الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

المركز الجامعي أحمد بن يحي الونشريسي- تيسمسيلت-

معهد الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي موسومة بـــ:

قضية اللفظ والمعنى عند المعتزلة (الجاحظ) والأشاعرة (الجرجاني)

إعداد

*شلغوم جمال

إشراف

*د: بالمصابيح خالد

السنة الجامعية 1435-1436 هج/2014-2015م

إهـــــــــــداء

إلـــــــى من أنار لي درب الحياة، وكان لي خير سند

إلـــــــى نبع الحنان والعطاء الذي لا ينفذ

الغاليان أبي وأمي حفظهما الله ورزقهما رضاه

إلـــــــى جميع إخوتي وأخواتي، وبالأخص أخي كريم ببلجيكا

إلـــــــى أخواي وصديقاي "سميـــــر وزين الديـــــن"

إلـــــــى كل أبناء إخوتـــــــي

إلـــــــى أصداقي الكرام: بلال، الحاج، عبد القادر كباس، مُحَّد بن طاطا، ساكو مُحَّد...)

إلى أصدقائي في العمل بمتوسطة عبد الحميد بن باديس، ببرج الأمير عبد القادر.

إلـــــــى خطيبتي آسيا .

جمـــــــــال .

كلمـــــــــة شكـــــــــر

إلى الأمي الذي علم البشر، إلى الإمام المصطفى، إلى سيد الخلق ، مُحَمَّد ﷺ.

إلى كل من لو لم يكن ، لما كان هذا العمل...

إلى من كان معي طوال هذا البحث دعما وصبرا وتوجيها، أستاذي المشرف " د: خالد بالمصابيح" الذي اقترح علي هذا الموضوع، شكرا لكم أستاذي الكريم .

إلى الذين مهدوا لنا سبيل البحث، وحفزونا على حب المعرفة والتطور، الذين أناروا لنا طريق العلم الشائك مسالكه، وبذروا في عقولنا بذور حب السعي في طلب العلم، وعلمونا أبجدية الصبر على إتقان العمل، أساتذتنا الكرام، ونخص بالذكر(د: بشير دردار، د: مُحَمَّد بلحسين، د: مرسي رشيد) وإلى السيد مدير المركز الجامعي أحمد بن يحي الونشريسي بتيسمسيلت، وإلى كل أساتذة معهد اللغة العربية وآدابها.

إلى كل موظفي المركز الجامعي، ونخص بالذكر عمال مكتبة جامعتي تيسمسيلت وتيارت.

إلى من ساعدنا على طباعة وكتابة هذه المذكرة المتواضعة (زين الدين شلغوم، علي بكاي، رابح بارد) وإلى من جمعتنا بهم مناهل العلم والمعرفة، إلى كل طلبة معهد اللغة العربية وآدابها.

إلى كل من أعاننا على إنجاز هذا العمل البسيط المتواضع.

وكل من جاد علينا ولو بنصيحة أو كلمة سواء من قريب أو من بعيد.

نهدي بحثنا هذا

إن المتتبع للخلاف الذي دار بين المعتزلة والأشاعرة حول قضية الصفات الإلهية، وهل هي عين الذات، أم أنها زائدة على الذات، وما تفرع عنها من قول بقدم الكلام أو حدوثه، يجد أنه أثر ذلك على دراسة إعجاز القرآن، وما يتعلق بهما من قضايا لغوية وبيانية، لأن صاحب كل مذهب كان يلتزم بما في مذهبه من أصول ومبادئ في دراسته لهذه القضايا اللغوية.

ولما كان موضوع اللغة وثيق الصلة بالعقيدة، كان من غير المعقول أن يخرج الرأي في اللغة عما وجب القول به في العقيدة، وقد جرى بين المعتزلة والأشاعرة نقاش وجدال حول طبيعة اللغة وحقيقتها وذلك بمناسبة البحث في أصلها ونشأتها، وهل هي تواضع واصطلاح، أم هي توقيف ووحي من الله؟ ونعتقد أن الإطار الصحيح الذي يمكننا أن نفهم من خلاله مذهب الفرقتين في التوقيف والتواضع هي الأصول الفكرية والمذهبية لكل منهما.

أما المعتزلة الذين نفوا الصفات، وجعلوا الكلام من صفات الأفعال، وقالوا إن القرآن حادث، فقد ذهبوا إلى أن اللغة اصطلاحية، وأما الأشاعرة الذين أثبتوا لله الصفات، واعتبروا الكلام من صفاته تعالى، وأثبتوا له كلاما نفسيا قديما، فقد قالوا بتوقيفية اللغة.

وقد أدى الخلاف بين الفرقتين حول أصل اللغة ومصدرها وطبيعتها، إلى ظهور قضايا خلافية أخرى، كان أهمها حول الحقيقة والمجاز، وكيفية التعامل معهما في اللغة.

فالمعتزلة الذين قالوا باصطلاحية اللغة، أثبتوا المجاز في القرآن واللغة عموما، واتخذوه سلاحا لتأويل النصوص القرآنية التي لا تتفق مع أصولهم الفكرية.

أما الأشاعرة فقد وقفوا موقفا وسطا بين المعتزلة الذين بالغوا في استخدام آلية المجاز، وبين الظاهرية الذين أنكروا وجوده، وتمسكوا بالمعاني الحرفية لنصوص القرآن وآيات الصفات.

فهم وإن كانوا يقرون بوجوده في اللغة، لكنهم يتحفظون في تطبيقه على النصوص القرآنية وخاصة آيات الصفات التي أثبتها الله تعالى لذاته، وبذلك يكون الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول المجاز ليس مجرد خلاف لغوي بلاغي فحسب، وإنما هو خلاف فكري مذهبي أيضا.

وامتد خلاف المعتزلة والأشاعرة حول قدم الكلام وحدوثه، إلى قضية أخرى لها علاقة وثيقة بقضية الإعجاز القرآني، وهي قضية اللفظ والمعنى بصفة عامة.

أما الأشاعرة الذين أثبتوا لله كلاما نفسيا قديما، فقد التمسوا إعجاز القرآن في هذا الكلام النفسي القديم الذي يتقدم في وجوده الألفاظ والعبارات، فصرفوا عنايتهم للاهتمام بالمعاني وبأحوال التراكيب، من تقديم وتأخير وحذف وذكر...الخ، واستهانوا بقيمة الألفاظ وحسن تلاؤمها، وبالبديع ومحسناته البلاغية.

أما المعتزلة الذين نفوا أن يكون لله كلاما نفسيا قديما، واعتبروا القرآن محدثا مخلوقا مركبا من حروف منظومة وأصوات مقطعة، فقد التمسوا إعجازه في نظم الأصوات والألفاظ وحسن تلاؤمها وفي جماليات الصياغة اللفظية.

وانطلاقا من الوعي بهذه الجدلية بين ما هو فكري مذهبي، وما هو لغوي معرفي، سنحاول التحدث عن مواقف كل من المعتزلة والأشاعرة من قضية اللفظ والمعنى وعلاقة إعجاز القرآن الكريم بها.

وقد تبادر إلى أذهاننا مجموعة من الأسئلة والتي يمكن حصرها في النقاط الآتية :

-ماذا نعني بقضية اللفظ والمعنى وما هي أصولها الحقيقية ؟.

-ما هو العنصر الأساسي الذي ركزت عليه هذه القضية ؟.

-كيف يرى كل من المعتزلة والأشاعرة للفظ والمعنى، وما هي أسباب التفاضل بين هذين العنصرين؟.

-وهل للفكر المذهبي أثر في ذلك ؟.

ولعل ما دفعنا إلى هذه الدراسة هو: حبنا للغة العربية وثقافتنا الإسلامية ، وحب الوقوف عند القرآن الكريم وأسرار إعجازه، والتعرف على بلاغة الرسول -ﷺ- التي بلغت الغاية والروعة والجمال، ولقد استعنا في هذه الدراسة على مجموعة من الكتب ، نذكر علة سبيل المثال "لا الحصر ": [عبد العزيز حمودة في كتابه : المرايا المقعرة، عبد القاهر الجرجاني في كتابه: دلائل الإعجاز الجاحظ في كتابيه :البيان والتبيين، والحيوان...].

معتمدين الوصف والتحليل لكثير من الحقائق ، مستعينين بالمنهج التاريخي عندما تقتضي الحاجة لذلك، متبعين الخطة الموالية :مدخلا وثلاثة فصول وخاتمة .

أما المدخل فتطرقنا فيه إلى الصراع القائم بين المعتزلة والأشاعرة حول أصل اللغة ونشأتها، أهي توقيفية أم وضعية اصطلاحية، إضافة إلى أصل الكلام وطبيعته،وعلاقة اللغة بقضية اللفظ والمعنى. وبالنسبة للفصول الثلاثة، فقد قسمنا كل فصل إلى مبحثين :

الفصل الأول المعنون ب:"قضية اللفظ والمعنى"، وفيه مبحثين، الأول تطرقنا فيه إلى: تعريف اللفظ وتعريف المعنى، التعريف بالقضية، والأصول الأولى لظهورها، أما المبحث الثاني ففيه: الإعجاز القرآني وعلاقته بالقضية، وصف ألفاظ القرآن الكريم بالغرابة.

الفصل الثاني المعنون ب:"اللفظ والمعنى عند المعتزلة"، وفيه أيضا مبحثين، تطرقنا في الأول إلى:الأثر المذهبي في تصور العلاقة بين اللفظ والمعنى، التعريف بالمعتزلة، أصل تسميتها، المعتزلة ودورها في الفكر الإسلامي، المعتزلة وعلم الكلام، وفي المبحث الثاني: التعريف بالجاحظ، نظرته للفظ والمعنى، اللفظ والمعنى عند المعتزلة.

أما الفصل الثالث المعنون ب:"اللفظ والمعنى عند الأشاعرة"، مقسم أيضا إلى مبحثين، الأول فيه: التعريف بالمدرسة الأشعرية، نشأتها، علم الكلام عند الأشاعرة، وفي الثاني:التعريف بعبد القاهر الجرجاني، اللفظ والمعنى عند الأشاعرة، الصلة بين نظرية النظم عند كل من المعتزلة والأشاعرة وبين مسألة الكلام .

وختمنا هذا الموضوع بخاتمة تضمنت حوصلة لمجموعة من النتائج المتعلقة بالنتيجة الإيجابية لذلك الصراع الذي قام بين المعتزلة والأشاعرة حول قضية اللفظ والمعنى في إثراء الثقافة الإسلامية .

ورغم بعض العراقيل التي صادفتنا، باعتبار أهمية الموضوع كونه متعلق بذات الله وصفاته والقرآن الكريم،كان الأجدر بنا أن نتحفظ في كل شيء.

- عمق الموضوع واتساعه.

-كثرة المادة العلمية وتشعبها، وقف عائقا أمامنا، وكذلك صعوبة التنسيق بين المعلومات .

لذا كان لزاما علينا توخي الحذر في انتقائنا العناصر التي تخدم بحثنا، غير أن هذا لم يمنعنا من البحث عن المادة العلمية المتناثرة في كثير من الكتب المتنوعة، وحاولنا أن نضيء بعض جوانب هذا البحث كلما استطعنا إلى ذلك سبيلا .

وختاما نرجو أن نكون قد وفقنا ولو نسبيا في الكشف عن حقيقة اللفظ والمعنى عند كل من المعتزلة والأشاعرة.

ورغم كل ما سعينا إلى تحقيقه ، إلا أننا لا نخال أنفسنا بلغنا فيه الكمال، وإنما ينطبق علينا قول العماد الأصفهاني،"إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتابا في يومه إلا قال في غده لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد كذا لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل".

وما يسعنا في الأخير إلا التقدم بالشكر الجزيل للأستاذ المشرف " الدكتور خالد بالمصابيح" الذي نكن له فائق الاحترام والتقدير على توجيهاته القيمة، والذي لم يبخل علينا بالنصائح والإرشادات المفيدة، وامتناننا لكل من أمد لنا يد العون ولو بكلمة.

والله الموفــق.

تيسمسيلت : 2015/06/02

-الطالب : شلغوم جمال

تعتبر قضية اللفظ والمعنى من القضايا الكبرى التي اشتد جدل العلماء حولها، وانقسموا إلى طوائف متعددة، فمنهم من أرجع مقومات العمل الأدبي إلى اللفظ وجعله هدفا يسعى إليه، ومنهم من أرجع هذه المقومات إلى المعاني وجعلها غاية يسعى إليها في كل تعبير لغوي، ومنهم من ساوى بين اللفظ والمعنى وجعلهما معا مقياسا لكل بلاغة، وميزانا لكل قيمة فنية، ومنهم من نظر إلى الألفاظ من جهة دلالتها على معانيها في نظم الكلام، وقالوا بالعلاقة القائمة بينهما، فلا وجود للمعنى إلا باللفظ.

ولم تكن هذه القضية لتكتسب هذه الأهمية لولا اتصالها بقضية الإعجاز القرآني، الذي كان الشغل الشاغل لجميع العلماء، فقد اتصل بها الفقهاء والأصوليون والنقاد والأدباء والمتكلمون محاولين تحديد دور كل من اللفظ والمعنى في إعطاء النص القرآني أو الأدبي قيمته الفنية، ومن ثم تحديد دور كل منهما في السيادة والأولوية.[1]

وقد انقسم العلماء في بحثهم لموضوع الإعجاز في علاقته بقضية اللفظ والمعنى إلى فريقين: فريق يقول بأن إعجاز القرآن راجع إلى جمال ألفاظه، وحسن صياغتها وسبكها وكل ما له صلة بالأصوات والصورة السمعية للكلام، وأن القرآن إنما أعجز العرب لأنه استخدم ألفاظا عربية يعرفها عامة العرب وفصحاءهم استخداما لا يقدرون عليه، فعجزوا عن مجارات أسلوبه وعجيب تأليفه، أما المعاني فهي شائعة تدور على ألسنة الناس، وفريق آخر يرى إعجازه في معانيه وأفكاره، وفي ترتيب ألفاظه بطريقة مخصوصة، وتركيبها بما يتناسب وحال الخطاب وموضوعه.

فالمعاني هي الأصل، والقرآن لم يعجز العرب بألفاظه وصياغتها ولا بفواصله وتوان فقراته، إذ كانوا قادرين على نظم الأشعار والقوافي، ولكنه أعجزهم بروعة معانيه وعباراته. ولم تكن فرقتا المعتزلة والأشاعرة بمعزل عن هذا الصراع الذي شهدته الساحة الثقافية العربية الإسلامية حول هذه القضية، بل كانت من بين المسائل التي أثارت نقاشا وخلافا كبيرا بين الفرقتين.

وقد كان اختلافهم حول هذه القضية نابع من خلافهم المذهبي والفكري، فكل فرقة تفسر إعجاز القرآن انطلاقا من أصولها المذهبية والفكرية ومن عقيدتها في كلام الله تعالى وصفاته.

---

[1] – **ينظر: عادل هادي حمادي العبيدي، قضية اللفظ والمعنى، جامعة الأنبار، العدد:201، 1433هـ/2012م، المقدمة.**

والمعروف أن المعتزلة في تأييدهم لوحدانية الله تعالى وتنزيهه عن الشبيه، نفوا عنه صفاته التي وصف بها نفسه، واعتبروا الكلام صفة من صفات الفعل، وقالوا بأنه محدث مخلوق، واعتمدوا مبدأ قياس الغائب على الشاهد في تعريفهم لكلامه تعالى فهو "من جنس الكلام المعقول في الشاهد وهو حروف منظومة وأصوات مقطعة".[1]

وهو تعريف يربط الكلام بالدلالة الصوتية، ويقصره عليها وينظر إلى القرآن بوصفه أداء تلفظيا، وليس عملية مركبة تنتظم العديد من العمليات الأخرى بما فيها الآداء اللفظي، لأن ذلك يقتضي إدخال المعنى في حد الكلام، وهو ما قد يؤدي إلى الالتقاء مع خصوم المعتزلة من الأشاعرة الذين يعتمد برهانهم حول قدم القرآن على كون الكلام معنى نفسيا.[2]

انطلاقا من هذا التصور للكلام، ذهب المعتزلة إلى تصور إعجاز القرآن كامنا في هذا الكلام المؤلف من الأصوات، وصرفوا عنايتهم إلى فصاحة الألفاظ وانسجامها وتلاؤمها، وإلى السجع والازدواج والتناسب والفواصل والبديع، وكل ما له صلة بخفة الكلام وسهولة جريانه على اللسان وحسن وقعه في السمع.[3] "أما المعاني فهي مطروحة في الطريق يعرفها العربي والعجمي والبدوي والقروي، وإنما يتفاضل الناس في التعبير عنها".[4]

ويبدو من هذه المقولة أن الجاحظ قد التزم بمبادئ المعتزلة التزاما حتم عليه أن يعتبر المعاني شائعة بين الناس ومتيسرة للجميع، وأن الامتياز والمفاضلة بينهم تتم عن طريق صياغة اللغة صياغة محبوكة بحيث لا يفلت من زمامها أي جزء من أجزاء هذا المعنى، لأن الشعر والأدب عموما (صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير).[5]

أما الكلام في النظرية الأشاعرة، فهو صفة أزلية قديمة قائمة بذاته تعالى كعلمه وقدرته وحياته.

فكان من الطبيعي أن يبتعد تعريفهم للكلام عن الأصوات التي هي أعراض لا يتصور وجودها في ذات البارئ تعالى.

---

[1]– القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تح: ابراهيم الأبياري وطه حسين، القاهرة، مصر، ج7، ص:03.

[2] – ينظر: طارق النعمان، اللفظ والمعنى بين الإديولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم، سينا للنشر، ط1، 1994م، ص:84.

[3] – ينظر: أحمد أبو زيد، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، ،مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، ص:90.

[4] – أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، تح: عبد السلام محمد هارون، ،مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2 1385هـ/1965م ج3، ص:131–132.

[5] – المصدر نفسه، ص:132.

يقول الباقلاني:"يجب أن يعلم أن الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس، لكن جعل عليه أمارات تدل عليه فتارة تكون قولا بلسان على حكم أهل ذلك اللسان، وما اصطلحوا عليه...وجرى عرفهم به وجعل لغة لهم.. وقد يدل على الكلام القائم بالنفس الخطوط المصطلح عليها بين كل أهل خط، فيقوم الخط في الدلالة مقام النطق باللسان"، ويقول أيضا :"إن الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس دون غيره، وإنما الغير دليل عليه بحكم التواضع والاصطلاح، ويجوز أن يسمى كلاما إذ هو دليل على الكلام، لا أنه نفس الكلام الحقيقي".[1]

فالأشاعرة كما يتضح من هذين النصين يعارضون تماما مفهوم المعتزلة للكلام، فالكلام الحقيقي هو الكلام القائم بالنفس، وبذلك يتم إخراج (الألفاظ) كلية من تحديدهم للكلام.

ذلك أن إدخالها يفضي إلى أن "يكون حد الكلام متضمنا لإثبات حداثة القرآن بما هو كلام"، ومن ثم فإن (الدوال) ما هي إلا دلالة على الكلام الحقيقي(المعنى النفسي) المستقل عن هذه (الدوال) و(الدوال) في هذه الحالة لا تعدو كونها (أمارات) صوتية خطية تشير إلى ما هو غيرها وخارجها.[2]

إن عقيدة الأشاعرة في كلام الله، القائمة على الكلام النفسي، كانت توجه مواقفهم من قضية اللفظ والمعنى وتحدد مفهومهم للإعجاز، وبذلك وجهوا عنايتهم للمعاني بحكم سبقها وأصالتها،ولتراكيب آياته من تقديم وتأخير وحذف وذكر...الخ، أما الألفاظ فهي خادمة للمعاني وتابعة لها، وهي تتنزل في النطق بسبب ترتيب معانيها في النفس، لذلك كانت مزية النظم في معانيه دون ألفاظه فليس الغرض "بنظم الكلام أن توالت ألفاظها في النطق بل أن تناسقت دلالاتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل".[3]

---

[1] -الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، نـح: محمد هدين الحسن الكوفي، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية 1969م، ص:94-95.

[2] -ينظر: طارق النعمان، اللفظ والمعنى بين الإديولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم، ص:85.

[3] -عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تع: محمود محمد شاكر، مكتبة خانجي للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ص:540.

وقد كان لموقف المعتزلة والأشاعرة من أصل اللغة وطبيعتها، أثر كبير في تحديد موقفهما من هذه القضية أيضا، فالأشاعرة الذين اعتبروا اللغة توقيفية من عند الله، علمها لآدم كما أخبرنا بذلك في قوله تعالى:**{وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء}** [البقرة:30]، فقد اعتبروا المعاني أسبق من الألفاظ في الوضع وفي نفس المتكلم، لأن الله تعالى لم يكن ليقول لهم **{أنبئوني بأسماء هؤلاء}**.[1] وهم لا يعرفون المشار إليهم بهؤلاء أما الألفاظ فليست إلا مجرد علامات وسمات دالة على المعاني، ولا قيمة لها إلا بمقدار ما تحمله من هذه المعاني، ولو سلبت منها لأصبحت مجرد أصوات.

يقول عبد القاهر الجرجاني: (إنا إن زعمنا أن الألفاظ التي هي أوضاع اللغة، إنما وضعت ليعرف بها معانيها في أنفسها، لأدى ذلك إلى ما لا يشك عاقل في استحالته، وهو أن يكونوا قد وضعوا للأجناس الأسماء التي وضعوها لها لتعرفها بها، حتى كأنهم لو لم يكونوا قالوا (رجل) و(فرس) و(دار) لما كان يكون لنا علم بهذه الأجناس...كيف والمواضعة لا تكون ولا تتصور إلا على معلوم فمحال أن يوضع اسم أو غير اسم لغير معلوم، لأن المواضعة كالإشارة، فكما أنك إذا قلت"خذ ذاك"لم تكن هذه الإشارة لتعرف السامع المشار إليه في نفسه، ولكن ليعلم أنه المقصود من بين سائر الأشياء التي تراها وتبصرها، كذلك حكم مع ما وضع له(اللفظ)".[2]

وهكذا يتضح أن الأشاعرة قد صرفوا عنايتهم بصورة واضحة إلى إثبات الأسبقية للمعاني في الوجود على الأسماء والألفاظ، وأن الغرض من الوضع اللغوي هو إفادة التراكيب والعلاقات بين المفردات، أما الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة فلم توضع (لتعرف معانيها في أنفسها ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض، فيعرف فيما بينهما فوائد).[3]

ومن هنا كان إلحاح الأشاعرة في دراسة إعجاز القرآن على معانيه وتراكيبه، واستهانوا بقيمة الألفاظ وبالبديع ومحسناته البلاغية.

---

[1] – **عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص:541.**

[2] – **المصدر نفسه، ص:539-540.**

[3] – **المصدر نفسه، ص:539.**

أما المعتزلة الذين قالوا باصطلاحية اللغة، واعتبروها ظاهرة اجتماعية يصنعها الإنسان عن طريق الإشارة الحسية والإيماءة الجسدية، فقد اعتبروا العلاقة بين الألفاظ ومعانيها علاقة (وضعية اصطلاحية).[1]

ولما كانت الإيماءة والإشارة تستدعي الصوت الذي تقوم على أساسه المواضعة، فقد عرف ابن جني اللغة بأنها (أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم).[2] وهو التعريف نفسه الذي يقدمه القاضي عبد الجبار للكلام فيقول: "ونذكر حقيقة الكلام وأنه الحروف المنظومة والأصوات المقطعة".[3] وإذا كان الصوت هو الشرط الذي تقوم على أساسه المواضعة، وكانت الأصوات من صفات الألفاظ فقد وجه المعتزلة عنايتهم للألفاظ ونوهوا بالصورة السمعية للكلام، وآمنوا بأن أسرار إعجاز القرآن كامن في هذا النظم المركب من الحروف والأصوات، وجعلوا من "الصياغة اللفظية، المادة التي يقع عليها عمل الناظم، وتظهر فيها مهارته وبراعته".[4]

أما المعاني فهي قائمة في صدور الناس جميعا-أو كما قال الجاحظ فهي مطروحة في الطريق- تجول في أذهانهم وتنتهي لعامتهم وخاصتهم بالتلقائية المباشرة، عكس الألفاظ التي يحتاج الأديب إلى قدرة خاصة تمكنه من استغلالها واستعمالها.

وقد بحث كل فريق من الفريقين عن مظاهر الجودة في العنصر الذي قرن به المزية والأسبقية فأخذت المعتزلة تبحث في الأساليب وصياغتها، والألفاظ ورقتها وعذوبتها وخفتها وسهولتها، وأخذ الأشاعرة يبحثون في المعاني ومدى التفاوت بينها.

ويعتبر الجاحظ في طليعة من اهتموا باللفظ، فقد وضع معايير للفظ المفرد، من تخيير وسهولة مخرج وكثرة ماء، ولطافة مأخذ، وصحة طبع، وجودة سبك وبعد عن التنافر.

---

[1] – ابن جني، الخصائص، تح: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان،ج1، ص:45.

[2] – المصدر نفسه، ص:33.

[3] – القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح: سمير مصطفى رباب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان ، ط1 1422م/2001م، ص:358.

[4] – أحمد أبو زيد، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، ص:52.

ومن أقواله التي تظهر عنايته بالألفاظ قوله : (ومتى كان اللفظ أيضا كريما في نفسه، متخيرا من جنسه وكان سليما من الفضول بريئا من التعقيد حبب إلى النفوس،واتصل بالأذهان، والتحم بالعقول وهشت إليه الأسماع، وارتاحت له القلوب، وخف على ألسن الرواة، وشاع في الآفاق ذكره، وعظم في الناس خطره).[1]

وقد أنكر عبد القاهر الجرجاني تلك المميزات في فصاحة المفرد لإيمانه بأن فصاحة اللفظ عائدة إلى المعنى، وأن هذه الفصاحة لا تظهر إلا بضم الكلام بعضه إلى بعض في جملة من القول، أو نص من النصوص، لأنه اتضح اتضاحا لا يدع للشك مجالا، "أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الفضيلة وخلافها في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها وما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ".[2]

ومما يدخل في جماليات الألفاظ وصياغتها وحسن تأليفها ونظمها، التلاؤم اللفظي والصوتي الذي جعله المعتزلة مقياسا فنيا لكل عمل أدبي، بل لقد عده الرماني المعتزلي أحد أقسام البلاغة العشرة التي تعتبر دليلا على إعجاز القرآن، وفائدة التلاؤم في نظره تظهر في(حسن الكلام في السمع وسهولته في اللفظ، وتقبل المعنى له في النفس لما يرد عليها من حسن الصورة وطريق الدلالة).[3]

وقد رفض عبد القاهر بشدة، أن يكون للتلاؤم الصوتي قيمة فنية ترقى به إلى أن يكون وجها من وجوه إعجاز القرآن فيقول:"وإن تعسف صاحب تلاؤم الحروف وذهب إلى أنه الأصل في الإعجاز كان الرد أن يقال له، يلزمك على قياس قولك، أن تجوز أن يكون هاهنا نظم للألفاظ وترتيب، لا على نسق المعاني، ولا على وجه يقصد به الفائدة، ثم يكون مع ذلك معجزا، وكفى به فسادا.

فإن قال قائل إني لا أجعل تلاؤم الحروف معجزا حتى يكون اللفظ مع ذلك دالا، وذاك أنه إنما تصعب مراعاة التعادل بين الحروف، إذا احتيج مع ذلك إلى مراعاة المعاني... قيل له فأنت الآن إن عقلت ما تقول، قد خرجت من مسألتك، وتركت أن يستحق اللفظ المزية من حيث هو لفظ وجئت تطلب فيما بين المعاني طريقا، وتضع له علة غير ما يعرفه الناس، وتدعي أن ترتيب المعاني

[1] – أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، تح:عبد السلام محمد هارون،، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998م،ج2، ص: 08.
[2] – عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز،،ص:46.
[3] – أبو الحسين علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، تح: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر ط4، ص:76.

سهل، وأن تفاضل الناس في ذلك إلى حد، وأن الفضيلة تزداد وتقوى إذا توخي في حروف الألفاظ التعادل والتلاؤم وهذا منك وهم".[1]

وقد اهتم المعتزلة بالمحسنات البديعية والبلاغية اهتماما كبيرا، جاعلين منها دليلا على إعجاز القرآن فهذا الرماني المعتزلي مثلا يحصر أقسام البلاغة التي تعد أحد أهم وجوه إعجاز القرآن، في الأقسام التالية:

"الإيجاز والتشبيه، والاستعارة والتلاؤم، والفواصل والتجانس، والتصريف والتضمين، والمبالغة وحسن البيان".[2]

مستشهدا بما جاء في القرآن من هذه الأقسام العشرة على جهة البلاغة والإعجاز، وهو الأمر الذي أنكره عليهم الأشاعرة، الذين رفضوا اعتبار فنون البديع ومحسناته اللفظية دليلا على الإعجاز وقللوا من أهميتها وقيمتها، "لأن هذه الوجوه إذا وقع التنبيه عليها، أمكن التوصل إليها بالتدريب والتعود والتصنع لها، وذلك كالشعر الذي إذا عرف الإنسان طريقه صح منه التعامل له، وأمكنه نظمه والوجوه التي نقول إن إعجاز القرآن يمكن أن يعلم منها فليس مما يقدر البشر على التصنع له والتوصل إليه بحال".[3]

[1] – عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص:60.
[2] – أبو الحسين علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص:76.
[3] – جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط1، 1408هـ/1988م،ص:107.

تمهيـــــــــد:

تتكون الكلمة أو أية وحدة لغوية تكبرها من جانبين أساسيين مهمين لا ينفصل أحدهما عن الآخر هما: اللفظ والمعنى، ودراسة اللغة في حد ذاتها تعد في جانب كبير منها دراسة للعلاقة بين هذين الجانبين .

-1-تعريف اللفـــظ والمعنى :

-أ-اللفـــظ:

اللفظ هو الحامل المادي والمقابل الحسي المنطوق للمعنى الذي هو فكرة ذهنية مجردة، وأهم ما يميزه أنه منطوق، وهذا ما أكد عليه أغلب النحاة في تعريفاتهم، فسيبويه يقصد باللفظ العلامة الإعرابية أو الإعراب[1]، لأنه يرى أن الشكل اللفظي المتمثل في النصب يتبع معنى معينا ويوجه ويصحح عليه كما أن الشكل اللفظي المتمثل في الرفع يتبع معنى معينا آخر ويوجه ويصحح عليه .

وعرف ابن مالك الكلمة بأنها " لفظ مستقل دال بالوضع تحقيقا أو تقديرا والمراد هنا بالمستقل ما ... ليس بعض اسم كياء زيد، وتاء مسلمة، ولا بعض فعل كهمزة أعلم، وألف ضارب. فإن كل واحد من هذه المذكورات لفظ دال بالوضع وليس بكلمة لكونه غير مستقل"[2]. وإطلاق اللفظ على الكلمة هنا إنما هو من باب إطلاق المصدر على المفعول به .

وقال الشيخ خالد الأزهري: "واللفظ في الأصل مصدر لفظت الرحى الدقيق إذا رمته إلى الخارج والمراد باللفظ هنا (أي في اصطلاح النحويين) الملفوظ به وهو الصوت من الفم المشتمل على بعض الحروف الهجائية تحقيقا كزيد، أو تقديرا كألفاظ الضمائر المستترة، وسمي الصوت لفظا لكونه يحدث بسبب رمي الهواء من داخل الرئة إلى خارجها، إطلاقا لاسم السبب على المسبب"[3].

---

[1]-ينظر: الأعلم الشنتمري، النكت في تفسير كتاب سيبويه، تح: رشيد بلحبيب، وزارة أوقاف المغرب،1999م،ج1، ص:200.
[2]- ابن مالك، شرح التسهيل ، تح: عبد الرحمان محمد بدوي المختون، دار هجر، القاهرة،، مصر، 1990م، ج1، ص:3-4.
[3]- خالد الأزهري، شرح التصريح على التوضيح، دار إحياء الكتب العربية، فيصل الحلبي، القاهرة، مصر، ج1، ص:19-20.

وقال السيوطي: "ما خرج من الفم إن لم يشتمل على حرف فصوت، وإن اشتمل على حرف ولم يفد معنى فقول، فإن كان مفردا فكلمة، أو مركبا من اثنين ولم يفد نسبة مقصودة لذاتها فجملة، أو أفاد ذلك فكلام، أو من ثلاثة فكلم"[1].

وقال أبو البقاء الكفوي عن اللفظ: "هو في اللغة مصدر بمعنى الرمي، وهو بمعنى المفعول فيتناول ما لم يكن صوتا، وما هو حرف واحد وأكثر مهملا أو مستعملا، صادرا من الفم أولا، لكن خص في عرف اللغة بما صدر من الفم من الصوت المعتمد على المخرج حرفا واحدا أو أكثر، مهملا أو مستعملا، فلا يقال لفظ الله، بل يقال كلمة الله. وفي اصطلاح النحاة ما من شأنه أن يصدر من الفم من الحرف، واحدا أو أكثر، أو تجري عليه أحكامه كالعطف والإبدال، فيندرج فيه حينئذ كلمات الله، وكذا الضمائر التي يجب استتارها. وهذا المعنى أعم من الأول. وأحسن تعاريفه على ما قيل: صوت معتمد على مقطع، حقيقة أو حكما، فالأول كزيد، والثاني كالضمير المستتر في (قم) المقدر بأنت "[2].

ونلاحظ من خلال هذه التعريفات أنها تتفق في مفهوم عام ثابت للفظ وهو انحصاره في المنطوق أو الملفوظ، كما أن مصطلح اللفظ يتصل بمصطلحات أخرى تحيط به وهي: القول والكلم والجملة والكلام والكلمة .

-ب- المعنـــــى :

مصطلح المعنى هو من أكثر المصطلحات التي اختلف في تعريفها ويرجع ذلك إلى اختلاف اهتمامات الدارسين له وتعدد ميادين بحوثهم، بالإضافة إلى كثرة المصطلحات المستعملة في هذا المجال والمرتبطة به .

[1]-جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، تح: عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1985م ج3، ص05.

[2] -أبو البقاء الكفوي، الكليات، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1993م، ص:795.

ومصطلح المعنى في كلام النحويين لم يكن واحدا، ومن ذلك أنهم كانوا يقصدون به المعنى الصرفي وأحيانا أخرى المعنى الدلالي بصفة عامة، وأحيانا ثالثة كانوا يقصدون به المعنى النحوي، أي وظيفة الكلمة في الجملة كالفاعلية والمفعولية والإضافة .

والواضح أن جل حديثهم الصريح عن المعنى كان بهذا القصد، ومن هذا قول ابن جني عن الإعراب إنه: " الإبانة عن المعاني بالألفاظ، ألا ترى أنك إذا سمعت أكرم سعيد أباه وشكر سعيدا أبوه علمت برفع أحدها ونصب الآخر الفاعل من المفعول، ولو كان الكلام شرجا واحدا لاستبهم أحدهما من صاحبه "[1].

ويتصل بحديث النحاة أيضا عن المعنى أننا نجد تقسيما مهما للدلالة عند ابن جني كذلك يرى فيه أن الدلالات ثلاث: لفظية كدلالة (قام) بلفظه على مصدره، وصناعية كدلالة (قام) أيضا بصيغته على الزمن الماضي، ومعنوية كدلالة معنى هذا الفعل على ضرورة وجود فاعل له[2].

ومثل هذا التقسيم الدلالي له أهميته الواضحة في دراسة العلاقة بين اللفظ والمعنى من الناحية اللغوية والمعرفية في تراثنا .

ونظرا لأهمية اللفظ والمعنى عموما وارتباطهما بكثير من العلوم ومجالات المعرفة الإنسانية، لم تقتصر دراستهما قديما وحديثا –عند العرب وغيرهم– على مجال اللغة وحده الذي يعد أكثر ميادين العلوم اهتماما بهما[3]، بل إن كل المجالات المعرفية ذات الصلة بهذه القضية درست ما يخصها منها. ولذلك نجد أن قضية اللفظ والمعنى في تراثنا مسألة أساسية مشتركة في العلوم والدراسات العربية التي تتصل بالكلمة واللغة حيث إنها "هيمنت على تفكير اللغويين والنحاة وشغلت الفقهاء والمتكلمين واستأثرت باهتمام البلاغيين والمشتغلين بالنقد، نقد الشعر والنثر، دع عنك المفسرين والشراح الذين تشكل العلاقة بين اللفظ والمعنى موضوع اهتمامهم العلني الصريح"[4].

[1] –ابن جني، الخصائص، ج1، ص:35.
[2] –ينظر: المصدر نفسه،ج3، ص:100.
[3] –ينظر: جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، تر: عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1987م ص:16.
[4] –محمد عابد الجابري، اللفظ والمعنى في البيان العربي، 1985م،ج6، ص:21.

وقد كان من إسهام اللغويين العرب في هذا المجال: وضع معاجم الألفاظ ومعاجم المعاني ودراسة اتصال معاني الألفاظ المتحدة الأصول ومحاولة ربط بعضها ببعض فيما عرف باسم الاشتقاق الأصغر والاشتقاق الأكبر، وكذلك بحث المطابقة بين اللفظ ومعناه من حيث مناسبة كل منهما للآخر.[1] وتفسير العلاقة أيضا بين اللفظ والمعنى بأنها- وهذا رأي أكثرهم- عرفية اعتباطية.

وقد اقتضت جهود البلاغيين في هذا الشأن السير في ثلاث اتجاهات: دراسة الحقيقة والمجاز، وبحث خصائص التراكيب، ودراسة الظواهر البديعية اللفظية .

وقد نتج عن هذه الجهود اكتشاف نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني ووضع ثلاثة علوم تمثل هذه الاتجاهات وهي: البيان والمعاني والبديع، وهذه العلوم يجمعها إطار مشترك هو" العلاقة بين الاختيار الأسلوبي باعتباره رمزا وبين المعنى"[2].

ويضاف إلى ذلك أن هذه القضية برزت بوضوح في تاريخ الأدب العربي وخاصة في القرن الثالث الهجري، "وشغلت الأدباء والنقاد وظلت مناط البحث والجدل فترة طويلة، وقد انقسم هؤلاء أمامها فريقين، وكان الاتجاه السائد تفضيل اللفظ على المعنى حتى عرف النقد العربي بهذا"[3].

[1] -ينظر: ابن جني، الخصائص، ج2، ص:154،267.

[2] -تمام حسان، الأصول، دراسة استيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982م، ص:346.

[3] -ابن رشيق القيرواني، العمدة في صناعة الشعر وآدابه ونقده، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط4 1972م، ج1 ص:124-127.

2-التعريف بقضيـــة اللفظ والمعنـــى :

إن الحديث عن اللفظ والمعنى باعتبارهما من قضايا النقد والبلاغة، يتكرر في مواضع مختلفة . فهما من الموضوعات التي كثر الحديث فيها، وقد اهتم النقاد والبلاغيون به بضفة خاصة .

واختلفوا شأن غيرهم في أيهما أفضل الألفاظ أم المعاني"وانقسموا إلى ثلاثة أقسام :

أ- قسم اهتم بالألفاظ وفضلها على المعاني .

ب- وقسم اهتم بالمعاني وفضلها على الألفاظ .

ج- وقسم ثالث اهتم بالألفاظ والمعاني في آن واحد، واعتبرهما بمثابة الروح والجسد "[1] .

فقيل عن الألفاظ أنها التأليف والنظم ،أي الصياغة بما تتضمنه من لفظ ومعنى وروي .

وعن المعنى انه الفكرة التي ينبني عليها البيت أو القصيدة، على أنه ينبغي التحفظ والتحرز عند التعرض لهذه القضية في النقد القديم، فليس المقصود باللفظ دائما اللفظ المفرد ولا المقصود بالمعنى دائما المدلول المفرد للألفاظ .

فقول الجاحظ "بان المعاني مبذولة في الطريق وان المعول في البلاغة على الألفاظ ،ووصفهم للصلة بين الاثنين كالصلة بين الجواري والمعارض، أو بين الجسم والروح والكساء المزركش، او بين القوالب وما تحويه من مادة "[2]. فأيما كانت هذه الأوصاف ففيها تصور لكل واحد منهما قائما بذاته أو ما يمكن أن يقوم بذاته مستقلا عن الأخر .

وهذا التصور لاستقلال كل منهما عن الأخر لا يتفق في اللفظ في أصله رمز للمعنى، فلا يقوم اللفظ وحده دون معنى، أي لا يمكن على صورة من الصور فصله عن مدلوله أو حتى تصور هذا الفصل ذهنيا كالفصل بين الروح والجسد، إذن فلا يمكن أن يكون النقاد قصدوا إلى اللفظ المفرد حين خاضوا في قضية اللفظ والمعنى، بل اللفظ المقصود عندهم هو التركيب اللفظي في عبارة مفيدة أو جملة ، والمعنى هو المعنى التي تدل عليه تلك العبارة، و" لما كان مجال بحث البلاغيين منذ القدم هو العبارة فكل ما يقال عن اللفظ والمعنى ينصرف إليها "[3].

[1] – ينظر:بشير خلدون، الحركة النقدية على أيام ابن رشيق، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2007م، ص:163.

[2] – ينظر: محمد زغلول سلام، تاريخ النقد الأدبي والبلاغي، منشأة المعارف بالأسكندرية، مصر، ط3 ، ص:74.

[3] – ينظر: المرجع نفسه، ص:74-75.

ويصح الفصل على هذا الأساس بين اللفظ المركب في العبارة وبين المعنى المركب، كذلك بمعنى أن نظم الألفاظ في العبارة بصورة أو بأخرى يغير المعنى، وإن بقيت الألفاظ على حالها أو بالعكس قد يمكن التعبير عن المعنى بصورة أو بأخرى من اللفظ، أي قد يكون اشتراك بين عبارتين في معنى وإن اختلفا في اللفظ .

فالمعنى عند النقاد في القديم يأخذ مفهومين :

-أ- المفهـــــوم الأول :

وفيه المعنى بما يساوي الغرض أو الأفكار العامة مثل: الشجاعة والكرم، والعفة والرحمة ... إلى غبر ذلك، وهذا المفهوم له أدلة من أقوال النقاد منها قول قدامة بن جعفر في معرض حديثه عما يباح للشاعر القول حين يقول:"إن المعاني كلها معروضة للشاعر وله أن يتكلم منها فيما أحب وأثر من غير أن يحضر عليه معنى يروي الكلام فيه، إذا كانت المعاني للشعر بمنزلة المادة الموضوعة، والشعر فيها كالصورة "، ثم يضيف أيضا : " وعلى الشاعر إذا شرع في أي معنى كان من الرفعة والعفة ...وغير ذلك من المعاني الحميدة والذميمة، أن يتوخى البلوغ من التجويد في ذلك إلى الغاية المطلوبة... " [1].

فالمعاني بمنزلة المادة الموضوعة، ومنها ما هو رفيع أو وضيع ومنها ما هو محمود أو مذموم .

-ب-المفهـــــوم الثانـــــي :

هو أن المعاني تنصب على دلالات الألفاظ وهي مركبة وعلى المعاني الناتجة من الصياغة والنظم التي تؤدي مجموعها ما يفسر الغرض والمعنى العام، وهذا المفهوم هو ما يقصده عبد القاهر الجرجاني في قوله:"لما كانت المعاني إنما تتبين بالألفاظ وكان لا سبيل للمراتب لها والجامع شملها إلى أن يعلمها ما منع في ترتيبها بفكره إلا بترتيب الألفاظ في نطقه، تجوزوا فكنوا عن ترتيب المعاني بترتيب الألفاظ "[2].

ومن هنا نرى أن المعنى له مفهومان عند النقاد: مفهوم بمعنى الكلمات المفردة، ومفهوم بمعنى الكلمات في عبارة مركبة داخ صياغة ونظم، وهذا ما نجده عند عبد القاهر الجرجاني التلازم بين اللفظ والمعنى .

[1] – ينظر: طه مسطفى أبو كريشة، أصول النقد الأدبي، الشركة المصرية العالمية للنشر لوتجمان، ط1، ص:153،169.
[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص:354.

فالمعاني بمعنى الأفكار والدلالات هي التي تقابل الألفاظ بمعنى الصياغة والنظم وهما متلازمان معا في الوجود، والبحث في أيهما أفضل بحث لا جدوى منه، لأنه لا يتصور انفصال أحدهما عن الآخر .

إن قضية اللفظ والمعنى التي أثير حولها الجدل ما هي إلا قضية بين المعنى بمفهومه العام وبين اللفظ بمعنى الصياغة والنظم، وليست بين المعنى بالمفهوم الخاص وعبارته، فلهذين المفهومين لكل من اللفظ والمعنى، لا نرى أن عبد القاهر وقع في تناقض حين مدح كل من اللفظ والمعنى مرة وذمهما أخرى فهو حين مدح اللفظ قصد به الصياغة والنظام، وحين ذمه رأى أن لا معنى للفصاحة سوى التلاؤم اللفظي وتعديل مزاج الحروف، وحين مدح المعنى مدحه بالمفهوم الثاني الذي قدمنا تفسيره وحين قلل من شأنه فإن ذلك راجع إلى المفهوم الأول .

ويقابل اللفظ والمعنى في النقد الحديث الشكل والمضمون، فالشكل هو الصورة الخارجية لهذا الفن من وزن وموسيقى وصور شعرية وصياغة فنية، وما يتحقق من خلال ذلك من جمال وانسجام .

أما المضمون فهو كل ما يشمل عليه العمل الفني من فكر أو فلسفة أو أخلاق أو اجتماع أو سياسة أو دين...ومن هنا يكون المضمون أو المحتوى هو في غالب الأمر المادة الخام التي يستخدمها الأديب أو الشاعر، فالمادة الخام توجد وإن لم يتحقق لها الشكل في صناعة ما، أما المعنى فغير ممكن التحقق، لأن الفكرة لا توجد بالنسبة إلينا إلا إذا أمكن أن تصاغ بألفاظ .

ومن هنا قضية اللفظ والمعنى أخذت جانبا مهما من تفكير النقاد والبلاغيين، وتولدت عنها قضايا فرعية كثيرة .[1]

[1] – **ينظر: طه مسطفى أبو كريشة، أصول النقد الأدبي.13.**

-3- الأصول الأولـــى لظهـــورها :

لقد اهتم النقاد الأوائل بالمعاني عندما كان النقد فطريا يغلب عليه طابع تحكيم الذوق، لأن النقاد في تلك الفترة كانوا متأثرين بمقياس الدين والأخلاق، والملاحظ أن النقد العربي تدرج على تقويم المعنى من خلال مقارنة ثلاثة أبعاد تنصب على القول الشعري المتحقق فعلا، وتصفه بإزاء القول المثالي المتفق على نجاحه الكامل في أداء المعنى من ناحية، ومواصفات الموضوع الشعري الذي ينتمي إليه هذا المعنى من ناحية أخرى، وعلى ذلك تبدو جودة المعنى متعلقة بقدرة الشاعر على نحو تام بحيث تصبح هذه العبارة دون غيرها هي الأقدر على أداء هذا المعنى .

ولعل ما يفسر ذلك الحكم المطلق الذي يشيع في النقد العربي واصفا أحد الشعراء بأنه أشعر الناس في معنى معين، إن الحكم لا يخلع أفضلية مطلقة على الشاعر بقدر ما يشير إلى قدرته على إفراغ العبارة في قالب الموضوع، وصياغتها صياغة نهائية ومكتملة في التعبير عن هذا المعنى .

ومن هذا كله يشيع في خطابهم النقدي اتهام بعض النصوص الشعرية باختلال أداء عملية المعنى،"حيث يقصر (يتأخر) اللفظ عن المعنى بسبب عجز العبارة الشعرية على تحقيق الدلالة المقصودة"[1]." أو حين لا يبين اللفظ المعنى بسبب عدم ملائمة الصياغة للمعنى المثالي المقصود نتيجة عجز الركائز الدلالية والصيغ الصرفية، والنظام التركيبي على الانتظام في علاقات تناسب مثالية تكشف على الدلالة المقصودة، أو حين تتضاءل دلالة المعنى بانشغال الشاعر بذاته عن تكريس القيم الاجتماعية والخلقية المتعارف عليها[2].

وإضافة إلى ذلك تطرقوا لنقد المعاني الجزئية من حيث المساوئ والعيوب، وكذلك من حيث الصدق والكذب، وأيضا نقدها من حيث عجزها عن إتمام معناها .

---

[1] – ينظر: زين كامل الخويسكي ومحمد مصطفى أبو شارب، موقف النقاد والبلاغيين من الشعراء المحدثين، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1 2003م، ص:190.

[2] – ينظر: حسين جمعة، في جمالية الكلمة (دراسة جمالية بلاغية نقدية)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002م ص:37.

-أ- نقـــد المعانـــي الجزئيـــة :

نرى أن الشعراء الجاهليون اهتموا بالمعاني في العمل الأدبي مبرزين المساوئ والعيوب والأخطاء دون النظر إلى المحاسن والإيجابيات في العمل الفني نفسه، أما حين يفاضل النقد بين عملين فثمة بعض المحاولات القليلة التي تمت الموازنة فيها من حيث المعنى، وهده المحاولات اقتصرت على نقد المعنى في بيتين إلى قصيدتين طويلتين لشاعرين مختلفين، ومن هذه المحاولات:محاولة أم جندب في الموازنة بين شاعرين هما امرئ القيس وعلقمة الفحل، حيث اشترطت شعرا يصفان فيه الخيل على روي واحد وقافية واحدة، فقال امرؤ القيس قصيدته التي مطلعها :

خليلي مرا بي على أم جندب نقض لبنات الفؤاد المعذب .

وقال علقمة قصيدته التي مطلعها :

ذهبت من الهجران في غير مذهب ولم يك حقا كل هذا التجنب[1].

فقالت أم جندب لامرئ الفيس:علقمة أشعر منك .

قال:كيف ذلك؟

قالت:لأنك قلت :

فللسوط ألهوت وللساق درة وللزجر منه وقع أخرج متعب[2].

فجهدت فرسك بسوطك ومررته بساقك، بينما علقمة فقال:

فأدركهن ثانيا من عنانه يمر كمر الرائح المتطيب [3].

فأدرك طريدته وهو ثان من عنانه لم يضربه بسوط ولا مراه بساقه ولا زجره .

إن نقد أم جندب صدر جزئيا، لأنها سمحت لنفسها بأن تجتزئ معنى واحدا من بيت واحد من كل القصيدة، وحكمت بين الشاعرين من خلال هذين البيتين فقط .

وكذلك نقد طرفة للمسبب بن علس أو الملتمس عندما قال أحدهما:

---

[1] – ينظر: محمد عبد المنعم خفاجي، الحياة الأدبية في العصر الجاهلي، دار الجيل ، بيروت، لبنان، ط1، 1992م ص:404.

[2] – ينظر: مصطفى محمد السيوفي، النقد الأدبي، دار البيان للطباعة والنشر، 2002م، ص:62.

[3] – ينظر: حميد آدم ثويني، منهج النقد الأدبي عند العرب، دار الصفاء للنشر والتوزيع، عمان، 2004م، ص:26.

وقد أتناسى الهم عند احتضاره يناجي عليه الصيعريك مكدم .

فقال طرفة:" استنوق الجمل:فهو هنا يرى أن الشاعر قد وقع في خطأ، لأن الصيعرية سمة للناقة في حين أنه كان يصف الجمل "[1].

فهذا نقد معنوي جزئي معلل،حيث استخدمت لفظة وما تحمله من دلالة في معناها في غير موضعها ولم يتطرق طرفة لنقد القصيدة وإنما التفت لذلك الخطأ المعنوي وصرح به، وهذا يدل على بصر طرفة بمعاني الألفاظ ومواضع استعمالها، كما يدل على فطنته لهذا الخطأ الذي يعيب الشعر .

ومن الأخطاء المعنوية كذلك التي وقع فيها الشعراء بسبب جهلهم بالحقائق التي تحدثوا عنها مثل قول زهير بن أبي سلمى :

فتنتج لكم غلمان أشأم كلهم كأحمر عاد ، ثم تنتج ، فتفطم .

لأن المشؤوم هو قدار أحمر، ثمود لا عاد .

والخطأ هنا في المعنى يعود إلى"جهل الشاعر بالحقائق التي يوردها، ومن هنا كان احتياج الشاعر إلى الثقافة حتى لا يخطئ فيما يورده من هذه الحقائق "[2].

-ب- نقـــد المعانـــي من حيث الصدق و الكذب :

ساد في العصر الجاهلي الاهتمام بنقد المعاني من حيث صدقها أو كذبها، وعدها الجاهليون من الأسس الرئيسية التي يحكمون على الشعر من خلالها، واعتبروها أصلا من أصول النقد، ونظروا إلى المبالغة أنها تفسد المعنى وتخرج عن الصواب وتبعد عن الواقع وتنافي الصدق، والشواهد على هذه القضية كثيرة منها:

مثال ذلك يروى أن رجلا قال لزهير بن أبي سلمى إني سمعتك تقول لهرم:

ولأنت أشجع من أسامة إذ دعيت : نزال ولج في الذعر .

" وأنت لا تكذب في شعرك فكيف جعلته أشجع من الأسد ؟

[1] – ينظر: حميد آدم ثويني، منهج النقد الأدبي عند العرب، ص:26.

[2] – ينظر: أحمد أحمد بدوي، أسس النقد الأدبي عند العرب، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ص:370.

فقال:إني رأيته فتح مدينة وحده، وما رأيت أسدا فتحها قط"[1].

وهذا المثال خير دليل على تأكيد وجهة نظر الشاعر الجاهلي إلى أن اعتماد المبالغة تخل بالمعنى وتفسده وتقوم بإخراجه من التقليد المتبع، ولذلك لابد للشاعر أن يبتعد عن ذلك بقدر الإمكان .

وهكذا نرى أن عنصر الصدق من أهم العناصر النقدية التي ظهرت في العصر الجاهلي، لأن أهم ما يمتاز به الشعر في تلك المرحلة الصدق والبساطة وعدم الغلو، فلم يكن الإنسان حينذاك قد تعود على الكذب والمبالغة، لذلك ترفعت نفسه عن قبوله فأبى الإقرار به .

ومن هذا الباب قول مهلهل بن أبي ربيعة:

فلولا الريح أسمع من بحجر صليل البيض تقرع بالذكور[2].

وقد قيل عنه أنه أكذب بيت قالته العرب، لأن بين حجر وهي قصة اليمامة وبين مكان الواقعة مسافة عشرة أيام .

وإضافة إلى ما سبق يقرر النقاد أن الصدق في الشعر فضيلة لا تنكر، وعلى هذا فضل عمر بن الخطاب ﷺ زهيرا، جاعلا من فضائله أنه لا يمدح الرجل إلا بما فيه، ويجدون الشعر الخالد هو ما وافق الواقع، ونجد ناقدا كعمر يتخذ الصدق مقياسا للشعر، فحين استمع لقول الحطيئة:

متى تأته تعشو إلى ضوء نار تجد خير نار عندها موقد

" قال: كذب، بل تلك نار موسى نبي الله عليه السلام"[3].

ومع أن تقدير النقاد للصدق نرى معظمهم لا يجعل الصدق – باعتباره مطابقا للواقع – مقياسا في تقدير الشعر، ففي المدح والهجاء والفخر لا يلزمون الشاعر بأن يقف عند الواقع ولا يتعداه، بل يبيحون له أن يكذب وأن يأتي من الأحكام بما لا يتفق مع الحقيقة، ولا يعنيهم إلا صواب المعنى، ولا يجدون مخالفته للحقيقة حاطا من قيمة الشعر ولا نازلا بقيمته .

–ج– نقـــد المعنـــى من خلال العجز عن اتمامـــه :

[1] – ينظر: هاشم صالح مناع، بدايات في التقد الأدبي، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1994م، ص:24.
[2] – ينظر: مصطفى محمد السيوفي، النقد الأدبي، ،ص:54.
[3] – ينظر: أحمد أحمد بدوي، أسس النقد الأدبي عند العرب، ،ص:425–427.

ونعني بذلك أن ينظم الشاعر بيته أو أبياتا يريد بها المديح أو موضوعا معينا، فينتقد عليه ويرد لأنه جاء على عكس ما يريد، كأن يكون مادحا وإذا به يهجو، أو أنه يبدأ قوله وإذا به يعجز عن تكملة قوله وينقطع عن اتمام موضوعه، ومن ذلك يروى أن النابغة الذبياني قال للنعمان بن المنذر:

تراك الأرض إما مت خفا وتحي إن حييت بها ثقيلا

فقال النعمان:هذا بيت إذا أنت لم تتبعه بما يوضح معناه كان إلى الهجاء أقرب منه إلى المديح.

فأراد ذلك النابغة فعسر عليه، فقال:" أجلني، قال:أجلتك ثلاثا فإن أنت أتبعته بما يوضح معناه فلك مئة من العصافير، وإلا فضربة بالسيف أخذت منك ما أخذت"[1].

فأخبر النابغة زهيرا فخرجا إلى البرية، وتبعهما ابن لزهير يقال له كعب، فتحاولا البيت مليا فلم يأتهما ما يريدان، فقال كعب:" فما يمنعك أن تقول:

وذاك بأن حللت العز منها فتمنع جانبيها أن يزولا

" فقال النابغة:جاء به ورب الكعبة، لسنا والله في شيء قد جعلت لك يا ابن أخي ما جعل لي، قال:وما جعل لك يا عم؟ قال:مئة من العصافير نجائب، قال:ما كنت لآخذ على شعري صفدا أي عطاء، فأتى النابغة النعمان بالبيت فأخذ مئة ناقة سوداء الحدقة "[2].

ويدل على أن الشاعر هنا رغم تمكنه من الشعر إلا أنه تعذر عليه اتمام معنى البيت الذي قاله للخليفة النعمان، وهذا ما يوضح عجز الشعراء آنذاك عن اتمام معنى شعرهم .

[1] – ينظر: هاشم صالح مناع، بدايات في النقد الأدبي، ص:27.
[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص:28.

وهي عبارة عن بعض الأمثلة، ولعل أكثرها ضاع بضياع السنين على حد قول أبو عمرو بن العلاء: ("ما وصل إليكم مما قالت العرب إلا أقله، ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وخير كثير"، وقول الجاحظ:"وإن شيئا هذا الذي في أيدينا جزء منه، لبالمقدار الذي لا يعلمه إلا من أحاط بقطر السحاب وعدد التراب، وهو الله الذي يحيط بما كان، والعالم بما سيكون")[1].

ويا ليته جاءنا وافرا، لاستطعنا أن نبين ما كان يعنيهم من مذاهب القول وما كان يعجبهم، وما كانت تأباه أذواقهم من طريق أصرح وأوضح وأدق ومع هذا القدر الضئيل الذي سلم من الضياع استطاع علماؤنا استخراج ما كانوا يؤثرونه في اللفظ والمعنى من مأثور بيانهم، ولكن النقد يرشدنا إلى إدراكهم، وكيفية تعبيرهم عن هذا الإدراك، وهذا الذي استفاد منه علماء البلاغة –فيما بعد– حين دونوا قواعد هذه العلوم .

[1] – أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين،ج3،،ص:29.

1-الأثر المذهبي في تصور العلاقة بين اللفظ والمعنى :

من الأمور الثابتة التي لا مراء فيها أن القرآن الكريم أصل لجميع العلوم العربية الإسلامية، انطلقت منه للكشف عن وجوه إعجازه الذي كان الدافع إليه في بعض الحالات ، ورد مزاعم الطاعنين ، وجلاء الحقيقة أمام المشككين الذين خفيت عنهم أسرار بيانه ولطائف نظمه.

وأهم ملاحظة تستوقفنا عند هذه الدراسات التي قدمها علماؤنا عن قضية اللفظ والمعنى، نظرية الفصل التي سيطرت عليهم في تصورهم لها، حيث أخذ البحث عندهم اتجاهين متوازيين، أحدهما اهتم باللفظ والصياغة، والآخر وجه عنايته للمعاني وأحوال التراكيب، ومما يعزز هذا الرأي أن الأصوليين وهم "الذين أعطوا أكثر من غيرهم صورة ناضجة عن دراسة المعنى، كانوا يرون أن كل وصف لساني يجب أن يضع في الاعتبار تقديم المعنى المتعلق بقصد المتكلم على محتوى القضية التي يحملها".[1]

فإذا تتبعنا آراء العلماء على اختلاف بيئاتهم العلمية نجد فكرة الفصل سائدة ومسيطرة في تصورهم منذ البداية، وفي مقدمة هؤلاء الجاحظ باعتباره أول بلاغي وناقد أثار جدلية اللفظ والمعنى.[2]

بمقولته المشهورة "المعاني مطروحة في الطريق"،(وقد زكى عبد القاهر الجرجاني هذه النظرية بقوله: "وكيف يتصور أن يصعب مرام اللفظ بسبب المعنى، وأنت إن أردت الحق لا تطلب اللفظ بحال، وإنما تطلب المعنى، وإذا ظفرت بالمعنى، فاللفظ معك وإزاء ناظرك").[3]

[1] – ينظر: رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة، القاهرة، مصر، ط3، 1987م، ص:392.

[2] – ينظر: محمد المالكي، دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره جامع البيان في تأويل آي القرآن، منشورات وزارة الأوقاف، مطبعة فضالة، المغرب، 1417هـ/1996م، ص: 42.

[3] – ينظر: عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية، سلسلة عالم المعرفة، مطابع الوطن، الكويت، العدد:272 1422هـ/2001م، ص: 275.

وإذا انتقلنا إلى بيئة اللغويين والأصوليين، فإن هذا الفصل يظل مسيطرا وسائدا، كذلك يقول ابن جني "إن العرب كما تعنى بألفاظها فتصلحها وتهذبها وتراعيها...فإن المعاني أقوى عندها وأكرم عليها وأفخم قدرا في نفوسها"4، أما الغزالي من الأصوليين فيقول: "فاعلم أن كل من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك...ومن قرر المعاني أولا في عقله ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى".[1]

وفي الحقيقة إن هذا التفضيل للمعنى على اللفظ، أو اللفظ على المعنى، ليس سوى انعكاس لخلاف جوهري مذهبي، فمعظم هؤلاء العلماء على اختلاف بيئاتهم العلمية، كانوا يتوزعون بين أشهر مذهبين كلاميين عرفهما التاريخ الإسلامي، وهما المذهب المعتزلي والمذهب الأشعري، فكان كل عالم من هؤلاء العلماء وهو يحدد موقفه من قضية اللفظ والمعنى، ينطلق من أصول مذهبه الكلامي ويحاول أن ينتصر لآراء هذا المذهب، وينقض آراء خصومه ومخالفيه.

ومن ثم فإن هذا التفضيل للمعنى أو للفظ، ليس في الحقيقة سوى انتصار للمذهب وأفكاره .

وحيث إن قضية الإعجاز عاشت حياتها الأولى في أكناف المتكلمين، إذ كانوا يمثلون جبهة الدفاع عن الإسلام بما يثار حوله من شكوك ، فإن ثنائية اللفظ والمعنى قد ارتبطت بهذه القضية عند علماء الكلام وأصبحت لصيقة بها، وأصبحت محط اهتمام مختلف العلماء، بل يمكن القول إن قضية اللفظ والمعنى لم تكن لتكتسب أهميتها عند البلاغيين واللغويين، لولا اتصالها بقضية الإعجاز القرآني، التي كانت الشغل الشاغل لجميع البيئات العلمية، فقد ربط هؤلاء العلماء ما بين قضية الإعجاز وثنائية اللفظ والمعنى لكشف أسرار القرآن الكريم وإبراز سر الإعجاز اللغوي فيه، فاهتم الفريق الأول باللفظ والصياغة لإثبات إعجاز القرآن، واهتم الفريق الثاني بالمعاني وأحوال الإسناد لإثبات الإعجاز .

ومهما يكن من أمر هذا الفصل الذي اتسمت به رؤية العلماء العرب القدامى لعلاقة اللفظ بمعناه فإن القارئ المنصف للتراث العربي الإسلامي، لا يسعه إلا أن ينظر بإجلال إلى ما تركه هؤلاء العلماء، من دراسات لغوية تتصل بهذه الثنائية، فقد نظروا إلى الألفاظ والمعاني وطبيعة العلاقة القائمة بينهما من زوايا مختلفة، وأبعاد متنوعة، مما يدل على أن هؤلاء العلماء الأفذاذ، كانوا يمتلكون وعيا

[1] – **الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تح: عبد السلام الشافي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ/1993م ص: 81.**

نظريا كاملا عنهما، وكان من نتائج هذا الوعي أن تركوا لنا "مفاهيم ومصطلحات لغوية ونقدية يقف الإنسان أمامها بكثير من الإعجاب والعجب، فالإعجاب لأن البلاغي العربي ابتداء من الجاحظ في القرن الثالث الهجري، بل ابتداء بسيبويه في القرن الثاني، وانتهاء بالسكاكي في مطلع القرن السابع لم يغفل جانبا واحدا من جوانب علم اللغة الحديث كما قدمه (سوسير) في بداية القرن العشرين، بل

إن الكثير من التطورات الجذرية التي أدخلها التفكيكيون بقيادة (دريدا) فيما بعد على علم اللغة السوسيري، كان هؤلاء البلاغيون العرب قد تطرقوا إليها بطريقة أو بأخرى".[1]

-2-التعريف بالمعتزلة:

تعد المعتزلة من أهم الفرق الكلامية، بل تعد أيضا مؤسسة علم الكلام الحقيقي، بمعنى أن لها سبق مذهبي متكامل في علم الكلام، وهم أصحاب النظر العقلي، وكانوا من أوائل الذين وسعوا دائرة المعرفة الدينية بحيث تشمل العقل، ولم يكتف المعتزلة بإدخال عنصر العقل في المعرفة الدينية بل قدموه على النص وقالوا بالفكر قبل السمع، فأولوا المتشابه من الآيات القرآنية، ورفضوا الأحاديث التي لا يقرها العقل .

كما تحرزوا في خبر الآحاد وقالوا بوجوب معرفة الله بالعقل، ولو لم يرد شرع بذلك، وإذا تعارض النص مع العقل قدموا العقل لأنه أصل النص، ولا يتقدم الفرع على الأصل، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، فالعقل بذلك موجب وآمر وناه.[2]

"ومهما تكن المآخذ التي تؤخذ على منهج المعتزلة في اسر افهم في استخدام العقل في الدين، إلا أنه مما لا شك فيه أنه يرجع إليهم الفضل في انتعاش الحركة العقلية في الإسلام، ولقد اعترف بذلك خصومهم، فيسميهم (المادتريدي) بأنهم فرسان الكلام، وتلك إشارة لمهارتهم وقوة جدلهم ومنطقهم ودفاعهم عن الإسلام ضد مخالفيه بسلاح العقل معروف ومشهود، فلقد أبلوا في ذلك بلاء حسنا وأرسلوا الوفود لمناقشة المخالفين للإسلام".[3]

[1] -ينظر: عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة، ص:268-269.
[2] -ينظر: إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، ،دار المعارف، 1976م، ج2، ص:37.
[3] -ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، نشر توما أونالد، دار صادر، بيروت، لبنان،،ص:06.

-3-أصل تسميتها :

يطلق عليهم خصومهم اسم (المعتزلة) لأنهم فارقوا أهل السنة والجماعة وانشقوا عليهم، وهذه التسمية تتعلق بنشأة المعتزلة، فيذكر البغدادي أن واصل بن عطاء كان من منتابي الحسن البصري في زمان فتنة الأزارقة، وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أنة الإسلام على فرق، فرقة تزعم أن كل مرتكب لذنب صغير أو كبير مشرك وهو قول الأزارقة، وفرقة تزعم أن صاحب الذنب المجمع على تحريمه كافر مشرك، وفرقة تقول بأنه منافق .

وكان علماء التابعين في ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون: إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفته بالرسل والكتب المنزلة من الله تعالى، لكنه فاسق بكبيرته وفسقه لا ينفي عنه اسم الإيمان والإسلام .

"وخرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة، وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر وجعله في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان، فلما سمع الحسن البصري من واصل بدعته هذه طرده عن مجلسه، فاعتزل عند سارية من سواري مسجد البصرة، وانظم إليه صديقه عمرو بن عبيد فقال الناس يومئذ إنهما اعتزلا قول الأمة، وسمي أتباعهما من يومئذ معتزلة".[1]

والخصوم يريدون بذلك الاسم الذم، لكن المعتزلة أنفسهم يقولون إنه اسم مدح لا ذم، ويذكر ابن المرتضى أن المعتزلة أنفسهم هم الذين اطلقوا هذا الاسم وليس خصومهم كما ذكر البغدادي، وذلك لأنهم خالفوا الأقوال المحدثة والمبتدعة واعتزلوها، ويسوق الأدلة على صحة ذلك مبينا فضل الاعتزال وذلك لقوله تعالى: **{واهجرهم هجرا جميلا}** [المزمل : 10] .

واحتج من السنة بقوله ﷺ:**[من اعتزل الشر سقط في الخير]** وقوله**[ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة].**[2]

وهناك من ينسب اسم المعتزلة لاعتزالهم الحروب بين المسلمين.

[1] – البغدادي، الفرق بين الفرق، تح: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، ص:117.

[2] – ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، ص:02.

وإلى هذا التفسير ذهب (نلينو) في بحثه عن أصل تسمية المعتزلة، فأثبت معتمدا على نصوص المسعودي وأبو الفدا والدينوري والطبري، أن الاسم أطلقه أناس للدلالة على موقفهم المحايد في الدين والسياسة، وامتناعهم عن الاشتراك في المنازعات والخصومات القائمة بين المسلمين.[1]

ونخلص من هذا أن اسم المعتزلة قد أطلقه عليهم خصومهم بقصد الذم، بينما يعده المعتزلة أنفسهم اسم مدح ويرتضونه لقبا لهم، إذ ليس فيه معنى الانشقاق والانفصال عن الدين، بل فيه معنى الانفصال عن البدع التي نها عنها الدين .

ومن أهم أسماء المعتزلة: الجهمية والقدرية، إضافة إلى أسماء أخرى كالثنوية والمجوس، "وقد سموا أنفسهم (العدلية) لقولهم بعدل الله وحكمته، وأصل العدل هو أحد أصولهم الخمسة، وكذلك سموا أنفسهم (الموحدة) لقولهم لا قديم مع الله"[2]. والتوحيد كذلك من أصولهم الخمسة.

-4-المعتزلة ودورها في الفكر الإسلامي :

لعبت المعتزلة دورا رئيسيا وهاما في رحلة تطور الفكر الإسلامي على مر التاريخ، وترك علماؤها بصمات خالدة على معظم الفرق والمدارس ولقد لاحظ دلك (نيكلسون) في كتابه عن تاريخ الآداب العربية، حيث يقول: (إن المعتزلة قد رفعت بطريقة غير مباشرة الفكر الإسلامي إلى درجة تستحق الاعتبار).[3]

وامتدح دورهم الإمام أبو زهرة في كتابه تاريخ المذاهب الإسلامية حيث يقول: (إن هؤلاء [المعتزلة] يعدون فلاسفة الإسلام حقا).[4]

وحتى (جولد تسيهر) المعروف بعدائه للإسلام، قد اعترف في كتابه العقيدة والشريعة بتأثير المعتزلة العظيم على الفكر العربي، قائلا:(نحن لا نستطيع نكران أنه كان لنشاط المعتزلة نتيجة نافعة، فقد ساعدوا في جعل العقل ذا قيمة، حتى في مسألة الإيمان، وهذا هو الفضل الذي لا يجحد، والذي له اعتباره وقيمته، والذي جعل لهم مكانا في تاريخ الدين والثقافة الإسلامية ... ثم إنه برغم كل

[1] -ينظر: نليليو، مقالة في كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص:173،198.

[2] - ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، ص:02.

[3]-Reynold A Nicholson, A Litrary Hhistory of the Arabs, Combridge, 1953, p:370.

[4] - محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، ص:159.

الصعوبات التي أثارها مذهبهم ، وكل من أنكروه على خصومهم، فإن حق العقل قد انتصر على إثر كفاحهم بنسبة صغيرة أو كبيرة، حتى في الإسلام السني، ولم يكن هينا بعد هذا إبعاده تماما).[1]

أما أحمد أمين فيقول في كتابه (ظهر الإسلام):" وكان للمعتزلة الفضل الأكبر في علم الكلام، لأنهم كانوا أكبر المدافعين عن الإسلام ضد ما كان يثيره اليهود والنصارى من هبوب، حتى فقد كانوا فيما روي يرسلون أتباعهم الكثيرين إلى البلدان الأخرى لرد هذا الهجوم ردا عقليا ".[2]

وهو يأسف على زوال المعتزلة، حيث يقول:" في رأيي أن من أكبر مصائب المسلمين موت المعتزلة وعلى أنفسهم جنوا ".[3]

وحتى الذين هاجموا المعتزلة وبشدة وكفروهم، ونسبوهم إلى الزندقة والإلحاد، فإنهم مدينون للمعتزلة بشهرتهم، لأن المعتزلة هم الذين وضعوا أسس علم الكلام، وبحثوا في موضوعات ومسائل لم يسبقهم إليها أحد، فلولا أنهم أبدعوا وألفوا المصنفات المختلفة، وبحثوا في مسائل علم الكلام، لما وجد من هاجمهم شيئا يبحث فيه وينقده، ومن ينكر أنه لولا ظهور المعتزلة لما سمعنا عن شخصيات كبيرة في الإسلام اليوم، مثل أحمد بن حنبل، والأشعري والباقلاني والبغدادي والجويني والغزالي، بل وابن الريوندي الملحد ؟.

إن موقف كل هذه الشخصيات المعروفة في التاريخ الإسلامي من المعتزلة هو موقف الناقد من الكاتب المبدع، لقد أبدع فكر المعتزلة، وأثاروا الثقافة الإسلامية بكتاباتهم، وتصانيفهم العديدة وأخطأوا قليلا، ولكنهم أصابوا كثيرا فيما ذهبوا إليه .

أما ابن حنبل، والأشعري والبغدادي والباقلاني والجويني والغزالي، واين الريوندي الملحد، فقد كانوا نقادا أكثر منهم كتابا مبدعين .

وليس يشك أحد في أن مرتبة الأصالة والإبداع أرفع وأسمى من مرتبة النقد والتجريح، يقول المستشرق السويدي"نيبرج":(... ولو لم تكن المعتزلة مهدت الطريق، لما كان لأهل السنة تقدم في هذا الفن مثل تقدمهم، ثم نريد أن نشير إلى شيء آخر، وهو أن قوما هذا شأنهم وموقفهم إزاء أعداء كثيرين ونحل مختلفة متدربة على المناظرة به، لابد وأن يكون في أسلوبهم شيء من الضعف والتردد، والعدول

[1] – إجناست جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، تر:محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق، دار الرائد العربي ص:107.

[2] – أحمد أمين، ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط5، 1969م، ج2، ص:50.

[3] – أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط10، ج3، ص:207.

عن سواء السبيل، إذ من نازل عدوا عظيما في معركته، فهو مربوط به، مقيد بشروط القتال، وتقلب أحواله، ويلزم أن يلاحق عدوه في حركاته وسكناته، وقيامه وقعوده، وربما تؤثر فيه روح العدو وحيلته كذلك في معركة الأفكار أيضا ".[1]

-5-المعتزلة وعلم الكلام :

حين توسع الإسلام، احتوى مجتمعات وحضارات أخرى، فدخلت تحت غطاء الدولة الإسلامية ولم تزل مشبعة بترسبات حضارتها الأم، وأساليب وأنماط تفكيرها، وفلسفتها الحياتية والدينية، وجدالاتها العقائدية وخصوصياتها الثقافية، فتعذر عليها الاندماج الكلي، والانسجام السلس مع المجتمع العربي الذي يمثل نواة الحضارة الإسلامية .

فأصبحت الإمبراطورية الإسلامية تعج بالديانات والثقافات المختلفة، كاليهودية والمسيحية والمجوسية والثنوية (المنوية، المزدكية...)، فتولد صراع بين أصحاب هذه الديانات والملل، كل طرف يسعى لإثبات بطلان ما عليه الآخر، وإرساء دعائم إثبات تفوقه هو عليها، ولما كان الإسلام الدين الجديد الذي أحدث الطفرة في تاريخ تدين البشر، حين انتشر في مشارق الأرض ومغاربها بسرعة تسابق الزمن، وبسبب التقبل الذي مني به من الأجناس البشرية في أصقاع الأرض، أضحى يهدد بزوال الديانات والملل السابقة، وصارت هذه الأخيرة أمام مصير مشترك من عامل فاعل مشترك لذلك أجمعت كيدها ضد مصدر التهديد المتمثل في الإسلام.[2]

وحين اشتدت شراسة الحملة ضد الإسلام، كان لابد أن يتدخل نفر من المسلمين ذوي الكفاءات الغيورين على دينهم، والعارفين بديانات خصمهم لإفحامهم ، والرد عليهم .

فبينما كانت معظم الفرق الأخرى في غيها تائهة، كانت فرقة المعتزلة تنافح الملل والديانات الأخرى بالحجة والبرهان، ذودا عن العقيدة الإسلامية، إلى أن اهتدت إلى تقنين هذا الجدال من خلال ضبط تقنيات الاستدراج، وفي تأسيس الحجة ونقضها، ومعرفة الأقيسة وتمييز الصحيح منها عن المغالط، إلى غير ذلك مما يندرج تحت ما عرف فيما بعد بعلم الكلام.[3]

[1] – ينظر: أبو الحسن عبد الرحيم الخياط، الانتصار والرد على ابن الريوندي الملحد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1925م ص:59.

[2] – ينظر: خالد سوماني، تأويل القرآن عند المعتزلة من خلال تفسير "الكشاف" للزمخشري، جامعة مولود معمري 2010م/2011م.

[3] – ينظر: علي الشابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2002م، ص:11.

ويعرف ابن خلدون هذا العلم بقوله:"هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية"(3) بكيفية معلومة يلخصها مجمل مفهوم الغزالي لهذا العلم، في "" أنه علم دفاع ونصرة من طائفة أنشأها الله للدفاع عن ذلك، ووجوه النصر هي :

- استخراج مناقضات الخصوم
- مؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم .[1]

هكذا وجدت المعتزلة نفسها أمام جبهتين، داخلية وخارجية، أما الداخلية فلقد رصدنا بداية المواجهة بينها وبين الفرق الإسلامية الأخرى لما تطرقت إلى حكم مرتكب الكبيرة، وتمثلت الجبهة الخارجية في غير المسلمين أصحاب الديانات التي تتضرر وجودها بسبب توسع الإسلام .

[1] –ينظر: محمد ابراهيم الفيومي، الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ص:124.

1-التعريف بالمدرسة الأشعرية :

الأشعرية نسبة لأبي الحسن الأشعري هي مدرسة أسلامية سنية، اتبع منهاجها في العقيدة عدد كبير من فقهاء أهل السنة والحديث، فدعمت اتجاههم العقدي.

ومن كبار هؤلاء الأئمة: البيهقي والنووي والغزالي والعز بن عبد السلام والسيوطي وابن عساكر وابن حجر العسقلاني والقرطبي والسبكي.[1]

برز هذا المنهج على يد أبي الحسن الأشعري الذي واجه المعتزلة وانتصر لآراء أهل السنة وكان إمامًا لمدرسة تستمد اجتهادها من المصادر التي أقرّها علماء السنة فيما يخص صفات الخالق ومسائل القضاء والقدر.

بهذا مثّل ظهور الأشاعرة نقطة تحول في تاريخ أهل السنة والجماعة التي تدعمت بنيتها العقدية بالأساليب الكلامية كالمنطق والقياس، فأثبت أبو الحسن الأشعري بهذا أن تغيير المقدمات المنطقية مع استخدام نفس الأدوات التحليلية المعرفية يمكن أن يؤدي إلى نتائج مختلفة.

إلى جانب نصوص الكتاب والسنّة، فإن الأشاعرة استخدموا العقل في عدد من الحالات في توضيح بعض مسائل العقيدة، وهناك حالات استخدم فيها عدد من علماء الأشاعرة التأويل لشرح بعض ألفاظ القرآن الموهمة للتشبيه، وهذا ما يرفضه السلفية وينتقدونهم عليه، ويقول أبو الحسن الندوي في الاختلاف الكامل بين الأشاعرة والمعتزلة من جهة، وعدم مطابقتهم تمامًا لبعض أهل الحديث والحنابلة واختلافهم معهم في جزئيات منهجية عدّة من جهة أخرى: "وكان الأشعري مؤمنًا بأن مصدر العقيدة هو الوحي والنبوة المحمدية.. وما ثبت عن الصحابة..وهذا مفترق الطريق بينه وبين المعتزلة، فإنه يتجه في ذلك اتجاهًا معارضًا لاتجاه المعتزلة، ولكنه رغم ذلك يعتقد.. أن الدفاع عن

العقيدة السليمة، وغرسها في قلوب الجيل الإسلامي الجديد، يحتاج إلى الحديث بلغة العصر العلمية السائدة، واستعمال المصطلحات العلمية، ومناقشة المعارضين على أسلوبهم العقلي، ولم يكن يسوغ

[1] – ينظر: حمد السنان وفوزي العنجري، أهل السنة الأشاعرة، دار الضياء، ص:248،258.

ذلك، بل يعدّه أفضل الجهاد وأعظم القربات في ذلك العصر، وهذا مفترق الطرق بينه وبين كثير من الحنابلة والمحدثين الذين كانوا يتأثمون ويتحرجون من النزول إلى هذا المستوى".[1]

نشـــــــــــأتها :

يُرجع المؤرخون الأشاعرة نشأة المدرسة الأشعرية إلى تاريخ اهتمام أئمة السلف بعلم الكلام واستخدامه في مواجهة الفرق التي اعتبروها مخالفة، ويعدّون الإمام أبا حنيفة النعمان هو المؤسس الحقيقي للمنهج الذي يسيرون عليه، ومن بعده أئمة آخرون كالشافعي وابن كلاب والبخاري.[2]

وكان التأطير الكبير لمنهج الأشاعرة في مواجهة المعتزلة على يد أبو الحسن الأشعري، الذي يعد أبرز متكلمي أهل الحديث، حيث أن أبو الحسن الأشعري كان معتزليا يأخذ المذهب عن الجبائي، وما لبث أن عارض شيخه ورجع لمنهج أئمة السلف ومنهم أبو حنيفة النعمان والشافعي وغيرهما من متكلمي أهل الحديث كعبد الله ابن كلاب وأبي العباس القلانسي، والحارث ابن أسد المحاربي، في الانتصار بالأساليب الكلامية لعقائد السلف أهل السنة ، خصوصا في المسائل المتعلقة بخلق القرآن والقضاء والقدر.[3]

وذكر ابن عساكر أن أبا الحسن الأشعري اعتزل الناس مدة خمسة عشر يوما، وتفرغ في بيته للبحث والمطالعة، ثم خرج إلى الناس في المسجد الجامع، وأخبرهم أنه انخلع مما كان يعتقده المعتزلة، كما ينخلع من ثوبه، ثم خلع ثوبا كان عليه ورمى بكتبه الجديدة للناس.[4]

فكسب بذلك تأييد العديد من الناس، وكثر أنصاره ومؤيدوه من حكام وعلماء، ولقّبه بعض أهل عصره بإمام السنة والجماعة.

[1] – أبو الحسن الندوي، أبو الحسن الأشعري، المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ص:32.
[2] – ينظر: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار السلام، ط1، 2008م، ج1، ص:271.
[3] – ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص:21.
[4] – ينظر: ابن عساكر، تبيين المفترى فيما نسب للإمام الأشعري، دار الفكر، ط2، 1979م، ص:472.

علم الكلام عند الأشاعرة :

لا يرى الأشاعرة ضرورة أن يتعلّم المسلمون علم الكلام، خاصةً إن لم تكن هناك فرق مخالفة يحتاج الرد عليها استخدام علم الكلام، وهذا ما كان عليه سلف الأمة من صحابة وتابعين، حيث لم تظهر في عصرهم فرق وآراء مخالفة لأهل السنة والجماعة مثل المعتزلة، فكان السلف يحذرون من استخدام علم الكلام لغياب الضرورة الداعية إلى ذلك، وهذا بحسب فهم الأشاعرة.

ولكن بعد أن بدأت تظهر فرق تروّج لآراء تشكك في العقيدة الإسلامية بشكل عام وفي وجود الله وفي عقيدة أهل السنة والجماعة بشكل خاص، رأى عدد من العلماء ضرورة استخدام علم الكلام لتفنيد هذه الآراء المشككة، وعدم السكوت عنها مخافة أن يسبب عدم الرد على المخالفين فتنة للمسلمين فينجر بعض العوام وراء آراء المشككين، ومن هنا ذهب العديد من الأشاعرة إلى القول بأن تعلّم علم الكلام مطلوب فقط "ممن يغلب عليه الشك ليذهب شكه بما يقرؤه من حجج، أو من يريد أن يدافع عن الإسلام بالحجج الباهرة أو يدل إنسانًا ضلّ سبيله في هذه الحياة، مغترًا ببعض الأقوال التي هي ضد الأديان، فلا بد من إنسان يتفرغ للرد على المشككين الذين يشككون الناس في عقائدهم بالرد عليهم بالأدلة المبطلة لأقوالهم، ويستعمل هذا العلم على قدر الحاجة. وأما المطلوب من عامة الناس فهو القيام على العقائد الحقة الصحيحة ومعرفتها على سبيل الإجمال، أما التوسع في معرفة أدلة الاعتقاد فليس مطلوبًا من كل الناس".[1]

وذهب أبو إسحاق الإسفراييني إلى إيقاف صحة إيمان كل أحد على معرفة الأدلة من علم الكلام وهذا الرأي لاقى معارضة شديدة من أكثر أئمة الأشاعرة وفي مقدمتهم أبو حامد الغزالي، حيث اعتبر الغزالي أن موقف الإسفراييني يقود إلى تكفير عوام المسلمين الذين لم يعرفوا العقائد بالأدلة الكلامية، وبذا اتجه القول السائد عند الأشاعرة إلى عدم تكليف العوام باعتقاد الأصول بدلائلها لأن في ذلك مشقة كبيرة.[2]

[1] – سعيد فودة، الفرق العظيم بين التنزيه والتجسيم ويليه المقتطلف في نقد التحف، دار الرازي، عمان، ط1، 2004م، ص:68.
[2] – ينظر: محمد الخضر الشنقيطي، إستحالة المعية بالذات وما يضاهيها من تشابه الصفات، دار البصائر، القاهرة، مصر، ط1 2008م، ص:17.

واختار بعض الأشاعرة عدم الخوض في علم الكلام والتعامل مع النصوص المتشابهة بالتفويض مع التنزيه، ومن هنا تكوّن عند الأشاعرة قولان مشهوران في إثبات الصفات، وهما التفويض مع التنزيه أو التأويل، وهي عندهم مسألة اجتهادية، فهناك من الأشاعرة من كان يختار التأويل ثم رجّح التفويض مع التنزيه ومن أهمهم أبو المعالي الجويني، وقد علّق تاج الدين السبكي على اختيار الجويني للتفويض وترجيحه على التأويل في الرسالة النظامية، بأن قال: "ولا إنكار في هذا، ولا في مقابله، فإنها مسألة اجتهادية، أعني التأويل أو التفويض مع التنزيه، إنما المصيبة الكبرى والداهية الدهياء الإمرار على الظاهر، والاعتقاد أنه المراد وأنه لا يستحيل على الباري، فذلك قول المجسمة عبّاد الوثن، الذين في قلوبهم زيغ يحملهم على اتباع المتشابه ابتغاء الفتنة..".[1]

ويرى الأشاعرة أن التفويض هو تأويل أيضًا، لكنه تأويل إجمالي، لأن التفويض يصرف النص الموهم عن ظاهره المحال لله، لذا فإن الأشاعرة يرون أن القائلين بالتفويض والقائلين بالتأويل قد اجتمعوا على سبيل واحد، وهو التنزيه عن التشبيه.[2]

ويرى ابن رشد أن الاستدلال بعلم الكلام هو مستحب فقط، وانتهى شيخ جانع الزيتونة ابن عرفة إلى أن القول السائد عند الأشاعرة هو أن الاستدلال بعلم الكلام فرض كفاية، بحيث أن يكون في كل بلد يصعب الوصول منه إلى غيره من له معرفة بعلم الكلام في حق بعض المتأهلين من ذوي الأذهان السليمة.[3]

[1] – تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى،،تح: محمود الطانجي،،دار الهجرة، الجيزة، مصر،1992م،ج3، ص:191.
[2] – ينظر: سعيد فودة، الفرق العظيم بين التنزيه والتجسيم ويليه المقتطلف في نقد التحف، ص:41.
[3] – ينظر: محمد الخضر الشنقيطي، إستحالة المعية بالذات وما يضاهيها من تشابه الصفات،ص:19-17.

-1- الإعجاز القرآني وعلاقته بالقضية:

هذه القضية جزء من قضيتنا الكبرى، قضية اللفظ و المعنى .

ذلك أن الأخيرة تبحث اللفظ و المعنى، وتفاضل بينهما في كل أثر أدبي، سواء كان شعرا أم نثرا وسواء كان النثر خطبة أم رسالة أم مقامة أم مقالة أم قصة .

أما قضية الإعجاز فهي ترتبط -كما هو معروف – بأثر خاص، هو القرآن الكريم .

ولكن إذا كانت قضية الإعجاز جزءا من قضية اللفظ و المعنى، فإنها – في الحقيقة، وفي واقع تاريخ البلاغة العربية – أقوى دافع إلى البحث في وجوه البلاغة، وأهم باعث على تدوينها، بل كانت قضية الإعجاز السبب الأول والأهم في تدوين مسائل البلاغة بعامة .

جاء القرآن الكريم هاديا ومرشدا، وكان—كذلك— الحجة الأولى على نبوة مُحَمَّد عليه الصلاة والسلام،وقد كان العرب أرباب الفصاحة و اللسن، وكان الكلام سيد عملهم، يصدرون فيه عن بديهة وطبع وفيهم الخطباء المجيدون، والشعراء المبرزون، وأصحاب الحكمة الرفيعة، فكان طبعيا —سنة الله في خليقته— أن تكون معجزة نبيه الذي أرسله فيهم— وهو من أنفسهم— نوعا من جنس كلامهم، حتى إذا عجزوا عن الإتيان بمثله— وهو يتحداهم— قامت الحجة عليهم، وعلى من بعدهم، وثبت صدق النبي عليه الصلاة و السلام، وأنه مرسل حقا من قبل الله تعالى، بشيرا ونذيرا [1].

وكان القرآن عربيا مبينا، ألفاظه ألفاظهم، وتراكيبه على نظام تراكيبهم:{۞ **وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم** ۞}[ابراهيم: 4].

وكانوا يسمعونه فيفهمونه، ويتلونه فلا يستعصى عليهم منه شيء:{۞ **نزل به الروح الأمين** ۞ **على قلبك لتكون من المنذرين** ۞ **بلسان عربي مبين**۞} [الشعراء: 193،195].، { **يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين**}[النحل : 103] .

فكونه عربيا هو الصفة الأولى للقرآن، والابانة هي الصفة الثانية، فليس القرآن بلسان غير لسانهم وليس القرآن غامضا يحار في فهمه أحد من أصحاب اللغة التي نزل بها .

[1] -ينظر: علي محمد حسن العماري، قضية اللفظ والمعنى وأثرها في تدوين البلاغة العربية، أميرة للطباعة، ط1، 1999م ص:91.

والمعاندون من العرب لم ينكروا أن القرآن عربي مبين، ولكنهم أرادوا أن يصرفوا عنه من هم على يقين من أنه سيعجب بالقرآن، من كهولهم، ومن شبابهم فقالوا إن القرآن خرافات و أباطيل نقلها مُحَمَّد عن قوم آخرين:{**وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا**}[الفرقان : 5] .

ولم ترق لهم هذه التهمة، لأن قومهم يعرفون مُحَمَّدا حق المعرفة، ويعرفون أنه صادق أمين، أمي،لم يجلس إلى معلم، ولم يأخذ عن كتاب .

قالوا إنه شعر ،يستلب القلوب، ويجتذب النفوس، وفيه طبيعة الشعر من الخلابة و الكذب، ومحاولة خداع الحواس،ولكنهم – أيضا – لا يجهلون، ولا يجهل قومهم الفارق الكبير بين نظم القرآن، ونظم الشعر .

قالوا إن مُحَمَّدا كاهن، وإن ما يأتي به هو الكهانة بعينها، ولكن هذه التهمة -أيضا- لم تثبت للنظر والتأمل والتمحيص.

ذلك أنهم خالطوا الكهان، وسمعوا كلامهم، وعرفوا أن الصفة الأولى في هذا الكلام وهي الغموض الشديد لا أثر لها في القرآن، فهو عربي مبين .

وقد حجهم القرآن في هاتين المقالتين، في بساطة ويسر، لأن الأمر من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى أكثر من توجيه النظر:{ **فلا أقسم بما تبصرون ۞ وما لا تبصرون ۞ إنه لقول رسول كريم ۞ وما هو بقول شاعر، قليلا ما تؤمنون ۞ ولا بقول كاهن، قليلا ما تذكرون ۞ تنزيل من رب العالمين** }[الحاقة :38-43] .[1]

بكل ذلك اتهموا القرآن، ولكن يبدو أن التهمة التي راقت لهم، واطمأنت لها نفوسهم وظنوا أنهم بالغون بها ما يريدون من صد الناس عن القرآن، وعن الدعوة وهي وصفه بأنه (**سحر يؤثر**) .

وواضح من تاريخ نزول سور القرآن أن هده التهمة كانت أول تهمة للقرآن، فقد جاءت في سورة (المدثر)، وترتيبها في النزول الرابعة، ولم يسبق هذه التهمة إلا رمي الرسول-ﷺ – بالجنون، هذه السبة التي ذكرت في سورة (القلم):{ **ن، والقلم وما يسطرون ۞ ما أنت بنعمة ربك بمجنون** }[الآية **1-2**].

[1] – **ينظر: علي محمد حسن العماري، قضية اللفظ والمعنى وأثرها في تدوين البلاغة العربية، ص:92.**

وكانت سورة القلم هي الثانية في النزول، فقد نزلت بعد سورة (العلق) على ما هو المشهور في ترتيب نزول سور القرآن .

وقد جاء وصف القرآن بالسحر على لسان كبير كبراء قريش ،وقد جمع نفسه وأحكم تفكيره، وأطال النظر والتفكير، ثم اهتدى إلى رمي القرآن بهذه الباقعة[1].

أخرج الحاكم وصححه، والبيهقي في دلائل النبوة، عن ابن عباس قال:إن الوليد بن المغيرة جاء إلى النبي- ﷺ – فقرأ عليه القرآن، فكأنه رق له فبلغ ذلك أبا جهل، فأتاه فقال:يا عم إن قومك يريدون أن يجمعوا لك مالا ليعطوكه، فإنك أتيت مُحَمَّدا لتعرض لما قبله.

قال:قد علمت قريش أني من أكثرها مالا. قال:فقل فيه قولا يبلغ قومك أنك منكر له. قال:وماذا أقول؟ فوالله ما فيكم رجل أعلم بالشعر مني، لا برجزه، ولا بقصيده، ولا بأشعار الجن. والله ما يشبه هذا الذي يقول شيئا من هذا، ووالله إن لقوله الذي يقول لحلاوة، وإن عليه لطلاوة وإنه لمثمر أعلاه مغدق أسفله، وإنه ليعلو وما يعلى عليه، وإنه ليحطم ما تحته .

قال (أي أبو جهل):والله ما يرضى منك قومك حتى تقول فيه. قال:فدعني أفكر فلما فكر قال : هذا سحر يؤثر، يأثره عن غيره .

وقد وصف القرآن هذا الرجل– الوليد بن المغيرة – القائل لهذه الفرية الشنعاء وصف رجل يتأهب ليجيء بآبدة من أوابد الدهر:**{ إنه فكر وقدر۞ فقتل، كيف قدر۞ ثم قتل، كيف قدر۞ ثم نظر۞ ثم عبس وبسر۞ ثم أدبر واستكبر۞ فقال إن هذا إلا سحر يؤثر۞ إن هذا إلا قول البشر}** [المدثر : 18-25] .

وقد (أجمعوا على أن المراد هنا الوليد بن المغيرة)[2].

ثم يتكرر وصف العرب للقرآن بأنه سحر، وقد سجله القرآن عليهم في بعض السور المكية**{ أكان للناس عجبا أن أوحينا إلى رجل منهم أن أنذر الناس وبشر الذين آمنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم،قال الكافرون إن هذا لساحر مبين}**[يونس: 2] .

---

[1]– ينظر: علي محمد حسن العماري، قضية اللفظ والمعنى وأثرها في تدوين البلاغة العربية، ص:92-93.

[2]– فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، تح، عبد الله الصاوي، دار إحياء التراث الأدبي، بيروت، لبنان، ج30، ص:198.

بل إن القرآن الكريم يخبر أنهم كانوا مصرين على وصف القرآن بأنه سحر، وكان هذا الوصف هو آخر ما استقر رأيهم عليه، وأروع ما راق في قلوبهم ومشاعرهم:**{ ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين}** [الأنعام: 7] .

و(يقال للرجل ساحر لخلابته، وحسن بيانه، ولطف مكائده، وجودة مداراته وتحببه).[1]

وكل هذه الأوصاف التي وصفوا بها القرآن، وأرادوا بها تنقصه، والنيل منه ناطقة بأنه حسن البيان يخلب الألباب، ويسحر العقول .

وكلمة (الوليد) المنصفة، وهي مشهورة معروفة تشهد للقرآن شهادة حق وصدق بما يحسه كل ذواقة للكلام من حلاوته، وما يراه كل متأمل من طلاوته، وليس من شك أن هذين الوصفين:(الحلاوة والطلاوة) توصف بهما الألفاظ دون المعاني .

وهكذا نجد أن أعداء الدعوة،وهم أصحاب ملكة البيان واللسان أعجبوا بألفاظ القرآن، ونظمه ولعل مما يدل على ذلك قول الوليد: إن القرآن لا يشبه شيئا من كلام العرب، انسهم وجنهم، ولا يشبه الرجز ولا القصيد،حتى وصفهم له بأنه سحر نوع من إعجابهم به .

فهل سحرهم القرآن بلفظه، أو بمعناه أو بهما جميعا ؟ جواب هذا السؤال هو الذي كان الباعث على جميع ما كتب في الإعجاز .

وتحدى القرآن العرب أن يأتوا بمثله أو بشيء من مثله، وبالغ في تقريعهم، فعجزوا وآمن من آمن اعترافا بأن القرآن فوق قدر البشر، وجحد من جحد منهم ،مع اعترافهم عمليا بالعجز وادعائهم – بأفواههم – أنهم يستطيعون أن يجيئوا بمثله:**{ وإذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا، إن هذا إلا أساطير الأولين }** [الأنفال: 31] .

وهذا – في الحقيقة – تنفج كان السكوت أكرم منه، وما يسخر الساخر من رجل بأكثر من أن يشير له إلى استطالة لسانه، وضعف قدرته عن تحقيق ما يدعيه لسانه .

ولولا أن القوم كان يعتريهم – في بعض الأحايين – ما يشبه هذيان الحمى، لربأوا بأنفسهم أن يقفوا هذا الموقف، فيدعوا القدرة، وهم بحيث لا يخالجهم شك في عجزهم عما قرع أسماعهم .

[1]– **ينظر: علي محمد حسن العماري، قضية اللفظ والمعنى وأثرها في تدوين البلاغة العربية، ص:94.**

وإذن فقد ثبتت الشهادة للقرآن بأنه أفصح كلام وأبلغه، وإن البشر عاجزون عن الإتيان بمثله، بل بمثل أقصر سورة منه، ولو كانت مفتراة .

ثبتت هذه الشهادة بإيمان من آمن، وبإعراض من أعرض، لأنهم دعوا إلى أمر لو كان ميسورا لهم لما خاطروا بمهجهم وأبنائهم في حرب لا يعرفون على من ستكون الدائرة فيها .

ومضت الأمة على ذلك حقبة من الدهر، كان يتصارع فيها كثير من القوى حول أمور من السياسة وقبائل من الرأى، ولكن عقيدتهم في القرآن قد استقرت على ما ابتدأ عليه أمره، معجزة للنبي، حجة على صدق دعوته، قد تحدى العرب وأعجزهم .

كان ذلك إلى أن نجمت ناجمة، دخلت في الإسلام كارهة، أو كائدة، وكان أكثر هؤلاء من أبناء الأمم المغلوبة، وبخاصة الأمة الفارسية، كانت هذه الناجمة تبغض العرب ولغتهم وقرآنهم، وقد لقيت من تعصب الدولة للعرب أمورا تحرج الصدور، وتدمي القلوب، فكان من تدبيرها إفساد أمر الإسلام وأول ذلك أن تطعن على كتابه وأن تشكك فيه .

وكان من دلك أن صرح (الجعد بن درهم) مؤدب مروان بن مُحَمَّد آخر خلفاء بني أمية – وكان زنديقا، فاحش الرأي واللسان – بأن فصاحة القرآن غير معجزة وأن الناس يقدرون على مثلها وعلى أحسن منها، وهو أول من صرح بالإنكار على القرآن، وجحد أشياء مما فيه [1].

وما كادت تقوم الدولة العباسية بسيوف الفرس، حتى طمع هؤلاء في إعادة مجدهم فكان منهم من يكيد للإسلام، رغبة في تقويض ملك العرب، ومنهم من يتزندق راغبا في الزندقة، وقد كثر هؤلاء في عهد الخليفة المهدي العباسي(158-169هـ) .

وكانوا أفرادا وفرقا، وكلهم قد اتخذ القرآن هدفا، ويشكك في متشابهه، وينفي إعجازه، ويدعي عليه التناقض في أحكامه، والضعف في ألفاظه وتراكيبه .

وجاء ابراهيم بن سيار النظام فتبنى فكرة الجعد بن درهم، وإن لم يكن على عقيدته وسلوكه، تلك الفكرة التي خلاصتها أن القرآن الكريم معجز لما فيه من الإخبار عن الغيوب، أما التأليف و النظم فقد كان في مقدور العرب لولا أن الله صرفهم، وعرف هذا المذهب بمذهب (الصرفة) .

ولم يكن النظام – وحده – صاحب هذا المذهب، بل تبعه فيه فريق من العلماء، قال به الجاحظ وقال به ابن حزم الظاهري ...وآخرون .

[1]– ينظر:مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن،،دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1424هـ/2004م، ص:185.

ولم يكد هذا المذهب يبرز في بيئة المتكلمين حتى نشطت العقول تدافع عنه، أو تحاربه، وقد استعانت كلها بالنظر في القرآن، وفي فصاحته التي تتعلق بلفظه ومعناه وأسلوبه .

وقامت بجوار هدا المذهب مذاهب أخرى في إعجاز القرآن لم تكن أقل منه دفعا للعقول والأفهام أن تنشط وتقول وتحتج .

قال قائلون إن السر في إعجاز القرآن هو كونه خارجا عن جنس كلام العرب من النظم والنثر والخطب والشعر، فهو قبيل غير قبيل كلامهم، وجنس آخر متميز عن أجناس خطابهم .

ورد هذا القول بأن ابتداء أسلوب لا يمنع من الإتيان بأسلوب مثله ، وبذلك تكون معارضة القرآن ممكنة ، لأن الإتيان بأسلوب يماثله سهل ويسير على كل أحد.[1]

"ومع أن هذا المذهب لم يثبت للنقد منذ العهود الأولى للقول به، نجد من كتابنا من لا يزال يعتنقه يقول الدكتور طه حسين:(ولكنكم تعلمون أن القرآن ليس نثرا كما أنه ليس شعرا، إنما هو قرآن ولا يمكن أن يسمى بغير هذا، كان وحيدا في بابه، ولم يكن قبله ولم يكن بعده مثله).

ورأى قوم أن إعجاز القرآن في فصاحة ألفاظه، ورأى آخرون أنه في جودة معانيه، ورد الرأيان بأن ألفاظ القرآن هي ألفاظ العرب، وبأن كثيرا من معانيه في الكتب المتقدمة**{ وإنه لفي زبر الأولين }** [الشعراء: 196] .

ومنذ قديم ظهر القول بأن إعجاز القرآن في(نظمه) قال بذلك أبو مسلم الأصبهاني من المعتزلة وقال به الجاحظ، فهو يقول في موضع من رسالة حجج النبوة، بعد أن ذكر أن الصحابة – رضوان الله عليهم – جمعوا الناس على قراءة زيد بن ثابت، وهي القراءة المعروفة المشهورة عندهم، وهذه مبالغة منهم في تحصين القرآن، لأن الحرف و الحرفين الشاذين لا يخفيان، قال:(لإن رجلا من العرب لو قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة، طويلة أو قصيرة لتبين له في نظامها ومخرجها وفي لفظها وطبعها أنه عاجز عن مصلها، ولو تحدى بها أبلغ العرب لظهر عجزه عنها)."[2]

وكلمة (طبعها) في عبارة الجاحظ جيدة، فإن فيها السر كل السر في إعجاز القرآن الكريم .

[1]– **ينظر: يحي بن حمزة العلوي، الطراز في البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1982م، ج3، ص:396.**

[2]– **ينظر: علي محمد حسن العماري، قضية اللفظ والمعنى وأثرها في تدوين البلاغة العربية، ص:97.**

2-وصف ألفاظ القرآن بالغرابة :

لقد نشأ جدل حول صفة من صفات الألفاظ، كان الدافع إليها النظر في ألفاظ القرآن، فقد كان فريق من الشعراء و المتكلمين يرون أن بلاغة الكلام تتحقق بمقدار ما يكون فيه من غريب الألفاظ وقد ظن الناس، إما لزيغ في قلوبهم، وإما لجهل استولى عليهم أن بعض ألفاظ القرآن التي يتوقف العلماء في فهم معناها من قبيل (الغريب) الذي ينبغي أن يتنزه عنه الكلام البليغ، فوقف بعضهم عند حد التساؤل، والرغبة في جواب يثلج صدره، ويبدد عن نفسه الشبهة ،ويذيقه برد اليقين .

وتجاوز بعضهم مرحلة التوقف إلى الطعن على القرآن، ورميه بمباعدة الفصاحة في هذه الألفاظ التي عدها غريبة، وضربوا لذلك أمثلة وأوردوا كلمات، وذكروا قصة سيدنا أبي بكر، وقد سئل عن كلمة (الأب) في قوله تعالى:**{ وفاكهة وأبا }** [عبس: 31] .فقال: أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني إن قلت في كتاب الله مالا أعلم.[1]

فكان كل ذلك دافعا للعلماء أن ينهضوا للدفاع عن كتاب الله أولا، وعن لغة العرب ثانيا، فوضعوا كتبا في (غريب القرآن) وكتبا في(تأويل مشكل القرآن) ثم وضعوا القواعد التي تحدد معنى الغرابة ومتى يوصف اللفظ بها، وخلصوا من كل ذلك إلى أنه ليس في القرآن حرف واحد يوصف بهذا العيب من عيوب اللفظ .

وقد عدد ابن قتيبة في كتابه (تأويل مشكل القرآن) وجوها من طعن الطاعنين على القرآن، ثم قال: (وقد ذكرت الحجة عليهم في جميع ما ذكروا وغيره مما تركوا وهو يشبه ما أنكروا ... وأفردت للغريب كتابا كي لا يطول هذا الكتاب، وليكون مقصورا على معناه، خفيفا على من قرأه، إن شاء الله تعالى).[2]

ومن عبارة ابن قتيبة يتضح أن الوصف بالغرابة كان من المطاعن على القرآن، ولعل ذلك هو ما دعا العلماء السابقين، والأدباء إلى أن يتناولوا موضوع الغريب بالنظر والدراسة .

ويؤكد لنا النظر أن من الشعراء والنقاد، واللغويين الذين سبقوا عصر التدوين من كان ينشط في طلبه الغريب، ويعتز بهذا اللون من الكلام، ولكن الشغف بالغريب على ما يبدو ازداد في القرن الثاني

[1]- **ينظر: علي محمد حسن العماري، قضية اللفظ والمعنى وأثرها في تدوين البلاغة العربية، ص:98-99.**
[2]- **ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تح:السيد صقر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، 1954م، ص:25.**

الهجري، وكان هذا الوقت هو مبدأ النظر في أساليب القرآن وألفاظه، والحديث عن إعجازه فاختلطت—في هذا الوقت—النظرات الأدبية، بالنظرات في القرآن الكريم، فكانت هذه الكلمات المتناثرة عن الغريب، والتي انتهت بأن كانت مسألة صغيرة في قضية اللفظ والمعنى، ثم كانت قاعدة صغيرة أيضا في كتب البلاغة .

"كان بعض الشعراء لا يرضى بما يجيئه من سهل الألفاظ وقريبها، وفي ذلك يقول الكميت بن يزيد المتوفي سنة 126هـ: (إذا قلت الشعر فجاءني أمر مستو لم أعبأ به حتى يجيء فيه عويص فأستعمله)".[1]

بل كان بعض الشعراء يتتبع الغريب من أفواه الأعراب، ويسأل عنه الرجاز، وطالما سخر الرواة والنقاد من هؤلاء المتشدقين باستعمال الغريب .

أنشد شاعر يلقب بالغريبي ابن الأعرابي قصيدة كلها من الغريب فقال له ابن الأعرابي:إن كنت جادا فحسيبك الله.[2]

أما القائلون في الإعجاز فقد شددوا النكير علة استعمال الغريب، ومن أولهم الجاحظ الذي بالغ في تنقصه والزراية عليه، وينفي الخطابي أن يكون في القرآن كلمة واحدة غريبة، إذ يقول الرافعي: (وإنما يكثر الغريب في كلام الأوحاش من الناس، والأجلاف من جفاة الأعراب الذين يذهبون مذاهب العنجهية، ولا يعرفون تقطيع الكلام، وتنزيله والتخير له).[3]

وما من كتاب ألف في الإعجاز، منذ بدأ التأليف فيه إلا كان صدى قوي لهذه الآراء التي ترددت في بيئة المتكلمين في القرن الثاني الهجري .

وفي جو القران الكريم بدأ الكلام في فن من أوسع فنون البلاغة، وقد ظل زمنا طويلا يعد نوعا من أنواع البديع، ويختلف الرأي فيه بين أن يكون من قبيل اللفظ أو من قبيل المعنى، وإن انتهى الرأي أخيرا عند عبد القاهر إلى أن جماله كامن في معناه .

[1]–أبي عبيد الله المرزباني، الموشح، تح: علي محمد البجاوي، دار نهضة، مصر، 1965م، ص:193.
[2]–قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تح: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، مصر، 1963م، ص:172.
[3]–مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن، ص:33.

سأل ابراهيم بن اسماعيل من كتاب الفضل بن الربيع، ومن جلسائه ابا عبيدة معمر بن المثنى عن قول الله تعالى:**{طلعها كأنه رؤوس الشياطين}** [الصافات: 65]:كيف وقع هذا التشبيه، والمشبه به غير معروف، وإنما يقع الوعد والإبعاد بما عرف مثله ؟ فقال أبو عبيدة: وإنما كلم الله العرب على قدر كلامهم، وأما سمعت قول امرئ ألقيس :

أيقتلني والمشرفي مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال

وهم لم يروا الغول قط، ولكنهم لما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به، وعزم أبو عبيدة منذ ذلك الحين أن يضع كتابا في القران، في أشباه هذا، وما يحتاج إليه من علمه.[1]

ثم وضع كتابه (المجاز) فكان– ولو أن الغالب عليه التفسير– أول كتاب جمع مسائل كثيرة من مسائل كثيرة من مسائل البلاغة.

[1]–**ياقوت الحموي، معجم الأدباء، تح: فريد رفاعي، مطبعة المأمون، القاهرة، مصر، ج19، ص:180.**

خلاصة :

إذا كان القول في الإعجاز أحد الروافد الثرة التي أمدت قضيتنا بفيض غزير، فقد كان كذلك الدافع الأول—والى زمن غير قصير— للأبحاث البلاغية بعامة، حتى لا نكاد نجد كتابا قديما ألف في البلاغة إلا جعل الهدف الأول منه معرفة سر إعجاز القرآن، بل جعل ابن خلدون الغاية الوحيدة من دراسة علوم البيان معرفة سر الإعجاز، وذلك حيث يقول:(واعلم إن ثمرة هذا الفن —يريد البيان —إنما هو في فهم إعجاز القرآن).[1]

[1] –ابن خلدون، المقدمة، تح: محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب،،ط3، 1987م،ج2، ص:552.

-1- التعريف بالجاحظ :

هو عمرو بن بحر الكناني البصري المكنى بأبي عثمان، كان ثمة نتوء واضح في حدقته، فلقب بالحدقي ولكن اللقب الذي التصق به أكثر وبه طارت شهرته في الآفاق هو **الجاحظ**، وقد بذل من المساعي أعزها وأجلها كي يمحو هذا اللقب الذي كان ينفر منه عنه، ولكنه عبثا كان يحاول ذلك الذي لم يؤت له.

أما ولادته فلم تعرف بالضبط متى كانت، فعلى الرغم من أن ياقوت الحموي أورد أن الجاحظ قال: "أنا أسن من أبي نواس بسنة، ولدت في أول خمسين ومئة، وولد في آخرها"، فإن هناك من يصر على تواريخ أخرى، فمنهم من ذهب مع القول السابق، ومنهم من قال إنما ولادته كانت سنة 155هـ، وجعلها بعضهم سنة 156هـ، ولكن جل الباحثين قالوا:إن تاريخ ميلاده الصحيح هو عام 160هـ.[1] أما وفاته لم نجد من يشك في أنها كانت بالبصرة سنة 255هـ/896م .

ويقول شوقي ضيف:" كان للجاحظ منذ نعومة أظافره ميل واضح ونزوع عارم إلى القراءة والمطالعة حتى ضجرت منه أمه وتبرمت به، وظل هذا الميل ملازما له طيلة عمره، حتى إنه فيما اشتهر عنه لم يكن يقنع أو يكتفي بقراءة الكتاب والكتابين في اليوم الواحد، إذ يذكر صاحب الفهرست أنه كان يكتري دكاكين الوراقين ويبيت فيها للقراءة والنظر".[2]

لقد تكونت لدى الجاحظ ثقافة هائلة ومعارف طائلة عن طريق التحاقه بحلقات العلم المسجدية التي كانت تجتمع لمناقشة عدد كبير وواسع من الأسئلة، وبمتابعة محاضرات أكثر الرجال علما في تلك الأيام، في فقه اللغة وفقه النحو والشعر، وسرعان ما حصل الأستاذية الحقيقية في اللغة العربية بوصفها ثقافة تقليدية، وقد مكنه ذكاؤه الحاد من ولوج حلقات المعتزلة حيث المناقشات الأكثر بريقا، والمهتمة بالمشكلات التي تواجه المسلمين، وبالوعي الإسلامي في ذلك الوقت.[3]

---

[1] – ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج16، ص:74.

[2] – شوقي ضيف ، تاريخ الأدب العربي(العصر العباسي الثاني)، دار المعارف، ط12، 2001م، ج4، ص:589.

[3] – ينظر: عزت السيد أحمد، فلسفة الأخلاق عند الجاحظ، منشورات إتحاد الكتاب العرب، 2005م، ص:14.

ونظرا لسعة علمه وكثرة معارفه وصفه ابن يزداد بقوله:((هو نسيج وحده في جميع العلوم؛علم الكلام والأخبار، والفتيا، والعربية، وتأويل القرآن، وأيام العرب، مع ما فيه من الفصاحة)).[1]

أما أساتذة الجاحظ الذين تتلمذ عليهم وروى عنهم في مختلف العلوم والمعارف فهم كثيرون جدا وهم معظم علماء البصرة إبان حياته، المظنون أن الجاحظ لم ينقطع عن حضور حلقاتهم .

ولكن مترجميه يكتفون بقائمة صغيرة منهم غالبا ما تقتصر على العلماء الأجنة المشهورين، ومهما يكن من أمر، وبناء على بعض المصادر، نستطيع القول: إن أهم هؤلاء الأساتذة هم:

– في ميدان علوم اللغة والأدب والشعر والرواية : أبو عبيدة معمر بن المثنى التميمي والأصمعي وأبوزيد بن أوس الأنصاري ومُحَمَّد بن زياد بن الأعرابي ، وخلف الأحمر وأبو عمرو الشيباني وأبو الحسن الأخفش وعلي بن مُحَمَّد المدائني.

– في علوم الفقه والحديث : أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم القاضي ويزيد بن هارون، والسري بن عبدويه والحجاج بن مُحَمَّد بن سلمه،بالإضافة إلى ثمامة بن الأشرس الذي لازمه الجاحظ في بغداد.

– في الاعتزال وعلم الكلام : أبو الهذيل العلاف والنظام ومويس بن عمران وضرار بن عمر والكندي وبشر بن المعتمر الهلالي، وثمامة بن أشرس النميري، وأحمد بن حنبل الشيباني.[2]

وثمة علماء ومفكرون آخرون لا تقل أهميتهم عن هؤلاء، والجاحظ ذاته لم يغفل عن ذكر معظمهم .

يعد الجاحظ في رأي "ج.دي بور"مؤرخ الفلسفة الإسلامية أنه أعظم رجل أخرجته مدرسة النظام.

ويجمع مؤرخو الفرق الإسلامية أمثال أبي الحسن الأشعري في كتابه(مقالات الإسلاميين)، وابن المرتضى في كتابه (طبقات المعتزلة)، والشهرستاني في كتابه(الملل والنحل)، والمسعودي في كتابه(مروج الذهب)، وابن خلدون في مقدمته، وغيرهم كثيرون من مؤرخي الفكر الإسلامي والأدب،على أن الجاحظ أحد أكبر شيوخ المعتزلة، وصاحب فرقة من فرقهم هي التي دعيت بالجاحظية وكان لها أنصار وأتباع .

[1] – القاضي عبد الجبار، فرق وطبقات المعتزلة، تح:علي سامي النشار وعصام الدين محمد علي، دار المطبوعات الجامعية مصر، 1972م، ص:74.

[2] – ينظر: عزت السيد أحمد، فلسفة الأخلاق عند الجاحظ، ص:15.

لم يفترق أبو عثمان عن المعتزلة في مبادئهم الرئيسية، المعروفة بالمبادئ الخمسة وهي: العدل، والتوحيد والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكنه انفرد عنهم واستقل باتجاهه بمجموعة من الآراء والمواقف الخاصة، وتمثل ذلك بنظريته في المعرفة التي قادته إلى أرائه الخاصة في الله والنبوة والإمامة .

يقول الشهرستاني:" من أهم ما انفرد به قوله:(إن المعارف كلها ضرورية طباعا، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد وليس للعباد كسب سوى الإرادة، وتحصل أفعاله منه طباعا كما قال ثمامة، ونقل عنه أيضا أنه أنكر أصل الإرادة، وكونها جنسا من الأعراض، فقال: إذا انتهى السهو عن الفاعل وكان عالما بما يفعله فهو المريد على التحقيق، وأما الإرادة المتعلقة بفعل الخير فهو ميل النفس إليه، وزاد بذلك بإثبات الطبائع للأجسام كما قال الطبيعيون من الفلاسفة، وأثبت أن لها أفعالا مخصوصة بها، وقال باستحالة عدم الجواهر، فالأعراض تتبدل والجوهر لا يجوز أن يفنى)".[1]

انتهج الجاحظ في كتبه ورسائله أسلوبا بحثيا أقل ما يقال فيه إنه منهج بحث علمي مضبوط ودقيق يبدأ بالشك ليعرض على النقد، ويمر بالاستقراء على طريق التعميم والشمول بنزوع واقعي وعقلاني وهو "في تجربته وعيانه وسمعه ونقده وشكه وتعليله كان يطلع علينا في صورة العالم الذي يعمل عقله في البحث عن الحقيقة"[2].

ولكنه استطاع برهافة حسه أن يسبغ على بحثه صبغة أدبية جمالية تضفي على المعارف العلمية رواء من الحسن والطرف، يرف بأجنحته المهفهفة رفيف العاطف الحاني على معطيات العلم في قوالبها الجافية، ليسيغها في الأذهان ويحببها إلى القلوب، وهذه ميزة قلت نظيراتها في التراث الإنساني.

[1] – الشهرستاني، الملل والنحل، تح: أميرعلي مهنا وعلي حسن فاعود، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص:94.

[2] – ينظر: عبد المنعم خفاجي، أبو عثمان الجاحظ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1973م، ص:185.

-2-نظرة الجاحظ للفظ والمعنى :

انقسم نقّاد اللفظ والمعنى فريقين :

الأول يرى أنّ اللفظ بائدٌ، والمعنى باقٍ، يُمثلّه عبد القاهر الجرجاني، وأبو حيان التوحيدي.

والثاني يرى أنّ المعنى هو البائد، واللفظ هو الباقي، يمثّله الجاحظ، وكان الفريق الثاني هو الأقوى بدليل انصراف أغلب الدراسات النقدية إلى أدب الصنعة، شعراً كان أو نثراً؛ ذلك الذي يُعنى بالصياغة الشكلية، ويُهمل المضمون بما يحمل من معانٍ، وكان من أخطر نتائج الفصل بين اللفظ والمعنى، طغيان ظاهرة اللفظية على تراثنا الأدبي والنقدي على حدٍّ سواء، وطغيان ظاهرة الفصل بين اللغة والفكر من جهة، واللغة و الإحساس من جهةٍ أخرى، فأُهمِلَتْ طويلاً الكتابة الفلسفية والاجتماعية والصوفية، رُغم ميلها الشديد إلى الأدب.

كان هذا الفصلُ خطأً نقديّاً؛ لأنّ اللغة هي الفكر، إذ الألفاظ هي المعاني، وما كان من مُسوّغٍ للفصل بينهما على نحو ما قالت النظريات النقدية القديمة، فبقيت اللغة وضعية اصطلاحية، قبل أن يأتي نقّادٌ وبلاغيون يستنبطون ما في اللغة من خصوصية الاستخدام الفني، الذي يبتعد بالألفاظ عن مستواها العادي، إلى مستواها الفني والرمزي، بعيداً عن مشكلات الصدق والكذب، والوضوح والغموض، والسرقات الشعرية، وهي مشكلات أثارها النقد القديم، في ظلِّ توحيده المقدّس بين اللغة الشعرية والشكل الثابت للقصيدة، كأحد مبادئ علم الجمال الإتباعي العربي، الذي لم يُعْنَ بجمالية الطاقة غير المنتهية الكامنة في اللغة، والتي تُقابل الطاقة المنتهية في الشكل المحدود. [1]

[1] - **عبد المنعم خفاجي، أبو عثمان الجاحظ، 22.**

سبقَ الأدبُ النقدَ في شوط الحداثة، وظهرت كتابات أثارت حفيظة النقّاد وجدلهم، فنصبّوا أنفسهم حُماةً للغة التي فجّرها شعراء وكُتّاب محدثون.

فطغيان النظرة المنطقية للغة صرفَ انتباه النقّاد عن خفايا جمالية، بما فيها قوة الخيال، إلى مقياس نقدي آخر، هو البلاغة والخطابة، وفي النقد القديم اختلط مفهوما البلاغة والخطابة، وشكّلاً مقياساً نقديّاً نجده أساساً واضحاً في نقد الجاحظ.

حَيّرت عبارة الجاحظ "المعاني مطروحة في الطريق" النقّادَ، وخاصةً المحدثين منهم، حيث رأوا انحيازاً واضحاً إلى اللفظ، وتأسيساً لمذهب الصنعة على حساب مذهب الطبع.

وسواء كان اللفظ في نقد الجاحظ أهم من المعنى، أو المعنى أهم من اللفظ، فهناك حقيقة هامة ينطوي عليها نقد الجاحظ،وهي أنّ للفظ فضلاً كبيراً في تأدية المعنى شعراً ونثراً، ويكون بذلك أول من أثار مشكلة اللفظ والمعنى وأول من نادى بمذهب الصنعة القائم أساساً على مهارة استعمال اللفظ، يقول: "المعاني مطروحة في الطريق ، يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني، وإنّما الشأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ وسهولة المخرج، و[كثرة الماء]، وفي صحة الطبع، وجودة السبك فإنما الشعرُ صناعةٌ وضربٌ من النسجِ وجنسٌ من التصوير".[1]

وإذا كان بعض النقاد رأوا في عبارة الجاحظ تفضيلاً للفظ، فإنّ هذا لا يعني أبداً أنّ الجاحظ قد غفل عن الفرق بين التكلّف في اختيار الألفاظ، وصوغ العبارات والاهتمام والبحث والتخيّر الحسن، حيث يعني هذا الاهتمام التنقيح والتهذيب، وصولاً إلى مجد الكتابة.

ولم يهمل الجاحظ المعاني إهمالاً كاملاً، فقد تحدّث حديثاً عارضاً عن المعاني القائمة في الصدور والأذهان والنفوس والخواطر والفِكَر.

يُعوّل الجاحظ على اللفظ؛ لأنّ المعاني- في رأيه – غير محدودة بينما الألفاظ محدودة، ولذلك تبدو مهمة المتعاطي مع الكتابة مُركّزةً على الألفاظ، والنص التالي يُوضّح رأي الجاحظ في اللفظ والمعنى: "حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ؛ لأنّ المعاني مبسوطة إلى غير غاية، وممتدة إلى غير نهاية، وأسماء

[1] – أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، ج3، ص:131-132.

المعاني مقصورة معدودة، ومُحصَّلة محدودة، وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقُص ولا تزيد: أوّلُها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال، ولكل واحد من هذه الخمسة صورة بائنة من صورة صاحبتها، وحليةٌ مُخالفةٌ لحليةِ أُختِه".[1]

صحيحٌ أنّ عبارة الجاحظ المشهورة، لا تُصرّح بانتقاص قدر المعاني، لكنّها تشي بقلة اهتمام بها وشدة اهتمام بالألفاظ، ويكاد يكون حديثه عن المعاني لا يُقارن بحديثه عن الألفاظ، فالمعاني حسب الجاحظ لا منتهية ، وهي من ثمّ متوافرة لكلِّ من أراد أن يكتب، وفي هذا تبسيطٌ لفكرة المعنى، فهناك معانٍ لا يدركها كلّ الكتّاب، وهناك مناطق مجهولة في المعنى لم تُكتشف، كما في طرق الصياغة والتعبير.

وليست نظرية الجاحظ في اللفظ والمعنى ظلماً للمعنى وحده، بل هي ظلمٌ للفظ أيضاً، ما دام يشترط للفظ البليغ مشاكلته للمعنى، وتعبيره عنه، وموافقته للحال، يقول: "متى شاكل اللفظ معناه، وأعربَ عن فحواه، وكان لتلك الحال وفقاً، ولذلك القدر لفقا، وخرج من سماجة الاستكراه، وسلم من فساد التكلّف، كان قميناً بحُسنِ الموقع، وبانتفاع المستمع، وأجدر أن يمنع جانبه من تناول الطاعنين ويحمي عرضه من اعتراض العيّابين، ولا تزال القلوب به معمورة، والصدور مأهولة".[2]

يعني الجاحظ الاستخدام الاصطلاحي للألفاظ المعتمد على القاموس، لا الاستخدام الفني المطلوب في الشعر والنثر، ولكن لا غرابة، فهذه إحدى نتائج ارتباط مفهوم البلاغة بالخطابة، وفي سياق حديثه عن بلاغة المعنى، نكاد نستنتج تقسيمه المعاني إلى معانٍ عامة، ومعانٍ خاصة، ويقرن بالمعنى مصطلحات غير أدبية، بل هي أقرب إلى المنطق، كالصواب، والفائدة، وموافقة الحال والمقال يقول: "المعنى ليس يشرُف بأن يكون من معاني الخاصة، وكذلك ليس يتضع بأن يكون من معاني العامة وإنّما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال،وما يجب لكل مقامٍ من المقال"[3].

[1] – أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص:136.
[2] – المصدر نفسه، ج2، ،ص:07.
[3] - المصدر نفسه، ج1،ص:76.

من ملاحظات النقّاد المحدثين على عبارة الجاحظ "المعاني مطروحة...." ملاحظة للدكتور زكي العشماوي، يرى فيها أنّ عبارة الجاحظ المشهورة تتسم بالغموض، وعدم التحديد الصحيح والدقيق لمفهوم المعنى واللفظ على حدٍّ سواء، وفي رأيه أنّ الذي يُحدّد فهم الجاحظ للمعنى واللفظ هو كتاب "البيان والتبيين" كاملاً.[1]

لكنّ المعنى المستفاد من رأي الجاحظ هو سيادة النظرة المنطقية للغة؛ فبلاغة اللغة هي بلاغة الخطابة والمعنى يُوجد أوّلاً مستقلاً، ثم يتبعه اللفظ في إطارٍ من العناية الفائقة بالشكل، عن طريق الصياغة والنسج والتصوير.

-3-اللفظ والمعنى عند المعتزلة :

لقد كان المعتزلة من أوائل الذين تكلموا عن إعجاز القران الكريم، فكان لهم دور كبير في إبرازه والتأليف فيه، من أجل الوصول إلى إثبات دلالته على صحة نبوة مُحَمَّد ﷺ، ومما بينوه في سياق كلامهم عن وجوه إعجاز القرآن الكريم هذا الوجه، وهو الإعجاز من جهة النظم والتأليف، وجعلوه من ابلغ الوجوه التي وقع بها التحدي للعرب، وظهرهم به عجزهم، مع بلوغهم الغاية في براعة نظم الكلام نثرا وشعرا .

وكان كلام المعتزلة في نظرية النظم يسير في اتجاه الحفاوة بالألفاظ، واعتبار المزية الحاصلة في النظم راجعة إليها لا إلى المعاني .

وسنحاول تلخيص نظرة المعتزلة للفظ والمعنى من خلال نظرية النظم عند كل من الجاحظ والقاضي عبد الجبار لها :

-أ-النظم عند الجاحظ :

يقول الزمخشري: (ويعد الجاحظ من أوائل من تكلم من المعتزلة عن فكرة النظم،وله في ذالك كتاب سماه"نظم القران" وهو كتاب مفقود).[2]

[1] – زكي العشماوي، قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، ص:170.
[2] – الزمخشري، أساس البلاغة، دار صادر للطباعة والنشر،،بيروت، لبنان، ط1، 1992م،ج1، ص:641.

كما أنه ضمن كتابيه"الحيوان"و"البيان والتبيين"كلاما عن إعجاز القرآن الكريم من ناحية النظم، وحسن التأليف، ومن ذلك قوله:(وفي كتابنا المنزل الذي يدلنا على أنه صدق نظمه البديع ،الذي لا يقدر على مثله العباد ،مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها من جاء به).[1]

فكلام الجاحظ هذا يدل على انه(يرى أن نظم القرآن خارق للعادة تركيبا وبلاغة وحسن البيان، وانه -لذلك —حجة ودلالة على صحة نبوة مُحَمَّد -ﷺ-، وبيان هذه النظرية يقتضي الكشف عن أسرار الإعجاز البلاغي في النظم القراني).[2]

ولما تكلم الجاحظ عن هذه النظرية عرض عدة ظواهر أسلوبية تميز بها نظم القران الكريم عن غيره من الكلام، من ذلك قضية الإيجاز والإطالة، حيث يرى إن الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والأعراب اخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف، وإذا خاطب بني إسرائيل أو حكى عنهم جعله مبسوطا وزاد في الكلام.[3] فروعي في نظم القرآن الكريم من جهة الإيجاز والإسهاب حال المخاطبين .

ومن صور الإيجاز التي بينها الجاحظ ، واظهر فيها الدلالة على عجيب نظم القران الكريم ، ما ذكره في قول الله تعالى : **{والأرض بعد ذلك دحاها ، أخرج منها ماءها ومرعاها}**[النازعات 30-31]حيث يقول : ((قالت الحكماء :إنما تبنى المدائن على الماء والكلأ والمحتطب ، فجمع بقوله :(**اخرج منها ماءها ومرعاها**) النجم والشجر ، والملح واليقطين ، والبقل والعشب ، فذكر ما يقوم على ساق وما يتفنن وما يتسطح ، وكل ذلك مرعى ، ثم قال عن النسق**{متاعا لكم ولإنعامكم}**[النازعات33] فجمع بين الشجر والماء والكلأ والماعون كله لأن الملح لا يكون إلا بالماء، ولا تكون النار إلا من الشجر)).[4]

إذا فالجاحظ يبرز هنا شدة إعجابه بنظم القران الموجز، الذي يجمع المعاني الغزيرة في الألفاظ القليلة ويرى أن مصالح الحياة كلها جمعها الله تعالى في هذه الآيات.

وهو يوضح أيضا أن ضابط الإيجاز والتطويل ليس هو قلة الحروف أو عدد الألفاظ، بل هو مراعاة مقتضى الحال، وما يحصل به الإفهام، فربما كان الكلام كان منظوما بحروف كثيرة، وفيه من الكلمات والجمل ما يملأ عدة صفحات، ولا يعد تطويلا، إذا كان الحال والمقام يقتضي ذلك، بل هو عين

[1] - **أبو عثمان الجاحظ، الحيوان،ص:94.**
[2] -**المصدر نفسه، ج1، ص:95.**
[3] - **ينظر، أحمد أبو زيد، المنحنى الإعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، مكتبة المعارف، الرباط، ط1، ص:272.**
[4] - **أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، ص:407.**

الإيجاز، فيقول في ذلك:(الإيجاز ليس يعنى به قلة عدد الحروف واللفظ، وقد يكون الباب من الكلام من أتى عليه فيما يسع بطن طومار فقد أوجز، وكذلك الإطالة، وإنما ينبغي له أن يحذف بقدر ما لا يكون سببا لإغلاقه، ولا يردد وهو يكتفي في الإفهام بشطره، فما فضل عن المقدار فهو الخطل)).

ويقول في بيان أن مراعاة مقدار الحاجة في الكلام هو الميزان وفي وصفه الإيجاز أو الإطالة :(ليس بإطالة مالم يجاوز مقدار الحاجة، ووقف عند منتهى البغية، وإنما الألفاظ على أقدار المعاني فكثيرها لكثيرها، وقليلها لقليلها وشريفها لشريفها، وسخيفها لسخيفها، والمعاني المفردة البائنة بصورها وجهاتها تحتاج من الألفاظ إلى اقل مما تحتاج إليه المعاني المشتركة ،والجهات الملتبسة).[1]

فيرى ضرورة التفريق بين المعاني الواضحة البينة، وبين المعاني الملتبسة وما فيه اشتراك، فالأولى تقتضي استعمال ألفاظ أقل، والأخرى تقتضي استعمال ألفاظ أكثر، لأجل البيان وإزالة الالتباس .

وكانت النقطة التي انطلق منها الجاحظ هي عقيدته في إعجاز القرآن من جهة النظم، فكان ذلك دافعا له إلى دراسة ألفاظ القرآن، وتحليل صور التعبير البياني فيه، موضحا ما انطوى عليه النظم القرآني من البلاغة والبيان، وإن إعجاز القرآن كامن في النظم:في حروفه وألفاظه، وفي تراكيبه وأساليبه وان الصياغة اللفظية لها شأن كبير في الارتقاء بمستوى الكلام البليغ إلى مراتب عالية في البلاغة والوصول به إلى مرتبة الإعجاز.[2]

وبذلك نلحظ أن نظرية النظم عند الجاحظ تولي اهتماما باللفظ، ففكرة النظم عنده فكرة لفظية تعتمد على حسن الصياغة، وكمال التركيب، ودقة تأليف اللفظ وجمال نظمه ، ولا عجب فقد كان شغوفا باللفظ، وحسنه وبهاء رونقه، حتى قدمه على المعاني.[3] فقال:(والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي، والقروي والمدني، وإنما الشأن في إقامة الوزن ،وتخير اللفظ، وسهوله المخرج وكثرة الماء، وفي صحة الطبع، وجودة السبك).[4]

---

[1] – أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، ج6، ص:07-08.

[2] – ينظر، أحمد أبو زيد، المنحنى الإعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، ،ص:280-281.

[3] – أحمد بن عبد الرحمان بن حسن العاكش، النظم القرآني بين المعتزلة والأشاعرة، جامعة الملك خالد، المملكة العربية السعودية، ص:08.

[4] – أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، ج3، ص:131-132.

-ب-النظْم عند القاضي عبد الجبار:

يعتبر القاضي عبد الجبار أوسع من ناقش نظرية النظْم من المعتزلة، فقد عقد في كتابه" إعجاز القرآن " فصولاً عدة لبيان فصاحة القرآن الكريم ، التي بها صار معجزاً ، وهي من أظهر أوجه الأعجاز عنده وكلامه عن فصاحة القرآن الكريم يبرِز بوضوح رأيه في قضية النظْم.

يقول في بيان الدلالة بأن القرآن معجز :((وأعلم أن هذه الدلالة مبنية على دعاوى ، منها :أنهم لم يعارضوه.

ومنها :أنهم إنما لم يعارضوه، ولم يأتوا بمثله، لتعذُّر ذلك عليهم .

ومنها :أنهم تعذَّر ذلك عليهم، لما يختص به القرآن من المزية في قدر الفصاحة .

ومنها :أن هذه المزية لم تجر العادة بمثلها في كلام الفصحاء)).[1]

وفي تلك الفصول ناقش مسألة الفصاحة في كلام شيوخه ، وما يراه هو فيها وكون من خلال ذلك نظرية النظْم بمفهومها الاعتزالي .

بدأ القاضي عبد الجبار حديثه عن الفصاحة بفصل سماه " فصل في بيان الفصاحة التي يفضل بعض الكلام على بعض " وصدره بذكر كلام شيخه أبي هاشم الجبائي ، الذي أرجع الفصاحة في الكلام إلى أمرين : جزالة اللفظ وحسن المعنى، لكنه أهمل جانب .

كان القاضي عبد الجبار يقرر أن وجه إعجاز القرآن الكريم هو ما اختص به من قدر عظيم في الفصاحة ، وأن تلك الفصاحة تكونت بطريقة من النظْم خارجة عن العادة ، لكن السؤال :هل المزية في النظْم والتفاضل فيه راجع ـ عنده ـ إلى نظم الألفاظ أم نظم المعاني؟.

إن الاعتبار عند القاضي عبد الجبار في المقام الأول- كما هو عند سائر المعتزلة -هو للألفاظ وليس للمعاني، وفي ذلك يقول:(فإن قال:فقد قلتم في أن جملة ما يدخل في الفصاحة حسن المعنى،فهلاَّ اعتبرتموه؟[2].

قيل له : إن المعاني وإن كان لا بد منها فلا تظهر فيها المزية ، وإن كان تظهر في الكلام لأجلها ولذلك نجد المُعبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر، والمعنى متفق، وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع، والمعبر عنه في الفصاحة أدون، فهو مما لا بد من اعتباره، وإن كانت المزية

[1] - القاصي عبد الجبار، إعجاز القرآن، تح: إبراهيم الأبياري، مطبعة دار الكتب، الشركة العربية للطباعة، القاهرة، 1961م ص:247.

[2] - ينظر: أحمد بن عبد الرحمان بن حسن العاكش، النظم القرآني بين المعتزلة والأشاعرة، ص:09.

تظهر بغيره، على أنا نعلم: أن المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذن يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عند الألفاظ، التي يعبر عنها .. فإذا صحت هذه الجملة فالذي تظهر به المزية ليس إلا الإبدال الذي تختص به الكلمات، أو التقدم والتأخر، الذي يختص به الموقع، أو الحركات التي تختص الإعراب فبذلك تقع المباينة، ولا بد في الكلاميين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون إنما زاد عليه بكل ذلك، أو ببعضه، ولا يمتنع في اللفظة الواحدة أن تكون إذا استعملت في معنى تكون أفصح منها إذا استعملت في غيره، وكذلك فيها إذا تغيرت حركاتها، وكذلك القول في جملة من الكلام، فيكون هذا الباب داخلا فيما ذكرنا).[1]

وبهذا يكون القاضي عبد الجبار قد أرسى المفهوم الاعتزالي لنظرية النظْم، الذي يعتبر أن التفاضل إنما هو في نظم الألفاظ، وأن المعاني لا تفاضل فيها، كما صاغه الجاحظ من قبله، حين ثار في وجه بعض اللغويين مؤكِّداً أن :((المعاني مطروحة في الطريق ، يعرفها العجمي والعربي والبدوي، والقروي والمدنيّ، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبك)).[2]

[1] – القاصي عبد الجبار، إعجاز القرآن، ص:199-200.
[2] – أبو عثمان الجاحظ، ج3، ص:131-132.

1- التعريف بعبد القاهر الجرجاني :

تميّز القرن الخامس الهجري بنضج العلم والتأليف والإبداع، حيث تكاملت فيه شتى علوم العربية من نحوٍ وبلاغة وفقه ونقد وغيرها، وجمعت فيه كلّ دواوين الشعر، وألّفت فيه المعجمات ودوّنت المفردات؛ كما برزت فيه طوائف مختلفة من متكلّمين و أشاعرة ومعتزلة، هؤلاء الذين عالجوا مختلف القضايا العلمية والأدبية والدينية بمنطق العقل والاجتهاد، معتمدين في ذلك على حرية الإدلاء بآرائهم وحق مناقشتها والدفاع عنها.

ومن أهم ما تميز به هذا العصر ولادة نادرة البطون، ونابغة البلغاء ورئيس حلبة الفصحاء أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن مُحَمَّد الجرجاني، الذي ولد في مطلع القرن الخامس هجري.

وهو من أصل فارسي من أهل جرجان، الواقعة في شمالي إيران بين طبرستان وخُرسان، قرب بحر الخزر وهذا سبب نسبه إلى جرجان، فقيل الجرجاني".

ولد بجرجان ونشأ فيها ونهل مختلف العلوم في بلدته، لزم أستاذه أبا الحسن مُحَمَّد بن الحسين بن مُحَمَّد بن الحسين بن عبد الوارث الفارسي النّحوي (ت421هـ)، وهو ابن أخت العلامة أبي علي الفارسي وكان يعدّ إمام النحاة بعده، فعكف على دروسه وأخذ عنه كلّ علمه، ولم يذكر أنّه خرج من بلدته جرجان إلى غيرها، حتّى توفي فيها (سنة471هـ)، أمّا سنة ولادته فبقيت مجهولة ".

وبعد أن أتمّ تعلمه، اشتغل بالتدريس في بلدته، وروي أنّه برز في ميدان الشعر أولا، وحاول التكسب به إلاّ أنّه لم يظفر برضا الملوك والأمراء، فمال إلى التأليف والتدريس محاولا الإبداع فيهما".[1]

كان عبد القاهر شافعيّ المذهب، أشعريّ الأصول، حيث طبّق الكثير من مبادئ الأشاعرة في الاجتهاد والجدل ومناقشة المفاهيم على مؤلفاته، وبدا ذلك في كتابيه "أسرار البلاغة"و"دلائل الإعجاز" اللّذين برزت شهرته من خلالهما، وأثبت فيهما مدى تمسكه بدينه، واعتزازه بالكتاب والسنة واعتبارهما قدوة كلّ مقتد.

[1] – عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، المقدمة.

كان الإمام عبد القاهر مُصنِّفا مكثرا، وجلّ مؤلفاته في النّحو، ولكن فيها مختارات، وعروض وإعجاز، وأكثرها مخطوط.[1]

عدّ بكتابه"دلائل الإعجاز"من أبرز النّقاد في تاريخ الأدب، وأثبت ببراعته أنّه صاحب نظرية علمية دقيقة، كان هدفه الأساسي منها بيان مدى إعجاز القرآن،الذي بلغ أعلى درجات الفصاحة والبلاغة فكانت بذلك دلائله عصارة فكره وغاية جهده.

[1] - **عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز،،المقدمة.**

-2-اللفظ والمعنى عند الأشاعرة :

تتجلى نظرة الأشاعرة إلى اللفظ والمعنى واعطاء المزية للمعاني على حساب الألفاظ، من خلال نظرية النظم، فإذا كان المعتزلة هم أول من تكلَّم عن نظرية النظْم في القرآن الكريم، ووضعوا هذه ا لفكرة في إعجاز القرآن، فإن الأشاعرة – خاصة عبد القاهر الجرجاني ـ هم الذين توسعوا في الكلام عن هذه النظرية وصاغوها بطريقة تخالف اتجاه المعتزلة، ففي حين أسس المعتزلة نظرية النظْم على اعتبار المزية للفظ وأن التفاضل والتزايد في الألفاظ لا في المعاني، جاء الأشاعرة وقرروا نظرية النظْم على أساس اعتبار المزية للمعنى دون اللفظ، وبنوا ذلك على اعتقادهم في مسألة الكلام، وأنه المعنى القائم بالنفس.

وفيما يلي سنحاول تبيين نظرية النظْم عند الأشاعرة، من خلال عرض كلام الجرجاني والرازي في هذه المسألة والله الموفق .

-أ-النظْم عند الجرجاني.

لقد اهتم عبدا لقاهر الجرجاني في كتابه" دلائل الإعجاز "بالنظْم القرآني اهتماماً كبيراً، وتوسع في الحديث عن هذه النظرية، ولذا يعتبر هو المنظِّر الأول لهذه النظرية بصياغتها المكتملة، الذي تكاملت ونضجت على يده، وعرِف بها، و أصبحت مرتبطة باسمه، وعلما عليه عند الإطلاق، فلا تكاد تذكر نظرية النظْم إلا ويتبادر إلى الذهن اسم الجرجاني، وساعده في ذلك علمه باللغة، وتبحره في النحو،كما أنه استفاد من كلام السابقين له،كالجاحظ والرماني والباقلاني والقاضي عبد الجبار ليكون نظريته في النظْم، ويصوغها بمفهوم يتوافق معهم في جوانب، ويختلف في جوانب أخرى .

لقد اعتمد الجرجاني في تقرير نظرية النظْم على جانبين الجانب العقلي، والجانب النفسي، حيث اعتمد على العقل والمنطق والأدلة لإثبات النظْم القائم على معاني النحو، ثم التفت إلى الجانب النفسي، فأولى الحس عناية فائقة، وعول على الذوق كثيراً، مراعياً الجانب النفسي وأثره في إدراك أسرار العربية، وجمالها الرفيع.[1]

[1] – ينظر: منير سلطان، إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، دار المعارف، الإسكندرية، مصر، 1977م، ص:139.

وأول ما يبدأ به الجرجاني حديثه عن النظْم تعريفه، حيث قال في المقدمة :((معلوم أنْ ليس النظْم سوى تعليق الكَلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسببٍ من بعض)).[1]

ويعيد هذا التعريف بصياغة أخرى، يربط بينه وبين النحو، ليجعل تعليق الكلم بعضها ببعض هو عبارة عن إجراء قوانين النحو وأصوله في الربط بين الكلمات والجمل، فيقول في ذلك :((واعلم أن ليس النْظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه التي نهِجت، فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخلّ بشيءٍ منها)).[2]

وبعد هذا التعريف وربطه بالنحو ينطلق الجرجاني في تقرير نظريته في النظْم القائمة على أن المعتبر والمزية في النظْم راجعة إلى المعاني وليس إلى الألفاظ، ويحاول ترسيخ هذا المفهوم في ذهن القارئ بشتى الأدلة ، فتارة يقرر نظريته هذه ابتداءً، وتارة يرد على القائلين بأن المزية للفظ لا للمعنى، وتارة يورد بعض الآيات ويكشف عن سر جمال النظْم فيها العائد إلى المعاني، بالأدلة العقلية اللغوية، أو الأدلة الذوقية النفسية.

يقول الجرجاني في تقرير تبعية الألفاظ للمعاني، وأن المعنى هو الأصل والمقصود في نظم الكلام:((فإن قيل النظْم موجود في الألفاظ على كلَ حال ولا سبيل إلى أن يعقل الترتيب الذي تزعمه في المعاني ما لم تنظم الألفاظ، ولم ترتّبها على الوجه الخاص .

قيل :إنَّ هذا هو الذي يعيد هذه الشبهةَ جذعةً أبداً، والذي يحلها أن تنظر أتتصور أَن تكون معتبِراً مفكراً في حال اللَّفظ مع اللفظ متى تضعه بجنبه أو قبله، وأن تقول :هذه اللفظة إنما صُلحت هاهنا لكونها على صفة كذا ؟ أم لا يعقل إلا أن تقول :صُلحت هاهنا لأن معناها كذا؟ ولدلالتها على كذا ؟ ولأنَّ معنى الكلام والغرض فيه يوجب كذا ؟ ولأنّ معنى ما قبلها يقتضي معناها ؟.

فإن تصورت الأول فقل ما شئت، واعلم أنَّ كلَّ ما ذكرناه باطل.

وإن لم تتصور إلا الثاني فلا تخدعن نفسك بالأَضاليل، ودع النظر إلى ظواهر الأمور، واعلم أنَّ ما ترى أنه لا بد منه من ترتيب الألفاظ، وتواليها على النظْم الخاص ليس هو الذي طلبته بالفكر ولكنه شيء يقع بسبب الأَول ضرورة، من حيث إنَّ الألفاظ إذا كانت أوعيةً للمعاني فإنها–لا محالة– تتبع المعاني في مواقعها، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولاً في النفس، وجب اللفظ الدالُّ عليه أن يكون مثله

[1] – عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص:48.

[2] – المصدر نفسه، ص:117.

أولاً في النطق، فأما أنْ تتصور في الألفاظ أن تكون المقصودة قبل المعاني بالنظْم والترتيب، وأن يكون الفكر في النظْم الذي يتواصفه البلغاء فكراً في نظم الألفاظ، أو أن تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لأن تجيء بالألفاظ على نسقها فباطل من الظن، ووهم يتخيل إلى من لا يوفي النظر حقَّه وكيف تكون مفكراً في نظم الألفاظ وأنت لا تعقل أوصافاً وأحوالاً إذا عرفتها عرفت أن حقها أن تنظم على وجه كذا ؟)). إلى أن قال :((لا يتصور أن تعرف للَّفظ موضعاً من غير أن تعرف معناه، ولا أنْ تتوخى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيباً ونظماً، وأنك تتوخى الترتيب في المعاني، وتعمل الفكر هناك، فإذا تمَّ لك ذلك أتبعتها الألفاظ وقَفَوت بها آثارها وأنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك،لم تحتج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتب لك بحكْم أنها خدم للمعاني، وتابعة لها، ولاحقة وأن العلم بمواقع المعاني في النفس علم بمواقع الألفاظ الدالَّة عليها في النطق)).[1]

ويمضي الجرجاني في ترسيخ فكرته هذه ونظريته في النظْم، فيعقد فصلاً بعنوان "فصل في أن مزايا النظْم بحسب الموضع، وبحسب المعنى المراد، والغرض المقصود " قال فيه :((وإذ قد عرفت أن مدار أمرِ النظْم على معاني النحو وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أنَّ الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لها ازدياداً بعدها.

ثم اعلم أنْ ليست المزية بواجبة لها في أنفسها، ومن حيث هي على الإطلاق ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض)).[2]

ويكرر هذا في أكثر من موضع، ويؤكد للقارئ أن :((النظْم والترتيب في الكلام .. عمل يعمله مؤلف الكلام في المعاني لا في الألفاظ)).[3]

[1] - **عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص:96-97.**

[2] - **المصدر نفسه، ص:97.**

[3] - **المصدر نفسه، ص:334.**

وإذا كان الجرجاني يقرر هذا المعنى ـ وهو أن المزية في النظْم للمعاني لا للألفاظ ـ في مواضع كثيرة من كتابه، فإنه كذلك يرد على القائلين بأن مزية النظْم في الألفاظ، وأن المعاني تابعة لها، أو أن المعاني كما عبر الجاحظ :((مطروحة في الطريق، يعرفها العجمي والعربي والبدوي، والقروي والمدنيّ وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ)).[1]

فيقول مشنعاً على أصحاب هذا المذهب ((هذا . وأمر النظْم في أنه ليس شيئاً غير توخي معاني النحو فيما بين الكلم، وأنك ترتب المعاني أولاً في نفسك، ثم تحذو على ترتيبها الألفاظ في نطقك وإنا لو فرضنا أن تخلو ألفاظ من المعاني لم يتصور أن يجب فيها نظم وترتيب في غاية القوة والظهور ثم ترى الذين لهجوا بأمر اللفظ قد أبوا إلاّ أَنْ يجعلوا النظْم في الألفاظ، فترى الرجل منهم يرى ويعلم أن الإنسان لا يستطيع أن يجيء بالألفاظ مرتبة إلاّ من بعد أن يفكر في المعاني ويرتبها في نفسه على ما أعلمناك، ثم تفتشه فتراه لا يعرف الأمر بحقيقته، وتراه ينظر إلى حال السامع، فإذا رأى المعاني لا تقع مرتبة في نفسه إلاّ من بعد أن تقع الألفاظ مرتبة في سمعه، نسي حال نفسه، واعتبر حال من يسمع منه، وسبب ذلك قصر الهمة، وضعف العناية، وترك النظر، والأنس بالتقليد، وما يغني وضوح الدلالة مع من لا ينظر فيها، وإنَّ الصبح ليملأُ الأفق ثم لا يراه النائم، ومن قد أطبق جفنه)).[2]

ونراه هنا يبين السبب الذي جعلهم يقولون باللفظ، وهو النظر إلى حال السامع ويكرره في مواضع أخرى، ويرى أن ذلك شبهة وقعوا فيها، فقدموا اللفظ وجعلوا المزية له على المعنى، فيقول :((هذا وسبب دخول الشبهة على من دخلت عليه أنه لما رأى المعاني لا تتجلَّى للسامع إلاَّ من الألفاظ وكان لا يوقَف على الأمور التي بتوخيها يكون النظْم إلا بأن ينظر إلى الألفاظ مرتبة على الأَنحاء التي يوجبها ترتيب المعاني في النفس، وجرت العادة بأن تكون المعاملة مع الألفاظ، فيقال :قد نظم ألفاظا فأحسن نظمها، وألَّف كَلماً فأجاد تأليفها، جعل الألفاظ الأصل في النظْم، وجعله يتوخى فيها أنفسها، وترك أن يفكِّر في الذي بيناه من أن النظْم هو توخي معاني النحو في معاني الكلم، وأن توخيها في متون الألفاظ محال)).[3]

[1] – أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، ج3، ص:131-132.
[2] - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص:400-401.
[3] – المصدر نفسه، ص:335.

كما أنه – في سياق ردِه على القائلين بالمزية للفظ– عرض بالقاضي عبد الجبار الذي قال: ((المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذن يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عند الألفاظ، التي يعبر عنها)).[1]

وبالتالي فالمزية للفظ، والمعاني تابعة له، فيقول الجرجاني:((فإن قيل: فماذا دعا القدماء إلى أن قسموا الفضيلة بين المعنى واللّفظ؟ فقالوا :معنى لطيف ولفظ شريف، وفخموا شأن اللَّفظ وعظَّموه حتى تبعهم في ذلك من بعدهم، وحتى قال أهل النظر : إنّ المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ فأطلقوا– كما ترى – كلاماً يوهم كلَّ من يسمعه أن المزية في حاق اللّفظ)).[2]

ويقول في موضع آخر: ((ومما تجدهم يعتمدونه ويرجِعون إليه قولهم :إن المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ، وهذا كلام إذا تأملته لم تجد له معنى يصح عليه غير أنْ تجعل تزايد الألفاظ عبارةً عن المزايا التي تحدث من توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكَلم، لأنَّ التزايد في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ونطق لسان محال)).[3]

وأخيراً يقرر أن النظْم بهذه الصفة هو دليل إعجاز القرآن الكريم، وأن من أبى اعتبار المزية في نظم المعاني فعليه أن يبحث عن وجه آخر في الإعجاز، أو يلحق بأصحاب الصرفة، فيدفع الإعجاز من أصله، فيقول :((فإذا ثبت الآن أنْ لا شك ولا مرية في أنْ ليس النظْم شيئاً غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما يبن معاني الكلم، ثبت من ذلك أنَّ طالب دليل الإعجاز من نظْم القرآن إذا هو لم يطلبه في معاني النحو وأحكامه ووجوهه وفروقه، ولم يعلم أنها معدنه ومعانه وموضعه ومكانه، وأنه لا مستنبط له سواها، وأنْ لا وجه لطلبه فيما عداها ... وأنه إنْ أبى أن يكون فيها كان قد أبى أنْ يكون القرآن معجزاً بنظمه، ولزمه أن يثبت شيئاً آخر يكون معجزاً به، وأنْ يلحق بأصحاب الصرفة فيدفع الإعجاز من أصله وهذا تقرير لا يدفعه إلا معاند، يعد الرجوع عن باطلٍ قد اعتقده عجزاً والثَّبات عليه من بعد لزوم الحجة جلَداً، ومن وضع نفسه في هذه المنزلة كان قد باعدها من الإنسانية ونسأل الله تعالى العصمة والتوفيق)).[4]

وهكذا يلاحظ التفاني العظيم من الجرجاني في تقرير نظريته، ورد قول مخالفيه.

---

[1] – **القاضي عبد الجبار، إعجاز القرآن، ص:199–200.**

[2] – **عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص:103–104.**

[3] – **المصدر نفسه، ص:359.**

[4] – **المصدر نفسه، ص:459–460.**

-ب-النظْم عند الرازي:

يتابع الرازي تأكيد نظرية النظْم عند الأشاعرة، المتمثِّلة في اعتبار أن المزية في النظْم هو للمعاني لا للألفاظ، ويقرر ذلك بالحجج العقلية المستمدة من علمه باللغة والنحو، فهو على شاكلة عبد القاهر الجرجاني، والواقع أن نظرية النظْم عنده هي عبارة عن تهذيب واختصار لكلام الجرجاني الطويل وإعادة ترتيب له.[1]

قدم الرازي الحديث في البداية عن الألفاظ ودلالاتها، وخلال ذلك أراد أن يقرر رجوع المزية إلى المعنى لا إلى ذات اللفظ، فعقد في أول الباب فصلاً في إقامة الحجة على أن الفصاحة لا يجوز عودها إلى الدلالات الوضعية للألفاظ، قال فيه :((اعلم أن الذين يجعلون الفصاحة صفة للفظ فالأظهر أنهم بجعلونها صفة للألفاظ لأجل دلالاتها الوضعية على مسمياتها، ويحتمل احتمالاً بعيداً أن يجعلوها صفة للألفاظ لا باعتبار دلالاتها على مسمياتها، وهنا أدلة تبطل الاحتمال الأول خاصة، وأدلة تبطل الاحتمال الثاني خاصة، وأدلة تبطلهما جميعاً)).[2]

والرازي يفرق بين دلالة اللفظ الوضعية وبين دلالته المعنوية، فدلالته الوضعية التي هي أصل الوضع اللغوي للفظ من حيث تركب الحروف لا يوصف بالفصاحة، ودلالته المعنوية على أمر معين مع غيره من الألفاظ المنظومة في الكلام فهذا هو الذي يوصف بالفصاحة.

ثالثاً :ومما أجاب عليه من شبه القائلين بالمزية للفظ قولهم :((لو كان النظْم عبارة عما قلتموه من توخي معاني النحو فيما بين الكلم لكان البدوي الذي لم يسمع النحو قطُّ غير قادر على النظْم وليس كذلك، فإن قدرته على النظْم أكمل من قدرة الأستاذ الماهر في النحو.

الجواب :البدوي القادر على النظْم عالم بمعاني النحو، لكنه غير عالم باصطلاح النحاة، وذلك غير معتبر .فإن البدوي إذا عرف الفرق بين أن نقول :جاءني زيد راكباً، وبين أن نقول :جاءني زيد الراكب، لم يضره الجهل باصطلاحات النحاة في تسمية الأول حالاً، والثاني صفة، بل البدوي عالم بمعاني النحو، ولذلك يميز بين مفهومات كلمة " ما " بأنه تارة تكون للنفي، وتارة تكون الاستفهام وتارة تكون بمعنى الذي، وتارة تكون للمجازاة)).[3]

---

[1] - **ينظر: محمد بن عمر بن الحسين الرازي، نهاية الإيجاز في دراسة الإعجاز، ص:74-75.**

[2] - **المرجع نفسه، ص:95..**

[3] - **المرجع نفسه، ص:103-104.**

وكلام الرازي هذا حق، في التفريق بين علم الشخص العربي بالنحو، وبين علمه باصطلاحات النحاة، فقد يكون عالماً به من حيث استعماله في كلامه، وجريان لسانه على أصوله وقوانينه وتفريقه بين دلالات الجمل الخبرية والإنشائية، بين ما هو حال، وما هو صفة، وما هو استفهام، وما هو تعجب، وما أشبه ذلك، وهو مع ذلك لا يعرف اصطلاحات النحاة في معنى الحال والصفة والاستفهام والتعجب ونحوها، وهذا كمن يتلو القرآن الكريم مرتلاً مجوداً، ولا يعلم اصطلاحات علماء التجويد في الإظهار والإدغام والإخفاء والقلقلة ونحوها.

وبعد أن أورد الرازي شبه مخالفيه من القائلين باعتبار المزية في النظْم للألفاظ لا للمعاني، بين بعد ذلك مفهوم نظرية النظْم كما قررها الجرجاني، وأوضح ارتباطها بقوانين النحو وأصوله، فقال:((ليس النظْم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وذلك أن تنظر في وجوه كل باب وفروقه)).[1]

ونظرية النظْم عند الرازي متفقة ومطابقة لنظرية النظْم عند عبد القاهر الجرجاني، وبهذا تكون صياغة النظرية عند الأشاعرة :أن يكون نظم الكلام موضوعاً على ما تقتضيه قوانين النحو وأصوله ويكون المعتبر في النظْم البليغ المعجِز الذي جاء به القرآن الكريم هو نظم المعاني، الذي هو أساس روعته، وسر بلاغته وفصاحته.

[1] – **محمد بن عمر بن الحسين الرازي، نهاية الإيجاز في دراسة الإعجاز، ص:277-278.**

3-الصلة بين نظرية النظْم عند كل من المعتزلة والأشاعرة وبين مسألة الكلام:

لقد كان لاعتقاد كل من المعتزلة والأشاعرة في مسألة كلام الله تعالى أثر في بحثهم في النظريات البلاغية، التي من أبرزها نظرية النظْم، فظهرت صلة واضحة بين نظرية النْظم وبين خلافهم في هذه المسألة.

فلما كان المعتزلة يرون أن مسمى الكلام هو اللفظ فقط.[1] ويقولون :الكلام حروف وأصوات منظومة، ويعتقدون أن كلام الله مخلوق محدث، ما أدى ذلك إلى تحديد وجهة نظرهم في إعجاز القرآن الكريم، فصاغوا نظرية النظْم في صورة متوافقة مع هذا الأصل العقدي، وجعلوا المزية في النظْم للفظ لا للمعنى.

أما الأشاعرة فمسمى الكلام عندهم هو المعنى، وقالوا :كلام الله تعالى قسمين :الأول :الكلام المركب من الحروف والأصوات، فهذا مخلوق محدث، وهو القرآن الكريم، والقسم الثاني :الكلام النفسي، الذي لم يزل مع الله تعالى، وهو جوهر واحد لا تركيب فيه ولا تبعيض، وهذا الكلام هو كلام الله القديم الذي يتصف بالإعجاز، وعلى هذا الأصل أسسوا نظريتهم في إعجاز القرآن الكريم وبنوا القول في نظرية النظْم، فقالوا : إن المزية ليست في الجانب المادي من الكلام، ليس في هذه الحروف المركَّبة والأصوات المنظومة، ليست في نظم الألفاظ، وإنما هي في نظم المعاني.[2]

[1] -ينظر: أبو العباس أحمد ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، ج2، ص:329.

[2] -ينظر: مهدي صالح السمرائي، تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية، ط1، المكتب الإسلامي، دمضق، سوريا، ص:77.

وفي ختام هذا البحث نستطيع أن نقول، إن الدوافع المذهبية والتوجهات العقائدية كانت وراء ذلك الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول قضية اللفظ والمعنى، وانتصار كل فرقة لطرف دون آخر، لا يعني أن المعتزلة قد أنكروا قيمة المعاني، أو أن الأشاعرة قد أنكروا قيمة الألفاظ، فعبد القاهر الجرجاني لا يمانع أن تكون مذاقة الحروف وسلامتها مما يثقل على اللسان، داخلا فيما يوجب الفضيلة، وأن تكون مما يؤكد أمر الإعجاز فيقول "واعلم أنا لا نأبى أن تكون مذاقة الحروف وسلامتها مما يثقل على اللسان، داخلا فيما يوجب الفضيلة وأن تكون مما يؤكد الإعجاز، وإنما الذي ننكره ونفيل رأي من يذهب إليه أن يجعله معجزا به وحده ويجعله الأصل والعمدة ".

وفي المقابل فإن المعتزلة رغم عنايتهم بالتلاؤم الصوتي وجمال التعبير، لم يغفلوا قيمة المعاني، وكانوا يرون بلوغ الغاية في اجتماع الألفاظ المتميزة والمعاني المنتخبة، ومن آرائهم التي تفيد ذلك ما قاله العتابي المعتزلي: "الألفاظ أجساد، والمعاني أرواح، وإنما تراها بعيون القلوب، فإذا قدمت منها مؤخرا أو أخرت منها مقدما، أفسدت الصورة وغيرت المعنى، كما لو حول رأس إلى موضع يد، أو يد إلى موضع رجل، لتحولت الخلقة وتغيرت الحلية".

ومهما يكن من أمر، فإن هذا الخلاف كان له أثر إيجابي على الثقافة العربية الإسلامية، حيث بذلت الجهود الوفيرة لدراسة الألفاظ والمعاني، فبحث الباحثون فيما يكون للفظ وفيما يكون للمعنى، وما ينبغي أن يتوافر لكل من العنصرين من أسباب الجودة ومظاهر الإتقان.

ولعل النتيجة الأساس التي استخلصناها من ثنايا هذه المتابعة لقضية اللفظ والمعنى، تكمن أولا في لفت النظر إلى هذا المعين الذي لا ينضب وهو القرآن الكريم، الذي استمدت منه الثقافة العربية الإسلامية قديما وحديثا، أصول تفكيرها، فتوجهت به الدراسات اللغوية والأصولية والكلامية والبلاغية والفقهية، وتأسست عليه الحضارة الإسلامية، التي تمتد جذورها إلى ما شاء الله من الزمان.

فكان حقا معجزة هذه الأمة، التي قامت مقام المعجزات الحسية والمادية التي سبقت، كعصا موسى ونار ابراهيم، وناقة صالح، وغيرها من المعجزات.

فهذه المعجزات وإن كانت خارقة للعادة، خارجة عن مقدور العباد، إلا أنها لم تستطع أن تنشئ ثقافة وحضارة كالتي أنشأها القرآن، بل انقرضت بانقراض المشاهد لها، وهذا ما جعل ناصر حامد أبو زيد يصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها(حضارة نص)، بمعنى أنها حضارة انبنت أسسها، وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز النص فيه.

وقد أولع العلماء بالقرآن الكريم بحثا ودرسا، فعنوا بتدوينه وجمعه وترتيبه وترتيله وشرح غريبه ودراسة تراكيبه وأساليبه، ولكن أكثر هذه المباحث خطرا، وأجلها قدرا، تلك التي اهتمت بالبحث في خصائصه ومزاياه التي كان بها وحيا معجزا، فقد ألفت في إعجازه كتب مستقلة تمثلت في تلك المصنفات الكلامية والبلاغية واللغوية.

فقضية الإعجاز هي أهم قضية شغلت المسلمين بعد توسع رقعة الدولة الإسلامية وظهور بعض الآراء الفاسدة المشككة في كتاب الله ودينه، وقد ربط هؤلاء العلماء ما بين قضية الإعجاز واللفظ والمعنى، لكشف أسرار القرآن الكريم وإبراز سر الإعجاز اللغوي فيه.

وإذا كان معظم هؤلاء العلماء يتوزعون بين أشهر مذهبين كلاميين عرفهما التاريخ الإسلامي وهما : المذهب المعتزلي والمذهب الأشعري، فقد تأثرت قضية الإعجاز بخلافات المعتزلة والأشاعرة الكلامية فجاءت أبحاث هؤلاء العلماء ومؤلفاتهم حول الإعجاز تدافع عن عقائد الفرقتين، مفندة لحجج الخصوم، فكل فرقة تلتمس إعجاز هذا الكتاب في الجانب الذي يخدم مذهبها ومبادئها الكلامية.

ورغم هذه الخلافات المذهبية، فإن هذا الخلاف عموما يبقى ثانويا، أمام الهدف الأسمى الذي تجند له

هؤلاء العلماء، وهو تثبيت أسس العقيدة الإسلامية القائمة على الإيمان بنبوة مُحَمَّد ﷺ، ومحاجة الملحدين والمشككين الذين جهلوا طبيعة هذه المعجزة القرآنية القائمة على أساس البيان العربي.

هذه ثمرة مجهودنا بين أيديكم، فإن أصبنا فيما قدمنا فمن الله عز وجل، وإن أخطأنا فمن أنفسنا ولكم تسعى روح الباحث أن ترى ثمار ما قدمت يداه، وإن لم تبلغ مبلغ الأمجاد، فما نحن إلا روح أحبت العلم ، وأبت إلا أن تعيش حلاوته، فنسأل الله العزيز القدير أن نكون قد قدمنا لكم هذا الجهد العلمي في ثوب من اليسر والسهولة، وأن نفيد ولو بالقليل، والحمد لله رب العالمين .

– القرآن الكريم، رواية ورش عن نافه، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، ط1، 1417هـ.

1–إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، 1976م.
2–إجناست جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، تر:مُحَمَّد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق دار الرائد العربي، بيروت.
3–أحمد أحمد بدوي، أسس النقد الأدبي عند العرب، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
4–أحمد أمين، ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، 1969م.
5–أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بدون تاريخ، بيروت، ط10.

6–أحمد أبو زيد، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، مكتبة المعارف، الرباط.

7–أحمد أبو زيد، المنحنى الإعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، مكتبة المعارف، الرباط ، ط1.
8–الأعلم الشنتمري، النكت في تفسير كتاب سيبويه، تح: رشيد بلحبيب، وزارة أوقاف المغرب 1999م.
9–أحمد بن عبد الرحمان بن حسن العاكش، النظم القرآني بين المعتزلة والأشاعرة، جامعة الملك خالد المملكة العربية السعودية.

10–الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، نح:مُحَمَّد زاهدين الحسن الكوفي مكتبة نشر الثقافة الإسلامية،1969م.

11–بشير خلدون، الحركة النقدية على أيام ابن رشيق، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،الجزائر،2007م.
12–البغدادي، الفرق بين الفرق، تح: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2.

13–أبو البقاء الكفوي، الكليات، تح: عدنان درويش ومُحَمَّد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان ط2 1993م.
14–تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تح:محمود الطانجي، دار الهجرة، الجيزة، مصر 1992م.

15–تمام حسان، الأصول، دراسة استيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1982م.

16–جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، تح: عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة بيروت، لبنان، ط1، 1985م.

17–جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تح:أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1408ه/1988م.

18–ابن جني، الخصائص، تح: مُحَمَّد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

19–جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، تر: عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ط1، 1987م.

20–أبو الحسن إسحاق إبراهيم، نقد النثر، مطبعة لجنة التأليف، 1938م.

21–أبو الحسن عبد الرحيم الخياط، الانتصار والرد على ابن الريوندي الملحد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1925م.

22–أبو الحسن الندوي، أبو الحسن الأشعري، المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة مصر.

23–حسين جمعة، في جمالية الكلمة(دراسة جمالية بلاغية نقدية)، منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق، 2002م.

24–أبو الحسين علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، تح:مُحَمَّد خلف الله ومُحَمَّد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط4.

25–حمد السنان وفوزي العنجري، أهل السنة الأشاعرة، دار الضياء.

26–حميد آدم ثويني، منهج النقد الأدبي عند العرب، دار الصفاء للنشر والتوزيع، عمان، 2004م.

27–خالد الأزهري، شرح التصريح على التوضيح، دار إحياء الكتب العربية، فيصل الحلبي، القاهرة.

28–خالد سوماني، تأويل القرآن عند المعتزلة من خلال تفسير "الكشاف" للزمخشري، جامعة مولود معمري، 2010م/2011م.

29–ابن خلدون، المقدمة، تح:مُحَمَّد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط3، 1987م.

30–ابن رشيق القيرواني، العمدة في صناعة الشعر وآدابه ونقده، تح: مُحَمَّد محي الدين عبد الحميد دار الجيل، بيروت، لبنان، ط4، 1972م.

31–رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة، القاهرة، مصر، ط3، 1987م.

32–زكي العشماوي، قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، دار الكتاب العربي، القاهرة،1967م.

33–الزمخشري، أساس البلاغة، دار صادر للطباعة والنشر،،بيروت، لبنان ،ط1، 1992م.

34–زين كامل الخويسكي ومُحَمَّد مصطفى أبو شارب، موقف النقاد والبلاغيين من الشعراء المحدثين دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، 2003م.

35–سعيد فودة، الفرق العظيم بين التنزيه والتجسيم ويليه المقتطلف في نقد التحف، دار الرازي، عمان ط1، 2004م.

36–شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي(العصر العباسي الثاني)، ط12، دار المعارف، 2001م.

37–الشهرستاني، الملل والنحل، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، القاهرة، 1961م.

38–طارق النعمان، اللفظ والمعنى بين الإديولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم، سينا للنشر، ط1.

39–طه مصطفى أبو كريشة، أصول النقد الأدبي، الشركة المصرية العالمية للنشر لوتجمان، ط1.

40–عادل هادي حمادي العبيدي، قضية اللفظ والمعنى، جامعة الأنبار،1433هـ/2012م.

41–أبو العباس أحمد ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تح:مُحَمَّد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية.

42–أبو العباس المبرد،الكامل في اللغة،تح: مُحَمَّد ابراهيم والسيد شحاتة،القاهرة،مصر،ط1، 1956م.

43–عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية، سلسلة عالم المعرفة، مطابع الوطن، الكويت 1422م/2001م.

44–عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: مُحَمَّد رضوان الداية وفايز الداية، مكتبة سعد الدين دمشق، سوريا، ط2.

45–أبو عبيد الله المرزباني، الموشح، تح: علي مُحَمَّد البجاوي، دار نهضة، مصر، 1965م.

46–أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، تح: عبد السلام مُحَمَّد هارون، مكتبة الخفاجي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط7، 1998م.

47–أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، تح:عبد السلام مُحَمَّد هارون، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، مصر ط2، 1965م.

48–عزت السيد أحمد، فلسفة الأخلاق عند الجاحظ، منشورات إتحاد الكتاب العرب، 2005م.

49–ابن عساكر، تبيين المفترى فيما نسب للإمام الأشعري، دار الفكر، ط2، 1979م.

50–علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار السلام، ط1، 2008م.

51–علي الشابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2002م.

52–علي مُحَمَّد حسن العماري، قضية اللفظ والمعنى وأثرها في تدوين البلاغة العربية، أميرة للطباعة ط1، 1999م.

53–الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تح: عبد السلام الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1 1413ه/1993م.

54–فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، مراجعة عبد الله الصاوي، دار إحياء التراث الأدبي،بيروت، لبنان.

55–ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن،تح: السيد صقر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة،مصر، 1954م.

56–قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تح:كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، مصر، 1963م.

57–القاصي عبد الجبار، إعجاز القرآن، تح: إبراهيم الأبياري، مطبعة دار الكتب، الشركة العربية للطباعة، القاهرة، مصر، 1961م.

58–القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح: سمير مصطفى رباب، دار إحياء التراث العربي بيروت، لبنان، ط1.

59–القاضي عبد الجبار، فرق وطبقات المعتزلة، تح:علي سامي النشار وعصام الدين مُحَمَّد علي، دار المطبوعات الجامعية، مصر، 1972م.

60–القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تح: ابراهيم الأبياري وطه حسين، القاهرة.

61–ابن مالك،شرح التسهيل،تح:عبد الرحمان مُحَمَّد بدوي المختون،دار هجر،القاهرة، 1990م.
62–مُحَمَّد ابراهيم الفيومي، الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر.

63–مُحَمَّد الخضر الشنقيطي، إستحالة المعية بالذات وما يضاهيها من تشابه الصفات، دار البصائر القاهرة مصر،ط1، 2008م.

64–مُحَمَّد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي.
65–مُحَمَّد زغلول سلام، تاريخ النقد الأدبي والبلاغي، منشأة المعارف بالأسكندرية، ط3.

66–مُحَمَّد عابد الجابري، اللفظ والمعنى في البيان العربي، ، 1985م.
67–مُحَمَّد عبد المنعم خفاجي، أبو عثمان الجاحظ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1973م.

68–مُحَمَّد عبد المنعم خفاجي، الحياة الأدبية في العصر الجاهلي،دار الجيل، بيروت، ط1، 1992م.
69–مُحَمَّد بن عمر بن الحسين الرازي، نهاية الإيجاز في دراسة الإعجاز.

70–مُحَمَّد المالكي، دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره جامع البيان عن تأويل آي القرآن منشورات وزارة الأوقاف، مطبعة فضالة، المغرب،1417هـ/ 1996م.

71–ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح كتاب الملل والتحل، نشر توما أونالد، دار صادر، بيروت.
72–مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن،. بيروت، لبنان، ط3، 1424هـ/2004م

73– مصطفى مُحَمَّد السيوفي، النقد الأدبي، دار البيان للطباعة والنشر، 2002م.
74–منير سلطان، إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، دار المعارف، الإسكندرية، 1977م.

75–مهدي صالح السمرائي، تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية، المكتب الإسلامي، دمشق، ط1.

76–نليليو، مقالة في كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية.
77–هاشم صالح مناع، بدايات في النقد الأدبي، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1994م.

78-ياقوت الحموي، معجم الأدباء، تح: فريد رفاعي، مطبعة المأمون، القاهرة، مصر.
79-يحي بن حمزة العلوي، الطراز في البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1914م.
80- Reynold A Nicholson, A Litrary Hhistory of the Arabs Combridge, 1953.

السورة	الآيــة	رقمها	الصفحة
الأنعام	﴿ ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين﴾	07	28
الأنفال	﴿وإذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا، إن هذا إلا أساطير الأولين﴾	31	28
يونس	﴿أكان للناس عجبا أن أوحيتا إلى رجل منهم أن أنذر الناس وبشر الذين آمنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم،قال الكافرون إن هذا لساحر مبين﴾	02	27
ابراهيم	﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم ﴾	04	25
النحل	﴿ يقولون إنما بعلمه بشر، لسان الذي بلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين ﴾.	103	25
الفرقان	﴿ وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا ﴾	05	26
الشعراء	﴿ نزل به الروح الأمين ﴾ على قلبك لتكون من المنذرين ﴿ بلسان عربي مبين ﴾	195-193	25
الصافات	﴿طلعها كأنه رؤوس الشياطين﴾	65	33
القلم	﴿ن،والقلم وما يسطرون﴾ما أنت بنعمة ربك بمجنون ﴾	02-01	26
الحاقة	﴿فلا أقسم بما تبصرون ﴾ وما لا تبصرون ﴿ إنه لقول رسول كريم ﴾ وما هو بقول شاعر، قليلا ما تؤمنون ﴿ ولا بقول كاهن، قليلا ما تذكرون ﴿ تنزيل من رب العالمين﴾	43-38	26
المدثر	﴿ إنه فكر وقدر﴾ فقتل، كيف قدر﴾ ثم قتل، كيف قدر﴾ ثم نظر﴾ ثم عبس وبسر﴾ ثم أدبر واستكبر﴾ فقال إن هذا إلا سحر يؤثر﴾ إن هذا إلا قول البشر﴾	25-18	27
عبس	﴿وفاكهة وأبا﴾	31	31

فهرس الموضوعات

-كلمـة شكـر

– مقدمــة..... **أ–د.**

– مدخل: الصراع القائم بين المعتزلة والأشاعرة..... 2-8.

– الفصــل الأول: قضية اللفظ والمعنى

- المبحـث الأول:

- تمهيد.....11.

- تعريف اللفظ والمعنى

-أ- اللفظ..... 11-12.

-ب- المعنى..... 12-14.

- التعريف بقضية اللفظ والمعنى.....15-17.

- الأصول الأولى لظهورها.....18.

-أ- نقد المعاني الجزئية.....19-20.

-ب- نقد المعاني من حيث الصدق والكذب..... 20-21.

-ج- نقد المعنى من خلال العجز عن إتمامه..... 22-23.

– المبحـث الثاني:

- الإعجاز القرآني وعلاقته بالقضية..... 25-30.

- وصف ألفاظ القرآن الكريم بالغرابة.....31-33.

- خلاصة.....34.

فهرس الموضوعات

– **الفصل الثاني**: اللفظ والمعنى عند المعتزلة

– **المبحث الأول**:

– الأثر المذهبي في تصور العلاقة بين اللفظ والمعنى..... 37-39.

– التعريف بالمعتزلة..... 39.

– أصل تسميتها..... 40-41.

– المعتزلة ودورها في الفكر الإسلامي..... 41-43.

– المعتزلة وعلم الكلام..... 43-44.

– **المبحث الثاني**:

– التعريف بالجاحظ.....46-48.

– نظرة الجاحظ للفظ والمعنى..... 49-52.

– اللفظ والمعنى عند المعتزلة

–أ– النظم عند الجاحظ.....52-54.

–ب– النظم عند القاضي عبد الجبار..... 55-56.

– **الفصل الثالث**: اللفظ والمعنى عند الأشاعرة

– **المبحث الأول**:

– التعريف بالمدرسة الأشعرية.....59-60.

– نشأتها.....60.

– علم الكلام عند الأشاعرة..... 61-62.

فهرس الموضوعات

– المبحث الثاني:

– التعريف بعبد القاهر الجرجاني..... 64-65.

– اللفظ والمعنى عند الأشاعرة

–أ– النظم عند الجرجاني.....66-70.

–ب– النظم عند الرازي..... 71-72.

– الصلة بين نظرية النظم عند كل من المعتزلة والأشاعرة وبين مسألة الكلام.....73.

– الخاتمة.

– مكتبة البحث.

– فهرس الآيات القرآنية.

– فهرس الموصوعات.