الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الدكتور مولاي الطاهر
* سعيدة*
كلية الآداب واللغات والفنون
قسم اللغة والأدب العربي

مذكرة تخرج لنيل شهادة ليسانس في اللغة العربية

بعنوان:

قضية اللفظ عند المعتزلة وعلاقتها بالإعجاز القرآني
" القاضي عبد الجبار انموذجا"

✓ اعداد الطالبين:
-قادري علي
- بورقعة عز الدين

تحت اشراف الاستاذ:
*- دحماني الشيخ

الموسم الجامعي:
1438هـ – 1439هـ
2017 – 2018 م

بسم الله الرحمن الرحيم

إهـــداء:

أحمد الله عز وجل على منه وعونه لإتمام هذا البحث

إلى الذي وهبني كل ما يملك حتى أحقق له أماله، إلى من كان يدفعني قدما نحو الأمام لنيل المبتغى، إلى الإنسان الذي أمتلك الإنسانية بكل قوة، إلى الذي سهر على تعليمي بتضحيات جسام مترجمة في تقديسية للعلم، إلى مدرستي الأولى في الحياة :

أبي الغالي أطال الله في عمره.

إلى التي وهبت فلذة كبدها كل العطاء والحنان، إلى التي صبرت على كل شيء التي رعتني حق الرعاية وكانت سندي في الشدائد وكانت دعواها لي بالتوفيق تتبعني خطوة بخطوة في عملي، إلى من ارتحت كل ما ذكرت ابتسامتها في وجهي نبع الحنان أمي أعز ملاك على الأرض.

إليها أهدي هذا العمل المتواضع لأدخل على قلبها شيئا من السعادة، إلى إخوتي وأخواتي الذين تقاسموا معي حب الحياة.

كما أهدي ثمرة جهدي لأستاذي الكريم الأستاذ شيخ الذي كلما تظلمت الطريق أمامي لجأت إليه فأنارها لي وكلما دب اليأس في نفسي زرع فيا الأمل لأسير قدما وكلما طلبت كمية من وقته الثمين وفره لي بالرغم من مسؤولياته المتعددة.

إلى كل أساتذة قسم اللغة العربية وإلى كل من يؤمن أن بذور النجاح والتغير هي في أنفسنا قبل أن تكون في أشياء أخرى.

قال الله تعالى: " إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم " .

الآية 11 من سورة الرعد

إلى كل هؤلاء أهدي هذا العمل

الفهرس:

مقدمة

1- مقدمة الموضوع ..... أ
2- اسباب اختيار الموضوع..... ت
3- منهج البحث المعتمد..... ث

الفصل الأول:الإعتزال

المبحث الأول: نشأة الإعتزال..... 02
المبحث الثاني: أقوال المؤرخين عبر المعتزلة..... 04
المبحث الثالث: الأسس الذكرية للإعتزال. 06
المبحث الرابع: الأصول العامة للإعتزال..... 12

الفصل الثاني: إعجاز القرآن الكريم

المبحث الأول: قضية إعجاز القرآن الكريم..... 19
المبحث الثاني: قضية اللفظ عند المعتزلة..... 53
المبحث الثالث: القاضي عبد الجبار المعتزلي 69
خاتمة البحث 75
المصادر والمراجع....... 77

مقدمة البحث

مقدمة:

الحمد لله الذي تنزه عن العيوب ووجلت عن خشيته القلوب إيمانا ويقينا بعد أن حجت الألباب عجائب حكمه وسلمت له العقول، وبعد أن خصمتها لطائف حججه واستولت على القلوب بدائع صنعه وهتف في أسماع العالمين ألسن أدلته فشهدت أنه لا إله إلا هو الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤا أحد.

فإن الله تعالى أنزل القرآن عربيا غير ذي عوج، فقال تعالى: " إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون ".

واللغة العربية لها مفرداتها التي تؤدي معانيها مفردة أو ضمن نص من النصوص ومن المعروف أن اللغة تتطور كما تتطور سائر المخلوقات.

وكما أن للعقل دوره في فهم القواعد المنطقية لمعرفة التواضع العقلية واستخدامات اللغة من خلال الوصول من خلال الألفاظ إلى ما يدرك من الحقائق المتعلقة بذات الله تعالى مع المعرفة مسبقا بأن الله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وأن العقول مهما أوتيت من قدرة وقوة محال عليها إدراك ذاته وصفاته على ما هي عليه في الحقيقة لأنه متى استطاعت العقول إدراكه صارت هذه العقول قادرة وصار الله تعالى مقدورا عليه، وإذا صار مقدورا عليه لم يعد إلها فثبت استحالة ذلك ولذلك نهينا عن التفكير في ذلك ذات الله لأنه كل ما يخطر ببالك فالله خلاف ذلك.

ولما كانت معرفة الله تبارك وتعالى أجل المعارف وأعظمها ومن نالها فقد نا الخير كله إذ بها تنال الرغائب وتصل بالعبد إلى الله الركائب فيفوز صاحبها بخير الدنيا ونعيم الآخرة بعد أن يفوز برضا الله تعالى.

وقد اخترت في هذا البحث الإمام القاضي عبد الجبار المعتزلي "رحمه الله" بوصفه عالما كلاميا معتزلا إذا كان الاعتزال دينه وعلم الكلام حجته لاقناع الخصوم فتناولته بالدراسة من خلال تفسيره لتوضيح أراءه الاعتزالية التي كان دائما مدافعا عنها والمعتزلة يسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية وسيأتي بيان أسمائهم لاحقا.

والذي يعم طائفة المعتزلة من الإعتقاد القول بأن الله تعالى قديم والقدم أخص وصف من صفاته ونفوا الصفات القديمة أصلا فقالوا هو عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته.

فقد تناولت في الفصل الأول أثر المعتزلة والأدب العربي بالتفصيل ثم في الفصل الثاني تطرقنا إلى قضية اللغط وصولا إلى القاضي عبد الجبار كنموذج ثم خاتمة للعمل الذي نرجو أن نكون قد وفقنا فيه.

أسباب إختيار الموضوع:

هناك عدة أسباب دفعتنا لاختيار الموضوع منها مايلي:

1-* دور المعتزلة وأثرهم الكبير في الأدب العربي مما دفعنا للبحث في تفاصيل الموضوع.

2- اختيار القاضي عبد الجبار بوصفه عالما كلاميا معتزلا واثق الرغبة في توضيح أرائه الاعتزالية التي دافع عنها.

3- اعتبار الموضوع من أهم المواضيع التي أسالت الكثير من الحبر لدى علماء اللغة.

منهج البحث:

لقد اعتكفت طريقة البحث التعامل مع عدة مناهج بطريقة متكاملة ومتناسقة من أجل الإلمام بمحاور الدراسة فقد تم الإعتماد على المنهج الوصفي في أغلب الدراسة إضافة إلى استخدام المنهج التاريخي في بعض الأحيان خاصة في الفصل الأول عند دراسة أثر المعتزلة.

الفصل الاول
نشأة الاعتزال

المبحث الأول: نشأة الإعتزال

– الاعتزال هو مذهب فرقة من أكبر الفرق الإسلامية . رأسها الأول – فيما يذهب إليه جمهور المؤرخين – هو واصل بن عطا[1] . و هو و أصحابه يسمون "معتزلة " و في معنى هذا الاسم ، و في سبب تسميتهم به أقوال مختلفة سيرد بعضها أثناء عرض أقوال المؤرخين في نشأة الاعتزال و الظروف التي رافقت ظهوره.

– و التماسا لتوضيح بعض جوانب نشأة هذا المذهب ، قسمنا المؤرخين إلى قسمين : فقدمنا أقوال مؤرخي المعتزلة ، ثم قفينا بأقوال المؤرخين من غيرهم .

المبحث الثاني: أقوال مؤرخي المعتزلة

إذا تتبعنا السند الاعتزالي – كما رتبه مؤرخوهم و مصنفو طبقاتهم – وجدنا أنهم يرفعونه إلى الصحابة ، بل يرتقون به إلى النبي صلى الله عليه و سلم ، يريدون بذلك أن يقرروا أن مذهبهم لم يكن بدعة حادثة و إنما هو إحياء لما كان عليه الصحابة . و مع ذلك فإنهم يعترفون بأن ظهوره جاء في وقت متأخر . و ذلك عندما ظهر الخلاف بين المسلمين في بعض القضايا الدينية ، و من أهم أقوالهم :

أ– قول أبي قاسم البلخي المتوفى (سنة 319 هجري) :

أشار إلى السبب الذي من أجله سميت المعتزلة بهذا الاسم ، و الظروف التي أحاطت بنشأة الاعتزال ، فقال : " و السبب الذي له سميت المعتزلة بالاعتزال أن الإختلاف وقع في أسماء مرتكبي الكبائر من أهل الصلاة ، فقالت الخوارج : انهم كفار مشركون ، و هم مع ذلك فساق، و قال بعض المرجئة : إنهم مؤمنون... فاعتزلت المعتزلة جميع ما اختلف فيه هؤلاء... و قالوا : نأخذ بما اجتمعوا عليه من تسميتهم بالفسق ، و ندع ما اختلفوا فيه من تسميتهم بالكفر و الإيمان... و هذا هو القول بالمنولة بين المنزلتين " [2] .

[1] ستأتي ترجمته مفصلة في الفصل الثالث من هذا الباب
[2] فضل الاعتزال ص 159

ب- قول القاضي عبد الجبار المتوفى (سنة 415 هجري):

للقاضي عبد الجبار رأي دقيق في نشأة الاعتزال، فهو لا يجعل ظهوره حدثا فجائيا، كما توهم الأقوال الأخرى التي تجعل انتقال واصل من حلقة الحسن البصري إلى سارية أخرى في المسجد مبدأ تاريخ ظهور الاعتزال، بل إنه يرى واصلا لم يكن أول من أحدث المذهب وإنما نسب إليه ، لأنه " شدد في أيامه لما ظهر من الخوارج تكفير أهل الكبائر ، و من المرجئة أنهم مؤمنون ، و لتشدده فيه وصف بأنه أحدث هذا القول ، و إنما أحدث التصنيف فيه والرد عليهم "[1] و يؤيد القاضي هذا الرأي ، و هم أن واصلا لم يحدث المذهب الاعتزالي قائلا : " إنما مثله في ذلك مثل الفقهاء و الكتاب، لم يخترعوا ما صنفوا في الفقه بل أخذوه عمن تقدم "[2].

و يستفاد من هذا الرأي أن مسائل الاعتزال و قضاياه ، كانت موضع بحث و نظر قبل واصلين عطاء و ذلك في خصم الخلاف الذي ظهر بين المسلمين في منتصف القرن الأول للهجرة ، إذ ظهرت آراء الخوارج و المرجئة و القدرية و الجبرية و أهل التشبيه و التجسيم فلما رأى واصل كثرة الإختلاف و تضارب الآراء شدد في الرد على أصحابها و الجدال معهم ، و ألف في ذلك فنسب إليه الاعتزال .

ج- قول الشريف المرتضى المتوفى (سنة 436 هجري):

قال : " و واصل هو أول من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين ، لأن الناس كانوا في أسماء أهل الكبائر من أهل الصلاة على أقوال : كانت الخوارج تسميهم بالكفر و الشرك والمرجئة تسميهم بالإيمان و كان الحسن و أصحابه يسمونهم بالنفاق ، فأظهر واصل القول بأنهم فساق غير مؤمنين، و لا كفار ، و لا منافقين " [3].

[1] المصدر نفسه ص 161
[2] فضل الإعتزال و طبقات المعتزلة ص 165
[3] أمال المرتضى ج 1 ص 165

المبحث الثاني: أقوال المؤرخين غير المعتزلة

شاع بين المؤرخين أن الاعتزال بدأ بواصل بن عطاء ، إلا أن البحث في هذا الموضوع كشف في هذا العصر عن نصوص ترجع بتاريخه إلى ما قبل واصل . و لعل من أوائل من نبهوا عن ذلك الشيخ محمد زاهد الكوثري الذي يرجع إليه الفضل في لفت أنظار الباحثين إلى نص قيم وجده في كتاب " التنبيه و الرد على أهل الأهواء و البدع " للملطي المتوفى (سنة 377) يعود بتاريخ الاعتزال إلى سنة 40 هـ و هي السنة التي تنازل فيها الحسن بن علي بن أبي طالب لمعاوية بن أبي سفيان عن الحكم و هي سنة 40 هـ التي عرفت بعام الجماعة . و قد جاء فيه ما يلي : " المعتزلة هم أصحاب الجدل و التمييز و النظر والاستنباط و الحجج على ما خالفهم و أنواع الكلام ، المفرقون ، بين علم النقل و علم العقل، و المنصفون في مناظرة الخصوم، يجتمعون على أصل لا يفارقونه ، و عليه يتولون و به يتعادون ، و إنما اختلفوا في الفروع ، و هم سموا أنفسهم معتزلة ، و ذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية و سلم إليه الأمر . و اعتزلوا الحسن و معاوية و جميع الناس، و ذلك أنهم كانوا من أصحاب علي و لزموا منازلهم و مساجدهم ، و قالوا نشتغل بالعلم والعبادة ، فسموا ذلك معتزلة ".

فهذا القول له قيمة علمية و تاريخية كبرى لأنه من جهة يضع أيدينا على البوادر الأولى للإعتزال قبل واصل بن عطاء . و من جهة أخرى يوضح الاتجاه الذي أخذه المعتزلة من منطلقاتهم الأولى ، و هو الاشتغال بالعلم و العبادة و يصفهم بأنهم هم المنصفون في مناظرة خصومهم ، و هذا وصف موضوعي فيه من الإنصاف و التجرد مالا نكاد نظفر به عند المؤرخين .

و هناك قول آخر ذكر المسعودي أن واصل بن عطاء هو أول من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين و أن هذا القول هو الاعتزال ، و به سميت المعتزلة بهذا الاسم.[1]

[1] مروج الشهب ج 3 ص 152

هذه جملة من أقوال المؤرخين في نشأة الاعتزال ، و هي كافية لتوضيح الإجماع على أن واصلا هو رأس الاعتزال . و هذه الأقوال لا تختلف في مجملها عما سبق من أقوال مؤرخي المعتزلة ، و إذا نحن استعرضنا هذه الأقوال جميعا فإننا نجدها لا تعد و أربعة :

1) أن الاعتزال ظهر في حلقة الحسن البصري ، عندما انفصل عنه واصل بن عطاء بسبب الخلاف في الحكم على مرتكب الكبيرة ، و هو قول أغلب المؤرخين .

2) أنه نشأ نشأة طبيعية ، بدأت بوادرها قبل واصل ، و إنما نسب إليه لأنه اجتهد في الرد على المخالفين ، و هو قول القاضي عبد الجبار .

3) أن الاعتزال ظهر قبل واصل ، و ذلك عندما تنازل الحسن بن علي لمعاوية و سلم إليه الأمر و هو قول الملطي .

4) أنه ظهر في حلقة الحسن البصري عندما اعتزل عنها عامر بن عبد قيس المتوفى (سنة 55 هـ) و هو قول أبي بكر بن دريد .[1]

و لعل أقربها إلى الموضوعية هو قول القاضي عبد الجبار لأنه جعل نشأة الاعتزال نشأة طبيعية ، فقرر أن مسائل الاعتزال كانت معروفة قبل واصل ، فلما جاء واصل و اقتنع بالأفكار الاعتزالية ، شدد في الدفاع عنها ، و اجتهد في توضيحها و تفسيرها و التأليف فيها فنسب إليه إنشاء المذهب . فهذا القول أقرب إلى الصواب من الأقوال الأخرى التي تجعل نشأة الاعتزال أشبه ما تكون بحركة فجائية في مجلس الحسن البصري . فواصل لم يبتكر هذا المذهب ، و إنما نسب إليه كما تنسب سائر العلوم إلى واضعيها ، و الدق أن هذه هي طبيعة نشأة المذاهب الفكرية و الفنون و العلوم ، تبدأ في شكل أفكار متناثرة غير منظمة ثم يقيض لها الله من ذوي المواهب من يلم شتاتها ، و ينظمها و ينسقها ، هذا هو التصور الذي كان يحمله القاضي عبد الجبار عن نشأة الاعتزال. [2]

[1] التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ص 191
[2] فجر الإسلام ص 290- 291

المبحث الثالث: الأسس الفكرية للاعتزال

1) العقل :

للعقل مكانة مرموقة في التفكير الاعتزالي فهو الرائد الذي لا يكذب و الدليل الذي لا يزيغ فقد حكموه في كل شيء ، أخضعوا له العقائد الدينية و اعتمدوا عليه في تأويل القرآن وتفسيره و نقد الحديث و تصحيحه و في الدفاع عن الاسلام و مناظرة خصومه جعلوه المعيار الصحيح على كل شيء و المقياس الثابت للتمييز بين الحق و الباطل و الخطأ والصواب لذلك وضعوه في مقدمة الأدلة فحكموا بأن النظر العقلي هو أول واجب على المكلف إذ بهذا النظر يتوصل لمعرفة الله قال القاضي عبد الجبار " أن أول ما أوجب الله على الإنسان هو النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى ، لأنه تعالى لا يعرف ضرورة و لا بالمشاهدة فيجب أن نعرفه بالتفكير و النظر " و العقل هو أحد الأصول الثلاثة التي يعرف بها الحق كان واصل بن عطاء يقول " إن الحق لا يعرف إلا بكتاب الله تعالى الذي لا يتحمل التأويل "[1]

ولئن كان واصل بن عطاء قد جعل العقل في المرتبة الثالثة من الأصول في منهجه الفكري فإن أصحابه من بعده قد جعلوه في المرتبة الأولى فقد نص القاضي عبد الجبار على ترتيب الأدلة فقال " أولاها العقل لأن به يميز بين الحسن و القبيح و لان به يعرف أن كتاب الله حجة ، و كذلك السنة و لإجماع و ربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم فيظن أن الأدلة هي الكتاب و السنة و الإجماع فقط أو بظن أن العقل إن كان يدل على أمور فهو مؤخر وليس الامر كذلك لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل و لأن به يعرف أن الكتاب حجة و كذلك السنة و الإجماع فهو الأصل في هذا الباب و إن كنا نقول أن الكتاب هو الأصل من حيث أن فيه التنبيه على ما في العقول ومن هنا جعل المعتزلة الاستدلال بالقرآن تابعا لمعرفة الله ، و معرفة الله متوقفة على النظر العقلي و لا يجوز عندهم الاستدلال بالقرآن إلا بعد أحكام معرفة الله بالعقل قال أبو علي الجبائي " إن سائر ما ورد به القرآن في التوحيد والعدل ورد مؤكدا لما في العقول "[2]

[1] شرح الأصول الخمسة ص 39
[2] فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة ص 139- 234

هذه النصوص تبين مدى ثقة المعتزلة في العقل و مبلغ إقرارهم سلطانه و لقد كان أعدائهم يتهمونهم بتقديم المعقول على المنقول فهل هذه التهمة صحيحة ؟

– إن المعتزلة و إن جعلوا للعقل كل هذه السيادة فإنهم لا يصرحون بتقديمه على الوحي كما هو الشأن لدى الفلاسفة بل إنهم سلموا أولا بحجة الوحي ثم حاولوا فهمه و تفسيره بالإعتماد على العقل ، و قد أوضح الدكتور عدنان محمد زرزور هذا المعنى فقال : " الواقع أن القاضي عبد الجبار يجعل الكتاب هو الأصل و لكنه يقول أن حجته و دلالته لا يمكن القول بها قبل معرفة الله و حكمته ، فإذا كان سبيل هذه المعرفة هو العقل فالواجب القول بوضعه على رأس الأدلة و لا يكون ذلك ما يجعله حاكما على الكتاب .

– هذا عن العلاقة بين القرآن و العقل في المنهج الفكري الاعتزالي
أما العلاقة بينه و بين الحديث تختلف قليلا لأن نصوص القرآن ثابتة لا شك فيها.

و بهذا المنهج وقف الجاحظ أيضا عند بعض الاحاديث ، فناقشها بطريقة تنتم عن سخريته بأهل الحديث ، لما عرض لما يرويه هؤلاء من أصحاب الأحاديث في فن الوزع [1] قال و هذه الأحاديث كلها تحجج بها أصحاب الجهالات ... و لم أفق على واحد منهم وأقول له : " إن الوزعة التي تقتلها على أنها تضرم النار على ابراهيم أهي هذه أم هي من أولادها فمأخوذة بدين غيرها أم تزعم من المعلوم أن تكون ذلك الوزع لم نلد و لم تسعني و لا تفرح إلا من بدين بدينها و يذهب مذهبها "[2] ثم اتجه الجاحظ إلى أهل الحديث بالنقد المر فقال "وليس هؤلاء ممن يفهم تأويل الاحاديث ، و أي ضرب منها يكون مردودا ، و أي ضرب منها يكون متأوه ، و أي ضرب منها يقال إنما هو حكاية عن بعض القبائل، و لذلك أقول لولا المتكلمون لهلكت العوام "[3]

[1] حديث ابن زياد عن الأعرج عن أبي هريرة هو " لا تنكح المرأة على عمتها و لا على خالتها "
[2] فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة ص 289
[3] الحيوان ج 4 ص286- 289 و النظر في الأحاديث التي يزعم المعتزلة أن حجة العقل تدفعها (تأويل مختلف الحديث ص 97- 177)

2) الشك و التجربة:

الشك و التجربة ركنان هامان من أركان المنهج الفكري الاعتزالي بل إن المعتزلة هم أول من أخذ بهذين المبدأين في الفكر الاسلامي فقرروا أن الشك هو الطريق إلى اليقين و أن لا يقين بدون شك .

كان النظام يقول : الشاك أقرب إليك من الجاحد ، و لم يكن يقين قط حتى كان قبله شك و لم ينتفر أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك "[1] و ذهب الجاحظ إلى ما هو أبعد عن هذا فأمر بتعلم الشك و معرفة مواضعه ، لأن من لا يعرف حالات الشك لا يعرف حالات اليقين ، فقال : " و بعد هذا فاعرف مواضع الشك و حالاتها الموجبة له . لتعرف مواضع اليقين و الحالات الموجبة له ، و تعلم الشك في المشكوك فيه تعلما فلو لم يكن في ذلك إلا التعرف و التثبيث لقد كان ذلك مما يحتاج إليه "[2] و قد اعتمد المعتزلة على الشك في تصحيح كثير من المعارف العلمية و الأدبية ، من ذلك مثلا ما ذكره النظام في تفسير ما يروى في الأدب العربي من الأخبار و الأشعار المنسوبة إلى الجن ، إذ شك في صحتها ، و علل وجودها تعليلا عقليا نفسيا و جعلها من قبل الخرافات و الأساطير التي كانت السبب في انتشارها أن أصحابها " ليس يلقون بهذه الأشعار و الأخبار إلا إحرابيا مثلهم ، و إلا غبيا لم يأخذ نفسه قط بتميز ما يوجب التكذيب و التصديق أو الشك ، و لم يسلك سبيل التوقف و التثبت في هذه الأجناس قط ، و إما أن يلقوا راوية شعر أو صاحب خبر ، فالراوية كلما كانوا الأعرابي أكذبوا في شعره كان أطرف عنده ..." [3].

[1] الحيوان ج 6 ص 35- 36
[2] الجيوان ج 6 ص 35
[3] المصدر السابق ص 251- 252

3)- التأويل العقلي :

التأويل هو صرف اللفظ عن معناه الطاهر إلى معنى آخر يحتمله [1]

و هو بهذا المفهوم أمر لا غنى عنه لكل من يتصدى لتفسير القرآن و الحديث و لكن المعتزلة لا يكتفون في التأويل بأن تكون الألفاظ تحتمل معنى غير معناها الظاهري ، بل لابد من عرض تلك المعاني على العقل ، فما وافق منها دليله فهو صحيح .

و التأويل العقلي هو أساس كبير في المنهج الفكري الاعتزالي ، فهو الأداة التي بواسطتها تمكن المعتزلة من التوفيق بين أصول مذهبهم و بين نصوص القرآن و الحديث فمتى وجدوا في أحد هذين المصدرين نصا يعارض أصلا من أصولهم ، بادروا إلى تأويله و صرف ألفاظه إلى معان موافقة للعقل .

و لم يكن التأويل مجرد إجراء يلجؤون إليه في بعض الحالات و إنما هو لازم في سائر الكتب السماوية و فيه حكمة إلاهية بالغة يظهر ذلك من مناظرة كلامية جرت بين المأمون الخليفة العباسي و بين رجل نصراني أسلم ثم ارند بدعوى كثرة الخلاف بين المسلمين لا تخرج عن : " الإختلاف في الفروع كالآذان و الإقامة و غيرهما ، و هذا ليس باختلاف وإنما هو توسعة و الاختلاف الأخرى الاختلاف في تأويل الآية من كتابها ، أو تأويل الحديث على نبينا (ص) مع اجماعنا على أهل التنزيل فإن كان الذي أوحشك هذا حتى انكرت كتابنا ، فقد ينبغي أن يكون اللفظ في جميع ما في الثوراة و الانجيل متفقا على تاويله كالاتفاق على تنزيله و لا يكون بين المسلمين من اليهود و النصارى اختلاف في شيء من التأويلات ، و ينبغي لك أن لا ترجع إلى لغة الاختلاف في تأويل ألفاظها ، و لو شاء الله أن ينزل كتبه و يجعل كلام النباية و ورثه و رسله لا يحتاج إلى تفسير لفعل ، لكننا لم نر شيء دفع إلينا على الكفاية و لو كان الأمر كذلك لسقطت البلوى و المحنة و ذهبت المسابقة و المناقشة و لم يكن تفاضل و ليس على هذا بنى الله الدين " [2]يستفاد من هذه المناظرة أن التأويل لم يكن لازما لأن اللغة تستلزمه فحسب و إنما هو أمر اقتضته الحكمة

[1] ضحى الاسلام ج 3 ص 68
[2] التعريفا ص 43

الإلهية ليجتهد الناس في تفسير كلام الله و يتنافسوا في تحصيل ما أودعه الله فيه من الحكمة و ليكون ذلك كله سببا لنيل تواب الله و مرضاته .

4) مبدأ التحسن و التقبيح العقليين:

التحسن و التقبيح العقليين من أهم أسس الفكر الاعتزالي ، و هو منفرع عن الأصل الثاني من أصولهم الخمسة أي عن العدل الإلهي ، ففي هذا الأصل بحثوا في كل ما يتعلق بأفعال الله تعالى و أفعال العباد ، أفعال الله تعالى كلها حسنة ، لانه تعالى لا يجوز في حقه فعل القبيح ، أما أفعال العباد و منها ما هو حسن و ما هو قبيح ، لهذا فإن ما في الدنيا من القبائح كالظلم و الفساد لا يجوز في نظر المعتزلة . إن يكون من الله تعالى.[1]

وتقريرا لهذا المبدأ ذهب المعتزلة إلى أن الحسن و القبح صفتان تابتثان في الأفعال فالصدق مثلا فعل حسن الامر يرجع إليه في ذاته و كذلك الكذب فعل قبيح لأمر يرجع إليه و بالإجمال فالفعل القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجوده : نحو كونه كذبا أو ظلما و امرا بقبيح أو جهلا أو إرادة لقبيح و كذلك الفعل الحسن إنما يحسن لوجه معقول ، يحصل عليه من حيث تنفقي وجوه القبح عنه كالأمانة و رد الوديعة و غيرهما أفعال حسنة لأنها كذلك كما أن الظلم يقبح ، لأنه ظلم من حيث هو ضرر لا نفع فيه يوفى عليه ، و لا دفع مضرة زائدة عليه..... و متى كان هذا حاله فهو الظلم بعينه و من تم على قبحه.[2]

[1] مختصر الصواعق المرسلة ص 241- 421
[2] المغنى في التوحيد ج6 ص29

المبحث الرابع: الأصول العامة للإعتزال

ما تقدم حتى الآن إنما هو أسس فكرية عامة ، أما هذه الأصول الخمسة فهي الأصول الخاصة للعقيدة الاعتزالية و هي التوحيد و العدل و الوعد و الوعيد ، و المنزلة بين المنزلتين و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و يحسن بها أن نقف عند كل واحد من هذه الأصول بشيء من التفضيل ، و لكن قبل ذلك يجب أن تقدم أولا نبذة مختصرة عن نشأة هذه الأصول و الحكمة من حصرها في خمسة .

لعل و هذه الأصول ظهورا و هو " المنزلة بين المنزلتين " لأن الخلاف حول مرتكب الكبيرة و حكمه و اسمه هو السبب المباشر لظهور الاعتزال و إلتماسا لجسم هذا الخلاف وضع واصل بن عطاء هذا الأصل ، و لكنهم راعوا في ترتيبها الأهلية و التسلسل المنطقي لذلك وضعوا التوحيد و العدل في مقدمتها و لم توضع هذه الأصول الخمسة دفعة واحدة وإنما أخذت تتبلور شيئا فشيئا حتى وقفت عند هذا العدد فلم يكن واصل يقرر منها سوى المنزلة بين المنزلتين ، و العدل و التوحيد[1] و كانت عنايته بتقرير الأصليين الأولين أكثر من عنايته بالتوحيد ، ذكر الشهر الثاني رأيه في العدل الإلهي ثم قال " و قرر واصل هذه القاعدة أكثر مما كان يقرر قاعدة الصفات ، فقال أن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه الشر ، و لا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر " [2]. و عند حديثه عن رأي المعتزلة في التوحيد و نفي الصفات قال " إن هذه المقالة كانت في مبدأ أمرها غير نضجة ، و كان واصل بن عطاء يذهب إلى أن ما أثبت معنى وصفه قد يمين فقد أثبت إلهين ، وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة و انتهى نظرهم إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا تم الحكم بأنهما صفتان ذائبتان أو حالان "[3].

[1] أفاق عربية (عراقية) عدد 6 سنة 1978 ص 114
[2] الملل و الدخل ج 1 ص 54
[3] الملل و الدخل ج 1 ص 51

أولا : التوحد :

هو أهم أول الاعتزال و أشرفها فعليه الاعتماد في معرفة الله و تنزيهه ، و الرد على الشبهات التي تفسد هذه المعرفة أو تحرفها.[1]

و التوحد في الحقيقة أساس عقيدة المسلمين عامة ، و لكن المعتزلة حكموا العقل في تقرير هذه العقيدة و تنقيتها من النضورات الفاسدة و وسعوا البحث فيها و دققوه ، فاعتزوا بذلك كله، و فخروا به على خصومهم و سموا أنفسهم أهل التوحيد.[2]

[1] شرح الأصول الخمسة ص 124
[2] فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة ص 63

ثانيا : العدل :

العدل هو ثاني أصول الاعتزال بعد التوحيد من حيث الأهمية و من حيث الترتيب المنطقي، و المسلمون جميعا مؤمنون بأن الله تعالى متصف بالعدل منزه عن الظلم ، و لكن المعتزلة انفردوا بتحكيم العقل في تقرير هذه العقيدة فقالوا لا يجوز على أحكم الحاكمين أن يكلف الإنسان ما ليس في قدرته و لا يأمر بشيء ثم يحول دونه فلا يجوز أن يأمر بالإيمان و الطاعة ثم يمنع من إثيانها و لا أن ينهي عن الكفر ثم ينقل فيه و قد أدي بهم ذلك إلى أن قالوا أن العبد قادر على خلق أفعاله إذ لو كانت المعصية من خلق الله فيهم لبطل التكليف بل ذهبوا إلى أن الله لا يفعل بالعباد إلا ما هو صلاح لهم و بالغ بعضهم على الله فعل الأصلح .[1]

هذه نبذة عن نظرية المعتزلة في العدل الإلهي و قد تبين أن أساسها هو تنزيه الله عن الظلم تنزيها مطلقا.[2]

[1] فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة ص 63
[2] شرح الأصول الخمسة ص 133

ثالثا : الوعد و الوعيد:

هذا الأصل ما هو إلا مسألة فرعية من مسائل العدل و إنما أفردوا عنه، و جعلوه أصلا من أصول مذهبهم لأنهم إنما وضعوا للرد على المرجئة ، في اعتقادهم أن العاصي يرجأ إلى الله فأن شاء عذبه و إن شاء غفر له .

و أما المعتزلة فقد حكموا العقل في هذه المسألة أيضا فقالوا إن من أطاع الله في كل ما أمر به و نهي عنه استحق وعد الله و من عصي الله في ذلك استحق وعيده و الله صادق في وعده و وعيده فلا يبدل القول لديه و ما هو بظلام للعبيد و لا يجوز أن يعبد المطيع وينعم العاصي .

رابعا: المنزلة بين المنزلتين:

هذه المسألة هي التي يعبر عنها بمسألة الأسماء و الأحكام و المراد بها أسماء الفاسق الذي يرتكب الكبائر و أحكامه هل يسمى مؤمنا أو كافرا أو منافقا أو فاسقا و هل يحكم له بالجنة أو يحكم عليه بدخول النار.

اختلفت الفرق الاسلامية في هذا الأمر فقالت الخوارج هو كافر يخلد في النار و قالت المرجئة هو مؤمن و يرجأ حكمه لله أما المعتزلة فقد أجمعوا أن في هذه المسألة على أن الفاسق المرتكب للكبائر لا يستحق أن يسمى بالاسم الشريف الذي هو الإيمان و الإسلام.[1]

فقد وضع المعتزلة هذا الأصل للرد على الخوارج لما رأوهم يشددون في تكفير عامة المسلمين و يقاتلونهم ضراوة فحاول واصل بن عطاء أن يتوصل في هذه المسألة بين الخوارج و المرجئة لما رأى من تطرف الفرقتين معا و لذلك سمي المعتزلة لدى بعض خصومهم بمخنثي الخوارج.

[1] نفس المصدر السابق " فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة "

خامسا: الامر بالمعروف و النهي عن المنكر

هذا هو خامس الأصول الخمسة و قد وضعه المعتزلة للرد على الشيعة الأمامية الذين يرون أن الإمام معصوم فهو وحده الذي له الحق في أن يأمر بالأمر و ينهى عن المنكر.
لهذا جعل المعتزلة العمل بهذا الأصل واجبا على كل مسلم و لكن بشروط مسبقة لا حاجة بنا لذكرها.[1]

و لم يكن هذا الأصل مجرد مبدأ فكري نظري كالأصول الأربعة السابقة ، بل هو مبدأ فكري و عملي في آن واحد و يمثل جانبه العملي في آن المعتزلتي المسلم لا يكفي أن يكون مؤمنا بالأصول السابقة و إنما عليه أن يعمل على الدعوة إليها لنشرها و تطبيقها .
هذه هي الأصول الخمسة التي تحدد مبادئ عقيدة المعتزلة بها يتولون و عليها يتعادون ولا يسمى معتزليا إلا من آمن بها كلها وقد كانت هذه الأصول محاولة فكرية لتفسير العقيدة الإسلامية تفسيرا عقليا منطقيا قادت المعتزلة إلى مضايق و مجاهل عميقة.

و إذا أخفنا هذه الأصول الخمسة إلى الأسس الفكرية العامة التي سبقت في أول هذا الفصل اتضحت لنا الملامح الكبرى للفكر الاعتزالي و قد توخينا في كل ذلك الاختصار والوقوف عند الاصول العامة التي أجمع عليها المعتزلة أما الآراء التي انفرد بها بعض شيوخ مدارسهم فسنقف عندها في الفصل الخاص بمشاهيرهم.[2]

[1] فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة
[2] شرح الأصول الخمسة

الفصل الثاني:
قضية اللفظ عند المعتزلة

المبحث الأول: قضية إعجاز القرآن الكريم

لعله كان واضحا من خلال الدراسة التاريخية السابقة لجهود المعتزلة أن قضية إعجاز القرآن كانت من أبرز القضايا البلاغية و النقدية التي أنصب عليها اهتمامهم. و ذلك أن المعتزلة كما عرفنا قد اضطلعوا بمهمة الدفاع عن الإسلام، و الرد على خصومه ومعارضيه، فقد وقفوا يجادلون أعداءه من أصحاب الملل و العقائد الأخرى، و يناظرون المخالفين لهم في الرأي من أصحاب الفرق الإسلامية. و كانت هذه المهمة تقتضي منهم أن يعرفوا كتاب الله الذي هو مادة هذه العقيدة معرفة عميقة، ليردوا عنه شبه الخصوم و الأعداء من ناحية ، وليظهروا ما فيه من وجوه التفوق و الرفعة التي جعلته معجزا يتحدى الجميع أن يعارضوه، أو يأتوه بصورة من مثله ، من ناحية ثانية. أضف إلى ذلك أنه – كما يقول أمين الخولي – "بتمادي الزمن . و دخول غير العرب في الإسلام، احتاج المسلمون إلى أن يتعرفوا إعجاز القرآن ، و اضطروا إلى بحث و دراسة ذلك ، فصارت معرفة البلاغة أمرا دينيا كلاميا يقرر حجة الله في عقول المتكلمين كما يقول عمرو بن عبيد .. و من هنا اشتغل علماء الكلام بأبحاث بلاغية " [1] و هكذا دفعت عوامل مختلفة المعتزلة لكي يشتغلوا بالدراسات القرآنية ، فكانت بيئتهم من أنشط البيئات الأدبية التي اهتمت بهذا اللون من المباحث ، و بادرت إلى تأليف الكتب ، و جمع المصنفات في ذلك منذ فترة مبكرة . و قد عددت لنا المصادر التاريخية عددا كبيرا من المؤلفات التي وضعها المعتزلة في ألوان متعددة من الدراسات القرآنية . وضع واصل بن عطاء المتوفى سنة (131 هـ) كتابا في معاني القرآن، و لعمرو بن عبيد (148 هـ) كتاب في التفسير نقله عن الحسن البصري [2] ولمحمد بن المستنير بن أحمد أبي علي المعروف بقطرب (207 هـ) الذي أخذ عن النظام و كان على مذهبه ، عدد من التصانيف ، منها كتاب معاني القرآن ، و مجاز القرآن. ولبشر بن المعتمر (210 هـ) كتابه متشابه القرآن . و لسعيد بن مسعدة الأخفش (211 هـ) كتاب في المعاني ينصر فيه الاعتزال . و لأبي الهديل العلاف (235 هـ) مؤلف في متشابه القرآن . و لعبد الرحمن لن كيسان الأصم (240 هـ) و هو من الطبقة السادسة للمعتزلة تفسير عجيب . و للجاحظ (255هـ) عدد من المؤلفات منها كتاب في نظم القرآن

[1] دائرة المعارف الإسلامية 66/4
[2] وفيات الأعيان 3/ 132

و كتاب في آي القرآن ، و كتاب خلق القرآن ، و كتاب المسائل في القرآن . و لأبي علي الجبائي (303 هـ) كتاب في تفسير القرآن ، و متشابه القرآن ، و كتاب المخلوق ، و لعله في خلق القرآن . و نقل آدم متز[1] أن الجبائي قد ألف تفسيرا للقرآن باللغة الفارسية ، و يذكر القاضي عبد الجبار أن أصحابه من المعتزلة كانوا يقولون : إنهم أحرزوا ما أملاه أبو علي فوجدوه نحو مائة ألف و خمسين ألف ورقة[2] و لأبي علي محمد بن يزيد الواسطي (306 هـ) كتاب في إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه . و هو كتاب قد اهتم به عبد القاهر الجرجاني ، فشرحه شرحا كبيرا سماه (المعتضد) و شرحا آخر أصغر منه[3] و لعمرو بن فايد ، و هو من الطبقة السادسة من المعتزلة كتاب في التفسير . و لموسى الإسواري ، و هو من الطبقة السادسة أيضا كتاب في التفسير ، و قد ذكر القاضي عبد الجبار أنه يقال : إنه قرأ ثلاثين سنة و لم يتم تفسيره ، و إنه كان يجعل في مجلسه العرب و الموالى ، فجعل العرب في ناحية ، و الموالى في ناحية ، و يفسر لكل بلغته، فلم يكن بإحدى اللغتين دون الأخرى. لأبي يعقوب بن عبد الله بن إسحاق الشحام من الطبقة السابعة من المعتزلة كتاب في التفسير . و لأبي القاسم البلخي الكعبي (319 هـ) كتاب في التفسير في اثني عشر مجلدا . و لأبي القاسم الإسفنديالي من الطبقة التاسعة من المعتزلة مؤلفات في التفسير . و لعبد السلام بن محمد أبي هاشم الجبائي (321 هـ) و هو ابن أبي علي تفسير يقول عنه السيوطي : رأيت جزءا منه. و لأبي مسلم محمد بن بحر الأصفهاني (322 هـ) كتاب جامع التأويل لمحكم التأويل على مذهب المعتزلة في أربعة عشر مجلدا ، و لأبي بكر أحمد بن علي بن منجور المعروف بإبن الأخشيد (326 هـ) كتاب في اختصار كتاب التفسير لأبي جعفر الطبري ، و كتاب نظم القرآن . و لأبي الخلال القاضي كتاب متشابه القرآن . و لأبي بكر الشاشي المعروف بالقفال (365 هـ) تفسير نصر فيه الاعتزال و لأبي بكر الحنفي (380 هـ) و كان معتزلا مشهورا كتاب في التفسير ما أتمه . و للصاحب بن عباد (385 هـ) كتاب في أحكام القرآن نصر فيه الاعتزال وجود فيه . و لأبي الحسن الرماني (386 هـ) عدة مؤلفات ، منها تفسيره الكبير المعروف باسم الجامع في علم القرآن، و كتاب في إعجاز القرآن ، و كتاب الألفات في القرآن . و لعبيد الله بن محمد بن جرو الأسدي من

[1] الحضارة العربية : 1/ 372
[2] طبقات المعتزلة 271
[3] انظر إعجاز القرآن للرافعي 171

المعتزلة (387 هـ) كتاب في التفسير لم يتمه ، و ذكر في (بسم الله الرحمن الرحيم) مائة و عشرين وجها . و لأبي أحمد بن أبي علان (415 هـ) من الطبقة الحادية عشرة من المعتزلة تفسير للقرآن . و للقاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي (415 هـ) مصنفات كثيرة في الدراسات القرآنية ، منها كتاب المغني في أبواب العدل و التوحيد ، و هو في أجزاء كثيرة خصص منها الجزء السادس عشر لإعجاز القرآن ، و كتاب تنزيه القرآن عن المطاعن ، و كتاب متشابه القرآن . و كتاب شرح الأصول الخمسة . و لمحمد بن عبد الله الإسكافي (420 هـ) كتاب اسمه ذرة التنزيل و غرة التأويل يبحث في متشابهات الآي القرآني . و للشريف المرتضى (436 هـ) كتاب الأمالي المعروف باسم غرر الفوائد و درر القلائد ، و له أيضا رسالة في المحكم و المتشابه ، و كتاب الموضح عن إعجاز القرآن ذكره الطوسي و النحاسي و سمياه كتاب الصرفة . و لأبي مسلم محمد بن علي الأصبهاني المعتزلي (459 هـ) تفسير في القرآن . و لأبي يوسف القزويني (483 هـ) شيخ المعتزلة التفسير الكبير الذي لم ير في التفاسير أكبر منه و لا أجمع للفوائد ، و هو في ثلاث مئة مجلد منها سبعة مجلدات في الفاتحة . ثم صنف الزمخشري (538 هـ) كتاب الكشاف، وقد أحيا به ما عفا من تصانيف أسلافه.[1]

و لعله واضح من هذا الاستعراض للمؤلفات التي وضعها المعتزلة في الدراسات القرآنية حتى عصر الزمخشري شدة عنايتهم بهذا اللون من المباحث ، و وفرة المصنفات التي وضعوها في ذلك . و لو وصلتنا هذه المؤلفات جميعا لكنا و لا شك أمام ثروة غنية ، و تراث ثمين ولا اكتملت في اذهاننا الصورة عن نشاط المعتزلة و جهودهم في هذا المجال . و لكنا رأينا من خلال الدراسة السابقة أن الغالبية الساحقة من هذه المؤلفات التي عددناها قد ضاعت من الزمن ، و ما تبقى لدينا منها شيء لا يكاد يذكر بالقياس إلى نشاط المعتزلة وجودهم في هذا اللون من البحث . و الحق أن التاريخ لم يحفظ لنا من آثار المعتزلة إلا القليل النادر الذي لا يكاد يذكر بالقياس إلى ما وضعوه ، ليس في مجالات الدراسات القرآنية فحسب ولكن في جميع المجالات كذلك ، و قد يكون من أسباب هذا ما كان بينهم و بين مخالفيهم من أهل السنة و أنصار السلف من خصومة شديدة جعلتهم يحاولون القضاء على كل أثر

[1] رجعنا في كتابة هذا الثبت إلى كتاب منهج الزمخشري في تفسير القرآن و بيان إعجازه امصطفى الصاوي الجويني : 73- 75

للمعتزلة بعد أن دالت دولتهم . و زالت مكانتهم . يقول نيبرح في مقدمة كتاب الانتصار : " و هو من تركة المعتزلة ، و لا يخفى على عالم أن هذا الصنف من الكتب العربية قلما انتهى إلى هذا العصر ، و ذلك لما نزل بمنازله من الإحراق و التدمير ، و صب على رؤوس أصحابه من التقبيح و التكفير . و القليل الباقي منه قد بلغنا عن إحدى طرق ثلاث : منه ما تحننت عنه الزيدية في اليمن اعتناء بمذهبهم الذي هو أقرب ما يكون إلى مذاهب الاعتزال ، و منه ما ادخره العلماء رغبة في الانتفاع بما فيه من علوم شتى مما لا علاقة له بعلم التوحيد و منه ما انفلت عن أيدي مضايقيه خفية أو صدفة 1.

و على العلوم فقد رأينا من خلال المؤلفات القليلة التي تبقت لدينا من آثار المعتزلة في مجال الدراسات القرآنية أن مباحثهم في هذا الموضوع كانت تدور دائما في نطاق المسائل التالية :

1. المحكم و المتشابه في القرآن : و هذه المسألة من أوائل المسائل التي انصرفت اليها عناية المعتزلة ، و انصبت فيها جهودهم و قد رأينا من خلال ذلك الاستعراض السابق لمؤلفات المعتزلة كثرة الكتب و المصنفات التي وضعوها في المتشابه. و لعل من الطبيعي أن تحظى هذه القضية منهم بذلك الاهتمام الكبير ، لأنها عماد مذهبهم ، و الأصل الذي تقول عليه عقائدهم ، فإذا أحسنوا الدفاع عن هذا الأصل استطاعوا عرضه في صورة واضحة مقنعة كانت عقيدتهم مقبولة لدى الناس، و قادرة على الوصول إليهم و إقناعهم . ويتفق المعتزلة مع أهل السنة في أن الآيات المحكمات من القرآن هي التي لا تحتمل إلا معنى واحدا ، و أن الآيات المتشابهات هي التي تحتمل معاني كثيرة ، و أنه لهذا يجب رد هذه إلى تلك بمعنى تفسيرها أو تأويلها بها . و لكن يبقى المحكم عند أهل السنة ما اتفق مع عقائدهم ، و أيد مذهبهم ، و المتشابه ما تعارض معه أو أشار إلى خلافه بينما هو على العكس عند المعتزلة ، فالحكم عندهم ما أيد أصولهم و عضد آراءهم . و المتشابه ما خالف ذلك ، و خرج عليه . و يسوق لنا ابن قيم الجوزية في كتاب أعلام الموقعين عددا كبيرا من الآيات التي هي محكمة في نظر بعض الفرق ، متشابهة عند المخالفين لهم في الرأي . يقول مثلا : ورد الجبرية النصوص المحكمة في إثبات كون العبد قادرا مختارا فاعلا بمشيئة بمتشابه قوله : [و ما تشاءون إلا أن يشاء الله] و [ما تذكرون إلا أن يشاء الله] و قوله :

[1] مقدمة الانتصار : 10

[ومن يشأ الله يضلله و من يشأ يجعله على صراط مستقيم] و لأمثال ذلك . ثم استخرجوا لتلك النصوص من الاحتمالات التي يقطع السامع أن المتكلم لم يردها ، ما صيروها به متشابهة . ورد الخوارج و المعتزلة النصوص الصريحة المحكمة غاية الإحكام في ثبوت الشفاعة للعصاة و خروجهم من النار بالمتشابه من قوله : [فما تنفعه شفاعة الشافعين] و قوله : [ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته] .و قوله : [ومن يعص الله و رسوله و يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها] 1. و بناء على ذلك فقد كان من الطبيعي أن تكون الآيات المتشابهات التي دار الجدل و النقاش حولها بين المعتزلة و غيرهم و تتناول تلك القضايا الدينية التي دار الخلاف حولها ، و التي سبق أن ألممنا بها في التمهيد لهذا البحث ، و هي مسائل التوحيد ، و ما ترتب عليها من مسألة صفات الله و رؤيته ، و حلوله في المكان . والعدل و ما يدخل فيه من الحديث عن الجبر و الاختيار ، و خلق الأفعال ، و الحسن والقبح ، و الصلاح و الأصلح ، و مسألة الوعد و الوعيد و ما يتعلق بها من الخلود في النار و الشفاعة . و مسألة المنزلة بين المنزلتين و ما يرتبط بها من الحديث عن مرتكب الكبيرة و عقابه أو جزائه . ومسألة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و المكلف بذلك ودرجة تكليفه . إن الموضوعات التي تتناول المحكم و المتشابه عند المعتزلة و غيرهم إذن هي هذه الأصول الخمسة التي تركزت فيها عقائد الاعتزال ، و كانت موضع منازعة و جدل بينهم و بين غيرهم من أصحاب الفرق الإسلامية الأخرى.

و طبيعي أن يأخذ المعتزلة – و هم أصحاب حرية الرأي ، و الإيمان بسلطان العقل – المطلق – في تفسير الآيات المتشابهات بالرأي القائل : إن المتشابه يمكن أن يعلم تأويله الراسخون في العلم . و هم يحملون قوله تعالى : [و ما يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا و ما يذكر إلا أولو الألباب] على أن (الواو) للعطف ، و جملة (يقولون آمنا به) في موضع الحال . و ليس علم هذا المتشابه مقصورا على الله كما يقول بذلك علماء المسلمين كإبن عباس و غيره من أصحابه مثلا . فقد كان ابن عباس يقول : (انزل القرآن على أربعة أوجه : وجه حلال و حرام لا يسع أحدا جهالته

[1] إعلام الموقعين 2/ 375

و وجه يعرفه العرب ، و وجه تأويله يعلمه العالمون ، و وجه لا يعلم تأويله إلا الله . و من انتحل فيه علما فقد كذب) 1.

و على الرغم من أن السيوطي يرى أن الأكثرين من الصحابة و التابعين و تابعيهم ومن بعدهم خصوصا أهل السنة يذهبون إلى رأي ابن عباس الذي يؤكد رأيه هذا ما نقل عنه من أنه كان يقرأ : [و ما يعلم تأويله إلا الله و يقول الراسخون في العلم آمنا به] 2أقول على الرغم من ذلك إلا أن المعتزلة لم يكونوا بدعا في الرأي ، فقد كان يشاركهم بعض كبار علماء أهل السنة . و ها هو ابن قتيبة أكبر أعداء المعتزلة لا ينكر رأيهم هذا في المتشابه و يقول : (و لسنا ممن يزعم أن المتشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم . فإنا لم نر المفسرين توقفوا عن شيء من القرآن ، فقالوا هذا متشابه لا يعلمه إلا الله ، بل أقروه كله في التفسير حتى فسروا الحروف المقطعة في أوائل السور)3. و ينقل لنا الزركشي في كتابه البرهان اختلاف الناس في حكم الآيات المتشابهات الواردة في الحديث عن صفات الله ، ثم يبين أن تأويل هذه المتشابهات قد نقل عن الصحابة أيضا . يقول :" اختلف الناس في حكم الآيات المتشابهات الواردة في الصفات على ثلاث فرق : أحدها ، أنه لا مدخل للتأويل فيها بل تجري على ظاهرها ، و لا تؤول شيئا منها ، و هم المشبهة . و الثاني أن لها تأويلا ولكنا نمسك عنه ، مع تنزيه اعتقادنا عن الشبه و التعطيل . و نقول : لا يعلمه إلا الله وهو قول السلف . و الثاني ، أنها مؤولة ، و أولوها على ما يليق به . والأول باطل ، و الأخيران منقولان عن الصحابة "4. و ذكر شيئا من تأويلات الصحابة لبعض آيات الصفات .

و هكذا لم يكن المعتزلة – كما ذكرنا – بدعا في هذا الباب ، فقد مضوا الآيات المتشابهات ، و يصرفونها عن ظواهرها بكل وسيلة ممكنة . و لقد أظهر المعتزلة في هذا المجال براعة منقطعة النظير . و الحق أن خصائص المعتزلة في البحث ، ومنهجهم في الدراسة الذي يميزهم من غيرهم إنما يظهر في هذا اللون من الآيات القرآنية بصورة خاصة كما سنشرح ذلك . فقد كانت تدفعهم الحماسة لعقيدتهم ، والتعصب لمذهبهم ، إلى أن يبذلوا

[1] مقدمة التفسير للراغب الأصبهاني : 420
[2] معتزك الأقران : 1/ 139
[3] تأويل مشكل القرآن : 73
[4] البرهان : 2/79-81

في تأويل المتشابه مجهودا جبارا في محاولة لصرفه عن وجهه ، و إخراجه عن دائرة المخالفة لمبادئ الاعتزال و أصوله ، ورده إلى ما يؤيدها و يدعمها .

و قد كان القاضي عبد الجبار من أشد علماء المعتزلة عناية بهذا الضرب من التفسير وأكثرهم براعة و حذقا فيه . و قد خصص للمتشابه – كما رأينا – كتابا مستقلا تتبع فيه سور القرآن سورة سورة ، فتوقف في كل سورة عند ما تشابه منها –وهو ما كان مخالفا لأصولهم كما عرفنا – فصرفه عن وجهه ، و ما لم يكن مخالفا لهذه الأصول عده من المحكم ، و أشار إلى مضمونه إشارة سريعة عابرة .
و كانت الآراء التي وضعها عبد الجبار هي المبادئ و التعاليم التي صدر عنها المعتزلة بعد ذلك في تأويل هذا اللون من الآيات . كما تعرض القاضي عبد الجبار لتأويل كثير من الآيات المتشابهات في كتابه (تنزيه القرآن عن المطاعن) لأنها كانت من جملة الأسلحة التي يشهرها الطاعنون و المخالفون في وجه أهل العدل و التوحيد لهدم مبادئهم ، و التنقص من آرائهم .

ثم جاء من بعده الشريف المرتضى فعرض لكثير من هذه الآيات ، و راح يورد في تأويلها ما يكاد يقطع كل حجة للخصم المخالف ، و ذلك أن الشريف المرتضى قد تميز من غيره بأنه لم يكن يكتفي بجمل الآية على وجه واحد ، بل هو لم يكن يدع وجها ممكنا إلا أورده و أطال الحديث عنه ، و احتج له بأمثلة كثيرة من شعر العرب و كلامهم . و المرتضى لم يتعرض بطبيعة الحال لجميع الآيات المتشابهات ، كما فعل القاضي عبد الجبار مثلا ، لأن كتابه في الأصل لم يكن موضوعا لهذه الغاية، و إنما هو مجالس أدبية عالج فيها موضوعات مختلفة من جملتها تفسير آي من القرآن فيها المتشابه و غيره ، و مع هذا فإن كتابه كاد يكون جامعا لكثير من التأويلات التي ذكرها رجال المعتزلة الذين تقدموه ، فهو يكثر من النقل عنهم وإيراد آرائهم مضيفا إلى ذلك ما استطاع أن يهتدي إليه بقوة بصيرته ونفاذ حسه ، و غزارة ثقافته . و نصل إلى الزمخشري فنجده قد استوعب جميع ما كتبه جيل المعتزلة قبله ، و راح يستفيد من هذا الثرات في تفسيره للقرآن الكريم ، و قد رأينا في كتاب الكشاف دائما جانبين متلازمين : الجانب الاعتزالي ، و الجانب البلاغي ، و ما الجانب

الاعتزالي إلا ما يتعلق بهذين اللونين من الآيات : المحكم و المتشابه . و قد مضى الزمخشري على سنة من تقدموه لا يدع آية من آيات القرآن يشتم منها رائحة مخالفة لأصول المذهب إلا أولها عن ظاهرها ، و صرفها عن وجهها . و قد وجد الزمخشري منذ البداية سندا لعمله هذا في آية آل عمران : [هو الذي أنزل عليك الكتاب فيه آيات محكمات هن أم الكتاب و أخر متشابهات] فقال : (محكمات : أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال و الاشتباه . متشابهات : مشتبهات محتملات ، هن أم الكتاب ، أي أصل الكتاب ، تحمل المتشابهات عليها ، و ترد إليها . و مثال ذلك : [لا تدركه الأبصار] [إلى ربها ناظرة] [لا يأمر بالفحشاء] [أمرنا مترفيها][1] فقد عد الآية التي تنفي رؤية الله ، و الآية التي تنفي إضافة القبيح إليه من المحكم ، ورد إليه التي تثبث هذه الرؤية ، أو يدل ظاهرها على نسب قبيح إليه ، وعد ذلك مما تشابه .

و إذا كان المعتزلة يؤمنون بوجود المتشابه في القرآن ، و يحاولون ما وسعهم الجهد أن يوفقوا بينه و بين المحكم بحيث لا يبدو بينهما تضارب او تناقض أو اختلاف ، فإنهم في الوقت نفسه راحوا يبينون الحكمة من وجود المتشابه في القرآن ، فقد ينكر وجوده طائفة من الناس ، و يرون فيه مدعاة للخلاف ، و تباين وجهات النظر ، و لو كان كله محكما لانتفى الخلاف . و اتفق الرأي ، و لكن المعتزلة يردون على أصحابه الذين يحاولون أن يجدوا أدنى شبهة في القرآن يتعلقون بها للطعن و الغمز .

و هاهو الزمخشري يظهر الحكمة من وجود المتشابه بقوله : " لو كان كله محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ، و لأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص و التأمل من النظر والاستدلال ، و لو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله و توحيده إلا به و لما في المتشابه من الابتلاء و التمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه ، و لما في تقادح العلماء ، و إتباعهم القرائح في استخراج معانيه ، ورده إلى المحكم ، من الفوائد الجليلة ، و العلوم الجمة ، و نيل الدرجات عند الله . و لأن المؤمن المعتقد أن لا مناقضة في كلام الله ، و لا اختلاف ، إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره ، و أهمه طلب ما يوفق

[1] الكشاف : 1/ 259

بينه ، و يجريه على سنن واحد ، ففكر و راجع نفسه و غيره ، ففتح الله عليه ، و تبين مطابقة المحكم ، ازداد طمأنينة إلى معتقده ، و قوة في إيمانه "[1].

و هكذا تكون الحكمة من وجود المتشابه أنه يستحدث العقول على النظر و التأمل و طول الدرس و الفحص ، و لا تتوافر هذه الغاية لو كان سهل المأخذ ، ضاحي القرار. ثم إن التأمل الطويل يرسخ الإيمان و يقويه ، و يناله صاحبه الثواب العميق . و في المتشابه بعد ذلك امتحان و بلوى لعقيدة المؤمن الراسخ على دينه من المتهافت العقيدة، المزعزع الإيمان الذي يريد التعلق بأدنى شبهة لينصرف عن الحق.

و لقد ذكرنا أن المعتزلة قد أظهروا في تفسير هذا اللون من المتشابه مجهودا كبيرا جبارا و كانوا فيه على جانب عظيم من المهارة و البراعة ، يشهد بثقافتهم العربية الغزيرة وتضلعهم الواسع من أفاقين القول ، و أساليب العرب في كلامهم ، وطرائقهم في التعبير والأداء . فلم يكن هذا اللون من التفسير تفسيرا لغويا عاديا ، يكفي فيه استبدال اللفظ باللفظ أو العبارة بالعبارة المرادفة لها ، و لكنه كان ضربا من التفسير يحتاج إلى لي العبارة وتأويلها و محاولة صرفها عن ظاهر ما تدل عليه ، مع المحافظة على الأسلوب العربي الصحيح في تركيب الكلام ، و تأليف العبارة . و قد استخدم المعتزلة في سبيل ذلك أسلحة فنية متعددة ، لونت أسلوبهم في الدراسة تلوينا خاصا ، و أعطته الطابع المميز الذي أصبح يعرف به منهج المعتزلة في البحث ، و هو ما سنتحدث عنه بالتفصيل بعد قليل .

و نستطيع أن نحصر هذه الأسلحة في ثلاثة هي : العقل ، و اللغة ، و المجاز .
و على الرغم من أننا سوف نتوقف عند هذه المسائل المهمة وقفة طويلة بعد قليل ، إلا أننا نشير إليها ها هنا إشارة عابرة حتى تكتمل الصورة لدينا عن طريقة معالجة المعتزلة للمحكم و المتشابه . فأما العقل فهو عندهم الحكم الفيصل بين الأمور ، وحكمه لا يخطئ . و من هنا كان مقدما على النقل و الرواية ، و ما قد يدل عليه ظاهر اللفظ ، و صريح العبارة . وقد تحتمل العبارة معنيين أو مدلولين ، و لعل أحدهما أرجح كفة في مقياس المنقول ، لأن

[1] نفس المرجع

هنالك رواية تعضده ، و تشد من أزره ، و المعنى الثاني لا سند له من الرواية ، و لا يؤيده النقل المتوارث . و في هذه الحالة لا يحجم المعتزلة أبدا على أن يضربوا عن المنقول صفحا ، و يأخذوا بالمعقول الذي يكمن إليه تفكيرهم ، و يؤولوا به ما بين أيديهم من متشابه الآي . و هذا المعقول الذي اطمأنت إليه عقولهم إنما هو هذه الأصول الخمسة التي تكون مذهبهم الاعتزالي . و هم دائما مطمئنون إلى حكم العقل اطمئنانا لا يخالجه الشك ، لأنه الحكم الذي لا يخطئ ، و لذلك لابد أن ترضى حكومته .

و أما اللغة فقد توسعوا في استعمالها توسعا لا حد له ، حتى تحولت بين أيديهم إلى أداة طيعة لينة يشكلونها كما يريدون . لقد اتسعت عندهم دلالات الألفاظ ، فأصبحوا يستنبطون للفظ الواحد أكثر من معنى ، و يقلبونه على وجوه المدلولات اللغوية المختلفة التي يمكن أن يشير إليها ، ثم ينتقون من هذه المعاني ما يخدم الغرض الاعتزالي ، و يصرف المتشابه عما يدل عليه شكله الخارجي ، مستبعدين في أثناء ذلك جميع مدلولات اللفظ الأخرى التي لا تخدم غرضهم . و قد يأتون إلى العبارة فيبسطون مدلولها ، و يحملونها أكثر مما تطيقفيعممون الخاص فيها ، و قد يضيقون مدلول العبارة ، و يغلون يدها ، فيخصصون العام فيها ، و لا ينسون في أثناء ذلك كله أن يدعموا أقوالهم التي يذكرونها – على عادة اللغويين و النحويين القدماء – بأمثلة لا حصر لها من كلام العرب و أقوالهم في الشعر والنثر .

و أراد الضلال لقوم ، وعصم منه قوما غيرهم ، أولوها بأن ذلك يعود إلى (لطف) أو توفيق ، وهو فعل من الله إذا منحه العبد وصل للطاعة و الهداية و الإيمان ، و إذا خذله وتخلف عنه حرمه من هذا اللطف ، لأنه علم أنه لا يستحقه ، و لا ينفع فيه ، و لا يزيده إن فعله الله به إلا عتوا و استكبارا ، و بذلك يكون الهدى و الضلال حالتين يخلقهما العبد لنفسه إذا أعانه الله باللطف إن كان مستحقا له ، أو حرمه منه إن كان لا يستحقه . و لا يكون الله هو الهادي أو المضل ، أو هو خالق الهدى و الضلال كما يذهب إلى ذلك أهل السنة مثلا . و بهذا المبدأ أول المعتزلة كثيرا من آيات المشيئة ، و خاصة حينما لا يتوافر لهم سند من اللغة ، أو المجاز .

و من المبادئ العامة التي اعتمد عليها المعتزلة أيضا في تأويل بعض المتشابه مبدأ (مشيئة الجبر و الإرغام) و به أولوا كثيرا من آيات العدل التي يدل ظاهرها على أن الله لو شاء هداية الناس جميعا لهداهم ، و لكنه لم يشأ ذلك ، و بذلك يكون الله مريدا للقبيح و خالقا له . و يؤول المعتزلة المشيئة بأنها مشيئة الإرغام و القسر من الله.

و معنى ما ورد على هذا الظاهر أن الله لو أراد أن يرغم الناس إرغاما على الطاعة والإيمان ، و يحملهم على ذلك حملا إجباريا لفعل ، و لما تخلف عن مشيئته أحد . و لكن الله لم يشأ هذا الإرغام ، لأنه يريد أن يترك للناس حرية الإرادة ، و يعطيهم القدرة على الاختبار بلا قهر و لا إرغام حتى يكون للثواب و العقاب معنى . لأنه يكون عندئذ جزاء وفاقا لما كسبت أيديهم . و قد رأينا هذا المبدأ أيضا عند كل من القاضي عبد الجبار والشريف المرتضى ، و الزمخشري . و قد لاحظ الأشعري بعضا من هذه المبادئ التي كان يستخدمها المعتزلة في تأويل بعض المتشابه ، فذكر مثلا أن المعتزلة كانوا يتأولون تلك الآيات التي تشير إلى أن الله قد طبع على قلوب الكافرين ، أو ختم عليها فهم لا يؤمنون على وجهين : قال : " اختلف المعتزلة في ذلك على مقالتين ، فزعم بعضهم أن الختم من الله سبحانه ، و الطبع على قلوب الكفار ، هو الشهادة و الحكم أنهم لا يؤمنون .

و المجاز سلاح ثالث يلجئون إليه حينما تستعصي عليهم اللغة ، و لا تسعفهم العبارة أو مدلولات اللفظ . و عندئذ يحملون العبارة على المجاز ، و يستنبطون منها لونا من ألوانه الكثيرة المتعددة ، و بذلك يفقد الكلام معناه الحقيقي ، و صفته الظاهرية ، فيصبح لونا من الخيال و الصور الفنية التي يراد بها معنى أبعد مما يدل عليه الظاهر، أو يشير إليه الشكل الخارجي.

تلك هي أسلحة المعتزلة في تأويل المتشابه من الآيات ألممنا بها هنا إلمامة سريعة لإكمال الصورة . تاركين التوسع إلى ما بعد قليل . و ينبغي أن نلاحظ أن هذه الأسلحة الثلاثة كانت في متناول يد كل معتزلي تقريبا ، و لم تكن تأتي عنده منفصلة أو متباعدة بل كانت دائما متلاحمة متمازجة يشد بعضها أزر بعض ، و يقوي أحدها الآخر ، و لكن على

الرغم من هذا فإن حظ كل عالم من علمائهم لم يكن متساويا من حيث الأخذ بها في التأويل فلقد كان الاهتمام بالجانب اللغوي عند القاضي عبد الجبار و الشريف المرتضى مثلا أوضح منه عند الزمخشري للمجاز و ألوان الصور البلاغية المختلفة في تفسيره لآيات القرآن الكريم و من جملة ذلك ما تشابه منها . وبذلك كان ظهور اللون المجازي ، والصور البلاغية المختلفة أكثر وضوحا عنده من الآخرين .

و لقد توصل المعتزلة من خلال تلك الممارسة الطويلة لتأويل المتشابه ، و تضلعهم من دراسته ، و الحديث عنه ، إلى وضع بعض المبادئ العامة لتأويل ألوان من هذه الآيات مما كاد يشبه النظريات العامة المقررة عندهم . من ذلك مثلا مبدأ اللطف الذي تحدث عنه كل من القاضي عبد الجبار ، و الشريف المرتضى ، و الزمخشري. و قد أولوا به كثيرا من المتشابه الذي يتعلق بأصل العدل ، فتلك الآيات التي يشعر ظاهرها أن الله قد شاء الهداية لبعض الناس ، و لم يشأها للآخرين ، ذلك بمانع لهم من الإيمان . و قال قائلون : الختم والطبع هو السواد في القلب . كما يقال : طبع السيف ، إذا صدييء ، من غير أن يكون ذلك مانعا لهم عما أمرهم به . و قالوا : جعل الله ذلك سمة لهم تعرف الملائكة بتلك السمة في القلب أهل ولاية الله سبحانه من أهل عداوته. و قال أهل الإثبات : قوة الكفر طبع . وقال بعضهم : معنى أن الله طبع على قلوب الكافرين أي خلق فيها الكفر "[1] كما ذكر بعضا من أقوالهم في تأويل ما جاء من الآيات يتحدث عن أن الله أضل الكافرين أو أغواهم فقال : " و اختلفوا في ذلك على ثلاثة أقاويل . فقال أكثر المعتزلة : معنى الإضلال من الله يحتمل أن يكون التسمية لهم و الحكم بأنهم ضالون . و يحتمل أن يكون لما ضلوا عن أمر الله سبحانه أخبر أنه أضلهم ، أي أنهم ضلوا عن دينه . و يحتمل أن يكون الإضلال هو ترك إحداث اللطف و التسديد و التأييد الذي يفعله الله بالمؤمنين ، فيكون ترك ذلك إضلالا .. و يحتمل أن يكون لما وجدهم ضلالا أخبر أنه أضلهم . كما يقال : أجبن فلان فلانا إذا وجده جبانا . و قال بعضهم : إضلال الله الكافرين هو إهلاكه إياهم ، و هو عقوبة منه لهم و اعتل بقول الله عز و جل : " في ضلال و سعر " و السعر : سعر النار ، و بقوله : "

[1] مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين : 1/ 297

أئذا ضللنا في الأرض " أي هلكنا و تفرقت أجزاؤها : وقال أهل الإثبات أقاويل : قال بعضهم الإضلال عن الدين قوة على الكفر، وقال بعضهم الإضلال عن الدين هو الترك "[1].

و هكذا كانت مسألة المحكم المتشابه إحدى المسائل الكبرى التي اهتم المعتزلة بها وهم يعالجون بحث القرآن ، و يتناولونه بالدراسة و المعالجة. فيه تتركز –كما ذكرنا– مهارتهم وبراعتهم و خصائصهم في البحث و الدرس .

2. رد الشبه و المطاعن عن القرآن : و القضية الثانية التي اهتم بها المعتزلة في دراستهم للقرآن و معالجتهم لأبحاثه المختلفة ، هي قضية رد الشبه و المطاعن عنه . و كان هذا جزءا من مهمتهم في الدفاع عن الإسلام ، ورد الخصوم عنه . فلقد رأينا كثيرا من الملاحدة المتشككين و أعداء الدين يثيرون حول القرآن عددا من الشبه و المطاعن بغية الحط من قدره ، و النيل من درجته الرفيعة السامية في الإعجاز ، فتصدى المعتزلة لهم ينافحون عن القرآن ، و يذودون عنه هذه المكائد. و كان هذا وجها آخر للحديث عن إعجاز القرآن ، و إظهار علو كعبه في النظم و التأليف . وكانت الشبه و المطاعن التي ردوها عن القرآن تنحصر في جانبين : جانب يتعلق بمضمونه ، و جانب يتعلق بشكله و أسلوبه . فأما ما يتعلق بمضمونه ، فقد ردوا مزاعم بعض المتشككين أن في القرآن تناقضا أو اختلافا بين بعض معانيه و أفكاره، و كانوا يسوقون مجموعة من الآيات توهم النظرة السطحية إليها مثل ذلك ، فكشف المعتزلة زيف الدعوى ، و بينوا أن لا تناقض بينها ، و لا اختلاف . و كيف يجوز أن يقع مثل هذا و قد تمدح الله بانتفاء ذلك عنه ، و هو عند بعض العلماء وجه من وجوه الإعجاز. يقول القاضي عبد الجبار. "وأما كونه معجزا بزوال الاختلاف عنهوالتناقض على ما يقتضيه قوله تعالى : [و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كبيرا] فقد قال به بعض مشايخنا المتقدمين . و ذكر شيخنا أبو علي أنه يبعد على من يعلم الأشياء بعلمه ، و يحاج فيها يأتيه من تأليف كتاب و غيره إلى استحضار العلوم أن ينتفي عن كلامه الطويل ، و تأليفه الكثير ، المناقضة حتى يستمر على طريقة الصحة . و ذكر شيخنا أبو هاشم أن زوال الاختلاف و التناقض عن القرآن لو كان – فعل غير الله تعالى –

[1] المصدر السابق

بعيد ، لأن العادة لم تجر بمثل ذلك في كلام العباد"[1] و قد مر معنا أن ابن الراوندي كان من أكبر الطاعنين في القرآن ، و قد وضع في ذلك كتابا سماه " الدمغ " زعم فيه وجود تناقض في القرآن ، فتصدى أبو علي الجبائي للرد عليه ، و وضع كتابا سماه " نقض الدامغ " رد فيه مغامز ابن الراوندي الملحد هذا ، و كشف زيفها و بطلانها و قد أوردنا فيما سبق عددا من الأمثلة لردود أبي علي ، و توجيهه للآيات التي زعم صاحب الدامغ أنها متناقضة . وقد أخاد في رده حتى قال القاضي عبد الجبار في ذلك : "و قد تقصى شيخنا أبو علي القول في نقض الدامغ ، و شفى الصدر رحمه الله بما أورده . و قد نبهنا عن الأصل في ذلك [2]" كما وضع القاضي عبد الجبار كتابا خاصا في هذا الموضوع سماه " تنزيه القرآن عن المطاعن " رد فيه التهم التي كان يوجهها أعداء الإسلام إلى القرآن ، كما تعرض أيضا في كتبه الأخرى لكثير من هذه الشبه و فندها ، و بين بطلانها . و كان في مجالس الشريف المرتضى عدة وقفات وفق فيها بين بعض الآيات ، و بين انسجامها وترابطها و بعدها عن أي اختلاف أو تناقض كما يزعم بعض المشككين.

و على نحو ما بين المعتزلة ما في معاني القرآن و مضمونه – على تشعب هذه المعاني ، و كثرة الموضوعات التي عالجها – من توافق و انسجام ، راحو يردون الشبه التي وجهت إلى أسلوب القرآن و شكله في التعبير . و كان هذا أيضا جانبا من الحديث عن إعجاز القرآن بأسلوب غير مباشر . دافع الجاحظ كما رأينا عن بعض تشبيهات القرآن ، ورد التهمة التي وجهت إليها عن خفاء العلاقة بين المشبه و المشبه به ، في تشبيه شجرة الزقوم مثلا برؤوس الشياطين ، ففسر القول في ذلك ، و بين أن وجه الشبه منتزع ها هنا من غير ما هو مدرك بالحس اعتمادا على ثبوته في الإدراك عن طريق العادة و العرف و تناقل الناس له ، و دافع كذلك عن تشبيه الذين أعطوا الآيات فلم يستفيدوا منها ، و لم يعملوا بها بالكلب إن تحمل عليه يلهث ، و إن تتركه يلهث ، و مضى يفصل القول في فائدة هذا التشبيه ، فبين غايته و سر جماله . كما دافع الجاحظ على نحو ما رأينا عن بعض مجازات القرآن ، و بين الوجه فيها . و من الظواهر الغنية التي اتسم بها أسلوب القرآن ، و التي رأى

[1] المغني 16/ 328
[2] المغني 16/ 390

فيها الأعداء و المشككون مجالا للطعن ظاهرة التكرار و التطويل في بعض الأحيان فالقرآن قد يكرر القصة في أكثر من موضع ، و قد يطيل الكلام ، و يفصل فيه في بعض الأحيان و قد تصدى المعتزلة للرد في ذلك ، فبين أبو علي الجبائي في مقدمة تفسيره للقرآن ما في تكرار القصة الواحدة في مواطن متفرقة من الميزة و الفائدة ، فالقرآن يورد القصة الواحدة بأساليب متعددة مختلفة ، و بألفاظ متباينة ، لتظهر مزيته في الفصاحة ، ومزيتها في القصة الواحدة إذا أعيدت أبلغ منها في القصص المتغايرة . و أما التطويل فقد تحدث عنه أبو هاشم الجبائي ، فبين أن القرآن يلجأ إليه أحيانا ، و إلى الإيجاز أحيانا أخرى ، و ذلك على حسب المقامات و الظروف مراعاة مقتضى الحال. و قد توقف القاضي عبد الجبار في كتابه " تنزيه القرآن عن المطاعن " عند بعض النماذج التي وقع فيها تكرار ، فبين الفائدة منه مما يقتضيه سياق الكلام ، كأن يؤكد المعنى ، أو يختلف الغرض بين العبارتين المتكررتين ، أو يكون فيه إضافة لمعنى جديد لم يكن في العبارة الأولى، و غير ذلك من الأغراض . و توقف المرتضى عند بعض مما ورد فيه الكلام على سبيل الإطناب و الإطالة بزيادة عبارة أو لفظة يظن المتشككون الذين ينظرون إلى الأمور نظرة سطحية أنه يمكن الاستغناء عنها ، لأنها لم تضف إلى المعنى فائدة تذكر ، فيكون أسلوب القرآن عندئذ معيبا بالحشو ، و الكلام الزائد الذي لا طائل تحته. كقوله تعالى : { فخر عليهم السقف من فوقهم أو قوله : { لم يكونوا معجزين في الأرض } أو قوله تعالى : { و يقتلون النبيين بغير حق } أو قوله : { و من يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به } و قوله : {الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها } و قوله : { و لا تكونوا أول كافر به و لا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا } وقوله : { لا يسألون الناس إلحافا } أو قوله : { و جعلنا نومهم سباتا } فقد يبدو للمتوهم أن " من فوقهم " و " في الأرض " عبارتان زائدتان في الكلام ، و لكن المرتضى بين – كما مر معنا – فائدة هذه الزيادة ، و ما استطاعت أن تضيف إلى المعنى . و عبارة " بغير حق " قد توهم أن قتل الأنبياء قد يكون بحق ، و كذلك فغن بقية الآيات قد يوهم ما فيها من زيادة بعض الألفاظ ما ليس مقصودا ، أو ما لا يتفق مع طبيعة الأمور ، و لكن المرتضى يطيل الوقفة عند هذه الأمثلة جميعا، و يردها إلى المألوف المستعمل في كلام العرب ، فإن للعرب فيما جرى هذا المجرى من الكلام عادة معروفة ، و مذهبا مشهورا عند من تصفح كلامهم و فهم عنهم . و مرادهم بذلك المبالغة بالنفي و تأكيده. فمن ذلك قولهم : فلان لا يرجى

خيره، ليس يريدون أن فيه خيرا لا يرجى ، و إنما غرضهم أنه لا خير عنده على وجه من الوجوه . و مثله : قلما رأيت مثل هذا الرجل ، و إنما يريدون أن مثله لم ير لا قليلا و لا كثيرا " ثم مضى يفصل القول في كل آية من هذه الآيات ، مبينا كيف أفادت الزيادة تأكيدا في النفي و مبالغة فيه 1.

و أثار المتشككون ريبا حول بعض ألفاظ القرآن ، و عباراته ، متهمين بعضها بأنها لم تقع في موقعها الملائم ، و لم تناسب المعنى الذي سيقت له . و قد توقف عبد الجبار يفند هذه المزاعم ، و يبين ما لألفاظ القرآن من مزية وفضل ، و ينبه إلى الفائدة التي خفيت على هؤلاء المتشككين فيها احتجوا به و زعموا فيه ما زعموا . و كانت للمرتضى وقفات طويلة في مجالسه عند أمثلة كثيرة من هذا القبيل ، راح يشرحها ، و يبين الوجه فيها . و هكذا حظيت مسألة رد الشبه و المطاعن عن القرآن الكريم عند المعتزلة بنصيب كبير ، لأنها كانت جزءا رئيسيا من مهمتهم الكبرى التي مهروا بها ، و هي الدفاع عن الإسلام ، و كانت مما يدور حوله النقاش و البحث في أثناء مناظرتهم للخصوم و الأعداء ، و هي تناسب روح الجدل الذي أغرموا به من ناحية أخرى ، كما أنه تعد في الوقت ذاته وجها آخر للحديث عن إعجاز القرآن الكريم.

عند عبد الجبار ، فرق كبير . فبينما لم يلاحظ الجاحظ . كما ذكرنا – إلا تلك الجوانب الشكلية التي تتعلق بتلاؤم حروف اللفظة وانسجامها ، وبعدها عن الغرابة والحوشية، لاحظ عبد الجبار في النظم ذلك المعنى العميق الذي يعدو نطاق اللفظ المفرد ، أو المركب مع غيره، ليلاحظ ما بين الكلام من ترابط معنوي، وتماسك تفرضه دلالات النحو وعلاقاته، وقد كان يمكن للقاضى . عبد الجبار أن يكون هو صاحب نظرية النظم غير مدافع لو أنه نزل بها إلى ميدان التطبيق العملي، وراح يقيس عليها نصوص القرآن وآياته، ولكنه . كما رأينا شغل بالجدل الفلسفي والمذهبي ، وصرفته المباحث الكلامية عن وجهته ، فلم يعط نظرية النظم التي وضع مبادئها فضل بحث أو تأمل، وظل كلامه نظرياً بحتاً . ثم جاء عبد القاهر الجرجاني ، فاستفاد من آراء عبد الجبار استفادة واضحة، فأخذ كلامه وكلام أستاذه أبي هائم الجبائي قبله، فبين أولا أن الحديث عن مزية النظم لا يعني اختلاف الطريقة في التأليف،

[1] أمالي المرتضى : 1 / 229

والإتيان بنظم خارق للمعتاد . يقول: ومعلوم أن المعول في دليل الإعجاز على النظم ومعلوم كذلك أن ليس الدليل في المجيء بنظم لم يوجد من قبل قط، بل في ذلك مضموما إلى أن تبين ذلك النظم من سائر ما عُرف ويعرف من ضروب النظم، وما يعرف أمل العصر من أنفسهم أنهم يستطيعونه ، البينونة التي لا يعرض منها شك لواحد منهم أنه لا يستطيعه . [1]

ثم أخذ إشارات عبد الجبار عن توخي معاني النحو بين أجزاء الكلام، فتوسع فيها ، وراح يفتيء ويعيد الحديث عنها ، ويستشهد لها بالأمثلة، حتى تكاملت نظرية النظم على يديه تكاملا لا مزيد عليه وكادت لا تعرف إلا به، ونصل إلى الزمخشري ، فنجده يتبنى هو أيضاً نظرية النظم، ويفسّر بها الإعجاز القرآني، ويشير إلى النظم في أكثر من موضع من الكشاف، ، مبينا أنه مقياس معرفة الإعجاز وبيان أسراره، ويستخدم الزمخشري لبيان هذا النظم علمي المعاني والبيان ، وعلم المعاني بصورة خاصة ، ويمضي في تطبيقها تطبيقا شاملا عاما في تفسيره للقرآن آية آية، ملاحظا بوضوح تام، وبوعي كامل، تلك الروابط والعلاقات النحوية التي تربط بين أجزاء الكلام على نحو ما أشار إلى ذلك عبد الجبار وتوسع في الحديث عنها عبد القاهر كما ذكرنا .

وقد مضى الزمخشري يطبق نظرية النظم التي ورثها متكاملة تامة عن عبد القاهر بدقة تامة مستوعبا جميع ما كتبه الجرجاني استيعابا لا مزيد عليه ، فقد استفاد من جميع وجوه النظم التي تحدّث عنها عبد القاهر في دلائل الإعجاز .

استفاد من مباحثه عن التقديم والتأخير ، والحذف والذكر، وعن التعريف التنكير ، والخبر والإنشاء والأغراض البلاغية التي يخرجان إليها ، وعن الفصل والوصل والحروف التي تستعمل لذلك والفروق الدقيقة التي توجد بينها ، واستفاد – حديثه عن أسلوب القصر وأدواته والإطناب، واستفاد من مباحثه في عالم البيان، من حديثه عن الكناية والاستعارة والتشبيه والمجاز ، ومضى – كما يقول شوقي ضيف – يطبق جميع ذلك تطبيقا دقيقا على أي الذكر الحكيم، وكأنه لم يترك . صغيرة ولا كبيرة من آراء عبد القاهر إلا ساق عليها

[1] الرسالة الشافية 133.

الأمثلة النيرة من القرآن الكريم1 " ولكن عمل الزمخشري لم يكن أول تطبيق عملي شامل النظرية النظم بمفهومها الدقيق العميق هذا كما ورثه عن عبد القاهر فحسب، ولكنه استطاع ايضاً أن يضيف إلى تلك المباحث كثيرا من الصور والأشكال، مما هيأ لاكتمال نظرية النظم بفروعها البلاغية المختلفة من معان وبيان وبديع اكتالا تاماً ، حتى كاد البلاغيون من بعده ألا يضيفوا إليها شيئاً جديداً ذا بال.

نظرية الألوان البلاغية: وأما الاتجاه الثاني في دراسة أسلوب القرآن، وبيان وجه الإعجاز فيه فقد اتجه إلى محاولة اكتشاف ذلك عن طريق الألوان البلاغية المختلفة، وقد تمثّل ذلك كما مرّ معنا في عمل الرمان في رسالته النكت، حيث رد الإعجاز إلى وجوه بلاغية عشرة، هي الإيجاز، التشبيه، الاستعارة، التلاؤم الفواصل، التجانس، التصريف التضمين، المبالغة حسن البيان. ثم مضى يتحدث عن كل وجه من هذه الوجوه، ويطبقه على القرآن، ويستشهد له بالأمثلة والنصوص. وكان الرماني قد استفاد من تلك المباحث الكثيرة التي راحت تدون فنون البلاغة ، وألوان البديع المختلفة كمباحث الفقراء ، وأبي عبيدة والجاحظ وابن قتيبة والمبرد، وثعلب، وابن المعتز، و قدامة ابن جعفر، وجميع هؤلاء تعرضوا لكثير من الألوان والفنون البلاغية قد الموجودة في القرآن، فتمهد الطريق أمام الرماني فاستطاع أن يستفيد من هذه الدراسات جميعا وهو يتحدث عن إعجاز القرآن الكريم

ويرجعه إلى الوجوه البلاغية الموجودة فيه، ولكن ينبغى أن نلاحظ . كما سبق أن أشرنا . أن فكرة النظم لم تكن غالبة عن ذهن الرماني ؛ ففي هذه المباحث نفسها ما يتحدّث عن النظم كالتلاؤم الذي رأينا مفهومه عنده مراعاة تأليف الألفاظ بما يكون بينها من تلاؤم وانسجام وبعد عن التنافر ، ورأيناه يردّ هذا التأليف إلى ثلاث طبقات، بحسب ما يكون بين حروفه من ائتلاف وانسجام وبعد عن الهجنة، وهذا هو كما تعرف مفهوم الجاحظ عن النظم، بل إن الرماني قد استشهد في هذا الباب بأمثلة الجاحظ التي أوردها في معرض الحديث عن تلاحم أجزاء النظم أو تنافرها واختلافها, كما أن الرماني قد ذكر – كما بينا– أن إعجاز القرآن لا يكمن في هذه الوجوه البلاغية مجردة، ولا أن كل لون من ألوانها هو معجز في حد ذاته، بل أشار إلى أن إعجازها في جمالها الفني، وفي شيء آخر هو مراعاة الحروف في النظم والتأليف، وهكذا نستطيع القول إن الرماني وهو يرد الإعجاز إلى هذه الفنون البلاغية لم

[1] البلاغة تطور وتاريخ 243 .

يهمل شأن النظم، ولم يغب عن ذهنه ، ولكننا ينبغي أن نلاحظ من زاوية أخرى أن مفهوم النظم الذي يتحدّث عنه الرماني يشبه مفهوم الجاحظ، فهو مفهوم شكلي بسيط، لا يعدو الألفاظ وتركيبها في الكلام بما يبرز جالها الصوتي، وإيقاعها الموسيقي، ويجعلها خفيفة النطق على اللسان، مأنوسة الوقع في الأسباع. ولذلك . فلا نرى . لم يكن لحملة الباقلاني عليه كبير مسوغ فالرماني لم يقل – كما يقوله الباقلاني. و إن بعض هذه الوجوه بانفرادها قد حصل فيه الإعجاز من غير أن يقارنه ما يصل به من الكلام ويقضي إليه 1.

ولكنه أحس بوجوب ما يتصل بها من الكلام، بمراعاة نظم وتأليفه، ومع ذلك فإن قول الباقلاني – إذا استثنينا ما فيه من هجوم على الرماني – هو صحيح في جلته ؛ فإن هذه الوجوه البلاغية وحدها لا يمكن أن تكشف عن إعجاز القرآن؛ لأن الأمر – كما يقول الباقلاني . أن هذه الوجوه إذا وقع التنبيه عليها أمكن التوصل إليها بالتدريب والتعود والتصنع لها، وذلك كالشعر الذي إذا عرف الإنسان طريقه صح منه التعمَل له وأمكنه نظمه 2.

ولأنه لا أهمية لأية صورة بلاغية ما لم يُراع فيها الأسلوب والنظم والتأليف بالمعنى العميق الذي تحدث عنه القاضي عبد الجبار والجرجاني والزمخشري.

وربما كان الشريف المرتضى أيضا من جملة الذين يرون الوجه في إعجاز القرآن ما فيه من ألوان البلاغة، وفنون المجاز المتعددة. فهو على الرغم من أنه لم يشر إلى ذلك إشارة صريحة واضحة. ولم يتحدث عن رأيه في هذا الموضوع، إلا أن ذلك هو ما يمكن أن يفهم من عبارته التالية: الكلام قد تدخله الحقيقة والمجاز، ويحذف بعضه وإن كان مراداً ويختصر حتى يفسر، ولو بسط لكان طويلا. وفي هذه الوجوه التي ذكرناها تظهر فصاحته وتقوى بلاغته, وكل كلام خلا من مجاز وحذف واختصار واقتصار بعد عن الفصاحة وخرج عن قانون البلاغة 3. فمن الواضح أن الصور البلاغية عند الشريف المرتضى من مجاز وحذف وذكر وإيجاز وإطناب هي مقياس القول البليغ، وميزان الحكم عليه.

---

[1] إعجاز القرآن: 271.

[2] إعجاز القرآن: 1.7

[3] أمالي المرتفى 300/2

ولعلنا لاحظنا أيضاً أن علوم البلاغة الثلاثة – وخاصة علمي المعاني والبيان منها كانت وسيلة الزمخشري في الكشف عن إعجاز القرآن، ولكن الفرق بينه وبين من تقدموه فرق كبير فإن هذه الصور البلاغية على اختلافها ،ليست مقصودة لذاتها، ولا يُنظر إليها مجردة بل تأتي أهميتها من أنها أدوات النظم وأسلحته التي يمكن أن يعتمد عليها حتى تتحقق له تلك الصورة المثالية التي ورد عليها أسلوب الذكر الحكيم. وخلاصة القول: إعجاز القرآن عند المعتزلة قد ابتدأت بالقول بالصرفة على يدي النظام ، وانتهت إلى أنه معجز من جهة نظمه وتأليفه. فأما صرفه النظام المزعومة فلم تعش في البيئة الاعتزالية، ولم يكد يتبناها أحد منهم، أو يدافع عنها ، وأما الصرفة بالمفاهيم الأخرى التي تحدثنا عنها فإنها لم تكن تجحد بلاغة القرآن الفريدة، أو تتنكر لعلو قدره وتميزه في سلم البيان، وكان المعتزلة جميعاً يرون أن وجه إعجاز القرآن إنما هو نظمه البديع وتأليفه العجيب الذي فاق مقدور البشر ، ولكنهم – كما رأينا – تفاوتوا في الحديث عن هذا النظم، وبيان مفهومه؛ فعلى حين بدأ بصورة شكلية بسيطة عند الجاحظ والرماني ،انتهى إلى صورته الفنية الممتازة عند القاضي عبد الجبار والزمخشري ، مارا بجهود عبد القاهر الجرجاني الأشعري القيمة المهمة.

أما المسألة الثالثة التي توقف عندها المعتزلة في دراستهم القرآنية ، و عالجوها طويلا فهي قضية الإعجاز ، و كانت هذه المسألة من أبرز المسائل و أهمها ، و إنما أرجأنا الحديث عنها قليلا حتى نتوقف عندها وقفة أطول تكشف عن جهود المعتزلة واتجاهاتهم المختلفة في دراسة هذه القضية الكبرى . و قد كان واضحا من خلال استقرائنا السابق لجهود هذه الطائفة أنه كانت هنالك مجموعة اتجاهات يدور الحديث حولها في محاولة للكشف عن إعجاز القرآن ، و بيان السر في هذا الكتاب الكريم . ويمكن إجمال هذه الاتجاهات فيما يأتي :

أ- **<u>مبدأ الصرفة</u>** : لعل النظام – كما عرفنا – أول من أثار مسألة الصرفة ، و أدخلها في الحديث عن إعجاز القرآن ، و التعليل له ، و قد رأينا أنه أرجع هذا الإعجاز إلى الصرفة التي كان مفهومها عنده أن الله قد صرف أوهام العرب عن معارضة القرآن ، أو القدرة على الإتيان بمثله ، فانصرفوا عن ذلك ، و تعذرت عليهم هذه المعارضة ، لا لأن القرآن في حد ذاته خارج عن طوق البشر ، أو خارق لمقدرتهم ، و مألوف عادتهم ، فهو في ذلك لا يتفوق على البليغ الفصيح من كلام العرب ، و لا تكاد تكون له مزية أو فضل في

ذلك ، و لو ترك لهم المجال ، وأفسح أمامهم الطريق ، لأتوا بمثل القرآن فصاحة و بلاغة وحسن نظم و تأليف، و قد بينا فيما سبق أن هذا المفهوم من كلام النظام عن الصرفة هو مفهوم واضح محدد لا يكاد يقبل المراجعة أو التأويل ، و قد حاولنا عند عرضه أن نقدمه بعبارات أصحابه من المعتزلة ، و استبعدنا عبارات الآخرين الذين يمكن أن يتحاملوا على النظام لمخالفتهم له في العقيدة و المذهب . و قد تابع النظام على رأيه هذا من المعتزلة عيسى بن صبح المكنى بأبي موسى المرداد ، الذي كان يقول أيضا : " إن الناس قادرون على أن يأتوا بمثل هذا القرآن ، و بما هو أفصح منه " كما قاله (النظام)[1] . و هشام الفوطي ، و عباد بن سليمان ، و يضيف البغدادي و هشام الضوطي ، و عبادين سليمان و يضيف البغدادي موسى الإسواري ، و ابن حايط ، و فضلا الحدثي ، و الجاحظ . و لكنه يذكر أن سائر المعتزلة بعد ذلك تنكر رأي النظام و تكفره من أجله : " و اكثر المعتزلة متفقون على تكفير النظام ، و إنما تبعه في ضلالته شر ذمة من القدرية ، كالإسواري وابن حايط ، و فضل الحدثي ، و الجاحظ "[2] و لكننا نعرف أن مفهوم الجاحظ عن الصرفة يختلف تماما عن مفهوم أستاذه عنها . و لم ينكر أحد من المعتزلة علو كعب القرآن في سلم الفصاحة ، و تميزه في النظم و التأليف من كلام العرب البليغ، و المأثور المنتخب من أقوالهم . يقول الأشعري : " قالت المعتزلة إلا النظام و هشاما و عباد بن سليمان : تأليف القرآن و نظمه معجز محال وقوعه منهم ، كاستحالة إحياء الموتى منهم ، و إنه علم لرسول الله صلى الله عليه و سلم [3].

على أن مفهوم الصرفة لم يغب عن البيئة الاعتزالية ، و لم يستطع شبحه أن يختفي عن أنظارهم في كثير من الأحيان ، و السبب في ذلك أن العرب – و هم أهل اللدد و الخصومة – قد تحداهم القرآن في أكثر من موضع أن يأتوا بمثله ، و قرعهم بالعجز عن ذلك واستثار دواعيهم و حماستهم حتى أصبحت الدواعي إلى المعارضة متوافرة قوية ، و القوم بعد ذلك أهل لسن و فصاحة ، و بلاغة وقول ، و مع ذلك فإنهم لم يحاولوا هذه المعارضة ، و لجئوا إلى ما هو أصعب منها ، و أشد على النفس ، و هو الحرب و القتال و النزال ، و إخراج

[1] الفرق بين الفرق : 151
[2] الفرق بين الفرق : 73 (ط مصر : 1328 هـ - 1910 م)
[3] مقالات الاسلاميين : 1/ 271

الأنفس من الديار و الأوطان لهاذا كان الأمر كذلك ؟ افترض الجاحظ للإجابة عن هذا السؤال افتراضين : أحدهما أن يكونوا سكتوا عن معارضته و هم قادرون ، و هو احتمال لا مسوغ له عقلا و الحال كما ذكرنا . و الثاني أن يكون القوم قد أحسوا بتفوق القرآن ، فسكتوا عن معارضته حتى لا ينكشف أمرهم ، و أثروا أن يناصبوه العداء ، و هو الاحتمال المقبول أكثر من غيره . و مع ذلك فكأنما يحس الجاحظ أنه غير كاف تماما إلى درجة القطع و اليقين في تسويغ سكوتهم المطلق عن المعارضة ، فدفعه ذلك إلى أن يلتمس لذلك تعليلا آخر ، و قد وجده في الصرفة . لعل هذا – فيما نظن – سبب ذيوع الحديث عن الصرفة في البيئة الاعتزالية ، فقد تحدث الرماني أيضا عن هذه الملابسات حينما جعل ترك المعارضة – مع توفر الدواعي و شدة . الحاجة – وجها مستقلا من وجوه إعجاز القرآن . و تحدث القاضي عبد الجبار أيضا طويلا عن هذه الملابسات ، و حاول أن يقدم ما يسوغها من الإجابات ، فقد رأى – مثل الجاحظ – أن دواعي القوم إلى المعارضة ، وتقليد القرآن كانت شديدة ، و مع ذلك لم يعارضوه . يقول : " وجه الإعجاز في القرآن هو أنه تحدى بمعارضة العرب مع أنهم الغاية في الفصاحة و المشار إليهم في الطلاقة و الذلاقة ، و قرعهم بالعجز عن الإتيان بمثله ، فلم يعارضوه ، و عدلوا عنه "[1] و يؤكد عبد الجبار أنه لم تحصل معارضة للقرآن فيقول : و إن قيل : " و من أين أنهم تركوا المعارضة ، و لم يعارضوه البتة ؟ قيل له : إنهم لو عارضوه لكان يجب أن ينقل إلينا معارضتهم ، فإنه لا يجوز في حادثين عظيمتين تحدثان معا ، و كان الداعي إلى نقل إحداهما كالداعي إلى نقل الأخرى أن تخص إحداهما بالنقل ، بل الواجب أن ينقلا جميعا أو لا ينقلا ، فأما أن ينقل أحدهما دون الآخر فلا "[2].

و يرى القاضي عبد الجبار – على نحو ما رأى الجاحظ تماما – أن سكوت العرب عن المعارضة – مع شدة توفر الدواعي و الأسباب – لا مسوغ له سوى عجزهم عن الإتيان بمثله ، لتفوقه ، و علو قدره . يقول إذا " علمنا من حال العرب أنهم مع توفر الدواعي إلى المعارضة ، و كونها مقدورة ، و مع زوال الموانع ، لم يأتوا بها ، فلابد من القول بأن الوجه

[1] شرح الأصول الخمسة : 581
[2] المرجع السابق : 588

في ذلك ليس إلا تعذرها عليهم . فكيف يصح أن يقال إن معارضة القرآن كانت ممكنة لهم أو لبعضهم و لم يقدروا عليها مع شدة الحاجة إليها ، و مع أنها البغية ؟ 1. و لكن هل يكفي هذا العجز تعليلا لسكوتهم التام المطلق ؟ ألا يحس المرء أنه كان ينبغي أن تكون هنالك محاولات مهما كان شأنها ؟ و لعلهم يمارون في شأنها ، فيزعمون لها شيئا من المزية والفضل ، أو المضاهاة لفصاحة القرآن و بلاغته ؟ لعل القاضي عبد الجبار كان يجد – كالجاحظ – أن هذا قد يكون أكثر قبولا عند الناس من السكوت المطلق عن المعارضة ولذلك – فيما نظن – ارتأى في الامر ضربا من الصرفة ، و لونا من ألوانها .

على أن ذيوع الحديث عن الصرفة في البيئة الاعتزالية بسبب هذه الملابسات التي تحدثنا عنها لا يعني أن مفهومها عندهم جميعا كان واحدا ، فقد اختلفت صورها و أشكالها و يمكننا أن نلاحظ في الحديث عنها ثلاثة مفاهيم هي :

– الصرفة التي تنفي عن القرآن الإعجاز ، و تجعله في مستوى الكلام البليغ الذي استحسنته العرب ، و حظي عندها . و لا فضل للقرآن في ذلك على غيره . و كان باستطاعة العرب الإتيان بمثله ، لولا أنهم صرفوا مقهورين بقوة خارجة عنهم لا طاقة لهم على دفعها . و هذا – كما عرفنا – هو رأي النظام ، و هو رأي مفروض ، لا يؤبه له ، ولا يعتد به . و قد كان المعتزلة أنفسهم أول من رفضه ، و رده على النظام ، و أكفره فيه ، ولم يتابعه عليه إلا شرذمة قليلة منهم . و استنكره أيضا جمهور المسلمين ، و ردوا عليه ردودا منطقية مقنعة لا مزيد عليها . يقول الفخر الرازي مثلا : " قال النظام : إن الله تعالى ما أنزل القرآن ليكون حجة على النبوة ، بل هو كسائر الكتب المنزلة لبيان الأحكام من الحلال من الحرام ، و العرب إنما لم يعارضوه ، لأن الله تعالى صرف عن ذلك ، و سلب علومهم به . و يدل على فساد ذلك من ثلاثة وجوه :

الأول : أن عجز العرب عن المعارضة لو كان لأن الله أعجزهم عنها بعد أن كانوا قادرين عليها لما كانوا مستعظمين لفصاحة القرآن ، بل كان يجب أن يكون تعجبهم من تعذر ذلك عليهم بعد أن كان مقدورا عليه لهم .

[1] المغني : 16 / 265

الثاني : هو لو أنه كان كلامهم مقاربا في الفصاحة قبل التحدي لفصاحة القرآن لوجب أن يعارضوه بذلك ، و لكان الفرق بين كلامهم بعد التحدي و كلامهم قبله و بين القرآن ، و لما لم يكن كذلك بطل ذلك .

الثالث : أن نسيان الصيغ المعلومة في مدة يسيرة يدل على زوال العقل ، ومعلوم أن العرب ما زالت عقولهم بعد ذلك ، فبطل ما قاله النظام "1 و من العجب أن نجد ابن سنان الخفاجي في القرن الخامس يشايع النظام في رأيه ، فيرى أن وجه الإعجاز القرآن إنما هو في صرف العرب عن معارضته بأن سلبوا العلوم التي بها كانوا يتمكنون من معارضته في وقت مرامهم ذلك2 ، و هو حينما وضع كتابه سر الفصاحة أشار إلى أن فائدة الوقوف على الفصاحة ومعرفة أسرارها أنها تعين على معرفة الوجه البلاغي للقرآن : لمن يعتقد أن القرآن معجز بما فيه من البلاغة و الفصاحة حتى خرج عن طرق البشر . و لمن يعتقد أن وجه الإعجاز في القرآن الكريم كان الصرفة لابد له من معرفة الفصاحة ليقطع على أنها كانت في مقدورهم ومن جنس فصاحتهم "3.

و قد تعرض في موضع آخر من كتابه لرأي الرماني في أن التأليف على ثلاثة أضرب: متنافر ، و متلائم في الطبقة الوسطى ، و متلائم في الطبقة العليا و هو القرآن فرأى أن ما ذهب إليه الرماني غير صحيح ، و القسمة فاسدة ، و ذلك أن التأليف عنده على ضربين فقط : متنافر، و متلائم . و قد يقع في المتلائم ما بعضه أشد تلاءما من بعض على حسب ما يقع التأليف عليه ، و لا يحتاج أن يجعل ذلك قسما ثالثا ، كما يقول من المتنافر ما بعضه أشد في التنافر ، و أكثر من بعض ، و لم يجعل الرماني ذلك قسما رابعا ، ثم ينتهي الخفاجي إلى إعلان رأيه في الصرفة على النحو الذي نادى به النظام فيقول " و أما قول الرماني : إن القرآن من المتلائم في الطبقة العليا ، و غيره في الطبقة الوسطى – و هو يعني بذلك جميع كلام العرب – فليس الأمر على ذلك ، و لا فرق بين القرآن و بين فصيح الكلام المختار في هذه القضية ، و متى رجع الإنسان إلى نفسه و كان معه أدنى معرفة بالتأليف المختار وجد في كلام العرب ما يضاهي القرآن في تأليفه . و لعل

[1] نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز : 6
[2] سر الفصاحة : 1110
[3] سر الفصاحة : 423

أبا الحسن يتخيل أن الإعجاز في القرآن لا يتم إلا بمثل هذه الدعوى الفاسدة . و إذا عدنا إلى التحقيق وجدنا وجه إعجاز القرآن صرف العرب عن معارضته بأن سلبوا العلوم التي كانوا يتمكنون من المعارضة في وقت مرامهم ذلك ، و إن كان الأمر على هذا فنحن بمعزل عن ادعاء ما ذهب إليه في أن بين التأليف حروف القرآن و بين غيره من كلام العرب كما بين المتنافر و المتلائم "[1].

وهكذا خلف قول النظام ذيولا له، و لكنه لم يكن يصور رأي المعتزلة، ولا قلة منهم، بله أن يصور رأي علماء المسلمين ، أو فئة قليلة منهم .

ب- و أما المفهوم الثاني للصرفة الذي عرف في البيئة الاعتزالية فهو رأي الجاحظ والرماني ، و هو مفهوم لا يقدح في بلاغة القرآن ، و لا ينكر تفوقه و إعجازه ، بل هو يقر بهذا الإعجاز و يعترف به ، و يحس أن ما جاء به القرآن الكريم خارج عن طوق البشر ومقدورهم . و إنما الصرفة عند الجاحظ ضرب من التدبير الإلهي و العناية الربانية ، جاءت لمصلحة المسلمين و خيرهم حتى يحفظ القرآن من عبث العابثين ، و تشكيك المشككين الذين يمكن أن يخدعوا الناس ، و يزوروا أمامهم الحقائق ، و قد صرف الله نفوس القوم عن معارضة القرآن ، لا لأنهم قادرون على مثله ، و الله منعهم من ذلك كما قال النظام ، ولكن لئلا يكون لأهل الشغب ، و ضعاف الإيمان متعلق للطعن و التشكيك و إفساد عقائد الناس و هي تأتي مرحلة ثانية بعد مرحلة التحدي ، و سكوت العرب لعجزهم ، و وقوع الحجة عليهم . و هي كذلك عند الرماني ، لا تقدح في بلاغة القرآن و حسن تأليفه ، فقد أعلى الرماني دائما أن القرآن في أعلى مراتب البيان ، و لا يدانيه شيء من كلام فصحاء العرب و بلاغيتهم . و صرفة الرماني أيضا – كما هو الشأن عند الجاحظ من فعل الله بالقوم فهي إذن شيء خارجي عن إرادتهم ، وقع عليهم بقدرة الله وتدبيره ، و إذا كان الرماني لم يحاول أن يشرح الحكمة من صرف الله لهمم العرب عن المعارضة ، أو يبين لماذا اختار الله هذا التدبير كما فعل الجاحظ ؟ فإنه وجد فيه نوعا من الإعجاز ، لأنه يتسم – كشأن المعجزات جميعا – بخرق العادة، و الخروج عن المألوف . و من هنا كانت الصرفة عند الرماني نوعا آخر من إعجاز القرآن ، و وجها من وجوهه.

[1] سر الفصاحة : 109 - 110

ت- و أما المفهوم الثالث للصرفة عند المعتزلة فهو مفهوم القاضي عبد الجبار . و قد خالف فيه جميع من تقدموه ممن تحدثوا عنها ، و لم يرض عن تفسيراتهم ، و أعطى القضية بعدا أعمق ، و فهما أنضج . فقد أبعد مفهوم الجبرية الذي ساد في حديث النظام والجاحظ و الرماني عنها ، لأنها كانت عندهم جميعا شيئا خارجا عن إرادة القوم ، مجبورين عليه جبرا ، للحكمة و الخير عند الجاحظ و الرماني ، و لئلا تنتقض المعجزة القرآنية ويبقى كتاب الله محتفظا بصورة القداسة عند الناس فلا ينجحوا في تقليده أو معارضته في زعم النظام . نفى القاضي – عبد الجبار – كما قلنا – هذه المفاهيم جميعا عن الصرفة لأنه يرى أن العقل يأبى أن يرغم الإنسان على أمر مهما كان شأنه ، أو أن تتسلط على إرادته قوة خارجية تمنعه من الحركة أو التصرف ، و قدم بين يدي ذلك مجموعة من الأدلة عرضنا لها فيما سبق ، ثم توصل بعد ذلك إلى مفهوم جديد للصرفة سوغ به تلك الملابسات التي تحدثنا عنها ، و هي امتناع العرب عن المعارضة مع توافر الدواعي ، و هو أن القوم قد انصرفوا من تلقاء أنفسهم عن المعارضة لإحساسهم أنه غير ممكنة لهم ، و ليسوا قادرين عليها مهما حاولوا . و هنا يكون القوم قد أدركوا ما في القرآن من مزايا الفصاحة و البلاغة و روعة النظم التأليف ، مما يخرق العادة ، و يخرج عن المألوف ، و أتيقنوا أن كل ما سيأتون به لن تكون له قيمة ، و سيبدو أمام عظمة القرآن قزما ضئيلا ، فانصرفت عندهم دواعيهم عن وعي و إدراك ، لا عن جبر و إرغام ، عن هذه المعارضة ، و كفت عنها لعلمهم بأنها غير ممكنة . يقول القاضي : (و متى قيل : إنهم عدلوا عن المعارضة لوضوح أمر القرآن و مزينه في رتبة الفصاحة ، و أنه مباين لما جرت بمثله العادة ، فهو معجز لا محال ، فهذا هو الوجه الذي نصرنا ، وبينا صحته[1] . و يقول في موضع آخر موضحا الفرق بين مفهومه عن الصرفة و مفهوم الآخرين ."واعلم أن الخلاف في هذا الباب أنا نقول إن دواعيهم انصرفت عن المعارضة لعلمهم أنها غير ممكنة ، على ما دللنا عليه و لولا علمهم بذاك لم تكن لتنصرف معارضة دواعيهم ، لأنا نجعل انصراف دواعيهم تابعا لمعرفتهم بأنها متعذرة ، و هم يقولون : إن دواعيهم انصرفت مع التأتي ، و لأجل انصراف دواعيهم لم يأتوا بالمعارضة مع كونها ممكنة فهذا موضع الخلاف ..."[2].

[1] المغني : 16/ 342
[2] نفس المزجع 16/ 334

و الحق أن هذا المفهوم ينحل في حقيقته إلى كلام الجاحظ . فالجاحظ – كما رأينا – قد ساق في تفسير سكوت القوم المطلق عن المعارضة ، مع وجود الدواعي القوية ، أمرين : أنهم سكتوا مع قدرتهم عليها ، و رفضه لأنه غير معقول . أو أنهم سكتوا لإحساسهم يسمو القرآن و رفعة منزلته ، و أهم غير قادرين على المعارضة و لو فعلوا لانكشف أمرهم وظهر جهلهم أمام الناس . و هذا ما يقوله القاضي عبد الجبار بالذات ، بل إنه ينقل تفسيري الجاحظ نفسهما ويرفض الأول لمخالفته المنطق و العقل ، و يتبنى الثاني ، و يجعله المقصود بمفهوم الصرفة .انظر إليه يردد رأى الجاحظ و يقول : " و لا يخلو حال العرب الذين هم النهاية في الفصاحة في زمن رسول الله صلى الله عليه و سلم من أن يكونوا عالمين من حال القرآن ما هو عليه ، أو شاكين فيه ، أو معتقدين الخلافة ، فإن كانوا عارفين بحاله لم يخل من وجهين : إما أن يعلموا أنه في حكم المعتاد ... و لو كانوا عالمين بذلك اضطرارا لم يجز أن يتركوا المعارضة البتة ... و إن كانوا عالمين من حال القرآن أنه خارج عن طريقة العادة فهو الذي قلناه ، و بينا أنه لأجله عدلوا عن المعارضة ، لا لضرب من ضروب الشبه ... "[1] و لكن الفرق بينه و بين الجاحظ أن الجاحظ – على وجاهة التعليل الذي قدمه – كان يحس أنه غير كاف تماما في تسفير السكوت المطلق عن المعارضة . فلجأ إلى دعمه بأن الله قد صرف همهم بعد ذلك عن المحاولة حتى لا يكون لأهل الشغب متعلق . و أما القاضي عبد الجبار فقد اكتفى بهذا التفسير فقط ، و لم يشأ أن يحمل الأمور أكثر مما تحتمل . إن القوم قد انصرفوا من تلقاء أنفسهم ، و لم يصرفهم أحد و لم تتسلط عليهم أية قوة تحول بينهم و بين ما يفعلون . و هكذا يكون القاضي عبد الجبار قد استفاد من كلام الجاحظ ، و وجد فيه الدليل المقنع الذي كأنما أحب الجاحظ أن يدعمه و يضيف إليه بعدا آخر ، فتورط في قول لم يرض عنه عبد الجبار . و بذلك استطاع القاضي أن يصرف النظر عن أهمية الحديث في مسألة (الصرفة) و أن يخرجها من نطاق البحث في إعجاز القرآن ، لأنها ليست ذات خطر في هذا الشأن . و مع ذلك فإن القاضي الجدل الذي لا يريد أن يدع للخصم أية شبهة يتعلق بها للطعن في إعجاز القرآن أو توجيه المغامز إليه ، إذا أحس أن هذا الخصم ما يزال يجادل في مسألة صرف الله الهمم و النفوس عن المعارضة ، فإن القاضي يمكن أن يجاريه ، في الجدل حتى النهاية ، فيقول له هذه

[1] المغني : 16/ 288

العبارة التي لا مزيد عليها : " إن قال قائل : لو كانوا يقدرون على المعارضة وانصرفت هممهم و دواعيهم ، أكان يكون دلالة النبوة ؟ قيل له : لو صح ذلك لكان يدل على نبوته صلى الله عليه و سلم ، لأن العادة لم تجر بانصراف دواعي الجمع العظيم عن الأمر الممكن ، مع التقريع و التحدي و التنافس الشديد . و كذلك فلو أنه تعالى شغلهم عن تأمل حال المعارضة لكان ذلك معجزا ، لكنا قدمنا أن ذلك يوجب قلب الدواعي و قلب المعلوم و هذا بعيد ، لكنه إن صح و تأتى فلا يمتنع أن يكون دالا على النبوة"[1].

ب- الإخبار عن المغيبات :

و هو أيضا من الاتجاهات التي تسود في البيئة الاعتزالية في تعليل الإعجاز القرآني . وكان النظام أول من تحدث عن هذا الجانب . فالنظام الذي أنكر إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه كان يرى مع ذلك انه حجة للنبي من وجه آخر ، هو إخباره عن المغيبات من الأمور و ذكره لأخبار تحقق وقوعها بعد ذلك في المستقبل . و كان الإخبار عن الغيوب أحد وجوه الإعجاز السبعة عند الرماني ، و قد شاع هذا الجانب من جوانب الإعجاز القرآني عند كثير من الباحثين في قضية الإعجاز . فالباقلاني الأشعري – كما سبق أن ذكرنا – يجعل مناط الإعجاز في ثلاثة أمور : البلاغة ، و ما فيه من القصص الدينس و سير الأنبياء والإخبار عن الغيوب . و يرى الخطابي أيضا في ذلك وجها من وجوه الإعجاز ، و لكنه لا يتحمس لع كثيرا ، و لا يطيل الوقوف عنده ، و يعلن تحفظه عليه بقوله : "زعمت طائفة أن إعجازه إنما هو بما يتضمنه من الإخبار عن الكوائن في مستقبل الزمان... قلت : و لا يشك أن هذا و ما أشبهه من إخباره نوع من أنواع إعجازه . و لكن ليس بالأمر العام الموجود في كل سورة من سور القرآن ، و قد جعل سبحانه في صفة كل سورة أن تكون معجزة بنفسها لا يقدر أحد من الخلق أن يأتي بمثلها . فقال : { فائتوا بسورة من مثله }من غير تعيين فدل على أن المعنى غير ما ذهبوا إليه ..."[2] و تبنى القاضي عبد الجبار رأي الخطابي هذا و لكنه يبدو أكثر تحفظا منه في قبوله ، فلا يرضيه كثيرا أن يكون الحديث عن المغيبات تفسيرا للإعجاز ، لأنه خروج من التعميم إلى التخصيص ، ومن دائرة واسعة إلى دائرة ضيقة

[1] المغني : 16/ 321
[2] مسألة بيان إعجاز القرآن للخطابي : 24

مغلقة ، فقد عمم القرآن في آية التحدي السابقة و لم يخصص ، و لذلك كان القول بهذا الوجه في تفسير الإعجاز بعيدا . و لكن الزمخشري في القرن السادس يأخذ بهذا الوجه . ويجعله الشق الآخر للإعجاز . فإعجاز القرآن من جهة نظمه أولا ، و من جهة الحديث عن مستقبل الأمور و المغيب منها ثانيا . و قد تحدث الزمخشري كثيرا عن هذا الجانب . وأشار إليه في أكثر من موضع .

و مهما يكن من أمر هذا الوجه و مكانته في الإعجاز عند المعتزلة أو غيرهم فإنه كان من المزايا القيمة التي انفرد بها القرآن الكريم ، و لفتت أنظار الباحثين إليه ، لأنها فضل آخر لكتاب الله ، و دليل جديد على أنه من عند علام الغيوب ، و ليس في مقدور البشر أو طاقتهم الإتيان بمثله .

ث- <u>الجانب البلاغي :</u>

و أما الاتجاه الثابت في دراسة إعجاز القرآن فهو الاتجاه البلاغي . و لم ينازع أحد من المعتزلة و لا غيرهم في توافر هذا الوجه في كتاب الله تعالى ، و حتى النظام و الشرذمة القليلة التي شايعته على رأيه في ذلك المفهوم الزائف للصرفة قالت عن القرآن : إنه في مستوى الكلام البليغ للعرب ، و إذا كانت لم تعطه مرتبة السمو و الارتفاع على كل نوع من أنواع القول عند البشر فإنها لم تجرده من فضل البلاغة ، أو تحس أنه محروم الحظ منها و لم ينكر علماء المعتزلة و علماء المسلمين جميعا أن القرآن معجزة بلاغية لا سبيل إلى مدانتها ، و هو يخرج عن مقدور البشر و طوعهم ، و إنما تحدى العرب بهذا الوجه لا غيره لم يتحدهم بما فيه من الإخبار عن المغيبات و مستقبل الأمور . إن هذه كلها أمور تضيف إلى القرآن فضلا و مزية ، و لكن وجه الإعجاز الحقيقي الذي تحدي به العرب إنما هو أسلوبه في التعبير ، و طرائقه في الأداء . و يمكننا أن نلاحظ في البيئة الاعتزالية اتجاهين في دراسة أسلوب القرآن ، و إظهار جانب الإعجاز فيه.

و هذان الاتجاهان هما :

1) **نظرية النظم** :التي تقول إن إعجاز القرآن في نظمه و تأليفه ، و يبدأ هذا الاتجاه بالجاحظ الذي أعلن في أكثر من موضع أن ما يدل على تميز القرآن و إعجازه نظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد . و قد وضع الجاحظ في ذلك – كما تعرف – كتابا خاصا سماه (نظم القرآن) و لكن الكتاب مفقود ، مما حرمنا من معرفة السبيل التي سلكها الجاحظ في تفسير هذا النظم و دراسته . و لكن الإشارات القليلة المبثوثة بين ثنايا كتب الجاحظ الأخرى دلتنا على أن فكرة النظم عند الجاحظ هي – فيما يبدو – فكرة لفظية تعتمد على حسن الصوغ ، و كمال الترتيب ، و دقة التأليف . هي من حيث اللفظة المفردة مراعاة بعض شروط الفصاحة ، كحسن الانتقاء ، و دقة الاختيار ، بحيث تكون خفيفة على اللسان في النطق ، سهلة المخرج ، رشيقة الوقع في الأذن ، بما يكون بين حروفها من تلاؤم وانسجام ، و أن تكون سهلة مؤنسة بعيدة عن الغرابة و الحوشية و التعقيد ، و أن تكون غير ساقطة و لا عامية ، و هي لفظة ملائمة للمعنى ، مشاكلة للغرض التي وردت فيه تطبيقا لقاعدة مراعاة مقتضى الحال ، و الإيفاء بحق المقام . و هي بعد ذلك – من حيث التركيب و التأليف في سياق الكلام – تعتمد على مراعاة التجانس و الانسجام بين الألفاظ المفردة حينما تسلك إلى جانب بعضها بعضا ، فلا يبدو هنالك تنافر بين أجزاء الكلام ، بل يبدو متلاحما آخذا بعضه برقاب بعض ، حتى كأنه أفرغ إفراغا واحدا ، و سبك سبكا واحدا و عندئذ يتدفق به اللسان سهلا رهوا ، دون أن يشعر بكد و صعوبة ، و لذلك ترتاح الأذن لهذا الكلام أيضا ، و تهش له الأسماع . تلك هي فكرة النظم عند الجاحظ . و هـي – كما نرى – فكرة لفظية تنظر إلى الشكل الخارجي للكلام ، و تهتم بجمال الصياغة ، و لا عجب في ذلك فقد رأينا فيما سبق عناية الجاحظ بالشكل ، و اهتمامه به ، و إعطاءه كثيرا من المزية و الفضل ، حتى أعلاه على المعنى ، و جعل فيه مقياس الجودة و الحسن . و الحق أن تصور الجاحظ للنظم على هذا الشكل يمكن أن ينحل في حقيقته إلى فكرة الفصاحة التي تحدث عنها المتأخرون ، و لا سيما ابن سنان الخفاجي في كتابه سر الفصاحة ، الذي جعل الفصاحة وصفا مقصورا على الألفاظ ، و البلاغة وصفا للألفاظ مع المعاني ، ثم قسم شروط الفصاحة لإلى قسمين : فالأول يوجد في اللفظة الواحدة على انفرادها من غير أن ينضم إليها شيء من الألفاظ تؤلف معه ، و القسم الثاني يوجد في الألفاظ المنظومة بعضها

مع بعض ، ثم مضى الخفاجي بعد ذلك يتحدث عن كل من هذين القسمين و شروطه بما لا يزيد كثيرا عما قاله الجاحظ ، بل إن ابن سنان نقل كثيرا من أقوال الجاحظ في ذلك 1.

على أن نظرية النظم عند الجاحظ يدخل في مفهومها بالإضافة إلى ما تقدم أسلوب القرآن في التعبير ، و طريقته في الأداء بشكل متميز يخالف ما تعارف عليه العرب من أفانين القول و طرائق الكلام ، لأن كلام العرب المعروف موزرن و منثور مسجوع . و لكن القرآن يباين جميع ذلك ، فهو منثور غير مقفى على مخارج الأشعار و الأسجاع .

و يبدو أن مفهوم النظم لم يكن غريبا على البيئة الاعتزالية ، و لعل كتاب الجاحظ في نظم القرآن قد حظي باهتمام كبير ، فنحن نجد في أوائل القرن الرابع أبا علي محمد بن يزيد الواسطي المعتزلي (ت : 306 هـ) يضع هو أيضا كتابا يرجع فيه إعجاز القرآن الكريم إلى نظمه و تأليفه . و عنوان الكتاب (إعجاز القرآن في نظمه و تأليفه) و هو كتاب مفقود أيضا ، لم يصل إلينا حتى نعرف شيئا عن مذهب الو اسطي أو مفهومه عن النظم و لكننا نستطيع أن نحس بقيمة الكتاب ، و ندرك بعضا من أهميته إذا علمنا أن عبد القاهر الجرجاني قد اهتم بكتاب الواسطي اهتماما كبيرا ، فوضع عليه شرحين : شرحا كبيرا سماه (المعنضد) و شرحا آخر أصغر منه ، و ما ندري مدى استفادة عبد القهار من هذا الكتاب و هو يضع نظريته على صورتها المتكاملة . كما يضع ابن الإخشيد المعتزلي المتوفى (326 هـ) كتابا عنوانه (نظم القرآن) و هو كتاب مفقود أيضا لا نعرف عنه إلا اسمه .

و هكذا فإن مفهوم النظم – كما ذكرنا – كان منتشرا في البيئة الاعتزالية مقياسا يكشف إعجاز القرآن . و تظهر به أسراره و دقائقه .

و على الرغم من أن كتاب الجاحظ في نظم القرآن لم يحظ عند الباقلاني الأشعري بالقبول ، و لم ينل منه الإعجاب و التقدير ، إذ قال فيه : " و قد صنف الجاحظ في نظم القرآن كتابا لم يزد فيه على ما قاله المتكلمون قبله ، و لم يكشف عما يلتبس في أكثر هذا

[1] انظر سر الفصاحة : 59- 65

المعنى " [1] إلا أنه قد تبنى الجانب الآخر من نظرية النظم عند الجاحظ ، و فسر بها إعجاز القرآن ، و ألح على هذا الجانب إلحاحا شديدا ، و هو أن موطن الإعجاز في القرآن نظمه المباين للمألوف من أساليب القول عند العرب . و لعل إلحاح الباقلاني على تفسير النظم بهذا الشكل هو الذي حمل أبا هاشم الجبائي على أن يتجرد للأمر ، فأنكر أن يفسر إعجاز القرآن بكونه خرج عن المألوف المعتاد من أساليب النظم و التأليف التي عرفها القوم ، و لم ير في ذلك مزية تكسب الكلام فصاحة أو بلاغة ، فقد يكون الخطيب أفصح من الشاعر على الزعم من اختلافهما في طريقة النظم ، و أسلوب التأليف ورد أبو هاشم فصاحة الكلام إلى اللفظ و المعنى معا بأن يكون اللفظ جزلا و المعنى حسنا . و يأتي القاضي عبد الجبار فيتفق مع أستاذه أبي هاشم في جزء من نظريته ، و يخالفه في الجزء الآخر . يتفق معه في أن تفرد القرآن بأسلوب معين في النظم ليس هو مناط الإعجاز ، و ليس عليه مدار الحجة و إذا كان في هذا التفرد فضل يقوي حجة الإعجاز ، و يشد من أزرها ، فإنه ليس هو الأساس الذي ينبغي أن يدور عليه القول ، ثم يعود القاضي عبد الجبار إلى الجانب الآخر من نظرية أستاذه ، التي فسر بها الإعجاز ، فيتوقف عنده فيرى فيه نقصا يحتاج إلى تعليق و إيضاح ، لا سيما و أنه قد استجدت في دراسة قضية الإعجاز مفاهيم طريفة ، فما هو الخطابي يرى أن الكلام لا يقوم باللفظ و المعنى فقط ، بل يحتاجان إلى عنصر ثالث هو الرباط الناظم لهما . يقول " يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة : لفظ حامل ، و معنى به قائم و رباط لهما ناظم . و إذا تأملت القرآن و وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة حتى لا ترى شيئا من الألفاظ أفصح و لا أجدل ، و لا أعذب من ألفاظه ، و لا ترى نظما أحسن تأليفا ، و أشد تلاؤما و تشاكلا من نظمه . و أما المعاني فلا خفاء على ذي عقل أنها هي التي تشهد لها العقول بالتقدم في أبوابها .. و قد توجد هذه الفضائل الثلاث على التفرق في أنواع الكلام ، فأما أن توجد مجموعة في نوع واحد منه فلم توجد إلا في كلام العلي القدير .. فتفهم الآن ، و اعلم ان القرآن إنما صار معجزا لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظم التأليف متضمنا أصح المعاني .."[2]

[1] إعجاز القرآن : 6
[2] بيان إعجاز القرآن للخطابي : 27

و لا شك أن القاضي عبد الجبار قد استفاد من كلام الخطابي هذا ، فمضى على أعقابه ينقض رأى أستاذه أبي هاشم مبينا هو أيضا أن فضل الكلام لا يقاس باللفظ و المعنى فقط و ل يمكن أن يكونا وحدهما مجردين موطن البراعة ، و دليلا على الفصاحة ، لأن في هذا إهمالا للعنصر الثالث الذي تحدث عنه الخطابي ، و هو ترتيب الألفاظ و نظمها في رباط خلال السياق . و إذا كان الخطابي لم يتحدث عن ماهية هذا الرباط الذي يجمع الألفاظ و المعاني ، و لم يشرح مفهوم النظام الذي يربط بينهما ، فإن القاضي عبد الجبار قد توقف عند ذلك ، فبين أن الكلام ينبغي أن يضم على طريقة مخصوصة . و لابد أن تراعى في هذا الضم صفات معينة للكلمات ، كالإبدال و التقديم و التأخير و حركات الإعراب . إن هذه الصفات التي تحدث عنها عبد الجبار ، و أرجع إلى ملاحظتها في الضم و التأليف فضل الكلام هي باختصار معاني النحو و أحكامه التي أطال عبد القاهر الجرجاني فيما بعد الحديث عنها ، و أطنب في شرحها ، و أقام عليها نظرية النظم التي أصبحت تعرف به و تنسب إليه . و من الواضح أن الفرق بين نظم الألفاظ عند الجاحظ ونظمها عند عبد الجبار ، فرق كبير . فبينما لم يلاحظ الجاحظ – كما ذكرنا – إلا تلك الجوانب الشكلية التي تتعلق بتلاؤم حروف اللفظة و انسجامها ، و بعدها عن الغرابة والحوشية ، لاحظ عبد الجبار في النظم ذلك المعنى العميق الذي يعدو نطاق اللفظ المفرد أو المركب مع غيره ليلاحظ ما بين الكلام من ترابط معنوي ، و تماسك تفرضه دلالات النحو و علاقاته ، و قد كان يمكن للقاضي عبد الجبار أن يكون هو صاحب نظرية النظم غير مدافع لو أنه نزل بها إلى ميدان التطبيق العملي ، و راح يقيس عليها نصوص القرآن وآياته ، و لكنه – كما رأينا – شغل بالجدل الفلسفي و المذهبي ، و صرفته المباحث الكلامية عن وجهته ، فلم يعط نظرية النظم التي وضع مبادئها فضل بحث أو تأمل ، وظل كلامه نظريا بحتا . ثم جاء عبد القاهر الجرجاني ، فاستفاد من آراء عبد الجبار استفادة واضحة ، فأخذ كلامه و كلام أستاذه أبي هاشم الجبائي قبله ، فبين أولا أن الحديث عن مزية النظم لا يعني اختلاف الطريقة في التأليف ، و الإتيان بنظم خارق للمعتاد ، يقول : " معلوم أن المعول في دليل الإعجاز عن النظم ، و معلوم كذلك أن ليس الدليل في المجيء بنظم لم يوجد من قبل قط بل في ذلك مضموما إلى أن يبين ذلك النظم من سائر ما عرف و يعرف من ضروب النظم

، و ما يعرف أهل لعصر من أنفسهم أنهم يستطيعونه ، البينونة التي لا يعرض منها شك لواحد منهم أنه لا يستطيعه..."

المبحث الثاني: قضية اللفظ عند المعتزلة

ولدت قضية اللفظ والمعنى في رحاب الفلسفة والدين بسبب ذلك الجدل الطويل الذي كان يدور بين طوائف المسلمين المختلفة حول مجموعة من القضايا التي تتعلق بالقرآن الكريم : كقضية المحكم المتشابه، وجواز تفسير المتشابه أو عدمه، وقفية تقدم القرآن أو حدوثه وكونه مخلوقاً أو غير مخلوق، وحول جواز قراءة القرآن بغير العربية أو عدم جوازها، إلى غير ذلك من المسائل والأمور التي اشتد الخلاف حولها ، واتصل الجدل بها. وقد خاض الفقهاء ورجال الدين في الحديث عن قضية اللفظ والمعنى كما خاض فيها المتكلمون، وكانت لهم في ذلك آراء ووجهات نظر متعددة.

أنيرت أو إلا مسألة قراءة القرآن بغير العربية التي كانت نتيجة توافد أفواج وأقوام من الأعاجم على اعتناق الإسلام ممن لم يكونوا يعرفون العربية ، فاستتبع ذلك تفكير الفقهاء في جواز قراءة هؤلاء للقرآن بغير لغته الأصلية ، وجرّ ذلك بطبيعة الحال إلى التفكير في مفهوم القرآن: أهو في اللفظ ، أم في المعنى ؟ أم هو فيها جميعا ؟ و بناء على ذلك ففي أي وجه من هذين الوجهين يكمن إعجازه وسموه ؟ وهل تجوز ترجمته أو لا تجوز ؟ فقالت الشافعية والمالكية والحنابلة : لا تجوز قراءة القرآن بغير العربية، وإذا كان المسلم لا يحسنها وهو أمي فإنه يصلي بغير قراءة عند الشافعي ، ويأتم بمن يحسنها عند المالكية، وإن أمكنه الائتمام ولم يأتم بطلت صلاته. و يرى الحنابلة أن من لم يحسن العربية لزمه التعلم، وإذا لم بفعل مع القدرة على ذلك لم تصح صلاته [1]

واستقر الإجماع بعد نقاش طويل في هذا الموضوع على أنه يجب قراءة القرآن على هيئته التي يتعلق بها الإعجاز الذي هو في اللفظ والمعنى، ومن هنا كانت تمتنع قراءته بغير العربية. ووجه المنع أنه يذهب إعجازه المقصود منه [2]،لذلك أيضاً كانت ترجمته ترجمة حرفية تطابق الأصل العربي غير ممكنة، وسبب عدم إمكان الترجمة الحرفية أن القرآن الكريم ، بل أي كلام عربي بليغ ، لا بد أن يحتوي على ضربين من العناصر الفنية ها:

[1] انظر كتاب الفقه على المذاهب الأربعة: الجزء الأول ، قسم العبادات 33

[2] الإتقان 1/109.

المعاني الأصلية، والصورة التي تحدثهما الألفاظ عندما تتناسق دلالتها على الوجه الذي يقتضيه العقل، ويسميها الإمام الشاطبي الدلالة التابعة ويرى أنها تحدث من النكات البلاغية المختلفة التي هي من خصائص اللغة العربية. يقول: للغة العربية من حيث هي ألفاظ دالة على معان نظران, أحدهما من جهة كونها ألفاظا أو عبارات دالة على معان مطلقة وهى الدلالة الأصلية. والثاني من جهة كونها ألفاظا أو عبارات مقيّدة دالة على معان خادمة ، وهي الدلالة التابعة، فالجهة الأولى هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين، ولا تختص بأمة دون أخرى، فإنه إذا حصل في الوجود فعل المزيد مثلا كالقيام، ثم أراد كل صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام تأتى له ما أراد من غير كلفة. ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين ممن ليسوا من أهل اللغة العربية وحكاية كلامهم. ويتأتى في لسان المعجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها ، وهذا لا إشكال فيه.. وأما الجهة الثانية فهي التي يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار، فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أموراً خادمة لذلك الإخبار بحسب المخبر والمخبر عنه والمخبر به ونفس الإخبار في الحال والمساق ونوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب وغير ذلك[1].

ثم يمضي الإمام الشاطبي فيعدّد مجموعة من الألوان والنكات البلاغية التي تنفرد بها اللغة العربية، وما تحدثه هذه النكات في الكلام من معان إضافية لا يستطيع التنبيه عليها والإحساس بجمالها إلا أهلها المختصون بها. يقول: " وذلك أنك تقول في ابتداء الإخبار : قام زيد ، إن لم تكن عناية بالمخبر عنه بل بالخبر ، فإن كانت العناية بالمخبر عنه قلت : زيد قام وفي جواب السؤال. أو ما هو منزل تلك المنزلة: إن زيداً قائم. وفي جواب المنكر لقيامه: والله إنّ زيدا قام. وفي التبكيت على من ينكر قيامه . إنما قام زيد . ثم يتنوع أيضا بحسب تعظيمه أو تحقيره، أعني المخبر عنه، وبحسب الكتابة عنه ، والتصريح به وبحسب ما يقصد في مساق الإخبار ، وما يعطيه مقتضى الحال، إلى غير ذلك من الأمور التي لا يمكن حصره ، وجميع ذلك دائر حول الإخبار بالقيام عن زيد . فمثل هذه التصرفات التي

[1] الموافقات في أصول الأحكام : 41/2

يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هي المقصود الأصلي، ولكنها من مكملاته ومتماته ويطول الباع في هذا النوع يحسن مساق الكلام إذا لم يكن فيه منكر ، وبهذا النوع الثاني اختلفت العبارات 1. وهذه الدلالات الإضافية المتنوعة التي يكتسبها الكلام عن طريق استخدام هذه النكات البلاغية التي تتميز بها العربية من غيرها هي التي تجعل من العسير ترجمة الكلام البليغ ، لما يؤدي إليه ذلك من فقدان هذه الدلالات الثرة، ولذلك يقول الإمام الشاطبي في أعقاب العبارات السابقة : وإذا ثبت هذا فلا يمكن لمن اعتبر الوجه الأخير أن يترجم كلاما من الكلام العربي بكلام العجم على حال، فضلا على أن يُترجم القرآن وينقل إلى لسان غير عربي إلا مع فرض استواء اللسانين في اعتباره عينا ، كما إذا استوي اللسان في استعمال ما تقدم تمثيله ونحوه .. 2

وأثيرت على سبيل التمثيل أيضا مسألة قدم القرآن وحدوثه، واستتبع ذلك البحث في ماهية الكلام وطبيعته. ولم يكن المعتزلة . كما سبق أن ذكرنا . أول من اعتنق القول بخلق القرآن ولكنهم هم الذين تبنوا هذا الرأي، ودافعوا عنه دفاعا شديدا، وحشدوا له الأدلة والبراهين الكلامية والدينية المختلفة حتى أصبح يعرف بهم، ويشكل شطرا مهما من أصول عقيدتهم.

والذي جرهم إلى القول بخلق أن رأيهم في نفي الصفات عن الله تعالى حرصا على تنزيه المطلق عن أية مشابهة له مع المخلوقين، فنفوا عن الله تبعاً لذلك صفة الكلام، وأنكروا أن يكون متكلما. وقد مرّ معنا أنهم يذهبون في الآيات التي تنسب إليه كلاما، أو تصف حوارا دار بينه وبين الأشياء أو الكائنات إلى حلها على تأويلات مجازية تبعدها عن حقائقها المجردة، أو يؤولون كلام الله بأنه قد خلقه في بعض الأجسام المخصوصة كاللوح المحفوظ أو شجرة موسى، أو جبريل، أو الرسل. وتكون نسبتها إليه كما يضاف ما ننشدها اليوم مثلا من قصيدة امرئ القيس إليه على الحقيقة وإن لم يكن محدثا لها من جهته الآن 3. والكلام عند المعتزلة كائن حسي، وهو مكون من الحروف المنظومة والأصوات المقطعة المسموعة،

[1] المرجع السابق: 4/2 - 48

[2] المرجع السابق

[3] انظر شرح الأصول الخمسة : 528 .

وهو حينها ينسب إلى الله ليس صفة له، ولكنه شيء أرجي محدث مخلوق في كائن ما أو شيء من الأشياء التي ذكرناها . وكان رأي المعتزلة هذا ردة فعل لغلو الحنابلة وغيرهم من المشبهة الذين ذهبوا إلى أن هذا القرآن المتلوّ في المحاريب ، والمكتوب في المصاحف، غير مخلوق ولا محدث، بل قد مع الله تعالى. وذهبت الكلابية إلى أن كلام الله تعالى هو معنى أزلي قائم بذاته تعالى وأنه شيء واحد توراة وإنجيل وزبور وفرقان، وأن هذا الذي نسمعه هو حكاية كلام الله تعالى 1.

وقد حاول الأشاعرة بعد ذلك أن يتوسطوا بين الرأيين جميعا لما وجدوا فيها من تطرف وغلو ورأوا أن القرآن قديم حقا كما ذهب إلى ذلك الحنابلة من المشتبهة ، ولكن ليس بالمعنى الذي ذكروه من الحروف والكليات المكتوبة والأصوات التي نسمعها ، فإن هذه حادثة وتعد دلائل على القرآن وأما القديم فهو الكلام النفسي القائم في ذات الله لاستحالة أن يقوم شيء حادث في ذات الله ، وبذلك فرّق الأشاعرة في موضوع خلق القرآن بين المدلول والدلالة في النص القرآني. فالمدلول، وهو المعنى القائم في ذات الله، قدم وسابق في وجوده.

وأما الدلالة، أي العبارات اللفظية المكونة من الحروف والأصوات التي ينطقها المتكلم فهي محدثة وعارضة، وقد تبنّى هذا الرأي فيا بعض أهل السنة. يقول ابن المنبر في التعليق على شرح الزمخشري لقوله تعالى في آية الإسراء: (قُلْ لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهرا) الذي استدل به على خلق القرآن ، ورد به قول من زعم أن القرآن قديم: عقيدة أهل السنة أن مدلول العبارات صفة قديمة قائمة بذات الباري تعالى يطلق عليها قرآن، ويطلق على أدلتها، وهي هذه الكلمات الفصيحة والآية الكريمة قرآن. و إن المعجز عندهم الدليل لا المدلول، لكنهم يتحرزون من إطلاق القول بأنه مخلوق لوجهين: أحدها أنه إطلاق موهم.

والثاني أن السلف الصالح كفّوا عنه فاقتفوا آثارهم... وأهل السنة يقولون : إن القرآن قديم لكن الا بمعنى اللفظ الذي يسمعه بعضنا من بعض فإن هذا حادث ، بل بمعنى كلام الله الذي هو صفة له قائمة بذاته تعالى , فهذا هو القديم كعلمه وإرادته2.

---

[1] شرح الأصول الخامسة: 528.

[2] الكشاف: 540/2

هذان نموذجان لبعض القضايا والمسائل الدينية والكلامية التي نشأت في أحضانها قضية (اللفظ والمعنى) فقد ظهرت أول أمرها في رحاب الفلسفة والدين بسبب الجدل الطويل حول هذه الأمور التي سقنا أمثلة لبعضها ، ثم انتقلت بعد ذلك إلى قضايا الأدب والبيان بصورة عامة. نجد – ولعله تأثر بما الجاحظ مثلا كان يشيع من الحديث عن جواز ترجمة القرآن الكريم ، وعن جواز قراءته بغير العربية أو عدمها – يتحدث عن ترجمة الشعر ، فيرى أنه لا يجوز ترجمة الشعر العربي لما يؤدي إليه ذلك من إفساده والذهاب بموضع الحسن فيه فقال عبارته المعروفة التي مرت معنا : و الشعرُ لا يُستطاع أن يُترجم، ولا يجوز عليه النقل ومتى حول تقطع نظمه، وبطل وزنه ، وذهب حسنه، وسقط موضع التعجب ، لا كالكلام المنثور[1]

كما يرى أنه لا يجوز ترجمة كتب الدين (1). ومعنى ذلك أن الجاحظ يلاحظ تلك النكات البلاغية التي تحدّث عنها الشاطبي مسوغاً انتفاء جواز ترجمة القرآن وهى نكات تحدث بسبب النظم، ومن مزايا اللغة العربية، وهو هنا يعتمد عليه وعلى مالها من مزية وفضل في نفي إمكان ترجمة الشعر العربي إلى لغة أخرى.

وقد كان الجاحظ يضع هذه المزايا البلاغية نصب عينه وهو يرد على اللغويين ممثلين في أبي عمرو الشيباني في استحسانه لذينك البيتين اللذين نظر أبو عمرو إلى ما فيها من معنى الحكمة والمثل، ورأى في ذلك مقياس البلاغة ، وموطن البراعة، مسقطا من اعتباره فضل الصياغة ومزية الأسلوب، حتى . طلب أن يدونا له ليدخلها في كتبه. ، وقد حمل الجاحظ هذا التطرف الذي وجده من أبي عمرو وأمثاله من اللغويين وغيرهم في الاعتداد بالمعنى فقط إلى أن يقول عبارته التي سبق أن عرضنا لها من أن المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي دون أن تكون غايته إسقاط قيمة المعاني أو إهدار شأنها ومكانتها في الكلام الجيد الفصيح 2.

ولكن عبارة الجاحظ هذه . كما سبق أن أشرنا . إذا كانت تعلي من شأن الصياغة، وتعطيها فضلا على المعاني دون أن تسقط هذه المعاني أو تتنكر لها ، فإن فيها في الوقت نفسه

---

[1] الحيوان: 75/1

[2] الحيوان: 77/1- 78

فصلا واضحا بين هذين العنصرين المهمين من عناصر العمل الفني ، ومن الواضح من خلال ذلك العرض الموجز الذي سقناه أن الفصل بين اللفظ والمعنى قد بدأ منذ فترة مبكرة، وأن الجدل الذي دار حول ترجمة القرآن، وجواز قراءته بغير العربية، أو عدم جواز ذلك، كان فيه أيضا إحساس بهذه النائية الحادة بين العنصرين، فقد رأينا الجدل في هذا الموضوع يسوق إلى الحديث عن إعجاز القرآن، وهل هو في اللفظ أو في المعنى أو فيها كليهما ؟ وقد تبنى فريق الانتصار لهذا العنصر ، وتبنى فريق ثان الانتصار للعنصر الآخر ، ثم قع شبه إجماع على أهميتها ، وأن الإعجاز فيها جميعا. وفي كل ذلك كان يُنظر إلى اللفظ والمعنى وكأنهما مستقلان، أو كأن بينها فصيلاً حاداً، كما أنه في مسألة الجدل حول موضوع خلق القرآن وقدم كلام الله أو حدوثه، كانت هذه الثنائية موجودة أيضا في أذهان الخائضين في الموضوع فقد فصلوا بين المدلول والدلالة في النص القرآني : بين المعنى القائم في ذات الله وبين العبارات اللفظية التي يعبّر بها عنه . فكلام الله قديم من حيث معانيه محدث من حيث ألفاظه المتصلة بالبشر المخلوقين. ثم أصبح الجدل يدور حول الكلام القديم والكلام المحدث المخلوق بين المعتزلة والأشاعرة، وتطرق هذا الجدل إلى الحديث عن إعجاز القرآن، وكان مركزا حول إعجاز هذا النص المتلوّ المقروء لا إعجاز القائم في الذات الإلهية. ثم شاعت في البيئة الاعتزالية فكرة الصرافة التي نادي بها النظام، وزعم فيها أن القرآن ليس كتابا معجزا من حيث فصاحته وبلاغته، وأن الناس قادرون على مثله لولا أنهم تُرفوا عن ذلك ضربا من الصرف. وقد تصدى لهذا الرأي مفنّد تلميذه الجاحظ، فأنكر على أستاذه ما ذهب إليه، وحاول أن يلتمس إعجاز القرآن، وسر تفوقه ، فوجد ذلك في النظم، وكان مفهوم النظم عنده شكليا، فحمله ذلك على أن يفضّل الشكل على المضمون، ويعطيه المزية والشرف، وأعلن في قضية اللفظ والمعنى آراءه التي سبق أن عرضنا لها ، والتي أصبحت فيا بعد ذات خطر كبير لما كان يحظى به صاحبها من مكانة في الأدب البيان، بما كان يتمتع به من شخصية طاغية مرموقة .

أذاع الجاحظ المعتزلي – كما ذكرنا . فكرة أهمية اللفظ وخطره وترجيحه على المعنى، دون أن يقصد إسقاط المعنى أو احتقاره، ولكن قول الجاحظ حُمل منذ البداية على غير ما أراد صاحبه، وتوهه الناس طرحا لقيمة المعاني ، وحملّا من قدرها ، وترك هذا التصور خطرا عظيما على المقاييس الأدبية، لذا انصرفت عناية الناس من يومئذ إلى الشكل، وأعطته

الأهمية الأولى، ولم تعد تعطي المعنى كبير فضل، بل أصبح الشكل وحده مقياس الأدب الجيد، و به توزن براعة الأدباء ، وتعرف أقدارهم. وحُمّل الجاحظ وزر هذه القضية النقدية الخطيرة ، فنحن نجد آراءه تردد في جميع البيئات الأدبية، وقد أسيء فهمها أحيانا ، أو بولغ في تصورها أحيانا أخرى، ولعل من أشد النقاد تأثرا بالجاحظ في قضية اللفظ والمعنى أبا هلال العسكري الذي أرجع أسرار الجمال الفني في الشعر إلى اللفظ ، وغالى في ذلك، فقد اقتبس أبو هلال عبارات الجاحظ وغلا فيها ، فقال: وليس الشأن في إيراد المعاني، لأن المعاني يعرفها العربي، والعجميّ،والقروي، والبدو، وإنما هو في جودة اللفظ وصفائه وحسنه وبهائه، ونزاهته ونقائه ، وكثرة طلاوته ومائه ، مع صحة السبك والتركيب، والخلوّ من أود النظم والتأليف، وليس يُطلب من المعنى إلا أن يكون صوابا ، ولا يقنع من اللفظ بذلك حتى يكون على ما وصفناه 1 ويقرر أبو هلال في موضع آخر أيضا أن الميزة البلاغية للكلام إنما تكمن في الألفاظ، لأن المعاني قد تقع للناس جميعا: الخاصة والعامة، وإنما يتفاضلون في نظمها وتأليفها على شكل معين يقول: على أن المعاني مشتركة بين العقلاء فربما يقع الجيد للسوقي والنبطي والزنجي، وإنما يتفاضل الناس في الألفاظ ووصفها ونظمها2 ويدلل على أهمية الألفاظ في العمل الفني، وأنها التي يقوم عليها أساس التفاضل فيذكر أن الكتّاب إما يزينون خطبهم ورسائلهم ليتفاضلوا بمقدار الصنعة في الخطابة والرسالة ، فيقول :من الدليل أن مدار البلاغة اللفظ أن الخطب الرائعة ، والأشعار الرائقة ما عُملت لإفهام المعاني فقط، لأن الرديء من الألفاظ يقوم مقام الجيدة منها في الإفهام، وإنما يدل حسن الكلام، وإحكام صنعته ورونق ألفاظه . على فضل قائله . وفهم منشئه (3).

ليس أبو هلال وحده هو الذي أخذ أوكاد عبارات الجاحظ وزادها مبالغة وغلوا ، بل يشركه في ذلك أبو القاسم الأصفهاني الذي نراه يردد في القرن الخامس أن الناس جميعا يشتركون في معرفة المعاني، فهي مطروحة نصب أعين الجميع، وأمام خواطرهم، لا يكاد يعتاص مطلبها على أحد منهم، وإنما الشأن للصياغة.

[1] الصناعتين: 64
[2] الصناعتين: 196
[3] الصناعتين: 14

يقول: أعلم أن المعاني مطروحة نصب العين، وتجاه الخواطر، يعرفها نازلة الوبر وساكنة المدر، والقرائح تشترك فيها، وإنما المعنى في سهولة مخرج اللفظ، وكثرة الماء وجودة السبك، أنا أنشدك أبياتا معناها واحد إلا أن تفاوتها في اللفظ عظيم[1]. وكأنما أحسن عبد القاهر الجرجاني أن كلام الجاحظ حول اللفظ والمعنى قد أسيء فهمه ، وذهب الناس في تصوره إلى غير ما رمى. إليه صاحبه، حتى أصبح خطرا على البلاغة والمقاييس الفنية لأن الثنائية بين هذين العنصرين قد شاعت بين الناس أولا، ثم غلبت العناية بالشكل على اهتمام الجميع، حتى أصبحوا يرون فيه مصدر الجبال الأول، ومضوا يتبارون في حسن الصياغة وانتقائها والتفنن في ألوانها على حساب المعاني والأفكار . رأى عبد القاهر أن الناس قد أساؤوا فهم كلام الجاحظ من وجهيه معا : لم يدركوا مفهومه عن اللفظ، كما جهلوا تصوره للمعاني التي قال إنها ملقاة في الطريق ، فحاول أن يوجه رأي الجاحظ التوجيه الصحيح، فبيّن أن أبا عثمان في حديثه عن الألفاظ لم يُرد اللفظة المستقلة برأسها ، فهذه لا قيمة لها، ولا تكتسب اللفظة المفردة فضيلة على لفظة أخرى إلا إذا كانت إحداهما مألوفة مستعملة وتلك غريبة وحشية، وأن تكون حروف هذه أخف، وامتزاجها أحسن ، ومما يكدّ اللسان أبعد [2] . وأما فيما عدا ذلك فلا قيمة للفظة المفردة، ولا مزية لها أو شرف، وإنما تكتسب المزية والحسن حين تنظم مع أخوات أخرى لها في سياق جملة أو تركيب، فإذا كانت اللفظة متلائمة في مكانها الذي هي فيه ، مشاكلة ما بعدها وما قبلها من ألفاظ حُكم لها بالمزية. وإذن فالألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة ، ولا من حيث هي كلم مفيدة وإن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التى تليها ، أو ما أشبه ذلك ، ما لا تعلق له بصريح اللفظ [3].

ومما يدل على ذلك أنك ترى اللفظة ، تروقك وتؤنسك في موضع، ثم تراها بعينها تتمَّل عليك وتوحشك في موضع آخر ، فلو كانت الكلمة إذا حسنت حسنت من حيث هي لفظ وإذا استحقت المزية والشرف استحقت ذلك في ذاتها وعلى انفرادها دون أن يكون السبب في

[1] الواضح في مشكلات شعر المتنبي : 51

[2] دلائل الإعجاز: 88

[3] المرجع السابق : 90

ذلك حال لها مع أخواتها المجاورة لها في النظم ، لما اختلف بها الحال، ولكانت إما أن تحسن أبدا أو لا تحسن أبدا [1]

ولا شك أن الجاحظ حين تحدّث عن المعاني المطروحة في الطريق ، وأعطى اللفظ المزية، وأشاد به تلك الإشادة الواسعة ، لم يكن يريد اللفظ المفرد الذي بين عبد القاهر أنه لا قيمة له في حد ذاته، وإنما هو يريد شيئاً أبعد من ذلك. وأعمق وأهم. يريد الصورة التي تحدث في المعنى، وهذا هو مفهوم قول الجاحظ عن الشعر: " إنه صياغة، وضرب من النسج، وجنس من التصوير.. وهذه الصياغة ليست هي الألفاظ المفردة، وإنما هي الصور التي تحدث في المعاني. فالعلماء لم يوجبوا للفظ ما أوجبوه من الفضيلة وهم يعنون نطق اللسان وأجراس الحروف، ولكن جعلوا كالمواضعة فيما بينهم أن يقولوا : اللفظ، وهم يريدون الصورة التي تحدث في المعنى، والخاصة التي حدثت فيه ، ويعنون الذي عناه الجاحظ حيث قال: وذهب الشيخ إلى استحسان المعاني . .. وضرب من التصوير، وما يعنون إذا قالوا : إنه يأخذ الحديث فيشنّفه ويقرّظه ويأخذ المعنى خرزة فيرده جوهرة، وعباءة فيجعله ديباجة 2. وهكذا وجه عبد القاهر مفهوم الجاحظ عن اللفظ توجيهاً سديداً فجعله مرادفا لكلمة الصورة، وذكر أنه فقد كان من باب المواضعة بين النقاد أن يطلقوا اللفظ ويريدوا به الصورة التي تحدثها الألفاظ بسبب النظم، ولعل السبب في هذا أن تفصيل أجراء الكلام إلى اللفظ والمعنى والصورة لم تكن قد اتضحت بعد في أذهان النقاد، إذ كان المعروف أن الكلام هو اللفظ والمعنى ولا ثالث لهما، فلما نفى الجاحظ أن يكون موطن البلاغة في الكلام متعلّقا بالمعنى لم يجد إلا اللفظ فعبر به عن الصورة، على أن كلامه لم يخلُ من الإشارة إلى مصطلح الصورة والتصوير، ولذلك كان الإمام عبد القاهر وهو يتحدث عن الميزة البلاغية للكلام، ويرد ذلك إلى الصورة التي يحدثها النظم يعترف بدور الجاحظ في الإسهام في بناء هذا المفهوم، ويشير إلى استفادته منه في ذلك فيقول :وليس قولنا : الصورة قياسا نحن ابتدعناه، ولكن يكفيك قول الجاحظ : "وإنما الشعر صناعة ، وضرب من النسيج، وجنس من التصوير. فعبد القاهر إذن يوجه رأي الجاحظ هذا التوجيه السديد من ناحية ، ويستفيد منه

[1] المرجع السابق : 92

[2] دلائل الإعجاز990، تعليق المراغي. أ ولى سنة (1950 م- 1319 هـ) ، الطبعة العربية.

استفادة واضحة من ناحية أخرى ، يقول محمد غنيمي هلال : " على الرغم من أصالة عبد القاهر فيا سقناه من آراء في النظم فقد تأثر بآراء سابقيه وحذا حذوهم في الاعتداد بالصياغة، وأنها نظير التصوير والنقش، وكانت جل أفكاره دائرة حول هذه الصياغة، وقد أفاد إفادة كبيرة من أفكار أصحاب اللفظ وترجيحه على المعنى وبخاصة الجاحظ ، ففي كتب الجاحظ بذور الأفكار عبد القاهر جميعها ، ولكن تجلت أصالته بعد ذلك في ثورته على معاصريه ممن اشتطوا في نصرة اللفظ حتى غفلوا به عن الغاية. .. وقد عزا الجاحظ الحسن للألفاظ ، ولكن يفهم من كلامه في مواضع مختلفة أنه يقصد الصياغة وملائمة الألفاظ لتصوير المعنى كما بينا ذلك من قبل وهذا معنى قريب كل القرب مما أراده عبد القاهر في نظرية المعنى التي شرحناها 1 وبعد أن شرح عبد القاهر مفهوم اللفظ عند الجاحظ على هذا النحو مضى يوجه أيضا مفهومه عن المعنى . فقد قال الجاحظ. إن المعاني مطروحة في الطريق، فأية معان هذه؟ يرى عبد القاهر أن هذا المعنى الذي يتحدث عنه أبو عثمان يشبه (المادة الأولية) أو (المادة الخام التي يصنع منها الصائغ خاتماً أو سوارا. هذا المعنى هو (الذهب) أو (الفضة) مثلا، وأنت حينا نرى الخاتم أو السوار في صورته المكتملة لا تحكم عليه من خلال الذهب أو القصة التي صنع منها ، وإنما تحكم عليه من حيث هو خاتم أو سوار مكتمل الصنع تام الهيئة . فمادته الأولية – الذهب أو الفضة . لا قيمة لها وحدها ، إنها شيء ملقى مطروح في الطريق، شيء في متناول أيدي الناس جميعا ، ولا يصبح لها فضل إلا حين تُعطى صورتها المتكاملة في قالب الصناعة الجميل، يقول عبد القاهر : معلوم أن سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة ، وأنّ سبيل المعنى الذي يعبّر عنه سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه، كالفضة والذهب يُصاغ منها خاتم أو سوار ، فكما أن محالا إذا أنت أردت النظر في صوغ الخاتم وفي جودة العمل ورداءته أن تنظر إلى الفضة الحاملة لتلك الصورة أو الذهب الذي وقع فيه العمل وتلك الصنعة، وكذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية في الكلام أن تنظر في مجرد معناه، كما أنا لو فضلنا خاتما على خاتم بأن تكون فضة هذا أجود ، أو فضه أنفس، لم يكن ذلك تفضيلا له من حيث هو خاتم وكذلك ينبغي إذا فضلنا بيتنا على بيت من أجل معناه ألا يكون

[1] النقد الأدبي الحديث: 281- 287

تفضيلا له من حيث هو شعر وكلام. وهذا قاطع فاعرفه [1]على أن عبد القاهر قد جاء متأخراً بعد أن شاعت الثنائية بين اللفظ والمعنى بين الناس وذاعت بينهم نظرية الجاحظ بشكل مشوّه مغلوط حينا، وبشكل مبالغ فيه حينا آخر، وتناقل الناس رأي الجاحظ على أنه مناداة منه . وهو من هو في التاريخ الأدبي؟ بتغليب اللفظ والاهتمام بالصياغة، والاحتفال بها احتفالا شديدا ، وإن كان ذلك على حساب المعاني.

فقدامة بن جعفر يقصر جمال الشعر على صياغته، فلا تثريب على الشاعر أن يعرض لأي معنى يشاء سواء أكان هذا المعنى حسنا أم سيئاً، وضيعاً أم رفيعاً، ما دام يملك أن يعرضه في صياغة جميلة وشكل مؤثر ، فالشعر صناعة قبل كل شيء، ولذلك فلا بد من الاهتمام بعنصر الصياغة والشكل في المقام الأول.

يقول : والمعاني كلها معرضة للشاعر ، وله أن يتكلم فما أحب وآثر من غير أن يُحْظر عليه معنى يروم الكلام فيه، إذ كانت المعاني للشعر بمنزلة المادة الموضوعة، والشعر فيها كالصورة، كما يوجد في كل صناعة من أن لا بد فيها من شيء موضوع يقبل تأثير الصورة مثل الخشب للتجارة، والفضة للصياغة، وعلى الشاعر إذا شرع في أي معنى كان من الرفعة والضعة ، والرّفت والنزاهة، والبذخ والقناعة ، والمدح والعضيهة وغير ذلك من المعاني الحميدة والذميمة ، أن يتوخى البلوغ في التجويد في ذلك إلى النهاية المطلوبة ولا بأس . ما دام الشأن للصياغة ، والفضل في تجويدها . أن يناقض الشاعر نفسه، بل يعد ذلك فضيلة له تدل على تمكنه الصنعة ,فمناقضة الشاعر نفسه في قصيد تين أو كلمتين بأن يصف شيئاً وصفا حسنا، ثم يذقه ذماً حسناً أيضاً غير منكر ولا معيب من فضله إذا أحسن المدح والذم ، بل ذلك عندي يدل على قوة الشاعر في صناعته واقتداره عليها .

ويستلهم الآمدي فكرة الجاحظ في المعاني الملقاة، فيرى أن الفضل في الشعر يرجع إلى الألفاظ ، لأن المعاني موجودة في كل أمة وفي كل لغة ،وما يأتِ به الشاعر أو الأديب من معنى لطيف أو حكمة بارعة أو أدب حسن فإنه ليس له من الخطر ما للصياغة، ويمكن الاستغناء عنه عند الضرورة ؛ لأنه شيء زائد في الكلام، لأن المعول الأول على الصياغة يقول : (ودقيق المعاني موجود في كل أمة وفي كل لغة، وليس الشعر عند أهل العلم به إلا

[1] دلائل الإعجاز: 251

حسن التأتي، وقرب المأخذ. واختيار الكلام، ووضع الألفاظ في مواضعها ، وأن يورد المعنى باللفظ المعتاد فيه، المستعمل في مثله، وأن تكون الاستعارات والتمثيلات لائقة بما استعيرت له، وغير منافرة لمعناه، فإن الكلام لا يكتسي البهاء والرونق إلا إذا كان بهذا الوصف... فإن اتفق مع هذا معنى لطيف أو حكمة بارعة أو أدب حسن، فذلك زائد في بهاء الكلاموإن لم يتفق فقد قام الكلام بنفسه، واستغنى عما سواه[1] .

ويحدثنا الآمدي في موضع آخر من الموازنة أن المطبوعين وأهل البلاغة مجمعون على أن الفضل ليس في المعاني، ولا في استقصائها أو الإحاطة بها ، ولكن في الإلمام بهذه المعاني، أي في صياغتها الصياغة الجميلة المؤثرة، والآمدي يؤيد هؤلاء ويصرح بانتمائه إليهم، والذهاب مذهبهم، يقول: والمطبوعون وأهل البلاغة لا يكون الفضل عندهم من جهة استقصاء المعاني ، والإغراق في الوصف، وإنما يكون الفضل عندهم في الإلمام بالمعاني وأخذ العفو منها كما كانت الأوائل تفعل ، مع جودة السبك وقرب المأتى. والقولُ في هذا قولهم، وإليه أذهب[2].

و يتزايد اهتمام الناس بالصياغة، وإعطائها المنزلة والشرف في العمل الفني، حتى إذا وصلنا إلى عصر ابن رشيق القيرواني وجدناه يحدثنا عن الثنائية الشائعة بين هذين العنصرين، وأن لكل منها شيعاً وأحزاباً. فهناك أصحاب الألفاظ، وأصحاب المعاني، ولكل من هذين الفريقين آراء ومذاهب، ولكن أكثر الناس على تفضيل اللفظ على المعنى[3]. ويورد بعضاً من حجج أصحاب اللفظ فيقول: وسمعت بعض الحذاق يقول: قال العلماء: اللفظ أغلى من المعنى ثمناً، وأعظم قيمة، وأعز مطلباً، فإن المعاني موجودة في طباع الناس يستوي الجاهل فيها والحاذق، ولكنّ العمل على جودة الألفاظ، وحسن السبك، وصحة التأليف. ألا ترى لو أن رجلاً أراد في المديح : تشبيه رجل لم ما أخطأ أن يشتبه في الجود بالغيث والبحر، وفي الإقدام بالأسد، وفي المضاء بالسيف، وفي العزم بالسبل، وفي الحسن

[1] نقد الشعر: 27

[2] الموازنة: 491/1

[3] العمدة: 127/1

بالشمس، فإن لم يحسن تركيب . هذه المعاني في أحسن . حلاها من اللفظ الجيد الجامع للرقة والجزالة والعذوبة والطلاوة والسهولة والحلاوة، لم يكن للمعنى قدر[1] بل وينقل ابن رشيق رأي أستاذه عبد الكريم النهشلي في تفضيل اللفظ على المعنى في شعره وتأليفه فيقول : والكلام الجزل أغنى عن المعاني اللطيفة من المعاني اللطيفة عن الكلام الجزل.

وتتزايد عناية الناس بالشكل . تزايدا شديدا ، حتى إذا وصلنا إلى القرون المتأخرة وجدنا ناقداً كابن خلدون مثلاً يكاد يطرح عن المعاني كل قيمة، وينسب الفضل كل الفضل للألفاظ فهي الأصل، والمعاني تابعة لها ، وإن صياغة الكلام : شعره ونثره محصورة في إجادة اللفظ، فمتى حفظه المرء وأجاده وأتقنه على الطريقة التي درج العرب على استعماله فيها فقد أصبح أديباً بليغا ، ولن يجد أمامه أية صعوبة تعترضه إذ المعاني شيء يأتي على الهامش، ولا يمكن أن تشكل في العمل الأدبي أية صعوبة : يقول ابن خلدون ، أعلم أن صناعة الكلام نظما ونثرا إنما هي في الألفاظ لا في المعاني، وإنما المعاني تبع لها وهي أصل، فالصانع الذي يحاول ملكة الكلام في النظم والنظر إنما يحاولها في الألفاظ بحفظ أمثالها من كلام العرب ليكثر استعماله وجريه على لسانه ، حتى تستقرّ له الملكة في لسان مضر وأما المعاني فهي الضمائر ، وأيضاً فالمعاني موجودة عند كل واحد ، وفي طوع كل فكر منها ما يشاء ويرضى، فلا تحتاج إلى صناعة، وتأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعة كما قلنا ، وهي بمثابة القوالب للمعاني ، فكما أن الأواني التي يُعترف بها الماء من البحر منها آنية الذهب والفضة والصدف والزجاج والخزف، والماء واحد في نفسه، وتختلف الجودة في الأواني المملوءة بالماء باختلاف جنسها لا باختلاف الماء[2].

تلك هي أصداء لبعض ما تركته آراء الجاحظ المعتزلي في الألفاظ والمعاني ، وما وجهت إليه الأنظار وما من أهمية الصياغة وضرورة العناية بها ، دون أن يقول الجاحظ إن ذلك على حساب المعاني أو فوق أنقاضها . حتى وهب بعض النقاد – كما رأينا – إلى المبالغة

[1] المرجع السابق

[2] مقدمة ابن خلدون: 657

الشديدة بالاحتفال بالألفاظ ولو على حساب المعنى، فأساؤوا فهم الجاحظ، أو نظروا في أقواله نظرة سطحية.

وعلى العموم يمكننا أن نلاحظ الأمور التالية ونحن ندرس قضية اللفظ والمعنى في البيئة الاعتزالية :

1- حاول المعتزلة منذ البداية التوفيق بين اللفظ والمعنى، والدعوة إلى ضرورة التشاكل بينها وقد بدأت هذه النظرة مبكرة جدا في صحيفة بشر الذي ألح كثيراً على ضرورة مشاكلة اللفظ لمعناه ؛ إذ يراعي الأديب في كتابته التناسق والتوافق بينها ، فلكل معنى من الألفاظ ما يكون أدخل في التعبير عنه، واقدر على إبرازه وإظهاره، وهذه المشاكلة هي جزء من مراعاة مقتضى الحال، وموافقة المقام للمقال التي تحدث عنها بشر طويلا، وقد أتى الجاحظ من بعده، فطوّر هذه المفاهيم جميعا ، وراح يلح الإلحاح الشديد . على الرغم من أهمية الصياغة على ضرورة التطابق بين اللفظ والمعنى وشدة التحامها ، فالكلام لا تأثير له إلا إذا تشاكل لفظه مع معناه، وروعي فيه أن لكل ضرب من الحديث ضربا من الألفاظ أكثر ملائمة وتوسع في تفصيل الحديث عن قاعدة مراعاة مقتضى الحال التي ألم بها بشر، وأعطاها مدلولات جديدة، فربط الألفاظ بأحوال المخاطب، فدعا إلى إدراك قدره حتى تنتقى له العبارات التي تليق بمقامه ، كما ربطها بالموقف الذي تقال فيه ، كأن يكون خطبة نكاح، او خطبة في يوم الجمع، أو بين السلاطين، أو غير ذلك من المواقف التي ينبغي للأديب أن يراعيها وينتقي ما يصلح لها من الألفاظ والتعبيرات ، وقد تبنّى المعتزلة في الواقع مسألة مراعاة مقتضى الحال تبنياً واسعا . و أدخلوها إلى البلاغة العربية على نطاق كبير، حتى أصبحت فيا بعد عند بعض النقاد العرب هي التعريف الجامع المانع للبلاغة. يقول القزويني : " البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته [1] " وقد بلغ من توسعهم في هذه القاعدة أنها قد شملت عندهم كثيراً من أفانين القول الأخرى كالإيجاز والإطناب والإعراب والإفصاح والسهولة والرصانة وغير ذلك مما مز معنا. وقد كانت عند المعتزلة منذ البداية الدوافع التي تجعلهم يتحدثون عن هذه القواعد الفنية ، فقد كان لاهتمامهم بقضية الخطابة التي ألممنا بها فيا سبق وعنايتهم بالحديث عنها ، والتمرس بأصولها وقواعدها دخل في

[1] تلخيص المفتاح: 13

ذلك؛ فلقد كانت الخطابة عندهم وسيلة الجدل، وسلاح الإقناع والمناظرة، ولا شك أن الخطيب لا يملك التأثير في الناس، والقدرة على إقناعهم إذا لم يراع مقاماتهم وأقدارهم ويعرف أحوال الكلام وأقدار المعاني، وما يستعمل فيها من الألفاظ والتعبيرات، كما كان الاختلاط مفهوم البلاغة بمفهوم الخطابة عند المعتزلة الأول دخل في ذلك على ما نقدّر .

ويرى بعض المعتزلة في هذا الشأن أن الصلة بين اللفظ والمعنى هي صلة قائمة أصلا في طبيعة اللفظة المفردة نفسها، فقد يدل نطق اللفظة وجرسها وحروفها على قدر كبير من المعنى الذي يكمن فيها ، فكأن طبيعة اللغة العربية قائمة على هذه الميزة، إن في اللفظ المفيد وحده قبل أن يسلك مع غيره في سياق النظم والتركيب إيحاءً بقدر كبير من معناه وتكون براعة الأديب وحسه الفني المرهف عندئذ في إدراكه لهذه الإيحاءات وتصيّدها والاستفادة منها في المعنى الذي يريد التعبير عنه، وقد توسع ابن جني المعتزلي في الحديث عن هذه القاعدة توسعاً شديداً ، وضرب لها كثيراً من الأمثلة والشواهد . لاحظ ما في الحرف المفيد من دلالة على ، المعنى ، فقال : « من ذلك قولهم : خضمّ وقضمّ، فالخضم لأكل الرطب كالبطيخ والقثاء وما كان نحوهما من المأكول الرطب، والقضم للصلب اليابس،نحو قضمت الدابة شعيرها ، فاختاروا الخاء لرخاوتها للرطب، والقاف لصلابتها لليابس، حذوا لمسموع الأصوات على مسموع الأحداث. ومن ذلك قولهم: النضخ للماء ونحوه، والنضخ أقوى من النضخ قال تعالى : "وفيها عينان نضاختان" فجعلوا الحاء لرقتها للماء الضعيف والخاء لغلظها لما هو أقوى منه .. 1 .

كما لاحظ ابن جني أن وزن الكلمة وورودها على صيغة معينة يوحى بشيء من معناها يقول: وقال الخليل: كأنهم توّهموا في صوت الجندب استطالة ومدا فقالوا : صروا توهموا في صوت البازي تقطيعا فقالوا : صرصر ، وقال سيبويه في المصادر التي جاءت على الفَعَلان إنها تأتي للاضطراب والحركة، نحو : النقران، والغليان، والغثيان. فقابلوا بتوالي حركات المثال توالي حركات الأفعال. ووجدت أنا من هذا الحديث أشياء كثيرة على سمت ما حذاء ومنهاج ما مثلاه، وذلك أنك تجد المصادر الرباعية المضعفة تأتي للتكبير نحو : الزعزعة

[1] الخصائص: 158/2

والقلقلة ، والصلصلة ، والقعقعة، والصعصعة ، والجرجرة ، والقرقرة، ووجدت أيضاً (الفعلى) في المصادر والصفات إنما تأتي للسرعة نحو ؛ البشكى ، والجمّزّى، والولقى 1. ومن أجل ذلك تكون كل زيادة في وزن الكلمة مؤدية إلى تغير في معناها. فزيادة الفظ حرفا والانتقاص منه تعني زيادة في المعنى أو نقصا في مدلوله . يقول ابن جني : «وبعدُ فإذا كانت الألفاظ أدلة على المعاني ثم زيد فيها شيء أوحت القسمة له زيادة المعنى به، وكذلك إن انحرفت به عن سمته وهديه كان ذلك دليلاً على حادث متجدّد له " .

ويضرب على ذلك مجموعة من الأمثلة والشواهد التي أدت زيادة اللفظ فيها إلى زيادة في المعنى، فيقول: " هذا فصل من العربية حسن. منه قولهم: خشن واخشوشن، فمعنى خشن دون معنى اخشوشن. لما فيه من تكرير العين وزيادة الواو.. وكذلك قولهم أعشب المكان فإذا أرادوا كثرة العشب فيه قالوا: اعشوشب، ومثله: حلا واحلولى، وخلُق، واخلولق ، وغدن وأغدودن. . ومن ذلك قولهم: رجل جميل ووضيء، فإذا أرادوا المبالغة في ذلك قالوا :وضاء ، وجمال، فزادوا في اللفظ هذه الزيادة لزيادة معناه ويتطرف بعض المعتزلة في هذا الرأي، ويبالغ فيه مبالغة شديدة.

[1] نفس المصدر السابق

المبحث الثالث:القاضي عبد الجبار المعتزلي

هو القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل الهمداني شيخ المعتزلة عاش ببغداد إلى أن عينه الصاحب بن العباد قاضيا ثم لقب بعد ذلك بقاضي القضاة وبقي مواظبا على التدريس إلى آخر حياته وكان الصاحب يقول فيه " هو أعلم أهل الأرض ".

كان القاضي عبد الجبار شافعي المذهب، ويعد بوجه عام آخر علماء المعتزلة النابهين وكان مؤلفا كثير التصانيف توفي (رحمه الله) في ذي القعدة ودفن في داره.

تفسير القاضي عبد الجبار المعتزلي:

كتب القاضي عبد الجبار في التفسير والدراسات القرآنية عدة مؤلفات وما وصل إلينا منها: كتاب المتشابه وتنزيه القرآن عن المطاعن وإجاز القرآن، وأما تفسير القاضي فقد ورد في كثير من كتب التراجم، ذكر تفسير القاضي ولم يعتني المؤرخون كثيرا في التحقيق في باسمه بقدر ما كانوا معنيين في إضافة تفسير القاضي إلى قائمة مؤلفي رجال الإعتزال كما فعل ابن تيمية فلذلك لم يوضحوا لنا الإسم الدقيق لتفسير القاضي. [1]

غير أن الحاكم الجشمي والقاضي أبا بكر بن العربي قد صرحا بكلام لا لبس فيه أن تفسير القاضي يقع في مائة مجلد وأسماه المحيط.

[1] - طبقات المفسرين الإمام الداوودي.

- دراسة الدكتور عبد الكريم عثمان عن القاضي ومؤلفاته في مقدمة كتاب شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، مكتبة وهبة، القاهرة.

- تنظر ترجمته في: تاريخ بغداد – الخطيب البغدادي وميزان الإعتدال، الإمام الذهبي وطبقات الشافعية السبكي وطبقات المفسرين للإمام السيوطي.

وطعن الدكتور عدنان زرزور بما ذهب إليه القاضي بن العربي بأن القاضي عبد الجبار قد أخذ تفسيره المحيط من تفسير أبي الحسن الأشعري الذي وضعه في خمسمائة مجلد وأسماء بالمختزن وكان منه نسخة واحدة ولم يكن غيرها فقدت من أيدي الناس لأن الصاحب بن عباد قد بذل عشرة آلاف دينار لخازن دار الحليفة فألقى النار في الخزانة فاحترقت الكتب ومن بينها تفسير الأشعري. [1]

ولا يعنينا هنا صحة الكلام بقدر ما يهمنا هو أن تفسير القاضي عبد الجبار هو في مائة مجلد.

لإذن يتلخص من كل هذا أن لدى القاضي عبد الجبار كتابين في التفسير الأول هو المحيط والثاني هو فرائض القرآن وأدلته.

[1] - طبقات المفسرين الإمام الداوودي والتفسير والمفسرون الدكتور محمد حسين الذهبي ومناهل العرفان في علوم القرآن الشيخ محمد بن العظيم الزرقاني ومعجم المؤلفين الأستاذ عمر رضا كحالة..

- تنظر طبقات المفسرين الإمام جلال الدين السيوطي.

الاعجاز عند القاضي عبد الجبار:

ويعتبر ما كتبه القاضي عبد الجبار امتداد لما كتبه الباقلاني في الإيجاز، نظرا لأن القاضي عبد الجبار كان معاصرا للإمام الباقلاني وكان مهتما بعلم الكلام ويعتبر كاتبه (المغنى) من أبرز كتب علم الكلام، وجاء كتابه (المغنى) ولهذا ظهرت آثار آرائه الكلامية في مجال دراسته للإعجاز: [1]

ويبدو أنه لا يميل إلى اعتبار الإعجاز في أوجه البلاغة وإنما يتمثل الإعجاز في جزالة اللفظ وحسن المعنى، ولا عبرة بالقوالب والأشكال البلاغية لأن المعول عليه في مجال الفصاحة هو مطابقة الكلام لمقتضى الحال، فالصورة البلاغية إذا جاءت في موطنها مؤكدة جزالة الألفاظ مبنية جمال المعاني فهي من الإعجاز وإذا لم تعبر عن هذه المعاني ولم تحقق هذه الغايات، فقد تكون متكلفة سيئة الأثر واستبعد القاضي عبد الجبار أن تكون الصرفة التي قال بها بعض علماء الكلام من أجه الإعجاز، واعتبر العرب من أقدر الناس على معرفة ما يقع به التحدي، وقد تحداهم القرآن، وأدركوا معنى هذا التحدي، ولا يمكن لهذا التحدي أن يكون إلا في مجال الفصاحة والبيان.

وقد تعرض القاضي عبد الجبار لموضوع التحدي وأكد أن الفصاحة في الكلام لا تظهر في اللفظة الواحدة والكلمة المفردة، وإنما تظهر عند ضم الكلمات إلى بعضها فيقع التناسب والتجانس، ويتحدد في هذا الإطار موقع الغلطة من حيث دورها في التعبير عن المراد والكلمة ينظر إليها من زاويتين:

1 - تفسير القاضي عبد الجبار المعتزلي والمقدمة بقلم المحقق الدكتور خصر محمد والتفسير طبعته دار الكتب العلمية (لبنان- بيروت).

- طبقات المفسرين، الإمام جلال الدين السيوطي.

- ينظر طبقات المفسرين الإمام الداوودي.

الأولى: نظرة في حال إفرادها ونظرة أخرى في حال نظمها مع غيرها ولابد من تحديد مفهوم في إطار موقعها في الجملة من حيث موقعها الإعرابي، ومفهومها حيث وضعها عند أهل اللفة ومفهومها في إطار موقعها الإعرابي ومفهومها حين تأخذ معنا خاصا في الكلام، من حيث المعنى المستفاد منها...

والكلمة لا يمكن أن تفهم إلا في إطار موقعها العام في الكلام والوظيفة التي تؤديها، فقد تفهم المعاني، وتتخذ المفردات ثم يقع التباين في مدى الفصاحة والبيان والإفهام والتأثير، وهنا تكتشف عظمة الدور الذي يؤديه اختيار الكلمة وموقعها، وهنا تبرز الفصاحة...

وهذا يؤكد اهتمام القاضي عبد الجبار بالنظم، والنظم كما أورده كالثياب المنسوجة تتفاضل بمواقع الغزل وكيفية تأليفه وتنسيقه، مع أن الغزل في حقيقة لا يتغير، والكلام يتفاضل أثره ويتباين معناه بحسب قوة المتكلم وقدرته على اختيار مواقع الكلام من حيث التقدم والتأخر وهذا يحتاج إلى قدرة ذاتية تعطي صاحبها فصاحة وقوة بيان، ولا يتم ذلك إلا بتأييد من الله وألطاف ورعاية وتوفيق.

وهذا المنهج يقودنا إلى إقرار فكرة الإعجاز القرآني، من خلال توافق اللفظ والمعنى وتكاملهما في أداء الدور المطلوب فيهما، فالتأليف هو الدور الأهم في فن الفصاحة، بحيث تكون اللفظة دالة على المعنى المراد، وتقع في الموقع المناسب لها، ولهذا عندما يقع التحدي بالكلام فلابد من أن يكون هذا الكلام في أعلى درجات الترتيب والتنسيق وحسن التركيب بحيث يكون الكل في موقعه المناسب، ومن حيث اختيار الكلمة، واختيار موقعها في الجملة، لكي يؤدي هذا التركيب المحكم الغاية المطلوبة، ولهذا يتفاضل الفصيح من الكلام بتفاضل الكتاب، ومع أن اللفظ واحد، فالأقدر على التأليف هو الأفصح، ولا نهاية للفصاحة ويقع الإعجاز إلى بالفصاحة، والفصاحة عنده لا تتوقف عند حدود النظم ولا علاقة لها بالشكل والقالب، من كون الكلام شعرا أو أثره الواضح ولكنه ليس العامل الوحيد، ولابد في الفصاحة من تكامل حسن المعنى وجزالة اللفظ، ومتى تحقق هذا الشرط في الكلام كان فصيحا، سواء كان شعرا أو نثرا، وكما زادت معالم هذا التوافق في اللفظ والمعنى اتضحت الفصاحة واعتبارها نتاج عاملين أساسين جزالة في اللفظ وحسن المعنى، إنما يرد فيه على

أبي بكر الباقلاني الذي اعتبر الإجاز متمثلا في مغايرة جنس الكلام لأساليب العرب وأجناس كلامهم، ولهذا اتجه اهتمام الباقلاني إلى نفي التجانس بين القرآن و كلام العرب وشدد النكير على من قال بوجود السجع في القرآن، لأن السجع من حسن كلام العرب والقرآن جاء مغاير لأساليب العرب فلا يستقيم أن يوصف أسلوب القرآن بالسجع ولو جاءت أوزانه مماثلة لأوزان السجع في الأسلوب العربي.

ويؤكد هذا الاختلاف بين كل من قاضي عبد الجبار وأبي بكر الباقلاني أن كلا منهما ينظر للإعجاز من زاوية مغايرة لما ينظر منها الأخر، فالقاضي عبد الجبار لا ينظر للأخر، فالقاضي عبد الجبار لا ينظر للإعجاز من زاوية الخروج عن مألوف كلام العرب، ولهذا لم يحرص على نفي السجع في القرآن، فالأمر لا يعنيه سواء سمى سجعا أو غير سجع، وإنما يعنيه أولا إثبات الإعجاز عن طريق الفصاحة وطريقها واضح وهو جزالة اللفظ وحسن المعنى، وهذا معيار لا نملك إلا أن نشيد بدقته لأنه معيار موضوعي، يقيم أمر الإعجاز على معايير موضوعية لا تتصور الفصاحة إلا بها وليس أدل على الإعجاز من تلاقي (لفظ) بلغ الذروة في الجزالة والقوة والمعنى بلغ القيمة في جودة المعنى ودقته وسلامته، وهنا تبرز تساؤلات حول أهمية المعايير البلاغية ويقف القاضي عبد الجبار أمام هذه المعايير وقفة موضوعية فلا يعتبرها من الإعجاز ما لم تتحقق الشروط الموضوعية المتمثلة في جزالة اللفظ وحسن المعنى، فالصورة البديعية ليست كافية وحدها لإثبات الإعجاز ما لم تكن معبرة عن المعايير الموضوعية للفصاحة.

خاتمة البحث

خاتمة:

الحمد لله سبحانه وتعالى الذي قدر لنا التوفيق والنجاح في كتابة هذا البحث ونتمنى من الله عز وجل أن يكون قد نال إعجابكم، فنحن قد جمعنا لكم مجموعة من المعلومات الشاملة بعد مشوار طويل جدا من البحث والاطلاع وتجميع المعلومات من مصادرها القيمة.

فقد قدمنا لكم هذا البحث بعد تفكير وتعقل في البحث وهو أثر المعتزلة في الإعجاز القرآني وهو موضوع يهتم به الجميع ويطمعون لمعرفة تفاصيله والتعمق فيها وقد كان البحث بمثابة الرحلة الممتعة للارتقاء بموضوع البحث لذلك بذلنا جهد كبير في إخراجه على المستوى المطلوب ولكننا لا نستطيع أن نقول أنه بحث متكامل لأن كل شيء ناقص ويحتاج للمزيد والمزيد ليصل ليصل إلى مستوى مرتفع من العلم وبعد المطاف في البحث وصلنا إلى هذه الخاتمة التي ندون فيها أهم ما توصلنا إليه من نتائج وكانت على النحو التالي:

1) أن لفظ المعتزلة من الألفاظ التي أطلقها أهل السنة عليهم للتدليل بأنهم قد انفصلوا عنهم.

2) إن للمعتزلة أسس فكرية وأصول عامة ذكرنا تفاصلها في صلب الموضوع.

3) إن قضية إعجاز القرآن الكريم تعد من أبرز القضايا البلاغية والنقدية التي درسها المعتزلة واهتموا بها.

4) يعد القاضي عبد الجبار المعتزلي "رحمه الله" آخر علماء المعتزلة النابهين.

5) كان للقاضي عبد الجبار "رحمه الله" نظرات اعتزالية في تفسيره نجدها واضحة عند الاستدلال على عقيدته الاعتزالية في الأخير، إن كان الله تعالى قد وفقنا في كتابة هذا البحث فإننا نعتبر ذلك مكافأة من الله تعويضا منه عما بدلناه فيه من جهد وقد كان ذلك هدفنا منذ البداية وإن لم يوفقنا الله تعالى به فإن لنا شرف المحاولة وجزاء نشر العلم وبعد ما انتهينا من هذا البحث وأبصرنا في مجاله وموضوعه الرائع نتمنى من الله عز وجل أن نكون قد وقعنا في ذلك وصلى الله تعالى على أشرف الخلق سيدنا محمد وعلى اله وصحبه أجمعين.

البيبليوغرافيا

1- مروج الشهب
2- فضل الإعتزال و طبقات المعتزلة
3- أمال المرتضى
4- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية
5- فجر الإسلام
6- شرح الأصول الخمسة
7- حديث ابن زياد عن الأعرج عن أبي هريرة هو " لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها "
8- الحيوان والنظر في الأحاديث التي يزعم المعتزلة أن حجة العقل تدفعها (تأويل مختلف الحديث
9- مختصر الصواعق المرسلة
10- المغنى في التوحيد
11- أفاق عربية (عراقية) عدد 6 سنة 1978
12- الملل و الدخل
13- دائرة المعارف الإسلامية
14- وفيات الأعيان
15- الحضارة العربية
16- انظر إعجاز القرآن للرافعي
17- رجعنا في كتابة هذا الثبت إلى كتاب منهج الزمخشري في تفسير القرآن و بيان إعجازه امصطفى الصاوي الجويني
18- مقدمة الانتصار
19- إعلام الموقعين
20- مقدمة التفسير للراغب الأصبهاني
21- معتزك الأقران
22- البرهان

23- الكشاف
24- مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين
25- الفرق بين الفرق
26- مقالات الاسلاميين
27- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز
28- سر الفصاحة
29- مسألة بيان إعجاز القرآن