www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

كتب الدراسات القرآنية

إعجاز القرآن

بين المعتزلة والأشاعرة

تأليف

صبير سليمان

بسم الله الرحمن الرحيم

إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة

كاتب:

منير سلطان

نشرت فى الطباعة:

منشاة المعارف

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- ۵
إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة ----- ۱۱
اشارة ----- ۱۱
الإهداء ----- ۱۱
الفهرست العام ----- ۱۱
مقدمة الطبعة الثالثة ----- ۱۱
مقدمة الطبعة الأولى ----- ۱۱
تمهيد علم الكلام ----- ۱۳
اشارة ----- ۱۳
أولا: النشأة و الازدهار ----- ۱۳
[ثانيا] المعتزلة و الأشاعرة ----- ۱۵
اشارة ----- ۱۵
مشكلة خلق القرآن: ----- ۲۰
الأشاعرة و مشكلة خلق القرآن: ----- ۲۲
الباب الأول المعتزلة و إعجاز القرآن ----- ۲۳
اشارة ----- ۲۴
الفصل الأول النظام و الجاحظ ----- ۲۴
اشارة ----- ۲۴
القرآن و إعجازه: ----- ۲۴
المعتزلة و الأعجاز: ----- ۲۶
اشارة ----- ۲۶
أولا: تفنيد أكاذيب المغرضين: ----- ۲۷
ثانيا: إثبات نبوة النبى و صدق معجزاته و بخاصة القرآن الكريم: ----- ۲۷

ثالثا: إکمال الجانب الکلامی فی إثبات الأعجاز بآخر بلاغی: ----- ۲۸
النّظّام و إعجاز القرآن: ----- ۲۸
الجاحظ و إعجاز القرآن: ----- ۳۰
الفصل الثانی الجبّائی و الرّمّانی ----- ۳۳
اشارة ----- ۳۳
الجبّائی و الرّمّانی ----- ۳۳
الجبّائی «أبو علی» ----- ۳۳
أبو هاشم الجبائی: ----- ۳۵
الرّمّانی و الإعجاز ----- ۳۷
التحدی للکافة: ----- ۳۸
الفصل الثالث القاضی عبد الجبار ----- ۴۰
اشارة ----- ۴۰
القاضی عبد الجبار ----- ۴۰
القاضی و الجبائیان: ----- ۴۱
القاضی و الإعجاز: ----- ۴۲
الباب الثانی الأشاعرة و إعجاز القرآن ----- ۴۶
اشارة ----- ۴۶
الفصل الأول الباقلّانی ----- ۴۶
اشارة ----- ۴۶
الباقلانی و إعجاز القرآن: ----- ۴۷
اشارة ----- ۴۷
نموذج من تحلیل الباقلانی للروعة فی آیات الذکر الحکیم: ----- ۵۴
الباقلانی و الجاحظ و الرمانی: ----- ۵۵
اشارة ----- ۵۵

أولا: الباقلانی و الجاحظ: ۵۵
[ثانیا] الباقلانی و الرمانی: ۵۶
الفصل الثانی عبد القاهر الجرجانی ۵۸
اشارة ۵۸
الجرجانی و الإعجاز: ۵۹
الجرجانی و المفسرون: ۶۳
الجرجانی بین أهل الظاهر و المعتزلة ۶۳
أولا: أهل الظاهر: ۶۳
ثانیا: المعتزلة: ۶۴
الجانب البلاغی عند الجرجانی: ۶۴
إعجاز القرآن فی «نظمه» عند الجرجانی: ۶۵
اشارة ۶۵
المعنی و النحو: ۶۷
تقریر النظریة عند الجرجانی: ۶۸
اشارة ۶۸
الجانب العقلی: ۶۸
الجانب النفسی: ۶۹
نظریة النظم لها بذور سلفیة: ۷۱
نظریة النظم فی بیئة المتکلمین: ۷۴
الباب الثالث الإعجاز بین المعتزلة و الأشاعرة ۷۶
اشارة ۷۶
الفصل الأول الزمخشری ۷۶
اشارة ۷۶
المبحث الکلامی من الإعجاز عند الزمخشری: ۷۷

المبحث البلاغی عند الزمخشری: ۷۸
أسلوب الإیجاز: ۸۰
أسلوب التکرار: ۸۰
أسلوب الالتفات: ۸۱
التحلیل الجمالی للنظم: ۸۲
الکنایة و التعریض: ۸۲
التمثیل و التخییل: ۸۳
التعبیرات النفسیة: ۸۴
البیان القرآنی و أسلوب الشعر: ۸۴
الجناس: ۸۴
المشاکلة: «۳» ۸۵
أسلوب اللف: ۸۵
بلاغة القرآن: ۸۵
الزمخشری ینبهر بإعجاز القرآن: ۸۶
الزمخشری و الجرجانی: ۸۶
الکشاف و الدلائل: ۸۷
الزمخشری و الباقلانی: ۹۱
الزمخشری و الرمانی: ۹۱
الفصل الثانی شخصیات أخیرة ۹۲
اشارة ۹۲
أولا: ابن حزم الأندلسی المتکلم الظاهری: ۹۲
اشارة ۹۲
ابن حزم و الاعجاز: ۹۲
أولا- الجانب الکلامی: ۹۲

[ثانیا] الجانب البلاغی: ---- ۹۳
ثانیا- فخر الدین الرازی: ---- ۹۴
ثالثا: السکاکی: ---- ۹۴
اشارة ---- ۹۴
السکاکی و محاولة مع الذوق: ---- ۹۵
الفصل الثالث إعجاز القرآن بین المعتزلة و الأشاعرة ---- ۹۶
نظرة عامة المعتزلة و الإعجاز ---- ۹۶
اشارة ---- ۹۶
أولا: القول بالصرفة عند المعتزلة: ---- ۹۶
ثانیا: النظم و الفصاحة عند المعتزلة: ---- ۹۸
ثالثا: الأخبار عن الغیوب: ---- ۱۰۰
الإعجاز بین المعتزلة و الأشاعرة: ---- ۱۰۰
اشارة ---- ۱۰۱
أولا: الجانب الکلامی فی الاعجاز بین المعتزلة و الأشاعرة: ---- ۱۰۱
اشارة ---- ۱۰۱
أولا: دلیل النبوة عند المعتزلة و الأشاعرة: ---- ۱۰۱
ثانیا: خلق القرآن و قدمه بین المعتزلة و الأشاعرة: ---- ۱۰۲
ثالثا: منزلة العقل عند المعتزلة و الأشاعرة: ---- ۱۰۳
[ثانیا] الجانب البلاغی فی الإعجاز بین المعتزلة و الأشاعرة: ---- ۱۰۴
اشارة ---- ۱۰۴
۱- الإعجاز البلاغی بینهما: ---- ۱۰۵
۲- الفواصل و السجع. بین المعتزلة و الأشاعرة: ---- ۱۰۶
الإعجاز بین المعتزلة و الأشاعرة: ---- ۱۰۷
اشارة ---- ۱۰۷

أولا: المجاز اللغوی: ۱۰۸
ثانیا: التأثیر النفسی: ۱۰۸
ثالثا: دراسة الجمال و الذوق الأدبی: ۱۱۰
خاتمة ۱۱۲
اشارة ۱۱۲
خلاصة البحث و نتائجه الأساسیة ۱۱۲
۱- الخلاصة: ۱۱۲
۲- النتائج الأساسیة ۱۱۴
اشارة ۱۱۴
أولا: أهم نتائج الجانب الفلسفی: ۱۱۴
ثانیا: أهم نتائج الجانب البلاغی: ۱۱۴
۳- النتائج العامة ۱۱۵
الفهارس الفنیة ۱۱۵
اشارة ۱۱۵
أولا: المخطوطات و المصادر و المراجع ۱۱۵
ثانیا: الآیات القرآنیة «۱» ۱۱۹
ثالثا: فهرست الأعلام ۱۲۱
رابعا: الأبیات الشعریة ۱۲۳
خامسا: المصطلحات البلاغیة ۱۲۳
سادسا- الفهرست التفصیلی ۱۲۳
تعریف المرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة ۱۲۴

إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة

اشارة

نام كتاب: إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة نويسنده: منير سلطان موضوع: اعجاز تاريخ وفات مؤلف: معاصر زبان: عربى تعداد جلد: ۱ ناشر: منشاة المعارف مكان چاپ: اسكندريه سال چاپ: ۱۹۸۶ نوبت چاپ: سوم

الإهداء

الإهداء بسم اللّه الرحمن الرحيم «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی هَدانا لِهذا وَ ما كُنَّا لِنَهْتَدِیَ لَوْ لا أَنْ هَدانَا اللَّهُ» الأعراف- ۴۳ إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۷ إلى أستاذى الذى أدين له بالكثير ... إلى الأستاذ الدكتور يوسف خليف. حبّا و تقديرا و وفاء. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۹

الفهرست العام.

الفهرست العام. مقدمة الطبعة الثالثة. مقدمة الطبعة الأولى. تمهيد: علم الكلام. الباب الأول: المعتزلة و إعجاز القرآن. الباب الثانى: الأشاعرة و إعجاز القرآن. الباب الثالث: بين المعتزلة و الأشاعرة فى إعجاز القرآن. خلاصة البحث. النتائج الأساسية. الفهارس الفنية: ۱- المصادر و المراجع. ۲- الآيات القرآنية. ۳- الأعلام. ۴- الأبيات الشعرية. ۵- المصطلحات البلاغية. ۶- الفهرست التفصيلى. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۱

مقدمة الطبعة الثالثة

مقدمة الطبعة الثالثة تجربة قاسية هذه ... أن تعيد النظر فيما كتبته من سنوات طويلة خلت، و لا سيما و أنت مع نبض الفكر فى الجامعة، تعلّم و تتعلّم، و تتابع الأفكار و البحوث، و كلّ جديد فى الموضوع ... الموقف ليس فى صالحك، و الامتحان عسير، فالذى اعتبرته كشفا جديدا فى بحثك، صار بلا بريق، و ما عانيت حتى تخرجه من حشايا الكتب صار كرة تتقاذفها الأقلام، و ما أصعب أن تقول: أنا الذى ... و مشكلتى أيها القارئ الكريم، أننى كتبت هذا البحث، و كان الوقت ملكى و الخبرة ليست فى يدى، و أعود إليه الآن، و قد ملكت الخبرة، لكنّ الوقت ليس فى يدى، و الضرورة هى التى فرضت نفسها، فالطبعتان الأولى و الثانية نفدتا، و تلاميذى يريدون شيئا «يحفظونه»!؟ فلا مفر من الطبعة الثالثة. و لن أدّعى لقارئى الكريم، أن هذه الطبعة «مزيدة و منقحة»، لأنها لا مزيدة، و لا منقحة، بل هى مصحّحة، مصحّحة من أخطاء المطبعة، مصححة من الآراء الضعيفة، و الأسلوب الركيك، الذى لا مفر من تصويبهما، و لا عذر فى تركهما على علاتهما ... و أعدك، أيها القارئ الكريم، إن أتيحت لى الفرصة، أن أعود لأضيف، و أنقح، فعندى ما أقدمه، سأقدم لك خلاصة الخبرة و الدربة و الممارسة، و اللّه على ما أقول شهيد ... فإلى أن نلتقى فى الطبعة الرابعة، إن شاء اللّه. منير سلطان ۶۸ ش السيد محمد كريّم- الإسكندرية إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۳

مقدمة الطبعة الأولى

مقدمة الطبعة الأولى من أخطر القضايا التى جابهت الإسلام و المسلمين قضية إعجاز القرآن، لقد دلف منها المغرضون يبغون تحطيم العقيدة و قدسية الوحى و روعة الجهاد، منادين: أن هذا القرآن غير معجز، و ليس وحيا، و لا يختلف عن الكتب الدينية الأخرى فى

شيء. و اندفع علماء المسلمين، من لغويين و مفسرين و متكلمين يدافعون عن القرآن، كلّ بما أوتى من سلاح، و دارت معركة ضارية و لأن المهاجمين كانوا من عتاة المفكرين المتزودين بالثقافات الأجنبية المختلفة، تصدى لمجادلتهم علماء الكلام الذين استطاعوا بقدرتهم على الجدل و تعمقهم إلى أسرار دينهم، أن يحطموا الهياكل المزيفة و يبدّدوا الإظلام الخادع و يرفعوا كلمة اللّه عالية. لقد تركت لنا هذه العقول الجبارة تراثا غنيا فخما، جمع بين الفن الجميل و الفلسفة المعقدة، بين الحوار الرائع و النتائج المفحمة، فأثروا ميدان النقد و البلاغة بما انتهوا إليه من حقائق و دراسات ممتازة. و المعروف أن علماء الكلام منهم الشيعى و الخارجى و المرجئى و الصّوفى و المعتزلى و الأشعرى، و لكنى بعد أن درست طبيعة فكر هؤلاء المتكلمين خصّصت كلامى بالمعتزلة و الأشاعرة، لأن الشيعة قد امتازت عن سائر فرق المسلمين بالقول بالإمامة، و هو فرق جوهرى أصلى، بينما قصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحية اجتماعية و لا تلحق بالعقائد، فالشيعة حزب دينى يسعى للخلافة و لا شأن له بالعقائد و قضاياها إلا عرضا، و قضية الإعجاز القرآنى من أهم قضايا العقائد، و لا صلة لها بالحكم و السعى إليه. و الخوارج قد رفضوا حجج الشيعة فى الخلافة، فهما فى صعيد واحد بالإضافة إلى أننا نجد عند الشيعة ما يسمّى بعلم الظاهر و الباطن، و بالمصحف الشيعى، إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۴ و بأن فى القرآن من الرموز أشياء عظيمة القدر، جليلة، تضمنت علم ما يكون فى هذا الدين من الملوك و الممالك و الفتن و الجماعات و مدد كل صنف منها و انقضائه، و رمزت بحروف المعجم و بغيرها من الأقسام، و اطّلع على علمها الأئمة المستودعون علم القرآن، و أضيف إلى ذلك أن الشيعة يقولون فى كثير من مسائل أصول الدين بقول المعتزلة، فهذا كتاب «الياقوت» لأبى إسحاق بن إبراهيم بن نوبخت من قدماء متكلمى الشيعة يؤكد ما أذهب إليه، و الأستاذ أحمد أمين يرجح تتلمذ الشيعة على يد المعتزلة، بينما يقرر الشهرستانى أن من بين الشيعة من يميل فى الأصول إلى الاعتزال و منهم من يميل إلى السنة و بعضهم إلى التشبيه، و الشريف المرتضى الشيعى المعتزلى ليس ببعيد. و الخوارج لا باع لها فى ميدان علم الكلام و قضايا العقيدة، و قد انتهزت فرصة عملى بالجزائر و اتصلت بالإباضية المنتشرين هناك، و كاتبت العالم الإباضى الورع السيد/ بيوضى، استطلعه رأى الإباضية حول إعجاز القرآن، و اتجاههم فى مسائل العقيدة التى ناقشها المعتزلة و الأشاعرة، فأجابنى برسالة مستفيضة عما سألت ثم تسنّى لى لقاؤه و الإفادة من علمه، فخرجت من الرسالة و اللقاء بأن للإباضية جهدا فى مسائل علم الكلام هو مزيج مما قالت المعتزلة و الأشاعرة، و أن لها رأيا فى الاعجاز هو شبيه برأى الأشاعرة. لذا لم أتكلم عن الشيعة و لا عن الخوارج، و أما عن المرجئة فلم أصادف لها متكلمين، و لا كتبا خاصة، و لا نظرة معينة إلى القرآن فى إعجازه. و الصوفية بدورها تعتبر نزعة من النزعات و ليست فرقة مستقلة، و قد استطاع الصوفية- متبعين فى ذلك الشيعة- أن يبرهنوا بطريقة تأويل نصوص الكتاب و السنة تأويلا يلائم أغراضهم، على أن كل آية، بل كل كلمة فى القرآن، تخفى وراءها معنى باطنا لا يكشفه اللّه إلا للخاصّة من عباده الذين تشرق هذه المعانى فى قلوبهم فى أوقات وجدهم، و هناك تأثر واضح للصوفية من المعتزلة، فهم قد جعلوا مسألة القدر، التى هى أهم قضايا المعتزلة، نقطة أساسية فى مذهبهم، فقالوا بالجبر على نحو لا اضطراب فيه، و نلحظ أن التصوف قد انتشر فى فارس، و فارس من مواطن الاعتزال. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۵ لذا رأيت أن أكرس جهدى لدرس جهد المعتزلة و الأشاعرة إن معظم الآثار التى دارت حول الاعجاز هى لمعتزلى أو لأشعرى. و اختططت للبحث منهجا تاريخيا، فبعد تمهيد عن نشأة علم الكلام و ازدهاره و عن نشأة المعتزلة و ارتقائها ثم تدهورها تعرضت لجهود النظام ثم الجاحظ يليهما الجبائيات أو على و ابنه أبو هاشم ثم الرّمّانى ثم القاضى العظيم عبد الجبار، و كان ذلك الباب الأول. و قد جعلت الباقلانى و عبد القاهر الجرجانى- الأشعريين- فى باب ثان أفردته للأشاعرة و نظرية إعجاز القرآن، و حين تعرضت للزمخشرى، و ما بذله من جهد محمود لم أستطع أن أضعه مع قرنائه فى الباب الأول، لأنه قد تأثر تأثرا مباشرا بعبد القاهر الجرجانى فاقتضى البحث أن نتعرف أولا على ما قدّمه الجرجانى ثم نقفى ذلك بما زاده الزمخشرى. و لم يقتصر الأمر على ما بلغ، فهناك ثلاثة متكلمين بحثوا فى الإعجاز، أحدهما ظاهرى: و هو ابن حزم الأندلسى و الآخران: معتزلى: و هو السكاكى، و أشعرى: و هو الرازى، و قد درسوا الإعجاز و توصلوا فيه إلى رأى خاص بهم طريف و لكنه ليس فى روعة ما فعله الأولون. و أخيرا انتهى بى

البحث إلى أن أتساءل ما ذا قدم المعتزلة للإعجاز و كذا الأشاعرة؟ و فيما اتفقا و فيم اختلفا؟ و بعد- فلا بد أن أشير هنا إلى أنّهم قد قدّموا الجديد فى ميدان النقد و ميدان البلاغة، و هل كانت قضية الإعجاز إلا جانبا فلسفيا يعضّده آخر فنى جمالى؟ أما عن المصادر، فقد تنوعت تبعا لطبيعة البحث- و كانت كتب الفرق فى مقدمة المصادر، و عليها ملحظ، فمعظم من درس الفرق من المتكلمين كان أشعريا، فأدى به تعصّبه أن يظلم المعتزلة و يشوّه. آراءهم أو يبترها أو يعتمد على المشهور منها بلا تمحيص، استخفافا بهم- و يظهر أن كتابات ابن الراوندى المخلوع من المعتزلة، كانت مصدر الأشاعرة عن المعتزلة، فكيف يطمئنّ إليها، و لو لا أن قيّض اللّه لكتب القاضى عبد الجبار أن تظهر و تشرح الرأى الواضح للمعتزلة، لظل تعصب الأشاعرة فى كتبهم منبعا لنا فى تفهّم آراء المعتزلة و فى إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۶ مناقشة قضاياهم، لذا كانت مصادرى عن المعتزلة ما كتبه الجاحظ و النظام، و الخياط و عبد الجبار و الزمخشرى و كفى بهم مدافعين عن المعتزلة. هذا بالاضافة إلى كتب الشيعة و المتصوفة التى تبينت منها كيف اختلف مذهبهم عن مذهب المعتزلة و الأشاعرة. و جاءت كتب التفسير و الأصوليين عونا على تفهم أوجه النظر فى جهود الفقهاء فى دراسة النظرية، ثم ذلك التراث الشامخ الذى تركه المتكلمون أنفسهم فى القضية خالصا لها. و اقتضى الأمر أن ألمّ بكتب البلاغة من كتابات الجاحظ إلى ما كتب السكاكى على اختلاف مشارب مؤلفيها و جهودهم فى الابتكار. و لم يفتنى أن أتصدى لما كتب المستشرقون حول القرآن و رأيهم فى إعجازه، و بالرغم من التعصب الشديد وجدت منصفين منهم قد أعطوا للقرآن حقّه تقديرا و احتراما، هذا بجانب البحوث الحديثة التى انشغلت بالإعجاز و قدّمت آراء جديدة و أفكارا جادة. و بعد فهذا ما هدانى إليه ربى، أن أقول كلمة فى كتابنا الكريم عساها تنفع الباحثين، فان وجدوا فيها ما يفيد فللّه الحمد أولا و أخيرا، و إلا فقد ابتغيت الخير و نويت الفائدة و أردت الصّلاح. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۷

تمهيد علم الكلام

اشارة

تمهيد علم الكلام ۱- النشأة و الازدهار ۲- المعتزلة و الأشاعرة إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۹

أولا: النشأة و الازدهار

أولا- النشأة و الازدهار نشأ علم الكلام بسبب من القرآن الكريم، و السنة الشريفة. و هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية «۱»، أما عن سبب تسميته «بعلم الكلام» فيقول ابن خلّكان: «إنها كانت لأن أول خلاف وقع فى الدين كان فى كلام اللّه عز و جل أ مخلوق هو أم غير مخلوق؟ فتكلم الناس فيه. فسمّى هذا النوع من العلم كلاما و اختصّ به «۲»، و يقول الشهرستانى: «فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، و أفردتها فنا من فنون العلم، و سمتها باسم الكلام، أما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها و تقاتلوا عليها هى مسألة الكلام، فسمّى النوع باسمها، و أما لمقابلتهم الفلاسفة فى تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق، و المنطق و الكلام مترادفان» «۳»، و هناك آراء أخرى نجدها فيما كتبه ابن خلدون «۴» و غيره «۵» عن علم الكلام و سبب تسميته. و يحدد الأستاذ أحمد أمين العصر العباسى توقيتا لإطلاق هذا الاسم و يرجح أنه كان فى عصر المأمون لأنه «قبل ذلك كان يسمى البحث فى مثل هذه الموضوعات «الفقه فى الدين» نظير «الفقه فى العلم» و هو علم القانون،

(_____ ۱) ابن خلدون- «المقدمة» ۳/ ۱۰۳۵ ط الأولى تحقيق على على عبد الواحد سنة ۱۹۶۰ م القاهرة، و انظر فى ذلك ما كتبه الغزالى فى «المنقذ من الضلال» ص ۹۰ ط ۲ سنة ۱۹۵۵ م القاهرة تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، و الفارابى فى «إحصاء العلوم» ص ۱۰۷ نشر دار الفكر العربى- تحقيق

الدكتور عثمان أمين- و قد أورد الأستاذ مصطفى عبد الرازق فى كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» الطبعة ۳ سنة ۱۹۶۶ م- لجنة التأليف و الترجمة و النشر- كثيرا من آراء الباحثين القدامى فى تعريف علم الكلام ص ۲۶۳ و ما بعدها. (۲) ابن خلكان- وفيات الأعيان- ۱/ ۶۸۷ ط دار الطباعة المصرية ۱۲۷۵ ه. (۳) الشهرستانى- الملل و النحل- ۱/ ۳۰ ط الحلبى تحقيق محمد سيد كيلانى- القاهرة ۱۹۶۱ م. (۴) ابن خلدون- المقدمة- ۳/ ۱۰۵۴. (۵) انظر مصطفى عبد الرازق- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية- ۲۶۳ و ما بعدها. و انظر محمد عبده- رسالة التوحيد، تحقيق طاهر الطناحى- كتاب الهلال عدد ۱۴۳ سنة ۱۹۶۳ م- ص ۲۲ و ۲۳. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۰ فقالوا: الفقه فى الدين أفقه من الفقه فى العلم، و سمّى أبو حنيفة كتابه فى العقيدة «الفقه الأكبر» «۱» و يقول «و قد تعاون على نشوئه و ارتقائه أسباب كثيرة بعضها داخلى و بعضها خارجى، و أعنى بالأسباب الداخلية، أسبابا صدرت من طبيعة الإسلام نفسه و المسلمين أنفسهم، و بالأسباب الخارجية أسبابا أتت من الثقافات الأجنبية و الديانات المختلفة غير الإسلام» «۲». فقد تعرض القرآن لأهم الفرق و الديانات التى كانت منتشرة فى عهد الرسول صلى اللّه عليه و سلم، و أمر الرسول أن يدعو دعوته و يجادل مخالفيه «۳» ثم هدأت الحروب و ثاب الناس، فأخذوا ينظرون و يبحثون، و يتوسعون فى النظر و البحث، و يدرسون وجوه الفروق و الموافقات فاختلفت وجهات النظر و تباينت أصول الآراء تبعا لذلك. و لعل مسألة الخلافة كان لها النصيب الأوفى من جدل المسلمين و خصامهم، و من تشاحنهم فى آرائهم نبتت المذاهب. هذا. و أنّ كثيرا ممن دخلوا الإسلام بعد الفتح، كانوا من ديانات مختلفة، يهودية و نصرانية و مانوية و مزدكية و غيرها. و لما اطمأنوا بدءوا ينظرون إلى الاسلام فى أصوله من خلال تعاليمهم الدينية، التى كانوا عليها. ثم يقارنون فيها ما تواجهون، فحقّ الرد عليهم «۴».

(_____ ۱) أحمد أمين- ضحى الاسلام- ط ۶- القاهرة ۱۹۶۲ م ۳/ ۹ و ۱۰- لجنة التأليف و الترجمة و النشر. (۲) أحمد أمين- ضحى الاسلام- ۳/ ۱ ط ۶. (۳) قال تعالى «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة، و جادلهم بالتى هى أحسن- (النحل- ۱۲۵) (۴) يقول ابن خلدون «إن الأول الذين أسلموا و كانوا من أهل الكتاب مثل كعب الأحبار و وهب بن منبّه و عبيد اللّه بن سلام احتفظوا من عقائدهم القديمة المسيحية و اليهودية، بكل ما لا يتنافى مع الإسلام و لا سيما الروايات المتعلقة ببدء الخلق»، المقدمة ص ۳۴۹ ط القاهرة، و يقول المستشرق لويس غردية و الأب قنواتى «لقد يصعب على الباحث أن يتبين القدر الذى أثرت به مناظرة المزدكيين و المانويين على الاجتهادات الكلامية الأولى فى الإسلام، و لنا أن نوجز التوصل إلى التوضيحات التاريخية اللازمة فى هذا الصدد- إلا أنّا- على كل حال- لن نكون مغالين- مهما نقل- فى تقديرنا لأهمية تلك العلاقات الثقافية المختلفة فى نشأة علم الكلام «فلسفة التفكير الدينى بين الاسلام و المسيحية» ۱/ ۵۹. ترجمة الدكتور صبحى الصالح، و الأب فريد جبر، الطبعة الأولى. بيروت ۱۹۶۷ م. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۱ و حديث الرسول صلّى اللّه عليه و سلم، أيضا، كان سببا من أسباب نشوء علم الكلام فعثمان بن عفان سمح للصحابة بالخروج إلى الأمصار، فانتشرت حلقاتهم فى المساجد يروون عن النبى، ثم تصدى التابعون للرواية، و حينما ظهرت الأحزاب بعد مقتل عثمان حاول كل حزب أن يدعم ما يدعو اليه بآى من القرآن الكريم، و بحديث للرسول صلّى اللّه عليه و سلم. و ظهر أصحاب التفسير العقلى الذين ضاقوا بمنهج السلف، و شعروا أن علماء الحديث- بالرغم من حيطتهم- قد قبلوا أحاديث يعترض عليها العقل و وجدوا أن السلف قد تمسكوا بالظاهر و لم يتقدموا خطوة نحو التفسير العقلى لما يروونه من أحاديث «۱». فأبدع الحديث الشريف لونا من الجدل الداخلى بين علماء الحديث و بين المفكرين الذين عارضوهم فى المنهج. و هذا الجدل العقلى الذى ارتبط بالحديث، ارتبط أيضا بالقرآن، من جانب التشريع الدينى. و أقصد به الاجتهاد فيه بالرأى. فقد اجتهد النبى صلّى اللّه عليه و سلم «۲» و اجتهد الصحابة أبو بكر و عمر و عثمان و على و غيرهم من الصحابة «۳» و نما هذا الاجتهاد و زكا فأنتج فى جنباته نوعا من التفكير الفلسفى أثرى علم الكلام. فعلم الكلام له صلة وطيدة بالقرآن الكريم، فمن طبيعته «۴» و دفاعا عنه نشأ، و له صلة بالسّنّة النبوية، فمن ارتباطها بالسياسة و من محاولة العلماء تنقيتها، ثار الجدل، و كذا أعداء الإسلام، حين راموا تقويضه و هبّ العلماء يدافعون عنه،

(_____ ۱) الدكتور على سامى النشار- نشأة الفكر الفلسفى- ۳۵۱ و ۳۵۲ ط دار المعارف- الرابعة- ۱۹۶۶ م. (۲) ابن قتيبة- تأويل مختلف الحديث- ۲۴۶- الطبعة الأولى ط كردستان القاهرة ۱۳۲۶ ه. (۳) ابن قيم الجوزية- الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية ۱۸ و ۱۹ ط الآداب و المؤيد القاهرة ۱۳۱۷ ه و انظر- له- إعلام الموقعين ۱/ ۲۵۳ ط الشيخ فرج اللّه زكى الكردى بمطبعة النيل بمصر. (۴) يقول الدكتور محمد يوسف موسى فى كتابه (القرآن و الفلسفة) ص ۴۸ «على أن القرآن و أن كان يتمثل فيه التحديد أحيانا كثيرة أو قليلة فيما يجب فيه التحديد فانه من جانب آخر، يجب أن نلاحظ أن القرآن نفسه ترك التحديد أحيانا أخرى عمدا، و هذا كما لاحظ بحق ماسنيون، مما يدفع العقل للتفكير الفلسفى- فيما هو مجال الفلسفة لفهم ما يريد القرآن تماما «دار المعارف ۱۹۶۶ م القاهرة. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۲ بالقرآن و الحديث و بالفلسفة و بأديان الأعداء أنفسهم- أدى كل هذا إلى نمو علم الكلام و تشعبه، حتى صار بنيانا شامخا يدل على مدى عبقرية العقلية الاسلامية. أما المتكلم، فهو كل من يجعل القضايا الدينية موضوع برهنة جدليّة مجتلبا لها براهين نظرية لسند القضية التى يعرضها، و الجاحظ يخبرنا أن لفظ «المتكلم» يشتمل على ما بين الأزرقى و الغالى و على جميع ما دونهما من الخارجى و الرافضة بل على جميع الشيعة و أصناف المعتزلة بل على جميع المرجئة و أهل المذاهب الشاذة «۱». و لا يكون المتكلم جامعا لأقطار الكلام متمكنا فى الصناعة يصلح للرئاسة حتى يكون الذى يحسنه من كلام الدين فى وزن الذى يحسن من كلام الفلسفة «۲». و هناك متكلمون أعلام برزوا فى سماء علم الكلام، فمنهم عمرو بن عبيد، و واصل بن عطاء، و النظام، و الجاحظ، و الرمانى، و عبد الجبار، و الزمخشرى، و غيرهم، و هم معتزلة، و منهم الباقلانى، و الجرجانى و غيرهم و هم أشاعرة، و منهم هشام بن الحكم، و شيطان الطاق، و الشّكال، و ابن قبّة، و أبو سهل النوبختى، و غيرهم، و هم شيعة «۳». و منهم اليمان بن رياب، و أبو على بن يحيى بن كامل، و أبو على بن حرب الهلالى، و عبد الله بن يزيد الأباضى، و غيرهم و هم خوارج «۴» و من متكلمى الزهاد و المتصوفة المحاسبى البغدادى، و عبد العزيز بن يحيى الكنانى، و محمد بن الجنيد «۵». هذه هى نشأة علم الكلام، عامة، أما عن الازدهار، فما الحديث عنه إلا حديث عن جهود المتكلمين أنفسهم، و ما جهودهم سوى نموه و تطوره و ازدهاره.

(_____ ۱) الجاحظ- فى صناعة الكلام- على هامش الكامل ۲/ ۲۴۶ ط التقدم العلمية ۱۳۲۲ ه مصر. (۲) الجاحظ- الحيوان ۲/ ۱۳۴ ط الحلبى ۱۹۳۸ م تحقيق عبد السلام هارون. (۳) ابن النديم- الفهرست- من ۲۶۳ إلى ۲۶۵ ط المكتبة التجارية. (۴) نفس المصدر- ۲۷۲ (۵) نفس المصدر- ۲۷۵ و ۲۷۸ إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۳

[ثانيا] المعتزلة و الأشاعرة

اشارة

[ثانيا] المعتزلة و الأشاعرة انقضت أيام عمر بن الخطاب، و استقبل المسلمون عثمان خليفة عليهم- و بعضهم راض و الآخرون متأففون- حتى جاء يوم قتل فيه عثمان و تولى علىّ الخلافة، فطولب بالثأر لعثمان، و ثار عليه طلحة و الزبير و عائشة فقاتلهم و هزمهم، و ثار عليه معاوية فقاتله فى صفّين و كاد يهزمه لو لا المصاحف، ثم احتكم الفريقان، فلم يرض عن التحكيم بعض فريق علىّ، و انتقل علىّ. المسألة كما ترى سياسية، خليفة قتيل، و خليفة جديد، و ثالث يريد الخلافة فأين يقف الحق؟ و قد راح المسلمون يتجادلون فى أمر عثمان، و أمر قتلته، و فى علىّ و فى أصحاب الجمل، و فى القوم الخارجين عليه، و هم حينما يتناظرون فى هذه القضايا يصبغونها بالدين. بل و يحوّلونها إلى مشكلة دينية. و كثر الجدل و دار النقاش. و هناك بعيدا عن الفتن و عن السياسة اعتزلت طائفة من المسلمين هذا الخضمّ، و لم تنغمس فى حرب الجمل و لم تشترك فى وقعة صفّين، فقد كانت ترى أن الحق ليس بجانب إحدى

الطائفتين المتنازعتين (علىّ و أصحاب الجمل) و (علىّ و معاوية). و هؤلاء هم المعتزلة الأول الذين ظهروا قبل مدرسة الحسن البصرى نحو مائة عام «۱». و قد ثارت خصومة بين الخوارج و غيرهم من المسلمين حول الأيمان، هل مرتكب الكبيرة «۲» كافر هو أم مؤمن؟ و رأت الخوارج أن العمل بأوامر الدين، من صلاة و صيام و صدق و عدل،

(۱) أحمد أمين- فجر الاسلام- ۲۹۰.

(۲) الكبائر هى [الشرك- القتل- قذف المحصنات من النساء، الزنا، أكل مال اليتيم، الفرار من الزحف، التعرب بعد الهجرة]. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۴ جزء من الأيمان، و ليس الأيمان الاعتقاد وحده، فمن اعتقد أن لا إله إلا اللّه و أنّ محمّدا رسول اللّه ثم لم يعمل بفرض الدين و ارتكب الكبائر كان كافرا. و يترتب على ذلك أنّ الأمويين فى نظر الخوارج كافرون و لا حقّ لهم فى الخلافة، و على الخوارج محاربتهم حتى يدخلوا مذهبهم. و قاتل الخوارج الأمويين. و على الطرف الآخر من الخوارج وقف المرجئة الذين جعلوا الأيمان مجرد الاعتقاد القلبى و ليست التكاليف من صلاة و صيام و نحوها جزءا من الإيمان، و لا يخرج الإنسان عن إيمانه ارتكاب الكبائر، و هؤلاء طبقوا نظريتهم هذه على كل ما حدث من الخلافات السياسية و الدينية بين المسلمين، فليس عثمان و أنصاره و لا الخارجون عليه، بكافرين، و لا علىّ و أتباعه و عائشة و أتباعها يوم الجمل، بخارجين عن الاسلام، و لا من انضم تحت لواء علىّ يوم صفّين بكافرين، بل المسألة فوق ذلك قلبية بحتة. و من ثمّ بنى أمية مؤمنون مهما ارتكبوا. و لم تر طائفة من المفكرين رأى الخوارج فى المؤمن، و لا رأى المرجئة فيه، و رأت أن مرتكب الكبيرة ليس كافرا و لا فاسقا، لأنه قد شهد الشهادة و عمل أعمال الخير عدا هذه الكبيرة، فهو فى منزلة بين المنزلتين. بهذا قال واصل- رأس طائفة المعتزلة الجدد، الذين هم- استمرار فى ميدان الفكر و النظر- للمعتزلة السياسيين أو العمليين «۱». و فى العصر الأموى، تتعقد الحياة الفكرية لكثرة جداول النقاش، بالإضافة إلى السياسة التى اتخذها الأمويون نحو المسلمين، فقد كانوا لا يهتمون إلا بأن يستقر الأمن و تستكين النفوس إلى الحكم القائم. و أوهم الحكام جماهيرهم، بأن الأمويين لا حيلة لهم فى شىء، إنما هو قدر من اللّه و جبر، فعليهم الطاعة و الاستسلام- و رأى جماعة من خلّص التّابعين، أن الأمر ليس لهم، و أن الدنيا تغيرت، و أن شرع اللّه لا يأبه به حاكم و لا محكوم، فآثروا العزلة و على رأسهم

(۱) كارل نيلينو- «بحوث فى المعتزلة». ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ص ۱۹۱ ط النهضة المصرية سنة ۱۹۴۰ م القاهرة- ترجمة عبد الرحمن بدوى. و انظر مقدمة دكتور نيبرج لكتاب «الانتصار» للخياط و ذلك فى ص ۵۱ ط دار الكتب ۱۹۲۵ م. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۵ الحسن البصرى الذى تجنب هو و تلاميذه الفتن السياسية، و عاشوا جميعا للعلم و الدين و التصوف و الزهد. و لكن الأمر يغلو، و المعصية تجور، و الفساد ينخر فى صلب الناس، فقام تابعى آخر يقاوم الانحلال و السفك و الظلم معلنا «أنه لا قدر و الأمر أنف» أى خارج عن إطار القدريّة المزعومة و كان هذا التابعى معبد بن خالد الجهنى «۱». و تظهر شخصية أخرى، و هو غيلان الدمشقى، متابعا معبدا فى رأيه فى القدر، و انطلق ينادى فى الناس: إن الحسنات و الخير من اللّه، و إن الشّرّ و السيئات من أنفسهم، لكيلا ينسب إلى اللّه شيئا من السيئات «۲» و حين ولى هشام بن عبد الملك خرج غيلان و صاحبه «صالح» إلى أرمينية، يعيبان على هشام مظالمه و مظالم بنى أمية باسم «الحق الالهى»، الذى لا مردّ له، فقتلهما هشام «۳». كانت هذه هى المباحث القدرية الأولى، و كان الحسن- فى مرحلة من مراحل حياته «۴» و معبد و غيلان هم المبشرين الأوائل بمذهب الإرادة الحرة «۵». و قد تأثر واصل بن عطاء بغيلان و يرجّح أنه تأثر بمعبد «۶» أى أن المعتزلة الجدد

(۱) البغدادى- الفرق بين الفرق- ۱۴ و ۹۸ ط القاهرة ۱۹۱۰ م تحقيق محمد بدر، و الأسفراينى- التبصير فى الدين- ۲۸ و ۶۴ تحقيق الكوثرى ط القاهرة ۱۹۵۵ م، و الشهرستانى- الملل و النحل ۱/ ۳۰ و ۴۷. و الأمر الأنف: الأمر الجديد، المستأنف، النابع من الفكر. انظر فيه القاموس ۱۰/ ۱۱۹. (۲) الأسفراينى- التبصير فى الدين- ۵۹ و ۶۰. (۳) ابن المرتضى- المنية و الأمل- ۱۶ و ۱۷ تحقيق توما أرنولد ۱۳۱۶ ه القاهرة، و يبدو أن

غيلان كان مرجئيا أيضا، و قد اعتبره الأشعرى فى مقالات الاسلاميين مرجئيا (۱/ ۱۳۶) تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ط النهضة ۱۹۵۰ القاهرة. و كذلك البغدادى فى «الفرق بين الفرق» (۱۲۳) و الإسفراييني- فى التبصير فى الدين (۵۹ و ۶۰). (۴) الدكتور على سامى النشار- نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام- ۲۳۴ ط دار المعارف ۱۹۶۶ م الرابعة- القاهرة. (۵) نفس المرجع- ۳۳۸. (۶) نفس المرجع- ۳۳۶ و ۳۳۹. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۶ قد تأثروا بما ذهب إليه القدرية فى القرن الأول فى حرية الإرادة، و لكنهم ليسوا فرعا و لا استمرارا للقدرية «۱». و لم تتسمّ المعتزلة باسمها لأن واصلا قد اعتزل الحسن البصرى فى مسجده ... الخ، فتاريخهم أبعد من هذا، و لم يكن لهم اسم المعتزلة وحده، بل تسمّوا بالقدرية نسبة إلى مذهبهم فى القدر، و بالعدلية نسبة إلى رأيهم فى العدل الإلهى، و بالموحّدة لأنهم ينادون بالتوحيد، و لكن أشهر الأسماء إطلاقا (المعتزلة)، يقول أحمد أمين «أنهم سمّوا المعتزلة لاعتزالهم قول الأمة، يعنون بذلك- أنّهم اشتقّوا لأنفسهم طريقا جديدا، و ساروا فيه و خالفوا غيرهم، و ليس تحولهم من سارية إلى سارية جديدة- إن صحّ- إلا رمزا لتنحيهم عن هذه الفرق و إنشائهم فرقة جديدة» «۲». ترى رأيها الخاص فى القدر، و فى صفات اللّه عز و جل، و فى خلق القرآن الكريم و فى العقل و النقل. و لكن ما موقف الأمويين من المعتزلة؟ من البديهى أن ما يهمّ الأمويين هو رأى المعتزلة سياسيا، و مقياس رضاهم مرتبط برأى المعتزلة فى مرتكب الكبيرة. و فى أصحاب موقعة الجمل، و فى أصحاب موقعة صفّين. و سبق أن عرفنا موقف المعتزلة الوسط فى مرتكب الكبيرة، و لأنهم كانوا يؤمنون بتقدير العقل، و ما يصل إليه من نتائج، فلم ينظروا إلى صحابة الرسول صلّى اللّه عليه و سلم نظرة المرجئة، التى تحاشت الحكم عليهم تبعا لمذهبهم، و لم يقصروا نظرتهم على مسألة التحكيم فقط. بل أخضعوا جميع الصحابة للنقد الصريح، بل قل: بالنقد و التجريح، مثلما صدر من واصل فى عدم جوازه قبول شهادة علىّ و طلحة و الزبير على باقة بقل، و مثل سبّ عمرو بن عبيد لأبى هريرة، و طعنه فى روايته ... إلى غير ذلك. و كذا نقدوا معاوية و عمر بن العاص، و لكن يظهر- كما يقول أحمد أمين- أن الأمويين رأوا فى ذلك من الكسب لهم أكثر من الخسارة، فهذا فى الأقل يجعل معاوية و عليا فى ميزان نقد واحد، و فى الغالب ترجح كفّة معاوية و آله، لأن الدولة دولتهم، و الناس يخشون نقدهم، و لا يخشون غيرهم ...

(_____ ۱) كارل نيلينو- بحوث فى المعتزلة- ۱۹۲. (۲) أحمد أمين- فجر الإسلام- ۲۹۵، ۲۹۶. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۷ و يقول: و لنا على ما ذهبنا إليه دليلان: الأول أنّا لم نعثر فيما قرأنا فى كتب التاريخ أن رجلا من كبار المعتزلة كواصل و عمرو بن عبيد و أمثالهما قد اضطهد من الأمويين، ... و الثانى و هو الأهم، ما نقل من أنّ بعض المتأخرين من خلفاء بنى أمية كيزيد بن الوليد و مروان بن محمد اعتنق مذهب الاعتزال، و من المحال أن يعتنقوه، إذا كان يضعف دولتهم و يؤيد خصومهم «۱». و جاءت الدولة العباسية، و كان عمرو بن عبيد صديقا للمنصور، قبل أن تنتهى الخلافة إليه «۲» و كان المنصور يحترمه و يخضع لزهده و يطلب منه الموعظة فيعظه «۳» أما المهدى فقد كان شديدا على الزنادقة و المخالفين و قد جدّ فى طلبهم و البحث عنهم و عيّن لذلك موظفا خاصا فقتل عددا منهم «۴» و شجّع المعتزلة و غيرهم فى الرّدّ عليهم و أخذهم بالحجّة و كشف شبهاتهم «۵» هذا. و من أخبار المعتزلة مع الرشيد أنه قرب إليه بعض رجالات الاعتزال، و كان يحترم ابن السبّاك محمد بن صبيح و يستفتيه و يطلب موعظته «۶» و يفتح صدره لثمامة بن أشرس حين قدوم ثمامة بغداد «۷» و بالرغم من ذلك فالمعروف أنه عزم أن يقتل بشرا المريسى لقوله بخلق القرآن «۸» و أنه لم يتردد فى حبس ثمامة بن أشرس حين وقف على كذبه فى أمر أحمد بن عيسى «۹»

(_____ ۱) رجعت فى هذا النص و فى غيره من الأفكار المعروضة باختصار إلى البحث القيم للأستاذ أحمد أمين عن المعتزلة فى فجر الإسلام ص ۲۹۵ و فى غيرها من صفحات تبدأ من ۲۹۰ و له مثلها فى الضحى و الظهر، و إلى مقال نيلينو القيمة «بحوث فى المعتزلة» و هو ضمن كتاب «التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية». عدا المصادر المذكورة فى مكانها. (۲) ابن قتيبة- عيون الأخبار- ۱/ ۲۰۹. (۳) ابن عبد ربه- العقد الفريد- ۱/

۳۰۶. (۴) اليعقوبى- تاريخ اليعقوبى- ۲/ ۴۸۲ ط بريل سنة ۱۸۸۳ م و الطبرى- تاريخ الأمم- ۱۰/ ۹ و ۱۰ ط الأولى- الحسينية القاهرة. (۵) انظر- أبو زهرة- أبو حنيفة- ۱۴۸. (۶) العسقلانى- ميزان الاعتدال- ۳/ ۲۸۵. (۷) البغدادى- تاريخ بغداد- ۷/ ۱۴۵ ط الأولى ۱۹۳۱ الخانجى. (۸) نفس المصدر- ۷/ ۲۴. (۹) الطبرى- تاريخ الأمم و الملوك- ۱۰/ ۷۱. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۸ ثم جاء عصر المأمون- فارتفع شأن المعتزلة، فالمأمون قد تتلمذ على بعض كبرائهم كيحيى بن المبارك- و كان لثمامة بن أشرس مكانة عظيمة لديه «۱» فتشرّب آراءهم و شب على مبادئهم، و يقال أنّ ثمامة هو الذى دعاه إلى الاعتزال «۲» و كان المأمون متعطشا إلى العلم و الفلسفة مشغوفا بالآداب محبا للجدل. و وجد فى المعتزلة بغيته، و من ثمّ طغى المعتزلة و ظهر جبروتهم، و فى عهده حدثت محنة خلق القرآن، و على يد القاضى المعتزلى أحمد بن أبى دؤاد الإيادى «۳». و فى عهد المعتصم استمرت المحنة، و استمر هو فى تقريب المعتزلة عملا بوصية أخيه و أصبح لأبى دؤاد الكلمة العليا و السلطة النافذة فى الدّولة «۴» و لما قضى المعتصم و خلفه الواثق، كان الواثق شديد الاعتزال فقام بالمحنة أشدّ قيام «۵»، و كأن عصور ازدهار المعتزلة قد انقضت أو كادت- حين مات الواثق و جاء المتوكل- فلم يجدوا فيه مأمونا و لا معتصما و لا واثقا، بل كان سنّيا شافعيّا «۶». هذا هو جانب المعتزلة المتصل بالسياسة، و أعتقد أنه أهم الجوانب المؤثّرة فى حياتهم، إذ حين ترضى عنهم الخلافة تزدهر حياتهم، و حين ينأى عنهم الخليفة تخفت قضاياهم. و هناك جانب عقيدتهم و يحسن أن نعرضها أولا ثم نستعرض تطورها على ضوء الأحداث الفكرية الإسلامية. و عقيدتهم يجملها «الخياط»، أحد زعماء الاعتزال فى القرن الثالث الهجرى بقوله «و ليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة (_____: ۱) ابن قيم الجوزية- الصواعق المرسلة- ۱/ ۱۳۱. (۲) البغدادى- الفرق بين الفرق- ۱۰۳. (۳) انظر فى أخبار المحنة- الطبرى- تاريخ الأمم- ۱۰/ ۳۸۴ الى ۲۹۲، و اليعقوبى ۲/ ۵۷۱، البيهقى- مناقب أحمد ۳۱۵ و ۴۰۱، و الذهبى- دول الإسلام ۱/ ۱۰۲ ط حيدرآباد ۱۳۶۴ ه الثانية. (۴) ابن خلكان- وفيات الأعيان- ۱/ ۳۲ ط القاهرة ۱۴۸ م تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد. (۵) ابن العماد الحنبلى- شذرات الذهب- ۲/ ۷۵ و ۲۶ القاهرة ۱۳۵۰ ه. (۶) ابن الأثير- الكامل- ۷/ ۸ ط الأزهرية. القاهرة ۱۳۰۱. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۹ التوحيد و العدل و الوعد و الوعيد و المنزلة بين المنزلتين و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، فان كملت هذه الخصال فهو معتزلى «۱». و هذه الأصول الاعتزالية لا نستطيع أن نفهم مقاصدها حق الفهم إلّا بعد أن نقابلها بالأحداث التى أثرت فى تيار التفكير الإسلامى، و فى مجرى الإسلام دينا، و القرآن نصا سماويا. فحين نزل القرآن، لم يكن نزوله بين قوم سذّج يتلمسون طريقهم إلى السماء فى تعثر، بل وجد مللا و أديانا سماوية طال بها الزمن، و من أجل الوصول بالناس إلى شاطئ الأمان نزل القرآن «كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» [هود- ۱]. و كان فيه خبر عن اليهود و عن انقسامهم أحزابا و شيعا فيما بينهم، و عن اتخاذهم العجل بعد غيبة موسى «۲» و فيه خبر عن النصارى الذين قالوا «الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ» [التوبة- ۳۰] كما قالت اليهود «عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ» [التوبة- ۳۰] و هكذا تحدث عن المشركين و عن منكرى الأديان «۳» و عن المجوس «۴» و عن غيرهم. و أهمّ نقط الخلاف بين المسلمين و اليهود كانت «عدم اعترافهم بنبوة محمد صلّى اللّه عليه و سلم، و كانت هذه أهم مشكلة من مشكلات الجدل بين النبى و بين الأحبار، ثم الاعتراف بنبوّة المسيح و قد أنكرها اليهود إنكارا باتا و طعنوا فى مريم طعنا شديدا» «۵» أما ما بين المسلمين و النصارى، فلم يكن الأمر بينهما فى البدء، إلّا أحاديث فى لين و رقّة، ثم اشتدت، و احتدم النقاش بينهما، و أهم مشكلة قامت (_____ ۱) الخياط- الانتصار- ص ۳ ط دار الكتب ۱۹۲۵ م تحقيق د. نيبرج. (۲) انظر قوله تعالى «وَ اتَّخَذَ قَوْمُ مُوسى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَداً لَهُ خُوارٌ، أَ لَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لا يُكَلِّمُهُمْ وَ لا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا، اتَّخَذُوهُ وَ كانُوا ظالِمِينَ» [الأعراف- ۱۴۸]. (۳) انظر قوله تعالى «وَ قالُوا ما هِيَ إِلَّا حَياتُنَا الدُّنْيا، نَمُوتُ وَ نَحْيا وَ ما يُهْلِكُنا إِلَّا الدَّهْرُ، وَ ما لَهُمْ بِذلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» [الجاثية- ۲۴.] (۴) انظر قوله تعالى «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ هادُوا وَ الصَّابِئِينَ وَ النَّصارى وَ الْمَجُوسَ، وَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا- إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ ...» [الحج- ۱۷]. (۵) الدكتور النشار- نشأة

التفكير الفلسفى فى الإسلام- ۴۲ و ۴۳. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۳۰ بين الفريقين دارت حول مسألة الوحدة و التّعدّد، و انتقال الجوهر الالهى و تحيّزه و قبوله للأعراض «۱». و لم يكن بالميدان يهودى و نصرانى فقط، بل كان هناك أصحاب المانوية و المزدكية و الزرادشتية، الذين فتح الإسلام بلادهم فدخلوا فيه طوعا أو كرها، ثم حين هدأت موجة الفتوح و استقرت الحال، ثاب هؤلاء إلى رشدهم و أخذ بعضهم يجادل فى الدين بمنطق دينه القديم. و إذا وقف هؤلاء جميعا فى دائرة خارج الإسلام، فقد وجد من المسلمين أنفسهم من شوّه صورته و غلا فيه غلوا فاحشا، و منهم فريق من الشيعة، و فريق من أهل الحديث. فقال غلاة الشيعة و الرافضة منهم بأسرها: بأن للّه تعالى قدّا و صورة و أنّه جسم و ذو أعضاء، و وضع كثير من أهل الحديث و الرواة و القصّاص أحاديث و روايات، فيها من تشبيه اللّه بخلقه و وصفه بصفات البشر ما لا يليق بالعظمة الإلهية «۲». كانت هذه أخطارا واجهت الاسلام و طعنته فى الصميم، و هى عادة ما تبدأ فى شكل متفرق ثم تتجمع و تقوى و تصير تيارا جارفا يقلع السدود و يغرق الوديان. و لم يسكت علماء المسلمين و لا المعتزلة و وقفوا بالمرصاد و فى عنف لهذه المحاولات الخبيثة. و أمام تثليث المسيحية و تجسيم الحشويّة أعلن المعتزلة مبدأ «التوحيد» الخالص للّه تعالى، فاللّه تعالى واحد «ليس كمثله شىء» «لا تدركه الأبصار» و لا تحيط به الأقطار، و أنه لا- يحول و لا- يزول و لا- يتغيّر و لا- ينتقل و أنه «الأول و الآخر و الظاهر و الباطن» و أنه «فى السماء إله و فى الأرض إله» و أنه «أقرب إلينا من حبل الوريد» «و ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم و لا خمسة إلا هو سادسهم و لا

(_____ ۱) نفس المرجع- ۵۶ و ۶۸. (۲) انظر فى التشبيه ما ورد فى كتب الملل و النحل- د. نيبرج- مقدمة الانتصار للخياط ص ۳ و ما بعدها. و الدكتور النشار- نشأة الفكر الفلسفى- ۶۳۰ و ما بعدها، و الدكتور محمد يوسف موسى- القرآن و الفلسفة- ۶۱. و دائرة المعارف الإسلامية مادة «تشبيه» و محمد زاهد الكوثرى- مقدمة تبين كذب المفترى- ص ۳۰. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۳۱ أدنى من ذلك و لا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا» و أنه القديم و ما سواه محدث «۱». و أمام المجبّرة و على رأسهم جهم بن صفوان الذى رأى أن «لا فعل لأحد فى الحقيقة إلا للّه وحده، و أنّه هو الفاعل و أنّ الناس إنّما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال تحركت الشجرة، و دار الفلك، و زالت الشمس، و إنما فعل ذلك بالفلك و الشجرة اللّه سبحانه» «۲» و أمام بعض من قال بوقوع الظلم من اللّه تعالى من الرافضة، وضع المعتزلة مبدأهم الثانى فى «العدل الإلهى» و ناظروا الجهمية، و أرسل واصل بعض أصحابه إلى خراسان لمباحثة جهم و منازلته- و قد صرح الخياط ببغض المعتزلة لجهم و البراءة منه «۳»، و نادوا بأن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها و شرّها، مستحق على ما يفعله ثوابا و عقابا فى الدار الآخرة، و الرب تعالى منزّه عن أن يضاف إليه شر أو ظلم، و فعل هو كفر أو معصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالما، و لو خلق العدل كان عادلا و اللّه تعالى لا يفعل إلا الصلاح و الخير، و يجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد «۴». و قد مر بنا سرد المشكلة الكبرى التى واجهت المسلمين عقيب مقتل عثمان، و هى الحكم على مرتكب الكبيرة هل هو كافر أم فاسق، و كيف ذهب المعتزلة فيها بأنه فى منزلة بين المنزلتين، و من ثمّ أخذ المعتزلة يحددون معنى الإيمان معتمدين على منهج فكرى دقيق، و سار واصل فى مقدمتهم، و تابعه فى طريقه الخلفاء و الأتباع من المعتزلة. أريد أن أقول، إن المبادئ التى أعلنها المعتزلة و أجمعوا على شرحها و التفصيل فيها، لم تلق جزافا- و لكنها فى حقيقة الأمر دفاع عن الإسلام فى مختلف الميادين، و أمام عديد من الآراء التى أرادت أن تنال من الإسلام أو من القرآن أو من حرية تفكير المسلم.

(_____ ۱) الخياط- الانتصار- ص ۵. (۲) انظر الأشعرى- مقالات الإسلاميين ۱/ ۱۳۲. و الشهرستانى- الملل و النحل- ۱/ ۱۱۳ و ما بعدها و البغدادى- الفرق بين الفرق ۱۳۸- و الإسفراينى- التبصير فى الدين ۶۳. (۳) الدكتور نيبرج- مقدمة الانتصار للخياط- ۵۴. (۴) انظر فى هذا القاضى عبد الجبار- شرح الأصول الخمسة- ۱۳۳. تحقيق الدكتور عبد الكريم. عثمان. الطبعة الأولى ۱۹۶۵ م القاهرة. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۳۲ فهؤلاء الذين طعنوا فى القرآن، ذلك النص السماوى، وجدوا من المعتزلة من يثبت إعجاز القرآن، و يعدّد طرقه، و هؤلاء

الـذين طعنوا فى نبوة الرسول، وجدوا أيضا من المعتزلة من يدحّض آرائهم و يفندها. و سبق أن رأينا المهدىّ يشجع المعتزلة فى الرد على الرافضة و الملحدين، و يقول الدكتور نيبرج «و إذا شئت البرهان على ذلك. فانظر إلى مجالس أبى الهذيل مع هشام ابن الحكم، و مجادلات النظّام مع رافضة عصره، و المناظرات بين السكاك الرافضى و بين الإسكافى و جعفر بن حرب، و إلى ما عمله الجاحظ حين سلّ صارمه عليهم، و لم تقتصر المعتزلة على الرافضة، بل دعاهم الحال و ما وجدوا الرافضة عليه من الصّلة بالثّنوية إلى أن يحولوا الحرب إلى مخالفيهم و يحاصروا قلعتهم و يحملوا على مخازنهم. فتهجموا على الثّنويّة و الدّيصانيّة و الدّهريّة و غيرهم ممن استمد الرافضة منهم و لم يسبقهم فى الإسلام أحد إلى الرد بمثل هذا المقدار» «۱». و هكذا تسير المعتزلة فى طريقها قدما إلى الأمام، يعقدون المناظرات و يؤلفون الكتب و يطاردون أعداء الإسلام يساعدهم فى ذلك صلتهم بالخليفة القائم و قوة شخصيتهم و أيمانهم بقضيتهم «۲». و سار بهم الركب حتى عصر «المأمون»، و كان محبّا لهم شغوفا بآرائهم معجبا بكفاحهم، و فى عهده، أرادوا أن يبلغوا المدى و أن يجعلوها دولة اعتزالية، تأمر بالمعروف و تنهى عن المنكر و تقول بقدم اللّه و بأن ما عداه محدث، و أنه لا يرى يوم القيامة، فكل شىء مخلوق إلا اللّه تعالى، حتى القرآن الكريم، فمن آمن بقدم القرآن فقد جعل للّه قديما معه، و من ثم فهو كافر و على الخليفة أن يردّه إلى حظيرة الإسلام، و إلا، فهو مرتد.

مشكلة خلق القرآن:

مشكلة خلق القرآن: نظر المعتزلة إلى القرآن نظرتهم إلى الكلام الذى يتألف من حروف و أصوات، أى أنهم قاسوه على الكلام بمعناه المتداول، فهم يريدون به فعل المتكلم الذى يعبّر به عن المعانى التى تدور بنفسه لكى يعلمها المخاطب، و إذا كان القرآن يتألف (_____ ۱) الدكتور نيبرج- مقدمة الانتصا- ۵۷. (۲) الخياط- الانتصار- ۴. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۳۳ من كلمات و كانت هذه حادثة، فلا بد أن يكون القرآن حادثا، و ليس قديما لأنه ليس صفة من صفات اللّه، بل هو فعل من أفعاله، و اللّه تعالى يخلق الكلا فى اللوح المحفوظ، أو فى جبريل أو فى الرّسل، و قد استدلوا على آرائهم هذا بأدلة شرعية و عقلية. أما هؤلاء الذين يقولون بأن القرآن كلام اللّه و أنه صفة قديمة فيصفهم المعتزلة بأنهم أهل جهالة و عمى، و أنهم بعيدون عن الدين الحقيقى و عن التوحيد بصفة خاصة، إذ ينتهون بالضرورة- فى رأى المعتزلة- إلى القول بتعدد الصفات القديمة، و إنما وصفوهم بضعف الرأى و نقص العقل لأنهم يسوّون بين اللّه سبحانه و بين ما جاء فى القرآن، مع أن آيات القرآن نفسها تشهد بأنه مخلوق للّه «۱». و قد أظهر المأمون القول بخلق القرآن و لكنه لم يصمّم على حمل الناس عليه إلا سنة ۲۱۸ ه «۲» و حدثت المحنة التى ابتلى بها الناس، و قد أرسل المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم يأمره فيه بامتحان القضاة و الشهود فى القرآن و حدث ما حدث للامام ابن حنبل، و دارت بينه و بين المعتزلة مناقشات طويلة سجلتها كتب التاريخ و الأشاعرة. و اشتد الأمر على الناس فى عهده و عهد أخيه- ثم فى عهد الواثق- و لم تنقشع الغيوم إلا على يد المتوكل. و مع ذلك فان المتوكل كان بطيئا فى حركته ضد المعتزلة و لم يصل تنكّره للمعتزلة إلى الذروة إلا بعد مراحل و أدوار «۳». و الواقع أن هزيمة المعتزلة لم تكن تنتظر المتوكل بل كانت هناك ارهاصات تنذر بالانهيار، و جعلتهم قضية خلق القرآن على الحافة، فانحدروا متمهلين حتى جاء من دفعهم دفعا. فقد خالف المعتزلة طريقة السلف الصالح فى فهم عقائد الدين، و ذهبوا بعيد (_____ ۱) القاضى عبد الجبار- تنزيه القرآن عن المطاعن- ۳۶۳ و ۳۶۹ و ۴۷۰. (۲) الطبرى- تاريخ الأمم- ۱۰/ ۲۷۹ و ۲۸۴. (۳) ابن الأثير- الكامل- ۷/ ۱۸، الطبرى- تاريخ الأمم- ۱۱/ ۴۵ و ۴۶ و اليعقوبى- ۲/ ۵۹۷. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۳۴ فى تقدير العقل «لأن به يميّز بين الحسن و القبيح، و لأن به يعرف أن الكتاب حجّة و كذلك السنة و الإجماع» «۱» و للعقل نزوات. و قد قاموا بمجادلة الزّنادقة و الثّنوية و غيرهم فتأثروا بآراء مخالفيهم و أفكارهم «۲» و قد خاصم المعتزلة كثيرين من رجال كانت لهم منزلة كبيرة فى الأمة و لم ينزّهوا كلامهم فى

خصومهم «۳» و حين جاء عصر المأمون أوذى كثير من الفقهاء و المحدثين، فاستدرت محنتهم عطف الناس عليهم و السّخط على من كان سببا فى البلية «۴». و لم يكن الخلفاء متحمسين دوما لقضية خلق القرآن- كما يبدو- فقد حكى عن المأمون أنه كان مترددا قبل أن يفرض على الناس هذه العقيدة «۵» و يظهر أن المعتصم على غلوّه فى الاعتزال، و إسرافه فى المحنة، كانت تعتريه فترات يفتر فيها، ذكروا أنه قال لابن حنبل حين جيء به ليمتحن «لو لا أنى وجدتك فى يدى من كان قبلى ما عرضت لك» «۶» و حين ضرب حتى غشى عليه- و ابن حنبل مصمم على موقفه- ندم المعتصم على ضربه و اطلقه «۷» و أما الواثق فقد سعى إليه ثمامة بن أشرس بأحدهم، و قال أنه يكفر من ينكر الرؤية السعيدة و يقول بخلق القرآن، فقتله ثم ندم على قتله، و عاتب ثمامة و ابن أبى دؤاد على ذلك و لم يهدأ حتى اقسما أن قتله كان على حق «۸». هذا. و قد انشق عليهم رجال منهم لهم شأنهم كأبى عيسى الوراق «۹» و ابن الراوندى الذى جنح إلى الرافضة، و ألف لهم كتاب (الإمامة) و تقرّب إليهم بالطعن فى المعتزلة «۱۰».

(_____ ۱) القاضى عبد الجبار- متشابه القرآن ۱/ ۴۱. الهامش. نقلا عن مخطوط فضل الاعتزال للقاضى عبد الجبار ورقة ۲. تحقيق الدكتور محمد عدنان زرزور- الطبعة الأولى القاهرة ۱۹۶۹ م- دار التراث. (۲) الدكتور نيبرج- مقدمة الانتصار- ص ۵۹ و انظر محمد أبو زهرة- أبو حنيفة- ۱۵۰. (۳) انظر ابن قتيبة- فيما حكاه عن النّظّام حين نقد الخلفاء أبا بكر و عمر و عليا و جماعة من الصحابة. تأويل مشكل الحديث ۲۴ الى ۲۸ و الطبعة الأولى ط كردستان القاهرة ۱۳۲۶ ه. (۴) ابن الأثير- الكامل- ۷/ ۸ و الطبرى- تاريخ الأمم- ۱۱/ ۱۵ الى ۱۷. (۵) ابن قيم جودبة- المناقب- ۳۰۹. (۶) نفس المصدر- ۳۲۱. (۷) ابن العماد الحنبلى- شذرات الذهب- ۲/ ۴۵. (۸) البغدادى- الفرق بين الفرق- ۱۵۹. (۹) الخياط- الانتصار- ۱۵۲. (۱۰) نفس المصدر- ۱۰۱. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۳۵ و حينما أعلن المعتزلة أن الانسان حرّ فى إرادته، حرّ فى مشيئته، حرّ فى عقيدته، وجدوا أنفسهم و قد قسمتهم هذه الحرية إلى شيع بلغت اثنتين و عشرين فرقة، و كانوا من قبل منقسمين جغرافيا إلى معتزلة البصرة و معتزلة بغداد، فاشتد الجدل الداخلى فيما بينهم، و تتابع الخصام، و دار التكفير، كل فرقة تكفّر الأخرى و كل رئيس جماعة يكفّر الآخر و هكذا «۱». و أعتقد أن هذه الأسباب بالإضافة إلى قضية خلق القرآن، هى التى جعلت المعتزلة ينحدرون فى طريقهم إلى الهبوط، أما الذى دفعهم دفعا، آنذاك، فهو خروج أبى الحسن الأشعرى من صفوفهم، و كان أحد مفاخرهم فتوسّط بين الطرق «۲» فحاز رضى الفقهاء و المحدّثين، إذ وجدوه يقدر السلف الصالح و لا يشتط فى احترام العقل، و من ثم، تكونت مدرسة كلامية، «لا ترى معارضة بين الشرع المنقول و بين الحق المعقول» «۳». الأشاعرة: و هم أصحاب أبى الحسن الأشعرى ولد سنة ۳۶۰ ه «۴» و نشأ فى بيت زوج أمه أبى على الجبّائى المعتزلى الذى ربّاه و علمه الكلام و كان من أئمة المعتزلة فى وقته «۵» ثم عرض له ما جعله يتنكر لهم و يخرج عليهم. و يعمل جهده على تنفيذ أقوالهم «۶» و هناك أقوال كثيرة عن سبب خروجه، ذكرها المؤرخون القدامى و المحدثون «۷».

(_____ ۱) الخياط- الانتصار- ۸۲. (۲) ابن خلدون- المقدمة- ۳۲۶ ط عبد الرحمن محمد. (۳) الغزالى- الاقتصاد فى الاعتقاد- ۲- ط ۲ السعادة. القاهرة ۱۳۲۷ ه. (۴) السبكى- طبقات الشافعية- ۲/ ۲۴۶ الطبعة الأولى المطبعة الحسينية- ابن عساكر تبين كذب المفترى ۳۹. (۵) ابن خلكان- وفيات الأعيان- ۱/ ۴۶۴. (۶) ذهب الأستاذ زهدى جار اللّه فى كتابه (المعتزلة) إلى أن خروج الأشعرى على المعتزلة كان سطر ۳۰۰ ه انظر ص ۲۰۰ ط القاهرة ۱۹۴۷ م. (۷) ذكرت المصادر أسبابا لخروج الأشعرى، و أشهرها رؤيا الأشعرى التى لقى فيها النبى صلّى اللّه عليه و سلم ثلاث مرا أمرا إياه بنصرة المذاهب المروية عنه، فإنها الحق، و واعدا فى الآخرة بتأييد اللّه سبحانه. كما ذكره تلك المناظرات التى دارت بينه و بين الجبائى عن الصلاح و الأصلح- انظر ابن عساكر- تبين كذب المفترى- ۳۹. و طبقات الشافعية و ابن خلكان- وفيات الأعيان ۲/ ۲۱۷ الى ۲۷۸. و المحدثين من يرى الأمر غامضا و لم تكشف الأبحاث عن سره. انظر على مصطفى الغرابى- تار- إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۳۶ و يرجع انتصار الأشعرى على المعتزلة فى رأى أحمد أمين إلى: ۱- أن الناس كانوا قد ملّوا كثرة

المناظرات و المحاكات و المحن التى شهدوها أو سمعوا بها فى محنة خلق القرآن، فكرهوا هذه الطائفة التى سببت لهم كل هذه المشاكل و أخذ كثير منهم بأزر من يجابههم. ۲- أن أبا الحسن على ما يظهر من ترجمته كان جدلا قوى الحجة، فلفت الأنظار إليه، و كان أيضا معروفا بالصلاح و التقوى و حسن المنظر، مما جذب نفوس الناس إليه و وجدوا فيه الشخص الذى يلقون حملهم عليه إذا عدلوا عن الاعتزال. ۳- أن السلطات الحكومية من عهد المتوكل قد تخلت عن نصرة المعتزلة و أغلب الناس يمالئون الحكومة أينما كانت، و يخافون أن يعتنقوا مذهبا لا ترضاه، فهربوا من الاعتزال إلى من يهاجم الاعتزال. ۴- رزق أبو الحسن الأشعرى بأتباع أقوياء أخذوا مذهبه و دعوا إليه و دعموه بالأدلة و البراهين أمثال أمام الحرمين، و الأسفراينى، و الباقلانى، فكان كلّ عالم من هؤلاء العلماء لمنزلته العظيمة يرغّب الناس فى الدخول فى مذهب الأشعرى و يبعدهم عن الاعتزال.

- _____الفرق الاسلامية ۲۲۳ ط صبيح- القاهرة ۱۹۵۸. الطبعة الثانية- بينما يقول الدكتور حمودة غرابة «من المحتمل جدا أن تكون الرؤيا هى السبب المباشر لهذا التحول، و لكنى أعتقد أنها كانت صدى لما أحسه أبو الحسن فى نفسه من مشاكل نفسية و روحية، فإن مذهب المعتزلة و بالأخص على الصورة التى كان يحكيها أستاذه الجبائى كانت تحمل فى طياتها كثيرا من المشاكل التى لا توجد لها حلا مرضيا (الدكتور حمودة غرابة- الأشعرى ص ۶۵- الطبعة الأولى- القاهرة) و يعطى عبده الشمالى أعماقا أخرى لهذه الفكرة قائلا: إن ارتداد الأشعرى نشأ عن عوامل كثيرة تراكمت فى ذهنه و سنحت لها فرصة الظهور أثر هذا الخلاف، لأن الرجل كان يدافع عن المعتزلة و يفحم خصومها، و يشعر أعماقه أن ردوده لا- تفحم المدققين فيقنع سواه و لا- يقتنع. و لما عجز الجبائى عن إقناعه، شعر أن العقل أضعف من أن يوصل إلى الحقيقة. و أن الحقائق الإلهية تخضع للإيمان و تنفر من العقل الذى كان المعتزلة يعدّونه قادرا على حل كل مشاكل الدين، و كان المتوكل قد أعلن الحرب على المعتزلة فتشجع الأشعرى و أعلن ما تكشف له من مذهب المعتزلة من نقض لروح الإسلام و مخالفة لتعاليمه فناهضه بكل ما أوتى من قوة و أصلى رجاله حربا شديدة، فانتصر عليهم لأنه عرف ضعفهم. (عبده الشمالى- تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية- ۱۳۸ الطبعة الرابعة ۱۹۶۵ م دار صادر). إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۳۷ ۵- سقطت الدولة البويهية الشيعية و جاء عقبها الدولة السلجوقية التركية؟؟؟ السنية. و كانت دولة قوية تنصر السنية بالعقلية التركية، و رزق ملكها ال؟؟؟ أرسلان بالوزير العظيم (نظام الملك)، و كان فى الدولة السلجوقية يشبه؟؟؟ العميد و ابن عباد فى الدولة البويهية. هذان ينصران التشيع و الاعتزال، و ه؟؟؟ ينصر السنية «۱». لقد أحسّ الأشعرى أن من الخير للأمة أن يلتقى العقليون و النصيون، و مهما يكن الأمر، فقد خرج الأشعرى و كوّن مدرسة كلامية مقابلة لمدرسة المعتزلة و هما و إن اختلفا فى الطريق فان هدفهما معا نصرة الدين و إعلاء شأنه؟؟؟ و صد هجمات الأعداء عنه.

الأشاعرة و مشكلة خلق القرآن:

الأشاعرة و مشكلة خلق القرآن: قلت إن المعتزلة رأوا أن اللّه تعالى، لم يزل أولا، سابقا متقدما للمحدثات، موجودا قبل المخلوقات، فهو قديم أول لم يزل عالما قادرا حيا و لا يزال كذلك، شيء لا كالأشياء، عالم قادر حى، لا كالعلماء القادرين الأحياء، و أنه القديم وحده و لا قديم غيره، و من ثمّ فالكلام للّه مخلوق، و القرآن للّه مخلوق فهو ليس من الصفات الذاتية، بل هو صفة فعلية، أى حادث. و رأى الأشعرى غير ذلك، و يشرح رأيه هذا- و هو رأى الأشاعرة معه- قائلا «قولنا الذى نقول به، و ديانتنا التى ندين بها: التمسك بكتاب ربّنا عز و جل، و بسنة نبينا صلّى اللّه عليه و سلم ... و نقول: إن القرآن كلام اللّه غير مخلوق، و إن من قال بخلق القرآن فهو كافر، و ندين بأن اللّه تعالى يرى فى الآخرة بالأبصار كما، يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون- كما جاءت الروايات عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم ...» «۲». و يوضح أدلة هذا الرأى فى نفس المصدر قائلا: و مما يدل من كتاب اللّه على أن كلامه غير مخلوق قوله عز و جل «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون» فلو كان القرآن مخلوقا، لوجب أن يكون مقولا له كن فيكون، و لو

كان (_____ ۱) أحمد أمين- ظهر الاسلام ۴/ ۶۵ و ما بعدها الطبعة الأولى ۱۹۵۵. (۲) الأشعرى- الإبانة عن أصول الديانة- من ۸ الى ۱۲ ط دار الطباعة المنيرية. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۳۸ اللّه عز و جل قائلا للقول كن، كان للقول قول، و هذا يوجب أحد أمرين، إما أن يؤول الأمر الى أن قول اللّه غير مخلوق، أو يكون كل قول واقع بقول لا إلى غاية، و ذلك محال. و إذا استحال ذلك، صح و ثبت أن للّه عز و جل قولا غير مخلوق» «۱». و لكن ما القديم فى القرآن؟ ألفاظه و معانيه. أم المعانى و المدلولات فقط؟ يجيب الأشعرى «و لا يجوز أن يقال أن شيئا من القرآن مخلوق، لأن القرآن بكماله مخلوق» «۲» و أما عن كلام اللّه تعالى، فهو عند الأشاعرة قسمان: كلام نفسى و آخر لفظى، يقول الدّوّانى «كذلك، فلله تعالى صفة قديمة هى مبدأ كلامه النفسى المكون من كلمات رتبها فى علمه الأزلى بهذه الصفة و هذه الكلمات المرتبة بحسب وجودها العلمى أزلية أيضا، لأنه لا تعاقب بينهما بحسب هذا الوجود حتى يلزم حدوثها، و إنما تتعاقب حقا بحسب وجودها الخارجى و هى بحسب هذا الوجود كلام لفظى حادث و مخلوق، و إنما يسمى كلام اللّه من حيث انطباعه على كلامه الأزلى «۳» و لا نزاع بين الأشعرى و المعتزلة فى حدوث الكلام اللفظى و إنما نزاعهم فى ثبات الكلام النفسى و عدمه» «۴». و سنرى أثر هذه الفكرة الأشعرية عن القرآن فى دراستهم لإعجازه. و هناك أوجه خلاف أخرى بين المدرستين فى صفات اللّه تعالى بالإضافة إلى كلامه، و فى رؤيته، كذا فى نظرية العدل الإلهى، فبينما يرى المعتزلة أن اللّه تعالى لا يفعل القبيح و لا يخلّ بما هو واجب «۵» يرى الأشاعرة، أن اللّه تعالى «يفعل ما يشاء. و يحكم بما يريد، فالعدل وضع الشىء موضعه، و هو التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة و العلم» «۶» و قد ذهب المعتزلة إلى أن العبد قادر خالق

(_____ ۱) الأشعرى- الإبانة عن أصول الديانة- ص ۳۰. (۲) نفس المصدر- ۲۵. (۳) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة و الكلاميين- ۱۸۸ و ۱۸۹. تحقيق الدكتور سليمان دنيا الطبعة الأولى سنة ۱۹۵۸ القاهرة. (۴) نفس المصدر- ۵۸۸. (۵) القاضى عبد الجبار- شرح الأصول الخمسة- ۱۳۲. (۶) الشهرستانى- الملل و النحل- ۱/ ۴۲. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۳۹ لأفعاله «۱» بينما قسم الأشاعرة الفعل الواحد من أفعال العباد، بين اللّه تعالى و العبد «يشتركان فيه فيقع التعاون بينهما و يكون اللّه هو المعين للعبد على أفعاله لأنه تعالى لا يحتاج فى أفعاله الخاصة إلى معين «۲». ثم دعوا عمل اللّه خلقا و ايجادا و اختراعا و دعوا عمل العبد كسبا» «۳». و بعد- فهذه دراسة، لم أقصد منها سوى الإشارة إلى مناحى التفكير عند كل من المدرستين و ليس من عملى هنا أن أناقش الرأيين «۴» و لكنى قصدت أن أقدم لآراء المعتزلة و الأشاعرة فى الأعجاز بمقدمة فى أصل آرائهم الكلامية، التى منها صدرت أفكارهم فى بحوثهم حين عالجوا القضية. و أينما نلتقى بفكرة جديدة فى الأعجاز، فمن السهل علينا أن نرجعها إلى أصلها فى مبادئهم حتى يتصل الأمر. و لنرى فى النهاية محصّلة تلك الجهود التى بذلك فى الإعجاز، تلك التى استفدت جهدا عظيما من علمائنا الأفذاذ، ثم لنرى إلى أى مدى وصلوا فى بحوثهم، و كيف انتهى بهم المطاف، و ما ذا استفادت دراسة الإعجاز من مدرستى المعتزلة و الأشاعرة معا.

(_____ ۱) القاضى عبد الجبار- تنزيه القرآن- ۳۵۴ و ۴۰۶. (۲) الغزالى- الاقتصاد فى الاعتقاد- ۳۷ و ۳۹، و الشهرستانى- نهاية الأقدام فى علم الكلام- ۶۷ إلى ۶۹، ۷۷ الى ۷۸. نشر الفريد جيوم ۱۹۳۴ م. (۳) الغزالى- الاقتصاد- ۳۹. الشهرستانى- نهاية الأقدام- ۷۴ و ۷۷، و انظر الدّوّانى فى شرح العقائد العضدية، تحقيق الدكتور دنيا، باسم «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة و الكلاميين» ۲۶۱. (۴) انظر فى ذلك المقدمة التى كتبها الدكتور محمود قاسم لكتاب «مناهج الأدلة» لابن رشد، و انظر الكتاب نفسه، و كذا أحمد أمين فى ضحى الاسلام ۳/ ۶۹- و الدكتور حمودة غرابة فى- «الأشعرى»- و الدكتور النشار فى نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام- و غيرها. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۴۱

الباب الأول المعتزلة و إعجاز القرآن

اشارة

الباب الأول المعتزلة و إعجاز القرآن ۱- الفصل الأول: النّظّام و الجاحظ. ۲- الفصل الثانى: الجبّائى و الرّمّانى. ۳- الفصل الثالث: القاضى عبد الجبار. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۴۳

الفصل الأول النظام و الجاحظ

اشارة

الفصل الأول النظام و الجاحظ ۱- القرآن و إعجازه. ۲- المعتزلة و الإعجاز. ۳- النظام و الإعجاز. ۴- الجاحظ و الإعجاز. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۴۵ النظام و الجاحظ ذكرت شيئا عن المعتزلة فى نشأتهم و ازدهارهم، و فى هذا الفصل أكمل الحديث عنهم، ممثّلا فى علمين من أعلامهم و هما النّظّام و تلميذه الجاحظ مركّزا على جهودهم فى الإعجاز. و يحسن أن أستعرض جانبا من قضية الإعجاز حتى يصل القول لرأى النظام ثم رأى الجاحظ، و رأيهما هذا بالإضافة إلى رأى الجبائى ثم الرمانى ثم القاضى عبد الجبار، سيعطى لنا صورة بارزة لجهود المعتزلة فى الدفاع عن الدين و فى إبراز أهم قضاياه، ألا و هى أن النبوة حق و أن الأعجاز واقع، و أن أراجيف المغرضين باطلة.

القرآن و إعجازه:

القرآن و إعجازه: نزل القرآن إلى العرب يأمرهم بالتوحيد و يسفّه لهم أحلامهم فيما يقدسونه من أصنام «۱»، و تلقّى الرسول الكريم ألوانا من العنت و صنوفا من العذاب، إذ راحوا يهاجمونه بضراوة «أ أنا لتاركو آلهتنا لشاعر مجنون»: [الصافات- ۳۶] و يتهمونه بأنه «كاهن» «۲» و أنه «ساحر» «۳» و أكثروا فيما قالوا. و القرآن يصفهم بالكذب و الافتراء على الرسول الكريم. ثم هم يهاجمون برهان نبوته و دليل رسالته فادّعوا أن القرآن «أساطير الأولين» «۴» و أن الرسول «اكْتَتَبها فَهِيَ تُمْلى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَ أَصِيلًا» «۵» و ما سوره «إِلَّا إِفْكٌ مُفْتَرىً» «۶» و من ثم تحداهم القرآن أن

(_____ ۱) انظر yraeLO فى كتابه dammahuM erofeb aibarA ذلك فى فصل noigiler cimalsi- erp morf ecnedivE و خاصة ص ۱۹۵. (۲) الحاقة آية ۴۲، و تبدأ من آية ۴۰ ب «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ، وَ ما هُوَ بِقَوْلِ شاعِرٍ قَلِيلًا ما تُؤْمِنُونَ، وَ لا بِقَوْلِ كاهِنٍ قَلِيلًا ما تَذَكَّرُونَ». (۳) الذاريات آية ۵۲- «كَذلِكَ ما أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قالُوا ساحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ». (۴) الأنعام- آية ۲۵- «وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَ جَعَلْنا عَلى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذانِهِمْ وَقْراً وَ إِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لا يُؤْمِنُوا بِها حَتَّى إِذا جاؤُكَ يُجادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هذا إِلَّا أَساطِيرُ الْأَوَّلِينَ». (۵) الفرقان آية ۵. (۶) سبأ آية ۴۳ «وَ إِذا تُتْلى عَلَيْهِمْ آياتُنا بَيِّناتٍ قالُوا ما هذا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَنْ يَصُدَّكُمْ عَمَّا كانَ يَعْبُدُ آباؤُكُمْ، وَ قالُوا ما هذا إِلَّا إِفْكٌ مُفْتَرىً، وَ قالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جاءَهُمْ إِنْ هذا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ». إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۴۶ يأتوا بمثله إن كانوا صادقين «۱» و الكلام كلامهم و هو سيد عملهم، قد فاض بيانهم و جاشت به صدورهم «۲». و لقد رأى عرب قريش رسول اللّه عليه الصلاة و السلام، يصلى و لصدره أزيز كأزيز المرجل من البكاء «۳» و كان أبو بكر لا يملك دموعه إذا قرأ القرآن «۴» و كذا عمر بن الخطاب، و يقرأ عبد الله بن عمر «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ» و عند ما يأتى إلى قوله تعالى «يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعالَمِينَ» يبكى حتى ينقطع عن قراءة ما بعدها «۵». هاجم. العرب الرسول، و هاجموا مبعثه و رسالته، إذ أحسوا فى عمق أن للقرآن أثرا فى نفوس الناس، فخافوا أن يستجيب قومهم فمنعوهم أن يقتربوا من الرسول حين يصلى أو حين

يقرأ بصوت عال «وَ قالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لا تَسْمَعُوا لِهذَا الْقُرْآنِ وَ الْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ» [فصلت- ۲۶]. و من الجدير بالذكر أن تأثير القرآن لم يكن مقصورا على العرب فحسب، بل أثّر فى قلوب النصارى و خشعت له قلوبهم، و هم على ما هم عليه من الرسول و مبعثه، و قد وصفهم اللّه سبحانه بذلك فى قوله «وَ لَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قالُوا: إِنَّا نَصارى، ذلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَ رُهْباناً وَ أَنَّهُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ، وَ إِذا سَمِعُوا ما أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ، رَبَّنا آمَنَّا فَاكْتُبْنا مَعَ الشَّاهِدِينَ» [المائدة- ۸۲ و ۸۳] و قد ظهرت أسماء هنا و هناك تحاول تقليد الرسول فى النبوة و افتعلت محاولات سقيمة لقرآن معارض ملبّية نداء التحدى، و لكن بلا جدوى «۶».

(۱) الطور آية ۳۴ «فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كانُوا صادِقِينَ» هود آية ۱۳ «أَمْ يَقُولُونَ افْتَراهُ، قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَياتٍ» و فى البقرة آية ۲۳ «إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» و كذا ورد هذا المعنى فى سورة يونس آية ۳۸. (۲) الجاحظ- رسائل الجاحظ ۳/ ۱۰۵ على هامش الكامل للمبرد ط التقدم العلمية ۱۳۲۳ ه- مصر. (۳) القرطبى- التذكار- ص ۱۱۱ ط المعارف العلمية ۱۳۵۴ ه. (۴) نفس المصدر- ۱۴۰. (۵) نفس المصدر و الصفحة، و انظر فى ۱۴۰- ۱۴۵ إلى أثر القرآن فى نفوس الصحابة. (۶) الطبرى- جامع البيان عن تفسير آى القرآن ۱/ ۱۰ تحقيق محمود و أحمد شاكر ط دار المعارف. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۴۷ فشل العرب فى التحدى لأن ألفاظ القرآن كانت «تحدث صدى و يتردد صداها فى العقل و تفتح منظورات طويلة للبصيرة و تخلق فى الرّوح سموا يحلق بها بمنأى عن عالم المادة و ينوّر جنباتها بفيض فجائى من الشّعاع» «۱» هذا الفيض الذى حدثنا عنه هاملتون جب، هو الذى عبر عنه الوليد بن المغيرة بأنه «سِحْرٌ يُؤْثَرُ» «۲» و بأن الرسول الكريم يفرق به بين المرء و أبيه، و بين المرء و أخيه، و بين المرء و زوجته، و بين المرء و عشيرته «۳». و لم يستطع هؤلاء المعاندون أن يقاموا إعجابهم بالقرآن، فتشوقت آذانهم استماعه و لو خلسة، فخرج أبو سيفان و أبو جهل و الأخنس بن شريق، ليلة، ليستمعوا من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم، و هو يصلى من الليل فى بيته، فأخذ كل رجل منهم مجلسا يستمع فيه، و كلّ لا يعلم بمكان صاحبه، فباتوا يستمعون له حتى إذا طلع الفجر تفرقوا فجمعهم الطريق فتلاوموا، و قال بعضهم لبعض لا تعودوا. فلو رآكم بعض سفهائكم لا وقعتم فى نفسه شيئا، ثم انصرفوا. حتى إذا كانت الليلة الثانية عاد كل رجل منهم إلى مجلسه. فباتوا يستمعون له حتى إذا طلع الفجر، فجمعهم الطريق، فقال بعضهم لبعض ما قالوا أول مرة ثم انصرفوا حتى إذا كانت الليلة الثالثة أخذ كل رجل منهم مجلسه، فباتوا يستمعون له حتى إذا طلع الفجر تفرقوا فجمعهم الطريق فقال بعضهم لبعض، لا نبرح حتى نتعاهد ألّا نعود، ثم تعاهدوا على ذلك ثم تفرقوا «۴»، و لو لم يتعاهدوا لعادوا ...، ثم تلاوموا. و فى مطالع القرن الثانى الهجرى- عند ما بدأت الأفكار الجديدة تتسلل إلى العقول، و بدأ الإسلام ينشر لواءه على البلدان المفتوحة، أقبل المغلوبون- الحاقدون منهم- على الدين الجديد يدرسونه و ينظرون فيه بعقولهم القديمة و نفوسهم السابقة، و فى ضوء من تراثهم الدينى و الفلسفى، فاعترضوا كتاب اللّه بالطعن، و لغوا فيه و هجروا و اتّبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله،

(۱) هاملتون جب- دراسات فى حصارة الاسلام- ۲۵۶. (۲) المدثر آية ۲۴- «فَقالَ إِنْ هذا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ» أى: هذا سحر يروى و يتعلّم و يؤخذ عن أصحابه. (۳) ابن هشام- السيرة النبوية- ۱/ ۲۸۹ ط السقا ۱۹۳۶ م. (۴) ابن هشام- السيرة النبوية- ۱/ ۳۳۷. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۴۸ بأفهام كليلة، و أبصار عليلة، و نظر مدخول، فحرّفوا الكلم عن مواضعه، و عدّلوه عن سبيله، ثم قضوا عليه بالتناقض، و الاستحالة، و اللّحن، و فساد النظم و الاختلاف، و أوّلوا فى ذلك بعلل ربما أمالت الضعيف و الغمر و الحدث و الغرّ و اعترضت بالشّبه فى القلوب و قدحت بالشكوك فى الصدور «۱». و صار نظم القرآن و معانيه أمام هجوم عنيف، فقام علماء الإسلام من متكلمين و لغويين و مفسرين ينافحون عنه، و عن حجّة نبوة محمد صلّى اللّه عليه و سلم، و كان على المدافعين عن القرآن و نظمه أن يبيّنوا خصائص الأسلوب العربى الذى يجرى على نمطه البيان القرآنى «۲». و مع تطور الثقافة و فتح النوافذ على الفكر الأجنبى تشعبت الدراسات

البلاغية بين شعبة تحافظ على القوالب العربية الخالصة التى لا يشوبها أى مقياس أجنبى، و شعبة اطلعت على الفكر اليونانى و أرادت أن تقيس البلاغة بمقياس اليونان. و مضوا ينقلون بعض مختصرات لآراء أرسطو فى الخطابة و الشعر، على نحو ما فعل الكندى و متّى بن يونس و إسحاق بن حنين. و بدأت الخصومة بين هذين المنزعين فألّف ابن المعتز كتابه «البديع» مدافعا عن البلاغة العربية هجمات المتفلسفة، مؤكدا أن كثيرا من فنون البديع موجود من قديم فى القرآن و الحديث و كلام الجاهلين و الاسلاميين «۳» و لم يسكت

المتفلسفة (_____ ۱) ابن قتيبة- تأويل مشكل القرآن- ص ۲۲ تحقيق السيد أحمد صقر ط دار أحياء الكتب العربية- الأولى القاهرة- ۱۹۵۴ م. (۲) يدخل فى هذا النطاق كتاب الفراء (ت ۲۰۷) «معانى القرآن» عنى فيه بشرح آى القرآن الكريم شرحا بسط فيه الكلام فى التراكيب و تأويل العبارات و تحدث فيه عن التقديم و التأخير و الإيجاز و الأطناب و المعانى التى تخرج إليها بعض الأدوات كأداة الاستفهام و غيرها، و أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ۲۰۸ ه) له كتاب (مجاز القرآن) و قد اختار الآيات التى تصور طرقا مختلفة فى الصياغة و الدلالة متمثلا بما يشبهها من أشعار العرب و أساليبهم و شارحا لما تتضمنه من لفظ غريب، و قد ذكر ابن المعتز للأصمعى (ت ۲۱۳) كتابا فى التجنيس ص ۲۵ ط دمشق تحقيق كراتشقوفسكى و تأثّرهم إلى حدّ كبير ابن قتيبة (ت ۲۷۶) فى «تأويل مشكل القرآن» و المبرد (ت ۲۸۵) فى «الكامل». (۳) ابن المعتز- البديع- ص ۱. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۴۹ فقدم قدامة بن جعفر كتابه (نقد الشعر) و إسحاق بن وهب كتابه (نقد النثر) استمرارا للطريق الذى بدأ بترجمة آثار اليونان. أما المتكلمون فقد ظل نشاطهم فى هذه المباحث متصلا، و كان من أهم ما وصلهم بها أنهم عنوا بتعليل إعجاز القرآن و تفسيره بلاغيا و كانوا معتدلين، فهم لا يحافظون محافظة اللغويين، و لا يسرفون فى التجديد، بل يقفون موقفا وسطا و هو موقف جعلهم يقبلون على معرفة ما عند الأجانب من قواعد البلاغة، و لكن فى احتياط، و هو احتياط يمثله الجاحظ خير تمثيل، حين يضيف إلى الشذرات التى رواها عن الأمم الأجنبية سيولا من ملاحظات العرب المعاصرين و القدماء و أساتذة الاعتزال و بلغاء الكتاب، و سيولا أخرى من الشعر و النثر لتتضح حقيقة البلاغة العربية. و مع المتكلمين سارت القضية فى اطراد، بها آثارهم الكلامية و جهودهم فى البلاغة. و تتالت كتابات المتكلمين فى الأعجاز من النظّام حتى السكاكى المعتزلى، و من الباقلانى حتى الرازى الأشعرى. ثم خفت ضياء الابتكار حين اقتصر همّ الباحثين على شرح كتابات الجرجانى، و من بعد تلخيص كتابات السكاكى و الرازى ثم انتهت التلخيصات إلى حواش و تقارير، إلى أن صارت «تلك الشروح المادة الأساسية لتعليم البلاغة فى كل البيئات المعنية بالعربية على اختلاف الأفكار و تفاوت الأمصار» «۱». و نلحظ من هذا أن البلاغة قد عاشت فى بيئة المتكلمين و تحت رعايتهم، و على يدهم ازدهرت و أينعت، و هذا الارتباط الذى أفادها حين كان المتكلمون يجمعون بين الفن و الفلسفة، هو نفسه الذى جمّدها حين صار المتكلمون لا يجيدون إلا الفلسفة. و قد وطدت قضية الأعجاز صلة المتكلمين بالأدب، كما أخضعت التأليف البلاغى لها منذ عهد ازدهار البلاغة إلى قبيل أن تتجمد. (_____ ۱) الدكتور شوقى ضيف- البلاغة تطور و تاريخ- ۳۵۲. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۵۰

المعتزلة و الأعجاز:

اشارة

المعتزلة و الأعجاز: رأينا كيف كانت طبعة المعتزلة الفكرية قائمة أساسا على الدفاع عن العقيدة الإسلامية و اثبات وحدانية اللّه تعالى، و نبوة نبيه عليه الصلاة و السلام و إعجاز القرآن الكريم. و هذا واصل بن عطاء له كتاب أسماه (معانى القرآن) «۱» و عيسى بن صبيح المردار، قد حكت عنه المصادر الاسمية قوله فى الأعجاز «۲» و كذلك عالج هشام الفوطى القول فى الأعجاز و أدلى فيه برأى، و كذا

عباد المعتزلى، و قد حكى عنهما الأشعرى ما قالاه فى إعجاز القرآن «۳». و الجاحظ له كتاب «حجج النبوة» «۴» و «نظم القرآن» «۵» و «آى القرآن» «۶» و لأبى على الجبائى كتاب «متشابه القرآن» و «تفسير القرآن» «۷» و الواسطى أبو عبد اللّه محمد بن زيد له كتاب «إعجاز القرآن فى نظمه و تأليفه» «۸» و لابن الأخشيد كتاب «نظم القرآن» «۹»، و غيرهم. هذا عدا التفاسير العديدة التى قاموا بها مثل ما لأبى على الجبائى «۱۰» و الأصم «۱۱». و موسى الأسوارى «۱۲» و غيرهم. و الكلام يطول لو أردنا أن نقف عند جهود المعتزلة مع القرآن. و قد فصل المعتزلة بين معجزات الرسول الأخرى و بين معجزة القرآن، لأن تلك، ترتبط بالمشاهدة و المعاينة و الحضور، و اعتبروا القرآن وحده إعجاز يدل على نبوة

(_____ ۱) ابن النديم- الفهرست- ۱۴۰. (۲) الشهرستانى- الملل و النحل- ۱/ ۲۹. (۳) الأشعرى مقالات الاسلاميين ۱/ ۲۷ و ۲۷۲ و الشهرستانى- الملل و النحل ۱/ ۷۲. (۴) رسائل الجاحظ ۱۳ ط ۲۲۳ هارون ۱۹۷۹. (۵) ابن النديم- الفهرست- ۵۵. (۶) الجاحظ- الحيوان- ۳/ ۷۶ و ۸۶. (۷) ابن النديم- الفهرست- ۵۵ و ۵۱. (۸) نفس المصدر- ۲۴۵. (۹) نفس المصدر- ۵۷. (۱۰) نفس المصدر- ۵۱. (۱۱) ابن المرتضى- المنية و الأمل- ۵۱. (۱۲) نفس المصدر- ۳۵. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۵۱ و ما عداه من معجزات يعلم بأمرها بعد العلم بالنبوة، و من ثمّ جعلوها مؤكدة و زائدة فى شرح الصدور فيمن يعرفها من جهة الاستدلال «۱» و طالما أننا لم نشاهد تلك المعجزات فطريقنا الوحيد لإثبات صحة نبوة النبى صلّى اللّه عليه و سلم. هو القرآن. لأن علم المخالف كعلم الموافق. و لكن القرآن نفسه تعرض لنقد طائفة من الإمامية ادعت أن فيه تغييرا و تبديلا، و أثبتوا فيه نقصانا و زعموا أن فى الأمة من غيّره و بدّله و حذف منه الزيادات الدالة- بزعمهم- على الأئمة و أحوالهم، بينما كثير من الحشو و أهل الحديث، يزعم أن القرآن متلقى فى أخبار الآحاد، و أن عثمان بن عفان جمعه بعد أن كان متفرقا فى الصدور و القلوب، و عمر بن الخطاب كانا يجمعان فى ذلك الآية و الآيتين، حتى دوّناه فى المصحف و ضمّاه بعد الانتشار و ألّفاه، و ليس ذلك فحسب فقد وقع الاختلاف بين الصحابة حتى جرى على «عبد الله بن مسعود» ما جرى و حتى وقع الخلاف فى المعوّذتين، و فى سورتى القنوت و فى آية الرجم و فى غير ذلك «۲». فكيف سيعتبر القرآن حجة قوية تستطيع أن تثبت به المعتزلة نبوة النبى صلّى اللّه عليه و سلم!؟ إذن. فنقطة البدء أن تهدم هذه الادعاءات ثم تبنى الدعاوى الجديدة مكانها على بينة و فى جلاء. و فى معنى أدق أصبح على المعتزلة أن يسيروا حسب منهج واضح حتى يستطيعوا إيصال حجج الإسلام إلى معاقل أعدائه و هدم هرائهم بها. و كان ذلك. و اتبع المعتزلة لاثبات الأعجاز ثلاثة طرق:

أولا: تفنيد أكاذيب المغرضين:

أولا- تفنيد أكاذيب المغرضين: يقول الخياط عن المعتزلة «و هل يعرف أحد صحّح التوحيد و ثبّت القديم جل

(_____ ۱) القاضى عبد الجبار- المغنى (إعجاز القرآن ج ۱۶/ ۱۵۲) الطبعة الأولى دار الكتب بتقديم أمين الخولى. (۲) انظر فى هذا- ابن قتيبة- تأويل مشكل القرآن ۲۴ و ما بعدها. و الخطابى بيان إعجاز القرآن- ۳۴ و ما بعدها. تحقيق محمد خلف اللّه أحمد و الدكتور زغلول سلام ط دار المعارف ذخائر العرب ۱۶. و القاضى عبد الجبار- إعجاز القرآن ۱۶/ ۱۵۳. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۵۲ ذكره واحدا فى الحقيقة، و احتج لذلك بالحجج الواضحة و ألف فيه الكتب ورد على أصناف الملحدين من الدهرية و الثنوية سواهم» «۱».

ثانيا: إثبات نبوة النبى و صدق معجزاته و بخاصة القرآن الكريم:

ثانيا: إثبات نبوة النبى و صدق معجزاته و بخاصة القرآن الكريم: و ذلك عن طريق المجالس و المناقشات المفتوحة، ثم عن طريق

تأليف الكتب «۲» و قد استنفد هذا الجانب جزءا كبيرا من علم الكلام، إذ قام الجدل فى النبوة و الأعجاز- على المبادئ الفلسفية المجردة معتمدا على الثقافة الواسعة و المهارة فى المناظرة و الدّربة على إفحام الخصم بالحجج. و كان كل هذا فى دائرة أصولهم الخمسة التى اتخذوها علما على كل معتزلى.

ثالثا: إكمال الجانب الكلامى فى إثبات الأعجاز بآخر بلاغى:

ثالثا: إكمال الجانب الكلامى فى إثبات الأعجاز بآخر بلاغى: معتمدين فيه على التوسع فى التأويل المجازى، جانحين ناحية الذوق، و تلمس مواطن الجمال، و الدقة فى التعبير مع البعد عن التكلف، مراعين فى ذلك الأثر النفسى فى المستمع أو القارئ. و قد خلفوا لنا تراثا ضخما فى بيان الإعجاز و فى تفسير القرآن و فى أساليب البلاغة.

النّظّام و إعجاز القرآن:

النّظّام و إعجاز القرآن: هو إبراهيم بن سيّار النّظّام (ت ۲۳۱ ه) قال عنه الجاحظ «ما رأيت أحدا أعلم بالكلام و الفقه من النّظّام» «۳» و قد حفظ القرآن و الإنجيل و التوراة

---

(۱) الخياط- الانتصار- ۱۷. (۲) يقول عمر الباهلى «قرأت لواصل الجزء الأول من كتاب الألف مسألة فى الرد على المانوية، و يقول: فأحصيت فى ذلك الجزء نيفا و ثمانين مسألة، و يقال أنه فرغ من الرد على مخالفيه و هو ابن ثلاثين سنة.» (ابن المرتضى- المنية و الأمل- ۲۱) و يحكى ابن المرتضى: ان مناظرات أبى الهذيل مع المجوس و الثنوية و غيرهم طويلة ممدودة، و كان يقطع الخصم بأقل كلام، يقال أنه أسلم على يده زيادة على ثلاث آلاف رجل (ابن المرتضى- المنية و الأمل- ۲۱) و انظر أيضا القاضى عبد الجبار فى- تنزيه القرآن- و ذلك فى رده على المشبهة، ۴۱۴ و ۴۳۲ و ۴۳۶ و غيرها. و كتابه إعجاز القرآن ۱۴۴ و ۱۵۴ و كتابه متشابه القرآن ۵ و ۸ و ۲۶ و ۷۲ و غيرها .. إلى غير ذلك. (۳) ابن المرتضى- المنية و الأمل- ۳۰. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۵۳ و المزامير و تفسيرها مع كثرة حفظه للأشعار و الأخبار و اختلاف الناس فى الفتيا «۱» قال و هو يجود بنفسه «اللهم إن كنت تعلم أنّى لم أقصّر فى نصرة توحيدك و لم أعتقد مذهبا من المذاهب اللطيفة، إلا لأشدّ به التوحيد- فما منها يخالف التوحيد فأنا منه برىء- اللهم فإن كنت تعلم أنى كما وصفت، فاغفر لى ذنوبى» «۲» و قال عن نفسه «نازعت من الملحدين الشاك و الجاحد فوجدت الشاك أبصر بجوهر الكلام من أصحاب الجحود» «۳». هو شخصية فلسفية معتزلية مبدعة لها أثرها فى المتكلمين و بخاصة فى المعتزلة فانه «قد أنهج لهم سبلا، و فتّق لهم أمورا و اختصر لهم أبوابا ظهرت فيها النعمة و شملتهم بها المنفعة» شهادة من الجاحظ «۴». و كان لا يرتاب بحديث النّظّام إذا حكى عن سماع أو عيان «۵» و قد بنى الجزء الأول من حيوانه و بعض الجزء الثانى، على مناظرة بينه و بين معبد فى الكلب و الديك أيهما أفضل. و عنه يقول المسعودى «إن النظام ممن ألفوا كتبا فى المقالات و غيرها فى الرد على المخالفين» «۶» و رأينا مصداق ذلك له فى «الحيوان» مع الدهريين و الديصانية «۷». و فى كتاب الحيوان للجاحظ نقرأ أنه ألف كتابا أسماه «نظم القرآن» و يحكى أنه أجهد فيه نفسه و بلغ منه أقصى ما يمكن مثله فى الاحتجاج للقرآن و الرد على كل طعّان، و أنه لم يدع فيه مسألة لرافضى و لا لحديثى و لا .. و لا .. و لا لأصحاب النظام، و لمن نجم بعد النظام، ممن يزعم أن القرآن خلق، و ليس تأليفه بحجة، و أنه تنزيل و ليس ببرهان و لا دلالة «۸» و يقول الخياط رادا على هجوم ابن الراوندى على

---

(۱) نفس المصدر- ۳. (۲) الخياط- الانتصار- ۴۱. (۳) الجاحظ- الحيوان- ۶/ ۳۵ ط هارون. (۴) الجاحظ- الحيوان- ۴/ ۶۹ ط الشاسى. (۵) نفس المصدر ۴/ ۱۰۶ و يدعى yraeLO فى كتابه: . ۶۲۱ egaP- ۲۲۹۱ kroY weN- yrotsih ni ecalp sti dna thguaht «إن النظام كان تلميذا مخلصا للفلسفة اليونانية.» و هذا ميل عن الحق. (۶) المسعودى- التنبيه و الاشراف- ۳۴۲. تحقيق عبد اللّه الصاوى- بغداد ۱۹۳۸

م. (۷) الجاحظ- الحيوان- ۵/ ۱۴. (۸) هو كتاب «خلق القرآن» فى رسائل الجاحظ ۳/ ۲۸۵. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۵۴ النظام «ثم قال (أى ابن الراوندى عن النظام) و كان يزعم أن نظم القرآن و تأليفه ليسا بحجة للنبى صلّى اللّه عليه و سلم، و أن الخلق يقدرون على مثله ثم قال (أى ابن الراوندى) هذا مع قول اللّه عز و جل «قل لئن اجتمعت الأنس و الجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا- يأتون بمثله» اعلم- يقول الخياط- علّمك اللّه الخير، أن القرآن حجة للنبى عليه السلام، و على نبوته عند إبراهيم من غير وجه. فأحدها: ما فيه من الأخبار عن الغيوب، مثل قوله «وعد اللّه الذين آمنوا منكم و عملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض» الآية، و مثل قوله «الم غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ، وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ» و قوله «أَنَّكُمْ أَوْلِياءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ» ثم قال «وَ لا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَداً بِما قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ» فما تمناه منهم أحد. و مثل قوله «فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَ أَبْناءَكُمْ وَ نِساءَنا وَ نِساءَكُمْ وَ أَنْفُسَنا وَ أَنْفُسَكُمْ» الآية. مثل أخباره عما فى نفوس قوم، و بما سيقولونه. هذا و ما أشبه فى القرآن كثير، فالقرآن حجة عند إبراهيم، حجة على نبوة النبى صلّى اللّه عليه و سلم من هذه الوجوه و ما أشبهها و إياه عنى اللّه بقوله «قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ «۱». و هذا دفاع ليس فيه إلّا تقرير رأى النظام فى أن الأعجاز فى الأخبار بالغيب. و قد أغفل مسألة أخرى، وردت فى مختلف كتب الفرق عن النظام، يذكرها الأشعرى فى مقالاته قائلا «و قال النظام: و الآية و الأعجوبة فى القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما التأليف و النظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لو لا أن اللّه منعهم بمنع و عجز أحدثهما فيهم» «۲». و استعراض بعض آراء النظام تكشف عن زيف نسبة رأى الصّرفة إليه، بالصورة التى يروجها الأشاعرة عنه. «فالإنسان عنده حى مستطيع بنفسه لا بحياة، و استطاعته هى غيره، و تبقى الاستطاعة على الفعل حتى تحدث به آفة» «۳» و هذا الإنسان «لا يقدر على ما لا- يخطر بباله» «۴» أى أن قدرة الانسان مقيدة بمدى علمه و مدى ما يخطر بباله، فالقدرة تابعة للعلم بل الإرادة نفسها

(_____ ۱) الخياط- الانتصار- ۴۱. (۲) الأشعرى- مقالات الإسلاميين- ۱/ ۲۷۱. (۳) نفس المصدر- ۱/ ۲۲۹. (۴) نفس المصدر- ۱/ ۲۳۹. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۵۵ لا تأتى مرتبتها إلّا بعد مرتبة العلم، فالانسان- عند النظام- يعلم الشىء ثم تريده نفسه ثم تقوم قدرته بتنفيذه «۱». إذن فالعجز ليس فى القدرة الإنسانية، و لكن فى استطاعة القدرة التى منحها الإنسان، فالمنحة التى منحها اللّه تعالى للإنسان بذلت استطاعتها، فاستطاعت كل الأغراض، ثم لم تستطع القرآن. و قد حاولت و جربت ففشلت، لا- لأن القرآن قديم، و لا لأنه حكاية للقديم، فالحكاية و الأصل واحد- عند المعتزلة- بل لأن المنحة محدودة و القدرة لها نهاية و لا حيلة معها، فهكذا أراد المانح جل و علا. و لو زاد فى العطاء لزادت القدرة فى الاستطاعة و لأتى على الانسان حين من الدهر و هو للقرآن مقلد و لآياته معارض. و ظنى، أن مبدأ الصّرفة نبع من المبدأ الثانى للمعتزلة و هو مبدأ العدل الإلهى و فحواه «أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها و شرها» «۲» و بناء على ذلك، فما لم يقدر عليه العبد فقد انصرف عنه لسبب، قد يبرّر التبرير المعقول و قد يشطح معه الخيال. و الصّرفة عند النظام هى انصراف أكثر منها صرفة، و رجوع بعد شعور بالعجز أكثر منه تحويل للعجز إلى إعجاز. و إلّا لكان النظام يعترف للإنسان بالقدرة و بعدم القدرة فى آن واحد. و هذا ما يريده له ابن الراوندى و أترابه من الأشاعرة. أقول- إن رأى النظام هو المحصلة التلقائية لمذهب المعتزلة فى العدل الإلهى. و قد كان عقلية قوية سابقة لزمنها، فيها- كما يقول أحمد أمين- الركنان الأساسيان اللذان سبّبا النهضة الحديثة فى أوربا و هما الشك و التجربة «۳». فهذا هو يرفض الاستماع إلى طائفة من المفسرين للقرآن و يحذر منهم لأنهم يجيبون فى كل مسألة و يقولون بغير رواية على غير أساس ثم يذكر من يثق فيهم من المفسرين «۴» و هو أيضا يذكر بلاغة القرآن فيما حكاه عنه تلميذه الجاحظ، قال (_____ ۱) على مصطفى الغرابى- تاريخ الفرق الاسلامية ۲۰۲ و ۲۰۳ ط صبيح الثانية القاهرة ۱۹۵۸ م. (۲) القاضى عبد الجبار- شرح الأصول الخمسة- ۱۳۲. (۳) أحمد أمين- ضحى الاسلام- ۳/ ۱۱۲. (۴) الجاحظ- الحيوان ۱/ ۳۴۳ ط هارون. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۵۶ «و قرأ بعض أصحابنا بحضرة أبى إسحاق «و قالوا مهما تأتنا من آية لتسحرنا فما نحن لك بمؤمنين، فأرسلنا عليهم

الطوفان و الجراد و القمّل و الضفادع و الدم آيات مفصلات» فقال رجل لأبى إسحاق انظر كيف قرن الضفادع إلى الطوفان مع قوة الطوفان و غلبته، قال أبو إسحاق الضفادع أعجب فى هذا الموضوع من الطوفان، و إذا أراد اللّه تعالى أن يصيّر الضفادع أضر من الطوفان فعل» «۱». و قد شغل النظام الحياة الفكرية فى حياته و بعد مماته، و ظل أثره على أعظم صورة لدى أكبر عدد من مفكرى الإسلام، و يبدو أثره النافذ أما بالأخذ عنه و أما بالهجوم عليه، و أما مدرسته المعتزلية فقد كانت أكبر مدرسة كلامية فى العالم الإسلامى «۲».

الجاحظ و إعجاز القرآن:

الجاحظ و إعجاز القرآن: و الجاحظ ليس بحاجة إلى تعريف، فهو علم من أعلام المعتزلة، و أديب و ناقد و متكلم، وضعه ابن المرتضى فى الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة «۳». و قد هدم دعاوى المغرضين، و أثبت إعجاز القرآن كلاما و بلاغة و له على البلاغة فضل لا ينكر. و أنى لأرى أن جانب هدم الدّعاوى خدم الأعجاز بصورة تتساوى مع الجهود التى بذلت فى الكشف عنه و الإشارة إلى مواطنه. فاليهود يثيرون مسألة الناسخ و المنسوخ للتشكيك فى الدين «۴» و يخبرنا الجاحظ عن النصارى بأنهم «يتبعون المتناقض من أحاديثنا و الضعيف بالأسناد من روايتنا و المتشابه من آى كتابنا ثم يخلون بضعفائنا و يسألون عنها عوامّنا، مع ما قد يعلمون من مسائل الملحدين و الزنادقة و الملاعين، و حتى مع ذلك ربما تجرءوا على علمائنا و أهل الأقدار منا و يشغبون على القوى و يلبسون على الضعيف .. و بعد فلولا متكلمو النصارى و أطباؤهم و منجّموهم ما صار إلى أغنيائنا و ظرفائنا و مجّانا

(_____ ۱) الجاحظ- الحيوان ۵ / ۵۶۸ ط هارون و انظر الحيوان ۴/ ۱۵ ط هارون. (۲) الدكتور النشار- نشأة الفكر الفلسفى- ۶۰۵ و ۶۰۶. (۳) ابن المرتضى- المنية و الأمل- ۳۸. (۴) أبو جعفر النحاس- الناسخ و المنسوخ- ۵ ط- المكتبة العلامية ۱۳۵۷ ه. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۵۷ و أحداثنا شىء من كتب المنانية و الديصانية و المرقيونية و الفلانية، و لما عرفوا غير كتاب اللّه تعالى و سنة نبيه صلّى اللّه عليه و سلم، و لكانت تلك الكتب مستورة عند أهلها» «۱». و فى كتابه الحيوان رد على الدهرية فى طعنهم فى الملك سليمان «۲» و فيه رد على المجوس فى عذاب النار «۳» كما أنه يجادل النصارى بجحدهم كلام عيسى فى المهد «۴» و له كتاب «نظم القرآن» الذى لم يدع فيه «مسألة لرافضى و لا لحديثى و لا لحشوى و لا لكافر مباد و لا لمنافق مقموع» «۵» و فيه يقول ابن المرتضى «و أغرى الجاحظ بشيئين» كون المعارف ضرورية و الكلام على الرافضة «۶». و قد استغرق هذا الجانب جهدا من الجاحظ، و لكنه التفت إلى دائرة أخرى موجودة فى صلب المسلمين تنخر فى عمد الدين عن طريق المفسرين و المحدثين و قد كانوا- إلا قليلا- يخلطون العلم بالعبث، و الفقه بالجهل، و الواقع بالغرائب، يقول الجاحظ. «و زعم بعض المفسرين و أصحاب الأخبار أن أهل سفينة نوح كانوا بالفأر فعطس الأسد عطسة فرمى من منخريه بزوج سنانير، فكذلك النمور أشبه شىء بالأسد، و سلح الفيل زوج خنازير، فلذلك الخنزير أشبه شىء بالفيل، قال كيسان: فينبغى أن يكون ذلك السّنّور آدم السنانير، و تلك السنورة حواءها، فضحك القوم» «۷». و قد تعقبهم فى الحيوان بالشىء الكثير عن قصصهم و غرائبهم_____.

(۱) الجاحظ- رسائل الجاحظ- ۱۷۴ و ۱۷۵ على هامش الكامل. (۲) الجاحظ- الحيوان- ۴/ ۳۱ و ۳۲ ط الحلبى و فى ۶/ ۸۵ و ۸۶ الحلبى ۱۹۳۸ م. (۳) الجاحظ- الحيوان- ۵/ ۶۹ الى ۷۱ الطبعة السابقة. (۴) الجاحظ- رسائل الجاحظ- «الرد على النصارى» ۳/ ۳۰۱ ط هارون. (۵) الجاحظ- رسالة خلق القرآن- رسائل الجاحظ ۳/ ۲۸۷ ط هارون. (۶) ابن المرتضى- المنية و الأمل- ۳۸ و يقول فى الحيوان ط السياسى ۱۹۰۷ م «و عبت كتابى فى خلق القرآن كما عبت كتابى فى الرد على المشبهة» ۱/ ۴. (۷) الجاحظ- الحيوان ۱/ ۶۷ ط الساسى ۱۹۰۷ م. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۵۸ أما عن الجانب الكلامى و جهد الجاحظ فيه: فقد ألف كتابا فى حجج النبوة «۱» و كتابا فى خلق القرآن «۲» و كتابا فى فرق ما بين النبى و المتنبى «۳» و كتاب مسائل فى القرآن «۴» بالإضافة إلى

المناقشات الكلامية العديدة فى النبوة و الأعجاز و المنتشرة فى كتاب الحيوان. و أما عن الجانب البلاغى: فقد ألف كتاب (آى القرآن) و يقول عنه (جمعت فيه آيا من القرآن لتعرف بها فضل ما بين الإيجاز و الحذف بين الزوائد و الفضول و الاستعارات، فإذا قرأتها رأيت فضلها فى الإيجاز و الجمع للمعانى الكثيرة بالألفاظ القليلة «۵» و فى كتابه «البيان و التبيين» الكثير عن جوانب الأعجاز، و فى الجزء الأول منه، ذكر أنه سيرد فى الجزء الثانى «أقسام تأليف جميع الكلام، و كيف خالف القرآن جميع الكلام الموزون و المنثور، و هو منثور غير مقفى على مخارج الأشعار و الأسجاع، و كيف صار نظمه من أعظم البرهان و تأليفه من أكبر الحجج» «۶». فالجاحظ، قد سار على النهج المعتزلى- هدم دعاوى المغرضين، و أثبت النبوة للنبى، و أثبت الأعجاز للقرآن كلاما و بلاغة. فما رأيه فى الإعجاز؟ و نستطيع أن نجمع رأى الجاحظ فى الأعجاز من كتبه المتداولة فى أيدينا- بعد أن فقدنا كتابه (نظم القرآن) فى هذا المجال. و لكن كتابه (حجج النبوة) قد يسعفنا فيما يعن لنا. و كذا (الحيوان) و (البيان). فتجده يذكر جميل بلاء اللّه تعالى «فى تعليم البيان و عظيم نعمته فى تقديم اللسان، فقال «الرَّحْمنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسانَ عَلَّمَهُ الْبَيانَ» و قال «هذا بيان للناس» و مدح القرآن بالبيان و الإفصاح و بحسن التفضيل و الإيضاح و بجودة الإفهام و حكمة البلاغ، و سماه فرقانا، كما سماه قرآنا، و قال «عَرَبِيٌّ مُبِينٌ»* و قال (_____ ۱) الخياط- الانتصار- ۱۵۵- و ذكر الجاحظ فى الحيوان ۶/ ۵۰ «قلنا فى كتاب النبوات بما هو كاف إن شاء اللّه تعالى» فهل هما كتاب واحد؟ (۲) حسن السندوبى- أدب الجاحظ- ۱۳۱. (۳) نفس المرجع- ۱۳۷. (۴) نفس المرجع- ۱۴۰. (۵) الجاحظ- الحيوان- ۳/ ۷۶ و ۸۶. (۶) الجاحظ- البيان و التبيين- ۱/ ۳۹۳ ط السندوبى. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۵۹ «وَ كَذلِكَ أَنْزَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا» و قال «وَ نَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ» و قال «وَ كُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْناهُ تَفْصِيلًا» و ذكر اللّه تعالى لنبيه حال قريش فى بلاغة المنطق و رجاحة الأحلام و صحة العقول و ذكر العرب و ما فيها من الدهاء و النكراء، و المكر و من براعة الألسنة و اللّدد عند الخصومة، فقال تعالى «فَإِذا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِأَلْسِنَةٍ حِدادٍ» و قال «وَ يُشْهِدُ اللَّهَ عَلى ما فِي قَلْبِهِ وَ هُوَ أَلَدُّ الْخِصامِ» و قال أ آلهتنا خير أم هو، ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون» ثم ذكر خلابة ألسنتهم و استمالتهم الأسماع بحسن منطقهم، فقال «وَ إِنْ يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ» ثم قال «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا» مع قوله «وَ إِذا تَوَلَّى سَعى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيها وَ يُهْلِكَ الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ» «۱». و قد لاحظ الجاحظ «أن اللّه تبارك و تعالى إذا خاطب العرب و الأعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة و الوحى و الحذف و إذا خاطب بنى اسرائيل و حكى عنهم جعله مبسوطا و ازداد فى الكلام» «۲». و يرى أن التنزيل قد أولى اللفظ عناية خاصة فاختاره بدقة ليدل على المعانى بلا اشتغال و قد يشترك لفظان فى المعنى، و لكن أحدهما أدق من الآخر فى الدلالة عليه، و النظم القرآنى له براءته فى تنزيل اللفظ منزلته و فى الموضع الذى أريد له، و يمتاز بروعته أيضا فى الاختيار و مراعاة الفروق بين الألفاظ فلا يأتى بالألفاظ المترادفة دالا على معنى واحد و إنما للدلالة على معان مختلفة، و بقدر إصابة المعنى يكون الفرق بين ألفاظ الناس فى كلامهم و ألفاظ القرآن فى اختياره، يقول الجاحظ «و قد يستخف الناس ألفاظا و يستعملونها و غيرها أحق بذلك منها أ لا ترى أن اللّه تبارك و تعالى لم يذكر فى القرآن الجوع إلا فى موضع العقاب أو فى موضع الفقر المدقع و العجز الظاهر، و الناس لا يذكرون السّغب و يذكرون الجوع فى حالة القدرة و السلامة، و كذلك ذكر المطر، لأنك لا تجد القرآن يلفظ بها إلا فى وضع الانتقام، و العامة و أكثر الخاصة لا يفصلون بين ذكر المطر و بين الغيث» «۳ (_____». ۱) الجاحظ- البيان و التبيين- ۱/ ۲۴ و ۲۵. (۲) الجاحظ- الحيوان- ۱/ ۹۴. (۳) الجاحظ- البيان و التبيين- ۱/ ۴۰. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۶۰ و يكشف الجاحظ عما وقع فيه الناس من لبس فى فهم قوله تعالى «فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ، ذلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآياتِنا» منبها إلى دقة القرآن المعجزة بالخصائص المشهورة للمشبه به «۱» و يعرض لمجاز القرآن، و كيف نلمس منه لونا دقيقا من التعبير، فيه بساطة و يسر، يقول عز و جل «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتامى ظُلْماً» و يقول عز اسمه «أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ» و قد يقال لهم ذلك و أن شربوا بتلك الأموال الأنبذة و لبسوا الحلل و ركبوا الدواب. و لم ينفقوا

فيها درهما واحدا فى سبيل الأكل، و قد قال اللّه عز و جل «إِنَّما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً» و هذا أيضا مجاز «۲». و تعرض لقوله تعالى «إِنَّها شَجَرَةٌ تنبت فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ طَلْعُها كَأَنَّهُ رُؤُسُ الشَّياطِينِ» و هو الذى كثر فيه الكلام و كان سببا فى تأليف كتاب «مجاز القرآن لأبى عبيدة» «۳». و هذه اللمحات و غيرها الذى انتشر فى كتب الجاحظ «۴» تعطينا صورة لصدى روعة القرآن الكريم فى نفس الجاحظ و مدى تجاوبه الشديد معه. ثم هو يفرد حديثا مطولا عن عجز العرب عن الإتيان بهذا القرآن الذى «تحدى البلغاء و الخطباء و الشعراء بنظمه و تأليفه فى المواضع الكثيرة و المحافل العظيمة، فلم يرم ذلك أحد و لا- تكلفه، و لا أتى ببعضه و لا شبيه منه، و لا ادعى أنه قد فعل، فيكون ذلك الخبر باطلا، و ليس قول جمعهم أنه كان- كاذبا- معارضة لهذا الخبر، إلا أن يسمّوا الإنكار معارضة، و إنما المعارضة مثل الموازنة و المكايلة، فمتى قابلونا بأخبار فى وزن أخبارنا و مخرجها و مجيئها فقد عارضونا، و وازنونا و قابلونا، و قد تكافينا و تدافعنا» «۵» مع أن محمدا صلّى اللّه عليه و سلم «مخصوص بعلامة لها فى العقل موقع كموقع فلق البحر من العين، و ذلك قوله لقريش خاصة و للعرب عامة مع ما فيها من الشعراء و الخطباء و البلغاء و الدهاء و الحكماء و أصحاب الرأى و المكيدة و التجارب و النظر و العاقبة: أن عارضتمونى بسورة واحدة فقد كذبت فى

(_____ ۱) الجاحظ- الحيوان- ۲/ ۱۶ و ۱۷ ط هارون. (۲) الجاحظ- الحيوان- ۵/ ۹ و ۱۰ ط الحلبى. (۳) الجاحظ- الحيوان- ۶/ ۶۴ و ۶۵ و ۴/ ۳۹. (۴) الجاحظ- البيان و التبيين- ۱/ ۹۳ و ۱۰۵ و غيرها. (۵) الجاحظ- حجج النبوة- ۳/ ۲۵۱ ط هارون. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۶۱ دعواى و صدقتم فى تكذيبى و لا يجوز أن يكون مثل العرب فى كثرة عددهم و اختلاف عللهم و الكلام كلامهم و هو سيد عملهم ... و بعد فقد هجوه من كل جانب، و هاجى أصحابه شعراءهم، و نازعوا خطباءهم و حاجوه فى المواقف، و خاصموه فى المواسم، و بادروه العداوة، و ناصبوه الحرب، فقتل منهم و قتلوا منه، و هم أثبت الناس حقدا و أبعدهم مطلبا و أذكرهم لخير أو لشر و أنفاهم له و أهجاهم بالعجز و أمدحهم بالقوة ثم لا يعارضه معارض، و لم يتكلف ذلك خطيب و لا شاعر؟» «۱». ذلك لأن القرآن معجز. و لكن فيم كان الأعجاز فى نظر الجاحظ؟ لقد نادى الجاحظ بأن القرآن معجز بالصّرفة و معجزة بالنظم. و يقول: و مثل ذلك ما رفع من أوهام العرب و صرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن بعد أن تحداهم الرسول بنظمه، و لذلك لم يجد أحدا طمع فيه، و لو طمع فيه لتكلفه، و لو تكلف بعضهم ذلك، فجاء يأمر فيه أدنى شبهة، لعظمت القصة على الأعراب، و النساء، و أشباه النساء، و لألقى هذا للمسلمين عملا، و لطلبوا المحاكمة و التراضى ببعض العرب و لكثر القيل و القال، فقد رأيت أصحاب مسيلمة و أصحاب بنى النواحة، إنما تعلقوا بما ألف لهم مسيلمة من ذلك الكلام الذى يعلم كل من سمعه أنه عدا على القرآن فسلبه و أخذ بعضه و تعاطى أن يقارنه. فكان ذلك التدبير الذى لا يبلغه العباد و لو اجتمعوا» «۲». و هذه الصّرفة التى عرضت للعرب فلم يقلدوا القرآن، عرضت أيضا لقوم موسى «فقد كانوا أمة من الأمم يكسعون أربعين عاما فى مقدار فراسخ يسيرة و لا يهتدون إلى مخرج و ما كانت بلاد التيه إلا ملاعبهم و متنزهاتهم و لا يعدم مثل العسكر و الأدلّاء و الحمالين و المكارين و الفيوح و الرسل و التجار- و لكن صرف أوهامهم، و رفع ذلك القدر من صدورهم» «۳». و الصّرفة أيضا- عرضت للشياطين الذين يسترقون السمع إلى السماء فى كل ليلة «۴» و عرضت كذلك للمسلمين حين بشّر اللّه تعالى نبيه الكريم بالظفر

(_____ ۱) نفس المصدر- ۱۴۳. (۲) الجاحظ- الحيوان- ۴/ ۳۲ ط الحلبى. (۳) الجاحظ- نفس المصدر- ۴/ ۳۱ و ۳۲. (۴) نفس المصدر و الصفحة. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۶۲ و تمام الأمر و بشر أصحابه بالنصر و نزول الملائكة، و «لو كانوا لذلك ذاكرين لم يكن عليهم من المحاربة مئونة، و اذا لم يتكلفوا المئونة لم يؤجروا، و لكن اللّه تعالى بنظره اليهم رفع ذلك فى كثير من الحالات من أوهامهم، ليتحملوا مشقة القتال و هم لا- يعلمون أ يغلبون أم يغلبون، و أ يقتلون أم يقتلون؟» «۱» و يقول الجاحظ أيضا أن النبى قد صرف عن قول الشعر «۲». فالصرفة وجه من وجوه الأعجاز عند الجاحظ و لكن بعد أن قامت تجربة المعارضة و فشلت و اعترف العرب بالعجز و

شهدوا بأن القرآن معجز لنظمه. و فى جانب النظم فى القرآن وقف الجاحظ بجوار القرآن مسهما فى إيضاح مراميه مؤكدا إعجاز نظمه و روعته و جلاله. فقد ألف كتابا فى «نظم القرآن» الذى عنه يقول الخياط «و لا يعرف فى الاحتجاج لنظم القرآن و عجيب تأليفه و أنه حجة لمحمد صلّى اللّه عليه و سلم، على نبوته غير كتاب الجاحظ» «۳» و فى «البيان و التبيين» يحدثنا الجاحظ كيف «خالف القرآن جميع الكلام الموزون و المنثور، و هو منثور غير مقفّى على مخارج الأشعار و الأسجاع، و كيف صار نظمه من أعظم البرهان و تأليفه من أكبر الحجج» «۴». فالعرب «حين استحكمت لغتهم و شاعت البلاغة فيهم، و كثر شعراؤهم وفاق الناس خطباؤهم، بعثه اللّه عز و جل- فتحداهم بما كانوا لا يشكون أنهم يقدرون على أكثر منه، فلم يقرعهم لعجزهم على نقصهم حتى تبين لضعفائهم و عوامهم كما تبين لأقويائهم و خواصهم و كان من أعجب ما أتاه اللّه مع سائر ما جاء به من الآيات و ضروب البرهانات» «۵». فالقرآن معجز لنظمه، و اللّه تعالى قد صرف العرب عن أن يقلدوه حتى لا تتبلبل الأفكار و ليست الصرفة إقلالا من شأن القرآن، بل رحمة من اللّه تعالى (_____ ۱) نفس المصدر السابق و الصفحة. (۲) الجاحظ- البيان و التبيين ۳/ ۳۵۸. (۳) الخياط- الانتصار- ۱۵۴ و ۱۵۵. (۴) الجاحظ- البيان و التبيين- ۱/ ۳۹۳ ط السندوبى. (۵) الجاحظ- حجج النبوة ۱۴۶ و الحيوان ۴/ ۹۰ ط هارون. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۶۳ بالناس فصار القرآن يصرف أطماع البلغاء عن الإتيان بمثله ليأسهم من استواء كلامهم على مرتبة عالية لا تتخلف فى الجودة كما هو شأن الأسلوب القرآنى الذى يجرى جميعه على نمط واحد فى الجودة المعجزة و القاطعة للأطماع «۱». (_____ ۱) الدكتور مصطفى الجوينى- منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن- ۲۰۷ ط دار المعارف الثانية ۱۹۶۸ م. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۶۵

الفصل الثانى الجبّائى و الرّمّانى

اشارة

الفصل الثانى الجبّائى و الرّمّانى ۱- أبو على الجبّائى ۲- أبو هاشم الجبّائى ۳- الرّمّانى إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۶۷

الجبّائى و الرّمّانى

الجبّائى «أبو على»

الجبّائى «أبو على» هو أبو على الجبّائى- نسبة إلى جبّاء من أعمال البصرة- محمد بن عبد الوهاب، يتصل نسبه بحمران بن أبان مولى عثمان رضى اللّه عنه، كان شيخ المعتزلة بالبصرة، معروفا بالورع و الزهد و إليه تنسب فرقة «الجبائية»، أخذ علم الكلام عن أبى يوسف يعقوب الشحام، رأس معتزلة البصرة فى عصره. و تتلمذ عليه الأشعرى، و أخذ عنه ابنه أبو هاشم الذى آلت إليه الرئاسة من بعده و هما يعرفان بالجبائيين، توفى أبو على سنة ۳۰۳ ه «۱». النصوص التى بين أيدينا عن أبى على فى الأعجاز قليلة و لكنها تستطيع أن تعطينا ضوءا. و لو خافتا- فيما ذهب إليه. و قد علمنا ان له كتابا فى تفسير القرآن، و لهذا الكتاب فيما يبدو مقدمة و نلحظ أن القاضى عبد الجبار يأخذ عنها فى كتابه «إعجاز القرآن» و الظن أن أبا على قد خصها بالرد على بعض المطاعن فى القرآن و جعلها تمهيدا لتفسيره الكبير، و كثيرا ما نجد القاضى يقول فى هذا الجزء نقلا عن أبى على: ذكر فى مقدمة التفسير ... و جاء فيها ...» «۲» و ينقل القاضى فى هذا الجزء عن كتاب آخر لشيخه أبى على، كتبه فى نقض «الدامغ» لابن الراوندى الذى طعن فيه القرآن «۳» و يوضح القاضى رأيه فى كتاب شيخه قائلا «و قد تقصى شيخنا_____

(۱) انظر ابن المرتضى- المنية و الأمل- ۸۰ الى ۸۵ و ابن خلكان- وفيات الأعيان ۳۹۸ و ۳۹۹ ترجمة رقم ۵۷۹. (۲) القاضى عبد

الجبار- إعجاز القرآن- ۱۵۸ و ۱۶۲ و ۳۹۷. (۳) يقول ابن الراوندى فى كتاب الدامغ «إن الخالق سبحانه ليس عنده من الدواء إلا القتل، فعل العدو الحنق الغضوب، فما حاجته إلى كتاب و رسول؟ و قال: و يزعم أنه يعلم الغيب فيقول «و ما تسقط من ورقة إلا يعلمها» ثم قال «و ما جعلنا القبلة التى كنت عليها إلا لنعلم» و قال فى وصف الجنة «فيها أنهار من لبن لم يتغير طعمه» و هو الحليب و لا يكاد يشتهيه إلا الجائع، و ذكر العسل و لا يطلب صرفا، و الزنجبيل و ليس من لذيذ الأشربة، و السندس يفترس و لا يلبس و كذلك الإستبرق و هو الغليظ من- إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۶۸ أبو على القول فى ذلك»- «أى، فى بيان فساد ما يتعلقون به من التناقض فى القرآن»- فى نقض كتاب الدامغ و شفى الصدر رحمه اللّه بما أورده، و قد نبهنا على الأصل فى ذلك، و لو لا أن الكلام يطول لذكرنا بعضه «۱». و قد ذكر البلخى أن أبا على الجبائى اجتمع هو و ابن الراوندى يوما على جسر بغداد فقال ابن الراوندى: يا أبا على أ لا تسمع شيئا من معارضتى للقرآن و تقضى له، فقال له أبو على: أنا أعلم بمخازى علومك و علوم أهل دهرك، و لكن أحاكمك إلى نفسك فهل تجد فى معارضتك له عذوبة و هشاشة و تشاكلا و تلازما و نظما كنظمه و حلاوة كحلاوته؟ قال: لا و اللّه. قال الجبائى: قد كفيتنى. فانصرف حيث شئت «۲». و نستطيع أن نعتبر هذا- مع بعض التجوز لقلة النصوص- رأيا لأبى الجبائى فى إعجاز القرآن. و هذه الرأى سنجده فى صورة أخرى عند ابنه أبى هاشم الجبائى، و لكن فى عرض واضح و معالجة صريحة. و لم ير أبو على فى الصرفة سرا من أسرار الإعجاز، بينما مال إلى جانب النظم مثلما مال أبوه و مال تلميذهما القاضى عبد الجبار. و فى كتاب (متشابه القرآن) للقاضى عبد الجبار، نرى تقولا له عن كتاب التفسير لأبى على- فيها جوانب من علم الكلام الاعتزالى لا تدخل فى دائرتنا «۳» و كذا فى كتاب «شرح الأصول الخمسة» له- حيث يورد القاضى آراء كلامية

الديباج، و من تخايل أنه فى الجنة يلبس هذا الغليظ و يشرب الحليب و الزنجبيل صار كعروس الأكراد و النبط» عبد الرحمن العباسى- معاهد التنصيص ۱/ ۷۷. نقلا عن البلخى فى (محاسن خراسان) تنزه اللّه سبحانه و تعالى عما يقول الكافرون و الملحدون و علا علوا كبيرا. و كذا كتابه و كذا رسوله صلوات اللّه و سلامه عليه. (۱) القاضى عبد الجبار- إعجاز القرآن- ۳۹۰، و يقول فى ص ۱۵۲، و هذا هو الذى ذكره شيخنا «أبو على» فى نقض (الامامة) لابن الراوندى. (۲) عبد الرحيم العباسى- معاهد التنصيص- ۱/ ۷۶ نقلا عن كتاب البلخى «محاسن خراسان». (۳) انظر القاضى عبد الجبار- متشابه القرآن- ۳۶۰، و يتكلم فيها أبو على عن العدل الالهى، ۴۳۸ و عن المعارف أنها ضرورية و ۵۱۱ و عن وسوسة الشيطان، و كذا ص ۵۴۰ و ۵۴۴ و ۶۵۵. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۶۹ عديدة لأبى على «۱» و ينقده أحيانا «۲»، و كذا فى «المغنى» جزء الخاص بالتكليف منه «۳». و نجد فى كتاب «إعجاز القرآن» رأيا لأبى على فى الأعجاز، أورده القاضى عبد الجبار، حين استعرض أوجه الأعجاز، يقول القاضى: و أما كونه معجزا بزوال الاختلاف عنه و التناقض، على ما يقتضيه قوله تعالى «وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً» فقد قال به بعض مشايخنا المتقدمين، و ذكر شيخنا أبو على: أنه يبعد فى من يعلم الأشياء بعلمه و يحتاج فيما يأتيه من تأليف كتاب و غيره، إلى استحضار العلوم، أن ينتفى عن كلامه الطويل و تأليفه الكثير، المناقضة، حتى يستمر على طريقة الصحة، و هذا بيّن من حال الناس فى كلامهم، و إن اشتد منهم التوقى حتى عدت سقطات أهل الفضل و الحزم، فيما كانوا يتعملون فيه للتحرز الشديد، و بيّن بذلك أن القرآن لا يجوز أن يكون إلا من قبل اللّه تعالى العالم لنفسه» «۴». بينما يورد الشريف الرضى فى كتابه (تلخيص البيان فى مجازات القرآن) رأيا لأبى على فى مجاز القرآن يقول «و قد اختلف العلماء فى قوله تعالى «وَ بِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُودُ» و هل ذلك ذم لنار جهنم على الحقيقة أو المجاز، فقال أبو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى، ذلك عن طريق المجاز، و المعنى بئس وارد النار و قال أبو القاسم البلخى، بل ذلك على طريق الحقيقة» «۵». و إذا كانت هذه النصوص قليلة، عن أبى على، فقد سجل القاضى لابنه أبى هاشم الجبائى آراء، كلامية و بلاغية فى كتبه المتداولة. و الواقع أن آراء القاضى عبد الجبار- فى عمومها- لا تعدو أن تكون تحمسا لآراء المدرسة الجبائية،

---

(۱) انظر صفحات ۲۳ و ۵۲ و ۲۹۲ و

۲۹۴ و ۴۹۱ و غيرها. (۲) انظر ۳۴۷ و ۴۲۵. (۳) انظر المغنى- جزء التكليف ۱۱/ ۳۹۵ و ۳۹۶. (۴) القاضى عبد الجبار- إعجاز القرآن- ۳۲۸. (۵) الشريف الرضى- تلخيص البيان فى مجازات القرآن- ۱۶۷ تحقيق محمد عبد الغنى حسن ج ۱ القاهرة ۱۹۵۵ م. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۷۰ الذى يعدّ هو من أنجب تلاميذها، بالرغم من وقوع الخلاف فيما بينهم فى بعض الفروع.

أبو هاشم الجبائى:

أبو هاشم الجبائى: هو أبو هاشم عبد السلام الجبائى بن محمد الجبائى، و كان ذكيا، حسن الفهم، ثاقب الفطنة، صانعا للكلام مقتدرا عليه، قيما، و توفى سنة إحدى و عشرين و ثلاثمائة، و له من الكتب، كتاب الجامع الكبير، و كتاب الأبواب الكبير. و كتاب الأبواب الصغير ... «۱» وضعه ابن المرتضى فى الطبقة التاسعة، و قال القاضى: إنما قدمناه و أن تأخر فى السن عن كثير ممن نذكر فى هذه الطبقة لتقدمه فى العلم «۲». و خالف أباه فى مسائل، و كوّن له أتباعا يسمون بالبهشمية «۳» و يقول فخر الدين الرازى «و لم يبق فى زماننا من سائر فرق المعتزلة إلا هاتان الفرقتان، أصحاب أبى هاشم و أصحاب أبى الحسين البصرى (الحسينية) «۴» و قد صنف كتابا نقض فيه ابن الراوندى فى كتاب الفرند» «۵». و أبو يوسف القزوينى المعتزلى كان يملك نفيسين «منها تفسير ابن جرير الطبرى فى أربعين مجلدا و تفسير أبى القاسم البلخى، و أبى على الجبائى و ابنه أبى هاشم، و أبى مسلم بن بحر و غيرهم» «۶». و أبو هاشم هو صاحب «الأحوال» المعروفة فى علم الكلام الاعتزالى، و هى خاصة بمبدإ التوحيد فى الكلام على علم اللّه سبحانه، و عند المعتزلة أنه تعالى عالم بعلم هو هو، على تعبير أبى الهذيل- أى أنه سبحانه يستحق هذه الصفة لذاته، كما قال أبو على، بينما ذهب أبو هاشم إلى أن العلمية حال للذات و ليست بصفة، أى أنه تعالى على حال من العلم (و حال من القدرة ...

(_____ ۱) ابن النديم- الفهرست- ۲۶۱. و ذكر له عدة كتب. (۲) ابن المرتضى- المنية و الأمل- ۵۵. (۳) الأسفراينى- التبصير فى الدين- ۸۰. (۴) فخر الدين الرازى- اعتقادات فرق المسلمين- ۴۵. (۵) ابن المرتضى- المنية و الأمل- ۵۳. (۶) السبكى- طبقات الشافعية ۳/ ۲۳۰. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۷۱ و هكذا) و اليه ذهب القاضى عبد الجبار «۱». قلنا أن المعتمد عندنا فى آراء أبى هاشم هو ما كتبه عنه تلميذه القاضى عبد الجبار الذى صرح كثيرا بهذه التلمذة له و لأبيه أبى على، يقول القاضى «فأما شيخنا «أبو هاشم» رحمه اللّه، فإن نقض «الفرند» و غيره ...» «۲» و يقول «و قال شيخنا أبو هاشم فى كثير من كتبه ...» «۳». و قد دافع أبو هاشم عن إعجاز القرآن بالرغم من قوله أنه مخلوق، حتى لا يؤثر كونه مخلوقا على إعجازه بقوله «إنه و إن خلق قبل ميلاده، صلّى اللّه عليه و سلم، فهو دلالة على نبوته، لكنه من قبل، يدل على أنه سيكون نبيا، ثم يكون له عند البعثة دلالة على أنه نبى، كما نقول فى سائر الأدلة، و لا يوصف من قبل بأنه علم و معجز، لأن ذلك يفيد فيه انتقاض العادة به، و انما يصح ذلك بعد البعثة» «۴». أما عن هؤلاء الذين يدعون أن هناك معارضة للقرآن حدثت، فيقول لهم أبو هاشم «إن المعارضة لو وقعت من القليل كانت و لا تلبث أن تتكشف على الأيام، إنّ لم تنكشف فى الحال، لأن العادة لم تجر فى كتمان مثل ذلك بالاستمرار، و لو جوّزنا مثله لم نأمن كل متقدم فى الشعر، و فى زمن كل عالم مبرّز، أنّ جماعة شاركوه و ساووه و مع ذلك انكتم أمرهم البتة، فى سائر الأوقات، و المتعالم من حال أسرار الملوك مع تشددهم فى كتمها، أنها قد انكشفت، على الأوقات، فكيف يجوز فى مثل ذلك أن ينكتم أبدا! فلو عارضت هذه الفرقة القليلة القرآن لوجب أن يظهر آخرا، على الأيام، إن لم يظهر أوّلا. على أن العادة لم تجر بأن يتمكن العاقل من فضل باهر يساوى به كل من تقدّم كلّ التّقدّم، و يجب كتمانه لبعض الأغراض. و إن أوجب ذلك فى وقت لتقية و خوف، فلا بد من أن يجب نشره من بعد، فلا يجوز فيما حل هذا المحل أن لا يظهر فى الواحد. فكيف فى الجماعة!» «۵».

(_____ ۱) القاضى عبد الجبار- شرح الأصول- ۱۸۲ و ما بعدها، و انظر ابن تيمية فى كتابه «منهاج السنة» حين يتعرض لتفسير الكسب عند الأشعرى يقول «... و قالوا عجائب

ثلاثة: طفرة النظام، و أحوال أبى هاشم و كسب الأشعرى» ۱/ ۳۲۲ و ۳۲۳. (۲) القاضى عبد الجبار- إعجاز القرآن- ۹ و ۳۱۰. (۳) نفس المصدر ۳۴. (۴) نفس المصدر- ۲۷۳. (۵) القاضى عبد الجبار- إعجاز القرآن- ۲۳۱. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۷۲ أما طعنهم بأن فى القرآن تطويلا، فقد بيّن أبو هاشم، أن فصاحة الكلام إذا كانت تظهر بحسن معانيه و استقامتها و الحاجة إليها، فيجب أن يكون الكلام بحسبها، فلا بد إذا اختلفت أحوال المعانى أن يختلف الكلام فى التطويل و الإيجاز، لأنه ليس فى قول اللّه لفظة تعم قوله تعالى «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ وَ بَناتُكُمْ وَ أَخَواتُكُمْ وَ عَمَّاتُكُمْ وَ خالاتُكُمْ» فلا بد إذا كان الحال هذه، وجوب بيان المحرمات من النساء، أن يجرى تعالى الخطاب على هذا الحد، فمن قال، كان يجب أن تكون هذه الآية بمنزلة قوله (ثم نظر «۱») فقد ظلم، و أبان عن جهله بطريقة اللغة ...، قال: و لذلك اختلفت الآيات فى الطول و القصر لأن الذى جعله آية قد كان قصة تامة، أو يحل هذا المحل، و قد بين أهل هذا الشأن: أن التطويل إنما يعدّ عيبا فى المواضع التى يمكن الإيجاز، و يغنى عن التطويل فيها، فأما إذا كان الإيجاز متعذرا أو ممكنا و لا يقع به المعنى و لا يسدّ مسدّ التطويل، فالتطويل هو الأبلغ فى الفصاحة «۲». و كان يرى فى زوال الاختلاف عن القرآن لونا من ألوان إعجازه «۳» فإن قال قائل. أ ليس «أقليدس» و صاحب كتاب «المجسطى» «۴» و «صاحب العروض» و «سيبويه» و غيرهم قد اختصوا فيما ظهر عنهم من العلوم بما بانوا به من غيرهم، و لم يدل ذلك على نبوتهم و لا صلح منهم التحدى لذلك. فهلا وجب مثله فى القرآن، و أن اختصّ بالمزية لأن مزيته ليس بأكثر من مزية ما ظهر من كتب ما ذكرناه: قيل له: أن (أبا هاشم) «۵» أجاب عن ذلك، بأن هذه المسألة توجب

(_____ ۱) يقصد بقوله تعالى فى سورة المدثر «إِنَّهُ فَكَّرَ وَ قَدَّرَ، فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ، ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ، ثُمَّ نَظَرَ، ثُمَّ عَبَسَ وَ بَسَرَ، ثُمَّ أَدْبَرَ وَ اسْتَكْبَرَ، فَقالَ إِنْ هذا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ» [المدثر، ۱۸- ۲۴] ف «ثم» هنا أفادت الترتيب مع التعقيب، بينما الواو فى قوله تعالى «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ وَ بَناتُكُمْ ...» لمطلق الجمع بلا ترتيب فى درجة التحريم. (۲) المصدر السابق- ۴۰۱. (۳) المصدر السابق- ۳۲۸. (۴) المجسطى: كتاب بطليموس- و قد قام بترجمته كثير من النقلة قالوا: و صحح المأمون كثيرا من حسابه و أقيسته لمحيط الأرض. و الدرجة الأرضية. فكان أرصاد علمائه أول أرصاد فى الاسلام، انظر فيه كتاب- أوليرى- مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب- ص ۴۷ و ۲۳۷ ترجمة د. تمام حسان- ط الأنجلو. (۵) يقصد الخليل بن احمد. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۷۳ أن هذه الأمور معجزة، لا أنها تقدح فى إعجاز القرآن، لأنا قد بينا وجه كونه دلالة و معجزة. فإن كان الذى أوردوه بمنزلته فيجب أن يكون معجزا، و هذه الطريقة واجبة فى كل دلالة و علة، أن وجودهما يقتضى نطق الحكم بهما، لا أنه يقدح فيما دل على أنهما علة أو دلالة، و إنما يعترض على الكلام بالأمور التى تجرى مجرى الضرورة فيكون كاشفا عن خروج الدلالة من أن تكون دلالة «۱». إذن فالقرآن معجز، و العرب يعلمون ذلك، فما الشأن فى العجم، و كيف يعرفون مزية القرآن؟ و يرى أبو هاشم «أنهم يعرفون المتقدم فى الفقه، إذا علموا تسليم الفقهاء له، إلى ذلك، و إن لم يعرفوا الفقه على التفصيل، إذا عرفوه على الجملة، و فصلوا بينه و بين سائر العلوم» «۲». أما عن الجانب البلاغى عند أبى هاشم فقد رأى أن إعجاز القرآن يرجع لمزيته فى الفصاحة، و يشرح حد الفصاحة قائلا «إنما يكون الكلام فصيحا لجزالة لفظه و حسن معناه، و لا بدّ من اعتبار الأمرين لأنه لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى لم يعد فصيحا، فإذن يجب أن يكون جامعا لهذين الأمرين، و ليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص، لأن الخطيب عندهم، قد يكون أفصح من الشاعر و النظم مختلف، إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة، و قد يكون النظم واحدا و تقع المزية فى الفصاحة، فالمعتبر ما ذكرناه- لأنه الذى يتبين فى كل نظم و كل طريقة، و انما يختص النظم بأن يقع لبعض الفصحاء يسبق إليه، ثم يساويه فيه غيره من الفصحاء فيساويه فى ذلك النظم، و من يفضل عليه بفضله فى ذلك النظم» «۳». و كلام أبى هاشم هنا صريح فى أن النظم لا يصلح أن يكون مفسرا لفصاحة الكلام، لأن النظم قد يكون واحدا و يفضل أديب صاحبه فيه، و كأنه يرد بذلك على الجاحظ و أمثاله الذين يرجعون إعجاز القرآن إلى نظمه و طريقته، و يقول أنه لا يوجد فى الكلام إلا اللفظ و المعنى و لا ثالث لهما، و إذن فلا بد أن تكون

(_____ ۱) القاضى عبد الجبار- إعجاز القرآن- ۳۰۳ و ۳۰۴. (۲) المصدر السابق- ۲۹۶. (۳) المصدر السابق- ۱۹۷. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۷۴ الفصاحة راجعة اليهما بحيث يكون اللفظ جزلا و المعنى حسنا «۱». و يعد- فكم تمنيت أن تكون هذه الصورة كاملة حتى تعطينا شكلا مستقلا لآراء المدرسة الجبائية العظيمة. و لكم أعوزتنا النصوص المسعفة، و سنجد فى آراء القاضى عبد الجبار. ما نصبوا إليه أن شاء اللّه. و لنقف قليلا مع الرمانى ثم نعود إلى ما كنا فيه بآراء القاضى فى الإعجاز.

الرّمّانى و الإعجاز

الرّمّانى و الإعجاز هو أبو الحسن بن عيسى بن على بن عبد الله الرمانى، و يعرف بالإخشيد و بالوراق، و لكنه بالرمانى أشتهر، نحوى و متكلم، و كان أماما فى علم العربية، علامة فى الأدب فى طبقة أبى على الفارسى و أبى سعيد السيرافى، و لم يقتصر على ذلك بل كان مفننا فى علوم كثيرة من الفقه و القرآن و النحو و اللغة و الكلام على مذهب المعتزلة. و أصله من سرّ من رأى، و ولد ببغداد سنة ۲۹۶ ه و توفى فى ليلة الأحد الحادية عشرة فى جمادى الأولى سنة ۳۸۴ ه و الرابعة و العشرين من يونيو سنة ۹۹۴ م. و كان ذلك ببغداد مسقط رأسه، و دفن بالشونيزية «۲» عليه رحمة اللّه و بركاته، و كان يمزج المنطق بالنحو حتى أصبح من النحويين الذين لا يفهم كلامهم و عيب بذلك. قال أبو على الفارسى: إن كان النحو ما يقوله الرمانى، فليس معنا منه شىء، و إن كان النحو ما نقوله فليس معه منه شىء «۳». و قد ترك الرمانى مؤلفات عديدة فى القرآن، منها «تفسير القرآن»

(_____ ۱) الدكتور شوقى ضيف- البلاغة تطور و تاريخ- ۱۱۵ و ۱۱۶. (۲) انظر فى ترجمة الرمانى هذه المصادر. أبو حيان التوحيدى- الامتاع و المؤانسة ۱/ ۱۰۸ و ۱۲۸. ابن العماد- شذرات الذهب ۳/ ۱۰۹، الحموى- معجم الأدباء ۱۴/ ۷۴، و البغدادى- تاريخ بغداد ۱۲/ ۱۶ و ابن خلكان- الوفيات ۱/ ۴۷۱ و السمعانى- الأسباب- ۲۵۸ و الأنبارى- نزهة الألباء ۲۱۸ و ابن تغرى بردى- النجوم الزاهرة- ۴/ ۱۶۸ و أبو الفداء- المختصر فى أحيا البشر ۲/ ۴۲۰ و ابن الأثير- الكامل ۹/ ۳۶ و السيوطى- بغية الوعاة و قد تابع الحموى فى أن مولده سنة ۲۷۶ ه و ابن المرتضى- المنية و الأمل- ۶۵ و كارل بروكلمان تاريخ الأدب العربى و منه أخذنا تاريخ الوفاة فى السنة الميلادية. (۳) الحموى- معجم الأدباء ۱۴/ ۷۴. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۷۵ و «الجامع فى علم القرآن» و «النكت فى إعجاز القرآن» و «المختصر فى علم السور القصار» و «المتشابه فى علوم القرآن» و «غريب القرآن» «۱». كما ألّف فى النحو كثيرا و فى علم الكلام و كذا فى الدفاع عن الإسلام، و هذه نجد منها كتاب «نقض التثليث على يحيى بن عادياء» و كتاب الرد على الدهرية «۲». و كان شديد الانتقاد لأبى هاشم الجبائى و ألف فى ذلك كتبا «۳» و قد بلغت كتبه اثنى عشر كتابا و مائة لم يبق منها سوى تفسير جزء عم «۴» و النكت فى إعجاز القرآن «۵». و ترك لنا الرمانى رأيه فى رسالته هذه القيمة، و قد حدد وجوه الإعجاز فى القرآن فى سبع جهات. و هى. ترك المعارضة مع شدة توفر الدواعى، و التحدى للكافة، و الصّرفة، و البلاغة و الأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة و نقض العادة و قياسه بكل معجز. و أرجأ الحديث عن الجهات الستة خلا البلاغة التى أفرد لها القول المسهب، معرّفا لطبقاتها الثلاث، فأعلاها طبقة الإعجاز البلاغى و تلك صفة القرآن، ثم عرّف مصطلح البلاغة، و من ثمّ انتقل إلى أقسامها و رأى أنها عشرة أقسام، الإيجاز و التشبيه و الاستعارة و التلاؤم و الفواصل و التجانس و التصريف و التضمين و المبالغة و حسن البيان، ثم أخذ فى تفسيرها بابا بابا، و ختم رسالته بفصل أسماه «بيان عن الوجوه التى ذكرنا فى أول الكتاب» و يقصد بذلك تلك التى تحدث عنها فى أول الرسالة. و هى: ترك المعارضة مع توفر الدواعى: و يقول عنها، «أما توفر الدواعى، فيوجب الفعل مع الإمكان لا محالة فى واحد كان أو جماعة. و الدليل على ذلك أن إنسانا لو توفرت دواعيه إلى شرب ماء بحضرته، من جهة عطشة» و استحسانه لشربه،

(_____ ۱) القفطى- إنباه الرواة- ۲ / ۲۹۴.

(۲) نفس المصدر و الصفحة. (۳) نفس المصدر و الصفحة. (۴) مخطوط بدار الكتب تحت رقم (۲۰۱) تفسير. (۵) طبعة دار المعارف تحقيق محمد خلف اللّه أحمد و الدكتور زغلول سلام. سلسلة ذخائر العرب رقم ۱۶، بعنوان ثلاث رسائل فى الاعجاز، و رسالة الرمانى منها تقع بين ص ۶۹ و ۱۰۴. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۷۶ و كل داع يدعو إلى مثله و هو مع ذلك ممكن له، فلا يجوز ألّا تقع شربة منه حتى يموت عطشا لتوفر الدواعى على ما بينا، فإن لم يشربه مع توفر الدواعى له دل على عجزه عنه، فكذلك توفر الدواعى إلى المعارضة على القرآن لما لم تقع المعارضة دل ذلك على العجز عنها.

التحدى للكافة:

التحدى للكافة: يقول: و أما التحدى للكافة فهو أظهر، فى أنهم لا يجوز أن يتركوا المعارضة مع توفر الدواعى إلا للعجز عنها. و أما الصّرفة: فهى صرف الهمم عن المعارضة، و على ذلك كان يعتمد أهل العلم، فى أن القرآن معجز من جهة صرف الهمم عن المعارضة، و ذلك خارج عن العادة كخروج سائر المعجزات التى دلت على النبوة و يقول: و هذا عندنا أحد وجوه الإعجاز التى يظهر فيها للعقول. و أما الأخبار عن الأمور المستقبلة: فإنه لما كان لا يجوز أن تقع على الاتفاق دل على أنها من عند علّام الغيوب، فمن ذلك قوله عز و جل «وَ إِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّها لَكُمْ وَ تَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِماتِهِ وَ يَقْطَعَ دابِرَ الْكافِرِينَ» [الأنفال- ۸] فكان الأمر كما وعد من الظّفر بإحدى الطائفتين، العير التى كان فيها أبو سفيان أو الجيش الذين خرجوا يحمونها من قريش، فأظفرهم اللّه عز و جل بقريش يوم بدر على ما تقدم به الوعد إلى غيرها من الأمثلة المعروفة. و أما نقض العادة: فإن العادة كانت جارية بضروب من أنواع الكلام معروفة، منها الشعر و منها السجع، و منها الخطب، و منها الرسائل، و منها المنثور، الذى يدور بين الناس فى الحديث- فيأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة لها منزلة فى الحسن تفوق به كل طريقة. و أما قياسه بكل معجزة: فإنه يظهر إعجازه من هذه الجهة، إذ كان سبيل فلق البحر و قلب العصا حية و ما جرى هذا المجرى فى ذلك سبيلا واحدا فى الإعجاز، اذ خرج عن العادة، و قعد الخلق فيه عن المعارضة. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۷۷ و راح الرمانى يضرب لنا الأمثال موضحا ما ذهب إليه، و كان ذلك فى صورة حوار فلسفى أشتهر به المتكلمون، يقوم على افتراض سؤال من السائل ثم الرد عليه بقوله «فإن قال قائل كذا قيل له كذا ...» و هذه الأسئلة فى حقيقة أمرها هى آراء المعارضين لهم. كان ما سبق، هو الجانب الكلامى من جهد الرمانى فى الإعجاز، و إذا كان لم يسهب فيه القول، فلأنه أفاض الحديث فى الوجه السابع من وجوه الإعجاز عنده، و هو الجانب البلاغى. فالقرآن الكريم معجز لبلاغته، و للأسباب الستة الأخرى التى ذكرها الرمانى. و هو لا يرى أن البلاغة مجرد أفهام المعنى، لأنه قد يفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ و الآخر عيى أى مخلّط فى الكلام، مضطرب فى عقله. و ليست البلاغة تحقيق اللفظ على المعنى، لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى و هو غثّ مستكره، و نافر متكلّف، إنما البلاغة «إيصال المعنى إلى القلب فى حسن صورة من اللفظ». ثم يفصل هذا التعريف بأن البلاغة على ثلاث طبقات، عليا و وسطى و دنيا، و العليا هى بلاغة القرآن و الوسطى و الدنيا هى بلاغة البلغاء حسب تفاوتهم فى البلاغة، ثم توقف عند الإيجاز، و يعرفه بأنه تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى «ثم يقول أنه على وجهين إيجاز حذف هو ما سقطت فيه كلمة للاستغناء عنها بدلالة غيرها من الحال، أو من فحوى الكلام، كحذف الأجوبة فى القرآن فى مثل «وَ لَوْ أَنَّ قُرْآناً سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتى» «۱» (الرعد- ۳۱) إذ لم يذكر الجواب كأنه قيل: لكان هذا القرآن. و مما ساقه من أمثلة هذا النوع، قوله تعالى (وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ) (يوسف- ۸۲) أى أهل القرية، و الوجه الثانى، أو النوع الثانى للإيجاز، ايجاز القصر، و هو بناء الكلام على تقليل اللفظ و تكثير المعنى من غير حذف مثل «وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ» «۲» (البقرة- ۱۷۹).

(۱) الرمانى- النكت فى إعجاز القرآن ۶۹. (۲) نفس المصدر ۷۰. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۷۸ و بذلك صور الرمانى الايجاز- فى رأى الدكتور شوقى

ضيف- تصويرا نهائيا بحيث لم يضف إليه البلاغيون التالون شيئا «۱». و انتقل إلى التشبيه، فعرفه بأنه «العقد على أن أحد الشيئين يسد مسد الآخر في حسّ أو عقل» و بذلك قسم التشبيه إلى حسي و عقلي، و سمى الأول تشبيه حقيقة و الآخر تشبيه بلاغة. و عرض بالتفصيل للتشبيه العقلي و طبقاته في الحسن، و قال أنه يأتي على وجوه، منها إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه، كتشبيه أعمال الكفار بالسراب في الآية الكريمة «وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمالُهُمْ كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتَّى إِذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً» (النور- ۳۹) و منها إخراج ما لم تجر به عادة إلى ما جرت بعادة كتشبيه ارتفاع الجبل بارتفاع الظلة في الآية الكريمة (وَ إِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ (الأعراف- ۱۷۱)، و منها إخراج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بالبديهة، مثل (وَ جَنَّةٍ عَرْضُها كَعَرْضِ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ (الحديد- ۲۱) و منها إخراج ما لا قوة له في الصّفة إلى ما له قوة في الصفة مثل (خَلَقَ الْإِنْسانَ مِنْ صَلْصالٍ كَالْفَخَّارِ) (الرحمن- ۱۴). و على هذا النحو يمتاز تشبيه البلاغة بأنه يقرن الأغمض بالأوضح فيتبين و ينكشف. و مثلما بحث التشبيه بحثا دقيقا بحث أيضا الاستعارة «۲»، و هي عنده «تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة» و يقول: كل استعارة لا بدّ فيها من مستعار، و مستعار له و مستعار منه، و يقول أيضا: إن الاستعارة الحسنة هي التي توجب بلاغة بيان لا تنوب منابه الحقيقة، و ذلك أنه لو كان تقوم مقامه الحقيقة، كانت أولى، و لم تجز الاستعارة، و كل استعارة، فلا بد لها من الحقيقة، و هي أصل الدلالة على المعنى في اللغة، كقول امرئ القيس في فرسه (قيد الأوابد) و الحقيقة فيه (مانع الأوابد) و (قيد الأوابد) أبلغ و أحسن، و يعرض أمثلة مختلفة مصوّرا فيها فضل الاستعارة على الحقيقة و أنها أبلغ في قوة البيان.

(۱) الدكتور شوقي ضيف- البلاغة تطور و تاريخ- ۱۰۴. (۲) الرماني- النكت في اعجاز القرآن- ۷۹- ۸۷. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۷۹ و انتقل إلى التلاؤم، و يريد به حسن النظم و الرصف، و نراه يقسّم الكلام إلى ثلاث طبقات: متنافر يستثقله اللسان و تمجه الآذان، و متلائم في الطبقة الوسطى و تدخل فيه بلاغة البلغاء، و متلائم في الطبقة العليا و هو أسلوب القرآن، الذي تصغى له الآذان كما تصغى القلوب و الأفئدة. و تحدث عن فواصل الذكر الحكيم، فقال أنها «حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعنى، و فرّق بين فواصل القرآن و الأسجاع، فقال «الفواصل بلاغة و الأسجاع عيب، و ذلك أن الفواصل تابعة للمعاني، و أما الأسجاع فالمعاني تابعة لها» و من أجل ذلك كان يتضح فيها الاستدعاء و التكلف بخلاف الفواصل فإنها في مكانها و كأنها تصير إلى قرارها، و هي على وجهين، وجه على الحروف المتجانسة مثل (وَ الطُّورِ وَ كِتابٍ مَسْطُورٍ)- (الطور- ۱) و وجه على الحروف المتقاربة مثل (ق، وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ، بَلْ عَجِبُوا أَنْ جاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقالَ الْكافِرُونَ هذا شَيْءٌ عَجِيبٌ) (ق- ۱ و ۲). و ترك الفواصل إلى التجانس، فقال (تجانس البلاغة، هو بيان بأنواع الكلام الذي يجمعه أصل واحد في اللغة) و جعله على نوعين: مزاوجة و مناسبة، أما المزاوجة فمثل (وَ مَكَرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْماكِرِينَ) (آل عمران- ۵۴) إذ استخدم المكر مع اللّه بدلا من الجزاء على سبيل المزاوجة للدلالة على أن وبال المكر راجع عليهم. و أما المناسبة، فتدور في المعاني التي ترجع إلى أصل واحد مثل «انْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ» (التوبة- ۱۲۷) فجونس بالانصراف عن الذكر، صرف القلب عن الخير، و الأصل فيه واحد و هو الذهاب عن الشيء، أما هم فذهبوا عن الذكر، و أما قلوبهم فذهب عنها الخير. و التصريف عنده، تصريف المعنى في الدلالات المختلفة، كتصريف الألفاظ المشتركة في أصل واحد، مثل التصريفات المستخرجة من كلمة (ع ر ض) إذ يأتي منها عرض بكسر العين، و إعراض و اعتراض و استعراض و تعريض و معارضة و عروض، و على هذه الشاكلة تصريف المعاني في الدلالات المختلفة، على نحو إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۸۰ ما يلقانا في القصص القرآني، فقصة كقصة موسى ذكرت في سورة الأعراف و في طه و في الشعراء، و غيرها لوجوه من الحكمة، منها التصرف في البلاغة من غير نقصان من أعلى مرتبة، و منها تمكين العبرة و العظة. و ينتقل إلى التضمين و يريد به (حصول معنى في الكلام من غير ذكر له) و هو على وجهين- ما يدل عليه الكلام دلالة إخبار، لأنه يحمله عليه في ظاهر لفظه كدلالة كلمة مكسور على كاسر، و الوجه الثاني ما يدل عليه الكلام دلالة قياس، كدلالة البسملة على تعظيم اللّه سبحانه، و الاعتراف بنعمته و أنه ملجأ الخائف و

حصن كل لائذ. و يتحدث عن المبالغة، فيقول (أنها الدلالة على كبر المعنى على جهة التغيير عن أصل اللغة لتلك الإبانة «و يذكر أنها على وجوه، منها مبالغة عن طريق البنية كصيغ المبالغة فى مثل غفّار، و منها مبالغة بالتعميم مثل قوله (أتانى الناس) و الذى أتاك جماعة منهم، و منها مبالغة بالتعبير عن شىء يصاحبه تعظيما «و جاء ربك و الملك صفّا صفّا» فجعل مجىء دلائل الآيات مجيئا له على المبالغة فى الكلام، و منها إخراج الممكن إلى الممتنع، و مبالغة إخراج التعبير مخرج الشك فى مثل (وَ إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلى هُدىً أَوْ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ) و منها مبالغة بحذف جواب الشرط مثل (وَ لَوْ تَرى إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ) و واضح أنه لم يدرس المبالغة بمعناها العام و إنما درسها فى صورها القرآنية. و يختتم الرمانى كلامه فى البلاغة بقسمها العاشر، الذى سماه البيان، و هو عنده «الإحضار لما يظهر به تميز الشىء من غيره فى الإدراك» و كأنه يلتقى عنده بالدلالة، و يقول أنه على أربعة أقسام، كلام و حال و إشارة و علامة «۱» و قسّم الرمانى الكلام إلى قبيح و حسن، فالقبيح كالتخليط، و المحال الذى لا يتضح به معنى، و الحسن هو الكلام المبين عن معان واضحة. و القرآن كله فى نهاية و حسن البيان، فمن ذلك قوله تعالى «كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَ عُيُونٍ وَ زُرُوعٍ وَ مَقامٍ كَرِيمٍ» (الدخان- ۲۶) فهذا بيان عجيب يوجب التحذير من الاغترار بالإمهال،

(_____ ۱) قد قسمه الجاحظ- بعد أن عرفه- الى لفظ و إشارة و عقد و خط و حال- البيان و التبيين ۱/ ۷۶ و ما بعدها. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۸۱ و كقوله تعالى (إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقاتُهُمْ أَجْمَعِينَ) (الدخان- ۴۰) و قوله (إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقامٍ أَمِينٍ) (الدخان- ۵۱)، فهذا من أحسن الوعد و الوعيد، و قوله (وَ ضَرَبَ لَنا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ) (يس- ۷۸ و ۷۹) و هذا أبلغ ما يكون من الحجاج. أن جهود الرمانى ليست مقصورة على رسالته هذه و ما فيها، و لكنها تعدت النطاق و انتشرت فى أرجاء المباحث البلاغية العديدة التى جاءت بعده و بخاصة الأشعرية منهم. و للحديث بقية. و مكانها دراسة شاملة لجهود المعتزلة فى الإعجاز و لكن بعد أن نقف عند المعتزلى الكبير قاضى القضاة، عبد الجبار الأسدآبادى. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۸۳

الفصل الثالث القاضى عبد الجبار

اشارة

الفصل الثالث القاضى عبد الجبار ۱- القاضى و الجبائيان ۲- القاضى و الإعجاز إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۸۵

القاضى عبد الجبار

القاضى عبد الجبار هو قاضى القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمذانى الأسدآبادى و لم تحدد كتب الطبقات و التراجم تاريخ مولده، إلا أن معظم الذين كتبوا عنه اتفقوا على أنه توفّى سنة ۴۱۵ ه «۱» و أنه طال عمره «۲» و تحدد ولادته على وجه التقريب ما بين سنتى ۳۲۰ و ۳۲۵ «۳». عاصر قاضى القضاة دولة بنى بويه فى العراق و فارس و خراسان. منذ تأسيسها حتى انهيارها «۴» و يبدو أنه شارك فى كثير من أحداث هذه الدولة. فقد استدعاه الصاحب بن عباد أعظم وزرائها إلى الرى و ولاه قضاء القضاة فى سنة ۳۶۷ ه «۵» و هو الذى تلقبه المعتزلة «قاضى القضاة»، و لا يطلقون هذا اللقب على سواه، و كان أمام أهل الاعتزال فى زمانه، و كان ينتحل مذهب الشافعى فى الفروع و له التصانيف السائرة و الذكر الشائع «۶» قال الحاكم: و ليس تحضرنى عبارة تحيط بقدر محله فى العلم و الفضل، فإنه الذى فتق علم الكلام و نشر برودة، و وضع فيه الكتب الجليلة التى بلغت المشرق و المغرب و ضمنها من دقيق الكلام و جليله ما لم يتفق لأحد مثله، و طال عمره مواظبا على التدريس و الإملاء حتى طبّق الأرض بكتبه و أصحابه ..

و على الجملة، فحصر مصنفاته كالمعتذر «۷».

(۱) خالف فى ذلك ابن الأثير، ذكر أنه مات سنة ۲۱۴ ه- الكامل ۹/ ۱۱۵- انظر فى تحقيق سنة وفاته. مقدمة تحقيق كتاب «متشابه القرآن» للقاضى عبد الجبار للدكتور عدنان محمد زرزور- ص ۸ الجزء الأول. (۲) أبو الفداء- المختصر- فى أخبار البشر ۰۰/ ۱۵۵، و ابن الأثير- الكامل ۹۰/ ۱۱۵. (۳) الدكتور عبد الكريم عثمان- شرح الأصول الخمسة- المقدمة ۱۴. (۴) استمرت الدولة البويهية من القرن الرابع الى ما بعد الربع الأول من القرن الخامس (۳۳۴/ ۴۴۷) انظر الدكتور حسن إبراهيم حسن- تاريخ الاسلام. الباب الثالث ۳/ ۳۷ إلى ۶۳. (۵) انظر رسائل الصاحب ۳۴. تحقيق عبد الوهاب عزام و الدكتور شوقى ضيف. (۶) السبكى- طبقات الشافعية ۳/ ۲۲۰. (۷) ابن المرتضى- المنية و الأمل- ۶۶. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۸۶ و للقاضى كتب عديدة فى الفقه و القرآن و الحديث و علم الكلام، و لا سبيل لذكرها كلها، فقد ذكرها الأستاذ الدكتور عبد الكريم عثمان فى مقدمة تحقيقه الرائع لكتاب القاضى «شرح الأصول الخمسة» «۱».

القاضى و الجبائيان:

القاضى و الجبائيان: المتتبع لآراء القاضى فى كتبه المتداولة، يلحظ أنه كان بهشميا من أتباع أبى هاشم الجبائى (ت ۲۲۱ ه) فى الدرجة الأولى، مؤيدا بعض ما ذهب إليه أبو على الجبائى، ناقدا بعضه الآخر و لكنه فى الجملة تلميذ نابه للمدرسة الجبائية. و هو لم يقرأ على أبى هاشم، و لكنه أخذ ممن قرأ عليه، فأستاذه أبو إسحاق ابن عياشى يقول عنه القاضى «و هو الذى درسنا عليه أولا، و هو من الورع و الزهد و العلم على حظ عظيم، و كان مع لقائه لأبى هاشم، استكثر من أبى على ابن خلود. ثم من الشيخ أبى عبد الله، ثم انفرد» «۲» و هو يقول عن كل منهما: شيخنا فلان، حيثما نقل عنهما، أو استشهد بهما أو نقد رأيا لأبى على «۳». لقد صنّف القاضى فى النقض على المخالفين مثلما صنّف فى فروع الثقافة الإسلامية- فله كتاب نقد اللّمع، لمع ابن الراوندى. و نقض الإمامة له أيضا و للقاضى بالإضافة إلى ذلك كتابه «تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد» الذى قال

(۱) انظر ثبت مؤلفات القاضى عبد الجبار. فى مقدمة «شرح الأصول الخمسة». له بتحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ص ۱۶ الى ص ۲۰. (۲) الحاكم- شرح عيون المسائل- مخطوط الجزء الأول ورقة ۱۲۶. عن الدكتور زرزور فى تحقيق متشابه القرآن للقاضى. (۳) فى شرح الأصول ص ۲۳ يقول القاضى: إشارة إلى ما يقوله شيخنا أبو على «من أن وجه وجوب معرفة اللّه تعالى قبح تركها» و ينقد رأى أبى على فى تحديد الواجب بما به ترك قبيح ص ۳۴۷ و كذا ۴۲۵. و يميل إلى آراء أبى هاشم و يؤيدها فى صفحات ۲۹۲ و ۲۹۴ و ۴۲۵ و ۴۹۱ و ۵۴۰ و ۶۲۹ و ۶۳۸ و غيرها ... و قلما يخالفهما، و يؤيد أبا الهذيل فيما ذهب اليه فى ص ۷۰۷. و فى كتاب المتشابه يذكر أبا على فى «الإيمان فى فعل الإنسان» ۶۵۵، و فى ۵۴۴ عرض رأيين لأبى على و لأبى هاشم ثم رجح رأى الأخير و يذكر أبا على فى صفحات ۴۳۸ و ۴۲۲ و ۳۶۰، و فى ص ۲۱۳ يقول عن أبى على: شيخنا، و عن أبى هاشم شيخنا، و فى «المغنى» عديد من الصفحات التى فيها آراء أبى هاشم الكلامية و كذا آراء أبيه. و قد ألف القاضى كتابا فى المسائل التى وردت على أبى على و أبى هاشم. ذكره الحاكم فى الجزء الأول، ورقة ۱۳۰ و له أيضا كتاب الخلاف بين الشيخين و هما أبو على و أبو هاشم الحاكم ۷۵ ب. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۸۷ فيه ابن كثير أنه (من أجلّ مصنفاته و أعظمها و قد أبان فيه عن علم و بصيرة جيدة) «۱». و قد أطلع الشيخ زاهد الكوثرى على مخطوطة هذا الكتاب، و قال فيه فى معرض حديثه عن بلاء المعتزلة إزاء الدهريين و منكرى النبوة و الثنوية و النصارى، و اليهود، و الصابئة، و أصناف الملاحدة قال «و لم نر ما يقارب كتاب تثبيت دلائل النبوة للقاضى فى قوة الحجاج و حسن الصياغة فى دفع شكوك المتشككين «۲» و فى كتابه إعجاز القرآن جهد كبير رد فيه على المناهضين للقرآن و الاسلام، و سيمر بنا جانب منه.

القاضى و الإعجاز:

القاضى و الإعجاز: إن الطريق الذى أدى بالمعتزلة إلى القول فى الإعجاز، كانت بدايته الكلام فى وحدانية اللّه تعالى، و هى وحدانية مطلقة، لا- شريك و لا- شبيه، و اللّه تعالى قد اختار رسولا- نبيا و بعثه بشريعة إلى قومه، فنبوته ثابتة و ما جاء به حق، و قد تكلم المدلّسون فى هذه النبوة، كما تكلموا فى القرآن و فى إعجازه، و من ثمّ رأى القاضى أنه علينا أن نثبت نبوة النبى أولا، بإثبات حقيقته و شتى أحواله و بعد ذلك ننتقل إلى إعجاز الكتاب الذى أنزل عليه، فالحديث عن معجزات الرسول صلّى اللّه عليه و سلم، مقصوده إثبات نبوته عليه أفضل الصلاة و السلام «۳» و ليس القرآن فقط معجزة للرسول. فهناك معجزات أخرى. مثل ما ثبت عنه من مجىء الشجرة و عودها مكانها. عند قوله لها: أقبلى و أدبرى، و أنها أقبلت تخدّ الأرض خدّا، و من ذلك ما ظهر و تواتر أنه صلوات اللّه عليه- سقى الكثير من الماء القليل، و ما ثبت عنه أنه أطعم الجماعة الكثيرة من يسير الطعام، و أنه كان يخطب إلى جذع فلما تحول عنه إلى المنبر حنّ كحنين الناقة. و ما تنوقل من

(_____ ۱) ابن حجر العسقلانى- لسان الميزان ۳/ ۳۸۶. و البغدادى- تاريخ بغداد ۱/ ۹۸. (۲) انظر ص ۱۸ من مقدمة الشيخ زاهد الكوثرى لكتاب «تبيين كذب المفترى» لابن عساكر، و انظر فى إشارته إلى رد القاضى عبد الجبار على الباطنية: مقدمته لكتاب «كشف أسرار الباطنية و أخبار القرامطة» ص ۱۹۱ المطبوع مع كتاب التبصير فى الدين «للأسفراينى» و كلاهما بتحقيقه. (۳) القاضى عبد الجبار- المغنى جزء ۱۶- (إعجاز القرآن) ص ۱۴۴. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۸۸ حديث الاستسقاء، و كلام الذئب و حديث الذراع المسموم و انشقاق القمر، كلّ هذه مع القرآن الكريم حجج للرسول صلّى اللّه عليه و سلم، فما ذا قال فيها القاضى؟ رأيناه قد فصل بين المعجزات التى ترتبط بالمشاهدة و المعاينة و الحضور و بين القرآن الكريم، و اعتبر القرآن وحده إعجازا يدل على نبوة، و ما عداه من معجزات يعلم بأمرها بعد العلم بالنبوة لأن ثبوت ذلك فرع على ثبوت النبوة، فكيف يصح أن يستدل به على نبوة؟ و قد ذكر عن المعتزلة أنهم جعلوا هذه المعجزات مؤكدة و زائدة فى شرح الصدور فيمن يعرفها من جهة الاستدلال، فأما من يشاهد ذلك فحاله بها كحاله مع القرآن فى أنه يمكنه الاستدلال بها كما يمكنه ذلك فى القرآن لأنه ثبوتها بالمشاهدة أخرجها من أن يكون علم المشاهد بها كالفرع على النبوة، فصح أن يستدلّ بها على نبوة «۱». و طالما أننا لم نشاهد تلك المعجزات، فطريقنا الوحيد لإثبات صحة نبوة النبى هو القرآن. لأن علم المخالف به كعلم الموافق من حيث ظهر نقله على وجه الصحة. و لكن القرآن نفسه قد تعرض لنقد طائفة من الإمامية، ادعت أن فيه تغييرا و تبديلا و أثبتوا فيه نقصانا و زعموا أن فى الأمة من غيّره و بدّله و حذف منه الزيادات الدالة- بزعمهم- على الأئمة و أحوالهم، بينما كثير من الحشويّة و أهل الحديث يزعم أن القرآن متلقّى فى أخبار الآحاد، و أنّ عثمان بن عفان جمعه بعد أن كان متفرقا فى الصدور و القلوب ... الخ فلزم القاضى عبد الجبار أن يفند هذه الادعاءات قبل أن يتفرغ لمناقشة الإعجاز و هذا ما فعل، فذكر فى كتابه فصلا بعنوان «فى بيان طريقة معرفة القرآن» و فيه جادل هؤلاء القوم و دعاواهم جدالا مسهبا، ليوضح خطأهم و سوء نواياهم، و ليصل أيضا لإظهار حقيقة و هى: أن التغيير لم يقع فى ألفاظ القرآن، و إلى أنه لم يدوّن فى أيام الرسول صلّى اللّه عليه و سلم، لأنه خاف أن يتكل الناس على ذلك الجمع و تضعف لأجله الرغبات فى الحفظ- فأحب الرسول عليه الصلاة و السلام، أن يتناول القرآن حفظا، و لذا قيل أنهم كانوا يحفظونه و يفقهون معانيه، و حتى كان الواحد إذا حفظ بعض القرآن يعدّ من

(_____ ۱) القاضى عبد الجبار- المغنى جزء ۱۶- (إعجاز القرآن) ص ۱۵۲. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۸۹ الفقهاء و قيل أيضا، أنه لم يتقدم بجمعه، لأن فى أيامه كان ينتظر الوحى و الزيادة، و قد كانت تنزل آيات فتضمّ إلى مواضع من السور، فأحب الرسول- صلّى اللّه عليه و سلم- أن يتكامل على وجه يستقر العلم به، ثم يجمع و يدوّن، و علم أنه تعالى تكفل بحفظه. فلا بد أن يحتاط فى جمعه بعده، و إنما كان يرجع إلى

الآحاد و إلى الشاهدين فى باب القرآن، على الحد الذى يرجع الآن مع ظهوره و شدة حرصه إلى المتقدمين فى المعرفة ليضبطوا المصاحف، و ليس كل من يرجع إلى الشهود فقد عوّل على قولهم، أو ربما يتذكّر بهم، أو يحتاط بمشارفتهم و هذه طريقة معروفة فى الاحتياط «۱». و القرآن مخلوق فكيف يصح إعجازه مع حدوثه؟ يجيب القاضى عبد الجبار قائلا: أنه لا فرق بين أن يحدثه تعالى فى السماء و يأمر جبريل بتحمله عند بعثته الرسول، عليه السلام، و إنزاله إليه، و بين أن يحدثه فى الحال و يأمر بالإنزال، و بين أن يأمره بالإنزال ثم يحدثه، فى أن على الوجوه كلّها، اختصاصه بنقض العادة فى الوجه الذى تنقض عليه لا يتغير، و لذلك سوينا بين الجميع، فإذا كان تعالى يعلم أن فى تقديم إحداثه ضربا من المصلحة، فالواجب أن يقدّم إحداثه لكى تحصل المصلحة به «۲». إذن فالقرآن يصح أن يتخذ دليلا على الإعجاز، و أنه صحيح لم تمتد إليه يد العبث، و كونه محدثا لا يمنع من اتخاذه دليلا على نبوة. بيد أن هذه الضمانات لا- تمنع من معارضة العرب للقرآن، و ليس معنى عدم وصول هذه المعارضة أنها لم تكن، لأنه يجوز أنهم عارضوه، و لمصلحة الدين و الحفاظ عليه لم تنقل المعارضة؟ و لا يترك القاضى هذا التساؤل بدون أن يفرد له فصلا و يكون بعنوان «فى بيان الدلالة على أنهم لم يعارضوه عليه السلام لتعذر المعارضة عليهم» قال فيه: «و بعد، فإنهم لو تكلفوا المعارضة، و بلغوا النهاية، لا يزيدون على من تقدم، من طبقات الشعراء، لأن مزية شعرهم و خطبهم على من كان فى زمنه صلّى اللّه عليه و سلم، معروفة

(_____ ۱) القاضى عبد الجبار- إعجاز القرآن ۱۶۵ و ۱۶۶. (۲) نفس المصدر- ۱۷۹. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۹۰ فى الجملة، فكان يجب أن يحتج بذلك الجم الغفير، و ان تواطأت الجماعة اليسيرة على ترك المعارضة، أو إخفائها، لأن هذا الاحتجاج أسهل من إيراد المعارضة، و أقوى فى بطلان أمره- صلّى اللّه عليه و سلم- لأنه لا- فرق بين أن يبينوا أن الذى جاء، من القرآن معتاد، بذكر مثله، فيما تقدم، أو بإيراد مثله فى الوقت» و قال أيضا «و بعد. فإنا لا نجوز على الجمع اليسير ما ظنه السائل، على كل حال، لأنه مع التنافس الشديد، و التقريع العظيم، و تحرك الطباع، و دخول الحمية، و الأنفة، و بطلان الرئاسة و الأحوال المعتادة، و الدخول تحت المذلة، لا يجوز فى كثير من الأحوال، على الواحد أن يسكت، عن الأمر الذى يزيل به، عن نفسه الوصمة و العار، و الأنفة، فكيف على الجماعة القليلة أو الكثيرة «۱»؟ و لا يقال أنها كانت ممكنة و لكن القهر و الغلبة و الخوف منه صلوات اللّه عليه عدل بهم عنها؟ فهلا عدلوا عن المحاربة لهذه العلة؟ و عن المهاجاة لمثلها؟ و عن الوقيعة فيه و نسبته إلى الجنون و السحر، إلى سائر ما حكى عنه، فتلك ادعاءات واهية. أما عن الصّرفة، فلا- يرى القاضى فيها وجها من وجوه الإعجاز، و نقرأ له فى التنزيه قوله «ثم بين تعالى عظم شأن القرآن بقوله «قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» فنبه بذلك على أن له من الرتبة فى الفصاحة ما لا يدركه العباد انفردوا أو اجتمعوا، و لو كانوا يقدرون عليه، و انما صرفوا عنه، لم يكن لهذا القول معنى» «۲». و هو أيضا يرفض الرأى القائل بأن المعارضة للقرآن لم تكن لصرف اللّه تعالى إياهم عنه، لأنه لا يجوز أن يكونوا ممنوعين من الكلام، لأن المنع و العجز لا- يختص كلاما دون كلام، و أنه لو حصل ذلك فى ألسنتهم لما أمكنهم الكلام المعتاد، و المعلوم من حالهم خلاف ذلك، و أن هذا الوجه لو صح لم يوجب كون القرآن معجزا، و كان يجب أن يكون المعجز منعهم من فعل مثله «۳» و يقول: إن دواعيهم (_____ ۱) القاضى عبد الجبار- إعجاز القرآن- ۲۷۲. (۲) القاضى عبد الجبار- تنزيه القرآن عن المطاعن- ۲۳۲ و ۲۳۳. (۳) القاضى عبد الجبار- إعجاز القرآن- ۳۲۲. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۹۱ انصرفت عن المعارضة لعلمهم بأنها غير ممكنة، على ما دللنا عليه، و لو لا علمهم بذلك لم تكن لتنصرف دواعيهم، لأنا نجعل انصراف دواعيهم تابعا لمعرفتهم بأنها متعذرة «۱». إذن من المتناقض أن يدعى مدع أن العرب قد انصرفوا، أى تحولت اهتماماتهم عن المعارضة عجزا، فإن ذلك يقتضى خروج العرب عن العقل لأنه (لا يخلو لو انصرفت دواعيهم من أن يكونوا كذلك مع علمهم بأنهم يقدرون على مثله، أو مع فقد هذا العلم، و لا- يجوز مع كمال عقولهم أن لا يعرفوا ذلك مع كونه قادرين عليه، و إذا كانوا عالمين بذلك، فالدواعى قائمة من ذلك مع التقريع المتقدم و مع الحرص على إبطال أمره

هو الداعى إلى المعارضة، و هذا يوجب التناقض بأن يقال إن مع اثبات الداعى لا داعى لهم، و مع وجود الاهتمام صرفت هممهم، و هذا يوجب أحد أمرين، أما تناقض الدواعى و أما خروجهم من حد كمال العقل «۲». ثم يقدم لنا القاضى التعليل الذى يرتضيه و هو «أنهم علموا بالعادات تعذر مثله فصار علمهم صرفا لهم عن المعارضة» «۳». أى أن العقل فكر و جرّب ثم اقتنع بأن قدراته تمنعه من الإتيان بمثل هذا القرآن، لأن حكاية القرآن فى حد ذاتها ليست هى القضية، و إنما هى فى خلق شىء جديد يتساوى مع القرآن فى المنزلة و القوة. و أنّى لهم ذلك. و أهم جوانب إعجاز القرآن عند القاضى أنه معجز لفصاحته، يقول فى التنزيه: «و ربما قيل فى قوله تعالى «الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ» أ ليس ذلك مخالفا لقوله فى المؤمنين حيث قال «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ» و جوابنا: أن الطمأنينة المذكورة هاهنا المراد بها المعرفة و سكون النفس إلى المجازاة مع الوجل و الخوف من المعاصى، فالكلام متفق لأن المؤمن ساكن النفس إلى معرفة اللّه تعالى و إلى المجازاة على الطاعات، و مع ذلك خائف مما يخشاه من التقصير و وجل القلب فظنّ فى مثل ذلك أنه مختلف، إذ قد نادى على نفسه بقلة

(_____ ۱) نفس المصدر- ۳۲۴. (۲) نفس المصدر- ۳۲۵. (۳) نفس المصدر و الصفحة. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۹۲ المعرفة و لذلك قال بعده «الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ طُوبى لَهُمْ وَ حُسْنُ مَآبٍ» و بيّن تعالى عظم شأن القرآن بقوله من بعده «و لو أن قرآنا سيّرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلّم به الموتى» و جواب ذلك محذوف، و المراد لكان هذا القرآن و ذلك يدل على أنه فى الفصاحة قد بلغ نهاية الرتبة و أنه صار معجزا لذلك» «۱». و قد عدد فى مواضع من كتابه هذا، كيف أن القرآن يعد فى كمال الفصاحة «۲» و فى «شرح الأصول» يقول: فإن قيل ما وجه الإعجاز فى القرآن؟ قلنا: هو أنه تحدى بمعارضة العرب مع أنهم كانوا هم الغاية فى الفصاحة، و المشار إليهم فى الطلاقة و الذلاقة و قرّعهم بالعجز عن الإتيان بمثله، فلم يعارضوه و عدلوا عنه «۳». ثم نرى القاضى يعرض لقضية الفصاحة من جانبها الجدلى، قبل أن يوضح نظرته فى الفصاحة نفسها، فالعرب لم يعارضوا القرآن، و لم يأتوا بمثله لتعذر ذلك عليهم، و إنما تعذر لما يختص به القرآن من المزية فى الفصاحة، و هذه المزية يصح التحدى بها، فللكلام الفصيح مرتب و نهايات و أن جملة الكلمات و إن كانت محصورة فتأليفها يقع على طرائق مختلفة الوجوه، فتختلف لذلك مراتبه من بعض، و يزيد عليه قدرا يسيرا أو كبيرا، و ما هذا حاله فالتحدى صحيح فيه، لأن فيه مقادير معتادة تصح فيها زيادات فى المراتب غير معتادة «۴». أى أن الإنسان- ذلك القادر على أفعاله عند المعتزلة- و قدرته على الكلام إحدى جوانب هذه القدرة- هذا الإنسان لا يحتاج لكى يعارض القرآن إلى توافر القدرة عنده، بل يحتاج إلى أن يجمع للقدرة العلم بكيفية الفصاحة و مراتبها، لأن الكلام منه الفصيح و منه الركيك، و منه ما يصعد من الأكثر فصاحة إلى الأفصح و إلى المتناهى فى الفصاحة، و كذا منه ما يهبط نفس الدرجات.

(_____ ۱) القاضى عبد الجبار- تنزيه القرآن عن المطاعن- ۲۰۳. (۲) انظر المصدر السابق ۱۵۸ و ۲۲۱ و ۲۷۱ و ۴۷۶. (۳) القاضى عبد الجبار- شرح الأصول الخمسة- ۵۸۶. (۴) القاضى عبد الجبار- اعجاز القرآن- ۲۱۴. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۹۳ و الإنسان بهذه القدرة يستطيع أن يصل إلى درجة ما فى هذا العلم، و التفاضل فى باب القدرة إنما يكون فى الزيادة و النقصان، و اختلاف الزيادة من قادر إلى أقدر صعودا، يجعلها تقف عند حد لا تتعداه و يرجع هذا إلى العلم و إلى الوسائل المعينة لهذا العلم، من دربة و ممارسة و معاناة، فإذا جاء النبى و حظى بدرجة فى القدرة تزيد عن هذا الحد بمرتبة، أو بمراتب، صح أن تكون دلالة على نبوته، أريد أن أقول أن للممكن نهاية. و تكون القضية المترتبة على ذلك هى «كيف نتوصل لنهاية هذا الممكن؟». و يجيب القاضى، بأن العلم، بأنه «أى الممكن» قد بلغ النهاية يحتاج إلى تأمل و اختيار حتى نعرف كيفية وقوع ذلك الكلام المتضمن لذلك المعنى، و وجوه وقوعه، و أنه لا منزلة له أعلى من هذه المنزلة، فيعلم أنه قد بلغ النهاية «۱». و لكن المتفق عليه عند المعتزلة أن اللغة توقيفية أى بالمواضعة «۲» و إلى زمن نزول القرآن كان هو النهاية فى الفصاحة، و لذا عجزت العرب عن تقليده، فما ذا يحدث لو اخترعت ألفاظ أكثر فصاحة من ألفاظ القرآن؟

إذن تختل قضية الإعجاز. و يرى القاضى- أن هذا لا يقدح فيما ذكره، و أن الظن أن المزية إنما تكون بأصل المواضعة، ليس كذلك، لأن ما يبلغ من الكلام فى الفصاحة النهاية لا يخرج عن أن يكون فى جملة اللغة، كما أن ما دونه لا يخرج عن أن يكون من جملتها، و إنما تتبين زيادة الفصاحة لا بتغير المواضعة .. و إنما المعتبر بمواقع الكلام و كيفية إيراده «۳». و من ثم يتساوى شأن اللغة عند القاضى أن تكون توقيفية أو توفيقية «۴». و أما عن الكلام الفصيح و كيف يكون، فيقدم لنا القاضى، رأيا لأستاذه أبى هاشم- ذلك الذى عرضناه من قبل «۵» ثم يردفه برأيه الخاص و هو مبنى على

(_____ ۱) القاضى عبد الجبار- إعجاز القرآن- ۱۹۴. (۲) انظر القاضى عبد الجبار- تنزيه القرآن- ۳۲۵- و فى مسألة آية (وَ مِنْ آياتِهِ خَلْقُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ). (۳) القاضى عبد الجبار- إعجاز القرآن- ۲۰۱. (۴) القاضى عبد الجبار- إعجاز القرآن- ۲۰۱. (۵) انظر رأى أبى هاشم فى الفصاحة ص ۷۳ من الكتاب. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۹۴ تكملة رأى أبى هاشم أو بمعنى أدق تنقيحه «يقول: اعلم أن الفصاحة لا تظهر فى أفراد الكلام، و إنما تظهر فى الكلام بالضمّ على طريقة مخصوصة، و لا بدّ مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة، و قد يجوز فى هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التى تتناول الضم، و قد تكون بالأعراب الذى له مدخل فيه، و قد تكون بالموقع، و ليس لهذه الأقسام رابع، لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة أو حركاتها أو موقعها، و لا بدّ من هذا الاعتبار فى كل كلمة، ثم لا بدّ من اعتبار مثله فى الكلمات إذا انضم بعضها إلى بعض لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة، و كذلك لكيفية إعرابها، و حركاتها، و موقعها، فعلى هذا الوجه الذى ذكرناه، إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها فإن قال «۱». فقد قلتم فى أن جملة ما يدخل فى الفصاحة حسن المعنى، فهل اعتبرتموه؟ قيل له: إن المعانى و إن كان لا بد منها فلا يظهر فيها المزية، فلذلك نجد المعبّرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر، و المعنى متفق ...، على أنا نعلم أن المعانى لا يقع فيها تزايد، فإذن يجب أن يكون الذى يعتبر عنده الألفاظ التى يعبر بها عنها، فإذا صحت هذه الجملة فالذى تظهر به المزية ليس إلا الإبدال «۲» الذى تختص الموقع أو الحركات التى تختص الإعراب، فبذلك تقع المباينة» «۳». إذن. فقد أحس القاضى عبد الجبار أن رأى أستاذه أبى هاشم فى أن الكلام إنما يكون فصيحا لجزالة لفظه و حسن معناه «۴»، أحس أن به نقصا لأنه لم يلاحظ صورة تركيب الكلام و هى أساسية فى بلاغة العبارة و فصاحتها «۵». و يقول القاضى- عن سبب تقدم ناظم عن ناظم، و قد علمنا أن مع حضور الكلام قد يختلف الاختيار، فى المتخيّر، بحسب التجربة و العادة، فلا بد مع العلم بالكلمات من أن تتقدم للمتكلم هذه الطريقة، فى نفسه و فى غيره،

(_____ ۱) أى المعارض. (۲) يقصد الاختيار. انظر الدكتور شوقى ضيف- البلاغة تطور و تاريخ ص ۱۱۷. (۳) القاضى عبد الجبار- إعجاز القرآن- ۱۹۹ و ۲۰۰. (۴) نفس المصدر السابق- ۲۹۷. (۵) الدكتور شوقى ضيف- البلاغة تطور و تاريخ- ۱۱۶. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۹۵ ليعرف موقع جمل الكلام إذا تألفت، فيفصل ما بين ما تألف من كلمات مخصوصة و بين ما يأتلف من غيرها، و يعرف الطرائق فى هذا الباب، و لا بدّ مع ذلك من محاضرة ما يعلمه، لأنه قد يجوز أن يتساوى الرجلان فى المعرفة و أحدهما أقوى محاضرة من الآخر، و أن كان الذى يقصر عنه، مثله فى العلم، أو أزيد، لكنه يحتاج فيما نعلم، إلى تثبيت و فكرة، فلا بد مع الوجه الذى ذكرناه، من قوة المحاضرة، و لهذا الوجه يتفاضل العلماء بذلك، فيصح من بعضهم، من الخطب و الشعر ما لا يصح من غيره، و إن كان فى العلم ربما ماثل أو زاد، و لا بدّ مع كل ما ذكرناه، من تأييد و إلطاف يرد من قبل اللّه تعالى، و لذلك نجد المتكلم يروم طريقة فى الفصاحة، فتقرب عليه مرة، و تبعد أخرى، و حاله مع العلم لا يكاد يختلف، و إنما كان كذلك لأن لطائف هذه الأمور تحصل بغالب الظن، و إن كان ظاهرها يحصل بالعلم «۱». و يقصد بذلك أن من يعلم أفراد الكلمات و كيفية ضمها، و تركيبها، و مواقعها، فبحسب هذه العلوم و التفاضل فيها، يتفاضل ما يصح منهم من رتب الكلام الفصيح، و تحتاج بجانبها إلى قدر من الفطنة و الذكاء و التذوق و التفريق الدقيق بين دواعى التأثير قوة و ضعفا، و هذه فطرية، تحصل من اللّه تعالى كالقدرة، و كما يصح التفاضل فى تلك العلوم يصح أيضا التفاضل فى

هذه الألطاف. فلا يمتنع أن يجرى اللّه تعالى العادة بقدر منها لا يمكن أن يفعل لأجله إلا ما يبلغ رتبة معلومة فى الفصاحة، فيصير الزائد على تلك الرتبة متعذرا بالعادة، و يصير معجزا «۲». و هذا القدر ضرورى، لأنه تتفاوت أحوال العلماء فيه، كما تتفاوت فى العلوم المكتسبة، و أنت تجد المتساويين فى الاجتهاد فى النظر يتقدم أحدهما الآخر بالأمر العظيم فى باب الاكتساب، و لا يجوز مثله فى باب الضروريات الا بالقدر المعتاد، إلا إذا كان أحدهما ناقص الآلة، و أما إذا كانت الآلة متساوية و الممارسة كمثل،

(_____ ۱) القاضى عبد الجبار- إعجاز القرآن- ۲۰۳. (۲) نفس المصدر- ۲۰۸ و ۲۰۹. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۹۶ فالتفاوت العظيم لا يقع و انما يقع ذلك فى العلوم المكتسبة «۱». و كأن الذوق الفنى، ذلك الذى يسميه القاضى- العلم الضرورى- أو الآلة، أو الألطاف، أو التأييد الإلهى، شىء يختلف حسب نصيب كل مجتهد، و هذه الأنصبة تتفاوت صعدا إلى أن تقف عند نهاية، و كذا العلوم المكتسبة أيضا لها نهاية. أما الدرجة التى تعدت نهاية الذوق و نهاية العلم، فهى درجة المعجز، و هى درجة القرآن الكريم. و النتيجة التى نخرج بها من دراستنا لآراء القاضى عبد الجبار، مما عرضناه. هى: - أن العرب لم يعارضوا القرآن الكريم و لم يأتوا بمثله لتعذر ذلك عليهم. لما يختص به من المزية فى الفصاحة. - و أن هذه المزية لم تجر العادة بمثلها فى كلام الفصحاء، فلا بد من أن يقتضى نقض العادة، و متى وضحت صحة هذه الدعاوى، لم يبق للمخالف شبهة، و أن القرآن الكريم بالإضافة إلى إعجازه البلاغى، معجز أيضا بزوال الاختلاف و التناقض، على ما يقتضيه قوله تعالى (وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً) «۲» (النساء- ۸۲) و أنه معجز أيضا بتضمنه الأخبار عن الغيوب. و أن أحدّ ما يتبين به شأن هذا الإعجاز، أنه لا وجه يطعن به الملحدة و سائر من خالف فى نبوة الرسول صلّى اللّه عليه و سلم. إلا و هو غير قادح فى كونه معجزا «۳». و أخيرا، هذا هو قاضى القضاة، المعتزلى، عبد الجبار، الهمدانى. و أعتقد أنه بعد هذا العرض لأعلام الاعتزال، و رأيهم فى الإعجاز، فما زال أمامنا أن نشير إلى الخطوط العريضة المشتركة بينهم، ثم حين نستعرض آراء المدرسة الأشعرية فى الإعجاز سيئين لنا أن نعقد مقارنة بين المدرستين.

(_____ ۱) القاضى عبد الجبار- إعجاز القرآن- ۲۱۳. (۲) نفس المصدر- ۳۲۸. (۳) القاضى عبد الجبار- إعجاز القرآن- ۳۳۰. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۹۷

الباب الثانى الأشاعرة و إعجاز القرآن

اشارة

الباب الثانى الأشاعرة و إعجاز القرآن الفصل الأول: الباقلانى الفصل الثانى: عبد القاهر الجرجانى إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۹۹

الفصل الأول الباقلّانى

اشارة

الفصل الأول الباقلّانى ۱- الباقلانى و الإعجاز ۲- الباقلانى و الجاحظ و الرمانى إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۰۱ الفصل الأول الباقلانى هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم «۱» القاضى، أبو بكر الباقلانى. البصرى. الملقب بسيف السنة و لسان الأمة، المتكلم على لسان أهل الحديث و طريق أبى الحسن الأشعرى، و إليه انتهت رئاسة المالكيين فى وقته. لم يعيّن أحد من المؤرخين عام ولادته، تلقى العلم على أعلام البصرة حيث ولد، ثم رحل إلى بغداد، فأخذ عن علمائها، ثم اتخذها دارا

لاقامته. حتى قضى نحبه. و قد أتيح للباقلانى، أن يتتلمذ لطائفة من العلماء كالأبهرى و القطيعى و الشيرازى و ابن مجاهد و الباهلى- و كان الباهلى و ابن مجاهد أعرف العلماء بمذهب الأشعرى و أشدهم فقها له. و عن الباهلى الأشعرى أخذ الأسفراييني و ابن فورك المذهب، و عن أبى إسحاق الإسفراييني أخذ أبو القاسم عبد الجبار الإسفراييني، و عنه أخذ إمام الحرمين و عن إمام الحرمين أخذ الغزالى و منه انتشر المذهب انتشارا كبيرا «۲». و أتاحت سرعة بديهة الباقلانى و طلاقة لسانه و غزارة بيانه أن يطير صيته فى الآفاق حتى وصل إلى أعلام شيراز، و كانت شيراز فى ذلك الوقت حاضرة ملك أبى شجاع فنّاخسرو بن ركن الدولة البويهى و كان يلقب بعضد الدولة «۳» و ظل الباقلانى مع عضد الدولة حتى مات عضد الدولة فى شوال سنة ۳۷۲ ه و تولى

(_____ ۱) رجعنا فى ترجمة حياة الباقلانى إلى: البغدادى- تاريخ بغداد ۵/ ۳۷۹. و ابن العماد- شذرات الذهب- ۳/ ۱۶۸ و ابن عساكر تبيين كذب المفترى ۵۳- و الذهبى- سير أعلام النبلاء ۱/ ۱۱۵، و ابن خلكان، وفيات الأعيان ۱/ ۶۸۶ و فى الإمتاع و المؤانسة لأبى حيان التوحيدى مطاعن له فى الباقلانى ۱/ ۱۴۳. و كذا فى الفصل لابن حزم ۲/ ۱۳۷. و هذا و قد أفادتنا كثيرا مقدمة تحقيق كتاب (إعجاز القرآن) للباقلانى، التى كتبها السيد أحمد صقر. (۲) ابن زاهد الكوثرى- مقدمة تحقيق كتاب الإنصاف- للباقلانى- ۱۱. (۳) الدكتور حسن إبراهيم حسن- تاريخ الإسلام- ۳/ ۳۷ و ما بعدها. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۰۲ بعده ابنه صمصام الدولة- تلميذ الباقلانى- و توفى الباقلانى فى يوم السبت لسبع بقين من ذى الحجة سنة ۴۰۳ ه.

الباقلانى و إعجاز القرآن:

اشارة

الباقلانى و إعجاز القرآن: كانت حياة الباقلانى تدور فى فلكين هما التدريس و التأليف و كلاهما شغل عليه وقته و ملك كيانه. و قد دافع الباقلانى كثيرا عن القرآن و عن الإسلام، و وقف أمام المهاجمين وقوفا صارما- و يدل على ذلك ما تركه من آثار مدونة. مثل كتابه (التمهيد) و يقول فى مقدمته «أما بعد- فقد عرفت إيثار سيدنا الأمير ... لعمل كتاب جامع مختصر مشتمل على ما يحتاج إليه فى الكشف عن معنى العلم و أقسامه و طرقه و مراتبه و ضروب المعلومات و حقائق الموجودات ... و جواز إرساله «تعالى) رسلا إلى خلقه و سفراء بينه و بين عباده، و أنه قد فعل ذلك و قطع العذر فى إيجاب تصديقهم، بما أبانهم به من الآيات، و دل به على صدقهم من المعجزات، و جعل من الكلام على سائر أهل الملة المخالفين لملة الإسلام من اليهود و النصارى و المجوس و أهل التثنية و أصحاب الطبائع و المنجمين «۱». و له كتاب آخر و هو «الانتصار لصحة نقل القرآن، و الرد على من نحله الفساد بزيادة أو نقصان» و قال فى مقدمته (أما بعد. فقد وقفت. تولى اللّه عصمتكم و أحسن هدايتكم و توفيقكم على ما ذكرتموه من شدة حاجتكم إلى الكلام فى نقل القرآن، و إقامة البرهان على استفاضة أمره و إحاطة السلف بعلمه و انقطاع العذر فى نقله، و قيام الحجة على الخلق به، و أبطال ما يدعيه أهل الضلال من تحريفه و تغييره و دخول الخلل فيه، و ذهاب شىء كثير منه، و زيادة أمور فيه، و ما يدعيه أهل الإلحاد و شيعتهم من منتحلى الإسلام، من تناقض كثير منه و خلو بعضه من الفائدة و كونه غير مناسب و ما ذكروه من فساد النظم و دخول اللحن فيه و ركاكة التكرار و قلة البيان و تأخير المقدم و تقديم المؤخر، إلى غير ذلك من وجوه مطاعنهم، و ذكر جمل مما روى من الحروف الزائدة و القراءات المخالفة لمصحف الجماعة و الإبانة عن و هاء نقل ذلك وضعته ... و نحن بحول اللّه و عونه نأتى فى ذلك بجمل تزيل الريب و الشّبهة «۲».

(_____ ۱) الباقلانى- التمهيد- ص ۱۲. تحقيق الأب ريتشارد مكارثى. بيروت ۱۹۵۷ م. (۲) السيد أحمد صقر- مقدمة تحقيق إعجاز القرآن للباقلانى- ۳۹. إعجاز القرآن بين

المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۰۳ و قد ذكر له ابن كثير كتابا بعنوان (كشف الأسرار و هتك الأستار فى الرد على الباطنية) «۱». و له فى الدفاع عن النبى صلّى اللّه عليه و سلم و عن النبوة كتاب «الفرق بين معجزات النبيين و كرامات الصالحين» و قد ذكره فى كتابه «هداية المسترشدين» قائلا- «و قد بينا فى كتاب الفرق بين معجزات النبيين و كرامات الصالحين. معنى وصف النبى، و أن من الناس من قال: أنه مشتق و مأخوذ من الإنباء عن الشىء و الأخبار عن اللّه عز و جل» «۲». و قد ذكر له الأستاذ السيد أحمد صقر فى مقدمة تحقيقه لكتاب (إعجاز القرآن) خمسة و خمسين كتابا فى مختلف فنون الكلام و الفقه و الرد على المخالفين. و لو أضفنا إلى هذا الجهد كتابه (إعجاز القرآن) تبين لنا كيف دافع هذا المتكلم الأشعرى عن حومة الإسلام و أبلى بلاء عظيما. و رأى الباقلانى فى الإعجاز ينحصر فى ثلاثة وجوه تكررت فى كتبه و هى: الإخبار عن الغيوب: و أمّيّة الرسول صلّى اللّه عليه و سلم، و المعلوم من حاله أنه كان أميا لا يكتب و لا يحسن أن يقرأ. و أن القرآن بديع النظم عجيب التأليف، متناه فى البلاغة إلى الحد الذى يعلم عجز الخلق عنه. و قد بلور الباقلانى مسائل المدرسة الأشعرية، و صاغ آراءها فى وضوح و دقة أمام آراء المدرسة الاعتزالية، و بيّن أيضا أوجه الخلاف بين المدرستين فى مسائل جوهرية، فى علم الكلام عامة، و فى إعجاز القرآن بخاصة، مما يتصل اتصالا وثيقا بأصول المبادئ عندهما. ثم نجد الأشعريّين الذين عالجوا الإعجاز فى كتب متداولة- هما الباقلانى و الجرجانى.

(_____ ۱) ابن كثير- البداية و النهاية- ۱۱/ ۳۴۶ ح ۱ السعادة ۱۳۵۱ ه القاهرة. (۲) المصدر السابق و الصفحة. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۰۴ و الجرجانى قد شغله الجانب البلاغى و لم يفصّل القول فى الجانب الكلامى بالصورة التى ترينا الفروق بوضوح بين التفكير الاعتزالى و الآخر الأشعرى. و من هنا تظهر لنا أهمية دراسة الجانب الكلامى عند الباقلانى. يرى الباقلانى أن «الذى يوجب الاهتمام التام بمعرفة إعجاز القرآن أن نبوة نبينا عليه السلام بنيت على هذه المعجزة، و أن كان قد أيّد بعد ذلك بمعجزات كثيرة» «۱» أى أننا نثبت إعجاز المعجز أولا حتى ننتقل منه إلى إثبات نبوة النبى صلّى اللّه عليه و سلم، بينما نادى القاضى عبد الجبار بأن إثبات النبوة يجب أن يسبق إثبات إعجاز المعجز لأن النبوة حينما يتأكد منها الشاك، سيتقبل بالتالى كل ما ورد عنها من معجزات «۲». و لم ير الباقلانى فى القول بالصرفة وجها من وجوه الإعجاز، يقول. فإن قيل، فلم زعمتم أن البلغاء عاجزون عن الإتيان بمثله مع قدرتهم على صنوف البلاغات و تصرفهم فى أجناس الفصاحات؟ و هلا قلتم أن من قدر على جميع هذه الوجوه البديعة بوجه من هذه الطرق الغريبة، كان على مثل نظم القرآن قادرا، و إنما يصرفه اللّه عنه ضربا من الصرف، أو يمنعه من الإتيان بمثله ضربا من المنع، أو تقصر دواعيه إليه دونه مع قدرته عليه، ليتكامل ما أراده اللّه من الدلالة، و يحصل ما قصده من إيجاب الحجة، لأن من قدر على نظم كلمتين بديعتين، لم يعجز عن نظم مثلهما، و إذا قدر على ضم الثانية إلى الأولى، و كذلك الثالثة، حتى يتكامل قدر الآية أو السورة؟ فالجواب: أنه لو صحّ ذلك لصحّ لكل من أمكنه نظم ربع بيت أو مصراع من بيت أن ينظم القصائد، و يقول الأشعار، و صح لكل ناطق قد يتفق فى كلامه الكلمة البديعة، نظم الخطب البليغة و الرسائل العجيبة، و معلوم أن ذلك غير سائغ و لا- ممكن، على أن ذلك لو لم يكن معجزا على ما وصفناه من جهة نظمه الممتنع، لكان مهما حط من رتبة البلاغة فيه، و منع من مقدار الفصاحة فى نظمه، و كان أبلغ فى الأعجوبة إذا صرفوا عن الاتيان بمثله، و منعوا عن معارضته و عدلت دواعيهم عنه، فكان يستغنى عن إنزاله على

(_____ ۱) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۱۰.

(۲) القاضى عبد الجبار- إعجاز القرآن- ۱۵۲ و ما بعدها. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۰۵ النظم البديع، و إخراجه فى المعرض الفصيح العجيب، على أنه لو كانوا صرفوا على ما ادعاه، لم يكن من قبلهم من أهل الجاهلية مصروفين عما كان يعدل به عن الفصاحة و البلاغة و حسن النظم و عجيب الرصف لأنهم لم يتحدّوا إليه و لم تلزمهم حجته. فلما لم يوجد فى كلام من قبله مثله، علم أن ما ادعاه القائل بالصّرفة ظاهر البطلان «۱» و لو كانت المعارضة ممكنة، و إنما منع منها الصرفة، لم يكن الكلام معجزا، و إنما يكون المنع هو المعجز، فلا يتضمن الكلام فضيلة على غيره فى نفسه «۲». و يشرح الباقلانى مفهوم الإعجاز و المعجز عنه، قائلا: معنى

قولنا «إن القرآن معجز» على أصولنا، أنه لا يقدر العباد عليه، و قد ثبت أن المعجز الدال على صدق النبى صلّى اللّه عليه و سلم، لا يصح دخوله تحت قدرة العباد، و إنما ينفرد اللّه تعالى بالقدرة عليه، و لا يجوز أن يعجز العباد عما تستحيل قدرتهم عليه، كما يستحيل عجزهم عن فعل الأجسام، فنحن لا نقدر على ذلك. و إن لم يصح وصفنا بأنا عاجزون عن ذلك حقيقة. و كذلك معجزات سائر الأنبياء على هذا، فلما لم يقدر عليه أحد شبّه بما يعجز عنه العاجز، إنما لا يقدر العباد على الإتيان بمثله لأنه لو صح أن يقدروا عليه بطلت دلالة المعجز، و قد أجرى اللّه العادة بأن يتعذر فعل ذلك منهم، و أن لا يقدروا عليه، و لو كان غير خارج عن العادة لأتوا بمثله، أو عرضوا عليه من كلام فصحائهم و بلغائهم ما يعارضه، فلما لم يشتغلوا بذلك علم أنهم فطنوا لخروج ذلك عن أوزان كلامهم و أساليب نظامهم و زالت أطماعهم عنه «۳». فحقيقة إعجاز القرآن عند الباقلانى، أنه لا يقدر عليه العباد لأنهم لو قدروا عليه لبطل الإعجاز، و قد أجرى اللّه أن يتعذر فعل ذلك منهم، بينما وجدنا القاضى عبد الجبار فى رفضه للصرفة يقول «أنا نقول إن دواعيهم انصرفت عن المعارضة، لعلمهم بأنها غير ممكنة، على ما دللنا عليه، و لو لا علمهم بذلك لم

(_____ ۱) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۲۹.

(۲) نفس المصدر- ۳۰. (۳) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۲۸۸ و ۲۸۹. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۰۶ تكن لتنصرف دواعيهم، لأنا نجعل انصراف دواعيهم تابعا لمعرفتهم بأنها متعذرة» «۱». و نشير إلى ذلك، لأن حقيقة المعجز عند الباقلانى- تؤدى إلى الصرفة- بالرغم من ظهور التخفيف منها الذى يصبغ شرحه لرأيه، و الفرق بين القاضى و الباقلانى- أن القاضى فتح باب التجربة الانسانية أمام إعجاز القرآن- فأدت النتيجة إلى انصراف- بينما جعل الباقلانى الباب موصدا من البدء أمام المحاولة. فعنده أن اللّه تعالى قد وفق العرب إلى قدر من البلاغة، و لكنه أقدرهم على حد محدود، و غاية فى العرف مضروبة لعلمه بأنه سيجعل القرآن معجزا «۲». و قد أنكر الباقلانى، القول بالصرفة، و لكنه استدار إليها و عرضها فى ثوب آخر، و النتيجة واحدة، فيما يظهر لى. و عن قدر المعجز من القرآن عند الباقلانى يقول: الذى ذهب إليه عامة أصحابنا، و هو قول الشيخ أبى الحسن الأشعرى فى كتبه: أن أقل ما يعجز عنه من القرآن السورة. قصيرة كانت أو طويلة. و ما كان بقدرها «۳». و القرآن غير مخلوق و معجز يقول الباقلانى: قال قيل: فهل تزعمون أنه معجز، لأنه حكاية لكلام القديم سبحانه أو لأنه عبارة عنه «و لأنه قديم فى نفسه؟ قيل: لسنا نقول بأن الحروف قديمة، فكيف يصح التركيب على الفاسد؟ و لا نقول أيضا: أن وجه الإعجاز فى نظم القرآن من أجل أنه حكاية عن كلام اللّه لأنه لو كان كذلك لكانت التوراة و الإنجيل و غيرهما من كتب اللّه عز و جل معجزات فى النظم و التأليف و قد بينا أن إعجازها فى غير ذلك. و كذلك كان يجب أن تكون كل كلمة مفردة معجزة و منفردها، و قد ثبت خلاف ذلك» «۴» إذن «فالإعجاز فى نظم الحروف التى هى دلالات و عبارات عن كلامه (تعالى) و إلى مثل هذا النظم وقع التحدى» «۵» و يقول الباقلانى: و قد جوّز

(_____ ۱) القاضى عبد الجبار- إعجاز القرآن- ۳۲۴. (۲) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۲۸۹. (۳) نفس المصدر- ۳۵۴. (۴) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۴۷. (۵) نفس المصدر- ۲۶۱. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۰۷ بعض أصحابنا أن يتحداهم، بمثل كلامه القديم القائم بنفسه «۱». و لكنه يستدرك بأن مذهب الجمهور الأشعرى هو ما حكاه و أما الكلام القديم، فليس هو حروف منظومة، أو حروف غير منظومة، أو شىء مؤلف أو غير ذلك «۲». و المعروف أن القرآن، كلام اللّه غير مخلوق عند الأشاعرة. و هم قد عرفوا كلامه تعالى بأنه (معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى، قديم ... و لا نزاع بين الشيخ و المعتزلة- كما يقول الإيجى- فى حدوث الكلام اللفظى، و إنما نزاعهم فى إثبات الكلام النفسى و عدمه) «۳». و بعد- فقد كانت هذه الوقفات هى أبرز أفكار الباقلانى. و الأشاعرة معه- حين عالج الإعجاز، و قد تتيح لنا أن ندرك أوجه الخلاف بين الفكرين، و لكن أعتقد أن هذا لن يتسنى لنا إلا بعد أن نستعرض جهود الباقلانى فى الجانب البلاغى ثم جهود الجرجانى بعده كلاما و بلاغة أيضا. و قد أنفق الباقلانى جهدا فى سبيل إظهار الجانب الفنى فى القرآن، فبعد أن تكلم عن جانب تضمن القرآن للإخبار عن الغيوب، و أنه كان معلوما من حال النبى صلّى اللّه عليه و سلم، أنه كان أميا لا يكتب و لا

يحسن أن يقرأ، أخذ يعالج الوجه الثالث من وجوم الإعجاز و هو أنه بديع النظم عجيب التأليف، متناه فى البلاغة إلى الحد الذى يعلم عجز الخلق عنه. و بديع النظم المتضمن لإعجازه، ينقسم عند الباقلانى إلى وجوه عشرة، نذكرها كما وردت فى كتابه الاعجاز: أولا: أن القرآن فى جملته خارج عن المعهود من نظام جميع كلام العرب، و ترتيبه يختلف عن ترتيبهم، فليس هو شعرا على اختلاف أنواعه، و لا موزونا غير مقفى، و لا معدّلا مسجوعا، و لا معدلا موزونا غير مسجوع، و لا مرسلا إرسالا، و لا هو من باب السجع و لا فيه شىء منه. و ليس كذلك من قبيل الشعر و لا مرتبا

(_____ ۱) نفس المصدر- ۲۶۰. (۲) نفس المصدر- ۲۶۱. (۳) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة و المتكلمين- تحقيق الدكتور سليمان دنيا- ۲/ ۵۸۸ (شرح العقائد العضدية).

إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۰۸ ترتيبهم خطابهم، و لا متبعا أسلوبهم، و لكنه قرآن خارج عن العادة، معجز. ثانيا: إن الشاعر قد يجوّد فى المدح دون الهجو، و منهم من يسبق فى طويلة جعلته ينفرد بهذا و يتميز على قول الحكيم و شعر الشاعر و خطبة الخطيب، فليس عندهم القدرة على الإتقان بهذه الدرجة ثم القدرة على الاستمرار فى هذا الإتقان. ثالثا: إن الشاعر قد يجود فى المدح دون الهجو، و منهم من يسبق فى التقريظ دون التأبين، أو فى الوصف غير النسيب، و كذا الكتاب البلغاء منهم عاجزون فى ميدان الشعر، و نرى الخطباء الأبيناء قد لا يتمكنون من نظم بيت، و غير ذلك. فلكلّ قدرته، أما القرآن فقد تصرف فى مختلف الوجوه من ذكر قصص و مواعظ و احتجاج و حكم و أحكام و إعذار و إنذار و وعيد و تبشير و تخويف بدرجة لا تتفاوت فى الدقة و لا تقل فى الإبداع. رابعا: إن كلام الفصحاء يتفاوت تفاوتا بينا فى الفصل و الوصل و العلو و النزول و التقريب و التبعيد، و غير ذلك، مما ينقسم إليه الخطاب عند النظم بينما نجد القرآن على اختلاف فنونه، و ما يتصرف فيه من الوجوه الكثيرة، و الطرق المختلفة، يجعل المختلف كالمؤتلف و المتباين كالمناسب، و المتنافر فى الأفراد إلى حد الآحاد. و هذا أمر عجيب. خامسا: نظم القرآن وقع موقعا فى البلاغة يخرج عن عادة الكلام الجن كما يخرج عن عادة كلام الأنس فهم يعجزون عن الإتيان بمثله كعجزنا، ثم يتصور الباقلانى أن أحدهم يعترض على إدخال الجن فى دائرة المحاولة و الخطأ، فيورد بعض الأبيات التى تثبت المحاورات التى قامت بين الشعراء و الغيلان؟ سادسا: أن الذى ينقسم إليه الخطاب من البسط و الاقتصار، و الجمع و التفريق و الاستعارة و التصريح و التجوز و التحقيق، و نحو ذلك من الوجوه فى كلامهم موجود فى القرآن. سابعا: أن المعانى التى تضمنها فى أصل وضع الشريعة و الأحكام و الاحتجاجات فى أصل الدين و الرد على الملحدين، على تلك الألفاظ، و موافقة بعضها بعضا فى اللطف و البراعة، مما يتعذر على البشر و يمتنع. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۰۹ ثامنا: أن الكلام يتبين فضله و رجحان فصاحته بأن تذكر منه الكلمة فى تضاعيف كلام أو تقذف ما بين شعر، فتأخذها الأسماع، و تتشوف إليها النفوس، و يرى وجه رونقها باديا غامرا سائر ما تقرن به كالدرة التى ترى فى سلك من خرز، و كالياقوت فى واسطة العقد. تاسعا: أن الحروف التى بنى عليها كلام العرب تسعة و عشرون حرفا، و عدد السور التى افتتح فيها بذكر الحروف ثمان و عشرون سورة، و جملة ما ذكر من هذه الحروف فى أوائل السور من حروف المعجم نصف الجملة، و هو أربعة عشر حرفا، ليدل بالمذكور على غيره و ليعرفوا أن هذا الكلام منتظم من الحروف التى ينظمون بها كلامهم. عاشرا: أنه سهّل سبيله، فهو خارج عن الوحشى المستكره، و الغريب المستنكر، و عن الصفة المتكلفة و جعله قريبا الى الأفهام، و هو مع ذلك ممتنع المطلب عسير المتناول غير مطمع مع قربه فى نفسه و لا- موهم مع دنوّه فى موقعه، أن يقدر عليه أو يظفر به «۱». و هذه الوجوه البلاغية بالإضافة إلى أنها من الممكن أن يندرج الفرع منها تحت الأصل، فينكمش عددها- نجد أنها تخدم فكرة كبيرة واضحة هى أن لنظم القرآن موقعا فى البلاغة يخرج عن عادة كلام الأنس كما يخرج عن عادة كلام الجن، و ذلك هو الوجه المذكور فى (خامسا) و الذى قد ورد بصور مختلفة فى كل وجه من الوجوه العشرة التى عدد فيها الباقلانى الإعجاز البلاغى للقرآن. و قد نفى الباقلانى الشعر عن القرآن «۲» ثم نفى السجع أيضا- و فى السجع كثرت الأقوال- قال الباقلانى «ذهب أصحابنا كلهم إلى نفى السجع من القرآن، و ذكره أبو الحسن الأشعرى فى غير موضع من كتبه، و ذهب كثير ممن يخالفهم إلى اثبات السجع فى القرآن و زعموا أن

ذلك مما يبين به فضل الكلام، و أنه من الأجناس التى يقع فيها التفاضل فى البيان و الفصاحة كالتجنيس و الالتفات

(_____ ۱) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۳۵ إلى ۴۷ و ما بعدها. (۲) نفس المصدر- من ۵۱ إلى ۵۶. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۱۰ و ما أشبه ذلك من الوجوه التى تعرف بها الفصاحة» «۱» ثم قال «و هذا الذى يزعمونه غير صحيح، فلو كان القرآن سجعا، لكان غير خارج عن أساليب كلامهم و لو كان داخلا فيها، لم يقع بذلك إعجاز، و لو جاز أن يقولوا: هو سجع، لجاز أن يقولوا: شعر معجز، كيف؟ و السجع مما كان يألفه الكهان من العرب، و نفيه من القرآن أجدر بأن يكون حجة من نفى الشعر، لأن الكهانة تتنافى مع النبوات، و ليس كذلك الشعر» «۲». و قد عقد الباقلانى فصلا طويلا من كتابه و كان فى «ذكر البديع من الكلام» «۳» لأنه تصور أن سائلا يسأل: هل يمكن أن يعرف إعجاز القرآن من جهة ما تضمنه من البديع؟ فيجيب، بأن البديع بأشكاله المتعددة «ليس فيه ما يخرق العادة، و يخرج من العرف، بل يمكن استدراكه بالتعلم، و التدريب به و التصنع له كقول الشعر و رصف الخطب و صناعة الرسالة و الحذق فى البلاغة، و له طريق يسلك، و وجه يقصد و سلّم يرتقى فيه إليه، و مثال قد يقع طالبه عليه، فربّ إنسان يتعود أن ينظم جميع كلامه شعرا و آخر يتعود أن يكون جميع كلامه سجعا، أو صنعة متصلة، لا يسقط من كلامه حرفا، و قد يتأتى له ما قد تعوده .. فأما شأو نظم القرآن فليس له نظام يحتذى عليه و إمام يقتدى به، و لا يصحّ وقوع مثله اتفاقا، كما يتفق للشاعر البيت النادر و الكلمة الشاردة، و المعنى الفذ الغريب و الشىء القليل العجيب» «۴». ثم يعود مقيّدا هذا الكلام الذى أطلقه معترفا بنصيب القرآن من البديع قائلا «و إنما لم نطلق القول إطلاقا لأنا لا نجعل الإعجاز متعلقا بهذه الوجوه خاصة و وقفا عليها و مضافا إليها و إن صحّ أن تكون هذه الوجوه مؤثرة فى الجملة آخذة بحظها فى الحسن و البهجة» «۵». و ما ذكره هنا جاء فى خاتمة عرض طويل عن الألفاظ التى تضمنت بعض أنواع

(_____ ۱) نفس المصدر- ۵۷. (۲) نفس المصدر- ۵۷ و ۵۸. (۳) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۶۶. (۴) نفس المصدر- ۱۱۱ و ۱۱۲. (۵) نفس المصدر- ۱۱۲. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۱۱ البديع. فى حديث الرسول صلّى اللّه عليه و سلم و فى كلام البلغاء ثم تلاها بذكر طائفة من طرق البديع الكثيرة التى اشتمل عليها مع بيان معانيها و ذكر شواهد لها أيضا من القرآن الكريم، و كلام البلغاء، و اعتبر هذا العرض توطئة للدخول فى شرح كيفية الوقوف على إعجاز القرآن «۱» و فيه يبين أن جهد الأعجمى فى إدراك الإعجاز، إذا أراد إدراكه أن يعرف أن أهل اللسان أنفسهم عاجزون، إذن فهو أعجز منهم فى ذلك بالضرورة، أما العربى ذو الدرجة الوسطى فى الفصاحة، فيرى الباقلانى أن شأنه لا يختلف كثيرا، فهو و من ليس من أهل اللسان، سواء، و أما من كان قد تناهى فى معرفة اللسان العربى و وقف على طرقها و مذاهبها فهو يعرف القدر الذى ينتهى إليه وسع المتكلم من الفصاحة، و يعرف ما يخرج عن الوسع، و يتجاوز حدود القدرة فليس يخفى عليه إعجاز القرآن كما يميز بين جنس الخطب و الرسائل و الشعر و كما يميز بين الشعر الجيد و الردىء و الفصيح و البديع و النادر و البارع و الغريب «۲». فمبلغ ما يصل إليه المتناهى فى الفصاحة أن يدرك أنه عاجز أمام القرآن و روعته. و أخيرا يحدد المنهج الذى سيسير عليه للوصول إلى إثبات الاعجاز القرآنى، و هو منهج مقارن، استعرض فيه أولا نتاج الشعراء و الكتاب و البلغاء و الآراء المختلفة فيه، و فرّق بين غثّه و سمينه ثم حدد مهمة الناقد، و إنها لجليلة، إذ تتلخص فى كشف الخصائص الذاتية للنتاج الأدبى مهما تشابه مع نتاج آخر فى النوع أو فى الخاصية، و ألقى على النقاد عبئا ثقيلا، فهم الوحيدون الذين يدركون إعجاز المعجز عن طريق دراساتهم المستفيضة فى أسرار نتاج البشر، و ما نتاجهم بمعجز، و لكن عن طريقه يدرك المعجز لذا، يضع أمام الناقد أمثلة توضح له «الفرق بين الكلام الصادر عن الربوبية الطالع عن الإلهية» و بين الكلام البشرى، شعرا و نثرا، ليبين له وجه النقص فيه و يدله على انحطاط رتبته و وقوع أبواب الخلل فيه «۳». و تطبيقا لهذا المبدأ المقارن، قدم الباقلانى نموذجا لخطب الرسول صلّى اللّه عليه و سلم، و لكتب النبى إلى كسرى و النجاشى و لنسخة عهد الصلح مع قريش عام الحديبية،

(_____ ۱) نفس المصدر- ۱۱۳. (۲)

الباقلانى- إعجاز القرآن- ۱۱۳. (۳) نفس المصدر- ۱۲۶. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۱۲ و فى النهاية، يقرر النتيجة التى وصل إليها و هى «أن نظم القرآن من الأمر الإلهى، و أن كلام النبى صلّى اللّه عليه و سلم من الأمر النبوى» «۱». أما إذا أراد هذا الدارس مزيدا من البيان فعليه أن يتأمل ما سينسخه له الباقلانى من خطب الخلفاء الراشدين و الصحابة و الخطباء البلغاء ليقع له «الفضل بين كلام الناس و بين كلام رب العالمين، و يعلم أن نظم القرآن يخالف نظم كلام الآدميين» «۲». و ليس الأمر مقصورا على فن النثر فقط، فالشعر كذلك «لا يمتنع أن يكون أبلغ إذا صادف شروط الفصاحة و أبدع إذا تضمن أسباب البلاغة» «۳». و هنا أيضا يقارن- بين شعر أجود الشعراء و بين كلام رب العالمين، و اختار قصيدة شهيرة لشاعر معروف و هى (قفانبك) لامرئ القيس. و يقول الباقلانى «أنت لا تشكّ فى جودة شعر امرئ القيس، و لا ترتاب فى براعته و لا تتوقف فى فصاحته، و تعلم أنه قد أبرع فى طرق الشعر أمورا أتّبع فيها من ذكر الديار و الوقوف عليها إلى ما يتصل بذلك من البديع الذى أبدعه التشبيه الذى أحدثه ... و نظم القرآن جنس متميز و أسلوب متخصص، و قبيل عن النظير متخلص، فإذا شئت أن تعرف عظيم شأنه فتأمل فى هذا الفصل لامرئ القيس فى أجود أشعاره و ما نبين لك من عواره على التفصيل، و ذلك فى قوله (قفانبك) «۴». ثم ينتقل إلى الوجه الآخر من المقارنة، فيقول عن القرآن «فأما نهج القرآن و نظمه و تأليفه و رصفه، فإن العقول تتيه فى جهته، و تحار فى بحره، و تضل دون وصفه» «۵» و يحلل بعض الآيات الكريمة «ما رأيك فى قوله (إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلَ أَهْلَها شِيَعاً، يَسْتَضْعِفُ طائِفَةً مِنْهُمْ، يُذَبِّحُ أَبْناءَهُمْ وَ يَسْتَحْيِي

(_____ ۱) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۱۳۶.

(۲) نفس المصدر- ۱۵۳. (۳) نفس المصدر- ۱۵۵. (۴) نفس المصدر- ۱۵۸ و ۱۵۹. (۵) نفس المصدر- ۱۸۳. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۱۳ نِساءَهُمْ، إِنَّهُ كانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» [القصص- ۴] هذه تشتمل على ست كلمات سناؤها و ضياؤها على ما ترى، و سلاستها و ماؤها على ما تشاهد، و رونقها على ما تعاين، و فصاحتها على ما تعرف، و هى تشتمل على جملة و تفصيل، و جامعة و تفسير، ذكر العلوّ فى الأرض باستضعاف الخلق بذبح الولدان و سبى النساء، و إذا تحكّم فى هذين الأمرين فما ظنك بما دونهما؟ لأن النفوس لا- تطمئن على هذا الظلم، و القلوب لا تقرّ على هذا الجور «۱». و إذا قال قائل للباقلانى، لما ذا تحاملت على امرئ القيس هكذا، و رأيت أن شعره بين اللين و الشراسة، و بين اللطف و الشكاسة، و البحترى يسبق فى هذا الميدان، و يفوت الغاية فى هذا الشأن ... و كذلك لأبى نواس من بهجة اللفظ و دقيق المعنى ما يتحير فيه أهل الفضل؟ يجيبه الباقلانى بدراسة أخرى للبحترى- ذلك الذى يفضّله الكتاب على أهل دهره و يقدمونه على من فى عصره، و منهم من يدعى له الإعجاز غلوا- يستدير إليه الباقلانى، بعد أن يكمل هجماته على امرئ القيس بأخرى مثلها، و بعدها، يتعرض لأبى نواس و يذكر سقطه، ثم لا يجد ابن الرومى و أبا تمام أهلا لدراسته، لذا تركهم و تفرغ لقصيدة البحترى: أهلا بذلكم الخيال المقبل فعل الذى نهواه أم لم يفعل «۲» لينتهى بعد تحليلها إلى النتيجة نفسها و هى «هيهات، أن يكون المطموع فيه، كالمأيوس منه، و أن يكون الليل كالنهار، و الباطل كالحق، و كلام رب العالمين ككلام البشر «۳»». ثم يعرض الباقلانى لوصف وجوه من البلاغة، قد ذكرها- على حد قوله- بعض أهل الأدب و الكلام «۴»- و يقصد به معاصره المعتزلى أبا الحسن الرمانى صاحب «النكت فى إعجاز القرآن»- و يذكر الباقلانى أنها على عشرة أقسام

(_____ ۱) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۱۹۳.

(۲) نفس المصدر- (۳) نفس المصدر- ۲۱۹. (۴) نفس المصدر- ۲۶۲. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۱۴ هى الإيجاز و التشبيه و الاستعارة و التلاؤم و الفواصل و التجانس و التصريف و المبالغة و حسن البيان. و لا يرى الباقلانى رأى الرمانى فى أن البلاغة تصلح أن تكون وجها من وجوه الاعجاز، لأن البديع، يمكن الوقوع عليه و التعمل له، و يدرك بالتعلم، فما كان كذلك فلا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن به، و أما ما لا سبيل إليه بالتعلم و التعمل من البلاغات، فذلك هو الذى يدل على إعجازه، و هذا الفارق- الذى يفصل رأى الباقلانى عن رأى الرمانى- يشرحه الباقلانى قائلا «أننا إذا قلنا: ما وقع من التشبيه فى القرآن معجز، عرض علينا من التشبيهات الجارية فى الأشعار ما لا يخفى عليك، و أنت ترى فى شعر ابن المعتز من التشبيه الذى يشبه السحر، و قد تتبع فى

هذا ما لم يتتبع غيره، و اتّفق له ما لم يتّفق لغيره من الشعراء. و كذلك كثير من وجوه البلاغة، قد بينا أن تعلمها يمكن، و ليس تقع البلاغة بوجه واحد منها دون غيره، فإن كان أنما يعنى هذا القائل- يقصد الرمانى- أنه «إذا أتى فى كل معنى» يتفق فى كلامه بالطبقة العالية، ثم كان ما يصل به كلامه بعضه ببعض، و ينتهى منه إلى متصرفاته، على أتم البلاغة و أبرع البراعة، فهذا مما لا نأباه، بل نقول به، إنما ننكر أن يقول قائل، أن بعض هذه الوجوه بانفرادها، قد حصل فيه الإعجاز، من غير أن يقارنه بما يصل به من الكلام، و يفضى إليه مثل ما يقول، إن ما أقسم به وحده بنفسه معجز، و أن التشبيه معجز، و أن التجنيس معجز، و المطابقة بنفسها معجزة، فأما الآية التى فيها ذكر التشبيه، فإن ادّعى إعجازها، لألفاظها و نظمها و تأليفها، فإنى لا أدفع ذلك، و أصححه، و لكن لا أدعى إعجازها لموضوع التشبيه، و صاحب المقالة التى حكيناها- أى الرمانى- أضاف ذلك إلى موضع التشبيه، و ما قرن به من الوجوه «۱». و أخيرا، لا يظن ظان أن فى كلام الرسول صلّى اللّه عليه و سلم، قدرا من الإعجاز، إذ هو مثل كلام البلغاء، و الذى بينه و بين كلام الفصحاء، كقدر ما بين شعر الشاعرين و كلام الخطيبين فى الفصاحة و ذلك مما لا يقع به الإعجاز «۲».

(_____ ۱) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۲۷۵ و ۲۷۶. (۲) نفس المصدر- ۲۹۱. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۱۵ و بهذا يختتم الباقلانى مجهوده القيم فى كتابه «إعجاز القرآن» و يرى الدكتور شوقى ضيف فى الباقلانى أنه «أول من هاجم فى قوة إعجاز القرآن عن طريق تصوير ما فيه من وجوه البديع و أيضا، وجوه البلاغة التى أحصاها الرمانى، و من هنا تأتى أهميته، إذ أعد للبحث عن أسرار فى نظم القرآن من شأنها- حين توضح توضيحا دقيقا- أن تقف الناس على إعجازه- ثم يقول- و أن كنّا نلاحظ فى الوقت نفسه، أنه لم يستطع أن يصور شيئا من هذه الأسرار، إذ ظلت الفكرة عنده غامضة، و ظلت مستورة فى ضباب كثيف «۱». و هذا صحيح، و لكن هناك وقفات طيبة للباقلانى فى بيان إعجاز القرآن التفت لها و فصّل القول فيها. منها كلامه عن: التأثير النفسى للقرآن. و عن: قوة التعبير القرآنى و صدقه لصدوره عن اللّه سبحانه. و عن: الوحدة الفنية فى القرآن. يقول الباقلانى «فالقرآن أعلى منازل البيان، و أعلى مراتبه، ما جمع وجوه الحسن و أسبابه و طرقه و أبوابه: من تعديل النظم و سلامته و حسنه و بهجته ..، و إذا علا الكلام فى نفسه، كان له من الوقع فى القلوب و التمكن فى النفوس ما يذهل و يبهج و يقلق، و يطمع و يؤيس، و يضحك و يبكى، و يحزن و يفرح، و يسكن و يزعج، و يشجى و يطرب، و يهز الأعطاف، و يستميل نحوه الأسماع، و يورث الأريحية و العزة، و قد يبعث على بذل المهج و الأموال شجاعة وجودا، و يرمى السامع من وراء رأيه بعيدا، و له مسالك فى النفوس لطيفة «۲» و مداخل إلى القلوب دقيقة». و الجانب النفسى، هو الجانب الذى يجب أن يأخذ مكانه فى دراسات إعجاز القرآن، و يجب ألا يعتبر جزأ من جوانب، لأنه قائم بذاته له حيز بعينه فى إعجاز القرآن.

(_____ ۱) الدكتور شوقى ضيف- البلاغة تطور و تاريخ- ۱۱۴. (۲) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۲۷۶ و ۲۷۷ و انظر القصة التى يتمثل بها على صدق الأثر النفسى ص ۲۷ و ۲۸. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۱۶ و أما عن قوة التعبير القرآنى و صدقه لصدوره عن اللّه سبحانه، فنستطيع أن نتبينها إذا نظرنا إلى نتاج الشعراء أو الكتاب، فنحن حين نقرأ لعنترة أو لأبى فراس أو للمتنبى شعرا فى الشجاعة و البطولة و الحروب نجد لشعرهم صدقا و نبضا و حياة نابعة من طبيعتهم الشجاعة و من ممارستهم للحروب، و الأمر يختلف لو قرأنا لابن الرومى شعرا فيه أنه جال وصال و فتك بالأعداء، و كذا لأبى نواس و لحماد عجرد و غيرهم ممن لم يكن لهم فى الحرب باع. أى أن هناك لونا من التعبير يصدق فيه الشاعر مع نفسه حين يتعرض له لأنه يتفق و طبيعته، و يجد نفسه منطلقة فى سلاسة و سهولة بلا تصنع و لا كذب. يقول الباقلانى: أ لا ترى أن الشعر فى التغزل إذا صدر عن محب كان أرق و أحسن، و إذا صدر عن متعمّل و حصل من متصنع نادى على نفسه بالمداجاة، و أخبر عن خبيئه بالمراياة، و أنت تجد لابن المعتز فى موقع شعره من القلب فى الفخر و غيره ما لا تجده لغيره إذا قال: إذا شئت أوقرت البلاد حوافرا و سارت ورائى هاشم و نزار و عم السّماء النّقع حتى كأنه دخان و أطراف الرّياح شرار تعلم أنه ملك الشعر، و أنه يليق به من الفخر خاصة، ثم يتبعه مما يتعاطاه، ما لا يليق بغيره، بل ينفر عن سواه، و كما ترى فى قول أبى فراس الحمدانى

فى نفسك اذا قال: و لا أصبح الحىّ الخلوف بغارة و لا الجيش ما لم تأته قبلى النّذر و الشىء إذا صدر من أهله، و بدأ من أصله، و انتسب إلى ذويه، سلم فى نفسه، و بانت فخامته، و شواهد أثر الاستحقاق فيه، و إذا صدر من متكلف، و بدأ من متصنع، بان أثر الغربة عليه و ظهرت مخايل الاستيحاش فيه، و عرف شمائل التحير منه «۱».

(_____ ۱) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۲۷۷

إلى ۲۸۰. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۱۷ و هذه القوة النابعة من الصدق تنطبق انطباقا على النظم القرآنى، و تعتبر سرا من أسرار إعجازه، فهو أثر من نبع علوىّ، و قطرة من فيض سماوى، و الحديث فيه غريب عجيب، لأنه من مكمنه، من مصدر المصادر، و مبدع الخلائق، و مكوّن الأكوان، من اللّه، تعالى جدّه، و جلّت قدرته و تعظّم اسمه. فجمع القرآن قوة لصدقه، و قوة لصدق قائله- تعالى اللّه- و قوة لصدق مبلّغه صلوات اللّه عليه و سلامه، و قوة لخلوده و دوامه، مع احتفاظه بكل درجات الغرابة و العجب و الإبداع، بالرغم من توالى السنين بالمئين. و مما يسترعى النظر فى دراسة الباقلانى لإعجاز القرآن، اعتباره للوحدة الفنية فيه، و إشادته بقيمتها و بقدرتها على الإبانة. فهو يعتبر القرآن كلا متكاملا له خصائصه، و كذلك يعتبر السورة منه، فيقوم بتحليلها متدرّجا فيها ليظهر ما ينطوى عليه من خصائص فى النظم لا تقتصر على مجرد روعة استعارة و جمال تشبيه يرد فى الآية أو فى عبارة قصيرة، بل ينصب إعجازه عليه جملة لا تفصيلا، فالسورة- لا الآية- أصغر وحدة فنية فى القرآن، و يمكن الحكم بها على إعجازه فى النظم، لأنها فى حد ذاتها يمكن أن تتوافر لها شروط الإعجاز كاملة. و بذلك يكون الباقلانى قد خرج على منهج السابقين و آرائهم و دراساتهم حين اعتبروا الآية أو العبارة أو بيت الشعر أو شطره أساسا لبحوثهم النقدية البلاغية، ثم لأحكامهم فى بيان القرآن. و نستشهد فى ذلك بتحليله لسورة النحل «۱» و سورة غافر «۲»

نموذج من تحليل الباقلانى للروعة فى آيات الذكر الحكيم:

نموذج من تحليل الباقلانى للروعة فى آيات الذكر الحكيم: يقول الباقلانى، حينما يريد أن يضع أيدينا على أسرار الإعجاز فى القرآن أنه «و لو لم يكن من عظم شأنه إلا أنه طبّق الأرض أنواره، و جلل الآفاق ضياؤه، و نفذ فى العالم حكمه، و قبل فى الدنيا رسمه، و طمس ظلام الكفر بعد أن كان (_____ ۱)

الباقلانى- إعجاز القرآن- ۱۹۱ إلى ۱۹۴. (۲) نفس المصدر- ۱۹۷ إلى ۲۰۰. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۱۸ مضروب الرّواق، ممدود الأطناب، مبسوط الباع، مرفوع العماد، ليس على الأرض من يعرف اللّه حق معرفته، أو يعبده حق عبادته، أو يدين بعظمته، أو يعلم علو جلاله، أو يتفكر فى حكمته، فكان كما وصفه اللّه تعالى، جل ذكره من أنه نور، فقال «وَ كَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا، ما كُنْتَ تَدْرِى مَا الْكِتابُ وَ لَا الْإِيمانُ، وَ لكِنْ جَعَلْناهُ نُوراً نَهْدِى بِهِ مَنْ نَشاءُ مِنْ عِبادِنا، وَ إِنَّكَ لَتَهْدِى إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ» [الشورى- ۵۲] فانظر- إن شئت- إلى شريف هذا النظم، و بديع هذا التأليف، و عظيم هذا الرّصف، كل كلمة من هذه الآية تامة، و كل لفظ بديع واقع، قوله «وَ كَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا» يدل على صدوره من الربوبية، و يبين عن وروده عن الإلهية، و هذه الكلمة بمنفردها و أخواتها، كل واحدة منها لو وقعت بين كلام كثير، تميّز عن جميعه، و كان واسطة عقده و فاتحة عقده- و غرّة شهره و عين دهره. و كذلك قوله «وَ لكِنْ جَعَلْناهُ نُوراً نَهْدِى بِهِ مَنْ نَشاءُ مِنْ عِبادِنا»، فجعله روحا لأنه يحيى الخلق، فله فضل الأرواح فى الأجساد، و جعله نورا لأنه يضىء ضياء الشمس فى الآفاق، ثم أضاف وقوع الهداية به. إلى مشيئته، و وقف وقوع الاسترشاد به على إرادته و يبين أنه لم يكن ليهتدى إليه لو لا توفيقه، و لم يكن ليعلم ما فى الكتاب و لا الإيمان لو لا تعليمه، و أنه لم يكن ليهتدى فكيف كان يهدى- لولاه، فقد صار يهدى و لم يكن من قبل ذلك ليهتدى، فقال «وَ إِنَّكَ لَتَهْدِى إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ، صِراطِ اللَّهِ الَّذِى لَهُ ما فِى السَّماواتِ وَ ما فِى الْأَرْضِ، أَلا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» [الشورى- ۵۳] فانظر إلى هذه الكلمات الثلاث فالكلمتان الأوليان مؤتلفتان، و قوله «أَلا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» كلمة منفصلة مباينة للأولى، فقد صيرها شريف النظم أسدّ ائتلافا من

الكلام المؤالف، و ألطف انتظاما من الحديث المتلائم، و بهذا يبين فضل الكلام و تظهر فصاحته و بلاغته، و الأمر أظهر، و الحمد للّه، و الحال أبين من أن يحتاج إلى كشف «۱». و هذا التحليل الذى قدمناه للباقلانى، إذا عدنا الى خيوطه، أحسب أنه قد أراد ما أراده الجرجانى بعده من فكرة النظم و لكنه وقع دونه. و هذا لا يقدح فى

(_____۱) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۱۸۶ و ۱۸۷. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۱۹ الباقلانى، و فى كونه قدّم جهدا جادا، و محاولة لها قيمتها و أثرها فى الإعجاز، و ما من محاولة إلا و لها و عليها. و هو- متكلما أشعريا، التقى بالمعتزلة، فى نقطة خلاف، التقى بالجاحظ فهاجمه، و التقى بالرمانى فنقض رأيه فى الإعجاز.

الباقلانى و الجاحظ و الرمانى:

اشارة

الباقلانى و الجاحظ و الرمانى: الملاحظ أن هناك أكثر من رابط يجمع الباقلانى بالجاحظ و الرمانى، فثلاثتهم متكلمون نافحوا عن حومة الاسلام، و ثلاثتهم تركوا مؤلفات فى إعجاز القرآن لها شأنها، ثم، الباقلانى أشعرى، و الآخران معتزليان- و الأشاعرة كانوا معتزلة فى بدء أمرهم- بالإضافة إلى هذا، أن الباقلانى كتب كتابا فى إعجاز القرآن، نقد فيه الجاحظ، كما نقد فيه الرمانى.

أولا: الباقلانى و الجاحظ:

أولا: الباقلانى و الجاحظ: فى الصفحة السادسة من كتاب إعجاز القرآن. يقول الباقلانى و قد صنّف الجاحظ فى نظم القرآن كتابا لم يزد فيه على ما قاله المتكلمون قبله، و لم يكشف عما يلتبس فى أكثر هذا المعنى». و الباقلانى يقصد بهذا كتاب الجاحظ الذى حدثنا عنه فى كتابه خلق القرآن قائلا: «اجتهدت فيه نفسى و بلغت منه أقصى ما يمكن مثلى فى الاحتجاج للقرآن، و الرد على كل طعّان، فلم أدع فيه مسألة لرافضى و لا لحديثى و لا لحشوى و لا لكافر مباد و لا لمنافق مقموع و لا لأصحاب النظام، و لمن نجم بعد النظام، ممن يزعمون أن القرآن خلق و ليس تأليفه بحجة، و أنه تنزيل و ليس ببرهان و لا دلالة» «۱» و عن نفس الكتاب يقول الخياط «و لا يعرف كتاب فى الاحتجاج لنظم القرآن و عجيب تأليفه، و أنه حجة لمحمد صلّى اللّه عليه و سلم على نبوته غير كتاب الجاحظ» «۲».

(_____۱) الجاحظ- خلق القرآن ۳/ ۲۸۷ ط هارون. (۲) الخياط- الانتصار- ۱۵۴ و ۱۵۵. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۲۰ و لا نستطيع أن ندفع قول الباقلانى بهذين النصين، فقد يكونان من باب المبالغة فى التكريم، و لو كان كتاب الجاحظ بين أيدينا لاستطعنا أن نعقد مقارنة بين ما ورد فى الكتابين. و لنقرأ الآن وجهة الباقلانى فى نقده للجاحظ. يقول «و ليس لقائل أن يقول. قد يسلم بعض الكلام من العوارض و العيوب، و يبلغ أمره فى الفصاحة و النظم العجيب. و لا يبلغ عندكم حد المعجز، فلم قضيتم به فى القرآن دون غيره من الكلام؟ ثم يأخذ الباقلانى فى الرد بأن كل الأعمال المشهورة للأدباء المعروفين، إذا تأملناها سنجد أنها تحتوى على ضعف و خلل غير موجودين فى القرآن، و هذا الجاحظ، قد يزعم الزاعمون أن كلام الجاحظ من السّمت الذى لا يؤخذ فيه، و الباب الذى لا يذهب عنه، و أنت تجد قوما يرون كلامه قريبا، و منهاجه معيبا، و نطاق قوله ضيقا، حتى يستعين بكلام غيره، و يفزع إلى ما يوشح به كلامه: من بيت سائر و مثل نادر و كلمة ممهدة منقولة، و قصة عجيبة مأثورة، و أما كلامه فى أثناء ذلك فسطور قليلة و ألفاظ يسيرة، فإذا أحوج إلى تطويل الكلام خاليا عن شىء يستعين به- فيخلط بقوله من قول غيره- كان كلاما ككلام غيره. فان أردت أن تحقق هذا فانظر فى كتبه، فى «نظم القرآن» و فى «الرد على النصارى» و فى «خبر الواحد» و غير ذلك مما يجرى هذا المجرى، هل تجد فى ذلك كله ورقة واحدة

تشتمل على نظم بديع أو كلام مليح؟ على أن متأخرى الكتاب قد نازعوه فى طريقته، و جاذبوه على منهجه، فمنهم من ساواه حين ساماه، و منهم من أبر عليه إذ باراه، هذا «أبو الفضل ابن العميد»، قد سلك مسلكه و أخذ طريقه، فلم يقصّر عنه، و لعله قد بان تقدمه عليه، لأنه يأخذ فى الرسالة الطويلة فيستوفيها على حدود مذهبه، و يكملها على شروط صنعته و لا يقتصر على أن يأتى بالأسطر من نحو كلامه، كما ترى الجاحظ يفعله فى كتبه، متى ذكر من كلامه سطرا، أتبعه من كلام الناس أوراقا، و إذا ذكر صفحة، بنى عليه من قول غيره كتابا «۱ (_____». ۱) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۲۴۷ و ۲۴۸. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۲۱ و يتلخص نقد الباقلانى فى أن الجاحظ: أولا: يستعين بكلام غيره للتطويل. ثانيا: لا يحتوى نثره على نظم بديع أو كلام مليح. ثالثا: قد جاذبه بعض الكتاب طريقته فتفوقوا عليه. و العجيب أن يعلن الباقلانى هذا و كتابه متخم بنقول من كتب متداولة، و غيرها. فنجد نقولا من ابن المعتز فى «البديع» و قدامة بن جعفر فى «نقد الشعر» «۱» و عن الجاحظ، نقل نقولا مصرّحا باسمه مرة «۲» و فى أخرى تدل بنفسها على مصدرها «۳» و ثالثة حين تحدث عن الجن و الشعراء الذين تحدثوا عن الغيلان، و قصصهم معها، تلك التى تناقلها الرواة، و هنا نجد كتاب الحيوان للجاحظ «۴». فإن كان التطويل عيبا فقد اشترك فى العيب مع الجاحظ. و دعوى الباقلانى فى نثر الجاحظ دعته إليها العصبية، و هى أوضح من أن تناقش، و أما عن بعض الكتاب الذين جاذبوا الجاحظ فى أسلوبه، فهم تلاميذ تابعون، و ليس المأموم كالإمام و لا التلميذ كالأستاذ. و الباقلانى لم ينقل من الجاحظ فقط، بل أنى أذهب إلى أنه كان متأثرا بالجاحظ فى أسلوبه أيضا، و إذا عدنا إلى عرض الباقلانى لفكرته و إطالته و استدارته حول معناه الذى قصد و استقصائه لفكرته و بخاصة فى ص ۱۲۴ و ۱۲۵، و غيرهما من صفحات، سنجد هذا الأثر المتصل بالجاحظ، أو هذا الإعجاب فى أقل التقدير. و لا أريد أن أخرج إلى هذا الطريق- فليس مجالنا- إنما أقول إن رأى الباقلانى فى إعجاز القرآن لا يبعد كثيرا- فى بعض تكوين هذا الرأى- عن رأى الجاحظ فى الإعجاز. فالمعروف أن الوجه الثالث من وجوه إعجاز القرآن (_____ ۱) نفس المصدر- ۶۸ و ما بعدها.

(۲) نفس المصدر- ۱۲۶. (۳) نفس المصدر- ۲۸۷ ص ۶ إلى ص ۹. (۴) نفس المصدر- ۳۹ إلى ۴۶. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۲۲ عند الباقلانى أن «نظم القرآن» خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم مباين للمألوف من ترتيب خطابهم، و له أسلوب يختص به، و يتميز فى تصرفه عن أساليب الكلام المعتادة «۱». و فى البيان، يقول الجاحظ «أنه سيذكر فى الجزء الثانى منه أقسام تأليف جميع الكلام، و كيف خالف القرآن جميع الكلام الموزون المنثور، و هو موزون غير مقفى على مخارج الأشعار و الأسجاع، و كيف صار نظمه من أعظم البرهان و تأليفه من أكبر الحجج» «۲». فلولا التعصب الذهبى لأكمل الباقلانى طريق الجاحظ، و لاعترف بفضله و بما اقتبس منه، و بما تأثره فيه، و لكل كاتب عيوب، و لكن التعصب يفوق كل العيوب.

[ثانيا] الباقلانى و الرمانى:

[ثانيا] الباقلانى و الرمانى: و أما عن الرمانى، فقد قال الباقلانى «ذكر بعض أهل الأدب و الكلام أن البلاغة على عشرة أقسام: الإيجاز و التشبيه و الاستعارة و التلاؤم و الفواصل و التجانس و التصريف و التضمين و المبالغة و حسن البيان، فأما الإيجاز، فإنما يحسن مع ترك الإخلال باللفظ، فيأتى باللفظ القليل الشامل لأمور كثيرة، و ذلك ينقسم إلى حذف و قصر، و الحذف الإسقاط للتخفيف، كقوله «وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ» و قوله «طاعَةٌ وَ قَوْلٌ مَعْرُوفٌ» و حذف الجواب كقوله «و لو أن قرأنا سيرت به الجبال أو قطّعت به الأرض أو كلّم به الموتى» كأنه قيل: لكان هذا القرآن ... الخ «۳». و هذا النص صاحبه أبو الحسن على بن عيسى الرمانى (۲۹۶ ه- ۳۸۴ ه) صاحب كتاب النكت فى إعجاز القرآن، و هو معتزلى، فأنف الباقلانى أن يذكر اسمه، و اكتفى بأن نقل ما جاء فى كتابه، و لو كان دقيقا فى نقله لهان أمر تغاضيه عن اسم الرمانى، و لكنه نقل و آثر أن يختصر بصورة قريبة من التشويه».

(_____ ۱) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۳۵.

(۲) الجاحظ- البيان و التبيين- ۱/ ۳۹۳. (۳) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۲۶۲. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۲۳ و النص على حقيقته يقول فيه الرمانى بعد أن ذكر أقسام البلاغة العشرة «الإيجاز تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى، و إذا كان المعنى يمكن أن يعبر عنه بألفاظ كثيرة، و يمكن أن يعبر عنه بألفاظ قليلة، فالألفاظ القليلة إيجاز، و الإيجاز على وجهين: حذف و قصر، فالحذف: إسقاط كلمة للاجتزاء عنها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام، و القصر: بنيه الكلام على تقليل اللفظ و تكثير المعنى من غير حذف. فمن الحذف (وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ) و منه (وَ لكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقى) و منه (بَراءَةٌ مِنَ اللَّهِ) و منه (طاعَةٌ وَ قَوْلٌ مَعْرُوفٌ) و منه حذف الأجوبة، و هو أبلغ من الذكر. و ما جاء منه فى القرآن كثير، كقوله جل ثناؤه: «لَوْ أَنَّ قُرْآناً سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتى» كأنه قيل: لكان هذا القرآن» «۱». و ربما قيل أن الباقلانى حاول أن يقدم مثالا لفكرة الرمانى فآثر الاختصار، و لكن إغفال اسم الرمانى لا- يسمح بقبول هذا الاعتذار. و قد وافق الباقلانى الرمانى فى نفى السجع عن القرآن. يقول الرمانى «الفواصل حروف متشاكلة فى المقاطع توجب حسن إفهام المعانى، و الفواصل بلاغة. و الأسجاع عيب، و ذلك أن الفواصل تابعة للمعانى، و أما الأسجاع فالمعانى تابعة لها ... و فواصل القرآن كلها بلاغة و حكمة لأنها طريق إلى إفهام المعانى التى تحتاج اليها فى أحسن صورة يدل بها عليها، و إنما أخذ السجع فى الكلام من سجع الحمام، و ذلك أنه ليس فيه إلا الأصوات المتشاكلة، كما ليس فى سجع الحمامة إلا الأصوات المتشاكلة .... الخ» «۲» و يقول الباقلانى «ذهب أصحابنا كلهم إلى نفى السجع من القرآن، و ذكره أبو الحسن الأشعرى رضى اللّه عنه فى غير موضع من كتبه» «۳» و استرسل الباقلانى فى نفس السجع حتى وصل إلى ص ۶۵ من كتابه، و كان قد بدأ من ص ۵۷. و من مجمل ما قاله فى هذا الموضوع نلحظ ما يلى:

(_____ ۱) الرمانى- النكت فى إعجاز القرآن- ۷۰. (۲) الرمانى- النكت فى إعجاز القرآن- ۸۹ و ۹۰. (۳) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۵۷ و ۵۸. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۲۴ إن الذين نفوا السجع من الأشاعرة، نتج ذلك عن فهم خاطئ منهم لحديث رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم «أ سجعا كسجع الكهّان» «۱». و أن الباقلانى أنكر السجع لمناصرته المذهب، و نسى أو تناسى أن المقصود ذم السجع المتكلّف لا السجع عامة. و قد تصور أن السجع من الكلام، يتبع المعنى فيه اللفظ، الذى يؤدى السجع و ليس الأمر كذلك و هذا نوع من السجع ردىء، لا يقع إلا فى كلام الضعفاء، و منه نوع آخر يقع منه اللفظ موقعه الرائع، و هو مع ذلك تابع للمعانى، و كلام بلغاء الجاهلية و فصحاء الاسلام و أحاديث الرسول صلّى اللّه عليه و سلم تشير إلى ذلك بوضوح. و يتمحل الباقلانى العلل الواهية. لنفى السجع من القرآن كقوله «لو كان الذى فى القرآن على ما تقدّرونه سجعا لكان مذموما مرذولا، لأن السجع إذا تفاوتت أوزانه، و اختلفت طرقه كان قبيحا من الكلام، و للسجع منهج مرتب محفوظ و طريق مضبوط، متى أخل به المتكلم وقع الخلل فى كلامه و نسب إلى الخروج عن الفصاحة ... فلو كان ما تلا عليهم من القرآن سجعا لقالوا: نحن نعارضه بسجع معتدل فنريد فيه الفصاحة على طريقة القرآن و يتجاوز حده فى البراعة و الحسن» «۲» و فوق ما فى كلامه هذا من خطأ و تهافت «فإن فيه هفوة أخرى إذ حكّم قواعد البلاغة فى القرآن، مع أن القرآن هو الأساس الذى يجب أن تحاكم إليه قواعد البلاغة، و أن تجرى على سننه و وفق أحكامه» «۳». و فكرة السجع عند الرمانى لم تسلم هى أيضا من مناقشة النقاد لها. فأبو هلال العسكرى بالرغم من أنه لم يصرح بالسجع فى القرآن و لم ينفه «۴» إلا أنه لم ير رأى الرمانى فى الأسجاع، و عنده أن سجع الناس غير سجع القرآن «۵». و ابن سنان الخفاجى، يناقش الرمانى، فى حديث طويل، ما ذهب إليه فى أن السجع (_____ ۱) نفس المصدر- ۵۸. (۲) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۶۴ و ۶۵. (۳) السيد أحمد صقر- من مقدمة تحقيق كتاب الاعجاز للباقلانى- ۷۶. (۴) أبو هلال العسكرى- الصناعتين- ۲۵۰. (۵) نفس المصدر- ۲۵۱ و ۲۵۲. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۲۵ عيب، و مضمون رأيه يقول فيه «و أما الفواصل التى فى القرآن فإنهم سمّوها فواصل، و لم يسمّوها أسجاعا، و فرّقوا، فقالوا أن السجع هو الذى يقصد فى نفسه ثم يحمل المعنى عليه، و الفواصل التى تتبع المعانى و لا تكون مقصورة فى أنفسها، و قال على بن عيسى الرمانى، إن

الفواصل بلاغة و السجع عيب، و علّل ذلك بما ذكرناه من أن السجع تتبعه المعانى و الفواصل تتبع المعانى، و هذا غير صحيح، و الذى يجب أن يحرّر فى ذلك أن يقال: إن الأسجاع حروف متماثلة فى مقاطع الفصول على ما ذكرناه، و الفواصل على ضربين، ضرب يكون سجعا، و هو ما تماثلت حروفه مع المقاطع، و ضرب لا يكون سجعا، و هو ما تقابلت حروفه فى المقاطع و لم تتماثل، و لا يخلو كل واحد من هذين القسمين، أعنى التماثل و التقارب- من أن يكون يأتى طوعا سهلا، و نابعا للمعانى، و بالضد من ذلك حتى يكون متكلّفا يتبعه المعنى، فإن كان من القسم الأول فهو المحمود الدال على الفصاحة و حسن البيان، و إن كان من الثانى فهو مذموم مرفوض. فأما القرآن فلم يرد إلّا ما هو من القسم الأول المحمود لعلوه فى الفصاحة، و قد وردت فواصل متماثلة و متقاربة فمثال المتماثلة ... الخ «۱». و تابع ابن سنان فى ذلك ابن حمزة العلوى «۲» و ابن الأثير «۳». و أخيرا، فقد قلنا ان الباقلانى نادى بفكرة النظم، و هناك صلة بينها و بين رأى الجاحظ. و نقول أن هناك صلة أخرى ربطت رأى الباقلانى- فى الإعجاز برأى الرمانى فى جانب من الجوانب. نقرأ فى رسالة الرمانى رأيه فى إعجاز القرآن قائلا «أما البلاغة على ثلاث طبقات منها ما هو فى أعلى طبقة، و منها ما هو فى أدنى طبقة، و منها ما هو فى الوسائط بين أعلى طبقة و أدنى طبقة، فما كان فى أعلاه طبقة، فهو المعجز، و هو بلاغة القرآن، و ما كان منها دون ذلك فهو ممكن كبلاغة البلغاء من الناس، و ليست البلاغة إفهام المعنى ... الخ و إنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب فى

(_____۱) ابن سنان الخفاجى- سر الفصاحة ۱۶۵. (۲) ابن حمزة العلوى- الطراز- ۳/ ۱۹ و ۲۰. (۳) ابن الأثير- المثل السائر- ۲۷۱. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۲۶ حسن صورة من اللفظ، فأعلاها فى الحسن بلاغة القرآن، و أعلى طبقات البلاغة للقرآن خاصة. و أعلى طبقات البلاغة معجز للعرب و العجم، كإعجاز الشعر المفحم، فهذا معجز للعجم خاصة كما ذلك معجز للكافة» «۱». و يقول الباقلانى عن إعجاز القرآن «أنه بديع النظم عجيب التأليف متناه فى البلاغة إلى الحد الذى يعلم عجز الخلق عنه» «۲» ثم يقول، و أما شأو نظم القرآن فليس له مثال يحتذى عليه و لا أمام يقتدى به، و لا يصح وقوع مثله اتفاقا» «۳» و يقول أيضا «و نظم القرآن خارج عن المعهود فى نظام جميع كلامهم و مباين للمألوف من ترتيب خطابهم و له أسلوب يختص به» «۴». فالمتناهى فى البلاغة إلى الحد المعجز عند الباقلانى، هو البالغ أعلى درجات البلاغة- و هى درجة المعجز- عند الرمانى. و ما كان دون ذلك فهو ممكن. و بعد، فأعتقد أن الباقلانى قد قرأ للمعتزلة- و بوعى- و هم بدورهم قد أثروا فيه بدرجة من الدرجات، و هو حين هاجمهم، لفت الأنظار بقوة إلى نظم القرآن و براعة تأليفه، فالمدار عنده قبل كل شىء على الصياغة و النظم- و أن أسرار الاعجاز كامنة فى نظم القرآن، لا فى البديع و لا فى وجه من وجوه البلاغة التى أحصاها الرمانى_____.

(۱) الرمانى- النكت- ۶۹ و ۷۰. (۲) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۳۰. (۳) نفس المصدر- ۱۱۲. (۴) نفس المصدر- ۳۵. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۲۷

الفصل الثانى عبد القاهر الجرجانى

اشارة

الفصل الثانى عبد القاهر الجرجانى ۱- الجرجانى و الإعجاز. ۲- الجرجانى و المفسرون. ۳- الجرجانى بين أهل الظاهر و المعتزلة. ۴- الجانب البلاغى عند الجرجانى (النظم). إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۲۹ الفصل الثانى عبد القاهر الجرجانى هو عبد القاهر، الأشعرى، النحوى، الشافعى، الذى شغل النقاد و أثار الكتاب، ابن عبد الرحمن بن محمد الجرجانى «۱» نسبة إلى بلدته جرجان الموطن و المدفن «۲». و لم يرحل للعلم، و لكن قيض اللّه له، نزيل جرجان، أبا الحسين محمد بن الحسن بن عبد الوارث الفارسى النحوى «۳» ابن أخت أبى على الفارسى صاحب كتاب «الإيضاح» فى النحو، و أغلب الظن أن أبا الحسين قد قرأ كتاب خاله لتلميذه

الجرجانی، فقد رأینا عبد القاهر یعنی بهذا الکتاب، و یشرحه و یسمی شرحه (المغنی) ثم یختصر الشرح و یسمی شرحه الصغیر (المقتصد). و قد کان الجرجانی واسع الأفق غزیر المطالعة، تشهد بذلک مؤلفاته «۴».

(_____۱) رجعنا فی ترجمة الجرجانی إلی- الکتبی- فوات الوفیات ۱/ ۲۹۷، ابن العماد الحنبلی- شذرات الذهب ۳/ ۳۴، الیافعی- مرآة الجنان ۳/ ۱۰۱ ابن تغری بردی- النجوم الزاهرة- ۵/ ۱۰۸ حاجی خلیفة- کشف الظنون- ۲ و ۱۲۰ و غیرها، السبکی طبقات الشافعیة ۳/ ۲۴۲، القفطی- أنباه الرواة ۲/ ۱۸۸- الحموی- معجم البلدان ۳/ ۷۵- الأنباری- نزهة الألباء- ۴۳۵- ابن مکتوم- تلخیص ابن مکتوم- مخطوط بدار الکتب رقم ۲۰۶۹ تاریخ تیمور، الداودی- طبقات المفسرین- مخطوط بدار الکتب رقم ۱۶۸ تاریخ. (۲) القفطی- أنباه الرواة ۲/ ۱۸۹. (۳) نفس المصدر و الصفحة. (۴) إذا اتخذنا کتابی (الدلائل و الاسرار) شاهدا علی ما نقول سنجد ذکرا لعدید من الأدباء مثل القاضی الجرجانی- الدلائل ۹۶ و ۳۳۱ و الأسرار ۲۷ و ۱۰۰ و ۱۶۰ و ۱۸۹ و ۳۱۹. و الجاحظ- الدلائل ۱۰ و ۶۶ و ۱۱۲ و ۱۶۵ و ۱۶۸ و ۱۶۹ و ۲۰۸ و ۲۵۸ و ۳۳۰ و ۳۳۱ و الأسرار ۹ و ۴۷ و ۶۰ و ۱۱۷. و العسکریان و هما أبو أحمد و ابن اخته أبو هلال. و قد ورد ذکر أبی أحمد فی الأسرار ۸۲ و ورد ذکر أبی هلال فی الدلائل ۳۰۵. و ابن قتیبة- الدلائل ۳۱۳ و ۳۱۴ و الأسرار ۱۲۴. و الخوارزمی- الأسرار ۵۱ و الآمدی- الأسرار ۳۰۳ و ۳۲۲ و ابن العمید- الأسرار ۸. و ابن الأنباری- الدلائل ۱۸۰. و نجد من النحویین سیبویه- و یذکره الجرجانی باسم صاحب الکتاب- الدلائل ۷۳ و ۱۴۵ و ۲۱۰ و الأسرار ۹۶ و ۱۹۸. و أبا علی الفارسی- الدلائل ۱۳۵ إعجاز القرآن بین المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۳۰ و یشیر الأستاذ أمین الخولی إلی اتجاهات عبد القاهر قائلا أنه (متکلم فلسفی تارة و هو أدیب صانع کلام و ناقده طورا، و هو متکلم أو بلیغ کلامی الدرس فی کتابه (دلائل الاعجاز)، یعنی أولا و أخیرا بقضیة الإعجاز فقط، و ینصرف إلیها انصرافا تاما، فیجادل عنها جدلا منطقیا بارز النزعة فی أسلوبه من مثل قوله (إن قلتم قلنا) و (کیف لا یکون الأمر کذلک) و (ما هو إلا کذا کذا) مما لا نطیل بسوق شواهد منه، لأنه کثیر یعثر علیه فی أغلب صفحات الکتاب» «۱» و یعترض الدکتور أحمد أحمد بدوی علی الأستاذ أمین الخولی فیما ذهب إلیه من أمر الاتجاه الکلامی عند الجرجانی «۲». و إذا رجعنا إلی ثبت مؤلفات الجرجانی، أمکننا بسهولة أن ندرجها تحت اتجاهات ثلاثة کانت للجرجانی، أحدهما الاتجاه الأدبی، و الثانی النحوی و الثالث الکلامی «۳». و أما عن وفاته فقد حددها المؤرخون، و لکنهم لم یذکروا شیئا عن السنة التی ولد فیها و لا عن أسرته سوی أنها فارسیة «۴» و أجمعوا علی أن سنة الوفاة هی إحدی و سبعون و أربعمائة «۵».

الجرجانی و الإعجاز:

الجرجانی و الإعجاز: شغل الجرجانی نفسه بالإعجاز، و قدم لها خلاصة فکره و أوقف علیها أهم مؤلفاته.

- _____و ۲۴۲ و ۲۸۴ و ۳۳۵. و الزجاج- الدلائل ۲۱۵. و الأخفش- الدلائل ۲۰۸. و الرقاشی- الأسرار ۸، و السراج- الدلائل ۱۴۵. و نجد من اللغویین: الأصمعی- الدلائل ۱۸۰. و ابن درید- الأسرار ۲۶ و ۳۲۰ و ثعلب- الدلائل ۲۹۸ و المبرد- الأسرار ۴۱ و ۲۸۶ و من الرواة: عتبة- الدلائل ۱۸۱ و من الفقهاء: الشافعی- الأسرار ۸ و ۹۳. (۱) أمین الخولی- فن القول- ۷۳. (۲) الدکتور أحمد أحمد بدوی- عبد القاهر الجرجانی- ۳۹۴. (۳) انظر فی ثبت المؤلفات القفطی و الحنبلی و الیافعی و غیرهم. (۴) القفطی- إنباه الرواة ۲۰/ ۱۸۸. (۵) انظر فی ذلک الکتبی و الحنبلی و الیافعی و ابن تغری بردی و القفطی فی صفحات مصادرهم. إعجاز القرآن بین المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۳۱ فقد کتب کتابه الشهیر «دلائل الإعجاز» و قرینه «أسرار البلاغة» «۱» و الرسالة الشافیة فی الإعجاز «۲» و له شرحان علی کتاب (إعجاز القرآن) لأبی عبد الله محمد بن زید الواسطی (ت ۳۰۶ ه) أحدهما کبیر و سماه بالمقتصد و الأخیر صغیر «۳». و قد عالج الجانب الکلامی من القضیة فی رسالته الشافیة بخاصة و کذا فی الدلائل و الأسرار، بینما عرض فی کتابه الدلائل «نظرته فی الإعجاز بطریقة تغایر ما کتبه السابقون و

بصورة تختلف عما مر بنا، إذ يبرز الإعجاز فى جانب كلامى مركّزا عليه جلّ بحثه شارحا إياه عارضا له من زوايا مختلفة، و ذلك ليقنع قارئه بأن إعجاز القرآن ليس إلا فى «النظم و التأليف» «۴» لا- فى سواه. و لقد ناقش الجرجانى الإعجاز كلاميا، فجادل منكرى الإعجاز، و المنادين بالصّرفة، و بإمكان المعارضة، و تعرض للمعتزلة، و للظاهريين و للمفسرين الجهلاء. و قد آل الجرجانى على نفسه أن يبين: (ا) عجز العرب حين تحدّوا إلى معارضة القرآن. (ب) و أن هذا العجز مرتبط بأحوال الشعراء و البلغاء و بعلم الأدب جملة. و من ثم كان عليه أن يثبت أن العرب هم الأصل الذى يقتدى، و هم الأئمة فى علم البلاغة و تعاطيها و من عداهم تبع لهم و قاصر فيه عنهم، ثم عول أن ينظر فى دلائل أحوالهم و أقوالهم، حين تلا القرآن عليهم و تحدّوا اليه.

(_____ ۱) ذكر الأستاذ خلف اللّه أن كتاب الدلائل أسبق فى الظهور من كتاب الأسرار و دلل على ذلك (انظر من الوجهة النفسية ۷۳) و وافقه فى ذلك الدكتور أحمد بدوى فى كتابه (عبد القاهر الجرجانى- ۶۶) و كذا الدكتور شوقى ضيف فى كتابه البلاغة تطور و تاريخ- ۱۹۰. بينما ذهب عبد الكريم الخطيب فى تفسير الأمر مذهبا بعيدا معارضا فيه الباحثين السابقين- انظر له إعجاز القرآن ۱/ ۲۱۸. (۲) بتحقيق الأستاذ محمد خلف اللّه أحمد، و الدكتور محمد زغلول سلام، بعنوان ثلاث رسائل فى الأعجاز ط دار المعارف من ۱۰۷ الى ۱۴۴. (۳) حاجى خليفة- كشف الظنون- نهر ۶۰۲. (۴) الجرجانى- الدلائل- ۲۵۰ و ۲۵۱. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۳۲ و تتلخص دلائل الأحوال فى نظره، فيما يلى: (ا) المتعارف من عادات الناس و طبائعهم أن لا يسلّموا لخصومهم بالفضيلة و هم يجدون سبيلا إلى دفعها، و لا ينتحلون العجز و هم يستطيعون قهرهم و الظهور عليهم. (ب) و إذا كان واجبا، فكيف يجوز أن يظهر فى صميم العرب، و فى مثل قريش ذوى الأنفس الأبية من يدعى النبوة و حجّته كتاب عربى مبين يعرف العرب ألفاظه و يفهمون معانيه، إلا أنه تحداهم أن يأتوا بمثله أو بعشر سور منه أو بسورة، ثم لا تدعوهم نفوسهم إلى أن يعارضوه و يبيّنوا سرفه فى دعواه مع إمكان ذلك؟. (ح) هل يجوز أن يخرج خارج من الناس على قوم لهم رئاسة و لهم دين و نحلة، فيؤلّب عليهم الناس، و يدبر فى إخراجهم من ديارهم و أموالهم و فى قتل صناديدهم و كبارهم و سبى ذراريهم و أولادهم، و عمدته التى تجد بها السبيل إلى تألّف من يتألفه، دعوى له إذا أبطلت بطل أمره كله، ثم لا- يعرض له فى تلك الدعوى و لا- يشتغل بإبطالها مع إمكان ذلك، و مع أنه ليس بمعتذر و لا ممتنع؟ إذن فالطبيعة البشرية؟ و طبيعة العرب النفسية، و طبيعة الدعوى التى جاء بها الرسول تؤدى فى وضوح، إلى العجز التام عن أبطال حجة النبى صلّى اللّه عليه و سلم «۱». أما دلالة الأقوال «۲»: فيذكر عنها الجرجانى- أنها كثيرة- منها حديث ابن المغيرة، و ما حدث لعتبة بن ربيعة، و منه ما جاء فى سبب إسلام أبى ذر، روى أنه قال: قال لى أخى أنيس: إن لى حاجة إلى مكة فانطلق، فراث، فقلت: ما حبسك؟. قال: لقيت رجلا- يقول إن اللّه تعالى أرسله، فقلت: فما يقول الناس؟ قال: يقولون: شاعر ساحر كاهن- قال أبو ذر: و كان أنيس أحد الشعراء، فقال: تاللّه لقد وضعت قوله على أقراء الشعر فلم يلتئم على لسان أحد، و لقد سمعت قول الكهنة، فما هو بقولهم، و اللّه أنه لصادق و أنهم لكاذبون. و فى هذا السبيل، رواية الوليد ابن عتبة بطبيعة الحال.

(_____ ۱) انظر الرسالة الشافية فى كتاب الدلائل- تحقيق محمود شاكر ص ۵۸۰. (۲) انظر المصدر السابق ص ۵۸۱ و ما بعدها. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۳۳ و لكن- هذه القصص التى تروى لأناس أسلموا باعجاز القرآن، فكيف تؤخذ قصصهم حجة، و الأولى أن نذكر قول الكافرين للكافرين حين اختلوا بأنفسهم و تحدثوا فى شأن القرآن، ثم نجادلهم فيما قالوا، حتى لا نحتج عن الخصم برأى نراه. و بقول نقوله نحن؟ و يجيب الجرجانى على هذه الشبهة بأن الدلالة ليست من نفس القول، و ذات الصفة بل فى مصدرهما، و فى أن أخرجا مخرج الأخبار عن أمر هو كالشىء البادى للعيون «۱» فالاعتماد هنا على الخبرة و ذويها و على مقتضى العلم، و ليس على الصفة من جانب كفر أو ايمان. و إذا كان القرآن معجزا، و فائتا لما يستطيعه العرب من ضروب النظم و أنواع التصرف فقد وجب القطع بأنه معجز لأحد سببين: ۱- أما أن يكونوا قد علموا مقدار الفرق بين النظم و النظم و النسج و النسج، فأقروا و انتهى الأمر «۲». ۲- و أما أنهم قد توهموا

هذه المزية لغلط دخل عليهم أو لمرض، أصابهم، و ثانى الأمرين، لغو يقال و الذى يقال أنه: قد علمنا أنهم يقدمون شعراء الجاهلية على أنفسهم. و يقرون لهم بالفضل، و يجمعون على أن امرأ القيس و زهيرا و النابغة و الأعشى من أشعر العرب، و إذا كان ذلك كذلك- فمن أين لنا أن نعلم أنهم لم يكونوا بحيث لو تحدوا إلى معارضة القرآن لقاموا بها و استطاعوا؟ و يجيب الجرجانى- بأن هذا الفصل- على ما فيه لا- يقدح فى موضع الحجة، ذلك أنهم كانوا يرون أشعار الجاهليين و خطبهم و يعرفون مقاديرهم فى الفصاحة معرفة من لا تشكل جهات الفضل عليهم، فلو كانوا يرون فيما رووا مزية على القرآن، أو رأوه قريبا منه لكانوا يدّعون ذلك، و لو ذكروه لذكر عنهم «۳ (_____». ۱) انظر الجرجانى- الرسالة الشافية- ۵۸۶. (۲) قارن بين هذا و بين ما ذهب إليه القاضى فى تعريف الصرفة عنده «أنا نقول إن دواعيهم انصرفت عن المعارضة لعلمهم بأنها غير ممكنة على ما دللنا عليه، و لو لا علمهم بذلك لم تكن لتصرف دواعيهم- لأنا نجعل دواعيهم تابعة لمعرفتهم بأنها متعذرة-» عبد الجبار- إعجاز القرآن- ۳۲۴. (۳) انظر الجرجانى- الرسالة الشافية- ۵۸۷. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۳۴ فمن المعلوم ضرورة أنهم لم يقولوا ذلك بل كانوا بين أمرين: ۱- أما أن يخبروا عن أنفسهم بالعجز و القصور و ذلك حين يخلو بعضهم ببعض. ۲- و إما أن يتعلقوا بما لا يتعلّق به إلّا من أعوزته الحيلة، و من فلّ بالحجة من نسبته إلى السحر، و ما فى مستواه من خلط، و مما لا شك فيه أنهم كانوا قد علموا أن صورة أولئك صورتهم، و أن التقدير فيهم، أنهم لو كانوا فى زمان النبى صلّى اللّه عليه و سلم، ثم تحدوا إلى معارضة لكانوا فى مثل حال هؤلاء الكائنين فى زمانه. و من هنا ننتهى إلى حقيقة يقينية مؤداها أن القرآن الكريم معجز، ناقض للعادة و أنه فى معنى قلب العصا حية، و إحياء الموتى، فى ظهور الحجة به على الخلق كافة. و دائما ما يثير المتكلمين جانب معارضة القرآن تلك التى تنسب إلى عباقرة الشعر و النثر- و كثيرا ما أوضح المتكلمون تهافته. و كأنى بالمعارضين قد تعلقوا به و بشدة، و استمالوا به الناس، فلزم المتكلمين أن يشرحوا خبث طواياه و تهاوى أركانه. أنهم يقولون: لقد جرت العادة بأن يبقى فى الزمان من يفوت أهله حتى يسلّموا له و حتى لا يطمع أحدا فى مداناته و حتى ليقع الإجماع فيه أنه الفرد الذى لا ينازع، ثم يحددون أسماء كان لها شأنها فى الشعر و النثر كامرئ القيس، و الجاحظ و أترابهما كلّ مذكور بأنه كان أفضل أهل صناعته فى عصره. و يجيب الجرجانى عليهم. محددا أو لا المقصود من قول القائل «هذا أفضل الشعراء و أفضل الكتاب» بأن الشرط فى المزية الناقضة للعادة أن يبلغ الأمر فيها إلى حيث يبهر و يقهر حتى تنقطع الأطماع عن المعارضة أو المداناة من صاحب هذه الصفة «۱». فمن من الشعراء سلم له أنه كان فى وقت من الأوقات قد بلغ أمره المزية و العلو على أهل صناعته هذا المبلغ؟ امرؤ القيس؟ قد عارضه علقمة الفحل و قصتهما مشهورة، و حتى إجماع الناس على أنه أشعر الشعراء لم يصف له خالصا، فكثيرا ما اضطربت الناس بين أسماء شاركته الفحولة و نازعته القمة. (_____ ۱) انظر الجرجانى- الرسالة الشافية- ۵۹۰. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۳۵ و يورد الجرجانى فى رده على هذا الزعم- قصة أمير المؤمنين على بن أبى طالب مع أبى الأسود الدؤلى، و قصة ابن عباس حين سأل الحطيئة من أشعر الناس فى الماضين و الباقين، و غيرها من الروايات التى تؤكد تباين وجهات النظر فى تقدير الشعراء، ثم ينتهى إلى أن «جانب الفضل يجب و التقدم- أما لمعنى غريب يسبق إليه الشاعر فيستخرجه، أو استعارة بعيدة يفطن لها أو لطريقة فى النظم يخترعها «۱». و لو سلموا لامرئ القيس بهذا- فهم فى أحد أمرين. أولا: أنهم بذلك يكونون قد ورطوا أنفسهم فى جهالة حين يدعون على كل من كان فى زمان النبى صلّى اللّه عليه و سلم من الشعراء و البلغاء قاطبة، الجهل بمقادير البلاغة. ثانيا: أو أنهم فى هذه الحالة، قد علموا ما علموا، و سكتوا عن إذاعة الأمر راضين بالقتل و السبى و التشريد مع الكتمان على اراحة أنفسهم و التشهير بالقرآن. هذا عن امرئ القيس، فما ذا عن الجاحظ؟ قالوا فيه مثلما قالوا فى امرئ القيس، بيد أن الجاحظ أسهل و الجهل فيه أفضح، فالشرط نقض العادة، كما يقول الجرجانى- أن يعم الأزمان كلها، و أن يظهر على مدّعى النبوة ما لم يستطعه مملوك قط «۲». و أما تقدم واحد من أهل العصر سائرهم، ففى معنى تقدم واحد من أهل مصر من الأمصار

غيره ممن يضم و إياه ذلك العصر، لا فضل فى ذلك بين الأمصار و الأعصار، إذا حقّقت النظر، إذ ليس أكثر من أنّ واحدا زاد على جماعة معدودين فى نوع من الأنواع، و ما ذلك فى الإعجاز بشىء و إنما المعجزة ما علم أنه فوق قوى البشر و قدرهم- إن كان من جنس ما يقع التفاضل فيه من جهة القدر- أو فوق علومهم- إن كان من قبيل ما يتفاضل فيه العلم و الفهم «۳». أما أن يتصور أحد أن العرب علمت من الجاحظ معارضته للقرآن ثم خفت هذه المعارضة، خوفا منه أو عليه. فهذا أفحش الجهل «۴».

(_____ ۱) الجرجانى- الرسالة الشافية- ۵۹۵.

(۲) المصدر السابق- ۵۹۸. (۳) المصدر السابق ۵۹۸. (۴) المصدر السابق ۶۰۰. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۳۶ و قد يقولون، علمنا من عادات الناس و طبائهم أن الواحد منهم تواتيه العبارة و يطيعه اللفظ فى صنف من المعانى ثم يمتنع عليه مثل تلك العبارة، و ذلك اللفظ فى صنف آخر، و إذا كان الأمر كذلك فلعل العجز الذى ظهر فيهم عن معارضة القرآن، لم يظهر لا لأنهم لا يستطيعون مثل ذلك النظم و لكن لأنهم لا يستطيعونه فى مثل معانى القرآن «۱». و يتقدم الجرجانى بقدرة متمكنة من الجدل، فيتولى شرح فكرة بسيطة، و هى أن المعانى المبتكرة التى يبتدعها الشاعر فلا- يستطيع شاعر آخر الدنو منها و لو أراد، أو نيل رونقها و لو توهم. و لبشار بيته الرائع: كأن مثار النّقع فوق رءوسنا: و أسيافنا ليل تهاوى كواكبه كما لعنترة بيتاه: و خلا الذباب بها فليس ببارح .. غردا كفعل الشارب المترنّم هزجا يحكّ ذراعه بذراعه .. قدح المكبّ على الزناد الأجذم و ليست الروعة فى أن بشارا و عنترة قد أوتيا فى علم النظم جملة ما لم يؤت غيرهما، و لكن، لأنه إذا كان فى مكان خبىء فعثر عليه إنسان و أخذه، لم يبق لغيره مرام لذلك المكان «۲». و لا يمتنع أن يكون سبيل لفظ القرآن و نظمه هذا السبيل «۳». و لا بدّ أن يتضح فى الأذهان أن العرب لم يطلب أن يأتوا بمثل معانى القرآن أنفسها بأعيانها، بلفظ يشبه لفظه، و نظم يوازى نظمه. و حقيقة الأمر. كما يخاطب الجرجانى المعارضين- أن التحدى إلى أن يجيئوا فى أى معنى شاءوا من المعانى، بنظم يبلغ نظم القرآن فى الشرف أو يقترب منه، يدل على ذلك قوله تعالى (قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَياتٍ) (هود- ۱۳) أى مثله فى النظم، و ليكن المعنى مفترى لما قلتم، فلا- إلى المعنى دعيتم و لكن إلى النظم «۴ (_____ ». ۱) الجرجانى- الرسالة الشافية- ۶۰۲. (۲) نفس المصدر- ۶۰۳. (۳) نفس المصدر- ۶۰۵. (۴) الجرجانى- الرسالة الشافية- ۶۰۶. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۳۷ و أما عن الصرفة فالقول فيها قد اعتورته الأقلام، و عالجته أفكار المتكلمين من معتزلة و أشاعرة. و هذا الجرجانى يعالج القضية من جانب، فالصرفة عنده مرفوضة «۱» و من ثم، نراه يعدد لهؤلاء ما لا يتصورون أن قولهم سيصل إليه من: - أن يكون العرب قد تراجعت حالها فى البلاغة و البيان فى جودة النظم و شرف اللفظ. - أن يكونوا قد نقصوا فى قرائحهم و أذهانهم و عدموا الكثير مما كانوا يستطيعونه. - أن تكون أشعارهم التى قالوها و الخطب التى قاموا بها قاصرة عما سمع منهم من قبل ذلك القصور الشديد. - أن يكون قد ضاق عليهم فى الجملة مجال قد كان يتسع لهم، و نضبت عنهم موارد قد كانت تغزر و خذلتهم قوى قد كانوا يصولون بها. - و أن تكون أشعار شعراء النبى صلّى اللّه عليه و سلم التى قالوها فى مدحه عليه السلام و فى الرد على المشركين ناقصة متقاصرة عن شعرهم فى الجاهلية. - و أن يشكّ فى الذى روى عن شأن حسان نحو قوله عليه السلام «قل و روح القدس معك» لأنه لا يكون معانا مؤيدا من عند اللّه، و هو يعدم مما كان يجده قبل كثيرا و يتقاصر أنف حاله عن السالف منها تقاصرا شديدا «۲». و منهج القادحين فى القرآن يرينا أنهم بالغوا فى حسن الظن بأنفسهم و توسعوا فى أمرهم، و حاولوا أن يكونوا متبوعين فى رأيهم منفردين فى قضيتهم حتى يتميزوا عن الناس و يشار إليهم بالإعجاب، و هؤلاء ينبغى أن يقال لهم، «ما هذا الذى أخذتم به أنفسكم؟ و ما هذا التأويل منكم فى عجز العرب عن معارضة القرآن؟

(_____ ۱) يقول فى الدلائل «أنه لو لم يكن عجزهم عن معارضة القرآن، و عن أن يأتوا بمثله، لأنه معجز فى نفسه- لكن لأن أدخل عليهم العجز عنه، و صرفت همهم و خواطرهم عن تأليف كلام مثله، و كان حالهم على الجملة حال من أعدم العلم بشىء قد كان يعلمه، و حيل بينه و بين أمر كان يتسع له، لكان

ينبغى أن لا يتعاظمهم و لا يكون منهم ما يدل على إكبارهم أمره و تعجبهم منه، و على أنه قد بهرهم. و عظم كل العظمة عندهم. بل كان- ينبغى أن يكون الإكبار منهم و التعجب للذى دخل من العجز عليهم. ص ۲۴۵ و من المباحث الكلامية التى وردت فى الدلائل- التحدى و شروطه ص ۲۵۰. (۲) الجرجانى- الرسالة الشافية- ۶۱۲. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۳۸ و ما دعاكم إليه؟ و ما أردتم منه؟ أأن يكون لكم قول يحكى؟ و تكونوا أمة على حدة؟ أم قد أتاكم فى هذا الباب علم لم يأت الناس؟ فإن قالوا أتانا فيه علم، قيل: أ فمن نظر ذلك العلم أم خبر؟ فان قالوا من نظر. قيل لهم، فكأنكم تعنون أنكم نظرتم فى نظم القرآن و نظم كلام العرب و وازنتم فوجدتموه لا يزيد إلا بالقدر الذى لو خلّوا و الاجتهاد و إعمال الفكر، و لم تفرّق عنهم خواطرهم عند القصد اليه أو العمد له لأتوا بمثله؟ فان قالوا: كذلك نقول: قيل لهم فأنتم تدّعون الآن أن نظركم فى الفصاحة نظر لا يغيب عنه شىء فى أمرها، و أنكم قد أحطتم علما بأسرارها، و أصبحتم و لكم فيها فهم و علم لم يكن للناس قبلكم، و إن قالوا: عرفنا ذلك بخبر، قيل: فهاتوا عرّفونا ذلك. و أنّى لهم تعريف ما لم يكن، و تثبيت ما لم يوجد» «۱» و هكذا فند الجرجانى منهجهم.

الجرجانى و المفسرون:

الجرجانى و المفسرون: و هو يردد سخرية المتكلمين من المفسرين الذين يتعاطلون التفسير بغير علم، مما يذكرنا بالنظام و الجاحظ و نوادرهما معهم. يقول الجرجانى: و من عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم، أن يتوهموا أبدا فى الألفاظ الموضوعة على المجاز و التمثيل، أنها على ظواهرها، فيفسدوا المعنى بذلك، و يبطلوا الغرض و يمنعوا أنفسهم و السمع منهم، العلم بموضوع البلاغة، و بمكان الشرف، و ناهيك بهم إذا هم أخذوا فى ذكر الوجوه، و جعلوا يكثرون فى غير طائل، هناك ترى ما شئت من باب الجهل، قد فتحوه، و زند ضلالة قد قدحوه، و نسأل اللّه تعالى العصمة و التوفيق «۲».

الجرجانى بين أهل الظاهر و المعتزلة

أولا: أهل الظاهر:

أولا- أهل الظاهر: و يقصد بهم أهل التفريط فى فهم آى القرآن الكريم الذين ذهبوا مذاهب تنبو عن أقوال أهل التحقيق فيما فهموا من آيات «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ»

(۱) المصدر السابق- ۶۲۳. (۲) الجرجانى- الدلائل- ۲۰۱. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۳۹ و قوله «وَ جاءَ رَبُّكَ» و «الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى» و أشباه ذلك، يقول عنهم «فإذا قيل لهم إن الإتيان و المجىء انتقال من مكان إلى مكان، و صفة من صفات الأجسام، و أن الاستواء إن حمل على ظاهره لم يصح إلا فى جسم يشغل حيزا، و يأخذ مكانا، و اللّه عز و جل خالق الأماكن و الأزمنة، و منشئ كل ما تصح عليه الحركة و النّقلة، و التمكن و السكون و الانفصال و الاتصال، و المماسة، و المحاذاة، و أن المعنى على «إلا أن يأتيهم أمر اللّه، و جاء أمر ربك» و أن حقه أن يعبر بقوله تعالى «فَأَتاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا» و قول الرجل: آتيك من حيث لا تشعر، يريد أنزل بك المكروه. نعم، إذا قلت ذلك للواحد منهم، إن أعطاك الوفاق بلسانه فبين جنبيه قلب يتردد فى الحيرة و يتقلب .. لا يحضره التوفيق بقدر ما يعلم به أنه إذا كان لا يجرى فى قوله تعالى (وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ) على الظاهر لأجل علمه أن الجماد لا يسأل، مع أنه لو تجاهل متجاهل فادعى أن اللّه تعالى خلق الحياة فى تلك القرية، حتى عقلت السؤال، و أجابت عنه و نطقت، لم يكن قال قولا يكفر به، و لم يزد على شىء يعلم كذبه فيه، فمن حقه أن لا يجثم هاهنا على الظاهر «۱» و لا يضرب الحجاب دون سمعه و بصره حتى لا يعى، و لا يراعى مع ما فيه إذ أخذ على ظاهره من التعرض للهلاك و الوقوع فى الشرك «۲». و مبدأ التفسير بالظاهر أى عند بعضهم إلى التشبيه

و التجسيم فالخروج من المعقول إلى المحال. و اعتنقه بعضهم مذهبا فسفيا دافع عنه باخلاص بعد أن عمل على تنقيته من شوائب التشبيه و التجسيم «۳»

ثانيا: المعتزلة:

ثانيا: المعتزلة: لقد فرّط أهل الظاهر و بالغوا فى فهم القرآن الكريم و آياته بينما أفرط المعتزلة و بالغوا تنزيها. لذا يهاجم الجرجانى المعتزلة كما هاجم الظاهرين- يقول: و أما الأفراط فيما يتعاطاه قوم يحبون الإغراب فى التأويل، و يحرصون على تكثير الوجوه، و ينسون أن احتمال اللفظ شرط فى كل ما يعدل به عن الظاهر، فهم (_____ ۱) جملة «فمن حقه .. الخ جواب قوله «إذا كان لا يجرى .. الخ»، و الجثم هنا المراد به شدة التمسك، و هو بمعنى التلبد بالأرض. (۲) الجرجانى- أسرار البلاغة- ۳۲۱ و ۳۱۳. (۳) لنا حديث عن الإعجاز عند ابن حزم الأندلسى الظاهرى- سيأتى إن شاء اللّه، و انظر فى ذلك محمد أبو زهرة- ابن حزم- ص ۲۲۴. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۴۰ يستنكرون الألفاظ على الأمثلة من المعانى، يدعون السليم من المعنى إلى السقيم، و يرون الفائدة حاضرة، و قد أبدت صفحتها، و كشفت قناعها، فيعرضون عنها حبا للتشوف «۱» و قصدا إلى التمويه و ذهابا فى الضلال «۲». هناك، قد تحامل الظاهريون على الحقيقة، و هنا يتحامل المعتزلة على المجاز «۳». و قد ذهب العلماء إلى أن القرآن معجز بنفسه- كما يقول الجرجانى و أنه فى نظمه و تأليفه على وصف لا يهتدى الخلق إلى الإتيان بكلام هو فى نظمه و تأليفه على ذلك الوصف «۴» و يرفض الجرجانى هذا الرأى، فلا فرق حينئذ بين أن يكون الفعل معجزا فى جنسه كإحياء الموتى، و بين أن يكون معجزا لوقوعه على وصف. و إذا عدنا إلى حقيقة المعجز عند الباقلانى، سنجده ممن يدخلون دائرة هؤلاء العلماء المنادين بأن القرآن معجز بنفسه «۵». هذا هو الجانب الكلامى للإعجاز عند الجرجانى، هدم المخطئ و الضار ثم بنى الصالح النافع، و هو يريد أن يصل إلى تثبيت نظريته فى الاعجاز و هى «نظرية النظم»، فالقرآن معجز لنظمه، لا للصرفة، و لا لنفسه و لا لسوى ذلك.

الجانب البلاغى عند الجرجانى:

الجانب البلاغى عند الجرجانى: هناك أسباب كثيرة دفعت بالجرجانى إلى خوض ميدان الإعجاز منها الذاتى، مثل استعداده الثقافى و اتجاهاته الدينية الأدبية الكلامية، و منها العام مثل حالة العلماء و حالة كتب البلاغة ثم التكلف و التعقيد و ظهورهما منهجا يحتذى. و نفصل الأسباب (_____. ۱) التشوف- التزين. (۲) الجرجانى- الأسرار- ۳۱۴. (۳) يقول المرتضى فى أماليه «ليس يجب أن تؤخذ العرب بالتحقيق فى كلامها، فان تجوزها و استعاراتها أكثر» أمالى المرتضى ۲/ ۳۶- و انظر إلى مواضع عديدة فى الأمالى. (۴) الجرجانى- الرسالة الشافية- ۶۲۵. (۵) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۲۸۸ و ۲۸۹. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۴۱ فقد ارتبط الجانب الدينى بدراسة الإعجاز، و دراستهما فى نظر الجرجانى فريضة دينية، فالشعر ديوان و سجل أيام العرب و مفاخرهم، و هو الميدان الذى تجلت فيه فصاحتهم، و إذا كان القرآن قد بلغ درجة تقصر عنها قوى البشر، فعلينا أن ندرس أولا ما استطاعوه، لندرك عن طريقه ما عجزوا عنه و ذلك عن طريق بحث علل التباين و أسباب التفاضل، و من ثم يكون الصّدّ عن ذلك «صادّا عن أن تعرف حجة اللّه تعالى، و كان مثله مثل من يتصدى للناس فيمنعهم عن أن يحفظوا كتاب اللّه تعالى و يقوموا به و يتلوه و يقرءوه، و يصنع فى الجملة صنيعا يؤدى إلى أن يقلّ حفاظه و القائمون به و المقرءون له- ذاك لأنّا لم نتعبّد بتلاوته و حفظه و القيام بأداء لفظه على النحو الذى أنزل عليه، و حراسته من أن يغيّر و يبدّل إلا لتكون الحجة به قائمة على وجه الدهر، تعرف فى كل زمان، و يتوصّل إليها فى كل أوان «۱». و يقول «فانظر أىّ رجل تكون، إذا أنت زهدت فى أن تعرف حجّة اللّه تعالى، و آثرت فيه الجهل على العلم، و عدم الاستبانة على وجودها، و كان

التقليد أحبّ إليك، و التعويل على علم غيرك أثر لديك» «۲» و من ثمّ، فالتهاون فى دراسة الإعجاز على وجهه من المسلم العاقل ذى القدرة «خيانة من لعقله و دينه» «۳». و أما عن العلماء، فقد رآهم الجرجانى مقلدين، يقول فيهم «و اعلم أن القول الفاسد و الرأى المدخول، إذا كان صدره عن قوم لهم نباهة، و صيت و علو منزلة فى أنواع من العلوم غير العلم الذى قالوا ذلك القول فيه، ثم وقع فى الألسن فتداولته و نشرته، و فشا و ظهر، و كثر الناقلون له و المشيدون بذكره، صار ترك النظر فيه سنة، و التقليد دينا ... و كم من خطأ ظاهر و رأى فاسد حظى بهذا السبب عند الناس، حتى بوّءوه فى أخص موضع من قلوبهم، و منحوه المحبة الصادقة من نفوسهم «۴».

(_____ ۱) الجرجانى- الدلائل- ۶. (۲) نفس المصدر- ۷. (۳) نفس المصدر- ۷۵. السياق «إذا كان صدره عن قوم لهم نباهة .. صار ترك النظر». (۴) الجرجانى- الدلائل- ۳۰۲.

إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۴۲ فهذا التقليد قد جعل أمر الأعجاز سهلا و معالجته يسيرا و ما على الأديب ألّا أن يقلد العلماء فيما ذهبوا و يحفظ ما سطّروا له، و لا يبحث عن تفسير المزايا و الخصائص ما هى؟ و من أين كثرت الكثرة العظيمة؟ و اتسعت الاتساع المجاوز لوسع الخلق و طاقة البشر «۱». و الكتب التى ألفت فى البلاغة تمجد اللفظ و لا- تلتفت الى النظم كثيرة، يقول الجرجانى «و اعلم أنك لست تنظر فى كتاب صنّف فى شأن البلاغة، و كلام جاء عن القدماء، إلا- وجدته يدل على فساد هذا المذهب، و رأيتهم يتشددون فى إنكاره و عيبه و العيب به، و إذا نظرت فى كتب الجاحظ وجدته يبلغ فى ذلك كل مبلغ، و يتشدّد غاية التشدد، و قد انتهى فى ذلك إلى أن جعل العلم بالمعانى مشتركا، و سوّى فيه بين الخاصة و العامة ... و اعلم أنهم لم يبلغوا فى إنكار هذا المذهب ما بلغوه إلا لأن الخطأ فيه عظيم، و أنه يفضى بصاحبه إلى أن ينكر الإعجاز و يبطل التحدى من حيث لا يشعر، و ذلك أنه ان كان العمل على ما يذهبون إليه، من أن لا يجب فصل و مزيّة إلا من جانب المعنى، و حتى يكون قد قال حكمة أو أدبا، و استخرج معنى غريبا، أو تشبيها نادرا. فقد وجب اطراح جميع ما قاله الناس فى الفصاحة و البلاغة و فى شأن النظم و التأليف، و بطل أن يجب بالنظم فضل، و أن تدخله المزية، و ان تتفاوت فيه المنازل، و إذا بطل ذلك، فقد بطل أن يكون فى الكلام معجز، و صار الأمر على ما يقوله اليهود، و من قال بمثل مقالهم فى هذا الباب «۲». و ليس الأمر فى التقليد أو فى كتب البلاغة، و إنما هو أيضا فى آفة أخرى عجيبة لاحظها الجرجانى فى كلام المتأخرين، لاحظ أن لهم «كلام حمل صاحبه فرط شغفة بأمور، ترجع إلى ما له اسم فى البديع، إلى أن ينسى أنه يتكلم ليفهم، و يقول ليبين، و يخيل إليه أنه إذا جمع بين أقسام البديع فى بيت فلا ضير أن يقع ما عناه فى عمياء، و أن يوقع السامع من طلبه فى خبط عشواء. و ربما طمس بكثرة ما يتكلفه على المعنى و أفسده، كما ثقل على العروس بأصناف الحلى حتى ينالها من ذلك مكروه فى نفسها «۳».

(_____ ۱) نفس المصدر- ۳۰۳. (۲) نفس المصدر- ۱۶۸- ۱۶۹. (۳) الجرجانى- أسرار البلاغة- ۵. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۴۳ و كانت النتيجة أنك إذا قرأت ما قاله العلماء فى البلاغة وجدت جلّه أو كله رمزا و وحيا و كناية و تعريضا و ايماء الى الغرض من وجه لا يفطن له ألّا من غلغل الفكر و أدق النظر «۱». و هذه هى الأسباب التى أدت بالجرجانى إلى الخوض فى الإعجاز مناديا أن إعجاز القرآن فى نظمه و تأليفه لا فى لفظه مهما كان شأن هذا اللفظ.

إعجاز القرآن فى «نظمه» عند الجرجانى:

اشارة

إعجاز القرآن فى «نظمه» عند الجرجانى: رفض الجرجانى أن يكون الاعجاز فى: الألفاظ المفردة: لأن تقدير كونه فيها يؤدى الى المحال، و هو أن تكون الألفاظ المفردة التى هى أوضاع اللغة، قد حدث فى حذاقة حروفها و أصدائها أوصاف لم تكن لتكون تلك

الأوصاف فيها قبل نزول القرآن و تكون قد اختصت فى أنفسها بهيئات و صفات يسمعها السامعون عليها إذا كانت متلوة فى القرآن و لا يجدون لها تلك الهيئات خارج القرآن «۲». إذن هو يرد ما ذهب إليه الجاحظ «۳» و أبو هلال العسكرى «۴» و ابن رشيق القيروانى «۵» فى تمجيد اللفظ، فلا شأن اللفظ و نظمه، لأن نظم الحروف هو تواليها فى النطق فقط، و ليس نظمها بمقتضى عن معنى «فلو أن واضع اللغة كان قد قال (ربض) مكان (ضرب) لما كان فى ذلك ما يؤدى إلى فساد» «۶» فلا

(_____ ۱) الجرجانى- الدلائل- ۲۵۰. (۲) نفس المصدر و الصفحة. (۳) يقول الجاحظ «و المعانى مطروحة فى الطريق يعرفها العجمى و العربى، و القروى و البدوى، و إنما الشأن فى إقامة الوزن و تغير اللفظ و سهولة المخرج و صحة الطبع و كثرة الماء و جودة السبك» البيان و التبيين ۱/ ۲۵۳. (۴) يقول العسكرى- و من الدليل عن أن مدار البلاغة على تحسين اللفظ أن الخطب الرائعة و الأشعار الرائعة، ما علمت لإفهام المعانى فقط، لأن الردىء من اللفظ يقوم مقام الجيد منها فى الأفهام، و إنما يدل على حسن الكلام، أحكام صنعته و رونق ألفاظه و جودة مطالعة و ... و ... و أكثر هذه الأوصاف ترجع إلى الألفاظ دون المعانى»- الصناعتين- ۵۷ و ۵۸ و انظر أيضا ۱۵۴. (۵) يقول ابن رشيق «و أما المعانى فهى موجودة فى طباع الناس يستوى الجاهل فيها و الحاذق» العمدة ۱/ ۸۲ الطبعة الأولى ۱۹۲۵ م أمين هندية. (۶) الجرجانى- الدلائل- ۲۵. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۴۴ فصاحة للفظ وحدة «۱». لأنه لا يتصوّر أن يكون بين اللفظين تفاضل فى الدلالة حتى تكون هذه أدل على معناها التى وضعت له من صاحبتها على ما هى. موسومة به حتى يقال أن (رجلا) أدل على معناه من (فرس) على ما سمى به «۲». و لا يجوز أيضا أن يكون الإعجاز فى معانى الألفاظ المفردة: يقول فى ذلك «و اعلم أن الداء الدّوىّ، الذى أعيى أمره فى هذا الباب، غلط من قدّم الشعر بمعناه، و أقل الاحتفاظ باللفظ و جعل لا يعطى المزية- أن هو أعطى- إلا ما فضل عن المعنى، يقول: ما فى اللفظ لو لا المعنى؟ و هل الكلام إلا بمعناه؟» فأنت تراه لا يقدم شعرا حتى يكون قد أودع حكمه و أدبا، و اشتمل على تشبيه غريب و معنى نادر، فإن مال إلى اللفظ شيئا و رأى أن ينحله بعض الفضيلة لم يعرف غير الاستعارة «۳». و لا يجوز أن يكون هذا الوصف فى تركيب الحركات و السكنات: حتى كان الذى بان به القرآن من الوصف فى سبيل بينونة بحور الشعر بعضها من بعض، لأنه يخرج إلى ما تعاطاه مسيلمة من الحماقة فى «إنا أعطيناك الجماهر، فصلّ لربك و جاهر، و الطاحنات طحنا ...» «۴». و ليس الإعجاز فى المقاطع و الفواصل: لأنه أيضا ليس بأكثر من التعويل على مراعاة وزن، و إنما الفواصل فى الآى كالقوافى فى الشعر» «۵». و ليست الاستعارة سببا أصلا فى الأعجاز، لأن ذلك يؤدى إلى أن يكون الإعجاز فى آى معدودة فى مواضع من السور الطوال مخصوصة «۶». و ليس الإعجاز فى غريب القرآن: لأنه محال أن يدخل ذلك فى الإعجاز،

(_____ ۱) نفس المصدر- ۲۶۲. (۲) نفس المصدر- ۳۱. (۳) نفس المصدر- ۱۶۵. (۴) الجرجانى- الدلائل- ۲۵۱. (۵) نفس المصدر و الصفحة. (۶) نفس المصدر- ۲۵۴. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۴۵ و أن يصح التحدى به. ذلك، لأنه لا يخلو إذا وقع التحدى به من أن يتحدّى من له علم بأمثاله من الغريب أو من لا علم له بذلك، فلو تحدّى به من يعلم أمثاله لم يتعذر عليه أن يعارضه بمثله «۱». و إذا امتنعت هذه الأسباب، أن تكون أصلا فى الإعجاز، فلم يبق إلا أن يكون فى «النظم»: و ليس هو فى ضم الشىء إلى الشىء كيف جاء و اتفق «۲» و لكنه تناسق دلالات الألفاظ و تلاقى معانيها على الوجه الذى يقتضيه العقل «۳» لأن الجرجانى يعتبر الألفاظ أوعية للمعانى و هى تتبع المعانى فى مواقعها «۴» يقول «فإذا وجب لمعنى أن يكون، أوّلا فى النفس وجب اللفظ الدال عليه أن يكون مثله أوّلا فى النطق، فأما أن تتصور فى الألفاظ أن تكون المقصودة قبل المعانى بالنظم و الترتيب، و أن يكون الفكر فى النظم الذى يتواصفه البلغاء فكرا فى نظم الألفاظ، و أن يحتاج بعد ترتيب المعانى الى فكر تستأنفه لأن تجىء بالألفاظ على نسقها، فباطل من الظن، و وهم يتخيّل إلى من لا يوفى النّظر حقّه «۵». فإدراك العلاقات بين الألفاظ و نظمها نظما معينا يؤدى إلى معنى معين بحيث لو تغير النظم لتغير المعنى، و لا فصاحة فى اللفظ ألا و هى موصولة بغيرها و معلقة معناها بمعنى ما يليها، فإذا قلنا فى لفظه (اشتعل) من قوله تعالى (وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ

شَيْباً) [مريم- ۴] أنها فى أعلى مرتبة فى الفصاحة، لم توجب تلك الفصاحة لها وحدها، و لكن موصولة بها الرأس معرفا بالألف و اللام و مقرونا إليها الشيب منكرا و منصوبا «۶».

المعنى و النحو:

المعنى و النحو: الكلام عند الجرجانى على ضربين، كلام منظوم، يؤدى إلى معنى مباشر بدلالة اللفظ وحده و ذلك إذا «قصدت أن تخبر عن «زيد» مثلا بالخروج على (_____ ۱) نفس المصدر- ۲۵۸. (۲) نفس المصدر- ۳۵. (۳) نفس المصدر و الصفحة. (۴) الجرجانى- الدلائل- ۲۴۲. (۵) نفس المصدر- ۳۷. (۶) المصدر السابق- ۲۶۲. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۴۶ الحقيقة، فقلت: خرج زيد، و بالانطلاق عن «عمرو»، فقلت: عمرو منطلق، و على هذا القياس. و ضرب آخر لا تصل منه الى الغرض بدلالة اللفظ وحده، و لكن يدلك اللفظ على معناه الذى يقتضيه موضوعه فى اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض و مدار هذا الأمر على «الكناية» و «الاستعارة» و «التمثيل»، أولا- ترى أنك إذا قلت، هو كثير رماد القدر- أو قلت طويل النّجاد- أو قلت فى المرأة، نؤوم الضحى، فأنّك فى جميع ذلك لا تفيد غرضك الذى تعنى من مجرد اللفظ، و لكن يدل اللفظ على معناه الذى يوجبه ظاهره ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانيا هو غرضك ... و بعبارة مختصرة هى أن تقول «المعنى» و معنى المعنى» «۱». فالنظم يؤدى إلى المعنى و إلى معنى المعنى، أى إلى المعانى الاضافية، و النظم و معانيه إنما هى «معانى النحو» فالناظم لا يفعل سوى توخى معانى النحو، لأننا إذا دققنا النظر سنجد أن «الكلم ثلاث اسم و فعل و حرف، و للتعليق فيما بينها طرق معلومة، و هو لا يعدو ثلاثة أقسام، تعلق اسم باسم، و تعلق اسم بفعل، و تعلق حرف بهما، فالاسم يتعلق بالاسم، بأن يكون خبرا عنه، أو حالا منه، أو تابعا له، صفة أو تأكيدا، أو عطف بيان، أو بدلا، أو عطفا بحرف، أو بأن يكون الأول مضافا إلى الثانى، أو بأن يكون الأول يعمل فى الثانى عمل الفعل، و يكون الثانى فى حكم الفاعل له، أو المفعول، و ذلك فى اسم الفاعل كقولنا ... و أما تعلق الاسم بالفعل فبأن يكون فاعلا له، أو مفعولا، فيكون مصدرا قد انتصب به كقولك ... و أما تعلق الحرف بهما فعلى ثلاثة أضرب، أحدهما أن يتوسط بين الفعل و الاسم فيكون ذلك فى الحروف التى من شأنها أن تعدّى الأفعال إلى ما لا يتعدّى اليه بأنفسها من الأسماء، مثل أنك تقول (مررت)، فلا يصل إلى نحو «زيد و عمرو» فاذا قلت «مررت بزيد أو على زيد»، وجدته قد وصل «بالباء» أو «على» ... و الضرب الثانى من تعلّق الحرف بما يتعلق به «العطف»، و هو أن يدخل الثانى فى العامل فى الأول، كقولنا «جاء فى زيد و عمرو»، و الضرب الثالث، تعلق بمجموع الجملة، (_____ ۱) الجرجانى- الدلائل- ۱۷۳. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۴۷ كتعلق حرف النفى و الاستفهام و الشرط و الجزاء بما يدخل عليه، و ذلك أن شأن هذه المعانى أن تتناول ما تتناوله بالتقييد، و بعد أن يسند إلى شىء. معنى ذلك، أنك إذا قلت «ما خرج زيد»، «و ما زيد خارج»، لم يكن النفى «واقع بها متناولا الخروج على الإطلاق، بل الخروج واقعا من زيد و مسندا إليه. و مختصر كل الأمر أنه لا يكون كلام من جزء واحد. و أنه لا بدّ من مسند و مسند إليه، ... و أنه لا يكون كلام من حرف و فعل أصلا، و لا من حرف و اسم، إلا فى النداء نحو: «يا عبد الله» .... فهذه الطرق و الوجوه فى تعلق الكلمة بعضها ببعض، و هى كما تراها معانى النحو و أحكامه ... ثم إنا نرى هذه كلها موجودة فى كلام العرب، و نرى العلم بها مشتركا بينهم «۱» و معانى النحو شىء و الإعراب المعروف شىء آخر، بعيد كل البعد عن معانى النحو، «فالعلم بالإعراب، مشترك بين العرب كلّهم، و ليس هو مما يستنبط بالفكر، و يستعان عليه بالروية، فليس أحدهم، بأن إعراب الفاعل الرفع، أو المفعول النصب، و المضاف اليه الجر. بأعلم من غيره، و لا ذاك مما يحتاجون فيه إلى حدة ذهن و قوة خاطر، و إنما الذى تقع الحاجة فيه إلى ذلك، العلم بما يوجب الفاعلية للشىء، إذا كان ايجابها من طريق المجاز، كقوله تعالى (فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ) [البقرة- ۱۶] و كقول الفرزدق .. سقتها خروق فى المسامع ... و أشباه ذلك مما يجعل الشىء فيه فاعلا على تأويل يدقّ، و

من طرق تلطف، و ليس يكون هذا علما بالاعراب و لكن بالوصف الموجب بالإعراب «۲». و إذا كان الأمر كذلك، فليس النظم (شيئا غير «توخى معانى النحو و أحكامه فيما بين معانى الكلم، ثبت من ذلك أن طالب دليل الإعجاز من نظم القرآن، إذا هو لم يطلبه فى معانى النحو و أحكامه و وجوهه و فروقه، و لم يعلم أنها معدنه و معانه «۳» و موضعه و مكانه، و أنه لا مستنبط له سواها، و أن لا وجه لطلبه فيما عداها، غار نفسه بالكاذب من الطمع، و مسلم لها الخدع، و أنه إن أبى

(_____ ۱) الجرجانى- الدلائل- الصفحات من (ز) الى (ف) من المدخل. (۲) الجرجانى- الدلائل- ص ۳۹۵ تحقيق محمود شاكر، و رجعت إليها فى هذا النص لأن نسخة الدلائل التى رجعت اليها فى البحث ليست بين يدى. المهم توثيق النص. (۳) المعان: المباءة و المنزل، و يعدّ بعضهم ميمه أصلية، و بعضهم أنه على وزن «مفعل». إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۴۸ أن يكون فيها- كان قد أبى أن يكون القرآن معجزا بنظمه، و لزمه أن يثبت شيئا آخر يكون معجزا به، و أن يلحق بأصحاب «الصّرفة» «۱» فيدفع الإعجاز من أصله» «۲».

تقرير النظرية عند الجرجانى:

اشارة

تقرير النظرية عند الجرجانى: اعتمد الجرجانى فى تقرير نظريته فى النظم على جانبين هما: ا- الجانب العقلى. ب- الجانب النفسى.

الجانب العقلى:

الجانب العقلى: و أقصد بالجانب العقلى، ذلك الاتجاه إلى توضيح الفكرة بالاعتماد على المنطق و قضاياه فى سبيل الوصول إلى ابراز عناصر هذه الفكرة و نظرية الجرجانى هى النظم القائم على معانى النحو. و قد وجدنا الجرجانى يتحدث إلى عقل القارئ و يناشده التأمل و التصور، و البعد عن التعصب و التقليد، فالتقليد كسل عقلى، و هو سيتكلم عن الشمول و عن العموم و الخصوص، و عن الجزئية المكوّنة للصورة الكلية و عن الثبات و التجدد، و عن التفكير عند الإنسان، و عن المعنى و معنى المعنى، فلجأ- و هو الأديب المتكلم- إلى عقل القارئ و إلى المنطق. يقول مثلا، حين يثبت أن البلاغة تتعلق بالمعنى لا باللفظ «و أوضح من هذا كله، و هو أن النظم الذى يتواصفه البلغاء، و تتفاضل مراتب البلاغة من أجله، صنعة، يستعان عليها بالفكرة لا محالة، و اذا كانت مما يستعان عليها بالفكرة و يستخرج بالرويّة، فينبغى أن ينظر فى الفكر، بما ذا نلبّس؟ أ بالمعانى أم بالألفاظ، فأىّ شىء وجدته الذى تلبس به فكرك من بين المعانى و الألفاظ، فهو الذى تحدث فيه صنعتك، و تقع فيه صياغتك و نظمك و تصويرك، فمحال أن تتفكر فى شىء و أنت لا تصنع فيه شيئا، و إنما تصنع فى غيره، لو جاز ذلك،

(_____ ۱) أصحاب الصرفة هم المعتزلة. (۲) الدلائل- ۳۴۴. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۴۹ لجاز أن يفكر البنّاء فى الغزل ليجعل فكره فيه وصلة الى أن يصنع من الآجرّ، و هو من الإحالة المفرطة «۱». و التفكير المنطقى ينأى عن الأحكام العامة و الأقوال المجملة لأن هدفه الصحة و ديدنه الوضوح، فلا يكفى فى علم الفصاحة (أن تنصب لها قياسا ما، و أن تصفها وصفا مجملا، و تقول فيها مرسلا، بل لا تكون فى معرفتها فى شىء، حتى تفصّل القول و تحصّل، و تضع اليد على الخصائص التى تعرض فى نظم الكلم، و تعدّها واحدة واحدة و تسميها شيئا شيئا ... و إذا نظرت إلى الفصاحة هذا النظر، و طلبتها هذا الطلب احتجت إلى صبر على التأمل، و مواظبة على التدبر، و إلى همة تأبى

لـک أن تقنع إلا بالتمام «۲». فالأدلـة و التعليل مقصـد الجرجانى، انظر إليه و هو يقرر أن فصاحـة الكناية تأتى من جانبها العقلى و كذا الاسـتعارة يقول عن الكناية «و اذا نظرت اليها وجدت حقيقتها و محصول أمرها: أنها إثبات لمعنى، أنت تعرف ذلک المعنى من طريق المعقول دون طريق اللفـظ. أ لاـ ترى أنـک لمـا نظرت إلى قولهم: «هو كـثير رمـاد القـدر»، و عرفت منه أنهم أرادوا أنه كـثير القرى و الضّـيافة، لم تعرف ذلک من اللفظ و لكنک عرفته بأن رجعت إلى نفسک، فقلت أنه كلام قد جاء عنهم فى المدح، و لا معنى للمدح بكثرة الرّماد، فليس إلا أنهم أرادوا أن يـدلّوا بكثرة الرماد أنه تنصب له القـدور الكثيرة و يطبـخ فيها للقرى و الضـيافة، و ذلک لأنه إذا كثر الطبـخ فى القـدور كثر إحراق الحطب تحتها و إذا كثر إحراق الحطب كثر الرماد لا محالة، و هكذا السبيل فى كل ما كان «كناية» ... و إذا عرفت هذا فى الكناية فالاسـتعارة فى هذه القضية «۳». و من ثم وجد الجرجانى نفسه مطالبا بعد حديثه المفصل عن الاسـتعارة و فصاحتها بأن يشـير إلى غلط العلماء فى تفسـير الاسـتعارة، و أن يحدد لها معنى يرتضـيه و يتوافق مع تفكيره و نظريته فى النظم يقول (... فقـد تـبين مـن غير وجـه أن (_____ ۱)

الجرجانى- الدلائل- ۳۶. (۲) الجرجانى- الدلائل- ۲۷. (۳) نفس المصدر- ۲۸۰. إعجـاز القرآن بين المعتزلـة و الأشاعرة، ص: ۱۵۰

الاستعارة، إنما هى: ادعاء معنى الاسم للشىء، لا نقل الاسم عن الشىء، و إذا ثبت أنها ادعاء معنى الاسم للشىء، علمت أن الذى قالوه من: أنها تعليق للعبارة على غير ما وضـعت له فى اللغة، و نقل لها عما وضعت له». كلام قد تسامحوا فيه، لأنه إذا كانت الاستعارة ادعاء معنى الاـسم، لم يكن الاسم مزالا عما وضع له بل مقرّا عليه «۱». و هناک أقوال نادت بأن الفصاحـة تكمن فى حروف اللفظ من حيث هو لفظ، و يرفض الجرجانى هـذه الفكرة و يعلن أنها باطلـة، و يتخـذ العقل حكما بينه و بين القارئ، فالفصاحـة عنـده «لا تخلو من أن تكون صـفة فى اللفظ محسوسة تدرک بالسـمع، أو تكون صـفة فيه معقولة تعرف بالقلب، فمحال أن تكون صـفة فى اللفظ محسوسة لأنها لو كانت كذلک، لكان ينبغى أن يسـتوى السامعون للفظ الفصـيح فى العلم بكونه فصـيحا، و إذا بطل أن تكون محسوسة، وجب الحكم ضـرورة بأنهـا صـفة معقولـة، و إذا وجب الحكم بأنهـا صـفة معقولـة، فإنا لا نعرف للفظ صـفة يكون طريق معرفتها العقل دون الحس إلا دلالته على معنى، و إذا كان كـذلک، لزم منه العلم بأن وصـفنا اللفظ بالفصاحة، وصف له من جهة معناه، لا من جهة نفسه، و هذا ما لا يبقى لعاقل معه عذر فى الشک» «۲». فالجانب العقلى يعتبر جزءا هاما من نظريـة النظم، و الحديث عنها قائم على المنطق و الفكر، و هـذا ما ظهر واضـحا عند بحث الجرجانى فى تقديم الذات الفاعلة على الفعل الناتج عنها، و قيمته المغايرة لتقديم الفعل عامة على الذات الفاعلة «۳». و فى جنس الفاعلين و تحديده، حين تتقدم ذات- أى ذات- على الفعل الذى أتت به «۴» و كذا فى بحوثه فى التفكير «۵» و فى فروق الخـــــــــبر، و نـــــــــوعى الخـــــــــبر مـــــــــن الثبـــــــــات (_____ ۱) يقصـد بعبارة «أن الاسـتعارة تعليق

على غير مـا وضـعت له فى أصـل اللغـة على سبيل النقل» أبا الحسن الرمانى- انظر ثلاث رسائل ص ۷۹ ط الثالثـة. و يقصد بعبارة «إن الاسـتعارة ما اكتفى فيه بالاسم المسـتعار عن الأصلى» أبا الحسن على بن عبد العزيز الجرجانى- انظر الوساطة ص ۴۱ و الدلائل- ۲۸۴. (۲) نفس المصدر- ۲۶۴. (۳) نفس المصدر- ۸۳. (۴) نفس المصدر- ۹۳. (۵) نفس المصدر- ۹۴ و ۹۵. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۵۱ و التجـدد فنحن حين نقول «زيـد منطلق تثبت له صـفة الانطلاـق، كالانطلاق و حين نقول جاء زيـد و هو ينطلق فنكون قد أثبتنا له صـفة الانطلاق المتجددة، و هنا يتضح الفرق بين قوله تعالى (وَ كَلْبُهُمْ باسِطٌ ذِراعَيْهِ بِالْوَصِـيدِ) [الكهف- ۱۸] و بين القول (و كلبهم يبسط ذراعيه بالوصيد) من حيث الثبات و التجدد و الحركة و الكمون «۱». هى نظرية تبحث عن المعانى التى تنشأ عن النحو، و عن طريق النحو تتحـدد العلاقات بين الألفاظ، و هـذه العلاقات ليست فى مسـتوى واحد من الوضوح، لذا احتاجت إلى نظر و فكر و تأمل و إلى منطق تستند إليه دقائق الأمور.

الجانب النفسى:

الجانب النفسى: و معانى النحو هذه و المنطق، استندا- عند الجرجانى، إلى عنصر ثالث عند ما يقرر نظرية النظم سرا للاعجاز- أقصد به القارئ نفسه و عملية التأثير فيه- فلم ينس الجرجانى قارئه، بل اعتنى به عناية خاصة، و ظل يراعيه و يقدم له الرأى بعد الرأى، و يزيل عنه الشك بعد الشك و هو- فى براعة و ذكاء- يجول فى نفس قارئه، يطمئنها و يريحها ليكسب ثقتها و يشعرها بكريم المقصد، و نبل الغاية، و أحقية الصبر و الروية للوصول إلى نهاية الطريق. لقد عول الجرجانى كثيرا على الذوق، و على تنبيه الحس اللغوى لزنة الأساليب و درك خصائصها «۲» فتراه يتحدث عن منشئ الكلام- أنه حين ينظم الكلام، إنما يقتفى فى نظمها آثار المعانى و يرتبها على حسب ترتيبها فى النفس، يقول «فهو إذن نظم فيه مراعاة حال المنظوم بعضه من بعض، و ليس هو النظم الذى معناه: ضم الشيء إلى الشيء كيف جاء و اتفق» «۳». و الناظم يتميز عن ناظم آخر بقدر معانيه التى قصد إليها و أغراضه التى وضع لها الكلام، فسبيل هذا الأمر «سبيل الأصباغ التى تعمل منها الصور و النقوش،

(_____ ۱) الجرجانى- الدلائل- ۱۱۵. (۲) نفس المصدر- ۴. (۳) نفس المصدر- ۳۵. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۵۲ كما أنك ترى الرجل قد تهدّى فى الأصباغ التى عمل منها الصورة و النقش فى ثوبه الذى نسج، إلى ضرب من التخير و التدبر فى أنفس الأصباغ و فى مواقعها و مقاديرها، و كيفية مزجه لها و ترتيبه إياهم، إلى ما لم يتهدّ اليه صاحبه فجاء نقشه من أجل ذلك أعجب و صورته أغرب، كذلك حال الشاعر و الشاعر فى توخيهما معانى النحو و وجوهه، التى علمت أنها محصول «النظم» «۱». فليست القضية ألفاظا تنظم و لكنها أنماط من التأثير النفسى على القارئ أو المستمع يتوخى فيه الناظم أقرب المسالك و أوضحها إلى صوغ الجمال بتفهم مقاديره و مواقعه و كيفية نسجه و ترتيبه و من ثم يضمن التأثير الكامل و الفوز عند قارئه أو مستمعه. و فى كتاب «أسرار البلاغة» يستند الجرجانى إلى هذا الجانب استنادا قويا حين يتكلم عن التشبيه و التمثيل و الاستعارة، أو بمعنى أدق حين يتكلم عن الصياغة و التصوير و الجمال، أى حين يتكلم عن المنزع النفسى فى فن البلاغة «۲». و من الشواهد على هذا المنزع النفسى عنده تحليله لأبيات: و لمّا قضينا من منى كلّ حاجة: و مسّح بالأركان من هو ماسح «۳» و إذا رجعنا إلى تحليل ناقد كابن قتيبة لهذه الأبيات «۴» أو لأبى هلال العسكرى الذى يسوقها دليلا على أن مدار البلاغة على تحسين اللفظ «۵» عرفنا الفرق الشاسع بين هذين التحليلين، و ما ذهب إليه الجرجانى فى تقصيه الجوانب النفسية و تعقبه المشاعر و الخلجات التى أحسها الشاعر و أراد أن ينقلها الينا. و فى الأسرار أمثلة عديدة يعرفها من قرأ الكتاب، يقول الأستاذ خلف اللّه عن المنزع النفسانى عند الجرجانى «و هذه النظرية التأثيرية فى جودة الأدب، جزء من

(_____ ۱) الجرجانى- الدلائل- ۶۱. (۲) الجرجانى- أسرار البلاغة- ۳. (۳) نفس المصدر- ۱۵ و ۱۶. (۴) ابن قتيبة- الشعر و الشعراء- ۱۱. (۵) أبو هلال العسكرى- الصناعتين- ۵۸. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۵۳ تفكير سيكلوجى أعم يطبع كتاب «الأسرار» كلّه بطابعه، فالمؤلف لا- يفتأ يدعوك بين لحظة و أخرى إلى تجربة الطريقة النفسانية التى يسميها المحدثون (الفحص الباطنى) و ذلك أن تقرأ الشعر و تراقب نفسك عند قراءته و بعدها، و تتأمل ما يعروك من الهزّة و الارتياح و الطرب و الاستحسان، و تحاول أن تفكر فى مصادر هذا الإحساس ... و من العناصر الانسانية البارزة فى نظرية المؤلف حرصه على مكانة الذوق و الطبع و الحس الفنى فى المتعة الأدبية ... و يتصل بهذا ما يلجأ إليه مرارا فى إحالة قارئه إلى المركوز فى الطبائع و الراسخ فى غرائز العقول و الخواص التى قد فطر الانسان على أن يرتاح لها و يجد فى نفسه هزّة عندها «۱». هذا ما نسجله هنا- لنصل عن طريقه إلى القول المسند، إلى أن عبد القاهر قد بنى نظريته فى النظم على فكرة النحو و معانى النحو، متوخيا فى عرضها النقاش الهادئ مع قارئه مستثيرا العقل و منطقة ثم النفس و رضاها. و هو فى نهاية كتابه الدلائل، يثبت أن العمدة فى إدراك البلاغة الذوق و الاحساس الروحانى «۲». و نظريته أيضا قد احتوت حديثا عن الجمال، و الجمال عنده موضوعى لا يخضع للأقوال العامة و القوانين المأثورة، بقدر ما يرى للحسن مصدرا معلوما و علة مفهومة و

سبيلا- يتّخذ للوصول إليه، و فى الدلائل و هو يخاطب المتحمسين للفظ، تجده يقول (... و لكن بقى أن تعلمونا مكانة المزية فى الكلام، و تصفوها لنا، و تذكروها ذكرا كما ينصّ الشيء و يعين، و يكشف عن وجهه و يبين، و لا يكفى أن تقولوا: إنه خصوصية فى كيفية النظم، و طريقة مخصوصة فى نسق الكلم بعضها عن بعض، حتى تصفوا تلك الخصوصية، و تبينوها، و تذكروا لها أمثلة، و تقولوا «مثل كيت و كيت»، كما يذّكر لك من تستوصفه عمل الديباج المنقّش ما تعلم به وجه دقة الصّنعة، أو يعمله بين يديك، حتى ترى عيانا، كيف تذهب تلك الخيوط و تجيء؟ و ما ذا يذهب منها طولا و ما ذا يذهب منها عرضا؟ و بم يبدأ و بم يثنّى و بم يثلّث، و تبصر «۳» من الحساب الدقيق و من

(۱) محمد خلف اللّه أحمد- من الوجهة النفسية- ۹۳ و ۹۴. (۲) الجرجانى- الدلائل- ۳۵۵ و ما بعدها. (۳) «و تبصر» معطوف على قوله قبل «حتى ترى عيانا». إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۵۴ عجيب تصرف اليد، و ما تعلم منه مكان الحذق و موضع الأستاذية «۱». فإذا كنا قد رأينا هربارت يحمل على استخدام الألفاظ العامة فى وصف الجميل من حيث هى تجمع إلى الذاتية خطأ التجريد، و يدعو إلى البحث عن كل عنصر من العناصر المكونة للجميل، فكذلك الشأن عند الجرجانى، يبدأ من نفس البداية و هى أن الجمال يتحقق فى الشيء الجميل «۲». و هذا الأمر واضح لدى الجرجانى، مرة يقول: أنه لا يكفى فى علم الفصاحة أن تنصب لها قياسا و أن تصفها مجملا، و تقول فيها قولا مرسلا «۳» و مرة يخاطب القارئ أنه «لا بدّ لكل كلام تستحسنه و لفظ تستجيده من أن يكون لاستحسانك جهة معلومة و علة معقولة» «۴». و فى هذا يختلف الجانب الجمالى عن الجانب الذوقى، فالأول يحتاج إلى قاعدة تتميز بالصفة المعقولة حتى لا يترك الجمال رهينة فى يد من لا يملكون حسن البصر بأمور الشعر و لا يفهمون مراميه، فيتشتت بينهم و يتجمد، أما الذوق و عليه تعتمد البلاغة فيما تعتمد فهو باب «لا تقوى عليه العبارة، و لا تملك فيه إلا الإشارة، و ان طريق التعليم إليه مسدود و باب التفهيم دونه مغلق، و أن معانيك (أيها القارئ) فيه، معان تأبى أن تبرز من الضمير، و أن تدين للتبيين و التصوير، و أن ترى سافرة لا نقاب عليها، و بارزة لا حجاب دونها، و أن ليس للواصف لها إلا أن يلوح و يشير و يضرب مثلا. ينبئ عن حسن قد عرفه على الجملة، و فضيلة قد أحسها من غير أن يتبع ذلك بيانا، و يقيم عليه برهانا، و يذكر له علّة و يورد فيه حجة، و أنا أنزل لك القول بذلك و أدرجه شيئا فشيئا «۵». و بينما يرى أن الذّوق فطرى «۶» يرى أن الجمال يمكن إدراكه و ذلك عن طريق الطبع مع الدراسة و البحث و النظر (

. ۱) الجرجانى- الدلائل- ۳۶. (۲) الدكتور عز الدين اسماعيل- الأسس الجمالية فى النقد العربى- ۲۰۹ و ۲۱۰. (۳) الجرجانى- الدلائل- ۲۷. (۴) نفس المصدر- ۲۹. (۵) الجرجانى- الدلائل- ۳۱۵. (۶) نفس المصدر- ۳۵۶. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۵۵ هذا هو المبحث البلاغى من جهود الجرجانى فى نظرية الاعجاز، و إعجاز القرآن عنده، فى نظم القرآن الكريم، ذلك النظم القائم على النحو و معانيه المعتمد على الجانب العقلى الجانح إلى المجال النفسى، و الى مدى استيعاب القارئ لهذه الدّرر. فكرا و استمالة نفسية، فيكتمل بذلك البناء الذى أراده الجرجانى فى النظم.

نظرية النظم لها بذور سلفية:

نظرية النظم لها بذور سلفية: إن استقصاء سريعا لما كتبه السابقون للجرجانى، سيد لنا على أنهم تنبّهوا لنظرية النظم، و تكلموا فيها، و بخاصة النحويون حين عالجوا قضايا النحو، و لم تقم نظرية عبد القاهر إلا على النحو. أقول: إن النحو قبل عبد القاهر كان بسبيل من العناية بالنظم، إلى جانب الاعتناء بأواخر الكلمات، و ان كانت هذه أوضح و أغلب، فلم يفت سيبويه أن يشير إلى الاشتقاق و الإمالة فى الكلام يقول «هذا باب الاستقامة من الكلام و الإحالة»: فمنه مستقيم حسن محال، و مستقيم كذب، و مستقيم قبيح، و ما هو محال كذب، فأما المستقيم فقولك «أتيتك غدا و سآتيك أمس» و أما المستقيم الكذب، فقولك: حملت الجبل، و شربت ماء البحر، و نحوه، و أما المستقيم القبيح، فأن تضع اللفظ فى غير موضعه، نحو قولك قد زيدا رأيت، و كى زيدا يأتيك، و أشباه هذا. فأما المحال

الكذب، فأن تقول سوف أشرب ماء البحر أمس «۱» كما تحدث عن الابتداء الذى جاء فى الدلائل «۲» و يصح تقديم خبر كان على اسمها و يصح تأخيره قال سيبويه «و التقديم هاهنا و التأخير فيما يكون ظرفا أو يكون اسما فى العناية و الاهتمام، مثله فيما ذكرت لك فى باب الفاعل و المفعول، و جميع ما ذكرت لك من التقديم و التأخير و الإلغاء و الاستقرار عربى جيد كثير، فمن ذلك قوله عز و جل «لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ»، و أهل الجفاء من العرب يقولون: لم يكن كفوا له أحد، كأنهم أخروها حيث كانت غير مستقرّة» «۳»

(_____ ۱) سيبويه- الكتاب- ۱/ ۲۵ و ۲۶.

(۲) الجرجانى- الدلائل- ۷۳. (۳) سيبويه- الكتاب- ۱/ ۵۶. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۵۶ و ذكر «باب ما يحذف فيه الفعل لكثرته فى كلامهم حتى صار بمنزلة المثل» «۱» و أقر الاضمار على شريطه التفسير «۲». يقول الدكتور ناصف «فالظاهر أن سيبويه أدرك النظم الذى هو قوام النحو، و قد شرح أحيانا مواضع استعمال صور الوجه الذى يستعين عليه التعبير ليبلغ هدفه، انظر إلى قوله مثلا- «تقول العرب حمدا للّه، و ثناء عليه، و حمد للّه و ثناء عليه، الأول تقوله و قد وقع ما يوجب الحمد، و الثانى للإبانة عن حالك الذى أنت عليها» فأنت ترى أسلوبين يفترقان فى مواضع الاستعمال و لا يختلفان فى التركيب و لا فى صورة النطق إلا من ناحية النصب و الرفع، و يستطرد الدكتور ناصف قائلا «و هكذا يفعل سيبويه فى كثير مما عرض له من أساليب النفى و الاستفهام و الشرط و التقديم و الحذف» «۳». و هذا ضرب من ضروب الأساليب البلاغية، و ميدان من الميادين التى تتجلى فيها عبقرية اللغة و يتضح من خلالها لون من ألوان فلسفتها. و يرى الدكتور حسن عون، أن هذا البحث من كتاب سيبويه أصبح فيما بعد «مصدرا هاما من مصادر عبد القاهر الجرجانى فاستغله استغلالا واسعا» «۴». إذن فقد اهتمت البيئة النحوية بمسائل النظم، و هذا ابن جنى المعتزلى (ت ۳۹۲) يعقد فصلا بعنوان «مشابهة معانى الإعراب معانى الشعر» و هو يستند إلى آراء أبى على الفارسى الذى أفاد منه عبد القاهر و منها ما هو قريب فى نهجه و لونه من مباحث النظم فى الدلائل «۵» و نرى ابن جنى يفند أوهام اللفظيين

(_____ ۱) نفس المصدر- ۱ / ۲۸۰. (۲) نفس المصدر- ۱/ ۲۵۳ و ۲۷۷. (۳) الدكتور مصطفى ناصف- النظم فى دلائل الاعجاز- حوليات آداب عين شمس- المجلد الثالث ص ۱۸- سنة ۱۹۵۲ م. (۴) الدكتور حسن عون- أول كتاب فى نحو العربية- مجلة آداب اسكندرية المجلد ۱۱/ ۴۸ سنة ۱۹۵۷ م. و قد ذكر الجرجانى كتاب سيبويه فى (الدلائل) ص ۷۳ و ۱۴۵ و ۲۱۰ و فى الأسرار ۹۶ و ۱۹۸ و ۲۲۹ و ۲۹۳. (۵) ابن جنى- الخصائص- ۲/ ۱۶۸- ۱۷۸ ط دار الكتب ۱۹۵۵ بتحقيق محمد على النجار. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۵۷ فى الأبيات المشهورة (و لما قضينا من منى) «۱» و يذكر أن المقاييس النحوية معنوية و لفظية، و المعنوية أقوى «۲». أقصد من وراء هذا، أن أقول- إن نظرية النظم لم تخلق من فراغ، فبذورها موجودة، و ليس ببعيد عنا تلك المناظرة الحادة التى قامت بين الحسن بن عبد اللّه، ابن المرزبان، المعروف بأبى سعيد السيرافى، و بين أبى بشر متى بن يونس فى مجلس الوزير أبى الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات، فى كلام السيرافى نرى ملامح التفكير فى نظرية النظم بين المناطقة و النحويين. قال أبو سعيد السيرافى، فيما دار بينه و بين أبى بشر متى. (أسألك عن حرف واحد هو دائر فى كلام العرب و معانيه متميّزة عند أهل العقل، فاستخرج أنت معانيه من ناحية منطق أرسطاطاليس الذى تدلّ به و تباهى بتفخيمه و هو (الواو) ما أحكامه، و كيف مواقعه؟ و هل هو على وجه واحد؟ فبهت متّى و قال: هذا نحو، و النحو لم أنظر فيه، لأنه لا حاجة للمنطقى مع النحو، و بالنحوى حاجة إلى المنطق، لأن المنطق يبحث عن المعنى، و النحو يبحث عن اللفظ، فإن مرّ المنطقى باللفظ فبالعرض، و إن عثر النحوى بالمعنى فبالعرض، و المعنى أشرف من اللفظ، و اللفظ أوضح من المعنى. قال أبو سعيد: أخطأت. لأن الكلام و النطق و اللغة، و اللفظ و الإفصاح و الإعراب و الإبانة و الحديث و الإخبار و الاستخبار و العرض و التمنى و النهى و الحض و الدعاء و النداء و الطلب، كلها فى واد واحد بالمشاكلة و المماثلة، أ لا ترى أن رجلا لو قال: «نطق زيد بالحق لكن ما تكلم بالحق، و تكلم بالفحش و لكن ما قال الفحش، و أعرب عن نفسه و لكن ما أفصح، و أبان المراد و لكن ما أوضح، أوفاه بحاجته و لكن ما لفظ، أو أخبر و لكن ما أنبأ، لكان فى جميع هذا مخرفا و مناقضا، و واضعا للكلام فى

غير حقه، و مستعملا اللفظ على غير شهادة من عقله، و عقل غيره، و النحو منطق و لكنه مسلوخ من العربية، و المنطق نحو، و لكنه مفهوم باللغة» و حين يقول متى: يكفينى من لغتكم هذه، الاسم و الفعل و الحرف، فإنى أتبلغ بهذا القدر إلى أغراض قد هذبتها لى يونان، يجيبه السيرافى: أخطأت لأنك فى هذا الاسم و الفعل و الحرف فقير إلى وصفها

(_____ ۱) نفس المصدر- ۲۱۸- ۲۲۰. (۲) نفس المصدر- ۱۱۰. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۵۸ و بنائها على الترتيب الواقع فى غرائز أهلها، و كذلك أنت محتاج بعد هذا إلى حركات هذه الأسماء و الأفعال و الحروف، فإن الخطأ و التحريف فى الحركات، كالخطإ و الفساد فى المتحركات» ثم يقول: معانى النحو منقسمة بين حركات اللفظ و سكناته، و بين وضع الحروف فى مواضعها المقتضية لها، و بين تأليف الكلام بالتقديم و التأخير، و توخى الصواب فى ذلك و تجنب الخطأ من ذلك، و إن زاغ شىء عن هذا النعت، فإنه لا يخلو من أن يكون شائغا بالاستعمال النادر و التأويل البعيد، أو مردودا لخروجه عن عادة القوم الجارى على فطرتهم «۱». ليس هذا فقط. ففى كتاب المجاز لأبى عبيدة، نجد حديثا عن التقديم و التأخير حين يقول: و من مجاز المقدم و المؤخر قال «فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزّت و ربت» أراد ربت و اهتزت و قال «و لم يكد يراها» أى لم يرها و لم يكد «۲». و المبرد، لم يفته أن يبين علاقة النظم بالمعنى، فيقول: إذا قلت جاءنى عبد الله الفاسق الخبيث، كنت عرّفته بالخبث و الفسق، و هذا أبلغ فى الذم أن يقيم الصفة مقام الاسم «۳». و الخطابى- أبو سليمان حمد بن محمد- له رسالة رائعة فى «بيان إعجاز القرآن» يحدثنا فيها عن أقسام الكلام الفاضل بأن «القسم الأول أعلى طبقات الكلام و أرفعه، و القسم الثانى أوسطه و أقصره، و القسم الثالث أدناه و أقربه، فحازت بلاغات القرآن من كل قسم حصة، و أخذت من كل نوع من أنواعها شعبة، فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع صفتى الفخامة و العذوبة، و هما على الانفراد فى نعوتهما كالمتضادين، لأن العذوبة نتاج السهولة، و الجزالة و المتانة فى الكلام تعالجان نوعا من الوعورة، فكان اجتماع الأمرين فى نظمه مع نبوّ كل منهما على الآخر فضيلة خصّ بها القرآن» ثم يستطرد قائلا «و إنما تعذر على البشر الاتيان بمثله لأمور: منها أن علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة

(_____ ۱) أبو حيان التوحيدى- الإمتاع و المؤانسة ۱/ ۱۰۸- و ما بعدها- ط مكتبة الحياة- بيروت. و انظر النص فى ياقوت الحموى- معجم الأدباء- ۲/ ۱۹۰ و ما بعدها. (۲) أبو عبيدة معمر بن المثنى- مجاز القرآن- ۱/ ۱۲. (۳) المبرد- الكامل- ۲/ ۱۲۰ و قد رجع الجرجانى إلى المبرد فى الأسرار فى ۴۱ و ۲۸۶. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۵۹ العربية و بألفاظها التى هى ظروف المعانى و الحوامل، و لا تدرك أفهامهم جميع معانى الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ. و لا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه النظوم التى بها يكون ائتلافها و ارتباط بعضها ببعض، فيتوصلوا باختيار الأفضل عن الأحسن من وجوهها، إلى أن يأتوا بكلام مثله. و انما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل، و معنى به قائم، و رباط لهما ناظم، و إذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه فى غاية الشرف و الفضيلة، حتى لا ترى شيئا من الألفاظ أوضح و لا أجزل و لا أعذب من ألفاظه و لا ترى نظما أحسن تأليفا و أشد تلاؤما و تشاكلا من نظمه، و أما المعانى فلا خفاء على ذى عقل أنها هى التى تشهد لها العقول بالتقدم فى أبوابها و الترقى إلى أعلى درجات الفضل من نعوتها و صفاتها «۱». و يقول فى موضع آخر من رسالته هذه «فأما المعانى التى تحملها الألفاظ، فالأمر فى معاناتها أشد لأنها نتائج العقول، و ولائد الأفهام و بنات الأفكار، و أما رسوم النظم فالحاجة إلى الثقافة و الحذق فيها أكثر لأنها لجام الألفاظ و زمام المعانى، و به تنظيم أجزاء الكلام، و يلتئم بعضه ببعض فتقوم له صورة فى النفس يتشكل بها البيان «۲». و إذا تركنا الخطابى نجد قدامة بن جعفر، يشير إلى صلة النظم بالنحو، إذ ينبغى أن يتقصّى النظم خطا النحو الطبيعية «۳» و أبو هلال العسكرى يشير أيضا إلى وضع الألفاظ فى مواضعها «۴» و يلتفت إلى مبادئ الكلام و مقاطعه و حسن الخروج، و الفصل و الوصول و ما يجرى مجرى ذلك «۵» و ابن رشيق القيروانى يتكلم عن الأسلوب الذى أفرغ إفراغا، و ذلك فى باب النظم من كتابه «۶».

(_____ ۱) الخطابی- بیان اعجاز القرآن- ۲۴. (۲) الخطابی- بیان اعجاز القرآن- ۳۳. (۳) قدامة بن جعفر- نقد الشعر- ۱۸۹. (۴) أبو هلال العسکری- الصناعتین- ۱۳۵. و قد رجع الجرجانی إلی العسکریین و هما أبو أحمد و ابن أخته أبو هلال، ورد ذکر أبی أحمد فی الأسرار ص ۸۲، و ورد ذکر أبی هلال فی الدلائل ص ۳۰۵. و فیها ذکر اسم کتابه «صنعة الشعر». (۵) نفس المصدر- ۴۲۳. (۶) ابن رشیق- العمدة- ۱/ ۱۷۱. و قد رجع الجرجانی لابن رشیق فی الأسرار ص ۲۰۳، ۳۲۲. إعجاز القرآن بین المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۶۰ بل نقرأ ما هو أقرب شبها بکلام الجرجانی، و هو حدیث الآمدی فی موازنته، یقول: «التقریر علی ضربین تقریر للمخاطب علی فعل قد مضی أو علی فعل هو فی الحال لیوجب المقرر ذلک و یحققه، و یقتضی من المخاطب فی الجواب الاعتراف به، نحو، هل أکرمتک، هل أحسنت إلیک .... و تقریر علی فعل یدفعه المقرر و ینبغی أن یکون قد دفع نحو قوله: هل عرفت منی غیر الجمیل «۱». و کما وجدت نظریة النظم فی بیئة النحویین و اللغویین و البلاغیین، وجدت أیضا فی بیئة الأصولیین و هم أصحاب الصنعة القانونیة فی فهمهم للشّرع الإسلامی من القرآن و استخراج أصول التشریع من عباراته. و حاجتهم فی ذلک إلی القواعد المسعفة علی هذا الفهم و الاستخراج، قویة «۲» و هم یقدمون مدخلا لبحوثهم فیه تعریف بالقرآن و تواتره و إعجازه ثم عنه أ هو لفظ أم معنی أم هما معا ثم عن عربیته و عن بیانه ثم ینتقلون إلی الأحکام التی اشتمل علیها القرآن «۳» و نراهم یسمون هذا المدخل المبادئ اللغویة یلمون فیها بأبحاث لغویة و صرفیة و اشتقاقیة و نحویة بیانیة، و قد عرضوا فی مبادئهم اللغویة للبحث فی الحقیقة و المجاز و التشبیه و الکنایة و ما إلی ذلک من أبحاث علم البیان المعروفة، کما تحدثوا عن اشیاء مما یتصل ببحث أجزاء الجملة، فی علم المعانی ففی حدیثهم عن العموم و الخصوص عرضوا للتنکیر و التعریف و استغراق الجمع و الحصر و نحوه کما تحدثوا عما یمت إلی هذه المباحث اللفظیة بصلة قویة من القول فی الترادف و الاشتراک و التواطؤ ... الخ «۴» و یحدثنا الأستاذ أمین الخولی بأن تعرّض الأصولیین للمسائل البلاغیة من المعانی و البیان قد انتهی بهم إلی تناول نواح لم یستوفها أصحاب البلاغة أنفسهم ..» «۵».

(_____ ۱) الآمدی- الموازنة- ۱ / ۲۰۱ و ۲۰۲- دار المعارف ۱۹۶۱ تحقیق السید أحمد صقر. (۲) أمین الخولی- فن القول- ۷۳ ط الحلبی ۱۹۴۷. (۳) و قد ثار نقاش بین فقهاء الحنفیّة حول القرآن: هل هو مجموع النظم و المعنی أی العبارة و معناها الذی تدل علیه أم هو المعنی فقط؟ و بمثل هذا ثار الجدل بین فقهاء الشافعیة. انظر فی ذلک. أبو زهرة- أصول الفقه ۷۳ إلی ۷۴ ط ۱۹۵۷ م. و بدران أبو العنین بدران- أصول الفقه من ۶۰ إلی ۶۳ ط دار المعارف ۱۹۶۹ م. و کذا دار هذا عند المالکیة و الحنابلة. (۴) أبو زهرة- أبو حنیفة- ۲۳۷ ط ۳ القاهرة ۱۹۶۰ و له أیضا انظر الشافعی الباب الأول کله و ص ۱۹۴ ط ۲ القاهرة ۱۹۴۸ م. (۵) أمین الخولی- فن القول- ۷۳. إعجاز القرآن بین المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۶۱

نظریة النظم فی بیئة المتکلمین:

نظریة النظم فی بیئة المتکلمین: مرّ بنا الجاحظ و نظریته فی الإعجاز و قد أحسّ فی عمق أن المعانی وحدها لا تکوّن الکلام البلیغ فالمترجمون مثلا- ینقلون معانی دقیقة لفلاسفة الیونان، و غیرهم، و مع ذلک لا- یمکن أن یتصف کلامهم و لا ما نقلوه بالبلاغة، فکلامهم یحمل معانی صحیحة و لکن ینقصها فن البلاغة، من حسن السبک و جمال الرصف و النظم، و أداه إحساسه بروعة النظم و ما یکسبه الکلام من الماء و الرونق و الحیویة أن یقرر أن إعجاز القرآن فی نظمه، و یشیر فی کتابه الحیوان إلی ذلک قائلا. «و فی کتابنا المنزّل الذی یدلنا علی أنه صدق، نظمه البدیع الذی لا یقدر علی مثله العباد «۱» کما أن له کتاب (آی القرآن) الذی یقول عنه «و لی کتاب جمعت فیه آیا من القرآن لتعرف بها فضل ما بین الإیجاز و الحذف، و بین الزوائد و الفضول و الاستعارات، فإذا قرأتها رأیت فضلها فی الإیجاز و الجمع للمعانی الکثیرة بالألفاظ القلیلة «۲» کما أن له کتاب (نظم القرآن «۳») و کان یری رأی العتابی: أن

المعانى تحل من الألفاظ محل الروح من البدن «۴». و الأمثلة عديدة لا- تحتاج الى إشارة: و هذا القاضى عبد الجبار- المتكلم المعتزلى- إن بينه و بين ما كتبه الجرجانى صلة وثيقة يقول القاضى عبد الجبار فى فصل «فى الوجه الذى له يقع التفاضل فى فصاحة الكلام» (اعلم أن الفصاحة لا تظهر فى أفراد الكلام، و إنما تظهر فى الكلام بالضم، على طريقة مخصوصة، و لا بدّ مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة، و قد يجوز فى هذه الصفة أن يكون بالمواضعة التى تتناول الضم، و قد تكون بالإعراب الذى له مدخل فيه، و قد تكون بالموقع، و ليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع، لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة أو حركاتها أو موقعها، و لا بدّ من هذا الاعتبار فى كل كلمة، ثم لا- بدّ من اعتبار مثله فى الكلمات، إذا انضم بعضها إلى بعض، لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة. و كذلك لكيفية إعرابها و حركاتها و موقعها، فعلى هذا الوضع الذى ذكرناه إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه

(_____ ۱) الجاحظ- الحيوان- ۴/ ۹۰. (۲) نفس المصدر- ۳/ ۸۶. (۳) ابن النديم- الفهرست- ۶۳ ط التجارية. (۴) الجاحظ- من مجموعة رسائل الجاحظ- (رسالة فى الجد و الهزل) ۱/ ۲۶۲ تحقيق هارون. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۶۲ الوجوه دون ما عداها، فان قال (أى المعارض) فقد قلتم إن فى جملة ما يدخل فى الفصاحة حسن المعنى فهلا اعتبرتموه؟ قيل له: إن المعانى و إن كان لا بدّ منها فلا تظهر فيها المزية ... و لذلك نجد المعبّرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر و المعنى متفق ... على أنّا نعلم: أن المعانى لا يقع فيها تزايد، فإذن يجب أن يكون الذى يعتبر، التزايد عند الألفاظ التى يعبّر بها عنها، على ما ذكرناه فإذا صحت هذه الجملة فالذى به يظهر المزية ليس إلا- الإبدال (الاختيار) الذى به تختص الكلمات، أو التقدم و التأخر الذى يختص الموقع، أو الحركات التى تختص الإعراب، فبذلك تقع المباينة (أى بين الكلام) «۱». و يعقب الدكتور شوقى ضيف على هذه الفقرة فى كتابه قائلا «و بذلك يقترب عبد الجبار اقترابا شديدا من عبد القاهر فى تفسيره للنّظم فى كتابه (دلائل الإعجاز)، و حقا إن عبد القاهر حاول تفسيره، و لكن حين تحلّل هذه المعانى تجدها تنحل إلى نفس الكلام الذى حاول به عبد الجبار تصوير الوجوه الذى يقع بها التفاضل فى فصاحة الكلام «۲». و هذا ابن حزم الأندلسى الظاهرى (ت ۴۵۶)- قد حدثنا فى كتابه عن معانى الحروف و يعرضه بالتفصيل لتحديد دلالات (واو العطف) و (الفاء) و (ثم) و (أو) و (من) و إلى و الياء ... الخ مبينا لنا حكم كل حرف من هذه الحروف و موضعه من الخبر حسب مرتبة الكلام «۳». و ليس الأمر مقصورا على مساهمة القدماء فى نظرية النظم قبل الجرجانى بقرون، فها هم المحدثون يعارضونه فى استخفافه باللفظ: فاللفظ له شأن أيضا فى الجملة، كما يقول الدكتور إبراهيم سلامة: إن هناك ألفاظا تحمل فى جرسها المعنى الذى أسمعه الجرس و الوقع نفسه، و ما أسماء الأصوات و دلالتها اللفظية على معناها إلا من هذا القبيل، و هناك علم برمّته من «بين علوم الملّة» على حد تعبير ابن خلدون، تقتصر مباحثه على مخارج

(_____ ۱) القاضى عبد الجبار- إعجاز القرآن- ۱۹۹ و ۲۰۰. (۲) الدكتور شوقى ضيف- البلاغة تطور و تاريخ- ۱۱۷. (۳) ابن حزم الأندلسى- الإحكام فى أصول الأحكام- ۱/ ۵۱ الى ۵۲ تحقيق الشيخ أحمد شاكر. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۶۳ الحروف و تقسيم هذه الحروف إلى مهموسة و مقلقلة و مستعلاة و غيرها، مما هو مشهور فى مصطلحات التجويد، و هناك ألفاظ تكون دلالتها فى كل اللغات من أصواتها، و قد عقد ابن جنى فصلا خاصا فى كتابة الخصائص (باب تصاقب الألفاظ لتصاقب المعانى)، و يرى الدكتور إبراهيم سلامة، أن المتتبع لعبد القاهر يجد أنه يعترف بهذه الناحية، فيجعل لخفة الكلمة و ثقلها على اللسان و وقعها فى الأذن وزنا فى الكلام- و لو أنه ذكر طفيف لا- يرضى عنه فى جملته- ففى آخر كتابه (دلائل الاعجاز) تقع على النص الآتى (و اعلم أنّا لا نأبى أن تكون مذاقة الحروف و سلامتها مما يثقل على اللسان، داخلا فيما يوجب الفضيلة، و أن تكون مما يؤكد الإعجاز، و إنما ننكره و نفيّل رأى من يذهب إليه، أن يجعله معجزا به وحده و يجعله الأصل و العمدة، فيخرج إلى ما ذكرنا من الشّناعات «۱». و إلى مثل هذا الرأى يذهب الدكتور مندور، إذ يرى «أن لجرس الألفاظ وقعا إيجابيا كثيرا ما يعين الكاتب أو الشاعر على استنفاد إحساسه، و ذلك على أن يسلم

من التكلف و الصنعة المقتسرة «۲». و يشاركهما الدكتور بدوى طبانة هذا الرأى «۳» بينما يلاحظ الدكتور أحمد أحمد بدوى أن عبد القاهر لم يبين لنا سر جمال النظم، و لم يجعلنا نشعر بحسنه و فضيلة ذلك الجمال الذى أشار إلى وجوده فى توخى معانى النحو «۴». و بعد، فإذا كانت نظرية النظم قد وجدت فى كتب السابقين، فلم تبرزها فى أبهى صورها إلا كتابات الجرجانى- يقول الدكتور مندور «لقد فطن عبد القاهر إلى أن اللغة ليست مجموعة من الألفاظ بل مجموعة من العلاقات "۵» "stroppar ed emetsyS» و حسب الجرجانى أنه الأشعرى الذى خدم إعجاز القرآن بما لم يستطعه أشعرى سبقه، و لا أبو الحسن الأشعرى نفسه و كفاه بهذا فخرا.

(_____ ۱) الدكتور إبراهيم سلامة- بلاغة أرسطو ۳۷۶. ط ۲ سنة ۱۹۵۲ القاهرة- و النص فى الدلائل ص ۳۷۵. (۲) الدكتور مندور- فى الميزان الجديد- ۱۵۵. (۳) الدكتور بدوى طبانة- البيان العربى- ۱۲۱. (۴) الدكتور أحمد أحمد بدوى- عبد القاهر الجرجانى- ۱۱۷. (۵) الدكتور مندور- النقد المنهجى- ۳۲۷. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۶۵

الباب الثالث الإعجاز بين المعتزلة و الأشاعرة

اشارة

الباب الثالث الإعجاز بين المعتزلة و الأشاعرة الفصل الأول: الزمخشرى يجمع بين المدرستين. الفصل الثانى: شخصيات أخيرة. الفصل الثالث: الإعجاز بين المعتزلة و الأشاعرة. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۶۷

الفصل الأول الزمخشرى

اشارة

الفصل الأول الزمخشرى ۱- المبحث الكلامى و المبحث البلاغى. ۲- الزمخشرى و الجرجانى. ۳- الزمخشرى و الرمانى. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۶۹ الزمخشرى تابعنا جهود المعتزلة منذ النظام إلى القاضى عبد الجبار، و قد ند الأشاعرة عن الطريق فبرز منهم الباقلانى، و قد قدم كلّ علم من هؤلاء الأفذاذ شيئا ذا بال فى القضية، و بذا تلونت بلون معتزلى يصحبه لون أشعرى. و إذا وصلنا إلى الزمخشرى وجدنا خلاصة الجهود السابقة، أو قل، ذروة الجهود السابقة و قد تحققت على يديه، فما أكثر ما تمنى جيل الزمخشرى أن يروا تفسيرا للقرآن الكريم فيه قبس من أفكار العلماء الجهابذة و خلاصة لآرائهم فى الدفاع عن القرآن و قضاياه و فيه المنافحة عن إعجازه و بيانه أمام طعن الطاعنين. و كان الزمخشرى المعتزلى، الذى جمع فوعى، و تأدب و تفقه، فتصدى للقرآن الكريم، و تحت إلحاح الملحّين أخرج كتابه «الكشّاف»، و عنه قال المترجمون لحياته أنه: جار اللّه محمود بن عمر، ولد بزمخشر من إقليم خوارزم الفارسى سنة ۴۶۷ ه. حيث كان مذهب الاعتزال لا يزال مزدهرا، فكان طبيعيا أن يعتنقه، و قد أقبل على دراسة العلوم اللغوية و الدينية و رحل كثيرا. فأقام ببغداد مرة و جاور بمكة طويلا، و بها أملى تفسيره (الكشاف) و عاد إلى وطنه، و توفّى سنة ۵۳۸ ه. و له تصانيف جليلة بجانب الكشاف من أهمها «المفصل» فى النحو، و قد عنى به من جاءوا بعده فشرحوه مرارا، و من تصانيفه «كتاب الفائق فى غريب الحديث» و له معجم (أساس البلاغة) و كان كاتبا شاعرا له «أطواق الذهب» و ديوان الشعر «۱». و قد أشرنا إلى منهج المعتزلة فى تناول الأعجاز، الذى يتمثل فى هدم أقاويل

(_____ ۱) انظر فى ترجمة الزمخشرى. السمعانى- الأنساب ورقة ۲۷۷، و معجم الأدباء ۱۹/ ۱۲۶، و روضات الجنات ۶۸۱، و اللباب فى الأنساب ۲/ ۵۰۶، و أنباء الرواة ۳/ ۲۶۵، و ابن كثير ۱۲/ ۲۱۹. و تاريخ أبى الفداء ۳/ ۱۷ و السيوطى- طبقات المفسرين ۴۱، و ابن خلكان وفيات الأعيان ۲/ ۱۱۰ ط

بولاق ۱۲۹۹ ه و غيرها. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۷۰ المغرضين ثم بناء قضايا العقيدة خالصة من الشوائب، و هم- فى أثناء ذلك يعرضون هذه القضايا من خلال مفاهيمهم الاعتزالية، أى من خلال مبادئ الاعتزال الخمسة. التوحيد و العدل و الوعد و الوعيد و المنزلة بين المنزلتين و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر. و جاءت آراء الزمخشرى فى الأعجاز محتوية على الجانبين الكبيرين كلاما و بلاغة.

المبحث الكلامى من الإعجاز عند الزمخشرى:

المبحث الكلامى من الإعجاز عند الزمخشرى: سجل الزمخشرى فى كشافه الدليل القاطع على أن المعانى القرآنية كلّ متناسق، متجاوب لا- تناقض فيه و لا- اختلاف، يقول عند شرح الآية (تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَقْرَبُوها) [البقرة- ۱۸۷] فإن قلت: كيف قيل فلا تقربوها مع قوله (فَلا تَعْتَدُوها) (وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ)* [البقرة- ۲۲۹]؟ قلت: من كان فى طاعة اللّه و العمل بشرائعه، فهو متصرف فى حيز الحق، فنهى أن يتعداه لأن من تعداه وقع فى حيز الباطل، ثم بولغ فى ذلك فنهى أن يقرب الحد الذى هو الحاجز بين الحق و الباطل لئلا يدانى الباطل، و أن يكون فى الواسطة متباعدا عن الطرف فضلا عن أن يتخطاه كما قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم «إن لكل ملك حمى، و حمى اللّه محارمه، فمن رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه» فالرّتع حول الحمى و قربان حيّزه واحد «۱». و يقول عند الآية (قَدْ كانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتا، فِئَةٌ تُقاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ أُخْرى كافِرَةٌ، يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ) [آل عمران- ۱۳۰] فإن قلت: فهذا مناقض لقوله فى سورة الأنفال (وَ يُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ) [الأنفال- ۴۴] قلت: «قللوا أولا- فى أعينهم حتى اجترءوا عليهم، فلما لاقوهم كثروا فى أعينهم حتى غلبوا، فكان التقليل و التكثير فى حالين مختلفين، و نظيره من المحمول على اختلاف الأحوال قوله تعالى (فَيَوْمَئِذٍ لا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَ لا جَانٌّ) [الرحمن- ۳۹] و قوله تعالى «وَ قِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُلُونَ» [الصافات- ۲۴] و تقليلهم تارة و تكثيرهم أخرى أبلغ فى القدرة و إظهار الآية «۲» و يقف عند الآية

(۱) الزمخشرى- الكشاف- ۱ / ۹۲ و ۹۳ ط الأولى بالمطبعة العامرة الشرقية ۱۳۰۷ ه. (۲) الزمخشرى- الكشاف- ۱/ ۱۳۷ و ۱۳۸. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۷۱ (وَ لِسُلَيْمانَ الرِّيحَ عاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بارَكْنا فِيها وَ كُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عالِمِينَ) [الأنبياء- ۸۱] قائلا: فإن قلت: وصفت هذه الرياح بالعصف تارة و بالرخاوة أخرى فما التوفيق بينهما؟ قلت: كانت فى نفسها رخية طيبة كالنسيم، فإذا مرّت بكرسيه أبعدت به فى مدة يسيرة على ما قال غدوها شهر و رواحها شهر فكان جمعها بين الأمرين أن تكون رخاء فى نفسها، و عاصفة فى عملها، مع طاعتها لسليمان و هبوبها على حسب ما يريد و يحتكم، آية إلى آية و معجزة إلى معجزة «۱». و هو يحاول أن يوفق بين القرآن و الحديث النبوى الصحيح، فالحديث مفسّر للقرآن و مبيّن له، و يقول عند الآية (أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنْفُسَهُمْ، بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَنْ يَشاءُ وَ لا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا) [النساء- ۴۹] فان قلت: أما قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم «و الله أنّى لأمين فى السماء أمين فى الأرض»؟ قلت: إنما قال ذلك حين قال له المنافقون أعدل فى القسمة، إكذابا لهم إذ وصفوه بخلاف ما وصفه به ربه، و شتّان من شهد اللّه له بالتزكية، و من شهد لنفسه أو شهد له من لا يعلم «۲» و فى الآية (سِيماهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ) [الفتح- ۲۹] فإن قلت: فقد جاء عن النبى صلّى اللّه عليه و سلم (لا- تقلبوا صوركم) و عن ابن عمر رضى اللّه عنه أنه رأى رجلا- قد أثر فى وجهه السجود، فقال له أن صورة وجهك أنفك، فلا- تقلب وجهك، و لا- تشن صورتك؟ قلت: ذلك إذا اعتمد بجبهته على الأرض لتحدث فيه تلك السمة و ذلك رياء و نفاق يستعاذ باللّه منه، و نحن فيما حدث فى جبهة السّجّاد الذى لا يسجد إلا خالصا لوجه اللّه تعالى «۳» إلى غير ذلك «۴». لقد حكّم الزمخشرى خمسة الأصول فى التفسير القرآنى، مؤمنا بها مبادئا للفئة الناجية العدلية، الجامعين بين علم العربية و الأصول الدينية «۵» إذ جعل الآية المناصرة ظواهرها للمذهب الاعتزالى محكمة، و تلك التى تخالفه متشابهة، ثم رد

(۱) الزمخشرى- الكشاف- ۲ / ۵۱.

(۲) الزمخشرى- الكشاف- ۱/ ۲۱۰. (۳) الزمخشرى- الكشاف- ۱/ ۲۱۰. (۴) نفس المصدر- ۱/ ۲۶۸. (۵) نفس المصدر- ۱/ ۳. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۷۲ المتشابه إلى المحكم ليخضع تفسيرها للرأى الاعتزالى «۱» و مثل هذا فعل القاضى عبد الجبار فى كتابه «متشابه القرآن». و قد اعتنى الأستاذ الدكتور مصطفى الجوينى فى كتابه (منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن) بتعيين الأصول الخمسة فى الكشاف من خلال تفسير الزمخشرى للقرآن الكريم «۲». و القرآن معجز عند الزمخشرى لصدقه فى الأخبار عن الغيوب «۳». فعند ما يشرح الآيتين (وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَداءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكافِرِينَ) [البقرة- ۲۳ و ۲۴] يشرح عندهما، لم كانت الأخبار عن الغيوب معجزة. يقول: فإن قلت من أين لك أنه إخبار بالغيب على ما هو به حتى يكون معجزة؟ قلت: لأنهم لو عارضوه بشىء لم يمتنع أن يتواصفه الناس و يتناقلوه، و خفاء مثله فيما عليه مبنى العادة محال، و لا سيما و الطاعنون فيه أكثف عددا من الذّابّين عنه، فحين لم ينقل، علم أنه أخبار بالغيب على ما هو به، فكان معجزة «۴». ثم يومئ الزمخشرى إلى الآى التى أخبرت بغيب ... مثلا الآيتين (قُلْ إِنْ كانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ، فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ، وَ لَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً بِما قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ) [البقرة- ۹۴ و ۹۵] من المعجزات لأنه إخبار بالغيب، و كان كما أخبر به كقوله (و لن تفعلوا) «۵» و يقول فى الآية (الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ) [الحجر- ۹۱] و هو من الإعجاز، لأنه إخبار بما سيكون و قد كان «۶» و يقول فى الآية (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ) [المائدة- ۵۴] و هو من الكائنات التى أخبر عنها فى القرآن قبل كونها «۷» و كذا فى حديثه عند تفسير

(۱) نفس المصدر- ۱/ ۳۶ و ۱۳۶ غيرهما. (۲) الدكتور مصطفى الجوينى- منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن- من ۱۰۹ إلى ۱۵۴. (۳) الزمخشرى- الكشاف- ۲/ ۳۸۵ و ۱/ ۴۲۴ و ۱/ ۴۳۷. (۴) الزمخشرى- الكشاف- ۴۲۸. (۵) الزمخشرى- الكشاف- ۱/ ۶۷. (۶) الزمخشرى- الكشاف- ۱/ ۵۲۰. (۷) الزمخشرى- الكشاف- ۱/ ۲۶۲. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۷۳ الآيات الأولى من سورة الروم «۱» و الآيات الثامنة و العشرين من سورة الفتح «۲».

المبحث البلاغى عند الزمخشرى:

المبحث البلاغى عند الزمخشرى: أما الشق الثانى عند الزمخشرى فى إعجاز القرآن فهو النظم يقول عنه «النظم .. هو أمّ إعجاز القرآن، و القانون الذى وقع عليه التحدى، و مراعاته أهم ما يجب على المفسر» «۳» و يقول عن أسرار الجمال القرآنى «و هذه الأسرار و النكت لا يبرزها إلا علم النظم و إلّا بقيت محتجبة فى أكمامها» «۴». و قد أقبل الزمخشرى على الدراسات البلاغية يعب منها و ينهل، فتمثلها تمثلا جعله يؤمن بأن المعرفة بالبلاغة و أنماطها و أساليبها لا تكشف فقط عن وجوه الإعجاز البلاغى فى القرآن، بل تكشف أيضا عن خفايا معانيه و خبيئاتها و ذخائرها المكنونة يقول «أن أملأ العلوم، بما يغمر القرائح و أنهضها بما يبهر الألباب القوارح، من غرائب نكت يلطف مسلكها، و مستودعات أسرار يدق سلكها، علم التفسير، الذى لا يتم لتعاطيه، و إجالة النظر فيه كلّ ذى علم- كما ذكر الجاحظ فى كتاب «نظم القرآن»- فالفقيه و أن برّز عن الأقران فى علم الفتاوى و الأحكام، و المتكلم و إن بزّ أهل الدنيا فى صناعة الكلام، و حافظ القصص و الأخبار و إن كان من ابن القرّية أحفظ «۵» و الواعظ و إن كان من الحسن البصرى أوعظ «۶»، و النحوى و ان كان أنحى من سيبويه، و اللغوى و أن علك «۷» اللغات بقوة لحييه «۸» لا يتصدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، و لا يغوص على (

۱) نفس المصدر- ۲/ ۱۸۴. و الآيات [الم، غلبت الرّوم، فى أدنى الأرض، و هم من بعد غلبهم سيغلبون] [الروم، ۱- ۳]. (۲) نفس المصدر- ۲/ ۳۸۷. و هى قوله تعالى «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدى وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ»* [الفتح- ۲۸]. (۳) نفس المصدر- ۲/ ۲۴. (۴) الزمخشرى- الكشاف- ۲/ ۳۰۲. (۵) ابن القرية: أحد فصحاء العرب، و اسمه أيوب، و القرية: اسم أمه، و هى فى الأصل، حويصلة الطائر- كان من

الحفاظ- نقل الكتب القديمة إلى العربية- قتله الحجاج، فقال عند القتل: لكل جواد كبوة، و لكل شجاعه نبوة، و لكل حكيم هفوة، فصارت أمثالا. (۶) من أكابر التابعين، لقى عليا عليه السلام. (۷) علت: ضبط و أتقن. (۸) اللحيان: منبت اللحية. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۷۴ شيء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع فى علمين مختصين بالقرآن و هما علم المعانى و علم البيان، و تمهل فى ارتيادها آونة، و تعب فى التنقير عنهما أزمنة، و بعثته على تتبع مظانها همّة فى معرفة لطائف حجة اللّه، و حرص على استيضاح معجزة رسول اللّه، بعد أن يكون آخذا من سائر العلوم بحظ، جامعا بين أمرين: تحقيق و حفظ، كثير المطالعات طويل المراجعات، قد رجع زمانا و رجع إليه و ردّ و ردّ عليه، فارسا فى علم الإعراب، مقدّما فى جملة الكتاب، و كان مع ذلك مسترسل الطبيعة منقادها، مشتعل القريحة وقّادها» «۱». إذن فليس التفسير هو معرفة معانى القرآن الكريم فحسب، بل هو أيضا بيان لأسرار إعجازه «۲». و بنظرة عامة، نرى أن الزمخشرى قد لاحظ، ما للتعبير باسم الإشارة من جمال و ذلك فى الآية الكريمة «قالَتْ فَذلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَ لَقَدْ راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ» [يوسف- ۳۲] يقول: و لم تقل فهذا، و هو حاضر، رفعا لمنزلته فى الحسن و استحقاق أن يحبّ و يفتتن به و ربأ بحاله و استبعادا لمحله «۳» و يقول أيضا فى الآية «ما هذِهِ الْحَياةُ الدُّنْيا إِلَّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ» [العنكبوت- ۶۴] هذه: فيها ازدراء للدنيا و تصغير لأمرها «۴» و فى استعمال اسم الموصول مزايا فى النظم القرآنى «۵» و الجملة الاسمية فيها جمال يسفر عنه الزمخشرى فى الآية «وَ اخْشَوْا يَوْماً لا يَجْزِي والِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَ لا مَوْلُودٌ هُوَ جازٍ عَنْ والِدِهِ شَيْئاً» [لقمان- ۳۳] فإن قلت: قوله و لا مولود هو جاز عن والده شيئا، و أراد عن طريق من التوكيد لم يرد عليه ما هو معطوف عليه؟ قلت: الأمر كذلك لأن الجملة الاسمية آكد من الفعلية، و قد انضم إلى ذلك قوله (هو) و قوله (مولود)، و السبب فى مجيئه على هذا السنن: أن الخطاب للمؤمنين، و عليتهم قبض آباؤهم على الكفر، و على الدين (_____ ۱) نفس المصدر- ۱ / ۳. (۲) الدكتور شوقى ضيف- البلاغة تطور و تاريخ- ۲۲۱. (۳) الزمخشرى- الكشاف- ۱ / ۴۷۱. (۴) نفس المصدر- ۲/ ۱۸۳. (۵) نفس المصدر- ۱/ ۷۳- آية (لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ، كُلٌّ لَهُ قانِتُونَ) [الروم- ۲۶]- لتصغير شأن من فى السموات و الأرض. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۷۵ الجاهلى، فأريد حسم أطماعهم، و أطماع الناس فيهم أن ينفعوا آباءهم فى الآخرة، و أن يشفعوا لهم، و أن يغنوا عنهم من اللّه شيئا، فكذلك جيء به على الطريق الآكد فى لفظ (المولود) أن الواحد منهم لو شفع للأب الأدنى الذى ولد منه، لم تقبل شفاعته، فضلا أن يشفع لمن فوقه من أجداده، لأن «الولد» يقع على الولد و ولد الولد، بخلاف المولود فانه لمن ولد منك «۱». و فى تقديم الخبر على المبتدأ يشير الزمخشرى إلى ما فيه من مزية و عرضها فى آية (وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ مانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ) [الحشر- ۲] فان قلت: أىّ فرق بين و ظنوا أن حصونهم «تمنعهم» أو «مانعتهم» و بين النظام الذى جاء عليه؟ قلت: فى تقديم الخبر على المبتدأ دليل على فرط وثوقهم بحصانتها، و منعها إياهم، و فى تصيير ضميرهم اسما لأنّ و اسناد الجملة إليه دليل على اعتقادهم فى أنفسهم أنهم فى عزّة و منعة لا يبالى معها بأحد يتعرض لهم أو يطمع فى مغازتهم، و ليس ذلك فى قولك «و ظنوا أن حصونهم تمنعهم» «۲». و تعرض لاستخدام التثنية و كيف تكون أبلغ و آكد فى تقدير المعنى المراد «۳» و يستوحى الجمال النفسى المعنوى فى التعبير بلفظة التأنيث لبيان الضعف و اللين و الرخاوة «۴» و فى زيادة النسب قوة للفعل المسندة إليه «۵». و فى التنكير حسن، أشار إليه الزمخشرى فى الآية «لِنَجْعَلَها لَكُمْ تَذْكِرَةً وَ تَعِيَها أُذُنٌ واعِيَةٌ» [الحاقة- ۱۲] فإن قلت: لم قيل أذن واعية على التوحيد و التنكير؟ قلت: للإيذان بأن الوعاة فيهم قلّة، و لتوبيخ الناس بقلة من يعى منهم، للدلالة على أن الأذن الواحدة إذا وعت و عقلت عن اللّه فهى السواد الأعظم عند اللّه، و أن ما سواها لا يبالى باله، و إن ملئوا ما بين الخافقين «۶». (_____ ۱) نفس المصدر- ۲ / ۱۹۹. (۲) الزمخشرى- الكشاف- ۲/ ۴۴۵. (۳) نفس المصدر- ۱/ ۲۶۷- آية «بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ، يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ» [المائدة، ۶۴]. (۴) انظر آية «أَ فَرَأَيْتُمْ ما تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كاشِفاتُ ضُرِّهِ» [الزمر- ۳۸] نفس المصدر ۲/ ۳۰۰. (۵) انظر آية «فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيًّا حَتَّى أَنْسَوْكُمْ ذِكْرِي» [المؤمنون- ۱۱۰] نفس المصدر ۲/ ۸۰. (۶) نفس المصدر ۲/ ۴۸۵. إعجاز القرآن بين

المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۷۶ و للإضمار سر جمالى يشير إلى معانى الفخامة و الشهرة حتى ليغنى عن التصريح «۱» و لاستعمال الأفعال وجوه من الحسن وقف عندها الزمخشرى معالجا، فوقف عند استعمال الفعل اللازم «۲» و الفعل الماضى «۳». و الفعل المضارع «۴» و كذا وقف عند استعمال اسم الفاعل فى الآية (يَوْمَ تَرَوْنَها تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ) «۵» [الحج- ۲] ثم يبين الجمال الكامن فى حذف المفعول به فى الآية (فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْداداً وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) [البقرة- ۲۲] فمفعول تعلمون متروك كأنه قيل: و أنتم من أهل العلم و المعرفة، و التوبيخ فيه آكد، أى أنتم العرّافون المميزون، ثم إنّ ما أنتم عليه فى أمر ديانتكم من جعل الأصنام للّه أندادا، هو غاية الجهل و نهاية سخافة العقل «۶». و الزمخشرى يرى فى «البدل» جمالا معنويا، مفاده أنه تأكيد و تكرير، فضيلته فضيلة المفسّر و التفسير، و التفصيل بعد الإجمال، و ذلك فى آية (وَ لِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ واحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كانَ لَهُ وَلَدٌ) «۷» [النساء- ۱۱] و كذا فى آية (صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) [الفاتحة- ۷] و هى بدل من الصراط المستقيم، و هو فى حكم تكرير العامل كأنه قيل اهدنا الصراط المستقيم، اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم «۸».

(_____ ۱) فى آية [قُلْ مَنْ كانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ، فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ، مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ وَ هُدىً. وَ بُشْرى لِلْمُؤْمِنِينَ» [البقرة ۹۷- و الكشاف ۱/ ۶۸]. (۲) الآية «فَإِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ، وَ غَيْرِ مُخَلَّقَةٍ، لِنُبَيِّنَ لَكُمْ ..» [الحج- ۵] و الكشاف- ۲/ ۵۷. (۳) الآية «وَ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ، فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّماواتِ، وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ، إِلَّا مَنْ شاءَ اللَّهُ» [النمل- ۸۷] و الكشاف- ۲/ ۱۵۳. (۴) الزمخشرى- الكشاف- ۱/ ۲۷۰ آية «فَرِيقاً كَذَّبُوا وَ فَرِيقاً يَقْتُلُونَ» [المائدة- ۷۰] و ۲/ ۶۶ و آية «فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً» [الحج- ۶۳] ۲/ ۲۳۹ و آية «وَ اللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّياحَ فَتُثِيرُ سَحاباً فَسُقْناهُ إِلى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها» [فاطر- ۹] و الكشاف ۲/ ۲۳۹. (۵) نفس المصدر- ۲/ ۵۶. (۶) نفس المصدر- ۱/ ۳۹. (۷) نفس المصدر- ۱/ ۱۹۵. (۸) نفس المصدر- ۱/ ۹. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۷۷ و استخدام أداة (يأيها) للنداء فيه ضروب من التأكيد تستوقف الزمخشرى فى الآية (يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ) «۱» [البقرة- ۲۱].

أسلوب الإيجاز:

أسلوب الإيجاز: و حين يعرض الزمخشرى لأسلوب الإيجاز فى القرآن يشير إلى قوله تعالى (هُدىً لِلْمُتَّقِينَ) [البقرة- ۲] فإن قلت: فهلا قيل هدى للضالين؟ قلت: لأن الضالين فريقان، فريق علم بقاؤهم على الضلالة، و هم المطبوع على قلوبهم، و فريق علم أن مصيرهم إلى الهدى، فلا يكون هدى للفريقين الباقين على الضلالة، فبقى أن يكون هدى لهؤلاء، فلو جىء بالعبارة المفصحة عن ذلك لقيل هدى للصائرين إلى الهدى بعد الضلال فاختصر الكلام بإجرائه على الطريقة التى ذكرنا، و قيل «هدى للمتقين» «۲». و يقول فى الآية (وَ ما كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ وَ لكِنَّا أَنْشَأْنا قُرُوناً فَتَطاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ) [القصص- ۴۵] و ما كنت شاهدا لموسى و ما جرى عليه و لكنا أوحيناه إليك، فذكر سبب الوحى الذى هو إطالة الفترة، و دل به على المسبّب على عادة اللّه عز و جل فى اختصاراته «۳».

أسلوب التكرار:

أسلوب التكرار: و يطيل الوقوف عند أسلوب التكرار و يكرر المعانى النفسية الكامنة وراء مثل قوله (فإن قلت: ما فائدة تكرير قول «فَذُوقُوا عَذابِي وَ نُذُرِ وَ لَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ» [القمر- ۱۵]؟ قلت: فائدته أن يجددوا عند استماع كل نبأ من أنباء الأولين، ادّكارا و اتعاظا، و أن يستأنفوا توبتها و استيقاظا إذا سمعوا الحث على ذلك، و البعث عليه، و أن يقرع لهم العصا مرات، و يقعقع لهم الشّنّ تارات، لئلا يغلبهم اللهو و لا تستولى عليهم الغفلة، و هكذا حكم التكرير كقوله (فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ)* عن كل نعمة عدّها فى سورة الرحمن، و قوله_____

(۱) نفس المصدر- ۱/ ۳۷. (۲) الزمخشری- الکشاف- ۱/ ۲۶. (۳) نفس المصدر- ۲/ ۱۶۵. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۷۸ (فَوَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ)* عند كل آية أوردها فی سورة المرسلات، و كذلك تكرير الأنباء و القصص فی أنفسها لتكون تلك العبرة حاضرة للقلوب، مصوّرة للأذهان مذكورة غير منسية فی كل أوان «۱». و عن التكرير فی القرآن يقول «مذهب كل تكرير جاء فی القرآن، فمطلوب به تمكين المكرّر فی النفوس» «۲» و يقول الدكتور الجوينی «فجماع غاية التكرير عنده تمكين المعانی فی النفوس و بسطها بالإيضاح و التفسير، لتوقظ الغافل أو تثير الفكر الراكد» «۳».

أسلوب الالتفات:

أسلوب الالتفات: و بحسن الالتفات و التفنن فيه يطری القرآن الكريم نشاط السامع، يقول الزمخشری فی الآية «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» [الفاتحة- ۵] ... الالتفات فی علم البيان قد يكون من الغيبة إلى الخطاب، و من الخطاب إلى الغيبة، و من الغيبة إلى التكلم كقوله تعالى (حَتَّى إِذا كُنْتُمْ فِی الْفُلْكِ وَ جَرَيْنَ بِهِمْ) [يونس- ۲۲] و قوله تعالى (وَ اللَّهُ الَّذِی أَرْسَلَ الرِّياحَ فَتُثِيرُ سَحاباً فَسُقْناهُ) [فاطر- ۹] و قد التفت امرؤ القيس فی ثلاثة أبيات .. و ذلك على عادة افتنانهم فی الكلام و تصرفهم فيه، و لأن الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب، كان ذلك احسن تطرية لنشاط السامع، و إيقاظا للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحد، و قد تختص مواقعه بفوائد، و مما اختص به هذا الموضع، أنه لما ذكر الحقيق بالحمد، و أخرى عليه تلك الصفات العظام، تعلق العلم بمعلوم عظيم الشأن حقيق بالثناء، و غاية الخضوع و الاستعانة فی المهمات، فخوطب ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات، فقيل إياك: يا من هذه صفاته، نخصّ بالعبادة و الاستعانة لا نعبد غيرك و لا نستعينه، ليكون الخطاب أدل على أن العبارة له لذلك التميز، الذی لا تحق له العبادة إلا به «۴».

(_____ ۱) نفس المصدر- ۲ / ۴۲۲. (۲) نفس المصدر ۱/ ۱۴. و قد عدد الزمخشری من ضروب التكرير أربعة. فقد يكون التكرير للتخصيص ۲/ ۴۲۲ و قد يكون للتهجين ۱/ ۵۸. و منه نوع يقصد به التهويل ۱/ ۴۴۷ و النوع الرابع هو الابتهال ۱/ ۱۸۴. أشار إليها د. الجوينی فی كتابه منهج الزمخشری فی تفسير القرآن ص ۲۲۹ و ما بعدها. (۳) الدكتور مصطفی الجوينی- منهج الزمخشری- ۲۲۹. (۴) الزمخشری- الكشاف- ۱/ ۸ و ۹. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۷۹ و من استعمالات الالتفات ما يرمی إلى غاية التفخيم و التعظيم مثل الآية (وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جاؤُكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ، لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَحِيماً) [النساء- ۶۴]. «۱» و عرض الزمخشری لأسلوب الوصل و الاستئناف فی القرآن، و رأی أن الاستئناف أقوى من الوصل بحرف الوصل، و ذلك عند تفسيره لآية (يا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلى مَكانَتِكُمْ إِنِّی عامِلٌ سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذابٌ يُخْزِيهِ وَ مَنْ هُوَ كاذِبٌ) «۲» [هود- ۹۳]. و يتنبه الزمخشری إلى ايحاءات الألفاظ و ما تلقيه من ظلال معنوية و نفسية، فتراه يقف عند الآية (لا تُضَارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها وَ لا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ) [البقرة- ۲۳۳] قائلا- فان قلت: كيف قيل بولدها و بولده؟ قلت: لما نهيت المرأة عن المضارة أضيف إليها الولد استعطافا- عليه، و أنه ليس بأجنبی منها، فمن حقها أن تشفق عليه و كذلك الوالد «۳». و يشير إلى ما بين لفظتی (كسبت) و (اكتسبت) من فروق فی الآية (لَها ما كَسَبَتْ وَ عَلَيْها مَا اكْتَسَبَتْ) [البقرة- ۲۸۶] قائلا- فإن قلت: لم خصّ الخير بالكسب و الشر بالاكتساب؟ قلت: فی الاكتساب اعتمال، فلما كان الشر مما تشتهيه النفس و هی منجذبة اليه و أمّارة به كانت فی تحصيله أعمل و أجد، فجعلت لذلك مكتسبة فيه و لما لم تكن كذلك فی باب الخير وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال «۴» و يستعرض غيرها من الألفاظ ذات الدلالات العميقة فی النفس الانسانية كحديثه عن (طبن) و (شیء) فی آية (وَ آتُوا النِّساءَ صَدُقاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَیْءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً) «۵» [النساء- ۴] و شرحه آية (لَبِئْسَ ما كانُوا يَصْنَعُونَ) [المائدة- ۶۳] مستشفی المعانی

(_____ ۱) نفس المصدر- ۱ / ۲۱۳. (۲) الزمخشری- الكشاف- ۱/ ۴۵۳ و ۴۵۴. (۳) نفس المصدر- ۱/ ۱۱۲. (۴) نفس المصدر- ۱/ ۱۳۴. (۵) نفس المصدر- ۱/ ۱۹۰. إعجاز

القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۸۰ النفسية وراء لفظة «يصنعون» «۱» و كذا إشارته إلى لفظ وجه فى الآية (يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ) «۲» [يوسف- ۹].

التحليل الجمالى للنظم:

التحليل الجمالى للنظم: و الزمخشرى يحلل جماليا المعانى النفسية الكامنة وراء نظم الكلام، ففى الآية «إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْواتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوى، لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ عَظِيمٌ» [الحجرات- ۳] يقول: و هذه الآية بنظمها الذى رتبت عليه من إيقاع الغاضين أصواتهم اسما لأنّ المؤكّدة، و تصيير خبرها جملة من مبتدأ و خبر معرفتين معا، و المبتدأ اسم الاشارة، و استئناف الجملة المستودعة ما هو جزاؤهم على عملهم، و إيراد الجزاء نكرة مبهما أمره، ناظرة «۳» فى الدلالة على غاية الاعتداد و الارتضاء لما فعل الذين وقروا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم من خفض أصواتهم و فى الإعلام بمبلغ عزّة رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم، و قدر شرف منزلته، و فيها تعريض بعظيم ما ارتكب الرافعون أصواتهم، و استيجابهم ضد ما استوجب هؤلاء. و يتابع الزمخشرى قوله فى الآى بعد ما سبق (إِنَّ الَّذِينَ يُنادُونَكَ مِنْ وَراءِ الْحُجُراتِ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ) .. فورود الآية على النمط الذى وردت عليه، فيه ما لا يخفى على الناظر من بينات إكبار محل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم و إجلاله، منها مجيئها على النظم المسجل على الصائحين بالسّفه و الجهل لما أقدموا عليه، و منها لفظ الحجرات و إيقاعها كناية عن موضع خلوته و مقيله مع بعض نسائه، و منها المرور على لفظها بالاقتصار على القدر الذى تبين به ما استنكره عليهم. و منها التعريف باللام دون الإضافة، و منها أن شفع ذمّهم باستجفائهم و استركاك عقولهم، و قلة ضبطهم لمواقع التمييز فى المخاطبات، تهوينا للخطب على رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم، و تسلية له، و إماطة لما تداخله من إيحاش تعجرفهم و سوء أدبهم. ثم هو يستعيننا أن نتذوق معه حلاوة الآى فيكر مرة أخرى عليها من أول

(_____ ۱) نفس المصدر- ۱ / ۲۶۶. (۲) نفس المصدر- ۱/ ۲۶۳. (۳) أى الآية بنظمها هذا. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۸۱ السورة مستجلبا جديدا فى جمالها كاشفا عن خبىء من أسرار حسنها ... «۱». و كذا الآى «الم، ذلِكَ الْكِتابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ» [البقرة: ۱- ۲] فبعد أن يورد وجوها فى إعرابها ينأى بنا عن رياضة النحو و يسلك وادى الجمال الأسلوبى للقرآن ناظما معانيها فى سلك معنوى واحد «۲». و يستعين ثقافته فى تحليله الجمالى للآى- يستعين ثقافته المنطقية فى الكشف عن وجوه الحسن فى الآية (الم، تَنْزِيلُ الْكِتابِ لا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعالَمِينَ، أَمْ يَقُولُونَ افْتَراهُ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ) [السجدة- ۳] .. يقول ... هذا أسلوب صحيح محكم أثبت أولا أن تنزيله من رب العالمين، و أن ذلك ما لا ريب فيه، ثم أضرب عن ذلك إلى قوله (أَمْ يَقُولُونَ افْتَراهُ)* لأن أم هى المنقطعة الكائنة بمعنى بل، و الهمزة إنكارا لقولهم و تعجيبا لظهور أمره فى عجز بلغائهم عن مثل ثلاث آيات منه، ثم أضرب عن الإنكار إلى إثبات أنه الحق من ربك. و نظيره أن يعلل العالم فى المسألة بعلة صحيحة جامعة قد احترز فيها أنواع الاحتراز، كقول المتكلمين النظر أول الأفعال الواجبة على الاطلاق التى لا يعرى عن وجوبها مكلّف، ثم يعترض عليه فيها، ببعض ما وقع احترازه منه، فيرده بتلخيص أنه احترز من ذلك ثم يعود إلى تقرير كلامه و تمشيته «۳». و يستعين ثقافته العلمية فى الكشف عن مزية نظم الآية (أَ وَ لَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صافَّاتٍ وَ يَقْبِضْنَ) «۴» [الملك- ۱۹].

الكناية و التعريض:

الكناية و التعريض: صورة من صور البيان القرآنى يعرض لها الزمخشرى فى مبحثه الجمالى، تلك هى أسلوب الكناية و التعريض فى القرآن. يقول مفرقا بين الكناية و التعريض فإن قلت: أى فرق بين الكناية و التعرض؟ قلت: الكناية: أن تذكر الشىء بغير لفظه الموضوع له كقولك: طويل النجاد و الحمائل، لطول القامة، و كثير الرماد

(_____ ۱) الزمخشری- الکشاف- ۲ / ۳۹۲.

(۲) نفس المصدر- ۱/ ۱۷. (۳) الزمخشری- الکشاف- ۲/ ۲۰۰. (۴) نفس المصدر- ۲/ ۴۷۸. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۸۲ للمضياف، و التعريض: أن تذكر شيئا تدل به على شيء لم تذكره، كما يقول المحتاج للمحتاج إليه. جئت لأسلم عليك و لأنظر إلى وجهك الكريم، و لذلك قالوا: و حسبك بالتسليم منّى تقاضيا. و كأن إمالة الكلام الى عرض يدل على الغرض، و يسمى التلويح لأنه يلوح منه ما يريده «۱» و أمام الآية (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْواتاً فَأَحْياكُمْ) [البقرة- ۲۸]، يعرض متفلسفا لأسلوب الكناية فيها قائلا: فإن قلت: فما تقول فى «كيف»، حيث كان إنكارا للحال التى يقع عليها كفرهم؟ قلت: حال الشيء تابعة لذاته، فاذا امتنع ثبوت الذات تبعه امتناع ثبوت الحال، فكان إنكار حال الكفر لأنها تبيع ذات الكفر و رديفها، إنكارا لذات الكفر و ثباتها على طريق الكناية، و ذلك أقوى لإنكار الكفر و أبلغ، و تحريره أنه إذا أنكر أن يكون لكفرهم حال يوجد عليها- و قد علم أن كلّ موجود لا ينفك عن حال و صفة عند وجوده، و محال أن يوجد بغير صفة من الصفات- كان إنكارا لوجوده على الطريق البرهانى «۲». و يبين عن المزية المعنوية للتعريض فى الآية (وَ إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلى هُدىً أَوْ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ) [سبأ- ۲۴] ... و هذا من الكلام المنصف الذى كان من سمعه من موال أو مناف قال لمن خوطب به: قد أنصفك صاحبك، و فى درجه بعد تقدمه ما قدم من التقرير البليغ، دلالة غير خفية على من هو من الفريقين على الهدى، و من هو فى الضلال المبين، و لكن التعريض و التورية أفضل بالمجادل و أهجم به على الغلبة مع قلة شغب الخصم و فل شوكته بالهوينى ... و منه بيت حسان. أ تهجوه و لست له بكفء فشرّكما لخيركما الفداء «۳»

(_____ ۱) نفس المصدر- ۱ / ۱۱۳. (۲) الزمخشری- الکشاف- ۱/ ۵۰. (۳) نفس المصدر- ۲/ ۲۳۱. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۸۳

التمثيل و التخييل:

التمثيل و التخييل: أسلوب آخر من أساليب القرآن يعالجه الزمخشری فی مبحثه، أسلوب التمثيل و التخييل، يقول شارحا دور المثل فی التعبير الأدبی ... و لضرب العرب الأمثال و استحضار العلماء المثل و النظائر، شأن ليس بالخفی فی إبراز خبيئات المعانی، و رفع الأستار عن الحقائق، حتی تريك المتخيّل فی صورة المحقّق، و المتوهّم فی معرض المتيقن، و الغائب كأنه شاهد، و لأمر ما أكثر اللّه فی كتابه المبين و فی سائر كتبه أمثاله، و فشت فی كلام رسول اللّه صلّی اللّه عليه و سلم و كلام الأنبياء و الحكماء قال تعالی (وَ تِلْكَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنَّاسِ وَ ما يَعْقِلُها إِلَّا الْعالِمُونَ) [الحشر- ۲۱] و من سور الإنجيل سورة الأمثال «۱». و يقول فی أسلوب الآية (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبالِ، فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْها، وَ حَمَلَهَا الْإِنْسانُ، إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولًا) [الأحزاب- ۷۲] ... و نحو هذا من الكلام كثير فی لسان العرب، و ما جاء القرآن إلّا علی طرقهم و أساليبهم .. و كذلك تصوير عظم الأمانة و صعوبة أمرها و ثقل محملها و الوفاء بها، فإن قلت: قد علم وجه التمثيل فی قولهم للذی لا يثبت علی رأی واحد: أراك تقدم رجلا و تؤخر أخری، لأنك مثّلت حاله فی تمثله و ترجّحه بين الرأيين، و تركه المضی علی أحدهما، بحال من يتردد فی ذهابه، فلا يجمع رجليه للمضی فی وجهة، و كل واحد من الممثّل به شیء مستقيم، داخل تحت الصحة و المعرفة، و ليس كذلك ما فی هذه الآية، فإن عرض الأمانة علی الجماد و إبائه و اشفاقه محال فی نفسه غير مستقيم، فكيف صح بناء التمثيل علی المحال به؟ و ما مثال هذا إلا أن تشبه شيئا و المشبه به غير معقول؟ قلت: الممثّل به فی الآية، و فی قولهم: قيل للشحم أين تذهب لقال، أسوّی العوج، و فی نظائره، مفروض، و المفروضات تتخيّل فی الذهن كما المحققات، مثّلت حال التكليف فی صعوبته و ثقل محمله، بحاله المفروضة لو عرضت علی السموات و الأرض و الجبال لأبين أن يحملنها و أشفقن منها «۲».

(_____ ۱) الزمخشری- الکشاف- ۱ / ۳۱.

(۲) نفس المصدر- ۲/ ۲۲۳ و ۲۲۴. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۸۴ و يشرح الزمخشری المزية المعنوية فی أسلوب

التمثيل فى الآية (وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ، قالُوا بَلى شَهِدْنا) «۱» [الأعراف- ۱۷۲] و يبين المزية المعنوية فى أسلوب التمثيل فى الآية (فَما بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّماءُ وَ الْأَرْضُ وَ ما كانُوا مُنْظَرِينَ) «۲» [الدخان- ۲۹] إلى غيرهما من آيات تحتوى على أسلوب التمثيل «۳».

التعبيرات النفسية:

التعبيرات النفسية: التعبيرات النفسية صورة من صور البيان القرآنى المتعددة، و نريد به الأسلوب الذى يستوحيه الزمخشرى أحاسيس و خلجات نفسية يقول مثلا فى الآية التى تتحدث عن الزانى و الزانية (وَ لا تَأْخُذْكُمْ بِهِما رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ) [النور- ۲] من باب التهييج و إلهاب الغضب للّه و دينه «۴» و يقول فى الآية (الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ) [البقرة- ۱۴۷] و نهيه عن الامتراء. و جلّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم أن يكون ممتريا من باب التهييج لزيادة الثبات و الطمأنينة و أن يكون لطفا لغيره «۵». و هذه معان يستوحيها من الآية (وَ كَمْ قَصَمْنا مِنْ قَرْيَةٍ كانَتْ ظالِمَةً) [الأنبياء- ۱۱] واردة عن غضب شديد، و منادية على سخط عظيم، لأن القصم أفظع الكسر، و هو الكسر الذى يبين تلاؤم الأجزاء بخلاف القصم و أراد بالقرية أهلها و لذلك وصفها بالظلم «۶». إلى غيرها من آيات «۷».

البيان القرآنى و أسلوب الشعر:

البيان القرآنى و أسلوب الشعر: و البيان القرآنى- و هو نمط من بيان العرب- يجرى أحيانا على أسلوب الشعر يجرى عليه فى مساءلة الرسوم: يقول الزمخشرى فى الآية (وَ سْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنا مِنْ

(_____ ۱) نفس المصدر- ۱ / ۳۵۹. (۲) نفس المصدر- ۲/ ۳۶۱. (۳) نفس المصدر- ۱/ ۳۳ و ۲/ ۳۹۸ و ۴۰۵ و ۴۴۹. (۴) الزمخشرى- الكشاف- ۲/ ۸۲. (۵) نفس المصدر- ۱/ ۱۴۹. (۶) نفس المصدر- ۲/ ۴۱. (۷) نفس المصدر- ۲/ ۸۷ و ۲/ ۲۷۲. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۸۵ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنا)* [الزخرف- ۴۵] ليس المراد بسؤال الرسل حقيقة السؤال، لاحالته، و لكنه مجاز عن النظر فى أديانهم و الفحص عن مللهم، هل جاءت عبادة الأوثان قط فى ملة من ملل الأنبياء؟ و كفاه نظرا و فحصا نظره فى كتاب اللّه المعجز المصدق لما بين يديه و أخبار اللّه فيه بأنهم يعبدون من دون اللّه، ما لم ينزّل به سلطانا و هذه الآية فى نفسها كافية لا حاجة إلى غيرها. و السؤال الواقع مجازا عن النظر، حيث لا يصح السؤال على الحقيقة، كثير: منه مساءلة الشعر الديار و الرسوم و الأطلال و قول من قال: سل الأرض من شقّ أنهارك؟ و غرس أشجارك؟ و جنى ثمارك؟ فإن لم تجبك حوارا أجابتك اعتبارا «۱». و يجرى البيان القرآنى على أسلوب الشعر فى الفاصلة. يقول الزمخشرى فى الآية (وَ قالُوا رَبَّنا إِنَّا أَطَعْنا سادَتَنا وَ كُبَراءَنا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا) [الأحزاب- ۶۷]. يقال ضل السبيل و أضله إياه، و زيادة الألف لإطلاق الصوت، جعلت فواصل الآى كقوافى الشعر، و فائدتها الوقف، و الدلالة على أن الكلام قد انقطع، و إن ما بعده مستأنف «۲».

الجناس:

الجناس: يقول الزمخشرى فى الآية (وَ قِيلَ يا أَرْضُ ابْلَعِي ماءَكِ، وَ يا سَماءُ أَقْلِعِي، وَ غِيضَ الْماءُ، وَ قُضِيَ الْأَمْرُ، وَ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ، وَ قِيلَ بُعْداً لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ) [هود- ۴۴]. يقال: بعد بعدا و بعدا، إذا أرادوا البعد البعيد، حيث الهلاك و الموت و نحو ذلك، و لذلك اختص بدعاء السوء، و مجيء أخباره على الفعل المبنى للمفعول، للدلالة على الجلالة و الكبرياء، و أن تلك الأمور العظام لا تكون إلا بفعل فاعل، و تكوين مكوّن قاهر، و أن فاعلها فاعل واحد لا يشارك فى أفعاله، لا يذهب الوهم إلى أن يقول غيره يا أرض

ابلعى ماءك، و يا سماء أقلعى، و لا- أن يقضى ذلك الأمر الهائل غيره، و لا أن تستوى السفينة على متن الجودى و تستقر عليه إلا بتسويته و إقراره، و لما ذكرنا من المعانى و النكت، استفصح علماء البيان هذه الآية، و رقّصوا لها رءوسهم، لا لتجانس الكلمتين و هما قوله: ابلعى (_____ ۱) الزمخشرى- الكشاف- ۲/ ۳۵۲ و ۳۵۳. (۲) نفس المصدر- ۲/ ۲۲۲. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۸۶ و أقلعى، و ذلك و أن كان لا يخلى الكلام من حسن فهو كغير الملتفت إليه بإزاء تلك المحاسن التى هى اللب و ما عداها قشور «۱». ثم يشير إلى الجناس الكائن فى الآية (وَ جِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ) «۲». [النمل- ۲۲].

المشاكلة: «۳»

المشاكلة: «۳» و من بديع القرآن المشاكلة، يقول الزمخشرى فى الآية (إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها) [البقرة- ۲۶] .. يجوز أن تقع هذه العبارة فى كلام الكفرة، فقالوا أما يستحى رب محمد أن يضرب مثلا بالذباب و العنكبوت، فجاءت على سبيل المقابلة و إطباق الجواب على السؤال و هو فمن من كلامهم بديع و طراز عجيب منه قول أبى تمام: من مبلغ أفناء يعرب كلّها أنّى بنيت الجار قبل المنزل و يشهد رجل عند شريح، فقال: إنك لسبط الشهادة، فقال الرجل: إنها لم تجعّد عنى، فقال: للّه بلاءك، و قبل شهادته، فالذى سوّغ بناء الجار و تجعيد الشهادة هو مراعاة المشاكلة و لو لا بناء الدار لم يصح بناء الجار و لو لا سبوطه الشهادة لامتنع تجعيدها، و للّه در أمر التنزيل و إحاطته بفنون البلاغة و شعبها لا تكاد تستغرب منها فنا، إلا عثرت عليه فيه على أقوم مناهجه و أسد مدارجه «۴ (_____». ۱) الزمخشرى- الكشاف- ۱/ ۴۴۳. (۲) نفس المصدر- ۲/ ۱۴۲. (۳) نفس المصدر ۱/ ۴۶. و هى التى يسميها العسكرى (المقابلة) ۴۲۸. «المشاكلة» أو «المزاوجة» أو «التصدير» أو «رد الإعجاز إلى الصور» يعنى: تكرار إيقاع واحد مرتين فى الجملة، أو فى جملتين متتاليتين، و القصد من التكرار و الإعادة استجلاب النغمة نفسها و إيقاعها، و أثرها فى الأذن و النفس، مع إضفاء التوكيد على المعنى و الإيضاح له- و قد خلط الزمخشرى هنا بين المشاكلة الحقيقية و التى فى شاهد «صبغة اللّه» و بين الأخرى التى تعنى إطباق الجواب على السؤال، أى أن يكون الجواب من نفس ألفاظ السؤال أو قريبا منها. انظر- كتابى- البديع؟؟؟ و؟؟؟. فصل المشاكلة من ۹۳- ۱۰۴. (۴) الزمخشرى- الكشاف- ۱/ ۷۸. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۸۷ و بمثل هذا يقف عند الآية (صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً) «۱». [البقرة- ۱۳۸].

أسلوب اللف:

أسلوب اللف: و من صور بديع القرآنى أيضا أسلوب اللف، و الزمخشرى هنا يبحث جماليا أسلوب اللف فى الآية التشريعية (وَ لِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلى ما هَداكُمْ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) [البقرة- ۱۸۵] ... شرع ذلك يعنى جملة ما ذكر من أمر الشاهد بصوم الشهر، و أمر المرخص له بمراعاة عدة ما أفطر فيه، و من الترخيص فى إباحة الفطر، فقوله «لتكملوا» علة الأمر بمراعاة العدة، و «لتكبروا» علة ما علم من كيفية القضاء و الخروج من عهدة الفطر، «و لعلكم تشكرون» علة الترخيص و التيسير، و هذا نوع من اللف لطيف المسلك لا يكاد يهتدى إلى تبينه إلا النّقّاب المحدث من علماء البيان «۲». و يرى أن هذه الآية أيضا من أسلوب اللف و هى (وَ مِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) «۳» [القصص- ۷۳].

بلاغة القرآن:

بلاغة القرآن: و الزمخشرى يرى أن فى القرآن بليغا و أبلغ، و هذا الإحساس الفنى لم يصوره الزمخشرى، و لم يشبع القول فيه، و

لكنه- كما سنرى- مر به سريعا. يعلل لرأيه هذا قائلا «ليس بواجب أن يجيء بالآكد فى كل موضع و لكن يجيء بالوكيد تارة و الآكد أخرى، كما يجيء بالحسن فى موضع و بالأحسن فى غيره ليفتن الكلام افتنانا «۴». و لنتتبع تطبيقه العملى لرأيه هذا ... يقول فى الآية (إِنَّا جَعَلْنَا الشَّياطِينَ أَوْلِياءَ لِلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ) [الأعراف- ۲۷) و هذا تحذير آخر أبلغ من الأول «إِنَّهُ يَراكُمْ هُوَ وَ قَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لا تَرَوْنَهُمْ» ۵ [الأعراف- ۲۷] و يقول فى الآية (وَ إِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلا كاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَ إِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلا

(_____ ۱) نفس المصدر- ۱/ ۹۱. (۲) نفس المصدر- ۲/ ۱۹۷۰. (۳) نفس المصدر- ۲/ ۴۰. (۴) نفس المصدر- ۱/ ۳۲۶. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۸۸ رَادَّ لِفَضْلِهِ، يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ) [يونس- ۱۰۷] و هو أبلغ من قوله (إِنْ أَرادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كاشِفاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكاتُ رَحْمَتِهِ) «۱» [الزمر- ۳۸] فهو هنا يرسل الحكم إرسالا- دون تفصيل لوجه العلو فى مرتبة البلاغة. و كذلك نراه يقول فى الآية (يُصْهَرُ بِهِ ما فِي بُطُونِهِمْ وَ الْجُلُودُ) [الحج- ۲۰] .. و هو أبلغ من قوله (وَ سُقُوا ماءً حَمِيماً فَقَطَّعَ أَمْعاءَهُمْ) «۲» [محمد- ۱۵] و يقول فى الآية (وَ إِنَّا عَلى ذَهابٍ بِهِ لَقادِرُونَ) [المؤمنون- ۱۸] .. و هو أبلغ فى الأبعاد من قوله: (أَ رَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ ماؤُكُمْ غَوْراً فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِماءٍ مَعِينٍ) «۳» [الملك- ۳۰] و قد فصل شيئا هنا فى الآية (قُلْ لا تُسْئَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنا وَ لا نُسْئَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ) [سبأ- ۲۵] هذا أدخل فى الإنصاف و أبلغ فيه من (وَ إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلى هُدىً أَوْ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ) [سبأ- ۲۴] حيث أسند الإجرام إلى المخاطبين و العمل إلى المخاطبين «۴» [سبأ- ۲۴].

الزمخشرى ينبهر بإعجاز القرآن:

الزمخشرى ينبهر بإعجاز القرآن: و هو إن كان حينا يطرب لجمال البيان القرآنى و إعجازه فيحاول الإشارة إلى سره فإنه حينا آخر لا يملك إلا أن يعجب و ينبهر بالإعجاز، فيطلق عبارة الإحسان فحسب، يقول مرة «و أسرار التنزيل و رموزه فى كل باب بالغة اللطف و الخفاء جدا، يدقّ على تفطن العالم و يزل عن تبصّره» «۵» و يقف عند الآى (وَ تَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ، صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ، إِنَّهُ خَبِيرٌ بِما تَفْعَلُونَ، مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْها، وَ هُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ، وَ مَنْ جاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) [النمل، ۸۸ - ۹۰] يقف عندها مبهورا مأخوذا يقول: فانظر إلى

(_____ ۱) الزمخشرى- الكشاف- ۱ / ۴۳۴.

(۲) نفس المصدر- ۲/ ۵۹. (۳) نفس المصدر- ۲/ ۷۱. (۴) نفس المصدر- ۲/ ۲۳۱ و انظر أيضا ۲/ ۳۱۶. (۵) نفس المصدر- ۲/ ۷۳. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۸۹ بلاغة هذا الكلام، و حسن نظمه، و ترتيبه، و مكانة إضماده «۱»، و رصافة تفسيره، و أخذ بعضه بحجز بعض، كأنما أفرغ إفراغا واحدا، و لأمر ما أعجز القوى و أخرس الشقاشق «۲» و يقول فى الآى (وَ قالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِي وَ لَكَ لا تَقْتُلُوهُ عَسى أَنْ يَنْفَعَنا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَداً وَ هُمْ لا يَشْعُرُونَ) [القصص- ۹] ... ما أحسن نظم هذا الكلام عند المرتاض بعلم محاسن النظم «۳» و فى الآية (لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَ عَتَوْا عُتُوًّا كَبِيراً) [الفرقان- ۲۱] يقول: هذه الجملة فى حسن استئنافها غاية «۴» و يقول فى الآية (وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ، أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِما لا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ، أَمْ بِظاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ) [الرعد- ۳۳] .. و هذا الاحتجاج و أساليبه العجيبة التى ورد عليها مناد على نفسه بلسان طلق دلق، أنه ليس من كلام البشر لمن عرف و انصف من نفسه «۵».

الزمخشرى و الجرجانى:

الزمخشرى و الجرجانى: مرت بنا جهود الزمخشرى فى إعجاز القرآن، و ما قدمه فى تفسير القرآن من يد بيضاء. و قد أخذ الزمخشرى عن السّالفين و بخاصة الجرجانى، بل أنه طبّق نظرية الجرجانى فى النظم، على ما وردت عليه فى الدلائل، و لكن كانت للزمخشرى

إضافات جليلة. و لم يضف البلاغيون بعده كثيرا إلى ما أضافه، بل أنهم لم يستوفوا إضافاته «۶». لقد طبق على القرآن كله، ما جاء متفرقا فى «دلائل الإعجاز»، كى التقى بالباقلانى، و كذا الرمانى. و هذا الالتقاء له مغزاه. فالجهود التى نبتت فى بيئة المعتزلة و منهم و تلقفها الأشاعرة، عادت إليهم و قد نضجت، و على أيديهم أثمرت و كان نتاجها الكشاف للزمخشرى. و إذا استفاد «الكشاف» من «الدلائل»، فقد استفاد «الدلائل» من

(۱) الإضماد، من أضمد القوم أى جمعهم و ضمهم، و هنا بمعنى النظم و السبك. (۲) الزمخشرى- الكشاف- ۲/ ۱۵۳. (۳) نفس المصدر- ۲/ ۱۵۶. (۴) نفس المصدر- ۲/ ۱۰۷. (۵) نفس المصدر- ۱/ ۴۹۷. (۶) الدكتور شوقى ضيف- البلاغة تطور و تاريخ- ۲۵۵. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۹۰ «المغنى»، كما استفاد «الباقلانى» من «الرمانى».

الكشاف و الدلائل:

الكشاف و الدلائل: هناك إلماعة صريحة وحيدة الى عبد القاهر الجرجانى، وردت فى الكشاف معترفا فيها الزمخشرى بإمامة الجرجانى، حيث يقول معجبا: «و قد ملح الإمام عبد القاهر فى قوله لبعض من يأخذ عنه. ما شئت من زهزهة و الفتى بمصقلاباذ لسقى الزروع «۱» و يعلق الدكتور الجوينى على هذا بقوله (و لكن حين عرض الزمخشرى لنظم القرآن، عرض له من ناحية الجمال الحادث عن أحكام معانى النحو، مما لا يدع سبيلا لشك، فى أن الزمخشرى إنما يتأثر عبد القاهر فى بحثه الإعجاز القرآنى، و إن كانت بعد للزمخشرى المعتزلى شخصيته فى البحث الإعجازى «۲». و فى الدلائل، تصدى الجرجانى لمبحث التقديم و التأخير الذى استهله بأن النحاة لم يلاحظوا فى التقديم شيئا سوى العناية و الاهتمام يسوقونهما من غير تعليل و من غير تفسير لسبب العناية و الاهتمام، و قد مضى الجرجانى يوضح أن المسألة أدق مما تصوروا، دارسا دراسة مفصلة للتقديم مع الاستفهام بالهمزة، و مع النفى، و فى الخبر المثبت، حين يتقدم المسند إليه، و أثبت مما لا يقبل الشك أنك إذا قلت لشخص: أ أنت قلت هذا الشّعر، كان الشك فى قائل الشعر، أما إذا قلت له: أقلت هذا الشعر. كان الشك فى الفعل نفسه، و على هذا الأساس الآية الكريمة (قُلْ أَ غَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا) [الأنعام- ۱۴] فإن الإنكار فيها موجه لاتخاذ غير اللّه لا اتخاذ الولى من حيث هو «۳». و يقول الزمخشرى تعليقا على هذه الآية (أولى «۴» غير اللّه همزة الاستفهام، دون الفعل الذى هو «أتخذ» لأن الإنكار فى اتخاذ غير اللّه وليا، لا فى اتخاذ الولى،

(

۱) الزمخشرى- الكشاف- أى أن الأستاذ يجد من تلميذه الموافقة على آرائه، و التحسين لها. و الإعجاب بها، و لكن خياله منشغل بسقى الزروع و اللعب فى الخمائل ۲/ ۴۰۶. (۲) الدكتور الجوينى- منهج الزمخشرى- ۲۱۹. (۳) الجرجانى- الدلائل- ۷۷. (۴) أولى أى أتبع. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۹۱ فكان أولى بالتقديم و نحو «أَ فَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِّى أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجاهِلُونَ» [الزمر- ۶۴] و «آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ» «۱» [يونس- ۵۹]. و قد مضى عبد القاهر يذكر أن المسند إليه إذا ولى النفى فى مثل: ما أنا فعلت ذلك، أفاد تخصيصه بنفى الخبر الفعلى، و بذلك يكون فعل قد فعل، و نفى البتة عن المتكلم «۲». و على ضوء هذه القاعدة قال الزمخشرى فى التعليق على آية التنزيل الواردة على لسان قوم شعيب (وَ ما أَنْتَ عَلَيْنا بِعَزِيزٍ) [هود- ۹۱]: قد دل إيلاء ضميره حرف النفى، على أن الكلام واقع فى الفاعل لا فى الفعل، كأنه قيل: و ما أنت علينا بعزيز بل رهطك هم الأعز علينا، و لذلك قال فى جوابهم (أَ رَهْطِى أَعَزُّ عَلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ) [هود- ۹۲] و لو قيل ما عززت علينا لم يصح هذا الجواب «۳». و مضى عبد القاهر يذكر أنه إذا لم يكن فى العبارة نفى و لا استفهام و تقدم المسند إليه و كان معرفة مثل (أنا فعلت) فان التقديم حينئذ أما يفيد تخصيص المسند إليه بالمسند، و أما يفيد تقوية الحكم و تأكيده فى ذهن السامع «۴». و نرى الزمخشرى يقف بإزاء بعض الآيات التى قدم فيها المسند الأول على أن الغرض من التقديم هو التخصيص، يقول فى تفسير الآية (اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشاءُ وَ يَقْدِرُ)* [الرعد- ۲۶] أى اللّه وحده يبسط الرزق و يقدره دون غيره «۵» و يقول فى تفسيره الآية (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتاباً مُتَشابِهاً، مَثانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ) [الزمر- ۲۳] إيقاع اسم اللّه مبتدأ، و

بناء نزّل عليه فيه تفخيم لأحسن الحديث، و رفع منه و استشهاد على حسنه و تأكيد لاستناده إلى اللّه و أنه من عنده و أن مثله لا يجوز أن يصدر إلا عنه و تنبيه على أنه وحى معجز مباين لسائر الأحاديث «۶».

(۱) الزمخشرى- الكشاف- ۱/ ۴۴۵ ط ۲ بولاق ۱۳۸۱ ه. (۲) الجرجانى- الدلائل- ۹۱. (۳) الزمخشرى- الكشاف ۲/ ۹۱ ط ۲ بولاق. (۴) الجرجانى- الدلائل- ۹۱. (۵) الزمخشرى- الكشاف- ۲/ ۱۳۴ ط ۲ بولاق. (۶) نفس المصدر- ۲/ ۲۲۵. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۹۲ و يتكلم عبد القاهر فى حذف المسند اليه، و يقول: أنه يحذف عند تعيينه و قيام القرينة، و حينئذ يكون حذفه أبلغ من ذكره، و يطنب فى الحديث عن حذف المفعول به و أنه قد يحذف إذا أراد المتكلم أصل الفعل بدون أى تخصيص له ممن وقع عليه، و يقول «المتكلم قد يريد المفعول، و لكنه لا يذكره لدلالة الحال عليه، و قد يكون غرضه حينئذ من حذفه البيان بعد الإبهام نحو ما يلاحظ فى فعل المشيئة مثل (لو شئت لأتيت) أصله لو شئت الاتيان لأتيت، و يستثنى من هذا الفعل و عبارته أن يكون متعلقة خاصا مثل (لو شئت أبكى دما لبكيت فإن المفعول حينئذ لا يصح حذفه، لأنه ليس فى الكلام ما يدل عليه، و يقول، أنّ المفعول قد يحذف لدفع توهم السامع أو للاختصار «۱». و ترى الزمخشرى يصدر عن هذه الآراء فى تعليقه على آية القصص (و لما ورد ماء مدين وجد عليه أمّة من الناس يسقون و وجد من دونهم امرأتين تذودان قال ما خطبكما قالتا لا نسقى حتى يصدر الرّعاء و أبونا شيخ كبير) يقول: فإن قلت: لم ترك المفعول غير مذكور فى قوله (يسقون)- و (تذودان)- و (لا نسقى) قلت: لأن الغرض هو الفعل لا المفعول، أ لا ترى أنه إنما رحمهما لأنهما كانتا على الزياد، و هم على السقى و لم يرحمهما لأن مزودهما غنم و مستقيهم أبل مثلا. و كذلك قولهما (لا نسقى حتى يصدر الرعاء) المقصود فيه السقى لا المسقى «۲». و فى آية البقرة (وَ لَوْ شاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَ أَبْصارِهِمْ) [البقرة- ۲۰] يقول الزمخشرى: «مفعول «شاء» محذوف لأن الجواب يدل عليه، و المعنى و لو شاء اللّه أن يذهب بسمعهم و أبصارهم لذهب بها، و لقد تكاثر هذا الحذف فى شاء و أراد، لا يكادون يبرزون المفعول إلا فى الشىء المستغرب كنحو قولك، فلو شئت أن أبكى دما لبكيت، و قوله تعالى (لَوْ أَرَدْنا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنَّا) [الأنبياء- ۱۷] و (لَوْ أَرادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَداً) «۳» (الزمر- ۴).

(۱) الجرجانى- الدلائل- ۱۱۳. (۲) الزمخشرى- الكشاف- ۲/ ۳۷۶ ط ۲ بولاق. (۳) نفس المصدر- ۱/ ۱۷۰ ط ۲ بولاق. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۹۳ و يميز عبد القاهر بين صور الخبر ملاحظا أنه إذا كان اسما دل على الثبوت و إذا كان فعلا دل على التجدد «۱». و ترى الزمخشرى فى آية البقرة (اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ) [البقرة- ۱۵] يقول لم يقل اللّه مستهزئ بهم ليكون مطابقا لقوله (إِنَّما نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ) لأن يستهزئ يفيد حدوث الاستهزاء و تجدده وقتا بعد وقت «۲». و يسهب عبد القاهر فى بيان الفروق بين صور الخبر المنكّر و المعرّف و تحوله إلى مسند إليه على نحو ما تصور ذلك الجمل الآتية (زيد منطلق) و (زيد المنطلق) و (المنطلق زيد) و قد ذهب إلى أن العبارة الأولى تقال لخالى الذهن عن أى انطلاق، بينما الثانية تقال لمن عرف أن انطلاقا حدث من إنسان و لم يعرف اتصاف زيد بذلك، فأنت تعرّفه به على وجه الاختصاص، و اللام فى «المنطلق» للعهد، و قال عبد القاهر: قد يؤكدون هذا التخصيص بضمير الفصل، فيقولون (زيد هو المنطلق)، و هو قصر قد يكون تحقيقا، و قد يكون على وجه المبالغة مثل (زيد هو الجواد) أى الكامل فى الجود، و واضح أن (أل) فى كلمة (المنطلق) فى هذا التعبير الثانى للجنس، و قد يراد بها أفراده، و قد يراد بها حقيقة الجنس، كمن يقول (زيد هو البطل)، يقصد أنه هو وحده الذى يمثل البطولة، و قد يخصّص الجنس كقولك (هو الصديق حين لا يوجد صديق) و يقرن عبد القاهر بين القصر الملاحظ فيه حقيقة الجنس و بين اسم الموصول اذا وقع خبرا فى مثل (أخوك الذى يؤازرك فى الملمات) و يقول: إن (المنطلق زيد) أقوى فى القصر من (زيد المنطلق)، لأن كلمة (المنطلق) حين تقدّم تصبح اللام فيها لاستغراق الجنس، و بذلك يكون القصر أشد و أوثق، و يعرض للمسند إليه إذا كان اسم موصول، و يقول: إنه يستخدم حين لا يكون معروفا من أحواله سوى الصلة «۳». و كل هذه القواعد نجدها مبسوطة فى تفسير الزمخشرى لآية البقرة (وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)* [البقرة- ۵] يقول: «هم» فصل، و فائدته

الدلالـــــة على أن (_____ ۱) الجرجـانى- الدلائل- ۱۱۷ الى ۱۳۲. (۲) الزمخشرى- الكشاف- ۱/ ۱۴۴ ط ۲ بولاق. (۳) الجرجانى- الدلائل- ۱۱۷ و ما بعدها. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۹۴ الوارد بعده خبر لا صفة، و التوكيد، و إيجاب فائدة المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره» و الفائدة الأولى نحويـة خالصـة، و أمـا الفائـدتان الثانيـة و الثالثـة فتلتقيـان مع كلام عبـد القاهر فى أن ضـمير الفصل يفيـد تأكيـد الاختصاص، و يقف الزمخشـرى عنـد تعريف كلمـة (المفلحون) قائلا «و معنى التعريف فى (المفلحون) الدلالـة على المتقين هم الناس الـذين عنهم بلغك أنهم يفلحون فى الآخرة ... أو على أنهم الذين أن حصلت صفة المفلحين و تحققوا ما هم، و تصورا بصورتهم الحقيقية، فهم لا يعدون تلك الحقيقة» «۱» أما ما كتبه عبـد القاهر فى جملـة الحال الاسـمية و الفعليـة و متى تقترن بالواو و متى يسـتحب و متى يمتنع «۲» فهو لدى الزمخشـرى حين يعلق على آية الأعراف (وَ كَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْناها فَجاءَها بَأْسُنا بَياتاً أَوْ هُمْ قائِلُونَ) [الأعراف- ۴] أن الواو حذفت من قوله (أو هم قائلون) اسـتثقالا لاجتماع حرفى عطف، لأن واو الحال هى واو العطف اسـتعيرت للوصل، و عـدّ سـقوط الواو من مثل (جاءنى زيـد و هو فارس) خبيثا «۳» كأنه يؤثر ذكر الواو، و آثر فى هـذا التعبير إن حـذفت منه الواو أن يقال (جاءنى زيد فارسا)، و مر بنا كيف أن عبـد القاهر كان يرى امتناع حـذف الواو فيه «۴». و يقف عبـد القاهر عند طائفة من التعبيرات الدقيقة، من ذلك اسـتخدام كلمة (كل) فإنها إن دخلت فى حيز النفى مثل (ما كل ما يتمنّى المرء يدركه) كانت لنفى الشمول و إن تقدمت النفى مثل (كل ذلك لم يكن) كانت لشمول النفى بحيث يعم جميع الأفراد «۵». و لم يتعرض الزمخشرى لهذه القاعدة، و لعله رآها لا تطرد فى القرآن مثل آية (وَ اللَّهُ لا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ) [البقرة- ۲۷۶] فإن نفى الحب فى الآية مسلط على جميع الأفراد. و نراه فى مواضع كثيرة ينص على أن النكرة فى سـياق (_____ ۱) الزمخشرى- الكشاف- ۱/ ۱۱۲ و ما بعدها ط ۲ بولاق. (۲) الجرجانى- الدلائل- ۱۳۵ و ما بعدها. (۳) الزمخشرى- الكشاف- ۱/ ۴۷۹ ط ۲ بولاق. (۴) الجرجانى- الـدلائل- ۱۳۵ و ما بعـدها. (۵) نفس المصـدر- ۱۸۵ و مـا بعـدها. إعجـاز القرآن بين المعتزلـة و الأشاعرة، ص: ۱۹۵ النفى تعم، من ذلك قوله «إن الريب فى آية (لا رَيْبَ فِيهِ)* [البقرة- ۲] نفى على سبيل الاستغراق، إذ عمّ النفى جميع أفراد الريب «۱». و وقف عبـد القاهر عنـد حـذف المسـند مع القرينة فى مثل آية الأنعام (وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكاءَ الْجِنَّ) [الأنعام- ۱۰۰] فقـد قدر أن الجملة انتهت عنـد شـركاء، و أن كلمة الجن كأنها إجابة لسائل سأل: ما ذا جعلوا شـركاء اللّه؟ «۲» و جوز الزمخشـرى أن تكون كلمة (الجن) مرفوعة، كأنه قيل: من هم؟ فقيل الجن «۳». و وقف عبد القاهر أيضا عند آية البقرة (وَ لَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلى حَياةٍ) [البقرة- ۹۶] و لاحـظ أن التنكير فى كلمـة (حياة) للدلالـة على الازدياد منها لا على أصـلها «۴» و يقول الزمخشـرى: نكّر كلمـة حياة لأنه أراد حياة مخصوصة و هى الحياة المتطاولة، و لذلك كانت القراءة بها أوقع من قراءة أبىّ على (الحياة) «۵». و يطيل عبد القاهر النظر فى أساليب الأسـناد الخبرى و تأكيـدها بـإنّ، فهو يـأتى مجردا منها لخالى الـذهن، و الشاك و المتردد، و مقترنا بها لمن عقـد قلبه على النفى و قد يضاف إليها تأكيد ثان للمنكر مبالغة فى الجزم بالخبر «۶». و يقول الزمخشرى تعليقا على آيات يس (وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جاءَهَا الْمُرْسَلُونَ، إِذْ أَرْسَلْنا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُما، فَعَزَّزْنـا بِثـالِثٍ، فَقـالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ، قـالُوا ما أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنا وَ ما أَنْزَلَ الرَّحْمنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ، قالُوا رَبُّنا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ) [يس من ۱۳- ۱۶] فان قلت: لم قيل (إنا اليكم مرسلون) أوّلا و (إنا اليكم لمرسـلون) آخرا؟ قلت: لأن الأول ابتداء إخبار و الثانى جواب عن إنكار «۷» أى أن التعبير الأول لم يأت لخالى الذهن، و إنمـا جاء (_____ ۱) الزمخشـرى- الكشاف- ۱/ ۸۶ ط ۲ بولاق. (۲) الجرجانى- الدلائل- ۱۸۹. (۳) الزمخشرى- الكشاف- ۱/ ۴۶۴ ط ۲ بولاق. (۴) الجرجانى- الدلائل- ۱۹۰. (۵) الزمخشـرى- الكشاف- ۱/ ۲۲۵ ط ۲ بولاق. (۶) الجرجانى- الـدلائل- ۱۸۰. (۷) الزمخشـرى- الكشاف- ۲/ ۴۶۷ ط ۲ بولاق. إعجاز القرآن بين المعتزلـة و الأشاعرة، ص: ۱۹۶ خبرا مبـدوءا به و إن كانوا تلقوه بالشك، و لـذلك أكـده لهم الرسل بمؤكد واحد حتى إذا عـادوا فى الإنكـار أكـدوه لهم بمؤكـدين و هما إنّ و اللام. و يفيض عبـد القاهر فى الحـديث عن صور القصـر و أدلته و هى

(إنما) و (ما و إلا) و العطف (بلا) «۱». و نرى الزمخشرى يقف كثيرا بازاء (إنما) يقول تعليقا على آية البقرة (قالُوا إِنَّما نَحْنُ مُصْلِحُونَ): إنما لقصر الحكم على شيء كقولك: إنما ينطلق زيد أو لقصر الشيء على حكم كقولك: إنما زيد كاتب، و معنى (إِنَّما نَحْنُ مُصْلِحُونَ) [البقرة- ۱۱] أن صفة المصلحين خلصت لهم و تمخضت من غير شائبة «۲» و بمثل هذا يذهب فى تعليقه على آية (قُلْ إِنَّما يُوحى إِلَيَّ أَنَّما إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ) [الأنبياء- ۱۰۸] و يلاحظ فيها أنه أجرى (أنما) بالفتح مجرى (إنما) بالكسر «۳». و هناك مواضع كثيرة فى «الكشّاف»، نستطيع أن نضعها بجوار «الدلائل» و بجوار «الأسرار» أيضا، و لكن نحن لا نستقصى بلى نشير فقط إلى أوجه التأثير و التأثر بين الجرجانى و الزمخشرى، و إلى أى مدى استفاد الثانى من الأول. و لقد تحدث الجرجانى عن الكناية، و وقف بخاصة عند الكناية عن صفة مثل (طويل النجاد) و (كثير الرماد) «۴» و إلى شبيهه ذهب الزمخشرى فى تعريفه الفرق بين الكناية و التعريض، حيث يعلق على آية البقرة (وَ لا جُناحَ عَلَيْكُمْ فِيما عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّساءِ) [البقرة- ۲۳۵] من تعريف لاصطلاح التعريض الكناية «۵». و الاستعارة، قد قسمها الزمخشرى- كما فعل الجرجانى- إلى تصريحية

(_____ ۱) الجرجانى- الدلائل- ۲۱۵ و ما بعدها. (۲) الزمخشرى- الكشاف- ۱/ ۱۳۷ ط ۲ بولاق. (۳) نفس المصدر- ۲/ ۲۷۳ ط ۲ بولاق. (۴) الجرجانى- الدلائل- ۲۹۰ و ما بعدها. (۵) الزمخشرى- الكشاف- ۱/ ۲۷۱ ط ۲ بولاق. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۹۷ و مكنية، و أنها تجرى فى الأسماء و الأفعال، و اجراؤها فى الأخيرة، إنما يكون فى المصادر، يقول تعليقا على آية الزمر (وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّها) [الزمر- ۶۹] قد استعار اللّه عز و جل النور للحق و القرآن و البرهان فى مواضع من التنزيل، و هذا من ذاك، و المعنى: (و أشرقت الأرض) بما يقيمه فيها من الحق و العدل «۱». و هى استعارة تصريحية أصلية، و يقول فى آية البقرة (أُولئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدى)* [البقرة- ۱۶] و معنى اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه، و استبدالها به، على سبيل الاستعارة، لأن الاشتراء فيه إعطاء بدل و أخذ آخر «۲» و هى استعارة تبعية فى الفعل، و نراه يصرّح- على هدى من عبد القاهر- بأن الاستعارة فى الفعل لا تجرى فيه، و إنما تجرى فى المصدر، يقول تعليقا على آية الكهف (فَوَجَدا فِيها جِداراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ) [الكهف- ۷۷]، استعيرت الارادة للمداناة و المشارفة «۳»، و واضح أنه يجعل الاستعارة فى المصادر، و نراه يوجه الاستعارة المكنية فى الآيات، يقول تعليقا على آية البقرة: (الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثاقِهِ)* [البقرة- ۲۷] النقض: الفسخ، و أبطال التركيب. فإن قلت من أين ساغ استعمال النقض فى أبطال العهد؟ قلت: من حيث تسميتهم العهد بالحبل على سبيل الاستعارة لما فيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين .. و هذا من أسرار البلاغة و لطائفها أن يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار ثم يرمزوا إليه بذكر شيء من روادفه فينبهوا بتلك الرمزة على مكانه، و نحو قولك شجاع يفترس أقرانه، و عالم يغترف منه الناس ... لم تقل هذا إلا و قد نبهت على الشجاع و العالم بأنهما أسد و بحر «۴». و يقول تعليقا على آية الإسراء (وَ اخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ) [الإسراء- ۲۴] جعل لذلك بهما جناحا خفيضا كما جعل «لبيد» للشمال (الريح) يدا، و للقرّة (البرد) زماما مبالغة فى التذلل و الخضوع «۵».

(_____ ۱) نفس المصدر- ۲ / ۳۳۴ ط ۲ بولاق. (۲) نفس المصدر- ۱/ ۱۴۶ ط ۲ بولاق. (۳) الزمخشرى- الكشاف- ۲/ ۲۱۵ ط ۲ بولاق. (۴) نفس المصدر- ۱/ ۲۰۷ ط ۲ بولاق. (۵) نفس المصدر- ۲/ ۱۸۵ ط ۲ بولاق. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۹۸ و هذه صور الاستعارة المكنية و قد صورها الزمخشرى فى آية مريم (وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً) [مريم- ۴] على هذا النحو: شبه الشيب بشواظ النار فى بياضه و انتشاره فى الشّعر و فشوّه فيه و أخذه منه كل مأخذ، باشتعال النار، ثم أخرجه مخرج الاستعارة، ثم أسند الاشتعال إلى مكان الشعر و هو الرأس و أخرج الشيب مميزا ... فصحّت هذه الجملة و شهد لها بالبلاغة «۱». و اعتقد بعد هذه الإشارات الموجزة، أنه يحق لنا القول، بأن الزمخشرى قد وضع كتابى الجرجانى غير بعيد منه و هو يكتب كتابه الكشاف. و لكن كانت له شخصيته الاعتزالية الأدبية الواضحة و إضافاته التى انفرد بها.

الزمخشری و الباقلانی:

الزمخشری و الباقلانی: و قد التقی الزمخشری مع الباقلانی، و ذلک فی الحدیث عن فواتح السور، فقد ذکر الزمخشری فی حدیثه عن آیتی (الم ذلِکَ الْکِتابُ لا رَیْبَ فِیهِ) [البقرة، ۱- ۲] أنک إذا تأملت ما أورده اللّه عز سلطانه فی الفواتح من هذه الأسماء وجدتها نصف أسامی حروف المعجم أربعة عشر سواء هی الألف و اللام و المیم و الصاد و الراء و الکاف و الهاء و الیاء و العین و الطاء و السین و الحاء و القاف و النون فی تسع و عشرین سورة علی عدد حروف المعجم ثم إذا نظرت فی هذه الأربعة عشر وجدتها مشتملة علی أنصاف أجناس الحروف، بیان ذلک أن فیها من المهموسة نصفها: الصاد و الکاف و الهاء و السین و الحاء و من المجهورة نصفها: الألف و اللام و المیم و الراء و العین و الظاء و القاف و الهاء و النون، و من الشدیدة نصفها: الألف و الکاف و الطاء و القاف، و من الرخوة نصفها: اللام و المیم و الراء و الصاد و الهاء و العین و السین و الحاء و الیاء و النون و من المطبقة نصفها: الصاد و الطاء، و من المنفتحة نصفها: الألف و اللام و المیم و الراء و الکاف و الهاء و السین و الحاء و القاف و الیاء و النون، و من المستعلیة نصفها: القاف و الصاد و الطاء، و من المنخفضة نصفها: الألف و اللام و المیم و الراء و الکاف و الهاء و الیاء و العین و السین و الحاء و النون و من حروف القلقلة نصفها: القاف و الطاء، ثم إذا استقریت الکلمة و تراکیبها رأیت الحروف التی ألغی اللّه ذکرها من هذه الأجناس المعدودة: ... الخ «۲ (_____». ۱) نفس المصدر- ۲/ ۲۲۰ ط ۲ بولاق. (۲) الزمخشری- الکشاف- ۱/ ۱۱ ط ۲ بولاق. إعجاز القرآن بین المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۱۹۹ و هذه الفکرة هی إحدی المعانی التی اعتبرها الباقلانی فی جملة وجوه إعجاز القرآن، و هی المعنی التاسع، الذی یقول فیه (إن الحروف التی بنی علیها کلام العرب تسعة و عشرین حرفا و عدد السور التی أفتتح فیها بذکر الحروف ثمان و عشرون سورة، و جملة ما ذکر من هذه الحروف فی أوائل السور من حروف المعجم نصف الجملة، و هو أربعة عشر حرفا، لیدل بالمذکور علی غیره و لیعرفوا أنّ هذا الکلام منتظم من الحروف التی ینظمون بها کلامهم و الذی تنقسم إلیه هذه الحروف علی ما قسمه أهل العربیة و بنوا علیها وجوهها- أقسام نحن ذاکروها- فمن ذلک أنهم قسموها إلی حروف مهموسة و أخری مجهورة فالمهموسة منها عشرة «۱». و لیس التقسیم من مبتکرات الباقلانی. و قد تکون الفکرة نفسها فی الإعجاز لیست من مبتکراته أیضا- و لکنه مجرد التقاء.

الزمخشری و الرمانی:

الزمخشری و الرمانی: یقول الدکتور الجوینی: یظهر أن عادة الأقدمین فی التألیف، کانت النقل عمن یعجبون به دون أسناده لصاحبه إمّا لشهرة القول عنه، و إما لأن العلم ملک الجمیع یؤخذ منه ما یؤخذ و یترک ما یترک ما دامت الشخصیة الناقلة تسیطر علی ما تنقل بعلمها و معرفتها، و لا تکتفی بتقلید أو نقل فحسب، و لعل ابن تغری بردی قد أنصف حین قال: «إن الزمخشری سلک مسلک الرمانی و نهج نهجه فی التفسیر» و الحق أن الزمخشری أفاد من تفسیر الرمانی کما أفاد من تفسیر الزجاج «۲». و یعرض الدکتور عبد العال مکرم، قضیة الکشاف و جزء عم. و یحققها ثم ینتهی إلی أن الزمخشری لم یستفد فقط بل نقل منه نصوصا بأسرها، و کان واجب الأمانة العلمیة یقتضی بأن یشیر إلی ذلک فی کتابه «۳». (_____ ۱) الباقلانی- إعجاز القرآن- ۴۴ و ۴۵. (۲) الدکتور الجوینی- منهج الزمخشری- ۸۷. و تفسیر الرمانی المشار إلیه کان باسم (التفسیر الکبیر للرمانی) و لم یبق منه إلا جزء عم من مقتنیات المکتبة التیموریة بدار الکتب تحت رقم (۲۰۱) تفسیر. و قد ذکر الدکتور الجوینی أن الزمخشری قد أفاد من غیر الرمانی و الزجاج، و انظر فی ذلک- منهج الزمخشری- له- ص ۸۰ إلی ۸۹. (۳) الدکتور عبد العال سام مکرم- القرآن الکریم و أثره فی الدراسات النحویة- ۲۲۵. إعجاز القرآن بین المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۰۰ و الذی یهمنا من هذا الأمر أن الأثر المعتزلی استمر ثرّا

حتى وصل إلى الزمخشرى، الذى أخذ خلاصة الفكر المعتزلى، و ما ابتكره الفكر الأشعرى، و جعله فى سفر واحد، و لم يطغ الأخذ على شخصيته التى برزت واضحة فى فهمه و فنه و إضافاته. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۰۱

الفصل الثانى شخصيات أخيرة

اشارة

الفصل الثانى شخصيات أخيرة ۱- ابن حزم الأندلسى ۲- الرازى ۳- السكاكى إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۰۳ سنقف أمام بعض المتكلمين، كشخصيات برزت مع غروب شمس الفن فى الأعجاز، وقفة قصيرة، لننتهى بعدها إلى الصورة الأخيرة لجهود المعتزلة و الأشاعرة فى الميدان. و هؤلاء المتكلمون هم: ابن حزم الأندلسى الظاهرى (ت ۴۵۶)، ثم الرازى الأشعرى (ت ۶۰۶). ثم السكاكى المعتزلى (ت ۶۲۶).

أولا: ابن حزم الأندلسى المتكلم الظاهرى:

اشارة

أولا: ابن حزم الأندلسى المتكلم الظاهرى: هو أبو محمد بن حزم الظاهرى و قال ابن حيان و غيره: كان ابن حزم صاحب حديث و فقه و جدل، و له كتب كثيرة فى المنطق و الفلسفة- لم يخل فيها من غلط- و كان شافعى المذهب يناضل الفقهاء عن مذهبه ثم صار ظاهريا، فوضع الكتب فى هذا المذهب و ثبت عليه إلى أن مات «۱». ولد سنة ۳۸۴ ه و توفى سنة ۴۵۶ ه و لما كان ظاهريا متحمسا راح يطبق الأصول الظاهرية على العقائد، و لم يأخذ إلا بظاهر اللفظ فى القرآن الكريم و بالأحاديث الصحيحة، و لقد نقد من وجهة نظره هذه، جميع الفرق الإسلامية المختلفة نقدا شديدا فى كتابه المشهور «الفصل فى الملل و الأهواء و النحل» و هاجم الأشاعرة بعنف و بخاصة رأيهم فى صفات اللّه، أما فيها يتعلق بالعبارات فطريقة الأخذ بظاهر اللفظ، و وفق بين هذه التعابير و التفسير الروحى للقرآن» «۲».

ابن حزم و الاعجاز:

أولا- الجانب الكلامى:

أولا- الجانب الكلامى: ناقش ابن حزم الإعجاز من جانبيه، الكلامى و البلاغى، و هاجم المخالفين بشدة، ثم بين رأيه الذى يرتضيه فى المسألة، كلامية كانت أم بلاغية، و لذا سنكتفى بالإشارة إلى آرائه النهائية التى أوضحها فى «الفصل»، و إذا احتاج الأمر إلى نقاش بين فكرتين عرضنا لذلك (_____ ۱)

المقرى- نفح الطيب- ۱/ ۳۵۸. (۲) انظر فى ذلك. محمد أبو زهرة- ابن حزم الأندلسى ۱۳۹ و ۲۱۷ إلى ۲۱۹ و ۲۲۴ و ۲۸۲، و فى المذهب الظاهرى و تعريفه انظر أحمد أمين- ضحى الإسلام ۱/ ۲۳۶ ط ۷. و الدكتور زكريا إبراهيم- ابن حزم الأندلسى أعلام العرب رقم ۵۶، و دائرة المعارف الإسلامية- ط ۲ ص ۲۴۵ إلى ۲۶۴ من المجلد الأول و ما ورد فيها من مصادر لترجمة ابن حزم. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۰۴ يتساءل ابن حزم: هل الإعجاز متماد أم قد ارتفع بتمام قيام الحجة فى حياة رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم؟ ثم يعرض الآراء المؤيدة و المعارضة، و يقول: قال جمهور أهل الإسلام إن الاعجاز باق إلى يوم القيامة و الآية

بـذلك باقيـة أبدا كما كانت و هذا هو الحق الذى لا يحل القول بغيره «۱». و يسأل ثانيـة: ما المعجز منه أ نظمه أم فى نصه من الإخبار بالغيوب؟ و يجيب بأنه «قال بعض أهل الكلام نظمه ليس معجزا و إنما إعجازه: ما فيه من الإخبار بالغيوب، و قال سائر أهل الإسلام بل كلا الأمرين، معجز بنظمه و بما فيه من الأخبار بالغيوب، و هـذا هو الحق، الـذى ما خالفه فهو ضـلال، و برهان ذلك «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» [البقرة- ۲۳] فكان تعالى على أنهم لا يأتون بمثل سورة من سوره، و أكثر سوره ليس إخبار بغيب، فكان من جعل المعجز لأخبار الذى فيه بالغيوب مخالفا لما نص اللّه تعالى على أنه معجز من القرآن فسـقطت هذه الأقاويل الفاسدة. و الحمد للّه رب العالمين «۲». و يسأل: مـا مقـدار المعجز منه؟ و الأشـعرية قالت- و من وافقهم- «إن المعجز إنما هو مقـدار أقل سورة منه و هو (إِنَّا أَعْطَيْناكَ الْكَوْثَرَ) [الكوثر- ۱] فصاعـدا و إن مـا دون ذلـك معجز، و احتجوا فى ذلـك بقول اللّه تعـالى (قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ) [يونس- ۳۸] قالوا: و لم يتحـدّ تعالى بأقل من ذلك. ثم أورد ابن حزم رأيه قائلا: و ذهب سائر أهل الإسـلام إلى أن القرآن كلّه قليله و كثيره معجز، و هـذا هو الحق الذى لا يجوز خلافه «۳». و بعد أن صرف ابن حزم جهده فى مناقشة الآراء الكلامية، انصرف إلى:

[ثانيا] الجانب البلاغى:

[ثانيا] الجانب البلاغى: يقول ما وجه إعجازه: و يجيب: قالت طائفـة، إعجازه كونه فى أعلى مراتب البلاغـة، و قالت طوائف: إنما وجه إعجـــــــــــازه أن اللّـــــــــــه منـــــــــــع الخلـــــــــــق مـــــــــــن القـــــــــــدرة على

(_____ ۱) ابن حزم الأندلسـى- الفصـل- ۳/ ۱۶. (۲) نفس المصدر- ۳/ ۱۷. (۳) ابن حزم- الفصل- ۳/ ۱۸ و ۱۹. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۰۵ معارضته فقط، أمـا الطائفـة التى قـالت إن اعجازه لأنه فى أعلى درج البلاغـة، فإنهم شـغبوا فى ذلك بأن ذكروا آيات منه، فى قوله تعالى (وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ) [البقرة- ۱۷۹] و نحو هذا «۱» و موّه بعضـهم بأن قال: لو كان كما تقولون من أن اللّه تعالى منع معارضـته فقط، لوجب أن يكون أغث ما يمكن أن يكون من الكلام، فكانت تكون الحجة بذلك أبلغ، و ما نعلم لهم شغبا غير هذين، و كلاهما لا حجة لهم فيه ... و استطرد فى بيان غثاثة ما ذهبوا إليه «۲» ثم يقول و إن قالوا: فقولوا أنتم هل القرآن موصوف بأنه فى أعلى البلاغة أم لا؟ قلنا: و باللّه تعالى التوفيق:- إن كنتم تريـدون أن اللّه تعالى، قـد بلغ به ما أراد فنعم، هو فى هذا المعنى فى الغاية التى لا شـىء أبلغ منها، و إن كنتم تريدون هل هو فى أعلى درج البلاغة من كلام المخلوقين فلا، لأنه ليس من نوع كلام المخلوقين لا من أعلاه و لا من أدناه و لا من أوسطه. و برهان هذا أن إنسانا لو أدخل فى رسالة له أو خطبة أو تأليف أو موعظة حروف الهجاء المقطعة لكان خارجا عن البلاغة المعهودة جملـة بلا شك فصح: أنه ليس من نوع بلاغة الناس أصـلا، و ان اللّه تعالى منع الخلق من مثله و كساه الاعجاز و سـلبه جميع كلام الخلق «۳». فالقرآن معجز عنـد ابن حزم. أولا: لإخباره بالغيوب. ثانيا: لنظمه الذى لا يقدر عليه العباد. ثالثا: لأن اللّه تعالى صـرف النـاس عن مثله. و سـبق أن رأينـا الباقلانـى يرى أن القرآن معجز لأـنه «لا يقـدر العباد عليه» «۴». و أخيرا يرى أبـو زهرة أن ابـن حزم «مجتهـــــــــد مطلـــــــــق، فمـــــــــا هـــــــــو بمنتســـــــــم لمـــــــــذهب حـــــــــتى

(_____ ۱) أغلب الظن أنه يشـير بـذلك إلى الرمانى- الـذى ذكر فى رسالته (النكت فى إعجاز القرآن ص ۷۰) قائلا و النوع الثانى من الايجاز- ايجاز القصـر و هو بناء الكلام على تقليل اللفظ و تكثير المعنى من غير حـذف مثل (وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ). (۲) ابن حزم- الفصل- ۳/ ۱۷. (۳) ابن حزم- الفصل- ۳/ ۱۸ و ۱۹. (۴) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۲۸۸. إعجاز القرآن بين المعتزلـة و الأشاعرة، ص: ۲۰۶ يقال: أنه مجتهـد منتسب، أو مجتهد فى المـذهب، لأـن أهـل الظـاهر لا يعتبرون أنفسـهم أصـحاب مـذهب بحيث ينتمى إليه من ينتمى، بـل أن الملك الـذى يجمعهم هو اقتصـارهم فى الاسـتدلال على النصوص، و اسـتخراج الفقه من ينـابيعه الثلاثـة فقـط و هى الكتـاب و السـنة و اتفاقهم على عـدم تعليل

الأحكام، و ليس فيهم تابع و متبوع، و قد اتفق المنهاج فى جملته لا فى تفصيله و لا يتبع أحد أحدا، بل الجميع يقتبسون من النور المحمدى، و لا فرق بين داود و ابن حزم فى هذا فلا يقال، أنّ ابن حزم تابع لداود، حتى يقال أنّه منتسب إليه و ليس مجتهدا مطلقا «۱».

ثانيا- فخر الدين الرازى:

ثانيا- فخر الدين الرازى: و هو فخر الدين محمد بن عمر الرازى، ولد سنة ۵۴۴ ه بالرّى، و فيها بدأ تثقفه على أبيه و غيره من متكلمى بلدته و فقهائها و حكمائها و قد تحول مع أستاذه الحكيم أبى محمد الجبلى إلى (مراغة) بأذربيجان، موغلا فى دراسة الفلسفة و العلوم الدينية، و أخذ يطوّف ببعض البلدان و امتدت رحلاته إلى الهند، و أخيرا ألقى عصاه بمدينة (هرات) و فيها لبى نداء ربه فى سنة ۶۰۶ ه، و له مع المعتزلة محاولات كلامية عنيفة و يبدو أنه كان يميل إلى مذهب الأشاعرة. و هو يمتاز فى مؤلفاته بدقة التفكير و حدّة المنطق و القدرة على تشعيب المسائل و تعريفها و حصر أقسامها حصرا يحيط بها إحاطة تامة، و فى ذلك يقول الصفدى (أتى فى كتبه بما لم يسبق إليه، لأنه يذكر المسألة و تقسيمها و قسمة فروع ذلك التقسيم، و يستدل بأول السّير و التقسيم فلا يشذ فيه عن تلك المسألة فرع له بها علاقة، فانضبطت له القواعد و انحصرت له المسائل «۲». و اتجه بهذه الطريقة إلى البلاغة باعتبارها مدار الإعجاز القرآنى، فألف فيها مصنفة (نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز) و واضح من عنوانه أنه قصد فيه إلى

(_____ ۱) أبو زهرة- ابن حزم الأندلسى- ۲۸۲. (۲) انظر فى ترجمة الرازى- الصفدى- الوافى بالوفيات ۴/ ۲۴۸، و القفطى- تاريخ الحكماء- ۱۹۰ و ابن أبى اصيبعة عيون الأنباء ۲/ ۲۳ و السبكى- طبقات الشافعية ۵/ ۲۳ و ابن حجر- لسان الميزان ۴/ ۴۲۶ و ابن العماد- شذرات الذهب- ۵/ ۲۱. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۰۷ الاجمال و الاختصار، و نراه يعلن فى فاتحته أنه سيعنى بتنظيم ما صنعه عبد القاهر فى كتابه (دلائل الإعجاز) و (أسرار البلاغة) و قد نوّه بعمل عبد القاهر و براعته فى استنباط أصول هذا العلم و قوانينه و أدلته و براهينه، و عقب على ذلك بأنه (أهمل رعاية ترتيب الأصول و الأبواب و أطنب فى الكلام كل الأطناب) ثم يقول (و لما وفقنى اللّه لمطالعة هذين الكتابين، التقطت منهما معاقد فوائدهما، و مقاصد فرائدهما، و راعيت الترتيب مع التهذيب، و التحرير مع التقرير، و ضبطت أوابد الإجمالات فى كل باب بالتقسيمات اليقينية و جمعت متفرقات الكلم فى الضوابط العقلية، مع الاجتناب عن الأطناب الممل و الاحتراز عن الاختصار المخل» «۱». فالكتاب إذن تنظيم و تبويب لما كتبه الجرجانى، و إذا تقدمنا فى قراءته وجدنا الرازى يذكر، على بن عيسى الرمانى، و ينقل عنه مرار، و كذا يلمّ بأطراف من آراء الزمخشرى، كما يرد طائفة من الألوان البديعية.

ثالثا: السكاكى:

اشارة

ثالثا: السكاكى: ولد سراج الدين أبو يعقوب يوسف بن محمد بن على السكاكى فى خوارزم سنة ۵۵۵ ه، و قد أجمع المؤرخون له على أنه ظل إلى نهاية العقد الثالث من حياته يعنى يصنع المعادن، حتى وقر فى نفسه أن يخلص للعلم و يتفرغ له، و إذا هو يكبّ عليه و يحاول أن يلتهمه التهاما، و مضى يعبّ من جداول الفلسفة و المنطق و الاعتزال و الفقه و أصوله و علوم اللغة و البلاغة، و له مصنفات مختلفة لعل أهمها (المفتاح) يقول عنه ياقوت الحموى أنه (فقيه متكلم متفنن فى علوم شتى و هو أحد أفاضل العصر الذين سارت بذكرهم الرّكبان) و اختلف من ترجموا له فى تعيين سنة وفاته أ هى سنة ۶۲۳ ه أم سنة ۶۲۷ ه و الراجع أنه توفى سنة ۶۲۶ ه «۲» (_____ ». ۱) الفخر الرازى- نهاية الإيجاز-

ص ۵. (۲) انظر فی ترجمة السکاکی- الحموی- معجم الأدباء ۲۰/ ۵۹- و السبکی- طبقات الشافعیة- ۳/ ۱۹۹ و ابن العماد شذرات الذهب- ۵/ ۱۲۲ و السیوطی- لب الألباب فی تخیر الأنساب (ط لیدن) ۱/ ۱۳۷. إعجاز القرآن بین المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۰۸ و کتاب (المفتاح) هو غرة مصنفاته، و قد قسمه إلی ثلاثة أقسام أساسیة تحدّث فی القسم الأول منها عن علم الصرف، و ما یتصل به من الاشتقاق الصغیر و الکبیر و الأکبر، و جعل القسم الثانی لعلم النحو، و أما القسم الثالث فخص به علم المعانی و البیان، و ألحق بهما نظرة فی الفصاحة و البلاغة و دراسة للمحسنات البدیعیة اللفظیة و المعنویة، و وجد أن علم المعانی یحتاج من ینظر فیه إلی الوقوف علی الحد و الاستدلال أو بعبارة أخری إلی الوقوف علی علم المنطق، ففتح له مبحثا أحاط فیه بمسائل، و وجد أیضا أن من یتدرب علی علمی المعانی و البیان یحتاج إلی الوقوف علی علمی العروض و القوافی فأفرد لهما المبحث الأخیر من الکتاب، و بذلک اشتمل (المفتاح) علی علوم الصرف و النحو و المعانی و البیان و المنطق و العروض و القوافی، و نراه یصدر فی تقدیمه له، طریقته فی تصنیفه، قائلا: «و ما ضمنت جمیع ذلک کتابی هذا إلا بعد ما میزت البعض عن البعض التمییز المناسب، و لخّصت الکلام علی حسب مقتضی المقام هناک، و مهدت لکل من ذلک أصولا لائقة، و أوردت حججا مناسبة، و قررت ما صادفت من آراء السلف- قدس اللّه أرواحهم- بقدر ما احتملت من التقریر، مع الإرشاد إلی ضروب مباحث قلّت عنایة السلف بها و إیراد لطائف مفتنّة ما فتق أحد بها رتق أذن» «۱». و شهرته إنما دوت بالقسم الثالث من الکتاب- الخاص بعلمی المعانی و البیان و لواحقهما من الفصاحة و البلاغة و المحسنات البدیعیة اللفظیة و المعنویة، فقد أعطی لهذا کله الصیغة النهائیة التی عکف العلماء من بعده، یتدارسونها و یشرحونها مرارا، إذ استطاع أن ینفذ من خلال الکتابات البلاغیة قبله إلی عمل ملخص دقیق لما نثره أصحابها من آراء، و ما استطاع أن یضیفه إلیها من أفکار و صاغ ذلک کله، صیغة مضبوطة محکمة استعان فیها بقدرته المنطقیة فی التعلیل و التسبیب و فی التجرید و التحدید و التعریف و التقسیم و التفریغ و التشعیب، و کان عمدته فی النهوض بذلک تلخیص الفخر الرازی و کتابی عبد القاهر «دلائل الإعجاز» و «أسرار البلاغة» ثم الکشاف للزمخشری فانه استوعبه استیعابا دقیقا.

(_____ ۱) السکاکی- المفتاح- ص ۳.

إعجاز القرآن بین المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۰۹ ثم أنّ ذلک عنده لم یشفع بتحلیلات عبد القاهر و الزمخشری التی کانت تملأ نفوسنا إعجابا «فقد تحولت البلاغة فی تلخیصه إلی علم بأدق المعانی لکلمة علم فهی قوانین و قواعد تخلو من کل ما یمتع النفس إذ سلّط علیها المنطق بأصوله و مناهجه الحادة، حتی فی لفظها و أسلوبها الذی لا یحوی أی جمال» «۱».

السکاکی و محاولة مع الذوق:

السکاکی و محاولة مع الذوق: قلنا أن السکاکی وضع حدودا فاصلة و حصر البلاغة فی علمی المعانی و البیان فقط، ثم مضی فی أثر الفخر الرازی، یجعل للبلاغة حدا أعلی و ما یقرب منه، و حدا أسفل و بینهما مراتب کثیرة تتفاوت بتفاوت البلغاء، أما الطرف الأعلی و ما یقرب منه فهو حد الإعجاز القرآنی، و ینوه بالذوق، و أن الإعجاز لا یدرک إلّا به یقول «اعلم أن شأن الإعجاز عجیب یدرک و لا یمکن وصفه کاستقامة الوزن تدرک و لا یمکن وصفهما، و کالملاحة و مدرک الاعجاز عندی هو الذوق «۲». و لا یلبث أن یقول «أنّ علمی المعانی و البیان هما الوسیلة لاکتساب الذوق الذی تدرک به مواطن الجمال البلاغی، علی أنهما لا یکشفان کشفا تاما علی وجه الاعجاز لتعذر الإحاطة بکل أسرار القرآن البلاغة «۳». و حقا استطاع السکاکی أن یسوی من نظرات عبد القاهر و الزمخشری علمی المعانی و البیان و لکن بعد أن أخلاهما من تحلیلاتهما الممتعة البارعة للنصوص الأدبیة، و بعد أن سوی قواعدهما تسویة منطقیة عویصة، حتی لیصبح المنطق و أیضا الفلسفة جزءا منهما لا یتجزأ و حتی لیحتاج کتابه فی هذا القسم إلی الشرح تلو الشرح» «۴». و بعد، فها نحن هؤلاء ما زلنا فی دائرة الجرجانی و الزمخشری، و مهما تقدمنا فی الدرس فلن یجدینا شیئا. فسنجد أنفسنا قد دخلنا أدغال الشروح و التلخیصات و التهمیشات و هلم جرا.

(_____ ۱) الدكتور شوقى ضيف- البلاغة تطور و تاريخ- ۲۸۸. (۲) السكاكى- المفتاح- ۲۲۱. (۳) نفس المصدر و المرجع. (۴) الدكتور شوقى ضيف- البلاغة تطور و تاريخ- ۳۱۳. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۱۰ و كأن ما مرّ بنا بعد الجرجانى و الزمخشرى، ومضات نور ضئيل فى معترك الميدان، و بعدها أغلق باب الاجتهاد، حتى جاءت عصور الظلام، و تاه البحث الأدبى فى دياجير الجهل، فتجمدت ينابيعه. و آن لنا أن نتساءل، ما حصيلة الجهود التى قدمتها مدرسة الاعتزال للإعجاز؟ ثم ما خلاصة جهود الأشاعرة أيضا؟ و متى التقوا؟ و متى اختلفوا؟ إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۱۱

الفصل الثالث إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة

نظرة عامة المعتزلة و الإعجاز

اشارة

نظرة عامة المعتزلة و الإعجاز من السهل علينا أن نلحظ ثلاث قضايا بارزة فى جهود المعتزلة حينما عالجوا الإعجاز. فمثلا نجد؟؟؟ كالقول بالصّرفة قد كثر فيها القول بين القبول و الرفض، و كذا نجد أن الآراء متباينة فى إرجاع إعجاز القرآن للنظم أم للفصاحة، أما القضية الثالثة فهى الاجماع على أن من إعجاز القرآن أنه صادق فى إخباره عن الغيوب. و لنفصّل القول:

أولا: القول بالصرفة عند المعتزلة:

أولا: القول بالصرفة عند المعتزلة: ذكر جولد تسيهر فى حديثه عن المعتزلة و القرآن الكريم «.. نعم وجد فى دوائرهم من يرفض أو يضعّف الاعتقاد بعدم القدرة على الاتيان بمثل القرآن فى الآية (۸۸ من سورة الأسراء) بل الاعتقاد بإعجازه، بل القدرة على أحسن منه اعتمادا على وجهات من النظر العقلى، بيد أن مما يخالف الواقع ذلك الغض من شأن القرآن فى مقابلة الإشادة بأحكام نظمه، على أنه مبدأ مدرسى عام للمعتزلة» «۱». و نريد هنا- أن نناقش أدلة الجاحظ بتفصيل، لنرى أين يضع الصرفة فى بحثه للإعجاز، ثم ننتقل إلى ما قيل عن أستاذه. ۱- ذكر الجاحظ أنه لم يعارض أحد من العرب القرآن بسورة من مثله أو بعشر سور مثله، و قال عن الرسول صلّى اللّه عليه و سلم «و جاء بهذا الكتاب الذى نقرؤه، فوجب العمل بما فيه، و أنه تحدى البلغاء و الخطباء و الشعراء بنظمه و تأليفه فى المواضع الكثيرة، و المحافل العظيمة، فلم يرم ذلك أحد و لا- تكلفه و لا- أتى ببعضه و لا- شبيه منه، و لا ادّعى أنه قد فعل، فيكون ذلك الخبر (_____ ۱) جولد تسيهر- مذاهب التفسير الإسلامى- ۱۴۲ و ۱۴۳ نص الآية (قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً). إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۱۴ باطلا- و ليس قول جمعهم أنه كان- كاذبا- معارضة لهذا الخبر، إلا أن يسموا الإنكار معارضة» «۱». ۲- ذكر أن العرب لم يسكتوا أمام القرآن لأنه «لا يجوز أن يطبقوا على ترك المعارضة و هم يقدرون عليها» «۲». ۳- و أنهم حاولوا فعجزوا «و هل يذعن الأعراب و أصحاب الجاهلية للتقريع بالعجز و التوقيف على النقص ثم لا يبذلون مجهودهم و لا يخرجون مكنونهم و هم أشد خلق اللّه أنفة، و أفرط حمية، و أطلبه بطائلة و قد سمعوه فى كل منهل» «۳». ۴- ثم أنهم عرفوا عجزهم و أن مثل ذلك لا- يتهيأ لهم «فرأوا أن الاضطراب عن ذكره و التغافل عنه فى هذا الباب و أن قرعهم به، أمثل لهم فى التدبير و أجدر أن لا ينكشف أمرهم للجاهل و الضعيف» «۴». فالقرآن معجز عند الجاحظ لنظمه، ثم لأن العرب حاولوا معارضته فعجزوا، مع أن الكلام سيد عملهم. و أما عن الصرفة، فهى وجه من وجوه إعجاز القرآن، و لكن تأتى مرتبتها بعد مرتبة

التحدى و التجربة و الفشل ثم الاعتراف بالعجز، و هنا يأتى لطف اللّه بالناس، من أن يطمع فى القرآن طامع و يتكلفه و يشغب بما سمح له فيتعلق به البسطاء، و تكثر المحاكمة و تنتشر البلبلة بين الناس «فلما علم اللّه تبارك و تعالى أن الناس لا يدركون مصالحهم بأنفسهم و لا يشعرون بعواقب أمورهم بغرائزهم، صرف أوهام المشاغبين عن العبث» «۵». «يُرِيدُونَ لِيُطْفِؤُا نُورَ اللَّهِ بِأَفْواهِهِمْ وَ اللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْكافِرُونَ» [الصف- ۸]. و لا يتعارض هذا مع قولنا، أن القول بالصرفة، نبع من المبدأ الثانى للمعتزلة،

(_____ ۱) الجاحظ- رسائل الجاحظ- حجج النبوة ۳/ ۲۵۱. (۲) نفس المصدر- ۴/ ۲۷۶. (۳) نفس المصدر- ۳/ ۲۷۵. (۴) نفس المصدر- ۳/ ۲۷۵. (۵) الجاحظ- الحيوان- ۴/ ۳۲ ط الحلبى. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۱۵ فالعدل الإلهى «۱» الذى منح حرية الإرادة للانسان، و امكان القدرة، ثم هيأ للعقل أن يفكر و يجرب معارضة القرآن، حتى إذا فشل اعترف بالعجز، قد صرف أوهام من يريدون أن يتكلفوه، حتى لا يتعلق الناس بذبالات الممخرقين، و يختلط الأمر. و أغلب الظن أن القول بالصرفة عند النظام لا يخرج عن هذا الإطار، و أذهب إلى أن الرأى الذى يتناقل الأشاعرة عنه فيه من التحريف ما فيه- يقول الدكتور الحاجرى عن رأى الجاحظ فى الصرفة «إنما هى- كما يقول فى موضع آخر- إلى أن لا يكون أهل الشّغب متعلق حين يحاول المعارضة محاول، فيأتى بما يتاح له من ذلك مضطربا أو ملفقا أو مستكرها، و ليس يبعد عندنا- أن يكون هذا هو تأويل الصرفة عند النظام فى حقيقة الأمر، و إنما حرّفه خصومه بعد أن فهموه على النحو الذى رأينا» «۲». و إذا تدبرنا رأى الرمانى سنجده يدور فى نفس الدائرة، و ذلك حينما يشرح لنا كيف أن الصرفة تعتبر عنده أحد وجوه الإعجاز. يقول «و أما الصرفة فهى صرف الهمم عن المعارضة، و على ذلك كان يعتمد أهل العلم فى أن القرآن معجز من جهة صرف الهمم عن المعارضة، و ذلك خارج عن العادة كخروج سائر المعجزات التى دلت على النبوة- و هذا عندنا أحد وجوه الإعجاز التى يظهر فيها للعقول» «۳». فهو يذكر ذلك، بعد أن ناقش كيف أنه معجز لترك المعارضة مع توافر دواعى العرب و شدة حاجتهم لها، ثم إعجازه لتحدّيه الكافة، و ليس مع التحدى صرفة، إلا أن يصرف- المتكلفون فيه- عن أن يعارضوه بالشّبه فتعظم القصة، و تحتاج إلى محاكمة و يقع الزلل.

(_____ ۱) العدل الإلهى: المسلمون جميعا يعتقدون بعدل اللّه، و لكن المعتزلة تعمقوا فى فهمه، و أناروا حوله مسائل، أولاها: أن يسير بالخلق إلى غاية. و أنه سبحانه يريد خير ما يكون لخلقه ... فعاقبة الدنيا هى الخير، و هذا ما أراده اللّه، و أما الشر فى الآخرة فمن نتائج؟؟؟ الكفار. (۲) الدكتور طه الحاجرى- الجاحظ- ۳۲۳. (۳) الرمانى- النكت فى الاعجاز- ۱۰۳. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۱۶ و مهما أحكمنا إغلاق دائرة الاعتزال على مبدأ الصرفة و جعلناه نبعا من صميم عقائدهم، فلا مشاحة فى أنه مزود بقدر يجعله إلى الجبر أقرب. فالطامعون مصرفون كرها عن أن يعبثوا بمقدسات المسلمين و لكنهم أرادوا- أن يحاولوا- و هذا مسيلمة قد حاول و غيره قد حاول، فلما ذا لم تستمر هذه المحاولات و تنضج فتقدم شيئا؟ إلى هنا. نجيب بأنهم أرادوا فصرف اللّه أوهامهم. و لكن القاضى عبد الجبار يعطى للقضية عمقا أعمق، و فهما أنضج، و يفتح لها بابا يتصل بقدرة الانسان و بارادته ثم بعقله و بمنطقه يقول «إنا نقول- أن دواعيهم انصرفت عن المعارضة، لعلمهم بأنها غير ممكنة، على ما دللنا عليه، و لو لا علمهم بذلك لم تكن لتنصرف دواعيهم، لأنا نجعل انصراف دواعيهم تابعا لمعرفتهم بأنها متعذرة» «۱». ثم يقول «و اعلم ... أن أحدّ ما يتبين به عظم شأن القرآن فى الأعجاز: أنه لا وجه يطعن به الملحدة، و سائر من خالف فى نبوة (محمد) صلّى اللّه عليه و سلم، إلا و هو غير قادح فى كونه معجزا، بل يكشف عن وجه من وجوه الإعجاز، لو صحت مطاعنهم- و يتميز بذلك من سائر المعجزات لأن وجوه القدح فيها لا تتضمن- أن صحت- كونه معجزا» «۲». و بهذا الرأى الذى أولاه القاضى اهتماما- تحولت الأنظار عن الصّرفة و عن المناقشات فى تفريعها و تشقيقها، و انغلق باب القول فيها، و ذلك بأن المعارض حتى و إن موّه على نفسه و جرب حظه فى الطعن فلن يفلح فى طمس دعوى الأعجاز و فشله ثابت باستدلال العقل و تجارب الأولين.

ثانيا: النظم و الفصاحة عند المعتزلة:

ثانيا: النظم و الفصاحة عند المعتزلة: سئل الرمانى: لكل كتاب ترجمة فما ترجمة كتاب اللّه عز و جل فقال: «هذا بَلاغٌ لِلنَّاسِ وَ لِيُنْذَرُوا بِهِ» «۳» [إبراهيم- ۵۲]. و المعتزلة حين ناقشوا الجانب البلاغى فى القرآن، وجدنا الفراء ينادى بأن

(_____ ۱) القاضى عبد الجبار- إعجاز القرآن- ۳۲۴. (۲) نفس المصدر- ۳۳۶. (۳) الحموى- معجم الأدباء- ۱۴/ ۷۶. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۱۷

نلتمس إعجاز القرآن فى قوالبه اللغوية، و يعنى بهذا، الإعجاز الكامن فى موسيقا ألفاظ القرآن، ثم فى نزوله بأفصح اللغات «۱». أما الجاحظ فقد احتفل بفكرة النظم احتفالا كبيرا جاعلا منها دليلا على إعجاز القرآن «۲» و نراه دائما مشغوفا بجودة اللفظ و حسنه و بهائه، و يروح فى «بيانه» يتحدث عن جزالة الألفاظ و فخامتها و رقتها و عذوبتها و خفتها و سهولتها، و ينشد ذلك فى كل جانب من جواب كتابه هذا، بل أنه قد عرض للحروف التى هى جوهر الألفاظ ملاحظا أن فيها ما لا يقترن بعضه إلى بعض فى الكلام «۳» و تعرّض لتلاقى الكلمة مع الكلمة ملاحظا أن من الألفاظ ما يتنافر بعضه مع بعض، و يطيل الوقوف إزاء بعض أشعار يشتد فيها التنافر بين ألفاظها لينكشف للقارئ ما فيها من ثقل و مئونة على اللسان «۴» ثم ينقل دائرة الكلام إلى القرآن فيشير فيه إلى مواقع الألفاظ و كيف أن الكلمة المرادفة لأخرى لا يصح أن تستخدم مكانها و أن الكلمات كأفراد الأسرة، و فى الأقل، منها ما تقوم بينها واشجة الرحم «۵». و يضرب لنا مثلا للفظ الموجز الدال على معان عديدة تتوارد على الذهن عقيب التفكير فيها، مثل قوله تعالى «وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذلِكَ دَحاها، أَخْرَجَ مِنْها ماءَها وَ مَرْعاها» [النازعات- ۳۰] و يقول: و قالت الحكماء: إنما تبنى المدائن على الكلأ و المحتطب، فجمع بقوله «أخرج منها ماءها و مرعاها» النّجم و الشّجر و اليقطين «۶» و البقل و العشب، فذكر ما يقوم على ساق و ما يتفنن «۷» و ما يتسطح و كل ذلك مرعى، ثم قال على النسق «مَتاعاً لَكُمْ وَ لِأَنْعامِكُمْ»* [النازعات- ۳۳] فجمع بين الشجر و الماء و الكلا و الماعون كله، لأن الملح لا يكون إلا بالماء و لا تكون النار إلا من الشجر ... «۸».

(_____ ۱) الدكتور أحمد مكى- أبو زكريا الفراء- ۸۹ و ۳۰۱ و ۳۰۲. (۲) الجاحظ- الحيوان- ۴/ ۹۰. (۳) الجاحظ- البيان و التبيين- ۱/ ۶۹. (۴) نفس المصدر- ۱/ ۶۵. (۵) نفس المصدر- ۱/ ۲۰. (۶) اليقطين: كل ما لا ساق له من النبات كالقرع وجوه. (۷) الفتن: الغصن المستقيم من الشجرة. (۸) الجاحظ- البيان و التبيين- ۳/ ۳۰ و ۳۱. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۱۸

فجزالة اللفظ شاغله، و فخامته و سلاسته همه، فنراه يحمل على غرابة الألفاظ و على من يتشبهون بالبدو الجفاة فى استخدام الآبد «۱» الوحشى من الألفاظ، فإنهم إن كانوا إنما رووا هذا الكلام لأنه يدل على فصاحة، فقد باعده اللّه من صفة البلاغة و الفصاحة، و إن كانوا إنما دوّنوه فى الكتب، و تدابروه فى المجالس لأنه غريب، فأبيات من شعر العجاج و شعر الطرماح و أشعار هذيل تأتى لهم من حسن الرصف على أكثر من ذلك «۲». و قد أداه هذا إلى أن يقول أنّ «المعانى مطروحة فى الطريق يعرفها الأعجمى و العربى، و البدوى و القروى، و إنما الشأن فى إقامة الوزن و تخير اللفظ و سهولة المخرج و كثرة الماء و فى صحة و جودة السبك و إنما الشعر صياغة و ضرب من التصوير» «۳» و يطلب الجاحظ إلى كل من يريد الوقوف على معانى الكتاب و السنة وقوفا دقيقا أن يفقه أسرار و دلالة ألفاظها و صيغها فقها حسنا «۴» و نتيجة هذه الدراسات عند الجاحظ أن كتابنا المنزل، معجز و إعجازه فى نظمه «۵» و يقول أيضا «إعجازه فى نظمه و أسلوبه العجيب المباين لأساليب العرب فى الشعر و النثر» «۶». و ليس من شك فى أن كتابه المفقود الذى صنّفه فى (نظم القرآن) كان يشتمل على كثير من ملاحظاته البلاغية» «۷»، على أنه لم يسقط المعانى جملة فقد كان يرى رأى العتابى فى أنها تحل من الألفاظ محل الروح من البدن «۸».

(_____ ۱) الآبد الوحشى من الألفاظ: الغريب المستكره. (۲) نفس المصدر- ۱/ ۳۷۸. (۳) الجاحظ- الحيوان- ۳/ ۱۳۱. (۴) نفس المصدر- ۱/ ۱۵۳. (۵) نفس المصدر- ۴/ ۹۰. (۶)

الجاحظ- البيان و التبيين- ۱/ ۳۸۳. (۷) الجاحظ- الحيوان- ۳/ ۸۶ حيث أشار إلى تأليفه لهذا الكتاب. (۸) الجاحظ- رسائل الجاحظ- رسالة فى الجد و الهزل. و يعلق الدكتور شوقى ضيف على تعريف الجاحظ «إنما الشعر صياغة و ضرب من التصوير» قائلا «و تعريفه للشعر على هذا النحو يدل على أنه كان يدخل التصوير و ما يطوى فيه من أخيلة فى الصياغة و اللفظ، و قد يكون فى ذلك ما يخفف من حدة الظن بأنه قدم الألفاظ من حيث هى على المعانى، إنما كان يريد الأسلوب بمعنى أوسع من رصف الألفاظ. إذ أدخل فيه الأخيلة و التصاوير» البلاغة تاريخ و تطور ص ۲۵. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۱۹ و إذا تركنا الجاحظ إلى الرمانى (ت ۳۸۶)، فسنجد أنه يرى، أن البلاغة لا النظم سر من أسرار إعجاز القرآن. و قد كانت هناك جهود بذلت فى الميدان بعد الجاحظ مباشرة حتى وصلت إلى الرمانى، وجدت مباحث ابن قتيبة (ت ۲۷۶) و المبرد (ت ۲۸۵) و ثعلب (ت ۲۹۱) و ابن المعتز (۲۹۴) و قدامة بن جعفر (۳۳۷) و هم ليسوا معتزلة و لكنهم اشتركوا فى القول. فتمهد الطريق للرمانى ليمسك بأعنّته، و يضع الصياغات النهائية لبعض فنون البلاغة، و يؤنس طريق البلاغيين من بعده فيسيرون على الهدى «۱». قلنا أن الرمانى قد رفض فكرة النظم و عرض فكرة البلاغة سرا من أسرار الإعجاز يقول فى رسالته (النكت) فأما البلاغة فعلى ثلاث طبقات، منها ما هو أعلى طبقة و ما هو أدنى طبقة و منها ما هو فى الوسائط بين أعلى طبقة و أدنى طبقة، فما كان فى أعلاها فهو معجز و هو بلاغة القرآن، و ما كان دون ذلك فهو ممكن كبلاغة البلغاء من الناس، و ليست البلاغة إفهام المعنى لأنه قد يفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ و الآخر عيى، و لا البلاغة أيضا بتحقيق اللفظ على المعنى، لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى، و هو غث مستكره و نافر متكلف، و إنما البلاغة، إيصال المعنى إلى القلب فى حسن صورة من اللفظ «۲» فأعلاها طبقة فى الحسن بلاغة القرآن و أعلى طبقات البلاغة للقرآن خاصة، و أعلى طبقات البلاغة معجز للعرب، كإعجاز الشعر المفهم للعرب خاصة كما أن ذلك معجز للكافة «۳». ثم هو يفصل هذا التعريف، فيتناول الأمر من جهتيه. أولهما: الأثر النفسى (_____ ۱)

انظر فى مدى استفادة البلاغيين من الرمانى- ابن رشيق العمدة ۱/ ۱۹۵ و غيرها- ابن سنان الخفاجى- سر الفصاحة ۱۹۹ و غيرها. و أبا الهلال العسكرى- الصناعتين ۱۶۹ و غيرها و الفخر الرازى- نهاية الايجاز- ۸۱ و ۸۲ و ابن أبى الأصبع- بديع القرآن- ۱۷ و ۱۸ و ۲۳ و ابن حمزة العلوى- الطراز- ۱/ ۱۹۹ و ۲۰۰- و ابن الأثير المثل السائر- ۲۷۱ و ما بعدها. (۲) يقول الدكتور محمد زغلول سلام تعليقا على هذا التعبير: أنّه طريف تلمس فيه روحا جديدة فى فهم منزلة البلاغة و دورها فى التعبير- انظر أثر القرآن فى تطور النقد الأدبى ۶۹ و ۷۰. (۳) الرمانى- النكت- ۶۹ و ۷۰. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۲۰ (إيصال المعنى الى القلب) و الآخر: من ناحية الصورة البيانية للبلاغة (فى حسن صورة من اللفظ). فيقسم البلاغة على هذا الأساس إلى أقسام عشرة: ما يختص بالمعانى و الصورة البيانية، كالإيجاز و التشبيه و المبالغة و حسن البيان، ثم ما يختص باللفظ كالتلاؤم و الفواصل و التجانس من محسنات الأسلوب اللفظية ثم يتكلم فى أثناء عرضه لتلك الفنون عن أثر كل منها فى النفس، و عن أى طريق تتسلل إليها؟ عن السمع؟ أم عن طريق البصر؟ أم عن طريق الذوق؟ فالقرآن عنده فى أعلى درجات البلاغة و هو أيضا فى أعلى درجات التلاؤم اللفظى و كل تلاؤم عداه فى المرتبة الوسطى «۱». ثم يرى أن السبب فى التلاؤم اللفظى التوسط بين التقارب و التباعد فى مخارج الحروف «۲» و بامتزاج التلاؤم اللفظى مع حسن البيان و صحة البرهان ينتج القول الجميل الرائع حتى يصل إلى مرتبة الاعجاز. و بعد الرمانى- جاء الباقلانى الأشعرى، الذى رجع إلى فكرة النظم عند الجاحظ (المعتزلى) و لكن المدرسة الجبائية أكملت طريق الرمانى، فتكلمت عن الفصاحة بشروطها الثلاثة، فالكلمة لا تعد فصيحة فى نفسها، إذ لا بدّ من ملاحظة صفات مختلفة لها، لا بدّ من ملاحظة إبدالها (اختيارها) و نظائرها، و لا بدّ من ملاحظة حركاتها فى الأعراب، و لا بدّ من ملاحظة موقعها فى التقديم و التأخير. ثم يظهر الجرجانى- و ينادى بفكرة النظم، لا كما نادى بها الجاحظ و لا الباقلانى، و إنما كما أوضحتها المدرسة الجبائية. و أما الزمخشرى- فقد خرج من الدائرة بأكملها و أحل محلها نظرية المعانى و البيان. و سار على نهجه التابعون.

ثالثا: الأخبار عن الغيوب:

ثالثا: الأخبار عن الغيوب: و هذا مبحث هام، لا يقل أهمية عن مباحث علم الكلام فى الإعجاز و لا عن الجانب البلاغى بنواحيه المتعددة (_____. ۱) الرمانى- نفس المصدر- ۷۰ و ۷۱. (۲) نفس المصدر و الصفحة. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۲۱ و قيمة مبحث الأخبار عن الغيوب، أنه نبع لا ينفد، يظل يلهم الإنسان المكلف بأن يتدبر القرآن و أن يزيل الغشاء عن البصيرة، و أن يتأمل ما ذا حدث فى الأزمان الغابرة و ما ذا يحدث له و أمامه، ثم هو يجد الإشارات و الدلالات فى قرب أو بعد موجودة فى القرآن. و الإنسان هو مركز دائرة الغيب، ما بعد عن إدراكه فهو غيب له، و ما بعد عن إدراك آبائه، فهو غيب لهم دونه أن كان قد اكتشف سره. إذن فشئون الكون بعظائمه و دقائقه، كلها غيب بالنسبة للانسان، و شئون النفس البشرية و خلجاتها و نزعاتها كلها غيب له أيضا. و من ثمّ، أخبرنا القرآن عن قوم عاد و ثمود و قوم لوط و غيرهم، و ما كنا نعلم من شأنهم أمرا، فكان هذا غيبا مضى. معجزا من القرآن و أخبرنا عن أحداث لم يتوقعها العرب آنذاك ثم حدثت بعد ذكرها فى القرآن بوقف قليل، كقوله تعالى (قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرابِ) [الفتح- ۱۶] «۱» و غيرها. فكان غيبا فى المستقبل القريب و هو معجز. و منه ما كان غيبا فى المستقبل البعيد، مثل حكاية القرآن عن اليهود أنهم أن كانوا صادقين بكونهم أولياء اللّه فليتمنوا الموت ثم قال (وَ لا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَداً بِما قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ) [الجمعة- ۷] فما تمناه منهم أحد. و قد تكلم النّظّام بخاصة عن الغيب الماضى و الغيب المستقبل (القريب و البعيد) ثم أشار إلى الغيب الكامن فى النفس البشرية، و أن القرآن أخبر عما فى نفوس قوم و بما سيقولونه و هذا و ما أشبه فى القرآن كثير «۲». و على مدى العصور و الأجيال تنكشف للناس غيوب عديدة فى أنفسهم و فى عالمهم و فى واقعهم، و يقرءون القرآن فيجدون إشارات و دلائل فيدركون بعمق مدى قصورهم أمام ملكوت اللّه سبحانه و تعالى، و مدى صحة قوله عز اسمه (ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ) [الأنعام- ۳۸] و مدى إعجاز القرآن لما فيه من أسرار (_____ ۱) المخلفون من الأعراب: هم الذين حلفوا عن «الحديبية» و هم أعراب غفار، و مزينة و جهينة و أشجع و أسلم، و الدّيل، و القوم الذين دعوا إليهم فيما بعد ليحاربوهم، حتى يسلموا هم بنو حنيفة قوم مسيلمة. و أهل الردّة الذين حاربهم أبو بكر بعد وفاة النبى صلّى اللّه عليه و سلم. (۲) الخياط- الانتصار- ۴۱. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۲۲ عجيبة لا تنفد، و هى معجزة لأنها لا تنفد، و معجزة أيضا لأنها لا تنكشف للانسان إلا بعد لأى و على فترة من الزمن. بل إن هذه الغيوب التى تنكشف للإنسان كلما ازداد تأملا فى القرآن لتأكد له أنه حين يستضىء بهدى القرآن الكريم تنسجم له السعادة التى ينشدها. و لا أريد هنا أن أعود إلى ما ذكرته المعتزلة فى هذه الصدد، و لكنى أشير إلى أن المعتزلة بمعالجتهم نظرية الاعجاز، ركزوا الانتباه إلى هذا المبحث، و بعدهم حدثتنا عنه الأشاعرة و غيرهم. و هم قد وقفوا فيه عند علمهم، ثم تناوله مفكرون فى عصر النهضة الفكرية و شعبوا هذا الغيب الغائب عن الإنسان فى نفسه و فى كونه الذى يعيش فيه و فى مجتمعه و فى القوانين و الأحكام و الشرائع، و فى ميادين عديدة، فأصابوا و أخطئوا، و لكنهم يجتهدون يريدون أن يثبتوا إعجازه لما فيه من غيوب و صدق اللّه العظيم و قوله الحق فى كتابه العزيز «كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» [هود- ۱] فيه «هُدىً لِلْمُتَّقِينَ» [البقرة- ۲] «وَ يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ» [المائدة- ۱۶]. و بعد فلن ينتهى الحديث عن المعتزلة عند هذا الحد فهو متصل، حين ننتقل إلى دراسة النظرية بين جهود المعتزلة و جهود الأشاعرة أو بمعنى آخر أوجه الاختلاف التى كانت بينهما حين درسا النظرية. و من الطبيعى أن يختلفا لأن المبادئ الأساسية بينهما قد اختلفت و فى الاختلاف نشاط و ثراء للقضية.

الإعجاز بين المعتزلة و الأشاعرة:

اشارة

الإعجاز بين المعتزلة و الأشاعرة: مر بنا كيف تناول المعتزلة و الأشاعرة، قضية الإعجاز القرآنى، و كان فى تناول كل مدرسة منهما الأثر الواضح على القضية، مما تستطيع معه، أن تشير إلى هذه السمات الاعتزالية التى خططت معالجتها، و كذا الأشعرية. و قد اتفقت المدرستان فى نقاط، كما اختلفتا فى نقاط، و كان مصدر اختلافهما مبادئهما التى ارتضوها. و من ثم سنحاول أن نتعرف على نقاط الاختلاف ثم نقفيها بتلك التى اتفقوا إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۲۳ فيها. و بذلك نعطى القضية صورتها الأخيرة، على يد هاتين المدرستين العظيمتين. و سنقسم القول هنا إلى الجانبين الكبيرين فى تناولها، و هما الجانب الكلامى و الجانب البلاغى.

أولا: الجانب الكلامى فى الاعجاز بين المعتزلة و الأشاعرة:

اشارة

أولا- الجانب الكلامى فى الاعجاز بين المعتزلة و الأشاعرة: و سنقسم هذا الجانب إلى: ۱- دليل النبوة عند المعتزلة و الأشاعرة. ۲- خلق القرآن و قدمه عندهما. ۳- المنهج العقلى بينهما.

أولا: دليل النبوة عند المعتزلة و الأشاعرة:

أولا- دليل النبوة عند المعتزلة و الأشاعرة: ذهب المتكلمون المعتزلة فى معرض دفاعهم عن نبوة النبى صلّى اللّه عليه و سلم إلى أن الدليل على صدق دعواه، أحواله هو و أخلاقه، عليه أفضل الصلاة السلام و تعاليمه ثم تأتى المعجزات دليلا فى الدرجة الثانية و خالفهم فى ذلك الأشاعرة. فالقاضى عبد الجبار، بعد أن يعرّف (المعجز) فى علم الكلام بأنه «الفعل الذى يدل على صدق مدعى النبوة، يقول و لهذه الجملة لم يعتمد شيوخنا فى إثبات نبوة محمد صلّى اللّه عليه و سلم على المعجزات التى إنما تعلم بعد العلم بنبوغه صلّى اللّه عليه و سلم لأن ثبوت ذلك فرع على ثبوت النبوة، فكيف يصح أن يستدل به على نبوة، و جعلوا هذه المعجزات مؤكدة و زائدة فى شرح الصدور فيمن يعرفها من جهة الاستدلال «۱». فالمتشكك فى النبوة، سيتشكك فى كل ما جاء عنها، أمّا المصدق بها فسيكون أمامه الطريق لكى يعقل إعجاز المعجز، ثم يتدبر كيفية إعجازه. هذا رأى المعتزلة. أما الأشعرية، فيرون أن المعجزات هى الدليل الأول على صدق الرسول صلّى اللّه عليه و سلم فيورد الإسفراييني رأى أبى الحسن الأشعرى، «و اعلم أن تحقيق نبوة المصطفى (_____ ۱) القاضى عبد الجبار- شرح الأصول الخمسة- ۱۵۲. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۲۴ صلّى اللّه عليه و سلم ظاهرة فى كتاب اللّه تعالى حين قال «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْناكَ شاهِداً وَ مُبَشِّراً وَ نَذِيراً وَ داعِياً إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَ سِراجاً مُنِيراً» [الأحزاب- ۴۵ و ۴۶] و حيث قال «ما كانَ مُحَمَّدٌ أَبا أَحَدٍ مِنْ رِجالِكُمْ وَ لكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خاتَمَ النَّبِيِّينَ» [الأحزاب- ۴۰] و ذلك مذكور فى غير موضع من الكتاب «۱». و عن الباقلانى فى الإعجاز أنه قال: الذى يوجب الاهتمام التام لمعرفة إعجاز القرآن أن نبوة نبينا عليه السلام بنيت على هذه المعجزة «۲». و هذا عبد الملك الجوينى أمام الحرمين يقول «الدليل على ثبوت نبوة نبينا محمد عليه الصلاة و السلام، المعجزات» «۳». أما أبو منصور الماتريدى، فقد أيد قول المعتزلة فى أن دليل النبوة النبى نفسه عليه الصلاة و السلام- و أحواله، ثم القرآن الكريم و إعجازه، و ارتضى هذا الرأى الفيلسوف ابن رشد «۴».

ثانيا: خلق القرآن و قدمه بين المعتزلة و الأشاعرة:

ثانيا: خلق القرآن و قدمه بين المعتزلة و الأشاعرة: لقد قالت الأشعرية أن القرآن قديم، تبعا لقولهم أن كلام اللّه تعالى قديم «۵» و قالت المعتزلة أن القرآن مخلوق تبعا لتنزيهم اللّه تعالى عن أن يشاركه قدماء آخرون «۶». و ذهب الأشاعرة إلى إثبات الكلام النفسى، و قالوا، كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم «۷». و ليس شيء من القرآن مخلوقا عند أبى الحسن الأشعرى، «۸» لا القائم بالنفس (_____ ۱) الأسفراييني- التبصير فى الدين- ۱۵۵. (۲) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۸. (۳) عبد الملك الجوينى- لمع الأدلة- ص ۱۱۱. (۴) ابن رشد- مناهج الأدلة- مقدمة التحقيق للدكتور محمود قاسم- ص ۱۲۶. (۵) انظر الأشعرى- الإبانة عن أصول الديانة- ۱۹ و ۲۰. (۶) القاضى عبد الجبار- تنزيه القرآن عن المطاعن- ۳۶۹ و ۴۷۰. (۷) القاضى عبد القاضى- متشابه القرآن ۱/ ۱۰، و الزمخشرى- الكشاف- ۱/ ۵۵۹. (۸) الدكتور سليمان دنيا- الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة و الكلاميين- (شرح العقائد العضدية)- ۵۸۸. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۲۵ و لا المتلو فى المصاحف، يقول «لا يجوز أن يقال أن شيئا من القرآن مخلوق لأن القرآن بكماله غير مخلوق» «۱» و هو يريد بذلك لفظ القرآن و معناه. و من هنا دار الجدل بين الكلام القديم و الكلام المحدث المخلوق، بين المعتزلة و الأشاعرة، و تطرق بهم الجدل إلى نظرية إعجاز القرآن، و كان جدلهم يدور حول إعجاز المتلو لا إعجاز القائم بالذات الالهية «۲» ثم راح المعتزلة ينظرون إلى القرآن، نصا دينيا مخلوقا، فظهر بينهم رأى الصرفة، و ظهرت قضية تفضيل اللفظ على المعنى. و لكن الأشاعرة قد رفضوا رأى الصرفة و بهرجوه، و جنحوا، على يد الجرجانى، إلى تفضيل المعنى، و يقصد به ذلك المعنى القائم بالنفس. و قد رد ابن سنان الخفاجى المعتزلى، على عبد القاهر، قائلا- «فأما من ذهب إلى أن الكلام معنى فى النفس من المجبّرة، فإنّ الذى حملهم على هذا المذهب الواضح الفساد، ظهور أدلة نظّار المسلمين على حدوث هذا الكلام المعقول، و تقديم بعض حروفه على بعض، فلم يتمكنوا من الاعتراف بأنه من جنس الأصوات المتقطعة مع القول بأن كلام اللّه عز اسمه قديم فادّعوا لذلك أن الكلام غير هذا الصوت المسموع، و أنه معنى قائم بالنفس ليسوّغ لهم قدمه على بعض الوجوه» «۳». و لا نقول مع الدكتور درويش الجندى، إن نظرية النظم عند الجرجانى قامت على أساس دينى و أن هذا الأساس الدينى هو الحافز لعبد القاهر على أن يكتب ما كتب من هذه البحوث البلاغية «۴». و لكن نقول أن جانب المعنى القائم بالنفس نظرية أشعرية كان لها نصيب كبير فى نظرية النظم عند الجرجانى- بجانب بحوثه فى الجمال و التذوق، و صلة المنطق باللغة و النحو. (_____ ۱) الأشعرى- الإبانة- ۳۱. (۲) ذهب ابن حزم الأندلسى، الى أنه روى عن الأشعرى «ان المعجز الذى تحدى الناس بالمجيء بمثله هو الذى لم يزل مع اللّه تعالى و لم تفارقه قط و لا نزل الينا و لا سمعناه» ثم يرد عليه قوله هذا قائلا: «و له قول آخر كقول جميع المسلمين ان هذا المتلو هو المعجز» ابن حزم- الفصل- ۳/ ۱۵ و ۱۶. (۳) ابن سنان الخفاجى- سر الفصاحة- ۸۱. (۴) الدكتور درويش الجندى- نظرية عبد القاهر فى النظم- ۸ و ۹. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۲۶ و مهما يكن من شيء فإن قضية خلق القرآن، و ما نتج عنها من مشكلات و نتاج فى الفكر الإسلامى و الأدب العربى، قد جنح لها فلسفيا أبو منصور الماتريدى حينما عالج القضية من وحى أفكار المدرستين معتزلة و أشعرية، ففرق بين نوعين من الكلام «أحدهما نفسى، و هو المعنى القديم القائم بذاته تعالى، و هو ليس من جنس كلام البشر، أى ليس من جنس الحروف و الأصوات و من ثم فهو صفة ذاتية له، و اللّه متّصف بالكلام منذ الأزل على هذا الاعتبار، أما النوع الآخر فهو المؤلف من حروف و أصوات، و هذا لا شك فى أنه حادث و مخلوق» ثم فسر لما ذا نفى المعتزلة صفة الكلام مع أنها قديمة، فقال: و أنّهم خرجوا على مبدئهم المشهور، فقاسوا عالم الغيب على عالم الشهادة، و لو التزموا هذا المبدأ لعلموا أن «من أحبّ تقدير كلام اللّه بكلام المخلوق فهو مغفّل» على حد تعبيره، فالكلام النفسى صفة قديمة لا يعلم حقيقتها، و لا كيف يتصف اللّه

بها. و نحن لا نستطيع سماع كلامه أو قراءته إلا بواسطة، فموسى لم يسمع كلام اللّه الأزلى حقيقة، و إنما سمع صوتا يدل عليه» «۱» و يقول الماتريدى «إن المعتزلة نظروا إلى ناحية اللفظ، و اعتبر الأشعرية ناحية المعنى، و لم يكن هناك ما يوجب هذا الخلاف كله لأن المشكلة أقرب أن تكون لفظية من أن تكون حقيقية و جوهرية «۲». و كان هذا الحل هو الذى ارتضاه أهل السنة الذين يفرقون بين صفة الكلام النفسى القديم و لفظ القرآن المخلوق هو الحل الذى يسلّم به متأخرو الأشعرية كإمام الحرمين، و قد انتهت مشكلة خلق القرآن بكل شرورها، و ما اكتنفها من سوء فهم، عند ما سلّم الغزالى بهذا الرأى «۳».

ثالثا: منزلة العقل عند المعتزلة و الأشاعرة:

ثالثا: منزلة العقل عند المعتزلة و الأشاعرة: أن للعقل عند المعتزلة مكانة سامية، يقول الزمخشرى «امش فى دينك تحت

(_____ ۱) الماتريدى- شرح الفقه الأكبر- ۷۰ ط حيدرآباد. (۲) نفس المصدر- ۷۱. (۳) الدكتور محمود قاسم- مقدمة فى نقد مدارس الكلام ۶۹. على تحقيق كتاب مناهج الأدلة لابن رشد. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۲۷ راية السلطان، و لا تقنع بالرواية عن فلان و فلان، فما الأسد المحتجب فى عرينه أعز من الرجل المحتج على قرينه، و ما العنز الجرباء تحت الشّمال «۱» البليل، أذل من المقلد عند صاحب الدليل» «۲». و أما القضايا التى شغلتهم دفاعا عن الدين الحنيف أمام المشبهة و الملحدين و أصحاب الأهواء، نادوا بمبادئهم الخمسة المعروفة، و أثبتوا أن القرآن لا تناقض فيه و لا اختلاف و ذلك عن طريق العقل، الذى أباح لهم بتمكنهم فى اللغة أن يفتحوا بابا واسعا من المجاز اللغوى يتسع لكل ما نادوا به من نظريات و ما دافعوا عنه من قضايا. و لم يرتض الأشاعرة هذا المنهج و هاجموه. يقول القاضى عبد الجبار «و إذا وجب تقدم ما ذكرناه من المعرفة، ليصح أن يعرف أن كلامه تعالى حق و دلالة، فلا بد من أن يعرض ما فى كتاب اللّه من الآيات الواردة فى العدل و التوحيد، على ما تقدم له من العلم، فما وافقه حمله على ظاهره، و ما خالف الظاهر حمله على المجاز، و إلا كان الفرع ناقضا للأصل، و لا يمكن فى كون كلامه تعالى دلالة سوى هذه الطريقة، فإذا ثبت ما قدمناه، لم يمكنكم ادعاء الاختلاف و المناقضة فيه، لأن محكمه و متشابهه سواء فى أنهما لا يدلان، و فى أن الواجب على المكلّف عرضها على دليل العقول» «۳». و قد سبقه الجاحظ الى تقرير هذه الحقيقة «۴». إذن اهتم المعتزلة بالعقل أيما اهتمام، و لكن ليس معنى هذا أنه يطغى على السمع فالقرآن هو المقدم على العقل، و هو الأصل- لا كما يتبادر إلى ذهن بعض الباحثين. و قد أوضح القاضى عبد الجبار ذلك فى كتابه (فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة) فقد رتب فى الفصل الأول منه الأدلة و أوضح رأيه فى أن دلالة العقل لا يطعن فى جعل الكتاب هو الأصل فقال فى بيان هذه الأدلة (أولها دلالة العقل، لأن به يميز بين الحسن و القبيح، و لأن به يعرف أن الكتاب حجة (_____ ، ۱) الشمأل: ريح الشمال. (۲) الزمخشرى- أطواق الذهب فى المواعظ و الخطب- ۴۶. (۳) القاضى عبد الجبار- إعجاز القرآن- ۳۹۵. (۴) الجاحظ- الحيوان- ۱/ ۷۰ الساسى ۱۹۰۷. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۲۸ و كذلك السنة و الإجماع- و يقول «و ربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم فيظن أن الأدلة هى الكتاب و السنة و الإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر و ليس الأمر كذلك، لأن اللّه تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، و لأن به يعرف أن الكتاب حجة، و كذلك السنة و الإجماع» ثم يقول «و إن كنا نقول إن الكتاب هو الأصل من حيث أن فيه التنبيه على ما فى العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام» «۱». و العقل و تقديمه أدى بهم- ليتساوقوا مع متطلباته و ألّا ينقلبوا إلى التناقض- أن يتوسعوا فى التأويل، بالرغم من أنهم كانوا مسبوقين فى هذا المضمار، إلا أن فضلهم فى استطاعتهم أن يحفظوا كلام اللّه. و يقدسونه عن مطاعن المتشككين، على وجه يطابق العقل «۲». و الذى ساعد المعتزلة على التوسع فى التأويل و الإلحاح فى المجاز، اعتقادهم بأن اللغة توفيقية لا توفيقية. و قد ظهرت هذه المسألة: اللغة اصطلاح أم

توقيف؟ بين المعتزلـة و الأشاعرة؟ يقول ابن تيمية أنه «لم يقل بها أحد قبل أبى هاشم الجبائى، إذ تنازع الأشـعرى و أبو هاشم فى مبدأ اللغـات، فقال أبو هاشم هى اصـطلاحية، و قال الأشـعرى هى توفيقيـة، ثم خاص الناس بعـدهما فى هـذه المسألـة «۳». و قـد حمل ابن فارس رايـة الأشاعرة فى أن أصل اللغـة توقيف، و وراء هذا الرأى معتقدهم أن اللّه خالق لأفعال عباده «۴» و أما المعتزلة، فيمثل رأيهم أبو على الفارسى و ابن جنى، فيريان أنها اصطلاح، و يرفضان المواضعة لأن «القديم سبحانه لا يجوز أن يوصف بأن يواضع أحدا على شىء، إذ أن المواضـعة لا بدّ معها (_____ ۱)

القاضـى عبد الجبار- فضل المعتزلة- ورقة ۲. مخطوط عن كتاب متشابه القرآن تحقيق الـدكتور زرزور و انظر الزمخشـرى ۲/ ۴۱۲ فى تفسيره سورة الملك، حيث يقول بمذهب المساواة بين طريقى المعرفة الدينية و هما النقل و العقل ط ۱۳۸۱ بولاق. (۲) جولد تسيهر- مذاهب التفسير الاسلامى- ۱۳۳. (۳) ابن تيميـة- الإيمان- ۳۶. (۴) السيوطى- المزهر- ۱/ ۷. إعجاز القرآن بين المعتزلـة و الأشاعرة، ص: ۲۲۹ من ايماء و إشارة بالجارحـة نحو المومأ إليه و المشار نحوه، و القـديم لا جارحـة له فيصح الإيماء و الاشارة منه» «۱». فالقول باصـطلاح اللغـة يخـدم رأى المعتزلـة فى التوحيـد من ناحيـة، و العـدل أو حريـة الإرادة من ناحيـة أخرى، و يخدم أيضا ناحية الاتساع اللغوى، يقول ابن جنى «اللغات على اختلافها حجة» «۲». و لكن، أدى الأمر بالمعتزلة إلى الشطط أحيانا، و إلى اختراق الحواجز أحيانا أخرى فتقـدم العقل، و التوسع فى التأويل، مع الاعتقاد بأن اللغـة اصـطلاح و أن أكثرها مجاز لا حقيقـة «۳»، فقد أوردهم المضايق فى بعض أحوالهم، و الذى يطالع متشابه القرآن للقاضـى عبد الجبار أو تفسير الكشاف للزمخشرى، يضع يده و بسـهولة على مواطن نزق العقل و جفاف أحكامه و عـدم مطاوعته- أحيانا- لأحكام العقل نفسه بل أحكام الذوق و الكياسة فى الحديث عن الرسول و عن غيره من شخصيات لها قـدرها. أما الأشاعرة، فقـد احترموا العقل أيضا، و لكنهم- فى ضوء مبادئهم- لم ينساقوا معه إلى نهاية الطريق، فهذا الجرجانى يهاجم المجازات الاعتزالية فى التأويل و يسـمى المعتزلة (محبّى الإغراب فى التأويل) و يصف محاولتهم هذه «بالإفراط» «۴» و ابن قيم الجوزيـة، يعلق على توفيق المعتزلـة بين قوانين العقل و حقائق النص بأن «فساد العالم و خرابه إنما نشأ من تقـديم الرأى على الوحى، و الهوى على العقل» «۵». و الحق أن قضـية الإعجاز قد استفادت، من مبدأ التوسع المجازى عند المعتزلة و بخاصة فى المجال البلاغى، و هذه جهود الجاحظ و القاضى عبد الجبار و الزمخشرى تشهد بذلك. و قد أفرد الزمخشرى، كتاب «أساس البلاغة» للتحقيق العملى بـــأن معظـــم اللغـــة مجـــاز، فالكتـــاب خـــادم لقضـــية الاعجـــاز مـــن وجههـــا الاعتزالى، (_____ ۱) نفس المصـدر- ۱/ ۹. (۲) نفس المصدر- ۱/ ۱۵۳. (۳) السيوطى- المزهر- ۱/ ۲۰۷- ۲۱۰. (۴) الجرجانى- الأسرار- ۳۱۴. (۵) ابن قيم الجوزية- إعلام الموقعين- ۱/ ۷۸ ط الشـيخ فرج اللّه الكردى مطبعة النيل بمصر. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۳۰ يقول فى المقدمة «و من خصائص هذا الكتاب تأسيس قوانين فصل الخطاب و الكلام الفصيح، بإفراد المجاز عن الحقيقة و الكناية عن التصريح» «۱». و إذا كان الأشاعرة قد أخذوا على المعتزلة شـطحاتهم فى إكراه اللغة على استيعاب مبادئهم، فإن بعض الأشاعرة قد تأثر فى تفسيره للقرآن، أفكارا شاعت فى البيئة الاعتزالية، يسـجل ذلك ابن تيمية فى كتابه قائلا (و قد رأيت من العلماء المفسـرين و غيرهم من يذكر فى كتابه و كلامه من تفسيرهم ما يوافق أصولهم، التى يعلم أو يعتقد فسادها، و لا يهتدى لذلك» «۲».

[ثانيا] الجانب البلاغى فى الإعجاز بين المعتزلة و الأشاعرة:

اشارة

[ثانيا] الجانب البلاغى فى الإعجاز بين المعتزلـة و الأشاعرة: مر بنا أوجه الخلاف، الناتجـة عن المبادئ الخاصة بين المعتزلة و الأشاعرة

فى الجانب الكلامى. و هم أيضا فى الجانب البلاغى قد اختلفت وجهات نظرهم. و سنقسم الحديث هنا الى قسمين: أولا: الإعجاز البلاغى بينهما. ثانيا: الفواصل و السجع و رأيهما فيها.

۱- الإعجاز البلاغى بينهما:

۱- الإعجاز البلاغى بينهما: لاحظنا أن الجاحظ يرجع إعجاز القرآن لنظمه، و ألف فى ذلك كتابا سقط من يد الزمن و كرر فى مواضع من كتاباته هذا الرأى من مثل قوله «فى كتابنا المنزّل الذى يدلنا على أنه صدق نظمه البديع الذى لا يقدر على مثله العباد» «۳» و قد اعتنى باللفظ عناية خاصة و لكنه لم يسقط المعانى جملة، و كان يرى رأى العتابى من أنها تحل من الألفاظ محل الروح من البدن» «۴». و أما أبو هاشم الجبائى، فقد رأى أن النظم لا يصلح أن يكون مفسرا لفصاحة الكلام، لأن النظم قد يكون واحدا، و يفضل أديب صاحبه فيه، و أنه لا يوجد فى

(۱) الزمخشرى- أساس البلاغة- ج ۱/ ص ۶. (۲) ابن تيمية- مقدمة فى أصول التفسير- ۲۲. الطبعة الأولى ۳۹. (۳) الجاحظ- الحيوان- ۴/ ۹۰. (۴) الجاحظ- مجموع رسائل الجاحظ- رسالة الجد و الهزل- ۱/ ۲۶۲. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۳۱ الكلام إلا اللفظ و المعنى و لا ثالث لهما و إذن فلا بد أن تكون الفصاحة راجعة إليهما بحيث يكون اللفظ جزلا و المعنى حسنا» «۱». و هو بذلك يرد على الجاحظ رأيه فى النظم. و الرمانى كان على نفس الدرب حين رأى أن إعجاز القرآن لبلاغته التى فسرها بأنها ليست مجرد أفهام المعنى لأنه «قد يفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ و الآخر عيىّ، و ليست البلاغة تحقيق اللفظ على المعنى لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى و هو غث مستكره و نافر متكلف، إنما البلاغة: إيصال المعنى الى القلب فى حسن صورة من اللفظ» «۲». و قد لاحظ القاضى عبد الجبار- تلميذ الجبائى- أن فى فكرة شيخه نقصا لأنه لم يلاحظ صورة تركيب الكلام، و هى أساسية فى بلاغة العبارة و فصاحتها «۳». إذن قد تجنبت المدرسة الاعتزالية فكرة النظم- متمثلة فى الجبائى و الرمانى و عبد الجبار- سببا لإعجاز القرآن و جنحت إلى فكرة الفصاحة. بينما تعود الأشعرية إلى فكرة النظم، التى هى تغاير ما ذهب إليه الجاحظ، و تنحل فى جوهرها إلى فكرة الفصاحة التى قالت بها المدرسة البهشمية الاعتزالية. فهذا الباقلانى يرى أن القرآن «بديع النظم عجيب التأليف متناه فى البلاغة إلى الحد الذى يعلم عجز الخلق عنه» «۴». و هو هنا يرى رأى الرمانى الذى أراد أن يصور إعجاز القرآن عن طريق تصوير ما فيه من وجوه البلاغة التى أحصاها فى رسالته. و فى الدلائل لعبد القاهر نراه، يبدئ و يعيد فى إبطال أن يكون مردّ الفصاحة إلى اللفظ أو المعنى- كما زعم الجبائى المعتزلى- و أن لم يصرّح باسمه- إنما مردّها إلى النظم أو بعبارة أخرى، إلى الأسلوب و خصائصه و كيفياته. و قد عقد (

۱) القاضى عبد الجبار- إعجاز القرآن- ۱۹۷. (۲) الرمانى- النكت فى إعجاز القرآن- ۶۹. (۳) القاضى عبد الجبار- إعجاز القرآن- ۱۹۹. (۴) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۳۰. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۳۲ عبد القاهر فصلا فى الدلائل، لتحقيق القول فى البلاغة و الفصاحة و البيان و البراعة، ذهب فيه إلى أن هذه الأوصاف لا ترجع إلى اللفظ و إنما ترجع إلى النظم «۱» و أن اللفظة المفردة من حيث هى لفظة لا وزن لها فى فصاحة، و بيان، و بلاغة «۲» و هو كذلك ينكر أن يكون للمعانى مزية فى البلاغة، كما أنكر ذلك بالقياس إلى الألفاظ من حيث هى ألفاظ، و هو لا يقصد بالمعانى مجرد مدلول اللفظ، و انما يريد المعنى الاضافى للتعبير من تقديم و تأخير و تعريف و تنكير و ذكر و حذف و قصر و وصل و فصل و ما إلى ذلك من خصائص العبارات، أى المعنى الثانى للمدلول، أو معنى المعنى للفظ» «۳». و هكذا سلّمت الأشاعرة برأى المدرسة الجبّائيّة البهشميّة، متمثلة فى عبد القاهر الذى مهد الطريق بدوره للزمخشرى المعتزلى، أن يطبق ما ذهب إليه الجرجانى. و قد عدل الزمخشرى عن فكرة النظم و الفصاحة، و قد تنازعها المعتزلة و الأشاعرة- فى الظاهر- و آثر اصطلاحا جديدا يدلل به على إعجاز المعجز، و هو أنه يرجع الى علمى المعانى و البيان «۴» و يتأثره

فى ذلك السكاكى «۵» و من هذا النبع يصدر الرواة من البلاغيين.

۲- الفواصل و السجع. بين المعتزلة و الأشاعرة:

۲- الفواصل و السجع. بين المعتزلة و الأشاعرة: اختلف الرأى بين المعتزلة و الأشاعرة، فى تسمية نهايات الآيات أ هى فواصل أم سجع؟ يقول الباقلانى «ذهب أصحابنا كلهم إلى نفى السجع من القرآن، و ذكره الشيخ أبو الحسن الأشعرى رضى اللّه عنه، فى غير موضع فى كتبه» «۶ (_____». ۱) الجرجانى- الدلائل- ۳۱. (۲) نفس المرجع- ۳۹. (۳) نفس المرجع- ۱۷۳. (۴) الزمخشرى- الكشاف- ۱/ ۳، و لا يقصد الزمخشرى بلفظ «علمين» ما قصد إليه السكاكى بعده من وضع الحدود و التعريفات و التقسيمات، أو التمزيقات ...، إنما قصد الاحاطة بفنون معانى النحو و الصور البيانية. (۵) السكاكى- المفتاح- ۱۸۶. (۶) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۵۷. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۳۳ و يذكر أن المخالفين للأشعرية ذهبوا إلى إثبات السجع فى القرآن و زعموا أن ذلك مما يبيّن به فضل الكلام و أنه من الأجناس التى يقع فيها التفاضل فى البيان و الفصاحة كالتجنيس و الالتفات و ما أشبه ذلك من الوجوه التى تعرف بها الفصاحة «۱». و قبل الباقلانى، قد رفض الفراء المعتزلى أن يسمى ما فى القرآن سجعا، و سمى نهايات الآيات باسم رءوس الآيات «۲». و أغلب الظن أن الرمانى قد استحسن رأى أبى الحسن الأشعرى، فأخذ به و عرّف الفاصلة على هذا الأساس بقوله «الفواصل حروف متشاكلة «۳» فى المقاطع توجب حسن الإفهام للمعانى و الفواصل بلاغة و الأسجاع عيب، و ذلك أن الألفاظ تابعة للمعانى، و أما الأسجاع فالمعانى تابعة لها» «۴». و لم ير ابن سنان الخفاجى- المائل إلى الاعتزال- رأى الرمانى فى إنكار السجع و حمل عليه، ذاهبا إلى أنه لا فرق بين السجع و الفواصل، و أن السجع يحمد ما دام يأتى طوعا سهلا تابعا للمعانى، و يقول أن القرآن لم يرد فيه إلا ما هو من القسم المحمود لعلوه فى الفصاحة، و يذكر أن من فواصله متماثلا، و يريد به المسجوع، و متقاربا و يريد به المزدوج «۵». و قد انشغل الجرجانى بنظرية النظم، و لم يصرح برأى واضح فى السجع القرآنى، و لكنه ناقشه من جانب المعنى، فهو عنده لا يحسن إلا فى نسق مستو منتظم، و أن الجمال البلاغى لا يردّ إليه فى ذاته، كما لا يردّ الى مجرد السهولة الظاهرة فى الألفاظ و السلامة مما يسهل على اللسان «۶». و قد تابع الزمخشرى عبد القاهر فى شأن السجع «۷». و كذا السكاكى «۸». (_____ ۱) نفس المصدر و الصفحة. (۲) الفراء- معانى القرآن- ۴۶. (۳) متشاكلة: متشابهة. (۴) الرمانى- النكت فى اعجاز القرآن- ۹۱. (۵) ابن سنان الخفاجى- سر الفصاحة- ۱۶۵. (۶) الجرجانى- الدلائل- ۳۴۲ و الأسرار- ۱۰. (۷) الزمخشرى- الكشاف- ۱/ ۴۴۳. (۸) السكاكى- المفتاح- ۲۲۱. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۳۴ و الذى حدا بالأشاعرة إلى نفى السجع أنهم ظنوا أن الرسول صلّى اللّه عليه و سلم، قد ذمه فى حديث الجنين حين قال: «أسجع كسجع الكهان»، مما أدى بالباقلانى أن يرى أن السجع مذموم، فلا يصح أن يكون فى دليلا على نبوته عليه الصلاة و السلام «۱». و قد أخطأ الباقلانى فيما ذهب، فهذا السجع المقصود هو الركيك منه الذى لا يقع إلا فى كلام الضعفاء، و منه نوع آخر يقع فيه اللفظ موقعه الرائع، و هو فى ذلك تابع للمعانى و هذا هو النوع المحمود منه الذى جاء المأثور الصحيح عن بلغاء الجاهلية و فصحاء الاسلام و ورد فى أحاديث الرسول على أكمل وجه و أتم نسق اتفق وجوده فى كلام البشر، و إليه يريغ المثبتون للسجع فى القرآن القائلون بأن ما كان منه كذلك هو نهاية النهايات و أبعد الغايات فى البلاغة، و قد بان بطلاوته و صفاء لفظه و تمكن معناه، عن جميع ما جرى هذا المجرى من كلام الخلق «۲». و هكذا، يكاد الطريق بين المدرستين يتجه اتجاها واحدا فى النظرة إلى السجع، لو لا أن خرج على رأى الرمانى، ابن سنان الخفاجى الحلبى، فتحول الطريق إلى اتجاهين، الاتجاه الأول الذى كان فى بيئة الأشعرية، و ذلك الاتجاه الاعتزالى الذى نادى به الخفاجى، معترفا للقرآن بوجود السجع فيه، و تابعه فى ذلك-

ابن حمزة العلوى «۳» و ابن الأثير «۴» و سار الأمر.

الإعجاز بين المعتزلة و الأشاعرة:

اشارة

الإعجاز بين المعتزلة و الأشاعرة: استطاع المتكلمون- معتزلة و أشاعرة- أن يبنوا صرحا هائلا فى الفكر الإسلامى برغم بلاء الفقهاء و الأدباء و اللغويين- كل فى ميدانه- بيد أن بلاء المتكلمين كان أشد و صوتهم كان أعلى، و ذلك حين تكلموا فى مسائلهم الفلسفية المدافعة عن العقيدة أمام هجوم الطاعنين.

(_____ ۱) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۵۸.

(۲) السيد أحمد صقر- مقدمة تحقيق إعجاز القرآن للباقلانى- ۷۵. (۳) ابن حمزة العلوى- الطراز- ۳/ ۱۹ و ۲۰. (۴) ابن الأثير- المثل السائر- ۲۷۱. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۳۵ و من المسائل التى شغلتهم لاتصالها بأصل العقيدة الاسلامية مسألة إعجاز القرآن الكريم، فالحياة الفكرية الإسلامية فى أساسها مبنية على تعاليم هذا الهدى الحنيف و الأعداء قد طعنوا فيه و فى نزوله و فى إعجازه، و فى نبوة الرسول عليه صلوات اللّه و بركاته، فدافع المتكلمون عن كل هذا و تعرضوا للإعجاز كقضية ماسة بكيان الفكر الاسلامى. و قد تصدينا لبعض الكتب التى كتبت فى الإعجاز و هناك أخرى ضاعت مع الزمن، من مثل كتاب أبى عبد اللّه محمد بن زيد الواسطى المتوفى (۳۰۶ ه) و هو بعنوان «إعجاز القرآن» و قد شرحه الجرجانى شرحين «۱» و للمعتزلى الزاهد ابن الأخشيد كتاب (نقل القرآن) «۲» هذا غير الكتب التى ألفت من المعتزلة بخاصة فى «تفسير القرآن» «و معانى القرآن» «و متشابه القرآن» «و الرد على الملحدين». و قضية الإعجاز هى الصلة التى ربطت المتكلمين بالمدارس الأدبية، لأن لها اتصالا بفنه و بلاغته، و بأسلوبه و روعته، بجانب ما فى القضية من مشكلات فلسفية، و من هنا جاءت الكتب التى انشغلت بقضية الإعجاز، فيها فلسفة و أدب، و فيها فن و منطق، و فيها جدل و شعر، و من ثمّ تبلورت قضية للإعجاز، لها جانبان بارزان، الأول منهما فلسفى جدلى، و الآخر بلاغى أدبى. و لأنّ المعارضين كانوا مفكرين، سواء أ كانوا أصحاب ديانات سماوية، أم أصحاب فرق عقائدية، و سلاحهم كان المنطق و الثقافة الواسعة و التمرس بالجدل، أصبح أصحاب الحديث القدامى لا يملئون مكانهم فى الدفاع عن الدين أمام هؤلاء: و لم يكن بدّ من أن تظهر طائفة لها نصيبها من الفلسفة بجانب نصيبها من الأدب و الفن و الثقافة، لتدافع عن هذا الدين الحنيف و كانت طائفة المتكلمين، يقول الغزالى الأشعرى «فقد ألقى اللّه تعالى على لسان رسوله عقيدة هى الحق على ما فيه صلاح دينهم و دنياهم .. ثم ألقى الشيطان فى وساوس المبتدعة أمورا مخالفة ما فيه صلاح دينهم و دنياهم .. ثم ألقى الشيطان فى وساوس المبتدعة

(_____ ۱) حاجى خليفة- كشف الظنون- ۱/ نهر ۱۲۰. (۲) ابن النديم- الفهرست- ۲۶۰. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۳۶ أمورا مخالفة للسنة فلهجوا بها، و كادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ اللّه تعالى طائفة المتكلمين و حرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتّب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة، عنه نشأ علم الكلام و أهله» «۱». و قد نهض طائفة المعتزلة- المتكلمين- كما مر بنا- لمناهضة الروافض «۲» و دارت المجالس، و ألفت الكتب فى بيان كيدهم على الإسلام «۳» و كان عماد المعتزلة فى تفكيرهم أن يجمعوا بين الشرع و العقل- حتى انفصل الأشعرى عنهم بعد أن أحس أنهم أفرطوا فى تقدير العقل، فأراد أن يقترب من الشرع بالعقل نفسه الذى جعل المعتزلة- تفرط على نفسها فى الاعتداد به، و ظهرت مدرسة الأشاعرة مقابلة لأساتذتها المعتزلة و صار لكل متكلمون و أدباء و علماء. و قد تكلمت مدرسة الأشاعرة فى قضية الإعجاز قضية هامة أصيلة فى الفكر الاسلامى. و كان من طبيعة الحال أن تتأثر فى معالجتها بمبادئها التى ارتضتها لنفسها. كما ظهرت الماتريديّة، أصحاب أبى منصور الماتريدى، تلك المدرسة التى أرادت

هى الأخرى أن تجمع بين الشرع و العقل- و كانت أقرب إلى المعتزلة منها إلى الأشاعرة «۴». و حقا- كما قال الجاحظ- إن كبار المتكلمين و رؤساء الناظرين كانوا فوق أكثر الخطباء و أبلغ من كثير من البلغاء «۵». و قد عالج اللغويون مسائل البيان و نظرية الأدب و البلاغة و فى القرآن بخاصة و عالجها أيضا المتكلمون الذين لم يرتضوا أسلوب اللغويين، و اعتبروهم قد ضيقوا مجالات الفن و لم يتعمقوا و لم ينكشفوا ما وراء الألفاظ من معان بعيدة، و لم يجنحوا

(_____ ۱) الغزالى- المنقذ من الضلال- ۹۱ و ۹۲. (۲) المقصود بها كل من رفض اتباع الجماعة. (۳) الخياط- الانتصار ص ۱۵۶ و ۹۹ و ۱۴۲ ط ۱۹۲۵ م. و ۹۶ و ۱۵۶ و ۱۵۷ و المنية و الأمل- ص ۵۳. (۴) الدكتور محمود قاسم- ص ۱۶ من مقدمة تحقيق مناهج الأدلة لابن رشد. (۵) الجاحظ- البيان و التبيين- ۱/ ۱۶۶. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۳۷

إلى ادراك الصور الفنية، و لم يسبروا أغواره ليخرجوا عجائبه، و يذوقوا الأدب و البلاغة ذوقا أدبيا، يملأ النفس روعة و الحسى جلالا و يتدرج من القدرة البشرية إلى الإعجاز الالهى. و حين استعرضنا جهودهم فى الميدان الفنى للاعجاز، لمسنا أثر تعمق المتكلمين فى دراستهم، و مدى سداد منهجهم الذى أدى إلى إضافات فى فنون البلاغة، أضيفت إلى جهود الذين سبقوهم من الرواة و الشعراء و النقاد، و ما كان غيرهم بمستطيع ذلك. لو لا المتكلمون. و نريد أن تشير هنا الى فضلهم على البلاغة العربية عامة و على قضية الإعجاز بخاصة، فى جانبها الفنى. و نلخص ذلك فى: أولا: المجاز اللغوى. ثانيا: التأثير النفسى. ثالثا: دراسة الجمال و الذوق الأدبى.

أولا: المجاز اللغوى:

أولا: المجاز اللغوى: و قد لجأ المعتزلة لهذا الباب حتى يتسع أمامهم القول، و حتى يفلتوا من تلك القيود التى ألزمهم بها المجسّمة و غيرهم من الطوائف، و بخاصة حين عالجوا التشبيه فى القرآن الكريم، و لقد هاجموا اللغويين و المفسرين البسطاء الذين يلتزمون ظاهر اللفظ، و راحوا ينزّهون الذات الالهية عن كل ما ينالها من حسّيّة، و جنحوا إلى الصور الذهنية و الخيالات المتضمنة ليبرزوا معانيها البعيدة فى نفوس الناس. و كان عدتهم فى ذلك المجاز اللغوى. و قد قال الجاحظ «فللعرب أمثال و اشتقاقات و أبنية و موضع كلام يدل عندهم على معانيهم و إرادتهم، و لتلك الألفاظ مواضع آخر، و لها حينئذ دلالات أخرى، فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب و السنة و الشاهد و المثل، فإذا نظر فى الكلام و فى ضروب من العلم و ليس هو من أهل هذا الشأن، هلك و أهلك» «۱». و هذا المرتضى فى «أماليه» يقول «و كلام العرب وحى و اشارات و استعارات

(_____ ۱) الجاحظ- الحيوان- ۱/ ۷۰ ط السعادة. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۳۸

و مجازات، و لهذا الحال كان كلامهم فى المرتبة العليا من الفصاحة فإن الكلام متى خلا من الاستعارات و جرى كله على الحقيقة كان بعيدا عن الفصاحة، بريّا من البلاغة، و كلام اللّه تعالى أفصح الكلام» «۱» «و أساس البلاغة» للزمخشرى بنى لتطبيق هذا الرأى على اللغة. و قد رأينا كيف عالج المعتزلة اللغة على أنها اصطلاحية لا توفيقية ليتسنى لهم مقالهم، و لكن الجرجانى الأشعرى يأخذ على المعتزلة إفراطهم فى المجاز حتى ليقودهم الأمر إلى المسارب الضيقة و الخروج الفاحش. و هو محقّ فى ذلك، أما الأساس المجازى نفسه فلم يعترض عليه. و من ثمّ شقق المتكلمون الكلام، و داروا معه حيث دار، و أخرجوا لنا كنوزه و كان لهم فضلهم.

ثانيا: التأثير النفسى:

ثانيا: التأثير النفسى: للمعتزلة الباع الطويل فى هذا الميدان، و هذه صحيفة بشر بن المعتمر (ت ۲۱۰) التى رواها الجاحظ فى البيان، و

فيها ينصح بشر كل أديب سواء أ كان خطيبا أم كاتبا أم شاعرا بأشياء هامة من ناحية الألفاظ و المعانى و كيفية التهيؤ لها حتى تصدر منه كما يصدر الماء من ينبوعه و يشرح أيضا جانب تأثير الخطيب أو الأديب فى نفوس المستمعين أو القراء قائلا: ينبغى للمتكلم أن يعرف أقدار المعانى و يوازن بينها و بين أقدار المستمعين، و بين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما، و لكل حالة من ذلك مقاما، حتى يقسّم الكلام على أقدار المعانى، و يقسم المعانى على أقدار المقامات و أقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات ... «۲». و ارتباط التأثير فى النفس بجانب الإعجاز و الإطناب فى البلاغة لأنهما يتصلان مباشرة بنفس المستمع أو القارئ. و قد توسع الجاحظ فى الحديث عن الأطناب و الايجاز و مواضعها، من ذلك

(۱) المرتضى- أمالى المرتضى- ۴۸.

(۲) الجاحظ- البيان و التبيين- ۱/ ۱۳۵. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۳۹ حديثه عن الترداد و التكرار فى القصص القرآنى، يقول «و قد رأينا اللّه عز و جل ردد ذكر قصة موسى و هود و هارون و شعيب و إبراهيم و لوط و عاد و ثمود، و كذلك ذكر الجنة النار و أمور كثيرة، لأنه خاطب جميع الأمم من العرب و جميع أصناف العجم، و أكثرهم عىّ غافل، و معاند مشغول الفكر ساهى القلب» «۱». و يكرر مع بشر فكرة مطابقة الكلام لمعانيه و للأحوال المختلفة و طبقات المستمعين حتى لا ينفد الكلام إلى السمع إلا و تنفد معه المعانى إلى القلب يقول «و أحسن الكلام ما كان قليه يغنيك عن كثيره، و معناه فى ظاهر لفظه .. و إذا كان المعنى شريفا و اللفظ بليغا و كان صحيح الطبع بعيدا عن الاستكراه و منزها عن الاختلال، مصونا عن التكلف، صنع فى القلوب صنيع الغيث فى التربة الكريمة» «۲». و يعرف الرمانى البلاغة بأنها ايصال المعنى الى القلب فى حسن صورة من اللفظ «۳» و يرجع القاضى عبد الجبار تفاضل ناظم عن ناظم فى اختيار الألفاظ، و التأثير على المستمع الى ما يسميه ب «قوة المحاضرة» «۴». و قد شارك الأشاعرة المعتزلة فى هذا المضمار، فنجد الباقلانى يعتبر الوجه العاشر من وجوه القرآن، أثره فى النفوس، يقول «و معنى عاشر و هو: أنه سهّل سبيله، فهو خارج عن الوحشى المستكره، و الغريب المستنكر، و عن الصنعة المتكلفة، و جعله قريبا الى الافهام، يبادر معناه لفظه إلى القلب، و يسابق المغزى منه عبارته الى النفس، و هو مع ذلك ممتنع المطلب، عسير المتناول، غير مطمع مع قربه فى نفسه و لا موهم مع دنوه فى موقعه أن يقدر عليه أو يظفر به» «۵». أما الجرجانى، فغنىّ عن البيان ما وجهه من عناية لهذا الجانب، فهو فى (الأسرار) يثور على تعقيد المعقدين فى كتبهم الذين ينسون أنهم يتكلمون ليفهموا، و يقولون ليبينوا، و يريدون البلاغة فيتكلفونها، فيصيرون «كمن ثقّل

(۱) نفس المصدر- ۱ / ۱۰۵. (۲) نفس المصدر- ۱/ ۸۳. (۳) الرمانى- النكت فى إعجاز القرآن- ۶۹. (۴) القاضى عبد الجبار- إعجاز القرآن- ۲۰۸ و ۲۰۹. (۵) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۴۶. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۴۰ العروس بأصناف الحلىّ حتى ينالها من ذلك مكروه فى نفسها» «۱». و الناظم يتميز- عند الجرجانى- عن ناظم آخر بقدر معانيه التى قصد إليها و أغراضه التى قصد لها، و أغراضه التى من أجلها وضع الكلام، و سبيل هذا الأمر «سبيل الأصباغ التى تعمل منها الصور و النفوس، فكما أنك ترى الرجل قد تهدى «۲» فى الأصباغ التى عمل منها الصورة و النقش فى ثوبه الذى نسج، إلى ضرب من التخير و التدبر فى أنفس الأصباغ و فى مواقعها و مقاديرها و كيفية مزجه لها و ترتيبه إياها إلى ما لا يتهدّ إليه صاحبه، فجاء نقشه من أجل ذلك أعجب و صورته أغرب، كذلك حال الشاعر و الشاعر فى توخيمها معانى النحو و وجوهه التى علمت أنها محصول النظم» «۳». و يستند إلى هذا الجانب فى كتاب «أسرار البلاغة»، استنادا قويا حين يتكلم عن التشبيه و التمثيل و الاستعارة «۴». و تسلم الزمخشرى الجهد الجرجانى و طبّقه على القرآن الكريم فتكلم عن أساليب الاشارة الشعورية المصورة فى القرآن و ذلك حين يتحدث عن تفسير الآية التى تتحدث عن الزانى و الزانية «۵». و عن القرية الظالمة «۶» و غيرها «۷». و لا نقول: إن المتكلمين قد ابتكروا هذا الجانب و تكلموا فيه، و لكن نقول: إنهم اهتموا به و أعطوه منزلة سامية، و أبرزوه و منحوه ما يستحق من الاهتمام.

ثالثا: دراسة الجمال و الذوق الأدبى:

ثالثا: دراسة الجمال و الذوق الأدبى: و كذا أولى المتكلمون الجمال و الذوق، بالدرس و العناية و لا نريد هنا، أن نفصل القول فى مبحث الجمال أو الذوق الأدبى، و لكنها إشارة لجهد المتكلمين فيها، أو بمعنى أدق، لفضل المتكلمين- فى بحثهما- و المادة «قد تكون (_____ ۱) الجرجانى- أسرار البلاغة- ۵. (۲) تهدّى توصل. (۳) الجرجانى- دلائل الاعجاز- ۶۱. (۴) الجرجانى- أسرار البلاغة- ۳ و ۱۵ و ۱۶ و غيرها. (۵) الزمخشرى- الكشاف- ۲. (۶) نفس المصدر- ۲/ ۴۱. (۷) نفس المصدر- ۲/ ۸۷ و ۲/ ۲۷۲. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۴۱ واحدة و لكن اختلاف الصور التى تعرض فيها تعطيها قيما جمالية مختلفة» «۱». و سبق أن تكلم بشر فى صحيفته عن التوعر «فان التوعر يسلمك إلى التعقيد، و التعقيد هو الذى يستهلك معانيك، و يشين ألفاظك» «۲». و الجاحظ يكرر دائما القول فى أنه «لا ينبغى أن يكون اللفظ عاميا و ساقطا سوقيا» «۳» و أن المعانى (إذا كسيت الألفاظ الكريمة و ألبست الأوصاف الرفيعة تحولت فى العيون عن مقادير صورها، و أربت على حقائق أقدارها، بقدر ما زيّنت، و حسب ما زخرفت، فقد صارت الألفاظ فى معانى المعارض، و صارت المعانى فى معنى الجوارى، و القلب ضعيف و سلطان الهوى قوى) «۴». و مر بنا كيف اعتنى القاضى عبد الجبار بالذوق و سماه «القدر الضرورى»، أو «الآلة»، أو «الألطاف»، أو «التأييد الالهى»، و كيف أنه شىء يختلف حسب نصيب كل مجتهد، و هذه الأنصبة تتفاوت صعدا إلى أن تقف عند نهاية «۵». و الباقلانى يتحدث عن تفضيل اللّه العربية على غيرها، و قد جعلت لذلك لنظم القرآن، و علق بها الإعجاز فصار دلالة على النبوة لما بها من خصائص ذاتية متميزة «۶» و الوجه العاشر فى إعجاز القرآن عنده يرجع إلى سهولة سبيله و خروجه عن الوحشى المستكره «۷». و نراه يقرر أيضا «أن الكلام موضوع للإبانة عن الأغراض التى فى النفوس و إذا كان كذلك، وجب أن يتخيّر من اللفظ، ما كان أقرب إلى الدلالة على المراد، و أوضح فى الإبانة عن المعنى المطلوب، و لم يكن مستكره المطلع على الأذن، و لا مستنكر المورد على النفس، حتى يتأبى بغرابته فى اللفظ عن الأفهام، (_____ ۱) الدكتور عز الدين اسماعيل- الأسس الجمالية فى النقد الأدبى- ۲۱۴. (۲) الجاحظ- البيان و التبيين- ۱/ ۱۳۵. (۳) نفس المصدر- ۱/ ۱۷۰. (۴) نفس المصدر- ۱/ ۲۷۲ و انظر الحيوان ۱/ ۸۸. (۵) القاضى عبد الجبار- إعجاز القرآن- ۲۰۸ و ۲۱۳. (۶) الباقلانى- إعجاز القرآن- ۱۱۸. (۷) الباقلانى- نفس المصدر- ۴۶. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۴۲ أو يمتنع بتعويض معناه عن الابانة، و يجب أن يتنكب ما كان عامى اللفظ، مبتذل العبارة، ركيك المعنى، سفسافى الوضع مجتلب التأسيس، على غير أصل ممهد و لا طريق موطّد «۱». أما الجمال عند الجرجانى فهو موضوعى، لا يخضع للأقوال العامة و القوانين المأثورة، بقدر ما يرى للحسن مصدرا معلوما و علة مفهومة و سبيلا يتخذ للوصول إليه «۲». و هو يفرق بين الجمال و الذوق، فالأول يحتاج إلى قاعدة، تتميز بالصفة المعقولة، أما الذوق فهو باب «لا تقوى عليه العبارة، و لا تملك فيه الاشارة، و أن طريق التعليم إليه مسدود و باب التفهيم دونه مغلق» «۳» و الجمال يمكن إدراكه عند الجرجانى، بينما الذوق عنده «شىء فطرى طبعى لا يجتلب» «۴». و الزمخشرى يطبق هذه الملاحظات على تفسيره (الكشاف) بما سبق الاشارة اليه، و ذلك فى تحليله جماليا المعانى النفسية الكامنة فى الآية (إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْواتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ عَظِيمٌ) «۵» [الحجرات- ۳] و فى غيرها «۶». و كذا السكاكى، يرى أن الذوق وسيلة من وسائل كشف الإعجاز فى القرآن، إلا أنه جعله يكتسب بعلمى المعانى و البيان «۷». و هو و الجرجانى على حق فالذوق فطرى مكتسب و طبعى يربّى بالتمرين و الممارسة. إن المتكلمين تركوا أثرا له قيمته فى ميدان الكلام و الأدب و الإعجاز فالجاحظ يفرد لأول مرة كتابا فى (البيان و التبيين)، سجّل فيه ملاحظاته و ملاحظات معاصريه العرب و السابقين، و كذا الأجانب فى البلاغة، و هو- بعد- غير (_____ ۱) الباقلانى- إعجاز القرآن ۱۱۷ و

۱۱۸. (۲) الجرجانی- الدلائل- ۲۶. (۳) نفس المصدر- ۶۵. (۴) نفس المصدر- ۳۵۶. (۵) الزمخشری- الکشاف- ۲/ ۳۹۲. (۶) نفس المصدر- ۱/ ۱۷ و ۲/ ۲۰۰ و ۲/ ۴۷۸. (۷) السکاکی- المفتاح- ۲۴۱. إعجاز القرآن بین المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۴۳ منازع- مؤسس البلاغة العربیة «۱» و الرمانی یصور الایجاز تصویرا نهائیا بحیث لم یضف إلیه البلاغیون التالون شیئا «۲». و المدرسة الجبائیة صاحبة فکرة الأسلوب البلیغ القائم علی ضم الکلمات مع اعتبار إعراب کل کلمة و حرکاتها و موقعها و کذا الاعتبار مثله فی الکلمات اذا انضم بعضها الی بعض، و سموا هذا الوجه بالفصاحة «۳». و الباقلانی صاحب المنهج المقارن، بین القرآن و بین روائع الأدب العربی جاهلیا و عباسیا، لیثبت بالدلیل أن القرآن مما لا یقدر علیه العباد، و أن هذه الروائع علی قیمتها تحتوی علی الغث و الرکیک و السفساف، الشیء الذی تبرأ منه القرآن. و الجرجانی، یستحق مکانا بین الخالدین، من علماء الدراسات النقدیة، لا لسعة أفقه، و وفرة معارفه و دقة تحلیله فحسب، و لکن لنجاحه فی التوفیق بین ما یتطلبه الذوق الأدبی و مناهج التفکیر الموضوعی «۴». و الزمخشری، هو صاحب التفسیر المشهور الذی انتزع إعجاب الأشاعرة مع المعتزلة، بالرغم من اعتزال صاحبه. و إذا کنا قد قسمنا المتکلمین إلی معتزلی و أشعری، فأنا نراهم قد اتصلت بینهم وشائج لم تعترف بالحدود، و لا باختلاف الآراء، فقد کانوا جمیعا یؤمنون بمدی ضرورة الثقافة الواسعة و مدی قیمة الاطلاع علی نتاج العقول الناضجة بغض النظر عن کونهم معتزلة و أشاعرة. و لم یترک الجاحظ أدیبا مهما اختلفت مدرسته العقیدیة، إلّا و أثر فیه و علی و أسهم الباقلانی و الجرجانی. و الرمانی المعتزلی، وقف موقف المبتکرین فی میدان البلاغة، فرأینا أفکاره فیمن أتی بعده من البلغاء و الأدباء و المتکلمین، و هذا أثره فی الباقلانی واضح، و المدرسة.

(_____ ۱) الدکتور شوقی ضیف- البلاغة تطور و تاریخ ۵۷ و ۵۸. (۲) نفس المرجع- ۱۰۴. (۳) القاضی عبد الجبار- إعجاز القرآن- ۱۹۹. (۴) محمد خلف اللّه محمد- من الوجهة النفسیة- ۹۲. إعجاز القرآن بین المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۴۴ الجبائیة تلک التی فتقت الکلام فی نظریة النظم متبلورة علی ید القاضی، قد أعطت النغم الذی یضرب علیه الجرجانی، و یبنی نظریته فی النظم. و الزمخشری قد تناول التّرکة من الجرجانی و طبقها علی القرآن بعقل واع و نفس متفتحة. إذن فالتأثیر و التأثر متصل بین المدرستین و لکنه من المعتزلة ابتدأ و إلی الأشاعرة وصل، ثم إلی المعتزلة عاد علی ید الزمخشری. و لکن بالرغم من هذه الجهود الجبارة التی أنفق فیها المتکلمون حیاتهم مع غیرهم من اللغویین و الأدباء و المتفلسفة الذین شغلوا بالقرآن و اعجازه فإنهم فاتهم أن ینظروا إلی إعجاز القرآن بنظرة شاملة مستوعبة. فهذا الزمخشری، و هو خلاصة الفکر البلاغی فی مدرسة المتکلمین- یقول عنه الدکتور الجوینی- «أما مبحثه فی الإعجاز القرآنی فقد کان یساير ما اتسم به البحث البلاغی علی مدی العصور، و هو النظرة الجزئیة إلی العبارة أو العبارتین فی النص أدبی، لا تعدوه إلی العمل الأدبی کله، حقا، قد ظفر الزمخشری بنتائج ذات بال من وقفاته الجمالیة القصیرة، و لکن ما کان یفیده من تحلیل للنص القرآنی کاملا کان یصل به إلی نتائج أکثر قیمة، و لهذا فلن تتوقع مثلا- أن یفرد بابا للتشبیه فی القرآن، و لأمثال القرآنی، و للقسم فیه أو للاستعارة القرآنیة أو لأدب الجدل، أو لغیر ذلک من مباحث ترتاد المیادین الأدبیة أو النفسیة فی القرآن. و مع ذلک کله، فما نجده عند الزمخشری من مباحث جمیلة، هی غایة ما وصل إلیه الدرس البیانی فی عصره، محدودا بما کان له من طاقات و ما أوتیه من أسباب «۱». و نخلص من هذا بأن الشغف بالجزئیات لم یتح للباحثین القدامی فرصة «لإدراک الخصائص العامة المشترکة، التی یصدر عنها کتاب اللّه فی تصویره و تعبیره فیهز النفوس و یحرک المشاعر و یفیض الدموع» «۲». و أصبح لا بد لدراسة التعبیر فی هذا کتاب المعجز من منهج جدید للدراسة و من مبحث عن الأصول العامة للجمال الفنی فیه، و من بیان للسمات المطردة

(_____ ۱) الدکتور مصطفی الجوینی- منهج الزمخشری- ۳۰۰. (۲) الدکتور صبحی الصالح- مباحث فی علوم القرآن- ۲۵۵. إعجاز القرآن بین المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۴۵ التی تمیز هذا الجمال، عن کل ما عرفته العربیة من قول البشر، و تفسر الإعجاز الفنی تفسیرا یستمد من تلک السمات المتفرّدة فی القرآن الکریم. إن لهذا الکتاب العظیم لخصائص مشترکة، و طریقة موحدة فی التعبیر عن جمیع الأغراض سواء کان الغرض تبشیرا أو تحذیرا

أو قصة وقعت أو حادثا سيقع، منطقا للاقناع، أو دعوة إلى الايمان، وصفا للحياة الدنيا. أو للحياة الآخرة. و هذا ما تركه القدامى للمحدثين، تركوا لهم واجبا يلتزمون به، و أن يكملوا الطريق بعد ما قدم المتكلمون أقصى ما يستطيعون. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۴۷

خاتمة

اشارة

خاتمة (۱) خلاصة البحث. (۲) نتائجه الأساسية. (۳) المصادر و المراجع. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۴۹

خلاصة البحث و نتائجه الأساسية

۱- الخلاصة:

۱- الخلاصة: فى ختام بحثنا عن المتكلمين و إعجاز القرآن- يجدر بنا أن نقدم ملخصا للأفكار التى عرضناها فى غضونه، و ما أن نستوفيها نذكر أهم النتائج التى خرجنا بها من هذا الطواف الطويل. و قد ذكرنا فى المقدمة أن طبيعة البحث اقتضت أن يكون فى تمهيد، و ثلاثة أبواب. و كان الباب الأول فى ثلاثة فصول، الأول منها عن النظام و الجاحظ و الثانى عن الجبائى و الرمانى و الثالث عن القاضى عبد الجبار، أما الباب الثانى ففى فصلين أولهما عن الباقلانى و الثانى عن الجرجانى، أما الباب الثالث فكان فى ثلاثة فصول. الأول فى الزمخشرى و الثانى عن شخصيات أخيرة و الثالث فى النظرية بين المعتزلة و الأشاعرة. و قد انقسم التمهيد إلى قسمين: ا- نشأة علم الكلام و ازدهاره. ب- المعتزلة و الأشاعرة. و قد بينت فى نشأة علم الكلام الذى هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية، بينت أنه نشأ بسبب من القرآن الكريم و السنة الشريفة، بينما لاحظت أن الحديث عن ازدهار علم الكلام هو من جانب آخر حديث عن جهود المتكلمين أنفسهم، و ما كانت جهودهم سوى نموه و تطوره و ازدهاره. و فى القسم الثانى من التمهيد، تعرضت لنشأة المعتزلة و ارتفاع شأنهم ثم للهزيمة التى أصيبوا بها لأسباب ذكرتها فى العموم و فى الخصوص لانشقاق الحسن الأشعرى عليهم. و قد ارتبطت أصول المعتزلة الخمسة بالدفاع عن الدين ضد الأفكار و الآراء التى انتشرت آنذاك بين المسلمين أو بين أعدائهم خارج الاسلام. لذا أشرت إلى الدواعى التى أدت الى تبلور هذه الأصول عند المعتزلة. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۵۰ أما تلك القضية الكبرى التى شغلت العالم العربى فى عصر العباسيين و هى قضية خلق القرآن و ما جرته من بلايا ذاق ويلاتها المسلمون طوال عهد المأمون و المعتصم و الواثق فقد أفردت لها الحديث و لنشأتها و لتطور احداثها ثم لاختلاف رأى الأشاعرة عن رأى المعتزلة فيها. و حين استعرضت الأشاعرة تكلمت عن أوجه الخلاف العقيدى بينهما، فقد كانت هناك مسائل كبرى فرقتهم مع مسائل أخرى جمعتهم على صعيد واحد. و فى الفصل الأول من الباب الأول- تكلمت عن النظام- بعد أن تكلمت عن منهج المعتزلة فى معالجة قضية الإعجاز. و لاحظت أن المنهج يقوم على ثلاثة أسس الأول: هو هدم دعاوى المغرضين الحاقدين على الاسلام. و الثانى: إثبات النبوة و دحض حجج المنكرين لها. و الثالث: إيضاح ما يحتويه القرآن من إعجاز و ذلك استتبع أن ينقسم الحديث عنه إلى قسمين كبيرين أحدهما فلسفى أى مناقشة المغرضين الذين كانوا متصلين بالفلسفة أشد الاتصال- منطقيا و الآخر بلاغى أى ابراز وجه الجمال و بديع النظم فى القرآن الكريم. بعد هذا. تكلمت عن حياة النظام و ثقافته و قيمته فى عالم الفكر الفلسفى الاسلامى. و كان أهم ما فى فكر النظام بالنسبة لاعجاز القرآن أنه قال بالصرفة أى أن اللّه سبحانه و تعالى صرف الناس عن أن يأتوا بمثل هذا القرآن و لو لم يفعل لأتوا بمثله. و لم يكن المجال يتسع أن نشرح الرأى فى هذا الذى ذهب إليه النظام فأرجأته إلى مكان آخر و لا سيما أن للجاحظ رأيا كهذا فى إعجاز القرآن. و للجاحظ جهود بارزة فى الدفاع عن إعجاز القرآن، إذ

هدم دعاوى المغرضين ثم أبرز حجج النبوة ثم شرح رأيه فى إعجاز القرآن و كان رأى الجاحظ أن القرآن معجز لنظمه و معجز أيضا للصرفة لأنه لو طمع فى تقليد القرآن طامع لتكلفه و لو تكلفه لتعلق به الناس مما سيؤدى إلى بلبلة الأفكار و الشّغب و من هنا صرف اللّه أوهام العرب عن أن يأتوا بمثل هذا القرآن و لو كان بعضهم لبعض ظهيرا. و فى الفصل الثانى من الباب الأول تكلمت عن الجبائى (أبى على و ابنه أبى إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۵۱ هاشم) و لم تكن لدى النصوص الكافية عن حياة هذين العلمين الشهيرين فى حياة المعتزلة سوى ما دونه عنهما تلميذهما النابه القاضى عبد الجبار. و هما قد قاما بنفس الدور الذى قام به المعتزلة السابقون من هدم الأكاذيب و الدفاع عن النبوة و شرح أوجه الاعجاز و كان رأيهما أن القرآن معجز لفصاحته. كما تكلمت عن الرمانى أبى الحسن على بن عيسى و كتابه الشهير فى إعجاز القرآن (النكت فى إعجاز القرآن). و ترجع أهمية الرمانى فى أنه قد عالج مسائل فى البلاغة و وضع لها الصيغ النهائية لبعض فنونها الأمر الذى أدى بالبلاغيين التالين أن يتأثروا خطاه، و ذلك فى أثناء معالجته اعجاز القرآن الذى يرجع عنده إلى سبع أسباب هى ترك المعارضة مع شدة الدواعى، و التحدى للكافة، و الصّرفة و البلاغة و الأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة و نقض العادة و قياسه بكل معجز. و فى الفصل الثالث تكلمت عن علم من أفذاذ المعتزلة هو القاضى عبد الجبار، و له فضل على المعتزلة لا ينكر إذ كشفت لنا كتبه مدى الظلم الواقع على المعتزلة من خصومهم الأشاعرة الذين زيفوا آراءهم و حجبوا عنا الدور العظيم الذى قام به هؤلاء الكبار. و هم الأساتذة للأشاعرة و لكنها العصبية. هدم القاضى دعاوى المغرضين و بنى الحقائق الثابتة و دافع عن القرآن و النبوة ثم شرح رأيه فى اعجاز القرآن و عنده أن القرآن بالاضافة إلى إعجازه البلاغى معجز أيضا بزوال الاختلاف و التناقض عنه. و أنه معجز بتضمنه الأخبار عن الغيوب. و أن أظهر ما يتبين به شأن الإعجاز أنه لا وجه يطعن به الملحدة و سائر من خالف فى نبوة الرسول صلّى اللّه عليه و سلم الا و هو غير قادح فى كونه معجزا. و فى الباب الثانى- تكلمت فى الفصل الأول منه عن الباقلانى و قد قسمت هذا الفصل إلى قسمين كان أحدهما فى الباقلانى و الإعجاز و الثانى فى الباقلانى و الجاحظ و الرمانى لصلة وثيقة ربطت المعتزليين بالباقلانى الأشعرى، و رأى الباقلانى فى الإعجاز ينحصر فى ثلاثة وجوه هى: الأخبار عن الغيوب و فى أمّية الرسول صلّى اللّه عليه و سلم و فى أن القرآن بديع النظم عجيب التأليف متناه فى البلاغة الى الحد الذى يعلم عجز الخلق عنه. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۵۲ و قد انشغل الباقلانى بالجانب الفلسفى من قضية الاعجاز فشرح رأى الأشاعرة فى القضايا المختلفة و بخاصة تلك التى يخالف الأشاعرة فيها أساتذتهم المعتزلة- حين قالوا بخلق القرآن و بأن اللّه تعالى لا يرى يوم القيامة و بأن الإنسان خالق لأفعاله مسئول عنها مسئولية كاملة و أن العقل هو المسيطر على تحرك الكائنات و به يحاسبون و عليه يكافئون. و فى الفصل الثانى من الباب الثانى تكلمت عن الجرجانى- و إذا كان الجرجانى لم يسترسل فى الجانب الفلسفى استرسال الباقلانى فانه قد أفرغ جهدا جيدا فى الجانب البلاغى من القضية و كان ذلك فى كتابه دلائل الإعجاز خاصة و يكمله كتابه أسرار البلاغة. و يرى الجرجانى أن إعجاز القرآن يرجع إلى نظمه و ذلك النظم عبارة عن توخى معانى النحو- و حين يقرر عبد القاهر نظريته فى النظم نراه يعتمد على جانبين كبيرين هما الجانب العقلى- أى اثبات إعجاز نظم القرآن عقليا ثم الجانب النفسى أى مخاطبة نفسية القارئ و احساساته و نزوعه الى تلمس الجمال فيصحبه الجرجانى عن طريق العقل و النفس الى كشف اعجاز القرآن. و قد أشرنا أن لنظريته بذورا سلفية، فهى ليست من مبتكرات الجرجانى بل أكثر من ذلك أنه قد استفاد فيها مما ظهر فى الدرس المعتزلى من رأى المدرسة الجبائية الذى قررته على يد أبى على و صاغته على أبى هاشم و نقحته على يد القاضى عبد الجبار. و لكن هذا لا ينفى، أن للجرجانى أثرا و امتيازا فى معالجة إعجاز القرآن، و فضلا على البلاغة العربية لا ينكرهما باحث جاد. و فى الباب الثالث، الذى انقسم الى ثلاثة فصول و هو بعنوان بين المعتزلة و الأشاعرة تكلمت فى الفصل الأول منه عن الزمخشرى الذى جمع بين المدرستين (معتزلة و أشعرية) ثم انتقلت فى الفصل الثانى إلى الحديث عن ثلاث شخصيات و هم ابن حزم الظاهرى و الرازى الأشعرى و السكاكى المعتزلى، و كان لا مفر من التعرض لهم لما قدموه لقضية الإعجاز- برغم أنهم لم يقدموا الجديد ذا البال- بعد ما أمتعنا الجرجانى و سابقوه و أطربنا الزمخشرى العظيم بما أضفى من جديد و ما قدم من جهد فى الإعجاز. إعجاز القرآن بين

المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۵۳ و فی الفصل الثالث- تکلمت عن الإعجاز بین المعتزلة و الأشاعرة- و تعرضت فیه إلی أوجه الخلاف الذی وقع بین المدرستین الکبیرتین ثم أبرزت الملامح الرئیسیة فی معالجة متکلمی المدرستین- لاعجاز القرآن و أسراره. و بهذا انتهی بحثی فی جهود المتکلمین- الذین قدموا للقرآن أجل ما یمکن و للبلاغة أعظم ما یفید و أظهروا من أسرار القرآن ما أذهل و أدهش و جعل المعترض یفحم- و للّه درّهم فیما شغلوا به أنفسهم و علیه ثوابهم، و صدق اللّه العظیم و قوله الحق «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ یَنْصُرْکُمْ وَ یُثَبِّتْ أَقْدامَکُمْ» [محمد- ۷]. إعجاز القرآن بین المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۵۴

۲- النتائج الأساسیة

اشارة

۲- النتائج الأساسیة و یحسن بنا أن نساير طبیعة البحث التی انقسمت إلی جانب فلسفی و جانب بلاغی، فنستعرض أهم النتائج الأساسیة التی خرجنا بها بعد دراستنا للمعتزلة و الأشاعرة دراسة فلسفیة و بلاغیة ثم نوضح النتائج العامة للبحث کله.

أولا: أهم نتائج الجانب الفلسفی:

أولا- أهم نتائج الجانب الفلسفی: ۱- نشأ علم الکلام مرتبطا بالقرآن و بالسنة النبویة. ۲- نادی المعتزلة بأصول خمسة، هی فی مجموعها تلبیة لصد عدوان المغرضین و أصحاب الدیانات الأخری علی الإسلام. ۳- تعتبر قضیة إعجاز القرآن إحدی قضایا علم الکلام. فقد تعرضت نبوة النبی صلّی اللّه علیه و سلم لهجوم شدید و کذا القرآن الکریم و إعجازه- فدافع عنهما المتکلمون مستخدمین نفس أسلحة الأعداء من فلسفة و دین و ثقافة. ۴- التزم المتکلمون منهجا فی دفاعهم عن الإعجاز و یتلخص هذا المنهج فی هدم دعاوی المغرضین و بیان حجج النبوة ثم شرح أسرار الاعجاز. ۵- لم یناد النظام برأی الصرفة الشهیر کما تصوره الأشاعرة، و أوضح الجاحظ رأیه فی الصّرفة بأنها تأتی فی المرتبة بعد التجربة و ظهر هذا الأمر جلیا عند القاضی عبد الجبار. ۶- اسهمت المدرسة الجبائیة بنصیب وافر فی الدفاع عن الإعجاز. و علی رأسها القاضی عبد الجبار. ۷- لم تتخلف المدرسة الاشعریة فی هذا المضمار متمثلة فی الباقلانی و الجرجانی. ۸- قد اختلفت المدرسة الأشعریة عن المدرسة الاعتزالیة فی بعض المبادئ الأصلیة التی قامت علیها کل فرقة و ما یخصنا منها مسألة دلالة النبوة و المعجزة. رأت المعتزلة أن النبی و أحواله هما دلالة النبوة و تأتی المعجزات تالیة فی الدرجة. و اقتصرت الأشاعرة علی المعجزات فقط دلالة علی نبوة إعجاز القرآن بین المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۵۵ النبی. و أما فی مسألة خلق القرآن فقد أیده المعتزلة و نفاه الأشاعرة. کما رأی الأشاعرة أن المعتزلة قد بالغوا فی انتهاج المنهج العقلی لدراسة القضایا الدینیة فخففوا من وطأة هذا المنهج. ۹- و کان الخلاف بین المعتزلة و الأشاعرة فی مسألة خلق القرآن- لفظیا- إذ نظر المعتزلة إلی جانب اللفظ و نظر الأشاعرة إلی جانب المعنی و جاء الماتریدی فوفق بین الرأیین و انتهت المشادة. ۱۰- قد اتفقت الدرستان علی مسائل کبری فی علم الکلام لأن هدفهما کان الدفاع علی الدین الاسلامی.

ثانیا: أهم نتائج الجانب البلاغی:

ثانیا: أهم نتائج الجانب البلاغی: ۱- حمل المعتزلة لواء بیان إعجاز القرآن بلاغة و علی رأسهم الجاحظ و الرمانی و الزمخشری- کما أضافت المدرسة الأشعریة إضافات طیبة علی ید الباقلانی و الجرجانی بخاصة. ۲- تنازعت المدرستان تحدید إعجاز القرآن بلاغة بین النظم و الفصاحة- حتی خرج منهما الزمخشری و قرر أن إعجاز القرآن یرجع إلی علمی المعانی و البیان. و لفظ «علم»- فیما أری-

بمعنى الإحاطة، و ليس معناه القوانين الثابتة، و التقعيد كما فهمه السكاكى. ۳- انتجت لنا المدرستان نتائج قيمة فى الميدان البلاغى عن طريق دراسة الإعجاز فى القرآن و ظهر فضلهما فى تطبيق مبدأ المجاز اللغوى على ألفاظ القرآن خاصة و على اللغة عامة. ثم فى الاهتمام بالتأثير النفسى على القارئ أو المستمع، ثم فى دراسة الجمال و مواطنه و الذوق الأدبى و قيمته. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۵۶

۳- النتائج العامة

۳- النتائج العامة ۱- عاشت البلاغة العربية تستمد حياتها من قضية الإعجاز، حتى قبيل عصر الشروح و التلخيصات. ۲- لم يكن فى وسع غير المتكلمين أن يقوموا بما قاموا هم به، نظرا لطبيعة تكوين المتكلمين فلسفيا و دينيا و أدبيا. ۳- كان للمتكلمين ابتكارات عديدة فى ميدان البلاغة بصورة لم يستطع أن يحققها غيرهم من الأدباء، و قد جفت ينابيع البلاغة بعد الزمخشرى على يد المتكلمين أيضا و ذلك لأنهم افتقدوا شروط أولية فى صفات المتكلم و هى أن يحسن العلم بالدين و الأدب بقدر ما يحسن العلم بالفلسفة و المنطق و هم قد أحسنوا العلم بالفلسفة فقط فوقعت المحنة. ۴- انتهت جهود المتكلمين بأن أصبح لدينا قضية متكاملة للإعجاز لها جانبان أحدهما فلسفى و الآخر بلاغى و لها تاريخ نشء و تطور و ازدهار. ۵- تصدّر المعتزلة قمة البحث الفلسفى و البلاغى فى القضية و جاء الأشاعرة ليستقوا منهم و ليضيقوا ما استطاعوا. ۶- لم يتوصل المتكلمون فى دراستهم للاعجاز إلى النظرة الكلية للقرآن و لم يدرسوه كلا متكاملا- سوى ما حاول الباقلانى و لم يستمر- الأمر الذى قام به المحدثون خير قيام. ۷- تعتبر الدراسات القديمة و الحديثة التى تتصل بالقرآن. من شتّى جوانبه هى فى صميم قضية الإعجاز- و الحديثة منها خاصة تعتبر تكملة لما قام به المتكلمون. لأنها نبذت النظرة الجزئية للقرآن و إعجازه، و راحت تنظر إليه أثرا سماويا متكاملا- بالرغم من ذلك فاننا لا نستطيع أن ندرس الإعجاز إلا من بداية الطريق و بدايته كانت مع المتكلمين، المعتزلة و الأشاعرة. و بذلك نصل إلى النتيجة المرجوة، و اللّه الموفق و هو على كل شىء قدير. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۵۷

الفهارس الفنية

اشارة

الفهارس الفنية ۱- المخطوطات و المصادر و المراجع. ۲- الآيات القرآنية. ۳- الأعلام. ۴- الأبيات الشعرية. ۵- المصطلحات البلاغية. ۶- الفهرست التفصيلى. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۵۹

أولا: المخطوطات و المصادر و المراجع

أولا: المخطوطات و المصادر و المراجع ا- المخطوطات: ۱- الداودى: طبقات المفسرين، مخطوط بدار الكتب تحت رقم ۱۶۸ تاريخ- ص ۱۲۹. ۲- ابن مكتوم: تلخيص ابن مكتوم، مخطوط بدار الكتب رقم ۲۰۶۹، تاريخ تيمور ص ۱۲۹. ب- المصادر: القرآن الكريم. ۱- ابن الأثير- ضياء الدين أبو الفتح. المثل السائر، ط نهضة مصر- الأولى ۱۹۶۹ م، تحقيق د. أحمد الحوفى، ود. بدوى طبانة. ۱۲۵ و ۲۱۹ و ۴۳۴. ۲- ابن الأثير- أبو الحسن على بن محمد الشيبانى ا- الكامل. ط الأزهرية، القاهرة ۱۳۰۱ ه ۲۸ و ۳۳ و ۳۴ و ۷۴ و ۸۵ ب- اللباب فى تهذيب الأنساب، طبع مصر ۱۳۵۶ ه ۱۳۶۹ ه ۱۶۹. ۳- الأسفراييني- يعقوب بن اسحاق التبصير فى الدين، تحقيق الكوثرى، ط الخانجى بمصر ۱۹۵۵ و المثنى ببغداد. ۲۵ و ۳۱ و ۷۰ و ۲۲۴. ۴- الأشعرى، أبو الحسن على بن اسماعيل ا- الإبانة عن أصول الديانة، ط إدارة الطباعة المنيرية. ۳۷ و ۳۸ و ۲۲۴ و ۲۲۵ ب- مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد. ۳۰ و ۵۰ و

۵۴ إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۶۰ ۵- ابن أبى الإصبع بديع القرآن تحقيق د. حفنى محمد شرف ط دار نهضة مصر، الثانية. ۲۱۹ ۶- الأصفهانى: محمد باقر الموسوى. روضات الجنات فى أحوال العلماء، ط ۱۳۴۷ ص ۱۶۹ ۷- ابن أبى أصيبعة: أحمد بن القاسم أبو العباس عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ط مصر ۱۲۹۹- ۱۳۰۰ ه ص ۲۰۶ ۸- الأنبارى: عبد الرحمن بن محمد أبو البركات نزهة الألباء فى طبقات الأدباء ط القاهرة ۱۲۹۴ ه ص ۷۴ و ۱۲۹. ۹- الباقلانى- أبو بكر محمد بن الطيب ا- إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر ط دار المعارف ۱۹۶۳ م من ۱۰۱- ۱۱۸، و من ۱۲۰- ۱۲۴ و ۱۲۶ و ۱۴۰ و ۱۹۹ و ۲۰۵ و ۲۲۴ و ۲۳۱ و ۲۳۲ و ۲۳۴ و ۲۳۹ و ۲۴۱ و ۲۴۲. ب- التمهيد- ط المكتبة الشرقية، بيروت ۱۹۵۷ م تحقيق الأب ريتشارد يوسف مكارثى ص ۱۰۲. ۱۰- البغدادى- الخطيب البغدادى تاريخ بغداد- ط مصر ۱۳۴۹ ۲۷ و ۷۴ و ۸۷ و ۱۰۱. ۱۱- البغدادى- أبو منصور عبد القاهر. الفرق بين الفرق- ط المعارف ۱۹۱۰ م القاهرة تحقيق محمد بدر ۲۵ و ۲۸ و ۳۱ و ۳۴ ۱۲- البيهقى: إسماعيل بن الحسين مناقب أحمد. ص ۲۸ ۱۳- ابن تغرى بردى، أبو المحاسن النجوم الزاهرة- الطبعة الأولى، دار الكتب ۱۹۳۳ م ۷۴ و ۱۲۹ إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۶۱ ۱۴- ابن تيمية ا- الإيمان ط السعادة الطبعة الأولى ۱۳۲۵ م ص ۲۲۸ ب- مقدمة فى أصول التفسير، الطبعة الأولى الترقى، دمشق ۱۹۳۹ م ص ۲۳۰ ح- منهاج السنة النبوية فى نقض الشيعة القدرية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ط القاهرة ص ۷۱. ۱۵- التوحيدى: أبو حيان الإمتاع و المؤانسة، تحقيق أحمد أمين و أحمد الزين. بيروت ۷۴ و ۱۰۱ و ۱۵۸. ۱۶- الجاحظ ا- البيان و التبيين ط السندوبى الرابعة ۱۹۵۶ م ۵۸ و ۵۹ و ۶۰ و ۶۲ و ۸۰ و ۱۲۲ و ۱۴۳ و ۲۱۷ و ۲۳۶ و ۲۳۸ و ۲۳۹ و ۲۴۱. ب- حجج النبوة (ضمن رسائل الجاحظ- ط هارون) ۶۰ و ۶۱ ح- الحيوان. ط هارون ۲۲ و ۵۰ و ۵۳ و ۵۵ و ۵۶ و ۵۷ و ۵۸ و ۵۹ و ۶۰ و ۶۱ و ۶۲ و ۱۶۱ و ۲۱۴ و ۲۱۷ و ۲۱۸ و ۲۲۷ و ۲۳۰ و ۲۳۷ د- رسائل الجاحظ ط هارون ۴۶. ه- خلق القرآن. (ضمن رسائل الجاحظ) ۵۳ و ۵۰ و ۵۷ و ۱۱۹ و ۲۱۴ و ۲۱۸ و ۲۳۰ و- رسالة فى الجد و الهزل (ضمن رسائل الجاحظ) ط هارون ۱۶۱ ز- فى صناعة الكلام، على هامش الكامل ط المطبعة التقدمية العلمية ۱۳۲۳ ه ص ۲۲ إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۶۲ ۱۷- الجرجانى: عبد القاهر ا- الأسرار، تحقيق محمد رشيد رضا، الطبعة السادسة ۱۹۶۰ م مكتبة القاهرة ۱۲۹ و ۱۳۰ و ۱۵۲ و ۱۵۸ و ۱۵۹ و ۲۲۹ و ۲۳۳ و ۲۴۰. ب- الدلائل، تحقيق محمد عبده و محمد الشنقيطى، نشر مكتبة القاهرة، ۱۲۹ و ۱۳۱ و ۱۳۷ و ۱۳۸ و ۱۳۹ و ۱۴۰ و ۱۴۱ و ۱۴۲ و ۱۵۹ و ۱۹۰ و ۱۹۸ و ۲۳۲ و ۲۳۳ و ۲۴۰ و ۲۴۲. ح- الرسالة الشافية، تحقيق محمود شاكر، ضمن كتاب الدلائل تحقيق شاكر، ط الخانجى ۱۹۸۴ م ۱۳۳ و ۱۳۸ و ۱۴۰ ۱۸- ابن جنى: أبو الفتح عثمان الخصائص تحقيق محمد على النجار ص ۱۵۶ ۱۹- الجوينى- إمام الحرمين عبد الملك لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة و الجماعة تحقيق د. فوقية حسين محمود، الطبعة الأولى ۱۹۶۵ م ص ۲۲۴. ۲۰- حاجى خليفة كشف الظنون ص ۱۲۹ و ۱۳۵ ۲۱- ابن حزم الأندلسى ا- الإحكام ص ۱۶۲ ب- الفصل فى و الأهواء و النحل ص ۱۰۱ و ۲۰۴ و ۲۰۵ و ۲۲۵ ۲۲- الخطابى: حمد بن محمد بيان إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله ود. محمد زغلول سلام، ضمن ثلاث رسائل فى الإعجاز ط دار المعارف ۵۱ و ۱۵۹ إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۶۳ ۲۳- الخفاجى: أبو سنان سر الفصاحة، تحقيق عبد المتعال الصعيدى ط صبيح ۱۹۶۹ م ۱۲۵ و ۲۱۹ و ۲۲۵ و ۲۳۳ ۲۴- ابن خلدون- المقدمة- الطبعة الأولى، ط على عبد الواحد وافى ۱۹۶۰ م ۱۹ و ۲۰ و ۳۵ ۲۵- ابن خلكان وفيات الأعيان ط الطباعة المصرية ۱۲۷۵ ه ۱۹ و ۲۸ و ۳۵ و ۶۷ و ۷۴ و ۱۰۱ و ۱۶۹ ۲۶- الخياط الانتصار، تحقيق د. ينبرج ط دار الكتب ۱۹۲۵ ۲۹ و ۳۰ و ۳۱ و ۳۴ و ۳۵ و ۵۲ و ۵۳ و ۵۴ و ۵۸ و ۶۲ و ۱۱۹ و ۲۲۱ و ۲۳۶. ۲۷- الدوانى: شرح القصائد العضدية تحقيق د. دنيا باسم الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة و المتكلمين» ص ۳۹. ۲۸- الذهبى دول الاسلام، ط حيدرآباد- ۱۳۶۴ ه الثانية ص ۲۸ ۲۹- الرازى- فخر الدين ا- اعتقادات فرق المسلمين، ص ۷۰ ب- نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز، مطبعة الآداب و المؤيد ۱۳۱۷ ه ۲۰۷ و ۲۱۹ ۳۰- ابن رشد. مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة تحقيق د. محمود قاسم، الطبعة الثالثة القاهرة ۱۹۶۹ م ۲۲۴. ۳۱- ابن رشيق القيروانى العمدة تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد الطبعة الثالثة ۱۹۲۳ م ۱۴۳ و ۱۵۹ إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۶۴ ۳۲- الرمانى، أبو الحسن على بن عيسى النكت فى إعجاز

القرآن، ضمن ثلاث رسائل فی الإعجاز تحقیق محمد خلف الله ود. محمد زغلول سلام، ط دار المعارف. ۷۵ و ۷۷ و ۱۲۳ و ۱۲۶ و ۱۳۱ و ۱۵۰ و ۲۱۵ و ۲۱۹ و ۲۲۰ و ۲۳۰ و ۲۳۳ و ۲۳۹. ۳۳- الزمخشری. ا- أطواق الذهب، مطبعة السعادة سنة ۱۳۲۸ ه ص ۲۲۷. ب- الکشاف ط المطبعة العامریة الشرقیة ۱۳۸۱ ه من ۱۷۰- ۱۹۸، ۲۲۴ و ۲۳۰ و ۲۳۲ و ۲۴۰ و ۲۴۲. ۳۴- السبکی. طبقات الشافعیة ط المطبعة الحسینیة الأولی ۳۵ و ۷۰ و ۱۲۹ و ۲۰۶ و ۲۰۷. ۳۵- السکاکی- أبو یعقوب یوسف بن أبی بکر المفتاح- الطبعة الأولی المطبعة الأدبیة- مصر. ۲۰۸ و ۲۰۹ و ۲۳۲ و ۲۳۳ و ۲۴۲. ۳۶- السمعانی- أبو سعید عبد الکریم بن أبی بکر محمد الأنساب- ط لیدن ۱۹۱۲ م ۷۴ و ۱۶۹. ۳۷- السیوطی- جلال الدین ا- بغیة الوعاة فی طبقات اللغویین و المفسرین ط السعادة القاهرة ۱۳۲۸ ه الأولی ۷۴. ب- طبقات المفسرین. ۱۶۹. ح- لب اللباب- ۲۰۷. د- المزهر- ط الحلبی تحقیق محمد جاد المولی و البجاوی و محمد أبو الفضل إبراهیم. ۲۲۸ و ۲۲۹. إعجاز القرآن بین المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۶۵ ۳۸- سیبویه. الکتاب- ط هارون. ۱۵۵ و ۱۵۶ ۳۹- الشریف الرضی. تلخیص البیان فی مجازات القرآن تحقیق محمد عبد الغنی حسن ط الحلبی القاهرة ۱۹۵۵ م ص ۶۹. ۴۰- الشهرستانی. الملل و النحل، ط الحلبی القاهرة ۱۹۶۱ م ۱۹ و ۲۵ و ۳۰ و ۳۸ و ۵۰. ۴۱- الصاحب بن عباد. رسائل الصاحب. تحقیق د. عبد الوهاب عزام ود. شوقی ضیف ط الأولی ۱۹۴۷ م، لجنة التألیف و الترجمة و النشر ص ۸۵. ۴۲- الطبری- أبو جعفر محمد بن جریر. ۱- تاریخ الأمم و الملوک، ط الحسینیة القاهرة الطبعة الأولی بدون تاریخ. ۲۷ و ۳۳ و ۳۴. ۲- جامع البیان عن تفسیر آی القرآن تحقیق محمود شاکر و أحمد شاکر ط دار المعارف ص ۴۶. ۴۳- القاضی عبد الجبار الأسدآبادی. ا- إعجاز القرآن، تحقیق أمین الخولی. ۵۱ و ۵۲ و ۶۷ و ۶۸ و ۶۹ و ۷۱- ۷۳ و ۸۷ و ۸۸ و ۸۹ و ۹۰- ۹۶ و ۱۰۳ و ۱۰۴ و ۱۰۶ و ۱۳۳ و ۱۶۲ و ۲۱۶ و ۲۲۷ و ۲۳۱ و ۲۳۹ و ۲۴۱ و ۲۴۳. ب- تنزیه القرآن عن المطاعن- ط دار النهضة الحدیثة- بیروت، بدون تاریخ ۳۳ و ۳۹ و ۵۲ و ۹۰ و ۹۲ و ۹۳ و ۲۲۴. ح- شرح الأصول الخمسة تحقیق الدکتور عبد الکریم عثمان ط الأولی ۱۹۶۵ م- القاهرة. ۳۱ و ۳۸ و ۵۵ و ۷۱ و ۸۵ و ۸۶ و ۹۲. إعجاز القرآن بین المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۶۶ د- فضل المعتزلة. ۲۲۸. ه- متشابه القرآن، تحقیق د. عثمان محمد زرزور، ط دار التراث ۱۹۶۹ م. ۳۴ و ۵۲ و ۶۸ و ۸۵ و ۲۲۴. و- المغنی فی أبواب التوحید و العدل ۸۷ و ۸۸. ۴۴- ابن عبد ربه العقد الفرید- ط لجنة التألیف و الترجمة و النشر- القاهرة ۱۹۴۶ م ۴۷. ۴۵- أبو عبیدة معمر بن المثنی مجاز القرآن. تحقیق محمد فؤاد سزکین الخانجی ۱۹۵۴ م ۴۸ و ۱۵۸. ۴۶- ابن عساکر تبیین کذب المفتری، تحقیق محمد بن زاهد الکوثری ۳۵ و ۸۷ و ۱۰۱. ۴۷- العسقلانی- ابن حجر شهاب الدین أحمد ا- میزان الاعتدال فی معرفة الرجال، ط السعادة القاهرة ۱۳۲۵ ه الأولی ۲۷. ب- لسان المیزان- ط حیدرآباد ۱۳۲۹ ه ۸۷ و ۲۰۶ ۴۸- العسکری، أبو هلال الصناعتین، ط صبیح ۱۲۴ و ۱۴۳ و ۱۵۲ و ۱۵۹ و ۱۸۶ و ۲۱۹ ۴۹- العلوی، ابن حمزة العلوی. الطراز- ط بیروت ۱۲۵ و ۲۱۹ و ۲۳۴ ۵۰- ابن العماد الحنبلی شذرات الذهب، ط القاهرة ۱۳۵۰ ه ۲۸ و ۳۴ و ۷۴ و ۱۰۱ و ۱۲۹ و ۲۰۶ و ۲۰۷. إعجاز القرآن بین المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۶۷ ۵۱- الغزالی- أبو حامد محمد بن محمد ا- الاقتصاد فی الاعتقاد، ط السعادة القاهرة الثانیة ۱۳۲۷ ه ۲۹ و ۳۵. ب- المنقذ من الضلال، تحقیق الدکتور عبد الحلیم محمود ط الأنجلو القاهرة ۱۹۵۵ م، الثانیة. ۱۹ و ۲۳۶. ۵۲- الفارابی إحصاء العلوم، تحقیق د. عثمان أمین نشر دار الفکر العربی ۱۹. ۵۳- أبو الفداء المختصر فی أخبار البشر ط مصر ۱۹۲۴ م ۷۴ و ۸۵ و ۱۶۹. ۵۴- الفراء- أبو زکریا یحیی بن زیاد. معانی القرآن، تحقیق أحمد یوسف نجاتی و محمد علی النجار، ط دار الکتب المصریة ۱۹۵۵ م ۴۸ و ۲۳۳. ۵۵- ابن قتیبة ... عبد الله بن مسلم ا- تأویل مختلف الحدیث، ط کردستان العلمیة القاهرة ۱۳۲۶ ه ۲۱. ب- تأویل مشکل القرآن، تحقیق السید أحمد صقر. ط دار إحیاء الکتب العربیة الأولی ۱۹۵۴ م ۳۴ و ۴۸ و ۵۱. ح- الشعر و الشعراء تحقیق أحمد شاکر ط الخانجی ۱۵۲. د- عیون الأخبار، ط دار الکتب القاهرة ۱۹۲۵ م ۲۷. ۵۶- قدامة بن جعفر نقد الشعر تحقیق کمال مصطفی- الخانجی ۱۹۶۳ م ۱۵۹ إعجاز القرآن بین المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۶۸ ۵۷- القرطبی. التذکار فی أفضل الأذکار ط المعارف العلمیة ۴۶. ۵۸- القفطی، جمال الدین أبو الحسن أبو یوسف إنباه الرواة، تحقیق محمد أبو الفضل إبراهیم ط دار الکتب القاهرة ۱۹۵۲ م ۷۵ و ۱۲۹ و ۱۳۰ و ۱۶۹. ۵۹- ابن قیم الجوزیة الحنبلی ا- إعلام الموقعین عن رب العالمین ط الشیخ فرج الله زکی

الكردى، مطبعة النيل- مصر ۲۱ و ۲۲۹. ب- الصواعق المرسلة، ط مكة المكرمة ۱۳۲۸ ه- ۱۹۲۹ م ۲۸. ح- الطرق الحكمية، ط الآداب و الموائد- القاهرة ۱۳۱۷ ه ۲۱. د- المناقب. (مناقب أحمد بن حنبل) ط مصر ۱۹۳۰ م ۳۴. ۶۰- الكتبى: فوات الوفيات ط مصر ۱۳۲۴ ه ۱۲۹ ۶۱- ابن كثير. تاريخ ابن كثير، الطبعة الأولى ۱۹۶۶ م ط مكتبة المعارف بيروت و النصر بالرياض ۱۰۳ و ۱۶۹ ۶۲- الماتريدى، أبو منصور شرح الفقه الأكبر، ط حيدرآباد ۲۲۶. ۶۳- المبرد أبو العباس محمد بن يزيد الكامل ط المكتبة التجارية ۴۶ و ۴۸ و ۱۵۸ إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۶۹ ۶۴- المرتضى- الشريف على بن الحسين ا- أمالى المرتضى- ط السعادة ۱۳۲۵ ه ۱۴۰ و ۲۳۸ ب- المنية و الأمل (ذكر المعتزلة) تحقيق توما أرنولد ۱۳۱۶ ه القاهرة ۲۵ و ۵۰ و ۵۲ و ۵۳ و ۵۶ و ۵۷ و ۶۷ و ۷۰ و ۷۴ و ۸۵. ۶۵- المسعودى التنبيه و الإشراف، تحقيق عبد الله الصاوى بغداد ۱۹۳۸ م ۵۳. ۶۶- ابن المعتز، عبد الله البديع، تحقيق كراتشقوفسكى ط دار الحكمة، دمشق. ۴۸. ۶۷- المقرى. نفح الطيب ۲۰۳. ۶۸- النحاس، أبو جعفر الناسخ و المنسوخ ط المكتبة العلامية ۱۹۵۷ م ۵۶. ۶۹- ابن النديم الفهرست ط التجارية ۲۲ و ۵۰ و ۷۰ و ۱۶۱ و ۲۳۵. ۷۰- ابن هشام السيرة النبوية ط السقا ۱۹۳۶ م ۴۷. ۷۱- اليافعى، أبو محمد عبد الله. مرآة الجنان و عبرة اليقظان ط حيدرآباد ۱۳۳۸- الأولى. ۱۲۹. ۷۲- ياقوت الحموى- شهاب الدين أبو عبد الله. معجم الأدباء ط دار المأمون بأشراف د. أحمد الرفاعى ۷۴ و ۱۲۹ و ۱۵۸ و ۱۶۹ و ۲۰۷ و ۲۱۶. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۷۰ ۷۳- اليعقوبى- أحمد بن يعقوب بن جعفر بن واضح تاريخ اليعقوبى- ط بريل ۱۸۸۳ م ۲۷. ح- المراجع ۱- إبراهيم سلامة بلاغة أرسطو بين العرب و اليونان، ط مخيمر القاهرة ۱۹۵۰ م ۱۶۳. ۲- أحمد أمين ا- ضحى الإسلام، الطبعة السابعة، النهضة المصرية القاهرة. ۲۰ و ۳۹ و ۵۵ و ۲۰۳ ب- ظهر الإسلام، الطبعة السابعة، النهضة المصرية- القاهرة ۳۷. ح- فجر الإسلام، الطبعة الثامنة- القاهرة ۱۹۶۱ م ۲۳ و ۲۶ د- «بحث عن المعتزلة» فى فجر الإسلام هامش ۱ ص ۱۷ ۳- أحمد أحمد بدوى. عبد القاهر الجرجانى، سلسلة أعلام العرب رقم ۸، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الترجمة و النشر ۱۹۶۲. ۱۳۰ و ۱۳۱ ۴- أمين الخولى فن القول، ط الحلبى ۱۹۴۷ م ۱۳۰ و ۱۶۰ ۵- أحمد مكى الأنصارى أبو زكريا الفراء، ط المجلس الأعلى لرعاية الفنون و الآداب، القاهرة ۱۹۶۴ م ۲۱۷. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۷۱ ۶- أوليرى ۱- العرب قبل الإسلام ص ۴۵. ۲- مسالك الثقافة الإغريقية ص ۷۲. ۷- بدران أبو العنين بدران أصول الفقه- ط دار المعارف ۱۹۶۹ م ۱۶۰ ۸- بدوى طبانة البيان العربى- ط الأنجلو سنة ۱۹۵۶ م، الأولى ۱۶۳. ۹- جولد تسيهر. مذاهب التفسير الإسلامى- تحقيق عبد الحليم النجار و الخانجى القاهرة ۱۹۵۵ ۲۱۳ و ۲۲۸ ۱۰- الجوينى، مصطفى الصاوى منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن، ط دار المعارف ۶۳ و ۱۷۲ و ۱۷۸ و ۱۹۹ و ۲۴۴. ۱۱- حاجى خليفة كشف الظنون ط ۱۹۳۲ م ۱۳۱. ۱۲- حسن إبراهيم حسن تاريخ الاسلام، الطبعة الخامسة ۱۹۶۰ م، مكتبة النهضة المصرية. ۸۵ و ۱۰۱ ۱۳- حسن السندوبى أدب الجاحظ، ط القاهرة ۵۸ ۱۴- حمودة غرابة الأشعرى (أبو الحسن) ط الرسالة القاهرة- ۱۹۵۲ م ۳۶ و ۳۹ إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۷۲ ۱۵- خلف الله، محمد خلف الله أحمد من الوجهة النفسية، لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة ۱۹۴۷ م ۱۳۱ و ۱۵۳ و ۲۴۳ ۱۶- درويش الجندى نظرية عبد القاهر فى النظم ط نهضة مصر، ۱۹۶۰ م ۲۲۵. ۱۷- زكريا إبراهيم ابن حزم الأندلسى- سلسلة أعلام العرب ۵۶، ط الدار المصرية للتأليف و الترجمة. ۲۰۳. ۱۸- زهدى جار الله المعتزلة ط القاهرة ۱۹۴۷ م ۳۵. ۱۹- أبو زهرة- محمد ا- أبو حنيفة، حياته و عصره، ط دار الفكر العربى، الطبعة الثالثة ۱۹۶۰ القاهرة ۳۴ و ۱۶۰ و ۲۰۳ ب- أصول الفقه، ط مخيمر القاهرة ۱۹۵۷ م ۱۶۰ ح- ابن حزم الأندلسى، دار الفكر العربى ط الثانية ۱۳۹ و ۲۰۶ ۲۰- سليمان دنيا الشيخ محمد عبده بين الفلسفة و الكلاميين الطبعة الأولى ۱۹۵۸ م الحلبى ۳۸ و ۱۰۷ و ۲۲۴ ۲۱- السيد أحمد صقر مقدمة كتاب الإعجاز للباقلانى ط دار المعارف ۲۳۴ إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۷۳ ۲۲- شوقى ضيف البلاغة تطور و تاريخ ط دار المعارف ۴۹ و ۷۴ و ۷۸ و ۹۴ و ۱۱۵ و ۱۳۱ و ۱۶۲ و ۱۷۴ و ۱۸۹ و ۲۰۹ و ۲۱۸ و ۲۴۳. ۲۳- صبحى الصالح، و فريد جبر ا- فلسفة التفكير الدينى. بيروت ۱۹۶۷ م ۲۰ ب- مباحث فى علوم القرآن، الجامعة السورية دمشق ۱۹۵۸ م ۲۴۴ ۲۴- طه الحاجرى الجاحظ ط دار المعارف ۲۱۵ ۲۵- عبده الشمالى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، الطبعة الرابعة، بيروت

۱۹۶۵ م دار صادر ص ۳۶. ۲۶- عبد العال سالم مكرم القرآن و أثره فى الدراسات النحوية. ط دار المعارف ۱۹۶۸ م ۱۹۹ ۲۷- عبد الكريم الخطيب إعجاز القرآن ط دار الفكر العربى، الأولى ۱۹۶۴ م ۱۳۱ ۲۸- عز الدين إسماعيل الأسس الجمالية فى النقد العربى الطبعة الأولى ۱۹۵۵ م دار الفكر العربى ۱۵۴ و ۲۴۱ ۲۹- على مصطفى الغرابى تاريخ الفرق الإسلامية ط صبيح القاهرة الثانية ۱۹۵۸ م ۳۵ و ۵۵ إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۷۴ ۳۰- عون، حسن عون أول كتاب فى نحو العربية- مجلة كلية الآداب بالاسكندرية، المجلد الحادى عشر لسنة ۱۹۵۷ م ص ۴۸ و ما بعدها ۳۱- كارل بروكلمان تاريخ الأدب العربى، ترجمة عبد الحليم النجار، ط دار المعارف ۱۹۶۱ م ۷۴ ۳۲- كارل نيلينو بحوث فى المعتزلة، ترجمة عبد الرحمن بدوى، ضمن كتاب «التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية» ط النهضة المصرية ۱۹۴۰ م القاهرة ۲۴ و ۲۶ و ۲۷ ۳۳- محمد زاهد الكوثرى مقدمة تبيين كذب المفترى لابن عساكر ۳۰ ۳۴- محمد عبده (الشيخ الإمام) رسالة التوحيد تحقيق الطناحى دار الهلال ۱۹۶۳ م ۱۹. ۳۵- محمد مندور ا- فى الميزان الجديد، ط نهضة مصر القاهرة، الثانية ۱۶۳ ب- النقد المنهجى، ط نهضة مصر القاهرة ۱۶۳. ۳۶- محمد يوسف موسى القرآن و الفلسفة ط دار المعارف ۱۹۶۶ م ۲۱ و ۳۰ ۳۷- محمود قاسم مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ۳۹ و ۲۲۶ و ۲۳۱ إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۷۵ ۳۸- مصطفى عبد الرازق تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لجنة التأليف و الترجمة و النشر ۱۹۶۶ م ۱۹ ۳۹- مصطفى ناصف النظم فى دلائل الإعجاز، حوليات آداب عين شمس المجلد الثالث ۱۹۵۲ م ۱۵۶ ۴۰- منير سلطان البديع تأصيل و تجديد ط منشأة المعارف بالاسكندرية ۱۹۸۵ م ۱۸۶ ۴۱- النشار- على سامى النشار نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام ط دار المعارف ۱۹۶۶ م، الرابعة ۲۵ و ۲۹ و ۳۰ و ۳۹ و ۵۶ ۴۲- نيبرج مقدمة كتاب الانتصار للخياط ص ۳۲ و ۳۴ ۴۳- هاملتون جب دراسات فى حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس و محمد نجم و محمود زائد، بيروت ۱۹۶۴، مؤسسة فرانكلين ص ۴۷. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۷۶

ثانيا: الآيات القرآنية «۱»

ثانيا: الآيات القرآنية «۱» (۱) الفاتحة إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (۵)- ۱۷۸ صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ (۷)- ۱۷۶. (۲) البقرة الم ذلِكَ الْكِتابُ لا رَيْبَ فِيهِ (۱ و ۲) ۱۸۱ و ۱۹۸ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ (۲) ۱۷۷ و ۱۹۵ و ۲۲۲ وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ* (۵) ۱۹۳ إِنَّما نَحْنُ مُصْلِحُونَ (۱۱)- ۱۹۶ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ (۱۵)- ۱۹۳ فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ (۱۶)- ۱۴۷ أُولئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدى* (۱۶)- ۱۹۷ لَوْ شاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَ أَبْصارِهِمْ (۲۰)- ۲۹۲ يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ (۲۱)- ۱۷۷ فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْداداً وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (۲۲)- ۱۷۶ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ (۲۳)- ۲۰۴ وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا (۲۳ و ۲۴)- ۱۷۲ إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها (۲۶) ۱۸۶ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْواتاً فَأَحْياكُمْ (۲۸)- ۱۸۲ قُلْ إِنْ كانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ (۹۴ و ۹۵)- ۱۷۲ وَ لَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلى حَياةٍ (۹۶)- ۱۹۵ صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً (۱۳۸)- ۱۸۷ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ (۱۴۷)- ۱۸۴ وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ (۱۷۹)- ۷۷ و ۲۰۵ وَ لِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلى ما هَداكُمْ (۱۸۵)- ۱۸۷ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَقْرَبُوها (۱۸۷)- ۱۷۰ وَ لكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقى (۱۸۹)- ۱۲۳ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ (۲۱۰)- ۱۳۸ وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ* (۲۲۹)- ۱۷۰ لا تُضَارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها (۲۳۳)- ۱۷۹ وَ لا جُناحَ عَلَيْكُمْ فِيما عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّساءِ (۲۳۵)- ۱۹۶ وَ اللَّهُ لا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ (۲۷۶)- ۱۹۴ لَها ما كَسَبَتْ وَ عَلَيْها مَا اكْتَسَبَتْ (۲۸۶)- ۱۷۹ (۳) آل عمران وَ مَكَرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْماكِرِينَ- (۵۴) - ۷۹ قَدْ كانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتا (۱۳۰) - ۱۷۰

(۱) الرقم الذى بجوار اسم السورة رقمها فى المصحف، و ما بين القوسين رقم الآية ثم رقم الصفحة التى ذكرت فيه فى الكتاب. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۷۷ (۴) النساء وَ آتُوا النِّساءَ صَدُقاتِهِنَّ (۴)- ۱۷۹ وَ لِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ واحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ (۱۱)- ۱۷۶ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ (۲۳)-

۷۲ أ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكّونَ أَنْفُسَهُمْ (۴۹)- ۱۷۱ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً (۸۲)- ۹۶ وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جاؤُكَ (۶۴)- ۱۷۹ (۵) المائدة وَ يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ (۱۶)- ۲۲۲ لَبِئْسَ ما كانُوا يَصْنَعُونَ (۶۳) ۱۷۹ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ (۹۴)- ۱۷۲. وَ لَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قالُوا إِنَّا نَصارى (۸۲ و ۸۳)- ۴۶. (۶) الأنعام قُلْ أَ غَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا (۱۴)- ۱۸۹ إِنْ هذا إِلَّا أَساطِيرُ الْأَوَّلِينَ* (۲۵)- ۴۵ ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ (۳۸)- ۲۲۱ وَ لَوْ تَرى إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ (۲۷)- ۸۰ وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكاءَ الْجِنَّ (۱۰۰)- ۱۹۵ (۷) الأعراف وَ كَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْناها فَجاءَها بَأْسُنا بَياتاً (۴)- ۱۹۴ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّياطِينَ أَوْلِياءَ لِلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ (۲۷)- ۱۸۷ إِنَّهُ يَراكُمْ هُوَ وَ قَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لا تَرَوْنَهُمْ (۲۷)- ۱۸۷ وَ إِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ (۱۷۱)- ۷۸ وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ (۱۷۲)- ۱۸۴ (۸) الأنفال إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ (۲)- ۹۱. وَ إِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّها لَكُمْ (۸)- ۷۶. وَ يُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ (۴۴)- ۱۷۰ (۹) التوبة بَراءَةٌ مِنَ اللَّهِ (۱) ۱۲۳ (۱۰) يونس حَتَّى إِذا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَ جَرَيْنَ بِهِمْ (۲۲)- ۱۷۸ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ (۳۸)- ۲۰۴ وَ إِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلا كاشِفَ لَهُ* (۱۰۷)- ۱۸۷ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ (۱۲۷)- ۷۹ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ (۵۹) ۱۹۱ (۱۱) هود كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ (۱)- ۲۲۲ وَ لَوْ أَنَّ قُرْآناً سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبالُ (۴۲)- ۹۲ و ۱۲۲ و ۱۲۳ وَ قِيلَ يا أَرْضُ ابْلَعِي ماءَكِ وَ يا سَماءُ أَقْلِعِي (۴۴)- ۱۸۵ وَ ما أَنْتَ عَلَيْنا بِعَزِيزٍ (۹۱)- ۱۹۱ أَ رَهْطِي أَعَزُّ عَلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ (۹۲)- ۱۹۱ يا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلى مَكانَتِكُمْ* (۹۳)- ۱۷۹ وَ بِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُودُ (۹۸)- ۶۹ (۱۲) يوسف يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ (۹)- ۱۸۰ قالَتْ فَذلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ (۳۲)- ۱۷۴ وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ (۸۲)- ۷۷ و ۱۲۲ و ۱۲۳ و ۱۳۹ (۱۳) الرعد لَوْ أَنَّ قُرْآناً سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبالُ (۳۱)- ۷۷ اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشاءُ وَ يَقْدِرُ* (۲۶)- ۱۹۱ إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۷۸ الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ (۲۸)- ۹۱ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ طُوبى لَهُمْ (۲۹)- ۹۲. وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ (۳۳)- ۱۸۹ (۱۴) إبراهيم هذا بَلاغٌ لِلنَّاسِ وَ لِيُنْذَرُوا بِهِ (۵۲)- ۲۱۶ (۱۵) الحجر الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ (۹۱)- ۱۷۲ (۱۶) النحل سورة النحل كلها ۱۱۷ ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ (۱۲۵)- ۲۰ (۱۷) الإسراء وَ اخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ (۲۴)- ۱۹۷ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ (۸۸)- ۵۴ و ۲۱۳ (۱۸) الكهف وَ كَلْبُهُمْ باسِطٌ ذِراعَيْهِ بِالْوَصِيدِ (۱۸)- ۱۵۱ فَوَجَدا فِيها جِداراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ (۷۷)- ۱۹۷ (۱۹) مريم وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً (۴)- ۱۴۵ و ۱۹۸ (۲۰) طه الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى (۵)- ۱۳۹ (۲۱) الأنبياء وَ كَمْ قَصَمْنا مِنْ قَرْيَةٍ كانَتْ ظالِمَةً (۱۱) ۱۸۴ لَوْ أَرَدْنا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنَّا (۱۷)- ۱۹۲ وَ لِسُلَيْمانَ الرِّيحَ عاصِفَةً (۸۱)- ۱۷۱ قُلْ إِنَّما يُوحى إِلَيَّ أَنَّما إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ (۱۰۸)- ۱۹۶ (۲۲) الحج يَوْمَ تَرَوْنَها تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ (۲)- ۱۷۶ يُصْهَرُ بِهِ ما فِي بُطُونِهِمْ وَ الْجُلُودُ (۲۰)- ۱۸۸ (۲۳) المؤمنون وَ إِنَّا عَلى ذَهابٍ بِهِ لَقادِرُونَ (۱۸)- ۱۸۸ (۲۴) النور وَ لا تَأْخُذْكُمْ بِهِما رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ (۲)- ۱۸۴ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمالُهُمْ كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ (۳۹)- ۷۸ (۲۵) الفرقان لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَ عَتَوْا عُتُوًّا كَبِيراً (۲۱)- ۱۸۹ (۲۷) النمل وَ جِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ (۲۲)- ۱۸۶ وَ تَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ (۸۸- ۹۰)- ۱۸۸ (۲۸) القصص إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الْأَرْضِ (۴)- ۱۱۲ وَ قالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِي وَ لَكَ (۹)- ۱۸۹ وَ لَمَّا وَرَدَ ماءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ (۲۳)- ۱۹۲ ما كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ وَ لكِنَّا أَنْشَأْنا قُرُوناً (۴۵)- ۱۷۷ وَ مِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ. لِتَسْكُنُوا فِيهِ (۷۳)- ۱۸۷ (۲۹) العنكبوت ما هذِهِ الْحَياةُ الدُّنْيا إِلَّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ (۶۴)- ۱۷۴ (۳۰) الروم الم غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ (۱ و ۲) ۵۴ و هامش ۱۷۳ (۳۱) لقمان وَ اخْشَوْا يَوْماً لا يَجْزِي والِدٌ عَنْ وَلَدِهِ (۳۳)- ۱۷۴ (۳۲) السجدة الم، تَنْزِيلُ الْكِتابِ لا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعالَمِينَ (۱ و ۲) ۱۸۱ إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۷۹ (۳۳) الأحزاب ما كانَ مُحَمَّدٌ أَبا أَحَدٍ مِنْ رِجالِكُمْ وَ لكِنْ رَسُولَ اللَّهِ (۴۰)- ۲۲۴ يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْناكَ شاهِداً وَ مُبَشِّراً وَ نَذِيراً (۴۵ و ۴۶) ۲۲۴ وَ قالُوا رَبَّنا إِنَّا أَطَعْنا سادَتَنا وَ كُبَراءَنا (۶۷)- ۱۸۵ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبالِ (۷۲) ۱۸۳ (۳۴) سبأ وَ إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلى هُدىً أَوْ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ (۲۴) ۸۰ و ۱۸۲ و ۱۸۸. قُلْ لا تُسْئَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنا وَ لا نُسْئَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ (۲۵) ۱۸۸. وَ قالُوا ما هذا إِلَّا إِفْكٌ مُفْتَرىً (۴۳)- ۴۵ (۳۵) فاطر وَ اللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّياحَ فَتُثِيرُ سَحاباً (۹)- ۱۷۸ (۳۶) يس وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحابَ الْقَرْيَةِ (۱۳- ۱۶)- ۱۹۵ وَ ضَرَبَ لَنا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ

(۷۸ و ۷۹)- ۸۱ (۳۷) الصافات وَ قِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُلُونَ (۲۴)- ۱۷۰ أ إِنَّا لَتارِكُوا آلِهَتِنا (۳۶)- ۴۵ (۳۹) الزمر لَوْ أَرادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَداً (۴)- ۱۹۲ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتاباً (۲۳)- ۱۹۱ إِنْ أَرادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كاشِفاتُ ضُرِّهِ (۳۸)- ۱۸۸ أ فَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِّي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجاهِلُونَ (۶۴)- ۱۹۱ وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّها (۶۹)- ۱۹۷ (۴۰) غافر سورة غافر كلها ۱۱۷ (۴۱) فصلت وَ قالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لا تَسْمَعُوا لِهذَا الْقُرْآنِ وَ الْغَوْا فِيهِ (۲۶)- ۴۶ (۴۲) الشورى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (۱۱)- ۳۰ وَ كَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا (۵۲)- ۱۱۸ وَ إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ (۵۳)- ۱۱۸ (۴۳) الزخرف وَ سْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنا (۴۵)- ۱۸۴ فِي السَّماءِ إِلهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلهٌ (۸۴)- ۳۰ (۴۴) الدخان كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَ عُيُونٍ وَ زُرُوعٍ وَ مَقامٍ كَرِيمٍ (۲۶)- ۸۰ فَما بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّماءُ وَ الْأَرْضُ وَ ما كانُوا مُنْظَرِينَ (۲۹)- ۱۸۴ إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقاتُهُمْ أَجْمَعِينَ (۴۰)- ۸۱ إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقامٍ أَمِينٍ (۵۱)- ۸۱ (۴۷) محمد وَ سُقُوا ماءً حَمِيماً فَقَطَّعَ أَمْعاءَهُمْ (۱۵)- ۱۸۸ طاعَةٌ وَ قَوْلٌ مَعْرُوفٌ (۲۱)- ۱۲۳ (۴۸) الفتح قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرابِ (۱۶)- ۲۲۱ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدى وَ دِينِ الْحَقِّ* (۲۸)- ۱۷۳ سِيماهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ (۲۹)- ۱۷۱ (۴۹) الحجرات إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْواتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ (۳)- ۱۸۰ و ۲۴۲ إِنَّ الَّذِينَ يُنادُونَكَ مِنْ وَراءِ الْحُجُراتِ (۴)- ۱۸۰ (۵۰) ق ق وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ (۱ و ۲)- ۷۹ إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۸۰ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (۱۶)- ۳۰ (۵۱) الذاريات كَذلِكَ ما أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ (۵۲)- ۴۵ (۵۲) الطور وَ الطُّورِ وَ كِتابٍ مَسْطُورٍ (۱)- ۷۹ (۵۴) القمر فَذُوقُوا عَذابِي وَ نُذُرِ* (۱۵)- ۱۷۷ (۵۵) الرحمن فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ*، آيات عديدة، ۱۷۷ خَلَقَ الْإِنْسانَ مِنْ صَلْصالٍ كَالْفَخَّارِ (۱۴)- ۷۸ فَيَوْمَئِذٍ لا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَ لا جَانٌّ (۳۹)- ۱۷۰ (۵۷) الحديد وَ جَنَّةٍ عَرْضُها كَعَرْضِ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ (۲۱)- ۷۸ (۵۸) المجادلة ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ (۷)- ۳۰ (۵۹) الحشر وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ مانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ (۲)- ۱۷۵ (۶۱) الصف يُرِيدُونَ لِيُطْفِؤُا نُورَ اللَّهِ بِأَفْواهِهِمْ (۸)- ۲۱۴ وَ تِلْكَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنَّاسِ* (۲۱)- ۱۸۳ (۶۲) الجمعة أَنَّكُمْ أَوْلِياءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ- وَ لا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَداً بِما قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ (۷ و ۸)- ۵۴ و ۲۱۶ (۶۷) الملك أ وَ لَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صافَّاتٍ وَ يَقْبِضْنَ (۱۹)- ۱۸۱ أ رَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ ماؤُكُمْ غَوْراً (۳۰)- ۱۸۸ (۶۹) الحاقة لِنَجْعَلَها لَكُمْ تَذْكِرَةً وَ تَعِيَها أُذُنٌ واعِيَةٌ (۱۲)- ۱۷۵ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ* (۴۲)- ۴۵ (۷۴) المدثر إِنَّهُ فَكَّرَ وَ قَدَّرَ، فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ (۱۸- ۲۴)- ۷۲. (۷۷) المرسلات وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ*، آيات عديدة، ۱۷۸ (۷۹) النازعات وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذلِكَ دَحاها (۳۰)- ۲۱۷ مَتاعاً لَكُمْ وَ لِأَنْعامِكُمْ* (۳۳)- ۲۱۷ (۸۹) الفجر وَ جاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (۲۲) ۸۰ و ۱۳۹ (۱۰۸) الكوثر إِنَّا أَعْطَيْناكَ الْكَوْثَرَ (۱)- ۲۰۴ (۱۱۲) الإخلاص لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ (۴)- ۱۵۵ إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۸۱

ثالثا: فهرست الأعلام

ثالثا: فهرست الأعلام (ا) الآمدى ۱۶۰ إبراهيم «عليه السلام» ۲۳۹ إبراهيم سلامة ۱۶۲ و ۱۶۳ الأبهرى ۱۰۱ أبيّ بن كعب ۱۹۵ ابن الأثير ۱۲۵ أحمد أمين ۱۴ و ۱۹ و ۲۶ و ۳۶ و ۵۵ أحمد بدوى ۱۳ و ۱۶۴ أحمد بن أبى دؤاد ۲۸ و ۳۴ أحمد بن حنبل ۳۴ أحمد بن عيسى ۲۷ ابن الأخشيد ۵۰ و ۲۳۵ الأخنس بن شريق ۴۷ أرسطو ۴۸ أرسلان- ألب ۳۷ إسحاق بن إبراهيم ۳۳ إسحاق بن حنين ۴۸ أبو إسحاق بن عياشى ۸۶ إسحاق بن وهب ۴۹ بنو إسرائيل ۵۹ الإسفراييني (أبو إسحاق) ۳۶ و ۱۰۱ الإسفراييني- عبد الجبار (أبو القاسم) ۱۰۱ الإسكافى ۳۲ أبو الأسود الدؤلى ۱۳۵ الأشعرى (أبو الحسن) ۳۵ و ۳۶ و ۳۷ و ۴۹ و ۵۰ و ۶۷ و ۱۰۱ و ۱۰۶ و ۱۲۳ و ۲۲۳ و ۲۲۴ و ۲۳۲ و ۲۳۳ الأعشى ۱۳۳ إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۸۲ إقليدس ۷۲ امرؤ القيس ۱۱۲ و ۱۳۳ و ۱۳۵ الأمويون ۲۴ و ۲۶ أمين الخولى ۱۳ (ب) الباقلانى ۱۵ و ۲۲ و ۳۶ و ۴۹ و ۱۰۱- ۱۲۶ و ۱۴۰ و ۱۶۹ و ۱۸۹ و ۱۹۸ و ۱۹۹ و ۲۲۰ و ۲۲۴ و ۲۳۱ و ۲۳۲ و ۲۳۳ و ۲۳۴ و ۲۳۹ و ۲۴۱ و ۲۴۳ و ۲۴۹ و ۲۵۱ و ۲۵۲ و ۲۵۴ الباهلى ۱۰۱ البحترى ۱۱۳ بدوى طبانة ۱۶۴ بشار بن برد ۱۳۶ بشر المريسى ۲۷ بشر بن المعتمر ۲۳۸ و ۲۳۹ و ۲۴۱ بيوضى «العالم الإباضى» ۱۴ (ت) أبو تمام ۱۱۳ ابن تيمية ۲۳۰ (ث) ثعلب ۲۱۹ ثمامة بن أشرس ۲۷ و ۲۸ و ۳۴ ثمود (قبيلة) ۲۳۹ (ج) الجاحظ ۱۶ و ۲۲ و ۳۲ و ۴۵ و ۵۰ و ۵۲ و ۵۳ و ۵۶ و ۵۹- ۶۹ و ۶۰- ۶۲ و

۱۱۹- ۱۲۱ و ۱۳۴ و ۱۳۵ و ۱۳۸ و ۱۴۳ و ۱۶۱ و ۲۱۳ و ۲۱۴ و ۲۱۵ و ۲۱۷ و ۲۱۸ و ۲۲۷ و ۲۳۰ و ۲۳۱ و ۲۳۶ و ۲۳۷ و ۲۴۱ و ۲۴۲ و ۲۴۹ و ۲۵۰ و ۲۵۴ جب هاملتون ۴۷ الجبائی (أبو علی) ۱۵ و ۳۵ و ۴۵ و ۵۰ و ۶۷ و ۶۸ و ۶۹ و ۷۰ و ۸۶ و ۲۳۱ و ۲۴۹ و ۲۵۰ الجبائی (أبو هاشم) ۱۵ و ۷۰ و ۷۱ و ۷۲ و ۷۳ و ۷۵ و ۸۶ و ۹۳ و ۹۴ و ۲۲۸ و ۲۳۰ و ۲۵۱ و ۲۵۲ جبریل (علیه السلام) ۳۳ و ۸۹ الجرجانی- عبد القاهر ۱۵ و ۲۲ و ۴۹ و ۱۰۳ و ۱۰۴ و ۱۰۷ و ۱۱۸ و ۱۲۹- ۱۶۳ و ۱۸۹- ۱۹۷ و ۲۰۷- ۲۱۰ و ۲۲۰ و ۲۲۵ و ۲۲۹ و ۲۳۲ و ۲۳۳ و ۲۳۵ و ۲۳۸ و ۲۳۹ و ۲۴۰ و ۲۴۱ و ۲۴۲ و ۲۴۴ و ۲۴۹ و ۲۵۲ و ۲۵۴ جعفر بن حرب ۳۲ ابن جنی ۱۵۶ و ۱۶۴ و ۲۲۸ و ۲۲۹ إعجاز القرآن بین المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۸۳ أبو جهل ۴۷ جهم بن صفوان ۳۱ جولد تسیهر ۲۱۳ الجوینی- عبد الملک ۳۶ و ۱۰۱ و ۲۲۶ الجوینی- مصطفی الصاوی ۱۷۲ و ۱۷۸ و ۱۹۰ و ۱۹۹ و ۲۴۴ (ح) ابن حزم الأندلسی ۱۵ و ۱۶۲ و ۲۰۳- ۲۰۶ و ۲۵۲ الحسن البصری ۲۵ و ۲۶ و ۷۰ و ۱۷۳ حسن عون ۱۵۶ حسان بن ثابت ۱۳۷ الحطیئة ۱۳۵ حماد عجرد ۱۱۶ أبو حنیفة ۲۰ (خ) الخطابی- أبو سلیمان حمد بن محمد ۱۵۸ الخفاجی- ابن سنان ۱۲۴ و ۱۲۵ و ۲۲۵ و ۲۳۳ و ۲۳۴ ابن خلدون ۱۹ و ۱۶۲ الخلفاء الراشدون ۱۱۲ ابن خلکان ۱۹ الخلیل بن أحمد ۷۲ الخوارج ۲۴ الخیاط- صاحب کتاب «الانتصار» ۱۶ و ۲۸ و ۵۱ و ۵۴ (د) داود الظاهری ۲۰۶ درویش الجندی ۲۲۵ (ر) الرازی- فخر الدین ۱۵ و ۴۹ و ۷۰ و ۲۰۳ و ۲۰۶ و ۲۰۸ و ۲۰۹ و ۲۵۲ ابن الراوندی ۱۵ و ۳۴ و ۵۳ و ۵۴ و ۵۵ و ۶۷ و ۶۸ و ۷۰ و ۸۶. الرسول الکریم صلّی اللّه علیه و سلم ۲۰ و ۲۱ و ۲۴ و ۲۶ و ۲۹ و ۳۷ و ۴۵ و ۴۶ و ۴۷ و ۴۸ و ۵۰ و ۵۱ و ۶۰ و ۸۶ و ۸۷ و ۸۸ ابن رشیق القیروانی ۱۴۳ و ۱۵۹ الرمانی- أبو الحسن علی بن عیسی ۱۵ و ۲۲ و ۴۵ و ۷۴ و ۷۵ و ۷۷ و ۷۸ و ۸۱ و ۱۱۳ و ۱۱۴ و ۱۱۵ و ۱۱۹ و ۱۲۲ و ۱۲۳ و ۱۲۵ و ۱۸۹ و ۱۹۹ و ۲۱۵ و ۲۱۶ و ۲۱۸ و ۲۳۱ و ۲۳۲ و ۲۳۳ و ۲۳۴ و ۲۳۹ و ۲۳۴ و ۲۴۹ و ۲۵۱ ابن الرومی ۱۱۳ و ۱۱۶ (ز) زاهد الکوثری ۸۷ إعجاز القرآن بین المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۸۴ الزمخشری ۱۵ و ۱۶ و ۲۲ و ۱۶۹- ۲۰۰ و ۲۰۷- ۲۱۰ و ۲۲۶ و ۲۲۹ و ۲۳۲ و ۲۳۳ و ۲۴۰ و ۲۴۰ و ۲۴۲ و ۲۴۳ و ۲۴۴ و ۲۴۹- ۲۵۲ أبو زهرة- محمد ۲۰۵ زهیر ۱۳۳ (س) ابن السّبّاک- محمد بن صبیح ۲۷ أبو سفیان ۴۷ السکاک الرافضی ۳۲ السکاکی- أبو یعقوب ۱۵ و ۱۶ و ۴۹ و ۲۰۳ و ۲۰۷ و ۲۰۸ و ۲۰۹ و ۲۳۲ و ۲۳۳ و ۲۴۲ و ۲۵۲ سلیمان- الملک سلیمان ۵۷ أبو سهل النوبختی ۲۲ سیبویه ۷۲ و ۱۵۵ و ۱۷۳ السید أحمد صقر ۱۰۳ السیرافی- أبو سعید، الحسن بن المرزبانی ۷۴ و ۱۵۷ (ش) الشیرازی ۱۰۱ الشریف الرضی ۶۹ الشریف المرتضی ۱۴ شعیب «علیه السلام» ۲۳۹ شوقی ضیف ۷۸ و ۱۱۵ و ۱۶۲ الشهرستانی ۱۴ و ۱۹ شیطان الطاق ۲۲ (ص) صالح، صاحب غیلان الدمشقی ۲۵ الصدیق- أبو بکر ۲۱ الصفدی ۲۰۶ صمصام الدولة ۱۰۲ (ط) الطبری- محمد بن جریر ۷۰ طلحة بن الزبیر ۲۳ و ۲۶ طه الحاجری ۲۱۵ (ع) عائشة- أم المؤمنین ۲۳ و ۲۴ عاد (قبیلة) ۲۳۹ عبّاد المعتزلی ۵۰ ابن عباد ۳۷ ابن عباس ۱۳۵ إعجاز القرآن بین المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۸۵ عبد الجبار الأسدآبادی «القاضی» ۱۵ و ۱۶ و ۲۲ و ۴۵ و ۶۷ و ۶۸ و ۶۹ و ۷۱ و ۷۴ و ۸۱ و ۸۵ و ۸۸ و ۸۹ و ۹۱ و ۹۳ و ۹۴ و ۹۶ و ۱۰۵ و ۱۰۶ و ۱۶۱ و ۱۶۲ و ۱۶۹ و ۱۷۲ و ۲۱۶ و ۲۲۳ و ۲۲۷ و ۲۲۸ و ۲۳۱ و ۲۳۹ و ۲۴۱ و ۲۴۹ و ۲۵۱ و ۲۵۲ و ۲۵۴ عبد العال سالم مکرم ۱۹۹ عبد العزیز بن یحیی الکنانی ۲۲ أبو عبد اللّه- الشیخ أبو عبد الله ۸۶ عبد الله بن الزبیر ۲۶ عبد الله بن عمر ۴۶ و ۱۷۱ عبد الله بن مسعود ۵۱ عبد الله بن یزید الإباضی ۲۲ عبد الکریم عثمان ۸۶ أبو عبیدة معمر بن المثنی ۶۰ و ۱۵۸ عثمان بن عفان ۲۱ و ۲۳ و ۵۱ و ۶۷ و ۸۸ العدلیة ۲۶ عزیر «علیه السلام» ۲۹ العسکری- أبو هلال ۱۲۴ و ۱۴۳ و ۱۵۲ و ۱۵۹ عضد الدولة البویهی ۱۰۱ أبو علی بن حرب الهلالی ۲۲ أبو علی بن خلود ۸۶ علی بن أبی طالب ۲۱ و ۲۳ و ۲۴ و ۲۶ أبو علی الفارسی ۷۴ و ۱۲۹ و ۱۵۶ و ۲۲۸ أبو علی بن یحیی بن کامل ۲۲ العلوی- یحیی بن حمزة ۱۲۵ و ۲۳۴ عمر بن الخطاب ۲۱ و ۲۳ و ۴۶ و ۵۱ عمرو بن العاص ۲۶ عمرو بن عبید ۲۲ و ۲۶ و ۲۷ ابن العمید- الوزیر الکاتب ۳۷ عنترة بن شداد ۱۳۶ عیسی بن صبیح المردار ۵۰ أبو عیسی الوراق ۳۴ (غ) الغزالی (الإمام أبو حامد) ۱۰۱ و ۲۲۶ و ۲۳۵ غیلان الدمشقی ۲۵ (ف) ابن فارسی ۲۲۸ أبو فراس الحمدانی ۱۱۶ إعجاز القرآن بین المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۸۶ الفراء ۲۳۳ أبو الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات ۱۵۷ فلاسفة الیونان ۱۶۱ فناخسرو بن رکن الدولة (أبو شجاع) ۱۰۱ ابن فورک ۱۰۱ (ق) أبو القاسم البلخی ۷۰ و ۹۹ ابن قبة ۲۲ ابن قتیبة ۱۵۲ و ۲۱۹

قدامة بن جعفر ۴۹ و ۱۲۱ و ۱۵۹ و ۲۱۹ القدرية ۲۶ ابن القرية ۱۷۳ القزوينى- أبو يوسف المعتزلى ۷۰ القطيعى ۱۰۱ ابن قيم الجوزية ۲۲۹ (ك) كسرى ۱۱۱ كيسان ۵۷ (ل) لوط عليه السلام ۲۳۹ (م) الماتريدى- أبو منصور ۲۲۴ و ۲۲۶ و ۲۳۶ المأمون- الخليفة العباسى ۱۹ و ۲۸ و ۳۲ و ۳۳ و ۳۴ المبرد- محمد بن يزيد ۲۱۹ متى بن يونس- أبو بشر ۴۸ و ۱۵۷ المتنبى ۱۱۶ المتوكل الخليفة العباسى ۲۸ و ۳۳ ابن مجاهد ۱۰۱ المجسطى ۷۲ المحاسبى البغدادى ۲۲ محمد بن الجنيد ۲۲ معبد الجهنى ۲۵ محمد حسن الفارسى- أبو الحسين ۱۲۹ محمد خلف الله ۱۵۲ محمد مندور ۱۶۴ المرتضى ۲۳۷ إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۸۷ ابن المرتضى ۵۷ و ۷۱ مروان بن محمد ۲۷ المستشرقون ۱۶ أبو مسلم بن بحر ۷۰ المسعودى، صاحب «مروج الذهب» ۵۳ المسيح عليه السلام ۲۹ و ۵۷ مصطفى ناصف ۱۵۶ معاوية بن أبى سفيان ۲۳ و ۲۶ ابن المعتز ۴۸ و ۲۱۹ المعتصم- الخليفة العباسى ۲۸ و ۳۴ المنصور- أبو جعفر، الخليفة العباسى ۲۷ المهدى- الخليفة العباسى ۲۷ موسى عليه السلام ۲۹ و ۲۳۹ موسى الأسوارى ۵۰ (ن) النابغة الشاعر ۱۳۳ النجاشى ۱۱۱ النظام- إبراهيم بن سيّار ۱۶ و ۲۲ و ۳۲ و ۴۵ و ۴۹ و ۵۲ و ۵۳ و ۵۴ و ۵۵ و ۵۶ و ۱۳۸ و ۱۶۹ و ۲۱۵ و ۲۲۱ و ۲۴۹ و ۲۵۰ نوح عليه السلام ۵۷ أبو نواس- الحسن بن هانئ ۱۱۳ و ۱۱۶ (ه) هارون عليه السلام ۲۷ و ۲۳۹ أبو هريرة ۲۶ هشام بن الحكم ۲۲ و ۳۲ هشام بن عبد الملك ۲۵ هشام القوطى ۵۰ هود عليه السلام ۲۳۹ (و) الواثق الخليفة العباسى ۲۸ و ۳۳ و ۳۴ الواسطى- محمد بن يزيد المعتزلى ۵۰ و ۱۳۱ و ۲۳۵ واصل بن عطاء ۲۲ و ۲۵ و ۲۷ و ۳۱ و ۵۰ الوليد بن المغيرة ۴۷ (ى) يحيى بن عادياء ۷۴ يحيى بن مبارك ۲۸ يزيد بن الوليد ۲۷ يعقوب الشحام- أبو يوسف ۶۷ اليمان بن رباب ۲۲ إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۸۸

رابعا: الأبيات الشعرية

رابعا: الأبيات الشعرية الألف أ تهجوه- الفداء ۱۸۲ الباء كأن مثار- كواكبه ۱۳۶ الحاء و لمّا قضينا من منى- ماسح ۱۵۲ الراء و لا أصبح الحى الخلوف- النذر ۱۱۶ إذا شئت- و نزار ۱۱۶ اللام من مبلغ- المنزل ۱۸۶ الميم و خلا الذباب- المترنم ۱۳۶ إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۸۹

خامسا: المصطلحات البلاغية

خامسا: المصطلحات البلاغية «ا» الاستعارة ۷۵ و ۷۸ و ۱۱۴ و ۱۲۲ و ۱۴۴ و ۱۶۱ و ۱۹۶ و ۱۹۷ الإسناد الخبرى ۱۹۵ الإطناب ۲۳۸ الالتفات ۱۰۹ و ۱۷۸ الإيجاز ۷۵ و ۷۸ و ۱۱۴ و ۱۶۱ و ۱۲۲ و ۱۷۷ و ۲۴۳ «ب» البديع ۱۱۰ و ۱۱۱ و ۱۲۱ و ۱۴۲ «ت» التشبيه ۷۵ و ۷۸ و ۱۱۴ و ۱۲۲ و ۱۶۰ التضمين ۷۵ و ۸۰ و ۱۲۲ التقديم و التأخير ۱۷۵ و ۲۳۲ التكرار ۲۳۹ التلاؤم ۷۵ و ۷۹ و ۱۱۴ و ۱۲۲ التنكير ۱۹۵ و ۲۳۲ التمثيل و التخييل ۱۸۳ «ج» الجناس ۷۵ و ۷۹ و ۱۱۴ و ۱۲۲ و ۱۸۵ «ح» الحذف ۱۶۱ حسن البيان ۷۵ و ۱۱۴ «س» السجع ۱۰۷ و ۱۰۸ و ۱۱۰ و ۱۲۳ و ۱۲۴ و ۱۲۵ و ۲۳۲ و ۲۳۳ «ف» الفصاحة ۹۴ و ۱۱۰ و ۱۱۱ فصاحة الكلام ۷۲ و ۷۳ و ۱۶۱ الفواصل ۷۵ و ۱۱۴ و ۱۲۵ و ۱۴۴ و ۲۳۲ و ۲۳۳ «ق» القصر و «الحصر» ۱۶۰ و ۱۹۶ إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۹۰ «ك» الكناية ۱۶۰ و ۱۹۶ و ۲۳۰ الكناية و التعريض ۱۸۱ «لام» اللف و النشر ۱۸۷ «م» المبالغة ۷۵ و ۱۱۴ و ۱۲۲ المجاز ۱۴۰ و ۱۶۰ و ۲۲۹ و ۲۳۰ و ۲۳۷ المشاكلة ۱۸۶ «ن» النظم ۱۸۰ و ۲۳۳ و ۲۴۴ إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۹۱

سادسا- الفهرست التفصيلى

سادسا- الفهرست التفصيلى تمهيد: علم الكلام ۱۹- ۳۹ النشأة و الازدهار ۱۹- المعتزلة و الأشاعرة ۲۳- (المعتزلة ۲۳- مشكلة خلق القرآن ۳۲- الأشاعرة ۳۵- الأشاعرة و مشكلة خلق القرآن ۳۷- ۳۹). الباب الأول: المعتزلة و إعجاز القرآن ۴۵- ۶۳ الفصل الأول:

النظام و الجاحظ ۴۵- (القرآن و إعجازه ۴۵- المعتزلة و الإعجاز ۵۰- النظام و إعجاز القرآن ۵۲- الجاحظ و إعجاز القرآن ۵۶- ۶۳) الفصل الثانی: الجبائی و الرمانی ۶۷- ۸۱ الجبائی أبو علی ۶۷- أبو هاشم الجبائی ۷۰- الرمانی و الإعجاز ۷۴- ۸۱ الفصل الثالث: القاضی عبد الجبار ۸۵- ۹۶ القاضی و الجبائیان ۸۶- القاضی و الإعجاز ۸۷- ۹۶. الباب الثانی: الأشاعرة و إعجاز القرآن ۱۰۱- الفصل الأول: الباقلانی ۱۰۱ - ۱۲۶ نموذج من تحلیل الباقلانی لروعة آیات الذکر الحکیم ۱۱۷- الباقلانی و الجاحظ ۱۱۹- الباقلانی و الرمانی ۱۲۲- ۱۲۶. الفصل الثانی: عبد القاهر الجرجانی ۱۲۹- ۱۶۳ الجرجانی و الإعجاز ۱۳۰- الجرجانی و المفسرون ۱۳۸ الجرجانی بین أهل الظاهر و المعتزلة ۱۳۸- الجانب البلاغی عند الجرجانی (النظم)- ۱۴۰- المعنی و النحو ۱۴۵- تقریر نظریة النظم عند الجرجانی ۱۴۸ الجانب العقلی ۱۴۸- الجانب النفسی ۱۵۱- نظریة النظم لها بذور سلفیة ۱۵۵- نظریة النظم فی بیئة المتکلمین ۱۶۱- ۱۶۳. الباب الثالث: الإعجاز بین المعتزلة و الأشاعرة ۱۶۹- الفصل الأول: الزمخشری ۱۶۹- ۲۰۰ المبحث الکلامی من الإعجاز عند الزمخشری ۱۷۰- ۱۷۲ المبحث البلاغی من إعجاز القرآن بین المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۹۲ الإعجاز عند الزمخشری ۱۷۳- ۱۸۸ (الإیجاز ۱۷۷- أسلوب الالتفات ۱۷۸- التحلیل الجمالی للنظم ۱۸۰- الکنایة و التعریض ۱۸۱- التمثیل و التخییل ۱۸۳- التعبیرات النفسیة ۱۸۴- الجناس ۱۸۵- المشاکلة ۱۸۶- أسلوب اللف ۱۸۷- بلاغة القرآن ۱۸۷- الزمخشری ینبهر بإعجاز القرآن ۱۸۸)- الزمخشری و الجرجانی ۱۸۹- الکشاف و الدلائل ۱۹۰- الزمخشری و الباقلانی ۱۹۸- الزمخشری و الرمانی ۱۹۹- ۲۰۰. الفصل الثانی: شخصیات أخیرة ۲۰۳- ۲۱۰ ابن حزم الأندلسی ۲۰۳- فخر الدین الرازی ۲۰۶- السکاکی ۲۰۷- ۲۱۰. الفصل الثالث: إعجاز القرآن بین المعتزلة و الأشاعرة ۲۱۳ نظرة عامة- المعتزلة و الأشاعرة ۲۱۳- ۲۲۲ القول بالصّرفة عند المعتزلة ۲۱۳- النظم و الفصاحة عند المعتزلة ۲۱۶- الإخبار بالغیوب ۲۲۰- ۲۲۲. الإعجاز بین المعتزلة و الأشاعرة ۲۲۲- ۲۵۶ أولا: الجانب الکلام فی الإعجاز بین المعتزلة و الأشاعرة ۲۲۳- ۲۳۰ دلیل النبوة عند المعتزلة و الأشاعرة ۲۲۳- خلق القرآن و قدمه بین المعتزلة و الأشاعرة ۲۲۴- منزلة العقل عند المعتزلة و الأشاعرة ۲۲۶- ۲۳۰. ثانیا: الجانب البلاغی فی الإعجاز بین المعتزلة و الأشاعرة ۲۳۰- ۲۳۴. الاعجاز البلاغی بینهما ۲۳۰- الفواصل و السجع بین المعتزلة و الأشاعرة ۲۳۲- ۲۳۴. ثالثا: الإعجاز بین المعتزلة و الأشاعرة ۲۳۴- ۲۴۵ المجاز اللغوی ۲۳۷- التأثیر النفسی ۲۳۸- دراسة الجمال و الذوق الأدبی ۲۴۰- ۲۴۵ خلاصة البحث و نتائجه الأساسیة ۲۴۹- ۲۵۵ الخلاصة ۲۴۹- النتائج الأساسیة ۲۵۴ و ۲۵۵- النتائج العامة ۲۵۶- الفهارس الفنیة- ۲۵۷. إعجاز القرآن بین المعتزلة و الأشاعرة، ص: ۲۹۴ رقم الایداع ۵۵۲۸/ ۸۶ الترقیم الدولی ۶- ۲۹۷- ۱۰۳- ۹۷۷ مرکز الدلتا للطباعة ۲۴ شارع الدلتا- اسبورتنج تلیفون ۵۹۷۰۱۴۱

تعریف المرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱). قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنا... یَتَعَلَّمُ عُلُومَنا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلاّمة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷). مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آباذی" – رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم. مرکز "القائمیّة" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة... الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما،

تعزيز دوافع الشـّباب و عموم الناس إلى التـّحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّـة، تخليف المطالب النـّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة –فى المحاميل (=الهواتف المنقولـة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّـة)، تمهيـد أرضـيّةٍ واسـعةٍ جامعـةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت– عليهم السّـلام – بباعث نشـر المعارف، خدمات للمحققين و الطـّلاّب، توسـعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسـلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسـهيل رفع الإبهام و الشـّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و... – مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشـرها و بثـّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنـّه يُمكِن تسـريعُ إبراز المَرافِق و التسـهيلاتِ – فى آكناف البلد – و نشـرِ الثـّقافـةِ الاسـلاميّة و الإيرانيّـة – فى أنحـاء العالَم – مِن جـهـةٍ أُخرَى. – من الأنشـطة الواسـعة للمركز: الف) طبع و نشـر عشـراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشـرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول ج) إنتاج المَعارض ثـّلاثيّـةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكـة و... الأماكن الدينيّـة، السـياحيّة و... د) إبداع الموقع الانترنتى" القائميّـة "www.Ghaemiyeh.com و عـدّة مَواقِعَ أُخـرَ ه) إنتـاج المُنتَجـات العرضـيّة، الخَطابـات و... للعرض فى القنوات القمريّـة و) الإطلاق و الـدَّعم العلمىّ لنظام إجابـة الأسـئلة الشـرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴) ز) ترسـيم النظـام التلقائىّ و اليـدوىّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصـيرة SMS ح) التعـاون الفخرىّ مع عشـراتِ مراكزَ طبيعيّـة و اعتباريّـة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّـة، الجوامع، الأماكن الديـنيّـة كمسـجد جَمكرانَ و... ط) إقامـة المؤتمَرات، و تنفيذ مشـروع" مـا قبـلَ المدرسـة "الخـاصّ بالأطفال و الأحـداث المُشارِكين فى الجلسـة ى) إقامـة دورات تعليميّـة عموميّـة و دورات تربية المربّى (حضـوراً و افتراضـاً) طيلـة السَّنـَة المكتـب الرّئيسـىّ: إيران/أصـبهان/ شـارع"مسـجد سـيّد/ "مـا بيـنَ شـارع"پنـج رَمَضـان" ومُفترَق"وفائى/"بنايـة"القائميّة "تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّـة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريـة القمريّـة) رقـم التسـجيل: ۲۳۷۳ الهويّة الوطنيّـة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶ الموقـع: www.ghaemiyeh.com البريـد الالـكترونى: Info@ghaemiyeh.com المَتجَر الانـترنتى: www.eslamshop.com الهـاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱) الفـاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) مكتـب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) التـّجاريّـة و المَبيعـات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور المسـتخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱) ملاحَظـة هامّـة: الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شـَعبيّـة، تبرّعيّـة، غير حكوميّـة، و غير ربحيّـة، اقتـُنِيَت باهتمـام جمع من الخيّرين؛ لكنـّها لا تـُوافِى الحجمَ المتزايـد و المتـّسِعَ للامور الدّينيّـة و العلميّـة الحاليّـة و مشاريع التوسـعة الثـّقافيّـة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسـمَّى بالقائميّة) و مع ذلـك، يرجو مِن جـانب سـماحة بقيّـة الله الأـعظم (عَجَّلَ اللهُ تعـالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفـّقَ الكـلَّ توفيقـاً متزائـداً لِإعانتهم – فى حدّ التـّمكـّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ ولىّ التوفيق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹