أثر علم الكلام في مفهوم البيان في البلاغة العربية

أ. د / عبد الرحيم الكردي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة قناة السويس

مقدمة..

لا شك في أن تقنين الصناعة الأدبية في عصور ازدهار الحضارة العربية في العصر العباسي كان على أيدي علماء الكلام وبخاصة المعتزلة والأشاعرة من أمثال ثمامة بن أشرس ، وبشر بن المعتمر ، والنظام ، والجاحظ ، والرماني، وعبد القاهر الجرجاني ، وغيرهم ولذلك فإن أكثر المصطلحات التي استخدمت في تقنين هذه الصناعة والتي سميت حينا بالبلاغة وحينا آخر بالبيان ، وحينا ثالثا بالفصاحة أو البراعة ، أكثر مصطلحاتها اقتبست من مباحث علم الكلام ، وحددت مفاهيمها حسب المواصفات الكلامية ، كما استخدمت مناهج علم الكلام في مباحثها وتحديد غاياتها. لذلك نرى الأستاذ أمين الخولي ينتهي إلى نتيجة حاسمه ، في بحثه عن هذه العلاقة ، بقوله": وهكذا مضت البلاغة وسيلة من وسائل دراسة الكلام وكأنها بحث فرعى له" (١) ويرى أن البلاغة العربية لم تكن بدعا في ذلك ، بل إن" البلاغة في جميع أدوارها _ كما يقول _ قد عاشت في كنف رجال الفلسفة .. وكأن البلاغة وديعة في يد المتفلسفين على مر الدهر" (٢) .ونرى طه حسين يقول عن متكلمي المعتزلة": كانوا بتضلعهم في الفلسفة اليونانية ، ومؤسسي البيان العربي حقا"(٣).

وليس هدفنا في هذا البحث محاولة تأكيد هذه العلاقة بين علم الكلام والبيان العربي ، فهي ثابتة وسبق الإقرار بها قديما وحديثا ، وليس هدفنا كذلك استقصاء الجزئيات المستخدمة في تحليل عناصر القول منذ نشأة البيان ، والبحث عن جذوره الكلامية فهذا مشروع كبير جدا ، يمتد ليشمل التأريخ للبلاغة العربية منذ نشأتها ، ولا يستوعبه مثل هذا البحث المحدود ، هدفنا في هذا البحث ينصب فقط على تتبع مفهوم البيان في البلاغة العربية ، منذ نشأته في القرن الثاني الهجري حتى تجمد مفهومه وفقدانه روحه على يد مدرة السكاكي في القرن السابع ، وليس كل مصطلحات على البيان ، بل مفهوم

"البيان "فقط ، لأن مصطلحات علم البيان كثيرة ومتشعبة ، ولا يستوعبها بحث واحد.

هدفنا إذن محدود ، وهو رصد تطور مفهوم البيان العربي منذ القرن الثاني إلى القرن السابع الهجري ، وعلاقته بعلم الكلام ، ومع محدودية هذا الهدف وتركيزه على خيط واحد من خيوط الدراسات البيانية فنه سوف يكشف عن نمط هذا التطور وكيفية نموه ، من خلال العلاقة الحميمة التي تربطه بعلم الكلام ، باعتبار البيان نفسه علاقة جدلية متحركة بين الحركة الفكرية للعقل العربي، متمثلا في تطور علم الكلام، وبين الإبداع العربي المتمثل في الأدب.

وعندما نطلق مصطلح" **علم الكلام** "هنا فإننا نقصد الحركة الفكرية والفلسفية العربية ، ولا نقصد الفلسفة عامه ، نقصد ذلك العلم الذي نشأ بناء على الاحتياجات الفكرية للعقل العربي الإسلامي ، واتخذ طابعا دينيا في الدفاع عن الإسلام وتفسير نصوصه ، مستعينا بوسائل المنطق والفلسفة ، وأصبح له قضاياه الخاصة ومناهجه الخاصة . وأثر تأثيرا مباشرا في الفكر البلاغي العربي ، وفى التفكير الفقهي العربي ، وفى علوم النحو ، واللغة ، والتفسير ، والحديث ، وغير ذلك، كما أثرت كل هذه العلوم فيه.

وفى ذلك إقرار بحقيقة طالما تجاهلها الباحثون ، وهى أن الثقافة العربية في كل عصر من العصور تشكل منظومة متكاملة ومتناغمة ، ويرتبط كل جانب فيها بالجوانب الأخرى ، فالفكر الجمالي والفكر الديني والفكر الفلسفي والفن وكل الجوانب الثقافية يؤثر بعضها في البعض الآخر.

وإذا كان هناك تأثر بجوانب أجنبية هنا أو هناك فإنما ينبغي أن تدرس في ظل هذه النظرة المتكاملة، أقول ذلك لأن بعض الباحثين رأى أن ينظر إلى علم

الكلام نفسه على أنه ترجمه غير دقيقه للفلسفة الإغريقية ، وكأن المفكرين العرب والعلماء العرب مجرد نقله لما أنتجه الإغريق ، وكان القضايا الكبرى في علم الكلام مثل الجبر والاختيار وخلق القران والتوحيد والعدل وليست نابعة من صميم المشكلات الفكرية والعقدية الإسلامية . وجزء ا من نسيج الثقافة الإسلامية(٤) !!

إننا ندخل لدراسة العلاقة بين الفكر الكلامي عند المعتزلة والأشاعرة وغيرهم وبين مفهوم البيان من هذا التطبيق الذي ينظر إلى الثقافة العربية على أنها منظومة متكاملة ، لكن هناك مشكله تتعلق بمفهوم البيان نفسه ينبغي التنبه لها ، وهى أن هذا المفهوم لم يستقر على حالة واحدة ، ولم يتخذ صيغة اصطلاحية واحدة يثبت عليها ولم تحده دائما حدود جامعه مانعة تحدد مجاله في كل العصور، بل ربما في العصر الواحد ، ولذلك نجد واحدا من كبار علماء البيان ، وهو الإمام عبد القاهر الجرجاني يضج بالشكوى من اضطرابات هذا المصطلح الخطير ، ويقول" : ثم إنك لا ترى علما هو أرسخ أصلا واسبق فرعا وأحلى جنى وأعذب وردا وأكرم ناتجا وأنور سراجا من علم البيان.. إلا أنك لن ترى على ذلك نوعا من العلم قد لقي من الضيم ما لقيه ، ومنى من الحيف بما منى به ،ودخل على الناس من الغلط فى معناه ما دخل عليهم فيه ، فقد سبقت إلى نفوسهم اعتقادات فاسدة وظنون رديئة وركبهم فيه جهل عظيم وخطأ فاحش(٥)، وما نظن الاضطرابات الذي أشار إليه عبد القاهر الجرجاني إلا ناشئا من اتصال مفهوم البيان ، والتطور الذي لحق بعلم الكلام سار بحذائه تطور مشابه في علم البيان ، بالإضافة إلى مؤثرات أخرى فنية ولغوية واجتماعية ودينية ، من ثم أضحت هذه المشكلة في مشكلة البحث الذي نقوم به الآن.

***نشاة علم البيان:**

الكلمات التي استخدمت في وصف الصناعة الأدبية كانت موجودة في اللغة قبل ظهور هذا العلم الذي أطلق عليه بعد ذلك علم البيان حينا ، وعلم البلاغة حينا آخر ، والبديع حينا ثالثا ،ومصطلحات أخرى كثيرة ، فكلمة بيان نفسها وردت في القرآن الكريم في وصف الكلام ، في قول الله تعالى على لسان فرعون واصفا موسى عليه السلام": وهو الخصام غير مبين "(١٨) : الزخرف وكذلك كلمة فصاحة" وأخي هارون هو أفصح مني لسانا "(٣٤): القصص.)

لكن مفهوم البيان نفسه لم يعالج بطريقة اصطلاحيه منهجية إلا في وقت متأخر ، وبالتحديد في القرن الثاني للهجرة ، والتفكير في قضية البيان لم ينشأ لمعالجة الإبداع الأدبي ، بل نشأ حول مشكلات تتعلق بتفسير النص القرآني ، فقد نشأ خلاف بين مدرستين كانتا موجودتين منذ صدر الإسلام حول تفسير المتشابه من آيات القرآن ، الأولى تفهم الآيات من خلال ظاهر ألفاظها وتوكل أمر غايتها البعيدة إلى الله تعالى ، أعمالا لقوله تعالى" والراسخون في العلم يقولون أمنا به كل من عند ربنا "(٦) ويتوقف اتباع هذه المدرسة بجذورها إلى اتجاه ابن عمر وابن مسعود في فهم أحكام الإسلام والالتزام الحفى بتعاليمه.

أما المدرسة الثانية فهي تفهم التشابه في الآيات فهما تعمل فيه عقلها ، مستعينين في ذلك بمعرفة الأساليب المماثلة في الشعر ، متخذين من الشعر ديوانا لفهم معاني آيات القرآن الكريم كما يقول ابن عباس وهذه المدرسة تمتد جذورها إلى الاتجاه الذي سلكه عمر بن الخطاب رضي الله عنه وابن عباس وعلى بن أبى طالب رضي الله عنهما.

لكن هذا الاختلاف في فهم القرآن الكريم ، بل في فهم الأحكام الدينية ، لم يكن مشكلة في صدر الإسلام ، بل كانوا يعدونه نوعا من الاجتهاد المحمود أو الورع المحمود أيضا ، كان ابن عمر رضي الله عنه عندما يحج لا يرضى لنفسه إلا بما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله حرفيا ، فكان يحرص على تقبيل الحجر الأسود حتى تدمى أنفه ، وكان غيره من فضلاء الصحابة يكتفون بالإشارة إليه عند الزحام ، أعمالا للرخصة ، ولم يعترض هو عليهم ، ولم يعترضوا هم عليه ، بل كانوا يعدون منه ورعا ، وكان يعده منهم اجتهادا واستخدامه لرخصة أباحها الإسلام.

المشكلة ظهرت فقط عندما انتشر الإسلام ، ودخلت طوائف من أصحاب الملل الأخرى في الإسلام ، وكانت هذه الطوائف تحمل أفكارا فلسفية مختلفة ، ولم تكن تفهم اللغة العربية بسليقتها ، بل فهمتها عن طريق التعلم ، فأخذت طائفة منهم تغلو في استخدام العقل والرأى في فهم آيات القرآن الكريم ، بل استخدم فريق في إعجازه وصحة رسالته . وفى المقابل تمادت طائفة أخرى في حرفية النص القرآني ، حتى تجاوزت الحد ، مما أدى بفريق منهم القول بالتجسيم والتشبيه ، وإثبات صفات البشر لله تعالى ، أعمالا للنص الحرفي للآيات التي تذكر اليد والوجه والجهة ، وكانت العراق ههي البيئة الخصبة لهذه الشطحات ، لأنها كانت هي البيئة التي التقت فيها الثقافات والأجناس والمذاهب ، وبخاصة البصرة.

في أوساط مدرسة الرأي هذه نشأت البواكير الأولى لعلم البيان ، وكانت الخوارج من أوائل الفرق الإسلامية التي أعملت رأيها في الأحكام الدينية ، بدءا من اجتهادهم في أمر الإمامة وكيفية التعامل مع الحاكم الجائر ، ومرتكب الكبيرة وغير ذلك ، ونهاية بفهم الآيات المتشابهة.

على أن كيفية فهم الآيات القرآنية كانت فيما يبدو تراود عقول كثيرين من غير هذه الطوائف الكلامية ، لكن الخوارج ثم المعتزلة بعد ذلك كانوا أجرأ من غيرهم في الخوض والاستنباط والتحليل العقلي لمثل هذه المسائل الشائكة.

***أبو عبيدة:**

يروى لنا الخطيب البغدادي خبرا عن أبى عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري العلامة النحوي ، والذي كان ينتمي إلى فرقة الخوارج الصفرية أو الأباضية ، يقول أبو عبيدة في هذا الخبر مبينا السبب الذي دفعه إلى تأليف كتابه المسمى" مجاز القرآن": "أرسل إلى الفضل بن الربيع إلى البصرة في الخروج إليه ، فقدمت عليه وكنت أخبر عن تجبره ، فأذن لي فدخلت وهو في مجلس له طويل عريض، فيه بساط واحد قد ملأه، وفى صدره فرش عالية، لا يرتقى إليها إلا على كرسي وهو جالس عليها فسلمت بالوزارة ، فرد وضحك إلى واستدناني ، حتى جلست مع فرشة ، ثم سألني وألطفني وبسطني، وقال : أنشدني .. فأنشدته من عيون أشعار أحفظها جاهلية.

فقال لي : قد عرفت أكثر هذه ، وأريد من ملح الشعر ، فأنشدته فطرب وضحك وزاد نشاطه . ثم دخل رجل في زى الكتاب له هيئة ، فأجلسه إلى جانبي ، وقال له : أتعرف هذا ؟ قال ، لا . قال: هذا أبو عبيدة علامة أصل البصرة ، أقدمناه لنستفيد من علمه ، فدعا له الرجل وقرظه لفعله هذا.

وقال لي: إني كنت ليك لمشتاقا، وقد سئلت مسألة أفتأذن لي أن أعرفك إياها ؟ قلت : هات . قال: قال الله تعالى" : طلعها كأنها رؤوس الشياطين " وإنما يقع الوعد والإيعاد بما قد عرف مثله ، وهذا لم يعرف.

فقلت : إنما كلم الله العرب على قدر كلامهم ، أما سمعت قول امرئ القيس:

أيقتلني والمشرفي مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال

وهم لم يروا الغول قط ، ولكنه لما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به . فاستحسن الفضل ذلك ، واستحسنه السائل واعتقدت من ذلك اليوم أن أصنع كتابا في القرآن لمثل هذا وأشابهه ، ولما يحتاج (إليه من علمه ، فلما رجعت إلى البصرة عملت كتابي الذي سميته" **المجاز** "(٧)

كان ذلك قبل نهاية القرن الثاني الهجري ، فقد زالت وزارة الفضل بن الربيع وانتهى سلطانه سنة ١٩٦ هـ ومات أبو عبيدة سنة ٢٠٩ هـ ، وتدل هذه الرواية على أن فكرة التأويل نفسها أي التفسير اللغة العليا كانت تشغل بعض الناس، فهم يسالون عنها ، ويرضيهم التفسير الذي جاء به أبو عبيدة والذي أطلق عليه كلمة" **المجاز** "فقد كانت هذه الفترة هي العصر الذهبي لعلم الكلام وسيادة آراء المعتزلة ، فقد كان بشر بن المعتز(ت ٢١٠ هـ) يعيش وقتها في بغداد ، وكان أبو الهذيل العلاف(ت ٢٢٦ هـ) في سامراء ، وكان عمرو بن عبيد، تلميذ وأصل بن عطاء_ في البصرة.

لكن الجذور الثقافية والفلسفية لإجابة أبى عبيدة عن هذا السؤال ربما لم تظهر بشكل جلي لرجل سياسي شغلته أمور الدولة مثل الفضل بن الربيع ، ولعلها قد صادفت هوى عند السائل الذي وجه السؤال لأبى عبيدة ، وهو إبراهيم بن إسماعيل بن داود الكاتب . لكن هذه الإجابة كانت في عقل رجل آخر لا يعتقد في مذهب أبى عبيدة ولا يرى رأى الكتاب من المعتزلة ، وهو الفراء ذات مغزى ، فقد كان الفراء من أهل الكوفة ، ويقيم فى بغداد ، وكان نحويا مثل أبى عبيدة ، لكنه لا يؤمن مثل أبى عبيدة باستخدام التأويل العقلي في فهم آيات القرآن ، بل يروى عنه أنه كان يقول عن كتاب المجاز الذي ألفه أبو عبيدة": لو حمل لي أبو عبيدة لضربته عشرين(سوطا)في كتاب المجاز "وكان الأصمعي مثل الفراء يعيب على أبى عبيدة استخدامه للرأي ، ويقول عنه" يفسر كتاب الله برأيه(٩) " ولعل الفراء قد ألف كتابه" **معاني القرآن** "للرد

على كتاب أبو عبيدة ولذلك فإننا نرى الفراء يفسر الآية السابقة التي تحدث عنها أبو عبيدة في سبب تأليفه لكتاب المجاز تفسيرا يختلف عن تفسير أبى عبيدة ، يقول : وقوله": كأنه رؤوس الشياطين "فإنه فيه في العربية ثلاثة أوجه: أحدهما : أن تشبه طلعها في قبحه برؤوس الشياطين ، لأنها موصوفة بالقبح ، وإن كانت لا ترى ، وأنت قائل للرجل : كأنه شيطان إذا استقبحته ، والآخر أن العرب تسمى بعض الحيات شيطانا ، وهو حية ذو عرف.

قال الشاعر وهو يذم امرأة له:

عنجرد تحلف حين أحلف كمثل شيطان الحماط أعرف

ويقال : أنه نبت قبيح يسمى برؤوس الشياطين ، والأوجه الثلاثة يذهب إلى معنى واحد في القبح" (١٠)

الفارق بين تفسير أبو عبيدة وتفسير الفراء للآية رغم اتفاقهما في المعنى النهائي للتشبيه " وهو الوصف بالقبح "أن أبا عبيدة توصل إلى هذا المعنى عن طريق القياسي العقلاني ، أما الفراء فقد التزم بالرواية ، والسر في ذلك إن أبا عبيدة كانت يعتقد مثل المعتزلة بان القرآن مخلوق ، وهذا أمر يشترك فيه المعتزلة والخوارج (١١)، وكان يرى مثلهم القول بالقدر ، وأن أعمال العباد مخلوقه لهم ، ومن ثم فإنه جمع بين النظر العقلي واللغوي للنصوص ، وفهم النص القرآني فهما قبله المعتزلة في عصره ، بل تبنوه ودافعوا عنه ، لأنه يعلى من شأن النظر العقلي ويقدمه على الرواية .

ولذلك فإننا نجد الجاحظ في كتابه" البيان والتبيين "يحمل حملة قاسية على الشعوبيين ويخطئ آرائهم ، لكنه عندما يتطرق إلى الحديث عن أبى عبيدة نقول عنه : "لم يكن في الأرض خارجي ولا جامعي أعلم بجميع العلوم منه"(١٢) رغم أن أبا عبيدة كان شعوبيا يكره العرب ، ولم يكن الجاحظ يقصد

تبحر أبى عبيدة في علوم العربية وفى النحو خاصة ، لأنه لم يكن يعنيه منه ذلك ، (ولم يكن يلتفت إلى ما كان الناس يقولون عن ضعفه في النحو . (١٣) فالجاحظ كان يرى رأى أبى عبيدة في المجاز ويسير على نهجه في تفسير الآيات القرآنية التي أوردها في كتابه "**الحيوان**" ويطبق على هذا الإجراء مصطلحا "المجاز" أيضا كما يطلق عليه حينما" مجارى كلام العرب "وحينا آخر" **البيان** العربي " وحينا ثالثا لفظ الاشتقاق أو لفظ "**التصريف**."

وهنا تجدر البشارة إلى شيء مهم ، وهو إن مفهوم كلمة" مجاز "التي استخدمهما أبى عبيدة لم يكن يقصد بها المفهوم الذي حدده البلاغيون في وقت متأخر ، أي أنه لم يكن يقصد المجاز الذي هو قسيم الحقيقة ، بل كان يقصد بمجاز الآية أي ما يعبر عنه ، ومما يجوز في اللغة ، ولذلك فإن ابن تيمية يرى إن الإمام أحمد عندما قبل هذا المفهوم فإنما قبله بهذا المعنى ، أي على انه مما يجوز في اللغة ، مثال ذلك يقول أنه من المجاز في اللغة" أن يقول الواحد العظيم الذي له أعوان:

نحن فعلنا كذا ، ونفعل كذا ، ونحو ذلك : ولم يرد أحمد بذلك أن اللفظ مستعمل في غير ما وضع له"(١٤)

***الجاحظ:**

والجاحظ نفسه عندما استخدم عبارة" مجارى كلام العرب "وكلمة" **المجاز** "أو كلمة" الاشتقاق" في كتاب الحيوان إنما كان يقصد معنى قريبا من ذلك المعنى، لكنه يفرق تفريقا حاسما بين تفسير القرآن الكريم حسب استخدام" مجارى كلام العرب "هذا ويسنده إلى المتكلمين ، وبين التفسيرات الأخرى التي يعدها خاطئة، فالجاحظ يتفق مع أبى عبيدة ومع ثائر اللغويين في إن الله تعالى نزل القرآن الكريم على قدر كلام العرب وبلغتهم ، وحسب الأساليب التي كانوا يتخاطبون

بها ووقت نزوله ، ويرى إن فهم المعنى المقصود من الآيات إنما يتم في إطار هذه الأعراف اللغوية ، ومعنى ذلك أن الجاحظ لا يكتفي باعتبار البيئة اللغوية العربية في عصر الاستشهاد إطارا مرجعيا لصحة
التراكيب اللغوية فحسب، بل يعدها إطارا مرجعي ا لفهم دلالات التراكيب أيضا، هذه البيئة محدودة في الحساسية اللغوية الجماعية للمجتمع العربي في الجاهلية وصد الإسلام ، إيمانا من الجاحظ بان القرآن مخلوق من اللغة نفسها تخاطب بها العرب ، وعلى القانون نفسه الذي يشكلون به الدلالة.

والجاحظ بطريقته هذه التي ينسبها إلى علماء المعتزلة في عصره وبخاصة النظام إنما يواجه تيارين في وقت واحد ، الأول : تيار المفسرين الذين يبالغون في التأويل ، من غير رابط أو قانون يكبح جماع أخيلتهم وانطباعاتهم الذاتية ، والثاني : تيار الحرفيين المتفوقين تماما على الخوض في التأويل ، الممتنعين عن تجاوز المعنى الحرفي للكلمات والجمل ، مما دفعهم إلى التشبيه والتجسيم ووصف الذات الإلهية بصفات البشر.

أراد الجاحظ أن ينظر إلى ما كان أبى عبيدة يسميه" مجازا "على أنه قانون صارم ومعايير محكم لفهم الدلالة ، فكما أن هناك قياسا في النحو يعتمد صحة القاعدة بناء على الشاهد التركيبي ، كذلك هناك قياس يعتمد صحة الدلالة بناء على الشاهد البياني.

يقول الجاحظ" : كان أبو إسحاق(النظام)يقول : "لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم للعامة ، وأجابوا في كل مسالة ، فان كثير ا منهم يقول بغير رواية على غير أساس ،وكلما كان المفسر أغرب عنهم كان أحب إليهم، وليكن عندكم عكرمة والكلبي والسدي ، والضاحك ، ومقاتل بن سليمان، وأبو بكر الأصم ، في سبيل واحد ، فكيف أثاقل بتفسيرهم وأسكن إلى صوابهم،

وقد قالوا في قوله عز وجل (وأن المساجد لله) : إن الله عز وجل لم يعنى بهذا الكلام مساجدنا التي نصلى فيها ، بل إنما عنى الجباه ، وكل ما سجد الناس عليه من يد ورجل وأنف وثقنه، وقالوا في قول الله تعالى": أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت "أنه ليس يعنى الجمال والنوق وإنما يعنى السحاب(١٥) " ثم يعاقب على ذلك وغيره من أمثاله بقوله" : وليس يؤتى إلا من الطمع ومن شدة إعجابهم بالغريب من التأويل" (١٦) .

هذا عن المفرطين في التأويل على غير أساس أو قاعدة تحد من شطط أخيلتهم ، أما الآخرون الذين لا يتجاوزون المعنى الحرفي للكلمات ، فيضرب لهم أمثلة كثيرة منها قوله" : قالوا إنما قال الله تعالى _: حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) فذكر اللحم دون الشحم ، ودون الرأس ،ودون المخ ، ودون العصب، ودون سائر أجزائه ، ولم يذكره كما ذكر الميتة بأسرها ، وكذلك الدك، لأن القول وقع على جملتها فاشتمل على جميع خصائصها بلفظ واحد وهو العموم، وليس ذلك في الخنزير، لأنه ذكر اللحم بين جميع أجزائه" (١٧) ويذكر أنهم يخطأوا القران الكريم في قوله تعالى": فمنهم من يمشى على بطنه " وقالوا : إن المشي لا يكون إلا بالأرجل"(١٨) وخطئوه في قوله تعالى" يخرج من بطونها شراب، يقول الجاحظ مبينا إن العرب تتصرف في كلامها مثل ذلك، وأن أي مستخدم للعربية له إن يسير مثل تصرف العرب : يكون مصرحا بكلمة(مجاز)التي استخدمها أبو عبيدة" : وللناس أن يضعوا كلامهم حيث أحبوا إذا كان لهم "مجاز "إلا في المعاملات(١٩) "ويقول في قولهم في قوله تعالى" هذا نزلهم يوم الدين" : العذاب لا يكون نزلا" (يقول" ولكنه أجراه مجرى كلامهم" (٢٠) .

ويصوغ الجاحظ القانون العام الذي به يريد على الفريقين في وقت واحد، أصحاب التأويل المفرط وأصحاب الفهم الحرفي للكلمات _ بقوله" : فإذا كانت

العرب يشتقون كلاما من كلامهم ،وأسماء من أسمائهم "، واللغة عارية في أيديهم ، فمن خلقهم ومكانهم وإلهامهم وعلمهم وكان ذلك (منهم صوابا عن جميع الناس ، فالذي أعارهم هذه النعمة أحق بالاشتقاق وأوجب طاعة" (٢١) . وذلك يعنى إن الجاحظ يرى إن ما يسميه المجاز أو الاشتقاق هو قياس لغوى يستخدمه العرب في لغتهم ، وإن الله تعالى أحق باستخدام هذا القانون اللغوي في التعبير عن المعاني ، وفى فك شفرة هذا التعبير ، ومن ثم فان استخدام القرآن الكريم لليد بمعنى القوه والوجه بمعنى اللذان إنما هو أسلوب له مجاز عند العرب ، أي مخرج في لغة العرب . ولذلك فإن الجاحظ يتفق مع أبا عبيدة في فهم الآيات التي تحتوى على المجاز ويختلف مع الفراء ، لكن الجاحظ يزيل على أبى عبيدة أنه لا يجعل المجاز مجرد مخرج أو تخريج لغوى لصحة التراكيب أو دلالاتها فيما وضعت له من معنى ، بل يجعل ذلك قياسا يبيح استخدام نظائره من ناحية ، ويحصر دلالته فيما أثير عن العرب

من ناحية أخرى ، ولذلك يقول في تفسير الآية الكريمة" طلائعها كأنها رؤوس الشياطين "وكأنه يوازن بين تفسير أبى عبيدة لها وتفسير الفراء": زعم ناس إن رؤوس الشياطين ثمر شجره تكون ببلاد اليمن لها منظر كريه ، والمتكلمون لا يعرفون هذا التفسير ، وقالوا : ما عنى إلا رؤوس الشياطين المعروفين بهذا الاسم من فسقه الجن ومردتهم ، فقال أهل الطعن والخلاف : كيف يجوز أن يضرب المثل بشيء لم نراه فنتهمه ، ولا وصفت لنا صورته في كتاب ناطق أو خبر صادق ؟

ومخرج الكلام يدل على التخويف بتلك الصورة والتفريغ بها ، وعلى أنه لو كان شيئا أبلغ في الزجر من ذلك لذكره ، فكيف يكون الشأن كذلك ، والناس لا يفزعون إلا من شيء هائل شنيع قد عاينوه ؟ أو صوره لهم وأوصف صدوق

اللسان بليغ في الوصف ؟ ونحن لم نعاينها ولا صورها لنا صادق، وعلى أن أكثر الناس من هذه الأمم التي تعايش أهل الكتابين وحملة القران من المسلمين، ولم تسمع الاختلافات لا يتوهمون ذلك ، ولا يقفون عليه، ولا يفزعون منه ، فكيف يكون ذلك وعيدا عامل ؟

قلنا : وإن كنا نحن لم نرى شيطانا قط ، ولا صور رؤوسها لنا صادق بيده ، ففي أجمعهم على ضرب المثل يقبح الشيطان ، حتى صاروا يضعون ذلك في مكانين : أحدهما : إن يقولوا : لهو أقبح من الشيطان ، والوجه الآخر : إن يسمى الجمل شيطانا على جهة التطير له ، كما تسمى الفرس الكريمة شوهاء، والمرأة الجميلة وقرناء وخنساء وحرباء أو أشباه ذلك ، على جهة التطير له، ففي إجماع المسلمين والعرب وكل من لاقيناه على ضرب المثل بقبح الشيطان دليل على أنه في الحقيقة (أقبح من كل قبيح ، والكتاب إنما نزل على هؤلاء الذين قد ثبت طبائعهم بغاية التثبيت" (٢٢) .

والجاحظ هنا يرى إن هناك عرف ا لغوي ا وتواضع ا بين العرب ، هذا العرف اللغوي يمكن المتكلم من استخدام صيغه معينه للتعبير عن دلالات معينه ، كما يمكن القارئ أو السامع على من الحصول على هذه الدلالات عند اطلاعه على هذه الصيغ. وان تفسير القرآن على هذا النحو يجنب الناس من شطاحات المفسرين وتخيلهم أمور ا لا أساس لها. ويشير إلى إن هذا المنهج العقلاني اللغوي في التفسير إنما هو مذهب المتكلمين خاصة ، وينسب المنهج الآخر الخاطئ إلى المفسرين حين وإلى الدهرية حين الآخر وإلى آخرين طاعنين في القرآن حينا ثالثا.

وبصرف النظر عن فائدة طريقة المتكلمين أو ضررها(٢٣) فإن مناهج المتكلمين هي التي سيطرت وكتب لها الاستمرار والبقاء والتطوير ، وبسبب

سيطرة علم البيان بعد ذلك بقضية الإعجاز القرآني وصيرورة هذا العلم جزء ا من الدراسات الدينية المتعلقة بالقرآن والحديث والتوحيد وأصول الفقه.

على أن الجاحظ لم يقف عند هذا الحد الذي يشترك فيه مع أبى عبيده ، وأقصد الحد الذي يعالجان فيه الدلالة حسب المعيار الذي اقره البيان العربي ، والذي ظهر جليا في كتاب" **المجاز** "عند أبى عبيدة وفى كتاب" **الحيوان** " للجاحظ ، وهو حد لم يكن من وضع أبى عبيدة والجاحظ واحدهما ، بل هو من نتائج الفكر الاعتزالي التحريري الذي نشأ أولا عند الخوارج ، ثم تطور على أيدي المعتزلة ، من أمثال تمامه وبشر بن المعتمر ، والنظام وغيرهم . لم يقف الجاحظ عند هذا الحد ، بل تناول قضية البيان بمستوى آخر ولهدف آخر في كتاب" البيان والتبيين "لقد تجاوز الجاحظ الإطار الضيق الذي يقتصر على إيجاد سند لغوى لفهم الدلالة حسب المبادئ الاعتزالية ، وحاول صياغة مفهوم البيان صياغة نظريه تجعله معيارا لتقويم الأدب جملة ، سواء إن كان شعرا أم نثرا أم خطابة ، وتجعله أيضا أداه ماديه لإثبات إعجاز القرآن الكريم بأسلوب برهاني عقلي يفحم منكري إعجاز القرآن الكريم ، عن طريق ما أطلق عليه "النظم "وبذلك يحقق الجاحظ هدفه الأدبي_ باعتباره أحد الكتب المعنيين بصناعة الكلام _ في إيجاد أداة يقيس بها جودة الصناعة الكلامية ، أيا كان نوعها شعر ا كانت أم نثرا أم قرآنا، ويحقق بها في الوقت نفسه مبادئ المعتزلة، وهى إثبات التوحيد عن طريق التأويل الأدبي للمتشابه من آيات القرآن ، وإثبات العد عن طريق تقديم الحجة المادية المعجزة للقرآن في كل عصر ، وإثبات دور العقل والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ،عن طريق عدم الوقوف موقفا سلبيا من الطاعنين في الدين ، بل محاولة استخدام البيان في إرشادهم إلى الإعجاز القرآني بأداة عقلية منطقية ثم.

لقد حقق الجاحظ المبادئ التي نادى بها المعتزلة من قبله وفى عصره ، بل إن بعض العلماء يرى إن الجاحظ في حديثه عن قضية النظم لم يضف جديد ا على ما قاله المتكلمين قبله ، يقول البلقاني" : وقد صنف الجاحظ في نظم القرآن كتابا لم يزد فيه على ما قاله المتكلمون قبله " (٢٤)

في كتاب البيان والتبيين عالج الجاحظ مفهوم البيان في إطار العلاقة بين الدال والمدلول ، وهو الإطار نفسه الذي عالجه في كتاب الحيوان ، ويشترك في معه أبى عبيده ، ولكنه في كتاب" البيان والتبيين "يوسع مفهوم هذه العلاقة بحيث يفسح المجال بمصطلحات أخرى غير البيان مثل ،: البلاغة ، والفصاحة ، والنظم ، والإعجاز ، والبديع.

فهو يجعل البيان مفهوما واسعا جادا بحيث يدل فقط على مجرد الدلالة الظاهرة على معنى الخفي" ثم يقول شارحا هذا المعنى" : البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى ووهتك الحجب دون الضمير ، ومن اى جنس كان ذلك الدليل ، لان مدار الأمر والغاية الذي إليها يجرى القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام ، فبأي شيء بلغت الإفهام ووضحت عن المعنى فذلك البيان (في ذلك الموضوع" (٢٥) .

وهكذا يرى الجاحظ أن مجرد توصيل المعنى من القائل أو المنشئ إلى المتلقي يحقق معنى البيان ، سواء كان هذا التوصيل عن طريق اللغة ن أم بأى أداة سواها ، مثل الاشارة والخط والعقد والنصبة أى الحال.

وتجدر الإشارة إلى أن توسيع مفهوم البيان هنا إنما جاء عند الجاحظ لتلبيتة لفكرة الاعتزالي حول دور العقل ، ومسئولية الإنسان عن أفعاله ، فمفهوم النصبة عنده : إن الرسالة التي تحمل معنى قد تكون موجودة في الطبيعة ، حيث تكون الطبيعة رسالة يمكن للعقل إن يقرأها ويفهم منها وجود الصانع وقدرته ، فالعقل مكلف بالإيمان بالله ، عن طريق هذه الرسالة الإلهية التي

تكمن في دقائق صنع الخالق للحيوان والإنسان والأشجار ، ولو لم تصله رسالة النبي.

وهذا المفهوم العام للبيان يفسح المجال لمفهوم مصطلح آخر يطلق عليه الجاحظ اسم" البلاغه" حيث يرى الجاحظ عنى طريقة اللغة التى هى أرفع أداة من أدوات البيان تتفاوت درجته حسب قدرة المتكلم على امتلاك أدوات البيان ، وتتمثل هذه الأدوات فى القدرة العقلية والثقافية وفى سلامة أدوات القول ، فإذا استطاع المتكلم أن يوصل المعنى الذى أراده كاملا إلى عقل المتلقى وقلبه ، فى صوره لغوية جميلة جذابة ، فهو فى هذه الحالة بليغ ، ويوصف كلامه للبلاغة وتقل بلاغة الكلام كلما نقصت الدلالة أو حرفت ، لم تصل لطريقة خلابة إلى قلب المتلقى وعقله.

ومعنى ذلك أن العلاقة بين البيان والبلاغة علاقة عموم وخصوص = كل بلاغة بيان وليست العكس.

فإذا جاءت العلاقة المعنوية للكلام من عيب يلحق بجهاز النطق عند المتكلم ، مثل الفأفأة أو الثأثأة أو غير ذلك ، فإن المتكلم حينئذ لا يوصف بالفصاحة ، فمفهوم الفصاحة عند الجاحظ هو امتلاك الجهاز النطقى السليم وصفه تتعلق بسلامة المستوى الصوتى للكلمات ، وبذلك تكون الفصاحة اخص من البلاغة وهما أخص من البيان وهكذا أوجد الجاحظ مفهومين داخل مفهوم البيان الأول: مفهوم البلاغة وهو أخص من البيان وبه تعرف جودة الكلام ، وارتفاع منزلته من البيان ونقيض البلاغة العي والحصر ، والثانى : مفهوم الفصاحة ، وهو أخص من مفهوم البلاغة لأنه يتعلق بسلامة النطق ودقة خروج أصوات الكلام من مخرجها وكيفية توقفها فيما بينها.

ويرى الجاحظ ان البلاغه إذا وصلت إلى أعلى درجاتها وأسمى غايتها من الابانة والجودة والفصاحة ، فإانه فى هذه الحالة توصف بالإعجاز ، فالإعجاز عنده هو أعلى درجات البيان والبلاغة والفصاحة ولا يكون هذا إلا فى القرآن الكريم . ويرى أن وصف البيان والفصاحة والبلاغة والإعجاز لا ينصرف إلى المعانى ذاتها بل إلى الكيفية التى تصاغ بها هذه المعانى وتتمثل فيما يسميه هو" **واللفظ**" "**والصياغة**" " **والنسج**" "**والتصوير** "لأن المعانى كما يقول مبسوطة إلى غير غاية ، ممتدة إلى ما لا نهاية ، مطروحة فى الطريق ، يعرفها العربي والعجمي ،أما الألفاظ فهى محصورة محدودة ، وبهذا يكون الجاحظ قد حقق هدفين من أهداف عقيدته الاعتزالية : أولهما : أنه دافع عن الإسلام ، خلال دفاعه عن العرب ، ضد دعاوى الشعوبية التى ترى أن حصيلة العرب من البيان لا تتعدى الألفاظ ، وأن غير العرب أاقدر على توليد المعانى ،فأراد الجاحظ أن يثبت أن الفضيلة والتميز وإدراك السبق فى مضمار البيان إنما يكون بالنظم الذى هو خواص اللفظ والنسج والتصوير.

أما الهدف الثانى : الذى عمل إليه الجاحظ ، فهو إيجاد دليل مادى عقلانى لا يمكن إنكاره ، من قبل غير المسلمين لإثبات قضية الإعجاز فى القرآن الكريم، وهذا نابع من المبدأ الاعتزالى الراسخ حول العقل ودوره فى قضية الإيمان وبهذا يتحقق العدل الذى قال به المعتزلة ، إذ إن القرآن بهذه الطريقة يعد حجة مادية ملموسة لكل الناس ، من عاش منهم فى عهد النبى" صلى الله عليه وسلم "ومن عاش بعد ذلك ، فالناس متساوون فى حصولهم على القدر الذى يمكنهم بإدراك المعجزة فى كل العصور ، متساوون فى المقدار الذى يمكن محاسبتهم عليه من العقل" : وبالبيان (عرف الناس القران" (٢٦) .

وهكذا نرى ان المصطلحات التى أفرزتها دراسات أبى عبيدة والجاحظ ، للتعبير عن مفهوم البيان ترتبط ارتباطا وثيقا بالأصول الفلسفية المعتزلة ، وللخوارج ،

حتى بدت وكأنها جزء من المصطلحات الكلامية ، أو امدادات لها ، كما أنها تدل على أن نشأة البيان العربى إنما جاء نتيجة لحاجات ثقافية ودينية وإفراز لقضايا داخل الثقافة العربية نفسها ، وليس انعكاسا لتيارات أو تاثيرات خارجة ، كما أنها تبرهن على وحدة الثقافة العربية فى هذه المرحلة المبكرة فى كل جوانبها الجميلة العقلية والمعقدية.

***البديع وعلاقته بالبيان عند ابن المعتز:**

يرى الجاحظ إن العرب في الجاهلية وصدر الإسلام استطاعوا أإن يصلوا إلى درجة عالية من البيان ، وأن ينشئوا في لغتهم بيانا خاص ا بهم ، يختلف عن بيان غيرهم من الأمم ، وأن هذا البيان العربي نفسه هو الذي استخدمه القرآن الكريم في خلق هذه المعجزة البيانية التي تحدى بها العرب أنفسهم ، ومن ثم فإن أي فهم للدلالات القرآن الكريم ، وأي دراسة لإعجازه ينبغي أن تعتمد على الشفرة التي تواضع عليها هذا البيان ، وهذا ما فهمه الجاحظ من قول الله تعالى "وبلسان عربي مبين. "

لكن هناك ظاهرة شغلت عقل الجاحظ ، وهى إن طائفة من الشعراء المولدين تكسر هذا البيان ،وتتمرد عليه ، وتبدع أشكالا طريفة من القول تختلف في وضعها وتشكيل دلالتها عن البيان العربي التقليدي ، لأن المولدين يبتكرون أشكالا جديدة من العلاقات بين الدال والمدلول ، وبين المعنى واللفظ ، مثل أمثال أبى نواس ، والعتابى ، ومسلم بن الوليد ، وغيرهم من المولدين ، إلى الحد الذي يمكن القول معه : إنهم ينشئون في اللغة العربية بيانا جديدا ، يختلف عن البيان العربي ، لم يستطع الجاحظ أن ينكر جماليات هذا البيان الجديد الذي أطلق عليه مصطلح (بديع) ليكون مقابلا لما كان قد أطلق عليه في كتاب الحيوان" البيان أو المجارى كلام العرب. "

لم يفعل الجاحظ مثلما فعل اللغويون عندما أنكروا جمال هذا البديع ولم يعترفوا به ، بل كان الجاحظ معجبا بشعر أبى نواس . ويصفه بجودة الطبع ، وجودة السبك ، والحذق بالصنعة ، ويقول " :إن تأملت شعره فضلته " ويقول" : وأنا لا نعرف بعد بشار أشعر منه" (٢٨) وكان معجبا بشعر بشار ويقول عن كلثوم بن عمرو العتابى" : وعلى ألفاظه وحذوه ومثاله في البديع يقول جميع من يتكلف مثل ذلك ، من شعراء المولدين ، كنحو منصور النمري ، ومسلم بن الوليد الأنصاري وأشباههم . وكان العتابى يحتذي حذو بشار في البديع ، ولم يكن في المولدين أصوب بديعا من بشار وابن هرمه" (٢٩)

هذا المصطلح الذي أطلقه الجاحظ على هذا اللون الجديد من البيان الذي ظهر عند المولدين ، أو هم بعض الباحثين المعاصرين بأن ابن المعتز فى كتابه البديع صار على النهج الذى بدأه الجاحظ والتزم مفهومه ، يقول إحسان عباس " :وأقبل ابن المعتز على بيان الجاحظ فاستخرج منه مبحثه فى البديع ، واستعار مصطلح عن المذهب الكلامي ، وهو نوع من البديع نشأ في جو اعتزالي" (٣٠)

الذي يقرأ هذه العبارة يفهم منها أنَّ إحسان عباس يرى أنَّ مفهوم" البديع "عند الجاحظ هو مفهومه نفسه عند ابن المعتز ، لكن القارئ لكتاب ابن المُعتز يرى غير ذلكَ ، إذ إنَّ مفهوم البديع عند ابن المُعتز يختلف عن مفهوم البديع عند الجاحظ.

فالجاحظ عندما تحدَّث عن البديع الذي ظهر في أشعار المولدين والمُتمثِّل في الاستعارة والتشبيه والمذهب الكلامي والجناس إنَّما كان ينظر إليه على أنَّه بيان جديد طارئ على البيان العربي ، ويختلف عنه ، يتحدَّث عنه باعتباره ظاهرة لغوية تاريخية ، ترتبط بأذواق المولدين وثقافاتهم وأساليب تعبيرهم في هذا العصر.

أمَّا ابن المعتز فإنَّه كان يقصد من البديع الابتكار الفني ، والاختراع ، والخروج على العُرف اللغوي السائد ، يقصد منه مُجرَّد الابتكار في أي عصر ، وفي كل مكان ، وأن المولدين لم يخترعوا البديع ، ولم يكن محصورا في أذواقهم وبيئتهم وعصرهم ، فهو موجود في الشعر الجاهلي ، وفي الشعر الإسلامي ، وفي القرآن الكريم ، وفي الحديث النبوي الشريف ، وفي شعر المولدين ، هي أذن ظاهرة فنية عند ابن المُعتز وليست ظاهرة تاريخية أو حساسية لغوية ، كما يذهب الجاحظ.

مفهوم البديع عند الجاحظ عبارة عن ظاهرة لغوية تاريخية ، ترتبط بالذوق الجماعي لدى المولدين ، تقابل الذوق اللغوي الجماعي الذي أثمر البيان العربي عند الجاهليين ، أمَّا عند ابن المُعتز فالبديع عبارة عن ابتكار فردي فني ، لا صلة له بالحساسية اللغوية الجماعية لعصر مُعيَّن ، البديع يتمرَّد فيه الأديب على الوضع اللغوي المُعتاد ويكسر رتابته ، سواء أكان هذا التمرُّد على اللغة المُعتادة أم اللغة الفنية نفسها ، لذلكَ فإنَّ ابن المُعتز عندما تحدَّث عن الاستعارة رأى هناك نوعين من الاستعارة ، إحداهما بديعية ، والأخرى غير بديعية ، يقول" ومثل قول القائل الفكرة مخ العمل ، فلو كان قال : لب العمل لم تكن بديعا" (٣١) .

لأنَّ قوله" الفكرة لب العمل "رغم خروج كلمة" لب "عن معناها الأصلي في الوضع اللغوي لم تكسر رتابة الاستخدام اللغوي الشائع الذي تحوَّل عُرفا لُغويا، أمَّا قوله" : الفكرة مخ العمل "فقد كانت خرقا للمُعتاد ، وتغريبا للمألوف من القول ، واكتشافا لعلاقة جديدة بين اللفظ والمعنى ، ومن ثم كانت حقيقة بالوصف بكلمة بديع ، هذا النمط من الاكتشاف ، سواء أكان موجودا في العصر الجاهلي أم في عصر المولدين يُسميه ابن المُعتز بديعا.

ومن ثَمَّ فإنَّ البديع عند ابن المُعتز ليس مبحثا في الدلالة ، كما يرى الجاحظ، بل هو مبحث في الجمال الأدبي ، ومن ثَمَّ فإنَّ ابن المُعتز يرى أنَّ ألوان البديع غير محصورة وأنَّ الاكتشاف مفتوح دائما أمام الأدباء في كل عصر ، فهو عنده تقنين للغة باعتبارها جميلة ، وليس باعتبارها وسيلة.

أمَّا تأثير الزمان وتغيُّر أذواق العصور فلا يُنكره ابن المُعتز ، بل إنَّه أشار إليه ، فهو يرى أنَّ أذواق المولدين غير أذواق العرب في العصور السابقة ، وقد بدا أثر أذواق في ناحيتين تتعلَّقان بالبديع : الأولى : أنَّهم أكثروا من البديع كثرة مُفرطة . والثانية : أنَّهم تكلَّفوه تكلُّفا ، ولم يخترعوه جريا على فطرتهم وطبعهم ، وهذا كان سببا في فساد كثير من أشعارهم.

ولقد فهم عبد القاهر الجرجاني مُصطلح" البديع "حسب مفهوم ابن المُعتز وأراد بدافع من عقله الفلسفي الأشعري أن يخضعه لنظرية البيان ، فأورد كثيرا من مظاهره على أنَّها أدوات لتحقيق البيان ، ومن ثَمَّ البلاغة بل الإعجاز ، لكن أشعريا آخر ، هو الباقلاني لم يفهم هذا الفهم ، بل رأى أنَّ هذه الألوان البديعية التي تحدَّث عنها ابن المُعتز لا فائدة منها في معرفة بلاغة القرآن أو إعجازه ، لأنَّها عبارة عن تصنُّع وتعمل وتكلُّف، ولا فائدة منها ، وينتهي إلى حُكم قاطع يقول فيه" : (إنَّ لا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن من البديع(٣٢)

***تحوُّل مفهوم البيان إلى معنى الاستدلال عند ابن وهب:**

في كتاب" البرهان في وجوه البيان "لأبي الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب ، يترسم الكاتب خطى الجاحظ في تقسيم البيان إلى بيان باللغة وبيان بالخط .. إلخ . لكنَّه يفهم معنى البيان فهما مُختلفا، يتأثَّر فيه بمُؤثرين كبيرين، هما : المنطق اليوناني والمذهب الشيعي . إذ يجعل البيان عبارة عن : استدلال منطقي على صحة المذهب الاعتقادي ، وهو يقسم البديع إلى أربعة أوجه ، في ثلاث مراحل ، يسميها هو أنواعا:

المرحلة الأولى : بيان الأشياء بذواتها ، وإن لم تبن بلغاتها ، ويتمثَّل البيان في هذه المرحلة في اكتشاف العِبرة من الكون المُحيط بالإنسان ، عن طريق المحسوسات ، أو عن طريق الفطرة التي تجعل الإنسان يُميِّز الكل من الجزء ، والكبير من الصغير، أو بالقياس ، عن طريق المُشابهة بين الأمور المُتماثلة وإعطائها حكمها ، أو عن طريق الخبر المتواتر الذي ثبت صدقه ، أو عن طريق الأنبياء والأئمة الذين يجهرون بإمامتهم ، وقامت أدلة على عصمتهم . كل هذه الوسائل عند ابن وهب تنتمي إلى المُستوى الأوَّل من البيان الذي يُسميه الاعتبار.

المرحلة الثانية : هي التصديق القلبي بأنَّ هذا الأمر الذي اعتبر بالأساليب السابقة حق ويقين لا شك فيه ، وهي المرحلة التي يطلق عليها مُصطلح "الاعتقاد. "

أمَّا المرحلة الثالثة : فهي" العبارة "عن طريق القول ، أو عن طريق الكتابة "الخط "، ويرى أنَّ المعنى الذي تتولَّى العبارة التعبير عنه مُشترك بين جميع اللغات ، أمَّا العبارة نفسها فتختلف من لغة إلى أخرى.

ثُمَّ يُقسِّم العبارة قسمين : الأول : واضح لا يحتاج إلى تأويل أو تفسير وهي العبارات التي تؤدي معانيها بطريقة مُباشرة . والثاني : فسم غامض من العبارة تحتوي فيه العبارة على معنى ظاهر ومعنى خفي ، ويحتاج استخراج معناها عندئذٍ إلى تأويل وتفسير ، وهي العبارات التي تحتوي على استعارات، ولحون، ورموز ، وتشبيهات ، حذف ومُبالغة وتقديم وتأخير . ويرى أنَّ البلاغة صفة للعبارة ،ويُعرِّف البلاغة بأنَّها" القول المُ حيط بالمعنى المقصود ، مع اختيار الكلام ، وحسن النظام ، وفصاحة اللسان "وهو مفهوم الجاحظ نفسه للبلاغة.

نُلاحظ هنا أنَّ ابن وهب حاول تقنين الأُسس التي يقوم عليها الجدل بين المذاهب الكلامية في عصره بصورة تُشبه تقنين أرسطو لفن الخطابة ، بل إنَّ حاول تبيان الطُرُق التي يتبعها الداعية للمذهب الشيعي خاصة في إقناع الناس وأطلق عليها اسم" البيان. "

ومن الجدير بالذكر أنَّ هذا الفهم الكلامي للبيان ترك أثره الكبير والواضح في التعريفات المُتأخرة للبيان ، فهذا التهانوي يرى أنَّ أكثر الفقهاء والمُتكلِّمين يُعرِّفون البيان بأنَّه" الدليل الموصل بصحيح النظر إلى اكتساب العلم بما هو دليل عليه "ويرى أنَّ البيان عند العُلماء يرتبط بثلاثة أمور هي :التعريف، والإعلام، والدليل ، أمَّا الأمر الأوَّل كما يرى فوظيفته إخراج الشيء من حيِّز الأشكال إلى حيِّز التجلِّي والظهور ، والثاني : العلم الذي يتبيَّن به المعلوم ، والثالث : الدليل(٣٤) .

بل إنَّ التهانوي لا يلمح فارقا كبيرا بين البيان وبين البرهان الذي يعرفه بقوله : "البرهان : بيان الحجة وإيضاحها وهي التي يلزم من التصديق بها التصديق بشيء" (٣٥) فهو أيضا بيان ، أي تعريف وإيضاح ، وعلم ودليل.

وهكذا أصبح مفهوم البيان عند ابن وهب في وادٍ آخر بعيد جدا عن وادي مفهوم ابن المُعتز ، بل عن منطق ابن المُعتز ، رغم أنَّهما قد عاشا في عصر واحد ، فالاستعارة عند ابن وهب نوع من الضرورة اللغوية يقول" : واحتيج إليها في كلام العرب لأنَّ ألفاظهم أكثر من معانيهم ، وليس هذا في لسان غير لسانهم" (٣٦)

***البيان بين المادة والصورة عند قدامة:**

خرج قدامة بن جعفر على المألوف في تحديده لمفهوم البيان في البلاغة العربية ، بأمرين: الأوَّل : أنَّه لم يربط فكرة البيان بالإعجاز القرآني ، ولم يصرح بأنَّ فكرته عن البلاغة أو البيان تخدم النص القرآني ، بل قصر

موضوعه على الشعر خاصة ، ولا يتوهَّم متوهم أنَّ السبب في ذلكَ هو حساسيته التي قد تكون ناشئة من أصله المسيحي ، فأصل أبو عبيدة صاحب "المجاز في القرآن "كان يهوديا ، بل كان ذلكَ المنهج من قدامة اتجاها فكريا ومذهبا فنيا يقصر مفهوم البيان على الشعر خاصة.

ثانيهما :أنَّه تناول مفهوم البيان بمنظور كلامي فلسفي تأثَّر فيه منطق أرسطو، بل إنَّه نظر إلى البيان العربي بمنظور قريب من منظور أرسطو للشعر . فهو يرى أنَّ الشعر صناعة ، مثل سائر الصناعات الحرفية ، كالنجارة والحدادة، وأنَّ الشاعر مثل أي صانع يطمح إلى تجويد صناعته

ويودُّ أن يصل بها إلى درجة عالية من الإتقان والجودة ، وقد يُوفَّق الشاعر في ذلكَ ، وقد لا يُوفَّق ، ومن ثَمَّ فإنَّنا نجد في صناعة الشعر تفاوُتا في الجودة ، يقول" : ولما كان للشعر صناعة ، وكان الغرض في كل صناعة إجراء ما يصنع ويعمل بها على غاية التجويد والكمال ، إذا كان جميع ما يؤلف ويصنع على سبيل الصناعات والمِهَن فله طرفان ، أحدهما غاية الجودة ، والآخر غاية الرداءة ، وحدود بينهما تُسمَّى الوسائط ، وكان كل قاصد لشيء من ذلكَ فإنَّما يقصد الطرف الأجود ، فإن كان معه من القوة في الصناعة ما يبلغه إياه سُمي حاذقا تمام الحذق، فإن قصر عن ذلك، نزل له اسم بحسب الموضع الذي يبلغه في القرب من تلك الغاية والبعد عنها" (٣٧) .

قدامة هنا يوفق بين مفهوم البلاغة عند الجاحظ ومفهوم الشعر عند أرسطو، لكنه ينظر إلى العوامل التي ترتقي بالكلام حتى يصل إلى درجة الجودة، وينسبها إلى العوامل نفسها التي ترتقي بها صناعة النجارة والحدادة والنحت . فصناعة النجارة تقوم على عنصرين :المادة وهي الخشب، ثم الصورة التي يشكلها النجار من هذا الخشب، مثل صورة الكرسي أو السرير، وصناعة

الحدادة تقوم أيضا على المادة وهي الحديد ثم الصورة التي يصنعها الحداد . ويرى قدامة أن الشعر لا يختلف عن ذلك، في أن له مادة وصورة، ويرى قدامة أن التفاوت في قيمة الصناعة والمهارة، لا تتعلق بالمادة، فلا تتعلق المهارة عند النجار بقيمة الخشب، بل بإجادة التصوير .فالتصوير عنده هو موطن المفاضلة وليس المادة.

لكنه يرى أن المادة التي تصنع منها الصورة في الشعر هي المعاني، فالمعاني من حيث هي معانٍ لا مفاضلة فيها بين شاعر وشاعر، ولكن المفاضلة تكون في صياغة هذه المعاني في صورة متقنة، يقول" :إن المعاني كلها معرضة للشاعر، وله أن يتكلم فيما أحب وآثر، من غير أن يحظر عليه معنى يروم الكلام فيه، إذ كانت المعاني للشعر بمنزلة المادة الموضوعة، والشعر فيها كالصورة، كما يوجد في كل صناعة، من أنه لابد فيها من شئ موضوع يقبل تأثير الصورة منها، مثل الخشب للنجارة، والفضة للصياغة" (٣٨) .

إن حديث قدامة عن المادة والصورة يذكرنا بمفهوم اللفظ والنظم عند الجاحظ، رغم أن أساس التفرقة عند قدامة أرسطي المنشأ، لكن مصطلح قدامة عن المعنى باعتباره المادة الغفل الذي– تتكون منه الصورة أضاف شيئا جديدا إلى نظرية البيان في البلاغة العربية، بل أضاف مشكلة– جديدة في مفهوم البيان لم يستطع حلها بعد ذلك إلا عبد القاهر الجرجاني بعد قرنين من الزمان، هذه المشكلة تتمثل في مفهوم المعنى نفسه، فقد فهم بلاغيو القرن الثالث والرابع من كلمة المعنى ما كان الجاحظ يطلق عليه مصطلح اللفظ، ذلك بسبب دخول مصطلح جديد على البلاغة هو مصطلح "التخييل " وهذا المصطلح الجديد أدى إلى خلخلة الدائرة الاصطلاحية في البلاغة كلها، كما سوف نتعرف على ذلك عند الحديث عن فكرة المعنى عند الأشاعرة.

قيمة المعنى النفسي وعلاقتها بالبيان عند الأشاعرة:

بنى المعتزلة مفهومهم عن البيان بالصورة التي ظهرت عند الجاحظ والنظام وثمامة، على فلسفة يسيرة تقوم على أن كلام الله تعالى أي القرآن الكريم لابد أن يكون مفيدا ، أي أنه يحمل دلالة أو– معاني محددة يتوجه بها إلى مخاطبين هم العرب، لأنه لو كان من غير معنى لكان عبثا والله– سبحانه وتعالى منزه عن العبث وأن الحصول على هذا المعنى من قراءة كلام الله تعالى تقتضي– أن يكون هناك تواضع لغوي، أي شفرة لغوية يتفق كل من القارئ ومنشئ النص على اقتران الدوال والمدلولات فيها، لأن الإفادة من الكلام وفهمه لا تكون إلى بعد استقرار المواضعة على شفرته.

يقول القاضي عبد الجبار موضحا هذه الفكرة" :والكلام الإلهي من ناحية أخرى لابد أن يكون – مفيدا ، لأنه يتوجه إلى مخاطب، فإن لم يكن مفيدا دخل في العبث الذي يتنزه الله عنه، لوقوع أفعاله كلها في دائرة الحكمة والصواب، ووجوب الإفادة من كلام الله مع وجوب الحدوث يؤديان معا إلى ضرورة أن يكون كلامه سبحانه مسبوقا بالمواضعة، لأن الكلام لا يكون مفيدا إلا وقد تقدمت المواضعة عليه" (٣٩) .

هذه المواضعة اللغوية تقتضي الحدوث كما يقول عبد الجبار في حديثه السابق، أي أنه لا يمكن القول بهذه القضية إلا إذا سبقه الاعتقاد في خلق القرآن، ومن ثم فإنهم يرون أن كلام الله بلفظه ومعناه هو ذلك القرآن الذي يوجد بين دفتي المصحف، وأنه مخلوق، لأنه مسموع ومحسوس، وهذا يخالف رأي أهل السنة كما هو معروف إذ يرون أن كلام الله قديم بلفظه ومعناه، لأن الكلام– صفة أزلية قديمة قدم الذات.

أما الأشاعرة فقد رأوا رأيا ثالثا ، ذلك بأنهم حاولوا التوفيق بين الرأيين، فقالوا إن القرآن قديم بمعناه، مخلوق بلفظه، فقد قال الأشعري" :القرآن كلام الله قديم غير مغير، ولا مخلوق، ولا حادث، ولا مبتدع، فأما الحروف المقطعة والأجسام والألوان والأصوات والمحدودات، وكل ما في العالم من المكيفات مخلوق مبتدع مخترع" (٤٠) .

ومعنى ذلك أن الأشعري كان يرى أن هناك نوعين من الكلام في القرآن الكريم، الأول : الكلام النفسي الأزلي القديم، وهو الكلام القائم بذات المتكلم، ثم الكلام المتعلق بالأمر والنهي والخبر(٤١)

"وهو حادث وهذه الوجوه ترجع إلى اعتبارات في كلامه، لا إلى عدد في نفس الكلام، والعبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلي"(٤٢) .

وعندما حاول العلماء الأشاعرة تطبيق فكرة الكلام النفسي على الشعر فهموها في ظل فكرة أخرى تحدث عنها الفارابي وابن سينا في تلخيصهم لكتاب الشعر وكتاب العبارة لأرسطو ألا وهي فكرة "التخييل "مما جعل مفاهيم" المعنى " و"معنى المعنى "و"اللفظ "ومفهوم" التخييل "يضطرب في أذهانهم، إلى درجة أن عبد القاهر وهو من هو فطنة وذكاء، يقر أن في القرآن الكريم استعارة ويجعلها في المستوى الثاني من مستويات القول، أي ما يساوي المعنى أو التخييل، ثم ينفي أن يكون في القرآن تخييل، في النصف الثاني من كتاب أسرار البلاغة، كما أدت إلى فهم خاطئ للشعر عند الباقلاني.

البيان وقضية الإعجاز عند الباقلاني:

إذا كان الأشاعرة قد قالوا بوجود كلامين في القرآن الكريم، الكلام النفسي الأزلي المتصل بالذات والكلام المخلوق، ففي أي الكلامين يكمن الإعجاز ويتجلى البيان؟!

يرى الباقلاني أن الإعجاز والبيان والبلاغة التي يتصف بها القرآن الذي نقرؤه ليس لأنه يحاكي الكلام النفسي القديم، أو لأنه يعبر عنه، لأنه لو كان معجزا من هذه الجهة لكانت التوراة ولكان الإنجيل أيضا معجزا .(٤٣) لكن الإعجاز يأتي للقرآن من حيث إنه بديع في النظم، عجيب التأليف،
متناه في البلاغة، رغم أنه يستخدم اللغة نفسها التي يستخدمها لعرب، ويستخدم الخطابات نفسها التي يستخدمونها، وهو مع طوله لا تجد فيه تفاوتا، وأنه قد تضمن معاني في أصل الشريعة وأصل العقيدة وانتقى لها الألفاظ التي تأتي وفقا لها، في براعة لا تتكرر(٤٤) ، وهذا ما يسميه الباقلاني النظم.
وبهذا فإنه يرى أن البيان القرآني يختلف عن البيان الشعري، ليس في علو درجة البلاغة إلى الحد الذي تنقطع عنه أنفاس البلغاء، ولكن في أن تركيب البيان القرآني نفسه من نوع مختلف، فالإعجاز القرآني كما يرى يتحقق بإيجاد الألفاظ التي تأتي وفق المعاني، فالمعاني هي الأصل فيه والألفاظ خادمة لها .
أما الشعر فالألفاظ هي الأصل ثم تأتي المعاني تابعة لها بعد ذلك، يقول الباقلاني موضحا الفرق بين السجع الذي يأتي في الشعر، وبين الفواصل القرآنية التي تشبه السجع" :قد يكون الكلام على مثال السجع وإن لم يكن سجعا، لأن ما يكون الكلام به سجعا يختص ببعض الوجوه دون بعض، أن السجع من الكلام يتبع المعنى فيه اللفظ الذي يؤدي السجع، وليس كذلك ما اتفق مما هو في تقدير السجع في القرآن، لأن اللفظ يقع فيه تابعا للمعنى، وفصل بين أن ينتظم الكلام في نفسه بألفاظه التي تؤدي المعنى المقصود فيه، وبين أن يكون المعنى منتظما دون اللفظ، ومتى ارتبط المعنى بالسجع كانت إفادة السجع كإفادة غيره، ومتى انتظم المعنى بنفسه دون السجع، كان مستجلبا لتحسين الكلام دون تصحيح المعاني" (٤٥) .

فالنظم في القرآن الكريم عند الباقلاني يكون في المعاني قبل أن تتلبس بالألفاظ التي تأتي وفقا لها، أما النظم في الشعر فهو في الألفاظ التي تتناغم فتكوّن السجع أو الجناس أو غير ذلك من ألوان البديع ثم تأتي المعاني بعد ذلك وفقا لها .ومن ثم فإن الباقلاني لا يرى أن البديع يصلح أن يكون أداة لمعرفة إعجاز القرآن.

هذا الفارق بين البيان القرآني والبيان الشعري، نجد له تقنينا عند رجل أشعري آخر، هو الفخر الرازي، إذ يقول في تفسيره الكبير في تفسير قوله تعالى :"وما علمناه الشعر وما ينبغي له" يس :٦٩ . الشعر يدعو إلى تغيير المعنى لمراعاة اللفظ والوزن، لأن الشاعر يقصد إلى اللفظ قصدا أوليا ثم تأتي المعاني بعد ذلك، أما الشارع الحكيم فيقصد إلى المعنى قصدا أوليا ثم تأتي الألفاظ بعد ذلك خدما للمعنى، فالشارع يكون اللفظ منه تبعا للمعنى، والشاعر يكون المعنى منه تبعا للفظ" (٤٦) .

إن البيان القرآني عند الباقلاني جنس متفرد من أجناس البيان مختلف عن بيان البشر رغم أنه يستخدم لغتهم.

البيان وعلاقته بالنظم عند الرماني:

أما الرماني فيعرّف البيان بقوله" :البيان هو الإحضار لما يظهر به تميز الشئ عن غيره في الإدراك" (٤٧). وهو بذلك يفهم البيان على أنه نوع من تحديد الدلالة وتعيينها، ثم التعبير عنها بصورة دقيقة وواضحة، ولم يوضح الرماني ذلك الشئ الذي يظهر به التميز فيتحقق عن طريقه البيان، هل هو الكلام النفسي، أم هو الرسالة المعنوية التي يراد تبليغها إلى متلقٍ ومن ثم تكون وظيفة البيان وظيفة تبليغية، أي نقل الرسالة من منشئ إلى متلقٍ، أم أن البيان نوع من الاعتبار الذي يصل بصاحبه إلى درجة اليقين الذي يمكن صاحبه من التعبير عنه بصورة تؤثر في الآخرين وتقنعهم بالفكرة التى آمن بها منشئ

البيان كما يقول ابن وهب ، أي أن البيان في هذه الحالة نوع من الجدل أو البرهان المنطقي ولم يوضح الرماني الأداة التي يمكن بها التعبير عن هذا التميز لكن موضوع كتاب الرماني يدل على أنه كان يقصد البيان القرآني خاصة.

والرماني مثل الجاحظ يرى أن البلاغة أخص من البيان، وأن البيان أعم من البلاغة، لأن كل ما أفهم المعنى ولو بطريقة رديئة يمكن أن يندرج تحت مصطلح البيان عندهما وليس الأمر كذلك بالنسبة للبلاغة، فالبلاغة تتجاوز مجرد إفهام الدلالة إلى التأنق في توصيلها إلى نفس المتلقي، وتمكينها من نفسه، بحيث تكون على مقدار الحاجة دون إخلال أو إملال بلغة جميلة، يقول: "وحسن البيان في الكلام على مراتب :أعلاها مرتبة ما جمع أسباب الحسن في العبارة، من تعديل النظم حتى يحسن في السمع، ويسهل على اللسان وتتقبله النفس تقبل البرد، وحتى يأتي على مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة" (٤١) .وهذا المستوى الرفيع من البيان والبلاغة هو الإعجاز.

ثم يشرح الرماني الوسيلة التي يتحقق بها البيان، والذي يسمو عن طريقها إلى هذه الدرجة الرفيعة، ويرى أن هناك عنصرين لتركيب النظم.

العنصر الأول :الأدوات، وهي الأسماء والصفات من حيث دلالتها والتصرف فيها، ويرى الرماني أن دلالات هذه الأسماء والصفات متناهية ومحدودة.

العنصر الثاني :التركيب الذي يتم به نظم هذه الأسماء والصفات في كيان لغوي واحد، ويرى أن أنواع التركيب غير متناهية.

ذلك أنه يشبّه الأسماء والصفات بالأعداد من ١ إلى ٩ فكل منها معروف الدلالة محدودها، كما أن يشبّه نظم الأسماء والصفات بتركيب الأعداد في أرقام مكونة من عددين أو ثلاثة أو أربعة أو أكثر إلى ما لا نهاية.

ولهذا فإن التحدي الذي واجه به القرآن الكريم العرب لم يكن عن طريق معاني الألفاظ المفردة بل عن طريق النظم، أي التركيب البديع(٤٩) ، فالألفاظ في دلالاتها مما يستخدمونه هم، والتراكيب مما يستخدمونه أيضا لكنها فاقت تراكيبهم حسنا وإبداعا وإتقانا وجمالا.

إن مفهوم النظم عند الرماني بهذا الشكل يتشابه مع مفهوم الصورة والمادة عند قدامة، من حيث أن كلا منهما ينظر إلى المادة قبل تركيبها ثم المادة بعد تركيبها، ويريان أن العبرة بالتركيب وليس بالمادة، ويتفقان في أن المادة التي يتشكل منها هذا التركيب هي المعاني، لكن الرماني كان يقصد غير ما كان يقصده قدامة من المعاني، كان قدامة يقصد المعاني التخييلية الشعرية، أما الرماني فكان يقصد المعاني النحوية والصرفية للاسم والصفة، لذلك كان الرماني أقرب إلى مفهوم التركيب النحوي والأسلوبي، وكان قدامة أقرب إلى تركيب الصورة الخيالية.

مفهوم البيان عند عبد القاهر الجرجاني:

عندما كتب عبد القاهر كتابيه دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة كان أمامه ركام هائل من الدراسات والآراء التي تحدثت عن مفهوم البيان أو التي لها صلة بالبيان، ولم تكن الآراء التي تحتويها هذه الدراسات الكثيرة مختلفة فحسب، بل كانت أحيانا متناقضة، كان في ذهن عبد القاهر وهو يكتب كتابيه آراء النحاة بكل خلافاتهم، بدءا من سيبويه حتى عصره، وآراء المعتزلة وآراء الأشاعرة، وكان في ذهنه النظريات الإغريقية التي ترجمت، والتي لُخِصت على أيدي الفلاسفة المسلمين، وقد بدا كل ذلك في مفهوم عبد القاهر للبيان.

من ثم فإن عبد القاهر يرى أن البيان والبلاغة والفصاحة والبراعة كلها ذات مفهوم واحد، يقول: "ومن المعلوم أن لا معنى هذه العبارات وسائر ما يجري مجراها مما يفرد فيه اللفظ بالنعت والصفة، وينسب فيه الفضل والمزية

إليه دون المعنى، غير وصف الكلام بحسن الدلالة وتمامها فيما له كانت دلالة، ثم تخرجها في صورة هي أبهى وأزين وآنق وأعجب، وأحق بأن تستولي على هوى النفس، وتنال الحظ الأوفر من ميل القلوب" (٥٠) .

ووظيفة البيان عنده :"أن يريك المعلومات بأوصافها التي وجدها العلم عليها ويقرر كيفياتها التي تتناولها المعرفة إذا سمت إليها" (٥١) .

ومفهوم الكلام عند عبد القاهر هو نفسه مفهوم سائر الأشاعرة عنه، أي أنه الكلام النفسي الذي يتعلق بذات المنشئ وهو كلام غير الكلام المعتاد، أي أن هناك ازدواجية في مفهوم الكلام عند عبد القاهر، ولذلك فإنه يقول موضحا السبيل الموصلة إلى معرفة البيان" :أن تأتي المعنى من الجهة

التي هي أصح لتأديته، وتختار له اللفظ الذي هو أخص به وأكشف عنه وأتم له وأحرى بأن يكسبه نبلا ويظهر فيه مزية" (٥٢) .

ونلاحظ في كلام عبد القاهر هنا عدة أمور:

أولها :أن البيان يتعدى مجرد الإفادة إلى الخصوصية والنبالة والجمال.

ثانيها :أن المقصد الأولي في البيان يتوجه إلى المعنى، ثم يأتي اللفظ خادما له، وهذا ما قال به الرماني من قبل. ثم إن عبد القاهر يرى أن اللفظة وحدها في حال انفرادها وقبل دخولها في التأليف لا يمكن بأن توصف بالفصاحة أو البلاغة، فليس هناك لفظة أحق من لفظة أخرى في أداء الدلالة، وأنه لا سبيل إلى إفادة الكلم إلا عندما يضم بعضها إلى بعض في تأليف يسميه عبد القاهر صورة" (٥٣) . وهكذا نعود مرة أخرى إلى فكرة المادة والصورة التى اقتبسها قدامة بن جعفر من المنطق الأرسطي.

ثالثها :أن عبد القاهر يرى أن ضم الكلمات بعضها إلى بعض إنما هو تابع لمستوى أكبر من الترتيب والنظم، إنه ترتيب المعاني من النفس، يقول عند

تأليف الكلمات في الصورة" :إنك تقتفي في نظمها آثار المعاني وترتيبها على حسب ترتيب المعاني في النفس" (٥٤) .لاحظ ههنا أن عبد القاهر يتحدث عن نوعين أو مستويين من المعاني، فهناك معانٍ للألفاظ المنظومة في صورة، وهناك معانٍ نفسية منظومة، والأولى تقتفي أثر الثانية .وأن النظم في مستواه الأعلى هو عبارة عن الإخبار والاستخبار والأمر والنهي والتعجب، أما النظم في مستواه الآخر فهو" أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله" (٥٥) . وهكذا نرى الإخبار والاستخبار والأمر والنهي تابع للكلام النفسي عند عبد القاهر.

ثم تأتي الألفاظ بعد ذلك تابعة للمعاني المنظومة في الإطار النحوي حسب الترتيب الذي اتخذتها المعاني على مستوى الكلام النفسي، " فإذا وجب لمعنى أن يكون أولا في النفس وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولا في النطق" (٥٦) .

وهكذا نرى أن عبد القاهر يناقض مفهوم المعتزلة تماما عن البيان، وبخاصة مفهوم الجاحظ والقاضي عبد الجبار، يقول" :فأما أن تتصور في الألفاظ أن تكون المقصودة بالمعاني قبل النظم والترتيب، وأن يكون الفكر في النظم الذي يتواصفه البلغاء فكرا في نظم الألفاظ أو أن تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لأن تجئ بالألفاظ على نسقها فباطل من الظن ووهم يتخيل إلى من لا يوفي النظر حقه" (٥٧) ، وهو بهذا يرد على الباقلاني أيضا في تقسيمه للبيان إلى بيان قرآني وبيان شعري، فعبد القاهر لا يرى إلا بيانا واحدا هو البيان الذي تأتي فيه الألفاظ أوعية للمعاني، ويتم نظم المعاني في صورة تكون موافقة للنحو، ومطابقة للنظم، الذي عليه تركيب المعاني في النفس.

أما أن يكون هناك بيان يقصد فيه إلى الألفاظ أولا فهذا ما يعده عبد القاهر باطلا من الظن ووهما ممن لم يوف النظر حقه.

رابعها :أن عبد القاهر لا ينكر دور التشبيه والاستعارة والكناية والطباق والجناس في البيان، بخلاف ما فعله الباقلاني، إذ يرى أن الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح، والمجاز أبلغ من الحقيقة، ويرى أن ذلك المجاز أو الكناية أو التشبيه لا يزيد في المعنى بل يعمل على إثبات المعنى وتأكيده(٥١) .

هذا هو المفهوم العام للبيان عند عبد القاهر، وهو مفهوم توفيقي تأليفي يحاول أن يجمع بين الفكر المنطقي عن المادة والصورة، والفكر الأشعري عن الكلام النفسي والكلام المعتاد والمسموع، وبين الفكر الفلسفي الأرسطي عن التخييل، والفكر النحوي عن تركيب الجملة .وسوف يظهر أثر هذا التأليف بين الأفكار المختلفة عند تناول مفهوم البيان عند عبد القاهر بصورة أكثر تفصيلا وبخاصة في كتابه أسرار البلاغة.

فهو يقول في(أسرار البلاغة)مبينا الميزة التي تكسب الكلام حسن النظم وترفع درجته في البيان: "وفي ثبوت هذا الأصل ما تعلم به أن المعنى الذي له كانت هذه الكلم بين شعر أو فصل خطاب، هو ترتيبها على طريقة معلومة، وحصولها على صورة من التأليف مخصوصة، وهذا الحكم أعني الاختصاص في الترتيب يقع في الألفاظ مرتبا على المعاني المرتبة في النفس، المنتظمة على قضية العقل" (٥٩) . ويقول في موضع آخر من دلائل الإعجاز : " ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو"(٦٠) ، أي" أن تعمد إلى اسم فتجعله فاعلا لفعل أو مفعولا أو تعمد إلى اسمين فتجعل أحدهما خبرا عن الآخر، أو تتبع الاسم اسما على أن يكون

الثاني صفة للأول أو تأكيدا له" (٦١) ...هذه الفقرات التي يحدد فيها عبد القاهر البيان وعوامل ترقية تخضع لثلاثة معايير:

المعيار الأول :النحو : وهو معيار اجتماعي، تواضع فيه الناس على تراكيب معينة في اللغة، وعلاقات معينة بين صيغ الألفاظ تؤدي إلى صيغ معينة من الدلالات.

المعيار الثاني :العقل :أي المنطق العقلاني، وهو معيار موضوعي يشترك فيه لناس جميعا.

المعيار الثالث :المعاني النفسية :التي يراد التعبير عنها، عن طريق الألفاظ، بشرط الالتزام بالمعيارين السابقين؛ النحو والعقل .فإذا ما استطاع الأديب أو المنشئ أن يرتب كلماته حسب الترتيب الذي عليه ترتيب المعاني في النفس، فإنه حينئذ يكون قد حقق البيان والبلاغة.

لكن المشكلة عند عبد القاهر تبدأ عند تطبيق هذه النظرية على الكلام الذي يحتوي استعارة أو صورة خيالية أو كناية .فهو عندما تحدث عن المستوى اللفظي رأى أن العبرة في هذا المستوى ليست في أجراس الألفاظ وأصواتها، بل العبرة في معانيها أي معاني الألفاظ، ومعنى ذلك أن الصورة الأولية التي ترسم من أجراس الألفاظ هي في الحقيقة صورة مرسومة من مجموعة من المعاني، وهي صورة منطقية تراعي القواعد النحوية ومقتضيات المنطق العقلاني، والصورة الثانية المنطوقة في الكلام النفسي أي الدلالة أو(البنية العميقة) حسب المصطلح الحديث، هي أيضا صورة من المعاني، فإذا كانت الألفاظ الملتبسة بمعانيها الأولية(أي البنية السطحية)لا تدل على المعاني النفسية (أي البنية العميقة)مباشرة بل ترسم صورة خيالية غير منطقية، فماذا يحدث؟! هنا يرى عبد القاهر أن هناك منطقة وسطى بين المستوى الأول والمستوى الثاني، ويطلق عليها عبد القاهر مصطلح" المعنى "ويطلق على المعنى النهائي

النفسي مصطلح" معنى المعنى "وهكذا يكون لدينا ثلاثة مستويات :اللفظ، والمعنى، ومعنى المعنى.

وههنا يقع عبد القاهر في مشكلة، وهي أن معاييره الصارمة في تطبيق قواعد النحو وقواعد العقل تتناقض مع منطق المستوى التخييلي، غير العقلاني، والذي لا يتوافق مع قواعد النحو، **بل يقوم على خرقه وتكسيره، يظهر ذلك واضحاً عند التطبيق فيما يلي:**

١–هناك مثال أورده كل من الجاحظ وابن المعتز وعبد القاهر، واتفقوا جميعا على عدم جودته، وأن شروط جودة البيان لا تتحقق فيه، هذا المثال هو قول عبيد الله بن زياد"افتحوا لي سيفي".

فالجاحظ في كتابه البيان والتبيين يعلل خطأ عبيد الله بن زياد بأنه كانت فيه عجمة، وأن ذلك كان ناشئا من عدم معرفته بالبيان العربي، وأساليب العرب في مخاطباتهم، هذا الذي أوقعه في هذا (الخطأ، فهو قد أخطأ كما يخطئ الفارسي عندما يكون حديث عهد بالعربية(٦٢) .

أما ابن المعتز فلم يجعله خطأ بل قال عنه :أنه استعارة معيبة، أي أنه اعتمد على اكتشاف علاقة (بعيدة بين السيف والفتح لم يقرها الذوق الفني، لبعدها وغرابتها(٦٣) .

أما عبد القاهر فيقول : "وذلك أن الفتح خلاف الإغلاق، فحقه أن يتناول شيئا هو في حكم المغلق والمسدود، وليس السيف بمسدود، وأقصى أحواله أن يكون كونه في الغمد بمنزلة كون الثوب في العكم، والدرهم في الكيس، والمتاع في الصندوق، والفتح في هذا الجنس يتعدى أبدا (الوعاء المسدود على الشئ الحاوي له لا ما فيه، فلا يقال :افتح الثوب وإنما يقال :افتح العكم" (٦٤) .

وهكذا يرى عبد القاهر أن عبيد الله بن زياد أخطأ خطأ عقلانيا ، ولو كان تعليل عبد القاهر هذا صحيحا لأمكن تطبيقه على جميع الاستعارات، فقول لبيد" يد الشمال "وقول أبي العتاهية" أتتك الخلافة منقادة إليك تجرجر أذيالها "من هذا القبيل، لأن الشمال من الناحية العقلانية لا يمكن أن يكون لها يد، والخلافة من الناحية العقلانية لا يمكن أن يكون لها ثوب.

وقد أوقع ذلك عبد القاهر في أنه حصر الاستعارة في مفهوم عقلاني ضيق، يجعلها لا تتجاوز حدود المماثلة التشبيهية التي يقبلها العقل .يقول مؤيدا ذلك" :ولم تأتلف الأجناس المختلفة للممثل ولم تتصادف هذه الأشياء المتعادية على حكم المشبه، إلا لأنه لم يراع ما يحضر العين، ولكن ما يستحضر العقل، ولم يعن بما تناول الرؤية، بل بما تعلق الرؤية، ولم ينظر إلى الأشياء من حيث (توعي فتحويها الأمكنة بل من حيث تعيها القلوب والفطنة" (٦٥) .

وهنا يقف عبد القاهر موقفا مترددا من قبول الصور الخيالية الجميلة في الشعر وهي في الوقت نفسه غير مطابقة للعقل، بل تكسر النحو أحيانا ، ولذلك فإنه يقسم هذه الصور إلى قسمين:

قسم عقلي" يجري مجرى الأدلة التى يستنبطها العقلاء والفوائد التي يثيرها الحكماء" (٦٦) ، ثم يقول: "وأما القسم التخييلي فهو الذي لا يمكن أن يقال أنه صدق وأن ما أثبته ثابت وما نفاه منف، وهو مفتن المذاهب كثير المسالك"(٦٧) .

ويرى عبد القاهر أن هذا النوع الثاني إنما هو متكلف مصنوع يستعان فيه بالحذق وتزييف الباطل حتى يكون في صورة تشبه الحق، ويعطي للكذب رونق الصدق ومع ذلك فهو جميل وساحر ويصلح للتأثير والاحتجاج، ويضرب لهذا النوع مثلا بيت أبي تمام الذي يقول فيه:

لا تنكري عطل الكريم من الغنى فالسيل حرب للمكان العالي

ويفسر عبد القاهر الخيال على أنه قضية سوفسطائية مخادعة تقوم على القياس الفاسد.

–الغنى مثل الغيث، في حاجة الناس إليه وعموم نفعه(مقدمة أولى.)

–الغيث يتسرب ماؤه عن الجبل المرتفع، فلا يبقى منه شئ(مقدمة ثانية.)

–إذن الماء يتسرب عن الغني فيصبح ولا مال له(نتيجة.)

ولذلك فإن عبد القاهر يفضل النوع العقلاني الأول ويقدمه، يقول" :والعقل بعد على تفضيل القبيل الأول وتقديمه وتفخيم قدره وتعظيمه، وما كان العقل ناصره والتحقيق شاهده فهو العزيز جانبه والمنيع مناكبه "(٦١) ، ثم يقول : "واعلم أن الاستعارة لا تدخل في قبيل التخييل، لأن المستعير لا يقصد إلى إثبات معنى اللفظة المستعارة، وإنما يعمد إلى إثبات شبه هناك، فلا يكون مخبره على خلاف خبره، وكيف يعرض الشك في أن لا مدخل للاستعارة في هذا الفن، وهي كثيرة في التنزيل" (٦٩) .

وهكذا نرى عبد القاهر يصف التخييل بأنه خروج على المنطق، وعدم مطابقة الحق، ولذلك فإن القرآن الكريم قد تنزه عنه، إنه عنده نوع من التزييف والخداع والتزويق .يقول" :وجملة الحديث أن الذي أريده بالتخييل ههنا ما يثبت فيه الشاعر أمرا هو غير ثابت أصلا ، ويدعي دعوى لا طريق إلى تحصيلها، ويقول قولا يخدع فيه نفسه، ويريها ما لا ترى، فأما الاستعارة فإن سبيلها سبيل الكلام المحذوف، في أنك إذا رجعت إلى أصله وجدت قائله وهو يثبت أمرا عقليا صحيحا ، ويدعي دعوى لها سنخ في العقل، وستمر بك ضروب من التخييل هي أظهر أمرا في البعد عن (الحقيقة، وأكشف وجها في أنه خداع للعقل، وضرب من التزويق" (٧٠) .

٢-عندما تناول عبد القاهر الجناس والسجع وبعض ألوان البديع المتعلق بالجانب الموسيقي، يوازن بين موضعين جاء الجناس في الأول منهما جميلا ، وجاء في الثاني رديئا ، الموضع الأول قول الشاعر" :حتى نجا من خوفه وما نجا "والموضع الثاني قول ابن تمام:

ذهبت بمذهبه السماحة فالتوت فيه الظنون أمذهب أم مذهب

وكان ابن المعتز قد عرض لبيت أبي تمام وعده من التجنيس المعيب، وأرجع عيبه إلى التكلف. لكن عبد القاهر يعلل الحسن والعيب في التجنيس الوارد في المثالين تعليلا عقلانيا ، وذلك أنه يرى أن المثال الأول أفاد فائدة، أما في بيت أبي تمام فلم يزدك تكرار الأصوات بين مذهب ومذهب إلا أن أسمعك حروفا مكررة، أما الأول فقد أعاد عليك اللفظ يوهمك بأنه مجرد تكرار، لكنه يفاجئك بالفائدة الجديدة وكأنه يخدعك عن الفائدة التي أعطاها لك، ويوهمك كأنه لم يزدك وقد أحسن الزيادة ووفاها، وهذا هو السر في جمال البديع، كما يقول عبد القاهر(٧١) .

٣-أن التحكم العقلي الذي فرضه عبد القاهر على لغة الصورة جعل وظيفة الصورة مجرد تعبير عن المعنى بأسلوب عقلاني منطقي ولذلك فإنه عندما يتحدث عن التشبيه المركب يجعله دالا على معنى محدد وكأنه قضية منطقية، رغم أن التعبير بالصورة أوسع مجالا من الدلالة المباشرة على المعاني، لأن التعبير بالصورة هو نمط من التفكير بالصور، وبذلك فإن عبد القاهر يمثل الاتجاه نحو التفسير العقلاني الكلامي للفن والبلاغة العربية القديمة في أجلى صورة.

٤-أما التأثير الكبير الذي فرضه المذهب الكلامي لعبد القاهر على مفهومه للبيان فهو نظرته إلى ما يسمى بالمجاز العقلي، فهو يعرف المجاز عموما بأنه : "كل كلمة أريد بها غير ما وضعت له في وضع واضعها لملاحظة بين

الثاني والأول ثم يقول : "وإن شئت قلت :كل كلمة جزت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له من غير أن تستأنف فيه وضعها، لملاحظة بين ما تجوز بها إليه وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها" (٧٢) . وهذا التعريف للمجاز يختلف تماما عن تعريف أبي عبيدة له، لأنه عند عبد القاهر إجراء فني يشمل الاستعارة والمجاز المرسل، وليس مجرد تعبير عن جواز استخدامه في لغة العرب.

لكن عبد القاهر يرى أن هنك مجازا من نوع خاص وهو أننا إذا قلنا : "أنبت الربيع البقل "فإسناد الإنبات إلى الربيع هنا ليس على الحقيقة، لأن الأشاعرة يرون أن الله تعالى هو الذي أنبت البقل على الحقيقة، أما علاقة الربيع بالبقل فهي علاقة مجاورة، ومن ثم فإسناد الربيع إلى الفعل يعد مجازا . وبالمثل قولنا أحرقت النار، وزرع الفلاح، وأمطرت السماء.

يقول عبد القاهر" :إثبات الفعل لغير القادر لا يصح في قضايا لعقول، إلا أن ذلك على سبيل التأول، وعلى العرف الجاري بين الناس، أن يجعلوا الشئ إذا كان سببا أو كالسبب في وجود الفعل من فاعله كأنه فاعل، فلما أجرى الله سبحانه العادة وأنفذ القضية أن تورق الأشجار وتظهر الأنوار وتلبس الأرض ثوب شبابها في زمان الربيع، صار يتوهم في ظاهر الأمر ومجرى العادة، كأن لوجود هذه الأشياء حاجة إلى الربيع فأسند الفعل إليه، على هذا التأول والتنزيل" (٧٣) .

هذا النوع من المجاز هو نتاج الفكر الأشعري، الذي يرى انفكاك العلاقة الفاعلة بين السبب والمسبب.

وهكذا فإن عبد القاهر قد قنن مفهوم البيان تقنينا كلاميا ، لا يكتفي فيه فقط بتحديد معالمه بل يتطرق إلى أدواته وإجراءاته، مما جعل دراسات عبد القاهر في الدلائل والأسرار دراسات كلامية موضوعها البيان.

تمارين على البيان عند السكاكي:

أصبح البيان عند السكاكي علما مقننا يمكن عن طريقه لمن أراد صناعة الأدب أن يورد المعنى الواحد بطرق مختلفة، فالكلمة عند السكاكي عندما تكون موضوعة لمفهوم معين فإنها تدل على هذا المفهوم من غير زيادة ولا نقصان، مثل دلالة كلمة أسد على الحيوان المعروف وكلمة عصفور على الطائر المعروف، وتسمى هذه الدلالة دلالة المطابقة، ودلالة وضيعة .ثم يرى أن هذه الكلمة قد يكون لها تعلق بمفهوم آخر ويمكن أن تدل على هذا التعلق بحكم العقل، سواء أكان هذا المفهوم داخلا في مفهومها الأصلي كالسقف بالنسبة لمفهوم البيت، وفي هذه الحالة تسمى دلالة تضمين ودلالة عقلية، وقد تكون خارجة عن المفهوم وتسمى في هذه الحالة دلالة الالتزام .وفي هذه الحالة قد يكون التعلق مما لا يثبته العقل، بل ما يثبته اعتقاد المخاطب وفي هذه الحالة يمكن للمتكلم أن يعتمد على هذا الاعتقاد باعتباره علاقة ما في توصيل المعنى(٧٤) .

وهكذا يصبح البيان عند السكاكي أداة لتوصيل الدلالة أو لتعليم كيفية التعبير عن الدلالة بصورة منطقية جافة، ويجعل البيان محصورا في التشبيه والمجاز المرسل والكناية، ويجعله بالإضافة إلى علمي البديع والمعاني المحتوى الشامل لما عرف بعلم البلاغة، لكن مما يحسب له أنه تنبه إلى وجود هذه العلاقة الذاتية بين المستعار والمستعار له، لكن إغراقه في التفلسف وبعده عن النماذج والتطبيق، لم يجعل ملاحظته هذه ذات قيمة.

الخلاصة..

أن تأثير علم الكلام في مفهوم البيان كان قويا إلى الدرجة التي شكلت حدوده وقننت أكثر أدواته، وجعلته في خدمة القضايا الكلامية في كثير من الأحيان، بل يمكن القول بأن التطور الذي حدث في مفهوم البيان كان صدى للتطور الذي حدث في علم الكلام نفسه، إلى درجة أن الاتجاه الفني الأدبي الخالص لم يكتب له الازدهار والنمو إلا في مراحل محدودة عند ابن المعتز وأبي هلال العسكري وبعض الشئ عند الجاحظ وعبد القاهر، لكن الغلبة كانت للمفهوم المنطقي الكلامي.

يقول أمين الخولي مقارنا بين المدرسة الكلامية والمدرسة الأدبية في البيان" :ولو رحنا ننظر استباق المدرستين طوال حياة البلاغة لوجدنا أن المدرسة الكلامية كانت أوفر حظا عند المتقدمين، (كما أنها كانت الأرجح كفة عند المتأخرين ثم الغلبة المتفردة في النهاية" (٧٥).

حاشية :

١-أمين الخولي :البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها، بحث ألقي في الجمعية الجغرافية الملكية ١٩٣١م ومنشور في كتاب(مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، الأعمال الكاملة، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٩٥م، ج ١٠ ، ص١٢١

٢-المرجع السابق، ص ١١٢ و١١٣

٣-طه حسين(:البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر)، مقدمة كتاب(نقد النثر)، ط لجنة .التأليف والترجة والنشر، سنة ١٩٣٧ م، ص١

٤-انظر بحث طه حسين في المرجع السابق، وانظر نصر حامد أبو زيد في كتابه(الاتجاه العقلي في التفسير)، ص . ١٩ إذ علل قتل هشام بن عبد الملك لغيلان الدمشقي وقتل خالد القسري للجعد بن درهم وقتل عبد الملك بن مروان لمعبد الجهني، بأنهم كانوا يقولون بالقدر، ويرى أن معبدا أخذ فكرة القدر من معلم نصراني علمه ذلك، وأما الجعد بن درهم فقد كانت له دار كما يقول بجوار الكنيسة، على الرغم من أن قتلهم كان لأسباب سياسية- - إذ لم يقتل كل من قال بالقدر في عصرهم، وليس القول بالقدر قد تسرب بهذه السهولة بين رجل كان يسكن بجوار الكنيسة وآخر.

٥-عبد القاهر الجرجاني(:دلائل الإعجاز)، تحقيق محمود شاكر، ط الهيئة المصرية العامة .للكتاب، سنة ٢٠٠٠ ، ص ٥ و٦

٦-الآية٧ ، سورة آل عمران.

٧-أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي(:تاريخ بغداد)، ط دار الفكر العربي، بيروت، .د.ت، ج ١٣ ، ص٢٤٥

. ١-المرجع السابق، ج ١٣ ، ص٢٥٥

٩-المرجع السابق نفسه.

١٠–أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء(:معاني القرآن)، تحقيق محمد علي النجار، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ٢٠٠٠ ، ج٢ ، ص٣١٧

١١–أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين)تحقيق .هلمون ريتر، ط الزخائر،هيئة قصور الثقافة سنة ٢٠٠٠، ص١٢٠

١٢–تاريخ بغداد، ج ١٣ ، ص٢٥٢

١٣–راجع مقدمة التهذيب للأزهري.

١٤–أمين الخولي مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ص١٢

١٥–الجاحظ(:الحيوان)، تحقيق عبد السلام هارون، ط الخانجي،ج١،ص٣٤٣

١٦–الجاحظ(:الحيوان)، ج١ ، ص٣٤٦

١٧–الجاحظ(:الحيوان)، ج٤ ، ص ٧٤ و٧٥

١١–السابق :ج٤ ، ص٢٧١

١٩–السابق :ج٤ ، ص٧٥

٢٠–السابق :ج٤ ، ص٢٧٣

٢١–السابق :ج١ ، ص٣٤١

٢٢–السابق :ج٦ ، ص ٢١١ ، و ٢١٢ ، و٢١٣

٢٣–يرى الدكتور مصطفى ناصف أن في طريقة المفسرين حرية قصصية خيالية يجد الإنسان فيها متعة كبيرة" وأجدت على الحاسة الدينية أكثر مما أغنى التأويل المجازي الحاد عند العقليين "ولأن هذه الطريقة أقوى وأنضج من الناحية الذوقية لأنها لا تحرم الأسلوب من الخيال والتصورات الشعبية .راجع مصطفى ناصف(:الصورة الأدبية)، مكتبة مصر، .د.ت، ص ١٠ و ١١

٢٤-الباقلاني(:إعجاز القرآن)، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، سنة ١٩٧٧، ص٦

٢٥-الجاحظ(:البيان والتبيين)، ط دار إحياء العلوم، ج١ ، ص١٤ **٣٣**

٢٦-الجاحظ(:الحيوان)، ج١ ، ص٤٦

٢٧-الجاحظ(:الحيوان)، ج٢ ، ص٢٧

٢٨-الجاحظ(:الحيوان)، ج٤ ، ص٤٥٦

٢٩-الجاحظ(:البيان والتبيين)، ج١ ، ص٦٣

٣٠-، إحسان عباس(:تاريخ النقد الأدبي عند العرب)، دار الثقافة، بيروت، سنة١٩٩٢ .ص٦٩

٣١-عبد الله بن المعتز(:البديع)، تحقيق كراتشوفيسكي، بيروت، ص٢

٣٢-الباقلاني(:إعجاز القرآن)، دار المعارف، ص١١١

٣٣-إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب(:البرهان في وجوه البيان)، ط لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة١٩٣٧ ، تحت مسمى(نقد النثر)ص٧٦

٣٤-، محمد أعلى بن علي التهانوي(:كشاف اصطلاحات الفنون)، دار صادر، بيروت، ج ١٠ ص١٥٣

٣٥-المرجع السابق :ص١٥٠

٣٦-ابن وهب، مرجع سابق، ص٦٤

٣٧-قدامة بن جعفر(:نقد الشعر)، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية، .سنة ١٩١٠ ، ص ٦٤ و٦٥

٣٨-المرجع السابق، ص٦٥

٣٩-القاضي عبد الجبار:شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة،د.ت، ص٤٣٦

٤٠-علي بن الحسن بن عساكر(:تبيين كذب المفتري فيما نسب الإمام أبي الحسن الأشعري)، .ط دار الجيل، بيروت، ص١٥١

٤١–القاضي عبد الجبار(:شرح الأصول الخمسة)، ص٥٢١

٤٢–محمد بن عبد الكريم الشهرستاني(:الملل والنحل)، تحقيق محمد سيد كيلاني، ط .مصطفى الحلبي، ج١ ، ص٩٦ **٣٤**

٤٣–أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني(:إعجاز القرآن)، تحقيق السيد أحمد صقر، دار .المعارف، ص٤٧

٤٤–المرجع السابق، ص ٣٣ و٤٤

٤٥–المرجع السابق، ص٥١

٤٦–الفخر الرازي(:التفسر الكبير)، ط مكتبة المعارف، الرياض، ج ٢٦ ، ص ١٠٤ و١٠٥

٤٧–الرماني :النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، دار المعارف، .ص١٠٦

٤٨–المرجع السابق، ص١٠٧

٤٩–المرجع السابق، ص١٠٧

٥٠–عبد القاهر الجرجاني(:دلائل الإعجاز)، تحقيق محمود شاكر، ط الهيئة المصرية العامة .للكتاب، سنة ٢٠٠٠ ، ص٤٣

٥١–عبد القاهر الجرجاني(:أسرار البلاغة)، تحقيق هـ .ريتر، مكتبة المتنبي، ص ٢ و٣

٥٢–دلائل الإعجاز، ص٤٣

٥٣–المرجع السابق، ص٤٤

٥٤–المرجع السابق، ص٤٩

٥٥–المرجع السابق، ص١١

٥٦–المرجع السابق، ص٥٢

٥٧-المرجع السابق، ص٥٢

٥٨-المرجع السابق، ص ٧٠ و ٧١

٥٩-أسرار البلاغة، ص٤

٦٠-دلائل الإعجاز، ص١١

٦١-المرجع السابق، ص٥٥

٦٢-الجاحظ(:البيان والتبيين)، ج٢ ، ص١٥٥

٦٣-عبد الله بن المعتز(:البديع)، ص٢٣

٦٤-عبد القاهر الجرجاني(:أسرار البلاغة)، ص٥

٦٥-المرجع السابق، ص١٣١

٦٦-المرجع السابق، ص٢٤١

٦٧-المرجع السابق، ص٢٤٥

٦١-المرجع السابق، ص٢٥١

٦٩-المرجع السابق، ص٢٥٢

٧٠-المرجع السابق، ص٢٥٣

٧١-المرجع السابق، ص ٦ و٧

٧٢-المرجع السابق، ص٣٢٤

٧٣-المرجع السابق، ص٣٥٦

٧٤-أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي(:مفتاح العلوم)، ط مصطفى .الحلبي، سنة ١٩٣٧ م، ص١٥٦

٧٥-أمين الخولي : مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ص١٢٢