



المنهل
ALMANHAL

نبو المعرفة

THE SOURCE OF KNOWLEDGE





شرح دلائل الإعجاز

للدكتور
محمد إبراهيم شادي

والمتن
للإمام عبد القاهر الجرجاني
المتوفي سنة 471 هـ



جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى
1431هـ - 2010م

رقم الإيداع:

مركز السلام للتجهيز الفني
عبد الحميد عمر
0106962647

دار اليقين

إهداء ورجاء

إلى أبنائي وزملائي ومشايخي الكرام:
مع حذري وتدقيقي في هذا الشرح فإني لا آمن
الوقوع في زلة أو غفلة، وأرجو من يوفقه الله سبحانه
إلى شيء منها أن يدلني عليها، ورحم الله امرأً أهدي إلى عيوبي.

المؤلف: د. محمد إبراهيم شادي
البريد الإلكتروني: dr-shadi1951@hotmail.com
بريد العمل: كلية اللغة العربية جامعة أم القرى ص. ب 13344
مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية.





مقدمة الشرح

الحمد لله رب العالمين كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، وأصلي وأسلم على الرحمة المهتدة
والنعمة المسداة سيدنا محمد بن عبد الله وعلى آله ومن تبعه واهتدى بهداه إلى يوم الدين.

وبعد...

فقد نبعت فكرة «شرح دلائل الإعجاز» منذ بضع سنين في أثناء حوار مع طلاب البلاغة والنقد حول
موضوع من موضوعات دلائل الإعجاز، وقد استنطقتهم عن المنهج الأنفع والأجدر بتوضيح فكر عبد
القاهر، وكان بين أيديهم كتابي «منهج عبد القاهر وبلاغته في التقديم والتمثيل»، وكنت قد أثرت فيه
إعادة صياغة فكر عبد القاهر بالأسلوب المبسوط الذي يُقرَّب الأفكار، ويستدل في أثناء ذلك ببعض عبارات
عبد القاهر، على طريقة أستاذي الدكتور كامل الخولي -رحمه الله، وكما تلقيت في محاضراته، وقرأت في
كتابه «صور من تطور البيان العربي».

وقد خلصت من حوار مع طلابي إلى أن كل دراسة حديثة توضح فكر عبد القاهر هي لا ريب
مفيدة، ولكن الأقرب إلى تحقيق الغاية التي ينشدها الطلاب هو الإبقاء على نص دلائل الإعجاز كاملاً، مع
شرحه في هامش يوضح الغامض ويوجز المقصود من الكلام الذي يطول أو يتكرر، ومن هنا كانت حاجة
الطلاب هي الدافعة أساساً إلى هذا النهج من الشرح.

ولا أعلم أن شرحاً للدلائل ظهر حتى الآن على ذلك النحو الذي نحوته والنهج الذي نهجته، سوى أن
هناك دراسات ومؤلفات سبقت تدور حول بلاغة عبد القاهر على أنحاء عدة، فمنها ما يضبط معاقدها
ويجمع أشتاتها؛ في القديم مثل كتاب «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» للرازي، والذي كان حلقة وصل بين
بلاغة عبد القاهر وبلاغة السكاكي، وحديثاً: مثل كتاب «عبد القاهر الجرجاني» للدكتور أحمد بدوي،
و«بلاغة عبد القاهر» للدكتور أحمد



مطلوب، ومنها ما يلقي الأضواء الكاشفة والمحللة لكثير من الموضوعات في الدلائل والأسرار مثل كتاب «مدخل إلى كتابي عبد القاهر» للدكتور محمد أبي موسى، وكتاب «سمات البلاغة عند الشيخ عبد القاهر» للدكتور جلال الذهبي، وكتب أخرى تتناول موضوعاً واحداً أو أكثر في الدلائل والأسرار.

أما الشرح الذي يضع أمامك نص عبد القاهر، ويستقصي النظر فيه، فيشرح ما يحتاج منه إلى شرح، ويلخص ما يحتاج منه إلى تلخيص، فلا أعلم أن أحداً سبق إليه⁽¹⁾ مع حاجة المكتبة العربية وطلاب العلم إليه.

والعجيب أن تلخيص الخطيب ومختصر السعد⁽²⁾ نالا من اهتمام علماء البلاغة ما لم ينله دلائل الإعجاز، والأعجب من هذا أن أقسام اللغة العربية وكلياتها في الجامعات العربية وغيرها قد أثرت بلاغة السكاكي وتلخيص الخطيب ومختصر السعد وشروحهما رغم أنها لا تحقق الثمرة المرجوة من الدرس البلاغي على المستوى الأدبي أو النقدي أو الإعجازي، فلا هي تنمي الملكة الأدبية، ولا تصقل الملكة النقدية، ولا تساعد على كشف خصائص الإعجاز القرآني على النحو الذي يمكن أن يحققه «دلائل الإعجاز»، وذلك يعود إلى انفصال بلاغة السكاكي والشروح عن الوظيفة الأساس والغاية التي كان يهدف عبد القاهر إليها، ولقد كان يهدف من كتابيه: الدلائل والأسرار إلى غايتين: الأولى: صقل الملكة الأسلوبية عن طريق العلم باللغة، والثانية: صقل الملكة النقدية عن طريق العلم بالشعر وطبقات الشعراء، وكيف نفاضل بين شعر وشعر، ونعرف الفروق ونعلل ونفصل، وهاتان غايتان عظيمتان لكنهما كانتا في الوقت ذاته وسيلتين لغاية أسمى، هي معرفة إعجاز كتاب الله، ولما انفصلت البلاغة في المفتاح والإيضاح والمطول عن تحقيق تلك الغايات أصبحت كالشجرة الرائعة التي لا تثمر وكالحسناء العقيم، لهذا صار لزاماً علينا أن نعود إلى بلاغة عبد القاهر التي أهمل المتأخرون

(1) حدثني صديقي وزميلتي الدكتورة علي العطار أنه في أثناء زيارة له إلى تونس لجمع معلومات عن الشيخ الطاهر بن عاشور أطلعه أهله على بعض تعليقات مخطوطة على «دلائل الإعجاز» هي كالشرح لبعض أفكار الدلائل، لكن هذه التعليقات لم تنشر؛ لأن الشيخ الطاهر رحل وتركها مسودات غير مكتملة ولم يتمكن من الاطلاع عليها..
(2) تلخيص الخطيب كان لمفتاح السكاكي القسم الخاص بعلم البلاغة، ومختصر السعد كان لكتابه «المطول»، وقد قامت حولهما شروح كثيرة جمعت وعرفت بـ«شروح التلخيص».



أهم ما فيها، وكانوا سبباً في زهد جمهرة المثقفين عنها، وصاروا ينظرون إليها على أنها بلاغة لفظية، وهذه من أعظم الفري؛ لأن بلاغة العرب التي عرفها الأوائل هي بلاغة الفكر واللسان معاً، وما كان حرص عبد القاهر على أن النظم نظم معانٍ وترتيب أفكارٍ إلا من أجل هذا.

إن بلاغة السكاكي والخطيب وأصحاب الشروح تقدم أبواباً منظمةً تساعد على تحصيل معرفة بلاغية ولا غنى للمتخصصين عنها، لكنها لا تحقق الغايات الأساس التي نشأت البلاغة من أجلها، ولا تساعد بحال على تحريك العقول للاجتهاد والإبداع والاستنباط، ولا تساعد على تحريك الملكة النقدية نحو التذوق والتحليل والموازنة، وذلك على النحو الذي تؤدي إليه قراءة دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة قراءة واعية.

ولله در الشيخ محمد عبده الذي هداه ذوقه إلى كل هذا، فطفق يقلّب في خزائن الكتب حتى عثر على ضالته في «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة»، فاستخرجهما من بين مخطوطات مكتبة الجامع الأزهر، ونفض عنهما غبار السنين الطويلة، وشرع في تحقيقهما وتدريبهما لطلابه، ولكن طلاب اليوم غير طلاب الأمس، وكثير من أفكار عبد القاهر من العمق بحيث تحتاج إلى التقريب والشرح، وكثير من كلامه يحتاج من جهة أخرى إلى تحصيل وتخليص، وكثير من شواهدة تحتاج إلى فهم وتذوق وتحليل.

ومن هنا كان التفكير في شرح دلائل الإعجاز، ومع أن غير قليل من المؤلفات ظهرت في هذا العصر، وهي تدور حول بلاغة عبد القاهر على أنحاء عدة كما سبق، فإن هذه المؤلفات على قيمتها لا تلتحم بنصوص عبد القاهر التحاماً مباشراً، ولا تستقصي النظر في أفكاره، وفي بعضها توسع يذهب بعيداً عن بلاغة الإمام مع حاجة طلاب العلم إلى ذلك الالتحام المباشر بين النص وشرحه.

منهج الشرح:

أثرت في هذا الشرح اتباع الخطوات التالية:

- 1- توضيح المجمل أو المبهم من نص «دلائل الإعجاز».
- 2- تلخيص ما طالت عبارته طولاً يحتاج إلى بلورة وتقريب، والتلخيص عندما يُقصد



به تقريب المعنى يكون ضرباً من البيان والشرح، وقد ورد في «القاموس» من معاني التلخيص: «الشرح والتبيين والتلخيص» [راجع: مادة «لخص»].

3- شرح معاني الآيات بما يلقي الضوء الكاشف على مقصود عبد القاهر، مع التنبيه إلى مواطن الحسن ما أمكن؛ ليكون إسهاماً في تنمية الحس الذوقي عند طلاب البلاغة والأدب والنقد، وكذا فيما يتعلق بالآيات الكريمة، والعودة للتفسير إذا اقتضى الأمر، مع التأكيد على النسبة التي سبق إليها محققو «دلائل الإعجاز».

4- وضع عناوين جانبية بين قوسين مركنين لتنبية إلى مضمون ما تحتها.

5- ذكر آراء العلماء في بعض المسائل التي تعددت فيها الآراء عندما يقتضي الأمر ذلك، فلم يكن تعديد الآراء منهجاً أو غايةً، ولكنه مجرد وسيلة في حدود ما يحقق الهدف من الشرح والبيان.

6- الرجوع أحياناً للمصادر التي استقى منها عبد القاهر في القضايا التي أثارت جدلاً واسعاً، وذلك للتيقن من نصوص السابقين، ولقد ثبت أن بعض العبارات التي استوقفت عبد القاهر نُقِلَتْ إليه محرّفة، ولو نقلت إليه كما هي لما أثارت ذلك الجدل، وذلك مثل عبارة القاضي عبد الجبار التي نُقِلَتْ إلى عبد القاهر وسجلها بهذه الصيغة: «إنَّ المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ»، وعقّب عليها قائلاً: «فأطلقوا كما ترى كلاماً يوهم كل من يسمعه أن المزية في حاق اللفظ»⁽¹⁾.

وهذا يعني أن الخطأ خطأ عبارة بحيث يؤدي إلى إيهام غير المقصود منها، وقد وردت عبارة القاضي عبد الجبار نفسها مرة ثانية في «دلائل الإعجاز» ص(395)، وعقّب عبد القاهر عليها بما يدل على إمكان تصحيح المقصود منها وتوجيهه نحو المزايا التي تحدث في نظم المعاني لا الألفاظ، فهذا التعقيب وذاك يشير إلى الرغبة في تخفيف المواجهة الجدلية، وقد عدت إلى نص كلام القاضي مستعيناً بإحالة الشيخ شاعر في تعليقه، وقد ورد فيها أن نص «المغني» في الجزء السادس عشر- ص(199) تحت عنوان: «فصل في الوجه الذي له يقع التفاضل في فصاحة الكلام» هو: «على أنا نعلم أن المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذاً يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عند الألفاظ التي يُعبّر بها عنها كما ذكرنا» [راجع: «المغني»].

(1) «دلائل الإعجاز» تعليق: محمود شاعر، ص(63).



(199/16)، و«دلائل الإعجاز» ص(63).

والفرق كبير بين العبارة كما وردت في «دلائل الإعجاز»: «وإنما تتزايد الألفاظ»، وكما جاءت في نص «المغني»: «الذي يعتبر: التزايد عند الألفاظ التي يُعبرُ بها عنها»، فتزايد الألفاظ غير التزايد عند الألفاظ، عبارة «المغني» هذه تعني أن المعاني لا تتزايد من نفسها، ولكن عند الألفاظ أي عند الألفاظ التي يُعبرُ بها عن تلك المعاني؛ فهل هناك فرق بين مراد عبارة عبد الجبار تلك وبين ما يريده عبد القاهر، سوى أن عبارة عبد الجبار نُقلت محرّفة.

7- تغليب النزعة النقدية التي تستوقف نص عبد القاهر وتناقشه أحياناً وهي نزعة متأثرة باتجاه عبد القاهر نفسه الذي كان يستوقف سابقيه ويناقشهم، وكل عمل بشري قابل للمنافسة وإبداء الرأي المتجرد المخلص.

أسأل الله العظيم رب العرش الكريم أن ينتفع طلاب العربية بهذا الشرح، وأن يحتج لي ما كان فيه من جهد مخلص عما فاتني من قصور لا مفر منه، وأن يكون ما فيه من نفع ظلاً لي في يوم الحرّ الطويل.

المؤلف: محمد إبراهيم شادي

الحجون بجوار مقابر المعلاة

في منتصف شهر رجب (1429هـ - 2008م)



مداخل

جاءت هذه المداخل بعد القراءة المتأنية لـ«دلائل الإعجاز» وبعد تنمة شرحه، ورأيت أن أثنى بها بعد التقديم للشرح إضاءة له، ففيها تعريف بمحور الدلائل ومنهج الشيخ في تأليفه، وأسلوبه، وأهم روافده، وتأثيره، وإطلالة على فكرة النظم، والفرق بين النحو، ومعاني النحو والفكر النقدي، والمتروك من بلاغته. إلخ..

أولاً: موضوع دلائل الإعجاز ومحوره

يدلُّ عنوان الكتاب ومقدمته على موضوعه ومحوره، فالدلائل جمع دليل، والدليل في كلام العرب هو المرشد، وكان عبد القاهر يقصد بـ«دلائل الإعجاز» الوسائل المرشدة إلى الإعجاز، والمنهج الذي يعين على الوصول إلى حقائق الإعجاز.

عنوان الكتاب إذن ينسجم تمامًا مع موضوعه الذي لا نجد فيه تفسيرًا مباشرًا للإعجاز، ولكنه يقدم الأدوات والوسائل والمنهج، ثم يبدأ الكتاب بداية تشعرنا أن مفتاح البحث في الإعجاز هو النظم، ويعرفه بأنه تعليق الكلم بعضه ببعض، وأن هذا التعليق له وجوه معروفة في كلام العرب، تتلخص في الصلات بين كلمات الجملة الاسمية والجملة الفعلية وما يتعلق بهما، وهذه الصلات لا تتبدل، فما الذي تجدد في القرآن من وجوه النظم العجيبة التي أعجزت العرب قاطبة؟ وكل عمل علمي كبير يكون جوابًا على سؤال كبير، وذاك هو السؤال الذي بدأ به عبد القاهر، وكانت سائر أبواب كتابه جوابًا عليه، لكنها إجابة غير مباشرة، فلم ينص على وجوه النظم التي تجددت بالقرآن، والتي أعجزت العرب قاطبة؛ لأن ذلك يحتاج إلى جهد جبار وزمن طويل، ولم يكن هذا متاحًا لعبد القاهر الذي كان يؤلف الدلائل وشمس حياته توشك على المغيب -على الأرجح- فاكتمى بوضع الأسس والمنهج، وأرشد إلى الأدوات والوسائل مع التنبيه إلى خطورة المهمة التي لا يقوم بها إلا صاحب همة وعزيمة ودين؛ لأنها في خدمة كتاب الله العزيز.

ثانيًا: أدوات البحث في الإعجاز

دلنا عبد القاهر إلى أدوات لا بدَّ منها للبحث عن الإعجاز هي:



1- المعرفة الواعية باللغة، وكان يقصد علم اللغة وقواعدها كما جاءت في كتاب سيبويه والخصائص لابن جني، وذلك لأن إعجاز القرآن يكمن في خصائص معينة في نظمه، والنظم هو توخي معاني النحو وتعليق الكلم بعضه ببعض بطريقة مخصوصة تحقق الغرض المطلوب من ذلك النظم، أي أن المعرفة بطرق النظم تقتضي علمًا بالوجوه النحوية واللغوية، ويرى عبد القاهر أن عدم المعرفة الواعية والشاملة لعلم اللغة هي نقطة الضعف والنقص التي تمنع الباحث عن الإعجاز من الوصول إلى بغيته⁽¹⁾، ثم يرى أن استنباط الخصائص اللغوية التي تمثل وجوه النظم تستلزم الروية والبصيرة الناقدة التي تمكن الباحث من ترجمة معرفته اللغوية إلى استنباط خصائص النظم في القرآن الكريم⁽²⁾، ولا شك أن البحث في الإعجاز هو بحث عن وجود النظم التي يتميز بها القرآن الكريم عن كلام العرب.

2- العلم بالشعر ونقده؛ لأن الشعر ديوان العرب وعنوان فصاحتهم ودليل بلاغتهم، ولأن القرآن نزل بلسان عربي مبين، والشعر هو لسان العرب المبين في أرقى صورته، والإعجاز إنما كان لهذا النموذج الذي يمثل فصاحة العرب في أرقى صورها، لهذا كان اهتمام عبد القاهر بالعلم بالشعر كوسيلة لمعرفة الإعجاز، وكيفية ذلك عنده إنما يكون بالنظر المتروفي في الشعر وتذوقه ونقده، والتمرس على ذلك بالموازنات بين شعر وشعر، والتدريب على معرفة العلل التي يفضل بها شعر عن شعر ونظم عن نظم، وذلك على سبيل التمهيد للموازنة بين أرقى نموذج للفصاحة عندهم وهو الشعر وبين القرآن الكريم للتوصل بعد ترديد النظر الطويل بين نظم الشعر ونظم القرآن إلى الإعجاز والفرقان وما يتميز به القرآن، هذا حاصل كلام عبد القاهر في سياق دفاعه عن الشعر، وكان منه: «أردته -أي: الشعر- لأعرف به مكان بلاغة، وأجعله مثلاً في براعة...، وأنظر إلى نظمه ونظم القرآن، فأرى موضع الإعجاز، وأقف على الجهة التي منها كان، وأتبين الفصل والفرقان»⁽³⁾.

وهذا النص من الأهمية بمكان؛ لأنه صريح الدلالة على منهج الموازنة الذي لا بد منه للوصول إلى إعجاز القرآن وما يميز نظمه عن نظم الشعر، ولعل عبد القاهر يريد بذلك أن يصحح مسار البحث عند الباقلاني الذي ذهب إلى تناول أفصح شعر عند العرب في الجاهلية

(1) راجع: دلائل الإعجاز، ص(9).

(2) المصدر نفسه ص(7).

(3) المصدر نفسه ص(26).



والعصر العباسي لا ليوازن ويفاضل بينه وبين القرآن بحثًا عن علل وأسباب التفوق، وإنما ليثبت أن الضعف يعتري ذلك الشعر والنقص يعتوره، ولا نقص في أسلوب القرآن ونظمه على تفاوت أغراضه، فالباقلاني يحاول إثبات الإعجاز بخلو القرآن من عيوب كلام البشر، لكن عبد القاهر يريد أن يبرز ما يوجد في القرآن ولا يوجد في فصيح كلامهم، وهذا لا يتأتى إلا بتريده النظر المستقصي بين القرآن وبين كلام البشر، وإن شئت فسمه موازنة، وهذا لا يقلل من قيمة القرآن ولا يقدر في قداسته؛ لأن العبرة بالهدف.

عبد القاهر كان حريصًا إذن على إثبات أن الصفة التي كان من أجلها الإعجاز هي صفة إيجابية، وذلك واضح في رده على من قال من المعتزلة: إن القرآن يثبت إعجازه لمجرد عجز العرب عن أن يأتوا بمثله، فذلك تعويل على صفة سلبية وهي عجز العرب، وهو لا يقنع بقولهم هذا؛ إذ يذهب إلى أن القرآن هو معجزة نبينا صلى الله عليه وسلم ومعجزة رسالته أبد الدهر، ولا معنى لبقاء المعجزة بالقرآن من غير أن يكون متميزًا بوصف موجود فيه يُردُّ إليه الإعجاز⁽¹⁾.

ثالثًا: منهج عبد القاهر في تأليفه الدلائل

1- ترتيب الموضوعات:

توخى عبد القاهر منهج التدرج والتسلسل في عرض موضوعات «دلائل الإعجاز»، فهو يبدأ حديثه عن منهج البحث في الإعجاز وأدوات الباحث فيه، والتي تمكنه من معرفة كيفية تفاضل الأقوال وترقيتها، ومعرفة خصائص النظم مع التزود لهذا بمعرفة اللغة والعلم بالشعر، ثم تحدث إجمالاً عن أهم خصائص الإعجاز⁽²⁾ والتي تتمحور في النظم وما يترتب عليه من غايات معنوية، وفي طريقة بناء الآيات، ثم تحدث عن رجوع المزية للنظم، ولا شأن لها باللفظ المفرد، وأن النظم نظم معان، وأن المعاني هي التي تكمن فيها المزايا، ثم تناول عناصر النظم والجهات التي تعرض فيها المزية بادئاً بالأهم منها؛ لأنها الأقطاب التي تجذب إليها المعاني كالاستعارة والتمثيل والكناية، ثم تحدث عن علة المزية وسببها، وكيف تعرض في تلك الأجناس الثلاثة، وأنها مهما كانت فإنها ترد للنظم، ومضى يتحدث عن عناصر أخرى مكونة للنظم وتكمن فيها المزايا أو تعرض بسببها كالقديم والحذف والقصر، وتعدد

(1) راجع: دلائل الإعجاز، ص(9، 10)، وانظر خطوات البحث البلاغي والنقدي للمؤلف، ص(157).
(2) في عبارته المعروفة: «أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمهم، وخصائص صادفوها... إلخ».



صياغات الخبر وما يترتب عليه من فروق، والتعريف والتنكير، وتعدد صياغات الحال وما يترتب عليه من فروق، والفصل والوصل، ثم تناول قضايا مهمة تتصل بالنظم وخفاء المصطلحات عند السابقين، وطرق التعبير عن المعنى الواحد التي تتجلى فيها الخصوصيات المميزة، والمعنى والمعنى المعنى، وضرب من النظم راق لا يلتفت الناس إليه وهو المجاز الحكمي، وأسرار «إنما» والفروق بينها وبين أساليب أخرى تفيد الحصر، ثم تراه يتحدث عن مفهوم النظم بين حين وآخر في إشارة إلى أنه المقصود بكل هذه الأبواب، ثم ينتقل إلى المحور والمقصود الأعظم وهو الإعجاز وتحريم القول فيه، وأن النظم هو مناط الإعجاز، وأن الاستعارة والكناية والتمثيل من مقتضيات النظم، ومن أهم مكونات بنائه، ولذا كان لها الحظ الأوفر من الحديث مرة بعد مرة من زوايا متعددة، وكان للحديث عن المعنى شأن عنده لارتباطه بالمزية مع تعدد مفاهيم المعنى عنده وتردها بين المعنى الشعري والمعنى الإضافي الناتج عن التصرف في النظم وهو المزية أو المعنى الذي يقصد إليه بعد المعنى الأصلي.

ومراجعة هذه الموضوعات يتبين غلبة الترتيب المنطقي عليها؛ إذ بدأ بالمحور وهو النظم الذي لا يرى تفسير الإعجاز إلا عن طريقه -وذاك في المقدمة- ثم بدأ صلب كتابه بالتنبيه إلى فضل العلم عموماً وعلم البيان على وجه الخصوص، وكان يقصد به البلاغة، ودافع عن النحو والشعر؛ لأنهما عنده من أهم أدوات الباحث عن الإعجاز، ثم يحرر المصطلحات التي اضطرب السابقون في استخدامها والتي تدور في إطار النظم والتأليف، ثم ينتقل إلى عناصر النظم على النحو الذي سبق، وهكذا لا يجد من يتتبع تلك الموضوعات بوعي وإنصاف أي اضطراب في ترتيبها.

2- التكرار:

وربما كان الإشكال الذي حير كثيراً من الدارسين هو ما في دلائل الإعجاز من تكرار، والحق أن التكرار في هذا الكتاب لم يكن تكرار بالمعنى الحرفي؛ لأن الكلام لم يكن يكرر كما هو، ولكن يعاد الموضوع بطريقة غير الطريقة الأولى لتعدد زوايا تناول وأهدافه، ولناخذ مثلاً الاستعارة والتمثيل والكنائية، فإنها من أكثر الموضوعات التي ترددت في دلائل الإعجاز، وذلك لتعدد جهات تناولها، ففي المرة الأولى جاءت لبيان أن المزية ليست للمبالغة في المعنى المقصود منها، ولكن المزية في طريقة إثباتها، وأنها تعود للنظم⁽¹⁾، وقد اقتضى عرضها للمرة

(1) راجع: دلائل الإعجاز، ص(66:79).



الأولى تعريف كل منها وتحديده.

وعرض هذه الألوان مرة ثانية ليزيل أن يكون لها حسن في ذاتها حتى لو حدث ذلك، فإن حسنهما إنما يتم بما يتوَحَّى في نظمها من التقديم وخلافه، وكانت الاستعارة هي النموذج في هذا⁽¹⁾، ثم تناولها مرة ثالثة من أجل ضرب من الكناية يملأ محاسنه الطرف، ولا يتصور إلا في التركيب والنظم، وهو المعروف عند المتأخرين بالكناية عن نسبة، ولم تكن قد عرفت بهذا الاسم عند عبد القاهر.

ويعرض لهذه الألوان مرة رابعة لتصحيح مفهوم قد يتوهم عند قولنا: إن الإعجاز في نظم القرآن، فرمما توهم أن الاستعارة وغيرها من ضروب البيان تخرج من دائرة النظم وليس كذلك؛ لأنها من مقتضيات النظم وعنه يحدث وبه يكون⁽²⁾.

ثم يعود مرة خامسة إلى أن محاسن الكلام الفصيح منها ما يعود للفظ ومنها ما يعود للنظم، والذي يعود للفظ هو الاستعارة والكناية والتمثيل، وكان يقصد باللفظ صورة المعنى كما نبّه إليه في موضع آخر، ولكن عبّر عن هذه الألوان باللفظ مجازة للسابقين⁽³⁾.

وفي المرة الأخيرة التي يعود فيها لهذا الألوان يكرر فكرة سبقت، وهي أن مرجع المزية فيها ليس للمبالغة في المعنى المقصود منها، ولكن في طريقة إثبات المعنى، والجديد في هذه المرة هو التلميح لما يترتب على ذلك من أثر نفسي هو الأناج والراحة، فليس الحسن الذي تراه للاستعارة مثلاً لما فيها مبالغة في التشبيه أو مجرد تناسبه، ولكن لأنه «أفادك في إثبات شدة الشبه مزية وأوجد فيه خاصية قد غرّز في طبع الإنسان أن يرتاح لها، ويجد في نفسه هزة عندها»⁽⁴⁾.

وهكذا ترددت هذه الألوان في دلائل الإعجاز مرات عدة لتعدد زوايا التناول بحسب تعدد السياقات ومقتضى كل سياق، مع ملاحظة التدرج في المعاني المقصودة من عرضها حتى يصل إلى قمتها، وهي ما يترتب عليها من أثر نفسي.

(1) دلائل الإعجاز، ص (99).

(2) نفسه، ص (393).

(3) نفسه، ص (429).

(4) نفسه، ص (450).



وربما أعيدت الفكرة ليضاف إليها شيئاً طراً لم يكن قد ذكر في المرة الأولى، فلم يكن ذلك التكرار مع التسليم به - غفلة من عبد القاهر، ولكن عن وعي وقصد يدل عليه قوله قرب نهاية الدلائل عندما عاد لموضوع سبق في صدره، قال: «وقد ذكرت هذا في صدر الكتاب»⁽¹⁾، ويقول: «وقد قلنا فيما تقدم»⁽²⁾، وكانت دواعي الإعادة منها ما سلف من تعدد جهاد التناول أو ليضيف جديداً أو لينتصف لذوقه من عقله، وشاهد هذا من «أسرار البلاغة» عندما فرّق بين التشبيه والاستعارة تفريقاً يتكئ فيه على عقل العالم، واعتمد حينئذ على موقع المشبه به، وفرّق بين وقوعه مفعولاً، فيكون استعارة وبين وقوعه خبراً - معرفة أو نكرة، فيكون تشبيهاً، مع تفصيل فيه عندما يكون نكرة، وقد اعتمد رأي القاضي الجرجاني في عدّ: «محمد أسد» و«محمد الأسد» من التشبيه لسهولة ذكر الأداة، لكنه عدّ نحو قول الشاعر:

شَمْسٌ تَأْتِي وَالْفِرَاقُ غَرُوبُهَا عَنَا وَبَدْرٌ وَالصُّدُودُ كَسُوفَةٍ⁽³⁾

من الاستعارة لصعوبة ذكر الأداة إلا بتغيير الصياغة تغييراً يفسد قصد الشاعر، لكن الشيخ يعود لهذا الموضوع مرة ثانية، فيرجع عن رأيه السالف، ويرى أن نحو قول الشاعر:

هي الشمس مسكنها في السماء فَعَزَّ الفِوَادَ عَزَاءً جَمِيلاً

فلن تستطيع إليها الصعود ولن تستطيع إليك النزولا

استعارة، رغم وجود الطرفين «هي الشمس»، ورغم وقوع المشبه به الخبر معرفة، وقد سبق القطع بأن نحو: «هو الأسد» تشبيه، ويعلل هذا بترقي الصياغة الشعرية الملازمة للتشبيه في الدلالة على تناسبه، وفي هذا مجازة لإحساس الشاعر الذي صار لا يشك في أنها شمس حقيقية «مسكنها في السماء»، «لن تستطيع إليها الصعود»... إلخ.

ثم يقول الشيخ مُقراً برجوعه عن رأيه السابق انتصافاً لطبعه وذوقه وما يراه من إحساس الشاعر وصياغته، يقول: «وهذا موضع لطيف جداً لا نتصف منه إلا باستعانة الطبع عليه»⁽⁴⁾.

(1) دلائل الإعجاز (445، 447).

(2) نفسه 449.

(3) أسرار البلاغة، تحقيق: محمود شاعر بتصرف 328، 329.

(4) راجع المصدر نفسه 332، وانظر: أساليب البيان والصورة القرآنية للمؤلف 284.



3- لماذا استشهد بالشعر أكثر من القرآن؟

وضع عبد القاهر العلم باللغة والعلم بالشعر أساسين للبحث عن الإعجاز، والعلم بالشعر يعني العلم بنقد الشعر فهماً وتذوقاً وقدرةً على الموازنة والمفاضلة مع التعليل بوضع اليد على الخصائص والعلل التي يفضل بها شعر عن شعر، ونظم عن نظم، وقد اتسقت خطته مع التناول التفصيلي لسائر الفصول؛ إذ توسل بالشعر كثيراً في كل ظاهرة أسلوبية يريد لنا إدراك نظيرها في القرآن، فكان الشيخ يتوسل بما يعرفه العرب في لسانهم إلى معرفة ما يوجد في القرآن، وإن كان النظر في القرآن معجزاً، لهذا لم يكن عجيباً أن يتكئ الشيخ على الشعر كثيراً حتى صارت شواهد هي الأكثر من غيرها.

4- مدى الالتزام بالنقد الموضوعي:

في سياق حديث عبد القاهر عن منهج البحث في الإعجاز، وحاجة الباحث إلى المهارة النقدية التي يعرف بها طبقات الكلام، ذكر عندئذ أنه لا يكفي في علم الفصاحة أن تصفها وصفاً مجملاً، وتقول فيها قولاً مرسلًا، بل لا بد من تفصيل القول وتحصيله، ووضع اليد على خصائص النظم وعدها واحدة واحدة وتسميتها شيئاً فشيئاً⁽¹⁾.

وهذا المبدأ يمثل أساس النقد الموضوعي الذي يتتبع الظواهر واحدة واحدة، ويفسرها ويعللها تعليلاً شافياً، ويستخرج منها قانوناً أو قاعدة كلية، هذا ما كان يراه الشيخ وهو يؤسس منهج البحث في الإعجاز ليكون الباحث على بينة وبرهان يقيني من أن خصائص النظم القرآني في طبقة فريدة ليس لها نظير في النظم البشرية ولا سيما الشعر الذي يمثل أرقى نموذج للفصاحة عندهم.

ولكن عبد القاهر لم يطبق ذلك المبدأ النظري في كل ما عرض له من ظواهر النظم، ففي باب الحذف مثلاً كان يكتفي بالتعليل المجمل في أكثر تعقيباته على حذف المبتدأ مكتفياً بما يراه المتلقي في نفسه من اللطف والظرف⁽²⁾، لكنه عند حديثه عن حذف المفعول مثلاً كانت له لمحات تذوقية مفصلة في تعليله حسن الحذف، راجع تعقيبه على قول الشاعر:

وسورة أيام حزن إلى العظم⁽³⁾

... ..

(1) راجع: دلائل الإعجاز 37.

(2) راجع المصدر نفسه 155.

(3) راجع المصدر نفسه 171، 172.



وكان إجمال الشيخ عمومًا أكثر من تفصيله حتى في الموضوعات التي كانت في حاجة ملحة إلى البيان والتفصيل مثل معاني النحو وما وراءها من مزايا، فلقد كانت في حاجة إلى مزيد من التفصيل الكاشف والذين يفرق بين ما عرفه الناس من النحو والإعراب وما لم يعرفوه من معاني النحو من جهة ارتباطها بالأغراض وما يتعلق بها من مزايا، وذلك بالتطبيق الكاشف، وكذلك الموازنات الكثيرة التي يتفوق فيها الأخذ أو يقصر، أو يكون للشاعرين معًا - الأخذ والمأخوذ منه - صنعةً وتصويرًا وأستاذيةً، فإنه على كثرة ما عرض من الشواهد لم يوازن موازنة موضوعية مفصلة إلا مرة واحدة ليثبت أن المعنى ينتقل من صورة إلى صورة، وفي كل من الصورتين براعة⁽¹⁾، وهي موازنة دقيقة تدل على بصرية نقدية، ويمكن أن يقاس عليها لمن يريد الموازنة الموضوعية المفصلة للشواهد التي لم يوازن بينها عبد القاهر موازنة تفصيلية.

وحسب أصحاب المناهج شق الطريق ووضع الأساس، ورسم المنهج، وذكر الشواهد، وتقديم النموذج، وكان على الذين جاءوا بعد عبد القاهر مسئولية إتمام هذا الصرح بتفصيل ما أجمل، وشرح ما أبهم، والتحليل لما يحتاج إلى تعليل بدلاً من النقد ثم السكون، وهذا ما حرصت عليه في حدود طاقتي في «شرح دلائل الإعجاز».

5- هل انتهى عبد القاهر إلى خصائص مميزة للقرآن تفسر إعجازه؟

قدم الشيخ بتجربته الخاصة ما يقرب من عشر خصوصيات تدخل في صميم الإعجاز، وقد ذكرها إجمالاً في قوله: «أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم في مبادئ آيه ومقاطعها ومجاري ألفاظها ومواقعها، وفي مضرب كل مثل، ومساق كل خبر، وصورة كل عظة وتنبية، وإعلام وتذكير، وترغيب وترهيب، ومع كل حجة وبرهان وصفة وتبيان»⁽²⁾.

فتراه يبدأ بأهم وجه من وجوه الإعجاز وهو «المزايا التي ظهرت للعرب في نظم القرآن»، لكنه لم يذكر تلك المزايا ولم يحددها، وإن كان قد وضع المنهج وذكر الأدوات التي تساعد الباحثين للوصول إليها، وهذه الوجوه سُرحت في هذا المصنف⁽³⁾، والقصد هنا هو

(1) راجع المصدر نفسه 502، 503.

(2) دلائل إعجاز 39.

(3) راجع: «شرح دلائل الإعجاز» في موضعه.



التنبية إلى تركيز الشيخ على وجوه ينفرد بها القرآن في بنائه المتميز؛ لأن نظام الآيات التي تختلف طولاً وقصرًا، وابتداءً وانتهاءً بحسب اختلاف السور، هذا النظام ليس له نظير قطعًا في أجناس كلام العرب، وكذلك تركيزه على صور المعاني التي أبان عنها وأرجع المزايا إليها قرب نهاية «دلائل الإعجاز»، ومضرب الأمثال نموذج لصور المعاني، لا المعاني وحدها ولا الصور اللفظية وحدها، وكذلك مساق الأخبار، وصورة كل عظة وتنبية، وإعلام وتذكير، وترغيب وترهيب. فالمقصود بذلك كله صور المعاني والأغراض، وكيف قدم القرآن معانيه الدينية والتشريعية والأخلاقية.

وكل هذا رائع، لكن الشيخ لم يفصله ولم يحدده، وعندما تحدث عن المعاني وأنها تنتقل من صورة إلى صورة كانت تطبيقاته على ذلك من الشعر، لكنها على كل حال تنبّه كل من كان له قلب وبصيرة إلى كيفية التطبيق عند البحث في القرآن، وكيف ينتقل المعنى الواحد فيه من صورة إلى صورة بحسب تعدد السياقات والأغراض، وأن المعنى الواحد لا يظل واحدًا مع تعدد معارضة وصوره.

وحاصل هذا أن عبد القاهر قدم خصائص مجملة، ولو وقف عند واحد منها بالتفصيل والتحديد والاستشهاد من القرآن لكان ذلك فتحًا جديدًا في درس الإعجاز، لكن الزمن كان يتعجل عبد القاهر، فترك لنا المنهج والأدوات وبعض التطبيقات على عناصر النظم الشعري في المجاز والاستعارة والكنائية، والتقديم والحذف، والفصل والوصل، والحصر وغير ذلك من الموضوعات، وأن حسن الكلام منه ما يعود إلى اللفظ وحده، ومنه ما يعود إلى النظم وحده، ومنه ما يعود إلى اللفظ والنظم معًا، وأن النموذج الذي يترقى في ذلك حتى يصل إلى درجة الإعجاز لا وجود له إلا في القرآن الكريم، وكان المتوقع أن تكون بلاغة اللاحقين امتدادًا لهذا في خدمة قضية الإعجاز، مع تفسير وتفصيل تلك الوجوه المجملة التي ذكرها عبد القاهر، لكن ذلك لم يحدث، وإنما اقتصرنا على استفاد بعض أبواب بلاغته دون وصلها بغاياتها النقدية والإعجازية العظيمة.

وهي تلك الغايات التي كان عبد القاهر يسعى إليها بالحاح وسعي حثيث، ويضعها نصب عينيه، ويجعلها المقصود الأعظم والغرض الأهم من سائر كتابه، يقول «أن لنا أن نعود إلى الأمر الأعظم والغرض الأهم، وهو بيان العلل التي لها وجب أن يكون لنظم مزية على



النظم، وأن يعظم أمر التفاضل فيه، ويتناهى إلى الغايات البعيدة»⁽¹⁾، وهذه العبارة أطمعتنا في الظفر بأمر عظيم، لكنه لم يَشْفِ نفوسنا ببيانه، سوى أنه بعد عشرين صفحة يذكر أن تلك المزايا لا تدرك إلا بالذوق وإحساس النفس؛ لأنها أمور خفية ومعانٍ روحانية، ويقصد ذلك الذوق الواعي المثقف الذي إذا تصفح صاحبه الكلام وتدبّر الشعر فرّق بين موقع شيء منها وشيء، ومَن إذا أنشدته قول الشاعر:

لي مثل ما للناس كلهم نظرٌ وتسليمٌ على الطرق

وقول البحرى:

وسأستقلّ لك الدموع صباية ولو أنّ دجلة لي عليك دموعٌ

أنق لها، وأخذته الأريحية عندها، وعرف لطف موقع الحذف والتنكير في قوله: «نظر وتسليم على الطرق»، وما في قوله: «لي عليك دموع» من شبه السحر، وأن ذلك من أجل تقديم «لي» على «عليك»، ثم تنكير «الدموع»... إلخ⁽²⁾.

يفهم من هذا أن الذوق الذي يدرك تلك الأمور الخفية والمعاني الروحانية هو ذوق متمرس قادر على الإحساس مع معرفة العلة، وعد إلى قوله: «أنق لها وأخذته الأريحية، وعرف كذا وكذا...»، وأن تلك الأمور الخفية والمعاني الروحانية مرتبطة بخصوصيات في النظم، لكنها تحتاج إلى استبطان واستنطاق وتروّ وتحليق مع خيال الشاعر، وتقمص تجربته ومعايشتها، فحينئذ تأخذ الأريحية ثم بعد ذلك يبحث ليعرف خصوصيات النظم ولطائفه.

لكن ذلك الأمر ما زال في حاجة إلى التفصيل والتبيان والتطبيق على الشواهد الراقية، ثم بحثه في القرآن الكريم في سائر سوره وأغراضه، لاسيما وأن عين عبد القاهر كانت على الإعجاز، وهو يتحدث عن تلك الأمور الخفية والمعاني الروحانية التي تكمن فيها مزايا النظم، وأن تلك الأمور والمعاني هي ثمرات النظم المعجز، وكأني بعبد القاهر لا يكتفي بمجرد خصوصيات في النظم، أي: لا يقف عندما يتميز به القرآن في نظمه من تقديم وتأخير وحذف وذكر وتعريف وتنكير وفصل ووصل ومجاز واستعارة وكناية، وغير ذلك مما نعرفه ومما لا نعرفه من وجوه النظم، ولكن كان يطمح لمعرفة ما وراء ذلك ويرتبط به من أمور

(1) دلائل الإعجاز 542.

(2) نفسه 547:549.



خفية ومعان روحانية هي نفسها أغراض القرآن الدينية والتشريعية والخلقية والإصلاحية والتربوية وغير ذلك مما تحمّله وتشير إليه وتتضمنه وتومئ به تلك الخصوصيات.

6- منهج عبد القاهر في فهم النص القرآني:

لم ينص الشيخ على منهج محدد في فهم النص القرآني، لكن تحليله لمعنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق: 37] يشير إلى ذلك المنهج الذي تجد نظيراً له في آيات أخرى وقف معها في باب الحصر، يقول: «أي لمن أعمل قلبه فيما خلق القلب له من التدبر والتفكير والنظر فيه، فهذا على أن يجعل الذي لا يعي ولا يسمع ولا ينظر ولا يتفكر كأنه عدم القلب من حيث عدم الانتفاع به»⁽¹⁾.

فالشيخ يستشعر معنى «له قلب» وما وراءه من حث على التدبر والنظر وذم من يُخل به والتفريع على تركه، وما فيه من تعريض بمن لا ينظر ولا يعي، وكأنه عدم القلب أو كأنه جماد ميت لا يشعر⁽²⁾، ولا أستبعد أن تكون تلك هي الأمور الخفية والمعاني الروحانية التي لا يدل ظاهر اللفظ عليها، ولكن تفهم من ورائه، فلا يعقل أن يكون المقصود هو ظاهر اللفظ لأن كل الناس لهم قلوب، ولا يمكن أن يكون المعنى: أن بعضهم لهم قلوب فيتذكر، وبعضهم ليس لهم قلوب فلا يتذكر، وليس المقصود ما ذهب إليه البعض من أن القلب بمعنى العقل، وأنه اسم من أسمائه، ويصف عبد القاهر الذين يتعجلون هذا التفسير بالحشو وهم أراذل الناس، ومن لا يعرف مخارج الكلام أي: دلالاته الثواني، فلا بد من استبطان الآية وتمثلها وتذوق مرادها للوقوف على الغاية منها.

ومن هنا نستخلص منهج الشيخ في فهم النص القرآني، وهو التدبر في استشعار الغرض الذي يرمي إليه النص، ثم تفسيره بما يتواءم مع ذلك الغرض، وهو عين ما قاله عن المزايا التي يصعب إدراكها إلا بذوق وقريحة؛ لأنها أمور خفية ومعان روحانية وغايات دينية وراء خصوصيات النظم، وتلك المعاني ربما ارتبطت بشيبه لها من المعاني التعريفية أو الرمزية التي تفهم من جانب اللفظ بمعونة السياق.

وهنا يبدو سؤال يطرح نفسه، هو: في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ

(1) دلائل الإعجاز 304.
(2) راجع المصدر نفسه 304.



قَلْبٌ ﴿ ق: 37 ﴾ فهم منه تعريضٌ مِن لم يتذكر وكأنه لا قلب له، وهذا نظير الدلالة التعريضية المفهومة من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الرعد: 19]، فهل يمكن أن تفهم هذه الدلالة التعريضية من غير «إنما»؟ كيف وقد ذكر عبد القاهر: «أن هذا التعريض... لا يحصل من دون «إنما»؟⁽¹⁾، والجواب: أن عبد القاهر نفسه قال في نهاية هذا الفكرة بالتحديد: «وهذا موضع فيه دقة وغموض»، فلعله لاحظ حينئذٍ دلالة الآية الأولى ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ﴾ على التعريض من غير «إنما»⁽²⁾، فخرج من هذا بما في المسألة من دقة وغموض، والظاهر - والله أعلم - أنه يكفي لإفادة تلك الدلالة التعريضية عند إثبات التذکر لمن كان له قلب، أو لأولي الألباب - يكفي أن يسبقه أداة توكيد، كما وجدنا في ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾، فليس بالضرورة أن توجد «إنما» حتى يفاد التعريض.

7- الروافد التي أمدت فكر عبد القاهر:

كان عبد القاهر يؤلف وأفكار السابقين مهضومة في فكره يستحضرها وقتما يستلزم الأمر للمناقشة أو الاستشهاد أو الاستئناس، فلم يكن يؤلف وكتب الآخرين مبسوطه بين يديه، ولكنه كان صاحب فكر وقضايا يطرحها ومصنفات الآخرين من خلفه بعد أن تمثلها في عقله، وكان أكبر اهتمامه بفكر الجاحظ وابن جني وسيبويه، وما اقتبسه من منهج ابن حني وفكره كان أكبر مما اقتبسه من غيره، فإن منهج ابن جني في مزج اللغة بالفكر كان حاضرًا في عقل الشيخ وهو يفسر النظم وتطبيقاته وظواهره، كما أن تأثيره بالخطابي ظاهر في أصل فكرة النظم، وصلة البلاغة بالإعجاز، وعدم الاكتفاء في ذلك بالأقوال المجملية، وأما تأثيره بالجاحظ في شيء من ذلك، فلا نستطيع القطع به مع ضياع أهم ما كتبه بهذا الشأن، وهو كتابه «نظم القرآن»، وإن كان تأثيره به في العلم بالشعر ظاهر بين حتى يفوق غيره في هذه الناحية كما يذكر شيخنا أبو موسى⁽³⁾.

وأما تأثيره بالأمدي والقاضي الجرجاني، فكان ظاهرًا في نقد الشعر، وقد استثمر عبد القاهر الفكر النقدي للموازنات عندهما في قضية الإعجاز؛ إذ رأى ضرورة تمس الباحث في الإعجاز بالمفاضلة بين شعر وشعر، ومعرفة طبقات الكلام ودرجاته ليكون مقدمة للنظر في

(1) نفسه 356.

(2) نفسه 357.

(3) مدخل إلى كتابي عبد القاهر، 36، مكتبة وهبة، (1318هـ-1998م).



نظم الشعر ونظم القرآن ليتبين الفصل والفرقان.

وتأثر عبد القاهر بالرماني، كان متوازنًا بين الإفادة منه في باب الاستعارة والإيجاز، والرد عليه في عدّه تلاؤم الحروف من البلاغة التي يفسر بها الإعجاز⁽¹⁾.

ولا يخفى تأثر عبد القاهر بالقاضي عبد الجبار رغم استدراكه عليه في تعريف الفصاحة التي فسّر بها الإعجاز تعريفاً يوهم التعلق بالألفاظ، ومع الموقف المتشدد لعبد القاهر من الفكر الاعتزالي، فلقد كان للمعتزلة فضل لا يستهان به في إثارة كوامن الطاقات الفكرية للرد عليهم.

وحاصل القول في هذا أن اتكاء عبد القاهر على عقله كان أكبر من اتكائه على الآخرين، وهو بذلك في طليعة النماذج المجددة في الحركة العلمية قديمًا.

8- تطوير أفكار السابقين:

طوّر عبد القاهر من فكرة النظم التي سبق إليها، وجدّد تفسيرها، ووسع من مجالات تطبيقاتها بما يتواءم مع رؤيته الخاصة في الإعجاز، كما وظف العلم بالشعر الذي اقتبسه من الجاحظ، ونقد الشعر الذي اقتبسه من الأمدي والقاضي الجرجاني، فوظفهما في خدمة قضية الإعجاز، كما أحسن توظيف ما اقتبسه من الفكر اللغوي عند ابن جني وسيبويه في تفسير النظم، وفي كثير من تطبيقاته عليه.

على أن اهتمامه بأن النظم نظم معانٍ وتنسيق دلالات، وأنه صنعة يستعان عليها بالفكر، وأن الناظم يرتب المعاني في نفسه أولاً لتأتي الألفاظ على حذوها في النطق، وأنه يتصرف في نظمه بحسب الأغراض المختلفة.. كل ذلك تطوير لمنهج ابن جني في مزج اللغة بالفكر.

ولقد أحسن توظيف أفكار سابقيه في مجالاتها أو في مجالات أخرى غير التي وردت فيها عندهم، وهذه ميزة العلماء الكبار الذي يحسنون الإفادة بالأفكار إلى أقصى الدرجات، وينقل الفكرة من مجال إلى مجال آخر بالقياس والاستنباط، وكانت هذه سمة المجتهدين في كل المجالات العلمية، ولنا في الشافعي ومالك وأبي حنيفة وابن حنبل أسوة ومثل، وقد رأيت في «الرسالة» و«أحكام القرآن» كيف يستنبط الشافعي من الآية حكمًا لم ترد أصلاً بشأنه، ولا

(1) راجع: دلائل الإعجاز 520، 521.



يدل لفظها عليه، ولكن يكون ذلك بالتلطف في استخراج معنى من معنى.
أما تأثير عبد القاهر فيمن بعده، فلقد كان قوياً متسعاً حتى تراه متشعباً في اتجاهات ثلاثة:
الأولى: اتجاه يغلب عليه التعقيد والضبط كالرازي في كتابه «نهاية الإعجاز في دراية الإعجاز»، ثم السكاكي ومن دار في فلكه.
الثاني: اتجاه يغلب عليه التذوق الأدبي للشواهد كابن الأثير في «المثل السائر»، والعلوي في «الطراز».
الثالث: اتجاه يحسن الإفادة بفكر عبد القاهر من الجهة التطبيقية كالزمخشري في تفسيره «الكشاف» الذي امتد تأثيره إلى أكثر المفسرين من بعده.
9- أسلوب عبد القاهر:

هو أسلوب الذي يشق للفكرة مجرى جديداً في عقول الناس حتى تشعر بمجاهدته من أجل خلق أعلى درجات التجاوب عند مستمعيه، وكان من مظاهر هذا: اعتماده كثيراً على الاستفهام التقريري الذي يدفع المخاطب للتفكير معه، وقد يلجأ إلى معاودة الفكرة مرة بعد مرة ليضيف لها أو ليعمق النظر فيها، وقد يعتمد تصوير فكرته أو يلجأ إلى البرهان المنطقي، ولاسيما عند مواجهة أخطاء السابقين والرد عليها، وهذه النزعة المنطقية الجدلية في دلائل الإعجاز تكاد تنافس النزعة الأدبية التصويرية، حتى لو قال قائل: إن النزعة الجدلية في «المفتاح» و«شروح التلخيص» تعود جذورها إلى عبد القاهر في الدلائل لم يبعد، وأمثلة ذلك كثيرة وخصوصاً عند الرد على المعتزلة، ويمكن تفسيره بأن الشيخ كان يتمثل نهج المعتزلة وأساليبهم الجدلية عند الرد عليهم ليقتنعهم بطريقتهم، وغايته الوصول إلى ما يرى أنه الحق.

أما الاستعانة بالأسلوب التصويري الذي يضرب فيه الأمثلة المصورة للأفكار، فإنه كثير ظاهر في الدلائل، وكانت غايته تقريب الأفكار الدقيقة التي تحتاج إلى إبانة، مثال ذلك حديثه عن كيفية تكوين أجزاء النظم، وأنه يبدأ بتعليق الأجزاء والمفردات بعضها ببعض حتى يعطي في النهاية معنى مركباً وتشكيلاً لا يقبل التجزيء، وهذا معنى دقيق لا يتصوره إلا من مارس معاناة الإبداع والتأليف والسيطرة على المعاني، لذلك فإن الشيخ يقربه بالتصوير، فيشبه



الناظم بالصائغ حين يأخذ كسرًا من الذهب فيذيبها ثم يصبها في قالب، ويخرجها لك سوارًا أو خلخالًا، ويشبه بيت بشار⁽¹⁾ في صورته النهائية التي تعطي معنى واحدًا لا يقبل التجزيء، بالحلقة المفرغة التي لا تقبل التقسيم⁽²⁾.

ويقول في تشكيل الكلام بشكل عام: «واعلم أن مثل واضح الكلام مَثَل من يأخذ قطعًا من الذهب أو الفضة فيذيب بعضها في بعض حتى تصير قطعة واحدة، وذلك أنك إذا قلت: «ضرب زيد عمرًا يوم الجمعة ضربًا شديدًا تأدييًا له»، فإنك تحصل من مجموع هذه الكلم على مفهوم هو معنى واحد لا عدة معانٍ كما يتوهمه الناس».

يقصد أن غرض المتكلم أن يربط بين الفعل وفاعله وما تعلق بهما، وليس إفادة معانٍ مفردة في ذاتها، أي أن المتكلم لا يقصد المعاني المفردة، ولكن يقصد إفادة وجوه التعلق فيما بينها والتي تنتهي إلى معنى مركب صب في قالب واحد، والفكرة الأولى هي الفكرة الثانية، سوى أنه مَثَل لها أولًا بالذهب حسب، لأنه كان يعني التركيب الفني الذي استشهد له ببيت بشار، ثم مَثَل لها ثانيًا بالذهب أو الفضة بلا فرق؛ لأنه كان يعني في المرة الثانية: التراكيب مطلقًا، ولذا استشهد في هذه المرة بمثال مؤلف لا شيء فيه سوى أنه تركيب وهو «ضرب زيد عمرًا يوم الجمعة... إلخ».

ونخلص من هذا إلى أن لغة عبد القاهر كانت تتفاوت بين اللغة المنطقية أحيانًا، واللغة الأدبية المصورة أحيانًا آخر، ولكل موضعه وسياقه.

ومن المهم قبل طي هذه الصفحة التنويه بميزة ملحوظة عند عبد القاهر هي قدرته على تطويع اللغة للتعبير عن الأفكار الجديد العميقة، وتجد هذا في مثال لافِت لتحول الشيخ من النحو إلى معاني النحو، وما يرتبط بها من مزايا كما في قول الشاعر:

قَد أَصْبَحْتَ أَمَ الْخِيَارِ تَدْعِي عَلِيَّ ذَنْبًا كُلَّهُ لَمْ أَصْنَعْ

فقد بيّن عبد القاهر ما غمض على العلماء قبله من مغزى رفع «كل»؛ إذ قالوا بوجوب النصب على المفعولية، ويترتب عليه نفي العموم؛ لأن موضع المفعول أن يكون مؤخرًا

(1) هو قوله:

كَانَ مِثَارَ النَّفْعِ فَوْقَ رءِ وَسْنَا وَأَسْيَافِنَا لَيْلَ تَهَاوِي كَوَاكِبَهُ

(2) راجع: دلائل الإعجاز 414.



بحسب الأصل، فيكون المعنى: لم أفعل كل الذنب، ونفي كل الذنب لا يمنع ثبوت بعضه، وهذا لم يقصده الشاعر، فلا مفر من رفع «كل»؛ لأنه يحقق مغزى الشاعر وهو تعميم النفي، ليبرئ ساحته من أي ذنب.

وهنا يتبين الفرق بين النحو -الرفع أو النصب- وبين ما يترتب عليه من مغزى هو معنى النحو، فالذي لا ينظر إلى معنى النحو ومغزاه يأخذ بظاهر النحو ليصحح الإعراب، كمن قالوا بنصب «كل»، لكن عمق الرؤية عند الشيخ جعله يتوقف مع مغزى الشاعر ليحدد على أساسه الإعراب.

تلك كانت بعض المعالم التي تلقي الضوء على منهج عبد القاهر في دلائل الإعجاز، وقصدت من تقديمها التهيئة للدخول إلى عالم ذلك الرجل وفكره على بصيرة واستعداد.

رابعاً: فكرة النظم

1- الجديد في النظم عند عبد القاهر:

كان عبد القاهر يرى أن إعجاز القرآن يكمن في أمور تتبلور في النظم، ومن أجل هذا كشف عن مفهوم النظم وبسط القول فيه، وحلل عناصره في أكثر الأبواب التي تناولها في دلائل الإعجاز، ومع أن فكرة النظم سبقت عند الجاحظ والخطابي والواسطي والباقلاني والقاضي عبد الجبار وغيرهم، فإن عبد القاهر عمق البحث فيه، وفسره بمعاني النحو، وبين كيف يرتبط بالإعجاز، وكيف يمكن التوصل من خلاله إلى الخصائص التي جددت في نظم القرآن وجعلته معجزاً، وأسس منهجاً يساعد الباحث في الإعجاز على الوصول إلى تلك الخصائص.

2- النظم وتوخي معاني النحو:

التوخي هو التحري، وفي المصباح: توخيت الأمر: تحريته في الطلب، ومعاني النحو: هي وجوه تعليق الكلمات في التركيب وجهات الصلة فيما بينها، وعلى هذا فإن توخي معاني النحو يعني تحري التعليق والربط المناسب بين الكلمات، ولا يكون التحري إلا مع تفكير وتدقيق، ومن أجل هذا نبه عبد القاهر كثيراً إلى حاجة النظم للتفكير والتدبر والتروي، وقال: هو صنعة يستعان عليها بالفكر، فكان عبد القاهر لا يتحدث عن نظم عادي يأتي كيفما اتفق، وإنما كان يتحدث عن نظم فني بليغ يتحرى فيه الناظم كل وسائل التروي والتخير والتدقيق



ليستوعب كل خاطرة وشاردة، وقضية النظم وتوخي معاني النحو هي لب «دلائل الإعجاز»، ولا يمكن استيعاب هذه القضية إلا بتتبع نصوص الدلائل تتبعاً شاملاً، ويتحدد معناها ويكتمل من نقاط جاءت متفرقة في هذا الكتاب، ولا بد من استحضارها مجتمعة على هذا الترتيب:

أ- تعليق الكلم بعضه ببعض بطريقة تؤدي الغرض المقصود⁽¹⁾.

ب- أن يكون ترتيب الكلمات في النطق على حذو ترتيب معانيها في النفس، فترتب المعاني في النفس يكون أولاً، ثم تأتي الألفاظ مرتبة في النطق على وفق ذلك الترتيب الذي كان في النفس، وهذه عملية توضيحية فيما يبدو؛ لأنه ليس ثمة فاصل عند المبدعين بين ولادة المعنى في النفس والنطق به في اللفظ.

ج- أن يخضع ذلك الترتيب لضرب من التخيير والتدبر والروية، ويتلخص هذا في الصنعة التي تنقل النظم من المستوى العادي إلى المستوى الفني ليحقق الغرض على أفضل ما يكون.

د- والخصوصيات الناتجة عن التخيير والتدبر والتصرف في النظم هي المزايا والمحسن، وهي مرتبطة بمعاني النحو، فكل مزية في النظم مرتبطة بمعنى من معاني النحو، ومن بحث عن المزايا في شيء آخر غير معاني النحو فلن يجد، حتى الصور البيانية التي يعود إليها أكثر المزايا هي من عناصر النظم ومن مقتضياته.

3- الفرق بين النحو ومعاني النحو:

النحو هو الإعراب رفَعًا ونصبًا وجرًّا وجزمًا أو البناء، ويُرْمز لهذه الأمور بعلامات معروفة.

ومعاني النحو: هي العلاقات بين الكلمات، وهي التي تدل على مواقع الكلمات مهما كانت مقدمة أو مؤخرة، مذكورة أو محذوفة كالمبتدأ والخبر والفاعل والمفعول والحال والظرف... إلخ، فقولته تعالى مثلاً: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: 11] تتشكل الآية من الفعل والفاعل والمفعول -اسم الموصول وصلته-

(1) راجع مفهوم التعليق وجوهره في مقدمة دلائل الإعجاز.



وتعلق الجار والمجرور «منكم» بالفعل، وعطف «الذين أتوا العلم» على «الذين آمنوا» ووقوع «درجات» مفعولاً ثانياً بمنزلة الخبر المكمل للمعنى، كل هذه معاني النحو التي تتمثل في علاقات المفردات بعضها ببعض، وأهمية ذلك تبدو عندما يحدث تقديم ما حقه التأخير كالمفعول، فإن المقصود لا يتحدد إلا بمراعاة تلك العلاقات التي هي معاني النحو، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: 28]، فلفظ الجلالة مفعول مقدم، و«العلماء» فاعل مؤخر، والمعنى هو الذي دل على هذا، ولو اقتصرنا على النحو والإعراب دون نظر للمعنى لحدثت مشكلة كبيرة، فيما لو قال غافل متعجل بالعكس، وهذه هي أهمية معاني النحو التي تحدد المواقع وتبين وظيفة كل مفرد في التركيب.

ثم إن النظم الذي يعنيه عبد القاهر لا يقتصر على توخي معاني النحو وإقامة علاقات بين المفردات، ولكن يجب أن يكون ذلك على كيفية تحقق الغرض المقصود، ولكي يحقق المتكلم غرضه، فإنه يتصرف في النظم على أنحاء شتى من أجل تحقيق ذلك الغرض، فقد صدرت الجملة القرآنية السالفة بـ«إنما» لتفيد الحصر، وقدم المفعول وآخر الفاعل ليفيد ذلك حصر الخشية من الله على العلماء؛ لأنهم يتاح لهم من العلم الذي يعرفهم بالله حق المعرفة ما لا يتاح لغيرهم، فيكونون أخشى لله من غيرهم، وكان خشية غيرهم لا شيء بالقياس إلى خشيتهم.

وراجع قول الشاعر وهو يثني علي الممدوح ويعترف بفضلته في دفع نوائب الزمان عنه:

وكم دذت عني من تحامل حادث
وسورة أيام حَزَزْنَ إلى العَظْم⁽¹⁾

فجملة «حززن...» من الفعل والفاعل والجار والمجرور المتعلق بالفعل، وهذه الجملة صفة لأيام، أي أن الممدوح حماه وذاذ عنه تحامل الأحداث وغضبة الأيام الجائرة وسورتها، وهذه استعاره ترشحها الجملة الفعلية بعدها «حززن إلى العظم»، وفي هذا الترشيح كناية عن الإمعان في الإيذاء.

والمهم أن الشاعر قد تصرف في نظم هذه الجملة تصرفاً تدل عليه معاني النحو؛ لأن فعل الحز يتعدى بنفسه، وهذا دليل على حذف مفعول يدل المعنى عليه، أي: حززن اللحم إلى العظم، وهذا الحذف من التصرف في النظم الذي يحقق غرض الشاعر ويبالغ في الشعور

(1) حززن: قطعن، والسورة: الغضب.



بالأذى والإمعان فيه؛ لأنه يفيد أن الحز مضي في اللحم، فلم يردده إلا العظم، ولو أظهر المفعول فقال: حزن اللحم... لم يفد ذلك المعنى بدايةً، وربما فهم أن القطع كان لبعض اللحم وخصوصاً قبل النطق بالعظم، فحذف المفعول حتى لا يدع لهذا الاحتمال من الفهم مجالاً، ولا شك أن المبالغة في الشكوى من الأيام وقوة الإحساس بأذاها أدى إليه ذلك التصرف في النظم والذي يرتبط بمعاني النحو؛ لأن الحذف أو الذكر، والتقديم أو التأخير.. كل ذلك من معاني النحو، فكل ميزة في النظم مرتبطة بمعنى من معاني النحو.

هذا هو النظم الذي كان يعنيه عبد القاهر ويذكر أنه صنعة يستعان عليها بالفكر، وأنه لا يكون هناك نظم حتى يكون تخير وتدبر وصنعة، والمعاني النحوية حينئذ لا يكون مجرد علاقات بين كلمات وألفاظ، ولكنها «معان ينشئها الإنسان في نفسه، ويصرفها في فكره، ويناجي بها قلبه، ويراجع فيها عقله، وتوصف بأنها مقاصد وأغراض»⁽¹⁾.

ويمكنك الوقوف على هذا من نماذج أخرى تناولها عبد القاهر في سياق حديثه عن أشكال النظم، راجع حديثه عن مزية التقديم في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾

[الأنعام: 100].

ثم راجع كلامه عن الفصاحة المرتبطة بمعانٍ نحوية عدة في قوله تعالى: ﴿يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعُدُو فَاخَذَرَهُمْ﴾ [المنافقون: 4].

4- هل النظم نظم ألفاظ أو نظم معانٍ:

لعل في البيت السابق والتعليق عليه دليلاً على أن النظم نظم معانٍ لا نظم ألفاظ، ولقد اهتم عبد القاهر اهتماماً بالغاً بهذا الأمر، وقطع بأن النظم نظم معانٍ لا نظم ألفاظ وكلمات منطوقة، وكان يدفعه إلى هذا الأمر وحسمه أن بعض المعتزلة ردوا إعجاز القرآن إلى فصاحته، ثم فسروا تلك الفصاحة تفسيراً يوهم تعلقها بترتيب الألفاظ، وقد يفتح هذا باباً خطيراً هو رد الإعجاز إلى أمور تتعلق بالألفاظ، مع أن تجدد المعاني القرآنية هو الذي أدى إلى تجدد نظوم تلك المعاني، فالنظم على هذا هو نظم معانٍ على طرائق خاصة تؤدي إلى كثرة المزايا وتكاثر الدلالات.

وقد تल्प عبد القاهر في الرد على من وجهوا الإعجاز توجيهاً لفظياً، وذلك بإبداء



وجهتهم وتفنيدها، وفي هذا السياق وردت له عبارة موجزة تحل ذلك الإشكال، يقول «قد ترى أحدهم يعتبر حال السامع، فإذا رأى المعاني لا تترتب في نفسه إلا بترتب الألفاظ في سمعه ظنَّ عند ذلك أن المعاني تبع للألفاظ، وأن الترتب فيها مكتسب من الألفاظ ومن ترتبها في نطق المتكلم»⁽¹⁾.

هذا تفسير محتمل لتمسكهم بأن النظم نظم ألفاظ، وهو نظرتهم للمستمع الذي يتلقى بسمعه الألفاظ أولاً ثم يرتب بعد ذلك معانيها في نفسه، ويرى الشيخ أنه مجرد ظن، لكنه يكشف على كل حال - عن سبب تعدد الرؤى، فمن نظر إلى المتكلم، وأن بداية النظم منه، وأن المعاني تترتب في نفسه أولاً، ثم تأتي الألفاظ على حذوها في نطقه - قال: إن النظم نظم معانٍ، ومن نظر إلى المستمع الذي يتلقى الألفاظ أولاً ثم يترجمها في نفسه إلى معانٍ... - قال: إن النظم نظم ألفاظ، وهذا التفسير وإن اعتبره عبد القاهر ظناً منهم، فإنه يعكس تقدير نظرة المخالف، وأن له عذره؛ لأنه ينظر للكلام من زاوية المخاطب الذي يسمع الألفاظ، فهي أول ما يتلقى.

خامساً: الأسس النقدية في دلائل الإعجاز

* لبنات في مشروع طموح:

إنَّ من يتمثل الأفكار النقدية في دلائل الإعجاز يجد أنها يمكن أن تكون لبنات أساسية في مشروع طموح لتتبع واستقصاء التراث النقدي في «الموازنة» للآمدي، و«الوساطة» للقاضي الجرجاني، و«البديع» لابن المعتز، و«نقد الشعر» لقدماء، و«الصناعتين» لأبي هلال، و«الشعر والشعراء» لابن قتيبة، و«العمدة» لابن رشيق، وكتب طبقات الشعراء، و«الموشح» للمرزباني، و«الأغاني» للأصفهاني، و«المثل السائر» لابن الأثير، و«تحرير التحبير» لابن أبي الإصبع، و«الطراز» للعلوي، والشروح التي قامت حول المختارات الشعرية، والتي تحفل بالأفكار النقدية، والنقد الذي دار حول شاعر بعينه كالإبانة عن سرقات المتنبي، والمنصف... إلخ هذه الكنوز النقدية، وهي تحتاج إلى جهود مخلصه منظمة لفريق من الباحثين يجمع ما تفرق من الأفكار النقدية ويصنفها، ويتتبع الجزئيات المتشابهة التي يمكن أن تكثر كثرة تجعلها صالحة لصياغة قاعدة، وهكذا حتى يمكن بلورة مبادئ نقدية تراثية يمكن

(1) نفسه 51، 62.



تسميتها بالنظرية النقدية.

والحق أن هروب نقاد هذا العصر من معاناة جمع وصياغة الفكر النقدي عند العرب وهرولتهم نحو نظريات جاهزة مترجمة عن النقد الغربي إنما يعود لأسباب كثيرة أهمها إثارة الدعة والراحة؛ لأن تلك المهمة ليست هينة، ولأن فترة ازدهار النقد العربي كانت في القرنين الرابع والخامس الهجريين اللذين ظهر فيهما نقد عربي منهجي عند الأمدي والقاضي الجرجاني وعبد القاهر، وكان لهؤلاء لغتهم ومصطلحاتهم النقدية الخاصة والتي لا يتيسر تصور أبعادها إلا لمن كان على شاكلتهم في لطف الطبع ودقة الذوق، وبدلاً من الاقتراب منها والصبر على تجميعها وفهمها ودراستها قذفوها من بعيد، بيد أنه من الإنصاف أن نسجل لبعض الدارسين المعاصرين جهوداً جادة في تتبع النقد المنهجي عند العرب، كما فعل الدكتور محمد مندور في كتابه «النقد المنهجي عند العرب»، والدكتور رجاء عيد في كتابه: «التراث النقدي عند العرب»، وهناك جهود في جمع المصطلحات، ولكنها في حاجة إلى الاستقصاء والتوسع في دراسة المفاهيم.

ولا شك أن بلورة نظرية نقدية من الواقع النقدي عند العرب يتطلب جمع مصطلحاتهم النقدية وتفسيرها تفسيراً لغوياً واصطلاحياً مع الربط بين التفسيرين على نحو يبرز دقة تخير المصطلح وإطلاقه على ما أطلق عليه، مع استقصاء الجزئيات وتصنيفها على النحو الذي سبق، والتوصل بعد ذلك إلى ضوابط وقواعد تمثل فكرهم النقدي، وهذا كله يحتاج إلى جهد كبير، ولا بد من التصدي لهذه المهمة بهمة وعزيمة وإخلاص، كما فعل اللغويون في تراثنا اللغوي، وكما فعل الفقهاء في تراثنا الفقهي وعندما يتحقق هذا تزول دهشة «أبو الأنوار».

على أن يضاف إلى ذلك قراءة مستقصية للإبداع الأدبي الجاد في هذا العصر، واحتذاء القدماء في الثقة بالنفس والاتكاء على العقل العربي الخالص في توصيف ظواهر الإبداع العصري، ولا شك أن توصيف الظواهر الأسلوبية، وصياغة المبادئ النقدية يستلزم مقدرة إبداعية وبصيرة، ولهذا كان لزاماً على الناقد أن يكون مبدعاً في نقده، ومن جملة مقاييس القدماء النقدية ومقاييس المعاصرين النقدية يمكن أن يتألف لدينا نقد عربي تكون له مشروعيتها ومصداقيته واحترامه بدلاً من النظريات النقدية الجاهزة والوافدة من الغرب والتي أثارت جدلاً واسعاً حول مشروعيتها، وذلك من منطلق الجدل حول عالمية الأدب



والنقد أو عدم عالميتهما، ولا يمكن لمنصف أن يقول بعالمية الأدب وعالمية النقد؛ لأن لكل أمة هويتها وخصوصيتها في الثقافة والفكر والدين واللغة والعادات، ولا ينبغي أن يقاس الأدب والنقد والبلاغة على العلوم التجريبية؛ لأن العلم التجريبي ليس له وطن، وهو مشاع يدور بين الأمم، وإذا كانت شعوب الغرب تأبى الذوبان بعضها في بعض، وترفض سياسة الهيمنة والعولمة الزاحفة، فما بالنا ونحن أمة ذات رسالة وحضارة وتراث، ولا بأس من اتجاه التأصيل والمعاصرة على أن ينهض بعبء تقديم مشروعه رموز وسطية لهم جذور تراثية تحميهم من الذوبان والتماهي في الآخر.

* غلبة تناول النقدي في الدلائل:

كان عبد القاهر في «دلائل الإعجاز» ناقدًا أكثر منه بلاغيًا، ولا شك أن طبيعة هذا الكتاب وهدفه هو الذي صبغ فكره صبغة نقدية، فلقد كان يسعى إلى معرفة الوسائل التي تؤسس لمعرفة الإعجاز، وقد رأى أن ذلك لا يكون إلا بمنهج نقدي يعرف طبقات الكلام، وبماذا تتفاضل الأقوال، وأن سبيل ذلك هو المعرفة باللغة والمعرفة بالشعر، أما المعرفة باللغة فتساعد على معرفة جوهر النظم الذي يرجع الإعجاز إليه، وأما العلم بالشعر وفهمه وتذوقه، والقدرة على التحليل والتفسير والتعليل، فإنه مقدمة ضرورية لمعرفة ما يتميز به القرآن عن الشعر، فذلك هو موطن الإعجاز وسره.

هذا هو سبب غلبة الاتجاه النقدي في «دلائل الإعجاز»، حتى فيما نرى أنه من صميم البلاغة، فلقد كان يغلب عليه تناول النقدي والتفكير النقدي، ولا شك أن هذا المنهج يضيف على الفكرة البلاغية قيمة وحيوية، وهذا طبعي بحكم النشأة الأولى للبلاغة في أحضان النقد، ولأن موضوعهما واحد هو النص الأدبي من جهة التوصيف والحكم، خُذْ مثلاً عند حديث عبد القاهر عن الكناية نجد موازنات دقيقة وهي على الرغم من إجمالها وإيجازها تفتح باباً للدرس النقدي، لكن المتأخرين أغلقوه، كقوله: «ومما هو في حكم المناسب لبيت زياد⁽¹⁾، وإن كان قد أخرج في صورة أغرب وأبدع قول حسان رضي الله عنه»:

بنى المجد بيتاً فاستقرت عماده علينا فأعيانا الناس أن يتحوला

(1) بيت زياد هو:

إن السمامحة والمبروءة والنندي

في قبلة ضربت على ابن الحشر - ج

ومثله وإن لم يبلغ مبلغ قول الآخر:

أَبَيْنَ فَمَا يَزُرُّن سَوَى كَرِيمٍ وَحَسْبُكَ أَنْ يَزُرَّنَ أَبَا سَعِيدٍ

فانظر إلى تقديمه لهذين البيتين والذي يستفز الحاسة النقدية للموازنة بينهما وبين بيت زياد.

وفي هذا النوع من الكناية الذي سمّاه المتأخرون بالكناية عن نسبة نَبّه الشيخ إلى فكرة نقدية مهمة هي أن هذا النوع من الكناية يأتي على صور مختلفة لكنها متناسبة؛ لأن طريقة الإثبات متقاربة، أو الممكني عنه واحد⁽¹⁾.

* أهم الأفكار النقدية في «دلائل الإعجاز»:

لا يمكن القول بأن «دلائل الإعجاز» كتاب نقد خالص؛ لأنه لم يسجل نصوصاً أو أفكاراً نقدية مباشرة، ولكن عبد القاهر استطاع أن يوظف الفكر النقدي الذي تألق في القرنين السابقين عليه في خدمة فكرة الإعجاز التي لا يمكن تصورها عنده إلا على أساس خطوات وإجراءات نقدية ابتداءً بفهم الشعر وتذوقه والقدرة على الموازنة بين الشعراء، ومعرفة الصواب من الخطأ، والفصل بين الإساءة والإحسان، ومعرفة طبقات المحسنين، وهذه الكلمة الأخيرة ذات شأن عظيم؛ لأن التوصل إلى خصائص النظم التي جعلت القرآن معجزاً لا تتأتى عن طريق القدرة على الفصل بين الإحسان والإحسان فحسب، وإنما هذه خطوة أولى ممهدة للتمكن بعد ذلك من المفاضلة بين الإحسان والإحسان، ومعرفة طبقات المحسنين⁽²⁾، لأن إعجاز القرآن لا يثبت حقاً بالمفاضلة بينه وبين نصوص أخرى يعتورها النقص، كما حاول الباقلاني أن يتعسف ذلك في تطبيقه على معلقة امرئ القيس وقصيدة البحري، وإنما يثبت إعجاز القرآن بالمفاضلة بينه وبين أفصح كلام عندهم ليكون تفوق النظم القرآني رغم ذلك دليلاً على إعجازه.

ولا شك أن المفاضلة بين إحسان وإحسان لمعرفة طبقات المحسنين على مستوى الشعراء⁽³⁾ هي قمة الوسائل النقدية التي تمكن الباحث في الإعجاز من المفاضلة بين القرآن وبين أفصح كلام لمعرفة خصائص النظم القرآني التي يتميز بها، والتي يكمن فيها الإعجاز،

(1) راجع: دلائل الإعجاز، 313، وشرح الدلائل في موضعه.

(2) راجع: دلائل الأعجاز 37.

(3) كالموازنة بين شعر عنتره وعروة بن الورد في الإحساس بقوة النفس وفي المروءة والشجاعة.



[راجع: «إعجاز القرآن ومنهج البحث عن التميز» للمؤلف].

وحاصل هذا أن «دلائل الإعجاز» وإن لم يتناول نصوصاً وأفكاراً نقدية مباشرة، فقد كان على عاداته يحسن توظيف علم لخدمة علم آخر، ولقد أحسن توظيف علم النقد في خدمة علم الإعجاز، ومع هذا فإنه يمكن أن نستخلص من دراسته للظواهر الأسلوبية التي تمثل النظم وعناصره، يمكن أن نستخلص من هذه الدراسة أفكاراً تمثل الفكر النقدي لعبد القاهر أو ما يمكن تسميته بالمذهب النقدي.

ولست مع مَنْ يسعون إلى تطويع فكر عبد القاهر وتطبيقاته في كتابيه إلى تسميات ونظريات نقدية حديثة، وإن وافق ذلك؛ لأن عبد القاهر لم يقصد شيئاً منه بالقطع، لاسيما وأن تلك النظريات الحديثة مستمدة في أغلبها من النقد الغربي الذي نشأ في ظلال مذاهب فلسفية نابعة أساساً من معتقدات وثقافات غربية بعيدة عن معتقداتنا وثقافتنا، كما يذهب إلى ذلك الدكتور عبد العزيز حمودة -رحمه الله، على أن تفسير كلام عبد القاهر في ضوء نظريات حديثة لن يزيد من قيمة فكر عبد القاهر من ناحية، ولن يكون أميناً في توصيف الفكر النقدي لهذا الرجل من ناحية أخرى، أي أن الأجدى لفكر عبد القاهر أن يسمّى بما سُمّي به في عصره، وأن يبقى في الإطار الزمني والثقافي الذي نشأ فيه، ولا بأس بمحاولات تثبت سبق عبد القاهر لأفكار نقدية حديثة من غير أن نتكلف في إثبات هذا أو نحمل نصوص عبد القاهر ما لا تحتل.

ويمكن بعد معايشة كلام عبد القاهر في الدلائل استنباط بعض الأفكار النقدية على هذا النحو:

1- الذوق وأهميته للناقد: في أثناء حديث عبد القاهر عن مزايا الكلام التي يشعر بها الإنسان لكنها تحتجب كالأسرار الخفية والمعاني الروحانية، ذكر الشيخ أن هذه المعاني لا تدرك إلا بالذوق، ولا يشعر بها إلا صاحب طبع إذا نهته تنبّه، ويفهم من جملة كلامه أن الذوق عنده أساس لا بد منه للناقد، وأنه من غيره لا يمكن الحكم على النص الأدبي، والذوق عنده موهبة وملكة فطرية يمكن صقلها ويجب تثقيفها حتى يتمكن صاحبها من إدراك العلل التي يفضل بها نظم عن نظم، ونص عبد القاهر يدل على أن الذوق طبيعة قابلة للنمو وصاحبه مهياً لإدراك الحسن وأسبابه، ولديه القدرة على تفسيره مهما كانت دقته ومهما



كان لطفه⁽¹⁾.

فليس الذوق عنده إحساسا غامضا ولا انطبعا سريعا، ولكنه ملكة واعية تهتز، فتبحث عن سبب التأثر وتستحسن فتبحث عن سبب الاستحسان، وفي أقل الأحوال فإن صاحب الذوق إذا نهته تنبّه، وإذا عجبته تعجّب، ومن حرم الذوق لا يلمس المزية، ولا فائدة من تنبيهه إليها.

2- الربط بين الذوق والمعرفة: أعلى عبد القاهر من شأن الذوق، ولكنه ربطه بالمعرفة الواعية؛ إذ لا يكفي عنده تذوق حسن الكلام تذوقاً ذاتياً، ولكن لا بدّ من ثقافة ومعرفة تتيح لصاحبها تفسير ذلك الحسن وتعليقه، يقول: «واعلم أنه لا يصادف القول في هذا الباب موقعاً من السامع، ولا يجد لديه قبولاً حتى يكون من أهل الذوق والمعرفة»⁽²⁾.

ويتأكد هذا عنده وهو يتحدث عن المزايا التي لا تكون سهلة المنال، فإنها تحتاج إلى ذوق وقريحة وقدرة على تصفح الشعر وتدبره، والتفريق بين مواقع الأشياء كالتقديم والتأخير والحذف والذكر والتنكير، وما يرتبط بكل ذلك من لطائف⁽³⁾، فلا نكاد نجد حديثاً لعبد القاهر عن الذوق إلا وهو يرتبط عنده بالمعرفة أو الخبرة أو القدرة على التفسير والتفريق بين الأسباب، وربما كان هذا تطويراً من مفهوم الذوق قبله، وهو نتاج التطور في الحياة الثقافية بشكل عام، بل في «دلائل الإعجاز» نصوص دالة على أن اتكاء الأدباء الكبار على الثقافة والمعرفة في القرن الخامس الهجري كان أكبر من الاتكاء على السليقة بعد الضعف الذي تسرب للسليقة، وظهور جيل المولدين.

ولا شك أن البحث في الإعجاز قد طور من نظرة النقاد إلى الذوق، وذلك بحسب طبيعة البحث في هذا العلم الذي لا يرضى إلا بالمعرفة الموضوعية وتحديد الظواهر وتفسيرها وتعليلها، وتجد بذور هذا عند الخطابي الذي نعى على من ردّ الإعجاز إلى البلاغة، ثم لم يقف من ذلك على وجه، ولا فسّر كُنه تلك البلاغة التي يرد الإعجاز إليها⁽⁴⁾.

(1) راجع: دلائل الإعجاز (547-549).

(2) السابق 293.

(3) راجع: تطبيقات ذلك 548:549.

(4) راجع ثلاث وسائل في إعجاز القرآن ت محمد خلف الله وزغلول سلام.



ومع أن القاضي الجرجاني الذي عاصر الخطابي في القرن الرابع الهجري.. كانت له نظره النقدية المنهجية والموضوعية، إلا أن الإحساس الذوقي المجمل كان يستحکم عنده، أحياناً يقول: «وقد ترى الصورة الحسنة والخلقة التامة مقلية ممقوتة، وأخرى دونها مستحلاة موموقة، ثم لا تقف على ذلك من وجه»⁽¹⁾.

وهذه النظرة الذوقية الذاتية التي وردت عند القاضي في تذوقه للشعر لا تجد مثيلها عند معاصره الخطابي، وهو يبحث في الإعجاز، ولا عند الباقلاني الذي جاء بعدهما بربع قرن تقريباً، وإنما تجد عندهما كلام عن الإعجاز مقروناً دائماً بالتفسير والتعليل والاستشهاد، وهذا يدل على أن البحث في الإعجاز القرآني كان أكثر موضوعية من البحث في نقد الشعر والموازات، ولكن عبد القاهر بعبقريّة فذة اتخذ من نقد الشعر والموازات وسيلة منهجية للبحث في الإعجاز، وربط حينئذٍ بين الذوق والمعرفة، ولم يتحدث عن الذوق إلا وهو يشعر أنه يقصد ذلك الذوق المثقف المدرب والمتمرس، بل ويرى ذلك أمراً لازماً لا بد منه، يقول: «لا بد لكل كلام تستحسنه ولفظ تستجده من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلّة معقولة، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل، وعلى صحة ما ادعيناه من ذلك دليل»⁽²⁾.

وهذه العبارة تتضمن مراحل ثلاث في التعامل مع النص الأدبي:

- 1- التذوق الذي عبّر عنه بالاستحسان والاستجادة.
- 2- التعليل الذي يجاوز التعبير الذاتي إلى مخاطبة الغير وإقناعه بما ترى.
- 3- أداة الخطاب النقدي، وهي العبارة المحددة الواضحة البعيدة عن الغموض، وما ذكره من الدليل هو العلة المعقولة.

وعبد القاهر في عبارته تلك يلفت إلى شيء مهم، وهو أن كثيراً من الناس كانوا يدركون في أنفسهم أن القرآن نمط فريد، ويدركون في أنفسهم الصفة التي يتميز بها القرآن، فرأى الشيخ أن هذا الإدراك المحبوس لا يكفي في مجال البحث العلمي، ولا بد من نقله في العبارة الدالة على صحته.

(1) الوساطة، تحقيق: عبد المتعال الصعيدي، (77/1).
(2) دلائل الإعجاز 41.



3- تغليب الذوق على القاعدة: لقد بلغ عبد القاهر من إعلاء شأن الذوق وإحساس الطبع أنه رجحه أحياناً على الضابط والقاعدة، وهذا لا يستغرب من ناقد بصير يملك ذوقاً حساساً وطبعاً صافياً يطمئن إليه؛ فضلاً عن كونه عالماً نحوياً يعرف متى يمكن تجاوز الضابط، ومتى لا يمكن، وهذا ينبئه بدايةً إلى أن الباب ليس مفتوحاً على مصراعيه لكل من هبَّ ودبَّ كي يقدم ذوقه على القواعد، وإنما المسألة محصورة فيمن يملك ذوقاً كذوق عبد القاهر، وعلماً كعلمه، ومن أمثلة ذلك:

- أنه وضع ضابطاً يفرِّق بين التشبيه والاستعارة، وعلى أساسه عدَّ نحو: «محمد الأسد» من التشبيه لوقوع المشبه به خبراً معرفاً، بحيث يسهل ذكر الأداة⁽¹⁾، لكنه لما نظر إلى قول الشاعر:

هي الشمس مسكنها في السماء فَعَزَّ الفؤاد عِزاً جميلاً
فلن تستطيع إليها الصعود ولن تستطيع إليك النزولا

قال بأن «هي الشمس» استعارة، لأنه وإن كان مثل «محمد الأسد» الذي سبق أن قطع بأنه تشبيه، إلا أن الشاعر قد ترقى في إحساسه وخياله حتى تناسى التشبيه، وصار كأنه يتحدث عن شمس حقيقية، وعبد القاهر ناقد حساس انفعال مع الشاعر وجاراه في إحساسه، فعدل عن ضابطه السابق، واحتكم إلى ما يراه ذوقه وطبعه، ثم قال: «وهذا موضع لطيف جداً لا نتصف منه إلا باستعانة الطبع عليه»⁽²⁾، وهذا الشاهد في «أسرار البلاغة»، ولكنه يدعم نظائر له في الدلائل، فمن أمثلة ذلك في باب الحذف، استشهاده لحذف المفعول بقول البحري:

قد طلبنا فلم نجد لك في السؤ دد والمجد والمكارم مئثلاً

فالمعنى: قد طلبنا لك مثلاً، ثم حذف المثل من الأول لدلالة الثاني عليه⁽³⁾، لكن الأصل الذي هو القاعدة أن يحذف من الثاني لدلالة الأول عليه، فالحذف هنا مخالف للأصل، وعبد القاهر لا يلتفت لهذه المخالفة كما فعل اللغويون، وإنما يسلم بالحذف من الأول، وكأنه

(1) راجع: أسرار البلاغة 328.

(2) نفسه 332.

(3) دلائل الإعجاز 168.



الأصل طالما لاح له مغزى، وطالما كان هو الأنسب للمدح، وذلك لأن أصل المدح وغرضه هو نفي أن يوجد للممدوح مثيلاً في تلك الصفات، وما ذكر الطلب في «قد طلبنا» إلا ليبيّن عليه هذا الغرض، فالأنسب لهذا أن يقع النفي على صريح لفظ المثل، ولو أظهر المفعول في الأول «مثلاً»، وحذف من الثاني لوقع النفي على ضميره كأن يقول: طلبنا لك مثلاً في السؤدد والمجد... فلم نجده، يقول الشيخ: «ولن تبلغ الكناية مبلغ التصريح» أي أن نفي المثل الصريح أبلغ من نفي ضميره، فالكناية هنا بمعناها اللغوي، أي: الإضمار.

ومن هذا الباب احتفال عبد القاهر بالمتعلقات، فلم يعدها على طريقة النحاة فضلات يتم المعنى بدونها، وإنما يهتم بها اهتماماً بالغاً، ويثبت الدليل القاطع أن الخبر إذا بني عليه شيء من تلك المتعلقات، فإن تمام المعنى يتوقف عليها، ويكون الخبر من غيرها ناقصاً مشوهاً، ويضرب لذلك أمثلة كبيرة منها قوله: «فإذا نظرت إلى قول القطامي»:

فهن يُنبِذْنَ من قول يُصَبِّنَ به مواقع الماء من ذي الغلة الصادي

وجدتك لا تحصل على معنى يصح أن يقال: إنه غرض الشاعر ومعناه إلا عند قوله: «ذي الغلة الصادي»⁽¹⁾.

فعبد القاهر الناقد المتذوق لمعنى الشاعر لم يخضع لمعارف عبد القاهر النحوي، فلم يقل: إن المعنى يتم بالفعل والفعل، وإنما يعول على قصد الشاعر الذي لا يتم إلا بالمتعلقات التي تستغرق أكثر البيت، وهي داخلة في تمام المعنى ومغزاه، بل لقد كان يهدف إلى أبعد من هذا، وهو أن الخبر وحده يفيد معنى، فإذا روعي ما بني عليه من متعلقات وجدنا المعنى قد تغيّر، وأفاد معنى آخر⁽²⁾.

ومع تقديم الذوق وترجيح الطبع، فإن عبد القاهر كان عند إدارة الحوار مع الخصوم يميل إلى عمق الفكرة والبرهنة والاستدلال المنطقي، فهو يجمع بين أمرين لا يكادان يجتمعان لدى ناقدٍ هما رهافة الذوق وعمق الفكر، ولكل منهما سياقه ومجاله.

4- الطبع والصنعة: كان عبد القاهر يحتفل في موضع بالصنعة حتى يظن من ينتقي بعض كلامه أنه لا يرى غيرها من مقومات الإبداع أو من مقومات النظم الفني، وكان يحتفل

(1) السابق 535.

(2) نفسه 536، وراجع: «شرح دلائل الإعجاز» في موضعه.



في موضع آخر بالطبع والذوق حتى يظن من ينتقي جزءاً من كلامه أنه لا يرى سوى الطبع من مقومات المبدع أو الناقد، والنظرة المنصفة هي التي تأخذ بجملة كلام الشيخ ليتبين أنه احتفل بالطبع والصنعة معاً، وأنهما عنده من مقومات الإبداع والنقد معاً.

وكثير من الأساليب التي تجسد النظم وعناصره في دلائل الإعجاز يذكر الشيخ أن استعمالها مركوز في الطبع، والمركوز هو الثابت المغروس الذي لا يتزعزع ولا يترك مكانه، وكان يقصد ذلك العرب الفصحاء الذين تمكنت اللغة من نفوسهم، وفي تلك السياقات كان يقصد بالطبع طبع المنشئ للنص، يقول مثلاً: «واستعمال «مثل» و«غير» على هذا السبيل شيء مركوز في الطبع»⁽¹⁾، أي: تقديمهما والمقصود بهما نفس ما أضيفا إليه، كقولهم: «مثلك لا يبخل» أي: أنت لا تبخل، وقولهم: «غيري يأكل المعروف سحناً»، أي: أنا لا أجد المعروف.

وفي الفقرة نفسها يذكر ما يدل على طبع المنشئ والمتلقي معاً يقول: «وترى المعنى لا يستقيم فيهما إذا لم يقدم، ورأيت الطبع يأبى أن يرضاه»⁽²⁾، لكن أكثر استعمال الطبع في الدلائل كان بالنسبة للمتلقى المتذوق، وذلك عكس الصنعة التي كان جل استعمالها فيه للمنشئ الناظم، فالنظم «صنعة يستعان عليها بالفكر»⁽³⁾، «ولا فضيلة -أي: للنظم- حتى ترى في الأمر مصنعاً، وحتى تجد إلى التخيير سبيلاً»⁽⁴⁾.

وقد استعمل الطبع بمعنى الذوق وإحساس النفس، وهو أمر لا بد منه لكل من المنشئ والمتلقي، أما الصنعة فإنها عنده خاصة بالمنشئ الذي يوجد نصح، ويراجع شعره، ويتدبر نظمه حتى يستوي علي سوقه.

وقولهم في النقد الحديث في بعض نظرياته بموت المؤلف، وأن المتلقي مبدع نصح، يعني يرى فيه ما يشاء وإن خالف رؤية المتكلم، هذا من إضاعة الوقت، وقتل النقد الموضوعي، وإنما يكون الناقد مبدعاً في نقده حقاً بقدرته على توصيف النص واستنباط الظواهر الأسلوبية من داخله، لا أن يفرض عليه نظرية ما، أو أن يسقط عليه أفكاراً ما بعيدة عنه، وفي كلام عبد

(1) دلائل الإعجاز 140.

(2) نفس المصدر والصفحة.

(3) نفسه 51.

(4) نفسه 98.



القاهر وتطبيقاته نموذج حي للناقد المبدع الذي يحسن رصد الظواهر الأسلوبية ووصفها بدقة بالغة. فإذا عدنا للطبع والصنعة عنده نجده لا يفصل بينهما ولا يفضّل أحدهما على الآخر، ولا يقسّم الشعر إلى مطبوع ومصنوع، فكل شعر مطبوع لا يخلو من صنعة، وكل شعر مصنوع لا يخلو من طبع، سوى أن الشعر يذهب باسم ما يغلب عليه، فإذا غلبت عليه أمارات السهولة والانسجام وانسياب الإيقاع سمّي بالمطبوع، وإن غلبت عليه أمارات التأنق أو التعمق والكد سمّي بالمصنوع. وكانت هذه رؤية أغلب النقاد العرب، وإذا وجدت بعضهم يقسّم الشعر إلى مطبوع ومصنوع، فإنه لا يعني غير ما سبق.

5- إعلاء شأن التصوير: لا يخفى على من يتابع أبواب دلائل الإعجاز أن عبد القاهر أعلى شأن التصوير، فالاستعارة والتمثيل والكناية أقطاب تدور المعاني حولها وتنجذب إليها، وهي لهذا من أهم عناصر النظم، وكان يقدم الشعر بما فيه من تصوير؛ لأن التصوير من طبيعة الشعر، ويستشهد بعبارة الجاحظ: «وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير»⁽¹⁾.

وقد ذكر ضربين للأخذ، الأول: أن يكون المعنى في أحد البيتين غفلاً وفي الآخر مصوراً مصنوعاً، فتراه يقابل المعنى الغفل -المهمّل الذي لا يأبه به أحد- بالمعنى المصور، وهذا يشير إلى ما يؤدي التصوير إليه من تجديد المعنى ونقله من الإغفال والإهمال إلى الجدة والاحتفال، وعندما تتابع سائر شواهد هذا الضرب تجد الفرق الشاسع بين المعنى الغفل، ونفس المعنى بعد أن ارتدى صورة حسنة، خُذ مثلاً قول خالد الكاتب:

رَقِدَتْ ولم تَرْتُ للساها
وليل المحب بلا آخر

وقول بشار يخاطب نفسه:

لخدك من كفيك في كل ليلة
تبيت تراعي الليل ترجو نفاذه
إلى أن ترى ضوء الصبح وساد
وليس ليل العاشقين نفاذ

وتأمل كيف كان المعنى غفلاً في بيت خالد «وليل المحب بلا آخر»، وكيف أبدع بشار في

(1) دلائل الإعجاز 482.



تصويره بصورة تبعث على الأسى.

وأما الضرب الثاني، فترى كل واحد من الشعارين قد صنع في المعنى وصور... وترى في كل واحد من البيتين صنعةً وتصويراً وأستاذيةً على الجملة⁽¹⁾، تراه يعول على التصوير الذي يجعل لكل من الآخذ والمأخوذ منه أستاذية، وجل ما استشهد به لهذا الضرب معانٍ إنسانية مجسدة في ضروب شتى من الصياغة والتصوير، كقول علي بن جبلة:

وأرى الليالي ما طوت من قوتي ردتَه في عظتي وفي إهلامي

مع قول ابن المعتز:

وما يُنتَقَصُ من شباب الرجال يَزِدُّ في نُهاها وأبأبها⁽²⁾

ولقد بلغ من احتفال عبد القاهر بالتصوير أن وقف معه يُنظَرُ ويُعرَّفُ ويقول: «اعلم أن قولنا الصورة إنما هو تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه بأبصارنا» [«دلائل الإعجاز»، ص(508)]، ولكن من يتأمل تنظيره وتطبيقاته ويقارن بينها يشعر بمفارقة ما، فتعريف الصورة بأنها «تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه بأبصارنا» يتجه بحسب المتبادر للدارسين نحو الصورة البيانية -تشبيه أو استعارة- لما فيهما من نقل المعنى المعقول إلى صورة مرئية في أغلب الأحوال، لكن تطبيقات الشيخ في مجال الأخذ بضريبه تتجه إلى التوسع في مفهوم الصورة لتتناول كل وسائل التصوير الحقيقية أم مجازية، واللغة العربية الشاعرة قادرة على التصوير من غير تشبيه أو استعارة، وقد سبق قول خالد الكاتب:

رقدت ولم تثرث للساھر وليل المحب بلا آخر

وكيف تناول بشار الشطر الثاني، فصوّره صورة حسنة في بيتين من غير تمثيل ولا استعارة في قوله:

لخدك من كفيك في كل ليلة إلى أن ترى ضوء الصبح وساد

تبيت تراعي الليل ترجو نفاده وليس ليل العاشقين نفاذ

ولا تفسير لتلك المفارقة سوى تعدد إطلاقات الصورة ما بين الصورة البيانية أو الصورة

(1) راجع: دلائل الإعجاز 500.

(2) راجع تحليل البيتين في شرح دلائل الإعجاز في موضعه.



الكلامية بواسطة النظم والأسلوب، وقدرة اللغة الشاعرة على التصوير، وهذا ما عناه عبد القاهر من قوله: «وليس العبارة عن ذلك بالصورة شيئاً نحن ابتدأناه فينكره منكر، بل هو مستعمل مشهور في كلام العلماء، ويكفيك قول الجاحظ: وإما الشعر صياغة وضرب من التصوير»⁽¹⁾.

وفي هذا الإطار فسّر عبد القاهر الألفاظ التي ردّ السابقون الإعجاز إليها على أن المقصود بها الصورة والصفة والخصوصية التي تحدث في المعنى أو باختصار: «صورة المعنى»⁽²⁾.

وكان التصوير نهجاً لعبد القاهر في توضيح أفكاره البلاغية والنقدية، فيصورها بالمواد الحسية من الذهب والفضة، وكيف تتخذ أشكالاً متعددة، مع أن المادة واحدة، وإما تختلف باختلاف الصنعة، وتظهر الفروق والمهارة في كيفية تلك الصنعة.

وحاصل الأمر أن عبد القاهر أعلى من شأن التصوير، وردّ كثيراً من ميزات الشعر إليه في إطار النظم، فإذا انضم إلى هذا حديثه عن أسرار تأثير التمثيل في «أسرار البلاغة» أمكن استخلاص نظرية عبد القاهر في الصورة الشعرية وقيمتها ولاسيما أن التمثيل من أهم ضروب التصوير.

6- ناقد نصه قبل أن ينقده الآخرون: مارس عبد القاهر ضرباً من النقد الذاتي بالوقوف على أفكاره هو وتقليبها لإزالة ما يحتمل فيها من غموض قد يؤدي إلى إساءة فهمها واتهامها من الآخرين، كأنه وقف من أفكاره موقف الناقد الذي ينقد ذاته قبل أن ينقده الآخرون، وكان نهجه في هذا أن يفترض سائلاً يسأله أو معترضاً عليه من زاوية ما، فيجيب مزياً ذلك الالتباس بقوله: «فإن قلت كذا قلت كذا»، ويتبلور هذا في ضرب من النقد الذاتي الذي يدفع إليه الحذر مع الرغبة في بلوغ فكرته أقصى درجة من الوضوح، وهذا نابع من تجربة عبد القاهر من سابقه، وممارسته القراءة النقدية مع أفكارهم، ومن هنا توقع أن يمارس غيره على أفكاره تلك القراءة النقدية التي كان يمارسها هو مع السابقين، فتوخى ذلك الأسلوب حتى لا يترك مغمراً في كلامه.

(1) دلالات الإعجاز 508.
(2) راجع المصدر نفسه 486.



7- الأهمية النقدية للسرقا⁽¹⁾: تتمثل أهمية السرقا الشعرية في أنها فتحت بابًا من أهم الأبواب التي تثير النقد وتصل الناقد، وهو باب الموازنات، وكان يتردد عند القدماء مقولتان تحكمان الأخذ والسرقا، الأولى: «من أخذ معنى عاريًا فكساه لفظًا من عنده كان أحق به»، والثانية: «من أخذ معنى بلفظه كان له سارقًا»⁽²⁾.

وقد سلم سائر النقاد بالمقولتين سوى أن عبد القاهر استدرك على المقولة الأولى للإعلاء فيها من شأن اللفظ، فصيغته تعني أن اللفظ وحده هو الذي جعل الأخذ اللاحق أحق بمعنى السابق، على أن هذه المقولة توهم بإمكان استقلال المعنى؛ إذ جعلوه يكون عاريًا، وهذا ما لا يكون لأن المعنى لا بد له من لفظ يقوم به.

ومن أجل هذا تناول عبد القاهر هذه القضية من خلال رؤية أعمق ومجال أرحب يضم اللفظ والمعنى في كلمة واحدة هي صورة المعنى، وفي «أسرار البلاغة» يحصر الأخذ والاستمداد والاستعانة والسرقا - إن وجدت - في الصورة المبتكرة أو ما سمّاه بوجه الدلالة على الغرض إذا كان غير مألوف، وكذلك التصرف في الصور المألوفة بخصوصية فيها تجعلها جديدة، فهذا ما يحكم له بالسبق أو الأخذ إن أخذها لاحق من سابق⁽³⁾.

على أنه في «دلائل الإعجاز» لا يرى بالضرورة أن يتفوق الأخذ دائمًا، فقد يأخذ الشاعر ويتفوق على من أخذ منه، وقد يأخذ ويقصر، وذلك فيما لو كان هناك معنى تناوله بيتان يكون في أحدهما غفلاً وفي الآخر مصورًا مصنوعًا، فعين عبد القاهر لم تكن على الأخذ في ذاته ولكن في كيفية الأخذ، وهل قصر - الأخذ أو أجاد، فالهم عنده كيف كان الأخذ، وهذه نظرة متطورة في مجال البحث النقدي لقضية السرقا، وهي تدفع الشعراء إلى الإجابة فيما يأخذون دون تخرج من الأخذ في ذاته.

وحاصل هذا في الأسرار: أنه لا يعتد بالأخذ، فيسمى أخذًا أو استعانة... إلخ، إلا إذا كانت الصورة المأخوذة مبتكرة أو فيها جدة، وما عدا ذلك يكون مشاعًا لا يقال فيه بالسبق

(1) السرقا مصطلح قديم وحديث يوضع عنوانًا لضروب من الأخذ بين الشعراء، وقد يبدو عليه شيء من التحفظ عند النظرة اللغوية الحرفية، ولا مشاحة في الاصطلاح.

(2) راجع: الصناعتين لأبي هلال 203، تحقيق: البجاوي ومحمد أبو الفضل.

(3) أسرار البلاغة من 338: 341، بتصريف موجز، ومعنى كلامه أن الصورة إذا لم تكن مبتكرة أو فيها جدة فهي مشاعة، ووقوع شاعر ما عليها لا يسمى أخذًا من غيره.



أو الأخذ، وفي الدلائل: العبرة بكيفية الأخذ، وهل أجاد الشاعر الأخذ أم قصر، فالفكرة في الدلائل كالتكملة للفكرة في الأسرار.

ثم يعرض نماذج شتى يضع فيها المأخوذ جنب المأخوذ منه تاركًا لأذواقنا استنباط أي المعنيين الغفل، وأيهما المصور المصنوع من (490 إلى 500 دلائل الإعجاز)، ثم ينتقل إلى ضرب آخر من النماذج ترى في كل من المعنيين صنعةً وتصويرًا، وذلك للموازنة بين الإحسان والإساءة في الضرب الأول، ثم الموازنة بين الإحسان والإحسان لمعرفة طبقات المحسنين في القسم الثاني، وكانت له وقفات مع بعض نماذج الضرب الثاني يوضح ما فيها من صنعة وتصوير بخلاف الضرب الأول الذي لم تكن له وقفة مع نماذجه رغم كثرتها؛ لأن موازنات الضرب الثاني بين الإحسان والإحسان تكون أشق وأصعب، ولأن عينه كانت على هذا الضرب الذي به يعرف الإعجاز.

وقد كشف الشيخ عن غايته من هذه القضية ومن تعديد نماذج الضربين، وتتلخص في أن إبداع الشاعر لا يكون في اللفظ لذاته، وإنما يكون في صورة المعنى وكيفية التصرف فيه، وأن صورة المعنى إذا اختلفت عند أحد الشعارين ترتب عليها حتمًا خصوصية في المعنى لا تكون عند الشاعر الآخر، وبهذا ينبغي أن نعيد النظر في قولنا: «إن الشعارين قد قالوا في معنى واحد»، فإن المعنى الواحد لا يظل واحدًا طالما تعددت صورته عند أكثر من شاعر.

ولقد كان موقع تلك الموازنات في نهاية «دلائل الإعجاز» أو قرب النهاية من باب رد العجز على الصدر؛ لأن صدر الدلائل ينبئ إلى أهمية المفاضلة لمعرفة الفرق بين الإحسان والإساءة والفرق بين الإحسان والإحسان ومعرفة طبقات المحسنين، وذلك على سبيل التمهيد للنظر في نظم الشعر ونظم القرآن حتى يظهر الإعجاز، وتبين الحجة والفرقان، ثم إن الضربين اللذين أوردهما للأخذ في نهاية الدلائل وأورد لهما الشواهد الكثيرة لا يخرج عن كونهما تطبيقات لما ذكره في الصدر، وهذا من الوعي والربط الدقيق بين التنظير والتطبيق دون ضجة أو إعلان، ولكن يفهمه من تأمل.

ونخلص من كل هذا إلى أن عبد القاهر لم يقدم في «دلائل الإعجاز» نصوصًا نقدية، ولكن كتابه كله يوظف المنهج النقدي في بحث قضية الإعجاز وقضية النظم وتحليل عناصره، على أن سائر مناقشاته لأفكار السابقين في الإعجاز كانت من النقد العلمي الذي



يعتمد على البرهنة والاستدلال.

أما تحليلات الشواهد التي وقف معها، فإنها تدل على ذوق أصيل مصقول بخبرة نقدية واسعة، وقد اعتمد في تحليلها على المنهج الفني الذي يتعمق النص ويستنتق ما فيه من جماليات الصورة والتشكيل، ويستبطن ما فيه من معانٍ ثانية، وكان حريصاً على روح الشعر وطبعه، ويتأكد هذا بموقفه من النقاد اللغويين الذين اقتصر علمهم على معرفة الأوضاع اللغوية للمفردات والأدوات، وكان يعذر منهم مَنْ لم يقف على المزايا والمعاني الروحانية والتي تتصل بالمضمون والصياغة، ويقول: «كيف يعرفه، ولربما خفي على كثير من أهله»، ويقصد بأهل الشعر نقاده والعلماء به، راجع على سبيل المثال: «إن التي يستأنف بها»، وغموض المغزى من رفع «كل» في بيت أبي النجم، ومزيتته في بيت الخنساء 390، وبيت البحري 553، وغموض التمثيل والتعريض في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق: 37]، وغموض المغزى من التقديم في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾ [الأنعام: 100].

سادساً: أصول الفكر البلاغي عند عبد القاهر:

نبت الأفكار البلاغية والنقدية في البيئة العربية مبكراً؛ لأن العرب أمة بلاغة وفصاحة، فمن الطبيعي أن تقوم حول هذه البلاغة اللسانية بلاغة علمية تعمل مع النقد على التوصيف والرصد والتحليل والاستحسان والاستهجان، وكانت البداية ملاحظات على الشعر في مجالس الشعراء والنقاد واللغويين والخلفاء، وهذا الملاحظات تبلورت في إشارات وأفكار نقدية مصورة، وظلت تتجدد وتتلور شيئاً فشيئاً حتى كوَّنت أساساً صالحاً لقيام علم جديد، بدأ بالنقد ثم ولدت بعده البلاغة، وحسبك أن تعرف أن الأساس الذي يضبط حركة البلاغة العربية وهو: «لكل مقام مقال»، هذا الأساس له أصل في طبع العربي منذ القدم، وقد ورد مضمونه في العصر الجاهلي في قول أبي دؤاد الإيادي:

يرمون بالخطب الطوال وتارة وحي الملاحظ خيفة الرقباء

والجاحظ يعقب على هذا البيت قائلاً: «فمدح كما ترى الإطالة في موضعها والحذف في موضعه»⁽¹⁾.

(1) البيان والتبيين 96، وراجع: خطوات البحث البلاغي والنقدي للمؤلف 12، مطبعة التركي، (1411هـ/1991م).



والتعريف المشهور «البلاغة الإيجاز» ورد في خطبة من خطب العرب في العصر - الجاهلي لأكثم بن صيفي يقول فيها: «يكفيك من الزاد ما بلغك المحل، حسبك من شر سماعه، الصمت حكم وقليل فاعله، البلاغة الإيجاز، من شدد نفر، ومن تراخى تألف»⁽¹⁾.

والذي يعيننا بعد ذلك أن عبد القاهر التقط هذه الأفكار لا ليؤلف كتاب بلاغة أو كتاب نقد، ولكن ليوظف كلا في إطار قضية النظم التي رد الإعجاز إليها، وكان الإعجاز هو المحرك الأول إلى تأليف «دلائل الإعجاز»، وقد اتخذ ما توفر له من وسائل نقدية وبلاغية لخدمة تلك الفكرة، لكنه في الوقت ذاته تمى من هذه الوسائل البلاغية والنقدية كما لو كانت هي الغاية، فمثلاً عند حديثه عن مزايا النظم يرى أن «ليست» في مجرد العلم بمفردات اللغة ومعاني الأدوات، كمعنى «الواو» و«الفاء» و«ثم» و«إن» و«إذا»، ولكن إنما تجب المزية في حسن تخير هذه الكلمات والأدوات، وأن تعرف لكل من ذلك موضعه⁽²⁾.

فانظر كيف تكون قيمة النظم عنده ليست في مجرد المعرفة بعناصر تشكيه، ولكن في تخير تلك العناصر بما يناسب المقام والغرض، وهذا هو لب البلاغة الاصطلاحية، ولا يبعد أن يكون التعريف الاصطلاحي لبلاغة الكلام عند المتأخرين مستمداً من هذا المعنى، يقول الخطيب: «وأما بلاغة الكلام، فهي مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته»⁽³⁾.

وكان عبد القاهر يتشبه بمفهوم خاص للفصاحة والبلاغة بحيث يتعلقان باللطائف المعنوية المحققة للأغراض لا بنواحٍ لفظية تتعلق بالإعراب والسلامة من اللحن.

كل المزايا تعود للنظم: من الخطأ أن يصنف «دلائل الإعجاز» على أنه في «علم المعاني»، فقد ربط الشيخ في أكثر من موضع بين البيان والمعاني ربطاً لا يجوز معه أي انفصال؛ إذ تراه مثلاً لا يفرق بين شاهدين من شواهد التشبيه وهما «زيد كالأسد»، و«كأن زيدياً الأسد»، فيوازن بين المثاليين، ويصل إلى أن الثاني أقوى في إثبات الشبه، حتى يتوهم أنه أسد في صورة آدمي، ثم يرد هذا الفرق إلى نظم الكلم وترتيبه؛ حيث تقدمت «الكاف» وركبت مع «أن»⁽⁴⁾، وهذا يعني أن كل مزية في شواهد البيان - مفهومه عند المتأخرين - تعود إلى

(1) خطوات البحث البلاغي والنقدي 13، عن أدبيات اللغة العربية، (103/1).

(2) راجع: دلائل الإعجاز 249، 250.

(3) الإيضاح بتعليق البغية لعبد المتعال الصعدي، مكتبة الآداب، (1420هـ/ 1999م).

(4) راجع: دلائل الإعجاز 258.



النظم، ومن أجل هذا جعل عبد القاهر الاستعارة والتمثيل والكناية من عناصر النظم ومكوناته، ومن مقتضياته ودواعيه.

ومن مظاهر هذا الارتباط بين تلك الصور وبين النظم عنده أنه يجعل القيمة الحقيقية للاستعارة والتمثيل والكناية في طريقة إثبات المعنى أو إثباته بطريقة أقوى، والإثبات من أهم أركان النظم، يقول: «ليست المزية لهذه الأجناس على الكلام المتروك على ظاهره والمبالغة التي تدعي لها في أنفس المعاني التي يقصد المتكلم إليها، ولكن في طريق إثباته لها وتقديره إياها»⁽¹⁾، وطريقة الإثبات يحكمها التأليف والنظم، فالمزية فيما نعرفه من ألوان بيانية يرجع إلى كيفية التشكيل والنظم، فمثلاً «كثير الرماد» ليست المزية في ادعاء أنه شديد الكرم، أو المبالغة في كرمه، ولكن في إثبات الكرم له بطريقة أقوى من الطريقة المباشرة؛ لأنك أكدت المعنى المقصود بذكر دليله، وهو كثرة الرماد، ولا شك أن إثبات الصفة بإثبات دليلها وشاهد وجودها أكد في الدعوى من أن تجيء إليها فتثبتها هكذا غفلاً ساذجاً⁽²⁾.

والناس يترخصون، فيطلقون المبالغة كثيراً على كل صورة قوية أدت إلى قوة التأثير، ولذلك تجد في «الصناعتين» لأبي هلال باباً للمبالغة يستشهد له بقوله تعالى: ﴿وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ﴾ [الأحزاب: 10]، وهي في الحقيقة مبالغة صورة، وليست مبالغة معنى؛ لأن المعنى المقصود وهو الخوف والفرع الذي كان عليه المؤمنون في غزوة الأحزاب ثابت لا مبالغة فيه، ولكن القوة والمبالغة في كيفية إثبات ذلك المعنى أي في الصورة والأسلوب، وهذا ما كان يقصده عبد القاهر.

على أن المبالغة بمعنى تجاوز المعنى حدود الإمكان -تؤدي إلى تفخيم المعنى، ولكنها لا تؤثر في النفس كتأثير الصورة والطريقة والأسلوب، فإنك تقول: «إذا همَّ بالشيء لم يزل ذاك عن ذكره وقلبه، وقصر- خواطره على إمضاء عزمه، ولم يشغله شيء عنه»، فتحتاط للمعنى بأبلغ ما يمكن، ثم لا ترى في نفسك له هزة، ولا تصادف لما تسمعه أريحية، وإنما تسمع حديثاً ساذجاً وخبراً غفلاً، حتى إذا قلت:

إذا هم ألقى بين عينيه عزمه⁽³⁾

(1) راجع: دلائل الإعجاز 71.

(2) نفسه 72.

(3) تكملته: «ونكَّب عن ذكر العواقب جانباً».



امتألت نفسك سرورًا، وأدركتك طربه - كما يقول القاضي أبو الحسن: لا تملك دفعها عنك، ولا تقل: وإن ذلك لمكان الإيجاز، فإنه وأن كان يوجب شيئًا منه، فليس الأصل له، بل لأن أراك العزم واقعًا بين العينين، وفتح إلى مكان المعقول من قلبك بابًا من العين».

وهذا الكلام وإن كان يتجه إلى تقدير الصورة إلا أن حقيقته قصد الإطار والنظم والتشكيل الذي تولدت عنه تلك الصورة.

فأساس المزية عند الشيخ في طريقة تشكيل الكلام وكيفية التصرف في عناصر النظم، وكان يرى أن التصرف في عناصر النظم يزيد عما تحققه الصورة البيانية من تخيل وادعاء، ففي قول ابن قيس الرقيات:

إِذَا مُصَعَّبَ شِهَابٌ مِنَ اللَّأْمِ هِ تَجَلَّتْ عَنْ وَجْهِهِ الظُّلْمَاءُ

يشبه مصعبًا بالشهاب، وهذا يزيد من وصفه بالبهاء، لكن صياغة التشبيه بأسلوب القصر وبواسطة «إنما» خاصة تجاوز ذاك المعنى إلى ادعاء أن كون الممدوح بهذه الصفة أمر ظاهر معلوم للجميع لا يدفعه أحد⁽¹⁾.

بل إن الاستعارة الحسنة الغريبة يزيد حسنها ويتم جمالها بطريقة معينة في النظم، ففي قول الشاعر:

سالت عليه شعاب الحي حين دعا أنصاره بوجوه كالدنانير

يقول عبد القاهر: «فإنك ترى هذه الاستعارة على لطفها وغرابتها إنما تم لها الحسن بما توخي في وضع الكلام من التقديم والتأخير»⁽²⁾.

فكل مزية تتولد من النظم وتعود إليه، ويلفت الانتباه في هذا السياق أن عبد القاهر لم يجعل الإيجاز والإطناب من مقاييس المفاضلة بين النصوص، فلم يقل مثلاً: إن هذا البيت أفضل؛ لأنه أوجز أو لأنه أبسط، وذلك لأن الإيجاز ينشأ من خصوصيات معينة في النظم كانت هي معيار المفاضلة، فالاستعارة مثلاً من عناصر النظم وهي تؤدي إلى الإيجاز، والتقديم يؤدي إلى تكثير المعنى رغم قلة اللفظ، مثل تقديم «شركاء» في قوله تعالى:

(1) راجع: دلائل الإعجاز 331.

(2) نفسه 99.



﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾ [الأنعام: 100]، وما ترتب على هذا التقديم من معانٍ منها: إنكار أن يعبدوا الجن مع الله وتوبيخهم عليه، وأنه ما كان ينبغي أن يتخذوا لله شريكاً لا من الجن ولا من غير الجن، ثم إن هذا الأسلوب يجعل الجن بمثابة الاستئناف البياني الذي يفيد التشنيع والتفطير، وكأنه لما قال: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ﴾ سأل سائل: «فمن جعلوهم لله شركاء؟» فقيل: الجن.

كلُّ هذه المعاني المتكاثرة لم تنشأ من ألفاظ معينة تدل عليها دلالة وضعية، ولكنها نشأت من تصرف معين في النظم هو التقديم.

والحذف كذلك يؤدي إلى تكثير الدلالة من غير لفظ، وهذا من أعجب العجب في هذه اللغة، أن يؤدي حذف جزء من الكلام إلى زيادة المعنى، وكان الأصل المتوقع أن يؤدي الحذف إلى النقصان في المعنى لا الزيادة فيه، وكلنا يعلم أن اللغة كائنات حية تتجاوز وتتفاعل وتقيم علاقات وتنمو وتتكاثر، ولكن اللغة تفوق الكائنات الحية في ميزة الحذف، فالمعروف أن الجماعة من الناس لو غاب بعض أفرادها قلَّ عددهم ونقصت قوتهم وفعاليتهم، لكن اللغة عكس هذا، يغيب بعض ألفاظها وتحذف، فيزيد تماسكها وقوتها ويزيد معناها، وهذا أشبه بالسحر، كما ذكر عبد القاهر في ميزة باب الحذف: «هو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجده أنطق ما يكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تُبَيِّن»⁽¹⁾.

رؤى بلاغية في الدلائل أهملها اللاحقون:

سبق أن البلاغيين المتأخرين أهملوا أهم ما في «دلائل الإعجاز»، وما قامت عليه من أسس لغوية ونقدية، وترتب على ذلك إهمال مفتاح علم المعاني، وهو قضية النظم وارتباطها بالإعجاز، وإهمال مفتاح علم البيان، وهو كون ألون البيان -أقطاب المعاني- من مقتضيات النظم، وما يترتب عليه من دراسة عناصر الصورة في إطار النظم، وكذا إهمال الأسس النقدية، والتناول النقدي للأفكار البلاغية.

على أن المتأخرين عقدوا باباً للسرقات ملحفاً بعلم البديع وهو باب مهم ودقيق بكل

(1) راجع: دلائل الإعجاز 146.



تقسيماته وتفصيله، ولكنه مقطوع الصلة عن وظيفتين كان يقوم بهما في «دلائل الإعجاز»⁽¹⁾، الأولى: الموازنة بين الشعراء عند الخصومات النقدية، ومعرفة طبقاتهم ودرجات أشعارهم، والتمكن من معرفة تفاصيل الجزئيات وأثرها على النتائج الكلية عند الحكم على الشعراء.

أما الوظيفة الثانية، فهي خدمة فهي خدمة البحث في الإعجاز؛ لأن ممارسة الموازنات الشعرية تساعد على إعداد ناقد مؤهل للبحث في الإعجاز ببصيرة ناقدة قادرة على إدراك الفروق بين طبقات الكلام، وماذا يميز كلاماً عن كلام، وماذا يفضل كلام كلاً حتى يترقى الأمر إلى الإعجاز⁽²⁾.

هذا ما أهمله المتأخرون عند النظرة الشاملة، وهو يمثل عصب «دلائل الإعجاز» وأساسه، أما عند النظر في تفاصيل الموضوعات، فيمكن الوقوف على نماذج أفكار جزئية أهملها المتأخرون رغم قيمتها العلمية، منها في بحث الصلات المعنوية بين الجمل في باب الفصل والوصل:

1- تعاقب الجمل من غير عطف لوقوعها تأكيداً بعد تأكيد، كقول تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ﴿حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ [البقرة: 6-7]، يقول عبد القاهر: «قوله تعالى: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ تأكيد لقوله: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾، وقوله: ﴿حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾ تأكيد ثانٍ أبلغ من الأول...»⁽³⁾، وهو يقصد أن ترك العطف من أجل هذا.

وقد أشار الخطيب إلى التوكيد الثاني في إشارة سريعة⁽⁴⁾ دون أن ينبّه إلى ما ترتب على هذا من تعاقب الجمل من غير عطف مع ترقى التأكيد الثاني في القوة مما يسوغ ذلك التوالي في التأكيد بعد التأكيد، وهو ما أشار إليه عبد القاهر في قوله: «وقوله: ﴿حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ توكيد ثانٍ أبلغ من الأول».

2- ترك العطف لوقوع الجملة الثانية بياناً وتوكيداً في الوقت نفسه كما في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: 2]، يقول عبد القاهر: «قوله: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ بيان

(1) لم يعقد عبد القاهر في الدلائل بياناً للسراقات، ولكن جاء حديثه عن الأخذ والسرقعة في سياق تفسير اللفظ الذي ورد في كلام السابقين، وأنه صورة يحدثها الشاعر في المعنى أو صورة المعنى.
(2) يفهم هذا ضمناً من جملة كلام عبد القاهر في صدر الدلائل وفي عجزه.
(3) دلائل الإعجاز 228.
(4) الإيضاح بتعليق البغية (64/2).



وتوكيد وتحقيق لقوله: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾⁽¹⁾، ولم يلتفت السكاكي أو الخطيب لمثل هذا مع جدارته بالاهتمام؛ لأن البيان له طعم وخصوصية تجعله شيئاً والتوكيد شيئاً آخر، وهذا يعني أن الجملة الثانية تحمل عند كونها بياناً معنى، وتحمل عند كونها توكيداً معنى ثانياً وهكذا.

3- استشهاده للتوكيد بشواهد تصلح أن تكون استثناءً بيانياً، كقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة:8-9]، فالتوكيد ظاهر؛ لأن هذه المخادعة ليست شيئاً غير قولهم: «آمنا» من غير أن يكونوا مؤمنين⁽²⁾، وأما الاستئناف البياني فينشأ من تتبع الحركة النفسية للمخاطبين؛ لأن من يسمع بيقظة إلى قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ يستشرف متسائلاً: كيف يكون هذا التباين، فيأتي قوله عقبه: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا...﴾ بمنزلة الجواب على هذا السؤال، ولا شك أن تعدد أسباب ووجوه الصلة المعنوية التي تؤدي إلى ترك العطف يكون أقوى من الوجه الواحد.

ولا شك أن مثل هذه الجزئيات المتروكة كثيرة، لكنها تحتاج إلى تتبع أبواب «دلائل الإعجاز» ونظائرها عند البلاغيين المتأخرين للوقوف على ما تركوه وما أضافوه، وتفسير كل وتقويمه، و الله يهدي للصواب.

* * *

(1) دلائل الإعجاز 227.
(2) نفسه 228.



شرح المدخل
في دلائل الإعجاز من إملائه





بسم الله الرحمن الرحيم
توكلت على الله وحده⁽¹⁾

قال الشيخ الإمام، مجد الإسلام، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني -رحمه الله تعالى.

الحمد لله رب العالمين حمد الشاكرين، وصلواته على محمد سيد المرسلين وعلى آله أجمعين.
هذا كلام وجيزٌ يَطَّلَعُ به الناظر على أصول النحو⁽²⁾ جملةً، وكل ما به يكون النظم دفعهً، وينظر منه في مرآة تريبه الأشياء المتباعدة الأمكنة قد التقت له حتى رأها في مكان واحد، وترى بها مشتمًا قد ضُمَّ إلى مُعْرَقٍ، ومُعْرَبًا قد أخذ بيد مُشْرَقٍ⁽³⁾.

وقد وصلتُ بأخْرة إلى كلامٍ مَنْ أصغى إليه وتدبره تدبُّرٌ ذي دين وفُتُوَّة دعاه إلى النظر في الكتاب الذي وضعناه، وبعثه على طلب ما دَوَّناه⁽⁴⁾، والله تعالى الموفق للصواب، والملمهم لما

(1) هذا المدخل كان في الأصل في نهاية «دلائل الإعجاز» فنقله الشيخ رشيد رضا في صدر تحقيقه، وتبعه الشيخ محمود شاكر في صدر تعليقه بعد مقدمته هو، ونثته في الهامش إلى أنه كان في المخطوطة (ج) يأتي في صفحة (361). والظاهر أن هذه خامسة أملاها الشيخ عبد القاهر على طلابه بعد الفراغ من دلائل الإعجاز، ويرجح هذا أن هناك مقدمة تلي هذا المدخل هي الأشبه بمقدمات السابقين، ومن المستبعد أن يبدأ كتابٌ بمقدمتين، ولم يكن من عاداتهم تصدير كتبهم بمدخل ومقدمة، وأما ما ذكره الشيخ شاكر من أن ورقة بيضاء فاصلة وجدت سابقة لهذا الكلام في نسخة (ج)، وقد كتب عليها «المدخل في دلائل الإعجاز»، فذلك صنيع السَّاحِبِ بحسب ما غلب على ظنهم، مع التزامهم الأمانة؛ إذ تركوا هذه الصفحات في موضعها في نهاية الكتاب، ولم يقدمها إلا المحدثون.

ثم إن في نهاية هذه الصفحات عبارة تدل على أنها أُمليت بعد الفراغ من دلائل الإعجاز، يقول عبد القاهر: «فينبغي لكل ذي عقل ودين أن ينظر في الكتاب الذي وضعناه، ويستقصي التأمل لما أودعناه... إلخ» [راجع بقية عبارته ص(9) من «دلائل الإعجاز»، تحقيق: محمود شاكر].

(2) أصول النحو ومعانيه هي الأسس التي تحدد علاقات الكلم في النظم مهما طرأ له من تصرف بالتقديم وغيره، فإن الموقع يحدد نوع العلاقة.

(3) يقصد أن النظم هو الذي يجمع بين أشتات الكلمات فيؤلف بينها في صورة معنوية مقبولة.

(4) يقصد أنه انتهى إلى كلام له شأن -في هذه السطور التي تأتي- من تدبره بهمة وعزيمة دعاه إلى التأمل في سائر كتابه «دلائل الإعجاز» وحرص على فهمه واستيعابه؛ لأن ما كتبه هنا يكشف عن قيمة كتابه وأن فيه مفاتيح الكشف عن الإعجاز، وهذا حاصل ما قصده من هذه الصفحة وما يليها.



يؤدي إلى الرشاد بمنه وفضله.

قال عليه السلام: معلوم أن ليس النظم سوى تعليق الكلم ببعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض⁽¹⁾. والكلام ثلاث: اسم، وفعل، وحرف. وللتعليق فيما بينها طرق معلومة، وهو لا يعدو ثلاثة أقسام: تعلق اسم باسم، وتعلق اسم بفعل، وتعلق حرف بهما. فالاسم يتعلق بالاسم بأن يكون خبراً عنه، أو حالاً منه، أو تابعاً له صفة أو تأكيداً، أو عطف بيان، أو بدلاً، أو عطفاً بحرف، أو بأن يكون الأول مضافاً إلى الثاني، أو بأن يكون الأول يعمل في الثاني عمل الفعل، ويكون الثاني في حكم الفاعل له أو المفعول.

وذلك في اسم الفاعل كقولنا: «زيد ضارب أبوه عمراً»، وكقوله تعالى: «أَخْرَجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الطَّالِمِ أَهْلُهَا» [النساء: 75]، وقوله تعالى: «وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴿١٠﴾ لَاهِيَةً قُلُوبِهِمْ» [الأنبياء: 2-3]، واسم المفعول كقولنا: «زيد مضروب غلماناً»، وكقوله تعالى: «ذَلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ» [هود: 105]⁽²⁾، والصفة المشبهة كقولنا: «زيد حسن وجهه، وكريم أصله، وشديد ساعده»، والمصدر كقولنا: «عجبت من ضرب زيد عمراً»، وكقوله تعالى: «أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْعَبَةٍ ﴿١٠﴾ تَيْتِيماً» [البلد: 14-15]، أو بأن يكون تمييزاً قد جلاه، منتصباً عن تمام الاسم - ومعنى «تمام الاسم» أن يكون فيه ما يمنع من الإضافة، وذلك بأن يكون فيه نون تثنية، كقولنا: «فَقَيَّرَانَ برا»، أو نون جمع كقولنا: «عشرون درهماً»، أو تنوين كقولنا: «راقودٌ خلأً»⁽³⁾، و«ما في السماء قدراً راحة سحاباً» أو تقدير تنوين كقولنا: «خمسة عشر رجلاً»، أو يكون قد أضيف إلى شيء، فلا يمكن إضافته مرة أخرى، كقولنا: «لي ملؤه عسلاً»، وكقوله تعالى: «مَلَأَ الْأَرْضَ ذَهَبًا» [آل عمران: 91].

(1) يعني أن النظم ليس ضمناً للمفردات فحسب، ولكنه مراعاة أن تكون بين الكلم المضمومة صلة تحدد مواقع الكلمات.
(2) كان حسب عبد القاهر هذه الضروب التي ذكرها من تعلق الاسم بالاسم لاسيما وأن أكثر ما استشهد به بعد ذلك من الأمثلة المؤلفة في سياق يريد فيه التأكيد على أن تلك الطرق من النظم موجودة في كلام العرب، على أنه لم يكن محصياً تلك الطرق، ولكن يبدو أن الطبيعة النحوية قد استحكمت.
(3) الراقود: وعاء كالذن مستطيل أسفله، داخله مطلي بالقار، والقفيز: مكيال عند أهل العراق، وجمعه: أففيزة وقفران، [لسان العرب].



وأما تعلق الاسم بالفعل فبأن يكون فاعلاً له أو مفعولاً، فيكون مصدرًا قد انتصب به، كقولك: «ضربتُ ضرباً»، ويقال له: «المفعول المطلق» أو مفعولاً به، كقولك: «ضربتُ زيداً»، أو ظرفاً مفعولاً فيه، زماناً أو مكاناً، كقولك: «خرجت يوم الجمعة، ووقفت أمامك»، أو مفعولاً معه كقولنا: «جاء البردُ والطَّيَّالسةُ»، و«لو تُرِكَتِ الناقةُ وفصيلها لَرَضَعَهَا»، أو مفعولاً له كقولنا: «جئتُ إكراماً لك، وفعلتُ ذلك إرادة الخير بك»، وكقوله تعالى: «وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» [النساء: 114]⁽¹⁾.

أو بأن يكون منزلاً منزلة المفعول، وذلك في خبر «كان» وأخواتها والحال والتمييز المنتصب عن تمام الكلام مثل: «طاب زيد نفساً، وحسن وجهاً، وكَرَّمَ أصلاً»⁽²⁾.

وأما تعلق الحرف بهما فعلى ثلاثة أضرب:

أحدهما: أن يتوسط بين الفعل والاسم، فيكون ذلك في حروف الجر التي من شأنها أن تعدَّى الأفعال إلى ما تتعدى إليه بأنفسها من الأسماء، مثل أنك تقول: «مررت»، فلا يصل إلى نحو «زيد، وعمرو»، فإذا قلت: «مررت بزيد، أو على زيد» وجدته قد وصل بالباء أو «على»⁽³⁾.

وكذلك سبيل «الواو» الكائنة بمعنى «مع» في قولنا: «لو تُرِكَتِ الناقةُ وفصيلها لرضعها» بمنزلة حرف الجر في التوسط بين الفعل والاسم وإيصاله إليه، إلا أن الفرق أنها لا تعمل بنفسها شيئاً، لكنها تعين الفعل على عمله النصب⁽⁴⁾. وكذلك حكم «إلا» في الاستثناء، فإنها

(1) ذكر عبد القاهر في صدر هذه الفقرة أن تعلق الاسم بالفعل بأن يكون فاعلاً له أو مفعولاً، لكنه فضّل في المفعول وترك الحديث عن الفاعل!! واللافت أنه عند الاستشهاد من القرآن يكتفي بجزء الآية موضع الاستشهاد، ولو لم يعط هذا الجزء معنى تأمناً!!
(2) التمييز في هذه الأمثلة مُحوّل عن الفاعل؛ لأن أصله طابت نفس زيد، وحسن وجه زيد، وكَرَّمَ أصله، وهنا يظهر مدى تعلق التمييز بالفعل؛ لأن أصله فاعل، فلما تحول إلى التمييز زاد على ذلك التعلق تفخيماً وتشويهاً لأنه كالتفصيل بعد الإجمال، والتعنين بعد التعميم.
(3) هذه طريقة تعليمية مبسطة غايتها الإقناع بقيمة الحرف، فالحرف وإن كان لا يستقل بمعنى، لكنه أداة يتوصل بها إلى تعليق الاسم بالفعل حتى يظهر لهما معاً معنى.
(4) هذا تفريق بين حروف الجر و«واو» المعية، فهما يشتركان في التوسط بين الفعل والاسم وإيصاله إليه، ويفترقان في أن حرف الجر يعمل بنفسه في الاسم بعده، أما واو المعية فلا تعمل، ولكن تعين الفعل على عمله النصب في الاسم بعدها، ومعنى هذا أن الفعل قبلها لا يقدر على نصب الاسم بدونها، وهنا تبرز قيمة تلك الواو في تعليق الاسم بالفعل، وإعانة الفعل على عمل النصب في الاسم بعدها.



عندهم بمنزلة هذه «الواو» الكائنة بمعنى «مع» في التوسط، وعمل النَّصْب في المستثنى للفعل، ولكن بواسطتها وعونٍ منها⁽¹⁾.

والضرب الثاني من تعلق الحرف بما يتعلق به «العطف»: وهو أن يدخل الثاني في عمل العامل في الأول⁽²⁾، كقولنا: «جاءني زيد وعمرو» و«رأيت زيدا وعمرا»، و«مررت بزيد وعمرو».

والضرب الثالث تعلق مجموع الجملة: كتعلق حرف النفي والاستفهام والشرط والجزاء بما يدخل عليه، وذلك أن من شأن هذه المعاني أن تتناول ما تتناوله بالتقييد، وبعد أن يُسند إلى شيء.

معنى ذلك: أنك إذا قلت: «ما خرج زيد» و«ما زيد خارج»، لم يكن النفي الواقع بها متناولاً للخروج على الإطلاق، بل الخروج واقعاً من «زيد» ومسنداً إليه.

ولا يغرثك قولنا في نحو: «لا رجل في الدار» إنها لنفي الجنس، فإن المعنى في ذلك أنها لنفي الكينونة في الدار عن الجنس، ولو كان يُتصور تعلق النفي بالاسم المفرد لكان الذي قالوه في كلمة التوحيد من أن التقدير فيها: «لا إله لنا، أو في الوجود إلا الله» فضلاً من القول، وتقديرًا لما لا يُحتاج إليه⁽³⁾، وكذلك الحكم أبداً.

ومختصر كل الأمر أنه لا يكون كلام من جزء واحد، وأنه لا بد من مسند ومسنند إليه، وكذلك السبيل في كل حرف رأيتَه يدخل على جملة، كـ«إن» وأخواتها، ألا ترى أنك إذا قلت: «كأن»، يقتضي مشبهاً ومشبهًا به، كقولك: «كأن زيداً الأسد»، وكذلك إذا قلت «لو» و«لولا»، وجدتهما يقتضيان جملتين، تكون الثانية جواباً للأولى.

(1) معنى هذا أن أداة الاستثناء «إلا» كواو المعية في التوسط بين الفعل والاسم وفي إعانة الفعل على عمل النصب في الاسم بعدها، وشاهد هذا في «إلا» قوله تعالى: «وَلَا يَلْتَمِثُ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرًاكَ» [هود: 81].

(2) يقصد أن هذه «الواو» أغنت عن إعادة الفعل، وجعلت المعطوف كالمعطوف عليه في تأثره بعمل الفعل، وفي هذا منتهى التعلق.

(3) فضلاً من القول: زيادة لا حاجة إليها. وعبد القاهر يبرهن هنا على أن حرف النفي والشرط والاستفهام لا يتعلق بمفرد بدليل أنهم قدروا في كلمة التوحيد «لا إله إلا الله» خبراً مسنداً، على معنى لا إله لنا أو لا إله في الوجود إلا الله، فهذا التقدير يدل على حاجة النفي إلى أن يتعلق بجملة تامة بنفيها من مسند ومسنند إليه، ولو لم يكن كذلك لما كان لتقديرهم الذي قدروه معنى.

وجملة الأمر أنه لا يكون كلاماً من حرف وفعل أصلاً، ولا من حرف واسم إلا في النداء نحو: «يا عبد الله»، وذلك إذا حُقِّق الأمر كان كلاماً بتقدير الفعل المضمر الذي هو «أعني» و«أريد» و«أدعو»، و«يا» دليل عليه، وعلى قيام معناه في النفس.

فهذه هي الطرق والوجوه في تعلق الكلم بعضها ببعض، وهي كما تراها معاني النحو وأحكامه⁽¹⁾. وكذلك السبيل في كل شيء كان له مدخل في صحة تعلق الكلم بعضها ببعض، لا ترى شيئاً من ذلك يعدو أن يكون حكماً من أحكام النحو ومعنى من معانيه، ثم إننا نرى هذه كلها موجودة في كلام العرب، ونرى العلم بها مشتركاً بينهم.

* * *

وإذا كان كذلك، فما جوابنا لخصم يقول لنا: إذا كانت هذه الأمور وهذه الوجوه من التعلق التي هي محصول النظم، موجودة على حقائقها وعلى الصحة، وكما ينبغي في منشور كلام العرب ومنظومه، ورأيناهم قد استعملوها وتصرفوا فيها وكمّلوا معرفتها، وكانت حقائق لا تتبدل ولا يختلف بها الحال؛ (إذ لا يكون للاسم - بكونه خبراً لمبتدأ، أو صفةً لموصوف، أو حالاً لذي حال أو فاعلاً أو مفعولاً لفعل في كلام - حقيقة هي خلاف حقيقته في كلام آخر)⁽²⁾ فما⁽³⁾ الذي تجدد بالقرآن من عظيم المزية، وباهر الفضل، والعجيب من

(1) معاني النحو إذن هي طرق تعليق الكلم «المفردات» بعضها ببعض، كتعلق الاسم بالاسم على سبيل الإخبار أو التبعية أو الحالية أو التمييز، وتعلق الاسم بالفعل على سبيل الفاعلية أو المفعولية أو الحالية أو التمييز، وتعلق الحرف بالاسم أو بالفعل حالاً توسطهما بحروف الجر وحروف العطف وواو المعية، وقد يتصدرهما وهما معاً متعلقان به كحروف النفي والاستفهام والشرط، وكل وجه من وجوه الارتباط بين مفردات الجملة التامة هو معنى من معاني النحو، ومواقع الكلمات كذلك.

(2) ما بين القوسين جملة اعتراضية، وفي داخلها اعتراض آخر هو ما بين الشرطيتين (-).

(3) الفاء واقعة في جواب «إذا» الشرطية التي سبقت في كلام الخصم الذي يفترض عبد القاهر سؤاله، وهو سؤال يفتح باباً من العلم المتصل بأسباب الإعجاز، وحاصله: إذا كانت هذه الوجوه من النظم موجودة في شعر العرب ونثرهم لا تتبدل، وقد برعوا فيها، فما الجديد في القرآن من وجوه نظمه التي أعجزت البلغاء، وقهرت الفصحاء، بل أعجزت سائر الخلق؟ ثم يرى عبد القاهر أن الجواب على هذا السؤال يستلزم قراءة كتابه «دلائل الإعجاز»؛ لأن فيه مفاتيح معرفة الإعجاز، ويستخلص من عبارته أنه يشترط لهذا توفر الباعث الديني حتى تكون هناك همة وعزيمة وصر، وأن يكون القارئ في كتابه بعد هذا صاحب عقل يمكنه من النظر والتأمل حتى لا تفوته من كتابه إشارة، وأن يكون ذلك النظر مستقصياً لكل أفكار كتابه، فلا يكتفي ببعض فصوله.



الرصيف، حتى أعجز الخلق قاطبة، وحتى قهر من البلغاء والفصحاء القوي والقدر، وقيد الخواطر والفكر، حتى خرسَت الشَّقَاشِقُ⁽¹⁾ وعُدِمَ نُطْقُ الناطق، وحتى لم يجر لسان ولم يُبَيِّنْ بيان، ولم يساعد إمكان، ولم ينقذ لأحد منهم زُند، ولم يمض له حدٌ، وحتى أسأل الوادي عليهم عجزاً، وأخذ منافذ القول عليهم أخذاً؟ أيلزمننا أن نجيب هذا الخصم عن سؤاله، ونردّه عن ضلاله، وأن نَطَبَّ لدائه، ونزيل الفساد عن رائه؟ فإن كان ذلك يلزمننا، فينبغي لكل ذي دين وعقل أن ينظر في الكتاب الذي وضعناه، ويستقصي- التأمل لما أودعناه، فإن علم أنه الطريق إلى البيان والكشف عن الحجة والبرهان تبع الحق وأخذ به، وإن رأى له طريقاً غيره، أوماً لنا إليه، ودلنا عليه، وهيهات ذلك!⁽²⁾

وهذه أبيات في مثل ذلك:

ولستُ أرهبُ خصماً إن بدا فيه	إني أقول مقالاً لستُ أخفيه
في النظم إلا ما أصبحتُ أديه	ما من سبيل إلى إثبات معجزة
حُكْمٍ من النحو مُضي- في توحيه ⁽³⁾	وقد علمنا بأن النظم ليس سوى

(1) الشقاشق جمع شقشقة بكسر الشين، وهي لهة البعير، يخرجها إذا هدر وثار، وهي هنا مستعارة للألسنة، وصارت الجملة «خرست الشقاشق» كناية عن العجز عن البيان، وفي عكسه يقال: هذرت الشقاشق، كناية عن الانطلاق في القول. مفاد بتصرف من تعليق محمود شاكر نقلاً عن رشيد رضا.

(2) هذه العبارة تدل على ثقة عبد القاهر في كتابه «دلائل الإعجاز»، وأنه لا يوجد كتاب غيره يقدم مفاتيح الكشف عن الإعجاز بشكل مكتمل ويستنبط من كلامه أنه اتكأ على عقله واجتهاده أكثر من اعتماده على غيره سواء كان هذا الغير هو الجاحظ في كتابه «نظم القرآن» أو الواسطي في كتابه «إعجاز القرآن» أو القاضي عبد الجبار في كتابه «المغنى».

(3) هناك أبيات أخرى لعبد القاهر اكتفيت منها بما ذكر؛ لأن فيه خلاصة مقصوده.



شرح خطبة الكتاب
«مقدمته»

بسم الله الرحمن الرحيم

حسبي ربي

الحمد لله رب العالمين حمد الشاكرين، نحمده على عظيم نعمائه، وجميل بلائه، ونستكفيه نوائب الزمان، ونوازل الحدثان، ونرغب إليه في التوفيق والعصمة، ونبرأ إليه من الحول والقوة، ونسأله يقيناً يملأ الصدر، ويعمر القلب، ويستولي على النفس حتى يكفها إذا نزعَتْ ويردها إذا تطلعت، وثقة بأنه رَبِّكَ الْوَزْرُ وَالْكَالِي وَالرَّاعِي وَالْحَافِظُ، وأن الخير والشر بيده، وأن النعم كلها من عنده، وأن لا سلطان لأحد مع سلطانه، نوجه رغباتنا إليه، ونخلص نياتنا في التوكل عليه، وأن يجعلنا ممن همه الصدق، وبغيته الحق، وغرضه الصواب، وما تصححه العقول وتقبله الأبواب، ونعوذ به من أن ندعي العلم بشيء لا نعلمه، وأن نسدي قولاً لا نُلمُّه، وأن نكون ممن يغرُّه الكاذب من الثناء، وينخدع للمتجوز في الإطراء، وأن يكون سبيلنا سبيل من يعجبه أن يجادل بالباطل، ويموه على السامع، ولا يبالي إذا راج عنه القول أن يكون قد خلط فيه، ولم يُسدِّد في معانيه، ونستأنف الرغبة إليه رَبِّكَ في الصلاة على خير خلقه، والمصطفى من بريته، محمد سيد المرسلين، وعلى أصحابه الخلفاء الراشدين، وعلى آله الأخيار من بعدهم أجمعين⁽¹⁾.

[فضل العلم]

وبعد؛ فإننا إذا تصفحنا الفضائل لنعرف منازلها في الشرف، ونبيِّن مواقعها من العظم، ونعلم أيُّ أحق منها بالتقديم، وأسبق في استيجاب التعظيم، وجدنا العلم أولها بذلك، وأولها هنالك؛ إذ لا شرف إلا وهو السبيل إليه، ولا خير إلا وهو الدليل عليه، ولا منقبة إلا وهو مفتاحها؛ ولا محمودة إلا ومنه يتقد مصباحها، هو الوفي إذا خان كل صاحب، والثقة إذا لم يوثق بناصح⁽²⁾، لولاه لما بان الإنسان من سائر الحيوان إلا بتخطيط صورته، وهيأة جسمه وبنيته، لا، ولا وجد إلى اكتساب الفضل طريقاً، ولا وجد بشيء من المحاسن خليقاً. ذاك لأننا

(1) عبد القاهر يثني بهذه الصفات على العلم، وفيها يتقمص روح الجاحظ وطريقته عندما كان يثني على الكتاب في إحدى رسائله.

(2) يستخلص من تلك الدعوات سمات عبد القاهر العالم، وهي الهمة، وإخلاص النية في التوكل، والسعي من تأليفه للحق والصواب، وعدم العجب بالرأي أو التعصب له، والتوسل بالدعوات لاستنزال الرحمات والتوفيق فيما شرع من تأليف وتصنيف.



وإن كنا لا نصل إلى اكتساب فضيلة إلا بالفعل، وكان لا يكون فعلاً إلا بالقدرة، فإننا لم نر فعلاً زان فاعله، وأوجب الفضل له حتى يكون عند العلم صدْرُه، وحتى يتبين ميسمُه عليه وأثره، ولم نر قدرة قط كسبت صاحبها مجداً وأفادته حمداً، دون أن يكون العلم رائدها فيما تطلب، وقائدها حيث يؤم ويذهب، ويكون المصرف لعنانها، والمقلب لها في ميدانها، فهي إذن مفتقرة في أن تكون فضيلة إليه، وعيال في استحقاق هذا الاسم عليه، وإذا هي خلت من العلم أو أبت أن تمتثل أمره وتقتفي أثره ورسمه، آلت ولا شيء أحشد للذم على صاحبها منها، ولا شيء أشين من إعماله لها⁽¹⁾.

فهذا في فضل العلم لا تجد عاقلاً يخالفك فيه، ولا ترى أحداً يدفعه أو ينفيه، فأما المفاضلة بين بعضه وبعض، وتقدير من منه على فنّ، فإنك ترى الناس فيه على آراء مختلفة، وأهواء متعادية، ترى كلا منهم لوجه نفسه وإيثاره أن يدفع النقص عنها، يقدم ما يحسن من أنواع العلم على ما لا يحسن، ويحاول الزرابة على الذي لم يحظ به، والطعن على أهله والغض منهم، ثم تتفاوت أحوالهم في ذلك، فمن مغمور قد استهلكه هواه، وبعد في الجور مداه، ومن مترجح فيه بين الإنصاف والظلم، يجور تارة ويعدل أخرى في الحكم، فأما من يخلص في هذا المعنى من الحيف [الجور] حتى لا يقضي إلا بالعدل، وحتى يصدر في كل أمره عن العقل، فكالشيء الممتنع وجوده، ولم يكن ذلك إلا لشرف العلم وجليل محلّه، وأن محبته مركوزة في الطباع، ومركبة في النفوس، وأن الغيرة عليه لازمة للجيلة، وموضوعة في الفطرة، وأنه لا عيب أعيب عند الجميع من عدمه، ولا صعة أوضع من الخلو عنه، فلم يعادَ إذن إلا من فرط المحبة، ولم يسمح به إلا لشدة الضنّ⁽²⁾.

(1) من قوله: «ذاك لأننا وإن كنا لا نصل...» برهان على فضيلة العلم وهو يعني أن كل فضيلة لا تكون إلا بفعل وقدرة على هذا الفعل، وأن العلم هو أساس الفعل ومفتاح القدرة، وهما معاً «الفعل والقدرة عليه» من غير علم يتولان إلى شين يستوجب الذم، لكن عبد القاهر سلك لهذه الفكرة طريق القياس والبرهان وأثر هذا على سلاسة عبارته من مثل قوله: «وكان لا يكون فعل إلا بالقدرة...» فلا تجد في القرآن ولا في الحديث أو الكلام العربي القريب من الفطرة عبارة «وكان لا يكون...» وإذا كان لعبد القاهر عذره؛ لأنه كان يشق طريقاً في الصخر، فما عذر بعض المؤلفين الذين يقتبسون منه هذه الصياغة.

(2) حاصل تلك الفقرة أن العلم بشكل عام لا ينكر فضله عاقل وإن تعصب كل شخص لما يحسنه من أنواع العلم مع تفاوت الناس في ذلك، وهذه طبيعة بشرية في كل عصر، سوى أن عبد القاهر يعلل لها تعليلاً حسناً هو حب العلم والغيرة عليه حتى صار الخلو منه عيباً، وإن كان قد علل لهذه العصبية في البداية بحب النفس، فلا تعارض على كل حال.



[فضل علم البيان]

ثم إنك لا ترى علماً هو أرسخ أصلاً، وأسبق فرعاً، وأحلى جنىً، وأعذب ورداً، وأكرم نتاجاً، وأنور سراجاً من علم البيان⁽¹⁾، الذي لولاه لم تر لساناً يحوك الوشى، ويصوغ الحلى، ويلفظ الدر، وينفث السحر، ويقري الشهد [يجمعه] ويريك بدائع من الزهر، ويجنيك الحلو اليانع من الثمر، والذي لولا تحفييه بالعلوم، وعنايته بها، وتصويره إياها، لبقيت كامنة مستورة ولما استنبت لها أبد الدهر صورة ولا استمر السرار بأهلتها⁽²⁾، واستولى الخفاء على جملتها، إلى فوائد لا يدركها الإحصاء، ومحاسن لا يحصرها الاستقصاء⁽³⁾.

إلا أنك لن ترى على ذلك نوعاً من العلم قد لقي من الضيم ما لقيه ومُنَى من الحيف بما مني به [أصيب]، ودخل على الناس من الغلط في معناه ما دخل عليهم فيه، فقد سبقت إلى نفوسهم اعتقادات فاسدة وظنون رديئة، وركبهم فيه جهل عظيم وخطأ فاحش، ترى كثيراً منهم لا يرى له معنى أكثر مما يرى للإشارة بالرأس والعين وما يجده للخط والعقد، يقول⁽⁴⁾: إنما هو خبر واستخبار، وأمر ونهي، ولكل من ذلك لفظ قد وضع له، وجعل دليلاً عليه، فكل من عرف أوضاع لغة من اللغات⁽⁵⁾: عربية كانت أو فارسية، وعرف المغزى من كل لفظة، ثم ساعده اللسان على النطق بها وعلى تأدية أجزائها وحروفها، فهو بيّن في تلك اللغة، كامل الأداة، بالغ من البيان المبلغ الذي لا مزيد عليه، مُنْتَهٍ إلى الغاية التي لا مذهب بعدها،

- (1) لم يقصد عبد القاهر بعلم البيان إطلاقاً خاصاً على ألوان البيان، وإنما كان يقصد به الأصول التي تحكم الإبانة عن الفكر، والأوصاف التي تلتها من قوله: «الذي لولاه لم تر لساناً يحوك الوشى... إلخ» هي للبيان وليست أوصافاً لعلم البيان.
- (2) السرار: اختفاء القمر في آخر ليلة في الشهر، والتركيب صورة مستعارة هنا لاختفاء الفكر النير - لولا ظهوره بواسطة البيان.
- (3) عدد عبد القاهر من مزايا البيان ليشرك غيره معه في الإحساس بقيمة البيان؛ حتى يبعد عن نفسه شبهة التعصب الذي نُبّه إليه قبل، وإن كان قد التمس له ما يبرره.
- (4) هذا حكاية كلام من لا يرى لعلم البيان معنى سوى الإبانة أو الدلالة على المراد كالإشارة بالرأس والعين... إلخ.
- (5) أوضاع جمع وضع وهو تعارف الجماعة على استعمال الكلمة في معنى معين، ولكل لغة أوضاعها الخاصة بها، وعبد القاهر ينقد هنا من يتوهم أن علم البيان منحصر في معرفة أوضاع لغة ما وجهارة الصوت والسلامة من اللحن.



يسمع الفصاحة والبلاغة والبراعة، فلا يعرف لها معنى سوى الإطناب في القول⁽¹⁾، وأن يكون المتكلم في ذلك جهير الصوت، جاري اللسان، لا تعترضه لُكْنَةٌ، ولا تقف به حُبْسَةٌ⁽²⁾، وأن يستعمل اللفظ الغريب، والكلمة الوحشية⁽³⁾.

فإن استظهر للأمر وبالغ في النظر، فألا يلحن فيرفع في موضع النصب، أو يخطئ فيجيء باللفظة على غير ما هي عليه في الوضع اللغوي، وعلى خلاف ما ثبتت به الرواية عن العرب⁽⁴⁾.

وجملة الأمر أنه لا يرى النقص يدخل على صاحبه في ذلك [علم البيان] إلا من جهة نقصه في علم اللغة، لا يعلم أن ها هنا دقائق وأسرار طريق العلم بها الروية والفكر، ولطائف مستقاها العقل، وخصائص معانٍ ينفرد بها قومٌ قد هدوا إليها، ودُلُّوا عليها، وكشف لهم عنها، ورفعت الحجب بينهم وبينها، وأنها السبب في أن عرضت المزية في الكلام، ووجب أن يُفَضَّلَ بعضه بعضًا، وأن يبعد الشأو في ذلك، وتمتد الغاية، ويعلو المرتقى، ويعز المطلوب، حتى ينتهي الأمر إلى الإعجاز، وإلى أن يخرج من طوق البشر.

[تَعْيُهُ على من ذم الشعر والنحو]

ولما لم تعرف هذه الطائفة هذه الدقائق، وهذه الخواص واللطائف لم تتعرض لها ولم

(1) هذا من سوء تقدير مفهوم الفصاحة والبلاغة والبراعة، وكان عبد القاهر يرى أن هذه المصطلحات بمعنى واحد وهو دلالة التراكيب على معانيها على أتم وجه وأكمل وأجمله.
(2) اللكنة هي العجز عن القول، والحبسة: تعذر الكلام عند إرادته.
(3) المعنى على النقي بواسطة العطف، أي لا يستعمل اللفظ الغريب ولا الكلمة الوحشية.
(4) حاصل هذا أن عبد القاهر يعني على من يحصر البيان أو علم البيان في مجرد الإبانة التي يلتزم فيها بالأداء السليم وتجنب الغريب والخطأ النحوي. وفي الفقرة التالية من قوله: «وجملة الأمر» يرجع الإمام سبب هذا النقص وسبب هذه النظرة الضيقة لمفهوم البيان إلى عدم التزود بأدوات معرفته وهي علم اللغة وعلم الشعر، وكان يرى أن علم اللغة يساعد على استنباط أسرار البيان التي تكمن في نظمه، وعلم الشعر يساعد على معرفة طبقات الكلام ودرجاته، وما يتميز به كلام عن كلام، ثم يرى عبد القاهر أن علم اللغة وعلم الشعر على أهميتهما، فإنها عوامل مساعدة تدخل في ثقافة الباحث عن البيان؛ لأنه يتكئ أساسًا على عقله وفكره وتأمله وخبرته بالأساليب والتي يدخل علم اللغة وعلم النقد في تكوينها، وكانت عين عبد القاهر على الإعجاز الذي يتطلب خبرة نقدية ولغوية، يعني يتطلب قدرة على التأمل والنظر والاستنباط الذي يساعد عليه المعرفة باللغة وأسرارها، والمعرفة بطبقات الكلام ودرجاته وما يتميز به كلام عن كلام، لا يعرف إعجاز القرآن إلا بهذا.



تطلبها، ثم عَنَّ لها بسوء الاتفاق رأيَّ صار حجازاً بينها وبين العلم بها⁽¹⁾ وسُدَّ دون أن تصل إليها وهو أن ساء اعتقادها في الشعر الذي هو معدنها، وعليه المعوَّل فيها، وفي علم الإعراب الذي هو لها كالناسب الذي يَنمِّيها [ينسبها ويردها] إلى أصولها، ويبيِّن فاضلها من مفضولها، فجعلت تظهر الزهد في كل واحد من النوعين، وتطرح كلا من الصنفين، وترى التشاغل عنهما أولى من الاشتغال بهما، والإعراض عن تدبرهما أصوب من الإقبال على تعلمهما.

[قصور من استخف بالشعر]

أما الشعر فخيَّل إليها أنه ليس فيه كثير طائل، وأن ليس إلا مُلْحَةً أو فكاهة، أو بكاء منزل أو وصف طلل، أو نعت ناقة أو جمل، أو إسراف قول في مدح أو هجاء، وأنه ليس بشيء تمسُّ الحاجة إليه في صلاح دين أو دنيا⁽²⁾.

وأما النحو فظننته⁽³⁾ ضرباً من التكلف، وباباً من التعسُّف، وشيئاً لا يستند إلى أصل، ولا يعتمد فيه على عقل، وأن ما زاد منه على معرفة الرفع والنصب وما يتصل بذلك مما تجده في المبادئ فهو فضل لا يجدي نفعاً، ولا تحصل منه على فائدة، وضربوا له المثل بالملح كما عرفت، إلى أشباهٍ لهذه الظنون في القبيلين⁽⁴⁾، وآراء لو علموا مغبتها وما تقود إليه لتعودوا بالله منها، ولأنفوا لأنفسهم من الرضا بها، ذاك لأنهم بإيثارهم الجهل بذلك⁽⁵⁾ على العلم، في معنى [منزلة] الصادِّ عن سبيل الله، والمبتغي إطفاء نور الله تعالى.

وذاك أنا إذا كنا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت وبانت

(1) أي بهذه الدقائق ويقصد بها الأسرار واللطائف البيانية التي لا بد للوصول إليها من روية وفكر واجتهاد مع الاستعانة بعلم الإعراب وهو النحو الذي يكشف عن مواقع الكلمات ومتصرفات النظم والاستعانة كذلك بالشعر أي العلم به والقدرة على نقده لمعرفة طبقات الكلام ودرجاته، وعبد القاهر في هذا السياق يتعجب من انصراف الناس عن هذين العلمين «العلم بالإعراب والعلم بالشعر».

(2) تتضمن هذه العبارة توجه عبد القاهر للانتقال بالشعر من مجرد تعبير فني إلى أداء رسالة في الحياة، وهذه أول عبارة في تاريخ الأدب - فيما أعلم - تنبّه إلى أن يكون للأدب رسالة، وأن الفن ليس لمجرد الفن، ولكنه للحياة «إصلاح دين ودين».

(3) أي: تلك الطائفة التي قللت من قيمة الشعر والنحو.

(4) قوله: «إلى أشباه هذه الظنون في القبيلتين» يعني إلى آخر ما يوجد من ظنون أخرى شبيهة بهذا الظن السيئ الذي يقلل من قيمة الشعر والنحو.

(5) أي: الجهل بقيمة النحو وقيمة الشعر في البحث عن إعجاز كتاب الله ومعرفة أسباب ذلك الإعجاز.



وبهرت⁽¹⁾ هي أن كان على حدّ من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر. ومنتهيا إلى غاية لا يُطمح إليها إلا بالفكر، وكان محالاً أن يعرف كونه كذلك إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب، وعنوان الأدب⁽²⁾، والذي لا يشك أنه كان ميدان القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان، وتنازعا فيهما قصب الرهان، ثم بحث عن العلل التي بها كان التباين في الفضل وزاد بعض الشعر على بعض⁽³⁾ كان الصاد عن ذلك صاداً عن أن تعرف حجة الله⁽⁴⁾ تعالى، وكان مثله مثل من يتصدى للناس فيمنعهم عن أن يحفظوا كتاب الله تعالى، ويقوموا به ويتلوه ويُقرئوه، ويصنع في الجملة صنيعاً يؤدي إلى أن يقلل حفاظه، والقائمون به والمقرئون له، ذاك أنا لم نعبّد بتلاوته وحفظه، والقيام بأداء لفظه على النحو الذي أنزل عليه، وحراسته من أن يُغيّر أو يبدل إلا لتكون الحجة به قائمة على وجه الدهر، تعرف في كلّ زمان، ويتوصل إليها في كل أوان، ويكون سبيلها سائر العلوم التي يرويها الخلف عن السلف، ويأثرها الثاني عن الأول.

فمن حال بيننا وبين ما له كان حَفْظُنَا إِيَّاهُ، واجتهادُنَا في أن نُؤدِّيَهُ ونرعاه، كان كمن رام

- (1) يعني الجهة التي ظهر منها الإعجاز.
- (2) سبق الجاحظ إلى هذه الفكرة مع فارق بينهما، فعبد القاهر يكتفي بالشعر والعلم بنقده؛ لأنه أيدع صنوف التأليف، لكن الجاحظ كان يرى ضرورة معرفة كل صنوف التأليف، وذلك في قوله: «وفرق بين نظم القرآن وتأليفه وبين نظم الشعراء وتأليف الخطباء، فليس يعرف فروق النظم.. إلا من عرف القصيد، من الرجز، والمخمس من الأسجاع، والمزدوج من المثنوي، والخطب من الرسائل.. فإذا عرف صنوف التأليف عرف مباينة نظم القرآن لسائر الكلام» راجع رسائل الجاحظ (31/4).
- (3) تشير هذه العبارة إلى أن العلم بالشعر ونقده والتمرس بالموازات الشعرية ومعرفة العلل التي بسببها يفضل شعر عن شعر مقدمة ضرورية للبحث في إعجاز القرآن، وهذا يعني أن البحث في الإعجاز لا يتاح إلا لناقد موضوعي، يمكنه المقارنة بين أسلوب القرآن وأساليب الشعر ليعرف الجهات التي يتفرد بها القرآن أو يتفوق فيها، وعلل التفرد والتفوق، ونقد الشعر من هذا أمرين: الأول: أن عبد القاهر يوظف النقد لمعرفة الإعجاز، الثاني: أن العلم بالنحو والإعراب والعلم بنقد الشعر من أهم أدوات البحث في الإعجاز.
- (4) جملة هذا الكلام تتضمن قياساً منطقياً حاصلة:
أ- إعجاز كتاب الله يكمن في فصاحته التي تقصر عنها قوى البشر.
ب- لا يدرك ذلك ويعرفه إلا عالم بالشعر الذي هو عنوان فصاحتهم.
ج- يلزم من هذا أن الذي يصد عن الشعر هو صاد عن معرفة الإعجاز.
وكتيراً ما كان عبد القاهر يعتمد لهذه الطريقة برهاناً لأرائه وإقناعاً بما يراه.



أو أن تكون حروف هذه أخف وامتزاجها أحسن، ومما يكدُّ اللسان أبعده؟⁽¹⁾.

وهل تجد أحدًا يقول: «هذه اللفظة فصيحة» إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملائمة معناها لمعاني جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها؟⁽²⁾

وهل قالوا: «لفظة متمكنة ومقبولة»، وفي خلافه: «قلقة ونابية ومستكرهة»، ألا وغرضهم أن يعبروا بالتمكُّن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناهما، وبالقلق والنُّبو عن سوء التلاؤم، وأن الأولى لم تَلقُ بالثانية في معناها، وأن السابقة لم تصلح أن تكون لِفَقًا للثانية في مؤداها؟⁽³⁾

وهل تشك إذا فكرت في قوله تعالى: «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» [هود: 44]، فتجلى لك منها الإعجاز، وبهرك الذي ترى وتسمع، أنك⁽⁴⁾ لم تجد ما وجدت من المزية

(1) يعني أن الكلمة المفردة لا تتميز عن أخرى بشيء من جهة المعنى، ولكن من جهة اللفظ فقد تكون إحدى الكلمتين أنس وأكثر استعمالاً، وحرورها أخف على اللسان، والاستفهام في صدر الفقرة بمعنى النفي، ولكن إثارة الاستفهام لما فيه من تنبيه وتقرير يدفع القارئ إلى المشاركة في التفكير والاعتراف بما يقرر به عبد القاهر وهو نفي أن يحدث هذا الوهم.

(2) هذا من أقوى الأدلة على أن الفصاحة والبلاغة.. الخ لا تكون أوصافاً للفظ المفردة، والشيخ يعتمد فيه على الاستفهام الذي يقرر بما هو مستقر في الطباع السليمة من أن أحداً لا يقول: «هذه اللفظة فصيحة»= إلا وهو يقصد موقع اللفظة وحسن ملائمة معناها لمعاني جاراتها.

ويحسن التنبيه في هذا السياق إلى أن هناك فرقاً بين قضيتين:

الأولى: الفصاحة والبلاغة والبراعة، هل هي أوصاف للفظ أو للمعنى؟

الثانية: هل هذه العبارات أوصاف للمفرد أو للمركب؟

والشيخ في أثناء حديثه عن تفسير المراد بالفصاحة والبلاغة والبراعة... الخ، ضمن كلامه إشارة إلى القضية الأولى، وأن هذه الأوصاف كانت تطلق على اللفظ دون المعنى وصحح هذا فجعلها أوصافاً لتبام الدلالة وأن يختار للمعنى اللفظ الذي هو أخص به، لكنه فاجأنا عقب هذا بالتحول للقضية الثانية وذكر الدليل تلو الدليل على أن المفرد قبل دخوله التأليف لا يوصف بفصاحة، وسكت في هذا السياق عن قضية اللفظية التي فهمت عن السابقين وبدأ الشيخ بها، ولكن يبدو أنه أدمج القضيتين ودل عليهما بكلام واحد، ففي قوله مثلاً: «وهل تجد أحدًا يقول هذا اللفظة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم وحسن ملائمة معناها لمعاني جاراتها» يشير قوله: «وهو يعتبر مكانها من النظم» للقضية الثانية، والجملة المعطوفة تتناول القضيتين معاً.

(3) هذا الشيء لفق لذلك أي: مضموم إليه متوافق معه، وهما لفقان أي: متضامان متلائمان.

(4) جملة «أنك لم تجد...» متصلة بأول الفقرة يعني هل تشك إذا فكرت في هذه الآية فتجلى لك =



الظاهرة والفضيلة القاهرة إلا لأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض، وأن لم يعرض لها الحُسن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية والثالثة بالرابعة، وهكذا إلى أن تستقر إليها إلى آخرها، وأن الفضل نتائج ما بينها وحصل من مجموعها؟

إن شككت فتأمل: هل ⁽¹⁾ ترى لفظة منها بحيث لو أُخذت من بين أخواتها وأفردت، لأدَّت من الفصاحة ما تؤديه وهي في مكانها من الآية؟ قل: «ابْلَعِي» واعتبرها وحدها من غير أن تنظر إلى ما قبلها وما بعدها، وكذلك فاعتبر سائر ما يليها.

وكيف بالشك في ذلك، ومعلوم أن مبدأ العظمة في أن نوديت الأرض ثم أمرت، ثم في أن كان النداء بـ«يا» دون «أي» نحو: «يا أيتها الأرض»، ثم إضافة «الماء» إلى «الكاف» دون أن يقال: «ابلعي الماء»، ثم أن أُتبع نداء الأرض وأمرها بما هو من شأنها، نداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها⁽²⁾، ثم أن قيل: «وَعِصَّ الْمَاءُ» فجاء الفعل على صيغة «فُعِلَّ» الدالة على أنه لم يغض إلا بأمرٍ وقدره قادر، ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى: «وَقُضِيَ الْأَمْرُ»، ثم

= منها الإعجاز أنك لم تجد ما وجدته إلا لمزية ترجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض ولا تعود إلى كلمة واحدة منها ويفهم من هذا:

1- أن عبد القاهر كان يذكر الدليل تلو الدليل على نفي أن يوصف اللفظ المفرد بفصاحة، ذلك على سبيل التمهيد لحديثه عن الإعجاز الذي يرجع لخصوصية في النظم لا في الألفاظ المفردة.

- أن الشيخ كان يستمد آراءه مما يراه في نظم القرآن.

(1) هذا سادس استفهام تقريرى بواسطة «هل» في هذا السياق، وكلها تسعى إلى استنهاض واستنفار تفكير المخاطب ليصل إلى النتيجة بنفسه وفي الاستفهام السادس يصل الغاية إذ يطلب من المخاطب أن يجرب بنفسه فيأخذ لفظة من الآية وينظر إليها وحدها ليرى هل تعطي وهي منعزلة ما تعطيه وهي في مكانها من الآية، وهذا المنهج التجريبي المبكر نادر في العلوم النظرية والإنسانية بشكل عام.

(2) يتضح من متابعة كلام الشيخ هنا أنه استشهد بتلك الآية لغايات منها:

1- بيان أن ما نراه في الآية من روعة وإعجاز لا يعود إلى جزء مستقل منها، ولكن يعود إلى اتصال أجزاء النظم اتصالاً يفي بحق المعنى، فالنداء يقتضي منادى، ويقتضي طلباً وأمرًا من هذا المنادى بأن يفعل شيئاً وهذا الفعل يقتضي مفعولاً يقع عليه الفعل وهكذا...

2- التنبيه على أن مزايا النظم نشأت من التخير فيه والتصرف حسب حاجة المعنى كالنداء بيا دون أي، وتكثير الأرض فلم يقل يا أيتها الأرض ثم إضافة الماء إلى الكاف دون أن يقال: ابلعي الماء مثلا الخ واللافت أن الشيخ لم يفسر المزايا في هذه المواضع لأنه كان مشغولاً بالتأكيد على فكرة هذا السياق وهي أن ما نراه من روعة وإعجاز ليس راجعاً إلى كلمة مستقلة ولكن لاتصال أجزاء النظم، ولكنه مع هذا فصل وربط بين معاني النحو ومزايا النظم في بعض الأمور كما سيأتي في بقية الفقرة.



ذُكر ما هو فائدة هذه الأمور وهو: "وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ"، ثم إضمار «السفينة» قبل الذكر، كما هو شرط الفخامة والدلالة⁽¹⁾ على عظم الشأن، ثم مقابلة «قِيلَ» في الخاتمة بـ«قِيلَ» في الفاتحة⁽²⁾؛ أفترى لشيء من هذه الخصائص -التي تملؤك بالإعجاز روعة، وتُحْضِرُكَ عند تصوُّرها هيبَةً تحيط بالنفس من أقطارها - تعلقًا باللفظ من حيث هو صوت مسموع وحروف تتوالى في النطق؟ أم كل ذلك لما بين معاني الألفاظ من الاتساق العجيب⁽³⁾؟

فقد اتضح إذن اتضاحًا لا يدع للشك مجالاً أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، وما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ.

- (1) لم يوضح الشيخ مزايا النظم المرتبطة بمعاني النحو في هذه الآية إلا في موضعين هما: بناء الفعل (غيض) للمفعول، فلم يقل غاض الماء، لأن (غيض) تدل على فاعل غير الماء وأنه لم يغيض إلا بأمر أمر وقدرة قادر، وأكد هذا بقوله: "وَقُضِيَ الْأَمْرُ"، أما المزية الثانية التي وضحاها الشيخ في الآية فهي في إضمار السفينة في قوله تعالى: "وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ" للدلالة على الفخامة وعظم الشأن.
- (2) مقابلة «قِيلَ» في خاتمة الآية، يعني قوله: "وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ" بـ«قِيلَ» في الفاتحة أي: فاتحة الآية في قوله: "وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ"، وهذا ما يسميه علماء البلاغة برد الأعجاز على الصدور، وهو من البديع الذي يحسن الأسلوب ويلفت للمعنى ويزيد فيه فيدل على اكتمال دائرة القدرة والعظمة والسيطرة والحكم والنفاذ.
- وهنا نقطة مهمة هي أن هذه المزية لا تعود إلى معنى من معاني النحو ولكن تعود إلى خصوصية أخرى في الأسلوب، وهذا يجعلنا نترث، فلا نقول: كل مزية في النظم راجعة إلى معنى من معاني النحو، ولكن نقول كثير من مزايا النظم يرجع لمعاني النحو وبعض مزايا النظم يعود لظواهر بيانية في الأسلوب كالتشبيه وظواهر بديعية كالتطابق والمقابلة ومراعاة النظير والمشاكلة والجناس ورد الأعجاز على الصدور... إلخ.
- (3) يُلاحظ أن عبد القاهر بدأ كلامه عن الآية بقضية وإنهاه بقضية أخرى ففي البداية يبنه إلى المزية أن لا تعود للكلمة المفردة وإنما مكانها في التأليف، وفي النهاية يبنه إلى أن ما نراه من خصائص معجزة لا تعود للألفاظ من حيث هي حروف منطوقة ولكن للمعاني المتناسقة، وليس هذا سهواً ولكن القضيتين كانتا حاضرتين في عقله ويؤكد أنه في الفقرة التالية يقول:
- «الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة»، فيدل على القضية الثانية التي تنفي أن يكون للفظ مزية دون المعنى، ثم يعطف عليه قوله: «ولاً من حيث هي كلمة مفردة»، فيدل بهذا على القضية الأولى التي تنفي أن تكون للكلمة المفردة مزية من غير التأليف.

ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروك وتؤنسك في موضع، ثم تراها بعينها تتقل عليك وتوحشك في موضع آخر، كلفظ «الأخدع» في بيت الحماسة:

تَلَفْتُ نَحْوَ الْحَيِّ حَتَّى وَجَدْتَنِي وَجَعْتُ مِنَ الْإِصْغَاءِ لَيْتًا وَأَخْدَعَا⁽¹⁾

وبيت البحري:

وَإِنِّي وَإِنْ بَلَّغْتَنِي شَرَفَ الْغَيْسِي وَأَعْتَقْتَ مِنْ رِقِّ الْمَطَامِعِ أَخْدَعِي⁽²⁾

فإن لها في هذين المكانين ما لا يخفى من الحسن، ثم إنك تتأملها في بيت أبي تمام:

يَا دَهْرُ قَوْمٍ مِنْ أَخْدَعَيْكَ فَقَدْ أَضَجَجْتَ هَذَا الْأَنَامَ مِنْ خُرْقِكَ⁽³⁾

فتجد لها من الثقل على النفس ومن التنغيص والتكدير أضعاف ما وجدت هناك من

(1) البيت للصة بن عبد الله القشيري في ديوانه الذي حققه الدكتور عبد العزيز محمد الفيصل نشره النادي الأدبي بالرياض 1401 هـ، والبيت صفحة العنق، والأخدع: عرق في جانب العنق، والبيت كناية عن طول التلفت وشدة التعلق، وفيه إشارة إلى أن التعلق بالمكان لمكان الأحياء القاطنين فيه من قلبه ونفسه.

(2) الأخدع في بيت البحري مجاز مرسل عن الرقبة وعن الشاعر نفسه الذي يمدح، ورواية الديوان بتحقيق الصبري دار المعارف:

وَإِنِّي وَإِنْ بَلَّغْتَنِي شَرَفَ الْعَمَلَا وَاعْتَقْتَ مِنْ ذَلِ الْمَطَامِعِ أَخْدَعِي

وبعدها:

فَمَا أَنَا بِالْمَغْضُوضِ فِيمَا آتَيْتَهُ إِنِّي وَلَا الْمَوْضُوعُ فِي غَيْرِ مَوْضِعِي

(3) «أخدعك» مثنى أخدع وقد سبق معناه، وهو من مستنبعات الاستعارة الممكنية؛ حيث نادى الدهر وشبهه بالإنسان المتكبر المتهور، وقد طوى المشبه به وبقيت صفاته، وعبد القاهر لا ينقد الصورة ولكن ينقد موقع الكلمة وحالها مع جاراتها ونظمها، ويقول: إن الكلمة هي الكلمة، ولكنها تحسن في موقع وتسوء في موقع آخر مما يدل على أن الحسن أو السوء ليس لذاتها، ولكن لموقعها ونظمها، ولكن يجب ملاحظة أن التشبيه في بيت أبي تمام «أخدعك» كانت من أهم أسباب ثقل الكلمة، وهذا أمر يخص الصيغة لا النظم، بل إن هذه التشبيه هي التي أدت إلى ثقل الكلمة في موقعها ونظمها.

أما الثقل في الفعل «أضججت» والاسم «خرقك» فإن يصور ثقل الدهر وصخبه وتهوره وتكبره مع ضيق الناس منه، والأخرق هو الذي لا يحسن ما يعمل، وقد استهجن الأمدي الاستعارة في «أخدعك»؛ لأنها لا ضرورة لها طالما كان يمكن التعبير بالحقيقة مثل يا دهر قوم من اعوجاجك، راجع الموازنة وهذه مصادرة من الأمدي على إحساس الشاعر وخياله، وقد أحسن عبد القاهر؛ لأنه لم يعرض للكلمة من هذه الزاوية، وإنما يحكم على الموقع والموضع والمكان الذي جاءت فيه، وفي كلامه ترى تردد هذه الكلمات التي تؤكد حكمه على الكلمة من خلال النظم.



الرَّوْحِ وَالْخَفَةِ وَمَنِ الْإِنْسَانِ وَالْبَهْجَةِ.

ومن أعجب ذلك لفظة «الشيء»، فإنك تراها مقبولة حسنة في موضع، وضعيفة مستكرهة في موضع، وإن أردت أن تعرف ذلك، فانظر إلى قول عمر بن أبي ربيعة المخزومي:

وَمِنْ مَالِي عَيْنِيهِ مِنْ شَيْءٍ غَيْرِهِ إِذَا رَاحَ نَحْوَ الْجَمْرَةِ الْبَيْضِ كَالدُّمَى⁽¹⁾

وقول أبي حية:

إِذَا مَا تَقَاضَى الْمَرْءَ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ تَقَاضَاهُ شَيْءٌ لَا يَمْلُ التَّقَاضِيَا⁽²⁾

فإنك تعرف حُسْنَهَا وَمَكَانَهَا مِنَ الْقَبُولِ، ثُمَّ انظر إليها في بيت المتنبي:

لَوْ الْفَلَكُ الدَّوَارُ أَبْغَضْتَ سَعْبَهُ لَعَوَّقَهُ شَيْءٌ عَنِ الدَّوَرَانِ⁽³⁾

فإنك تراها ثَقُلٌ وَتَضَوُّلٌ بِحَسَبِ نُبْلِهَا وَحُسْنِهَا فِيمَا تَقَدَّمَ⁽⁴⁾.

وهذا بابٌ واسعٌ، فإنك تجد متى شئت الرجلين قد استعملتا كَلِمًا بأعيانها، ثم ترى هذا قد فَرَعَ السَّمَكَ⁽⁵⁾، وترى ذلك قد لصق بالحضيض، فلو كانت الكلمة إذا حَسُنَتْ حَسُنَتْ من حيث هي لفظ، وإذا وإذا استحققت المزية والشرف استحققت ذلك في ذاتها وعلى انفرادها دون أن يكون السبب في ذلك حالٌ لها مع أخواتها المجاورة لها في النظم لما اختلف بها الحال، ولكانت

(1) البيض فاعل «راح» والمقصود النسوة البيض، وقد ورد هذا البيت ضمن حديثه عن أحوال الناس في المناسك، فمن مشغول بأداء المناسك، ومن مشغول بالنظر للنساء البيض في زحام الجمرات، والشاعر من هؤلاء كما هو معروف عنه، وإنما استحسنت عبد القاهر كلمة «شيء» هنا لموقعها وما فيها من قصد = التعميم والإبهام الذي يتناغم مع الإضافة «شيء غيره»، فكله يدل على ما يكون في المناسك من إحساس المتجاوز بالذنب، أنه يشعر بأنه ينظر إلى شيء غيره الذي لا يجوز النظر إليه.

(2) «التقاضي»: المساءلة والمجازاة القاسية، و«يوم وليلة» يعني عموم الزمن والدهر الذي ينسب الشعراء إليه مقاساتهم وخطوبهم والجمع بينهما يشير إلى تتابع الأيام والمقاساة، والشطر الثاني يفصح عن استمرار المعاناة والتعبير فيه بكلمة «شيء» دون الزمن أو اليوم والليله لإبهامه ضيقاً به وكراهة لإعادة ذكره فضلاً عما في التنكير من تعميم، ولعل هذا هو سبب استحسان الشيخ لهذه الكلمة في موقعها.

(3) هذا البيت من قصيدة للشاعر مدح فيها كافورا، ويقول: لو أن الممدوح كره دوران الفلك لحدث شيء يمنعه من الدوران، وهذه مبالغة مفرطة متعسفة، وقد ألقى هذا ظلاله على كلمة «شيء»، لاسيما وأنها كلمة شديدة الإبهام، والمدح إذا لم يكن له رصيد من الصدق التوت فيه الألفاظ وتعمّقت وتكلفت.

(4) يقصد الشيخ أن كلمة شيء في البيت الأخير ثقل وتضوّل بمقدار نبها وحسنا، فيما تقدم من بيتي ابن أبي ربيعة وابن أبي حية.

(5) فَرَعَ: صعد وعلا، والسماك: نجم، والجملة تمثيل للارتقاء في استعمال الكلمة، والحضيض: قرار الأرض وسفله، و«لصق بالحضيض» عكس «فرع السمك».



إما أن تحسن أبداً أو لا تحسن أبداً⁽¹⁾.

ولم تر قولاً يضطرب على قائله حتى لا يدري كيف يعبر وكيف يُروِّد ويُصدِر كهذا القول⁽²⁾، بل إن أردت الحق فإنه من جنس الشيء يُجرى به الرجل لسانه ويُطلقه، فإذا فتش نفسه وجدها تعلم بطلانه وتنطوي على خلافه، ذاك لأنه مما لا يقوم بالحقيقة في اعتقاد، ولا يكون له صورة في فؤاد.

* * *

فصل

[النظم نظم معانٍ وتنسيق دلالات⁽³⁾]

وما يجب إحكامه بعقب هذا الفصل، الفرق بين قولنا: «حروف منظومة» و«كَلِمٌ

- (1) هذا دليل منطقي مستمد مما سبق، وحاصله أن الكلمة في الشواهد السابقة تحسن في موضع وتسوء في موضع، فلو أن هذا يرجع إلى الكلمة في ذاتها لكانت الكلمة حسنة في كل مواقعها أو سيئة في شتى مواضعها.
- (2) يقصد قول من يقول: الكلمة حسنة لذاتها، يرى الشيخ أنه مما يجري به لسان الرجل، فإذا هو راجع نفسه علم بطلان ما يقول، و«لا يدري كيف يورد ويصدر» من ورود الماء ثم الصدور عنه بعد الارتواء، والجملة تمثيل لعدم المعرفة. ويمكن إجمال ما ذكره عبد القاهر من أدلة على أن الكلمة من غير تأليف لا توصف بفصاحة ولا مزية لها فيما يلي:
- دليان نظريان، أحدهما لغوي؛ إذ لا تفاضل بين كلمتين في الدلالة المعجمية سواء اتفقتا في المعنى أم اختلفتا، والآخر عرفي، فقد تعارف النقاد على أن قولهم: لفظة فصيحة مقبولة يعني حسن التلاؤم، وأن قولهم: لفظة قلقة نابية يعني سوء التلاؤم مع جارتها.
- ودليان تطبيقيان، أحدهما أن الكلمة قد تروك في موضع وتسوء في موضع آخر، فدل هذا على أن الأمر يرجع لنظمها لا لذاتها والآخر من القرآن الكريم الذي لا يتجلى إعجازه من كلمة مفردة بدليل قوله تعالى مثلاً: "وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ..." الآية، وقد شرح عبد القاهر هذا ونفى في أثناءه أن يكون للألفاظ والحروف المنطوقة فضل إلا ما تدل عليه من معانٍ متلازمة.
- (3) هذا الفصل يتناسق مع ما قبله ويترب عليه؛ لأن الشيخ كان مشغولاً بقضيتين متصلتين: الأولى: أن الألفاظ المفردة لا توصف بفصاحة من غير النظم والتأليف، وقد فصل هذا قبل.
- الثاني: أن الألفاظ المنطوقة لا توصف بفصاحة من غير أن تكون دالة على معانٍ متلازمة، وكان الشيخ يشير لما لهذا الفكرة في ضمن القضية الأولى في الفصل السابق، ثم أفردها هذا الفصل اللاحق، وكان عبد القاهر يقصد هذا الترتيب بين الفصلين كما يدل قوله هنا في صدر هذا الفصل: «ومما يجب إحكامه بعقب هذا الفصل» وهو يشير للفصل السابق.

منظومة»، وذلك أن نظم الحروف هو تواليها في النطق وليس نظمها بمقتضى⁽¹⁾ عن معنى⁽¹⁾، ولا الناظم لها بمقتضى في ذلك رسماً من العقل اقتضى أن يتحرى في نظمه لها ما تحرّاه، فلو أن واضع اللغة كان قد قال: «رَبِّصْ» مكان «صَرَبْ» لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد.

وأما نظم الكلم، فليس الأمر فيه كذلك؛ لأنك تقتضي في نظمها آثار المعاني، وترتبها على حسب ترتب المعاني في النفس، فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الذي معناه صَمَّ الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفق، ولذلك كان عندهم نظيراً⁽²⁾ للنسج والتأليف والصياغة والبناء والوشى والتجوير وما أشبه ذلك مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض حتى يكون لَوْضَع كُلِّ حيث وُضِعَ علته تقتضي كونه هناك، وحتى لو وُضِعَ في مكانٍ غيره لم يصلح⁽³⁾.

والفائدة في معرفة هذا الفرق⁽⁴⁾: أنك إذا عرفت ما ليس الغرض بنظم الكَلِم أن توالي ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل، وكيف يُتصوَّر أن يقصد به إلى توالي الألفاظ في النطق، بعد أن ثبت أنه نظم يُعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وأنه نظير الصياغة والتجوير والتفويف والنقش وكل ما يقصد

(1) يعني أن توالي الحروف في الكلمة لم يكن لمعنى ما اقتضاه في اللغة، وقد لا يسلم بهذا لعبد القاهر وخصوصاً في القرآن الكريم؛ لأن لكثير من كلمات القرآن خصوصية في ترتيب حروفها حسب صفات ومخارج تلك الحروف ترتيباً يناسب المعنى ويشعر به، ثم إن الأثر الصوتي لذلك الترتيب تظهر قيمته عند تلاقي الكلمات في النظم القرآني؛ إذ تظهر له خصوصية في الأداء المعجز، وقد لمس هذا بعض الباحثين كالشيخ عبد الله دراز في «النبأ العظيم»، ومصطفى صادق الرافعي في «إعجاز القرآن».

والمهم أن الشيخ عبد القاهر يفرق بين ترتيب الحروف في الكلمة وترتيب الكلمات في النظم والترتيب بأن الأول ليس له علة ولا حكمة تقتضيه، لكن ترتيب الكلمات في النظم له علة تقتضيه وهو اقتفاء أثر المعاني حسب ترتيبها في النفس.

(2) مثال يوضح أن ترتيب كلمات النظم يقتضي فيه أثر المعاني حسب ترتيبها في النفس.

(3) فمثلاً: في البناء - وهو أحد الأشياء التي مثل بها الشيخ - توضع اللبنات بترتيب خاص يؤدي إلى تماسك وتناسق البناء، ولو خولف في ذلك فوضعت لبنة في غير مكانها لاختل النظام وفسد البناء، كذلك صياغة الذهب والفضة ونظم الكلام.

(4) أي الفرق بين توالي الحروف في الكلمة، وتوالي الكلمات في الجملة والتأليف عموماً أو الفرق نظم الحروف والأصوات ونظم المعاني.



به التصوير⁽¹⁾، وبعد أن كنا لا نشك في أن لا حال للفظه مع صاحبها تعتبر إذا أنت عزلت دلالتها جانباً؟ وأي مسأغ للشك في أن الألفاظ لا تستحق من حيث هي ألفاظ أن تنظم على وجه دون وجه؟

[الدليل على أن النظم نظم معانٍ]

ولو فرضنا أن تنخلع من هذه الألفاظ - التي هي لغات - دلالتها لما كان شيء منها أحق بالتقديم من شيء، ولا تُصوّر أن يجب فيها ترتيب ونظم⁽²⁾.

ولو حَقَّقْتَ صبيّاً شطر «كتاب العين» أو «الجمهرة» من غير أن تفسّر - له شيئاً منه وأخذته بأن يضبط صور الألفاظ وهيأتها، ويؤديها كما يؤدي أصناف أصوات الطيور، لرأيتَه ولا يخطر له ببال أن من شأنه أن يؤخّر لفظاً ويقدم آخر، بل كان حاله حال من يرمي الحصى - ويعدّ الجوّز، اللهم إلا أن تسومه [تعلمه] أنت أن يأتي بها على حروف المعجم ليحفظ نسق الكتاب⁽³⁾.

ودليل آخر، وهو أنه لو كان القصد بالنظم إلى اللفظ نفسه دون أن يكون الغرض ترتيب المعاني في النفس، ثم النطق بالألفاظ على حدّوها لكان ينبغي ألا يختلف حال اثنين في العلم بحسن النظم أو غير الحُسن فيه؛ لأنهما يحسان بتوالي الألفاظ في النطق إحساساً واحداً، ولا يعرف أحدهما في ذلك شيئاً جهله الآخر⁽⁴⁾.

وأوضح من هذا كله، وهو أن النظم الذي يتوآصفه البلغاء وتتفاضل مراتب البلاغة من

(1) تحبير الثوب والخط: تحسينه وتزيينه، وتفويف البرود - الملابس - أن تكون بها خطوط بيضاء للتحسين والتزيين، وكل هذا بترتيب خاص يؤدي إلى صورة حسنة، ويقاس على هذا نظم الكلام وتصويره، والتصوير هنا بمعناه العام وهو التشكيل والنظم على هيئة متناسقة.

(2) هذا دليل على أن النظم نظم معان وليس نظم ألفاظ وحروف منطوقة، وحاصله: أننا لو خلعنا من الألفاظ دلالاتها ومعانيها لما وجب فيها ترتيب ولا نظام.

(3) حاصل هذا أنه لا يكفي اجتماع الكلمات كيفما اتفق، بل لا بد من ترتيبها في النطق حسب ترتيبها في النفس حتى تؤدي الغرض المقصود، فكلمات المعجم المفردة لو حفظت مرتبة أو غير مرتبة لا تفيد معنى تاماً مركباً طالما لم يُعمد فيها ترتيباً خاصاً يؤدي غرضاً ما، فمدار النظم على اجتماع كلمات مرتبة حسب ترتيب معانيها في النفس.

(4) حاصل هذا أنه لو كان القصد بالنظم مجرد توالي الألفاظ لاستوى الناس في الإحساس بحسن النظم أو عدم حسنه؛ لأنه مجرد أصوات، لكن الواقع أن الناس يتفاوتون في فهم الكلام وتذوقه حسب قدراتهم، وهذا دليل على أن النظم نظم معان وتنسيق دلالات، وهذا دليل واقعي ملموس بخلاف الدليل الأول فهو دليل افتراضي، وهو أننا لو خلعنا من الألفاظ دلالاتها لما وجب فيها ترتيب.



أجله صنعة يستعان عليها بالفكرة لا محالة، وإذا كانت مما يستعان عليها بالفكرة ويستخرج بالروية، فينبغي أن ينظر في الفكر بما تلبس؟ بالمعاني أم بالألفاظ؟⁽¹⁾ فأى شيء وجدته الذي تلبس به ففكر من بين المعاني والألفاظ فهو الذي تحدث فيه صنعتك⁽²⁾ وتقع فيه صياغتك ونظمك وتصويرك، فمحال أن تتفكر في شيء وأنت لا تصنع فيه شيئاً، وإنما تصنع في غيره. لو جاز ذلك لجاز أن يفكر البنا في الغزل ليجعل فكره فيه وصلّةً إلى أن يُصنع من الآجر، وهو من الإحالة المفرطة.

[ردُّ على شبهة]

فإن قيل: النظم موجود في الألفاظ على كل حال، ولا سبيل إلى أن يعقل الترتيب الذي تزعمه في المعاني ما لم تنظم الألفاظ ولم ترتبها على الوجه الخاص⁽³⁾.

قيل: إن هذا هو الذي يعيد الشبهة جَذَعَةً أبدأً⁽⁴⁾، والذي يَحُلُّها أن تنظر: أنتصور أن تكون معتبراً مفكراً في حال اللفظ مع اللفظ حتى تضعه بجنبه أو قبله، وأن تقول: «هذه اللفظة إنما صلحت ها هنا لكونها على صفة كذا»⁽⁵⁾، أم لا يُعقل إلا أن تقول: «صلحت ها

(1) هذا دليل ثالث، وحاصله: أن النظم الراقي صنعة يستعان عليها بالفكر والروية، وهذان إنما يتلبسان بالمعاني لا بالألفاظ مما يدل على أن النظم نظم معانٍ لا نظم ألفاظ وعبارة عبد القاهر في هذا السياق تدل على أمور مهمة منها:
1- مستوى النظم الذي يقصده، فهو ذلك الذي تحدث فيه صنعة وتخير وتدبر يؤدي إلى مزايا ولطائف.
2- الخلفية التي شكلت فكر عبد القاهر نحو مفهوم النظم، وأنه نظم معانٍ هي نظم القرآن.
3- الدافع الذي كان يحرك عبد القاهر بقوة نحو تلك الفكرة هو مواجهة اعتقاد كان فيما يبدو سائداً وهو أن النظم أو الفصاحة براءة لفظية، لاسيما وأن أكثر مكونات النظم الراقي من الاستعارة والتشبيه والسجع والجناس وخصوصية في حركة الكلمات تقدماً أو تأخيراً وتعريفاً أو تنكيراً وغير ذلك مما يظن أنه له تعلق باللفظ، لهذا كانت مواجهة عبد القاهر قوية لتصحيح ذلك الاعتقاد، وسؤال الشيخ «ماذا تلبس الفكر: بالمعاني أم بالألفاظ؟ سؤال تقريبي.
(2) هذا جواب غير مباشر يعتمد على حس المخاطب وعقله عندما يعود لنفسه، فيعرف أن الذي يتلبس بفكره هي المعاني التي تقع عليها صنعته وصياغته وصورته، ولذلك يقال: تصوير المعاني وصياغة المعاني ونظم المعاني، ولا يقال: تصوير الألفاظ ونظم الألفاظ.
(3) هذه شبهة قوية على ما أورده الشيخ، وحاصلها: أن كون النظم ترتيب معانٍ لا يعرف ما لم تنظم الألفاظ وترتب أولاً؛ لأن الألفاظ رموز المعاني ودالة عليها.
(4) «جذعة» يعني جديدة شابة، وعبارة الشيخ تتضمن اعترافاً بقوة تلك الشبهة.
(5) «أنتصور...» استفهام إنكاري يتضمن نفي أن يكون حال الألفاظ وصفاتها هو الذي يحكم ترتيبها ونظمها.



هنا؛ لأن معناها كذا، ولدلالاتها على كذا، ولأن معنى الكلام والغرض فيه يوجب كذا، ولأن معنى ما قبلها يقتضي معناها⁽¹⁾؟»

فإن تصوّرت الأول⁽²⁾ فقل ما شئت، واعلم أن كل ما ذكرناه باطل، وإن لم تتصور إلا الثاني⁽³⁾ فلا تخدعن نفسك بالأضاليل، ودع النظر إلى ظواهر الأمور، واعلم أن ما ترى أنه لا بد منه من ترتب الألفاظ وتواليها على النظم الخاص ليس هو الذي طلبته بالفكر، ولكنه شيء يقع بسبب الأول ضرورة⁽⁴⁾ من حيث إن الألفاظ إذ كانت أوعية للمعاني، فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها⁽⁵⁾، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولاً في النفس وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولاً في النطق، فأما أن تتصور في الألفاظ أن تكون المقصودة قبل المعاني بالنظم والترتيب، وأن يكون الفكر في النظم الذي يتوآصفه البلغاء⁽⁶⁾ فكراً في نظم الألفاظ، أو أن تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لأن تجيء بالألفاظ على نسقها⁽⁷⁾، فباطلٌ الظن،

- (1) قوله: «أم لا يعقل إلا أن تقول...» يعني لا يعقل إلا أن تقول، فهذا تأكيد قاطع بأسلوب القصر على أن الكلمة لا تصلح في النظم إلا لثلاثة أمور متصلة:
1- معناها اللغوي الذي تدل عليه.
2- غرض الكلام الذي يستوجبها ويطلبها.
3- معنى ما قبلها الذي يقتضي معناها، فلا يكفي إذن أن تدل الكلمة في النظم على معنى ذاتي، بل لا بد من أن ينسجم مع ما يجاوره، وأن يكون موظفاً في إطار الغرض العام للكلام، وهذا رد موجز واف من الشيخ على من يقول: إن النظم ترتيب ألفاظ تدل على معان مرتبة، والشيخ يعتمد في ذلك الرد على أن المعاني والتجارب والمواقف هي الداعية إلى أجزاء النظم وترتيبها وارتباطها بالغرض العام، فالنظم من أجل هذا نظم معانٍ، وهي نظرة عميقة متطورة.
(2) «الأول» هو القول بأن النظم ترتيب الألفاظ تتبعها المعاني.
(3) «الثاني» هو ما يراه الشيخ من أن النظم ترتيب معان تأتي الألفاظ على حذوها.
(4) «لكنه» أي ترتيب الألفاظ يقع بسبب ترتيب المعاني في النفس أولاً.
(5) هذا دليل آخر على ما يراه، وسبب تتابع الأدلة هو حذر الشيخ من قولهم: إن القرآن معجز بفصاحته، ثم تفسير الفصاحة تفسيراً لفظياً مما يؤدي إلى رد الإعجاز إلى الألفاظ.
(6) قوله: «فأما أن يتصور أن يكون الفكر في النظم الذي يتوآصفه البلغاء... إلخ» يقصد النظم الراقى، فإن الفكر فيه لا يكون في الألفاظ، وإنما يكون في المعاني وكيف تأتي وتتناسق، وهذا ما عناه بقوله: «النظم صنعة يستعان عليها بالفكر». (7) قوله: «أو أن تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لأن تجيء بالألفاظ على نسقها» هذا مما ينكره الشيخ، وهو يستلزم حتماً ألا يكون هناك فاصل بين ترتيب المعاني في الذهن وترتيب الألفاظ على حذوها ولو لم ننتقل بها، فنحن لا نفكر مرة في ترتيب المعاني ثم نستأنف فكراً آخر في ترتيب الألفاظ الدالة على تلك المعاني، وإنما هي عملية ذهنية واحدة تحكمها وتساعد عليها الملكة والخبرة، =



ووهم يتخيّل إلى مَنْ لا يوفي النظر حقّه، وكيف تكون مفكرًا في نظم الألفاظ وأنت لا تعقل لها أوصافًا وأحوالًا إذا عرفتها عرفت أن حقها أن تُنظّم على وجه كذا؟⁽¹⁾.

[ردُّ على شبهة ثانية]

ومما يلبّس على الناظر في هذا الموضوع ويغلّطه أنه يستبعد أن يقال: «هذا كلام قد نُظمت معانيه» فالعرف كأنه لم يجر بذلك⁽²⁾ إلا أنهم وإن كانوا لم يستعملوا النظم في المعاني قد استعملوا فيها ما هو بمعناه ونظير له، وذلك قولهم: «إنه يرتّب المعاني في نفسه⁽³⁾ وينزلها ويبيّن بعضها على بعض»، كما يقولون: «يرتب الفروع على الأصول، ويتبع المعنى المعنى، ويلحق النظر بالنظر».

وإذا كنت تعلم أنهم قد استعاروا النسخ والوشى والنقش والصيغة لنفس ما استعاروا له النظم، وكان لا يُشكّ في أن ذلك كله تشبيه وتمثيل يرجع إلى أمور وأوصاف تتعلق بالمعاني دون الألفاظ، فمن حَقك أن تعلم أن سبيل النظم ذلك السبيل.

[النظم ترتيب معانٍ مرتبطة بألفاظها]

واعلم أن من سبيلك أن تعتمد هذا الفصل حدًّا، وتجعل النكت التي ذكرتها فيه على دُكر منك أبدًا، فإنها عمْدٌ وأصول في هذا الباب، إذا أنت مكنتها في نفسك وجدت الشُّبه تنزاح

= وهذا ما يعنيه كلام الشيخ هنا وليته قاله من البداية لتزول مشكلة الألفية التي ثار الخلاف حولها، وهل ترتيب المعاني أولاً يليه ترتيب الألفاظ أو العكس؟

وهو على كل حال خلاف شكلي؛ فمن قال: «إن النظم ترتيب معانٍ» ينظر إلى بداية ولادة المعاني وتخلقها في الفكر بالنسبة للمتحدث، ومن قال: إن النظم ترتيب ألفاظ تتبعها المعاني إنما ينظر للصورة النهائية بالنسبة للمستمع الذي تلامس الألفاظ سمعه أولاً ليتّرحمها في نفسه فوراً إلى معانٍ. وقد حلّ عبد القاهر هذا الإشكال بجملة واحدة وهي كما سبق أنك لا تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لتأتي بالألفاظ على نسقها، فهذا متلبس بذلك وإن كانت الشُّرة الأولى من المعاني وهي الدواعي والبواعث والتجارب والمواقف.

(1) هذه الجملة تدل على أن قوله: ليس النظم فكراً في الألفاظ يعني أن ليس النظم تفكيراً في اختيار أخف الألفاظ؛ لأن ذلك لا يكون إلا بعد معرفة المعنى ثم تخير اللفظ الأنسب له، فليس هناك حل لألفية المعنى إلا في النظم الراقي الذي يحتاج إلى تخير وصنعة.

(2) يقصد الشيخ عرف الجماعة المشغلة ببحوث الإعجاز في بيئة المعتزلة.

(3) يقصد أن قولهم: «يرتب المعاني في نفسه» نظير قوله: «هذا كلام قد نظمت معانيه» فلا فرق بين «يرتب المعاني» و«ينظم المعاني».

عنك، والشكوك تنتفي عن قلبك ولاسيما⁽¹⁾ ما ذكرت من أنه لا يتصور أن تعرف للفظ موضعاً من غير أن تعرف معناه، ولا أن تتوخى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيبياً ونظماً⁽²⁾، وأنت تتوخى الترتيب في المعاني وتعمل الفكر هناك، فإذا تمّ لك ذلك أبتعتها الألفاظ وقفوت بها آثارها، وأنت إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ⁽³⁾، بل تجدها ترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني وتابعة لها ولاحقة بها، وأن العلم بمواقع المعاني في النفس علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق.

* * *

- (1) كلمة «لاسيما» تدل على أن ما بعدها هو ما يقصده الشيخ من هذا الباب وهو تعانق الألفاظ والمعاني، وراجع قوله: «لا يتصور أن تعرف للفظ موضعاً من غير أن تعرف معناه... إلخ».
 - (2) يقترب الشيخ بهذه الجملة من الاتجاه الآخر؛ لأنه إذا قال: «ولا أن تتوخى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيبياً ونظماً» فمعناه صحة أن تقول: «تتوخى في الألفاظ - من حيث دلالتها على المعاني - ترتيبياً ونظماً» فلا يكون هناك خلاف أصلاً.
 - (3) هذا تأكيد لما انتهى إليه عبد القاهر قبل من الربط الوثيق بين ترتيب المعاني وترتيب الألفاظ في النظم، وأنها عملية ذهنية واحدة، وقد بلغ الشيخ قمة هذا الربط في الجملة الأخيرة وهي «وأن العلم بمواقع المعاني في النفس علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق»، فهذا ما ينبغي أن يردده الباحثون منسوباً لعبد القاهر دون أي كلام آخر قاله في هذا الشأن؛ وذلك لحرص الشيخ عليه في نهاية هذا الفصل مؤكداً عليه.
- وأما ما جاء في هذا السياق مما ظاهره يناقض ذلك التعانق كقوله: «بل تجدها - الألفاظ - ترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني وتابعة لها ولاحقة بها»، فإنه عندما يوضع بين كلامين يقطعان بالتلازم بين الألفاظ والمعاني يكون شيئاً محيراً، ولا تفسير له سوى ما فهم من جملة كلام الشيخ، وأنه كان ينظر إلى لحظة ولادة المعاني المرتبطة بالبواعث والمواقف والتجارب، وربما قصد المعاني الثواني التي تدعو إلى خصوصية في النظم وإلى التخير والتدبر والصنعة، وتلك المعاني تحتاج إلى ترتيب قبل أن يستوي النظم، لكنها إذا تبلورت تبلور معها ما يدل عليها من ألفاظ مرتبة على نحو خاص.



وإذا نظرت في كتب الجاحظ وجدته يبلغ في ذلك كل مَبْلَغ، ويتشدد غاية التشدد، وقد انتهى في ذلك إلى أن جعل العلم بالمعاني مشتركاً، وسوّى فيه بين الخاصة والعامّة، فقال: «ورأيت ناساً يبيهرجون⁽¹⁾ أشعار أشعار المولدين ويستسقطون من رواها، ولم أر ذلك قطُّ إلا في رواية غير بصير بجوهر ما يروي، ولو كان له بَصَر لعرف موضع الجيد ممن كان، وفي أي زمان كان⁽²⁾، وأنا سمعت أبا عمرو الشيباني وقد بلغ من استجداته لهذين البيتين، ونحن في المسجد الجامع يوم الجمعة أن كَلَّف رجلاً حتى أحضره قرطاساً ودواة حتى كتبهما. قال الجاحظ: «وأنا أزعّم أن صاحب هذين البيتين لا يقول شعراً أبداً، ولولا أن أُدخل في الحكومة بعض الغيب لزعمت أن ابنه لا يقول الشعر أيضاً، وهما قوله:

لا تحسبن الموت موت البلى وإمّا الموت سؤال الرّجال
كلاهما موت ولكن ذا أشدّ من ذاك على كل حال⁽³⁾

ثم قال: «وذهب الشيخ إلى استحسان المعاني، والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والقروي والبدوي، وإمّا الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وصحة الطبع وكثرة الماء وجودة السبك، وإمّا الشعر صياغة وضرب من التصوير».

فقد تراه كيف أسقط أمر المعاني، وأبى أن يجب لها فضل، فقال: «وهي مطروحة في الطريق» ثم قال: «وأنا أزعّم أن ابن صاحب هذين البيتين لا يقول شعراً أبداً»، فأعلمك أن فضل الشعر بلفظه لا بمعناه، وأنه إذا عَدِم الحُسْن في لفظه ونظمه لم يستحق هذا الاسم بالحقيقة، وأعاد طرفاً من هذا الحديث في البيان⁽⁴⁾، فقال: «ولقد رأيت أبا عمرو الشيباني

الادعاء على أساس عدم الاعتداد بمن قدم الشعر بمجرد معناه.

(1) البهرج: الرديء من الشيء، وبهرج الشيء بالبناء للمفعول: أخذ به على غير الطريق [المصباح]، فمعنى «بيهرجون أشعار المولدين» يعيونها؛ لأنهم يحكمون للشعر بما فيه من معنى وشعر المولدين أميل إلى الصنعة والتصوير.

(2) هذا هو مذهب الجاحظ النقدي وأخذ به عبد القاهر، وهو الحكم على الشعر بصنعه وبيانه دون نظر إلى زمانه.

(3) لا يختلف أحد مع الجاحظ في أن هذا الشعر أقرب إلى النثر، وأنه يفتقد إلى روح الشعر وصياغته وتصويره، وقد تأثر عبد القاهر في اتجاهه إلى خصوصية الشعر بما فيه تصوير وصياغة.

(4) يقصد كتاب الجاحظ «البيان والتبيين» وإعادته هذا الحديث في البيان يدل على أنه كتبه أولاً في مصدر آخر ثم أعاده في البيان، وذلك المصدر هو كتاب «الحيوان»، وإعادته يدل على تشبث الجاحظ به وأنه صاحب مذهب فيه.



يكتب أشعاراً من أفواه جلسائه ليدخلها في باب التحفظ والتذكر، وربما حُيِّل إلي أن أبناء أولئك الشعراء لا يستطيعون أبداً أن يقولوا شعراً جيداً لمكان أعراقهم من أولئك الآباء»، ثم قال: «ولولا أن أكون عيَّاباً ثم للعلماء خاصة لصورت لك بعض ما سمعت من أبي عبيدة، ومَنْ هو أبعدُ في وهمك من أبي عبيدة».

واعلم أنهم⁽¹⁾ لم يبلغوا في إنكار هذا المذهب⁽²⁾ ما بلغوه إلا أن الخطأ فيه عظيم، وأنه يُفْضي بصاحبه إلى أن يُنكر الإعجاز ويُبطل التحدي من حيث لا يشعر، وذلك أنه إن كان من العمل على ما يذهبون إليه من أن لا يجب فضل ومزية إلا من جانب المعنى⁽³⁾، وحتى يكون قد قال حكماً وأدباً، واستخرج معنى غريباً أو تشبيهاً نادراً، فقد وجب أطراح جميع ما قاله الناس في الفصاحة والبلاغة، وفي شأن النظم والتأليف، وبطل أن يجب بالنظم فضل، وأن تدخله مزية، وأن تتفاوت فيه المنازل، وإذا بطل ذلك فقد بطل أن يكون في الكلام مُعْجَز⁽⁴⁾،

(1) الضمير يعود إلى المحصلين من النقاد من أمثال الجاحظ.
(2) أي: المذهب الذي يقدم الشعر بمعناه، وإن كان خالياً من الصنعة الشعرية والتصوير.
(3) المشكلة تكمن في حصر المزية في جانب المعنى، ولو أنهم جعلوا للمعنى مزية في ضمن الصياغة والتصوير لما كانت هناك مشكلة.
(4) يقصد أنه لو كان الفضل في الشعر محصوراً في معانيه، ثم طبقنا هذا المقياس النقدي على ما في القرآن من إعجاز لحصرنا إعجاز القرآن في معانيه، ولم يكن معجزاً بأهم ما فيه من نظم وبلاغة وتناسب وتلاؤم وفواصل وتصريف للمعنى الواحد إلى ضروب من القول متعددة بحسب تعدد سياقات السور.
إن أحداً لا ينكر إعجاز القرآن من جهة معانيه التي لم يكن للعرب عهد بها، ولكن ليس لنا أن نحصر - إعجاز القرآن في معانيه.
ومن الواضح أن عبد القاهر كان يربط بين فكرة الإعجاز وبين الفكر النقدي السائد، فقد كانت نظريته في تقديم الشعر من جهة صياغته وتصويره نظرة فنية خالصة، لكنه ربطها بالإعجاز ربطاً جيداً؛ لاعتماد القرآن في تقديم معانيه على ضروب من النظم المعجز، وكان الشيخ يحرص عند صياغة الفكر النقدي للشعر أن يكون متواءماً مع فكرة الإعجاز، فمن الخطأ أن يذهب البعض إلى حصره مزية الشعر في معانيه وتفضيل شعر على شعر لمجرد معانيه؛ لأن ذلك يؤدي إلى دفع الإعجاز وبطاله، هذا يعني الحذر من إمكان أن تطبق تلك الفكرة النقدية الخاصة بالشعر على تفسير الإعجاز، وهذا التداخل بين النقد والإعجاز طبيعي حتمي، ذلك لأن معرفة الإعجاز وتفسيره وتعليله بميزات خاصة في القرآن الكريم إنما يعتمد على الخبرة النقدية والمعرفة بطبقات الكلام، وبماذا يفضل بعضه بعضاً، ويعتمد على ضرب من النظر النقدي الذي يتزدد بين القرآن تارة وبين الشعر تارة أخرى ليقف على ميزات الأسلوب القرآني التي لا نظير لها في كلام العرب شعراً وثراً، ولنسم ذلك موازنة أو مقارنة أو مفاضلة، لا بأس فقد سبقنا القدماء بهذه التسميات. [راجع تفصيل هذا في كتاب: إعجاز القرآن ومنهج البحث عن التميز للمؤلف - في المقدمة والتمهيد والفصل الأول].



معنى المعارضة على الأعمال الصناعية كنسج الديباج وِصَوْغِ الشَّنْفِ⁽¹⁾ والسوار وأنواع ما يصاغ، وكل ما هو صنعة وعمل يد بعد أن يبلغ مبلغًا يقع التفاضل فيه، ثم يعظم حتى يزيد فيه الصانع زيادة يكون له بها صِيتٌ، ويدخل في حدٍّ ما يعجز عنه الأكثرون.

وهذا القياس وإن كان قياسًا ظاهرًا معلومًا، وكالشيء المركوز في الطباع حتى ترى العامة فيه كالخاصة، فإن فيه أمرًا يجب العلم به، وهو أنه يُتصوَّر أن يبدأ هذا فيعمل ديباجًا ويُدع في نقشه وتصويره، فيجيء آخر ويعمل ديباجًا آخر مثله في نقشه وهيئته وجملة صفته حتى لا يفصل الرائي بينهما، ولا يقع لمن لم يعرف القصة ولم يُخَبَّر الحال إلا أنهما صنعة رجل واحد كالسوار يصوغه هذا، ويجيء ذاك فيعمل سوارًا مثله ويؤدي صفته كما هي حتى لا يغادر منها شيئًا البتة⁽²⁾.

وليس يُتصوَّر مثل ذلك في الكلام؛ لأنه لا سبيل إلى أن تجيء إلى معنى بيت من الشعر أو فصل من النثر فتؤديه بعينه وعلى خاصيته وصفته بعبارة أخرى حتى يكون المفهوم من هذه هو المفهوم من تلك لا يخالفه في صفة ولا وجه ولا أمر من الأمور. ولا يُغرِّك قول الناس: «قد أتى بالمعنى بعينه، وأخذ معنى كلامه فأداه على وجهه»، فإنه تسامح منهم، والمراد أنه أدى الغرض⁽³⁾، فأما أن يؤدي المعنى بعينه على الوجه الذي يكون عليه في كلام الأول حتى لا تعقلها هنا إلا ما عقلته هناك، وحتى يكون حالهما في نفسك حال الصورتين المشتبهتين في عينك كالسوارين والشَّنْفين ففي غاية الإحالة، وظن يُفسي- بصاحبه إلى جهالة عظيمة، وهي أن تكون الألفاظ مختلفة المعاني إذا فُرِّقت⁽⁴⁾، ومُتَّفقتها إذا جُمعت وأُلف منها كلام⁽⁵⁾. وذلك

ويُقاس على هذا فنون الكلام التي تتفاوت حتى يتفوق بعضها ويترقى إلى الدرجة التي تنقطع عندها الأطماع كما في إعجاز القرآن، وهذا قياس ظاهر، لكن الشيخ كعادته في تعمق الأشياء وعدم تسليمه بالأفكار الجاهزة، يرى أن هنا فرقًا يجب التنبيه إليه، تابع الفقرة التالية من قوله: «فإن فيه أمرًا...».

- (1) الشَّنْف: القُرْط، وجمعه: شنوف وأشناف.
- (2) حاصله: أنه يمكن في الصناعات المادية محاكاة الصنعة للصنعة حتى تماثل الثانية الأولى مماثلة تامة، وكأنهما معًا صنعة رجل واحد، فهل يمكن هذا في صنعة الكلام؟
- (3) أي: الغرض العام الذي يمكن أن تشترك في أدائه عبارتان، ثم تذهب كل منهما بفروق خاصة ناتجة عن اختلاف التعبير.
- (4) مثل: قعد وجلس، والدار والبيت.
- (5) مثل: «قعد علي في الدار»، و«جلس في البيت».



أن ليس كلامنا فيما يفهم من لفظتين مفردتين نحو «قعد» و«جلس»، ولكن فيما فهم من مجموع كلام ومجموع كلام آخر، نحو أن تنظر في قوله تعالى: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» [البقرة: 179]، وقول الناس: «قتل البعض إحياء للجميع»⁽¹⁾، فإنه وإن كان قد جرت عادة الناس بأن يقولوا في مثل هذا: «إنهما عبارتان مُعَبَّرُهُمَا واحد»، فليس هذا القول قولاً يمكن الأخذ بظاهره، أو يقع لعاقل شك أن ليس المفهوم من أحد الكلامين المفهوم من الآخر⁽²⁾.

فصل

[الكلام بحسب الوصول للغرض على ضربين]⁽³⁾

الكلام على ضربين: ضربٌ أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تُخبر عن زيد مثلاً بالخروج على الحقيقة، فقلت: «خرج زيد»، وبالانطلاق عن عمرو فقلت: «عمرو منطلق»، وعلى هذا القياس.

وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض.

ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل، وقد مضت الأمثلة فيها مشروحة

(1) «وردت في النكت الرماني: «القتل أنفي للقتل»، والظاهر أن الشيخ راجع موازنة الرماني ولم يبد فيها هنا رأياً، ولكنه يوظف مبدأ الموازنة بين جملة وجملة في سياق يخدم فكرته، وهي استحالة اتفاق جملتين تؤديان غرضاً واحداً.
(2) حاصل هذا أنك قد تجد في الصناعات المادية كالذهب والفضة أن الصنعة تماثل الصنعة تماماً لكن ذلك ليس على وجهه في الكلام، فكل معنى تناوله اثنان لا مفر تجد بينهما فرقاً، وهنا تظهر الفروق المميزة بين كلام وكلام، وحتى يصل الترقى إلى الإعجاز، وهذا ما كان الشيخ يهدف إليه، ومن الواضح أن صياغة الفكر النقدي عند عبد القاهر كانت توائم البحث في الإعجاز، وإن شئت فقل: إن صياغة الفكر النقدي عند الشيخ تأثر بفكرة الإعجاز.
(3) انتقل الشيخ من الحديث فيما سبق عن الفروق المعنوية الناتجة عن اختلاف التعبير عن المعنى الواحد إلى نحو من هذا في الحقيقة والاستعارة والتمثيل والكناية، فيجمع بين الفصلين تفاوت التعبير عن المعنى الواحد، وما يترتب عليه من فروق دلالية، سوى أن مدخله ها هنا لتلك الفكرة كان بواسطة البحث عن كيفية الوصول للغرض واختلاف ذلك من الحقيقة إلى غيرها كالاستعارة والتمثيل والكناية، فالحقيقة تصل إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده على معناه المباشر «الموضوع له في اللغة»، مثل: «خرج زيد»، لكن ما سواها كالاستعارة والكناية يدل اللفظ على معناه المباشر الظاهر، ثم تجد لهذا المعنى دلالة ثانية يكمن فيها الغرض.



مستقصاة أو لا ترى أنك إذا قلت: «هو كثير رماد القدر» أو قلت: «طويل النجاد» أو قلت في المرأة: «نؤوم الضحى»، فإنك في جميع ذلك لا تُفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجهه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانيًا هو غرضك كمعرفتك من «كثير رماد القدر» أنه مضياف، ومن «طويل النجاد» أنه طويل القامة، ومن «نؤوم الضحى» في المرأة أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها.

وكذا إذا قال: «رأيت أسدًا» وذلك الحال على أنه لم يُرد السبع علمت أنه أراد التشبيه إلا أنه بالغ فجعل الذي رآه بحيث لا يتميز عن الأسد، وكذلك تعلم من قوله: «بلغني أنك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى» أنه أراد التردد في أمر البيعة واختلاف العزم في الفعل وتركه⁽¹⁾ على ما مضى الشرح فيه.

[المعنى ومعنى المعنى]

وإذ قد عرفت هذه الجملة، فها هنا عبارة مختصرة وهي أن تقول: المعنى ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر كالذي فسرت لك.

وإذ قد عرفت ذلك⁽²⁾، فإذا رأيتهم يجعلون الألفاظ زينة للمعاني وحلية عليها، أو يجعلون المعاني كالجواري والألفاظ كالمعارض لها، وكالوشى المحبّر واللباس الفاخر والكسوة الرائقة إلى أشباه ذلك مما يفخمون به أمر اللفظ، ويجعلون المعنى ينبل به ويشرف، فاعلم أنهم يصفون كلامًا قد أعطاك المتكلم أغراضه فيه من طريق معنى المعنى، فكئني وعرض ومثّل

(1) هذه هي الدلالة الثانية، وهي الغرض المقصود من هذا الشاهد، وقد تجاوز الشيخ المعنى الأول المباشر الذي كان واسطة لتلك الدلالة الثانية، وذلك لأنه ظاهر من مجرد ذكر الشاهد وغير مراد، فكان ما يعنيه هو النص على الدلالة الثانية المقصودة كالتردد في أمر البيعة المفهوم من «أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى».

(2) كما يفهم من كلام الشيخ أنه ليست هناك قاعدة للوصول من المعنى الأول المباشر إلى المعنى الثاني المقصود سوى استنتاج العقل، وراجع قوله: «يدل اللفظ على معناه الذي يوجهه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى معنى ثانيًا هو غرضك».

(2) يشير الشيخ إلى ما سبق وأنه أساس لا بدّ من فهمه واستحضاره لبناء ما يأتي عليه، وقد سبق حديثه عن كيفية فهم الغرض من الكلام، وأنه قد يفهم الغرض من اللفظ وحده أي: من معناه الأول المباشر، وقد يفهم من دلالة المعنى الأول على معنى ثانٍ يكمن الغرض فيه.

