دراسات الإعجاز البيانيّ بين القدماء والمحدثين

الدكتورة هناء عبد الرضا رحيم الربيعيّ

جامعة البصرة ــ العراق

تقديم:

لم ينفرد البحث في قضيّة الإعجاز القرآنيّ عامّة والبيانيّ خاصّة – في بداية أمره– بدراسات مستقلّة بذاتها، وإنما عولجت القضيّة ضمن قضايا أخرى نشط فيها علم الكلام والجدل، إذ نشأت البذور الأولى على هيأة تساؤلات وافتراضات طُرحت في ميدان علم الكلام، كان الهدف من الإجابة عنها الدفاع عن القرآن الكريم ضدّ مقالات أهل الضلالة ممّن أثاروا الجدل حول حقيقة القرآن، وهل هو (مخلوق) أو (غير مخلوق)، وقد تبلورت هذه الإجابات ضمن مباحث (الإعجاز) و(النبوّة)، فهما لا ينفصلان عن بعضهما بعضاً، فالأوّل يتناول الإعجاز من حيث إنّ القرآن هو كلام الله سبحانه وتعالى، والثاني يقوم بجملته على فكرة الوحي، ولا تصحّ فكرة النبوّة من دون فكرة الإعجاز، في ظلّ هذا المحيط الثقافيّ لا نستغرب إذا ما وجدنا أنّ مؤلّفات الإعجاز عامّة تحفل بالمباحث الكلاميّة وأساليبها، فقد لجأ إليها مؤلّفوها لإثبات هذه القضيّة، ولا يكاد الحديث عن الإعجاز البيانيّ يختلف عن وجوه الإعجاز الأخرى إذ حفلت المؤلّفات التي تحدّثت عن هذا الموضوع – على الرغم من كونه موضوعاً فنيّاً– على أساليب كلاميّة أسهمت إلى حدّ كبير في إثبات وجهة نظر معيّنة أو رفضها، فالمنطق والجدل لم يغيبا عن مضامين هذه الكتب.

إنّ أيّ محاولة لإثبات حقيقة الإعجاز في أيّ كتاب يتحدّث عن هذا الموضوع لم يكن هدفاً رئيساً بحدّ ذاته؛ فهو حقيقة ثابتة لدى المسلمين، وإنّما كان وسيلة لإقناع الخصوم بوقوع هذا الوجه من الإعجاز أو ذاك، مع الفارق في تحديد شخصيّة الخصوم، فقديماً كان أصحاب الديانات والنحل غير الإسلاميّة هم المنكرون لوقوع الإعجاز، وحديثاً ظهر المستشرقون ومَنْ يزعم زعمهم في التعصّب على المسلمين والطعن على القرآن الكريم، فالقضية دينيّة عقائديّة في أصولها، وهو أمر نلحظه في تعدّد المذاهب الدينيّة التي انبرت للكتابة والدفاع عن هذه القضية، فضلاً عن أنّ أصحاب الكتب الإعجازية – من القدماء – هم من أصحاب المعرفة بالعلوم الدينيّة: الفقه، والمنطق، والقضاء، والتفسير، والفلسفة، وعلم الكلام، فلم يكونوا بمعزل عن مرجعيّاتهم الدينيّة في تفسيرهم فكرة الإعجاز أو ماهيّتها، مثلما نجد ذلك واضحاً عند المعتزلة والأشاعرة، إذ ذابت قوميّاتهم في مقابل اعتزازهم بدينهم وقدسيّة كتابهم.

وقد اختلفت هذه المرجعيّات في كتابات المحدثين، إذ تغلغلت — في الغالب– أفكار المناهج الفكريّة الغربيّة إلى تضاعيف هذه المؤلّفات التي وسمت نفسها في بعض الأحيان بالدراسات المعاصرة، فظهرت لدينا

قضايا أخطر تخصّ النصّ القرآنيّ من: نقد النصّ، أو موت المؤلّف، أو فصل الجانب الروحيّ عن الجانب الماديّ، وغيرها من الأفكار، فليس هناك شيء مقدّس في نظر هذه المناهج.

في ظلّ ذلك كلّه انشغل العلماء – قديماً وحديثاً- في البحث عن تفسير الإعجاز أو تحديد ماهيّته، وعلى الرغم من اتجاه الدراسة في أوّل أمرها إلى الدفاع عن القرآن، ونفي أكاذيب الطاعنين فيه، فإنّ بذرة التأليف في الإعجاز بدأت تنمو شيئاً فشيئاً لتظهر على هيأة دراسات تتحدّث عن موضوعات خاصّة ومحدّدة بنطاق واحد من القرآن، من مثل: مجاز القرآن، مشكل القرآن، غريب القرآن، لتتطوّر فيما بعد إلى دراسات خاصّة بإعجازه، تحاول أن تعلّل وجه الإعجاز بين: القول بالصَرْفة، أو القول بالإخبار عن الغيب، أو القول بالإعجاز البيانيّ، وغيرها، ومع تطوّر هذه الدراسات تركّزت الجهود نحو الدخول في ميدان التطبيق لهذه الآراء بدلاً من التنظير لها فقط، وميدان عملنا في هذا البحث هو التتبّع الدقيق لخطّ سير فكرة الإعجاز البيانيّ عبر التأريخ من خلال الوقوف عند أبرز المحطّات المضيئة، التي شكّلت من خلال ترابطها مع بعضها صورة متكاملة، واعطت وجهة نظر عامّة تخصّ الموضوع بأكمله، لاسيّما وأنّ تحديد الإعجاز القرآنيّ بالإعجاز البيانيّ يمثّل أوضح الوجوه، وأجدرها بالقبول لدى العلماء، بل يكاد شبه اتّفاق يقع في تحديد هذه الماهيّة للإعجاز القرآنيّ- قديماً وحديثاً – مع تعالي الأصوات هنا أو هناك تنادي بوجه آخر أو تدعو له، وخدمة هذا الوجه يمثّل خدمة للنصّ القرآنيّ؛ لأنّه يعدّ معلماً من معالم اللغة العربيّة الشامخة.

مفهوم الإعجاز البيانيّ:

يقوم مفهوم الإعجاز البيانيّ على محاولة تفسير سبب الإعجاز الحاصل في القرآن في ضوء قواعد اللغة ومقاييسها ممّا ألفه العرب في كلامهم، فالقرآن نزل ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾([1])، ومحاولة تفسير سبب عجز العرب عن الإتيان بمثله أو ببعضه –مثلما تحدّاهم- أمر أثار حيرتهم ودهشتهم في الوقت نفسه، ولكنّهم لم ينكروا التأثير الذي أحدثه في نفوسهم منذ أوّل وهلة لنزوله، فمعرفتهم بأمور لغتهم أتاح لهم أن يصلوا إلى اليقين بأنّ هذا القرآن معجز في لغته وتأثيره معاً وإنْ لم يصرّحوا بذلك في بعض الأحيان، ومن هنا جاء تركيز العلماء على محاولة تفسير الإعجاز المتحقّق في النصّ القرآنيّ من خلال البحث في أساليب اللغة ولا سيّما البلاغة؛ إذ كان البحث في النصّ القرآنيّ يعتمد تتبّع أساليب الكلام الفنّي الذي يتجاوز الأداء النمطيّ إلى الأداء الفنيّ العالي التأثير، والذي يثير الإحساس والمشاعر، ويؤثّر في النفس والوجدان في الوقت نفسه، وبغضّ النظر عن مستويات الفهم التي اشتمل عليها القرآن فإنّ اللغة تمثل مفتاحاً للكثير من أسرار التعبير المعجز الذي لا يمكن

[1]) سورة الفرقان: 195، وينظر: (يوسف/2)، (الرعد/ 37)، (النحل/ 103)، (طه/ 113)، (الزمر/ 28)، (فصلت: 3)،(الشورى/ 7).

الوقوف عليه إلا من خلالها، فما خرج بذلك مفهوم الإعجاز البيانيّ للقرآن عن البحث في فصاحته، أو بلاغته، أو نظمه.

تعتمد فكرة الإعجاز البيانيّ على دراسة أساليب القرآن الكريم البيانيّة، ومقابلتها بأساليب البلغاء، ثمّ استخلاص عناصر الجودة في الأولى، ومواضع التقصير في الثانية ليظهر مقدار التميّز الحاصل في القرآن على كلام الفصحاء الذين استوت لديهم ملكة البيان والفصاحة، ومن أجل خدمة هذا المسلك والوقوف عند قواعد ومقاييس جديدة تخصّ النصّ القرآنيّ اعتماداً على المقاييس اللغويّة التي عرفوها خاضوا في البحث عن سمات التعبير الفنّي الجميل في القرآن، فكان ذلك مدعاة للحديث عن مسائل البلاغة، مثل: المجاز، والتشبيه، والإستعارة، والإيجاز، والإطناب، والإلتفات، وبيان الميزة البلاغيّة وأين تكمن، وإرساء نظريّة النظم وتقريرها، ورسم المنهج السليم للتربية الفنيّة الأدبيّة القادرة على الخلق والنقد والإبتكار، وتوليد المعاني، للوقوف على وجه الإعجاز القرآنيّ، وتفضيل كلام على كلام، فكان ذلك سبباً في التوسّع في المقاييس اللغويّة عموماً، والبلاغيّة خصوصاً وتعميقها وصولاً إلى استقرار مصطلحاتها فيما بعد([1])، فضلاً عن تعميق ملكة الذوق الفنّي ومحاولة إرساء مقاييس نقديّة يمكن من خلالها إظهار شخصيّة الناقد السليم الذي يسعى إلى إظهار تميّز النصّ القرآنيّ عن سواه من خلال مميّزاته الفنيّة، هذه الشخصيّة حاول أن يمثّلها أصحاب الدراسات البيانيّة في مؤلّفاتهم؛ إذ مارسوا مهمّة الناقد الذي يحاول أن يظهر سمات التميّز الحاصل في النصّ القرآنيّ مع اختلاف أساليبهم في المعالجة.

مؤلّفات الإعجاز البيانيّ:

إنّ النظر الدقيق لسلسلة المؤلّفات التي تحدّثت عن الإعجاز البيانيّ خاصّة يرى أنّها تراوحت بين: مؤلّفات مستقلّة (كتب، ورسائل)، أو موضوعات فرعيّة اندرجت ضمن عناوين أخرى، حفظ لنا التأريخ بعضها، وفقدنا بعضها الآخر، وعلى الرغم من تعدّد مناهج هذه المؤلّفات لكنّها اتّفقت على محاور رئيسة طُرحت ضمن مضامينها، منها:

1- إنّها جميعاً تعاملت مع النصّ القرآنيّ على أنّه نصّ ثابت النسبة إلى الله سبحانه وتعالى، وأنّ الرسول (ص) هو الحامل الأمين لهذا النصّ، ولكنّها اختلفت في أنّ إثبات المعجزة يجب أن يتمّ أولاً، أو أنّ إثبات النبوّة هو الأوّل.

[1]) ظ: قضيّة الإعجاز القرآنيّ وأثرها في تدوين البلاغة العربيّة: د. عبد العزيز عبد المعطي عرفة: 5، 6.

2- إنّها جميعاً طرحت قضيّة التحدّي، ولكنّها اختلفت في الفترة الزمنيّة التي استغرقها هذا التحـــدّي، هل هو قائم أبد الدهر، أو هو خاصّ بأهل العصر الأوّل. وهل أنّ القدر المعجز من القرآن الكريم هو الحـــرف القرآنيّ أو الآية (طويلة أو قصيرة)، أو السورة (طويلة أو قصيرة).

3- إنّ المؤلّفات القديمة منها خاصّة سارت على طريقة التأليف المعتاد عند العرب؛ لذا كان لزاماً على المؤلّف أن يذكر السبب الذي يدعوه إلى التأليف في الميدان الذي خاض غماره غيره من المؤلّفين، ولذلك نجـــد أصحاب هذه المؤلّفات يتّفقون على ذكر هذه النقطة في مؤلّفاتهم- غالباً- ولكنّهم يختلفون في الدوافع، فقـــد نجد أنّ بعضها جاء استجابة لطلب أو سؤال من شخص ما - حقيقي أو مجازيّ- مثلما هو الحال في رســـالة (النكت في إعجاز القرآن) للرمّانيّ (ت386هـ)(1)، وهي طريقة كانت شائعة عند المعتزلة؛ إذ رامـــوا منـــها تحقيق عنصر الإفهام للقارئ- الحليف أو العدوّ- وتثبيت الإجابة وتقريرها في ذهنه فيتحقّق الهدف التعليميّ من وراء استعمال هذه الطريقة(2)، وقد نجد بعضها جاء ردّاً على آراء قيلت، لا تتّفق و مذهب المؤلّف أو عقيدته الدينيّة، مثلما هو الحال في كتاب (إعجاز القرآن) للباقلانيّ (ت403هـ)، والجزء السادس عشر مـــن كتـــاب (المغني في أبواب العدل والتوحيد) المسمّى: (إعجاز القرآن) للقاضي عبـــد الجبّـــار (ت415هـ)، و(دلائـــل الإعجاز) والرسالة (الشافية) لعبد القاهر الجرجانيّ (ت471 أو 474هـ)(3)، أو قد تكمل بعض هذه المؤلّفات الجانب التطبيقيّ الذي افتقدته مؤلّفات سابقة لها، أو لتعميم فكرة الإعجاز على كلّ النصّ القرآني، مثلما هـــو الحال في تفسير (الكشّاف) للزمخشريّ (ت538هـ)(4).

وقد تكمن الدوافع في الإيجاز والاختصار لمؤلّفات سابقة في هذا الميدان، مثل: (نهاية الإيجاز في درايـــة الإعجاز) للرازي (ت606هـ)، و(التبيان في علم البيان) لابن الزملكانيّ (ت651هـ)(5)، أو توضيحاً لمســـائل غامضة وردت في مؤلّفات تخصّ الإعجاز البيانيّ، ومحاولة للوصول إلى الإعجاز من خلالها، مثـــل: (كتـــاب الصناعتين) لأبي هلال العسكريّ (ت395هـ)، و(سرّ الفصاحة) لابن سنان الخفـــاجيّ (ت466هـ)، والجـــزء الثالث من كتاب (مفتاح العلوم) للسكاكيّ (ت 626هـ)، و(تحرير التحبير)، و(بديع القرآن) لابن أبي الإصبع المصريّ (ت654هـ)(6).

([1]) ظ: النكت في إعجاز القرآن: 75.

([2]) ظ: كتب إعجاز القرآن حتى نهاية القرن السادس الهجريّ (دراسة نقديّة تقويميّة): هناء عبد الرضا رحيم: 13.

([3]) ظ: إعجاز القرآن:4، المغني في أبواب العدل والتوحيد: 16/ 191 وما بعدها، دلائل الإعجاز: 10 .

([4]) ظ: الكشّاف: 1/ 23.

([5]) ظ: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: 28، التبيان في علم البيان المطّلع على إعجاز القرآن: 30.

([6]) ظ: سرّ الفصاحة: 3، مفتاح العلوم: 614، تحرير التحبير: 95، 96، بديع القرآن: 36، 37.

أو قد تكون جمعاً لآراء قيلت في المعجزة أو في الإعجاز، مثل كتاب (الشفا بتعريف حقوق المصطفى) للقاضي عياض (ت544هـ)، و(البرهان في علوم القرآن) للزركشيّ (ت794هـ)، و(معترك الأقران في إعجاز القرآن)، و(الاتقان في علوم القرآن) للسيوطيّ (ت911هـ)(1)، وقد تتداخل بعض هذه الأسباب فيما بينها فتكون مدعاة إلى التأليف في الإعجاز.

أمّا بالنسبة للمؤلّفات الحديثة فقد اختلفت الدوافع فيها إلى الخوض في الحديث عن إعجاز القرآن ولكنّها بمجملها تشكّل امتداداً طبيعيّاً لدراسات القدماء.

4- إنّ هذه المؤلّفات جميعاً تُرجع الإعجاز الواقع في القرآن إلى اللغة، إلا أنّ صور إثباته تعدّدت من خلال عدّة مصطلحات، مثل: البلاغة، أو الفصاحة، أو النظم، أو التأليف،...الخ، وقد تتفّق بعض هذه المؤلّفات في المصطلح الذي يفسّر الإعجاز ولكنّها تختلف في تحديد ماهيّته ودلالته عند تطبيق نظرّة المؤلّف فيه، فمثلاً القول بأنّ الإعجاز وقع بـ(البلاغة) رأي ذهب إليه: الرمّانيّ، والخطّابيّ، وابن أبي الإصبع المصريّ، والقول بأنّه وقع بـ(الفصاحة) رأي ذهب إليه: القاضي عبد الجبّار، والرازي، والقول بأنّ الإعجاز وقع بهما معاً –أي بالبلاغة والفصاحة- رأي ذهب إليه: أبو هلال العسكريّ، والسكاكيّ، والعلويّ، وحازم القرطاجنّيّ، أمّا القول بأنّ الإعجاز وقع بـ(النظم) فقد ذهب إليه: الجاحظ، وابن قتيبة، والباقلانيّ، والزمخشريّ، وابن الزملكانيّ، والزركشيّ، والسيوطيّ، والقول بأنّ الإعجاز وقع بـ(النظم) مرتبطاً ومقترناً بـ(البلاغة) رأي ذهب إليه: الطبريّ، أو بـ(النظم) و (البلاغة) ولكنّ كلاً منهما مستقلّ بذاته رأي ذهب إليه القاضي عياض، وهذا التعدّد والاختلاف في تحديد المصطلح المعبّر عن الإعجاز البيانيّ – غالباً- لا يكون مدعاة إلى الاختلاف في المضمون، مثلما هو الحال في مصطلحيّ: (البلاغة)، و(الفصاحة)، إذ قد يكونان متّفقين في الدلالة ضمناً، وقد نجد أنّ المصطلح الواحد يمكن أن يؤدّي دلالتين مختلفتين معاً تبعاً لاختلاف تفسير مؤلّفي كتب الإعجاز، وهو أمر سنوضحه لاحقاً في أثناء البحث.

5- إنّ أغلب أصحاب هذه المؤلّفات رفضوا القول بـ(الصَرفة)(2)، وهو أحّد الوجوه المطروحة للإعجاز لأنّه يتعارض مع القول بالإعجاز البيانيّ (3)، ولكنّ بعض أصحاب هذه المؤلّفات جمعوا مع القول بالإعجاز البيانيّ وجوهاً إعجازيّة أخرى لا تتعارض معه، مثل: الإخبار عن الغيب أو أميّة الرسول (ص)(4)،

---

(1) ظ: الشفا :153، البرهان في علوم القرآن: 2/ 58، معترك الأقران: 1/ 32، 37، الإتقان: 1/ 18.

(2) الصَرفة تعني أنّ الله صرف دواعي العرب إلى المعارضة مع توفّر الأسباب الداعية إليها لعجز ومنع أحدثهما فيهم (ظ: في علم الكلام: د. أحمد محمود صبحي: 227).

(3) ظ: بيان إعجاز القرآن: 23، إعجاز القرآن: 29، المغني: 16/ 325، نهاية الإيجاز: 33.

(4) ظ: إعجاز القرآن: 33، 34، الكشّاف: 1/ 60، 61، 11/ 464، الشفا: 169.

– المبحث الأوّل: تأصيل دراسات الإعجاز البيانيّ:

طرح مؤلّفو الإعجاز البيانيّ تفسيرات عدّة لتعليل كيفيّة وقوع الإعجاز، ودارت محاور نقاشاتهم حولها، ولكنّها كانت–في حقيقة الأمر– مجرّد تفسيرات مفترضة طرحوها لأنّها – من وجهة نظرهم لا من وجهة نظر النصّ القرآنيّ– مؤهّلة لتفسير الإعجاز البيانيّ؛ لذلك فإنّ قصور بعض هذه التفسيرات عن أداء هدفها لا يعود إلى القرآن ذاته وإنّما إلى منْ وضعها، فهي ليست نصوصاً مقدّسة لا يمكن المساس بها– مثلما هو حال القرآن– وإنّما هي آراء وافتراضات معرّضة للنقد أو النقض بحسب قوّة الدليل الذي استدلّ به المؤلّف عليها، ومن خلال استقراء الآراء المتعدّدة في هذا المجال نجد أنّها اختلفت فيما بينها تبعاً لخصوصيّة كل مؤلَّف ولكنّها ما خرجت عن نظرتنا لها في ضوء التقسيم الآتي:

أوّلاً : عند القدماء:

لم تخرج مؤلّفات الإعجاز عند القدماء عن مرحلتين مرّت بهما، هما:

أ– مرحلة التأسيس. ب– مرحلة الجمود.

والتقسيم على هذه الشاكلة يعتمد فترتين مرّت بهما المؤلّفات بعيداً عن البعد الزمنيّ، إذ إنّ الباعث الأساس لهذا التقسيم قياس مدى الحراك الثقافيّ الذي حقّقته هذه المؤلّفات في محيطها، من جِدّة: في النظرة، أو في المعالجة، أو في التطبيق، في مقابل ذلك فإنّ التوقّف في هذا الحراك يعني الجمود والتكرار الذي يقف بنتائج هذه المؤلّفات عند نقطة البداية، هذا التقسيم– في نظرنا– هو الأجدى والأنسب لبيان مدى حقيقة الجهد المبذول من قبل أصحاب هذه المؤلّفات.

أ– مرحلة التأسيس:

جمع أصحاب مؤلّفات الإعجاز– البيانيّ– بين أقوال عدّة فسّرت هذا الإعجاز تبعاً لاختلاف مداركهم ومرجعيّاتهم الثقافيّة؛ لذا فإنّ من الضروريّ في هذه العجالة أن نبيّن الآراء التي جمعتهم أو فرّقتهم في الوقت ذاته، من خلال وقفات سريعة ومقتضبة أمام هذه المؤلّفات، للتعرّف على الوجوه البيانيّة التي حدّدها أصحابها وجهاً للإعجاز، وبيان مدى دقّة المصطلح المعبّر عن هذا الوجه، والمعنى المرتبط به، وسنعتمد تحديد هذه المؤلّفات على اساس وفيات مؤلّفيها ليكون ذلك سبباً في تحقيق التسلسل الزمنيّ إلى حدّ ما، وأوّل هذه الوقفات نبدأها مع الجاحظ ثمّ تتوالى المؤلّفات بحسب مؤلّفيها، وهي كالآتي:

– (نظم القرآن): عمرو بن بحر الجاحظ (ت255هـ):

لم يتبقَ من هذا الكتاب إلا ما نقله الجاحظ — نفسه– عنه في مؤلّفاته، أو ما كتبه عنه المؤلّفون الآخرون، أمّا أصول الكتاب فقد فُقدت مع ما فُقد من تراثنا اللغويّ، وبذلك تكون فكرتنا عن منهجه، أو طريقة معالجته للإعجاز البيانيّ مبنيّة على القليل المتبّقي من هذا الكتاب، الذي يفيد أنّ الجاحظ ألّفه للردّ على

الطاعنين بالنصّ القرآنيّ ممّن حاولوا التقليل من قيمة الإعجاز ونفي وقوعه في القرآن، فكان هدف الجاحظ الرئيس ((الإحتجاج لنظم القرآن، وغريب تأليفه، وبديع تركيبه))([1])، فالنظم هو وجه الإعجاز المعجز، إذ يقول: ((وفي كتابنا المترل يدلّنا على أنّه صدق، نظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد، مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها من جاء به))([2]).

أمّا كيفيّة بيان تميّز النظم القرآنيّ فقد اعتمد الجاحظ أسلوب الموازنة بين النصّ القرآنيّ والنصّ الأدبيّ، إذ يقول: ((وفرق ما بين نظم القرآن وتأليفه، ونظم سائر الكلام وتأليفه- فليس يعرف فروق النظر واختلاف البحث، إلا من عرف القصيد من الرجز، والمخمّس من الأسجاع، والمزاوج من المنثور والخطب من الرسائل، وحتّى يعرف العجز العارض الذي يجوز ارتفاعه من العجز الذي هو صفة في الذات))([3])، وقد لا تكفي هذه الأقوال المتناثرة من كتاب الجاحظ في رسم صورة متكاملة عن موقف الجاحظ من الإعجاز البيانيّ.

- رسالة (النكت في إعجاز القرآن): عليّ بن عيسى الرمّانيّ (ت384هـ):

يحدّد الرمّانيّ (البلاغة) وجهاً للإعجاز، ويميّزها بأنّها تقع في أعلى درجة من الحسن والبيان، وبقيّة أنواع البلاغة – في الكلام- تتدرّج بين أعلى طبقة وأدنى طبقة، فاكتسبت البلاغة القرآنيّة درجة الإعجاز لأنّها ارتبطت بالنصّ القرآنيّ، أمّا درجات البلاغة الأقلّ فهي متعلّقة بالبلغاء من الناس مع اختلاف درجاتهم ومعرفتهم بالبلاغة(4).

ويتحدّد مفهوم هذه البلاغة عنده ليعرّفها بأنّها: ((إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ))(5)، فالدلالة الحقيقيّة المعجميّة للألفاظ ليست بلاغة، وإنّما البلاغة ما تجاوز حدود الدلالة الحقيقيّة إلى الدلالة الفنيّة العالية الأداء، والرمّاني بذلك يحاول أن يصحّح مفهوم البلاغة السائد عند غيره، القائم على تحقّق الدلالة الوضعيّة للألفاظ؛ وأن يؤسّس لبلاغة معجزة تتجاوز حدود الأداء النمطيّ العاديّ إلى الأداء الفنّي العالي، الذي يُحدث تأثيراً نفسيّاً مرتبطاً بوصول المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ؛ ولهذا السبب فهو يحدّد هذه البلاغة بعشرة فنون بلاغيّة يعتقد أنّ الإعجاز البلاغيّ لا يمكن أن يقع إلا من خلالها، ويحدّدها بـ: الايجاز، والتشبيه، والاستعارة، والتلاؤم، والفواصل، والتجانس، والتصريف، والتضمين، والمبالغة، وحسن

([1]) الحيوان: الجاحظ: 1/ 9، وينظر: رسالة خلق القرآن، ضمن رسائل الجاحظ الكلاميّة: د. علي أبو ملحم: 166.

([2]) الحيوان: 4/ 90.

([3]) الرسالة العثمانيّة: الجاحظ، ضمن رسائل الجاحظ السياسيّة: د. علي بو ملحم: 137.

([4]) ظ: النكت في إعجاز القرآن: 75.

([5]) المصدر السابق نفسه.

البيان(1)، يعرض لها واحداً بعد الآخر، مبيّناً: تعريفها، أقسامها، أغراضها البلاغيّة، ثمّ يجري مقارنة بين نماذج من الأمثلة لما ورد من هذه الفنون – كلّ على حده- في أساليب الكلام العربيّ الفصيح، وبين ما ورد منها في النصّ القرآنيّ ليوصلنا في النهاية إلى إثبات تقدّم البلاغة القرآنيّة المعجزة وأنّها هي وجه الإعجاز البيانيّ.

– رسالة (بيان إعجاز القرآن): حمد بن محمّد الخطّابيّ (ت 388هـ):

تابع الخطّابيّ في رسالته قول الرمّانيّ بأنّ وجه الإعجاز هو (البلاغة)، واتّفق معه في أنّ البلاغة القرآنيّة حازت أعلى مرتبة في الحسن، وعلّل لذلك بأنّ تباين بلاغة الكلام وتفاوتها يعود إلى أنّ أجناس الكلام مختلفة، ومراتبها في نسبة التبيان متفاوتة، فترتّب على هذا الأمر أنّ أصبحت بلاغة الكلام غير متساوية، فمنها البليغ الرصين الجزل، ومنها الفصيح القريب السهل، ومنها الجائز الطلق الرسل، وهذه أقسام الكلام الفاضل المحمود الذي اشتمل على كلّ هذه الدرجات، فكانت أقسام البلاغة الثلاث: القسم الأوّل: أعلى طبقات الكلام وأرفعه، والقسم الثاني أوسطه وأقصده، والقسم الثالث أدناه وأقربه، فحازت بلاغات القرآن من كلّ قسم من هذه الأقسام حصّة، وأخذت من كلّ نوع من أنواعها شعبة أمّا النوع الهجين المذموم، فلا يوجد في القرآن شيء منه إطلاقاً لأنّ النوع الهجين المذموم من الكلام لا يعدّ من البلاغة أصلاً(2)، فكان تميّز البلاغة القرآنيّة نابعاً من اشتمالها على ((نمط من الكلام يجمع صفتيّ الفخامة والعذوبة، وهما على الانفراد في نعتيهما كالمتضادّين؛ لأنّ العذوبة نتاج السهولة، والجزالة والمتانة في الكلام تعالجان نوعاً من الوعورة، فكان اجتماع الأمرين في نظمه مع نبوّ كلّ واحد منهما على الآخر فضيلة خصّ بها القرآن))(3)، وقد لا نهتدي إلى دلالة البلاغة القرآنيّة- من وجهة نظر الخطّابي- من خلال الاعتماد على المصطلحات العائمة التي استعملها للتعبير عن هذه البلاغة ؛ لأنّها غير محدّدة بمقياس ثابت وإنّما تعتمد الذوق بالدرجة الأساس، في مثل: البليغ، والرصين، والجزل، والفصيح، والقريب، والسهل، والجائز، والطلق، والرسل، والفخامة، والعذوبة، والجزالة، والمتانة، وهي مصطلحات ذوقيّة سائدة في المؤلّفات البلاغيّة القديمة، لا يمكن حدّها بمقياس ثابت.

وقد نتبيّن ملامح البلاغة القرآنيّة عند الخطّابيّ بشكل واضح في قوله: ((وإذا تأمّلت القرآن ...لا ترى شيئاً من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه، ولا ترى نظماً أحسن تأليفاً وأشدّ تلاؤماً وتشاكلاً من نظمه. وأمّا المعاني فلا خفاء على ذي عقل أنّها هي التي تشهد لها العقول بالتقدّم في أبوابها، والترقّي إلى أعلى درجات الفضل من نعوتها وصفاتها))(4)، فالبلاغة القرآنيّة تعني استيفاء دلالة الألفاظ على اتمّ صورها،

---

(1) ظ: المصدر السابق: 76.

(2) ظ: بيان إعجاز القرآن: 26.

(3) بيان إعجاز القرآن: 26.

(4) المصدر السابق: 27.

إذ لا تتحدّد باللفظ وحده، ولا بالتركيب وحده، وإنّما بالسياق القرآنيّ بأكمله، فهي دلالة تتحدّد من خلال: (لفظ، ومعنى، ونظم) ولكن بشروط لغويّة خاصّة من وضع الألفاظ في مواضعها التي تختصّ بها، وهذا هو عمود البلاغة القائمة على هذه الشروط، فبدونها لا تكتمل البلاغة بل تسقط بسبب فساد الكلام وذهاب الرونق (1)، والسبب في انتفاء صفة البلاغة انعدام تحقّق الدلالة على وجهها الصحيح؛ ((لأنّ لكلّ لفظة منها خاصيّة تتميّز بها عن صاحبتها في بعض معانيها وإن كانا قد يشتركان في بعضها))(2).

– (كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر): أبو هلال العسكريّ (ت 395هـ):

لا يتعلّق كتاب الصناعتين بصميم فكرة الإعجاز، إذ إنّ صاحبه لا يطرح مفهوماً أو وجهاً جديداً له، ولكن كتابه يشكّل نقطة تحوّل في تاريخ البحث عن القضيّة؛ لأنّه نحا بها منحى أدبيّاً وهي القضيّة النقديّة في جوهرها، إذ جعل من (البلاغة) وفنونها وسيلته الوحيدة للوصول إلى الإعجاز، لا على أساس ما بحثه الرمّانيّ أو الخطّابيّ عن مفهومها– مع اختلافهما في التطبيق– وإنّما على أساس أنّ ما يمكن إدراكه في النصّ الأدبيّ والنثريّ البليغ هو الذي سيسهم في معرفة الإعجاز وإدراكه، فالبلاغة أصبحت عند أبي هلال وسيلة يوظّفها لخدمة قضيّته بدلاً من أن تكون هدفاً مقصوداً بذاته يحاول الوصول إليه، فالإنسان: ((...إذا أغفل علم البلاغة، وأخلّ بمعرفة الفصاحة لم يقع علمه بإعجاز القرآن من جهة ما خصّه الله به من حسن التأليف، وبراعة التركيب، وما شحنه به من الإيجاز البديع، والاختصار اللطيف...))(3).

وقد يكون السبب وراء لجوء العسكريّ إلى هذا التوجّه أنّه حاول أن يبتعد عن أسلوب المتكلّمين الذي يعتمد أساليب صناعتهم، فأعتمد الأسلوب الأدبيّ الصرف، أسلوب الشعراء والكتّاب(4)، لأنّه– ربّما– يرى أنّ الحديث عن الإعجاز ودلائله وبراهينه، أو تطبيقاته على النصّ القرآني يعدّ أسلوباً من أساليب المتكلّمين وملمحاً بارزاً من ملامحهم، وقد يكون الدافع نابعاً من إحساسه بأنّ الأحكام الفنيّة للبلاغة لا تعتمد مقاييس ثابتة، إذ تعتمد الذوق والإدراك بالدرجة الأساس؛ لذا حاول تقعيد أصول البلاغة في كتابه كي يستطيع الحكم علي أيّ نصّ، وتمييز جيّده من رديئه، فضلاً عن أنّها وسيلته لمعرفة درجة الحسن والبلاغة في النصّ القرآنيّ؛ لأنّ بلاغته فاقت جميع النصوص الأدبيّة بهذه الصفة، فصاحب العربيّة ((...إذا لم يفرّق بين كلام جيّد، وآخر رديء، ولفظ حسن، وآخر قبيح، وشعر نادر، وآخر بارد، بان جهله وظهر نقصه. وهو أيضاً إذا أراد أن يصنع قصيدة، أو ينشيء رسالة — وقد فاته هذا العلم– مزج الصفو بالكدر، وخلط الغرر

---

(1) ظ: المصدر السابق: 29.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) كتاب الصناعتين: 7.

(4) ظ: المصدر السابق: 15.

بالعرر))(1)، وبذلك يستطيع القاريء بعد استيعاب موضوعات كتابه أن يميّز بين الجيّد والرديء من جهة، وبين الفصيح والأفصح من جهة أخرى، هذه الأمور لا يمكن إدراكها إلا بعد التأمّل الطويل والعميق للمؤلّفات المطروحة في هذا الميدان.

وبما أنّ العسكريّ أقرّ بأنّ الوقوف على إعجاز القرآن لا يتمّ إلا بـ(علم البلاغة، ومعرفة الفصاحة)؛ فقد حاول توضيح مفاهيمها، وبيان نقاط الاتّفاق والافتراق بينهما، فـ(البلاغة) تعني: ((بلغْتُ الغايةَ إذا انتهيت إليها، وبلّغتها غيري، ومبلغ الشيء منتهاه، والمبالغة في الشيء، الانتهاء إلى غايته، فسمّيت البلاغة بلاغة لأنّها تنهي المعنى إلى قلب السامع فيفهمه))(2)، أمّا (الفصاحة) فتعني:((أفصح فلان عمّا في نفسه إذا أظهره، والشاهد على أنّها هي الإظهار قول العرب: أفصح الصبح إذا اضاء، وأفصح اللبن إذا انجلت عنه رغوته فظهر، وفصح أيضاً))(3)، والنظر إلى المعنى اللغويّ للبلاغة والفصاحة لا يظهر فرقاً فاصلاً بينهما، فكلاهما يدلّ على الوضوح والظهور، ((وإذا كان الأمر على هذا فالفصاحة والبلاغة ترجعان إلى معنى واحد وإن اختلف أصلاهما؛ لأنّ كلّ واحد منهما إنّما هو الإبانة عن المعنى والإظهار له))(4).

أمّا المعنى الاصطلاحيّ للبلاغة، فهو: ((كلّ ما تبلغ به المعنى قلب السامع فتمكّنه في نفسه كتمكّنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن. وإنّما جعلنا حسن المعرض وقبول الصورة شرطاً في البلاغة؛ لأنّ الكلام إذا كانت عبارته رثّة ومعرضه خلقاً لم يسمّ بليغاً، وإن كان مفهوم المعنى، مكشوف المغزى))(5)، وهذا المفهوم للبلاغة يشبه إلى حدّ كبير المفهوم الذي طرحه الرمّانيّ في رسالته النكت، ولكنّه إلى جانب ذلك طرح مفهوم (النظم) بوصفه جزءاً من (البلاغة)، هذا المفهوم قريب إلى حدّ كبير من مفهوم الخطّابيّ له، ولكنّه في الوقت نفسه مثّل قدوة للباقلانيّ في فكرته عنه مع اختلاف في التوجيه، قال أبو هلال: ((وحسن الرصف أن توضع الألفاظ في مواضعها، وتمكّن في أماكنها، ولا يستعمل فيها التقديم والتأخير، والحذف والزيادة إلا حذفاً لا يفسد الكلام، ولا يعمي المعنى، وتضمّ كلّ لفظة منها إلى شكلها، وتضاف إلى لفقها))(6).

– (إعجاز القرآن): محمّد بن الطيّب الباقلانيّ (ت 403هـ):

---

(1) كتاب الصناعتين: 8.

(2) المصدر السابق: 12.

(3) المصدر السابق: 13.

(4) المصدر السابق نفسه.

(5) المصدر السابق: 16.

(6) المصدر السابق: 167.

يحدّد الباقلانيّ (النظم) وجهاً للإعجاز، فالقرآن: ((بديع النظم، عجيب التأليف، متناه في البلاغة إلى الحدّ الذي يعلم عجز الخلق عنه))(1)، والنظم القرآني (بديع) على غير مثال سابق، عجيب في تأثيره، متناه في بلاغته حتّى تجاوز درجة البراعة(2)، ومن هذا الباب فهو مخالف لما كان سائداً من كلام العرب؛ إذ هو ليس من الكلام المنظوم، أو المنثور، أو المسجوع، فقد خالف كلّ ما كان سائداً لديهم من فنون الكلام، و لم يكن لديهم أنموذجاً يشبهه تماماً أو يكاد يقترب منه ليتمكّنوا من تقليده(3)، فهو ((نظم خارج عن جميع وجوه النظم المعتاد في كلامهم، ومباين لأساليب خطابهم، ... إنّه ليس من قبيل الشعر، ولا السجع، ولا الكلام الموزون غير المقفّى))(4).

حاول الباقلانيّ أن يفسّر إعجاز النظم القرآنيّ فبدأ من الحرف- أصغر وحدة مكوّنة للسياق- فالإعجاز ((...واقع في نظم الحروف التي هي دلالات وعبارات في كلامه، وإلى مثل هذا النظم وقع التحدّي))(5)، فالقرآن تحدّى العرب بأن ((...يأتوا بمثل الحروف التي هي نظم القرآن منظومة كنظمها، متتابعة كتتابعها، مطّردة كأطّرادها))(6)، فالإعجاز واقع بسبب ترابط الحروف في داخل الألفاظ، ومن ثمّ في ترابط الكلمات في داخل التراكيب، ومن ثمّ في ترابط التراكيب في داخل السياق.

وإذ يؤسّس الباقلاني لوجه الإعجاز البيانيّ من خلال (النظم) فإنّه لم يفصله عن (البلاغة)، فهي جزء رئيس من النظم المعجز- عكس ما ذهب إليه الرمّانيّ والخطّابيّ وأبو هلال العسكريّ- فالبلاغة هي التي تخدم النظم لا العكس، قال الباقلاني: ((أنّ نظم القرآن وقع موقعاً في البلاغة يخرج عن عادة كلام الجنّ كما يخرج عن عادة كلام الإنس))(7)، هذه البلاغة المعجزة تعدّت الحدود الطبيعيّة لبلاغة الكلام فوصلت إلى حدّ البراعة وتجاوزته، ومع ذلك فقد حاول أن يضع حدوداً تبيّن هذه (البلاغة) المعجزة فقال عنها: ((ومحصولها الإبانة في الإبلاغ عن ذات النفس على أحسن معنى وأجزل لفظ، وبلوغ الغاية في المقصود بالكلام. فإذا بلغ الكلام غايته في هذا المعنى، كان بالغاً وبليغاً، فإذا تجاوز حدّ البلاغة إلى حيث لا يقدر عليه اهل الصناعة، وانتهى إلى أمد يعجز عنه الكامل في البراعة- صحّ أن تكون له حكم المعجزات، وجاز أن يقع موقع الدلالات

([1]) إعجاز القرآن: 35.

([2]) فسّر الباقلاني البراعة في قوله: ((البراعة فيما يذكر أهل اللغة: الحذق بطريقة الكلام وتجويده، وهو يوصف بذلك كلّ متقدم في قول أو صناعة))(إعجاز القرآن: 127).

([3]) ظ: المصدر السابق: 112.

([4]) المصدر السابق: 50.

([5]) المصدر السابق نفسه.

([6]) المصدر السابق: 260.

([7]) المصدر السابق: 38.

))(1)، وهذا المفهوم ليس بجديد فمهمّة الإيصال والتأثير سبق أن طرحها الرمّانيّ في رسالته، ونعتقد أنّ الباقلانيّ لجأ إلى تعريف البلاغة على هذه الشاكلة ليبيّن لنا مدى الترابط المتحقّق بين مفهوم (الفصاحة) الذي أورده ضمناً في الكلام، ومفهوم (البلاغة) الذي يؤسّس له، فأشار إلى أنّ العلماء اختلفوا في تحديد المراد منها، ((وأمّا ((الفصاحة)) فقد اختلفوا فيها- أي علماء البيان- فمنهم من عبّر عن معناها بأنّه ما كان جزل اللفظ، حسن المعنى. وقد قيل: معناها: الاقتدار على الإبانة عن المعاني الكامنة في النفوس، على عبارات جليّة، ومعان نقيّة بهيّة))(2)، فكان من الضروريّ تحديد معناها، ومن هنا جاء تحديده لها في ضوء علاقتها بـ(البلاغة)، فالفصاحة في ضوء ما قاله تعني: حسن المعنى وجزالة اللفظ، والبلاغة تعني: فصاحة مضافاً إليها إيصال متحقّق من خلال بلوغ الغاية في المقصود بالكلام.

- (إعجاز القرآن)، الجزء السادس عشر من كتاب (المغني في أبواب العدل والتوحيد): القاضي عبد الجبّار (ت415هـ):

حدّد القاضي عبد الجبّار (الفصاحة) وجهاً للإعجاز، والقول بـ(الفصاحة) لم يكن رأياً جديداً انفرد به، بل تابع فيه شيوخه(3)، وهو أمر يصرّح به في كتابه: ((قال شيخنا ((أبو هاشم)): إنّما يكون الكلام فصيحاً لجزالة لفظه، وحسن معناه، ولا بدّ من اعتبار الأمرين؛ لأنّه لو كان جزل اللفظ، ركيك المعنى لم يعدّ فصيحاً، فإذن يجب أن يكون جامعاً لهذين الأمرين))(4)، وهذا المفهوم للفصاحة الذي يجمع اللفظ مع المعنى - أي التعلّق بالكلمة من دون القول - هو المفهوم الذي طرحه الباقلاني متابعاً فيه أقوال علماء اللغة- مثلما لاحظنا سابقاً- ولكن القاضي عبد الجبّار أضاف إلى سابقيه بأن اشترط لوقوعها وجهاً للإعجاز أن تقترن بـ(النظم) فلا غنى لأحدهما عن الآخر، إذ قال: ((وأعلم..أنّ التحدّي وإن كان قد يصحّ بقدر من الفصاحة والبلاغة، فمتى اختصّ ما له قدر عظيم في الفصاحة بطريقة من النظم خارجة عن العادة يكون وجه الإعجاز فيه أظهر وأبين، وظهور عجز الغير عنه أكشف، فلمّا كان الأمر كذلك أجرى الله تعالى حال القرآن، على مثله ليكون وجه الإعجاز فيه أبين، فخصّه الله تعالى بطريقة خارجة عن نظمهم ونثرهم، وبقدر من الرتبة في الفصاحة خارج عن عادتهم، فلذلك اشتبهت الحال فظنّ بعضهم: أنّ وجه الإعجاز يرجع إلى النظم، وبعضهم: أنّه يرجع إلى قدر الفصاحة، في أنّها لو انفردت لكان معجزاً مخالفاً لمرتبته في طريقة النظم؛ لأنّها لو عريّت عن المرتبة المخصوصة في الفصاحة لم يكن معجزاً))(5)، وقد يبدو لأوّل وهلة أنّ القاضي بالشروط التي وضعها

---

(1) المصدر السابق: 286 .

(2) المصدر السابق: 127.

(3) ظ: المغني في أبواب العدل والتوحيد: 16/ 318.

(4) المصدر السابق: 16/ 197.

(5) المصدر السابق: 16/ 224.

للفصاحة من خلال علاقتها بالنظم يخالف ما ذهب إليه الباقلانيّ من علاقة النظم بالبلاغة، والنظر الدقيق إلى مواضع ورود مصطلح (الفصاحة)، ومصطلح (البلاغة) في كتابه يشير إلى أنّ المعنى المراد منهما واحد؛وربّما يكون تغيير المصطلح من باب الاختلاف في التوجّه المذهبيّ(*) ليس إلا.

ولكن مع ذلك فإنّ القاضي عبد الجبّار وإن اتفّق مع الباقلاني في النقطة السابقة إلا أنّه خالفه في التطبيق، فبينما يعطي الباقلاني المزيّة والشرف للإعجاز بـ(النظم) ويدلّل على هذه القضيّة بالأمثلة الكثيرة، نجد القاضي يعطي المزيّة للفصاحة ويمضي في بيان شروطها، والحديث عن الصفات المتعلّقة بها، وكيفيّة تعلّق الإعجاز بها من خلال النظم لا العكس، فالفصاحة مثلاً عند القاضي هي صفة لا تتعلّق بالمفردة فقط، بل هي صفة تظهر في الألفاظ وفي التراكيب من خلال الضمّ والتأليف، قال القاضي: ((اعلم.. أنّ الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنّما تظهر في الكلام بالضمّ، على طريقة مخصوصة، ولا بدّ مع الضمّ من أن يكون لكلّ كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضمّ، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام رابع، لأنّه إمّا أن تعتبر فيه الكلمة، أو حركاتها، أو موقعها، ولا بدّ من هذا الاعتبار في كلّ كلمة، ثمّ لا بدّ من اعتبار مثله في الكلمات، إذا انضمّ بعضها إلى بعض))(1)، والفصاحة – على وفق هذا الرأي– صفة تتعلّق باللفظة أوّلاً من خلال المواضعة أي ضمّ اللفظ إلى المعنى في ميدان اللغة، ومن خلال ضمّ الحركة الاعرابيّة إلى اللفظة في ميدان علم النحو، وأخيراً من خلال الموقع و المعنى الدلاليّ الذي تؤديه اللفظة في سياقها في ميدان علم البلاغة، وهذه الصفة التي تصل إليها الفصاحة في الختام هي الصفة نفسها التي كانت تؤدّيها البلاغة في أدوارها التأريخيّة وهو أمر يؤكّد ما ذهبنا إليه من أنّ مصطلح (الفصاحة) و(البلاغة) عند القاضي عبد الجبّار تعني مفهوماً دلاليّاً واحداً وإن اختلف المصطلح الدالّ عليهما، ويؤكّده أيضاً أنّه يعدّ (المجاز)، و(التكرار)، و(الايجاز)، و(الاطناب)، و(التوكيد) من الفصاحة (2) وهي فنون بلاغيّة معروفة.

والقاضي عبد الجبّار قد يتفق مع الباقلانيّ في أنّ الوقوف على الإعجاز ينبغي أن يقترن بمعرفة واسعة من قبل الناقد للعلوم التي تعين في معرفة هذا الإعجاز، فالباقلانيّ يرى أنّ الكلام المعجز لا يتميّز من غيره بحروفه وصورته فقط، وإنّما يحتاج إلى علم وطريق يتوصّل به إلى معرفة كونه معجزاً (3)، ومثله القاضي عبد الجبّار الذي يرى أنّه لا معرفة لموطن وقوع الإعجاز بدون العلوم المكتسبة، التي تمكّنه من معرفة أفراد

(*) الباقلاني أشعريّ، والقاضي عبد الجبّار معتزليّ.

(1) المصدر السابق: 16/ 199.

(2) ظ: المغني في أبواب العدل والتوحيد: 16/ 395، 397، 401، 402.

(3) ظ: إعجاز القرآن: 251.

الكلمات، وكيفيّة ضمّها، وتركيبها، ومواقعها، فبدون هذه العلوم لا يمكن الإحاطة بكلّ ذلك، وبدونها لا يقع التميّز والتفاضل بين الفصحاء (1)، ولكنّه يضيف إلى هذه المعرفة معرفة أخرى تعتمد المتابعة والملاحظة للكلام، هذه المعرفة هي جزء من ألطاف الله سبحانه وتوفيقه للعبد، فهي لا تحصل إلا من قبله(2)، ولا تتحقّق هذه المعرفة إلا بعد طول مشاهدة وملاحظة واختبار للكلام الفصيح، إذ يقول: ((... أنّ هذه العلوم لو كانت مكتسبة لصحّ من العاقل أن يكتسبها عند المشاهدة الأولى، فكان لا يحتاج إلى تكرار المشاهدة، والمطاولة في الاختبار، وفي علمنا بالحاجة إلى ذلك دلالة على أنّه ضروريّ))(3).

وفي رأينا أنّ هذا الكلام بمجمله يشير إلى أنّ إدراك الفصاحة لا يقوم على العلوم اللغويّة فقط، وإنّما يقوم أيضاً بعلوم إلهيّة هي جزء من ألطاف الله سبحانه، وهي في رأينا القدرة على إدراك النصوص الفصيحة من خلال الذوق والإدراك الحسيّ ليس إلا، وبذلك لا يخرج القاضي عن سابقيه في هذه النقطة وإن استعمل المصطلحات الكلاميّة والأساليب الجدليّة التي هي سمة بارزة في كتابه للتعبير عنها، ولكنّه خالفهم بأن جعلها شرطاً واجباً وملزماً لتحقيق الفصاحة.

– (سرّ الفصاحة): ابن سنان الخفاجيّ (ت466هـ):

تختلف طريقة معالجة ابن سنان للفصاحة عن سابقيه، إذ لم تكن الفصاحة مقصودة بذاتها بوصفها وجهاً للإعجاز البيانيّ، وإنّما هي وسيلة توصل إلى تحديد ماهيّة الإعجاز القرآنيّ، ويوضّح ابن سنان هذا الهدف عند بيان الغرض الذي دفعه إلى تأليف كتابه، إذ يقول: ((إعلم أنّ الغرض بهذا الكتاب معرفة حقيقة الفصاحة، والعلم بسرّها، فمن الواجب أن نبيّن ثمرة ذلك وفائدته، لتقع الرغبة فيه، فنقول: أمّا العلوم الأدبيّة فالأمر في تأثير هذا العلم فيها واضح؛ لأنّ الزبدة منها والنكتة نظم الكلام على اختلاف تأليفه، ونقده ومعرفة ما يختار منه ممّا يكره، وكلا الأمرين متعلّق بالفصاحة، بل هو مقصور على المعرفة بها، فلا غنى للمنتحل الأدب عمّا نوضّحه ونشرحه في هذا الباب. وأمّا العلوم الشرعيّة فالمعجز الدالّ على نبوّة محمّد نبيّنا صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم هو القرآن))(4)، فالفصاحة ضروريّة للوقوف على كيفيّة نظم الكلام عامّة بغضّ النظر عن إعجازه أو لا، وهي في الوقت نفسه ضرورة ملحّة لتحديد وجه هذا الإعجاز، يقول ابن سنان: ((والخلاف الظاهر فيما به كان معجزاً على قولين: أحدهما أنّه خرق العادة بفصاحته، وجرى ذلك مجرى قلب العصا حيّة، وليس للذاهب إلى هذا المذهب مندوحة عن بيان ما الفصاحة التي وقع التزايد فيها موقعاً خرج عن مقدور

---

(1) ظ: المغني في أبواب العدل والتوحيد: 16/ 208.

(2) ظ: المصدر السابق: 16/ 208، 209.

(3) المصدر السابق: 16/ 211.

(4) سرّ الفصاحة: 3، 4.

البشر، والقول الثاني أنّ وجه الإعجاز في القرآن صرف العرب عن المعارضة مع أنّ فصاحة القرآن كانت في مقدورهم لولا الصرف، وأمر القائل بهذا يجري مجرى الأوّل في الحاجة إلى تحقّق الفصاحة ما هي ؟ ليقطع على أنّها كانت في مقدورهم، ومن جنس فصاحتهم، ...وإذا ثبت بما ذكرناه الغرض بهذا الكتاب، وفائدته، فالدواعي إلى معرفة ذلك قويّة، والحاجة ماسّة شديدة))([1]).

وتندرج محاولة ابن سنان في أنّه حاول تحديد مفهوم الفصاحة، والفصل بينها وبين البلاغة وبذلك يكون قد أسهم إلى حدّ ما في تحديد وجه الإعجاز البيانيّ عند من قالوا به من العلماء.

شرع ابن سنان في بيان معنى (الفصاحة)، معتمداً على ما قاله العلماء من سابقيه في دلالتها اللغويّة، إذ قال:((الفصاحة: الظهور والبيان، ومنها أفصح اللبن إذا انجلت رغوته، وفصح فهو فصيح...ويقال أفصح الصبح إذا بدا ضوءه، وأفصح كلّ شيء إذا وضح... وسميّ الكلام الفصيح فصيحاً كأنّهم سمّوه بياناً، ولإعرابه عمّا عبّر عنه، وإظهاره له إظهاراً جليّاً))(2)، ثمّ حاول أن يبيّن الفرق الواقع بين الفصاحة والبلاغة اعتماداً على هذه الدلالة، فقال: ((والفرق بين الفصاحة والبلاغة أنّ الفصاحة مقصورة على وصف الألفاظ، والبلاغة لا تكون إلا وصفاً للألفاظ مع المعاني، لا يقال في كلمة واحدة لا تدلّ على معنى يفضل عن مثلها بليغة، وإن قيل فيها فصيحة، وكلّ كلام بليغ فصيح، وليس كلّ فصيح بليغاً))(3)، فـ(الفصاحة) تتعلّق بالألفاظ، أمّا (البلاغة) فتتعلّق بالألفاظ مقترنة بالمعاني، وبذلك فهو يخالف سابقيه ممّن ذهب إلى القول بأنّ الفصاحة صفة تتعلّق باللفظ، والبلاغة صفة تتعلّق بالمعنى، أو من ذهب إلى القول بأنّ الفصاحة صفة تتعلّق باللفظ، والبلاغة صفة تتعلّق بالقول،على هذا الأساس فالفصاحة جزء لا يتجزّأ من البلاغة، ((وإذا كانت الفصاحة شطرها وأحد جزءيها، فكلامي على المقصود- وهو الفصاحة- غير متميّز إلا في الموضع الذي يجب بيانه من الفرق بينهما على ما قدّمت ذكره، فأمّا سوى ذلك فعامّ لا يختصّ، وخليط لا ينقسم))(4)، أيّ أنّ القول بالفصاحة أو القول بالبلاغة يتداخل ويترابط بحيث لا يمكننا التمييز بينهما لما واقع بينهما من التداخل، فلا تكون هناك فائدة من الفصل بينهما إلا في معرض بيان الفرق فقط أمّا في التطبيق فلا حاجة بنا إلى ذلك.

وبما أنّ الفصاحة جزء لا يتجزّأ من البلاغة، فهي شرط من شروط وقوع (النظم) عموماً، فإذا ما توافرت صفات الفصاحة في الألفاظ على الانفراد، تآلفت هذه الألفاظ مع بعضها بعضاً لتمنح النظم فصاحة جديدة حادثة من خلال الترابط الواقع بين الألفاظ، قال الخفاجيّ: ((...وتلك الشروط تنقسم قسمين:

([1]) سر الفصاحة: 3، 4.

([2]) المصدر السابق: 49.

([3]) المصدر السابق:50.

([4]) المصدر السابق: 50، 51.

فالأوّل منها يوجد في اللفظة الواحدة على انفرادها من غير أن ينضمّ إليها شيء من الألفاظ، والقسم الثاني يوجد في الألفاظ المنظومة بعضها مع بعض))(1)، وهذا المفهوم يشبه إلى حدّ كبير مفهوم القاضي عبد الجبّار للنظم وارتباطه بالفصاحة مع اختلاف يسير وهو أنّ وصف الفصاحة عند القاضي عبد الجبّار يتحدّد بجزالة اللفظ وحسن المعنى، بينما صفة الفصاحة عند ابن سنان تتعلّق باللفظ فقط، ولكن التعمّق الدقيق يثبت لنا أنّ مفهومه للفصاحة يتضمّن المعنى ضمناً وإلا كيف تترابط الألفاظ فيما بينها من دون معنى، وبذلك يتطابق المفهومان: مفهوم القاضي عبد الجبّار ومفهوم ابن سنان للفصاحة.

وما نراه أنّ ابن سنان قرأ كتاب القاضي عبد الجبّار واستوعبه فكان بين: موضّح، أو موسّع، أو رادّ، أو مخالف لما ورد عنده من آراء تتعلّق بالإعجاز، ولو استطلعنا الآراء لوجدنا ابن سنان- مثلاً- في تحديده شروط الفصاحة الواقعة في الألفاظ، التي جمعها في ثمانية شروط، وهي: أن يكون تأليف الألفاظ من حروف متباعدة المخارج، وأن يكون لها في السمع حسناً ومزيّة، وألا تكون الكلمة وحشيّة، ولا ساقطة عاميّة، وأن تكون جارية على العرف العربيّ الصحيح، غير شاذّة، ولا دالّة على أمر مستكره، وأن تكون معتدلة غير كثيرة الحروف، وأن تكون مصغّرة دالة على أمر لطيف (2)، فمن خلال هذه الشروط التي يذكرها والتي هي الفيصل في معرفة الفصاحة المتحقّقة في اللفظة أو عدمه (3)، إنّما يردّ على القاضي عبد الجبّار من عدم اعتبار مزيّة الحسن والعذوبة في اللفظ أمراً داخلاً في شروط البلاغة المعجزة، قال القاضي: ((فأمّا حسن النغم وعذوبة القول فمّما يزيد الكلام حسناً على السمع، لا أنّه يوجد فضلاً في الفصاحة؛ لأنّ الذي تتبيّن به المزيّة في ذلك يحصل فيه، وفي حكايته على سواء، ويحصل في المكتوب منه على حسب حصوله في المسموع، ولا فصل فيما ذكرناه، بين الحقيقة والمجاز، بل ربّما كان المجاز أدخل في الفصاحة))(4)، فالفصاحة تتحقّق في الكلام على المستويّين اللفظي والكتابي، ولا حاجة إلى إدخال حسن النغم ضمن الفصاحة ما دامت الصفة واقعة في ذاته أصلاً قبل نطقه من قبل المتكلّم وبعد سماعه، والذي يبدو لنا أنّ تركيز ابن سنانّ على هذه النقطة يعود إلى أنّه يرى أنّ مزيّة الفصاحة لا تتحقّق إلا في الكلام المنطوق - أي بعد صدوره من المتكلّم- ولذلك قصر الفصاحة على اللفظ من دون المعنى، وركّز في تقديمه لها على مباحث الصوت وصفاته لأنّه بالنسبة له ركن مهمّ من أركانها.

---

(1) المصدر السابق: 54.

(2) ظ: سر الفصاحة:54- 79.

(3) ظ: المصدر السابق: 82.

(4) المغني: 16/ 200.

ومن الفصاحة التي تتعلّق بالألفاظ ينتقل ابن سنان إلى الحديث عن الفصاحة التي تتعلّق بالتأليف والنظم، وطبّق عليها المفهوم الذي طبّقه في فصاحة المفرد ولكنّه أضاف إليه، ((إنّ أحد الأصول في حسنه وضع الألفاظ موضعها حقيقة أو مجازاً لا ينكره الاستعمال ولا يبعد فيه))(1)، وهذا المفهوم قريب من مفهوم القاضي عبد الجبّار لموقع الألفاظ في داخل النظم ومن قبله الخطّابيّ، وقريب جدّاً من مفهوم عبد القاهر الجرجانيّ للفصاحة وتقسيماته لها فيما بعد.

– (دلائل الإعجاز) والرسالة (الشافية): عبد القاهر الجرجانيّ (ت 471هـ أو 474هـ):

يؤسّس الجرجانيّ في هذين المؤلّفين لنظريّة متكاملة في الإعجاز قائمة على فكرة (النظم)، ولا يعني هذا الكلام أنّه الأوّل في هذا الميدان؛ لأنّنا لاحظنا- سابقاً- كيف أنّ جهود مؤلّفي الإعجاز تظافرت لتضع معلومات متناثرة لنظريّة متكاملة في الإعجاز البيانيّ، ولكنّ الامتياز الذي تحقّق للجرجانيّ أنّه أفاد ممّا سبق فجمع آراء سابقيه، وجانس بينها لتظهر نظرّيته بشكل يبدو أكثر ترابطاً، وأشدّ تأثيراً في لاحقيه، فأقرّ في البدء أنّ النظم هو وجه الإعجاز بدون منازع، وهو: ((...أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه ((علم النحو))، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخلّ بشيء منها))(2)، وعلى وفق هذا الوصف فالنظم لا يبدأ من الحرف – مثلما ذهب إلى ذلك الباقلانيّ – وإنّما يبدأ من المعنى فهو الأساس في العمليّة؛ ((وذلك أنّ ((نظم الحروف)) هو تواليها في النطق، وليس نظمها بمقتضى عن معنى، ولا الناظم لها بمقتفٍ من ذلك رسماً من العقل اقتضى أن يتحرّى في نظمه لها ما تحرّاه ... وأمّا ((نظم الكلم)) فليس الأمر فيه كذلك، لأنّك تقتفي في نظمها آثار المعاني، وترتبها على حسب ترتّب المعاني في النفس))(3)، فإذا ما تمّ ذلك تخيّرت الألفاظ الملائمة لهذه المعاني.

وبما أنّ (النظم) هو وجه الإعجاز عند الجرجاني إلا أنّ (الفصاحة) هي شرط مهم من شروط هذا الإعجاز، إذ لا غنى عنها في العمليّة، فهي: ((...خصوصيّة في نظم الكلم، وضمّ بعضها إلى بعض على طريق مخصوصة))(4)، تظهر على مستوى الألفاظ، وعلى مستوى النظم، فهي تتحقّق في المستويين إذا ما توافرت شروطها، ((اعلم أنّ الكلام الفصيح ينقسم قسمين: قسم تعزى المزيّة والحسن فيه إلى اللفظ، وقسم يعزى ذلك فيه إلى النظم. فالقسم الأوّل: ((الكناية))، و((الاستعارة))، و((التمثيل الكائن على حدّ الاستعارة))، وكلّ ما كان فيه، على الجملة، مجاز واتّساع، وعدول باللفظ عن الظاهر، فما من ضرب من هذه الضروب إلا وهو إذا

---

(1) سرّ الفصاحة: 100.

(2) دلائل الإعجاز: 81.

(3) المصدر السابق: 49.

(4) المصدر السابق:36.

وقع على الصواب وعلى ما ينبغي، أوجب الفضل والمزيّة))(1). وأمّا القسم الذي تعزى فيه المزيّة إلى (النظم) فهو ((...توخّي معاني النحو وأحكامه وفروقه ووجوهه، والعمل بقوانينه وأصوله، وليست معاني النحو معاني ألفاظ فيتصوّر أن يكون لها تفسير))(2)، والذي يبدو لنا من كلام الجرجانيّ أنّ مفهوم الفصاحة الذي طرحه سبق أن رأيناه عند القاضي عبد الجبّار وإن لم يصرّح به، وعند ابن سنان الخفاجيّ الذي صرّح به.

يفرّق الجرجانيّ بين (الفصاحة) و(البلاغة) في إشارات متفرّقة من كتابه، وقد يبدو للقارئ بعد تتبّع هذه المواضع أنّه لا يفرّق بينهما، وما يبدو لنا أنّ الجرجاني فرّق بين الفصاحة والبلاغة منذ الإشارات الأولى، إذ انتقد سابقيه في خلطهم بين مفاهيمها، وتبدو هذه التفرقة واضحة في حديثه عن مفهوم الفصاحة، فهي صفة للكلام لا تتعلّق باللفظ فقط، لأنّنا إذا قصرنا صفة الفصاحة على تعديل الحروف حتّى لا يتلاقى في النطق حروف تثقل على اللسان لزمنا ذلك أن نخرج ((الفصاحة)) من حيّز ((البلاغة))، ومن أن تكون نظيرة لها(3)، هذا المفهوم يبيّن أنّ الفصاحة تمثّل جزءاً من البلاغة وليست نظيرة لها أو متطابقة معها في المعنى، والقول بأنّ الفصاحة تتعلّق بالحروف المتكوّنة منها الألفاظ فقط من دون ارتباط لهذه الحروف المنفصلة بمعاني معيّنة يُخرج الفصاحة عن أن تكون متعلّقة باللفظ أيضاً؛ لأنّ القول بأنّها مرتبطة باللفظ ليس دليلاً على أنّ اللفظ مستقلّ عن المعنى، بل لأن يكون اللفظ دالاً على معناه ضمناً (4)، فالمعاني هي التي تتبيّن بالألفاظ فتوصف بأنّها دالّة على المعنى لا العكس، واعتماداً على هذه الصفة فإنّ الفصاحة تشترك مع البلاغة في أنّهما يتعلّقان باللفظ والمعنى معاً من دون استقلاليّة لأحدهما عن الآخر، قال الجرجانيّ: ((...أنّ الفصاحة والبلاغة وسائر ما يجري في طريقهما أوصاف راجعة إلى المعاني، وإلى ما يدلّ عليه بالألفاظ، دون الألفاظ أنفسها))(5)، وكلاهما تظهر قيمتهما من خلال النظم، فالبداية لهما واحدة ولكنّ الفصاحة ينتهي دورها بعد أن تنتظم الألفاظ وتترابط في النظم اعتماداً على المعاني المتصوّرة في الذهن وعلى وفق معاني النحو، أمّا البلاغة فيستمرّ أثرها إلى أن تتحقّق الأغراض والمعاني الدلاليّة المرادة منها في المتلقّي، وعلى أساس (الفصاحة) و(البلاغة) تقع الفروق الدلاليّة بين الأساليب المختلفة للكلام، ((وأعلم أنّ من شأن الوجوه والفروق أن لا يزال تحدث بسببها وعلى حسب الأغراض والمعاني التي تقع فيها، دقائق وخفايا لا إلى حدّ ونهاية، وأنّها خفايا تكتم أنفسها جهدها حتّى

([1]) المصدر السابق: 430.

([2]) المصدر السابق: 452.

([3]) ظ: المصدر السابق: 58.

([4]) ظ: المصدر السابق: 63.

([5]) دلائل الإعجاز: 259.

لا يتنبّة لأكثرها، ولا يعلم أنّها هي، وحتّى لا تزال ترى العالم يعرض له السهو فيه، وحتّى أنّه ليقصد إلى الصواب فيقع في أثناء كلامه ما يوهم الخطأ، كلّ ذلك لشدّة الخفاء وفرط الغموض))(1).

– تفسير (الكشّاف): الزمخشريّ (ت 538ه):

يمكن أن نقول إنّ المرحلة التأسيسيّة لأفكار الإعجاز البيانيّ (نظريّاً وتطبيقيّاً) تنتهي بالزمخشريّ،فهو وإن طبّق كثيراً من الأصول التي استعرضها عبد القاهر، لكنّه أضاف إليها أصولاً بلاغيّة هامّة لم يعرض لها،وحرّر كثيراً من المسائل ونمّاها لتتكامل هذه الأصول وتستقرّ على وضعها في كتب البلاغة فيما بعد، وعلينا أن نذكر هنا أنّ التطبيقات التي عرضها الزمخشريّ في الدرس البلاغيّ ليست أمراً هيّناً؛ إذ فيها حياة العلم ونماؤه،وعليها تتركّز قدرة البليغ ومهارته(2)، وفيما يخصّ الإعجاز البيانيّ وتحديد وجهه المعجز فلم يأتِ الزمخشريّ بجديد يُذكر،إذ لم يزد على أن قال بـ(النظم)(3)ولكنّه أدخل آراء العلماء السابقين إلى ميدان التطبيق على النصّ القرآنيّ بأكمله، وتغلغل في كلّ جزئيّاته، فحافظ لنا على تراث متكامل يخصّ القضيّة بأكملها.

ب– مرحلة الجمود:

انتقلت دراسات الإعجاز البيانيّ بعد مرحلة التأسيس– المفترضة – إلى مرحلة جديدة من التأليف خبت فيها ملامح الإبداع الفكريّ في النشاط الثقافيّ عامّة، وفي الإعجاز القرآنيّ خاصّة، إذ كثرت المؤلّفات التي سعت إلى الاختصار والتقعيد لما ذكره السابقون في هذا المجال، فظهرت مؤلّفات تحاول إعادة ترتيب ما كُتب سابقاً، وتقسّم موضوعاته على وفق قواعد وقوانين تحدّها، أو تحاول وضع الشروح على أصول الكتب، أو تجمع الآراء التي قيلت في الإعجاز عامّة والإعجاز البيانيّ خاصّة، و لم تتعدَّ محاولات المؤلّفين هذا المدى فجمدت قضيّة الإعجاز البيانيّ عند وجوه وآراء ذكرت وتمّ مناقشتها وانتهى الأمر، ومع ذلك فقد حافظت هذه المؤلّفات على تراث ضخم – من آراء العلماء في الإعجاز – ضمّته بطون الكتب عبر التأريخ فحفظته من الضياع بعد أن ضاعت مؤلّفات أصحابها، وسنتتبّع مجموعة من المؤلّفات في هذا الميدان محاولين تقصّي السمات البارزة التي وسمت بها، وعرضها.

– (الشفا بتعريف حقوق المصطفى): القاضي عياض (ت544ه):

يمثّل هذا الكتاب باكورة الكتب التي اعتمدت على جمع الآراء التي قيلت في الإعجاز عامّة، والإعجاز البيانيّ – موضوع بحثنا– خاصّة، ويشير القاضي عياض في بداية كتابه إلى أنّه اعتمد هذا المنهج في التأليف ليبتعد عن نهج المتكلّمين، لأنّهم في الغالب خصّصوا كتبهم لإثبات وجه الإعجاز بالحجج والأدلّة،

---

(1) المصدر السابق: 285.

(2) ظ: البلاغة القرآنيّة في تفسير الزمخشريّ: 36.

(3) ظ: الكشّاف:1/ 23، 37، 11/ 464، 476، 29/ 1145.

والردّ على الشبهات والمطاعن التي أثيرت حول القرآن، أمّا كتابه فلا حاجة به إلى ذلك لأنّه خاصّ بأهل ملّته ممّن اعترفوا بالإعجاز وأقرّوا به(1).

يحدّد القاضي عياض نظرته إلى إعجاز القرآن من خلال أربعة وجوه، ما يتعلّق بالإعجاز البيانيّ منها هو الوجه الأوّل والثاني، فالوجه الأوّل يتحدّد بحسن تأليف القرآن، والتئام كلمه، وفصاحته، ووجوه إيجازه،وبلاغته الخارقة عادة العرب(2)، والوجه الثاني: صورة نظمه العجيب، والأسلوب الغريب المخالف لأساليب كلام العرب، ومناهج نظمها ونثرها الذي جاء عليه، ووقفت مقاطع آيه، وانتهت فواصل كلماته إليه(3)، والإعجاز – في رأي القاضي عياض – لا يكون مستقلاً بوجه واحد من دون الوجه الآخر، وإنّما يقع بهما معاً، إذ قال:((والإعجاز بكلّ واحد من النوعين: الإيجاز والبلاغة بذاتها، أو الأسلوب الغريب بذاته، كلّ واحد منهما نوع إعجاز على التحقيق، لم تقدر العرب على الإتيان بواحد منهما، إذ كلّ واحد خارج عن قدرتها، مباين لفصاحتها وكلامها، وإلى هذا ذهب غير واحد من أهل التحقيق))(4)، فالقاضي عياض تابع (أهل التحقيق) في رأيه بالإعجاز و لم يكن له رأي جديد في الموضوع، إذ تابع من سبقه من العلماء- مثل الباقلانيّ والقاضي عبد الجبّار والجرجانيّ- فكان عمله مجرّد جمع لهذه الآراء وضبطها،والانتقاء منها.

– (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز): محمّد بن عمر الرازيّ (ت606هـ):

كرّر الرازيّ ما قاله الجرجانيّ في كتابيه: (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة)، فدوره لا يتعدّى الترتيب والتنظيم وإعادة الصياغة لما قاله الجرجانيّ(5)، فوجه الإعجاز عنده يتحدّد بـ(الفصاحة)(6) ويكاد يتّفق مع الجرجانيّ في توجيهاته لهذا الإعجاز، ما عدا استعماله لمصطلح (الفصاحة) بدلاً من (النظم) للدلالة على وجه الإعجاز، ودلالة (الفصاحة) و(البلاغة) على معنى واحد (7) لا كما رأينا عند الجرجانيّ.

– الجزء الثالث من كتاب (مفتاح العلوم): السكاكي (ت626هـ):

---

(1) ظ: الشفا بتعريف حقوق المصطفى: 153.
(2) ظ: المصدر السابق: 159، 160.
(3) ظ: المصدر السابق: 163.
(4) المصدر السابق نفسه.
(5) ظ: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: 28.
(6) ظ: المصدر السابق:34، 35.
(7) ظ: المصدر السابق: 35، 41، 42.

وجه الإعجاز عند السكاكيّ هو (البلاغة)، ومعناها عنده: ((بلوغ المتكلّم في تأدية المعاني حدّاً لـه اختصاص بتوفية خواصّ التراكيب حقّها))(1)، ولا يتمّ الوقوف على هذه البلاغة القرآنيّة إلا من خلال خدمة علوم البلاغة الأدبيّة (علم المعاني)، و(علم البيان)، لأنّها الوسيلة الوحيدة لتنمية الذوق وإدراك الجمال في النصّ القرآنيّ، ((واعلم أنّ شأن الإعجاز عجيب، يدرك ولا يمكن وصفه، كاستقامة الوزن، تدرك ولا يمكن وصفها، وكالملاحة،...ومدرك الإعجاز عندي هو: الذوق ليس إلا، وطريق اكتساب الذوق: طول خدمة هذين العلمين))(2)، فبطول خدمة هذين العلمين يتنمّى الذوق والإدراك للجمال الحسّيّ، ويمكّن من إماطة اللثام عن كثير من الأسرار القرآنيّة لا وجه الإعجاز ذاته(3)، وهذه التفاتة جميلة منه، إذ إنّ جميع المؤلّفات التي كتبت في هذا المضمار – وكتابه ضمنها– لن تصل إلى إدراك حقيقة الإعجاز ولكنّها كشفت عن بعض أسرار القرآن الفنّيّة.

– (التبيان في علم البيان المطّلع على إعجاز القرآن): ابن الزملكانيّ (ت651):

لم يأتِ ابن الزملكانيّ بجديد يذكر في باب الإعجاز وجلّ ما ذكره في الموضوع نقل لآراء الجرجانيّ في كتابه (دلائل الإعجاز)، وموقفه من الإعجاز والقول بـ(النظم)(4)، ولكن يحسب له فضل التنظيم والترتيب.

– (تحرير التحبير في صناعة النثر وبيان إعجازه)، و(بديع القرآن): ابن أبي الإصبع المصريّ (ت654هـ):

يذهب ابن أبي الإصبع المصريّ في كتابيه إلى أنّ الإعجاز البيانيّ واقع في بلاغة القرآن، وأنّه قد جمع كلّ ما قيل في بديع القرآن منذ تأسيسه لتكون سبيلاً لا غنى عنه للوقوف على قضيّة الإعجاز، إذ قال في حديثه عن كتابه (تحرير التحبير): ((وقد سئلت اختصاره، فلم أجد في ذلك من سبيل؛ لارتباط بعضه ببعض، ودعاء الحاجة إلى كلّ ما فيه، وتعلّق معانيه بمعانيه، ورأيت أنّي إذا أفردت منه الأبواب المختصّة بالقرآن العزيز كان ذلك اختصاراً نافعاً تتميّز فيه بلاغات القرآن وبديعه، وتسهيل استخراج إعجازه، وتقريب طرق إطنابه وإيجازه، وأكون قد أتيت من ذلك بما لم أسبق إليه))(5)، وقد مثّل اختصاره ذلك كتابه (بديع القرآن)، وربّما يكون ابن أبي الإصبع – في كتابيه هذين– قاصداً الردّ على ما ذهب إليه الباقلانيّ والجرجانيّ من أنّ

---

(1) مفتاح العلوم: 526.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) ظ: مفتاح العلوم: 526.

(4) ظ: التبيان في علم البيان: 30، 195.

(5) بديع القرآن: 36، 37.

الإعجاز في القرآن لا يمكن أن يقع من خلال فنون البديع فعمد إلى جمع كلّ ما وقعت عليه يده من كتب البديع أو ما تضمّنته الكتب من هذه الفنون، وقد يتوهّم منْ يقرأ الكتابين أنّ ابن أبي الإصبع لم يميّز بين فنون البلاغة من بيان ومعاني، وبين فنون البديع، إذ إنّه أورد (الاستعارة)، و(التشبيه)، و(التمثيل)، و(المجاز)، و(الكناية)، و(المساواة)(1) ضمن البديع، ولكنّه كان عارفاً بفنون البلاغة الثلاث ولكنّه أوردها ضمن كتابه للحفاظ على الجانب التأريخيّ لمؤلّفي البديع الذين أوردوها ضمن مؤلّفاتهم من قبل، فضلاً عن ذلك فإنّنا لا نجد في كتابيّ ابن أبي الإصبع على الرغم من اتساعهما أيّة إشارة للحديث عن فكرة الإعجاز أو توضيح المراد من وجه الإعجاز الذي حددّه مع أنّ عنوان الكتابين قد يشير إلى تعلّقهما بالإعجاز فكأنّ البلاغة في فنونها المختلفة هي وجه الإعجاز، وهي السبيل للوقوف عليه.

– (منهاج البلغاء وسراج الأدباء): حازم القرطاجنّي (ت684هـ):

لم نعثر لحازم القرطاجنّي على كتاب يتحدّث عن الإعجاز، ولكنّ التأريخ يحفظ لنا نصّاً من قول له بقي من الجزء الأوّل – المفقود- من كتابه (منهاج البلغاء وسراج الأدباء)، يقول فيه: ((إنّ الإعجاز فيه من حيث استمرّت الفصاحة والبلاغة فيه من جميع أنحائها في جميعه استمراراً لا توجد له فترة، ولا يقدر عليه أحد من البشر، وكلام العرب ومن تكلّم بلغتهم لا تستمرّ الفصاحة والبلاغة في جميع أنحائها في العالي منه إلا في الشيء اليسير المعدود))(2)، فالمعجز في القرآن هو فصاحته وبلاغته العالية، ومع ذلك فإنّ هذا النصّ لا يكفي لمعرفة كيفيّة توجيهه لهذا الوجه المعجز، أو مدى ارتباطه بالنظم.

– (الطراز): يحيى بن حمزة العلويّ (ت773هـ):

يتابع العلويّ آراء السابقين في تحديد وجه الإعجاز بتصريحه هو(3)، هذا الوجه يقوم على ثلاث خواصّ هي: الفصاحة في الألفاظ، البلاغة في المعاني، جودة النظم وحسن السياق (4)، هذا الرأيّ يذكّرنا بآراء العلماء السابقين وموقفهم من الفصاحة والبلاغة، ومثله موقفه من اعتماد البلاغة وسيلة للوقوف على الإعجاز وتحقيقه للهدفين المهمّين من أغراض الكتاب وهو خدمة العلوم الدينيّة عبر خدمة قضيّة الإعجاز، وخدمة العلوم الأدبيّة من خلال البحث في البلاغة (5).

– (البرهان في علوم القرآن): الزركشيّ (ت794هـ):

---

(1) ظ:تحرير التحبير: 97، 159، 197، 214، بديع القرآن: 29، 83، 90، 116، 124، 240.

(2) منهاج البلغاء وسراج الأدباء: 389، 390.

(3) ظ: الطراز: 1/ 224.

(4) ظ: المصدر السابق نفسه.

(5) ظ: المصدر السابق: 1/ 16.

لم يأت الزركشيّ برأي جديد في بابه، وما قام به أنّه جمع كلّ ما قيل في الإعجاز من آراء العلماء ومن ضمنها ما يتعلّق بإعجاز القرآن البيانيّ فقسّمها على نوعين: النوع الأوّل: إعجاز متعلّق بنفسه، والثاني: إعجاز متعلّق بصرف الناس عن معارضته(1)، وممّا نقله عن وجوه الإعجاز البيانيّ القول بالنظم، والفصاحة، والبلاغة، لينتهي بنا إلى الاعتراف بها جميعاً، يقول: ((إنّ الإعجاز وقع بجميع ما سبق من الأقوال، لا بكلّ واحد عن انفراده، فإنّه جمع كلّه، فلا معنى لنسبته إلى واحد منها مع اشتماله على الجميع، بل وغير ذلك ممّا لم يسبق))(2).

- (معترك الأقران في إعجاز القرآن), و(الإتقان في علوم القرآن): السيوطيّ (ت911هـ):

اكتفى السيوطيّ بجمع كلّ ما قيل في الإعجاز و لم يكن له رأي خاصّ به ، وما ذكره عن وجه الإعجاز البيانيّ لا يتعدّى متابعة رأي السكاكيّ فيه، إذ قال: ((والصواب أنّه لا نهاية لوجوه إعجاز القرآن كما قال السكاكيّ في المفتاح))([3]).

من كلّ ما سبق نرى أنّ الأقوال في وجوه الإعجاز البيانيّ قد تعدّدت إلا أنّها لم تتنافر فيما بينها، أو تتناقض مع بعضها بعضاً، بل تتآلف وتترابط لتكوّن نسيجاً مترابطاً من الآراء التي بدأت في أوّل أمرها بسيطة ثمّ تطوّرت شيئاً فشيئاً لتترك لنا هذا التراث الضخم من المؤلّفات.

ثانياً: عند المحدثين:

انشغل العلماء في العصر الحديث بقضيّة الإعجاز أيضاً، فقد شغلهم الردّ على محاولات بعض المستشرقين الذين حاولوا الطعن في القرآن الكريم، ومحاولة النيل من حامله الأمين- مثلما هو الحال مع الطاعنين قديماً- فادّعوا أنّ القرآن من صنع محمّد (ص)، وأنّ فكرة الوحي بعيدة التصوّر، وقد لا نحمل كثير أسف لمن لا يحمل الإيمان في قلبه ولكنّنا نأسف كثيراً لمحاولات بعض أبناء أمّتنا العربيّة ممّن تأثّروا بهذه الصيحات هنا أو هناك وحاولوا إدخال المذاهب والمناهج النقديّة الغربيّة إلى المناهج الأدبيّة ومحاولة تطبيقها على النصّ القرآنيّ، ودعواهم أنّ النصّ القرآنيّ نصّ أدبيّ يخضع لكلّ ما يخضع له أيّ نصّ آخر (4)، وفي ضوء هذا وذاك ظهرت دراسات جديدة تتحدّث عن النصّ القرآنيّ وإعجازه ولكنّها بمجملها لم تخرج عمّا جاء به القدماء، إلا أنّها اختلفت عنها في أنّها صاغت الأفكار المطروحة قديماً بأسلوب أسهم إلى حدّ كبير في إظهار جماليّة النصّ القرآنيّ، أمّا أصحابها ((فقد ألّموا بالقرآن بعد دراسة واسعة للتراث القديم والفكر الحديث،

([1]) ظ: البرهان في علوم القرآن: 2/ 60.

([2]) المصدر السابق: 2/ 70.

([3]) معترك الأقران في إعجاز القرآن: 1/ 32.

([4]) ظ: نظريّة الإعجاز القرآنيّ وأثرها في النقد العربيّ القديم: د. أحمد سيد محمد عمّار: 36- 38.

ونظروا إلى الكتاب الكريم نظرة شاملة؛ فتعدّدت وجهات نظرهم، وهي وجهات نظر تعبّر عن اجتهادات شخصيّة تضاف إلى جهود السابقين ولكنّها لا تكوّن مدارس ولا مذاهب))(1)، فضلاً عن أنّها ابتعدت نهائيّاً عن مباحث الجدل والفلسفة والكلام التي حفلت بها أغلب المؤلّفات القديمة، إذ تخلّصت من مخلّفات الدعوة إلى مذهب دينيّ ما أو نقضه من منطلق التأثّر بالمرجعيّات الدينيّة، ومن هنا ظهرت الدعوات الملحّة إلى دراسة النصّ القرآنيّ ذاته، والابتعاد عن الموضوعات التي تدور حول القرآن من دون أن تؤدّي كثير فائدة في بيان الإعجاز البيانيّ له، فظهرت مؤلّفات حاولت دراسة القرآن الكريم على أسس تُظهر جماليّته وأسراره بعد أن أصبحت قضيّة الإعجاز البياني حقيقة ثابتة عند أصحاب اللغة، وقد أدلى بدلوه في هذا الميدان مجموعة من الباحثين فظهرت مجموعة من المؤلّفات، منها:

– (تفسير القرآن الحكيم)، و((رسالة التوحيد): الشيخ محمد عبدة (ت 1905م):

عقد الشيخ محمد عبدة في تفسيره (تفسير القرآن الحكيم) فصلاً تحدّث فيه عن إعجاز القرآن، أسماه: (تحقيق وجوه الإعجاز بمنتهى الاختصار والإيجاز)، ذكر فيه آراء العلماء في الإعجاز، وكانت له تعليقات توضّح رأيه في القضيّة، من مثل تعليقه على القول بأنّ إعجاز القرآن واقع في أسلوبه ونظمه، فقال: ((ولعمري إنّ مسألة النظم والأسلوب لإحدى الكبر، وأعجب العجائب لمن فكّر وأبصر، و لم يوفها أحد حقّها، على كثرة ما أبدوا وأعادوا فيها))(2)، فهو يؤيّد القول بالنظم وهو رأي ليس بجديد، ويعلّق على القول بأنّ إعجاز القرآن وقع من جهة البلاغة فيرى أنّ المعرفة بعلوم البلاغة ليس كافياً في الحكم على بلاغة نصّ ما، وإنّما ينبغي أن تزوّد نفسك بالمعرفة التي تحيلك في الحكم إلى وجدانك، وتجعلك قادراً على الحكم على إعجاز القرآن، قال: ((فهذا هو الأصل في تحصيل ملكة البلاغة فهماً وأداء، والقوانين الموضوعة لها مستنبطة من الكلام البليغ وليس هو مستنبطاً منها، ...فمعرفة مكانة القرآن من البلاغة لا يحكمها من الجهة الفنيّة والذوقيّة إلا من أوتي حظّاً عظيماً من مختار كلام البلغاء المنظوم والمنثور من مرسل ومسجوع، حتّى صار ملكة له وذوقاً))(3). وفي (رسالة التوحيد) ذكر أيضاً مجموعة من الآراء التي تدلّل على موقفه من الإعجاز، وعند التمعّن فيها نرى أنّه يشابه فيها إلى حدّ كبير الباقلانيّ، فهو لا يقول بالإعجاز بالنظم والبلاغة فقط، بل يشركهما مع جوانب أخرى من الإعجاز مثل: أميّة الرسول والإعجاز بالغيب، إذ يقول: ((أليس في ظهور مثل هذا الكتاب على لسان أمّي أعظم معجزة وأدلّ برهان على أنّه ليس من صنع البشر، وإنّما هو النور المنبعث من شمس العلم الإلهيّ، والحكم الصادر من المقام الربّانيّ، على لسان الرسول الأمّيّ...هذا وقد جاء في

---

(1) نظريّة الإعجاز القرآنيّ وأثرها في النقد العربيّ القديم: 38.

(2) تفسير القرآن الحكيم: 1/ 199.

(3) المصدر السابق: 1/ 202.

الكتاب من أخبار الغيب ما صدّقته حوادث الكون... وقد تحقّق جميع ذلك، وفي القرآن كثير من مثل هذا))[1].

ومحاولة الشيخ وإن كانت ناشئة فيما يخصّ الدراسات القرآنيّة الحديثة إلا أنّها تمثّل البداية الفعليّة لمحاولة دراسة النصّ القرآنيّ دراسة أدبيّة، إذ إنّه أقام فكرة النظر إلى النصّ القرآني على أسس من التحرّر واعتماد العلوم الأدبيّة في الحكم عليه، وهو وإن كان مقلّداً للسابقين إلا أنّه مهّد لظهور جيل جديد من الدراسات يبتعد عن محاولة تحديد وجه الإعجاز- لأنّه محدّد عندهم- بالإعجاز البيانيّ، ولكنّه يلجأ إلى محاولة تفسير هذا الإعجاز وبيان علّته.

- (إعجاز القرآن والبلاغة النبويّة): مصطفى صادق الرافعيّ (ت1937م):

يقرّر الرافعيّ في مقدّمة كتابه أنّ القدماء على الرغم ممّا ألّفوه في الإعجاز فأغلبهم لم يدرك هذا الباب و لم يصل إليه(2)، ولكي يتمكّن من الوقوف على هذا الباب لا بدّ من أن يبحث في عدّة قضايا تتعلّق بالنصّ القرآنيّ قبل الدخول في الحديث عن قضيّة الإعجاز البيانيّ من القول في: تأريخه، وجمعه، وتدوينه، وقراءته، فيكون ذلك تمهيداً وسبيلاً إلى الكلام في لغته وبلاغته وإعجازه فيه(3)، وكان الرافعيّ وفيّاً بما وعد إذ عرض فصلاً عن إعجاز القرآن بعد أن استوفى الجانب التأريخيّ، فعرض فيه كلّ ما قيل في الإعجاز عامة، والإعجاز البيانيّ خاصّة وكنّا ننتظر منه أن يأت بجديد في بابه لاسيّما بعد نقده العلماء السابقين بعدم الجدّة ولكنّه ما زاد إلا أن اعترف بكلّ ما قيل في الإعجاز وعدّها جميعاً من وجوه إعجاز القرآن المطلق، ((أمّا الذي عندنا في وجه إعجاز القرآن، وما حقّقناه بعد البحث، وانتهينا إليه بالتأمّل وتصفّح الآراء وإطالة الفكر، وإنضاج الرويّة،...أنّ القرآن معجز بالمعنى الذي يفهم من لفظ الإعجاز على إطلاقه، ... فالقرآن معجز في تأريخه دون سائر الكتب، ومعجز في أثره الإنساني، ومعجز كذلك في حقائقه))[4].

و لم يكن حديث الرافعيّ عن إعجاز القرآن مقصوداً بذاته، وإنّما ألزم نفسه به لأنّه باب من أبواب الحديث عن تأريخ آداب العرب(*)، إذ يقول: ((...وإنّما مذهبنا بيان إعجازه- أي القرآن- في نفسه من

([1]) رسالة التوحيد: 130، وينظر: تفسير القرآن الحكيم: 1/ 204.

([2]) ظ: إعجاز القرآن والبلاغة النبويّة: 32.

([3]) ظ: المصدر السابق نفسه.

([4]) المصدر السابق: 156.

([*]) يقول الرافعيّ: ((كان هذا الكتاب مبحثاً من مباحث كتابنا الكبير (تاريخ آداب العرب) ثمّ أفردناه ليكون كتاباً بنفسه ... وهذه مقدّمته حين كان جزء من التاريخ اثبتناها لأنّها بسبيل ممّا وضع فيه))(المصدر السابق: 24).

حيث هو كلام عربيّ؛ لأنّنا إنّما نكتب في هذه الجهة من تأريخ الأدب دون جهة التأويل والتفسير))(1)، فحديثه عن إعجاز القرآن البيانيّ في: أسلوب القرآن، أو نظمه، أو بلاغته(2) جاء من باب الحديث عن تأريخ لغة العرب وما حدث فيها من تغيير بعد نزول القرآن، ((وكلّ من يبحث في تأريخ العرب وآدابهم، وينفذ إلى ذلك من حيث تنفذ به الفطنة وتتأتى حكمة الأشياء فإنّه يرى كلّ ما سبق على القرآن- من أمر الكلام العربيّ وتأريخه- إنّما كان توطيداً له وتهيئة لظهوره، وتناهياً إليه... ، وليس في الأرض أمّة كانت تربيتها لغويّة غير أهل هذه الجزيرة))(3).

- (مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب)،و(فنّ القول)،و(من هدي القرآن):أمين الخوليّ (ت 1966م):

يمثّل الشيخ أمين الخوليّ رائد الاتجاه النهضويّ في الدراسات الأدبيّة، إذ أسّس لمنهج دراسة القرآن على أسس أدبيّة تعتمد إظهار جماليّة المفردة القرآنيّة في داخل النصّ القرآنيّ، من خلال منهج صارم دعا إلى تطبيقه بصرامة، هذا المنهج يقوم على نوعين من الدراسة: أ- دراسة ما حول القرآن، ب- دراسة ما في القرآن، أمّا دراسة ما حول القرآن، فتتضمّن دراسة خاصّة قائمة على مجموعة مباحث لا بدّ من معرفتها للوقوف على حقيقة ما في القرآن ذاته، مثل: نزول القرآن، وجمعه، وقراءاته، وهو ما عرف اصطلاحيّاً بـ(علوم القرآن). ودراسة عامّة تتضمّن مجموعة مباحث تتحدّث عن البيئة الماديّة والمعنويّة التي ظهر فيها القرآن، وعاش، وكُتب، وقرئ، وحُفظ إلى يومنا هذا، وهذه الدراسة تسهم في النفاذ إلى روح القرآن ومزاجه العربيّ الأصيل. والهدف من وراء دراسة ما حول النصّ القرآنيّ، هو: تحقيق النصّ، وضبطه، وبيان تأريخ حياته أوّلاً، والتعريف بالبيئة التي ظهر فيها ثانياً.

وبعد استيفاء هذين الوجهين من (دراسة ما حول القرآن) يتمّ الانتقال إلى (دراسة ما في القرآن) ذاته ويحدّدها أمين الخوليّ بالبدء بالنظر في المفردات القرآنيّة، ومعرفة تدرّج الدلالة بفعل التفاوت الزمنيّ لحياة الألفاظ عبر أزمان حياتها المختلفة، والتغيّرات التي جرت عليها بفعل العوامل النفسيّة والاجتماعيّة والحضاريّة. ثمّ بعدها يتمّ الانتقال إلى النظر في معناها اللغويّ من خلال تتبّع مواقع ورودها في القرآن كلّه والوقوف على معناها الاستعمالي في القرآن الكريم من خلال النظر في التركيب الذي احتوى هذه الألفاظ بين جنباته، وتحليل سياقاتها من خلال الاعتماد على العلوم الأدبيّة المختلفة من نحو وبلاغة ولغة...الخ (4).

---

(1) المصدر السابق : 157.

(2) ظ: المصدر السابق: 188- 248، 256- 261.

(3) إعجاز القرآن والبلاغة النبويّة: 158.

(4) ظ: مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب: 307- 315.

وعلى الرغم من فاعليّة هذا المنهج- نظريّاً- إلا أنّ الخوليّ يرى أنّ هذا المنهج لن يكتب له النجـــاح إلا بالابتعاد عن الجمود الذي أصاب البلاغة – الوسيلة الفاعلة للوقوف على الإعجاز- والتحرّر من النظرة المتعنّتة إليها على أساس القاعدة والحكم العقليّ المنطقيّ وتحويلها إلى قواعد جامدة بدلاً من أن تكون العلم الذي يعلّم القول الأجمل، والكلام الأفضل، ويصدر أحكاماً وجدانيّة من خلال المنهج الأدبيّ الذي يُظهر جماليّـــة الـــنصّ القرآنيّ من خلالها(1)؛ لذا كان هدفه في مؤلّفاته: (مناهج تجديد)،و(فنّ القول)، و(من هدي القرآن) التنبيه إلى هذه القضية الخطيرة، ومحاولة تخليص البلاغة ممّا لحقها من ظلم وحيف، قال الخوليّ: ((فكانت محاولتي الأولى في سبيل البلاغة، متّجهة إلى تخليص البلاغة من براثن تلك الفلسفة، وإبعادها عن الميدان النظـــريّ، والتنـــاول العقليّ،... والأخذ في درسها بأسباب الحكم الفنّيّ، حين تصدر حكماً بالحسن والجمال، متميّزاً عن سواه من الحكم العقليّ العلميّ، والحكم الخلقيّ العمليّ ...وبعبارة أخصر كانت محاولتي الأولى في سبيل البلاغة، هـــي تحقيق فنيّة البلاغة...والانتهاء بها إلى أن تكون (فنّ القول)))(2)، وتركيز الخوليّ على البلاغة بالذات لأنّها – من وجهة نظره- الوسيلة الوحيدة التي يمكن من خلالها بيان سمات الجمال القـــوليّ في الأســـلوب القـــرآنيّ، ومعرفتها فنّاً وموضوعاً معرفة تبيّن خصائصه الفريدة والمعجزة، وهي التي تستجلي قسمات خصائص التراكيب منه في ذوق بارع، وهي القادرة على التأمّل العميق في أساليبه لمعرفة مزاياه الخاصّة التي يبين منها آثار العربيّـــة (3)، وهذا الإصرار على البلاغة ودورها في إثراء ملكة الذوق والحسّ يذكّرنا بالسكّاكيّ وتعليله هذه القضيّة.

واصل أمين الخوليّ الدعوة إلى أدبيّة النصّ القرآنيّ، وأنّه السمة الأساسيّة التي ينبغي اعتمادها قبـــل أي سمة أخرى، وأنّ التحليل الأدبي وفنّ القول يسبقان أيّ تحليل فلسفيّ أو فقهيّ، ولكن على الرغم ممّا حفلت به مؤلّفات الشيخ من هذه الدعوات إلا أنّ انشغاله بمهامّ تدريس منهجه الأدبيّ منعه إلى حدّ ما من محاولة تطبيقه على النصّ القرآني بأكمله، ولكن الله سبحانه لم يضيّع له جهداً فقد قيّض له تلامذة نـــابهين طبّقـــوا منهجـــه فأسهموا في إرساء أسس التفسير البيانيّ في الفكر اللغويّ الحديث، من مثل: عائشـــة عبـــد الـــرحمن (بنـــت الشاطـــئ)، ومحمد أحمد خلف الله، وشكري عيّاد، ونصر حامد أبو زيد(*)، وسنعرض لبعض هذه الجهـــود لاحقاً.

– (التصوير الفنّيّ في القرآن)، و(مشاهد القيامة في القرآن)، (في ظلال القرآن): سيّد قطـــب (ت 1966م):

([1]) ظ: المصدر السابق:323.

([2]) المصدر السابق: 323، 324.

([3]) ظ: التفسير الأدبيّ للنصّ القرآنيّ: د. مصطفى الصاوي الجويني: 85.

([*]) كانت تلمذة نصر حامد أبو زيد على أمين الخوليّ غير مباشرة.

كتب سيّد قطب عدّة مؤلّفات في موضوعات مختلفة من القرآن، وهذه الكتب وإن لم تكن مخصّصة للحديث عن قضيّة الإعجاز البيانيّ بذاتها لكنّها ركّزت على رأيه في الإعجاز، فهو إعجاز ((كامن في صميم النسق القرآنيّ ذاته، لا في الموضوع الذي يتحدّث عنه وحده، وإنّ لم نغفل ما في طبيعة العقيدة الإسلاميّة من قوّة ومن جاذبيّة، فهذه الخصائص إنّما تتجلّى من خلال التعبير الجميل المؤثّر المعبّر المصوّر))(1).

نظر سيّد قطب في الدراسات التي تحدّثت عن القرآن قديماً وحديثاً، فوجد أنّ أصحاب هذه الدراسات لم يستوفوا هذا الوجه الذي ذهبوا إليه بموضوعيّة سوى: الزمخشريّ في تفسيره الكشّاف، وعبد القاهر الجرجانيّ في كتابه (دلائل الإعجاز)(2)، أمّا بقيّة العلماء فقد توقّفوا عند خصائص النصوص المفردة للتعبيرات القرآنيّة، وأدركوا بعض مواضع الجمال المتفرّقة فيه، أمّا إدراك خصائص الجمال الفنّي بوصفه كلاً متكاملاً فأمر لم يصلوا إليه أبداً- على حدّ تعبيره-: ((أمّا ...مرحلة إدراك الخصائص العامّة فلم يصلوا إليها أبداً، لا في الأدب، ولا في القرآن، وبذلك بقي أهمّ مزايا القرآن الفنيّة مغفلاً خافياً، وأصبح لا بدّ لدراسة التعبير في هذا الكتاب المعجز من منهج للدراسة جديد، ومن بحث عن الأصول العامّة للجمال الفنّي فيه، ومن بيان للسمات المطّردة التي تميّز هذا الجمال عن كلّ ما عرفته البشريّة من قول البشر، وتفسّر الإعجاز الفنّي تفسيراً يستمد من تلك السمات المتفرّدة في القرآن الكريم))(3)، وعلى هذا الأساس فقد كانت مؤلّفات سيّد قطب تدور في هذا الفلك ولا تخرج عنه.

وبما أنّ خصائص الإعجاز عند سيّد قطب كامنة في صميم النسق القرآنيّ فإنّ فكرته عن الإعجاز تتحدّد بجانبين: الأوّل: التصوير الفنّي في القرآن. والثاني: النسق الفنّي الذي يحتوي هذا التصوير ويتضمّنه، ولكلّ منهما آليّة للعمل، فآلية التصوير الفنّي تتحدّد عنده بطريقين من طرق الأداء الفنّي، وهما: التخييل والتجسيم، فالقرآن له طريقة موحّدة في التعبير، يتخذّها في أداء جميع الأغراض على السواء، حتّى أغراض البرهنة والجدل، تلك هي طريقة التصوير التشخيصيّ بوساطة التخييل والتجسيم(4).

أمّا ملامح (النسق الفنّيّ) فيحدّدها بأمور توصّل إليها القدماء من الدارسين، مثل: تخيّر الألفاظ، ونظمها في نسق خاصّ، واعتماد النكت البلاغيّة المتّفقة مع سياقاتها، وتحقيق الأغراض المطلوبة منها في سياق الآيات، وتحقيق الأثر النفسيّ والوجدانيّ في السامع، وأخرى ابتدعها- من وجهة نظره- وتوصّل إليها، وهي من الآفاق الجديدة التي لم يصل إليها القدماء، مثل:

---

(1) التصوير الفنّي في القرآن: 19.

(2) ظ: المصدر السابق: 26، 29.

(3) المصدر السابق: 32.

(4) ظ: المصدر السابق:193.

- الإيقاع الموسيقيّ المتحقّق من تناسق الحروف في كلماتها وضمن تعابيرها، فقد اشتمل القرآن على إيقاع موسيقيّ متعدّد الأنواع، تناسق مع الجوّ العامّ للسور، وأدّى وظيفة أساسيّة في البيان(1).

- عرض المشاهد القرآنيّة في تناسق شديد، وترتيب للأغراض متقن، فالقرآن يعرض صوراً ومشاهد يتوافر لها أدقّ مظاهر التناسق الفنّيّ في ماء الصورة، وجوّ المشهد، وتقسيم الأجزاء، وتوزيعها في الرقعة المعروضة(2).

- التلاؤم الزمنيّ المتحقّق من تناسق الإخراج الفنّي بأكمله، فالتصوير القرآنيّ حين ينتهي من تناسق الألوان والأجزاء في الصورة أو المشهد، وحين يطلق حولها الموسيقى المكمّلة للجوّ لا ينتهي عند هذه الآفاق في تناسق الإخراج، فهناك خطوة وراء هذا كلّه، ضروريّة للتناسق، ولتأثير المشهد، وللكمال الفنّيّ فيه، تلك هي المدّة المقرّرة لبقاء المشهد معروضاً على الأنظار في الخيال، والتناسق القرآنيّ يلحظ هذا ويؤدّيه أرفع أداء (3).

وهذه الطريقة في التعبير– من وجهة نظره- هي وسيلة القرآن وطريقته المعجزة في التعبير لإحداث التأثير المطلوب في وجدان القارئ والسامع، إذ يقول: ((وهكذا تتكشّف في القرآن آفاق وراء آفاق، من التناسق والاتساق: فمن نظم فصيح، إلى سرد عذب، إلى معنى مترابط، إلى نسق متسلسل، إلى لفظ معبّر، إلى تعبير مصوّر، إلى تصوير مشخّص، إلى تخييل مجسّم، إلى موسيقى منغّمة، إلى اتساق في الأجزاء، إلى تناسق في الإطار، إلى توافق في الموسيقى، إلى تفنّن في الإخراج، ... وبهذا كلّه يتمّ الإبداع، ويتحقّق الإعجاز))(4)، ولو عدنا قليلاً إلى ما ذكره سيدّ قطب من مسألة التناسق في الإيقاع والمشاهد والإخراج نجد أنّها لم تزد على ما قاله القدماء من تلاؤم الحروف وتناسقها داخل النظم، واعتماد الفنون البلاغيّة المختلفة للتعبير عن جماليّة النصّ، ولكن المؤلّف لم ينظر إلى الفارق الزمنيّ المتحقّق بين الدراسات القديمة واضطراب استعمال المصطلحات الصوتيّة والبلاغيّة في وقتها، واستقرار دلالة هذه المصطلحات والإفادة من الدراسات الغربيّة في مجالات اللغة المختلفة، وأقلّ ما نحيل الباحث إليه هو قضيّة التلاؤم عند الرمّانيّ.

(إعجاز القرآن): عبد الكريم الخطيب:

قدّم عبد الكريم الخطيب في كتابه الحديث عن الإعجاز ببيان وجهه، إذ قال: ((والإعجاز القرآنيّ حقيقة الحقائق، ولبّ لبابها.. قد أودعه الله سبحانه وتعالى في كلمات نظمت نظم الدرّ المكنون، فكانت قلائد

---

(1) ظ: التصوير الفنّي في القرآن: 86.

(2) ظ: المصدر السابق: 96.

(3) المصدر السابق: 107.

(4) المصدر السابق: 118.

من البيان الربّانيّ العربيّ))(1)، والقول بـ(النظم) ليس بجديد في بابه إذ نُقل عن العلماء السابقين، ثم إنّ الخطيب عرض لآراء العلماء في الإعجاز ممّن قالوا بـ(النظم) وحلّل آراءهم ومواقفهم التطبيقيّة، من أمثلة الجاحظ، والخطّابي، والباقلانيّ، والقاضي عبد الجبّار، وعبد القاهر الجرجانيّ، وكأنّه يستعين بهذه الآراء للاستدلال على صحّة ما ذهب إليه وإن كان مقلّداً لهم، ومحاولة الخطيب لا تعدو تقليد القدماء والسير على طريقهم بتصريحه هو، إذ يقول: ((والحقّ أنّنا لم نأت بجد، و لم نقل جديداً.. فالصدق المطلق الذي نزل به القرآن، وعلوّ الجهة التي جاء منها، وحسن الأداء، وجمال العرض الذي جلّى هذا الصدق، وطلع به على الناس: والروحانيّة التي تشفّ عنها كلمات القرآن وآياته، كلّ هذا الذي قلناه في إعجاز القرآن قد سبقنا إلى القول به كثير من علماء القرآن، صرّح به بعضهم، ولّمح به آخرون))(2).

– التفسير البيانيّ للقرآن الكريم، و الإعجاز البيانيّ للقرآن:عائشة عبد الرحمن (1998م):

يعود للدكتورة عائشة الفضل الكبير في ترسيخ أسس منهج أستاذها- أمين الخوليّ- في الدراسة الأدبيّة للنصّ القرآنيّ، من خلال اعتماد منهج لغويّ أدبيّ دقيق يدرس الألفاظ القرآنيّة في ضوء سياقاتها، فيُظهر الذوق العربيّ الأصيل الذي يتمتّع به النصّ القرآنيّ، ودافعها في هذا التوجّه أنّ القرآن الكريم يمثّل الدور القياديّ الذي يؤصّل وحدة الشعوب العربيّة ويجمعها في بوتقة واحدة هدفها خدمة القرآن الكريم (3)، وقد كانت محقّة في ذلك.

اعتمدت بنت الشاطئ- مثلما ذكرنا سابقاً- منهج أستاذها أمين الخوليّ، وهو منهج يقوم على:

– التتبّع الموضوعيّ للمادّة اللغويّة المراد فهمها من القرآن.

– متابعة ما حول النصّ ومعرفة الظروف الزمانيّة والمكانيّة لنزول الآيات التي اشتملت على المادّة اللغويّة المراد تحليلها.

– الوقوف عند الدلالة الأصليّة للألفاظ في استعمالاتها الحسيّة والمجازيّة، وتتبّع مواضع استعمالاتها في القرآن بأكمله، وتدبّر سياقاتها الخاصّة والعامّة.

– الوقوف عند أسرار التعبير القرآنيّ من خلال الاحتكام إلى سياق النصّ القرآنيّ، وعرض كلّ ما قيل في الألفاظ من أقوال المفسّرين، والنحويين واللغويّين، واللجوء في تحليلها إلى التوجيه الإعرابيّ والأسرار البيانيّة للقرآن نفسه.

---

(1) إعجاز القرآن: الخطيب: 14.

(2) إعجاز القرآن: الخطيب:2/ 242، 243.

(3) ظ: الدراسات القرآنيّة في آثار عائشة عبد الرحمن: مقدّمة الباحثة: ب.

هذا المنهج ابعد بنت الشاطـــئ عن الوقوع فيما وقع فيه سابقوها من الاحتكام إلى علـــوم العربيّـــة، وإخضاع النصّ القرآنيّ لأحكامها وقواعدها بدلاً من الاحتكام إلى القرآن ذاته، ومعرفة ما تخبرنا به سياقاته عن مادّته اللغويّة، ومن هذا المنهج أيضاً استطاعت أن تفنّد آراء الكثير من القدامى فيما يخصّ دلالات الألفـــاظ، وأن تثبّت موقفها من رفض وقوع الترادف في القرآن الكريم، فالسياق الكلاميّ ومقام الكـــلام همـــا اللـــذان يحدّدان دلالة اللفظ لا مجرّد الدلالة المعجميّة للألفاظ، فاتسمت دراستها – علـــى هـــذا الأســـاس- بالجـــدّة والأصالة، وكثيراً ما سار منْ جاء بعدها في ميدان التفسير البيانيّ في ظلّ كتاباتها في هذا الميدان.

ولقد وسمت الدكتورة بنت الشاطـــئ تحليلاتها بالسمة البلاغيّة ((تلك السمة التي لا تتعارض مع مـــا تميّزت به في البحث الدلاليّ؛ إذ ما عرفنا أنّ (علم البيان) هو الدلالة بعينها))(1)، وهذه السمة التي تنظـــر إلى الكلمة قبل أن تدخل سياقها وبعد أن تندرج فيه في ضوء علم البلاغة أمر تنبّه له القدماء من علماء الإعجـــاز، مثل القاضي عبد الجبّار الذي نسب الفصاحة إلى الألفاظ عند المواضعة التي تمثّل الدلالة المعجميّـــة، وبعـــد أن تترابط في النظم ضمن سياقاتها، وعبد القاهر الجرجانيّ الذي تابعه على رأيه الكثير من العلماء، وهذا النمط من الدراسات البيانيّة التي ركّزت فيه بنت الشاطـــئ في جزء كبير منه على (سرّ الكلمة) القرآنيّة بيانيّـــاً ودلاليّـــاً كان له الفضل الكبير في تطوّر الدراسات الدلاليّة ونموّها عبر مراحلها الزمنيّة المختلفة لتصل إلى ما وصلت إليه في عصرنا الحديث.

– (التعبير القرآنيّ)، و(لمسات بيانيّة في نصوص من التنزيـــل)، و(بلاغـــة الكلمـــة في التعـــبير القرآنيّ)، و(على طريق التفسير البيانيّ): الدكتور فاضل صالح السامرائيّ:

ممّن كانت له مشاركة فاعلة في دراسة اللفظ القرآنيّ وتعبيراته المعجزة الدكتور فاضل، إذ كانت لـــه كتابات كثيرة في هذا الميدان، حاول من خلالها التعليل لأسباب استعمال الألفاظ القرآنيّة وتعبيراتها، إذ يقول: ((...إنّ هناك أمراً دعاني إلى تناول مثل هذه الأبحاث، وهو أنّي لم أجد في شأن المفردة في القـــرآن الكـــريم وتعليل استعمالاتها كتباً كثيرة مختصّة في حدود ما أطّلعت عليه))(2)، فدراسات السامرائيّ المتعدّدة لم تكـــن تهدف إلى بيان سرّ الكلمة – مثلما فعلت بنت الشاطـــئ- وإنّما كانت تعلّل لسرّ الكلمة، أو تعلّـــل لســـرّ التعبير القرآنيّ.

من الأمور التي يطرحها السامرائيّ في مؤلّفاته أنّ إعجاز القرآن لا يمكن تحديده بجهـــة واحـــدة أو باختصاص معين؛ فهو ((أمر متعدّد النواحيّ، متشعّب الاتجاهات، ومن المتعذّر أن ينهض لبيان الإعجاز القرآنيّ شخص واحد،ولا حتّى جماعة في زمن ما مهما كانت سعة علمهم واطّلاعهم وتعدّد اختصاصاتهم. إنّما هـــم

---

(1) ظ: المصدر السابق: 2.

(2) بلاغة الكلمة في التعبير القرآنيّ: 7.

يستطيعون بيان شيء من أسرار القرآن في نواح متعدّدة حتّى زمانهم هم ويبقى القرآن مفتوحاً للنظر لمن يأتي بعدنا في المستقبل، ولما يجدّ من جديد))(1)، فبحثه في الإعجاز – على هذا الأساس- جاء نتيجة توافّر الآلة – أيّ معرفته باللغة- التي تتيح له الوقوف عند جانب واحد من جوانب الإعجاز المتعدّدة في القرآن.

يشترط السامرائيّ لمن يريد التصدّي للتفسير البيانيّ للقرآن أن يكون جامعاً للمعرفة في عدّة أمور، منها: التبحّر في علم اللغة، والصرف، والنحو، والبلاغة، المعرفة بالقراءات القرآنيّة، وأسباب النزول، النظر في السياق القرآني للآيات القرآنيّة التي يراد تفسيرها، مراجعة المواطن القرآنيّة التي وردت فيها أمثال اللفظة التي يريد تحليلها، مراجعة المواطن التي وردت فيها اللفظة، ومعرفة استعمالاتها ومعانيها ودلالاتها، معرفة خصوصيّة الاستعمال لبعض الألفاظ في النصّ القرآنيّ، النظر في الوقف والابتداء، النظر في أيّ تغيير قد يطرأ في المفردة أو العبارة، إدامة التأمّل والتدبّر لآيات القرآن، الإطّلاع على كلّ ما كتب في التراث، الموهبة التي تمثّل الأساس في كلّ علم وفنّ (2). والنظر الدقيق لهذه الشروط يوضّح لنا أنّها تندرج ضمن المفردات التي طرحها الشيخ أمين الخوليّ في منهجه الأدبيّ لدراسة النصّ القرآنيّ، فما طرحه إنّما هو توسيع للفكرة وتفريعها، وربّما يكون السبب وراء تلك التفريعات هو إثبات مرجعيّة هذه الأفكار التي طرحت إلى القدماء، والاستدلال عليها بأقوالهم، من أمثلة: الزمخشريّ في الكشّاف، والزركشيّ في البرهان، والسيوطيّ في الإتقان، فكأنّه يريد أن يقول لنا أنّ ما جاء به فيما يخصّ التفسير البياني إنّما هو أمر عرفه القدماء وتتبّعوه، وهو أمر ليس بجديد، ونحن نتّفق معه في هذه القضيّة، ولكنّنا لا نتّفق معه في أنّ جمع كلّ ما قيل في هذا الموضوع واختصاره في منهج يضمّ بضعة خطوات بسيطة في ظاهرها، عميقة في جوهرها أمر لا يستحقّ التوقّف عند صاحبه أو الامتنان له.

المهمّ في الأمر أنّ السامرائيّ لم يتوقّف عند حدود تطبيقات بنت الشاطئ لمنهج أستاذها في دراسة الألفاظ والتعبيرات القرآنيّة، بل تجاوزها إلى محاولة بيان علّة هذه الأسرار الكامنة وراء الإعجاز، فقد كانت دراسته تعتمد إجراء الموازنات بين النصوص القرآنيّة ومعرفة نقاط التشابه والاختلاف فيما بينها، يقول السامرائيّ: ((فبدأت أجري موازنات بين كثير من الآيات من حيث التشابه والاختلاف في التعبير، والتقديم والتأخير، والذكر والحذف، وما إلى ذلك من أمور لغويّة وبلاغيّة ومعنويّة، وأفحصها فحصاً دقيقاً فراعني ما رأيت من الدقّة في التعبير، والإحكام في الفنّ، والعلوّ في الصنعة))(3)، فدراسته هي بحث في الاستعمالات القرآنيّة للألفاظ والتراكيب في ضوء سياقها اللغويّ المعجز للوصول إلى علّة الإعجاز البيانيّ، ومرجعيّة السامرائيّ في هذه الموازنات هو التراث اللغويّ، فضلاً عن ملاحظاته الدقيقة في الموضوع، ((...فإنّي حاولت

---

(1) لمسات بيانيّة في نصوص من التنزيل: 5.

(2) ظ: على طريق التفسير البيانيّ: 1/ 11- 14.

(3) التعبير القرآني: 7.

أن اعتمد في التوجيه والترجيع على الأمور اللغويّة المسلّمة، والقواعد المقرّرة – على قدر علمنا المتواضع– والاستعانة بالسياق لتلمّس الفروق في الاستعمال، وهو مهمّ جدّاً في الدلالة على سبب الاختيار))(1)، ولا نبالغ في الأمر إذا ما قلنا إنّ السامرائيّ خرج لنا بملاحظ دقيقة ولافتة للانتباه من خلال دراساته تلك.

– (مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن): الدكتور نصر حامد أبو زيد (ت2010م):

تمثّل مؤلّفات الدكتور نصر حامد أبو زيد تطبيقاً جديداً لمنهج أمين الخوليّ في اعتماد الدراسة الأدبيّة للنصّ القرآنيّ، ولا سيّما كتابه: (مفهوم النصّ)، فقد استشعر فيه جميع القضايا التي نبّه إليها الشيخ أمين الخوليّ فيما يخصّ النصّ القرآنيّ، ولكن مع هذا التأثّر الشديد فهو لا يمثّل صورة متطابقة تماماً مع الشيخ الخوليّ، إذ تجاوز حدود التراث إلى المعاصرة، يقول الدكتور نصر: ((...تقع هذه الدراسة في صميم الدرس الأدبيّ، وليست الدعوة إلى درس القرآن بوصفه نصّاً إلا استجابة لدعوة قديمة شاءت لها الظروف أن تمرّ دون أن تتحقّق، إنّها دعوة الشيخ أمين الخوليّ... وهذه الدراسة من جانب آخر استمرار لمحاولات ربط التراث بالمناهج العلميّة المعاصرة، أو بعبارة أخرى محاولات النظر إلى التراث ودراسته من منظور وعينا المعاصر))(2).

لقد أدرك الدكتور نصر – في ضوء المعاصرة– خطر المعالجات الناقصة للنصّ القرآنيّ، البعيدةً عن الاعتدال في طرح الآراء، وما ترتّب عليها من محاولة جذب النصّ القرآنيّ إلى المداخل المعرفيّة لأصحاب هذه الدعوات من دون النظر إلى القرآن ذاته، وهو أمر لمسناه في مؤلّفات الإعجاز البيانيّ عند القدماء بشكل واضح، إذ يقول: ((إنّ التركيز على دور المفسّر في فهم النصّ، وفي تحديد دلالته ومغزاه، قد يوهم أنّ النشاط التأويليّ والتفسيريّ مجرّد جذب للنصّ إلى أفق القارئ والمفسّر. وهذا ما حدث في فلسفة التأويل المعاصرة حيث بولغ في دور القارئ والمفسّر إلى حدّ إهدار كينونة النصّ، والتضحية بها لحساب فعاليّة التأويل))(3)، وأدرك أيضاً أنّ تقليد القدماء في البحث العلميّ لا ينتج وعيّاً صحيحاً بالتراث لأنّه سيكون وعياً بعيداً عن الظروف التي عاصرته، ((إنّ إنتاج وعي ((علمي)) بالتراث يستلزم من الباحث كثيراً من الجرأة والشجاعة في طرح الأسئلة، وعلى الباحث أن يكون على وعي دائم أنّ تراثنا الطويل المليء– بحكم هذا الطول والامتداد التأريخيّ– بكثير من الإجابات الجاهزة، التي يحتاج تجنّبها إلى طاقة هائلة...وإذا كان من المستحيل علميّاً وإنسانيّاً أن يتجنّب الباحث كلّ ما هو مطروح من إجابات في التراث أو في الثقافة، فإنّ عليه أن يختار من بينها أشدّها صدقاً واقتراباً من الحقيقة))(4).

([1]) بلاغة الكلمة في التعبير القرآنيّ: 7.

([2]) مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن: 19.

([3]) مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن، مقدّمة المؤلّف: 6.

([4]) المصدر السابق: 18.

يبدأ الدكتور نصر عند تطبيق منهج الشيخ الخوليّ أوّلاً بدراسة: ما حول القرآن، وثانياً بدراسة القرآن ذاته، فالقرآن بوصفه نصّاً أدبيّاً لا يمكن أن تتمّ دراسته بموضوعيّة إلا بعد أن تتمّ دراسة القضايا والعلوم المحيطة به دراسة صحيحة، فالنصّ في أيّة لغة لا ينشـــئ حضارة، ولا يقيم علوماً وثقافة، وإنّما الذي يقوم بذلك هو جدل الإنسان مع واقعه بما فيه من أبنية اقتصاديّة واجتماعيّة وسياسيّة وثقافيّة من جهة، وحواره مع النصّ ذاته من خلال تأويله وتفسيره من جهة أخرى (1)، فإذا ما أردنا دراسة النصّ القرآنيّ فلا معزل لنا عن التراث، إذ إنّه يشكّل منظومة فكريّة واحدة مهما تعدّدت مجالاتها: لغة، نقد، بلاغة، علوم دينيّة، ودراسة النصّ القـــرآنيّ ينبغي أن تتمّ في داخل هذه المنظومة إذا ما قرأت قراءة صحيحة، ومع وجود القراءات التي تنـــأى بأصـــحابها بعيداً عن المعالجة السليمة للنصّ، تظهر الحاجة ماسّة إلى قراءة جديدة للنصّ القرآنيّ، ((إنّ البحث عن مفهوم ((النصّ)) ليس في حقيقته إلا بحثاً عن ماهيّة ((القرآن)) وطبيعته بوصفه نصّاً لغويّاً، وهو بحث يتناول القرآن مـــن حيث ((هو كتاب العربيّة الأكبر، وأثره الأدبيّ الخالد))، فالقرآن كتاب الفنّ العربيّ الأقدس، سواء نظـــر إليـــه الناظر على أنّه كذلك في الدين أم لا، وهذا الدرس الأدبيّ للقرآن في ذلك المستوى الفنّي، دون نظر إلى اعتبار ديني هو ما نعتدّه وتعتدّه معنا الأمم العربيّة أصلاً))(2)، والذي ينظر إلى النصّ يجد ألفاظ الشيخ أمين الخـــوليّ وعباراته ماثلة في ذهن الدكتور أبو زيد فـــ(القرآن كتاب العربيّة الأكبر، وأثرها الأدبيّ الخالد) عبـــارة طالمـــا ردّدتها كثيراً الدكتورة بنت الشاطـــئ في كتاباتها ومن قبلها أستاذها أمين الخوليّ.

وفيما يخصّ الإعجاز البيانيّ وموقفه من الإعجاز فإنّ الدكتور نصر وضع فصلاً في كتابه للحديث عـــن الإعجاز اكتفى فيه بالمعالجة النظريّة والنقديّة لما قيل في الإعجاز (3)، فلم يدخل إلى ميدان التطبيـــق الفعلـــيّ لمعالجة القضيّة من داخل النصّ القرآنيّ- ربّما- لأنّ بنت الشاطئ – تلميذة الخوليّ- قد استكفت هذا الجانب وأبدعت فيه، فقد درست ألفاظه وأسرارها التعبيريّة الرائعة، وبحثت في تراكيبه على أساس من علـــوم اللغـــة المختلفة؛ لذا –من وجهة نظرنا- فإنّه تجاوزها إلى دراسة القضايا التي تتعلّق بالنصّ القرآني في ضـــوء قضـــايا الفكر المعاصر، على أساس من المناقشة والمحاورة للأفكار السلبية التي التصقت بالتأويل القاصر لقضايا العلوم ممّا دار حول القرآن، والتي تمثّل المنفذ الأوّل الذي ينبغي الوقوف عنده، ومن ثمّ الانتقال إلى معالجة الـــنصّ أدبيّـــاً للوقوف على إعجازه – تجربة بنت الشاطـــئ-، وبذلك يتكامل منهج الخوليّ: تجربة الدكتور أبـــو زيـــد في دراسة العلوم التي تحيط القرآن، ووضع أساسيّات دراسة النصّ القرآنيّ في ضوء الفكر المعاصر، وتجربـــة بنـــت الشاطـــئ في دراسة النصّ القرآنيّ ذاته في ضوء علوم اللغة المختلفة، فدراسة الدكتور نصر تمثّل دراسة أدبيّـــة

---

(1) المصدر السابق: 9.

(2) المصدر السابق: 10.

(3) ظ: المصدر السابق: 137- 157.

للنصّ القرآنيّ في ضوء الفكر المعاصر، ومحاولة للكشف عن الإشكاليّات التي نتجت في ضوء الواقع المعاش، وبها نختم حديثنا عن تأصيل دراسات الإعجاز البيانيّ في القرآن الكريم.

المبحث الثاني: دراسات الإعجاز البيانيّ في ميزان النقد:

تمثّل قضيّة الإعجاز البيانيّ في جوهرها قضيّة نقديّة صرفة، فهي تتعرض للنصّ القرآنيّ محاولة إصدار أحكام جماليّة أو ذوقيّة فيه، ولكنّها تمثّل العمليّة النقديّة من جانب واحد، لأنّها تتعرّض للجانب الإيجابيّ فقط، ومهمّة الناقد عند تعرّضه لأيّ نصّ أدبيّ أن يصدر عليه أحكاماً بالصحّة أو الخطأ، بالحسن أو القبح، ولكنّ المقاييس النقديّة لهذه القضيّة تصدر أحكامها بتقديم النصّ القرآنيّ على أيّ نصّ أدبيّ آخر، ولذلك فإنّ مهمّة الناقد تصبح تعليليّة أكثر لأنّها تحاول أن تبحث في العلّة والسبب وراء التميّز الحاصل في النصّ القرآنيّ.

والبحث عن الجوانب النقديّة ضمن هذا المبحث يشتمل جانبين، الأوّل يتعلّق بالمحاور النقديّة التي اشتملت عليها مؤلّفاتهم، والثاني يتحدّث عن موقف أصحاب هذه الدراسات من قضايا مطروحة ضمن الإعجاز البيانيّ، مثل: قضيّة الحروف المقطّعة، الإعجاز للجنّ، الإعجاز للعجم وكيفيّة معالجتهم لها.

– أوّلاً: المحاور النقديّة لدراسات الإعجاز البيانيّ:

قضيّة الإعجاز البيانيّ كأيّ قضيّة أخرى أفادت من المحاور النظريّة والتطبيقيّة التي أفادت منها العلوم الأخرى فكوّنت لها أدواتها الإجرائيّة التي اعتمدتها في عملها النقديّ، وبما أنّنا ننظر إلى قضيّة الإعجاز البيانيّ عبر مراحل نموّها واستكمال عناصرها بوصفها كياناً واحداً؛ لذا فإنّنا نرى–بعد الاستقراء الموضوعيّ لعناصرها– أنّها اعتمدت عدّة محاور سهّلت عمليّة تفكيك النصّ القرآنيّ وتحليله، ومن هذه المحاور التي اعتمدتها وظهرت أحكامها واضحة كلّ الوضوح في ميادين المؤلّفات التي تحدّثت عنها:

أ– قضيّة اللفظ والمعنى:

((خلاف قديم وحديث لم يكن منه بدّ، خلاف حول الكلمة المفردة واللفظ المركّب، بل حول اللغة ذاتها، فالإنسان مع ما أوتي من سعة المعرفة، والرغبة في كشف الحقائق لا يزال عاجزاً عن معرفة التأريخ الأوّل للكلمة..متى بدأت ؟ وكيف بدأت ؟ هل كانت وحياً من السماء ؟ فكانت علماً ضروريّاً – خلقه الله– في تلك النفس، أو كانت إشراقاً في النفس بعثها ذلك المجتمع البشريّ المحدود))(1)، هذا الخلاف الفكريّ بين (اللفظ) و(المعنى)، أو بين (الشكل) و(المضمون) نما وأزدهر شيئاً فشيئاً بعد أن قدحت الشرارة الأولى للقول بالإعجاز في النصّ القرآنيّ، ثمّ امتدّ وترعرع بعد أن طرح عدّة تساؤلات حاول أن يجيب عليها: هل الإعجاز وقع في اللفظ فقط ؟ أو في المعنى فقط ؟ أو بهما معاً ؟ فشمّر العلماء عن سواعدهم للإجابة عن هذه

(1) قضيّة اللفظ والمعنى وأثرها في تدوين البلاغة العربيّة:د. علي محمد حسن العماريّ: 17.

التساؤلات وظهر أثرها واضحاً منذ الكتابات الأولى في الإعجاز، فاتّفقوا على أنّ (اللفـــظ) و(المعـــنى) – أي الصياغة– كلاهما له أثر واضح في الإعجاز، ولكنّهم اختلفوا في تحديد الأولويّة لمن فيهما، هل هي للفـــظ، أو للمعنى، وكان المحرّك الرئيس في هذه القضيّة اختلاف التوجّهات الفكريّة المذهبيّة لعلماء الإعجاز ممّا دفع بهـــم إلى تحديد إجاباتهم على وفق هذه التوجّهات، وقد أخذ الخلاف حول اللفظ والمعنى في ضوء قضيّة الإعجـــاز وجهين، اختلفوا على أساسهما في تحديد كيفيّة المواضعة في اللغة:

الأوّل: القول بأنّ الكلام يقوم على اللفظ، وهو الأساس في العمليّة.

الثاني: القول بأنّ الكلام يقوم على المعنى، وهو الأساس في العمليّة.

ومن خلال متابعة النظر في كتب الإعجاز البيانيّ نجد أنّ أصحاب هذه المؤلّفات تراوحوا في آرائهم بين هذين التوجّهين، فمثلاً القول بأنّ اللفظ هو الأساس في عمليّة الصياغة هو رأي ذهب إليه الخطّابيّ، فالألفـــاظ عنده أوعية للمعاني، ولا يمكن الإحاطة بمدلولاتها أو معرفة معانيها على وجه الدقّة من قبل البشر؛ لأنّ علمهم قاصر عن الإحاطة بجميع أسماء اللغة العربيّة، وبألفاظها التي هي ظروف المعاني والحوامل لها، ولا تدرك أفهامهم جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ(1)، فالألفاظ موجودة ولكنّ الصعوبة تقع في تحديـــد المعـــاني الملائمة لها؛ لأنّها نتائج العقول وولائد الأفهام وبنات الأفكار(2)، وتوفّر الألفاظ – من وجهة نظر الخطّابيّ– يعود إلى أنّ اللغة توقيف من الله سبحانه وتعالى، ولا يتوفّر الإحاطة بحيثيّات اللغة كلّها – لفظ ومعنى ونظم– إلا لنبيّ(*)(3)؛ لذا فإنّ النقص والخلل في هذا الإدراك هو سمة من سمات البشر ولذلك وقع التغيّـــر في اللغـــة نتيجة الاختلاط بين الشعوب(4)، ولكن مع تركيز الخطّابيّ على قضيّة اللفظ الذي ربّما يعـــود إلى توجهـــه المذهبيّ السنّيّ الذي يرى أنّ التعامل مع النصّ القرآنيّ يقوم على ظواهر الألفاظ وما تؤديه من معاني، لا علـــى التأويلات التي لا طائل لها، نقول مع تركيز الخطّابيّ على قضيّة (اللفظ) إلا أنّه لم يغفل (المعنى) فهو من بـــاب آخر يتحدّث عن الصياغة بمجملها في داخل النسق القرآنيّ، فهو لا يهمل الحديث عن المعاني في الوقت نفسه.

وينقل لنا أبو هلال العسكريّ موقفه من القضيّة في حديثه عن الكلام مردّداً رأي الجـــاحظ (5) في القضيّة، فليس الشأن في إيراد المعاني؛ ((...لأنّ المعاني يعرفها العربيّ والعجميّ والقرويّ والبدويّ، وإنّما هو في

([1]) ظ: بيان إعجاز القرآن: 27.

([2]) ظ: المصدر السابق: 36.

([*]) يقصد الخطّابيّ بالنبيّ آدم (عليه السلام) وحادثة المواضعة في الأسماء التي يذكرها القرآن الكريم.

([3]) ظ: المصدر السابق نفسه.

([4]) ظ: المصدر السابق: 48.

([5]) يقول الجاحظ: ((المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجميّ والعربيّ، والبدويّ والقرويّ والمدنيّ، وإنّما الشأن في إقامة الوزن وتخيّر اللفظ، وسهولة المخرج...وفي صحّة الطبع، وجودة السبك))(الحيوان: 3/ 131– 132).

جودة اللفظ وصفائه، وحسنه وبهائه، ونزاهته ونقائه، وكثرة طلاوته ومائه، مع صحّة السبك والتركيب، والخلوص من أود النظم والتأليف، وليس يطلب من المعنى إلا أن يكون صواباً، ولا يقنع من اللفظ بذلك حتّى يكون على ما وصفناه من نعوته التي تقدّمت))(1)، فالفضيلة تحسب للفظ لما امتاز به من صفات الحسن والجمال والسلاسة وهذه الصفات لا تعود إلى المعنى.

ويسير القاضي عبد الجبّار على المنوال نفسه، إذ يقول: ((إنّ المعاني وإن كان لا بدّ منها فلا تظهر فيها المزيّة، وإن كان تظهر في الكلام لأجلها، ولهذا نجد المعبّرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر، والمعنى متّفق، وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع، والمعبّر عن الفصاحة أدون، ...على أنّا نعلم أنّ المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذن يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عند الألفاظ التي يعبّر بها عنها))(2)، فهو لا يجرّد المعنى من مميّزات الفضيلة والشرف، بل يكسبه إيّاها من خلال انسياقه بدلالة الألفاظ في الكلام.

ويقترب الخفاجيّ في رأيه من أبي هلال العسكريّ إذ أعطى المزيّة والحسن للألفاظ من باب تعلّق الفصاحة بها، إذ يقول في ردّه على قدامة بن جعفر وذهابه إلى القول بتقدّم المعانيّ: ((ويجب أن يقال له إذا ذهب إلى أنّ المعاني هي الموضوع: خبّرنا عن الألفاظ التي أخذها هذا الصائغ المؤلّف فألّفها، إذا لم يكن عندك موضوعاً لصناعة في مترلتها من الأقسام التي اعتبرها الحكماء في كلّ صناعة، والتأمّل قاض بصحّتها، ونحن نرى الألفاظ تأثيرها في هذه الصناعة التي كلامنا عليها تأثير بيّن في الحسن والقبح، ولا يجوز أن تكون مع هذه العلقة الوكيدة غريبة عنها))(3).

أمّا القول بأنّ المعنى هو الأساس في عمليّة الصياغة فهو قول ذهب إليه الرمّانيّ وإنّ لم يصرّح به إلا أنّنا نتبيّن موقفه هذا من خلال تعليقاته في رسالته النكت، ومنها تعليقه على الفواصل القرآنيّة، إذ قال: ((والفواصل بلاغة والأسجاع عيب، وذلك أنّ الفواصل تابعة للمعاني، وأمّا الأسجاع فالمعاني تابعة لها، وهو قلب ما توجبه الحكمة في الدلالة، إذ كان الغرض الذي هو حكمة إنّما هو الإبانة عن المعاني التي الحاجة إليها ماسّة، فإذا كانت المشاكلة وصلة إليه فهو بلاغة، وإذا كانت المشاكلة على خلاف ذلك فهو عيب ولكنة))(4)، فالرمّانيّ يرفض السجع ولا يقول بوقوعه في القرآن لأنّ المعاني فيه تابعة للألفاظ، عكس الفواصل إذ تكون الألفاظ فيها تابعة للمعاني، فالحكمة في تحقّق الدلالة- من وجهة نظره- إنّما تكون في دلالة الألفاظ

---

(1) كتاب الصناعتين: 63، 64.

(2) المغني في أبواب العدل والتوحيد: 16/ 199، 200.

(3) سرّ الفصاحة: 84.

(4) النكت في إعجاز القرآن: 97.

على المعاني لا العكس، على هذا الأساس فإنّ الرمّانيّ رفض كلام مسيلمة وأمثاله في معارضة القرآن؛ لأنّه قائم على السجع حيث إنّ المعاني فيه تابعة للألفاظ (1).

وذهاب الرمّانيّ إلى تقديم المعنى على اللفظ مرتبط بمفهومه للدلالة فالاسم يتعلّق بمسمّاه، وهو بمنزلة الإخبار عن الشيء والعلم به والدلالة عليه، ولذلك فإنّ معاني المسميّات ثابتة لا تتغيّر أمّا الألفاظ فهي التي ينتابها التطوّر اللغويّ (2)، فاللغة على هذا الأساس: دالّ ومدلول، المدلول (المعنى) هو الثابت أمّا (الدالّ) فهو المتغيّر.

أمّا عبد القاهر الجرجانيّ فيرى أنّ المعنى يسبق اللفظ في الكلام، على عكس القراءة والسماع حيث يكون اللفظ هو السابق، فالألفاظ خدم المعانيّ، يقول: ((... لا يتصوّر أن تعرف للفظ موضعاً من غير أن تعرف معناه، ولا أن تتوخّى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيباً ونظماً، وأنّك تتوخّى الترتيب في المعاني وتعمل الفكر هناك، فإذا تمّ لك ذلك أتبعتها الألفاظ وقفوت بها آثارها، وأنّك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك، لم تحتج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتّب لك بحكم أنّها خدم للمعاني، وتابعة لها، ولاحقة بها، وأنّ العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالّة عليها في النطق))(3)، فالمعاني تتشكّل أولاً في الذهن، ثمّ تستدعي الألفاظ الدالّة عليها فإذا تشكّلت الكلمات ترابطت فيما بينها من خلال التعليق اعتماداً على قواعد النحو.

وقد لا نجد الثنائيّة بين اللفظ والمعنى متحقّقة في الحديث عن عمليّة الكلام أو كيفيّة المواضعة فقط بل قد تمتدّ إلى الحديث عن طبيعة الفنون البلاغيّة في هذه المؤلّفات، فهي المقياس الذي يحدّد جماليّة الفنّ البلاغيّ، من ذلك ما نجده عند الرمّانيّ –مثلاً– في حديثه عن الإيجاز، فهو: ((تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى، وإذا كان المعنى يمكن أن يعبّر عنه بألفاظ كثيرة، ويمكن أن يعبّر عنه بألفاظ قليلة فالألفاظ القليلة إيجاز))(4)، والإيجاز: ((البيان عن المعنى بأقلّ ما يكون من الألفاظ))(5)، والإيجاز: ((إظهار المعنى الكثير باللفظ القليل))(6). وكذلك الأمر في نوعيّ الإيجاز: (الحذف) و(القصر)، ((فالحذف إسقاط كلمة للاجتزاء عنها، بدلالة

([1]) ظ: المصدر السابق: 98.

([2]) ظ: في علم الكلام: 1/ 131.

([3]) دلائل الإعجاز: 53، 54.

([4]) النكت في إعجاز القرآن: 76.

([5]) المصدر السابق: 80.

([6]) المصدر السابق نفسه.

غيرها من الحال أو فحوى الكلام))(1)، و (القصر) هو: ((بنية الكلام على تقليل اللفظ وتكثير المعنى من غير حذف))(2). وهذا الأمر سار تطبيقه على كلّ الكتب التي تحدّثت عن الفنون البلاغيّة فيما بعد.

ومثله الخطّابيّ الذي يقيّم (البلاغة) على أساس اللفظ والمعنى، فهو العمود الذي تعتمد عليه، إذ قال: ((ثمّ أعلم أنّ عمود هذه البلاغة التي تجمع لها هذه الصفات هو وضع كلّ نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخصّ الأشكل به، الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه: أمّا تبدّل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وأمّا ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة))(3)، فتبدّل المعنى في الكلام يؤدّي إلى فساده، إذ لا فائدة متحقّقة منه، وتبدّل اللفظ يؤدّي إلى ذهاب رونق الكلام وحسنه، إذ لا بلاغة متحقّقة فيه أصلاً.

وأبو هلال العسكريّ يعرض للقضيّة ولكن من منظار آخر، فـ(البلاغة) تتعلّق بالمعنى، أمّا (الفصاحة) فتتعلّق باللفظ، فهما مختلفان ظاهراً، إذ قال: ((فإذا قلت: فصح الرجل، أفاد ذلك أنّه صار إلى حال يقيم فيها الحروف ويوفيها حقّها، وإذا قلت: بلُغ، أفاد ذلك أنّه صار إلى حال يؤدّي فيها المعاني حقّ تأديتها في صورة مقبولة، ثمّ صار الفصيح والبليغ صفتين لمن جاد لفظه وبان معناه. ومن الدليل على أنّ الفصاحة تتضمّن اللفظ، والبلاغة تتناول المعنى أنّ الببغاء يسمّى فصيحاً، ولا يسمّى بليغاً، إذ هو مقيم الحروف وليس له قصد إلى المعنى الذي يؤدّيه))(4)، ولكنّ العسكريّ بإشارته إلى (قبول الصورة) عاد إلى فكرة ترابط اللفظ والمعنى مع بعض في الصياغة وإن ركّز ظاهريّاً على اللفظ.

ومناقشة قضيّة اللفظ والمعنى لا تنحصر في كتب المتقدّمين من العلماء فقط بل شمل الأمر المتأخّرين أيضاً، ولو نظرنا إلى مؤلّفات ابن أبي الإصبع المصريّ لوجدنا أنّه يعتمد في تعريفه لأغلب فنون البديع الموصلة إلى الإعجاز على أساس فكرة اللفظ والمعنى، فأنظر إلى تعريفه لباب (الترديد) مثلاً، فهو يقول عنه: ((وهو أن يعلّق المتكلّم لفظة من الكلام بمعنى، ثمّ يردها بعينها ويعلّقها بمعنى آخر، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿ حَتَّى نؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾))(5). وقال في باب (ائتلاف اللفظ مع المعنى): ((وتلخيص تفسير هذه التسمية أن تكون ألفاظ المعنى المراد يلائم بعضها بعضاً ليس فيها لفظة نافرة عن أخواتها، غير لائقة بمكانها، كلّها موصوفة بحسن الجوار بحيث إذا كان المعنى غريباً، كانت ألفاظه غريبة محضة، وإذا كان

---

(1) المصدر السابق: 76.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) بيان إعجاز القرآن: 29.

(4) كتاب الصناعتين: 14.

(5) تحرير التحبير: 253، والآية الواردة في النصّ من سورة (الأنعام/124).

المعنى مولّداً كانت الألفاظ مولّدة، وإذا كان متوسّطاً كانت الألفاظ كذلك، وإذا كان غريباً كانت الألفاظ غريبة، وإذا كان متداولاً كانت الألفاظ معروفة مستعملة، وإذا كان متوسّطاً بين الغرابة والاستعمال كانت ألفاظه كذلك. ومن أمثلة هذا الباب قوله تعالى: ﴿قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا﴾))(1).

أمّا الدراسات الحديثة فقد خلت من هذا النوع من البحث، واقتصرت على كتابة النقودات حوله، فكأنّها رأت أنّ القدماء استكملوا هذه القضيّة، وأشبعوها بحثاً وتنقيباً وتحليلاً فلا حاجة إلى بعث قضيّة لا فائدة منها الآن؛ لأنّ اللغة هي الميدان الحقيقيّ للبحث بدون أن يكون لأصول نشأتها أو مكوّناتها أثر في جماليّتها أو مدى أدائها لدلالاتها إلا في ميدان البحث التأريخيّ.

ب- النظم:

فكرة النظم عُرفت في محيط المشتغلين بقضيّة الإعجاز البيانيّ، إذ إنّها وليدة الدراسة في هذا الباب، ولا نعرف كتاباً من كتب البلاغة التي تناولت شؤون الأدب والشعر قد ذكر هذه الفكرة، أو أضاف لها شيئاً-وإن كانوا قد أشاروا إلى مباحث تتفرّع عنها- بعيداً عن هديّ النصّ القرآنيّ، فالنظم وليد البحث في كتاب الله سبحانه وتعالى(2)، ومع ذلك فقد أنتج لنا هذا المخاض العسير بجهود العلماء الذين طوّروا الفكرة وأضافوا إليها نظريّة متكاملة، لها أصولها وتطبيقاتها، وسنتتبّع هذا الملاحظات عند العلماء وهي متفرّقة وصولاً إلى اجتماعها مع بعضها بعضاً.

يبدأ النظم عند الرمّانيّ من فكرته عن (التلاؤم) وما يحصل فيه من التعديل بين الحروف في التأليف، هذا التلاؤم واقع على أساس من الانسجام بين الأصوات، وهو المعتمد في تحديد درجة حسنه، ((والفائدة في التلاؤم حسن الكلام في السمع، وسهولته في اللفظ، وتقبّل المعنى له في النفس لما يرد عليه من حسن الصورة وطريق الدلالة))(3)، وعلى أساس التعديل المتحقّق في التلاؤم قسّمه الرمّاني على قسمين: متلائم، ومتنافر، فكأنه قسّم النظم المتحقّق في الكلام على: قسمين: جيّد، ورديء، ((والسبب في التلاؤم تعديل الحروف في التأليف، فكلّما كان أعدل كان أشدّ تلاؤماً، وأمّا التنافر فالسبب فيه ما ذكره الخليل من البعد الشديد أو القرب الشديد))(4)، وقد مثّل لهذا التقسيم بقوله: ((ومثل ذلك مثل قراءة الكتاب في أحسن ما يكون من الخطّ والحرف، وقراءته في أقبح ما يكون من الحرف والخط، فذلك متفاوت في الصورة وإن كانت المعاني

([1]) بديع القرآن: 113، والآية الواردة في النصّ من سورة (يوسف/ 85).

([2]) ظ: البلاغة القرآنيّة في تفسير الكشّاف: 124.

([3]) النكت في إعجاز القرآن: 96.

([4]) المصدر السابق نفسه.

وحدة))(1)، فهو يشير هنا إلى مفهوم الصياغة بين الألفاظ والمعاني على أساس من حسن النظم بين تراكيب الكلمات وإن لم يصرّح بذلك.

أمّا الخطّابيّ فيركّز على مكوّنات النظم أكثر من تركيزه على تعليل كيفيّة وقوعه في الكلام، إذ يقول: ((وإنّما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم، وإذا تأمّلت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة حتّى لا ترى شيئاً من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه. ولا ترى نظماً أحسن تأليفاً وأشدّ تلاؤماً وتشاكلاً من نظمه، وأمّا المعاني فلا خفاء على ذي عقل أنّها هي التي تشهد لها العقول بالتقدّم في أبوابها، والترقّي إلى أعلى درجات الفضل من نعوتها وصفاتها))(2)، والأمر في تحقيق النظم في الكلام يحتاج إلى جهد كبير فهو أمر صعب لا يمكن إدراكه لا سيّما إذا كان النظم واقعاً في النصّ القرآنيّ، ((وأمّا رسوم النظم فالحاجة إلى الثقافة والحذق فيها أكثر لأنّها لجام الألفاظ وزمام المعاني وبه تنتظم أجزاء الكلام، ويلتئم بعضه ببعض فتقوم له صورة في النفس يتشكّل بها البيان))(3)، وهذا الكلام قريب من كلام الرمّانيّ فكأنّهما معاً قد أدركا مفهوم النظم وأثره في الربط بين المفردات ولكنّهما لم يتحدثا عنه – ربّما- لأنّه حقيقة معروفة بالطباع، تدركه أذواقهم ولا تملك ألفاظهم التعبير عنه.

ونرى عند أبي هلال العسكريّ محاولة لتعليل كيفيّة حدوث النظم في الكلام، فالمعاني هي أساس عمليّة النظم، إذ يتمّ انتخابها أوّلاً في الذهن، ومن ثمّ يتمّ اختيار الألفاظ الملائمة لها، قال أبو هلال: ((إذا أردت أن تضع كلاماً فأخطر معانيه ببالك، وتتوقّ له كرائم اللفظ، واجعلها على ذكر منك؛ ليقرب عليك تناولها، ولا يتعبك تطلّبها))(4)، ولا يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ بل ينبغي أن تكون هذه المعاني ملائمة لمقام المستمعين وطبقاتهم، ((وينبغي أن تعرف أقدار المعاني، فتوازن بينها وبين أوزان المستمعين، وبين أقدار الحالات، فتجعل لكلّ طبقة كلاماً، ولكلّ حال مقاماً، حتّى تقسّم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار الحالات))(5)، فإذا ما تمّ اختيار الألفاظ تأتي عمليّة الربط فيما بينها قال أبو هلال: ((وتخيّر الألفاظ، وإبدال بعضها يوجب التئام الكلام، وهو من أحسن نعوته وأزين صفاته، فإن أمكن مع ذلك منظوماً من حروف سهلة المخارج كان أحسن له وأدعى للقلوب إليه))(6)، هذا الحسن في التأليف لا يتحقّق إلا عندما توضع الألفاظ في مواضعها المناسبة لها ، فلا تنبو عنها، قال: ((...وحسن الرصف أن توضع الألفاظ في مواضعها،

([1]) المصدر السابق نفسه.

([2]) بيان إعجاز القرآن: 27.

([3]) بيان إعجاز القرآن: 36.

([4]) المصدر السابق: 139.

([5]) المصدر السابق: 141.

([6]) المصدر السابق: 147.

وتمكّن في أماكنها، ولا يستعمل فيها التقديم والتأخير، والحذف والزيادة إلا حذفاً لا يفسد الكلام، ولا يعمي المعنى، وتضمّ كلّ لفظة منها إلى شكلها، وتضاف إلى لفقها))(1).

هذا المفهوم الذي طرحه أبو هلال تطوّر عند الباقلانيّ فيما بعد وأصبح النظم القرآنيّ عنده: ((جنس متميّز، وأسلوب متخصّص، وقبيل عن النظير متخلّص))(2)، وكيفيّته أن يتمّ استحضار المعاني النفسيّة – التي هي كلام الله سبحانه وتعالى(*)– بموجب الإمارات الدالّة عليه، التي قد تمثّلها الحروف عند الكتابة، أو الأصوات عند النطق، ((الإعجاز واقع في نظم الحروف التي هي دلالات وعبارات عن كلامه، والى مثل هذا النظم وقع التحدّي))(3)، فإذا تمّ استحضار الحروف يتمّ ضمّ وتعليق الألفاظ بما يدلّ على المعاني النفسيّة تلك، ((وتصوير ما في النفس، وتشكيل ما في القلب، حتّى تعلمه وكأنّك مشاهده، وإن كان قد يقع بالإشارة، ويحصل بالدلالة والأمارة، كما يحصل بالنطق الصريح، والقول الفصيح))(4)، وهذا الضمّ والتعليق يعتمد على المتكلّم، فهو الذي يتخيّر الألفاظ الملائمة للمعاني، ((إنّه قد علم أنّ تخيّر الألفاظ للمعاني المتداولة المألوفة، والأسباب الدائرة بين الناس، أسهل واقرب من تخيّر الألفاظ لمعان مبتكرة وأسباب مستحدثة، فإذا برع اللفظ في المعنى البارع كان ألطف وأعجب من أن يوجد اللفظ البارع في المعنى المتداول المتكرّر))(5)، أمّا الوقوف على هذا النظم فيحتاج إلى العلم بكيفيته، قال الباقلانيّ: ((وليس القوم بعاجزين عن الكلام، ولا عن النظم والتأليف، والمعنى المؤثّر عندهم في تعذّر مثل نظم القرآن علينا: فقد العلم بكيفية النظم))(6).

وعند القاضي عبد الجبّار يعتمد النظم على تحقّق القدرة على تأليف الكلام، وعلى أساس هذه القدرة العقليّة يكون المتكلّم قادراً على اختيار الألفاظ التي سيؤلّف منها كلامه، هذا الاختيار لا يتحقّق إلا من خلال معرفته بأصول النظم، قال القاضيّ: ((...المتكلّم يجب أن يكون عالماً بأفراد الكلام، وكيفيّة ضمّه،ويعرف ما إذا ضمّ بعضه إلى بعض يكون ضرباً من الكلام، ومفارقته لغيره...فالعلم بذلك ضروريّ))(7)، وكيفيّة هذا العلم، ((أن يعلم أفراد الكلمات، وكيفيّة ضمّها، وتركيبها، ومواقعها، فبحسب هذه العلوم والتفاضل فيها، يتفاضل ما يصحّ منهم من رتب الكلام الفصيح، ولا يجب أن لا يعرف أنّ الذي له يتفاضل أهل الفصاحة هو

---

(1) المصدر السابق: 167.

(2) إعجاز القرآن: 159.

(*) كلام الله سبحانه عند الباقلانيّ قديم (ظ: المصدر السابق: 47).

(3) المصدر السابق: 261.

(4) المصدر السابق: 244.

(5) إعجاز القرآن:42.

(6) المصدر السابق: 295.

(7) المغني في أبواب العدل والتوحيد: 16/ 214.

هذه العلوم إلا بأن يعرف تفصيلها))(1)، وبذلك تكون مستويات الكلام متفاوتة، ومن ثمّ يتمّ التفاضل بينها على أساس وعي المتكلّم بخصائص الكلام، فإذا ما توافرت القدرة والعلم بالنظم تحقّقت عمليّة الضمّ والتعليق، ((اعلم ...أنّ الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنّما تظهر في الكلام بالضمّ، على طريقة مخصوصة، ولا بدّ مع الضمّ من أن يكون لكلّ كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضمّ، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام رابع))(2)، وهنا يظهر إبداع المتكلّم لأنّ النظم يتيح له التخيّر بين الألفاظ بما يحقّق له أعلى درجة من الفصاحة، ((ولا يمتنع في اللفظة الواحدة أن تكون إذا استعملت في معنى تكون أفصح منها إذا استعملت في غيره، وكذلك فيها إذا تغيّرت حركاتها))(3).

ويقول ابن سنان الخفاجيّ فيما يحتاج مؤلّف الكلام إلى معرفته، ((الذي يحتاج مؤلّف الكلام إليه من معرفة اللغة التي هي لغة العرب قدر ما يعرف كلّ شيء باسمه الذي وضعته له، ويجب أن يكون ذلك الاسم أفصح أسمائه إن كانت له عدّة أسماء...فإذا عرف ما ذكرته من اللغة احتاج إلى معرفة ما يتصرّف ذلك الاسم عليه من جمع وتثنية وتصغير وترخيم، ليورده على جميع ما يتصرّف فيه، صحيحاً غير فاسد، ولهذا افتقر إلى علم النحو))(4)، فالمعرفة بالألفاظ، ودلالاتها، ومواقعها التي تقع فيها ضروريّة للتأليف، ويبدو لنا أنّ ابن سنان في مفهومه عن تأليف الكلام قريب جدّاً من القاضي عبد الجبّار، يقول ابن سنان: ((فمن وضع الألفاظ موضعها ألا يكون في الكلام تقديم وتأخير، حتّى يؤدّي ذلك إلى فساد معناه وإعرابه في بعض المواضع، أو سلوك الضرورات حتّى يفصل فيه بين ما يقبح فصله في لغة العرب كالصلة والموصول وما أشبههما))(5)، أي أنّ الألفاظ ينبغي أن تكون قد ارتبطت بالمواضعة أوّلاً، ومن ثمّ بالنحو، ومن ثمّ بالجانب الدلالي لأنّ عدم تحقّق ذلك يؤدّي إلى فساد المعنى وضياع الفصاحة.

والنظم يأخذ مداه من التطوّر والتقدّم عند الجرجانيّ الذي يعترف أوّلاً بسبق العلماء له في الوقوف على فكرة النظم، ((وقد علمت إطباق العلماء على تعظيم شأن النظم، وتفخيم قدره والتنويه بذكره، وإجماعهم على أن لا فضل مع عدمه، ولا قدر لكلام إذا هو لم يستقم له، ولو بلغ في غرابة معناه ما بلغ))(6)، ثمّ يطرح بعد ذلك فكرته عن النظم: ((ليس النظم شيئاً إلا توخّي معاني النحو وأحكامه ووجوهه وفروقه فيما

([1]) المصدر السابق: 16/ 208.
([2]) ظ: المصدر السابق: 16/ 199.
([3]) المصدر السابق: 16/ 200.
([4]) سر الفصاحة: 280، 281.
([5]) المصدر السابق: 101.
([6]) دلائل الإعجاز: 80.

بين معاني الكلم))(1)، أمّا كيفيّته فيتابع الجرجاني مفهوم الباقلانيّ -السابق- لكيفيّة وقوع النظم، من حيث إنّه ترتيب للمعاني في النفس أوّلاً، ثمّ النطق بالألفاظ على حذوها، ((وأمر النظم...ليس شيئاً غير توخّي معاني النحو فيما بين الكلم، وأنّك ترتّب المعاني، أوّلاً في نفسك، ثمّ تحذو على ترتيبها الألفاظ في نطقك، وأنّا لو فرضنا أن تخلو الألفاظ من المعاني، لم يتصوّر أن يجب فيها نظم وترتيب))(2)، فالنظم ترتيب للمعاني في النفس، ثمّ يتبعها ترتيب للألفاظ الملائمة لها، فهو ليس ترتيباً للحروف- مثلما يقول الباقلانيّ-؛ لأنّ ((...(نظم الحروف) هو تواليها في النطق، وليس نظمها بمقتضى عن معنى، ولا النظم لها بمقتفٍ في ذلك رسماً من العقل اقتضى أن يتحرّى في نظمه لها ما تحرّاه،... وأمّا (نظم الكلم) فليس الأمر فيه ذلك، لأنّك تقتفي في نظمها آثار المعاني، وترتّبها على حسب ترتّب المعاني في النفس))(3).

ولأنّ العمليّة بمجملها ترتيب وتنظيم للمعاني مع الألفاظ؛ فلا بدّ من ضمّ وتعليق بينهما على أساس من علم النحو، ((...لا نظم في الكلم ولا ترتيب، حتّى يعلّق بعضها ببعض، ويبنى بعضها على بعض، وتجعل هذه بسبب من تلك))(4)، هذا التعليق لا يتمّ من خلال روابط ظاهرة للعيان، وإنّما من خلال روابط معنويّة هي التي تسبّب الفضيلة للنظم، ((أنّ الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجرّدة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأنّ الفضيلة وخلافها، في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، وما أشبه ذلك ممّا لا تعلّق له بصريح اللفظ))(5)، ولا غنى لهذه الروابط عن قصد المتكلّم والمنشئ، فبدونه لا تقع الفائدة من معاني الكلام، ((فأعلم أنّ الفائدة في العلم بها-أي معاني الكلام- واقعة من المنشئ لها، وصادرة عن القاصد إليها))(6)، فهي ((...معان ينشئها الإنسان في نفسه، ويصرّفها في فكره، ويناجي بها قلبه، ويراجع فيها عقله، وتوصف بأنّها مقاصد وأغراض))(7)، وهنا يظهر مجال الإبداع في الكلام لأنّ المتكلّم من خلال طريقة أداء معانيه يبدع في اختياره للمعاني التي تؤدّي معنى أجمل وأحسن مع تحقّق الفائدة، ((وإنّما سبيل هذه المعاني سبيل الأصباغ التي تعمل منها الصور والنقوش، فكما أنّك ترى الرجل قد تهدّى في الأصباغ التي عمل منها الصورة والنقش في ثوبه الذي نسج، إلى ضرب من التخيّر والتدبّر في أنفس الأصباغ وفي مواقعها ومقاديرها وكيفيّة مزجه لها وترتيبه إياها، إلى ما لم يتهدّ إليه صاحبه، فجاء من اجل ذلك نقشه أعجب، وصورته اغرب، كذلك حال

([1]) المصدر السابق: 525.

([2]) المصدر السابق: 454.

([3]) المصدر السابق: 49.

([4]) المصدر السابق: 55.

([5]) المصدر السابق: 46.

([6]) المصدر السابق: 545.

([7]) المصدر السابق: 528.

الشاعر والشاعر في توخيهما معنى النحو ووجوهه التي علمت أنّها محصول (النظم)))(1)، ومن هنا يقع التفاوت بين الشعراء في أساليب نظمهم لكلامهم، وهو أمر غير متحقّق في القرآن.

ويوجب الجرجانيّ لمن يريد الوقوف على النظم وما يحصل فيه أن يكون عالماً بمواضع وقوع الألفاظ وما يحصل فيها من ترابطها مع أخواتها إذ ضمّت إليها، ((واعلم أنّا لم نوجب المزيّة من أجل العلم بأنفس الفروق والوجوه فنستند إلى اللغة، ولكن أوجبناها للعلم بمواضعها، وما ينبغي أن يصنع فيها، فليس الفضل للعلم بأنّ (الواو) للجمع، و(الفاء) للتعقيب بغير تراخ، و(ثمّ) له بشرط التراخي،...ولكن لأن يتأتّى لك إذا نظمت شعراً وألّفت رسالة أن تحسن التخيّر، وأن تعرف لكلّ من ذلك موضعه))(2).

والذي نلحظه من كلام الجرجانيّ عن النظم أنّه يقترب إلى حدّ كبير من فكرة الباقلانيّ من حيث المعاني النفسيّة وكيفيّة ترتيب الألفاظ من جانب، ويقترب من القاضي عبد الجبّار وحديثه عن مواضعة الألفاظ ومواقعها وكيفيّة ربطها مع بعض من جانب آخر، وما يبدو لنا أنّ فكرة النظم أصبحت عند الجرجانيّ أكثر نضجاً وقوّة من سابقيه، فضلاً عن أنّه صحّح لهم بعض الأفكار وأضاف إليها ووسّعها، وقرن هذه الأفكار التي طرحها بالتطبيق الذي خلت منه أغلب كتابات السابقين.

أمّا الزمخشريّ فقد مثّلت تطبيقاته إضافة نوعيّة للنظم القرآنيّ فأدخل ما قاله العلماء من سابقيه حيّز التطبيق فأبدع في استخراج الأسرار الدلاليّة الواقعة في أساليب النصّ القرآنيّ من خلال الكشف عن الفروق المعنويّة الدقيقة الواقعة فيه، فالنظم عند الزمخشريّ يعني إظهار الروابط والعلائق الجامعة بين الألفاظ والجمل على أساس من التناسق والانسجام التامّ في دلالاتها، بحيث تكون متآخية لا يمكن الفصل بينها لشدّة ترابطها مع بعضها(3)، وجنبات تفسيره حوت الكثير من تلك الملاحظ.

ومثلما كان الحال مع قضيّة اللفظ والمعنى فقد خلت دراسات المحدثين من البحث عن حقيقة النظم أو محاولة تعليله؛ لأنّ القدماء استكفوا هذا الجانب وأغلقوا باب النظر فيه بعدهم.

جـ- وحدة الموضوع:

لم يغب عن بال المؤلّفين في ميدان إعجاز القرآن طريقة النظم التي ألفها العرب في كلامهم من شعر ونثر، والشروط التي ارتبطت بها أساليب كلامهم، ومن منطلق مقارنتهم للنصّ القرآنيّ بالنصوص اللغويّة الفصيحة التي عرفوها في حياتهم وجدوا أنّ هنالك نقاط اتفاق وتباين في الوقت نفسه بين هذه النصوص في

---

(1) دلائل الإعجاز: 87، 88.

(2) المصدر السابق: 249- 250.

(3) ظ: الكشاف: 1/ 23، 37، 60، 11/ 476، 29/ 1145، 30/ 1193.

مقابل القرآن، ومن ضمن نقاط الاتّفاق تلك فكرة الوحدة الموضوعيّة للنصّ، ولكنّهم اختلفوا في تحديد ماهيّة هذه الوحدة باختلاف ماهيّة النصوص، وعلى الأغلب أنّهم قد اتّفقوا على أنّ السورة القرآنيّة على إطلاقها هي المحدّدة للوحدة الموضوعيّة للقرآن، ولكن يبقى التفاوت في المقدار المحدّد لها من هذه السورة، فالرمّانيّ مثلاً يرى أنّ الإعجاز القرآنيّ لا يظهر في أكمل صوره إلا عند تمثّله في سياق متكامل قد تمثّله السورة القصيرة، أو الآية الطويلة شرط أن يجمعها موضوع واحد (1)، أمّا الخطّابيّ فيرى أنّ المعجز من القرآن السورة القرآنيّة على إطلاقها طويلة أو قصيرة (2)، والباقلانيّ ((...خرج على منهج السابقين وآرائهم ودراساتهم حين اعتبروا الآية أو العبارة أو بيت الشعر أو شطره أساساً لبحوثهم النقديّة البلاغيّة، ومن ثمّ لأحكامهم في بيان القرآن))(3)، إذ عدّ القرآن الكريم وحدة موضوعيّة متكاملة، لها خصائصها الفنّيّة الخاصّة بها، والممثّل لهذه الوحدة السورة القرآنيّة بأكملها، لا بعضها ولا عدّة آيات منها (4)، والجرجانيّ فعل الشيء نفسه (5).

والنظرة المتكاملة إلى القرآن هي السمة السائدة للدراسات الحديثة التي دارت حول التفسير البيانيّ للنصّ القرآنيّ، فهي تتخذ من القرآن وحدة موضوعيّة متكاملة، ودراسة لفظة أو تعبير منه ينبغي أن تمرّ برحلة استقرائيّة لكلّ مواضع ورود هذه اللفظة أو مثيلاتها في النصّ القرآنيّ بأكمله، ثمّ إنّ هذا التكامل ينعكس أيضاً على الظروف المحيطة بالنصّ – اجتماعيّة وبيئيّة وثقافيّة وسياسيّة- فهي إضاءات تلقى على النصّ لتكشف عن الغموض الذي يعرض في الذهن بسببه، وهذا المنهج من التتبّع الموضوعيّ نجده عند مطبّقيّ منهج التفسير البيانيّ، فأمين الخوليّ– مثلاً- يدعو إلى دراسة النصّ الأدبيّ دراسة متكاملة لا ينبغي أن نقصرها على المفردات، أو الجمل فقط، بل نمدّها إلى الفقرات والعمل الأدبيّ بأكمله، فنبحث في الأسلوب واختلافه، وأوجه تفاوته، ومزايا أنواعه المختلفة، وأن ننظر النظرة المتكاملة للعمل الأدبي بأكمله(6)، ونجد تطبيقات هذه الدعوة ماثلة للعيان في كتابات الدكتورة بنت الشاطئ التي طبّقت هذا المفهوم وأدخلته حيّز التنفيذ.

د- الملامح الجماليّة:

أدرك القدماء الكثير من الملامح الجماليّة وإن لم تكن معنونة في موضوعات خاصّة، وإنّما احتضنتها بطون الكتب، إذ كانت مبثوثة بين تضاعيفها، هذه القيم استنبطوها من الخصائص الجماليّة للنصّ القرآنيّ بعد أن بذلوا جهداً لا يستهان به في تحليل النصّ ومكوّناته ووظائفه وأهدافه لإدراك الحسن فيه، و لم تكن هذه

([1]) ظ: النكت في إعجاز القرآن: 78.

([2]) ظ: بيان إعجاز القرآن: 24.

([3]) إعجاز القرآن: بين المعتزلة والأشاعرة: د. منير سلطان: 110.

([4]) ظ: إعجاز القرآن: 254.

([5]) ظ: دلائل الإعجاز: 88، 364.

([6]) ظ: مناهج تجديد: 307- 317.

الملامح محدّدة بمقاييس يمكن اعتمادها فيه بالتعلّم، إنّما كانت تعتمد الذوق والفطرة السليمة لإدراك أسرار اللغة ومضامينها البعيدة عن القياس، وعلى الرغم من أنّ كتب الإعجاز حوت الكثير من هذه الملامح إلا أنّها في أغلبها كانت نظرات جزئيّة انتقائيّة لا يتمّ تعميمها على النص بأكمله، مع ذلك فقد أثمرت هذه الكتب نظرات مهمّة إلى العناصر المكوّنة للنصّ من ألفاظ ومعاني مدرجة في سياقاتها، والوصول إلى بيان سمات الجمال اللغويّ والفنّيّ الكائن فيه.

ومن علماء الإعجاز الذين نقلوا لنا بعضاً من هذه الملاحظ الجماليّة الرمّانيّ الذي وصف البلاغة القرآنيّة بالحسن، وجعلها في أعلى طبقة منه، نافياً عنها كلّ ما هو بالضدّ من هذه الصفة، من صفات: الغثاثة، والاستكراه، والنفور، والتكلّف، لأنّ هذه الصفات توقع أثراً كريهاً في القلب، يسلب منه كلّ قيمه المعنويّة، ويبتعد بها عن إحداث التأثير من خلال عمليّة الإيصال المقصودة من البلاغة(1)، فاللفظ والمعنى بدون الحسن المتحقّق بعد ترابطهما لا يمكن أن يكونا أساساً لقضية الإعجاز، فالانسجام الصوتيّ بين الألفاظ في داخل النظم يمثّل شرطاً من شروط الحسن الموصلة إلى الإعجاز (2)، والمدرك لهذا الحسن هو الذوق الحسّيّ العاليّ المتحقّق من طول الممارسة والدربة على تأمّل هذه النصوص الفصيحة.

أمّا الخطّابيّ فيرى أنّ الجمال الفنّي في القرآن الكريم قد بلغ مداه وبلغ مرتبة عالية من الشرف والفضيلة، وما ذلك إلا بحسن تخيّر الألفاظ والمعانيّ في داخل النظم، والوقوف على هذا الجمال – عنده–لا يقتصر على الذوق الفنّيّ فقط وإنّما يحتاج إلى المعرفة بعلوم اللغة، فطلاقة اللسان لا تكون كافية إن لم تقرن بالعلم (3)، أمّا الصفات الجماليّة التي أضفاها على البلاغة القرآنيّة فهي صفات تنأى بها عن الابتذال والغرابة، أو أن تكون من وحشيّ الكلام، لأنّ هذه الصفة ملازمة للأوحاش والأجلاف من الناس، الذين يجهلون تقطيع الكلام وتنزيله والتخيّر له (4).

والباقلانيّ يقيس جمال النصّ القرآنيّ من خلال تعديل نظمه، والتأثير الذي يحدثه في النفس، وبما أنّه قد جمع كلّ أسباب الحسن فلا بدّ من أن يكون قد جمع أسباب التأثير المتناهي في السمع، واللسان، والنفس (5)،

([1]) ظ: النكت في إعجاز القرآن: 75، 76.

([2]) ظ: النكت في إعجاز القرآن: 96.

([3]) ظ: بيان إعجاز القرآن: 27.

([4]) ظ: المصدر السابق: 37.

([5]) ظ: إعجاز القرآن: 277.

وقد بيّن بعضاً من صفات الحسن في النظم القرآنيّ، فرأى أنّه يخرج عن أن يكون وحشيّاً، مستكرهاً، غريباً، مستنكراً، متكلّفاً (1).

أمّا القاضي عبد الجبّار فيرى أنّ الذوق الأدبيّ وهو ما يعرف بالعلم الضروري أو الآلة، أو الألطاف، أو التأييد الإلهي لا نهاية له، وهو يختلف بحسب معرفة الناس بالعلوم المكتسبة (2).

وابن سنان يرى أنّ فصاحة القرآن قد بلغت شأواً لم يرد فيها إلا القسم المحمود، ولكن مع ذلك فإنّ فصاحات القرآن متعدّدة، وهي تتفاوت في مترلتها فيما بينها (3)، وهذا المفهوم قريب الشبه بما ذهب إليه الخطّابيّ من تعدّد بلاغات القرآن وأنّها تتفاوت فيما بينها، وربّما ذهب ابن سنان إلى هذا الرأي لأنّه يعترف بالصرفة وجهاً للإعجاز، ويجعل الوقوف على سرّ الفصاحة سبيلاً للوقوف على الصَرفة الأمر الذي يجعل فصاحة القرآن أو بلاغته ممكنة الوقوع من الفصحاء وبذلك تتفاوت هذه البلاغة أو الفصاحة لتشتمل على الحدّ الأعلى من قدرة البشر، وعلى هذا الأساس أيضاً رفض ابن سنان الخفاجيّ تقسيم الرمّاني للتأليف على ثلاثة أقسام: متنافر، ومتلائم في الطبقة الوسطى، ومتلائم في الطبقة العليا؛ وقسّمه بدوره على قسمين: متنافر، ومتلائم؛ كي يتماشى التقسيم الذي طرحه مع المفهوم السابق (4).

أمّا المحدثون فقد أدلوا بدلوهم وكانت لهم الكثير من النظرات التي أغنت البحث الجمالي ومباحثه، ومن المبرّزين في هذا الميدان سيّد قطب الذي يرى أنّ القرآن الكريم لا يمثّل كتاب دعوة دينيّة فقط، وإنّما هو يحمل بين جنبات موضوعاته الدعوة إلى الجمال الفنّي الخالصّ الذي يمثّل عنصراً مستقلاً بذاته، خالداً مع خلود القرآن، هذا الجمال الذي يمثّل سرّاً من أسرار الجمال فيه يتحقّق من خلال صور التشخيص الحيّ للنماذج الإنسانيّة، فهو تصوير باللون، والحركة، والإيقاع، يشترك معه الوصف والحوار وجرس الكلمات ونغم العبارات، فلا بدّ من أن تبرز صورة جميلة تتملاها العين والأذن والحسّ والخيال(5).

والدكتور فاضل صالح السامرائيّ له التفاتات تنمّ عن ذوق رفيع وإدراك لمواضع الحسن في النصّ القرآنيّ، من هذه المواضع التي تزيد النصّ جمالاً وتألّقاً: مراعاة الانسجام الموسيقي بين الألفاظ، واختيارها

---

(1) ظ: المصدر السابق: 46.

(2) ظ: المغني في أبواب العدل والتوحيد: 16/ 207- 209.

(3) ظ: سرّ الفصاحة: 165، 216.

(4) ظ: المصدر السابق: 89.

(5) ظ: التصوير الفنّي في القرآن: 23، 34، 35.

اختياراً دقيقاً، ووضعها في مواضعها، واستعمال القرآن لبنية الكلمة، وروعة تعبيرات القرآن، والحشد الفنّي الذي استوعبه بدقّة متناهية إلى جانب جماله (1).

هـ- تحقّق الفائدة:

الكلام بمطلقه لا بدّ من أن يحقّق فائدة وغرضاً، فإذا كان هذا الكلام هو القرآن الكريم ذاته فلا بدّ من أن تكون الفائدة متحقّقة في أعلى مستوى من مستوياته، وعلى أفضل حال، هذه الحقيقة تنبّه إليها مؤلّفو كتب الإعجاز وركّزوا عليها في كتاباتهم، فالفائدة هي المقياس الذي يفصل بين كلام قبيح وآخر حسن، وبين كلام حسن وآخر أحسن منه، هذا المقياس تحقّق في كتب الإعجاز بشكل عام، وممّن تجسّدت عنده هذه النظرة الرمّانيّ في رسالته، ولا سيّما في موقفه من مفهوم البلاغة، فالغرض منها لا يتحقّق إلا بتحقّق مهمّة الإيصال للمعنى في أفضل صوره (2)، فهي لا توصل المعنى إلى ذهن السامع فقط، بل توقعه في قلبه أشدّ موقع وتؤثّر فيه أشدّ تأثير، فكأنّ الكلام وقع من خلالها في قلب السامع لا في سمعه فقط، وهذه الفائدة لا يتحدّد تأثيرها في جانب واحد بل تتعدّد محاورها لتشمل أكثر من جهة، فقد تحدث حسناً في السمع، وسهولة على اللسان، وتقبلاً في النفس، والسبب هو حسن الصورة الذي يحقّق هذا الإيصال (3)، فتعديل الحروف في النظم لا يؤثر في السمع فقط، وإنّما يشمل كلّ جوانب الإدراك سواء عند المتكلّم أو عند المتلقّي.

والخطّابيّ يرى أنّ (التكرار) الوارد في القرآن جاء لفائدة لا يحقّقها وروده في كلام البشر (4)، وأنّ نزول القرآن على هذه الهيأة من التقسيم والتفصيل إنّما هو لعموم النفع والفائدة أكثر من وروده بهيأة واحدة خالية من التقسيم (5).

والباقلانيّ يرى أنّ فائدة الكلام متحقّقة من خلال الإبانة عن الأغراض التي في النفوس، وتخيّر الألفاظ الملائمة لها، وتحقيق المقصود من الدلالة على الأغراض المطلوبة (6)، فما كان أقرب في تصويرها، وأظهر في كشفها للفهم الغائب عنها، وكان أحكم في الإبانة عن المراد، وأشدّ تحقيقاً في الإيضاح عن المطلب، كان أولى وأحقّ بأن يكون شريفاً (7).

---

(1) ظ: التعبير القرآنيّ: 22، 216، 218، 324.
(2) ظ: النكت في إعجاز القرآن: 75.
(3) ظ: المصدر السابق: 96.
(4) ظ: بيان إعجاز القرآن: 52.
(5) ظ: المصدر السابق: 54.
(6) ظ: إعجاز القرآن: 117، 118.
(7) ظ: المصدر السابق: 119.

ويفترض الجرجانيّ آليّة لتحقيق الفائدة لا غنى عنها، وهي قصد المتكلّم فهو شرط مهم لا يستغنى عنه، لأنّنا نعتمد عليه في اختيار الألفاظ للوصول إلى الصور المعبّرة (1)، ومفهوم القصد هذا سبق أن طرحه القاضي عبد الجبّار آنفاً(2).

و- التأثير النفسيّ:

أدرك العلماء أنّ للقرآن تأثيراً خاصّاً في متلقّيه، فهو يأخذ بشغاف القلب وينتقل به إلى عالم آخر لا يمكن إدراكه، ويأخذ بمجامع العقل فلا تستطيع تفسير سرّ هذا التأثير أو ماهيّته، فهو سمة القرآن التي لا يمكن إغفالها أو غضّ النظر عنها، ولهذا فنحن نجد الكثير من الروايات التي نقلت في كتب الإعجاز وهي تشير إلى هذا التأثير من خلال قصص متنوّعة تكشف عن تأثير غير معهود يحدث في العقول والقلوب معاً.

نظر أصحاب كتب الإعجاز إلى هذا التأثير الذي أحسّوا به أكثر من غيرهم بحكم تعاملهم مع فنون اللغة التي هي أقدر على تذوّق هذا النصّ المعجز، ولكنّهم مع ذلك لم يدركوا كنه هذا التأثير أو كينونته، فاتّفقوا على وقوعه، ولكنّهم لم يحدّدوه بمقياس ثابت، فمقياسه هو الذوق والحاسّة المدركة، القادرة على تلمّس مواضعه من النصّ القرآنيّ، وممّن أدرك هذا التأثير وأشار إليه الخطّابيّ الذي رأى أنّ العرب أحسّوا بتأثير القرآن الذي سدّ عليهم مسامعهم وقلوبهم ولكنّهم لم يعرفوا كينونة هذا التأثير أو علّته، إذ كانوا يجدون له وقعاً في القلوب، وقرعاً في النفوس يريبهم ويحيّرهم، فاعترفوا به نوعاً من الاعتراف لما أحدثه فيهم من تأثير نفسيّ، ولأنّه يترابط مع كلّ جزئيّات النصّ القرآنيّ فهو سمة من سماته الملازمة له؛ لذا عدّه الخطّابيّ وجهاً من وجوه إعجازه(3)،. والقاضي عياض يتابع الخطّابيّ في القول بالتأثير النفسيّ وأنّه وجه من وجوه الإعجاز، ولكنّه لا يعلّل له أو يحاول أن يبيّن السبب الذي يختفي وراء هذا التأثير (4).

ويرجع الباقلاني علّة هذا التأثير إلى جمعه بين الأضداد من المعانيّ، فهو يذهل ويبهج، ويقلق ويؤنس، ويُطمع ويؤيس، ويضحك ويبكي، ويحزن ويفرح، ويستميل نحوه الأسماع، وله مسالك في النفوس، ومداخل إلى القلوب، وبحسب ما يترتّب في نظمه، ويتنزّل في موقعه، يكون عجيب تأثيره، وبديع مقتضياته(5).

وممّن تحدّث عن التأثير النفسيّ من المحدثين الشيخ أمين الخوليّ الذي ربط الأثر الحاصل من خلال الفنّ القوليّ (البلاغة) بالجانب النفسيّ، ورأى أنّ الفنون على اختلافها ما هي إلا ترجمة لما تجده النفس (1).

([1]) ظ: إعجاز القرآن: 364، 545.

([2]) ظ: المغني في أبواب العدل والتوحيد: 264.

([3]) ظ: بيان إعجاز القرآن: 28، 70.

([4]) ظ: الشفا: 170.

([5]) ظ: إعجاز القرآن: 277.

وركّز الرافعيّ على حدث القراءة للقرآن وأثرها في إحداث التأثير، فهي تسهم في هز الشعور واستثارته من أعماقه وهو أمر يشمل حتى القاسية قلوبهم، إذ تلين قلوبهم وتهتّز عند سماعه؛ لأنّ فيهم طبيعة إنسانيّة، والقرآن جمع الطريقة اللسانيّة إلى جانب الطريقة الإنسانيّة، فأدار المعاني والألفاظ على سنن تظهر تأثيراتها أول ما تظهر في النفس، فكأنّه سبحانه وظّف اللغة لخدمة هذا التأثير، أمّا المقياس الذي يقيّم هذا التأثير فهو الفطرة السليمة والإدراك الصحيح (2).

ويرجع سيّد قطب التأثير الوجدانيّ الذي يحدثه القرآن في النفس إلى السحر الكامن في صميم النسق القرآنيّ ذاته، السحر الذي يتجلّى من خلال التعبير الجميل، المعبّر، المؤثّر، الذي يحدث هزّة في النفس تنساب لها الدموع خشية(3)، ومن هنا فإنّ سيد قطب حاول في كتابه أن يعلّل لهذا التأثير.

أمّا عبد الكريم الخطيب فيرى أنّ المشاهد التي تشيع في النفس جلالاً وخشوعاً وإيماناً بتأثير القرآن، والأسرار التي يحتويها ما هي إلا الحقائق النفسيّة والروحيّة التي تعلي من قدر الإنسان وترتفع بروحيّته، فآيات القرآن تتجه إلى القلب أوّلاً، إلى المشاعر والوجدانات والأحاسيس المائجة فيه، المتقلّبة بين صفو وكدر ،فإذا أصابته وجهته نحو نور الحق والهداية وأصبح الإنسان مطمئناً، فأيقظت مشاعره، ونبّهت ملكاته، ووجّهت نوازعه وسلوكه إلى العمل بطريق مستنير، واضح، مستقيم (4)، ويبدو أنّ الخطيب إنّما يوجّه هذا التأثير النفسيّ لخدمة الهدف الدينيّ من القرآن من إيقاظ مشاعر الإنسان وسلوكه نحو العمل الصالح.

أمّا بنت الشاطئ والسامرائيّ فقد حلّلا في مؤلّفاتهم الكثير من الظواهر البلاغيّة التي كان الدافع وراء حصولها هو الرغبة في إحداث تأثير نفسيّ اكبر (5).

ز- الموازنات:

في سبيل بيان السبب الكامن وراء الإعجاز في النصّ القرآنيّ، لجأ أصحاب كتب الإعجاز إلى عقد الموازنات والمقارنات بين مفردات التركيب القرآنيّ ونماذج من كلام العرب، وقد شملت هذه الموازنات الألفاظ

([1]) ظ: مناهج تجديد: 211- 215.

([2]) ظ: إعجاز القرآن والبلاغة النبويّة: 206، 207، 216، 262.

([3]) ظ: التصوير الفنّيّ في القرآن: 15، 19.

([4]) ظ: إعجاز القرآن: الخطيب: 22، 30، 31، 35.

([5]) ظ: التفسير البياني للقرآن الكريم:1/ 69، 103، 119، 2/ 60، 77، 105، الإعجاز البيانيّ للقرآن: 116، 117،7، 227، 249، التعبير القرآنيّ: 106، 181، 186، 220، 283،

والتراكيب في سبيل الوصول إلى حقيقة أنّ النصّ القرآنيّ متفرّد في مميّزاته وخصائصه، وقد اتّخذت الموازنات في كتب الإعجاز أشكالاً مختلفة، منها:

أولاً: موازنة الألفاظ مع بعضها: ويبدو هذا الأمر واضحاً تمام الوضوح عند الرمّانيّ في مقارنته بين الألفاظ القرآنيّة، ومرادفاتها من كلام العرب لبيان الطاقة الدلاليّة التي تحقّقها ألفاظ القرآن، من أمثلة تعليقه على الاستعارة الواقعة في قوله تعالى: ﴿ وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾(1)، إذ قال: ((حقيقة (قدمنا) هنا (عمدنا)، وقدمنا أبلغ منه لأنّه يدلّ على أنّه عاملهم معاملة القادم من سفر، لأنّه من أجل إمهاله لهم كمعاملة الغائب عنهم، ثمّ قدم فرآهم على خلاف ما أمرهم))(2)، ومثله الزمخشريّ الذي أبدع في هذه المقارنات أيّما إبداع، فقد وقف عند المفردات القرآنيّة يتأمّل وقع كلماتها وملاءمتها للسياق، وعدّ النظر في مفردات النصّ الأدبيّ من أوجب ما يجب على المفسّر النظر فيه؛ لأنّه مفتاح ما فيه من دقيق المعانيّ وخفيّ الإشارات (3).

ومن المحدثين مَنْ ركّز على إظهار سمة التمايز والافتراق بين الاستعمال اللغويّ للألفاظ بين النصّ القرآنيّ وكلام العرب مثلما فعلت بنت الشاطئ فهي السمة التي طبعت منهجها في الدراسات القرآنيّة مؤكّدة على ضرورة إعطاء المكانة الأولى للقرآن في الدراسات الجامعيّة لأنّه يمثّل الذوق العربيّ الأصيل (4).

ثانياً: موازنة التراكيب مع بعضها بعضاً، مثل:

أ- موازنة الكلام القبيح بالكلام الحسن: وخير ما يمثّل هذا النوع من الموازنات موازنة الخطّابيّ لنصوص من كلام مسيلمة بنصوص من القرآن الكريم، والغرض من هذه الموازنة بيان دنوّ مترلة كلام مسيلمة، وبعده عن البيان، يقول الخطّابيّ: ((يا قائل الرأي- يقصد مسيلمة- أين ما شرطناه من حدود البلاغة فيما جئت به من الكلام، وأين ما وصفناه من رسوم المعارضات فيما هذيت من جهلك وضلالتك، افتتحت قولك: (الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل..) فهوّلت وروّعت، وصعّدت وصوّبت ثمّ أخلفت ما وعدت وأخدجت ما ولّدت حين انقطعت،.. أما علمت يا عاجز أنّ مثل هذه الفاتحة إنّما تجعل مقدّمة لأمر عظيم الشأن، فائت الوصف، متناهي الغاية في معناه، كقول الله تعالى: ﴿الْحَاقَّةُ ۞ مَا الْحَاقَّةُ ۞ وَمَا أَدْرَاكَ مَا

---

(1) سورة الفرقان/ 23.

(2) النكت في إعجاز القرآن: 86 وما بعدها.

(3) ظ: البلاغة القرآنيّة في تفسير الزمخشريّ: 26.

(4) ظ: الدراسات القرآنيّة في آثار عائشة عبد الرحمن: المقدّمة: ب.

الْحَاقَّةُ﴾ و ﴿ الْقَارِعَةُ ۞ مَا الْقَارِعَةُ ۞ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ ﴾ فذكر يوم القيامة، وأتبعها من ذكر أوصافها وعظيم أهوالها ما لاق بالمقدّمة التي أسلفها وصدّر الخطبة بها))(1)، وقد انتقد الباقلانيّ هذا النوع من الموازنة، ورأى أنّه أخسّ من أن يشتغل به (2).

ب– موازنة النثر العربيّ بالنصّ القرآنيّ: مثل مقارنة الرمّانيّ لقول العرب: (القتل أنفى للقتل) بقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ﴾(3)، إذ قال: ((وبينه وبين لفظ القرآن تفاوت في البلاغة والإيجاز،وذلك يظهر من أربعة أوجه: إنّه أكثر في الفائدة، وأوجز في العبارة، وأبعد من الكلفة بتكرير الجملة، وأحسن تأليفاً بالحروف المتلائمة))(4)، ومثله مقارنته لتراكيب التشبيه الواقعة في القرآن بما يقابلها من أقوال العرب، مثل تعليقه على قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾(5)، قال الرمّانيّ: ((ولو قيل: (يحسبه الرائي ماء) ثمّ يظهر أنّه على خلاف ما قدّر لكان بليغاً، وأبلغ منه لفظ القرآن؛ لأنّ الظمآن أشدّ حرصاً عليه وتعلّق قلب به))(6).

جـ– موازنة الشعر العربيّ بالنصّ القرآنيّ: وقد بدأ هذا النوع من الموازنة بموازنة بيت شعريّ واحد بنصّ قرآنيّ أو نصوص قرآنيّة متعدّدة، مثل ما قام به الرمّاني عندما تحدّث عن (التجانس) الواقع في القرآن، واستدلّ عليه بعدّة شواهد قرآنيّة، من أمثلة: قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ ﴾(7)، قال الرمّانيّ: ((أي جازوه بما يستحق طريق العدل، إلا أنّه استعير للثاني لفظ الاعتداء لتأكيد الدلالة على المساواة في المقدار))(8)، ثمّ استدلّ ببيت الشاعر عمرو بن كلثوم على الغرض نفسه، وهو قوله:

ألا لا يجهلنْ أحدٌ علينا فنجهلَ فوقَ جهل الجاهلينا

قال الرمّانيّ: ((فهذا حسن في البلاغة، ولكنّه دون بلاغة القرآن؛ لأنّه لا يؤذن بالعدل كما آذنت بلاغة القرآن، وإنّما فيه الإيذان براجع الوبال فقط، والاستعارة للثاني أولى من الاستعارة للأوّل؛ لأنّ الثاني

---

(1) بيان إعجاز القرآن: 66، 67.
(2) ظ: إعجاز القرآن: 156.
(3) سورة البقرة/ 179.
(4) النكت في إعجاز القرآن: 77.
(5) سورة النور: 39.
(6) النكت في إعجاز القرآن: 82.
(7) سورة البقرة/ 194.
(8) النكت في إعجاز القرآن: 99.

يحتذى فيه على مثال الأوّل في الاستحقاق، فالأوّل بمنزلة الأصل، والثاني بمنزلة الفرع الذي يحتذى فيه على الأصل))(1)، فهما غير متساويّين بالمقدار وإن اتفقا في فكرة الغرض.

وقد انتقد الباقلانيّ هذا النوع من الموازنة، ورأى أنّه لا يصدر إلا من الجهلة، والظاهر أنّه يقصد بقوله هذا منْ ذهب إلى القول إنّ شعر امرئ القيس يعادل في نظمه نظم القرآن، وإلا فالكلام في أنّ الشعر لا يجوز أن يوازن به القرآن أقرّه الباقلانيّ في أكثر من موضع من كتابه، أمّا التعرّض لشعر امرئ القيس فهو من باب إظهار سقوط منزلته عن منزلة النظم القرآنيّ (2)، فإذا تمّ ذلك فإسقاط غيره من الشعراء سهل يسير؛ لأنّ امرأ امرأ القيس أميرهم وكبيرهم المتقدّم في قول الشعر، فدراسة الباقلاني في كتابه لم تكن تعتمد المنهج الذي يقارن بين الشعر العربيّ والنصّ القرآنيّ، وإنّما درس الشعر لذاته، والنصّ القرآنيّ لذاته، وحقيقة الأمر أنّه كان يردّ على من ذهب إلى إمكان معارضة الشعر للقرآن، ولذلك أثبت الباقلانيّ وقوع الخلل في نظم شعر الشعراء أمثال امرئ القيس والبحتريّ.

د- موازنة الحديث النبويّ بالقرآن: هذا النوع من الموازنة دعا إليه الباقلانيّ ولكنّه لم يطبّقه، إذ قال: ((إذا كنت في صنعة الأدب متوسّطاً، وفي علم العربيّة متبيّناً، أن تنظر أوّلاً نظم القرآن، ثمّ في شيء من كلام النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، فتعرف الفصل بين النظمين والفرق بين الكلامين، فإن تبيّن لك الفصل، وقعت على جليّة الأمر وحقيقة الفرق- فقد أدركت الغرض، وصادفت المقصد- وإن لم تفهم الفرق، و لم تقع على الفصل، فلا بدّ لك من التقليد، وعلمت أنّك من جملة العامّة، وأنّ سبيلك سبيل من هو خارج عن أهل اللسان))(3).

هـ- موازنة النصّ القرآنيّ بالنصّ القرآنيّ: وهذا النوع من الموازنة أكثر ما نلاحظه عند المحدثين ولا سيّما الدكتور فاضل السامرائي في مؤلّفاته، وهدفه إظهار سمات التعبير القرآنيّ من خلال مقارنة التعبيرات القرآنيّة مع بعضها بعضاً ممّا يشتمل على فنون بلاغيّة أو لغويّة متشابهة أو متخالفة بينها.

- ثانياً: قضايا تتعلّق بالإعجاز البيانيّ:

اشتملت دراسات الإعجاز البيانيّ على مجموعة من القضايا التي ارتبطت بها ارتباطاً وثيقاً؛ فالإجابة عن مدى ترابطها معها يعني عموميّة القضيّة وشموليّتها لكلّ محاورها النظريّة والتطبيقيّة، ومن هذه القضايا التي شُغل العلماء بمحاولة الإجابة عنها في أحيان، أو إغفالها تماماً في أحيان أخرى قضيّة تحقّق الإعجاز البيانيّ في

---

(1) المصدر السابق: 100.

(2) ظ: إعجاز القرآن: 4، 5، 211، 215، 216.

(3) المصدر السابق: 128.

الحروف المقطّعة التي تمثّل جزءاً لا يتجزّأ من وحدة القرآن الموضوعيّة، والقضيّة الأخرى هو مدى تحقّق الإعجاز في اللغة عند الجنّ– قسيم الأنس–، أو عند العجم الذين لا يدركون اللغة أصلاً، ومحاولتنا هنا هي مجرّد استعراض لمناقشة أصحاب الدراسات البيانيّة لهذه القضايا، وبيان موقفهم منها.

أوّلاً: قضيّة الحروف المقطّعة:

ورد الحديث عن الحروف المقطّعة في بعض كتب الإعجاز من باب الردّ على المطاعن التي وجّهت إلى القرآن الكريم والتي ترى أنّ التفسير البيانيّ للقرآن لا يمكن تطبيقه على كلّ النصّ القرآنيّ؛ لذا كان البحث في هذه القضيّة من منطلق البحث عن معانيها أو دلالاتها أو فائدتها فقط، ومن الأوائل في طرح هذه القضيّة من أصحاب كتب الإعجاز الباقلانيّ الذي ناقش القضيّة مطوّلاً، ورأى أنّ إيراد هذه الحروف في النصّ القرآنيّ – وعددها أربعة عشر حرفاً– إنما هو للدلالة بالمذكور من هذه الحروف على غيرها ممّا لم يذكر، وليعرفوا أنّ هذا الكلام منتظم من الحروف التي ينظمون بها كلامهم(1)، فالقرآن عربيّ ومجيءّ هذه الحروف في مطالع هذه السور لإثبات الدلالة على عربيّة هذا القرآن.

مع ذلك فقد استدرك الباقلانيّ هذا الرأي بالقول إنّ العلم بتفسير هذه الحروف قد استأثر به الله سبحانه وتعالى، فهو يجري مجرى الغيوب التي لا يعلمها إلا هو(2)، فكأنّه يريد القول بأنّ ما قاله فيها إنّما هو من باب الظنّ الذي لا يصحّ الاعتماد عليه فهو ليس من باب اليقين المقطوع به.

أمّا الزمخشريّ فذهب إلى أنّ ورود هذه الحروف إنّما هو للتنبيه والتعديد على نمط الإيقاظ وقرع العصا للمخالفين الذين لا يقرّون بالتحدّي الواقع في القرآن ممّن عجزوا أمامه وهم أمراء البيان والفصاحة، فدلّ بذلك على أنّه ليس من كلامهم(3).

واكتفى كلّ من القاضي عياض (4)، والعلويّ بنقل آراء القدماء فيها، إلا أنّ المقياس عند العلويّ في الحكم على هذه الآراء هو العقل، فما وافق العقل يمكن اعتماده لتفسيرها والأخذ به؛ لأنّه هو الحكم والمتصرّف في المراد من الآيات القرآنيّة(5).

([1]) ظ: إعجاز القرآن: 44، وينظر: ص9.

([2]) ظ: المصدر السابق: 45.

([3]) ظ: الكشّاف: 1/ 33.

([4]) ظ: الشفا: 34 .

([5]) ظ: الطراز: 243.

أمّا الزركشيّ فينقل لنا أقوال العلماء في الحروف المقطّعة أوّلاً ليصل بنا إلى بيان رأيه، فيرى أنّ المفرد مقدّم على المركّب، فليس في هذه الحروف ما في مركّباتها بل العكس في المركّب ما في المفرد وزيادة؛ لذا قُدّمت في القرآن، وبما أنّ القرآن الكريم نزل في أزمان متطاولة تزيد على العشرين سنة؛ لذا جعل الله تعالى حروفه كالعلائم الدالّة على أنّ هذه السورة هي من قبيل تلك التي أنزلت سابقاً، فكأنّها تتمّة لها، وإن كانت بينهما مدّة (1).

والسيوطيّ لا يرى كثير طائل من أقوال العلماء فيها، فما قالوه يتجاوز حدود العقل في بعض الأحيان فهي من المتشابه الذي يدلّ عليه محكم الكتاب الكريم (2).

ومثلما نلاحظ فإنّ العلماء لم ينظروا إلى الحروف المقطّعة إلا من باب محاولة بيان معانيها أو تفسيرها تفسيراً مقبولاً، واعتمدوا-في الأغلب- على نقل آراء القدماء فيها، أمّا بحثها في ضوء قضيّة التفسير البيانيّ، وبيان مدى شموليّته لها فأمر نكاد لا نجد له ذكراً إلا في محاولة بنت الشاطئ التي انفردت ببحثها بحثاً مستفيضاً، اعتمدت فيه على تتبّع القضيّة تأريخيّاً، واستقراء كلّ الآراء التي قيلت فيها قديماً، ومن ثمّ بحثت عنها بحثاً موضوعيّاً استقصت من خلاله علاقتها بأسباب النزول والظروف المحيطة بسياقات النصوص التي وردت فيها، فكان أن وصلت إلى النتائج التالية (3):

- إنّ هذه الحروف جاءت في أوائل سور معيّنة بذاتها لتدلّ على سرّ الحرف القرآنيّ، وبذلك يثبت التحدّي.

- إنّها في هذه السور دلّت على الاحتجاج للقرآن وتقرير نزوله من الله سبحانه، دحضاً لدعاوى من جادلوا فيه.

- إنّ أكثر السور التي نزلت فيها هذه الحروف نزلت في المرحلة التي بلغ بها عتوّ المشركين مداه، وأفحشوا القول على القرآن ووصفوه بالسحر والشعر والكهانة، فواجههم القرآن بهذه الحروف، وعاجزهم مجتمعين.

وخلاصة القول في إيراد هذه الحروف في النصّ القرآنيّ، أنّ القرآن كتاب عربيّ مبين، وأنّ ألفاظه من جنس ألفاظهم: مفردة، ومركّبة، والغرض من إيرادها إنّما هو لتأخذ مكانها بين هذه الحروف العربيّة فيتجلّى

---

(1) ظ: البرهان في علوم القرآن: 1/ 129.

(2) ظ: الإتقان: 3/ 273.

(3) ظ: الإعجاز البيانيّ للقرآن ومسائل ابن الأزرق: 179، 180.

سرّها البيانيّ المعجز (1)، فهي وإن كانت مجهولة في ذاتها إلا أنّها تكتسب دلالتها عند النظر إليها في سياقاتها التعبيريّة، وبذلك يكون كلّ النصّ القرآنيّ خاضعاً للتفسير البيانيّ والاعتماد على السياق عند بنت الشاطئ.

وللدكتور نصر حامد أبو زيد التفاتة جميلة في الموضوع إذ رأى أنّ تأويلات القدماء للحروف المقطّعة إنّما جاءت لتؤكّد إحساسهم بغموضها، فهي شكل من أشكال الاختلاف بين النصّ القرآنيّ وبين نصوصهم التي عرفوها في لغتهم، فجاءت في الكلام لتؤكّد هذه الخصوصيّة من الاختلاف في عناصر النصّ القرآني ذاتيّاً، ومع النصوص الأخرى خارجيّاً (2)، فالحروف حافظت على سمة التمايز بين النصّ القرآنيّ والتراث العربيّ كلّه؛ لذا فإنّ ورودها في بداية السور التي وردت فيها إنّما يكرّر هذه القضية، ويؤكّدها ليس إلا.

ثانياً: قضيّة الإعجاز للجنّ:

طُرحت هذه القضيّة في ميدان الإعجاز البيانيّ، فالقرآن الكريم يذكر أنّ الإعجاز شمل الإنس والجنّ، فإذا علمنا كيفيّة الإعجاز للإنس من خلال اللغة، فكيف يعجز الجنّ ؟ وهل لغتهم هي لغتنا العربيّة نفسها حتّى يكون الإعجاز موحَّداً ؟ وعلى أساس هذا الطرح اختلف موقف أصحاب دراسات الإعجاز من هذه القضيّة، فبعضهم نظر إليها باستهزاء، فهي من باب الخرافات التي بقيت في أذهان العرب من أيّام الجاهليّة، وتصوراتهم عن لقاء الجنّ بالشعراء وتعليمها إيّاهم، ففسّروا القضيّة من باب الأمر المتعارف عليه، الذي ينبغي تصحيحه، وبعضهم اعترف بـ(الجنّ) وأنّهم القسيم المكافئ للإنس، واستدلالهم يعتمد الآيات القرآنيّة التي ذُكروا فيها، ولو نظرنا إلى علماء الإعجاز لوجدنا أنّهم ما تجاوزوا هذين الوجهين، فالرمّانيّ مثلاً لا يعترف بما شاع عند العرب من هذه الأقوال، ونستدلّ على رأيه هذا من خلال موقفه من التأليف المتنافر الواقع في قول الشاعر:

وقبرُ حربٍ بمكانٍ قفرٍ وليس قربَ قبر حربٍ قبرُ

فهو ينفي ما شاع عند العرب أنّ هذا البيت من أشعار الجنّ؛ لصعوبة نطقه وأنّه لا يتهيّأ لأحد أن ينشده ثلاث مرّات فلا يتعتع، فيرجع سبب الصعوبة تلك إلى تنافر الحروف في هذا البيت بسبب القرب الشديد لمخارجها لا بسبب الجنّ(3).

بينما نجد الخطّابي يعترف بوجود (الجنّ)، ويرى أنّ القرآن شملهم بالتكاليف التي شمل بها (الإنس)(4)، وأخضعهم للتأثير النفسيّ الذي أخضع العرب له، ودليله في ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا

---

(1) ظ: المصدر السابق: 180.

(2) ظ: مفهوم النصّ: 194.

(3) ظ: النكت في إعجاز القرآن: 95.

(4) ظ: بيان إعجاز القرآن: 53، 71.

﴿يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ﴾(1)، ولم يزد الخطّابيّ – وهو عالم الحديث- على ما قاله عن الجنّ فكأنّ حقيقة العلم تقف عند هذا الحدّ وما عداه من معرفة لغتهم أو كيفيّة إعجاز القرآن لهم هو من باب علم الغيب.

أمّا الباقلاني فلم يزد على ما قاله الخطّابيّ من أنّ الجنّ مكلّفون بتكاليف الإنس ذاتها، وأنّ نظم القرآن وقع موقعاً في البلاغة خرج عن عادة كلام الجنّ كما خرج عن عادة كلام الإنس، فهم يعجزون عن الإتيان بمثله كعجزنا، ويقصرون دونه كقصورنا(2)، ويرى أنّ ما ورد عند العرب من أقوال الجنّ وأشعارهم – فيما لو كانت صواباً- فهي لا تتجاوز فصاحة العرب ولا تزيد عليها، فبذلك يثبت عجز الجنّ عن الإتيان بمثل القرآن من هذا الباب، والدليل الآخر الذي يستند إليه في عجز الجنّ وأنّهم مثل الإنس في قصور لغتهم قوله تعالى:﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ﴾(3) إلى آخر ما حكي عنهم من مفاوضتهم الرسول الكريم، فإذا ثبت أنّ القرآن وصف كلامهم، ووافق ما يعتقدونه من نقل خطابهم، صحّ أن يوصف الشيء المألوف لهم بأنّه ينحطّ عن درجة القرآن في الفصاحة(4).

ونقل لنا القاضي عياض نصّاً من القرآن يبيّن فيه أنّ من الجِنّة منْ كانوا منذرين لقومهم، وأنّهم سمعوا من الرسول الكريم وتحدّثوا معه، قال تعالى: ﴿ وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ﴾(5)، ونقل لنا أيضاً اعترافاً صريحاً من الرسول الكريم (ص) بوجود الجنّ وسماعهم للقرآن، وأنّه علّمهم سوراً قرآنيّة فحفظوها(6).

وقد أخرج الزركشيّ (الجنّ) من دائرة التكليف بالتحدّي، وما ورد في قوله تعالى: ﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ ﴾ إنّما هو من باب التعظيم لإعجازه، فإذا فرض اجتماع جميع الإنس والجنّ، وظاهر بعضهم بعضاً، وعجزوا عن المعارضة كان الفريق الواحد أعجز (7).

---

(1) سورة الجنّ/ 1، 2.
(2) ظ: إعجاز القرآن: 38.
(3) سورة الأحقاف/ 29.
(4) ظ: المصدر السابق: 41.
(5) سورة الأحقاف/ 29.
(6) ظ: الشفا:172، 224، 226.
(7) ظ: البرهان في علوم القرآن: 2/ 73.

وممّن ناقش القضيّة من المحدثين الدكتور نصر حامد أبو زيد، إذ رأى أنّ ذكر (الجنّ) في القرآن جاء على سبيل ملاءمة النصّ القرآنيّ للواقع الذي كان يعيشه العرب، فهو مبني على تصوّرات وظنون تقوم على فكرة اتصال الجنّ بالبشر، وأنّ وروده في القرآن هو وسيلة لتطوير هذه الذهنيّة البدائيّة في التفكير وإيصالها تدريجيّاً إلى الحقيقة المبنيّة على أنّ هذه التصوّرات هي مجرّد افتراضات – يذكرها القرآن على لسانهم بهيئة أقوال– حاولوا أن يفسّروا من خلالها كلّ شيء معجز فنسبوه إلى الجنّ (1)، وقد لا نتّفق مع الدكتور نصر في رأيه هذا ولكنّه يبقى رأيّاً يستحقّ الذكر.

و لم يتعدّ البحث عن الجنّ عند علماء الإعجاز هذه الحدود، ولا نجد من العلماء من شمّر عن ساعديه ودرس دلالات اللفظة في ضوء سياقاتها، أو الاستدلال عليها بما قيل عن هذه القضيّة، أو التعرّف على كيفيّة وقوع الإعجاز للجنّ.

ثالثاً: قضيّة الإعجاز للعجم:

أثيرت هذه القضيّة في البدايات الأولى للتأليف في الدراسات القرآنيّة، ولا سيّما في زمن أبي عبيدة صاحب كتاب (مجاز القرآن)، وكانت له ردود عليها(2)، فتفتّق البحث فيها–فيما بعد– عن توجّهين: رأيّ يقول بعربيّة ألفاظ القرآن لفظاً ومعنى، ورأي يقول بوقوع غير العربيّ فيه، وقد امتدّت جذور الخلاف إلى مؤلّفات الإعجاز، و لم يتجاوز البحث في هذه القضيّة ميدان اللغة، ويكاد شبه اتّفاق بين العلماء على أنّ عجز العرب هو أكبر دليل على عجز غيرهم من العجم، فالعرب عجزوا عن الإتيان بمثل القرآن وهو من جنس لغتهم، وهم أصحاب الفصاحة والبلاغة، فالعلم بالعجز يقع منهم ضرورة، أمّا العجم فيقع العلم بعجزهم من باب الاستدلال، ذهب إلى هذا الرأي الرمّانيّ، والباقلانيّ و الجرجانيّ، والزركشيّ(3).

ويرى الدكتور نصر حامد أبو زيد أنّ مصطلح (غير العرب) مفهوم غير دقيق في الدلالة على العجم؛ لأنّه يقوم على ((العرق)) و((الجنس)) والإسلام نفى هذا المفهوم، فالنقاء الجنسيّ والعرقيّ أسطورة ووهم، والتوجيه الصحيح لهذا المصطلح ينبغي أن يكون ((الثقافة)) وأهمّ أدواتها ((اللغة))، فإذا نظرنا للإسلام من خلال منظور الثقافة ظهر لنا أنّ الإسلام دين عربيّ، بل هو أهمّ مكوّنات العروبة وأساسها الحضاريّ والثقافيّ (4)، فالفاصل بين العربيّ والأعجميّ هو اللغة وبمقدار إبداعه فيها ومعرفته لفنونها يكون انتماؤه.

---

(1) ظ: مفهوم النصّ: 32–37.

(2) ظ: مجاز القرآن: 1/ 17، 18.

(3) ظ: النكت في إعجاز القرآن: 97، 113، إعجاز القرآن: 259، البرهان في علوم القرآن: 2/ 73.

(4) ظ: مفهوم النصّ: 22، 23.

الخاتمة والنتائج:

بدأت القضايا الكبرى في اللغة – عموماً- على شكل ملاحظات بسيطة في بطون الكتب ثمّ تطوّرت شيئاً فشيئاً لتتكامل فيما بعد، وهو حال الدراسات البيانيّة إذ تضمّنت بين جنباتها ملاحظات دقيقة اعتمدت النصّ القرآنيّ معيناً ثرّاً لها، واتّخذت من فنون الأدب العربيّ عامّة وسيلة للمقارنة والموازنة لبيان مقدار الفضيلة والتميّز، مع ما هيّأه الله سبحانه لخدمة كتابه من عقول نابهة، وقلوب صادقة فكان أن اجتهدت في الحفاظ عليه- قديماً وحديثاً- واشتركت في تضامنها مع بعض لخدمته فتشابكت موضوعاتها وتداخلت مفرداتها لتشكّل نسيجاً مترابطاً من الأفكار التي يكمّل بعضها بعضاً.

ومع أنّ دراسات الإعجاز البيانيّ قد شكّلت مادّة ثريّة عكست التداخلات الفكريّة والثقافيّة والمذهبيّة لأصحابها؛ إذ كانوا بصدد التأصيل لقضيّة مهمّة تخصّ كتابهم المقدّس إلا أنّ مرجعيّاتهم الثقافيّة ذابت أمام خدمة القرآن الكريم وعلومه، فلا نكاد نلمس تبايناً أو اختلافاً أو اضطراباً أو تلكؤاً في نيّاتهم الصادقة، فالجميع كان يسعى إلى خدمة القرآن الكريم، وحريّ بنا ونحن في هذا العصر أن نقتدي بسلفنا الصالح من العلماء، الذين استوعبوا التراث الفكريّ لإخوانهم في الدين، أو في الإنسانيّة، فما رفضوا الآخر بحجّة المخالفة، وإنّما استوعبوا طروحاته، وتأثّروا بها، وأثّروا فيها فكان هذا التراث الضخم الذي حفظ لنا مسلّمات الفكر الإسلاميّ وروحه الوثّابة لمحبّة العلم والحثّ عليه.

وبعد هذه السياحة الفكريّة في دراسات الإعجاز البيانيّ بين التأصيل والنقد وجدنا أنّ البحث قد تمخّض عن ملامح عامّة عبّرت عن لسان حال هذه الدراسات، بعض هذه الملامح كان ايجابيّاً، والبعض الآخر كان سلبيّاً ولكن في الحالتين ما قلّلت هذه الملامح من قيمة الجهد الذي بذله أصحابه، أو الأثر الذي تركوه للاحقيهم ليدفعوا بقضيّة الإعجاز البيانيّ نحو التكامل نظريّاً وتطبيقيّاً. ومن جملة هذه الأمور:

1- امتزجت الدراسات البيانيّة الخاصّة بالقرآن في أوّل أمرها بالكثير من المباحث الكلاميّة فكان ذلك سبباً في ضياع الكثير من النظرات الفنيّة والجماليّة التي اصطبغت بهذه الصبغة الكلاميّة فمنعت الإفادة منها؛ إذ إنّ أصحاب هذه المؤلّفات بدلاً من أن يتفرّغوا للحديث عن جماليّة النصّ القرآنيّ وأسراره انشغلوا بالحديث عن مذاهبهم ومعتقداتهم الدينيّة، فكانت مؤلّفاتهم لسان حال مذاهبهم، ويظهر هذا الأمر واضحاً في المؤلّفات القديمة، أمّا في العصر الحديث فقد ظهرت عدّة محاولات لدراسة النصّ القرآنيّ وإظهار أسراره المعجزة من دون إغفال التراث.

2- إنّ المبالغة في تقديس النصّ القرآنيّ وتنزيهه من أيّ تأويل دفع بعض الباحثين إلى الابتعاد عن الخوض في موضوعاته الفنيّة مطلقاً، ودفع آخرين إلى القول بأنّ النصّ القرآنيّ لا يمكن إدراك إعجازه بأيّة صورة ممكنة؛ إذ لا يمكن فهم معانيه الإلهيّة، هذا الأمر وقف بالبحث في مفهوم الإعجاز عند حدود ضيّقة لا يمكن تجاوزها؛ لأنّ النصّ القرآنيّ لا يمكن الخوض فيه أو معرفة مكنونات قائله- الله سبحانه وتعالى-، وعلى

النقيض من ذلك فقد ظهرت دعوات في العصر الحديث إلى فصل النصّ القرآنيّ عن قائله، وسلب القدسيّة عنه ومعالجته كأيّ نصّ لغوي صادر من أيّ قائل، هذا الأمر أخضع النصّ القرآنيّ إلى أهواء محلّليه ونزعاتهم وتوجّهات مذاهبهم الأدبيّة فأخضعوه لها ووقفوا بقضيّة الإعجاز عند حدود تقليد الأفكار الغريبة عنه.

3- إنّ السمة الغالبة لمؤلّفات كتب الإعجاز البيانيّ القديمة هي تحكيم القواعد البلاغيّة واللغويّة في النصّ القرآنيّ بدلاً من استخراجها منه، هذا الأمر أدّى إلى إلزام بحوثهم في ميدان الإعجاز البيانيّ بتطبيق مقاييس نقديّة أثبتت جدّة وموضوعيّة عند تطبيقها على النصوص الأدبيّة والنثريّة من كلام العرب، ولكنّها لم تنجح في إظهار هذه الجدّة عند تعاملها مع النصّ القرآنيّ نتيجة الاختلاف في طبيعة النصّين، والمتعارف عليه أنّ المقاييس تعطي نتائج أفضل إذا ما طبّقت على نصّين متماثلين، لا أن يكون النصّان مختلفين.

4- بدأت مؤلّفات الإعجاز في بداية أمرها تتحدّث عن فكرة الإعجاز، ووجهه، والدلائل التي تبيّن صحّة هذا الوجه الإعجازيّ أو ذاك، ومن هذه الدلائل البلاغة التي مثّلت جزءاً من الآلة التي يُستعان بها لفهم الإعجاز، ثمّ تطوّرت هذه الدراسات لتصبح البلاغة هي السمة الغالبة عليها، والممثّلة لوجه الإعجاز فيها، ومع مرور الزمن – في العصر الحديث- أصبحت الدراسات تركّز على دراسة جماليّة اللفظة القرآنيّة في ذاتها، وفي داخل سياقاتها، ويظهر لنا أنّ هذه الدراسات عبر خط سير تطوّرها أخذت تعي حقيقة أنّ إثبات إعجاز القرآن البيانيّ ينبغي أن ينطلق من القرآن ذاته، بدلاً من التبحّر في ميادين الفنون اللغويّة لكلام العرب.

5-إنّ النظر إلى مؤلّفات الإعجاز عامّة يشكّل سلسلة متواصلة تترابط مع بعضها، فلا نجد كتاباً منها يخلو من ردّ أو مناقشة أو تحليل لقضايا طرحت عند علماء سابقين، ممّا شكّل خطّ تواصل مستمرّ وإن مرّ في أثناء سيره بلحظات جمد فيها أو تعرقل ولكنّه مع ذلك استمرّ بالعطاء، وظهر هذا العطاء إمّا بشكل دراسات جديدة تكشف وتضيء الخطوط التي سار فيها العلماء، وإمّا بحديث عن وجوه جديدة للتطبيق تعضّد ما قام به القدماء ولا تخرج عنه ولكنّها تكمله وترتفع به.

6- لم تقتصر فائدة تلك الدراسات على القرآن وحده، بل أفادت الأدب العربيّ عامّة، فقد استمدّت من الشعر والنثر القواعد والأصول، وسلّطت عليها أضواء الإعجاز البيانيّ فكشفت الكثير من مكنونات المعاني والألفاظ (1)، فضلاً عن أنّها أسهمت إلى حدّ كبير في بناء العلوم اللغويّة واستكمالها، في مثل القضايا النقديّة التي نمت في سدّة قضيّة الإعجاز، مثل: قضيّة اللفظ والمعنى، الذوق، الموازنات، ملامح الناقد الكفء وغيرها.

7- كان الفضل لهذه الدراسات في نشأة ذوق أدبيّ قرآنيّ في فهم البيان وفنون القول، وتقدير أسرار الجمال في الأسلوب العربيّ(2)، إذ كانت تعتمد على توضيح سمات الجمال الفنّي في المفردة القرآنيّة، ثمّ في التعبير القرآنيّ، ثمّ في النصوص، وقد انطلقت في توضيحها من المفردة إلى النصّ بأكمله، وفي العصر الحديث

([1]) ظ: أثر القرآن في تطور النقد العربيّ: 233.

([2]) ظ: المصدر السابق نفسه.

ركّزت هذه الدراسات على إظهار السمات الجماليّة للنصوص القرآنيّة بوصفها كلاّ متكاملاً فكان أن بـــدأت العمليّة بالعكس.

8- أتاحت هذه الدراسات للمصطلحات البلاغيّة أن تمرّ بدور النشوء والتطوّر والارتقاء في تضـــاعيف كتبها وصولاً إلى مرحلة التكامل في المفهوم الدلاليّ.

وفي الختام فإنّنا نقول إنّ هذا الجهد هو جهد المقلّ الضعيف فإذا كان فيه قصـــور فمنّـــي، وإن بلـــغ المقصود فبتوفيق الله سبحانه وفضله.

مصادر البحث ومراجعه:

- القرآن الكريم.
- الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين عبد الرحمن السيوطيّ (ت911هـ)، تحقيق: عبد الرحمن فهمي الـــزواوي، ط1، دار الغد الجديد، 1427هـ، 2006م.
- أثر القرآن في تطوّر النقد العربيّ: د. محمد زغلول سلام، ط3، دار المعارف، مصر، 1952م.
- الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق: دكتورة عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطـــئ)، ط3، دار المعارف، القـــاهرة، 2004م.
- إعجاز القرآن: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلانيّ (ت403هـ)، تحقيق: السيّد احمد صقر، الطبعة الرابعـــة، دار المعـــارف، القاهرة، 1977م.
- إعجاز القرآن، (الإعجاز في دراسات السابقين)/ دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربيّة ومعاييرها: عبد الكريم الخطيب، دار الفكر العربيّ، القاهرة، 1383هـ، 1963م.
- إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة: د. منير سلطان، منشأة المعارف ، الإسكندريّة، 1977م.
- إعجاز القرآن والبلاغة النبويّة: مصطفى صادق الرافعيّ، ط9، دار الكتاب العربيّ، بيروت، 1393هـ، 1973م.
- البرهان في إعجاز القرآن أو بديع القرآن: ابن أبي الإصبع المصريّ (ت654هـ)، تحقيق: الدكتور أحمد مطلوب، والدكتورة خديجة الحديثيّ، مطبعة المجمع العلميّ العراقيّ، بغداد، 2006م.
- البرهان في علوم القرآن: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشيّ (ت794هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبـــراهيم، المكتبـــة العصريّة، بيروت، 1427هـ- 2006م.
- البلاغة القرآنيّة في تفسير الزمخشريّ وأثرها في الدراسات البلاغيّة: د. محمد محمد أبو موسى، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، 1988م.
- بلاغة الكلمة في التعبير القرآنيّ: د. فاضل صالح السامرائيّ، ط5، دار عمّار للنشر والتوزيع، عمان، 1429هـ، 2008م.
- بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: حمد بن محمد بن إبراهيم لخطّابيّ (ت 388هـ)، تحقيق: محمّـــد خلف الله، د. محمّد زغلول سلام، ط2، دار المعرف، مصر، 1387هـ، 1968م.
- التبيان في علم البيان المطّلع على إعجاز القرآن: ابن الزملكانيّ (ت 651هـ)، تحقيق: الدكتور أحمد مطلوب، والـــدكتورة خديجة الحديثيّ، مطبعة العاني، بغداد، 1964م.

- تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن: ابن أبي الإصبع المصريّ، تقديم وتحقيق: الدكتور حفني محمّد شرف، مطابع شركة الإعلانات الشرقيّة، القاهرة، 1383هـ.
- التصوير الفنّيّ في القرآن: سيّد قطب، دار المعارف، القاهرة، 1963م.
- التفسير الأدبيّ للنصّ القرآنيّ: د. مصطفى الصاوي الجوينيّ، منشأة المعارف، الإسكندريّة، 2002م.
- التفسير البيانيّ للقرآن الكريم: د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، ط8، دار المعارف، القاهرة،1990م.
- تفسير القرآن الحكيم: الشيخ محمد عبدة، ط2، دار المنار، القاهرة، 1366هـ، 1947م.
- التعبير القرآنيّ: د. فاضل صالح السامرائيّ، ط5، دار عمّار، عمان، 1428هـ، 2007م.
- الحيوان: عمرو بن بحر الجاحظ (ت255هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط3، نشر المجمع العلميّ الإسلاميّ، بيروت، 1969م.
- خلق القرآن: عمرو بن بحر الجاحظ، ضمن رسائل الجاحظ، الرسائل الكلاميّة: د. علي أبو ملحم، ط3، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1995م.
- الدراسات القرآنيّة في آثار عائشة عبد الرحمن (دراسة لغويّة وبلاغيّة): شروق محسن كاطع، رسالة دكتوراه مقدّمة إلى جامعة البصرة/ كليّة التربية- قسم اللغة العربيّة، 1427هـ، 2006م.
- دلائل الإعجاز: عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجانيّ (ت 471هـ أو 474هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر، ط5، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1424هـ، 2004م.
- رسالة التوحيد: الشيخ محمد عبدة، دار النصر للطباعة، القاهرة، 1969م.
- سرّ الفصاحة: عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجيّ (ت466هـ)، شرح وتصحيح: عبد المتعال الصعيديّ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، 1389هـ، 1969م.
- الشفا بتعريف حقوق المصطفى: القاضي أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبيّ (ت 544هـ)، ط1، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1423هـ، 2002م.
- الطراز: يحيى بن حمزة العلويّ (ت 773هـ)، تحقيق: د. عبد الحميد هنداويّ، ط1، المكتبة العصريّة، بيروت، 1423هـ، 2002م.
-العثمانيّة:عمرو بن بحر الجاحظ، ضمن رسائل الجاحظ، الرسائل الكلاميّة: د. علي أبو ملحم، ط3، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1995م.
- على طريق التفسير البيانيّ: د. فاضل صالح السامرائيّ، جامعة الشارقة، الإمارات العربيّة المتّحدة، 1423هـ، 2002م.
- في علم الكلام، دراسة فلسفيّة لآراء الفرق الإسلاميّة في أصول الدين: د. أحمد محمود صبحي، ط5، دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر، بيروت، 1405هـ، 1985م.
- قضيّة الإعجاز القرآنيّ وأثرها في تدوين البلاغة العربيّة: د. عبد العزيز عبد المعطي عرفة، ط1، عالم الكتب، بيروت، 1985م.
- قضيّة اللفظ والمعنى وأثرها في تدوين البلاغة العربيّة (إلى عهد السكّاكيّ): د. علي محمد حسن العماريّ، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1999م.
-كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر: أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكريّ (ت395هـ)، تحقيق: علي محمد البجاويّ، محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار الفكر العربيّ، 1971م.

- كتب إعجاز القرآن حتّى نهاية القرن السادس الهجريّ (دراسة نقديّة تقويميّة): هناء عبد الرضا رحيم الربيعيّ، أطروحة دكتوراه مقدّمة إلى جامعة البصرة/ كليّة التربية- قسم اللغة العربيّة، 1428ه، 2007م.
- الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشريّ الخوارزميّ (ت538ه)، اعتنى به وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: خليل مأمون شيحا، ط1، دار المعرفة، لبنان،1423ه، 2002م.
- لمسات بيانيّة في نصوص من التنزيل: د. فاضل صالح السامرائيّ، ط1، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، بغداد، 1999م.
- مجاز القرآن: أبو عبيدة معمر بن المثنّى (ت210ه)، عارضه بأصوله وعلّق عليه: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1954م.
- معترك الأقران في إعجاز القرآن: جلال الدين عبد الرحمن السيوطيّ (ت911ه)، تحقيق: محمد عبد الرحيم، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1423ه، 2003م.
- المغني في أبواب العدل والتوحيد، الجزء السادس عشر (إعجاز القرآن): القاضي عبد الجبّار الأسد آباديّ (ت415ه)، تحقيق: أمين الخوليّ، دار الشركة العربيّة للطباعة والنشر، القاهرة، 1960م.
- مفتاح العلوم: أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكيّ (ت626ه)، تحقيق: الدكتور عبد الحميد هنداويّ، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1420ه، 2000م.
- مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن: د. نصر حامد أبو زيد، ط4، المركز الثقافي العربيّ للطباعة والنشر والتوزيع، (بيروت، الدار البيضاء)، 1998م.
- مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب: أمين الخوليّ، ط1، دار المعرفة، مصر، 1961م.
- منهاج البلغاء وسراج الأدباء: أبو الحسن حازم القرطاجنّيّ (ت684ه)،تحقيق: محمد الحبيب بن خوجة، دار الكتب الشرقيّة، تونس ،1966م.
- النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: عليّ بن عيسى الرمّانيّ (ت 386ه)، تحقيق: محمّد خلف الله، د. محمّد زغلول سلام، ط2، دار المعرف، مصر، 1387ه، 1968م.
- نظريّة الإعجاز القرآنيّ وأثرها في النقد العربيّ القديم: د. أحمد سيّد محمد عمّار، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1421ه، 1998م.
- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: فخر الدين محمد بن عمر الرازيّ (ت606ه)، تحقيق: الدكتور ابراهيم السامرائيّ، والدكتور محمد بركات حمدي أبو علي، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، 1985م.