو الذي يحكم على الحسن والقبح في تلك  
الحالين بالتساوي وأباح للمحدثين بناء على ذلك أن يقيسوا كلامهم  
على كلام من تقدمهم . وظن الرض من أن ابن جنى قد اعتنق هذه النظره  
كما ذكرنا قبل قليل رغبة في التوسع اللغوي الذي يساعد على التأويل ،  
ويسهل لهم الطريق اليه . الا أن هذا قد اعطى الشعراء المحدثين  
كثيرا من الحرية ، ورفع عنهم جزء من العنت الذي كان جاثما فوق صدورهم  
بسبب كثرة التعصبين للقديم الذين لم يكونوا يعطون الشاعر المحدث  
للحريه للتحرك والانطلاق في التعبير . كما نجد بعض المعتزلة يتحدثون  
بشعر المحدثين مطلقا يحتجون بشعر القدماء يقول السيوطي : ( روقح قسي  
كلام الزمخشري وغيره الاستشهاد بشعر الی تمام یلی فی الايضاح القارسي ،  
وجه الاستشهاد بتكرار النظم كلامهم ، وأنه لم يخرج عن قوانين العرب .  
وقال ابن جنى : يستشهد بشعر الولدین فی المعانی كما يستشهد  
بشعر العرب فی الالفاظ ) (١) وذلك كانت نظرة المعتزلة الى قضية القديم  
والحديث مطلقا لان يملك الحكم على الشاعر طريقا وسطا ، لا فضل فيه  
لقديم على حديث ، لانه لا دخل لعنصر الزمن في هذا الامر .

وقد يكون من آثار النظره المنطقية العقلية الى الامور الحاج المعتزلة  
منذ البداية على مبدأ التخصص في الفنون والعلوم ، وأن يكون لكل صناعة  
رجالها المخصصون الذين يقبل حكمهم ويرجع الي آرائهم في قبول الاحكام أو  
رفضها وظن الرض من أن اسداه هذا الرأي كانت معروفه في الهيئة الادبية  
قبل المعتزلة وغيرهم ، فقد رد ابو نواس ذات مرة على ابن عبدة في تفضيله  
الفردق على جرير ، وخالفه في ذلك ، وهن للحاضرين أن الشاعر اعترف  
بفقد الشعر من لا يقوله . ورد ورد البخري أيضا على ثعلب في تفضيله سلط على  
ابن نواس ، وذهب الى مثل ما ذهب اليه ابو نواس قبله . الا أن القضية  
كانت قائمة في حدود ضيقة ، لانها محصورة بين قبائل الشعراء . ولكن



المعتزلة قد استنادوا من هذه الملاحظات ، فوسموا مدلل هذه النظرية  
حينما نظروها من مجال الشعراء الى مجال العطاء بصورة عامة . فهسؤلا  
انفسهم يتفاوتون في الاختصاصات . فالتحوى أو اللغوى قد لا يحسن  
نقد الشعر مثلا يحسنه الاديب الكاتب مثلا . المح في ذلك الساحبة  
عمره عمرو بن عبيد في مناقبة له مع ابى عمرو بن العلاء اللغوى ، حينما  
تناقشا في مسألة كلاسيكية ، تتعلق بالوجه والوجه . ثم راج أبو عمرو  
يتحدث عن الشعر فقال له عمرو : " لقد شغل الاعراب عن معرفة الصواب  
ومضى يبين له معنى الشعر الذي يقوم على المهالفة والتردد في بعض  
الاحيان ، وان الشاعر قد يكذب ويصدق ، وقد يقبل الشيء ويخالفه ،  
وليس الطل كذلك عن كلام الله الذي وزن أبو عمرو بين الشعر لوقوه  
على شاهد شعري يؤيد رأيهم . فلام الله لا يجوز فيه ظف أو كسذب  
كما يجوز ذلك في الشعر (١) ثم نلح هذا بصورة اصرح عند عامه من  
الاشرف الذي يعترض على يحيى بن اكرم القاضي الفقيه لتعرضه للاجابهة  
على سؤال القاه المأمون عن العشق وما هيته ، وطال أن يتكلم فاستكسبه  
تأه ، وأقبحه أن هذا ليس من اختصاصه ، وانما له اختصاصه الذي لا يتازع  
فيه وقال له : ( انت بمسائل الفقه المبرمك بهذا الهاب . وتحسن  
بهذا اجهر ، فلما طلب منه المأمون أن يأتي بما عنده ابدع وطرب ، حتى  
قال له المأمون في هذا وايك الجواب (٢) وتوسع النظام بعد ذلك فسي  
الحدث عن الاختصاص مستفيدا عما كان ذكره ابن سلام من كلام فظم عن هذا  
الموضوع . فذكر ان المرء مهيا بلغ تمكنه فلا يمكن ان يلم بجهن العلوم والمعارف  
ولذلك ينبغي ان يصرف اهتمامه الى شئ يسير او ثلاثة على الاكثر ، ولا يتزع  
عن الدور والمطالعة فيها حتى تستكن له المعرفة والتفليح بها . وتحدث  
الجاحظ عن الاختصاص ايضا ، وأرجع المعرفة بعلم الشعر ونقده الى الابهاس  
والكتاب ، وخص الاحصى بمعرفة غريبة ، والاخص بمعرفة اعرايه ، وأبسى  
عنده بمعرفة الاخبار والايام والانساب . وردد الصاحب بن عباد وايضا  
أراء الجاحظ وشايحه عليها . ثم جاء الزمخشري فتحدث عن هذه الظاهرة

(١) تاريخ بغداد : ١٤٦/٦ - ١٤٧

كذلك فخص البلوغ المتعلق فن علمى المعانى والبيان بالقدرة على تفسير القرآن ، وبيان سر النظم والتأليف ، بينما لا يقدر على ذلك التفسير او حافظ القصص او المتكلم او الواعظ او النحوى او اللغوى منها بلوغ من تفوق كل منهم فى مجاله اذا لم يتمكن من هذين العلمين وسجد اصولهما لانهما مختصان عن هذا الباب ببيان اعجاز القرآن .

وهكذا يكون المخصص فى مقياس الحقل عند المعتزلة مقبول الحكم ، مقدس الراى لانه حكم صاحب الامر والخير فيه .

### ٢ - أثر المعتزلة وانماقتهم للموروث

كان ظهور المعتزلة ابرازا يولد مدرسة فكرية نشيطة ذات أثر عظيم فى الفكر العربى الاسلامى . وذلك انها مدرسة مثقفة واعية . وكانت مفردة بجميع الامثلة التى تجعل منها مصدر خير وعطاء ومركز اشباع ونهر . فقد جمعت بين الرأى متعدد ومن الثقافة وفنون شتى من المعارف والعلوم : عربية واجنبية ، فكانوا بذلك اكبر على من عوامل امتزاج الثقافات المختلفة من نواح متعددة . وهى مدرسة متحررة منفتحة اخذت لنفسها بثقافة عربية اصيلة ، وتخلعت فيها تملحا شديدا ، ثم لم تكف بذلك بسبل اضافت اليها الرأى متعددة من الثقافة الاجنبية ، فطلبت ما عند الامم الاخرى من آراء وقوال فى البلاغة والبيان وطرائق القيل ، ونهت باللسنة والمنطق بصورة خاصة . وقد استطاعت ان تتطلى هذه الالوان الثقافية جميعها تشلا واضحا دون ان تفقد شخصيتها العربية الاصيلة او تهدروجه البيان العربى . فقد بقى هذا البيان على ايديها مشرقا ناصعا ، بسبل هو قد ابراد خصبا وثراء ، واخذ يمضى الى شئ كثير من الدقة والمصق والتحديد ، فقد كانت عقل هذه الطائفة من المتكلمين التى نظمتها باللسنة تنظيميا منطوقيا ، ووجهتها التوجه العلمى الصحيح مهابة للخوض فى مسائل البلاغة والبيان ، وتظيم العقل فيها .

اضف الى ذلك ان اتقان هذه المسائل البيانىة ، والتخلع ببعضها

وهي راسيتها كان امرا لا يد منه لهؤلاء القوم في خصوصاتهم وواقفهم الجدلية  
مع الخصوم والاقربان ، لان الهلانة - كما سبق ان بينا - وسيلة مهمة  
من وسائل الاقناع ، وسلاح رئيس في المناظرة والجدل ، ولذلك اكتسب  
المعتزلة على العناية بها اكثارا ، وانصرفوا الى بحث مسائلها وتطهير  
القول فيها . وهم في بحثهم قوم متحرون مفتحون على تواقف متعددة  
ووجهات نظر مختلفة . لم يكونوا محافظين محافظة اللغويين او النحويين  
مثلا ، يعتقدون بالقديم ، والعدل المبرور ولا يهجون الخروج عليهم  
او التحريم منه ، وانما اخذوا وانفسهم بخط كبير من الحرية الفكرية ، والجرأة  
في التعبير ، والصراحة في القول . تلك الجرأة التي وايضا تنفس  
قوت كثيرين من اهل السنة واتباع السلف . واذا كانت غزارة ثقافتهم  
واطلاعهم على آراء الامم الاخرى في مسائل الهلانة واليهان قد وسعت  
عقولهم ونظمتها واعدتها لوضع الكثير من المصطلحات الهلانية ، فكان  
لذهمهم الذي الكلاسي ايضا اثرا واضحا في ذلك . فقد كان ذمهمم  
القائم على تأويل كل ما يمتارض معه ، وصره عن ظاهره ، والتامس ووجهه  
يلقى اولشوى له يشره على الحكم الذي يؤمنون به يد فعمهم دفعا  
الى توسيع كثير من الدلولات الهلانية القديمة ، والى وضع مصطلحات  
جديدة .

في الهيئة الاعترافية ولدت كثير من المصطلحات والتعريفات الهلانية  
كصطلح مراعاة مقتضى الحال وواقفة النظام الذي يد وأن المعتزلة  
قد استعاروه من افلاطون وارسطو وضوا يكثرون من الحديث عنه وشرحه  
شروحا مستفيضا حتى اصبح فيها بعد تعريفا شبه جامع طابع للهلانة كلها .  
وفي هيئة المعتزلة ولد مصطلح المباحز ، واخذ في التحد والتطور .  
ولكن الجاحظ الى تعريف دقيق للاستعارة بانها ( تسمية الشيء باسم  
غيره اذا تم قام مقامه ) والذي اخذ به كثير من الهلانيين الاوائل كاهن  
قنبره والهراريين المعتزول شاكما فترة طوله حتى جاء عبد الكاشميرة  
الجرجاني ، فحدد هذا المصطلح تحديدا منطوقا دقيقا . وكان الجاحظ  
الي من طلق مصطلح المباحز من اقراء الهواة ، ودونه في كتابه . وهو الذي  
وضع مصطلح ( المذهب الكلاسي ) الذي نقله ابن المعتز عنه . ثم شاع

ودراستها كان امرا لا يد منه ليهو<sup>١</sup> اللغوي في خصوصياتهم ومواقفهم الجدلية مع الخصوم والاقربان ، لان الهلانة - كما سبق ان بينا - وسيلة مهمة من وسائل الاقناع ، وسلاح رئيس في المناظرة والجدك ، ولذلك اكتسب المعتزلة على العناية بها اكياها ، وانصرفوا الى بحث مسائلها وتنظيمها القل فيها . وهم في بحثهم قوم مشهورون منفتحون على نواقذ متعددة ووجهات نظر مختلفة . لم يكونوا محافظين محافظة اللغويين او النحويين مثلا ، يعتمدون بالقديم ، والمثل الموروث ولا يهجون الخروج عليهم أو التحرف منه ، وانما اخذوا انفسهم بخط كبير من الحرية الفكرية ، والجرأة في التعبير ، والصراحة في القل . تلك الجرأة التي وايضاها تغضب قوما كثيرين من اهل السنة واتجاه السلف . واذا كانت غرارة تفاجهم واطالهم على آراء الامم الاخرى في مسائل الهلانة والبيان قد سمحت عقولهم ونظمتها واعدتها لوضع الكثير من المصطلحات الهلانية ، فسان لذهمهم الديني الكلاسي ايضا اثرا واضحا في ذلك . قد كان مذهبهم القائم على تأويل كل ما يتعارض معه ، وهو فقه ظاهره ، والتسامح ووجهه بلاني اولشوي له يتزله على المحكم الذي يؤمنون به به فعمد فمسا الى توسيع كثير من الدلوات الهلانية القديمة ، والى وضع مصطلحات جديدة .

في الهيئة الاعتزالية ولدت كثير من المصطلحات والتميمات الهلانية كمصطلح مراعاة مقتضى الحال وواقفة النظام الذي يدو ان المعتزلية قد استعاروه من اقلاطون وارسطو وضوا يكثرون من الحديث عنه وشرحونه شرحا مستفيضا حتى اصبح فيها بعد فصيحا شبه جامع جامع للهلانة كلها . وفي بيعة المعتزلة ولد مصطلح المجاز ، واخذ في التحد والتلوس . وكان الجاحظ الى تعريف دقيق للاستعارة بأنها ( تسمية الشيء باسم غيره اذا تم ظاهرا ) والذي اخذ به كثير من الهلانيين الاوائل كما بينت فتيه والمور<sup>٢</sup> ابن المعتز وظل شاكيا فترة طويلة حتى جاء عهد الكاهنرة الجرجاني ، فحدد هذا المصطلح تحديدا منطقيما دقيقا . وكان الجاحظ الى من تلق مصطلح الهدين من انباء الرواة ، ودونه في كتابه . وهو الذي وضع مصطلح ( المذهب الكلاسي ) الذي نقله ابن المعتز عنه . ثم شاع

عند البلاغيين بعد ذلك • والمعتزلة ابي من تحدث في موضوعات ( الخمر  
والانشاء ) والصدق والكذب لطاقتهم اليها في الجدل والمناظرة ، ووضعوا  
لكل منها تعريفاً وبينوا اقسامه والوانه • والجاحظ المعتزلي ابي من توسع  
في الحديث عن الالفاظ ، ومخارج الحروف ، وتناظرها او تلاؤمها ، وما يشترط  
في اللفظة الفصيحة من خلوص التناظر والوحشية والخلوابة ، واشترط لفصاحة  
الكلام المركب خلوه من التناظر ايضاً ، ومعه عن التقييد ، والنظام اجراءه •  
وأما ملاحظات فهم حول النطق والاصوات ، وهبوب اللسان والانسنان ،  
فذكر الحروف التي تقع فيها اللثنية عند النطق ، وذكر كثيراً من اسماؤها  
كالذاتة والشمسة واللفف • الخ وعرض لتأثير الامتنان وسقوطها في النطق ،  
وبحر ذلك من الملاحظات التي اصبحت تدور فيها بعد في علم الاصوات •  
وأداع المعتزلة بمصطلح ( النظم ) وراح يثرى مدلوله على ايديهم شيئاً فشيئاً  
حتى استوى على يديه عهد الجبار ناضجاً شعراً ، وطقفه منه عهد الكاسر  
الاشعري ، فشرحه ووقفه ووسع مدلوله ، حتى غدا نظرية متكاملة طيبة بها  
الزبيخشي تطبيقاً شاملاً في تفسيره للقرآن الكريم ، واصبحت نظرية النظم  
فيها بعد عهد درسي الاء جاز القرآني هي ان اسرارها • والجاحظ المعتزلي  
ابي من تحدث عن <sup>السرقات</sup> السرقات الشعرية ، فهين ان هناك معاني طاعة يشترك  
النا من في معرفتها والاخذ بها ، وهي ليست من كبر المساوي او الميسوب  
التي يواخذ بها الشاعر ، لانها بما لا يكاد يمرى منه احد ، فالنسياس  
ايضاً لون يستقيمون بأفكار بعضهم بعضاً • وقد ذاعت نظرية الجاحظ هذه  
فيها بعد واصبحت ركناً مهما في دراسة قضية السرقات الشعرية • ووضع  
الرماني لاهجاز ( القصر ) هذه التسمية كما اشار الى ذلك ابن سنان الخفاجي  
واضاف الزبيخشي في كتابه كثيراً من المصطلحات البلاغية كمصطلحي ( الترشيع  
والتحجيد ) في الاستمارة ، وأشار الى نوع من الاستمارة يستعار فهمها  
التقييد وهو ما عرف فيها بعد باسم ( الاستمارة المتناهية ) واضاف طلائع  
جديدة للمجاز المرسل ، كملاقة اعتبار ما كان ، واعتبار ما سؤل اليه  
الشمس ، وعلاقة المسببه ، فساهمت هذه الاضافات جميعها في اكمال  
الشعب والقرو والمختلفة لنظريتي المعاني والبيان •  
وفضلاً على هذه المصطلحات البلاغية الكثيرة التي عرضنا نماذج منها على

سبيل التحليل لا الاستقصاء ، والتي كانوا اصحاب الفضل في اضافتها للسي  
الهلافة العربية ، فانهم قد اذاعوا ايضا بعض المفاهيم والاراء الهلالية  
والنقدية ، وساهموا في اشاعتها في الوطن الادبي .

اذاع المعتزلة فكرة تغليب اللفظ على المعنى والشكل على المضمون  
او الصورة على الفكرة لما ارتبط به ذلك عند هم من طلاسمات كناية وغيره  
ما سبق ان توقفا عنه . وقد رأينا في طين تأثير نظرية الباحث قسبي  
النقاد العرب الذين جاؤوا من بعده ، والذين طالت غلبتهم - يوحى  
من آراء الباحث - الى تفضيل اللفظ على المعنى ، واما بعضهم فذهب  
الباحث احيانا فراح يهدر المعنى على حساب اللفظ ، واذاع المعتزلة  
ايضا فكرة ان اللغة اصطلاح وتواضع وليست توقيفا من الله تعالى ، وفي  
بعضهم ولد الحديث في هذه القضية كما حدثنا ابن تيمية . واتسع  
المعتزلة مبدأ الطويل ، وهو مبدأ قديم اخذت به الفرق الاسلامية على اختلاف  
مشاربها واعجاباتها ، ولكن المعتزلة كانوا اكثر الناس استخداما له واعتمادا  
عليه في سبيل خدمة اغراضهم النحوية ، فذهبوا بذلك باب الطويل طس  
بمراضه لمن جاء بعدهم ، وجروا الناس على ادبائه ، والوطن نفسه  
بعيدا عن روح النور والحذر ، التي كان يتسم بها السلف المهذبون .  
وشاعت على ايدي المعتزلة ايضا تلك الفكرة التي تحدث عنها فيما سبق وهي  
ارتباط الهلافة بالفرض الكلاسي الديني ، حتى كادت تنحصر مهمتها في بيان  
اعجاز القرآن ، واكتشاف دقائق الذكر الحكيم .

وبعد فقرة مكررة اخطت في مهاجرات المعتزلة سائل النقد بمسائل  
الهلافة ولم يتمايز الفرق بينها ، وقد شاعت هذه النظرة ايضا على ايديهم  
ولعلمهم - كما يقل شوقي ضيف - ( كانوا السبب في ان النقد الادبي  
لم يتميز من الهلافة تميزا تاما ، بل ظل دائما متجريا بها . وحتى في النقد  
المقارن عند الاهي واماله كان النقاد يلقنون الشمره وارتون بينهم  
على اسس بلاغية . وذلك استمر العرب على مر القرون لا يفرقون بين النقد  
والهلافة حتى طلع عليهم العصر الحديث ) (١) واما الاثر الذي تركه آشبار

(١) النقد : ٥١

المعتزلة فهم جاء بعد علم فقد كان اثرا عميقا ايضا . نجد صدى حديث  
بشر عن تخير الاوقات التي يسمع فيها القل ، والابتعاد عن اعتصام  
الترهبة اذا لم يسمع القل في وصية ابي تمام لطيمذه البحتري ، بينما  
اجاء على نحو ما اوصى بشر اولئك التلاميذ بقوله له : ( تخير الاوقات  
وانت قلبي المهموم وضر من الضموم . . . واذ اكارضك الضجر فارج نفسك ،  
ولا تعطى الا وانت قارج القلب (١) ) كما اخذ ابن قتيبة اصداء هذه الفكرة  
في مقدمته على الشعر والشعراء ، فبسطها واطال في شرحها ، فتحدث  
عن الدواهي التي تحصل على قل الشعر ، والاقوات التي يخطئ فيها  
الكلام على الاديب ، وذكر العلاج لذلك ، فصح الاديب بان يخرج الى  
الماء الباري والشرف العالي والمكان الخضر الخالي (٢) . كما ظلت  
عبارات بشر التي توسع فيها الباحث عن الانفاذ والمعاني بوجوب مراعاة  
التشاكل والملائمة بينهما هي المصدر الاولي للمبطلين والنقاد الذين جاؤا  
بعد ذلك عند الخوض في هذه المسألة . واما الباحث فقد تركت كتاباته  
آثارها ومضاتها في جميع من جاء بعده ، فقد جمعت كتبه مادة غزيرة  
للبيان العربي ، وسجلت او كادت جميع الملاحظات التي كانت تدور على  
لسنة المتقدمين حول الفصاحة والبلاغة وبراءة القل كما يتبع المسرى  
من خلال كتابات الباحث ان يأخذ فكرة واضحة من تصور العرب لليسان  
حتى منتصف القرن الثالث الهجري . ولم يكن الباحث مدونا او جامعيا  
لهذه الملاحظات البلاغية فقد طلى هو قد تعقبها بالشرح والتفسير ،  
واضاف اليها - كما رأينا - الكثير من الاصطلاحات والتعاريف التي  
اصبحت اساس البلاغة والنقد المنظم الذي ظهر فيها بعد في القرنين  
الخامس والسادس . فقد استناد ابن قتيبة من حديث الباحث عن قبة  
التقديم والحديث ، فملك ملة ذلك المسلك المعدل الذي لم يفضل فيه  
قدما على حديث ، وحل ملة على اولئك المتصيين للتقديم الذي

(١) اندرونية ابي تمام في تحرير التهجير : ٤١٢ وفي زهر الاداب : ١٢١

(٢) الشعر والشعراء : ٧٨ - ٨١

يفتخرون اليه بحين الجليلة لتقدمه (١) . وأخذ كلامه عن وجود مطابقة المقام للمقال ، فدعا الكاتب الى التزام ذلك ، وأنزل الدأظه على قدر الكاتب والكتوب اليه ، فلا يمتطى خسر الناس من الكلام ولا يرفع الناس بوضيح الكلام . كما اخذ ابن قتيبة رأى الجاحظ في الإيجاز والاطياب في طبها مظه بالمقامات وما سببها لها ، فلما جاز موضع يحسن نفسه ، وللاطياب موضع يحسن فيه (٢) . وأقبل ابن المعتز على بيان الجاحظ ، فاستاد من بعده للبديح ، وحدثه عن شعراء كشار بن برد وسلم والمعطي وغيرهم ، وطعن ذلك هو الذي أوصى اليه بوضع كتاب الهدى في الذي يعد أقدم بحث في التاريخ لهذا الفن ، وأسعاره من السبع الذهب الكلاسي . واستاد ابن طباطبا كثيرا من أقوال بشر والجاحظ عن مشاكلة الالفاظ للمعاني ، ومطابقة الكلام لمقتضى الحال . فدعا الي ايضا في معنى حظه من العبارة ، والجماسه ايضا كنه من الالفاظ دعا الشاعر الي أن يعد لكل معنى ما يليق به ، وذكر أن للمعاني الالفاظ تماثلها ، فتضمن فيها ، وتفتح في غيرها . واستعار عبارة الجاحظ بأن الالفاظ للمعاني كالمعارض للجواري (٣) .

وجمع أبو هلال تعريفات الجاحظ للبلغة في صدر كتابه المتاعين ، وقضى بشرحها وتعقب عليها تعقبا سائرا فيه الجاحظ ، وهو كذلك ينسج على غواله في الحديث عن الخطابه وصفات الخطيب الجيد ، وهو يظن به يخطط بين الالفاظ والخطابه ، وكثيرا ما يستعمل احداها في معنسى الاخرى (٤) .

وأثر ابن وهب بأراء الجاحظ أثرا واضحا ، ونقل كثيرا منها . وهذا حذوه في علاجه لبعض الموضوعات . فقد تحدث ابن وهب عن الخطابه وصفات الخطيب على نحو ما فعل الجاحظ في بيانها ، وأشار الى جبهه صوره وحالوه نغمته وتحدث عن حصر الخطيب والاراج عليه وعن عيوبه كالتمنيخ والسحل والمهث باللحمة وعن ميزات الخطيب كسعة الاشراق

(١) الشعر والشعراء : ٢٢ (٥) عبار الشعر : ٤ - ٨  
(٢) أدب الكاتب : ١٦ (٤) المتاعين : ١٦ - ٢٨



وتبين مظاهر الحروف ، وطل اللسان ، وسلامته من العيوب التي تشين : كاللثني والقناة والتنصه والجهه واللف وهي جميعا من السائل التي تحدث عنها الباحث كما نعرف ، واستشهد بكثير من الاشعار والاقوال التي استشهد بها قبله (١) . وأخذ يؤيد في وجوب مطابقة الكلام للسامعين ، ولذلك لا يجوز مطابقة الناس بالفاظ المتكلمين وأوضاع الجاهلين ، فان هذا جهل من القاري ، ونهى ايضا فكره عن وجوب حكاية النوادر والمضاحك بالفاظها ، وهي لذلك يميل مائل له الباحث (فانه متى حكاها الانسان على غير ما قالوا خرجت عن معنى ما أريد بها ، ووردت عند مستمعها ، وإذا حكاها كما سمعها وطى لفظها ، وقعت موقعها ولفظ غاية ما أريد بها (٢) ) وأخذ الباحث من الجاهل فكسرة ان نظم القرآن خارج عن المصنوع المألوف من نظام كلام العرب ، وما بين للمألوف من اساليب الكلام المعتاد عندهم فلا هو شعرا ولا هو كلام مسجع ، واستدل ايضا من ملاحظات الباحث عن صلة الشعر بالقرآن ، فخصص فصلا في فهم الشعر عن القرآن (٣) . وتأثر التوحيدى ايضا بأراء الباحث ونجاه في معالجة بعض المسائل فتحدث عن الهلقة وسوق اقوال الناس فيها من عرب واجانب ، وورد بعض تلك الاقوال التي سبق ان سطها الباحث قبله (٤) . واستخدم آراءه في رد بعض هذه الاقوال ، كونه مثلا على من قل : ان الهلقة هي الافهام ، ومن قل : ان من عبر عن نفسه بالفظ طحون او صرف وافهم غيره قد كفى (٥) . ويؤيد آراءه نفسى وجوب حكاية الطح والنوادر بالفاظها حتى ولو كانت طريفة (٦) . واستدل ابن ستان الختاجى كثيرا من ملاحظات الباحث عن تسلاؤم الالفاظ والحروف ، ومن التنافر والملازم ، ومن الوحشية والترايسة ،

(١) انظر البرهان : ١٦٧ - ١٧١

(٢) البرهان : ٢٠١

(٣) اعجاز القرآن : ٨١ - ٨٨

(٤) الهامش والذخائر : ٣٦٦/١

(٥) الانشاع والمؤانسة : ١٠٣/١

(٦) الهامش والذخائر : ١٠٥/١

واستطاع ان يبنى من هذه الملاحظات جميعها ، وما اضاف اليها نظرية  
في الفصاحة التي قسمها الى نوعين : فصاحة في الالفاظ المفردة ، وفصاحة  
في الالفاظ المركبة . وكانت كتابة الجاحظ هي المورد الاولي الذي اعترف  
منه الحديث في هذه المسائل جميعها .

فك امة ومناجج لتأثير الجاحظ في كتابات من جاء بعده توضح  
لنا كيف ظلت آراء الجاحظ معنا يخترق منه جميع البلاغيين والنقاد  
بعد ذلك .

كما تركت آراء الروائي اثرا شديدا في الوضوح فيمن جاؤوا بعده ، فقد  
نقل المسكوي كلام الروائي جميعه عن التشبيه ، وتحدث عن اجوده وابلغه  
وهو عده على اربعة وجوه نظما يشاهدها عن الروائي ، احدها :  
اخراج ما لا تقع عليه الحاسة الى ما تقع عليه الحاسة . . الى آخر الوجوه التي  
ذكرها الروائي في رسالته (١) وكذلك فعل في باب الاستعارة ، فقد  
حدها اولا بتعريف الروائي لها ، ثم مضى يستشهد بمعظم اعطته  
القرآنية وشرحها وطلق عليها بما يكاد يكون عبارة الروائي نفسه (٢) .

وقد سبق ان بينا كيف تأثر ايضا بنظرة الروائي والمعتزلة بصورة عامة  
في حمية المجاز ، وتوقف عند هذه الفكرة طويلا ملحا على فكرة التقسيم  
الحسي في المجاز . واخذ البلاغيات يروى الروائي في السجع قفباء  
عن القرآن ، كما انه في وصفه لهلافة القرآن بأنها في الذروة ، وان القرآن  
يسوق فوق مستوى البشر انما تأثر في ذلك بما ذكره الروائي من تقسيم  
الهلافة الى ثلاث طبقات جعل القرآن في اعلى طبقة منها . واعتد ابن  
رشيق في كلامه عن البيان على ما كتبه الروائي ونقل جزءا كبيرا من حديثه (٣)  
واستاد ابن سنان من حديث الروائي عن الاستعارة ، فنقل عنه تعريفها

(١) الصناعتين : ١٤٥ - ١٤٨  
(٢) الصناعتين : ٢٧٤ - ٢٨٢  
(٣) المعجزة : ٢٥٧/١ - ٢٥٨

وشرحه وطبقه على قوله ، (واشتمل الرأس شيئا) ونقل عنه أيضا أن الاستعارة ابلغ من الحقيقة ، والفرق بين التشبيه والاستعارة ومضى يذكر لها شواهد من القرآن الكريم استند لها من الرماني (١) كما استفاد من حديثه عن الایجاز ، ومثل له مثله بقوله تعالى : (ولكم في القصص حياة) ومضى يقارنه بقولهم : (التسلل ارضي للقتل) فرأى بينهما تفاوتًا معنويًا يشرحه على نحو ما فعله ناقلي الرماني ، وتابعه أيضا في بيان سر بلادة الایجاز وقسمه من ثم إلى ايجاز قصر وایجاز حذف وأخذ بقوله : ان التطويل عيب والاطناب بلاهة (٢) . كما استفاد من حديثه عن التشبيه ، وذهب مذهبه في ان الاصل في التشبيه ان يخرج الاعمس الى الاوضح بان يشبه الخفيف بالظاهر المحسوس الممتد لاجل ايضاح المعنى وبما ان المراد ، او تشبيه الشيء بما هو اعظم واحسن وايلخ منه (٣) . وأما القاضي عبد الجبار فقد سبق ان بينا فيما مضى بما لا يحتاج هاهنا الى نقل ايضاح تأثيره في عهد القاهر الجرجاني الذي بنى على آرائه المتناثرة نظرية النظم القائمة على توضيح معاني النحويين افراد الكلام . هذه النظرية التي اصبحت فيها بعد ذلك خطر وشأن عظيمين في البلاغة العربية .

وتترك كتابات الزمخشري اثرًا بعيدا فيمن جاء بعده ، فقد كان الكشاف كما رأينا - حافظا للسطوي لكن يضع كتابه (الطراز) لشرح وتحقيق بعض المسائل البلاغية التي وردت فيه . كما تأثر بالكشاف السكاكي كثيرا ، ونقل عددا من مسأله وكان عدة له نفس بحوثه الكثيرة المبعثرة في مفتاح المعاني (٤) .

(١) سر الفصاحة : ١٢٤ - ١٢٩

(٢) سر الفصاحة : ٢٤١ - ٢٥٨

(٣) سر الفصاحة : ٢١٠ - ٢٠١

(٤) انظر في ذلك كتاب البلاغة عند السكاكي لاحد مظلوم : ٢٢٥

بواضح من كل ما تقدم أن نشاط المعتزلة كان أساسا خصبيا ، وأن جهودهم  
في مجال البلاغة بالنقد كانت طيبة مشرة ، فقد تحدثوا في عدد من  
الموضوعات والمسائل ، وطرقوا قضايا كثيرة ، بأن كانت القضية الأساسية الكبرى  
التي شغلت اهتمام المعتزلة هي قضية القرآن ، وما تفرع عنها من مسائل  
الاعجاز وغيرها ، ولكنهم فوق ذلك لم يدعوا قضية من قضايا النقد بالبلاغة  
إلا أدليا بدليلهم في الحديث عنها ، وكان لهم أثر ملحوظ فيها ، وكان أثرهم  
في البلاغة العربية باضحا شامرا فيها وضعا من المصطلحات والمصنفات  
الجميلة التي عرضنا نماذج منها ، كما أشاعنا عددا من المفاهيم الأدبية  
في الحياة العربية وكانت كتاباتهم بعد ذلك معينا <sup>بمفرد</sup> لكل من جسا  
بعدهم ، وقد عرضنا أيضا نماذج من ذلك على سبيل التمثيل لا على سبيل  
الاستحسان .

قد آثار المعتزلة بظهورهم ضجة كبرى في الفكر العربي الاسلامي  
وأسعيا خصمه حامية بينهم وبين طوائف كثيرة وخاصة اهل السنة بالسلف  
والكفيا - كما سبق ان اشرنا لم تكن خصومة نقدية او خصومة لدينية ، ولهكن  
الخلافا بينهم وبين اهل السنة مثلا خلافا حول مفاهيم بلاغية او نقدية ،  
ولكنه قيل كل شيء خلاف حول مسائل نقدية دينية ، بقضايا كلامية  
كانت تسوق في طريقها امرا وموضوعات بلاغية ، كقولهم بلاغية ، كموضوعات  
المجاز ومدى الاخذ به والعقل بخاتمة الحرية التي ينهني ان يتنعم بها  
وما كانته بالنسبة للنقل بالراهية . موضع التأمل بعد بدء التي ينهني  
ان يتوقف عندها ويدبر في فكها . واما فيما عدا ذلك من امير مسائل  
نقدية عامة لا تتصل بالمقيدة بالدين فانا لم تكن تثير حنونة قد يسدة  
عد احد من الناس ، ولم توجد جبهة معارضة <sup>تسفة</sup> لهذا الاراء او تشن  
عليها حملات معادية . بل كان الناس يسامرون المعتزلة في كثير من  
آرائهم ، ويتأثرون بهم ، ويأخذون عنهم كما رأينا .

وخلاصة الرأي ان المعتزلة مدرسة فكرية نشيطة اكتمت الاسباب  
الادبية على ايديها كثيرا من العمق والخصب وحرية الرأي بالتفكير ، وكان  
لهم فضل لا ينكر على الاسلام بالمسلمين ، على الادب العربي والكسر

الاسلام . قاموا بحق الاسلام في الدفاع عنه ضد خصومه بعدائه ، وكانوا  
فلاسة عقولهم ، ودرسا للاسلام دراسة عظيمة عميقة مطالبين التوفيق  
بين الدين والفلسفة ، والعقل والنقل ، ولكنهم تركوا العقل ينطق الي  
غيره ، فان لم يجدوا في الفكر ، وجوب عن الحق في تفسير  
المسائل ، فخلعوا للاهوت في مسائل اخرى . وذلك شأن من يطلق لعقله  
العنان .

### خلاصة البحث ونتائجه الأساسية

وخلاصة البحث ان المعتزلة كانوا من اكثر لطائف النقاد والبلاغيين العميقين نشاطا ، وهم طائفة من المتكلمين وجدوا كبريتهم في أوائل القرن الاثني الهجري ، وكان ذهابهم على يدى واصل بن عطاء وهو موافق عميد اللذين اختلفا - فيما يقال - مع الحسن البصري في شأن مركب الكبريت ، وخالفاه في الراى ، كما خالفوا بعض الفرق الاخرى في هذا الامر واعتزلوا الاقوال جميعا فأطلق عليهم من يوحى هذه التسمية . وقد تركز ذهاب الاعتزال في خمسة اصول : العدل ، والتوحيد ، والوحد والوجه ، والشركه بين الشركتين ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر . وكانت هذه الاصول خلاصة ما كان يدور حوله الخلاف بين طوائف المسلمين المختلفة . ولم تكن الاراء والنظريات التي تكثرت لدى المعتزلة عن هذه المسائل جديدة كل الجدة على المجتمع الاسلامى ، فقد كانت يدور هذه الاراء منتشرة عند بعض الفرق الاسلامية الاخرى ، وجاء المعتزلة فانتقوا من كل فرقة ما أعجبهم من أقوال ونظريات . وأخذوا عن الفكرة حرية الارادة وسيطرة الانسان على افعاله ، وأخذوا عن الجهد بين دورهم قوله يخلق القرآن ، ولكنهم طوروا هذه الاراء وأغلبوا اليها وصغروا كثيرا من دلالاتها ، واستطاعوا أن يكتسبوا منها ذهابا دينيا كلاميا متكاملا تقوم المسألة منه الى الاخرى ، ويستجيب السؤال في قضية رايها في قضية اخرى . وقد اضطلع المعتزلة منذ اهل أمرهم بمهمة الدفاع عن الاسلام والرد على خصومه من اصحاب البطل والمقاتلة الاخرى من غير المسلمين ، أو من اصحاب الفرق الاسلامية المتألفين لهم . فاستلزم ذلك منهم ثقافة عميقة بأصول الاديان الاخرى ، واضطروهم أن يعمقوا في دراسة الفلسفة والمنطق اللذين كانا ملاحا مهمسا بينه الاديان ، والخصوم في وجه الاسلام ليردوا على هؤلاء الاعداء بنفس السلاح الذى كانوا يتخذونه في الهجوم ، فأكروا على الفلسفة اليونانية والمنطق اليونانى ينهلون من منابعها ، فعلمهم البحث في هذه الامور حرية الراى والاعتقاد على العقل اعتمادا شديدا يكادون يهدون في سبيل الحرص على أدلة كل شئ . وكانت طبيعة دورهم

الذي يؤدونه في الدفاع عن الاسلام ومجادله الخصوم عندهم السلي  
المتلبة بمن القيل وامر البيان ، لان هذه الخصوم تستلزم قوما  
لستين ذوي القوي في الحجاج وقدرة على الكلام ، ما لا يؤتاها الا امون  
بليغ . ومن هنا كانت البلاغة اداة لا بد منها لهذه الطائفة وسلاحها  
لا غنى عنه ، فمكروا على المتلبة بمساظمتها منذ فترة بيكرة جدا ، وقد  
برع المعتزلة في البلاغة عليا ونظما ، فهم لم يكونوا اصحاب نظريات  
وولفاعة في علم البلاغة فحسب ، ولكنهم كانوا فوق ذلك بارعين في مجال  
التفوق العلمي اذا أخذوا في القيل .

وقد درنا في الفصل الاولي من الباب الاولي جهود المعتزلة  
الاولى . وثقتا عند عمرو بن عبيد قولنا واعظا دينيا يتأثر حديثه  
عن البلاغة في هذه الروح الدينية فنرهب عنه ، بالفرز الاعتقادي  
الديني حينما يجعل مهضبا اشبه بالوعظ والارشاد فتؤدي بالانسان  
الى الجنة وتجيء من النار ، ولكنه اقدم الى جانب هذا في تسييف  
البلاغة نظرا عنده منارة ، وأصل اقدم تعريف دقيق لها ، فقال :  
( تغير اللفظ في حسن الاقوال ) فركز بذلك على اهمية الصياغة في  
القول اللطيف . وأما بشرقك كانت صيرفته من أبرز المصادر التأويخية  
الدينية التي تحدثت عن امر البلاغة وأسماها حديثا نظما وأعيا ، فقد  
تألى فيها كثيرا من عناصر العمل الفني . تحدثت عن الالفاظ والمعاني ،  
فدخل الى اللفظ عن حوشى الالفاظ وغيرها ، وتادى بالمعنى بينهما وارتباطه  
ان يكون كل منهما شكلا للآخر . وتوسع في هذه المشاكفة حتى وطبها  
بالنظام . وتحدثت عن شروط القائل الجيدة التي لا تكون ثقة ولا تافهة  
وتحدثت عن المعجزة الادبية وحظ الناس منها ، وروى الادب بتفسي  
المتشوق ووجدانه ، فلفظ أرقا يصح فيها وسخو ، ولا يتأتى الابداع  
فوق حين . وقد كان لصحيفة بشرقك كبير في تاريخ البلاغة العربية  
فقد تألى كثير من النقاد الاراء التي جاءت فيها واستفادوا منها وتوسلوا  
في دولاتها . وأما النظام فقد تحدثت في اعجاز القرآن ، وأرجع  
سرهذا الاعجاز الى طائفة من اخبار عن المعانيات ، ولم يقره بالتفوق  
على طغرى العرب من كلام بليغ ، وظل عدم قدرتهم على معارضة بالمصوفة

التي تمتع<sup>ت</sup> عدده ان الله هو الذي صوف هم الناس عن معارضته  
ومعهم لذلك ، ولو تركوا وشأنهم لكانوا قادرين عليها والاثمان بما يطل  
القرآن فماحة وبلاغة . وأثرت للنظام مشاركة في تفسير القرآن ، وهو  
فيه يكره التكلف والانطلاق وراء النسيب في التأويل ، وبهاجم المفسرين  
الذين يلتصقون على ذلك . وهو يسبب اعتماد الشديده على العقل ،  
وجنوح الى حرية الرأي في القيل يرفض كثيرا من اقوال المفسرين وبهاجمها  
بوجه عليها ، كما كان يحمله ذلك على كثير من الراء الشاذة ، وأن يقف  
من الحديث واصحابه موقفا عدائيا شديدا ، فيهاجم الكبير من روية  
الحديث من كان بعضهم صحابة اجلاء دون توروا واحقرام .

وأما أبو العباس الناشي فقد كان له كتاب اسمه " تفضيل  
الشعر " ولكنه كتاب عقود بين ايدينا نقول منه . منها حديث عن بعض  
اغراض الشعر ، أو الداعي والبواعث النفسية التي تدفع الشاعر الى  
القيل . وهي اقوال ذات طابع أدبي وانشائي جميل . كما وقتنا عنده  
بعض الراء النفسية التي نشرها في شعره ، فأشرنا الى قصيدته  
له تحدث فيها عن بعض الامور كاللفظ والمعنى فدعا الى الصلة بينهما ،  
والى رعاية اللطيف القيل والحمد عن التكلف ، وتادى بالثرثرة بسخر  
البياني . والاصل في الحديث والنسيب والمهبط والمراني .

وتحدثنا في القسم الثاني من الباب الاولي عن جهود الباحث  
البلاغية الذي يعد اكرامه البيان حتى يرى بعضهم أنه يؤسس  
البلاغة العربية ، وقد درسنا الموضوعات البلاغية والنقدية التي تميز  
لها الباحث ، فتوقنا عند قضية الخطابة التي تمثل دراسته لها  
اهتماما لما كان لها من شأن من عاظروا بهم وجدلهم . وقد وجدنا  
الباحث في البيان والتبيين لم يكن يدع كيوولا ولا صغيرة من مسائل  
الخطابة الا تحدث عنها ، فقد تحدث عن هيئة الخطيب وشكله ، وعن  
فضيلة البيان وعيوب اللسان التي تمنع بيان المتكلم من عي وحصر  
او عيوب شكله كالنفاذ والتمتد واللطف فتهمي الى بيانه وتقسيمه ،



وهي طولا عند الارتجال الخطابي فقصره على العرب ، وجعله احدى فئاتهم  
الكبرى ، ويظهر بين الخطابه وبين مراعاة مقتضى الحال مستفيدا من اشارات  
بشرط هذه المسألة ، فالخطيب الجيد من يراعى اقدار مخاطبيته  
واقدار المقامات التي ينشأ القبول فيها ، وتوقفا عند دراسات الجاحظ  
القرآنية فوجدناه يوضع عددا من الكتب ولكنها جميعا مفقودة لم يصل اليها  
شيء منها ، واستطعنا ان نلتصق منها الجاحظ في دراسة قضية الاعجاز من  
خلال الملاحظات المنشورة في ثنايا كتبه الاخرى ، والقرآن عند الجاحظ  
مجزأة كبرى للرسل تحدى العرب في بلاغتهم فلم يستطيعوا معارضة  
رغم انهم اهل لسكن هيران ولجأوا الى الحرب والقتال ، ووطن السمويسى  
القرآن هو في نظره ، وهذا النظم يعنى ما في القرآن من تلاوة بين حرفه  
الغفوة ومدد عن التافه والهجته والغرابه ، وهو على نطاق التأليف يراعى  
الانسجام والاتلاف بين اجزاء الكلام جميعا ، بحيث يبدو أخذ بعضه  
برتاب يعجز عن الكلمة التي اختبأ وتدق اللسان به سهلا خفيفا ، نسيم  
ان مفهوم النظم عند الجاحظ من ناحية اخرى يعنى خروجه عن مأثور كلام  
العرب والمهدود من اساليب القبول ولكن الجاحظ لهما في حديث عن الاعجاز  
يشير الى الصوفه كبر لائقا معارضة القبول للقرآن ، ولكن مفهوم  
هذه الصوفه عنده يختلف تماما عن مفهومها عند النظم ، فهي من قبيل  
الله عليه وانه بمدد ان ثبت عجز العرب عند معارضة القرآن لازالة الشك  
والفوضى والتشكيك الذي يمكن ان يحدثه المهطلون وينطلق على العقول  
الضعيفة ، وكجزء من حديث الجاحظ عن سمو القرآن ومرايه البلاغية مضمي  
يعجز ليعجز الرأيه البيانيه من تشبيه واستمارة وكلية ومجاز عرضا سريعا  
من خلال الموضوعات الكثيرة في كتاب الحيوان والبيان ، وعرضنا بعد ذلك  
للمسائل البلاغية التي عالجهها الجاحظ ، فلاحظنا تداعل مفهومها عنده  
بمفهوم الخطابه والنصائح ، وأبناء يورد في بيانها عددا من آراء العرب  
والاجانب يعمركل قول منها عن جانب من جوانب البلاغه ، ولم يقسم الجاحظ  
البلاغه الى عوالم الثلاثة ، كما لم تتلخص عنده هذه العلوم أو تتضح  
الفرق بينها ولكنها عرضا في الدراسة الرأيه حسب التقسيم الثلاثى المعروف  
فتحدثنا اولاً عن الهان الذي جاء عنده بمعناه اللغوي العام احيانا يعنى  
الانها والتعبير ، ولذلك جعله خاصة أنواع : اللفظ ، والخط ، والاشارة ،

والصدق ، والتعبد . ولكن انظرها التعمير بالكلام الذي هو افضل من  
الصدق أو الاشارة . وما قد ذلك الى الحديث عن البيان بمعنى الذي  
يراد من معنى البلاغة والقول الجميل . وقد توقف الجاحظ من فنونه عند  
التعبد فمعه بمعنى الاصطلاح وأورد كثيرا من نذجه ، فتح له بابا  
ظاهرا ، وأهم كثيرا بل يواز وجه الشبه والحديث عنه ودافع عن بعض  
التعبيها كالتقوية . أما للمجاز فكان أول من استعمله بمعنى الاصطلاح  
الطويل للحقبة ، وقد دافع عنه ورد على خصومه واستشهد ببعض الاطلس  
والشواهد ، ووضع للاشارة أول تعريف دقيق وهو ( تسمية الشيء باسم  
غيره اذا كان كذا ) وهو للكاتب فجا عند فهمها التام وهو ترك  
الاصح للشيء والتعبد عنه شيئا وشاره . وأما البديع فهو عند لا يعنى  
الضيق الاصطلاحى ولكنه أى لون بلاغى يخرى الكلام وزينه ، وأرج  
لهذا الفن فيه النسبة للبراعة وأوليه استعمله لشاره . وعرض من فنونه  
للحجج ، والمروج ، والانتباس ، والارصاد ، والسلوب الحكيم ، وحسن  
التصور ، ومراعاة النظر ، والذهب الكلامى . وأما علم السنانى فلم  
يشتمل هذه اللفظة بدلولها الاصطلاحى ليعا ، ولكنه عرض من الواسع  
للخير والطلب واداعى النظام الذى كان قد قسم الخير الى الصدق  
والكذب ، فجعله هو ثلاثة أنواع : صادق ، وكاذب ، وغير صادق  
ولا كاذب . وهو الفصل والوصول ، والابجاز والاطناب فربطها بالاحسوال  
والطائعات وفى ارتباطها بليل الكلام أوقفه . وتوقنا عند حديثه  
عن الاقناب والسنانى ، فوجدناه يعطى من شأن الصياغة ، ويهتم بهما  
وكثير من الحديث عن الاقناب دون أن يسقط قيمة السنانى أو يسهل شأنهما .  
وكان يدعو الى المناكحة بينهما ، وتطورت الفكرة عنده حتى أصبحت قاعدة  
( فى ٢١٣٠ ) التى هى بوضع الحديث عنها وبعد اظناب الملاحظات  
التي كان يشارك اشار اليها قبله . ورضنا بعد ذلك لبعض القضايا النقدية  
التي طرحتها الجاحظ كقضية الطبع والصنع فأشار الى بعض  
الاشياء التى يسمونها الطبعين وهم شعرا أهل الصنعة والتكلف ، ولكنه  
حالى المتصور من التكلفى القيل ومن تقيده وتهدية . ووجد أن هناك  
وهو بالأعماق تستعنى من الاديب المتبلاذبه كالكلام الذى يلقى نفسى

مما ظم الامور وسهيات الرأي وفيما عدا ذلك فان الادييب قد رأوا في عصرهم  
الكلام يترك المجهود . وتحدث عن قضية القديم والحديث فوضع لها  
المعيار الصحيح حينما نفى تعلقها بالزمن ، وهاجم المتصممين للقديم  
بمجرد قدمه . وكان من اسوي من آثار قضية السورقات المشهورة ، ولكنه  
لم يترك عندها طويلا ، ولم يرها امر اذا بال . ومرض القوية النحل  
في الشعر العربي فقدم بعض الامثلة والنماذج فيه . هذا الاقتحال متأثرا  
في ذلك باين سلام . كما كان من جهة الهادي النقدية العامة التي  
اشار اليها الجاحظ حديثه عن اختلاف مواهب الناس وطوائفهم ، وتفاوت  
قدرة الادييب في لون دون آخر ، واختلاف الاوقات والمحللات التي  
يكون فيها الادييب اقدر على الشغلا والانتاج . كما دعا الى احترام الاختصاص  
والإيمان به والنزول عند حكم اصحاب الامر واهله ، وذلك كان الهنا  
الذي وضعه الجاحظ المعتبر في صرح البلاغة العربية ضخما جيدا  
وقد اضاف الى من تقدمه شيئا عظيما ، ووضع للبلاغة مصطلحات كثيرة  
وترك في كل اللذين جاءوا بعده اثرا بعيدا .

ورفضنا في الفصل الثاني من الرسالة لتطويع البحث البلاغي والنقدي  
عند المعتزلة في القرنين الرابع والخامس . فتوقفنا عند الرطاني السدي  
اهتم بقضية الابهاز ، ووضع في ذلك رسالته ( النكت في اعجاز القرآن )  
التي اورد فيها الاعجاز الى سبع جهات : ترك المماضة مع نون الداعي ،  
والفحوى للكافة ، والصورة ، والبلاغة ، والاخبار عن المعانيات ، وتقسيم  
المادة ، وقياسه بكل معجزه . ولكن الوجه البارز فيها جميعا هو البلاغة  
التي هو عنده عشرة الوان هي : الابهاز ، التشبيه ، الاستمارة ،  
الطلاووم ، الفواصل ، التجانس ، التصريف ، التضمين ، التمهيلة ، البيان .  
وكان في هذا التقسيم تحديد لمعاني البلاغة الاصطلاحية المصروف . ومضى  
بعد ان الم بالجهات الاخرى العامة سريعة يتحدث عن كل لون من هذه  
الالوان حديثا فنيا مقرونا بأمثلة والشواهد القآنية مما يجعل الرسالة  
هدا تطبيقي في البلاغة . وقد تحدد الرطاني في اثنا هذا الحديث كثيرا  
من المسائل البلاغية بصورة نهائية لم يستطع احدا ان يخيف اليها شيئا  
كثيرا بعد ذلك . كما عارضنا لسمرقانة لتفسيره للقرآن في جزء المخطوط  
المثقى لدينا من تفسيره الكبير المسمى ( الجامع في فهم القرآن ) فتوقفنا

عند تبادج منها ، وشرنا الى وضع أثر الاعتزال فيها مطلقا ظاهرة  
التأهل بصرف الابهات التي تخالف مبادئ الاعتزال عن وجوبها .

ثم عرضنا لابي عبيد الميزاني ، وهو ناقد معتلى لينا ، ولكننا  
رأينا على شهب اللغويين والنحويين واسلوبهم في نقد فن كتابه  
" الموشح " الذي جمع فيه ملاحظات حول " لفظ الله والنحوطس  
الشعرا " وهنا ان الميزاني على الرغم من أنه لم يكن مبتكرا او صاحب آراء  
جديدة في النقد الا ان لكتابه أهمية عظيمة في الدراسات النقدية لان فيه  
إفادة نية فيه من ملاحظات لفظ " اللفظ والنحو حول شعر والشعرا " .  
الى أواخر المثلث الثاني من الهجرة .

ومن نقاد القرن الرابع المصاحبين عماد . وقد درنا رسائله  
الكشف عن سائر المتنبى ، وهنا ان المصاحب كان فيها متمصبا على  
أبي الطيب كتبها بدافع الحسد وعدد فيها عيوبه اعدادا طغت عليه  
الروح الانفعالية اكثر مما ضمت عليه الموضوعية ، ومن عيوب أبي الطيب  
التي نوه عنها المصاحب : تفاوت شعره ، واستعماله للتشبيه والتجسيم  
استمراره ، وبالمعاني الشديدة ، والصورات الفصحى ، وتناثر بعض  
الحروف التي تفسد موسيقيا شعره ، وخصر مسانته ومخالفتها للذوق . وألم  
المصاحب في هذه الرسالة في بعض المبادئ النقدية العامة ، فدعا الى  
الفرازة البعد عن الهوى ، وتادي - كما فعل الجاحظ - بالخصص  
واحد رام آراء اهل الخبرة ، ويوقف من السرقة مثل موقف الجاحظ فهو  
يراهما امرا غير ذي بال ، وليست عن كبير عيوب الشاعر . وكانت رسالة المصاحب  
ذات أثر في موجة الخصومة حول المتنبى كما كانت حافزا للجرجاني ليضع  
كتاب ( الحياطة بين المتنبى وخصومه ) .

وأما في القرن الخامس فدرينا ناقدين هما : القاضي عبد الجبار ،  
والشريف المرتضى . اما القاضي فهو شخصية بارزة متارة بين رجالات  
المتنوعة ، ومن اكبر المدافعين عن آرائها وقائدها ، اذ سخر لذمك  
كثيرا من كتبه وتجلت جهود عبد الجبار في دراسة قضية الاعجاز في الجز

السادس عشر من كتابه ( المعنى ) إذ رد الإعجاز إلى نظمه وتأليفه ،  
 وفسر هذا النظم بالفصاحة ، ولكنها ليست الفصاحة الممتدة على عنصرى  
 اللفظ والمعنى كما قال شيخه أبوهاشم ، بل الفصاحة هي التي تراعى  
 العنصر الثالث وهو نظم هذين العنصرين فى الكلام وضم الالفاظ على  
 طريقتهم خاصة تراعى بعض الشروط كالأبدال ، والأعراب ، والتقديم  
 والتأخير . وقد بينا ان مفهوم هذه الشروط يرتد الاطيمسى بتوخى  
 علاقات ، مما يدل على أن النظم عند عبد الجبار يعنى ضم الالفاظ  
 على طريقتهم معينة برعى فيها الروابط والعلاقات النحوية . وقد ذكرنا ان  
 عبد القاهر قد اعتمد على عبد الجبار لذلك عند ما وضع نظريته فى النظم ،  
 وضم بمسوق امثلة والشواهد . وأهم القاضى عبد الجبار يقضية المحكم  
 والمتشابه ، وراح يعد كل آية تخالف المعادى ، الاعتراض من بابا المتشابهة  
 وردها الى المحكم وهو ملوئيد هذه العقائد ، مسخر لذلك كالبلاغية  
 واللغة والمقل . كما رد الشبه والمطاعن عن كثير من الايات التى وجسه  
 الخصوم والاعداء شهبها ومفانز اليها ، فدافع عن اسلوبها وبين عيوب  
 كميها ، فكان هذا الحديث وجها آشرف لبيان اعجاز القرآن .

أما الشوف المرتضى فقد كانت آماله وماعرب فيها من تفسير يحضر  
 الايات ويجاديت صورة متارة لمنهج المعتزلة فى البحث والدراسة . فقد  
 صرف عنايته الى الايات المتشابهات عند المعتزلة يأولها عن وجهها  
 بما يخدم الاعتزال ، وذى الشبه والمعاير عن بعض الايات الارى السننى  
 طعن فيها الخصوم . وقد اظهر المرتضى فى ذلك كله مراعاة متارة . وابتدأ  
 ما اتسم به كتابا على كثرة الوجوه التى كان يوردها المرتضى فى تأويل  
 الخبر الواحد وحيث لا يدع وجها يمكن قريبا كان أو بعيدا ظاهرا أو متضمنا  
 الأورده ، ثم الهراجه للجهة التى كان يقتنع بها المرتضى بحيث لا يسورده  
 وجها الا بعد أن يحتج له بما مثله من لغة العرب وكلامهم

وأما الفصل الثالث فقد عرضنا فيه للزمخشري ، وأينا يمثل ازدهار  
 الدراسات البلاغية ليس فى البيئة الاعتزالية فحسب ، ولكن على نطاق البلاغة  
 العمومية كلها . فكتاب الكشف تطبيق شامل ممتاز لعلوم البلاغة العمومية  
 فى تفسير القرآن وبيان وجوهه البيانية المعجزه . وقد رأينا الكشاف

دائما ذا وجهين متلازمين . الوجه الاعتزالي الذي ينتقل في محاولتها وسيل كل ما يخالصها من الاعتزال من الاى بعد هذه التشابه ، وردة الى هذه الهادى باستخدام البلاغة والسنة والنحو عدم الاعتداد بالحديث ، أو الغرض من شأنه في محض الاحيان . واما الجانبى بلاغى فينتقل في تطيين علوم البلاغة الثلاثة : المعانى ، البيان ، والمديح ، في بيان اعجاز القرآن و اظهار سمو اسلوبه . ولكن الزمخشري ركز بصورة خاصة على علم المعانى الذى يهدف علم النظم . ومضى يطبق نظرية النظم الذى وضعها في عهد الجبار ، وشرحها وأوضح فاهمها عبد القاهر ، والى معنى - كما ذكرنا قبل قليل - ضم الالفاظ والراكب على طوقه خاصة تراعى روابط النحو ولاقته وعلى الرغم من أن الفروق لم تكن واضحة تماما في ذهن الزمخشري بين علوم الهلاة الثلاثة الا انه كان اولى من عرف هذه القصة الثلاثية ومضى يطبقها في تفسيره . فأما علم المعانى فقد توقف عند الوان عديدة منها : التعريف والتكبير ، والتقديم والتأخير ، واسلوب القصر ، والخمير والاشارة والاعراض البلاغية التى خرج اليها كل منهما ، وعند الفصل والوصل ، وعند الحذف والذكر ، والايجاز والاطناب والاضطر والاظهار ، وأشار الى كثير من العلاقات النحوية للاسناد ، فارتبط النحو عنده بالابغ . واصبحت العلاقات النحوية بين اجزاء الاسناد ذات دور بلاغى فى الكلام . وطبقت نحو تطييقه لنظرية علم المعانى راج يطبق نظرية علم البيان ، وقد توقف عند جميع الوان المعروفة . توقف عند اليجاز المرسل وعرف من علاقاته الجزئية والكلية والسددية والمسببية ، وال مجاز الذى علاقته اعتبار مكان ، وما يمكن . وأطال الوقف عند اليجاز العقلى ، واستخدمه بصورة خاصة فى تأويل بعض المتشابه من آيات الجهر ، وتوقف عند التشبيه والاستعارة والكناه ، ومضى يفصل القيل فى كل منها ويبين وجه اليجال فيها . ولم يهتم كثيرا بعلم المعانى بل كان يعده احيانا زلا لعلمى المعانى والبيان ، ولذلك لم يطبق الوقوف عند صائمه ، بل عرض لها عرضا سهيا ، فتحدث عن الطباق ، والمشاكله ، والالتفات ، واللف والنشر ، ومراعاة النظير ، والتجريد ، والتقسيم وأكد المدى بمدى يشبه الذا ، واسلوب الحكيم ، والتورية ، والفواصل . وقد كان للكشاف ضجة كبرى عند اعداء المعتزلة وخصومهم ، ولم يفضى الاعداء نه الى جانبه الاعتزالي الذى اصرف فيه فى تعصب لمقيدة

الاعتراض وتتمتع تأملها في كثير من الأحيان ، وبالخ في الحكم أحيانا  
اخرى . ولكن قيمة الكتابا بلاغية بقية موضع اتفاق الجميع ، وموضوع  
تدبيرهم .

وأما الباب الثاني من الرسالة فقد درستنا فيه جهود المعتزلة  
دراسة فنية وحرفا للقاضا النقدية الكبرى التي تهتم بها فكان الفصل  
الاول من هذا الباب في دراسة اعجاز القرآن ، وهي من اميز القضايا  
التي شغلت اهل امام المعتزلة . وقد وضموا في ذلك موقفا تكبريا ضاع  
كبرها ولم يبق الا لندر اليسير ، وميزتا ثلاثة وجهات في بيان اعجاز  
القرآن : وتحدة ترجع لاعجاز التي ما فيه من الاخير عن المعنيات ، واحدة  
تراه في ديب من الصرفة ، واحدة تراه الى الجانب بلاغي الذي لم يسانح  
في توافره احد . ولكن تفسير هذا الجانب سار في اتجاهين هما : نظرية  
النظم التي بدأها الجاحظ في شكل بسيط يعني حسن الصوغ ، وكسأل  
الترتيب بطلا لالفاظ غرده ومركبة فالكلام ، ومخالفة اسلوب القرآن لما ألف  
العرب في اسلوب القبول . ثم تطورت الى شكل فني متازا أصبحت  
تعنى الاسلوب بمعناه العام الشامل الذي يراعي ابيتن جميع اجزاء الكلام  
من علاقات النحو وروابطه وهي نظرية اقام صرحها القاض عبد الجبار ، وسميها  
وعطوها عهد القاهر الاسعري ، ثم طبقها لتطبيقات الشامل الكامل  
الرمضاني في تفسيره الكشاف . وأما الجانب الثاني الذي سار فيه الكشف  
على الاعجاز فهو استخدام الالوان البلاغية المختلفة في ابراز اسلوب القرآن  
وبان تميزه وتفوقه . وقد تمثل في رسالة النكت للبرماني الذي اورد البلاغة  
الى شرو أوجه . ولسلها كانت وجه الاعجاز عند الشريف المرثضي اهظ .

وكانت الى جانب دراسة المعتزلة لقضية الاعجاز دراسات وآنية اهتمت  
للمعكم والمتشابه ورد الشبه والمطامن عن بعض آياته . ووجه ارتباط هذه  
المسائل جميعا بالبلاغة أن البلاغة كانت سلاحا مهما فيها .

وأما الفصل الثاني فقد درستنا فيه قضية المجاز فلاحظنا توسع المعتزلة  
في استعماله توسعا شديدا ، حتى كادوا يجعلون لغة العرب كلها مجازا  
ولكن ذلك لم كن مذهبا فنيا خالصا ، وانما هو لغرض معين لانه خدمتهم  
في تأويل ، وساعدهم على صرف طيتمارض من القبول مع آرائهم عن وجهه

ودرسنا من سمات المجاز عند المعتزلة ارتباطه بالعقل ، واعتقاده عليه  
 بحيث أصبح حل الكلام على مجاز ضروب حتمية ، كما عطف الفلاس  
 أدلة العقل . ولكن المعتزلة لم يسقطوا لصف اللغوي في حد نفسه  
 عن المجاز ، واعتادهم من العقل ، بل كانوا دائما يحاولون التوفيق  
 بين ذين الاصلين : اللغة والعقل ، في جميع حالاتهم ، المجلوبة  
 فلا يهودون تأويلا الا بعد دعه بشواهد من اللغة وكلا السويين ، ولكن  
 جهة كانت عميرة شاقة ، وكثيرا ما كانت تفتق اللغة بين ايديهم ، ويشتغلون  
 على الاطاحة والرضوخ ، فيتمسكون ويشقون ، وقد يبالغون في بعض  
 القراءات العصف والجور .

وأما الفصل الثالث فقد كان لدراسة اللفظ والمعنى ، وقد رأينا  
 أنها لغوية نشأت في رجال الفلسفة والدين نتيجة ذلك لجدل الطرفين  
 الذي كان يدور بين طوائف المسلمين حول مجموعة من الالفاظ المشكوك  
 بالقرآن الكريم . وقد ميزنا في دراسة المعتزلة في هذه الدراسة لهذا المعنى  
 ان المعتزلة حاولوا منذ البدايات التوفيق بين عنصر اللفظ والمعنى ،  
 فوعوا الى التشاكل والتلازم بينهما ، وطبقوا قاعدة النظام والعدل ورواه  
 كلفي الحال . ولكن اوضحنا انه كان هناك في الالهة ان لتق من الفصل  
 بين هذين العنصرين لم حل الحديث عن المشكوك بينهما ، وفي حال وجود  
 هذا الاتصال بينهما يكون الشكل افضل وأعلى قدرا . وقد اتجهوا الى  
 العناية به ، واعطاء الجاحظ العزيم واعلاه على المعنوي ، وقال عاوانسة  
 المشهورة : ( المعاني مطروحة في الطريق ) ولكن عاقب الجاحظ اسهوا  
 فهمها ، وتصور الناس انه يهدر قيمة المعاني على حساب الالفاظ ، فوجدت  
 طائفة كهيرة من النقاد تنهت هذه الدعوة الخاطئة محلة الجاحظ وزعموا  
 ونقدت هذه الثنائية بين هذين العنصرين شائعة بين الناس طويلا حتى  
 كانت نظرية النظم التي تحدثنا عنها انكارا لها ، ودعوة الى رؤية المعنوي  
 مجتمعة منها مما .

وأما الفصل الرابع الاخير من الباب الاولي فهو دراسة وظهور الجهد المعتزلة  
 أولا مصادر البحث اطلاقا ونطاقه عند المعتزلة ، فهنا ان المصدر الاساسي  
 الاولي الذي اغترف منه المعتزلة كان المصدر العربي والثقافة العربية مستبسة



ولا اذني شك ولكنهم كانوا يظنون هذه الكلمة لا اظنوا طبعها  
 وظانوا الامم التي ولكن الاوا الهلافة الذي أخذ وما من يخرج من الاسم  
 لم تكن لما عظمه ايم في ضجيجهم ، ولم يغير وجه البيان الذي هو  
 آياته على ايديهم ، وكان الظاهر الرواية من الصدر الاجنبي الاساسي  
 الذي <sup>انزلوا</sup> اظهروا منه بعض الملاحظات والاولى القضية ، ثم رويها عن  
 المعتبرة في البحث ، فيها أن المعتبرة كلمة كرامة دينية أكثر شيئا  
 من رتبة ادوية نقدية ، وشرحنا ذلك بان أثر الاثر لا يظهر الا عندما  
 يخالج الناقد مسألة كلمة دينية تتعلق بمفهوم السلفية التي تسبق  
 حول الجدل والخلاف بين طوائف المسلمين <sup>المسلمين</sup> المختلفة ، وانها اذا لم تكن  
 فلا يكاد يكون للمعتبرة شئ بحث واضح في الوضوح أو شديد التعقيد  
 يفرقهم عن غيرهم ، ولذلك قسمنا خصائصهم الى قسمين : خصائص  
 بلاغية ونقدية حول مسائل الدينية ، عطلت في اصلها كونها بلاغية  
 على العمل والتوسع اللغوي ، فاما الاعتماد على العمل فقد دافع المسلمون  
 الاعطى <sup>الاعتناء</sup> بأدلة وإطلاق المتن له بصورة واسعة عليه ، وقسمهم بالقسمة  
 التي تأويل كل ما يخالفه ويؤوه عن وجهه ، وحلهم على الطعن في التعريف  
 أو الغرض من شأن روايته اذا كان هذا الحديث مخالفا لبيادهم ، وأسما  
 التوسع اللغوي فقد كان ضرويه من ضوابط التأويل ، فلم تكن الاستبان  
 العجاجة تعد في المعتبرة انما على التأويل ، فكانوا يلبسون في سبيل  
 ذلك الى اللغة فيتوسعون في استعمالها واعمالها دلالات جديدة  
 واستنباط دلالات متعددة منها ثم الكلام فيخدم لغرضهم من شمس  
 الدلوات ، وقد دفع بهم ذلك الى القول بأن اللغة واضحة ، كما دافعهم  
 الى القول بالقياس ، وكل ذلك ما يحق للغة انما في الاستعمال  
 يساعد المعتبرة على التأويل ، ويخدم لغرضهم الاعتقالية ، وأما الخصائص  
 العامة التي رأينا شئ المعتبرة في البحث يتصم بها فهي : ارتسائلا  
 الهلافة بالمعنى عدهم ، ان تحولت مهمة الهلافة أو كادت الى بيان  
 اعجاز القرآن ، وكان من نتيجة ارتباط الهلافة بوجه العقيدة والجسدي  
 عدهم انه لم يتضح في دواصيرهم الخصائص النوعية لكل لون من الالوان  
 الادوية ، فقد وضعوا في كثير من الاحيان ظاهرين نقدية ، تملج لتفسير  
 الشعر عليها تملج لتفقد الخطابة ، واتهموا الحدود كثيرا بين المسلمين

والخطاب حتى كادت تتحطم ، وكان من نتيجة اعتماد المستوفى على النقل  
 وعرضهم الى بعض الهادي ، النقدية من على ايمان الرين من الحكيم  
 على الشعر ، وارتجاع ذلك الى محرف الحسن والفرج اللذين يمكن أن  
 يوجد فيه ، وعرضهم الى بدأ التخصص بأن يستدل امر الى انفسه  
 الظاهرية ، للحكم عليه كما اقر فيكون الى البيت والمصنوع  
 ودستا في هذا الفصل ايضا اثر المترجم واهلقاتهم الى العيون القديمة  
 فلاحظنا أن اثرهم كان عميقا جدا ، فهم قد رسمت خيبة فيه عجزوا  
 واهية ، وفي البيت الاعتزالية ولدت كثير من المصطلحات والمصطلحات  
 الهلالية ، كصطلح مرفاة غرضي الحال ، والبطاز ، والذمسيب  
 الكلامي ، والخبر والانشاء ، وصطلح النظم ، وغير ذلك من المصطلحات  
 الكونية كما اذا امر بعض الظاهرية النقدية في التابع الاولي ، كالتسوية  
 تشديد اللفظ على المعنى والقل بأن اللمة اصطلاح لا يعرف ، كما قدسوا  
 امام الناس باب التأويل على صريحه ، وقد اخذ كثير من بلاد العرب والافرنج  
 وشبهون من مؤلفات هذه الطائفة من بلاد العرب وقد طرقتها في كثير  
 وقد قد عرفنا باختصار شديد لايزن ترك هذا البحث ، ونتائج  
 الاساسية ، وسأل الله فيه عونه وسوايا ، وأن يكون فيه ايضا السيرة  
 المعرف المصنوع ، ونحن ، والله الهادي الى كل خير .

القاهرة ، ١٩٢٦/٩/١ م  
 ١٣٩٦/٩/١ هـ

المصادر والمراجع

١ - المصادر التوثيقية :

الآدي :

١ - الموازنة بين الطائفتين ( ١ - ٢ ) ط دار المعارف وتحقيق السيد مفسر

ابن الأثير :

٢ - الدلائل المانعة : تحقيق محمد محي الدين عبد الصمد • ط مصطفى الهادي الطهسي ( ١٢٥٨ هـ - ١٩٣٩ م )

أحمد بن حنبل :

٢ - اعتقاد الامام أحمد بن حنبل ، املاء الشيخ أبي الفضل العمري ، من كتاب طهقات الخطابة للقاضي أبي الحسن محمد بن يحيى • تحقيق محمد حامد الفقي مطبعة السنة المحمدية ( ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م )

أسامة بن زقند :

٤ - الهدى في نقد الشعر ، تحقيق أحمد بدوي ، وأحمد عبد الصمد • ( ط الادارة العامة للثقافة )

أبو الحسن الأشعري :

٥ - مقالات الاسلاميين واختلاف المسلمين : تحقيق محمد محي الدين عبد الصمد ( ط مكتبة النهضة المصرية )

٦ - الابانة عن اصول الديانة ، ضمن مهن وما في في العقائد •

ط ثانية • دار المعارف العشانية بعهد اباد

( ١٢٦٧ هـ - ١٩٤٨ م )

ابن أبي الاصبغ :

٧ - تحرير النصير : تحقيق عفتي محمد شرف - ط القاهرة ، نشر المجلس الاعلى للشئون الاسلامية •

- ٨ - بديح القرآن ، تحقيق حفنى محمد شرف • طبعة مصر (١٩٥٧، ١٣٧٧ هـ) (١٩٥٧)  
البيان والبيان • أبو القاسم الرضا في الواضح في مشكلات شعر المتنبي : تحقيق الدكتورين عاشور  
١٠ - اعجاز القرآن ، تحقيق السيد صقر • القاهرة : ١٩٥٤ م •

البنى دادي :

- ١١ - تاريخ بغداد • طبعة القاهرة : (١٣٤٩ هـ - ١٩٣٠)  
١٢ - الفرق بين الفرق : مطبعة المعارف • تحقيق محمد بن سدر  
أبو حيان التوحيدى :

- ١٣ - الهياتر والذخائر • ط دمشق • تحقيق الدكتور ابراهيم الكيلانى  
١٤ - الاماع والموازية : تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين • ط لجنة التأليف  
والترجمة والنشر • القاهرة : ١٩٣٩ م •

ابن تيمية :

- ١٥ - كتاب الايمان : مطبعة المساعدة بمصر • سنة : ١٩٢٥ هـ  
١٦ - الرواية المدنية في تحقيق المبازر والحقيقة في صفات الله تعالى : نشر  
مكتبة اندلس المنة المتعدية (١٩٦٥ هـ - ١٩٤٦ م)  
١٧ - مقدمة في أصل الضمير : مطبعة الترقى بدمشق (١٣٥٥ هـ - ١٩٣٦ م)

الثعالبي :

- ١٨ - يتيمة الدمر : مطبعة المساوى : ١٩٣٤ م

الباسط :

- ١٩ - كتاب البيان والتبيين : تحقيق عبد السلام هارون • طائفة ، نشر مؤسسة الطائى  
٢٠ - الحيوان : تحقيق عبد السلام هارون • القاهرة : ١٩٣٨ م  
٢١ - حجج النبوة : على هامش كتاب الكامل للمبرد • ط مطبعة التقدم  
العلمية ١٩٣٢ م •

- ٢٢ - المثانية : تحقيق عبد السلام هارون - ط دار الكتاب العربى •

- ٢٣ - رسالة في ذم أخلاق الكتاب : ضمن عدد رمانى للمباحث • ط المطبعة  
الملكوتية • القاهرة : ١٣٤٤ هـ •

٢٤ - رسالة في فضيل النفاق على الصمت : على هامش كتاب الكافي للميرزا

مطبعة التقدم العلمية ١٩٢٢ م

٢٥ - رسالة التريح والتدوير : القاهرة • ط ساسني

الجرجاني (عبد القاهر)

٢٦ - دلائل الاعجاز : تصحيح أحمد مصطفى المراغي • ط أولى

( ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م ) دار الكتب المصرية

٢٧ - أسرار البلاغة : تحقيق ريتز • ط وزارة المعارف استقبال : ١٩٥٤ م

٢٨ - الرسالة الثمانية في الاعجاز : ضمن ثلاث رسائل في الاعجاز

تحقيق محمد ظف الله أحمد ، ومحمد زكي سلام ط دار المعارف

الجرجاني : (علي بن عبد العزيز)

٢٩ - الوساطة بين المتبني وخصومه : تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم وطبسي

محمد الهجاوي • ط دار نهضة مصر : ١٩٥٦ م

أبن جـ نـ نـ

٣٠ - الخصائص : ط دار الكتب المصرية : تحقيق محمد علي الدجبار

( ١٩٥٥ م - ١٣٧٤ هـ )

أبن الجـ نـ نـ

٣١ - تبيين اليمين : ط المطبعة العنبرية • ١٣٤٧ هـ

حازم القرطاجيني :

٣٢ - منهاج البلغاء وسراج الأدباء : تحقيق محمد الحبيب بن الخوجسة

تونس : ١٩٦٦ م

أبن حجر المسقلاسي :

٣٣ - لسان المبتدئان : ط مجلس دأشرة المعارف النظامية في الهند : ١٣٣٠ هـ

أبن أبي الحديد :

٣٤ - شرح نهج البلاغة : ط دار الكتب المصرية • مصطفى الباي الطبسي

الحصري القرواني :

٢٥ - زهر الآداب : طرزي المبارك • طابخة ( ١٢٧٢ هـ - ١٩٥٢ م )

ابن منان الخاجسي :

٢٦ - سر الفاحشة : تحقيق عبد الشمال الصمدي ط صبح ١٩٦٩ م

ابن خلدون :

٢٧ - مقدمة ابن خلدون • مطبعة التقدم بمصر

ابن ظكوان :

٢٨ - وثائق الأتقيان : تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد • مكتبة

النهضة : ١٩٤٩ م

أبو الحسن الخياط :

٢٩ - كتاب الانتصار والرد على ابن الرازي الطحط : ط دار الكتب

تحقيق تيسير : ١٩٢٥ م

الرازي : ( فخراة بن محمد بن صر الرازي )

٤٠ - نهاية الایجاز في دراية الاعجاز : القاهرة : ١٢١٧ هـ

٤١ - مفاتيح التيسير •

الراغب الاصبهاني :

٤٢ - مقدمة التيسير : ملحق بكتاب تنزيه القرآن عن المطامير للقاضي

عبد الجبار • ط المطبعة الجمالية بمصر

ابن رشيد :

٤٣ - المقدمة في صناعة الشعر ونقد • تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد

مطبعة السعادة بمصر ( ١٢٨٣ هـ - ١٩٦٢ م )

الرباطي :

٤٤ - النكت في اعجاز القرآن ، مع رسالتين أخريين في الاعجاز للخطابي وعبد القاسم

الجرجاني • تحقيق محمد ظف الله أحمد ، وصعد وظل سلام • ط دار المعارف بمصر

٤٥ - الجامع في علم القرآن : الجزء العاشر منه ، وهو مخطوط مصري في معهد  
المخطوطات عن ( طشقند ) غير مرقم .  
الزركشي :

٤٦ - البرهان في علوم القرآن : تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم  
القاهرة ( ١٢٧٦ هـ - ١٩٥٧ م )  
الفركلي ( خير الدين )

٤٧ - الأعلام : القاهرة . ط ثانية  
الزيخوري :

٤٨ - الكشاف : ( ١ - ٤ ) مطبعة الاستقامة بالقاهرة ( ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٣ م )  
رتبه ونهبطه ووجهه مصطفى حسين أحمد .  
٤٩ - أساس البلاغة ، ط دار الكتب المصرية : ( ١٣٤١ هـ - ١٩٢٢ م )  
المبكي :

٥٠ - معيد النعم وبيد النقم : ط ليدن : ١٩٠٨ م  
ابن سلام الجعفي :

٥١ - طبقات فحول الشعراء ، تحقيق محمد شاکر . ط دار المعارف  
سيبويه :

٥٢ - كتاب سيبويه . المطبعة الأميرية : ١٣١٦ هـ  
السيوطي :

٥٣ - المزمهر في علوم اللغة وأنواعها : تحقيق محمد أحمد جاد المرادسي ،  
وطى محمد البجاوي ، وحمد أبي الفضل ابراهيم . ط عيسى الهاشمي  
الطبي . القاهرة .

٥٤ - معترك الأقران في مجاز القرآن : تحقيق علي محمد البجاوي . ط دار الفكر  
الدمشقي .

٥٥ - بنية الولاة في طبقات اللغويين والنحاة : تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم  
ط الطبعي : ١٩٦٤ م

الشاطبي :

٥٦ - الموافقات في أصل الأحكام : تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد • ط صبيح

الشريف المرتضى :

٥٧ - أمالي المرتضى ( غرر الفوائد ودرر القلائد ) تحقيق محمد أبي  
الفضل إبراهيم • دار الكتب : ( ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م )

الشهرستاني :

٥٨ - الطل والنحل : تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل • نشر مؤسسة  
الطهري : ( ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٨ م )

الصاحب بن عباد :

٥٩ - الكشف عن مساوي <sup>الشيء</sup> الأمانة : ضمن كتاب الأمانة عن سرقات المتوسمي  
تحقيق إبراهيم الحياطي • ط دار المعارف • سلسلة ذخائر العرب •

الصولي :

٦٠ - أخبار أبي تمام : تحقيق خليل عساكر ورفيقه • القاهرة ١٩٢٧ م

ابن طهطا العنقوي :

٦١ - عيار الشعر : تحقيق طه الحاجري ، وحمد وظلي سلام • ط المكتبة  
التجارية : ١٩٥٦ م

الطبري :

٦٢ - جامع البيان في تفسير القرآن •

القاضي عبد الجبار :

٦٣ - المغني في أبواب التوحيد والعدل : الجزء السادس من عشر ( اعجاز

القرآن ) تحقيق أمين الخولي • ط تراثنا ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي •

٦٤ - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : لأبي القاسم الحلبي ، والقاضي عبد الجبار

والحاكم الجشمي • تحقيق فؤاد سيد • نشر الدار التونسية •



٦٥ - مشاهبه القرآن : تحقيق عدنان محمد زينو \* رسالة ماجستير مقدمة  
الى كلية دارالعلوم بجامعة القاهرة \*

٦٦ - تنزيه القرآن عن المطامير : ط المطبعة الجبالية بمصر : ١٣٢٩ هـ \*

٦٧ - شرح الأصول الخمسة : تحقيق عبد الكريم عثمان : مطبعة الاستقلال  
الكبرى - بالقاهرة : ١٩٦٤ م

أبو عبيدة :

٦٨ - مجاز القرآن : تحقيق نواد سيزكين \* نشر الخانجسي  
( ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٤ م )

أبو هلال العسكري :

٦٩ - كتاب الصناعتين : الكتاب والشعر ، تحقيق البجاري ، مؤيد الفضل  
القاهرة : ( ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م )

ابن حمزة العلوي :

٧٠ - الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وطهم حقائق الاعجاز : مطبعة  
المقتطف \* دار الكتب : ( ١٣٢٢ هـ - ١٩٢٤ م )

الخرالسي :

٧١ - فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة : تحقيق سليمان دنيا ، ط عيسى  
النباني الحلبي : ( ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م )

٧٢ - المنقذ من الضلال : تحقيق عبد الحليم محمود \* مكتبة الانجلو المصرية : ١٩٦٢ م

٧٣ - تاريخ أبي الفداء

الفراء :

٧٤ - معاني القرآن : تحقيق أحمد يوسف نجاتي \* محمد علي النجار  
ط الكتب المصرية ( ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م )

ابن قتيبة :

٧٥ - الشعر والشعراء : تحقيق أحمد محمد شاکر \* ط دار المعارف ١٩٦٦ م

٧٦ - أطول مخطف الحديث : تحقيق محمد زهير النجار • شعر

مكتبة الكليات الأزهرية : ١٩٦٦ م

٧٧ - أطول شكل القرآن : تحقيق أحمد صقر • ط الطلي : ١٩٥٤ م

٧٨ - آداب الكاتب : تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد • مطبعة

المعادة بمصر ( ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م )

قدامة بن جعفر :

٧٩ - نقد الشعر : تحقيق كمال مصطفى بمكتبة الخانين : ١٩٤٨ م

القزويني :

٨٠ - الطخيم في علوم البلاغة : تحقيق عبد الرحمن البرقوقسي

( ١٣٥٠ هـ - ١٩٣٢ م )

القسطسي :

٨١ - إنشاء الرواة على أنباء النحاة : تحقيق محمد أبي الفتل إبراهيم

دار الكتب : ( ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م )

السيدي :

٨٢ - الكامل في اللغة والأدب : تحقيق محمد أبي الفتل إبراهيم والسيد

شحاته • ط دار نهضة مصر

ابن قيم الجوزية :

٨٣ - اعلام الموقعين عن رب العالمين : مطبعة النيل بمصر

ابن المرتضى :

٨٤ - المنية والأمل : الجزء الخاص بالمعتزلة نشره توما انولد

ط دار المعارف النظامية : بحيدرآباد : ١٣١٦ هـ

المرزبانسي :

٨٥ - معجم الشعراء : نشر مكتبة القديسي ، تحقيق : ف • كركسوا : ١٣٥٥ هـ

٨٦ - الموشح : تحقيق علي محمد البجاوي • ط دار نهضة مصر : ١٩٦٥ م

المرزوقسي :

٨٧ - مقدمة شرح ديوان الحطاسة لأبي تمام : تحقيق أحمد أمين  
وعبد السلام هارون ، القاهرة : ١٩٥١ م

ابن الممتر :

٨٨ - طبقات الشعراء المحدثين : تحقيق عبد السلام فراج ، القاهرة : ١٩٥٦ م  
٨٩ - الجديد : نشر كراتشكوفسكى

المقرئزي :

٩٠ - الخطط المقرئزية : مطبعة النيل بمصر ١٣٢٦ هـ .  
ابن الصنبر الاسكندري :

٩١ - الانتصاف : على هامش كتاب الكشاف للزمخشري . مطبعة الاستقامة  
بمصر : ( ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٢ م )

الفاشمي الأكبر :

٩٢ - مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات : تحقيق  
يوسف فان اسي ، بيروت : ١٩٧١ م

ابن نباتة :

٩٣ - شرح العميون في شرح رسالة ابن زيدون

ابن النديم :

٩٤ - الفهرست : مطبعة الجامعة المصرية  
شراون سعيد الحميري :

٩٥ - رسالة الجور العين : تحقيق ابراهيم الايباري . وكمال مصطفى  
نشر الخانجيني .

ابن وهب الكاتب :

٩٦ - البرهان في وجوه البيان : تحقيق حفي محمد شرف • ط مكتبة  
الشباب • القاهرة

ياقوت الحمدي :

٩٧ - معجم الأديب : سلسلة الموسوعات العربية • مكتبة  
البايبي الطين بمصر • الطبعة الأخيرة •

المراجع الحديثة

آدم شيز

(١) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ( أوفى عصر النهضة فسي  
الاسلام) : ترجمة محمد عبد الهادي أبي زيد • نشر دار الكتاب  
المعربي ببيروت • ط رابعة •

ابراهيم سلامة :

(٢) بلاغة ارسطو بين العرب واليونان ، ط • مكتبة الانجلو مصرية •  
احسان عباس :

(٣) تاريخ النقد الادبي عند العرب ( نقد الشعر ) من القرن الثاني  
حتى القرن الثامن الهجري ، بيروت : ١٩٧١ م •  
أحمد أسمن :

(٤) ظهير الاسلام : مكتبة النهضة المصرية • ط ثالثة •  
(٥) ضحى الاسلام : مكتبة النهضة المصرية • ط رابعة •  
أحمد مطلوب :

(٦) البلاغة عند السكاكي : منشورات مكتبة النهضة ببيروت : ( ١٣٨٤ هـ -  
١٩٦٤ م )  
أمن الخولي :

(٧) دائرة المعارف الاسلامية : ترجمة عبد الحميد بوش ، ابراهيم زكسى  
خورشيد ، احمد الشتاوى •  
جابر عصفور :

(٨) الصور الفنية عند شعراء الأحياء في مصر : رسالة ماجستير مقدمة الى  
جامعة القاهرة - كلية الآداب - قسم اللغة العربية •  
جولد سبير :

(٩) طاهب التفسير الاسلامي : ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار  
طبعة السنة المحمدية ( ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م ) •

دى يسور :

- ١٠) تاريخ الفلسفة فى الاسلام : ترجمة محمد عبد الهادى أبى وسيدة •  
القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ( ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م )

زهدي جبار الله :

- ١١) المعتزلة : القاهرة ( ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ ) منشورات النادي العربي

فى يافا •

سيد نوفيل :

- ١٢) البلاغة العربية فى دور نشأتها •

شكوى عماد :

- ١٣) كتاب ارسطوطاليم فى الشعر : دار الكاتب العربي للطباعة والنشر

( ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٤ م )

شوقي ضيف :

- ١٤) البلاغة تطور وتاريخ : ط دار المعارف - ط ثانية •

- ١٥) النقد : سلسلة فنون الادب العربي • ط دار المعارف ، ١٩٦٤ م •

- ١٦) المعصر المعباسى الاول : دار المعارف - ط رابعة •

طه ابراهيم :

- ١٧) تاريخ النقد الادبى عند العرب من المعصر الجاهلى الى القرن الرابع

الهجرى : دار الحكمة ببيروت •

طه حسين :

- ١٨) مقدمة نقد النثر : تحقيق طه حسين وهدى الحميد العبادى • ط دار

الكتاب المصرية ( ١٣٥١ هـ - ١٩٣٣ م )

عبد العظيم محمود :

- ١٩) التفكير الفلسفى فى الاسلام •

عبد الرحمن الجزيري :

(٢٠) الفقه على المذاهب الأربعة : لعبد الرحمن الجزيري وآخرين . ط أولى

شركة فن الطباعة .

على سامي النشار :

(٢١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام : مكتبة النهضة المصرية : ١٩٥٤م

على مصطفى النغرابي :

(٢٢) تاريخ الفقه الإسلامي ونشأة علم الكلام عند المسلمين : مطبعة

السعادة بمصر . ط أولى : ١٩٤٨م

محمد أبو زهرة :

(٢٣) تاريخ المذاهب الإسلامية : ط دار الفكر العربي

محمد حسين الذهبي :

(٢٤) التفسير والمفسرون : دار الكتب الحديث بمصر . ط أولى

محمد زكي العشماوي :

(٢٥) قضايا النقد الأدبي والبلاغية : دار الكتاب العربي للطباعة والنشر

محمد عبد الهادي أبو ريدة :

(٢٦) إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية : لجنة التأليف

والترجمة والنشر : ( ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م )

محمد غنيمي هلال :

(٢٧) النقد الأدبي الحديث : مطبعة الاستقلال الكبرى .

ط رابعة : ١٩٦٩م

مصطفى صادق الرافعي : (٨٠) اعجاز القرآن

مطبعة دار الاستقامة بالقاهرة . ط سادسة ( ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م )

صطفى الماوي الجويني :

(٢٩) شهب الزمخشري في تفسير القرآن ومآل اعجازه : ط دار المعارف

بصر : ١٩٥٩م

محمد يوسف موسى :

(٣٠) القرآن والفلسفة : ط دار المعارف بصر



فهرس الرسائل

رقم الصفحة

٥ - ١

١٧ - ١

٨٧ - ١٧

٢١٨ - ١٩

٢٥ - ٢٧

٢٩ - ٢٥

٢٧ - ٢٠

٤٢ - ٢٧

٨٧ - ٤٢

١٦٢ - ٨٨

١٢١ - ٨٨

١٠٨ - ٨٨

١١٢ - ١٠٩

١٢١ - ١١٤

١٦١ - ١٢٢

١٤٠ - ١٢٢

١٦١ - ١٤١

٢١٨ - ١٦٢

٢١٨ - ١٦٢

٢٧٤ - ٢١٩

٢٤٩ - ٢٢٠

٢٨٠ - ٢٥٠

٢٠٩ - ٢٨١

المقدمة :

تمهيد : في نشأة الممتزلة وعقائدهم

الباب الاوّل : دراسة تاريخية لجهود الممتزلة

الفصل الاوّل : نشأة البحث البلاغي والنقدي عند الممتزلة

١ - جهود الممتزلة الاوّل في القرنين الثاني والثالث :

- عمرو بن عبيد

- بشر بن الممتز

- النظام

- أبو العباس الناشي

٢ - جهود الجاحظ

الفصل الثاني : تطور البحث البلاغي والنقدي عند الممتزلة :

١ - جهود الممتزلة في القرن الرابع :

- الرطاسي

- المرزباني

- صاحب بن عماد

٢ - جهود الممتزلة في القرن الخامس :

- القاضي عبد الجبار

- الشريف المرتضى

الفصل الثالث : ازدهار البحث البلاغي والنقدي عند الممتزلة :

- جهود الزمخشري في القرن السادس

الباب الثاني : دراسة فنية للقضايا النقدية الكبرى عند الممتزلة

الفصل الاوّل : قضية اعجاز القرآن

الفصل الثاني : قضية المجساز

الفصل الثالث : قضية اللفظ والمعنى

رقم الصفحة

٢٦٧-٢١٠

٢٢٥-٢١٠

٢٥٥-٢٥٦

٢٦٥-٢٥٥

٢٧٤-٢٦٢

٢٨٨-٢٧٥

٢٨٤-٢٧٥

٢٨٨-٢٨٥

الفصل الرابع : تقويم لجهود الممثلة :

١ - مصادر البحث البلاغي والنقدى عند الممثلة

٢ - منهج الممثلة وخصائصهم في البحث

٣ - أثر الممثلة وأبحاثهم للموروث

خاتمة البحث ونتائج الاساسية :

ثبت بالمصادر والمراجع :

( ١ ) المصادر القديمة :

( ٢ ) المراجع الحديثة :