@Tafsircenter

افتنان القرآن

بيان مراعاة القرآن لمعهود العرب في بناء الخطاب

محمد عبيدة

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies

المعلومات والآراء المقدَّمة هي للكتّاب، ولا تعبّر
بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

التمهيد:

تذهب العديد من الدراسات الاستشراقية التقليدية إلى القول بفوضويّة النصّ القرآني وعدم انسجامه؛ لكونه ينتقل بين الموضوعات بشكلٍ فجائي، وبدون رابط منطقي يعلّل هذه الانتقالات. كما ترى هذه الدراسات أن المفسّرين القدامى غفلوا عن لحاظ هذه السّمة القرآنية؛ لكونهم أَوْغلوا في التفسير التجزيئي الذي لا ينظر إلى النصّ باعتباره بناء متراصًّا، وإنما يفسره آية آية، بمعزل عن علاقاتها بغيرها. وقد دفعت طبيعةُ القرآن الكريم وعادته في الانتقال بين المعاني وتنويع الموضوعات المستشرقينَ إلى إنكار وحدته وتماسكه وانسجامه، دون وعي منهم بالوظائف البلاغية لهذه السمة المميزة للقرآن وللكلام العربي عمومًا؛ فعلى سبيل المثال، يقول المستشرق الفرنسي بلاشير: «إنّ المنزلات المتلقاة خلال سنوات التبشير العشر في المدينة يجب أن يُبحث عنها في أربع وعشرين سورة تختلف في طولها. ولهذا السبب فهي جدّ مبعثرة في المصحف... إن المجموعة المعنونة بسورة البقرة توضح جيدًا بتداخلِ العناصر المتنوّعة، اختلافَ ما جمع من المواضيع، ومن الواضح هنا أن مادة عدّة حلقات من النصوص قد جمعت على تجاور ظاهر الاصطناع»[(١)].

(١) القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته، وتأثيره، بلاشير، تر: رضا سعادة، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٧٤، ص ٦٩.

ويقول جاك بيرك واصفا حال المستشرقين: «ولقد شعر أولئك الذين قاربوا هذا المجموع من غير إعداد أنه قد أُحيط بهم لغزارته ولعدم انتظامه الظاهري. فتكلم كثيرٌ من الغربيين عن التفكك: فالخطاب ينتقل من موضوع لآخر، من غير متابعة، ومن غير أن يكون قد استنفد. وإن الموضوع نفسه، والباعث نفسه ليعود هنا وهناك من غير اطراد مميز»[(١)].

غير أن الدراسات الاستشراقية المعاصرة أخذت تنحو منحى مغايرًا، نظرًا لتطوّر أدوات البحث، وانفتاح الدارسين على منجزات الحقول المعرفية المهتمة بالنصّ، كاللسانيات والنقد الأدبي ومناهجه؛ وبفعل هذا الانفتاح، برزت دراسات ترنو إلى الكشف عن طبيعة البناء النصّي القرآني وطرائق انتظامه، والكشف عن نوعه الأدبي[(٢)]. وقد سعت هذه الدراسات إلى مساءلة الموقف التقليدي للاستشراق من بناء القرآن ونقده؛ فعلّل ميشيل كويربس – على سبيل المثال– هذا الموقف بكونه ناشئًا عن تصوّر بلاغي يوناني[(٣)] مترسّخ

(١) إعادة قراءة القرآن، جاك بيرك، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، ط٢، ٢٠٠٥، ص٣٠-٣١.

(٢) مساءلة التفسير البنيوي للقرآن، رايتشيل فريدمان، تر: أمينة أبو بكر، مركز تفسير للدراسات القرآنية، ص١٠. https://tafsir.net/translation/69/

(٣) انظر: منهج البلاغة السامية في دراسة بنية القرآن الكريم، محمد يسلم المجود، مركز تفسير، دراسة منشورة على موقع المركز بقسم الترجمات. ص١٩. https://tafsir.net/research/41 /

في الثقافة الغربية، يتصوّر أن النصّ المنسجم لا بد له من مقدمة وعرض وخاتمة، ولا بد فيه من وحدة الموضوع.

على أن المفسّرين المسلمين القدامى قد أدركوا في الواقع هذه (العادة القرآنية) في الانتقال بين المعاني والموضوعات، وسعوا إلى البحث في عِلَلِها، دون أن يحُول هذا الإدراك بينَهم وبين القول بانسجام النصّ القرآني ووحدته وانتظامه؛ بل إنّ هذه العادة القرآنية -أعني الانتقال بين الموضوعات والمعاني- لا تختصّ -في نظر البلاغيين القدامى- بالقرآن الكريم وحده، بل تتسم بها حتى القصائد الشعرية وسائر أنماط القول العربي كما سنبينه في ثنايا البحث بحول الله. لكن هذا الوعي لم يتبلور في تصوّر مكتمل واضح المعالم، وإنما اكتفى بالإشارة والإلماع إلى هذه المسائل، ومعالجتها في مواضعَ متفرقة ومبثوثة في مجالات معرفية مختلفة تتصل بالنصوص، كالبلاغة والنقد الشعري وكتب الإعجاز والتفسير وعلوم القرآن...

وتأتي هذه الدراسة لإبراز كيفية معالجة القدامى لسمة الافتنان، انطلاقًا من رصدهم لحضورها في الكلام العربي -وخاصة الشعر-، ثم تتبع مظاهر رصدهم لها وتجلياته في القرآن؛ مع التركيز على إسهامِ واحدٍ من كبار المفسرين القدامى، وهو الفخر الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ إلى جانب تقويم هذا الرصد ومعرفة حدوده وآفاقه.

ويمكننا صوغ إشكال البحث في الأسئلة التالية: ما مفهوم الافتنان؟ وما هو موقعه من البيان العربي؟ كيف نظر البلاغيون والنقّاد إلى الافتنان؟ وبم اتسمت معالجتهم له؟ وما طبيعة حضوره في النصّ القرآني؟ وما تأثيره في انسجام النصّ القرآني وانتظامه؟

المبحث الأول: في مفهوم الافتنان:

نشير ابتداء إلى أن للافتنان مفهومين في الاستعمال العربي: أولهما -وهو المتقدّم زمنيًّا- واسع رحب[1]، والثاني -وهو المتأخر- ضيق. فأما المفهوم الأول، فنجده مشتقًّا من الفنّ، وهو بمعنى النوع، وعليه، يكون الافتنان بمعنى الانتقال من نوع كلامي إلى آخر، ومن غرض إلى آخر؛ جاء في اللسان: «الفن: واحد الفنون، وهي الأنواع، والفنّ الحال. والفنّ: الضرب من الشيء، والجمع أَفنان وفنون، وهو الأفنون. يقال: رعينا فنون النبات، وأصبنا فنون الأموال؛ وأنشد:

قد لبست الدهر من أفنانه ... كلّ فنّ ناعم منه حَبِرْ

والرجل يفنّن الكلام أي يشتقّ في فنّ بعد فنّ، والتفنّن فعلك. ورجل مفنّ: يأْتي بالعجائب، وامرأة مفنّة. ورجل معن مفنّ: ذو عنن واعتراض وذو فنون من الكلام...، وافتنّ الرّجل في حديثه وفي خطبته إذا جاء بالأفانين، وهو مثل اشتق...، قال ابن بَرّيّ: فَسر الجوهري افتنّ في هذا البيت بقولهم افتنّ الرجل في

(١) يعود الفضل في انتباهنا لهذا المفهوم الواسع للافتنان للأستاذ الدكتور محمد المؤدب في دراسته: معالم وعوالم في بلاغة النصّ الشعري القديم، بيروت، مؤسسة الرحاب الحديثة، لبنان، ط١، ٢٠١٤-٢٠١٥. إذ سعى إلى توسيعه ليتجاوز البيت إلى النصّ، كما أدخل فيه كثيرًا من الظواهر البلاغية المبحوثة قديمًا كالاتساع والتغاير والتصرّف والتوليد والابتداع؛ وحديثة كالتناص والعدول والانزياح... انظر: ص٣٥ من الكتاب.

حديثه وخطبته إِذا جاء بالأفانين، قال: وهو مثل اشتقّ، يريد أَن افتنّ في البيت مستعار من قولهم **افتنّ الرجل في كلامه وخصومته إِذا توسّع وتصرف**... وافتن: أخذ في فنون من القول»[(١)].

إذن، فقد استعمل الفعل (افتن) بمعنى التصرّف والانتقال من معنى إلى معنى، ومن نوع إلى نوع، ومنه اشتق الافتنان. ومما يدلّ أيضًا على سعة الافتنان واتساعه في الاستعمال، قولُ أبي إسحاق الحصري في مقدمة كتابه: (نور الطرف): «ولم أوغل في هذا الكتاب كما أوغلت في (زهر الآداب وثمر الألباب) من تعليق المعاني بما تعلّق بأفنانها، وتشبث بأغصانها، وتسرب في شجونها، وتشرب من عيونها؛ **إذ لو توفّرْتُ في التصريف على ما يوجبه التصنيف في تلك التصاريف، لأخللتُ بالإحسان في الافتنان، فنثرتُ ما سطرت على غير تبويب، وجمعتُ ما صنّفتُ على غير ترتيب، وذلك أقرب لنشاطك، وأوجب لانبساطك**»[(٢)]. ففي هذا النصّ يصف الحصري القيرواني مسلكه بأنه على غير تبويب، بل يرى أن التبويب إخلال بالإحسان في الافتنان، فبنى كتابه على الانتقال من فنّ إلى آخر، ومن معنى لآخر، بقصد تطرية نفس السامع وتنشيطه، وتجنيبه الملل الناتج عن الإسهاب في فنّ واحد من فنون القول.

(١) لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ، (١٣/ ٣٢٦).

(٢) نور الطرف ونور الظرف، أبو إسحاق الحصري، تح: لينة أبو صالح، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٦، ص٣.

وأما المفهوم الضيق للافتنان، فهو الذي نجده لدى علماء البديع المتأخّرين، فقد ضيّقوا اتساعه، وقصروه على نوع واحد من أنواعه، فجاء تعريفه عند ابن أبي الأصبع: «الافتنان هو أن يفتنّ المتكلم فيأتي بفنّين متضادين من فنون الكلام في بيت واحد أو جملة واحدة»[1]. وقد تبعه في هذا التحديد الضيق مجموعةٌ من البلاغيين اللاحقين...

ونحن في هذه الدراسة سنعتمد المفهوم الواسع؛ لكونه الأقرب للاستعمال اللغوي، من حيث هو الانتقال والخروج من فنّ إلى آخر، ومن معنى إلى معنى، ومن غرض إلى غرض، على مستوى النصّ بكامله، لا في البيت الواحد فقط؛ وهذا المفهوم سيفيدنا في دراسة البُعْد النصّي للقرآن الكريم، وفي دراسة انتقالاته بين مختلف معانيه.

(١) تحرير التحبير، ابن أبي الإصبع، تح: حفني محمد شرف، الجمهورية العربية المتحدة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ص٥٨٨.

المبحث الثاني: افتتان العرب بالافتنان:

المطلب الأول: معهود العرب:

بداية، لا بد من تقرير مسلّمة تداولية ينهض عليها كلامُنا في هذا البحث؛ مقتضاها أن كلّ نصّ ينتمي إلى ثقافة معينة يتأطّر بقوانينها وأعرافها ومعهودها ويراعِي سننها في القول؛ ولا يمكن بحال نزع نصّ من سياقه الثقافي واللغوي ومعايرته بقوانين ثقافة أخرى وأعرافها ومعهودها. ولما كان القرآن الكريم وحيًا منزّلًا على النبي محمد ﷺ، في بيئة عربية، فقد أنزله الله تعالى ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾، وذلك ليتحقّق مقصوده من البيان والإفهام، وفي هذا يقول الحق سبحانه مقررًا هذه القاعدة: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [ابراهيم: ٤]. ويقول الشاطبي: «إنّ القرآن نزل بلسان العرب، وإنه عربي، وإنه لا عجمة فيه، فبمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصّة وأساليب معانيها، [...] فإذا كان كذلك، فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب، فكما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب، كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم، لاختلاف الأوضاع والأساليب»[(١)].

(١) الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، تح: محمد عبد الله دراز، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، (٢/ ٦٥-٦٦).

وعلى هذا الأساس، لا يتم فهم أساليب القرآن ومعرفة إعجازه وفائقيّته إلا بمعرفة كلام العرب وبلاغتهم، وسننهم وعاداتهم وأعرافهم في التخاطب ومعهودهم. إن معهود العرب لا يقتصر على العلم بقوانين الإعراب والنحو وقواعد النّسق اللساني فقط، بل يمتد ليشمل الأعراف ونظام المعرفة وغيرها مما يدخل تحت مسمى (معهود العرب). فلا يكفي لفهم خطابٍ ما المعرفة بلسانه، باعتباره «مجموعة من الطُّرق والأساليب المتّبعة في إفادة المعنى، بل يحيل أيضًا -أي: اللسان- على كلّ ما يدخل في تشكيله من أُطر اجتماعية وثقافية ومعرفية، يغدو معها مفهومُ اللسان رؤيةَ جماعة متكلّمة إلى العالم، وشكلًا من انتسابها إليه وعيشها فيه»[1]. وبدون استحضار هذه الأُطر، يتعذّر الوصول إلى المراد، ويقع سوء الفهم.

وبناء على هذا الشرط التداولي، يتّضح مكمن الخطأ في التصوّر الاستشراقي لبناء النصّ القرآني وانسجامه؛ إِذْ نظروا إلى القرآن انطلاقًا من مبادئ البلاغة اليونانية التي تتّسم بوحدة الموضوع، وانطلاقه من مقدمةٍ فعرضٍ فخاتمة؛ وهو الأمر الذي تنفر منه البلاغة العربية، التي تميل إلى الافتنان في المعاني والأغراض، والتأليف بين المختلفات؛ وفيه تتجلى البراعة والاقتدار البلاغي.

(١) النصّ وآليات الفهم في علوم القرآن، محمد الحيرش، بيروت دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠١٣، ص٣٥٩.

وفي الفقرة الآتية، سنبيّن أن الافتنان من معهود العرب وأعرافهم، وأنه يحتلّ مكانة سامية لديهم، وأنهم عُنوا به عناية شديدة، بل جعلوه علامة على التفوق البلاغي.

المطلب الثاني: الافتنان في معهود العرب:

مَالَ العربُ إلى الافتنان في الكلام، والتنويع في أغراضه ومعانيه وأساليبه، ونفروا من انتهاجِ فنٍّ واحدٍ من القول والاقتصار عليه. ولهذا الميل شواهد كثيرة من كلامهم العالي البليغ، ومن كلام النقاد والعلماء بالبلاغة؛ فإذا نظرنا إلى الشعر مثلًا، وهو الفنّ الذي تجلّت فيه البراعة اللغوية العربية، فسنجد النقاد والعلماء يفاضلون بين الشعراء والبلغاء على أساس مقدرتهم على الافتنان والتصرُّف في أنماط القول والانتقال بين المعاني والأغراض؛ فابن سلام الجمحي مثلًا يروي عن أصحاب الأعشى تقديمهم لصاحبهم لكونه «أكثرهم عروضًا، وأذهبهم في فنون الشعر، وأكثرهم طويلة جيدة، وأكثرهم مدحًا وهجاءً وفخرًا ووصفًا، كلّ ذلك عنده»[(١)]. بل إنه -كما يقول الأستاذ محمد محمد أبو موسى-: «ليس في الشعر الجاهلي قصيدة مطوّلة تدور حول معنى واحد. وقد ذكر حازم أن هذا الجيل المميز من شعرائنا لم يفعل ذلك وهو قادر عليه، لو أراد؛ وذلك لأنهم يعلمون أنّ النفس تستجد نشاطها حين تنتقل من معنى إلى معنى، وأنها يداخلها الملل حين يطول بها الحديث في معنى واحد، وبراعة الشاعر وجودة طبعه في أنه يُصَيِّرُ هذا التنوّع بنيةً معنويّةً ولفظيةً واحدةً على حدّ تعبير حازم»[(٢)].

(١) طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجمحي، محمود شاكر، جدة، دار المدني، ص٦٥.

(٢) الشعر الجاهلي، دراسة في منازع الشعراء، محمد محمد أبو موسى، القاهرة، مكتبة وهبة، ط٢، ٢٠١٢، ص٢٧.

ولم يكن الافتنان عندهم مقتصرًا على الشعر، بل كان «سمة تتجاوز الشعر، لتشمل الخطبة، والرسالة، والمقامة، وسواها من كلام العرب»[(١)]. وإذا عَلِمنا أن للعرب هذه العناية بالافتنان، فما السرّ وراء عنايتهم به، وتفضيلهم للبلغاء والشعراء على أساسه؟ يجيب الزمخشري عن هذا السؤال: «**وذلك على عادة افتنانهم في الكلام وتصرُّفهم فيه؛ ولأنّ الكلام إذا نُقِل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسن تطرية لنشاط السامع، وإيقاظًا للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوبٍ واحد، وقد تختصّ مواقعه بفوائد**»[(٢)]. على أنّ الزمخشري هنا إنما يتحدّث عن الالتفات، باعتباره نوعًا من أنواع الافتنان، فالافتنان أعمُّ؛ إِذْ يحصل بالانتقال من غرضٍ إلى غرضٍ، ومن معنى إلى معنى، وأمّا الالتفات فمحصور في الانتقال بين الضمائر. يؤكّد الزمخشري إذن على وظيفتين أساسيتين للافتنان: النفسية، والبلاغية؛ ترتبط الأولى منهما بإمتاع المتلقي وتجنيبه الملل الناتج عن الاستمرار في فنّ واحد من القول، وترتبط الثانية بالفوائد البلاغية والمعنوية.

(١) معالم وعوالم في بلاغة النصّ الشعري القديم، محمد المؤدب، ص٣٦.

(٢) تفسير الكشاف، جار الله الزمخشري، إشراف: أيمن عبد العظيم الأصبح، القاهرة، دار ابن الجوزي، ط١، ٢٠١٩، (١/ ٧٠).

وإذا كان الزمخشري إنما ألمع إلماعًا إلى هاتين الوظيفتين، فإنّ بلاغيًّا وناقدًا كبيرًا -هو حازم القرطاجني- قد فصل القول في ما أجمله جار الله، وزاده بيانًا ووضوحًا؛ فكشف القناع عن سرِّ افتنان العرب بالافتنان، يقول: «إذ لمّا كان موافقًا لطبائعهم، وكانت نفوسهم تحبّ الافتنان في مذاهب الكلام، وترتاح للنقلة من بعض ذلك إلى بعض، ليتجدّد نشاطها بتجدُّد الكلام عليها، **وكانت معاونة الشيء على تحصيل الغاية المقصودة به بما يجدي في ذلك جدواه أدعى إلى تحصيلها من ترك المعاونة**؛ كانت المراوحة بين المعاني الشعرية والمعاني الخطابية **أعود براحة النفس، وأعون على تحصيل الغرض المقصود. فوجب أن يكون الشعر المراوح بين معانيه أفضل من الشعر الذي لا مُراوحة فيه، وأن تكون الخُطبة التي وقعت المراوحة بين معانيها أفضل من التي لا مُراوحة فيها**»[(١)].

يعلِّل حازم في هذا النصّ تفضيل الذوق البلاغي العربي للكلامِ المفتَنِّ على الكلام الجاري على نمطٍ واحد من القول؛ ويُرجع سبب هذا التفضيل في نظره إلى نفس عِلَّتي الزمخشري السابقتين: ترتبط الأولى -وهي النفسية- بتنشيط السامع وتطريته، والبُعد به عن الملل والسأم. والثانية بلاغية معنوية، تتأسّس على (التعاون) بين المعاني وتضافرها و(التجديل) بينها؛ ليتحقّق القصد

(١) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تح: محمد الحبيب بلخوجة، تونس، الدار العربية للكتاب، ط٣، ٢٠٠٨، ص٣٢٥.

من الكلام، إِذْ تنويع الأساليب والمعاني أكثر إقناعًا وتأثيرًا في المتلقي من الاقتصار على معنى واحد.

كما يبين هذا النصّ أيضًا أنّ الافتنان يزيد النصّ تماسكًا وانسجامًا، من حيث إنّ هذه المعاني المتعدّدة تتعاون لتأدية قصد المتكلّم، فهي ليست معانِيَ مبعثرةً، لا رابط بينها، بل تتواشج وتتضافر لتأدية القصد منها، وهذا القصد هو المنظّم لهذه المعاني، والواضع لها. ويلحّ حازم على دور الافتنان في تلاحم أجزاء النصّ، فيقول في سياق آخر: «فالذي يجب أن يعتمد في **الخروج من غرضٍ إلى غرضٍ** أن يكون الكلام غير منفصل بعضه من بعض، **وأن يحتال في ما يصل بين حاشيتي الكلام ويجمع بين طرفي القول حتى يلتقي طرَفَا المدح والنسيب أو غيرهما من الأغراض المتباينة التقاءً محكمًا، فلا يختلّ نسق الكلام ولا يظهر التباين في أجزاء النظام**؛ فإنّ النفوس والمسامع إذا كانت متدرّجة من فنٍّ من الكلام إلى فنٍّ مشابه له، ومنتقلة من معنى إلى معنى مناسب له، ثم انتقل بها من فنٍّ إلى **فنٍّ مباين له من غير جامعٍ بينهما وملائمٍ بين طرفيهما؛ وجدَت النفسُ في طباعها نفورًا من ذلك ونبَتْ عنه**، كانت بمنزلة المستمرّ على طريق سهل، بينَا هو يسير فيه عفوًا إذ تعرض له في طريقه ما ينقله من سهولة المسلك إلى حزونته ومن لِينه إلى خشونته. وكذلك النفوس والأسماع إذا قرعها المديح بعد النسيب دفعة من غير توطئة لذلك، فإنها تستصعبه ولا تستسهله، وتجد نَبْوَةً

ما في انتقالها إليها من غير احتيال وتلطُّف في ما يجمع بين حاشيتي الكلام ويصل بين طرفيه الوصل الذي يوجد للكلام به استواء والتئام»[(١)].

فإذا كانت النفس تميل إلى الافتنان، فإنها تنفر منه إذا لم تكن بين المعاني المنتقل بينها مناسبة؛ وبالتالي فشرط الافتنان هو التناسب، وبدونه يختلّ نسق الكلام، ويحصل النفور، ويفوت القصد والغرض. ومن هنا ينكشف سرّ افتتان العرب بالافتنان والتصرّف في الكلام؛ لكونه يؤلّف بين المختلفات، ويجمع بين المتباينات، ويكشف عن تماسك النصّ وتلاحم أجزائه الثاوي خلف التعدّد الظاهر في المعاني؛ وفي هذا تتجلّى براعة المتكلّم ويظهر اقتداره على الكلام، وفيه أيضًا يظهر التفاوت في طبقات البلغاء.

(١) منهاج الأدباء، حازم، ص٢٨٧-٢٨٨.

المطلب الثالث: الافتنان في التنظير البلاغي والنقدي:

بناء على ما سبق، قد يَرِدُ إشكال يتعلّق بالبلاغة العربية ومدى عنايتها بالافتنان؛ فإذا كان الافتنان على هذه الدرجة من الأهمية؛ بحيث يرقى لأن يمثّل السمة البارزة لكلام العرب، فلماذا لم نجد عناية به لدى علماء البلاغة؟ وهل البلاغة العربية قد انحرفت عن دراسة الكلام العربي تحت تأثير البلاغة اليونانية؟

وللإجابة عن هذا الإشكال نَقُولُ: صحيح أن التنظير البلاغي العربي تأثّر ببلاغة اليونان؛ لكن ثمة مسألة مهمّة تتعلّق بتداخل المرجعيات في البلاغة العربية، إِذْ تداخلت فيها المرجعيتان: اليونانية والعربية الأصيلة (كاللغويين والأدباء النقّاد الذين لم يتأثروا بالاتجاه اليوناني). ويتجلّى هذا التداخل في مرجعيات البلاغيين في أنهم كثيرًا ما عالجوا بعض المسائل انطلاقًا من النَّسَق الكلامي العربي دون تأثّر بالنسق اليوناني؛ لكن أحيانًا أخرى كان التأثير اليوناني حاضرًا بشدّة، خاصّة في التنظير لبعض القضايا البلاغية؛ كالاستعارة مثلًا، وكالتخييل (خاصّة عند الرازي مثلًا وتطبيقه له في تفسيره، أو عند حازم)، أو في توظيف المنطق في بناء المعرفة البلاغية وتنظيم مباحثها (خصوصًا الرازي في نهاية الإيجاز)، أو في المسلَّمات المنهجية والمعرفية اليونانية، أو في إدراج المفاهيم والآليات المنطقية، وخاصّة في تنظيم المباحث، وغيرها من وجوه التأثّر.

ولمزيد من الإيضاح، يمكن التمثيل بحازم القرطاجني، وهو المتأثّر بنظرية التخييل والمحاكاة الفلسفية اليونانية التي تطوّرت مع ابن سينا، حيث يصرّح بالفرق بين الشعر العربي واليوناني في نصّ بالغ الأهمية يبرز فيه كون الافتنان **خاصية للكلام العربي**؛ يقول: «**فإن الحكيم أرسطاطاليس**، وإن كان اعتنى بالشعر بحسب مذاهب اليونانية فيه ونبّه على عظيم منفعته وتكلم في قوانين عنه، **فإن أشعار اليونانية إنما كانت أغراضًا محدودة في أوزان مخصوصة، ومدار جُلّ أشعارهم على خرافات كانوا يضعونها يفرضون فيها وجود أشياء وصور لم تقع في الوجود**، ويجعلون أحاديثها أمثالًا وأمثلة لما وقع في الوجود، وكانت لهم أيضًا أمثال في أشياء موجودة نحوًا من أمثال كليلة ودمنة ونحوًا مما ذكره النابغة من حديث الحيّة وصاحبها، وكانت لهم طريقة أيضًا -وهي كثيرة في أشعارهم- يذكرون فيها انتقال أمور الزمان وتصاريفه، وتنقّل الدول، وما تجرى عليه أحوال الناس وتؤول إليه.

فأمّا غير هذه الطرق، فلم يكن لهم فيها كبير تصرّف، كتشبيه الأشياء بالأشياء، فإنّ شعر اليونانيين ليس فيه شيء منه، وإنما وقع في كلامهم التشبيه في الأفعال لا في ذوات الأفعال. **ولو وجد هذا الحكيم أرسطو في شعر اليونانيين ما يوجد في شعر العرب من كثرة الحكم والأمثال، والاستدلالات واختلاف ضروب الإبداع في فنون الكلام لفظًا ومعنى، وتبحرهم في أصناف المعاني وحسن تصرفهم في وضعها ووضع الألفاظ بإزائها، وفي إحكام مبانيها واقتراناتها**

ولطف التفاتاتهم وتتميماتهم واستطراداتهم، وحُسن مآخذهم ومنازعهم وتلاعبهم بالأقاويل المخيلة كيف شاؤوا؛ لزاد على ما وضع من القوانين الشعرية»[1].

فهذا النصّ واضح في بيان وعي البلاغيين والنقّاد -حتى المتأثّرين بالفلسفة والبلاغة اليونانيتين- بكون الكلام والشعر العربي خصوصًا يمتاز عن اليوناني بافتنانه وتنوّع ضروبه والتفاتاته واستطراداته وتبحّره في أصناف المعاني وتلاعبهم بالأقاويل.

لكن، إذا كان للنقاد والبلاغيين هذا الوعي بالافتنان وكونه سمة للكلام العربي، فلماذا لا نجد حضورًا له في تنظيرهم البلاغي؟ والجواب: أن البلاغة العربية -في صيغتها المدرسية- لا تنظر إلى النصوص في كليتها وبنائها العام؛ وإنما هي ذات رؤية تجزيئية تفصيلية، تركّز على صور التراكيب ودلالاتها، وعلى كيفيات التصوير التشبيهي والمجازي وآلياته؛ أو بصيغة أخرى: فهي تبحث في القوانين العامة للتراكيب، بغضّ النظر عن طبيعة النصوص، ولا تنظر في بنيتها وفرادتها وتميزها؛ وبما أنّ الافتنان سمة مميزة للنصوص، فلم يكن موضوعًا للبلاغة المدرسية. والسرّ في هذا الجنوح سيادة المنطق على العلوم الإسلامية بعد الغزالي والرازي ولاحقيه، والرغبة في تأسيس القوانين العامة

(١) منهاج البلغاء، حازم، ص٦٠-٦١.

للتراكيب بمعزل عن المصاديق النصيّة؛ فصارت البلاغة تجريدية لا تحليلية استقرائية.

لكن، مع ذلك، يمكن تتبّع حضور الافتنان في حقل معرفي آخر بحَثَه وركّز عليه، وهو حقل نقد الشعر؛ ففي كتب النقد ركّز البلاغيون والنقاد على بنية القصيدة ومفاصلها وانتقالاتها بين المعاني، فدُرِس الافتنان تحت عناوين كثيرة، مثل: حسن التخلّص، وحسن الخروج، وحسن التصرّف في المعاني، والاستطراد، والعدل بين الأقسام، وتنسيق الفصول...، وتحضر هذه المباحث لدى ابن قتيبة، والقاضي الجرجاني، وابن رشيق، والآمدي، والحاتمي، ومن المتأخرين: ابن الأثير، والعلوي، وحازم، وابن البناء، والسجلماسي... وهذه بعض النقول التي تُظْهِر احتفال هؤلاء النقاد بالافتنان:

يقول ابن قتيبة بعدما علَّل انتقال الشاعر الجاهلي -في القصيدة المدحية- من الطلل إلى الأهل الظاعنين عنها، ثم الرحلة والراحلة، ثم الخلوص إلى الممدوح: «فالشاعر المجيد مَن سلَك هذه الأساليب، **وعدّل بين هذه الأقسام، فلم يجعل واحدًا منها أغلب على الشعر**، ولم يُطِل فيملّ السامعين، ولم يقطع وبالنفوس ظمآ إلى المزيد»[(١)]. ويقول ابن المعتز: «ومنها -أي: من محاسن الكلام والشعر- حسن الخروج من معنى إلى معنى»[(٢)].

(١) الشعر والشعراء، ابن قتيبة، القاهرة، دار الحديث، (١/ ٧٦).

(٢) البديع، عبد الله بن المعتز، الناشر: دار الجيل، ط١، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ص١٥٥.

وأمّا ابن طباطبا العلوي، فيقول بشيء من التفصيل: «ومن الأبيات التي تخلَّص بها قائلوها إلى المعاني التي أرادوها من مديحٍ أو هجاءٍ أو افتخارٍ، أو غير ذلك، **ولَطُفُوا في صِلَةِ ما بعدها بها فصارت غير منقطعةٍ عنها**؛ ما أبدعه المُحْدَثون من الشعراء دون مَن تقدَّمهم، **لأنّ مذهبَ الأوائل في ذلك مذهبٌ واحد، وهو قولُهم عند وَصْف الفيافي وقَطْعِها بسَيْرِ الفيافي، وحكاية ما عانَوا في أسفارهم: إنَّا تجشَّمْنا ذلك إلى فلانٍ، يَعْنُون الممدوحَ**»[1].

ففي هذا النصّ لابن طباطبا بيانٌ لِوَعْيِه بالانتقال بين الأغراض، وكيفيات حصوله في القصائد، وتميز الشعراء المحدثين عن القدامى بعنايتهم بمواطن التخلّص والخروج والتلّطف فيها. وفي السياق ذاته، يقول الآمدي، مضيفًا إلى ما سبق جهدًا استقرائيًّا، لمعرفة طرائق خروج الشعراء من معنى إلى معنى، ومبرزًا -كابن طباطبا- عناية المُحْدَثين بحسن التخلّص أكثر من الجاهليين والإسلاميين؛ يقول موازنًا بين أبي تمام والبحتري: «اعلم أنهما جميعًا قد **تعَمَّلَا في بعض قصائدهما النسيب، وصَلَا به النسيب بالمديح**، وأعرَضَا في كثير من أشعارهما عن هذا المعنى، وابتدَءَا بالمدح منقطعًا عما قبله، **وكلا الوجهين قد فعله شعراء الجاهلية والإسلام**، وكانوا كثيرًا ما يقولون إذا فرغوا من النسيب وأرادوا المدح أو غيره من الأغراض: (فدَعْ ذا)، فتجنبها المتأخرون

(١) عيار الشعر، ابن طباطبا العلوي، تح: عبد العزيز المانع، القاهرة، مكتبة الخانجي، ص١٨٤.

واستقبحوها، وكذلك قولهم: (فعدِّ عن ذا) وهي عندهم أحسن». «**فهذا الجنس من الخروج إلى المدح هو الأعمّ في أشعارهما**... وأمّا الوجه الذي يجعلون له سببًا يصل النسيب بالمدح فعلَى معاني شتى: منها الخروج بذكر وَصْفِ الإبل والمَهامِهِ إلى الممدوح، وهذا المعنى عامّ كثير في أشعار الناس». «وهذا وجه آخر من **الخروج وخروجهما إلى المديح بمخاطبة النساء**... وما أكثر ما يستعمل الشعراء في خروجهم إلى المدح هذا الوجه»[(١)].

وأمّا الجرجاني، فيقول مبينًا تناسق القصيدة وتلاحم أجزائها رغم تعدّد أغراضها وأقسامها: «وإنما أثبتُّ لك القصيدة بكمالها، ونسختُها على هيئتها، **لترى تناسُبَ أبياتها وازدواجَها، واستواءَ أطرافها واشتباهَها، وملاءمةَ بعضها لبعض، مع كثرة التصرّف على اختلاف المعاني والأغراض**»[(٢)].

ويقول الحاتمي: «مَثَلُ القصيدة مثلُ الإنسان في اتّصال بعض أعضائه ببعض؛ فمتى انفصل واحد عن الآخر وبايَنَه في صحّة التركيب، غادر الجسمَ ذا عاهةٍ تتخوَّنُ محاسنه، وتُعَفِّي معالمه؛ وقد وجدتُ حُذّاقَ المتقدِّمين وأربابَ

(١) الموازنة بين الطّائِيَّيْن، الآمدي، تح: السيد أحمد صقر، مكتبة الخانجي- الطبعة الأولى، ١٩٩٤، (٢/ ٢٩١، ٢٩٥، ٣١١) (على التوالي).

(٢) الوساطة بين المتنبي وخصومه، الجرجاني، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ص٣١.

الصناعة من المُحْدَثين يحترسون في مثل هذا الحال احتراسًا يجنّبهم شوائب النقصان، **ويقف بهم على محجّة الإحسان، حتى يقع الاتّصال، ويُؤْمَن الانفصال، وتأتي القصيدة في تناسُبِ صدورها وأعجازها وانتظامِ نسيبها بمديحها كالرسالة البليغة، والخُطبة الموجزة، لا ينفصل جزء منها عن جزء**، وهذا مذهب اختصّ به المحدَثون؛ لتوقُّدِ خواطرهم، ولُطْفِ أفكارهم، واعتمادِهم البديعَ وأفانينَه في أشعارهم، وكأنه مذهبٌ سهَّلوا حَزْنَه، ونهجوا رَسْمَه؛ فأمّا الفحول الأوائل، ومَن تلاهم من المخضرمين والإسلاميين فمذهبهم المتعالم «عدِّ عن كذا إلى كذا»، وقصارى كلِّ واحد منهم وصفُ ناقته بالعِتق، والنّجابة والنجاء، وأنه امتطاها؛ فادّرَع عليها جلبابَ الليل؛ وربما اتّفَق لأحدهم معنى لطيفٌ يتخلّص به إلى غرض لم يتعمّده إلا أنّ طبعه السليم، وصراطه في الشعر المستقيم، نصَبَا مَنارَه، وأوقَدَا باليفاع نارَه»[1].

ويقول ابن رشيق موضحًا الفرق بين الخروج والاستطراد: «وأمّا الخروج فهو عندهم شبيهٌ بالاستطراد، وليس به؛ لأنّ الخروج إنما هو أن تخرج من نسيب إلى مدح أو غيره بلطف تحيل، ثم تتمادى فيما خرجت إليه، كقول حبيب في المدح:

(١) زهر الآداب وثمر الألباب، الحصري القيرواني، بيروت، دار الجيل، (٣/ ٦٥٢).

صبَّ الفراق علينا صبّ من كثبِ عليه إسحاقُ يوم الرَّوع منتقِما
سيفُ الإمام الذي سَمَّتْهُ هيبتُه لما تَخَرَّمَ أهلَ الأرضِ مُخْترِما

ثم تمادى في المدح إلى آخر القصيدة»[(١)].

ويقول الشريف السبتي شارحًا قول حازم القرطاجني في مقصورته:

تَخِذْتُ في النُّقْلَةِ في أَغْرَاضِهَا مَذَاهِبًا أَعْيَتْ عَلَى مَنْ نَحَا
فَاخْتَلَفَتْ أَغْرَاضُهَا وَائْتَلَفَتْ بِالمَذْهَبِ المَقْصُودِ فِيها المُنْتَحَى
وَانْتَسَبَ المَعْنَى بِلُطْفِ حِيلَةٍ فِيها إِلَى المَعْنَى الذِي مِنْهُ انْتَفَى

«يريد انتقاله فيها من فنٍّ إلى فنّ، ومن غرضٍ إلى غرض؛ كخروجه من **النسيب إلى المدح، ومن المدح إلى وصف المعاهد، ومن وصف المعاهد إلى ذكر القنص، وغير ذلك من الأخبار والأمثال. ثم ذكر أنها وإن اختلفت مذاهبها وتباينت أغراضها، فإن فصولها غير متنافرة، والكلام فيها ملتئم الأسلوب، قد انتسب بعضه إلى بعض**»[(٢)].

---

(١) العمدة، ابن رشيق، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الجيل، ط٥، ١٩٨١، (١/ ٢٣٤).

(٢) رفع الحجب المستورة، (٤/ ١٦٠١-١٦٠٢)، نقلًا عن قضايا البناء الفني في النقد الأدبي خلال القرن الثامن الهجري، عبد الجليل شوقي، شبكة الألوكة، ص١١٤.
https://www.alukah.net/publications_competitions/0/41060/.

وبهذا، يظهر أن للنقاد والبلاغيين عناية بالافتنان وضروبه وأنماطه؛ وأنهم بحثوا صوره في الشعر، وتنبّهوا أيضًا إلى كون هذا الافتنان في الأغراض والمعاني قد يخلّ بتماسك القصيدة، فاشترطوا لذلك حسن التخلّص والتلطّف فيه، والمناسبة بين المعاني المنتقل بينها. غير أن هذه المباحث بقيت منتشرة ومتفرّقة في كتب النقد، مما يتطلّب جهدًا استقرائيًّا لجمعها وتنسيقها، للكشف عن تصوّر القدماء لكيفيات تلاحم أجزاء القصيدة واتساق معانيها وأغراضها.

المبحث الثالث: الافتنان في القرآن:

سعينا في القسم الأول من هذا البحث إلى بيان عناية العرب بالافتنان، وكونه من معهودهم، وسمة تميّز نصوصهم؛ بل واعتباره مَجْلًى من مجليات البراعة والاقتدار على القول الشعري. وفي القسم الثاني منه سنروم الكشف عن حضور الافتنان في القرآن الكريم؛ وبيان عدم تنافيه مع انسجام النصّ وتماسكه؛ ثم بيان حضوره لدى علماء التفسير والقرآن، مع تقييم هذا الحضور بإذنه تعالى.

المطلب الأول: حضور الافتنان في القرآن:

رأينا في ما سبق من البحث أنّ الافتنان دُرِس لدى العلماء بالبلاغة والنقد تحت عناوين وأبحاث متفرّقة، منها: التخلّص وحُسن الخروج والاستطراد والتصرّف... وأمّا بخصوص اتسام القرآن بالافتنان، فإنّ البلاغيين والنقّاد يجعلون أكثر القرآن في الخروج؛ يقول ابن الأثير بعد أن عرف الخروج، وميّزه عن الاقتضاب: «**وقال أبو العلاء محمد بن غانم المعروف بالغانمي: (إن كتاب الله العزيز خالٍ من الاقتضاب والتخلُّص). وهذا القول فاسد**؛ لأن حقيقة التخلّص **إنما هي الخروج من كلام إلى كلام آخر غيره بلطيفة تناسب بين الكلام الذي خرج منه والكلام الذي خرج إليه؛ وفي القرآن العظيم مواضع كثيرة من ذلك؛ كالخروج من الوعظ والتذكير بالإنذار والبشارة بالجنة إلى أمرٍ ونهي ووعدٍ ووعيد، ومن مُحكَمٍ إلى متشابه، ومن صفة لنبيّ مُرسَل وملَك مُنْزَل إلى**

ذمٍّ لشيطانٍ مريد، وجبارٍ عنيد، بلطائف دقيقة، ومعانٍ آخذة بالقلب؛ فمما جاء من التخلص في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالُوا۟ نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَٰكِفِينَ ﴿٧١﴾ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ٦٩-١٠٢]... ألا ترى أيها المتأمّل ما أحسن ما رتَّب إبراهيم عليه السلام كلامه مع المشركين حين **سألهم أولًا عمّا يعبدون سؤال مقرِّر لا سؤال مستفهِم، ثم أنحى على آلهتهم** فأبطلَ أمرها بأنها لا تضرّ ولا تنفع، ولا تبصر ولا تسمع، **وعلى تقليدهم آباءَهم الأقدمين**، فكسره وأخرجه من أن يكون شبهة فضلًا عن أن يكون حجة. **ثم أراد الخروج من ذلك إلى ذكر الإله**، الذي لا تجب العبادة إلّا له، ولا ينبغي الرجوع والإنابة إلا إليه، **فصوّر المسألة في نفسه دونهم** بقوله: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٧٧]، على معنى أني فكرت في أمري فرأيتُ عبادتي لها عبادة العدوّ وهو الشيطان، فاجتنبتُها، وآثرتُ عبادةَ مَن الخيرُ كلُّه منه. وأراهم بذلك أنها نصيحة ينصح بها نفسه لينظروا فيقولوا ما نصَحَنا إبراهيم إلا بما نصح به نفسَه؛ فيكون ذلك أدعى لهم إلى القبول لقوله، وأبعث على الاستماع منه. ولو قال: (فإنهم عدو لكم) لم يكن بتلك المثابة، **فتخلَّص عند تصويره المسألة في نفسه إلى ذكر الله -عز وجل- وأجرى عليه تلك الصفات العظام؛ من تفخيم شأنه**، وتعديد نِعمه [عليه] من لَدُن خلقته وإنشائه إلى حين وفاته، مع ما يُرْجَى في الآخرة من رحمته؛ ليعلم بذلك أنّ مَن هذه صفاته حقيقٌ بالعبادة وواجبٌ على الخلق

الخضوع له، والاستكانة لعظمته، **ثم خرج من ذلك إلى ما يلائمه ويناسبه فدَعا بدعوات المخلصين، وابتهل إليه ابتهال الأوّابين؛ لأنّ الطالب [إلى] مولاه، والراغب إليه إذا قدَّم قبل سؤاله وضراعته الاعتراف بالنعمة والإقرار بالإحسان كان ذلك أسرع للإجابة، وأنجح لحصول الطِّلْبَة، ثم أدرَجَ في ضمنِ دعائه ذِكر البعث، ويوم القيامة ومجازاة الله لمَن آمن به واتقاه بالجنة، ولمَن ضلّ عن عبادته بالنار، فجمع الترغيب في طاعته والترهيب من معصيته، ثم سألَ المشركين عمّا كانوا يعبدون من الأصنام سؤالَ مُوَبِّخٍ لهم، مستهزئ بهم، وذكر ما يُدْفَعون إليه عند ذلك من الندم والحسرة على ما كانوا فيه من الضلال وتمنِّي العَوْد ليؤمنوا.**

فانظر أيها المتأمل إلى هذا **الكلام الشريف الآخذ بعضه برقاب بعض، مع احتوائه على ضروب من المعاني، فيتخلّص من كلّ واحد منها إلى الآخر بلطيفةٍ دقيقةٍ حتى كأنه معنى واحد،** فخرج من ذكر الأصنام وتقريعه لأبيه وقومه من عبادتهم إيّاها، مع ما هي عليه من التعرّي عن صفات الإلهية حيث لا تضر ولا تنفع، ولا تسمع، إلى ذكر الله تعالى، فوصفه بصفات الإلهية، فعظم شأنه وعدّد نِعمه، ليعلم بذلك أن العبادة لا تصح إلّا له. ثم خرج من هذا إلى دعائه إياه وخضوعه له، ثم خرج منه إلى ذِكر يوم القيامة، وثواب الله وعقابه، فتدبّر هذه التخلُّصات اللطيفة»[(١)].

(١) الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، ابن الأثير ضياء الدين، تح: مصطفى جواد، مطبعة المجمع العلمي، ص١٨٢-١٨٤.

يقدّم هذا النصّ الطويل لابن الأثير تصورًا مكتملًا عن الافتنان، والخروج من معنى إلى معنى في القرآن، مع بيان أن هذا الخروج لم يَحُل دون اتساق المعاني وتماسكها، وأخذِ بعضها برقاب بعض؛ بل إنها تترابط وتتضافر لتأدية القصد منها والتأثير في المتلقي. وفيه أيضًا ذِكر **لأصناف معاني القرآن** التي يتم الانتقال بينها والخروج من بعضها للآخر؛ فمنها: الوعظ والتذكير، الإنذار والبشارة بالجنة، الأمر والنهي، الوعد والوعيد، والانتقال من المحكَم إلى المتشابه، ومن صفة لنبي مُرسَل وملَك مُنزَل إلى ذمٍّ لشيطانٍ مريد وجبار عنيد...كما يبرز النصّ أيضًا عناية القرآن بلطف التخلص والخروج، وأنه يتم لمناسبة بين المعاني يقتضيها المقام، ويكمل بها القصد والغرض، وليست انتقالات مفاجئة دون معنى.

على أن هذا الخروج عند ابن الأثير لا يتعدَّى المقطع الواحد من مقاطع السورة، فالمثال الذي قدّمه مقطع واحد من قصة إبراهيم عليه السلام مع قومه؛ وبالتالي، فرغم هذا الانتباه لحضور الافتنان في القرآن، إلا أنه لم يتعَدَّه إلى وحدة نصيّة أكبر من المقطع، وهي السورة القرآنية.

وفي ذات السياق، يقول يحيى بن حمزة العلوي معرفًا الاستطراد والخروج ومبرزًا اتسام القرآن بالافتنان، وكون أكثر القرآن على هذه السمة: «وهو نوع من علم البلاغة دقيق المجرى، غزير الفوائد، يستعمله الفصحاء، ويعوّل عليه أكثر البلغاء، وهو قريب من الاعتراض الذى قدّمنا ذكره، خلا أن

الاعتراض منه ما يقبح، ويحسن، ويتوسط، بخلاف الاستطراد فإنه حسن كلّه، ومعناه في مصطلح علماء البيان **أنْ يَشرَع المتكلم في شيء من فنون الكلام، ثم يستمر عليه فيخرج إلى غيره، ثم يرجع إلى ما كان عليه من قبل، فإنْ تمادَى فهو الخروج**، وإن عاد فهو الاستطراد، واشتقاقه من قولهم: أطرده السلطان، إذا أخرجه من بلده؛ لأنّ المتكلم يخرج من كلامه إلى كلام آخر كما ذكرناه... ومنه قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِۖ إِنَّ قُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ كَانَ مَشۡهُودٗا ٧٨ وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةٗ لَّكَ﴾ [الإسراء: ٧٨، ٧٩].

فقوله: ﴿وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ﴾ من الاستطراد الرائق؛ لأنه خرج من ذِكر الليل إلى ذكر قرآن الفجر، ثم عاد بعده إلى ذِكر الليل، وهذه هي فائدة الاستطراد وحقيقته، **ومَن تأمل آي التنزيل فإنّه يجد فيها شيئًا كثيرًا من هذه الأمثلة. فأمّا الخروج من قصة إلى قصة وأسلوب إلى أسلوب آخر فعليه أكثر القرآن**»[1].

بعد هذا البيان لموقف البلاغيين من اتّسام القرآن بالافتنان، ووَعْيهم بترابطه واتساقه مع ذلك، سننتقل في الفقرة الموالية من هذا القسم إلى مناقشة الاعتراض على مبدأ التناسب في القرآن، وارتباط معانيه بعضها ببعض؛ خصوصًا وأن القول بالافتنان قد يؤخَذ عِلَّةً لنفي التناسب.

(١) الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة العلوي، بيروت، المكتبة العصرية، ط١، ١٤٢٣، (٣/ ٩).

المطلب الثاني: بين افتنان النصّ واتساقه:

ثمة عالمان بارزان لهما موقف نقدي من التناسب القرآني، هما: العزّ بن عبد السلام، والشوكاني. وهو الأمر الذي يفرض مناقشة موقفهما من التناسب، والإجابة عن اعتراضاتهما حوله. فأمّا بالنسبة إلى موقف العز بن عبد السلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من التناسب بين الآيات، فيظهر من كلامه أنه يرى انقسام آي القرآن إلى ما يقبل التناسب، وما لا يقبله؛ نظرًا لتعدّد أسباب النزول واختلافها وتفرّق النزول في أزمنة مختلفة، وما كان هذا شأنه امتنع القول بتناسبه، ثم أعطى أمثلة ثلاثة لتوضيح موقفه؛ فذكر أنّ الملوك في تصرفاتهم والقضاة في أقضيتهم والمُفتون في فتاويهم يتصرّفون بتصرفات مختلفة، ويحكمون في وقائع مختلفة، ويُفتون بأحكام مختلفة، والسعي إلى الربط بين هذه التصرفات والأقضية والأحكام تكلُّف وطلب للربط بين ما لا يمكن ربطه[1].

وأمّا موقف الشوكاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ فهو أكثر تفصيلًا وأوسع استدلالًا؛ حيث يقول: «اعْلَمْ أنّ كثيرًا من المفسّرين جاؤوا بعلمٍ متكلَّف، وخاضوا في بحرٍ لم يُكَلَّفُوا سباحتَه، واستغرقوا أوقاتهم في فنٍّ لا يعود عليهم بفائدة، بل أوقعوا أنفسهم في التكلُّم بمحضِ الرأي المنهيِّ عنه في الأمور المتعلقة بكتاب الله

(١) انظر: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، العز بن عبد السلام، وبذيله: نبذ من مقاصد القرآن الكريم؛ محمد بن الحسن بن اسماعيل، بيروت، دار الكتب العلمية، ص٣٣٨-٣٣٩.

سبحانه؛ وذلك أنهم أرادوا أن يذكروا المناسَبة بين الآيات القرآنية المسرودة على هذا الترتيب الموجود في المصاحف، فجاؤوا بتكلُّفات وتعسُّفات يتبرّأ منها الإنصاف، ويتنزّه عنها كلام البلغاء فضلًا عن كلام الربّ سبحانه، حتى أفردوا ذلك بالتصنيف، وجعلوه المقصد الأهمّ من التأليف، كما فعله البقاعي في تفسيره ومَن تقَدَّمَه حسبما ذكَر في خُطبته، وإنّ هذا لمن أعجب ما يسمعه من يعرف أن هذا القرآن ما زال ينزل مفرقًا على حسب الحوادث المقتضية لنزوله منذ نزول الوحي على رسول الله ﷺ إلى أن قبضه الله -عز وجل- إليه، وكلُّ عاقل -فضلًا عن عالم- لا يشكّ أن هذه الحوادثَ المقتضية نزول القرآن متخالفةٌ باعتبار نفسها، بل قد تكون متناقضة؛ كتحريم أمرٍ كان حلالًا، وتحليل أمر كان حرامًا، وإثبات أمر لشخص يناقض ما كان قد ثبَت لهم قبله، وتارة يكون الكلام مع المسلمين، وتارة مع الكافرين، وتارة مع مَن مضى، وتارة مع مَن حضر، وحينًا في عبادة، وحينًا في معاملة، ووقتًا في ترغيب، ووقتًا في ترهيب، وآونةً في بشارة، وآونة في نِذارة، وطورًا في أمرِ دنيا، وطورًا في أمر آخرة، ومرة في تكاليف آتية، ومرّة في أقاصيص ماضية. وإذا كانت أسباب النزول مختلفة هذا الاختلاف، ومتباينة هذا التباين الذي لا يتيسّر معه الائتلاف، فالقرآن النازل فيها هو باعتباره نفسِه مختلِفٌ كاختلافها، فكيف يطلب العاقل المناسَبة بين الضَّبِّ والنون والماء والنار والمِلّاح والحادي، وهل هذا إلا من فتحِ أبواب الشكّ وتوسيع دائرة الرَّيب على مَن في قلبه مرض، أو كان مرضه مجرّد الجهل

والقصور، فإنه إذا وجد أهل العلم يتكلّمون في التناسب بين جميع آي القرآن ويُفرِدون ذلك بالتصنيف، تقرّر عنده أن هذا أمرٌ لا بدّ منه، وأنْ لا يكون القرآن بليغًا معجِزًا إلا إذا ظهر الوجه المقتضي للمناسبة، وتبين الأمر الموجب للارتباط، فإنْ وجد الاختلاف بين الآيات فرجَع إلى ما قاله المتكلمون في ذلك، فوجده تكلُّفًا محضًا، وتعسفًا بيِّنًا؛ انقدَح في قلبه ما كان عنه في عافيةٍ وسلامة، هذا على فرضِ أن نزول القرآن كان مترتبًا على هذا الترتيب الكائن في المصحف، فكيف وكلّ مَن له أدنى علمٍ بالكتاب، وأيسرُ حظّ من معرفته يعلم علمًا يقينًا أنه لم يكن كذلك، ومَن شكّ في هذا وإن لم يكن مما يَشُكّ فيه أهلُ العلم رجع إلى كلام أهل العلم العارفين بأسباب النزول، المطَّلِعين على حوادث النبوّة، فإنه ينثلج صدره، ويزول عنه الرَّيب، بالنظر في سورة من السور المتوسّطة فضلًا عن المطوَّلة؛ لأنه لا محالة يجدها مشتملة على آيات نزلَت في حوادث مختلفة وأوقات متباينة لا مطابقة بين أسبابها وما نزل فيها في الترتيب، بل يكفي المقصِّر أن يعلم أن أول ما نزل: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ﴾، وبعده: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ﴾ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ﴾، وينظر أين موضع هذه الآيات والسور في ترتيب المصحف؟ وإذا كان الأمر هكذا، فأيّ معنى لطلب المناسب بين آيات نعلم قطعًا أنه قد تقدَّم في ترتيب المصحف ما أنزله اللهُ متأخرًا، وتأخّر ما أنزله الله متقدمًا، فإن هذا عمل لا يرجع إلى ترتيب نزول القرآن، بل إلى ما وقع من الترتيب عند جمعِه ممَن تصدَّى لذلك من الصحابة، وما أقلَّ نَفْعَ مثلِ هذا

وأنزرَ ثمرته، وأحقرَ فائدته! بل هو عند من يفهم ما يقول وما يُقال له من تضييعِ الأوقات وإنفاق الساعات في أمرٍ لا يعود بنفعٍ على فاعله ولا على من يقف عليه من الناس، وأنت تعلم أنه لو تصدَّى رجل من أهل العلم للمناسبة بين ما قاله رجل من البلغاء من خُطَبه ورسائله وإنشاءاته، أو إلى ما قاله شاعر من الشعراء من القصائد التي تكون تارةً مدحًا وأخرى هجاءً، وحينًا نسيبًا وحينًا رثاءً، وغير ذلك من الأنواع المتخالفة، فعَمد هذا المتصدِّي إلى ذلك المجموع فناسب بين فِقَرِه ومقاطعه، ثم تكلَّف تكلُّفًا آخر فناسب بين الخطبة التي خطبها في الجهاد والخطبة التي خطبها في الحج والخطبة التي خطبها في النكاح ونحو ذلك، وناسَب بين الإنشاء الكائن في العزاء والإنشاء الكائن في الهناء وما يشابه ذلك، لَعُدّ هذا المتصدِّي لمثل هذا مصابًا في عقله، متلاعبًا بأوقاته، عابثًا بعمره الذي هو رأس ماله؛ وإذا كان مثل هذا بهذه المنزلة، وهو ركوب الأُحموقة في كلام البشر، فكيف نراه يكون في كلام الله سبحانه الذي أعجزَت بلاغته بلغاء العرب، وأبكمت فصاحته فصحاء عدنان وقحطان؟! وقد علم كلّ مقصِّر وكامل أنّ الله سبحانه وَصَف هذا القرآن بأنه عربي وأنزله بلغة العرب، وسلَك فيه مسالكهم في الكلام، وجرى به مجاريهم في الخطاب. وقد عَلِمْنَا أنّ خطيبهم كان يقوم المقام الواحد فيأتي بفنون متخالفة وطرائق متباينة، فضلًا عن المقامَين، فضلًا عن المقامات، فضلًا عن جميع ما قاله ما دام حيًّا، وكذلك شاعرهم. وَلْنكتفِ بهذا التنبيه على هذه المفسدة التي تعثَّر في ساحاتها كثيرٌ من المحقِّقين، وإنما

ذكَرْنا هذا البحثَ في هذا الموطن لأنّ الكلام هنا قد انتقل مع بني إسرائيل بعد أن كان قبله مع أبي البشر آدم عليه السلام، فإذا قال متكلِّف: كيف ناسَب هذا ما قبله؟ قلنا: لا كيف»[1].

يتضمن هذا النصّ الطويل ثلاثة أدلة، يمكن إجمالها في:

أ. الدليل الأول: يتفق فيه مع العز بن عبد السلام في جعل اختلاف أسباب النزول وأزمانه دليلًا على نفي المناسبة، لكنه يضيف أمرًا مهمًّا جدًّا، وهو أنه جعل ترتيب الآي في المصحف اجتهادًا للصحابة في الجمع. وبالتالي، فالترتيب غير مقصود حتى يتطلَّب وجه مناسبته. كما أنه يجعل الافتنان والانتقال بين المعاني دليلًا على غياب المناسبات بين الآي.

ب. الدليل الثاني: المبالغة في تطلُّب المناسبة قد تؤدي إلى الشكّ في إعجاز القرآن في حال لم يتم يتوصل إليها.

ج. الدليل الثالث: مثال استحالة الربط بين كلام البليغ الذي يتكلم بالخُطَب المختلفة في المقامات المختلفة.

- ولنشرع في مناقشة **الدليل الأول** للشوكاني رحمه الله، فقوله الذي يتفق فيه مع العزّ يمكن ردّه من وجوه؛ **الأول**: لا يصح هذا القول إلا بالقول باجتهادية

(١) تفسير فتح القدير، الشوكاني، اعتناء: يوسف الغوش، بيروت، دار المعرفة، ط٤، ٢٠٠٧، ص٥٠-٥١.

ترتيب التلاوة، وهذا مخالف للإجماع، فترتيب الآيات توقيفي؛ وبالتالي فترتيب الآيات على هذا النحو هو مقصود، ولما كان كذلك جاز تطلب وجه هذا الترتيب تبعًا لحكمة الله وإتقانه، وكون أفعاله منزهة عن العبث. **الوجه الثاني**: القرآن الكريم أنزل كاملًا -كما جاء في الخبر[(١)]- إلى السماء الدنيا، فكان قبل نزوله تامًّا، فثبت أنه مرتّب قبل النزول. **الثالث**: إنزال القرآن منجمًا وفق الأسباب إنما كان لمناسبة السبب للآية، لا سببًا عِلِّيًّا بالمعنى المنطقي؛ فكونه نزل منجمًا لا يعني أنه أُنشئ بسبب ذلك الحادث أو المقام، بل القرآن كلام الله القديم، فكونه نزل لأجل مناسبات ومقامات وأسباب لا يقتضي غياب الترتيب؛ لكونه سابقًا أصلًا على تلك المناسبة أو الواقعة، يقول الزركشي: «لأنّ الزمان إنما يُشترَط في سبب النزول ولا يُشترَط في المناسبة لأنّ المقصود منها وضعُ آيةٍ في موضعٍ يناسبها، والآيات كانت تنزل على أسبابها ويأمر النبيُّ ﷺ بوضعها في المواضع التي عَلِمَ من الله تعالى أنها مواضعُها»[(٢)].

(١) يروي النسائي بسنده: «أخبرنا قُتَيْبة بن سعيد قال: ثَنَا ابن أبي عديّ عن داود وهو ابن أبي هند عن عِكرِمة عن ابن عباس قال: نزل القُرآن في رمضان ليلة القدر فكان في السَّماء الدُّنيا، فكان إذا أَرادَ اللهُ أَن يُحدِث شيئًا نزل، فكان بَين أَوّله وَآخره عشرون سنة». فضائل القرآن، تح: فاروق حمادة، الدار البيضاء، دار الثقافة، ط٢، ١٩٩٢، ص٩٦.

(٢) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار المعرفة، (١/ ٢٦).

- وأمّا **الدليل الثاني**، فيمكن الاعتراض عليه بالقول: إنّ العجز عن كشف وجه المناسبة لا يعني غيابها، وإنما يعني العجز عن إدراكها؛ فالأمر راجع لقصور الإدراك لا لوجود التناسب في ذاته، ثم إنّ وجودها واطّرادها في الكثير من السور كافٍ في ردِّ هذا المتشابه (العجز عن إدراك المناسبة) إلى المحكم (وجودها في الكثير من سياقات القرآن). هذا **أولًا**. وأمّا **ثانيًا**، فلا مطعن في القرآن لأجل عدم درك المناسبة؛ لكونه نزل على عادة العرب في الانتقال بين الأغراض والمعاني، فبقي تطلُّب وجه المناسبة راجعًا لقدرة القارئ على دركها وتذوقها، وكلّما ازداد معرفةً بلسان العرب وبالذائقة العربية زاد حظّه من إدراكها... **ورابعًا**، فإنّ خفاء وجه المناسبة ذريعة للنظر العميق في القرآن وتطلب وجوه ارتباطه وتعالقه، وفيه يتنافس العلماء ويُكافأ المجتهدون على اجتهادهم[1].

- وأمّا **الدليل الثالث**: لا يصح هذا التمثيل من الشوكاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فثمَّة فارقٌ كبيرٌ جدًّا بين المثالين؛ **فأولًا**: الرجل البليغ سواء أكان شاعرًا أم خطيبًا

(١) يقول ابن قتيبة: «**والجواب أن القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها ومذاهبها** في الإيجاز والاختصار، والإطالة والتوكيد، والإشارة إلى الشيء وإغماض بعض المعارف حتى لا يظهر عليه إلا اللَّقِن -أي الذكيّ-... **ولو كان القرآن كله ظاهرًا مكشوفًا حتى يستوي في معرفته العالم والجاهل لبطل التفاضل بين الناس وسقطت المحنة وماتت الخواطر**». تأويل مشكل القرآن، تح: أحمد سيد صقر، بيروت، المكتبة العلمية، ص٨٧.

فكلامه رهين سياقه الذي ينتج فيه خطابه؛ وليس له ترتيب مسبق بما سيجري من السياقات، وبما سيعترضه من المقامات، وبما سيستجد من البواعث على القول؛ وبالتالي فهو أسير لحظته تلك، فيبني كلامه مراعيًا لهذه المقامات. وأمّا الله تعالى، فهو القديم والأول والآخر، وهو الذي يعلم كلّ ما هو كائن في المستقبل، وهو الذي لا حدود لعلمه، ثم القرآن -باعتباره الكلام القديم- سابقٌ عن جميع سياقات نزوله بنصّ القرآن؛ إذ أُنزل جملة واحدة في ليلة القدر وفي ليلة مباركة وبنصّ الحديث أيضًا، وليس ناتجًا عنها كما هو كلام الخطيب والشاعر، فإذا امتنع طلب وجه المناسبة بين جميع ما قاله البليغ في حياته لم يمتنع طلبه في القرآن.

وأخيرًا، فقد ساق الشوكاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذه الحجج **لبيان عدم تناسب آية:** ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ﴾ [البقرة: ٤٠]، مع سابقتها التي تتحدّث عن خلق آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ وأحواله إلى حين نزوله إلى الأرض. ويحسن هنا إيراد موقف الرازي من تناسب هاتين الآيتين، حيث يقول: «**اعْلَم أنه سبحانه وتعالى لمّا أقام دلائل التوحيد والنبوّة والمعاد أولًا، ثم عقَّبَها بذكر الإنعامات العامة لكلّ البشر، عقّبَها بذكر الإنعامات الخاصة على أسلاف اليهود؛ كَسْرًا لِعنادِهم ولَجاجِهم بتذكير النعم السالفة، واستمالةً لقلوبهم بسببها، وتنبيهًا على ما يدل على نبوّة محمد** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **من حيث كونها إخبارًا عن الغيب، واعلم أنه سبحانه ذكّرهم تلك النعم أولًا على سبيل الإجمال فقال:** ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ

﴿نِعْمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِيٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ [البقرة: ٤٠]، وفرَّع على تذكيرها الأمر بالإيمان بمحمد ﷺ فقال: ﴿وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ﴾ [البقرة: ٤١]، ثم عقبها بذكر الأمور التي تمنعهم عن الإيمان به، ثم ذكَّرهم تلك النعم على سبيل الإجمال ثانيًا بقوله مرة أخرى: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ٤٧]، تنبيهًا على شدّة غفلتهم، ثم أردف هذا التذكير بالترغيب البالغ بقوله: ﴿وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ٤٧]، مقرونًا بالترهيب البالغ بقوله: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾ [البقرة: ٤٨] إلى آخر الآية، ثم شرع بعد ذلك في تعديد تلك النعم على سبيل التفصيل. ومَن تأمَّل وأنصَفَ عَلِمَ أن هذا هو النهاية في حسن الترتيب لمن يريد الدعوة وتحصيل الاعتقاد في قلب المستمع، وإذْ قد حقَّقْنا هذه المقدّمة فلنتكلم الآن في التفسير بعون الله»[(١)].

فالآيات التي جعلها الشوكاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في غاية التباعد وعدم إمكان المناسبة بينها، رأى فيها الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ نهاية الترتيب البديع؛ فبيَّن انسجام الآيات المعنوي، وترتيبها انطلاقًا من النعم العامة والشاملة للناس جميعًا إلى تلك الخاصة ببني إسرائيل، ثم ذكر النعم على بني إسرائيل إجمالًا ثم تفصيلها بعد ذلك.

(١) التفسير الكبير= مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (٣/ ٤٧٣).

المطلب الثالث: الافتنان في الدراسات القرآنية؛ الفخر الرازي نموذجًا:

رأينا فيما سبق أن للافتنان مكانة عليا في البلاغة العربية، وأن العرب فاضلوا بين البلغاء على أساسه، ولمّا كان القرآن نازلًا وفق معهود العرب ومذاهبها في القول، كان موافقًا لذوقها في التصرّف والافتنان في الانتقال بين المعاني والأغراض؛ وفي هذه الفقرة من البحث سنبحث في تجليات الافتنان في القرآن الكريم، انطلاقًا من الفخر الرازي.

أولًا: العناية بالنظم:

يبدو الفخر الرازي في تفسيره حريصًا أشدّ الحرص على بيان الترابط بين الآيات وإبراز وجوه انتظامها، بل إنّ البحث في وجه النظم كان المسألة الأولى التي يبحثها عادةً عند كلامه في تفسير الآية. ويقرّ عدد من العلماء بأهمية تفسير الرازي في استجلاء أوجه التماسك الدلالي بين آي القرآن الكريم، أو ما سُمي في البلاغة العربية والإعجاز بنظم القرآن. يقول الزركشي -وهو يقرُّ للرازي بالفضل-:

«النوع الثاني: معرفة المناسبات بين الآيات. وقد أفرده بالتصنيف الأستاذ أبو جعفر بن الزبير شيخ الشيخ أبي حيان، وتفسير الإمام فخر الدين فيه شيء كثير من ذلك. واعلم أن المناسبةَ علمٌ شريف تُحزَرُ به العقولُ ويُعرف به قدرُ القائل فيما يقول، والمناسَبة في اللغة المقارَبة، وفلانٌ يُناسِب فلانًا أي يقرُبُ منه ويشاكله، ومنه النسيب الذي هو القريب المتصل كالأخوين وابن العم ونحوه،

وإن كانَا متناسبين بمعنًى رابطٍ بينهما وهو القرابة، ومنه المناسَبة في العلّة في بابِ القياسِ الوصفُ المقارِبُ للحُكم؛ لأنه إذا حصلت مقاربته له ظُنَّ عند وجودِ ذلك الوصف وجودُ الحكم؛ ولهذا قيل: المناسبةُ أمرٌ معقول إذا عُرِض على العقول تلقته بالقبول، وكذلك المناسبة في فواتح الآي وخواتمها ومرجعها...، وقد قلَّ اعتناء المفسرين بهذا النوع لدقّته، وممن أكثرَ منه الإمامُ فخر الدين الرازي، وقال في تفسيره: أكثر لطائف القرآن مودعةٌ في الترتيبات والروابط. وقال بعض الأئمة: من محاسن الكلام أن يرتبط بعضه ببعض لئلا يكون منقطعًا»[(١)].

وقد استفاد الرازي كثيرًا في بناء تصوُّره عن تعالق أجزاء الكلام وتلاحمها من نظرية عبد القاهر الجرجاني في النظم، إذ عني بها، وعمل على تطويرها في كتابه البلاغي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز؛ ففي هذا الكتاب، قام الرازي بجمع ما تفرّق في الدلائل والأسرار، وقدّم صياغة متماسكة لأفكار الجرجاني في النظم، كما سعى إلى تطويرها من خلال توظيفِ مجموعة من الوجوه والظواهر البلاغية التي ستدمج لاحقًا في علم البديع والمحسنات، وإدخالها ضمن النظم، نظرًا لما تحقّقه من ترابط دلالي ومعنوي بين الجمل وأجزاء الكلام[(٢)]. وقد اعتمد الرازي في

(١) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، (١/ ٣٥).

(٢) انظر هذه الوجوه (أوصلها الرازي إلى ثلاثة وعشرين وجهًا) في نهاية الإيجاز، فخر الدين الرازي، تح: نصر الله حاجي، بيروت، دار صادر، ط١، ٢٠٠٤، ص١٧٠-١٨٠.

جمعه لهذه الوجوه على الاستقراء؛ لذلك نجده يقرّ بأن ما يذكره من الوجوه لا يعدو أن يكون تمثيلًا فقط لا حصرًا، وبالتالي: فإنّ الباب يظلّ مفتوحًا أمام استقراء وجوهٍ أخرى تحقّق الانتظام بين أجزاء الكلام. يقول: «وكلّما كان أجزاء الكلام أقوى ارتباطًا وأشدّ التحامًا، كان أدخل في الفصاحة...، ثم ليس لهذا الباب قانون يُحفَظ؛ فإنه تجيء على وجوه شتى، ونحن نشير ههنا إلى بعض الوجوه المعتبرة في ذلك»[(١)]. ويقول أيضًا بعدما ذكر هذه الوجوه: «وقد اقتصرنا على هذا القدر من الأمور التي تربط الجمل بعضها ببعض، وإن كان ما بقي أكثر مما أوردنا، وبالله التوفيق والعصمة»[(٢)].

على أنّ هذا الاهتمام بالنظم وآلياته التي يتحقّق بها لم تظهر في تفسيره، فاكتفى ببيان وجه الترابط المعنوي بين الآيات، الأمر الذي سيسمى لاحقًا بالتناسب أو المناسبة. ذلك أن الجهد الاستقرائي الذي بذله الفخر لتحديد آليات تحقّق النظم بين العبارات، لم يبذله لتحديد كيفيات الترابط في السور القرآنية، وإنما اكتفى بملاحظات حول كيفيات الانتقال بين المعاني كما سنرى في الفقرة الموالية.

(١) نهاية الإيجاز، الرازي، ص١٧٠.

(٢) نهاية الإيجاز، الرازي، ص١٨٠.

ثانيًا: الافتنان عادة من عادات القرآن:

من عادات الفخر الرازي في تفسيره أنه كثيرًا ما يقرّر مجموعة من الكليات قبل الشروع في تفسير الآيات، ليكون تفسيره منضبطًا ومطردًا في سائر نظائر هذه الآيات. وهذه الكليات قد تكون كليات مقرّرة في علوم أخرى كعلمي الكلام والأصول، وقد تكون استقرائية، يصل إليها من خلال مداومة النظر في أسلوب القرآن وطريقته.

وفيما يرتبط بموضوعنا، نجد الرازي يتجاوز الاهتمام بوجوه الانتظام بين آي القرآن إلى استخلاص الكليات الناظمة لهذا الانتظام، يقول: «اعلَمْ أنّ **عادة الله في ترتيب هذا الكتاب الكريم** وقع على أحسن الوجوه، وهو أنه **يذكر شيئًا من الأحكام ثم يذكر عقيبه آيات كثيرة في الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ويخلط بها آيات دالّة على كبرياء الله وجلال قدرته وعظمة إلهيته. ثم يعود مرة أخرى إلى بيان الأحكام**، وهذا أحسن أنواع الترتيب وأقربها إلى التأثير في القلوب؛ **لأن التكليف بالأعمال الشاقة لا يقع في موقع القبول إلا إذا كان مقرونًا بالوعد والوعيد، والوعد والوعيد لا يؤثر في القلب إلا عند القطع بغاية كمال مَن صدر عنه الوعد والوعيد، فظهر أن هذا الترتيب أحسن الترتيبات اللائقة بالدعوة إلى الدين الحقّ.**

إذا عرفت هذا فنقول: إنه سبحانه ذكر في أول هذه السورة أنواعًا كثيرة من الشرائع والتكاليف، ثم أتبعها بشرح أحوال الكافرين والمنافقين واستقصى في ذلك، ثم ختم تلك الآيات الدالة على عظمة جلال الله وكمال كبريائه، ثم عاد بعد ذلك إلى بيان الأحكام، فقال: ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ ﴾ [النساء: ١٢٧]»[(١)].

لنشرع في تحليل هذا النصّ، ولنبدأ بقوله: «اعلَمْ أنّ عادة الله في ترتيب هذا الكتاب الكريم»، يتحدث الرازي هنا عن (عادة) لله تعالى في كتابه، والعادة هي انتظامٌ في الفعل على نحو مخصوص ومتكرّر، وأحكام العادة ليست ضرورية كأحكام العقل، بل يمكن خرقها؛ من هنا، لا يمكن الوصول إلى العادة القرآنية إلا من خلال تتبع وجوه الانتظام، وبالتالي تكون هذه العادة معلومة لنا بالاستقراء، وليست قاعدة كلية من خارج القرآن. إنّ العادة بطبيعتها إذن تقبل الخرق، مما يعني أنه من الممكن أن تتخلّف في بعض الحالات دون أن يمسّ بها من حيث هي عادة؛ وبالتالي، لم يقرّرها الرازي قاعدة عقلية معيارية تفرض على النصّ.

(١) التفسير الكبير، الرازي، (١١/ ٢٣٢-٢٣٣).

يتضح إذن أنّ الرازي ينهج مسلكًا تحليليًّا داخليًّا للنصّ القرآني، ليستخلص منه كليات عامة، يعود إلى تطبيقها مرة أخرى على آحاد الآيات؛ ومن هنا يظهر خطأ الأستاذ ميشيل كويبرس، حين زعم أنّ المفسرين الإسلاميين في العصور الوسطى عجزوا عن تقديم منهج متماسك في تحليل بنية القرآن الكريم؛ لتأثُّرهم أولًا ببلاغة اليونان الخطيّة دون البحث في وجه المناسبة التي تنتظم الكلام من أوله إلى آخره، وثانيًا لاقتصارهم على دراسة الجملة لا النظام[1]. فبالنسبة إلى السبب الأول الذي ذكره، فالرازي هنا لا يأتي بتصوّر بلاغي جاهز ومستورد، بل ينطلق من داخل القرآن الكريم ليحدّد عاداته في النظم والترتيب، وهي عادات توصَّل إليها بالاستقراء للنصوص القرآنية كما بيّنا. وأمّا السبب الثاني، فالرازي لم يقف عند حدود الآية، بل أكثر من البحث في وجوه المناسبات التي تنتظم الآيات كما بيّنا سابقًا.

على أن الملاحظة الأساس التي تثير انتباهنا في هذا النصّ، هي اعتبار الرازي الافتنان عادةً قرآنية، أي: إنّ حضور الافتنان في القرآن الكريم مطرد لا يتخلف، وهذا الاطراد يجعله أمرًا مقصودًا أصالةً؛ لكونه يحقّق غايات النصّ ومراداته.

(١) منهج البلاغة الساميّة، محمد يسلم المجود، ص٢٦-٢٧.

ويتجلى الافتنان -حسب الرازي- في كون القرآن لا يتناول نوعًا واحدًا من أنواع المعاني، لينتقل إلى التالي بعد الفراغ من الأول، بل ينتقل من نوع إلى آخر: فيبدأ بالأحكام، ثم الوعد والوعيد والترغيب والترهيب، ثم كبرياء الله وجلاله وكماله وعظمته، ثم العودة مرة أخرى إلى الأحكام. ويعلِّل الرازي اعتماد القرآن هذه الطريقة من خلال بيان وظيفتها النفسية في التأثير في المتلقي للخطاب (وأقربها للتأثير في القلوب)، فلكي يحصل الالتزام من المخاطب بالأحكام، لا بدّ من علمه بأنه مسؤول عن هذه الأحكام ثوابًا أو عقابًا. وبالتالي، فلا بد من التذكير بالوعد والوعيد والترغيب والترهيب، لكن لكي يكون هذا الترتيب مؤثرًا وفاعلًا في نفس المتلقي، لا بد من أن يعلم أنه صادر عن الله المتَّصِف بالعظمة والجلال والكبرياء؛ وهنا يتحقّق الإذعان، ويتبين وجه الإحكام في البناء النصّي للقرآن، وقدرته على تحقيق وظيفته: (فظهر أن هذا الترتيب أحسن الترتيبات اللائقة بالدعوة إلى الدين الحقّ).

ثم في كلامه على الآية، ذكر نوعًا آخر من الافتنان، وهو الانتقال من الشرائع إلى بيان أحوال الكافرين، ثم إلى ذكر كبرياء الله تعالى وصفاته، ثم عاد إلى الأحكام مرة أخرى.

وفي نصّ آخر، نجد الرازي يعيد تقرير هذه القاعدة الكلية مرة أخرى، لكن بتفصيل زائد: «قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ ٱللَّهُ ٱلرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَآ أُجِبْتُمْ﴾[المائدة:

١٠٩]، اعلم أن **عادة الله تعالى جارية في هذا الكتاب الكريم أنه إذا ذكر أنواعًا كثيرة من الشرائع والتكاليف والأحكام، أتبعَها إمّا بالإلهيات، وإمّا بشرح أحوال الأنبياء، أو بشرح أحوال القيامة ليصير ذلك مؤكدًا لما تقدّم ذكره من التكاليف والشرائع**، فلا جرم لمّا ذكر فيما تقدم أنواعًا كثيرة من الشرائع أتبعها بوصف أحوال القيامة أولًا، ثم ذكر أحوال عيسى. أمّا وصف أحوال القيامة فهو قوله: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ ٱللَّهُ ٱلرُّسُلَ﴾»[1].

في هذا النصّ، لا يكتفي الرازي ببيان أن الافتنان عادة قرآنية، بل يتجاوز هذا البيان إلى تحديد كيفيات حضور هذه العادة في القرآن، ليجد أن عادة القرآن بعد ذكر الشرائع جارية على أنحاء ثلاثة: أ- إمّا إتباعها بالإلهيات. ب- أو بشرح أحوال الأنبياء. ج- أو بشرح أحوال القيامة. ثم علَّل هذه العادة بأن هذه الأنحاء الثلاثة مؤكدة للشرائع والتكليفات، وهذا التعليل إجمال للتفصيل السابق المذكور أعلاه.

وفي موضع ثالث يقول الرازي: «واعلم أنه سبحانه وتعالى لمّا بيَّن دلائل التوحيد أردفها بالقصص كما هو العادة في سائر السور، وهي هاهنا». ففي هذا الموضع يذكر الرازي نوعًا آخر من أنواع الافتنان في القرآن، وهو الانتقال من دلائل التوحيد إلى القصص.

(١) التفسير الكبير، الرازي، (١٢/ ٤٥٦).

وفي موضع رابع، يعود الرازي ليقرّر نفس الكلية العامة، مؤكدًا على الغرض البلاغي العام، وهو تقوية بعض المعاني لبعضها الآخر: «﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢١٥]، اعلم أنه سبحانه وتعالى لمّا بالغ في بيان أنه يجب على كلّ مكلَّف أن يكون مُعرِضًا عن طلب العاجل، وأن يكون مشتغلًا بطلب الآجل، وأن يكون بحيث يبذل النفس والمال في ذلك، شرع بعد ذلك في بيان الأحكام، وهو من هذه الآية إلى قوله: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِمْ ﴾ [البقرة: ٢٤٣]؛ **لأنّ من عادة القرآن أن يكون بيان التوحيد وبيان الوعظ والنصيحة وبيان الأحكام مختلطًا بعضها ببعض، ليكون كلُّ واحد منها مقوِّيًا للآخر ومؤكِّدًا له**»[(١)].

(١) التفسير الكبير، الرازي، (٦/ ٣٨١).

ثالثا: افتنان القرآن في تعدُّد أصناف المعاني:

سبق أنّ عرّفنا الافتنان بأنه الانتقال من معنى إلى معنى، ومن غرض إلى غرض؛ كما بيّنا كيف أبرز الفخر عادة القرآن في الانتقال بين المعاني في القرآن؛ وبناء على ما سبق، ارتأينا في هذه الفقرة تسليط الضوء على أصناف معاني القرآن التي يتم الانتقال بينها.

لقد خلص علماء القرآن والمفسرون باستقرائهم للنصّ القرآني إلى أصناف كبرى تنتظم فيها معاني القرآن؛ ومن هذه التصنيفات قول عبد القاهر الجرجاني: «فقد علمنا -من القرآن الكريم- **الحجج والبراهين، والحِكَم والآداب، والترهيب والترغيب، والوعد والوعيد، والوصف والتشبيه والأمثال، وذكّر الأمم والقرون واقتصاص أحوالهم، والنبأ عمّا جرى بينهم وبين الأنبياء،** وما لا يحصى ولا يُعَدّ»[(١)]. ومن التصنيفات ما يذكره أبو شامة المقدسي عن الأهوازي: «لأن أصنافه أكثر من ذلك، منها **الإخبار، والاستخبار على وجه التقرير والتقريع، ومنها الوعد، والوعيد، والخبر بما كان وبما يكون، والقصص، والمواعظ، والاحتجاج، والتوحيد، والثناء،** وغير ذلك»[(٢)].

---

(١) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود شاكر، القاهرة، مكتبة الخانجي، ص٦٠٨. (ملحق الرسالة الشافية).

(٢) المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، أبو شامة المقدسي، تح: طيار آلتي قولاج، بيروت، دار صادر، ط١، ١٩٧٥، ص١٠٩.

وفي هذا السياق، قدّم الفخر الرازي أيضًا تصنيفات عدّة لمعاني القرآن، منها قوله: «معاني هذا الكتاب هي **التوحيد، والعدل، والنبوّة، والمعاد**»[1]. ومنها: «أن العلوم الدينية إمّا نظرية وإمّا عملية؛ أمّا النظرية فهي: **معرفة الإله تعالى ومعرفة الملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر، وهذا الكتاب مشتمل على شرائف هذه العلوم ولطائفها**، وأمّا العملية فهي: إمّا أن تكون عبارة عن تهذيب الأعمال الظاهرة وهو الفقه، أو عن تهذيب الأحوال الباطنة وهي **عِلْمَا التصفية ورياضة النفس**، ولا نجد كتابًا في العالم يساوِي هذا الكتاب في هذه المطالب»[2].

ومن التصنيفات الأكثر تفصيلًا: «وضبط هذه العلوم أن نقول: العلوم النافعة هي ما ذكره الله في كتابه في قوله: ﴿...وَٱلْمُؤْمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَاۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [البقرة: ٢٨٥]؛ القسم الأول: وهو الإيمان بالله، فاعلم أنه يشتمل على خمسة أقسام: معرفة الذات/ معرفة الصفات/ معرفة الأفعال. الأفعال إمّا أرواح وإمّا أجسام؛ أمّا الأرواح فلا سبيل للوقوف عليها إلا للقليل، وأمّا الأجسام فهي إمّا العالم الأعلى وإمّا العالم الأسفل، أمّا العالم الأعلى

(١) التفسير الكبير، الرازي، (١٧/ ٣١٢).

(٢) التفسير الكبير، الرازي، (١٧/ ٣١٣).

فالبحث فيه من وجوه؛ أحدها: البحث عن أحوال السماوات، البحث عن أحوال الشمس والقمر، البحث عن أحوال الأضواء، البحث عن أحوال الظلال، البحث في اختلاف الليل والنهار، منافع الكواكب، صفات الجنة، صفات النار، صفة العرش، صفة الكرسي، صفة اللوح والقلم/ وأمّا شرح أحوال العالم الأسفل: الأرض، البحر، الهواء والرياح. الآثار العُلوية كالرعد والبرق، مِن هذا الباب ذِكر الصواعق والأمطار وتراكم السحاب، أحوال الأشجار والثمار وأنواعها وأصنافها، أحوال الحيوانات، عجائب تكوين الإنسان في أول الخلقة، العجائب في سمعه وبصره ولسانه وعقله وفهمه، تواريخ الأنبياء والملوك وأحوال الناس من أول خلق العالم إلى آخر قيام القيامة، أحوال الناس عند الموت وبعد الموت، وكيفية البعث والقيامة، وشرح أحوال السعداء والأشقياء/ شرح أحكام الله تعالى وتكاليفه، فنقول هذه التكاليف إمّا أن تحصل في أعمال القلوب أو في أعمال الجوارح؛ القسم الأول: فهو علم الأخلاق وبيان تمييز الأخلاق الفاضلة والأخلاق الفاسدة، التكاليف الحاصلة في أعمال الجوارح وهو المسمى بعلم الفقه/ القسم الخامس: وهو معرفة أسماء الله تعالى. القسم الثاني: الإقرار بالملائكة/ معرفة الكتب/ معرفة الرسل/ ما يتعلق بأحوال المكلَّفين/ معرفة المعاد والبعث والقيامة»[1].

(١) التفسير الكبير، الرازي، (٢٦/ ٤٤٢-٤٤٥). (مع التصرف بالحذف).

وليس يهمنا من هذه الأصناف -في هذا البحث- ضبطها والإحاطة بتفرعاتها، وإنما بيان تعدّد هذه المعاني التي جاء بها القرآن؛ وهي معانٍ تختلف عن المعاني المطروقة لدى العرب في أشعارهم وخطبهم وسائر أنماط القول لديهم؛ وبالتالي، فهي تبرز بجلاء إعجاز القرآن الكريم وتفرّده ومغايرته للكلام العربي. لكن، رغم هذه المغايرة في المعاني إلا أنه يشترك معه في سمة (التعدّد)، هذه السمة التي تنبني عليها سمة الافتنان، فالقرآن الكريم لم يرتّب هذه المعاني ترتيبًا يقرن النظائر إلى بعضها كما هو الشأن في أبواب الكتب، وإنما كان يفتن في الانتقال بينها حسب ما يتطلّبه سياق الكلام، ووفق ما يؤدّي إلى تحقيق الغرض والقصد.

وإذن، قد أقام القرآن الكريم علاقة قائمة على التشابه والمغايرة بينه وبين أعراف الكلام العربي، فمن جهةٍ راعَى أعراف العرب وتعلّقهم الشديد بالافتنان، فجاء كثير المعاني، كثير التصرّف فيها، والانتقال بينها. ومن جهةٍ أخرى، جاء بمعانٍ جديدة غير معهودة، وجاء على نفس المستوى من البراعة في الانتقال بين المعاني، خلافًا لسائر البلغاء الذين لا يتّفق لهم الخروج الحسن من باب إلى باب، ومن معنى إلى معنى إلا في النادر. يقول الرازي: «أحدها: أنّ فصاحة العرب أكثرها في وصف مشاهدات، مثل: وصف بعيرٍ أو فرسٍ أو جاريةٍ أو مَلِك أو ضربة أو طعنة أو وصف حرب أو وصف غارة، **وليس في القرآن من هذه الأشياء شيء**، فكان يجب أن لا تحصل فيه الألفاظ الفصيحة التي اتفقت

العرب عليها في كلامهم. وثانيها: **أنه تعالى راعَى فيه طريقة الصدق، وتنزّه عن الكذب في جميعه، وكلّ شاعر ترك الكذب والتزم الصدق نزل شعره ولم يكن جيدًا**، ألا ترى أن لبيد بن ربيعة وحسان بن ثابت لما أسلما نزل شعرهما...، وسادسها: أنهم قالوا إنّ شعر امرئ القيس يحسن عند الطرب وذكر النساء وصفة الخيل، وشعر النابغة عند الخوف، وشعر الأعشى عند الطلب ووصف الخمر، وشعر زهير عند الرغبة والرجاء، وبالجملة فكلّ شاعر يحسن كلامه في فنّ فإنه يضعف كلامه في غير ذلك الفنّ، أمّا القرآن فإنه جاء فصيحًا في كلّ الفنون على غاية الفصاحة»[(١)].

يحدّد الرازي في هذا النصّ تجليات المغايرة بين معاني القرآن ومعاني الشعر، ومفاد هذه المغايرة أنّ القرآن يؤلِّف بين مجموعة من السمات التي تؤدي إلى نزول الفصاحة وتضاد البلاغة، ثم إنها تأتي فيه على غاية الإعجاز؛ فمن السمات أنّ معظم معاني الشعر في باب الوصف، والقرآن لم ينهج هذا السبيل، والشعراء إنما اتجهوا إلى الوصف لكونه أسهل عليهم، ففيه تتضح بلاغتهم، وأمّا القرآن فجاء بمعانٍ جديدة غير مألوفة، ويصعب فيها محاكاة الشعراء ومنافستهم.

(١) التفسير الكبير، الرازي، (٢/ ٣٤٨).

والسمة الثانية، أن معاني الشعر بابها الكذب والمبالغة، والرازي هنا يستحضر بشكل مضمر قول الأصمعي: «الشعر نكد بابه الشرّ، فإذا دخل في الخير ضعف، هذا حسّان [بن ثابت] فحلٌ من فحول الجاهليّة، فلمّا جاء الإسلام سقط شعره»[(١)]. وأمّا القرآن فمعانيه معاني الصدق لا الكذب، والحق لا الباطل، ومع ذلك فهو في قمة الفصاحة. والسمة الثالثة من سمات معاني القرآن، أنّ نظمه في جميع هذه المعاني متساوٍ في البلاغة، ليس فيه تفاوت؛ خلافًا للشعراء الذين يتفاوتون في الأغراض قوّة وضعفًا.

ومن خلال هذه السمات، نصل إلى أنّ القرآن وإنْ جاء مُفْتَنًّا على عادة العرب ومعهودهم، إلا أن افتنانه يغاير ما عهدوه؛ إذْ سعى إلى التأليف بين السمات التي ينفر منها فصحاؤهم لمضادّتها للبلاغة، فجاء بها على غاية الفصاحة. ولا نجد هنا خيرًا من عبارة الباقلاني معبّرة عن هذه الخاصية القرآنية الفريدة -أي: التأليف بين المتنافرات- حيث يقول: «ونبيّن على أنّ القرآن على اختلاف ما يتصرف فيه من الوجوه الكثيرة، والطرق المختلفة، يجعل المختلف كالمؤتلف، والمتباين كالمتناسِب، والمتنافر في الإفراد إلى حدّ الآحاد. وهذا أمر عجيب تتبيّن فيه الفصاحة، وتظهر به البلاغة، ويخرج عن حدّ العادة، ويتجاوز العرف»[(٢)].

(١) الشعر والشعراء، ابن قتيبة، (١/ ٢٩٦).

(٢) إعجاز القرآن، الباقلاني، تحقيق: صلاح محمد عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، ص٣٢.

رابعًا: الافتنان في السورة القرآنية:

ينظر الفخر الرازي إلى السورة القرآنية بوصفها وحدة نصيّة متماسكة ومنسجمة، فيبحث فيها عن وجوه الانتظام والترتيب، كما يتعامل مع القرآن كلّه بوصفه نصًّا واحدًا منسجمًا له (عاداته) التي تحضر في مختلف سوره. ويهمنا هنا نظرة الرازي للسورة القرآنية، فيقول في تعريفها: «السورة هي طائفة من القرآن، وواوها إن كانت أصلًا **فإمّا أن تسمى بسورِ المدينة وهو حائطها لأنها طائفة من القرآن محدودة كالبلد المسوّر، أو لأنها محتوية على فنون من العلم كاحتواء سور المدينة على ما فيها**، وإمّا أن تسمى بالسورة التي هي الرُّتبة **لأن السورة بمنزلة المنازل والمراتب يترقى فيها القارئ وهي أيضًا في أنفسها طوال وأوساط وقصار**. أو لرفعة شأنها وجلالة محلها في الدين، وإن جعلت واوها منقلبة عن همزة فلأنها قطعة وطائفة من القرآن كالسورة التي هي البقية من الشيء والفضلة منه. **فإن قيل: فما فائدة تقطيع القرآن سورًا؟ قلنا: من وجوه؛ أحدها: ما لأجله بوّب المصنفون كتبهم أبوابًا وفصولًا. وثانيها: أن الجنس إذا حصل تحته أنواع كان إفراد كلّ نوع عن صاحبه أحسن. وثالثها: أن القارئ إذا ختم سورة أو بابًا من الكتاب ثم أخذ في آخر كان أنشط له وأثبت على التحصيل منه لو استمر على الكتاب بطوله، ومثله المسافر إذا علم أنه قطع ميلًا أو طوى فرسخًا نفَّس ذلك عنه ونشَّطه للسير. ورابعها: أن الحافظ إذا حفظ السورة اعتقد**

أنه أخذ من كتاب الله طائفة مستقلّة بنفسها فيجلّ في نفسه ذلك ويغتبط به، ومن ثم كانت القراءة في الصلاة بسورة تامّة أفضل».

في هذا النصّ الطويل للفخر، يحدّد احتمالات تسمية السورة القرآنية بهذا الاسم، والذي يهمنا هنا في هذه الاحتمالات أنها تحدّد سماتها وخصائصها:

- أنها طائفة من القرآن: والطائفة هنا بمعنى الجزء، أو القطعة.

- أن هذه الطائفة-القطعة تتضمن (فنونًا) من القرآن: وهنا يشير الرازي إلى سمة الافتنان والتعدّد في معاني السورة الواحدة، فمعاني القرآن ليست مرتبة وفق وحدات معنوية كبرى، تستقلّ فيها كلّ وحدة بسورة محدّدة، بل تتضمّن السور -وخاصة الطوال والمتوسطات- طائفةً وفنونًا من المعاني.

- أنها تنقسم إلى طوال ومتوسطات وقصار.

بعد هذه السمات التي تحدّد خصائص السورة القرآنية، والتي تؤكّد على كون الافتنان سمة بارزة من سماتها، انتقل الرازي إلى بيان وجه تقسيم القرآن إلى سور، بدل أن يكون وحدة نصيّة كبرى؛ وفي الوجوه التي ذكرها، يلفتنا الوجه الأخير: ومفاده أن الحافظ للقرآن إذا أنهى سورة فرح بحفظه لطائفة مستقلّة بذاتها من القرآن، وفرحه أشدّ من حفظه لطائفة غير مستقلّة ومكتملة. وما يلفت انتباهنا في هذا الوجه أن الرازي يشير إلى وحدة السورة واستقلالها

بنفسها، الأمر الذي يعيد الإشارة إليه في موضع آخر من تفسيره، حيث يقول مبينًا قيام السورة على غرض أساس: «وكلّ مَن أنصفَ ولم يتعسّف علم أنّا إذا فسّرنا هذه الآية على الوجه الذي ذكرناه، صارت هذه السورة من أولها إلى آخرها كلامًا واحدًا منتظمًا مسوقًا نحو غرض واحد فيكون هذا التفسير أولى مما ذكروه»[1].

(١) التفسير الكبير، الرازي، (٢٧/ ٥٧٠).

خلاصات البحث: في تقويم التصوّر البلاغي للافتنان في القرآن:

بعد أن أبرزنا في هذا البحث بعض المباحث التي تتعلّق بتصور القدامى للافتنان، وكونه سمة من سمات الكلام العربي، وأنه لا يتعارض في تصوّرهم مع تماسك النصّ وانسجامه؛ لنا أن نقوِّم هذا التصور، فنقول:

رغم تضمُّن التراث البلاغي القديم لما يمكن عدُّه عناصر يمكن صوغها في تصوّر مكتمل للافتنان، إلا أننا لا نعثر على هذا التصوّر المكتمل، وكلّ ما لدينا مباحث متفرّقة ومبثوثة في مجالات البلاغة والنقد والشعر وكتب علوم القرآن والتفسير؛ الأمر الذي يتطلب جهدًا استقرائيًّا لجمع هذه العناصر والقضايا وترتيبها، وردّ جزئياتها إلى كلياتها، وضبط معاقدها، لأجل بناء هذا التصوّر وتطويره.

فبخصوص الافتنان، وجدنا أنه بالإمكان بحثه وتوسيع آفاقه من خلال إدراج مجموعة من المقولات البلاغية تحته؛ كالخروج والتصرّف والتخلّص والاستطراد وتعديل الأقسام والالتفات وغيرها...، كما وجدنا نصوصًا مهمّة تلحّ على مَيل العرب إلى الافتنان وإعجابهم به واستحسانهم له، ووقفنا أيضًا على تَنبُّهِ البلاغيين لعدم التعارض بين الافتنان وانسجام النصّ وتماسكه، وخدمته لأغراض المتكلمين بالنصوص.

كما رأينا أيضًا تصنيف العلماء لمعاني القرآن، وانتباههم لانتقاله بينها، وأن أكثر القرآن جاء وفق عادة الانتقال والخروج من بعضها إلى بعضها الآخر؛ غير أننا لم نعثر على أيّ محاولة لجمع هذه الأشتات وتنسيقها في تصوّر نظري مكتمل.

وما قيل أعلاه ينسحب أيضًا على الفخر الرازي، فرغم ما وجدناه لديه من اهتمامٍ بترتيبات القرآن، وإدراكٍ لاتساق السور القرآنية، وانتباهٍ لبعض الصور والكيفيات التي يتم بها الخروج من معنى إلى آخر في القرآن تحت مسمى العادة القرآنية، وسعيٍ إلى حصر أصناف معاني القرآن؛ فإنه هو الآخر لم يتفرّغ لجمعِ هذه المباحث، واكتفى بتقييد ملاحظاته في مواضع متفرّقة من تفسيره.

إنّ غياب هذا التصوّر المكتمل للافتنان في القرآن يمكن ردُّه إلى العلل الآتية:

أولًا: لم تكن كتب التفسير وعلوم القرآن تتمحّض لدراسة ظاهرة الافتنان أو الترتيب في القرآن، وإنما اكتفت -في كثير من الأحيان- بالإلماع إليها، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الفخر الرازي، فلم يتفرّغ في تفسيره للظواهر البلاغية في القرآن -وخاصّة مسائل النّظم والترتيب والافتنان-؛ إذْ تضمّن مسائل من مختلف العلوم، فلم تكن البلاغة مركزية لديه، بل جاءت خادمة لمشروعه الكلامي الأشعري الذي سخّر التفسير لنصرته. وبالتالي، فقد كان الافتنان عنده

حاضرًا في شكل ملاحظات سعينا في هذا البحث إلى استثمارها وتجميعها وتنسيقها لبناء تصوُّر كلِّي عن الافتنان.

ثانيًا: من السمات المتكرّرة في كتب البلاغة وغيرها: عدم استيفاء البحث في المسائل ذات الطبيعة الاستقرائية، فيُكتفى ببعض الأمثلة لتقاس عليها نظائرها، مع ترك الباب أمام اللاحقين للاستقراء والتتبّع، فكان الاقتصار في الغالب على بعض المقاطع أو المجموعة من الآيات والأبيات، دون «الاشتباك مع الطرائق الكلية لتركيب الكلام ونظمه في القرآن وفي كلام العرب»[(١)]. فبالنسبة إلى الافتنان والخروج من معنى إلى آخر وجدنا إشارات مهمّة لدى العلماء والبلاغيين إلى ورودها في القرآن، دون سعي إلى استقرائها وتتبع صور ورودها، للكشف عن طريقة القرآن -أو عادته- في الخروج والانتقال. وهذا ليس مقتصرًا على القرآن، بل حتى في الشعر لم نجد أكثر من ملاحظات عامة حول الظاهرة مع بعض الأمثلة.

(١) دراسة نظم القرآن: قراءة في المنجز وآفاق الاشتغال، خليل محمود اليماني، مركز تفسير للدراسات القرآنية، ص٣٠. https://tafsir.net/research/43/

وتجدر الإشارة إلى أن الدكتور خليل يرجع في دراسته غياب الدراسات البلاغية التي تركّز على بناء النصّ القرآني وصور انتظامه الكلية إلى هذا الحصر لمفهوم النظم في المقاطع، وعدم توسيعه إلى مستوى النصّ.

ثالثًا: أرْخَت سمة غياب استيفاء البحث -الآنفة الذِّكر- بظلالها على نوعية الأمثلة والشواهد في كتب البلاغة؛ فكانت هذه البحوث والكتب تكتفي بالمقطع من السورة، أو المجموعة من الآيات، دون تجاوزها إلى السورة كاملة؛ ولا يمكن تعليل هذا الاكتفاء بغياب الوعي النصِّي لديهم؛ إِذْ رأينا عدّة إشارات للعلماء إلى تماسك النصوص المكتملة -كالسورة القرآنية عند الرازي مثلًا والقصيدة عند القاضي الجرجاني- وإنما ترجع في نظرنا إلى الاكتفاء بالإلماع والإشارة والتنبيه دون استيفاء البحث، خاصّة إذا كان استقرائيًّا كما رأينا.

رابعًا: غياب الدراسات المتمحّضة لتطبيق هذه التصورات البلاغية، والاكتفاء بالتنظير للمسائل، والإغراق في النظر إلى الظواهر البلاغية عامة بمعزل عن نوعية النصوص وفرادتها وخصوصياتها؛ اكتفاءً بكون هذه الظواهر تحضر في مختلف أنواع النصوص وأنماطها.

إنّ ما سبق يدعونا إلى مزيد من النظر في كتب علماء البلاغة والإعجاز والتفسير، واستنطاقها؛ للكشف عن تصوّراتهم البلاغية للقرآن الكريم -وللنصوص الأخرى-، وتطويرها وتوسيع آفاقها؛ لأجل تطوير الدراسات والبحوث المتعلقة بطرائق بناء النصوص العربية القديمة وتأليفها، لفهم البناء النصي القرآني وإدراك فرادته وتفوقه وفائقيته، كما سيسمح لنا أيضًا بمناقشة الدراسات الاستشراقية الحديثة والمعاصرة حول القرآن وبنائه وتركيبه، ومساءلة آلياتها المنهجية ونتائجها، انطلاقًا من أرضية منهجية صلبة.

المصادر والمراجع:

- إعادة قراءة القرآن، جاك بيرك، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، ط٢، ٢٠٠٥.
- إعجاز القرآن، الباقلاني، تحقيق: صلاح محمد عويضة، دار الكتب العلمية.
- الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، العز بن عبد السلام، وبذيله: نبذ من مقاصد القرآن الكريم؛ محمد بن الحسن بن اسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت.
- البديع، عبد الله بن المعتز، الناشر: دار الجيل، ط١، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
- البرهان في علوم القرآن؛ بدر الدين الزركشي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت.
- التفسير الكبير- مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، ابن الأثير ضياء الدين، تح: مصطفى جواد، مطبعة المجمع العلمي.

- الشعر الجاهلي، دراسة في منازع الشعراء، محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ٢٠١٢.

- الشعر والشعراء، ابن قتيبة، دار الحديث، القاهرة.

- الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة العلوي، المكتبة العصرية - بيروت، ط١، ١٤٢٣.

- العمدة، ابن رشيق، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط٥، ١٩٨١.

- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته، وتأثيره. بلاشير، ترجمة: رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٧٤.

- المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، أبو شامة المقدسي، تح: طيار آلتي قولاج، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٧٥.

- الموازنة بين الطائيَّين، الآمدي، تح: السيد أحمد صقر، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.

- الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، تح: محمد عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

- النصّ وآليات الفهم في علوم القرآن، محمد الحيرش، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠١٣.

- الوساطة بين المتنبي وخصومه، علي بن عبد العزيز الجرجاني، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي.

- تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، تح: أحمد سيد صقر، المكتبة العلمية.

- تحرير التحبير، ابن أبي الإصبع، تح: حفني محمد شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الجمهورية العربية المتحدة.

- تفسير الكشّاف، جار الله الزمخشري، إشراف: أيمن عبد العظيم الأصبح، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط١، ٢٠١٩.

- تفسير فتح القدير، الشوكاني، اعتناء: يوسف الغوش، دار المعرفة، بيروت، ط٤، ٢٠٠٧.

- دراسة نظم القرآن: قراءة في المنجز وآفاق الاشتغال، خليل محمود اليماني، مركز تفسير للدراسات القرآنية.

- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود شاكر، دار الخانجي، القاهرة-ملحق الرسالة الشافية.

- زهر الآداب وثمر الألباب، الحصري القيرواني، دار الجيل، بيروت.
- طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجمحي، محمود شاكر، دار المدني، جدة.
- عيار الشعر، ابن طباطبا العلوي، تح: عبد العزيز المانع، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- فضائل القرآن، النسائي، تح: فاروق حمادة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٢.
- قضايا البناء الفني في النقد الأدبي خلال القرن الثامن الهجري، عبد الجليل شوقي، شبكة الألوكة.
- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.
- مساءلة التفسير البنيوي للقرآن، رايتشيل فريدمان، تر: أمنية أبو بكر، مركز تفسير للدراسات القرآنية.
- معالم وعوالم في بلاغة النص الشعري القديم، محمد الأمين المؤدب، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٤-٢٠١٥.
- منهاج البلغاء، وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تح: محمد الحبيب بلخوجة، الدار العربية للكتاب، تونس، ط٣، ٢٠٠٨.

- منهج البلاغة الساميّة في دراسة بنية القرآن الكريم، محمد يسلم المجود، مركز تفسير - دراسة منشورة على موقع المركز بقسم الترجمات.

- نهاية الإيجاز، فخر الدين الرازي، تح: نصر الله حاجي، دار صادر، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.

- نور الطرف ونور الظرف، أبو إسحاق الحصري، تح: لينة أبو صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٦.