

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

كلية الآداب و اللغات

جامعة أبي بكر بلقايد

تلمسان

قسم اللغة العربية و آدابها

جمالية الكلمة في القرآن الكريم

- دراسة بلاغية نقدية -

رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في البلاغة والنقد

إشراف:

أ. الدكتور/ محمد عباس

إعداد الطالبة:

حليمة صوفي

لجنة المناقشة:

<u>رئيسا</u>	<u>جامعة تلمسان</u>	<u>أستاذ التعليم العالي</u>	<u>أ.د/ هشام خالدي</u>
<u>مشرفا و مقررا</u>	<u>جامعة تلمسان</u>	<u>أستاذ التعليم العالي</u>	<u>أ.د/ محمد عباس</u>
<u>عضوا مناقشا</u>	<u>جامعة تلمسان</u>	<u>أستاذ التعليم العالي</u>	<u>أ.د/ عبد الناصر بوعلی</u>
<u>عضوا مناقشا</u>	<u>جامعة تيارت</u>	<u>أستاذ التعليم العالي</u>	<u>أ.د/ عوني أحمد محمد</u>
<u>عضوا مناقشا</u>	<u>جامعة سيدي بلعباس</u>	<u>أستاذ التعليم العالي</u>	<u>أ.د/ محمد باقي</u>
<u>عضوا مناقشا</u>	<u>جامعة تيارت</u>	<u>أستاذ محاضر أ</u>	<u>د/ علي بوزيزة</u>

السنة الجامعية: 2017/2016

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

كلية الآداب و اللغات

جامعة أبي بكر بلقايد

تلمسان

قسم اللغة العربية و آدابها

جمالية الكلمة في القرآن الكريم

- دراسة بلاغية نقدية -

رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في البلاغة والنقد

إشراف:

أ. الدكتور/ محمد عباس

إعداد الطالبة:

حليمة صوفي

لجنة المناقشة:

رئيسا

جامعة تلمسان

أستاذ التعليم العالي

أ.د/ هشام خالدي

مشرفا و مقررا

جامعة تلمسان

أستاذ التعليم العالي

أ.د/ محمد عباس

عضوا مناقشا

جامعة تلمسان

أستاذ التعليم العالي

أ.د/ عبد الناصر بو علي

عضوا مناقشا

جامعة تيارت

أستاذ التعليم العالي

أ.د/ عوني أحمد محمد

عضوا مناقشا

جامعة سيدي بلعباس

أستاذ التعليم العالي

أ.د/ محمد باقي

عضوا مناقشا

جامعة تيارت

أستاذ محاضر أ

د/ علي بوزيزة

السنة الجامعية 2017/2016

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- الإهداء -

إلى التبع الذي رواني بحنان، والحضن الذي ضمّني بأمان
والديّ الكريمين، رفع الله ذكرهما، وأعزّ قدرهما، وأمدّ في عمرهما

إلى قرة عيني، من رعى تحبير صفحات هذه الدراسة، و شجّعني على مواصلة
مسيرتي العلمية بصبر و أناة

زوجي الحبيب بشير

إلى قطاف العمر، رياحين حياتي، وسرّ راحتي، أولادي :

بشرى، معاذ، قدس، وآية التي لم تر النور بعد

إلى كلّ الإخوة والأخوات، والأهل والصديقات،

وكلّ من أعانني على إنجاز هذا العمل من قريب أو بعيد

عرفانا و محبة ووفاء

كلمة شكر

أتوجه بخالص عبارات الشكر، والتقدير، والعرفان، إلى أستاذي
الفاضل، الأستاذ الدكتور محمد عباس، الذي لم يدخر جهداً في متابعة هذا
البحث، بالقراءة والتوجيه والإرشاد العلمي.

وفي مقام الشكر، أشكر كل من شجعني، وساعدني على إخراج هذا
الجهد إلى الوجود.

فجزاهم الله عني خير الجزاء.

مقدمة

الحمد لله فاتحة كل خير وتمام كل نعمة، نحمده سبحانه على أن جعل البيان العربي والإعجاز القرآني آخر آيات النبوة، وخاتمة معجزات الرّسل، ونصلي ونسلم على سيّدنا محمّد أفصح العرب لسانا وأبلغهم بيانا، صلّى الله عليه وعلى آله الطّاهرين وأصحابه الغرّ الميامين.

وبعد، بدأ ميلي إلى دراسة النّقد الأدبي منذ أن اشتغلت بدراسة "نظرية النّظم" عند عبد القاهر الجرجاني، وأثرها في التّوجيه البلاغي بعده، وهو إنجاز لمذكّرة الماجستير بإشراف أستاذي الأستاذ الدكتور محمّد عبّاس، وقد وجدت نفسي يومها في حاجة إلى الاطّلاع على ما حملته حركة الحداثة من مفاهيم نقدية جمالية، لأواجه بها نصوص عبد القاهر النقدية والبلاغية، فأدركت عدم استقرار النّقد على حال من الأحوال، فهو حركة دائمة متجدّدة ما تجدد الإبداع الأدبي، وعندما عدت إلى المكتبة النقدية التراثية، وجدت أنها قد أثريت - منذ أن شرع الدارسون المحدثون في نفض الغبار عن التّراث العربي القديم - بكمّ لا بأس به من الدراسات التي تعرّضت للنّقد القديم عند العرب، محاولة رسم خط سيره وتطوره، ومحدّدة المناهج التي اتّبعها قدامونا في تعاملهم مع النّص الأدبي، إضافة إلى دراسات أخرى حاولت أن تكشف عن قيمة بعض النّظريات التي وجدت في أمّهات المصنّفات والتي أفردها الأقدمون للنّقد، وهذا الكمّ الهائل من الدّراسات النقدية قد يحمل المرء على التّردد،

ويثنيه عن فكرة العودة إلى التراث النقدي، تجنّباً للتكرار والاجترار الذي وقع فيه عدد ممن كتب في هذا الحقل، الذي تزداد أهميته وترقى قيمته يوماً بعد يوم.

ولكن حين أتيت لي فرصة الاطلاع على بعض الإنجازات العربية الجادة، التي تناولت التراث النقدي العربي بالدراسة، واتخذته محورا لها مسلّطة الضوء على جملة من قضايا المهمة التي لم تتكشف لسابقيهم، تحرّكت في نفسي رغبة التنقيب عن ظواهر جديدة بالبحث والدراسة في هذا التراث النقدي الزاخر، وبعد رحلة القراءة في بطون المصنّفات العربية النقدية القديمة، وبخاصة تلك التي عنيت بدراسة النصّ في القرآن كما يسمّيه القدامى، والنصّ القرآني كما يسمّيه المحدثون، محاولة الكشف عن أسرار البلاغة القرآنية، ودلائل الإعجاز فيه، لاحظت أنّ آراء المفكرين المسلمين تباينت حول مكنى المزيّة في النصّ القرآني، فصار هذا الأمر مدعاة لتأسيس حركة نقدية موضوعها "إعجاز القرآن". حينها تجلّت لي مسألة رأيت أنّها تستأهل أن تخصص لها دراسة تبرز معالمها وتسهم في إثراء الدرس النقدي العربي، وبدا لي بعد أن تأملت العناصر التي اشتمل عليها التصميم الذي رسمته لها، أنّه يناسبها العنوان الآتي: "جمالية الكلمة في القرآن الكريم".

فالكلمة القرآنية لها صفاتها الذاتية، وصفاتها حين تجاور غيرها، لها جمالها الكامن في ذاتها، ولها جمالها الذي يُضفي عليها دلالات تتسع في الإيحاءات إذا ضُمّت إلى غيرها.

والحديث عن جمالية الكلمة، محاولة للتفكيك ثم إعادة التركيب، فالنص القرآني كتلة تعبيرية وفنية متلاحمة، مترابطة اللبانات، وكان مسعاي أن أدرس أبسط الخلايا التي يتكوّن منها هذا الإبداع القرآني، وهي "الكلمة".

كلّ هذا ونحن مدركون كلّ الإدراك أنّ الغرض من فصل الخليّة عن بقية الخلايا، هو معرفة الخصائص الذاتية لها، لأنّ الوظيفة الأساسية لهذه الخليّة هو دورها في بناء النصّ القرآني، وبمعزل عنه تفقد ميزة الحياة فيها.

ويعدّ القرآن الكريم من أهمّ الميادين الخصبة والثريّة التي تغمرنا متعة في إجراء هذه العملية التشرّحية، ومن أجل ذلك كلّّه تمّ اختياري لهذا الموضوع الذي سيفتح أمامي أفق بحث واسع بالتساؤلات.

وتصوّري المبدئي لهذا البحث يجعلني أقف على عتبة الإشكاليات الآتية:

- أثار القرآن حركة تأليف نقدي مستفيضة في مجال إعجاز القرآن، بدأت منذ القرن الثالث الهجري وما زالت مستمرة إلى عصرنا الحاضر، وهذا يدلّنا على الاهتمام المستمر من الدارسين القدامى والجدد بهذا الموضوع، إلى جانب أهميّة الموضوع وحيويّة آثاره فيما يتعلّق بعقيدة المسلمين وحياتهم، فما هو الأثر الذي تركته هذه الحركة في تطوّر النّقد الأدبي؟

• وضعت في القرآن الكريم حروف في فواتح بعض السور، كانت إشارة إلى أن كلامه منتظم من نفس الحروف التي استخدمها العرب في كلامهم، ومع ذلك عجزوا عجزاً تاماً عن معارضته، ذلك أن نظمه الجميل وأسلوبه العجيب جعله يرتفع إلى أعلى مرتبة من مراتب البلاغة، فما سرّ هذا الإعجاز؟ وفيه يكمن؟

• مشاهد الجمال في التعبير القرآني لا تعدّ ولا تحصى، ودعوة الله سبحانه وتعالى الإنسان بتتبّع الجمال واكتشافه صريحة، لأنه يترك في النفس أثراً تسرّها. فكيف يدرك المتدبّر لكلام الله متعة التذوّق الجمالي للتعبير القرآني؟ وكيف يهتدي إلى تأسيس رؤية جمالية قرآنية - انطلاقاً من الكلمة والتركيب - تبرز له آليات جديدة في التفسير القرآني؟

• تميّز الذّكر الحكيم بدقّة ألفاظه التي وضعت لمعانيه، والتي لم تكن متداولة بين العرب ولا مألوفة لديهم، ومما يكشف عن روعته الكلمة التي إذا ذكرت في تضاعيف الكلام، تتألق بين جاراتها وتسمو بالآية القرآنية حتى تخرج في بلاغة صوغها عن طرق الإنس والجن، فكيف تكتسب الكلمة القرآنية جمالها المتجدّد من وراء وضعها في السّياق؟

من أبرز الصّعوبات التي واجهتني في هذا البحث هو اتّساع الموضوع، لأنّ التّعامل مع أيّ الذّكر الحكيم ليس بالأمر الهين، فعلى الباحث أن يتوخّى الحذر حين يقترب من كتاب الله، وينقل معاني كلماته وكذا تأويلاتها، وتخريجاتها البلاغية، إضافة إلى موضوع "جمالية الكلمة" فهو ليس كغيره من المواضيع لما فيه من تشعّبات وتفرّعات، ولما له من

مواقع وعلاقات بمختلف ضروب الكلام؛ من نحو، وصرف، وصوت، ومعجمية، ودلالة، وانطلاقاً من هذا- وغيره- لا يسعني المقام أن أستوفي للموضوع متطلباته من خلال هذا البحث، فضلاً على أن هذا الموضوع في جوانبه التي أثرتها يصلح لأكثر من بحث، وتتسع حلقاته.

لقد أدركت منذ البداية صعوبة هذا البحث ووعورة مسلكه، وما يتطلبه من عدة فكرية ومعرفية وزاد لغوي، بل ما يقتضيه البحث في القرآن الكريم من شجاعة واسعة المدى، ومعرفة ملمة بعلوم القرآن، وعلوم اللغة، ومناهج البحث العلمي.

ورغم هذه الصعوبات التي كادت تصرفني عن البحث، إلا أنني واصلت سبيلي وهذا إيماناً مني بأنه ما كلّ صعب يترك، وأنه ينبغي عليّ أن أخوض غمار البحث وأن لا يقعد بي اليأس، مستعينة في ذلك بجميل الصبر وخالص التوكل على الله.

ولذلك كلّه أوجبت عليّ تلك المعطيات أن أخطّ حدود بحثي، فبنيت خطته على مقدمة وأربعة فصول وخاتمة.

عقد الفصل الأول الحديث عن الإعجاز القرآني وأثره في توجيه التذوق الجمالي، وتناولت فيه قضية الإعجاز لما لها من ارتباط وثيق بالبحث البلاغي، وما استقصيت فيها من دلائل الإعجاز في الآيات والسور، لأنّ ذلك يحتاج لمصنّفات لا يحدها زمن ولا تحكّمها منهجية، إنّما أردت أن أنظر في إعجاز القرآن نظرة عامّة، تعدّ لمحة أرى منها كيف كان

القرآن معجزاً، و أتبصّر نواحي إعجازه البلاغيّ ثمّ أتوصّل إلى ما تتركه هذه الحركة الإعجازيّة من أثر في توجيه التذوّق الجمالي لذوي الحسّ الفنّي المرهف.

أما الفصل الثّاني: فوسمته بالجمال مفاهيمه و تجلياته، و خصّصته للتأصيل لمفهوم الجمال الضّارب في عمق الحضارات الغربيّة، ثمّ بحثت فيه عن مفهوم الجمال عند العرب منذ العصر الجاهلي وصولاً إلى التّجربة الإسلاميّة بكلّ تجلّياتها.

كما أنني درست مفهوم الجمال في القرآن، وتطرّقتُ إلى دور الإسلام وأثره في ترويض الذّوق البشري، وتهذيبه ثمّ توجيهه لكلّ ما هو جميل.

والفصل الثّالث: بسطت الحديث فيه عن حدود الكلمة ومفاهيمها، فتناولت مفهوم الكلمة عند النّحاة ودرست في هذا المبحث أقسام الكلمة، والفروق الاصطلاحية بين الكلمة، والكلام، والكلم، وتفرّعات كلّ قسم، ثمّ قمت بترتيبها بحسب العموم والشّمول، وخصّصت مبحثاً لدراسة الكلمة عند المعجميين تناولت فيه كيفية ترتيب الجذور اللّغوية عند صنّاع المعاجم، و ختمت الفصل بالبحث في مفهوم الكلمة عند البلاغيّين، وفي هذا المبحث تطرّقت إلى تعريف الفصاحة و نظرت في الشّروط التي وضعها العلماء لها، ثمّ تعريف البلاغة، والفرق بين الفصاحة والبلاغة، بمعالجة ضروريّة تقتضيها مطالب الكلمة في اللّغة العربيّة.

وأثرت في هذا الفصل طريقة الرسم البياني في تجسيد تفرعات الجذور الاشتقاقية للكلمة، تجنباً للحشو والإطالة، وتيسيراً للقارئ إدراكها، وحسبي أنني أحلت القارئ إلى المصادر التي تخصصت لها، وفصلت القول فيها.

أما الفصل الرابع: فخصّصته للتطبيق، ووسمته بالكلمة القرآنية و آليات التصوير الجمالي. تناولت فيه خصائص الكلمة القرآنية ومميّزاتها، وأوردت لها أمثلة تبرز هذه الخصائص وتلك المميّزات جلياً، ثمّ طرقت باب علم المعاني، ووقفت عنده على أهم المتلازمات البلاغية وهي: التقديم والتأخير، التعريف والتّكثير، الحذف والذّكر، والحقيقة والمجاز؛ التي شدّت انتباه علماء اللّغة عموماً والبلاغة خصوصاً، لما لها من لطائف رفيعة، ومعانٍ دقيقة، ومقاصد جميلة، ففصلت فيها وحلّلت، ثمّ بحثت في أبعادها الجمالية، فأدركت الحسن و تذوّقت الجمال.

وختمت البحث بخلاصة لأهمّ النتائج التي توصلت إليها الدّراسة، كما أتبعنها بفهرس للمصادر والمراجع و فهرس للمحتويات.

أمّا مصادر البحث ومراجعته فقد تنوّعت بين القديم والحديث، فنهلّت من الدّراسات اللّغوية والأدبية، والبلاغية والنقدية، وكان لكتب الإعجاز النّصيب الأوفر في بحثي، كما استعنت بكتب التفسير والمعاجم اللغوية.

وأما المنهج المتَّبَع في دراستي فقد استقيته من طبيعة موضوع بحثي التي أوجبت منها تكاملياً يجمع بين التاريخ والوصف والتحليل.

وبعد فهذا البحث الذي قمت بإعداده لا أدعي فيه الكمال، فالكمال للخالق جل في علاه، كما أنني لا أدعي لنفسي أنني ابتكرت فيه أو جئت بالجديد، وإنما كل ما في الأمر أنني جمعت ما رأيته ضرورياً للبحث، معتمدة في ذلك على الأمثلة والشواهد التي أخذتها من فصولها، وأيدتها بسعة الشرح والتبويب والتحليل.

فدراستي كانت محاولة للكشف عن مراتب الحسن والجمال التي تسمو لها الكلمة في نسقها القرآني البديع.

فإن وفقت في هذا فمن الله وحده، وإن قصرت فمن نفسي، وهذا ما أوصلني إليه الجهد والاجتهاد فيه.

والفضل كذلك لأهل الفضل ممن قوّم الاعوجاج، وجبر الكسر، وأخصّ بالذكر أستاذي المشرف الأستاذ الدكتور محمد عباس، برعاية هذا البحث بالتوجيه والقراءة والتصحيح والإرشاد العلمي، ولئن كنت أنسى فلن أنسى فضله، وصبره الجميل، شاكرة له تواضعه، ورعايته لهذا الجهد، خدمة منه للغة القرآن، فله من الله جزاء الحسن.

كما أفرّ بالشكر والعرفان إلى كلّ من مدّ لي يد العون بالكلمة أو الفعل، ليخرج هذا العمل المتواضع إلى النّور، على هذه الصّورة التي أرجو أن أكون بها قد حقّقت ما كنت أصبو إليه و الله المستعان.

صوفي حلّيمة

تلمسان في: 2016/06/19

الفصل الأول:

الإعجاز وأثره في توجيه التذوق

الجمالي

- مفهوم إعجاز القرآن
- من آراء السابقين في الإعجاز

مدخل:

القرآن معجزة نبينا محمد صلى الله عليه و سلم، بنيت نبوته عليه، رغم أنه أُيد بعد ذلك بمعجزات كثيرة، إلا أن تلك المعجزات كانت قد حدثت في ظروف ومواقف خاصة وفُيِّدت بأحوال وأوقات خاصة، أما القرآن الكريم فهو معجزة عامة، عمّت الثقلين، وبقيت بقاء العصرين⁽¹⁾، فحجته باقية مذ نزل إلى يوم القيامة. قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فِي آيَاتٍ مُّصَدِّقَاتٍ لِّالَّذِينَ آمَنُوا وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْحَقِّ وَالْحَقَّ كَلِمَاتٍ لِّمَنْ عَمِيَ﴾⁽²⁾ وقوله عز وجل: ﴿حَمَّ ۝١ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ۝٢﴾⁽³⁾.

كما كان كل نبي يؤيد دعواه بمعجزة تكون أمرا خارجا عما جرت عليه العادة، وتكون من قبيل ما استحکم في زمانه في خاصة قومه واستعظمت نفوس عامتهم، فكما تحدى موسى عليه السلام السحرة بعصاه، وعيسى عليه السلام قومه ممن تفوقوا في الطب بإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، كذلك محمد صلى الله عليه وسلم حمل تحدي ربه للعرب بأن يأتوا بمثل كتابه. فهم لم يكونوا مشرعين ولا أطباء ولا كيميائيين ولا مؤرخين ولا فلاسفة، بل ارتقوا إلى قمة الفصاحة والبلاغة واعتلوا مدارج البيان. فتحداهم الله من جهة هم فيها ضالعون. فقد كانوا يتبارون في كل منظوم ومنثور، ويتحدى بعضهم بعضا، ويتفوق بعضهم على بعض. فكان القرآن الكريم أظهر لعجزهم، وأمكن لقيام الحجة عليهم حين ادعوا أنه كلام بشر، قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مِن

(1) ينظر: إعجاز القرآن : الباقلائي(أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد)، تحقيق محمد شريف سكر، دار إحياء العلوم-

بيروت، ط1، سنة: (1408هـ-1988)، ص:27.

(2) الشعراء: 192.

(3) غافر: 1، 2.

أَسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٣﴾ (1). حيث كانوا في أمس الحاجة لدحض

المعجزة النبوية المحمدية، فعندما وجدوا له في أنفسهم تأثيرا بالغا لم يجدوه لغيره من ألوان

الكلام، نعتوه حيناً بالسحر وحيناً بالشعر، قال تعالى: ﴿فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَىٰ﴾ (2).

وقال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ آيَاتِنَا لَتَارِكُو آءِالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ ﴿٣٦﴾﴾ (3)، وقال تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا

أَضْغَثٌ أَحْلَمَ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوْلُونَ ﴿٥﴾﴾ (4).

ثم مضوا بعد أن استتبَّ العجز بنفوسهم وقرائحهم يدعون إعراضهم عنه، في قوله

تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطِيرٌ

الْأُولِينَ ﴿٣١﴾﴾ (5).

وحين تيقنوا يقينا تاما من عجزهم، أوهموا الناس أن ليس في القرآن الكريم ما يستحق

المعارضة، ووصفوا سيّد الخلق بالجنون، في قول الله عز و جل :

﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ﴿٦﴾﴾ (6)

(1) هود: 13.

(2) المدثر: 24.

(3) الصافات: 36.

(4) الأنبياء: 05.

(5) الأنفال: 31.

(6) الحجر: 06.

ولكن الله مع كلمته وناصر لحبيبه ولو كره الكافرون قال تعالى: ﴿اللَّهُ
 نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ
 جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ
 فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ﴿٢٣﴾ ﴿١﴾ وقال جل في علاه: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ
 لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ
 يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ ﴿٢﴾

وحين لم يستطيعوا تخلص أنفسهم من تأثير القرآن عليها لما له من سلطان على
 النفوس، اهدوا إلى طريقة لم تزد إلا تقزيما وتحقيرا لغرورهم وكبريائهم، وهي أن يمنعوا
 أنفسهم وغيرهم من سماعه، قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا
 فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَبُونَ ﴿٢١﴾ ﴿٣﴾

وبعد أن قطعت جميع السبل لإيقاف نبع تدفقه في القلوب، ركبوا مركب الخشونة،
 فقتلوا الرجال، وأيموا النساء، وبيتموا الأطفال وكان التجاؤم للسيف أكبر دليل على عجزهم
 عن مجارة القرآن الكريم، الذي أعجز الناس كافة إلى يوم الدين.

(1) الزمر: 23.

(2) الحشر: 21.

(3) فصلت: 26.

هكذا وقع التحدي الذي ترتب عنه عجز المشركين، وصدق دعوة محمد صلى الله عليه وسلم، حيث تحداهم بقوله تعالى: ﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ (٨٨) (١). كما تحداهم أن يأتوا بعشر سور في قوله تعالى: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاَدْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (١٣) (٢).

وآخر ما تحداهم به أن يأتوا بسورة واحدة من مثل سوره، في قوله تعالى: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهِ وَاَدْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (٣٨) (٣).

فالقُرآن الكريم مركّب جمالي لا يجاريه كلام مهما علا في مراتب البلاغة، لأنّه كلام الله، وليس مجرد ممارسة للإبداع، يكتنفها تحدّ للآخرين من باب المفاخرة، بل هي بنية جماليّة ترى تفوقها معجزا.

ولمّا صار القرآن الكريم دستور المسلمين عربا وعجما، وظاهرة فنية خارقة، تراجع الشّعْر العربي القديم - الذي احتلّ صدارة الكلام العربي طيلة الحقبة الجاهلية - إلى المقام الثاني تاركا اعتلاء عرش الفصاحة والبلاغة للقرآن الكريم.

(١) الإسراء: ٨٨.

(٢) الحشر: ١٣.

(٣) يونس: ٣٨.

فلم يجد المسلمون في أنفسهم حاجة للكشف عن سر إعجازه في القرنين الهجريين الأولين، لأنهم انشغلوا بحفظه وفهم دلالاته وتفسير آياته، واشتغلوا بدعوة الناس وهدايتهم، كما أن عرب الجزيرة كانوا منغلقيين على أنفسهم، فلم تتمكن الثقافات الوافدة من ممارسة دورها في إحداث آثارها الفكرية⁽¹⁾. ولم يسجل تداولاً لكلمة إعجاز أو معجزة في ذلك الزمن إنما استعملت مكانها كلمات : كالأية، والبرهان والحجة والسلطان، حتى جاء القرن الثالث هجري الذي عرف نشاطاً لتيارات فكرية متصادمة، تمس الإسلام حيناً وتتحرف بمفاهيمه حيناً آخر، ما جعل المسلمين في أمس الحاجة لحماية الإسلام والدفاع عنه والتصدي لتلك التيارات المناوئة، وهذا من خلال محاولة الكشف عن أسرار بلاغة القرآن، والكشف عن دلائل الإعجاز فيه فتأسست إثر ذلك حركة نقدية قائمة على تلك الدراسات الإعجازية التي كانت أول الغيث.

وقبل الحديث عن هذه الحركة الإعجازية التي عرفها مطلع القرن الثالث هجري، من المهم أن نشير إلى تلك المؤلفات المبكرة حول لغة القرآن الكريم، والتي كان من شأنها حفظ اللغة العربية من اللحن، الذي إن تفشى على الألسنة استحکم الفساد بزمامها، وزاغت معانيها بزوغ الإعراب الذي يعد حليتها. وضاعت بعدها الأمة بذهاب لغتها، لأن حياتها إنما هي في حياة لغتها، وفي هذا الباب إن أول ما يمكن أن يقال حول بداية الدراسة اللغوية للقرآن الكريم

(1) الدراسات اللغوية للقرآن الكريم في أوائل القرن الثالث الهجري: عيسى شحاتة عيسى علي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط2001م، ص: 21.

ما نسب إلى ابن عباس⁽¹⁾ - رضي الله عنهما - من شرح لغريب القرآن، وما ذكر من أنّ أبا الأسود الدؤلي⁽²⁾ (ت: 69هـ) هو من قام بوضع النقط الإعرابي للقرآن الكريم، كما اشترك مع بعض معاصريه في وضع أبواب للنحو كنصر بن عاصم⁽³⁾ (ت: 89هـ)، وعبد الرحمان بن هرمز⁽⁴⁾ (ت: 148هـ) فأصلوا له أصولاً، وذكروا عوامل الرفع والنصب والخفض والجزم، ووضعوا باب الفاعل والمفعول، والمتعجب والمضاف، وكان لأبي الأسود في ذلك فضل سبق و شرف التقدم، وبعد ذلك تعددت المصنّفات حول اختلاف القراءات القرآنية، وتفسير القرآن الكريم. " فكان التأليف في قراءات القرآن يقوم على اختلاف أوجه النطق بين القراءات، وقد يعلل بعض المؤلفين لهذه الأوجه المختلفة بتعليقات لغوية. أمّا ما دون في هذا العصر في إعجاز القرآن لم تصل إلينا آثار فيه مؤيدة أو منكرة، وهذا لا يعني عدم حدوث جدل في هذا الرأي، فمن المؤكد أن فكرة الإعجاز كانت من أهم المناقشات في

(1) هو ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم. سمع منه، وروى عن جماعة من الصحابة و روى عنه سعيد بن جبير وجماعة من التابعين. ينظر: طبقات المفسرين: الداودي، تحقيق علي محمد عمر، مركز تحقيق التراث بدار الكتب- القاهرة، ط1972، ج1، ص: 232.

(2) هو أبو الأسود ظالم بن عمرو بن سفيان من علماء البصرة، ذكر أنه ممن صحب علياً رضي الله عنه، وقد روي أنه ذات مرة دخل على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، فأراه مطرقاً مفكراً فقال: فيم تفكر يا أمير المؤمنين؟ قال: إني سمعت بيلدكم هذا لنا. فأردت أن أضع كتاباً في أصول العربية. فردّ الدؤلي: إن فعلت هذا أحببتنا. وبقيت فينا هذه اللغة. ثم أتاه بعد أيام، فألقى إليه صحيفة فيها: "بسم الله الرحمن الرحيم، الكلام كلّ اسم و فعل وحرف. فالاسم ما أنبأ عن المسمى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى، والحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل. ثم قال: "تتبعه وزد فيه ما وقع لك". ينظر: طبقات النحويين واللغويين: الزبيدي (أبو بكر محمد بن الحسن الأندلسي). تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف- القاهرة، ط2، سنة: 1984م، ص: 30.

(3) أحد القراء الفصحاء أخذ عن يحيى بن يعمر وأخذ عنه أبو عمرو بن العلاء، وذكر أنه أول من وضع العربية. ينظر: أخبار النحويين البصريين: السيرافي (أبو سعيد الحسن بن عبد الله)، تحقيق فرنس كرنكو، طبعة بيروت، سنة: 1936م، ص: 30. وطبقات النحويين واللغويين: الزبيدي، ص: 27.

(4) ذكر أيضاً أنه أول من وضع العربية وكان أعلم الناس بالنحو وأناسب قریش. ينظر: أخبار النحويين البصريين: السيرافي، ص: 21، وطبقات النحويين واللغويين: الزبيدي، ص: 26.

الديانات بين المسلمين وغيرهم، وذلك من البديهيات في مثل تلك البيئة الإسلامية، وقد اتهم بالزندقة في هذا العصر كثيرون. ممن كان عهدهم حديثا بالإسلام، وقتلوا من أجل ذلك ومن أشهرهم ابن المقفع. وقد قتله والي البصرة متهما إياه بالزندقة، ونسب إليه بعضهم أنه عارض القرآن. وأول من اتهمه بذلك القاسم بن إبراهيم الرازي(ت:246 هـ)، فقد أَلَّف رسالة "الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع"، وهو يعرض فيها أقوال ابن المقفع في هذا الكتاب، ويحاول أن يدحضها بالحجج⁽¹⁾. ومع ذلك هناك الكثير من العلماء الذين يشكّون في صحة القول ونسبة الكتاب لابن المقفع - وإن عارض القرآن - لأنه لم يذكر هذا الكتاب مع مؤلفات ابن المقفع التي اشتهرت في العصر العباسي.

أمّا القرن الثالث الهجري، فقد كان الكلام فيه عن الإعجاز القرآني بصورة علمية، وفق منهجية منظمة. وسبب عجز العرب عن المجيء بمثل القرآن، فللعلماء فيه مذاهب. وقبل الخوض في الوجوه المتعددة للإعجاز نقف قليلا للحديث عن مفهوم الإعجاز.

(1) فكرة إعجاز القرآن : نعيم الحمصي، مؤسسة الرسالة، ط2، سنة : 1980م، ص: 48 .

المبحث الأول: مفهوم إعجاز القرآن:

إعجاز القرآن مركّب إضافي، مكوّن من كلمتين "إعجاز" و "القرآن" وهذا المركب الإضافي خبر لمبتدأ محذوف تقديره هذا إعجاز القرآن.

1-تعريف القرآن لغة:

قرأ: القرآن: التنزيل العزيز، و إنما قدم على ما هو أبسط منه لشرفه، قرأه يقرؤه، ويقرؤه الأخيرة عن الزجاج قرءاً وقراءة وقرآنا. فهو مقروء، وأبو إسحاق النحوي: يسمي كلام الله تعالى الذي أنزله على نبيه صلى الله عليه وسلم كتابا وقرآنا وفرقانا، ومعنى القرآن معنى الجمع وسمي قرآنا لأنه يجمع السور فيضمها، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾⁽¹⁾، أي جمعه و قراءته، لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾⁽²⁾، أي: قراءته³.

وعرّفه الأصفهاني في قوله: "القرآن في الأصل مصدر، نحو: كفران و رجحان، قال ابن عباس: إذا جمعناه و أثبتناه في صدرك فاعمل به، وقد خص بالكتاب المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، فصار له كالعلم كما أن التوراة لما أنزل على موسى، والإنجيل على عيسى صلى الله وعليهما وسلم.قال بعض العلماء: (تسمية هذا الكتاب قرآنا من بين كتب الله لكونه جامعا لثمره كتبه) بل لجمعه ثمرة جميع العلوم، كما أشار تعالى إليه بقوله:

(1) القيامة: 17.

(2) القيامة: 18.

³ لسان العرب: ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم)، دار صادر، ط2003م، ج12، مادة (ق ر أ).

﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (١)، وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (٢)٣.

اصطلاحاً:

تعددت تعريف العلماء للقرآن بتعدد نظراتهم له، واعتباره الكلام المعجز نراه كافياً كتعريف له، لذلك نختار هنا التعريف المناسب لدراستنا فنقول: "القرآن هو كلام الله المنزل على قلب سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، المتعبد بتلاوته"⁴، المتحدي بأقصر سورة منه وفي ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (٥)، وقوله أيضاً: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْتَبْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (٦)، والتّحدّي بمعنى الإعجاز.

(1) يوسف: 111.

(2) النحل: 89.

(3) مفردات ألفاظ القرآن: الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد)، صفوان عدنان داوودي، دار القلم-دار الشامية، ط4، سنة: 1430هـ/2009م، مادة (ق ر أ).

(4) علوم القرآن الكريم: نور الدين عتر، مطبعة الصباح-دمشق، ط1، سنة: 1993، ص: 10.

(5) البقرة: 23.

(6) يونس: 38.

وقد اشتمل هذا التعريف على صفات القرآن، التي تعتبر في اصطلاح أهل التعاريف قيودا تشمل المعرف وتميزه عن سواه وهي:

1-المنزل:

لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾﴾⁽¹⁾، على قلب سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم: أي يخرج الكتب السابقة المنزلة على غيره صلى الله عليه وسلم، كالتوراة والإنجيل، وغيرهما. كما يخرج ما لم ينزل أصلا؛ مثل حديث النبي صلى الله عليه وسلم، وغيره من حديث الإنس والجن والملائكة. أي إبعاد كل كلام لغير الله تعالى-مهما كان عظيما- عن أن يسمى قرآنا.

2-المكتوب في المصاحف:

وهذه مزية للقرآن أنه دون و حفظ بالكتابة منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم وبإشرافه واعتناؤه الزائد.

ثم قام الصحابة بجمع القرآن من بعده في مصحف، وكتبت المصاحف في عهد عثمان بن عفان، وقد أجمع الصحابة على تجريد المصحف من كل كلام ليس بقرآن، وقيل: جردوا المصاحف، فمن ادّعى كلاما خارجا عن المصاحف أنه قرآن دعواه باطلة كاذبة، وقد افترى على الله ورسوله.

(1) الشعراء: 192-194.

3- المنقول بالتواتر:

أي أن القرآن قد نقله جمع غفير لا يمكن تواطؤهم على الكذب ولا وقوع الخطأ منهم صدفة، هذا الجمع العظيم ينقل القرآن عن جمع مثله وهكذا نقلنا عن النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك يفيد العلم اليقيني القاطع بأن القرآن هو كلام الله تعالى المنزل على نبيه صلى الله عليه وسلم.

وهذه خاصية امتاز بها القرآن الكريم عن غيره من الكتب السماوية التي لم يتح لها الحفظ في السطور ولا في الصدور، فضلا عن تناقل الأجيال المتواتر بالحفظ، أما القرآن الكريم فقد حفظه الله عز وجل من التبديل والتحريف، وسيبقى كذلك إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، كما جعل فيه يسرا في الحفظ، قال تعالى في محكم تنزيله: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾⁽¹⁾. فحفظ القرآن في الصدور بلغ مبلغا عجبيا، انظر إلى أمم العجم تحفظ القرآن عن ظهر قلب حفظا متينا، دون خلل ولا تفريط، وتجد منهم مع حفظهم للقرآن بهذا الإتقان لا يدري من العربية شيئا.

4- المتعد بتلاوته:

أي أن مجرد تلاوة القرآن عبادة يثاب عليها المؤمن، وإن لم يكن مستحضرا نية الثواب بالتلاوة، كما أن الصلاة لا تصح إلا بتلاوة شيء منه⁽²⁾.

(1) القمر: 17.

(2) ينظر: علوم القرآن الكريم: نور الدين عتر، ص: 11، 12.

2-تعريف الإعجاز:

جاء في قواميس اللغة في معنى العجز وهو نقيض الحزم، تقول: عَجَزَ عن الأمر يَعْجِزُ، إذا قَصُرَ عنه ولم يدركه، والعجز: الضعف، والتعجيز: التثبيط، ومصدر أعجز هو الإعجاز بمعنى الفَوْتِ والسَّبْقِ. ومنه اشتقت لفظة معجزة⁽¹⁾.

3-تعريف المعجزة:

وهو الأمر الخارق للعادة، يكون مقرونا بالتحدي، وسالما من المعارضة، يعجز البشر عن الإتيان بمثله، يجعله الله على يد من يختاره لنبوته، دليلا على صدقه و صحة رسالته⁽²⁾.

من المعروف أن المعجزة أمر يظهره الله على يد صاحب الرسالة، برهانا قاطعا على صدقه، ودليلا باهرا على أنه مبلغ عن الله. والمعجزة على نوعين: حسية ومعنوية، وقد كانت كل معجزات الأنبياء الذين سبقوا النبي محمد صلى الله عليه وسلم حسية، في حين أنّ المعجزة المعنوية التي تدرك بالعقل هي معجزة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وهي القرآن الكريم.

وإعجاز القرآن موجه للخلق بتحدي القرآن لهم أن يأتوا بمثله، ونسبة العجز هنا إليهم لأنهم لا يقدرّون على مجاراته والإتيان بمثله. والإعجاز أعظم خصائص القرآن فهو معجز

(1) لسان العرب: ابن منظور، مادة (ع ج ز).

(2) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: القرطبي (أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي)، تحقيق سمير البخاري، دار عالم الكتب- الرياض/السعودية، سنة: 2003، ج1، ص: 96.

بجملته وتفصيله، وهذا برهان قاطع على أنه من عند الله جل في علاه، وهو الحق الذي علينا الإيمان به واتباعه، والخوف من مخالفته وعصيانه.

ولم ترد في القرآن ولا في السنّة لفظة "إعجاز" أو "معجزة"، وإنما عبر بها أهل العلم للدلالة على أن القرآن الكريم معجز، واستفادوا هذا التعبير من قوله تعالى: ﴿قُلْ لَّيِّنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (٨٨) (١)، فلما تحدى الله الإنس والجن أن يعارضوا كتابه، وعجزوا عن ذلك غاية العجز، عبر أهل العلم بلفظ الإعجاز. وأوّل من تداول هذه اللفظة الواسطي حين اختاره عنوانا لكتابه المعروف "إعجاز القرآن".

4-وجوه الإعجاز:

للإعجاز وجوه كثيرة نذكر أهمها:

أ-مذهب الصّرفة : وهو مذهب المعتزلة و أشهرهم أبو إسحاق النّظام (ت:220 هـ) والذي كان يرى الإعجاز بالصّرفة. ومعنى الصّرفة أنّ الله سبحانه وتعالى صرف العرب عن معارضة القرآن الكريم و مجاراته مع مقدرتهم على ذلك. وهذا مذهب باطل لأنّ العرب "لوكانوا قد صرفوا عن معارضته لم يكن من قبلهم من العرب مصروفين عنه، لأنهم لم

(١) الإسراء: 88.

يتحدوا به، فكان من الجائز أن نعثر في كل العرب الأقدمين على ما يشبه القرآن، وذلك ما لم نجده في تاريخ أدبهم⁽¹⁾.

وكذلك لو كانت المعارضة ممكنة، وقد منعوا منها بالصرففة، فالكلام هنا غير معجز، إنما المنع هو المعجز. ولأتيححت مكنة العظماء والبلغاء- بعد زمن التحدي- أن يأتوا بمثله. وهذا ضرب من المحال لأن القرآن الكريم معجزة عامة، عمّت الثقليين، وهذا ردّ عمّن زعم أنه و إن كان قد عجز عنه أهل العصر الأول، فليس أهل هذا العصر بعاجزين عنه⁽²⁾، لأنّ شيئاً من ذلك لم يكن، فقد نظم جهابذة الكلام من بعده بما كان في وسعهم، واهتدى علماء القول إلى تبين أسرار الجمال في الكلام. ولكن لم يستطع أحد أن يدنو من تلك المكانة المرموقة، أو يرتقي إلى ذاك الأفق السامي، وكلما زادوا فصاحة وبيانا ازدادوا إيماناً بعجزهم أمام كتاب نابع من لدن حكيم خبير. ولو كان عجز العرب عن المعارضة بالصرففة لما استعظموا بلاغة القرآن، وتعجبوا من فصاحته. بل كان الجدير بهم أن يتعجبوا من القوة التي صرفتهم عنه، رغم قدرتهم على ذلك.

ولهم رأي آخر في أوجه الإعجاز وهو أنّ القرآن أعجز العرب لما تضمنه من الإخبار بالأحداث التي مضت، والتنبؤ بما هو آت، ومما أوردوه في هذا الباب قوله تعالى: ﴿عَلَيْتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِي بَضْعِ

(1) إعجاز القرآن : الباقلائي، ص: 32.

(2) المصدر نفسه، ص: 27.

سِينٍ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلِ وَمِنْ بَعْدٍ وَيَوْمَئِذٍ يَقْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ﴿٤﴾⁽¹⁾، فتم ذلك بإذن الله، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّءْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ ﴿٣٧﴾﴾⁽²⁾ ففتحت مكة كما ذكر في القرآن.

ويعتبر القول بالصرفة إنكار لحقيقة الإعجاز القرآني، و هو مذهب باطل. فكيف يرفع الله تحديّه للناس بالقرآن الكريم بأن يأتيوا بمثل سورة من سوره، ثم يصرفهم عن الإتيان بما يعارضه بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ۗ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾⁽³⁾.

وإن أخذ بهذا الرأي من أن التنبؤ بالغيب، ومعرفة أخبار السابقين هو الدليل على نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم، فهو لا يصلح كبرهان على إعجاز القرآن، فالقرآن الكريم ليس كله تنبؤا وقصصا. كما أن آيات التحدي لم تحو من التنبؤ والقصص شيئا.

ب- الإعجاز التشريعي:

جاء القرآن الكريم هداية للناس أجمعين، واشتمل على أحكام تشريعية تكفل سعادة العباد في الدارين، وتقضي حاجاتهم الزمانية والمكانية. بخلاف قوانين البشر وشرائعهم التي

(1) الروم: 2-4.

(2) الفتح: 27.

(3) الإسراء: 88.

أظهر قصورها وعجزها عن تحقيق الاستقرار البشري ومسايرة الظروف المعيشية المتجددة،
وخاصة ذلك أن القرآن الكريم دستور تشريعي كامل، يصون كرامة البشر ويضمن لهم حياة
إنسانية راقية.

واستنادا إلى ما اتفق عليه أهل العلم وقرروه فإن كل حكم شرعي جاءت به الشريعة،
لابد أن يكون إما جالبا لمصلحة أو دارئا لمفسدة، وأن وراءه حكمة تشريعية سواء ظهرت لهم
أم لم تظهر، وسواء علمها الناس أم جهلوا.

ومظاهر الإعجاز التشريعي تتلخص في الكليات الخمس التي قررها الشارع الحكيم:

أولا: حفظ النفس: فقد كرم الله الإنسان وجعله خليفة له في الأرض، فحرم قتل الإنسان
لنفسه، لأنها ملك لخالقها، فقال عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ
بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ
كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾⁽¹⁾، وحرم قتل الإنسان لغيره فشرع القصاص في قوله تعالى:

﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾⁽²⁾.

(1) النساء: 29.

(2) البقرة: 179.

والتعدّي على النفس البشرية في التشريع الإسلامي من أخطر الجرائم، لأنّ الإسلام أعلى من شأن الإنسان، فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَا هُمُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (٧٠) (١).

ومن ثمّ كان التشديد في العقوبة على من انتهك هذا الأمر الإلهي، فكان القصاص بذلك رحمة من الله كفل بها حفظ نفسين، نفس القاتل فهو حين يهّم بقتل غيره وهو يعلم أن في ذلك هلاكه فسوف يتردد، أو يكف عن ذلك، ونفس المقتول.

ثانياً: حفظ العقل: يعدّ العقل مناط التكليف في الإسلام، وهو أكبر نعمة أنعم الله بها على عباده، ومن أجل الحفاظ عليها حرم الله شرب الخمر في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (٩٠) (٢).

ثالثاً: حفظ العرض: ومن أجل الحفاظ على العرض، شرع القرآن الكريم حد الزنا في قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٢٤) (٣).

رابعاً: حفظ الملكية: ومن أجل الحفاظ على الملكية شرع الله حد السرقة في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ

(١) الإسراء: 70.

(٢) المائدة: 90.

(٣) النور: 02.

حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾⁽¹⁾، ذلك أن السرقة نزعة شريرة، قد تحمل صاحبها إلى ارتكاب جرائم شنعاء في سبيل الاستيلاء على مال الغير، فتعبت بالأمن وينتج عن ذلك اختلال في النظام العام.

خامسا: حفظ النظام العام: من أجل الحفاظ على النظام العام، و ضمان أمن المجتمع

واستقراره، شرع الله حد الحرابة في قوله: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ

وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ

أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾⁽²⁾.

والمحاربون لله ورسوله هم من بارزوه بالمعاصي، وأفسدوا في الأرض بالكفر والقتل، وسلب الأموال وقطع الطريق.

وهذه الآية الكريمة في أحكام قطاع الطريق الذين يتعرضون للناس فيغصبونهم

أموالهم ويقتلونهم، ويخيفونهم، بذلك تنقطع سبلهم، فجزاؤهم ونكالهم إقامة الحد عليهم بحسب جرائمهم، فكل جريمة قسط يقابلها كما دلت عليه الآية.

(1) المائة: 38.

(2) المائة: 33.

وإذا كان هذا شأن عظم هذه الجريمة، عُلِمَ أن تطهير الأرض من المفسدين، وتأمين السبل والطرق من القتل، وأخذ الأموال، وإخافة الناس. من أعظم الحسنات، وأجلّ الطاعات، وأنه إصلاح في الأرض كما أن صدّه إفساد في الأرض⁽¹⁾.

ومن أجل الحفاظ على هذه الكليات الخمس، التي تتفق كل المجتمعات على صيانتها والحفاظ عليها، حدّر القرآن الكريم من انتهاكها والاعتداء عليها، فوضع ما يعرف في الفقه الإسلامي بالجنايات أو الحدود.

ومن الملاحظ أن التشريع القرآني يمتاز بالشمول الزماني و الشمول المكاني، والشمول الموضوعي، فهو يشمل مجالات الحياة كافة على اختلافها وتتنوعها، كما يمتاز بخاصية السعة و المرونة التي تتيح الاختلاف المشروع بين الفقهاء، وهذا الاختلاف هو اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد، واختلاف في الفروع، لا اختلاف في الأصول، فأدلة الأحكام في القرآن مترددة بين القطع والظن⁽²⁾، أما أدلة العقيدة، فهي قطعية لا تحتمل الظن. قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا

كثيراً﴾⁽³⁾.

(1) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: السعدي (عبد الرحمن بن ناصر)، تقديم محمد النجار وتصحيح محمد البسام، دار المدني- جدة، سنة: 1408هـ/1988م، ج29، ص: 230.

(2) القطعي هو الذي لا يحتمل إلا معنى واحد، و الظني: هو الذي يحتمل أكثر من معنى، هذا من حيث الدلالة، أما من حيث الثبوت: فالقرآن كله قطعي الثبوت.

(3) النساء: 82.

والتشريع القرآني يوافق الفطرة الإنسانية فلا يكلف الإنسان ما لا يطيق ويحملة ما لا
 يحتمل، من هنا جاء قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا
 اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ
 عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ
 مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿٧٨٦﴾ (1).

ويظل الإعجاز التشريعي في القرآن أحد وجوه الإعجاز فيه إلى جانب الأوجه
 الإعجازية الأخرى.

ج- الإعجاز في الإخبار بالغيبيات:

ومن وجوه إعجاز القرآن الإخبار بالغيبيات، هذه الغيبيات قد تتعلق بالماضي
 السحيق كما لم يشهده الرسول صلى الله عليه وسلم، ولم يعلمه عن أخبار السابقين
 وقصصهم وسيرهم، فقد كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب، ومع ذلك جاء بكثير من أنباء الأنبياء
 السابقين، مما لا سبيل إلى معرفته إلا بالتعلم، وما كان علمه إلا بوحي من ربه جل في
 علاه لقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُونَ أَقْلَمَهُمْ أَيُّهُمْ
 وَكَيْفَ لَمْ يَرِهِمْ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴿٤٤﴾ (2).

(1) البقرة: 286.

(2) آل عمران: 44.

وذلك تعقيبا على قصة امرأة عمران، وتمهيدا للحديث عن مريم عليها السلام. ومنها ما يتعلق بالحاضر الواقع في زمن نزول القرآن الكريم وهي أمور متعلقة بمن عاصر الرسالة. ومثال ذلك سورة التوبة التي كشفت غيبات لم تكن لتعلم قبل نزولها.

ومنها ما يتعلق بغيبات مستقبلية لم تقع في عهده صلى الله عليه وسلم، مما يتعلق بأشراط الساعة، ويوم القيامة، ومن ذلك أيضا إخبار القرآن عن الروم أنهم سينتصرون على الفرس في بضع سنين حيث نزل قوله تعالى: ﴿عَلَيْتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدِ وَيَوْمَئِذٍ يَقْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ﴿٤﴾ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿٥﴾ وَعَدَّ اللَّهُ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرِ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦﴾﴾⁽¹⁾، فقد تحقق وعد الله فعلا وهاجم هرقل الروم ببضع سنين على معاقل الفرس، ففرّ الفرس وهزموا على يد الروم البيزنطيين هزيمة شنعاء خلال عقد العشرينيات من القرن السابع، ثم عاد هرقل إلى القسطنطينية عاصمة الروم وتمّ له ذلك في بضع سنين كما أخبر بها القرآن الكريم.

(1) الروم: 2-6.

د- الإعجاز العلمي:

من وجوه إعجاز القرآن التي تكلم فيها المعاصرون، الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، والمقصود بذلك شمولية الإعجاز في القرآن للعلوم بشكل مطلق، فالقرآن الكريم هو كلام الله، والله عز وجل هو خالق هذا الكون، ومن المستحيل أن يتعارض كلامه مع الحقائق العلمية التي تم ويتم اكتشافها إلى يومنا هذا، والنص القرآني يظهر توافقا تاما مع مقتضيات العلم الحديث، لاحتوائه على تلميحات وتصريحات ضمنية، تؤكد حقائق علمية عرفت لاحقا.

والإعجاز العلمي هو إخبار القرآن أو السنة النبوية بحقيقة أثبتها العلم التجريبي، وثبت عدم إمكانية إدراكها بالوسائل البشرية في زمن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، مما يظهر صدقه فيما أخبر به عن ربه، وفق اصطلاح الهيئة العالمية للإعجاز العلمي للقرآن والسنة، فالإعجاز العلمي للقرآن يُقصد به سبقه بالإشارة إلى عدد من حقائق الكون، وظواهره التي لم تتمكن العلوم المكتسبة من الوصول إلى فهم شيء منها، إلا بعد قرون متطاولة من تنزل القرآن.

وكلمة السبق العلمي تطلق على الأسبقية في ابتكار العلوم، فالقرآن ليس كتابا علميا بحثا لعلوم الفيزياء الفلكية، ولا علوم الكيمياء، أو الطب، أو الزراعة، أو غيرها من العلوم التي فوضها الله إلى الإنسان، حيث استخلفه في الأرض، بل هو كتاب هداية، وتعريف بالهوية الإنسانية، وبيان للسلوك البشري القويم في أخلاقه ومعاملاته. وذلك من خلال التعريف بسبب خلق الله للإنسان وما هو دوره في بناء الحضارات، وما هو سلوكه مع

الآخر، وكيف ستكون نهايته وما سينتظره بعد موته. قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي

لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿٩﴾ (1).

ويظهر جانب السبق جليا في قوله: ﴿سَرُّهُمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى

يَتَّبِعْنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾ (2).

إذن الإعجاز العلمي هو اصطلاح علماء الشريعة على السبق العلمي في القرآن

والسنة.

هـ- الإعجاز البياني:

يجري أسلوب القرآن الكريم على نسق خاص من الفصاحة والبلاغة، خارج عن

المألوف، حيث يختلف في نظمه عن سائر كلام العرب من شعر ونثر، فهو يجمع

خصائص تحير السامع. لتأليفها العجيب ونظمها البديع، فلننظر في قوله تعالى: ﴿حَمَّ ﴿١﴾

تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٢﴾ كَتَبْتُ فُصِّلَتْ ءَايَاتُهُ وَقُرْءَانَا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣﴾ بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ

أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴿٤﴾ وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي ءَاذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنَكَ

حِجَابٌ فَأَعْمَلْنَا عَمَلًا لُونًا ﴿٥﴾ (3).

(1) الإسراء: 09.

(2) فصلت: 53.

(3) فصلت: 1-5.

هذه الآيات القرآنية التي هزّت كيان عتبة بن ربيعة حين سمعها - وكان من أساطين البيان - أصيب بالذهول ثم علّق قائلاً: "والله لقد سمعت من محمد قولاً ما سمعت مثله قط. والله ما هو بالشعر، ولا بالسحر، ولا بالكهانة، والله ليكوننّ لقوله الذي سمعت نبأً عظيمًا"⁽¹⁾.

ويظلّ القرآن الكريم جارياً على نسق واحد من السّم في اللفظ، وعمق المعنى، وسلاسة التعبير، وروعة الصّيغة، رغم اختلاف موضوعاته من تشريع ومواعظ وقصص، وترغيب وترهيب.

كما ينطوي القرآن الكريم على خصائص بيانية متعددة، سنبسط فيها الحديث في موضع لاحق من هذه الدراسة.

ويعدّ الإعجاز البياني من أهمّ أوجه الإعجاز في القرآن الكريم باعتباره أداة التّحدّي التي أيّد بها الله رسوله لدحض حجّة المشركين.

(1) البداية والنهاية: ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي)، مكتبة المعارف-بيروت (د.ط)، (د.ت)، ج1، ص: 504، 505.

المبحث الثاني: من أراء السابقين في الإعجاز:

لقيت دراسة الإعجاز القرآني اهتماما بالغا لدى العلماء والمفسرين منذ القرن الثاني والثالث هجري إلى يومنا هذا، ويمتاز هذا النوع من الدراسات بالديمومة، لأنه باق بقاء المعجزة المحمدية -القرآن الكريم- فهو نبع لا يجف، ومورد لا ينضب، لا تنتهي عجائبه، ولا تنتقضي أسراره.

وتعدّ الدراسة الإعجازية في القرن الثالث، بداية للدراسة العلمية المقتنة المنتظمة وفق منهجية قائمة على حجج عقلية تأخذ صبغة منطقية لدى أصحابها.

وقد تراوحت فكرة الإعجاز في هذا العصر بين إنكار أرباب الأديان ومنهم بعض المتفلسفة، وبعض المعتزلة، والقائلين بالصّرفة، على رأسهم النّظام وهو معتزلي، وأدباء معتزلة في مقدمتهم الجاحظ (ت: 255هـ)، وقد كان معتزليا من علماء البيان.

وسنحاول في هذا الموضع أن نعرض وجوها من الرأي في إعجاز القرآن، مستوحاة من نظرات الناظرين في كتاب الله، وما أوقعه في نفوسهم من روعة وجمال، وما أحدثه في بصائرهم من روائع وأسرار، وما نستعرضه هنا عبارة عن وقفات قصيرة نقفها عند آراء هؤلاء العلماء، لكشف أسرار هذا القرآن المجيد، وتجلية ما اكتنفه من غموض.

ومن الطبيعي أنّنا لا نستطيع أن نعرض كل الآراء حول إعجاز القرآن، لأنّ من كتبوا فيه كثيرون، وحديثنا عنهم سيكون مقصورا على الذين أفاضوا في هذا الجانب بعمق، لذا تخيرنا منها ما اتجهت للبحث في الإعجاز مباشرة، كاشفين لسره، دالّين على مواطن

التّحدي فيه، مراعين في ذلك الترتيب الزمني لهذه الآراء، حتى نستوضح الآراء الأصلية، ونصنّف وجهات النظر حسب تأثر العلماء بعضهم ببعض، ونميّز بذلك بين من جدّد ومن قَدّد.

ثمّ جاء الجاحظ وتناول المسألة -على قدر عال من الوضوح- بالدرس والتحليل، أمّا من سبقوه فقد كان طرحهم لا يعدو كونه تلميحات اقتضتها ضرورة الدرس اللغوي لديهم، أمثال: الفراء (ت: 207هـ) وكتابه "معاني القرآن"، أبو عبيدة (ت: 210هـ) و كتابه "مجاز القرآن"، والأخفش (ت: 215هـ) وكتابه "معاني القرآن".

1-الجاحظ (ت: 255هـ):

كان معتزليا من علماء البيان، وكانت له في بعض كتبه ورسائله كلمات منثورة هنا وهناك، عرض فيها إعجاز القرآن، ووجوه إعجازه. وقيل أنّ الجاحظ ألف كتابا سمّاه "نظم القرآن"، لكنه ضاع ولم يصلنا، قال فيه الباقلاني: "وقد صنّف الجاحظ في نظم القرآن كتابا لم يزد فيه على ما قاله المتكلمون قبله، ولم يكتشف عمّا يلتبس في أكثر هذا المعنى"⁽¹⁾.

غير أن الجاحظ تناول المسألة -على قدر عال من الوضوح- بالدرس والتحليل، أمّا من سبقوه فقد كان طرحهم لا يعدو كونه تلميحات اقتضتها ضرورة الدرس اللغوي لديهم، أمثال الفراء (ت: 207هـ) وكتابه "معاني القرآن"، أبو عبيدة (ت: 210هـ) و كتابه "مجاز القرآن"، والأخفش (ت: 215هـ) وكتابه "معاني القرآن".

⁽¹⁾ إعجاز القرآن: الباقلاني، ص: 24.

وقد كان للجاحظ رآيان حول إعجاز القرآن أولهما القول بالصرفة، وربما كان هذا الرأي نتيجة تأثر التلميذ بأستاذه النظم، أمّا الثاني فقد قال فيه بالإعجاز البياني. ويرى الرافعي أن الرجل كان كثير الاضطراب، لذلك لم يسلم من القول بالصرفة، وإن كان قد أخفاها و أوما إليها عن عرض، فقد سرد في موضع من كتابه "الحيوان" طائفة من أنواع العجز، وردّها في العلة إلى أن الله صرف أوهام العرب، وصرف نفوسهم عن المعارضة لقرآنه، بعد أن تحدّاهم الرسول بنظمه" وقد يكون استرسل لهذه العبارة لما في نفسه من أثر أستاذه⁽¹⁾.

وقد ألف الجاحظ كتابا بعنوان "حجج النبوة" ردّ فيه على الطاعنين في نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم ومعجزته الخالدة. تحدث فيه عن تحدي القرآن للعرب وعدولهم عن التصدي لهذا التحدي، موقدين لنيران الحرب تورية لضعف حججهم وعجزهم. "

وفي هذه الأقوال دليل على موقف الجاحظ، وهو موقف المدافع عن القرآن والمقرّ بإعجازه، لا من باب الصرفة بل من باب البيان المعجز، والنظم البديع الذي لا يصدر إلا من لدن خبير حكيم.

ومن الغريب ألا يكون للجاحظ كتاب أو رسالة في القرآن يعرض فيها إعجاز القرآن ووجهه.

(1) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي - بيروت/لبنان، ط9، سنة: 1393هـ/

1973م، ص: 147.

ومن تلك الآراء المتناثرة هنا وهناك في كتبه ورسائله، يمكن أن نستكشف رأي الرجل في الإعجاز ووجوهه.

تحدّث الجاحظ في رسالته الموسومة "بحجج النبوة" عن معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم، وأنها قائمة في القرآن الكريم، الذي يعدّ معجزته الكبرى الخالدة، ويقدم الدليل على هذا بما يعرف من تحدي القرآن للعرب، وعدولهم عن لقاء هذا التحدي، والنزول إلى ميدان القول.. فهربوا من هذا الميدان وأوقدوا نار الحرب بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم.. فقتلوا وقتلوا.. ولو كان في مستطاعهم أن يصمدوا لهذا التحدي لما فروا هذا الفرار المشين، ولما رضوا أن يعرضوا أنفسهم للموت"⁽¹⁾.

ورأيه في وجوه إعجاز القرآن، هو رأي ذهب إليه الباقلاني، ومن بعده عبد القاهر الجرجاني، وهو النظم الذي انفرد به القرآن في صياغة أساليبه، والجاحظ كما هو معلوم إمام من أئمة البلاغة، وعلم من أعلام البيان، وذواق من ذواق الكلام، وإذا كان قد قيل في اعتداده بالوجه البياني أي النظم في الإعجاز القرآني، فإن ذلك الرأي لم يكن صريحا للجاحظ، وإنما كان عن طريق الاستدلال، والاستنتاج لمقولته التي حملت تلك المحاميل، وفهمت على ذلك الوجه من الفهم، وإلا فإن الجاحظ لم يقل قولاً صريحا مواجهها، في الجهة أو الجهات التي جاء منها الإعجاز في القرآن"⁽²⁾.

وحقيقة الأمر أن الجاحظ لم يتجه هذا الإتجاه إقلا من شأن المعنى، أو تهوينا لقدره، بل كان في تصدّ لتيار عنيف، استخف بالأساليب العربية، واحتفل بالمعاني وشجّع

(1) الإعجاز في دراسات السابقين: عبد الكريم الخطيب، دار الفكر العربي، ط1، سنة: 1974م، ص: 157.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص: 168.

إرهاق الذهن وكّد الفكر لتحصيلها. وهذا كلّه نتيجة التأثير المبالغ فيه بالفكر اليوناني، والهندي والفارسي، وجري الناس وراء المعاني يلتقطونها فيحملونها أيّ محمل، ويقدمونها على أي صورة كانت، دون بذل جهد في انتقاء الألفاظ التي تتسع لها، ونتج عن التأثير بالثقافات الوافدة؛ المذاهب الفلسفية الكلامية، التي لقيت ترحيبا كبيرا من الكتاب والشعراء، فانظّموا لها متشبعين بمبادئها وحاملين شعاراتها، ومثال هذا التحوّل الكبير القول المأثور " الحكيم أبو تمام ، والشاعر البحتري "، فالبحتري ظلّ ملتزما عمود الشعر وفيّا له، وخياله ثابتا على القوانين العروضية، فصنّف في زمن الشعراء. أمّا أبو تمام فكان ممّن لم يدّخر جهدا في تصيّد المعاني غير المألوفة اندفاعا وراء تيار التجديد، فإذا كان له ذلك لم يصرف جهدا في انتقاء اللفظ، وتحسين صياغته فكان شعره ينطوي على اضطرابات كثيرة تخرج أحيانا على المنظومة الشعرية المألوفة، فكان ذلك سببا في إقصائه من زمرة الشعراء، ووضعه في زمرة الحكماء.

فالجاحظ لم ينتصر للفظ، ولم يقف إلى جانب الأسلوب إلا لمواجهة هذا الخطر الداهم على اللغة، وإلا فإنه حفي بالمعنى مؤثرا له، حريصا عليه مادام لم يجر على الأسلوب، ولم يُفسد كيانه، ولم يُشوّه خلقه⁽¹⁾.

وقد ذهب عبد القاهر (ت: 471 هـ) مذهب الجاحظ واقتفى أثره، بل وعدّ رأيه وجهها من وجوه الإعجاز القرآني، حيث يقول مدافعا عن الشبهة التي وجّهت لقول الجاحظ عند انتصاره للفظ "واعلم أنّهم لم يعيبوا تقديم الكلام بمعناه من حيث جهلوا أن المعنى إذا كان أدبا وحكمة وكان غريبا نادرا فهو أشرف مما ليس كذلك، بل عابوه من حيث كان من حكم

(1) الإعجاز في دراسات السابقين: عبد الكريم الخطيب، ص: 168.

من قضى في جنس من الأجناس بفضل، أو نقص، أن لا يعتبر في قضيتته تلك إلا الأوصاف التي تخص ذلك الجنس، وترجع إلى حقيقته. وأن لا ينظر فيها إلى جنس آخر، وإن كان من الأول بسبيل، أو متصلا به اتصال مالا ينفك منه. ومعلوم أن سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة، وأن سبيل المعنى الذي يعبر عنه سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه، كالفضة والذهب، يصاغ منهما خاتم أو سوار. فكما أن محالا إذا أنت أردت النظر في صوغ الخاتم، وفي جودة العمل وريادته أن ينظر في الفضة الحاملة تلك الصورة، أو الذهب الذي وقع فيه العمل وتلك الصنعة⁽¹⁾.

ويرمي عبد القاهر من خلال قوله هذا أن من هوّن من قدر اللفظ وشأن المعنى، لم يجعل المزية فيه، بل هو يعي جيّدا فضل المعنى، وإنما كان حكمه نادرا على الذين جعلوا القدر كله للمعنى على حساب اللفظ. وقدّم لذلك مثلا رائعا عندما تحدث عن الخاتم يصاغ من ذهب أو فضة، فإذا أنت جئت للحكم على جودته أو ريادته لا تنظر في مادة صنعه فضة أم ذهب فقط بل للصورة نصيب من قلمك، كذلك لا يمكن أن تحكم على الكلام حسن أو قبيح بالنظر إلى مجرد المعنى دون إعارة أي اهتمام للفظ.

ويضيف قائلا " كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية في الكلام أن تنظر في مجرد معناه. وكما أنّا لو فضلنا خاتما على خاتم بأن تكون فضة هذا أجود أو فصّه أنفس، لم يكن ذلك تفضيلا له من حيث هو خاتم، كذلك ينبغي إذا فضلنا بيتا على

(1) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، شرحه وعلق عليه ووضع فهارسه محمد التنجي، دار الكتاب العربي-بيروت،

ط1، سنة: 2005، ص: 173.

بيت من أجل معناه أن لا يكون ذلك تفضيلا له من حيث هو شعر وكلام، وهذا قاطع فاعرفه⁽¹⁾.

ثم يقول مدافعا عن رأي الجاحظ: "وإذا نظرت في كتب الجاحظ وجدته يبلغ في ذلك كل مبلغ ويتشدد غاية التشدد، وقد انتهى في ذلك إلى أن جعل العلم بالمعنى مشتركا، وسوى فيه بين الخاصة والعامة فقال: ورأيت ناسا يبهرجون⁽²⁾ أشعار المولدين ويستسقطون من رواها. ولم أر ذلك قط إلا في رواية غير بصير بجوهر ما يروى. ولو كان له بصر لعرف موضع الجيد ممن كان، وفي أي زمان كان"⁽³⁾، ثم يواصل عبد القاهر رواية الجاحظ قائلا: "وأنا سمعت -أي الجاحظ- أبا عمرو الشيباني وقد بلغ من إجادته لهذين البيتين، ونحن في المسجد الجامع يوم الجمعة أن كلف رجلا حتى أحضره قرطاسا ودواة حتى كتبهما، قال الجاحظ وأنا أزعم صاحب هذين البيتين لا يقول شعرا أبدا، ولولا أن أدخل في الحكومة بعض الغيب لزعمت أن ابنه لا يقول الشعر أيضا، وهما قوله (من السريع):

فَإِنَّمَا الْمَوْتُ سُؤَالُ الرَّجَالِ

لَا تَحْسَبَنَّ الْمَوْتَ مَوْتِ الْبَلَى

أَشَدُّ مِنْ ذَاكَ لِذُلِّ السُّؤَالِ

كِلَاهُمَا مَوْتُ وَلَكِنَّ ذَا

وذكر الجرجاني تعليق الجاحظ على البيتين فقال: "وذهب الشيخ إلى استحسان المعاني والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والقروي والبدوي. إنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وصحة الطبع وكثرة الماء وجودة السبك، وإنما

(1) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 173.

(2) يبهرجون: يزيفون، ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص: 174.

الشعر صياغة وضرب من التصوير. وأنا أزعّم أن صاحب هذين البيتين لا يقول شعرا أبداً، فأعلمك أنّ فضل الشعر بلفظه لا بمعناه، وأنه إذا عَدِمَ الحسن في لفظه ونظمه لم يستحق هذا الاسم بالحقيقة" (1).

وأعاد الجاحظ طرفاً من هذا الحديث في كتابه البيان والتبيين قائلاً: "ولقد رأيت أبا عمرو الشيباني يكتب أشعاراً من أفواه جلسائه ليدخلها في باب التحفظ والتذكر. وربما خيل إليّ أنّ أبناء أولئك الشعراء لا يستطيعون أبداً أن يقولوا شعراً جيداً لمكان أعراقهم من أولئك الآباء" (2).

وعلق عبد القاهر على قول الجاحظ فقال: "فقد تراه كيف أسقط أمر المعاني، وأبى أن يجب لها فضل، فقال: وهي مطروحة في الطريق" (3).

وختم مفصلاً لرأي الجاحظ في مسألة اللفظ والمعنى ومكمن المزية، رابطاً إياها بقضية إعجاز القرآن قائلاً: "واعلم أنهم لم يبلغوا في إنكار هذا المذهب ما بلغوه، إلا لأنّ الخطأ فيه عظيم، وأنّه يفضي بصاحبه إلى أن ينكر الإعجاز، ويبطل التحدي من حيث لا يشعر. وذلك أنّه إن كان العمل على ما يذهبون إليه من أن لا يجب فضل ومزية إلا من جانب المعنى، وحتى يكون قد قال حكمة أو أدبا واستخرج معنى غريباً أو تشبيهاً نادراً، فقد وجب اطّراح جميع ما قاله الناس، في الفصاحة والبلاغة وفي شأن النظم والتأليف. وبطل أن

(1) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 174.

(2) البيان والتبيين: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، تحقيق وشرح حسن السندوي، المطبعة الرحمانية- مصر، سنة: 1345هـ/1925م، ط1، ج4، ص: 24.

(3) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 174.

يجب بالنظم فضل، وأن تدخله المزية وأن تتفاوت فيه المنازل. وإذا بطل ذلك فقد بطل أن يكون في الكلام معجز، وصار الأمر إلى ما يقوله اليهود، ومن قال بمثل مقالهم في هذا الباب، ودخل في مثل تلك الجهالات. ونعوذ بالله من العمى بعد الإبصار⁽¹⁾، "قرأي الجاحظ في الإعجاز كرأي أهل العربية، وهو أن القرآن في الدرجة الأولى من البلاغة التي لم يعهد مثلها"⁽²⁾.

وبذلك جعل العلماء الجاحظ إمام هذا المذهب في إعجاز القرآن، وعمدة الرأي فيه. ما أن كشف عنه في حديثه عن الأدب، وبيان معانده حتى كان ذلك مذهبا غالبا من مذاهب الرأي في الإعجاز إذ جعلوا قوله هذا في الفصاحة والبيان، هو مجال النظر في الإعجاز، لا يكادون يتجاوزونه، ولا ينظرون إلى شيء وراءه"⁽³⁾.

إذا رأى الجاحظ أن النظم القرآني هو وجه الإعجاز فيه، ولم يكن هذا الرأي صريحا بل نستطيع استشفافه من تحليلاته واستقراءاته لأي الذكر الحكيم. فهو ممن كان يحفل بالصياغة اللفظية وكان ممن انتصر للفظ على حساب المعنى، على هذا الميزان، وهو "النظم" الذي يوزن به الكلام، مقيما مذهبه في الإعجاز.

(1) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 175.

(2) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، الرافي، ص: 146-147.

(3) الإعجاز في دراسات السابقين: عبد الكريم الخطيب، ص: 174.

2-الواسطي (ت:306هـ):

ولعلّ أول محاولة في دراسة الإعجاز كانت -حسب ما ذكر الرافعي في كتابه "إعجاز القرآن و البلاغة النبوية"- للواسطي: وهو عبد الله محمد بن يزيد (ت: 306هـ)، ألف كتابا في إعجاز القرآن سمّاه "إعجاز القرآن في نظمه وبيانه"، يذكر أنه ضاع ولم يبق إلا ذكره، كان يرى وجه إعجاز القرآن في نظمه، وعدّه الرافعي "أول كتاب وضع لشرح الإعجاز، وبسط القول فيه على طريقتهم في التأليف .. وهو كتاب شرحه عبد القاهر الجرجاني شرحا كبيرا سماه "المعتضد"، وشرحا آخر أصغر منه" (1).

كما اعتبر الرافعي آراء الجاحظ (ت:255هـ) مرتكز فكر الواسطي، هذا الذي اعتبره بدوره مرجع عبد القاهر الجرجاني الذي اعتمده في صوغ نظريته في النظم، حيث يقول: "ولا نزن الواسطي بنى إلا على ما ابتدأه الجاحظ، كما بنى عبد القاهر في "دلائل الإعجاز" على الواسطي" (2).

3-الرماني (ت: 374 هـ):

يعدّ الرماني أول من تعمق وأفاض في دراسته للإعجاز في القرآن الكريم، حيث كان يرى إعجازه من جهة ألفاظه وأسلوبه ونظمه، وقد قسم البلاغة إلى طبقات ثلاث: جعل بلاغة القرآن في أعلى طبقة وما كان دون ذلك فهو على طبقتين أوسطهما كلام البلغاء من الناس، وأدناها لمن هم دون ذلك، حيث يقول: "فأما البلاغة فهي على ثلاث طبقات: منها

(1) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: مصطفى صادق الرافعي، ص: 152.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ما هو في أعلى طبقة، ومنها ما هو في أدنى طبقة، ومنها ما هو في الوسائط. فما كان في أعلاها طبقة فهو معجز، وهو بلاغة القرآن. وما كان من دون ذلك فهو ممكن كبلاغة البلغاء من الناس. وليست البلاغة إفهام المعنى، لأنه قد يفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ والآخر عيي، ولا البلاغة أيضا بتحقيق اللفظ على المعنى، لأنه قد يحقق اللفظ المعنى، وهو غثّ مستكره، ونافر متكلف⁽¹⁾.

وقد عرّف البلاغة تعريفا غاية في الروعة قائلا: "إنّما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ"⁽²⁾.

ويقرّر الرماني أنّ بلاغة القرآن أعجزت العرب والعجم على حدّ سواء، فانحنى فطاحل الشعراء أمام روعة النّظم القرآني وعجزهم عن مجاراته أفضى لانحناء العامة وتراه يستدل لذلك حين قسم البلاغة إلى عشرة أقسام، وأفرد لكل قسم منها بابا خاصا، وقدم لكل باب شواهد من القرآن الكريم، مشيرا أثناء ذلك إلى جمالية الصيغة القرآنية، وأدار رسالته على شرح هذه الأبواب البلاغية العشر، فيقول: "والبلاغة على عشرة أقسام: الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والتلاؤم، والفواصل، و التجانس، والتصريف، والتضمين، والمبالغة وحسن البيان"⁽³⁾. وسنعرض آراء الرماني وغيره من علماء البلاغة حول هذه الأبواب البلاغية في مباحث لاحقة من هذه الدراسة، أما وجوه الإعجاز عنده تظهر من سبع جهات

(1) النكت في إعجاز القرآن - ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر، تحقيق وتعليق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف-القاهرة، ط2، سنة:1968م، ص: 85.

(2) المصدر نفسه، ص: 86.

(3) المصدر نفسه، ص: 87.

هي: ترك المعارضة، التحدي للكافة، الصرفة، البلاغة، الإخبار بالأمر المستقبلية، نقض العادة، قياس القرآن بكل معجزة"⁽¹⁾.

4-الخطابي(ت:388هـ):

يعدّ الخطابي أسبق العلماء الباحثين في الإعجاز القرآني بطريقة علمية منظمة، فقد شقّ لنفسه طريقاً متميزاً، سجّل فيه اختلاف القائلين بالإعجاز البلاغي ثمّ كانت رسالته في إعجاز القرآن من أوائل الرسائل المؤلفة في إعجاز القرآن، وهي عبارة عن استعراض لآراء السابقين في بلاغة القرآن، ثم إثبات رأيه في كل مسألة من مسائل الإعجاز.

حيث يقول في بيان إعجاز القرآن: "قد أكثر الناس الكلام في هذا الباب قديماً وحديثاً، وذهبوا فيه كل مذهب من القول، وما وجدناهم بعدُ صدروا عن ربيّ، وذلك لتعذر معرفة وجه الإعجاز في القرآن، ومعرفة الأمر في الوقوف على كلفيته"²، فالخطابي يرجع سبب الخلاف بين الناظرين في إعجاز القرآن، إلى الاختلاف في الذوق والتفاوت في البصيرة لديهم، ما أدّى إلى اختلاف معطيات النصّ القرآني فنتج عن ذلك تعدد المقولات في بيان وجوه الإعجاز، وهذا تفسير صادق حسب رأينا، لأنّ مسألة الإجازة لا تخضع لمقاييس علمية، إنّما تتماشى ونفحات الروح ولمحات البصيرة.

(1) النكت في إعجاز القرآن: الرماني، ص: 91.

(2) البيان في إعجاز القرآن - ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر، تحقيق وتعليق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف - القاهرة، ط2، سنة: 1968م، ص: 21.

ويعتبر الخطابي الإعجاز في ذاته أمراً لا خلاف فيه فيقول: "فأما أن يكون قد نقبت في النفس نقبة، بكونه معجزاً للخلق متمنعا عليهم الإتيان بمثله على حال فلا موضع لها، والأمر في ذلك أبين من أن نحتاج إلى أن ندلّ عليه بأكثر من الوجود القائم المستمر على وجه الدهر، من لدن عصر نزوله إلى الزمن الراهن الذي نحن فيه"⁽¹⁾.

ويعلّل الخطابي إعجاز القرآن بما تضمّنه من تحدّد للعرب قاطبة، فقد سفّه القرآن أبوابهم، وعاب آلهتهم وغلب لسانهم، حتى نابذوه وناصبوه الحرب، فهلكت فيه النفوس، وأريقتم المهج، وقطعت الأرحام، وذهبت الأموال"⁽²⁾.

ثم أخذ يعلّل عجز البشر عن الإتيان بمثله بقوله: "وإنّما تعذّر على البشر الإتيان بمثله لأمر منها: أنّ علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة العربية بألفاظها التي هي ظروف المعاني والحوامل، ولا تدرك أفهامهم جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ، ولا تكمل معرفتهم لاستيفاء وجوه النظوم التي بها يكون ائتلافها، وارتباط بعضها ببعض، فيتوصلوا باختيار الأفضل عن الأحسن من وجوهها إلى أن يأتوا بكلام مثله، وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل ومعنى به قائم، ورباط لها ناظم"⁽³⁾.

وهذه الأخيرة تسمى عناصر البلاغة في الكلام، فاللفظ الحامل: هو البليغ الحامل للمعنى، والمعنى القائم يكون قائماً باللفظ البليغ، والرباط الناظم: هو ما يسمى بثنائية اللفظ والمعنى وبأكثر دقة "النظم"، والخطابي بهذا التحديد لعناصر البلاغة في الكلام يقرر نظرية

(1) البيان في إعجاز القرآن: الخطابي، ص: 22.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص: 23.

النظم، التي فصلها الشيخ عبد القاهر الجرجاني بعده، وهنا نلاحظ سبق الخطابي الجرجاني في القول بالنظم، فلأول فضل السبق، وللثاني فضل التفصيل والشرح.

ويعد هذا يعرض الخطابي الآراء التي حيكت في بيان وجوه إعجاز القرآن والتي لم تكن مقبولة لديه، ومن هذه الوجوه التي لم يقبلها الإعجاز بالصرفة الذي قال به النظم، وأيده الرماني وجمهور المعتزلة وغيرهم. حيث يقول: "وذهب قوم إلى أن العلة في إعجازه الصرفة، أي صرف الهمم عن المعارضة وإن كانت مقدورا عليها وغير معجزة عنها، إلا أن العائق من حيث كان أمرا خارجا عن مجاري العادات صار كسائر المعجزات. والمعنى في الصرفة التي وصفوها لا يلائم هذه الصفة، فدلّ على أن المراد غيرها. والله أعلم" (1).

ويرى الخطابي في الصورة التي عرضها القائلون بالصرفة يمكن أن تقوم عليها المعجزة الحسية والتي تتجلى في الجانب المادي فقط، بينما القرآن معجزة لا تتحدى الناس من هذا الجانب فقط، بل تتعداه إلى جوانب أوسع من ملكات عقلية، وقدرات نفسية وروحية، تصقل فيهم لتقدم كلاما يعجز عن مجاراته، والله عز وجل لم يعطل هذه الملكات والطاقات، ودليل ذلك أن العرب جادلوا وناجزوا وهجوا النبي صلى الله عليه وسلم بالبيان، الذي جبلت عليه ألسنتهم دون إحساسهم بأيّ حبس أو قصور.

ولم يعدّ الخطابي الإخبار بالغيب وجها من وجوه الإعجاز ولم يرض به، لأنّه ليس القرآن كاملا إخبارا بالغيب، في حين لم تخل آية واحدة أو سورة من الإعجاز. فيقول:

(1) البيان في إعجاز القرآن: الخطابي، ص: 24.

"وزعمت طائفة أنّ إعجازه إنما هو فيما تضمنه من الإخبار عن الكوائن في مستقبل الزمان"⁽¹⁾. ويردّ عليهم قائلًا: "ولا يشك في أن هذا وما أشبهه من أخبار، نوع من إعجازه، ولكنه ليس بالأمر العام الموجود في كل سورة من سور القرآن، وقد جعل الله سبحانه في صفة كل سورة أن تكون معجزة بنفسها لا يقدر أحد من الخلق على أن يأتي بمثلها. فقال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ لَمِثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾﴾"⁽²⁾، من غير تعيين، فدل على أن المعنى فيه غير ما ذهبوا إليه"⁽³⁾.

ثمّ يتحدّث الخطابي عن بلاغات القرآن ويجعل للكلام البليغ الفاضل أقسام ثلاث:

- 1- **البليغ الرصين الجزل:** وهذا يكون في أسلوب الوعيد والترهيب والتّهديد.
- 2- **الفصيح القريب السهل:** ويقوم على العذوبة والسلاسة، يتماشى وأسلوب التّرجيب والتّأنيس والليونة.
- 3- **الجائز الطلق الرّسل:** وهو وسط بين هذا وذاك.

وهذه الأقسام متناسقة متكاملة موجودة في القرآن دون تناقض ولا تضارب، وهذا

مظهر من مظاهر الإعجاز البياني في القرآن"⁽⁴⁾.

(1) البيان في إعجاز القرآن: الخطابي، ص: 24.

(2) البقرة: 23.

(3) المصدر نفسه، ص: 27.

(4) المصدر نفسه، ص: 26.

وهنا يقرّر الخطابي أنّ الإعجاز البلاغي وجه من وجوه الإعجاز، فهو جزء من كل وليس كلّ من كل.

ثمّ يعرض الخطابي رأيه في روعة القرآن وسطوته على نفوس قارئيه، ويعدّ ذلك وجها من وجوه إعجازه فيقول: "قلت في إعجاز القرآن وجها آخر ذهب عنه الناس، فلا يكاد يعرفه إلاّ الشاذ من آحادهم. وذلك صنيعه بالقلوب، وتأثيره في النفوس، فإنك لا تسمع كلاما غير القرآن منظوما أو منثورا - إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى- ما يخلص من القرآن إليه تستبشر به النفوس، وتتشرح له الصدور. يحول بين النفس وبين مضمراتها وعقائدها الراسخة فيها. فكم من عدوّ للرسول صلّى الله عليه وسلم من رجال العرب وفُتّاكها أقبلوا يريدون اغتياله وقتله. فسمعوا آيات من القرآن، فلم يلبثوا حين وقعت في مسامعهم أن يتحوّلوا عن رأيهم، وأن يركنوا إلى مسالمته، ويدخلوا في دينه" (1).

وملخص القول في آراء الخطابي أنّه يرى إعجاز القرآن راجع إلى جمال لفظه، وسمو معانيه، وحسن نظمه وأثره في النفوس، وهذا صريح في قوله: "وإذا تأملنا القرآن وجدت هذه الأمور في غاية الشرف والفضيلة حتى لا ترى شيئا من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه، ولا ترى نظما أحسن تاليفا وأشدّ تلاؤما وتشاكلا من نظمه. وأمّا المعاني فلا خفاء على ذي عقل أنّها هي التي تشهد لها العقول بالتقدم في أبوابها والترقي على أعلى درجات الفضل من نعوتها وصفاتها. وقد توجد هذه الفضائل الثلاث على التفرّق

(1) البيان في إعجاز القرآن: الخطابي، ص: 70.

في أنواع الكلام، فأما أن توجد مجموعة من نوع واحد منه فلم توجد إلا في كلام العليم القدير، الذي أحاط بكل شيء علما، وأحصى كل شيء عددا" (1).

والخطابي بهذا الفكر حول إعجاز القرآن الكريم، نراه قد عرضه عرضا شيقا، يستحق منا التفصيل، وهذا الطرح إن دل إنما يدل على ذوق راق، وطبع سليم وفهم عميق لأساليب اللغة وطرائق التعبير، زيادة على مُكْنَتِهِ من فهم القرآن وتذوق لحلواته.

وأثناء عرض آراء الخطابي وقبلة الرماني، لاحظنا تقاربا في وجهات النظر خاصة ما تعلق منها بالناحية البلاغية، حيث نجد كليهما قد قسم البلاغة إلى ثلاث طبقات، لكن الرماني جعل بلاغة القرآن في الصدارة، أي في أعلى الرّتب التي لا يصل إليها النثر، في حين اعتبر الخطابي القرآن جامعا لكل تلك الرتب، يتراوح بين الفخامة والعذوبة والطلاقة، وهذا التقارب لا نعلم إن كان صدفة، أو أفاد كل منهما من الآخر لأتّهما كانا متعاصرين.

5-الباقلاني (ت: 338 هـ):

يعدّ الباقلاني من العلماء الذين تناولوا قضية إعجاز القرآن بعناية لا نظير لها، وهو - فيما نعلم - أول من ألف كتابا خاصا بدراسة الإعجاز، مقصورا عليه على خلاف سابقه الذين تناولوا هذه القضية بآراء منثورة هنا وهناك، في ثنايا مؤلفاتهم، أو مقدمات تفاسيرهم.

(1) البيان في إعجاز القرآن: الخطابي، ص: 27.

واستهلّ الباقلاني حديثه عن الإعجاز ببسط القول في نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، ومعجزته التي بنيت عليها، رغم أنه أيد بمعجزات كثيرة بعد ذلك، إلا أنها كانت في أوقات خاصة وأحوال خاصة، كما جاء بأدلة من القرآن تقرر أنّ القرآن هو معجزة ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم، وتثبت نبوته قائلًا: "الذي يوجب الاهتمام التام بمعرفة إعجاز القرآن، أنّ نبوة نبينا عليه السلام بنيت على هذه المعجزة، وإن كان قد أيد بعد ذلك بمعجزات كثيرة.. فأما دلالة القرآن فهي عن معجزة عامة، عمّت الثقلين، وبقيت بقاء العصرين، ولزوم الحجة بها في أول وقت ورودها إلى يوم القيامة على حد واحد، وإن كان قد يعلم بعجز أهل العصر الأول عن الإتيان بمثله كما وجه دلالاته، فيغني ذلك عن نظر محدّد في عجز أول العصر عن مثله، وكذلك قد يغني عجز أهل هذا العصر عن الإتيان بمثله عن النظر في حال أهل العصر الأول. وما من سورة افتتحت بذكر الحروف المقطعة إلا وقد أشبع فيها بيان ما قلناه، ونحن نذكر بعضها لتستدل بذلك على ما بعده. وكثير من هذه السور إذا تأملته، فهو من أوّله إلى آخره مبنيّ على لزوم حجة القرآن، والتنبيه على وجه معجزته⁽¹⁾.

ثمّ بيّن الفرق بين القرآن والكتب المنزلة ، فقدّم أدلة من القرآن تصف الكتب السماوية، بأنّها منزلة من عند الله، ويقع بها الاهتداء، إلاّ أنها ليست معجزة في ذاتها أي أن نظمها ليس معجزا كالقرآن، في قوله بعد أن أورد آيات في هذا الشأن: "وفارق حكمه حكم غيره من الكتب المنزلة على الأنبياء، لأنها لا تدل على أنفسها إلاّ بأمر زائد، ووصف مضاف إليها، لأن نظمها ليس معجزا، وإن كان ما يتضمنه من الأخبار عن الغيوب

(1) ينظر: إعجاز القرآن: الباقلاني، ص: 27، 28 ، 29.

معجزاً.. وليس كذلك القرآن، لأنه يشاركها في هذه الدلالة، ويزيد عليها في أن نظمه معجز" (1).

وبعدما خلص من تقديم الأدلة التي تثبت أن معجزة الرسول صلى الله عليه و سلم هي القرآن الكريم انتقل للحديث عن جملة من وجوه إعجاز القرآن فحصرها في ثلاثة أمور، يثبت الإعجاز بها جملة، فيقول: "ذكر أصحابنا وغيرهم في ذلك ثلاثة أوجه من الإعجاز.. أحدها يتضمن الإخبار عن الغيوب، وذلك مما لا يقدر عليه البشر، ولا سبيل إليه" (2). ولعل المراد هنا بأصحابه أهل السنة وغيرهم أصحاب المذاهب الإسلامية الأخرى من شيعة، ومعتزلة" (3).

وهذا إقرار من الباقلاني أنه ليس هو المؤسس لآراء التي أوردتها في كتابه بخصوص وجوه الإعجاز، وليس هو المقيم للشواهد والأدلة التي قدمها في هذا الشأن، بل ويصرح علنا دون حرج بأنه ينقل آراء سابقيه في هذا الباب، مما وجد فيها من نظره وفكره، ثم قدّم للوجه الأول شواهد من القرآن، تتضمن الإخبار بالغيبيات، أمّا الوجه الثاني فيقول فيه: "كان معلوما من حال النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان أمياً لا يكتب ولا يحسن أن يقرأ. وكذلك كان معروفا من حاله أنه لم يكن يعرف شيئاً من كتب المتقدمين وأقاصيصهم،

(1) إعجاز القرآن: الباقلاني، ص: 35، 36.

(2) المصدر نفسه، ص: 62.

(3) الإعجاز في دراسات السابقين: عبد الكريم الخطيب، ص: 204.

وأنبأهم وسيرهم، ثم أتى بجملة ما وقع وحدث من عظيمات الأمور، ومهمات السير، من حين خلق الله آدم عليه السلام إلى حين مبعثه⁽¹⁾.

واعتبر الباقلاني أنّ ما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم من أمور تاريخية لا سبيل إلى معرفته إلا بالعلم والنبوة، أما العلم فالنبي صلى الله عليه وسلم كان أمياً لم يقرأ كتاباً فيأخذ منه، ولم يكن ملابسا لأهل الآثار وحملة الأخبار، ولا متردداً إلى التعلم منهم، فعلم أنه لم يصل إلى علم ذلك إلا بتأييد من جهة الوحي، ودلّل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نَصْرَفُ الْأَيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾⁽²⁾⁽³⁾.

والوجه الثالث جعله الشيخ في بديع نظم القرآن وعجيب تأليفه، فيقول: "والوجه الثالث أنه بديع النظم، عجيب التأليف، متناه⁽⁴⁾ في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه، والذي أطلقه العلماء هو على هذه الجملة"⁽⁵⁾.

وبعدما فرغ الباقلاني من تحليل آيات الإعجاز في نظم القرآن، يحاول تفسير نظريته في الإعجاز، بحديثه عن نظم القرآن الذي يعدّ خارجاً عن نظام كلام العرب، فهو ليس بالشعر ولا السجع. ويعد على طوله متناسبا في الفصاحة. فلا يتفاوت ولا يتباين في حين أن كلام البلغاء يتفاوت، وهو يتساوى في البلاغة في حين أن كلام الفصحاء يتفاوت،

(1) إعجاز القرآن: الباقلاني، ص: 64.

(2) الأنعام: 105.

(3) المصدر نفسه، ص: 65.

(4) متناه: بلغ النهاية.

(5) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ولذلك هناك كثير من الشعراء قد وصف بالنقص عند التنقل من معنى إلى غيره، والخروج من باب إلى سواه، واعتبر أن القرآن على اختلاف ما يتصرف فيه من الوجوه الكثيرة، والطرق المختلفة يجعل المختلف كالمؤتلف، والمتباين كالمتناسب. وهذا أمر عجيب تتبين به الفصاحة، وتظهر به البلاغة، ويخرج به الكلام عن حدّ العادة، ويتجاوز العرف، وبذلك وقع نظمه موقعا في البلاغة خارجا عن كلام الإنس والجن. كما قرّر أن ما دل على إعجاز الجملة دلّ على إعجاز التفاصيل، وبذلك يتجاوز القرآن حدود كلام العرب المعتاد بينهم في الفصاحة والإبداع والبلاغة، ومما تأخذه الأسماع، وتتشوق له النفوس، تألق الكلمة القرآنية إذا ذكرت في تضاعيف الكلام كالدرة التي ترى في سلك من خرز، وكالياقوتة في واسطة العقد، وهذا عين ما حير أهل الفصاحة، بعد علمهم بعجزهم عنه، وقصور فصاحتهم دونه، رغم معرفتهم أن هذا الكلام منتظم من الحروف التي ينظمون بها كلامهم، ويبدو ذلك في جملة ما ذكر من هذه الحروف في أوائل السور، والتي تمثل من حروف المعجم نصف الجملة، وذهب إلى أنّ كلام القرآن سهل سبيله، فهو خارج عن الوحشي، والمستكره، والغريب المستنكر، وعن الصنعة المتكلفة، وجعله قريبا إلى الأفهام، يبادر معناه لفظه إلى القلب، ويسابق المغزى منه عبارته إلى النفس، ومع ذلك ممتع المطلب، عسير المتناول، غير مطمع مع قربه في نفسه، ولا موهم مع دنوه في موقعه، أن يقدر عليه أو يظفر به⁽¹⁾.

هذه بعض الخصائص التي قررها الباقلاني في ثنايا حديثه عن نظم القرآن، الذي علّل به قضية الإعجاز، وآراؤه في هذا المجال مثبتة في كتب الجاحظ، ما يدل على أنه اطلع عليها وحاول شرح آرائه فيها، والتي قال فيها بجمال النظم القرآني. "وقد ذكر كتاب

(1) ينظر: إعجاز القرآن: الباقلاني، ص: 69-82.

الجاحظ المعتزلي "نظم القرآن" و جار عليه فيه، ثم أشار تعريضا لا تصريحاً إلى كتاب الرماني المعتزلي حيث يقول: "قد أبنا لك أن من قدر البلاغة في عشرة أوجه من الكلام، لا يعرف من البلاغة إلا القليل، ولا يفطن منها إلا لليسير"⁽¹⁾.

وما يؤخذ عليه في هذا الباب أنه فسّر الإعجاز بالنظم على وجه الإجمال لا التفصيل كما استكثر في تفسيره من الشواهد الأدبية، التي كادت تحيد بصاحبها عن الموضوع العام للكتاب، كما جارت على الجهد الذي كان من الضروري أن يصرف في البحث عن تفسير أعمق لنظم القرآن.

ويقول الرافعي في هذا الشأن "وكان الباقلاني -رحمه الله وأثابه- واسع الحيلة في العبارة، مبسوط اللسان إلى مدى بعيد، يذهب في ذلك مذهب الجاحظ ومذهب مقلده ابن العميد(ت:360هـ)، على بصر وتمكن وحسن تصرف، فجاء كتابه وكأنه في غير ما وضع له، لما فيه من الإغلاق في الحشد والمبالغة في الاستعانة والاستراحة إلى النقل"⁽²⁾.

ومن جهة أخرى أشاد الرافعي بكتاب الباقلاني في الإعجاز، على أنه استبد بهذا الفرع من التصنيف في الإعجاز، واحتمل المؤنة فيه بجملتها من كلام العربية والبيان والنقد ووفى بكثير مما قصد إليه من أمهات المسائل والأصول التي أوقع الكلام عليها حتى عدوه الكتاب وحده، لا يشرك العلماء معه كتاباً آخر في خطره ومنزلته وبعد غوره وإحكام ترتيبه وقوة حجته وبسط عبارته وتوثيق سرده، فأنظر ما عسى أن يكون غيره ممّا سبقه أو تلاه.

(1) مداخل إعجاز القرآن: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني -المؤسسة السعودية بمصر/دار المدني بجدة- القاهرة، 2002، ص: 85.

(2) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: الرافعي، ص: 153.

وما زاد الباقلاني -رحمه الله- على أن ضمن كتابه روح عصره وقد كانت علوم البلاغة لم تهذب لعهدده، ولم يبلغ منها الاستنباط العلمي ولم تجرد فيه الأمهات والأصول، فبسط الرجل من ذلك شيئاً، وأجمل شيئاً، وهذب شيئاً، ونحا في الانتقاد منحى الذين سبقوه من العلماء بالشعر وأهل الموازنة بين الشعراء، وكانت تلك العصور بهم حفيظة، وبالجملة فقد وضع ما لم يكن يمكن أن يوضع أوفى منه في عصره، بيد أن القرآن كتاب كل عصر، وله في كل دهر دليل من الدهر على الإعجاز⁽¹⁾.

إذا لا يختلف أهل الاختصاص من بلاغيين ونقاد على أن الباقلاني يعدّ بحراً من بحور العلم، ومنتكّم لا يبارى، وذوفاقة أدبي فذ، ألف كتاباً جليل القدر، عظيم الفائدة، سمّاه "إعجاز القرآن"، وإن كان بعض النقاد يرون أنه لم يستطع أن يقدم شيئاً من أسرار النظم القرآني، إذ ظلت الفكرة عنده غامضة، مستورة في ضباب كثيف⁽²⁾، إلا أن كتابه تأتي أهميته حين أعدّ للبحث عن أسرار النظم القرآني التي من شأنها أن تهدي الباحث في سرّ الإعجاز إلى المدار الأول له وهو النظم وروعة التأليف، ومن ثم يبقى عليه أن يصرف عصاره فكره في تحليل وتفسير جواهر النظم القرآني لإثبات سرّ إعجازه ووجه التحدي فيه.

(1) ينظر: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: الرافي، ص: 154.

(2) ينظر: البلاغة تطور وتاريخ: شوقي ضيف، دار المعارف- مصر، ط12، سنة: 2003، ص: 114.

6- القاضي عبد الجبار (ت: 415 هـ):

أفرد عبد الجبار في كتابه "المغني" جزءاً خاصاً بالإعجاز، إلا أنه لا يتناول الإعجاز بشكل صريح ومباشر، بل يقدم لذلك بمباحث أخذت النصيب الأكبر من بحثه في هذا الفصل. منها الحديث عن مسألة "خلق القرآن" من خلال تقرير أمور منها: صحة القرآن، وتواتر نقله، وحفظه من التحريف، ثم يفرد فصولاً للحديث عن النسخ في القرآن، والأحكام التي يصح فيها النسخ والتي لا يصح فيها، ثم يعرج للحديث عن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، ويقدم الحجج المؤيدة لذلك، ثم يدلف للبحث في أغوار الإعجاز بعدما قدم له بالمباحث الآتية الذكر. ويجد الحديث عن الفصاحة والبلاغة مدخلا مناسباً له. وهو في خلال ذلك يحاول إزالة الإبهام الذي يكتنف مفهومهما بالنظر إلى أسلوب المتكلمين، فعندما حاول تقديم مفهوم للفصاحة فسرّها بـ"جزالة اللفظ وحسن المعنى"⁽¹⁾.

وعدّ اللفظ الجزل والمعنى الحسن، هو الميزان الذي يوزن به الكلام، فيتّسم بصفة الفصاحة من عدمها. كما يعتبر أنّ الفصاحة "لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم، على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم، أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام رابع، لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة، أو حركاتها، أو مواقعها، ولا بد لهذا من هذا الاعتبار في كل كلمة. ثم لا بد من اعتبار مثله في

(1) المغني في أبواب التوحيد والعدل: القاضي عبد الجبار (أبو الحسن عماد الدين الهمداني)، تحقيق أمين الخولي، دار الكتب- مصر، ط1960، ج16، ص: 198.

الكلمات إذا انضم بعضها إلى بعض، لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة وكذلك لكيفية إعرابها وحركاتها وموقعها"⁽¹⁾.

فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دونما عداها. فإن قال قائل: فقد قلت إن في جملة ما يدخل في الفصاحة حسن المعنى فلا اعتبرتموه؟ قيل له: إن المعاني وإن كان لا بد منها لا تظهر فيها المزية. ولذلك نجد المعبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر والمعنى متفق. على أنا نعلم أن المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذا يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عنده الألفاظ التي يعبر بها عنها. فإذا صحت هذه الجملة فالذي تظهر به المزية ليس إلا الإبدال (الاختيار) الذي يختص الكلمات أو التقدم أو التأخر الذي يختص الموقع أو الحركات التي تختص الإعراب. فبذلك تقع المباينة بين الكلام"⁽²⁾.

ويريد عبد الجبار من ذلك أن الكلمة لا تكون فصيحة في ذاتها، إنما الفصاحة تتحقق لها بمراعاة صفات مختلفة فيها، كالإبدال الذي تختص به الكلمات، أو التقديم والتأخير الذي يختص به موقعها، أو الحركات التي تختص الإعراب. ولو قلنا أن عبد الجبار ربما كان يقصد "بالحركات التي تختص الإعراب" توحي معاني النحو في ما بين الكلم لم نبعد.

فهو لا يرى للكلمة فصاحة في نفسها، بل الفصاحة حتى تتوفر فيها يجب مراعاة خصائص أخرى لها، كالإبدال والتقديم والتأخير والحركات الإعرابية. وهذا ما يجعل عبد

(1) المغني في أبواب التوحيد والعدل: القاضي عبد الجبار، ص: 199.

(2) المصدر نفسه، ص: 198.

الجبار يقترب من فكرة النظم عند عبد القاهر الجرجاني، والتي لخصها بعبارة "توخي معاني النحو فيما بين الكلم"، "وحقا إن عبد القاهر حاول تفسيره بتوخي معاني النحو فحسب، ولكن حين نحلل هذه المعاني نجدها تتحلل إلى نفس الكلام الذي حاول به عبد الجبار تصوير الوجوه التي يقع بها التفاضل في فصاحة الكلام. وعبد الجبار يشير في صراحة إلى حركات النحو وما ترسم من فروق في العبارات، ولا شك في أن مثله في ذلك مثل عبد القاهر، فهو لا يريد الحركات الظاهرة التي تخص الإعراب إنما يريد معنى أعمق وهو نفس المعنى الذي أراده عبد القاهر وهو النظام النحوي للكلام"⁽¹⁾.

ويرى علم المعتزلة أيضا أن المعاني الخاصة لا يصلح أن تكون مقياسا للفصاحة، و إن كان لابد منها، و الدليل على ذلك أننا نجد الشعاعين يعبران عن المعنى الواحد، ويكون أحدهما أفصح من الآخر.. و إنما تظهر ميزة الكلام في جزئه الثالث الذي هو ضم الكلمات بعضها إلى بعض على طريقة مخصوصة، و هذه الطريقة تكون بالإبدال الذي تختصر به الكلمات، أو التقدم والتأخر الذي يختص به الموقع، أو الحركات التي تختص بالإعراب⁽²⁾.

وهذا هو الوجه الذي ارتضاه عبد الجبار لإعجاز القرآن البياني وهو قيامه على نظرية الضم حيث جعله في جزالة لفظه، وحسن معناه وفق ما يقتضيه النظام النحوي للكلام، متجاوزا بذلك الوجوه التي اعتمدها سابقوه كالإخبار عن الغيوب، أو خلوه من الاختلاف والتناقض، أو الإخبار بالأحداث التي مضت. واعتبرها خارجة عن السر الحقيقي لإعجاز القرآن. لأنه وزن القرآن الكريم بموازين البلاغة والبيان العربي، فوجده يعلو على كل

(1) البلاغة تاريخ وتطور: شوقي ضيف، ص: 117، 118.

(2) ينظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل: القاضي عبد الجبار، ج16، ص: 199.

كلام قائلته العرب، ويرقى على كل بيان عرفته، نظما كان أو نثرا، فكان القرآن بذلك أسمى كلاما، وأعجز بيانا. لا طاقة للبشر في مجاراته.

7- عبد القاهر الجرجاني (ت: 471هـ):

تختلف فكرة النظم التي يقوم بها عبد القاهر، عن فكرة النظم التي يقول بها الإعجازيون الآخرون، وبالأخص تلك التي عرفت عند عبد الجبار بالضم، لأن عبد القاهر عندما تناول البحث في فنون القول لم يقتصر في ذلك الشكل العام الذي يميز المنظوم عن المنثور ولكنه توغل في البنية الداخلية للنص ودرس العلاقة القائمة بين الألفاظ، وفسر آلية إنتاج الدلالة، ما جعل عمله منفردا بسجاياه عن أعمال علماء البيان، لأن منهجه يغلب عليه "الذوق"، وتستأثر به سلامة الفطرة، ونقاء الطبع لأن الصنعة لم تستبد به، ولم تستنزف جهده، كما أنه صان طبعه بالبعد عن المناهج الفلسفية، والمذاهب الكلامية التي اشتهرت في عصره، التف حولها العلماء ينهلون من طرائفها في مواجهتهم لأي موقف يصادفهم، فأفسد بذلك الجدل المنطقي، المقاييس البلاغية العربية منذ عصر عبد القاهر، فكان الذوق والطبع غائبا عن تقدير الكلام ووزنه، والمفاضلة بين حسنه وريئئه.

عرف عصر عبد القاهر بالصراع المذهبي، والتعصب للرأي، فنتشرت إثر ذلك أقوال غريبة ومتضاربة، ولما استتب الفساد بالناس و استحكم بألبابهم فلم يبقى عالم ولا جاهل إلا وأخذ بنصيب منه، وأصاب قدر منه، وكان عبد القاهر واحدا ممن سلم لهم طبعهم، وخلصت لهم فطرتهم، فكان بذلك لرأيه قدره في مجال إعجاز القرآن، وفي التذوق الجمالي له. وتحديد مرتبته مقارنة بسائر كلام العرب، وقد ألف عبد القاهر كتبا عديدة من أشهرها :

"أسرار البلاغة" و "دلائل الإعجاز" و "الرسالة الشافية"، الأول كان مقدمة وتمهيدا لكتابه الثاني. لأن أسرار البلاغة، حاول فيه من خلال تناول مباحث البلاغة بالدرس والتحليل الكشف عن مواطن الحسن في الكلام، وتحديد المقاييس التي من شأنها الارتقاء بالقول. أما دلائله فقد نحا فيها هذا النحو أيضا، إلا أنه زاد على مباحث البلاغة مباحث في الإعجاز، والرسالة الشافية كانت رسالة في الإعجاز، عني فيها بتقريره وتقديم الأدلة القاطعة على وقوعه، وتناول فيها أهم وجوهه.

وعدّ الجرجاني في مؤلفاته ناقدا فذا لا يجاريه ناقد سابق أو معاصر له، فهو لم يحز على لقب السبق إلا أنه نال شرف التفوق في طريقة العرض، والتألق في وضع المصطلح العلمي الدقيق، والتميز في عرض الشواهد و تحليلها. وأثبت أنه صاحب نظرية متقدمة في المعاني لم يبلغها من جاء بعده. حيث يرى أن الألفاظ إذا أحسن انتقاؤها و بناؤها، وفق نظام نحوي سليم حملت معاني أخاذة و أنتجت صورا فنية جذابة. و هدفه الأساسي من هذا العمل بيان سر إعجاز القرآن الذي يرتقي أعلى مراتب الكلام، فصاحة و بلاغة.

جاء كتاب دلائل الإعجاز قمة فكر العصر، وعصارة فكر صاحبه، استهله بمقدمة وجيزة، تناول فيها الحديث عن أصول النحو، ومدى ارتباطها بالنظم، كما تحدث عن فضل العلم و المعرفة، وحسن الأداء اللغوي. كل هذه المقاييس يبلغ الأديب، والشاعر بخاصة مرحلة الإعجاز. كما بين أهمية الشعر عند العرب، ونفى أن يكون الإسلام قد حاربه، وقدم شواهد من القرآن والسيرة وحياة الصحابة على ذلك، وبسط الكثير من علوم البلاغة بسطا مختلفا عن المعهود، ظنا منه أن من يقرأ كتابه يكون مدركا للبيهيات البلاغية من قواعد

ومصطلحات وتعريفات للتشبيه والإستعارة والكناية وغيرها من المباحث البلاغية، لأن المعول عليه في كتابه هذا هو فلسفة البلاغة، التي تحتكم إلى الذوق في كل تفاصيلها، وتفضي إلى إبراز القدرة الأدبية في استخدامها⁽¹⁾.

لم يتعرض عبد القاهر لكل علوم البلاغة لأنها ليست هدفه، كما سبق له أن فصلها في كتابه "أسرار البلاغة" بل انتقى جوانب منها، وعالجها معالجة عقلية، على أسس نحوية بطرح جديد، حيث ربط علم البلاغة في دلائله بعلم النحو.

وكان هدفه الأول والأكبر إعجاز القرآن، وبيان عجز البشر عن مجازة أسلوب القرآن في تصريف وجوه الفصاحة والبلاغة، ومعرفة طريقة بناء آيات الذكر الحكيم، وكيفية تخير ألفاظه، متخذاً نظريته في نظم الشعر سبيلاً لذلك.

وفي خضم معالجته تلك القضايا اللغوية والبلاغية والأدبية يأتي بشواهد قرآنية، وشعرية، و نثرية، تعكس سعة اطلاعه على علوم عصره، ودقة انتقائه لأشعار سابقيه، فهو عالم موسوعي، لا ينتهج منهج الجمع فقط، بل يبين أهمية ما يقدم من معاني، ببراعة استخدام الأساليب، وغايته التي ينشدها من كل ذلك بيان إعجاز القرآن، فيقول: "إذا كانت هذه الأمور وهي الوجوه من التعلق، التي هي محصول النظم موجودة على حقائقها وعلى الصحة، وكما ينبغي في منثور كلام العرب ومنظومه، ورأيانهم قد استعملوها وتصرفوا فيها وكملوا بمعرفتها، وكانت حقائق لا تتبدل ولا تختلف بها الحال، إذ لا يكون للاسم بكونه خبر

(1) ينظر: دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 8، 9.

المبتدأ، أو صفة لموصوف، أو حالا لذي حال، أو فاعلا، أو مفعولا لفعل، في كلام حقيقة هي خلاف حقيقته في كلام آخر⁽¹⁾.

ومن أهم القضايا التي تناولها الجرجاني ربط اللغة بالفكر، "فاللغة- وإن كانت وليدة إرادة المجتمع، وبنيت التعاقد الذي تم بين أفرادها على قبول الكلمات وتداولها- ليست مجرد أدوات تتداولها الألسنة كما تتداول الأيدي قطع النقود. إذ اللغة قبل كل شيء تجسيد لأفكار الناس، وتصوير لعواطفهم، و وجداناتهم وأن الكلمة حين تتحرك على اللسان أو تقع على الأذن تتبعث منها تلك الأفكار، وهذه المشاعر والوجدانات، التي تضمورها في كيانها. وهنا تتفاوت منازل الناس، وتختلف أقدارهم في استخدام اللغة، وفي استثارة ما يكمن فيها من دلالات عقلية وعاطفية"⁽²⁾.

فالجرجاني يقرر حقيقة وضع اللغة، والذي يخضع نظم الكلام لقواعد النحو، قائلا: "وكذلك السبيل في كل شيء كان له مدخل في صحّة تعلق الكلم بعضها ببعض، لا ترى شيئا من ذلك يعدو أن يكون حكما من أحكام النحو ومعنى من معانيه. ثم إنا نرى هذه كلها موجودة في كلام العرب، ونرى العلم بها مشتركا بينهم"⁽³⁾.

وهذه محاولة منه لجعل غاية البيان مرتبطة بمعرفة أوضاع اللغة وماهية كل لفظة، مع اجتناب ظاهر اللحن في الإعراب وبعد جديته عن تعلق الكلم بعضها ببعض، لتتألف على الوجه المتواضع عليه بين أهل اللغة، فسر به إعجاز القرآن، قائلا: "فما هذا الذي تجدد

(1) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 15.

(2) الإعجاز في دراسات السابقين، عبد الكريم الخطيب، ص: 248، 249.

(3) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 14.

بالقرآن من عظيم المزية، وباهر الفضل، والعجيب من الوصف، حتى أعجز الخلق قاطبة، وحتى قهر من البلغاء والفصحاء القوي والقدر، وقيد الخواطر والفكر، وحتى خرست الشقائق، وعدم نطق الناطق، وحتى لم يجر لسان، ولم يبين بيان، ولم يساعد إمكان، ولم ينقذ لأحد منهم زند، ولم يمض له حد، وحتى أسال الوادي عليهم عجزاً، وأخذ منافذ القول عليهم أخذاً" (1).

هكذا يتصور عبد القاهر سر إعجاز القرآن ويصوره، ففضية الإعجاز شغلته باعتبارها جزءاً من أجزاء علم الكلام، ومسألة من المسائل التي اختلف فيها المتكلمون. وكتب عبد القاهر: "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز" وبعض رسائله، كلها تدل على أنه اطلع على كتب علماء كثيرين قبله ممن كتب في إعجاز القرآن كالجاحظ والواسطي وأبي عبيدة والرماني والباقلاني، وعبد الجبار. ومع أنه لم يخرج عن منهج أسلافه من كبار المؤلفين، إلا أنه نقد بعض آرائهم وجرح أخرى، وهذا دليل على أنه استوعبها استيعاباً وافياً، واتخذها مرتكزاً في محاولته إزالة الإبهام عن مفهوم البلاغة حتى تصلح وجهاً بارزاً من وجوه إعجاز القرآن. فيقول في "تحقيق القول على البلاغة والفصاحة، والبيان والبراعة وكل ما شاكل ذلك مما يعبر به عن فضل بعض القائلين على بعض من حيث نطقوا وتكلموا، وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد، وراموا أن يعلموهم ما في نفوسهم، ويكشفوا لهم عن ضمائر قلوبهم. ومن المعلوم أن لا معنى لهذه العبارات وسائر ما يجري مجراها مما يفرد اللفظ بالنعته والصفة، وينسب فيه الفضل والمزية إليه دون المعنى، غير وصف الكلام بحسن الدلالة وتامها فيما له كانت الدلالة، تم تبرجها في صورة هي أبهى وأزين، وأنق

(1) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 15.

وأعجب، وأحق بأن تستولي على هوى النفس، وتتال الحظ الأوفر من ميل القلوب. ولا جهة لاستعمال هذه الخصال، غير أن يؤتى المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته، ويختار له اللفظ الذي هو أخص به، وأكشف عنه وأتم له، وأحرى بأن يكسبه نبلا، ويظهر فيه المزية⁽¹⁾.

يرى القارئ أنّ عبد القاهر لا يجعل للفظ المنفرد عن السياق مزية البلاغة والفصاحة - وإن عذب جرسه- إلا إذا جاء بالمعنى الذي يصح لتأديته، فيكون خاصا به وكاشفا عنه.

ويقرّر أيضا بأنّ الألفاظ وضعت لتأدية معان ودلالات خاصة بها، لذلك لا يمكن تقييمها لذاتها، لأنها أخذت صفة الجماد والثبات، فلا تكون لها روح إلا إذا استثمرت مع مفردات أخرى لإصابة معان معينة. ويقول عبد القاهر في هذا: "وإذا كان هذا كذلك فينبغي أن ينظر إلى الكلمة قبل دخولها في التأليف، وقبل أن تصير إلى الصورة التي بها يكون الكلم إخبارا وأمرًا ونهيا واستخبارا وتعجبا، وتؤدي في الجملة معنى من المعاني التي لا سبيل إلى إفادتها إلا بضم كلمة إلى كلمة، وبناء لفظة على لفظة-هل يتصور أن يكون بين اللفظتين تفاضل في الدلالة، حتى تكون هذه أدل على معناها الذي وضعت من صاحبها على ما هي موسومة به، حتى يقال إن رجلا أدل على معناه من فرس على ما سمي به. وحتى يتصور في الإسمين الموضوعين لشيء واحد أن يكون هذا أحسن نبأ عنه، وأبين كشفا عن صورته من الآخر؟ فيكون "الليث" مثلا أدل على "السبع" المعلوم من الأسد، وحتى

(1) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 47.

إننا لو أردنا الموازنة بين لغتين كالعربية والفارسية ساغ لنا أن نجعل لفظة "رجل" أدل على الآدمي الذكر من نظيره في الفارسية⁽¹⁾.

وفي المفاضلة بين الكلمتين المفردتين يقول: "وهل يقع في وهم ، وإن جهد أن تتفاضل الكلمتان المفردتان من غير أن ينظر إلى مكان تقعان فيه من التأليف والنظم، بأكثر من أن تكون هذه مألوفة مستعملة، و تلك غريبة وحشية، أو أن تكون حروف هذه أحق، وامتزاجها أحسن، ومما يكد اللسان أبعد؟"⁽²⁾.

فعبد القاهر لا يجعل للفظه شأنًا في الفصاحة، لأنها تكون في موضع أفصح منها في موضع آخر، وتؤنسك وتروكك في موضع، وتوحشك وتثقل عليك في موضع آخر، ثم يورد قولاً يبين فيه أن قيمة الكلمة في مكانها الذي تأخذه بعد النظم حين تتحد مع جاراتها لتقديم معنى جميل بلفظ أنيق: "وهل تجد أحدا يقول : هذه اللفظة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملاءمة معناها لمعنى جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها؟ وهل قالوا: لفظة متمكنة ومقبولة، وفي خلافه: قلقة ونايبة ومستكرهة، إلا وغرضهم أن يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناها، وبالقلق والنبو عن سوء التلاؤم. وأن الأولى لم تلق بالثانية في معناها، وأن السابقة لم تصلح أن تكون لفقاً للتالية في مؤداهما؟"⁽³⁾.

(1) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 47.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص: 47-48.

ما ذكرناه من آراء لعبد القاهر لم تكن إلا تمهيدا لوجه الإعجاز لديه، وهذا -كما عهدنا- منهجه في الطرح، فهو يتدبر الحديث عن الإعجاز، فلا يقدم كل ما عنده من فكر في موضوعه الذي يتناوله بالدرس، ويفرغ كل ما بجعبته مرة واحدة، بل يهيء ويحضر، ذهن المتلقي ونفسيته، ويعطيه الأجوبة الشافية لكل تساؤلاته جرعة جرعة، حتى لا تأخذه الدهشة، وتسلبه الروعة، حين يستشعر أفانين القول بعد ولوجه جنات البيان القرآني .

ويستشهد الشيخ هنا بنموذج لنظم قرآني تصويري، غاية في الجمال، إذ يقول: "وهل تشك إذا فكرت في قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَسْمَأْ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾⁽¹⁾، فتجلى لك منها الإعجاز، وبهرك الذي ترى وتسمع! أنك لم تجد ما حدث من المزية الظاهرة، والفضيلة القاهرة، إلا لأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض، وإن لم يعرض لها الحسن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية والثالثة والرابعة؟ وهكذا، إلى أن تستقرها إلى آخرها، وأن الفضل تتاج ما بينها، وحصل من مجموعها"⁽²⁾.

فهو يقيم بين يدي القارئ الشواهد في تمهل وروية بعد أن بسط له ألوانا من فنون القول، وجعله يتدبر الآية الكريمة، ثم يؤنسه حين تلقيه لها بالكشف عن مكنون لؤلؤها وكريم دررها، فيقول: "إذا شككت فتأمل! هل ترى لفظة منها بحيث لو أخذت من بين أخواتها، وأفردت لأدت من الفصاحة ما تؤديه وهي في مكانها من الآية؟ قل: "ابلعي" واعتبرها

(1) هود:44.

(2) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 48.

وحدها من غير أن تنظر إلى ما قبلها وإلى ما بعدها، وكذلك فاعتبر ما يليها. وكيف بالشك في ذلك؟ ومعلوم أن مبدأ العظمة في أن نوديت الأرض، ثم أمر، ثم في ان كان النداء بـ "يا" دون "أي" نحو: يا أيتها الأرض. ثم إضافة الماء إلى الكاف دون أن يقال: ابلي الماء، ثم أن أتبع نداء الأرض وأمرها بما هو من شأنها، ونداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها. ثم أن قيل: وغيض الماء. فجاء الفعل على صيغة "فُعِلَ" الدالة على أنه لم يغيض إلا بأمر أمر، وقدرة قادر. ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى: "قضى الأمر". ثم ذكر ما هو فائدة هذه الأمور، وهو "واستوت على الجودي". ثم إضمار السفينة قبل الذكر هو شرط الفخامة والدلالة على عظم الشأن. ثم مقابلة "قيل" في الخاتمة بـ "قيل" في الفاتحة⁽¹⁾.

ثم يتبع قوله مستفهما لغرض الدهشة والإعجاب بهذا النظم القرآني البديع: "أفترى لشيءٍ من هذه الخصائص التي تملؤك بالإعجاز روعة، وتحصرك عند تصورها هيبة تحيط بالنفس من أقطارها تعلقا باللفظ من حيث هو صوت مسموع، وحروف تتوالى في النطق؟ أم كل ذلك لما بين معاني الألفاظ من الاتساق العجيب؟"⁽²⁾.

ما قدّمه عبد القاهر من إشارات في هذه الآية، يجعلنا نقف إكبارا وإجلالا لجهوده الطيبة في قراءتها، لكن لو عدنا وقرأناها مرات ومرات لشعرنا بأنه لم يحط بكل روائعها، مقارنة بما تتطوي عليه الآية من نفحات لا تنفد. وهذا لا يعني ألا نوفي الرجل حقه في الإقرار بروعة تحليله لهذه الآية، وتمنيينا لو أنه تناول قدرا كبيرا من آي القرآن بالتحليل والشرح على طريقة النظم كما رأينا، ولكنه مع الأسف لم يتعرض كثيرا لمثل هذه التطبيقات،

(1) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 48.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ويمكن القول أنّ جاذبية الشعر سحبتّه إلى مجالها قليلا في كتابه "دلائل الإعجاز"، وبعدها ألف كتابه "أسرار البلاغة" هجر قضية الإعجاز تماما، وأجرى تطبيقاته في علم البيان على الشعر العربي.

ثمّ يواصل عبد القاهر الحديث عن المفاضلة بين الألفاظ فيقول: "فقد اتضح إذا اتضاحا لا يدع للشك مجالا أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي كلم مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة⁽¹⁾ وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ. ومما يشهد لذلك أنك تجد الكلمة تروك وتؤنسك في موضع، ثم تراها بعينها تنقل عليك، وتوحشك في موضع آخر"⁽²⁾. وهذا معنى بسطنا فيه الحديث آنفا فلا داعي لتكراره، وإن تكرر لدى عبد القاهر في كتابه، فلأن أفكاره مبذولة طواعية، نابعة من لدن محب مخلص للعلم، فجاءت بلا قيد يحدها، ولا منهج يردها، في شكل شذرات متفرقة، لم تخرج عن الإطار الذي رسمه لها، رغم تركه الأسلوب الاستطرادي الذي اعتمده الجاحظ في أعماله، ونهجه هذا المنهج في الطرح إنما اعتمده لهدف علمي شريف ينشده.

وقد فصل عبد القاهر - في أثناء عرضه لنظريته في الإعجاز - الحديث عن ثنائية اللفظ والمعنى التي تناولتها كل المذاهب الكلامية في إعجاز القرآن بالبحث، فاشتد الاختلاف بينها في أيهما تكمن المزية، وفي جهة من يكون الإعجاز؟ أفي حسن اللفظ وجيد تناسقه؟ أم في روعة المعنى، ودقته ورقية؟

(1) يريد بالفضيلة: البلاغة.

(2) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 48.

فلم يذهب الرجل مذهب أيّ من الطرفين، بل كان له رأي بين هذا وذاك - ونراه في اعتقادنا عين الصواب- وهو المزوجة بين الاثنتين - اللفظ والمعنى - مع ترئيس المعنى على اللفظ وله في ذلك أقوال متعددة نختار منها للعرض ما يفي بالغرض في هذه المسألة، لأن المقام لا يسعنا لذكرها جملة وتفصيلاً، ومن أراد الاطلاع على حيثيات المسألة عليه بالعودة إلى كتاب عبد القاهر حتى يروي ظمأه من معين آرائه الكافية الشافية.

في البداية ذهب عبد القاهر الجرجاني إلى أن للمعنى وجود ضمني تدركه إمكانات نفسية باطنية هي: القلب والفكر والروية والعقل والفهم، لا الحواس الخمس وذكر منها السمع، وذلك في أثناء حديثه عن مكنن المزية، التي يرى: "أنها ليست لك حيث تسمع بأذنك، بل حيث تنظر بقلبك وتستعين بفكرك وتعمل رويتك وتراجع عقلك وتستجد في الجملة فهمك" (1).

كما يرى الشيخ أنك "إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني" (2).

فالمأمل هذا القول يفهم أنه توجد مسافة بين ترتيب المعاني وبين ترتيب الألفاظ بحكم خدمتها لها، وإذا ما نظرنا إلى قول آخر لعبد القاهر نجده يلغي هذه المسافة تماماً بين

(1) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 265.

(2) المصدر نفسه، ص: 312.

الترتيبيين فيقول: "أنك إذا طلبت الكلام لا تطلب اللفظ بحال، وإنما تطلب المعنى، وإذا ظفرت بالمعنى فاللفظ معك وإزاء ناظرك" (1).

هذا يعني أن الظفر بالمعنى والظفر باللفظ يكونان في الوقت نفسه، فلا وجود لتلك المسافة التي أقرها في القول الأول، والناظر في القولين يجد تناقضا بينهما، فما تفسيره يا ترى؟

الجواب هو أن عبد القاهر يعتبر المعنى بنية قائمة بذاتها حيث يقول: "وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك، لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني وترتيبها على حسب ترتيب المعاني في النفس، فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض" (2). "فكلمتا (آثارا) و (ترتيب)، تفيدان أن المعاني متعددة ولها مواضع مختلفة ولكنها مرتبة ترتيبا خاصا وهي قائمة بذاتها، لا دخل للألفاظ بها" (3). لكن هذا لا يعني أن المعاني بناء متكامل، بل يجب مراعاة علائق النحو وترتيبها، لأنه لا يتصور أن يتعلق الفكر بمعنى الكلم أفرادا مجردة من معاني النحو، فلا يقوم في وهم ولا يصح في عقل أن يتفكر متفكر في معنى فعل من غير أن يريد إعماله في إسم، ولا يتفكر في معنى اسم من غير أن يريد إعمال فعل فيه، وجعله فاعلا له مفعول" (4).

(1) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 89.

(2) المصدر نفسه، ص: 239.

(3) إعجاز القرآن الكريم وأثره في تطور النقد الأدبي: علي مهدي زيتون، دار المشرق، ش م م، (د.ط)، (د.ت)، ص: 112.

(4) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 209.

يؤكد الشيخ هذا بعد مناقشته المثال الشائع "ضرب زيد عمرا" فيقول: "ثبت أن المفهوم في مجموع الكلم معنى واحد لا عدة معاني وهو إثباتك زيدا فاعلا ضربا لعمره في وقت كذا وعلى صفة كذا ولغرض كذا، لهذا المعنى تقول لأنه كلام واحد"⁽¹⁾.

فالفكر عند عبد القاهر لا يتعلق بمعاني الكلم المفردة، "ولا يتعلق بها مجردة من معاني النحو"⁽²⁾.

ورغم اهتمام عبد القاهر بالمعنى، وبذله جهودا مثمرة في توضيح مفهومه، إلا أنه خطأ المنحازين إلى جانب المعنى بشدة لا تقل عن شدته في تخطئته من احتفل باللفظ. فتراه في بعض مواقفه يلتقي مع الجاحظ تارة، ويفند آراءه مرة أخرى ومن ذلك رأيه في الصياغة اللفظية، حين رآه يهون فيه من شأن المعنى، ويجعل الفضل كله للفظ"⁽³⁾.

فبعد القاهر لا ينكر قيمة اللفظ وقدره في أداء المعنى الجميل، مع ذلك يرى أن حسن الكلام لا يقف عند هذا الحد، وبالتالي موقفه إزاء اللفظ نابع من موقفه من المعنى الذي لم يعده وحده مكنن المزية في الإعجاز القرآني، فهو يرى أن الألفاظ أوعية للمعاني"⁽⁴⁾، والوعاء هنا غير مقصود في ذاته، بل يعتبر أداة جاهزة تؤدي خدمة، ومن هنا نفهم أن للألفاظ دورا وظيفيا يكمن في خدمة المعاني، وبين هذه الآلية في قوله: "لا جهة لاستعمال هذه الخصال: غير أن يؤتى المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته، ويختار له

(1) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 165.

(2) المصدر نفسه، ص: 67.

(3) كنا قد فصلنا في رأي الجاحظ بخصوص هذه القضية، ورفعنا عنه شبهة انحيازه التام جهة اللفظ وعذرنا دافعه.

(4) المصدر نفسه، ص: 52.

اللفظ الذي هو أخص به، وأكشف عنه، وأتم له⁽¹⁾، فانطلاقاً من احتمال وجود أكثر من بنية لفظية تعبر عن المعنى، وجب هنا اختيار اللفظ الأخص بالمعنى، والأكشف عنه والأتم له.

وبهذا يؤكد على ضرورة ربط اللفظ بالمعنى ويعتبر العلاقة بينهما علاقة تلاحم وتلازم، فلا مجال للفصل بين الدال والمدلول، ولكنه مع إقراره هذه العلاقة إلا أنه رأس المعنى على اللفظ، إلى حد قوله: "الألفاظ خدم المعاني والمصرفة في حكمها، وكانت المعاني هي المالكة سياستها المستحقة طاعتها، فمن نصر اللفظ على المعنى كان أزال الشيء عن جهته وأحاله عن طبيعته وذلك مظنة من الإستكراه، وفيه فتح أبواب العين والتعرض للشين"⁽²⁾.

فليست الألفاظ مكمّن المزيّة⁽³⁾، وهي مطواعة للمعاني، خادمة لها، تابعة إليها، ولهذا لم يكن " لمن حام - في حديث المزيّة، و الإعجاز - حول اللفظ و رام أن يجعله السبب في هذه الفضيلة إلا التسكع في الحيرة والخروج عن فاسد من القول إلى مثله"⁽⁴⁾، ولعل هذه المواطن من ترئيس عبد القاهر المعنى على توهم بعض الدارسين أنه كان من أنصار المعنى، وهذا لم يكن، إذ لو كان الأمر كذلك لما رأيناه في مواضع أخرى من دلائله يدافع عن اللفظ وكأنه من دعائه. وقد يكون إعلاؤه من قيمة المعنى جاء من قبيل رده على المغالين في الانتصار للفظ، فالرجل لا يرى الكلام إلا صوراً فنية، أشبه بالكائنات الحية،

(1) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 276.

(2) المصدر نفسه، ص: 211.

(3) المزيّة: اسم أطلقتها البلاغة العربية على الإبداع الفني، وكانت تستبدله أحيانا بكلمة (فضيلة)، وهي لم تفهمه على أنه خلق على غير مثال، ولكنها فهمته على أنه سبق الآخرين، خصوصاً وأن الكلمتين تشيران إلى التفوق والسبق من الناحية اللغوية. ينظر: إعجاز القرآن الكريم وأثره في تطور النقد الأدبي، علي مهدي زيتون، ص: 09.

(4) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 119.

فكما أن الكائن لا ينعت بصفة حياة إلا إذا اجتمع الجسد والروح معا، كذلك الكلام لا يأخذ صفة الصورة البيانية إلا إذا تلاحم اللفظ والمعنى معا.

وبذلك أنكر الجرجاني أن تكون المزية لأحدهما دون الآخر وجعلها في الكلام الذي يحوي الحسن من طرفيه، لفظ تأنق بجماله، واستقل بحسنه، ونظم تولدت لديه معان مرتبة، وأفكار متناسقة. هذا هو المفهوم الذي يأتي من جهته الإعجاز، وهذه هي الفكرة التي تبينها المتابعة الواعية لآراء عبد القاهر في كتابيه "أسرار البلاغة" و "دلائل الإعجاز".

إذا ختمنا الحديث عما ورد في كتاب "دلائل الإعجاز" لعبد القاهر الجرجاني من آراء حاول فيها أن يكشف عن وجوه الإعجاز القرآني، فإننا نطوي دفتي كتابه على العديد من المواقف التي أوردها دون مناقشتها أو حتى التنويه بها، لأنه - كما ذكرنا - لا يتسع لنا العمل لاقتفاء آثاره خطوة خطوة.

لكن من الملاحظ فيما ذكرنا أنّ عبد القاهر لا يتحدث عن وجوه الإعجاز حديثاً صريحاً، وإنما اكتفى بأن يضع بين أيدينا ميزانا نزن به الكلام، ونميز به الغث من السمين، هذا الميزان يقوم أساساً على التذوق الجمالي، لروعة النظم، فالنظم عنده هو المحور الذي يدور حوله الإعجاز، وبه تكون المفاضلة بين كلام وكلام، والقرآن الكريم أرقى صور البيان، تظهر وجوه الحسن فيه، حين نتدبره ونفتش في كل آية، بل في كل كلمة عن مواطن الجمال فيه.

لكن إذا ما التقينا به مجددا وهو يواجه موضوع التحدي في القرآن، نجده يكشف صراحة عن الوجه الذي تحدى القرآن العرب به، ويلخص القضية كلها بقوله: "أيجوز أن يكون الله تعالى قد أمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يتحدى العرب إلى أن يعارضوا القرآن بمثله من غير أن يكونوا قد عرفوا الوصف الذي إذا أتوا بكلام على ذلك الوصف كانوا قد أتوا بمثله؟ ولا بد من "لا" لأنهم إن قالوا: يجوز، أبطلوا التحدي - كما لا يخفى - مطالبة بأن يأتوا بكلام على وصف، ولا تصح المطالبة بالإتيان به على وصف من غير أن يكون ذلك الوصف معلوما للمطالب، ويبطل بذلك دعوى الإعجاز أيضا، وذلك لأنه لا يتصور أنه يقال: إنه كان عجز حتى يثبت معجوز عنه معلوم" (1).

ثم يواصل حديثه عن التحدي فيقول: "ثم إن هذا الوصف ينبغي أن يكون وصفا قد تجدد بالقرآن، وأمر لم يوجد في غيره، ولم يعرف قبل نزوله. وإذا كان كذلك فقد وجب أن يعلم أنه لا يجوز أن يكون في الكلم المفردة لأن تقدير كونه فيها يؤدي إلى المحال، وهو أن تكون الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة قد حدثت في حذاقة حروفها، وأصداؤها أوصاف لم تكن لتكون تلك الأوصاف فيها قبل نزول القرآن، وتكون قد اختصت في أنفسها بهيئات وصفها يسمعها السامعون عليها إذا كانت متلوة في القرآن لا يجدون لها تلك الهيئات والصفات خارج القرآن ولا يجوز أن تكون في معاني الكلم المفردة التي هي لها بوضع اللغة لأنه يؤدي إلى أن يكون قد تجدد في معنى الحمد والرب، ومعنى العالمين والملك واليوم والدين. وهكذا وصف لم يكن قبل نزول القرآن. وهذا ما لو كان هاهنا شيء أبعد من المحال

(1) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 252.

وأشنع لكان إياه. ولا يجوز أن يكون هذا الوصف في ترتيب الحركات والسكنات حتى كأنهم تحدّوا إلى أن يأتوا بكلام تكون كلماته على تواليها في رنة كلمات القرآن، وحتى كأن الذي بان به القرآن من الوصف، في سبيل بينونة بحور الشعر بعضها من بعض، لأنه يخرج إلى ما تعاطاه مسيلمة من حماقة في: إنا أعطيناك الجماهر فصل لريك وجاهر، والطاحنات طحنا(1)«(2).

ثمّ يضيف وجها آخر من الوجوه التي عابها على أصحابها، وكذلك الحكم إن زعم زاعم أنّ الوصف الذي تحدّوا إليه هو أن يأتوا بكلام يجعلون له فواصل كالذي تراه في القرآن، لأنه -أيضا- ليس بأكثر من التعويل على مراعاة وزن. وإنما الفواصل في الآي كالقوافي في الشعر، وقد علمنا اقتدارهم على القوافي، كيف هو. فلو لم يكن التحدي إلا إلى فصول من الكلام يكون لها أواخر أشباه القوافي لم يعوزهم ذلك، ولم يتعذر عليهم. وقد خيل إلى بعضهم - إن كانت الحكاية صحيحة - شيء من هذا حتى وضع على ما زعموا فصول كلام، أواخرها كأواخر الآي، مثل؛ يعلمون، ويؤمنون، وأشباه ذلك. ولا يجوز أن يكون الإعجاز بأن لم يلتق في حروفه ما يتقل على اللسان(3).

ثمّ يعلّق ناقضا للوجوه التي لم يرتضيها للإعجاز قائلا: "وجملة الأمر أنه لن يعرض هذا وشبهه من الظنون لمن يعرض له إلا من سوء المعرفة بهذا الشأن، أو للخذلان، أو لشهوة الإغراب في القول، ومن هذا الذي يرضى من نفسه أن يزعم أن البرهان

(1) روي أنها من جمل مسيلمة في معارضة القرآن. ينظر: دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 253.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الذي بان لهم، والأمر الذي بهرهم، والهيئة التي ملأت صدورهم، والروعة التي دخلت عليهم فأزعجتهم حتى قالوا: "إنّ له لحلاوة، وإنّ عليه لطلاوة، وإنّ أسفله لمغدق، وإنّ أعلاه لمثمر (1)".

إنّما كان بشيء راعهم من مواقع حركاتها، ومن ترتيب بينها وبين سكناته، أولفواصل في أواخر آياته من أين تليق هذه الصفة؟ وهذا التشبيه بذلك؟ أم ترى أنّ ابن مسعود حين قال في صفة القرآن: "لا يَنْفَعُ ولا يَنْسَانُ، أي أتتبع محاسنهن. قال ذلك من أجل أوزان الكلمات ومن أجل الفواصل في أواخر الآيات؟ أم ترى لذلك قالوا: لا تفنى عجائبه، ولا يخلق على كثرة الرد؟ أم ترى الجاحظ حين قال في كتاب "النبوة": "ولو أنّ رجلاً قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة لتبين له في نظامها ومخرجها من لفظها وطابعها، أنّه عاجز عن مثلها. ولو تُحدّثي بها أبلغ العرب لأظهر عجزه عنها لغا ولغط. انظر إلى مثل ذلك، فليس كلامه هذا مما ذهبوا إليه في شيء" (2).

ويزيد على الوجوه التي نقضها القول بالصرفة، في قوله: "ثمّ إنّ هذه الشناعات التي تقدّم ذكرها تلزم أصحاب الصّرفة أيضاً. وذاك أنّه لو لم يكن عجزهم عن معارضة القرآن، وعن أن يأتوا بمثله لأنّه معجز في نفسه، لكن لأن أدخل عليهم العجز عنه، وصرفت همهم

(1) قاله الوليد بن المغيرة حين سمع من النبي صلى الله عليه وسلم بعض الآيات، الطلاوة: الحسن والبهجة، المغدق: من الغدق وهو في الأصل المطر الكبير القطر. ينظر: دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 254.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وخواطرهم عن تأليف كلام مثله. وكان حالهم على الجملة حال من أعدم العلم بشيء قد كان يعلمه، وحيل بينه وبين أمر قد كان يتسع له⁽¹⁾.

ثم إذا فرغ من إقامة الحجة على الوجوه التي أبطلها للإعجاز، يعطينا الوجه الحقيقي الذي يتقبله العقل ويطمئن له القلب فيقول: "ونعود إلى النسق فنقول: فإذا بطل أن يكون الوصف الذي أعجزهم من القرآن في شيء مما عددناه لم يبق إلا أن يكون في الاستعارة. ولا يمكن أن تجعل الاستعارة الأصل في الإعجاز، وأن يقصر عليها، لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون الإعجاز في أي معدودة، في مواضع من السور الطوال مخصوصة. وإذا امتنع ذلك فيها لم يبق إلا أن يكون في النظم والتأليف، لأنه ليس من بعد ما أبطلنا أن يكون فيه إلا النظم. وإذا ثبت أنه في النظم والتأليف، وكنا قد علمنا أنه ليس النظم شيئاً غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم، وأنا إن بقينا الدهر نجهد أفكارنا حتى نعلم للكلم المفردة سلكاً ينظمها، وجامعا يجمع شملها ويؤلفها، ويجعل بعضها بسبب من بعض غير توخي معاني النحو وأحكامه فيها، طلبنا ما كل محال دونه"⁽²⁾.

وها نحن نجد - أخيرا - لعبد القاهر رأيا صريحا في وجه إعجاز القرآن، والذي يقرر فيه بكل ثقة - بعد إقامة الأدلة القاطعة على وقوعه بذكر شواهد من القرآن تحمل معاني التحدي - أنه من جهة نظمه، الذي لخصه في عبارة "توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم".

(1) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 254.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أمّا رسالته الشافية فقد عني فيها عناية خاصة بتقرير "الإعجاز"، وتقديم الأدلة القاطعة على وقوعه، مستشهدا في ذلك بما ورد في القرآن الكريم من آيات تحديه للعرب، فيقول: "وهذه جمل من القول في بيان عجز العرب حين تحدوا إلى معارضة القرآن وإذعانهم وعلمهم أن الذي سمعوه فائت القوى البشرية ومتجاوز للذي يتسع له ذرع المخلوقين"⁽¹⁾.

أما عن الحقيقة التي يقرها عبد القاهر في بداية حديثه عن الإعجاز، هي مسألة التفاضل بين الكلام.. فالكلام ليس على درجة واحدة من ألفاظه ومعانيه، وصوره، ولو كان ذلك، لما كان الشعراء والخطباء والبلغاء على درجات وكلامهم على مراتب. يقول: "معلوم أن سبيل ما يدخله التفاضل، وأن للتفاضل فيه غايات ينأى بعضها عن بعض، ومنازل يعلو بعضها بعضا، وأن علم ذلك علم يخص أهله، وأن الأصل والقدوة فيه للعرب"⁽²⁾، فإذا فرغ من كشف النزعة التنافسية لدى الناس، ورغبتهم في تحدي بعضهم بعضا، يدير الحديث صوب العرب وموقفهم من القرآن، فيقول: "هذا وقد بلغ بهم الغيظ من مقالته -أي الرسول صلى الله عليه وسلم- ومن الذي ادعاه حدا تركوا معه أحلامهم الراجحة، وخرجوا له عن طاعة عقولهم الفاضلة، حتى واجهوه بكل قبيح، ولقوه بكل أذى ومكروه، ووقفوا له بكل طريق، وكادوه وكل من تبعه بضروب المكايدة، وأرادوهم بأنواع الشر"⁽³⁾.

وبعد أن يبسط عبد القاهر الحديث عن نظم القرآن، ونظم كلام العرب، ويوازن بينهما، مستشهدا ومعللا، يعرج على القول بالصرفة، فيظهر فساد هذا المذهب، ويقدم الحجة

(1) الرسالة الشافية - ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد خلف

الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف - القاهرة/مصر، ط2، سنة: 1968، ص: 117.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص: 120.

عليه، فيقول: "واعلم أن الذي يقع في الظن من حديث القول بالصرفة، أن يكون الذي ابتداء القول بها، ابتداءه على توهم أن التحدي كان إلى أن يعبر عن أنفس معاني القرآن بمثل لفظه ونظمه، دون أن يكون قد أطلق لهم وخيروا في المعاني كلها. ذلك لأن في القول بها على غير هذا الوجه أمورا شنيعة، يبعد أن يرتكبها العاقل ويدخل فيها، وذلك أنه يلزم عليه أن تكون العرب قد تراجعت حالها في البلاغة والبيان، وفي جودة النظم وشرف اللفظ، وأن يكونوا قد نقصوا في قرائحهم وأذهانهم، وعدموا الكثير مما كانوا يستطيعون، وأن تكون أشعارهم التي قالوها، والخطب التي قاموا بها - وكل كلام اختلفوا فيه من بعد أن أوحى إلى النبي صلى الله عليه وسلم وتحذوا إلى معارضة القرآن - قاصرة عما سمع منهم من قبل ذلك القصور الشديد، وأن يكون قد ضاق عليهم في الجملة مجال قد كان يتسع لهم، وانضبت عنهم موارد قد كانت تغزر"⁽¹⁾.

وفق هذه المراحل المختصرة تناول عبد القاهر قضية الإعجاز في رسالته الشافية، ونقر أننا لم نقض حق الرجل في نقل آرائه في الإعجاز والمنثورة في مؤلفاته، فما أمكننا فعله هو أخذ قطوف فقط من كتابيه "دلائل الإعجاز"، و"الرسالة الشافية" لنصور نظريته ونظهر فكرته حول قضية الإعجاز، وكيفية تناوله لها وتعليه إياها.

نختم بعبد القاهر الجرجاني الحديث عن ألفوا في قضية الإعجاز القرآني، وكل ما أمكننا تقديمه في هذا الباب، لا يعدو أن يكون قطوفا من هنا وهناك، تلخص نظرات علماء كانت لهم جهود محمودة مشهودة، أثري بها ميدان الدراسات اللغوية عامة، والبلاغية خاصة.

(1) الرسالة الشافية: عبد القاهر الجرجاني، ص: 146.

بعد هذا العرض الوجيز والمختصر لقضية إعجاز القرآن الكريم، بوجوهه التي ذكرها العلماء، منذ أن دعتهم الحاجة للتأليف في هذا المجال والكشف عن أسرار جماله، ودلائل إعجازه، إلى أن استقر تحديد وجه إعجازه على يد عبد القاهر الجرجاني، عرفنا أنّ هناك من الوجوه ما ردّ، ولم يلق قبولا عند العلماء كالقول بالصّرفة، لأنّها ليست التعليل الصحيح للإعجاز. ومنها ما أخذ إضافة إلى الإعجاز البياني، أو كما سمّاه الجرجاني "الإعجاز بالنظم"، لأنّ الإعجاز يجب أن يكون في كلّ آي الذكر الحكيم دون استثناء، والوجه الذي لا يردّ في هذا الشأن هو ذلك الذي يشمل بالإعجاز كل سورة، بل كل آية من القرآن، ولا يتوفر ذلك إلا في جهة الفصاحة والبلاغة، التي تعد الوجه المشترك بين الآيات المحكمات. هذا هو الوجه الجدير بالنتبّع والتدبّر، لأنّه المسلك الصحيح الذي لا يتوه فيه سالكه عن تكشّف جماليات الكلمات القرآنية، إن أخلص إليها السّير، وحلّق في سماها كالطّير، فإنّه مدرك بها -لا محالة- الخير.

الفصل الثاني:

الجمال مفاهيمه و تجلياته

- الجمال في الفلسفة الغربية
- الجمال عند العرب
- الجمال في القرآن الكريم
- الجمال في الفكر الإسلامي
- الجمال في النقد العربي القديم

تمهيد:

الإنسان دائم البحث عن الجمال، فهو يسعى بفطرته إلى إشباع رغبته في التذوق الجمالي للأشياء المحيطة به، نجده يحرص على أن يرى الأشياء الجميلة، ويسمع الأصوات الجميلة، ويتحسس كل جميل، فيحاول أن يظهر بالمنظر الجميل، ويبحث عن الجمال في المأكل والمشرب والمسكن، فيزيّن بيته وينفّس في عرض طعامه وشرابه، فهو ميّال بطبعه إلى الجمال، لأنّ الجمال يضمّ كلّ المشاعر الطيّبة، الناتجة عن امتلاك الشخص لذهن صاف وشعور مستقر، وسلام داخلي يضيء على صاحبه راحة نفسية، وروحية وجسدية.

نجد الجمال في كل ما يحيط بنا من موجودات، ودليل ذلك تردد كلمة جميل على ألسنتنا كلما شعرنا بانفعال وجداني ممتع نتيجة مشاهدة منظر رائع، أو شم رائحة زكية، أو سماع صوت عذب، كل هذه الموجودات التي تبعث في نفوسنا السرور والرضا، تعدّ غايات جمالية تحقّق المتعة الحسية للإنسان.

وقد اختلف الناس حول الجمال ومعاييره ومفهومه، لاختلاف عقائدهم وتقاليدهم وأجناسهم، وبيئاتهم الزمانية والمكانية وطبائعهم، وأشكالهم وألوانهم وأحجامهم، فمن الطبيعي أن يختلفوا حول ماهية الجمال، لأنّ اختلافاتهم الآنفة الذكر تؤثر لامحالة في تذوّقهم للجمال.

كما أنّ للجمال معايير تعتمد على الحواس، وأخرى تعتمد على الإحساس، فمن التصوّرات الخاطئة ما يعتبر الجمال مقتصرًا على ما تراه العين، أو ما يشمّه الأنف، أو ما يتذوقه اللسان، أو ما تسمعه الأذن، أو ما تستشعره اليد، في حين يمكن أن يكون الجمال ملموسًا، وقد يكون مدركًا بشعور تنغمس فيه الروح والعقل والوجدان.

والجمال كمصطلح يعد إشكالية في ذاتها، أثارت ولا تزال تثير جدلا واسعا في ساحة النقد العربي والغربي على السواء، فبالرغم من حداثة نشأتها، إلا أنها حظيت بنصيب وفير من الدراسة والتقيب، لما يعترها من اشتباكات وتضارب في تعريفاتها، وما يكتنفها من التباس في جوانبها، وربما مرد ذلك الالتباس إلى كون الجمال ممارسة تعكس إحساسا بالحسن، تجاه عمل فني يترك الأثر في نفسية متلقيه، والجمال بعيد كل البعد عن الذاتية، لأن الأشياء تعد جميلة أو قبيحة طبقا لتقدير متذوقها، وتأثيرها في نفسيته. وانطلاقا من هذه الرؤية، نحاول تتبع تعريفات الجمال، ودراسة مفاهيمه لدى الفلاسفة، ومن ثم نتتبع مسيرة هذا المفهوم إلى أن صار مرتكزا نقديا، من شأنه الكشف على المكونات الإبداعية للنص الأدبي، وصولا إلى كيفية تلقيه.

المبحث الأول: الجمال في الفلسفة الغربية:

الجمال علم من علوم الفلسفة⁽¹⁾، ويعرف باسم الأستطيقا (Aesthetics)، وتعود بدايته إلى القرن الثامن قبل الميلاد عند الفلاسفة الإغريق، وهي كلمة (Aiaorjtikf) وتعني عندهم الجمال⁽²⁾. وللجمال مرادفات عدة: علم الجمال، فلسفة الجمال، الجماليات.

1- في الفلسفة اليونانية:

ما من حضارة عرفت البشرية، إلا وتركت بصمات جمالية من خلال ما أفرزته من فنون نفعية⁽³⁾ جعلها تتمايز فيما بينها بعوامل هي: السبق، والتفوق، والإبداع، إلا أنه مشهود للحضارة الإغريقية بسبقها في الاهتمام بالأحكام الجمالية على هذه الفنون، ما وُلد فكرا نقديا

(1) الفلسفة هي كلمة مشتقة من اللغة اليونانية القديمة التي تعني "محبة الحكمة" والفلسفة مفهوم منشعب متصل بكافة مظاهر الحياة وعلومها، ولا يمكن تقديم تعريف دقيق للفلسفة، وعموما يمكننا اعتبارها سبيل معرفة وحب استطلاع، ورغبة في اكتشاف أسرار الأشياء من حولنا، ومحاولة الإجابة عن تساؤلات يطرحها العقل عند التعامل مع الوجود والكون، أو عند عقد تلك العلاقة بين الفرد والطبيعة. ينظر: فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها: أميرة حلمي مطر، دار المعارف- القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ص: 20.

(2) ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) الفن موجود بوجود الإنسان منذ كان يتخذ الكهوف مأوى له، ويرسم على جدرانها كل ما يلحظه ويمر به، ومع تقدم الإنسان، تحرر من فكرة النسخ الساذج لما يراه، ومنها أصبح الفن مرتبطا بإنتاج الجمال، سواء كان نفعيا أو لا يرجى منفعة مادية من ورائه، ومن الفنون التي أنتجت جمالا عند الإنسان النحت، والرسم، والصبغة، والعمارة، والديكور، والسينما، والقصة، والرواية، والشعر، والموسيقى، والمسرح، وغيرها. ينظر: مدخل إلى علم الجمال وفلسفة الفن: أميرة حلمي مطر، دار التنوير- القاهرة/مصر، ط1، سنة: 2013، ص: 10.

فنيا نظريا في القرن الخامس قبل الميلاد، على يد جهاذة الفلسفة وهم: سقراط، وأفلاطون وأرسطو.

هؤلاء الفلاسفة هم أول من كتب في فلسفة الفن والجمال، وهكذا ارتبط النقد الفني بفلسفة الفن وعلم الجمال.

أ-الجمال عند سقراط (ت:399 ق.م):

يكمن الجمال في نظر سقراط في كل فن يحقق منفعة أو فائدة للإنسانية، أي أن يكون هادفا، له غاية أخلاقية، وله في ذلك مقولة شهيرة: "ما هو نافع لغرض معين فإن استعماله جميل لهذا الغرض"⁽¹⁾.

فهو مثلا يرى أن العين الجاحظة أجمل من العين العادية، لأن الجحوظ يؤدي إلى وظيفة أفضل، وهي اتساع مجال الرؤية، وأن الأنف الأفتس أجمل من الأنف المستقيمة، لأن الأنف المستقيمة قد تعوق زاوية الرؤية، أما الأنف الأفتس فإنها لا تعوق زاوية الرؤية"⁽²⁾.

(1) مفاهيم جمالية في الشعر العربي القديم: محمد مرتاض، ديوان المطبوعات الجامعية- الجزائر، ط 1998 م، ص:17.

(2) مدخل إلى علم الجمال وفلسفة الفن: أميرة حلمي مطر، ص: 24.

وقد نادى سقراط بضرورة خدمة الفنون، على اختلاف أنواعها جميلة كانت أو صناعية للحياة الإنسانية، وأن تؤدي دورا وظيفيا نفعيا يتماشى والحياة الأخلاقية، أو بمعنى آخر: يجب أن يكرّس الفن لخدمة الإنسان، فيكون الجمال بذلك طريقا إلى الخير لا إلى اللذة الحسية، ومن هنا تتجلى لنا رؤية سقراط الموضوعية لمعايير الجمال، فهو ينفى عنها الذاتية، وينطلق في ذلك من فكرة أن الجمال الحقيقي يكمن في جمال الباطن أي الروح، وقد بدأ الحديث عن الجمال من اللحظة التي ميّز فيها سقراط بين الجمال المعنوي والجمال الحسي، حيث اعتبر الجوهريات أسمى من الماديات، وأن الفن غايته أخلاقية، ولا تكمن في ذاته كما رآها طائفة من الفلاسفة، عاصرت أو سبقت هؤلاء الفلاسفة، وهم السوفسطائيون⁽¹⁾، وقد كانوا ماديين وحسيين حين تحدّثوا عن الجمال وحاولوا تفسير مفهومه من منطلق فلسفتهم الخاصة، حيث رأوا أن الجمال ذاتي، يختلف من شخص لآخر، ويتغيّر بتغيّر الزمان

(1) السوفسطائيون هم طائفة من المعلمين، متفرقين في بلاد اليونان، يتخذون التدريس حرفة لهم عرفوا بالترحال من بلد لآخر لإلقاء الدروس واتخاذ تلاميذ يقتضون من وراء تدريسهم أجرا، لم يكونوا مدرسة فلسفية لها آراءها الخاصة، ولم تربطهم عقيدة فكرية منظمة، تناولت دروسهم طرق اقتناص الفرص، والوصول إلى السلطة وتمارين لإجادة المناظرات، كما كانت تعالج مواضيع تاريخية ومباحث في اللغة والنحو بعيدا عن العلوم الدقيقة من رياضيات وفيزياء، وخلت تماما من الموضوعات الفلسفية التقليدية عن الحقيقة والصدق وخلافه، امتاز منهجهم باللاموضوعية والشك والعدمية، يهدمون القيم وينفون للوجود يدعون إلى الذاتية وهذا سبب امتعاض سقراط منهم، ينظر: الجمالية بين الذوق والفكر: عقيل مهدي يوسف، مطبعة سلمى الفنية، ط1، سنة: 1988، ص: 13.

والمكان، وجعلت الحواس وسائل للمعرفة، ولم يكونوا يؤمنون بأيّ مصدر إلهي أو غيبي مقدّس للفنّ أو للجمال، فاعتبروا بذلك روّاد النزعة الإنسانية في الفلسفة الغربية⁽¹⁾.

وهذه النزعة لا تزال تسيطر على الفكر الفلسفي الغربي إلى يومنا هذا، كما نادوا بذاتية الجمال ونسبيّته، أي أنّ نظريّتهم تستند على الحواس، وتجعلها وسيلة للمعرفة فيكون بذلك عقل الإنسان، بما يحوي من أفكار وانفعالات، منسوبا إلى زمان ومكان معيّنين بما يخضع له من تغير وتطور بتغيّرهما هو الأساس في إنشاء الفن، كما اعتبروا أنّ الفن ظاهرة إنسانية أي من إبداع الإنسان مكتسب بالخبرة والتعلم والتقويم، وهو ما تواضع الناس عليه في زمان ومكان معيّنين نافين بذلك كل مصدر إلهي للفنّ، كما هو معتقد لدى الشعوب اليونانية القائلة بوجود إله يلهم الفنّانين، سمّوه إله الجمال.

فكان السوفسطائيون بذلك من روّاد النزعة الإنسانية في الفلسفة الغربية التي تتادي بالذاتية، واعتبروا الفنّ صبغة لا موهبة، وخطّوا من دور الموهبة في صنع الإبداع الجمالي، وتستبعد الموضوعية "الإقرار بوجود إله يسيّر هذا العالم" وتعتبر الإنسان وحده المحدث للتطور الاجتماعي⁽²⁾.

(1) الجمالية بين الذوق والفكر: عقيل مهدي يوسف، ص: 13.

(2) ينظر:مدخل إلى علم الجمال وفلسفة الفن: أميرة حلمي مطر، ص: 30.

ب- أفلاطون(ت:347 ق.م):

يرى أفلاطون العالم من منظرين؛ الأوّل يرصد المثل العليا(عالم روحي) ويضم ثلاثية الخير والحق والجمال، والثاني ينضوي تحته ما هو واقعي (الأرض) بما يحوي من شرور وخطايا.

الجميل عند أفلاطون هو النّافع، الذي ينشأ عن التّفكير فيه سرور لأنّه ينقله إلى عالم الله، ويرى أفلاطون أن الروح تدرك الجمال ولكن الحواس تدرك انعكاسات ظلال الجمال، وقد تجاوز أفلاطون الجمال المادّي (جمال الأجسام) إلى الجمال الرّوحي (الخالق)، وغلب العقل على العاطفة لأنّ الأخيرة تقود الإنسان إلى الشّهوات، وأسّس لنفسه مدينته الفاضلة التي طرد منها كل من يحاكي الشرور، والرذائل، وأدخل فيها كلّ من يحاكي المثل والفضائل، أي الحق والخير والجمال، وهذا ليس في مقدور الجميع، إلا من أوتي فلسفة واسعة وتعبيرا حسنا جميلا⁽¹⁾.

(1) أسس النقد الجمالي في تاريخ الفلسفة(دراسة لوجهات نظر بعض الفلاسفة في النقد الجمالي): عبد الكريم هلال خالد، منشورات قار يونس - بنغازي/ليبيا، ط1، سنة: 2003، ص: 26.

وكان أفلاطون يرى أنّ الجمال معدوم على هذه الأرض، وموجود فوق العالم، أو ما وراءه. والجمال في ذاته لا يلمس أو يمسه، لكن هذا لا يمنع من أن نعمل ما في وسعنا محاولة التقرّب منه⁽¹⁾.

والمعروف عن أفلاطون أنّه فيلسوف مثالي، كان يعتقد بوجود عالم حقيقي هو عالم المثل، أمّا محاكاة الطبيعة سمّاها بالعالم الواقعي، والفنّ لا يحاكي أبداً العالم الواقعي المتجسّد في الطبيعة، بل يحاكي العالم الحقيقي المتمثّل في الحق والخير والجمال.

وبذلك تناول أفلاطون مفاهيم الجمال والفن من خلال نظريته في الوجود (نظرية المثل) ومضمونها أنّه لا وجود للعالم المادّي المحسوس أي وجوده غير حقيقي وهو مجرد ظلال لعالم المثل، ونظرية المعرفة (الجدل الصّاعد) وهي تتدرج من الإحساس (الوهم مثل إدراك ظلّ الشجرة) فالظنّ (الإحساس الإدراكي لشجرة محسوسة)، فالاستدلال (التعقّل والإدراك العقلي المجرد، مثل إدراكي لفكرة الشجرة)، فالتعقّل (الحدس مثل إدراك مثال الشجرة بالذات المفارق للعالم المحسوس أي الموجود في عالم المثل)⁽²⁾.

(1) مفاهيم جمالية في الشعر العربي القديم: محمد مرتاض، ص: 17.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص: 18.

حاول أفلاطون الاحتذاء بأستاذه في القول بموضوعية المفاهيم الجمالية، لكنه لم يؤسس لها على العقل كما فعل أستاذه، بل أسسها على القول بوجود عالم المثل، لكنه ألغى الذاتية للجمال، وأسقط النزعة الإنسانية فيه، وأهمل دور المادة في التذوق الجمالي.

ج-أرسطو (ت: 322 ق.م):

ربط أرسطو بين الجمال والطبيعة، لكنه يرى أنّ الجمال كامن في العقل الإنساني، وأنّ الفن لا يقف عند حدّ محاكاة الطبيعة، بل يكملها بما يبدعه الفنان، فالطبيعة في رأيه ناقصة والفنّ هو الذي يتممها ويزيئنها، وهذا الرأي يمثل الأساس الذي يقوم عليه الفكر الغربي الحديث، الفكر الذي يمجّد الإنسان⁽¹⁾.

وقد حدّد أرسطو مجموعة من المبادئ التي رآها ضرورية لمفهوم الجمال، تكفل له الاكتمال في الشكل والاعتدال في الأسلوب، لذلك نجده يركّز على مسألة التناسق والوفاق بين الأشياء، لأنّ الوحدة بين أجزائها وفق نظام معيّن، يكسب الفنون قيمة عالية لأنّها في رأيه تصحّ التّقائص الموجودة في الطبيعة.

(1) فلسفة الجمال: أميرة حلمي مطر، ص: 31.

والفنّ عند أرسطو لا بدّ أن يحاكي الواقع المادّي المعاش بخيره وشره، لأنّ اللذة الجماليّة تعمل على تصفية النّفس من شرورها، وتخلّصها من انفعالاتها السلبية، وتعيد تنظيم مشاعرها المضطربة.

واعتبر تلميذ أفلاطون أنّ الجمال يكمن في العقل لا يجافي الواقع، وقد اختلف مع أستاذه في هذه النقطة بالتحديد، فهو لا يرى أنّ الجمال نموذج ذو وجود مستقلّ عن عقل الإنسان مفارق للعالم المادّي ومرتبطة بعالم المثل كما قال أفلاطون، بل اعتبره نموذجاً كامناً في العقل الإنساني بناء على نظريّته في الوجود، القائمة على نفي وجود عالم مفارق للعالم المادّي، والمعرفة القائمة على القول المنفعل "الإنساني" والفعال "العقل الكلي" المفارق لعقل الإنسان كمعنى مختلف في الطبيعة عنه لا بمعنى وجود خارج العالم⁽¹⁾.

وأكد سقراط حين تصدّى ادعاءات السوفسطائيين على أنّ الفنّ وسيلة لغاية أخلاقية لا ذاتية، أي أنّ وظيفة الفنّ هي خدمة الأخلاق، وأكد على موضوعية الجمال حين أعاد الموضوعية إلى المعايير الجمالية على أساس العقل، وأنّ العلاقة بين القيم الأخلاقية والجمالية علاقة وحدة وتميّز لا خلط وفصل.

(1) فلسفة الجمال: أميرة حلمي مطر، ص: 57.

ولم يختلف أرسطو مع أستاذه في المسألة الآنفه فقط، بل اختلف معه في مسائل أخرى منها مسألة المحاكاة، حيث اقتصرت عند أرسطو على الفنون الجميلة، حيث أسماها بفنون المحاكاة، تسمية تميّزها عن بقية الفنون، في حين جعل أفلاطون المحاكاة مرتبطة بكلّ الفنون، حيث يرى عالم المثل أزلّيّ وصوره ثابتة غير متحركة لا يشوبها تغيير أو تطوير وهي تمثل الكمال بذاته والمحاكاة، محاكاة المثل التي يرتبط فيها الجمال بالآلهة، بل يعتبر الفنّ هو ما يخرج الطبيعة عن طبيعتها، من خلال إنشاء موضوعات من شأنها تغيير الطبيعة للأحسن أو الأسوء، المهم زعزعة ثباتها الدائم. ثم تأتي مرحلة تصفية النفس من الانفعالات الضارة، وهنا لم يختلف عن سقراط وأفلاطون في فكرة ربط الجمال بالأخلاق. وهنا نراه حرر الفن من مجرد محاكاة للطبيعة كما زعم أفلاطون. "لكن أرسطو لم يستطع أن يتحرّر من النظرة الذاتية للجمال مادامت ماهية كامنة في عقل الإنسان"⁽¹⁾.

د- أفلوطين (ت: 270م):

يعدّ من أهمّ الفلاسفة الرومان، أسّس مدرسته الأفلاطونية الجديدة، واعتبر نفسه شارحا لفلسفة أفلاطون، وقد حذى حذوه في ربط الجمال الإبداعي بالدين والقوة الغيبية، ويرى أنّ هناك إله كامل يتجاوز كلّ الفضائل، ولا يمكن وصفه، وهو أعلى من الجميع، لكنّه تناقض معه في مسألة الذكاء التي يراها أفلوطين وهي أن الملموسات والأفكار لا تعلو على

(1) فلسفة الجمال: أميرة حلمي مطر، ص: 57.

العقل الذكي (الذكاء)، ولا تنفصل عنه، وأنّ الرّوح الفرديّة يتوجّب عليها دائما تذكّر أصلها النبيل وأن تتحدّ مع الرّوح الكونيّة حتى لا تضلّ طريقها. وهذه النظرة وليدة الدّيانة النّصرانية التي أدت حين ظهورها إلى إصباغ الفنّ بصبغة دينية، وقد كانت الفنون المسيحية تعتمد على تقديم عناصرها، وخصوصا الشخصيات الدينية في أوضاع جمالية وقديسية، تعمل على جذب أنظار المتعبّدين للتأمّل فيها⁽¹⁾، فلم تكن الفلسفة الإغريقية تنظر إلى الجمال من حيث ارتباطه بالفنّ، بقدر ما ربطته ارتباطا وثيقا بالدين والإله، لذلك اتخذ مسار الفكر الميتافيزيقي أو الأخلاقي عند بعضهم.

2-الجمال في الفلسفة الأوروبية الحديثة:

لم تستقل فلسفة الجمال⁽²⁾ وتصبح فرعا من فروع الفلسفة إلا في النصف الأخير من القرن الثامن عشر الميلادي، عندما اصطلح الفيلسوف الألماني ألكسندر باومجارتن (1714م-1763م) كلمة الأستطيقا Aesthetics عام 1750م، على "الدراسات التي تدور حول منطق الحس الوجداني والخيال الفني، وهو منطق يختلف كل الاختلاف عن منطق

(1) مدخل إلى نظرية الجمال في النقد العربي القديم: محمد علي غوري، مجلة القسم العربي، جامعة بنجاب- لاهور/باكستان، العدد الثامن عشر، سنة: 2011، ص: 128.

(2) يعتبر مفهوم الجمال والفن قريبين من بعضهما البعض، لذلك غالبا ما يحصل خلط بينهما، لكن في الواقع وبالرغم من قرب المفهومين هنالك اختلاف بينهما من الجانب الحسي والوجداني، فالجمال متعلق بالأمور الشعورية الوجدانية، أما الفن فهو خلق أو إعادة خلق لملون مادي حسي، سواء كان لوحة فنية أو قصيدة شعرية، أو عملا موسيقيا، فهي بالرغم من عجز الإنسان عن ملامسة المعاني أو النغمات، يمكنه لمس آلة الفن من آلة موسيقية أو قلم أو غير ذلك. ينظر: مدخل إلى علم الجمال وفلسفة الفن: أميرة حلمي مطر، ص: 10.

العلم والتفكير العقلي، ومنذ ذلك التاريخ تقريبا صار لعلم الجمال مجاله المستقل عن مجال المعرفة النظرية، وعن مجال السلوك الأخلاقي⁽¹⁾. وسار في هذا الاتجاه أيضا:

أ- إيمانويل كانط (ت: 1804م):

وهو فيلسوف وعالم ألماني من القرن الثامن عشر، يعدّ آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوروبية الحديثة، وأحد أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية، وهاجموا الميتافيزيقا التقليدية ومحاولا إصلاحها وتهذيبها، عن طريق تطبيق نظرية المعرفة عليها.

وقد أمعن كانط في تلك الإشكالات برؤية نقدية فلسفية، في ثلاثة "نقد العقل المحض/1781م" والأخلاق، و"نقد العقل العملي/1787م" المعرفة، و"نقد ملكة الحكم/1790" الجمال، التي ركّز فيها على قيمة النقد محاولا بناء نظرية فلسفية نقدية متكاملة الجوانب طالت أغلب المباحث الفلسفية حتى عصره، ويعتبر العقل هو مناط الفلسفة لديه، كما يخضع أية فكرة أو فلسفة إلى اختبار النقد، حتى يتسنى تمحيصها والتدقيق فيها لكشف صوابها أو خطئها، وإظهار متناقضاتها التي تحقق الانسجام بين الإدراك والخيال، وعلى هذا الانسجام ينتج الشعور باللذة، وهذا ما يظهر في قوله: "الحكم الجمالي قد يحتوي

(1) مدخل إلى علم الجمال وفلسفة الفن: أميرة حلمي مطر، ص: 11.

على الشّروط الذاتية العامّة للمعرفة بوجه عام، والإحساس هو الأساس المحدّد لمثل هذا الحكم، بيد أنّ هناك نوعاً واحداً فريداً ممّا يسمّى بالإحساس لا يمكنه أن يصبح موضوعاً، وذلك هو الشّعور باللذّة والألم، والإحساس ذاتي خالص في أنّ جميع الإحساسات الأخرى، يمكن أن تستخدم في المعرفة، وهكذا أنّ الحكم الجمالي هو ما يمكن أساسه المحدّد في إحساس يرتبط ارتباطاً مباشراً بالشّعور باللذّة والألم⁽¹⁾.

كما رأى كانط أنّ الجمال شعور خالص لا غاية وراءه، وجعل الذّوق معيار الحكم باستحسان الفكرة واستهجانها، دون منفعة أو تصور عقلي، وجعل الغاية الوحيدة منه هو ذاك التّناغم بين الملكات، يستنتج ذلك من حديثه عن ذاتيّة الجميل والجليل حين قال: "يتوافق الجميل والجليل في أن كليهما يسير لذاته، زد على ذلك في أن كليهما لا يفترض مسبقاً حكماً حسيّاً ولا حكماً محدداً منطقيّاً، بل حكم تأمل إلا أن هناك فارق بينهما فالجميل يتصف بالنّظام، والجليل يتصف بالاضطراب، والنظام بالنسبة للجليل: النهار والحدائق المتناسقة مثلاً، والاضطراب بالنسبة للجليل: الليل والعواصف. وتختلف اللذّة بين الاثنين، فالجميل يحمل معه مباشرة شعور بالسّم والحياة، وبالتالي فهو يتساوق مع الافتتان والخيال الذي يلعب ويمرح، بينما يكون الشعور بالجليل لذّة لا تنبثق إلا على نحو غير مباشر. والجليل

(1) نقد ملكة الحكم: إيمانويل كانط، ترجمة سعيد الغانمي، منشورات الجمل، ط1، سنة: 2009م، ص: 54.

عندما يصدّم جهازنا الحسي يولّد شعوراً بالاشمئزاز وعدم الارتياح، والشعور بالعجز، ولكن لا يلبث هذا الشعور، وعندما يتدخل العقل المحض ينقلب إلى شعور باللذة⁽¹⁾.

والملفت للانتباه في فلسفة كانط ما وصل إليه من تقسيم للفنون الجميلة على أساس الرسائل التي يستعملها الفنانون وجعل:

- فن الكلمة يمثله الشعر والخطابة.

- وفن الصورة يتشكل من التصوير والبحث.

- وفن الصوت تعبر عنه الموسيقى بما تضمنه من غناء وإنشاد.

ويضيف إليها فنون أخرى يسميها هجينة ولها ارتباط قليل أو كثير بما أتى على تصنيفه وهي المسرح والغناء والأوبرا والرقص⁽²⁾.

من الملاحظ أن الفيلسوف الألماني "كانط" بهذا التصنيف للخطاب، شعراً كان أو نثراً منح الكلمة شرف صدارة الفنون الجميلة، لما تُضفيها علنا لخطاب من بهاء وحسن حين تكون مع جاراتها نسيجاً كلامياً رائعاً، يُحدث في نفس متلقيه أريحية وممتعة تجعله يصرخ

(1) نقد ملكة الحكم: إيمانويل كانط ، ص: 171.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص: 19.

استحساناً: "هذا جميل". ويبدو من هذا التصنيف أنّ كانط أدرك أن حسن انتقاء الكلمات وإجادة حبكها، لا يصدر إلا عن عبقرية يتأق في فصاحته، ويتألق نظماً فيجيد فن القول ثم تترتب الفنون الأخرى حسب أهميتها، وتبعاً لعبقرية صاحبها.

والفنّ عمل يهدف إلى المتعة الجمالية الخالصة، أي أنه حر، لا غاية وراءه سوى اللذة الفنية، دون ما قد يلبس به من أفكار وفلسفات أو أخلاق أو قيم اجتماعية أخرى⁽¹⁾.

ب- غيورج فيلهلم فريد ريش هيغل (ت: 1831م):

يتلخّص علم الجمال عند هيغل في تلك المحاضرات التي ألقاها في جامعة برلين خلال السنوات الأخيرة من حياته ما بين سنة 1818م و 1829م حيث اشتغل بها أستاذاً لمادة الفلسفة، جمعت نظرياته بعد وفاته سنة 1832م، ثم أثريت بعدئذ بمخطوطات مكملة نشرت بعد عام من رحيله في ثلاث مجلدات ضخمة، لكن الكتاب أعيد نشره وتحقيقه مرة ثانية. أخذ الجمال في عام 1927م بُعداً وعمقاً كبيراً من اهتمام الفيلسوف هيغل حيث تناوله بدراسة تفصيلية دقيقة، وصنع كل خبرته الفلسفية، حيث أن هيغل ومن المقدمة يعرف "علم الجمال" بوصفه النظرية الفلسفية للجميل وللفن منبهاً إلى أن نظريته لا تتوخى تحديد مفاهيم وقواعد فنية، بل تهدف قبل أي شيء آخر إلى التقاط اللحظات الأساسية التي كونت الجميل

(1) النقد الأدبي الحديث أصوله واتجاهاته: أحمد كمال زكي، دار النهضة العربية- بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص: 76.

والفني على مدى تاريخ البشرية، وهيكل لم ينكر طبعاً أن فلاسفة ومفكرين كُثراً من قبله قاموا بالمحاولة ذاتها، ولكن من المؤكّد أن عمله كان وسيظل الأكثر اهتماماً وشمولية⁽¹⁾.

والجمالية الهيجلية ليست معيارية، وهي تقدّم مثلاً جيداً على كيفية فعل الجدلية عبر التاريخ (وخاصة إذا تعلق الأمر بتاريخ الفن). لأن غايته هي بناء النظرية الفلسفية للفن وتبيان معانيه العميقة. أما العمل الفني فما هو إلا تجلّ محسوس لفكرة ذلك الوسيط بين الإدراك الحسي للشئ العادي-الذي يتميز عنه بحكم كونه لا علاقة له بالرغبة- والإدراك التصوري الصافي -الذي يبتعد عنه بفعل ماديته⁽²⁾.

إنّ كون العمل مكوّناً من سفحين: أحدهما محسوس والآخر عقلي، صنّف هيجل اعتماداً على هذا الرأي الفنون وحصرها في ثلاثة مذاهب: رمزية و كلاسيكية ورومانسية.

فعندما يستولي الجانب الحسي على الفكرة ويتمكن منها، فإنك تجد نفسك ضمن المذهب الرمزي، ويرى هيجل أن فن العمارة (Architecture) يعبر عن هذا المذهب أكثر من غيره من الفنون، وهو حال الحضارة المصرية القديمة بمعابدها وأهراماتها التي

(1) ينظر: مدخل إلى علم الجمال وفلسفة الفن: أميرة حلمي مطر، ص: 130.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص: 131.

توحي بالأسرار. بينما يمتاز المذهب الكلاسيكي بتوازن جانب المحسوس مع الجانب العقلي، وهذا ما تجسده على سبيل المثال المنحوتات اليونانية التي تبين مثالية الجمال الطبيعي⁽¹⁾.

ونجد أن المذهب الرومانسي يعبر عن تجاوز المضمون للشكل، فالفكرة غنية لدرجة أن المادة لا يمكنها استيعابها استيعاباً كاملاً، ويتحقق هذا المذهب الأخير في عدة فنون كالرسم والموسيقى والشعر، حيث يعكس هذا الأخير أي الشعر سيطرة الروح على المادة فهي تتمحي معه تقريباً، مما يتيح له سعة قد تشمل كل الفنون الأخرى، فالشعر الملحمي يبرز فن التشكيل والتصوير، والشعر الغنائي يتغنى بالموسيقى، والشعر المسرحي يحتوي كل تلك الصفات الروحية⁽²⁾، ونشير هنا إلى أن الشعر بإمكاناته الواسعة يمتاز عن غيره من الفنون ببقاء المفاهيم ورفيقها لأن أدوات اللغة ويملك طواعية الولوج إلى الأعماق البشرية ويُفتش في خلجات الباطن ليقدم فناً لا يُضاهى، وهو فن الشعر الذي منحه هيجل سيادة علم الجمال، وخصص له ربع محاضراته.

وهذا لا يعني أن مشكلة تطور الفن مرتبطة بنوع معين من الفنون، وإنما يرى أن هناك فناً أفدر من غيره على تمثيل المذهب الرومانسي، ولذلك فهو في كل مرحلة يشير إلى الفنون المختلفة، وعلل نشأة بعض الفنون التي لم تكن موجودة من قبل، فالرواية التي لم تكن

(1) ينظر: مدخل إلى علم الجمال وفلسفة الفن: أميرة حلمي مطر، ص: 132.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص: 133.

موجودة في العصور القديمة، كفن قائم بذاته هي من وجهة نظره - جزء من الواقع الحضاري الذي ينتمي إليه، فهو يربط بين الاغتراب (Alienation) وبين نشأة النثر، فنثرية الحياة الإجتماعية والحضارية هي سبب لأشكال الفن وتطورها، ولهذا لا بد من فهم هذا الترابط الجدلي بين الفن والحضارة، التي تعني لديه مختلف النظم الاجتماعية والاقتصادية والأعراف والدين، لأنه يربط بين استخدام الأدوات وبين بدايات الفن⁽¹⁾.

فعلم الجمال عنده هو الفن الكلي، وهو فن معبر عن باطن الروح ولكنه أيضاً معبر عن الوضوح التشكيلي الذي نجده في النحت، وهو فن يجمع المكانية والزمانية لأنه يستخدم الصور ذات الشكل المكاني، ولكنه يحكي أيضاً تاريخ البشر والناس، وعبر الزمان نجد فيه اللوحات التصويرية، كما نجد فيه حركة الروح الباطنية وواسطته هي الصورة الخيالية وليس الصوت، والصورة الخيالية هي وسط بين الوجود الجسماني وبين العمل المجرد، والمعنى في الشعر أهم من الصوت، أي أنه يجمع بين مبدأ التشكيل ومبدأ الموسيقى.

يعد هذا التصنيف للفنون الجميلة عند هيجل من أشهر تصنيفات الفلاسفة للفنون الجميلة في القرن التاسع عشر، ففلسفته في الجمال ما هي إلا فلسفة للفنون الجميلة مستمدة من فلسفته المثالية، والتي تختلف عن مثالية أفلاطون لأنها أهم ما جاءت لأجله هو التوفيق

(1) ينظر: مدخل إلى علم الجمال وفلسفة الفن: أميرة حلمي مطر، ص: 133.

بين عالمين (عقلي مطلق وحسي)، فقصر الجمال على الفن وأسقط الطبيعة من اعتباراته - مخالفاً بذلك كانط - لأنه يرى أنه أرقى منها، وقد اتفق في ذلك مع تلميذه ماركس الذي مشى على خطاه وانظم إلى منظومته الفلسفية على أن الجمال والفن جزء من البنى الفوقية تظهر نتيجة تفاعل بُنى تحتية كثيرة، وربط أي هيجل وماركس القيم الجمالية بالأساس التاريخي، فقالا: "إن لكل زمن قيمة جمالية تختلف عن الأزمان الأخرى، انطلاقاً من فكرهما وفلسفتهما الاشتراكية"⁽¹⁾.

وخلاصة القول حول فلسفة الجمال إنها فرع من فروع الفلسفة، فهي لا تتفصل عنه وتستمد أصولها ومقوماتها من المذاهب الفلسفية، كانت قديماً مرتبطة بالنظريات الكون والأولوية، ومع مرور الزمن، انزاحت إلى جهة النظريات المعرفة والأخلاق كما اتصلت اتصالاً وثيقاً بالفن وتاريخه.

"لا تعدّ الجمالية فرعاً من الفروع الفلسفية اقتصر توظيفه من قبل الفلاسفة، بل أفاد منه الأدب عامة والشعر خاصة، وإلاّ لكانت خسارة كبرى لهما، ولذلك نجد كثيراً من الشعراء قد عنوا بها فانعكست على آثارهم بوضوح، نذكر منهم الأديب (بيكون) الذي ألف كتاباً سماه

(1) فلسفة الجمال: أميرة حلمي مطر، ص: 131 - 133.

"مقدمة في جمالية الأدب " و"بروست " و"مالارمييه" و"فاليري " و"أندري مالرو" في كتابه (أصوات الصمت)"⁽¹⁾.

وعلى الرغم من التعريفات العديدة التقريبية لمفهوم الجمال، وتاريخه لدى مختلف الأمم نقرّ بزئبقية المفهوم، التي من الصعب إدراكها وضبطها، فإنشاء علم الجمال حلم راود الكثير من الفلاسفة، والأدباء، والمفكرين الغربيين، وتطلّع إليه كلّ من اهتم بالدراسات الجمالية، ولا تزال الجهود متظافرة لتحقيق ذلك ، انطلاقا من اعتباره علم يعنى بالفن والدّوق والإبداع، ومبحث يدرس الشعور والعاطفة والآثار النقدية .

3-جماليات ما بعد الحداثة:

وإذا ما تحدثنا عن الإتجاه الجمالي في الأدب عندهم نجده يعنى بالبناء الفني في العمل الأدبي، هذا الذي سلط عليه الضوء من قبل النقاد، فذاع بين الناس متجليا في نظريات نقدية سميت بجماليات ما بعد الحداثة ترأسها جمع من النقاد وهي :

أ-نظرية الفن للفن:

وهي حركة نقدية تجرد الفن من أي ملابسات فكرية فلسفية كانت أو دينية أو إيديولوجية، تنشأ من وراء التجربة الفنية الفن والجمال لا غير ، وكانت هذه الحركة مناوئة

(1) مفاهيم جمالية في الشعر العربي القديم: محمد مرتاض، ص: 22.

للمذهب الرومانسي والواقعي، ويعتبر أصحاب هذه النظرية أن حركتهم تخلص للأدب من النفعية والغائية، وتعتبر أن الفن والأدب غاية ذاتية مهمتها الإمتاع، وتحريك شعور الإنسان، وإثارة ذوقه للفن الجميل ولا يتعدى دورهما التعبير عن المشاعر وبعث الإحساس في الصور لإثارة المتعة لدى المتلقي فتتشر الفنّ من أجل الفن ، أمّا ما يصاحبه من نشاطات عقلية أو اجتماعية أو دينية أو أخلاقية فلا قيمة لها في ذاتها⁽¹⁾.

ب- النظرية الشكلية الروسية :

والتي ظهرت في مطلع القرن العشرين ومن الأسماء التي لمعت في ظل هذه الحركة (شلوفيكوي) و (ايخنباوم) ، و (بروب) و (كوماشيفسكي) و (جاكسون) ، وغيرهم وقد عرفت هذه الحركة بتركيزها على البنية الشكلية باعتبارها أهم الوسائل المساعدة على استكشاف الجمال في النصوص الأدبية، فلا انسجام بين الشكل والمضمون، ولا محاكاة بين الفن والمجتمع، فالعمل الأدبي لديهم يدرس كواقعة مستقلة بذاتها، بعيداً عن العناصر الخارجية في تكوينه، وفنية العمل الأدبي عندهم تكمن في ابتكار أشكال لغوية مكتفية بذاتها⁽²⁾.

(1) ينظر: نظرية البنائية في النقد الأدبي: صلاح فضل، دار الآفاق الجديدة- بيروت، ط3، سنة: 1978م، ص: 53.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص: 57.

فدعاة الاتجاه الشكلي، يرون في الخصائص اللغوية المكونة للشكل أهم مظهر جمالي يمكن أن ينطبع بذهن المتلقي عند اشتغاله بالخطاب الأدبي، كما حاول الشكليون جعل الموضوعات الأدبية مادة للنقد الأدبي، هادفين إلى خلق علم أدبي مستقل انطلاقاً من الخصائص الجوهرية للمادة الأدبية. وقد كان للشكلانيين أثر في إرساء نظرية أدب تضع العمل الأدبي موضع اهتمامها الرئيس، رافضة المقاربات النفسية والاجتماعية التي تولف جوهر الموروث النقدي من قبل⁽¹⁾.

وقد "ركّز الشكلانيون اهتمامهم في مجالين بارزين هما: دراسة الصفة التي تجعل من الأثر عملاً أدبياً، وهي ما أطلق عليه جاكسون "الأدبية"، ومفهوم الشكل، إذ تصدّوا بجرأة لمبدأ ثنائية الشكل والمضمون في الأثر الأدبي، وهو ما كانت النظريات النقدية القديمة تذهب إليه، وأكدوا أنّ النصّ الأدبي يختلف عن غيره، ببروز شكله، وتمثّلت جهودهم في مجال الأبحاث النظرية، والدراسات التطبيقية، وأخيراً، الكتابات الإبداعية، كما توجّ ذلك عند شلوفسكي، وتينياتوف"⁽²⁾.

والمنتبّع لأمرء الشكّانية، يدرك الغموض الذي يكتنفها، ذلك لأنّ دراستهم للمادة الأدبية كانت تصبّ، بشكل خاص في مجال دراسة اللّغة وتحليل النص بعيداً عن تجاذباته

(1) ينظر: مفاهيم جمالية في الشعر العربي القديم: محمد مرتاض، ص: 30.

(2) معرفة الآخر (مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة): عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي، عواد علي، المركز الثقافي العربي، (د.ط)، (د.ت)، ص: 10.

الجمالية والنفسية والاجتماعية وهي بذلك دعوة صريحة لتخليص الدراسة الأدبية من أثقال العلوم الأخرى وتغريبه عنها وفي هذه النقطة يلتقي الشكلانيون مع المستقبلين، لأنهم كانوا ضد الرمزيين .

ج-حركة النقد الأنجلوساكسوني :

وتعتبر من أهمّ الحركات النقدية المعاصرة،ومن أهمّ روادها (أليوت) و(ريتشارد) و(ستولينتر) وتتلخّص أهمّ مبادئ الحركة كما حصرها هذا الأخير في التالي :

- التركيز على العمل الأدبي مع محاولة تحريّ الموضوعية .
- رفض المعيارية في الاعتماد على قواعد محددة.
- الاحتراف في النقد والإبداع، واعتبار النّتاج النّقدي عملاً أدبياً آخر⁽¹⁾.

وبهذا المفهوم يتخطّى العمل الأدبي عندهم حدود الإبداع الفني الذي يحاول النقد فكّ شفراته، وتذليل صعوباته، إلى تلك التجربة الفنية الجمالية التي خاضها الأديب، بعيداً عن القيود الاجتماعية والتاريخية والأدبية .

(1) ينظر: معرفة الآخر (مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة): عبد الله إبراهيم، ص: 09.

د- الحركة المستقبلية :

هي أيضا من الاتجاهات التي "نشأت من أجل الدفاع عن الجانب الفني وحده من غير اعتبارات أخرى، وقد برز في هذا المضمار (فكتور شلوفسكي) ويعدّ زعيما للحركة المستقبلية، بعد أن كان عضوا في الحركة الشكلية"⁽¹⁾.

فالمستقبلية إذا ولدت من رحم الشكلية، فورثت أفكارها وسارت على دربها، فموضوع الأدب عندهم يجب أن يكون دراسة للخصوصيات النوعية، للموضوع الأدبي والتي تميزه عن مادة أخرى، بينما كانت المناهج الأخرى تركب الأدب من أطراف أخرى مثل الحياة الشخصية، وعلم النفس، والسياسة والفلسفة⁽²⁾.

فالدرس النقدي، الذي تقدمه الشكلانية في مجال دراسة الملامح النوعية للفن الأدبي، أفادت منه وبشكل كبير ومباشر، المدارس النقدية الحديثة التي اهتمت مباشرة بدراسة النص الأدبي وتحليل عناصره.

(1) مفاهيم جمالية: محمد مرتاض، ص: 30.

(2) ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

هـ- الحركة البنيوية (البنائية) :

المنهج البنيوي من أهم المناهج النقدية الأساسية التي نهضت على الجهود اللغوية الحديثة، وهي حركة ارتبطت في تكوينها بجذور "دي سويسر" الذي قوّض أصول الدرس التقليدي للغة، والذي كان يرى فيها وسيلة معبرة عن الأشياء، ما أضفى على اللغة أهمية لم تكن تتمتع بها من قبل، فقد دخلت صميم البنية اللاشعورية للإنسان ومن أجل استقرار الظاهرة اللغوية لجأ منهجياً إلى اشتقاق بضع الثنائيات، عدت مرتكزات أساسية في البحث اللغوي الحديث، وأهمها: (اللغة والكلام)، (التزامن والتعاقب)، (الداال والمدلول)، وعلاقات (التتابع والترابط)، وهذه الثنائيات سهلت وضبطت العملية الوصفية - الاستقرائية للظاهرة اللغوية⁽¹⁾.

وكان لدى سوسير تأثير بالغ في تطوير نظرية علم اللغة الحديث، والجدير بالذكر أن جل ما توصل إليه، من منهجيات تبنتها البنيوية وطبقتها، في حقول دراستها الأدبية، والأنثروبولوجية، والمعرفية، وال نفسية، والاجتماعية، والتاريخية.

(1) معرفة الآخر: عبد الله إبراهيم ، سعيد الغانمي، عواد علي، ص: 08.

وقد اتخذ سوسير من اللغة ذاتها ميداناً لدراسته، رافضاً الامتداد بأي معيار خارجي عنها، وهو ما يسمى "علم الفقه النصي" Textlinguistics⁽¹⁾، حيث يقول: "يجب أن يكون الانطلاق من اللغة ذاتها"⁽²⁾.

ومن هنا نبني قاعدة جوهرية، تدعو إلى اعتبار اللغة منظومة لا تعترف إلا بترتيبها الخاص. وكان أعظم ما ميّز هذه المنظومة، هو العلاقات التي تربط بين عناصرها وحين أثار هذه الفكرة أكد على أن "اللغة منظومة لا قيمة لمكوناتها إلا بالعلاقات القائمة بينها، وبالتالي لا يمكن للألسني اعتبار مفردات لغة ما كيانات مستقلة، بل إن لزاماً عليه وصف العلاقات التي تربط بين المفردات"⁽³⁾.

هذه الجهود البارزة في مجال اللغة والأدب، صارت أصولاً للنبوية لا يمكن تجاهلها، وفي هذا السياق لا يمكن -كذلك- إغفال دور المدرسة الشكلية، والنقد الجديد وحلقة براغ اللغوية، فضلاً عن محاولات لم يتسع المجال للوقوف عليها، هذه الجهود التي ظلت متشعبة حتى جاءت النبوية فتوجتها.

(1) ينظر:الاتجاه الأسلوبى النبوي في نقد الشعر العربى: عدنان حسين قاسم، الدار العربية للنشر والتوزيع، (د.ط)، (د.ت)، ص: 30.

(2) محاضرات في الألسنية العامة: فردينان دي سوسير، ترجمة يوسف غازي ونجيب نصر، دار النعمان للثقافة-جونيه، سنة: 1984م، ص: 20.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ونهضت البنيوية بوصفها منهج بحث، على تطبيق النموذج اللغوي على المادة قيد
الدرس، وعمقت أفكار القطيعة مع المؤثرات الخارجية. فعلم اللغة يحتل مكاناً ممتازاً في
مجمل العلوم الاجتماعية التي تنتمي إليها بلا ريب، فهو ليس علماً اجتماعياً كالعلوم
الأخرى، بل العلم الذي قام بأعظم الإنجازات، وتوصل إلى صياغة منهج وضعي، ومعرفة
الوقائع الخاضعة إلى تحليله في وقت واحد، وهو الوحيد - بلا ريب- الذي يستطيع المطالبة
باسم علم⁽¹⁾.

ولعلّه من أهمّ المناهج الأساسية التي نهضت على الجهود اللغوية الحديثة، هو
المنهج البنيوي، الذي وضع أسسه العالم السويسري " فردينان دي سوسير " وذلك في كتابه
"محاضرات في الألسنية العامة".

وبذلك ظلّ إنشاء علم الجمال حتماً راود الكثير من الفلاسفة ، وتطلع إليه كل أولئك
الذين اهتموا بالدراسات الجمالية، ولا تزال الجهود متتالية في سبيل تحقيق ذلك، بل وكانت
لكلّ ناقد فلسفته الجمالية، والفلاسفة لم يهتدوا حتى وقتنا الحاضر إلى وضع مصطلحات
لعلم الجمال متفق عليها، بل يكاد يكون لكلّ عالم مصطلحاته الخاصة به، وربما هذا
الاختلاف في المصطلحات يعد سبباً رئيسياً في إعاقة تقدم هذا العلم، ونشوء فجوة فكرية بين
المتأخرين والمتقدمين، هذا ما عبر عنه الدكتور زكريا إبراهيم في قوله: "ولو أننا حاولنا الآن

(1) معرفة الآخر: عبد الله إبراهيم ، سعيد الغانمي، عواد علي، ص: 18.

أن نبعث السّمات العامة التي تتصف بها فلسفة الفن في الفكر المعاصر، لوجدنا أنه قد يكون من العسير - إن لم نقل من المستحيل - الاهتداء إلى خصائص مشتركة بين شتى الاتجاهات المعاصرة في فلسفة الفن، والسبب في ذلك أن تعدد المذاهب الفلسفية في القرن العشرين، قد عمل على اختلاف وجهات نظر الفلاسفة في الحكم على الخبرة الجمالية، حتى يبدو لأول وهلة أننا نشهد اليوم، فوضى فكرية لا نظير لها في ميدان الدراسات الجمالية بصفة عامة، وفي طريق الحكم على الفن بصفة خاصة⁽¹⁾.

والجدير بالذكر أن المعينات الحقيقية لإمكانية قيام هذا العلم بمقومات تؤهله لأخذ موقعه المناسب بين العلوم، تتجلى في أنّ بعض من قال بإمكانية قيام هذا العلم وقصره على الفن، باعتباره ميدان الجمال وأغفل ميدانيين فسيحين للجمال هما: الطبيعة والإنسان كما أنهم أيضا لم يستطيعوا فصله عن الفلسفة حتى عدّ فصلا من فصولها. وطالما أنه لم يستقل بذاته، فلا يمكن تسميته بالعلم، لأنّ إدراك الجمال في الفن لا يتعارض مع صلته بالمجتمع والواقع والأخلاق، لأنّ الفن هو أداة للتواصل بين الموجودات، وفق تناغم أخلاقي من شأنه التأثير بعمق في نفس الفرد، فيكون بذلك أداة مثلى لتقويمه وتوجيهه لما فيه صلاحه وصلاح مجتمعه. بل تحولت قضية الجمال من كونها مفهوما من المفاهيم العامة

(1) فلسفة الفن في الفكر المعاصر: زكريا إبراهيم، مكتبة مصر - القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ص: 12.

إلى نظرية لها أسسها وقواعدها الذوقية والفكرية، وصار للمذاهب الفكرية الحديثة نظرياتها الجمالية، بعد أن بحثوا عن أسس الجمال في الأعمال الفنية المختلفة.

المبحث الثاني: الجمال عند العرب:

الجمال بمفهومه الاصطلاحي في الفكر العربي الحديث، أو كعلم، أو نظرية لها معالمها ومقاييسها، يكاد من الصعب تحديده والوقوف عليه في الفكر العربي، وهذا لا يعني استحالة العثور عليه، أو اتهام التجربة العربية الاسلامية⁽¹⁾ - كما ذهب إليه بعض من الجاهلين بالتراث العربي الإسلامي - بالقصور الفني والجمالي، نتيجة حصر التجربة الجمالية في مجال الإدراك العقلي دون الإدراك الوجداني العاطفي، بل لا بد من استنباط معالم الجمال في الفكر العربي من خلال الوقوف على تجربتهم الأدبية والفكرية والنقدية لأن هذه المحطات الثلاثة تعكس بوضوح ملامح الجمال في الفكر العربي ومعانيه وتجلياته.

والجمالية من حيث المفهوم قديمة قدم الإنسان نفسه، وقد صاحبت كل الحضارات البشرية دون استثناء، وكانت لها خصائصها ومميزاتها مع كل حضارة، كما كانت لها تجليات متميزة مع كل تجربة إنسانية، ولم تكن التجربة العربية القديمة بدعا من التجارب الإنسانية عامة ذلك أن الجمال في تقدير العرب قبل الإسلام لم يكن مقتصرًا على الأشياء الحسية مثل: جمال المرأة والفرس والليل والبرق، لأن العرب عرفت الجمال بنوعيه الحسي

(1) هذا الخطأ نجده عند كروتشيه، الذي يزعم أن الفترة الممتدة من عهد اليونان، إلى القرن السابع عشر خالية من فلسفة الفن بالمعنى الأصلي للكلمة. ينظر: مفاهيم جمالية في الشعر العربي القديم: محمد مرتاض، ص: 35.

والوجداني، وقد تجلى الجمال الوجداني لديهم في معاني المفاخرة كالكرم، والجود، والشجاعة، والحكمة، والفروسية، وما إلى ذلك.

ومن غير الإنصاف ما ذهب إليه إسماعيل عز الدين، في ثنايا حديثه عن معرفة العربي للجمال، بأنها كانت معرفة أولية ساذجة غير واعية، وأنها لا نستطيع أن نتصور أنه كانت في نفسه فكرة عن الجمال، فضلا عن أن تكون نظرية، فالعربي القديم لم يفكر في الجمال وإن كان قد انفعّل بصوره، وهو لم ينفعل بكل صورته بل انفعّل بصوره الحسية، وهذا يجعلنا ننتبه إلى أن العرب منذ اللحظة الأولى، كانت نزعتهم حسية في تذوق الجمال، وسيكون لهذا خطره عندما تنتقل إلى ميدان النقد⁽¹⁾.

ومن الواضح أن صاحب هذا الرأي الذي يرمي إلى الحكم الذي تضمنه، لا يقتصر على العصر الجاهلي فحسب، بل يمتد إلى العصور التالية له، وهذا حكم أحسبه مجحفا في حق الذوق العربي السليم، لأنّ اختيار الله سبحانه وتعالى العرب كأول بيئة لتلقي رسالته الخالدة لم يكن عبثاً، بل الاختيار يتمشى وجنس المعجزة، لأن العرب جبلوا على سلامة الفطرة اللغوية، ورقي الذوق الأدبي، فقد كانوا يدركون الجمال سليقة، بعيدا عن العمق

(1) الأسس الجمالية في النقد العربي (عرض وتفسير ومقارنة): إسماعيل عز الدين، دار الفكر العربي - القاهرة، ط3، سنة: 1974م، ص: 131، 134، 135.

الفلسفي والجدل الإغريقي، وكانوا يعون جيدا معاني المنظومة (الحق - الخير - الجمال) فطرة.

صحيح أنّ العرب لم يضعوا نظريّات لعلم الجمال، كما فعلوا في مجالات أخرى، لكن لا ننكر أنّه كانت لهم نفحات ونظرات، من شأنها التأسيس لهذا العلم، خصوصا أنّ علم الجمال إلى يومنا هذا، لا يركز على قواعد وقوانين توجّهه، وتضبط مفاهيمه، لأنّه يحتكم في كلّ دراساته على ما يشعر به الإنسان تجاه شيء معين.

والشعر الجاهلي وبإجماع النقاد، يتربّع على عرش البيان البشري - بعد القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف - ويعدّ رافدا للشعر العربي الذي نظم بعد ذلك، لامتلاكه أسرار جمالية، جعلته محلّ تحدّ من كلام الله عز وجل، فالإعجاز البياني كان موجّها إلى هذا الشعر بعينه. فالشعر الجاهلي عند أصحابه، كان أقوى وسيلة لديهم للتعبير عن أحاسيسهم، وعواطفهم، ونظراتهم الجمالية المستقاة من الحياة البدوية البسيطة، ورحابة الصحراء التي احتوت كل انفعالاتهم، بجمال الأشياء أو قبورها. فالشاعر الجاهلي ينقل نظرتة الجمالية عبر شعره، في حدود إمكانياته المتواضعة، التي تتماشى وظروف بيئته. فلم تكن نظرتة تصورا عميقا حول الجمال، بل لم تعدّ أنّ تكون إدراكا بسيطا، غالبا ما يكون عبارة عن صورة حسية، تفرض نفسها على المنتج الشعري، وميدانها الأكبر شعر الغزل، وشعر الوصف، ويظهر ذلك فيما تغنى به من وصف الخيل، والبعير، والبيداء، والليل،

والمرأة، والأطلال. وكل ذلك كان نابعا من انفعال نفسي شعوري جميل، وفي ذلك يبدو جليا التمازج بين المعطى العقلي، والمعطى الوجداني، الذي يعكس الوعي الجمالي عند العربي.

والجدير بالذكر في هذا المقام، أنّ للنقد العربي دورا هاما في ارتقاء الشعر الجاهلي، وبلوغه ذروة الجمال بعد مروره بمراحل من التدريب والتهذيب، ودليل ذلك أسواق التشبيب التي كانت تقام بالبادية، يحتكم فيها الشعراء إلى نابغتهم فيتبارون في إنشاء أشعارهم، وتطلق الأحكام النقدية بعدها، باستحسان شعر هذا واستهجان شعر ذاك، وتقويم طبع هذا وتهذيب قول ذاك، ومردّ ذلك كله إلى سلامة الذوق في استشعار مواطن الجمال.

وإذا استعرضنا الأحكام الجمالية في العصر الجاهلي بقليل من الإيجاز، نجد أنّها كانت تدور في مجال الانطباعية، التي لا نخلص معها إلى حكم مستقرّ واضح، ناهيك أنّها أحكام ذاتية، تأتي بشكل عبارات مستمدّة من حياتهم البدوية بكلّ أشكالها، نذكر منها ما قيل حين "تحاكم الزبرقان بن بدر، وعمرو بن الأهم، وعبد بن الطبيب، والمخبل السعدي إلى ربيعة بن حذار الأسدي في الشعر، أيهم أشعر؟ فقال للزبرقان: أمّا أنت فشعرك كلحم أسخن، لا هو أنضج فأكل، ولا هو ترك نبيأً فيننفع به، وأمّا أنت يا عمرو فإنّ شعرك كبرود حبر يتلأأ فيها البصر، فكلمّا أُعيد فيها النظر نَقُص البصر، وأمّا أنت يا مخبل فإنّ شعرك

قَصُرَ عن شعرهم، وارتفع عن شعر غيرهم، وأما أنت يا عبدة فإنّ شعرك كمزادة أُحْكِمَ حرزها
فليس تقطر ولا تمطر⁽¹⁾.

وحين احتكم امرؤ القيس وعلقمة الفحل إلى أم جندب، فقال امرؤ القيس:

فَلِلْسَاقِ الْهُوبِ وَالسَّوْطِ دُرَّةٌ وَلِلزَّجْرِ مِنْهُ وَقَعُ أَهْوَاجِ مَنْعَبِ

وقال علقمة:

إِذَا مَا رَكِبْنَا لَمْ نُخَاتِلْ بِجَنَّةِ وَلَكِنْ نُنَادِي مِنْ بَعِيدٍ أَلَا أَرْكَبِ

فضّلت أم جندب شعر علقمة على شعر زوجها، لأنّ فرس امرئ القيس قليل عاجز، لا يجري إلا بعد أن يضربه، على خلاف علقمة الذي لم يحتج للإهاجة⁽²⁾.

ويتضح من المثالين أن النقد في الجاهلية بقي طويلاً يدور في مجال الانطبوعية والأحكام الجزئية، التي تكون نتيجة للمفاضلة بين بيت وبيت، أو شاعر وشاعر، وهو في حقيقة الأمر، نموذج للنظرة التركيبية والانطباع العام، دون تقديم تفسير وتعليل لذلك ربما للفطرة السليمة والطبع النقي، الذي كان ميزة عرب الجاهلية .

(1) الأغاني: الأصفهاني (أبو فرج الراغب الحسين بن مفضل)، دار الفكر - بيروت/ لبنان، ط2، سنة: 1415هـ/1995م، ج21، ص: 209.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ج21، ص: 212.

ولا أدلّ على ذلك من ترأس النّابغة الدّيباني سوق عكاظ لتفوّق شاعريته في ضروب المعاني ومختلف الأساليب، ورجاحة عقله، وقدرته على الملاءمة بين الأقوال والمواقف، وحسن انتقائه للألفاظ الدّالة بدقّة، ووضعها في مواضعها الصّحيحة في سياقها الشّعري الخاص، ما جعل النّقاد يجمعون على أنّه أحد شعراء الطبقة الأولى، إن لم يكن رأسها، بعد امرئ القيس، وفي ذلك يقول الأصمعي: كان النّابغة يضرب له قبة حمراء من آدم بسوق عكاظ، فتأتية الشّعراء فتعرض عليه أشعارها⁽¹⁾.

وفي أخبار النّابغة الدّيباني، "أنّ الشعراء النّاشئين كانوا يحتكمون إليه في السوق، فمن استحسّن شعره طارت شهرته في الآفاق، وكان في أثناء ذلك يصدر بعض الأحكام الذاتية، وهي لا تعدو أن تكون ملاحظات على معاني الشعراء وأساليبهم، ويروى أنّه فضّل الأعشى على حسان بن ثابت الأنصاري، وفضّل الخنساء على بنات حينها، وثار حسان عليه، وقال له: أنا والله أشعر منك ومنها، فقال له النّابغة: حين تقول ماذا؟ قال حين أقول:

وَأَسْيَافُنَا يَفْطُرْنَ مِنْ نَجْدَةٍ دَمًا

لَنَا الْجَفَنَاتُ الْغُرُّ يَلْمَعْنَ بِالضُّحَى

فَأَكْرِمُ بِنَا خَالًا وَأَكْرِمُ بِنَا ابْنَ مَا

وَلَدْنَا بَنِي الْعَنْقَاءِ وَابْنِي مُحَرَّقَ

(1) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: السيوطي (أبو الفضل جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة عيسى البابي الحلبي، ط1، (د.ت)، ج1، ص: 64.

فقال له النابغة: إنك لشاعر لولا أنك قللت عدد جفانك، وفخرت لمن ولدت، ولم تفخر لمن ولدك، وفي رواية أخرى، فقال له: إنك قلت: "الجفان"، فقللت العدد، ولو قلت: الجفان، لكان أكثر، وقلت: "يلمعن بالضحي"، ولو قلت: "بيرقن بالدجى" لكان أبلغ في المديح، لأن الضيف بالليل أكثر طروقاً، وقلت "يقطرن من نجدة دما"، فدلت على قلة القتل ولو قلت: "يجرين" لكان أكثر، لانصباب الدم، وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك، فقام حسان منكسراً متقطعاً⁽¹⁾.

فتعليقات الزيرقان، وأم جندب، والنابغة، دليل على أن شعراء الجاهلية كان يراجع بعضهم بعضاً، ويبدون في ثنايا مراجعاتهم بعض الآراء، التي تعدّ اللبنة الأولى للعمل النقدي والبلاغي، الذي يعكس اهتمامهم بالصياغة الفنية، وتنقيح الشعر، وتخيّر الألفاظ، ومراجعة المعاني، فوجد أنهم لا يخرجون قصائدهم، إلا وقد اكتمل نضجها، وخلت من العيوب، وإن أخذ ذلك منهم حيناً من الوقت، فسميت عندهم القصائد: الحوليات، المنقحات، المحكمات.

والملاحظ هنا أن الذوق كان هو الحكم الأوحد في المفاضلة والموازنة بين الشعراء والأشعار، وأن مقاييسهم المتعلقة بتحديد مواطن الجودة وتعليلها، كانت غالباً خارجة عن بناءات النص، من لغة وبلاغة وعروض، فكانت بذلك نظراتهم النقدية قاصرة عن وضع

(1) الأغاني: الأصفهاني، ج21، ص: 101-102.

تصوّر جمالي جادّ للشعرية العربية، والعودة إلى ما حفظته لنا كتب التراث النقدي العربي من الموازنات بين الشعراء، دليل على اعتناء الشعراء العرب بخطاباتهم الشعرية، حتى تصل إلى متلقّيها في أمثلة ساطعة في أحسن حلّة، من خلال ما ذاع بينهم من تحكيم الفحول منهم على الذوق دون تعليل، ومع ذلك نعدّه مقياساً جمالياً له قيمته في المفاضلة بين الشعراء، اعتماداً على المعيار الخارجي في إصدار الأحكام النقدية.

المبحث الثالث: مفهوم الجمال في القرآن الكريم :

كلّ باحث يودّ التّأصيل لمفهوم الجمال في الفكر الإسلامي من القرآن الكريم، إلّا ويستوقفه قول الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾⁽¹⁾. هذا ما يستدعي الوقوف قليلاً مع هذه الآية الكريمة.

وردت كلمة الجمال صريحة في كتاب الله عزّ وجل، في ثمانية مواضع، واحدة منها بصيغة المصدر "جمال"، والسبعة الباقية بصفة الصّفة "جميل"، كلّها في مجال الأخلاق بصيغة المصدر "جمال"، التي سبق ذكرها، فقد وردت بين فوائد مادّية مذكورة، في سياق النصّ القرآني في قوله تعالى: ﴿وَالْأَنْعَمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾⁽²⁾ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ⁽³⁾ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرءُوفٌ رَحِيمٌ⁽⁴⁾.

إذن ذكر الجمال في النصّ القرآني، بيّن عدّة ضروريات، لخصت في فوائد الأنعام من صوف للباس، ولحم للأكل، ولبن للشرب، ثم جمال لمتعة النظر، ثم حملها للأثقال بين البلدان.

(1) النحل: 06.

(2) النحل: 05-07.

والشّيء الجدير بالملاحظة هنا، أنّ الجمال ذكر بعد منافع عديدة، من لباس وأكل وشرب، وقبل منفعة حمل الأثقال، وهذا دليل على فائدته، فلولا ذلك لما ذكر بين هذه المنافع المادية، وهنا نخرج بفكرة مفادها أنّ الجمال ضرورة لا تقل أهميّة على الضرورات الماديّة النّفعيّة.

ومن الإنصاف ها هنا أن نشهد للمفسّرين الذين تناولوا هذه الآية بالدّوق الفنّي والحسّ الجمالي، لأنّهم لم يقفوا عند حدود الكلمات ودلالاتها، بل تعدّوها إلى البحث في المفاهيم الجمالية، والكشف عن تجلياتها، وهذا مسعى يعدّ متقدّماً مقارنة بالفترة الزّمنية التي أطّرت فهمهم للجمال وتجليّاته.

وببيان ذلك نورد مجموعة من آراء مفسّرين وبلاغيّين وقفوا عند الآية نفسها، التي نحن بصدد التّنقيب عن أبعادها الجمالية، محاولين تجلية مضامينها الجمالية، منهم:

أ- رأي القرطبي (ت: 671 هـ):

قال في تفسيره للآية: قال علماؤنا فالجمال يكون في الصّورة وتركيب الخلقة، ويكون في الأخلاق الباطنة، ويكون في الأفعال، فأما جمال الخلقة فهو أمر يدركه البصر ويلقيه إلى القلب، متلائماً فتتعلّق به النّفس من غير معرفة بوجه ذلك، ولا نسبة لأحد من البشر، أما جمال الأخلاق فكونها على الصّفات المحمودة من العلم، والحكمة، والعدل، والعفة، وكظم الغيظ، وإرادة الخير لكلّ أحد، وأما جمال الأفعال فهو وجودها ملائمة لمصالح

الخلق، وقاضية لجلب المنافع فيهم، وصرف الشر عنهم، وجمال الأنعام والدواب من جمال الخلقة، وهو مرئي بالأبصار موافق للبصائر، ومن جمالها كثرتها وقول الناس إذا رأوها : هذه نعم فلان، ولأنها إذا راحت توفر حسنها وعظم شأنها وتعلقت القلوب بها، لأنها إذ ذاك أعظم ما تكون أسنمة وضروعا، ولهذا قدم الرواح على السراح لتكامل درها وسرور النفس بها إذ ذاك والله أعلم⁽¹⁾. ويشير في بداية قوله، أنه استثمر في بناء رأيه أقوال من سبقه من مفسرين.

ب- رأي الزمخشري (ت: 538 هـ):

وضّح معنى الجمال بنفسيره للآية بقوله: من الله بالتّجمل بها كما منّ بالانتفاع بها، لأنّه من أغراض أصحاب المواشي، بل هو من معاضمها، لأنّ الرّعيان إذا رَوّحوها بالعشي وسرّحوها بالغداة، فزيّنت بإراحتها وتسريحها الألفية، وتجاوب فيها النّغاء والرّغاء، أنست أهلها وفرّحت أربابها، وأجلّتهم في عيون الناظرين إليها، وأكسبتهم الجاه والحرمة عند الناس⁽²⁾.

(1) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، ج11، ص: 70-71.

(2) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي)، تحقيق مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، ط 2004م، ج2، ص: 571.

ج- رأي الفخر الرازي (ت: 606 هـ):

رغم أن الفخر الرّازي هو صاحب الفكرة القائلة بأنّ إعجاز القرآن يتلخّص في الروابط والترتبات، إلاّ أنّ الآية لم يستوقفه ترتيب منافعها، فاكتفى بتفسيرها على النحو التالي: بقوله: "واعلم أنّ وجه التّجمل بها أنّ الرّاعي إنّ روّحها بالعشي وسرّحها بالغداة، تزيّنت عند تلك الإراحة والتّسريح في الأفنية، وتجاوب فيها التّغاء والرّغاء وفرّحت أربابها وعظم وقعهم عند الناس، بسبب كونهم مالكين لها"⁽¹⁾.

إنّ المتنبّع لأغلب التّفاسير التي وقفت عند الدّلالات الجمالية لهذه الآية، يجدها تكاد تتطابق في الصّيغة والمعنى، مع بعض الإضافات التي يلقبها منثورة في هذا التفسير وذلك، وما ذكرناه آنفاً من آراء لمفسّرين حاولنا انتقاءها من جملة التّفاسير الكثيرة، لأننا لمسنا فيها تلك الإضافات التي أشرنا إليها.

والملاحظ أيضاً أنّ كلمة الجمال في صيغة المصدر، اختصّت بجمال الأنعام وهو جمال حسّي يدرك بالنّظر. في حين يراها أبو هلال العسكري من باب الوصف المعنوي، وهو في صدد ذكر الفروق بين الجمال والحسن، فيقول: "إنّ الجمال هو ما يشتهر ويرتفع به الإنسان، من الأفعال والأخلاق، ومن كثرة المال والجسم، وليس هو من الحسن في شيء،

(1) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): الرازي (فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين)، المطبعة البهية المصرية، ط1، سنة: 1357هـ/1938م، ج19، ص: 182.

ألا ترى أنه يقال لك في هذا الأمر جمال، ولا يقال لك فيه حسن⁽¹⁾. والمقصود هنا أن إدراك العين للجمال يعطي شعورا بالفرح والسرور، الذي تحققه تلك النظرة الممتعة للأنعام، وهي صحيحة، وتسميته في حالة الغدو والرواح، فالنعمه ليست مجرد تلبية الماديات من طعام، وشراب، ولباس، ومركب .

أما كلمة (جمال) بصيغة الصفة فقد اختصت بالجمال المعنوي حيث وصف بها:

- الصبر، في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ وَعَلَى قَمِيصِهِ بَدْمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا

فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ ﴿١٨﴾⁽²⁾. وقال تعالى: ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ

أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٨٣﴾⁽³⁾.

- ووصف بها الصفح في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ ﴿٨٥﴾⁽⁴⁾.

- ووصف بها السراح في قوله تعالى: ﴿فَتَعَالَى أُمْتِعَكَ وَأَسْرَحَكَ سَرًا جَمِيلًا ﴿٥٥﴾⁽⁵⁾.

(1) الفروق في اللغة: العسكري (أبو هلال الحسن)، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، الدار العربية للكتاب- تونس، ط6، سنة: 1403هـ/1983م، ص: 81.

(2) يوسف: 18.

(3) يوسف: 83.

(4) الحجر: 85.

(5) الأحزاب: 28.

وقوله تعالى: ﴿فَمَتَّعُوهُمْ وَسَرَّحُوهُمْ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾⁽¹⁾.

- بل وصف بها الهجر، في قوله تعالى: ﴿وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَأَهْرُجْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾⁽²⁾.

فكيف يكون الصبر جميلا، وكيف يكون الصّح جميلا ؟ بل كيف يكون السّراح

جميلا وهو طلاق، وكيف يكون الهجر جميلا وهو فراق ؟

لقد بيّن المفسرون أن الصبر الجميل هو الذي لا مشتكى فيه إلا إلى الله سبحانه

وتعالى، والصفح الجميل هو الذي لا منة فيه على من صفحت عنه، والسراح الجميل هو

الذي لا إيذاء فيه للتي سرّحتها، والهجر الجميل هو الذي لا عتاب فيه للشخص الذي

هجرته، وهكذا دخل الجمال في القرآن مجالات لم يدخلها في الثقافات الإنسانية الأخرى، ولا

عهد للناس بتتبع الجمال فيها"⁽³⁾.

فمشاهد الجمال في التعبير القرآني، لا تعدّ ولا تحصى، فهي لا تنحصر في الأنعام

فقط، وإن تقدّم ذكرها فهذا لحميميتها عند الإنسان، ولتعلقه الدائم بها في حلّها وترحالها،

فكانت دعوة الله سبحانه وتعالى الإنسان لتتبع الجمال، واكتشافه، تتطلق من الأمور اللصيقة

به، لأنّ "الجمال يترك آثارا عديدة في النفس منها: السرور والعجب، ولذة الأعين. قال

(1) الأحزاب: 49.

(2) المزمل: 10.

(3) الجمال فضله حقيقته وأقسامه: ابن تيمية وابن قيم، ص: 08.

تعالى: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾ (٦٩) (1)، فالسرور أثر من آثار رؤية الجمال، وقال تعالى في صدر الحديث عن الجنة: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (٧١) (2)، ولذّة العين أثر من آثار رؤية الجمال (3).

وقال تعالى مخاطبا رسوله - صلى الله عليه وسلم -: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَاقِبًا﴾ (٥٦) (4)، فالإعجاب تعبير النفس عن تأثرها بالحسن، وهذه الآثار التي ذكرت في القرآن الكريم ، تبين مواضع الجمال ومقداره.

وكانت بذلك دعوة الله للإنسان موجّهة لتحريك الذوق، وإعمال الفكر والاستمتاع بجمال المخلوقات، في رحاب الكون الواسع المليء باللوحات الأخاذة، انطلاقا من نفسه، لقوله تعالى: ﴿وَصَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ﴾ (5)، مرورا بما حوله من مخلوقات متنوعة، لقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (١٧) ﴿وَالِى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾ (١٨) ﴿وَالِى الْجِبَالِ

(1) البقرة: 69.

(2) الزخرف: 81.

(3) ينظر: الظاهرة الجمالية في الإسلام : صالح محمد الشامي، المكتب الإسلامي، ط1، سنة: 1407هـ/1986م، ص:

112.

(4) الأحزاب: 52.

(5) غافر: 64.

كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٦﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿١٧﴾ ﴿١﴾. وصولاً إلى كلمة اكتشاف الجمال الأبدى في الآخرة لقوله تعالى: ﴿فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ﴿١٠﴾ لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَغِيَةً ﴿١١﴾ فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ ﴿١٢﴾ فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ ﴿١٣﴾ وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ ﴿١٤﴾ وَمَنَارِقٌ مَصْفُوفَةٌ ﴿١٥﴾ وَزَرَائِبٌ مَبْنُوتَةٌ ﴿١٦﴾﴾ ﴿٢﴾.

وهنا يتكشف لنا ملمح مهم من ملامح التصور الجمالي القرآني، يتمثل في وصل التذوق الجمالي الدنيوي، الذي يحقق لصاحبه المتعة في الحياة، ويجعله يطلب الجمال الأخروي الخالد، ويسعى للوصول إليه، وبذلك تبقى جذوة الإيمان مشتعلة لديه، لأنّ النص القرآني يعمل دائماً على توسيع المدارك للإنسان، وفتح أبواب التدبّر أمامه لإدراك مواطن الجمال وموارده، التي لا تنتهي لأنّ الخلق الإلهي مستمر، والسياق الدال على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ﴿٣﴾.

فالفعل "يخلق" مضارع، دلّ على الاستمرار والتجدد، لأنّ الله سبحانه وتعالى دائم الخلق والإبداع في كونه، والإنسان مدعوّ بل وملزم باصطحاب هذا الإبداع بعين التأمل والتدبّر، لقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ ﴿٢٤﴾ ﴿٤﴾، حتى يقوى اعتقاده

(1) الغاشية: 17-20.

(2) الغاشية: 10-16.

(3) المائدة: 17.

(4) محمد: 24.

بخالفه، وتتوثق صلته به لأنّ الإنسان إذا ضبط تصرفاته، ومواقفه، وانفعالاته، وأخضعها لمؤثر الجمال الموجّه من قبل التنّصيص القرآني، والمحاط بالعناية الإلهية، سيُدرك - لاشكّ - متعة التذوق الجمالي لكلام الله، كما سيهتدي - لا محالة - إلى وضع رؤية جمالية قرآنية، في الكلمة والتركيب، تبرز آيات جديدة في التفسير القرآني .

المبحث الرابع: الجمال في الفكر الإسلامي:

عرفنا فيما عرضنا من أفكار، أنّ الجمالية من حيث المفهوم، قديمة قدم الإنسان نفسه، فقد صاحبت الحضارات البشريّة كلّها دون استثناء، واصطبغت بصبغة خاصّة مع كلّ حضارة، فكان لها طابعها المتميّز مع كلّ تجربة إنسانية، ولم تكن الحضارة الإسلامية بمنأى عن هذه الحركة الجمالية، ولو نظرنا إلى الجمال بعين الإمعان نجده أصلاً أصيلاً فيه، سواء من حيث الإدراك العقلي لقيم الجمال، أو الإدراك الوجداني العاطفي للمستوى الجمالي، أو التجربة الفنيّة الجماليّة الإسلاميّة التي تجمل المجالين.

ويمكننا إذا شئنا تقديم ملخص مختصر عن الجمالية الإسلاميّة، في كلّ تجلياتها بالعودة إلى تعريف الدكتور فريد الأنصاري حيث يقول: "إنّ الجماليّة الإسلاميّة تتبع أولاً من حقائق الإيمان، إذ تشكّل الوجدان الإنساني فيها ممّا تلقاه من أنوار رب العالمين الرحمن الرحيم، وما انخرط فيه بعد ذلك، سيراً إلى الله تعالى عبر أشواق الرّوح، مبدعاً - باتّباع تعاليم نبيّه صلى الله عليه وسلم - أروع ألوان التّعبير الجمالي، من سائر أشكال العبادات والمعاملات والعلاقات، انطلاقاً من حركته التّعبدية في الصّلوات ولواحتها الحيّة الرّاقية، وما ينظمها من عمران روحي ومادّي، إلى هندسة المدائن الإسلاميّة، بما تحمله من قيم روحيّة سامية، وقيم حضاريّة متميّزة جداً إلى سائر النّشاط الإنساني الذي أبدعه المسلمون، في علاقاتهم برّبهم وعلاقتهم بأنفسهم وبغيرهم، إلى علاقتهم بالأشياء المحيطة بهم، بدأ بالمسخرات من الممتلكات والحيوان، إلى المحيط الكوني الفسيح، الممتد من عالم الشهادة

حولهم إلى عالم الغيب فوقهم. كل ذلك تفاعل معه المسلم، فأنتج أروع الأدبيات التعبيرية والرمزية، مما لا تزال تباريحه المشوقة بالمحبة، من التنزيل إلى التشكيل، تفيض على العالم بالجمال والجلال أبدأ⁽¹⁾.

فالإسلام بمجيبه وجه الفكر البشري إلى كل ما هو جميل، أو عمل على تحريك الحواس لتتفاعل معه في هذا الكون، ومفهوم الجمال في الإسلام أوسع وأرحب من تلك الصور المادية والطبيعية، فالجمال قد يكون في الخلقة، وقد يكون في الأخلاق، وقد يكون في الأفعال، فالأول يدرك بالبصر ثم يلقى في القلب، فتعلق به النفس دون معرفة تفسير لذلك، والثاني يكمن في محاسن الصفات من عدل وحكمة وخير وحق، أما الأخير فيتلخص في جلب المنفعة، وقضاء مصالح الخلق، ودفع المضرة، فالجمال في الإسلام يشمل القلب والقالب، ويوحد الباطن مع الظاهر، فهو يبني على ثلاث ركائز متلائمة: المقاصد الدينية والحكمة الشرعية، واللذة النفسية، وتشكل هذه الأركان موازين تفسيرية لأسس الجمال، وبها نعتد في تحليلنا للمفاهيم الجمالية في انسجام الكون من الوجهة الإسلامية.

وقبل الوقوف على حقيقة الجمال في الإسلام، وآثاره على الأشياء المحسوسة وغير المحسوسة، التي كانت محل اهتمام علماء الإسلام، منذ بداية المد الإسلامي، والتي عرفت

(1) جمالية الدين (معارج القلب إلى حياة الروح): فريد الأنصاري، دار السلام للنشر والتوزيع والترجمة، ط2009م، ص: 20.

في علم أصول الفقه باسم: "مسألة التّحسين والتّقييح"، يتحتمّ علينا وفقاً لمقتضيات منهجية البحث العلمي، الاقتراب من حدود الاستعمال اللّغوي لمصطلح (الجمالية) في الإسلام.

استعمل القرآن ألفاظاً للدلالة على معنى الجمال، من ذلك: الجمال والحسن، والبهجة، والنظرة، والزينة، ولها دلالات في العربية على معاني البهاء والتّزيين، وكلّ ما هو نقيض للقبح.

على أنّ الاستعمال الرّائج لمعنى الجمال يؤوّل إلى كلمتين رئيسيتين هما: الجمال والحسن، وسنحاول الوقوف على أهمّ ما تولّد من مفاهيم موازية للكلمتين في لسان العرب وغيره .

1- تعريف الجمال :

جاء في لسان العرب أن "الجمال مصدر الجميل، والفعل جَمَل، وامرأة جَمَلَاء جميلة، وهو أحد ما جاء من فعلاء لا أفعل لها، قال الشاعر:

وَهَبْتُهُ مِنْ أُمَّةٍ سَوْدَاءَ لَيْسَتْ بِحَسَنَاءَ وَلَا جَمَلَاءَ

وفي حديث الإسراء: "عرض له امرأة حسناء جملاء، أي جميلة مليحة، ولا أفعل لها من لفظها. وقال ابن سيده: الجمال: الحسن يكون في الفعل والخلق، قال ابن الأثير :

والجمال يقع على الصّور والمعاني، ومنه الحديث: "إنّ الله جميل يحبّ الجمال" (رواه مسلم في صحيحه)، أي حسن الأفعال كامل الأوصاف⁽¹⁾.

2-تعريف الحسن :

ضدّ القبح ونقيضه، وحسّنت الشيء زينته، والحسنة ضدّ السيئة، والإحسان: ضدّ الإساءة، وقوله تعالى في الآية الكريمة: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾⁽²⁾، يعني حسن خلق كل شيء، وجاء في قاموس المحيط وكذلك في الصحاح: الحُسن: الجمال⁽³⁾.

3-الفرق بين الجمال والحسن :

يوضّح أبو هلال العسكري (ت:395هـ) في كتابه "الفروق في اللغة"، الفرق بين الكلمتين: فيقول: "والحسن في الأصل للصّورة، ثم استعمل في الأفعال والأخلاق، والجمال في الأصل للأفعال والأخلاق، والأحوال الظاهرة، ثم استعمل في الصور"⁽⁴⁾.

والفرق بينهما هنا هو غاية في الدّقة، لأنّ الاستعمال اللّغوي العام للكلمتين لا يفرّق بينهما، ويفسّر الواحدة بالأخرى، لكن في الحقيقة كلمة (جمال)، لا تعكس بعداً مادياً حسيّاً،

(1) لسان العرب: ابن منظور، ج1، مادة (ج م ل).

(2) السجدة : 07.

(3) المصدر نفسه، مادة (ح س ن).

(4) الفروق في اللغة: العسكري، ص: 80، 81.

دالاً على مدركات الحواس فقط ممّا تقع عليه العين، أو تسمعه الأذن، أو يشمه الأنف أو يتنوّقه اللسان، وإنّما تتعدّاه إلى البعد الروحي المعنوي، الذي يرتقي بصاحبه إلى مدركات الإحساس والشّعور، والعقل والوجدان، والتي لا تحصل إلاّ بالبصيرة .

4- حقيقة الجمال:

هل الجمال حقيقة قائمة بذاتها؟ أم هو مجرد شعور نفسي نضفيه على أشياء نستحسنها، وإن كان الأمر كذلك، إذن فهذه الأشياء لا توصف في ذاتها بجمال أو قبح، إنّما شعورنا هو الذي أكسبها صفة الجمال أو القبح فيها.

فعدم استقرار المفاهيم حول هذه القضية، هو الذي جعلها تثير اهتماماً واسعاً لدى المفكرين والفلاسفة، حيث ذهب بعضهم إلى أنّ الجمال يدرك بآثاره، حيث يقول ابن قيم: "اعلم أنّ الجمال ينقسم إلى قسمين: ظاهر وباطن، فالجمال الباطن: هو المحبوب لذاته، وهو جمال العلم والعقل والجود والعفة والشجاعة. وأمّا الجمال الظاهر: فزينة خصّ الله بها بعض الصّور عن بعض، وهي من زيادة الخلق التي قال الله تعالى فيها ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾⁽¹⁾، قالوا: "هو الصّوت الحسن والصّورة الحسنة"⁽²⁾.

(1) فاطر: 01.

(2) روضة المحبين ونزهة المشتاقين: ابن قيم الجوزية(شمس الدين محمد بن أبي بكر)، تحقيق عصام فارس الخراساني، ومحمد يونس شعيب، دار الجيل- بيروت، ط1، سنة: 1993م، ص: 221.

ربط ابن قيم (ت:751هـ) حقيقة الجمال بطبيعة آثاره على الأشياء المدركة، والأشياء المحسوسة، أمّا المحسوسة فهي ما نستشعر جمالها بحواسنا، وتتعلق بالزينة والحسن الظاهر الذي خصّ الله به بعض الخلق والصّور عن بعض، وهي من زيادة الخلق وكأنّه يجعل الجمال الحقيقي المقصود، في جمال الباطن دون الظاهر، وأمّا الجمال الحقيقي المرغوب فيه لذاته فهو جمال الباطن، والجمال الباطن هو جوهر الإنسان عقله وقلبه، وضميره، وأخلاقه ومشاعره. فإذا كانت سريرة المرء طيبة نقيّة انعكست على أخلاقه من أقوال وأفعال، لذلك كان هذا الجمال محبوباً محبباً لذاته، وفي هذا المعنى يقول صلى الله عليه وسلم: "إنّما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"⁽¹⁾.

فجمال الأخلاق ودمائها هو ما ينشده الإسلام، وهو الجمال الحقيقي في أرقى تجلياته، ومن هنا كان تحديد حقيقة الجمال بآثاره على الأشياء المحسوسة وغير المحسوسة محلّ اهتمام علماء الإسلام في وقت مبكّر، والتي عرفت في علم أصول الفقه باسم "مسألة التّحسين والتّقيح"⁽²⁾، ونحن هنا لسنا في مقام مناقشة لآراء فقهية، إنّما يهّمنا تحديد موقع الجمال في المنظومة الفكرية الإسلامية التي تتخذ من الضوابط الشرعية ميزاناً لها.

(1) فتح الباري لشرح صحيح البخاري: العسقلاني(الحافظ أحمد بن علي بن حجر)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، مراجعة قصي محب الدين الخطيب، دار الريان للتراث، ط1989م، ج1، ص: 665.

(2) الجمال فضله، حقيقته، أقسامه: ابن تيمية وابن قيم الجوزية (أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني وتلميذه ابن قيم الجوزية)، دراسة وتحقيق إبراهيم بن عبد الله الحازمي، دار الشريف، ط1، سنة: 1413هـ، ص: 59.

في هذه المسألة نجد ابن قيم يميل إلى استحسان الجمال الخلقى، ويعلق التحسين والتقيح بالأفعال فقط، ويجرد الأشياء منها، ولكن مع ذلك يناقش أصل المسألة وهي قضية الحسن الذاتي والقبح الذاتي.

ولتوضيح هذه المسألة نوجزها في مناقشة الإشكال التالي: هل الحسن والقبح ذاتي في الأفعال أم أنهما نتاج للأمر والنهي الوارد في الشرع، أم هما في الأصل سواء؟ وللإجابة على هذا الإشكال أورد ابن قيم آراء ثلاثة مذاهب اختلفت في تحديد هذه المسألة:

منهم من ذهب إلى أن الأفعال كلها سواء، ولا أثر للعقل في التحسين والتقيح، ومرجع ذلك إلى الشرع، ويسمى هذا المذهب "بالقدريّة" وقد أبطله ابن قيم قائلاً: "وقد بينا بطلان هذا المذهب من ستين وجهاً. فإنّ هذا المذهب، بعد تصوره وتصور لوازمه، يجزم العقل ببطلانه. وقد دلّ القرآن على فساده في غير موضع. والفطرة، وصريح العقل"⁽¹⁾.

ثمّ يناقش هذا الرأى بقوله: "إنّ الله سبحانه فطر عباده على استحسان الصّدق والعدل، والعفة والإحسان، ومقابلة النعم بالشكر، وفطّرهم على استقباح أضرارها، ونسبة هذا إلى فطّرتهم وعقولهم كنسبة الحلو والحامض إلى أذواقهم، وكنسبة رائحة المسك ورائحة النّتن

(1) الجمال فضله، حقيقته، أقسامه: ابن تيمية وابن قيم الجوزية، ص: 60.

إلى مشامهم، وكنسبة الصّوت اللّذيق وضده إلى أسماعهم، وكذلك كلّ ما يدركونه بمشاعرهم الظّاهرة والباطنة، فيفرّقون بين طيبه وخبثه، ونافعه وضاره⁽¹⁾.

وهذا مذهب كثير من فقهاء السنّة، الذين يعتبرون الحسن في الأفعال وقبحها مردّه إلى العقل، أمّا الثّواب والعقاب فمردّه إلى الشّرع. وابن قيم يؤيّد هذا المذهب، ويقدم له الحجج والأدلة المدعّمة لأقواله.

وذهب المعتزلة إلى أنّ القبح في الأفعال، والعقاب عليها ثابتان بالعقل، وقد عاب ابن قيم عليهم هذا الرّأي القائل بتلازم القبح والعقاب، مبرهنًا على غلطهم بأدلة من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾⁽²⁾⁽³⁾.

ونخلص من هذا كلّه، إلى أنّ غالبية العلماء يتفقون على أنّ الحسن والقبح يثبتان بالعقل. يعني هذا أنّ الجمال حقيقة قائمة في ذات الشّيء، يستطيع العقل الاهتداء إليها.

يعتبر ابن قيم الجمال حقيقة، وهذه الحقيقة تظهر من خلال موجود تكون صفة له، قد يكون هذا الموجود شيئًا وقد يكون فعلاً. وعلى هذا لن يختلف المشاهدون على وجود

(1) ينظر: الجمال فضله، حقيقته، أقسامه: ابن تيمية وابن قيم الجوزية، ص: 60.

(2) الإسراء: 15.

(3) ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الجمال في أمر جميل. وإن كانوا قد يختلفون تبعاً لشعورهم على درجة ذلك الجمال. فيكون استشعاره وقوة تأثيره لدى إنسان، أكبر منها لدى إنسان آخر⁽¹⁾.

ويُتَّجه ابن حزم (ت: 456هـ) هذا الاتجاه في قوله: "إنَّ الشَّيءَ يتضاعف حسنه في عين مستحسنة"⁽²⁾. مؤكِّداً بذلك أن الشعور يتحكَّم في درجة الحسن، يُدنيه أو يُعليه، لكنّه لا يخلقه إذا كان معدوماً.

أمّا أبو حامد الغزالي (ت: 505هـ)، فقد حاول أن يضع تعريفاً للجمال فقال في حديثه عن معنى الحسن والجمال بقوله: "حُسن كلِّ شيء في كماله الذي يليق به". ثمَّ يوضِّح ذلك قائلاً: "كلُّ شيء فجماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به الممكن له، فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال، وإن كان الحاضر بعضها فله من الحسن والجمال بقدر ما حضر، فالفرس الحسن؛ هو الذي جمع كلَّ ما يليق بالفرس من هيئة وشكل ولون، وحسن عدو، وتيسر كَرّ وفرّ عليه. والخطُّ الحسن كل ما جمع ما يليق بالخط من تناسب الحروف، وتوازيها واستقامة ترتيبها وحسن انتظامها، ولكلِّ شيء كمال يليق به. فحسن كل شيء في كماله الذي يليق به. فلا يحسن الإنسان بما يحسن به الفرس،

(1) ينظر: الجمال فضله، حقيقته، أقسامه: ابن تيمية وابن قيم الجوزية، ص: 61.

(2) نواردين حزم: الظاهري (محمد بن علي بن أحمد بن سعيد بن حزم)، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ج1، ص: 142.

ولا يحسن الخطّ بما يحسن به الصّوت، ولا تحسن الأواني بما تحسن به الثّياب، وكذلك سائر الأشياء" (1).

فالغزالي في قوله اعتمد بيان الحالة التي ينبغي أن يكون عليها الشّيء حتى يمتلك صفة الجمال، فيجب أن يكون سليماً من العيوب حتى يرتقي بعد ذلك في سلم الكمال، ودرجة جماله متوقّفة على مقدار ارتقائه ذاك السلم.

وبعد بيانه لمفهوم الجمال، ينتقل الغزالي إلى تحديد الوسيلة التي يدرك بها الجمال حيث يقول: "والصّورة ظاهرة وباطنة، والحسن والجمال يشملهما، وتدرّك الصّورة الظّاهرة بالبصر الظّاهر، والصّورة الباطنة بالبصيرة الباطنة" (2)، ثم ينتقل إلى تقديم الأمثلة لمدرّكات الحواسّ فيقول: "فلذّة العين في الإبصار وإدراك المبصرات الجميلة والصور المليحة الحسنة، ولذّة الأذن في النّغمات الطيّبة، الموزونة، ولذّة الشّم في الرّوائح الطيّبة، ولذّة الدّوق في الطّعوم، ولذّة اللّمس في اللّين والنّعومة" (3)، ثمّ يواصل حديثه عن المدرّكات قائلاً: "وجمال المعاني المدركة بالعقل، أعظم من جمال الصّور الظّاهر بالأبصار" (4).

(1) إحياء علوم الدين: الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد)، دار المعرفة-بيروت، ط1402هـ/1980م، ج4، ص:299.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص: 300.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص: 296.

(4) المصدر نفسه، ج4، ص: 297.

قدّم أبو حامد الغزالي لمفهوم الجمال تحليلاً علمياً مدعماً إياه بالأمثلة عن مدركات الحواس، و يفضل مدركات العقل في المعاني على مدركات الأبصار للصّور الظاهرة.

ويخلص الغزالي إلى أنّ "الجمال الحسيّ يدرك بالبصر والسمع وسائر الحواس، أمّا الجمال الأسمى فيدرك بالعقل والقلب. لا خير ولا جمال، ولا محبوب في العالم إلاّ وهو حسنة من حسنات الله، وأثر من آثار كرمه، وغرفة من بحر جوده، سواء أدرك هذا الجمال بالحواس أم بالعقل، وجمال الله سبحانه أكمل الجمال"⁽¹⁾.

وربط المعتزلة الجمال والأخلاق والشريعة بالعقل، معتبرين العقل منبع القيم الأخلاقية والجمالية، وبه يعبد الله وتطبّق الأحكام وتفسّر.

أمّا أبو حيان التوحيدي (ت:414هـ)، فله إشارات عن مفهوم الجمال، وله آراء تقضي باتّحاد خمسة عناصر لتكوين الجمال هي: العنصر الطبيعي، الديني، الجنسي، والاجتماعي، أمّا الخامس فيستنتج من قوله: "إنّ الطّبيعة محتاجة إلى صناعة"⁽²⁾. والمقصود هنا الفن.

(1) إحياء علوم الدين: الغزالي، ج4، ص: 256، 257.

(2) مقابسات: التوحيدي (أبوحيان علي بن محمد بن العباس البغدادي)، تحقيق حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية-مصر، ط1، سنة: 1929م، ص: 93.

وهو بذلك يضع يده على بدايات علم الجمال المتمثلة في الاستيحاء من الطبيعة، التي يعتبرها المعلم الأول للإنسان، إلا أنها غير كافية لاستيعاب الإبداع الفني الكامن في الإنسان، إذ لابد من توفر ركائز أخرى تسند الطبيعة الأم وتكون متكأ لها، وهذا مبدأ فلسفي أعلنه التوحيدي بعد بحثه وتحليله لفلسفة الجمال.

وابتغاء الجمال والحسن في الأمور كافة، هو من أعظم مقاصد الشريعة المستشفة من استقراء النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، لهذا قرّر علماء المقاصد الشرعية، أن تكون المرتبة الثالثة للتّحسينات بعد الضّروريات والحاجيات، هذا ما ورد في قول الشاطبي (ت:790هـ): "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام؛ أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية"⁽¹⁾. ثم يواصل موضحاً رأيه، في قوله: "إن المقاصد الضرورية هي التي لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة وفي الآخرة فوت النّجاة. ومجموع الضّروريات خمسة هي: حفظ الدين والنفس، والنّسل والمال والعقل، وأمّا المقصود من التّحسينات فهو الأخذ بما يلزم من محاسن العادات، وتجنب ما يحطّ من شأنها"⁽²⁾.

(1) الموافقات في أصول الشريعة: الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي)، دار المعرفة-بيروت/لبنان، ط2، سنة: 1395هـ/1975م، ج2، ص: 03.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

فالجمال هنا من قسم التّحسينات، وهو غاية كل إنسان في أيّ شأن من شؤون الحياة ماديا كان أو معنويا، وهذا- أيضا- مطلب إسلامي لأنّه يرتقي بصاحبه إلى التميّز والحسن في الصورة والسلوك.

هذه باختصار شديد بعض النماذج لآراء مفكرين وفلاسفة مسلمين، تناولوا موضوع الجمال، وحاولوا البحث في مدركاته من خلال ما ورد في القرآن الكريم، باعتباره لغة الإسلام ودستوره، والصائغ للشخصية الفكرية الإسلامية في جميع ملامحها وتجلياتها.

وكلّ الآراء التي أوردناها في خضمّ حديثنا عن مفهوم الجمال في الإسلام، تصبّ في معين واحد، ألا وهو الجمال، باعتباره جزءا لا يتجزأ من مقاصد الدين، لأنّ كلّ أركانه تدور حول مفهوم الحسن في الاعتقاد والقول والعمل، حتى يعلو المسلم في رتب الكمال، متحلّيا بحلية الجمال الظاهر والباطن.

5- مفهوم الجمالية:

الجمالية مصدر صناعي مشتق من الجمال، "والمصدر الصناعي يطلق على كل لفظ (جامد أو مشتق، اسم أو غير اسم) زيد في آخره حرفان، هما: ياء مشددة بعدها تاء تأنيث مربوطة؛ ليصير بعد زيادة الحرفين اسما دالا على معنى مجرد لم يكن يدل عليه قبل الزيادة، وهذا المعنى المجرد الجديد هو مجموعة الصفات الخاصة بذلك اللفظ، مثل كلمة: إنسان، فإنها اسم معناه الأصلي: "الحيوان الناطق" فإذا زيد في آخره الياء المشددة وبعدها

تاء التأنيث المربوطة، صارت الكلمة "إنسانية"، وتغيرت دلالتها تغييرا كبيرا؛ إذ يراد منها في وضعها الجديد معنى مجرد، يشمل مجموعة الصفات المختلفة التي يختص بها الإنسان. ولا يراد الاقتصار على معناها الأول وحده، ومثلها: الاشتراك والاشتراكية، الأسد والأسدية، الوطن والوطنية، وهكذا⁽¹⁾.

فمفهوم الجمالية بذلك أوسع من مفهوم الجمال، لأن الجمالية علم يبحث في معنى "الجمال"، ويعنى بدراسته من حيث هو مفهوم في الوجود، ومن حيث هو تجربة فنية في الحياة الإنسانية. ومصطلح "الجمالية" أو "علم الجمال" ترجمة لكلمة "أستطيقا"، وهي كلمة اصطلاحية ولدت من رحم الفلسفة الغربية خلال القرن الثامن عشر الميلادي، وأول من أطلق هذا المصطلح الفيلسوف "باومجارتن" سنة 1750م، فكان تداولها في البداية مقتصرًا على الفلسفة ومن ثم اتسع حيز تداولها إلى سائر الثقافات والعلوم الإنسانية بما فيها الأدب.

غير أنّ "الجمالية" كمفهوم قديمة قدم البشرية، وقد صاحبها مع كل الحضارات التي عرفت، واتخذت لها ميزة وطابعا خاصا مع كل حضارة عرفها الإنسان. كما كانت لها خصائصها وتجلياتها مع كل تجربة إنسانية. والحضارة الإسلامية هي أجل الحضارات وأبرزها لأنها جسدت مفهوم الجمال من شقين، شق أول يحمل قيمة دينية عقائدية، وشق ثان يبرز الجمال كمفهوم كوني باعتباره أصل أصيل في الإسلام، وكذا من حيث هو تجربة

(1) النحو الوافي: عباس حسن، دار المعارف-مصر، ط8، سنة1987م، ج3، ص: 186-187.

وجدانية إنسانية، تقوم أساساً على القرآن الذي يعد ظاهرة جمالية رفيعة وجليلة، تتحدى كل المفاهيم الجمالية بتفوق، "فالدراسة الجمالية في القرآن ذات جوانب متشابكة:

- فهي منطلق ووجود حضاري لأقدس وأعظم سجل حضاري في الوجود.

- وهي اتجاه أدبي وفني رائد يغني الموضوعات الكونية والإلهية، بأبهى الصور الأدبية والفنية الرائعة.

- وهي منحى تربوي يلبي حاجات الإنسان الجمالية، ويصبغه بالشخصية المسلمة على نمط جامع وفريد متميز"⁽¹⁾.

فتفاعل الإنسان المسلم مع قيم الجمال، خلد روائع من الأدب والفن، أنتجها الفكر الإسلامي من خلال قراءاته الراقية لآيات الله المسطورة والمنظورة.

(1) الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم: ندير حمدان، دار المنابر-جدة/السعودية، ط1، سنة: 1412هـ/1991م، ص: 07.

المبحث الخامس: الجمال في النقد العربي القديم:

إنّ النّقد العربي القديم هو نقد إسلامي في حقيقته، لأنّه ترعرع في أحضان الإسلام، ونهل من معين القرآن، واكتسب أبرز خصائصه وسماته من الدين. وهو لا يعدو أن يكون اجتهادا بشريا، اعتمد على قواعد الإسلام الأساسية، فيحتمل بذلك الخطأ والصواب، لأنّه عبارة عن نظرات لنقاد مسلمين أبدوا آراءهم في النصوص الشعريّة، منطلقين من نظراتهم المأخوذة من أسس الدّين الإسلامي - وإن تباينت فيما بينها- الذي اهتمّ بالجمال ودعا إلى تذوّقه.

ومن الملاحظ أنّ النّقاد العرب منذ القديم، كانوا يحكمون الذّوق في المفاضلة بين الشعراء، فلم يفلحوا في تحديد خصائص الجودة، وتعليلها، والوقوف على السمة المميزة لشاعر على آخر، ويرون "أن مقاييسهم في المفاضلة غالبا ما تكون منبثقة من خارج النص، فلا نجد في نقدهم أية إشارة إلى العناصر الرئيسية التي يشيّد منها بناء النصّ الشعري، من لغة وموسيقى وصور بلاغية، ما يعني أن هذه المصطلحات لم تكن معروفة عندهم بالشكل الذي يمكنها من وضع مفهوم جمالي في الشعرية العربية؛ ومن هنا لم يكن غياب هذا المصطلح شيئا مستغربا"⁽¹⁾.

(1) جمالية الخطاب في النصّ القرآني: لطفي فكري محمد الجودي، مؤسسة المختار- القاهرة، ط1، سنة: 1435هـ/ 2014م، ص: 32.

ويزيد طه أحمد إبراهيم توضيح خصائص النقد العربي القديم في أواخر القرن الأول الهجري قائلاً: "لا نزال إلى الآن في عهد فطري خالص يرينا أن العرب تذوقوا فيه كثيرا من جمال الأدب وعرفوا بعض عيوبه قبل أن يعرفوا هيكل لغتهم، وطرق الإسناد فيها كما يقول البلاغيون، عرفوا الجميل من الصياغة قبل أن يحلوا هذه الصياغة من وجهة التراكيب، ووضع الألفاظ في نظم خاص لتؤدي معنى خاصا، أو لتحدث جمالا خاصا، عرفوا ذلك قبل أن تكون لهم دراسات في لغة أو نحو أو صرف؛ عرفوه طبعا وتعلما. وإذا لم يكن عجيبا أن يتكلموا فيعربوا، وأن يصححوا الوزن دون أن يكون لهم عهد بنحو أو عروض. فليس عجيبا كذلك أن يدركوا بعض عناصر الجمال أو بعض مظاهر الضعف في كلامهم، دون أن يكونوا في حاجة إلى أصول علمية توقفهم على ذلك"⁽¹⁾.

معنى ذلك أنهم لامسوا الجمال الحسي والمعنوي بذوقهم وفطرتهم الصافية دون أن يجدوا لذلك مبررات وتعليلات. الذوق الذي عرفه ابن خلدون (ت: 808هـ) بقوله: "اعلم أن الذوق لفظة يتداولها المعتنون بفنون البيان، ومعناها حصول ملكة البلاغة للسان، فالمتكلم بلسان العرب والبلغ فيه، يتحرى الهيئة المفيدة لذلك على أساليب العرب وأنحاء مخاطبتهم، وينظم الكلام على ذلك الوجه جهده، فإذا اتصلت مقاماته بمخالطة كلام العرب، حصلت له ملكة نظم الكلام على ذلك الوجه، وسهل عليه أمر التركيب، حتى لا يكاد ينحو فيه غير

(1) تاريخ النقد الأدبي القديم عند العرب (من العصر الجاهلي حتى القرن الرابع الهجري): طه أحمد إبراهيم، المكتبة الفيصلية، ط1425هـ/2004م، ص: 53.

منحى البلاغة التي للعرب؛ وإن سمع تركيباً غير جار على ذلك المنحى، مجّه و نبا عنه سمعه بأدنى فكر بل وبغير فكر، إلا بما استفاده من حصول هذه الملكة⁽¹⁾.

يرى ابن خلدون أن الناقد يستطيع عن طريق الذوق إدراك جمال النص الأدبي، والذوق لا يكون موهبة أو فطرة دوماً، بل يتم اكتسابه بالممارسة.

أمّا عبد القاهر الجرجاني فيخالفه الرأي ويرى في الذوق موهبة فطرية لا تمنح لكل الناس، ويظهر ذلك في معرض حديثه عن التشبيه والاستعارة: "وهذا موضع لا يتبين سره إلا من كان ملتهب الطبع حادّ القريحة"⁽²⁾. وهذا اهتمام منه بالكشف عن مواطن الجمال وشروط تحقّقه.

ونخلص هنا إلى مسألة غاية في الأهمية، وهي أن العرب في بادئ عهدهم بالنقد، كانوا يعتمدون على ذوقهم وفطرتهم السليمة، ثم انتقلوا إلى البحث عن الأسباب التي أكسبت الشعر صفة الجمال، وطال بحثهم وتقبيهم إلى أن وجدوها. والذوق السليم هو السر وراء انبهارهم بالقرآن الكريم.

(1) المقدمة (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر): ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد)، دار الفكر - بيروت/لبنان، ط1، سنة: 1424هـ/2004م، ص: 638.

(2) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 287.

ونلمس حرص النقاد العرب على تتبع الجمال والبحث في مقوماته، من خلال ما يثيرون من قضايا نقدية أدبية، متخذين من الأدب مادة لهم يستخلصون من خلال تقديم نصوصه عناصر الجمال، لأنّ الأدب أساساً هو التعبير الجميل، والعمل الأدبي كلّ لا يتجزأ، والجمال فيه يشمل الشكل والمضمون، باعتبارهما عماد العمل الأدبي، الذي يعكس قدرة الكاتب وبراعته في الأداء، فالمنفعة في العمل الأدبي تتماشى والقيم الجمالية، لأنّ الجمال مهما طلب لذاته، فلن تكون فاعليته أقوى وأجدى إذا ما ارتبط بتجليّ الحقائق وإشراقاتها، والقرآن الكريم وحده الذي وضع أيدينا على الحقائق الدنيوية والأخروية، وهذا ما يسهّل على الأديب المسلم الانطلاق دون معوّقات في عوالم الحقّ والجمال والخير تحت ظلال التّوحيد والعدل والصدّق.

إذن فرسالة الأدب الإسلامي جزء لا يتجزأ من رسالة الإسلام الخالدة، ووسيلة من وسائله الناجعة، فالدين الذي أمر المسلمين أن يأخذوا زينتهم عند كلّ مسجد، وعلمهم أنّ النظافة من الإيمان، وأنّ الله جميل يحبّ الجمال، لم يتنكّر يوماً للجمال الذي يرتبط بالخير والحقّ والقيم الفاضلة التي دعا إليها، لأنّه صنع الخالق وإبداعه، فلا يمكن للأدب أن يكون أرفع وأروع إلّا إذا ارتبط بالقرآن و تغذّى من رحيق ألفاظه و معانيه.

ولو نظرنا إلى القضايا النقدية التي أثّرت من قبل المفكرين العرب نجد قضية انتحال الشّعْر من أوّل القضايا النقدية طرّقا، حيث أفرد لها كتاب نقدي في القرن الثالث الهجري، هو كتاب "طبقات فحول الشعراء" لابن سلام الجمحي (ت: 232 هـ)، شغل بيئة النقد الأدبي

ردحا من الزّمن، وكان كتابه يقوم أساسا على المفاضلة بين الشعراء، وينطلق في ذلك من معايير التّرتيب الخارجي ومعايير التّرتيب الداخلي للنص عند كلّ شاعر، فأما معايير التّرتيب الخارجي فتشمل قوّة اللّغة، وجودة قصائد الشّاعر، وغازة نتاجه الشعري، وتنوّع الأغراض الأدبيّة⁽¹⁾.

ومعايير الترتيب الداخلي عند الجمحي، تتعلّق بما يميّز شاعرا عن آخر ممّن ينتمون إلى الطّبقة الواحدة، ومعايير التّمايز هذه تتركز في مجملها على السّبق في طرق المعاني، والتّفوق في عقد التّشبيّهات، وجزالة الألفاظ، والمبالغة في المدح، وكثرة ورود الأمثال، وكثرة العروض، والتنوّيع في الأغراض مع التّمكّن منها جميعا⁽²⁾.

ونجد ابن سلام في كتابه جامعا مصنّفا، أكثر منه محللا شارحا، لأنّه عني بجمع النصوص وتصنيف الشعراء أكثر من عنايته بتحليل نصوصهم وتشريحها مع استنتاج مواطن الجمالية الشعرية لدى الشعراء، لكنه مع ذلك محمودة جهوده لأنّه فتح أفقا نقديا للنقاد بعده فقدم مجموعة من القضايا والمعايير والمصطلحات النقدية، أسهمت إلى حد كبير في توسيع النظر النقدي عندهم ونضجه، مع تسهيل الإدراك الجمالي للنتائج الشعري لديهم.

(1) ينظر: طبقات فحول الشعراء: الجمحي(محمد ابن سلام)، تحقيق محمد شاكر، دار المدني، جدة-السعودية، (د.ط)، (د.ت)، ج1، ص: 140، 146، 155.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص: 55-56، 64، 65.

وكان الجمحي ينسب الأشعار لأصحابها، لأن نسبتها لغيرهم يعد تقبيحا للجمال وانتحالا يفسد على الشعر جماله ويحرم متلقيه متعة تذوقه، لأنه صادر عن شخص غير لائق به، فحتى لو كان جميلا في ذاته يذهب رونقه ويبهت بريقه، لأنه لم يوضع في مكانه المناسب.

فمحاولة الجمحي هذه، تعكس وعيا وإدراكا مبكرا لخصائص المكوّن الجمالي للشعرية العربية. لكنها لم تستأهل إلى مستوى ما يطلق عليه اليوم اسم النظرية، مع ذلك خطت هذه المحاولة معالم المعايير الجمالية للشعرية العربية، وكانت عبارة عن خلاصة ما توصل إليه النقد العربي القديم، وتجسدت من بعده على يد نقاد أفاضل سيأتي ذكرهم لاحقا.

والسرقات الأدبية كالانتحال، وهي قضية نقدية أثرت كذلك، لأنها تفسد على الشعر حسنه وتذهب بجماله، فكلمة "السرقات" في ذاتها تصرف النفس وإن كانت مقبلة على تذوق ذاك الشعر، لذلك حاول النقاد تجنبها واستبدلوها بكلمة "الأخذ"، وجعلوا منها الحسن والقبیح.

وممن تناول هذه القضية وعني عناية خاصة بها، عبد العزيز الجرجاني (ت:366هـ)، الذي خصص لها فصلا من كتابه "الوساطة بين المتنبي وخصومه"، وأفاض في الحديث عنها وقسمها أقساما دقيقة، وفصل بين حدودها بابتداعه أسماء لها تبين تلك الحدود، ويقول في معرض حديثه عن السرقات: "هذا باب لا ينهض به إلا الناقد البصير والعالم المبرز، وليس كل من تعرّض له أدركه، ولا كل من أدركه استوفاه واستكمله، ولست تعدّ من جهابذة الكلام، ونقاد الشعر حتى تميز بين أصنافه وأقسامه، وتحيط علما برتبته

ومنازله، فتفصل بين السرقة والغصب، وبين الإغارة والاختلاس، وتعرف الإمام من الملاحظة وتفرق بين المشترك الذي لا يجوز ادعاء السرقة فيه، والمبتذل الذي ليس أحد أولى به، وبين المختص الذي حازه المبتدئ فملكه، وأحياء السابق فاقتطعه، فصار المعتدي مختلسا سارقا والمشارك له محتذيا تابعا، وتعرف اللفظ الذي يجوز أن يقال فيه: أخذ ونقل، والكلمة التي يصح أن يقال فيها: هي لفلان دون فلان⁽¹⁾.

وبعد عرض الجرجاني لأقسام السرقات، وتصويره للمعاني المشتركة والمتداولة بين المتنازعين فيها، تحدث عن السرقة الممدوحة مقدما لكل ما أورد من أقسام أمثلة شارحة موضحة، ثم ختم حديثه عنها بالاعتذار نيابة عن معاصريه لكثرة سرقاتهم، في قوله: "ومتى أنصفت علمت أن أهل عصرنا ثم العصر الذي بعدنا، أقرب في السرقة إلى المعذرة وأبعد من المذمة، لأن من تقدمنا قد استغرق المعاني وسبق إليها، وأتى على معظمها، وإنما نحصل على بقايا: إما أن تكون تركت رغبة عنها واستهانة بها، أو لبعد مطلبها واعتياص مرامها وتعذر الوصول إليها"⁽²⁾. هذا ما برر به سرقة معاصريه.

ويزيد شوقي ضيف قول عبد العزيز توضيحا بقوله: "وبذلك يؤكد ما قلناه في غير هذا الموضع من أن الشعراء أحسوا إحساسا عميقا منذ القرن الرابع الهجري بأن سابقهم أتوا

(1) الوساطة بين المتنبئ وخصومه: الجرجاني (علي بن عبد العزيز)، تحقيق محمد أبي الفضل، وعلي محمد البجاوي، دار القلم-بيروت/لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص: 183.

(2) المصدر نفسه، ص: 214.

على معاني الشعر وصوره البيانية والبديعية، وأنه لم يبق لهم إلا إعادة ما نظموه، باذلين جهودا عنيفة في هذه الإعادة"⁽¹⁾.

ويعدّ ضيف القرن الرابع الهجري بداية لجمود الشعر العربي، لأن الشعراء حصروا أنفسهم في إطار أغراضه ومعانيه وصوره الموروثة، ولم يحاولوا النفوذ إلى موضوعات جديدة ولا إلى مذاهب جديدة، إلا ما قد يجلبونه من صور تكلف يخدعون بها معاصريهم كي يظنوا أنهم يجددون، وهم لا يضيفون غالبا إلا كلفا ثقيلة⁽²⁾.

وهذه إشارة منه إلى قضية مهمة حفل بها النقد العربي القديم تمثلت في قضية القدم والحداثة، والحقيقة التي يجب التنبيه لها في هذا المقام؛ أن النقاد لم يتحمسوا للقديم لمجرد قدمه، ويرفضوا الجديد لمجرد حداثته، لأن هذه النظرة سطحية يترفع عنها النقاد، بل رفضهم للجديد واحتفالهم بالقديم كان مقاسا بمعيار الجودة، فعندما أدركوا الضعف في النصوص الشعرية الحديثة، من جهة المعنى والمبنى تصدوا له بالرفض لأنه يؤدي إلى تردي الذوق الجمالي، لذلك جعلوا القديم مما يحتج به، والجديد مما يترك ولا يحتج به، حتى لا تصاب الذائقة الأدبية بالرداءة والركاكة.

(1) البلاغة تطور وتاريخ: شوقي ضيف، ص: 137.

(2) ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ومن القضايا النقدية التي خاض غمارها النقاد والمفكرون العرب؛ قضية عمود الشعر العربي، التي تجلت ملامحها كنظرية ظهرت أول ما ظهرت على يد القاضي الجرجاني في كتابه "الوساطة بين المتبني وخصومه".

وقد تناولها بشكل موجز في قوله: "وكانت العرب إنما تفاضل بين الشعراء في الجودة والحسن بشرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته، وتسلم السبق فيه لمن وصف فأصاب، وشبه فقارب، وبدل فأعزر، ولمن كثرت سوائر أمثاله وشوارد أبياته، ولم تكن تعباً بالتجنيس والمطابقة، ولا تحفل بالإبداع والاستعارة إذا حصل لها عمود الشعر، ونظام القريض"⁽¹⁾.

وهذه العناصر التي أثبتتها عبد العزيز في قوله إنّما تجسّد المعايير الفنية والجمالية للشعرية العربية، وتمثل خلاصة القيم جمالية التي استقاها بحسّه النقدي من قراءته الشعرية الفاحصة للنصوص الجاهلية على وجه الخصوص. فما كان على غير هذه المعايير فقد جزءاً من جماله في نظر النقاد، فما وافق المعايير التي تواضع عليها النقاد وارتضته أذواقهم استحسّن، وما خالفها استهجن .

أمّا المرزوقي (ت: 421 هـ) صاحب كتاب "شرح ديوان الحماسة" فقد توسّع في طرح هذه القضية ومناقشتها، وقدّم شرحاً وافياً لمعايير الجمالية الشعرية العربية، لخصها في سبعة

(1) الوساطة بين المتبني وخصومه: عبد العزيز الجرجاني، ص: 65.

أسس جمع فيها بين العناصر الفنية الجمالية والعناصر التكوينية البنيوية، في قوله: "إنهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته، والإصابة في الوصف، والمقاربة في التشبيه، والتحام أجزاء النظم والتئامها على تخير من لذيذ الوزن، ومناسبة المستعار منه للمستعار له، ومشاكله اللفظ للمعنى، وشدة اقتضائهما للقافية حتى لا منافرة بينهما، فهذه سبعة أبواب هي عمود الشعر"⁽¹⁾.

وبذلك يكون المرزوقي قد قدم معايير للشعر، مما يوجب أن تقاس عليه جودته، فتكون حكما بين المتنازعين من قداماء ومحدثين.

وبهذا ظلّ معيار الجمالية في الشعرية العربية يقوم على ضوابط مسيطرة تم تثبيتها، حين رأى النقاد وأهل اللغة أنها صارت من العرف الثقافي المتوارث، فقالوا بها لتكون مقوما فاعلا ومرجعية في التفكير في شكل القصيدة، حتى تكون بمثابة الأنموذج الذي لا يدع المبدعين يتفرّقون، بل يجمعون على صفة واحدة وشكل واحد، يقدم كإنجازات نهائية تبرهن على الفعالية القصوى للكتابة الشعرية"⁽²⁾.

(1) شرح ديوان الحماسة: المرزوقي (أحمد بن محمد بن الحسن) ، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون، دار الجيل- بيروت، ط1، سنة:1991م، ج1، ص: 09.

(2) جمالية الخطاب في النص القرآني: لطفى فكري محمد الجودي، ص: 36.

وهذا لا يعني أن المرزوقي هو مبتدع الأسس الجمالية السبعة للشعرية العربية، إنما اقتصرته جهوده على رصد كل ما توصل إليه النقاد قبله في القرنين الثالث والرابع الهجريين، من أمثال ابن قتيبة (ت: 276هـ) في كتابه "الشعر والشعراء"، وابن طباطبا العلوي (ت: 322هـ) في كتابه "عيار الشعر"، والآمدني (ت: 370هـ) في كتابه "الموازنة بين أبي تمام والبحثري" فالكثير من تلك الأسس السبعة وردت في كتب هؤلاء النقاد بمقوماتها النظرية وكانت مرتكز نقدهم التطبيقي. ثم قام المرزوقي بجمع مادتها في كتابه "شرح ديوان الحماسة".

وقضية عمود الشعر لم تخل من العيوب، لأنها أوجزت الحديث عن الأسس الجمالية السبعة، ولم تقدم توضيحا وافيا لها، فظلت بذلك مجرد إرهاب يفسر سر جمال الإبداع الشعري، التقطه فيما بعد نقاد أمثال عبد القاهر الجرجاني صاحب نظرية النظم من خلال كتابيه "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة"، وحازم القرطاجني (ت: 684هـ) في كتابه "منهاج البلغاء وسراج الأدباء"، اللذين قدما محاولات نقدية ناجعة أخصبا بها ساحة الفكر النقدي العربي التطبيقي، وقفت فيما بعد نظيرا كفوا لتلك النظريات الغربية الحديثة التي تناولت موضوع الجمالية الشعرية.

فأما نظرية النظم فقد ارتبطت معاييرها بجمالية الخطاب القرآني، وحاولت وضع أسس بلاغية عربية صحيحة، من خلال تناولها لقضية الإعجاز القرآني ومحاولة ربط سره بالوجه البياني. وتفسير الظاهرة الجمالية الإبداعية فيه من خلاله، وهذه النقطة بسطنا

الحديث فيها في معرض حديثنا عن الإعجاز في دراسات السابقين. ومن المهم في هذا المقام أن ننوه إلى أن نظرية النظم لم تكن في الأصل نقدا للشعر، بل ارتبطت في الأساس بالنص القرآني لكن هذا لا يبعدها عن ساحة الشعر ويحرمه من تطبيقها في قراءته، لأنها أولا وقبل كل شيء نظرية لغوية تضاهي النظريات اللغوية الحديثة، فهي ترتبط بفنون القول كلها، وتتناول مجالات التعبير اللغوي عامتها، قرآنا أو شعرا أو نثرا. لأنها تبنى أساسا على التعليق، أي علاقة اللفظ باللفظ، والمعنى بالمعنى، واللفظ بالمعنى.

وأما طرح حازم القرطاجني فقد كان الأقرب إلى مفهوم الجمالية، ومصطلح الجمالية، "وإن لم يرد عنده صراحة، إلا أنه ورد بمعناه تحت ما يعرف بالشعرية، والتي يتحدد معناها عنده من منطلق معايير جمالية تأسست عليها ماهية الشعرية العربية"⁽¹⁾.

والقرطاجني تناول مفهوم الشعرية من وجهة فنية جمالية، وأطلق على ذلك اسم "قوانين الصناعة". حيث عد كل تعبير موزون مقفى غير خاضع لهذه القوانين خارجا عن نطاق الصناعة الشعرية، في قوله: "من ظن أن كل كلام مقفى موزون شعر، مثله في ذلك مثل: أعمى أنس قوما يلقطون دُرا في موضع تشبه حصابؤه الدر، في المقدار والهيئة والملمس، فوقع بيده بعض ما يلقطون من ذلك فأدرك هيئته ومقداره وملمسه بحاسة لمسه، فجعل يماني نفسه في لقط الحصباء على أنها در، ولم يدر أن ميزة الجوهر وشرفه إنما هو

(1) جمالية الخطاب في النص القرآني: لطفي فكري محمد الجودي، ص: 39.

بصفة أخرى غير التي أدرك. وكذلك ظن هذا أن الشعرية في الشعر إنما هي نظم أي لفظ اتفق نظمه وتضمينه أي غرض اتفق على أي صفة اتفق، لا يعتبر عنده في ذلك قانون ولا رسم موضوع⁽¹⁾.

معنى ذلك أن كل عمل أدبي لا يخضع لتلك القوانين، لا يأخذ من الشعر إلا ميزة الوزن والقافية، فمقياس الشعرية عند القرطاجني لا يرتبط فقط بالوزن والقافية، ولا تقاس الجمالية الشعرية بمقياسها فحسب، بل تتألف خصائص أخرى تقاس بها كطريقة التعبير، وكيفية توظيف الإمكانيات اللغوية. والمحاكاة والتخييل، وتعد هذه المعايير أساسا يوزن به النص الأدبي وتقاس به جماليته، وتظهر كلها في شكل تعريف وضعه حازم يستوعب حقيقة الشعر بكل أبعاده الجمالية يقول فيه: "الشعر كلام موزون مقفى من شأنه أن يحجب على النفس ما قصد تحبيبه إليها، ويكره إليها ما قصد تكريهه، لتحمل بذلك على طلبه أو الهرب منه، بما يتضمن من حسن تخييل له، ومحاكاة مستقلة بنفسها أو متصورة بحسن هيئة تأليف الكلام، أو قوة صدقه أو قوة شهرته، أو بمجموع ذلك"⁽²⁾.

فتقديم القرطاجني تعريفا للشعر بهذا العمق وهذه الدقة، يعكس نظرتة الواسعة التي استوعبت كل العناصر البنائية للعملية الإبداعية. ويبدو من منهجه هذا أنه قرأ لعبد القاهر

(1) منهاج البلغاء وسراج الأدياء: القرطاجني (أبو الحسن حازم)، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي - تونس، ط1966م، ص: 27، 28.

(2) المصدر نفسه، ص: 71.

الجرجاني، ووعى مفهومه للنّظم، وأقام هذا المفهوم في مقابلة الأسلوب؛ وربط النّظم بالصياغة اللفظية، وبالعلاقات النحوية على نحو ما قال به عبد القاهر حيث يقول: "ولما كانت الأغراض الشعرية يوقع في واحد منها الجملة الكبيرة من المعاني والمقاصد، وكانت لتلك المعاني جهات فيها توجد، ومسائل منها تقتنى: كجهة وصف المحبوب، وجهة وصف الخيال، وجهة وصف الطول، وجهة وصف يوم النوى، وما جرى مجرى ذلك في غرض النسب، وكانت في المعاني صورة وهيئة تسمى الأسلوب، وجب أن تكون نسبة الأسلوب إلى المعاني ونسبة النظم إلى الألفاظ؛ لأن الأسلوب يحصل عن كيفية الاستمرار في أوصاف جهة من جهات غرض القول، وكيفية الاطراد من أوصاف جهة إلى جهة، فكان بمنزلة النظم في الألفاظ الذي هو صورة كيفية الاستمرار في الألفاظ والعبارات، والهيئة الحاصلة عن كيفية النقلة من بعضها إلى بعض، وما يعتمد فيها من ضروب الوضع وأثناء الترتيب؛ فالأسلوب هيئة تحصل على التآليف المعنوية، والنظم هيئة تحصل عن التآليف اللفظية"⁽¹⁾.

نلاحظ أنّ حازما اعتبر الأسلوب مشتملا على جانب من البناء اللغوي، يختص بالتآليف المعنوية، وحصر النظم على التآليف اللفظية"⁽²⁾. وبهذا يكون حاد عما عرف عن عبد القاهر من أن النظم يعتمد على الترتيب المعنوي في النفس، ثم تترتب الألفاظ وفق

(1) منهاج البلاغ وسراج الأدباء: حازم القرطاجني، ص: 363.

(2) البلاغة والأسلوبية: محمد عبد المطلب، الشركة المصرية العالمية للنشر/ لونجمان، ط2، سنة: 1996م، ص: 28.

ذلك، ولم يرد في نظريته ما قاله حازم من ربط النظم بالتأليفات وحدها؛ والنظم في مفهوم عبد القاهر لا يتساوى تماما مع مفهوم الأسلوب.

ومن خلال هذا العرض الوجيز لأهم الآراء النقدية التي تناولها حازم في معرض حديثه عن الشعرية العربية، نستشف أنه ذو عقل راجح وذوق رفيع، أهله لتكوين نظرية نقدية بلاغية كبرى موضوعها الجمالية الشعرية، ومرتكزها المعايير البنيوية التي استنبطها من خلال استنطاقه للنصوص الأدبية العربية.

فالجمالية وإن غابت كمصطلح نقدي في المدونة النقدية العربية، إلا أنها لم تغب عنها كمفهوم تناوله النقاد العرب بوعي تام وإدراك عميق، محاولين خلق نظرية جمالية من شأنها إثراء الرصيد النقدي العربي الإسلامي، من خلال البحث في مفهوم الجمال القرآني، اعتبارا أن الخطاب القرآني تكوين لغوي معجز، يمتاز بخصائص جمالية معجزة تشمل الشكل والمضمون، في قوة معانيه، وتماسك ألفاظه، وسحر بيانه، وتناغم حروفه وكلماته وتراكيبه، مما يحدث في النفس لذة عند سماعه، وأريحية عند تلاوته.

والجدير بالذكر هنا أن للجمال جذورا عميقة، ضاربة في عمق النقد العربي الإسلامي، منطلقها البيئة العربية، والعقيدة الإسلامية، وهي بحاجة فقط إلى من ينقب عنها ويستنبطها.

الفصل الثالث:

الكلمة حدودها ومفاهيمها

● الكلمة في تصور النحاة

● الكلمة عند المعجميين

● الكلمة عند البلاغيين

تمهيد:

لا شك أن اللغة العربية هي من أشمل وأدق وأجمل اللغات، لأنها تعطي لكل حقيقة لفظاً قريباً يتناسب معها تماماً، حيث نجد العرب في عصورهم الأولى يجهدون أنفسهم في انتقاء الكلمات بعناية، مجتهدين لها ما منحوا من طاقات عقلية، ودفقات شعورية ونظرات ذوقية، فكانوا في جاهليتهم يدركون وزن الكلمة، وما تتركه من أثر إذا ما أخذت موضعها في السياق، فإما يتلقونها بقبول حسن أو يردونها لعدم استصاغتهم لها، ونورد في هذا الشأن لمحة من لمحاتهم النقدية الذوقية، ما يروى عن طرفة بن العبد حين كان بحضرة بعض الملوك والمسيب بن علس ينشد شعراً، فقال فيه:

وَقَدْ أَتَّاسَى الْهَمَّ عِنْدَ احْتِضَارِهِ بِنَاجٍ عَلَيْهِ الصَّيْعِرِيَّةُ مُكْدَمٌ

فقال: استنوق الجمل لأن الصيعرية: سمة في عنق الناقة لا البعير، فغضب المسيب ونظر إلى لسان طرفة وقال: "ويل لهذا من هذا" يعني نفسه من لسانه، فكان هلاكه بلسانه، هجا عمرو بن هند فقتله⁽¹⁾.

أما الكلمة في القرآن الكريم فلها كلّ الفضل والمزية في تدبر معانيه، وإدراك مرامييه.

لأنّ الله سبحانه وتعالى ميز الإنسان بالبيان، قال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ﴿٢﴾ خَلَقَ

الْإِنْسَانَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴿٤﴾ ﴿٢﴾.

(1) ينظر: الأغاني: الأصفهاني، ج:23، ص: 540.

(2) الرحمن: 1-4.

فالكلمة بمعناها الشمولي هنا هي وسيلة الإبانة عن مواقف الإنسان، وأداة الإفصاح عن خفايا نفسه، والعنوان الذي تتدرج تحته مكونات صدره، ومغيبات ضميره، فهي في الأصل تعبير عن موقف القلب ووجهته، وإعراب عن سر الفؤاد ومكنون نيته، فتكون موضوعة لإحقاق الحق والعمل في سبيل إرسائه، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ (٨٢) (1). وتكون طيبة في الخير يباركها الله، كما تكون خبيثة في الباطل فيذهبها العدل، قال تعالى: ﴿الْمُتْرَكِيفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ (٢٤) (2).

والكلمة بهذا المفهوم هي الصورة المثلى لمطالب الإنسان ومقاصده، من أجل إقامة الحق وبها تحفظ القيم والقوانين والمواثيق، وهي الفيصل بين الطيب والخبيث، وبين الحق والباطل، وبين الخير والشر، وقد كانت في نشأتها توقيفية (3)، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (٣١) قَالَوا سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (٣٢) قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا

(1) يونس: 82.

(2) إبراهيم: 24.

(3) أصل اللغة توقيفي : وهو ما ليس سماعيا ولا قياسيا ولا اجتهاد فيه، وقد اختلف علماء اللغة حول نشأة اللغة العربية، ففريق من العلماء قال بأنها توقيفية، معتمدين على أدلة نقلية التمسوها من الآية الكريمة، وتفسيرها للبرهنة على رأيهم، وزعيم هذا الرأي ابن فارس. وفريق آخر نادى بأن اللغة اصطلاحية، وكان معظمهم من المعتزلة الذين استمدوا أدلتهم من المنطق العقلي، وفسروا ما ورد من نصوص بحيث تلائم اتجاههم، وزعيم هذه الطائفة ابن جني و أستاذه أبو علي الفارسي.

أَبَاهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا

كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾ (1).

ثم تبلبلت على الألسنة في إطار عملية الاصطفاء، وتلبية التعبير عن الحاجات والمشاعر، وحين استمرت العملية الإجرائية في صميم التطور الاجتماعي والارتقاء الفكري، كانت الكلمات تتابع تطورها في البيئات كلها، حتى تباينت ونشأت منها اللغات العديدة، فصارت الكلمة جزءا من اللغة، وصارت اللغة أفاضا يعبر بها كل قوم عن مشاعرهم وحاجاتهم ومقاصدهم. وإذا كانت اللغات قد اختلفت من جهة التلفظ بالكلمات، فإنها ظلت متشابهة من جهة المعنى، إن لم نقل متّحدة فيه (2).

وفي عزّ التطور الاجتماعي والفكري والنفيس والطبيعي كانت اللغة العربية واقفة بكل شموخ تواكب هذه التغييرات الجديدة، حتى وصلت إلى درجات رفيعة من الإبداع، يمثله الموروث الجاهلي الذي يعكس صور البيان العربي في أجمل حلله.

فكانت للكلمة إحياءات وظلال كثيرة جعلتها تسائر ذلك التطور، كما أصبحت قادرة على استيعاب كل تعابير الموجودات من أفكار وعقائد ومشاعر. حتى نالت شرف حمل معاني القرآن الكريم عن جدارة واستحقاق، وطواعيتها في حمل تلك المعاني جعلها دائمة

(1) البقرة: 31-33.

(2) ينظر: في جمالية الكلمة (دراسة جمالية بلاغية نقدية): حسين جمعة، إتحاد الكتاب العرب- دمشق، ط2002م، ص: 17- 18 .

التجدد، وتستوعب المعاني كيفما طرقت، حتى يظن أنها لا تتفد، قال تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ

الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَفْعَلَ كَلِمَتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾ (1).

لو نظرنا في حدود استعمال مصطلح " الكلمة " في العربية، نجدها تستعمل دالة

على اللفظ المفرد تارة، والجملة تارة أخرى، وتستعمل كذلك للدلالة على النص.

كل هذا مرده إلى الاختلاف الذي كان بين علماء العربية حول مفهوم الكلمة عندما

ربطوها بالجانب الدلالي، ومن ثم بذلوا الجهود لوضع تعاريف لها، ناظرين في ذلك إلى

جهات عديدة، مرة من جهة أفرادها ومعناها الذي يصابها في تلك الجهة، ومرة من جهة

التركيب النحوي والصرفي، ومرة ثالثة من جهة التأليف البلاغي المرتبط بالفصاحة، فلم يكن

لهم بذلك تصور موحد لمفهوم الكلمة لأنهم وضعوا لها القيود في حالتها الإفراد والتركيب،

فوجدوا فروقا أخرى، ومن ثم اخضعوا الكلمة لدراسات صوتية وصرفية ونحوية ودلالية،

فزادت آراءهم اختلافا في حقيقتها ووجودها وماهيتها ودورها في النظام اللغوي، وتعددت بذلك

التعريفات وتضاربت، والكلمة باقية تؤدي دورها النظام اللغوي، وتجذب إليها أذهان الباحثين.

لهذا سنسوق العديد من آراء العلماء - متقدمين ومتأخرين - لمفهوم الكلمة من جهة

أنها قيمة دلالية وصوتية وجمالية، محاولة منا رسم ملامح دقيقة لماهية الكلمة وحقيقتها.

(1) الكهف: 109.

المبحث الأول: الكلمة في تصوّر النحاة:

تعود أول محاولة لتقسيم الكلم إلى سيبويه (ت: 180هـ) في قوله: "هذا باب علم ما الكلم من العربية فالكلام اسم وفعل وحرف"⁽¹⁾، وقد اعتمد في ذلك على المفهوم النحوي الوظيفي، فلم يقدم تعريفا دقيقا، بل اكتفى بذكر أقسام الكلمة، وجاء بعده المبرد (ت: 285 هـ) واقتفى أثره في هذه القسمة الثلاثية، بل وأقرها خاصية تميز كل اللغات عربية أو أعجمية بقوله: "فالكلام كله اسم وفعل وحرف جاء لمعنى لا يخلوا الكلام عربيا كان أو أعجميا من هذه الثلاثة"⁽²⁾. ويبدو أن سيبويه قد أثر فيمن بعده من النحاة فيما يتصل بتحديد ماهية الكلمة⁽³⁾، غير أن المبرد استند بعد ذلك إلى فكرة استقلال الكلمة في تحديد ماهيتها⁽⁴⁾، وهذا الاستقلال دلالي عدّه سمة من سمات الكلمة عنده، فيقول: "أقل ما تكون عليه الكلمة حرف واحد، ولا يجوز لحرف واحد أن ينفصل بنفسه لأنه مستحيل، وذلك أنه لا يمكنك أن تبتدئ إلا بمتحرك ولا تقف إلا على ساكن، فلو قال لك قائل اللفظ بحرف لقد كان سألك أن تميل لأنك إذا ابتدأت به ابتدأت متحركا، وإذا وقفت عليه وقفت ساكنا، فقد قال لك اجعل الحرف ساكنا متحركا في حل، فما كان على حرف فلا سبيل إلى التكلم به وحده"⁽⁵⁾،

(1) الكتاب: سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان)، تحقيق عبد السلام هارون، عالم الكتب- بيروت، ط3، ج1، ص: 12.

(2) المقتضب: المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد)، تحقيق عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب- بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ج1، ص: 03.

(3) ومن النحاة الذين أكدوا على مبدأ سيبويه في تقسيم الكلام وجعلوه ثابتا: السراج والزجاجي وابن جني وابن فارس والجرجاني وابن الأنباري والسيوطي وغيرهم.

(4) ينظر: الكلمة (دراسة لغوية معجمية): حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، ط2، سنة: 1998م، ص: 20.

(5) المقتضب: المبرد، ج1، ص: 26.

ويقصد المبرد هنا بالحرف المستقل الحرف الذي له دلالة، كالضمائر المتصلة (ضمير المتكلم والمخاطب والغائب).

أمّا الزجاجي (ت: 340هـ) فقد قال أيضا بهذا التقسيم وردّه للعقل بدليل وجوده في كل اللغات، كما رفض ما زاد على الثلاثة، لأنه لا يستند إلى "أصل واحد وهذا غير مشكل، وقد اعتبرنا ذلك في عدة لغات عرفناها سوى العربية. فوجدناها كذلك لا ينفك كلامهم كله من اسم وفعل وحرف ولا يكاد يوجد فيه معنى رابع ولا أكثر منه"⁽¹⁾، وعلّله -أي التقسيم- ابن الخباز (ت: 638هـ) بالبرهان العقلي الذي لا يتعارض مع اختلاف اللغات، فقال: "لا يختص انحصار الكلمة في الأنواع الثلاثة بلغة العرب، لأن الدليل الذي دلّ على الانحصار في الثلاثة عقلي، والأمور العقلية لا تختلف باختلاف اللغات"⁽²⁾.

وترتيب أقسام الكلام بهذا الشكل، كان خاضعا لمعايير نحوية وظيفية، حيث حرص النحاة، بل تباروا في ذكر السمات الدلالية والمعايير الوظيفية لترتيب أقسام الكلام، فأشاروا في مصنفاتهم إلى أن الدلالة تتسع مع الاسم، وتضيق مع الفعل، وتزداد ضيقا مع الحرف، فأسبغية الاسم جاءت من كونه الأقوى دلالة، ويأتلف منه كلام مفيد، يقول ابن الحاجب (ت: 646هـ): "وإنّما قدّم الاسم على الفعل والحرف لحصول الكلام من نوعه دون أخويه، نحو: زيد قائم، والمقصود من معرفة الكلام والأحوال التي تعرض له من الإعراب وغيره، ثم قدّم الفعل على الحرف، لأنه وإن لم يأت من الفعلين كلام كما يأتي من الاسمين كلام لكنه

(1) الإيضاح في علل النحو: الزجاجي (أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق)، تحقيق مازن المبارك، دار النفائس - بيروت، سنة: 1402هـ/1982م، ط4، ص: 42.

(2) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: السيوطي، ج1، ص: 304.

يكون أحد جزئي الكلام نحو: ضرب زيد، بخلاف الحرف فإنه لا يتأتى منه ومن كلمة أخرى كلام" (1).

فالاسم مستقل بنفسه، والفعل والحرف تابعان له، وحتى تكتمل دلالة الفعل لا بد من اسم يستند إليه، فالفعل مقيد بالحدث والزمن، والاسم إنما هو لمعنى مجرد من الأوقات أو لوقت مجرد من هذه الأحداث والأفعال" (2).

وبما أن الاسم يدل على معنى في نفسه غير مقترن بزمن محصل، فدلالته مطلقة، وأما الفعل فهو ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، فدلالته مقيدة، وأما الحرف فهو ما دل على معنى في غيره، فهو تابع للاسم والفعل معا.

وخلص النحاة - بعد تحديد المعايير الوظيفية لترتيب أقسام الكلام- إلى أن الاسم أوسع دلالة وتوظيفا في الكلام. وهناك من العلماء من عدّ الأسماء عماد اللغات، مستدلا بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (3).

مع أن المفسرين يختلفون في مدلول كلمة (الأسماء)، يرى أصحاب الرأي أن اللغة توقيفية يستمسكون بما يروى عن ابن عباس من أنه كان يفسر الأسماء بأسماء الأشياء، من

(1) الكافية في النحو: ابن الحاجب (أبو عمرو عثمان بن أبي بكر بن يونس الكردي الدويني)، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، ج1، ص: 06.

(2) الأصول في النحو: ابن السراج (أبو بكر محمد بن السري بن سهل)، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط3، سنة: 1408هـ/1988م، ج1، ص: 39.

(3) البقرة: 31.

نبات وحيوان وجماد، وهكذا يرون أن الله تعالى علم آدم اللغة المألوفة لنا وألفاظها، واختص الأسماء بالذكر دون الأفعال أو الحروف لأنها في رأيهم أساس اللغات، ولا بد لكل كلام مفيد من الاسم، في حين أن الجملة المستقلة قد تستغني عن كل واحد من الفعل والحرف⁽¹⁾.

كان هذا تصور النحاة لترتيب أقسام الكلم حيث يتصدرها الاسم و يليه الفعل، ويرتبط الحرف بهما فهو فرع لهما.

وتعد الكلمة مفردة ومركبة أساس علم النحو، وبه تعرف أحوال الكلمات العربية، لذلك ما انفك علماء اللغة يلتزمون بدراسة الكلمة و أحوالها، حتى جعلها علماء النحو مادتهم في أبحاثهم وإعراب ما تركب منها، فالإعراب يبحث في تركيب الكلمات وما تقتضيه أواخرها من حركات ثابتة وعارضة، وعلم الصرف يهتم بأصولها، وما تستوفيه صيغها وأحوالها، خارج حيز الإعراب والبناء، والنظر في أبيتها لهذا يعد علم النحو السيد السخي والخادم الوفي لعلم البلاغة، لما يقدمه له من فوائد عظيمة، لأن المزية التي تدرك بالبلاغة لا تتحقق إلا بتوخي معاني النحو فيما بين الكلم.

نواصل مسيرتنا ونسوق آراء أخرى حول مفهوم الكلمة حتى نبلغ مسعانا، فابن جني (ت: 392هـ) - مثلا - قسم اللسان إلى ثلاثة أقسام: اللغة، والكلام، والقول، فيقول في تعريف اللغة: "إنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"⁽²⁾.

(1) دلالة الألفاظ: إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، ط5، سنة: 1984، ص: 16.

(2) الخصائص: ابن جني (أبو الفتح عثمان)، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، (د.ط)، (د.ت)، ج1، ص: 33.

ويقول في تعريف الكلام: "وأما الكلام فكل لفظ مستقل بنفسه مفيد لمعناه، وهو الذي يسميه النحويون الجمل، نحو زيد أخوك، فكل لفظ مستقل بنفسه وجنيت ثمرة معناه فهو كلام"⁽¹⁾. ويقول في تعريف القول: "وأما القول فأصله إن كان لفظا دل به اللسان تاما أو ناقصا فالتام هو المفيد أعني الجملة وما كان في معناه والناقص ما كان بغير ذلك نحو: زيد، عمرو. فكل كلام قول وليس كل قول كلام"⁽²⁾.

والجدير بالملاحظة هنا أن موضوع نشأة اللغة من المواضيع التي أسهب علماء اللغة المحدثون البحث فيها، وجدوا في تقديم العلل الراجحة لذلك وابن جني بهذا الطرح يكون قد سبقهم إلى دراسة هذا الموضوع، في باب سماه "القول على أصل اللغة إلهام هي أم إصلاح"⁽³⁾.

ونحن نرى أن تعريفات ابن جني لا تختلف في جوهرها عما جاءت اللسانيات به مؤخرا، وخاصة ما ذهب إليه دي سوسير حين فرّق بين اللغة والكلام قائلا: "إن اللغة والكلام عندنا ليسا بشيء واحد، وإنما هي منه بمثابة قسم معين وإن كان أساسيا، والحق يقال فهي في نفسه نتاج اجتماعي لملكة الكلام ومجموعة من المواضيع يتبناها الكيان الاجتماعي، يمكن الأفراد من ممارسة هذه الملكة وإذا أخذنا الكلام جملة بدا لنا متعدد الأشكال متباين

(1) الخصائص: ابن جني، ج1، ص: 13-14.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص: 15.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص: 40.

المقومات موزعها في نفسه، إلى ما هو فردي، وإلى ما هو اجتماعي. أما اللغة فهي على عكس ذلك، كل بذاته ومبدأ من مبادئ التبويب" (1).

فنظرية دي سوسير التي وجهت الذكر الألسني منذ بداية النصف الثاني من القرن العشرين، تقوم على تقسيم اللسان إلى قسمين: اللغة التي عدّها "كنز يدخره الأفراد الذين ينتمون إلى مجموعة واحدة عبر ممارسة الكلام، وهي منظومة نحوية موجودة بالقوة في كل دماغ، وتحديدا في أدمغة مجموعة أفراد، إذ أنها لا توجد عند الفرد إنما لدى المجموعة" (2)، أما الكلام فهو "عمل فردي للإرادة والعقل" (3).

ويرى من المناسب فيه تمييز:

أ - الأنساق التي يستخدم الفرد من خلالها رمز اللغة للتعبير عن فكره الشخصي.

ب- الآلية النفسية - الفيزيائية التي تساعده على تجسيد هذه الأنساق" (4).

أما تشومسكي في تعريفه للغة يقول: "تطلق اسم (لغة) من الآن فصاعداً، على مجموعة محدودة أو غير محدودة من الجمل، وتمتاز كل جملة بطول محدود وتتكون من مجموعة من العناصر، وإن اللغات الطبيعية مكتوبة أو متكلمة تنطبق على هذا التعريف وذلك، لأن اللغة الطبيعية تحتوي على عدد محدود من الفونيمات، أو من الحروف في

(1) محاضرات في الألسنة العامة: فردينان دي سوسير، ص: 20.

(2) المرجع نفسه، ص: 25.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أبجديتها، بالإضافة إلى أنه يمكن تمثيل أيّ جملة بمتتالية من الفونيمات أو (الحروف) هذا مع العلم بأن عدد الجمل غير متناه⁽¹⁾.

لكن يبقى هذا التعريف ناقصا من عدة جوانب لأنه وإن انطبق على اللغات كلها، فإن اللّغة العربية تخرج عن هذا القياس - لا شك- ذلك لأنها تختلف عن اللغات الأخرى من ناحيتين:

- الأولى في نوعية الإشارات السمعية الصوتية نفسها.

- والثانية في تناسق الإشارات الصوتية السمعية فيما بينها حسب قواعد خاصة في تكوين الجمل. وهذه القواعد تختلف - طبعا- من لغة إلى أخرى.

ففي حين يصب رواد اللسانيات - دي سوسير وتشومسكي- وغيرهم قصارى اهتمامهم على متابعة الدرس اللغوي بمفرده، فيبحثون في ظاهرتة وقوانينه وقواعده، هنا كان التفوق حليف ابن جني الذي درس في خصائصه الكثير من المسائل المتعلقة باللغة العربية، فعرفها وتعرض وتطورها، مقدما ما بذلك دراسات مشرقة أثبتت تفوقها عن جدارة، سواء على المستوى النظري المنهجي، أو على المستوى الإجرائي التطبيقي، فأخذ بذلك فضل السبق في مجال علوم اللغة واللسانيات الحديثة. وللرجل مواقف وآراء كثيرة مشابهة - إلى حد بعيد- لآراء المدارس اللسانية الغربية الحديثة، أشرنا إلى بعض ما يتناسب والمواقف التي نحن بصدد التأصيل لها، وتركنا عنا البعض الآخر خيفة الوقوع في تشعبات الاستطراد الذي قد يشغلنا عن بلوغ الهدف المرجو من هذا المبحث.

(1) ينظر: العربية وعلم اللغة البنيوي: حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية-الإسكندرية، ط1987م، ص: 171.

تناول سيبويه والمبرد ماهية الكلمة وأقسامها، لكنهما لم يعرفاها، في حين عرفها ابن الحاجب قائلاً: "حدّ اللغة كل لفظ وضع لمعنى"⁽¹⁾.

أما الزمخشري فقد عرف الكلمة بأنها: "اللفظة الدالة على معنى المفرد بالوضع"⁽²⁾. وقد شرح ابن يعيش (ت: 643هـ) هذا التعريف وحلله في كتابه "شرح المفصل"، قائلاً: "إنّ اللفظ جنس للكلمة وذلك لأنه يدل على المهمل والمستعمل، فالمهمل ما يمكن انتلافه من الحروف ولم يضعه الواضع بإيذاء معنى، نحو (صص)،(كق) ونحوهما. فهذا وما كان مثله لا يسمى كلمة، لأنه ليس شيئاً من وضع الواضع، وإنما يسمى لفظاً لأنه جماعة حروف ملفوظ بها"⁽³⁾.

وعلى ذلك فكل كلمة عنده لفظة، وليس كل لفظة كلمة. ثم يضيف بعد ذلك قائلاً: "ولو قال -يقصد الزمخشري- عرض أو صوت لصح ذلك"⁽⁴⁾.

فالصوت وقصد المعنى، هما أساس الكلمة في تصور الزمخشري كما فهمها ابن يعيش، الذي أتبع قوله بالتعليل لفكرة استقلال المعنى "بأن كلمة الرجل أو الغلام أو نحوهما مما هو معرف بالألف واللام، تدل على معنيين مستقلين هما التعريف والمعرف، وهما من جهة الصوت والنطق لفظة واحدة، ولكنهما في الواقع كلمتان، فالألف واللام الدالة على

(1) الكافية في النحو: ابن الحاجب، ص: 05.

(2) المفصل في علم العربية: الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي)، دار الجيل- بيروت/لبنان، (د.ط.)،(د.ت)، ص: 06

(3) شرح المفصل للزمخشري: ابن يعيش (أبو البقاء وفق الدين الموصلي)، تحقيق إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، ط1، سنة: 1422هـ/2001م، ج1، ص: 21-22.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

التعريف كلمة، والمعرف كلمة أخرى⁽¹⁾، وبذلك يفرق ابن يعيش بين الكلمة من حيث النطق والكلمة من حيث الواقع (النحوي): الرجل كلمتان = ال + رجل.

إذن فالكلمة عند الزمخشري كما فهمها ابن يعيش هي ما توافر فيها شروط ثلاثة: الصوت وقصد المعنى أو الوضع، ثم الاستقلال بدلالة محددة⁽²⁾.

ويعرف السيوطي الكلمة بقوله: "الكلمة لغة تطلق على الجمل المفيدة"⁽³⁾، وهذا الإطلاق منكر في اصطلاح النحويين وهو من أمراضها التي لا دواء لها، ثم يرى أن أفضل تعريف للكلمة هو أنها قول مفرد مستقل أو منوى منه، ويرى أن حروف المضارعة، وياء النسب، وتاء التأنيث، وألف ضارب، ليست بكلمات لعدم استقلالها بالمعنى. أما قوله "أو المنوى منه" فهو يشير به إلى الضمائر المستكنة وجوبا كانت في فعل الأمر (قُمْ) أو جوازا في مثل (ذهب)، ويفرق بين الكلمة المنوى معها، حيث يستبعد من حد الكلمة ما نواه الإنسان في نفسه من الكلمات المفردة لأنها ليست مرتبطة باللفظ⁽⁴⁾.

وعلى الرغم من أن السيوطي يلح كثيرا على فكرة استقلال الكلمة دلاليا، إلا أن تصوره للكلمة يتأثر إلى حد كبير بوظيفتها النحوية، وهو ما جعله يتصور أن الضمير

(1) شرح المفصل: ابن يعيش، ج1، ص: 19.

(2) الكلمة دراسة لغوية ومعجمية: حلمي خليل، ص: 21.

(3) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: السيوطي (أبوالفضل جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد)، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، سنة: 1998م، ج1، ص: 19.

(4) الكلمة دراسة لغوية ومعجمية: حلمي خليل، ص: 21-22.

المستكن جوازا أو وجوبا، يدخل ضمن نطاق الكلمة، على الرغم من أن ابن خباز، كما أشار السيوطي نفسه رفض تسمية الضمير المستكن اسما لأنه ليس بكلمة⁽¹⁾.

أما ابن مالك(ت: 672هـ) فقد جمع مشاغل النحاة ومواقفهم من الكلمة في بيته الشهيرين من الألفية حينما قال:

كَلَامَنَا لَفْظٌ مُفِيدٌ كَأَسْتَقِمَّ وَاسْمٌ وَفِعْلٌ ثُمَّ حَرْفٌ الْكَلِمِ

وَاحِدُهُ كَلِمَةٌ وَالْقَوْلُ عَمٌّ وَكَلِمَةٌ بِهَا كَلَامٌ قَدْ يُؤَمُّ (2)

إذا تأملنا قول ابن مالك لوجدناه قائما على المصطلحات الأربعة التي شغلت النحاة وهي: الكلمة والكلام والكلم والقول، غير أن تصويره لها كان من وجهة نظر نحوية، تعتمد التلفظ والاستقلال والتصويب، شأنه في ذلك شأن الخليل، ومن بعده سيبويه.

وحتى يتضح الكلام ويكون ماثلا للأذهان والعيان، لا بد أن نخرج القول في كل قسم

من تلك الأقسام:

أ-الكلام:

عرّفه الفاكهي بقوله: الكلام هو القول المفيد الدال على معنى يحسن السكوت عليه، وهو ما تركب من كلمتين، أو أكثر مكونا جملة، أو تركيبا ذا دلالة⁽³⁾. أو بسياق آخر الكلام هو "معنى يحسن سكوت المتكلم عليه، بحيث لا يصير السامع منتظرا لشيء آخر"⁽⁴⁾. ويعرّفه

(1) الكلمة دراسة لغوية ومعجمية: حلمي خليل، ص: 22.

(2) متن الألفية: ابن مالك (محمد بن عبد الله)، دار المعرفة-الدار البيضاء/ المغرب، ط1421هـ/2001م، ص: 01.

(3) شرح الحدود النحوية: الفاكهي(عبد الله بن أحمد بن علي)، تحقيق المتولي رمضان أحمد الدميري، مكتبة وهبة، ط2، سنة: 1414هـ/1993م، ص: 58.

(4) شرح الحدود في النحو: الفاكهي، ص: 73.

ابن جني بأنه: "كل لفظ مستقل بنفسه، مفيد لمعناه، وهو الذي يسميه النحويون الجمل، نحو: زيد أخوك، وقام محمد، وضرب سعيد، وفي الدار أبوك، و(صه) و (مه)، و(رويد). فكل لفظ استقل بنفسه، وجنيت منه ثمرة معناه فهو كلام"⁽¹⁾. وهو بذلك يراه مرادفا للجملة، كما رآه الزمخشري أيضا، حيث قال: "والكلام هو المركب من كلمتين أسندت إحداها إلى الأخرى، وذلك لا يأتي إلا في اسمين كقولك: زيد أخوك، وبشر صاحبك ، أو في فعل واسم، نحو قولك: ضرب زيد، وانطلق بكر، وتسمى جملة"⁽²⁾.

وعرّفه الجرجاني(ت: 816هـ) بقوله: "الجملة عبارة عن مركب من كلمتين أسندت إحداها إلى الأخرى، سواء أفاد كقولك: زيد قائم، أو لم يفد كقولك: إن يكرمني، فإنه جملة لا تفيد إلا بعد مجيء جوابه فتكون الجملة أعم من الكلام مطلقا"⁽³⁾.

ونستخلص مما أوردنا من تعاريف أن الكلام في اللغة: اسم لكل ما يتكلم به الإنسان، مفيدا كان أم غير مفيد"⁽⁴⁾، وفي اصطلاح النحويين: هو اللفظ المفيد فائدة يحسن السكوت عليها"⁽⁵⁾، ولذلك قال ابن مالك: "كلامنا"، وهنا إشارة منه إلى أن المقصود هو كلام النحويين لا كلام اللغويين.

(1) الخصائص: ابن جني، ج1، ص: 17.

(2) المفصل: الزمخشري، ص: 06، وشرح المفصل: ابن يعيش، ج1، ص: 72.

(3) التعريفات: الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد)، مكتبة لبنان- بيروت، طبعة جديدة، سنة: 1985م، ص: 82.

(4) توضيح النحو(شرح ابن عقيل وربطه بالأساليب الحديثة والتطبيق): عبد العزيز محمد فاخر، المكتبة الأزهرية للتراث، طبعة جديدة منقحة، (د.ت)، ج 1، ص: 04.

(5) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: ابن عقيل (عبد الرحمان العقيلي الهمداني المصري)، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار التراث - القاهرة، دار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاه، ط 20، سنة: 1400هـ-1980م، ج1، ص: 06.

والكلام ما يتركب من كلمتين فأكثر أفاد أم لم يفد، وهذا أقل ما يتركب منه الكلام ولو تقديرا مثل: استقم أي: أنت، واشرب، أي أنت⁽¹⁾، ولا بد للكلام من أمرين: التركيب والفائدة، هذا ما أفاده نظم الحريري (ت:516هـ): "حد الكلام ما أفاد المستمع نحو: سعى زيد، وعمرو متبع"⁽²⁾.

وقال الأنباري (ت:577هـ) كأنه "لا ينطبق إلا على المفيد خاصة"⁽³⁾. وهنا يتقاطع مفهوم الكلام مع مفهوم الكلم إذ اعتبرنا أن الكلام يطلق على التركيب المفيد فما هو الكلم؟

ب-الكلم:

هو ما تركب من ثلاثة كلمات فأكثر، سواء أفاد معنى يحسن السكون عليه أم لم يفد، فالمفيد، مثل: إن للصدقة فضيلة، وماء النيل عذب. وغير المفيد، مثل: إن في مصر، إن تكثر الصناعات في بلادنا⁽⁴⁾.

والكلم اسم جنس جمعي⁽⁵⁾ واحده كلمة، والكلمة: إما اسم، وإما فعل، وإما حرف، هذا هو ظاهرة قول ابن مالك، فالكلم عنده يشمل الأقسام الثلاثة المركبة، دون اشتراط

(1) توضيح النحو: عبد العزيز محمد فاخر، ص: 05.

(2) ملحمة الإعراب: الناظم والشارح الحريري (أبو أحمد القاسم بن علي)، تحقيق فائز فارس، دار الأمل للنشر والتوزيع، ط1، سنة: 1412هـ/1991م، ص:02.

(3) أسرار العربية: الأنباري(عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله)، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، سنة: 1418هـ/1997م، ص: 23.

(4) توضيح النحو: عبد العزيز محمد فاخر، ص: 06.

(5) اسم جنس جمعي: ما وضع للحقيقة من حيث هي، وهو نوعان: جمعي وإفرادي، فاسم الجنس الجمعي: ما يدل على أكثر من اثنين، ويفرق بينه وبين واحده بالتاء. مثل: شجر وشجرة، وعنب وعنبة، وكلم وكلمة، أو بالياء، مثل: عرب وعربي، وترك وتركي. واسم الجنس الإفرادي: ما يدل على القليل والكثير بلفظ واحد مثل: ماء، هواء، لبن، عسل، خل..إلخ، فالماء مثلا يطلق على النقطة الواحدة، كما يطلق على ماء البحر كله وهكذا.

الإفادة، لقول الأبيدي (ت:860هـ) في تعريفه للكلم: "ما تركيب من ثلاث كلمات فصاعداً، أفاد أم لم يفد"⁽¹⁾.

فالكلم بهذا المفهوم يقف بين مفهوم الكلام ومفهوم الكلمة، فإذا استوفت صفة التركيب مع الإفادة فهو كلام، أما إذا انتفت عنه صفة الإفادة مع بقاء صفة التركيب، يصبح مجموعة كلمات موضوعة كل كلمة تحمل معنى ذاتي، فلا تصب بذلك فائدة كما هو الحال بالنسبة للكلام.

ويرى الفاكهي في العلاقة بين الكلم والكلام أن الكلم "أخص من الكلام، باعتبار اشتراط التركيب منها، أي من الثلاثة، وأعم منه (الكلام) أي بسبب عدم اشتراط الفائدة فيه، كما علم من حده، والكلام عكسه- أي الكلم- فهو أخص من الكلم، باشتراط الفائدة فيه، كما علم من حده، وأعم منه بعدم اشتراط التراكيب من الثلاثة"⁽²⁾.

وعرّفه صاحب الأجرومية (ت:763هـ)، بقوله: "الكلام هو اللفظ المركّب المفيد بالوضع، وأقسامه ثلاثة: اسم وفعل، وحرف جاء لمعنى"⁽³⁾.

فالكلم أعمّ من الكلام والكلمة إذا أخذنا باعتبار التركيب والإفادة. وكى تزيد في تسويغ هذا الطّرح، ننوّه بما قدّم السيرافي (ت: 368هـ) في شرحه لكتاب سيبويه هذه الصيغة دون غيرها، إذ يقول: "فأراد أن يعبر عنها بأشكال الألفاظ بها وأشبهها بحقيقتها، ولم يقل

(1) شرح حدود النحو للأبيدي: شرحها ابن القاسم المالكي، تحقيق خالد فهمي، مكتبة الآداب - القاهرة ، ط1، سنة 1429هـ/2008م، ص:51.

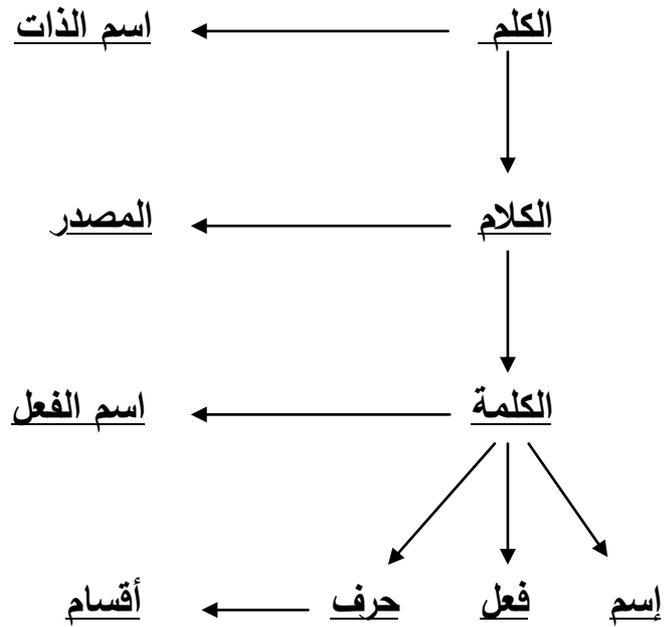
(2) شرح الحدود النحوية: الفاكهي، ص: 78.

(3) المقدمة الأجرومية في مبادئ علم العربية: الصنهاجي (أبو عبد الله محمد بن محمد بن داود الصنهاجي) الشهير بابن أجزوم، تحقيق حايك النبهان، دار الطاهرية للنشر والتوزيع، ط1432هـ/2011م، ص: 41.

الكلمات لأنها جمع مثل الكلم، والكلم أخف منها في اللفظ، فاكتفى بالأخف عن الأثقل إذ لم يكن في أحدهما مزية على الآخر⁽¹⁾.

ويرى السيرافي كذلك أن الكلمة "اسم ذات الشيء، والكلام اسم الفعل المصروف من الكلم"⁽²⁾.

فاسم الذات أفصح وأدق من اسم الحدث، ومن المصادر، لذلك اختار سيبويه لفظة (الكلم) باعتبارها الأدق في التعبير عن بابه النحوي: "هذا باب علم ما الكلم من العربية". وهذا هو الحكم الفاصل الذي يتم به التمييز بين الكلمة والكلام والكلم وتحديد مراتبها، والذي يمكن تمثيله على التخطيط الآتي:



[الشكل: 01]

(1) شرح كتاب سيبويه: السيرافي (أبو سعيد الحسن بن عبد الله المرزبان)، تحقيق أحمد حسن مهدي وعلي سيد علي، دار الكتب العلمية-بيروت/لبنان، سنة: 2008م، ج1، ص: 11.

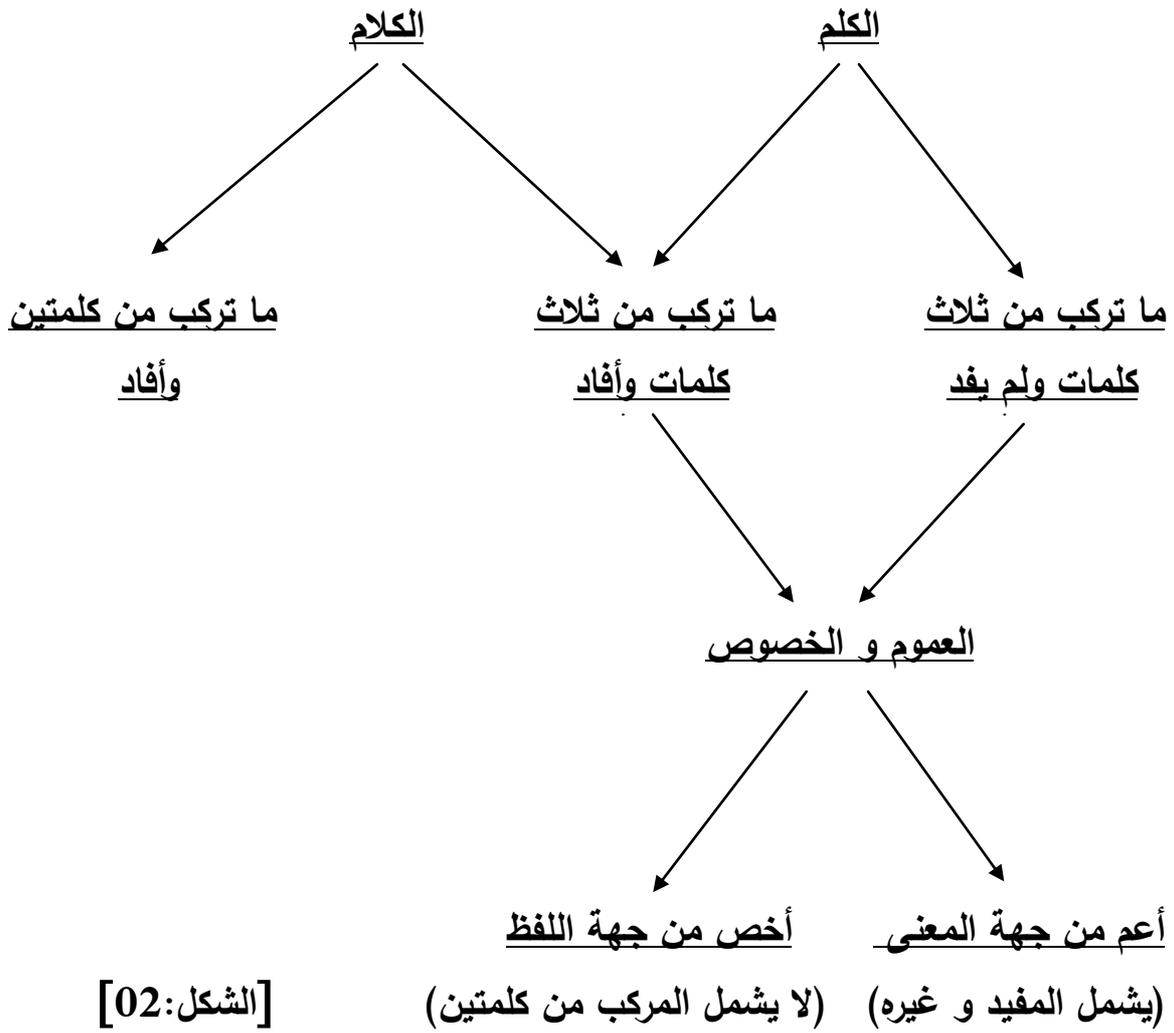
(2) المصدر نفسه، ج1، ص: 12.

والنسبة بين الكلام والكلم - أيضا-: العموم والخصوص الوجهي، أي أنهما يجتمعان في شيء يصدق عليها، وينفرد كل منهما في شيء آخر، فمثل قولك: القطن ثروة مصر، يعتبر كلاما، لأنه مفيد، ويعتبر كلما، لأنه ثلاث كلمات. وقولك: العلم نور، كلام فقط، لأنه مفيد، وليس كلما، لأنه أقل من ثلاث كلمات، وقولك: إن اجتهد الطالب. كلم فقط، لأنه ثلاث كلمات، وليس كلاما، لأنه غير مفيد⁽¹⁾.

وخلاصة القول إن يجتمع الكلام والكلم. في كل ما تركب من ثلاثة كلمات وأفاد، وينفرد الكلام في كل ما تركب من كلمتين وأفاد، وينفرد الكلم في كل ما تركب من ثلاث كلمات ولم يفرد. فالكلم بذلك أعم من جهة المعنى لأنه يشمل المفيد وغيره، أخص من جهة اللفظ لكونه لا يشمل المركب من كلمتين.

وعلى هذا يمكن تمثيل الفرق بين الكلم والكلام على المخطط الآتي:

(1) توضيح النحو: عبد العزيز محمد فاخر، ص: 07.



ج-القول :

القول في لسان العرب "هو الكلام على الترتيب وهو كل لفظ قال به اللسان تاما كان

أو ناقصا، تقول، قال، يقول، قولاً، والفاعل قائل، والمفعول مقول"⁽¹⁾.

(1) لسان العرب: ابن منظور، ج12، مادة (ق و ل).

فمصطلح القول نوع تحت مصطلح اللفظ، ويسمى هذا الأخير جنسه القريب، فهو بهذا المعنى أخص من اللفظ، والقول لفظ قبل أن يكون قولاً، واللفظ أعم من القول، فكل لفظ قول، وليس كل قول لفظاً.

من خلال هذه التعريفات تتبين لنا الشركة الحاصلة بين اللفظ والقول. لذلك من الضروري أن نسوق الحديث في مفهوم اللفظ، حتى يتكشف لنا مداها.

د- اللفظ:

عرّفه الرماني بقوله: "اللفظ مصدر بمعنى الرمي، وهو بمعنى المفعول، فيتناول ما لم يكن صوتاً أو حرفاً، وما هو حرف واحد أو أكثر، مهملاً أو مستعملاً، صادراً من الفم أو لا، ولكن خص في عرف اللغة بما صدر من الفم من صوت المعتمد على المخرج، حرفاً واحداً، أو أكثر، مهملاً أو مستعملاً، وفي اصطلاح النحاة، ما من شأنه أن يصدر من الفم من حرف واحد أو أكثر، ويجري عليه أحكامه كالعطف والإبدال... إلخ"⁽¹⁾.

فمصطلح اللفظ عند الرماني يظهر على ثلاث هيئات هي:

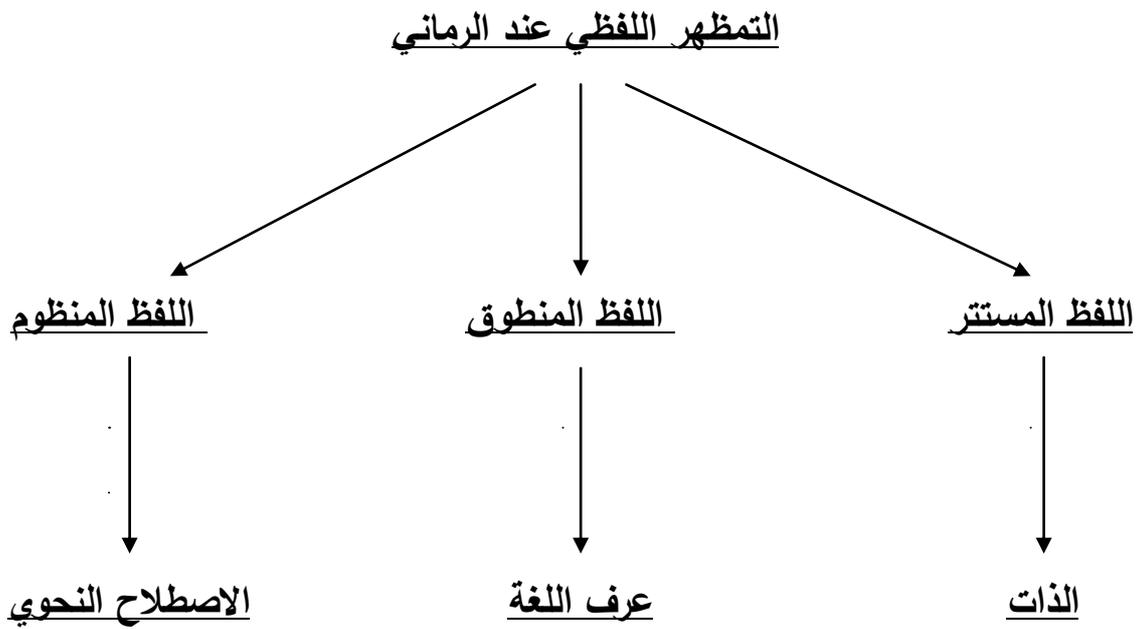
أ- اللفظ المستتر: ويشمل ما لم يكن صوتاً أو حرفاً، ويقوم مقامها بحيث يحول دون التلفظ باللفظ أو كتابته، مثل: فاعل فعل الأمر.

ب- اللفظ المنطوق: وهو الذي يصدر من الفم، في شكل صوت، سواء كان هذا اللفظ حرفاً واحداً أو أكثر، مهملاً كان أو مستعملاً.

(1) رسالة الحدود: الرماني(أبو الحسن علي بن عيسى بن علي)، تحقيق إبراهيم السامرائي، دار الفكر-عمان، ط 1982، ص: 55.

ج- اللفظ المنظوم: وهو الذي تناوله النحاة بالتعريف، وعدوه ما صدر من الفم من حرف واحد أو أكثر، وأُخْضِعَ لأحكام النحو مع ما ضم إليه من أَلْفَاظٍ، كالعطف والإبدال وغيرها من الأحكام⁽¹⁾.

ويمكن اختصار هذا التمظهر اللفظي في المخطط الآتي:



[الشكل:03]

أما الشريف الجرجاني، فقد قدم تعريفا مختصرا للفظ حين حصره في "ما يتلفظ به الإنسان أو في حكمه مهملًا كان أو مستعملًا"⁽²⁾.

وجاء الكفوي(ت:1093هـ) فكان أحسن تفصيلا من الجرجاني، وحتى الرماني، لأنه أورد في كليّاته أحسن التعاريف التي صيغت للفظ، فعرفه بأنه "صوت معتمد على مقطع،

(1) رسالة الحدود: الرماني، ص: 56.

(2) التعريفات: الشريف الجرجاني، ص: 169.

حقيقة أو حكماً، فالأول (كزيد) والثاني كالضمير المستتر في (فم)، المقدر (بأنت). واللفظ عند أرباب المعاني: عبارة عن صورة المعنى الأول، الدال على المعنى الثاني، على ما صرح به الشيخ حين قال: إذا وضعوا اللفظ بما يدل على تفخيمه لم يريدوا اللفظ المنطوق، ولكن معنى اللفظ الذي دل به على المعنى الثاني، قال السيد الشريف: "نفس اللفظ لنفس المعنى، وبيان المعنى ظرف لنفس اللفظ، ومفهوم كل لفظ ما وضع ذلك اللفظ بإزائه، وذات كل لفظ ما صدق عليه ذلك المفهوم، كلفظ (الكاتب) مثلاً مفهوماً شيئاً له الكتابة، وذاته ما صدق عليه الكاتب من أفراد الإنسان"⁽¹⁾.

فالكفوي بهذا التعريف الذي نحسبه جامعاً مانعاً، حبك مفهوماً دقيقاً للفظ، استقاه من التمثيل اللفظي الذي قال به الرماني، والإيجاز المخصص الذي قال به الشريف الجرجاني، وأضاف إليهما مفهوم الصورة التي تنشأ من اتحاد اللفظ بالمعنى، والذي نادى بها عبد القاهر الجرجاني.

وخلاصة الأقوال الواردة في تعريف اللفظ، أن المراد به "الصوت الذي ينطق به الإنسان مشتملاً على بعض الحروف، سواء دلّ على معنى أم لم يدل. فاللفظ جنس يشمل الكلام، والكلمة، والكلمة، كما يشمل المهمل، مثل: ديز (مقلوب زيد)، والمستعمل مثل: محمد، وأحمد"⁽²⁾.

(1) الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: الكفوي (أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني)، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة رسالة ناشرون - بيروت/ لبنان، ط2، سنة: 1419هـ/1998م، ص: 795.

(2) توضيح النحو: عبد العزيز محمد فاخر، ص: 05.

ومن أهم ما يمكن استخلاصه من تلك التعاريف أن اللفظ هو جنس من الصوت. وبذلك وجب علينا هنا تقديم مفهوم للصوت.

هـ- الصوت:

الصوت لغة: هو الجرس، وقد قيل يَصُوتُ و يُصَاتُ صَوْتًا أو صَاتَ و صَوَّتَ به، كله نادى، ويقال: صَاتَ يُصَوِّتُ صَوْتًا فهو صَائِتٌ معناه صائح، و في الحديث كان العباس رجلا صَيِّتًا، أي شديد الصوت عليه⁽¹⁾. وهو " جنس لكل ما وقر في أذن السامع"⁽²⁾.

أمّا الصوت اصطلاحاً: فقد بين مفهومه - بوصفه ظاهرة طبيعية - علماء العرب، وقدموا تعريفات تتكامل في رؤيتها وتتقاطع في عمق معناها، وسنحاول عرض الأشهر منها في إيجاز.

من أقدم المحاولات التي وقفت عليها الدراسات الصوتية، تعريف أبي نصر الفارابي (ت:339هـ)، الذي أسس لمظاهر الصّوت في كتابه "الموسيقى الكبير" استناداً على المبدأ الطبيعي، مرتكزا على فكرة القرع وتصادم الأجسام والمقاومة، حيث يقول: "والقرع هو ملامسة الجسم الصلب جسماً آخر صلباً مزاحماً له عن حركة. ومتى بنا الهواء من بين

(1) لسان العرب: ابن منظور، ج7، مادة (ص و ت).

(2) معجم مقاييس اللغة: ابن فارس (أبو الحسين أحمد بن زكرياء)، دار الفكر - دمشق، ط1979م، ج1، ص: 318.

القارع و المقروع مجتمعاً متصل الأجزاء، حدث حينئذ صوت. وإذا كانت قوة الزاحم دون قوة الذي زحم، فحينئذ يمكن متى قرع أن يوجد له صوت⁽¹⁾.

نتبين من النص السابق المرتكزات الأساسية للفارابي في بيان طبيعة الصوت، وكيفية حدوثه.

وعرّف ابن جني الصوت بأنه "عرض يخرج مع النفس مستطيلاً متصلاً، حتى يعرض له في الحلق والفم والشففتين مقاطع تثنيه عن امتداده واستطالته، فيسمى المقطع أينما عرض له حرفاً، ألا ترى أنك تبتدئ الصوت من أقصى حلقك، ثم تبلغ به أي المقاطع شئت فتجد له جرساً"⁽²⁾.

أمّا العرض فعرفه صاحب التعريفات بأنه "ما يعترض في الجوهر، مثل: الألوان، والطعوم والذوق واللمس وغيره مما يستحيل بقاءه بعد وجوه"⁽³⁾.

وعرّف الفاكهي الصوت تعريفاً لا ينبو عن تعريف ابن جني، فقال: "الصوت عرض يخرج من داخل الرئة مع النفس، متصلاً بمقطع من مقاطع الحلق واللسان والشففتين"⁽⁴⁾، فقال بعرضية الصوت التي قال بها ابن جني، غير أنه كان أقل توصيفاً لها منه.

(1) كتاب الموسيقى الكبير: الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان)، تحقيق غطاس عبد الملك خشبية، دار الكتب والوثائق القومية-القاهرة، ط9، (د.ت)، ص: 212-213.

(2) سر صناعة الإعراب: ابن جني (أبو الفتح عثمان.ت: 392هـ)، دراسة وتحقيق حسن هندأوي، دار القلم-دمشق، ط2، سنة: 1413هـ/1993م، ص: 06.

(3) التعريفات: الشريف الجرجاني، ص: 154.

(4) شرح الحدود في النحو: الفاكهي، ص: 72.

ولا يبتعد ابن سينا(ت:427هـ) عن الفارابي في بيان سبب حدوث الصوت، إلا أنه أضاف سببا آخر للصوت وهو القلع، إذ يقول: "تقديري أن السبب القريب للصوت تموج الهواء دفعة واحدة بسرعة وقوة من أي سبب كان. أما في القرع فباضطراب أن الهواء إذا صار منضغطا من القارع وقد وجد مخلصا في تلك المسافة التي يجري فيها القارب بقوة وسرعة، وأما في القرع فباضطراب القارع الهواء الذي يدفعه من المكان الذي يخلو من الهواء من القالع، وفي كليهما يلزم انقياد الهواء البعيد التموج، ثم يصل ذلك التموج إلى الهواء الساكن في الصّماخ إلى ذلك العصر المفروش في سطحه"⁽¹⁾.

فابن سينا يلفت النظر في قوله إلى أمرين، أولهما أن الصوت عبارة عن موجات ناتجة عن تدافع جزيئات الهواء، وثانيهما أن القرع الناتج عن تصادم الأجسام ليس سببا في حدوث الصوت، بل القلع كذلك، لأن انفكاك الأجسام بعضها من بعض بسرعة وبقوة تنتج عنه كذلك موجة صوتية.

والفخر الرازي كذلك تقاطع مع سابقه في مفهومه للصوت، وتعليل حدوثه حيث يقول: "قيل سببه القريب- يقصد الصوت- تموج الهواء، ولا نعني بالتموج حركة انتقالية من مبدأ واحد بعينه إلى منتهى واحد، بل حالة شبيهة بتموج الهواء، فإنه يحدث شيئا فشيئا

(1) أسباب حدوث الحروف: ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله)، تحقيق محمد حسان الطيان وبجي مير علم، مطابع مجمع اللغة العربية- دمشق، ط1983م، ص: 30، 31، 56.

لصدم بعد صدم، وسكون بعد سكون، وأما سبب التموج فإمساس عنيف، وهو القرع أو تقريق عنيف، وهو القلع⁽¹⁾.

والراغب الأصفهاني -كذلك- نجده ينطلق من فكرة تغير ضغط الهواء الناتج عن قرع الأجسام فيقول: "الصوت هو الهواء المنضغط عن قرع جسمين"⁽²⁾.

أما تعريف الصوت عند المحدثين، فهو شبيه بما رأيناه في تعريف ابن سينا، فمثلا تمام حسان يعرف الصوت قائلا: "أما الصوت بالمعنى العام (الذي يشمل اللغوي وغير اللغوي)، فهو الأثر السمعي الذي به ذبذبة مستمرة مُطْرَدَة، حتى ولو لم يكن مصدره جهازا صوتيا حيا"⁽³⁾.

من الملفت للانتباه في هذا التعريف استعمال كلمة ذبذبة، وهذا من المصطلحات العلمية الحديثة التي وضعت للتعبير عن طبيعة الصوت الفيزيائية، والجدير بالذكر هنا أنه ليس كل ما يصدر من الإنسان من صوت يمكن أن يسمى لغة، أو صوتا لغويا، لأن الصوت اللغوي هو الذي يحمل معنى معيناً يعبر به الإنسان عن أفكاره ومشاعره، والصوت اللغوي ليس عملية عضوية فقط كما ورد في التعريفات السابقة، إنما تتألف معها عملية عقلية نفسية تجري في ذهن المتكلم قبل الكلام أو أثناءه.

(1) التفسير الكبير: الفخر الرازي(فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين)، دار إحياء التراث- بيروت، ط2000م، ج1، ص:35.

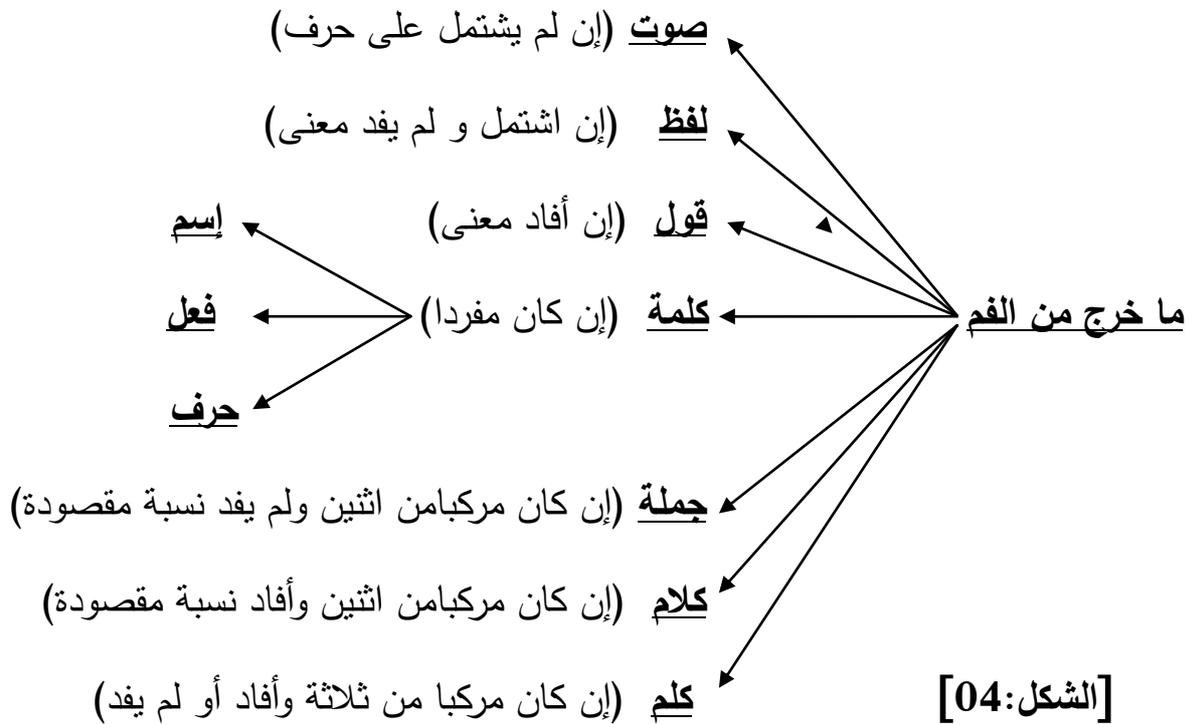
(2) المفردات في غريب القرآن: الأصفهاني (أبو فرج الراغب الحسين بن مفضل)، تحقيق محمد عيتاني، دار المعرفة- بيروت، ط5، سنة: 2007م، ص: 291، 292.

(3) مناهج البحث في اللغة: تمام حسان، دار الثقافة- الدار البيضاء، ط 1400هـ/1979م، ص: 67.

وبعد تعريف المصطلحات التي لها صلة بمصطلح الكلمة والذي تم تعريفه قبل، نجد روابط وثيقة بين هذه المصطلحات لخصها الكفوي في كلياته في قوله: "ما خرج من الفم إن لم يشتمل على حرف فهو صوت، وإن اشتمل لم يفد معنى فهو لفظ، وإن أفاد معنى فقال، فإن كان مفردا كلمة، أو مركبا من اثنين ولم يفد نسبة مقصودة فجملة، أو أفاد ذلك فكلام، أو من ثلاثة فكلم"⁽¹⁾.

فما خرج من الفم هو مطلق الصوت، وما ذكر من مصطلحات في التعريف ينضوي كله تحت جنس الصوت بالتدرج، حتى نصل إلى مصطلح الكلمة بأقسامها (إسم، فعل، حرف)، وهو المصطلح نفسه الذي يدور حوله هذا البحث.

ويمكن تمثيل الطرح السابق بتخطيط كالآتي:



(1) الكليات: الكفوي، ص: 562.

بعد أن بسطنا الحديث في تعريف المصطلحات التي شغلت النحاة وهي: الكلمة والكلام والكلم والقول، يهنا هنا تصورهم للكلمة، فهم يرون "أن الكلام هو اللفظ المفيد ولا يكون مفيدا إلا إذا كان مركبا، وليس معنى هذا أنهم ينفون وجود الكلمة، وإنما يرون أن للكلمة وجودا مستقلا، ولكنها ذات معنى جزئي، إذن هي وحدة الكلام، وتصورهم للعلاقة بين الكلمة والكلام ينبع أساسا من رؤيتهم النحوية للكلمة، دون خصائصها اللغوية"⁽¹⁾.

ورغم جهود النحاة- التي تظهر جليا للدراسة- في وضع تصور للكلمة يقوم على

أصول ثلاثة هي:

1-الصوت.

2-الاستقلال.

3-الدلالة المفردة أو الجزئية، غير أن الدكتور حلمي خليل يرى أن هذا التصوير يبقى ناقصا، "وإن كان يتفق في بعض جوانبه مع آراء بعض علماء اللغة المحدثين الذين حاولوا وضع تعريف للكلمة في كل اللغات، إلا أننا نستطيع أن نضع أيدينا على بعض الجوانب الهامة التي أغفلها القدماء عند تصورهم للكلمة، أو اختلطت عليهم. وهذه الجوانب نجملها فيما يلي:

1-أنهم لم يفرقوا بين الصوت والحرف، واعتبروهما شيئا واحدا، أي بعبارة أخرى لم

يفرقوا بين الجانب الصوتي Phonetic، والجانب الوظيفي للصوت Phonology.

(1) الكلمة دراسة لغوية ومعجمية: حلمي خليل، ص: 22.

2- أنهم لم يفرقوا بين الدلالة الوظيفية للكلمة، ودلالاتها الاجتماعية، رغم إدراكهم التام لكل منها.

3- لم يفرقوا بين وجود الكلمة، من حيث هي كلمة، وبين وجودها من حيث هي كلمة، وبين وجودها من حيث هي كلمة تقتضيها معاني النحو، ولعل هذا ما جعل السيوطي يعد الضمير المستكن من الكلمات⁽¹⁾.

(1) الكلمة دراسة لغوية ومعجمية: حلمي خليل، ص: 23.

المبحث الثاني: الكلمة عند المعجميين:

إنّ حضور الكلمة في المعاجم العربية القديمة، كان وفق جانبين هامين في طبيعة الكلمة وهما الجانب الصوتي والجانب الدلالي، لأن أصحاب المعاجم أدركوا أهمية الجانبين جيدا، فأهملوا مقابل ذلك التعريف النظري للكلمة، ولم يتعرضوا له إلا نادرا، ومن ثم رتبوا معاجمهم تقريبا، إمّا على اللفظ، وإمّا على المعنى. ولذلك وجد قسما من المعاجم هما:

1- معاجم الألفاظ (وجدت في داخله طرق متعددة للترتيب المعجمي).

2- معاجم المعاني (لم توجد فيه إلا طريقة واحدة)⁽¹⁾.

ويمكن تلخيص الطرق التي رتب بها الكلمات في معاجم الألفاظ في ثلاث اتجاهات رئيسية هي⁽²⁾:

1- طريقة الترتيب المخرجي، حيث ترتب الكلمات تحت حرفها الأول حسب المخرج،

ويمثل ذلك الإتجاه كتاب العين للخليل بن أحمد (ت:175هـ).

2- طريقة الترتيب الألفبائي.

3- طريقة الترتيب حسب الأبنية والصيغ.

ويعد الجانب الدلالي هو الأكثر اهتماما من قبل المعجميين القدماء، باعتباره الهدف

الأول من صناعة المعاجم، أما الجانب الصوتي فلم يلق اهتماما عندهم سوى الخليل ومن

(1) ينظر: الكلمة دراسة لغوية ومعجمية: حلمي خليل، ص: 23.

(2) ينظر: البحث اللغوي عند العرب: عمر أحمد مختار، عالم الكتب- القاهرة، ط8، سنة 2003، ص: 145.

حذا حذوه مثل الأزهري(ت:272هـ) في معجمه "التهذيب"، وابن سيده(ت:458هـ) في معجمه المحكم⁽¹⁾.

ولجأ الخليل بن أحمد إلى أسلوب الإحصاء في صناعة لمعجم(العين)، واستعمله بصورة متعددة، لتحقيق أصل من أصول المعجم وهو(الشمول)، وتدرج في تحقيقه بدءاً من الوحدة الصغرى، وهي الصوت أو الحرف، على التفصيل الآتي⁽²⁾:

أ-الإحصاء الصوتي المخرجي الذي استعمله في ترتيب جذور المداخل.

ب-الإحصاء الكمي للأصوات المؤلفة للجذر المعجمي، ثم ما يرتبط بذلك من ترتيب للمداخل ترتيباً داخلياً كميّاً انطلاقاً من الثنائي، حتى الخماسي.

ج-الإحصاء التقلبي، وهو قلب أصوات الجذر لمعرفة الاحتمالات اللغوية الناتجة عنها.

د- الإحصاء الاستعمالي، وهو نص الخليل على أن هذه الصورة من تقلبات الجذر مستعملة أو مهملة.

فاختلط معجم (العين) للخليل - بذلك - طريقة في ترتيب ألفاظ اللغة لم يسبق إليها - مع صعوبتها - وهي تدل على عبقريته الفذة، فقد جعل مخارج الحروف عماده فيه، والأساس الأول في ترتيب معجمه - مع أن الترتيب الذي كان معروفاً في وقته هو الترتيب الألفبائي - فقسم معجمه إلى كتب وجعل لكل حرف كتاباً، ثم قسم كل كتاب(حرف) إلى أقسام بحسب

(1) الكلمة دراسة لغوية ومعجمية: حلمي خليل، ص:24.

(2) ينظر: أصول المعجم العربي: مقال للدكتور علي محمود الصراف، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، ج9، العدد الرابع، سنة 1435هـ/2013م، ص: 173.

أبنية الكلمات وهو الأساس الثاني، ثم قلب الكلمات التي ذكرها تحت كل بناء على الصورة المستعملة عند العرب، وهو الأساس الثالث.

وسلك طريقة صناعة العين عدد من المعاجم، مع اختلافها في اتباع العين في جميع منهجه، أو يتغير بعض ملامحه، مع المحافظة على أهم الأسس التي بنيت عليها تلك المعاجم مع بعض التغييرات في بعضها. ومن المعاجم التي سلكت مسلك العين:

البارع لأبي علي القالي(ت:356هـ)، تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري(ت:370هـ)، المحيط للصاحب بن عباد(ت:385هـ)، مختصر العين لأبي بكر الزبيدي (ت:379هـ)، المحكم لابن سيده(ت:458هـ)، الجمهرة لأبي بكر بن دريد(ت:321هـ)، مقاييس اللغة لأحمد بن فارس (ت:395هـ)⁽¹⁾.

والمفهوم النظري للكلمة لم يجد مكانا في معجم العين، بل يمكن استشفافه من الممارسة العملية لمواد المعجم، لأن الخليل حكم القوانين الصرفية إلى جانب المواد اللغوية المسموعة، في معرفة الكلمة العربية وحدودها، أما أصحاب المعاجم الأخرى، فلا نكاد نعثر لديهم- أيضا- على تحديد واضح لماهية الكلمة، وأكثرهم يردد كلام الخليل فيما يتصل بالجانب الصوتي منها⁽²⁾.

(1) ينظر: المعجم العربي إشكالات ومقاربات: الحمزاوي محمد رشاد، بيت الحكمة-قرطاج، سنة1991م، ص: 175، 176.

(2) ينظر: الكلمة دراسة لغوية ومعجمية: حلمي خليل، ص: 25.

أمّا ابن منظور(ت:711هـ) فقد قدم تعريفا للكلمة لا يكاد يختلف كثيرا عما قال به النحاة⁽¹⁾. جاء فيه: "الكلمة تقع على الحرف الواحد من حروف الهجاء، وتقع على لفظة مؤلفة من جماعة حروف ذات معنى، وتقع على قصيدة بأكملها، وخطبة بأسرها"⁽²⁾.

فقد عدّ ابن منظور كل حرف كلمة، وتناوُلُه هذا المفهوم على العموم، يبيّن أنّه لا يفرّق بين الصّوت والحرف، وهذا مذهب اللغويين والنحويين في تناولهم لمفهوم الكلمة.

(1) الكلمة دراسة لغوية ومعجمية: حلمي خليل، ص: 25.

(2) لسان العرب: ابن منظور، ج5، مادة (ك ل م).

المبحث الثالث: الكلمة عند البلاغيين:

نظر علماء البلاغة العربية إلى الكلمة نظرة تعبيرية جمالية، وأخذت منهم جهدا عظيما، واستغرقت منهم أمدا طويلا، خصوصا قضية اللفظ والمعنى التي كانت محور قضية الإعجاز القرآني.

والكلمة في فكرهم تتمايز عن غيرها وتحمل صفات جمالية وتعبيرية، سواء كانت مفردة دالة معنى، وفي هذه الحالة يمكن أن تتميز عن غيرها بهذه الدلالة التي تحملها في ذاتها، أو كانت صوتا متناغما المخارج فلها كذلك جمالية تعبيرية تتحقق لها إذا ترتبت أصواتها وفق سهولة المخارج وسلاسة اللفظ وكان جرسها متلائما مع المعنى الدالة عليه.

فكانت بذلك دراسة الكلمة عند البلاغيين - على اختلاف مناهجهم و نظرتهم - تتصل

أساسا بجانبين هامين من جوانبها هما⁽¹⁾:

- أصوات الكلمة وعلاقة هذه الأصوات ببعضها ببعض.

- دلالة الكلمة وقيمتها من الناحية الجمالية والتعبيرية في حالة الأفراد والتركيب.

هذان الجانبان هما الفصاحة والبلاغة، لا يغفلهما باحث في بلاغة التعبير، لأنهما

يشكلان نقطة اختلاف بين علماء البلاغة. وخاصة مصطلح "الفصاحة".

1- مفهوم الفصاحة:

الفصاحة لغة: جاء في اللسان (فصح): الفصاحة: البيان، يقال: أفصح الرجل فصاحةً فهو

فصيحٌ من قوم فصحاء وفصاح وفصحٌ، وامرأة فصيحة من نسوة فصاحٍ وفصائحُ، تقول:

(1) الكلمة دراسة لغوية ومعجمية: حلمي خليل، ص: 26.

رجل فصيح، وكلام فصيح أي بليغ، ولسان فصيح أي طلق، وقد جاء في الشعر في وصف العجم: أفصح، يريد به بيان القول وإن كان بغير العربية، كقول أبي النجم: أعجم في آذاننا فصيحاً، إنه أعجم وهو في آذان الأتُنِ فصيح بين⁽¹⁾.

وعرّفها الخفاجي (ت: 466هـ) بقوله: "الفصاحة: الظهور والبيان، ومنها أفصح اللين إذا انجلت رغوته، وفصح فهو فصيح، قال الشاعر: وتحت الرغوة اللين الفصيح، ويقال أفصح الصبح إذا بدا ضوءه، وأفصح كل شيء إذا وضح، وفي الكتاب العزيز: ﴿وَإِخِي هَرُونَ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلَهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ﴾⁽²⁾.
وفصح النصارى عيدهم، وقد تكلمت به العرب، قال حسان بن ثابت:

قَدْ دَنَا الْفَصْحُ فَالْوَالِدُ يَنْظُمُ مِنْ سِرَاعًا أَكَلَةَ الْمَرْجَانِ

ويجوز أن يكون ذلك لاعتقادهم أن عيسى عليه السلام ظهر فيه، وسمي الكلام الفصيح فصيحاً كما أنهم سموه بيانا لإعرابه عما عُبر به عنه وإظهاره له إظهاراً جلياً، روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "أنا أفصح العرب بيد أني من قریش"⁽³⁾.

(1) لسان العرب: ابن منظور، ج11، مادة (ف ص ح).

(2) القصص: 34.

(3) ينظر: سر الفصاحة: الخفاجي (أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الحلبي)، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، ط1، سنة: 1402هـ/1982م، ص: 69.

اصطلاحاً: إنّ أوّل من تعرّض لهذا المصطلح هو ابن سنان الخفاجي في كتابه "سر الفصاحة"، الذي أقامه على أساس التفرقة بين مفهوم الفصاحة والبلاغة، مهتماً بالجانبين الصوتي والدلالي للكلمة لما لها من صلة بمفهوم الفصاحة والبلاغة، ويقول في ذلك: "والفرق بين الفصاحة والبلاغة: أن الفصاحة مقصورة على وصف الألفاظ، والبلاغة لا تكون إلا وصفاً للألفاظ مع المعاني لا يقال في كلمة واحدة لا تدل على معنى يفضل عن مثلها بليغة، وإن قيل فيها إنها فصيحة. وكل كلام بليغ فصيح، وليس كل فصيح بليغاً"⁽¹⁾.

وقدّم الخفاجي لكلامه عن فصاحة الكلمة بدراسة تتناول فيها الحديث عن الأصوات، إذ يقول: "ونحن نذكر قبل الكلام في معنى الفصاحة نبذاً من أحكام الأصوات والتنبيه على حقيقتها، ثم نذكر تقطعها على وجه يكون حروفاً متميزة، ونشير إلى طرف من أحوال الحروف في مخارجها. ثم ندل على أن الكلام ما انتظم منها"⁽²⁾.

واهتمامه الكبير بالأصوات يبين إدراكه الواضح لقيمة الصوت في فصاحة الكلمة، ونراه يحدد المفهوم الدقيق لفصاحة الكلمة عندما وضع لها صفات ثمانية إن توافرت فيها، جملت الكلمة، وتركت أريحية في نفس قارئها أو مستعملها، فقال: "إن الفصاحة على ما قدمنا نعت للألفاظ. وبحسب الموجود منها تأخذ القسط من الوصف، وبوجود أضعافها تستحق الاطراح والذم. وتلك الشروط تنقسم قسمين، فالأول منها يوجد في اللفظة الواحدة

(1) سر الفصاحة: الخفاجي، ص: 54، 55.

(2) المصدر نفسه، ص: 24.

على انفرادها من غير أن ينظم إليها شيء من الألفاظ وتؤلف معه. والقسم الثاني يوجد في الألفاظ المنظومة بعضها مع بعض" (1).

أما الذي يوجد في اللفظة الواحدة فثمانية أشياء :

الأول: "أن يكون تأليف تلك اللفظة من حروف متباعدة المخارج، وعلّة هذا واضحة وهي أن الحروف التي هي أصوات تجري من السمع مجرى الألوان من البصر، ولا شك في أن الألوان المتباينة إذا جمعت كانت في المنظر أحسن من الألوان المتقاربة، ولهذا كان البياض مع السواد أحسن منه مع الصفرة، ولقرب ما بينه وبين الأصفر، وبُعد ما بينه وبين الأسود. فأما تأليف الحروف المتقاربة، مثاله "الهُعُجُ" ، ولحروف الحلق مزية في القبح، إذا كان التأليف منها فقط، وأنت تدرك هذا وتستقبّحه، كما يقبح عندك بعض الأمزجة من الألوان، وبعض النغم من الأصوات" (2).

ونلاحظ هنا أنّ الخفاجي يربط بين تأليف الكلمة وتكوين الألوان، فالكلمة حتى تكون سهلة النطق، يجب أن تكون مخارجها متباعدة، فإذا كانت متقاربة المخارج ثقلت على السمع وصعب أداؤها باللسان، وشبه طريقة تأليفها باللوحة الفنية التي تتكون من مزيج الألوان، وربط في هذا التشبيه بين حاستي السمع والبصر، لأنهما الحاستان الأساسيتان في إدراك الجمال وتذوقه.

(1) سر الفصاحة: الخفاجي، ص: 63.

(2) المصدر نفسه، ص: 64.

الثاني: "أن تجد لتأليف اللفظة في السمع حسنا ومزية على غيرها وإن تساويا في التأليف من الحروف المتباعدة، كما أنك تجد لبعض النغم والألوان حسنا يتصور في النفس ويدرك بالبصر والسمع دون غيره مما هو من جنسه كل ذلك لوجه يقع التأليف عليه ومثاله في الحروف - ع ذ ب - فإن السامع يجد لقولهم العُدَيْب موضع، وعُدَيْبَة اسم امرأة، وعُدْب وعَدَاب وعَدْب وعَدَبَات ما لا يجده فيما يقارب هذه الألفاظ في التأليف، وليس سبب ذلك بعد في المخارج فقط، ولكنه تأليف مخصوص مع البعد. ولو قدمت الذال أو الباء لم تجد الحسن على الصفحة الأولى في تقديم العين على الذال لضرب من التأليف في النغم يفسده التقديم والتأخير وليس يخفى على أحد من السامعين أن تسمية الغصن غصنا أو فنناً، أحسن من تسميته عسلوجا. وأن أغصان البان أحسن من أغصان الشوحط⁽¹⁾ في السمع. وقد يكون هذا التأليف المختار في اللفظة على جهة الاشتقاق فيحسن أيضاً، كل ذلك لما قدمناه من وقوعه على صفة يسبق العلم بقبحها أو حسنها من غير المعرفة بعلتها أو سببها"⁽²⁾.

الخفاجي هنا يتحدث عن مسألة المفاضلة بين لفظتين، اتفقتا في ترتيب مخارجهما، مع بعض التقديم أو التأخير في الحروف، من شأنه أن يمايز بينهما في الحسن، فينتلقى الذوق اللفظتين وإن اتفقتا في الحسن يميل إلى واحدة دون الأخرى، ويعود فيربط بين النغم والألوان. لأن الألفاظ إيقاع يجد طرباً له في النفس. وهنا يرمي الخفاجي إلى ترتيب حروف الكلمة عند تأليفها بطريقة مخصوصة.

(1) الشوحط: شجر نباته نبات الأرز: قضبان تسمو كثيرة من أصل واحد، ينظر: لسان العرب: ابن منظور، ج8، مادة (ش ح ط).

(2) سر الفصاحة: الخفاجي، ص: 64، 65.

كما تحدث عن شهرة ألفاظ دون سواها، وضرب مثل: "الغصن والفنن، فاستعمال الألسن لهما بكثرة لا يعني أنهما أخف وأفصح من لفظة "العسلوج"، وأن كلمة "العسلوج" ثقيلة غير فصيحة، بل هجر الألسنة لها هو الذي ألصق بها هذه التهمة. ثم عد الاشتقاق سببا في إحداث المزية في اللفظة لما تتركه من أثر في النفس، نتيجة تغيير في بنية الكلمة بالزيادة أو الحذف أو الإدغام، وذلك من شأنه - أيضا - تنويع المعاني.

الثالث: "أن تكون الكلمة - كما قال أبو عثمان الجاحظ - غير متوعرة وحشية"⁽¹⁾.

وقد أورد الخفاجي للفظ المتوعر الوحشي أمثلة كثيرة من شعر شعراء فحول نذكر منها قول أبي تمام (ت: 231 هـ):

لَقَدْ طَلَعَتْ فِي وَجْهِ مِصْرَ بَوَجْهِهِ بِلَا طَالِعِ سَدٍّ وَ لَا طَائِرِ كَهْلٍ

فإن (كهلاً) هاهنا من غريب اللغة، وقد روي أن الأصمعي (ت: 216 هـ) لم يعرف هذه الكلمة وليست موجودة إلا في شعر بعض الهذليين، وهو قوله:

فَلَوْ كَانَ سَلْمَى جَارَهُ أَوْ أَجَارَهُ رِيَاخُ بِنُ سَعْدٍ رَدَّهُ طَائِرٌ كَهْلٌ⁽²⁾

وقد قيل: إن الكهل الضخم، وكهل لفظة ليست بقبيحة التأليف لكنها وحشية غريبة لا يعرفها مثل الأصمعي⁽³⁾.

(1) سر الفصاحة: الخفاجي، ص: 66.

(2) البيت لأبي خراش الهذلي، ويقال طار لفلان طائر كهل، إذا كان له جد وحظ في الدنيا. ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص: 66، 67.

وغريب اللغة هو اللفظ الغامض البعيد المعنى الذي لا يتناول الفهم إلا بعد معاناة فكر⁽¹⁾. ويعد من الموضوعات التي شغلت أذهان العلماء والمفسرين، وبخاصة ما يتصل منه بغريب القرآن الكريم، الذي قال فيه ابن قتيبة: "وقد يسمى اللفظ الغريب متشابها أو مشكلا، وأصل التشابه أن يُشبه اللفظ اللفظ في الظاهر، والمعنيان مختلفان. قال الله جلّ وعزّ في وصف ثمر الجنة: ﴿وَأَتْوَابِهِ مُتَشَبِهًا﴾⁽²⁾، أي متفق المناظر، ومختلف الطعوم. وقال أيضا: ﴿تَشَبَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾⁽³⁾، أي يشبه بعضها بعضا في الكفر والقسوة، ومنه يقال: اشتبه عليّ الأمر، إذا أشبه غيره فلم تكد تفرق بينهما، وشبّهت عليّ: إذا لبست الحقّ بالباطل، ومنه قيل لأصحاب المخاريق: أصحاب الشُّبه، لأنهم يشبهون الباطل الحق. ثم قد يقال لكل ما غمض ودقّ: متشابه، وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره، ألا ترى أنه قد قيل للحروف المقطعة في أوائل السور: متشابه، وليس الشك فيها، والوقوف عندها لمُشَاكَلَتِهَا غيرها، والتباسها بها. ومثل المتشابه "المشكل". وسمّي مشكلا: لأنه أشكل، أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله"⁽⁴⁾.

فالغريب، والمشكل، والمتشابه تتفق كلها في غموض المعنى، وخفاء الدلالة، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يفهم كل ألفاظ القرآن الكريم، ولا يخفى عليه معنى أي كلمة

(1) غريب الحديث: الخطابي (أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي)، تحقيق عبد الكريم الغزالي، (د.ط)، (د ت)، ج1، ص: 81.

(2) البقرة: 25.

(3) البقرة: 118.

(4) تأويل مشكل القرآن: ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري)، تحقيق السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية، ط3، سنة: 1401هـ/1981م، ص: 102.

أو جملة أو آية منه. أما الصحابة - رضوان الله عليهم جميعا - فقد كانت تخفى عليهم معاني بعض الكلمات من القرآن، وهي بالنسبة لمن يجهلها منهم تعد من الغريب الذي كانوا يسألون عنه النبي صلى الله عليه وسلم، أو يسأل بعضهم بعضا، ويستعينون على ما خفي معناه عليهم بما ورد عن العرب في شعرهم و نثرهم⁽¹⁾.

وتأتي الغرابة للكلمة من تغيير حاصل لها في بنيتها، أو في مدلولها، بحيث تصير بعيدة عن المؤلف في الاستعمال العرفي أو النحوي أو الصرفي. وتغير بنية الكلمة إما أن يكون في مخالفة المؤلف والقياس - كقولنا "عبدري" في عبد الدار، و "عبشي" في عبد شمس، أو في جموع التكسير ومخالفتها للقياس - كما في جمع "غاز" على "غزى" في قوله تعالى: ﴿ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًى ﴾⁽²⁾، أو في صيغ مخالفة للشائع ككلمة "إخوان" بمعنى "خوان" وهي المائدة في الحديث الشريف، وإما أن تكون الغرابة من اشتقاق صيغ غير شائعة بالرغم من أنه لا يخالف القياس، مثل استعمال كلمة "ميتاء" في الحديث النبوي الشريف، قال صلى الله عليه وسلم: "لولا أنه طريق ميتاء" أي طريق مسلوك، وهي مفعال من الإتيان، أو في الإبدال في بعض حروف الكلمة، مثل حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "كان إذا رأى من بعض أصحابه أشاشا" أي طلاقة، والأشاش والهشاش بمعنى الطلاقة. والنوع الآخر من الغرابة وهو المتصل بمدلول الكلمة، كتصور مدلولها مثل كلمات: الصلاة والسلام والزكاة، أو الاستعمال المجازي، أو المشترك اللفظي، مثل يظنون بمعنى

(1) ينظر: دراسات لغوية لسور قرآنية: علي أحمد طلب، دار الفكر العربي، ط: 1406هـ/1986م، ص: 08.

(2) آل عمران: 156.

يوقنون وبمعنى يشكون قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلْقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ

رَاجِعُونَ ﴿٤١﴾ (1)(2).

والغرابية كمشكل، مرده للاستعمال اللغوي الذي يتأثر بالتطور الحضاري، حيث نجد أصحاب اللغة يسلكون مسلكا يلبي حاجاتهم، يتمثل في تغيير بنية الكلمة، أو مدلولها، أو هجرها، فيخضعون الكلمة لأداء معانيهم حسب رغباتهم.

وبواصل الخفاجي عرضه لشروط فصاحة الكلمة، فيقول:

الرابع: أن تكون الكلمة غير ساقطة عامية، كما قال أبو عثمان أيضا، ومثال الكلمة العامية قول أبي تمام:

جَلِيَتْ وَالْمَوْتُ مُبْدٍ حَرَّ صَفْحَتِهِ وَقَدْ تَفَرَّعْنَ فِي أَفْعَالِهِ الْأَجَلُ

فإن "تفرعن" مشتق من اسم فرعون، وهو من ألفاظ العامة، وعادتهم أن يقولوا "تفرعن فلان" إذا وصفوه بالجبرية.

وقد عابها عليه الأمدى (ت: 631 هـ) فرماه بوابل من الحجارة في قوله: "وقد تفرعن

في أفعاله الأجل": معنى في غاية الركاكة السخافة، وهو من ألفاظ العامة، ومازال الناس

(1) البقرة: 46.

(2) ينظر: بلاغة الكلمة والجملة والجمال: منير سلطان، منشأة الناشر للمعارف-الاسكندرية، جلال حزي وشركاه، ط: 1988م، ص: 36-37.

يعيبونه به ويقولون: اشتق للأجل الذي هو مطلق على كل النفوس فعلا من اسم فرعون، وقد أتى الأجل على نفس فرعون وعلى نفس كل فرعون كان في الدنيا⁽¹⁾.

وهذا الحكم نراه مجحفا في حق شاعر فذ كأبي تمام، ونذهب في ردنا لهذا الحكم مذهب الدكتور منير سلطان حين قال: "وبمثل هذه الروح العلمية غير المنصفة من الأمدي، والتكاسل العلمي من الخفاجي، امتلأت كتب النقد والبلاغة بآراء متوارثة بدون غريزة ولا تفكير في مضمونها، حتى طمَّ الوادي بها، والناس بها فرحون، وهذا سر الثرثرة الهائلة التي نجدها في كثير من كتب التراث. فما قيمة الشاعر إذا لم يبتكر صيغا جديدة وفكرا جديدا؟"⁽²⁾.

ثم ينتقل الخفاجي إلى ما ينكره أهل اللغة في الشرط:

الخامس: وهو أن تكون الكلمة جارية على العرف العربي الصحيح غير شاذة، ويدخل في هذا القسم كل ما ينكره أهل اللغة، ويرده علماء النحو من التصرف الفاسد في الكلمة، وقد يكون ذلك لأجل أن اللفظة بعينها غير عربية، كما أنكروا على أبي الشيص (ت: 196هـ)، قوله:

وَجَنَاحِ مَقْصُوصٍ تَحِيْفَ رِيْشِهِ رَيْبُ الزَّمَانِ تَخِيْفَ الْمِقْرَاضِ

وقالوا: ليس المقراض من كلام العرب.

وتبعه أبو عبادة فقال:

(1) الموازنة بين أبي تمام والبحترى: الأمدي (أبو الحسن علي بن محمد الملقب بسيف الدين الأمدي)، تحقيق السيد أحمد

صقر، دار المعارف-مصر، ط1370هـ/1961م، ج1، ص: 226.

(2) ينظر: بلاغة الكلمة والجملة والجمال: منير سلطان، ص: 38، 39.

وَأَبَتْ تَرْكِي الْغَدِيَّاتِ وَالْآ صَالَ حَتَّى خُضِبَتْ بِالْمِقْرَاضِ

فاعبوه عليهما معا، وقد تكون الكلمة عربية إلا أنها قد عبر بها عن غير ما وضعت له في عرف اللغة⁽¹⁾.

وورد في لسان العرب: المقرضان: الحكمان (ما يُجْزُ به)، لا يفرد لهما واحد، هذا قول أهل اللغة، وحكى سيبويه مِقْرَاضٍ، فأفرد⁽²⁾.

وقد وقف أهل اللغة هذا الموقف خشية التفريط في لغة القرآن، لأنهم حفظتها. والقائمون على حمايتها من اللحن والعجمة، ولكن هذا لا يخول لهم وضع حدود تجمدها وتذهب بروحها، لأن واجبهم تنظيمها والتفعيد والتبويب لها، دون تعطيل الشعراء عن إضافة الجديد إلى معجمها، والسعي إلى تطويرها، لأنهم مهما بلغوا من شعريتهم لن يمساو اللغة بسوء لأنها لغة عريقة عمرها آلاف السنين، كما أنها لغة الذكر الحكيم المحفوظ من الله جل في علاه.

السادس: ألا تكون الكلمة قد عبر بها عن أمر يكره ذكره، فإذا أوردت وهي غير مقصودة بها ذلك المعنى قبحت وإن كملت فيها الصفات التي بينهاها، ومثال هذا قول عروة بن الورد العبسي (ت: نحو 30 ق.هـ):

قُلْتُ لِقَوْمٍ فِي الْكَنِيفِ تَرَوُّوْا
عَشِيَّةً بِنْتًا عِنْدَ مَاوَانَ رُزْحٍ⁽³⁾

(1) سر الفصاحة: الخفاجي، ص: 77.

(2) لسان العرب: ابن منظور، ج12، مادة (ق ر ض).

(3) ماوان: قرية من أرض اليمامة، وقوم رزح: صعاليك.

والكنيف أصله الساتر، ومنه قبل للترس كنيف، غير أنه قد استعمل في الآبار التي تستر الحدث وشهر بها، فأنا أكرهه في شعر عروة، وإن كان ورد موردا صحيحا، لموافقة هذا العرف الطارئ، على أن لعروة عذرا وهو جواز أن يكون هذا الاستعمال حدث بعده، بل لا شك أنه كذلك، لأن العرب أهل الوبر لم يكونوا يعرفون هذه الآبار، فهو وإن كان معذورا وغير ملوم فبيته مما يصح التمثيل به⁽¹⁾.

والخفاجي هنا مع انتقاده استعمال عروة لكلمة "الكنيف"، في موضع تحركت المشاعر عنه، لأنه مدعاة للنفور، إلا أنه التمس له العذر كون العرب لم تعرف هذه الآبار، في ذلك الوقت، فدخلت الكلمة بذلك في إطار تطور المدلول، لذلك قبل الخفاجي الناقد التمثيل به.

السابع: أن تكون الكلمة معتدلة غير كثيرة الحروف فإنها متى زادت على الأمثلة المعتادة المعروفة قُبِحَتْ وخرجت عن وجه من وجوه الفصاحة، ومن ذلك قول أبي نصر بن نباتة(ت: 405 هـ):

فَإَيَّاكُمْ أَنْ تَكْشِفُوا عَنْ رُؤُوسِكُمْ
أَلَا إِنَّ مِغْنَابِيْسَهْنَ الذَّوَابِبُ

فمغناطيسهن كلمة غير مرضية لما ذكرته، وإن كان فيها أيضا عيوب أخر مما قدمناه⁽²⁾.
ومسألة اعتدال الكلمة يجب أن تخضع لدراسة لغوية ذوقية تضبطها بالنظر إلى طبيعتها، وحسن اختيارها، ثم كيفية تلقي المستمعين لها.

(1) سر الفصاحة: الخفاجي، ص: 85.

(2) المصدر نفسه، ص: 87-88.

الثامن: "أن تكون الكلمة مصغرة في موضع عبر بها فيه عن شيء لطيف، أو خفي، أو قليل، أو ما يجري مجرى ذلك، فإنّي أراها تحسن به، ويجب ذكره في الأقسام المفصلة، ولعل ذلك لموقف الإختيار بالتصغير ومثال ذلك قول الشريف الرضي رحمه الله(ت:406هـ):

يُولَعُ⁽¹⁾ الطَّلُّ بُرْدَيْنَا وَ قَدْ نَسَمَتْ رُوَيْحَةُ الْفَجْرِ بَيْنَ الضَّالِّ وَ السَّلْمِ

فلما كانت الريح المقصودة هناك نسيما مريضا ضعيفا حسنت العبارة عنه بالتصغير، وكان للكلمة طلاوة وعذوبة، فأما الأسماء التي لم ينطق بها إلا مصغرة، كاللُّجَيْنِ والثُّرَيَّا وما أشبههما، فليس للتصغير فيهما حسن يذكر، لأنه غير مقصود به ما قدمناه، ولذلك لا أختار التصغير في قول أبي الطيب المتنبّي:

إِذَا عَدَلُوا فِيهَا أَجَبْتُ بِأَنَّهُ حُبَيْبَتَا قَلْبِي فُوَادِي هَيَا جَمَلُ

لأنه عارٍ من الوجه الذي ذكرته، فأما ما يذهب إليه من التصغير بمعنى التعظيم في مثل قول الشاعر:

وَكُلُّ أَنَاسٍ سَوْفَ يَدْخُلُ بَيْنَهُمْ دُوَيْهِيَّةٌ تَصْفَرُّ مِنْهَا الْأَنَامِلُ

فقد حكي أن أبا العباس المبرد كان ينكره، ويزعم أن التصغير في كلام العرب لم يدخل إلا لنفي التعظيم، ويتأول - دويهية - وما يجري مجراها بأن يقول: أراد خفاءها في الدخول فصغرها لهذا الوجه وهو ضد التعظيم المذكور، ويقوي عندي ما ذهب إليه أبو العباس المبرد أنهم إذا وضعوا التصغير أمانة التحقير والتعظيم معاً فقد زالت الفائدة به ولم يكن دليلاً على واحد منهما. بل يرجع إلى المقصود باللفظة، ويلتمس بيان ذلك من جهة

(1) يولع: يبيض.

المعنى دون اللفظ، فليس للتصغير تأثير، وعلى كلا القولين فليس التصغير عندي وجها من وجوه الفصاحة إلا في الموضع الذي ذكرته، دون ما يسمونه تصغيرا في التعظيم وعلى هذا أحمل قول المتنبي:

أَحَادُ أُمِّ سُدَّاسٍ فِي أَحَادٍ لِيَيْلَتُنَا الْمَنُوطَةَ بِالتَّنَادِ

فلا أختار التصغير في (لييلتنا) لأنه تصغير تعظيم وليس الوجه الذي ذكرته⁽¹⁾.

إذا الخفاجي يرفض التصغير للتعظيم، لأن التصغير في اللغة من: صَغُرَ الشيء إذا ضَوَّلَ، ولا أثر لمعنى التعظيم في اللفظة، لكنه يقبله في مواضع أخرى، وهنا نلاحظ اضطرابا في آرائه، فالخفاجي لا يخفى عليه أن الغرض البلاغي من التصغير هو المبالغة في التصوير؛ إما بالتحقير، أو بالتعظيم، وليس مكبرا للأشياء، أو أحجامها، إنما يصور فقط حقيقة المواقف، ويعظم أثرها في النفس، كما رأينا المتنبي يصغر بقصد التقريب (حُبَيْبَتِي)، وكذلك عندما صغر كلمة أُصِحَابِي في قوله:

ظَلَلْتُ بَيْنَ أُصِحَابِي أَكْفَكْفُهُ وَظَلَّ يَسْفَحُ بَيْنَ الْعُذْرِ وَالْعَدْلِ

وعلق الخفاجي قائلا: "فالتصغير فيه مختار، لأنَّ العادة جارية في قلة عدد من يصحب الإنسان في مثل هذه المواضع، ولهذا كانوا في الأكثر ثلاثة، وجرى ذكر الصاحبين والخليلين في الشعر"⁽²⁾.

(1) سر الفصاحة: الخفاجي، ص: 91.

(2) المصدر نفسه، ص: 92.

فنظرة الخفاجي هنا ليست مرتكزة على تبرير علمي ونظرة لغوية دقيقة، لأنه قبل اللفظة في هذا الوضع من بيت المتنبي فقط لأن العادة جرت على ذلك. "بينما رأى العكبري شارح الديوان، أن (أصیحابي) تصغير تعظيم. وهنا جاء الخلط بين التصور اللغوي البنيوي للكلمة، والوظيفة الأساسية التي اختيرت لأدائها. والعبرة هنا: الشاعر ثم الشاعر ثم الشاعر وليس لقواميس اللغة دخل في هذا"⁽¹⁾. والمعول عليه في وضع المفردات مواضعها المناسبة في تأدية المعنى هو معاني النحو.

وخلاصة ما قيل أن التصغير مقترن بقصد المتكلم في التصوير لوجه بلاغي، فقد يوحي بالمبالغة في أي أمر بهدف التحقير، أو التدليل، أو التقريب، أو الاختصار، أو التعظيم، أو التعميم، أو التهويل، ويكون تعظيم قدر لا تعظيم قدرة"⁽²⁾.

تلك هي شروط فصاحة الكلمة كما تصورها ابن سنان، وكما سلم بها كثير من علماء البلاغة بعد ذلك، ووضعوها في قاعدة عامة هي: خلوص الكلمة من تناثر الحروف والغرابة ومخالفة القياس اللغوي أو الصرفي"⁽³⁾.

فإذا استبعدنا من هذه الشروط الثمانية كل ما له صلة بتقويم الكلمة من الناحية الجمالية، وجدنا أن تصور ابن سنان للكلمة يتصل بجوانب أساسية من بنيتها وماهيتها أيضاً، وهذه الجوانب هي:

(1) بلاغة الكلمة والجملة والجمال: منير سلطان، ص: 44.

(2) في جمالية الكلمة: حسين جمعة، ص: 37.

(3) الإيضاح في علوم البلاغة: القزويني(أبوالفضل جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد)، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، الشركة العالمية للكتاب - بيروت، ط1989م، ص: 24.

- 1- الصوت: فالكلمة تتألف من أصوات متباعدة المخارج.
- 2- الصيغة: أن تكون جارية على العرف العربي في التصريف.
- 3- الدلالة: ألا تكون وحشية أو ساقطة عامية.
- 4- الاستقلال: وندرك من تعامله وإحاحه على الوجود المتميز للكلمة⁽¹⁾.

ومثل هذا التصور للكلمة غير موجود عند عبد القاهر الجرجاني، الذي عرف بهجومه الشديد على فكرة فصاحة اللفظة المفردة التي نادى بها ابن سنان، فهو في مواضع كثيرة من كتابيه (دلائل الإعجاز) و (أسرار البلاغة) يعيد ويكرر القول في أن يكون مرد الفصاحة إلى اللفظة المفردة، وإنما مردها عنده إلى النظم.

فبعد القاهر لا يقيم وزنا للكلمة منفردة خارج السياق، ولم يقف للبحث عن جمال الكلمة في ذاتها، دون النظر إلى علاقتها مع جاراتها، لأنه صرف جل همته للبحث عن الجمال الكلي المقدم في صورة النظم، ولم ير للكلمة جمالا إلا في خلوها من الغرابة والوحشية بقوله: "هل يقع في وهم - وإن جهد- أن تتفاضل الكلمتان المفردتان من غير أن ينظر إلى مكان تقعان فيه من التأليف والنظم بأكثر من أن تكون هذه مألوفة مستعملة، وتلك وحشية، أو أن تكون حروف هذه أحق، وامتزاجها أحسن، ومما يكدّ اللسان أبعد"⁽²⁾.

فهو يتجاوز حدود اللفظة المفردة، بل لا يكاد يعطيها أهمية إلا إذا كانت داخل نظم وتأليف "ذلك أن اللفظة لا تتميز بحسن ذاتي، وإنما يتحقق لها ذلك من خلال التركيب، ومن

(1) الكلمة دراسة لغوية ومعجمية: حلمي خليل، ص: 28.

(2) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 47.

هنا يرفض الجرجاني أن يكون النظم نظم ألقاظ، لأنه ليس اللفظ من حيث هو لفظ مزية، وإنما تكون المزية حين تأتي معاني النحو، وأحكامه فيما بين الكلم⁽¹⁾.

ومن هنا يرى عبد القاهر أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات وإنما تظهر بالضم على طريقة مخصوصة⁽²⁾، والضم هنا لا يراد به النطق باللفظة بعد اللفظة من غير اتصال يكون بين معنييهما، لأنه لو جاز أن يكون لمجرد ضم اللفظ إلى اللفظ تأثير في الفصاحة لكان ينبغي إذا قيل: (ضحك، خرج) أن يحدث من ضم (خرج) إلى (ضحك) فصاحة، وإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يكون المعنى في ضم الكلمة إلى الكلمة توخي معنى من معاني النحو فيما بينهما⁽³⁾.

ويتضح رأي عبد القاهر في الكلمة المفردة اتضاحا لا يدع للشك مجالا في قوله: "أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألقاظ مجردة، وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ. ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروك وتؤنسك في موضع، ثم تراها بعينها تنقل عليك وتوحشك في موضع آخر"⁽⁴⁾. وقد ضرب عبد القاهر لهذا مثال لفظ (الأخدع) في الحماسة⁽⁵⁾:

تَلَفْتُ نَحْوَ الْحَيِّ حَتَّى وَجَدْتُني وَجَعْتُ مِنَ الإِصْغَاءِ لَيْتًا وَ أُخْدَعًا

(1) جدلية الأفراد والتركيب في النقد العربي القديم: محمد عبد المطلب، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، ط1، سنة: 1995م، ص: 156.

(2) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 256.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(5) البيت للصمة بن عبد الله القشيري، وهو شاعر بدوي أموي مقل.

و(الأخدع) هنا: عرق في موضع المحجمتين، وهما أخدعان، عرقان خفيفان، في موضع الحجامة من العنق واللّيت: بالكسر، صفحة العنق، وقيل الليتان: صفحتا العنق.

وبيت البحترى في قصيدة في مدح الفتح بن خاقان:

وَأَيُّ وَ إِنِّ بَلَّغْتَنِي شَرَفَ الْغِنَى وَأَعْتَقْتَنِي مِنْ رِقِّ الْمَطَامِعِ أَخْذَعِي

ويعلق على استعمال كلمة (الأخدع) في البيتين بقوله: "فإن لها في هذين المكانين ما لا يخفى من الحسن، ثم إنك تتأملها في بيت أبي تمام:

يَا دَهْرُ قَوْمٍ مِنْ أَخْذَعِيكَ فَقَدْ أَضْجَبْتَ هَذَا الْأَنَامَ مِنْ خُرْفِكَ

فوجد لها من الثقل على النفس، ومن التنغيص والتكدير أضعاف ما وجدت هناك من الروح والخفة، والإيناس والبهجة⁽¹⁾.

وبالتالي فالمزية التي بها يتفاوت الكلام بلاغة وإعجازا ليست في النظم مطلقا، بل في النظم على وجه مخصوص. ولتوضيح الفكرة أكثر أقر الشيخ في "دلائله" فصلا للحديث عن الفروق بين نظم الحروف في كلمة واحدة ونظم الكلمات في جملة بلاغية أسماء (فصل في الفروق بين الحروف المنظومة والكلم وما يجب إحكامه بعقب هذا الفصل: الفرق بين قولنا: حروف منظومة وكلم منظومة).

وقد تناول ذلك الفرق بالشرح في قوله: "إن نظم الحروف هو تواليها في النطق فقط، وليس نظمها بمقتضى معنى. ولا الناظم لها بمقتضى ذلك رسما من العقل اقتضى أن يتحرى في نظمه لها ما تحراه، فلو أن واضع اللغة كان قد قال (ريض) مكان (ضرب)

(1) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 49.

لما كان في ذلك مما يؤدي إلى فساد. وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك، لأنك تقتضي في نظمها آثار المعاني، وترتيبها على حسب ترتيب المعاني في النفس، فهو إذا نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء كيف جاء واتفق، وكذلك كان عندهم نظير للنسج والتأليف والصياغة والبناء والوشي والتحبير، وما أشبه ذلك مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض، حتى يكون لوضع كلِّ حيثُ وضعُ علةً تقتضي كونه هناك، وحتى وضع في مكان غيره لم يصح⁽¹⁾.

ثمّ يضيف قائلاً: "والفائدة في معرفة هذا الفرق أنك إذا عرفته عرفت أن ليس الغرض بنظم الكلم أن تواتل ألفاظها في النطق، بل أن تتناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل"⁽²⁾.

ومما تقدم ذكره نعتقد أن عبد القاهر كان يريد بذلك إبعاد شبهة كون إعجاز القرآن كما في موسيقى ألفاظه، دون سواه من أسرار النظم، ويصرح بذلك في قوله: "إنه على كل حال إنما كان قرآناً وكلام الله عز وجل، بالنظم الذي هو عليه، ومعلوم أن ليس النظم من مذاقة الحروف وسلامتها مما يتقل على اللسان في شيء، ثم أنه اتفاق من العقلاء أن الوصف الذي به تناهى القرآن إلى حد عجز عنه المخلوقون - هو الفصاحة والبلاغة، وما رأينا عاقلاً جعل القرآن فصيحاً أو بليغاً، بأن لا يكون في حروفه ما يتقل على اللسان لأنه

(1) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 50-51.

(2) المصدر نفسه، ص: 51.

والصيام والسلام وغير ذلك. كما أن خفة كلمات القرآن في النطق على اللسان لاتعد سببا في إعجازه، لأن كلام العامة والسوقة سهل بطبعه على اللسان، ولو طبقنا عليه هذا المنطق لعدّ فصيحاً أو معجزاً، ومن نادى بهذا الرأي فقد جانب الصواب، واعتبرت محاولته ساذجة تسيء إلى الكلام بدلا من الإفادة فيه، فمن أين يأتي الإعجاز.

بعدها ناقش الشيخ العناصر السابقة، وأكد أنها لا تصلح مقياسا يفسر الإعجاز، على أساسه انتهى إلى ما يراه سرا له بقوله: "وإذا امتنع ذلك لم يبق إلا أن يكون الإعجاز في النظم والتأليف لأنه ليس من بعد ما أبطلنا أن يكون فيه إلا النظم"⁽¹⁾.

ومن هنا كان اهتمام عبد القاهر بالجمال الذاتي للكلمة لا يتجاوز الناحية النظرية، لأن الأمر في نظره أهون من أن يغوص في بسط الحديث فيه، ولم يكن يرى لها فضلا إلا في وضعها داخل سياق معين، مع ما يجاورها من كلمات، وهذا أحق لديه بالتتبع والكشف والبيان.

⁽¹⁾ دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 45.

2- مفهوم البلاغة:

البلاغة لغة: بَلَغَ الشيءَ يَبْلُغُه بُلُوغًا وبِلاغا: وصل وانتهى، وأَبْلَغُهُ إبْلَاجًا، وبَلَّغَهُ تَبْلِيغًا، وتَبَلَّغَ بالشيء: وصل إلى مراده، وبَلَّغْتُ المكان بُلُوغًا: وصلت إليه وكذلك إذا شارفت عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغَ نَجْمًا مَّجِيدًا﴾⁽¹⁾، أي قاربنه، وبَلَغَ التَّبَت: انتهى. وأمر بالبع: جيد، والبلاغة: الفصاحة، ورجل بَلِيغٌ وبَلَّغٌ: حسن الكلام فصيح، يبليغ بعبارة لسانه كنه ما في قلبه، والجمع بُلُغَاءٌ، وقد بُلِّغَ بالضم، بِلَاغَةً أي صار بليغًا، وقول بليغ: بالغ وقد بلغ⁽²⁾. الدلالة اللغوية للبلاغة تتمحور حول الوصول أو مقارنة الوصول، والانتهاج إلى الشيء، أما المعنى الاصطلاحي، فقد قاربه صاحب اللسان عندما عد الفصاحة مرادفة للبلاغة.

اصطلاحًا: جاء في جواهر البلاغة: "هي تأدية المعنى الجليل واضحا بعبارة صحيحة فصيحة لها في النفس أثر خلاب، مع ملاءمة كل كلام للموطن الذي يقال فيه والأشخاص الذين يخاطبون، وسميت البلاغة بلاغة لأنها تنهي عن المعنى إلى قلب السامع فيفهمه، وكل تبليغ به المعنى قلب السامع فتمكنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن"⁽³⁾.

وجاء في معجم المصطلحات العربية: "هي مطابقة الكلام الفصيح لمقتضى الحال، فلا بد فيها من التفكير في المعاني الصادقة القيمة القوية المبتكرة منسقة حسنة الترتيب، مع

(1) البقرة: 234.

(2) لسان العرب: ابن منظور، ج2، مادة (ب ل غ).

(3) جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبيدع: السيد أحمد الهاشمي، دار الآفاق العربية-القاهرة، ط1، سنة: 1422هـ/2002م، ص: 28، 31.

توحي الدقة في انتقاء الكلمات والأساليب على حسب مواطن الكلام ومواقعه وموضوعاته وحال من يكتب لهم أو يلقي إليهم⁽¹⁾.

أما البيان والتبيين فقد روى فيه الجاحظ تعريفات مختلفة للبلاغة منها اللغوي ومنها الاصطلاحي كلها ضرورية للإطاحة بمضمون هذا المفهوم وتحديد وظيفته غير أننا اخترنا بعضا منها مما يتناسب والطرح الذي نحن بصدد تقديمه. ومن هذه التعريفات نذكر ما يأتي: -ابن المقفع (ت:143هـ) الذي فسرها بقوله: "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 ابتداء، 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"⁽²⁾.

فلم يقدم ابن المقفع حدا وتعريفا للبلاغة بل قدم صفات للبلاغة كالإيجاز ومراعاة المقام، لذلك عد الجاحظ ذلك تفسيرا لا تعريفا. لكن الملفت للانتباه هنا هي علاقة السكوت والاستماع بالبلاغة، وإن كان الصمت أبلغ من الكلام أحيانا خاصة في المواقف الانفعالية، فهل السكوت دوما يفسر ببلاغة السكوت عنه - أي الكلام - ؟ أم يفسر أحيانا بعجز صاحبه عن الإبلاغ ببلاغة القول، فالصمت لا يفسر بالبلاغة ولا يساوي بين البليغ وغيره، لأن الفصيح والأبكم لا يتساويان.

(1) معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب: مجدي وهبة- كامل المهندس، مكتبة لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص: 45.

(2) البيان والتبيين: الجاحظ، ج1، ص: 09/113.

- ويروي الجاحظ أن العتّابي (ت: 220هـ) سئل عن مفهوم البلاغة فأجاب قائلاً: "كل من أفهمك حاجة من غير إعادة وحُبْسَة ولا استعادة فهو بليغ"⁽¹⁾. وكأن العتّابي هنا يتحدث عن البلاغة اللسانية التي ترفض الوسائل غير اللسانية، إلا أنها تفتح المجال أمام أنواع أخرى من البلاغة كالبلاغة العجمي والحيوان وغيرها.

وللعتّابي تعريف للبلاغة الفنية رواه الجاحظ في كتابه، وصفها بأنها إظهار ما غمض من الحق وتصوير الباطل في صورة الحق، وهذا تعريف يحدد بالبلاغة إلى ما هو مرفوض من تزوير وتحايل لا يتفق والأخلاق الحسنة، والأغراض الحميدة.

وقد عاب الجاحظ على العتّابي مفهومه للبلاغة في قوله: "إن العتّابي حين زعم أن كل من أفهمك حاجته فهو بليغ لم يعن أن كل من أفهمنا من معاشر المولدين والبلديين قصده ومعناه بالكلام الملحون والمعدول عن جهته والمصروف عن حقه أنه محكوم له بالبلاغة كيف كان بعد أن نكون قد فهمنا عنه"⁽²⁾. ويربط الجاحظ الإفهام بالكلام الفصيح الجاري على لسان العرب في قوله: "وإنما عنى العتّابي إفهامك العرب حاجتك على مجاري كلام العرب الفصحاء"⁽³⁾.

ويرد كذلك الجاحظ على مذهب العتّابي في تحديده لمفهوم البلاغة الفنية بقوله: "فالبلاغة يجب أن لا تكون ذريعة للزور والكذب، وقلب الحقائق. ولهذا فإن الباطن المعني بالأمر هو الحق الغامض الذي يظهر للعامة كأنه باطل. فهذا الحق بعيد الغور لا يدركه إلا

(1) البيان والتبيين: الجاحظ، ج1، ص: 10/113.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص: 02/161.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص: 16/162.

الراسخون في العلم. أما الباطل الحقيقي فيجب أن يظلّ باطلا، وعلى البليغ أن يقف عنده وأن يظهره للناس في صورته الطبيعية. بل يجب أن يسعى إلى الفصل بين الحق والباطل والسهر عليه وهذا هو معنى الاحتراس والتحذير، والتوقّي والشفقة، وهذا هو معنى قوله صلى عليه وسلم: { ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى }⁽¹⁾.

أمّا الجاحظ فقد قدم في معرض حديثه عن تعريفات سابقه ومعاصريه للبلاغة، مجموعة من المفاهيم الجمالية للبلاغة بقوله: "البلاغة حينئذ هي فتنة القول، وخلاصة الألسنة، واستمالة الأسماع بحسن المنطق وتزيين المعاني في قلوب المرعدين بالألفاظ المستحسنة في الأذهان. رغبة في سرعة الاستجابة، وهي جودة الإفهام وحكمة الإبلاغ التي اختص بها القرآن"⁽²⁾.

وإذا ما أخذنا تعريف البلاغة عند الرماني نجد أن المصطلح تطور واكتسب خصوصية لم يكتسبها من قبل، حيث يقول: "البلاغة: إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ"⁽³⁾.

نلاحظ أن البلاغة في هذا القول لم ترد بأوصافها، بل حددها الرماني تحديدا واضحا ودقيقا، أصبح متداولاً بعده، حافظ على كنهه اللاحقون، مع الإضافة له والتوسع فيه.

(1) البيان والتبيين: الجاحظ، ج1، ص: 10/269.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص: 08/114.

(3) النكت في إعجاز القرآن: الرماني، ص: 75-76.

-وأبو هلال العسكري كان ممن توسع في تعريف البلاغة، فبدأ حديثه عن البلاغة بذكر سبب التسمية قائلاً: "سمّيت البلاغة بلاغة لأنها تنهي المعنى إلى قلب السامع فيفهمه"⁽¹⁾، وعدها صفة للكلام لا المتكلم في قوله: "البلاغة من صفة الكلام لا من صفة المتكلم، وتسميتها المتكلم بأنه بليغ توسع، وحقيقته أن كلامه بليغ"⁽²⁾.

ثم ذهب إلى التسوية بين الفصاحة والبلاغة في قوله: "الفصاحة والبلاغة ترجعان إلى معنى واحد وإن اختلف أصلهما؛ لأن كل واحد منهما إنما هو الإبانة عن المعنى والإظهار له"⁽³⁾.

ثم يقدم في مستهل فصله الثاني من الصناعتين تعريفاً وافياً للبلاغة فيقول: "البلاغة كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع، فتمكنه في نفسه كتمكنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن"⁽⁴⁾، ثم تراه يفند مفهوم ابن المقفع للبلاغة قائلاً: "ومن قال: إن البلاغة إنما هي إفهام المعنى فقط، فقد جاء الفصاحة واللكنة والخطأ والصواب والإغراق والإبانة سواء"⁽⁵⁾.

وابن سنان الخفاجي لم يقدم تعريفاً للبلاغة، غير أنه أشار إلى عدم استقرار العلماء على وضع تعريفٍ وحدٍّ لها، قائلاً: "قد حدّ الناس البلاغة بحدود إذا حُقِّقت كانت كالرسوم

(1) الصناعتين: العسكري (أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهيل)، تحقيق محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط2، (د.ت)، ص: 12.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص: 13.

(4) المصدر نفسه، ص: 16.

(5) المصدر نفسه، ص: 26.

والعلائم وليست بالحدود الصحيحة، فمن ذلك قول بعضهم: "لمحة دالة" وهذا وصف من صفاتها، فأما أن يكون حاصرا لها، وحدا يحيط بها، فليس ذلك بممكن لدخول الإشارة من غير كلام يتلفظ به تحت هذا الحد"⁽¹⁾.

والخفاجي لم يعرف البلاغة، ولكنه فرق بينها وبين الفصاحة - كما سبق ذكره في حديثنا عن مفهوم الفصاحة- فخصّ الألفاظ بالفصاحة، واعتبر البلاغة مما توصف به الألفاظ مع العاني، وأصبحت لفظة "الفصاحة" شطر البلاغة، وأحد جزئها، ولكنه في كتابه لم يحافظ على تلك الحدود والفواصل، فأطلق "الفصاحة" على موضوعات البلاغة، وسمى كتابه "سر الفصاحة" ويعني بذلك أنها تشمل الألفاظ والمعاني"⁽²⁾.

أما الفصل الثالث من كتابه فقد خصصه لتحليل تعاريف وحدود البلاغة عند العلماء بإسهاب، واقفا عند كل التفاصيل والجزئيات مناقشا باسطة القول فيها.

ومفهوم عبد القاهر الجرجاني للبلاغة كان أعمق وأدق، يظهر في قوله: "فإذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعرا، أو يستجيد نثرا، ثم يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ فيقول: حلو رشيق، وحسن أنيق، وعذب سائغ، وخلوب رائع، فاعلم أنه ليس ينبئك عن أحوال ترجع إلى أجراس الحروف وإلى ظاهر الوضع اللغوي، بل إلى أمر يقع من المرء في فؤاده، وفضل يقنتحه العقل من زناده"⁽³⁾.

(1) سر الفصاحة: الخفاجي، ص: 57.

(2) المعاني في ضوء أساليب القرآن الكريم: عبد الفتاح لاشين، دار الفكر العربي-القاهرة/مصر، (د.ط)، سنة: 1420هـ/2000م، ص: 70.

(3) أسرار البلاغة: الجرجاني(أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد)، تحقيق محمد الاسكندراني و م.مسعود، دار الكتاب العربي-بيروت، ط2، سنة: 1998م، ص: 11.

وكان السكاكي(ت:626هـ) من أوائل من خصّ مفهوم الفصاحة والبلاغة بمزيد عناية وأفردها عن قضايا البلاغة بوسع اهتمام في كتابه "المفتاح"، وخصها بتعريف جاء فيه: "البلاغة هي بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حدا له اختصاص بتوفية خواص التراكيب، وإيراد أنواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها"⁽¹⁾.

والخطيب القزويني ذكر في مقدّمة كتاب "الإيضاح" أنه لم يجد في أقوال سابقيه "ما يصلح لتعريفهما- الفصاحة والبلاغة- به"، غير أنه اهتدى - بعد شرح مسهب للفصاحة- معتمدا رأي الجرجاني في المسألة إلى تعريف البلاغة بأنها "مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته"⁽²⁾.

واعتمادا على ما تقدّم من تعاريف للبلاغة، نلاحظ أن مجملها يقوم على مفهوم واحد، وهو تأدية المعنى المراد بأسلوب جميل، يترك أثرا حسنا في نفسية المتلقي.

3- الفرق بين الفصاحة والبلاغة:

الباحث في مسألة الفصاحة والبلاغة، يعلم أنّ العلماء أجمعوا على معنى البلاغة، إلا أنّهم اختلفوا في معنى الفصاحة، وهذا الاختلاف راجع بعض الشيء لاختلافهم في قضية اللفظ والمعنى، فمنهم من يرى أن الفصاحة مختصة باللفظ والبلاغة تختص بالمعنى، معنى ذلك أن اللفظ يكون فصيحاً ولا يقال عنه بليغاً إلا إذا انتظم مع غيره في جملة تبلغ المعنى المنشود حينها يأخذ صفتي الفصاحة والبلاغة، والبلاغة على قولهم أعم وأشمل لأن كل

(1) مفتاح العلوم: السكاكي (أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي)، تحقيق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، سنة: 1987م، ص: 177.

(2) الإيضاح: الخطيب القزويني، ص: 72.

كلام بليغ فصيح والعكس غير صحيح، وممّن ذهب هذا المذهب الجاحظ في كتابه "البيان والتبيين"، حيث أنه لم يضع حداً فاصلاً بين الكلمتين، وأجراهما بمعنى واحد في مواضع كثيرة من كتابه، بل جعل "الفصاحة والبلاغة والبيان" مترادفات تدل على معنى واحد، والفصاحة عنده واسعة المعنى؛ ولذلك نراه يتحدث عنها وعن الألفاظ كثيراً⁽¹⁾، ويرأها أولى بالاهتمام، فيقول: "وقد يستخف الناس ألفاظاً ويستعملونها وغيرها أحقّ بذلك منها، ألا ترى أنّ الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن "الجوع" إلا في مواضع العقاب أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر، والناس لا يذكرون "السغب" ويذكرون "الجوع" في حالة القدرة والسلامة"⁽²⁾.

كان الجاحظ يوصي بتخير اللفظ، وترك العامي، والساقط، والوحشي منه، وهذه العناية الزائدة دفعته إلى قوله المشهور في نصرة اللفظ والذي جاء فيه: "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، فإنما الشعر صناعة، وضرب من النسخ، وجنس من التصوير"⁽³⁾.

وابن سنان الخفاجي وكتابه "سرّ الفصاحة"، الذي تكلم فيه عن الفصاحة، وعن ضوابطها وقواعدها وشروطها، فأصل وقرر لها، وقد أسهبنا آنفاً في الحديث عن آرائه في القضية، والشروط التي وضعها للفصاحة.

(1) المعاني في ضوء أساليب القرآن الكريم: عبد الفتاح لاشين، ص: 45.

(2) البيان والتبيين: الجاحظ، ج1، ص: 20/112.

(3) الحيوان: الجاحظ، ج2، ص: 131.

وابن الأثير (ت:637هـ) يعد من أبرز من أخذ عن الخفاجي من المتأخرين عنه، والذي اعتبر البلاغة أخص من الفصاحة، حين قال في كتابه "المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر": "وسمي الكلام بليغا لأنه بلغ الأوصاف اللفظية والمعنوية، والبلاغة شاملة للألفاظ، والمعاني، وهي أخص من الفصاحة، كالإنسان والحيوان، فكل إنسان حيوان وليس كل حيوان إنسان، وكذلك يقال: كل كلام بليغ فصيح، وليس كل كلام فصيح بليغا، ويفرق بينهما من وجه آخر غير العام والخاص، وهو أنها لا تكون إلا في اللفظ والمعنى بشرط التركيب فإن اللفظة الواحدة لا يطلق عليها اسم البلاغة، ويطلق عليها اسم الفصاحة، إذ يوجد فيها الوصف المختص بالفصاحة وهو الحسن، وأما وصف البلاغة فلا يوجد فيها، لخلوها من المعنى المفيد الذي ينتظم كلاماً"⁽¹⁾.

والسيد أحمد الهاشمي في كتابه "جواهر البلاغة" الذي جاء فيه: "الكلام باعتبار المعاني والبيان يقال إنه فصيح من حيث اللفظ، لأن النظر في الفصاحة إلى مجرد اللفظ دون المعنى. وبليغ من حيث اللفظ والمعنى جميعاً، لأن البلاغة ينظر فيها إلى الجانبين، وبيان ذلك أن الفصاحة تمام آلة البيان فهي مقصورة على اللفظ، لأن الآلة تتعلق باللفظ دون المعنى، والبلاغة إنما هي إنهاء المعنى في القلب فكأنها مقصورة على المعنى"⁽²⁾. ومما استدل به الهاشمي على إطلاق الفصاحة من جهة اللفظ والبلاغة من جهة المعنى "أن

(1) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ابن الأثير (ضياء الدين الكاتب)، وبهامشه كتاب "أدب الكاتب" لعبد الله بن مسلم بن قتيبة، المطبعة البهية بحوش قدم-مصر، (د.ط)، سنة: 1312هـ، ج1، ص: 116.

(2) جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع: السيد أحمد الهاشمي، دار الآفاق العربية، ط1، سنة: 1422هـ، 2002م، ص: 3-4.

البيغاء يسمى فصيحاً ولا يسمى بليغاً إذ هو مقيم الحروف وليس لها قصد إلى المعنى الذي يؤدّيه⁽¹⁾.

وكذلك من وجوه التّفريق بينهما عند أصحاب هذا القول أنّ "البلاغة هي: أن يبلغ المتكلم بعبارته كنه مراده، مع إيجاز بلا إخلال، وإطالة من غير إملال. والفصاحة خلوص الكلام من التعقيد، وقيل: البلاغة في المعاني، والفصاحة في الألفاظ، فيقال: لفظ فصيح ومعنى بليغ. والفصاحة خاصة تقع في المفرد، يقال: كلمة فصيحة، ولا يقال: كلمة بليغة، وأنت تريد المفرد، فإنه يقال للقصيد كلمة، كما قالوا: كلمة لبيد، فصاحة المفرد خلوصه من تنافر الحروف، والفصاحة أعم من البلاغة، لأن الفصاحة تكون صفة للكلمة، يقال: كلمة فصيحة وكلام فصيح. والبلاغة لا يوصف بها إلا الكلام، فيقال: كلام بليغ، ولا يقال: كلمة بليغة. واشتركا في وصف المتكلم بهما، فيقال: متكلم فصيح بليغ⁽²⁾.

أمّا أبو هلال العسكري فقد أورد في القضية رأيين:

الأول: "أنّ الفصاحة والبلاغة ترجعان إلى معنى واحد، وإن اختلف أصلهما، لأن كل واحد منهما إنما هو الإبانة عن المعنى والإظهار له"⁽³⁾.

والثاني: "أنهما مختلفان، والدليل على أن الفصاحة تتضمن اللفظ، والبلاغة تتضمن المعنى، أن البيغاء يسمى فصيحاً ولا يسمى بليغاً، إذ هو مقيم الحروف وليس له قصد إلى المعنى الذي يؤدّيه، وقد يجوز مع هذا أن يسمى الكلام الواحد فصيحاً بليغاً إذا كان واضح المعنى،

(1) جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع: السيد أحمد الهاشمي، ص: 4.

(2) المعاني في ضوء القرآن الكريم: عبد الفتاح لاشين، ص: 45.

(3) الصناعتين: العسكري، ص: 13.

سهل اللفظ، جيد السبك، غير مستكره فَجٌّ، ولا متكلف وخِم، ولا يمنعه من أحد الاسمين شيء فيه من إيضاح المعنى وتقويم الحروف"⁽¹⁾.

وقد فنّد الجرجاني الرأي القائل بالتفريق بين الفصاحة والبلاغة، واعتبر "الفصاحة، والبلاغة، والبيان، والبراعة" ألفاظا مترادفة، كما صرح في دلائله بقوله: "فصل في تحقيق القول في البلاغة والفصاحة، والبيان والبراعة، وكل ما شاكل ذلك مما يعبر به عن فضل بعض القائلين على بعض من حيث نطقوا وتكلموا، وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد، وراموا أن يعلموهم ما في نفوسهم، ويكشفوا لهم عن ضمائر قلوبهم"⁽²⁾.

وقد ذكر الهاشمي - وهو بصدد التفريق بين الفصاحة والبلاغة- رأي عبد القاهر في المسألة قائلاً: "يرى الإمام عبد القاهر الجرجاني وجمع من المتقدمين، أن الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة ألفاظ مترادفة، لا تتصف بها المفردات، وإنما يوصف بها الكلام بعد تحريّ معاني النحو فيما بين الكلم حسب الأغراض التي يصاغ لها"⁽³⁾.

فعبد القاهر يبين أن الفصاحة لا تقتصر على الألفاظ، بل هي في المعاني، قائلاً: "وهل تجد أحدا يقول: هذه اللفظة فصيحة، إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملاءمة معناها لمعنى جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها؟ وهل قالوا: لفظة متمكنة ومقبولة، وفي خلافه: قلقة ونابية ومستكرهة، إلا وغرضهم أن يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه

(1) الفج: من الفاكهة ما لم ينضج، والوخم: الثقل، والكلام على سبيل الاستعارة. ينظر: الصنائع: العسكري، ص: 14.

(2) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 47.

(3) جواهر البلاغة: السيد أحمد الهاشمي، ص: 04.

وتلك من جهة معناها، وبالفلق والنُّبُو عن سوء التلاؤم، وأنّ الأولى لم تلق بالثانية في معناها، وأن السابقة لم تصلح أن تكون لفقاً⁽¹⁾»⁽²⁾.

وحري بالذكر هنا أن نورد نموذجا قرآنيا في منتهى الروعة، تناوله عبد القاهر بالتحليل العميق والشرح الجميل وهو ينفي صفة الفصاحة عن اللفظة المفردة، فيقول: "وهل تشك إذا فكرت في قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَسْمَأْ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾⁽³⁾. فتجلى لك منها الإعجاز، وبهرك الذي ترى وتسمع! أنك لم تجد ما وجدت من المزية الظاهرة، والفضيلة القاهرة، إلا لأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض، وأن لم يعرض لها الحسن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية والثالثة بالرابعة؟ وهكذا، إلى أن تستقر إليها إلى آخرها، وأن الفضل نتاج ما بينها، وحصل من مجموعها.

إن شككت فتأمل! هل ترى لفظة منها بحيث لو أخذت من بين أخواتها، وأفردت لأدت من الفصاحة ما تؤديه وهي في مكانها من الآية؟ قل: "ابلعي" واعتبرها وحدها من غير أن تنظر إلى ما قبلها وإلى ما بعدها، وكذلك فاعتبر سائر ما يليها. وكيف بالشك في ذلك؟ ومعلوم أن مبدأ العظمة في أن نوديت الأرض، ثم أمرت، ثم في أن كان النداء بـ "يا" دون "أي" نحو: يا أيتها الأرض. ثم إضافة الماء إلى الكاف دون أن يقال: ابلعي الماء، ثم

(1) اللفق: الشقة من شقتي الملاعمة، وهما لفقان ماداما متضامين، ويقال للرجلين لا يفترقان؛ هما لفقان.

(2) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 47-48.

(3) هود: 44.

أن أتبع نداء الأرض وأمرها بما هو من شأنها، ونداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها. ثم أن قيل: وغيض الماء. وتقريره بقوله تعالى: ﴿وَقَضَى الْأَمْرُ﴾. ثم ذكر ما هو فائدة هذه الأمور، وهو ﴿وَأَسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾. ثم إضمار السفينة قبل الذكر هو شرط الفخامة والدلالة على عظم الشأن. ثم مقابلة "قيل" في الخاتمة بـ "قيل" في الفاتحة. أفترى لشيء من هذه الخصائص التي تملؤك بالإعجاز روعة، وتحضرك عند تصورها هيبة تحيط بالنفس من أقطارها تعلقا باللفظ من هو صوت مسموع، وحروف تتوالى في النطق؟ أم كل ذلك لما بين معاني الألفاظ من الاتساق العجيب؟⁽¹⁾.

ثم يتبع شرحه هذا بنتيجة مفادها أنه "اتضح اتضاحا لا يدع للشك مجالا أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ"⁽²⁾.

بهذا التفصيل الوافي يجعل الجرجاني الفصاحة مشتملة على المعنى كذلك، هذا ما قال به أكثر العلماء أنه لا تفريق بين الفصاحة والبلاغة، فلا يتصور أن اللفظ في ذاته فصيح وإلا لكان تركيب الألفاظ في جمل غير مفهومة فصيح. كذلك لو نظرنا في المعنى اللغوي للفصاحة لوجدناها من الإيضاح والتبيين، ولو نظرنا في المعنى اللغوي للبلاغة

(1) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 48.

(2) المصدر نفسه، ص: 48.

لوجدناها من إيصال المعنى وتبليغه، فلا يكون إيصال المعنى وتبليغه بغير إيضاح وتبيين له.

والخطيب القزويني يعد آخر من تناول هذه القضية من المتأخرين، بعد أن جمع بحوث العلماء الذين سبقوه، فرتب بحث الألفاظ ترتيباً علمياً، وجعل البحث في معنى الفصاحة مقدمة لحديثه عن علوم البلاغة، كما جعل للفصاحة مفهوماً وعدها صفة للكلمة المفردة، والكلام والمتكلم، بقوله: "للناس في تفسير الفصاحة والبلاغة أقوال مختلفة، لم أجد - فيما بلغني منها - ما يصلح لتعريفها به، ولا يشير إلى الفرق بين كون الموصوف بهما الكلام وكون الموصوف بهما المتكلم؛ فالأولى أن نقصر على تلخيص القول فيهما بالاعتبارين، فنقول: كل واحدة منهما تقع صفة لمعنيين:

أحدهما: الكلام، كما في قولك "قصيدة فصيحة، أو بليغة" و"رسالة فصيحة، أو بليغة".

والثاني: المتكلم، كما في قولك "شاعر فصيح، أو بليغ" و"كاتب فصيح أو بليغ". والفصاحة

خاصة تقع صفة للمفرد؛ فيقال: كلمة فصيحة، ولا يقال: كلمة بليغة⁽¹⁾.

وعلى هذا فالبلاغة كلُّ الفصاحة جزؤه، وعليه أيضاً: الفصاحة من صفات المفرد

كما هي من صفات المركب، وهذا الرأي هو الذي استقرت عليه بحوث البلاغة أخيراً فلم

يخرج البلاغيون عن هذا التعريف والتقسيم، وأصبح علم البلاغة يضم العلوم الثلاثة:

المعاني، والبيان، والبديع.

(1) الإيضاح: الخطيب القزويني، ص: 72.

لكن من أمعن الفكر في القضية، يرى أن هناك فرقا خفيا بينهما. وإن كان المعنى خاصة الاثنتين إلا أن الفصاحة تعنى أكثر بصحة الكلام واستقامته نحوا وصرفا ودلالة، مع خلوه من التنافر والكراهة والاستهجان، أما البلاغة فزيادة على متطلبات الفصاحة تعنى بالأسلوب تحقيقا لمقتضياتها من وضوح الدلالة، وحسن الترتيب، وجودة البيان مجازا وتشبيها واستعارة، ومراعاة مواضع الفصل والوصل، والتقديم والتأخير، والحذف والذكر، والإطناب والإيجاز، فلا يعقل مثلا أن نصف كلاما محشوا طويلا بالبلاغة وإن كانت ألفاظه فصيحة.

ومن خلال التعريفات التي قدمها علماء اللغة والنحو والبلاغة، تبينت لنا الملامح الأساسية للكلمة من حيث هي أصوات ووظيفة، وجذر لغوي، ونطق وكتابة، وهذا يتلخص كله في المبنى. وإذا ما أردنا المعنى، لابدّ من انضمام كلّ هذه الملامح وتلاحمها تلاحما كاملا، حتى تؤدي الكلمة دلالتها المتصلة بالجانب الرمزي لها، فعند استحضارها في ذهن صاحبها يتصل هذا الاستحضار بالجانب الاجتماعي، الذي يعدّ جزءا مهما من دلالاته، فتكتسب بذلك مجموعة من الخصائص تجعل معناها المعجمي عامّا ومتعدّدا، لا يأخذ صورته النهائية إلا إذا وضعت في تركيب كلامي، حينها فقط - تنشأ علاقات دلالية تربط بين كلمات هذا التركيب، فيكسبها التركيب - بذلك - خصائص جمالية وتعبيرية، لم تتحلّ بها وهي في صورتها المفردة.

الفصل الرابع:

الكلمة القرآنية وآليات التصوير الجمالي

● خصائص الكلمة القرآنية و مميزاتها

● البعد الجمالي للتقديم والتأخير

● البعد الجمالي للتعريف والتتكير

● البعد الجمالي للحذف والذكر

تمهيد:

إنّ للكلمة القرآنية مزية لا توجد في الكلمات التي يتكوّن منها كلام البشر، مهما سمت في مدارج الفصاحة والبلاغة، لأنها تتناول من المعنى سطحه وأعماقه وسائر صورته وخصائصه، فلا تقف عند العموميات التي تقف عند حدودها التعبيرات البشرية، كما أنها تمتاز عن سائر مرادفاتها اللغوية بتطابق أتم مع المعنى المراد، فمهما استبدلت بها غيرها، لا تسدّ مسدّها ولا تغني غناءها، ولا تؤدي الصورة التي تؤديها.

فلو نظرنا في كلمات القرآن، نجدها مسخرة لما وراء الحدود التي تقف عندها طاقة اللّغة، فالقرآن الكريم يستعمل في تعبيراته اللّغة ليس إلّا، لكن رغم ذلك تبقى عاجزة التعبير عن جميع المعاني والمشاعر.

ولو تدبّرنا القرآن نجده يتناول من الكلمات المترادفة أدقها دلالة، وأتمها تصويرا بالنسبة إلى نظائرها، وحين تستنفد اللّغة طاقتها في الإلمام التام بالمعنى لأنّه تخطى حدود البلاغة، تكون الكلمة القرآنية قد اتّسعت له، وشملته بما أوتيت من جرس و وزن وإيقاع.

ولن يجد المتدبّر لكلماته أيّ ضابط يأمل أن يطبقه في كلامه وتعبيره، إنّما هو الإحساس الجميل الذي تفيض به نفس القارئ عند تلاوته لهذه الكلمات، أو سماعه لها منظومة قائمة ضمن هيكلها القرآني العجيب.

كما تتميز البلاغة القرآنية بدقّة انتقاء الألفاظ، سواء من جهة الأصول الاشتقاقية، وسهولة حروف الكلمات، وتناسقها مع روعة إيقاعها، أو من جهة جمال معانيها، وبلاغة دلالاتها.

والقرآن الكريم يتأنق في اختيار الألفاظ، يضع كلّ لفظ مكانه المناسب أين يؤدي معناه بدقة فائقة. وكأنّ مكانها محجوز لها خصيصاً دون غيرها، ولذلك لا نجد ترادفاً في القرآن الكريم، لأنّ كلّ كلمة تحمل إليك معنى جديداً.

فوجد ألفاظاً قويّة عنيفة في مقام الوعيد، وأخرى رقيقة عذبة في مقام التّغريب والتّهديب، هادئة ليّنة في مقام التّشريع والتّوجيه.

المبحث الأول: خصائص الكلمة القرآنية ومميزاتها

1- خصائص الكلمة القرآنية:

أ- الأصل العربي لكلمات القرآن الكريم:

كلام الله تعالى كله عربي، فلا توجد كلمة قرآنية واحدة لا ترجع في جذرها إلى اللغة العربية، ولو كان ذلك لأشار إليه الله سبحانه وتعالى. قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (٢) (١). وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَ هُمُومِ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ﴾ (٣٧) (٢)، وقال عز وجل: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجُمُعِ لِأَرْبَابٍ فِيهِ فِرْقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفِرْقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ (٧) (٣)، وقال تعالى: ﴿حَمَّ ۝١ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ۝٢ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (٣) (٤)، وقال تعالى: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (٢٨) (٥)، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعَلُمْ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ

(1) يوسف: 02.

(2) الرعد: 37.

(3) الشورى: 07.

(4) الزخرف: 1-3.

(5) الزمر: 28.

أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ﴿١٠٣﴾ (1). وقال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ (2).

أمّا الكلمات القرآنية التي لها معان في لغات أخرى، فمرجعها للغة العربية الأم، لأن وجودها في تلك اللغات كان نتيجة تأثرها باللغة العربية أو تفرعها عنها.

فاللغة العربية من أعرق اللغات، ومع مرّ العصور ذهبت بعض الكلمات بذهاب بعض الحضارات العربية البائدة، فانتقلت إلى اللغات التي تفرعت عنها أو التي تأثرت بها، وإن عجزنا عن معرفة مصدر اشتقاق بعض الكلمات القرآنية، لا يعني أنها غير عربية، فنحن لا نحيط إحاطة تامة بجذور اللغة العربية الضاربة في التاريخ (3).

وهناك من يفسّر وجود بعض الكلمات القرآنية غير المتصرفة بأنها ليست عربية الأصل، لأنه لو فرض سلفاً أن ميزانه الصرفي يحيط إحاطة تامة بكلمات القرآن الكريم، وهو بذلك قد جانب الصواب لأن العقل البشري يبقى قاصراً دوماً - مهما بلغ من رسوخ في العلم - أمام عظمة العليم الحكيم.

ورسم القرآن الكريم أكبر وأشمل من قواعد الكتابة التي يتداولها البشر، وكذلك قواعد الإعراب التي استخلصها العلماء حتى من القرآن الكريم، لاتجاري أبداً القواعد الإعرابية التي

(1) النحل: 103.

(2) الشعراء: 193 - 195.

(3) ينظر: دلالات الألفاظ وسر الكلمة في القرآن الكريم: عاطف المليجي، مكتب الجمع: سعيد عبد الخالق، ط1، (د.ت)، ص: 01.

تتطوي عليها علائق كلماته، وكذلك الميزان الصرفي الذي تواضع عليه العلماء، لا يحيط بجميع الكلمات العربية التي توهم بعضهم أن منها الأعجمي.

فإن من يتصور أن بعض الكلمات القرآنية كان أصلها أعجمياً، ثم دخلت العربية فعرّبها العرب، وبعد ذلك نزل القرآن الكريم بلغتهم فكانت فيه هذه الكلمات، فرض سلفاً أن ارتباط الكلمة القرآنية بالموضوع الذي تصفه وتسميه، وكذلك ارتباطها بجذرها اللغوي، هو ارتباط وضعي حادث، وضعه البشر، وليس ارتباطاً مطلقاً كما هي حقيقة القرآن الكريم⁽¹⁾.

ومردُّ هذا التصور الخاطيء إلى الجهل بتاريخية اللغات و تفرعاتها، وكذا الجهل بسر إعجاز القرآن الكريم.

ويقول ابن تيمية (ت:728هـ) في هذا السياق بيانا للدليل التفصيلي على إعجاز القرآن: "نفس نظم القرآن وأسلوبه عجيب بديع، ليس من جنس أساليب الكلام المعروفة. ولم يأت أحد بنظير هذا الأسلوب، فإنه ليس من جنس الشعر، ولا الرجز، ولا الخطابة، ولا الرسائل، ولا نظمه نظم شيء من كلام الناس؛ عريهم وعجمهم، ونفس فصاحة القرآن وبلاغته، هذا عجيب خارق للعادة ليس له نظير في كلام جميع الخلق، ويسط هذا وتفصيله طويل، يعرفه من له نظر وتدبر"⁽²⁾.

(1) ينظر: دلالات الألفاظ وسر الكلمة في القرآن الكريم: عاطف المليجي، ص:02.

(2) إعجاز القرآن الكريم عند شيخ الإسلام ابن تيمية مع المقارنة بكتاب إعجاز القرآن للباقلاني: محمد بن عبد العزيز العواجي، مكتبة دار المنهاج-الرياض/السعودية، ط1، سنة: 1427هـ، ص:254.

ب- الجذر الثلاثي للفظ القرآني:

إن معظم الألفاظ القرآنية ثلاثية في جذورها وأصولها، ومن الجذر الثلاثي للفظ القرآني نشق الألفاظ الاشتقاقية في تصريفاتها واستعمالاتها.

وقد أثر القرآن الكريم اللفظ الثلاثي لخفته في النطق، وحسن موقعه في السمع. والأفعال الرباعية المجردة نادرة في القرآن، والأسماء الرباعية المجردة نادرة أيضا⁽¹⁾.

أما اللفظة خماسية الأصول فهذا لم يرد منه في القرآن شيء. لأنه مما لا وجه للعدوبة فيه. إلا ما كان من بعض الأسماء، كإبراهيم، وإسماعيل، وطالوت، وجالوت، ونحوها، ولا تجيء فيه كذلك إلا أن يتخللها المدّ كما ترى، فتخرج الكلمة وكأنّها كلمتان⁽²⁾.

وقد قام الدكتور علي حلمي موسى⁽³⁾ بتجربة حسابية رقمية على جذور الكلمات القرآنية باستخدام الحاسوب، فوجد أن مجموع الجذور الثلاثية للكلمات القرآنية هو (1640)، ومجموع الجذور الثلاثية في معجم الصحاح للجوهري هو (4814)، ونسبة الجذور الثلاثية في القرآن إلى الجذور الثلاثية في معجم الصحاح هو: (34%)⁽⁴⁾. أي أنّ القرآن الكريم بذلك استعمل أكثر من ثلث الجذور الثلاثية للألفاظ العربية، وهذه نسبة تستحق التأمل!

(1) ينظر: دلالات الألفاظ وسر الكلمة في القرآن الكريم: عاطف المليجي، ص: 03.

(2) إعجاز القرآن و البلاغة النبوية: مصطفى صادق الرافعي، ص: 229.

(3) حاصل على الدكتوراه في الفيزياء الذرية النظرية من جامعة لندن.

(4) ألفاظ القرآن الكريم دراسة علمية تكنولوجية: علي حلمي موسى، القاهرة، ط: 2001م، ص: 26.

إنَّ أيَّ أديب - مهما بلغت مقدرته اللغوية، ومهارته البيانية- لا يمكنه استخدام أكثر من (5%) من أصول كلمات اللغة⁽¹⁾.

هذه دلالة واضحة على غزارة المادة اللغوية في القرآن الكريم، وبهذا حفظ القرآن الكريم اللغة العربية من الضياع، فلولاها لتفرقت في لهجات، ولضاعت الفصحى وتنازعتها العاميَّات، وبذلك يعدّ القرآن الكريم روح اللغة وريحانها، وذكر الأمة وفخرها.

ج- إرتباط الكلمة القرآنية بجذرها اللغوي:

لا تخرج الكلمة القرآنية عن روح المعنى الذي يحمله جذرها اللغوي، وجميع مشتقات الجذر الواحد تدور ضمن إطار المعنى الذي يحمله هذا الجذر.

فكلمة (منسأته) من مشتقات الجذر(ن س أ)، ورد للجذر (نسا) في القرآن الكريم فرعان؛ هما(النسيء ومنسأته) في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾⁽²⁾.

وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةٌ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ

فَلَمَّا حَزَّ تَبَيَّنَتْ الْجُنُودُ أَن لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ﴾⁽³⁾.

(1) ألفاظ القرآن الكريم دراسة علمية تكنولوجية: علي حلمي موسى، ص: 26.

(2) التوبة : 37.

(3) سبأ: 14.

وَنَسَاءَ الشَّيْءِ يَنْسُوهُ نَسَاءً وَّ أَنْسَاءَهُ : أَخْرَهُ، وَالْإِسْمُ النَّسِيئَةُ و (النَّسِيءُ)، و نَسَاءَ اللَّهِ فِي أَجْلِهِ، وَأَنْسَاءَ أَجْلِهِ: أَخْرَهُ... و (المنسأة) هي العصا العظيمة التي تكون مع الرّاعي، أخذت من نسات البعير أي زجرته ليزداد سيره⁽¹⁾.

وفق هذا الإطار من المعنى الذي يرسمه لنا الجذر (نساء)، ما معنى النَّسِيءِ فِي الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ الْأُولَى؟ قَالَ ابْنُ كَثِيرٍ - رَحِمَهُ اللَّهُ - فِي تَفْسِيرِهِ: " هَذَا مِمَّا ذَمَّ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ الْمُشْرِكِينَ مِنْ تَصْرِفِهِمْ فِي شَرْعِ اللَّهِ بِأَرَائِهِمُ الْفَاسِدَةَ، وَتَغْيِيرِهِمْ أَحْكَامَ اللَّهِ بِأَهْوَائِهِمُ الْبَارِدَةَ، وَتَحْلِيلِهِمْ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَتَحْرِيمِهِمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ، فَإِنَّهُمْ كَانُوا فِيهِمْ مِنَ الْقُوَّةِ الْغَضَبِيَّةِ وَالشَّهَامَةِ وَالْحَمِيَّةِ مَا اسْتَطَالُوا بِهِ مَدَّةَ الْأَشْهُرِ الثَّلَاثَةِ، فِي التَّحْرِيمِ الْمَانِعِ لَهُمْ مِنْ قَضَاءِ أَوْطَارِهِمْ مِنْ قِتَالِ أَعْدَائِهِمْ، فَكَانُوا قَدْ أَحْدَثُوا قَبْلَ الْإِسْلَامِ بِمَدَّةِ تَحْلِيلِ الْمَحْرَمِ وَتَأْخِيرِهِ إِلَى صَفَرٍ، فَيَحْلَتُونَ الشَّهْرَ الْحَرَامَ، وَيَحْرَمُونَ الشَّهْرَ الْحَلَالَ، لِيُؤَاطِنُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ الْأَشْهُرَ الْأَرْبَعَةَ"⁽²⁾.

فالجذر (نساء) يعني التأخير، فما علاقة كلمة (منسأته) التي تأتي وصفا لعصا سليمان في الآية الكريمة بجذرها اللغوي؟

من المعلوم أن عصا سليمان عليه السلام أخرجت الجنّ عن العلم بموته، فهم لم يعلموا بموت سليمان عليه السلام، إلاّ عندما خرّ نتيجة أكل الأرضة لمنسأته(عصاه). فهذه العصا التي نسات (أخرجت) علم الجنّ بموته، هي السبب في مسألة النساء هذه.

(1) لسان العرب: ابن منظور، مادة(ن س أ)، ج14، ص: 300.

(2) تفسير القرآن العظيم: ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي)، دار طيبة، ط: 1422هـ/2002م، ج4، ص: 151.

والعصا كلمة قرآنية ترد في القرآن الكريم في أكثر من موضع، ولكن كلمة (منسأته) كمشتق للجذر (نساء) - في هذا الوضع - هي وصف لعصا سليمان عليه السلام، من زاوية كونها السبب الذي نبأ علم الجن بموته⁽¹⁾.

هكذا نرى ارتباط الكلمة بجذرها، فهو ارتباط مطلق، والكلمة مع تقلبها في تضاعيف الكلام، لا يخرج معناها - أبدا - عن إطار معنى جذرها اللغوي ومشتقاته. كذلك هو الحال في كلمة (اصدع) في قوله تعالى: ﴿فَأَصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾⁽²⁾.

جذر كلمة (اصدع) هو (ص د ع).

وللجذر (صَدَع) في القرآن خمسة فروع:

- قال تعالى: ﴿فَأَصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾⁽³⁾.

- قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا مَرَدَّ لَهُ مِنْ اللَّهِ يَوْمَئِذٍ يَصَّدَّعُونَ﴾⁽⁴⁾.

- قال تعالى: ﴿لَا يَصَّدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْفُونَ﴾⁽⁵⁾.

- قال تعالى: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ

(1) دلالات الألفاظ و سر الكلمة في القرآن الكريم: عاطف المليجي، ص: 07.

(2) الحجر: 94.

(3) الحجر: 94.

(4) الروم: 43.

(5) الواقعة: 19.

الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ (1).

-قال تعالى: ﴿وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدَعِ﴾ (2).

ننظر الآن في علاقة هذه المشتقات ببعضها، ونبحث في إطار المعنى الذي يحمله الجذر (صَدَعٌ)، صدع: الصَّدَعُ: الشق في الشيء الصلب كالزجاج والحائط وغيرهما، وجمعه صُدُوعٌ، وتأويل الصَّدَعِ في الزجاج أن يبين بعضه من بعض، وصدع الشيء يَصْدَعُ صَدْعًا، وصدَعَهُ فأنصَدَعَهُ، وتَصَدَّعَ: شَقَّهُ إلى نصفين، وقيل: صدعه شقه ولم يفترق (3).

أما تفسير الآيات التي وردت فيها مشتقات (صدع) سنتناولها باختصار:

يقول ابن كثير في تفسير قوله تعالى: "فاصدع بما تؤمر" أي: أمضه، وفي رواية: افعل ما تؤمر، وقال أبو عبيدة: عن عبد الله بن مسعود: مازال النبي صلى الله عليه وسلم مستخفيا حتى نزلت: "فاصدع بما تؤمر" فخرج هو وأصحابه (4).

أما تفسير الطبري لكلمة (متصدعا)، فيقول: "يقول جل ثناؤه: لو أنزلنا هذا القرآن على جبل - وهو حجر - لرأيتَه يا محمد خاشعا، يقول: متدلا متصدعا من خشية الله على قساوته، حذرا من أن لا يؤدي حق الله المفترض عليه في تعظيم القرآن" (5).

(1) الحشر: 21.

(2) الطارق: 12.

(3) لسان العرب: ابن منظور، مادة (ص د ع)، ج8، ص: 212.

(4) تفسير القرآن: ابن كثير، ج4، ص: 525.

(5) تفسير القرآن: الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد)، دار المعارف، (د.ط.)، (د.ت.)، ج23، ص: 301.

أمّا تفسير قوله تعالى: "الأرض ذات الصدع" عند ابن كثير، فيقول فيه: "قال ابن عباس: ذات النبات"، وقيل: صدعها إخراج النبات في كل عام"⁽¹⁾.

أمّا في قوله تعالى: "يومئذ يصدعون"، يقول ابن كثير: "يوم يجيء ذلك اليوم يصدع الناس، يقول: يتفرّق الناس فرقتين من قولهم: صدعت الغنم صدعتين: إذا فرقتهما فرقتين: فريق في الجنة، وفريق في السّعير"⁽²⁾.

وقال ابن كثير في تفسيره: "أي يصيرون صدعين، وهكذا يكون إذا جاء الربُّ تعالى لفصل القضاء"⁽³⁾.

وتفسير قوله تعالى: "لا يُصدَّعونَ عنها" عند الطبري: لا تُصدَّع رؤوسهم عن شربها فتسكر، وفسره ابن كثير فقال: "ليس لهم فيها صداع رأس"⁽⁴⁾.

إن عرفنا أن معنى (صدع): هو شقّ الشيء وتفرّقه، فالصدع المرتبط بالأرض يعني شقّها وتفرّقتها(الطارق:12)، وكذلك الصدع المرتبط بالجبل (الحشر:21)، والصدع المرتبط بالبشر في الآخرة(الروم:43) يعني تفرّقه، والصدع في الرأس هو ألم في الدماغ يحس صاحبه بأنه مشقوق إلى نصفين (الواقعة:19)، وكلمة (فاصدع) لا تخرج عن هذا المعنى (الحجر:94)، فهذا أمر من الله لرسوله بخروجه بعد أن كان متخفياً من الكفار، ليفرق بين الحق والباطل، ويعلي كلمة الله به، معرضاً بذلك عن المشركين الذين لا يريدون هذا التفريق حتى يغرق الناس في الحرام.

(1) تفسير القرآن: ابن كثير، ج14، ص: 362.

(2) المصدر نفسه، ج6، ص: 321.

(3) ينظر: تفسير القرآن: للطبري، ج20، ص: 11، وتفسير القرآن: ابن كثير، ج4، ص: 265.

(4) ينظر: تفسير القرآن: الطبري، ج23، ص: 104، وتفسير ابن كثير، ج7، ص: 522.

فلاحظ أنّ كلمة (فاصدع) أدّت معناها بكل دقة، ولو شئنا استبدالها بكلمة متفرّعة عن جذر آخر لما أدّت معناها و نابت عنها، مثل كلمة (بلّغ)، رغم أنّها مرادفة لكلمة (فاصدع) إلاّ أنّها لا تعطي المعنى الذي تعطيه الكلمة المتفرّعة عن الجذر (صدّع)"⁽¹⁾.

فالتبليغ هو نقل المراد إلى البشر وإعلامهم به، أمّا الصدع بأمر الله تعالى - كما رأينا - هو السعي في تطبيق أمر الله دون خوف، والتفريق بين الحق والباطل وتكبد العناء لإعلاء دين الله.

وبهذا نخلص بنتيجة مفادها أنّ الفرع (فاصدع)، في الآية الكريمة، لا يخرج عن إطار المعنى الذي يحمله جذره اللغوي، فلا يمكن بذلك لكلمة تنتمي لجذر آخر أن تؤدي معنى دقيقاً، بحيث تنوب عن الكلمة الأصلية التي ذكرت في الآية، فكل لفظ في القرآن الكريم يختص بموضعه، ولا ينوب عنه غيره في تأدية معناه.

د - دعوة القرآن إلى حسن انتقاء الألفاظ:

من عجائب القرآن أنه لا يكتفي بانتقاء الألفاظ لنماذجه فحسب، بل يشرع في ذلك صراحة، وينبه إلى خطأ وقع لاستعمال اللفظ في غير موضعه، ويرشد إلى بديله وذلك في موضعين هما:

قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا أَنْظِرْنَا وَاسْمِعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾⁽²⁾.

(1) دلالات الألفاظ وسر الكلمة: عاطف المليجي، ص: 09.

(2) البقرة: 104.

وقال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّا قُلٌّ لَّهُمُ تُوْمَنُونَ وَلَكِن قُولُوا أَسْمِنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَآيِلَتُكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (1).

وقد بيّنت التفاسير سرّ نهي القرآن عن استعمال الكلمتين، ففي سورة البقرة نهي القرآن المسلمين أن يقولوا (راعنا)، وكانوا يقصدون بها راقبنا وانتظرنا يا رسول الله، وتأنّ بنا حتى نفهمه ونحفظه. وكانت لليهود كلمة يتسابون بها عبرانية أو سريانية وهي (راعينا) فلما سمعوا بقول المؤمنين (راعنا)، افترصوه وخاطبوا به الرسول صلى الله عليه وسلّم، وهم يعنون به تلك المسبّة، فنّهي المؤمنون عنها وأمروا بما هو في معناها وهو (انظرنا)، من نظّر إذا انتظره من النظرة، أي أمهلنا حتى نحفظه (2). لتترك التشبه باليهود فيما يقولون، وغلق أبواب الطعن والسباب عليهم.

صوّب القرآن الكريم استعمال المسلمين للفظة ردها أعداؤهم من اليهود، واستعملوها في معنى مشين فنزّه خطاباتهم، واستبدلها بأخرى تقوم مقامها وتؤدي معناها بدقة.

أمّا في الآية الثانية، في قول الأعراب "أمنّا"، فإن اللغة والشرع يفرقان بينها وبين لفظة "أسلمنا"، يقول الزمخشري في تفسيره للآية: "الإيمان هو التصديق مع الثقة وطمأنينة النفس. والإسلام: الدخول في السلم. والخروج من أن يكون حربا للمؤمنين بإظهار الشهادتين.. ما يكون من الإقرار باللسان من غير مواطأة القلب فهو إسلام، وما واطأ فيه القلب اللسان فهو إيمان" (3).

(1) الحجرات: 14.

(2) الكشاف: الزمخشري، ج1، ص: 17.

(3) المصدر نفسه، ج26، ص: 04.

وحال الأعراب هذه ينطبق عليها معنى الإسلام، الذي اشتقّ القرآن منه (أسلمنا) لتوجيه قصدهم، تماشياً مع حالهم.

وبذلك كان القرآن الكريم المشرع الواضع، والموجه المهذب، والمصوب المرشد للاستعمال اللفظي الأنيق، الذي يبرز دقة انتقاء فائقة للفظ في التعبير القرآني. فكل لفظ يستخدم في موضعه المناسب دون سواه، فيضفي ظلاله عليه، ويؤدي وظيفته المعنوية بكل طاقاته اللغوية من صورة اللفظ نفسه، بحروفه وترتيبها بحركاتها وسكناتها.

2- مميزات الكلمة القرآنية:

تمتاز الكلمة القرآنية بمميزات ثلاثة رئيسية⁽¹⁾:

1- جمال وقعها في السمع.

2- اتساقها الكامل مع المعنى.

3- اتساع دلالتها لما لا تتسع له عادة دلالات الكلمات الأخرى.

وقد نجد كلمات توحى ببعض هذه الميزات، في تعابير عدد من الأدباء والشعراء، لكن متفرقة، فلا تجتمع كلّها معا بصورة مطّردة إلا في التعبير القرآني، ولبيان هذه الظاهرة الجمالية جليا، نتناول بعض النماذج بالشرح والتحليل.

(1) التعبير الفني في القرآن: بكرى شيخ أمين، دار الشروق، (د.ط)، (د.ت)، ص:18، وبلاغة الكلمة والجملة والجملة: منير سلطان، ص: 45.

لو تأملنا قوله تعالى في وصف كل من الليل والصبح: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ ۖ وَالصُّبْحِ

إِذَا تَنَفَّسَ ۗ﴾⁽¹⁾. واستشعرنا هاتين الكلمتين: (عسس و تنفس)، ألا نحس أنّ الكلمة تبعث في

خيالنا صورة المعنى محسوسا مجسّما، دون الحاجة للرجوع إلى معاجم اللغة؟

فكلمة (عسس) تصور لنا سكون الليل عند إقبال الظلام وتمدّده في الآفاق، وهو يرخي

سدول العتمة في الأرجاء، فلا وجود لكلمة أدلّ على هذه الصورة من كلمة (عسس)، وهل

توجد كلمة تُصوّر في أذهاننا انفلات الصبح من مخبأ الليل وغيهبه أروع من

كلمة (تنفس)؟⁽²⁾

ومثل هذه الألفاظ، تشعّ منها قوى توحّي إلى النفس بالمعنى وحيا، فتشعرنا به شعورا

عميقا، وتبعث فينا إحساسا قويا، فلو أردنا البحث في كلّ معاجم اللّغة عن كلمتين تؤدّيان

هذين المعنيين بنفس الدقة ما وجدنا.

وإذا قرأنا قوله تعالى: ﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا

رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ۗ﴾⁽³⁾، تبينا ما تثيره كلمة (تتجافى) في النفس، من رغبة ملحة من

هؤلاء المتّقين، القائمين، القانتين في المثل بين يدي الله لأداء أحبّ عبادة إليه، في وقت يلدّ

فيه النّوم، ويطيب فيه المضجع، "فاستعمال كلمة (تتجافى) تعكس شدة تعلق هؤلاء بعبادة

ربهم، حتى أنّهم يتركون راحتهم وأنسهم الدنيوي، للاستئناس بقرب الله، والشوق يملأ

(1) التكوير: 17، 18.

(2) حتى أن العلم مؤخرا أثبت أن الغازات المنتشرة في الجو وقت الفجر، تقي من يستشقيها من سبعين مرضا و ما يزيد.

(3) السجدة: 16.

جوانحهم. فلا يجدون لذة أكبر من التَّعَبِّدِ والتَّقَرُّبِ إليه عَزَّ وَجَلَّ وَكَأَنَّ أَجْسَامَهُمْ تَهْرَعُ لِعَقْدِ الْإِتِّصَالِ بِالْخَالِقِ قَبْلَ أَرْوَاحِهِمْ⁽¹⁾.

ولو نظرنا إلى قوله سبحانه وتعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾⁽²⁾.

وتمعنا في كلمة (زحزح)، لوجدناها توحى بشدة الفلق، الذي يملأ صدور الناس في ذلك اليوم، لقربهم الشديد من جهنم، وكأنهم يبعدون أنفسهم عنها في مشقة وذعر وخوف، خشية الوقوع في النار، لأنه على شفرتها وقد يُكَبَّ فيها في أية لحظة.

وألفاظ القرآن مما يجري على اللسان في سهولة ويسر، يَعُذَّبُ وقعه على الأذن، في اتساق وانسجام.

قال البارزي (ت: 738هـ) في أول كتابه "أنوار التَّحْصِيلِ فِي أَسْرَارِ التَّنْزِيلِ": "اعلم أنّ المعنى الواحد قد يخبر عنه بألفاظ بعضها أحسن من بعض، وكذلك كل واحد من جزأي الجملة قد يعبر عنه بأفصح ما يلائم الجزء الآخر، ولا بد من استحضار معاني الجمل، واستحضار جميع ما يلائمها من الألفاظ، ثم استعمال أنسبها وأفصحها، واستحضار هذا متعذر على البشر في أكثر الأحوال، وذلك عتيد حاصل في علم الله، فلذلك كان القرآن أحسن الحديث وأفصحه، وإن كان مشتملا على الفصيح والأفصح، والمليح والأمليح، ولذلك

(1) من بلاغة القرآن: أحمد أحمد بدوي، دار النهضة-مصر، ط2005م، ص: 57.

(2) آل عمران: 185.

أمثلة منها قوله تعالى: ﴿مُتَّكِئِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَآئِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ ﴿٥٤﴾﴾ (1). فلو قال "وثمر الجنتين قريب"، لم يقم مقامه من جهة الجناس بين الجنى والجننتين، ومن جهة أن الثمر لا يشعر بمصيره إلى حال يجنى فيها، ومن جهة مؤاخاة الفواصل (2). والجرس الموسيقي الذي أحدثه الجناس وما لذلك من وقع حسن على النفس.

وهذا دليل آخر ينفي الترادف في القرآن الكريم، فكل كلمة تحمل معنى جديدا يستقرّ لها إذا أخذت موضعها من السياق.

ولو قرأنا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْتَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَّعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ ﴿٣٨﴾﴾ (3).

ودرسنا الأداء الفني الذي قامت به كلمة (اتألتم) بكل ما تكونت به من حروف، ومن صورة ترتيب الحروف، ومن حركة التشديد على الحرف اللثوي (الثاء)، والمد بعده، ثم مجيء الكاف الذي هو أحد حروف القلقة، ثم التاء المهموسة، والميم التي تنطبق عليها الشفتان، ويخرج صوتها من الأنف، لأدركنا أنّ نظام الحروف، أو صورة أداء الكلمة ذاتها توحى إلينا بالمعنى قبل أن يرد علينا المعنى من جهة المعاجم (4)، فنلاحظ في خيالنا ذلك الجسم المتأقل يرتسم، يرفعه الرافعون في جهد، فيسقط في أيديهم من الثقل، فحتى تلفظ الكلمة يكون ثقيلًا يوحي بحركة البطيء، فكان جرس الكلمة متناسقا مع معناها، ولو بدلت

(1) الرحمن : 54.

(2) ينظر: من بلاغة القرآن الكريم: أحمد أحمد بدوي، ص: 60، 61.

(3) التوبة: 38.

(4) ينظر: دلالة الألفاظ: إبراهيم أنيس، ص: 85.

بكلمة أخرى مثل (تثاقلتم)، لصاع المعنى الذي لمسناه في الأولى لأنّ كلمة (تثاقلتم) توحى لشيء من الخفة، والسرعة، والنشاط، بسبب رصف حروفها، وزوال الشدة وسبق التاء قبل التاء. وهذا يوحي بأهمية الجرس الموسيقي للمفردات القرآنية في أداء المعنى. وأمثلة ذلك في القرآن الكريم كثيرة.

وهناك مفردات قرآنية من نوع آخر، ترسم صورة المعنى لا بجرسها الموسيقي بل بظلمها الذي تلقيه على الخيال، وللألفاظ - كما للعبارات - ظلال خاصة يلحظها ذوق الحسّ المرهف، حينما يركّزون فيها أنظارهم، ويطلبون صورة مدلولها الحسي، كما في قوله تعالى:

﴿ فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ فَإِذَا الَّذِي اُسْتَنْصَرُهُ بِالْأَمْسِ يَسْتَصْرِحُهُ ۗ قَالَ لَهُ مُوسَى إِنَّكَ لَغَوِيٌّ مُّبِينٌ ﴿١٨﴾ ⁽¹⁾، فكلمة (يترقب) ترسم هيئة الحذر الذي يتلفت في المدينة يمينا وشمالا، مع أن المدينة هذه يشيع فيها الأمن والاطمئنان عادة.

كما قد يشترك الجرس والظلّ في كلمة واحدة، كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُدْعَوْنَ إِلَى نَارٍ جَهَنَّمَ دَعَاً﴾ ⁽²⁾.

فكلمة (يُدْعَوْنَ) أو (دَعَاً) يتحد فيها الجرس والظل جميعا في أداء المعنى، (فالدّع) هو الدّفع في الظّهر بقوة، يجعل المدفوع وكأنّه يخرج صوتا من جنس الفعل دَعَّ وهو (أُعْ)، فنلاحظ ذلك الجرس الموسيقي الذي أحدثه الفعل (يُدْعَوْنَ) من جهة العنف في الدفع، ومن جهة مؤاخاة الفواصل مع الصّورة التي ارتسمت في الخيال من جرّاء الدّفع العنيف ⁽³⁾.

(1) القصص: 18.

(2) الطور: 13.

(3) بلاغة الكلمة والجملة والجمال: منير سلطان، ص: 46.

وخلص القول في خصائص الكلمة القرآنية أنها ليست وعاء لمعنى دقيق فحسب، بل هي مصدر صورة لها أبعاد وظلال وحياة، وما أكثر الأمثلة في القرآن.

المبحث الثاني: البعد الجمالي للتقديم و التأخير

ورد التقديم والتأخير في كل من علمي النحو والبلاغة، ففي مجال النحو يعد أسلوب التقديم والتأخير خاصية من خصائص اللغة العربية، وهو دليل على أهمية الإعراب، وشاهد على مرونة اللغة واتساعها، من خلال النظر في ركني الجملة (المسند والمسند إليه)، سواء أكانت فعلية أم إسمية، وما تقتضيه من ضرورة تقديم أحدهما أو تأخيره من باب الوجوب أو الجواز.

يعدّ مبحث التقديم والتأخير من أكثر المباحث البلاغية التي شددت انتباه علماء اللغة والبيان، لما تحويه من لطائف رفيعة، ومعان دقيقة في تجلية المعنى في ذهن المتلقي، من خلال الكشف عن مقاصد الملقي، حينما اعتمد هذا الاتجاه البلاغي الراقى. فما هو التقديم والتأخير؟ وما هي صورته؟

1- تعريف التقديم و التأخير:

يأتي الكلام عادة وفق الترتيب المألوف لأجزائه، فلا يتقدم ما حقه التأخير ولا يتأخر ما حقه التقديم.

أ- التقديم لغة: من قدم: تقدّمه وتقدّم عليه واستقدم، قال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ

أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٣٤﴾⁽¹⁾. و"استقدمت رجالك". وفرس مستقدم البركة. وقدّم قومهم يقدمهم، ومنه: قادمة الرجل: نقيض آخرته. وقوادم الطائر. وقدمته وأقدمته

(1) الأعراف: 34.

فقدم وأقدم بمعنى تقدّم، ومنه مقدّمة الجيش ومقدّمته: للجماعة المتقدّمة، ومنه مُقدّم العين، لما يلي الأنف خلاف مؤخّرها، ولفلان قدّم في هذا الأمر: سابقة وتقدّم⁽¹⁾.

اصطلاحاً: التقديم أصل بعض العوامل والمعمولات، ويكون طارئاً في بعضها الآخر، فمما يجب التقديم فيه وهو أصل: الفعل على الفاعل، والمبتدأ مقدم على الخبر، والفاعل على المفعول به، وعلى بقية الفضلات والمكملات. هذا هو الأصل في ترتيب الجمل، وينبغي ألاّ تُنقل كلمة عن موضعها احتراماً لهذا الأصل، غير أنه قد يعرض من المزايا والمقتضيات ما يجيز نقل بعض الكلمات عن مواضعها في الجمل، فتقدم كلمة أو تؤخر، ما يجعل متلازمة التقديم والتأخير تحتل مكاناً سامياً في علم المعاني.

ب- التأخير لغة: هو مصدر الفعل أخرّ وخلاف التقديم، ومقابله قال تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾⁽²⁾، ويقال: "مضى قدماً، وتأخر أخراً"⁽³⁾، فالمؤخّر هو الذي يؤخّر الأشياء فيضعها في مواضعها، وهو ضدّ المقدم، والأخّر ضدّ القُدّم، والتأخر ضدّ التقدّم. ومؤخّر كل شيء، خلاف مقدّمه⁽⁴⁾.

اصطلاحاً: التأخير في الاستعمال النحوي حالة من التغيير تطرأ على جزء من أجزاء الجملة، وتوجب وضعه في موضع لم يكن له في الأصل، كالمبتدأ في الجملة، موضعه في أولها ومستهلّها نحو: "الملائكة في السماء"، فالملائكة هو المبتدأ في الجملة، ويجب أن يكون في

(1) ينظر: أساس البلاغة: الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي)، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية - بيروت/ لبنان، ط1، سنة: 1419هـ/ 1998م، مادة (ق د م)، ج2، ص: 58-59.

(2) الفتح: 02.

(3) المصدر نفسه، مادة (أ خ ر)، ج1، ص: 22.

(4) لسان العرب: ابن منظور، مادة (أ خ ر).

بداية الجملة كما في المثال، لكن قد يطرأ عليه ما يوجب تغيير حكمه من التقديم والتأخير، كما لو نُكِّر بحذف (ال)، وفي مثل هذا المثال وجب تأخيره وتقديم الخبر فنقول: "في السماء ملائكة"، وفي مثل هذا يقال أن المبتدأ مؤخر.

وقد يكون التأخير واقعا للكلمة ابتداء من دون طارئ، وهذا هو القصد وذلك كتأخير الخبر عن المبتدأ، والفاعل عن الفعل، والمفعول عنهما، والحال عن فعله وصاحبه، والتمييز عن مميزه.

أمّا التقديم والتأخير اصطلاحاً فهما: أن تخالف عناصر التركيب في الجملة ترتيبها الأصلي الذي ينبغي أن تكون عليه، وفق ما هو متعارف ومتفق عليه لدى علماء اللغة، كأن يتقدم ما حقه التأخير، ويتأخر ما حقه التقديم. "ومن سنن العرب تقديم الكلام، وهو في المعنى مؤخر، وتأخيره وهو في المعنى مقدم"⁽¹⁾.

فالتقديم والتأخير اصطلاحاً أطلق على أحد أساليب العرب في كلامهم، ومظهره زوال اللفظ عن مكانه، فيتقدم أو يتأخر، ويقوم على أساس من الانزياح الفني عن الرتبة النحوية، وتحريك أجزاء من الكلام لتحل مكان غيرها لاعتبارات ترتبط فيها بالمتكلم، واعتبارات ترتبط فيها بالمتلقي، واعتبارات تتصل بطبيعة الصياغة ذاتها⁽²⁾.

(1) الصاحبى في فقه اللغة: ابن فارس(أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء)، تحقيق عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف-بيروت، (د.ت)، (د.ط)، ص: 244.

(2) البلاغة والأسلوبية: محمد عبد المطلب، ص: 252.

ويعدّ التقديم والتأخير متغيراً أسلوبياً في اللغة، لأنه عدول عن القاعدة العامة، وذلك بتحويل الألفاظ عن مواقعها الأصلية لغرض يتطلبه المقام، إذ يكون هذا العدول بمثابة منبه فني، يعتمد إليه المبدع ليخلق صورة فنية متميزة⁽¹⁾.

فالكلمة المقدمة لو لزمّت مكانها خضوعاً للنظام اللغوي، لما أدت المعنى كاملاً، ولا أصابت الغرض البلاغي المنشود.

ولذلك نجد الشيخ عبد القاهر الجرجاني، يحتفي بهذا الإجراء الأسلوبى الذي حضى عنده بدراسة متميزة في قوله: "هو باب كثير الفوائد، جمّ المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يفتر لك عن بديعة، وبفضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعراً يروك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثم تنتظر فتجد سبب أن راقك، ولطف عندك أن قدّم فيه شيء، وحول اللفظ عن مكان إلى مكان"⁽²⁾.

فبعد القاهر حين ساغ اصطلاحه "الترتيب" قصد به شيئين؛ أولهما ما يدسه النحاة تحت عنوان "الرتبة" - وإن كانوا لم يعنوا بها تماماً وإنما فرقوا القول فيها بين أبواب النحو- وثانيهما ما يدرسه البلاغيون تحت عنوان التقديم والتأخير. ولكن دراسة التقديم والتأخير في البلاغة دراسة لأسلوب التركيب لا للتركيب نفسه، أي أنها دراسة تتم في نطاقين؛ أحدهما مجال حرية الرتبة حرة مطلقاً، والآخر مجال الرتبة غير المحفوظة. وإذا فلا يتناول التقديم والتأخير البلاغى ما يسمى في النحو باسم الرتبة المحفوظة لأنها لو اختلفت لاختلف التركيب باختلالها، ومن هنا تكون الرتبة المحفوظة قرينة لفظية تحدد معنى الأبواب المرتبة بحسبها..

(1) ينظر: البلاغة والأسلوبية: محمد عبد المطب، ص: 200.

(2) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 96.

وبكونها قرينة لفظية تخضع لمطالب أمن اللبس، فقد يطرأ على الرتبة غير المحفوظة من دواعي أمن اللبس ما يدعو إلى حفظها وذلك في نحو: ضرب موسى عيسى، ونحو أخي صديقي، إذ يتعين في موسى أن يكون فاعلاً، وفي أخي أن يكون مبتدأ محافظة على الرتبة لأنها تزيل اللبس. وهي هنا تعتبر القرينة الرئيسية الدالة على الباب النحوي⁽¹⁾.

فالرتبة المحفوظة أو الثابتة هي الترتيب اللازم بين عنصرين، كما في الصلة والموصول، والصفة والموصوف، والمضاف والمضاف إليه، والجار والمجرور. أما الرتبة غير المحفوظة أو المتقلبة، فهي ترتيب غير لازم بين عنصرين، كما في المبتدأ والخبر، والفعل والفاعل والمفعول به.

والرتبة هي الموضع الأصلي للعنصر، فيقال: إن المفعول مثلاً رتبته التأخير عن الفاعل، والخبر رتبته التأخير عن المبتدأ، والفاعل رتبته التأخير عن فعله، وأما التقديم والتأخير فلا يكون إلا بالنظر إلى النية الأساسية التي يحددها النظام اللغوي لترتيب عناصر بناء الجملة؛ وذلك أن بناء الجملة قد يلزم باتباع الرتبة في مواضع مقررة، ويتيح الحرية في عدم الالتزام بها في مواضع أخرى، ومدار ذلك كله هو الترابط، ومقتضيات السياق⁽²⁾.

لقد استطاع عبد القاهر الجرجاني بذائقته الجمالية، ومقدرته النحوية والبلاغية المتميزة، إدراك العلاقة بين كل انحراف لغوي عن المعيار وبين ناتجه الدلالي، كاشفاً عن

(1) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها: تمام حسان، عالم الكتب-القاهرة، ط3، سنة: 1418هـ/1998م، ص: 207، 208، 209.

(2) مقال للدكتور ساهر حمد مسلم القرالة: "صور الفصل الجائز بين المتلازمات النحوية بالتقديم والتأخير (المسند والمسند إليه وما أصلهما)"، مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات الإنسانية، المجلد الثالث عشر، العدد الثاني، سنة: 2013م، ص: 224.

نظامها النحوي، موضحا للعلاقات التركيبية في هذا النظام، وانحرافها عن النمط المؤلف، وما لكل ذلك من أثر في الدلالة.

وبذلك يدور مبحث التقديم والتأخير في إطار الترتيب غير الواجب بين العناصر اللغوية في الجملة، حيث لا يحدث تقديمها أو تأخيرها خلا في المعنى، على الرغم من انزياح اللفظ عن السياق المعتاد الذي حكمت به قاعدة الانضباط اللغوي.

ولا يكون هذا التصرف في تركيب أجزاء الجملة، والعدول عن الترتيب الأصلي لعناصرها اعتبارا لغير علة، بل يكون لأغراض جمالية معينة يرمي إليها المتكلم. مع اعتماده قرائن لغوية، يهتدي بها السامع إلى الأصل.

الأصل في الجملة العربية أنها تتكون من ركنين أساسين هما: المسند، والمسند إليه، وهما عمدة الكلام، ومحور مدار الحديث، أما ما تجاوز ذلك فيعدّ من باب الفضلة، التي تأتي لإتمام الكلام، وإزالة إبهامه. لكن هذا لا يعني إمكانية إسقاطها منه، ففي كثير من الأحوال لا يتم معناه إلا بذكرها؛ وإنما سميت بذلك لأنها ليست من باب المسند والمسند إليه.

وطبيعة العلاقة التي تربط المسند بالمسند إليه تسوغ عملية الفصل بينهما، لأنها علاقة اقتضاء، حيث يكون وجود الأول يقتضي وجود الثاني، لأنهما يؤلفان تركيبا واحدا، ويؤديان معنى كاملا مستقلا، فهما ركنان مستقلان من حيث الوظيفة النحوية، متلازمان من حيث الاقتضاء والأداء، والفصل بينهما أيسر من بعض المتلازمات التي ترتبط فيما بينها برابط الاقتضاء والمجاورة، كالجار والمجرور، والمضاف والمضاف إليه، لأن تركيب هذه

الأزواج تركيب إضافة، فهما كالمفردة الواحدة التي لا ينفك أحد أجزائها عن الآخر، لهذا فعملية الفصل بين أجزاء هذه المتلازمات تعد أكثر صعوبة من غيرها⁽¹⁾.

وعملية التقديم والتأخير تأتي متزامنة، فلا يحرك ركن إلا بتحريك الثاني، وهذا ما يراه السكاكي، وهو أن اعتبارات تأخير المسند إليه لا تكون إلا إذا كانت هناك اعتبارات تقتضي تقديم المسند، كما أن تأخير المسند لن يكون إلا عند وجود اعتبارات تقتضي تقديم المسند إليه⁽²⁾.

ومما تقدم ذكره نستشف أن الأصل في تحريك أطراف الكلام هو التقديم، وأن الوظيفة الجمالية ترتبط بوجوه التقديم دون التأخير. والحقيقة أن الحديث عن التقديم يعني الحديث عن التأخير، ذلك أن الكلمات المقدمة هي التي تحظى بعناية المتكلم، لأنه يرمي من وراء تقديمها إلى إصابة غرض بلاغي في نفسه، فيكون تأخير ما كان قبلها إلزامياً.

2-أحوال التقديم و التأخير:

يمكننا تقسيم التقديم و التأخير إلى قسمين:

أ-تقديم اللفظ على عامله:

ومن هذا الباب تقديم المفعول به على فعله، وتقديم الحال على فعله، وتقديم الظرف والجار والمجرور على فعليهما، وتقديم الخبر على المبتدأ ونحو ذلك. ويدعو البلاغيون هذا التقديم بالاختصاص.

(1) ينظر: مقال علي عبد العزيز موسى: الفصل النحوي بين مطالب التركيب وقيم الدلالة، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد:33، العدد الأول، ص: 10.

(2) مفتاح العلوم: السكاكي، ص: 196.

فقولك مثلا (أكرمت معادا) يفيد أنك أكرمت معادا، ولا يفيد أنك خصصت معادا بالكرم، بل يجوز أنك أكرمت غيره أو لم تكرم أحدا معه، فإذا قلت (معاذا أكرمت) أفاد ذلك أنك خصصت معادا بالكرم، وأنت لم تكرم أحدا آخر. ومثل هذا التقديم في القرآن كثير: فمن ذلك قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۗ أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾﴾⁽¹⁾.

فقد قدّم المفعول به (إياك) على فعل العبادة وعلى فعل الاستعانة دون فعل الهداية فلم يقل (إيانا اهد) كما قال في الأولين، وسبب ذلك أن العبادة والاستعانة مختصتان بالله تعالى، فلا يعبد أحد غيره ولا يستعان به⁽²⁾، وهذا نظير قوله تعالى: ﴿بَلِ اللَّهِ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿٦٦﴾﴾⁽³⁾. وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَأَشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿١٧٢﴾﴾⁽⁴⁾. فقدّم المفعول به على فعل العبادة في الموضوعين وذلك لأن العبادة مختصة بالله تعالى.

ومثل التقديم على فعل الاستعانة قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فليتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴿١٣﴾﴾⁽⁵⁾، وقوله تعالى: ﴿عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا ﴿٦﴾﴾⁽⁶⁾، وقوله تعالى: ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿٨٨﴾﴾⁽⁷⁾.

(1) الفاتحة: 05-06.

(2) ينظر: الإعجاز العلمي والبلاغي في القرآن الكريم: فهد خليل زايد، دار النفائس-عمان/ الأردن، ط1، سنة: 1428هـ/2008م، ص: 122.

(3) الزمر: 66.

(4) البقرة: 172.

(5) إبراهيم: 12.

(6) الأعراف: 89.

(7) هود: 88.

فتقديم الجار والمجرور هنا جاء للدلالة على الاختصاص، وذلك لأن التوكّل لا يكون إلا على الله وحده والإنابة ليست إلا إليه وحده.

ولم يقدّم مفعول الهداية على فعله، فلم يقل (إيانا اهد) كما قال (إياك نعبد)، وذلك لأنّ طلب الهداية لا يصحّ فيه الاختصاص⁽¹⁾، إذ لا يصحّ القول: اللهم خُصّني بالهداية من دون الناس، أو اللهم اهدي وحدي. فأنت تسأل الهداية لنفسك دون أن يخصّك الله بها وحدك، كدعائك الرزق والعافية دون أن تسأل الله أن يخصّك بهما وحدك دون غيرك.

ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِلَّا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾⁽²⁾. فالمعنى هنا أن الصيرورة مختصة بالله دون غيره، ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ أَدْعُوا وَإِلَيْهِ مَعَابٍ﴾⁽³⁾. فالمآب مختص بالله وحده لا لذاتٍ غيره. ومن ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾⁽⁴⁾، وقوله: ﴿كُلُّ إِلَهٍ لَنَا رِجْعُونَ﴾⁽⁵⁾. ومثل ذلك كثير في القرآن الكريم.

وفي قوله تعالى ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾⁽⁶⁾، قدم الظرف وهو خبر المبتدأ (مفاتيح) ذلك لأنه من خصائص الله عز وجل، وما زاد هذا الإختصاص تأكيدا هو أسلوب القصر في قوله: لا يعلمها إلا هو.

(1) ينظر: التعبير القرآني: فاضل صالح السامرائي، دار عمار-عمان/الأردن، ط4، سنة: 1427هـ/2006م، ص: 50.

(2) الشورى: 53.

(3) الرعد: 36.

(4) هود: 123.

(5) الأنبياء: 93.

(6) الأنعام: 59.

ولا يكون هذا النوع من التقديم لغرض الاختصاص فقط، بل هناك أغراض أخرى له، كالمدح والثناء، والتعظيم والتحقير، وغيرها من الأغراض البلاغية. غير أن الاختصاص هو الأكثر قصداً في تقديم اللفظ على عامله.

ومن أمثلة التقديم الذي لا يفيد الاختصاص قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ﴾⁽¹⁾. هذا التقديم ليس من باب الاختصاص، إذ ليس نوح هو المخصوص بالهداية من غيره، إنما جاء التقديم هنا من باب المدح والثناء.

ب- تقديم اللفظ و تأخيره على غير العامل:

إنّ تقديم الألفاظ بعضها على بعض له أسباب عديدة يقتضيها المقام وسياق القول، يجمعها قولهم: "إنّ التقديم إنما يكون للعناية والاهتمام، فما كانت به عناية أكبر قدمته في الكلام.

والعناية باللفظة لا تكون من حيث أنها لفظة معينة بل قد تكون العناية بحسب مقتضى الحال. ولذا كان عليك أن تقدم كلمة في موضع ثم تؤخرها في موضع آخر، لأنّ مراعاة مقتضى الحال تقتضي ذلك⁽²⁾.

وللقرآن الكريم المثل الأعلى في ذلك الاستعمال، فإننا نراه يقدم لفظة مرة ويؤخرها مرة أخرى على حسب المقام، فنراه مثلاً يقدم السماء على الأرض مرة، ويقدم الأرض على السماء مرة أخرى، ومرة يقدم الإنس على الجن، ومرة يقدم الجن على الإنس، ومرة يقدم

(1) الأنعام: 84.

(2) ينظر: التعبير القرآني: فاضل السامرائي، ص: 51- 52.

الضر على النفع، ومرة يقدم النفع على الضر، كل ذلك بحسب ما يقتضيه فن القول وسياق التعبير.

3- أغراض التقديم والتأخير:

إذا أراد الدّارس أن يتبيّن أسباب هذا التقديم وذاك، فإنّه لا يصحّ الاكتفاء بالقول إنه قدّم هذه الكلمة هنا للعناية والاهتمام بها، حيث نجد القرآن الكريم -مثلاً- يقدم السماء على الأرض في موضع، ويقدم الأرض على السماء في موضع آخر، بحسب ما يقتضيه المقام ويتطلبه سياق التعبير، فإن أرجعنا ذلك إلى مجرد العناية والاهتمام دون بيان سبب هذا التقديم، وموطن الجمال في هذه العناية، عدّ ذلك وجها من وجوه الإبهام، والاكتفاء به يضيع معرفة التمايز بين الأساليب، فلا يعرف الأسلوب الرفيع من الأسلوب الوضيع، لأن فن التقديم والتأخير فن رفيع، لا يعرفه إلا أهل البصر بالكلام، ومن أوتوا حظا من التدنوق السليم لجماليات التعبير.

والقرآن الكريم يقدم الألفاظ ويؤخرها حسبما يقتضيه المقام، ويضع الكلمات الوضع الذي يناسبها في التعبير، ويحقق لها الاستقرار فيه، بدقة لا متناهية، هذه الدقة العجيبة في رصف الألفاظ بعضها بجانب بعض، يراعى فيها سياق الكلام واتساقه العام في التعبير، على أكمل وجه وأبهى صورة، فيشكل هذا الرصف في القرآن-مع غيره من التعبيرات الأخرى- لوحة فنية متكاملة متكاملة.

ونذكر هنا بعض حالات التقديم والتأخير التي يقتضيها المقام، ويترتب ذكر الكلمات على أساسها، ووضعها وضعاً فنياً يكسبها جمالا وتألقا داخل النسق القرآني:

1- أن يكون سياق الكلام متدرجا حسب السبب والأولوية⁽¹⁾:

-إما في الوجود، فيبدأ بالأسبق ثم الذي يليه نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾⁽²⁾. فخلق الجن قبل خلق الإنس بدليل قوله تعالى: ﴿وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُورِ﴾⁽³⁾، وذكر الجن أولا ثم ذكر الإنس بعدهم. ونحو قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾⁽⁴⁾. لأن السنّة وهي النعاس الذي يسبق النوم، فبدأ بالسنّة ثم النوم.

ومن ذلك تقديم الليل على النهار، والظلمات على النور، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾⁽⁵⁾. فقدم الليل لأنه أسبق من النهار، وذلك لأنه قبل خلق الأجرام كانت الظلمة. وقدم الشمس على القمر لأنها قبله في الوجود. ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لَأُولِي الْأَبْصَارِ﴾⁽⁶⁾، وقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾⁽⁷⁾.

(1) الإتيان في علوم القرآن: السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال بن أبي بكر بن محمد)، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون - بيروت/لبنان، ط1، سنة: 1429هـ/2008م، ص: 449.

(2) الذاريات: 56.

(3) الحجر: 27.

(4) البقرة: 255.

(5) الأنبياء: 33.

(6) النور: 44.

(7) الأنعام: 01.

ومثل تقديم الليل على النهار، تقديم الظلمات على النور، وذلك لأن الظلمة قبل

النور.

ومن ذلك تقديم عاد على ثمود، قال تعالى ﴿وَعَادًا وَثَمُودًا﴾⁽¹⁾. لأن عادا أسبق

من ثمود، والملائكة على البشر في قوله: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ

النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾⁽²⁾، والأزواج على الذرية في قوله: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلٌّ

لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا

يُؤْذِنْنَ وَقَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾⁽³⁾.

-أو باعتبار الإنزال، كقوله تعالى: ﴿صُحُفٍ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾⁽⁴⁾. وقوله تعالى: ﴿نَزَّلَ

عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾⁽⁵⁾ من قبل هدى للناس وأنزل

الْفُرْقَانَ﴾⁽⁵⁾.

-أو باعتبار الوجوب والتكليف نحو قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَرْكَعُوا وَاسْجُدُوا

وَأَعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾⁽⁶⁾، وقوله تعالى: ﴿فَأَغْسِلُوا

(1) العنكبوت: 38.

(2) الحج: 75.

(3) الأحزاب: 59.

(4) الأعلى: 19.

(5) آل عمران: 3، 4.

(6) الحج: 77.

﴿وَجُوهَكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾⁽¹⁾.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّافَا وَالْمَرَّوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾⁽²⁾، وهي من فرائض العبادات تؤدي مرتبة كما رتبها الشارع الحكيم في آي القرآن الكريم.

-أو باعتبار الذات، نحو قوله تعالى: ﴿مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعًا﴾⁽³⁾، وقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ مَّجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ﴾⁽⁴⁾. وهكذا في جميع الأعداد الواردة في القرآن، كل مرتبة حسب تقدمها على ما يليها بالذات، إلا في قوله تعالى: ﴿أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى﴾⁽⁵⁾«(6)»، قدم المثنى على الفرادى للحث على الجماعة والاجتماع على الخير.

2- وقد يكون التقديم للتعظيم⁽⁷⁾، كتقديم اسم الله تعالى في الأمور ذات الشأن، من ذلك قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾⁽⁸⁾، وقوله: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾⁽⁹⁾، وقوله تعالى:

(1) المائدة: 06.

(2) البقرة: 158.

(3) النساء: 03.

(4) المجادلة: 07.

(5) سبأ: 46.

(6) الإتيان في علوم القرآن: السيوطي، ص: 449.

(7) ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(8) آل عمران: 18.

(9) النساء: 69.

﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾⁽¹⁾.

وقوله تعالى: ﴿يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيَرْضَوْكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ إِنْ كَانُوا

مُؤْمِنِينَ﴾⁽²⁾.

3- وقد يكون التقديم للتشريف⁽³⁾، كتقديم الذكر على الأنثى، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ

الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾⁽⁴⁾. والحرّ على العبد في نحو قوله

تعالى: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾⁽⁵⁾. والحي على الميت نحو قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ

مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ﴾⁽⁶⁾. والخيل على البغال والحمير في قوله تعالى:

﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا﴾⁽⁷⁾. ومن ذلك تقديمه صلى الله عليه وسلم على نوح

ومن معه من الأنبياء في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ

وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾⁽⁸⁾. وتقديم الرسول على النبي في قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ

رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ

(1) الأحزاب: 56.

(2) التوبة: 62.

(3) ينظر: الإتيان في علوم القرآن: السيوطي، ص: 447، 448.

(4) الأحزاب: 35.

(5) البقرة: 178.

(6) الأنعام: 95.

(7) النحل: 08.

(8) الأحزاب: 07.

ءَايَاتِهِ وَاللَّهُ عَلَيْهِ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾ (1) . وتقديم المهاجرين على الأنصار في قوله تعالى:

﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ﴾ (2) . وتقديم الإنس على

الجن في قوله: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ﴾ (3) . وقوله تعالى: ﴿وَأَنَا ظَنَنَّا أَنْ لَنْ نَقُولَ

الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ (4) . وتقديم العاقل على غيره في قوله: ﴿مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾ (5) ،

وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَوَّاتٍ﴾ (6) ، وأما تقديم

الأنعام في قوله تعالى: ﴿تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ﴾ (7) ، فلأنه ناسب تقدم ذكر

الزرع، بخلاف قوله تعالى: ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾ (8) ، التي ناسب فيها تقديم

الإنسان (لكم) على الأنعام، لتقديم ذكر طعام الإنسان قبل طعام الأنعام.

4- وقد يكون التقديم بحسب الفضل والشرف (9) ، منه تقديم الله سبحانه في الذكر، كقوله

تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ (10) ، ومثل ذلك قوله

تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ

(1) الحج: 52.

(2) التوبة: 100.

(3) الإسراء: 88.

(4) الجن: 05.

(5) النازعات: 33.

(6) النور: 41.

(7) السجدة: 27.

(8) عبس: 31، 32.

(9) الإتيان في علوم القرآن: السيوطي، ص: 447.

(10) الفتح: 17.

وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا ﴿٦٩﴾ (1)، فقدم الله على الرسول ثم قدم السعداء من الخلق بحسب تفاضلهم، فبدأ بالأفضلين وهم النبيون ثم ذكر من بعدهم بحسب تفاضلهم. كما تدرج من القلة الى الكثرة فبدأ بالنبيين وهم أقل الخلق، ثم الصديقين وهم أكثر، ثم الشهداء ثم الصالحين، فكلّ صنف أكثر من الذي قبله، فهو تدرج من القلة إلى الكثرة. ومن الأفضل إلى الأفاضل، ولا شك أن أفضل الخلق هم أقل الخلق إذ كلما ترقى الناس في الفضل قل صنفهم.

-وجعلوا من ذلك تقديم السمع على البصر، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿٢٠﴾ (2)، وقال عز وجل: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٢٠﴾ (3)، فقدم السمع على البصر، لأنّ السمع أفضل، قالوا: والدليل على ذلك أن الله لم يبعث نبيا أصم، ولكن قد يكون أعمى كيعقوب عليه السلام فإنه عمي لفقد ولده (4).

والظاهر أن السمع بالنسبة إلى تلقي الرسالة أفضل من البصر، ففاقد البصر يستطيع أن يفهم ويعي مقاصد الرسالة، ومهمة الرسل التبليغ عن الله. والأعمى يمكن تبليغه بها، ويتيسر استيعابه لها كالبصير، غير أن فاقد السمع لا يمكن تبليغه بسهولة، فالأصم أنأى عن الفهم من الأعمى، ففاقد البصر يستطيع الفهم بعكس فاقد السمع، والأعمى يبلغ الرسالة والأصم لا يعيها أصلا. لذلك كان من العميان علماء كبار بخلاف الصم. فلكون

(1) النساء: 69.

(2) غافر: 20.

(3) الإنسان: 02.

(4) الكشاف: الزمخشري، ج1، ص:531.

مدى السمع أقل من مدى الرؤية، والسمع أفضل لتلقي الرسالة من البصر، كان تقديم السمع أولى، لذا وقع في وصفه تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾⁽¹⁾، بتقديم السمع.

5- ومن التقديم، التقديم بحسب الرتبة⁽²⁾، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطْعَمُ كُلُّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ﴾⁽³⁾ هَمَّازِ

مَشَّاءٍ بِنَمِيمٍ ﴿١١﴾ مَنَّاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ ﴿١٢﴾⁽³⁾، فبدأ بالهمَّاز الذي يعيب النَّاسَ، وهذا لا يفنقر إلى مشي ولا حركة، ثم انتقل إلى مرتبة أبعد في الإيذاء وهي المشي بالنميمة، ثم انتقل إلى مرتبة أبعد في الإيذاء؛ وهو أن يمنع الخير عن الآخرين، ثم انتقل إلى مرتبة أبعد ممَّا قبلها وهو الاعتداء، ثم ختمها بـ (أثيم) وهو وصف جامع لأنواع الشرور.

6- ومن التقديم، التقديم بحسب الكثرة⁽⁴⁾، كقوله تعالى: ﴿فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾⁽⁵⁾، لأنَّ

الكفَّار أكثر من المؤمنين، ومنه قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُادِنُ اللَّهَ﴾⁽⁶⁾، قدّم الظالم لكثرتة، ولهذا قدم السَّارق على السَّارقة في قوله:

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾⁽⁷⁾. فالسرقة عند الذكور أكثر نقشياً منها عند الإناث. وقدم الزانية

على الزاني في قوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾⁽⁸⁾، لأنَّ الزنى فيهنَّ أكثر، وقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا

(1) الحج: 61.

(2) ينظر: الإعجاز العلمي والبلاغي في القرآن الكريم: فهد خليل زايد، ص: 124.

(3) القلم: 10-12.

(4) ينظر: الإتقان في علوم القرآن: السيوطي، ص: 450.

(5) التغابن: 02.

(6) فاطر: 32.

(7) المائدة: 38.

(8) النور: 02.

الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ ﴿١﴾ (1). فقدم الأزواج، لأن المقصود الإخبار أن فيهم أعداء، ووقع ذلك في الأزواج أكثر منه في الأولاد، لذلك فُدم. ولذلك قدمت الأموال في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿١٥﴾﴾ (2). فالأموال لا تكاد تفارقها الفتنة، والأولاد لا تستلزم مثلها، فكان تقديمها أولى.

7-ومنه تقديم السببية⁽³⁾، كتقديم العزيز على الحكيم، حيث ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١﴾﴾ (4). لأنه عزّ فحكّم، وذلك أن معنى العزيز لا يغالب، والقادر الذي لا يمتنع عليه شيء أراد فعله. ومعنى الحكيم المدبر الذي يحكم الصنع ويحسن التدبير، فتكون القدرة متقدمة على حسن التدبير.

-ومنه تقديم القوة على العزة لأنه قوي فعز أي غلب. فالقوة أولى، لقوله تعالى: ﴿وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٥﴾﴾ (5)، وقوله تعالى: ﴿مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٧٤﴾﴾ (6). وقال: ﴿وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا ﴿٢٥﴾﴾ (7).

(1) النعابين: 14.

(2) النعابين: 15.

(3) ينظر: البرهان في علوم القرآن: الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث-الفاخرة، ط1، سنة: 1404هـ/1984م، ج3، ص: 254.

(4) الحشر: 01.

(5) الحج: 40.

(6) الحج: 74.

(7) الأحزاب: 25.

8- وقد يكون التقديم لأغراض أخرى تتناسب والسياق، حيث نراه يقدم اللفظة في موضع، ويؤخرها في موضع آخر، تماشياً مع ما يقتضيه السياق.

ومن ذلك تقديم لفظة (السماء) على (الأرض)، وهو الأصل في سياقات القرآن، ويكون لحكمة يقتضيهما السياق ويتطلبها المقام. كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ غَيْبٍ

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٣٨﴾⁽¹⁾، فقدم غيبات السماء لأنها أغلب

وأعظم، ثم جاء في نفس السورة قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَ كُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ

أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا فَهُمْ عَلَىٰ بَيِّنَتٍ مِّنْهُ﴾⁽²⁾. فنرى

الأرض قدمت لأنه سياق تعجيز الشركاء عن الخلق، وفي الأرض يكون التعجيز أيسر منه

في السماء، ثم يقول سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾⁽³⁾.

فقدمت السماء إظهاراً لعظمة الله وقدرته لأن خلقها أكبر من خلق الأرض وأوسع⁽⁴⁾.

وإذا تأملنا سياقات القرآن في ذكر السماء والأرض، نجد الأغلب منها يقدم السماء

على الأرض، ذلك لأن أمر الأرض أيسر بكثير من أمر السماء، أما في السياقات التي

قدمت فيها الأرض كانت تبعا لما يقتضيه السياق، كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ

الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾⁽⁵⁾. وقد قدم سبحانه وتعالى الأرض لأنها أقرب للتأمل في آيات

الله، ولأن هذه الآية وردت في سياق توجيه النظر إلى آيات الله، ووجوب عبادته وحده وشكره

(1) فاطر: 38.

(2) فاطر: 40.

(3) فاطر: 41.

(4) ينظر: خصائص التراكيب: محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة- القاهرة، ط4، سنة: 1996م، ص: 65.

(5) البقرة: 22.

على نعمه، فجاء في الآية التي سبقتها: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (٢١) (1).

ومن ذلك تقديم لفظ (الضر) على (النفع)، بتقدم ما يتضمّن الضرر، كقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ (2). فقدم الضر على النفع لأنه مناسب للغرض، وقد سبقت الآية بما يتضمن إظهارهم استبطاء ما فيه ضررهم وهو الوعيد (3)، في قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (4).

ويتقدم النفع على الضرر، لتقدم ما يتضمّن النفع، كقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ (5). فقدم النفع على الضرر وذلك لأنه قدّم الهداية على الضلال في قوله: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِيٌّ وَمَنْ يُضِلِّ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (6). وجاءت بعدها الآية: ﴿وَلَوْ كُنْتَ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْثَرْتَ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (7). فقدم الخير على السوء، ولذا قدّم النفع على الضرر لأن ذلك يناسب السياق (8)، وغير ذلك كثير من مواضع هاتين اللفظتين.

(1) البقرة: 21.

(2) يونس: 49.

(3) ينظر: الإعجاز العلمي والبلاغي في القرآن الكريم: فهد خليل زايد، ص: 125.

(4) يونس: 48.

(5) الأعراف: 188.

(6) الأعراف: 178.

(7) الأعراف: 188.

(8) ينظر: التعبير القرآني: السامرائي، ص: 60.

ومن ذلك تقديم الرحمة على العذاب، لأن الرحمة وقعت في القرآن غالباً. ولهذا ورد قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث القدسي: "إن رحمتي سبقت غضبي" (رواه البخاري ومسلم)⁽¹⁾.

وهناك مواضع اقتضت الحكمة فيها تقديم ذكر العذاب ترهيباً وجزراً، فخرجت عن القاعدة التي ذكرنا، في قوله تعالى: ﴿يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ وَإِلَيْهِ تُقَابُونَ﴾⁽²⁾. فالسياق في هذه السورة يقتضي تقديم العذاب على الرحمة، لأن فيه إنذاراً من إبراهيم وقومه ومخاطبة نمرود وأصحابه بوقوع العذاب عليهم في الدنيا، في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَأَشْكُرُوا لَهُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾⁽³⁾. ثم في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَكْذِبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِّن قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾⁽⁴⁾. ثم هددهم في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَمَا لَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾⁽⁵⁾ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَئِكَ يَكُونُونَ مِنَ الْخَالِدِينَ فِي الْعَذَابِ. فالسياق ككل يقتضي تقديم العذاب.

(1) التعبير القرآني: السامرائي، ص: 124.

(2) العنكبوت: 21.

(3) العنكبوت: 17.

(4) العنكبوت: 18.

(5) العنكبوت: 22، 23.

وتبقى مجالات التقديم والتأخير وأغراضهما في القرآن الكريم واسعة، لا تعدّ ولا تحصى، والقدر الذي أوردناه من الأمثلة هنا نحسبه كاف، فهي تدل دلالة واضحة على أنّ وضع الكلمات في النص القرآني مقصود، فقد وضعت وضعا فنيا، بحيث لم تقدّم لفظة على لفظة إلا لغرض يقتضيه السياق.

وحرّي بالذكر هاهنا أن الدقة التي روعيت في إنزال الألفاظ منازلها من السياق، كانت واحدة شملت كل التعبير القرآني.

ونظنّ أنّ ما مرّ من الأمثلة، يظهر شيئا من جمالية الكلمة و تألقها داخل النص القرآني، ويعكس فخامة الخطاب القرآني وعلو نظمه، الذي أعجز الله به الثقلين، فسبحان الله رب العالمين.

المبحث الثالث: البعد الجمالي للتعريف و التنكير

تناول علماء النحو موضوع المعرفة والنكرة، فذكروا أقسام المعارف، وتحدثوا عن العلم، والضمير، واسم الإشارة، والاسم الموصول، والمعرف بـ(ال) وغيرها، ولكن حديثهم -بالطبع- كان من الناحية الإعرابية المحضة.

أما البلاغيون فقد تحدثوا عن الأغراض التي يكون من أجلها التعريف، سواء كان التعريف بالضمير أو بغيره، كما تحدثوا عن الدواعي التي تقتضي التنكير.

وبدأت هذه المسألة كغيرها من المسائل البلاغية غير مقننة ولا منضبطة، وكان مرجع الحكم فيها إلى الطبع السليم والذوق الرفيع، كما هو الحال عند عبد القاهر الجرجاني والزّمخشري، ثم أخذت بالانضباط والتّقييد، وبدأ تقنينها منذ عهد السّكاكي، ومن بعده القزويني. واعتمد البلاغيون في حديثهم عن هذه المسألة على وظائف ودلالات وأحوال المسند والمسند إليه، فبدؤوا بالمسند إليه، وتناولوا تعريفه ثم تنكيّره، على خلاف النحويين الذين تناولوا الحديث عن التنكير أولاً -لأنه الأصل عندهم- ثمّ التعريف. وحديث البلاغيين عن التعريف أولاً، لأن الأصل في المسند إليه أن يكون معرفة، ثم تحدثوا عن المسند وتنكيّره وتعريفه، معتمدين في ذلك على بيان الأغراض البلاغية التي تستعمل لها كل من المعرفة والنكرة.

وقبل الحديث عن هذه الأغراض، نأخذ مفهوم المعرفة والنكرة عند علماء البلاغة، مع العلم أنهم انطلقوا في تناولهم للمعارف والنكرات من مذهب جمهور النحويين.

أولاً: التعريف:

أ- المعرفة لغة: جذرها الثلاثي (عَرَفَ)، يقال: عَرَفَهُ يَعْرِفُهُ عِرْفَةً وَعِرْفَانًا وَعِرْفَانًا وَمَعْرِفَةً، وَاَعْتَرَفَهُ إِذَا عَلِمَ بِهِ، وَالْعِرْفَانُ: الْعِلْمُ، وَرَجُلٌ عَرُوفٌ وَعَرُوفَةٌ: عَالِمٌ بِالْأُمُورِ لَا يُنْكِرُ أَحَدًا رَأَى مَرَّةً، وَتَعَارَفَ الْقَوْمُ إِذَا عَرَفَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا. وَالْمَعَارِفُ: جَمْعُ مَعْرِفٍ وَهُوَ الْوَجْهَ، لِأَنَّ الْإِنْسَانَ يُعْرِفُ بِهِ، وَمَعَارِفُ الْأَرْضِ: أَوْجُهَهَا وَمَا عُرِفَ مِنْهَا⁽¹⁾.

وعدّ الشريف الجرجاني المعرفة: التصور والإدراك⁽²⁾، قال تعالى: ﴿يَعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ

بِسِيمَاهُمْ﴾⁽³⁾، والمعرفة هي العلم بالشيء، أي الشيء المعروف.

اصطلاحاً: اكتفى النحاة بذكر أقسام المعرفة دون وضع حدود لها، وكأنهم عجزوا عن ذلك، وقد أقرّ ابن مالك (ت: 672هـ) بهذا في قوله: "من تعرّض لحدّ المعرفة عجز عن الوصول إليه دون استدراك عليه"⁽⁴⁾.

والرمانى هو أول من وضع للمعرفة حدا صريحا بقوله: "الإسم المختص بشيء دون

غيره"⁽⁵⁾، ثم توالت الحدود بعده، وتكاد تكون متقاربة، فهي عند ابن جنى: "ماخص الواحد

(1) لسان العرب: ابن منظور، مادة (ع ر ف)، ج9، ص: 282-285.

(2) ينظر: التعريفات: الشريف الجرجاني، ص: 22.

(3) الرحمن: 41.

(4) شرح التسهيل: ابن مالك (جمال الدين محمد بن عبد الله بن عبد الله الطائي)، تحقيق عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي

المختون، هاجر للطباعة والنشر-مصر، ط1، سنة: 1990م، ج1، ص: 115.

(5) رسالة الحدود: الرمانى، ص: 68.

من جنسه"⁽¹⁾، وعند الزمخشري: "ما دل على شيء بعينه"⁽²⁾، وعند الأنباري (ت:577هـ):
:"ما خص الواحد من جنسه"⁽³⁾.

والتعريف هو التمييز، والإفادة، والتخليص بعد التعميم، هو أن يكون شيء ما محددًا
بين المتكلم والسامع، فيدور حوله الكلام، هذا يتحدث عنه، وذلك يفكر فيه، وهو نفسه
يفرض نفسه على المتكلم والمخاطب، يقول بشار بن برد:

أَنَا الْمُرْعَثُ لَا أَخْفَى عَلَى أَحَدٍ ذَرَّتْ بِي الشَّمْسُ لِلْقَاصِي وَ لِلدَّانِي

و(أنا) هي الشيء الذي يجري الحديث عنه، ويدور الفكر حوله، والشاعر هنا في
معرض الفخر والاعتداد بالنفس، يقول (أنا) ثم يقول(المرعّث)، و(المرعّث) بدل من(أنا)،
ولكنه يزيد أن يؤكد ذاته، وأن يصور نفسه من عدة زوايا، فهو(أنا) لا أحد غيره، وهو
(المرعّث) ومن يشبهه؟ وهو(لا يخفى على أحد) ومن يدانيه؟ وهو قد (ذرت به الشمس) ومن
مثله؟ وهو: بشار بن برد⁽⁴⁾.

(1) اللمع في العربية: أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق فائز فارس، دار الأمل - الأردن، ط2، سنة: 1990م، ص: 56.

(2) المفصل في صنعة الإعراب: جار الله الزمخشري، ص: 236.

(3) أسرار العربية: الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد، تحقيق: فخر صالح قدارة، دار الجيل - بيروت، ط1993م، ص: 298.

(4) ينظر: بلاغة الكلمة و الجملة و الجمل: منير سلطان، ص: 54.

ب- أدوات تعريف المسند إليه:

وللمعرفة ستة أقسام عند أغلب البلاغيين، وهي: الضمائر، والعلم، والإشارة، والموصول، والمعرف بالأداة، والمعرف بالإضافة⁽¹⁾.

وبدأ السكاكي حديثه عن المعرفة ببيان الفائدة العامة للتعريف، قائلاً: "ولا شبهة أنّ احتمال تحقق الحكم متى كان أبعد، كانت الفائدة في تعريفه أقوى، ومتى كان أقرب كانت أضعف، وبعد تحقق الحكم بحسب تخصيص المسند إليه، والمسند كلما ازداد تخصصاً ازداد الحكم بعداً، وكلما ازداد عموماً ازداد الحكم قريباً"⁽²⁾.

والمقصود هنا من قول السكاكي أنّ الإخبار عن العام يكون قليل الفائدة لاحتمال تحقق الخبر بالنسبة له، وأما الإخبار عن المعرفة فيكون ذا فائدة أقوى، فلو قلنا مثلاً: نجح طالب، على سبيل العموم، لاتجد النفس صعوبة في تصديقه، فالإخبار عنه لا يحمل أية فائدة، لكن لو قلنا: نجح الطالب، ونريد بذلك معهوداً معيناً، فاحتمال ثبوت النجاح بحق هذا الطالب المعين ليس متوقفاً بشكل مطلق، لذا فالإخبار عنه يكون مفيداً.

وبذلك يعدّ التعريف "توكيداً للشيء المعروف، ويزيده توضيحاً، لأن النفس تكون أكثر تقبلاً وتفاعلاً مع ما سبق لها وإن أدركته"⁽³⁾.

وقد حدّد النّحاة أدوات عدة لتعريف المسند إليه وعدّوا منها:

(1) البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن: الزملكاني (كمال الدين عبد الواحد بن عبد الكريم بن خلف الأنصاري)، تحقيق خديجة الحديثي وأحمد مطلوب، مطبعة العاني - بغداد، ط1، سنة: 1974م، ص: 133.

(2) مفتاح العلوم: السكاكي، ص: 178.

(3) الأسس النفسية للأساليب البلاغية: ناجي محمد عبد المجيد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت، ط1، سنة: 1984م، ص: 119.

1-التعريف بالضمير: تناول البلاغيون الحديث عن الضمائر- والضمير كما يعلم إما للمتكلم، أو المخاطب، أو الغائب- وحددوا لها مجموعة من الوظائف والدلالات التي تستعمل من أجلها وهي:

1-1- ضمير المتكلم: يؤتى به حينما يكون المقام مقام تكلم ومنه قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَنَا

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ (1)، وقوله: ﴿لَحْنٌ نَفْصُ عَلَيَّكَ نَبَاهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾ (2).

1-2- ضمير المخاطب: يؤتى به حينما يكون المقام مقام خطاب كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ

تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو أُرُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ﴾ (3)، وقوله سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ أَكَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا﴾ (4).

والأصل في الخطاب أن يكون لمعيّن، وقد يكون لغير معين، أو يكون لمشاهد، لأنك إنما تخاطب من تشاهده وقد يكون لغير المشاهد إذا كان مستحضرا في قلبك (5)، كقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (6).

(1) طه : 14.

(2) الكهف: 13.

(3) السجدة: 12.

(4) نوح: 15.

(5) ينظر: الإعجاز العلمي والبلاغي في القرآن الكريم: فهد خليل زايد، ص: 186.

(6) الفاتحة: 05.

1-3- ضمير الغائب: وهو الذي نتحدث فيه عن الغائب، لذا فهو يختلف عما قبله، لأن

الغائب الذي نتحدث عنه لا بد أن يسبق له ذكر، حتى يرتبط كلامنا بعضه ببعض. قال

تعالى: ﴿ تَبْرَكَ الَّذِي يَدُهُ الْمَلِكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۗ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ

عَمَلًا ۗ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ ﴿٢﴾⁽¹⁾، فالضمير هنا (هو) سبق ما يدلّ عليه، قال تعالى: ﴿ وَاتَّبَعِ

مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَأَصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ ۗ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ ﴿١٠٩﴾⁽²⁾، وأحياناً يفهم الضمير من

المعنى كقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا ۗ ﴾⁽³⁾. فإنه يتقدّم صراحة لفظ يدلّ

على هذا الضمير، أي (هو) لكن تقدم ما يدل عليه في المعنى كأنه قيل: "وان قيل لكم

ارجعوا فارجعوا فالرجوع أركى لكم".

وفي قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُؤَيِّدْهُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ ﴾⁽⁴⁾، والمعنى: لأبوي

المتوفى (الميت) ولم يسبق له ذكر، ولكن لما كانت الآية تتحدث عن الإرث والتركة، فإن

ذلك يُعلم من السياق.

وقد يكون الأمر من الوضوح بحيث يفهم مرجع الضمير دون عسر أو عناء، كقوله

تعالى: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾ ﴾⁽⁵⁾. فإنّ الضمير هنا وإن لم

يتقدم له مرجع، لكن النفس لا تجد عسراً في معرفته، بل تجدها تتأثر بهذا الضمير أكثر ممّا

لو وضع مكانه الاسم الظاهر.

(1) الملك: 01، 02.

(2) يونس: 109.

(3) النور: 02.

(4) النساء: 11.

(5) الرحمن: 26، 27.

1-4-4- ضمير الشأن⁽¹⁾: وهو ما يدلّ على غرابة ما تتشوق النفس لتعرف ما بعده، كقوله

تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾⁽²⁾. فالنفس هنا تتشوق إلى معرفة ما بعد الضمير (هو).

وقوله: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ نُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ﴾⁽³⁾.

هذا ما ذكر عن الضمائر في مؤلفات البلاغيين، وعدّه بعض الباحثين المحدثين مطابقة معجزة لمقتضى الحال⁽⁴⁾، تحمل جمالا بلاغيا، لا يدرك إلا بالطبع السليم والذوق الرفيع، ولو أمعنا النظر في الأمر لأدركنا أن ما ذكر حول الضمائر لا يصنف ضمن المعاني البلاغية، بل هي معان نحوية بامتياز، لأن استعمال الضمائر لا يعد بلاغة، بل هو استعمال تعبيرى للعام والخاص. وسنحاول النظر في بعض الأغراض البلاغية التي وضعها البلاغيون للتعريف بالضمير.

1-5-5- أغراض التعريف بالضمير:

إذا بحثنا في الأبعاد البلاغية لاستعمال الضمائر، نجد مقامات متنوعة نذكر منها:

* **خروج الخطاب لغير معين قصد التعميم تفخيما وتهويلا⁽⁵⁾**، علما أن الأصل في

الخطاب أن يكون لمعين، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُ أُرُؤِهِمْ عِندَ

(1) ينظر: الإعجاز العلمي والبلاغي في القرآن الكريم: فهد خليل زايد، ص: 185.

(2) الإخلاص: 01.

(3) الأعراف: 155.

(4) من الباحثين المحدثين الذين ذهبوا هذا المذهب: الصعيدي عبد المتعال في كتابه: بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، مكتبة الآداب ومطبعتها-القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ج1، ص: 82. وبكري شيخ أمين في كتابه: البلاغة العربية في ثوبها الجديد (علم المعاني)، دار العلم للملايين-بيروت، ط2، سنة: 1984م، ص: 135، وحسن طبل في كتابه: علم المعاني تأصيل وتقييم، مكتبة الإيمان-المنصورة-ط1، سنة: 1999م، ص: 145.

(5) مفتاح العلوم: السكاكي، ص: 180.

رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ ﴿١٢﴾⁽¹⁾. فهنا الخطاب لا يقصد به معين بل هو عام، لأن حال المخاطبين بلغ من الظهور ما لا يخفى على أحد، فعمم الخطاب لتفطيع حالهم، وبيان أنها تناهت في الظهور حتى امتنع اختفاؤها، ومثل هذا نجده في مقام النصح كثيرا، نحو قول المتنبي:

إذا أنت أكرمت الكريم ملكته وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا

*إظهار الفخامة بالضمير لإشتهار المقصود به، وذلك لاشتهاره ووضوحه حتى كأنه صار معروفا لا يخفى على أحد⁽²⁾، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴿١﴾﴾⁽³⁾، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٣٦﴾﴾⁽⁴⁾. فالمصقود من الضمير الأول القرآن الكريم، وهو واضح وإن لم يتقدم له ذكر، والضمير الثاني يعود على الدنيا، وهي واضحة دون أن يتقدم لها ذكر.

وبعد هذا العرض الوجيز لوظائف الضمائر ودلالاتها، يتبين لنا أن الوظيفة المتعلقة باستخدام الضمير في مقام التكلم والخطاب والغيبة، مسألة لغوية من اختصاص النحويين، أما ما يتعلق بالأغراض، فيهمّ البلاغيين دون النحويين.

(1) السجدة: 12.

(2) التبيان في علم المعاني والبدیع والبيان: الطيبي (شرف الدين الحسين بن محمد بن عبد الله)، تحقيق هادي عطية مطر الهلالي، عالم الكتب - بيروت، ط 1987م، ص: 59.

(3) القدر: 01.

(4) الرحمن: 26.

2- التعريف بالعلمية:

العلم: هو الذي يعين مسماه مطلقا، ويؤتى به ليميز مسماه من غيره، قال تعالى: ﴿وَإِذِ يَرْفَعُ

إِبْرَاهِيمَ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلَ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾ (1).

وقوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ (2).

2-1- أقسام العلم: العلم قد يكون اسما أو كنية أو لقبا (3)، ومثل ذلك:

(أ) - الإسم: إبراهيم، محمد، نوح.

(ب) - اللقب: الفاروق، ذو النورين، الصديق.

(ج) - الكنية: أم الفضل، أبو حيان، أبو لهب.

ولذكر الاسم أثر كبير في استدعاء كل ما يحمله المخاطب من تقدير أو كره أو

ازدراء أو سخرية ... إلخ.

2-2- أغراض التعريف بالعلمية:

حدّد البلاغيون مجموعة من الأغراض التي يؤتى بالعلم من أجل بلوغها ومنها:

* إحضاره بعينه في ذهن السامع ابتداء باسم يختص به (4)، نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ

(1) البقرة: 127.

(2) الفتح: 29.

(3) الإعجاز العلمي والبلاغي في القرآن الكريم: فهد خليل زايد، ص: 187.

(4) مفتاح العلوم: السكاكي، ص: 80.

أَحَدٌ ﴿١﴾ (1). وقوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ (2). فلفظ الجلالة مسند إليه، وهو علم لذاته

تعالى يختص به دون سواه، وكذلك هو الحال مع لفظ (محمد) الذي يخص الرسول صلى الله عليه وسلم دون غيره.

***التعظيم** (3)، ويكون ذلك في الألقاب والكنى غالباً، كقوله تعالى: ﴿يَبْنَئِ إِسْرَائِيلَ﴾ (4). ذكر

الله يعقوب بلقبه إسرائيل في القرآن الكريم، ومعناه صفوة الله أو عبد الله، أو سري الله، لأنه أسرى لما هاجر، وفي هذا اللقب تكريم له وتعظيم، وقد خوطب نسله بلقبه تذكيراً لهم بالعبودية لله.

***الإهانة والتحقير** (5)، كقوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ (6). وأبو لهب اسم تنفر

منه القلوب المؤمنة، فتجيش كل المشاعر المعادية بمجرد سماعه، لذلك ذكره القرآن. والكناية هنا استخدمت للدلالة على الذات ولم يرد بها لازم معناها، أي: كافر.

وللعلم أغراض أخرى تميزه عن غيره، وتدرك بفهم سياق الكلام.

3- التعريف باسم الإشارة:

والأصل في الإشارة أن تكون لمحسوس، وقد ينزل غير المحسوس منزلة المحسوس.

والإشارة قد تكون للقريب، مثل: هذا، وهذه، وقد تكون للمتوسط، مثل: ذاك، وقد تكون للبعيد، مثل: ذلك، تلك.

(1) الإخلاص: 01.

(2) الفتح: 29.

(3) الإتقان في علوم القرآن: السيوطي، ص: 406.

(4) البقرة: 40.

(5) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(6) المسد: 01.

وللتعريف باسم الإشارة دواع وأهداف بيانية، يمكن أن تتلمس في الكلام الجيد، وأن تستنتج من السياق.

أغراض التعريف باسم الإشارة:

ومن الأغراض البيانية التي وضعها علماء البلاغة للتعريف باسم الإشارة:

***تمييزه أكمل تمييز بإحضاره في ذهن السامع حساً⁽¹⁾**، كقوله تعالى: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾⁽²⁾. فالسامع هنا يكون أكثر تصوّر للمسند إليه، بحيث لا يغيب عنه شيء من أوصافه.

***التعريض بالمخاطب⁽³⁾**، لأنه لا يتميّز للسامع الشيء إلا بإشارة الحسّ، كقولك لمن يقلل من شأن الأمة: أمّتنا أولئك أجدادنا من خلدوا الأمجاد وخففوا ذلك التراث الضخم.

***التعظيم أو التحقير⁽⁴⁾**، مع بيان حاله في القرب باستعمال: هذا وهؤلاء، وفي البعد باستعمال: ذلك وأولئك، كقول الكفار في قوله تعالى: ﴿أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ وَهُمْ

يَذْكُرِ الرَّحْمَنَ هُمْ كَافِرُونَ﴾⁽⁵⁾. وهنا قصد التحقير بالقرب، وفي قوله تعالى:

﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْإِيمَانِ ﴿١﴾ فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ ﴿٢﴾﴾⁽⁶⁾، قصد التحقير بالبعد،

(1) الإتيان في علوم القرآن: السيوطي، ص: 406.

(2) لقمان: 11.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(5) الأنبياء: 36.

(6) الماعون: 1، 2.

وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَارِيبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾﴾⁽¹⁾. وهنا قصد التّعظيم بالبعد، وفي قوله

تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾⁽²⁾، قصد التّعظيم بالقرب.

*وللتنبية⁽³⁾، ويكون بعد وصف المشار إليه بأوصاف قبله تدلّ على أنه جدير بالمزايا التي

أخبر بها عنه، نحو قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥﴾﴾⁽⁴⁾ فقد

جاء باسم الإشارة (أولئك)، بعد ذكر أوصاف كثيرة للمتقين قبله، في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ

ذَكَرْنَا فِي الْقُرْآنِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ وَالَّذِينَ

يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾﴾⁽⁵⁾، فجاء باسم الإشارة هنا تنبيها

على أنّ المشار إليه حين اجتمعت له الأوصاف السابقة، كان بأن تثبت له الهداية.

4-التّعريف بالاسم الموصول:

الاسم الموصول أداة من أدوات التّعريف، لأنّه يشير إلى معهود معروف لدى المتكلم

والمخاطب، وهو من الأسماء المبهمة، ولذا فهو محتاج إلى الصلة دائما، لأنّها تزيل إبهامه.

أغراض التعريف بالاسم الموصول:

من الأغراض التي يؤتى من أجلها بالاسم الموصول مايلي:

(1) البقرة: 02.

(2) الإسراء: 09.

(3) الإتيان في علوم القرآن: السيوطي، ص: 406.

(4) البقرة: 05.

(5) البقرة: 1-4.

*كراهة ذكره بخاصة اسمه⁽¹⁾، إمّا سِتْرًا عليه، أو لإهانة له أو لغير ذلك، فيؤتى بالاسم الموصول مع الفعل، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِي قَالَ لَوْلَا دِيهِ أَفِ لَكُمَا﴾⁽²⁾، وقوله تعالى: ﴿وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا﴾⁽³⁾، فجاء (الذي) لغرض السّتر، وجاءت (التي) في الآية الثانية لاستهجان التصريح بالاسم وثقله على اللسان.

*تفخيم الأمر وتهويله⁽⁴⁾، كقوله تعالى: ﴿فَغَشِيَهُمْ مِّنَ اللَّيْلِ مَا غَشِيَهُمْ﴾⁽⁵⁾. فهنا حديثه سبحانه وتعالى: عمّا لقيه أتباع فرعون شيء لا يمكن وصفه، لشدّته، وهوله، وقوله تعالى عمّا حلّ بقوم لوط عليه السّلام: ﴿فَغَشَّاهَا مَا غَشَّاهَا﴾⁽⁶⁾. أي حلّ بهم أمر صعب شديد.

*زيادة التّقرير⁽⁷⁾، أي زيادة تقرير الغرض الذي سيق الكلام من أجله، كقوله تعالى: ﴿وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ﴾⁽⁸⁾، فالغرض الذي سيق الكلام من أجله هو عفة يوسف ونزاهته، وقد جاء الموصول لتأدية هذا الغرض على أكمل وجه، فلم يقل: (راودته زليخا أو امرأة العزيز) وفي ذلك خير برهان على براءة يوسف عليه السّلام، والاسم الموصول كان له أكبر الأثر في بيان عفته.

(1) مفتاح العلوم: السكاكي، ص: 180.

(2) الأحقاف: 17.

(3) يوسف: 23.

(4) الإيضاح في علوم البلاغة: القزويني، ج1، ص: 116.

(5) طه: 78.

(6) النجم: 54.

(7) مفتاح العلوم: السكاكي، ص: 180.

(8) يوسف: 23.

*الإيماء إلى وجه بناء الخبر⁽¹⁾، ويقصد به الإشارة إلى نوع الخبر وطريقة من مدح وذم وثواب وعقاب، ويكون في جملة الصلّة ما يشير لذلك، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴿١٠٧﴾﴾⁽²⁾. تتضمّن جملة الصلّة الإيمان بالله تعالى وعمل الصّالحات، وهذا يومئ إلى أنّ الخبر من جنس التّعيم والثّواب، وهذا ما يسمّى ببراعة الاستهلال، ومعنى ذلك أن يذكر المتكلم شيئاً في مستهلّ حديثه، يجعل الفطن يدرك ما سيحيى بعده.

5- التعريف ب(أل):

وبعضهم يقول: التعريف باللام. وهذا ناشئ عن أيّهما أداة للتّعريف (أل) أم (اللام)

وحدها؟

-أقسام (أل):

يقسم العلماء (أل) إلى قسمين فهي: أ- للعهد، ب- للجنس. والفرق بينهما أن لام العهد هي الداخلة على أمر يشعر بمعرفة السّامع له، لتقدّمه في الذّكر صراحة أو كناية إذا قلت: جاء الرّجل، فأكرمت الرّجل، فإنّ (أل) إنّما هي للعهد، لأنّ هذا الرّجل قد مرّ له ذكر من قبل.

(1) مفتاح العلوم: السكاكي، ص: 182.

(2) الكهف: 107.

أما (أل) التي للجنس فليس فيها ما يشعر بذلك، إنما تدخل على ماهية الشيء مما لم يسبق للسامع عهد به⁽¹⁾.

1- (أل) العهدية: ولها ثلاثة أقسام هي:

أ- العهد الصريح⁽²⁾: وهو أن يتقدم ذكر الاسم المعرف صراحة كما في قوله سبحانه وتعالى:

﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ فَصَعَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذَنَاهُ أَخْذًا وَبِيلاً ﴿١٦﴾ ﴾⁽³⁾. ويسمى عند أكثر النحويين: العهد الذكري.

ب- العهد الكنائي (الكناية)⁽⁴⁾: وهو أن لا يتقدم للمعرف ب (أل) ذكر صريح، وإنما يتقدم ما

يدل عليه كناية، كقوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا

فَتَقَبَّلَ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٣٥﴾ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ

الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴿٣٦﴾ ﴾⁽⁵⁾. وستجد

أن كلمة (أنثى) ذكرت مرتين؛ مرة منكورة في قوله (ربّ إني وضعتها أنثى)، ومرة معرفة في

قوله (وليس الذكر كالأنثى)، وهذا عهد صريح لأنّ الكلمة نفسها قد ذكرت منكورة أولاً.

(1) ينظر: الإعجاز العلمي والبلاغي في القرآن الكريم: فهد خليل زايد، ص: 191.

(2) ينظر: مختصر المعاني: التفتازاني (سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله)، مطبعة عطايا-مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص: 37.

(3) المزمّل: 15، 16.

(4) عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح: السبكي (بهاء الدين أبو حامد أحمد بن علي بن عبد الكافي)، تحقيق خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية- بيروت، ط2001م، ج1، ص: 285.

(5) آل عمران: 35، 36.

ج- العهد العلمي أو الحضوري⁽¹⁾: قد لا يسبق للمعرّف ب(أل) ذكر البتّة، لا صراحة ولا كناية ولكنك تدرك المقصود من نطق المتكلم، والعهد العلمي هو أن لا يجري ذكر لمصحوبه، ولكنه يكون معلوما لدى المخاطب ومحاطا بسبق علم، كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ هُمْ فِي الْغَارِ﴾⁽²⁾. فالمخاطب يعلم أنه ليس هناك غير هذا الغار الذي لجأ إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبه. فإن (أل) هنا للعهد، ولكنه ليس عهدا صريحا ولا كنائيا، ومع ذلك علم المقصود وأحضره في ذهنه إحضارا تاما، لذا سمّي هذا العهد حضوريا أو علميا.

2- (أل) الجنسية:

والجنس يشتمل الرجال، المرأة، الإنسان، الدراهم، أي أنها تصدق على أفراد كثيرين. إذا دخلت (أل) على الجنس فيمكن أن نجد ما يلي:

***قد يكون القصد الجنس دون النظر إلى الأفراد، كقولك: شغل الناس الدرهم والدينار، فإننا لا نقصد درهما معينا ولا دينارا معينا، وإنما نقصد جنس الدراهم والدينار.**

***وقد يكون القصد فردا غير معين، كقوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ﴾⁽³⁾، فإن (أل) في الذئب ليس مقصودا بها الحقيقة، إذ لا يعقل ذلك، لأن حقيقة الذئب لا تأكل: وهي كذلك لا تدلّ على ذئب معين.**

(1) شرح التلخيص: البابرتي (أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود بن أحمد)، دراسة وتحقيق محمد مصطفى رمضان صوفية، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان - ليبيا، ط 1، سنة: 1983م، ص: 209.

(2) التوبة: 40.

(3) يوسف: 13.

*وقد يكون جميع الأفراد، إما حقيقة ويشمل كل الأفراد كقوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ ١ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ٢﴾⁽¹⁾، وإما عُرُفاً وهو ما يدل على جميع الأفراد، ولكن من حيث العرف بحيث يكون المعرف ب(أل) يفيد العموم والشمول في حالة الجمع وفي حالة الإفراد معا، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ لِيَعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَّ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَال سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَالِمُ الْغُيُوبِ ١١٦﴾⁽²⁾، وقوله: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَءَامَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ٩٣﴾⁽³⁾، فإن (أل) في الآيتين الكريميتين داخلة على الجمع، ولا يمكن أن يقال: إن استغراق الجمع لا يشمل استغراق المفرد⁽⁴⁾.

وما تناوله البلاغيون في هذا الباب يبقى -كذلك- عبارة عن معان أصلية، عني بها النحاة وتوسعوا فيها، أما البلاغيون فلم يضيفوا عليها جديداً سوى بعض الفروق في التقسيمات والاصطلاحات.

6- التعريف بالإضافة:

يرى البلاغيون أن الإضافة إنما تأتي للاختصار.

(1) العصر: 1، 2.

(2) المائدة: 116.

(3) المائدة: 93.

(4) الإعجاز العلمي والبلاغي: فهد خليل زايد، ص: 194.

أغراض التعريف بالإضافة: للتعريف بالإضافة أغراض كثيرة من أهمها:

*الاختصار والإيجاز⁽¹⁾، كقولنا: تعلقني بعيد، أتمنى الصلاة فيه قبل الممات، وهذا أخصر

من قولنا: المسجد الحرام الذي تعلقت به روعي بعيد، أتمنى الصلاة فيه قبل الممات.

*الاختصار مع تعذر التفصيل⁽²⁾، كقولنا: قوم فلان أصحاب كرم، فالإضافة هنا تغني عن

ذكرهم وتعدادهم.

*التشريف والتعظيم⁽³⁾، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ

الْغَاوِينَ ﴿٤٢﴾﴾⁽⁴⁾.

*التخلص⁽⁵⁾، كقولنا: جاء أعيان المدينة، تفاديا لتقديم أحدهم على الآخر.

*التحقير⁽⁶⁾، كقوله تعالى: ﴿أَسْتَحْوِذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ

حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿١٩﴾﴾⁽⁷⁾.

(1) مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح: المغربي (أبو العباس أحمد بن محمد بن محمد بن يعقوب)، تحقيق خليل

إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية-بيروت، ط2003م، ص: 223.

(2) مفتاح العلوم: السكاكي، ص: 186.

(3) الإتيان في علوم القرآن: السيوطي، ص: 407.

(4) الحجر: 42.

(5) بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة: الصعدي، ج1، ص: 100.

(6) التلخيص في علوم البلاغة: القزويني (جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر)، ضبطه وشرحه عبد الرحمن

البرقوقي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط2، سنة: 1350هـ/1932م، ص: 67.

(7) المجادلة: 19.

ج- تعريف المسند:

عرفنا أن المسند يكون فعلا في الجملة الفعلية. كما في قوله تعالى: ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ

وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا ﴿٨١﴾ (1). فكلّ من (جاء) و (زهق) مسند.

أما في الجملة الإسمية فتارة يكون اسما، وتارة يكون فعلا، فقولنا: محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، المسند هنا هو الإسم (محمد)، وقولنا: محمد عليه الصلاة والسلام بلّغ الرسالة، المسند هو الفعل (بلّغ).

وفي الجملة الإسمية المكونة من المبتدأ والخبر، إذا كانا اسمين، فالمبتدأ لا يكون إلا معرفة ولا يجوز تكثيره، إلا إذا كانت نكرة مفيدة كالوصف على الخصوص والعموم. أما الخبر (المسند) فلا مانع أن يكون مجهولا للمخاطب، كقولنا: المتتبي شاعر الحكمة، فإذا كان الخبر معرفة، لا بد أن يكون المبتدأ معرفة، فلا يجوز تعريف الخبر وتكثير المبتدأ.

1- تعريف الخبر:

الخبر يكون معرفة إذا كان هناك أمران، يعلم المتلقي أحدهما ويجهل الآخر، أو كان يعلمهما معا، ولكن السياق يوجب تقديم أحدهما، فيجعل الوصف الذي يعلمه المتلقي أو الذي يقتضيه السياق مبتدأ، وما سوى ذلك خبرا. كقوله تعالى: ﴿إِنَّ وَلِيََّ اللَّهُ الَّذِي نَزَّلَ

الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ ﴿١٩٦﴾ (2)، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ

الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاءُ لَهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ

(1) الإسراء: 81.

(2) الأعراف: 196.

أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٥٧﴾⁽¹⁾، كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ اللَّهُ

الصَّمَدُ ﴿٢﴾﴾⁽²⁾. فلفظ الجلالة في الآيتين الأوليين، جاء موجزا معجزا. أما في سورة

الإخلاص: فقد جاء الخبر نكرة في الآية الأولى (أحد) ومعرفا في الآية الثانية (الصمد)،

لأن الوجدانية لم يفردوها الله، ولم يعترفوا بها لغيره، فعرف النظم القرآني. المسند والمسند إليه

(الله الصمد)، أي الله وحده الذي تكون له هذه الصفة، لأن الصمدية له وحده لا يشاركه فيها

أحد، والوجدانية ذكرت للتعظيم، والإشارة إلى أن مدلولها - وهو الذات المقدسة - غير ممكن

تعريفها والإحاطة بها⁽³⁾.

2- أغراض تعريف الخبر:

قد يأتي الخبر معرفًا بـ (أل) وهذا التعريف يكون لأغراض منها:

***القصر الحقيقي**⁽⁴⁾: وذلك إذا كان مطابقا للواقع، خاصا بالمبتدأ لا يتجاوزه لغيره، نحو: الله

الخالق لأنه لا خالق سواه حقيقة.

***قصر المبالغة**⁽⁵⁾: ويكون مخالفا للواقع، وتزداد المبالغة في كمال معناه واتصافه به، حتى

كأن الصفة لا توجد في سواه نحو: زيد الكريم، فيخرج الكلام هنا في صورة توهم متلقيها أن

هذه الصفة لا توجد في سواه مبالغة في المدح أو الذم.

(1) البقرة: 257.

(2) الإخلاص : 1، 2.

(3) ينظر: الإتيان في علوم القرآن: السيوطي، ص: 407.

(4) البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن: كمال الدين الزمكاني، ص: 221.

(5) ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها، ودلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 178.

ومن المسائل التي تعرض لها البلاغيون أثناء حديثهم عن تعريف المسند للأداة، الفرق بين الإخبار بالمعرفة والنكرة، وتناولها عبد القاهر الجرجاني في دلائله في ثلاث صور⁽¹⁾:

1- زيدٌ منطلقٌ.

2- زيدٌ المنطلقُ.

3- المنطلق زيدٌ.

فالأولى تستخدم لمجرد الإخبار دون حصر أو تقييد، فهي نقال لمن عرف زيدا وجهل انطلاقه، فتفيده بأنه منطلقٌ، وأما الثانية، فنقال لمن عرف زيدا وعرف أن انطلاقا حدث، ولكنه لم يعلم أكان من زيد أم من غيره، فتفيده أن زيدا هو الذي انطلق لا غيره بناء على أنّ (أل) للعهد، وقد تفيد الحصر إذا كانت للجنس، وأما الصورة الثالثة، فنقال لمن عرف أن انطلاقا حدث ولم يعرف أنه من زيد أو غيره، فتفيده أن المنطلق هو زيد⁽²⁾.

ثانيا: التنكير:

1- النكرة لغة: جذرها الثلاثي (نَكَرَ)، يقال: نَكَرَ فلان يَنْكُرُ نَكْرًا، ونُكْرًا، ونَكَرَةً: فَطِنَ وجاد رأيَه، فهو نَكِرٌ ونُكْرٌ ونُكْرٌ ومُنْكَرٌ، والجمع: أَنْكَارٌ وَمَنَاكِرٌ، والنُّكْرُ والنُّكْرَاءُ: الدهاء والفتنة، والأمر الشَّدِيدُ الصَّعْبُ.

(1) ينظر: دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 136-144.

(2) ينظر: كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: يحيى بن حمزة العلوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1982م، ج2، ص: 11 و مفتاح العلوم: السكاكي، ص: 213-214، والبرهان الكاشف: الزملكاني، ص: 219، والإيضاح: القزويني، ج1، ص: 190، والتبيان: الطيبي، ص: 93.

وَنَكَّرَ الشَّيْءَ: غَيَّرَهُ بِحَيْثُ لَا يَعْرِفُ، قَالَ تَعَالَى: ﴿قَالَ نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا﴾⁽¹⁾.
 وَالْإِنْكَارُ: الْجَحْدُ وَهُوَ خِلَافُ الْاعْتِرَافِ، يُقَالُ: أَنْكَرْتُ الشَّيْءَ وَنَكَّرْتُهُ. وَنَكَّرَ الْأَمْرَ نَكِيرًا وَأَنْكَرَهُ
 إِنْكَارًا: جَهْلَهُ، وَالنَّكَرَةُ: إِنْكَارُ الشَّيْءِ وَهُوَ نَقِيضُ الْمَعْرِفَةِ، قَالَ تَعَالَى: ﴿فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لَا
 تَصِلُ إِلَيْهِ نَكَّرَهُمْ﴾⁽²⁾⁽³⁾. وَذَكَرَ الْخَلِيلُ أَنَّ "النَّكَرَةَ نَقِيضُ الْمَعْرِفَةِ"⁽⁴⁾.

اصطلاحاً:

وضع ابن قتيبة (ت:276هـ) حداً للنكرة يرجع إلى الشكل دون المعنى بقوله: "ما ليس فيه الألف واللام، أو مما يحسن فيه وقوع "رُبَّ" عليه"⁽⁵⁾، أما المبرد فنجدده وضع حداً للنكرة يرجع إلى المعنى، دارت حوله كل حدود اللاحقين، بقوله: "ما لم يخص الواحد من أمته"⁽⁶⁾، أي كل ما كان شائعاً في جنسه، ولا يراد به معين فهو نكرة، أما ابن مالك فاكتفى بقوله: "والنكرة ما سوى المعرفة"⁽⁷⁾، ولم يضع لها حداً، وعدّ الحدود التي وضعها النحويون

(1) النمل: 41.

(2) هود: 70.

(3) لسان العرب: ابن منظور، مادة (ن ك ر)، ج5، ص: 272-274.

(4) معجم العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الشؤون الثقافية-بغداد، ط1986، مادة (ن ك ر)، ج5، ص: 355.

(5) تلقين المتعلم من النحو: ابن قتيبة الدينوري، تحقيق جمال عبد العاطي مخيمر، مطبعة أبناء وهبة حسان- القاهرة، ط1، سنة: 1989م، ص: 270.

(6) المقتضب: أبو العباس محمد المبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية-القاهرة، ط1966م، ج4، ص: 276.

(7) شرح التسهيل: ابن مالك، ج1، ص: 115.

للمعرفة والنكرة حدودا تقريبية تعليمية، غير جامعة مانعة، وبين السيوطي ذلك حين قال: "وقد أكثر الناس في حدودهما، وليس منها حدّ سالم"⁽¹⁾.

وكما هو الحال في التعريف ينطلق البلاغيون من مذهب جمهور النحاة في تناولهم للنكرة، فهي ما دل على شيء لا بعينه"⁽²⁾.

وقال الزملكاني(ت:651هـ) في ثنانيا حديثه عن النكرة: "قد يقفك التتكير والإبهام على تعريف وإفهام يعجز عنه تعريف العلم، ويقصر عن صنيعه بيان القلم"⁽³⁾.
أغراض التتكير:

النكرة ما شاع في جنسه دون أن يدل على معين. والسياق هو الذي يدلك على المراد من التتكير، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَوٰةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يُوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُرَحِّزٍ لَهُ مِنْ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾⁽⁴⁾، وقوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽⁵⁾.

إن كلمة (حياة) جاءت نكرة في الآيتين، ولكنها تدل في كل آية على معنى، ففي الآية الأولى تدلّ على أي حياة مهما كانت، ولكنها في الآية الثانية تدل على حياة عظيمة، حريّ بأن يحافظ عليها، وذلك لمنعه قتل جماعة بواحد كما كان شائعا عند العرب.

(1) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: جلال الدين السيوطي، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون وعبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية-الكويت، ط1975م، ج1، ص: 188.

(2) التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن: كمال الدين الزملكاني، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، مطبعة العاني-بغداد، ط1964، ص: 50.

(3) المصدر نفسه، ص: 52.

(4) البقرة: 96.

(5) البقرة: 179.

فالسِّيَاق هو الذي يرشدنا إلى الأغراض الكثيرة حينما نتأمله، ونحسن الاستفادة منه، ولأن السِّيَاق هو الذي يدل على المراد من التكرير، نجد العلماء يختلفون تبعاً لاختلافهم في فهم المعنى، فمثلاً قوله سبحانه: ﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً ^ص وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٧﴾ ^١ .

قال الزمخشري: "إنّ هذا التكرير يفيد النوعية أي: على أبصارهم نوع خاص من الغشاوات، غير ما يتعارفه الناس، وهو غطاء التعامي عن آيات الله، ولهم نوع من العذاب خاص بهم" ⁽²⁾ .

وتبعه القزويني في رأيه، وقال السكاكي: "إن المراد من هذا التكرير التعظيم كأنه قال: غشاوة عظيمة تليق بحالهم وعذاب كذلك" ⁽³⁾ ، ورجّح البابلتي رأي السكاكي على القزويني والزمخشري، لأنّ المقصود بيان بعدهم عن الإدراك، وهذا يحصل إذا كان الغرض هو التهويل والتعظيم، أما النوعية فلا تكون مانعة للإدراك منعا تاما" ⁽⁴⁾ .

ومن التكرير للتعظيم قوله تعالى: ﴿ وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ﴿٥٥﴾ ⁽⁵⁾ . فنكر الجنات ولم ينكر الأنهار، لأنه لا عظم في عظم

(1) البقرة: 07.

(2) الكشف: الزمخشري، ج 1، ص: 165.

(3) الإعجاز العلمي والبلاغي: فهد خليل زايد، ص: 197.

(4) شرح التلخيص: البابرّي، ص: 217.

(5) البقرة: 25.

الأنهار وسعتها خلافا للجنات" (1).

وفي قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ ﴿١١٣﴾﴾ (2). فإن تنكير الأجر للتكثير، أي أجزا كثيرا كما قال الزمخشري (3). وقد يفيد التنكير معنى التقليل، كما في قوله تعالى: ﴿لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيهَا أذُنٌ وَعِيَةٌ ﴿١٢﴾﴾ (4).

يقول الزمخشري: "فإن قلت لم قيل: أذن واعية، على التوحيد والتنكير؟ قلت: للإيدان بأن الوعاة فيهم قلة، ولتوبيخ الناس بقلة من يعي منهم" (5). ومثل ذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي ﴿٢٧﴾﴾ (6)، وفي قوله تعالى: ﴿وَلَتَنْظُرَنَّهُمْ مَا قَدَّمَتْ لِحَدِيحٍ ﴿٧٠﴾﴾ (7). فجاء تنكير العقدة (8) وتنكير النفس لغرض التقليل (9).

ثالثا: الأغراض الجمالية للتعريف و التنكير

من الأبعاد الجمالية للتعريف والتنكير ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّاتِ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٦١﴾﴾ (10)، وقوله تعالى: ﴿وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ

(1) معتزك الأقران في إعجاز القرآن: السيوطي (أبوالفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد)، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية. بيروت، ط1، سنة: 1988م، ج3، ص: 473.

(2) الأعراف: 113.

(3) الكشاف: الزمخشري، ج2، ص: 102.

(4) الحاقة: 112.

(5) الكشاف: الزمخشري، ج4، ص: 151.

(6) طه: 27.

(7) الحشر: 18.

(8) الكشاف: الزمخشري، ج2، ص: 535.

(9) المصدر نفسه، ج4، ص: 86.

(10) البقرة: 61.

حَقِّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿١١٢﴾⁽¹⁾. فعرّف (الحق) في الأولى ونكره في الثانية.

وذلك أن كلمة (الحق) المعرفة في آية البقرة تدل على أنهم كانوا يقتلون الأنبياء بغير الحق الذي يدعو إلى القتل، والحق الذي يدعو إلى القتل معروف معلوم.

وأما النكرة فمعناها أنهم كانوا يقتلون الأنبياء بغير حق أصلاً، لا حق يدعو إلى قتل ولا غيره، أي ليس هناك وجه الحق الذي يدعو إلى إيذاء الأنبياء فضلاً عن قتلهم، فكلمة (حق) هاهنا نكرة عامة، وكلمة (الحق) معرفة معلومة، والقصد من التكرير الزيادة في ذمهم وتشنيع فعلهم أكثر ما في التعريف⁽²⁾.

-ومنه قوله تعالى ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ مِنْ

قَبْلِ أَنْ تَنْزَلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأَتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٩٣﴾ فَمَنْ أَفْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ

مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩٤﴾⁽³⁾، فجاء بالكذب معرفاً لأنه مخصّص بهذه

المسألة (مسألة الطعام). وقوله: ﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحٰنَهُ هُوَ الْعَلِيُّ لَهُ مَا فِي

السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطٰنٍ بِهٰذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْمُونَ ﴿٦٨﴾

قُلْ إِنْ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿٦٩﴾⁽⁴⁾، فعرّف الكذب لأنه مخصّص

بمسألة معينة: وهي زعمهم اتّخاذ الله ولدا سبحانه، وقوله: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ

(1) آل عمران: 112.

(2) ينظر: الإعجاز العلمي و البلاغي: فهد خليل زايد، ص: 198.

(3) آل عمران: 93، 94.

(4) يونس: 67-69.

وَلَا وَصِيلَةَ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١١٣﴾ (1)،

فاستعمل الكذب معرّفاً لأنه مخصّص بمسألة الأنعام. في حين قال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ

كَذِبًا فَإِنْ يَشَاءِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ ﴿١١٤﴾ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ

الْصُّدُورِ ﴿١١٥﴾ (2)، وقال: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا وَمَا نَحْنُ لَهُ بِمُؤْمِنِينَ ﴿٣٨﴾﴾ (3).

استعمل الكذب منكرًا لأنه يدلّ على عام. إذن كان استعمال المعرّف لأمر مخصّص، في حين استعمل المنكر لما هو عام.

فمسألة التعريف والتكثير، حظيت بعناية البلاغيين، وقد أصابوا كثيرا في عرض

أغراضها البلاغية، لكن من المآخذ عليهم أنهم تعرضوا لدلالات نحوية أصلية، لا قبل لها بالبلاغة، جعلت الطابع النحوي يغلب على المسألة.

(1) المائدة: 103.

(2) الشورى: 24.

(3) المؤمنون: 38.

المبحث الرابع: البعد الجمالي للحذف والذكر:

قد يحذف التعبير القرآني من الكلمة نحو (استطاعوا) و(اسطاعوا)، و(تتنزل) و(تنزل)، و(تتوفاهم) و(توفاهم)، و(لم يكن) و(لم يك)، وما إلى ذلك، وكل ذلك لغرض وليس اعتباطاً، لأن التعبير القرآني تعبير فني مقصود، فكلّ كلمة بل كلّ حرف إنّما وضع لقصده⁽¹⁾.

والحذف من مباحث علم المعاني التي عني بها علماء البلاغة، وتعدّ من أدقّ أبواب البلاغة وتعقيدها مردّه لانتساعها وتنوّعها، فمن الخصائص الأولى للعربية الإيجاز، وما دام الأمر كذلك، فإنّ كلّ كلمة يمكن أن يفهم المعنى بدونها، لوجود قرائن تدلّ على حذفها، حريّ بها أن تحذف. وبصير الحذف فيها أمر لا مناص منه، فكيف إذا كان الحذف مزيةً أخرى يزدان بها الكلام حسناً، ويجمل نظاماً، حينما يصبح الحذف ضرورياً.

ويذكر القرآن ما يذكره، ممّا يبدو أن السّياق يجيز حذفه، عندما يكون في هذا الذّكر تثبيت، وتوطيد له في النّفس، ويكون في ذكره -فضلاً عن ذلك- معان لا تستفاد إذا حذف⁽²⁾.

وقد اهتم البلاغيون والنّقاد به اهتماماً كبيراً، وتوسّعوا في الكشف عن مواضعه، وفضائله، وجماليّته، كما بسطوا الحديث عن شروطه، وأقسامه، وأفاضوا في طرح أمثله.

(1) بلاغة الكلمة في التعبير القرآني: فاضل صالح السامرائي، شركة العاتك لصناعة الكتاب-القاهرة، ط2، سنة: 1427هـ/2006م، ص: 03.

(2) من بلاغة القرآن: أحمد أحمد بدوي، ص: 95.

1-تعريف الحذف:

لغة: حَذَفَ الشَّيْءَ يَحْذِفُهُ حَذْفًا، قَطَعَهُ مِنْ طَرَفِهِ، وَالْحَجَّامُ يَحْذِفُ الشَّعْرَ مِنْ ذَلِكَ، وَالْحَذَافَةُ مَا حُذِفَ مِنْ شَيْءٍ⁽¹⁾.

اصطلاحا: عرّف عبد القاهر الحذف فقال: "هو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسّحر، فإنّك ترى فيه ترك الذكر أفصح من الذكر، والصّمت عن الإفادة أزيد للإفادة"⁽²⁾.

وقد اشترط علماء اللغة في الحذف، ألاّ يخل بالمعنى، ويعيق عمليّة إيصاله وإفهامه، "ويكفي المخاطب لتذوق جمال الحذف، سرعة بديهته، وحضور فكره، حتى يدرك ما يرمي إليه المتكلمّ البليغ الذّواق للأدب الرّفيح، حين يحذف من كلامه الذي يريد توصيل معناه من يتلقّاه، مستعملا قرائن الحال، أو قرائن المقال، أو اللّوازم الفكرية الجليّة، أو اللّوازم الفكرية الخفيّة، بالإشارات التي تدرك بالذّكاء اللّماح، ومن المعلوم أنّ الأذكياء يكفيهم الإلماح، لأنّهم يدركون المقاصد باللّمح"⁽³⁾.

(1) لسان العرب: ابن منظور، مادة (ح ذ ف)، ج1، ص: 585.

(2) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص: 106.

(3) البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم- دمشق، ط1، سنة: 1996م، ج1، ص: 329.

2- أغراض الحذف في الكلمة:

من الحذف ما يكون لجزء من كلمة، ويقصد به الحرف أو الحركة، فلا يكون ذلك لعلّة صرفية أو نحوية، وإنما لسرّ بلاغي، أو لتحقيق تناغم صوتي يكسب النصّ الأدبي جمالا.

والقرآن الكريم يحذف من الكلمة، ولا يفعل ذلك إلا لغرض، ومن ذلك على سبيل المثال:

*أنّه يحذف من الفعل للدلالة على أنّ الحدث أقلّ ممّا لم يحذف منه⁽¹⁾، وأنّ زمنه أقصر، فهو يقطع من الفعل للدلالة على الاقتطاع من الحدث. نحو قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَطَعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَعُوا لَهُ نُقَبًا﴾⁽²⁾، وذلك في السّد الذي بناه ذو القرنين من زبر الحديد والنحاس المذاب، فالصعود على هذا السّدّ أيسر من إحداث نقب فيه لمرور الجيش، فحذف من الحدث الخفيف، فقال: "فما استطاعوا أن يظهروه" بخلاف الفعل الشاق الطويل، فإنه لم يحذف، بل أعطاه أطول صيغة له، فقال: "وما استطاعوا له نقبا" فخفف بالحذف بخلاف الشاق الطويل.

إضافة إلى أنّ الصّعود على السّدّ يتطلّب زمنا أقصر من زمن إحداث النّقب فيه، فحذف من الفعل واقتطع منه حتى يتجانس النّطق مع الزّمن الذي تطلّبه كل حدث.

(1) ينظر: بلاغة الكلمة في التعبير القرآني: فاضل السامرائي، ص: 09.

(2) الكهف: 97.

ومن ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿تَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ (٤) ﴿١﴾،
 وقوله: ﴿هَلْ أَنْبِئُكُمْ عَلَىٰ مَنْ تَنْزَلُ الشَّيَاطِينُ﴾ (٣٣) ﴿٢﴾ تَنْزَلُ عَلَىٰ كُلِّ آفَاكٍ أَثِيمٍ ﴿٣٣﴾ يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثُرُهُمْ
 كَذِبُونَ ﴿٣٣﴾ ﴿٣﴾، قال في الآيتين (تنزل) في حين قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ
 اسْتَقَمُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ
 تُوعَدُونَ﴾ (٣٠) ﴿٣﴾.

في آيتي القدر والشعراء (تنزل) بحذف إحدى التاعين، وفي فصلت (تنزل) من
 دون حذف، وذلك والله أعلم أنّ التنزل في آية (فصلت) أكثر مما في الآيتين الأخريين،
 والمقصود بها أنّ الملائكة تنزل على المؤمنين عند الموت لتبشّرهم بالجنة^(٤)، وهذا يحدث
 على مدار السنة في كلّ لحظة يموت مؤمن مستقيم فتتنزل عليه الملائكة لتبشّره بالجنة، أخذ
 الفعل صيغته الكاملة، ولم يُحذف منه شيء.

وأما آية الشعراء، فإنّ التنزل فيها أقلّ لأن الشياطين لا تنزل على الكفرة، وإنّما
 تنزل على الكهنة أو على قسم منهم، وهم الموصوفون بقوله: "كلّ آفاك أثيم يلقون السمع"
 ولا شك أنّ هؤلاء ليسوا كثيرا في الناس وهم ليسوا بكثرة الأولين ولا شطرهم، بل هم قلة
 فاقتطع من الحدث، فقال (تنزل) بحذف إحدى التاعين.

(١) القدر: 04.

(٢) الشعراء: 221-223.

(٣) فصلت: 30.

(٤) ينظر: بلاغة الكلمة في التعبير القرآني: فاضل السامرائي، ص: 11.

وكذلك ما في آية سورة القدر، فإن تنزّل الملائكة، إنّما هو في ليلة واحدة في العام، وهي ليلة القدر، فهو أقلّ من التنزيل الذي يحدث باستمرار على من يحضره الموت، فاقطع من الحدث⁽¹⁾.

إننا نرى أنه اقتطع من الفعل إحدى التاءين في آيتي الشعراء والقدر، لأنّ التنزّل كان أقل، في حين لم يحذف من آية فصلت، لأنّ التنزّل كان أكثر.

*أو يحذف منه في مقام الإيجاز والاختصار⁽²⁾، بخلاف مقام الإطالة والتفصيل، فإذا كان المقام مقام إيجاز أوجز في ذكر الفعل فاقطع منه، وإذا كان المقام مقام التفصيل لم يقطع من الفعل، بل ذكره بأوفى صورته، من ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٥٤﴾﴾⁽³⁾، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ ءَامِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا ءَامَنَّا وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿١١١﴾﴾⁽⁴⁾، حذفت النون من (أنا) في آية آل عمران، وثبتت في آية المائدة فقيل (إننا)، وسبب ذلك - والله أعلم - أنّ آية المائدة لما ورد فيها من التفصيل، فيما يجب الإيمان به. وذلك قوله (أن آمنوا بي وبرسولي) فجاء على أنّ عبارة في المطلوب وأوفاهما، ناسب ذلك (إننا) على أوفى الحالين وهو الورود على الأصل. ولما لم يقع إفصاح بهذا التفصيل في سورة آل عمران، حين قال تعالى (قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا

(1) ينظر: بلاغة الكلمة في التعبير القرآني: فاضل السامرائي، ص: 10، 11.

(2) التعبير القرآني: السامرائي، ص: 75، 76.

(3) آل عمران: 52.

(4) المائدة: 111.

بالله)، فلم يقع هنا (وبرسوله) إيجازاً للعلم به، وشهادة السياق ناسب هذا الإيجاز الإيجاز، كما ناسب الإتمام الإتمام في آية المائدة، فقيل هنا (واشهد بأنا مسلمون) وجاء كل على ما يجب، ولو قدر ورود العكس لما ناسب.

كما أنه قال في المائدة: (واذ أوحيت إلى الحواريين)، أي أنّ الله هو الذي أوحى إليهم وثبتهم، فناسب ذلك زيادة النون تأكيداً لأنّ النون قد تأتي في مقام التأكيد. ولم يرد ذلك في آية آل عمران، فناسب ذلك كلاً في موضعه.

*ومن الحذف ما كان لتناسب اللفظ مع المعنى والحالة النفسية⁽¹⁾، كقوله تعالى: ﴿قَالَ

هَذَا فِرَاقٌ بَيْنِي وَبَيْنَكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾⁽²⁾، وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ

تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾⁽³⁾.

فموسى عليه السلام كان - قبل أن يفسر له العبد الصالح أسباب ما قام به أعمال - غير قادر على الصبر، فكان نطق الكلمة الدالة على ذلك بكامل حروفها لتعبير تعبيراً واضحاً عن حالته النفسية، وتكون صيغتها موازية لحالة عدم القدرة على الصبر، وأما بعد أن فسر له الرجل الصالح، أصبح (عليه السلام) في حال قدرة على الصبر، فلم يعد هناك ما يدعو إلى تأكيد المعنى الأول للفظ بعد أن زال أثر المفاجأة عن موسى عليه السلام، فكان أقل لفظ كافياً للتعبير عن الحال.

(1) ينظر: سر الإعجاز في القرآن الكريم: عودة الله القيسي، دار البشير - عمان، ط1، سنة: 1416هـ/1996م، ص:

98.

(2) الكهف: 78.

(3) الكهف: 82.

ومن ذلك قوله تعالى في سورة النحل: ﴿وَأَصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾⁽¹⁾، وقوله تعالى في سورة النمل: ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُنْ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾⁽²⁾. حذف نون (تكن) في آية النحل، وأبقاها في آية النمل، وذلك لاختلاف السياق في السورتين، فلاية الأولى نزلت حين مثل المشركون بالمسلمين يوم أحد، فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم على حمزة وقد مثل به، فرآه مبهور البطن، فقال: "أما والذي أحلف به لئن أظفرتي الله بهم لأمتن بسبعين مكانك"، فنزل قوله تعالى: ﴿وَأَنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾⁽³⁾. فكفر عن يمينه، وكفّ عما أراده⁽⁴⁾.

وقد أوصى الله نبيه بالصبر ثم نهاه أن يكون في ضيق من مكرهم، فقال له: "ولا تكُ في ضيق مما يمكرون"، أي لا يكن في صدرك ذرة ضيق، فحذف النون من الفعل إشارة إلى ضرورة حذف الضيق من النفس نهائياً. وهو تطبيب لنفس الرسول صلى الله عليه وسلم من ربه، ناسب ضخامة الأمر، وشدة الحزن، فحقق الفعل بالحذف إشارة إلى تخفيف الأمر وتيسيره على النفس.

أما الآية الثانية فوردت في سياق المحاجة في الميعاد، وهو سياق لا يحتاج إلى تصبير لأن الحزن يختلف، قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَءِذَا كُنَّا تُرَابًا وَاَبَاؤُنَا آيِنًا مَّخْرُجُونَ﴾^(٦٧) لقد

(1) النحل: 127.

(2) النمل: 70.

(3) النحل: 126.

(4) الكشاف: الزمخشري، ج2، ص: 222.

وَعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وَءَابَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿٦٨﴾ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ
كَانَ عَقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ ﴿٦٩﴾ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُنْ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ ﴿٧٠﴾ ﴿(1)﴾ (2).

خصت سورة النحل بحذف النون موافقة لما قبلها، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ

كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٠﴾﴾ (3). فقال في الأولى: (فلا تك في مرية)

بحذف نون (تك)، وقال في الثانية: (فلا تكن في مرية) بذكرها، لأنّ هذه الآية نزلت تسليّة للنبي صلى الله عليه وسلم، حين قُتل عمّه حمزة ومُتلّ به، وجاء في التّمّل على القياس لأنّ الحزن هناك دون الحزن هنا، فاختلاف السياق هو الذي أوجب الحذف في الأولى والذكر في الثانية.

*أما الاجتزاء بالحركة(4)، فمن ذلك ذكر ياء المتكلم أو حذفها، والاجتزاء بالكسرة، وإن لم تكن ياء المتكلم من الحروف، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ ادْعُوا شُرَكَاءَ كُتُبِكُمْ كِيدُونِ

فَلَا تُنظِرُونِ ﴿١٩٥﴾﴾ (5)، وقوله تعالى: ﴿مِنْ دُونِهِ فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ ﴿٥٥﴾﴾ (6).

فقد حذف الياء في الأعراف واجتزأ بالكسرة، فقال: (ثم كيدون)، وذكرها في هود فقال: (فكيدوني)، لأنّ المقام في هود مقام تحدّ كبير ومواجهة، فأظهر نفسه في التحدي، أما الأعراف فليس فيها مثل هذا التحدي. ونذكر هنا أصلاً عاماً في ذكر الياء وحذفها، وهو "أنّ الاجتزاء بالكسرة عن الياء يختلف عن ذكر الياء في كل ما ورد في القرآن الكريم، عدا خواتم

(1) النمل: 67-70.

(2) البرهان الكاشف: الزمكاني، ص: 281-283.

(3) النحل: 120.

(4) ينظر: التعبير القرآني: السامرائي، ص: 80.

(5) الأعراف: 195.

(6) هود: 55.

الآي والنداء، ولها في كل ذلك خط عام إضافة إلى السياق الخاص، ففي كل موطن ذكر الياء فيه يكون المقام مقام إطالة وتفصيل في الكلام، بخلاف الاجتزاء بالكسرة فإن فيه اجتزاء في الكلام.

وقد يكون الذكر والحذف لغير ذلك، وأمثلة كثيرة، لأنّ هنالك أسباب مختلفة تدعو للذكر أو الحذف، وكلّها ترجع إلى مراعاة المقام، وحسن الاختيار، وذكر اللفظة في الوضع الذي يقتضيها وينادي عليها، بأبلغ تعبير، وأجمل صورة.

3- مميزات الحذف:

يمتاز الحذف بمميزات جعلته مناط اهتمام علماء البلاغة، قداماء ومحدثين، أهمها:

(1) كمال المعنى مع المحذوف.

(2) حكم بيانية وأغراض بلاغية تفهم من الحذف.

فالحذف هو الذي تناوله المتقدمون بالبحث، فذكروا أغراضه ومسوغاته وميزاته، أمّا الذكر فلم يعرض له إلا المتأخرون من علماء البلاغة، ذلك لأنّ الذكر هو الأصل.

4- دواعي حذف المسند إليه ومحسناته:

يعدّ المسند إليه ركنا في الجملة، بل هو أهمّ ركنيها، لذلك كان وجوده ضروريا في الجملة، ولا يحذف إلا إذا دلّت قرينة على حذفه، وإلا فيعدّ ذلك الحذف نقصا وعيبا، ولا بدّ مع القرينة من محسنات ترجّح الحذف على الذكر. وأهم هذه المحسنات والدواعي⁽¹⁾:

(1) ينظر: الإتيان في علوم القرآن: السيوطي، ص: 544-546.

* أن يكون مقام مدح أو ترحم أو ذم، كقوله تعالى: ﴿الرَّكِيبُ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ وَتُرِّفُصِّلَتْ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَيْرٍ ۝١﴾ (1)، وقوله: ﴿الرَّكِيبُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ۝١﴾ (2). فما وصف به الكتاب من أوصاف الخير يغني عن ذكر المسند إليه.

* عدم الفائدة من ذكر المسند إليه، ويكثر في الأحوال التالية:

أ- إذا وقع في جواب استفهام كقوله تعالى: ﴿كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ ۝٤ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ ۝٥ نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ ۝٦﴾ (3). أي: الحطمة نار الله.

ب- إذا وقع بعد الفاء المقترنة بجواب الشرط، يقول تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ ۝٤٦﴾ (4). أي: فعمله لنفسه، وإساءته عليها.

ج- إذا وقع في القول وما اشتق منه، كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَأَسْطِيرُ الْأُولِينَ أَكْتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ۝٥٥﴾ (5). أي: قالوا القرآن أساطير الأولين.

*المبادرة: من محسنات حذف المسند إليه ومرجحاته المبادرة، كالذين يترقبون رؤية الهلال للصوم أو الفطور، يقول الذي يراه: الهلال: أي هذا هو الهلال.

(1) هود: 01.

(2) إبراهيم: 01.

(3) الهمزة: 4-6.

(4) فصلت: 36.

(5) الفرقان: 05.

*اتباع الاستعمال: إنّ المثل عند العرب لا ينبغي تغييره بل ينطق به كما ورد عنهم: مثل: (رمية من غير رام)، يضرب لمن يصل إلى الغرض بدون قصد منه، إذ ليس من عادته ذلك، فالمسند إليه محذوف: أي: هذه الرمية.

*سهولة الإنكار إذا دعت الحاجة: كقوله تعالى: ﴿فَأَصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ كَانَهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّن نَّهَارٍ بَلَّغٌ فُهِلَّ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾⁽¹⁾. أي: هذا بلاغ.

*الإيجاز والاختصار: كقوله تعالى: ﴿وَإِن عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ ﴿١٢٦﴾﴾⁽²⁾. فقد حذف الفاعل هنا، ولم يقل: بما عاقبتم الناس به.
*أن يكون معلوما للسامع: كقوله تعالى: ﴿خُلِقَ الْإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُورِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ ﴿٣٧﴾﴾⁽³⁾. فإن الخالق تبارك وتعالى لا يماري فيه عاقل.

*توجيه المخاطب لنفس الحدث: ونجد هذا في مشاهد يوم القيامة، كقوله تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ ﴿٧٣﴾﴾⁽⁴⁾. فالمسند إليه حذف، ذلك لأنّ القرآن يريد أن يوجه الناس إلى الأحداث الجسام العظام، دون أن ينشغلوا بمن في هذه الأفعال.

(1) الأحقاف: 35.

(2) النحل: 126.

(3) الأنبياء: 37.

(4) الزمر: 73.

*تعظيم الفاعل، كقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ (1).

فحذف الفاعل (الله) في الآية أفاد تعظيمه، لأنّ فعل تحقيق الوعد لا ينبغي لأحد غيره أن يعده، وفي حذف الفاعل هنا تركيز على المفعول، واهتمام به، وهم (المتقون)، لأنّ صفة التقوى هي التي أهلتها لهذا الوعد.

5- أغراض ذكر المسند إليه (2):

المسند إليه عنصر أساسي في الجملة، لا يحذف إلا لغرض بلاغي منشود، وله أيضا- أغراض تستدعي ذكره، منها:

*يُذَكَّرُ لِأَنَّهُ الْأَصْلُ، وَلَا مَقْتَضَى لِلْعُدُولِ عَنْهُ، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (3).
فالمسند إليه (الله) مبتدأ مقدم على خبره.

*زيادة الإيضاح والتقرير تأكيدا لاختصاصه بالمسند، كقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (4). فاسم الإشارة هو المسند إليه، ذكر أولا في قوله تعالى:

﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾، وذكر ثانيا في قوله: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾، وهذا الذكر

لزيادة الإيضاح والتقرير، ولتأكيد اختصاصه بالمسند، فالذين ثبتت لهم الهداية هم الذين ثبت

لهم الفلاح، فاختصوا به دون سواه.

*التعظيم، كقوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ﴾ (5).

(1) الرعد: 35.

(2) ينظر: المعاني في ضوء أساليب القرآن الكريم: عبد الفتاح لاشين، ص: 145، 146.

(3) النور: 35.

(4) البقرة: 05.

(5) الفتح: 29.

*في مقام البسط، حين تحسن إطالة القول، كقوله تعالى: ﴿وَمَا تَلَكَ بِمِيمِنِكَ يَمُوسَىٰ﴾⁽¹⁾. أدرك موسى -عليه السلام- أن المقام هنا يطيب فيه الحديث، ويحلو فيه التفصيل، فقال: ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ﴾⁽²⁾، مع إمكانه القول: (عصا)، ثم واصل قائلاً: ﴿أَتَوَكَّؤُا عَلَيَّهَا وَأَهْشُبُهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِي فِيهَا مَعَارِبٌ أُخْرَىٰ﴾، وهنا تحسن الإطالة مع ذوي الفضل.

اهتمّ علماء البلاغة -خاصة الباحثون في إعجاز القرآن- بدراسة ظاهرة الحذف في القرآن الكريم، لتوصيل المعنى إلى أذهان المتلقين على اختلاف قدراتهم، وتباين إمكانياتهم، ويستطرد الزركشي في ذكر أغراض الحذف وجماليته فيقول: "فمنها التّفخيم، والإعظام، لما فيه من الإبهام لذهاب الذهن في كل مذهب، وتشوّقه إلى ما هو المراد، فيرجع قاصراً على إدراكه. فعند ذلك يعظم شأنه، ويعلو في النفس مكانه، ألا ترى أن المحذوف إذا ظهر في اللفظ زال ما كان يختلج في الوهم من المراد، وخلص للمذكور؟ ومنها: زيادة لذة بسبب استنباط الذهن للمحذوف، وكلّما كان الشّعور بالمحذوف أعسر، كان الالتذاذ به أشد وأحسن، ومنها زيادة الأجر بسبب الاجتهاد في ذلك، بخلاف غير المحذوف"⁽³⁾.

فالحذف يضيف على الكلام حسنا وبهاء، من شأنه أن يرفع من قيمته، فإذا أظهر

المحذوف، زال ما في الكلام من بهجة وجمال ورونق.

(1) طه: 17.

(2) طه: 18.

(3) البرهان في علوم القرآن: الزركشي، ج3، ص: 104-105.

بعد أن درسنا نماذج قرآنية للإعجاز البياني في جوانبه الأسلوبية والتعبيرية ضمن علم المعاني، وطرقنا أكبر المباحث فيه وأهمها، من تقديم وتأخير، وتعريف وتتكير، وحذف وذكر، خلصنا إلى أن التعبير القرآني -باعتباره تعبيراً فنياً فريداً في علوه وسموه- وُضع وضعا فنياً مقصوداً، لم تراخ فيه الآية وحدها، ولا السورة وحدها، بل روعي فيه السياق القرآني ككل، والذي يضم مجموعة من الألفاظ، تربطها علائق تعبيرية، تضي عليها تناسقاً في الإيقاع والجرس، وقوة في التركيب، وفصاحة في التعبير، تسحر ألباب السامعين وتأسر أفئدة المرتلين.

الختام

بعد الصّحبة المباركة لكتاب الله عزّ وجل، في ضلال الكلمة القرآنيّة، أصل إلى نهاية هذا البحث الذي شُرف بحمل ألفاظ الدّكر الحكيم ومعانيه، فكلماتي فيه نفذت وكلمات ربّي باقية لا تنفذ، مصداقا لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ

كَلِمَتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾ (الكهف: 109).

والخطاب القرآني واقع متفرّد لاحتوائه على كلّ مظاهر الجمال وأسرار الإعجاز، فلا يُدانيه في ذلك أيّ عمل إبداعي مهما ارتقى في مراتب البلاغة وسما في مصافّ البيان، وهذا لا يعني أنّ مظاهر الجمال فيه مقتصرة على الشّكل الخارجي، والإطار الظّاهري فحسب، بل جماليّته زاوجت بين ألفاظه ومعانيه وفق نهج قرآنيّ بديع جاء غاية في الملاءمة والانسجام.

وباعتبار أنّ الكلمة هي أصغر وحدة من وحدات المعنى، وجب النّظر إليها بإمعان، لأنّها الخليّة الأساسيّة في تشكيل النّسيج النّصي، ما جعلها تحاط بمزيد من العناية في انتقائها، حتّى إذا ما انتظمت مع جاراتها أعطتنا نصّا إبداعياّ جميلا.

من تلك الكلمات تكوّن النّصّ القرآني، وكان انتقاؤه لها بدقّة لا متناهية، فاتّسقت الكلمات الموحية في جملها، واستقرّت في مواضعها، وكوّنت مع زميلاتها آيات تؤثّر في نفس سامعها ومتلقّيها بقوة نسجها، وجمال جرسها، وفيض معانيها.

من أجل هذا طمحت هذه الدراسة المتواضعة إلى تدبر الخطاب القرآني، داعية كل من يخوض غمار البحث في جماليته، أن ينمي لديه الحس الجمالي حتى يستشعر لطائفه ويتذوق روائعه ويقف على أسرار إعجازه.

وحسبنا هنا أن نقف- بإيجاز لتفادي تكرار ما كنا قد أثبتناه في فصول ومباحث الدراسة - على أهم النتائج التي توصل إليها البحث:

أولاً: أن القرآن الكريم ظاهرة جمالية لا تجاريها أي ظاهرة سابقة أو لاحقة لها، لأنه كلام الله، وليست مجرد ممارسة للإبداع يكتنفها تحدٍ للآخرين من باب المفاخرة، بل هي ظاهرة جمالية ترى تفوقها معجزاً.

ثانياً: لقد اشتمل القرآن الكريم على وجوه عدّة، لا يحيط بها إلا منزل القرآن، ومن هذه الوجوه ما جاء من جهة اللفظ، ومن جهة المعنى، وما جاء من جهة الإخبار، ومن جهة الأحكام. فكانت هذه الوجوه موضوع مؤلفات الكثير من العلماء والدارسين، خلفوا من البحث عنها تراثاً ضخماً، حاولوا من خلاله تقديم الحجج الدامغة لدحض الحجج الواهية، فيما يحاول البعض من توجيه شبه ومطاعن في أوجه إعجازه، ورغم ذلك ما يزال القرآن شامخاً في الأفق يفوق طاقة الباحثين.

ثالثاً: لقيت دراسة الإعجاز القرآني اهتماماً بالغاً لدى العلماء والمفسرين منذ القرن الثاني والثالث الهجريين إلى يومنا هذا، ويمتاز هذا النوع من الدراسات بالديمومة، فهو باق بقاء المعجزة المحمّدية- القرآن الكريم- وهو نبع لا ينضب، لا تنتهي عجائبه، ولا تنقضي أسرارها.

وتعدّ الدّراسة الإعجازيّة في القرن الثّالث بدايةً للدّراسة العلميّة المقتنّة المنتظمة وفق منهجيّة قائمة على حجج عقليّة تأخذ صبغة منطقيّة لدى أصحابها، مثلها الجاحظ، ثم من بعده الرّماني والخطابي والباقلاني، وصولاً إلى عبد القاهر الجرجاني، الذي مثلها خير تمثيل متجليّة في نظريّة النّظم، التي تضمّنت أهمّ وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، وهو الإعجاز البياني الذي يعدّ أداة التّحدي التي أيّد بها الله رسوله لدحض حجّة المشركين.

رابعاً: إنّ الجماليّة من حيث هي مفهوم فهي قديمة قدم الإنسان نفسه، فقد صاحبت الحضارات البشريّة كلّها دون استثناء، واصطبغت بصبغة خاصّة مع كلّ حضارة، فكان لها طابعها المتميّز مع كلّ تجربة تحملها الصّبغة الإنسانيّة بفطرتها، ولم تكن الحضارة الإسلاميّة بمنأى عن هذه الحركة الجماليّة.

فلو نظرنا إلى الجمال بعين الإمعان نجده أصلاً أصيلاً فيه، سواء من حيث الإدراك العقلي لقيم الجمال في الإسلام، أو الإدراك الوجداني العاطفي للمستوى الجمالي، أو التجربة الفنيّة الجمالية الإسلاميّة التي تجمل المجالين.

خامساً: تتميّز البلاغة القرآنيّة بدقّة انتقاء الألفاظ واصطفائها سواء من جهة الأصول الاشتقائيّة، وسهولة حروف الكلمات وتناسقها مع روعة إيقاعها، أو من جهة جمال معانيها وبلاغة دلالاتها.

والقرآن الكريم يتأنق في اختيار الألفاظ، ويضع كلّ لفظ مكانه المناسب، حيث يؤدّي معناه بدقّة فائقة. وكأنّ مكانها محجوز لها خصيصاً دون غيرها، ولذلك لا يوجد ترادف في القرآن الكريم، لأنّ كلّ كلمة تحمل إليك معنى جديداً.

سادسا: إنّ للكلمة القرآنيّة مزية لا توجد في الكلمات التي يتكوّن منها كلام البشر مهما سمّت في مدارج الفصاحة وعلت في مراتب البلاغة، لأنّها تتناول من المعنى سطحه وأعماقه وسائر صورهِ وخصائصه، فهي لا تقف على العموميّات التي تقف عند حدودها، التّعبيرات البشريّة، كما أنّها تمتاز عن سائر مرادفاتها اللّغوية بتطابق أتمّ مع المعنى المراد، فمهما استبدلت بها غيرها، لا تسدُّ مسدّها ولا تغني غناءها، ولا تؤدّي الصورة التي تؤدّيها.

سابعا: إنّ الكلمة في القرآن الكريم بنية معنوية متكاملة، حين تنتظم مع جاراتها، تشكّل خطابا قرآنيا فنّي الأداء، ومنهجا جمالياً بالغ الرّوعة في النّظم، يجمع بين جمال الإيقاع، والتّصوير، ودقّة المعنى والتّعبير، فيستبدّ بنفوس متلقّيه، ويحكم السّيّطرة على أفئدة متدبّريه، ومن ثمّ يرتقي بأذواق دارسيه. فيفتح لهم أبواب التّأويل، ويبقى بذلك خالدا بخوارج المؤمنين.

وفي النّهاية أتمنى أن أكون قد وقّفت في هذه الدّراسة، التي أرجو بها مرضاة الله تعالى. فإن أصبت فبتوفيق منه، وأحتسبه خالصا لوجهه الكريم. وإن أخطأت فمن نفسي. وحسبي أنّي اجتهدت، وما ابتغيت إلا وجه الحق، ومن ابتغى وجه الحق فأخطأ فله - من الله تعالى - أجر المجتهد.

الفهارس:

● فهرس المصادر والمراجع

● فهرس الموضوعات

* القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

المصادر والمراجع:

• إبراهيم أنيس

1- دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط5، سنة: 1984م.

• الأمدي (أبو الحسن علي بن محمد الملقب بسيف الدين الأمدي، ت: 631هـ)

2- الموازنة بين أبي تمام والبحتري، ج1، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف-مصر، ط1370هـ/1961م.

• ابن الأثير (أبو الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد الكاتب، ت: 637هـ)

3- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج1، وبهامشه كتاب "أدب الكاتب" لعبد الله ابن مسلم بن قتيبة، المطبعة البهية بحوش قدم-مصر، (د.ط)، سنة: 1312هـ.

• أحمد أحمد بدوي

4- من بلاغة القرآن، دار النهضة-مصر، ط2005م.

• أحمد درويش

5- دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتراث، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع- القاهرة/مصر، (د.ط)، (د.ت).

• أحمد كمال زكي

6- النقد الأدبي الحديث أصوله واتجاهاته، دار النهضة العربية- بيروت، (د.ط)، (د.ت).

• الأصفهاني (أبو فرج الراغب الحسين بن مفضل، ت: 502هـ)

7- الأغاني، دار الفكر- بيروت/ لبنان، ط2، سنة: 1415هـ/1995م.

8- مفردات ألفاظ القرآن، صفوان عدنان داوودي، دار القلم-دار الشامية، ط4، سنة: 1430هـ/ 2009م.

9- المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد عيتاني، دار المعرفة-بيروت، ط5.

• أميرة حلمي مطر

10- فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها، دار المعارف- القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

11- مدخل إلى علم الجمال وفلسفة الفن، دار التنوير - القاهرة/مصر، ط1، سنة: 2013م.

• الأنباري (عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله، ت: 577هـ)

12- أسرار العربية، تحقيق محمد حسين شمس الدين ، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، سنة: 1418هـ/ 1997م.

• البايرتي (أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود بن أحمد ت: 786هـ)

13- شرح التلخيص، دراسة وتحقيق محمد مصطفى رمضان صوفية، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان- ليبيا، ط 1، سنة: 1983م.

• الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب، ت: 403هـ)

14- إعجاز القرآن، تحقيق محمد شريف سكر، دار إحياء العلوم-بيروت، ط1، سنة: (1408هـ-1988م).

• بكري شيخ أمين

15- البلاغة العربية في ثوبها الجديد (علم المعاني)، دار العلم للملايين-بيروت، ط2، سنة: 1984م.

16- التعبير الفني في القرآن، دار الشروق،(د.ط)، (د.ت).

• التفتازاني (سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، ت: 792هـ)

17- مختصر المعاني، مطبعة عطايا-مصر، (د.ط)، (د.ت).

• تمام حسان

18- مناهج البحث في اللغة، دار الثقافة- دار البيضاء، ط، 1400هـ/1979م.

19- اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب-القاهرة، ط3، سنة: 1418هـ/1998م.

• التوحيدى (أبوحيان علي بن محمد بن العباس البغدادي، ت: 414هـ)

20- مقابسات، تحقيق حسن السندوي، المطبعة الرحمانية-مصر، ط1، سنة: 1929م.

• ابن تيمية (أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، ت: 728هـ)

21- إعجاز القرآن الكريم عند شيخ الإسلام ابن تيمية مع المقارنة بكتاب إعجاز القرآن للباقلاني، تحقيق محمد بن عبد العزيز العواجي، مكتبة دار المنهاج-الرياض/السعودية، ط1، سنة: 1427هـ.

22- الجمال فضله، حقيقته، أقسامه، دراسة وتحقيق إبراهيم بن عبد الله الحازمي، دار الشريف، ط1، سنة: 1413هـ.

• الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر، ت: 255هـ)

23- الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده-مصر، ط 1356هـ/1938م.

24- البيان والتبيين، تحقيق وشرح حسن السندوي، المطبعة الرحمانية- مصر، سنة: 1345هـ / 1925م، ط1، ج4.

• الجرجاني (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، ت: 471هـ)

25- أسرار البلاغة، تحقيق محمد الاسكندراني و م.مسعود، دار الكتاب العربي-بيروت، ط2، سنة: 1998م.

26- دلائل الإعجاز، شرحه وعلق عليه ووضع فهارسه محمد التنجي، دار الكتاب العربي-بيروت، ط1، سنة: 2005.

27- الرسالة الشافية - ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر، تحقيق وتعليق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف-القاهرة، ط2، سنة: 1968م.

• الجرجاني (أبو الحسن علي بن عبد العزيز بن الحسين، ت: 392هـ)

28- الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبي الفضل، وعلي محمد البجاوي، دار القلم-بيروت/لبنان، (د.ط)، (د.ت).

• الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد ، ت: 816هـ)

29- التعريفات، مكتبة لبنان- بيروت، طبعة جديدة، سنة: 1985م.

• الجمحي (محمد ابن سلام، ت: 232هـ)

30- طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمد شاكر، دار المدني، جدة-السعودية، (د.ط)، (د.ت)، ج1.

• ابن جني (أبو الفتح عثمان، ت: 392هـ)

31- الخصائص، ج1، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، (د.ط)، (د.ت).

32- سر صناعة الإعراب، دراسة وتحقيق حسن هندأوي، دار القلم- دمشق، ط2، سنة: 1413هـ/1993م.

• ابن الحاجب (أبو عمرو عثمان بن أبي بكر بن يونس الكردي الدويني، ت: 646هـ)

33- الكافية في النحو، ج1، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان.

• الحريري (أبو أحمد القاسم بن علي، ت: 516هـ)

34- ملحّة الإعراب، الناظم والشارح ، تحقيق فائز فارس، دار الأمل للنشر والتوزيع، ط1، سنة ، 1412هـ/1991م.

• حسن طبل

35- علم المعاني تأصيل وتقييم، مكتبة الإيمان-المنصورة- ط1، سنة: 1999م.

• حسين جمعة

36- في جمالية الكلمة (دراسة جمالية بلاغية نقدية)، إتحاد الكتاب العرب- دمشق، ط2002م.

• حلمي خليل

37- العربية وعلم اللغة البنيوي، دار المعرفة الجامعية-الإسكندرية، ط1987م.

38- الكلمة(دراسة لغوية معجمية)، دار المعرفة الجامعية، ط2، سنة: 1998م.

• الخطابي (أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي، ت: 388هـ)

39- غريب الحديث، تحقيق عبد الكريم الغريايوي، (د.ط)، (د ت)، ج1.

40- البيان في إعجاز القرآن - ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر، تحقيق وتعليق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف-القاهرة، ط2، سنة: 1968م.

• الخفاجي (أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الحلبي ت، 466هـ)

41- سر الفصاحة، دار الكتب العلمية -بيروت/ لبنان، ط1، سنة: 1402هـ/1982م

• ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد، ت: 808هـ)

42- المقدمة (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر)، دار الفكر - بيروت/لبنان، ط1، سنة: 1424هـ/2004م.

• الداودي (أحمد بن نصر الأسدي، ت: 402هـ)

43- طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر، مركز تحقيق التراث بدار الكتب-القاهرة، ط1972م، ج1.

• الرازي (أبو حاتم فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، ت: 322هـ)

44- التفسير الكبير، المطبعة البهية المصرية، ط1، سنة: 1357هـ/1938م، ج19.

• الرماني (أبو الحسن علي بن عيسى بن علي، ت: 384هـ)

45- رسالة الحدود، تحقيق إبراهيم السامرائي، دار الفكر-عمان، ط1982م.

46- النكت في القرآن - ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر، تحقيق وتعليق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغول سلام، دار المعارف-القاهرة، ط2، سنة: 1968م.

• الزبيدي (أبو بكر محمد بن الحسن الأندلسي، ت: 379هـ)

47- طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف-القاهرة، ط2، سنة: 1984م.

• الزجاجي (أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق، ت: 340هـ)

48- الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، دار النفائس - بيروت، سنة: 1402هـ/1982م، ط4.

• الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله، ت: 794هـ)

49- البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث-القاهرة، ط1، سنة: 1404هـ/1984م، ج3.

• الزّمخشي (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي، ت: 538هـ)

50- أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية - بيروت/ لبنان، ط1، سنة: 1419هـ/ 1998م، ج2.

51- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، ط 2004م، ج2.

52- المفصل في علم العربية، دار الجيل-بيروت/لبنان، (د.ط.)، (د.ت.).

• الزملكاني (كمال الدين بن عبد الكريم بن خلف الأنصاري، ت: 651هـ)

53- البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، تحقيق خديجة الحديثي وأحمد مطلوب، مطبعة العاني - بغداد، ط1، سنة: 1974م.

54- التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، مطبعة العاني-بغداد، ط1964م.

• السبكي (بهاء الدين أبو حامد أحمد بن علي بن عبد الكافي، ت: 756هـ)

55- عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية- بيروت، ط2001م، ج1.

• ابن السراج (أبو بكر محمد بن السري بن سهل، ت: 316هـ)

56- الأصول في النحو، ج1، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط3، سنة: 1408هـ/1988م.

• السَّعْدِي (عبد الرحمن بن ناصر، ت: 90هـ)

57- تيسير كلام الرحمن في تفسير كلام المنان، ج29، تقديم محمد النجار، وتصحيح محمد البسام، دار المدني-جدة، سنة: 1408هـ/1988م.

• السَّكَّائِي (أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي، ت: 626هـ)

58- مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، سنة: 1987م.

• سَيَّوِيَه (أبو بشر عمرو بن عثمان، ت: 180هـ)

59- الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، عالم الكتب-بيروت، ط3، ج1.

• السيد أحمد الهاشمي

60- جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، دار الآفاق العربية-القاهرة، ط1، سنة: 1422هـ/2002م.

• السيرافي (أبو سعيد الحسن بن عبد الله المرزبان، ت: 368هـ)

61- أخبار النحويين البصريين، تحقيق فرنس كرنكو، طبعة بيروت، سنة: 1936م.

62- شرح كتاب سيويوه، تحقيق أحمد حسن مهدي، وعلي سيد علي، دار الكتب العلمية-بيروت/لبنان، سنة: 2008م.

• ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله، ت: 427هـ)

63- أسباب حدوث الحروف، تحقيق محمد حسان الطيان ويحي مير علم، مطابع مجمع اللغة العربية-دمشق، ط1983م.

• السَّيَّوِي (أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، ت: 911هـ)

64- الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون-بيروت/لبنان، ط1، سنة: 1429هـ/2008م.

65- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة عيسى البابي الحلبي، ط1، (د.ت).

66- معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، سنة: 1988م، ج3.

67- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، سنة: 1998م، ج1.

• الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي، ت:790هـ)

68- الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة-بيروت/لبنان، ط2، سنة: 1395هـ/1975م، ج2.

69- التعبير القرآني، دار عمار-عمان/الأردن، ط4، سنة: 1427هـ/2006م.

• صلاح فضل

70- نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الآفاق الجديدة-بيروت، ط3، سنة: 1978م.

• طه أحمد إبراهيم

71- تاريخ النقد الأدبي القديم عند العرب (من العصر الجاهلي حتى القرن الرابع الهجري)، المكتبة الفيصلية، ط1425هـ/2004م.

• الطبيبي (شرف الدين الحسين بن محمد بن عبد الله، ت:743هـ)

72- التبيان في علم المعاني والبديع والبيان، تحقيق هادي عطية مطر الهلالي، عالم الكتب-بيروت، ط1987م.

• الظاهري (محمد بن علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، ت:456هـ)

73- نوار ابن حزم، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل-بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ج1.

• عاطف المليجي

74- دلالات الألفاظ وسر الكلمة في القرآن الكريم، مكتب الجمع، سعيد عبد الخالق، ط1، (د.ت).

• عباس حسن

75- النحو الوافي، دار المعارف-مصر، ط8، سنة1987م، ج3.

• عبد الجبار القاضي (أبو الحسن عماد الدين الهمداني، ت:415هـ)

76- المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق أمين الخولي، دار الكتب- مصر، ط1960.

• عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني

77- البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، دار القلم- دمشق، ط1، سنة: 1996م، ج1.

• عبد العزيز محمد فاخر

78- توضيح النحو(شرح ابن عقيل وربطه بالأساليب الحديثة والتطبيق)، المكتبة الأزهرية للتراث، طبعة جديدة منقحة، (د.ت)، ج 1.

• عبد الكريم الخطيب

79- الإعجاز في دراسات السابقين، دار الفكر العربي، ط1، سنة: 1974م.

• عبد الكريم هلال خالد

80- أسس النقد الجمالي في تاريخ الفلسفة (دراسة لوجهات نظر بعض الفلاسفة في النقد الجمالي)، منشورات قار يونس- بنغازي/ليبيا، ط1، سنة: 2003.

• عبد الله إبراهيم ، سعيد الغانمي، عواد علي

81- معرفة الآخر(مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة)، المركز الثقافي العربي، (د.ط)، (د.ت).

• عدنان حسين قاسم

82- الاتجاه الأسلوبى البنىوى فى نقد الشعر العربى، الدار العربىة للنشر والتوزىع، (د.ط)، (د.ت).

• عز الدين إسماعيل

83- الأسس الجمالىة فى النقد العربى (عرض وتفسىر ومقارنة)، دار الفكر العربى- القاهرة، ط3، سنة: 1974م.

• العسقلانى (الحافظ أحمد بن على بن حجر، ت: 852هـ)

84- فتح البارى لشرح صحىح البخارى، تحقىق محمد فؤاد عبد الباقى ومحب الدين الخطىب، مرآة قصى محب الدين الخطىب، دار الرىان للتراث، ط1989م، ج1.

• العسكرى (أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهىل، ت: 395هـ)

85- الفروق فى اللغة، تحقىق لجنة إحىاء التراث العربى، الدار العربىة للكتاب- تونس ط6، سنة: 1403هـ/1983م.

86- الصناعتىن، تحقىق محمد البجاوى ومحمد أبو الفضل إبراهىم، مطبعة عىسى البابى الحلبى وشركاه، ط2، (د.ت).

• ابن عقىل (عبد الرحمن العقىلى الهمدانى المصرى، ت: 769هـ)

87- شرح ابن عقىل على ألفىة ابن مالك، ج1، تحقىق محمد محى الدين عبد الحمىد، دار التراث - القاهرة، دار مصر للطباعة، سعىد جودة السحار وشركاه، ط20، سنة: 1400هـ/1980م.

• العلوى (بى بن حمزة بن على بن إبراهىم، ت: 749هـ)

88- كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، دار الكتب العلمىة- بىروت، ط1982م، ج2.

• علي أحمد طلب

89- دراسات لغوية لسور قرآنية، دار الفكر العربي، ط: 1406هـ/1986م.

• علي حلمي موسى

90- ألفاظ القرآن الكريم دراسة علمية تكنولوجية، القاهرة، ط: 2001م.

• علي مهدي زيتون

91- إعجاز القرآن الكريم وأثره في تطور النقد الأدبي، دار المشرق، ش م م ، (د.ط)، (د.ت).

• عمر أحمد مختار

92- البحث اللغوي عند العرب، عالم الكتب- القاهرة، ط8، سنة: 2003م.

• عودة الله القيسي

93- سر الإعجاز في القرآن الكريم، دار البشير- عمان، ط1، سنة: 1416هـ/1996م.

• عيسى علي شحاتة

94- الدراسات اللغوية للقرآن الكريم في أوائل القرن الثالث الهجري، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط2001م.

• الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد، ت: 505هـ)

95- إحياء علوم الدين، دار المعرفة-بيروت، ط1402هـ/1980م، ج4.

• فاضل صالح السامرائي

96- بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، شركة العاتك لصناعة الكتاب-القاهرة، ط2، سنة: 1427هـ/2006م.

• الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، ت:339هـ)

97- كتاب الموسيقى الكبير، تحقيق غطاس عبد الملك خشبية، دار الكتب والوثائق القومية- القاهرة، ط9، (د.ت).

• ابن فارس (أبو الحسين أحمد فارس بن زكرياء، ت:395هـ)

98- الصحابي في فقه اللغة، ج1، تحقيق عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف- بيروت، (د.ت)، (د.ط).

99- معجم مقاييس اللغة، دار الفكر - دمشق، ط1979م.

• الفاكهي (عبد الله بن أحمد بن علي، ت:971هـ).

100- شرح الحدود النحوية، تحقيق المتولي رمضان أحمد الدميري، مكتبة وهبة، ط2، سنة: 1414هـ/1993م.

• الفراهيدي (أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، ت:175هـ)

101- معجم العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الشؤون الثقافية- بغداد، ط: 1986م، ج5.

• فريد الأنصاري

102- جمالية الدين (معارج القلب إلى حياة الروح)، دار السلام انشر والتوزيع والترجمة، ط: 2009م.

• فهد خليل زايد

103- الإعجاز العلمي والبلاغي في القرآن الكريم، دار النفائس-عمان/ الأردن، ط1، سنة: 1428هـ/2008م.

• ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، ت: 276هـ)

104- تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية، ط3، سنة: 1401هـ/1981م.

105- تلقين المتعلم من النحو، تحقيق جمال عبد العاطي مخيمر، مطبعة أبناء وهبة حسان- القاهرة، ط1، سنة: 1989م.

• القرطاجني (أبو الحسن حازم، ت: 684هـ)

106- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي- تونس، ط1966م.

• القرطبي (أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي، ت: 671هـ)

107- الجامع لأحكام القرآن، تحقيق سمير البخاري، دار عالم الكتب- الرياض/السعودية، سنة: 2003م، ج1.

• القزويني (أبو الفضل جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد، ت: 739هـ)

108- الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، الشركة العالمية للكتاب - بيروت، ط1989م.

109- التلخيص في علوم البلاغة، ضبطه وشرحه عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط2، سنة: 1350هـ/1932م.

• ابن قيم الجوزية (شمس الدين محمد بن أبي بكر، ت: 751هـ)

110- الجمال فضله، حقيقته، أقسامه، دراسة وتحقيق إبراهيم بن عبد الله الحازمي، دار الشريف، ط1، سنة: 1413هـ.

111- روضة المحبين ونزهة المشتاقين، تحقيق عصام فارس الخراساني، ومحمد يونس شعيب، دار الجيل- بيروت، ط1، سنة: 1993م.

• ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي، ت: 774هـ)

112- البداية والنهاية، ج1، مكتبة المعارف-بيروت (د.ط)، (د.ت).

113- تفسير القرآن العظيم، ج4، دار طيبة، ط 1422هـ/2002م.

• الكفوي (أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، ت: 1093هـ)

114- الكليات، معجم في المصطلحات والفرق اللغوية، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة رسالة ناشرون، بيروت - لبنان، ط2، سنة: 1419هـ/1998م.

• لاشين عبد الفتاح

115- المعاني في ضوء أساليب القرآن الكريم، دار الفكر العربي-القاهرة/مصر، (د.ط)، سنة: 1420هـ/2000م.

• لطفى فكري محمد الجودي

116- جمالية الخطاب في النص القرآني، مؤسسة المختار-القاهرة، ط1، سنة: 1435هـ/2014م.

• ابن مالك (جمال الدين محمد بن عبد الله بن عبد الله الطائي، ت: 672هـ)

117- متن الألفية، دار المعرفة، الدار البيضاء- المغرب، ط 1421هـ/2001م.

118- شرح التسهيل، ج1، تحقيق عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، هاجر للطباعة والنشر-مصر، ط1، سنة: 1990م.

• المالكي (ابن القاسم، ت: 920هـ)

119- شرح حدود النحو للأبدي، تحقيق خالد فهمي، مكتبة الآداب- القاهرة، ط1، سنة: 1429هـ/2008م.

• المبرّد (أبو العباس محمد بن يزيد، ت: 285هـ)

120- المقتضب، تحقيق عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب- بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ج1.

• محمد رشاد الحمزاوي

121- المعجم العربي إشكالات ومقاربات، بيت الحكمة-قرطاج، سنة: 1991م.

• محمد عبد المجيد ناجي

122- الأسس النفسية للأساليب البلاغية، ناجي محمد عبد المجيد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت، ط1، سنة: 1984م.

• محمد عبد المطلب

123- البلاغة والأسلوبية، الشركة المصرية العالمية للنشر/ لونغمان، ط2، سنة: 1996م.

124- جدلية الأفراد والتركيب في النقد العربي القديم، الشركة المصرية العالمية للنشر- لونغمان، ط1، سنة: 1995م.

• محمد محمد أبو موسى

125- خصائص التراكيب، مكتبة وهبة- القاهرة، ط4، سنة: 1996م.

• محمد مرتاض

126- مفاهيم جمالية في الشعر العربي القديم، ديوان المطبوعات الجامعية-الجزائر، ط: 1998م.

• محمود محمد شاكر

127- مداخل إعجاز القرآن، مطبعة المدني - المؤسسة السعودية بمصر/دار المدني بجدة- القاهرة، ط: 2002م.

• المرزوقي (أحمد بن محمد بن الحسن، ت: 421هـ)

128- شرح ديوان الحماسة، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون، دار الجيل- بيروت، ط1، سنة:1991م، ج1.

• مصطفى صادق الرافعي

129- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي- بيروت/لبنان، ط9، سنة: 1393هـ/ 1973م.

• المغربي (أبو العباس أحمد بن محمد بن محمد بن يعقوب، ت:1128هـ)

130- مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية-بيروت، ط2003م.

• ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، ت:711هـ)

131- لسان العرب، دار صادر، ط2003م.

• منير سلطان

132- بلاغة الكلمة والجملة والجمل، منشأة الناشر للمعارف-الاسكندرية، جلال حزي وشركاه، ط1988م.

• ندير حمدان

133- الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم، دار المنابر-جدة/السعودية، ط1، سنة: 1412هـ/1991م.

• نعيم الحمصي

134- فكرة إعجاز القرآن، مؤسسة الرسالة، ط2، سنة: 1980م.

• نور الدين عتر

135- علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح- دمشق، ط1، سنة:1993م.

• وهبة مجدي - كامل المهندس

136- معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، (د.ط)، (د.ت).

• ابن يعيش (أبو البقاء وفق الدين الموصلي، ت: 643هـ)

137- شرح المفصل للزمخشري، ج1، تحقيق إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، ط1، سنة: 1422هـ/2001م.

• يوسف عقيل مهدي

138- الجمالية بين الذوق والفكر، مطبعة سلمى الفنية، ط1، سنة: 1988م.

*المراجع المترجمة:

• إيمانويل كانط

1- نقد ملكة الحكم: إيمانويل كانط، ترجمة سعيد الغانمي، منشورات الجمل، ط1، سنة: 2009م.

• فردينان دي سوسير

2- محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة يوسف غازي ونجيب نصر، دار النعمان للثقافة- جونييه، سنة: 1984م.

*المجلات والدوريات:

1- أصول المعجم العربي، مقال للدكتور علي محمود الصراف، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، ج9، العدد الرابع، سنة: 1435هـ/2013م.

2- مدخل إلى نظرية الجمال في النقد العربي القديم، مقال للدكتور محمد علي غوري، مجلة القسم العربي، جامعة بنجاب- لاهور/باكستان، العدد الثامن عشر، سنة: 2011م.

فهرس الموضوعات

مقدمة..... أ

الفصل الأول:

الإعجاز و أثره في توجيه التدوق الجمالي

مدخل.....02

المبحث الأول: مفهوم إعجاز القرآن.....09

1-تعريف القرآن: - لغة.....09

-اصطلاحا.....10

2-تعريف الإعجاز.....13

3-تعريف المعجزة.....13

4-وجوه الإعجاز.....14

أ-مذهب الصرفة.....14

ب-الإعجاز التشريعي.....16

ج-الإعجاز في الإخبار بالغيبات.....21

د-الإعجاز العلمي.....23

هـ-الإعجاز البياني.....24

المبحث الثاني: من آراء السابقين في الإعجاز.....26

1-الجاحظ.....27

2-الواسطي.....34

35.....	3-الرماني
37.....	4-الخطابي
42.....	5-الباقلاني
49.....	6-القاضي عبد الجبار
52.....	7-عبد القاهر الجرجاني

الفصل الثاني:

الجمال مفاهيمه و تجلياته

75.....	تمهيد
77.....	المبحث الأول: الجمال في الفلسفة الغربية
77.....	1- في الفلسفة اليونانية
78.....	أ-الجمال عند سقراط
81.....	ب-الجمال عند أفلاطون
83.....	ج-الجمال عند أرسطو
85.....	د-الجمال عند أفلوطين
86.....	2- الجمال في الفلسفة الأوروبية الحديثة
87.....	أ-إيمانويل كانط
90.....	ب-غيورج هيغل
95.....	3- جماليات ما بعد الحداثة

95.....	أ-نظرية الفن للفن.....
96.....	ب-النظرية الشكلية الروسية.....
98.....	ج-حركة النقد الأنجلوساكسوني.....
99.....	د-الحركة المستقبلية.....
100.....	هـ-الحركة البنيوية.....
105.....	المبحث الثاني: الجمال عند العرب.....
113.....	المبحث الثالث: مفهوم الجمال في القرآن الكريم.....
114.....	1-رأي القرطبي.....
115.....	2-رأي الزمخشري.....
116.....	3-رأي الفخر الرازي.....
122.....	المبحث الرابع: الجمال في الفكر الإسلامي.....
124.....	1-تعريف الجمال.....
125.....	2-تعريف الحسن.....
125.....	3-الفرق بين الجمال والحسن.....
126.....	4-حقيقة الجمال.....
134.....	5-مفهوم الجمالية.....
137.....	المبحث الخامس: الجمال في النقد العربي القديم.....

الفصل الثالث:

الكلمة حدودها و مفاهيمها

153.....	تمهيد
157.....	المبحث الأول: الكلمة في تصور النحاة
166.....	أ-الكلام
168.....	ب-الكلم
172.....	ج-القول
173.....	د-اللفظ
176.....	هـ-الصوت
183.....	المبحث الثاني: الكلمة عند المعجميين
187.....	المبحث الثالث: الكلمة عند البلاغيين
187.....	1- مفهوم الفصاحة
187.....	-الفصاحة لغة
189.....	-اصطلاحا
208.....	2- مفهوم البلاغة
208.....	-البلاغة لغة
208.....	-اصطلاحا
214.....	3-الفرق بين الفصاحة والبلاغة

الفصل الرابع:

الكلمة القرآنية و آليات التصوير الجمالي

224.....	تمهيد.....
226.....	المبحث الأول: خصائص الكلمة القرآنية ومميزاتها.....
226.....	1- خصائص الكلمة القرآنية.....
226.....	أ-الأصل العربي لكلمات القرآن الكريم.....
229.....	ب-الجزر الثلاثي للفظ القرآني.....
230.....	ج- ارتباط الكلمة القرآنية بجزرها اللغوي.....
235.....	د- دعوة القرآن إلى حسن انتقاء الألفاظ.....
237.....	2- مميزات الكلمة القرآنية.....
243.....	المبحث الثاني:البعد الجمالي للتقديم و التأخير.....
243.....	1-تعريف التقديم والتأخير.....
243.....	أ-التقديم لغة واصطلاحا.....
244.....	ب-التأخير لغة واصطلاحا.....
249.....	2-أحوال التقديم و التأخير
249.....	أ- تقديم اللفظ على عامله.....
252.....	ب-تقديم اللفظ وتأخيره على غير العامل.....
253.....	3-أغراض التقديم والتأخير.....
266.....	المبحث الثالث: البعد الجمالي للتعريف و التنكير.....

267.....	أولا التعريف
267.....	أ-المعرفة لغة واصطلاحا.
269.....	ب-أدوات تعريف المسند إليه.
270.....	1-التعريف بالضمير.
270.....	1-1-ضمير المتكلم.
270.....	1-2-ضمير المخاطب.
271.....	1-3-ضمير الغائب.
272.....	1-4-ضمير الشأن.
273.....	1-5-أغراض التعريف بالضمير.
274.....	2- التعريف العلمية.
274.....	2-1-أقسام العلم.
275.....	2-2-أغراض التعريف العلمية.
276.....	3- التعريف باسم الإشارة.
276.....	أغراض التعريف باسم الإشارة.
278.....	4- التعريف بالاسم الموصول.
278.....	أغراض التعريف بالاسم الموصول.
279.....	5- التعريف بـ (أل).
280.....	أقسام (أل).
280.....	1-(أل) العهيدة.

280.....	أ-العهد الصريح.
280.....	ب-العهد الكنائي.
281.....	ج-العهد العلمي.
281.....	2-(أل) الجنسية.
283.....	6-التعريف بالإضافة.
283.....	أغراض التعريف بالإضافة.
284.....	ج-تعريف المسند.
284.....	1-تعريف الخبر.
285.....	2-أغراض تعريف الخبر.
286.....	ثانيا: التنكير.
287.....	1-النكرة لغة واصطلاحا.
288.....	2-أغراض التنكير.
291.....	ثالثا: الأغراض الجمالية للتعريف والتنكير.
293.....	المبحث الرابع: البعد الجمالي للحذف والذكر.
294.....	1-تعريف الحذف لغة واصطلاحا.
295.....	2-أغراض الحذف في الكلمة.
301.....	3-مميزات الحذف.
302.....	4-دواعي حذف المسند إليه ومحسناته.
304.....	5-أغراض ذكر المسند إليه.

308.....	الخاتمة
313.....	فهرس المصادر و المراجع
331.....	فهرس الموضوعات

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على الكلمة القرآنية باعتبارها الأساس والأصل واللبنة الأولى في تركيب الكلام، ما جعلها تحظى بجهود العلماء وعنايتهم؛ لغويين ومفسرين و علماء بيان، وقد سعينا إلى الوقوف على هذه الجهود لنبرز روعة الأسلوب، وجمال التصوير، وبراعة اللفظ و دقة المعنى في النسق القرآني، محاولين إدراك جمال تموقع الكلمة وأصالتها في موضعها، وتذوق حلاوة جرسها واستشعار روعة وقعها في النفس. فوجدنا أن للكلمة القرآنية مزية لا توجد في كلام بشر، مهما سميت في مدارج الفصاحة وعلت في مراتب البلاغة، لأنها بنية معنوية متكاملة، فحين تنتظم مع جاراتها تشكل خطابا قرآنيا معجزا، و منهجا جماليا بالغ الروعة في النظم، يحكم السيطرة على أفئدة متدبريه، ومن ثم يرتقي بأذواق دارسيه، فيبقى خالدا بخواجه مرتليه.

الكلمات المفتاحية: القرآن، الجمالية، الكلمة، البلاغة، النقد، النظم.

Cette étude vise à mettre en évidence le mot Coran comme la base et l'origine, et le premier bloc de construction dans la synthèse de la parole, ce qui en fait sont les efforts des scientifiques et leurs soins, des linguistes et des interprètes, et la déclaration des scientifiques, et a cherché à se tenir debout sur ces efforts pour mettre en évidence la splendeur du style, et la beauté de l'image, prononciation de l'ingéniosité et le sens de la précision coranique dans le motif, en essayant de voir la beauté de la mise en place du plancher et de l'originalité en place, et goûter à la douceur de sa voix , capteur splendeur signé en psychologie. Nous avons constaté que l'avantage Coranique mot ne figure pas dans les mots d'êtres humains, peu importe chevalier en pistes éloquence et sont plus élevés dans les rangs de la rhétorique, parce qu'elle est une structure morale intégrée, tout organisé avec ses voisins posent un discours coranique prodigieux, et l'approche esthétiquement très extravagance à la rédaction, régit le contrôle des cœurs des auditeurs, puis monter les goûts de la recherche, il reste des âmes immortelles ses lecteurs.

Mots-clés : esthétique , le mot , Coran , rhétorique , critique , rédaction .

This study aims to highlight the word Qur'an as the basis and origin, and the first building block in speech synthesis, making it are the efforts of scientists and their care; linguists and interpreters, and the statement of scientists, and has sought to stand on these efforts to highlight the splendor of style, and the beauty of the picture, ingenuity pronunciation and meaning of the Quranic accuracy in the pattern, trying to see the beauty of the positioning of the floor and originality in place, and taste the sweetness of her voice, and sensor splendor signed in psychology. We found that the word Quranic advantage not found in the words of human beings, no matter knighted in runways eloquence and are higher in the ranks of rhetoric, because it is an integrated moral structure, while organized with its neighbors pose a speech Qur'anic miraculous, and approach aesthetically very extravaganza in the drafting, governs the control of the hearts of auditors, and then rise tastes of searching, it remains immortal souls its readers.

key words : Aesthetics , Word , The Quran , Rhetoric , Criticism , Drafting .