THE RHETORIC ASPECTS IN AL–QUR'AN AS INTERPRETED BY AL–ZAMAKHSHARIYY IN AL-KASHSHĀF

MOHAMED SULTHAN MOHAMED SALEEM

FACULTY OF LANGUAGES AND LINGUISTICS
UNIVERSITY OF MALAYA
KUALA LUMPUR

2012

النواحي البلاغية في القرآن كما فسرها الزمخشري في الكشاف

محمد سلطان محمد سليم

كلية اللغات واللسانيات، جامعة مالايا

كوالا لومبور

٢٠١٢

UNIVERSITI MALAYA

ORIGINAL LITERARY WORK DECLARATION

Name of Candidate: **Mohamed Sulthan Mohamed Saleem** (I.C/Passport No: **M2270522**)

Registration/Matric No: **THA080002**

Name of Degree: **Doctor of Philosophy**

Title of ~~Project Paper/Research Report/Dissertation~~/Thesis ("this Work"):

The Rhetoric Aspects in Al-Qur'an as Interpreted by Al-Zamakhshariyy in Al-Kashshāf

Field of Study: **Arabic Semantics**

I do solemnly and sincerely declare that:

(1) I am the sole author/writer of this Work;

(2) This Work is original;

(3) Any use of any work in which copyright exists was done by way of fair dealing and for permitted purposes and any excerpt or extract from, or reference to or reproduction of any copyright work has been disclosed expressly and sufficiently and the title of the Work and its authorship have been acknowledged in this Work;

(4) I do not have any actual knowledge nor do I ought reasonably to know that the making of this work constitutes an infringement of any copyright work;

(5) I hereby assign all and every rights in the copyright to this Work to the University of Malaya ("UM"), who henceforth shall be owner of the copyright in this Work and that any reproduction or use in any form or by any means whatsoever is prohibited without the written consent of UM having been first had and obtained;

(6) I am fully aware that if in the course of making this Work I have infringed any copyright whether intentionally or otherwise, I may be subject to legal action or any other action as may be determined by UM.

Candidate's Signature M.S.M. Saleem Date: 13 April 2012

Subscribed and solemnly declared before,

Witness's Signature Salahuddin Date: 13 April 2012

Name: PROF. **Dr. Salahuddin Mohd Shamsuddin**

Designation: **Supervisor**

Abstract

This research addresses the rhetorical aspects in the Holy Qur'an as interpreted by al-Zamkhshariyy in his Tafsīr al-Kashshāf, and at the same time it is comprised of the different kinds of Elucidation (ʿIlm al-Bayān), aspects of semantics (ʿIlm al-Maʿānī), and arts of figures of speech (ʿIlm al-Badīʿ),which has been addressed by al-Zamkhshriyy in Sūrah al-Baqarah. This research also discusses the issue of Iʿtizal as he himself belongs to this School of thought.

This research focuses on the Sūrah al-Baqarah from tafsīr al-Kashshāf as an example in rhetoric modes. This is a descriptive study based on collection of information and communique with their interpretations and defines the relationship between the facts. The research also analyzes the data in order to reach the place where he can give his own opinion for studied manifestations in the study of eloquences.

The research has discovered different beautiful aspects of the study of Elucidation (ʿIlm al-Bayān), Semantics (ʿIlm al-Maʿānī), mentioned in sūrah al-Baqarah in tafsīr al-Kashshaf, and this research may pave the way for the further research.

The research also discusses ʿIlm al-Bayān, and its kinds like al-Tashbīh, al-Istiʿarah , al-kināyah and studies Ilm al-Maʿānī and its kinds as well, like al-Khabar , al-Inshāʾ, al-Taqdīm, al-Taʾkhīr , al-Tawkīd, al-Qaṣr, al-Ḥadhaf, al-Dhkir al-Iījāz, al-Iṭnāb, al-Waṣal wa al-Faṣal, al-Iltifāt and some aspects of ʿIlm al-Badīʿ. The reason research had not discussed the ʿIlm al-Badīʿ in detail is that al-Zamakhshriyy has discussed only ʿIlm al-Maʿānī and ʿIlm al-Bayān in his Tafsīr. And secondly ʿIlm al-Badīʿ is not an independent science but is a demonstration for ʿIlm al-Bayān and ʿIlm al-Maʿānī.

At the end of the research we have found many aspects of Elucidation which has been discussed in Surah al-Baqarah in tafsīr al-Kashshāf and therefore it can be concluded that there are different arts in this tafsīr which require linguistic, grammatical and Semantics study with their different kinds.

Sinopsis Kajian

Kajian ini mencakupi aspek-aspek Balaghah dalam al-Quran sepertimana yang diterangkan dalam al-Kasysyaf oleh al-Zamakhsyariyy. Dan kajian ini meliputi ilmu al-Ma'aniyy, al-Bayan dan al-Badi' yang telah dikemukakan oleh al-Zamakhsyariyy dalam surah al-Baqarah sebagai sebahagian daripada tafsir al-Kasysyaf. Turut diceritakan mazhab Mu'tazilah dimana al-Zamakhsyariyy adalah dari mazhab ini.

Surah al-Baqarah dipilih sebagai sampel kepada kajian ilmu balaghah dalam al-Quran. Kajian ini dilakukan dengan pengumpulan maklumat serta data-data seterusnya dilakukan pentafsiran serta ditentukan hubungkait dengan peristiwa-peristiwa dengan melakukan analisis ke atas data yang dikumpul. Seterusnya mengaitkannya dengan fenomema kajian dalam ilmu Balaghah sepertimana yang dilakukan oleh al-Zamakhsyariyy. Kajian ini telah mendapati beberapa bentuk keindahan dalan ilmu al-Bayan dan al-Ma'aniyy dalam surah al-Baqarah sepertimana yang terdapat dalam al-Kasysyaf. Dan ini boleh memberi banyak dorongan dalam bidang penyelidikan dan keilmuan. Kajian ini juga menyentuh ilmu al-Bayan yang terdiri daripada al-Tasybih, al-Isti'arah dan al-Kinayah yang terdiri dari berbagai jenis. Serta ilmu al-Ma'aniy yang berkaitan dengan al-Khabar, al-Insya', al-Taqdim, al-Ta'khir, al-Tawkid, al-Qasr, al-Hazf, al-Zikr, al-Iijaz, al-Itnab, al-Wasl, al-Fasl, al-iltifat dan lain-lain lagi. Sedikit tentang ilmu al-Badi' juga turut disentuh ini adalah kerana al-Zamakhsyariyy hanya menyentuh ilmu al-Ma'aniyy dan al-Bayan sahaja dalam kitabnya. Adapun ilmu al-Badi' ianya bukanlah merupakan ilmu yang tersendiri bahkan ianya merupakan pemaparan kepada ilmual-Ma'aniy dan al-Bayan, justeru al-Zamakhsyariy tidak memperkatakan mengenainya di dalam al-Kasysyaf.

Sebagai dapatan kepada kajian ini, telah ditemui beberapa jenis aspek balaghah dari ilmu al-Bayan dan al-Ma'aniy dari surah al-Baqarah dalam tafsir al-Kasysyaf. Turut ditemui beberapa beberapa subjek bahasa yang memerlukan kepada kajian lanjut dari berbagai sudut dan aspek bahasa seperti nahu dan semitik.

خلاصة البحث

إن هذا البحث يتناول النواحي البلاغية في القرآن كما فسرها الزمخشري في الكشاف. ويشمل البحث بأنواع من علم البيان وعلم المعاني والبديع التي تناولها الزمخشري في سورة البقرة من تفسير الكشاف كما نذكر مذهب الاعتزال باعتبار أن الزمخشري بهذا المذهب، ونتكلم عن عصره وقضاياه ومؤلفاته ليكتمل هذا الموضوع.

وندرس سورة البقرة من تفسير "الكشاف" نموذجا في علم البلاغة. وهذا البحث يعتبر بحثا وصفيا يقوم على جمع المعلومات والبيانات وتفسيرها وتحديد العلاقات بين الوقائع ويحلل تلك المعلومات ثم يصل إلى حكم حول تلك الظاهرة المدروسة في العلوم البلاغية التي تناولها الزمخشري. واكتشف البحث صورا من النواحي الجمالية من علم البيان والمعاني الواردة في سورة البقرة من تفسير "الكشاف" ليكون هذا البحث مما يروج ميدان العلم والبحث. ودرسنا في هذا البحث من علم البيان التشبيه والاستعارة والكناية مع أنواعها، ومن علم المعاني ما يختص

بالخبر والانشاء والتقديم والتأخير والتوكيد والقصر والحذف والذكر والإيجاز والإطناب والوصل والفصل والالتفات وما أشبه ذلك. ونحن ذكرنا شيئا من من علم البديع لأن الزمخشري تناول علمي المعاني والبيان فقط في كتابه. وأما علم البديع فهو ليس علما مستقلا وإنما هو كعرض للمعاني والبيان فلذا لم يتكلم عنه في تفسيره "الكشاف".

نتيجة من هذه الدراسة اكتشفنا أنواعا من النواحي البلاغية من علم البيان والمعاني الواردة في سورة البقرة من تفسير "الكشاف". ووجدنا أن هناك فنونا مختلفة في تفسير "الكشاف" فيحتاج البحث إلى دراسة لغوية ونحوية وسيمائية في أنواعها المختلفة.

الباب الأول: منهج البحث

مقدمة البحث

مشكلة البحث

أسئلة البحث

أهداف البحث

أهمية البحث

حدود البحث

منهج البحث

الدراسات السابقة

مصطلحات البحث

الباب الأول: منهج البحث

أ. مقدمة البحث

إن اللغة العربية إحدى اللغات الحية العريقة التي يتكلم بها أمة لها تاريخ وحضارة مشرقة، وهذه اللغة بجميع خصائصها الفنية، والنواحي البلاغية، لها عالميتها في دنيا اللغات والآداب. واللغة العربية قد اكتملت خصائصها الفنية في العصر الجاهلي قبل الإسلام بمائة وخمسين سنة أو مائتي سنة. كما قال الجاحظ في كتابه "الحيوان"[١].

ولما نزل القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم باللغة العربية، آمن به أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وحفظوه في الصدور والكتابة. يقول أبوعبيدة: عن أنس، أن عمر بن الخطاب قرأ على المنبر (وفاكهة وأبا[٢]) فقال: هذه الفاكهة قد عرفناها، فما الأب؟ ثم رجع إلى نفسه فقال: إن هذا لهو التكلف يا عمر[٣]. وما أخرجه أبوعبيدة عن ابن عباس قال: كنت لا أدري ما فاطر السموات حتى أتاني أعرابيان يتخاصمان في بئر، فقال أحدهما أنا

---

(١) انظر للتفصيل البيان والتبيين للجاحظ، ج١، ص: ١٩- ٢٣

(٢) سورة عبس، الآية: ٣١

(٣) الاتقان للسيوطيٍ، ج٢، ص: ١١٣

فطرها، والآخر يقول أنا ابتدأتها[1]. ولما نزلت سورة النصر التي تسمى أيضا سورة التوديع، خطب الرسول صلى الله عليه وسلم في أصحابه وودعهم بعد نزولها، وفيها النعي لأجل رسول الله، و لم يفطن لذلك إلا أبوبكر[2]، واشتهر في تفسير القرآن من الصحابة عدد قليل.

"فقد ألف كثير من المعتزلة كتبا كثيرة في التفسير تبلغ المئات، ولكن الذي يعطينا صورة كاملة لقضايا عصره هو تفسير الزمخشري المعروف بالكشاف، فإن بلغ تفسير ابن جرير الذروة في التفسير بالمأثور، فقد بلغ الزمخشري الذروة في التفسير بالرأي[3].

إن بلاغة الكشاف كانت نهاية مرحلة متميزة في الدراسة البلاغية. فاخترنا موضوع الرسالة "النواحي الجمالية في القرآن كما فسرها الزمخشري في الكشاف" لنيل درجة الدكتوراه. والهدف منه أن نكشف النواحي البلاغية من علم البيان والمعاني والبديع في سورة البقرة من تفسير الكشاف ليكون مما يروج ميدان العلم والبحث. وحسب ما يقول شوقي ضيف: "إذ استطاع (الزمخشري) أن يقدم فيه صورة رائعة لتفسير القرآن، كما يعينه ذوق أدبي مرهف

([1]) الاتقان للسيوطي، ج٢، ص: ١١٣

([2]) درة التفاسير لمحمد علي الصابوني، ص: ٦٠٣

([3]) ظهر الإسلام لأحمد أمين، ج٢، ص: ٤١

يقيس الجمال البلاغي قياسا دقيقا وما يطوى فيه من كمال وجلال[1]". ويخص الزمخشري علمي المعاني والبيان أهم عدة لتفسير الكتاب الحكيم كما يقول الزمخشري نفسه: "وإنما حاولت به التنبيه على غزارة نكت هذا العلم، وأن يكون لهم منارا ينتحونه، ومثالا يحتذونه"[2]. فقد كان الزمخشري يفتخر بمعرفته الواسعة للعربية، حتى قال في كتابه المفصل: الله أحمد على أن جعلني من علماء العربية، وجبلني على الغضب للعرب والعصبية[3].

ونتيجة من هذا البحث اكتشفنا صورا من النواحي الجمالية من علم البيان والمعاني الواردة في سورة البقرة من تفسير "الكشاف".

([1]) البلاغة تطور وتاريخ لشوقي ضيف، ص: ٢١٩ - ٢٢٠

([2]) الكشاف للزمخشري، ج،١ ص: ٤٣-٤٤

([3]) المفصل للزمخشري، ص: ٣

ب. مشكلة البحث

إشارة إلى ما ذكرت سابقا من نشأة تأثير للغة العربية، وعلم البلاغة وتكاملها بكتاب تفسير الزمخشري، فإنه يتواجه إلى حل مشاكل علمية فيها شبهات حول علم البلاغة – البيان، والمعاني، والبديع.

أولا: الأسلوب الذي يتناوله الزمخشري في تفسيره هل يؤثر في أسلوب أو كتابة العلماء المعاصرين أم لا؟.

وثانيا: هل هناك تأثير لدى المسلمين مما يذكر المعتزلة في أصولهم الخمسة في الواقع، أم اتخذوها وسيلة لحفظ دعواهم؟.

ثالثا: هل الزمخشري مبدع في تناول الأساليب الأدبية في كتابه، أم له عهد سابق فيه؟.

وفي هذه المشكلة وأمثالها أحاول أن أحلها في دائرة القراءة والفحص العلمي الدقيق أثناء القراءة واستخراج الأدلة وترجيح الرأي بين الأقوال المختلفة. وهي تهدف بقراءة مصادر أساسية من الكتب في صلب الموضوع، كما أراجع أيضا إلى مصادر ثانوية. والزمخشري

يقف عند اختيار الألفاظ والمعاني والصور أحيانا بالتشبيهات والاستعارات ويلمع فيها أنواعا من المقابلات والجناسات، كما أنه يحسن الكلام ويتقنه في معارض بليغة. ونرى أنه بدأ ينمو هذا الاعتناء بمنهج القرآن، والحديث النبوي وما وجد من الجمال الفني الحي والذوق الأدبي الحساس في هذين المصدرين الأساسيين للإسلام.

يواجه العصر الحاضر في دنيا اللغات تحديات إلى حفظ فصاحة اللغة العربية وتنفيذ وتطبيق علم البلاغة ليقوم بنهضتها الجديدة، لأن العربية كادت أن تستعمل بلهجاتها الدارجة المكسرة وعدم الفصاحة، فحفظ اللغة العربية الفصحى من حفظ كتاب الله العظيم. وحفظ شعار الإسلام، وتراث المسلمين. ولكون العالم الحاضر اليوم، وعالم العربية خاصة مما يواجه تساؤلات العولمة، ففكرة المعتزلة المنبنية على الرأي، والعودة إلى دراستها هو الحل الوحيد لإحياء عربيتنا في مراكز العلم والبحوث.

كما نجد اللغويين والأدباء في العصر العباسي الأول يشاركون في الملاحظات البلاغية في ثنايا تعليقاتهم على نصوص الشعر وآي الذكر الحكيم وتأثيرهم في هذا الاتجاه، وهم كثيرون، ومن جاءوا بعدهم منهم ابن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٦هـ، والمبرد المتوفى سنة ٢٧٥هـ،

وثعلب المتوفى سنة ٢٩١هـ، ونرى المتكلمين أيضا وفي مقدمتهم المعتزلة كانوا أنشط هذه البيئات في وضع القواعد البلاغية وجعل مباحثها الخاصة.

إن المعتزلة عرفوا من قديم بتفسير الإعجاز البلاغي للقرآن وفي مقدمتهم الجاحظ وخلفه الرماني ثم الباقلاني السني بكتابه إعجاز القرآن ثم معاصره عبد الجبار المعتزلي، وفي ضوء من آرائه فسر عبد القاهر الجرجاني الأشعري نظرية النظم والنحو في كتابه دلائل الإعجاز. ثم مضى عبد القاهر الجرجاني في أسرار البلاغة بصور دقائق الفروق في الصور البيانية وذكر هنا وهناك بعض آي الذكر الحكيم موضحا ما يرى فيها من جمال فني بلاغي ولكنه لم يتوسع في ذلك. وكان ضروريا أن يخلف من يقوم بهذا العمل الجليل وما زالت الأجيال بعده تنتظر من ينهض به حتى قيض له صاحب الكشاف أبو القاسم محمود الزمخشري.

وإن المبررات العلمية في هذا البحث العلمي ليس مجرد جمع للبيانات والمعلومات، ولكنه خلاف ذلك نقدم حقائق عميقة، ونفسرها ونستدل عليها، ونحاول أن نجعل هذه المعلومات صالحة للتطبيق في مجالاتها البلاغية العلمية. ونحاول أيضا أن نجعلها مما يفيد فائدة لطلاب الدراسات العربية لمراحل مختلفة. وكل هذه المحاولات مع ذكر البحث العلمي النقدي مع

توازن علمي ينبغي أن يكون عليه الحال. ونأتي من داخل تفسير سورة البقرة لنستخرج منها البحوث البلاغية الدقيقة بخصائصها التي حدثنا عنها علماء البلاغة نفعا للباحثين في علم البلاغة القرآنية. وسوف نمثل في هذه العجالة للنثر الفني المسجوع عند البلاغيين، والتعريف بالمعاني والبيان والبديع عند البلاغيين، وذكر النواحي البلاغية من حيث المعاني والبيان والبديع. وأخيرا نقوم بذكر النواحي البلاغية في تفسير سورة البقرة معتمدين على تفسير "الكشاف"، وهي من ناحية البديع، والاشتراك، والمقابلة، والجناس، والإبهام، والتورية، والمجاز العقلي، والمجاز المرسل، والاستعارة، وكل ما يتنوعها بأنواعها المختلفة كالتصريحية الأصلية، والتبعية، والتمثيلية، والمكنية، حتى نطبقها في مسيرة البحث العلمي.

ج. أسئلة البحث

١. ما هي الأنواع من علم البيان التي تناولها الزمخشري في سورة البقرة؟

٢. ما هي الأنواع من علم المعاني التي تناولها الزمخشري في سورة البقرة؟

٣. ما هي الأنواع من علم البديع التي تناولها الزمخشري في سورة البقرة؟

٤. هل هناك حاجة ماسة لدراسة مذهب الاعتزال باعتبار أن الزمخشري؟

٥. ما هو عصره وقضاياه ومؤلفاته؟

د. أهداف البحث

تهدف هذه الرسالة إلى ما يلي:

١. ندرس النواحي البلاغية في القرآن من حيث علم البيان.

٢. وندرس النواحي البلاغية في القرآن من حيث علم المعاني.

٣. وندرس النواحي البلاغية في القرآن من حيث علم البديع، وذلك كما فسرها الزمخشري في تفسيره "الكشاف".

٤. وكذلك ندرس عصر الزمخشري وقضاياه حين ندرس تفسيره الكشاف، لأن صنيعه (الكشاف) هو نفسه الزمخشري.

هـــ. أهمية البحث

أهمية البحث تكمن فيما يلي:

١. دراسة النصوص البلاغية في القرآن كما فسرها الزمخشري في تفسير الكشاف لعصره ثم دراسته لقضايا العلوم البلاغية: علم البيان وعلم المعاني وعلم البديع لعصرنا.

٢. استكشاف منهج الزمخشري البياني في تفسيره الكشاف.

٣. ربط منهجه البياني بالمناهج العلمية الحديثة في النقد والبلاغة.

٤. إحياء العلوم البلاغية واستثمارها لإحياء التراث العربي الإسلامي.

و. حدود البحث

نحن اخترنا سورة البقرة فحسب لتكون هذه السورة نموذجا لتفسير السور الأخرى من القرآن لأن النواحي البلاغية التي تناولها في سورة البقرة هي هي في سور أخرى. لم نتغير كما لم يتغير أسلوب الزمخشري في تناولها. فحددنا الموضوع في سورة البقرة فحسب لنتجنب الإطالة في البحث وتحصيل حاصل. واخترنا الكشاف لأنه يمثل روح عصره يعني أنه قد تناول قضية وهي أهم من كل قضايا عصره، ألا وهي قضية التأويل أو التفسير. واخترنا الكشاف لنتعلم منه منهجه في تكسير التقاليد الموروثة ومنهجه في الاعتماد على العقل الذي هو جوهرة ثابتة لكل عصر. وأردنا أن ندرس منهجه في هذا الكتاب "الكشاف" لنقرأه قراءة عصرية لعصرنا وبيئتنا ولنربط الصلة بين التراث والمعاصرة يعني نقوم في ضوء دراسة "الكشاف" بتجديد علومنا العربية الإسلامية في ضوء مناهج علمية للعلوم الحديثة حتى لا نشعر بالقطيعة مع التراث الإسلامي.

ح. منهج البحث

ويعد هذا البحث من النوع الوصفي. وله أهمية خاصة في مجال الدراسات الإنسانية، لا سيما أنه يستخدم للكشف عن آراء الناس وإنه يهم إزاء موقف معين كما يستخدم للوقوف على قضية محددة وهي النواحي البلاغية وما يتعلق بالزمخشري. وهذا البحث يقوم على جمع المعلومات والبيانات وتفسيره وتحديد العلاقات بين الوقائع ويحلل تلك المعلومات ثم يصل إلى حكم حول تلك الظاهرة المدروسة. وبدأ العرب يهتمون بهذا النوع منذ ابن المقفع وبداية الترجمة إلى العربية من آداب العالم وبمنطق أرسطو كانت البحوث الأدبية عند العرب تعنى بالاستقصاء والاستقراء ودقة الملاحظة والاستنباط وسواد الاستدلال، بما أداهم إلى أن يكتشفوا خصائص الشعراء ومذاهبهم الفنية. ولم يبتعدوا عن الاستفادة بمنطق أرسطو في بحوثهم الأدبية مع محاولات خصبة للعناية بالجزئيات والمفردات واكتمال الاستقراء وصحة الاستنباط واتسعوا في الملاحظات سعة شديدة، وهي تقابل في البحوث الأدبية التجارب في البحوث العلمية عندهم، وقد ظلوا مكثرين من القواعد والضوابط والأقيسة. ولكن نقف على المنهج القويم لهذه الدراسة في البحث العلمي واعتمدنا على القراءة وقمنا بالإحصاءات

التامة والمراجعات الكاملة، حتى يكون عملنا عملا دقيقا وبخاصة من حيث النواحي البلاغية وما ينبغي أن يكون بينها كل روابط وثيقة. هذا من البحث الوصفي وهو يتصف بجمع البيانات عنه، وتفسيره وتحديد العلاقات بين الوقائع، كما يهتم بتحديد الممارسات الشائعة أو السائدة والتعرف على المعتقدات، وطرق نموها وتطورها.

ويعتبر هذا البحث مصدر خصب. وهو يحتوي على تكشيف النواحي البلاغية من تفسير الكشاف في سورة البقرة. ونحن مشينا إلى الاستقراء لبلوغ أهدافنا في ذكر النواحي البلاغية مع القيام بالتحليل والتفسير بشكل علمي منظم بذكر النواحي البلاغية من علم المعاني والبيان والبديع، واستعبنا كل المعلومات التي تتعلّق بالحالة المدروسة وتتبعها من بيئة إلى أخرى ومن وقت إلى آخر في جمع المعلومات معتمدة على التحليل والعقل والموضوعية. ونحدد منهج هذا البحث بالاعتماد على التفكير العلمي النقدي على مصادر أساسية، ومصادر ثانوية، على بعض الموازنات والمقارنات، ومرورا على القراءة الواضحة والمستوعبة لكل ما يتعلق بهذا الموضوع، وجمع الدراسات والمؤلفات والبيانات، ثم فحصها فحصا دقيقا، على نظرة نقدية علمية سليمة، وعلى القيام بكل وظائف الباحثين من تفسير الحقائق، وتحليل

النتائج والتعليل للأسباب، والاستنباط للأفكار. مع تنفيذ كل العمليات العقلية العلمية واللازمة للمناهج العلمية التي تستخدم في البحوث. ونعتمد على الكتب والمراجع الأساسية والثانوية كما نقوم بالرحلات العلمية، والعكوف على المكتبات. وتعانينا بتناول الدراسة الحالية على المنهج البلاغي التطبيقي مع المنهج النقدي بالاستقراء، لأن منهج النقد والبلاغة عند العرب يتعانقان في منهج واحد متكامل في عصر الزمخشري. كما أقوم بدراسة آراء مختلفة للدارسين والباحثين بالجمع والتحليل. وكل ما أقتبسه من آراء أو نصوص فسعيا للإحاطة بكل طرف من أطراف الموضوع لتكون دراستنا دراسة شاملة تغطي جميع جوانب الموضوع، والتعمق بصلبه، والتبصر بآراء الزمخشري وأفكاره، وتكشف بعض أبعاده العملية، ونوادر فكره البناءة، ونصاعة أسلوبه الأدبية، ليمثل منهجا علميا، ودستورا نموذجيا. لأن مدرسة المعتزلة التي ينتمي إليها الزمخشري تقع دفاعا عن حقائق الإسلام بوجه المخالفين، نظرا في تأسيس العقيدة الدينية الثابتة بالوحي الإلهي على قواعد العقل المنطقي. واخترنا حدود البحث في سورة البقرة خاصة وغيرها من بعض السور عامة لأن الآيات القرآنية كلها مرآة لأخرى والدراسة التي نقوم بها يعتبر نموذجا للقرآن الكريم كله.

ط. الدراسات السابقة

هذه الدراسة لها حظ وفير في دفع العلوم البلاغية نحو الجديد ورغم هذا لا أدعي بأنني أنا أول من أتناول الموضوع، بل ربما هناك من سبقني من الباحثين سواء في الرسائل العلمية أو في الكتب والمقالات، وذلك ما ساعدني على بناء الموضوع وإلقاء مزيد من الضوء على جزئياته، أو يتطلبني على إكمال بعض الأسئلة الماسة بالعصر الحاضر فلا يعتبر هذا تكرارا لما سبق في مجاله التخصصي.

ويأمل الباحث أن يكون هذا البحث إسهاما وتكميلا وتطويرا لدراسات سابقة في هذا الموضوع. واستطعت أن أقرأ في هذا المشوار بعض الكتب، وهي: "البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، وأثرها في الدراسات البلاغية الذي كتبه محمد محمد أبو موسى.

ويرى الباحث أن هذا الكتاب لا يتسم بصفة الكمال في فن البلاغة. سوى أنه مهد الأرضية الأساسية للباحثين في مجال دراسة النواحي البلاغية. فإن هذا البحث يسد بعضا من ذلك الفراغ. وأما كتاب "منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه" لمصطفى الصاوي الجويني, وتناول فيه بابا بعنوان مبحث الزمخشري في البيان القرآني، ويذكر فيه المجاز والكناية

والتعريض والتمثيل والتخييل والجناس من البديع والمشاكلة وأسلوب اللف، وهنا يفهم مما يذكر ناقدا ما يفسره الزمخشري، وعندما يذكر: "والزمخشري يرى أن في القرآن بليغا وأبلغ؛ وهذا الإحساس الفني لم يصوره الزمخشري ولم يشبع القول فيه، ولكنه كما نرى مر به سريعا[1]. ويتميز بحثنا هنا في هذا ببيان ذكر أنواع مما تناوله الزمخشري من البيان والمعاني والبديع، ونقول إن الزمخشري يمثل في الكشاف روح عصره وقضاياه. وكذلك يحاول الباحث أن يجعل هذا الجهد منسقا ومفيدا في الأبواب البلاغية، وأفكار الزمخشري وآرائه. ويرى أن يبين الزوايا الجديدة للموضوع المتناول، وهذا سيكمل ما كان في البحوث السابقة من نقص وعدم الالتفات إلى ما كان فيها من حشو وزيادة في تناول الموضوع. وقام دلدار غفور حمداني بكتاب تفسير الكشاف للزمخشري دراسة لغوية، وتناول فيه دراسته بقراءة أجزاء التفسير وجرد المسائل اللغوية فيه ثم اختار النماذج التي تستحق الدراسة والوقوف عليها وعرضها على كتب اللغة قديمها وحديثها مع الاهتمام بإبراز الزمخشري فيها ولكن دراستنا تتميز من هذه الدراسة باهتمامنا في علم البلاغة والجمال الأدبي الذي أتي به الزمخشري في الكشاف كما يخص البحث بسورة البقرة وآل عمران. وبينما وجدنا رسالة

([1]) منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، لمصطفى الصاوي الجويني، ص: ٢٦٢

فيما سبق من دراستنا كتابا بعنوان: "التوجيه اللغوي والنحوي للقراءات القرآنية في تفسير الزمخشري" لعبد الله سليمان محمد أديب الذي تناول فيه المسائل اللغوية والصرفية والنحوية الواردة ضمن القراءات القرآنية التي ذكرها الزمخشري في كشافه بالبحث والدراسة، ولكن بحثنا يختلف عن طبيعة هذه الموضوعات تماما حيث نحن نبحث في النواحي البلاغية التي تناولها الزمخشري. وكذلك درست رسالة في موضوع "الأوجه البلاغية والدلالية في تفسير الكشاف للزمخشري" لزاهرة توفيق أبو كشك، وهي محاولة مشكورة ولكنها اهتمت بالمصطلحات البلاغية وذكر بعض الآيات من القرآن الكريم في أماكن متفرقة، ولكن يجدر بنا الإشارة إلى أن بحثنا هذا ينحصر في سورة البقرة وآل عمران فحسب.

ي. مصطلحات البحث

النواحي البلاغية: علم البيان وعلم المعاني وعلم البديع الذي تناولها الزمخشري في سورة البقرة من تفسيره الكشاف.

الكشاف: تفسير الزمخشري كتبه ليظهر الإعجاز البلاغي والنواحي البلاغية الشاملة في القرآن الكريم ليدافع عن الإسلام كما قام بإثبات دعاوى المعتزلة.

الزمخشري: هو جار الله الزمخشري، عالم من علماء زمخشر الذي طبق علم البلاغة في الكشاف. وهو عالم أديب ومفسر معتزلي خدم اللغة العربية والعلوم الإسلامية حبا لها وراجيا رحمة ربه.

الباب الثاني: عصره وحياته وآثاره

الفصل الأول: عصره وقضاياه

الفصل الثاني: حياته

الفصل الثالث: آثاره ومؤلفاته

الفصل الرابع: الشروح والتعليقات، والردود على الكشاف

الفصل الخامس: المعتزلة والفرق الإسلامية الأخرى

الفصل السادس: الأصول الخمسة للمعتزلة

الفصل السابع: المعتزلة وأهل السنة والجماعة

الفصل الثامن: أهم مبادئ أهل السنة والجماعة

الباب الثاني: عصره وحياته وآثاره

الفصل الأول: عصره وقضاياه

من البلاد التي فتحها العرب بقيادة قتيبة بن مسلم بلدة زمخشر وما حولها من المدن والعواصم التي ما زالت بعد فتحهم مركزا من مراكز الثقافة العربية والإسلامية، ومهدا لكثير من كبار العلماء كالزمخشري والرازي والسكاكي والمطرزي والديلمي وأمثالهم. وهذه البلدة تخص بأهمية كبيرة في تقدم الحضارة في آسيا الوسطى. ومدينة خوارزم كانت مزدهرة بالثقافة الإيرانية القديمة. وكانت هذه البيئة خصبا بالخيرات التي أخرجتها تلك الأرض، وكان هؤلاء يخالفون أهل الجانبين في الرسوم واللسان، والخلق والطباع، وهي كورة جليلة واسعة كثيرة المدن ممتدة العمارة على عمل بلاد الروم بسجستان وكازرون، لا ينقطع المنازل والبساتين كثيرة المعاصر والمزارع والشجر والفواكه والخيرات مفيدة لأهل التجارات، أهل فهم وعلم وفقه وقرائح وأدب، ويذكر المقدسي عند وصفهم عن رغبتهم في العلم: أقل إمام في الفقه والأدب والقرآن لقيته إلا وله تلميذ خوارزمي. قد رزقهم الله تعالى الرخص والخصب وخصهم بصحة القراءة والزهد. أهل ضيافة وهمة في الأمل وبأس وشدة في الحرب ولهم

خصائص وعجائب[1]. وكان لطبيعته الجميلة ووفرة أسباب المعيشة والترف فيه، أثر في صفاء أخيلة أدبائه وشعرائه وملهما لهم ببنات الشعر وعقايل النثر حتى ينشأ لديهم جماعة من الأدباء والشعراء. وكان هؤلاء يتحلون بحذاقة عجيبة، وخير دليل على هذا ما يحكى عن ابن قتيبة أنه قال: خراسان أهل الدعوة وأنصار الدولة، لما أتى الله بالإسلام، كانوا فيه أحسن الأمم رغبة، وأشدهم إليه مسارعة منا، من الله عليهم، أسلموا طوعا ودخلوا فيه أفواجا، وصالحوا عن بلادهم صلحا فخف خراجهم. وقلت نوائبهم، ولم يجب عليهم سبي، ولم يسفك بينهم دم مع قدرتهم على القتال وكثرة العدد وشدة البأس[2]. ووجدت الحركات المعادية الهدامة لعقيدة الإسلام وروحه، مثل فرقة الزنادقة، والثنوية، والزرادشتية الغلاة. والمرجئة، والمجبرة، وروافض الشيعة، بل النصارى، واليهود، والدهريين الماديين، والمانويين الثنويين الضالة. وبناء عن أفكارهم الدخيلة في ذلك المجتمع وأصحابها ما سكت هؤلاء عن نقد ما جاء به القرآن الكريم، ونشوب التشكيك برسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم. وبدأت تؤثر هذه الأفكار في المجتمع المسلم المعاصر له مباشرا وغير مباشر. وكان دور المعتزلة

([1]) انظر أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي، ص: ٢٢٦

([2]) المصدر السابق، ص: ٢٢٩ – ٢٣٠

في هذا الميدان مشكورا بتسلحهم بحجج عقلية ومنطقية في حقل المعركة الفكرية للدفاع عن عقيدة الإيمان والإسلام، وما يتصل بها من توحيد الله، وتنزيهه عن التشبيه، وحقائق النبوة، والثواب والعقاب في الآخرة. لكونهم محكما متشددا في آرائهم العقلية قبل النقلية في ذلك العصر. لقد أدى المعتزلة للإسلام في هذه الحالة خدمة لاتقدر، وبمجيء الدولة العباسية تحمست الفرس لأنها قامت على أكتافهم، وطارت من على عاتقهم، ولكن مذاهب الفرس وجدت فيهم كفرقة ثنوية وتشبيه وتجسيم وغيرها، وإعطاء الحرية للفرس صار خطرا أكبر لدخول هذه المذاهب الخطيرة وتأثيرها لدى المسلمين، وما تفطن الخلفاء العباسيون في أمر اليهود والنصارى فاستخدموهم في علم الطب وغير الطب، وعينوهم كذلك في فن الترجمة إلى العربية، فصار ذلك من دوافع تقريبهم واختلاط المسلمين بهم أكثر مما كان سابقا في العصر الأموي. واتخذ طائفة من الفرس واليهود والنصارى هذه الحرية طريقا ليتبعوا بأديانهم القديمة والقيام بنشرها، ولذلك نجد في هذا العصر دعاة كثيرين يدعون إلى جماعتهم التي انتموا إليها من ثنوية ومانوية الفرس، وبعض منهم معلمو اليهود والنصارى، وآخرون كانوا ناشري أقاويل الهنود الأقدمين، وبعض هؤلاء الدعاة دخلوا في لباس الإسلام، وبعضهم قاموا

بدعوتهم علانية، وبدأ الجدال والمناظرة في أدق المسائل وأعمقها، ولم يستطع العلماء المسلمون من المحدثين والفقهاء أن يقفوا أمامهم بأدلتهم الساطعة النقلية، لأن أولئك العلماء المسلمين ومن معهم كانوا أكفاء في النصوص فقط، والذي ينكر الإسلام ويجادل ضده لايقتنع بمجرد ذكر آية قرآنية، أو رواية حديث نبوي صحيح، بل إنما يصمتهم دلائل عقلية على وجود الله، وعلى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى صحة أن القرآن من عند الله، كما يريدون دلائل عقلية على بطلان مذاهبهم، وكان هؤلاء جميعا قد تسلحوا بالفلسفة اليونانية واستخدموا منطقها فكونوا منه براهين على مذاهبهم، واستخدموا اللاهوت اليوناني يدعمون به معتقداتهم، فكان لابد لمن يقنعهم ويرد عليهم أن يتسلح بسلاحهم، وأن يكون على معرفة تامة بأساليبهم وأسرار مذاهبهم، فيقرع حجة عقلية بحجة عقلية أخرى أشد من ذاك، كما تؤخذ الشوكة بالشوكة، ويحمي المسلمين من هجومهم، وينقح العقيدة الإسلامية كما هي نقية من الدنائس والأباطل، وبث دعواتهم، فلم يستطع أن يقوم بهذه المهمة، ويحمل هذا العبء في ذلك العصر إلا المعتزلة، فقد نازلوا جميع تلك الحركات الهدامة، وجعلوا قوما من الثنوية يدخلون في الإسلام بناء على دعوتهم، وألفوا الكتب الكثيرة في الرد عليهم،

ونازلوا اليهود والنصارى وردوا عليهم، وألفوا في إثبات النبوة عامة، وفي إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة، وأبلوا في ذلك بلاء حسنا، وتبعا من هذه السلسلة العلمية يعتبر الزمخشري أحد أكبر علماء المعتزلة في القرن السادس الهجري، وأحد آخر كبار الرعيل الاعتزالي، والمحكم المتقن، في جبهة المعتزلة. وكانت مذاهب أهل بلده مستقيمة وللمعتزلة بنيسابور ظهور بلا غلبة والغلبة في الإقليم لأصحاب أبي حنيفة[1].

([1]) انظر المصدر السابق، ص: ٢٣٦

الفصل الثاني: حياته

ولد أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري يوم الأربعاء السابع والعشرين من شهر رجب سنة سبع وستين وأربعمائة بزمخشر[1](١٠٧٤م). وكان مولده أيام سلطنة ملكشاه السلجوقي، ووزيره نظام الملك، الذي درس الحديث، وعلوم السنة، في طوس الذي فتح المدارس الإسلامية النظامية في بغداد، وسائر المدن الإسلامية، ليتعلم منها طلاب العلم. وأنشأ المكتبات، ووظف العلماء، بما يكفيهم من المكافأة، حتى يتفرغوا للتعليم، ونشر الثقافة بين الناس. ويعتبر هذه الفترة التي وقعت فيها ولادته أزهى الفترات التي ازدهرت فيها الآداب والعلوم. ونشأ أبو القاسم بزمخشر ودرس بها مايدرسه الطالب المنشىء حيث كان هناك جماعة من العلماء خرجهم إقليم خوارزم جمعوا بين علم العربية والأدب والعلوم الدينية. ولم تكن حياة الزمخشري كالآخرين حياة ثرية بالمال، ولكن حياته كانت بسيطة، مجتمعة بالهتاف، والفقر الشديد المدقع، حتى يساعد له في بعض الأحيان أستاذه، أبو المضر الذي لازمه كثيرا وتأثر بمذهبه، وحذاقته النحوية والعلمية، حتى يتبعه في

([1]) وفيات الأعيان لابن خلكان :ص: ١٧٣

كتابيه المفصل، وأساس البلاغة. وكان الزمخشري يحب أن يعيش حياة طيبة رخية، فأراد أن يكتسب بمدح الأمراء، والوزراء بشاعريته. ولكن اعتزاليته بعدته عن حصول الجوائز، والهدايا من ناحية الأمراء. ولهذا كان ينتقل من مكان إلى مكان، ومن أرض إلى آخر، قاصدا العطايا والجوائز، والحياة الرخية، في بصرى حينا، والعراق حينا آخر، وغيرها كثير.

ثم رحل إلى بخارى ليطلب العلم في مطلع حياته[1]، و يوحي سفره إلى بخارى في صباه على كون والده وأسرته وبيئته إحاطة علمية عريقة، وأسرة دينية تقية. بل تحافظ على الشعائر الإسلامية، فأحبت أن يؤخذ العلم من مناهله الأصلية، ومراكزه العريقة المنهجية، ففضل والده إرسال ابنه إلى بخارى.

والزمخشري منسوب إلى زمخشر، وهي قرية مندثرة كانت تقع بالقرب من خوارزم (خيوه). واعتبرت من ضواحيها وعلى غير بعيد من مصب نهر جيحون (أسوداريا). وهذا الإقليم يتبع

([1]) المصدر السابق، ج٤، ص: ٢٥٥

اليوم جمهورية أوزبكستان السوفيتية. ينسب إلى زمخشر جماعة، من أشهرهم الزمخشري اللغوي المفسر[١]. ويقول السيد أبو الحسن على بن عيسى بن حمزة الحسني عن بلدة زمخشر:

جميع قرى الدنيا سوى القرية التي تبوأها دارا فداء زمخشرا

وأحر بأن تزهى زمخشر بامرئ إذا عد في أسد الشرى زمخ الشرى[٢]

يولد الإنسان متساويا فيما يضم به، لافضل له لآخر، وحجم عقله أيضا سواء، ولكن البيئة والمجتمع الذي يعيش فيه يؤثر في حياته، ويجعله إما محمودا أو مذموما، والبيئة التي عاش فيها الزمخشري تعتبر مهدا للعلم كخوارزم ومكة وبغداد وبخارى، وكان عزمه على حصول العلم من بقع البلاد العربية ولهذا يقول: "ووطئت كل تربة في أرض العرب"[٣]، والأئمة الذين زارهم وأخذ عنهم العلم جعله بمقدرة أساتيذه الذين زارهم، وأخذ منهم العلم وصارالإمام الكبير في التفسيير، والحديث، والنحو، واللغة، وعلم البيان. وكان بلاشك يدعى إمام عصره. ولقبه جار الله أكبر شاهد لمجاورته بيت الله الحرام زمانا، وألف يجاور بيت الله كتابه

---

(١) القاموس الإسلامي لأحمد عطية الله، مجلد ٣، باب زمخشر

(٢) الأنساب لأبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني ج ٣، ص:١٨١

(٣) أساس البلاغة للزمخشري ج١، ص: ٧٨

البديع، الكشاف في تفسير القرآن العزيز المعجز، وجدير بالذكر، بأنه لم يصنف قبله ولابعده مثله. وخير شاهد على ذلك مايقوله عنه الزمخشري نفسه:

إن التفاسير في الدنيا بلا عدد وليس فيها لعمري مثل كشافي

إن كنت تبغي الهدى فالزم قراءته فالجهل كالداء والكشاف كالشافي[1]

تقتضي دراسة الزمخشري القيام بجولة تاريخية مقتضبة ترسم فيها صورة عصره الذي ولد ونشأ فيه. ويتضح فيها معالم هذا العصر ودوره العلمي والأدبي وامتزجت في داخلها العادات المختلفة، مهذبة لقيام نهضة فكرية أدبية وعلمية عالية. تقع حياة الزمخشري فيما بين (٤٦٧ - ٥٣٨هـ /١٠٧٥ -١١٤٤م) وقد اشتهرت عاصمته خوارزم في هذه الفترة بثلاث سلطات متداخلة، هي الخلافة العباسية، والدولة السلجوقية التركية، والدولة الخوارزمية. ومن الخلفاء العباسيين الذين حكموا بين ٤٦٧هـ إلى ٥٣٨هـ هم خمسة. أولهم المقتدي بأمر الله أبو العباس أحمد ٤٦٨- ٤٨٧هـ، وبعده المستظهر بالله أبو العباس أحمد ٤٨٧ -٥١٢هـ، ثم المرشد بالله أبو منصور الفضل بن المستظهر ٥١٢ -٥٢٩هـ،

([1]) معجم الأدباء لياقوت الحموي، ج ١٩، ص: ١٢٩

وبعده الراشد بالله أبوجعفر المنصور بن المسترشد بالله٥٢٩ – ٥٣٠هـ، وأخيرا المقتفي لأمر الله أبو عبد الله الحسين بن المستظهر ٥٣٠ – ٥٥٥هـ.

وازدهرت العلوم الإسلامية، ونشأت فرق مختلفة على اسم الإسلام في هذا العصر. وعاصر الزمخشري في سلطة السلاجقة من بين ٤٢٩ هـ إلى ٥٢٢هـ، (١٠٣٧م إلى ١١٢٨م). وهم سبعة سلاطين أولهم عضد الدين أبو شجاع ألب أرسلان ٤٥٥ -٤٦٥هـ، ثم جلال الدين أبو الفتح ملكشاه ٤٦٥-٤٨٥هـ، وثالثهم ناصر الدين محمود ٤٨٥-٤٨٧هـ، وبعده ركن الدين أبو المظفر بركياروق ٤٨٧-٤٩٨هـ، ثم ركن الدين ملكشاه الثاني ٤٩٨-٤٩٨هـ، وبعده غياث الدين أبوشجاع محمد ٤٩٨-٥١١هـ، وسابعهم معز الدين أبو الحارث سنجر ٥١١-٥٢٢هـ.

ثم انقضت دولتهم على أيدي شاهات خوارزم. وازدهرت هذه الدولة على يدي الوزير العظيم، نظام الملك الذي عينه ألب أرسلان وزيرا، واستعان به في أراضي دولته إداريا، ثم استفاد به ابنه جلال الدين أبو الفتح ملكشاه. وقد وصل تدبيره وإصلاحه إلى خير مقام، واتسع نفوذه بفضله، حتى خطب له من حدود الصين شرقا، إلى آخر الشام غربا. وازدهرت

الآداب والفنون، وتخضرت المدن بالمدارس والمستشفيات. وكان جلال الدين سلطانا عادلا متدينا، كما كان شجاعا. ووزيره تحلى بالعلم والجواد والرغبة الشديدة في العلم، وتعظيم العلماء. وهوالذي ألغى عادة لعان علماء الأشعرية، والرافضة على المنابر. ومنع مفارقة كثير من العلماء عن بلادهم، وطلبهم أن يعودوا إلى أوطانهم[1].

على إثر قتل الوزير سنة ٤٨٥هـ، ووفاة السلطان بعده بنحو شهر، بدأت تنطفىء نور الدولة السلجوقية. وبدأت الفتن تنشب بين الكبار منهم حتى حكموا بالسيوف بينهم. وكان هذا سببا لسقوط دولتهم، وتخضر الدولة الخوارزمية، تبعا على سقوط السلاجقة. وبدأ الخوارزميون يحكمون، وضموا تحت لوائهم الأقاليم التي حكمها السلاجقة. وامتد حكمهم من سنة (٤٩١- ٦٢٨هـ ١٠٩٧- ١٢٣٠م). وكان الخوارزميون شغوفين في تكوين دولة إسلامية عظيمة، منذ نصرهم على السلاجقة سنة ٥٩٠هـ، واهتموا بأخذ الدويلات الإسلامية على سيطرتهم، والإمارات المتناثرة المفككة في دولتهم. فسيطروا أولا على العراق، وخلف الخوارزميون السلاجقة على فارس، وخراسان، والعراق، وخلفوا

(٦) اقرأ لكثير من المعرفة كتاب الكامل لابن الأثير، ج١٠، ص: ٢٦ – ٧١

الغوريين، واستولوا على بلاد ماوراء النهر. أما عاصمتهم فكانت مرة مرو – عاصمة خراسان – وأخرى أصفهان، كبرى مدن العراق العجمي. أما السلاطين الذين عاصرهم الزمخشري فهم نوشتكين (٤٧٠-٤٩٠هـ-١٠٧٧-١٠٩٦م)، وقطب الدين محمد (٤٩٠-٥٢١هـ-١٠٩٦-١١٢٧م)، وأتسز (٥٢١-٥٥١هـ-١١٢٧-١١٥٦م). ومن هذا نفهم بأن الزمخشري عاصر تأسيس الدولة، وأدرك من عهد أتسز إلى لقاء ربه سنة٥٣٨هـ.

والزمخشري لم يكن بدعا في حصول العلم ولكنه كسائر أفذاذه قام بطريقة طلب العلم بالعكوف على أعلام عصره، والرحلة لديهم، ووجدان اللذة في البحث والتحصيل، كما يقول الزمخشري في قوله:

سهري لتنقيح العلوم ألذّ لي من وصل غانية وطيب عناق

وتمايلي طربا لحلّ عويصة أشهى وأحلى من مدامة ساق

وأدرك الزمخشري أفاضل عصره، لأن أقاليم خراسان، وخوارزم، وما وراء النهر، وغيرها كانت ممتلئة بعلماء، وأدباء. ومنهم الكثيرون قد برعوا في الإنتاج بالعربية، والفارسية. مثل الوطواط الذي كان أفضل زمانه في النظم والنثر، وأعلم الناس بذخائر كلام العرب، ودقائق

النحو، والأدب، وكان ينشيء في آن واحد بيتا بالعربية من بحر، وبيتا بالفارسية من بحر آخر لما سبق، ويمليهما معا. وكان كذلك الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد الحوفي المتفقه على أبي حامد الإسفراييني ببغداد، وكان بيته معمورا بالعلماء، وأبوالقاسم محمود بن عبد العزيز العارضي الخوارزمي الملقب بشمس الدين، وهو من أفضل الناس في عصره في علم اللغة والأدب. وكان الزمخشري يدعوه الجاحظ الثاني، لكثرة حفظه، وفصاحة لفظه. وكانت الحياة الثقافية، والنهضة العلمية والأدبية تتطور في أقاليم خراسان وخوارزم، حتى انتشرت فيها البذور العربية والأدبية والعلوم الإسلامية، وسرعان ما أعطت ثمارها بكثرة من العلماء والمؤلفين والأدباء في أرض خوارزم مثل أبي علي الحسن بن المظفر الشاعر. وهو شيخ الزمخشري، وغيره كثيرون، حتى صارت خوارزم، ثرية بعلمائها وأدبائها في حياة الزمخشري وقبل حياته وبعده.

فلما غلبها التتار سنة (٦١٨هـ،١٢٢٠م) دمروها، وبددوا كثيرا من نفائسها وذخائرها ولكن الحياة العلمية والأدبية لاتزال تزدهر هناك. ويذكر صاحب معجم الأدباء بأنه أخذ الأدب عن أبي الحسن علي بن المظفر النيسابوري، وأبي موسى الأصبهاني، وسمع من أبي

سعيد الشقاني، وشيخ الإسلام أبي منصور الحارثي. قال ابن السمعاني: كان ممن برع في علم الأدب، والنحو، واللغة. لقي الكبار، ودخل خراسان عدة نوب. وما دخل بلدا إلا واجتمعوا عليه، وتلمذوا له. وكان علامة الأدب، ونسابة العرب[1].

وذكر الزمخشري شيخه أبا مضر، وأشاد به، ونوه بعلمه وفضله وكان يحبه ويخلص له في حبه حتى يتبع أفكاره وأسلوب استعمال الأحكام النحوية في كتابيه المفصل وأسرار البلاغة. وأظهره في رثائه:

وما زال موت المرء يخرب داره وموت فريد العصر قد خرب العصر

وصكّ بمثل الصخر سمعي نعيّه فشبهت بالخنساء إذ فقدت صخرا

ويقول مشيرا إلى إفادته منه وأخذه عنه:

فقلت لطبعي هات كل ذخيرة فمن أجله ما زلت أدخر الذخر

وأبرز كريمات القوافي وغرها فمنه استفدنا العلم والنظم والنثر

([1]) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي مجلد ١١، ص: ٦٩٧

وكان أبو مضر– كما يقول الرواة – يلقب بفريد العصر، وكان وحيد دهره وأوانه في علم اللغة والنحو والطب. يضرب به المثل في أنوق الفضائل، أقام بخوارزم مدة وانتفع الناس بعلومه، ومكارم أخلاقه وأخذوا عنه علما كثيرا، وتخرج عليه جماعة من الأكابر في اللغة منهم الزمخشري، وهو الذي أدخل على خوارزم مذهب المعتزلة ونشر بها فاجتمع عليه الخلق لجلالته وتمذهبوا بمذهبه منهم أبو القاسم الزمخشري.[1]

ذكر مؤرخ الإسلام الحافظ الذهبي أن الزمخشري سمع من ابن البطر في بغداد[2]. وذكر القفطي أنه لقي في بغداد الدامغاني الفقيه الحنفي، ولقي فيها أيضا الشيخ أبا منصور الجواليقي سنة ثلاث وثلاثين وخمسمائة، وقرأ عليه بعض كتب اللغة من فواتحها، واستجاز أبا منصور. ولقي فيها العلامة الشريف ابن الشجري، يقول ابن الأنباري: وقدم إلى بغداد للحج فجاءه شيخنا ابن الشجري مهنئا بقدومه، فلما جالسه أنشده الشريف:

كانت مساءلة الركبان تخبرني عن أحمد بن دؤاد أطيب الخبر

حتى التقينا فلا والله ما سمعت أذني بأحسن مما قد رأى بصري

([1]) معجم الأدباء لياقوت الحموي، ج ١٩، ص: ١٢٣

([2]) العبر في خبر من غبر لشمس الدين الذهبي، ج ٤، ص: ١٧

وأنشده أيضا:

واستكبر الأخبار قبل لقائه فلما التقينا صغر الخَبر الخُبر

وأثنى عليه ولم ينطق الزمخشري حتى فرغ الشريف من كلامه، فلما فرغ شكر الشريف وعظمه وتصاغر له وقال: إن زيد الخيل دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فحين بصر بالنبي صلى الله عليه وسلم رفع صوته بالشهادتين، فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم: يا زيد الخيل، كل رجل وصف لي وجدته، دون الصفة، إلا أنت، فانك فوق ما وصفت، وكذلك الشريف، ودعا له وأثنى عليه، فتعجب الحاضرون من كليهما لأن الخبر كان أليق بالشريف والشعر أليق بالزمخشري[1]، وابن الشجري - كما يقول ابن خلكان – كان إماما في النحو، واللغة، وأشعار العرب وأيامها وأحوالها، كامل الفضائل، متضلعا من الأدب. وكان حسن الكلام حلو الألفاظ، فصيحا، جيد البيان والتفهم[2]. تتلمذ الزمخشري على الحاكم أيضا، وإن ابنه محمد، والزمخشري لهما دور كبير في نشر كتب الحاكم. والحاكم البيهقي ينتهي نسبه إلى محمد بن الحنفية بن أمير المؤمنين، علي بن أبي طالب.

([1]) نزهه الألباء لابن الأنباري، ص: ٤٦٩

([2]) وفيات الأعيان لابن خلكان، ج ٥، ص: ٩٦

والزمخشري الذي نشأ في هذه الظلال تحلى بحرية الفكر والرأي، وميالا يميل إلى عمق الفكر، وتقليب وجهات النظر، وعلى المناقشة والجدل. فهو يقول: لاتقنع بالرواية عن فلان وفلان، وامش في دينك تحت راية السلطان[1]، فما الأسد المحتجب في عرينه أعز من الرجل المحتج على قرينه، وما العنز الجرباء تحت الشمأل البليل أذل من المقلد بين يدي صاحب الدليل. وجامع الروايات المحوية، ولاحجة عنده مقوية، أوقر ظهره بالحطب، واعتقل زنده بلا سبب. لم أر فرسي رهان مثل الحق والبرهان، لله درهما متخاصمين، ولاعدمتهما متناصرين.... من شد يديه بغرزهما فقد اعتز بعزهما، ومن زل عنهما فهو من الذلة أذل، ومن القلة أقل[2]. ويقول أحمد أمين: "فقد بلغ الزمخشري الذروة في التفسير بالرأى"[3]. بأن بيئة اللمية التي انتسبها الزمخشري جعلته يميل إلى تفضيل العقل على النقل، كما دربته على الحجج الكلامية والجدلية، والمنطق، والفلسفة، وتناولها، للغة والنحو على أساس علمي منطقي منظم. ولن نكون مبالغين إن قلنا إن الضبي كان شديد العصبية للاعتزال ذا حمية في نشره وإذاعته

([1]) السلطان: معناه المراد به العقل

([2]) قلائد الأدب فى شرح أطواق الذهب للزمخشري، ص:٧١

([3]) ظهر الإسلام لأحمد أمين، ج٢، ص :٤١

بخوارزم. وهذه الروح المتعصبة المتحمسة بثها في نفس تلميذه الزمخشري[1]. ونعلم أن الزمخشري كان مفتخرا بانتماءه إلى الاعتزال ومذيعا لتعاليمه حتى يخبر عنه أنه كان إذا أراد أن يزور صاحبا له وطلب الإذن عليه في الدخول يقول لمن يأخذ له الإذن: قل له أبو القاسم المعتزلي بالباب[2].

(1) منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبين إعجازه لمصطفى الصاوي الجويني، ص:٢٨

(2) وفيات الأعيان لابن خلكان، ج٢، ص: ١٠٨

الفصل الثالث: آثاره ومؤلفاته

وكان الزمخشري منذ صغره مولعا بالعلم والبحث ومنتقلا من مكان إلى آخر راغبا في انتهال العلم من مناهله حتى خلف مكتبة ثرية، ومتعمقا في علوم شتى، وغلب عليه النحو واللغة والأدب والأمثال والمواعظ. وترك بجهده وعزوبته عن الحياة الأسرية تبعا لبعض الأدباء والشعراء والعلماء السابقين مثل محمد بن جرير الطبري وأبي العلاء المعري والجاحظ وأبي حيان التوحيدي مؤلفات قيمة ومرموقة، وهي كما تلي:

أولا: في علم التفسير

"الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل". طبع أول مرة بالمطبعة البهية المصرية بالقاهرة سنة ١٣٤٣هـ في مجلدين، وبهامشه "كتاب الانتصاف من الكشاف"، لناصر الدين أحمد ابن محمد بن منصور الإسكندري المالكي المشهور بابن المنيّر، ثم طبع بعد ذلك. فالحق أنه بذل في هذا التفسير مجهودا جبارا يدل على عقل كبير، ومقدرة

هائلة[1]. وهو تفسير يتناول البلاغة القرآنية كثيرا، وهو تطبيق نظري النظم للإمام عبد القاهر الجرجاني في تفسير القرآن الكريم.

يهتم بمبحث إعجاز القرآن الكريم كما يعتني بالبلاغة القرآنية، ويؤول الآيات القرآنية بما يوافق المذهب الاعتزالي. وهذا الكتاب هو الذي أسند إليه الشهرة للزمخشري في أرجاء العالم. يقدم فيه صورة رائعة لتفسير كلام الله تفسيرا يعتمد على المعاني النحوية والبلاغية في العبارة مقتديا آراء عبد القاهر، ويظهر فيه ذوق أدبي مرهف يعرف مواطن الحسن ومواقعه في العبارة، ويقف على الأسرار البلاغية في التعبير، وما يكون فيه من دقة الأداء وبلاغة المضمون. وفيه الكشف عن معنى النص القرآني وبيان أسراره ومن أروع ما يقول الزمخشري "إن أملأ العلوم بما يغمر القرائح، وأنهضها بما يبهر الألباب القوارح؛ من غرائب نكت يلطف مسلكها، ومستودعات أسرار يدق سلكها؛ علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذي علم، كما ذكر الجاحظ في كتاب نظم القرآن فالفقيه وإن برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلم وإن بز أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص

---

(١) ظهر الإسلام لأحمد أمين، ج٢، ص: ٤٣

والأخبار وإن كان من ابن القرية أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ؛ والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه، واللغوي وإن علك اللغات بقوة لحييه؛ لا يتصدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق؛ إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان؛ وتمهل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقير عنهما أزمنة، وبعثته على تتبع مظانهما همة في معرفة لطائف حجة الله، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله[1].

وقد تنبه ابن خلدون إلى عناية المشارقة بالبيان والمعاني فقال: "والعناية به لهذا العهد عند أهل المشرق في الشرح والتعليم أكثر من غيره، وبالجملة فالمشارقة عن هذا الفن أقوم من المغاربة، وسببه - والله أعلم – أنه كمالي في العلوم اللسانية، والصنائع الكمالية توجد في العمران، والمشرق أوفر عمرانا من المغرب كما ذكرناه، أو نقول لعناية العجم – وهو معظم أهل المشرق – كتفسير الزمخشري، وهو كله مبني على هذا الفن، وهو أصله، وإنما اختص بأهل المغرب من أصنافه علم البديع خاصة، وجعلوه من جملة علوم الأدب الشعرية، وفرعوا له

([1]) تفسير الكشاف للزمخشري، ج١، ص: ٤٢ – ٤٣

ألقابا، وعدوا أبوابا، ونوعوا أنواعا، وإنما حملهم على ذلك الولوع بتزيين الألفاظ، وأن علم البديع سهل المأخذ، وصعبت عليهم مآحذ البلاغة – يريد علم المعاني – والبيان لدقة أنظارهما، وغموض معانيهما، فتجافوا عنهما"[1]. ونذكر ما كتب شروحا وتعليقات ورسائل مفصلة وموجزة، الردود على "الكشاف" في آخر هذا الفصل ليكون نفعا للباحث.

ثانيا: في علم الفقه وأصوله

"رؤوس المسائل" (في الفقه)، مفقود.

"معجم الحدود" (في الفقه)، مفقود.

"المنهاج" (في الأصول)، مفقود.

"ضالة الناشد والرائض في علم الفرائض"، مفقود.

"مختصر الموافقة بين أهل البيت والصحابة"، الأصل لأبي سعيد الرازي إسماعيل، مفقود.

"شقائق النعمان في حقائق النعمان في مناقب أبي حنيفة" مفقود.

([1]) مقدمة ابن خلدون، ص: ١٢١٥

"شافي العي (أو العي) من كلام الشافعي"، مفقود.

"رسالة في حكمة الشهادة"، وأخرى في نص العشرة، ذكرهما جرجي زيدان، وقال إنهما مخطوطان في برلين.

ثالثا: في اللغة

"أساس البلاغة"، هذا كتاب قيم في البحث اللغوي عن اللفظة ومعانيها حقيقة، ثم يتابع في استعمالاتها المجازية في الكلام. ويحاول بهذا الكتاب أن يوحي دارسي العلوم اللغوية العربية أن يجعل االلفظة حيوية بإتيانها في تركيب فصيح. وهذا الكتاب وكتابه "المفصل" في علم اللغة والنحو ما أنتج مما بثه أستاذه أبو مضر النحوي المتوفى سنة ٥٠٧هـ. تخير فيه ما وقع في عبارات المبدعين من التراكيب التي تملح وتحسن، وأفرد المجاز عن الحقيقة، والكناية عن التصريح. ومنهجه فيه يقوم على شرح المعاني الحقيقية للكلمات وإضافة الاستعمالات المجازية، وذكر تصاريف الكلمات ومشتقاتها وجموعها ومعاني كل منها. وبذلك جمع هذا المعجم المفردات ومعانيها الحقيقية والمجازية وكثيرا من النصوص البليغة. ومن أمثلة ذلك قوله في مادة (أبد): لا أفعله أبد الآباد وأبد الأبيد وأبد الآبدين. وتقول: رزقك الله عمرا طويل

الآباد بعيد الآماد. وأبدت الدواب وتأبدت: توحشت، وهي أوابد ومتأبدات. وفرس قيد الأوابد: وهي نفر الوحوش. وقد تأبد المنزل: سكنته الأوابد. وتأبد فلان: توحش. وطيور أوابد: خلاف القواطع. ثم يقول: ومن المجاز: فلان مولع بأوابد الكلام وهي غرائبه، وبأوابد الشعر وهي التي لا تشكل جودة.

قال الفرزدق:

لن تدركوا كرمي بلؤم أبيكم وأوابدي بتنحل الأشعار

قال النابغة:

نبئت زرعة والسفاهة كاسمها يهدي إلي أوابد الأشعار[1].

ويقول بروكلمان: "وهو معجم يهتم بالاستعارة والمجاز، وطبع في بنكيبور سنة ١٩٧٩م، كما يوجد في برلين، وليدن، وباريس، وباتنه، وبولون، والقاهرة، والرباط، وحيدر آباد، وغيرها[2]. طبع في مجلدين بمطبعة دار الكتب بالقاهرة سنة ١٣٤١هـ – ١٩٢٢م.

---

(١) أساس البلاغ للزمخشري، ص: ١

(٢) انظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، ج٥، ص ٢٣١

"الفائق في غريب الحديث"، وهذا الكتاب مؤلف على حسب حروف المعجم، وطبع في حيدر آباد في مجلدين سنة ١٣٥٤هـ، وطبع في ثلاثة مجلدات بمطبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة بين ١٩٤٥ - ١٩٤٨، بحقيق الأستاذين على البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، وأعيدت طباعته سنة ١٩٧١م. وطبع في بيروت، بدار الكتب العلمية سنة ١٩٤٧م بتحقيق إبراهيم شمس الدين (١٩٤٥-١٩٤٨م)[١].

"كتاب الأمكنة والجبال والبقاع المشهورة في أشعار العرب"، طبع في ليدن سنة ١٨٨٥م في مجلد واحد عدد صفحاته ١٦٩، مضافا إليها فهارس في ٣٢ صفحة، وله ترجمة إلى اللاتينية في ٣١ صحة، وله طباعة في باريس وبغداد[٢].

"أعجب العجب في شرح لامية العرب"، طبعت الطبعة الأولى بمطبعة الجوائب بالقسطنطينية، وخرجت الطبعة الثانية بالقاهرة سنة ١٣٢٤هـ في ٦٦ صفحة من القطع المتوسط.

([١]) راجع المصدر السابق ج٥، ص: ٢٣٠ – ٢٣١

([٢]) راجع المصدر السابق، ج٥، ص: ٢٣١

"شرح مقامات الزمخشري" خرجت الطبعة الأولى بالقاهرة سنة ١٣١٢هـ، والطبعة الثانية بمطبعة التوفيق بالقاهرة سنة ١٣٢٥هـ في ٢٣٨ صفحة من القطع المتوسط.

"المستقصى في أمثال العرب"، يحتوي على ٣٤٦١ مثالا، صدرت الطبعة الأولى بمطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن الهند سنة ١٣٨١هـ ١٩٦٢م في مجلدين كبيرين. ويقول بروكلمان: و"زبدة الأمثال" من مختارات هذا الكتاب"[١].

"جواهر اللغة"، غير معروف، وجاء في أسماء مؤلفاته كتاب الأسماء، وأرجح أنه جزء من مقدمة الأدب، إن القسم الأول في الأسماء، والقسم الرابع في تصريف الأسماء.

"متشابه أسامي الرواة"، غير معروف. ولعله المقصود بقول ابن حجر العسقلاني رأيت له مصنفا في "المشتبه"، في مجلد واحد، وفيه فوائد جليلة.

"صميم العربية"، مفقود.

"معجم عربي فارسي"، نشره فتز شتاين ليبزج سنة ١٨٤٣

---

(١) المصدر السابق، ج٥، ص: ٢٣٢

رابعا: في النحو

"المفصل"، ترجم إلى الألمانية وطبع سنة ١٨٧٣، وطبع في كريستيانا سنة ١٨٧٩م، وطبع مع شرح موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش في ليسيكسنة ١٨٨٢م، وبإدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة في عشرة أجزاء. ويقوم الزمخشري بمنهج جديد طريف في البحث النحوي في هذا الكتاب. ويتكلم عن بحثه النحوي على ثلاث قوائم: الاسم والفعل والحرف. كما ذكرنا سابقا فيما يضم به "أساس البلاغة" مما انتفع به الزمخشري بمقدرة أستاذه في اللغة والنحو. "ولن نقول إنه صار عربيا على الفرس في وقت خمدت فيه جذوة الشعوبية – ولكنا نقول إنه صار إسلاميا لا هو بالفارسي المتحمس ولا بالعربي المصطنع الحمية لهم – وهذه النظرة إنما هي نظرة من اتسع أفقه العقلي وسما تفكيره. فلعل أسرته الدينية وبيئته المسلمة التي كانت في نزاع دوما مع جيرانهم الكفار نضجا عن الإسلام – كما مر بنا قبل – ثم ما اتسم به عصر الزمخشري من نزاع بين المسلمين والصليبيين وحروب تستعر بينهم باسم الدين إلى جانب عربية أستاذه وخلقه – لعل هذا كله أصل في أعماق نفس الزمخشري حب العرب دينهم وعلمهم وأوطانهم فصار إسلامياخالصا. فهو يؤلف كتاب "المفصل" في النحو لما

بالمسلمين من الأرب إلى معرفة كلام العرب[1]. ويقول المستشرق بروكلمان وهو كتاب في تعليم النحو صار عمدة بأسلوبه المحكم الواضح واهتم بطبعه دهلي بعناية حمزة فتح الله سنة ١٨٩١و ١٩٠٣م، وشرح المعول لمحمد عبد الغني في كلكتا سنة ١٣٢٢هـ، ومع مقدمة بالهندوستانية لعلي بن العمادي في لكهناؤ سنة ١٣٢٣هـ[2]. وهذا شهادة كافية على أخذ اهتمام كبير لهذا الكتاب في أنحاء العالم. وكتب له ٢٢ شرحا مختلفا في بلاد وعصور مختلفة لم نذكرها هنا خوفا من التطويل. ولهذا الكتاب عدة شروح يذكرها بروكلمان في "تاريخ الأدب العربي".

"الأنموذج في النحو"، وهو مقتضب صغير في النحو من كتابه "المفصل"، وجعله مقدمة مختصرة نافعة للمبتدئين كالكافية لابن الحاجب، وأهداه إلى أبي الفتح علي بن الحسين الأردشتاني. وطبع أول مرة بمطبعة الجوائب بالقسطنطينية سنة ١٢٩٨هـ في ٢٣ صفحة ملحقا بكتاب "نزهة الطرف في علم الصرف" لأبي الفضل أحمد بن محمد الميدانى، وبعده

([1]) انظر مقدمة المفصل للتفصيل

([2]) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، ج٥، ص: ٢٢٤

كتاب "قواعد الإعراب" لجمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف بن هشام، وطبع بمصر سنة ١٢٩٨هـ.

"شرح أبيات كتاب سيبويه"، مفقود. وليس شرحا لكتاب سيبويه كما في بعض المراجع، لأن الزمخشري نفسه ذكر اسم كتابه كذلك.

"المحاجاة ومتمم مهاب أرباب الحاجات في الأحاجي والأغلوطات في النحو".

مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٢٨ش نحو ١١٦مجاميع، وهو في ٢٧ ورقة في مخطوطة الشنقيطي، و٢٥ في المجاميع. وهذا الكتاب ألغاز ومسائل نحوية يقصد بها المعاياة والأفاكيه.

"مقدمة الأدب"، هذا الكتاب ألف على هدف تعليم العربية للفرس ذلك لأن الحاجة إلى اللغة العربية جزء مهم لا يتجزأ من الدين الإسلامي. أكثره يتكلم في النحو، وهو معجم عربي فارسي وأكمل فيها بعد بجزء تركي[١]. طبع القسم الأول والثاني منه في مجلد واحد في مدينة ليبسيك سنة ١٨٤٣م وطبع الباقي سنة ١٨٥٠م، وبدار الكتب القسم الثاني،

---

(١) المصدر السابق، ج٥، ص: ٢٢٩

والثالث، والرابع، والخامس، في مخطوط ٢٧٢ لغة في ٢٢٠ ورقة (٤٤٠ صفحة) وبين سطور القسمين الأول والثاني ترجمة فارسية للكتاب.

"نكت الأعراب في غريب الإعراب في القرآن"، طبعت في القاهرة[١].

"الأمالي في النحو"، مفقود.

"المفرد والمؤلف" في النحو، مفقود.

شرح بعض مشكلات المفصل، مفقود.

خامسا: في العروض

"القسطاس"، ذكر جرجي زيدان أنه يوجد مخطوطا في برلين، وليدن.

سادسا: في الأدب.

"نوابغ الكلم"، هي مجموعة أقوال من حكم قصار متوالية، طبعت الطبعة الأولى بمصر سنة ١٣٣٢هـ (١٩١٤م) في ٥٠ صفحة من القطع الصغير، وطبعت طبعة أخرى بمصر سنة

---

(١) المصدر السابق، ج٥، ص: ٢٣٢

١٩٢٧م وطبعت في باريس مع ترجمة إلى الفرنسية سنة ١٨٧٦م بتحقيق س.كاربيير مينارد، وطبعت في إستانبول وبيروت كما توجد النسخ في كيمبريج، والمتحف البريطاني، وباريس، وبرلين، وليدن، وكتبت عليه عدة شروح[١].

"مقامات الزمخشري"، وهي خمسون مقامة في النصح والإرشاد، موجهة كلها إلى نفسه، ولكل منها عنوان. وقد شرحها بقلمه، وطبعت مع شرحه لها (رقم ١٤ في مؤلفاته).

أطواق الذهب، ويشمل هذا الكتاب مائة مقالة في المواعظ والنصائح والحكم ومكارم الأخلاق، كل منها في بضعة أسطر، وليست معنونة، اعتمد فيها الزمخشري على الأسلوب المسجع، وجملها بالبديع، ويلمع فيها أثر الصنعة جريا مع العصر الأدبي الذي عاش فيه. وترجم إلى الألمانية، وطبع مع الأصل في فينا سنة ١٨٣٥م وفي ستتجارت سنة ١٨٦٣م، وترجم إلى الفرنسية وطبع في باريس سنة ١٨٧٦م، وطبع بشرح الشيخ يوسف أفندي الأسير، الطبعة الثالثة ببيروت سنة ١٣١٤هـ في ١١٢ صفحة من القطع المتوسط، وطبع بشرح الميرزا يوسف خان بن اعتصام الملك بعنوان "قلائد الأدب في شرح أطواق الذهب"

---

(١) المصدر السابق، ج٥، ص: ٢٣٢ - ٢٣٣

بمطبعة التمدن بمصر في ١٥٤ صفحة من القطع المتوسط سنة ١٣٢١هـ. وذكر بروكلمان أن لهذا الكتاب اسما آخر هو "النصائح الصغار"[١].

ديوان الزمخشري، مخطوط بدار الكتب رقم ٥٢٩ أدب في ١١٩ ورقة (٢٣٨ صفحة) من القطع الكبير.

القصيدة البعوضية وأخرى في مسائل الغزالي. مخطوط في برلين.

"ربيع الأبرار ونصوص الأخيار".

مختارات شتى من الأدب والتاريخ والعلوم، مخطوط بدار الكتب رقم ١٥٥ أدب في ٤٠٢ ورقة (٨٠٤ صفحة)، وله مختصرات كثيرة، وطبع بالقاهرة.

"النصائح الصغار والبوالغ الكبار".

ذكر بعض مؤرخي الزمخشري أن له كتابين أحدهما "النصائح الكبار"، وقال جرجي زيدان إنه مطبوع بالقاهرة، والآخر "النصائح الصغار"، وقال جرجي زيدان إنه مخطوط في برلين وفي المتحف البريطاني. ويقول العلماء بأن الكتاب وجد بهذا الاسم "النصائح الصغار

---

(١) المصدر السابق، ج٥، ص: ٢٣٥

والبوالغ الكبار" مخطوطا بدار الكتب بالقاهرة برقم ١٣٤٧٨ مع نوابغ الكلم، في ١٦ ورقة، وفي نهاية الكتاب فصل به مائة حكمة للإمام علي بن أبي طالب.

ويذكر بروكلمان: النصائح الصغار تقدم القول في الحديث عن كتابه "أطواق الذهب". إن العناوين هما لكتاب واحد، ويبدو لي أن الأمر ليس كذلك. وأظن أن "النصائح الصغار" التي تحتفظ بها مكتبة الأسر الوطنية بدمشق برقم (٦٧٤٠)، اللهم إن مما منحتني من النعم السوابغ إلهام هذه الكلم النوابغ. وهاتان الكلمتان الأخيرتان هما عنوان لكتابه "نوابغ الكلم" أو "الكلم النوابغ".

"نزهة المستأنس"، "كتاب النصائح الكبار"، ويسمى كذلك ب"المقامات"، وهي أقوال يصورها المؤلف، وإنما يقوله: (يا أبا القاسم) مخاطبا نفسه، طبع هذا الكتاب في الموصل، والفاتيكان، ومدريد، والقاهرة. وترجمه ريشر إلى الألمانية، وقد ألفه الزمخشري بعد مرضه الشديد سنة ٥١٢هـ[١].

"ديوان الرسائل"، مفقود.

---

(١) المصدر السابق، ج٥، ص: ٢٣٢

"ديوان خطب"، مفقود

"ديوان التمثيل"، مفقود.

"تسلية الضرير"، مفقود.

"رسالةالأسرار"، مفقود.

"الرسالة الناصعة"، مفقود.

"سوائر الأمثال"، مفقود.

"رسالة المسأمة"، مفقود.

"عقل الكل"، مفقود.

"كتاب الأجناس"، مفقود. وربما كان الكتابان الأخيران في المنطق[1].

"الدر الدائر"، وهذا من رسالة يتكلم عن كنايات واستعارات وتشبيهات العرب. وقسم العربية فيها إلى قسمين: الظاهر الذي لا يخفى على سامعيه ولا يحتمل غير ظاهره، والمشتمل

(1) راجع كتاب "الزمخشري" لأحمد محمد الحوفي، من صفحة ٢٤٥ – ٢٩٦

على الكنايات والإشارات والتجوز. وهذا القسم هو المستحلى عند العرب، وإن كان القرآن قد نزل بالقسمين ليتحقق عجزهم عن الإتيان بمثله[١].

"رسالة في المجاز والاستعارة"، هذه الرسالة توجد في طهران[٢].

"مسألة في كلمة الشهادة"، طبع برلين[٣].

"كتاب خصائص العشرة الكرام البررة"، طبع في برلين والقاهرة[٤].

"قصيدة في سؤال الغزالي عن جلوس الله على العرش وقصور المعرفة البشرية"، ويوجد هذه النسخة في برلين[٥].

"مرثية في شيخه أبي مضر"، وهناك مرثية أخرى[٦].

"مختصر الموافقة بين آل البيت والصحابة"[١].

---

(١) الدر الدائر المنتخب للزمخشري، ص: ٩، مناهج بلاغية لمحمد مندور، ص:٦٢

(٢) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، ج٥، ص: ٢٣٨

(٣) المصدر السابق، ج٥، ص: ٢٣١

(٤) المصدر السابق، ج٥، ص: ٢٣١

(٥) المصدر السابق، ج٥، ص: ٢٣٧

(٦) المصدر السابق، ج٥، ص: ٢٣٧

"المنهاج في أصول الدين"[٢].

"الكشف في القراءات"، يوجد في مكتبة رباط سيد عثمان[٣].

"الدر الدائر المنتخب في كنايات واستعارات وتشبيهات العرب".

"رسالة التصرفات مع تعليقات محمد عصمة الله بن محمود نعمة الله البخاري"، ألفه سنة ٩٤٥هـ، ١٥٣٨م[٤].

---

(١) المصدر السابق، ج٥، ص: ٢٣٨

(٢) المصدر السابق، ج٥، ص: ٢٣٨

(٣) المصدر السابق، ج٥، ص: ٢٣٨

(٤) المصدر السابق، ج٥، ص: ٢٣٨

الفصل الرابع: الشروح والتعليقات والردود على الكشاف

وإن هناك كتبا وشروحا موجزة ومفصلة كتبت مؤيدة للكشاف كما كتبت الردود عليه، ونسوق بعض هذه التعليقات والردود في هذا الفصل حتى يكون نفعا للباحثين في هذا المجال.

"مختصر الكشاف"، ألفه عبد الله محمد بن علي بن العابد النصاري الفاسي (ت ٦٦٢هـ) من شعراء المغرب، أصله من فاس، تعلم بها، سكن غرناطة في حدود عام (٦٣٠هـ)، فاشتهر ومات بها. لم يكن يفتر من قراءة أو درس أو نسخ أو مطالعة ليله أو نهاره، و لم يكن في وقته مثله. اختصر "الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل" للزمخشري وأزال عنه الاعتزال[١].

"حاشية على الكشاف"، ألفه أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي العددي المراكشي الشهير بابن البناء (ت٧٢١هـ)[٢].

"الكشف عن الكشاف"، ألفه عمر بن عبد الرحمن الفاسي (ت٧٤٥هـ)[١].

---

(١) التفسير والمفسرون بالمغرب الأقصى لسعاد أشقر، ص: ٦٨

(٢) المصدر السابق، ص: ٧٥

"تفسير القرآن الكريم"، ألفه السلطان زيدان بن أحمد المنصور الذهبي السعدي (ت١٠٣٧هـ)، أحد ملوك الأشراف السعديين، من أعلم أبناء المنصور وأنبههم فكرا وأرجحهم عقلا، مشارك في العلوم الشرعية واللغوية وشاعر رقيق الإحساس، جيد التعبير، امتلأت مجالسه بالعلماء والأدباء، سواء عندما كان أميرا ينوب عن أبيه أو عندما آل إليه الملك في مراكش، صنف زيدان السعدي تفسيرا للقرآن الكريم اعتمد فيه على كل من ابن عطية (ت٥٤٦هـ) والزمخشري (ت٥٣٨هـ)، وقد سبقه إلى الجمع بين هذين المفسرين علي بن محمد بن حسن الإشبيلي الجياني (ت٦٦٣هـ) نزيل مراكش[٢].

"نسخة للكشاف"، كتبها محمود سعود الشيرازي قطب الدين العلامة المتوفى سنة ٧١٠هـ ١٣١٠م، وشمس الدين محمد بن عبد الله المصري سنة ٧٣٢هـ ١٣٣٢م.

"الكشف عن مشكلات الكشاف"، ألفه أبو حفص عمر بن عبد الرحمن بن عمر الفارسي القزويني المتوفى سنة٧٤٥هـ ١٣٤٤م.

"كشاف الكشاف"، كتبه عمر بن عبد الرحمن البلقيني المتوفى سنة ٧٤هـ ١٣٤٢م.

([١]) المصدر السابق، ص: ٧٥

([٢]) المصدر السابق، ص: ٧٧

"شرح الكشاف"، كتبه محمد بن محمد التحتاني الرازي المتوفى سنة ٧٦٦ه ١٣٦٤م.

"رسالة في بعض مشكلات الكشاف"، كتبها سعد الدين التفتازاني المتوفى سنة ٧٩٢هـ ١٣٨٩م، وعلي بن محمد الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦هـ ١٤١٣م.

"المحاكمات على الكشاف"، كتبها عبد الكريم بن عبد الجبار سنة ٨٢٥هـ ١٤٢٢م.

"شرح لمسائل مختلفة في الكشاف"، كتبه محمد بن أسعد الدواني المتوفى سنة ٩٠٧هـ ١٥٠١م. "الإسعاف في شرح شواهد القاضي البيضاوي والكشاف"، كتبه خضر بن عطاء الله الموصلي المتوفى سنة ١٠٠٧هـ ١٥٩٨م.

"نغبة الرشاف من خطبة الكشاف"، كتبه الفيروز آبادي.

"الكشاف عن غوامض التنزيل ومعاهد الإنصاف" كتبه ابن منير الإسكندراني.

مشاهد الإنصاف على شواهد الكشاف: كتبه محمد عليان المرزوقي وحاشية أيضا له.

"الكافي الشافي في تحريج أحاديث الكشاف"، ألفه ابن حجر العسقلاني في أربعة أجزاء.

ومن المختصرات: "التقريب في التفسير" لمحمد بن السيرافي القالي الشقار، ألفه سنة ٦٩٨هـ ١٢٩٨م. "تلخيص الكشاف"، كتبه عمر بن داود بن سلمان الفارسي العجمي وهو من علماء النصف الأول للقرن الثامن الهجري. وكتب كتاب على اسم تقريب الكشاف بمجهول.

"تخريج أحاديث الكشاف"، ألفه عبد الله بن يوسف الزيلعي المتوفى سنة ٧٦٢هـ ١٣٦٠م.

"الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف"، كتبه ابن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢هـ ١٤٤٨م.

"كتاب الجوهر الشفاف الملتقط من مغاصة الكشاف"، كتبه عبد الله بن الهادي بن يحيى بن حمزة بن رسول الله حوالي سنة ٨١٠هـ ١٤٠٧م.

"تجريد الكشاف مع زيادات"، كتبه جمال الدين علي بن محمد بن أبي القاسم الهادي إلى الحق بن رسول الله سنة ٧٩٥هـ ١٣٩٣م في صنعاء وفي ٤٨٧ في المدينة وفي ٩٩٦ في الفاتيكان.

ومختصر كتاب لمجهول الموجود بالمتحف البريطاني كما ألف خلاصة الكشاف بحسن صديق خان المتوفى سنة ١٣٠٧هـ ١٨٩٠م طبع بلكهناؤ سنة ١٢٨٩هـ. وكتب أحمد بن جبارة المرداوي "مختصر الكشاف" كما كتب "تلخيص الكشاف" و"تحفة الكشاف" لعمر بن داود بن سليمان الفارسي العجمي.

كما كتبت الشروح والمختصر والحواشي "للكشاف" لم يمتنع من الردود عليه، ومن هذه الردود: "كتاب الانصاف من الكشاف" لأحمد بن محمد بن منصور بن المنير المالكي المتوفى سنة ٦٨٣هـ ١٢٨٤م، وهو كتاب في نقد الآراء الخاطئة. وكتب الرد على الآراء الاعتزالية عمر بن محمد بن الخليل الكوفي المتوفى سنة ٧٠٧هـ ١٣٠٧م على اسم كتاب التمييز لبيان ما في تفسير الزمخشري من الاعتزال في الكتاب العزيز. وألف "الإنصاف على الكشاف" لولي الدين أحمد بن زين الدين العراقي المتوفى سنة ٨٢٦هـ ١٤٢٣م معتمدا فيه على ابن المنير وعلم الدين و"تفسير البحر" لأبي حيان و"المغني" لابن هشام[١].

---

(١) انظر لمزيد من المعرفة كتاب تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، ج٥، ص: ٢١٧ – ٢٢٤

وكتب السلطان أحمد المنصور حاشية على "الكشاف"، ناقش فيها الزمخشري وغيره[1].

وحاشية على "الكشاف" ألفها محمد بن عبد الله الرجراجي المعروف ببوعبدلي (ت١٠٢٢هـ) العالم، المتضلع في القرآن والحديث والفقه وسائر العلوم الشرعية واللسانية، ولى قضاء عادلا ثم قضاء الجماعة بمراكش، صحب السلطان أحمد المنصور الذهبي في رحلته الأخيرة إلى فاس، فقدمه لإقراء التفسير بالقرويين، ليثير بذلك إعجاب العلماء والطلبة جميعا. وبعد وفاة السلطان رجع الرجراجي إلى مراكش، وانكب على التدريس والتأليف والإفتاء. ودائما في إطار إعجاب أهل هذا العصر بالمباحث البلاغية التي احتواها "الكشاف" والرد على شبهاته الاعتزالية، كلف السلطان أحمد المنصور الشيخ محمد الرجراجي باختصار "الكشاف" وتتبع سقطاته، فاستجاب لأمره وكتب حاشية عليه[2].

"اعتراض على الزمخشري"، ألفه محمد الطيب بن عبد المجيد بن كيران الفاسي (ت ١٢٢٧هـ)، واعتراضه هذا عبارة عن رسالة قصيرة، تناول فيها ميل جار الله الزمخشري في تفسيره إلى المجاز وعدوله عن الحقيقة. وتوجد هذه الرسالة مخطوطة في الخزانة الملكية تحت

([1]) التفسير والمفسرون بالمغرب الأقصى لسعاد أشقر، ص: ٨٨

([2]) المرجع السابق، ص: ٨٨ – ٨٩

رقم (١١٢٧) ضمن مجموع (٣)، من الورقة (٩ب إلى ١٢أ)، مسطرتها (٢٣)، مقياسها (٢٢،٥ – ١٦،٢)، بخط مغربي حسن، بمداد أسود وأحمر، لم يرد فيها اسم الناسخ ولا تاريخ الفراغ من نسخها، تسفير مغربي بالجلد[١].

"تقييد على الكشاف"، ألفه علال بن محمد بن أحمد بن جلون الكومي لقبا الفاسي دارا (ت١١٩٢هـ)، وفي التفسير له تقييد على "الكشاف" لم يكمله[٢].

"تقييد على الكشاف للزمخشري"، ألفه أبو الحسن علي بن محمد جلون الفاسي (ت ١٢٩٢هـ)[٣].

---

(١) التفسير والمفسرون بالمغرب الأقصى لسعاد أشقر، ص: ١٤٨

(٢) المرجع السابق، ص: ١٤٩ – ١٥٠

(٣) المرجع السابق، ص: ١٥٢

الفصل الخامس: المعتزلة والفرق الإسلامية الأخرى

أريد في هذا البحث القيام بإتيان مجموعة من النواحي البلاغية بناء على تفسير الإمام الزمخشري، خاصة لسورة البقرة، فيحس الباحث بأن الذكر هنا عن تاريخ نشأة المعتزلة، وعن سائر الفرق الإسلامية، من أهم الأمور التي تفيد في هذا المضمار العلمي.

وعند الدراسة في ظلال التاريخ الإسلامي، عن نشأة الأحزاب الإسلامية عامة، والمعتزلة خاصة. وإذا درسنا عن نشأة الحركات فيتضح لنا بأن هناك دواعي ومتطلبات ماسة، لظهور بعض الفرق، إما دفاعا عن الإسلام وحفظه، أو ثورة عليه لتدمير معانيه. بأن الخلاف لم يظهر في الإسلام بين المسلمين في صدره، ولا بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم مباشرة، وما زال هناك فكر إسلامي عريق وأصيل، مقاس بالكتاب والسنة، ولكن كان هناك بعض الأسباب لنشأة الخلاف في الإسلام باسم السياسة، وما حول الإمارة، والإمامة، ومعنى الخلافة. والفرقة الإسلامية التي طلعت أولا في تاريخ الإسلام، هي الخوارج على عهد علي بن أبي طالب رضي الله عنه، طبعا بعد قبول قرار محكمة عمرو بن العاص، وأبي موسى الأشعري، بسبب الخلاف حول الإمامة. وما زالت تلك القضية مريرة، والصراع الدائر

مستمرا من أجلها، طوال تاريخ المسلمين، وهي المنبع الذي بدأ منه ظهور الفرق والأحزاب.

ونشأت الشيعة في مسار التاريخ الإسلامي كفرقة سياسية، عقب اجتماع سقيفة بني ساعدة على طلب استحقاق الخلافة لعلي رضي الله عنه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم. ويرون بأن موقف علي ومن تبعه من الامتناع عن البيعة لأبي بكر رضي الله عنه، وعقيدتهم في الإمامة وهي السبب الحقيقي لنشأتهم. ونشأت المرجئة أيضا فرقة ثالثة، وهي كحركة سياسية بين هاتين الفرقتين-الخوارج والشيعة- وارتبطت هي الأخرى بقضايا سياسية، وهذه الفرقة كانت تتصل بالخلافة مباشرة، أو ما يتعلق بموقف الدولة الأموية من الشعوب غير العربية التي دخلت في الإسلام. وكانت المرجئة تهم بفكرة الارجاء، وفك الارتباط بما بين العمل والإيمان. وحكمهم بأن الطاعة لا تنفع مع الكفر، والمعصية لاتضر مع الإيمان. وكانوا لايكفرون أحدا بذنب، وهم يتركون أمر هؤلاء إلى خالقهم الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور. كما جعلوا الإيمان قطعة واحدة لا يقبل التجزء ولا التبعض، فما هو إلا التصديق، والنطق باللسان، وكانوا يقولون بأن الناس صنفان: مؤمن كامل الإيمان، وكافر مخلد في النيران، ولا ثالث. فأنكروا أن يدخل أحد من عصاة المؤمنين النار، ثم يخرج منها

بشفاعة الشافعين، وكانت بين المرجئة جماعات كثيرة، منها الجهمية، والصالحية وغيرهم. ويقول عنه الأشعري: أنهم ينقسمون إلى اثني عشرة فرقة. وكان كذلك مذهب أهل الجبر الذي نشأ على يد رئيسه جهم بن صفوان الذي كان يذكر بالجبر. ومفهومه بأن الإنسان مجبور في أفعاله، وأنه لا اختيار له ولا قدرة، وأنه كالريشة المعلقة في الهواء. إذا تحرك تحركت، وإذا سكن سكنت. وأن الله قدر عليه أعمالا لابد أن تصدر منه. وقال أيضا: بنفي الصفات عن الله، وأنه لايجوز أن يوصف بصفة يصح أن يتصف بها أحد من خلقه. لأن هذا يوهم التشبيه، فلا يقال عالم، وقادر، ومتكلم. وفي مقابل هذا نشأ في هذا العصر مذهب جديد آخر، وهو مذهب القول بالاختيار، وذلك نظرا إلى حرية الإنسان وإرادته في مقابل القول بالجبر، وصاحب هذه الفكرة غيلان الدمشقي، ومعبد الجهني، ومذهبهم بأن الإنسان ليس مجبرا، بل هو مختار حر فيما يفعل ويترك، ويطيع ويمتنع من الأعمال، لا سيطرة أحد على إرادته، وهو ينتقل متى شاء، ويمشي متى شاء، وينام ويستيقظ على رغبته. وإلا كان كالآلة، أو كالجماد، ولا يكون لتكليفه، وإثابته، وعقابه، معنى. وهناك في العهد العباسي كانت المانوية تشيع الزندقة والإلحاد والاستخفاف بالدين في الحياة الفكرية، وتصدى المعتزلة

للمانوية، وفرقها بدراسة منطق أرسطو، وفلسفة اليونان. ودحضوا به المسيحية والمانوية، وعملت المعتزلة فيما عملت لها الرد على خصوم الإسلام، وتفنيد حججهم. أما المعتزلة فقد كانوا هم الفرقة الإسلامية التي تصدت للدفاع عن الإسلام ضد خصومه في بداية عهدهم، وإذا كانت الكتب أو المقالات التي كتبت بخصومهم، لم تذكر إلا جهود المعتزلة، في الدفاع عن الإسلام.

وفي مسار هذه الدراسة فيما ذكر سابقا عن نشأة الحركات، يعتبر موضوع نشأة المعتزلة مهما جدا في الميدان العلمي، وظهرت هذه الحركة في أواخر القرن الثاني الهجري، وأوائل العصر الأموي في البصرة. ويمتد تاريخ نشأتها بين سنة٨٠هـ – ١٣١هـ، كفرقة كلامية. فنشأت المعتزلة أول ما قامت دفاعا عن الدين، وحماية للعقيدة[١].

كما ذكر سابقا عن الخوارج واعتبارها نشأة سياسية، وهم كانوا يجمعون على استحقاق الخلافة لعلي رضي الله عنه، بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتكفير الخارجين عليه من المسلمين، واشتهرت هذه الآراء حتى كفر فرق المسلمين بعضهم بعضا، ولذا سئل الحسن

([١]) منهج الزمخشري في تفسير القرآن لمصطفى الصاوي الجويني، ص: ٦٣

البصري عن رأيه في مرتكب الكبيرة، وسبق جواب واصل بن عطاء على أستاذه بأنه في منزلة بين المنزلتين، يعني بين الإيمان والكفران، وكانت أصول فكرهم القول بالاختيار، ومعنى المنزلة بين المنزلتين، أنه ليس بالكافر المطلق، ولا بالمؤمن المطلق، وأنه يسمى فاسقا، وأنه بعد خروجه من مجلس الحسن جلس في سارية من سواري المسجد في البصرة ليقرر رأيه ويدافع عنه، فقال الحسن البصري له: اعتزلنا واصل، ومن هنا سمي واصل وأصحابه المعتزلة. وكانت مشكلة القدر التي استعملت بالمعتزلة، وكما نعرف من تاريخ المعتزلة، بأن واصل بن عطاء كان له اتصال بطائفتين هامتين من قبل، وهما القدريون من ناحية، والجهمية من ناحية أخرى، وهم أيضا رواد مذهب التأويل العقلي، وهاتان الطائفتان تمثلان ثورة المجتمع الإسلامي على بني أمية، كما يقال بأن واصل بن عطاء قد أدلى دلوه في هذا الميدان، وهو كان من أحد تلامذة الحسن البصري، وكان له رأي خاص يخالف فيه غيره من المعاصرين له، وهذا ما يعرف عند مؤرخي الآراء الكلامية بمسألة مرتكب الكبيرة.

واضطر المسلمون في هذه الفترة إلى مواجهة ثقافات مختلفة تدخلت على الأمة الإسلامية من الأمم الأجنبية، واختلط هذا التأثير مع المعتزلة وأفكارهم، وهذا كان سببا لتطور آراء

المعتزلة. وبحسب تلك الثقافات وبمقدار تأثيرها فيهم، فقد ألفت كثير من الكتب في هذه الفترة، ولها الفضل الأكبر في جعل ثروة علم الكلام العظيمة عند المسلمين، واعتمدوا المنطق والعلم، لقد وقفت المعتزلة على ما في الكتب الفلسفية الإغريقية، والكتب المسيحية الهلينية. فوجدت فيها المسائل الجدلية لمجابهة أبحاث الثنوية والتغلب عليها[1]. وازدهرت المعتزلة في العصر العباسي، كما أنها كانت فرقة معادية للدولة الأموية، التي توارثت الولاء بالنسب. والعامل الاقتصادي شيء هام أيضا لنشأة المعتزلة، بأن الملوك كانوا يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم. ويقولون بأن أعمالنا تجري على قدر الله. وكان المعتزلة ثائرا ضد هذه الفرقة قائلين بأن الأمراء والسلاطين لايراعون إلى أموال المسلمين وبيت المال. وقد نهض المعتزلة بادئ ذي بدء لمناهضة الروافض، إذ كانوا أخطر الفرق في الإسلام التي تسلل إليها كل ما هو دخيل عليه، وأهم أصول الاعتزال موضوعة للرد عليه[2]. وحتى وصلت الفتوح وتفاعلت الأفكار العربية الإسلامية ثم تصارعت مع الملل والعقائد الأخرى فظهر الخلاف في العقائد من نحو التجسيد والتنزيه وقدم الكلمة وخلقها وغيرها من خلافات قلية متجلية لفهم

([1]) دراسات في حضارة الإسلام، الترجمة العربية بجب، ص: ٩٣

([2]) منهج الزمخشري في تفسير القرآن لمصطفى الصاوي الجويني، ص: ٦٣ – ٦٤

أسرار العقيدة الإسلامية وأن الحاحهم انتهى إلى محظور ديني وهو الأصول، أما قبل ذلك فقد كان الخلاف في الإمامة وما تابعها، ويظهر بالدراسة عن المعتزلة بأنها الفكر الاعتزالي قد لعب دورا كبيرا وهاما في صياغة الفكر الإسلامي وفي التأثير في المجتمع منذ أواخر القرن الأول الهجري حتى يبلغ أوج قوتها في القرن الثالث الهجري.

وهي حركة قد اتخذت أداة المعرفة العقل الذي يجمح ولا يخضع لعاطفة على النص إذا ما بدا اختلاف بينهما. وموضوع الحديث هنا نشأة الأفكار المتأخرة في أواخر عهد الخلفاء، وأواخر عهد علي رضي الله عنه كان عصرا تمهد فيه الخلاف النظري حول الإمامة، وعبد الله بن سبأ وفكرة الغلو المنسوبة إليه ربما كانت رد فعل لنشأة الفكر النظري عن الخلافة التي ظهرت بظهور الخوارج كأول فرقة منظمة من فرق الإسلام. وكان عصر خلفاء بني أمية بعده عصر ظهور الفكر الجبري. وعندما اشتدت ثورات الخوارج وانتشرت ضد سلطة بني أمية ظهرت نظرية الخوارج في تفكيرهم، وظهر الإرجاء ردا على الخوارج، ثم ظهرت نظرية المنزلة بين المنزلتين، وكان هذا الخلاف قد أخذ مكانة هامة في تاريخ الإسلام. و كانت تتناقض مع الفرق الأخرى مثل الجبرية، والمرجئة، بل تناقضت كذلك مع سائر الحركات

المعارضة، واختلفت مع الخوارج أنفسهم في موضوع المنزلة بين المنزلتين، كما اختلفت مع بعض الشيعة المشبهة في التوحيد والتنزيه.

وضاعت المعتزلة كثيرا من أغلب تراثها الفكري بعد محنتها في زمن المتوكل العباسي سنة (٢٣٣ -٢٤٧ هـ، ٨٤٧ – ٨٦١ م)[١].

والنشأة الأولى للمعتزلة لدى بعض العلماء لا تزال موضع غموض، ولذا يذكرون عن نشأة كلمة المعتزلة أقوالا مختلفة، ومنهم من يقول بأن استعمال كلمة المعتزلة لها تاريخ قديم كما يذكر عنه بعض المراجع القديمة إلى أن اسمية المعتزلة كانت تسعمل على الجماعة الذين اعتزلوا فريقي المحاربين من أنصار علي ومعاوية رضي الله عنهما، وهم بعض الأشخاص الذين لم يريدوا مبايعة علي رضي الله عنه، مع أنهم ليسوا من حزب عثمان رضي الله عنه، وسمي هؤلاء المعتزلة لاعتزالهم بيعة علي رضي الله عنه. بل إن المعتزلة في كتبهم يرون أن مذهبهم أقدم في نشأته من واصل، فيعدون من رجال مذهبهم كثيرين من آل البيت[٢]. وفي أثناء أحد الدروس التي كان يلقيها الحسن طرحت أمامه مسألة مرتكب الكبيرة فاستعجل

---

(١) الإسلام وفلسفة الحكم لمحمد عمارة ص: ١٨٦

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة، ص: ١٢٤

واصل بقوله بأنه بين المنزلتين، واعتزل إلى زاوية المسجد وسميت معتزلة منذ ذلك الوقت. ويختلف ما يرى أحمد أمين في أمور المعتزلة، ويقول: أيا كانت بداية نشأتهم، ولو ذهب أكثر العلماء إلى هذا الرأي وهو يرى تضعيف هذا الرأي. فالذي يعنينا ويهمنا هنا في هذا المقام هو أصول مذهبهم الفكري، وأثرهاعلى السنة المطهرة. وإذا كانت المعتزلة قد تفرقت إلى فرق كثيرة تصل إلى اثنتين وعشرين فرقة واختلفوا في المبادئ والتعاليم إلى حد تكفير كل فرقة الأخرى، إلا أنه يجمعهم على إطار عام، وهو الاعتقاد بالأصول الخمسة. ونشأت الخوارج نشأة سياسية وكانوا رغم اختلافهم ببعض المسائل الفكرية أوفياء ومجمعين على القضايا السياسية التي استدعت نشأة فرقتهم وأعطت هذه الفرقة مايميزها عن سواها من فرق الإسلام.

فإنهم أفادوا في إثراء حضارة الإسلام بتزكية الأنظار العقلية وفي الانفتاح الثقافي الذي عرفه المسلمون، فصارت حركة. والمعتزلة صارت سببا امتدادا لحضارات أخرى وهي الاعتزالية الفكرية، وإن العقل أساس ووسيلة للمعرفة. والمعرفة نفسها تنشأ عن استخدام العقل، وذلك

عن طريق النظر في الأدلة[1]. وأدرك علماء الكلام من المعتزلة مدى الهوة السحيقة بين عناصر هذه الفلسفة، وبين عقائد الإسلام، فسرعان ما بدأ النزاع بينهم، وبين هؤلاء الفلاسفة. ثم اتجه إلى الفلسفة اليونانية نفسها. وبقي النزاع بين الإثنين زمنا طويلا لم تخمد جذوته. وحين تكون المذهب الأشعري ممثلا للإسلام، قام رجال الأشاعرة العظماء، كالباقلاني، وإمام الحرمين، وغيرهما، متابعين شيخ المدرسة الأولى بجدل الفلاسفة. أنهم كانوا رجال عقل محض قابلوا النص الديني، وفحصوا في ضوء هذا العقل هذا النص. فقبلوا منه ما قبلوا، وأنكروا منه ما أنكروا، وأعلنوا أن العقل قبل ورود السمع، فإن العقل هو الذي يحسن ويقبح، وإن الأشياء حسنة وقبيحة في ذاتها، وليس للنص من قيمة في ذاته، سوى أن يثبت ما يتصل به العقل، بحركته الذاتية، وانبعاث العقل بذاته. النشاط الفكري الذي قام به المعتزلة في حياة هذه الأمة، والإسهام الذي قدموه في العلم الديني، والفلسفي، والسياسي، ومختلف أوجه الإبداع، من أهم الأشياء في تاريخه. وذهب المعتزلة في سبل التخفي مذاهب شتى في العلوم الإسلامية. فالذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد، القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلا، فقالوا هو عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته، لا

([1]) الاتجاه العقلي في التفسير لأبي زيد أبي نصر، ص: ٥٣

بعلم وقدرة وحياة، هي صفات قديمة ومعاني قائمة به، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية[1]. والصحيح أن علوم العقل هي الحاكمة على علوم الإدراك الحسي، وهو ما عبر عنه الجاحظ: للأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول، والعقل هو الحجة، ومعنى ذلك أن علوم الحس إذا أدت إلى العلم الذي يقتضي سكون النفس كانت علما منفصلا بذاته[2]. فالصفات الإلهية عندهم جزء من الذات الإلهية وليست زائدة عليها، وعلم الكلام كان صناعة المعتزلة التي نشأت على أيديهم، وصار هو أصالة هذه الأمة وذاتيتها. وأنهم ظلوا دائما وأبدا أعظم الفرسان في ميدانه. وهم الغالبون على الكلام، فضلا، هم الغالبون على أهله، فالكلام منهم بدأ، وفيهم نشأ، ولهم السلف فيه كما لهم الكتب المصنفة، والمؤلفة، والأئمة المشهورون، ولهم الرد على المخالفين من أهل الإلحاد والبدع، ولهم المقامات المشهورة في الذب عن الإسلام، وكل من أخذ في الكلام أو ما يوجد من الكلام في أيدى الناس فمنهم أخذ، ومن أئمتهم اقتبس.

([1]) الملل والنحل لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني، صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد، ج١، ص: ٣٨

([2]) الحيوان للجاحظ، ج١، ص: ٢٠٧، وانظر لمزيد من المعرفة كتاب الاتجاه العقلي في التفسير لأبي زيد نصر، ص: ٦٣

ويقول الإمام أبو حامد الغزالي عند كلامه عن علم الكلام: إنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة. فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار. ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أمورا مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها. فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله. فلقد قام طائفة منهم بما ندبهم الله تعالى إليه فأحسنوا الذب عن السنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة والتغيير في وجه ما أحدث من البدعة[1].

ويقول محمد عمارة كما يقول أحمد بن يحيى في كتاب المنية والأمل، في شرح كتاب الملل والنحل، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية [2] "وأرى بأن الاختلافات التي ظهرت لدى المعتزلة في مسائل تعتبر عندهم فرعية وهذه الاختلافات مما نشأت تبعا من الأفكار اللغوية، والسياسية، والاقتصادية. والحركات الفكرية في الإسلام واختلافاتها أمر طبيعي. وبدأت هذه

([1]) المنقذ من الضلال لأبي حامد الغزالي، ص: ١٤ – ١٥

([2]) الإسلام وفلسفة الحكم لمحمد عمارة، ص: ٢٤٥

الحركات كما بدأت اعتقادية، وفكرية، ثم صارت بالحزبية السياسية، وتأثرت في النهاية جدلية كلامية، وفقهية اجتهادية. والفكر الإنساني الطبيعي مفطور للتطور والنماء. وعمل عمله في توسيع الخلاف، وتنويع وجهات النظر، ولكن المسائل التي وردت فيها نص قاطع لم يختلف فيها، وليس يمكننا العيب والطعن فيما يعتقد فيها المعتزلة ويجتمع فيها مع جمهور المسلمين في قولهم بأن الله واحد، ليس كمثله شيء، ولا تدركه الأبصار، وأنه الأول والآخر والظاهر والباطن، وفي السماء إله وفي الأرض إله، وهو أقرب إلينا من حبل الوريد، ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم، ولا خمسة إلا هو سادسهم، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم، أينما كانوا، ولا يرضى لعباده الكفر، وبمثل هذه المسائل التي أجمع عليه المعتزلة، لايخالف ما أجمع عليه المسلمون، أنه عقيدة صحيحة مصدرها القرآن. فكان لا بد إذن من مهمة الدفاع عن الإسلام في ذلك الميدان الذي يدور فيه الصراع الفكري وهو القرآن. إن الخصم لا يعترف بالنص القرآني، فكيف يجادله المسلم وكيف يقنعه؟ أما أصحاب الحديث – كأحمد بن حنبل، وداود بن علي الأصفهاني، فكانوا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث، قالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة. ولا نتعرض للتأويل بعد أن

نعلم قطعا أن الله عز وجل لا يشبه شيئا من المخلوقات. وأن كل ما تمثل في الوهم فإنه خالقه ومقدره. ونقول كما قال الراسخون في العلم: كل من عند ربنا آمنا بظاهره، وصدقنا بباطنه، ووكلنا علمه إلى الله تعالى، ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك إذ ليس من شرائط الإيمان وأركانه[1].

فهؤلاء لا يستطيعون إقناع الخصوم لاعتمادهم على النقل بل على ظاهره. والنقل لا يعترف الخصم، وقد تقدم المعتزلة بدور المدافعين عن الإسلام. وكان عليهم أن يتسلحوا بسلاح الفلسفة اليونانية، وما فيها من منطق، وما امتزج بها من لاهوت، لأن أصحاب الديانات، والمذاهب الأخرى المناهظة للإسلام، كانوا قد أحاطوا دياناتهم بسياج فلسفي. وطبيعي أن يطلع المعتزلة على رأي خصومهم يتأملونه، ويدرسون مواطن القوة والضعف فيه، ليهاجموهم من الجانب الضعيف فيقودوهم إلى الهزيمة، وما كان يتسنى لهم ذلك بغير معرفة السياج الذي يتحصن به أصحاب تلك الديانات وهو الفلسفة[2]. إن العقلية الإسلامية، عقلية واقعية، كما

([1]) الملل والنحل لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني، ج١، ص: ٥٨ – ٥٩

([2]) الزمخشري في تفسير القرآن لمصطفى الصاوي الجويني، ص: ٦٦

يرشد إليها القرآن الكريم. والعقل عند الزمخشري، يسبق السنة، والإجماع، والقياس، ما دام يسبق السمع[1].

ومع ذكر الدور الكبير الذي قام به المعتزلة في الدفاع عن الدين، وكان الخلاف في فروع المسائل، وإنها يؤدي إلى ناحية اللغة في التفسير، على اسم لغوية تفسيرية، حول الآيات المحكمات والمتشابهات. وهو السبب لنشأة آراء التجسيم والتنزيه، واختلفوا في تفسيرات لغوية، في آيات تتكلم عن القضاء والقدر. فنشأ عن هذا الجبر والاختيار، واختلفوا في تفسيرات لغوية حول المؤمن، والفاسق، والكافر، وأدى هذا إلى فكرة المنزلة بين المنزلتين، واختلفوا في معنى الخروج، والارجاء، والاعتزال. فبدأ فكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أصل المسلمين، واختلفوا في الأسماء والأحكام.

والمسلمون في عهد الرسول، والخلفاء بعده، ثلاثة أصناف: مؤمن، وكافر، ومنافق. فالمؤمن هو الذي اتفق ظاهره وباطنه، ووافقت أعماله الجسمية اعتقاداته القلبية، ينعكس نور إيمانه المستقر في قلبه على جوارحه فيدفعها نحو العمل. والكافر هو الذي جاهز بالمخالفة، ووافقت

([1]) المرجع السابق، ص: ٩٥

أعماله الباطلة عقيدته الباطلة. والمنافق هو الذي يظهر خلاف ما يضمر، يبطن الكفر، ويظهر الإسلام، ليدفع عن نفسه السيف، ويعامل في الدنيا معاملة المؤمنين عن إخلاص، وطيب خاطر، وإن كان في الآخرة في الدرك الأسفل في النار. أما من وقع منه مخالفة من المؤمنين، فيظهر أنه لم يكن موجودا له اسم يعرف به، إما لأنه لم يوجد من المؤمنين، من وقعت منه مخالفة، لما جاء به الدين الإسلامي، وما آمن به من أحكام الشريعة الإسلامية، أو وجد من وقعت منه مخالفة على ندرة، والأخير أصح بدليل آية القذف: (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون[1]). والقرآن لم يسم هنا من يرمي المحصنات بالقذف بها، ولم يستطع بإتيان أربعة شهداء فاسقا، ويعتبر في الفقه الإسلامي فاسقا يجلد لفسقه ثمانين جلدة، ولكن لم يبين القرآن أن هذه التسمية بالفسق، على تخرجه من الإسلام، والإيمان إلى الكفر، أم أنه مع إيمانه فاسق، أم أنه خرج من رتبة الإيمان، ولم ينزل إلى حضيض الكفر.

([1]) سورة النور، الآية: ٤

هناك تعليقات كثيرة قد ظهرت في بيان المبادئ الخمسة للمعتزلة منها تعليقات محمد عابد الجابري، فنذكر منها ما يفيدنا فى الموضوع: تبدو هذه المبادئ، كأنها مبادئ دينية عقدية ليس غير، لكنها ليس إلا مظهرا خارجيا مضللا. وهذه الأصول تعبر عن مضمون اجتماعي أو سياسي كما تعبر عن مذهب عقدي فعلا. فالرجوع إلى الأساس، وكشف أساسه، يبين كثيرا مما تضمن معناها. الأصول الخمسة فهي كانت فى البداية تعتبر التعبير اللاهوتي عن المعارضة السياسية لدولة الجبر والطغيان. لقد تعالى الأمويون بالسياسة فجعلوا منها قضاء وقدرا، فكان رد الفعل الطبيعي هوتسييس المتعالي. ذلك ما فعله المعتزلة الأوائل، والخوارج، والشيعة، وكل القوى المعارضة للأمويين[1].

([1]) وللمزيد من المعرفة اقرأ التراث والحداثة لمحمد عابد الجابري، ص: ٥٦ – ٦٠

الفصل السادس: الأصول الخمسة للمعتزلة

ومعنى الأصول لدى المتكلمين فهو معرفة الله سبحانه بوحدانيته وصفاته، ومعرفة رسل الله أيضا بآياتهم وبيناتهم. وإذا أردنا في العادة أن نقول بأمر يتعين الحق فيها بين المتخاصمين فهو من الأصول. وهذه الأصول تعتبر أمرا فارقا، بين المعتزلة والآخرين، من الفرق الإسلامية تماما. وإن الاشتغال في معرفة صفات الله كما نعرفه لم يظهر، ولم يكن له اعتبار خاص، في عصر الصحابة، وهم السلف الجدير بالقيام ببدئه، بل لم يكن لديهم المكانة لهذه المحاولة، لأنهم أدركوا حقيقة التوحيد، والتفكر في خلق الله، والتدبر في عجائب صنعه، على نور الوحي. ولهذا تجنبوا البحث في كنه الله، ولم يوجد عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى، وعلى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، سوى القرآن الكريم، والسنة النبوية. وما كان لديهم الطرق الكلامية، ولا مسائل الفلسفة. ولكن نجد في التاريخ ملاحظات، فيما بدأت هذه المحاولة في مجال إثبات الصفات الإلهية، والتوحيد في عصر التابعين، حوالي نهاية القرن الأول الهجري، وبداية القرن الثاني. وصارت هذه الأصول جوهر القضية عند المعتزلة، ويتميز القاضي عبد الجبار لدى علماء المعتزلة عمن سبقه مثل العلاف،

والنظام، والجاحظ، وغيرهم، في تقديم صورة واضحة عن المذهب المعتزلي في أصولهم الخمسة، في شرح وتوضيح مبادئهم الرئيسية التي يتميز بإنكارها الآخرون. ويعتبر المعتزلة هذه القوائم الخمسة، أصول الدين التي يجب على المكلف أن يؤمن بها، قبل معرفة الفقه، والاهتمام بالشريعة. وهذه الأصول هي مخالفتهم لمن عداهم من الفرق الإسلامية، نتيجة المحاورات، والمناقشات الدينية الحادة التي دارت بينهم، وبين مخالفيهم من تلك الفرق. ويؤيد ذلك القول القاضي عبد الجبار في كتابه الأصول الخمسة مما يخص خلاف المعتزلة فيه بعض الفرق الإسلامية بقوله: لا خلاف أن المخالفين لنا لا يعدون أحد هذه الأصول. ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة، والدهرية، والمشبهة، قد دخل في التوحيد، وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل، وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية، دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1]. ونحن لم ندخل تماما في اختلافات المعتزلة في هذه الأصول، بل نحاول أن نذكرها موجزة لتبيين الدوافع التي أدت إلى ظهور هذه الأصول.

([1]) الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص: ١٢٤

الأصل الأول : التوحيد

التوحيد هو الأصل الأول لدى المعتزلة، وأساس الإسلام، وهذا مدار فكرهم الذي أخذت به وبنيت عليه عمارة هذه الجهود. واتفقوا على أنه أول ما يلزم المكلف معرفته. فهو عبارة عما به يصير الشيء واحدا، ولدى المتكلمين هو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه، والإقرار به. ففي التوحيد يجب أن يلزم العلم والإقرار معا. وكان المعتزلة في إطار التوفيق بين الآيات، والأدلة العقلية التي يبحثون في ذاته وصفاته ببيان طريق معرفة الله تعالى، وإثبات ذاته واحدة لا ثانية له ولا شبيه، ونفي كل قبيح أو نقص عنه. ولهذا كان المعتزلة يعتبرون كل الآيات التي توافق الأصول من المحكم من آيات التوحيد، ويذكرون ما خالفها متشابهة. وإن صفات الله المعبود كانت تفسر بتفاسير إسرائيليات مختلفة بفكرة الرؤية المجسمة، والمتمثلة تمثلا حسيا ماديا. بأن الشيعة كانت لديهم نظرية التجسيم ودعمها فلسفيا، وكانت المسيحية أيضا تفسر الله بتجسيم المخلوق، واليهودية التي ملأت كتابها المقدس – العهد القديم – بالتجسيم في أقوى صورة، وفسروا جدا بالتشبيهات المحدثين، كأن لله جسما، ولحما، ودما. وكذلك سائر

الصفات، ولكنها ليست كما للمخلوق، وأثبتوا لله الأعضاء كاليد، والوجه، وغيرها كما أثبتوا الاستواء، فواجه المعتزلة وهم أصحاب أهل العلم والنظر أن يدخل هذه الأفكار في عقائد المسلمين حتى اضطروا إلى دلالة العقول والقرآن والسنة الصحيحة، وفكرهم كانت بأن الله واحد أحد صمد في ذاته، شيء لا كالأشياء، وليس بجسم، ولا شبح، ولا صورة. وهنا ينزهه المعتزلة عن كل الأقوال المجسمة الإسرائيليات. ويذكر المعتزلة بأن الله ليس في جهة، ولا بذي يمين، ولا بشمال، وأمام، وخلف، وفوق، وتحت. ويقول المعتزلة أيضا: بأن فكرة هؤلاء كلها خطأ، لا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار. أما كيف نعرفه ..؟ إن شيئا من الحواس لا تدركه ولا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه ما من الوجوه، لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع[1].

ونرى المعتزلة في نظرهم للذات في الصفات أنهم نفوا الصفات القديمة أصلا، فقالوا هو عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته، لا بعلم وقدرة وحياة، إن الصفات لو شاركته في القدم الذي هو أخص وصف له لشاركته في الإلهية. وهذا نقد لأهل السنة الأوائل من الكلابية، أو بمعنى

([1]) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام لعلي سامي النشار، ج١، ص: ٤٢٣

أدق هو تحديد للعقيدة المعتزلية تجاه عقائد السنة. إن المعتزلة تتفق جميعا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معان قائمة بذاته، إن حملها كمعان قائمة بالذات ستلحق بالله العوارض من ناحية والآلة من ناحية. فالمريد تلحقه الحركة، والحركة عرض، والسمع والبصر يلحق بالله آلة السمع والبصر. ولكن النص القرآني حاسم في أن الله مريد سميع بصير، فهل تنكر المعتزلة نصا قرآنيا أو خبرا صحيحا، إنها لاتفعل هذا، إن الأشعري حين ينقل فكرتهم عن السمع والبصر، يذكر أن المعتزلة تقول: (إن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير). ولكنها تؤول السمع والبصر، وإنكارها ليس للإرادة ولا للسمع ولا للبصر، وإنما إنكارها لوجودها معاني قائمة بذاته.[1]

وينكر المعتزلة الرؤية يوم القيامة باتفاق، وينفون رؤية الله تعالى بالأبصار في دارالقرار، أي: أنهم أنكروا الرؤية يوم القيامة، وهذا وصف غير دقيق، وإنما أنكر المعتزلة الرؤية بالعين، واعترفوا برؤية القلب، واستند المعتزلة في هذا على مبدأين عقليين المبدأ الأول: أن شيئا من الحواس لا يدركه في الدنيا ولا في الآخرة. وثانيا: نفي التشبيه عنه من كل وجه، جهة

([1]) المصدر السابق، ص: ٤٢٤

ومكانا وصورة وجسما وتحيزا وانتقالا وزوالا وتغيرا وأثرا[1]. ومفهوم التوحيد لديهم ما يقولون: ما يلزم المكلف معرفته من علوم التوحيد هو: أن يعلم القديم تعالى بما يستحق من الصفات، ثم يعلم كيفية استحقاقه لها، ويعلم ما يجب لها في كل وقت، ثم يعلم أن من هذه حاله لا بد من أن يكون واحدا، لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه، من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه[2].

والذي يبدو أكثر أهمية في هذا المجال ما ذهب إليه المعتزلة من مبدأ التوحيد الذي جعلوه أحد أصولهم المهمة بل لعله ركون هذه الأصول، ويتضمن إفراد الله تعالى بكل ما هو كمال مطلق وتنزيهه تنزيها مطلقا عن كل ما يتصف به الخلق، فهو نفي مطلق لكل تعدد وكل شبه عن الذات الإلهية[3].

"وليس هذا القول بفروعه المختلفة إلا مقاومة للأفهام العقائدية المغلوطة التي نشأت في هذه القضية، فنفي المثلية بشيء من العنف الفكري، وسلوك مسلك التأويل في الصفات الخبرية

([1]) المصدر السابق، ص: ٤٢٤ - ٤٢٥

([2]) الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص: ١٢٨ – ١٢٩

([3]) المصدر السابق، ص: ١٢٨

كالاستواء على العرش، ونفي الرؤية البصرية في حق الذات الإلهية، قضايا طرحها المعتزلة مقاومة لما نشأ منذ أواخر القرن الأول من التصورات الحسية التي ظهرت عند المشبهة والمجسمة[1].

(1) المعتزلة بين الفكر والعمل لعلي شابيو أبي لبابة حسين، وعبد المجيد النجار، ص: ٢٨

الأصل الثاني: العدل

وهذا الأصل الثاني من الأصول الخمسة، ومن فرع التوحيد. والمعتزلة تدعي بأهل العدل والعدلية أيضا، فالمعنى المفهوم بالعدل لدى المعتزلة ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة[1]، وعلى معنى خلق الأكوان، وخلق الإنسان متكافئ وأعمال الإنسان موزونة مقدرة من الله تعالى حيث لا ينقص أويكثر شيء ثوابا، أو عقابا من الجزاء. وهو كلام يرجع إلى أفعال الله تعالى، وما يجوز عليه، وما لايجوز. ويبحث المعتزلة فيه أفعاله تعالى ويصححون فيها حرية الإرادة الإنسانية تأكيدا للحسن في أفعاله، وتصحيحا للثواب والعقاب طبقا لما نص به القرآن الكريم وآياته. ويراهم بهذا الفهم أهل السنة قدرية. ورأى أهل السنة في هذا بأن الله وحده الفاعل على الحقيقة، وأن كل ما يصدر من الأفعال إنما هو منه، وقول المعتزلة بالعدل النفي عن الله الصفات لتنزيهه عن مشابهة المخلوق، وينزهون الله عن الظلم حتى لايشابه المخلوق في ظهور الظلم عنه، فمفهوم العدل أن يعلم بأن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأنه لايفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه،

([1]) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام لعلي سامي النشار، ج١، ص: ٤٣٣

وأنه لا يكذب في خبره ولا يجوز في حكمه، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يظهر المعجزة على الكذابين ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون، بل يقدرهم على ما كلفهم ويعلمهم صفة ما كلفهم ويدلهم على ذلك ويبين لهم ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة، وأنه إذا كلف المكلف وأتى بما كلف على الوجه الذي كلف فإنه يثيبه لا محالة، وأنه سبحانه إذا آلم وأسقم فإنما فعله لصلاحه ومنافعه، وإلا كان مخلا بواجب. وإن يعلم أنه تعالى أحسن نظرا بعباده منهم لأنفسهم – فيما يتعلق بالدين والتكليف – ولا بد من هذه التقييد، لأنه تعالى يعاقب العصاة، ولو خيروا في ذلك لما اختاروا لأنفسهم العقوبة، فلا يكون الله تعالى. والحال هذه أحسن نظرا منهم لأنفسهم[1].

ويرى الأشاعرة: أن المعتزلة مهدوا الطريق للتثنية بإيجاد خالقين للأفعال: الله فاعل الخير، والإنسان فاعل الشر ... و لم يقصد المعتزلة هذا إطلاقا ولكن سياق المذهب سيؤدي إليه[2].

ومن المفهوم فيما سبق بأن نظرة المعتزلة فيها سمو بالإرادة الإنسانية فوق كل اعتبار وأنهم قدسوا الإنسان ووضعوه في أسمى المراتب: إنه القادر المختار، يفعل الخير والشر والحق

([1]) الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص: ١٣٣

([2]) المصدر السابق، ص: ٤٣٣

والباطل، ولكنهم أنقصوا حقا من قدرة الله، فجعلوه عاجزا عن نوع من الأفعال، إن لم يكن أكثر الأفعال في هذا الكون.

الأصل الثالث: الوعد والوعيد

وهذا من الأسماء الخاصة للمعتزلة حتى تسميت بحركة الوعدية والوعيدية أيضا، والمراد بالوعد التنعيم بالجنة، وبالوعيد العذاب بالنار فرعا عن العدل. وعند ما يعرف القاضي عبد الجبار كلا منهما يقول: أما الوعد فهو كل خير يتضمن إيصال نفع إلى غيره، أو دفع ضرر عنه في المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسنا مستحقا، وبين ألا يكون كذلك، ألا ترى أنه كما يقال وعدهم بالتفضل، مع أنه غير مستحق[1]؟. وأما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسنا مستحقا، وبين ألا يكون كذلك، ألا ترى أنه كما يقال: إن الله تعالى توعد العصاة بالعقاب، قد يقال: توعد السلطان الغير بإتلاف نفسه، وهتك حرمته، ونهب أمواله، مع أنه لا يستحق ولا يحسن؟. وينتهي القاضي عبد الجبار إلى أنه تعالى وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه، لا محالة ولا يجوز عليه الخلف والكذب.[2] ويشترط القاضي في استحقاق العقاب شرطين: أحدهما يرجع إلى الفعل، والآخر

([1]) المرجع السابق، ص: ١٢٤- ١٣٦

([2]) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام لعلي سامي النشار، ج١، ص: ٤٣٦ - ٤٣٧

يرجع إلى الفاعل. أما ما يرجع إلى الفاعل فهو أن يعلم الفاعل قبحه أو يتمكن من العلم بذلك. ولهذا فإن الصبي لايستحق على فعل القبيح الذمم ملما لم يكن عالما بقبحه، ولا متمكنا من العلم بذلك. وكذا فإن الثواب يستلزم شرطين: أحدهما يرجع إلى الفعل وهو أن تكون له منفعة زائدة على حسنه، فلا بد من اعتبارهما معا كما في الذم. ولهذا فإن الصبيان لا يستحقون على أفعالهم المدح لما لم يعلموا أن لها صفة زائدة على الحسن[1]. أما أهل السنة والجماعة، فقالوا: بأن كلام الله الأزلي قد وعد على ما أمر، وأوعد على ما نهى، فكل من نجا واستوجب الثواب فبوعده، وكل من هلك واستوجب الثواب فبوعده، وكل من هلك واستوجب العقاب فبوعيده، فلا يجب عليه شيء من قضية العقل[2]. ويرى أهل السنة والجماعة، بأن الله يثيب من يريد أن يثيب، ويعاقب من يريد أن يعاقب، وهو على ما قدر طبقا لكلامه الأزلي. فيقول المعتزلة: بأن العقل هو الذي يقتضي أفعال الإنسان، والحسن والقبح يميزهما بالعقل، فاختيار الحسن واجتناب القبح من واجب العقل الإنساني. ونجد الزمخشري في قاعدة التحسين والتقبيح العقلي في تأويله لقول الله تعالى من سورة الأنعام:

([1]) المعتزلة والفكر الحر لعادل العوا، ص: ٣٣٠ - ٣٣١

([2]) الملل والنحل لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني، ج ١، ص: ٥٩

(وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين[1])، ولقوله تعالى: (قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة أغير الله تدعون إن كنتم صادقين[2]) هنا في تلك الآية أوجب على الله رعاية المصالح لأن في عقيدته أن مشيئة الله تعالى تابعة لمصلحة العباد، وفي هذا دلالة على غائية حكمة الله. كما أن الله تعالى عندما استدعى عبده للوجود لم يخلقه عبثا، وإنما خلق له الإرادة الحرة، وجعله مختارا، وأنعم عليه بلطفه، واللطف هو: كل ما يختار عنده المرأ الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار أو إلى ترك القبيح، كما نعلم، ومن أسمائه التي تدل عليه التوفيق والعصمة والهدى إلى غير ذلك. ونجد هذا في تأويل الزمخشري لهذه الآية، من سورة الأنعام قوله تعالى: (من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم)[3]. فقال: إن معنى يضلله: يخذله و لم يلطف به، وذلك أن الله تعالى لا يخلق الهدى ولا الضلال، وإنهما من جملة مخلوقات العباد.

([1]) سورة الأنعام، الآية: ٦٨

([2]) سورة الأنعام، الآية: ٤٠

([3]) الكشاف للزمخشري، ج٢، ص: ١٧ – ١٨

الأصل الرابع: المنزلة بين المنزلتين

ويعتبر هذا الأصل أيضا سببا لتسمية المعتزلة بالاعتزال تبعا لمرتكب الكبائر، وهذا الأصل ينجي مرتكب الكبائر من الكفر في ناحية، وعذاب جهنم أخرى، حتى جعله في مرتبة الفساق، فلا هو مطيع تام الإيمان، ولا هو خال عنه، داخل في الكفر. قالت الخوارج: إن مرتكبي الكبائر فهم كفار مشركون، وهم مع ذلك فساق. وقال بعض المرجئة: إنهم مؤمنون لإقرارهم بالله، ورسوله، وكتابه، وإن لم يعملوا، وقال فيه الحسن البصري: منافقا، فاختلف رأي المعتزلة عن هؤلاء جميعا، وقالوا: بأن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا، ولا كافرا، ولكنه في منزلة بين المنزلتين. بل يسمى فاسقا على حسب ما ورد في التوقيف بتسميته. وأجمع أهل الصلاة على فسوقه، وبهذا الباب سميت المعتزلة. وهو الاعتزال داخل تحت الإيمان، وكلما ازداد الإنسان خيرا ازداد إيمانا. وكلما عصى نقص إيمانه[1]، وهو الموصوف بالأسماء

(1) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، ج ٣، ص: ١٨٨

والأحكام، على ما تقدم من الوعيد من الفاسق من الخلود في النار[1]. وعرفت المعتزلة الإيمان بأنه معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح، وإن كانت الأعمال فرضا أو نفلا.

(1) مروج الذهب، للمسعودي، ج٣، ص: ١٥٤

الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الغرض بهذا المبدئ الخامس عند المعتزلة، أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر، وينفذ هذا الأصل بكل من خالف حكم الله تعالى، وأوامره ونواهيه. ولا خلاف لدى الطوائف الإسلامية في وجوب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، فهما واجبان شرعيان بنص القرآن الكريم، لكنه فرض كفاية للتبعيض بقوله تعالى: (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر[١])، ويخالف أهل السنة والمعتزلة في هذا، ويرى أهل السنة فرض كفاية، ولكنه أصل من أصول الشريعة لدى المعتزلة. وأن عليهم أن ينشروا دعوة الإسلام، وأن يهدوا الضالين، وأن يدفعوا الذين يريدون أن يلبسوا الحق بالباطل، من الزنادقة، والكفرة، والعصاة. ويرى المعتزلة بأنه يجب أن يبدأ بالقلب، ثم يتدرج إلى استخدام اللسان، ثم استعمال اليد ثانية، واستخدام القوة فهو موقفه الأخير. إن المعروف ينقسم إلى ما يجب، وإلى ما هو مندوب إليه: ولذا فإن الأمر بالواجب واجب، وبالمندوب إليه مندوب غير واجب، لأن حال الأمر لا يزيد على حال الفعل المأمور به في الوجوب. وأما المناكير فهي

([١]) آل عمران، الأية: ١٠٤

كلها من باب واحد في وجوب النهي عنها، فإن النهي إنما يجب لقبحها، والقبح ثابت في الجميع[1].

ويقول الإمام أبو الحسن علي الحسني الندوي عن المعتزلة في تعمقهم في العلوم: "فلما انتقلت العلوم اليونانية والسريانية إلى العربية، وانصرف الناس عن ميدان القتال، وتنفسوا عن الجهاد، أثيرت هذه المباحث، وأقبل الناس عليها، وكان أسرع الناس إليها هي الطبقة التي كانت أشد انفعالا وتأثرا، وأسرع قضاء وتحكما، وكانت ذات فطنة وذكاء حاد؛ ولكنه ذكاء ليس في عمق ونبوغ، وكان ذكاء طافيا، لم يعرف الرسوب والنزول إلى الأعماق والاستقرار في القعر. وكان يتقدم هذه الطبقة طائفة تعرف في تاريخ الإسلام (بالمعتزلة) الذين كانوا مع ثقافتهم الواسعة وذكائهم النادر لم يتعمقوا في العلم، ولم يدققوا، وكانت ثقافتهم أوسع مما هي أعمق، وقد أخطأ كثير منهم في فهم حقيقة الدين، وأسرفوا في تقدير سلطان العقل وحدود العلم الإنساني؛ فجاءت نظرياتهم في الدين ومباحثهم في ما وراء الطبيعة نظريات فجة لم تنضج بعد، ومباحث مستعجلة قد فاتها الإحكام والتدقيق، شأن كل

([1]) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص: ٧٤٥

شعب وكل طائفة في بداية الدور العقلي، وفي الطفولة العقلية، ولو قدر لهم أن يعيشوا، أو يتقدموا في العلم، لنقضوا كثيرا مما أبرموا، وأبرموا أكثر ما نقضوا[1].

ويقول الأستاذ الندوي أيضا: وهكذا كانت نزعة المعتزلة هذه متجلية في كل أبحاثهم، يسيرون وراء البرهان إلى نهايته، ويثيرون أصعب المشاكل وأعقدها، ويتعرضون لحلها، فإذا تم لهم حلها أو – على الأقل – اعتقدوا بحلها، تأولوا آيات القرآن على مقتضاها[2].

ويقول أحمد أمين في انتقاده على المعتزلة: ربما أخذ عليهم أنهم– في سيرهم وراء السلطان العقلي– قد نقلوا الدين إلى مجموعة من القضايا العقلية، والبراهين المنطقية، وهذا النهج إذا صح أن يقتصر عليه في الفلسفة، فلا يصح أن يقتصر عليه في الدين، لأن الدين يتطلب شعورا حيا أكثر مما يتطلب قواعد منطقية. فالدين ليس كالمسائل الرياضية، ولا كالنظريات الهندسية، تتطلب من العقل حلها، وفي ذلك كل الغناء، بل الدين أكثر من ذلك، يتطلب شعورا يدعو إلى العمل، وحرارة إيمان تبعث على التقوى.

([1]) رجال الفكر والدعوة في الإسلام للسيد أبي الحسن الندوي، ص: ١٩٢ – ١٩٣

([2]) المصدر السابق، ص: ١٩٣

ونظام المعتزلة-وهو الذي جرى عليه المتكلمون بدورهم- نظام جيد التفكير، ضعيف الروح، غالى في تقدير العقل، وقصر في قيمة العاطفة، يتجلى ذلك لك إذا أنت وازنته مثلا بمنهج الصوفية، فهو على العكس من المعتزلة: شعور وعاطفة ولا منطق، والنظام العقلي في الدين يقف الإنسان- في العادة- موقفا سلبيا أكثر منه إيجابيا[1].

ويقول صلاح الدين محمد شمس الدين الندوي: قد استمرت القدرية، بصفة خاصة، حتى بداية مدرسة المعتزلة الكبرى، التي كان لها لأول مرة شرف وضع الحجر الأساسي لعلم الكلام، والدفاع عن الإسلام بكل حماسة. وقد قامت هذه المدرسة، بفضل ما ظهر فيها من مواهب وعبقريات عظيمة، ومذاهب عميقة الأصالة في علم الكلام الإسلامي[2].

إن المشاكل المختلفة التي نشأت في المجتمع الإسلامي على الصعيد العلمي والفكري، والتحديات التي وردت عليه، كان لابد لهذا المجتمع أن يواجهها في محاولات لحلها إذا ما كان حاملا في بنيته من عناصر القوة ما يستطيع أن يدافع به عن نفسه ويصد عوامل الفناء

([1]) ضحى الإسلام، لأحمد أمين، ص: ٣٩

([2]) إعجاز المنهج الوجداني في القرآن، مقالة صلاح الدين محمد شمس الدين الندوي، مجلة جوهر، جامعة هداية الله شريف، ص: ٣٢١ السنة ٤، العدد١، ٢٠٠٣م.

شأن الأجسام السليمة، وقد كان المجتمع الإسلامي كذلك، فنشأت فيه المحاولات الكثيرة لمواجهة المشاكل الناشئة فيه، ومن أهم تلك المحاولات، وأكثرها عمقا وتنظيما، ما تمثل في الفكر الاعتزالي، ولذلك فإن المعتزلة تعتبر عنصرا من عناصر الاستجابة للتحديات الداخلية والخارجية التي تعرض لها المجتمع الإسلامي في القرن الأول، ومن ثمة فإن ظهورها كاتجاه فكري عقائدي لم يكن على سبيل الصدفة و لم يكن الدافع إليها نوعا من أنواع الترف العقلي كما يردد البعض، ولكن كان ضرورة حضارية تاريخية، ومن ثمة أيضا فإن المعتزلة كانت ابنة بيئتها فيما يتجلى في تلك البيئة من مظاهر التحدي المختلفة، حتى أنه ليمكن إرجاع كل الأصول والمبادئ، والخاصيات المنهجية التي تميزت بها المعتزلة إلى عناصر الواقع الذي نشأت فيه[1].

(1) المعتزلة بين الفكر والعمل، لعلي شابيو أبي لبابة حسين، وعبد المجيد النجار، ص: ٣١

الفصل السابع: المعتزلة وأهل السنة

الإسلام دين إلهي أساسه الكتاب والسنة وفيه أحكام وقواعد أبدي لا يمكن تفصيلها ولا يوجد المران فيها، ونذكرها أصول هذا الدين، ولا خلاف فيها بين المسلمين، وكذلك أمور وقواعد يوجد المران والتسامح فيها على حسب الظروف والمكان، ونذكرها فروع هذا الدين، فالاختلاف فيها لا يفرق المسلمين، ولا يباعدهم عن الشريعة الإسلامية. فلذا نجد هناك في الإسلام حركات، وفرقا إسلامية كثيرة، لوجود المران، والحرية التام بين المسلمين. رغم وجود بعض الفرق الخارجة عن الإسلام أيضا، بسبب مخالفتها في أصول هذا الدين. وكل هذا على قدر مفهومها وأخذ آرائها من المصادر الإسلامية.

وذكرنا عن المعتزلة واضحا في الدراسات السابقة، ولا حاجة للعودة إلى ذكرها، والاهتمام بذكر أهل السنة والجماعة يناسب في هذا المضمار للامتناع عن الإطناب. والذكر عن أهل السنة والجماعة في ظلال النبوة، يفيد الباحثين والمفكرين لما أمر النبي صلى الله عليه وسلم الأمة بلزوم جماعة المسلمين، وأتباعهم. فمن هم جماعة المسلمين؟ ويتبين هناك بالاطلاع على الأحاديث التي ترشدنا إلى هذا السؤال ببيان تام. فأهل السنة والجماعة، هم جمهور

الأمة المحمدية، وهم الصحابة ومن تبعهم في أصول الاعتقاد، الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم: الإيمان أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره[1]. وأفضل هؤلاء أهل القرون الثلاثة الذين قال فيهم النبي صلى الله عليه وسلم: خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم[2]، وقوله صلى الله عليه وسلم: أوصيكم بأصحابي، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم – وفيه قوله– عليكم بالجماعة، وإياكم والفرقة، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الإثنين أبعد، فمن أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة[3].

ويستعمل كلمة أهل السنة والجماعة على جميع المسلمين مالم يتجاوز أصول الشريعة. وهم السلف الصالح، وجماعة الأشاعرة والماتريدية، وأصحاب المذاهب الأربعة والفقهاء كالحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي، وسفيان الثوري، والأوزاعي، وغيرهم من العلماء المسلمين، حتى اتسعت، واشتملت من في قلبه خردل من الإيمان.

([1]) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الإيمان

([2]) أخرجه الترمذي في سننه: كتاب الفتن

([3]) المصدر السابق، والحاكم في المستدرك، ج١، ص: ١١٣ – ١١٤

معنى الخلاف هنا عن المعتزلة، وأهل السنة والجماعة، هو الخلاف العقيدي الذي نشب بينهما، الخصومة الواقعة حادة عنيفة بينهما، جعلتهما متباينين، حتى يتهم كل واحد الآخر أو خصمه بالزيغ والضلال، ويرميه بأوصاف يسلكه بها مع الكفرة الفجرة. وهذا الموقف- على رأيي- مبالغة مسفة في الخصومة، ما ينبغي لهما أن يخوضا فيه على هذه الطريقة، وبخصوص اشتغالهما يهدف إلى تنزيه الله عما لايليق بكماله.

كان الكثير من المفكرين والمنصفين يقدر المعتزلة في أول أمرهم، كما كان بعض الفقهاء والمحدثين يرون فيهم المدافع عن العقيدة. ولما بدأت فتنة خلق القرآن شن الفقهاء والمحدثون الغارة عليهم، وإذا قرأنا ما يقول الإمام الشافعي، وأحمد بن حنبل، وبعض الفقهاء فإنهم يذمون علم الكلام، ومن يأخذ العلم والمعرفة عن طريق المتكلمين. وهم يعنون بذلك المعتزلة. ويذكر أبوحامد الغزالي في إحيائه، وكتابه المنقذ من الضلال: علم التوحيد بعلم الجدل، ويعني به المعتزلة وجدالهم. وعندما ندرس الفريقين، وشدهما في أمور ومفاهيم، تحاولان بها إلى نصرة الدين وتأييده، فلماذا هذا الخلاف بينهم، والعلماء المسلمين؟، فيتضح هناك أمور تضافرت وأوجدت ذلك العداء. ومنها: تحويلهم العقيدة الإسلامية إلى مبادئ

فلسفية عميقة. وكان القرآن هو المصدر الوحيد الذي يأوي إليه كل من يتعرف على صفات الله والإيمان الموجب للعقيدة. ولكن المعتزلة خالفوا في هذا بتحكيم العقل في كل شيء، فكان ذلك غريبا على الفقهاء، فجردوا عليهم سيوفهم. وكذلك كانت طريقة المعتزلة في معرفة العقائد عقلية محضة. وإنزالهم الصحابة رضي الله عنهم منزلة سائر الناس حيث تجرأوا عليهم يشرحون أعمالهم فيحكمون على بعضها بالصواب وبعضها بالخطأ، وحاول المعتزلة فرض آرائهم على الآخرين بمساعدة بعض الخلفاء، ودخل كثير من أهل الأهواء في المعتزلة وشوهوا سمعتهم، وهذه الأمور كانت يسبب الذم عليهم من علماء الإسلام. وعندما يقول شوقي ضيف عن المعتزلة: وقد عكفوا على الثقافات والمعارف الأجنبية يتزودون بها، وخاصة الفلسفة اليونانية، وما يتصل بها من منطق، وسرعان ما كونوا لأنفسهم مذهبا ضخما تميز بأصول الخمسة المعروفة، وهي التوحيد والعدل والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والقول بأن مرتكب الكبيرة في منزلة وسطي بين منزلتي المؤمن والكافر. وأخذوا على هدي ثقافتهم يتعمقون في مسائل الطبيعة وما وراء الطبيعة، وإذا أئمتهم ينفذون إلى آراء جديدة كل الجدة في البحوث الطبيعية، والفلسفة والإلهية، بل

إن منهم من استطاع أن يكون له فلسفة مستقلة، فتلك فلسفة أساسها الأفكار اليونانية.

ويقول الشهرستاني: "وينتهى (نللينو) إلى اسم المعتزلة لم يكن في ميدان الكلام مأخوذا من فكرة الانفصال عن مذهب أهل السنة والجماعة، ولم يكن إذن قد اخترعه أهل السنة والجماعة، مضمنين إياه معنى ذم، أو سخرية باعتبارهم خارجين على مذهب أهل السنة"[1].

وإن أهل السنة متفقون كلهم على أن مرتكب الكبيرة لايكفر كفرا ينقل عن الملة بالكلية، كما قالت الخوارج؛ إذ لو كفر كفرا ينقل عن الملة لكان مرتدا يقتل على كل حال، ولا يقبل عفو ولي القصاص، ولا تجري الحدود في الزنا والسرقة وشرب الخمر، وهذا القول معلوم بطلانه وفساده بالضرورة من دين الإسلام.

ومتفقون على أنه لايخرج من الإيمان والإسلام ولا يدخل في الكفر ولا يستحق الخلود مع الكافرين، كما قالت المعتزلة. فإن قولهم باطل أيضا؛ إذ قد جعل الله مرتكب الكبيرة من المؤمنين، قال تعالى: (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد

([1]) نهاية الإقدام في علم الكلام لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني، ص: ٣٧١

بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف[1])، فلم يخرج القاتل من الذين آمنوا، وجعله أخا لولي القصاص، والمراد أخوة الدين بلا ريب، وقال تعالى: (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما) إلى أن قال: (إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم[2]). و تدل نصوص الكتاب والسنة والإجماع، على أن الزاني والسارق والقاذف لا يقتل، بل يقام عليه الحد، فدل على أنه ليس بمرتد[3].

يقول الشهرستاني: إن الصفاتية المثبتة هم سلف أهل السنة والجماعة: اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والحياة والقدرية والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والخلود والإنعام والعزة والعظمة، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل، وكذلك يثبتون صفات جبرية، مثل اليدين، والرجلين، والوجه ولا يؤولون ذلك، إلا أنهم يقولون بتسميتها صفة جبرية، ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات

([1]) سورة البقرة، الآية: ١٧٨

([2]) سورة الحجرات، الآية: ٩ – ١٠

([3]) شرح العقيدة الطحاوية لابن العز الحنفي، ص: ٢٦١

والسلف يثبتون، سمى السلف صفاتية، والمعتزلة معطلة[1]. وقد شرح البغدادي عقيدة أهل السنة وعدد أصنافهم فيما يلي:

أولا: من أحاطوا العلم بأبواب التوحيد والنبوة وأحكام الوعد والوعيد والثواب والعقاب وشروط الاجتهاد والإمامة والزعامة. وسلكوا في هذا النوع من العلم طرق المتكلمين الذين تبرأوا من التشبيه والتعطيل ومن بدع الرافضة والخوارج وسائر أهل الأهواء الضالة.

ثانيا: أئمة الفقه من أهل الرأي والحديث الذين اعتقدوا في أصول الدين مذاهب الصفاتية في الله وفي صفاته الأزلية. وتبرأوا من القدر والاعتزال. وأثبتوا رؤية الله تعالى بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل وأثبتوا الحشر من القبور. مع إثبات السؤال في القبر، وإثبات الحوض والصراط، والشفاعة وغفران الذنوب التي دون الشرك. وقالوا بدوام نعيم أهل الجنة. ودوام عذاب أهل النار من الكفرة. وقالوا بإمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي. وأحسنوا الثناء على السلف الصالح من الأمة. ورأوا وجوب الجمعة خلف الأئمة الذين تبرأوا من أهل الأهواء الضالة. ورأوا وجوب استنباط الشريعة من الكتاب والسنة ومن إجماع الصحابة.

([1]) الملل والنحل، لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني، ج١، ص: ١٢٤

ورأوا جواز المسح على الخفين. ووقوع الطلاق الثلاث وتحريم المتعة. ووجوب طاعة السلطان فيما ليس بمعصية. ويدخل في هذه الجماعة أصحاب مالك والشافعي والأوزاعي والثوري وأبي حنيفة وأصحاب أحمد بن حنبل وسائر الفقهاء الذين اعتقدوا في الأبواب العقلية أصول الصفاتية. ولم يخلطوا الفقه بشيء من أهواء أهل البدع الضالة.

ثالثا: الذين أحاطوا علما بطرق الأخبار والسنن المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعرفوا أسباب الجرح والتعديل. ولم يخلطوا علمهم بشيء من بدع أهل الأهواء الضالة.

رابعا: الذين أحاطوا علما بأكثر أبواب الأدب والنحو والتصريف وجروا على طريقة أئمة اللغة كالخليل، وأبي عمرو بن العلاء، وسيبويه، والفراء، والأخفش، والأصمعي، والمازني، وسائر أئمة النحو البصريين، والكوفيين الذين لم يخلطوا علمهم بشيء من بدع القدرية أو الرافضة أو الخوارج.

خامسا: الذين أحاطوا علما بوجوه قراءات القرآن. ووجوب تفسيرآياته وتأويلها وفق مذاهب أهل السنة دون تأويل أهل الأهواء الضالة.

سادسا: الزهاد الصوفية الذين أبصروا فاقصروا واختبروا فاعتبروا. ورضوا بالمقدور، وقنعوا بالميسور. وعلموا أن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك مسئول عن الخير والشر. دينهم التوحيد ونفي التشبيه. ومذهبهم التفويض إلى الله تعالى، والتوكل عليه والتسليم لأمره، والقناعة بما رزقهم من فضله، والأعراض عن الاعتراض عليه.

سابعا: المرابطون في ثغور المسلمين، يحمون حمى الوطن الإسلامي، ويذبون عنه، ويظهرون في ثغورهم مذاهب أهل السنة[1].

أصحاب العقل هم حرب على أصحاب النقل، وأصحاب النقل هم حرب على أصحاب العقل، وأهل الذوق، والعرفان. أن المتأمل للفكر الإسلامي على مدى تاريخه الطويل ظل رهين الازدواجية العميقة بين هذين الأمرين الهامين؛ الأول جهاز النقل أو النص الشرعي والثاني، جهاز العقل أو الاستدلال العقلي.

وإذ تأملنا نجد المجتمع الإسلامى على الأقل على ثلاثة أقسام. وهم أهلا لنص من أصحاب الحديث، والفقه. وأهل المنطق وهم الفلاسفة، والمتكلمون. وأهل الكشف من أصحاب

([1]) إسلام بلا مذاهب لمصطفى الشكعة، ص: ٣٠٠ – ٣٠٣

الرياضات، والمجاهدات. وتتجاذب فيما بينها أزمة الجماهير. وإذا تأملنا القضايا الرئيسية التي أثارت الجدل بين هؤلاء المختلفين في تاريخ الفكر الإسلامي وجدناها قضايا متنوعة الأصول والمصادر، مختلفة الميادين والمجالات، فهي تختلف بين مصادر، وأصول اعتقادية، ونزعات سياسية، ومذاهب فقهية وتشريعية، وأحيانا نجدها قضايا أصول منهجية ومعرفية.

ويقول الشيخ محمد أبو زهرة: إن القرآن نزل بالشريعة الأبدية التي جاءت للكافة، ولذلك وجب أن يكون القرآن – وهو حجته الكبرى – فيه من الأدلة والمناهج العقلية، ما يقنع الناس جميعا على اختلاف أصنافهم وتفاوت مداركهم، ووجب أن ينزل عند مدارك أخرى، فيجد فيه المثقف بغيته، والفيلسوف طلبته، والعامة من سواد الشعب غايتهم[1].

١. الله وصفاته:

يرى الأشاعرة أن الذات الإلهية قديمة أبدية بسيطة وغير مشابهة للحوادث. ورفضوا التشبيه وأثبتوا الصفات المعنوية لله تعالى، والتزموا حدود السلف في التنزيه، فقالوا إن لله علما لا كالعلوم وقدرة لا كالقدرة، أي: أن صفات الله غير صفات الإنسان وسائر المخلوقات

([1]) تاريخ الجدل لمحمد أبي زهرة، ص: ٥٩ – ٦٠

الأخرى. ويميزون بين صفات الذات وصفات الأفعال ويجعلون الأولى قديمة والثانية محدثة. ويدلل الأشاعرة على أن صفات الذات قديمة، إنها لو كانت محدثة لأحدثها الله في ذاته، وهذا محال لأنه ليس محلا للحوادث، ومن المحال أيضا أن يحدث الله صفاته في غير ذاته. ويبقى احتمال أخير وهو أن تكون الصفات محدثة قائمة بذاتها بدون موصوف. وعلى هذا فصفات الله قديمة في ذاته وهي غير منفصلة بعضها عن البعض الآخر وغير مباينة لبعضها الآخر ولا هي مغايرة لذات الله.

ب . كلام الله:

القرآن الكريم من صفات الله تعالى، وهو صورة ظهر لنا بها كلام الله، ولذا القرآن بصفته كلام الله. وقال السلف: إن القرآن كلام الله غير مخلوق فهو قديم لفظا ومعنى. وقال جمهور المعتزلة: إن كلام الله حادث في محل. أما الأشاعرة فقد فرقوا بين الكلام النفسي الذي يجول في النفس والكلام المتلفظ به. وهو دليل على الكلام النفسي، والدليل غير المدلول، فكلام الله النفسي قديم والقرآن كذلك قديم، أما الحروف والأصوات التي هي أي: أنهم أنكروا مبدأ العلية.

وللأشاعرة آراء في عدة مسائل منها: معرفة الله والشفاعة والإمامة وغيرها. فهم يقولون بأن معرفة الله توجب بالوحي والمعتزلة تقول بأنها تجب بالعقل قبل الشرع مع اتفاقهما على وجوب بعث الرسل. والشفاعة مقبولة في المؤمنين المستحقين للعقوبة. يشفع لهم بأمر الله ولا يشفع الله إلا لمن ارتضى. قالت المعتزلة لا شفاعة للنبي بحال والأشاعرة يقولون بأن المؤمن الفاسق للعقاب فإن الأشاعرة لا يقطعون بعقابه بل يقولون إن شاء الله عاقب، وإن شاء عفى عنه، وإن شاء عاقبه بفسقه، ثم أدخله الجنة لايخلد في النار، بل تقول المعتزلة بأنه خالد في النار. ومن الذكر بأن الأشاعرة فقط لا يعتبرون من الذين دافعوا عن عقيدة أهل السنة، بل الماتريدية وهي فرقة العقيدة الحنفية المشهورة بالماتريدية والمتوفى عام ٣٣٣هـ، ماتريد بلدة من أحياء سمرقند، وقد ارتبط مذهبه بالمذهب الحنفي في الفقه. ويرى الماتريدي بأن أفعال الخير تقع برضى الله وأفعال الشر فعلها لا تقع برضى الله، فالأشاعرة يرون أن الخير والشر كله من الله.

اختلف الأشاعرة والماتريدية في مسألة الحسن والقبح في الأفعال. فالماتريدة كالمعتزلة يرون أن العقل يستطيع إدراكهما في الأشياء لأنهما ذاتيان لها على معنى أن العبد يدرك بعقله أن هناك

من الأفعال كالصدق مثلا ما يستحق المدح عاجلا والثواب آجلا وأن هناك من الأفعال كالكذب ما سيتحق الذم عاجلا والعقاب آجلا على خلاف بين المعتزلة والماتريدية في ثبوت الحكم لهذه الأفعال قبل ورود الشرع به فالمعتزلة يقولون إنه يلزم من اتصاف الفعل بالحسن أو القبح بالمعنى الذي ذكرته وهو استحقاق المدح أو الذم عاجلا والثواب أو العقاب آجلا ثبوت حكم الله تعالى لهذه الأشياء بالوجوب أو التحريم وما دام العقل من الممكن أن يستقل بإدراك هذه الأشياء وما فيها من حسن أو قبح فهو يدرك أيضا ثبوت الحكم التابعي لذلك وجوبا أو تحريما؛ وإذا فالإنسان مكلف قبل ورود الشرع لوجود العقل قبل وروده.

ولكن الماتريدية يخالفون في ثبوت الحكم وإن استقل العقل بإدراك الحسن والقبح وما يترتب على ذلك من إدراك للحكم حتى يرد الشرع به وعلى ذلك فلا مكان للقول بأن الإنسان مكلف قبل ورود الشرع، وكيف يكون مكلفا والشرع نفسه يقرر خلاف ذلك قوله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)[1].

([1]) سورة الإسراء، الآية: ١٥

أما رأي الأشعري في ذلك فهو أن الحسن والقبح شرعي في الأشياء على معنى، أن الأشياء نفسها من حيث هي لاتوصف بحسن ولا قبح، وإنما توصف بذلك تبعا لوصف الشارع لها، وعلى ذلك فليس هناك من حسن أو قبح سابق على الشارع حتى يدركه العقل كما يقول الماتريدية وبالتالي لا يلزم ثبوت حكم الله في الأشياء قبل ورود حكم الشرع به كما تقول المعتزلة، وذلك لأن الحسن والقبح في الأشياء لو كان ذاتيا ما تخلف أبدا على معنى أن الحسن يظل حسنا دائما وكذلك القبيح يظل قبيحا دائما مع أننا نلاحظ أن هنالك من الأعمال ما كان محرما بالنسبة لمن قبلنا وغير محرم علينا مع أن طبيعة الشيء واحدة لم تتغير[1]، وهذا الرأي ليس للأشعري وحده فحسب بل لكل الأشاعرة من بعده.

التكفير للعصاة من أهم الأشياء التي اختلف عليها سلف الأمة وجماعة المسلمين، فمن كفر المسلمين بما رآه ذنبا صغيرا كان أو كبيرا، فهو مفارق لجماعة المسلمين، كاذب في دعوى الانتساب إلى السلف، عقيدة ومنهجا وسلوكا، فليس كل من خالف شيئا في الاعتقاد، يكون مخلدا في النار، ولم يذهب إلى ذلك الرأي إلا الخوارج ومن وافقهم من المعتزلة، وهذا

([1]) كتاب الأشعري لحموده غرابة، ص: ١٩٣ – ١٩٤

خطأ كبير. لأن المخالف فيه قد يكون مخطئا يغفر الله له خطأه، وقد لايكون قد بلغته في ذلك الأمر المخالف فيه من الحجج الساطعة والبراهين القوية، وقد يكون له من الحسنات ما يمحو الله بها سيئاته.

أما مشكلة مرتكب الكبائر، فيرى أهل السنة والجماعة، بأن ما دون الشرك بالله، هو مؤمن عاص، لأن كبيرته لا تخرجه من الإيمان، ولا تدخله في الكفر، لبقاء التصديق القلبي الذي هو حقيقة الإيمان. وأما الخوارج فقد رفضوا هذا المفهوم كما ذكرناه سابقا.

ومن إنصاف القول من أئمة المعتزلة بالإضافة إلى كونهم أول طائفة من علماء الكلام حرروا علم الكلام من التبعية للفقه وعلوم الحديث فإنهم كانوا بناة الفكر الجدلي في تاريخ الفكر الإسلامي بما خاضوه من مناظرات وما قدموا من آراء وكتبوا من رسائل في الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد المجوس والرافضة والجبرية والدهرية من الفرس. ولولا الخصومة الفكرية الحادة بينهم وبين الأشاعرة وأهل السنة التي أثرت في تشويه تاريخهم والطعن في رجالاتهم لكان لهم صورة غير الصورة التي نجدها في كتب خصومهم.

الفصل الثامن: أهم مبادئ أهل السنة والجماعة

ويخالف أهل السنة والجماعة المعتزلة في حكم الحسن والقبح العقليين. ويقولون الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع. وقد مر الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية[1].

١. إيمان هو تصديق القلب، والعمل كمال له. وبعض أهل السنة يقولون: الإيمان قول وعمل واعتقاد.

٢. مرتكب الكبيرة أمره مفوض إلى الله، إن شاء عاقبه وإن شاء عفا عنه، وهذا فيما عدا الإشراك بالله. قال تعالى: (إن الله لا يغفر أن يشرك به. ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء)[2].

٣. يثبتون لله سبحانه صفات المعاني. وهى القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام.

٤. لا يجب على الله شيء. فيجوز له إرسال الرسل، والثواب والعقاب. فهو الفاعل المختار لا يسأل عما يفعل.

([1]) المصدر السابق، ص: ١٥١

([2]) سورة النساء، آية، ٤٨

٥. جواز رؤية الله تعالى في الآخرة رؤية تليق بجلاله.

٦. الشفاعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم في الآخرة بإذن ربه.

٧. وجود الجنة والنار، وخلود المؤمنين في الجنة والكافرين في النار.

٨. يؤمنون بكل ما ورد في القرآن الكريم وصحيح السنة من العقائد. كالبعث والصراط والميزان، والجنة والنار. وأما المتشابه من الآيات يقولون آمنا به من غير تشبيه ولا تعطيل[١]. ويقول الشهرستاني: وأما مذهب أهل السنة فقالوا: إن العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعا، على معنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسنا وقبحا بحيث لو أقدم عليها مقدم أو أحجم عنها محجم استوجب على الله ثوابا أو عقابا، وقد يحسن الشيء شرعا ويقبح مثله المساوئ له في جميع الصفات النفسية، فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، ومعنى القبيح ما ورد الشرع بذم فاعله، وإذا ورد الشرع بحسن وقبح، لم يقتض قوله صفة للفعل، وليس الفعل على صفة يخبر الشرع عنه بحسن وقبح ولا إذا حكم به إليه صفة فيوصف به

([١]) التآلف بين الفرق الإسلامية لمحمد حمزة، ص: ٢٠٣ – ٢٠٤

حقيقة، وكما أن العلم لايكسب المعلوم صفة ولا يكتسب عنه صفة، كذلك القول الشرعي والأمر الحكمي لا يكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة، وليس لمتعلق القول من القول صفة، كما ليس لمتعلق العلم من العلم صفة[1]. وما نقول عنه بأن كانت المعتزلة تجربة عميقة في التعامل مع الواقع تحمل من العناصر الإيجابية كثيرا، وهو ما يجعل الحاجة ملحة إلى أن يتعمق أهل الفكر العقائدي اليوم في قراءة تلك التجربة للاستفادة منها في معالجة الواقع الفكري والعقائدي الراهن[2]. وقد ساهم في تركيز المعتزلة كفرقة ذات نزعة عقلية تبحث في دقيق الكلام أمران: أولهما سبقها الفرق الإسلامية الأخرى إلى التعمق في بحث قضايا لطيفة ذات صبغة عقائدية وفلسفية، مثل قضية الذات والصفات، وقضية المعاني وقضية الأحوال، وشيئية المعدوم والجوهر الفرد وغيرها. وثانيهما تنكب المعتزلة عن سلوك مسلك العنف الثوري في مجال السياسة، وميلهم فيه إلى أسلوب الإرشاد والاستمالة بالدرجة الأولى، أو مؤازرة وإعانة الإمام العادل على الخروج على

([1]) نهاية الاقدام في علم الكلام لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني، ص: ٣٧١

([2]) المعتزلة بين الفكر والعمل، لعلي شابيو أبي لبابة حسين، وعبد المجيد النجار، ص: ٣٢

أئمة الجور في أقصى الحالات، خلافا للخوارج والشيعة الذين جعلوا الخروج مبدأ من مبادئهم الأساسية آمنوا به فكريا، وطبقوه عمليا[1].

([1]) المصدر السابق، ص: ٣٣

الباب الثالث: كتب التفسير والتأويل قبل الزمخشري

الفصل الأول: كتب أدبية

المبحث الأول: المجاز لأبي عبيدة

المبحث الثاني: البيان والتبيين للجاحظ

المبحث الثالث: كتاب "الصناعتين" لأبي هلال العسكري

الفصل الثاني: كتب علمية

المبحث الأول: أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني

الفصل الثالث: كتب التفسير والتأويل لآي القرآن

المبحث الأول: تفسير جامع البيان في تفسير القرآن للطبري

المبحث الثاني: تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة

المبحث الثالث: كتاب معاني القرآن للفراء

الباب الثالث: كتب التفسير والتأويل قبل الزمخشري

الفصل الأول: كتب أدبية

يحس الباحث أن من الضروري أن يبدأ بذكر بعض كتب كانت أساسا لنشأة هذا الفن قبل أن يذكر ما أتى به الزمخشري من العلوم البلاغة في ضمن تفسيره. وقد بدأ اهتمام العرب منذ زمن قديم، بالبيان والفصاحة والبلاغة باعتبارها موضوعا عاما يقوم عليه الأدب الرفيع. واتخذت البلاغة العربية مكانها كعلم من العلوم، أو كسائر الفن المضمون في العلوم. وكانت لها نظريات، وقضايا كلية، ككل علم، بلا تحديد وتمييز. وكان العرب جبلوا على حب الفصاحة، والبيان، واللسن. وأنهم فتنوا بتذوق الأسلوب، ونقده. فكانت لهم في الجاهلية آراء نقدية، كانت هي بصرف النظر عن طبيعتها وحجمها، الأساس الأول الذي اعتمد عليه النقد الأدبي عند العرب. حيث لم يكن هذا الأمر مقصورا على جهود العرب الذين عاشوا بعد قيام الدولة الإسلامية. وبدأت حركة التدوين والتأليف في العلوم الإسلامية، والفنون العربية، في النصف الثاني، من القرن الثاني الهجري. وأخذت أن تنمو وتورق وتزهر وتثمر ثم تتطور وتتقوى، كلما مضى عصر وأتى آخر، حتى تأخذ لها مكانة ثابتة وراسخة.

وخير شاهد على ذلك ما فهمناه بقراءة كتب المتقدمين من علماء العربية. والحقيقة بأن الخليل بن أحمد قد وضع "كتاب العين" أولا في علم اللغة، أو العلوم اللسانية. وهذا كتاب جمع فيه مفردات اللغة العربية، وبيان معانيها، ويبحث أحيانا التراكيب، كما وضع أيضا الخليل، علمي العروض، والقافية، في علم اللغة العربية. وبعده يأتي سيبويه ويضع مدونه "الكتاب" في علم النحو والصرف وبعض القراءات، وهو إمام النحاة. وأخذ العلماء المشتغلون بالعلوم العربية شيئا فشيئا ينحون بعدهم منحى التخصص والاستقلال، وبدأوا في كتبهم التفسير والتأويل يتناولون موضوع البلاغة عموما بغير شموله بفن خاص كما يأتي ذكرهم بالتفصيل في هذا الفصل.

وبدأ النقاد والأدباء والكتاب في القرن الثاني يمارسون في فهم أسرار البيان. ووضعت أصول موجزة تحدد آراءهم في جمال الأسلوب. واشترك في النهوض بهذا العبء منذ العصر الأموي كثيرون من أئمة الشعر، والخطابة، وفحول الكتاب، والرواة، وعلماء الأدب بصريين، وكوفيين، وبغداديين. ورجال النقد هم الذين جمعوا الكثير منهم مع الثقافة العربية ثقافات أخرى. ونشأت من ذلك آراء كثيرة في البيان وتحديده، نجدها في مصادر كتب الأدب

والنقد والبلاغة. واخضرت هذه المحاولة في القرن الثالث بتأليف كتب كثيرة حول البيان وبحوثه، ومن هذه الكتب والبحوث إعجاز القرآن لأبي عبيدة، وصناعة الكلام، ونظم القرآن، والتمثيل، والبيان والتبيين للجاحظ، وسواها كثيرة، نحاول أن نذكر بعضا منها على سبيل المثال.

وسلك هؤلاء العلماء البلاغيون ومن انتسبهم في هذا المجال هذا الطريق البلاغي، وكانوا سببا لاكتشاف هذا الفن قبل الزمخشري، ولكن الزمخشري أسسه تبعا بما ذهب إليه هؤلاء البلاغيون، وطبقه في تفسيره "الكشاف". ويقول الإمام يحي بن حمزة العلوي: "أن جماعة من الإخوان، شرعوا علي في قراءة كتاب "الكشاف"، تفسير الشيخ العالم المحقق، أستاذ المفسرين محمود بن عمر الزمخشري. فإنه أسسه على قواعد هذا العلم، فاتضح عند ذلك وجه الإعجاز من التنزيل. وعرف من أجله وجه التفرقة بين المستقيم، والمعوج من التأويل؛ وتحققوا إلى أنه لا سبيل إلى الاطلاع على حقائق إعجاز القرآن إلا بإدراكه، والوقوف على أسراره وأغواره. ومن أجل هذا الوجه كان متميزا عن سائر التفاسير، لأني لم أعلم تفسيرا

مؤسسا على علمي المعاني والبيان سواه[1]. وامتاز الزمخشري بميزة خاصة إذ فسر القرآن الكريم بأسلوب بلاغي. وهو بحر زاخر من علوم البلاغة عامة، والمجاز خاصة، مطبقا على أرفع بيان، وأحكم أسلوب.

ويعرف الزمخشري سلطان هذه الطريقة، ولذا صار كتابه في أقصى درجات الشرف. وكان طلوعه في وقت مناسب في الفترة التي بدأ فيها الذوق السليم يميل إلى الفساد والانحراف عن طريقه المعهود شيئا فشيئا، وفي الوقت الذي بدأ فيه الطبع الذي كان مصدر الإلهام ومنبع الفصاحة للعربي تنسى أو تقل درجته في نفوس العرب. حدث كل ذلك عندما اختلط العرب بشعوب الأمصار التي تم فتحها وضمها إلى الدولة الإسلامية، حيث كان تأثر اللغة العربية بذلك الاختلاط أمرا حتميا، ومن ثم ظهرت الحاجة إلى وضع أصول وقواعد تمكن طلاب اللغة والأدب من تجنب الخلل، أو الوقوع في الخطأ في الأسلوب والبيان.

وكان علم البلاغة العربية ثمرة جهود بعض علماء أجلاء للقرن الثالث الهجري، في حين برز جلهم في القرون الأربعة التالية. واختلف علماء البلاغة في آرائهم، وتباينت أقوالهم فيما

([1]) الطراز ليحي بن حمزة العلوي، ج١، ص: ٥

يتصل بتسمية الشخص الذي يستحق أن ينسب إليه شرف وضع هذا العلم الذي أحدث طفرة هائلة جبارة في اللغة العربية، وبث فيها من الحيوية وأسباب الجمال قدرا عظيما. فقد ذهب بعضهم إلى القول بأنه أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ؛ ومنهم من رشح إمام النحو العربي المشهور سيبويه؛ وقال آخرون إنه الإمام عبدالقاهر الجرجاني؛ وذهب فريق رابع إلى القول بأنه السكاكي. في حين يري جماعة من الكتاب المحدثين أن أفضل من يذكر اسمه في هذا السياق هو الخليفة العباسي ابن المعتز. وقد أورد كل فريق من هؤلاء عددا من الحجج والبراهين التي تؤيد رأيه. ونحن نرى أن هذا الخلاف مما لا طائل وراءه، وليس من العدل أن نقرن وضع هذا العلم المتميز بهذا أو ذاك الأديب أو العالم. لأن عدد العلماء العربية وأساتذة اللسان العربي الذين بذلوا جهودهم غير قليل حتى صار هذا العلم فنا مستقلا في الوقت المناسب. وها هنا بعض الكتب التي سبقت لبذر علم البلاغة.

المبحث الأول: المجاز لأبي عبيدة (١١٢ – ٢٠٦هـ)

أبو عبيدة النحوي معمر بن المثنى، مولى تيم بن مرة و لم يكن في الأرض خارجي ولا جماعي أعلم بجميع العلم منه[١]. بدأت الدراسات القرآنية، واشتغل بها أبو عبيدة، كما اشتغل العلماء المماثلون له، كالفراء، وقطرب، وغيرهما. وهو من أوسع أهل البصرة علما باللغة والأدب والنحو وأخبارها وأيامها، ومن أكثر المؤلفين في صدر الدولة العباسية، فقد روي له نحو من مائتي مصنف[٢]. وكتب الفراء تدوينه على معاني القرآن، ودون قطرب، وأبو عبيدة، على موضوع مجاز القرآن. وهم من أوائل العلماء الذين ألفوا، وبحثوا، وكتبوا أشياء، تتعلق بالبلاغة العربية في العلوم القرآنية، حتى يعتبروا من أئمة الأدباء والنقاد. وقد ذكر أبو عبيدة في كتابه "المجاز" الكثير من آيات القرآن الكريم، وحلل بلاغتها، وكتابه قد أثر على زاوية رؤية التركيب القرآني وعلى طريقة تحليل هذا التركيب وتذوقه[٣].

---

(١) البيان والتبيين للجاحظ، ج١، ص: ٣٤٧

(٢) فجر الإسلام لأحمد أمين، ص: ٢٦٥

(٣) الاتجاه العقلي في التفسير لزيد أبي نصر، ص: ٩٩

والمجاز الذي أملاه أبو عبيدة معمر بن المثنى يكون أحد الآثار المهمة لنشأة علم البلاغة. وكان أبو عبيدة الإمام اللغوي الأديب المفسر الشاعر العالم بالنحو، والغريب، والأخبار، والأنساب،كما كان من علماء الإسلام الذين انتسبوا إلى الخوارج، فرقة الإباضية، وقيل: إنه كان صفريا، واتهم بالقول بالقدر، وقد برأه أبوحاتم من ذلك ونفاه عنه. وعلمه كان مشهودا عند الأفاضل من العلماء من أهل السنة على عدم الأثر من ذلك في كتابه هذا، والله أعلم. وشيوخه المشهورون هم: أبو عمرو بن العلاء المتوفى سنة ١٥٤هـ، وعيسى بن عمر الثقفي المتوفى سنة١٥٤هـ، وأبو الخطاب الأخفش المتوفى سنة ١٤٩هـ، ويونس بن حبيب المتوفى سنة ١٨٧هـ، ووكيع بن الجراح المتوفى سنة ١٩٧هـ، وله تلاميذ مشهورون أيضا مثل أبي عمرو الهذلي، وأبي منيع الكليبي وأمثالهما. ومن مصنفاته القيمة: معاني القرآن، وغريب القرآن، وإعراب القرآن، ومجاز القرآن، ونقائض جرير والفرزدق، ومقاتل الفرسان، وأخبار قضاة البصرة، وغريب بطون العرب، وتسمية أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وأولاده. وقال بعض أهل العلم إن تصانيفه تقارب المائتين. توفي الإمام بالبصرة بين سنتي ٢٠٩ – ٢١٣هـ، وقد عمر وقيل إنه توفي سنة ٢٠٧ ،أو سنة ٢٠٨هـ. ومجاز القرآن

يعتبر أساسا هاما في المجاز وأنواعه. ويبين تاريخ استعمال كلمة المجاز لسببين هامين أولهما: الوعي بظاهرة المجاز بين المؤلفين العرب المبكرين الذين لم يستخدموه ضمنيا في كتبهم، وثانيا: ظهور كلمة مجاز وتطور دلالتها، ويمكن أن نرى بالإشارات المجازية في معناها الواسع مثل الحذف، والإضمار، والزيادة، والالتفات، ووجوه الإعراب، والعام والخاص، والكناية ممثلا لها بآيات من القرآن الكريم، ومما ورد من العرب في أساليبها الشائعة. وكان يطلق لفظي المجاز والاستعارة في أوسع معانيهما على كل النصوص المجازية. يعد أبو عبيد أول من استخدم لفظة مجاز في كتابه مجاز القرآن[1].

إن الدراسة الفاحصة التي قام بها بعض المعاصرين تميل إلى اعتبار مجاز القرآن (أول عمل منظم في التفسير وصل إلينا[2]). ومهما يكن من أمر فإنه أول مدونة بين أيدينا فيما وصل إلينا تركز أساسا على الوعي العربي والفطرة والحس البياني[3]. وجاء في كتاب وفيات الأعيان عن السبب المباشر لتصنيف أبي عبيدة كتاب المجاز ما نصه: وقال أبو عبيدة: أرسل إلي الفضل

([1]) انظر تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ١٢، ص: ٤٠٤. والفهرست لابن خير الإشبيلي، ص: ٥٩-٦٠ . ١٣٤. وكتاب الإيمان لابن تيمية، ص: ٧٥

([2]) دراسات في القرآن للسيد أحمد خليل، ص: ٨٣

([3]) نحو نظرات للأدب الإسلامي لمحمد أحمد حمدون، ص: ١٠٧

بن الربيع إلى البصرة في الخروج إليه، فقدمت عليه، وكنت أخبر بخبره، فأذن لي، فدخلت عليه، وهو في مجلس طويل عريض فيه بساط واحد قد ملأه، وفي صدره فرش عالية لا يرتقي عليها إلا بكرسي، وهو جالس على الفراش، فسلمت عليه بالوزارة، فرد وضحك إلي...، ثم دخل رجل في زي الكتاب وله هيئة حسنة، فأجلسه إلى جانبي، وقال له: أتعرف هذا؟ فقال: لا، فقال: هذا أبو عبيدة علامة أهل البصرة أقدمناه لنستفيد من علمه، فدعا له الرجل وقرظه لفعله هذا، ثم التفت إلي وقال: كنت إليك مشتاقا، وقد سألت عن مسألة، أفتأذن لي أن أعرفك؟ قلت هات، فقال: قال تعالى: (طلعها كأنه رؤوس الشياطين[1])، وإنما يقع الوعد والإيعاد بما قد عرف مثله، وهذا لم يعرف، قال: فقلت: إنما كلم الله العرب على قدر كلامهم، أما سمعت قول امرئ القيس:

أيقتلني والمشرفي مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال

وهم لم يروا الغول قط، ولما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به. فاستحسن الفضل ذلك، واستحسنه السائل، وأزمعت عند ذلك اليوم أن أضع كتابا في القرآن لمثل هذا وأشباهه، ولما

([1]) سورة الصافات، الآية: ٦٥

يحتاج إليه من علمه، ولما رجعت إلى البصرة عملت كتابي الذي سميته "المجاز"، وسألت عن الرجل فقيل لي: هو من كتاب الوزير وجلسائه[1]. صار كتابه مرجعا أساسيا في البيئات العلمية خلال العصور التالية[2].

والمجاز لغة مصدر من جاز الطريق "جوزا وجؤوزا ومجازا: سار فيه وسلكه. وأجازه خلفه وقطعه. وأجازه أنفذه، قال الراجز: خلوا الطريق عن أبي سياره حتى يجيز سالما حماره"[3]. فالمجاز يعني في أصل دلالته اللغوية لعبور من مكان إلى آخر. وقد يعني "ما سلك عليه من مكان إلى مكان وهو الطريق الموصل بين الأماكن[4]".

وتطور مصطلح المجاز في عصر أبي عبيدة، وبدأ أن يستخدمه النقاد والأدباء فيما بعد. ومن انجازات أبي عبيدة أنه يلتفت إلى ما يمكن أن نطلق عليه أسلوب التشخيص في القرآن، وهو اطلاق صفات إنسانية على الحيوان والجماد. غير أن ما يلفت نظر أبي عبيدة إلى هذا

([1]) وفيات الأعيان لابن خلكان، ج٤، ص: ٣٢٣ – ٣٢٤

([2]) انظر مقدمة سزكين لكتاب (مجاز القرآن) لأبي عبيدة، ص: ١٦-١٧

([3]) لسان العرب، مادة جوز

([4]) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، ج١، ص: ٤٨

الأسلوب ضمائر العاقل بدلا من ضمائر غير العاقل[1]. وصار هذان المصطلحان غامضين شيئاما، وغير دقيقين في الفهم والتطبيق. واستمر هذا المفهوم المتداخل المجاز والاستعارة في معظم الآثار النقدية والبلاغية خلال القرن الخامس الهجري، فالباقلاني، وأسامة بن منقذ، وابن رشيق، وابن سنان الخفاجي لم يوفقوا في التفرقة الدقيقة بين المجاز والاستعارة[2].

استطاع الإمام الجرجاني أن يذكر الفرق واضحا بين الاستعارة والمجاز في أيامه من التداخل الذي كان شائعا بينهما، وقال: أن كل استعارة هي مجاز، وليس كل مجاز هو استعارة[3]. وتابع الجهود والأساس الذي أسسه عبد القاهر من تابعه من البلاغيين في هذا المجال. لكننا عندما نقف بقراءة كتبهم البلاغية نجد هناك تفننا في مؤلفاتهم بالتقسيمات والتفريعات الجزئية المملة للقراء حتى أفقدوا روحها وجمالها حتى يبتعد عن اشتغال الطلاب بالعلوم البلاغية ويفقد ذوقها طالبوه أو على كل حال، فإن جذور هذا الاتجاه تعود إلى بعض العلماء الأوائل، مثل ابن القاص الشافعي، وابن خويز منذاذ المالكي، وأبي داود الظاهري

([1]) الاتجاه العقلي في التفسير لنصر حامد أبي زيد، ص: ١٠٢

([2]) انظر مقدمة ريتر لكتاب أسرار البلاغة، ص: ٥،٦، والسامرائي ص: ٨٣- ٨٤، ١٦٩ – ١٧١، وعبد القادر حسين، ص: ٢٥٧ - ٢٥٨

([3]) أسرار البلاغة للجرجاني ص: ٣١٩

وأتباعه. فقد كان هؤلاء أول من رفض فكرة وصف القرآن مجازيا، أو محاولة شطر أسلوبه إلى حقيقة ومجاز. فهم يرون أن المجاز ما هو إلا مكافئ أو مرادف للكذب، وأن القرآن، لكونه معصوما، يستحيل أن يكون كذبا. وهم أيضا يتساءلون قائلين: إذا كان اللجوء إلى المجاز ضربا من العجز عن استخدام الحقيقة، فكيف تنسب هذه الفكرة إلى الله الذي أنزل القرآن[1]. وحاول ابن تيمية، وابن قيم الجوزية تفويض نظرية المجاز. إذ ناقش ابن تيمية كل مقولات أنصار الاتجاه المجازي، وحاول دحضها. وكان غرضه، فيما يبدو، إثبات أن آيات القرآن الكريم، وأقوال الرسول عليه الصلاة والسلام لا تحتوي على شيء أبدا من المجاز[2]. ويتبين من كتاب "الفوائد المشوق" لابن القيم بأنه قبل أن يتبع أستاذه يسير على طريق غيره من البلاغيين القائلين بنظرية المجاز[3]. ثم نراه قد غير موقفه، ونراه ينطلق على آراء شيخه، رافضا تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز، وإنكاره أن يكون ذلك تقسيما تشريعيا أو عقليا أو

([1]) الزركشي، ج ٢، ص: ٢٥٥، الإتقان للسيوطي، ص: ج ٢، ص: ٥٩

([2]) كتاب الإيمان، ص: ٧٥ – ٧٦

([3]) انظر لمزيد من المعرفة كتاب الفوائد المشوق ص: ١٠

لغويا[1]. ويقول ابن قتيبة: ولو كان المجاز كذبا، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا كان أكثر كلامنا فاسدا [2].

ويقول أبو عبيدة عندما يثبت في كتابه عن وجود المجاز في كلام الله تعالى: (وأرسلنا السماء عليهم مدرارا[3]) مجاز السماء ها هنا مجاز المطر، يقال: مازلنا في سماء، أي في مطر، وما زلنا نطأ السماء، أي أثر المطر، وأنى أخذتكم هذه السماء؟ ومجاز (أرسلنا): أنزلنا وأمطرنا. (مدرارا) أي: غزيرة دائمة. قال الشاعر:

وسقاكِ من نوء الثريا مُزنة غراء تحلب وابرا مدرارا

أي: غزيرا دائما، (وأنشأنا) أي: ابتدأنا، ومنه قولهم: فأنشأ فلان في ذلك أي: ابتدأ فيه[4]. ويقول أيضا: (قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم[5]) مجازه إن أصم الله أسماعكم وأعمى أبصاركم، تقول العرب: قد أخذ الله سمع فلان، وأخذ بصر فلان[6]. ونرى أبا عبيدة

([1]) اقرأ كتابه الصواعق المرسلة للمزيد من المعرفة

([2]) مشكل القرآن لابن قتيبة، ص: ١٣٢

([3]) الأنعام، الآية: ٦

([4]) مجاز القرآن لأبي عبيدة تحقيق أحمد فريد المزيدي، ص:٧٨ – ٧٩

([5]) الأنعام، الآية: ٤٦

([6]) مجاز القرآن لأبي عبيدة، ص: ٨٠

يقيم منهجه في كل ما يتعرض له من مسائل شارحة للقرآن على مبدأين أساسيين هما: أولا القرآن لم يخرج عن اللسان العربي سواء في تعبيره الحقيقي أو المجازي. وثانيا للقرآن من حيث الافتنان في اللغة والتصرف في استعمالها خصائص ينفرد بها.

ولقد راح أبو عبيدة يشرح ما يعرض له من آي القرآن في اطار هذا المنهج ليبين سمو عبارته وطريقته في إبراز الفكرة وعرضها، مستعينا في شرحه هذا بما أوتي من عوامل ساعدته على تحقيق المنهج. ومنها: حسه اللغوي والفني، وإدراكه النقدي لطبيعة المعنى، وإحاطته بتاريخ العرب وعلومها وشعرها، وتوسعه في مفهوم النحو أحيانا[1].

ثم تناوبت الجهود في التدوين والتأليف والبحث. وأخذت تتناول علوم الأدب، والنقد، والبلاغة، والبيان، كما تتابعتها بحوث أخرى، هامة في فن الفقه، وأصوله، وفن التفسير، والحديث، والتشريع، والعقائد، وعلم الكلام. وكان للفتوحات الإسلامية واحتكاك الثقافة والعلوم العربية والإسلامية بالثقافات والعلوم الأجنبية دور نفاذ في مجال البحث والتفكير حتى أخذت ظاهرة التزاوج الفكري تزهر لأخذ مكانها من الظهور. وأثرت هذه الظاهرة

([1]) نحو نظرية للأدب الإسلامي لمحمد أحمد حمدون، ص: ١٠٧

تأثيرا آخر، وكان لها وجود من قبل، وهي ظاهرة الخلاف في كثير من الحقائق والأصول والفروع. ولم يخل من هذا الاختلاف الفكري قضية المجاز أيضا، وتولدت هذه الفكرة على وجوده ونفيه ثلاثة آراء بين العلماء اللغويين، والبلاغيين، والأئمة الإسلامية. ودعواهم؛ هل المجاز له وجود في اللغة العربية أم لا، وإذا كان له وجود، هل يجوز وقوعه في القرآن الكريم، والأحاديث النبوية، لكونهما من الوحي الإلهي المتلو وغيره. وإذا اطلعنا على الآراء الناشئة بهذه القضية من العلماء العربية والإسلامية، ومنهم يرى فرقة بوجود المجاز في اللغة العربية، والقرآن الكريم، والأحاديث النبوية. وهذا الرأي لا ننسبها بأفراد من العلماء، أو الجماعة، لأنه مذهب الجمهور من أهل السنة، ورأي الكثرة الكاثرة التي لاتعد. ومن الذين أثبتوا المجاز، أبو علي الفارسي، وتلميذه ابن جني. وهما يقولان إن معظم اللغة مجاز لا حقيقة. ويقول الإمام الشافعي: "لسان العرب أوسع الألسنة مذهبا، وأكثرها ألفاظا، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على على عامتها، حتى لا يكون موجودا فيها من يعرفه[1]". واكتسبت العربية بسبب نزول القرآن بالعربية قوة، في البيان، وجزالة في اللفظ، وفخامة في المعنى، بما تشتمل عليه من ألفاظ موحية، وكلمات مشرقة،

([1]) الرسالة للشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، ص: ٤٢

وتراكيب بديعة. ولكن العلماء البلاغيين المثبتين بالمجاز يرون بأن وجود أعظم المجاز في العربية شاهد على وجود المجاز في القرآن الكريم. ووجودها ظاهرة لغوية أصيلة، وعنصر حيوي، وقائم فعلا في القرآن، شأنه شأن الحقيقة.

وممن ينقل عن وجود المجاز الإمام سيبويه وهو يذكر عن العرب الخلص بعض تراكيب كما يوجه بعض آيات قرآنية توجيها مجازيا ولو لم يصرحه باسم المجاز الاصطلاحي، "ومما جاء على اتساع الكلام، والاختصار، قوله تعالى: (واسئل القرية التي كنا فيها، والعير التي أقبلنا فيها[1])، إنما يريد أهل القرية، فاختصر، وعمل الفعل في القرية، كما كان عاملا في الأهل، لو كان هاهنا، ومثله: (بل مكر الليل والنهار) ومثل ذلك من كلامهم: بنو فلان تطؤهم الطريق، وإنما يطؤهم أهل الطريق"[2].

وفريق يرى أنه غير واقع لا في اللغة، ولا في القرآن، ولا في الأحاديث. وهناك كما يثبت علماء العربية وجود المجاز في القرآن ينفونه بعضهم لأن في نظرهم أن المجاز يحتمل الصدق والكذب ولذا لا يوجد المجاز في كلام الله تعالى وكلام رسوله، ووضع المانعون مصنفات في

([1]) سورة يوسف، الآية: ٨٢

([2]) الكتاب لسيبويه، ص: ١٠٨ – ١٠٩

إنكار المجاز. ونرى دفع كل منهما بما يراه للآخر. ومنذر بن سعيد البلوطي الذي وضع رسالة في إنكار المجاز. والفرقة الثالثة تذهب إلى رأي نفي المجاز عن القرآن والأحاديث النبوية، وليس في العربية.

وفي زمن أبي عبيدة أثيرت مشكلة وجود الأعجمي في القرآن، قال أبو عبيدة: "نزل القرآن بلسان عربي مبين، فمن زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول، ومن زعم أن (طه) بالنبطية فقد أكبر، وإن لم يعلم ما هو، فهو افتتاح كلام وهو اسم للسورة وشعار لها، وقد يوافق اللفظ اللفظ ويقاربه ومعناهما واحد وأحدهما بالعربية والآخر بالفارسية أو غيرها. فمن ذلك الاستبرق بالعربية، وهو الغليظ من الديباج، والفرند، وهو بالفارسية، أستبره، وكوز وهو بالعربية جوز، وأشباه ذلك كثير[1].

ونفهم مما سبق أن منهج أبي عبيدة منهج تحليلي في تفسير النص القرآني. ومن مزايا هذا المنهج التحليلي الكشف عن طاقات اللغة ثم استغلال هذه الطاقات في الاستنباط من النصوص، سواء أكان المستنبط معاني أدبية يرق بها الوجدان الإنساني وتصفو بها النفس

(1) مجاز القرآن لأبي عبيدة، ج١، ص: ١٧ – ١٨

البشرية، وتتطهر بها جوانبها مما شابها على اختلاف الأعصر، أم معاني دينية صح بها الاعتقاد، ويسلم بها السلوك، وتتأصل بها أسس الحياة الإنسانية[1].

(1) دراسات في القرآن للسيد أحمد خليل، ص: ٧٠

المبحث الثاني: البيان والتبيين للجاحظ (١٦٠ – ٢٥٦هـ)

ولد الجاحظ بعد الربع الأول من القرن الثالث الهجري، سنة ٧٧٥م، ١٥٩ هـ في مدينة البصرة. واسمه أبو عثمان عمرو بن بحر، وكان لقبه الجاحظ أكثر شهرة ومدعوا من اسمه، ولقب بالجاحظ لجحوظ عينيه، وبروز حدقتيه. هو معتزلي كبير ومكتبة ضخم في علم العربية، وثروة من أغنى ثرواتها الفكرية أدبا ولغة ونقدا وكلاما، وكتبه خير شاهد على حذاقته في كل ما تناوله، ولديه تجمعت شئون البيان والبلاغة، وهو شيخ العربية وأدبها ونقدها في عصره وإسهاماته في نشأة علوم البلاغة لم يعرف لها مثيل قبله. وكتب الجاحظ" تعلم العقل أولا، والأدب ثانيا[١]، وكان الجاحظ عربيا في دمه وروحه وفكره، وكان متعصبا للعرب في كل أموره، حتى في الثقافة والأدب في عصر كان النفوذ فيه للعناصر الأجنبية. وذهب الجاحظ فيما يرفع من شأن العرب والمسلمين في حياته، وهدفه التجديد والبعد عن مزالق التقليد، والتعرف على كل شيء معرفة تامة ثاقبة، رغم عمقه في حكمة اليونان والهند وفارس ونراه عربيا خالصا تضمنه حكم العرب وآدابهم. وحدث أبو هفان: لم

([١]) معجم الأدباء لياقوت الحموي ،ج ١٦، ص: ١٠٤

أر قط ولا سمعت من أحب الكتب والعلوم أكثر من الجاحظ، فإنه لم يقع بيد كتاب قط إلا استوفى قراءته، كائنا ما كان، حتى إنه كان يكتري دكاكين الوراقين، ويبيت فيها للنظر؛ والفتح بن خاقان، فإنه كان يحضر لمجالسة المتوكل، فإذا أراد المتوكل القيام لحاجة، أخرج الفتح كتابا من كمه أو خفه، وقرأه في مجلس المتوكل إلى حين عوده إليه، حتى في الخلاء؛ ويقزل إسماعيل بن إسحق القاضي: فإني ما دخلت إليه إلا رأيته ينظر في كتاب، أو يقلب كتبا، أو ينفضها[1]. وأصيب الجاحظ بالفالج وعندما يصف عن حاله محمد بن يزيد المبرد في أواخر أيامه، فقال: دخلت على الجاحظ في آخر أيامه، فقلت له: كيف أنت؟ فقال: كيف يكون من نصفه مفلوج لو حز بالمناشير ما شعر به، ونصفه الآخر منقرش، لو طار الذباب بقربه لآلمه، وأشد من ذلك ست وتسعون سنة أنا فيها[2]. وعند جلوسه في مكتبه، يطالع بعض الكتب، مع وطأة الفالج الذي أصيب به في أواخر أيامه، إهمال فوقه قسم من المكتبة، ونالته الوفاة تحت كتبه، شهيدا للمعرفة والبحث العلمي. وله في مباحث المجاز قدم راسخة ومتينة وهي منارات هدي للباحثين والدارسين من بعده،كما لديه من نقد وعلم ورواية

([1]) اقرأ معجم الأدباء لياقوت الحموي، ج١٦، ص:٧٥

([2]) راجع وفيات الأعيان لابن خلكان، ج،١ ص: ٤٩١، ومعجم الأدباء لياقوت الحموي، ج ١٦، ص: ١١٣

ومنطق وفلسفة. وهو المنشىء والناقد والعالم والراوية والمنطقي والفيلسوف وفوق هذا صاحب النكات والدعابة الموحية والسخرية المترفة بمعاني الإصلاح الفكري والتوجيه الاجتماعي. ولو قلنا بأنه أحد مؤسسي علم البيان لا يكون فيه القول غلوا ولا تفريطا. وألف كتابه المشهور البيان والتبيين، وهذا مكتبة تضم ملاحظات العرب البيانية وملاحظات الأجانب، وملاحظات معاصريه وخاصة من مدرسة المعتزلة، وفيه الحديث عن جزالة الألفاظ وفخامتها ورقتها وعذوبتها وخفتها وسهولتها، ويوجد هذه الكل في جميع أطراف البيان، وهذا الكتاب ممتع للعقل، ونزهة للخاطر، وعبرة ودرس لكل من عالج صناعة الحرف، وتعبد في محاريب الكلمات الغراء. ويعتبر الكتاب من رواسي أصول الكتابة المتقنة. وهو يدعو بكتابه هذا إلى مذهب أدبي جديد في اللفظ والأسلوب والمعنى والنظم ومراعاة شتى المقامات والأحوال، مما هو أجدر بمذاهب المحدثين والحضارة العباسية العريقة وإلى البعد عن مذاهب البداوة التقليدية في الأدب والبيان. وخلاصة حياته العلمية تلمع في هذا الكتاب لما ألفه في أواخر حياته، حين علت به السن وألم به المرض. ربما أراد تعليم الناشئين من الكتاب، وأصول الكتابة الصحيحة، وحفظ العربية الفصحى ودراسة الفصاحة المكنونة في

اللغة العربية، والكشف عن أسرار هذه اللغة، وتنبيه كل أديب أريب أن لا يقع في اللحن والخطأ. ويقول الجاحظ: وقد يستخف الناس ألفاظا ويستعملونها وغيرها أحق بذلك منها. ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العقاب أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر. والناس لا يذكرون السغب ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة. وكذلك ذكر المطر؛ لأنك لا تجد القرآن يلفظ به إلا في موضع الانتقام. والعامة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين ذكر المطر وبين ذكر الغيث. ولفظ القرآن الذي عليه نزل أنه إذا ذكر الأبصار لم يقل الأسماع، وإذا ذكر سبع سموات لم يقل الأرضين. ألا تراه لا يجمع الأرض أرضين، ولا السمع أسماعا. والجاري على أفواه العامة غير ذلك، لا يتفقدون من الألفاظ ما هو أحق بالذكر وأولى بالاستعمال. وقد زعم بعض القراء أنه لم يجد ذكر لفظ النكاح في القرآن إلا في موضع التزويج[1]. ويضمن كتابه البيان والتبيين فصولا نقدية قيمة أيضا، قال: وهم وإن كانوا يحبون البيان والطلاقة، والتحبير والبلاغة، والتخلص والرشاقة، فإنهم كانوا يكرهون السلاطة والهذر، والتكلف، والإسهاب والإكثار؛ لما في ذلك من التزيد والمباهاة، واتباع الهوى، والمنافسة في الغلو. وكانوا يكرهون الفضول في البلاغة، لأن ذلك

([1]) البيان والتبيين للجاحظ، ج١، ص: ٢٠

يدعو إلى السلاطة، والسلاطة تدعو إلى البذاء. وكل مراء في الأرض فإنما هو من نتاج الفضول. ويصف الجاحظ كتابه البيان والتبيين: بأنه قد جمع استقصاء المعاني، واستيفاء جميع الحقوق، مع اللفظ الجزل والمخرج السهل، فهو سوقي ملوكي، وعامي خاصي[1].

والكتاب تماما كان مصدرا لثقافة الأدباء والشعراء العرب على طول العصور، ومن مادته الواسعة انتهل الكتاب والبلغاء والمفكرون والمؤلفون قديما وحديثا، ومنهم ابن قتيبة، والمبرد، وابن عبد ربه، وأبو هلال في الصناعتين والحصري في زهر الآداب، وابن رشيق في العمدة، وعبد القاهر في دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، وغيرهم .... وهو أول سفر ظهر في الأدب جامعا لفنون كثيرة منه[2]، ولأنواع عدة من اللغة والأدب والخطابة والشعر، ويأتي على ذكر الخطباء والبلغاء والمنشئين وآثارهم[3]، وهو من أجل الوثائق الأدبية في الجاهلية والإسلام[4]، وبين دفتيه الكثير من بلاغات العرب ومن أصول النقد والبلاغة. ويذكر الجاحظ من أوائل

([1]) المصدر السابق، ج، ٣، ص: ٣٧٥

([2]) المصدر السابق،ج١ ص: ٢٠

([3]) العصر العباسي للإسكندري، ص: ٨٠

([4]) الجاحظ لمردم ص: ٣٥

الذين اعتنوا بالبديع وصوره، وقد أطلقه على فنون البلاغة المختلفة، وتعليه على بيت الأشهب بن رميلة يوضح اتجاهه حيث سمى الاستعارة بديعا[1].

ومن حصل كلامه وميزه، وحاسب نفسه وخاف الإثم والذم، أشفق من الضراوة وسوء العادة، وخاف ثمرة العجب وهجنة النفجن وما في حب السمعة من الفتنة، وما في الرياء من مجانبة الإخلاص[2]. ونرى دأب الجاحظ عند تأليف كتاب عادة أن يرسل نفسه على سجيتها، وليس في عادته تقيد لنظام محكم، ولا له منهج مستقيم مرسوم، ولذا نراه يبدأ الكلام في شيء ما، ثم يدعها في أثناء ذلك، ليدخل في قضية أخرى، ثم يعود إلى ما أتى سابقا. وربما يشعر هذا ويعتذر عنه بعض الأحيان كما يقول عنه أبو عثمان: وكان في الحق أن يكون هذا الباب في أول هذا الكتاب، ولكننا أخرناه لبعض التدبير.

وكتابه يقع في ثلاثة أجزاء، وفي الجزء الأول يشرح البيان ويبين عيوبه ويضع حدودا وقواعد عامة للبلاغة ومذاهبها، ويريد بالبيان الإفصاح. ومن حرم نعمة الإفصاح فهو عي. والله نفسه ذكر جميل بلائه في تعليم البيان وعظم نعمته في تقويم اللسان فقال: (الرحمن علم

([1]) انظر البلاغة العربية لسعد سليمان حمودة، ص: ١١

([2]) البيان والتبيين للجاحظ، ج١، ص: ١٩١

القرآن، خلق الإنسان، علمه البيان)، وفي مكان آخر من كتابه العزيز قال: (هذا بين للناس). ومدح القرآن بالبيان والإفصاح: فالحبسة، واللثغة، في نظر الجاحظ، تنافيان البيان، ولذا كان بعض العرب يسقطون الراء من كلامهم[1]. ويشمل كذلك القول في مذهب الوسط ثم الخطابة وبعدئذ الشعر ثم الأسجاع ويتبعها نماذج من الوصايا والرسائل وبه يذكر طائفة من كلام النساك والقصاص وأخبارهم وكذلك يذكر العرض لبعض كلام النوكى والحمقى ونوادرهم وأخير يأتي ضروبا من الاختيارات البلاغية. وقال في الوصايا: دع المعاذر، فإن أكثرها مفاجر. وإنما صارت المعاذر كذلك لأنها داعية إلى التخلص بكل شيء. وقال سلام بن أبي مطيع، قال لي أيوب: إياك وحفظ الحديث، خوفا عليه من العجب. وقال إبراهيم النخعي: دع الاعتذار؛ فإنه يخالط الكذب. قالوا: ونظر شاب وهو في دار ابن سيرين إلى فرش في دارهن فقال: ما بال تلك الآجرة أرفع من الآجرة الأخرى؟ فقال ابن سيرين: يابن أخي إن فضول النظر تدعو إلى فضول القول[2]. والجزء الثاني يتضمن أبوابا في الخطب مماخطبها النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع، وخطب الخلفاء الأربعة، والصحابة

([1]) الجاحظ في حياته وأدبه وفكره، لجميل جبر، ص: ٤٠ – ٤١

([2]) البيان والتبيين للجاحظ، ج١، ص: ١٩٢

رضوان الله عليهم أجمعين، كما يذكر الكتب والرسائل والوصايا العشر وغير ذلك من الفوائد.

والجزء الثالث يضمن عموما بالرد على الشعوبية التي قدحت بها في العرب، خصوصا نعوه عليهم من أخذ العصى والقوس عند الخطابة وفي مواقف الكلام. وقد أخذ علماء الأدب والبلاغة بعده كان قتيبة وابن المعتز وقدامة وعبد القاهرالجرجاني والزمخشري وسواهم كثيرون أخذوا منه. وكانت لمحات الجاحظ تدور حول المجاز بوجه عام في كتابه الحيوان، ولم يصرح فيه بأي نوع منه، ولكن الجاحظ يقول وهو يعول على اللفظ دون المعنى: المعاني مطروحة في الطريق، يعرفها العجمي، والعربي، والبدوي، والقروي، والمدني. وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء وفي صحة الطبع وجودة السبك، وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير[1].

حين ألقى الجاحظ تلك العبارات لم يكن يهدف – فيما نرى – إلى المفاضلة بين المعنى واالفظ، بل بين مستويين من المعنى في شكلين متمايزين من أشكال التعبير، فمصطلح المعنى

([1]) الحيوان للجاحظ، ج٣، ص: ١٣١

في هذا الفصل لا يعني به الجاحظ سوى الفكرة المجردة المبتذلة أو – على حد تعبيره – المطروحة في الطريق، وهي تلك التي يتمخض عنها التعبير التقريري الذي تستخدم فيه الألفاظ استخداما إشاريا غايته النقل أو التوصيل المجرد للمعنى، أما مصطلح اللفظ الذي يشيد به الجاحظ جاعلا الشأن فيه والشعر به فليس المقصود به اللفظ مجردا عن المعنى، بل هو ذلك التعبير الفني الذي يتخير الشاعر ألفاظه ويجيد سبكها، فتتفاعل دلالاتها مجسدة مستوى فنيا من المعنى لا يتسم بالتجرد والابتذال بل بالتصويرية والتفرد[1]. وهذا يدل على أن الجاحظ كان يرى بأن حسن الصياغة في الكلام، وكمال التركيب في العبارات، وتأليف الألفاظ الدقيقة، وجمال النظم، يؤدي إلى المعنى العميق. والكلام البليغ، وحسن السبك، وجمال الرصف، والنظم، وهو الذي يكسبه الكلام من الجمال الفني، والتصوير الجذاب، وروعة النظم، والروعة البيانية. والجاحظ له يد بيضاء في العلوم البلاغية والنقدية وكان قوي الحجة في توجيه ما يبدي من آراء، وهو أول كاتب تكلم عن المجاز بصراحة ووضوح، وخرج به من دائرة التفسير إلى مجال البلاغة والفن المقصود قصدا. وقد استعملت لفظ المجاز من الذين سبقوه بوجه عام، أريد منه التفسير بالمرادف. ولكن الجاحظ أبرز صور المجاز باسم

([1]) المعنى في البلاغة العربية لحسن طبل، ص: ٨١

الاستعارة ووضع لها تعريفا وهذا الاستعمال للاستعارة لم تأخذ لها مكانا مميزا قبل كتابات الجاحظ. وكانت جهوده في المجاز بصفة عامة، وفي الاستعارة مكان خاص وسلك طريقه بعده تلميذه ابن قتيبة. فإن الجاحظ أبرز رواد علوم البلاغة والبيان الأول.

وصار مصطلح المجاز شائعا، ويزداد معناه وضوحا. والجاحظ يمثل مصدرا لدراسات بلاغية فنية لاحقة في كتابه البيان والتبيين، ليس لأنه استخدم لفظي المجاز والاستعارة، وإنما لأنه تعرف على عدد من العلاقات المجازية والقواعد التي كانت منطلقا لدراسات جاءت بعد ذلك. وكان الجاحظ يطلق لفظي المجاز والاستعارة في أوسع معانيهما الشاملة على كل النصوص المجازية.

أهمية جهود الجاحظ تكمن في جمعه كثيرا من الأمثلة المجازية، وربطها بمصطلحي المجاز فكان هذا أساسا بنى عليه الذين جاءوا من بعده. أسلوب الجاحظ سلس، على متانة سبك، بعيد عن التصنع والغموض على وجه الإجمال. ويقول بديع الزمان عنه: بعيد الإشارات، قريب العبارات، قليل الاستعارات، منقاد لعريان الكلام يستعمله، نفور من معتاصه يهمله، فهل

سمعتم بكلمة غير مسموعة؟ أو لفظة غير مصنوعة؟. ويعبر بوضوح وعفوية بلغة مرنة غنية بالمفردات والمرادفات، وكلماته تؤدى المعاني التامة لا اضطراب فيها ولا قلقلة.

المبحث الثالث: كتاب "الصناعتين" لأبي هلال العسكري

أبو هلال العسكري عالم بالأدب واللغة والشعر، ويعني بالصناعتين في كتابه صناعتي الكتابة والشعر. له شعر نسبته إلى ابن أخته أبي أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكري وتلميذه. قال الباخرزي في دمية القصر: وبلغني أن هذا الفاضل كان يحضر السوق ويحمل إليها الوسوق، ويلب در الرزق ويمتري بأن يبيع الأمتعة ويشتري ويسوق وتأمل هل غض من فضله السوق. تأليفه كثيرة منها: ديوان المعاني والفروق في اللغة وجمهرة الأمثال وكتاب الصناعتين النظم والشعر والمحاسن في تفسير القرآن، وديوان شعر[١].

وكتابه الصناعتين ممتع جدا، وفيه الكثير من طرق الكتاب وطرق استخراج المعاني، وكذلك كيفية ممارسة النقد، والتفضيل بين المعاني والألفاظ. وهو من الكتب الجامعة في البلاغة بين العلم والعمل. وعندما يقول العسكري عن كتابه: "ولولا كراهة الإطالة وتخوف الإملال

([١]) راجع معجم المؤلفين، ج٣، ص: ٢٤٠

لزدت من هذا النوع، ولكن يكفي من البحر جرعة"، وقالوا: خير الكلام ما قل وجل، ودل ولم يمل[1]. والبحر هنا لا يمكن أن يكون إلا الماء العذب، فالإنسان لا يجرع إلا من النهر.

ويرى العسكري بأن علم البلاغة من اللوازم لفهم إعجاز القرآن، ولإختيار الجيد من الردئ، أو الصالح من الطالح. ويرى شوقي ضيف فإن الصناعتين ليسد نقص كتاب الجاحظ، وليكشف عن الحدود والأقسام لوجوه البيان، ولا يلبث أن يصرح بأنه لم يؤلف كتابه على طريقة المتكلمين، وإنما ألفه على طريقة صناع الكلام من الشعراء والكتاب، ولعله يريد كثرة ما ساقه من الأمثلة والشواهد، على طريقة ابن المعتز، فقد مضى مثله يكثر من الأمثلة والنصوص من القرآن والحديث وكلام الصحابة وأشعار المتقدمين والمحدثين[2]. أن الكتب التي تلت كتاب البديع ما برحت تتبع خطاه في استعماله الكلمة بمعناها اللغوي الفسيح، أي الجديد والمستحدث، فكتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري مثلا، (تناوله أدبي لاتتميز فيه

([1]) كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري، ص: ٢٤

([2]) البلاغة تطور وتاريخ لشوقي ضيف، ص: ١٤٠ – ١٤١

الفنون البلاغية على تقسيمها الأخير، بل يعد البديع بمعنى الجديد المبتدع من صور التعبير التي يعنى بها الشعراء المحدثون[1].

وجعل كتابه على عشرة أبواب، وهي مشتملة على ثلاثة وخمسين فصلا، ويوضح في الباب الأول موضوع البلاغة وكلما يشمل البلاغة من معانيها وما قال العلماء السابقون عنها، وجعله على ثلاثة فصول، ويبين في الفصل الأول موضوع البلاغة في اللغة وما يجري معه من تصرف لفظه، وفي الفصل الثاني يذكر حد البلاغة بكل ما يستغرقها. ثم في الفصل الثالث يتناول كلما جاء عن الحكماء والعلماء السابقين في حدود البلاغة. وفي الباب الثاني يقول عن تمييز الكلام جيده من رديئه، ومحموده من مذمومه، وذكر فيه فصلين. وفي الباب الثالث يذكر معرفة صنعة الكلام وفيه يذكر فصلين. وفي الباب الرابع يتحدث عن حسن السبك وجودة الرصف ويجعل فيه فصلا واحدا. ويتحدث في الفصل الخامس عن الإيجاز والإطناب ويتحدث فيه فصلين ثم في الباب السادس يذكر حسن الأخذ وقبحه وجودته ورداءته وفصلان فيه. وفي الفصل السابع يتحدث عن التشبيه ويجعل فيه فصلين. وفي الباب الثامن

([1]) مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ضمن الأعمال الكاملة لأمين الخولي، ١٠، ص: ١٠٥

يتحدث عن السجع والازدواج وفيه فصلان، وقال: إن السجع على وجوه: منها أن يكون الجزآن متعادلين لا يزيد أحدهما على الآخر مع اتفاق الفواصل مثل: سنة جردت، وحال جهدت، وأيد جمدت، فرحم الله من رحم، فأقرض من لا يظلم، فهذه الجزاء متساوية لا زيادة فيها ولا نقصان. على حرف بعينه مثل: قول أعراب قيل له: من بقي من إخوانك؟ فقال: كلب نابح، وحمار رامح، وأخ فاضح. وقال أعرابي لرجل سأل لئيما: واد غير ممطور، وفناء غير معمور، ورجل غير مسرور، فأقم بندم، أو ارتحل بعدم. ودعا أعرابي فقال: أعوذ بك من الفقر إلا إليك، ومن الذل إلى لك. وقال أعرابي ذهب بابنه السيل: أللهم إن كنت قد أبليت فإنك طالما عافيت. وقيل لأعرابي: ما خبر العنب؟ قال: ما اخضر عوده، وطال عموده، وعظم عنقوده. ومنها أن تكون ألفاظ الجزئين مسجوعة فيكون الكلام سجعا في سجع مثل: دعا تعريضك تصريحا، وتمريضك تصحيحا. فالتعريض والتمريض سجع، والتصريح والتصحيح سجع آخر، فهو سجع في سجع، وهذا الجنس قد سلم من الاستكراه فهو أحسن وجوه السجع. وذكر من عيوب السجع التخميع وهو أن تكون فاصلة الجزء

الأول غير مشاكلة لفاصلة الجزء الثاني، والتطويل، وهو أن يكون الجزء الأول طويلا فيحتاج إلى إطالة الجزء الثاني ضرورة[1].

وفي الباب التاسع يتحدث عن شرح البديع والإيضاح عن وجوهه، وحصر أبوابه وفنونه خمسة وثلاثين فصلا. ويتحدث في الباب العاشر عن مقاطع الكلام ومباديه، والقول في الإساءة في ذلك، والإحسان فيه، وجعل فيه ثلاثة فصول.

ويوضح أبو هلال العسكري في كلام الله تعالى تفسيرا واضحا، حيث يقول: (يفقهو قولي) جواب الطلب وغرضنا من الدعاء فبحلها في الجملة يتحقق إيتاء سؤاله عليه السلام. واعترض على ذلك بأن قوله تعالى: (هو أفصح مني)، قال عليه السلام قبل استدعاء الحل على أنه شاهد على عدم بقاء اللكنة لأن فيه دلالة على أن موسى عليه السلام كان فصيحا غايته، إن فصاحة أخيه أكثر، وبقية اللكنة تنافي الفصاحة اللغوية المرادة هنا بدلالة قوله (لسانا[2]). ويشهد لهذه المنافاة ما قاله ابن هلال العسكري في كتاب الصناعتين: الفصاحة تمام آلة البيان، ولذا يقال: لله تعالى فصيح، وإن قيل لكلامه سبحانه فصيح ولذلك لا يسمى

([1]) كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري، ص: ٨٠-٨١

([2]) سورة القصص، الآية: ٣٤

الألثغ والتمتام فصيحين لنقصان آلتهما عن إقامة الحروف وبأن قوله تعالى: (ولا يكاد يبين[1])، معناه لا يأتي ببيان وحجة[2].

ولشمول كتابه هنا صناعتي الكتابة والشعر، فقد ألف هذا الكتاب على طريقة صناع الكلام من الشعراء والكتاب. ويعقد أبو هلال العسكري الباب التاسع من كتابه الصناعتين للحديث عن البديع وفنونه، وهي عنده كذلك مختلف الصور البيانية والبديعية كالاستعارة والمجاز والمطابقة والتجنيس وقد أحصى من صوره خمسة وثلاثين فصلا هي: الاستعارة، والمجاز، والمطابقة، والتجنيس، والمقابلة، وصحة التقسيم، وصحة التفسير، والإشارة، والإرداف والتوابع، والمماثلة، والغلو والمبالغة، والكناية والتعريض، والعكس والتبديل، والتذييل، والترصيع، والإيذال، والتوشيح، ورد الأعجاز على الصدور، والتكميل والتتميم، والالتفات، والاعتراض، والرجوع، وتجاهل العارف، والاستطراد، وجمع المؤتلف والمختلف، والسلب والإيجاب، والاستثناء، والمذهب الكلامي، والتشطير، والمحاورة، والاستشهاد

([1]) سورة الزخرف، الآية: ٥٢

([2]) تفسير روح المعاني للآلوسي، ج١٢، ص: ١٣٩

والاحتجاج، والتعطف والمضاعف، والتطريز، والتلطف[1]. كان الباقلاني على وعي دقيق بقضايا النقد الأدبي حسبما بلغت في تصورها حتى عصره. وقد مس كثيرا من القضايا عابرا دون توقف، من ذلك مثلا فكرة العلاقة بين كتاب الصناعتين نموذج للكتاب المدرسي الذي لم يأت بجديد إطلاقا.

ومع أن كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري (٣٩٥) لم يؤلف لإثبات الإعجاز، فإن هذه الفكرة كانت من العوامل الكبيرة التي وجهت المؤلف إلى تصنيف ذلك الكتاب، فهو في نهاية المطاف بلاغي الطابع، وإن لم يفصل كثيرا بين البلاغة والنقد مثلما مزج شواهده وقواعده كي تكون صالحة لقياس الصناعتين معا، أي الشعر والنثر؛ وفي المقدمة يتحدث المؤلف حديثا عن العلاقة بين البلاغة والإعجاز حين يقول: إن أحق العلوم بالتعلم أولاها بالتحفظ – بعد المعرفة بالله جل ثناءه – علم البلاغة ومعرفة الفصاحة الذي به يعرف إعجاز كتاب الله تعالى.

([1]) كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري، ص: ٢٠٤

وهو على مذهب القائلين بأن الإعجاز إنما يكمن في حسن التأليف وبراعة التركيب، ولكنه ليس كالباقلاني في الفصل بين الحديث عن نظام التأليف وعن صور البديع. وإنما عن وجوه البديع وصور البيان وسيلة لإدراك حسن النظم والتأليف، أي أنه يريد أن يتعلم الناس البلاغة ليتكون لديهم الذوق والفهم المسعفان على إدراك الإعجاز. وقبيح لعمري بالفقيه المؤتم به والقارئ المهتدي بهديه، والمتكلم المشار عليه في حسن مناظرته وتمام آلته في مجادلته، وشدة شكيمته في حجاجه وبالعربي الصليب والقرشي الصريح ألا يعرف إعجاز كتاب الله تعالى إلا من الجهة التي يعرفه منها الزنجي والنبطي يشف من مصادره[1]. وينبغي أن تعرف أقدار المعاني فتوازن بينها وبين أوزان المستمعين وبين أقدار الحالات فتجل لكل طبقة كلاما ولكل حال مقاما، حتى قسم أقدار المعاني على أقدار المقامات وأقدار المستمعين على أقدار الحالات[2].

ثم لما فترت الهمم عن تلقي منثور العرب ومنظومهم. أخذ العلماء يدونون أخبار العرب وأحاديثهم وأشعارهم ونكتهم وما يتبع ذلك من وجوه الأدب التي لا غنى عنها للمتأدبين.

([1]) تاريخ النقد الأدبي عند العرب لإحسان عباس، ص: ٣٥٤ – ٣٥٦

([2]) جواهر الأدب للهاشم، ص: ٧

"ثم حدث علم (قرض الشعر) بعد أن فسدت ملكة أسلوب الشعر العربي. وهو علم ذو قواعد تعرف من له سليقة بكيفية نظم الشعر ومحاسنه وعيوبه. وأفضل من ألف في ذلك ابن رشيق، ألف كتاب العمدة، وابن هلال العسكري ألف كتاب الصناعتين"[1].

فلا غنى للكاتب عن علم البلاغة؛ فهو علم جليل ينهض بأسلوب الكاتب، ويرتقي بفصاحته وبلاغته درجات؛ فيتمكن من الإتيان بالكلام الخالي من التعقيد، الخالص من تنافر الكلمات وضعف التأليف المطابق لمقتضى الحال الذي يتمكن في النفوس، ويعرض في صورة بقبوله حسنة. قال أبو هلال العسكري متحدثا عن فضل هذا العلم ومسيس الحاجة إليه إعلم علمك الله الخير، ودلك عليه، وقيضه لك، وجعلك من أهله – أن أحق العلوم بالتعلم، وأولاها بالتحفظ – بعد المعرفة بالله جل ثناءه- علم البلاغة، ومعرفة الفصاحة، الذي يعرف إعجاز كتاب الله تعالى الناطق بالحق، الهادي إلى سبيل الرشد، المدلول به على صدق الرسالة وصحة النبوة التي رفعت أعلام الحق، وأقامت منار الدين، وأزالت شبه الكفر ببراهينها، وهتكت حجب الشك بيقينها[2]. ثم تحولت الجهود إلى الصورة الأدبية البلاغية كما

([1]) رجال المعلقات العشر لمصطفى الغلاييني، ص: ٢٩

([2]) كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري، ص: [2]

ترى في كتاب "الصناعتين" لأبي هلال العسكري الذي ذكر في هذا الكتاب اثنين وأربعين صنعة بلاغية، وهذا العدد وصل في كتاب الزجاجي إلى مائتي صناعة بلاغية، والذين جاءوا بعده زودوا عليه. والعلوم البلاغية قد ظهرت بشكل واضح حين وصلت إلى المعلم الأول للبلاغة العربية عبد القاهر الجرجاني، صاحب كتابي أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز، فتناول فيها أولا موضوعات المعاني، وخصص أسرار البلاغة للبيان. ويقول شوقي ضيف: ذلك ان بعض المتأدبين عني بدرس صناعة الشعر وصناعة النثر وبيان ما يجري فيهما من صور البيان والبديع، وهو درس لا يقصد به إلى بيان إعجاز القرآن ولا إلى نقد مقارن بين الشعراء ولا إلى تطبيق نظريات أرسطو والفكر اليوناني على البلاغة العربية، وخير ما يمثل ذلك كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري والعمدة في صناعة الشعر ونقده لابن رشيق القيرواني[1].

فعلم البلاغة كان مندرجا في جملة علم الأدب، وكانت مسائله شعبة من شعب النحو والأدب، وكانت مبثوثة في ثنايا مؤلفات العلماء ككتاب سيبويه، وكطبقات الشعراء لابن سلام، والبيان والتبيين للجاحظ، والبديع لابن المعتز، ونقد الشعرر لقدامة بن جعفر،

([1]) البلاغة تطور وتاريخ لشوقي ضيف، ص:١٤٠

والموازنة بين أبي تمام والبحتري للآمدي، والوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني. ثم ألف أبو هلال العسكري المتوفى سنة ٣٩٥هـ كتابه العظيم " كتاب الصناعتين": الكتابة والشعر، فعرض زبدة تلك الكتب. وصار كتابه من أمهات البلاغة. ثم جاء الشيخ عبد القاهر الجرجاني المتوفى سنة ٤٧١هـ فخص علم البلاغة بالتدوين في كتابيه كتاب "دلائل الإعجاز"، وكتاب "أسرار البلاغة"، فأعطى ألقابا للمسائل، وأخرج الكلام في الإعجاز عن الصفة الجزءية إلى قواعد كلية مسهبة مبرهنة[١].

وقال أبو هلال العسكري في كتاب الصناعتين النظم والنثر: التشبيه يزيد المعنى وضوحا، ويكسبه تأكيدا، ولهذا أطبق جميع المتكلمين من العرب والعجم عليه، ولم يستغن أحد عنه" وتشبيه شيء بشيء يعتمد على وجود عنصر تشابه بينهما، أو وجود أكثر من عنصر تشابه. ففي هذا الوجود الكبير أشباه ونظائر بحسب تقدير الله وإتقان صنعته[٢].

ويقول أبو هلال العسكري: إن الشعر كلام منسوج، ولفظ منظوم، وأحسنه ما تلاءم نسجه ولم يسخف، وحسن لفظه ولم يهجن، ولم يستعمل فيه الغليظ من الكلام، فيكون جلفا

---

(١) كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري، ص: ٢١

(٢) البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها لحسن حبنكة، ص: ٥٩٠

بغيضا، ولا السوقي من الألفاظ فيكون مهلهلا[1]. أن كلمة البديع حينما ظهرت لأول مرة في كتاب ابن المعتز الذي نشره المستشرق الروسي (كراتشكوفيسكي) باسم كتاب (البديع) كان يقصد بها في عصره (الجديد) على إطلاقه تمييزا للتجديدات التي أدخلت على لغة الشعر وطرائق تعبيره في العصر العباسي منذ مسلم بن الوليد وبشار ثم أبي تمام، الذي جعل من التجديد في التعبير الشعري مذهبا عارض فيه عمود الشعر الذي كان يتمثل في البحتري[2].

وكان العسكري ناقدا محكما ولذا فقد ذكر ابن خلدون، أن شيوخه كانوا يعيبون شعر المتنبي والمعري لعدم النسج على الأساليب العربية، فكان كلاهما كلاما منظوما. ومن هؤلاء أبو هلال العسكري صاحب الصناعتين، وهو الذي يقول: لا اعرف أحدا يتبع العيوب فيأتيها غير مكترث غير المتنبي فإنه ضمن شعره جميع عيوب الكلام ما أعدمه شيئا منها".

([1]) كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري، ص: ٦٠

([2]) الأدب وفنونه لمحمد مندور، ص: ٥

وعندما يتكلم عن الفروق اللغوية يبينها بيانا تاما كما يذكر الفرق بين المحبة والعشق بأن العشق شدة الشهوة، لنيل المراد من المعشوق إذا كان إنسانا، والعزم على مواقعته عند التمكن منه"[1].

عند ذكر أبي هلال العسكري عن الاستعارة فيقول بأنها نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة لغرض، وذلك الغرض إما أن يكون شرح المعنى وفضل الإبانة عنه، أو تأكيده والمبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ، أو تحسين المعرض الذي يعرض فيه[2].

ويقول: مذهب العرب في نظم الكلام أن يوازنوا كل الموازنة بين مطلعه ونهايته، لأجل أن يستقيم الكلام ولا يخرج أوله عن آخره، ولا آخره عن أوله، وهذا المذهب البلاغي تنبه له قدماء البلاغيين كالجاحظ وأبي هلال العسكري، وقدامة بن جعفر، وابن المعز وابن الأثير[3].

الإجمال إما أن يكون في حال الإفراد أو التركيب، والأول إما أن يكون في حال الإفراد أو التركيب، والأول إما أن يكون بتصريفه، نحو قال من القول، والقيلولة، ونحو مختار فإنه

([1]) كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري، ص: ١٤٠

([2]) المرجع السابق، ص: ٢٦٨

([3]) سورة القصص دراسة تحليلية لمحمد مطني، ج١، ص: ٢٣

صالح للفاعل، والمفعول. قال العسكري: ويفترقان، تقول في الفاعل: مختار لكذا، وفي المفعول: مختار من كذا، ومنه قوله تعالى: (لا تضار والدة بولدها) (ولا يضار كاتب ولا شهيد)[1].

وهذا تعريف أشمل وفيه إضافة ماثلة في الغاية أو الغرض التي تؤديه الاستعارة في التعبير وفيه متعدد النواحي ما بين توكيد المعنى والمبالغة فيه إلى إيجاز الكلام إلى تحسين المعرض الذي تظهر فيه. وهو تعريف يشمل مما لم يقله كثير من البلغاء لأن الرماني يرى الاستعارة بأنها تعليق العبارة على غيرها ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة[2].

وفي نهاية هذا الكتاب يذكر بأن الخطأ لا يسلم منه أحد، فلهذا يقول: وقد فرغت من شرح الأبواب والفصول التي تقدم بها الشرط في أول الكتاب، وجعلتها واضحة نيرة وملخصة بينة من غير إخلال يقصر بها، أو إكثار يزري عليها، وقد نقحتها وأوضحتها، وهذبتها وشذبتها حسب الطاقة، وأنا بعد ذلك معتذر من الزلل يكون فيه، والسقط يوجد في

([1]) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني، ج٢، ص: ١٥ – ١٦

([2]) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني ، ص: ٧٩

ألفاظها او معانيها، فإذا مر بك شيء فاغتفر الذلة فيه، فليس في الدنيا برئ من جميع العيوب، ولا مستقيم من كل الجهات. وقد قلت:

عز الكمال فما يحظى به بشر لكل خلق وإن لم يذر ذو عاب

وقلت أيضا:

لا تعتمد نشر العيوب وبثها يسلم لك الإخوان والأصحاب

واشدد يديك بما يقل معابه ما فيهم من ليس فيه معاب[1].

ومع قلة الأصالة التي يمكن أن نصف بها العسكري في كتابه، إلا أن كتابه كان ذا قيمة بلاغية في البحث البلاغي[2].

ويذكر فضل حسن عباس كما يقول إبراهيم سلامة: إن أبا هلال رجل منهجي، يجري في تأليفه على خطة، وإذا رسم خطة التزمها، فكل المظاهر الأدبية خاضعة لمقاييس وقواعد، أو يجب أن تخضع لها[1].

([1]) كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري، ص: ١٤٠

([2]) البلاغة المفترى عليها بين الأصالة والتبعية لفضل حسن عباس، ص: ١٣٥ – ١٣٦

والحق أن أبا هلال كان ذا سعة واطلاع على ما كتبه من قبله، فتخير لكتابه كثيرا من هذه الأقوال والآراء؛ مما جعله بحق مرجعا لعشاق المباحث البلاغية والأدبية[٢].

([١]) المصدر السابق، ص: ١٣٦، وبلاغة أرسطو بين العرب واليونان، ص: ٢٨٥

([٢]) البلاغة المفترى عليها بين الأصالة والتبعية لفضل حسن عباس، ص: ١٣٦

الفصل الثاني: كتب علمية

المبحث الأول: أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني

قد اتخذ الإمام عبد القاهر الجرجاني في البحث البلاغي مركزا شامخا لم يكده أحد ممن قبله و لم يزاحمه فيه أحد ممن بعده. سواء نظرنا إليه من حيث عمق الدراسة، أو من حيث ما فجر من كنوزها، وفتق من أكمامها، وجلي من مسائلها، وأضاف من فنونها. وحسب للذكر أنه واضع صرحي علمي المعاني والبيان وضعا دقيقا، وما أشار إليه من فنون البديع، وهو الذي ذهب إلى أن قسمة البلاغة إلى علوم ثلاثة، وهي المعاني والبيان والبديع، و لم يستقر هذه حتى عصره. ويقول على بن حمزة العلوي في مقدمة كتابه الطراز، ما نصه: وأول من أسس من هذا الفن قواعده، وأوضح براهينه، وأظهر فوائده، ورتب أفانينه؛ الشيخ العالم النحرير، علم المحققين، عبد القاهر الجرجاني. فلقد فك قيد الغرائب بالتقييد، وهدى من سور المشكلات بالتسوير المشيد، وفتح أزهاره من أكمامها، وفتق أزراره بعد استغلاقها واستبهامها[1]. وذهب بمنهج فرد في الجمع بين العلم والذوق والفن. وإذا كانت البلاغة قد اختلطت بمسائل

([1]) الطراز ليحي بن حمزة العلوي، ج١، ص: ٤

النقد واللغة، فإن مباحثه قد مزجت بين هذه الفنون مزجا حكيما. وكتابه أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز مليئان بما يتصل بموضوع الدراسة من التمثيل الموافي دون النقص، وقضية اختيار اللفظ والمعنى. وكتابه هو أتقن ما وضعه في فن المعاني والبحث في نظرية إعجاز القرآن، وهل هي لألفاظه أم هي لمعانيه، أو لأسلوبه، ونظمه وهي نظرية عنى بها الإمام الجرجاني عناية فائقة. وقد شن عبد القاهر حملة شعواء مخطئا من انحاز إلى اللفظ على المعنى، وكذلك من انحاز إلى المعنى على اللفظ وفي ظل فكرة الإعجاز دفع عبد القاهر بنظرية الائتلاف إلى نهايتها تحت اسم النظم[1]. واستمر الأمر كذلك حتى جاء بعد ذلك الإمام عبد القاهر الجرجاني، وهو شيخ البلاغة العربية، في القرن الخامس الهجري (٤٧١هـــ)، ووضع نظرية علم البيان، من تشبيه، ومجاز، واستعارة، وبعض ألوان البديع، في كتابه أسرار البلاغة، كما وضع نظرية علم المعاني، من الكناية، والتمثيل، والمجاز، والاستعارة، في دلائل الإعجاز. وعبد القاهر يمتاز بوضع أصول علمي المعاني، والبيان، ومؤسسهما في العربية. ويذكر من أشهر من ذهب إلى جوانب الإعجاز، وأرجعه إلى خصائص البيان، والأسلوب. ولم يحدث في هذا الميدان تغيير يذكر في هذا الموضوع بعده، لأنه استطاع أن يأتيه تماما. وقد فتن

(١) تاريخ النقد الأدبي عند العرب لإحسان عباس، ص: ٣٦٣

البلاغيون بعمله فراحوا يرددون كلامه، وتركوا الانعماق فيه كأن البحث انتهى به. وكشف الجرجاني هذين الخصلتين نبعا من كلام الله الحكيم، وعند ما يقول عنه الإمام الجرجاني في دلائل الإعجاز: "أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت، وبانت وبهرت، هي أن كان على حد من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتهيا إلى غاية لايطمح إليها بالفكر، وكان محالا أن يعرف كونه كذلك، إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب، وعنوان الأدب، والذي لا يشك أنه كان ميدان القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان"[١]. ثم بدأت الدراسات في العلوم العربية، والقرآنية، حتى يخضر هذا العلم مما يظهر بإعجاز القرآن.

ويدور عنده فكرة النظم حول العلاقة بين الألفاظ والمعاني داخل إطار العبارات، هذه الفكرة ترتبط بالدلالات النفسية العميقة، وهو أول مفكر أخرج النحو من نطاق الجفاف، وأدخلنا اللذة الشعورية والعقلية معا، خاضعا لفكرة النظم، يريد أن يخلق ذوقا أدبيا فريدا للقارئ، ويصل به إلى مواطن الجمال والخلق والإبداع المرتبط بالدلالات الخفية فيما وراء الفكرة.

---

(١) دلائل الإعجاز، تحقيق عبد الحميد هنداوي لعبد القاهر الجرجاني، ص: ١٧

وكتابه دلائل الإعجاز ففيه بحوث كثيرة هي أصول علم المعاني. ويتحدث عن الكناية والتمثيل والمجاز والاستعارة والسرقات وهذه البحوث كلها عنده يعتبر علم البيان. وينتظر مجتمعا أدبيا متذوقا يصل إلى أعماقه، والإبداع الجمالي بكتابه دلائل الإعجاز. ويحث الباحث أن يشتغل أو يصيد أسرار الجمال، والدلالات الكائنة وراء التعبير، وكان عبد القاهر مغاليا في تقدير المعنى خلاف ما كان الجاحظ الذي يغالي في تقدير اللفظ.

ووضع الإمام عبد القاهر الجرجاني تعريفه لنظرية النظم على إدراك المعاني النحوية وحسن إيرادها بين الكلم، فقال: واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها[1].

ولا شك بأن دلائل الإعجاز من المصادر الأصلية للبحث، وهو من كتاب فتح باب التذوق الأدبي والبلاغي، ونجد أسلوبه أسلوبا فيه جدلي ومنطقي على سبيل المثال في قوله "أن قلتم قلنا" "كيف لايكون الأمر كذلك" "وما هو إلا كذا وكذا" "وإذا كان ذلك كذلك"[2]. ونفهم من كتابه وهو متكلم فلسفي مرة، وأديب صانع الكلام ونقده أخر، وأسلوبه في

([1]) دلائل الإعجاز للجرجاني، شرح محمد عبد المنعم خفاجي، ص: ١١٧

([2]) دلائل الإعجاز، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ص:١٠

دلائل الإعجاز أميل إلى طريقة المتكلمين، ولا يغرنك قولنا في نحو (لا رجل في الدار): إنها لنفي الجنس، فإن المعنى في ذلك أنها لنفي الكينونة في الدار عن الجنس[1]. ويقول شوقي ضيف: "وحقا تناثرت في كتابات من سبقوه بعض ملاحظات، وبعض مصطلحات، غير أن هذا ينبغي أن لا يضللنا فنغمطه حقه ونزعم أنه إنما جمع ملاحظات سابقيه، فالحق أنه ابتكر هذه النظرية، ولا يكفي أن يكون هناك من تحدثوا عن باب الفصل والوصل وباب الإيجاز والإطناب وباب الإنشاء والخبر فالحديث عن ذلك كله في شكل ملاحظات جزئية تنثر هنا وهناك شيء، وضمها إلى نظرية متشعبة شيء آخر: نظرية نشأ عنها فيما بعد علم مستقل من علوم البلاغة هو علم المعاني الذي وضع عبد القاهر أصوله وصور فصوله وحدودها وشعبها تصويرا دقيقا. وإذا كان قد فاته فرع أو شعبة كبعض شعب باب الإنشاء فبحكم أنه كان مبتدئا في وضع نظريته، ومع أن من جاءوا بعده أضافوا إليها بعض إضافات فإن كتاباته فيها ظلت المنارة الهادئة بأضوائها الكثيرة[2]. ويقول الإمام الجرجاني: "ما هذا الذي تجدد بالقرآن من عظيم المزية، وباهر الفضل، والعجيب من الرصف، حتى أعجز الخلق

([1]) المصدر السابق، ص: ٩

([2]) البلاغة تطور وتاريخ، لشوقى ضيف، ص: ١٨٩

قاطبة، وحتى قهر من البلغاء والفصحاء القوى والقدر، وقيد الخواطر والفكر، حتى خرست الشقاشق، وعدم نطق الناطق، وحتى لم يجر لسان، ولم يبن بيان، ولم يساعد إمكان، ولم ينقدح لأحد منهم زند، ولم يمض له حد، وحتى أسال الوادي عليهم عجزا، وأخذ منافذ القول عليهم أخذا؟ أيلزمنا أن نجيب هذا الخصم عن سؤاله، ونرده عن ضلاله، وأن نطب لدائه، ونزيل الفساد عن رائه؟ فإن كان ذلك يلزمنا، فينبغى لكل ذي دين وعقل أن ينظر في الكتاب الذي وضعناه – أي دلائل الإعجاز[1].

وعصره كان عصرا بلغت الدراسات البلاغية الجمالية بعامة، والدراسات المجازية بخاصة، قمتها في النضج، من خلال العطاء العلمي الفذ، وهذا يظهر في كتابيه أسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز. ويقسم المجاز ناقدا ناجحا إلى مجاز لغوي، ومجاز عقلي، لأول مرة في تاريخ البلاغة العربية. فإذا كان المجاز في الإثبات فهو مجاز عقلي، وإذاكان يجري في المثبت كان مجازا

([1]) دلائل الإعجاز، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ص: ١٠ – ١١

لغويا. وقد أزال التداخل الذي كان شائعا قبله بين المجاز والاستعارة، فأثبت أن كل استعارة هي مجاز، وليس كل مجاز هو استعارة[1].

ونفهم من دراسة كتب الجرجاني، هو يرى المجاز مقابل الحقيقة في اللغة. وهو التعريف المغاير الذي صار موقف الاتفاق في المصطلح البلاغي. فالجرجاني هو السابق في إرساء هذا التقابل بين الحقيقة والمجاز من خلال دراسته المفصلة المرموقة حينا، والجدلية الممتعة آخر.

ونرى عبد القاهر يذكر المعنى المتابع للفصاحة بالمفردات حيث يقول: اعلم أن الكلام الفصيح ينقسم إلى قسمين: قسم تعزى المزية والحسن فيه إلى اللفظ، وقسم يعزى ذلك فيه إلى النظم، فالقسم الأول الكناية والاستعارة والتمثيل الكائن على حد الاستعارة وكل ما كان فيه على الجملة مجاز واتساع وعدول باللفظ عن الظاهر[2].

وإن الاستعارة في الجملة أن يكون للفظ أصل في الوضع اللغوي معروف تدل الشواهد على أنه اختص به حين وضع. ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلا غير لازم، فيكون هناك كالعارية. وتنقسم إلى قسمين: أحدهما أن يكون لنقله فائدة،

([1]) أسرار البلاغة للزمخشري، ص: ٣١٩

([2]) دلائل الإعجاز للزمخشري، ص: ٣٠١

الثاني أن لا يكون له فائدة، وأنا أبدا بذكر غير المفيد، فإنه قصير الباع، قليل الاتساع. ثم أتكلم على المفيد الذي هو المقصود. وموضع هذا الذي لا يفيد نقله، حيث يكون اختصاص الاسم بما وضع له من طريق أريد بع التوسع في أوضاع اللغة، والتنوق في مراعاة دقائق في الفروق في المعاني المدلول عليها، كوضعهم للعضو الواحد أسامي كثيرة بحسب اختلاف أجناس الحيوان، نحو وضع الشفة للإنسان والمشفر للبعير والجحفلة للفرس، وما شاكل ذلك من فروق ربما وجدت في غير لغة العرب وربما لم توجد، فإذا استعمل الشاعر شيئا منها في غير الجنس الذي وضع له، فقد استعاره منه ونقله عن أصله وجاز به موضعه[1]. وهو الذي يتكلمه الأخطل بكلمة (الثغر) من السبع، وجعله للبقرة، ومعلوم أن البقرة لها خف لا ثغر، وهي استعارة أصلية مثل أختها. كما استعاره النابغة الجعدي للحافر، والأخطل للظلف.

وإنما يكون التمثيل مجازا إذا جيئ به على حد الاستعارة، حيث يذكره: "وأما التمثيل الذي يكون مجازا لمجيئك به على حد الاستعارة فمثاله قولك للرجل يتردد في الشيء بين الفعل

([1]) أسرار البلاغة للجرجاني، ص: ٢٩ – ٣٠

وتركه: أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى" فالأصل في هذا: أراك في ترددك كمن يقدم رجلا ويؤخر أخرى، ثم اختصر الكلام[1].

فالمشبه هنا صورة المتردد في أمر، وهيئة الرجل مع تردده في السير يصور من يقدم رجله تارة، ويؤخرها أخرى، وهنا يظهر بجملته نقله من معنى اللفظ المباشر إلى معنى المعنى. فالتمثيل عند الإمام عبد القاهر حقيقي ومجازي، والمجازي استعارة تمثيلية ومثل. وكل مثل عند ضربه استعارة تمثيلية، وليست كل استعارة تمثيلية مثلا، إذا قصرت على موردها ولم تستعمل في غيره.

إن جهود عبد القاهر كانت هي الأساس الذي بنى عليه من أتى بعده من البلاغيين مفاهيمهم وتقسيماتهم وقواعدهم في هذا المجال. لكنهم لم يستطيعوا إضافة شيء ذي بال، بل إنهم أغرقوا مؤلفاتهم بالتقسيمات والتفريعات الجزئية المنطقية المملة، وأفقدوها روحها الفني الجذاب، وبخاصة خلال المراحل المتأخرة من قرون الجمود والانحطاط. وظل الأمر

([1]) دلائل الإعجاز للجرجاني، ص: ٦٩

كذلك حتى مطلع العصر الحديث[1]. ونرى الزمخشري طبق فكرة عبد القاهر. ولكنه يتألق في علم المعاني، بينما يتألق عبد القاهر في البيات، وذلك لانشغال الزمخشري في علم البيان بالدفاع عن هيئة الاعتزالي، أما عبد القاهر في علم المعاني فيهتم بالدفاع عن فكرته في النظم ومعاني النحو[2].

([1]) المجاز في البلاغة العربية للسامرائي، ص: ١٧٤ – ١٧٩

([2]) البلاغة العربية، تأصيل وتجديد، لمصطفى الصاوي الجويني، ص: ٧٤

الفصل الثالث: كتب التفسير والتأويل

المبحث الأول: تفسير جامع البيان في تفسير القرآن للطبري

هو أبو جعفر محمد بن جرير الطبري المولود بطبرستان سنة ٢٢٤هـ، وبدأ أن يرحل لطلب العلم وهو ابن إثنتي عشرة سنة، وطوف في الأقاليم، فسمع بمصر، والشام، والعراق، وكان قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره. وكان بصيرا بالقرآن، وأكثر شهادة له تفسيره، وكان عارفا بالمعاني، وفقيها في أحكام القرآن، وعالما بالسنن وطرقها، وصحيحها وسقيمها. وناسخها ومنسوخها، وعارفا بأقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المخالفين في الأحكام. وطلعا بالمسائل من الحلال والحرام، وأيام الناس وأخبارهم، ثم استقر ببغداد، وبقي بها إلى أن مات سنة٣١٠هـ. هوالمشهور بالطبري وله التفسير المأثور، وهو جامع البيان في تفسير القرآن، وهو عالم محقق ورع مؤرخ له تاريخ الطبري. تفسير بن جرير له مكانة عظمى بين كل التفاسير، لكونها أول تفسير جامع للقرآن الكريم كله، يعتبر أبا للتفسير كما هو يعتبر في التاريخ أبا له. وهو التفسير المأثور المعتمد على أقوال الصحابة والتابعين المستنيرين من نور سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم. والطبري يعتبر بين المفسرين

مفسرا لم يقف عند الآراء المأثورة التي يرويها، خلاف ذلك هو يتبعها بالترجيح والتوجيه النظري الفهمي، فلذا هو تفسير نقلي عقلي دفعة واحدة. وهو من أقدم ما تناول أساليب العرب ومذاهبهم قولا وبيانا للكشف عما في كلام الله تعالى من أسرار ودقائق. ويتناول الاستعمالات اللغوية بجانب النقول المأثورة ويراها مرجعا موثوقا به، ويرجح بعض الأقوال عن بعض. ومثاله كلمة (التنور) من سورة هود، ويأتي لهذه الكلمة الروايات عن السلف، من قال: إن التنور عبارة عن وجه الأرض، وقول من قال: إنه عبارة عن تنوير الصبح، وقول من قال: إنه عبارة عن أعلى الأرض وأشارفها، وقول من قال إنه عبارة عما يختبز فيه ... ثم يأتي ما يرجحه من هذه المعاني وأولى هذه الأقوال عندنا بتأويل قوله (التنور) الذي يختبز فيه، لأن ذلك هو المعروف من كلام العرب، وكلام الله لا ينزل إلا في الأغلب الأشهر من المعاني لدى العرب[1].

ونجده كذلك يعود إلى شواهد من الشعر القديم بشكل واسع، لكلمة (أنداد) من كلام الله تعالى قال أبو جعفر: الأنداد جمع ند، والند: العدل والمثل، كما قال حسان بن ثابت:

([1]) راجع للتفصيل تفسير ابن جرير، ج ١٢، ص: ٢٥

أتهجوه ولست له بند فشركما لخيركما الفداء

ولست له بند، لست له بمثل ولا عدل، وكل شيء كان له نظيرا

لشيء وشبيها فهو له ند، ثم يأتي بالروايات بصدده من السلف[1].

وبسبب توفر عصر الطبري بالمباحث البلاغية بين النحاة واللغويين والأدباء والنقاد، أمثال سيبويه والفراء، وأبي عبيدة، وابن قتيبة، والمبرد، وابن المعتز والقرشي، والجاحظ. ولم يتقلل جهوده البلاغية بينهم. وتجمع لديه توجيهات أهل البصرة والكوفة، وعلومهم البلاغية أيضا. ويتجمل تفسيره في تناول خروج الاستفهام من الظواهر الأسلوبية، ويقف أمام هذه الأسئلة ويشير إلى بعض أسرارها المضمونة فيها. ويأتي أيضا بالمجاز العقلي أو الحكمي الاسنادي، والمجاز المرسل، والاستعارات التصريحية: الأصلية والتبعية، والاستعارة التبعية، ويقول ابن تيمية عن هذا: وأما التفاسير التي في أيدي الناس فأصحها تفسير بن جرير الطبري. فإنه

(1) المصدر السابق، ج،١، ص: ١٢٥

يذكر مقالات السلف بالأسانيد الثابتة وليس فيه بدعة، ولا ينقل عن المتهمين[1]. فالطبري يتناول تفسير كلام الله من صرف العبارة على غير ظاهرها.

(1) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج٢، ص: ١٩٢

المبحث الثاني: مشكل القرآن لابن قتيبة

عبد الله بن مسلم بن قتيبة بن مسلم المروزي علم من أعلام القرن الثالث الهجري، وهو من أسرة فارسية، كانت تقطن مدينة مرو، وليس عن نسبه أكثر، وولد في سنة ٢٢٣ هـ، في أواخر خلافة المأمون فقد جمع بين فنون المعرفة، وعلوم اللغة، وله باع طويل في الدفاع عن حقائق الإسلام، ورد شبه الطاعنين، وكان من علماء أهل السنة، رغم كون شيخه الجاحظ معتزليا، ولابن قتيبة مؤلفات عديدة، يجاوز الأربعين. وابن قتيبة ألف في مجال المجاز كتابين هامين، وهما: تأويل مختلف الحديث، وتأويل مشكل القرآن، ونأتي هنا بذكر كتابه تأويل مشكل القرآن لكونه من صلب موضوع هذا البحث، في هذا الفصل.

ونحن لا نتجاوز الغلو إذا قلنا، له قيمة عظيمة، وبنان مشار إليه في البحث المجازي. وهو دخل في هذا المجال ميادين جديدة لم يدخلها سابقوه، ويظهر لدي ابن قتيبة آثار جديدة أفيدت من شيخه الجاحظ وظهر ثمارها حتى نذكر بأن تطور البحث المجازي لم تتم عند اللغويين إلا على يد ابن قتيبة. ويقول سعد سليمان حمودة: "أما ابن قتيبة فقد استخدم لفظ المجاز ليدل به على تلك الألوان البيانية المعلومة بما يكاد يوافق مفهوم الجاحظ للفظ البديع

بيد أنه لم يستخدم هذا اللفظ – البديع[1]. ويذكر ابن قتيبة دوافع وضع كتاب "تأويل مشكل القرآن"، "وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون، ولغوا فيه وهجروا، واتبعوا (ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) بأفهام كليلة، وأبصار عليلة، ونظر مدخول، فحرفوا الكلام عن مواضعه وعدلوه عن سبله، ثم قضوا عليه بالتناقض، والاستحالة واللحن وفساد النظم والاختلاف... فأحببت أن أتضح عن كتاب الله، وأرمى من ورائه بالحجج النيرة، والبراهين البينة، وأكشف للناس ما يلبسون فألفت هذا الكتاب جامعا لتأويل مشكل القرآن، مستنبطا ذلك من التفسير بزيادة في الشرح والايضاح. وحاملا ما لا أعلم فيه مقالا لامام مطلع على لغات العرب يعني لهجاتها – لأرى به المعاند موضع المجاز وطريق الإمكان من غير أن أحكم فيه برأي، أو أقضي عليه بتأويل[2]".

ويذكر أيضا في مشكل القرآن "وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول ومأخذه. ففيها الاستعارة والتمثيل، والقلب، والتقديم والتأخير، والحذف، والتكرار والإخفاء والإظهار، والتعريض والإفصاح، والكناية والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجمع، والجمع

([1]) البلاغة العربية لسعد سليمان حمودة، ص: ١١

([2]) تأويل المشكل القرآن لابن قتيبة، ص: ٢٣

مخاطبة الواحد، والواحد والجميع خطاب الإثنين والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء كثيرة ستراها في (أبواب المجاز) إن شاء الله تعالى[1]".

ويأتي ابن قتيبة القول في المجاز، ويقول بأن كثيرا من الناس غلطوا في التأويل من جهة المجاز، وتشعبت بهم الطرق. ويقول عن النصارى وزيغ عقيدتهم في عيسى عليه السلام، وبسبب عدم الفهم عن المجاز من بعض أقواله، وبسبب فهمهم فيها على حقيقته ضلوا وأضلوا.

والاستعارة، يقول فيها " فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى أو مجاورا لها أو مشاكلا لها. فيقولون للنبات نوء، لأنه يكون من النوء عندهم . قال رؤية بن العجاج: وجف أنواء السحاب المرتزق، أي: جف البقل، ويقولون للمطر سماء، لأنه من السماء ينزل، فيقال مازلنا نطأ السماء حتى أتيناكم، قال الشاعر:

إذا سقط السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا[2].

([1]) المصدر السابق تحقيق السيد أحمد صقر، ص: ٢٠

([2]) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، ص: ١٣٥

وكذلك يأتي فيه بعض التمثيل من تشبيه بليغ أو مجاز مرسل أما الاستعارة فيمثل لها بما يأتي:

"ويقولون ضحكت الأرض إذا أثبتت لأنها تبدي عن حسن النبات، وتنفتق عن الزهر، كما يفتر الضاحك عن الثغر[1]".

وهو أول من كرس فصلين كاملين لبحث المجاز والاستعارة. فإن استخدام ابن قتيبة لمفهوم المجاز لم يكن بعيدا عن معناه الاصطلاحي العام، مع أنه كان يعد بعض الألوان البيانية التي كانت متعارفا عليها في زمانه ضربا من المجاز. فإن قضية اللفظ والمعنى عند بن قتيبة له نرى منحى خاصا عنده غير مذهب الجاحظ الذي سار إليه، وهو مذهب اعتدالي في التسوية بينهما، فالمسألة إذن مسألة صلة بين المعنى واللفظ، وعلاقة الجودة في كليهما معا هي المفضلة[2].

([1]) المصدر السابق، ص: ١٣٦

([2]) تاريخ النقد الأدبي عند العرب لإحسان عباس، ص: ٩٦

المبحث الثالث: كتاب معاني القرآن للفراء

هو أبو زكريا يحي بن زياد بن عبد الله بن منظرر الديلمي، والديلم هذه إقليم من الأقاليم الفارسية، والفراء من لقبه، معنى الفراء من يخيط الفراء أو يبيعها كعطار وغزال، وليس هناك في اشتغاله أو أحد من أسرته في هذا العمل. وهو كان مطبوعا في فري الكلام، وحسن تقطيعه وتفصيله، فاشتهر بمبالغة الفري بمهارته. ولد الفراء بالكوفة سنة ١٤٤هـ، وتربى على شيوخها وهو مقر العلم ومربى العلماء كما كانت البصرة. يعتبر الفراء من أعلام القرن الثاني للهجرة. وهو أكبر مدرسة عرف في تاريخ العلوم اللغوية وما زال مباحثه في اللغة والنحو والتصريف توجه الدرس اللغوي أينما وجدت معاهده وأساتذته وطلابه. ويقول ثعلب: لولا الفراء لما كانت عربية؛ لأنه خلصها وضبطها. ولولا الفراء لسقطت العربية؛ لأنها كانت تتنازع ويدعيها كل من أراد، ويتكلم الناس فيها على مقادير عقولهم وقرائحهم فتذهب. وفي تاريخ بغداد: وكان يقال: النحو الفراء، والفراء أمير المؤمنين في النحو. وكانت وفاة الفراء في طريقه من مكة سنة ٢٠٧هـ، فالفراء كوفي المذهب، ونأخذ كتابه "معاني القرآن" عمدة في هذا البحث، وبخاصة أنه موضوع للكشف عن معاني القرآن.

وقصة معاني القرآن للفراء كما يقول عنه ابن النديم في فهرست: قال أبو العباس ثعلب: كان السبب في إملاء كتاب الفراء في المعاني، أن عمر بن بكير كان من أصحابه، وكان منقطعا إلى الحسن بن سهل، فكتب إلى الفراء: إن الأمير الحسن بن سهل، فكتب إلى الفراء: إن الأمير الحسن بن سهل ربما سألني عن الشيء بعد الشيء من القرآن، فلا يحضرني فيه جواب، فإن رأيت أن تجمع لي أصولا أو تجعل في ذلك كتابا أرجع إليه فعلت. فقال الفراء لأصحابه: اجتمعوا حتى أملي عليكم كتابا في القرآن. وجعل لهم يوما، فلما حضروا خرج إليهم، وكان في المسجد رجل يؤذن ويقرأ بالناس في الصلاة، فالتفت إليه الفراء فقال له: اقرأ بفاتحة الكتاب، ففسرها، ثم توفى الكتاب كله: يقرأ الرجل ويفسر الفراء. فقال أبو العباس: لم يعمل أحد قبله، ولا أحسب أن أحدا يزيد عليه. وإذا أسفر البحث عن إدراك الفراء للاستعمال المجازي في أسلوب القرآن الكريم فمعنى ذلك أن المجاز ليس جائزا في اللغة العربية فحسب، بل وفي القرآن الحكيم، وهو الأمر الذي نفاه الإمام ابن تيمية. وإنما وضع الفراء هذا لتوجيه النص القرآني من حيث القرءات الواردة فيها، والوجوه الإعرابية الجائزة في التنزيل، وبيان المعنى المختلف باختلاف القراءة والإعراب. فمنهجه إذن بعيد عن المنهج

البلاغي المتخصص. ودل لنا على كثير من تخريجات وتوجيهات مفرقة، وهي من صميم مسائل المجاز، وآراء أعلام السلف كابن عباس ومجاهد وقتادة رضي الله عنهم، فلذا يتميز كتاب الفراء منزلة عن الآخرين دليلا لمنكري المجاز في القرآن الكريم.

الفراء من الذين لفتوا أذهاننا إلى صور المجاز العقلي ويكثر إلى ما فيه الإشارة من أفصح ما في الأساليب العربية من كلام وأرفعها قدرا، وذكر الفراء قوله تعالى: (فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين[1]) ثم قال: ربما قال القائل: كيف تربح التجارة؟ وإنما يربح الرجل التاجر؟ وذلك من كلام العرب، ربح بيعك وخسر بيعك، فحسن القول بذلك؛ لأن الربح والخسران إنما يكونان في التجارة، فعلم معناه. ومثله من كلام العرب: هذا ليل نائم، ومثله من كتاب الله: (فإذا عزم الأمر[2]) وإنما العزيمة للرجال، ولا يجوز الضمير إلا في مثل هذا. فلو قال قائل: قد خسر عبدك؛ لم يجز ذلك، (إن كنت) أن تجعل العبد تجارة يربح فيه أو يوضع؛ لأنه قد يكون العبد تاجرا فيربح أو يوضع، فلا يعلم معناه إذا ربح هو من معناه إذا كان

([1]) سورة البقرة، الآية: ١٦

([2]) سورة محمد، الآية: ٢١

متجورا فيه. فلو قال قائل: قد ربحت دراهمك ودنانيرك، وخسر بزك ورقيقك؛ كان جائزا لدلالة بعضه على بعض[1].

نجد فيه من الإشارات المجازية في معناها الواسع مثل الحذف، والإضمار، والزيادة، والالتفات، ووجوه الإعراب، والعام والخاص، والكناية؛ ممثلا لها بآيات من القرآن الكريم، ومقارنة بما ورد عند العرب في أساليبها الشائعة.

(1) معاني القرآن للأخفش، ج1، ص: ١٤ - ١٥

الباب الرابع: النواحي البلاغية في سورة البقرة من تفسير الكشاف

الفصل الأول: التعريف بالنشر الفني المسجوع عند البلاغيين

الفصل الثاني: التعريف بالبيان والمعاني والبديع عند البلاغيين

الفصل الثالث: النواحي البلاغية من حيث البيان

النواحي البلاغية من حيث المعاني

النواحي البلاغية من حيث البديع

الفصل الرابع: النواحي البلاغية في علم البيان في سورة البقرة من تفسير الكشاف

الفصل الخامس: النواحي البلاغية في علم المعاني في سورة البقرة من تفسير الكشاف

الفصل السادس: النواحي البلاغية في علم البديع في سورة البقرة من تفسير الكشاف

الباب الرابع: النواحي البلاغية في سورة البقرة من تفسير الكشاف

الفصل الأول: التعريف بالنثر الفني المسجوع عند البلاغيين

النثر أحد قسمي القول، فالكلام الأدبي كله إما أن يصاغ في قالب الشعر المنظوم، أو في قالب القول المنثور. وما نحاول أن نقول هنا عن النثر العادي الذي تخاطب به في حياة الناس، فالنثر الأدبي الذي نبحثه هو الذي أثر في نفوس السامعين بالصياغة وجمال الأداء. ويقول ابن رشيق عنه: "وكلام العرب نوعان: منظوم ومنثور، وكل منهما ثلاث طبقات: جيدة، ومتوسطة، ورديئة. فإذا اتفق الطبقتان في القدر، وتساوتا في القيمة، لم يكن لإحداهما فضل على الأخرى – كان الحكم للشعر ظاهرا في التسمية"[1]. وإذا بحثنا عن آداب العرب، ووسائل المعرفة لديهم بأنه: "وجدت الآداب، والأشعار الراقية لديهم، وكلها كانت على سبيل الروايات والذاكرة، وقلما وجدت الكتابة. وإن العصر الجاهلي يشمل كل ما سبق الإسلام من حقب وأزمنة"[2]. وكانوا يكتبون على صفائح الحجر، وشرائح النخل، والجلود، والأقمشة، أو الحفر على صفائح الخشب للخط عليها، وكل هذه الأدوات ترشدنا إلى

([1]) العمدة لابن رشيق، ص: ١٩

([2]) تاريخ الأدب العربي، العصر الجاهلي لشوقي ضيف، ص: ١٤١

وجود الكتابة لدى الجاهلية. ويشير الشعر الجاهلي إلى ألفاظ لأدوات الكتابة، مثل القلم، والمداد، والأديم، والرق، والخط، والسطر، والزبور، وكل هذه تدل على وجود الكتابة، رغم أنها لم تكن شائعة. ومن أشهر من عرف الكتابة فيهم شاعران، هما لبيد، والمرقش الأكبر، والثالث أكثم بن صيفي، وهو من بلغاء العرب. وما يستشهد له ما يقول عنه لبيد في شعره:

وجلا السيول عن الطلول كأنها زبر تجد متونها أقلامها[1]

وقول المرقش:

الدار قفر والرسوم كمارقش في ظهر الأديم قلم[2]

رغم عدم اهتمام العرب بالكتابة كثيرا، عندما أرسل محمد صلى الله عليه وسلم بنور الإسلام، وكان في مكة سبعة عشر كاتبا، ومن ثم فإننا لا نتوقع أن تكون الكتابة، قد

([1]) شرح المعلقات العشر لمفيد قميحة، ص: ١٩٢

([2]) الشعر والشعراء لابن قتيبة، ج١، ص: ٣٧

استعملت على نطاق واسع قبل الإسلام، وإنما انحصر استعمالها في بعض الأغراض السياسية والتجارية[1].

والسجع في أصل اللغة الاستواء والاستقامة وأن تشابه أجزاء الشيء الواحد. والسجع في تعريف البلاغيين والنقاد الكلام المقفي والجمع أسجاع وأساجيع، وسجع يسجع، تكلم بكلام له فواصل كفواصل الشعر من غير وزن، وصاحبه سجاعة. وقال بعضهم إنما سمي السجع سجعا لاشتباه أواخره، وتناسب فواصله[2]. ويقول الدكتور محمد مندور: فالنثر الفني في مفهومه التقليدي عندنا هو المسجوع، أو الذي يحوي المحسنات البديعية المختلفة من أربع وثلاثين وجها عددها أبوهلال العسكري في كتابه: سر الصناعتين، ثم نمت عند الزجاجي حتى بلغت مائتي وجه. وقال كيكاوس بن إسكندر في كتابه: (قابوس نامه) الذي ألفه في حدود سنة ٤٧٥هـ، إذ قال: السجع فن جميل ومستحسن جدا في الكتاب العربي، أو الرسالة العربية[3]. أن الإكثار من السجع كان قد فشا في النثر العربي قبل ذلك بأمد بعيد[4].

([1]) النثر ومذاهبه لشوقي ضيف، ص: ١٨-١٩

([2]) دروس ونصوص في قضايا الأدب الجاهلي لعفت الشرقاوي، ص: ١٥٨

([3]) علوم البلاغة عند العرب والفرس لإحسان صادق سميد، ص: ٢٦٢

([4]) المصدر السابق، ص: ٢٦٢

ولم يكن هذا النوع محفوظا بالكتابة. ولكن كانوا ينقلونه من جيل إلى جيل ومن قبيلة إلى أخرى. وضاع كثير منه في العصر الجاهلي بسبب قلة وسائلهم للتدوين كما ضاعت الشعر. ويؤيده ما يقول زكي مبارك: "إن النثر العربي الكتابي، المنسوق وجد في الجاهلية، وضاع معظمه، والباقي يشير إليه القرآن الكريم كتاج لحضارة سابقة في التعبير"، فيرد عليه أستاذه الدكتور طه حسين قائلا: "إن القرآن ليس شعرا، وليس نثرا، بل هو نمط خاص من التعبير، إنه القرآن"[1]. نعم، وخير شاهد واقعي ما حدث بين النبي صلى الله عليه وسلم وسويد بن الصامت: لما قدم مكة حاجا تصدى له رسول الله حين سمع به، ودعاه إلى الإسلام، فقال سويد: فلعل الذي معك مثل الذي معي، فقال له رسول الله وما الذي معك؟ قال: مجلة لقمان. فقال رسول الله: أعرضها علي، فعرضها عليه. فقال له:"إن هذا لكلام حسن والذي معي أفضل من هذا: قرآن أنزله الله علي، هو هدى ونور، فتلا عليه رسول الله القرآن، ودعاه إلى الإسلام فلم يبعد منه، وقال: إن هذا القول حسن[2]".

([1]) اقرأ لمزيد من المعرفة كتاب النثر الفني لزكي مبارك، ص: ٤٣

([2]) السيرة النبوية لابن هشام، ج٢، ص: ٦٨

وهناك يبدو سؤال عن الأسبقية للشعر أو النثر؟، ويذكر الإمام الباقلاني عن أسبقية النثر الفني على الشعر: "فقد وجد النثر أولا، ثم جاء بعده الشعر شيئا فشيئا، إذ كان يعرض للناس في تضاعيف الكلام، ثم استحسنه الناس إنه اتفق في الأصل غير مقصود إليه على ما يعرض من أصناف النظام في تضاعيف الكلام، ثم لما استحسنوه واستطابوه، ورأو أنه تألفه الأسماع، وتقبله النفوس تتبعوه من بعد وتعلموه[١].

وهناك من يقدم النثر يقول: "إن النثر أصل والشعر فرع، والأصل أشرف من الفرع"[٢]، وإلى أن الناس أول ما يتكلمون به النثر منذ الطفولة، ثم يتعرضون للنظم فيما بعد، والمتقدم خير من المتأخر[٣]. ويذهبون أيضا إلى أن النثر بعيد عن التكلف، والوحدة فيه أظهر منها في الشعر[٤]، ويقول الجاحظ: ما تكلمت به العرب من جيد المنثور أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون، فلم يحفظ من المنثور عشره، ولا ضاع من الموزون عشره[٥].

---

(١) إعجاز القرآن للباقلاني، ج،١، ص: ١١٨

(٢) الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، ١٣٢/٢، وأحكام صنعة الكلام، ص: ٣١

(٣) الإمتاع والمؤانسة، ج٢، ١٣٣

(٤) المصدر السابق ج٢، ١٣٣- ١٣٤

(٥) البيان والتبيين للجاحظ، ج١، ٢٨٧

وقيل إن لغة النثر تحليلية[1]، ومما يعرض الحصري في زهر الآداب من قوله: "ومن ألفاظهم في وصف النظم والنثر والشعر نثر كنثر الورد، نظم كنظم العقد، نثر كالسحر أو أدق، ونظم كالماء أو أرق، رسالة كالروضة الأنيقة، وقصيدة كالمخدرة الرشيقة، رسالة تقطر ظرفا، وقصيدة تمزج بماء الراح لطفا، نثره كسحر البيان، ونظمه كقطع الجمان، نثر كما تفتح الزهر، ونظم كما تنفس السحر، نثر ترق حواشيه ونواحيه، ونظم تروق ألفاظه ومعانيه، نثر كالحديقة تفتحت أحداق وردها، ونظم كالخريدة توردت أسرار خدها[2].

أما عن مفهوم النثر، فإنه لم يخرج عن كونه: كلاما أدبيا غير موزون[3]. معناه هو فن موزون، ولكن موزونه يختلف عن أوزان الشعر. وكان الشعر قد غلب في الأوساط البدوية، كما كان النثر يعم في البيئات الحضرية. لكونه لسان العقل، فكانت الحاجة إلى النثر متأخرة عن الشعر.

([1]) فن الشعر لإحسان عباس، ص: ١٩٧

([2]) زهر الآداب، ج١، ص: ١٠٩

([3]) نقد النثر لقدامة بن جعفر، ص: ٧٤، ومقدمة ابن خلدون، ص: ٥٣٢

ويقول علي شلق: "الكلام المنثور هو الكلام الذي لم يضبطه وزن، أو سجع، أو روي، لذا فالكلام اليومي الوافي بأغراض الناس واحتياجهم يسمى نثرا، ولكنه كلام محكي يجري بين العامة والخاصة، وهذا ليس من همنا، بل المقصود هنا من كلمة النثر، ما يؤلفه الأديب في إطاره الفني، تعبيرا عن الفكر، والحضارة. فيعتبر النثر الفني ولي التحضر، ولا يتيسر في مراحل الجاهليات. يجيء النثر بعد تطور الشعر، ويخرج الشعر من الغنائية إلى الشموليات عندما يتكامل بنا الأمة، ويسهم الأفراد في تشييد عمارتها، بعد هذا يبدأ النثر بالتدرج بعد أن يصيب من السياسة ديمقراطية، ومن المجتمع كثافة، ومن المعرفة تنوعا، ومن الاقتصاد ضبطا، ووفرة، ومن الدين جدلا، ومن الأدب إنسانية تتخطى الجنس والبيئة. والنثر العربي كائن حي متطور كالشعر. لكن الشعر ينطلق من عوالم النفس الداخلية، التي تضمر الطفولة، والرواسب الوراثية، وتقارن بين الواقع والحلم، وبين المحسوس والمغيب. بينما النثر يتسلسل من المنطق، والمقايسات، مترسما، والمحور والنتائج كلاهما يصدر عن ذكاء العقل[١].

---

(١) مراحل تطور النثر العربي في نماذجه لعلي شلق، ج١، ص: ٦٩

ثم إن النثر الفني هو لغة العقل، أما الشعر فلغة الوجدان. والإنسان يشعر بوجدانه قبل أن يفكر بعقله، ولذلك لم يظهر النثر الفني إلا بعد أن أخذت الجماعات بحظ قليل أو كثير من الرقي العقلي. و لم يظهر الشعر العربي كما نعرفه في ما وصل إلينا من أدب الجاهلية، كما نعرفه اليوم، بل سبق هذا النضوج تطور في المعنى وفي المبنى، وكان هذا التطور طويلا". وقد قيل أن الحداء أصل الشعر، وأن أوزان الشعر العربي رتبت على وقع أقدام الابل. ومما لاشك فيه أن الشعر العربي كان موسيقيا. فالكلام المنثور هو الكلام المرسل على غير نظام وزني مطرد كما في الشعر. ومن المعلوم أن الشعر يتناول الأحداث والأفكار بطريقته الفنية التصويرية ،ككثير من قصائد الشعر العربي، كما في قصيدة أبي تمام في وصفه معركة عمورية التي مطلعها:

السيف أصدق أنباء من الكتب في حده الحد بين الجد واللعب.

وقصائد المتنبي في وصف معارك سيف الدولة الحمداني. فهذا الشعر لايتخذ كوثيقة تاريخية سياسية من الدرجة الأولى، بخلاف النثر الذي هو لسان حال الدولة ولاسيما الرسائل الديوانية والمعبرة عن أحداث التاريخ. فالوصف في القصائد المدحية في الغالب تصويري،

يقوم على أساس جمالي في المقام الأول، أي أن هدفه أولا "تحقيق المتعة الفنية في المتلقي. أما الأساس المعرفي فيتمثل في النثر الذي ينقل أفكارا محددة باطراد وتتابع، وعلى نحو وصفي تقريري، يعتمد البراهين العقلية والتفصيل الدقيق للأفكار، والجدل، والبعد عن التهويل والمبالغة، والقرب من الحقيقة في كثير من الأحيان. وقد ذكر أبو حيان التوحيدي (ت ٤١٤هـ): أن النثر من قبل العقل، والنظم من قبل الحس يقصد به الشعور والعاطفة. فقد تحدثوا عن النثر لا باعتباره فنا قائما بذاته بل تحدثوا عنه كجزء من البلاغة أو البيان حديثا يتسم بالإبهام خاليا من التخصيص أو التحديد ولعل من مظاهر هذا الإهمال أننا لا نجد تعريفا صحيحا للنثر قد استوفى ما يشترط في كل تعريف صالح من دقة وإحاطة واستقصاء، في حين أن الشعر قد حظي بتعريفات لا بأس بها تتسم بالضبط والإحكام، أما النثر فما ورد في حقه من تعريفات لاتتعدى التقسيم والتصنيف، فهو باعتبار الشكل ينقسم إلى خطب ورسائل، وباعتبار اللفظ يتفرع إلى نثر مرسل ومزدوج وسجع.

ويذكر الجاحظ عن النثر: وقد نقلت كتب الهند، وترجمت حكم اليونانية، وحولت آداب الفرس، فبعضها ازداد حسنا، وبعضها ما انتقص شيئا؛ ولو حولت حكمة العرب لم يجدوا

في معانيها شيئا لم تذكره العجم في كتبهم التي وضعت لمعاشهم وحكمهم، ولبطل ذلك المعجز، وقد نقلت هذه الكتب من أمة إلى أمة، ومن قرن إلى قرن، ومن لسان إلى لسان حتى انتهت إلينا، وكنا آخر من ورثها ونظر فيها، فقد صح أن الكتب، أي كتب النثر أبلغ في تقييد المآثر من الشعر[1].

ويقول أبوحيان عن النثر: "وأحسن الكلام ما رق لفظه ولطف معناه...، وقامت صورته بين نظم كأنه نثر، ونثر كأنه نظم، ويقول أيضا: إذا نظر في النظم والنثر على استيعاب أحوالهما وشرائطهما. كما أن المنظوم فيه نثر من وجه، والمنثور فيه نظم من وجه، ولولا أنهما يستهمان هذا النعت لما ائتلفا ولا اختلفا[2].

يرى زكي مبارك أن العرب في الجاهلية كان لهم نثر فني له خصائصه الأدبية، وأن الجاهلين لابد أن يكون لهم في ذلك المضمار شأن بعيد، لا يقل عما وصل إليه الفرس واليونان في ذلك الوقت. والدليل على ذلك أن القرآن الكريم نزل لهداية هؤلاء الجاهلين، وإرشادهم، وأنه كان يتحداهم في محاكاته، والإتيان بسورة من مثله، كما أن القرآن الكريم قد نزل بلغة

([1]) الحيوان، ج١، ص: ٧٥

([2]) الامتاع والمؤانسة، ج٢، ص: ١٣٥، ١٤٥

العرب وعلى لسان واحد مهم، حيث قال سبحانه و تعالى: (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم) ومن ذلك يتبين لنا أن العرب الجاهلين قد عرفوا النثر الفني[1].

ولكن رأي طه حسين يختلف عنه، وهو يقف موقفا معارضا، فيؤكد أن النثر الفني بمعنى أنه تعبير جميل رصين محكم يستدعي الرؤية والتفكير والإعداد لا يتصور أن يكون موجودا في العصر الجاهلي. لماذا؟ لأن هؤلاء العرب كانوا يعيشون حياة فطرية لا تسمح بهم القيام بمثل هذه الكتابة الفنية. وهذا النثر المنسوب إلى الجاهلين ليس إلا شيئا منحولا مدسوسا عليهم. أما القرآن الكريم في رأي طه حسين فهو نمط آخر من أنماط القول، فلا هو بالشعر، ولا بالنثر، وإنما هو قرآن كريم، وعلى هذا فلا يصح اعتباره على نحو ما أساسا لدراسته النثر الفني في العصر الجاهلي[2].

وخلاصة الرأي في ذلك ما رآه زكي مبارك أقرب إلى الصحة، وذلك لأنه انطلق من أن القرآن الكريم بأسلوبه الراقي يؤكد أن هؤلاء القوم يفهمون هذا الأسلوب الرفيع. الدليل العقلي يقبل ذلك لأن قدره العربي على فهم هذا النص المعجز. وكان الشعر الجاهلي يدور

([1]) النثر الفني لزكي مبارك، ص: ٤٤

([2]) الأدب الجاهلي لطه حسين، ص: ٣٧٤

حول البيئة والجنس والعصر لأن فيها من خواطر ومشاعر وأحلام. واستفاد الإنسان بها في هدوئه وطمأنينته، وحله وترحاله، وسلمه وحربه، وفقره واكتفائه، وكما كانوا يذكرون الحيوان المونس بهم في الحل والسفر، كالناقة والغزال والحصان والفرس والضب والحيوانات المفترسة وغير المفترسة في شعرهم. وكان الشاعر البدوي يذكر في شعره ما يحمل معه كرمحه وسيفه وغزوه ونهبه وليله ونهاره والمكان الذي طلعه أو نزل إليه ومواقع الغيث ومنابت العشب وبعض الظلال. ولكن الحضري يتناول عن تأملات لاهوتية، وشئون اجتماعية، وطراز من المعيشة التي لايوجد فيها الاختلاف كثيرا. ويذكر عفت الشرقاوي: وقد قام الشعر بدور كبير في تصوير صور البطولة والفروسية وغيرها من القيم الاجتماعية فيما كان من شعر الحماسة الذي تضمنته قصص الحروب بين القبائل التي تسمى أيام العرب[١].

ويحاول محمد مندور أن يبين كنه ما يحتاج إليه البشر ويبعد عن التفنن فيما لا حاجة إليه: من الواضح أن الإنسان البدائي عندما تعلم اللغة كان يتكلم نثرا للتعبير عن حاجات حياته، وللتفاهم مع غيره من البشر، ولكن الفرق كبير بين لغة الكلام النثرية، وبين النثر الأدبي،

([١]) دروس ونصوص في قضايا الأدب الجاهلي، لعفت الشرقاوي، ص: ١٣٠

وأما الشعر فإنه بمجرد أن اهتدى إليه الإنسان أصبح فنا جميلا لا يستخدم لأغراض الحياة العادية، بل ينظم بطريقة خاصة، ولأهداف خاصة، جعلت منه تراثا أدبيا باقيا. ولا يستطيع أحد أن يفصل في مشكلة سبق الشعر أو النثر الأدبي في الظهور في تاريخ البشر. ولربما استخدم الإنسان البدائي النثر كوسيلة فنية للتأثير في الغير قبل أن يستخدم الشعر. فليست هناك مثلا استحالة في أن تسبق الخطب الشعر، ولكن هذا التفكير النظري لا يغني في الواقع التاريخي شيئا، فأقدم النصوص الأدبية التي وصلت إلينا نصوص شعرية لا نثرية[1].

ويثير الموصلي قضية في كتابه المثل السائر في أدب الكاتب، "لو كان الكلام منظوما ومنثورا فلم حضضت على حفظ المنظوم وجعلته مادة للمنثور وهلا كان الأمر بالعكس، ثم يجيب عليه بأن الأشعار أكثر، والمعاني فيها أغزر، وسبب ذلك أن العرب الذين هم أصل الفصاحة جل كلامهم شعر، ولا نجد الكلام المنثور في كلامهم إلا يسيرا، ولو كثر فإنه لم ينقل عنهم بل المنقول عنهم هو الشعر، فأودعوا أشعارهم كل المعاني. كما قال الله تعالى: (ألم تر أنهم في كل واد يهيمون"[2]). وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن النص الأدبي النثري الوحيد الذي

([1]) الأدب وفنونه لمحمد مندور، ص:١١

([2]) المثل السائر في أدب الكاتب، ج٢، ص: ٩٩

يمكن أن يمثل نثر الجاهلية وأساليبه هو القرآن[1]، أو ذلك النثر المروي من عهد النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته.

وبدأ أن ينمو النثر في الإسلام في عهد الرسول، والخلفاء الراشدين. لاشتداد الحاجة إلى النثر، في تعليم أحكام الدين، وتوجيه الجنود في الحروب، وضرورة المراسلة بين الخليفة في المدينة، والولاة في الأمصار. وكان القرآن لديهم فوق كل ذلك صورة صادقة، وأسلوبا قائما بنفسه، وهو الأسلوب الموشح. وإنه ضرب من الإعجاز في البلاغة. وكان فيها الإيقاع الساحر في مقاطع الكلام، والتوشيح الرائع في مخارج الأسجاع، والتعليم المشدود بناصع البينات، والوعظ المشفوع ببليغ الشواهد، والزجر المفرغ في صيغة التهويل، والأمر المصوغ في قالب التشويق، والتلميح المضمر المغنى عن التصريح، والإخبار المجتزأ الوافي بالعبر[2].

هناك ثلاث صور للنثر الفني في العصر الجاهلي وهي الخطابة، وسجع الكهان والأمثال. وهذه الثلاثة اشتملت لديها أنواعا. وكانت الخطابة شائعة عند العرب، وكان للخطيب

([1]) انظر: النثر الفني في القرن الرابع الهجري لزكي مبارك، ص:٣٨، وتاريخ الأدب العربي لعمر فروخ، ص:٨٩، وتاريخ الأدب العربي قبل الإسلام لنوري القيسي وآخرين، ص:٣٣٠

([2]) الأساليب الأدبية في النثر القديم لكمال اليازجي، ص: ٢٤

مكانته عند القبيلة، كما كان للشاعر، وأحيانا أكبر مما كان له بسبب قدرته على الدفاع عن القبيلة. وفي ذلك يذكر الجاحظ: فلما كثر الشعر والشعراء، واتخذوا الشعر مكسبة ورحلوا إلى السوقة وتسرعوا إلى أعراض الناس، صار الخطيب عندهم فوق الشاعر[1].

ولهذا اقترنت الخطابة بالحكمة والشرف والرياسة والشجاعة. ومن أمثلة الخطب خطبة ابن أبي الإصبع العدواني يوصي ابنه: ألن جانبك لقومك يحبوك، وتواضع لهم يرفعوك، وابسط لهم وجهك يطيعوك، ولا تستأثر عليهم بشيء يسودوك، وأكرم صغارهم، كما تكرم كبارهم، يكرمك كبارهم، ويكبر على مودتك صغارهم. واسمح بمالك، واحم حريمك، وأعزز جارك، وأعن من استعان بك، وأكرم ضيفك، وأسرع النهضة في الصريخ، فإن لك أجلا لا يعدوك، وصن وجهك عن مسألة أحد شيئا فبذلك يتم سؤددك.

وكانت للخطابة صلة وطيدة بالعرب لشمولها على الخيال والعاطفة وإثارة المشاعر. وكان الخطيب رئيس المجتمع والداعي إلى الحرب، والمجادل في وقت السوء. الوصية ما تكون عادة من الأعلى إلى الأدنى، أو من الكثير خبرة ومعرفة إلى أدناه، وساداتهم وأعقلهم أو أحكمهم،

([1]) البيان والتبيين للجاحظ، ج١، ص: ٢٤٣

وأطولهم عمرا يحق له الوصية كل الحق وينصح إخوانه من العرب، ويضمن الوصية أجزاء، وهي المقدمة، وفيها تمهيد وتهيئة لقبولها. ثم الموضوع، وفيه عرض للأفكار في وضوح واقناع هادئ. والخاتمة، وفيها إجمال موجز لهدف الوصية. ويتضح ذلك على سبيل المثال؛ في وصية أم لابنتها، عند زواجها لأمامة بنت الحارث. ومن خصائص أسلوب الوصية أن يكون بدقة العبارة، ووضوح الألفاظ، وقصر الجمل، والفقرات. وهذا أكثم بن صيفي ينصح لإحدى قبيلته الأخوية، قبيلة طيئ: "أوصيكم بتقوى الله، وصلة الرحم، وإياكم ونكاح الحمقاء، فإن نكاحها غرر، وولدها ضياع، وعليكم بالخيل فأكرموها، فإنها حصون العرب، ولا تضعوا رقاب الإبل في غير حقها، فإن فيها ثمن الكريمة، ورقوء الدم، وبألبانها يتحف الكبير، ويغذي الصغير، ولو أن الإبل كلفت الطحن لطحنت، ولن يهلك امرؤ عرف قدره، والعدم عدم العقل لا عدم المال، ولرجل خير من ألف رجل، ومن عتب على الدهر طالت معتبته، ومن رضي بالقسم طابت معيشته، وآفة الرأي الهوى، والعادة أملك، والحاجة مع المحبة خير من البغض مع الغنى، والدنيا دول، فما كان لك أتاك على ضعفك، وما كان عليك لم تدفعه بقوتك، والحسد داء ليس له دواء، والشماتة تعقب، ومن ير يوما ير به، قبل الرماء تملأ

الكنان. الندامة مع السفاهة، دعامة العقل الحلم، خير الأمور مغبة البر، بقاء المودة عدل التعاهد، من يزر غبا يزدد حبا، التغرير مفتاح البؤس، من التواني والعجز، نتجت الهلكة، لكل شيء ضراوة فضر لسانك بالخير. عي الصمت أحسن من عي المنطق. الحزم حفظ ما كلفت وترك ما كفيت. كثير التنصح يهجم على كثير الظنة. ومن ألحف في المسألة ثقل. من سأل فوق قدره استحق الحرمان. الرفق يمن، والخرق شؤم. خير السخاء ما وافق الحاجة. خير العفو ما كان بعد القدرة[1]".

وكان الكهان حكاما، يفصلون في الخصومات بين الناس، ويدعون علم الغيب. وربما كانت الصفة الأولى لكونه يدعي الإخبار عن الكائنات في مستقبل الزمان. وسجع الكهان سجع خاص يخص لهم فقط، ويذكره جواد علي واضحا: "هو قصير الفقرات، يلتزم التقفية وتساوى الفواصل من كل فقرتين أو أكثر، يعمد إلى الألفاظ العامة المبهمة المعماة، وإلى تكوين الجمل الغامضة، ليمكن تأويلها تأويلات متعددة، وتفسيرها بتفسيرات كثيرة، لا تلتزم الكاهن فيقع في حرج، كالذي يقع لو تكلم بكلام واضح وصريح، فيظهر بمظهر

([1]) جمهرة رسائل العرب لأحمد زكي صفوت، ج١، ص:٢٥، ومجمع الأمثال للميداني، ج٢، ص: ٨٧

الجاهل الكاذب. أما السجع المنسوب إلى الخطباء، ففقره أطول، وكلمه أوضح، طويل النفس، متحر نوعا ما من قيود السجع، بين الفقر تطابق في الطول، وفي فقره بيان مشرق، فواصله كفواصل الشعر من دون وزن، جهد صاحبه أن يجعل الفواصل فيه واضحة صافية، ذات مقاطع مستقلة بمعناها في الغالب، وينتهي الكلام بانتهائها من غير التزام قافية، وقد يكون مرسلا، خالصا من تساوي الجمل والتزام القافية، فهو بين سجع وازدواج وترسل. وقد يكون مزدوجا فهو سجع خفيف مقبول[1].

والمثل معناه الشبه، ومراده الكلام الموجز. والمثل عل كل حال لون من ألوان الحكمة، وهو عقلية، وهي صورة صحيحة من صور الأمم، وأغلب الأمثال تهدف إلى غرض تعليمي[2]. ويبقى كنه الموضوع في الذاكرة. كما يقال: يداك أوكتا، وفوك نفخ، وهذا المثل له حكاية قصيرة، فهو أن بدويا لايحسن السباحة، دعاه رفيق له من ضفة الفرات الثانية المقابلة له، وهو أيضا كان لا يجيد السباحة، والإثنان كانا يتواصلان بنفخ قربة الماء، وربط فمها والركوب عليها، والتجذيف باليدين، والرجلين، للوصول إلى المكان المقصود به. والبدوي الذي جاء

([1]) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام لجواد علي، ج ٨، ص: ٧٤٥

([2]) انظر دروس ونصوص في قضايا الأدب الجاهلي لعفت الشرقاوي، ص: ١٦٨

من الضفة الثانية، لم يربط فم القربة جيدا، فانحل الرباط، وامتلأت ماء، وأشرف على الغرق والهلاك، فصرخ صاحبه لينجيه من الغرق، فقال له بما سبق. فالفعلان: أوكتا ونفخ، تذكاران للحادثة. كما يقال أيضا: استنوق الجمل، قيل هذا بطرفة بن العبد، لرجل يقل عن مكانته، كما صار المذكر مؤنثا، وأيضا: جوع كلبك يتبعك، يقال للذي لاينقاد إلا بالذلة والهوان.

وأما أمثال الجاهلية فأمثال ضربت بالناس، وأشعارهم الجاهلية صارت أمثالا[1]، على سبيل المثال قصائد زهير بن أبي سلمى نجد فيه كثيرا من الحكم ومثاله:

فلا تكتمن الله ما في نفوسكم ليخفى ومهما يكتم الله يعلم

يفره ومن لا يتق الشتم يشتم ومن يجعل المعروف من دون عرضه

على قومه يستغن عنه ويذمم ومن يك ذا فضل فيبخل بفضله

إلى مطمئن البر لا يتجمجم ومن يوف لايذمم ومن يهد قلبه

ومن هاب أسباب المنايا ينلنه وإن يرق أسباب السماء بسلم

([1]) المصدر السابق، ص: ١٦٨

ومن يجعل المعروف في غير أهل يكن حمده ذما عليه ويندم

ومهما تكن عند امرئ من خليقة إن خالها تخفى على الناس تعلم [1]

والمثل والحكمة أمران علميان، ولكن المثل يبقى حادثته الأولى في الذاكرة، والحكمة نسيت أسباب إطلاقها.

وأما الخطابة اهتم بها العرب بعناية ملحوظة. لكونها تعبيرا عن مجتمعاتهم في سلمهم وحربهم، وقضايا عيشهم. وللخطيب شروط وآداب لدى الجاهلية تلزم اتباعها، ومنها ما يتعلق بذات الخطيب، أو مظاهر الشكل وصورة الوقفة. ويكون الخطيب رابط الجأش، فصيح العبارة، جهير الصوت، ويبدأ خطبته بأما بعد، وأن يكون منبها قومه، ذا نسب عريق، ويتخذ على رمح أو عصا أو سيف، ويكون صاحب عمامة، ويكون حسن الهندام جلي الملامح.

ويذكر عبد الحميد الكاتب، أول من بدأ في النثر الفني حتى قيل: "بدأت الكتابة بعبد الحميد، وانتهت بابن العميد". وكان النثر عند العرب من أدوات التعبير عن الأغراض العلمية، والسياسية، والدينية. ويتميز العصر العباسي بتميز النثر عن الشعر، وهو بتقطيع عبد

([1]) شرح المعلقات السبع للزوزني، ص: ٧٧ – ٨٤

الحميد الكاتب، وإرسالية ابن المقفع، والجاحظ لديه الإرسال قد وصل قمته، ثم استعمل السجع عند ابن الحميد، وبديع الزمان الهمذاني، والقاضي الفاضل.

ويقول علي شلق."الشعر يندفع بالعاطفة والخيال. النثر ينطلق بالأقيسة، والمحاكاة. النثر العربي الفني، ولد في أخريات العصر الأموي، جنينا فطفلا على يد سالم، مراهقا على يد عبد الحميد، شابا في آثار ابن المقفع. ثم استوى في قمة الإرسال عند الجاحظ وتبرج في مهرجان الصنعة بقلم ابن العميد، وبديع الزمان. فإن النثر يكون خطبة، ومقالة، ووصية، ومقامة، ورسالة، وقصة، ودراسة، وريبورتاجا، ومحاضرة، ومناظرة، ومسرحية، ودفاعا أو مرافعة، وتقريرا، وسوى ذلك[١].

وقد تميز العصر العباسي بظهور أربعة أساليب كتابية، لكل أسلوب رواده وخصائصه؛ فالطريق الأول أسلوب ابن المقفع المتوفى سنة ١٤٢ هـــ، التي هي امتداد لعبد الحميد الكاتب، وأسلوب هذه الطريقة يقوم على الترسل الطبيعي، وعماده الإيجاز، والإرسال فلا التزام بسجع أو توازن أو ازدواج، واعتماد اللفظ السهل، والأسلوب السلس المتين الربط،

([١]) مراحل تطور النثر العربي في نماذجه، لعلي شلق، ج:١، ص: ٧٠

الخالي من المبالغات، ولذلك لا نجد أساليبه عناية بالأخيلة الدقيقة إلا ما جاء في كتاب كليلة ودمنة، وهو منقول عن الأصل، وكذلك ليس في أساليبه عناية بالسجع، ولا بهذا الترادف الصوتي، وله خصائص أدبية واضحة من إيقاعات وأصوات، أو من تشبيهات واستعارات، إذ كان في شغل بالترجمة الدقيقة، وأن يؤدي ما يجد في الأصل الذي يترجمه، لذلك خلت أساليبه جملة من حلية الصوت، وحلية التصوير ...ومن أين يأتيه ذلك وهو لا يفكر في الجمال المادي للأسلوب، وربما يعود انصراف ابن المقفع عن الاحتفال بالسجع إلى تركيزه يفكر في الجانب المعنوي على المعنى وعنايته بتجويده أكثر من اهتمامه بالألفاظ التي لا يهتم بها إلا بقدر تأديتها للمعنى المراد بدقة، ومن ثم كان حريصا على انتقاء الألفاظ المناسبة لمعانيه حتى إن القلم كان يتوقف كثيرا بين أنامله، ولما سئل عن ذلك قال إياك والتتبع لوحشي الكلام طمعا في نيل البلاغة، ويذكره العي الأكبر، ويرشد إلى ما سهل من الألفاظ مع التجنب لألفاظ السفلة.

وأماالأسلوب الثاني فهو أسلوب أبي عثمان عمرو الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـــ، التي تقوم على التحليل والتفريع والاستقصاء، وقد أسمدت هذه الطريقة أسلوبها من رافدين هما:

أسلوب عبد الحميد القائم على الإطناب والازدواج. وأسلوب سهل بن هارون القائم على التحليل والتعليل والجدل والحوار. وزاد الجاحظ على ذلك حسن التقسيم، وجمال الإيقاع، وكثرة الاستطراد، والتقصي، وتوليد المعاني. أما عبارة الجاحظ فهي متينة السبك، جزلة اللفظ، محكمة الربط، وثيقة الحلقات، وقد سبق الذكر عنه في الباب الثالث.

والثالث أسلوب أبي الفضل بن العميد المتوفى سنة ٣٦٠ هـــ، وهي طريقة تقوم على الوشي، والزخرف، والتنميق، والموسيقى الناجمة عن استعمال الجمل القصيرة المسجوعة، مع تنميق ذلك بأنواع من المحسنات البديعية كالطباق والمقابلة والجناس، وضروب من أساليب البيان كالاستعارة، والتشبيه، والكناية، مع الاستشهاد بالنظم، مما يجعل طريقته هي طريقة الشعر المنثور، لأنها شعر لا ينقصه سوى الوزن[١].

وهناك لو أمعنا النظر في خطب الخلفاء الراشدين يظهر فيه النثر الفني بلا مجال للإنكار عنه، وخاصة في خطب الإمام علي رضي الله عنه، ونهج البلاغة المنسوب إليه نجده كاملا، ثم

---

(١) راجع لمزيد من المعرفة العصر العباسي الثاني لشوقي ضيف، ص: ٥٩٥ ، والنثر الفني في القرن الرابع الهجري لزكي مبارك، ص: ١٤٣

تناوله الولاة، والخلفاء الأمويون. وفي العصر الأموي كان لها مكانة عظيمة في الأدب العربي، والعصر العباسي منطلقا.

ونرى التطور بعده في الإسلام قرآنا، وأحاديث نبوية، ورسالة، وخطبا إيمانية، وأمثالا، وكان الدفاع عن صدق النبوة، وإخماد الفتن الناشئة بينهم من فتن التحزب والاختلاف والانقسام كانت من أهم دوافع على شيوع الكتابة والخطابة.

وفي العصر الأموي تطورت رسائل فنية، إلى جانب الخطب الفخمة. وصارت أغراض النثر في مجالي الترجمة والتأليف، وتنوعتا حكاية، وتوثيقا، ورسالة، وخطبا، ومقامة، ومناظرة، ومحاضرة، وقصصا، ورحلة، وأسلوبا شعبيا، وصناعة لماعة، ومزخرفة، ونقدا محكما. كما نجدها تاما في كليلة ودمنة. وأدبي الصغير والكبير لابن المقفع، وكتاب البخلاء، والتربيع، والتدوير للجاحظ، والإمتاع والمؤانسة، والمقابسات لأبي حيان التوحيدي، والمقامات لبديع الزمان الهمذاني، والحريري، وألف ليلة وليلة لابن زيدون. ولد النثر العربي على يد سالم بن عبد الله مولى هشام بن عبد الملك في العصر الأموي، وترعرع على يد عبد الحميد الكاتب نسيبه، وشب على قلم عبد الله بن المقفع، وسهل بن هارون، وبلغ قمته في أدب الجاحظ،

وتأنق بالزخرف في رسائل ابن العميد، وتفلسف بجلال المعري، وتصنع في المقامات، وبهت بريقه بتكلف القاضي الفاضل، وانقلب إلى أحجيات مطلسمة على يد الحصكفي، وتغمس في عامة الشعب في الأدب الشعبي[1].

ثم كان العصر العباسي الأول عصرا مزدهرا في تطور النثر العربي، بسبب دخول الثقافات اليونانية، والفارسية، والهندية، والسريانية، وكل الخبر، والعلوم الداخلة من الشعوب المختلفة. وتدخلت هذه الأفكار حتى أخرجت أفكارا جديدة. وتأثر النثر العربي بطريق النقل والترجمة، واهتم الأمراء العباسية، ووزراءهم خاصة من البرامكة بهذا العمل حتى نرى نتائجهم بترجمة بن المقفع وأمثاله. ولا شك بأن النثر بدأ تطوره بتطور طبائع الحياة الإنسانية تطورا واسعا. وقد شاع هذا الأسلوب في القرن الثاني والثالث، واتخذه الجاحظ أسلوبا مختارا وخاصا له.

ويرى ابن رشيق عن كثرة المنثور: إن ما تكلمت به العرب من جيد المنثور أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون، وهو يقصد بذلك تلك الحقبة الزمنية قبل الإسلام وبدايات العهد

([1]) مراحل تطور النثر العربي في نماذجه، لعلي شلق ج١، ص: ٨٢

الإسلامي تخصيصا. ويقول أيضا: وكان كلام العرب كله منثورا، فاحتاجت العرب إلى الغناء بمكارم الأخلاق، وطيب أعراقها، وصنعوا أعاريض وجعلوها موازين للكلام، فلما تم لهم وزنه سموه شعرا. فلما استقر العرب، واجتمعوا بعد تفرق، وتحضروا بعد بداوة، واجتمع لهم من سمات الحضارة وثقافة الفكر، وتنظيم الحياة، ما جعلهم يشعرون بحاجتهم إلى كلام مهذب، وأسلوب رشيق، وفكرة مرتبة.

والقرآن الكريم معجز بأسلوبه البديع الفريد الذي هو فوق طاقة البشر. إن الفنون التعبيرية عند العرب لا تعدو أن تكون نظما أو نثرا، وللنظم أعاريض وأوزان محددة معروفة. فالقرآن لس على أعاريض الشعر في رجزه ولا في قصيده. وليس على سنن النثر المعروف في إرساله ولا في تسجيعه. إذ هو لا يلتزم الموازين المعهودة في هذا ولا ذاك[1].

([1]) انظر لمزيد من المعرفة كتاب الإعجاز في نظم القرآن لمحمود السيد شيخون، ص: ٦٦

الفصل الثاني: التعريف بالبيان والمعاني والبديع عند البلاغيين

لم يكن علم البلاغة العربية مادة مستقلة في أول أمرها، ولكن كان يختلط معها سائر العلوم، كمباحث التفسير، وعلم الكلام، وأصول الفقه، والنحو، والصرف، والفلسفة، والمنطق. وهذه كلها من آثار الأوساط العلمية الملتفة التي أثرت في الكتابات البلاغية العربية، ووجهت مباحثها وجهات تناسبها[1]. قد ساهمت عوامل متعددة في نشأة البلاغة العربية وتطورها، ويمكن أن نبحثها إلى عوامل أولية، وعوامل مساعدة، أو طارئة، من العوامل الأولية. هي تلك التي أدت إلى ملاحظة الخصوصية الأدبية. البلاغة هي أول مظهر للوعي اللغوي، لتأمل اللغة ذاتها[2]. ولم تكن قد اتخذت المعاني، والبيان، والبديع، دلالاتها الاصطلاحية بعد، وما كانت لها حدود وموضوعات معينة. وكان الزمخشري أول من ميز بين علمي المعاني والبيان[3]. ولكن المعروف بأن بدر الدين ابن مالك المتوفى ٦٨٦هـ، كان

([1]) انظر ما كتبه أحمد مطلوب عن هذا في كتابه، البحث البلاغي عند العرب، من ص: ٢٩ – ٥٤

([2]) انظر جواهر الأدب لأحمد الهاشمي، ص: ٢١٦

([3]) البلاغة تطور وتاريخ لشوقي ضيف، ص: ٢٢٢

أول من سمى هذه الوجوه المخصوصة (علم البديع) إذ قسم كتابه أقساما ثلاثة، اختص كل منهما بعلم من العلوم الثلاثة: المعاني، والبيان، والبديع[1].

فالبلاغة عند القدماء فن شأنه شأن الفنون، والصناعات المختلفة[2]. وهي علم بقوانين، تسعى إلى محاصرة ضوابط جودة الكلام، بصرف النظر عن القالب الذي تفرغ فيه ذلك الكلام، ولهذا السبب تراهم يجمعون في شواهدهم للقضية الواحدة بين النثر والنثر، والخطب والرسائل، والقرآن، ومن ثم يبقى الفارق بين شكل وآخر فرقا خارجيا لا دخل له في أصل الجودة[3]. ويقول شوقي ضيف: "البلاغة اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة، فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جوابا، ومنها ما يكون شعرا، ومنها ما يكون سجعا وخطبا، ومنها ما يكون رسائل. فعامة ما يكون من هذه الأبواب الوحي فيها والإشارة إلى المعنى والإيجاز هو البلاغة[4].

([1]) انظر البلاغة عند السكاكي لأحمد مطلوب، ص: ٣٧٠، والبلاغة تطور وتاريخ لشوقي ضيف، ص: ٣١٥

([2]) في تاريخ البلاغة العربية لعتيق، ص: ١٠

([3]) التفكير البلاغي عند العرب لحمادي صمود، ص: ٣٤٦

([4]) العصر العباسي الأول لشوقي ضيف، ص: ٤٤٦- ٤٤٧

وعلم البيان: لغة الكشف، والإيضاح، والظهور. واصطلاحا أصول وقواعد يعرف بها إيراد المعنى الواحد، بطرق يختلف بعضها عن بعض، في وضوح الدلالة العقلية على نفس ذلك المعنى. هي صور متنوعة للعبارة هدفت لتوضيح المعنى بوسيلة تعدد أساليبه. وهو علم الصور التعبيرية مثل التشبيه، والاستعارة والكناية، والحقيقة والمجاز، وهدفه أن تتضح المعاني بالتعبير عنها بطرق صياغية متنوعة. ويذكر بدوي طبانة: وهو عبارة عن المنطق الفصيح المعبر عما في الضمير[1].

قد وردت كلمة "البيان" في المعاجم العربية بمعنى: ما تبين به الشيء من الدلالة وغيرها؛ تقول بان الشيء بيانا: اتضح، فهو بين، والجمع: أبْيناء، والبيان: الفصاحة واللسن، وكلام بين: فصيح، وفلان أبين من فلان، أفصح وأوضح كلاما منه، والبيان: الإفصاح مع ذكاء، والبيان إظهار المقصود بأدل لفظ، وهو من الفهم وذكاء القلب مع اللسن، وأصله الكشف والظهور. فمادة البيان تدور حول معنى: الدلالة، والفصاحة، والوضوح، والكشف، والظهور، وقد استمرت هذه المعاني مستقرة حتى ظهرت باكورة الدراسات البيانية

(1) معجم البلاغة العربية لبدوي طبانة، ص: ١٠٠

المتخصصة متمثلة في كتاب (البديع) لمؤلفه الأمير الشاعر ابن المعتز المتوفى سنة ٢٩٦هـ؛ استجابة لدعوة الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥هـ القائمة على تحقيق التأنق في رسم الصورة الأدبية، والكشف عن الوسائل التي تزدان بها تلك الصورة، وتزداد بها وضوحا وروعة، وكتاباه: البيان والتبيين، والحيوان يمثلان أسلوبه ومنهجه في هذه الدعوة إلى النهج البياني، وبهما اعتبره البعض مؤسس البيان العربي. والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل؛ لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع[١].

والفرق بين البيان والتبيان، أن البيان هو إظهار المراد، والتبيان يحتوي على كد الخاطر وإعمال القلب. وقريب منه ما قيل: التبيان بيان مع دليل وبرهان. وبعضهم يسمي البيان والبديع علم البيان، تغليبا للبيان المتبوع على البيان التابع، وهذا يقع كثيرا في كلام

---

(١) البيان والتبيين للجاحظ، ج١، ص: ٧٥-٧٦

الزمخشري في الكشاف[1]. هذا العلم يهتم أيضا بما في الطرق التي يبحثها من عناصر جمالية وإبداعية، ويهتم بتربية الذوق الفني لإدراك نسب الجمال والإبداع، والتمييز بين مستويات الصور ودرجاتها جمالا وإبداعا[2].

فالبيان نعمة من نعم الله تعالى، أنعم بها على بني آدم، حيث كرمهم وحملهم في البر والبحر ورزقهم من الطيبات وفضلهم على كثير من خلقه.. وامتن عليهم بنعمة التعليم والبيان. بهذا التعليم تميز الإنسان عن كثير من خلقه، وصار ناطقا مبينا، يستطيع أن يعبر عما يخطر بخاطره ويجول في نفسه من المعاني، فيوصلها إلى غيره من البشر، ويتلقاها الغير عنه، فيتم التفاهم، وبهذا التفاهم تتحقق السعادة بين البشرية[3].

والمعاني فهي جمع معنى فمعناه لغة المقصود، واصطلاحا للبيانيين هو التعبير باللفظ عما يتصوره الذهن، أو هو الصورة الذهنية، من حيث تقصد من اللفظ. ولكل جملة ركنان: فالأول مسند، ويسمى أيضا محكوما به، أو مخبرا به. والثاني مسندا إليه، ويسمى أيضا

([1]) معجم البلاغة العربية لبدوي طبانة، ص: ١٠٠ – ١٠١

([2]) البلاغة العربية لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص: ١٢٦ – ١٢٧

([3]) علم البيان لبسيوني عبد الفتاح فيود، ص: ٩

محكوما عليه، أو مخبرا عنه. والنسبة التي بينهما فندعوه إسنادا. ومازاد على المسند والمسند إليه من مفعول، وحال، وتمييز، ونحوها، فهو قيد زائد على تكوينها، إلا صلة الموصول، والمضاف إليه[1].

وعرفه القزويني بأنه: علم يعرف به أحوال اللفظ التي بها يطابق مقتضى الحال[2]. وتتضح النزعة العلمية في هذا التدوين في جعل الهدف من علم المعاني هو الاحتراز عن الخطأ في مطابقة الكلام لمقتضى الحال، ومعنى هذا أن للتراكيب من الوجهة البلاغية مستويين، مستوى الصواب، ومستوى الخطأ، ولتحقق الأول وتوقي الثاني فإنه لا بد من قاعدة ثابتة لا تنخرم، لأن المستوى الصوابي الذي يتوخاه علم المعاني لا يتحقق إلا بالابتعاد عن نقيضه. ولما كان مثار الخطأ في علم المعاني هو عدم مطابقة الكلام لمقتضى الحال، فقد كرس هذا العلم لبيان المقاييس التي تسعف في عملية الاحتراز ليسلم تطبيق الكلام على مقتضيات الأحوال من الخطأ، ولكي يوصف بلاغيا بأنه صواب. ولذا فإن الهدف البلاغي الذي يؤسس له علم المعاني هو مطابقة الكلام لمقتضى الحال والكشف عن ما تترامى إليه هذه

([1]) انظر مقدمة دلائل الإعجاز للجرجاني للتفصيل

([2]) الإيضاح في علوم البلاغة لجلال الدين القزويني، ج١، ص: ٥٢

المطابقة من أبعاد علمية، لابد من الوقوف ابتداء عند المراد بالحال، والوجه في إسناد الاقتضاء إليه، أو إضافته إلى المقتضى. ويذكر صاحب الجواهر: "معنى مقتضى الحال، فهو مثلا إن كان بين المتكلم والمخاطب له عهد بشيء، فهذا العهد حال يقتضي إيراد الكلام معرفا، ومنتهى هذا العلم هو الوصول إلى إعجاز القرآن الكريم، من جهة ما خصه الله به من جودة السبك، وحسن الوصف، وبراعة التراكيب، ولطف الإيجاز. وما اشتمل عليه من سهولة التركيب، وجزالة كلماته، وعذوبة ألفاظه وسلامتها إلى أمثال هذا من محاسنه التي أقعدت العرب من مناهضته، وحارت عقولهم أمام فصاحته وبلاغته قال بعض أهل المعاني: الكلام الذي يوصف بالبلاغة هو الذي يدل بلفظه على معناه اللغوي أو العرفي أو الشرعي، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية على المعنى المقصود الذي يريد المتكلم إثباته أو نفيه، فهناك ألفاظ ومعان أول ومعان ثوان. فالمعاني الأول هي مدلولات التراكيب"[1].

ويقول بدوي طبانة: "والمراد بأحوال اللفظ الأمور العارضة له من التقديم والتأخير والإثبات والحذف وغير ذلك، وبمقتضى الحال الكلام الكلي المصور بكيفية مخصوصة. وتنحصر

([1]) جواهر البلاغة للهاشمي، ص: ٤٦

مسائل هذا العلم في ثمانية أبواب: فهي أحوال الإسناد الخبري وأحوال المسند إليه، وأحوال المسند، وأحوال متعلقات الفعل، والقصر، والإنشاء، والفصل والوصل، والإيجاز والإطناب والمساواة"[1].

والجمال الأدبي يكون في تآلف المعاني مع الألفاظ في نسق واحد، وصورة أدبية واحدة، ولا يكون الجمال الأدبي بالنظر للفظ مجردا عن المعنى، ولا للمعنى لأجل المعنى، ولكن اللفظ والمعنى مترابطان فيه. قد يكون الرجل له طبع في تأليف الرسائل والخطب والأسجاع، ولا يكون له طبع في قرض بيت شعر. وكان عبد الحميد الأكبر، وابن المقفع مع بلاغة أقلامهما وألسنتهما لا يستطيعان من الشعر إلا مالا يذكر مثله، وقيل لابن المقفع في ذلك، فقال: الذي أرضاه لا يجيئني والذي يجيئني لا أرضاه. وفي الشعراء من يخطب، وفيهم من لا يستطيع الخطابة، وكذلك حال الخطباء في قرض الشعر[2].

لا يعرف الإنسان إنسانا بما يضمر في قلبه بخيالات شامخة إلا بالتعابير التي تقربها من الفم، وتجعل الخفي ظاهرا، والبعيد قريبا، وغير المتخيلة، إما مفرحة مضحكة، أو محزنة مبكية،

([1]) معجم البلاغة العربية لبدوي طبانة، ص: ٤٥٨ – ٤٥٩

([2]) البيان والتبيين للجاحظ، ج، ١، ص : ٥١، و ١٥١

وينتفع منه، ويستطيع الإنسان الأديب بذكائه الفني، أن يجعل كلامه جاذبيا يتواكب إليه الناس لفرط بلاغته، أو ينبو نائبة يبتعد عنها. فيجعل البليغ لكلامه مكانة بجعله لكل مقام مقالا تناسب أحوال المخاطبين، بدراسة أحوال العربية، فخطاب الغبي غير خطاب الذكي، وخطاب المصدق غير خطاب المنكر، وخطاب المعاند غير ما نخاطب به الموافق.

ولقد حول الزمخشري تسمية هذه المباحث من (النظم)، و(معاني النحو) فسماها (علم المعاني)، ليجعل من ذلك مصطلحا على ما أنجزه الإمام عبد القاهر في هذا المجال، يقول: "ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق: أي أسرار القرآن إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان[1]. فهو ينظر إلى عمل الإمام عبد القاهر على أنه ضبط وتقنين لمعاني النحو، أو أساس العلم يمكن أن يسمى (علم معاني النحو)، والزمخشري بحكم طبيعة ما يقوم به من التفسير لم يضف شيئا إلى ما عند الإمام، وإنما طبق ما قيل تطبيقا ناجحا إلى حد بعيد جدا. وعلم المعاني كما يعرفه السكاكي: هو تتبع خواص

([1]) الكشاف للزمخشري تحقيق محمد الصادق قمحاوي، ج١، ص: ١٦

تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره[1].

فعلم المعاني يقدم مجموعة من التصورات الفنية للتراكيب البليغة، وعلى المتكلم أن يقيس عليها، ويحذو حذوها ويعبر عما يجيش في نفسه، في مختلف الظروف والأحوال التي لها علاقة بعملية صياغة الكلام. ويحمل تلك التصورات التي يقدمها علم المعاني يتمثل في أن لكل مقام أو حال عبارة ذات خواص محددة تتلاءم معه، فإن وفق المتكلم في التوصل إلى التعبير المناسب لكل حال، فقد نجح في تطبيق المقياس وإلا خرج كلامه عن البلاغة.

ومما أضافه الزمخشري إلى دراسة علم المعاني: التقديم والتأخير وما يتصل به من تعريف المسند إليه وتنكيره، وتقييد الفعل بالشرط بعد (إذا) و (إن) و (لو) ومواقعها في التعبير، والقصر، والمعاني المجازية لأساليب الإنشاء[2]. مما فيه دلالة على معنى يمكن بحسب الاستعمال العربي أن يدل به عليه، مما قصد به بلغاء أهل اللسان الدلالة به عليه[3].

([1]) مفتاح العلوم للسكاكي، ص: ١٦١

([2]) مناهج بلاغية لأحمد مطلوب، ص: ٦١

([3]) البلاغة العربية لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص: ١٣٨

وقد وجه علماء البلاغة اهتمامهم لهذه الأمور ضمن أمور أخرى احتفلوا بها، بغية التنبيه على معالم المنهج الأمثل للناطق العربي، كيما يحسن تدبر النصوص الرفيعة، وفهم صور الآداب الراقية ونقدها، وكيما يتدرب المؤهل للآرتقاء في إنشاء وارتجال الكلام الفصيح البليغ الراقي بعناصره الأدبية، حتى يكون أديبا فصيحا بليغا منضبطا مع أساليب اللسان العربي، في الذكر والحذف، والتقديم والتأخير، والإظهار والإضمار، واختيار نوع دون دون غيره من أنواع الكلام، وانتفاء المفردات بعناية، وتجويد التراكيب وتحسينها، وتصفيف الكلمات والجمل بدقة، لتبلغ المبلغ المطلوب من التأثير في الذين يتلقون كلامه، مع دلالته على ما يريد من معان بحسب قواعد دلالتها الصريحة أو لضمنية أو اللزومية، حتى مستوى الإشارة والرمزية[1].

وعلم البديع لغة: المخترع الموجد على غير مثال سابق. وهو مأخوذ ومشتق من قولهم: بدع الشيء، وأبدعه: اخترعه لا إلى مثال كما يأتي في قوله تعالى: (بديع السموات والأرض، وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون[2]). واصطلاحا: هو علم تعرف به الوجوه والمزايا التي

([1]) المصدر السابق، ص: ١٣٨

([2]) سورة البقرة، الآية: ١١٧

تزيد الكلام حسنا وطلاوة، وتكسو بهاء ورونقا، بعد مطابقته لمقتضى الحال. مع وضوح دلالته على المراد لفظا ومعنى. وواضع هذا الفن عبد الله بن المعتز الشاعر العباسي في أواخر القرن الثالث الهجري ثم تابعه الزمخشري وأمثاله.

ونفهم من تعريف علم البديع بأن هدفه البلاغي هو النهوض بالتحسين والتزيين بألوان بلاغية مخصوصة، كأنها حلى مزينة ومرقشة تكسو الكلام بهجة ورونقا بعد رعاية المطابقة ووضوح الدلالة، وأنها عرضية ليست بالذاتية[1].

ويعللون هذا الاطلاق بأن البديع هو الشيء الذي يستحسن لطرافته وغرابته، وعدم وجود مثاله من جنسه. ووجوه تحسين الكلام التي يبحث فيها علم البديع قسمان: قسم يرجع إلى المعنى، وقسم يرجع إلى اللفظ، فهو علم المحسنات اللفظية، والمحسنات المعنوية[2].

وقد أحس البلاغيون أن الجماليات التي اشتمل عليها علما المعاني والبيان جماليات ذاتية، أما جماليات علم البديع فهي جماليات عرضية[3]. وأما موضوع البديع فهو تجميل الكلام إما في

([1]) انظر لمزيد من المعرفة كتاب الصبغ البديعي لأحمد إبراهيم موسى، ص: ٣٠٤- ٣٠٥

([2]) معجم البلاغة العربية لبدوي طبانة، ص: ٦٩

([3]) البلاغة العربية لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص: ٣٦٧

لفظه أو في معناه وهدفه تحسين صورة الكلام لضمان تأثيره في النفوس. ولقد استطاع الخطيب أن يشق من كلام السكاكي المار تعريفا لعلم البديع، فقال عنه: هو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام[1]. والمشارقة أصحاب السبق إلى تقسيم علوم البلاغة إلى بيان ومعان وبديع. وأهل خوارزم لهم فضل سابق فى هذا الفن منذ الزمخشري والسكاكي المتوفى سنة ٦٢٦هـ، وهو صاحب المفتاح.

ويذكر حسن حبنكة الميداني بتعريف البديع يتضح أمران على جانب كبير من الأهمية. هما: أولا انفراد عدد من الفنون البلاغية باسم البديع، تحت عنوان علم البديع، بعد أن كان اسم البديع عاما يشمل الظواهر والفنون البلاغية كافة. ثانيا، أصبح دور البديع مقصورا على الكيفيات التي يكون بها تحسين الكلام وتزيينه، من خلال عدد من الفنون البلاية، وبالتالي تجريد غيرها من فكرة التحسين البلاغي، مع أن ذلك وظيفة عامة لا بد أن تأديها جميع الظواهر البلاغية في الكلام على اختلاف أنماطها وصورها، وبكل مقاييسها[2].

([1]) جواهر البلاغة للهاشمي، ص: ٣٠٠

([2]) انظر الإيضاح للقزويني، ج٦، ص: ٤

وما اكتشفه البلاغيون من هذه البدائع لا نعتبره اكتشافا جامعا جمعا كليا وحاصرا، فالبدائع الجمالية يصعب إحصاؤها كلها، وهي قابلة للإضافات الابتكارية التي تتفق عنها مواهب المبدعين[1].

فيشارك علم البديع بأخويه المعاني والبيان، فكلا من الثلاثة تسعى إلى تحقيق الحسن البلاغي للكلام. ويراد به أن علوم البلاغة تعالج الأسلوب وتحسنه على ثلاثة مستويات: أولها التركيب، فهو موضوع علم المعاني، وما له علاقة بالتركيب من علم البديع. وثانيها الدلالة، وهو موضوع علم البيان، وما له علاقة بالدلالة من علم البديع. وثالثها الصوت، وهو فرع من فروع علم البديع، فهو لا يلتقي مع علم المعاني، ولا مع علم البيان. فيهدف علم المعاني إلى تناول التراكيب على توافق وهدي من الوجهة النحوية لها حتى يسير على خطى النحو، فعلم البيان يهدف إلى إيراد المعنى على هدي من الوجهة الدلالية للكلام[2].

([1]) البلاغة العربية لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص: ٣٦٨

([2]) ارجع لمزيد من المعرفة الإعجاز البلاغي في القرآن لمحمد حسين سلامة

الفصل الثالث: النواحي والمصطلحات البلاغية

المبحث الأول: النواحي البلاغية من حيث البيان.

كلمة البيان كلمة تأثرت بقوله تعالى: (الرحمن علم القرآن خلق الإنسان وعلمه البيان[1])، وكان وسائل التعبير مثل التشبيه والمجاز، فعبره عبد القاهر الجرجاني من أعظم العلوم الأدبية قدرا وأرسخها أصلا. فكان البيان علما من علوم العربية، وكذلك عد من جملة العلوم الإسلامية التي نشأت بتأثير الدين الإسلامي. وكان له دخل واضح في نشأتها وتطورها وتنوع مباحثها. وكان البيان من أهم وسائل لتبيين كنه العقيدة الإسلامية، لأنه من آليات إبراز ما في القرآن الكريم من وجوه الجمال التي يمتاز بها بالإعجاز من ناحية معانيه ومقاصده وأساليبه وعباراته. فاعتبر البيان أقدم علوم البلاغة، وكان اسمه على ما يراد منها جامعا وواسعا على المعنى الشامل العام، وهو كان تعبيرا عما يجول في نفس الإنسان من المعاني. وتحدث عنه العلماء لأهميته في اظهار بلاغة القرآن الكريم. وهو الذي استعمله الرماني والجاحظ والعلماء العربية قبل الزمخشري. وكان المراد بالبيان هو الكلمة الحلوة المثمرة التي

([1]) سورة الرحمن، الآية: ١-٣

ترسم صورة معبرة أتم تعبير وأدقه عن اثبات المعنى الذي يريد المتكلم أن يؤكده ويقرره في نفس السامع، فيزداد بهذا البيان ثقة واطمئنانا، حتى جاء السكاكي فوضع للبلاغة قواعدها المنطقية، وقسمه حتى جعل لكل قسم تعريفا خاصا، وعرف البيان: أنه هو إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة، بالزيادة في وضوح الدلالة عليه والنقصان[1]. ولما كان البيان له أثر كبير في النفس نظرا.

فهو عند البلاغيين هو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة في وضوح الدلالة على المعنى المراد، بأن تكون دلالة بعضها أجلى من بعض وعلم البيان هو الذي يحترز عن التعقيد المعنوي. ويذكر ركن الدين محمد بن علي بن محمد الجرجاني: "وهو علم يعرف منه كيف يدل على معنى خارجي يتوسط الوضع والعقل معا. والدلالة إما وضعية محضة، وهي: دلالة اللفظ أو هيئته على ما وضع له، وتسمى مطابقة، كدلالة البيت على السقف والحائط معا، ودلالة هيئة الفعل وهيئة المركب على ما وضعت له[2]. وسمي علم البيان لأنه له مزيد تعلق بالوضوح والبيان، من حيث أن علم البيان يعرف به اختلاف طرق الدلالة في الوضوح

([1]) مفتاح العلوم للسكاكي، ص: ٣٢٩

([2]) الإشارات والتشبيهات في علم البلاغة لركن الدين محمد بن علي، ص: ١٣٥

والبيان. وكثير من البلاغيين يسمي علوم البلاغة الثلاثة – المعاني والبيان والبديع – علم البيان، لتعلقها جميعا بالبيان، وهو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير[1].

وواضح أن الزمخشري أضاف في نظرية البيان هي الأخرى إضافات جديدة كثيرة، فقد استكمل صور الكناية والاستعارة والمجاز المرسل والمجاز العقلي، وأحكم وضع قواعدها إحكاما دقيقا، بحيث يمكن أن يقال إن قواعد علم البيان قد كملت عنده وعند عبد القاهر وينظمها في مصنف، يجمع متفرقها ويضم منثورها. والطريف أن الزمخشري وضعها في تضاعيف آي الذكر الحكيم، فهي دائما مقرونة بالمثال الذي يوضحها ويكشف عن دقائقها[2]. وأما علم فتحددت حقا صوره من تشبيه ومجاز واستعارة وكناية، ولكنها كانت لاتزال تنتظر من يرسم حدودها وشعبها رسما دقيقا بحيث تتألف منها نظرية متشابكة، تعمها وحدة متناسقة[3].

([1]) معجم البلاغة العربية لبدوي طبانة، ص: ١٠٠

([2]) البلاغة تطور وتاريخ لشوقي ضيف، ص: ٢٦٥

([3]) المصدر السابق، ص: ١٥٨ – ١٥٩

لعلنا لا نعدو الحقيقة إن قلنا إن كلمة بيان كانت من أكثر الكلمات دورانا على الألسن في الثقافة العربية الإسلامية. فلقد تعددت استعمالاتها في مختلف اشتقاقاتها تعددا لافتا يكشف عن طواعيتها وأهميتها في آن. والطواعية التي إليها نشير تتعلق بسعة مجالها الدلالي حيث أنها تنفتح على معان متباينة تمتد من المعطى اللغوي باعتباره آلة ووسيلة لتصل إلى الحجة القاهرة التي تنهض للإثبات والنفي بما لها من خصائص في ذاتها وليس باعتبار ما في الحق أو الباطل من سمات تؤخر هذا أو تقدم ذاك. وأما الأهمية فهي تتصل بالفضاء الإيماني الذي تيسر لها أن تحتضنه حتى بدت الكلمة اكتنازا لما في الشريعة من تمييز بين الحق والباطل وتفريق بين الحلال والحرام[1]. وأما البيان فنلاحظ اطلاقه على مباحث ثلاثة اتجاهات أساسية:

الأول: اتجاه أدبي خطابي، ويمثله الجاحظ ف كتابه البيان والتبيين. الثاني اتجاه منطقي فقهي، ويمثله ابن وهب في كتابه البرهان في وجوه البيان، ويرى فيه أن الأشياء بذواتها أو بظاهر حالها تبين؛ فإن انكشفت هذه الدلالة لمستكشفها واستقرت في قلبه: تحقق له بيان ثان خص باسم الاعتقاد، ثم يرسل المستكشف أو المستدل اعتقاده إرسالا شفاهيا غلى المتلقى القريب

(1) علم الكلام والنظرية البلاغية لمحمد النويري، ص: ١٢٦

الحاضر، وإرسالا كتابيا إلى المتلقى البعيد الغائب؛ فيكون بهذين الإرسالين بيانان، بيان باللسان، وبيان بالكتاب[1]. والثالث اتجاه بلاغي منطقي ويمثله السكاكي في كتابه مفتاح العلوم، ويقول: وأما علم البيان، فهو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة وبالنقصان، ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه[2]. ويراه الجاحظ قائمة في صدور العباد، متصورة في أذهانهم، متخلجة في نفوسهم[3]. ونفهم مما سبق إنما تحيا المعاني بالافصاح عنها وإخراجها من ذات تحملها إلى أخرى تتلقاها، وهنا يكون البيان الذي يعنى الإبانة والإرسال أو الإبلاغ المبين الذي يتم عبر اللغة وغيرها التشبيه والتمثيل والتصوير والكناية ويتردد ويكثر، وهو العلم الذي يعين على تأويل المشتبهات من كلام الله ويبين ما جاء منه على التمثيل والتخييل، ويوضح المراد من هذه الصور. وأن الجهل بهذا العلم يؤدي إلى الزلل في العقيدة والقول بالتشبيه، وعالم البيان

([1]) البرهان لابن وهب، ص: ١٠ – ١١

([2]) مفتاح العلوم للسكاكي، ص: ٩١

([3]) البيان والتبيين، ج١، ص: ٧٥

هو الذي ينفذ من هذه الصور ويتجاوزها ليصل إلى المراد منها، وهذا هو موضوعه عند المتأخرين[1].

والبيان عند العرب جوهر البلاغة والوظيفة الأساسية لكل اتصال لغوي؛ وذلك لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام. ويمكن أن نميز البيان إلى اللفظ والمعنى[2].

فموضوع علم البيان هو الصيغ التي لا تقف عند دلالتها الوضعية، بل تتجاوزها إلى دلالات عقلية[3].

والغاية بهذا العلم عملية نفعية وهي الاحتراز عن الوقوع في الخطأ، شأنه في ذلك شأن علوم الصرف والنحو والمعاني. وعلم البيان يحترز بالوقوف عليه عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه. وهو يصور الفن القولي الذي يعتمد التشبيه والاستعارة والمجاز والكناية وضروب المجاز أركان يستند إليها في هذا التعليم ومهمة هذا استخراج الكلام الجيد والعناية به مرنة

([1]) البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري لمحمد محمد موسى، ص: ٢٥٣

([2]) البلاغة والاتصال لجميل عبد المجيد، ص: ١٤٣

([3]) المصدر السابق، ص: ١٦٢

ميسرة خالية من كثرة التقسيمات والتعقيدات. والحق أن علم البيان لا يبحث في الدلالة العقلية من حيث الوضوح وعدمه، بل من حيث الوضوح وعدمه، بل من حيث التذاذ النفس بها، لكونها متصوفة فيها، ولها مدخل منها، ألا ترى أن قولك: زيد بحر في العلوم، ليس مثل قولك: كثير العلوم، وإنه كثير الرماد، ليس مثل كثير الضيافة في التذاذ النفس وقبول الطبع[1].

والتشبيه من أصول التصوير البياني، ومصادر التعبير الفني، ففيه تتكامل الصور، وتتدافع المشاهد، والقدر الجامع لنظرة البلاغيين إلى التشبيه هو التفنن بإبراز الصورة البلاغية للشكل، واستقراء دلالتها الحسية، وذلك عن طريق قدرة التشبيه الفائقة في تلوين المعنى بظلال مبتكرة، لم تجر بها العادة، ولا تعرف لأول وهلة إلا بملاحظة العلاقات الفنية في التشبيه وعند ضم بعضها للبعض الآخر تبدو محسوسة ملموسة ذات قوة متميزة، وهنا تبرز قدرة التشبيه الإبداعية في تكييف الصورة المرادة[2].

([1]) الإشارات والتشبيهات في علم البلاغة لركن الدين محمد بن علي، ص: ١٣٧

([2]) البيان لعائشة حسين فريد، ص:٢٧

والتشبيه فن أصيل عند العرب، جرى في كلامهم، وتناولته أشعارهم، وبنيت عليبه خطبهم، قال المبرد: والتشبيه جار في كثير من كلام العرب – حتى لو قال قائل هو أكثر كلامهم لم يبعد[1].

(1) الكامل للمبرد، ج٢، ص: ٦٩

المبحث الثاني: النواحي البلاغية من حيث المعاني

وهذا علم مستخرج من تتبع خواص تراكيب البلغاء بالطبع. إن مفهوم علم المعاني إذا نحن نطقنا بأي جملة، وركبنا بكلماتها، فإن هذا التركيب ناشئ قبل كل شيء عن المعنى الذي هيأناه في نفوسنا، وأردنا أن نعبر عنه بهذه الألفاظ. وهذا المعنى الذي يتكلمه عبد القاهر الجرجاني بالنظم أي: تعليق الكلام بعضه على بعض. وترتيب الألفاظ في النطق إذن إنما هو ناشئ عن ترتيب المعاني في النفس. ذلك هو النظم الذي يعينه عبد القاهر. النظم إذن أن يكون ترتيب الكلام وأنت تنطق به قد صمم تصميما تاما؛ ليوافق المعاني التي تريد أن تعبر عنه[1].

وعلم المعاني فيحترز بالوقوف عليه عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره[2].

هذه هي نظرية النظم، وعلم المعاني في الحقيقة إنما هو تطبيق عملي لهذه النظرية[3].

([1]) البلاغة فنونها وأفنانها لفضل حسن عباس، ص: ٨٩

([2]) مفتاح العلوم، ص: ٩١

([3]) البلاغة فنونها وأفنانها لفضل حسن عباس، ص: ٨٩

وأركانه الثمانية، فهي أحوال الإسناد الخبري، أحوال المسند إليه، أحوال المسند، أحوال متعلقات الفعل، القصر، ثم الإنشاء، وبعده الفصل والوصل، وأخيرا الإيجاز والإطناب.

ويقول عبد القاهر الجرجاني: والفائدة في معرفة هذا الفرق، أنك إذا عرفته عرفت أن ليس الغرض بنظم الكلم، أن توالت ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها، على الوجه الذي اقتضاه العقل[1]. ونفهم مما سبق بأن علم المعاني هو العلم الذي نؤدي به الكلام حتى يكون مطابقا لمقتضى الحال من تقديم وتأخير، وحذف وذكر، وفصل ووصل، وتعريف وتنكير، وقصر، وإيجاز، وإطناب[2].

ومن المعاني الجملة الاسمية والفعلية، وهذا العلم أساسه الذي يبحث فيه الجملة. ولكل من هاتين الجملتين ركنان أساسيان، وهما المسند إليه والمسند، والمسند إليه وهو المبتدأ الذي له خبر، أو الفاعل، أو نائبه. والمسند وهو المبتدأ الذي له فاعل أو نائب فاعل يسد مسد الخبر، أو الخبر في الجملة الاسمية، أو الفعل في الجملة الفعلية[3].

([1]) دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، ص: ٤٢

([2]) البلاغة فنونها وأفنانها لفضل حسن عباس، ص: ٩٠

([3]) انظر لمزيد من المعرفة كتاب البلاغة فنونها وأفنانها لفضل حسن عباس، ص: ٩٠

وعلماء البلاغة حينما يقسمون هذا التقسيم؛ لا يقفون عند هذه الناحية اللفظية، فيكتفون بالقول بأن هذه جملة اسمية أو فعلية، وإنما يذكرون هذا توطئة لما بعده مما يقصده البلاغيون، فلكل من الجملة الاسمية والفعلية أغراضها البيانية، ومميزاتها البلاغية. فإذا أرادوا التعبير عن معنى الثبوت، فإنهم يأتون بالجملة الاسمية، كقولنا: الله خالق كل شيء. وحاتم جواد. وإذا أرادوا أن يعبروا عن معنى التجدد والحدوث، فإنهم يأتون بالجملة الفعلية؛ كقولنا: ينزل المطر[1].

ومنه الخبر: ما يحتمل الصدق والكذب. ويمكن أن نقوله ما لا يتوقف تحققه ووجوده على قول المتكلم، وهو أنواع. ثم الإنشاء، فالإنشاء فهو ما يتوقف تحققه على تلفظ المتكلم به. وينقسم الإنشاء إلى طلبي وغير طلبي. ثم التقديم والتأخير وهو موضوع يتعلق بالنظم وهو يتعلق بالجملة الواحدة، وقد يتعلق بعضها بجملتين اثنتين، كالفصل والوصل، ثم الحذف والذكر. ونفهم من علم المعاني أن لكل مقام مقالا، وعرفنا كيف نهتدي لنعطي كل مقام مقاله الذي لا يناسبه غيره، فقد عرفنا متى نؤكد الخبر ومتى نلقيه مجردا عن التأكيد، وعرفنا

([1]) البلاغة فنونها وأفنانها لفضل حسن عباس، ص: ٩٣ – ٩٤

من مباحث الجملة متى نعبر عن الثبوت أو الثبات أو الحدوث أو التجدد، وعرفنا متى يحسن التعريف والتنكير، والمقام الذي يقتضيه التقديم أو التأخير، ولا ننسى المقام الذي يصلح فيه القيد، وروعة الدقة في أدوات الشرط، ومتى يتطلب المقام أن نعبر بصيغة الماضي أو صيغة المستقبل، والمقام الذي يجمل فيه الفصل أو الذي لا يحسن فيه إلا الوصل، كما أدركنا من أسلوب القصر كثيرا من اللفتات والفوائد والبدائع مما مر بك شرحه وتفصيله، ولا تنس مقامي الإيجاز والإطناب، كل ذلك كان تطبيقا لتلك الجملة الموجزة: (لكل مقام مقال)[1].

([1]) البلاغة فنونها وأفنانها لفضل حسن عباس، ص: ٥٣٧

المبحث الثالث: النواحي البلاغية من حيث البديع

علم البديع علم يعرف منه وجوه تحسين الكلام، باعتباره نسبة بعض أجزاءه إلى بعض بغير الإسناد والتعلق، مغ رعاية أسباب البلاغة. أن نسبة صناعة البديع إلى صناعتي المعاني والبيان، نسبة صناعة النقش إلى صناعة النساجة، إلا أنه يمكن إفراد صناعة النقش ما لم يكن ذاتيا، عن صنعة ما بغير النقش، ولذلك قد يتغاير الصانعان، ولا يمكن إفراد صناعة البديع عن صناعتي العلمين، لأنهما صفة ذاتية للكلام، ولذلك يمتنع تغاير صناع صناعات العلوم الثلاثة، ولأجل هذه الدقيقة قلنا في تعريفه: مع رعاية أسباب الفصاحة والبلاغة[1].

وعلم البديع من محسنات الكلام، والمحسنات تكون معنوية، أو لفظية. فهي إشارة إلى أنواع[2]. والمحسنات اللفظية أيضا أنواع[3]. ويقول الجاحظ: "والبديع مقصور على العرب،

([1]) الإشارات والتشبيهات في علم البلاغة لركن الدين محمد بن علي الجرجاني، ص: ٢٠٥

([2]) اقرأ لمزيد من المعرفة كتاب الإشارات والتشبيهات في علم البلاغة لركن الدين محمد بن علي الجرجاني من صفحة: ٢٠٧ – ٢٢٨

([3]) اقرأ لمزيد من المعرفة المصدر السابق من صفحة: ٢٢٩ – ٢٤٠

ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة، وأربت على كل لسان، والشاعر الراعي كثير البديع في شعره، وبشار حسن البديع، والعتابي يذهب في شعره في البديع مذهب بشار"[1].

وفيما يشمل البديع قال صفي الدين في شرح بديعيته: وكان جملة ما جمع منها سبعة عشر نوعا. وعاصره قدامة بن جعفر الكاتب فجمع منها عشرين نوعا توارد معه على سبعة منها وسلم له ثلاثة عشر فتكامل لهما ثلاثون نوعا ثم اقتدى بهما الناس في التأليف فكان غاية ما جمع منها أبو هلال العسكري سبعة وثلاثين نوعا ثم جمع منها ابن رشيق القيرواني مثلها وأضاف إليها خمسة وستين بابا في فضائل الشعر وصفاته وأغراضه وعيوبه وسرقاته وغير ذلك من أنساب الشعراء وأحوالهم مما لا تعلق له بالبديع وتلاهما شرف الدين التيفاشي فبلغ بها السبعين.

ثم تصدى لها الشيخ زكي الدين بن أبي الأصبع فأوصلها إلى التسعين وأضاف إليها من مستخرجاته ثلاثين سلم له منها عشرون وباقيها مسبوق إليه ومتداخل عليه وكتابه المسمى التحرير أصح كتاب ألف في هذا العالم لأنه لم يتكل على النقل دون النقد و لم يختلف عليه

([1]) البيان والتبيين للجاحظ، ج٤، ص: ٥٥

إلا في مواضع يسيرة لو أنعم النظر فيه لم تفته وسأذكرها في أماكنها وليس من الباقين إلا من غير بعض القواعد أو بدلا أكثر السماء والشواهد.

وذكر ابن الأصبع أنه لم يؤلف كتابه المذكور إلا بعد الوقوف على الأربعين كتابا في هذا العلم أو بعضه وعددها في صدر كتابه فأنهيت الكتاب مطالعة واطلعت مما لم يقف عليه مما كان قبله وما ألف بعده ثلاثين كتابا فجمعت ما وجدت في كتب العلماء وأضفت إليه أنواعا استخرجتها من أشعار القدماء وعزمت أن أؤلف كتابا محيطا بجلها إذ لا سبيل إلى الإحاطة بكلها فعرضت لي علة طالت مدتها وامتدت شدتها واتفق لي أن رأيت في المنام رسالة النبي صلى الله عليه وآله وسلم يتقاضاني المدح ويعدني البرء من السقام فعدلت عن تأليف إلى نظم القصيدة تجمع فيها أشتات البديع وتتطرز بمدح مجده الرفيع فنظمت مائة وخمسة وأربعين بيتا في بحر البسيط تشمل على مائة وواحد وخمسين نوعا من محاسنه ومن عد جملة من أصناف التجنيس بنوع واحد كانت عنده العدة: مائة وأربعين نوعا فأن في السبعة البيت الأوائل منها اثني عشر نوعا وجعلت كل بيت منها مثالا شاهدا لذلك النوع وربما اتفق في البيت الواحد منها النوعين والثلاثة بحسب انسجام القريحة في النظم والمعتمد

منها على ما أسس البيت عليه ثم أخليتها من الأنواع التي اخترعتها واقتصرت على نظم الجملة التي جمعتها لأسلم من شقاق جاهل حاسد أو عالم معاند فمن شاقق راجعته إلى النقل ومن وافق وكلته إلى شاهد العقل[1].

وعندما يحدد أبو هلال العسكري البديع يذكر: "إن هذا النوع من الكلام إذا سلم من التكلف وبرىء من العيوب كان في غاية الحسن ونهاية الجودة"[2]. وهذا النوع لم يهتما به الجرجاني ولا الزمخشري "وعلى غرار عبد القاهر نرى الزمخشري لا يعني في تفسيره "الكشاف" بما جاء في آيات القرآن من بديع إلا عرضا، لأنه لم يكن يعد البديع علما مستقلا من علوم البلاغة، وإنما يعده ذيلا لها. وقد كانت نظرته هذه إلى البديع سببا في أن لا يقف طويلا أمام ما ورد في القرآن من فنون بديعية. ومن ثم فالزمخشري في ميدان البلاغة رجل بيان لا بديع. تلك كانت مساهمة الزمخشري في علم البديع، وهي مساهمة لم يكن

([1]) أنوار البديع في أنواع الربيع لصدر الدين المدني، ص: ١

([2]) كتاب الصناعتين، ص: ٢٦٧

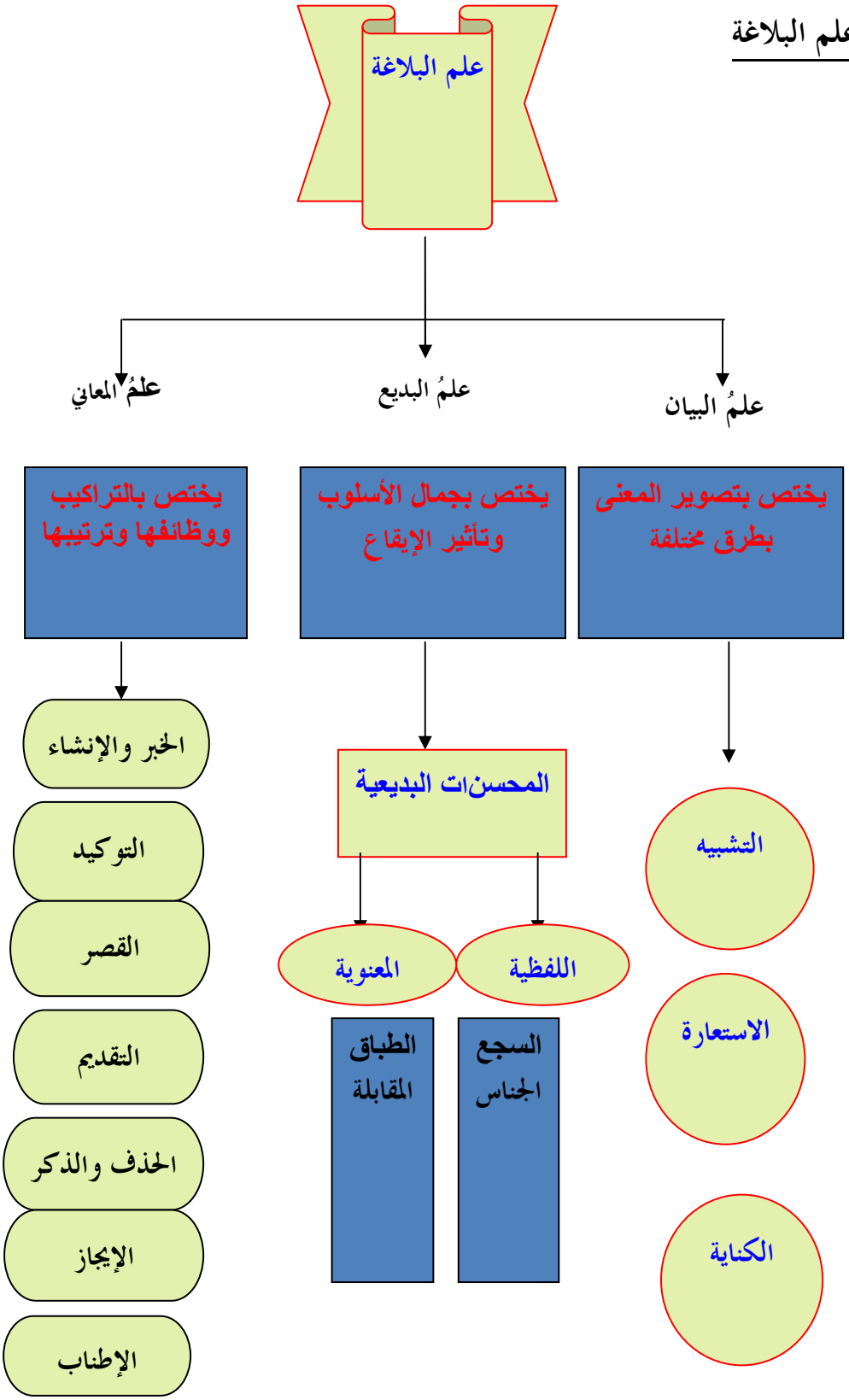
القصد منها خدمة مباحث هذا العلم بمقدار ما كان القصد منها بيان أثرها في بلاغة القرآن وإعجازه[1].

إن عبد الله بن المعتز هو أول من قام بمحاولة علمية جادة في سبيل تأسيس علم البديع وتحديد مباحثه التي كانت من قبل مختلطة بمباحث علم المعاني وعلم البيان. وضمنه ثمانية عشر فنا من فنون البديع في كتابه "البديع" وتأثر به بعده البلاغيون، فقدامة بن جعفر أولى البديع اهتمامه وزاد فيه تسعة أنواع جديدة، واعتمد أبو هلال العسكري ما أتى به ابن المعتز وقدامة من فنون البديع وأضاف إليها حتى بلغت عنده سبعة وثلاثين نوعا، ثم جاء ابن رشيق القيرواني فزاد على من تقدموه سبعة أنواع لم يرد لها ذكر عندهم. وهكذا أخذت فنون البديع تنمو وتتكاثر على تعاقب الأجيال والعصور حتى بلغت في القرن الثامن الهجري عند الشاعر صفي الدين الحلي مائة وخمسة وأربعين محسنا بديعيا[2].

([1]) علم البديع لعبد العزيز عتيق، ص: ٣٣ – ٣٤

([2]) اقرأ لمزيد من المعرفة كتاب علم البديع لعبد العزيز عتيق، ص: ٧٥ – ٧٦

قائمة أقسام علم البلاغة



الفصل الرابع: النواحي البلاغية في سورة البقرة من تفسير الكشاف

وقد سبق ما ذكره الزمخشري عن معرفة أصلين هامين لدراسة كتاب الله وهما علما المعاني والبيان. واللمحات التي أشار إليها الزمخشري من أسرار كلام الله تعالى وهي طريقة يميزه المفسر العقلي المعتزلي والمفسر النقلي والمفسر اللغوي النحوي والعالم بالقراءات والفقيه في الشريعة ومائلا إلى أحكام أبي حنيفة النعمان كثيرا كما يلمع مفسرا أديبا ذواقة للمعنى وجماله، والمربي الروحي في تفسيره. وهذه الطريقة طريقة متأخرة في هذا الفن، ولهذا صار الكشاف سجلا لكثير من المباحث البيانية واللغوية والنحوية. وحين يفسر الزمخشري القرآن الكريم يظهر فيه ميزتان: أولاهما روح العالم المحقق المدقق، وثانيهما روح الأديب الذواقة اللماح بل ربما غلب عليه أحيانا إحساسه بالجمال حتى في دقائق الأمور، فإن تصادف وفضل وجها من وجوه القراءات المختلفة كان تفضيله لها نابعا من جمال عبارتها وجلال معناها وإن عرض لأمر من أمور النحو، فهو عرض من يقدر الجمال لفظا ومعنى[1].

([1]) النقد الأدبي، الكتاب الأول لصلاح الدين محمد عبد التواب، ص: ١٧٥

وهو أحدث مدرسة بلاغية واسعة النطاق حول كل آية من القرآن الكريم. وتفسير "الكشاف" لم يعين أنواع البلاغة في صفحات محدودة، ولكنها مبثوثة في جميع الكتب هنا وهناك، اعتبارا بأن كل جزء من كلام الله تعالى شامل بذوق بلاغي أدبي ومنها القصر، والوصل والفصل، والتقديم والتأخير، والحذف، والالتفات، والتشبيه، والتمثيل، والمجاز، والاستعارة، والجناس، والطباق، وتأكيد المدح بما يشبه الذم، واللف والنشر، والمشاكلة، والاستطراد، والتوجيه، والتجريد وما إلى غير ذلك من المصطلحات البلاغية مع ذكر فوائدها وبراعة بلاغتها. وإذ يذكر عنه الخطابي في إعجاز القرآن:"وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة لفظ حامل ومعنى قائم ورباط لها ناظم، وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة حتى لا ترى شيئا من الألفاظ أفصح ولا أجزل و لاأعذب من ألفاظه، ولا ترى نظما أحسن تأليفا وأشد تلازما وتشاكلا من نظمه[1]".

وكلام الله تعالى ليس على أعاريض الشعر في رجزه ولا قصيده، وليس على سنن النثر المعروف في إرساله ولا في تسجيعه، ولكنك مع ذلك تقرأ بضع آيات منه فتشعر بتوقيع

([1]) بيان إعجاز القرآن للخطابي، ص: ٢٤

موزون ينبعث من تتابع آياته، بل يسري في صياغته، وتآلف كلماته، وتجد في تركيب حروفه تنسيقا عجيبا بين الرخو منها والشديد، والمجهور، والمهموس، والممدود، والمقطوع[1].

ويقول الزيات عنه: إن البلاغة التي أعنيها وأدفع عنها هي البلاغة التي تحدى بها القرآن أمراء القول في عهد كان الأدب فيه صورة الحب وترجمة الشعور وعبارة العقل، هي البلاغة التي لا تفصل بين العقل والذوق، ولا بين الفكرة والكلمة، ولا بين المضمون والشكل، إذ أن الكلام كائن حي، روحه المعنى وجسمه اللفظ، فإذا فصلت بينهما أصبح الروح نفسا لا يتمثل والجسم جمادا لا يحس[2]". ويقول أيضا: إن البلاغة التي نعنيها هي البلاغة التي لا تفصل بين العقل والذوق، ولا بين الفكرة (المعنى) والكلمة (اللفظ)، ولا بين الشكل والمضمون، إذ الكلام كائن حي، روحه المعنى، وجسمه اللفظ، فإذا فصلت بينهما أصبح الروح نفسا لا يتمثل والجسم جمادا لا يمس"[3].

وانقسم القائلون بالإعجاز البلاغي إلى فرقتين هامتين كل منهما إلى تيار أهل السنة والجماعة الذين رأوا المزية في المعنى. لأن الكلام عبارة عن معنى قائم في النفس، وقولهم بأن كلام الله

([1]) الإعجاز في نظم القرآن لمحمود السيد شيخون، ص: ٦٦

([2]) دفاع عن البلاغة، ص: ٣١

([3]) المصدر السابق، ص: ٧٤

قديم. وهو عبارة عن معنى قائم في ذات الله تعالى، والثانية فرقة المعتزلة والشيعة الذين رأوا المزية في اللفظ بسبب اعتقادهم بأن كلام الله مخلوق وهو عبارة عن أصوات القرآن الكريم وألفاظه.

ومن الاتجاه الأدبي في كشاف الزمخشري، أنه يجيء بالشعر الذي يتضمن معنى الآي التي يفسرها ومن أمثلة استشهاده بالشعر. وسورة البقرة التي أمامنا في هذه العجالة تتكلم النظم والقوانين التشريعية التي احتاجها المسلمون في المدينة المنورة، معظمها الأحكام الشرعية في العقائد، والعبادات، والمعاملات، والأخلاق، والزواج، والطلاق، والعدة، وأمثالها من الأحكام الشرعية.

ويظهر ما يرى الزمخشري الإعجاز من جهتين في القرآن الكريم. إحداهما إعجاز النظم في القرآن، وثانيهما ما فيه من الإخبار بالغيوب. ويشمل تفسيره على منهج حواري تفصيلي يضمن فيه السؤال والجواب حتى يكون نموذجا لمن يريد تفسير القرآن الكريم عناية بالبلاغة. ويرى علمي المعاني والبيان من الوسائل المهمة في التفسير كما سبق ذكره في عدة أمكنة

لحاجته المناسبة في مكانه. وقال ابن خلدون عن الكشاف: "وهو كله على هذا الفن، وهو أصله[1]" يريد به أنه من أسرار الفصاحة والبلاغة.

ويذكر الزمخشري معاني تسمية السور بالحروف المقطعات "كأن المعنى في ذلك الإشعار، بأن الفرقان ليس إلا كلما عربية معروفة التركيب من مسميات هذه الألفاظ، كما قال عز من قائل: (قرآنا عربيا[2]). فما بالها مكتوبة في المصحف على صور الحروف أنفسها، لا على صور أساميه، قلت: لأن الكلم لما كانت مركبة من ذوات الحروف، واستمرت العادة متى تهجيت ومتى قيل للكاتب: أكتب (كيت وكيت) أن يلفظ بالأسماء، وتقع في الكتابة الحروف أنفسها، عمل على تلك الشاكلة المألوفة في كتابة هذه الفواتح، وأيضا فإن شهرة أمرها، وإقامة ألسن الأسود والأحمر لها، وأن اللافظ بها غير متهجاة لا يخلى بطائل منها، وأن بعضها مفرد لا يخطر ببال غير ما هو عليه من مورده: أمنت وقوع اللبس فيها، وقد اتفقت في خط المصحف أشياء خارجة عن القياسات التي بني عليها علم الخط والهجاء؛ ثم ما عاد ذلك بضير ولا نقصان؛ لاستقامة اللفظ وبقاء الحفظ، وكان أتباع خط المصحف

([1]) مقدمة ابن خلدون، ص: ٥٥٢

([2]) سورة يوسف، الآية: ٢

سنة لا تخالف. قال عبد الله بن درستويه في كتابه: المترجم بكتاب الكتاب المتمم، في الخط والهجاء خطان لا يقاسان: خط المصحف، لأنه سنة، وخط العروض، لأنه يثبت فيه ما أثبته اللفظ ويسقط عنه ما أسقطه. الوجه الثاني: أن يكون ورود هذه الأسماء هكذا مسرودة على نمط التعديد، كالإيقاظ وقرع العصا لمن تحدى بالقرآن وبغرابة نظمه، وكالتحريك للنظر في أن هذا المتلو عليهم وقد عجزوا عنه عن آخرهم كلام منظوم من عين ما ينظمون منه كلامهم، ليؤديهم النظر إلى أن يستيقنوا أن لم تتساقط مقدرتهم دونه، ولم تظهر معجزتهم عن أن يأتوا بمثله بعد المراجعات المتطاولة، وهم أمراء الكلام، وزعماء الحوار، وهم الحراص على التساجل في اقتضاب الخطب، والمتهالكون على الافتنان في القصيدة والرجز، ولم يبلغ من الجزالة وحسن النظم المبالغ التي بزت بلاغة كل ناطق، وشقت غبار كل سابق، ولم يتجاوز الحد الخارج من قوى الفصحاء، ولم يقع وراء مطامح أعين البصراء؛ إلا لأنه ليس بكلام البشر، وأنه كلام خالق القوى والقدر. وهذا القول من القوة والخلافة بالقبول بمنزل، ولناصره على الأول أن يقول: إن القرآن إنما نزل بلسان العرب، مصبوبا في أساليبهم واستعمالاتهم، والعرب لم تتجاوز ما سموا به مجموع اسمين، ولم يسم أحد منهم بمجموع

ثلاثة أسماء وأربعة وخمسة، والقول بأنها أسماء السور حقيقة: يخرج إلى ما ليس في لغة العرب، ويؤدي أيضا إلى صيرورة الاسم والمسمى واحدا[1].

ولما نزل القرآن الكريم قد أثر أساليب تعبيره عقول أولئك العرب المشركين، الذين عرفوا القرآن، تذوقوا بحاستهم الفنية، وجماله الفني الساحر، وشعروا تأثيره المباشر على قلوبهم. فلهذا قال أحدهم إنه سحر، ومن قائل إنه شعر، ومنهم قائل بأنه أساطير الأولين، أو سجع الكهان. وهم قالوا هذه الأقوال لتحيرهم بالقرآن، وتسليمهم بروعة تعبيره ونصاعة بيانه. ووقف الرسول سلبا من السجع وكان القرآن على صورة النثر. ويقول محمد بن الطيب: "وأنت ترى الكلمة من القرآن يتمثل بها في تضاعيف كلام كثير وهي غرة جميعه، وواسطة عقده والمنادي على نفسه بتميزه وتخصصه برونقه وجماله"[2].

نزل القرآن الكريم لغرضين ولا ثالث هناك، أولا كونه معجزة هذا الدين الإلهي الجديد، ودلالة صدق على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم. وثانيا كونه كتاب هداية للناس جميعا لما

([1]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٦٨ – ٦٩

([2]) إعجاز القرآن لأبي بكر محمد بن الطيب، ص: ٤٢

فيه صلاح دنياهم وأخراهم. "وكان الذوق الأدبي السليم، والطبع العربي الأصيل يقومان بتحقيق هذين الغرضين إبان عصر صدر الإسلام[1]".

ويتنوع إعجاز القرآن الكريم، ولكن الإعجاز البلاغي الفني، في ألفاظه ومبانيه، تأثير بعيد المدى في أغراض اللغة ومعانيها، وألفاظها وأساليبها، وهو روح القرآن، وحفظ كلامه، والإعجاب به[2].

ويحاول أن يبين إعجاز نظمه، ومن جهة ما فيه من الأخبار بالغيب. والزمخشري لم يبين في كتابه مستقلة من علم البلاغة أو الإعجاز القرآني، ولكنه يكشف عن الأسرار والنكت والدقائق البلاغية التي يتضمنها نظمه المعجز في تفسيره للقرآن الكريم، ونرى من سبقوه يأتون هنا وهناك بعض الآيات ولكنه ممن أتى بكامل القرآن الكريم ويكشف عن علل الجمال في القرآن الكريم والأدب العربي بوجه عام. ولقد بلغ من إحساسه الأدبي أن كان يحيا بحسه ووجدانه في حنايا النص، ثم يعود إلينا بعد طول إلفه له[3]. وقال الزمخشري مصورا

([1]) قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية لعبد العزيز عبد المعطي عرفة، ص: ٨٣

([2]) الصبح البديعي في اللغة العربية لأحمد موسى، ص: ٤٣

([3]) النقد الأدبي، الكتاب الأول، لصلاح الدين محمد عبد التواب، ص: ١٧٦

إعجاز النظم القرآني وبلاغته: "كلما ذهبت بفكرك في بلاغته التي حصرت دونها البلغاء حتى سخرت من فصاحتهم الببغاء، ونظرت في سلامة سبكه المستغرب وسلاسة مائه المستعذب ورصانة نظمه المرصف ومتانة نسجه الملفوف..، وغرابة كنايته ومجازه، وندرة إشباعه وإيجازه، وروعة إظهاره وإضماره، وبهجة حذفه وتكراره، وإصابة تعريفه وتنكيره، وإفادة تقديمه وتأخيره، ودلالة إيضاحه وتصريحه، ودقة تعريضه وتلويحه، وطلاوة مباديه ومقاطعه، وفصوله ووصوله وما تناصر فيه من فروع البيان وأصوله – ارتد فهمك وغراره كهام ومدراره جهام، حيرة في أسلوبه الذي يكاد يسلب بحسنه العاقل فطنته، وافتنانه الذي يكاد يفتن الناظر فيه وهو يميط عنه الفتنة[1].

والزمخشري لم يؤلف مؤلفا خاصا بالإعجاز، لأنه سلك في تفسيره طريقا دقيقا يقوم بإبراز وجوه إعجاز القرآن من خلال الأساليب البلاغية التي نبه عليها وهو حينما يفسر الآيات القرآنية فيقف عند كل آية بكشف وجوه من روائع البيان، وعجيب النظم، في تقديم كلمة على كلمة، أو اختيار كلمة بدل كلمة، أو حرف مكان حرف، ويتحدث عن كل ذلك

([1]) مقامات الزمخشري، ص: ١٧٠ – ١٧٣

بأسلوب الأديب الضليع، والبلاغي الذواقة التي يتذوق جمال الكلام، وأفانين القول. ونرى لديه مسألة أدبية أكثر مما هو مسألة كلامية، فلذا نرى الجرجاني يهتم بتركيب العبارة وفق علم النحو، وعند الزمخشري وفق علم المعاني. ونرى الإعجاز والدراسة القرآنية أو الإعجاز القرآني لا ينتهى إلى حد. وفي مؤلفات عبد القاهر الجرجاني، والزمخشري أمثلة تطبيقية رائعة للنهج الوصفي الوظيفي، وهي رائد توصل علماء العربية إلى الكشف الصحيح عن خصائص جعل الكلمة، والجمل العربية.

مبحث القيم الجمالية من أطراف المباحث فى باب الدرس البلاغي عند الأقدمين ومحاولاتنا هنا تخطط لهذا البحث ولنرصد معا شيئا من تلك القيم عند البلاغيين الأقدمين من العرب فنجد عندهم:

ا. الجملة الاسمية إن النحويين قالوا إن المصدر هو الأصل الذى يشتق منه الفعل .

ب. اسما الإشارة للقريب أو للبعيد تكون للتعظيم أو للتحقير وذلك بحسب سياق الجملة.

ج. الأسماء الموصولة تتبادل المواقع فما هو لغير العاقل قد يستخدم للدلالة على العاقل وذلك لأغراض جمالية منها التحقير مثلا .

د.تقديم الخبر على المبتدأ وذلك يكون للأهمية .

هـــ. التثنية فى موضع الإفراد وتكون للمبالغة والمديح والتعظيم، وهذا الحكم ملحوظ فيه الواقع الحسي لأن الإثنين أكثر من الواحد .

و. النسب: ويكون النسب إلى الاسم وفيه معنى الخصوصية.

ز. التنكير: والمقصود به الندرة.

ح. الإضمار: وهو عدم التصريح به التعظيم فكل ما يحرص عليه الإنسان ويعظمه أو له عند الإنسان منزلة خاصة فإنه يضمره أو يخفيه ولا يعلن عنه أو يصرح به.

ط. البدل: وفيه معنى التأكيد وتثبيت المعنى.

ي. النداء: المقصود به الإيضاح.

ك. الأفعال: الأفعال تتبادل الأزمنة فليس شرطا أن يستخدم الفعل في الزمن الذي يدل عليه فقد يستخدم الفعل الماضي بحيث يصبح مضارعا وذلك يكون لغرض بلاغي كاستحضار الصورة أو استحياء الماضي، وهذه المسألة في الفن تسمى تداخل الأزمنة أو للامعقول[1].

وتفسير الكشاف يعتمد على المعاني النحوية والبلاغية في العبارة مقتديا آراء عبد القاهر كما فيه ذوق أدبي مرهف يعرف مواطن الحسن ومواقعه في العبارة، ويقف على الأسرار البلاغية في التعبير، وما يكون فيه من دقة الأداء وبلاغة المضمون.

ومع أداء تفسير الزمخشري كشف معاني القرآن الكريم وبيان معانيه يحاول للكشف عن أسرار إعجازه وبلاغته وبيانه. وعنده قيمة للبيان والمعاني دون البديع إذ هو مجرد حلي وزخارف لفظية لا تفيد معنى وفائدة. وتعتبر إشارة الزمخشري إلى علمي البلاغة الأساسيين: المعاني والبيان أول إشارة واضحة تميز في جلاء بين هذين الفرعين من البلاغة، إذ كان عبد القاهر الجرجاني يطلق على أولهما –المعاني– اسم النظم، بينما كان مفهومه عن البيان يرادف مفهومه عن البلاغة بصفة عامة. كما يعتبر الزمخشري صاحب الفضل في إطلاق هذا الاسم

([1]) البلاغة العربية تأصيل وتجديد لمصطفى الصاوي الجويني، ص :٧٨ – ٧٩

– المعاني على العلم الدال على هذه المباحث البلاغية الخاصة بالمعنى أو الأسلوب التي قصد إليها عبد القاهر بحديثه عن النظم، ويينقل عنه الجرجاني أنه لم يكن يعد البديع علما مستقلا بل يراه ذيلا لعلمي: المعاني والبيان[1].

كلما يأتي به الزمخشري هنا صورة عابرة على هذه الأساليب البلاغية في تفسير الكشاف من حيث الهدف والغاية. وهو كتاب خالد وتفسير الكشاف بل جميع التفسير هي صالحة لكل زمان ومكان. لقد تغير الزمن، ولكن احتياجات الإنسان لا تنقطع ولن تنقطع أبدا. فنأخذ من تفسير الكشاف عبرة ونقف عن موقفه موقف المتأمل، فحين ندرس الكشاف نجد مذهب صاحب الكشاف بالوضوح التام، لأنه ركز على الصياغة الفنية للآيات القرآنية. فإذا قلنا التفسير البياني أو البلاغي للزمخشري فالسؤال إذن لماذا ركز الزمخشري على البيان والبلاغة. لأنهما صفتان للكلام البليغ والبيان المبين. فنرى أنه فعل ما فعل الجاحظ من تأليف كتابه البيان والتبيين. ومعروف أن الجاحظ يتمثل بالجانب الفني أو الصياغة اللفظية. وهو ممن أثاروا قضية اللفظ والمعنى بل هو على رأسهم.

([1]) البلاغة تطور وتاريخ لشوقي ضيف، ص: ٢٢١ – ٢٢٢

والسؤال الثاني يتعلق بمذهب الجاحظ والزمخشري، لأن كليهما اهتما بالجانب البياني، لأن كلمة الكشاف هو بذاتها تدل على الإبانة والتوضيح غايات الله سبحانه وتعالى من خلال آياته البينات. فإذا رأينا البراعة في الصياغة الفنية في استخدام الكلمات المعبرة عن المعاني فهذه التعابير الفنية بداخل الكلمات المعبرة هي تتجلى من الصياغة الفنية. فالبيان أو الكشف والكشاف لا يخلو من بيان المعاني لأنه إذا كانت الكلمة شربفا صار المعنى شريفا، فمن موقف الزمخشري نطالع تفسير سورة البقرة ونرى أن الزمخشري لم يخالف مذهب عبد القاهر الجرجاني أيضا في كتابه دلائل الإعجاز حين قدم بابا مستقلا بعنوان باب النظم والنحو. فعبد القاهر الجرجاني إنه أيضا اهتم بأن الصورة البيانية لا تتكون إلا باللفظ والمعنى كليهما فكل منهما لازم وملزوم. فاللفظ والمعنى كلاهما متلازمان للصورة البيانية ليتجلى الفكر في تلك الصورة البيانية – الفكر والمعنى. وهذا هو مذهب الزمخشري الذي يميل إلى أن الإعجاز هو الإعجاز الفكري للقرآن وهذا الفكر لن نعثر عليه إلا بعد العثور على الخصائص الفنية لتلك الصور البيانية. فهو لم يبعد المعتزلة يقولون الفكر هو دون اللفظ، لأن اللفظ مخلوق له

صلة بجوارح بشرية. فصح ما قالوا بأن القرآن مخلوق. فالقرآن مخلوق من حيث اللفظ ليس من جانب الفكر والمعنى لأنه تعبير عن الفكر الإلهي.

نعم، هذا هو القرآن الكريم الذي هو "حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم وهو الصراط المستقيم.. هو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسنة، ولا تشبع منه العلماء، ولا يخلق على كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه"[1].

ولم يمتنع الخلف من البحث والدراسة البيانة فيما قام به العلماء السلف، لأن كتاب الله لم يحظ بمثلها كتاب فيه مجال واسع للدراسة والبحث، ونعتقد أن هذه اللانهاية أدت ووسعت البحث الإسلامي في وجوه إعجازه. وهي التي دفعت العلماء، من قبل ومن بعد، إلى مدارس ومناهج في التفسير تختلف باختلاف ثقافة المفسر ودوافعه وتوفر الشروط الأساسية فيه[2].الفصل الخامس:

([1]) التفسير والمفسرون لمحمد حسين الذهبي، ج١، ص: ٦

([2]) نحو نظرية للأدب الإسلامي لمحمد أحمد حمدون، ص: ١٠١

وردت كلمة "البيان" في القرآن الكريم بمعناها اللغوي، من ذلك ما يذكره الله تعالى في أماكن كثيرة . ويعنى بها الإيضاح، وتميز الإنسان بالمنطق عن سائر الحيواناتز وهو المنطق الفصيح المعرب عما في الصدور. حتى دخلت الدراسات البلاغية أصبح لها مدلول خاص، كما سمى الجاحظ كتابه "البيان والتبيين.

وفي قوله تعالى: (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب أليم[1])، وفيه استعارة تصريحية حيث شبه قلوبهم التي تأبى الحق وأسماعهم وأبصارهم التي لا ترى نور الهداية بوعاء مختوم عليه مسدود منافذه مغشى عليه بغشاء يمنع أن يصله ما يصلحه. واستعار لفظ الختم والغشاوة على سبيل الاستعارة التصريحية. قلت: لا ختم ولا تغشية ثم على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز، ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتمثيل[2]. البيان – الاستعارة التمثيلية (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى

([1]) سورة البقرة، الآية: ٧

([2]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٨٨

أبصارهم غشاوة[1])، فإن قلت: ما معنى الختم على القلوب والأسماع، وتغشية الأبصار؟ قلت: لا ختم ولا تغشية ثم على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز، ويحتمل أن يكون من (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة) فيه الاستعارة التصريحية التبعية اللطيفة، (ختم الله على قلوبهم) حيث شبه الله قلوبهم لتأبيها عن الحق وأسماعهم وأبصارهم امتناعا عن تلميح نور الهداية بالوعاء المسدد المختوم عليه المغشى بغشاء يمنع أن يصله ما يعلمه، استعير لفظ (ختم) من ضرب الخاتم على طريق الاستعارة التصريحية التبعية. فإن قلت ما معنى الختم على القلوب والأسماع وتغشية الأبصار؟ قلت: لا ختم ولا تغشية ثم على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز، ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتمثيل. أما الاستعارة فأن تجعل قلوبهم لأن الحق لا ينفذ فيها ولا يخلص إلى ضمائرها من قبل إعراضهم عنه واستكبارهم عن قبوله واعتقاده، وأسماعهم لأنها تمجه وتنبو عن الإصغاء إليه وتعاف استماعه كأنها مستوثق منها بالختم، وأبصارهم لأنها لا تجتلي آيات الله المعروضة ودلائله المنصوبة كما تجتليها أعين المعتبرين المستبصرين كأنما غطى (عليها) وحجبت، وحيل

([1]) سورة البقرة، الآية: ٧

بينها وبين الإدراك[1]. ويذكر البيضاوي: ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة، رد على من حمل الكلام على الحقيقة من أصحاب الظواهر. .. فظهر أنه لا فائدة في إعلام قلوبهم بتلك العلامة بالنسبة إلى الملائكة فلا وجه لحمل الكلام على الحقيقة مع أن القلوب وأخويها لا تقبل حقيقة الختم والتغشية فلا بد من حملهما على المجاز لكون كل واحد منهما لفظا مستعملا في غير ما وضع له مع قرينة مانعة من إرادة ما وضع له. والمجاز قسمان: مرسل واستعارة وليس المراد ههنا المجاز المرسل حيث جعله مبنيا على التشبيه. والاستعارة قسمان: تمثيلية وهي ما يكون وجه التشبيه فيه منتزعا من عدة أمور، وغير تمثيلية وهي ما لا تكون كذلك[2]. المجاز العقلي في قوله تعالى: (هدى للمتقين)، حيث أسندت الهداية للقرآن والهادي الحقيقي هو الله عزوجل، (ذلك الكتاب لا ريب فيه) استخدام اسم الإشارة ذلك للبعيد يوحي بعلو شأنه وبعد مرتبته في الكمال.

([1]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٨٨

([2]) تفسير القاضي البيضاوي، ج١، ص: ٢٣٧

ويبين الجاحظ للاستعارة التصريحية، ومصطلح الاستعارة بأقدم تعريفاته بأنها: تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه[1]. وعندما عرفه عبد القاهر الجرجاني: فالاستعارة: أن تريد تشبيه الشيء بالشيء، فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره وتجيء إلى اسم المشبه به فتعيره المشبه وتجريه عليه[2].

ويتكلم الزمخشري عن الاستعارة التصريحية تماما في هذه الآية: (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى، فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين[3])، ومن الاستعارة التصريحية، لاستبدال الغي بالرشاد، والكفر بالإيمان، فما ربحت تجارة أهل الضلالة، فخسرت صفقتهم، فاستعار كلفظ الشراء، فهذا النوع يذكره الزمخشري الذروة العليا في الاستعارة: "ومعنى اشتراء الضلالة بالهدى: اختيارها عليه واستبدالها به، على سبيل الاستعارة، لأن الاشتراء فيه إعطاء بدل وأخذ آخر، ومنه:

أخذت بالجمة رأسا أزعرا وبالثنايا الواضحات الدردرا

([1]) البيان والتبيين للجاحظ، ج١، ص: ١٥٣

([2]) دلائل الإعجاز، ص: ٦٧

([3]) سورة البقرة، الآية: ١٦

وبالطويل العمر عمرا حيدرا كما اشترى المسلم إذ تنصرا

ومن مجاز من باب إطلاق الملزوم وإرادة اللازم في قوله تعالى: (إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها[1]...الخ الآية)، وقال الزمخشري: "وأن الكفار الذين غلبهم الجهل على عقولهم، وغصبهم على بصائرهم فلا يتفطنون ولا يلقون أذهانهم، أو عرفوا أنه الحق إلا أن حب الرياسة وهوى الألف والعادة لا يخليهم ان ينصفوا، فإذا سمعوه عاندوا وكابروا وقضوا عليه بالبطلان، وقابلوه بالإنكار، وأن ذلك سبب زيادة هدى المؤمنين وانهماك الفاسقين في غيهم وضلالهم. والعجب منهم كيف أنكروا ذلك وما زال الناس يضربون الأمثال بالبهائم والطيور وأحناش الأرض والحشرات والهوام، وهذه أمثال العرب بين أيديهم مسيرة في حواضرهم وبواديهم قد تمثلوا فيها بأحقر الأشياء فقالوا: أجمع من ذرة، وأجرأ من الذباب، وأسمع من قراد، وأصرد من جراد، وأضعف من فراشة. وآكل من السوس. وقالوا في البعوضة: أضعف من بعوضة، وأعز من مخ البعوض وكلفتني مخ

([1]) سورة البقرة، الآية: ٢٦

البعوضِ[1]. ويظهر تشبيه تمثيلي: أي تشبيه صورة بصورة ووجه الشبه فيه صورة منتزعة من أشياء متعددة، مثاله في قوله تعالى: (مثل الذين ينفقون أموالهم في كل سنبلة مائة حبة[2]).

ويظهر الاستعارة المكنية فيما قاله تعالى: (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر[3])، وقوله: (من الفجر) بيان للخيط الأبيض، واكتفى به عن بيان الخيط الأسود. لأن بيان أحدهما بيان للثاني. ويجوز أن تكون (من) للتبعيض: لأنه بعض الفجر وأوله. فإن قلت: أهذا من باب الاستعارة أم من باب التشبيه؟ قلت: قوله: (من الفجر) أخرجه من باب الاستعارة، كما أن قولك: رأيت أسدا مجاز. فإذا زدت (من فلان) رجع تشبيها. فإن قلت: فلم زيد (من الفجر) حتى كان تشبيها؟ وهلا اقتصر به على الاستعارة التي هي أبلغ من التشبيه وأدخل في الفصاحة؟ قلت: لأن من شرط المستعار أن يدل عليه الحال أو الكلام، ولو لم يذكر (من الفجر) لم يعلم أن الخيطين مستعاران، فزيد (من الفجر) فكان تشبيها بليغا وخرج من أن يكون استعارة[4].

([1]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ١٤٠

([2]) سورة البقرة، الآية: ٢٦١

([3]) سورة البقرة، الآية: ١٨٧

([4]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٢٥٧ – ٢٥٨

وقوله تعالى: (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام[1]) ويذكر الزمخشري هنا: ذكر الأعيان التي ذكرها شهوات مبالغة في كونها مشتهاة محروصا على الاستمتاع بها، والوجه أن يقصد تخسيسها فيسميها شهوات لأن الشهوة مسترذلة عند الحكماء مذموم من اتبعها شاهد على نفسه بالبهيمة[2]. ويحاول الزمخشري أن يبين الجمال هنا فيما ذكر أن الأعيان من الشهوات التي ذكرت واحدا واحدا بعد ما قاله الله مرة واحدة بالشهوات ليبين أن نفس الإنسان بكثرة الحرص والشهوة فيها، وهو مشابه بالبهيمة. فهو من الجمال الفني الذي يبينه الزمخشري في هذه الآية.

ويوحي المجاز العقلي في هذه الآية الكريمة (يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا[3]) "وإسناد الإضلال إلى الله تعالى إسناد الفعل إلى السبب: لأنه لما ضرب المثل فضل به قوم واهتدى به قوم، تسبب لضلالهم وهداهم. وعن مالك بن دينار رحمه الله أنه دخل على محبوس قد أخذ بمال عليه وقيد، فقال: يا أبا يحيى، أما ترى ما نحن فيه من القيود؟ فرفع مالك رأسه فرأى

([1]) سورة آل عمران، الآية: ١٤

([2]) تفسير الكشاف، ج ١، ص: ٥٣٣

([3]) سورة البقرة، الآية: ٢٦

سلة. فقال: لمن هذه السلة؟ فقال: لي، فأمر بها تنزل، فإذا دجاج وأخبصة، فقال مالك: هذه وضعت القيود على رجلك[1].

أما علم البيان فهو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة، بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه[2].وفي قوله: (يخادعون اللّه[3]) وإن الخدعة لله تعالى وفيه استعارة تمثيلية حيث شبه حالهم مع ربهم في إظهار الإيمان وإخفاء الكفر بحال رعية تخادع سلطانها واستعير اسم المشبه به للمشبه بطريق الاستعارة. وقوله تعالى: (في قلوبهم مرض[4]) واستعمال المرض في القلب يجوز أن يكون حقيقة ومجازا، فالحقيقة أن يراد الألم كما تقول: في جوفه مرض. والمجاز أن يستعار لبعض أعراض القلب، كسوء الاعتقاد، والغل، والحسد والميل إلى المعاصي، والعزم عليها، واستشعار الهوى والجبن والضعف وغير ذلك مما هو فساد وآفة شبيهة بالمرض كما استعيرت

([1]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ١٤٧- ١٤٨

([2]) مفتاح العلوم للسكاكي، ص: ١٦٢

([3]) سورة البقرة، الآية: ٩

([4]) سورة اتلبقرة، الآية: ١٠

الصحة والسلامة في نقائض ذلك[1]، والنفاق فساد للقلب (ألا إنهم هم المفسدون[2]) وتوحي هذه الآية مؤكدة بأربع تأكيدات وهي (ألا) للتنبيه (إن) للتأكيد، ضمير الفصل، (هم) تعريف الخبر (المفسدون) ومثلها في قوله تعالى: (ألا إنهم هم السفهاء[3])، وفي قوله تعالى: (الله يستهزئ بهم[4])، وفيه مشاكلة حيث سمي الجزاء على الاستهزاء استهزاء بطريق المشاكلة وهي الاتفاق في اللفظ مع الاختلاف في المعنى، في قوله تعالى: (اشتروا الضلالة بالهدى[5]) وفي هذه الاية استعارة تصريحية حيث استبدلوا الغي بالرشاد والكفر بالإيمان فخسرت صفتهم و لم تربح تجارتهم، وإن قلت: هب أن شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا في معنى الاستبدال[6]. ويبين البيضاوي: (يستهزئ بهم) بمعنى أن الله ينزل بهم الحقارة إما بناء على أن إنزال الهوان لازم مرتب على الاستهزاء في الوجود أو غرض منه باعث للفاعل عليه، وعلى التقديرين يكون لفظ (يستهزئ) مجازا مرسلا من قبيل ذكر الملزوم وإرادة اللازم أو من قبيل ذكر المسبب

([1]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٩٨

([2]) سورة البقرة، الآية: ١٢

([3]) سورة البقرة، الآية: ١٣

([4]) سورة البقرة، الآية: ١٥

([5]) سورة البقرة، الآية: ١٦

([6]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ١٠٨

وإرادة السبب الحامل نظرا إلى التصور وبالعكس نظرا إلى الوجود[1]. وفي قوله تعالى: (فما ربحت تجارتهم[2])، وهذا هو الترشيح الذي يبلغ بالاستعارة الذروة العليا كلاما لا نرى أحسن منه ديباجة وأكثر ماء ورونقا[3]. وفي قوله تعالى: (مثلهم كمثل الذي استوقد نارا، فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون[4])، وفيه تشبيه تمثيلي، والتشبيه فن من فنون البيان، له أثره وخطره في الأسلوب، ويذكر الزمخشري: وضرب المثل زيادة في الكشف وتتميم للبيان، وتريك المتخيل في صورة المحقق، والمتوهم في معرض المتيقن، والغائب كأنه مشاهد[5]. كما يرى الزمخشري أيضا في هذه الآية: أن التأنيث جاء حملا على المعنى؛ لأن ما حول المستوقد أماكن وأشياء، ولقد شبهت حالهم أي حال المنافقين بحال المستوقد الذي أطفأت ناره[6]. فالتشبيه الأول صورهم في حال من جد في طلب النار ليتبين بها موضع قدمه. فلما حصل عليها انطفأت، وبقي كما كان قبلهافي ضلمته وضلاله، فبعد أن استشعر شيئا من الأمن ذهبت النار، وعاد إلى حالتهاالأولى من الحيرة والضياع، هذا

([1]) تفسير القاضي البيضاوي، ج١، ص: ٢٩٧

([2]) سورة البقرة، الآية: ١٦

([3]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ١٠٨

([4]) سورة البقرة، الآية: ١٧

([5]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ١٠٩

([6]) المصدر السابق، ج١، ص: ١٩٨ - ١٩٩

هو الشكل العام لصورة المشبه به، وقد لفتت الصياغة إلى أن السين والتاء من الطلب الملح والكد، ووراء ذلك قوة الدافع للتخلص من الظلمة وكلمة (لما) فيها معنى المفاجأة والسرعة[1]. هذه الآية نزلت في المنافقين، وشعر ابن الجوزي فيها أن في ضرب المثل لهم بالنار ثلاث حكم، إحداهن: أن المستضيء بالنار يستضيء بالنور من جهة غيره لا من جهة غيره لا من قبل نفسه، فإذا ذهبت تلك النار في ظلمة، فكأنهم لما أقروا بألسنتهم من غير اعتقاد قلوبهم؛ كان نور إيمانهم كالمستعار. والثانية: أن ضياء النار يحتاج في دوامه إلى مادة الحطب، وهو كغذاء الحيوان، فكذلك نور الإيمان يحتاج إلى مادة الاعتقاد ليدوم. والثالثة: أن الظلمة الحادثة بعد الضوء أشد على الإنسان من ظلمة لم يجد معها ضياء، فشبه حالهم بذلك[2]. وفي قوله تعالى: (أو كصيب من السماء فيه ظلمات[3]) وشبه في المثال الأول المنافق بالمستوقد للنار، وإظهاره الإيمان بالإضاءة، وانقطاع انتفاعه بانطفاء النار، وفي المثال الثاني شبه الإسلام بالصيب لأن القلوب تحيا به كحياة الأرض بالمطر، وما في القرآن من الوعد والوعيد بالرعد والبرق، وشبه شبهات الكفار بالظلمات، وما يصيب الكفرة من الأفزاع والبلايا والفتن من

([1]) التصوير البياني لأبي موسى، ص: ٩٢ – ٩٤

([2]) زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي، ص: ٣١ – ٣٢

([3]) سورة البقرة، الآية: ١٩

جهة أهل الإسلام بالصواعق[1]. وقوله تعالى: (يجعلون أصابعهم في آذانهم[2])، وهذه ألفاظ مستحدثة لم يتعارفها الناس في ذلك العهد، وإنما أحدثوها بعد[3]. وهو تشبيه بليغ أي كالصم البكم العمي في عدم الاستفادة من هذه الحواس حذفت أداة التشبيه ووجه الشبه فأصبح بليغا. وعندما يتكلم الزمخشري حول التشبيه يقوله والآلهة الذين يدعوهم الكفار من دون الله (لايستجيبون لهم بشيء) من طلباتهم (إلا كباسط كفيه) إلا استجابة كاستجابة باسط كفيه أي كاستجابة الماء من بسط كفيه إليه يطلب منه أن يبلغ فاه، والماء جماد لا يشعر ببسط كفيه، ولا بعطشه وحاجته إليه، ولا يقدر أن يجيب دعاءه، ويبلغ فاه، وكذلك ما يدعونه جماد، لا يحس بدعائهم، ولا يستطيع إجابتهم، ولا يقدر على نفعهم، وقيل: شبهوا في قلة جدوى دعائهم لآلهتهم بمن أراد أن يغرف الماء بيديه ليشربه، فيسبطهما ناشرا أصابعه، فلم تلق كفاه منه شيئا، ولم يبلغ طلبته من شربه[4]. ويذكر التشبيه التخييلي في قوله تعالى: (ما

([1]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ١١٤

([2]) سورة البقرة، الآية: ١٩

([3]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ١١٨

([4]) المصدر السابق، ج٢، ص: ٢٨٣ – ٢٨٤

هذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم[1])، وهذا تشبيه تخييلي[2]. وفي قوله: (فاتقوا النار[3]) وفيها إيجاز بديع بذكر الكناية أي: فإن عجزتم فخافوا نار جهنم بتصديقكم بالقرآن الكريم.

ويتبين في المعاني موضوع الكناية فيما قال تعالى: (فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين[4]) ويقول الزمخشري، فإن قلت: لم عبر عن الإتيان بالفعل وأي فائدة في تركه إليه؟ قلت: لأنه فعل من الأفعال. تقول: أتيت فلانا. فيقال لك: نعم ما فعلت. والفائدة فيه أنه جار مجرى الكناية التي تعطيك اختصارا ووجازة تغنيك عن طول المكنى عنه. ألا ترى أن الرجل يقول: ضربت زيدا في موضع كذا على صفة كذا، وشتمته ونكلت به، ويعد كيفيات وأفعالا، فتقول: بئسما فعلت[5].

وفي قوله تعالى: (فاتقوا النار) موضعه، لأن اتقاء النار ترك المعاندة. ونظيره أن يقول الملك لحشمه: إن أردتم الكرامة عندي فاحذروا سخطي. يريد: فأطيعوني واتبعوا أمري، وافعلوا ما هو نتيجة حذر السخط. وهو من باب الكناية التي هي شعبة من شعب البلاغة. وفائدته

([1]) سورة يوسف، الآية: ٣١

([2]) تفسير الكشاف، ج٣، ص: ٣٠٢

([3]) سورة البقرة، الآية: ٢٤

([4]) سورة البقرة، الآية: ٢٤

([5]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ١٣١

الإيجاز الذي هو من حلية القرآن، وتهويل شأن العناد بإنابة اتقاء النار منا به وإبرازه في صورته، مشيعا ذلك بتهويل صفة النار وتفظيع أمرها[1].

وقوله: (فأتوا حرثكم أنى شئتم[2])، وتشمل هذه الآية الكريمة من الكنايات اللطيفة، والتعريضات المستحسنة. وهذه وأشباهها في كلام الله آداب حسنة على المؤمنين أن يتعلموها، ويتأدبوا بها، ويتكلفوا مثلها في محاورتهم ومكاتبتهم[3].وقوله تعالى: (في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون[4])، واستعمال المرض في القلب في هذه الآية يجوز أن يكون حقيقة ومجازا، فالحقيقة أن يراد الألم كما تقول: في جوفه مرض. والمجاز أن يستعار لبعض أعراض القلب، كسوء الاعتقاد والغل، والحسد والميل إلى المعاصي، والعزم عليها، واستشعار الهوى، والجبن، والضعف، وغير ذلك مما هو فساد وآفة شبيهة بالمرض كما استعيرت الصحة والسلامة في نقائض ذلك. والمراد به هنا ما في قلوبهم من سوء الاعتقاد والكفر، أو من الغل والحسد والبغضاء، لأن صدورهم كانت تغلي على رسول الله

([1]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ١٣١ – ١٣٢

([2]) سورة البقرة، الآية: ٢٢٣

([3]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٢٩٤

([4]) سورة البقرة، الآية: ١٠

صلى الله عليه وسلم، والمؤمنين غلا وحنقا، ويبغضونهم البغضاء التي وصفها الله في قوله: (قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر[1])[2].

([1]) سورة آل عمران، الآية: ١١٨

([2]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٩٨

علمُ البيان

يختص بتصوير المعنى
بطرق مختلفة

التشبيه

الاستعارة

الكناية

ويظهر قيم جمالية من مبحث الزمخشري في علم المعاني من شأنها أن تبين لنا وجوب مطابقة الكلام لحال السامعين والمواطن التي يقال فيها، كما ترينا أن القول لا يكون بليغا كيفما كانت صورته حتى يلائم المقام الذي قيل فيه، ويناسب حال السامع الذي ألقى عليه. ولقد تجلى في شخصية الزمخشري الأدبية تلك العاطفة الدينية فيما يتصل بمسائل الفن والجمال، فالفن عنده فن إصلاح، والشعر مقبول لما لم يدفع إلى معصية، ومن ثم نجد تفسيره للآيات. (والشعراء يتبعهم الغاوون. ألم تر أنهم في كل واد يهيمون. وأنهم يقولون ما لا يفعلون. إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون[1]). ويقول الزمخشري: كر الوادي والهيوم في تمثيل لذهابهم في كل شعب من القول واعتسافهم وقلة مبالاتهم بالغلو في المنطق ومجاوزة حد القصد فيه، حتى يفضلوا أجبن الناس على عنترة، وأشحهم على حاتم، وأن يبهتوا البري، ويفسقوا التقي. ويقول: إن الشعر باب من الكلام، فحسنه كحسن الكلام، وقبيحه كقبيح الكلام. وقيل

([1]) سورة الشعراء، الآية: ٢٢٤ – ٢٢٧

المراد بالمستثنين: عبد الله بن رواحة، وحسان بن ثابت، والكعبان: كعب بن مالك وكعب بن زهير. والذين كانوا ينافحون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويكافحون هجاة قريش[1]. وهنا في هذه السورة يذكر حقيقة الإيمان وحقيقة الكفر والنفاق كما تبين صفات المؤمنين والكافرين والمنافقين وقصة أبينا آدم عليه السلام، وذكر ما حدث بين موسى عليه السلام وقومه بني إسرائيل لكونهم مجاورين بالمسلمين في المدينة المنورة حذرا من كيدهم وأخلاقهم الخبيثة. ويأمر الله بذبح بقرة ويضربوا على قتل فيحي الميت ويقول عن قاتله لإظهار قدرة الله على إحياء الأموات[2].

ويعالج الزمخشري أسلوب التمثيل باعتباره خاصية أسلوبية لها دورها في إبراز المعنى، ورفع الأستار عن الحقائق حتى تريك المتخيل في صورة المحقق، والمتوهم في معرض المتيقن، والغائب كأنه شاهد، مطبقا ذلك آيات كثيرة في القرن الكريم، على سبيل المثال قوله تعالى: (إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها

([1]) تفسير الكشاف، ج٤، ص: ٤٢٥ – ٤٢٦

([2]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ١٨١

الإنسان إنه كان ظلوما جهولا[1]) ومن الواضح أن الزمخشري في تحليله للنص القرآني يستند إلى مناهج البحث البلاغي من ناحية، والتركيب النحوي أخرى، وأفاد من كل ذلك في كل مستوى من مستويات دراسته، محاولا الوصول إلى أقصى درجة من التذوق الانطباعي أحيانا، والرصد الموضوعي للخصائص الأسلوبية أحيانا أخرى، رابطا في التأثير الانفعالي لدى المتلقى والخصائص التعبيرية في النص الأدبي عامة والقرآني خاصة[2].

ونجد البيضاوي يلخص كلام الزمخشري في تفسيره، ويوافقه حينا ويخالفه أحيانا، فمثلا نجده يخالفه في معنى الحمد، فقال البيضاوي: هو الثناء على الجميل الاختياري[3]، وقال الزمخشري: الحمد والمدح أخوان، وهو الثناء والنداء على الجميل مطلقا[4]. والشيء المهم الذي خالفه فيه، أن التعريف في الحمد يفيد الاستغراق فمخالف فيه مذهب الاعتزال القائل بأن العبد يخلق أفعاله الاختيارية. قال الشريف الجرجاني في حاشيته على الكشاف: اختيار الجنس على الاستغراق مبني على طريقة الاعتزال، فإن أفعال العباد لما كانت مخلوقة لهم كانت المحامد

([1]) سورة الأحزاب، الآية: ٧٢

([2]) البلاغة والأسلوبية لمحمد عبد المطلب، ص: ٢١

([3]) تفسير القاضي البيضاوي، ج١، ص: ٦٠

([4]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ١١١

راجعة إليهم، فلا يصح جعل المحامد كلها مختصة به تعالى، وفساده ظاهر، لأن اختصاص الجنس به تعالى مستلزم اختصاص أفراده أيضا إذ لو وجد فرد منه لغيره لثبت الجنس له في ضمنه[1].

ويبدأ الزمخشري تفسير سورة البقرة بقوله تعالى: (ألم[2]) جملة برأسها، أو طائفة من حروف المعجم مشتقة بنفسها، (ذلك الكتاب) جملة ثانية، و(لا ريب فيه) ثالثة، و(هدى للمتقين) رابعة. وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة، وموجب حسن النظم، حيث جيء بها متماسقة هكذا من غير حرف نسق، وذلك لمجيئه متآخية آخذا بعضها بعنق بعض، فالثانية مستمدة بالأولى معتنقة لها. وهلم جرا إلى الثالثة، والرابعة، بيان ذلك أنه نبه أولا على أنه الكلام المتحدى به، ثم أشير إليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال، فكان تقريرا لجهة التحدي، وشد إليه أعضاده ثم نفي عنه أن يتشبث به طرف من الريب، فكان شهادة وتسجيلا

([1]) حاشية الشريف الجرجاني على الكشاف، ج١، ص: ٥١ – ٥٢

([2]) سورة البقرة، الآية: ١

بكماله[1]. ويذكر القاضي البيضاوي: الم وسائر الألفاظ التي يتهجى بها تعدد أنها حروف المباني، وهي الحروف التي يتركب منها الكلام[2].

كما يقول الزمخشري: (ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين[3]) في هذه الآية بعض المميزات والخصائص الأسلوبية والأدبية التي يسمو بها أسلوب كلام الله تعالى. فيذكر فائدة التعريف ب(أل) في قوله تعالى(ذلك الكتاب) ومعناه: أن ذلك الكتاب هو الكتاب الكامل كأن ما عداه من الكتب في مقبلته نقص وأنه هو الذي يستأهل أن يسمى هو كتابا، كما تقول: هو الرجل: أي الكامل في الرجولية الجامع لما يكون في الرجال من مرضيات الخصال[4]. ويذكر القاضي البيضاوي: واعترض على الوجه الثاني بأن المرسل إليه هو النبي عليه الصلاة والسلام، والإشارة بلفظ البعيد قد كانت ثابتة قبل وصول (الم) إليه، وأجيب بأن حاصل الوجه الثاني أنه أشير بلفظ (ذلك) إلى المذكور آنفا اعتبارا بوصوله من المرسل

([1]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ١٤٩

([2]) حاشية محي الدين شيخ زاده على تفسير القاضي البيضاوي، ج١، ص: ١١٣

([3]) سورة البقرة، الآية: ٢

([4]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٧٤

إلى المرسل إليه، فإن القرآن نزل على أسلوب كلام البلغاء والبليغ إذا ألف كلاما ما ليلقيه على غيره ويوصله إليع لاحظ غي تركيبه وصوله إليه وما يدل كلامه عليه[1].

ويذكر ما يشمل من الروائع في ذكر الإشارة بالبعد لما هو بقريب في قوله تعالى: (ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين[2])، لم صحت الإشارة بذلك إلى ما ليس ببعيد؟ قلت: وقعت الإشارة إلى (ألم) بعد ما سبق التكلم به وتقضي، والمتقضى في حكم المتباعد، هذا في كل كلام؛ يحدث الرجل بحديث ثم يقول: وذلك ما لاشك فيه. وبحسب الحاسب ثم يقول: فذلك كذا وكذا. وقال تعالى: لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك[3]) وقال: (ذلكما مما علمني ربي[4])، ولأنه لما وصل من المرسل إلى المرسل إليه، وقع في حد البعد، كما تقول لصاحبك وقد أعطيته شيئا: (احتفظ بذلك). وقيل معناه: ذلك الكتاب وعدوا به[5].

فكأن اللام فيه للجنس والمقصود من حصر الجنس حصر الكمال في هذا الكتاب، وأنه – وحده– المستحق لهذا الإسم: الكتاب. كما يقف عند نفي الريب على سبيل الاستغراق في

([1]) حاشية محي الدين شيخ زاده على تفسير القاضي البيضاوي، ج١، ص: ١٤٩

([2]) سورة البقرة، الآية: ٢

([3]) سورة البقرةأ الآية: ٦٨

([4]) سورة يوسف، الآية: ٣٧

([5]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٧٤

قوله تعالى: (لاريب فيه) - ومر بنا رأي عبد القاهر أن النفي المسلط على النكرة يفيد العموم-وينتهي إلى رأي دقيق وهو نفي كونه – أي القرآن متعلقا للريب ومظنة له، لأنه من وضوح الدلالة وسطوع البرهان بحيث لا ينبغي لمرتاب أن يقع فيه، ويذكر أن تقديم الريب على الجار والمجرور يفيد أن القرآن حق مصدق لا باطل وكذب كما كان يزعم المشركون، ولو قدم الجار والمجرور لأفادت العبارة غير المراد، إذ يدل ذلك على أن كتابا آخر فيه الريب لا هذا الكتاب[1]. ويتساءل لم قيل: (هدى للمتقين)، والمتقون مهتدون؟ ويجيب على ذلك جوابين: أحدهما: أنه كقولك للعزيز المكرم: أعزك الله وأكرمك،تريد طلب الزيادة إلى ما هو ثابت فيه، واستدامته، كقوله،(اهدنا الصراط المستقيم[2])

والوجه الآخر: هو أنه سماهم عند مشارفتهم لاكتساء لباس التقوى متقين، كقول رسول الله صلى الله عليه وسلم، (من قتل قتيلا فله سلبه)، ومنه قوله تعالى: (ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا[3]).

([1]) المصدر السابق، ج١، ص: ٧٥ – ٧٦

([2]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٧٦ – ٧٧

([3]) سورة نوح، الآية: ٢٧

(أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون[1]) تكرار اسم الإشارة "أولئك" لبيان العناية بشأن المتقين والضمير (هم) لإفادة الحصر كأنه قال هم الذين يفلحون في الآخرة كما إذا بلغك أن إنسانا قدى تاب من أهل بلدك، فاستخبرت من هو؟ فقيل زيد التائب، أي هو الذي أخبرت بتوبته[2]. ويذكر البيضاوي: (هدى) حالا من ضمير القرآن إما على المبالغة في كونه هاديا كأنه نفس الهداية أو على حذف مضاف أي حال كونه ذا هدى أو على وقوع المصدر موقع اسم الفاعل[3]. (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون[4]) بيان للتيئيس من إيمان الكفار وفي ذلك دلالة على غلوهم في الكفر والطغيان وعدم استعدادهم للإيمان. وهم العتاة المردة من الكفار الذين لا ينفع فيهم الهدى، ولا يجدي عليهم اللطف، وسواء عليهم وجود الكتاب وعدمه، وإنذار الرسل وسكوته[5].

([1]) سورة البقرة، الآية: ٥

([2]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٨٦

([3]) حاشية محي الدين شيخ زاده على تفسير القاضي البيضاوي، ج١، ص: ١٥٢

([4]) سورة البقرة، الآية: ٦

([5]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٨٦

ويعنى بالإشارة بالبعيد عن القريب في قوله تعالى: (ذلك الكتاب لاريب فيه[1])، فإن قلت: لم صحت الإشارة بذلك إلى ما ليس ببعيد؟ قلت: وقعت الإشارة إلى ألم بعد ما سبق التكلم به وتقضى، والمقضي في حكم المتباعد، وهذا في كل كلام. يحدث الرجل بحديث ثم يقول: وذلك ما لا شك فيه. ويحسب الحاسب ثم يقول: فذلك كذا وكذا. وقال تعالى: (لافارض ولا بكر عوان بين ذلك[2])، وقال: (ذلكما مما علمني ربي[3])، ولأنه لما وصل من المرسل إلى المرسل إليه، وقع في حد البعد، كما تقول لصاحبك وقد أعطيته شيئا: احتفظ بذلك[4]. وقوله وقوله تعالى: (تلك الرسل فضلنا بعضم على بعض[5])، وهذا من الإشارة بالبعيد عن قريب إلى جماعة الرسل التي ذكرت قصصها في السورة، أو التي ثبت علمها عند رسول الله صلى الله عليه وسلم[6].

([1]) سورة البقرة، الآية: ٢

([2]) سورة البقرة، الآية: ٦٨

([3]) سورة يوسف، الآية: ٣٧

([4]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٧٣ – ٧٤

([5]) سورة البقرة، الآية: ٢٥٣

([6]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٣٢٤

هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره[1]. وعلم المعاني هو التعرض لخواص تراكيب الكلام موقوف لتراكيبه ضرورة، لكن لا يخفى علينا حال التعرض لها منتشرة، فيجب المصير إلى إيرادها نحت الضبط بتعيين ما هو أصل لها وسابقا في الاعتبار، والسابق في الاعتبار في كلام العرب شيئان: الخبر والطلب. أما في الخبر فلأن كل أحد من العقلاء ممن لم يمارس الحدود والرسوم،÷ يعرفون الصادق والكاذب، بدليل أنهم يصدقون أبدا في مقام التصديق، ويكذبون أبدا في نظام التكذيب. والعلم بالصادق والكاذب، كما يشهد له عقلك، موقوف على العلم بالخبر الصدق والخبر الكذب. الخبر هو الكلام المحتمل للصدق والكذب؛ أو التصديق والتكذيب[2]. ويبدأ الله سورة البقرة بالحروف المقطعة، وهي ألم، ويبدأ الزمخشري تفسير سورة البقرة بقوله تعالى: (ألم[3]) جملة برأسها، أو طائفة من حروف المعجم مشتقة بنفسها، (ذلك الكتاب) جملة ثانية، و(لا ريب فيه) ثالثة، و(هدى للمتقين) رابعة. وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة، وموجب حسن النظم، حيث جيء بها

([1]) مفتاح العلوم للسكاكي، ص: ١٦١

([2]) أنظر لمزيد من المعرفة مفتاح العلوم للسكاكي من ص: ١٦٢ – ١٦٣

([3]) سورة البقرة، الآية: ١

متماسقة هكذا من غير حرف نسق، وذلك لمجيئه متآخية آخذا بعضها بعنق بعض، فالثانية مستمدة بالأولى معتنقة لها. وهلم جرا إلى الثالثة، والرابعة، بيان ذلك أنه نبه أولا على أنه الكلام المتحدى به، ثم أشير إليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال، فكان تقريرا لجهة التحدي، وشد إليه أعضاده ثم نفي عنه أن يتشبث به طرف من الريب، فكان شهادة وتسجيلا بكماله[1]. ويحاول الزمخشري فيه أن يبين الخبر الصدق بهذه الآية حين يذكر لهذه الآية: ومعناه: 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، الجامع لما يكون في الرجال من مرضيات الخصال[2]. ويذكر القاضي البيضاوي: الم وسائر الألفاظ التي يتهجى بها تعدد أنها حروف المباني، وهي الحروف التي يتركب منها الكلام[3]. ويسمى منها هذا لازم فائدة الخبر ومتى ظهر خبره بخلاف الواقع، واحتجاجه لها بأن لم يتكلم بخلاف الاعتقاد أو الظن، لكن تكذيبا للمنافقين الذين يقولهم الله تعالى: (ومن الناس

([1]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ١٤٩

([2]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٧٤

([3]) حاشية محي الدين شيخ زاده على تفسير القاضي البيضاوي، ج١، ص: ١١٣

من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر[1]) بعد أن افتتح سبحانه بذكر الذين أخلصوا دينهم لله وواطأت فيه قلوبهم ألسنتهم ووافق سرهم علنهم وفعلهم قولهم ثم ثنى بالذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا قلوبا وألسنة ثم ثلث بالذين آمنوا بافواههم و لم تؤمن قلوبهم وأبطنوا خلاف ما أظهروا وهم الذين سماهم الله المنافقين. وكانوا أخبث الكفرة وأبغضهم إليه وأمقتهم عنده؛ لأنهم خلطوا بالكفر تمويها وتدليسا، وبالشرك. وهذه الآية حمل قول المنافقين على كونه مقرونا بأنه قول ليس مما صدر من صميم القلب. وهو مثال في هذه الآية لما يحتمل الخبر من الكذب.

ويقف الزمخشري مرارا عند تنكير المسند إليه وغيره مبينا ما يؤديه من معان إضافية. ومعروف أنه يفيد في الأصل الوحدة مثل معي كتاب، وقد يفيد النوعية وعليها خرج الزمخشري آية البقرة: (وعلى أبصارهم غشاوة) إذ قال: (معنى التنكير أن على أبصارهم نوعا من الأغطية غير ما يتعارفه الناس وهو غطاء التعامي عن آيات الله[2]، وقد يفيد التعظيم كما في آية البقرة: (أولئك على هدى من ربهم)، يقول نكر هدى ليفيد ضربا مبهما لا يبلغ

([1]) سورة البقرة، الآية: ٨

([2]) المصدر السابق، ج١، ص: ٩٣

كنهه، ولا يقدر قدره. كأنه قيل على أي هدى، كما تقول: لو أبصرت فلانا لأبصرت رجلا[1]، وقد يكون التنكير للكثرة، يقول تعليقا على آية الأعراف: (قالوا أئن لنا لأجرا إن كنا نحن الغالبين[2]) كأنهم قالوا لا بد لنا من أجر، والتنكير للتعظيم، كقول العرب إن له لإبلا، وإن له لغنما يقصدون الكثرة[3]. وقد يكون للتقليل، وعليه خرج آية الاسراء: (سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى[4])، يقول: أراد بقوله (ليلا) بلفظ التنكير تقيل مدة الإسراء، وأنه أسرى به في بعض الليل من مكة إلى الشام مسيرة أربعين ليلة، وذلك أن التنكير فيه قد دل على معنى البعضية[5]، ولعلنا لم ننس ما ذهب إليه عبد القاهر من أن النكرة في سياق النفي تعم، ويقف الزمخشري عند وصف النكرة المنفية في آية الأنعام: (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم[6])، ويعلق عليه بقوله: ما معنى زيادة قوله في الأرض ويطير بجناحيه؟، معنى ذلك زيادة التعميم والإحاطة كأنه قيل وما من دابة قط في جميع الأرضين السبع، وما من طائر قط في جو السماء من

([1]) المصدر السابق، ج١، ص: ٨٥

([2]) سورة الأعراف، الآية: ١١٣

([3]) تفسير الكشاف، ج٢، ص: ٤٨٦

([4]) سورة الإسراء، الآية: ١

([5]) تفسير الكشاف، ج٣، ص: ٤٩٢

([6]) سورة الأنعام، الآية: ٣٨

جميع ما يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم[1]) محفوظة أحوالها غير مهمل أمرها[2]. واضح أنه يلاحظ أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم، وأن الوصفين أكد التعميم والإحاطة. ووقف بإزاء آية الفاتحة: (صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم[3]) فإن قلت: كيف صح أن يقع (غير) صفة للمعرفة وهو لا يتعرف وإن أضيف إلى المعارف؟ ويجيب بقوله: (الذين أنعمت عليهم) لا توقيت فيه كقوله: ولقد أمر على اللئيم يسبني[4]، وكأن اللام في الذين هنا تشبه لام اللئيم في أنها للعهد الذهني غير المحدد[5].

(ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين[6]) في الآية الكريمة مبالغة في التكذيب لهم (وماهم بمؤمنين) حيث كرر الباء، وفيه من التأكيد والمبالغة ما ليس في غيره. وعدل عن الفعل الذي هو -آمن- إلى الإسم الذي هو - مؤمن- لإخراج ذواتهم من دائرة المؤمنين، وهو أبلغ من التعبير بالفعل. وقول الله تعالى: (وما هم بمؤمنين[7]) كان الأصل أن

([1]) سورة الأنعام، الآية: ٣٨

([2]) تفسير الكشاف، ج٢، ص: ٣٤٣

([3]) سورة الفاتحة، الآية: ٧

([4]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٥٨ – ٥٩

([5]) البلاغة تطور وتاريخ، لشوقي ضيف، ص: ٢٤٦ - ٢٤٧

([6]) البقرة، الآية: ٨

([7]) سورة البقرة، الآية: ٨

يقول: وما آمنوا ليطابق قوله من قول آمنا، ولكنه عدل عن الفعل إلى الاسم لإخراج ذواتهم من عداد المؤمنين. وأكده بالباء وفيه من التوكيك والمبالغة مل ليس في غيره[1]. وهنا يقف البيضاوي على: (آمنا)، كلام في شأن الفعل أي في بيان أنه متحقق صادر عنهم، وقوله تعالى: (وما هم بمؤمنين) كلام في بيان الفاعل أي في بيان أنه بحيث لم يصدر عنهم ذلك فإن القاعدة أن يتقدم الذي شأنه أهم وبيانه أعني وأكثر مقصودا فلما قدموا الفعل في قولهم: (آمنا) صرحوا بأن عبارتهم متعلقة ببيان صدور الفعل منهم لا ببيان فاعليتهم لذلك الفعل، فالرد الذي يطابقه التصريح بنفي الفعل عنهم لا بنفي فاعليتهم فأشار إلى جوابه بقوله: (لكنه عكس تأكيدا ومبالغة في التكذيب) لاووجه كون تقديم الفاعل مفيدا للمبالغة في التكذيب أنه لو قيل: (وما آمنوا) لكان رد العين ما ادعوه ولما قيل: (وما هم بمؤمنين) كان ردا لانخراطهم في سلك المؤمنين وكونهم معدودين في عدادهم الذي هو من لوازم ثبوت الإيمان الحقيقي لهم، فكان هذا القول نفيا لما هو اللازم لما ادعوه[2].

([1]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٩٤

([2]) تفسير القاضي البيضاوي، ج١، ص: ٢٦١

في قوله تعالى: (فأتوا بسورة من مثله[1]) يتبين تعجيز، حيث خرج الأمر عن صيغته إلى معنى التعجيز وتنكير (سورة) لإرادة العموم والشمول. وفي قوله تعالى: (الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء[2]) وفيها مقابلة لطيفة حيث قابل بين السماء والأرض، والفراش والبناء، وهذا من المحسنات البديعية. وقوله تعالى: (فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا[3]) وهي الجملة الاعتراضية (ولن تفعلوا) لبيان التحدي في الماضي والمستقبل وبيان عجزهم التام في جميع العصور.

والاستفهام يدل على أنواع ومنها التقرير والخطاب. ويشمل قوله تعالى: (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير. ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير[4])، وفيه أنه لما بين لهم أنه مالك أمورهم ومدبرها على حسب مصالحهم من نسخ الآيات وغيره، وقررهم على ذلك بقوله: (ألم تعلم) أراد به أن يوصيهم بالثقة به فيما هو أصلح لهم مما يتعبدهم به، وينزل

([1]) سورة البقرة، الآية: ٢٣

([2]) سورة البقرة، الآية: ٢٢

([3]) سورة البقرة، الآية: ٢٤

([4]) سورة البقرة، الآية: ١٠٦، ١٠٧

عليهم وأن لا يقترحوا على رسولهم ما اقترحه آباء اليهود على موسى عليه السلام من الأشياء التي كانت عاقبتها وبالا عليهم[1].

ويدل الاستفهام على الإنكار والاستبعاد في قوله تعالى: (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين من قبلكم[2])، (أم) منقطعة، ومعنى الهمزة فيها للتقرير وإنكار الحسبان واستبعاده. قال لهم على طريقة الالتفات التي هي أبلغ: (أم حسبتم)، (ولما) فيها معنى التوقع، وهي في النفي نظيرة (قد) في الإثبات[3].

ويدل الاستفهام للإنكار والتوبيخ والتقريع كما في قوله تعالى: (ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه[4])، (ومن يرغب) إنكار واستبعاد لأن يكون في العقلاء من يرغب عن الحق الواضح الذي هو ملة إبراهيم[5].

ويدل أيضا الاستفهام على تصريح وتوبيخ كما في قوله تعالى: (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون[1])، (أتأمرون) الهمزة للتقرير مع التوبيخ والتعجيب

([1]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٢٠٢

([2]) سورة البقرة، الآية: ٢١٤

([3]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٢٨٣

([4]) سورة البقرة، الآية: ١٣٠

([5]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٢١٥

من حالهم. (أفلا تعلقون) توبيخ عظيم بمعنى: أفلا تفطنون، لقبح ما أقدمتم عليه حتى يصدكم استقباحه عن ارتكابه، وكأنكم في ذلك مسلوبو العقول لأن العقول تأباه وتدفعه[٢].

ويدل الاستفهام بغرض النفي كما في هذه الآية: (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فاحياكم[٣]) مثله في قولك: أتكفرون بالله ومعكم ما يصرف عن الكفر ويدعو إلى الإيمان، وهو الإنكار والتعجبز ونظيره قولك: أتطير بغير جناح، وكيف تطير بغير جناح؟، فإن قلت: قولك: أتطير بغير جناح إنكار للطيران، لأنه مستحيل بغير جناج، وأما الكفر فغير مستحيل مع ما ذكر من الإماتة والإحياء. قلت: قد أخرج في صورة المستحيل لما قوى من الصارف عن الكفر والداعي إلى الإيمان. فإن قلت: فقد تبين أمر الهمزة, أنها لإنكار الفعل والإيذان باستحالته في نفسه، أو لقوة الصارف عنه، فما تقول في: (كيف) حيث كان إنكارا لذات الكفر، وثباتها على طريق الكناية، وذلك أقوى لإنكار الكفر وأبلغ. وتحريره: أنه إذا أنكر أن

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٤٤

(٢) تفسير الكشاف، ج١، ص: ١٦١ – ١٦٢

(٣) سورة البقرة: الآية: ٢٨

يكون لكفرهم حال يوجد عليها. وقد علم أن كل موجود لا ينفك عن حال وصفة عند وجوده. ومحال أن يوجد بغير صفة من الصفات كان إنكارا لوجوده على الطريق البرهاني[1].

والقاضي عبد الجبار قال في ذلك: إن الاستفهام للتوبيخ والذم، وبينهما وبين التعجب والإنكار قرابة[2].وقوله تعالى: (ومن أظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها[3])، فإن قلت: فكيف قيل مساجد الله وإنما وقع المنع والتخريب على مسجد واحد هو بيت المقدس أو المسجد الحرام؟ قلت: لا بأس أن يجيء الحكم عاما وإن كان السبب خاصا، كما تقول: لمن آذى صالحا واحدا: ومن أظلم ممن آذى الصالحين[4].

ويأتي الاستفهام للتعجب كما في قوله تعالى: (ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم[5])، (ألم تر) تقرير لمن سمع بقصتهم من أهل الكتاب وأخبار الأولين، وتعجيب من شأنهم. ويجوز أن يخاطب به من لم ير و لم يسمع، لأن

([1]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ١٥٠

([2]) تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار، ص: ٧٢

([3]) سورة البقرة، الآية: ١١٤

([4]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٢٠٥

([5]) سورة البقرة، الآية: ٢٤٣

هذا الكلام جرى مجرى المثل في معنى التعجيب[1]. ويذكر السكاكي قوله تعالى: (ولئن اتبعت أهوائهم[2]) للتعريض[3]. وقوله نعالى: (فإن زللتم من بعد ما جاءتكم البينات[4]) وهذه الآية أيضا تكون تعريضا[5].

ويأتي الأمر للتعجيز فيما يقوله تعالى في هذه الآية: (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين[6])، (فأتوا) والضمير للعبد. فإن قلت: وما مثله حتى يأتوا بسورة مما هو على صفته في البيان الغريب وعلو الطبقة في حسن النظم. أو فأتوا ممن هو على حاله من كونه بشرا عربيا أو أميا لم يقرأ الكتب ولم يأخذ من العلماء، ولا قصد إلى مثل ونظير هنالك. ولكنه نحو قول القبعثري للحجاج — وقد قال له: لأحملنك على الأدهم والأشهب. أراد من كان على صفة الأمير من السلطان[7].

ويذكر البيضاوي في قوله تعالى: (فأتوا بسورة من مثله) وعلى التحريض على الجد وبذل

([1]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٣١٨

([2]) سورة البقرة، الآية: ١٢٠

([3]) مفتاح العلوم للسكاكي، ص: ٢٤٥

([4]) سورة البقرة، الآية: ٢٠٩

([5]) مفتاح العلوم للسكاكي، ص: ٢٤٥

([6]) سورة البقرة، الآية: ٢٣

([7]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ١٢٩

الوسع في المعارضة بقوله تعالى: (وادعوا شهداءكم من دون الله) وعلى التقريع بنسبة الكذب إليهم بقوله: (إن كنتم صادقين) وعلى التهديد وتعلق الوعيد على عدم الإتيان بقوله. (فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا) الآية وهذه الأمور توجب التهاب حميتهم وشدة اهتمامهم على المعارضة، ومع ذلك لم يتصدوا للمعارضة والتجأوا إلى خراب الوطن وبذل البهج، فدل ذلك على أن القرآن معجز خارج عن مقدور البشر وأن مبلغه نبي صادق مبلغ عن الله تعالى[1]. ويدل قصد الاستمرار حالا فحالا يستهزئ قوله تعالى: (يستهزئ بهم[2]) بعد قوله تعالى: (إنا معكم إنما نحن مستهزؤن[3]) ويكسبون في قوله تعالى: (فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون[4])[5]. ومن باب الوصل والفصل والإيجاز والإطناب ما يأتي في قوله تعالى: (وإياي فارهبون[6]) وأما الفاء فإنما ساغ لكون المعطوف عليه في حكم الملفوظ به، لكونه مفسرا، إذ تقديره وإياي ارهبوا، فارهبوني، على ما سبق التعرض لهذا القبيل في علم

([1]) تفسير القاضي البيضاوي، ج١، ص: ٤١٣

([2]) سورة البقرة، الآية: ١٥

([3]) سورة البقرة، الآية: ١٤

([4]) سورة البقرة، الآية: ٧٩

([5]) مفتاح العلوم للسكاكي، ص: ٢٤٧

([6]) سورة البقرة، الآية: ٤٠

النحو. وأما نحو (أوكلما عاهدوا[1]) فساغ لتقدم حرف الإستفهام، المستدعى فعلا مدلولا على معناه بقرائن مساق الكلام وهو: أكفروا بآيات الله وكلما عاهدوا، وحصل لك أيضا أن الأنواع الأربعة من الصنف الثاني ليس واحد منها موضعا للعطف بالواو، وأما الحالة المقتضية للتوسط بين كمال الاتصال وكمال الانقطاع، فهي: أن اختلفا خبرا وطلبا أن يكون المقام مشتملا على ما يزيل الاختلاف، من تضمين الخبر معنى الطلب، أو الطلب معنى الخبر، ومشركا بينهما في جهات جامعة مما تليت عليك على نحو قوله تعالى: (وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحسانا وذي القربى واليتامى والمساكين وقولوا[2]) إذ لا يخفى أن قوله: (لا تعبدون) مضمن معنى لا تعبدوا[3]. وفي الإيجاز قوله تعالى: (في القصاص حياة[4]) وإصابته المحز بفضله، على ما كان عندهم، أوجز كلام في هذا المعنى، وذلك قولهم القتل أنفى للقتل، (هدى للمتقين[5])ن ذهابا إلى أن المعنى: هدى للضالين

([1]) سورة البقرة، الآية: ١٠٠

([2]) سورة البقرة، الآية: ٨٣

([3]) مفتاح العلوم للسكاكي، ص: ٢٥٨

([4]) سورة البقرة، الآية: ١٧٩

([5]) سورة البقرة، الآية: ٢

الصائرين إلى التقوى بعد الضلال، لما أن الهدي أي الهداية إنما تكون للضال لا للمهتدي ووجه حسنه قصد المجاز المستفيض نوعه[1].

ويأتي الأمر في صورة الخبر تأكيدا للأمر كما في قوله تعالى: (والمطلقات يتربصن[2])، فإن قلت: كيف جازت إرادتهن خاصة واللفظ يقتضي العموم؟ قلت: بل اللفظ مطلق في تناول الجنس صالح لكله وبعضه، فجاء في أحد ما يصلح له كالاسم المشترك. فإن قلت: فما معنى الإخبار عنهن بالتربص؟ قلت: هو خبر في معنى الأمر. وأصل الكلام: وليتربص المطلقات. وإخراج الأمر في صورة الخبر تأكيد للأمر، وإشعار بأنه مما يجب أن يتلقى بالمسارعة إلى امتثاله، فكأنهن امتثلن الأمر بالتربص[3].

وقوله تعالى: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون[4])، فهلا قيل تعبدون لأجل أعبدوا؟ أو اتقوا لمكان تتقون ليتجاوب طرفا النظم. قلت: ليست التقوى غير العبادة حتى يؤذي ذلك إلى تنافر النظم. وإنما التقوى قصارى أمر العابد ومنتهى

([1]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٧٨

([2]) سورة البقرة، الآية: ٢٢٨

([3]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٢٩٨

([4]) سورة البقرة، الآية: ٢١

جهده. فإذا قال: (أعبدوا ربكم الذي خلقكم) للاستيلاء على أقصى غايات العبادة كان أبعث على العبادة، وأشد إلزاما لها، وأثبت لها في النفوس. ونحوه أن تقول لعبدك احمل خريطة الكتب، فما ملكتك يميني إلا لجر الأثقال. ولو قلت: لحمل خرائط الكتب لم يقع من نفسه ذلك الموقع[1].

وقول الله تعالى: (وإياي فارهبون[2])، ومدى وقوف الزمخشري الدقيق عند تقديم المسند إليه والمفاعيل كأن نراه يقول تعليقا على تقديم المفعول في هذه الآية. ويذكر الزمخشري فهذا أوكد في إفادة الاختصاص من (إياك نعبد[3]).

وقوله تعالى: (يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة[4])، والأمر الذي في هذه الآية أيضا يفيد التأكيد حيث يذكره الزمخشري: أنت تأكيد للمستكن في (أسكن) ليصح العطف عليه[5].

ويأتي الإخبار على الدلالة في النهي كما في قوله تعالى: (وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحسانا[1])، (لا تعبدون) إخبار في معنى النهي، كما تقول: تذهب

([1]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ١٢٤

([2]) سورة البقرة الآية: ٤٠

([3]) تفسير الكشاف، ج١، ص:١٥٩

([4]) سورة البقرة، الآية: ٣٥

([5]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ١٥٦

إلى فلان تقول له كذا، تريد الأمر، وهو أبلغ من صريح الأمر والنهي، لأنه كأنه سورع إلى الامتثال والانتهاء، فهو يخبر عنه وتنصره قراءة عبد الله وأبي (لا تعبدوا) ولا بد من إرادة القول، ويدل عليه أيضا قوله: (وقولوا)[٢].

ويأتي التنكير للتهويل كما في قوله تعالى: (واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا[٣])، ومعنى التنكير أن نفسا من الأنفس لا تجزي عن نفس منها شيئا من الأشياء، وهو الإقناط الكلي القطاع للمطامع[٤].

ويدل التنكير للتقليل كما في قوله تعالى: (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة[٥])، فإن قيل: لم قال: (على حياة) بالتنكير؟ قلت: لأنه أراد حياة مخصوصة وهي الحياة المتطاولة، ولذلك كانت القراءة بها أوقع[٦]. وقوله تعالى: (ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من

([١]) سورة البقرة، الآية: ٨٣

([٢]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ١٨٦

([٣]) سورة البقرة، الآية:٤٨

([٤]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ١٦٤

([٥]) سورة البقرة، الآية: ٩٦

([٦]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ١٩٣

الأموال والأنفس والثمرات[1])، (بشيء) بقليل من كل واحد من هذه البلايا. وإنما قيل في قوله: (بشيء) ليؤذن أن كل بلاء أصاب الإنسان وإن جل ففوقه ما يقل إليه[2].

ويدل التنكير للتكثير والتعريف لمراد الجنس كما في هذه الآية الكريمة: (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار[3]) فإن قلت: ما معنى جمع الجنة وتنكيرها؟ قلت: الجنة اسم لدار الثواب كلها، وهي مشتملة على جنان كثيرة مرتبة مراتب على حسب استحقاقات العاملين، لكل طبقة منهم جنات من تلك الجنان[4]، فإن قلت: لم نكرت الجنات وعرفت الأنهار؟ قلت: أما تنكير الجنات فقد ذكر. وأما تعريف الأنهار فأن يراد الجنس، كما تقول: لفلان بستان فيه الماء الجاري والتين والعنب وألوان الفواكه، تشير إلى الأجناس التي في علم المخاطب. أو يراد أنهارها، فعوض التعريف باللام من تعريف

([1]) سورة البقرة، الآية: ١٥٥

([2]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٢٣٢ – ٢٣٣

([3]) سورة البقرة، الآية: ٢٥

([4]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ١٣٥

الإضافة كقوله: (واشتعل الرأس شيبا[1]). أو يشار باللام إلى الأنهار المذكورة في قوله: (فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه[2])[3].

ويدل النفي التوكيد كما في قوله تعالى: (ألا إنهم هم المفسدون[4])، (ألا) مركبة من همزة الاستفهام وحرف النفي، لإعطاء معنى التنبيه على تحقق ما بعدها، والاستفهام إذا دخل على النفي أفاد تحقيقا كقوله: (أليس ذلك بقادر[5]). رد الله ما ادعوه من الانتظام في جملة المصلحين أبلغ رد وأدله على سخط عظيم، والمبالغة فيه من جهة الاستئناف وما في كلتا الكلمتين ألا. وإن من التأكيدين وتعريف الخبر وتوسيط الفصل[6].

والوصل والفصل يفيدان التناسق والتلاحم والترابط بين الجمل وهذا يقع ضمن مباحث علم المعاني، ويفيد في الكشف عن مواطن الحسن بسبب الترابط المعنوي بين الجمل على نحو ما أبان عنه الكشاف.

([1]) سورة مريم، الآية: ٤

([2]) سورة محمد، الآية: ١٥

([3]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ١٣٦

([4]) سورة البقرة، الآية: ١٢

([5]) سورة القيامة، الآية: ٤٠

([6]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ١٠١

ويشمل التقسيم في قوله تعالى: (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات[1])، أي ومنهم من رفعه على سائر الأنبياء، فكان بعد تفاوتهم في الفضل أفضل منهم بدرجات كثيرة. والظاهر أنه أراد محمدا صلى الله عليه وسلم لأنه هو المفضل عليهم، حيث أوتي ما لم يؤته أحد من الآيات المتكاثرة المرتقية إلى ألف آية أو أكثر[2]. ويخبر الأمر على التهكم في قوله تعالى: (قل بئسما يأمركم به إيمانكم[3])، وإضافة الأمر إلى إيمانهم تهكم[4].

ويذكر الزمخشري بأن في هذا المكان يدل على نوع من اللف في قوله تعالى: (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبيانات من الهدى والفرقان. فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر، يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون[5]). جملة ما ذكر من أمر الشاهد بصوم الشهر وأمر المرخص له بمراعاة عدة ما أفطر فيه ومن الترخيص في إباحة

([1]) سورة البقرة، الآية: ٢٥٣

([2]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٣٢٤ – ٣٢٥

([3]) سورة البقرة، الآية: ٩٣

([4]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ١٩٢

([5]) سورة البقرة، الآية: ١٨٥

الفطر، فقوله: (لتكملوا) علة الأمر بمراعاة العدة (ولتكبروا) علة ما علم من كيفية القضاء والخروج عن عهدة الفطر (ولعلكم تشكرون) علة الترخيص والتيسير، وهذا نوع من اللف لطيف المسلك لا يكاد يهتدي إلى تبينه إلا النقاب المحدث من علماء البيان[1].

وحيث يذكر الزمخشري عن اللف في قوله تعالى: (وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى[2])، الضمير في (قالوا) لأهل الكتاب من اليهود والنصارى. والمعنى: وقالت اليهود: لن يدخل الجنة إلا من كان هودا، وقالت النصارى: لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى، فلف بين القولين ثقة بأن السامع يرد إلى كل فريق قوله، وأمنا من الإلباس لما علم من التعاديبين الفريقين وتضليل كل واحد منهما لصاحبه. ونحوه (وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا[3])[4].

([1]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٢٥٤

([2]) سورة البقرة، الآية: ١١١

([3]) سورة البقرة، الآية: ١١٥

([4]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٢٠٣

ويريد الله نفسه على سبيل الإيجاز بالحذف فيما قاله تعالى: (الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وانهم إليه راجعون[1]) قال الزمخشري: أي يتوقعون لقاء ثوابه ونيل ما عنده، ويطمعون فيه[2].

وقال القاضي عبد الجبار عليه: إن في الآية مجازا، فذكر تعالى نفسه وأراد فعله، وهو مجاز بالحذف[3].

ويتبين التشبيه التمثيلي كما يذكر الزمخشري في قول الله تعالى: (بديع السموات والأرض وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون[4])، (كن فيكون) من كان التامة، أي أحدث فيحدث. وهذا مجاز من الكلام وتمثيل ولا قول ثم، كما لا قول في قوله: إذ قالت الاتساع للبطن الحق[5]. وإنما المعنى: أن ما قاضاه من الأمور وأراد كونه، فأنما يتكون ويدخل تحت

([1]) سورة البقرة، الآية: ٤٦

([2]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ١٦٣

([3]) متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار، ص: ٢٨٨، وانظر حذف المضاف، ص: ١٨٠

([4]) سورة البقرة، الآية ١١٧

([5]) لأبي النجم العجلي. وتمامه (قدوما فآمنت كالفنيق المحنق). قوله: (النسع) هو حزام يشد به وسط الدابة. وقوله: (الحق) فعل أمر. وقوله: (آصن) أي صار أو رجع. و(الفنيق) الفحل المكرم. و(الحنق) الحقد والغيظ. ومخاطبة الشاعر للاتساع من قبيل التمثيل.

الوجود من غير امتناع ولا توقف، كما أن المأمور المطيع الذي يؤمر فيمتثل لا يتوقف ولا يمتنع ولا يكون منه الإباء[1].

وفي قوله تعالى: (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يدعون إلى كتاب الله[2]) ويذكر الزمخشري: أريد هنا أحبار اليهود، وأنهم فصلوا نصيبا وافرا من التوراة، و(من) إما للتبعيض وإما للبيان، إذ حصلوا من جنس الكتب المنزلة أو من اللوح التوراة وهي نصيب عظيم[3]. وبذكره التبعيض أوالبيان لذكر النصيب برعاية التوراة صحيفة من الكتب السماوية، أو من لوح التوراة.

وإن أسلوب الالتفات من البيان القرآني، ويقول الزمخشري: في كلامه تعالى: (إياك نعبد وإياك نستعين)، فإن قلت: لم عدل عن لفظ الغيبة إلى لفظ الخطاب؟ قلت: هذا يسمى الالتفات في علم البيان قد يكون من الغيبة إلى الخطاب، ومن الخطاب إلى الغيبة، ومن الغيبة إلى التكلم، كقوله تعالى: (حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم[4])، وقوله تعالى: (والله الذي

([1]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٢٠٧- ٢٠٨

([2]) سورة آل عمران، الآية: ٢٣

([3]) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٥٤١

([4]) سورة يونس، الآية: ٢٢

أرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه[1])، ورأى الزمخشري أن الالتفات يحقق فائدتين إحداهما عامة – في كل صورة- وهي إمتاع المتلقى وجذب انتباهه بتلك النتوءات أو التحولات التي لا يتوقعها في نسق التعبير، والأخرى خاصة تتمثل فيها تشعة كل صورة من تلك الصور – في موقعها من السياق الذي ترد فيه- من إيحاءات ودلالات خاصة. فإن قلت: لم عدل عن لفظ الغيبة إلى لفظ الخطاب؟ قلت: هذا يسمى الالتفات في علم البيان قد يكون من الغيبة إلى الخطاب، ومن الخطاب إلى الغيبة، ومن الغيبة إلى التكلم، كقوله تعالى: (حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم[2]). وقوله تعالى: (والله الذي أرسل الرياح فتشير سحابا فسقناه[3]). وقد التفت امرؤ القيس ثلاث التفاتات في ثلاثة أبيات[4]:

تطاول ليلك بالأثمد ونام الخلي و لم ترقد

وبات وباتت له ليلة كليلة ذي العائر الأرمد

([1]) سورة الفاطر، الآية: ٩

([2]) سورة يونسن الآية: ٢٢

([3]) سورة الفاطر، الآية: ٩

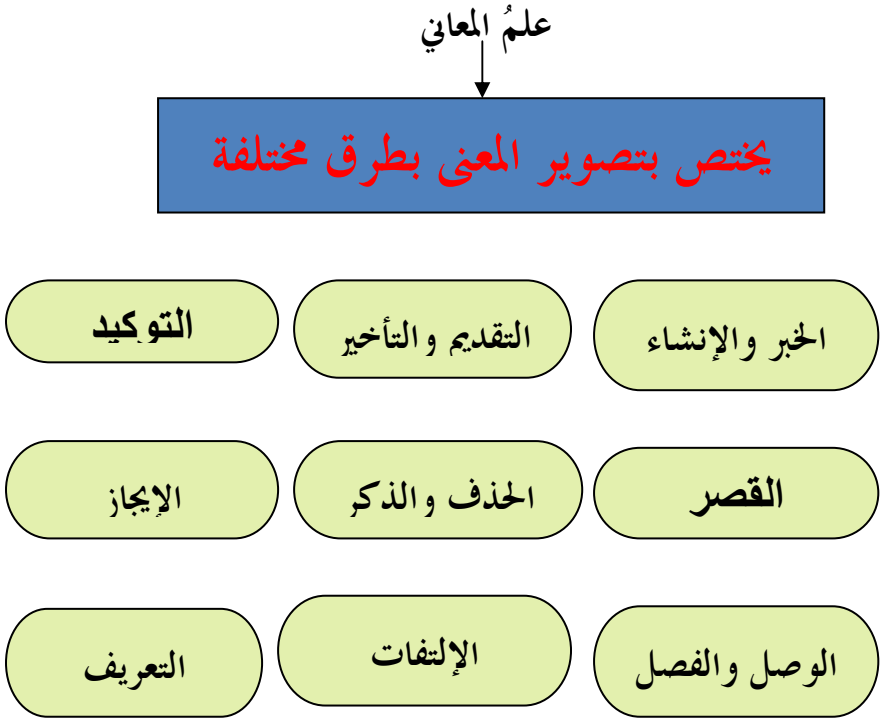
([4]) قال محمود رحمه الله: (وقد التفت إمرؤ القيس ثلاث التفاتات في ثلاثة أبيات...إلخ)، قال أحمد رحمه الله: يعني أنه ابتدأ بالخطاب ثم التفت إلى الغيبة، ثم إلى التكلم وعلى هذا فهما التفاتان لا غير، وإنما أراد الزمخشري والله أعلم أنه أتى بثلاثة أساليب: خطاب لحاضر، وغائب، ولنفسه، فوهم بقوله ثلاث التفاتات، أو تجعل الأخير ملتفتا التفاتين عن الثاني وعن الأول فيكون ثلاثا، والأمر فيه سهل.

وذلك من نبأ جاءني وخبرته عن أبي الأسود

وذلك على عادة افتنانهم في الكلام وتصرفهم فيه، ولأن الكلام إذا انتقل من أسلوب إلى أسلوب، كان ذلك أحسن تطرية لنشاط السامع، وإيقاظا للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحد، وقد تختص مواقعه بفوائد[1].

(1) تفسير الكشاف، ج١، ص: ٥٦

قائمة أقسام علم المعاني



الفصل السابع: النواحي البلاغية في علم البديع في سورة البقرة من تفسير الكشاف

ومن المحسنات البديعية السجع في نهاية الآيات وهذا له وقع حسن في الأذن وأثر رائع في النفس كقوله تعالى: (ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون[١])، وقوله تعالى: (إنما نحن مصلحون[٢])، وقوله تعالى: (ويمدهم في طغيانهم يعمهون[٣])، وذكرت الربوبية مع إضافتها للمخاطبين للتفخيم والتعظيم في هذه الآية الكريمة: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم[٤]). وفي قوله تعالى: (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا[٥]) وفيه يفهم الإضافة التشريف والتخصيص وهذا أشرف وصف لرسول الله صلى الله عليه وسلم.

([١]) سورة البقرة، الآية: ١٠

([٢]) سورة البقرة، الآية:١١

([٣]) سورة البقرة، الآية: ١٥

([٤]) سورة البقرة، الآية: ٢١

([٥]) سورة البقرة، الآية: ٢٣

وقد أثرت الدراسات الأدبية لدى البيانيين المحدثين أمثال عائشة بنت عبد الرحمن (بنت الشاطئ) وسيد قطب، وقد لخصت بنت الشاطئ معالم المنهج البياني في كتابها "التفسير البياني للقرآن الكريم" كما يلي:

١-الأصل في المنهج التناول الموضوعي لما يراد فهمه من كتاب الإسلام.

٢-ترتيب الآيات في الموضوع الواحد حسب نزولها لمعرفة ظروف الزمان والمكان مع الاستئناس بالمرويات في أبواب النزول، واعتبار هذه الأسباب قرائن لابست النزول، وليست بمعنى (الحكمية) أو (العلية) والخلاف فيها يرجع إلى فهم من عاصروها وربط كل منهم إياها بما فهم أنها له.

٣-في فهم دلالة الألفاظ تلتمس الدلالة اللغوية الأصيلة التي تعطي (حس العربية) للمادة في مختلف استعمالاتها الحسية والمجازية مع الاهتمام بلمح الدلالة القرآنية عن طريق الاستقراء وتتبع السياقين العام والخاص في القرآن كله.

٤-يحتكم في أسرار التعبير إلى سياق النص في الكتاب المحكم مع الالتزام بنصه وروحه. والاحتكام إليه في قواعد النحو والبلاغة بعرضه عليه لا بعرضه عليها[١].

ويتضح منهج سيد قطب بتفسيره "في ظلال القرآن" و"التصوير الفني في القرآن"، أن السحر القرآني نجده في صميم النسق القرآني ذاته، لا في الموضوع الذي نتحدث عنه وحده، وإن لم نفصل ما في طبيعة العقيدة الإسلامية من قوة ومن جاذبية. فهذه الخصائص إنما تتجلى من خلال التعبير الجميل المؤثر المعبر المصور[٢].

وبهذا يمكننا أن نلخص منهج سيد قطب في أن التصوير هو الأداة المفضلة في القرآن، فهو يعبر بالصورة المحسة المتخيلة عن المعنى الذهني، والحالة النفسية، والحادث المحسوس، والمشهد المنظور، والنموذج الإنساني، والطبيعة البشرية[٣].

ويذهب سيد قطب إلى أهمية التصوير القرآني واعتباره أساسا لفهم القرآن، بل ويعجب بالزمخشري أحيانا لقدرته على تمثل الصورة القرآنية و تشخيص المعاني[١].

---

(١) التفسير البياني للقرآن الكريم لعائشة عبد الرحمن، ص: ١٠ - ١١

(٢) التصوير الفني في القرآن لسيد قطب، ص: ١٩

(٣) نحو نظرية للأدب الإسلامي لمحمد أحمد حمدون، ص: ١١٥ – ١١٦

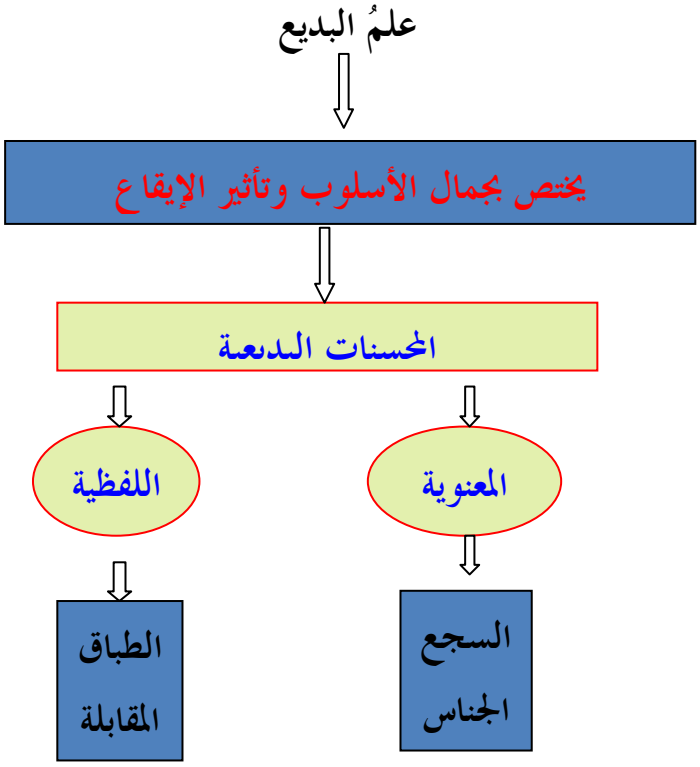
إن الزمخشري هو أول من فرق بين المعاني والبيان، ولكنه لم يفصل الكلام فيهما، لأن "الكشاف" كتاب في التفسير وليس في قواعد العلوم البلاغية. وأما علم البديع فهو ليس علما مستقلا، وإنما هو كعرض للمعاني والبيان، فإنه قد تناول المعاني والبيان كجوهر العلوم البلاغية، ولم يفصل الكلام تفصيلا في علم البديع، فلا نستطيع أن نطيل الكلام في علم البديع. ولذلك إذا قلنا: إن "الكشاف" تفسير بلاغي بياني لم نتجاوز عن الهدف الجوهري من تفسيره "الكشاف".

فنذكر بهذا أن الدراسة البيانية في القرآن الكريم لم ينته مجاله حتى يتأثر بها العلماء البيانيون المعاصرون، فمجاله خصب لا نهاية له، (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)، وكلما ذكرت هنا من ملاحظاتي ودراساتي أنا، الملاحظات والتعليقات والتجديدات النافعة المستنيرة المنورة التي تنير جميع الدرس للدارسين الذين سيكملون الطرق. فلا أدعي أن هذا البحث مع شموليته واستيعابه وتغطيته جميع عناصر الموضوع، والبحث عن الكمال في دنيا الإنسان أمر مستحيل لأن هذا ما لا يوجد في دنيانا إلا في العالم الإلهي – عالم اللاهوت.

---

(١) التصوير الفني في القرآن لسيد قطب، ص: ٢٦

قائمة أقسام علم البديع



نتائج البحث

إن مدرسة المعتزلة تمثل في الفكر الإسلامي الطبقة المثقفة الواعية المدافعة عن الإسلام، فقد كان منها علماء وأدباء وأئمة وأعلام عباقرة، وهم معروفون في الكلام والنحو والبلاغة والتفسير، وصاحب كتاب تفسير "الكشاف" واحد منهم.

فيظهر في الكشاف أنواع المعاني والبيان الجمالية لصور "البيان المبين"، وأما علم البديع فالزمخشري لم ينكره، فإنه يرى الصنعة البديعية قشرا بجانب اللبن واللفظ خادم المعنى، وهو تابع للمعاني والبيان. وإن علم البلاغة له صلة بكلام الله وكلام رسوله فظهرت أولا الكتب الأدبية وكتب التفسير وكما هو معروف أن المعتزلة حركة قامت لإظهار الإعجاز البلاغي في القرآن كما أنها تحدثت لتقديم العقل على كل شيء خلافا لفكرة التقليد، وذلك لتوفير أساسا عقليا متينا لعقيدة الإسلام ورسالته.

واكتشف البحث صورا من النواحي الجمالية من علم البيان والمعاني الواردة في سورة البقرة من تفسير "الكشاف". ومما نوصي أن هناك فنونا مختلفة فيحتاج البحث إلى دراسة لغوية

ونحوية وسيمائية في أنواعها المختلفة، فليتفضل من يريد أن يواصل البحث والدراسة في هذا المضمار.

وأثبت الزمخشري أن القرآن لا ينطق وإنما ينطقه الرجال كما قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: "القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال"[1]. فأراد الزمخشري أن ينطق القرآن مستخدما بهذه النواحي البلاغية لإثبات دواعي مذهبه في الاعتزال، وهذا هو الهدف الأساسي للزمخشري من تأليف تفسيره. فحين ندرسه ندرسه في بيئته وعصره وقضاياه حتى يتجلى شأن قيمته العلمية. ثم ندرسه لعصرنا لنفسر الآيات القرآنية حسب متطلبات قضايا عصرنا. ويحاول الزمخشري الدفاع عن القرآن لا كمفسر فحسب وإنما يذكر أن معاني القرآن كلها متناسق متجاوب لا تناقض فيه أو اختلاف.

كان الزمخشري يحيا بحسه وروحه ولديه شخصية أدبية غلبت عليها العاطفة الدينية في الأمور الجمالية، فالفن عنده من أجل إصلاح، والشعر مقبول ما لم يدفع إلى معصية. تعزز الدراسة للنواحي البلاغية في تفسير الكشاف وتعطي فكرة جديدة عن علم التفسير والبلاغة والبيان.

([1]) تاريخ الرسل والملوك لمحمد بن جرير الطبري، ص: ٤٨ – ٤٩

وغايته من "الكشاف" أن يفسر القرآن تفسيرا اعتزاليا يتضمن الوجوه المعنوية المحتملة لمعاني النص القرآني لمذهب المعتزلة الجامعين بين الكلام واللغة، ونحوها وصرفها والاستشهاد بالتراث، وتبريز في علوم المعاني والبيان لكونهما مختصين بالقرآن، كما يقوم ببيان إعجاز القرآن، ودقائق لغة كلام الله، كما يبين فوائدها وينبه على نكتها وطرائفها، مع احتصار لم يسبق إليه مثيل.

كانت هناك مدرستان مدرسة الحديث في المدينة التي كان يرأسها سعيد بن المسيب، ومدرسة الرأي في بغداد الذي كان يرأسها إبراهيم النخعي. فالإسلام دين العقل ولذلك منع النبي صلى الله عليه وسلم من كتابة الأحاديث الخاصة به. ثم لم تدون الأحاديث النبوية في حياة النبى صلى الله عليه وسلم، ولا عصر الخلفاء الراشدين: عصر أبي بكر، ولا عمر بن الخطاب، ولا عهد عثمان بن عفان، لأن الشغل الشاغل في عهد عثمان وهوجمع وتدوين المصحف. وعلي أيضا قد اتخذ موقفا محددا ضد تدوين الأحاديث. فالقرآن هو أصلا كتاب الله الحق، والرسول صلى الله عليه وسلم أيضا كان يجتهد في أمور الدنيا، وأحيانا كان يغير قوله بعد نزول الوحي، فكل من الخلفاء الراشدين كانوا يجتهدون في أمور الدنيا. فالسؤال

إذا لماذا اهتم الناس بتدوين الأحاديث بالمدينة في العصر الأموي لأن الإسلام السياسي كان قد ظهر، ومعاوية بن أبي سفيان هو أول من أول الدين لمصالحه السياسية، وكثير من الصحابة اتخذوا الزهد، وابتعدوا عن دنيا السياسة الأموية التي اغتصب الحكم بالقوة والحيل والدهاء. واشتغلوا بتدوين السنة، فيتبين من هذا المقال الوجيز بأن الدين الحنيف هو دين العقل قبل أن يكون دين النقل أي السنة. والمعتزلة هم مواليد انحراف العصر الأموي فكانت هناك أحاديث كثيرة بكثرة رواتها فكان كثير منهم يضعون أحاديث وينسبونها إلى من لم يقلها (صلى الله عليه وسلم)، كما كان كثير منهم يضعون الأحاديث النبوية لاسترضاء الخليفة الأموي، فكانت هناك حاجة إلى عدم قبول تلك الأحاديث الموضوعة، وتشغيل العقل، فالمعتزلة رفضوا تلك الروايات باعتبارها خبر الآحاد، وتمسكوا بالروايات التي هي كانت ثابتة بالتواتر. والمعتزلة من مدرسة الرأي للأحناف، ولكن وقتئذ هذه الفرق الإسلامية القدرية المرجئة، والمعتزلة، هي نشأت في الإسلام السياسي. وفرقة الاعتزال هي ليست مثل فرقة الخوارج، لأن الخوارج فرقة منحرفة. وإن المعتزلة هي ليست منحرفة، وإنما هي تستخدم العقل في فهم الدين، حتى ولو كان فهم الدين على حساب روايات الآحاد،

فالعقل له الاعتبار الأول من أحاديث الآحاد عندهم. وفي رأيهم أن العقل أفضل من الآحاد. فوقتئذ كانت هناك حاجة إلى استعمال كلمة صحيح لكتب الأحاديث، لكون آلاف من الأحاديث غير الصحيحة جنب الصحيحة التي جمعها أصحاب الصحاح الستة. وأما في بغداد فإن الأحاديث قليلة وعدد رواتها أيضا قليل، والثقافة في بغداد – كما هو معلوم– كانت أوسع من ثقافة المدينة الضيقة. وكانت الحاجة إلى استخدام العقل فظهرت مدرسة الرأي، وعلم الكلام لم يظهر بعد والاعتزال قد ظهر أولا قبل ظهور علم الكلام. وعلم الكلام لم يكن معتبرا من الفقهاء إلا من الأشعرية، والمالكية، هي التي قبلت علم الكلام واعترفت به باعتبار أنه لايبتعد عن الفقه والفقهاء فنترك علم الكلام باعتبار أنه لم يكن من علوم الدين، ولكن لانترك علم البلاغة، لأن علم البلاغة له صلة بكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم. والعلوم البلاغية الثلاثة لم تظهر بعد، فظهرت أولا الكتب الأدبية، وكتب التفسير مثل المجاز لأبي عبيدة، والبيان والتبيين للجاحظ. فالجهود البلاغية قد ظهرت في قضية إعجاز القرآن الكريم لفظا ومعنى. وهذه القضية قد نجدها في كتب التفسير وكتب الأدب. ثم جاء أبو هلال العسكري بكتابه "الصناعتين"، فهو أول من تناول في كتابه اثنتي

وأربعين صنعة بديعية، وقد بلغت عند الزجاجي إلى مائتي صنعة، ويأتي ذكره ببيان في ذكر علم البديع. ثم جاء عبد القاهر الجرجاني بكتابيه أسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز. وتناول فيهما قضايا المعاني، والبيان، حتى عبد القاهر لم تظهر العلوم البلاغية الثلاثة لديه باعتبار كل منها علما مستقلا. ولاشك أن عبد القاهر هو أول معلم للعلوم البلاغية لأنه قد ذكر القواعد البلاغية في كتابه أسرار البلاغة. قد ظهر علم البلاغة على يد أبي يعقوب السكاكي صاحب كتاب مفتاح العلوم حيث إنه أدخل منطق أرسطو في علم البلاغة وقسمه إلى ثلاثة علوم: المعاني والبيان والبديع. وبإدخاله منطق أرسطو في هذه العلوم أصبح كل منها علما مستقلا. ولكن البلاغة العربية في كتاب "مفتاح العلوم" للسكاكي بعد إدخاله منطق أرسطو أصبحت منطقية وفلسفية معقدة أكثر من أن تكون قواعد بلاغية. ففي ضوء كتاب مفتاح العلوم والجهود البلاغية قبلها التي تمخضت عنها الكتب البلاغية نلقي نظرة على كتاب الكشاف وصاحبه الزمخشري وهو تفسير بلاغي مذهبي. فالاعتزال لايعنى عند الزمخشري ماهو معروف عن الاعتزال عند أهل السنة والجماعة. وإنما السلفيون من أهل السنة هم الذين يشكلون بونا شاسعا بين المعتزلة وأهل السنة. وهذا أن هناك لم تكن اختلافات بين

المعتزلة وكثير من الفقهاء من أهل السنة سوى اختلافات سياسية. ولكنها عرفت هي الأخرى عند الناس كأنها اختلافات دينية. ومثاله المبادئ الخمسة للمعتزلة مثلا " وإذا انتقلنا من نظرة المعتزلة للذات إلى نظرهم في الصفات الألوهية، نرى أنهم نفوا الصفات القديمة أصلا، فقالوا هو عالم لذاته، قادر لذاته حي لذاته لا بعلم وقدرة وحياة، إن الصفات لوشاركته في القدم الذي هو أخص وصف له لشاركته في الإلهية. وهذا نقد لأهل السنة الأوائل من الكلامية، أو بمعنى أدق، هو تحديد للعقيدة المعتزلية تجاه عقائد السنة. إن المعتزلة تتفق جميعا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معان قائمة بذاته، إن حملها كمعان قائمة بالذات ستلحق بالله العوارض من ناحية، والآلة من ناحية. فالمريد تلحقه الحركة، والحركة عرض والسمع والبصر يلحق بالله آلة السمع والبصر. ولكن النص القرآني حاسم في أن الله مريد سميع بصير، فهل تنكر المعتزلة نصا قرآنيا، أو خبرا صحيحا، إنها لاتفعل هذا، إن الأشعري ـــ حين ينقل فكرهم عن السمع والبصر يذكر أن المعتزلة تقول: إن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير. ولكنها تؤول السمع والبصر، وإنكارها ليس للإرادة ولا للسمع ولا للبصر، وإنما إنكارها لوجودها معاني قائمة بذاته. ثم اختلفوا بعد ذلك في وجوه

وجودها ومحامل معانيها، أي اختلفوا في كيفية تحقيقها وعلى أي معنى تفسر. ثم تأتي مشكلة الكلام ويتفق المعتزلة على أن كلامه محدث مخلوق في محل، وهو حرف وصوت. وهنا نشأت مشكلة خلق القرآن التي لها نصيب الأسدّ في عقائد المعتزلة. ويتفرع عن مسألة نفي الصفات مسألة نفي الرؤية بل تكاد تكون مسألة نفي الرؤية أصلا من أصول المعتزلة قائما بذاته ويذكر الشهرستاني: أن المعتزلة اتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، أي أنهم أنكروا الرؤية يوم القيامة، وهذا وصف غير دقيق، وإنما أنكر المعتزلة الرؤية بالعين، واعترفوا برؤية القلب، واستند المعتزلة في هذا على مبدأين عقليين: المبدأ الأول، أن شيئا من الحواس لايدركه في الدنيا ولا في الآخرة. وثانيا، نفي التشبيه عنه من كل وجه ـــ جهة ومكانا وصورة وجسما وتحيزا وانتقالا وزوالا وتغيرا وأثرا. وأوجبوا تأويل الآيات (المتشابه) فيها وسموا هذا النمط توحيدا)[1].

([1]) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام لعلي سامي النشار، ص: ٤٢٤- ٤٢٥

هي لم تكن حركة عقائدية ولهذا لم توجد، بل لا نلوم الزمخشري بل نقدم وجهه المشرق.

وفي هذا الوقت اخترنا هذا الموضوع لأن الكثيرين من المستشرقين يتهمون بأن الإسلام أقلع من أرضه كل شجرة من شجيرات العقل.

خاتمة البحث

خاتمة البحث

وبعد أن طال كلامنا مع الزمخشري والنواحي البلاغية التي تناولها في كتابه الكشاف يحسن بنا أن نسجل خلاصة هذا البحث. لم تنل أية ظاهرة معرفية من الاهتمام والدراسة قدر ما نالته الدراسة في القرآن الكريم. ووقفنا إلى اختيار موضوع "النواحي البلاغية في تفسير الكشاف للزمخشري"، ومعلوم أن الزمخشري أستاذ علمي البيان والمعاني وقد صاغهما في كتابه صياغة محكمة تامة. فقد خرج البحث إلى خمسة أبواب، ومقدمة، وخاتمة. ويتناول الباب الأول منهج البحث كاملا. ومن خلال دراستنا في الباب الثاني حاولنا الكشف عن عصر الزمخشري وخصوصيات بلدته وما حولها من المدن والعواصم التي ذكرت في التاريخ مركزا من مراكز الثقافة العربية والإسلامية، وأدبائها وعلمائها المسلمين والحركات التي تمثلت حركة معادية للإسلام والمسلمين. كما يقال ردة وأبو بكر لها لعبت المعتزلة في قمع الأفكار الزائفة الهدامة بحججهم العقلية المنطقية للدفاع عن عقيدة الإسلام. ثم نقول في الفصل الثاني مولد الزمخشري وعصره المزدهر في حالة مولده، وفقره المدقع وما واجهه من الصعوبات في أيام دراسته وذكر مشائخه الألمعية كأبي مضر وأمثاله، ثم اعتزاليته التي لم

يستطع أحد أن يبتعد عنها في أيامه. ثم نذكر مؤلفاته المطبوعة والمخطوطة والمفقودة، كما نذكر الشروح والتعليقات والحواشي التي ألفت في ظلال الكشاف، والكتب التي ألفت ردا عليه. وقد حاولنا في الباب الثالث أن نتناول تاريخ نشأة المعتزلة وسائر الفرق الإسلامية ونذكر طلوع أول فرقة إسلامية في التاريخ، كما أردنا أن نبين أيضا الأصول الخمسة للمعتزلة، ونضطر إلى أن نذكر هنا بأن هذه الأصول الخمسة هي التي كانت قضية حل التيارات التي نشأت ضد الإسلام فجعلته المعتزلة أصولها ومن لم يقبل تلك الأصول لا ينتسب إلى المدرسة الاعتزالية. ثم حاولنا بذكر أهل السنة والجماعة والمعتزلة والخلاف الذي كان بينهما وما جاء البغدادي عن عقيدة أهل السنة وأصنافهم ببيان واضح ليتمكن للباحث. ويتناول الباب الرابع كتب التفسير والتأويل من الكتب الأدبية والعلمية وذكر كتب التفسير والتأويل التي تناولت هذا الموضوع قبل الزمخشري في معنى العموم بغير مصطلحه الفني الخاص. وتناوله الزمخشري مطبقا آراء سابقيه في "الكشاف". ويتناول الباب الخامس النواحي البلاغية في سورة البقرة من تفسير الكشاف. ويشمل هذا الباب في الفصل الأول بالتعريف للنثر الفني المسجوع عند البلاغيين، ونذكر فيه أنواع النثر الفني، وكشف

الأسبقية للنثر من الشعر، وذكر صور النثر الفني في العصر الجاهلي. ثم نأتي بتعريف البيان والمعاني والبديع ونثبت بأن الزمخشري هو أول من ميز بين علمي البيان والمعاني. ثم نذكر التعريف لهما لغة واصطلاحا، وذكر الفروق اللغوية بين البيان والتبيان، وذكر أنواعها، وتوضيح الجمال الأدبي، كما نوضح الصلة بالاصطلاحات البلاغية الثلاثة بمشاركة علم البديع بأخويه البيان والمعاني، فكلا من الثلاثة تسعى إلى تحقيق الحسن البلاغي للكلام، والمحسنات الأسلوبية تقع في مستويات ثلاثة، وهي التركيب بموضوع علم المعاني، وما له علاقة بالتركيب من علم البديع، وثانيها الدلالة وهو موضوع علم البيان، وما له علاقة بالدلالة من علم البديع. وثالثها الصوت وهو فرع من علم البديع، فهو لا يلتقي مع علم المعاني، ولا مع علم البيان. ويفيد علم المعاني تناول التراكيب من الوجهة النحوية، ويفيد علم البيان الوجهة الدلالية للكلام، واما علم البديع فهو ليس علما مستقلا بذاته وإنما هو يتبع علمي البيان والمعاني. ثم نذكر النواحي البلاغية من حيث البيان والمعاني والبديع، لنصل إلى النواحي البلاغية التي تناولها الزمخشري في تفسيره لسورة البقرة من المجاز والاستعارة والوصل والفصل والتقديم والتأخير والذكر والحذف والالتفات والتشبيه والتمثيل والجناس

والطباق وتأكيد المدح بما يشبه الذم واللف والنشر وغير ذلك من المصطلحات البلاغية مع ذكر فوائدها وروعتها البيانية. وهناك يظهر سؤال لماذا كثر عدد البلغاء والأدباء والفلاسفة من المعتزلة، ولماذا كان لهم فضل السبق الذي لا يجحد في وضع أصول البلاغة وعانوا بالكشف عن وجوه الإعجاز البلاغي، نعم بأن المعتزلة كانوا يعدون أنفسهم للانتصار في الجدل لمواجهة أصحاب الديانات العتيقة مثل اليهود والنصارى والمجوس والملحدين والزنادقة، وبينهم وبين مخالفيهم ، فلهذا كانوا يتخيرون التعابير الجيدة المنقحة الملائمة للفكرة ولذلك عانوا بالعلوم البلاغية خصوصا من المعاني والبيان. وكشفوا عن وجوه النواحي البلاغية وذكروا كثيرا من أسرار الروعة والجمال ليبينوا سر الإعجاز. ونختم البحث بربط منهج الزمخشري المعتزلي بلغة العصر لنفع ما عنده لهذا العصر لنرد على هؤلاء الذين يتهمون الإسلام بأنه هو السبب لتخلف المسلمين، ولكن هذا ما لا يعقل وما ليست له صلة بالعقل والمنطق لايحتاج إلى برهان في بطلانه، فهناك بين الإسلام ومفهوم الإسلام، فمفهوم الإسلام يمكن أن يكون علة لتخلف المسلمين، أو لتقدمهم في حياتهم. وحتى الآن كان الصراع بين المسلمين للوصول إلى ما هو أفضل تفسير للإسلام وظهرت مذاهب وفرق شتى

فالمذهب المعتزلي خير دليل على أنه كان يعبر عن حالة نفسية معينة لعصره. وهذا العصر أيضا في انتظار من يمثل دور الزمخشري ويعبر عن مذهبه في تفسير الإسلام تفسيرا صحيحا صادقا ملائما لطبيعة هذا العصر: (عصر العولمة) الذي يريد أن يكتسح جميع المذاهب والديانات سماوية كانت أو وضعية. والذي لا يرى الأشياء إلا كأنها هي سلعة تجارية تباع وتشترى في أسواقها العالمية.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

ابن الأثير، ضياء الدين، تحقيق يحي عبد العظيم، د.ت، الوشي المرقوم، د.ط، شركة الأمل للطباعة، القاهرة.

ابن الجوزي، تحقيق محمد عبد الرحمن وبسيوني زغلول، ١٩٨٧، زاد المسير في علم التفسير، الطبعة الأولى، دار الفكر، البصرة.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ٢٠٠٣م، ج، ١ – ٤، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن العزي، شمس الدين أبو المعالي محمد بن عبد الرحمن، تحقيق سيد كسروي حسن، ١٩٩٠م، ديوان الإسلام، ج، ١، ٢، ٣، ٤، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، لبنان.

أبو زيد، أحمد، ١٩٨٦، المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، الطبعة الأولى، مكتبة المعارف، الرباط.

أبو زيد، نصر حامد، ٢٠٠٠م، الخطاب والتأويل، الطبعة الأولى، الحمراء، بيروت.

أبو علي، محمد بركات حمدي، ١٩٨٩م، بحوث ومقالات في البيان والنقد الأدبي، د.ط، دار البشير، عمان.

أبو كشك، زاهرة توفيق، ٢٠٠٢م، الأوجه البلاغية والدلالية في تفسير الكشاف للزمخشري، د.ط، جامعة مؤتة، الأردن.

أبو موسى محمد، ١٩٩٨م، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وتراثه في الدراسات البلاغية، د.ط، مكتبة الوهبة، القاهرة.

أبو موسى، محمد محمد، ١٩٩١م، دراسة في البلاغة والشعر، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة.

أبو موسى، محمد محمد، ١٩٩٣م، التصوير البياني، الطبعة الثالثة، مكتبة وهبة، القاهرة.

أبو موسى، محمد محمد، ١٩٩٦م، خصائص التراكيب، الطبعة الرابعة، مكتبة وهبة، القاهرة.

أبوزيد، نصر، ١٩٩٣م، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، د.ط، دار التنوير، بيروت.

أبوعلي، محمد بركات حمدي، ١٩٨٨م، مفهوم المعنى بين الأدب والبلاغة، د.ط، دار البشير، الأردن.

أحمد، عبد الجبار بن، ١٩٦٥م، تحقيق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، شرح الأصول الخمسة، الطبعة الثالثة، مكتبة وهبة، القاهرة.

أديب، عبد الله سليمان محمد، ٢٠٠٢م، التوجيه اللغوي والنحوي للقراءات القرآنية في تفسير الزمخشري، د.ط، جامعة الموصل، العراق.

آل جعفر، مساعد مسلم عبدالله، ١٩٨٤م، أثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت.

أمين، أحمد ، ١٩٣٥م، ضحى الاسلام، د.ط، مكتبة النهضة المصرية، مصر.

أمين، أحمد، ١٩٨٥م، ظهر الإسلام ج، ١، ٢، ٣، الطبعة الخامسة، مكتبة النهضة المصرية، مصر.

أمين، بكري شيخ، ١٩٩٣م، البلاغة العربية في ثوبها الجديد، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، لبنان.

أمين، دلدار غفور حمد، ٢٠٠٧م، تفسير الكشاف للزمخشري دراسة لغوية، الطبعة الأولى، دار دجلة، الأردن.

الأندلسي، أبو القاسم محمد بن عبد الغفور الكلاعي الأشبيلي، ١٩٦٨م، أحكام صفة الكلام، الطبعة الأولى، دار الثقافة للطباعة والنشر، دمشق.

الباقلاني، محمد بن الطيب، تحقيق السيد الصقر، ١٩٥٤م، إعجاز القرآن، د.ط، دار المعارف، القاهرة.

بدوي، أحمد، ١٩٦٢م، عبد القاهر الجرجاني، الطبعة الثانية، مكتبة مصر، القاهرة.

بروكلمان، كارل، ١٩٥٩م، تعريب عبد الحليم النجار، تاريخ الأدب العربي، ج ١ –٥، الطبعة الخامسة، دار المعارف، القاهرة.

التطاوي، عبد الله، ١٩٩٦م، مستويات الحوار في فنون النثر العباسي، الطبعة الأولى، دار غريب، القاهرة.

التفتازاني، سعد الدين، ٢٠٠٤م، مختصر المعاني، الطبعة الأولى، دار الفكر، لبنان.

التواب، صلاح الدين محمد عبد، ٢٠٠٧م، النقد الأدبي لقديم الخصومات الأدبية، الطبعة الأولى، مكتبة الآداب للطباعة والنشر، القاهرة.

التيمي، أبو عبيدة معمر بن المثنى، تحقيق وتعليق أحمد فريد المزيد، ٢٠٠٦م، مجاز القرآن، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.

الثعالبي، أبو منصور، ١٩٨٥م، الإعجاز والإيجاز، الطبعة الثالثة، دار غصون، لبنان.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ١٩٨٥م، البيان والتبيين، ج، ١، ٢، ٣، الطبعة الخامسة، مكتبة الخانجي، القاهرة.

جب، ترجمة إحسان عباس وآخرين، ١٩٦٤م، دراسات في حضارة الإسلام، د.ط، دار العلم للملايين، بيروت.

الجرجاني، ركن الدين محمد بن علي بن محمد، ٢٠٠٢م، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.

الجرجاني، ركن الدين محمد بن علي بن محمد، تعليق إبراهيم شمس الدين،٢٠٠٢م، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.

الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، أساس البلاغة، ج ١-٢، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.

الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، تعليق محمود محمد شاكر،١٩٩١م، كتاب أسرار البلاغة، الطبعة الأولى، دار المدني، جدة.

الجزري، ضياء الدين نصر الله بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الابن الأثير، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ١٩٩٨م، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ج١، ٢، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.

جعفر، قدامة بن، ١٩٤١م، نقد النثر، د.ط، المطبعة الأميرية، بولاق.

الجليند، محمد السيد، ١٩٩٩م، منهج السلف بين العقل والتقليد، د.ط، دار قباء، القاهرة.

جميل، عبد المجيد، ٢٠٠م، البلاغة والاتصال، د.ط، دار غريب، القاهرة.

الجندى، درويش، علم المعاني، د.ط، دار نهضة مصر، القاهرة.

الجوينى، مصطفى الصاوي، ١٩٨٤م، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة.

الجويني، مصطفى الصاوي، ١٩٨٥م، البلاغة العربية تأصيل وتجديد، د.ط، منشأة المعارف، الإسكندرية.

الجويني، مصطفى الصاوي، ١٩٩٢م، النص القرآني بين فهم العلماء وذوقهم، د.ط، منشأة المعارف، الإسكندرية.

الجويني، مصطفى الصاوي، ١٩٩٥م، البلاغة المقارنة، د.ط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.

الجويني، مصطفى الصاوي، ١٩٩٥م، بلاغة العرب في بيئات الإسلام، د.ط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.

حمدي، أبو علي محمد بركات، ١٩٧٦م، نظرات وآراء في اللغة العربية وآدابها، والحضارة الإسلامية، د،ط، مكتبة الرسالة، الأردن.

حمزة، محمد، ١٩٨٥م، التآلف بين الفرق الإسلامية، الطبعة الأولى، دمشق.

الحمصي، نعيم، ١٩٨٠م، فكرة إعجاز القرآن منذ البعثة النبوية حتى عصرنا الحاضر، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت.

حمودة، سعد سليمان، ٢٠١١م، الاتجاهات البلاغية في مصر والشام في القرن السابع الهجري، د.ط، الإسكندرية.

الحموي، ياقوت، د.ت، معجم الأدباء، ج، ٣، و ١٦، د.ط، دار المشرق، بيروت.

الحنفي، ابن أبي العز، د.ت، شرح العقيدة الطحاوية، د.ط، المكتبة التوفيقية، القاهرة.

الحوفي، أحمد محمد، د.ت، الزمخشرى، الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.

الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر، ضبط وتخريج عبد الرزاق المهدي، ١٩٩٧م، حاشية الشهاب المسماة عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي، ج ١، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.

خفاجي، محمد عبد المنعم، ١٩٥٢م، عبد القاهر والبلاغة العربية، الطبعة الأولى، مكتبة الحرم الحسيني، مصر.

خفاجي، محمد عبد المنعم، د.ت، أبو عثمان الجاحظ، د.ط، دار الطباعة المحمدية، القاهرة.

خفاجي، محمد عبد المنعم، عبد العزيز شرف، د.ت، نحو بلاغة جديدة، د.ط، مكتبة غريب، القاهرة.

خلدون، ابن، ١٩٠٠م، مقدمة، الطبعة الثالثة، المطبعة الأدبية، بيروت.

خليل، السيد أحمد، ١٩٧٢م، دراسات في القرآن، د.ط، دار المعارف، القاهرة.

الخوارزمي، أبوالقاسم جارالله محمود بن عمر الزمخشري، ١٩٧٢م، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج ١، ٢، ٣، ٤، الطبعة الأخيرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، دار قتيبة، مصر.

الخولي، أمين، ١٩٦١م، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، الطبعة الأولى، دار المعرفة، مصر.

الدمشقي، إسماعيل بن كثير، ١٩٦٦م، تفسير القرآن العظيم، د.ط، دار الاندلس، بيروت.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق وضبط وتعليق بشار عواد معروف، ٢٠٠٣م، مجلد ٤٤، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، المغرب.

الذهبي، محمد حسين، ١٩٧٦م، التفسير والمفسرون، و الطبعة الثانية، دار الإحياء التراث العربي، بيروت.

الرافعي، مصطفى الصادق، ٢٠٠م، تاريخ آداب العرب، (ثلاثة أجزاء)، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، لبنان.

الراوي، عبد الستار عز الدين، ١٩٨٦م، ثورة العقل دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، الطبعة الثانية، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد.

الراوي، عبد الستار، ١٩٨٠م، العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

الرضي، الشريف، ١٩٨٦م، تلخيص البيان في مجازات القرآن، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة العربية، بيروت.

الرضي، الشريف، ١٩٨٦م، تلخيص البيان في مجازات القرآن، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة العربية، بيروت.

رماني، الخطابي وعبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول، ١٩٧٦م، ثلاث رسائل، د.ط، دار المعارف، مصر.

زايد، فهد خليل، ٢٠٠٧م، الإعجاز القرآني في علم المعاني، الطبعة الأولى، دار يافا العلمية، عمان.

زرزور، عدنان، ١٩٧١م، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر القاهرة.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، تحقيق أبي الفضل، ١٩٨٤م، البرهان في علوم القرآن، الطبعة الثالثة، دار التراث، القاهرة.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، تحقيق محمد باسل عيون السود، ١٩٩٨م، المفصل في علم العربية، الطبعة الثانية، دار الجيل، بيروت.

الزمخشري، محمود بن عمر،١٩٩٧م، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

زنجير، محمد رفعت أحمد، ٢٠٠٧م، مباحث في البلاغة وإعجاز القرآن الكريم، الطبعة الأولى، جائزة دبي الدولية.

الزوبعي، طالب محمد اسماعيل، ١٩٩٧م، البلاغة العربية، علم المعاني بين بلاغة القدامى وأسلوبية المحدثين، الطبعة الأولى، جامعة قانبوس، بنغازي.

الزوزني، أبو عبد الله الحسين بن أحمد، ٢٠٠٣م، شرح المعلقات السبع، د.ط، دار الكتاب العربية، بيروت.

السامرائي، طه خالد محمد عرب السيد علي، ٢٠٠٦ م، مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.

السامرائي، عبد الله سلوم، ١٩٧٢م، الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية، الطبعة الثالثة، دار واسط للنشر، بغداد.

السامرائي، مهدي صالح، ١٩٧٤م، المجاز في البلاغة العربية، حمص.

السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي، ٢٠٠٠م، مفتاح العلوم، تحقيق عبد سلام، محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري، الطبعة الثالثة ، دار المعارف، مصر.

سلام، محمد زغلول، د.ت، تاريخ النقد العربي، د.ط، دار المعارف، القاهرة.

سلمان، مشهور حسن محمود، ١٩٩٣م، الإمام القرطبي شيخ أئمة التفسير، الطبعة الأولى، دار القلم، دمشق.

السمعاني، أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور، ١٩٩٨م، الأنساب، مع حواشي السيد، صبري إبراهيم، إعراب القرآن في تفسير أبي حيان، ج١، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية.

السيد، شفيع، ٢٠٠٣م، فن القول بين البلاغة العربية وأرسطو، دار غريب، القاهرة.

الشابي، علي، وأبولبابة حسين، وعبد المجيد النجار، ١٩٧٩م، المعتزلة بين الفكر والعمل، د.ط، الشركة التونسية، تونس.

الشافعي، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، تحقيق وتقديم محمد مصطفى بن الحاج، ١٩٩٢م، مجاز القرآن، الطبعة الأولى، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس.

الشافعي، محمد بن إدريس، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ١٩٣٩م، الرسالة، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت.

الشافعي، محمد بن إدريس، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، الرسالة، د.ط، دار الفكر، دمشق.

الشبل، علي بن عبد العزيز بن علي، ١٩٩٩م، الإمام أبو جعفر بن جرير الطبري، د.ط، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.

شرف، حفنى محمد، ١٩٧٠م، إعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق، د.ط، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر.

الشرقاوي، عفت، ٢٠١١م، دروس ونصوص في قضايا الأدب الجاهلي، د.ط، دار النهضة العربية، بيروت.

الشكعة، مصطفى، ٢٠٠٥م، الأدب في مركب الحضارة الإسلامية، الطبعة الثانية، الدار المصرية، لبنان.

شلق، علي، ١٩٨٥م، العقل الفلسفي في الإسلام، الفرق والأحكام، الطبعة الأولى، دار المدى، بيروت.

الشهرستاني، محمد بن عبدالكريم، تصحيح وتعليق أحمد فهمي محمد، ١٩٩٠م، الملل والنحل، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، تحقيق أحمد عزو عناية، ١٩٩٩م، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي.

صادق، اللواء حسن ،٢٠٠٢م، جذور الفتنة في الفرق الإسلامية، الطبعة الرابعة، مكتبة مدبولي، القاهرة.

الصالح، حسين حامد، ٢٠٠٥م، التأويل اللغوي فى القرآن الكريم، الطبعة الأولى ، دار بن حزم، بيروت.

صالح، مخيمر، ٢٠٠٥م، معجم الأساليب البلاغية في القرآن الكريم ، د.ط، دار، الأردن.

صبحي، أحمد محمود، ١٩٩٢م، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، د.ط، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية.

صفوت، أحمد زكي، د.ت، جمهرة رسائل العرب، ج١-٤، د.ط، المكتبة العلمية، بيروت.

صمود، حمادي، ١٩٩٤م، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، الطبعة الثانية، كلية الآداب، تونس.

ضيف، شوقي، ١٩٦٥م، البلاغة:التطور والتاريخ، د.ط، دار المعارف، القاهرة.

طبانة، بدوي، ١٩٩٧م، معجم البلاغة العربية، الطبعة الرابعة، دار ابن حزم، لبنان.

الطبري، محمد بن جرير، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم،، ١٩٧٩م، تاريخ الرسل والملوك، الطبعة الرابعة، دارالمعالرف، القاهرة.

طبل، حسن، ١٩٩٨م، المعنى في البلاغة العربية، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة.

عباس، إحسان، ١٩٨٢م، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، الطبعة الرابعة، دار الثقافة، بيروت.

عباس، فضل حسن، ١٩٩٩م، البلاغة المفترى عليها بين الأصالة والتبعية، الطبعة الثانية، دار الفرقان، الأردن.

عباس، فضل حسن،٢٠٠٧م، أساليب البيان، الطبعة الأولى، دار النفائس، عمان.

عبد الباقي، محمد فؤاد، ١٩٩٢م، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، د.ط، دار الفكر، بيروت.

عبد الحميد، محسن، ١٩٧٤م، الآلوسي مفسرا، د.ط، دار الحرية، بغداد.

عبد السلام، عز الدين عبد العزيز بن، تحقيق مصطفى محمد حسين الذهبي، ١٩٩٩م، مجاز القرآن، د.ط، مؤسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن.

عبد الله، شرف الدين الحسين بن محمد بن، تحقيق توفيق الفيل وعبد اللطيف لطف الله، ١٩٨٦، التبيان في البيان، الطبعة الأولى، ذات السلاسل، الكويت.

عتيق، عبد العزيز، ١٩٨٩م، علم المعاني – البيان البديع، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، بيروت.

عرفة، عبد العزيز عبد المعطى، ١٩٨٥م، قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت.

العزيز، ربيع محمد عبد، ١٩٩٤، قراءات في التراث البلاغي، الطبعة الأولى، دار رياض الصالحين، الفيوم.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل، ١٣١٩هـ، كتاب الصناعتين، د.ط، مطبعة محمود بك، الأستانة العليه.

عطوي، فوزي، ١٩٩٢م، الجاحظ دائرة معارف عصره، د.ط، دار الفكر العربي، بيروت.

عطية الله، أحمد، ١٩٦٣م، القاموس الإسلامي، مجلد ٣،٢،١، د.ط، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

علي، جواد، ١٩٧٠م، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (عشرة أجزاء)، د.ط، دار العلم للملايين، بيروت.

عمارة، محمد ١٩٧٩م، الإسلام وفلسفة الحكم، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

العمري، محمد، ١٩٩٩م، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، د.ط، أفريقيا الشرق، بيروت.

عوني، حامد، المنهاج الواضح للبلاغة،ج١، ٢، مكتبة الجامعة الأزهرية، مصر.

العياشي، جمال الدين، أبوجعفر محمد بن جرير الطبري، ١٩٧٧م، تونس.

غرابه، حموده، ١٩٥٣م، كتاب الأشعري، د.ط، مطبعة الرسالة، مصر.

الفاخوري، حنا، ١٩٨٦م، الجامع في تاريخ الأدب العربي، الطبعة الأولى، دار الجيل، لبنان.

الفراء، أبو زكريا يحي بن زياد، تحقيق حمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، ١٩٠٠م، معاني القرآن، ج ١، ٢، ٣، د.ط، دار السرور، بيروت.

فريد، عائشة حسين، ٢٠٠٠م، البيان في ضوء الأساليب العربية، د.ط، دار قباء، القاهرة.

فيود، بسيوني عبد الفتاح، ٢٠٠٤م، علم البيان دراسة تحليلية لمسائل البيان، الطبعة الثانية، مؤسسة المختار، القاهرة.

القاسم، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن، تقحيق السيد أحمدس صقر، د.ت، إعجاز القرآن، د.ط، دار المعارف، القاهرة.

قاضي، نعمان عبد متعال، ١٩٧٠م، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي، د.ط، دار المعارف، مصر.

القرضاوي، يوسف،١٤٢١هـ، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، دار الشروق، القاهرة.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، ١٩٩٣م، الجامع لأحكام القرآن، مجلد، ١، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت.

القزاز، محمد سعد، ١٩٩٥م، الفكر التربوي في كتابات الجاحظ، الطبعة الأولى، مدينة عصر، دار الفكر العربي، بيروت.

القزويني، محمد بن عبد الرحمن بن عمر أبو المعالي جلال الدين ، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، د.ت، الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع، د.ط، دار الجيل، بيروت.

قطب، سيد، ١٤١٢هـ، في ظلال القرآن، ثماني مجلدات، الطبعة السابعة عشرة، دار الشروق، القاهرة.

قطب، سيد، ٢٠٠٢م، التصوير الفني في القرآن، الطبعة السادسة عشرة، دار الشروق، القاهرة.

قميحة، مفيد، ١٩٩٧م، شرح المعلقات العشر، د.ط، دار مكتبة لال، بيروت.

الكتاني، محمد، ١٩٩٢م، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، الطبعة الأولى، دار الثقافة، المغرب.

لاشين، عبد الفتاح، ١٩٧٨م، بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار وأثره في الدراسات البلاغية، د.ط، دار الفكر العربي، بيروت.

المالكي، أبو علي عمر بن محمد بن حمد بن خليل السكوني المغربي، ٢٠٠٥م، التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز، ج١، ٢، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.

مبارك، زكى، النثر الفني في القرن الرابع، ج١، ٢، الطبعة الثانية، دار الكاتب العربي، القاهرة.

المثنى، أبو عبيدة معمر بن، ١٩٨١م، مجاز القرآن، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت.

محمد، إبراهيم عبد الرحمن، ١٩٩٧م، مناهج نقد الشعر في الأدب العربي الحديث، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، الطبعة الأولى، مصر.

محمود، عبد الحليم، د.ت، الإسلام والعقل، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة.

مخلوف، عبد الرؤوف، ١٩٧٨م، الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن، د.ط، دار مكتبة الحياة، بيروت.

مراد، سعيد، ١٩٩٢، مدرسة البصرة الاعتزالية، د.ط، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر.

المسعودي، ٢٠٠٣، مروج الذهب ومعادن الجوهر، د.ط، المكتبة التوفيقية، مصر.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ١٩٨٨م، مروج الذهب ومعادن الجوهر، د.ط، المكتبة العصرية، بيروت.

المصري، ابن أبى الإصبع، تقديم وتحقيق حفني محمد شرف، ١٩٦٣، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، د.ط، مجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة.

المطعني، عبد العظيم إبراهيم محمد، ١٩٩٢م، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، ج ١، ٢، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة.

المطعني، عبد العظيم إبراهيم، ١٩٩٣م، المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، عرض وتحليل ونقد، ج ١، ٢، د.ط، مكتبة وهبة، القاهرة.

المطلب، محمد عبد، ١٩٩٤م، البلاغة والأسلوبية، الطبعة الأولى، لونجمان، الشركة المصرية، القاهرة.

مطلوب، أحمد، ١٩٧٣م، مناهج بلاغية، الطبعة الأولى، وكالة المطبوعات، الكويت.

مطلوب، أحمد، ١٩٨٠م، أساليب بلاغية، الفصاحة – البلاغة – المعاني، الطبعة الأولى، وكالة المطبوعات، الكويت.

مكرم، عبد العال سالم، ٢٠٠٩م، المشترك اللفظي في ضوء غريب القرآن الكريم، المطبعة الأولى، عالم الكتب، لبنان.

مكي، الطاهر أحمد، ١٩٨٦م، دراسة في مصادر الأدب، الطبعة السادسة، دار المعارف، القاهرة.

مندور، محمد، ٢٠٠٤م، النقد المنهجي عند العرب، د.ط، دار نهضة مصر، القاهرة.

موافي، عثمان، ١٩٩٠م، في نظرية الأدب من قضايا الشعر والنثر في النقد العربي القديم والحديث، د.ط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.

موسى، أحمد إبراهيم، ١٩٦٩م، الصبغ البديعي، د.ط، دار الكاتب العربي، مصر.

موسى، أحمد، ١٩٦٩م، الصبغ البديعي في اللغة العربية، د.ط، دار الكتاب العربي، القاهرة.

الموصلي، أبو الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم، تحقيق محمد محي الدين عبد الكريم، ١٩٩٥م، المثل السائر في أدب الكاتب، د.ط، المكتبة العصرية، بيروت.

الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد إبراهيم، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، د.ت، مجمع الأمثال، د.ط، دار المعرفة، بيروت.

الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، ٢٠٠٧م، البلاغة العربية، ج ١، ٢، الطبعة الثانية، دار القلم، دمشق.

نبها، خضر محمد، تحقيق رضوان السيد، ٢٠٠٧م، تفسير أبي علي الجبائي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.

النجار، عامر، ٢٠٠٣م، علم الكلام عرض ونقد، الطبعة الأولى، مكتبة الثقافة الدينية.

الندوي، أبو الحسن على الحسني، ٢٠٠٢م، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ج١، ٢، ٣، ٤، الطبعة الأولى، دار القلم، دمشق.

الندوي، صلاح الدين محمد شمس الدين، ١٩٩٠م، الاتجاه الإسلامي في شعر محمد إقبال، الدار السلفية، بومباي.

نصار، حسين، ١٩٦٦م، نشأة الكتابة الفنية، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

النعماني، عبد العزيز، ١٩٩١م، فن الشعر بين التراث والحداثة، الطبعة الأولى، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة.

الهاشمي، السيد أحمد، تحقيق محمد التونجي، ١٩٩٩م، جواهر البلاغة في المعاني، والبيان، والبديع، الطبعة الأولى، مؤسسة المعارف، لبنان.

الهاشمي، محمد علي، ٢٠٠٧م، الوقفات الفكرية في ظلال القرآن للشهيد سيد قطب، الطبعة الأولى، دار البشائر الإسلامية، لبنان.

الهروي، أبو عبيد أحمد بن محمد صاحب الأزهري، تحقيق ودراسة أحمد فريد المزيدي، ١٩٩٩م، الغريبين في القرآن والحديث، الطبعة الأولى، المكتبة العصرية، بيروت.

وهب، ابن، ١٩٨٠م، البرهان في وجوه البيان، د.ط، المكتبة العلمية، بيروت.

ياسين، مأمون محمود، ١٩٩٧م، من روائع البديع، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، دبي.

اليمنى، يحيى بن حمزة بن على بن إبراهيم العلوي، ضبط وتدقيق جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ١٩٨٠م، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة، وعلوم حقائق الإعجاز، ج١، د.ط، دار الكتب العلمية، لبنان.

المراجع الأجنبية

Hirsch, E. D., ١٩٦٧, Validity in interpretation, Yale University Press, New Haven.

Lane, Andrew J, ٢٠٠٦, A Tradiditional Mutazilite Qur'an Commentary, Brill Leiden, Boston.

Raof, Hussein Abdul, ٢٠٠٦, Arabic Rhetoric a Paragmatic analysis,First Publication, Routledge, New York.

Watt, W.M., ١٩٧٠, Bell's introduction to the Qura'an, revised and enlarged, Edinburgh University Press, Edinburh.

Widdowson, H.G. ١٩٧٧, Stylistics and the teaching of literature, Longman, London.

الفهرست

محتويات البحث	صفحة

خلاصة البحث	أ- د
الباب الأول: منهج البحث	**١**
مقدمة البحث	٢
مشكلة البحث	٥
أسئلة البحث	٩
أهداف البحث	١٠
أهمية البحث	١١
حدود البحث	١٢
منهج البحث	١٣
مصطلحات البحث	١٩
الباب الثاني: عصره وحياته وآثاره	**٢٠**
الفصل الأول: عصره وقضاياه	٢١
الفصل الثاني: حياته	٢٦
الفصل الثالث: آثاره ومؤلفاته	٣٩
الفصل الرابع: الشروح والتعليقات والردود على الكشاف	٥٧
الفصل الخامس: المعتزلة والفرق الإسلامية الأخرى	٦٤
الفصل السادس: الأصول الخمسة للمعتزلة	٨١
الفصل السابع: المعتزلة وأهل السنة	١٠١
الفصل الثامن: أهم مبادئ أهل السنة	١١٦
الباب الثالث: كتب التفسير والتأويل قبل الزمخشري	**١٢٠**
الفصل الأول: كتب أدبية	١٢١
المبحث الأول: المجاز لأبي عبيدة	١٢٦
المبحث الثاني: البيان والتبيين للجاحظ	١٣٩

المبحث الثالث: كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري ١٥٠
الفصل الثاني: كتب علمية ١٦٦
المبحث الأول: أسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني ١٦٦
الفصل الثالث: كتب التفسير والتأويل ١٧٦
المبحث الأول: تفسير جامع البيان في تفسير القرآن للطبري ١٧٦
المبحث الثاني: مشكل القرآن لابن قتيبة ١٨٠
المبحث الثالث: كتاب معاني القرآن للفراء ١٨٤
الباب الخامس: النواحي البلاغية في سورة البقرة من تفسير الكشاف ١٨٨
الفصل الأول: التعريف بالنثر الفني المسجوع عند البلاغيين ١٨٩
الفصل الثاني: التعريف بالبيان، والمعاني، والبديع عند البلاغيين ٢١٥
الفصل الثالث: النواحي والمصطلحات البلاغية ٢٢٩
المبحث الأول: النواحي البلاغية من حيث البيان ٢٢٩
المبحث الثاني: النواحي البلاغية من حيث المعاني ٢٣٧
المبحث الثالث: النواحي البلاغية من حيث البديع ٢٤١
قائمة أقسام علم البلاغة ٢٤٦
الفصل الرابع: النواحي البلاغية في سورة البقرة من تفسير الكشاف ٢٤٧
الفصل الخامس: النواحي البلاغية في علم البيان في سورة البقرة من تفسير الكشاف ٢٦٢
قائمة أقسام علم البيان ٢٧٧
الفصل السادس: النواحي البلاغية في علم المعاني في سورة البقرة من تفسير الكشاف ٢٧٨
قائمة أقسام علم المعاني ٣١١
الفصل السابع: النواحي البلاغية في علم البديع في سورة تلبقرة من تفسير الكشاف ٣١٢
قائمة أقسام علم البديع ٣١٦
نتائج البحث ٣١٧
خاتمة البحث ٣٢٦