رأي علماء الكلام في الإعجاز من خلال ثنائية اللفظ والمعنى

بقلم
أ/ حمزة بوخزنة (*)

ملخص

تناولت هذه المقالة أحد أهم القضايا، وهي قضية اللفظ والمعنى. التي كان لمسألة الإعجاز دور في إثرائها من خلال ما قدّمه علماء الكلام من آراء كل وفق أصوله الاعتقادية ومرجعياته المذهبية.

وقد خلصت إلى أنّ البحث في إعجاز القرآن كان له دور كبير في إثارة كثير من القضايا التي لعبت دورا بارزا في صياغة مفاهيم جديدة كان لها فيما بعد أثر في العديد من المجالات خاصة قضايا الأدب والنقد واللغة والبلاغة.

الكلمات المفتاحية: الإعجاز – القرآن – اللغة – علم الكلام.

مقدمة

تعد قضية اللفظ والمعنى من القضايا الكبرى التي اشتد جدل العلماء حولها، وانقسموا إلى طوائف متعددة، فمنهم من أرجع مقومات العمل الأدبي إلى اللفظ وجعله هدفا يسعى إليه، ومنهم من أرجع هذه المقومات إلى المعاني وجعلها غاية يسعى إليها في كل تعبير لغوي، ومنهم من ساوى بين اللفظ والمعنى وجعلهما معا مقياسا لكل بلاغة، وميزانا لكل قيمة فنية.[1]

ولم يكن علماء الكلام من الذين اهتموا بالقرآن والبحث في إعجازه بمعزل عن هذا الصراع حول هذه القضية إذ تعدّ من بين المسائل التي أثارت نقاشا كبيرا بينهم بل يمكن القول بأنّها نشأت في رحابهم ثم انتقلت قضية إلى الأدب والنقد. ولقد كان خلافهم نابعاً من أصول

(*) أستاذ مساعد "أ" بقسم الحضارة الإسلامية ـ معهد العلوم الإسلامية ـ جامعة الوادي.

خلافاتهم العقدية والفكرية، فكل فرقة تفسر إعجاز القرآن انطلاقا من أصولها لا تكاد تحيد عنها خاصة فيما يتعلق بعقيدتها في كلام الله تعالى ومسألة خلق القرآن، ولذا كانت هذه الثنائية «موجودة في أذهان الخائضين في الموضوع؛ فقد فصلوا بين الدال والدلالة في النص القرآني: بين المعنى القائم في ذات الله، وبين العبارات اللفظية التي يعبر بها عنه. فكلام الله قديم من حيث معانيه، محدث من حيث ألفاظه المتصلة بالبشر المخلوقين. ثمّ أصبح الجدل يدور حول الكلام القديم والكلام المحدث المخلوق بين المعتزلة والأشاعرة ».[2]

ولم تكن هذه القضية لتكتسب كل هذا الاهتمام لولا اتصالها بمسألة الإعجاز القرآني، الذي كان الشغل الشاغل لجميع العلماء. ويمكن نقسم العلماء في بحثهم لموضوع الإعجاز وعلاقته بقضية اللفظ والمعنى إلى فريقين :

فريق يرى أن إعجاز القرآن راجع إلى جمال ألفاظه، وحسن صياغتها وسبكها وكل ما له صلة بالأصوات والصورة السمعية للكلام، وأن القرآن إنما أعجز العرب لأنه استخدم ألفاظا عربية يعرفها عامة العرب وفصحاءهم استخداما لا يقدرون عليه، فعجزوا عن مجارات أسلوبه وعجيب تأليفه. أما المعاني فهي شائعة تدور على ألسنة الناس يعرفها العربي والعجمي والبدويُّ والقرَوي والمدنيّ على حد كلام الجاحظ .

وفريق آخر يرى إعجازه في معانيه وأفكاره، وفي ترتيب ألفاظه بطريقة مخصوصة تتناسب مع ما استقر في النفس من معان، وتركيبها بما يتناسب وحال الخطاب وموضوعه. فالمعاني هي الأصل، والقرآن لم يعجز العرب بألفاظه وصياغتها ولا بفواصله، إذ كانوا قادرين على نظم الأشعار والقوافي، ولكنه أعجزهم بروعة معانيه وعباراته.

1/ الإعجاز عند المعتزلة وعلاقته بثنائية اللفظ والمعنى:

ذهب المعتزلة بدافع تنزيه المولى تبارك وتعالى عن التشبيه إلى نفي الصفات عنه ومنها صفة الكلام التي اعتبروها من صفات الفعل فقالوا بأن كلام الله خلق من خلقه وهو محدث حروف وأصوات يخلقها الله تعالى بائناً عنه، وقاسوا الغائب على الشاهد كما يقول القاضي عبد الجبار في كتابه " المغني ": « والذي يذهب إليه شيوخنا: أنّ كلام الله عزّ وجل من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو حروف منظومة وأصوات مقطعة. وهو عرض يخلقه الله في الأجسام على وجه يسمع، ويفهم معناه...»[3]

ويقول أيضا في كتابه "المحيط بالتكليف" عند شرح لحقيقة الكلام معلقا على عبارة (حروف منظومة) «والذي عقلناه في ذلك هو : الحروف التي تنتظم ... وهذا الحد أولى وأسلم من قول من قال: هو الحروف المنظومة والأصوات المقطّعة، لأنّ في ذلك إخراجاً لما يتألف من حرفين أنْ يكون كلاماً، وفيه أيضاً ضرب من التكرار، فإنّ الأصوات المقطعة هي الحروف لا غير...»[4]

والقرآن عند المعتزلة مخلوق محدث وإنْ كان صدراً من عند الله عزّ وجل فهو حادث ومخلوق. يقول القاضي عبد الجبار: « اعلم أنا قد بيّنا من قبل أنّه سبحانه لو تكلم بذلك وأحدثه ولا مكلفاً لكان ذلك عبثاً، فيجب أن يكون مُحدِثاً له وهناك من ينتفع به على أحد الوجهين:

إما بأن يحمله ليؤديه إلى غيره، فيكون ذلك تكليفاً، أو لأنّه يفهم معناه ويمتثله من حيث خوطب به، ويكون صلاحاً له، أو لاجتماع الأمرين معاً. فأما إحداثه ذلك مع هذين الوجهين فهو عبث يتعالى الله جلّ وعزّ عنه. فيجب القطع على أنّه أحدث القرآن وهناك من صفته ما ذكرناه من الملائكة أو الإنس أو الجن».[5]

وقد ارتبط تحديد المعتزلة لحدّ الكلام بالحروف والأصوات المنتظمة بالجانب اللفظي فقط من دون الإشارة للمعنى، كما لم يبتعدوا عن عقيدتهم الكلامية في تعريفهم للمتكلم فاعل الكلام ومحدث هذا الصوت المنتظم ، فهم يركزون من ناحية على جانب الأداء الصوتي أثناء الصياغة اللفظية ومن ناحية أخرى على كون المتكلم محدث ومنشئ لفعل الكلام، يقول القاضي عبد الجبار: « اعلم أنّ المتكلم عندنا هو فاعل الكلام ، وإنما نعرف أنّ هذه حقيقة بمثل ما نعرف في شيء من أسماء الفاعلين أنه يُفيد فعلاً من الأفعال ، وهذا نحو الضارب والكاسر والمنعم وغيرها، ومعلوم أنّ الطريق الذي به تثبت هذه الأوصاف مفيدة للفعلية أنك لا تعلم كذلك إلا عند وقوع هذه الأفعال بحسب أحواله ، فإنْ لم يُعرف ذلك لم يُعرف متكلماً ، ومتى عرفت هكذا عرفت متكلماً ، فجرى مجرى ما ذكرناه ...»[6]

من خلال ذلك فالمعتزلة يعتبرون الكلام مجرد عملية أدائية تلفظية ولم يتعرضوا للمعنى حتى لا يتقاطعون مع خصومهم الأشاعرة في مفهومهم للكلام، فاعتبروه مجرد فعل تصويتي ليس له إلا دلالة واحدة وهي الحروف المنتظمة الدالة على معاني تصدر من متكلم للتعبير عما يراد الإخبار به وإفهامه. وكل هذا ليتماشى مع عقيدتهم في كلام الله وكون القرآن مخلوق محدث له، يقول طارق النعمان معلقا على نظرة المعتزلة للكلام وعلاقته بمسألة خلق القرآن : « إنّ كلاً من

هذا التحديد للكلام بوصفه محض الفعل التصويتي، وتحديد المتكلم بوصفه المصوّت الذي يقوم بهذا الفعل ، غايته – في واقع الأمر– التدليل على قضية كلامية، هي (حدوث القرآن) وعدم قدمه، ولهذا فقد تحكم هذا الهدف في صياغة كل من حد الكلام ، وحد المتكلم؛ فصيغ الحدان على النحو الذي يضمن تحقق هذا الهدف، وهو أن يكون الحد محتويا لما يجوز عليه العدم – للتدليل على كون كلام الله محدثا أو مخلوقا– وليس أدل على ذلك من الصوت، أو الأصوات التي يكون شرط وجود أحدها انعدام الآخر. ذلك هو هدف المعتزلة من هذين التحديدين ولهذا نُظر إلى الكلام بوصفه فعلا أدائياّ تلفظيا وليس عملية مركبة تنتظم العديد من العمليات الأخرى بما فيها عملية الأداء اللفظي؛ إذ قد يفضي هذا – أي النظر إلى الكلام بوصفه عملية – إلى إدخال المعنى في حد الكلام، وهو ما قد يؤدي إلى الالتقاء مع خصوم المعتزلة من الأشاعرة، الذين يعتمد برهانهم حول قدم القرآن على كون الكلام معنى نفسيا».[7]

ومن هذه العقيدة تشكل تصور المعتزلة للإعجاز بأنه يكمن في الكلام المؤلف من الألفاظ والأصوات فصرفوا الجهد في الكشف عنه من ناحية الأداء والصياغة اللفظية؛ وذلك بالحديث عن فصاحة الألفاظ وحسن ائتلافها وانسجامها، وبكل ما يتعلق بها من ألوان البديع، وأما المعاني فهي تصورهم «مطروحةٌ في الطريق يعرفها العجميُّ والعربيُّ والبدويُّ والقرَوي والمدنيّ وإنَّما الشأنُ في إقامةِ الوزن وتخيُّر اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء وفي صحَّة الطبع وجَودَة السَّبك فإنما الشعر صناعةٌ وضَرْب من النَّسج وجنسٌ من التَّصوير ".[8]

ومع أن الجاحظ في هذه المقولة أعلى من شأن اللفظ وأذاع فكرة أهميته وخطره وترجيحه على المعنى فهو لم يقصد إسقاط هذا الأخير واحتقاره، كما فُهم كلامه على غير ما قصد فتوهمه الناس طرحا لقيمة المعاني، وحطا من قدرتها، ممّا ترك هذا التصور خطرا كبيرا على المقاييس الأدبية, فانصرفت عناية الناس إلى الشكل، وأعطته الأهمية الأولى، ولم تعد تعطي المعنى كبير فضل. فحُمل الجاحظ وزر هذه القضية النقدية الخطيرة.[9]

ولقد أدت هذا النظرة الأحادية للعناية بالألفاظ بالإمام عبد القاهر إلى الثورة ضد الذين غالوا في الاعتداد بها، فنسبوا إليها الشرف والفضل في جودة الكلام، واهتموا باللفظ على حساب المعنى وأهملوه، فراح يبين مقولة الجاحظ التي فهمت على غير وجهها، وذهب إلى أنهم حملوا مقصد الجاحظ من "اللفظ" على ظاهره، وذكر بأنّ العلماء عندما يطلقون مصطلح "اللفظ" إنما

يريدون منه الصورة التي يحدثها في المعنى، وذلك لأنّهم كما يقول: « لم يُوجِبوا للفظِ ما أَوجَبُوه من الفضيلةِ وهم يَعْنُون نطقَ اللسان وأجراسَ الحروف. ولكنْ جعلوا كالمُواضعة فيما بَيْنَهم أن يقولوا: اللفظَ وهم يُريدون الصورة التي تحدث في المعنى، والخاصة التي حَدثت فيه. ويَعْنُون الذي عَناه الجاحظُ حيث قال: وذهب الشيخُ إلى استحسان المعاني والمعاني مطروحةٌ وسطَ الطريق يعرفُها العربيُّ والعجميُّ والحضريُّ والبدويُّ وإنَّما الشِّعْرُ صياغةٌ وضَرْبٌ من التَّصوير. وما يعنونُه إذا قالوا : إنه يأخذ الحديثَ فيشنِّفُه ويقرِّظُه ويأخذ المعنى خرزةً فيردُّه جَوهرةً وعباءةً فيجعلُه ديباجَةً ويأخذُه عاطلاً فيردُّه حالياً. وليس كونُ هذا مُرادَهم بحيثُ كان ينبغي أن يَخْفَى هذا الخفاءَ ويشتبهَ هذا الاشتباهَ. ولكنْ إذا تعاطَى الشيءَ غيرُ أهلِه وتولَّى الأمرَ غيرُ البصير به أعضلَ الداءُ واشتدَّ البلاء».[10]

إنّ ما ذهب إليه عبد القاهر الجرجاني في كلامه من أنّ العلماء والجاحظ يقصدون باللفظ الصورة التي تحدث في المعنى، فيه نظر؛ وذلك أنّ الجاحظ في مقولته قرن الحديث عليه بإقامة الوزن والتخيير والسهولة... وهذا من يجعل الألفاظ عند صياغتها أحسن ما تكون من حيث المخارج والمطالع والمقاطع لما تقدمه من سمات صوتية وجمالية، فعبر الجاحظ باللفظ عن الصورة التي تحدثها الصياغة اللفظية ولم يقصد باللفظ الصورة التي تحدث في المعنى، وذلك في قوله: «فإنما الشعر صناعةٌ وضَرْب من النَّسج وجنسٌ من التَّصوير» لأنه لم يكن يرى تعلق شيء من البلاغة بالمعاني كما يقول وليد قصّاب: «فلما نفى الجاحظ أن يكون موطن البلاغة في الكلام متعلقا بالمعنى لم يجد إلا اللفظ فعبّر به عن الصورة، على أن كلامه لم يخل من الإشارة إلى مصطلح الصورة والتصوير».[11]

ويبيّن طارق النعمان مقصود الجاحظ من اللفظ بعد أن أورد تفسير ابن قتيبة له معقبا بذلك على تفسير الجرجاني في قوله: « إذاً فـ (اللفظ) ليس هو (صورة المعنى) كما يريد عبد القاهر أن يوهم قارئيه، بل هو أقرب ما يكون للانتظام الموسيقي الذي يتمثل في الوزن والمخارج والمطالع والمخارج والمقاطع وهذه المقاطع والمخارج قادرة – من منظور ابن قتيبة – على تشكيل استجابة جمالية حتى وإن كان المعنى غير ذي فائدة، ناهينا عن مفهوم الفائدة نفسه وملاءمته لمثل هذا السياق. وعليه يصعب أن نستجيب لتفسير عبد القاهر الذي يطرح مشكل هذه العبارات على أنه مشكل فهم وإفهام وليس مشكل مفهوم».[12]

وهذا التفسير لدلالة (اللفظ) عند الجاحظ نقع عليه بوضوح في جهود المعتزلة عند حديثهم عن مسألة الإعجاز وبلاغة القرآن الكريم خاصة عند الرّماني الذي صرح عن عنايته بالصياغة اللفظية التي بلغ القرآن بها المرتبة العليا والمعجزة في البلاغة، وذلك في قوله: «... وليست البلاغة إفهام المعنى، لأنّه قد يفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ والآخر عيي؛ ولا البلاغة أيضا بتحقيق اللفظ على المعنى، لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى وهو غث مستكره ونافر متكلف، وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ. فأعلاها طبقة في الحسن بلاغة القرآن، وأعلى طبقات البلاغة للقرآن خاصة...»[13]

نستشف من عبارته "إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ" إشارةً إلى عنايته بالألفاظ وحسن صياغتها لما يحدثه انتظامها من صور جمالية تستجيب لها النفس ويتأثر بها القلب، ولم يراع الرماني في ذلك المعنى لأنه بين واضح لكل الناس، كما أنه قد يدل عليه اللفظ الغث المستكره النافر ويدرك المقصود منه. فالعبرة عنده إذاً في البلاغة أن يأتي الكلام في "أحسن صورة من اللفظ" وهذه الصورة كما بيّن الجاحظ مدارها إقامةِ الوزن وتخيُّر اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء وفي صحَّة الطبع وجَودَة السَّبك.

ولذلك توجه اهتمامه للبحث في فنون البديع ليبرز الجودة والبراعة القرآنية العالية في صياغاته اللفظية، عندما أرجع أقسام البلاغة إلى عشرة أقسام، وهي: الإيجاز والتشبيه والاستعارة والتلاؤم والفواصل والتجانس والتصريف والتضمين والمبالغة وحسن البيان. وفصل فيها القول مستشهدا على كل قسم منها من القرآن.[14]

وأغلب هذه الأقسام كما يتبيّن تعود إلى باب علم البديع ومحسناته، وقليل منها يرجع إلى باب علم البيان، ولعل سبب عدم عناية المعتزلة بالاستعارات والتشبيهات والمجازات كونها في نظرهم مجرد صور زائدة لتقديم المعاني والمواقف تقديما مؤثرا في نفوس السامعين، وعلى هذا الأساس انقسم النص القرآني عند المعتزلة « قسمة واضحة: معنى مجرد قائم بنفسه، وصور مجازية تحسّنه فقد يكون لهذه المجازات والصور أثر في إقناع السامع أو استمالته، لكن المعنى القرآني قائم بذاته، وله هيكله المجرد الذي يمكن اختزاله وتجريده بعيدا عن المجازات والصور. ومن هنا نشأ الانفصال بين اللفظ والمعنى، وأصبح المعنى شيئا مستقلا قائما برأسه قبل التعبير عنه، بل إنه ملقى في الطريق يعرفه العجمي والعربي ، وكل ما يفعله الأديب هو أن يخرجه

إخراجا حسنا عن طريق الكسوة اللغوية أو الصياغة الأسلوبية. وإذا كان هذا الانفصال بين العنصرين قائما على هذا الشكل، وكانت الدرجة العليا في البلاغة محاولة التوفيق بينهما، وتوفير المشاكلة والتناسب لهما، فإن الدرجة التي تليها هي العناية بالشكل، وإظهار الكلام في أبهى صورة من صور الألفاظ والتعابير، فالثنائية قائمة، ولا بد من مفاضلة بين العنصرين، واللفظ عندئذ أفضل، وتغليبه على المعنى هو السائد عند المعتزلة بل عند معظم النقاد العرب، ونتيجة لذلك التفضيل نجد عند المعتزلة بحوثا بلاغية خالصة للعناية باللفظ ودرس خصائصه ومميزاته؛ منها ما يتعلق باللفظ المفرد، ومنها ما يتعلق بالألفاظ المركبة».[15]

والذي يعود إلى صحيفة بشر بن المعتمر التي نقلها الجاحظ في كتابه "البيان والتبيين" يقف على مدى عنايته واهتمامه بالألفاظ وإن لم يهمل الحديث عن المعاني، فهو يرجع شرف المعنى إلى الألفاظ فمتى كان اللفظ شريفا كان المعنى تابعا له في الشرف، يقول: «وإياك والتوعر فإنّ التوعر يسلمك إلى التعقيد والتعقيد هو الذي يستهلك معانيك ويشين ألفاظك ومن أراد معنى كريما فليلتمس له لفظا كريما فإن حق المعنى الشريف اللفظ الشريف ومن حقهما أن تصونهما عما يفسدهما ويهجنهما».[16]

ثم أوصى من أراد يقضي حق الألفاظ والمعاني أن يكون في ثلاث منازل، وأرجع أولى هاته المنازل للألفاظ مما يبرز اهتمامه بقيمتها في جودة الصياغة بأن قدمها في البيان، وذلك في قوله: «وكن في ثلاث منازل فإن أولى الثلاث أن يكون لفظك رشيقا عذبا وفخما سهلا ويكون معناك ظاهرا مكشوفا وقريبا معروفا؛ إما عند الخاصة إن كنت للخاصة قصدت، وإما عند العامة إن كنت للعامة أردت. والمعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصة وكذلك ليس يتّضع بأن يكون من معاني العامة؛ وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال، وكذلك اللفظ العامي والخاصي فإن أمكنك أن تبلغ من بيان لسانك وبلاغة قلمك ولطف مداخلك واقتدارك على نفسك على أن تفهم العامة معاني الخاصة وتكسوها الألفاظ الواسطة التي لا تلطف عن الدهماء ولا تجفو عن الأكفاء فأنت البليغ التام».[17]

وقد كان الجاحظ أيضا في مصنفاته شديد الاعتداد بالألفاظ، وهو كثيرا ما يحفل بها وينوه على مكانتها في نقل المعنى بسلاسة تريح الجوارح لتتلقفها بيسر عندما تكون متخيّرة سهلة المخارج بعيدة عن التعقيد وموزونة المقاطع، ومن ذلك قوله: «ومتى كان اللفظ أيضا كريما في نفسه

متخيرا في جنسه وكان سليما من الفضول بريئا من التعقيد حبب إلى النفوس واتصل بالأذهان والتحم بالعقول وهشت إليه الأسماع وارتاحت له القلوب وخف على ألسن الرواة وشاع في الآفاق ذكره وعظم في الناس خطره وصار ذلك مادة للعالم الرئيس ورياضة للمتعلم الريض». [18]

وقد كان لموقف المعتزلة أيضا من مسألة الكلام أثر في مسالة أخرى وهي تحديدهم لأصل اللغة والقول بالمواضعة والاصطلاح[19] وهذا الموقف يتماشى تماما مع ما ذهبوا إليه في عقيدتهم من كلام الله والقول بحدوثه، فكانت فكرة المواضعة والاصطلاح كما يقول نصر حامد أبو زيد: «عندهم ضرورية لنفي مشابهة الله للبشر. والمواضعة تحتاج للإشارة المادية الحسية بمعنى أن المواضعة بين اثنين مثلا على تسمية شيء ما باسم ما تستلزم أن يشير أحدهما للشيء وينطق الاسم عدة مرات». [20] وهذا ما نلاحظه عند ابن جنّي في تعريفه للغة الذي وافق مذهب المعتزلة في مفهومهم للكلام والمتكلم كما مرّ بنا عند القاضي عبد الجبار، يقول ابن جنّي في تعريفه للغة : «أمّا حدّها فإنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم». [21]

يرى ابن جني بأن اللغة ظاهرة اجتماعية وهي أصوات تعبر عن أغراض المتخاطبين بها، وتعد الأصوات عنصرا أساسيا في الوضع اللغوي للتعبير عن الأغراض. ثمّ أشار إلى أنّ المواضعة تأتي عن طريق الإشارة والإيماء ولا بد من توفر عنصر الصوت في عملية المواضعة في قوله: « فكأنهم جاءوا إلى واحد من بني آدم فأومئوا إليه وقالوا إنسان إنسان إنسان فأي وقت سمع هذا اللفظ علم أن المراد به هذا الضرب من المخلوق. وإن أرادوا سِمة عينه أو يِده أشاروا إلى ذلك فقالوا يد عين رأس قدم أو نحو ذلك فمتى سُمِعت اللفظة من هذا عِرف معنيِّها وهلم جَرّا فيما سوى هذا من الأسماء والأفعال والحروف». [22]

فلما كان الصوت هو الشرط الذي تقوم على أساسه المواضعة وبه يتحدد المعنى عند الإشارة والإيماء، وكانت الأصوات من صفات الألفاظ، وجدنا جهود المعتزلة قد صرفت للعناية بالألفاظ والتنويه بالصورة السمعية للكلام، وآمنوا بأن أسرار إعجاز القرآن كامن في هذا النظم المركب من الحروف والأصوات. فأخذت المعتزلة تبحث في الأساليب وصياغتها، والألفاظ ورقتها وعذوبتها وخفتها وسهولتها، وخير دليل على هذا ما نراه متمثلا عند الرماني في رسالته بيان إعجاز القرآن في كثير من المسائل المتعلقة بعلم البديع هذا العلم الذي يعنى بالألفاظ بالدرجة الأولى، وبذلك كانت الصياغة اللفظية هي المسمى الذي ارتضاه المعتزلة وجها لإعجاز

القرآن .

2/ الإعجاز عند الأشاعرة وعلاقته بثنائية اللفظ والمعنى:

ذهب الأشاعرة إلى القول بأنّ كلام الله هو صفة قائمة به لازمة لذاته، أزلا وأبداً كلزوم صفة الحياة والعلم فكلامه قديم ليس بمخلوق، يقول الباقلاني في "الإنصاف": « اعلم: أن الله تعالى متكلم، له كلام عند أهل السنة والجماعة، وأن كلامه قديم ليس بمخلوق، ولا مجعول، ولا محدث، بل كلامه قديم صفة من صفات ذاته، كعلمه وقدرته وإرادته ونحو ذلك من صفات الذات. ولا يجوز أن يقال كلام الله عبارة ولا حكاية، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق، ولا يجوز أن يقول أحد لفظي بالقرآن مخلوق، ولا غير مخلوق، ولا أني أتكلم بكلام الله».[23]

ويذهب الأشاعرة تدليلا على قولهم بقدم القرآن إلى القول بأنّ حقيقة الكلام هو المعاني الكامنة في النفس وإنما يطلق جوازا على العبارات الدالة عليه « ويجب أن يعلم أن الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس لكن جعل عليه أمارات تدل عليه ... فصح أن الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس دون غيره، وإنما الغير دليل عليه بحكم التواضع والاصطلاح ويجوز أن يسمى كلاماً إذ هو دليل على الكلام، لا أنه نفس الكلام، الحقيقي. وكذلك قد يدل على الكلام الحقيقي القائم بالنفس الرموز والإشارات...».[24]

لهذه العقيدة في كلام الله القائمة على الجانب النفسي دور في توجيه مواقفهم من ثنائية اللفظ والمعنى، التي سيكون لها أثر بارز في تحديدهم لوجه الإعجاز. فقد اعتبروا حقيقة النظم أيضا كحقيقة الكلام، فهو عندهم ما كان واقعا في المعاني التي تترتب في النفس وليس في توالي الألفاظ حال النطق بها، كما يبيّن عبد القاهر في قوله: «ليس الغرضُ بنظمِ الكلِم أن توالَتْ ألفاظُها في النُّطق بل أن تناسَقتْ دلالتُها وتلاقتْ مَعانيها على الوجهِ الذي اقتضاهُ العقلُ».[25]

بهذا يكون الأشاعرة قد خالفوا المعتزلة فعُنوا بالمعاني وأهملوا الحديث عن الألفاظ في تحديدهم لماهية للكلام، ليتماشى تماما مع اعتقادهم في كلام الله كونه قديما ونفي حداثته له، لأنّ إدخالهم للألفاظ في حد الكلام يفضي بهم إلى مناقضة معتقدهم ويقودهم للقول بحداثة القرآن، فقالوا بأنّ الكلام حقيقة مرده للمعاني النفسية، وما الألفاظ إلا مجرد أمارات وإشارات دالة عليها، فكانت مزية النظم عندهم كامنة في معانيه دون ألفاظه كما يقول الباقلاني: «فليس الإعجاز في نفس الحروف، وإنما هو في نظمها وإحكام ، وليس نظمها أكثر من وجودها متقدمة

رصفها، وكونها على وزن ما أتى به النبي ومتأخرة ومترتبة في الوجود، وليس لها نظم سواها، وهو كتتابع الحركات إلى السماء، ووجود بعضها قبل بعض، ووجود بعضها بعد بعض».[26]

وعلى عكس المعتزلة صرف الأشاعرة بحثهم في إعجاز القرآن للعناية بالمعاني وارتضوا النظم وجهاً لإعجاز القرآن، وقالوا بأصالة المعاني وأسبقيتها في الوجود عن الألفاظ، وما الألفاظ بالنسبة لها إلا سمات تدل عليها تأتي خادمة وتابعة لها، ولا تحصل لها القيمة والشرف إلا بمقدار المعاني المتضمنة فيها داخل النظم لأنّ تنزّلها في النطق لا يكون إلا بحسب ترتيب المعاني في النفس، يقول عبد القاهر الجرجاني: «وليتَ شعري هل كانتِ الألفاظُ إلاّ من أجل المعاني وهل هي إلاّ خدمٌ لها ومصرَّفةٌ على حكمها أوَ ليست هي سماتٍ لها وأوضاعاً قد وضِعَتْ لتدلَّ عليها فكيفَ يُتصوَّر أن تسبِقَ المعاني وأن تتقدَّمَها في تصوُّر النفس إن جازَ ذلك جاز أن تكون أسامي الأشياء قد وُضعتْ قبل أن عرفتْ الأشياء وقبلَ أن كانت. وما أدري ما أقولُ في شيءٍ يجرُّ الذاهبين إليه إلى أشباهِ هذا من فنونِ المُحال ورديءِ الأَقْوال !» .[27]

ويقول أيضا: «لا يُتصوَّرُ أن تعرفَ لِلَّفظِ موضعاً من غيرِ أن تعرفَ معناه. ولا أنْ تتوخَّى في الألفاظِ من حيثُ هي ألفاظٌ ترتيباً ونظماً وأنّك تتوخَّى التَّرتيبَ في المعاني وتُعملُ الفِكرَ هناك. فإذا تمَّ لك ذلك أتبعتَها الألفاظَ وقَفَوْتَ بها آثارَها. وأنك إذا فرغتَ من ترتيبِ المعاني في نفسِك لم تحتجْ إلى أن تستأنفَ فِكراً في ترتيبِ الألفاظِ بل تجدُها تترتَّبُ لك بحُكْمِ أنّها خَدَمٌ للمعاني وتابعةٌ لها ولاحقةٌ بها وأن العلمَ بمواقعِ المعاني في النَّفْس علمٌ بمواقعِ الألفاظِ الدالَّة عليها في النُّطق».[28]

كما لموقفهم ذلك أثر أيضا من قضية أصل اللغة، فيرى الأشاعرة أن اللغة توقيف من الله[29] ورأيهم هذا طبيعي ما دام الكلام عندهم صفة ذاتية قديمة من صفات الله عزّ وجل.[30] ممّا دفعهم للقول بأسبقية المعاني وأصالتها على الألفاظ، يقول عبد القاهر الجرجاني: «وإذا قلنا في العلم باللغات من مبتدإ الأمر أنّه كان إلهاماً، فإن الإلهام لا يرجع إلى معاني اللغات، ولكن إلى كون ألفاظ اللغات سماتٍ لذلك المعنى وكونها مُرادة بها. أفلا تَرى إلى قولهِ تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمۡ عَلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴾ [البقرة: ٣١]. أفترى أنه قيلَ لهم: أنبئوني بأسماء هؤلاء وهم لا يعرفون المشارَ إليهم بهؤلاء».[31]

وبذلك توجه الأشاعرة لدراسة الإعجاز من ناحية معانيه وتراكيبه ونظمه، وهذا ما نراه جليا

في كتابي عبد القاهر الجرجاني "أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز " اللذان أسس من خلالهما نظرية النظم، وتكلم فيهما بشكل مبسوط عن مباحث عديد تتصل بعلمي البيان والمعاني من استعارات وكنايات وتشبيهات ومجازات... وأساليب كالتقديم والتأخير والتعريف والتنكير والتوكيد والفصل والوصل والإيجاز والإطناب... وإن لم يهملوا الحديث في إطار محدود عن بعض فنون علم البديع كالجناس والسجع والطباق، فقد أنكروا ما ذهب إليه المعتزلة من وقوع الإعجاز في فنونه ومحسناته اللفظية ورفضوا ذلك لأنّ ذلك في تصورهم ممّا يكون في مقدور المخلوقات يدرك بالتدريب والممارسة والتصنع، يقول الباقلاني: «ووجوه البديع كثيرة جدا فاقتصرنا على ذكر بعضها ونبهنا بذلك على ما لم نذكر كراهة التطويل فليس الغرض ذكر جميع أبواب البديع .

وقد قدر مقدرون أنه يمكن استفادة إعجاز القرآن من هذه الأبواب التي نقلناها وأن ذلك مما يمكن الاستدلال به عليه وليس كذلك عندنا لأن هذه الوجوه إذا وقع التنبيه عليها أمكن التوصل إليها بالتدريب والتعود والتصنع لها وذلك كالشعر الذي إذا عرف الإنسان طريقة صح منه التعمل له وأمكنه نظمه والوجوه التي تقول إن إعجاز القرآن يمكن أن يعلم منها فليس مما يقدر البشر على التصنع له والتوصل إليه بحال».[32]

ويقول أيضا: «قلنا قد كنا حكينا أن من الناس من يريد أن يأخذ إعجاز القرآن من وجوه البلاغة التي ذكرنا أنها تسمى البديع في أول الكتاب مما مضت أمثلته في الشعر ومن الناس من زعم أنه يأخذ ذلك من هذه الوجوه التي عددناها في هذا الفصل . واعلم أن الذي بيناه قبل هذا وذهبنا إليه هو سديد وهو أن هذه الأمور تنقسم: فمنها ما يمكن الوقوع عليه والتعمل له ويدرك بالتعلم فما كان كذلك فلا سبيل إلى معرفة إعجاز القران به. وأما ما لا سبيل إليه بالتعلم والتعمل من البلاغات فذلك هو الذي يدل على إعجازه».[33]

ولقد كان الباقلاني في كتاباته شديد الاعتداد بالمذهب الأشعري، وقد صرح بذلك في غير موضع فيها، فردّ على كثير من آراء المعتزلة حول إعجاز القرآن خاصة الرماني فيما ذهب إليه من وجوه الإعجاز في البلاغة فبين ما يمكن وما لا يمكن أن يقع فيها منه ، ذلك في قوله: «وقد ذكرنا من قبل أن البيان يصح أن يتعلق به الإعجاز وهو معجز من القرآن.

وما حكينا عن صاحب الكلام من المبالغة في اللفظ فليس ذلك بطريق الإعجاز لأن الوجوه التي ذكرها قد تتفق في كلام غيره وليس ذلك بمعجز بل قد يصح أن يقع في المبالغة في المعنى

والصفة وجوه من اللفظ تثمر الإعجاز. وتضمين المعاني أيضا قد يتعلق به الإعجاز إذا حصلت للعبارة طريق البلاغة في أعلى درجاتها.

وأما الفواصل فقد بينا أنه يصح أن يتعلق بها الإعجاز وكذلك قد بينا في المقاطع والمطالع نحو هذا وبينا في تلاؤم الكلام ما سبق من صحة تعلق الإعجاز به.

والتصرف في الاستعارة البديعة يصح أن يتعلق به الإعجاز كما يصح مثل ذلك في حقائق الكلام لأن البلاغة في كل واحد من البابين تجري مجرى واحدا وتأخذ مأخذا مفردا.

وأما الإيجاز والبسط فيصح أن يتعلق بهما الإعجاز كما يتعلق بالحقائق.

والاستعارة والبيان في كل واحد منهما مالا يضبط حدة ولا يقدر قدرة ولا يمكن التوصل إلى ساحل بحره بالتعلم ولا يتطرق إلى غوره بالتسبب وكل ما يمكن تعلمه ويتهيأ تلقنه ويمكن تحصيله ويستدرك أخذه فلا يجب أن يطلب وقوع الإعجاز به ولذلك قلنا إن السجع ما ليس يلتمس فيه الإعجاز لأن ذلك أمر محدود وسبيل مورود ومتى تدرب الإنسان به واعتاده لم يستصعب عليه أن يجعل جميع كلامه منه .

وكذلك التجنيس والتطبيق متى أخذ أخذهما وطلب وجههما استوفى ما شاء ولم يتعذر عليه أن يملأ خطابه منه كما أولع بذلك أبو تمام والبحتري وإن كان البحتري أشغف بالمطابق وأقل طلبا للمجانس .

أما الإطباق فهو أقرب منه وليس كذلك البيان والوجوه التي رأينا الإعجاز فيها لأنها لا تستوفي بالتعلم». [34]

كما أنكروا أن يكون الإعجاز في مذاقة الحروف وسهولة اللفظ وحسن تلاؤمه في السمع وعنوا بالمعاني التي وضع عبد القاهر من أجلها كتابه "أسرار البلاغة" كما أخبر هو بنفسه في قوله: «وأعلم أن غرضي في هذا الكلام الذي ابتدأته والأساس الذي وضعته أن أتوصل إلى بيان أمر المعاني كيف تتفق وتختلف ومن أين تجتمع وتفترق وأفصل أجناسها وأنواعها وأتتبع خاصّها ومشاعها وأبين أحوالها في كرم منصبها من العقل وتمكنها في نصابه...» [35]

وبذلك بحث الأشاعرة في نظم القرآن وتراكيبه خاصة فيما تعلق من مسائل علمي البيان والمعاني لتعلقها واتصالها مباشرا بالمعاني، على عكس المعتزلة الذين تحدثوا أكثر عن مسائل علم البديع لتعلقها بشكل مباشر بالألفاظ، وهذا ما نجده واضحا ومصرحا به في كلام الإمام عبد

القاهر عندما قال: « ... وما رأينا عاقلاً جعلَ القرآن فصيحاً أو بليغاً بأن لا يكونَ في حُروفهِ ما يثقُلُ على اللّسان لأنه لو كان يصحُّ ذلك لكان يجبُ أن يكون السُّوقيُّ الساقطُ من الكلام والسَّفْسَافُ الرَّديءُ من الشعرِ فصيحاً إذا خَفَّتْ حروفهُ ... دَعْ هذا وهَبْ أنه لا يلزمُ شيءٌ منه. فإنه يكفي في الدَّلالة على سقوطهِ وقلَّةِ تمييز القائل به أن يقتضيَ إسقاطَ الكناية والاستعارة والتمثيل والمجاز والإيجاز جملة واطِّراحَ جميعها رأساً مع أنها الأقطابُ التي تَدورُ البلاغةُ عليها والأَعضادُ التي تستند الفصاحةُ إليها والطِّلبةُ التي يتَنازعها المُحسِنون والرِّهان الذي تجرَّب فيه الجياد والنِّضال الذي تُعرفُ به الأيدي الشِّداد وهي التي نَوّه بذكرها البُلغاءُ ورفعَ من أقدارها العَلماءُ وصنَّفوا فيها الكتب ووكَّلوا بها الهِمَم وصرَفوا إليها الخَواطرَ حتّى صارَ الكلامُ فيها نوعاً من العلم مُفرداً وصناعةً على حِدَة ولم يتعاطَ أحدٌ من الناس القولَ في الإعجاز إلاّ ذكرَها وجعلَها العُمُدَ والأركانَ فيما يوجب الفضلَ والمزية وخصوصاً الاستعارة والإيجاز».[36]

خاتمة

نخلص مما سبق إلى أنّ البحث في إعجاز القرآن كان له دور كبير في إثارة كثير من القضايا التي لعبت دورا بارزا في صياغة مفاهيم جديدة كان لها فيما بعد أثر في العديد من المجالات الأخرى خاصة منها قضايا الأدب والنقد واللغة والبلاغة وذلك بالحديث عن مقومات وضوابط صناعة الكلام وإجادته بين ثنائية اللفظ والمعنى، وقد كان لعلم الكلام الدور في بلورة قضية الإعجاز ومحاولة إثباته بين المعتزلة والأشاعرة كل حسب مذهبه الفكري وأصول معتقداته التي لاحظناها متوغلة في موقف كل فرقة من هذه الثنائية ومدى ارتباطها بمسألة الإعجاز، فانصرفت جهود المعتزلة للعناية بالألفاظ وارتضت الصياغة اللفظية بما يتماشى مع آرائها، وانصرفت جهود الأشاعرة للعناية بالمعاني وارتضت النظم بما يتماشى مع آرائها ، وكان لكلٍ وجهة نظر مستندة إلى مرجعيته المذهبية والعقدية التي تحكمت بشكل مباشر أو غير مباشر في تحديد وجه الإعجاز والتدليل عليه.

- قائمة المصادر والمراجع

1- ابن جني: الخصائص، ت: محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت – لبنان .

2- أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن، ت: السيد أحمد صقر، دار المعارف – مصر، (1997م).

3- أبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، ت: عباس صبّاغ، دار النفائس، بيروت – لبنان، ط:(01)، (1414هـ.1994م).

4- أبو بكر الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ت: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط:(02)، (1421هـ – 2000م).

5- أبو بكر الباقلاني: التهميد، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، ط:(01)، (1407هـ.1987م) .
6- القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر – الدار المصرية للتأليف والترجمة – القاهرة.
7- القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل (كتاب خلق القرآن)، ت: إبراهيم الأبياري، الدار المصرية للتأليف والترجمة، – القاهرة.
8- تقي الدين ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مجموع الفتاوى، ت: أنور الباز – عامر الجزار، دار الوفاء، ط:(03)، (1426 هـ – 2005 م).
9- جلال الدين السيوطي: المزهر في علوم اللغة، ت: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط: (01)، (1418- هـ 1998م).
10- خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، ت: أحمد حجازي السّقا، دار الجيل، بيروت، ط:(01)، (1313هـ.1992م) .
11- شوقي ضيف: في النقد الأدبي، دار المعارف – القاهرة، ط: (09)
12- طارق النعمان: اللفظ والمعنى بين الإيديولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم، مكتبة الأنجلو المصرية –القاهرة، (2003م).
13- عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ت: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني – القاهرة، دار المدني – بجدة .
14- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ت : محمد التنجي، دار الكتاب العربي – بيروت، ط: (01)، (1995).
15- علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ت: محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر – القاهرة ط:(03)، دت.
16- عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبيين، ت: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي – القاهرة، ط:(07)، (1418هـ – 1998م).
17- عمرو بن بحر الجاحظ: كتاب الحيوان، ت: عبد السلام هارون، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي مصر ط:(02)، (1385هـ – 1966م).
18- مصطفى صادق الرافعي: تاريخ الأدب العربي، ضبط: عبد الله المنشاوى ومهدي البحقيرى، دار الإيمان، ط: 01، (1997م).
19- نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط:(04)، (1998م).
20- وليد قصاب: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن الرابع هجري، دار الثقافة، قطر – الدوحة، ط: (01)، (1405هـ – 1985م).

- الحواشي والإحالات:

1- شوقي ضيف: في النقد الأدبي، دار المعارف – القاهرة، ط: (09)، ص: 196.

2- وليد قصاب: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن الرابع هجري، دار الثقافة، قطر – الدوحة، ط: (01)، (1405هـ – 1985م)، .ص: 379.

3- القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل (كتاب خلق القرآن)، ت: إبراهيم الأبياري، الدار المصرية للتأليف والترجمة، – القاهرة، ج:05، ص: 03. وينظر المصدر نفسه، ص: 06 – 07.

4 - القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر – الدار المصرية للتأليف والترجمة – القاهرة ، ج:1، ص: 306.

5- القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج: 05، ص : 224 .

6 - القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ج:1، ص: 309.

7- طارق النعمان: اللفظ والمعنى بين الإيديولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم. مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة، (2003م)، ص: 83 – 84 .

8- عمرو بن بحر الجاحظ: كتاب الحيوان، ت: عبد السلام هارون، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي مصر ط:(02)، (1385هـ - 1966م)، ج:03، ص:131.

9 - وليد قصّاب: المرجع نفسه، ص:379.

10 - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ت : محمد التنجي، دار الكتاب العربي – بيروت، ط: (01)، (1995)، ص: 345 .

11- المرجع نفسه، ص: 373.

12 - طارق النعمان: المرجع نفسه، ص:111 .

13- علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ت: محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر - القاهرة ط:(03)، دت، ص:75 - 76.

14- ينظر المصدر نفسه، ص:76.

15- وليد قصّاب: المرجع نفسه، ص:393.

16- عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبيين، ت: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط:(07)، (1418هـ - 1998م)، ج: 1، ص: 136 .

17 - المصدر نفسه، ج: 1، ص: 136 .

18- الجاحظ: البيان والتبيين، ج: 2، ص: 08 .

19- ينظر ابن جني: الخصائص، ت: محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت – لبنان، ج: 1، ص: 40، وينظر السيوطي: المزهر في علوم اللغة، ج:01، ص:10، وص:16. ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مجموع الفتاوى، ت: أنور الباز - عامر الجزار، دار الوفاء، ط:(03)، (1426 هـ - 2005 م)، ج:07، ص:90. 91. وينظر مصطفى صادق الرافعي: تاريخ الأدب العربي، ضبط: عبد الله المنشاوى ومهدي البحقيرى، دار الإيمان، ط: 01، (1997م)، ج:01، ص:48.

20- نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط:(04)، (1998م)، ص:72.

21- ابن جني: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 33 .

22- المصدر نفسه، ج: 1، ص: 44 .

23- أبو بكر الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ت: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط:(02)، (1421هـ - 2000م)، ص: 36 و ص:67 ، وينظر: أبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، ت: عباس صبّاغ، دار النفائس، بيروت – لبنان، ط:(01)، (1414هـ. 1994م)، ص:61.

24- أبو بكر الباقلاني. الإنصاف، ص:101 - 102. وقد بيّن أيضا الفخر الرازي رأي الأشاعرة في هذه المسألة.

ينظر كتابه: خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، ت: أحمد حجازي السّقا، دار الجيل، بيروت، ط:(01)، (1313هـ.1992م)، ص:52 وما بعدها.

25.عبد القاهر الجرجاني: المصدر نفسه، ص: 56 .

26 – أبو بكر الباقلاني: التهميد، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، ط:(01)، (1407هـ . 1987م)، ص: 177– 178.

27– عبد القاهر الجرجاني: المصدر نفسه، ص: 308 .

28 – المصدر نفسه، ص: 59 .

29– ينظر السيوطي: المزهر في علوم اللغة، ت: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط: (01)، (1418– هـ 1998م)، ج:1، ص:16. وينظر تقي الدين ابن تيمية: المصدر نفسه، ج:12، ص:453.

30– نصر حامد أبو زيد: المرجع نفسه، ص:71.

31– عبد القاهر الجرجاني، المصدر نفسه، ص:391 - 392.

32 – أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن، ت: السيد أحمد صقر، دار المعارف – مصر، (1997م)، ص: 107 .

33 – المصدر نفسه، ص: 275 .

34 – الباقلاني: إعجاز القرآن، ص: 283 – 284 .

35– عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ت: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني – القاهرة، دار المدني بجدة، ص:26.

36 – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص: 378.

Opinion of Islamic Theology scholars for the inimitability through bilateral term and meaning

Hamza BOUKHEZNA *

Abstract

This research deals with one of the most important issues, namely the issue of term and meaning, that the question of inimitability had a role in enriching it through the views of Islamic Theology scholars. Hence, the search in the inimitability of the Koran had a major role in raising a lot of issues that played a prominent role in the formulation of new concepts reflected especially on issues of literature, criticism, language and rhetoric.

Keywords: inimitability - the Koran - Language - theology.

* Maître-assistant A - institut des sciences islamiques - Université d'El-oued – Algérie.