

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
كلية الآداب والحضارة الإسلامية
قسم اللغة العربية

بنية التشاكل في منظومة الحواميم

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في اللغة العربية والدراسات القرآنية

إشراف:

أ.د. الربيعي بن سلامة

إعداد الطالبة:

سهام صياد

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
			مشرفا و مقررا

السنة الجامعية: 1437-1438هـ / 2016-2017 م

مقدمة

جامعة الأمير
عبد القادر للعطوم الإسلامية

الحمد لله أولاً وآخرًا على مَنه وكرمه أن جعل لي -مع ما بي وما لي- بين أهله وخاصته موطنًا أجلس فيه إلى مائدة القرآن الكريم التي لا تزال لنا عيدًا لأولنا وآخرنا مذ نزلت إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، والصلاة والسلام على أول وخير من قرأ وتلا وتدبر ووعى كلام ربه محمد -صلى الله عليه وسلم-، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم إلى يوم الدين.

أما بعد:

فلا يزال القرآن الكريم غصًا طريا كأنما نزل به الروح الأمين على قلب الحبيب المصطفى -صلى الله عليه وسلم- لتوّه، لم تتغير حاله على كثرة الرد، ولم تنقض عجائبه، يتحدى الأولين والآخرين، الكافرين والمؤمنين، فلا يزيده الطلب إلا تمنعًا واستعصاء، ولا يزيده البحث إلا إعجازًا. وقد استوقفت معجزته اللغوية خاصة أجيال العلماء والدارسين في كل زمان للكشف عن عجيب نظمه وسحر بيانه. فكانت الحيرة وكان التخبط في مرد الإعجاز فيه هل هو في معانيه و مضامينه أم في مبانيه وتراكيبه أم هو في بيانه وبديعه... إلى آخره؟ فكان كل ذلك في نهاية الأمر غاية الإعجاز. وكان ذلك سببا في ظهور مختلف علوم القرآن التي تخصصت في تقليب النظر في الظاهرة القرآنية بحثًا واستقصاء من كل الوجوه.

وقد أثمر البحث في الكيفية التي يتشكّل بها النص القرآني، وتتعلق أجزاءه، وتتواشج مفاصله لأداء المعنى وتقديمه في أبداع صورة، وأحكم طريقة ما جعل القرآن الكريم كله يبدو كالسورة الواحدة، وهو الواقع على أسباب وأزمنة مختلفة، إلى وضع علم المناسبة الذي يبحث في علل ترتيب آياته وسوره، ومختلف الصلات التي تربط بين آياته في السورة الواحدة، أو بين سوره بعضها ببعض إلى غير ذلك ممّا استنبطه العلماء قديما من وجوه المناسبة التي تدخل في إطار المعجزة اللغوية للقرآن الكريم.

وقد اختلفت إسهامات العلماء القدامى في هذا العلم من الإشارات المتفرقة في تفاسيرهم ومصنفاتهم، مثل ما فعل الباقلاني في العديد من وقفاته التي تتبع فيها فنونا «مختلفة تأتلف بشريف النظم، ومتباعدة تتقارب بعلي الضم»، والفخر الرازي الذي نبّه إلى أنّ أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط، وكذلك مختلف المباحث التي ضمّنها الزركشي كتابه البرهان في علوم القرآن، إلى أفراد هـ -علم المناسبة- بالتصنيف مثل ابن الزبير الغرناطي في كتابه «البرهان في ترتيب سور القرآن»، وكذلك البقاعي والسيوطي... إلخ. كما استهوى البحث في خفايا الوحدة القرآنية وأسبابها العلماء في العصر الحديث، الذين توجّهت أنظارهم إلى روابط أخرى لفظية وصوتية وموضوعية تشيد تشاكل الآيات في السورة الواحدة، وترابط أجزاءها، والتحامها بما قبلها وما بعدها، من ذلك كتاب «الأساس في التفسير» لسعيد حوى، وكتاب «نظرية الوحدة الموضوعية للقرآن الكريم من خلال كتاب الأساس في التفسير لسعيد حوى» لأحمد بن محمد الشرقاوي، وما قدّمه أحمد أبو زيد في كتابه الموسوم بـ «التناسب البياني في القرآن الكريم دراسة في النظم المعنوي والصوتي»، و«الوحدة البنائية للقرآن المجيد» لطفه جابر العلواني.

وكذلك ثلاثية محمد محمد أبو موسى، وهي تباعاً: آل حم غافر-فصّلت دراسة في أسرار البيان، و آل حم الشورى-الزخرف-الدخان دراسة في أسرار البيان، وآل حم الجاثية-الأحقاف دراسة في أسرار البيان. وسنرجئ الحديث عنها لأن لها صلة مباشرة بموضوعنا، بالإضافة إلى عناوين كثيرة تدندن كلّها حول القرآن الكريم، والتي-في رأيي-كلّها لا تعدو كونها حاشية على إشارات العلماء القدامى وخاصة عبارة أبي علي الفارسي: وهي أنّ «القرآن كله كالكلمة الواحدة».

وتدخل محاولتي المتواضعة في هذا الإطار فقد تقدمت إلى الميدان الجليل-كما قالت بنت الشاطئ-يتقدمني خوف وإشفاق من أن أجدش الكمال البياني بقلة زادي وقصر فهمي، ويدفعني رجاء الأجر والثواب، لأحقّق حلماً يتعلّق بالنظر في كتاب الله العزيز ومرافقته سنين البحث. معتمدي في ذلك ما حرّره علماؤنا رضوان الله عليهم من كتب التفسير والإعجاز وعلوم العربية. فوقع اختياري على موضوعي الموسوم بـ: «بنية التشاكل في منظومة الحواميم» مستظلة بقول الكرمانلي حول الحواميم بأنها: «إنما سميت السور السبع "حم" على الاشتراك في الاسم لما بينهن من التشاكل الذي اختصت به، وأن كل واحدة منها استفتحت بالكتاب أو صفة الكتاب، مع تفاوت في المقادير في الطول والقصر، وتشاكل الكلام في النظام» وبما ورد حول السور السبع من الأخبار والآثار التي تبين فضلها موسومة فيها بأنها آل حاميم؛ بما يعني أنها قرابة ومشابهة تستدعي البحث فيها والكشف عنها.

فجاءت محاولتي لتتدسس مظاهر التشاكل والتناسب بين سور الحواميم. ولا تدعي هذه الدراسة أنها بذلك تكشف سرّاً أو تفكّ لغزاً، لأن التشاكل كما ذكرنا أنفا سمة قرآنية ومبدأ قار فيه. وإذا كان الأمر كذلك في القرآن العظيم كله، فماذا عن السور المفتوحة بالحروف المقطعة وهي السور التي تتميز بخصوصية ترجع بالأساس إلى هاتيك الحروف، وما تنطوي عليه من أسرار وألغاز، نجد لها أثرها في الخطاب الذي تقدمه تلك السور، وفي أسلوبها ولغتها وموضوعاتها. وماذا عن السور التي تعود إلى افتتاحية واحدة فتنسل من حروف مقطعة واحدة مثل آل حاميم، أو ذوات (الم)، أو ذوات (الر) فلاشك أنها أشد اتئلافاً وتشاكلاً.

فالترباط بين السور السبع (الحواميم) والانسجام بينها هو الذي يصنع لهذه السور شخصيتها المتميزة بين سور القرآن الكريم كله، بل ويصنع منها ألا ورحماً. ومن ثمّة كان الهدف من هذه الدراسة أن تكشف عن تجليات التشاكل في سور الحواميم؛ وهي تشاكلات صوتية، وتشاكلات تركيبية، وتشاكلات بيانية، وتشاكلات موضوعية... إلى آخره.

ومن ثمّة كانت الأسئلة المطروحة التي رام البحث الإجابة عنها تدور حول الكيفية التي يتخلّق بها التشاكل في منظومة الحواميم؟ وما هي آلياته؟.

هل يقف التشاكل في سور الحواميم عند حدود تكرار حرفي التهجي (الحاء والميم)؟ وما هو تأثير هذين الحرفين؟ هل التشاكل هو صناعة ظواهر لغوية مختلفة، هل هو في وحدة موضوعاتها؟ أم أن تشاكل الحواميم هو كل ذلك، ويتجاوزها إلى الكشف عن

التصميم الداخلي - البناء - لهذه السور، والذي يبين أن سبعتها قد بنيت وفق نظام واحد من بدايتها إلى نهايتها؛ ما يعني أن التشاكل يتلبس الحواميم، ويحيط بها من كل جانب.

وأعترف أن التشاكل بالمفهوم السيميائي كان هو الاختيار الأول لهذه الدراسة لكنني عدلت عنه إلى التشاكل بمفهومه العام؛ أي بما يعنيه من التناسب والتشابه والتقارب فقط، وذلك خوفاً من أن أدخل في القرآن الكريم شيئاً ليس منه، مما قد يجر إليه تطبيق المناهج الغربية على النص القرآني.

وقد سبقتنا دراسات قاربت سور الحواميم دراسة وتحليلاً من ذلك ما قدمه محمد أبو موسى في ثلاثيته التي سبق وذكرناها، والتي كشف فيها عن الأسرار البيانية التي انطوت عليها الحواميم جاعلاً من ارتباط السور بعضها ببعض المنطلق والهدف، متأثراً بصنيع الفخر الرازي في تفسيره «مفاتيح الغيب»، ولذلك ألفينا أبا موسى يتقّى أثر تشابه السور وتقاربها في مطالعها ومقاطعها ومفاصلها، بل نجده يربط الاتصال بين الحواميم، وغيرها من سور القرآن الكريم، وذلك من خلال آية متشابهة أو لفظة مشتركة ليخلص إلى أن اعتلاق سور القرآن الكريم بعضها ببعض هو حبل ممتد من غافر إلى الأحقاف، ومن أول آية نزلت من القرآن الكريم إلى آخر آية نزولاً. وتلك معجزة هذا الكتاب العظيم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لأنه كلام الله العزيز الحكيم. إلا أن هذه المباحث التي أثارها أبو موسى جاءت في خضم من المعارف والعلوم المتنوعة والاستطرادات - على عادة القدماء - ما يشق على القارئ متابعة ذلك الخيط اللطيف الذي راح يلاحقه أبو موسى في سور الحواميم بثقافة تراثية مكينة، ولغة تراثية صافية، وحسّ أدبي رفيع.

وكذلك سبقتنا دراسة أخرى صدرت سنة 2011، وهي: «سور الحواميم دراسة بلاغية تحليلية» لعبد القادر عبد الله فتحي علوش الحمداني، ويتضح من عنوانها أنها ركزت على الجانب البلاغي في السور السبع، وذلك بتوضيح تجلي الموضوعات التي تلاقت حولها الحواميم من خلال مختلف الفنون البلاغية التي تراكمت في السور. وقد أعاننتي هذه الدراسة في الجداول التي خصصتها لمختلف الفنون البلاغية.

وعلى الرغم من أن أطروحتي تلتقي مع ما سبق في اعتماد سور الحواميم ميداناً للبحث، مع ما يترتب على ذلك من تداخل و اشتراك في الكثير من المباحث، إلا أن هذه الأطروحة تفترق عنهما بتسليط الضوء على المستوى الصوتي في منظومة الحواميم، وقضايا أخرى قادنا إليها التأمل والتدبر في سور الحواميم، وتلك هي معجزة القرآن الكريم الذي لا تنقضي عجائبه.

وقد رأينا أن نقسم الأطروحة إلى مدخل وأربعة أبواب، توقف المدخل عند مفهوم لفظة البنية، ثم لفظة التشاكل: لغة واصطلاحاً، حيث تبين أن الدلالة اللغوية للفظ التشاكل هي الموجه للدلالة الاصطلاحية؛ إذ أن علماء البلاغة استخدموا التشاكل بمعناه اللغوي العام وهو المشابهة والتقارب والتناسب، إلى جانب معناه الخاص وهو إطلاق لفظة المشاكلة على المحسن البديعي الذي يعني تسمية اللفظ باسم غيره لوقوعه في صحبته تحقيقاً أو تقديراً. ثم عرّجنا إلى مفهوم التشاكل في النقد الغربي وهو تكرار لوحدة لغوية ما، يتم تحليلها للوصول إلى انسجام الخطاب في الحكاية أو في الشعر أو ما سوى ذلك، وهو يغزو كل عناصر الخطاب ومستوياته الصوتية والتركيبية والدلالية حسب توسيع

راستيي-. وتحدثنا عن بعض من طبقوا هذا الإجراء الالسمياللي (التشاكل) من الناقد العرب متوقفين عند نموذجين فقط هما الناقد المغربي محمد مفتاح، والناقد الجزائري عبد الملك مرتاض- باعتبار هما الأكثر توظيفا للتشاكل، مؤكدين في نهاية هذه الرحلة المفهومية أن التشاكل القائم على التماثل والتشابه والمناسبة هو معتمدنا في هذه الأطروحة... ثم توقفنا عند مفهوم المنظومة الذي يعزز صفة الائتلاف و التشابه الموجودين في مفهوم التشاكل وكذلك في السور السبع، فتعرفنا على سور الحواميم؛ سورة سورة، وعلى فضائلها مما تواتر حولها من الأحاديث والآثار المروية. لنصل بذلك إلى أن عناصر العنوان؛ البنية، التشاكل، المنظومة، والحواميم كلها تعزز تلاقي هذه السور، ووحدتها.

ثم أخذنا نلاحق صفة التشاكل في أهم مكونات سور الحواميم، فخصصنا الباب الأول لبحث التشاكل الصوتي وذلك ببحث العلاقة بين الصوت والدلالة التي يركبها السياق فقسمناه إلى ثلاثة فصول، جعلنا الأول لدراسة تشاكل الصوامت سواء ما كان منها مفردا موزعا في التركيب، أم كان مؤلفا في لفظة واحدة، فقد كشف البحث أن الصوامت تتمتع بطاقات تعبيرية هائلة في تصوير المعنى تشخيصا أو تجسيدا. وتناول الفصل الثاني تشاكل الصوائت (حركات ومدود) وهي لا تقل فائدة عن الصوامت. أما الفصل الثالث فقد تعرفنا فيه على آلية أخرى، وهي التشاكل اللفظي الذي يحققه الجنس والترديد والمشاكل؛ وهي بني تعتمد اعتمادا كليا على المشابهة الشكلية أو الصورية في إنتاج المعنى، وما لذلك من تأثير في المتلقي.

ثم كان الباب الثاني وهو التشاكل التركيبي الذي ناقش مختلف القضايا والعوارض التي تعرض للتركيب وقد قسمناه إلى خمسة فصول ركزت على المعنى الناتج عن العدول إلى التقديم والتأخير، أو الحذف، أو زيادة المبنى لزيادة المعنى، أو التأكيد، أو الالتفات. وهذه الانزياحات هي الأنسب والأشكل بالمعنى المقصود.

فيما تناول الباب الثالث التشاكل البياني؛ وذلك بالوقوف في فصوله الأربعة؛ وهي على التوالي التشبيه والاستعارة والكناية والمجاز المرسل على أثر التناسب والتشاكل البياني، والتناسق الفني في إثارة الإحساس الجمالي في النفوس مع ما يحمله من معان ودلالات.

وإذا كانت الأبواب السابقة قد تابعت التشاكل في المستويات الثلاثة: الصوتي والتركيب والبياني في سور الحواميم، فإن الباب الرابع خصصناه لرصد تشاكلات أخرى وزعناها في فصول أربعة هي: تشاكل أسماء السور مع مقاصدها، وتشاكل المطالع والحواميم، وتشاكل البناء الهيكلي، وتشاكل المضامين، وغير ذلك من المسائل التي تكشف وجوه اعتلاق وترابط سور الحواميم ما جعل منها وحدة بنائية وموضوعية.

وأنهينا البحث بخاتمة أجزنا فيها ما توصلنا إليه من نتائج.

وقد اعتمدنا في انجاز هذه المباحث على مصادر تمثلت أساسا في مختلف التفاسير، يقف على رأسها تفسير «التحرير والتتوير» لمحمد الطاهر بن عاشور وتفسير «الكشاف» للزمخشري، و«روح المعاني» للألوسي، و«مفاتيح الغيب» للرازي و«نظم الدرر في تناسب الآيات والسور» للبقاعي... إلخ. كما اعتمد البحث على مراجع أساسية خاصة ثلاثية

محمد أبي موسى في: «آل حم غافر- فصلت دراسة في أسرار البيان»، «وآل حم الشورى- الزخرف- الدخان دراسة في أسرار البيان»، و«آل حم الجاثية- الأحقاف دراسة في أسرار البيان». فقد أفدنا منها كثيرا إلى جانب مراجع كثيرة لم يستغن عنها البحث.

أما المنهج المتبع في هذه الأطروحة فقد زوجت بين التحليل والاستقراء من خلال رصد الأمثلة واستقرائها ثم تحليلها. وما يمكن قوله هو إن النص القرآني فوق كل المناهج التي تظل قاصرة في حضرته- وإن اجتمعت- وإنني أعتز أن الصعوبة الكبرى التي واجهتني في هذه الأطروحة ترجع بالأساس إلى القرآن الكريم، فالخوف من أن أقع فيما لا يليق بكتاب الله كان العائق الأكبر، ثم تشعب موضوع التشاكل الذي زجّ بي في مسالك ومضايق مختلفة.

و عرفانا بالجميل أتوجه بالشكر الجزيل إلى أستاذي الفاضل الربيعي بن سلامة على ما أحاطني به من أبوة غامرة، وما لقيت عنده من التشجيع والحث، وعلى ما أسداه لبحثي من التوجيه والنصح فجزاه الله عن ذلك كل خير. والشكر موصول إلى لجنة القراءة الموقرة، وأستسمحهم عذرا على ما تجشموه من عناء قراءة، ومناقشة هذه الأطروحة، والشكر كل الشكر إلى كل الذين ساعدوني بكلمة أو برأي أو بدعاء لهم مني خالص الامتنان.

مدخل قراءة مفاهيمية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1- تعريف البنية

2- تعريف التشاكل:

أ- التشاكل لغة

ب- التشاكل اصطلاحاً

3- تعريف المنظومة

4- التعريف بسور الحواميم وفضائلها

1/ تعريف البنية:

جاء في لسان العرب أن «كلمة بنية مثل رِشوة ورِشًا كأن البنية الهيئة التي بُني عليها مثل المشية والركبة»⁽¹⁾ فالبنية هي مجموع عناصر، أو أجزاء يتشكل منها بناء ما، وفق كيفية أو نظام معين. ونعني بذلك أن مجموع هذه العناصر، أو المكونات تتفاعل، وتدخل في علاقات، وحوار فيما بينها ما يؤدي في النهاية إلى تشكل البناء، وجعله لحمية واحدة. وعليه فإن ما نعنيه ببنية التشاكل هو حاصل ما يشيد ظاهرة التشاكل في منظومة الحواميم، سواء ما كان منها في السورة الواحدة، أو في مجموع السور السبع -الحواميم- في مختلف مستوياتها الصوتية أو التركيبية (النحوي والصرفي) أو البيانية أو ظواهر أخرى تشدّ من أزر سور الحواميم، وتزيد من التحامها ما يجعلها منظومة واحدة، أو ألا ورحما.

2/ تعريف التشاكل:

أ- التشاكل لغة:

تتحرك المشاكلة في اللّغة في فلك المشابهة والمماثلة، فقد جاء في لسان العرب أن المشاكلة: «من الشكل؛ والشكل: الشبه والمثل... تقول: هذا على شكل هذا أي على مثاله، وفلان شكل فلان أي مثله في حالاته... والمشاكلة الموافقة، والتشاكل مثله، والشاكلة: الناحية والطريقة والجديلة، وشاكلة الإنسان شكله وناحيته وطريقه... والشكل بالكسر: الدّل، وبالفتح: المثل والمذهب، وهذا طريق ذو شواكل أي تنتشعب منه طرق جماعة، وشكل الشيء صورته المحسوسة والمتوهمة...»⁽²⁾.

وقال ابن دريد (ت 321 هـ) «... واشتقاق شَكْل وهو من الشُّكْلَة؛ وهو اختلاط حمرة ببياض، مثل الدّم والّزبد، وما أشبه ذلك، ويقال: عين شَكْلَاء، إذا كان في بياضها شبيهه بالتورد، وهو يستحسن إذا كان قليلا، وشاكِلَةُ الدَّابَّةِ والإنسان: ما استرق من الخصر، والجمع شواكل، وشاكلة الرجل الطريقة التي يأخذ فيها، والأشكَلُ السِّدْرُ الجَبَلِيُّ قال الراجز.

مِثْلُ الحَنَآيَا مِنْ قِيَاسِ الأشْكَالِ (3).

وعند ابن فارس (ت 392 هـ) أن: «الشين والكاف واللام معظم بابيه المماثلة. تقول:

(1) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن محمد: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 2004 م، ج 2، ص 162، مادة (بني).

(2) المصدر نفسه، ج 8، ص 119، مادة (شكل).

(3) ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن: الاشتقاق، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت -لبنان، ط 1، (1411هـ-1991م)، ص 300-301،

هذا شكل هذا، أي مثله، ومن ذلك يقال: أمر مشكل، كما يقال أمر مشتبه، هذا شابه هذا، وهذا دخل في شكل هذا، ثم يحمل على ذلك، فيقال: شكلت الدابة بشكاليه، وذلك أنه يجمع بين إحدى قوائمه، وشكل لها، وكذلك دابة بها شكاليه، إذا كان إحدى يديه وإحدى رجليه محجلاً، وهو ذاك القياس، لأن البياض أخذ واحدة وشكلها»⁽¹⁾.

وقال الراغب (ت 502 هـ): «شكل: المشاكلة في الهيئة والصورة والند في الجنسية والشبه في الكيفية»⁽²⁾.

وقال البطلوسي (ت 521 هـ): «الشُّكْل والشُّكْل والشُّكْل: الشكل بالفتح: المثل والجمع أشكال وشكول... والشكل: ما يوافق الإنسان ويصلح له... والشُّكْل بالكسر الغنج والدل... والشُّكْل بالضم: جمع العين شكلاء، وهي التي فيها حمرة... والشُّكْل: جمع الأشكَل من الكباش وهو الذي ابيضت خاصرته»⁽³⁾.

وجاء في القاموس المحيط: «... واسم اللون الشُّكْلَة (بالضم)، ومنه الشُّكْلَة في العين وهي كالشهلة، وقد أشكلت وكان -صلى الله عليه وسلم- أشكل العينين، وقيل أي طويل شق العين، وشكَل العَنْبُ أينع بعضه أو اسودَّ، وأخذ في النضج، أشكل وشكَل الأمر التبس، والكتاب أعجمه كأشكله كأنه أزال عنه الإشكال، والدابة شدَّ قوائمه بحبل كشكلها، واسم الحبل الشِّكال (ج) ككتب، والشِّكال في الرِّجْل خيط يوضع بين التصدير والحقب، وو ثاق بين الحقب والبطان وبين اليد والرِّجْل، وفي الخيل أن تكون ثلاث قوائم محجلة والواحدة مطلقة»⁽⁴⁾.

والشُّكْل هو المثل والشبه والنظير ومنه قول المتنبي [الكامل]:

يَا أَيُّهَا الْقَمَرُ الْمُبَاهِي وَجْهَهُ *** خَلَّ الْمِرَاءَ فَلَسْتُ مِنْ أَشْكَالِهِ⁽⁵⁾

وقد وردت لفظة (الشاكلة) و (الشكل) في موضعين من القرآن الكريم، وذلك في قوله تعالى: {وَ وَ ي ي ي} [الإسراء/84]؛ «أي على مذهبه وطريقته التي تشاكل حاله في الهدى والضلالة من قولهم طريق ذو شواكل، وهي: الطرق التي تنتشعب منه والدليل

(1) ابن فارس، أبو الحسن أحمد: مقاييس اللغة، وضح حواشيه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، (1420 هـ - 1999 م)، ج 1، ص 621، مادة (شكل).

(2) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، مكتبة نزار مصطفى الباز، د ط، د ت، ج 1، ص 350.

(3) البطلوسي، عبد الله بن محمد بن السيد: المثلث، تحقيق صلاح مهدي الفرطوسي، دار الرشيد للنشر، العراق، د ط، (1401 هـ - 1981 م)، ص 444، 445.

(4) الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر بن يعقوب: [القاموس المحيط، طبعة فنية منقحة ومفهرسة، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، (1426 هـ - 2006 م)، ص 1019، مادة (شكل) .

(5) البستاني، بطرس: دائرة المعارف، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ج 10، ص 525.

عليه قوله تعالى: { پ □ □ □ □ □ }؛ أي: أسد مذهباً وطريقة»⁽¹⁾.

وجاء في بدائع التفسير، أن معنى هذه الآية هو: «أي على ما يشاكله ويناسبه فهو يعمل على طريقته التي تناسب أخلاقه وطبيعته»⁽²⁾.

وقال القرطبي (ت 671 هـ): «وقال ابن عباس على شاكلته، أي ناحيته، وقال الضحاك مجاهد: طبيعته، وعنه حديثه. ابن زيد على دينه. الحسن وقتادة: على نيته، مقاتل جبلته: دينه، وقيل: قل كل يعمل على ما هو أشكل عنده وأولى بالصواب في اعتقاده... وكل هذه الأقوال متقاربة في المعنى... وقال أبو بكر -رضي الله- عنه قرأت القرآن من أوله إلى آخره فلم أر فيه آية أرجى وأحسن من قوله تعالى: { وَ ي ي ي ي }، فإنه لا يشاكل بالعبد إلا العصيان، ولا يشاكل، بالرب إلا الغفران...»⁽³⁾.

أما الموضوع الثاني فهو قوله تعالى: { □ □ □ □ } [ص 58/]، والشكل هو المثل أي «ومذوقات آخر من شكل هذا المذوق من مثله في الشدة والفضاعة»⁽⁴⁾، وهو «أشياء من هذا القبيل: الشيء وضده يعاقبون بها»⁽⁵⁾، و«والمعنى لهم حميم وغساق وأغذية آخر من ضرب ما ذكره ونحوه أنواع كثيرة»⁽⁶⁾.

ب- التشاكل اصطلاحاً:

لا تبتعد الدلالة الاصطلاحية للمشاكلية عن الدلالة اللغوية، ففي الاصطلاح أيضاً يدور معنى المشاكلية حول معاني المشابهة والموافقة، ويظهر ذلك جلياً في مختلف العلوم والمجالات التي تطلق اسم المشاكلية على الأشياء المتعاقبة، والتي قد تشكل لما بينها من مشابهة ومماثلة، ومن ذلك ما ورد في معجم كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، أن الشكل هو كل ما يعد لائقاً وجديراً وموافقاً لشخص ما.

- وعند الصوفيين: الشكل يعني وجود الحق.

- وعند العروضيين: هو اجتماع الخبن والكف، كحذف الألف والنون من فاعلاتن،

(1) الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر: تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، علق عليه خليل مأمون شيجا، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط 2، (1426هـ - 2005م)، ج 15، ص 607.

(2) ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد: بدائع التفسير، جمع وتحقيق: يسري السيد محمد، دار ابن الجوزي، المملكة السعودية، ط 1، 1427 هـ، ج 2، ص 152.

(3) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط 1، (1427 هـ - 2006م)، مج 13، ص 164-165.

(4) الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر: تفسیر الکشاف، ج 23، ص 929.

(5) ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل: تفسير القرآن العظيم، دار الدعوة الإسلامية، مصر، ط 1، (1424 هـ - 2004م)، ج 4، ص 75.

(6) ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، (1422 هـ - 2001م)، ج 4، ص 511.

- والشكل عند الحكماء و المهندسين هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب إحاطة حد واحد بالمقدار كما في الكرة أو إحاطة حدود كما في المضلعات.

- وفي التشخيص الطبيعي: هو ما يميّز الصوت الواحد عن آخر مثله كصوت حادث من ضرب وتر قانون، ونفس ذلك الصوت إذا حدث من ضرب آلة أخرى، أو خرج من حنجرة إنسان...

- وعند الأصوليين: اسم اللفظ يشتهه المقصود منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المقصود منه إلا بدليل يتميز به من سائر الأشكال⁽¹⁾.

وجاء في الكليات: «المشاكل هي اتفاق الشئيين في الخاصة، كما أن المشابهة اتفاقهما في الكيفية والمساواة اتفاقهما في الكمية والمماثلة اتفاقهما في النوعية، وقد يراد من المشاكل التناسب المسمى بمراعاة النظر أعني جمع أمر مع ما يناسبه لا بالتضاد»⁽²⁾.

والمشاكل عند البلاغيين هي فن بدعي قائم بذاته يقوم بوظيفة التحسين المعنوي، ومعناها كما استقر عند بعض البلاغيين المتأخرين السكاكي والقزويني و شراح التلخيص هو «ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقاً وتقديراً»⁽³⁾؛ أي أن المعنى يطرأ عليه استبدال شكلي تتغير بموجبه اللفظة فتدخل في جنس اللفظة التي سبقتها، وتأخذ سمتها للمشاكل. والمشاكل نوعان تحقيقية وهي التي يذكر فيها لفظ المشاكل ومنها:

قول أبي الرقعمق [الكامل]:

إخواننا فصدوا الصبوح بسحرةٍ *** فأتى رسولهم إلي خصوصاً

قالوا اقترح شيئاً نُجد لك طبخةً *** قلت اطبخوا لي جبّةً وقميصاً

فالمشاكل بين (طبخه) و(اطبخوا) والمراد بالأول إعداد الطعام وهو مستعمل في حقيقته، بينما الثاني فهو في غير حقيقته لأنه لا علاقة بين الطبخ والجبّة والقميص؛ ومن ثمة فإن المراد من اطبخوا: خيطوا فأقام الطبخ مقام الخياطة لوقوعه في صحبته على

(1) ينظر: التهانوي، محمد علي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: رفيق العجم وعلي دحروج، مكتبة لبنان، ط 1، 1996م، ج 1، ص 1039.

(2) الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط 2، (1419 هـ-1998 م)، ص 843.

(3) السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن محمد: مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، (1420 هـ-2000 م)، ص ص 533، 534. وأيضاً: الخطيب القزويني، جلال الدين أبو عبد الله محمد: الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبدیع، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د ط، د ت، ص 360.

اغتصاب أماكنها، والنزول بها في غير أوطانها مما يجعلها قلقة نافرة»⁽¹⁾، وإذا كان لا بد متكلفا فعليه أن يتحول إلى صناعة أخرى تشتهيها نفسه وتميل إليها: «...فالمنزلة الثالثة أن تتحول من هذه الصناعة إلى أشهى الصناعات إليك، وأخفها عليك، فإنك لم تشتهه ولم تنازع إليه إلا وبينكما نسب، والشيء لا يحن إلا إلى ما يشاكله، وإن كانت المشاكلة قد تكون في طبقات لأنّ النفوس لا تجود بمكنونها مع الرغبة، ولا تسمح بمخزونها مع الرهبة، كما تجود مع الشهوة والمحبة فهذا وهذا...»⁽²⁾، والمشاكلة عند الجاحظ هي صفة الكلام البليغ، يقول: «ومتى شاكل -أبقاك الله- ذلك اللفظ معناه، وأعرب عن فحواه، وكان لتلك الحال وفقا، ولذلك القدر لفقاً، وخرج من سماجة الاستكراه، وسلم من فساد التكلف، كان قمينا بحسن الموقع، وحقيقا بانتفاع المستمع، وأجدر أن يمنع جانبه من تناول الطاعنين ويحمي عرضه من اعتراض العائنين، وألا تزال القلوب به معمورة، والصدور مأهولة»⁽³⁾. وقال أيضا في كتاب العصا: «هذا أبقاك الله، وما شابه من غرر الأحاديث، و شاكله من عيون الخطب ومن الفقر المستحسنة، والنتف المستخرجة...»⁽⁴⁾.

كما استعمل المبرّد (285 هـ) لفظة المشاكلة فيما يتحقق من التوافق والاتساق بين الألفاظ، وذلك في تعليقه على بيت الكميت بن زيد الذي يقول فيه:

وَقَدْ رَأَيْنَا بِهَا حُورًا مُنْعَمَةً *** بِيضًا تَكَامِلُ فِيهَا الدُّلُّ وَالشَّنْبُ

يقول: «...قبيح جدا وذلك أن الكلام لم يجر على نظم، ولا وقع إلى جانب الكلمة ما يشاكلها، وأول ما يحتاج إليه أن يُنظم على نسق وأن يوضع على اسم المشاكلة»⁽⁵⁾. فالمبرّد يطرح قضية انسجام الشعر الذي يتحقق عن طريق الموافقة والائتلاف بين الألفاظ والمعاني.

وقد أفرد الزجاج (ت 311 هـ) للمشاكلة بابا أسماه: باب ما جاء في التنزيل من ازدواج الكلام والمطابقة والمشاكلة⁽⁶⁾؛ وهو باب واسع، بحث فيه مشاكلة اللفظ باللفظ، ومشاكلة المعنى بالمعنى...

(1) الجاحظ، عثمان عمرو بن بحر: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ط 3، د ت، ج 1، ص 138.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 138.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص ص 7، 8.

(4) الجاحظ، عثمان عمرو بن بحر: البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ط 2، (1380 هـ-1960 م)، ج 3، ص 5.

(5) المبرّد، أبو العباس محمد بن يزيد: الكامل، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط 1، (1424 هـ-2003 م)، ص 373.

(6) ينظر: الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري: إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار الكتاب المصري، القاهرة، د ط، د ت، القسم الأول، ص 376.

أمّا ابن طباطبا (322 هـ) فإنه يستعمل لفظة المشاكلة، أو التشاكل بمعناها المعاصر اليوم وهو الاتساق الداخلي للنص⁽¹⁾، يقول: «وينبغي للشاعر أن يتأمل تأليف شعره وتنسيق أبياته، ويقف على حسن تجاورها أو قبحه فيلائم بينها لتتنظم له معانيها، ويتصل كلامه فيها، ولا يجعل بين ما قد ابتدأ وصفه وبين تمامه فضلا من حشو ليس من جنس ما هو فيه، فينسى السامع المعنى الذي يسوق القول إليه، كما أنه يحترز من ذلك في كل بيت فلا يبعد كلمة عن أختها، ولا يحجز بينها وبين تمامها بحشو يشينها، ويتفقد كل مصراع هل يشاكل ما قبله؟»⁽²⁾، ويستشهد بببتي امرئ القيس اللذين أثارا الكثير من الجدل معللا ذلك بتصرف الرواية في النص:

كَأَنِّي لَمْ أَرْكَبْ جَوَادًا لِلذِّدَةِ *** وَلَمْ أَتَبَطَّنْ كَاعِبًا ذَاتِ خِلْخَالٍ
وَأَسْبَأُ الرِّزْقَ الرِّوِيَّ وَلَمْ أَقُلْ *** لِخَيْلِي كَرِّي كَرَّةً بَعْدَ إِجْفَالٍ

يقول: «هكذا الرواية وهما بيتان حسنان، ولو وضع مصراع كل واحد منهما في موضع الآخر كان أشكل وأدخل في استواء النسيج»⁽³⁾، ويقول في موضع آخر: «وللمعاني ألفاظ تشاكلها فتحسن فيها أو تقبح في غيرها فهي كلها كالعرض للجارية الحسناء التي تزداد في بعض المعارض دون بعض»⁽⁴⁾.

وكذلك وجدنا الرماني (ت 384 هـ) يسمي التوافق الموجود بين فواصل القرآن، مشاكلة «...إنها حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعنى»⁽⁵⁾.

ويعرّف الخطابي (ت 388 هـ) البلاغة بأدبها: «وضع كلّ نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص، الأشكل به الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه، إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرّونق الذي يكون معه سقوط البلاغة»⁽⁶⁾.

ونذكر أبو هلال العسكري (395 هـ) من عيوب الأزواج التجميع وهو «أن تكون

(1) ينظر: العموش، خلود: الخطاب القرآني، دراسة في العلاقة بين النص والسياق، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، د ط، 2008 م، ص 62.

(2) ابن طباطبا، محمد بن أحمد: عيار الشعر، شرح وتحقيق: عباس عبد الساتر، مراجعة: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 2، (1426هـ-2005م)، ص 129.

(3) المصدر السابق، ص 129.

(4) المصدر نفسه، ص 14.

(5) الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى: النكت في القرآن ضمن ثلاث رسائل، تحقيق: خلف الله سلام، دار المعارف، مصر، د ط 1967م، ص 97.

(6) الخطابي، حمد بن محمد: بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغول سلام، دار المعارف، القاهرة، ط 4، دت، ص 29.

فاصلة الجزء الأول بعيدة المشاكلة لفاصلة الجزء الثاني»⁽¹⁾.

وكذلك أورد ابن سنان (ت 466 هـ) في سرّه أن مما يستجد به النظم والنثر «أن المعاني إذا وقعت ألفاظها في موقعها، وجاءت الكلمة مع أختها المشاكلة لها، التي تقتضي أن تجاورها بمعناها إما على الاتفاق أو التضاد، حسبما توحيه قسمة الكلام وأكثر الشعر هذا سبيله»⁽²⁾.

أما ابن أبي الإصبع (ت 654 هـ) فالمشاكلة عنده هي ما يتحقق من التشاكل في المعاني سواء في شعر الشاعر، أو بين الشعراء، وهو ما يعرف اليوم بالتناسل⁽³⁾ يقول: «والذي ينبغي أن تفسر به المشاكلة قولنا: إن الشاعر يأتي بمعنى مشاكل لمعنى في شعره غير ذلك الشعر، أو في شعر غيره، بحيث يكون كل واحد منهما وصفاً أو نسبياً أو غير ذلك من الفنون غير أن كل صورة أبرز المعنى فيها غير الصورة الأخرى، فالمشاكلة من جهة الغرض الجامع لهما، والفرقة بينهما من جهة صورتيهما اللفظية»⁽⁴⁾.

وهكذا نجد أن لفظة المشاكلة قد دارت في كلامهم بمعناها اللغوي، وهو التوافق والانسجام أي "المشاكلة الفنية"⁽⁵⁾، التي إما أن تكون لفظية أو أن تكون معنوية؛ وهي شرط بلاغة الكلام وجودته. وقد فصل ابن سينا (ت 428 هـ) في أقسام المشاكلة التي يعتبرها قانوناً عاماً -بالإضافة إلى المخالفة- يتحكم في صناعة الشعر، وتكون إما بحسب اللفظ، وإما بحسب المعنى⁽⁶⁾.

أما المشاكلة عند السجلماسي فتدخل تحت مبدأ أكبر وهو التكرير الذي إما أن يكون لفظياً وذلك هو المشاكلة، وإما أن يكون معنوياً وذلك هو المناسبة، وتتفرع عنده المشاكلة إلى الاتحاد وهو التوافق الشكلي الكلي ويدخل فيه الجنس، والمقاربة وفيها التصريف

(1) العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله: الصناعتين: الكتابة والشعر، تحقيق: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 2، (1409هـ-1989م)، ص 285.

(2) ابن سنان الخفاجي، أبو محمد عبد الله بن محمد: سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، (1402هـ-1982م)، ص 159.

(3) ينظر: جمعة حسين: التقابل الجمالي في النص القرآني، دراسة جمالية فكرية وأسلوبية، در النمير، دمشق، ط 1، 2005م، ص 191.

(4) ابن أبي الإصبع، أبو محمد زكي الدين عبد العظيم: تحرير التعبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تحقيق: حنفي محمد شرف، د ط، (1416هـ-1995م)، ص 393.

(5) سلطان، منير: البديع تأصيل وتجديد، منشأة المعارف، الإسكندرية-القاهرة، د ط، 1986م، ص 93.

(6) ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء ضمن كتاب أرسطو طاليس، فن الشعر، مع الترجمة القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د ط، 1953 م، ص ص 163، 164، 165.

(الاشتقاق والاشتراك)، والمعادلة (الترصيع، والموازنة)⁽¹⁾.

ويطول بنا تعقب لفظة المشاكلة في التراث البلاغي ذلك أن استعمالها لم يبرح مجال التماثل والتلاؤم والتوافق والتناسب والتقارب... إلخ، مما يؤدي إلى انسجام الكلام واتساقه، وهو المجال الذي كانت تنازعها فيه لفظة المناسبة التي استعملت أيضا بمعنى المشاكلة فمن ذلك الرماني (ت 384 هـ) الذي قسم التجانس إلى مزاجعة ومناسبة: المزاجعة وتقع في الجزاء كأن يسمى الله الجزاء باسم الفعل كقوله تعالى: {ججج ج} [الذساء / 142]، فالخداع لا يجوز في حق الله تعالى، وإنما هو مجازيهم على خديعتهم، إلى غير ذلك من الأمثلة التي أوردها⁽²⁾.

أما المناسبة وهي التي «تدور في فنون المعاني التي ترجع إلى أصل واحد كقوله تعالى: {نظفة ه} [التوبة / 127]، فجونس بالانصراف عن الذكر صرف القلب عن الخير، والأصل فيه واحد وهو الذهاب عن الشيء»⁽³⁾.

ومن شروط الفصاحة عند ابن سنان (ت 466 هـ): «المناسبة بين اللفظين وهي على ضربين مناسبة بين اللفظين من طريق الصيغة، ومناسبة بينهما من طريق المعنى»⁽⁴⁾.

وغير ذلك المهم أن المشاكلة استقرت في الاصطلاح كفن بديعي تحسيني خلاصته أن يستعير اللفظ صورة اللفظ الذي سبقه مع اختلاف المعنى -كما مرّ معنا-.

أما فيما يخص المناسبة فقد استوت علما قائما بذاته من علوم القرآن غايته النظر «في تناسب الآيات فيما بينها، وتناسب مطالعها لخواتمها، كما يتناول التناسب بين فواتح السور وموضوعاتها وخواتمها»⁽⁵⁾. وسنقف عند علم المناسبة في مكانه من البحث بحول الله.

وعود على لفظة المشاكلة بمعناها العام فقد ألفينا العديد من الدارسين المعاصرين يستعمل أيضا لفظة المشاكلة و التشاكل بمعناها اللغوي؛ أي بمعنى الموافقة والمثابفة، ومن ذلك محمد بدري عبد الجليل صاحب كتاب «المجاز وأثره في الدرس اللغوي» تتبّع في الفصل الثالث منه: المشاكلة في النحو والصرف والقراءات القرآنية مبينا أن المشاكلة تعني مثابفة الأمر ومشاكلة الموقف، أي مراعاة الموقف أيّا ما كان كلاما أم مذهبا أم

(1) السجلماسي، أبو محمد القاسم: المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تحقيق: علاء الغازي، مكتبة المعارف، الرباط-المغرب، ط 1، (1401هـ - 1980م)، ص ص 477-514.

(2) ينظر: الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى: النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 99.

(3) المصدر نفسه، ص 100.

(4) ابن سنان الخفاجي، أبو محمد عبد الله بن محمد: سر الفصاحة، ص 169.

(5) أبو زيد، أحمد: التناسب البياني في القرآن، دراسة في النظم المعنوي والصوتي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء،

لفظاً، ويعطي أمثلة مما تناقلته كتب النحو والصرف والبلاغة⁽¹⁾.

وكذلك فعل إبراهيم السامرائي في كتابه الموسوم بـ «في شعاب العربية»، حيث ناقش في مبحث **مشاكلة اللفظ والنظر إلى المعنى**، العديد من المسائل النحوية واللغوية التي يمارس فيها الجوار سلطانه بمخالفة العرف، وذلك على سبيل المشاكلة أو مراعاة للشكل كما يقول ومراعاة اللفظ على حدّ قول القدامى مثل جر الشقي في المثال الذي أورده: مررت بزيد الشقي أبوه فالقاعدة الإعرابية تقضي بمتابعة (الشقي) في الحكم الإعرابي لـ (أبوه) لأنه نعت سببي غير أنه جاء مجروراً مشاكلة لما سبقه، والمشاكلة أو مراعاة الشكل دليل على سماحة العربية⁽²⁾.

وبرؤية أعم وأوسع ممّا سبق لمفهوم المشاكلة ظهرت عناوين كثيرة ابتعدت بمفهوم المشاكلة أو لنقل، سلّطت الضوء على وجه آخر للمشاكلة التي تكرر مفاهيم الاستمرار والثبات على السنن الجاري وتتنظر بريية وتوجس لكل مختلف خارج عن السنن. من هذه العناوين كتاب «المشاكلة والاختلاف» الذي ناقش فيه صاحبه عبد الله الغدامي، ومن منظور نقدي تحاملي إقصائي، ثنائية الشبيه (المشاكلة) والمختلف (المخالفة والمغايرة) هذه الثنائية التي استنزفت الفكر النقدي العربي عقوداً متطاولة بدأت شرارتها مع أول تأسيس لعمود الشعر الذي به تحدّدت سمات الهوية الشعرية العربية وخصائصها، وضبطت ساعة الإبداع على عقاربه فعدت كل مغايرة مروقا وتمردا يستوجب الردع من سدنة العمودية كما يسميهم والذين يمثلهم ابن طباطبا والأمدي والقاضي الجرجاني، والمرزوقي... إلى آخره. ممّن أوصدوا باب الإبداع بمقولة ما ترك الأول للآخر في مقابل النصوصيين أو دعاة الاختلاف الذين يمثلهم عبد القاهر الجرجاني الذين رفعوا شعار "كم ترك الأول للآخر" معتبرين المشاكلة اجترارا واستنساخا يقتل روح الإبداع. فقوام الإبداع عند هم هو المفارقة والاختلاف؛ أي الذوق والتخييل والبعد الجمالي بدل المطابقة والوضوح⁽³⁾.

وبعيداً عن هذا الطرح ظهر كتاب "ثنائية الشعر والنثر في الفكر النقدي" بحث في المشاكلة والاختلاف، لصاحبه أحمد محمد ويس. درس فيه الثنائية العريقة في الفكر النقدي العربي والعربي على حد سواء؛ وهي ثنائية الشعر والنثر ومشكلة التمييز بينهما، وكما قال: «مسألة التمييز هذه تقضي في الآن نفسه بوجود عناصر اختلاف وعناصر

(1) ينظر: بدري عبد الجليل، محمد: المجاز وأثره في الدرس البلاغي، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، ط 1، (1406هـ-1968م)، ص ص 213-240.

(2) ينظر: السامرائي، إبراهيم: في شعاب العربية، دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، دار الفكر، دمشق-سورية، ط 1، (1410هـ-1990م)، ص 134.

(3) ينظر: الغدامي، عبد الله: المشاكلة والاختلاف، قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه المختلف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 1994م، ص 45.

تشابه، أي أن الاختلاف ليس صرفاً، لأنه لو كان كذلك لكان التمييز من باب تحصيل حاصل، كما أن التشابه الاصرف يعني أن التمييز ليس له مسوغ، لأنه يغدو حينئذ ضرباً من اللغو أو العبث، وهكذا كان أهم ما سعينا إليه في هذه الدراسة إبراز عناصر التشابه والاختلاف بين طرفي هذه الثنائية»⁽¹⁾.

فالمشاكلة تدور معانيها حول المشابهة والمماثلة والانسجام والتقارب وغيرها مما قد يؤدي إلى الالتباس. وهذا ما تغيينا الكشف عنه في منظومة الحواميم.

ولا أجد قولاً يلخص معنى المشاكلة بما فيها من حمولة مثل قول صاحب بن عباد⁽²⁾ [الكامل]:

رَقَّ الرَّجَاجُ وَرَقَّتِ الْخَمْرُ *** وَتَشَابَهَا فَتَشَاكَلُ الْأَمْرُ

فَكَأَنَّهَا خَمْرٌ وَلَا قَدْحٌ *** وَكَأَنَّهَا قَدْحٌ وَلَا خَمْرٌ

ويقترّب ويبتعد في الوقت ذاته عن مفهوم التشاكل والمشاكلة - كما مرّ معنا - في النقد العربي ما وجدناه في النقد الغربي الحديث وهو التشاكل أيضاً أو Isotopie وهو آلية إجرائية تسمح بتشبيد انسجام النص ووحده أو هو «جملة الوسائل المساهمة في انسجام مقطع خطابي أو رسالة»⁽³⁾. وتعود جذور مصطلح التشاكل Isotopie إلى التراث اليوناني؛ حيث نعثر على جذرين هما: isos ويعني تساوي، و Topos المكان؛ أي تساوي المكان⁽⁴⁾. كما نجد للتشاكل حضوره في علم الفيزياء، حيث تشير معظم المعاجم إلى أن كلمة (isotopie) تسمى مفهوماً فيزيائياً (الفيزياء النووية) حينما تكون العناصر متشاكلة إذا كان لنواها نفس عدد البروتونات والالكترونات لكنها تختلف في عدد النوترونات، وتكتسب بذلك الخصائص الكيميائية نفسها.⁽⁵⁾

ويرجع الفضل في ارتحال مصطلح التشاكل من مجال الفيزياء إلى مجال الدراسات النقدية، وبالتحديد إلى حوزة السيميائية إلى الناقد الفرنسي قريماس (A.G.Greimas) الذي وضع المحددات الأساسية لمفهوم التشاكل في كتابه علم الدلالة البنيوي la Sémantique

(1) ويس، أحمد محمد: ثنائية الشعر والنثر في الفكر النقدي "بحث في المشاكلة والاختلاف"، منشورات وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، دمشق، د ط، 2002 م، المقدمة.

(2) الذهبي، شمس الدين: سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب أرنؤوط وأكرم البوشي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، (1404هـ - 1984م)، ج 16، ص 513.

(3) باتريك شارودو ودومينيك منغو: معجم تحليل الخطاب، ترجمة: عبد القادر المهيري وحمادي صمود، دار سيناترا للترجمة، تونس، د ط، 2008 م، ص 322.

(4) ينظر: مرتاض، عبد المالك: نظرية القراءة، تأسيس للنظرية العامة للقراءة الأدبية، دار الغرب للنشر والتوزيع، د ط، د ت، ص 245.

(5) Larousse Dictionnaire Encyclopédique, Volume1, Dictionnaire Des Noms Communs, Locutions Latines, Grecques et Etrangères, Sélection du Readers Digest, 1994, P 567.

Structurale، فقد قدمه على أنه «تكرارية عبر سلسلة تركيبية لمجموعة من الكلاسيكات التي تضمن للخطاب الملفوظ تجانسه»⁽¹⁾؛ أي أن تراكم السمات التصنيفية أو السياقية، وتجاورها وتعالقها يحقق التناسق الدلالي للنص، وبالتالي يضمن له مقروئته.

وعرفه أيضا بقوله إن: «...رسالة أو أي مقطع من خطاب لا يعد متشاكلا إلا إذا امتلك سمة أو عدة سمات سياقية مشتركة»⁽²⁾، فالتشاكل يبدأ في التنامي إذن بدءا من الجملة وانتهاء بالخطاب عن طريق ترديد مقولات معجمية ومعنوية تؤشر على وجود ملاءمة دلالية يكشف عنها التشاكل الذي يسمح بالقراءة المنسجمة للحكاية. وذلك بعد رفع الالتباسات التي يوحى بها سطحها.

ولاشك أن تأسيس التشاكل مرتبط أو «مشروط بالقدرة التأويلية التي تحكمها وتوجهها موسوعة القارئ»⁽³⁾.

ويعرفه كورتيس (J.COURTES) بأنه «خط مشترك بالنسبة على الأقل بين وحدتين (دلالتين) تقعان على المحور التوزيعي (= علاقة: "وعنصر... " "وعنصر...")»⁽⁴⁾.

وأن هذا الخط المشترك الذي يحدد التشاكل، يمكن أن يكون في عدة أمكنة من نص ما؛ أي أن يكون في فقرة أو جزء منها فهو: التشاكلات الموضوعية، أو يشمل الخطاب كله فهي التشاكلات العامة⁽⁵⁾.

وقد بين كورتيس (J.COURTES) وقريماس (A.G.Greimas) في معجمهما المشترك، أن التشاكل ليس واحدا، وإنما هي تشاكلات يحتويها خطاب ما؛ فمنها التشاكل النحوي، والتشاكل الدلالي، والتشاكل العاملي، والتشاكل الجزئي، والتشاكل الكلي، والتشاكل السيميولوجي، والتشاكل التصويري، والتشاكل الموضوعاتي⁽⁶⁾... إلى آخره.

والملاحظ أن قريماس قصر مفهوم التشاكل على المحتوى الدلالي وعلى الحكاية فقط، دون أن يلتفت إلى أن التشاكل موجود وملاصق لكل تركيب لغوي. كما يكون في

(1) Algirdas Julien Greimas et Josef Courtes: Sémiotique dictionnaire raisonne de la Théorie du langage, Paris, Hachette, P 197-198.

(2) Algirdas Julien Greimas La Sémantique Structurale, recherche de méthode librairie, Larousse, Paris, 1966, P53.

(3) الحنصالي، سعيد: الاستعارات والشعر العربي الحديث، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، ط 1، 2005 م، ص 143.

(4) جوزيف كورتيس: سيميائية اللغة، ترجمة: جمال الحضري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، د ط، د

ت، ص ص 109-110.

(5) ينظر: المرجع نفسه، ص 112.

(6) Algirdas Julien GREIMAS et Josef Courtes: Sémiotique dictionnaire raisonne de la Théorie du langage, Paris, Hachette, P 197-198.

المستوى التعبيري أي الشكل والصياغة وهذا ما سيشتغل عليه فرانسوا راسيني (F.Rastier) الذي وسّع مفهوم التشاكل⁽¹⁾ معرّفًا إيّاه بأنه «كل تكرار لوحدة لغوية مهما كانت»⁽²⁾، أي أن التشاكل يشمل الشكل والمضمون.

وكذلك يعرف ميشال أريفي (Michel Arrivé) التشاكل بأنه «ترديد لوحدة لسانية ظاهرة أو غير ظاهرة على المستوى التعبيري أو المعنوي»⁽³⁾. وهو يميّز بين نوعين من التشاكل وهما: التشاكلات التعيينية وتكون صريحة، وتشاكلات حافة غير صريحة، تكون كامنة وحاملة لمعنى خفي⁽⁴⁾.

فالتشاكل إذن هو إجراء قرائي يهدف إلى تحقيق «الانسجام الدلالي لكل ملفوظ»⁽⁵⁾، وهو «من أهم المفاهيم المركزية لتحليل الخطاب، وبناء المعنى، وتحقيق الاتساق والانسجام، واستكناه الدلالة تجريداً وتقييماً»⁽⁶⁾.

وقد تلقف النقاد العرب مصطلح التشاكل -كعادتهم مع كل ما تحمله رياح الغرب- بالانبهار والهوس الذي ترجموه بداية في الترجمات العديدة التي شهدتها مصطلح التشاكل، والتي راح يزحم بعضها بعضاً، كغيره من المصطلحات العابرة القارات^(*)، أو في العديد من الدراسات التي تشاغلّت بالتعريف به، واختبار كفاءته على نصوص عربية قديمة وحديثة، من أبرزهم الناقد المغربي محمد مفتاح في العديد من مصنفاته^(**)، يقف على رأسها كتابه «تحليل الخطاب الشعري (إستراتيجية التناص)» وفيه استعرض تاريخ مصطلح التشاكل منذ اقتلعه من الحقل العلمي، واستنباته من طرف غريماس في الحقل الأدبي، إلى اعتباره كأنجع وسيلة لرفع عراقيل القراءة، والكشف عن وحدة النصوص وانسجامها. إذ لم يكتف محمد مفتاح بعرض مفاهيم النقاد الغربيين لمصطلح التشاكل، وإنما عمد إلى مناقشتهم والحكم عليهم -نقصد جماعة مو- وقد انتهى من ذلك إلى اقتراح تعريفه الخاص الذي فيه وسّع أكثر مفهوم التشاكل. يقول: «إذا كان تعريف الجماعة -على

(1) Voire :Michel Arrivé: Pour une théorie des textes poly-isotopiques, Sémiotique textuelle, sous la direction de Michel Arrivé et Jean Claud Coquet ; langage revue trimestrielle, 8^{ème} année, N° 31, 1973, P54.

(2) Algirdas Julien Greimas: Essais de Sémiotique Poétique, Librairie la rousse, Paris, 1972, P 80 -106.

(3) Michel Arrivé: Pour une théorie des textes poly-isotopiques, Sémiotique textuelle, Op. Cit, P 54.

(4) ينظر: باتريك شارودو و دومينيك منغنو: معجم تحليل الخطاب، ترجمة: عبد القادر المهيري وحمادي صمود، ص

(5) Jean DUBOIS et les autres: Dictionnaire de linguistique, Larousse, Paris, 1994, P 259.

(6) حمداوي، جميل: مستجدات النقد الروائي، د م، ط 1، 2011 م، ص 270.

(*) نحيل هنا على: علي بوخاتم مولاي: مصطلحات النقد العربي السيماءوي، الإشكالية والأصول والامتداد، 2004/2003، اتحاد الكتاب العرب، دمشق-سوريا، د ط، 2005 م، ص ص 185-186.

(**) ينظر: كتابات محمد مفتاح: مجهول البيان -خاصة-، والتشابه والاختلاف، التلقي والتأويل...إلخ.

ما فيه- هو أشمل تعريف وأدق، فإننا سنحاول تجنب نقائصه لإعطاء تعريف من عندنا يدققه ويوسعه ليشمّل ظواهر أخرى خارجة عن النص المدلل، إذ الملاحظ أن كل التعاريف السابقة المشار إليها محلية أي تتعلق بالقول-الخطاب في انغلاقه على نفسه مغفلة تناسله-، والتعريف المقترح هو أن التشاكل: «تنمية لنواة معنوية سلبية أو إيجابية بإركام قسري أو اختياري لعناصر صوتية ومعجمية وتركيبية ومعنوية وتداولية ضمّانا لانسجام الرسالة»⁽¹⁾، فقد أضاف محمد مفتاح إلى ما استقر عليه مفهوم التشاكل عند الغرب عنصرَي التداول والتناص. أما التداول فيقصد به: «التداول بمعناه العام أي علاقة المتكلم باستعماله اللغة وعلاقته بالمخاطب وبالسياق الضامن لنجاعة عملية التواصل ووجاهتها»⁽²⁾.

وأما التناص فإنه يعني: «بأن أي نص مهما كان ليس إلا إركاما، وتكرارا لنواة معنوية موجودة قبل...»⁽³⁾.

ومن النقاد الذين ذهبوا أقصى ما يمكن الذهاب إليه في التعاطي مع مصطلح التشاكل وتفجير طاقته، نجد عبد المالك مرتاض، في الكثير من دراساته التي راح يفكك فيها النصوص الإبداعية إلى وحدات قصد الوقوف على شبكة التعالقات الثنائية التي تشيد مبدأ التشاكل فيها. وقد نبّه مرتاض بداية إلى أن للتشاكل أو الإيزوتوبيا- كما يسميه أيضا- جذورا بعيدة الغور في التراث البلاغي العربي، وأن التشاكل كما يفهم ذلك من خصائص البناء في الكلام العربي، هو تبادل الشكل بين طرفين، أو جملة من الأطراف...»⁽⁴⁾، وهذا يذكرنا بما انتهى إليه مفهوم المشاكلة في البلاغة العربية القديمة والحديثة؛ وهو أن يتلبس المعنى زيّ أو شكل المعنى الذي يجاوره- تسمية الجزاء باسم الذنب (السيئة)- وتأكيدا على ذلك يقول: «ولعلّ مفهوم التشاكل هذا الحدّاثي أن يزدلف على نحو ما من المفهوم البلاغي العربي التراثي، وهو ما يطلق عليه لدى البلاغيين "المماثلة" (*) التي قد تعرف على أنها من باب ذكر الشيء بلفظ سواه لقرينة مصاحبة بينهما إما لفظا وإما معنى»⁽⁵⁾. ولعلّه لذلك أثر أن يبقى لمصطلح التشاكل حملته التراثية؛ حيث دارت في كتاباته المصطلحات التراثية التالية: وهي المشاكلة، والمجانسة، والمشابهة... وعلى الرغم من أنه كان مدركا بأن التشاكل في المفهومة السيميائية يختلف عنه في المعجم البلاغي الغربي إلا أنه مع ذلك

(1) مفتاح، محمد: تحليل الخطاب الشعري (إستراتيجية التناص)، ص 25.

(2) المرجع نفسه، ص 25.

(3) المرجع السابق، ص 25.

(4) مرتاض، عبد المالك: نظرية القراءة، تأسيس للنظرية العامة للقراءة الأدبية، ص 245.

(*) لم نجد واحدا من القدماء أطلق على المشاكلة اسم المماثلة

(5) مرتاض، عبد المالك: ممارسة العشق بالقراءة سعي لتأسيس نظرية للقراءة الأدبية، مجلة نزوى، مجلة فصلية ثقافية،

عمان، العدد 8، (أكتوبر 1996م - جمادى 1417هـ)، ص 57.

كان مصرا على أن البلاغيين العرب كانوا قد حاموا حول هذا المصطلح الحدائى لكنهم لم يقعوا فيه على ما وقع عليه قريماص، ويظهر ذلك في مختلف الفنون البديعية المقابلة، الطباق الجناس، اللف والنشر... (1). بل وأكثر من ذلك أنه وجد من النقاد القدامى من طبق هذا الإجراء - التشاكل- الذي يتخذ من التفكيك وسيلة للإحاطة بالنصوص الأدبية والقبض على أدبيتها. «وهذا الإجراء في ظاهره قديم كان يقرأ به المرزوقي والوزني، والتبريزي، والبطلوسى وغيرهم، حيث كانوا حين يقرءون القصيدة... بيتا بيتا أو بيتين بيتين لتيسير الإجراء، ولتتمكن من تغطية النص بالتحليل الصارم ما أمكن ذلك» (2).

ومع كل ما سبق فإن عبد المالك مرتاض يعترف بأن مصطلح التشاكل الذي وجد في البلاغة العربية ينصرف إلى غير المعنى الحدائى للتشاكل (3)، وهذا يشعرا بالتامل الذي وقع فيه مرتاض وهو في مقام إثبات نسبة هذه التقنية الحدائى- عند الغرب- إلى تلك القديمة- عند العرب-، ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى مفهوم التشاكل ذاته، الذي جعل مرتاض يخرج في تحديده عما وضعه قريماس، يقول: «إن هذا المفهوم لا يبرح مرجا مضطربا، وهو في تصورنا مفتقر بحكم حدائى نشأته إلى بلورة وصل، وتدقيق، ولعلّ من أجل ذلك اجتهدنا نحن في التصرف فيه، فذهبنا أقصى ما يمكن الذهاب إليه لدى التطبيق» (4)، ولذلك يعرفه بقوله: «بأنه كل ما استوى من السمات اللفظية الظاهرة المعنى والباطنة، والمتمثلة في التعبير أو الصياغة، وتأتي متشاكهة مورفولجيا أو نحويا، أو إيقاعيا أو تراكيبيا عبر شبكة من الاستبدالات والتباينات وذلك بفضل علاقة سياقية تحدد معنى الكلام» (5).

وهذا التعريف هو ذاته تعريف راستي، زاد عليه مرتاض التشاكل الانحصاري، والتشاكل الانتشاري «أو على ما يمكن أن نطلق عليه أيضا النشر والطي وقد فتح علينا هذا الكشف مجالا رحيبا لإثراء مفهوم التشاكل والذهاب به في القراءة التأويلية إلى أبعد الحدود الممكنة» (6). وقد وجدنا التشاكل بللسة أو ماركة مرتاضية في دراسة عروس القرآن (سورة الرحمن) في كتابه «نظام الخطاب القرآنى تحليل سيميائى مركب لسورة الرحمن»، وقصيدة (قلب الشاعر) للشابى في «نظرية القراءة تأسيس للنظرية العامة

(1) ينظر: مرتاض، عبد المالك: شعرية القصيدة، قصيدة القراءة، تحليل مركب لقصيدة أشجان يمانية، دار المنتخب العربي، بيروت-لبنان، ط 1، (1414هـ-1994م)، ص 33.

(2) مرتاض، عبد المالك: نظرية القراءة تأسيس للنظرية العامة للقراءة الأدبية، ص 247.

(3) المرجع نفسه، ص 246.

(4) مرتاض، عبد المالك: نظام الخطاب القرآنى تحليل سيميائى مركب لسورة الرحمن، دار هومة للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، د ت، ص 158.

(5) مرتاض، عبد المالك: نظرية القراءة تأسيس للنظرية العامة للقراءة الأدبية، ص 132.

(6) المرجع نفسه، ص 250.

ومما سبق نستطيع القول إن التشاكل عند محمد مفتاح كان امتدادا للتشاكل الغربي على الرغم من محاولته في العديد من المرات وصله بالفنون العربية التي تتقاطع مع التشاكل وتتعلق به كالمعادلة (الموازنة والترصيع)، بالإضافة إلى الأسماء العربية ابن جني، ابن الأثير، السجلما سي وابن البناء... إلخ. بينما التشاكل عند مرتاض هو عبارة عن أمشاج جمع فيها حصيلة النقد الغربي السيميائي، وخلاصة النقد العربي حول التشاكل -مع حرصه على صبغه بصبغته الخاصة-، وهذا يعكس حال النظريات والمصطلحات الوافدة التي دائما ما يبحث لها النقاد العرب عن أرضية عربية صلبة تقف عليها.

وتأتي محاولات لنقاد كثر اتخذوا التشاكل آلية لقراءة وتأويل النصوص الإبداعية منهم رشيد بن مالك وعبد القادر فيدوح ومصطفى الشاذلي وجمال بن دحمان... وكثير غيرهم.

قلنا في بداية الحديث عن التشاكل في النقد الغربي الحديث إن التشاكل بمفهومه الغربي يقترب وبيتعد في الوقت ذاته عن المشاكلة كما ترددت في النقد البلاغي العربي القديم، وهذا ربما كان السبب في حمل النقاد العرب المعاصرين أنفسهم على الاجتهاد في إثبات صلة القرابة بين المفهومين، أو لعلها محاولة منهم لسحب بساط الريادة من تحت قدمي الغرب، وذلك بإثبات أن النقد العربي القديم كانت له سابق معرفة بالتشاكل مفهوما وممارسة.

والحقيقة أن القرابة بين المفهومين الغربي والعربي للتشاكل ليست فرضا أو وهما، وإنما هي واقع يتجسد في الكثير من الأساليب البلاغية و الفنون البديعية التي تعتمد على التكرار والمشابهة كالدسجج والموازنة والترصيع والازدواج والجناس والمشاكلة والطباق والمقابلة والتعطف والتصدير... إلخ، وأكثر الفنون البديعية هي من هذا الباب. وكذلك الفنون البيانية (التشبيه، الاستعارة والمجاز والكناية) ويعزز هذا التلاقي ملاحظة أحد الباحثين، يقول: «ومما أثار انتباهي وأنا أقرأ ما جمعت من مادة حول مصطلح التشاكل لدى الغربيين خاصة، تلك الأمثلة التي تضرب لشرح التشاكل وتوضيحه، فبمجرد قراءتها القراءة الأولى، تحضر إلى الذهن مفاهيم بلاغية، وأساليب بيانية عربية، تعنى كثيرا في شرح تلك الأمثلة، واستقصاء دلالاتها، بحثا عن قراءة منسجمة لها، وهذه الأمثلة ثلاثة، أذكر منها هنا ليتضح الأمر:

1- السبورة تنام.

2- الخروف يحوسب العشب.

3- أشيل أسد.

فهل يمكن قراءة هذه الأمثلة دون استحضار أساليب بلاغية عربية، مثل الكناية، أو التورية، أو الاستعارة، أو التشبيه أو المجاز، أو غيرها... إن مثل هذه الأمثلة ليست غريبة على اللغة العربية، وعلى البلاغة. ويمكن أن تضاف هنا حتى مسالك الدلالة لدى علماء أصول الفقه، مفاهيم مثل الإشارة والتضمين، أو دلالة الاقتضاء، أو دلالة الإيماء، أو الخفي، أو غيرها، مما يمكن أن يساعد -إلى أبعد الحدود- في قراءة أمثلة كهذه»⁽¹⁾.

أما عن ابتعاد التشاكل الغربي عن العربي فهو اتكاء الأول على التحليل المقوماتي الذي يقوم «على تحديد المفاهيم كتضام لمقومات أو خصائص؛ وقد وظف هذا التحليل في الأنثروبولوجيا وفي اللسانيات وفي علم النفس للحصول على معلومات حول الخصائص العميقة لحقل مفهومي معين في استعمال لغوي، ولإثبات الاختلاف والتماثل بين الثقافات، وللبحث عن البيانات المعرفية الكامنة خلف الأنساق المعجمية لمجتمع ما، ولإثبات انسجام الرسالة»⁽²⁾؛ أي أن هذا التحليل يعمد إلى تجزيء وحدات التركيب إلى مقومات وخصائص، ونعني بالمقومات؛ أي «الوحدات المعنوية الدنيا المميزة»⁽³⁾، وتكون دلالية وصرفية ونحوية وصوتية⁽⁴⁾.

و هذا التحليل المقوماتي هو الذي لا نعثر له على أثر في النقد العربي القديم، ومن ثمة فهو السمة الفارقة بين المفهومين، بالإضافة إلى أن التشاكل السيميائي يغطي النص بأكمله.

ونعترف بأن مفهوم التشاكل كما هو محدد في البلاغة العربية هو معتمدنا في تحليل سور الحواميم، مع الاستعانة بالتشاكل السيميائي لكن في حدود ما يسمح به النص القرآني.

3/ تعريف مصطلح المنظومة:

ينصرف معنى لفظة المنظومة إلى الضم والترتيب «نظم: النظم: التأليف... ونظمت اللؤلؤ أي جمعته في السالك... ومنه نظمت الشعر ونظمته، ونظم الأمر على المثل، وكل شيء قرنته بآخر أو ضممت بعضه إلى بعض، فقد نظمته»⁽⁵⁾.

(1) سوسان، رشيد: مصطلح التشاكل في أعمال د. محمد مفتاح، مجلة ضفاف، مجلة إبداعية ثقافية، العدد 8، يناير 2005 م، ص 116.

(2) مفتاح، محمد: التشابه والاختلاف، نحو منهجية شمولية، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1996م، ص ص 132-133.

(3) بن دحمان، جمال: الأنساق الذهنية في الخطاب الشعري، الشعب والانسجام، منشورات TOP EDITION، الدار

البيضاء-المغرب، ط 1، (1430 هـ-2009م)، ص 90.

(4) ينظر: المرجع نفسه، ص 91.

(5) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن محمد: لسان العرب، ج 14، ص 294، مادة (نظم).

وكذلك «النظم: التأليف وضم الشيء إلى الشيء»⁽¹⁾.

وجاء في معجم اللغة العربية المعاصرة: «منظومة {مفرد}: 1- صيغة المؤنث لمفعول نظم. 2- قصيدة شعرية "مقطع شعري من منظومة وطنية". 3- شعر تعليمي "منظومة ابن مالك في النحو". 4- "مجموعة أفكار ومبادئ مرتبطة ومنظمة"⁽²⁾.

إذن فالمنظومة تعني التأليف والجمع والاتساق وهذه الصفات لا تتحقق إلا إذا كان بين الأشياء المضمومة بعضها إلى بعض مناسبة وألفة وتآلف وانسجام، وهذا ما نجده في سور الحواميم التي تقاربت وتشابهت وتشاكلت وتآخت، فانتظمت في نظام بديع معجز كأنها حبات اللؤلؤ. وهذا النظام والانتظام هو الذي يدندن حوله البحث.

4/ التعريف بسور الحواميم وفضائلها:

أ) الحواميم هي سبع سور نزلت بمكة المكرمة حسب ترتيبها في المصحف وهي: سورة غافر، وسورة فصلت، وسورة الشورى، وسورة الزخرف، وسورة الدخان، وسورة الجاثية، وسورة الأحقاف. سميت بنوات حاميم، وبالحواميم، وبأل حم لأنها افتتحت كلها بحرفي الافتتاح الحاء والميم. يقول الألويسي (ت 1270 هـ): «...ثم إن الحواميم ترتبت لاشتراكها في الافتتاح — حم- وبذكر الكتاب وأنها مكية، بل ورد عن ابن عباس وجابر ابن زيد أنها نزلت عقب الزمر متتاليات كترتيبها في المصحف»⁽³⁾.

فقد أجمع العلماء على أن السور السبع نزلت كلها بمكة، فهذا الزجاج (ت 311 هـ) يذكر: «أن الحواميم كلها مكية، نزلت بمكة»⁽⁴⁾، وكذلك النسفي (ت 537 هـ): «الحواميم كلها مكيات، عن ابن عباس»⁽⁵⁾.

وأورد السيوطي (ت 911 هـ) في ذلك أقوالاً كثيرة منها:

«أخرج ابن الضريس، والذحاس، والبيهقي في "الدلائل"، عن ابن عباس قال: «أنزلت الحواميم السبع بمكة».

وأخرج ابن جرير عن الشعبي قال: أخبرني مسروق أن «أل حم إنما أنزلت بمكة».

(1) الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر يعقوب: القاموس المحيط، ص 1162، مادة (نظم).

(2) مختار عمر، أحمد: معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، (1429هـ-2008م)، ج 2، ص 2236، مادة (نظم).

(3) الألويسي، شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، مج 12، ج 24، ص 293.

(4) الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري: معاني القرآن وإعرابه، شرح وتحقيق: عبد الجليل شلبي، عالم الكتب، بيروت.

(5) النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، حقه وخرجه أحاديثه: يوسف علي بدوي، دار الكلم الطيب، بيروت-لبنان، ط 1، (1419هـ-1998م)، ج 3، ص 197.

وأخرج ابن مردويه، والديلمي عن سمرة بن جندب قال: «نزلت الحواميم جميعها بمكة»⁽¹⁾.

والإجماع على مكيتها، وعلى نزولها منتاليات يحيل على نوع من الخصوصية تتميز به هذه السور عن غيرها من سور القرآن؛ وتلك هي الوحدة المعنوية والبنائية التي تتمتع بها السور السبع. وقد أجمل ابن حمزة الكرمانى (ت 505 هـ) وصفها بقوله: «وسميت هذه الأسور السبع حم على الاشتراك في الاسم لما بينهن من التشاكل الذي اختصت به، وهو أن كل واحدة استفتحت بالكتاب أو صفة الكتاب، مع تقارب المقادير في الطول والقصر، وتشاكل الكلام في النظام»⁽²⁾.

وإن كان العلماء قد اختلفوا في جواز جمع السور السبع على الحواميم، فمنهم من أنكر ذلك كالحريري (ت 516 هـ) في درة الغواص: «يقولون: قرأت الحواميم والطواسين، ووجه الكلام فيهما أن يقال قرأت آل حم وآل طس»⁽³⁾، وذكر ابن الجوزي (ت 597 هـ) عن شيخه أبي منصور اللغوي قوله: «من الخطأ أن تقول: قرأت الحواميم، وليس من كلام العرب، والصواب أن تقول: قرأت آل حاميم»⁽⁴⁾.

ودليلهم قول الشاعر شريح بن أوفى العبسي [الطويل]:

يُذَكِّرُنِي حَامِيمَ وَالرُّمَحَ شَاجِرٌ *** فَهَلَّا تَلَا حَمَّ قَبْلَ التَّقْدِيمِ

وقول الكميت بن زيد :

وَجَدْنَا فِي آلِ حَامِيمٍ آيَةً *** تَأْوَلَهَا مِنَّا تَقِيٌّ وَمُعْرَبٌ⁽⁵⁾

يقول ابن عاشور: «جعلوا لها اسم (آل) لتأخيها في فواتحها، فكأنها أسرة واحدة

(1) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، ط 1، (1424 هـ - 2003 م)، ج 13، ص . أبو حيان، الأندلسي: البحر المحيط في التفسير، طبعة جديدة منقحة ومصححة، دار الفكر، بيروت-لبنان، د ط، (1426 هـ - 2005 م)، ج 9، ص 231.

(2) الكرمانى، محمود بن حمزة: غرائب التفسير وعجائب التأويل، تحقيق: شمران سركال يونس العجلي، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، مؤسسة علوم القرآن، بيروت-لبنان، د ط، د ت، ج 1، ص 1037.

(3) الحريري، أبو محمد القاسم بن علي: درة الغواص في أوهام الخواص، شرح: أحمد شهاب الدين الخفاجي، مطبعة

الجوانب، القسطنطينية، ط 1، 1299 هـ، ص 9. (20)

(4) ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن: زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط

3، (1404 هـ - 1984 م)، ج 7، ص 205.

(5) ينظر: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق: عبد الله بن محسن التركي،

مركز البحوث والدراسات الإسلامية، ط 1، (1422 هـ - 2001 م)، ج 20، ص 275.

وكلمة (آل) تضاف إلى ذي الشرف، ويقال لغير المقصود تشريفه أهل فلان»(1).

ومنهم من جوزه مستدلين بما روي في ذلك من الأحاديث التي ستمر معنا(2). يقول ابن عاشور: «وربما جمعت السور المفتحة بكلمة (حم) فقيل الحواميم جمع تكسير على زنة فعاليل لأن مفرده على وزن فاعيل وزنا عرض له تركيب اسمي الحرفين حا، ميم، فصار كأوزان العجمية مثل (قابيل) و (راحيل) وما هو بعجمي لأنه وزن عارض لا يعتد به، وجمع التكسير على فعلل يطرد في مثله. وقد ثبت أنهم جمعوا (حم) على حواميم في أخبار كثيرة عن ابن مسعود وابن عباس، وسمرة بن جندب، ونسب في بعض الأخبار إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- ولم يثبت بسند صحيح، ومثله السور المفتحة بكلمة (طس) أو (طسم) جمعوها على طواسين بالنون تغليبا، وأنشد أبو عبيدة أبياتا لم يسم قائلها:

حَلَفْتُ بِالسَّبْعِ الْأَلِيِّ قَدْ طَوَّلْتُ *** وَبِمَيْنِ بَعْدَهَا قَدْ أُمِنْتُ
وَبِثَّمَانِ ثُنَيْيْتٍ وَكُورِثٍ *** وَبِالطَّوَّاسِينَ اللَّوَاتِي تُلَّتْ
وَبِالْحَوَامِيمِ اللَّوَاتِي سُبِّعَتْ *** وَبِالْمُفَصَّلِ الَّتِي فُصِّلَتْ(3)

وخلاصة الأمر، أن هذه السور السبع تسمى الحواميم، وتسمى آل حم، وتسمى بذوات حم فلها جموع ثلاثة خلافا لمن أنكر الأول(4).

ب) فضائل الحواميم:

ورد في فضل الحواميم الكثير من الأحاديث المنسوبة إلى الرسول -صلى الله عليه وسلم-، والآثار منها:

عن أبي المليح عن معقل بن يسار قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «...وإني أعطيت سورة البقرة من الذكر الأول وأعطيت طه والطواسين والحواميم من ألواح موسى، وأعطيت فاتحة الكتاب تحت العرش»(5).

وعن أنس بن مالك -رضي الله عنه- أنه قال: «سمعت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقول: «إن الله تعالى أعطاني السبع الطوال مكان التوراة، وأعطاني الرءات إلى الطواسين مكان الإنجيل، وأعطاني ما بين الطواسين على الحواميم مكان الزبور وفضلني

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، دار التونسية للنشر، تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط، 1984م، ج 24، ص 76.

(2) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن، ج 15، ص 290.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير، ج 24، ص 77.

(4) القنوجي، أبو الطيب صديق بن الحسن: فتح البيان في مقاصد القرآن، قدم له: عبد الله إبراهيم الأنصاري، المكتبة

العصرية، بيروت-لبنان، (1412هـ-1992م)، ج 12، ص 154.

(5) أخرجه البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: شعب الإيمان، باب في تعظيم القرآن (فصل فضائل السور والآيات)، حديث رقم (2478)، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغول، دار الكتب العلمية، ط 1، (1421هـ-2000م)، ج 2، ص 483.

بالحواميم والمفصل ما قرأهن نبي قبلي»⁽¹⁾.

ومنه ما روي عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قوله: «لكلّ شجر ثمر، وإن ثمر القرآن ذوات حم، هنّ روضات مخصبات متجاورات، فمن أحب أن يرتع في رياض الجنة فليقرأ الحواميم، ومن قرأ حم الدخان في ليلة الجمعة غفر له»⁽²⁾، وقوله -عليه الصلاة والسلام-: «مثل الحواميم في القرآن كمثل الحبرات في الثياب»⁽³⁾.

وعن الخليل بن مرّة أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: «الحواميم سبع وأبواب جهنم سبع، تجيء كل "حم" تقف على باب من هذه الأبواب تقول: اللهم لا يدخل من هذا الباب من كان يؤمن بي ويقرؤني»⁽⁴⁾.

عن البراء بن عازب -رضي الله عنه-، أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: «إنكم تلقون عدوكم غداً، فليكن شعاركم: حم لا ينصرون»⁽⁵⁾.

عن عبد الله بن عمرو -رضي الله عنهما- قال: «أتى رجل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقال: أقرأ ثلاثاً من ذوات ألر. كبرت سني واشتد قلبي، وغلّ لساني. قال: فاقراً ثلاثاً من ذوات حم»⁽⁶⁾.

وقال ابن عباس -رضي الله عنهما-: «إن لكل شيء لباباً وإن لباب القرآن آل حم، أو قال الحواميم»⁽⁷⁾.

وعن مجاهد قال: قال عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه-: آل حم ديباج القرآن⁽⁸⁾. يقول ابن عطية: «ومعنى هذه العبارة أنها خلت من الأحكام، وقصرت على المواظ

(1) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، لبنان، ج 18، ص 323. قال عنه الألباني، محمد ناصر الدين: ضعيف جداً. ينظر: السلسلة الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، (1422هـ-2001م)، الحديث رقم (3051)، مج 7، ص 51.

(2) ابن الضريس، أبو عبد الله محمد بن أيوب: فضائل القرآن وما أنزل من القرآن بمكة وما أنزل بالمدينة، تحقيق: عروة بدير، دار الفكر، دمشق-سورية، ط 1، (1408هـ-1987م)، ص 102. وأيضا: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، ج 18، ص 323.

(3) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن، ج 18، ص 323.

(4) أخرجه البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: شعب الإيمان، باب في تعظيم القرآن (فصل فضائل السور والآيات)، حديث رقم (2479)، ج 2، ص 486. هكذا بلغنا بإسناد منقطع.

(5) أخرجه الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى في: الجامع الكبير، كتاب الجهاد، باب ما جاء في الشعار، حديث رقم (1682)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1996م، مج 3، ص 307. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج 13، ص 10.

(6) أخرجه البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: شعب الإيمان، باب في تعظيم القرآن (فصل فضائل السور والآيات)، حديث رقم (2512)، ج 2، ص 496.

(7) ابن سلام، القاسم، أبو عبيد: فضائل القرآن ومعالمه وآدابه، تحقيق: أحمد بن عبد الواحد الخياطي، مطبعة فضالة، المملكة المغربية، د ط، (1415هـ-1995م)، ج 2، ص 64.

(8) المصدر نفسه، ج 2، ص 65. قال عنه الألباني، محمد ناصر الدين: موضوع، ينظر السلسلة الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، الحديث رقم (3537)، مج 8، ص ص 31-32.

والزجر، وطرق الآخرة محضا (وأیضا فهي قصار) لا يلحق فيها قارئها سامة»(1).

وعن سفیان حدثني حبيب بن أبي ثابت أن رجلا مرّ بأبي الدرداء وهو يبني مسجدا، فقال: «ما هذا؟ قال: هذا لآل حاميم»(2).

عن سعد بن إبراهيم قال: «كنّ الحواميم يُسمّين العرائس»(3).

وعن عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - قال: «إن مثل القرآن كمثل رجل انطلق يرتاد لأهله منزلا فمر بأثر غيث، فبينما هو يسير فيه ويتعجب منه إذ هبط على روضات دمّات، فقال عجبت من الغيث الأول فهذا أعجب منه وأعجب، فقيل له إن مثل الغيث الأول مثل عظم القرآن، وإن مثل هذه الروضات الدمّات مثل آل "حم" في القرآن»(4).

وعن ابن مسعود - رضي الله عنه - قال: «إذا وقعت في آل حم وقعت في روضات دمّات أتأثّق فيهن»(5).

أما ما ورد في فضل بعض منها:

فضل سورة غافر: روى أبو هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من قرأ حين يصبح آية الكرسي وآيتين من أول حم تنزّل الكتاب من الله العزيز العليم {الحكيم} حفظ في يومه ذلك حتى يمسي، وإن قرأهما حين يمسي حفظ في ليلته حتى يصبح»(6).

فضل سورة الدخان: عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: «قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: من قرأ حم الدخان في ليلة أصبح وهو يستغفر له سبعون ألف ملك»(7).

وعن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: «من قرأ ليلة الجمعة بسورة "يس" و "حم"

(1) ابن عطية، عبد الحق بن غالب: المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، (1422هـ - 2012م)، ج 4، ص 545.

(2) أخرجه البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: شعب الإيمان، باب في تعظيم القرآن (فصل فضائل السور والآيات)، حديث رقم (2472)، ج 2، ص 483.

(3) أخرجه البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: شعب الإيمان، باب في تعظيم القرآن (فصل فضائل السور والآيات)، حديث رقم (2482)، والحديث إسناده حسن لأن فيه جعفر بن عون، ج 2، ص 486.

(4) ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل: تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 107.

(5) ابن سلام القاسم، أبو عبيد: فضائل القرآن ومعالمه وآدابه، تحقيق: أحمد بن عبد الواحد الخياطي، ج 2، ص 65.

(6) أخرجه البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: شعب الإيمان، باب في تعظيم القرآن (فصل فضائل السور والآيات)، حديث رقم (2473)، ج 2، ص 483.

(7) أخرجه البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: شعب الإيمان، باب في تعظيم القرآن (فصل فضائل السور والآيات)، حديث رقم (2475)، ج 2، ص 484. أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب فضائل القرآن، باب ما جاء في فضل سورة الدخان، حديث رقم (2888)، ج 5، ص 15. وقال: (هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وعمر بن أبي خنعم يضعف).

الدخان أصبح مغفورا له»⁽¹⁾.

قال ابن مسعود -رضي الله عنه-: «... لقد علمت النظائر التي كان يصلي بهن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-... إذا الشمس كورت وحم الدخان»⁽²⁾.

عن الخليل بن مرة، أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كان لا ينام حتى يقرأ "تبارك" و "حم السجدة"⁽³⁾.

هذه الأحاديث والآثار، تبين فضل الحواميم وشرفها الذي لا يدانيه شرف. وإن نزولها متتابعات دون أن تتخللها سورة أخرى، هو دعوة للبحث في خصوصية هذه السور السبع، وغيرها من سور القرآن التي ترد مثلها إلى حروف افتتاح واحدة، أو افتتاحيات واحدة تفرض منطق المشاكلة والمماثلة.

وقد تعددت صور المشاكلة أو التشاكل في منظومة الحواميم؛ منها التشاكل الصوتي، والتشاكل التركيبي، والتشاكل البياني، وأخيرا التشاكل العام.

وهذا ما سنجلوه في منظومة الحواميم سائلين المولى عز وجلّ التوفيق، وحسن الفهم لكلامه المجيد.

(1) ابن الضريس، أبو عبد الله محمد بن أيوب: فضائل القرآن وما أنزل من القرآن بمكة وما أنزل بالمدينة، حديث رقم (221)، ص 101. وذكره البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: شعب الإيمان، باب في تعظيم القرآن (فصل فضائل السور والآيات)، حديث رقم (2477) تفرد به هشام وهو هكذا ضعيف، ج 2، ص 485. أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب فضائل القرآن، باب ما جاء في فضل سورة الدخان حديث رقم (2888)، ج 5، ص 16. وقال: (هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وهشام أبو مقدم يضعف).

(2) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الدر المنثور، ج 13، ص 237.

(3) أخرجه البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: شعب الإيمان، باب في تعظيم القرآن (فصل فضائل السور والآيات)، حديث رقم (2479)، ج 2، ص 486. وقال هكذا بلغنا وبهذا الإسناد المنقطع. وذكره السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الدر المنثور، ج 13، ص 86.

الباب الأول التشاكل الصوتي

الفصل الأول: تشاكل الصوامت في منظومة الحواميم

الفصل الثاني : تشاكل الصوائت في منظومة الحواميم

الفصل الثالث: التشاكل اللفظي

يعرف التشاكل الصوتي بأنه إركام لعناصر صوتية تشيد انسجام النص، وأنساقه، وهذه العناصر أو التناسقات الصوتية تبدأ من أصغر إلى أقصى وحدة صوتية تدخل في التشكيل اللغوي للنص. ونعني بها -العناصر- التشاكل الذي تحقّقه الحروف (صوامت و صوائت)، والتشاكل اللفظي (الجناس، التردد، الترصيع، المشاكلة... إلخ) ثم التشاكل الجملي (التوازي)... وهذا ما يجعل النص يسبح في إيقاعية داخلية، يتمظهر من خلالها وبوساطتها المعنى المراد. فتوارد حروف بعينها وهيمنة أصوات على أخرى، واختيار ألفاظ دون غيرها، وتكرارها وتنضيدتها في تركيب خاص وضمن سياق ما. وكذلك توظيف جمل بعينها والإلاحاح عليها. كلّ ذلك لا يمكن أن يكون محض صدفة، أو كيفما اتفق، وإنما هي دلالة وهي مقصدية، يتحرّك في إطارها صاحب النص ويطمح في إيصالها إلى المتلقي.

فالتشاكل الصوتي موكل بالكشف عمّا يحقّقه المظهر الصوتي الذي يقوم أساساً على التكرار الذي يعتبر مرتكز التشاكل والتراكم الكمي للأنماط التعبيرية من شعرية وجمالية، باعتبار «التكرار الوسيلة الوحيدة التي لا خلاف حولها لاكتشاف واقعة لغوية وتحديدها»⁽¹⁾.

ولأنّ ثمة ما يبرّر للتكرار وجوده،⁽²⁾ وهو تقرير المعنى وإثباته، وصرف العناية إليه⁽³⁾. فقد وقفنا عند أشكال التكرار التي تتمظهر من خلالها ظاهرة التشاكل الصوتي في منظومة الحواميم وهي:

(1) موليينيه، جورج: الأسلوبية، ترجمة: بسام بركة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، (1420هـ-1999م)، ص 183.

(2) ينظر: عياشي، منذر: الأسلوبية وتحليل الخطاب، مركز الإنماء الحضاري، ط 1، 2002 م، ص 79.

(3) ينظر: ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن أبي الكرم: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: كامل محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1، (1429هـ-1998م)، مج 2، ص 143.

الفصل الأول:

تشاكل الصوامت في منظومة الحواميم

يحضر المقوم الصوتي في الدرس النقدي العربي القديم خاصة عند أنصار اللفظ باعتباره عنصرا بنائيا به تتحقق شعرية النص، وتتفاضل إمكانات الكتاب، فقد عدّ الشعر صناعة ونسيجا وتصويرا وديباجا... وغير ذلك من الأوصاف التي تحيل في الغالب على المستوى الصوتي، وتوليه عناية كبرى في عملية الحذف والتفوق والسبق.

وقد كان لأراء الجاحظ (ت 255 هـ) حول علاقة اللفظ بالمعنى أثرها البالغ في الكشف عن أهمية التشكيل الصوتي في تقديم المعنى الشعري فقله: «المعاني مبسوسة إلى غير غاية، ممتدة إلى غير نهاية»⁽¹⁾، وكذلك قولته الشهيرة التي أثارت الكثير من الجدل النقدي، والتي يقول عنها صاحب كتاب «اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب»: «نستطيع أن نقول إنّ النقد العربي كلّه لا يعدو أن يكون حاشية متوسّعة على عبارة الجاحظ»⁽²⁾، وهي «المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخيّر الألفاظ وسهولة المخرج، وكثرة الماء وفي صحّة الطبع وجودة السبك، فإنما الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير»⁽³⁾.

وكذلك استعصاء الشعر على الترجمة⁽⁴⁾، وغيرها يؤكد إعلاء الجاحظ من شأن الجانب الصوتي في التجويد الشعري الذي يتحقق بإقام الوزن وانتقاء الألفاظ العذبة، السهلة المخرج، يسندها الجانب المعنوي (كثرة الماء، جودة السبك) والتي تجعل القصيدة كلاً متلاحماً، كما يقول: «وأجود الشعر ما رأيتُه متلاحم الأجزاء، سهل المخرج، فتعلم بذلك أنه أفرغ إفراغا واحدا وسبكا سبكا واحدا، فهو يجري على اللسان كما يجري

(1) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: البيان والتبيين، ج 1، ص 76.

(2) الأخضر، جمعي: اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، اتحاد الكتّاب العرب، د ط، د ت، ص 56.

(3) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: كتاب الحيوان، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 2، (1424هـ-2003م)، ج 3، ص 67.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 53.

الدّهان»⁽¹⁾، ويتحقّق هذا الأسبك والالتحام عن طريق الاقتران الذي إمّا أن يكون في الألفاظ، وذلك من حيث نزولها في مكانها وتلاؤمها وتأخيتها بأخواتها في النص، كما في قول الثقي: قول الثقي:

مَنْ كَانَ دَا عَضُدٍ يُدْرِكُ ظِلَامَتَهُ *** إِنَّ الدَّالَّيْلَ الَّذِي لَيْسَتْ لَهُ عَضُدٌ
تَنْبُو يَدَاهُ إِذَا مَا قَلَّ نَاصِرُهُ *** وَيَأْتِفُ الضَّيْمَ إِنْ أَثْرَى لَهُ
عَدَدُ(2)

وهو ممّا «لا تتباين ألفاظه، ولا تتنافر أجزاءه»⁽³⁾.

وأما التنافر فيكون في قران الألفاظ التي يتبرأ بعضها من بعض، مثل قول الشاعر:

لَمْ يَضُرَّهَا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ شَيْءٌ *** وَاثْنَتُ نَحْوِ عَزْفِ نَفْسِ دُهُولٍ(4)

وإما أن يكون الاقتران في الحروف كما في قوله: «فأما في اقتران الحروف، فإنّ الجيم لا تقارن الطاء والقاف ولا الطاء ولا العين، بتقديم ولا بتأخير، والزاي لا تقارن الطاء ولا السين، ولا الضاد ولا الدال، بتقديم ولا بتأخير وهذا باب كبير»⁽⁵⁾.

«وبذلك يكون الجاحظ أول من سنّ النظر إلى خصائص اللفظ مفردا ومؤلفا»⁽⁶⁾.

وغير ذلك من أمثلة التلاؤم والتنافر التي تبين إحساس ووعي الجاحظ بأهمية المستوى الصوتي، يقول محمد العمري: «مرّة أخرى هل نستنتج من تحليل هذه الأمثلة أنّ التماثل و عدم التنافر، وما إلى ذلك من النعوت الموجبة التي أوردتها الجاحظ في الحديث عن الاقتران، تعدو كلّها مجرد الخلو من العيوب التي "تكّد اللسان" إلى المزاي التي تطرب الأذن والنفس؟ إنّ الأمثلة السابقة ترجّح ذلك...، ومع ذلك ينبغي التأكيد بأنّ العامل الإيقاعي الذي أهمّ الجاحظ ليس عنصرا صوتيا مجردا كما هو الشأن عند أصحاب البديع، بل هو نتاج التفاعل بين الصوت والدلالة والتركيب»⁽⁷⁾.

ومن الذين شايعوا الجاحظ في موقفه من اللفظ والمعنى يبرز أبو هلال العسكري (395 هـ) الذي خصّ اللفظ بالمزية كلّها حين أسند إليه مسؤولية تجويد الكلام، وتحسينه وحده دون المعنى معتمدا في ذلك على ترديد آراء الجاحظ، واجترار عباراته -كما هي

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 67.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 65.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 69.

(6) حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة

التونسية، دط، 1981 م، ص 435.

(7) العمري، محمد: الموازنات الصوتية في الرؤية البلاغية والممارسة الشعرية نحو كتابة تاريخ جديد للبلاغة والشعر، أفريقيا الشرق، المغرب، دط، 2001 م، ص 83.

دون تغيير-فسلاسة الكلام، وحسن قبوله يتحقق عند أبي هلال بتخير «...اللفظ وإصابة معناه، وجودة مطالعه، ولين مقاطعه واستواء تقاسيمه، وتعادل أطرافه، وتشبيهه إعجازه بهواديته، وموافقة مآخيره لمباديته، مع قلة ضروراته، بل عدمها أصلاً، حتى لا يكون لها في الألفاظ أثر، فتجد المنظوم مثل المنثور في سهولة مطالعه، وجودة مقطعه، وحسن وصفه وتأليفه وكمال صوغه وتركيبه»⁽¹⁾، وكلّ هذه الأوصاف هي من اختصاص اللفظ مفرداً كان أو تركيبياً، والعلة في تخصيص اللفظ بالعناية هي أنه مضمار التفاضل ومظنة البراعة، وليس المعنى الذي هو طوع يمين كائناً من كان ولذلك فحسبه أن يكون صحيحاً.

«...وليس الشأن في إيراد المعاني... (لأنّ) المعاني يعرفها العربي والعجمي والقروي والبدوي... و(إنّما) هو في جودة اللفظ وصفائه، وحسنه وبهائه ونزاهته ونقائه، وكثرة طلاوته ومائه، مع صحّة السبك والتركيب، والخلو من أود النظم والتأليف... و(ليس) يطلب من المعنى إلا أن يكون صواباً»⁽²⁾.

ولأنّ صورة اللفظ عامل جذب للمتلقّي، وبوابة الاستجابة التي منها تدخل النفس عوالم اللغة والانبساط، كان الاهتمام منصبا على تحسينها لأنها معقل البلاغة، فيها يستعذب المعنى المبتذل المستكره، وبإسفافها وغطائتها -الألفاظ-يتهاوى المعنى وإن كان جليلاً نبيلاً: «... والكلام إذا كان لفظه غثاً، ومعرضه رثاً كان مردوداً ولو احتوى على أجلّ معنى وأنبله، وأرفعه وأفضله»⁽³⁾.

وعلى الرغم من انحياز العسكري الكلّي للجانب الشكلي -كما هو واضح ممّا سبق- إلاّ أنّه لا يمكننا أن نسلّم له - (الشكلانية)⁽⁴⁾ المطلقة بسبب آراء أخرى تبيّن اضطراب العسكري وتذبذب مواقفه فيما يخصّ رياسة اللفظ على المعنى وهو قوله: «... لا خير فيما أجيد لفظه إذا سخف معناه»⁽⁵⁾، أو «... إذا كان المعنى صواباً، واللفظ بارداً وفاتراً، والفاتر شرّ من البارد، كان مستهجنًا ملفوظًا، ومذموماً مردوداً...»⁽⁶⁾، ما يعني أنّ المعتمد عليه في إقامة البلاغة عند أبي هلال العسكري هو إصابة المعنى وحسن اللفظ وجودته.

ويتعمّق ابن سنان الخفاجي (ت 466 هـ) في بحث أهمية المقوم الصوتي والذي يبدو وكأنّه الهدف من تصنيف كتابه «سرّ الفصاحة»، وهو في رأي حمادي صمود من «... أكثر المحاولات إغراقاً في الانتصار للفظ، وتخصيصه بالمزية والفضل في جودة الكلام

(1) العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله: كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، ترجمة: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 2، (1409 هـ -1989 م)، ص 69.

(2) المصدر نفسه، ص 72.

(3) المصدر السابق، ص 81، 82.

(4) ينظر: الأخضر، جمعي: اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، ص 99.

(5) العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله: كتاب الصناعتين (ص 75).

(6) المصدر نفسه، ص 74.

وحسنه»⁽¹⁾، وذلك لأنه علّق مفهوم الفصاحة على اللفظ، الذي يعدّه مدار الصنعة: «إنّ الفصاحة... نعت للألفاظ إذا وجدت على شروط، ومتى تكاملت تلك الشروط فلا مزيد على فصاحة تلك الألفاظ، وبدسب الموجود منها تأخذ القسط من الوصف، وبوجود أضعافها تستحق الإطراح والذم، وتلك الشروط تنقسم قسمين، فالأول منها يوجد في اللفظة الواحدة على انفرادها من غير أن ينضم إليها شيء من الألفاظ وتؤلف معه، والقسم الثاني يوجد في الألفاظ المنظومة بعضها مع بعض»⁽²⁾، ومن ثمّة راح يقلّب النظر في أحوال اللفظ من ناحية الانفراد ومن ناحية التأليف، أي محوري الاختيار والتوزيع اللذين يتحدّد بهما الأسلوب عند جاكبسون⁽³⁾، حيث حدّد فصاحة المفرد بثمانية شروط⁽⁴⁾، هي:

- 1-المباعدة ما بين مخارج حروفها.
- 2-حسن التأليف (توزيع) بين حروفها المتباعدة المخارج.
- 3-اجتناب الوعر الوحشي.
- 4-اجتناب العامي المبتذل.
- 5-موافقة الميزان الصرفي العربي.
- 6-الأ تكون قد عبّر بها عن أمر آخر يكره ذكره.
- 7-اجتناب كثرة الحروف.
- 8-أن تكون مصغرة في الموضع الذي يكون فيه لطف وخفاء.

فالجانب الصوتي معتدّ به في هذه الشروط، «وهو إن احتلّ مكان الصدارة في فصاحة اللفظ المفرد، فليس إلاّ عنصرا واحدا من عناصرها»⁽⁵⁾، وهو العنصر الحاضر أيضا بقوة في الشروط التي وضعها لضبط فصاحة اللفظ المؤلف، الذي يشترك مع اللفظ المفرد فيما سبق من الشروط، فما يحسن به اللفظ المفرد يحسن به اللفظ المركّب، وما يقبح به هذا يقبح به ذاك. غير أنّ المركب من حيث الاستعمال يزيد على ذلك بالنظر في وضع الألفاظ من ناحية الحقيقة والمجاز ويندرج تحت هذا الأصل الكثير من القضايا كالاستعارة والكناية، والتقديم والتأخير، والحشو والمعازلة، والتواشيح وردّ الأعجاز على الصدور والتجنيس... وغيرها.

(1) حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب، ص 460 .
(2) ابن سنان الخفاجي، أبو محمد عبد الله بن محمد: سرّ الفصاحة، دار الكتب العلمية، ط 1، (1402هـ-1986م)، ص 63.
(3) ينظر: عبابنة، سامي محمد: التفكير الأسلوبية رؤية معاصرة في التراث النقدي البلاغي في ضوء علم الأسلوب الحديث، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، ط 1-2007، ط 2-2010، ص 121.
(4) ينظر: ابن سنان الخفاجي، أبو محمد عبد الله بن محمد: سرّ الفصاحة، ص 63-87.
(5) العمري، محمد: الموازانات الصوتية في الرؤية البلاغية والممارسة الشعرية نحو كتابة تاريخ جديد للبلاغة والشعر، ص 103.

وتحت أصل المناسبة ناقش مناسبة اللفظين عن طريق الصيغة ويدخل فيه: السجع والازدواج والترصيع... إلخ، وعن طريق المعنى⁽¹⁾.

والواقع أنّ ما قدّمه ابن سنان من خصائص وأوصاف لتحديد فصاحة المفرد والمركب من الألفاظ يدخل كما قال العمري تحت ما يعرف اليوم في النقد الحديث بالأدبية⁽²⁾، وهو مصطلح يطلق: «... على ما به يتحوّل الكلام من خطاب عادي إلى ممارسة فنّية إبداعية»⁽³⁾.

وعلى الرغم من أنّ ابن سنان (ت 466 هـ) كان عالمة على من سبقوه وخاصة الجاحظ (255 هـ) فيما قدّمه من نظرات نقدية لضبط مقياس الفصاحة، إلا أنّ ما قاله يبقى «أفضل ما قيل في التراث النقدي والبلاغي بشأن اللفظ وبنيته الصوتية، وما يطرأ عليه من تغييرات»⁽⁴⁾.

ولأنّ متابعة المقوم الصوتي في التراث النقدي والبلاغي من شأنها أن تزجّ بنا في أتون السجال الذي شغل النقد العربي القديم طويلاً حول ثنائية اللفظ والمعنى -وغيرها من الثنائيات الأخرى- وأحقّية أحدهما بالصدارة والاعتبار -ونخشى أن يحيد بنا عن هدفنا- نوثر التوقف عند ما ذكرناه وذلك لأنّ كلّ ما قيل في هذه المسألة لا يعدو كونه تفصيلاً أو إجمالاً، وموافقة أو مخالفة لما أثاره الجاحظ، الذي فجّرت مقولته «المعاني مطروحة في الطريق»، هذا الإشكال النقدي المتمثل في ثنائية اللفظ والمعنى، والذي ظلّ فيه المقوم الصوتي يراوح مكانه، فيتقدّم تارة، ويتأخر أخرى.

والحقيقة أنّ ما أقدح شرارة اللفظ والمعنى في النقد العربي القديم هو أن دهشة العرب الأولى، إزاء القرآن، كانت دهشة لغوية لما فيها من جمال وفن. وكانت هذه اللغة المفتاح المباشر الذي فتح لهم أبواب الدخول إلى عالم النص القرآني⁽⁵⁾، ومن ثمة تأمل ما فيه من إعجاز بهر العقول وأخرس الألسن فقد «أخرس القرآن فصحاءهم وأسكت بلغاءهم وأذهل عقلاءهم، فوقفوا أمامه مبهورين متحيرين، وعجزوا عن أن يأتوا بمثله أو بسورة من مثله أو حتى بعشر سور مقتريات...»⁽⁶⁾.

هذا الإعجاز تحسّسه البعض في التشكيل الصياغي وما يدخل فيه من وسائل تعبيرية فوجدوه في أعلى طبقة، وطلبه البعض الآخر في الجانب المعنوي؛ الذي هو مناط الفهم والإدراك، فألفوه أيضاً في أعلى طبقة، فكان القرآن في أعلى طبقات البلاغة

(1) ينظر: ابن سنان الخفاجي، أبو محمد عبد الله بن محمد: سرّ الفصاحة، ص 97.

(2) ينظر: العمري: محمد الموازنات الصوتية في الرؤية البلاغية والممارسة الشعرية، ص 104.

(3) المسدي عبد السلام: الأسلوبية والأسلوب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، ط 5، يناير 2006، ص 103.

(4) عبابنة، سامي محمد: التفكير الأسلوبي رؤية معاصرة في التراث النقدي والبلاغي في ضوء علم الأسلوب الحديث، ص 131.

(5) ينظر: تحريشي، محمد: النقد والإعجاز، إتحاد الكتاب العرب، دمشق، د ط، 2004 م، ص 111.

(6) أحمد سيّد محمد عمار: نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في النقد العربي القديم، دار الفكر، دمشق-سوريا، دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، ط 1، 1998 م، ص 22.

وما روته الأخبار عن بلغاء قريش الثلاثة الوليد بن المغيرة والأخنس ابن قيس، وأبي جهل بن هشام*، وقصة تسمّعهم للرسول صلى الله عليه وسلم خلسة.

بالإضافة إلى أمر الله عزّ وجلّ للمؤمنين بالاستماع للقرآن في قوله تعالى: {وَوُؤُؤُ وَ وُؤُؤُ وَ وُؤُؤُ وَ} [الأعراف / 204].

وأمر الله عزّ وجلّ للرسول صلى الله عليه وسلم بترتيبه في قوله تعالى: { ت ت ت ت } [المزمل / 04] أي « لا تعجل بقراءة القرآن، بل اقرأه في مهل وبيان مع تدبر المعاني»⁽¹⁾. ويقول الزمخشري (ت 538 هـ): «وترتيل القرآن قراءته على ترسل وتؤدة بتبيين الحروف وإشباع الحركات حتى يجيء المتلو منه شبيهاً بالثغر المرتل، وهو المفج المشبه بنور الأقحوان وألاً يهذه هذا ولا يسرده سرداً»⁽²⁾.

فهذه الآيات وغيرها تدعم أهمية المقوم الصوتي في القرآن الكريم، وتؤكد تأثيره في النفوس، وقد جاءت الأحاديث النبوية الشريفة لتعلي من شأنه -الجانب الصوتي- منها قول الرسول -صلى الله عليه وسلم-، عن أبي هريرة -رضي الله عنه- أنه كان يقول: «قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم-: لم يأذن الله لشيء ما أذن لنبي أن يتغنّى بالقرآن، وقال صاحب له: يريد يجهر به»⁽³⁾، وقد اختلفوا في معنى (يتغنّى) «على أربعة أقوال: أحدها تحسين الصوت، والثاني الاستغناء، والثالث التحزن قاله الشافعي، والرابع التشاغل به»⁽⁴⁾. قال البيهقي: «إنما أراد -والله أعلم- الإستماع له، وقول النبي -صلى الله عليه وسلم- يتغنّى يريد به تحسين الصوت به غير أنه يميل به نحو التحزين وليس التطريب»⁽⁵⁾.

(*) روت الأخبار أنّ الوليد بن المغيرة والأخنس بن قيس وأبا جهل بن هشام: «اجتمعوا ليلة يسمعون القرآن من رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وهو يصلي في بيته إلى أن أصبحوا، فلما انصرفوا جمعهم الطريق فتلاوموا على ذلك، وقالوا: إنّه إذا رآكم سفهاءكم تفعلون ذلك فعلوه، واستمعوا إلى ما يقوله واستمالهم وأمنوا به، فلما كان في الليلة الثانية عادوا وأخذ كلّ منهم موضعه، فلما أصبحوا جمعهم الطريق فاشتدّ نكيرهم، وتعاهدوا وتحالفوا أن لا يعودوا، فلما تعالى النهار جاء الوليد بن المغيرة إلى الأخنس بن قيس، فقال: ما تقول فيما سمعت من محمد؟ فقال: ماذا أقول؟ قال بنو عبد المطلب فينا الحجابة، قلنا: نعم، قالوا: فينا السدانة، قلنا نعم قالوا: فينا السقاية قلنا: نعم، يقولون فينا نبي ينزل عليه الوحي والله لاأمنت أبداً. الجوزية، ابن القيم شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب: الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 2، (1408هـ -1988م)، ص 8.

(1) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي القرآن، ج 21، ص 323.

(2) الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر: الكشاف، ج 29، ص 1150.

(3) العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر: فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، المكتبة السلفية، د ط، دت، ج 9، ص 68. وأيضا: البيهقي، أحمد بن الحسين: شعب الإيمان باب تعظيم القرآن، فصل في تحسين الصوت بالقراءة والقرآن، الحديث (2142)، ج 2، ص 387.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 70.

(5) البيهقي: شعب الإيمان باب تعظيم القرآن، فصل في تحسين الصوت بالقراءة والقرآن، ج 2، ص 387.

وعن البراء بن عازب قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «زَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ»⁽¹⁾. والمقصود هو حسن الإلقاء الذي يكون بالتزام حسن الأداء والنطق الصحيح ومراعاة قواعد التلاوة من مد، و غن، وإظهار، وإخفاء، ووصل، ووقف⁽²⁾.
وعن عبد الرحمن بن السائب قال: قدم علينا سعد بن أبي وقاص وقد كَفَّ بصره فأتيته مسلماً عليه فقال: من أنت؟ فأخبرته فقال يابن أخي بلغني أنك حسن الصوت بالقرآن، سمعت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقول: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ نَزَلَ بِحُزْنٍ، فَإِذَا قَرَأْتُمُوهُ فَابْكُوا، فَإِنْ لَمْ تَبْكُوا فَتَبَاكُوا، وَتَغْنُوا بِهِ فَمَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِهِ فَلَيْسَ مَنًّا»⁽³⁾.

وعن فضالة بن عبيد الأنصاري قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لِللَّهِ أَشَدُّ إِذْنًا لِلرَّجُلِ حَسَنَ الصَّوْتِ بِالْقُرْآنِ مِنْ صَاحِبِ الْقَيْنَةِ قَيْنَتِهِ»⁽⁴⁾، فالأمر بتحسين الصوت بالقرآن وتحبيره، يؤكِّد أهمية الأداء الصوتي في عملية التأثير والاستمالة. ذلك «أنَّ قارئه لا يملُّه، وسامعه لا يمجِّه، بل الإكباب على تلاوته يزيده حلاوة، وترديده يوجب له محبة، وغيره من الكلام يعادى إذا أعيد، ويملُّ مع التردد...»⁽⁵⁾.

والحديث عن المقوم الصوتي هو حديث عن الموسيقى والإيقاع والجرس والنغم، وغير ذلك من المصطلحات التي هي مادة التشكيل الصوتي. واللافت أننا لا نجد أثراً لهذه المصطلحات في كلام القدامى الذين تورعوا عن استخدامها «لأنَّهم كانوا يشعرون بالحرَج من نعت أيِّ شيء من كتاب الله بأنَّه ذو جرس وإيقاع أو موسيقى، أو بأنَّه مشتمل على صفة من صفات الشعر والغناء وفضَّلوا أن يستعملوا مصطلحات أخرى كالفصاحة والجزالة أو الفخامة والعدوبة والسلاسة و صفاء الديباجة وحسن الرصف. وآثروها على أيِّ كلمة تشتمل منها رائحة الترتُّم والنغم»⁽⁶⁾، في الوقت الذي لم يجد فيه الدارسون المحدثون بأساً من استخدام مصطلحات الغناء والموسيقى فيما يرونه من حسن تأليف حروف القرآن واتساق ألفاظه، كما في قول الرافعي «... وكأنَّ السامع له: إنَّما يسمع

(1) المصدر نفسه، الحديث رقم (2140)، ج 2، ص 386.

(2) ينظر: محمد إبراهيم شادي، البلاغة الصوتية في القرآن الكريم، الشركة الإسلامية للإنتاج والتوزيع الرسالة-مصر، ط 1، (1409هـ-1988م)، ص 11.

(3) البيهقي: شعب الإيمان باب تعظيم القرآن، فصل في تحسين الصوت بالقراءة والقرآن الحديث رقم (2147)، ج 2 ص 388.

(4) المصدر السابق، الحديث رقم (2144)، ج 9، ص 387.

(5) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: عبد الرحمن فهمي الزواوي، دار الغد الجديد، القاهرة-مصر، ط 1، (1427 هـ-2006 م)، ج 4، ص 40.

(6) أحمد أبو زيد: التناسب البياني في القرآن، دراسة في النظم المعنوي والصوتي، مطبعة النجاح الجديد، الدار البيضاء، د ط، 1992م، ص 242.

ضربا خالصا من الموسيقى اللغوية في انسجامه، واطراد نسقه واتزانه على أجزاء النفس مقطعا مقطعا، ونبرة نبرة كأنها توقعه توقيعا ولا تتلوه تلاوة»⁽¹⁾.

ويقول أيضا: « فأدر كت العرب لما قرئ عليهم القرآن رأوا حروفه في كلماته وكلماته في جملة ألقانا لغوية رائعة، كأنها لا تتلافها وتناسقها قطعة واحدة وقرآتها هي توقيعها، فلم يفهم هذا المعنى وأنه أمر لا قبل لهم به، وكأن ذلك أبين في عجزهم حتى من عارضه منهم كمسيلمة في خرافاته إلى ما حسبه نظما موسيقيا، أو بابا منه وطوى عمّا وراء ذلك من التصرف في اللغة وأساليبها ومحاسنها ودقائق التركيب البياني كأنه فطن إلى أنّ الصدمة الأولى للنفس العربية، وإنما هي في أوزان الكلمات وأجراس الحروف دون ما عداها»⁽²⁾.

ويذهب أيضا عبد العظيم الزرقاني إلى أنّ الظاهرة الصوتية الموجودة في القرآن الكريم هي أول ما لفت انتباه العرب يقول: «هذا الجمال الصوتي أو النظام التوقيعي هو أول شيء أحسسته الآذان العربية أيام نزول القرآن، ولم تكن عهدت مثله فيما عرفت من منثور الكلام، سواء ما كان مرسلا، أو مسجوعا، حتى خيل إلى هؤلاء العرب أنّ القرآن شعر؟ لأنهم أدركوا في إيقاعه وترجيعة لذة، وأخذتهم من لذة هذا الإيقاع والترجيع هزة، لم يعرفوا شيئا قريبا منها إلا في الشعر»⁽³⁾، ومكمن هذا الجمال الصوتي الذي استمال إليه القلوب هو: «أنك إذا استمعت إلى حروف القرآن خارجة من مخارجها الصحيحة تشعر بلذة جديدة في رصف هذه الحروف بعضها بجانب بعض في الكلمات والآيات، فهذا ينقر وذاك يصفر، وهذا يخفى وذاك يظهر، وهذا يهمس وذاك يجهر، إلى غير ذلك مما هو مقرّر في باب مخارج الحروف وصفاتها في علم التجويد. ومن هنا يتجلى لك جمال لغة القرآن حين خرج إلى الناس في هذه المجموعة المختلفة المؤتلفة، الجامعة بين اللين والشدة والخشونة والرقّة، والجهر والخفية على وجه دقيق محكم... ولقد وصل هذا الجمال اللغوي إلى قمة الإعجاز، بحيث لو دخل في القرآن شيء من كلام الناس لاعتلّ مذاقه في أفواه قارئيه، واختل نظامه في آذان سامعيه»⁽⁴⁾.

ومن الذين ولعوا برصد ظاهرة التناسق الصوتي في القرآن الكريم، وإبراز أثره في صناعة جمالية الظاهرة القرآنية، نجد سيّد قطب، وذلك عبر آلية التصوير الفني التي تلتقط المسموع وترسم المتخيّل وتقرب البعيد وتستحضر الغائب عن طريق اللون والحركة والنغمة... فمن ألوان التناسق عنده: «ذلك الإيقاع الموسيقي الناشئ من تخيّر

(1) الرّافعي، مصطفى صادق: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، د ط، (1423 هـ - 2003م)، ص 147.

(2) الرّافعي، مصطفى صادق: تاريخ آداب العرب، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 2، 2009 م، ص ص 171، 172.

(3) الزرقاني، عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط 2، (1429 هـ - 2001 م)، ج 2، ص 191.

(4) المرجع نفسه، ج 2، ص 194.

ونوع التأثير الذي يريد إثارته في نفوس المخاطبين...»(1)، ولذلك لا عجب من أن تغيب حروف الاستعلاء(***)، ما عدا حرفي (غ، ق) في «يستغفرون، وقهم».

وتكشف المعاينة الصوتية لقوله تعالى: {أَبْ بَبْ بَبْ بَبْ بَبْ بَبْ بَبْ بَبْ بَبْ بَبْ بَبْ بَبْ} [الأحقاف / 29-32] انقياد الأصوات للمعاني وتأثرها بها، فالجو الذي تعرضه هذه الآيات هو جو الاستعلاء والفخامة، والذي يتشاكل وحدث إسلام الجن وتصديقهم نبوة محمد صلى الله عليه وسلم تحقيقاً لشمولية الإسلام وعالميته. {ك ك ك ك ك} [الأنبياء / 107] ففي الوقت الذي توصل الطائف أبوابها في وجهه صلى الله عليه وسلم، وتتعنت ثقيف أكثر فتعري به صبيانها ومجانينها يستهزؤون به ويرمون به بالحجارة، وفي ذروة هذا الضيق والألم النفسي والجسدي تفتح أمام الرسول صلى الله عليه وسلم عوالم غيبية، ماورائية، هي عوالم الجن بما فيها من غموض وسحر بالقبول والاستجابة، فيتنزل عليه التأييد والنصرة من ربه عز وجل بإعلان نفر من الجن إيمانهم به، وتبليغهم عنه إلى بني جنسهم.

هو حدث إذن ضارب في القوة والصلابة التي تجتث معها أية شائبة من ضعف أو فتور همة. ولذلك كان لزاماً أن تتأخى الأصوات بالمعاني، وتتشاكل لتصوير قوة هذا الحدث. ولأنه متى قويت المعاني قويت الأصوات، كان لتردد أصوات الاستعلاء والتفخيم، وهي: الصاد في (3) مواضع، والقاف في (11) موضعاً والضاد في (4) مواضع، كل ذلك كان له وقع في إيقاع مشاعر القوة والتمكين والثقة بذصر الله، التي يشيعها في النفس بداية ضمير العظمة في "صرفنا" بما فيه من عز الألوهية وجلال وعظمة الربوبية. ثم نلاحظ أن تردد الضاد خاصة بما فيه من استطالة يوحي بتمدد الإسلام وارتفاعه وفي ذلك استشراف لما سيؤول إليه أمر الإسلام من الانتشار، ومن المنعة والقوة، في الوقت الذي تضيق مكة وشعابها ذرعا بالإسلام والمسلمين.

ولأن أصوات الحروف كما يقول الرافعي: «إنما تنزل منزلة النبرات الموسيقية المرسلة في جملتها كيف اتفقت فلا بد لها مع ذلك من نوع في التركيب وجهة من التأليف حتى يمازج بعضها بعضاً، ويتألف منها شيء مع شيء، فتتداخل خواصها، وتجتمع صفاتها، ويكون منها اللحن الموسيقي، ولا يكون إلا من الترتيب الصوتي الذي يثير بعضه بعضاً على نسب معلومة ترجع إلى درجات الصوت ومخارجه وأبعاده»(2)، كان التلاؤم إذن في الجمع والتأليف بين الحروف في الكلمة، وفي التركيب هو أحد أوجه الإعجاز الصوتي القرآني، وأحد أسباب علو كعب النظم القرآني، وتفوقه على سائر الكلام، وجعله في الطبقة العليا في تأليف الكلام كما ذهب إلى ذلك الرماني(ت 384 هـ): «... والمتلائم في

(1) أبو زيد، أحمد: التناسب البياني في القرآن دراسة في النظم المعنوي والصوتي، ص 307.
(**) الاستعلاء: وهو أن يرتفع اللسان بجزئه الخلفي نحو اللهاة ليخرج الصوت غليظاً مفخماً وحروفه: (خص، ضغط، قظ). ينظر: داود، محمد محمد: العربية وعلم اللغة الحديث، ص 126.
(2) الرافعي، مصطفى صادق: تاريخ آداب العرب، ج 2، ص 171.

يقف الذهن فيها على علاقة بين شكل الكلمة ومعناها، وفرادة هذه الكلمات تكمن في هذه السمة التي لا تمتلكها معظم كلمات اللغة»⁽¹⁾.

وقد أثارت قضائية العلاقة بين اللفظ ومعناه اهتمام الباحثين في مختلف فروع المعرفة والذين انقسموا حولها بين رافض ومؤيد لوجود تلك العلاقة وحقيقتها⁽²⁾. أما المؤيدين لوجود الرمزية الصوتية فقد قسموها كما أشار صلاح فضل إلى قسمين:

أ- «مباشرة»: وهي التي تختلط بعناصر المحاكاة الطبيعية في الأصوات وتستقى الإيحاءات منها مثل " زئير الريح وإيقاع المطر الرتيب.

ب- غير مباشرة: وهي التي تتمثل في الاشتراك المفاجئ للعنصر الصوتي في الدلالة»⁽³⁾ وهذا ما سنقف عليه من خلال أمثلة من الحواميم. ولكن قبل ذلك نقول: إنه على الرغم من أن النقاد العرب القدامى قد بذلوا جهدهم في توضيح آلة البيان، ومدار الفصاحة التي تكمن في ملافظ الحروف وأصواتها، وأثر ذلك في استحسان اللفظ أو استهجانها، إلا أن ذلك لم يهدم إلى الكشف عما تختزنه الأصوات من طاقات تعبيرية كامنة، وما تلعبه من دور مدعومة بالمقوم التركيبي والدلالي في بناء المعنى، ما عدا بعض الإشارات العميقة التي ربطت بين صورة الكلمة ودلالاتها، من ذلك ما قاله ابن سنان الخفاجي (ت 466 هـ) من أن الحروف سميت بذلك لأنها: «جهات للكلام ونواح، كحروف الشيء وجهاته»⁽⁴⁾، وما أشار إليه الخليل بن أحمد (ت 175 هـ)⁽⁵⁾، وما قدمه ابن جني (ت 392 هـ) أيضا من وعي وحساسية مفرطة في تحسس صفات الأصوات ووقعها في باب «تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني، وإمساس الألفاظ أشباه المعاني»⁽⁶⁾ - كما سنرى بعد قليل - فقد وجدنا شبه إجماع من قبل النقاد على رفض بعض الظواهر الصوتية التي ظهرت في شعر بعض الشعراء، واستبشاعها من ذلك لفظة (مستشزرات) في قول امرئ القيس:

عَدَائِرُهُ مُسْتَشْزَرَاتٍ إِلَى الْعَلَا *** تَضِلُّ الْعَدَارَى فِي مَثْنَى وَمُرْسَلٍ

فقد ردّها ابن الأثير (ت 637 هـ) وغيره من النقاد لأنها أخلت بشرط من شروط الفصاحة، وهو تقارب حروفها (س، ت، ش) مما يثقل على اللسان⁽⁷⁾.

هذا دون الالتفات إلى ما تحمله اللفظة من قيمة تصويرية تعبيرية قصدها الشاعر ليحاكي بها تنافر شعر الموصوفة، الذي ارتفع بعضه إلى الأعلى ليغدو التنافر -سمة جمالية- لازما لزوما فنيا مؤكدا، لأنه ينطبق على الصورة التي يريد الشاعر أن يرسمها⁽⁸⁾.

(1) بيير جيرو: الأسلوب والأسلوبية، ترجمة: منذر عياش، دار الحاسوب للطباعة، حلب، ط 2، 1994م، ص 53.
(2) ينظر: الفاخري، صالح سليم عبد القادر: الدلالة الصوتية في اللغة العربية، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، د ط، ص 09. محمد، مفتاح: تحليل الخطاب الشعري (إستراتيجية التناس)، ص 33. جون كوهن: النظرية الشعرية بناء لغة الشعر اللغة العليا، ترجمة: أحمد درويش، دار غريب، القاهرة، ط 4، 2000 م، ص 265. فضل صلاح: نظرية البنائية في النقد الأدبي، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، د ط، 2003 م، ص 313.
(3) فضل، صلاح: نظرية البنائية في النقد الأدبي، ص ص 313-314.
(4) ابن سنان الخفاجي، أبو محمد عبد الله: سرّ الفصاحة، ص 23.
(5) الفراهيدي، الخليل بن أحمد: العين، ج 1، ص ص 39-40.
(6) ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، ج 2، ص 152.
(7) ينظر: ابن الأثير ضياء الدين نصر الله: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 1، ص 186.
(8) ينظر: النوهي، محمد: الشعر الجاهلي، منهج في دراسته وتقويمه، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ج 1، ص ص 44-45.

وكذلك شأشأة الأعشى في قوله:

وَقَدْ غَدَوْتُ إِلَى الْحَاوِيَتِ يَتَّبِعُنِي *** شَاوٍ مِثْلٍ شَلُولٍ شُلُشْلُ شَوْلٍ

فتراكم حرفي الشين واللام بهذه الكثافة، إنما هو حكاية لترنج السكرى حينما تأخذهم نشوة السكر، فنتلعثم ألسنتهم وتتبعثر كلماتهم⁽¹⁾.

وأيضاً قافلة أبي الطيب المتنبي التي جعلت صاحب بن عبّاد يقول: «ما له قلقل الله أحشاه وهذه القافات الباردة»⁽²⁾:

فَقَلَّقْتُ بِالْهَمِّ بِالَّذِي قَلَّقَ الْحَشَا *** قَلَّاقِلْ عَيْسٍ كُلُّهُنَّ قَلَّاقِلْ (3)

وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة التي استعصت على الفهم.

فالتوسّل بالمادة الصوتية بما تحمله من خصائص وظلال لأداء المعنى عرف درج عليه الشعراء القدامى، الذين استعملوا «... في الإبانة عن فكرهم وانفعالهم حكاية ألفاظهم بجرسها الصوتي للصوت الطبيعي، أو العمل، أو الحركة، أو الانفعال الذي ينقلونه، وقصر عن إدراكها النقاد»⁽⁴⁾.

ومن الذين تنبّهوا إلى هذه السمة الأسلوبية الجمالية في القرآن الكريم في العصر الحديث: سيّد قطب في كتابه "التصوير الفني" الذي كشف فيه أنّ «هناك المواضع التي يتناسق فيها التعبير مع الحالة المراد تصويرها، فيساعد على إكمال الصورة الحسية أو المعنوية. وهذه خطوة مشتركة بين التعبير للتعبير، والتعبير للتصوير»⁽⁵⁾، إذ من الألفاظ ما يكون صورة شاخصة للمعنى، من ذلك لفظة (إثاقلتم) و(ليبطنن) (عتل) (ككبوا)... وغيرها من الألفاظ التي تصور المعنى بجرسها⁽⁶⁾، بل هناك نوع من الألفاظ ما يرسم الموضوع ليس بجرسه وإنما بظله بما يقذفه في الخيال⁽⁷⁾.

وكذلك فعل الرافعي الذي بدوره وقف عند كلمة ضيزى في سورة النجم في قوله تعالى: {كُوُوُّ وَوُوُوُّ وَوُوُوُّ} [النجم / 21، 22]، مستوحياً من أصواتها دلالتها المعنوية، جامعة غرابتها بغرابة القسمة التي أنكرها⁽⁸⁾.

(1) ينظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 68.

(2) إبراهيم، أنيس: موسيقى الشعر، مطبعة الأنجلو المصرية، ط 2، 1952 م، ص 36.

(3) المرجع نفسه، ص 36.

(4) النويهي، محمد: الشعر الجاهلي منهج في دراسته وتقويمه، ص 69.

(5) قطب، سيّد: التصوير الفني، ص 90.

(6) المرجع نفسه، ص ص 91-94.

(7) ينظر: المرجع نفسه، ص 95.

(8) الرافعي، مصطفى صادق: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص ص 158-159.

و عود إلى ابن جني (ت 392 هـ) الذي عقد في كتابه «الخصائص» أربعة فصول حاول فيها الكشف عن الصلة الخفية بين الألفاظ ودلالاتها⁽¹⁾. فتحت عنوان «في إمساس الألفاظ أشباه المعاني»، أشار إلى أن أصوات الحروف تأتي على صورة الأحداث المعبر عنها. يقول: «فأما مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فباب واسع، ونهج مثلث عند عارفيه مأموم. وذلك أنهم كثيرا ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبر عنها»⁽²⁾. وقد مثل لذلك بقولهم: خضم وقضم، فلأن الخاء أضعف من القاف فقد استعمل الخضم لأكل الرطب، والقضم لأكل اليابس، ومنه سدّ وصدّ، فالسدّ دون الصد، لأنّ الدسين أضعف من الصاد، ولذلك استعملت للباب ونحوه، بينما الصاد لقوتها استعملت لما هو أقوى؛ وهو جانب الجبل والوادي والشعب⁽³⁾... إلى غير ذلك من الأمثلة التي استشهد بها، والتي يكون فيها المبنى حذو المعنى.

إذن وبالإضافة إلى توزيع الصوامت في التركيب والتي تعمل -كما رأينا- أصواتها مجتمعة على استيحاء معنى الآية مساندة السياق. نجد أن هذا الأمر متحقق على مستوى اللفظة الواحدة أيضا، حيث تسهم أصواتها في الدلالة على دلالتها، فتكون حكاية لمعناها: «فقد استعمل القرآن طائفة من الألفاظ، تم اختيار أصواتها بما يتماشى مع أصداؤها، واستوحى دلالتها من جنس صياغتها فكانت دالة على ذاتها بذاتها»⁽⁴⁾.

وقد عثرنا في الحواميم على الكثير من هذه الظاهرة من ذلك:

"كاظمين"، في قوله تعالى: {ثُثُثُ ثُثُثُ ثُثُثُ ثُثُثُ ثُثُثُ ثُثُثُ} [غافر / 18].

جاء في مقاييس اللغة: «الكاف والظاء والميم أصل صحيح يدلّ على معنى واحد وهو الإمساك والجمع للشئ من ذلك الكظم: اجتزاع الغيظ، والإمساك عن إبدائه، وكأنّه يجمعه الكاظم في جوفه»⁽⁵⁾.

وفي اللسان: «الأصل في الكظم الإمساك على غيظ وغم»⁽⁶⁾، هذا المعنى - الإمساك- يعزز مناخ الثقل والإطباق الذي تشيعه في النفس لفظة (كاظمين)، وهو ما توحى به فعلا أصواتها منفردة ومجمعة، بحيث أن الكاف انفجاري رخو، من معانيه إذا كان في أول الكلمة: «الضخامة والامتلاء والتجميع، ويدلّ على التمكّن في الشئ»⁽⁷⁾، فلأنّه يصدر من أقصى الحنك واللهاة⁽⁸⁾، فإن هذا يجعله مانعا لخروج النفس، وكان ترتيبه في أول الكلمة مطابقا لحدث الحبس والمنع الذي يسببه صعود القلوب إلى الحلق.

(1) ينظر: إبراهيم، أنيس: دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 5، 1984 م، ص 64.

(2) ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، ج 2، ص 157.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 157.

(4) الصغير، محمد علي: الصوت اللغوي، دار المؤرخ العربي، بيروت - لبنان، ط 1، (1420هـ-2000م)، ص 164.

(5) ابن فارس، أبو الحسن أحمد: مقاييس اللغة، ج 2، ص 447، مادة (كظم).

(6) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 13، ص 75، مادة (كظم).

(7) حسن عباس: خصائص الحروف العربية ومعانيها، ص 70 و 151.

(8) عبد التواب، رمضان: المدخل إلى علم اللغة، ص 221.

وفي تفسير الآية يقول ابن عاشور: «أف اسم فعل بمعنى: أتضجر... وهو هنا مستعمل كناية عن أقل الأذى، فيكون الذين يؤذون والديهم بأكثر من هذا أو غل في العقوق الشنيع وأحرى بالحكم بدلالة فحوى الخطاب»⁽¹⁾، فعلى الرغم من وجازة لفظة (أف) فهي تختزل الكمّ الهائل من المشاعر التي كلّها تحيل على الغيظ والضجر والغضب، المخترن في الصدر. فالكلمة عبارة عن صوت أو نفس يطلقه الإنسان تعبيراً عما بداخله من الضيق والاستئثار لموقف أو شخص؛ وهما في الآية الوالدان-رضي الله عنهما-، فقد نهت الآية عن إيذائهما ولو بقول (أف). وسنحاول أن نكشف الصلة بين الصوتين المشكلين للفظ (أف) وهما الهمزة والفاء، والمعاني التي ذكرناها.

حينما نعود إلى خصائص صوتي حرفيها (الهمزة والفاء) وما ينبعث منهما من جرس نلاحظ أنّ كلمة (أف) جاءت بالفعل محاكاة للصوت الذي يزر به المتأفف، فهي «حكاية الاستكراه والتضجر وصوتا الحكاية الهمزة والفاء»⁽²⁾.

فالهمزة: صوت حلقي انفجاري شديد، لا هو بالمجهور، ولا هو بالمهموس، وذلك لأن فتحة المزمار مع الهمزة تكون مغلقة إغلاقاً تاماً، فلا يسمح بمرور الهواء إلا حين تنفجر فتحة المزمار⁽³⁾، وعدّ رمضان عبد التواب الهمزة صوتاً شديداً مهموساً مرّقاً، وذلك لانغلاق الأوتار الصوتية غلقاً تاماً، يمنع الاهتزاز الملازم لصفة الجهر⁽⁴⁾. و ذكر الخليل (ت 175 هـ) أن الهمزة مهتوتة⁽⁵⁾؛ أي ضعيفة. وسواء أكانت مهموسة أم مجهورة فإنّ المهمّ فيه هو حبس الهواء وانفجاره فجأة، تعبيراً عما يضيق به الصدر من الضجر والاستئثار، وهذا الهواء المندفع مع الهمزة يجد مدى أرحب للخروج مع حرف الفاء، وهو صوت رخو مهموس، وعلى الرغم من أنّه صوت رقيق يضفي على الألفاظ التي يدخلها معنى الضعف والوهن⁽⁶⁾، إلا أنّه يكتسب في بعض الحالات بعضاً من الشدّة وخاصة إذا كان في نهاية الكلمة حيث يحيل معناه على الانفراج والتباعد⁽⁷⁾، المطابق تماماً للكمّ الهائل من الغضب المفرج عنه عند النطق به.

وعليه، نلاحظ كيف يتشاكل الصدى الصوتي المنبعث من هذه الكلمة مع ما ترمز إليه من الاستقدار والاستئثار.

ولأنّ التآفف في ذاته هو غاية العقوق فما بالك إذا كان ملابساً للكفر، وكما قال البقاعي (ت 885 هـ) عن الحرالي: «إنّ التآفف أنهى الأذى وأشدّه، فإنّ معناه أنّ المؤفّف به لا خطر له، ولا وزن أصلاً، ولا يصلح لشيء بل هو عدم بل العدم خير منه مع أنهى القدر»⁽⁸⁾، ولذلك استحق صاحبه الهلاك والخسار. ومن ثمة فقد تبين لنا أنه ليس هناك أشكال ولا أنسب من كلمة أف للنهي عنها، إذ أنه على الرغم من أنها صوتان فقط إلا أنها

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 26، ص 38.

(2) الفاخري، صالح سليم عبد القادر: الدلالة الصوتية في اللغة، ص 78.

(3) ينظر: إبراهيم، أنيس: الأصوات اللغوية، ص 77.

(4) ينظر: رمضان عبد التواب: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، ص 56.

(5) الفراهيدي، الخليل بن أحمد: العين، ج 1، ص 37.

(6) ينظر: حسن عباس: خصائص الحروف ومعانيها، ص 132.

(7) المرجع نفسه، ص 133.

(8) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 7، ص 130.

حوت جماع الوسخ والاستقذار (المعنى اللغوي) الذي ينبغي أن ينزه عنهما الوالدان سواء أكان مسلمين أم كافرين.

"أرداكم":

ومن حذو مسموع الأصوات على محسوس الأحداث أيضا، كما يقول ابن جني (ت 362 هـ)، نجد كلمة "أرداكم" في قوله تعالى: {ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج} [فصلت / 23]، أي أنّ ظنهم بأنّ الله لا يعلم كثيرا ممّا يعملون أهلّكهم، والشاهد في الآية الكريمة كلمة "أرداكم". أورد ابن فارس (ت 395 هـ) أنّ: «الرّاء والدّال والياء أصل واحد يدل على الرمي أو ترام وما أشبه ذلك»⁽¹⁾.

وأرداكم «من الرديّ والترديّ، وهو التهورّ في المهواة»⁽²⁾؛ أي السقوط والإلقاء. يقول أبو موسى: «ونحن نقول أرداكم بمعنى أهلككم، وهذا تفسير فيه تسامح لأنّ الردي وإن كان الهلاك فيه معنى زائد عن هلك، لأنّ الردي فيه معنى السقوط، يقولون تردى في البئر، وتردى من الجبل، وفي حديث ابن مسعود "من نصر قومه على غير الحق، فهو كالبعير الذي ردى فهو ينزع بذنبه"، قال صاحب اللسان: أراد أنّه وقع في الإثم وهلك كالبعير الذي تردى في البئر، والمتردية التي تقع من الجبل»⁽³⁾. وذلك ما تؤدّيه أصوات هذه اللفظة، فالبداءة بحرف الهمزة -وقد مرّت بنا خصائصه- يأخذ في أول اللفظة: «...صورة البروز كمن يقف فوق مكان مرتفع»⁽⁴⁾، ثمّ الرّاء وهو: «صوت تكراري مجهور»⁽⁵⁾، مفخّمة لأنّها جاءت ساكنة بعد فتح»⁽⁶⁾ ما يعني تكرار حركة الهوي. وخاصية التكرار في الرّاء تتشاكل وتكرار حركة الهوي والتهوّر؛ أي التكور الذي يوحى به السكون. ثمّ صوت الدّال وهو «صوت انفجاري مجهور مرقّق»⁽⁷⁾، من معانيه الدحرجة والتحرك السريع⁽⁸⁾، وهذه الخاصية تتشاكل والتقلّب المتكرّر والممتد الموافق للمد. وصوت الكاف بما فيه من احتكاك. وأخيرا الميم وهو صوت أنفي مجهور من معانيه الضمّ والجمع⁽⁹⁾. والذي يجسّد صورة التكور وقد اختزل كمّ الغضب الذي ساعدت على إظهاره الغنة كما يدلّ على التوكيد والتشديد والقطع إذا كان في آخر الكلمة⁽¹⁰⁾.

والنطق بالكاف والميم في نهاية الكلمة يحاكي صوت ارتطام الشيء وشدّة اصطدامه. فنلاحظ كيف أنّ أصوات الكلمة -أرداكم- جاءت موافقة لمعناها، مجسّدة له، ما جعل مشهد التقلّب أو الهوي وكأنّه مائل أمامنا، نتابع حركته أولّ بأولّ، وكما قال صلاح فضل إنّ بعض الأصوات تمتاز بطاقة إيحائية تنداعى لا شعوريا في معظم الأحيان، وفي

(1) ابن فارس، أبو الحسين أحمد: معجم مقاييس اللغة، ج 1، ص 520، مادة (ردي)

(2) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 6، ص 140، مادة (ردي).

(3) أبو موسى، محمد، محمد: آل حم-غافر-فصلت، دراسة في أسرار البيان، ص 388.

(4) حسن عباس: خصائص الحروف ومعانيها، ص 95.

(5) رمضان، عبد التواب: مدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، ص 48.

(6) البهنساوي، حسام: الدراسات الصوتية عند العلماء العرب والدرس الصوتي الحديث، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة،

ط 1، 2005 م، ص 71.

(7) المرجع نفسه، ص 76.

(8) عباس، حسن: خصائص الحروف العربية ومعانيها، ص 68.

(9) ينظر: المرجع السابق، ص 72.

(10) العقاد، عباس محمود: أشتات مجتمعات، ص 46.

أما حرف الغين فهو احتكاكي مجهور⁽¹⁾، لغوور يوحى بالخفاء والغموض، ومن معانيه أيضا الاهتزاز⁽²⁾، فهذه الحروف تُفَعِّل معنى الاهتزاز والخفاء، وهو ما يقوم عليه النزغ أو النخس، وبذلك يتشاكل مبنى كلمة (نزغ) ومعناها لتقديم صورة الوسوسة الشيطانية الخفية والحثيثة، والتي تحدث داخل الإنسان للإيقاع به، فالآية تحذّر الإنسان وتنبّهه حتى لا يكون كالدابة لا تسير إلا إذا نغزها أو نخسها راكبها.

"داحضة":

وتقدّم لنا كلمة "داحضة" في قوله تعالى: { أَبَبُ بَبُّ بٍ بَبُّ بٍ بَبُّ بٍ بَبُّ بٍ بَبُّ بٍ بَبُّ بٍ بَبُّ بٍ } [الشورى / 16]، حكاية أخرى من الإعجاز الصوتي للقرآن، والذي يبيّن عناية القرآن بالصوت من حيث خصائصه وصفاته وموقعه في الكلمة وفي الجملة، ومن ثمة التنبيه إلى خطورته في إبراز المعنى وتحقيق المطلوب.

فداحضة من (دحض): «الدّال والحاء والضاد أصل يدلّ على زوال وزلق، يقال: دحضت رجله زلقت، ومثّه دحضت الشمس: زالت، ودحضت حجّة فلان إذا لم تثبت...»⁽³⁾.

وجاء في اللسان: «دحض: زلق، والدّحض الماء الذي يكون فيه الزلق... والدّحض جمع داحض؛ وهم الذين لا ثبات لهم ولا عزيمة في الأمور...»⁽⁴⁾.

ودحضت حجّة فلان، أي بطلت، وهي المجاز، ووصف الحجّة بالدحوض لأنّها غير ثابتة فهي كالباطل إلى زوال، يقول ابن عاشور: «الداحضة التي دحضت بفتح الحاء، يقال: دحضت رجله تدحوض بفتح الحاء دحوضا، أي زلّت واستعير الدحوض للبطلان بجامع عدم الثبوت كما لا تثبت الأقدم في المكان الدحوض»⁽⁵⁾، و عدم الثبات هو ما يؤدّيه بالفعل التشكيل الصوتي لكلمة داحضة، والدّال شديد مجهور يحمل معنى التحرك السريع⁽⁶⁾، وتوحي قفلته بالترنّح وفقدان التوازن، كذلك الحاء بما فيه من حفيف وصل⁽⁷⁾، فإن النطق به مكسورا هو تمثيل لحدث الزلق.

ثمّ حرف الضاد بجهره وانفجاره وشدّته⁽⁸⁾ «يدلّ على أصوات ضجيجية. يعطي إحاء بالضخامة والشدّة والامتلاء»⁽⁹⁾، وهو يذكرنا بصوت الخوض في الماء. ممّا يعني تطابق الصورة الصوتية لهذه الكلمة مع معناها، وهذه الضخامة والامتلاء المنبعث من الضاد والذي غطّى على الحرفين (الدّال والحاء) ما هو إلا تأكيد على بطلان وزوال هذه الحجّة.

(1) ينظر: بشر كمال محمد: علم الأصوات، ص 303.

(2) ينظر: عباس، حسن: خصائص الحروف العربية ومعانيها، ص 126.

(3) ابن فارس، أبو الحسين أحمد: معجم مقاييس اللغة، ج 1، ص 434، مادة (دحض).

(4) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 5، ص 224، مادة (دحض).

(5) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتوير، ج 25، ص 66.

(6) ينظر: عباس، حسن: خصائص حرف العربية ومعانيها، ص 68.

(7) ينظر: المرجع نفسه، ص 181.

(8) ينظر: البيهناوي، حسام: الدراسات الصوتية عند العلماء العرب والدرس الصوتي الحديث، ص 87.

(9) ينظر: عباس، حسن: خصائص حرف العربية ومعانيها، ص 157.

يقول الزمخشري (ت 538 هـ): «الصر صرة العاصفة التي تصر صر أي تصوّت في هبوبها وقيل الباردة التي تحرق بشدّة بردها تكرير لبناء الصر، وهو البرد الذي يصرّ أي يجمع ويقبض»⁽¹⁾.

ويقول ابن كثير (ت 774 هـ): «... {ه ه ه ه}، قال بعضهم: وهي شديدة الهبوب، وقيل الباردة، وقيل: هي التي لها صوت والحقّ أنّها متّصفة بجميع ذلك فإنّها كانت ريحا شديدة قويّة لتكون عقوبتهم من جنس ما اغتروا به من قواهم، وكانت باردة شديدة البرد جدّاً»⁽²⁾.

فالصر صرة إذن شدّة سواء أكانت للبرد الشديد الذي يحرق، أو الصوت المدوّي، إذا ما صاحبها تكرر وترديد كما في صرصرة البازي⁽³⁾، وذلك أيضا ما تحيل عليه البنية الصرفية للفظ صرصر، وهي على وزن فعلل و«المصادر الرباعية تأتي للتكرير نحو الزعزعة والقلقلة والصلصلة فجعلوا المثال المكرر للمعنى المكرر»⁽⁴⁾، محاولة لإسقاط حس الحركة على ما يتوهمونه في جرس الصوت⁽⁵⁾، كما ذهب إلى ذلك الخليل (ت 175 هـ) ونلاحظ أنّ البنية الصوتية للفظ صرصرة جاءت متضامنة مع البنية الصرفية والدلالة المعنوية، مساوقة لمعنى الشدّة التي يجسدها حرف الصاد، وهو حرف صفيري يضيف عليه استعلاؤه وإطباقه الشدّة والأصلابة⁽⁶⁾، ثمّ الرّاء وهو حرف تكراري، وفي تكراره ما يعني مزيدا من القوّة والحركة. لذلك استثمر القرآن الكريم هذه اللفظة في العديد من المواضع لما توحى به من طاقة تعبيرية تصوّر نازلة العذاب الشديد التي حلّت بقوم (عاد)، ذلك أننا نلمس: «فيها اصطكاك الأسنان، وترديد اللسان، فالصاد في وقعها الصارخ، والراء المضعفة، والتكرار للمادة في صرصر، قد أضفى صبغة الشدّة وجسّد صورة الرهبة، فلا دفء بمستنزل، ولا الوقاية متيسّرة، وذلك ما يهدّد كيان الإنسان عند التماسه الملجأ فلا يجده، أو النجاة فلا يصل شاطئها، أو الوقاية من البرد القارس فلا يهتبلها»⁽⁷⁾.

ومن الألفاظ التي تحاكي أصواتها أصوات الأشياء⁽⁸⁾، فجاءت على هيئة المعنى كذلك كلمة (سلاسل) في قوله تعالى: {كَبَّ كَبَّ كَبَّ كَبَّ كَبَّ} [غافر / 71].

تصور الآية مشهدا مروعا من مشاهد العذاب يوم القيامة، وقد غلّت أيدي المكذابين إلى أعناقهم بالأغلال والسلاسل تجرهم الملائكة على وجوههم في الحميم ثم إلى الجحيم، «والأغلال جمع غل بضم الغين، وهو حلقة من قد أو حديد تحيط بالعنق تناط بها سلسلة من حديد أو سير من قدّ يمسك بها المجرم والأسير»⁽⁹⁾. و«السلاسل جمع سلسلة بكسر

(1) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشف، ج 24، ص 967.

(2) ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل: تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 137.

(3) ينظر: ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، ج 2، ص 152.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 153.

(5) ينظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد: كتاب العين، ج 1، ص 39.

(6) ينظر: حسن عباس: خصائص الحروف العربية، ص 149.

(7) الصغير، محمد علي: الصوت اللغوي في القرآن، ص 187.

(8) بيبير جيرو: الأسلوبية، ترجمة: منذر عياشي، ص 53.

(9) ابن عاشور محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 202.

السين، وهي مجموع حلق غليظة من حديد متصل بعضها ببعض»⁽¹⁾، وقال الراغب (ت 502 هـ) في مفرداته: «تسلسل الشيء اضطرب كأنه تصور منه تسلسل مترددا فردد لفظه تنبيها على تردد معناه، وماء سلسل متردد في مقره حتى صفا»⁽²⁾، ومنه: «تسلسل البرق، استطال في خفقانه»⁽³⁾. فمادة سلسل إذن تفيد معنى الاضطراب والتردد والاستطالة، وهو المعنى الذي تعمقه الصورة الصوتية لهذه اللفظة المؤلفة من حرفين هما السين واللام مكررين. فالسين صوت أسناني لثوي رخو مهموس منفتح من معانيه التحرك والمسير بما يتوافق مع خاصية الانزلاق في صوته⁽⁴⁾، و«اللام صوت لثوي (جانبي) مجهور مرقق يعطي إحاء التماسك والاتصاق»⁽⁵⁾، فتوافق هذه الصفات مع هيئة المعنى يزيد من تشاكل اللفظة مع المعنى، فتنوع العذاب وتكراره وتتابعه وامتداده مشاكل تماما لتتابع حلقات السلسلة وتكرارها واستطالتها. وكل ذلك جعل صورة العذاب المفزعة محسوسة مرئية، وحتى صوت سحب السلسل على الأرض نجد له صدى في صفير السين، ومن ثمة كان المعنى مجرد صدى للصوت أو يجب أن يكون ذلك⁽⁶⁾ فمثل كلمة صرصر أو سلسل أو أغلال أو سلسيل... وغيرها مما توصف بأن معانيها طبيعية «وهي التي لا توصف آثارها بأنها عرفية ولا ذهنية لأنها في الواقع مؤثرات سمعية انطباعية ذات وقع على الوجدان "تدركها الصفة ولا تحيط بها المعرفة"»⁽⁷⁾ مثل هذه الكلمات إنما هي حكاية صوتية خالصة يتشاكل فيها المبنى والمعنى.

ومما سبق فقد كشفت لنا المعجزة الصوتية القرآنية عن ما يمتلكه الصوت القرآني مفردا، موزعا في التركيب كان أو متضامنا مع غيره في الكلمة من القيم التعبيرية والإمكانات الإيحائية والجمالية التي تكثف المعنى وتجسده بما يستحوذ على الوجدان. وكما قال الراجزي: «فالحرف الواحد من القرآن معجز في موضعه، لأنه يمسك الكلمة التي هو فيها ليمسك بها الآية والآيات الكثيرة»⁽⁸⁾

(1) المرجع نفسه، ج 24، ص 202.

(2) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، ص 313.

(3) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: أساس البلاغة، ص 306، مادة (سلسل).

(4) ينظر: عباس حسن: خصائص الحروف العربية ومعانيها، ص 111.

(5) المرجع نفسه، ص 79.

(6) ينظر: استيفن أولمان: دور الكلمة، ص ص 79-80.

(7) تمام حسان: البيان في روائع القرآن دراسة لغوية لأسلوب النص القرآني، عالم الكتب، القاهرة-مصر، ط 1، (1413هـ-1993م)، ص 257.

(8) الراجزي، مصطفى صادق: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص 146.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني:

تشاكل الصوائت في منظومة الحواميم

تتميز البلاغة الصوتية في القرآن الكريم بأنها نتاج تشابك قيم صوتية عديدة ومتنوعة تتعاضد في تشكيلها الصوامت -كما مر معنا- والصوائت (الحركات والمدود)، بما فيها من جرس وصفات وغير ذلك -مما سنقف عليه- فهي «قيم صوتية متشابكة متداخلة، تتأزر وتتناغم لتعطي للأسلوب صورته الصوتية اللافتة المؤثرة»⁽¹⁾. وللمعنى كينونة، ووجودا، ومن هذه القيم:

1- الحركات:

رأينا أن توزيع الصوامت في الكلمة وفي التركيب يعمل على توقيع إيقاعات بعينها تنهض بالمعنى المقصود، وتجعله ماثلا في ذهن ونفسية المتلقي مستمعا كان أو قارئاً، فإيقاع الشدة تصنعه أصوات ذات جرس قوي شديد تملأ الجو صخبا و عنفا، وإيقاع اللين يشيع بأصواته الرخوة الندية جوا من الهمس والشفافية.

والأصوات ليس مبعثها الأصوامت فقط التي هي رموز لها، وإنما أيضا الأصوائت التي يسميها إبراهيم أنيس: أصوات اللين وهي «عند النطق بها يندفع الهواء من الرئتين مارا بالحنجرة، ثم يتخذ مجراه في الحلق والفم في ممر ليس فيه حوائل تعترضه فتضيق مجراه»⁽²⁾. ويسميها تمام حسان حروف العلة وهي «الفتحة والكسرة والضمة ثم الألف والياء والواو التي للمد»⁽³⁾.

كما يعرفها دانيال جونز D.JONES بأنها: «أصوات مجهورة يخرج الهواء عند النطق بها، على شكل مستمر من البلعوم والفم، دون أن يتعرض لتدخل الأعضاء الصوتية، تدخلا يمنع خروجه، أو يسبب فيه احتكاكا مسموعا»⁽⁴⁾. والصوائت أو الحركات منها

(1) إبراهيم شادي، محمد: البلاغة الصوتية في القرآن الكريم، الرسالة، الدقي-مصر، ط 1988، ص 27.

(2) أنيس، إبراهيم: الأصوات اللغوية، ص 27.

(3) تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء-المغرب، د ط، 1994 م، ص 73.

(4) عبد التواب، رمضان: المدخل إلى علم اللغة ومناهج اللغوي، ص 91.

القصيرة، وهي الفتحة والكسرة والضمة وألقوا بها السكون وهو انعدام الحركة بين الحرفين المتواليين. والطويلة وهي حروف مدّ أو حروف علة وهي الألف والياء والواو⁽¹⁾.

قد ذهب القدماء إلى اعتبار الحركات أبعاض الحروف فهذا ابن جني (ت 392 هـ) يقول: «اعلم أن الحركات أبعاض حروف المد واللين، وهي الألف والياء والواو، فكما أن هذه الحروف ثلاثة، وكذلك الحركات ثلاث وهي الفتحة والكسرة والضمة، فالفتحة بعض الألف، والكسرة بعض الياء والضمة بعض الواو، وقد كان متقدمو النحويين يسمون الفتحة الألف الصغيرة، والكسرة الياء الصغيرة، والضمة الواو الصغيرة، وقد كانوا في ذلك على طريق مستقيمة»⁽²⁾.

والفرق بين الحركات والحروف فرق في الكمية وفي المدة الزمنية التي يستغرقها النطق بالأصوات القصير والأصوات الطويل⁽³⁾، وقد اعتبرت الحركات أصوات عارضة تعرض للأصوات فهي تابعة لها وليست مستقلة مثلها. ومن ثمة كان الاهتمام منصبا على الصوائت دوناً عن الصوائت التي لم يلتفت إلى قيمتها التعبيرية والجمالية لا قديماً ولا حديثاً ما عدا بعض الإشارات⁽⁴⁾، فقد كانت وقفات علماء اللغة القدامى عند صفاتها حيث استنتجوا عن طريق الملاحظة أنها تنقسم إلى قسمين: خفيفة وثقيلة، والخفيفة هي الفتحة لأنها تخرج بلا كلفة بينما يجد اللسان مؤونة في النطق بالضمة والكسرة. وقد قال الخليل (ت 175 هـ): «وأنت تتكلف في إخراج الضمة إلى تحريك الشفتين مع إخراج الصوت»⁽⁵⁾. ورأى ابن جني (ت 392 هـ): «أن الدليل على خفة الفتحة أنهم يفرون إليها من الضمة كما يفرون من السكون»⁽⁶⁾، واعتبر تتابع صائتي الكسرة والضمة من المستثقلات التي يجب تجنبها في الكلام. قال: «فأما استكراههم الخروج من كسر إلى ضم بناء لازماً، فليس ذلك شيئاً راجعاً إلى الحروف، وإنما هو استثقال منهم الخروج من ثقيل إلى ما هو أثقل منه»⁽⁷⁾. وكذلك قال الأخفش (ت 206 هـ): «فتقل عليهم أن يكونوا في كسر ثم يصيروا إلى الضم...»⁽⁸⁾، وعلى العكس من ذلك نجد أن توالي الفتحاح محمود لخفتها: «ومن أو صاف الكلمة أن تكون مبنية من حركات خفيفة ليخف النطق بها، وهذا الوصف يترتب على ما قبله من تأليف الكلمة لهذا إذا توالي حركتان خفيفتان في كلمة واحدة لم تستثقل وبخلاف ذلك الحركات الثقيلة فإنه إذا توالي منها حركتان في كلمة واحدة استثقلت»⁽⁹⁾. ويقول الفراء (ت 207 هـ): «فإنما يستثقل الضم والكسر لأن لمخرجيهما مؤونة على اللسان

(1) ينظر: القماطي، محمد منصف: الأصوات ووظائفها، دار الوليد، طرابلس، د ط، 2003 م، ص 81.

(2) ابن جني، أبو الفتح عثمان: سر صناعة الإعراب، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، (1421هـ-2000م)، ج 1، ص 33.

(3) ينظر: إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية، ص 40.

(4) ينظر: كمال بشر: علم الأصوات، ص ص 426، 427.

(5) السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د ط، ط 1، ج 1، ص 193.

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 193.

(7) ابن جني، أبو الفتح عثمان: سر صناعة الإعراب، ج 1، ص 34.

(8) الأخفش، أبو الحسن سعيد بمن مسعدة: معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت-لبنان، ط 1، (1424هـ-2002م)، ص

والشفيتين، إذ تنضم الشفتان عند الرفع بهما فتثقل بهما عند الضمة، ويمال أحد الشدقين إلى الكسرة فتري ذلك ثقيلًا، والفتحة تخرج من خرق الفم بلا كلفة»⁽¹⁾.

على أن الحكم بثقل الكسرة والضمة يبقى مسألة نسبية لأنها تحتكم إلى الذوق، والدليل على ذلك ما ورد في القرآن الكريم، وقد اجتهد ابن الأثير (ت 637 هـ) قديماً والرافعي حديثاً في إيجاد تفسير لهذه المسألة من خلال إمعان النظر في بعض الآيات، أو في بعض أشعار العرب، يقول ابن الأثير: «واعلم أنه قد توالى حركة الضم في بعض الألفاظ، ولم يحدث فيها كراهة ولا ثقل كقوله تعالى: {ككككك} [القمر / 36]، وكقوله تعالى: {ي ي ي ي} [القمر / 47]، وكقوله تعالى: {ث ث ث ث} [القمر / 52]. فحركة الضم في هذه الألفاظ متواليّة، وليس بها من ثقل ولا كراهة.

وكذلك ورد قول أبي تمام:

نَفْسٌ يَحْتَثُّهُ نَفْسٌ *** ودموعٌ لَيْسَ تَحْتَبِسُ

ومَعَانٍ لِّلْكَرَى دُئِرٌ *** عَطَلٌ مِّنْ عَهْدِهِ دُرُسُ

سَهْرَتْ مَا كُنْتُ أَكْتُمُهُ *** ناطقاتٌ بِالْهُوَى خُرُسُ

فانظر كيف جاءت هذه الألفاظ الأربعة مضمومات كلها، وهي مع ذلك حسنة لا ثقل بها، ولا ينبو السمع عنها؟ وهذا لا ينقض ما أشرنا إليه؛ لأن الغالب أن يكون توالي حركة الضم مستثقلًا، فإذا شذ عن ذلك شيء يسير لا ينقض الأصل المقيس عليه»⁽²⁾. وما يلاحظ على ابن الأثير أنه أرجع مسألة حسن أو قبح توالي الضم ليس إلى معيار علمي يستفتى، وإنما إلى الذوق، وهذا يفتح باب الاختلاف لاختلاف الأذواق.

بينما نجد الرافعي يعمد إلى تخريج علمي يفسر من خلاله ثقل الضمة على وجه الخصوص ومعتمده في ذلك علم التجويد وفن الموسيقى⁽³⁾. وقد استوقفه هو الآخر توالي الضم في لفظة النذر، في قوله تعالى: {ككككك} [القمر/36].

يقول الرافعي: «ولو تدبرت ألفاظ القرآن في نظمها لرأيت حر كاتها الصرفية واللغوية تجري في الوضع والتركييب مجرى الحروف أنفسها فيما هي له من أمر الفصاحة، فيهيئ بعضها لبعض، ويساند بعضها بعضاً، ولن تجدها إلا مؤتلفة مع أصوات الحروف، مساوقة لها في النظم الموسيقي، حتى إن الحركة ربما كانت ثقيلة لسبب من أسباب الثقل أيها كان، فلا تعذب ولا تساغ، وربما كانت أوكس النصيبين في حظ الكلام من الحرف والحركة، فإذا هي استعملت في القرآن رأيت لها شأنًا عجيبيًا، ورأيت أصوات الأحرف والحركات التي قبلها قد امتهدت لها طريقًا في اللسان واكتفتها بضروب من النغم الموسيقي حتى إذا خرجت فيه كانت أعذب شيء وأرقه، وجاءت متمكنة في موضعها وكانت لهذا الموضع أولى الحركات بالخفة والروعة»⁽⁴⁾.

(1) الفراء، أبو زكرياء يحيى بن زياد: معاني القرآن، ج 2، ص 13.

(2) ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن أبي مكرم: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 1، ص 188.

(3) ينظر: ياسوف، أحمد: جمالية المفردة القرآنية، ص 212.

(4) الرافعي، مصطفى صادق: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص 156.

الصبر يعني شيئاً عظيماً وهو أنه دفن الذنب وستره وكأنه لم يكن⁽¹⁾، ولقد جاء هذا التتابع الحركي الخفيف للفتحة بشكل لافت للانتباه ليوأزي حتّ النفس على الاتصاف بهما وحملها على التحلي بهما باستمرار ليكونا ديدنه وميسمه، وكذلك التأكيد على فضلها للمظلوم وللظالم نفسه «فإنه جلّ جلاله يفتح لمن ظلم مزيداً من أبواب العطاء والرحمة التي فيها مزيداً من ادخار الأجر عند ربه، ثم يمهل الظالم ويفتح له باب العودة إليه فإذا لم يعد بعد هذا كله فله عند الله مزيداً من الغضب والعذاب الأليم»⁽²⁾، كما نلاحظ أن هذه الفتحات جاءت مفخمة لأنها جاورت حرفاً مفخماً وهو الصاد في (صبر)، وبين التفخيم والترقيق مع حرف متوسط وهو الغين في (غفر)، لأن «التفخيم يعترى الحركات عند مجاورتها للأصوات المفخمة»⁽³⁾، وقد ناسب الأمر بالتحلي بخلق الصبر والعفو الفخامة لما يتطلبه من العزيمة وقوة الإرادة، وفي ذلك مزيد ترغيب وإغراء شديد بهما. ومن ثمة نلاحظ كيف يراعي القرآن الكريم الانسجام بين الحركات وما تحيل عليه من دلالات ترتبط خاصة بكيفية النطق بها أو بوضعها في سياق مناسب والمعنى المراد.

وفي سياق الشدة واللين أيضاً يقول تعالى: { فَ ق ف قَّ ج ج ج ج ج ج ج ج } [غافر / 03]، فتناوب الفتحة والكسرة في هذه الآية أدّى إلى اصطباح الخطاب بالرهبة والجلال اللذين يغمران القلب وهو يتلو هذه الافتتاحية التي تدوب أمامها كل عظمة، وتخر عند أعتابها كل قوة، فرصف صفاته عز وجل بهذه الكيفية هو تنبيه للقلوب الغافلة لتتعرف على ربها عن طريق الحنو وتلك الرقة، التي نجد لها في الأسماع مذاقاً حلواً سائغاً حينما تفتتح التلاوة، ثم ذلك الخوف والانكسار الذي يتلبسها ونحن ننتهي إلى هذه الكسرات التي تعبر عن سهولة الإقبال على الله، والله أعلم.

فالحركات بخفتها ورشاققتها، أو ثقلها وجسأتها قيمتها التعبيرية وقيمتها الشعرية حينما ترسم المعنى وظلال المعنى.

2- المدود^(*):

(1) أبو موسى، محمد: آل حم الشورى-الزخرف -الدخان، دراسة في أسرار البيان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1، (1431 هـ-2010 م)، ص 201.

(2) المرجع نفسه، ص 201.

(3) القرالة، زيد خليل: الحركات في اللغة العربية، دراسة في التشكيل الصوتي، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، ط 1، (1424 هـ-2004 م)، ص 67. ينظر: بشر، كمال: علم الأصوات، ص ص، 461، 462، 463.

(*) المد عند القراء: "... زيادة المط في حروف المد وهي الألف مطلقاً والواو الساكنة المضموم ما قبلها والياء المكسور ما قبلها، ولا يكون إلا لسبب... والسبب إما لفظي أو معنوي، فاللفظي إما همز أو ساكن، فالهمز يكون بعد حرف المد وقبلة، فإن بعده وهو معه في كلمة واحدة فهو المتصل نحو (أولئك)- (شاء الله)- (والسوأى)... وإن كان حرف المد آخر الكلمة والهمزة أول كلمة أخرى فهو المنفصل نحو (بما أنزل)- (يا أيها)- (قالوا أمنا)... والساكن إما أن يكون لازماً وهو الذي لا يتغير في حاله أو عارضاً وهو الذي يعرض للوقف ونحوه، فاللازم نحو (ولا الضالين)- (ودابة)- (والم) و (أتحاجوني) والعارض نحو (العباد)- (والحساب) و(نستعين)...". ابن الجزري، شمس الدين: تقييد النشر في القراءات العشر، وضع حواشيه: عبد اله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، (1423 هـ-2002 م)، ص 51. وأيضاً: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: عبد الرحمن الزواوي، دار الغد الجديد، ط 1، (1427 هـ-2006 م)، ج 1، ص ص 263-267.

المد هو: «عبارة عن زيادة مط في حرف المد على المد الطبيعي»⁽¹⁾، وهو "نفس يمتد بعد مضي نفس الحرف"⁽²⁾. والمراد بامتداد النفس هو إشباع الحركة فنتحول إلى حروف المد، فإشباع الفتحة يحولها إلى ألف المد، وإشباع الكسرة يحولها إلى الياء المدية وإشباع الضمة يحولها إلى الواو المدية. وقد سماه ابن جني بمطل الحركات فالعرب أنشأت من الفتحة الألف ومن الكسرة الياء ومن الضمة الواو"⁽³⁾.

وللمد في القرآن الكريم أدوار شتى يؤديها تبعاً للموقف وللمعنى الذي تدور حوله الآية، من ذلك قوله تعالى: {ذُتْ ثُتْ دُتْ تُتْ فُتْ فُتْفُفْ} [غافر / 18]، في تفسير هذه الآية يقول سيد قطب «الآزفة القريبة والعاجلة، وهي القيامة. واللفظ يصورها كأنها مقتربة زاحفة، والأنفاس من ثم مكروبة لاهثة، وكأنما القلوب المكروبة تضغط على الحناجر؛ وهم كاظمون لأنفاسهم ولآلامهم ولمخاوفهم، والكظم يكرهم، ويثقل على صدورهم، وهم لا يجدون حميماً يعطف عليهم ولا شفيعاً ذا كلمة تطاع في هذا الموقف العصيب المكروب»⁽⁴⁾.

نلاحظ أن سيد قطب رسم جماع هذه الصورة المروعة انطلاقاً من دلالة الألفاظ دونما الالتفات إلى تأثير المد وإيحائه في إبراز شدة وهول ذلك الموقف، فالإيقاع المتصاعد الممتد إلى الأعلى في لفظة "الحناجر" و "كاظمين" و "الظالمين" جاء مساوفاً لحالة الرعب التي بلغت منتهاها من التعاطم بصعود القلوب إلى الحناجر، فالقارئ وهو يتلفظ بهذه الألفاظ، ويمد الصوت بها يشعر بالفعل بحركة القلوب وهي تتخلع من موقعها وتصعد إلى الأعلى، كما تجسد كلمة "كاظمين" صورة الامتلاء خوفاً وجزعاً، وما الامتلاء إلا صعود الشيء إلى أعلى. ومن ثمة كان المد صدى لذلك الخوف المتعاطم، المتجاوز كل حد أمام الأهوال التي لا حد لها من البشاعة. وإلى هذا يشير البقاعي (ت 885 هـ) بقوله: «ولما ذكر اليوم، هول أمره بما يحصل فيه من المشاق فقال: "إذ القلوب" أي من كل من حضره. ولما كان هذا الرعب على وجه غريب باطن، عبر به "لدى" فقال: "لدى الحناجر"؛ أي حناجر المجموعين فيه إلا من شاء الله، وهي جمع حنجر وهي الحلقوم وزناً ومعنى، يعني أذنها زالت عن أماكنها صاعدة من كثرة الرعب حتى كادت تخرج وصارت مواضعها من الأفئدة هواء، وكانت الأفئدة معترضة كالشجا لا هي ترجع إلى مقارها فيستريحوا ولا تخرج فيموتوا... ولما كان الحديث - وإن كان في الظاهر عن القلوب - إنما هو عن أصحابها، جمع على طريقة جمع العقلاء، وزاده حسناً أن القلوب محل الكظم، وبها صلاح الجملة وفسادها، وقد أسند إليها ما يسند للعقلاء فقال: "كاظمين"؛ أي ممتلئين خوفاً ورعباً وحرزاً، ساكتين مكروبين، قد انسدت مجاري أنفاسهم وأخذ بجميع إحساسهم»⁽⁵⁾.

(1) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الإتيان في علوم القرآن، ج 1، ص 263.

(2) الجرجاني، عبد القاهر: المقتصد 2 (ميكرو فيلم)، ورقة 320. نقلاً عن: سلوم، تامر: نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، دار الحوار، اللاذقية-سوريا، ط 1، 1983 م، ص 19.

(3) ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، ج 3، ص 121.

(4) قطب، سيد: في ظلال القرآن، ج 24، ص 3074.

(5) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم: نظم الدرر في تناسبات الآيات والسور، ج 6، ص ص 491، 492.

ثم يتغيّر إيقاع الآية من الصعود والامتداد نحو الأعلى، إلى السفل والاندحار إلى الأسفل، وهذا التلويح الصوتي إنما هو تبع لمادة الصوت التي هي: «...مظهر للانفعال النفسي، وأن هذا الانفعال بطبيعته إنما هو سبب في تنويع الصوت بما يخرج منه إما غنة أو لينا أو شدة، و بما يهيئ له من الحركات المختلفة في اضطرابه وتتابعه على مقادير تناسب ما في النفس من أصولها؛ ثم هو يجعل الصوت إلى الإيجاز والاجتماع؛ أو الإطناب والبسط؛ بمقدار ما يكسبه من الحدة والارتفاع والاهتزاز وبعد المدى ونحوها، ممّا هو بلاغة الصوت في لغة الموسيقى»⁽¹⁾، فانعدام الصديق أو الشفيغ، أي النصير يعني تحقق الهلاك. ولذلك جاءت الياء المدية والتشكيل الصرفي في "حميم" و"شفيغ" ليرسم صورة انكسار هؤلاء الظالمين وذلتهم وهم يتلفتون من حولهم بحثاً عن من يجيرهم فلا يجدون سوى العذاب. فالمدود إذن عنصر بنيوي في تشكيل المعنى وإشاعة الإيقاع المناسب للسياق، «...فهي ليست صفة معزولة وإنما هي إمكانات مستمرة تدخل فيها اعتبارات أخرى وتتشابك فيها -على الدوام- زوايا كثيرة»⁽²⁾.

وقال تعالى: {ثُ ف ف ق ق ق ق ج ج ج ج ج} [فصلت/5]، ويشير تراكم المدود في هذه الآية إلى جدار الفصل الذي أقامه الكفار في وجه دعوة محمد -صلى الله عليه وسلم-، فهذه المدود المتنوعة في: قالوا، قلوبنا، في تدعوننا إننا، بيننا، حجاب، عاملون... تجعلنا نكاد نرى ونلمس ذلك الحجاب، أو الحاجز اللامرئ المصنوع من الاستكبار، فكل ما في الآية يرسخ معنى الفصل وبعد المسافة، مع ما يحيل به ربما على انقطاع الرجاء في التلاقي عند نقطة واحدة تكون مفتتح التأثير سواء أكان من جهة القلوب أم الأسماع أو الأبصار. فكل ذلك موحد وهذا ما يوحي به تكرار الواو، وما في النطق بها من إغلاق، وما ذلك إلا لتئيس الرسول صلى الله عليه وسلم من محاولة الاقتراب منهم والتأثير فيهم -والله أعلم-.

وفي شواهد قرآنية أخرى من منظومة الحواميم نجد أن المد يكشف عن المعاني المضمرّة النائمة التي يوقظها لتصبح القراءة بغير المد قراءة ساذجة تفوت على نفسها فرصة القبض على المسكوت عنه.

يقول تعالى: {و و و و و ي ي ي ي ي} [غافر / 84-85].

فالمذ يفيد التئيس من الطمع في التوبة التي تغلق أبوابها عند معاينة العذاب المقيت، ولذلك تمتد هذه الأهات الحرة التي نشعر بلهيبها في "أمانا"، "وكفّرنا" لتختزل كم الندم وتأنيب الذات، وذلك في إعلانهم في صغار وذلة إيمانهم بالله وحده دون شريك. وفي تكرار «فلما رأوا بأسنا» تأكيد على أن توبتهم لم تكن عن قناعة إنما تحت طائلة العذاب. ومن ثمة جاءت المدود في نهاية الآية لتجسد معاني إبعاد وبعد الكافرين عن الرحمة

(1) الرفاعي، مصطفى صادق: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص 149.

(2) سلوم، تامر: نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، ص 46.

فالممدود الممتدة في هذه الآيات، والتي تبدأ بمدّ يتحاجون، وهو مد لازم-أجمع القراء على مدّه وإن اختلفوا في قدر ذلك المد-(1)، يفتح على أمداء من الحسرة والتأوه اللذين ينبثقان من وجع الخسران، والذي نستشف مرارته من جدال الضعفاء للكبراء بأن يخففوا عنهم ما هم فيه من عذاب فهم سبب ذلك. وإن كان سؤال الضعفاء توبيخاً وإنكاراً فإن جواب الكبراء تينيس لهم ولهؤلاء، فالיום هو يوم العدل والله لا يظلم أحداً.

ونلمس في السؤال والجواب ذلة وانكسار هؤلاء الضعفاء وهؤلاء الكبراء، حيث تتواصل توسلاتهم ونداءات الاستغاثة اليائسة، وهذه المرة لخزنة جهنم، بأن يشفعوا لهم عند ربهم ويريحوهم يوماً فقط من العذاب، فيأتيهم الردّ أقسى وأشدّ إيلاًما حينما يقررون مذعنين بذنوبهم في قولهم: (بلى)، ما يعني استحقاقهم العذاب المهين. وهذا الموقف الذي يتعالى فيه الصياح وتختلط فيه أصوات الاستغاثة، ويسلط فيه التوبيخ والتفريع والتنديم والسخرية، وغيرها من ألوان العقاب، التي ما كان لنا أن ندرك حقيقتها لولا هذه الممدود التي تجعل تفاصيل المشهد ماثلة أمامنا، ونجد وقعها مع كل ألف أو ياء أو واو وكأنها السياط.

وعلى العكس من ذلك تماماً يأتي توارد المد في الآية التي تليها مباشرة وهي ﴿ثُمَّ تَذُوقُ ثَمْمَهُمْ﴾ [غافر / 51]، ليضفي حالة من الاسترخاء والطمأنينة على القلوب المؤمنة، فتشعر بالزهو والاستعلاء. وهي في كنف الحضرة الإلهية التي يجسدها ضمير الشأن (إننا) بما في مدّه من العظمة والكبرياء، والذي تشرئب له الأعناق، وتتشفو النفوس إلى ما سيأتي بعده من وعد الله لرسوله وللمؤمنين بحسن العاقبة، وانتفاء الخوف عنهم والحزن، وأن نصرهم ليس في الحياة الدنيا فقط، وإنما أيضاً يوم يقوم الأشهاد. وإنما سمي عز وجل يوم القيامة بيوم الأشهاد، لأنّه يوم مشهود من طرف الملائكة والرسل والأنبياء والمؤمنين على تبليغ المرسلين رسالات ربهم، وعلى إهلاك الأمم المكذبة. فهناك إذن انكسار واندحار يبعث على الحسرة والندم، وهنا استعلاء وانتصار ينثر الطمأنينة والانبساط.

وكذلك تنتسم من الممدود الواردة في هذه الآية عقب الشموخ والكبرياء والاعتداد النابع من إتباع الحق والاستقامة عليه. إنه الاستعلاء الذي يجعل المؤمن يطأ بأخمصه الثريا غير مبال بما يعترض طريقه من العقبات، التي هي أسباب لرفع المنازل والدرجات. وذلك في قوله تعالى: ﴿يَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ [الشورى / 15].

وقد هيمنت الألف المدية بما فيها من خفة وعذوبة جرس(2)، لتتشاكل والمعاني المعبر عنها فتكرار المد واتساع مساحته مؤذن بمعنى سائد في السياق(3)، هذا المعنى هو استعلاء المؤمن، استعلاء من إلى جانبه الحق، وعزة من أسلم نفسه وكل أمره لله عز وجل «إنها القيادة الجديدة للبشرية جمعاء، القيادة الحازمة المستقيمة على نهج واضح ويقين ثابت تدعو إلى الله على بصيرة، وتستقيم على أمر الله دون انحراف وتتنأى عن الأهواء

(1) ينظر: ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد: تقريب النشر في القراءات العشر، ص 51.

(2) ينظر: إبراهيم شادي، محمد: البلاغة الصوتية في القرآن الكريم، ص 67.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص 67.

هذه المدود التي جاءت تقريبا بعدد كلمات الآية، والتي يبدو أن الهدف منها -والله أعلم- التعجيب من جهالة الكفار وغيهم في نكران البعث رغم ما جاءهم من الآيات الساطعات. فوجودهم في ذاته آية بيينة على أن الذي أوجدهم من عدم قادر على أن يبعث آباءهم وبيعتهم بعد موتهم.

وفي الشاهد القرآني الموالي نلاحظ كيف أن معان كثيرة يزاحم بعضها بعضها في تشكيل بديع فريد يأخذ فيه المد موقعه من أجل تجليتها أكثر يقول عز من قائل:

{عَلَىٰ كَيْفٍ يُؤْتِيهِمُ اللَّهُ مَقَادِيرَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَمَا لَا يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ أَمْرِهِ إِلَّا بِمَا نَحْنُ عَاظِمُونَ} [الزخرف/19، 23].

فالمقام مقام تقريب وتوبيخ على تلك الافتراءات التي أطلقها الكفار في حق الباري عز وجل: وهي أن الملائكة إناث، وهم بنات الله، وأن عبادة الكفار للملائكة بأمر الله... - تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا- ليأتي الرد بالاستفهام في {وَأُو۟رِثُوا۟} والذي يفيد التهكم. وقد «أدخل نافع همزة التوبيخ على أخرى مضمومة لبناء الفعل للمفعول {وَأُو۟رِثُوا۟} تنبيهها على عجزهم عن شهود ذلك إلا بمن يشهدهم إياه، وهو الخالق لا غيره، ومدها في إحدى الروايتين -أشهدوا- زيادة في المادة عليهم بالفضيحة وسهل الثانية بينها وبين الواو إشارة إلى انحطاط أمرهم وسفول آرائهم وأفعالهم»⁽¹⁾، ومن ثمّة جاءت المدود في هذه الآيات لتصور فداحة الأمر وهو الاجترار على المولى عز وجل، والذي لا يملك معه العبد إلا أن يفرغ فاه تعجبا واستنكارا. والملفت هو أن المدود التي تجاوزت الحد الطبيعي قد غرست في مواضع حساسة تلزم القارئ أو السامع بالتوقف عندها مليا، كما في كلمة (يسألون) وهو مد عارض للسكون، جيء به للترهيب، فإطالة المد بهذا التهديد من شأنه أن ييبس الرعب في القلوب، ويفتح أمام المتلقي بابا لتخيل ألوان العقاب التي تعقب السؤال. وكذلك المد في (يخرصون) التي تحمل نبرة سخط الرب عز وجل على هؤلاء المجرمين، والتشنيع بجرمهم -والله أعلم-، كما أن أنواع المدود التي تضمنها خطاب الكفار: المد العارض للسكون أيضا في مهتدون ومستمسكون ومقتدون ومد الصلة الصغرى في (قبله فهم، به مستمسكون)، والمد المتصل في (شاء) و(آباءنا) يدل على بعد غور هذا الاعتقاد وقدمه، ثم المد المنفصل في (قَالُوا إِنَّا)، (وَجَدْنَا آبَاءَنَا)، (عَلَىٰ أُمَّةٍ)، (عَلَىٰ آثَارِهِمْ)، (مُنْرَفُوها إِنَّا)، (وَجَدْنَا آبَاءَنَا)، (عَلَىٰ أُمَّةٍ)، (عَلَىٰ آثَارِهِمْ) وكله مشاكل لتسببتهم بغيهم، وتأكيدهم الثبات على آثار الآباء، والإصرار على المضي على الباطل ومجانبة الحق. ولنا أن نتخيل هذه المعاني التي حوتها الآيات السابقة لو أنها عرضت بغير هذه المدود الطويلة التي زادت الصورة بشاعة وفضاعة. فللمدود طاقة تعبيرية تستنز المشاعر وتلهب الخيال للقبض على المعنى الكامن، فأبرز ما يتميز به التعبير القرآني هو «تمام التلاؤم بين طبيعة المواقف والأغراض وبين التعبير عنها»⁽²⁾.

(1) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 7، ص 16.

(2) إبراهيم شادي، محمد: البلاغة الصوتية في القرآن الكريم، ص 65.

ومن مناسبة الإيقاع الصوتي للمعنى أيضا قوله تعالى: { ج ج ج ج }
تتتتتت} [فصلت / 49]، فقد أسهم الضم والمد بالواو في هذه الآية في تجسيد حالة الضيق والكرب التي ترمي بصاحبها في تخوم اليأس والقنوط عند نازلة الشر، وما تنوء به نفسه من الجزع، واختيار صيغة المبالغة (فعول) في يؤوس قنوط للدلالة على أن خلق الجزع طبيعة متأصلة فيه، وكذلك تتابع الصفيتين دليل على شدة عجزه عن احتمال الشر، وإن كان مسا فقط أي بسيطا.

ومجمل القول: إن هذه المدود التي تواترت -كما رأينا- في الشواهد السابقة أو شواهد أخرى في مجموعة الحواميم، أو ما كان منها منثورا في آيات القرآن الكريم لا يمكن أن توجد هكذا -حاشا لله- وإنما هي دلالات، ومعان وصور وإحياءات وظلال ترسمها المدود والحركات لتحقيق الإيقاع الذي يتشاكل ويتناغم والمغزى المراد؛ أي أن توزيع الحركات والمدود يقوم على مراعاة التشاكل الإيقاعي من خلال مسايرة الأصوات للمعاني، فسبحان الله الذي جعل إعجاز القرآن الكريم في الجليل والدقيق والكبير والصغير. وأحب أن أختتم هذه الرحلة الشائقة والماتعة بملاحظة لعبد الله دراز يقول فيها: «دع القارئ الموجود يقرأ القرآن ويرتله حق ترتيله نازلا بنفسه على هوى القرآن، وليس نازلا بالقرآن على هوى نفسه، ثم انتبذ منه مكانا قصيا لا تسمع فيه جرس حروفه، ولكن تسمع حركاتها وسكناتها، قم ألق سمعك إلى هذه المجموعة الصوتية، وقد جردت تجريدا وأرسلت ساذجة في الهواء، فستجد نفسك منها بإزاء لحن غريب عجيب لا تجده في كلام آخر لو جرد هذا التجريد، وجود هذا التجويد، ستجد اتساقا وانتلافا يسترعي من سمعك الموسيقى والشعر على أنه ليس بأنغام الموسيقى ولا بأوزان الشعر... فإذا اقتربت بأذنك قليلا قليلا فطرقت سمعك جواهر حروفه خارجة من مخارجها الصحيحة فاجأتك منه لذة أخرى في نظم تلك الحروف ورصفها وترتيب أوضاعها فيما بينها»⁽¹⁾.

(1) دراز، عبد الله: النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن، دار القلم، الكويت، ط 1، 1970 م، ص ص 101-103.

الفصل الثالث:

التشاكل اللفظي

ومن التشاكل الصوتي أيضا نتعرف على لون آخر يتجاوز الحروف وصفاتها وحر كاتها إلى اللفظة، وذلك ضمن المتغيرات الأسلوبية التالية: التجنيس والمشاكل والترديد... وغيرها، كما قال بيير جيرو P.GIROUD: «في حوزة اللغة نسقا من المتغيرات الأسلوبية الصوتية، ويمكن أن نميز من بينها الآثار الطبيعية للصوت والمحاكاة الصوتية، والمد، والتكرار، والجناس، والتناغم»⁽¹⁾، وغيرها من القواعد التنظيمية التي تعتمد آلية التكرار من أجل تأسيس التشاكل والانسجام البديعي، ومن ثمة تحقيق التماسك النصي «ولاشك أن متابعة الدرس البلاغي في رصده للظواهر البديعية قد أكدت حضور الخلفية التكرارية التي مارست فاعليتها رأسيا وأفقيا، وهي فاعلية تتجه إلى إنتاج الدلالة أحيانا، وإلى إنتاج الإيقاع الخالص أحيانا، ثم مزج الإيقاع بالدلالة أحيانا ثالثة»⁽²⁾. ومن هذه الظواهر البديعية.

1-التجنيس:

هو «انضمام الشيء إلى ما يشاكله ويتحد به ويميل إليه ويقرب منه»⁽³⁾، وحكي عن الخليل (ت 175 هـ): «هذا يجانس هذا أي يشاكله»⁽⁴⁾. وقد لفت انتباه البلاغيين القدامى والمحدثين على حد سواء الذين اختلفوا في تحديد قيمته النصية، فمنهم من ذهب إلى اعتباره مجرد حلية وزخرف لفظي كغيره من المحسنات البديعية، غايته تحسين الكلام، بل هو «من أبواب الفراغ وقلة الفائدة»⁽⁵⁾، خاصة إذا تعقبه صاحبه وتكلفه.

(1) بيير جيرو: الأسلوبية، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، ط 2، 1994م، ص 40.

(2) عبد المطلب، محمد: البلاغة العربية قراءة أخرى، ص 404.

(3) الجندي، علي: فن الجناس: بلاغة - أدب - نقد، دار الفكر العربي، مصر، د ط، د ت، ص 3.

(4) المقري، أحمد بن محمد بن علي الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المطبعة الميمنية، مصر، د ط،

1325هـ، ج 1، ص 56.

(5) ابن رشيق، أبو علي الحسن: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج 1، ص 290.

وقد عرفه القزويني (ت 739 هـ) بقوله: «الجناس بين اللفظين وهو تشابههما في اللفظ. والتمام أن يتفقا في أنواع الحروف وأعدادها وهيئاتها، وترتيبها فإن كانا من نوع واحد -كاسمين- سمي ممتثلا كقوله تعالى: { كَمْ كَمْ كَمْ كَمْ كَمْ كَمْ كَمْ } [الروم/55]، وإن كانا من نوعين -كاسم وفعل- سمي مستوفى كقول أبي تمام [من الكامل]:

مَا مَاتَ مَنْ كَرَّمَ الزَّمَانَ فِائَةً ** يَحْيَا لَدَى يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ»⁽¹⁾.

إلى غير ذلك من أنواع الجناس التي ساقها القزويني في إيضاحه، والملاحظ في تعريف القزويني أنه ذكر المشابهة الصورية بين الألفاظ دون الاختلاف المعنوي الذي هو شرط أساسي في التجنيس، وبذلك ترك الباب مفتوحا لتدخل أنواع أخرى تتشابه لفظا ومعنى كالاشتقاق. ومنهم من عدّ الجناس وإن كان محسنا لفظيا فإنه لا يخلو من فائدة معنوية تسهم في ترسيخ المعنى، وتمكينه في النفس من خلال التكرار الذي «يقوم بدور كبير في الخطاب الشعري، أو ما يشبهه من أنواع الخطاب الأخرى الإقناعية»⁽²⁾، وقد تنبه الجرجاني (ت 471 هـ) إلى هذا المعنى حين رفض أن توكل إلى التجنيس كبنية صوتية أية مزية بعيدا عن المعنى؛ إذ القصد من التكرار هو التلبس على القارئ / السامع ومخاطلته للحظة ما من خلال إعادة لفظة واحدة تماثلت حروفها وأصواتها واختلفت معانيها، بحيث إنه سرعان ما يكشف عن التوهم الذي وقع ضحيته من خلال تقلب معنى كل لفظة في ذهنه. وهذا ما سماه جميل عبد الحميد بـ «التوهم اللحظي للسبك المعجمي»⁽³⁾. يقول الجرجاني (ت 471 هـ): «ورأيت الآخر قد أعاد عليك اللفظة، كأنه يخدعك عن الفائدة وقد أعطاها، ويوهمك أنه لم يزدك وقد أحسن الزيادة ووقأها، فهذه السريرة صار التجنيس... من حلي الشعر»⁽⁴⁾. والفائدة تقع من طريق مخادعة القارئ / السامع وإيهامه. يقول: «واعلم أن النكتة التي ذكرتها في التجنيس، وجعلتها العلة في استجابة الفضية، وهي حسن الإفادة، مع أن الصورة صورة التكرير والإعادة، وإن كانت لا تظهر الظهور التام الذي لا يمكن دفعه إلا في المستوفى المتفق الصورة... أو الموفور الجاري هذا المجري كقوله: «أودعاني أمت بما أودعاني» فقد يتصور في غير ذلك من أقسامه أيضا. فمما يظهر ذلك فيه ما كان نحو قول أبي تمام [من الطويل]:

يَمْدُونُ مَنْ أَيْدٍ عَوَاصِمٍ *** تَصُولُ بِأَسْيَافٍ قَوَاصِمٍ قَوَاصِبِ

وذلك أنك تتوهم قبل أن يرد عليك آخر الكلمة، كالميم من عواصم، والباء من قواصب: أنها هي التي مضت، وقد أرادت أن تجيئك ثانية، وتعود إليك مؤكدة، حتى إذا تمكن في نفسك تمامها، ووعى سمعك آخرها، انصرفت عن ظنك الأول، وزلت عن الذي سبق من التخيل، وفي ذلك ما ذكرت لك من طلوع الفائدة بعد أن يخالطك اليأس منها،

(1) القزويني، جلال الدين أبو عبد الله محمد: الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبيدع، ص 393.

(2) مفتاح، محمد: تحليل الخطاب الشعري، ص 39.

(3) جميل عبد الحميد: البيدع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1998م، ص

(4) الجرجاني، عبد القاهر: أسرار البلاغة في علم البيان، تعليق: د. محمد الاسكندراني و د.م. مسعود، دار الكتاب

وفي آية الأحقاف فإن (من) في (من قبل) لابتداء الغاية، بينما (من) في (من علم) فهي للتبعيض، ومجاورة هذه الحروف المتحدة في الصياغة والمختلفة في المعنى، من شأنها أن توهم المتلقي بمماثلتها المعنوية، وهو وهم لحظي فقط يراوغ السمع والبصر قبل أن تبطل خدعة الاتحاد الدلالي وذلك ما يجعل الجنس أقوى تأثيراً. فبنية التجانس ليست ذات قيمة إيقاعية فحسب، وإنما بنية تعمل على المستوى الدلالي وتدفعه إلى النضج والاكتمال، من حيث حققت التوحد والتخالف على صعيد واحد⁽¹⁾، وقد تفتن القدماء إلى ذلك، حيث ذكر السيوطي (ت 911 هـ) أن التطابق الصوتي الذي يتلاعب بتوقع المتلقي، هو من وراء الأثر الجمالي الذي تثيره فيه المجانسة الصوتية «لأن اللفظ المشترك إذا حمل على معنى ثم جاء والمراد به معنى آخر كان للنفس تشوق إليه»⁽²⁾. ويقول حازم (ت 684 هـ): «فإن للنفوس في تقارب المماثلات وتشافعها والمتشابهات والمتضادات، وما جرى مجراها تحريكاً وإيلاً عابلاً بالانفعال إلى مقتضى الكلام، لأن تناظر الحسن في المستحسنين المماثلين والمتشابهين أمكن في النفس موقعا من سنوح ذلك لها في شيء واحد»⁽³⁾.

وكذلك رأى المتأخرون، فمن أسباب جمال الجنس كما يقول علي الجندي:

ا-تناسب الألفاظ في الصورة كلها أو بعضها، ومما لا شك فيه أن التوافق في الزمي والهندام، واقتران الأسباب والنظائر بعضها ببعض تميل إليه النفوس بالفطرة وتأنس به وتغتنب ويطمئن إليه الذوق ويسكن لأنه نظام وانسجام وانتلاف وهي أشياء مركز حبه في الغرائز لخلعها على النفوس راحة وبشاشة وهوداء قراراً.

ب-التجاوب الموسيقي الصادر من تماثل الكلمات تماثلاً كاملاً أو ناقصاً، فيطرب الأذن ويونق النفس ويهز أوتار القلوب.

ج-هذا التلاعب الأخاذ الذي يلجأ إليه المحسن (بالكسر) لاختلاب الأذهان واختداع الأفكار⁽⁴⁾.

يضاف إلى ذلك أن التنويع المعنوي الذي يعتمد أساساً على المجانسة الصوتية في بنية الجنس يعزز التحام الكلام وترابط أجزائه بعضها ببعض. وكما رأينا فإن مع الجنس التام «تتسلط عملية الاختيار على مفردتين متطابقتين صوتياً، وفي مثل ذلك يكون المنبه التعبيري أقوى تأثيراً نتيجة للهزة الدلالية التي يتلقاها المتلقي بمخالفة التوقع»⁽⁵⁾، ووجه الحسن في الجنس المماثل هو «حسن الإفادة مع أن الصورة صورة الإعادة»⁽⁶⁾؛ أي ما يستجلبه من معنى مخالف.

(1) ينظر: محمد عبد المطلب: بناء الأسلوب في شعر الحدائث التكويني البديعي، دار المعارف، القاهرة، ط 1، 1993 م، ص 332.

(2) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الإتيان في علوم القرآن، ج 3، ص 220.

(3) القرطاجني، أبو الحسن حازم: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد بن الحبيب الخوجة، الدار العربية للكتاب، تونس، ط 3، 2008 م، ص 40.

(4) الجندي علي: فن الجنس، ص 29.

(5) عبد المطلب، محمد: البلاغة العربية قراءة أخرى، ص 393.

(6) القزويني الخطيب، جلال الدين أبو عبد الله: الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع، ص 395.

وقال تعالى: { ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج } [فصلت / 33].

وقال تعالى: { و و و و و و و و و و و } [فصلت / 17].

وقال تعالى: { ج ج ج ج ج ج } [فصلت / 23].

وقال: { أ ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب } [الشورى / 16].

وقال تعالى: { ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج } [الشورى / 24].

وقال تعالى: { ب ب ب ب ب ب ب } [الشورى / 30].

وقال تعالى: { و و و و و و } [الدخان / 16].

وقال تعالى: { ق ق ق ق ق ق ق } [الأحقاف / 19].

وقال تعالى: { ق ق ق ق ق ق ق ق ق ق } [الأحقاف / 05].

{ ق ق } [الأحقاف / 05].

وقال تعالى: { ث ث ث ث ث ث ث ث ث ث ث ث } [الأحقاف / 15].

ففي كل هذه الأمثلة - وغيرها كثير - دوال تكرر مبنى ومعنى لفائدة هي بالتأكيد تأكيد المعنى وترسيخه في النفس أكثر، بالإضافة إلى ما يخلفه ذلك من الانسجام الموسيقي الذي تتردد أصداؤه في جنبات النص من تأثير نفسي وارتياح شعوري عذب.

ومن استقراء الأمثلة الجناسية التي تواردت في منظومة الحواميم نصل إلى أن القيمة الحقيقية لهذا اللون التعبيري في القرآن الكريم، وفي منظومة الحواميم بالتحديد تتجاوز كونه مجرد صبغ أو حلية أو تحسين لفظي زائد، إلى الكشف عن طاقات اللغة، وإمكاناتها التعبيرية اللامحدودة في تحفيز الدلالات الكامنة في النص، وخلق الإيقاع والوقع الملائم الذي يرمي النص إلى استثارتها في نفسية المتلقي، ليكون الجناس بذلك واحداً من الآليات التي يتحقق بها التشاكل الصوتي في منظومة الحواميم، وقد رأينا أن جمالية الجناس القرآني منبعها أنه ينقاد عفواً سلساً إلى المعنى والإيقاع المطلوبين، غير مستجلب ولا مستكبره ولا متكلف فيه، فكان من أحلى الجناس وأعلاه.

2- الترديد في منظومة الحواميم:

تستمد ظاهرة الترديد قيمتها الأسلوبية من احتفائها بالصوت والمعنى في الوقت نفسه - كما سبق ورأينا مع الجناس - فالى جانب كونها تشكل مظهراً إيقاعياً، يؤدي فيه التشاكل اللفظي دوراً هاماً في الحضور الجمالي الصوتي، فإن الجانب الدلالي أيضاً حاضر في أداء الوظيفة الجمالية من خلال ربط أجزاء الكلام ببعضه ببعض. فالترديد في البلاغة العربية هو «أن يأتي الشاعر بلفظة معلقة بمعنى، ثم يعلقها بمعنى آخر في البيت

أو في قسيم منه»⁽¹⁾؛ أي أن تتردد في النص ألفاظ متحدة في المادة الصوتية وفي الدلالة المعجمية وهو ما أدخله محمد الهادي الطرابلسي تحت مبدأ «استصحاب أصول الدال وأصول المدلول»⁽²⁾، ثم يتم تعليق كل لفظ منها بأمر مغاير يكون سببا في إنتاج دلالات أخر غير ما تؤديه الدلالة المعجمية، وهذا ما يمتاز به الترديد عن التكرار، الذي يبقى حاضرا في بنية الترديد على المستوى الصوتي والمعجمي فقط. لأن «العنصر الذي يتردد يكون هو ذاته في المنزلتين، ويكون في المنزلة الثانية غيره في المنزلة الأولى في الوقت نفسه فليس الفرق بين الاستعمالين فرقا مفهوميا وإنما هو تأثيري»⁽³⁾.

ومن ثمة فإن فاعلية الترديد تكمن في أنه يقوم على مبدأ المماثلة والمغايرة الذي يسمح به التجاور المكاني، وذلك أن «مناطق الارتكاز الصياغي الناتجة من التكرار في بنية الترديد لا تمثل عملية التقاء، وإنما عملية موازاة، حيث يحدث التجاور المكاني للفظتين، لكن لكل منهما تعلق مغاير فينتج بفاعلية التجاور والتغاير ازدواج دلالي فيه من الترابط بقدر ما فيه من التغاير»⁽⁴⁾، ولذلك كانت بنية الترديد من بين البنى الأسلوبية التي تتوفر على طاقة تأثيرية، ناتجة عن تصاعد الكثافة التي تتميز بها الكلمات المكررة حسب ما بينه جون كوهين J.COHEN⁽⁵⁾، و التي سماها محمد الهادي الطرابلسي بالحدة لأن «الترديد يضمن تضاعف الحدة»⁽⁶⁾، التي توقع المتلقي في بؤرة التوتر، حيث يكون في حالة شد وجذب بين التوافق الكلي في المستوى السطحي الذي يثبت بصريا وخطيا، وفي المستوى العميق كذلك -المعنى المعجمي- وبين الاختلاف الذي يسببه اختلاف الإسناد. وفي ملاحظة لظاهرة الترديد في منظومة الحواميم، وجدنا أن الترديد يتمظهر فيها بأنواعه الثلاثة وهي: الترديد اللفظي، والترديد الجملي، والترديد الحرفي. ومن الأمثلة:

1.2- الترديد اللفظي:

يقول الله تعالى: { يٰ دٰۤىٓنٰۤىۤاۤءُ دٰۤىٓنٰۤىۤاۤءُ دٰۤىٓنٰۤىۤاۤءُ دٰۤىٓنٰۤىۤاۤءُ دٰۤىٓنٰۤىۤاۤءُ } [غافر / 11].

فقد ترددت في الآية الكريمة كلمة اثنتين مرتين، فالأولى تعلقت بالموت أي إِمَاتَيْنِ، والثانية بالحياة أي إِحْيَاءَيْنِ، وقد جاء في الكشاف: «اثنتين إِمَاتَيْنِ وإِحْيَاءَيْنِ أو موتتين وحياتين وأراد بالإِمَاتَيْنِ خلقهم أمواتا أولا وإِمَاتَتَهُمْ عند انقضاء آجالهم. وبالإِحْيَاءَيْنِ الإِحْيَاءَةَ الأولى، وإِحْيَاءَةَ البعث وناهيك تفسير ذلك قوله تعالى: { وَ وِىٓ يٰۤبِىۤءِ } [البقرة / 28]، وكذا عن ابن عباس -رضي الله عنهما-»⁽⁷⁾. -وسنعرض لاختلاف المفسرين في تفسير هذه الآية في حينه- فالإركام الصياغي لعنصر معجمي في النص، وفي مساحة محددة، هو الذي ينتج بنية الترديد التي تكون مشروطة بتغير المتعلق الذي يسند إليه

(1) ابن رشيق، أبو علي الحسن: العمدة في محاسن الشعر، ج 2، ص 3.

(2) الطرابلسي، محمد الهادي: خصائص الأسلوب في الشوقيات، ص 60.

(3) الطرابلسي، محمد الهادي: النص الأدبي وقضاياها عند ميشال ريفاتير من خلال كتابه «صناعة النص» وجون كوهين من خلال كتابه «الكلام السامي»، مجلة فصول، مجلة النقد الأدبي، المجلد 5، العدد 1-2، ص 128.

(4) عبد المطلب، محمد: البلاغة العربية قراءة أخرى، ص 370.

(5) ينظر: جون كوهين: النظرية الشعرية بناء لغة الشعر، اللغة العليا، ترجمة: أحمد درويش، ص 457-458.

(6) الطرابلسي، محمد الهادي: النص الأدبي وقضاياها عند ميشال ريفاتير من خلال كتابه «صناعة النص» وجون كوهين من خلال كتابه «الكلام السامي»، ص 128.

(7) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 24، ص 952.

والتردد الرابع علق لفظة اليوم بالجزاء والحساب، فهو اليوم الذي يوفى الناس فيه أجر أعمالهم فمن عمل خيرا وجد خيرا، ومن عمل شرا وجد شرا. فيما تعلق اليوم الخامس بتأكيد انتفاء الظلم، وذلك أنه «لما قرر أن الملك لله وحده في ذلك اليوم عدد نتائج ذلك وهي أن كل نفس تجزى ما كسبت وأن الظلم مأمون، لأن الله ليس بظلام للعبيد»⁽¹⁾، والعدل ليس في إيفاء كل نفس ما تستحق فقط وإنما حتى في الإسراع بالحساب⁽²⁾،

«وكما يرزقهم في ساعة واحدة، يحاسبهم كذلك في ساعة واحدة»⁽³⁾، والقراءة الساذجة لهذه الآيات ربما تذهب إلى اعتبار أن اليوم المتحدث عنه فيها هو أيام وليس يوما واحدا وهذا ما يمنح التردد ثراءه، حيث يُكفّف الدلالة الإيحائية للنص⁽⁴⁾ -التي هي نتاج التكرار-.

فالتريد يكسب النص اتساعا وانفتاحا على دلالات متعددة تنسل كلها من دال واحد، حيث تتوزع في شكل توالدي وتسير وفق ترانينية تصاعدية لأن «التريد قدرته على ترتيب الدلالة والنمو بها تدريجيا في نسق أسلوبى يعتمد التكرار اللفظي»⁽⁵⁾، فالحدث يبدأ من خروج الناس من قبورهم وينتهي بالفصل بينهم ومجازاتهم وكل ذلك يتم في يوم واحد. «روي عن ابن عباس أنه تعالى إذا أخذ في حسابهم -الخالق- لم يقل أهل الجنة إلا في الجنة ولم يقل أهل النار إلا في النار»⁽⁶⁾.

فالدلالة الكامنة التي ينتجها التريد تتجاوز الإخبار بما يحدث في ذلك اليوم من أحداث جسام، إلى تسليط الضوء على صفات الخالق سبحانه وتعالى، والتي تتراءى من وراء كل لفظ مكرر وهي تمام القدرة والسيطرة، وسعة العلم والإحاطة الشاملة والحكمة الإلهية، وغيرها مما يستثير عاطفتي الخوف والرجاء والترهيب والترغيب... الخ، ثم إن الترجيع الإيقاعي له قيمته في تمكين هذه الدلالات في النفس بالإضافة إلى استحكام النظم وتقوية الدلالة⁽⁷⁾.

يقول الله تعالى: {كُذُّوْا وَوُؤُوْا وَوُؤُوْا} [غافر / 57]. في هذه الآية الكريمة تردد الدال (خلق) في موضعين متجاورين بمادتهما الصوتية ودالتهما المعجمية الواحدة، ما يعني تماثلهما الكلي. وفي الموضعين فإن خلق تعني الإنشاء على غير مثال سابق وفي ذلك تنبيه على القدرة الباهرة للخالق تقدست أسماؤه، والتي تتجلى شواهدا في خلق السموات والأرض وخلق الناس جميعا. غير أن إضافة كل دال منهما إلى مضاف مختلف أوقع المغايرة التي تعتبر الناتج الأسلوبى الذي تشتغل عليه بنية التريد، فقد أفادت لفظة خلق الأولى عظمة قدرة الله عز وجل، والتي تتمثل في خلق السموات والأرض، أما الثانية فقد تعلق بالناس وهم أهون وأيسر الخلق على الله يقول البقاعي (ت 885 هـ): «(كُذُّ) أي

(1) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، مج 24، ص 953.

(2) ينظر: البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 6، ص 496.

(3) القرطبي أبو عبد الله، محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن، ج 18، ص 341.

(4) ينظر: عياشي، منذر: مقالات في الأسلوبية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط 1، 1990 م، ص 83.

(5) عبد المطلب، محمد: البلاغة والأسلوبية، ص 300.

(6) الألوسي، شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، مج 12، ص 24، ص 311.

(7) ينظر: عز الدين علي السيد: التكرير بين المثير والتأثير، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1979 م، ط 2، 1986 م، ص

من «الاتكاء وهو التحامل على الشيء»⁽¹⁾، وفي إعادة الأجر والمجور (□) «تأكيد للمعنى وتثبيته»⁽²⁾، والمتعلقان مختلفان لأن الظهور غير الاتكاء ففي يظهر «زيادة تصوير للتنعم»، وفي يتكئون «زيادة تصوير لدعة»⁽³⁾. وعلى الرغم من الاختلاف الواضح بينهما إلا أن دلالة التردد تنحو نحو التوحيد بينهما، لأن الظهور أو العلو والاتكاء هما الاثنان مظهران من مظاهر التنعم، والترف اللذين سيقا إلى جانب مظاهر أخرى لبيان حقارة الدنيا وتفاهتها.

وقوله تعالى: {قَجَجْ جِ جِ جِ جِ} [فصلت / 14]. والشاهد أنه تردد حرف الجر (من) وهو هنا لابتداء الغاية متعلقا بـ (ج) وأيضا بـ (ج) فاختلفت الجهات كناية عن شدة حرص الرسل على إنقاذ قومهم من الكفر، حيث أنهم لم يدخروا جهدا ولا طريقا لإقناعهم. يقول ابن عاشور: «وقوله من بين أيديهم ومن خلفهم تمثيل لحرص رسول كل منهم على هداهم بحيث لا يترك وسيلة يتوسل بها إلى إبلاغهم الدين إلا توسل بها، فمثل ذلك بالمجيء إلى كل منهم تارة من أمامه، وتارة من خلفه لا يترك له جهة»⁽⁴⁾.

وفي قوله تعالى: {كَّ كَّ كَّ كَّ كَّ كَّ كَّ كَّ كَّ كَّ كَّ كَّ} [الدخان / 30]، تردد حرف الجر في هاتين الآيتين في مواضع ثلاثة متصلا في الأول بالعذاب المهين وفي الثاني بفرعون والثالث بالمسرفين وليس خافيا ما بينها من تغاير له أهميته في إنتاج المعنى، فقد تحول فرعون بفعل التردد من المتسبب في عذاب بني إسرائيل إلى أن يكون هو العذاب المهين ذاته، وهذا على وجه التأكيد، ثم وهو واحد من المسرفين الذين تجاوزوا الحد في الاستكبار والعلو مبالغة. يقول ابن عاشور عن أثر تردد حرف الجر من: «وقوله من فرعون» الأظهر أن يكون بدلا مطابقا للعذاب المهين فتكون (ه) مؤكدة لـ (ه) الأولى المعدية لـ «كَّ»، لأن الحرف الداخل على المبدل منه يجوز أن يدخل على البديل للتأكيد. ويحسن ذلك في نكت يقتضيها المقام وحسنه هنا، فأظهرت (ه) لخفاء كون اسم فرعون بدلا من العذاب تنبيها على قصد التهويل لأمر فرعون في جعل اسمه نفس العذاب المهين، أي في حال كونه صادرا من فرعون... و«ه ه ه» أشد مبالغة في اتصافه بالإسراف من أن يقال مسرفا»⁽⁵⁾، فالواضح أن «النظر على المستوى السطحي -في بنية التردد- يقدم لنا نمطا تكراريا من الطراز الأول، بينما النظر إلى البنية التحتية ينفي هذه التكرارية ويقدم بدلا منها علاقة تأسيس تتولد من توالي الجمل في شكل مجدول، أو في شكل سلسلة تترابط حلقاتها ترابطا محكما»⁽⁶⁾.

ويقول تعالى: {□□ □□ □□□□□□□□ □□} [فصلت / 54]، ارتبطت كلمة التنبيه (□) في الآية بمتعلقين مختلفين هما الجملة الاسمية (□) وضمير الغيبة فيها عائد على الكفار الذين ينكرون البعث. والجملة الاسمية (□) وضمير الغيبة فيها عائد على الله

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 71.

(2) أبو موسى، محمد: آل حم، الشورى-الزخرف-الدخان، دراسة في أسرار البيان، ص 331.

(3) المرجع نفسه، ص 331.

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر: تحرير التنوير، ج 24، ص 253.

(5) المرجع نفسه، ج 25، ص 305.

(6) عبد المطلب، محمد: بناء الأسلوب في شعر الحدائث، التكوين البيديعي، ص 390.

والمشابهة أو المماثلة أساسا لها، والفائدة المتحدث عنها في قوله هي فائض الدلالة التي ينتجها الترديد.

وإذن فإن أسلوبية الترديد تكمن -كما رأينا فيما سبق من الأمثلة وغيرها مما لا يتسع المجال لتحليلها جميعا- أنه مثير يتخذ من الشيوخ أو التراكم ومن الترجيع الصوتي وسيلة لبناء المعنى، ونموه، واتساقه عن طريق المفارقة الدلالية بين أطراف الترديد التي يستمد منها طاقته الإنتاجية، و«التي تقوم على ما تفرزه الألفاظ المترددة من أنماط تركيبية وإخبارية وبيانية متنوعة على مستوى الخطاب»⁽¹⁾، وخاصيته التأثيرية عن طريق تحطيم التوقع أي «تحقيق عناصر دلالية مثل المفاجأة والإثارة اللتين تجلبان اهتمام السامع وتحقق سياق التوقع لديه»⁽²⁾.

3- المشاكلة في منظومة الحواميم:

ومن التلويحات الصوتية التي تؤسس لجمالية التعبير القرآني أيضا، و تتسل هي الأخرى من عباءة التكرار نجد المشاكلة «والتسمية ذاتها تؤكد الطابع التكراري»⁽³⁾، وخاصة الإيقاعي لهذا اللون. ويعود الكشف عن هذا الفن البديعي، الذي يأخذ فيه اللفظ سمت اللفظ الذي سبقه بالرغم من اختلاف معنييهما، وذلك لمجرد وقوعه في صحبته إلى الفراء (ت 207 هـ) الذي يرجع إليه الفضل في التأصيل العلمي لهذا اللون، لكن دون تسميته باسمه⁽⁴⁾، وذلك في تفسيره لقوله تعالى: { جِجِدِ يَدِي } [البقرة / 193]، يقول: «وقوله: فإن انتهوا... إلى، فلم يبدؤكم (ج د ي) على الذين انتهوا، إنما العدوان على من ظلم، على من بدأكم ولم يذته فإن قال قائل: رأيت قوله: "فلا عدوان إلا على الظالمين" أعدوان هو وقد أباحه الله لهم؟ قلنا: ليس بعدوان في المعنى، وإنما هو لفظ على مثل ما سبق قبله، ألا ترى أنه قال: "فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم"، فالعدوان من المشركين إنما هو قصاص، فلا يكون القصاص ظلما وإن كان لفظه واحدا»⁽⁵⁾، فقد أدرك الفراء معنى المشاكلة التي تتحدد باتفاق هيئات الألفاظ واختلاف دلالتها. وقد تأخرت تسمية هذا الفن البديعي إلى القرن (4 هـ)، وبالتحديد -كما تقول بعض المراجع-⁽⁶⁾، مع أبي علي الفارسي (ت 377 هـ) الذي يعزى إليه إطلاق مصطلح المشاكلة على هذا اللون التكراري حيث يقول: «... وإذا كانوا قد استجازوا لتشاكل الألفاظ وتشابهها أن يجروا على الثاني طلبا للتشاكل ما لا يصح في المعنى على الحقيقة، فإن يلزم ذلك ويحافظ عليه فيما يصح في المعنى أجدر وأولى»⁽⁶⁾.

(1) جاب الله، أسامة عبد العزيز: جماليات التلوين الصوتي في القرآن الكريم، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، ط 1، 2013 م، ص 81.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) عبد المطلب، محمد: البلاغة العربية قراءة أخرى، ص 375.

(4) ينظر: عبد القادر حسين: أثر النحاة في البحث البلاغي، دار غريب، القاهرة، د ط، 1998 م، ص 166.

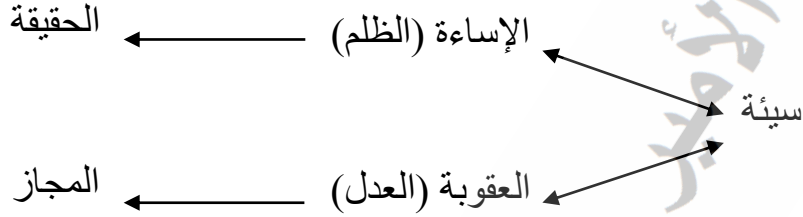
(5) الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد: معاني القرآن، ص 116-117. مطلوب، أحمد: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، الدار العربية للموسوعات، ط 1، (1427 هـ-2006 م)، ج 3، ص 258.

(6) عبد القادر حسين: أثر النحاة في البحث البلاغي، ص 166.

(6) الفارسي أبو علي، الحسن بن عبد الغفار: الحجة للقراء السبعة، مراجعة وتدقيق بدر الدين قهوجي وأحمد يوسف الدقاق، دار المأمون للتراث، بيروت، د ط، د ت، ج 1، ص 315، 316.

[40 /]، فالسيئة الثانية ليست بسيئة لأنها مجازاة، ولكنه لما قال: (وجزاء سيئة سيئة مثلها) فحمل اللفظ على اللفظ»⁽¹⁾.

ويقول الألوسي (ت 1270 هـ) «(ه هـ ع) بيان لما جعل للمنتصر وتسمية الفعلة الثانية وهي الجزاء سيئة قيل للمشاكله، وقال جار الله: تسمية كلتا الفعلين سيئة لأنها تسوء من تنزل به، وفيه رعاية لحقيقة اللفظ وإشارة إلى أن الانتصار مع كونه محمودا إنما يحمى بشرط رعاية المماثلة وهي عسيرة، ففي مساقها حث على العفو من طريق الاحتياط»⁽²⁾، وقد اختيرت المماثلة اللفظية في هذه الآية كما يوضح الرسم الآتي:



أ- لأنها تسوء الظالم والمظلوم كليهما، كما قال صاحب الكشاف: «كلتا الفعلين الأولى وجزاؤها سيئة؛ لأنها تسوء من تنزل به. قال الله تعالى: { □ □ □ □ □ □ } [النساء / 78]، يريد: ما يسوءهم من المصائب والبلايا. والمعنى: «أنه يجب إذا قوبلت الإساءة أن تقابل بمثلها من غير زيادة، فإذا قال: أخزأك الله قال: أخزأك الله»⁽³⁾.

ب- في تسمية الجزاء تجوزا سيئة شفاء لغليل المظلوم.

ج- استجابة لطلب المماثلة الجزائية من كل وجه. وذلك من وجوه الدقة في رعاية المعاني أي التشاكل والتناسب⁽⁴⁾.

د- لأن في المشاكلة إثارة للانتباه لما فيها من فاعلية إيقاعية ومن ثمة تأثيرية.

ه- التوليد الدلالي الذي يجعل دالا أولا قادرا على توليد دال ثان، فالسيئة الأولى تولدت منها السيئة الثانية «والولادة تقتضي المماثلة بين الوالد والمولود، ويمكن -في رأينا- القول بأن التعامل مع بنية المشاكلة يعتمد على أن حركة اللسان تكون فيها أسرع من حركة الذهن، على عكس المؤلف في إنتاج الكلام عموما، فالعدول هنا خروج على عدة مستويات ينتهي إلى أن تأتي الدلالة من غير مصدرها اللغوي، دون أن يكون في ذلك تمزيق للعلاقة بين الشكل والمضمون»⁽⁵⁾.

ز- والمشاكلة اللفظية دليل على المشاكلة الجزائية.

ويقول تعالى: { پ ن ث ن ذ ن ت ث ت ت ث ط ث ڈ ف } [الجاثية / 34].
يقول الزمخشري (ت 538 هـ): «(ث) نترككم في العذاب كما تركتم عدة (ث ت)»،

(1) ابن سنان الخفاجي، أبو محمد عبد الله بن محمد: سر الفصاحة، ص 141.

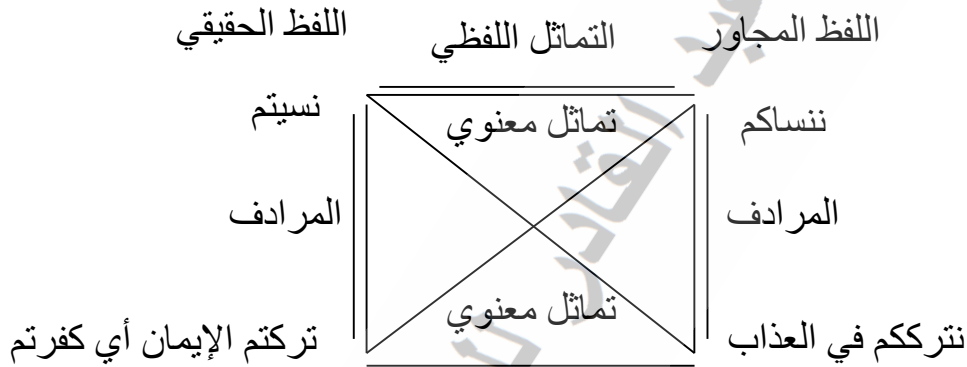
(2) الألوسي، شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، مج 13، ج 25، ص 47.

(3) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 25، ص 981.

(4) ينظر: عبد المطلب، محمد: البلاغة العربية قراءة أخرى، ص 376.

(5) المرجع السابق، ص 376.

وهي الطاعة أو نجعلكم بمنزلة الشيء المنسي غير المبالي به، كما لم تبالوا أنتم بلقاء يومكم ولم تخطروه ببال كالشيء الذي يطرح نسيا منسيا»⁽¹⁾، فطرفا المشاكلة هما الفعل ننساكم والفعل نسيتم وقد تماثلا هيئة لكن اختلفا معنى. ونسيان الله جل جلاله هو تركهم وإهمالهم، ذلك أن الضمير في ننساكم يعود على الله عز وجل، والله لا يوصف بالنسيان يقول ابن كثير (ت 774 هـ): «(پ ن ث) أي نعاملكم معاملة الناسي لكم في نار جهنم»⁽²⁾، أما الضمير في فهو يعود على الكفار، وهو مستعمل على حقيقته وهو إهمال الاستعداد للقاء الله عز وجل. ولأن النسيان لا يليق بالخالق عز وجل الذي وصف نفسه بقوله: { □ □ □ } [مريم / 64]، كانت المشاكلة بمثابة الكابح الذي يستوقف القراءة لمزيد من التأمل والتدبر في كنه هذا التجاوز ودلالته. وقد استطاع صاحب «التقابل والتماثل في القرآن الكريم» أن يكشف عن مجموع العلاقات التي تتعالق بين طرفي المشاكلة - في هذه الآية - والتي توطنها العلاقة الحميمية بين التضاد والتماثل: وهي بداية: أن لكل طرف مرادفا يكشف عن حقيقة مضمونه كما هو واضح في الرسم الآتي:



- فالعلاقة الأولى تماثل بين الطرف الأول ومرادف للطرف الثاني، وتماثل آخر بين الطرف الثاني ومرادف للطرف الأول.
- العلاقة الأثانية هي التضاد بين طرفي ومرادفي المعادلة فالطرف الأول (ننساكم) ومرادفه (نترككم في العذاب) له بعد زمني يحيل على الآخرة، أما الطرف الثاني (نسيتم) ومرادفه (تركتكم الإيمان) فيحيل على الدنيا⁽³⁾. ولذلك اعتبر العديد من البلاغيين المشاكلة ضربا من المقابلة؛ فقد أقامت الآية الكريمة ننساكم مقابل نترككم المصاحب للفعل نسيتم أي مقابلة الفعل بالفعل⁽⁴⁾. ويسميتها الشريف الرضي (ت 406 هـ) المقابلة بين الألفاظ⁽⁵⁾. ولا يخفى ما يؤديه التشاكل الصوتي الذي ينبني عليه أسلوب

(1) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشف، ج 26، ص 1008.

(2) ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين بن إسماعيل: تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 206.

(3) القرعان، فايز عارف: التقابل والتماثل في القرآن الكريم "دراسة أسلوبية"، جدار للكتاب العالمي وعالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، ط 1، 2006 م، ص 156.

(4) العسكري أبو هلال: كتاب الصناعتين في الكتابة والشعر، ص 371. الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشف، ج 1، ص 65. ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن أبي الكرم: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ص 256.

257. العلوي، يحيى بن حمزة بن علي إبراهيم: الطراز النظمي لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ص 38. الشريف الرضي أبو الحسن محمد بن الحسين: تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق: محمد عبد الغني حسن، دار

إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط 1، (1374-1955م)، ص 123.

المشاكلة من الإيحاء بسخط الله ومقته للكفار، وما يحمله من تحذير وتخويف يوحى به ترك الله لهم الذي يعني الطرد والإبعاد من رحمته.

ومن المشاكلة أيضا قوله تعالى: {ج ج ج} [الزخرف / 79].

جاء في لسان العرب: «أبرم الأمر ويرمه: أحكمه... وأبرم الحبل من: أجاد فتله»⁽¹⁾، وهو هنا من المجاز⁽²⁾، وورد في فتح القدير: «والإبرام؛ الإلتقان والإحكام، يقال: أبرمت الشيء أحكمته وأتقنته، وأبرم الحبل: إذا قتله، والمعنى: بل أحكموا كيذا للنبي - صلى الله عليه وسلم- فإننا محكمون لهم كيذا، قاله مجاهد، وقتادة، وابن زيد، ومثل هذا قوله تعالى: {ث ه ه ه ه ه ه ه ه ه ه} [الطور / 42]، وقيل المعنى: أم قضاوا أمرا فإننا قاضون عليهم أمرنا بالعذاب...»⁽³⁾. فقد تشاكلا الإبرامان من حيث المادة الصوتية، غير أنهما اختلفا في الدلالة وفي الإسناد، فإبرام الكفار هو إحكام الكيد والمكر للإيقاع بالنبي -صلى الله عليه وسلم- وإبطال دعوته، وهو في أصل معناه. أما إبرام الله عز وجل فهو على غير معناه؛ أي إحباط مكرهم وإحكام أخذهم، ومجازاتهم على كيدهم بالانتقام منهم، فسمى الجزاء إبراما لوقوعه في صحبته على سبيل المشاكلة لا غير. وإلا فهو سبحانه وتعالى أقدر عليهم وأعظم من قدرتهم على نبيه. ويظهر إبرام الله لهم في غزوة بدر كما يقول ابن عاشور: «والمخالفة بين «أبرموا» و«مبرمون» لأن إبرامهم واقع، وأما إبرام الله جزاء لهم فهو توعد بأن الله قدر نقض ما أبرموه فإن اسم الفاعل حقيقة في زمن الحال، أي نحن نقدر لهم الآن أمرا عظيما، وذلك إيجاد أسباب وقعة بدر التي استؤصلوا فيها»⁽⁴⁾.

إن الفاعلية الأسلوبية لآلية المشاكلة تكمن في البعد الإيحائي الذي تكتسبه الكلمة بانتقالها من دلالتها الأصلية إلى دلالة طارئة ذات صبغة جمالية موقوتة، تؤدي إلى تكاثر المدلولات على حسب موضع الكلمة في مختلف التراكيب⁽⁵⁾. فدلّ استخدام الإبرام الثاني ونسبته إلى الله على التلويح بالقدرة والعظمة الإلهية التي يتلاشى معها أي كيد وإن كان كما قال تعالى: {ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك} [إبراهيم / 46]، وبذلك تكون المشاكلة قد حققت غرضها بتغليظ التهديد لهم وتخويفهم، فلا يستو إبرام الكفار وإبرام الله عز وجل، مستغلة المماثلة الصوتية وسيلة لإثراء المعنى وتكثيفه، ما يجعلها أشد وقعا وتأثيرا في النفس. ففاعلية المشاكلة تكمن في أنها تتجاوز مجرد خلق الأثر الموسيقي إلى خلق التوتر النفسي الذي يسببه الانحراف المفاجئ عن الاستعمال الاعتيادي للكلمة، إلى استعمال جديد يتلاعب بتوقع القارئ.

وقوله تعالى: {ز ز ز ز ز ز ز ز ز ز} وفي الآية الكريمة مشاكلة بين أخذين؛ الأول وهو أخذ كل أمة برسولها ويعني القتل أو الحبس أو التعذيب، والأخذ الثاني هو ما أحله الله عز وجل بهؤلاء

(1) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 2، ص 73، مادة (برم).

(2) الزمخشري، جار الله بن محمود بن عمر: أساس البلاغة، ص 37. مادة (بره).

(3) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، د ط، د ت، ج 4، ص 739.

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 262.

(5) ينظر: عبد المطلب محمد: البلاغة والأسلوبية، ص 189.

من الإهلاك والاستئصال. «والأخذ يشاكل الأخذ»⁽¹⁾، صورة ومبنى فقط لأنه شتان بين الأخذين. وقد نتجت هذه المشاكلة عن طريق المقابلة بين أخذ الله عز وجل وهو إبادة الأقوام المكذبة، وأخذ الكفار وهو الكيد للرسول أي مقابلة الفعل بالجزء.

وفي قوله تعالى: { ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج } [غافر / 20]، فالقضاء من اختصاص الله وحده سبحانه وتعالى ومن ثمة فاستعمال الفعل (يقضي) في حقيقته، أما الفعل المنفي (ج ي) فقد جاء في غير حقيقته لأنه متعلق بالأصنام وغيرها مما يعبد الكافرون ونسبة القضاء إليها وإن كان منفيًا هو استعارة على سبيل المشاكلة لا غير. «فالمراد من قوله: { ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج } التذكير بعجز الذين يدعونهم وأنهم غير أهل للإلهية، وهذه طريقة في إثبات صفة لموصوف ثم تعقيب ذلك بإظهار نقيضه»⁽²⁾، فقد أقامت المشاكلة الحجة عليهم عن طريق حملهم على التفكير في حقيقة هذه الأصنام، ومن ثمة مراجعة أنفسهم، والآية والله أعلم تذكرنا بما فعله إبراهيم - عليه السلام - حين قال: { ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج } [الأنبياء / 63-65].

نخلص مما سبق أن المشاكلة أسلوب يتخذ من التماثل والتقابل وسيلة لتشكيل المعنى وتكثيفه. وتكمن جماليتها وقيمتها في أنها تزود اللغة بطاقة وحيوية تفلت بها من رتابة الاعتيادي والمألوف. وذلك عن طريق تلييسها المعاني أزياء تنكريية أو مستعارة تستنفذ السمع والبصر لتؤدي بها دورًا مؤقتًا - لا غير - وهو استرعاء الانتباه والتأثير، وذلك ما يتحقق من المثيرات الصوتية التي تقوم أساسًا على التكرار والمماثلة.

وقد تبين لنا في ختام هذا الفصل أن التشاكل الصوتي في سور الحواميم لا يعني الجانب الإيقاعي الصرف، الذي يكون المعنى تاليًا له، وإنما هو نتاج تصاقب الأصوات صوامت و صوائت و ألفاظ للمعنى وتناسبها وتشاكلها، عن طريق التكثيف والإيحاء الذي أضفته، فكان الجانب الصوتي الإيقاعي في الحواميم في أعلى درجات التشاكل والتناسب.

(1) الألويسي، شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، مج 12، ج 24، ص 44.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 118.

الباب الثاني التشاكل التركيبي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول: التقديم والتأخير

الفصل الثاني : زيادة المبنى لزيادة المعنى

الفصل الثالث: التوكيد

الفصل الرابع: الحذف

الفصل الخامس: الالتفات

يرصد هذا الباب الكيفية التي يتشكل بها التشاكل التركيبي، والذي هو ناتج ما يعرض للتركيب من تحولات تتحكم في دلالة النص وجماليته؛ ونعني بهذه التحولات التقديم والتأخير والحذف وزيادة المبنى والتوكيد والالتفات، وهي كلها انزياحات بطريق ما عن العرف، وعن المنتظر لها ما يبررها سياقاً ومقاماً، ما يؤسس لمنطق جديد يتحكم في انساق النص وانسجامه.

المجلة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول: التقديم والتأخير

يتميز القرآن الكريم بالدقة المتناهية في اختيار اللفظة وموضعها الذي يشاكل المعنى المراد، والسياق الذي وردت فيه، والمقام الذي قيلت فيه، فنراه يراعي حيناً ترتيب الكلام حسب الوضع اللغوي المؤلف، أو ما يصطلح عليه «بالرتبة المحفوظة»⁽¹⁾، وحيناً آخر يعتمد إلى خرق هذا الوضع بتشويش ترتيب الألفاظ تقديماً وتأخيراً، وذلك لحكمة بيانية موجبة تستدعي منا البحث في مقصدية الخرق ودلالته. هذا العدول هو ما ينتجه التقديم والتأخير، والذي يعرفه الزمخشري (ت 538 هـ) بقوله: «وإنما يقال مقدم ومؤخر للمزال لا للقار في مكانه»⁽²⁾.

و للتقديم والتأخير «أو مقولة الرتبة ونظم الكلام»⁽³⁾ في القرآن الكريم حضور بالغ الأهمية في تحقيق معجزة النص القرآني وجماليته، هذه الجمالية التي من بين ما تنشأ عنه عدول الكلام عن نسقه المؤلف لـ «أنه كلما تصرف مستعمل اللغة في دلالة الألفاظ أو أشكال التركيب بما يخرج عن المؤلف في ذلك انتقل كلامه من السمة الإخبارية إلى السمة الإنشائية»⁽⁴⁾ أي الإثارة والتأثير، ما يجعل التقديم والتأخير من المتغيرات الأسلوبية⁽⁵⁾ التي تحظى بأهمية بالغة في الدرس الأسلوبي الذي يقتفي أثر المنبهات الفنية التي تنشأ عن العدول.

(1) حسان، تمام: البيان في روائع القرآن، دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، ص 91.

(2) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 6، ص 302.

(3) مصلوح، سعد عبد العزيز: في البلاغة العربية والأسلوبيات النصية أفاق جديدة، مجلس النشر العلمي، د ط، 2003 م، ص 118.

(4) المسدي، عبد السلام: الأسلوبية والأسلوبية، ص 163.

(5) ينظر: معلوف، سمير أحمد: حيوية اللغة بين الحقيقة والجمال (دراسة في المجاز الأسلوبي واللغوي)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط 1، 1996 م، ص 305.

إليه من اعتبار علة التقديم في العديد من الآيات القرآنية للاختصاص، ونأخذ مثالا فقط وهو قوله تعالى: { ت ت ت } يقول: «وقد ذكر الزمخشري في تفسيره أن التقديم في هذا الموضع قصد به الاختصاص، وليس كذلك فإنه لم يقدم المفعول به على الفعل للاختصاص، وإنما قدم لمكان نظم الكلام، لأنه لو قال: نعبدك ونستعينك، لم يكن له من الحسن ما له لقوله: { ت ت ت }. ألا ترى أنه تقدم قوله تعالى: { پ پ پ پ }، ت ت ت ف جاء بعد ذلك قوله: { ت ت ت }، وذلك لمراعاة حسن النظم السجعي الذي هو على حرف النون، ولو قال نعبدك ونستعينك لذهبت تلك الطلاوة، وزال ذلك الحسن»⁽¹⁾. وقد ردّ ابن الأثير الكثير من الآيات القرآنية التي عدّها الزمخشري (ت 538 هـ) وغيره من باب الاختصاص، ولعلّ جذور هذا الخلاف تعود إلى مسألة القرآن الكريم والسجع وتخرج بعض العلماء من الإقرار بوجود السجع في القرآن الكريم⁽²⁾ -ولن ننف عند هذه المسألة إلا ما يتعلق منها ببحث التقديم والتأخير- فهذا الجرجاني (ت 471 هـ) ينكر أن تكون إرادة السجع وراء أي تقديم وتأخير في القرآن الكريم يقول: «واعلم أن من الخطأ أن يقسم الأمر في تقديم الشيء وتأخيره قسمين فيجعل مفيدا في بعض الكلام وغير مفيد -السجع- في بعض، وأن يعلل تارة بالعناية، وأخرى بأنه توسعة على الشاعر والكاتب حتى تطرد لهذا قوافيه، ولذلك سجعه، ذلك لأن من البعيد أن يكون في جملة النظم ما يدلّ تارة ولا يدلّ تارة أخرى، فمتى ثبت في تقديم المفعول مثلا على الفعل في كثير من الكلام أنه قد اختص بفائدة لا تكون تلك الفائدة مع التأخير، فقد وجب أن تكون تلك قضية في كل شيء وكل حال. ومن سبيل من يجعل التقديم وترك التقديم سواء أن يدعي أنه كذلك في عموم الأحوال. فأما أن يجعله بين بين، فيزعم أنه للفائدة في بعضها، وللتصرف في اللفظ من غير معنى في بعض، فمما ينبغي أن يرغب عن القول به»⁽²⁾. ويظهر من هذا القول أن الجرجاني يعتبر التقديم لفائدة معنوية هو الغرض الأصلي من كل تقديم، وأن مراعاة السجع، هو غرض تابع فقط، بل لا قيمة له إذا كان المراد من التقديم، وذلك لما في ذلك من مظنة التصنع والتكلف والقرآن منزّه عن ذلك.

والرأي الصائب «هو أن التقديم والتأخير في النظم القرآني يجمع بين الوظيفتين الجمالية والمعنوية على السواء»⁽³⁾ وليس ابن الأثير (ت 637 هـ) فقط من احتفى بغرض مراعاة حسن نظم الكلام، وإنما أيضا الزركشي (ت 794 هـ) حيث يجعل رعاية الفاصلة سببا مستقلا من أسباب التقديم يقول: «الثالث: أن يكون في التأخير إخلال بالتناسب، فيقدم لمشاكله الكلام، ولرعاية الفاصلة»⁽⁴⁾ ويعطي أمثلة على ذلك مثل قوله: { ف ف ف ف }، فإنه لو أخرج (في نفسه) عن (موسى)، فأتتناسب الفواصل، لأن قبله: { ت ت ت ت }، وبعده: { ج ج ج }⁽⁵⁾. غير أن حصر مقولة التقديم في مراعاة حسن نظم الكلام كما ذهب

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) من العلماء الذين أنكروا وجود السجع في القرآن الكريم: الرماني في: النكت في إعجاز القرآن، ص 97، 98. وكذلك الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب: إعجاز القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، (1421هـ-2001م)، ص 48، 54.

(3) الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص 99.

(4) أبو زيد، أحمد: التناسب البياني في القرآن، دراسة في النظم المعنوي والصوتي، ص 195.

(5) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 275.

(5) ينظر المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إلى ذلك ابن الأثير (ت 637 هـ) والزرركشي (794هـ*) تحتاج إلى مراجعة، وخاصة فيما يتعلق بالشواهد القرآنية التي خالف فيها ابن الأثير الزمخشري وغيره، بحيث إن التمعن فيها يكشف أن مشاكلة رؤوس الآي ما هي إلا وجه واحد من أوجه التقديم في تلك الشواهد، ومثال على ذلك كما أورد ابن الأثير قوله تعالى: {وَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ يَوْمِ الْقِيَامَةِ / 12} وقوله تعالى: {قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهُ / 1} [هود / 88]. فقد حكم على جميعها بأن تقديم الظرف فيها ليس للاختصاص وإنما لمراعاة حسن النظم، ولهذه الآيات نظائر في مجموعة الحواميم، - أوردناها في باب الاختصاص-، ومن ذلك قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقْوَاهُ / 1} [الشورى / 53]. أي أنه وحده مختص بصيرورة الأمور إليه دون غيره⁽¹⁾. وتقديم المجرور «لإفادة الاختصاص، أي إلى الله لا إلى غيره، والمصير: الرجوع والانتهاء، واستعير هنا لظهور الحقائق، كما هي يوم القيامة فيذهب تلبس الملبسين، ويهن جيروت المتجبرين، ويقر بالحق من كان فيه من المعاندين»⁽²⁾، بالإضافة إلى ما يوقعه التقديم والتأخير من مشاكلة رؤوس الآي، ومن ثمة «لا تراحم في النكات والأسرار وأن التقديم في الآيات الكريمة يفيد الفائدتين: فائدة معنوية وهي الاختصاص، وفائدة لفظية، وهي في تقديرنا جزء من التعبير كالمعنى تماما وهي الحفاظ على التنعيم الأخذ، والتوازن الصوتي الذي يشارك مشاركة في تحريك القلوب، وبعث خوافي الإحساس والشعور، ويدرك هذه من ذاق حلاوة الترتيل وجمال التنعيم في هذا القول الحكيم»⁽³⁾.

وهذه القضية يدسمها العلوي (ت 745 هـ) بقوله: «والمختار عندنا أنه لا منافاة بين الأمرين فيجوز أن يكون التقديم من أجل الاختصاص، والتشاكل، فيكون في التقديم مراعاة لجانب اللفظ والمعنى جميعا، فالاختصاص أمر معنوي، والتشاكل أمر لفظي»⁽⁴⁾.

ولفائدة الاختصاص أيضا قوله تعالى: {كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَ اللَّهِ بِسَعَاءٍ أَوْ بِخَيْرٍ / 1} [الزخرف / 85]. فالاختصاص يشتمل الآية بأكملها، من أولها إلى آخرها؛ حيث بدأ باختصاص ملك السموات والأرض وما بينهما، واختصاص علم الساعة، واختصاص المرجع والمآل «ولما ثبت اختصاصه بالملك وكان الملك لا يكون إلا عالما بملكه، وكان ربما ادعى مدح وتكذب معاند في الملك أو العلم، قطع الأطماع بقوله «و» أي وحده «علم الساعة» سائقا له مساق ما هو معلوم الكون، لا مجال للخلاف فيه إشارة إلى ما عليها من الأدلة القطعية المركوزة في الفطر الأولى فكيف بما يؤدي إليه الفكر من الذكر المنبئ عليه السمع، ولأن من ثبت اختصاصه بالملك وجب قبول أخباره لذاته، وخوفا من سطواته، ورجاء في

(*) نبه الزركشي بعد رصد أنواع التقديم إلى تعدد أسباب التقديم في الشاهد الواحد. يقول: «قد يكون في كل واحد مما ذكرنا من الأمثلة سببان فأكثر للتقديم، فإما أن يعتقد إرادة الكل، أو يرجح بعضها لكونه أهم في ذلك المحل. وإن كانت الأخرى أهم في محل آخر. وإذا تعارضت الأسباب روعي أقواها، فإن تساوت كان المتكلم بالخيار في تقديم أي الأمرين شاء». البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 318.

(1) العلوي، يحيى بن حمزة بن إبراهيم: الطراز، ج 2، ص ص 70-71.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 156.

(3) أبو موسى، محمد: خصائص التراكم دراسة تحليلية في علم المعاني، مكتبة وهبة، مصر، ط 4، (1416هـ-1996م)، ص 314.

(4) العلوي، يحيى بن حمزة بن إبراهيم: الطراز، ج 2، ص 67.

بركاته (وإليه) أي وحده لا إلى غيره بعد قيام الساعة «ترجعون» بأيسر أمر تحقيقاً لملكه وقطعا للنزاع في وحدانيته»⁽¹⁾. وإلى ذلك ذهب صاحب كتاب «دراسة بلاغية في السجع والفاصلة القرآنية» أنّ الغرض هو القصر ورعاية الفاصلة⁽²⁾.

بينما اعتبر ابن عاشور أن التقديم هو لإفادة التقوي وليس للاختصاص لأن الإبرام والكيد والخوض واللعب في دين الله هو إنكار للبعث و الحساب ولذلك جاء «تقديم المجرور في «إليه ترجعون» لقصد التقوي إذ ليس المخاطبون بمثبتين رجعي إلى غيره فإنهم لا يؤمنون بالبعث أصلاً»⁽³⁾.

وقوله عز وجل: {ثَفَّ فُفَّ فُفَّ جُ جُ جُ جُ} [الشورى / 12] فـ «تقديم الجار و المجرور (بكل شيء) لإفادة الاختصاص أي هي ملكه لا ملك غيره»⁽⁴⁾. بالإضافة إلى ما حققه من التشاكل اللفظي.

وقوله تعالى: {ج ج ج ج د ي د ت، د ت ت ز ز ر ز ك ك} [الجاثية / 36-37]. أي: «فإله الحمد» فاحمدوا الله الذي هو ربكم، ورب كل شيء من السموات والأرض والعالمين. فإن مثل هذه الربوبية العامة يوجب الحمد والثناء على كل مربوب وكبروه، فقد ظهرت آثار كبريائه وعظمته «في السموات والأرض» وحق مثله أن يتكبر ويعظم»⁽⁵⁾، وقال ابن عاشور: «وتقديم (ج ج) لإفادة الاختصاص أي الحمد مختص به الله تعالى يعني الحمد الحق الكامل»⁽⁶⁾.

وقوله تعالى: {□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □} مع أن القياس النحوي هنا يقتضي تقديم المبتدأ لأنه معرفة، إلا أن الآية جاءت على خلاف ذلك، والسبب في تقديم المجرور (إليه) على المسند إليه (المصير) هو التخصيص فالله وحده من يؤول إليه مصير كل شيء ويرجع. وقد أدى هذا التحريك في دوال الآية إلى تحقيق التماثل الصوتي برعاية الفاصلة.

2.1- التقوي:

«هو تقوية الحكم الذي هو ثبوت الفعل للفاعل وتوكيده ودفع الشك عنه»⁽⁷⁾.

في قوله تعالى: {□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □} [الشورى / 15] وردت الآية في سياق الحديث عما يؤدي إليه إتباع الأهواء من تفرق وتشعب، فناسب تقديم المسند إليه لفظ الجلالة (الله) على الخبر الفعلي (يجمع) لإفادة تأكيد قدرة الله على جمع المؤمنين والكافرين يوم القيامة

(1) البقاعي، بدر الدين أبو الحسن إبراهيم: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 7، ص 58.
 (2) طبق، عبد الجواد محمد: دراسة بلاغية في السجع والفاصلة القرآنية، دار الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط 1، (1413هـ-1993م)، ص 144.
 (3) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 269.
 (4) ينظر: المرجع نفسه، ج 25، ص 49.
 (5) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 26، ص 1008.
 (6) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 377.
 (7) شيخون، محمود السيد: أسرار التقديم والتأخير في لغة القرآن، دار الهدى للنشر والتوزيع، د ط، د ت، ص 39.

للفصل بينهم، يقول ابن عاشور: «وتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي في قوله الله يجمع بيننا للتقوي، أي تحقيق وقوع هذا الجمع وإلا فإن المخاطبين وهم اليهود يثبتون البعث»⁽¹⁾.

وفي قوله تعالى: { **ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج** } [غافر / 20]. لأن ما سبق كان عن الإشراك بالله والجدال بالباطل لدحض الحق تقدم المسند إليه لفظ الجلالة على الخبر الفعلي (يقضي) لتوكيد خبر القضاء بالحق وتحقيقه لله يوم القيامة لأنه محل إنكار من القوم، وليس ذلك فقط وإنما توكيد عدل الله تعريضا بظلم المشركين أنفسهم، وكان مقتضى الظاهر أن يؤتى بجملة: «يقضي بالحق ولكن عدل عن ذلك لما في الاسم العلم الله تعالى من الإشعار بما يفترضه المسمى به من صفات الكمال التي منها العدل في القضاء ونظيره في الإظهار في مقام الإضمار قوله تعالى: { □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ } ⁽²⁾.

وقوله تعالى: { **ق ق ق ق ق ق ق ج ج ج ج ج** } [الشورى / 46]. فتقديم الجار والمجرور على اسم كان (أولياء) لتوكيد نفي حصول الولاية لهم. وقد تقوى النفي شموله للولاية حيث أفاد ذلك اقتران (من) بـ (أولياء)⁽³⁾.

أما تقدم خبر إن على اسمها فقد ورد في الكثير من المواضع منها قوله تعالى: { **ك ك ك ك ن ن ن ن ن ن ن ن ن** } [فصلت / 50]. فالآية تنمى ما سبقها من عرض أحوال الكافر المتلطف واليائس القنوط، وفي الأخير المنكر للبعث والرجعي، ولذلك صاغ القرآن هذا الإنكار بأسلوب الشرط المشكوك ووقع جوابه، وتقديم خبر (لي) على اسم إن (الحسني) لتقوى ترتب الجواب على الشرط⁽⁴⁾.

3.1- الاهتمام:

أرجع سيبويه (ت 180 هـ) سرَّ التصرّف في الوضع اللغوي المؤلف بالتقديم والتأخير لغرض الاهتمام والعناية بالمقدم يقول: «كأنهم إنما يقدمون الذي بيانه أهم وهم ببيانه أعنى لهم، وإن كانا جميعا يهمانهم ويعنيانهم»⁽⁵⁾، ومما تقدم من الكلام تحت غرض الاهتمام، في منظومة الحواميم، يقول سبحانه وتعالى: { **ب ب ب ب ب ب ب** } [الشورى / 15]. أي: «فلاجل التفرق ولما حدث بسببه من تشعب الكفر شعبا (فادع) إلى الاتفاق والاتلاف على الملة الحنيفية القديمة، واستقم عليها على الدعوة إليها كما أمر الله»⁽⁶⁾.

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 64.

(2) المرجع السابق، ج 24، ص 117.

(3) عون، علي أبو القاسم: بلاغة التقديم والتأخير في القرآن الكريم، دار المدار الإسلامي، ط 1، 2005 م، ص 1006.

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 12.

(5) سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر: الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3،

(1408هـ-1988م)، ج 1، ص 34.

(6) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 25، ص 976.

الجن للإيمان به وبالقرآن فكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مصدقا عند الثقيلين ومعظما في العالمين، وذلك ما لم يحصل لرسول قبله»⁽¹⁾، ويقول أبو موسى: «وتقديم الجار والمجرور في قوله إليك لأنه أصل الفائدة وهو المخاطب والمبلغ عن ربه، وهو الذي وجد من قومه ما وجد»⁽²⁾.

وفي قوله تعالى: { كَغَزَّوْاْ نَاقُورًا } [الشورى / 13]. فقد سبق الجار والمجرور (كَغَزَّوْاْ) في موضعين من الآية اهتماما بمن يعود عليه الضمير وهو الله جل جلاله وتعظيما له. فالكل مرهون بمشيئته، هذا بالإضافة إلى مشكلة رؤوس الآي وما فيها من تناغم صوتي جذاب، لم يكن ليتحقق لو أن كل لفظة في الآية حافظت على رتبتها.

وفي سياق الغضب قوله تعالى: { يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هٰٓؤُلَآءَ } [الزخرف / 47]. أي يسخرون من الآيات المعجزات التي جاء بها موسى عليه السلام فرعون وقومه. وقد تقدم الجار والمجرور (هٰٓؤُلَآءَ) التي تعود على (آياتنا) عناية بها وتعظيما لشأنها فهي سبيل الهدى والرشاد من جهة، ومن جهة أخرى تهويلا بجرم استخفاف فرعون وملئه بموسى وآياته. ومن ثمة استحقاقهم العذاب، وقد تولد عن تقديم الجار والمجرور (منها) على الفعل تشاكل الفاصلة.

وقوله تعالى: { كَذَّبُواْ وَعَدُواْ } [الدخان / 50]. فسياق الآيات التي سبقتها يعرض تفاصيل العذاب الذي يوقعه الله عز وجل بالمشركين، ويختتم بهذه الآية توبيخا لهم على إنكارهم البعث وتكذيبهم للعذاب في الدنيا وتشكيكهم في صدق ما وعدوا. ولذلك كانت الغاية من التقديم وهي العناية بالمقدم، وكما قال الدسوقي: «واعلم أن الاهتمام له معنيان: أحدهما كون المقدم مما يعتني بشأنه لشرف وعزاة وركنية مثلا فيقتضي ذلك تخصيصه بالتقديم وهذا المعنى هو المناسب بحسب الظاهر لأن يقال لأنهم يقدمون الذي شأنه أهم، وهم يديانه أعنى، ونفس الاهتمام هذا هو الموجب للتقديم، ولا يدل تقديمه إلا على أن المتكلم له به الاعتناء المطلق»⁽³⁾. وليس كالأخبار عن يوم الفصل وما يلاقيه المكذبون به من العذاب المهين اهتماما، وقد أفاد التقديم أيضا التخويف والترهيب.

وفي قوله تعالى: { هٰٓؤُلَآءَ الَّذِينَ كَفَرُواْ } [فصلت / 16]. تنبيه إلى أولئك القوم الذين اغتروا بقوتهم وأخذهم العجب بما أوتوا فأعلنوا العصيان والتمرد فاستحقوا الخزي والهوان، ربح فيها صر في الحياة الدنيا. وليسوا بمفلتین في الآخرة، وقد جاء تقديم المتحدث عنهم الجار والمجرور (هٰٓؤُلَآءَ) على المفعول (ب) اهتماما بمهلكهم.

وتقدم الجار والمجرور على المفعول في قوله تعالى: { هٰٓؤُلَآءَ الَّذِينَ كَفَرُواْ } [الأحقاف / 26]. تقديم (لهم) - والضمير يعود على قوم عاد- تعريض بكفار قريش الذين حرموا أنفسهم الانتفاع بسمعهم وأبصارهم وعقولهم كما حرم كفار عاد الانتفاع بذلك، وإذا

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 26، ص 57.

(2) أبو موسى محمد: آل حم، الجاثية- الأحقاف، دراسة في أسرار البيان، ص 558.

(3) حاشية الدسوقي على المختصر، ج 2، ص 154. نقلا عن: دراسة بلاغية في السجع والفاصلة القرآنية، ص 118.

من ذلك»⁽¹⁾، كما نتج عن هذا التقديم التشاكل الصوتي المتولد عن بناء الكثير من فواصل هذه السورة على حرف الراء.

وقوله تعالى: {زُرُّ رُكِّ كِكْ كَكْ} [الزخرف / 81] أي: «ولكن ليس له ولد، فلا أعبد سواه»⁽²⁾، وهذا من باب إبراز الكلام في صورة المستحيل على طريق المبالغة»⁽³⁾، وقد أشكل تفسير هذه الآية لاحتتمالها أوجهها ومعاني عدة. منها: «أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- احتج بأنه لو يعلم الله ولدا لكان أول من يعبد ويعظم ذلك الولد تعظيما لو والده -تعالى الله عن الولد- فعلق العبادة بكينونة الولد وهي محال في نفسها فكان المعلق بها محالا مثلها»⁽⁴⁾، والوجه الآخر: «إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين لله المكذبين لكم -المشركين- ومنها إن كان للرحمن ولد في زعمكم فأنا أول الآنفين من أن يكون له ولد. وذلك لأن اسم الفاعل عابد من عبد يعبد إذا اشتد أنفه وغضبه فهو عبد وعابد»⁽⁵⁾، وفي تقديم خبر كان (للمرحمن) على اسمها (ولد) اهتدام بنفي كينونة الولد عنه سبحانه وتعالى»⁽⁶⁾.

4.1- التهديد والوعيد:

يقول تعالى: {أَبَبْ بِبْ بِبْ بِبْ بِبْ بِبْ بِبْ بِبْ بِبْ} [الشورى / 16]، لغرض التهديد تقدم الفاعل (الذين) على الفعل (يحاجون) ولا يخفى ما في هذا التقديم من الغضب والتهديد الذي يشعر به كل مجادل.

وقوله تعالى: {بِبْ بِبْ بِبْ بِبْ بِبْ بِبْ} [الدخان / 41]. ولقصد التهويل وإبراز فظاعة ذلك اليوم الذي ينتكر ويتخلى فيه القريب عن قريبه والحليف عن حليفه لأن الكل مشغول بنفسه، تقدم ضمير الفصل الذي يعود على الكفار على الفعل (ينصرون) وأيضا لتأكيد خذلان بعضهم لبعض يوم القيامة.

وقوله تعالى: {قَجَّ جَجَّ جَجَّ جَجَّ} [غافر / 52]، وعيد شديد اللهجة يتوعد فيه الله الظالمين بالطرد من رحمته وسوء العقوبة سواء اعتذروا، أو لم يعتذروا، فلا عذر لهم لأنه «يوم لا ينفع أهل الشرك اعتذارهم، لأنهم يعتذرون بالباطل، ولا حجة لهم في الآخرة إلا الاعتصام بالكذب»⁽⁷⁾.

وقال أبو حيان (ت 754 هـ): «هو إخبار عن هول يوم القيامة وشدة أهواله على الكفرة في أنهم لا ينفعهم الاعتذار»⁽⁸⁾، وتقديم المفعول به (الظالمين) على الفاعل

(1) المرجع السابق، ج 25، ص 104.

(2) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 53.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 52.

(4) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 25، ص 997.

(5) المصدر السابق، ج 25، ص 997. وينظر أيضا: البحر المحيط، ج 9، ص 389، 390. التحرير والتنوير، ج 25، ص 264-265.

(6) ينظر: عون، علي أبو القاسم: بلاغة التقديم والتأخير في القرآن الكريم، ص 1003.

(7) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 2، ص 347.

(8) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط، ج 8، ص 403.

(معذرتهم) - جواز لأن كليهما جاء اسما ظاهرا- لغرض التهديد والوعيد لكل ظالم لا عذر لهم يوم القيامة ولا هم يعذرون.

وفي قوله تعالى: { يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا هُمْ اَشْرٰٓكُۙ } [الجاثية / 34]، ففي الآية توعد بنسيان الكافرين في العذاب كما نسوا لقاء ربهم. «والنسيان هو ترك الشيء النسي أو هو الإهمال وعدم المبالاة»⁽¹⁾، وفي تقديم «ظرف النسيان اهتمام به لما يحدث فيه من نسيان متعمد ومماثل لنسيان الكافرين لهذا اليوم، وفيه من التهويل والتشديد ما لا يوصف. فالكافر ينسى في عذاب النار ولا يلتفت إليه»⁽²⁾.

ويقول تعالى: { يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا هُمْ اَشْرٰٓكُۙ } [غافر / 16]. فالآية مسوقة للإنذار والوعيد بيوم الجزاء -يوم البروز- وذلك بتقرير حقيقة العلم المطلق والإحاطة الشاملة لله جلّ جلاله بكل شيء. ففي يوم البروز هذا تتهاوى الجدران والأسقف، وتتعرى الصدور، وكل ما كان يوهم بالستر والتخفي في الدنيا. فالمعنى «لا يخفى على الله شيء من أحوالهم ظاهرها أو باطنها»⁽³⁾. وقد حيل بين الفعل (يخفى) وفاعله (شيء) بالجار والمجرور (على الله) تعظيما لله عز وجل وتنويعا بسعة علمه و من ثمة تهديدا لهم.

وقوله تعالى: { تٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا هُمْ اَشْرٰٓكُۙ } [فصلت / 06]. فالتركيب المقصود هو: (تٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا) (المبتدأ ويل) + الخبر (المشركين) والأصل أن يكون الترتيب كالتالي: الخبر (للمشركين) + المبتدأ (ويل) لأن المبتدأ جاء نكرة «وقد ساغ الابتداء به لما فيه من معنى الدعاء»⁽⁴⁾، فحدثت المخالفة لغرض التهديد والوعيد للمشركين بالهلاك والتبور في الآخرة، وقد أدى هذا إلى المحافظة على التوافق الإيقاعي في فواصل السورة المبنية على حرف النون.

وكذلك القول في قوله تعالى: { كٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا هُمْ اَشْرٰٓكُۙ } [الجاثية / 07] «الأفك الكذاب والأثيم المبالغ في اقتراف الآثام»⁽⁵⁾ وقد «أعقب ذكر المؤمنين العاقلين بدلالة آيات الله وما يفيد مفهوم تلك الصفات التي أجريت عليهم من تعريض بالذين لم ينتفعوا بها بصريح ذكر أولئك الذين لم يؤمنوا ولم يعقلوها، وافتتح ذكره بالويل له تعجيلا لإنذاره وتهديده قبل ذكر حاله»⁽⁶⁾. بالإضافة إلى هذا الاعتبار من التقديم نجد مراعاة الفاصلة، فمعظم آيات السورة بنيت على حرف النون، وحرف الميم.

وقوله تعالى: { اٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا هُمْ اَشْرٰٓكُۙ } [الشورى / 16] «قال ابن عباس ومجاهد أن الآية نزلت في طائفة من بني إسرائيل همت برد الناس عن الإسلام... وقيل نزلت في قريش كانوا يجادلون في هذا المعنى ويطمعون في رد المؤمنين إلى الجاهلية»⁽⁷⁾، ولذلك فقد توعدهم الله جل جلاله بتهديد شديد اللهجة وهو الغضب عليهم

(1) المصدر السابق، ج 9، ص 375.

(2) عون، علي أبو القاسم: بلاغة التقديم والتأخير في القرآن الكريم، ج 2، ص 736.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتتوير، ج 24، ص 110.

(4) الدرويش، محي الدين: إعراب القرآن وبيانه، دار البمامة، دمشق-بيروت، ط 3، (1412-1992م)، ج 8، ص 531.

(5) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشف، ج 25، ص 1005.

(6) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتتوير، ج 25، ص 331.

(7) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط، ج 9، ص 330.

وفي قوله تعالى: { كَلِمَاتٌ كَبِيرَاتٌ } [الدخان / 29]. فالضمير في عليهم يعود على فرعون وقومه. بعد هلاكهم واستئصالهم دونما أسف عليهم أو اكتراث لهم، وذلك لهوانهم، وقد أفاد تقديم الجار والمجرور على الفاعل التحقير، و«التهكم بهم وبحالهم المنافية لحال من يعظم فقده...»⁽¹⁾.

ومن ذلك قوله تعالى: { وَوُؤُؤُؤُ وَوُؤُ } [الزخرف / 32] فالإنكار موجه إلى الفاعل (الكفار) وليس إلى فعل القسم، وذلك مبالغة في الاستحقار، فقد أفاد «الاستفهام الإنكاري تجهيلاً لهم واستركاكاً لعقولهم»⁽²⁾، وذلك ما أشار إليه الزمخشري (ت 538 هـ) بقوله: «هذه الهمزة للإنكار المستقل بالتجهيل والتعجيب من اعتراضهم، وتحكمهم وأن يكونوا هم المدبرين لأمر النبوة والتخير لها من يصلح لها ويقوم بها، والمتولين لقسمة رحمة الله التي لا يتولاها إلا هو بباهر قدرته وبالغ حكمته، ثم ضرب لهم مثلاً فاعلم أنهم عاجزون عن تدبير خويصة أمرهم وما يصلح لهم في دنياهم، وأن الله عز وعل: هو الذي قسم بينهم معيشتهم وقدرها ودبر أحوالهم بتدبير العالم بها فلم يسو بينهم ولكن فاوت بينهم في أسباب العيش وغاير بين منازلهم، فجعل منهم أقوياء وضعفاء وأغنياء ومحايوج وموالي وخداماً ليصرف بعضهم بعضاً في حوائجهم ويستخدمون في مهنتهم ويتسخر بهم في أشغالهم حتى يتعايشوا ويترافدوا ويصلوا إلى منافعهم ويحصلوا على مرافقهم، ولو وكلهم إلى أنفسهم وولاهم تدبير أمرهم، لضاعوا وهلكوا، وإذا كانوا في تدبير أمر المعيشة الدنية في الحياة الدنيا على هذه الصفة فما ظنك بهم في تدبير أمور الدين الذي هو رحمة الله الكبرى، ورأفته العظمى»⁽³⁾، وينفرد ابن عاشور بالقول بأن دلالة التقديم في هذه الآية هي الاختصاص يقول: «إنكار عليهم { ع ع ع ع } { فإينهم لما نصبوا أنفسهم مناصب من يتخير أصناف الناس للرسالة، فقد جعلوا لأنفسهم ذلك لا الله، فكان من مقتضى أقوالهم أن الاصطفاء للرسالة بيدهم، فلذلك قدم ضمير (هم) المجموع مسنداً إليه، على مسند فعلي ليفيد معنى الاختصاص فسلب الإنكار على هذا الحصر إبطالا لقولهم وتخطئة لهم في تحكمهم»⁽⁴⁾ وعلى ما يبدو لا تصادم بين الغرضين.

وأما تقديم المفعول به على الفاعل وجوبا لكونه ضميراً متصلاً. والفاعل اسماً ظاهراً في قوله تعالى: { وَوُؤُؤُؤُ وَوُؤُ } [فصلت / 17]. فقد تقدم المفعول هنا وهو الضمير (هم) في (أخذتهم) على الفاعل (صاعقة) لإرادة التوبيخ والتقريع لأنهم استحقوا الخزي والذل «بسبب كسبهم في اختيارهم البقاء على الضلال بإعراضهم عن دعوة رسولهم وعن دلالة آياته»⁽⁵⁾. كما أن تقديم المفعول كان لخفته لأنَّ الفاعل (صاعقة العذاب الهون) جاء طويلاً. هذا بالإضافة إلى مراعاة النظم، فقد حوت الآية تقديمًا للمفعول به في موضعين، الأول على الفعل والثاني على الفاعل.

(1) المصدر نفسه، ج 25، ص 1001.

(2) الدرويش، محي الدين: إعراب القرآن وبيانه، ج 5، ص 80.

(3) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشف، ج 25، ص 989. وينظر: البحر المحيط، ج 9، ص 370.

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 200.

(5) المرجع السابق، ج 24، ص 263.

ويقول تعالى: {كَلِمَاتٍ كُنُوزٍ كُنُوزٍ} [الزخرف / 29]. فقد سيقت الآية لتوبيخ وتقريع أهل مكة على ما أحدثوه من الإشراك بالله وعبادة الأصنام، وتركهم وصية إبراهيم الخليل، وجعل كلمة التوحيد وراء ظهورهم، ولذلك فقد أمهلهم الله حتى يبعث فيهم رسولا يقيم عليهم الحجة، وتقديم المفعول الضمير (هم) في (ن) على الفاعل (ن)، ووضع المتحدث عنهم وهم الكفار في دائرة الضوء تقريع لهم وتعجيب من إعراضهم عن اتباع الحق؛ وهو القرآن الكريم والرسول المبين. علاوة على ما حققه التقديم من التوافق الصوتي بين آيات السورة التي بنيت أكثر فواصلها على حرف النون قبله مد إما بالواو أو الياء، ولو أنه روعي الترتيب الأصلي للتركيب: وهو الفعل + الفاعل + المفعول به. لغاب هذا التشاكل الإيقاعي.

وأيضا قوله تعالى: {بِهِمْ هَاهُنَا دُخَانٌ} [الدخان / 13]. فهو التوبيخ والإنكار من أن تحصل لهم الذكرى عند معاينة معجزة الدخان، وقد جاءهم أعظم من ذلك، وهو الرسول المبين، إلا أنهم أعرضوا وأمعنوا في التكذيب فاستوجبوا البطش والعذاب الأكبر، وإلى جانب غرض التوبيخ والإنكار، فإن التشاكل الصوتي كان حاضرا في فواصل هذه السورة التي بنيت أغلبها على حرف النون وأيضا حرف الميم كما في قوله تعالى: {□□□ □□□ □□□□ □□□□} [الدخان / 17].

6.1-التشريف:

خلاف ما سبق فإن التقديم في ما سنسوقه من أمثلة هو لتشريف المقدم، من ذلك قوله تعالى: {عَمَّ كَتُّهُ وَوَوُّ وَوُؤُّ وَوُؤُّ وَوُؤُّ وَوُؤُّ وَوُؤُّ وَوُؤُّ} [غافر / 07]. فتقديم اسم الموصول على الفعل (يحملون) ضرورة تطلبها سياق الآية الذي لا يتحدث عن حمل العرش، وإنما عن حملة العرش أي الملائكة - خاصة الملائكة-، والمراد من ذلك هو تنبيه السامع إليهم، وكما يقول الجرجاني (ت 471 هـ): «و هذا الذي قد ذكرت من أن تقديم ذكر المحدث عنه يفيد التنبيه له»⁽¹⁾. ولا شك في ذلك فهم أشرف الملائكة، وكونهم يستغفرون للذين آمنوا يعني شرف المستغفر لهم.

وقوله تعالى: {هَٰهُنَا هُؤُلَاءِ} [الشورى / 39]. فالمراد هم المؤمنون الذين أتى الله عليهم بجملة من المحامد هي التقوى والمغفرة والانتصار لأنفسهم إذا ما نزل بهم بغي أو ظلم، و«إنما أتى الله عليهم بأنهم ينتصرون لأنفسهم تنبيها على أن ذلك الانتصار ناشئ على ما أصابهم من البغي، فكان كل من السبب والمسبب موجب الثناء لأن الانتصار محمدة، إذ هو لدفع البغي اللاحق بهم لأجل أنهم مؤمنون، فالانتصار لأنفسهم رادع للباغين عن التوغل في البغي على أمثالهم، وذلك الردع عون على انتشار الإسلام، إذ يقطع ما شأنه أن يخالج نفس الراغبين في الإسلام من هواجس خوفهم أن يُبغى عليهم»⁽²⁾. فتقديم المؤمنين في الكلام تشريف لهم وتنويه بصفاتهم.

(1) الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص 112.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص ص 113-114.

الحكمة من التقديم هي أن الآية في مقام إظهار قدرة الله وعظمته في التصرف في خلقه، في الإيجاد من عدم وفي الإفناء بعد الإيجاد. وقوله تعالى: { فَاُقْفُفْ فَاُقْفُفْ } [الجاثية / 24]. تقدم الموت على الحياة لأن الآية حكاية قول الدهرية بأن لا حياة بعد الموت، وأن تعاقب الأيام هو الذي يهلكهم؛ ومن ثمة فلا وجود لقوة أو إرادة أخرى، ويقول ابن عاشور ردا على من اعتبر تقديم الموت على الحياة هنا لرعاية الفاصلة: «وإنما قدم "نموت" في الذكر على "ونحيا" في البيان مع أن المبيّن قولهم: ما هي إلا حياتنا الدنيا فكان الظاهر أن يبدأ في البيان بذكر اللفظ المبيّن فيقال: نحيا ونموت، فقيل قدّم "نموت" لتتأتى الفاصلة بلفظ "نحيا" مع لفظ "الدنيا"، وعندني أن تقديم فعل "نموت" على "نحيا" للاهتمام بالموت في هذا المقام لأنهم بصدد تقرير أن الموت لا حياة بعده ويتبع ذلك الاهتمام تأتي طباقين بين حياتنا الدنيا ونموت، ثم بين نموت ونحيا. وحصلت الفاصلة تبعًا، وذلك أدخل في بلاغة الإعجاز»⁽¹⁾.

فإن قيل لما تقدمت الحياة على الموت في قوله تعالى: { ج ج ج ج ج ج ج ج } [ج ج ج ج ج ج ج ج] { غافر / 68 }، وكذلك قوله تعالى: { ج ج ج ج ج ج ج ج } [الدخان / 08] وقوله تعالى: { ك ك ك ك ك ك ك ك } [الجاثية / 26]. فالجواب هو أن السبب القاضي بذلك هو الامتنان والتفضل على الخلق بإيجادهم من عدم، وبعثهم بعد الموت. فأية غافر هي استئناف؛ فبعد أن بين الله أطوار خلق الإنسان ناسب ذلك تقديم الحياة على الموت. والمقصود هو «الامتنان بالحياة تبعا لقوله قبل هذا: { أ ب ب ب ب ب ب ب }» [غافر / 67]⁽²⁾، ويقول أبو حيان (ت 754 هـ) أيضا: «لما ذكر رتب الإيجاد ذكر أنه المتصف بالإحياء والإماتة، وأنه متى تعلق إرادته بإيجاد شيء أوجده من غير تأخير»⁽³⁾. وأما آية الجاثية: فإنها «تلقين لإبطال قولهم -الدهرية- «وما يهلكنا إلا الدهر» يتضمن إبطال قولهم «ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا». والمقصود منه قوله «ثم يميتكم» وإنما قدم عليه يحييكم توطئة له، أي كما هو أوجدكم هو يميتكم لا الدهر»⁽⁴⁾، وقد قدم الحياة على الموت للاهتمام بالحياة لأن سؤال الكفار كان عن إمكانية بعث آبائهم بعد موتهم، وإن كان ابن عاشور اعتبر تقديم «يحييكم على يميتكم توطئة له فقط -أي للموت- لأن المراد هو إبطال قول الدهرية بأن الدهر هو الذي يميتهم»⁽⁵⁾.

وقال الرازي (ت 604 هـ): «فإن قالوا: الحياة مقدمة على الموت في الدنيا فمنكروا القيامة كان يجب أن يقولوا: نحيا ونموت، فما السبب في تقديم ذكر الموت على الحياة؟ قلنا: فيه وجوه: الأول: المراد بقوله: نموت حال كونهم نطفا في أصلاب الآباء وأرحام الأمهات، وبقوله: نحيا ما حصل بعد ذلك في الدنيا. الثاني: نموت نحن ونحيا بسبب بقاء أولادنا. الثالث: يموت بعض ويحيا بعض. الرابع: وهو الذي خطر بالبال عند كتابة هذا الموضع أنه تعالى قدم ذكر الحياة فقال: وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا، ثم قال بعده: نموت

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 362.

(2) المرجع نفسه، ج 24، ص 199.

(3) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط، ج 9، ص 271.

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 365.

(5) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وتقديم الخوف على الحزن في قوله تعالى: { مَا بَدَّ بَدُّ بَدُّ بَدُّ بَدُّ بَدُّ } [الزخرف / 68]،
تف ن ذ ن ت { [فصلت / 30]، وقوله تعالى: { ه ه ه ه ه ه ه ه ه ه ه ه } [الزخرف / 68]،
وقوله تعالى: { □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ } [الأحقاف / 13]، والسبب أن
الخوف «غم يلحق لتوقع مكروه، والحزن غم يلحق لوقوعه من فوات نافع أو حصول
ضار، والمعنى أن الله كتب لكم الأمن من كل غم فلن تذوقوه أبداً، وقيل: لا تخافوا ما
تقدمون عليه ولا تحزنوا على ما خفتم»⁽¹⁾ و «لما كان الخوف مما يتوقع من المكروه
أعظم من الحزن على الغائب قدمه»⁽²⁾.

ومنه تقديم اليأس على القنوط في قوله: { ج ج د ي د ت ت ت ت ت ت } [فصلت / 49].
«فاليأس صفة القلب، وهو أن يقطع رجاءه من الخير؛ والقنوط: أن يظهر عليه آثار اليأس
فيتضاءل وينكسر، وبدأ بصيغة القلب لأنها هي المؤثرة فيما يظهر على الصورة من
الانكسار»⁽³⁾.

6.2- التناسب المعنوي:

وقدّم ذكر الأعمى على البصير في قوله: { و و و ي ي ي ي ي ي } [غافر /
58]. للتناسب المعنوي، فما سبق هذه الآية هو حديث عن الكافرين الذين يجادلون في
آيات الله بغير حق. ولذلك خلع عليهم صفة العمى بسبب ما هم فيه من الغي والضلال
«وإنما قدّم ذكر الأعمى على ذكر البصير مع أن البصر أشرف من العمى بالنسبة لذات
واحدة، والمشبهه بالبصير أشرف من المشبهه بالأعمى إذ المشبهه بالبصير المؤمنون، فقد
ذكر تشبيهه الكافرين مراعاة لكون الأعمى في المقام بيان حال الذين يجادلون في الآيات إذ
هم المقصود بالموعظة. وأما قوله: { ي ي ي ي ي ي }، فإنما رتب فيه ذكر الفريقين على
عكس ترتبه في التشبيه بالأعمى والبصير اهتماماً بشرف المؤمنين»⁽⁴⁾.

ونجد أيضاً من التقديم الذي توخى فيه التناسب المعنوي ومراعاة المقام كتقديم
الإناث على الذكور في قوله تعالى: { و و و ي ي ي ي ي ي } [الشورى / 50]. يقول
الزمخشري (ت 538 هـ): «فإن قلت: لم قدّم الإناث أولاً على الذكور مع تقدّمهم عليهنّ، ثم
رجع فقَدّمهم، ولم عرف الذكور بعدما نكر الإناث؟ قلت: لأنه ذكر البلاء في آخر الآية
الأولى وكفران الإنسان بذسيانه الرحمة السابقة عنده، ثم أعقبه بذكر ملكه ومشيئته وذكر
قسمة الأولاد، فقدم الإناث لأن سياق الكلام أنه فاعل ما يشاؤه لا ما يشاؤه الإنسان، فكان
ذكر الإناث اللاتي من جملة ما لا يشاؤه الإنسان أهم، والأهم واجب التقديم، وليلي الجنس
الذي كانت العرب تعدّه بلاء ذكر البلاء، وأخر الذكور فلما أخرجهم لذلك تدارك تأخيرهم،
وهم أحقّاء بالتقديم بتعريفهم»⁽⁵⁾، وكذلك قوله تعالى: { ك ك ك ك ك ك } [الزخرف / 16]،
وكذلك اعتبر الزركشي (ت 794 هـ) أن تقديم الإناث «لجبرهن إذ هن موضع الانكسار،

(1) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 25، ص 991.

(2) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط، ج 9، ص 304.

(3) المصدر نفسه، ج 9، ص 315.

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 178.

(5) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 25، ص 982-983.

ولهذا جبر الذكور بالتعريف، للإشارة إلى ما فاتهم من فضيلة التقديم»⁽¹⁾. وأورد كذلك تحت السبب الحادي عشر: «الحث عليه خيفة من التهاون به: أن تقديم الإناث على الذكور وذلك «حثا على الإحسان إليهم»⁽²⁾، وعدّ الألوسي (ت 1270 هـ) أنّ تقديم البنات على البنين لمناسبة قرب الحديث عن الإناث بأنهن بلاء يتطير منه المشركون، فكان الابتداء بذكرهن تنبيها وتأكيدا على مشيئته المطلقة في الهبة⁽³⁾.

وفي ختام هذا الفصل يتّضح لنا أن مقولة التقديم والتأخير من المباحث الأسلوبية الهامة التي تخفي الكثير من الدقائق واللطائف، التي تستثير الذهن وتستوقفه للقبض عليها، وقد تبين لنا من ملاحقة الكثير من الأمثلة أن التقديم والتأخير ليس تصريفا أسلوبيا، يعمد المتكلم فيه إلى تحريك قطع التركيب عن مقارها وتشويشها، مخالفا الأصول النحوية المقررة، وإنما هي حركة ذهاب وإياب تستهدف اعتبارات بلاغية وجمالية تشاكل السياق والمقام، تشاكلا تتحكم فيه نية المتكلم وأحواله النفسية، فيتقدم في الكتابة الذي هو مقدم في النفس، أو اعتبارات أخرى ما يؤدي إلى اتساق الكلام وانسجامه. وأنّ تقصي دلالات وأسرار التقديم والتأخير في النص يعطي النص أبعادا أخرى وأغوارا سحيقة تفتح أمام القراءة والتأويل آفاقا لا متناهية.

(1) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 294.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص ص 307-308.

(3) ينظر: الألوسي، شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، مج 13، ج 25، ص 53.

الفصل الثاني: زيادة المبنى لزيادة المعنى

«ومن سنن العرب الزيادة إما للأسماء أو للأفعال أو الحروف»⁽¹⁾، ومعنى ذلك التصرف في بنية الكلمة أو التركيب بالزيادة ما ينتج عنه زيادة في المعنى. يقول الجرجاني (ت 471 هـ): «كلما زدت شيئاً وجدت المعنى قد صار غير الذي كان»⁽²⁾. وقد ناقش القدماء هذه المسألة تحت قاعدة «في قوة اللفظ لقوة المعنى»⁽³⁾، وذلك فيما يخص الصيغة الصرفية، أو ما يتعدى الكلمة إلى التركيب عن طريق التوكيد -كما سنرى- لتأكيد العلاقة والمناسبة بين المبنى والمعنى. فالألفاظ أدلة المعاني كما يقول ابن جني (ت 392 هـ): «فإذا كانت الألفاظ أدلة المعاني ثم زيد فيها شيء أوجبت القسمة له زيادة المعنى به، وكذلك إن انحرف به عن ستمته وهديه كان ذلك دليلاً على حادث متجدد له، وأكثر ذلك أن يكون ما حدث له زائداً فيه لا منتقصاً منه»⁽⁴⁾.

وقد حذا ابن الأثير (ت 637 هـ) حذو ابن جني (ت 392 هـ) في أن العدول في الصيغة الصرفية بالزيادة لا بد متضمناً معنى زائداً ولا يستعمل هذا إلا في مقام المبالغة يقول: «اعلم أن اللفظ إذا كان على وزن من الأوزان ثم نقل إلى وزن آخر أكثر منه فلا بد من أن يتضمن من المعنى أكثر مما تضمنه أولاً، لأن الألفاظ أدلة على المعاني وأمثلة للإبانة عنها، فإذا زيد في الألفاظ أوجبت القسمة زيادة المعنى. ولا نزاع فيه لبيانه... وهذا النوع لا يستعمل إلا في مقام المبالغة»⁽⁵⁾.

ومن الأمثلة التي أوردها ابن الأثير قولهم: "خشن"، و "اخشوشن"، فمعنى "خشن" دون معنى "اخشوشن"، لما فيه من تكرير العين، وزيادة الواو، نحو: (فعل)، و (افعوعل)، وكذلك قولهم: أعشب المكان، فإذا رأوا كثرة العشب قالوا: "أعشوشب"⁽⁶⁾.

(1) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، ضبطه وحققه: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، (1418هـ-1998م)، ج 1، ص 261.

(2) الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص 387.

(3) ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، ج 3، ص 264.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 268.

(5) ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن أبي الكرم: المثل، ج 2، ص 41.

(6) ينظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 41.

وكذلك ورد قوله تعالى في سورة نوح عليه السلام: { **ي ي ي ي ي ي** } [نوح / 10]. فإن « غفارا » في المغفرة من « غافر » لأن « فعّالا » يدل على كثرة صدور الفعل و « فاعلا » لا يدل على الكثرة⁽¹⁾. غير أن هذه القاعدة اللغوية لا تصدق إلا في نقل صيغة إلى صيغة أكثر منها كنقل الثلاثي إلى الرباعي. مثل ذلك نقل الفعل الثلاثي (غلق) إلى (غلق)، ولا شك أن الزيادة قد حصلت في الفعل الثاني الذي تعدى مجرد الإغلاق، إلى إحكام هذا الإغلاق والمبالغة في الإغلاق، يقول ابن الأثير: «وها هنا نكتة لا بد من التنبيه عليها، وذلك أن قوة اللفظ لقوة المعنى لا تستقيم إلا في نقل صيغة إلى صيغة أكثر منها، كذقل الثلاثي إلى الرباعي - وهذا الشرط الأول-، وإلا فإذا كانت صيغة الرباعي مثلا موضوعة لمعنى فإنه لا يراد به ما أريد من نقل الثلاثي إلى مثل تلك الصيغة. ألا ترى أنه إذا قيل في الثلاثي: "قتل" ثم نقل إلى الرباعي فقيل: "قتل" بالتشديد فإن الفائدة من هذا النقل التكرير، أي أن القتل وجد منه كثيرا، وهذه الصيغة الرباعية بعينها لو وردت من غير نقل لم تكن دالة على التكرير كقوله تعالى: { **ج ج ج ج** } [النساء / 164]. فإن "كلم" على وزن "فعل" و لم يرد به التكرير بل أريد به أنه خاطبه، سواء كان خطابه إياه طويلا أو قصيرا، قليلا أو كثيرا وهذه اللفظة رباعية، وليس لها ثلاثي نقلت عنه إلى الرباعي، ولكن قد وردت بعينها، ولها ثلاثي ورباعي ..»⁽²⁾.

أما الشرط الثاني لتحقيق قاعدة زيادة المبنى زيادة في المعنى أن تتضمن الألفاظ معنى الفعلية كاسم الفاعل والمفعول، وكالفعل نفسه «لأن الأسماء التي لا معنى للفعل فيها إذا زيدت استحال معناها»⁽³⁾. فلو نقلنا لفظة عذب -وهي ثلاثية- إلى الرباعي، فنقلنا عذيب، لم يكن لها معنى⁽⁴⁾، ويدخل في هذا الباب أيضا الزيادة في التصغير لأنها «تدل على نقص في المعنى لأنه يزداد في اللفظ حرف، كقولهم في الثلاثي في رجل: "رجيل" وفي الرباعي "قنديل"، فالزيادة وردت ههنا فنقصت من معنى هاتين اللفظتين»⁽⁵⁾. إلا أنه لا يمكننا أن نسلم لابن الأثير بصحة ما ذهب إليه في مسألة التصغير. ذلك أن في التصغير زيادة في المبنى، وهي موجبة للزيادة في المعنى وهو المبالغة في الاحتقار «فالتصغير وإن دل على الاحتقار والنقص فذلك لا محالة زيادة في المعنى»⁽⁶⁾.

ومن أمثلة ما ورد في مجموعة الحواميم من زيادة المبنى لزيادة المعنى قوله تعالى: { **ث ه ه ه ه ه** } [الزخرف / 42] «مُقْتَدِرُونَ» من الفعل اقتدر وهو أقوى من الفعل قدر. يقول ابن عاشور: «والاقتدار: شدة القدرة واقتدر أبلغ من قدر»⁽⁷⁾. ويقول ابن الأثير (ت 637 هـ): في تعليقه على آية مشابهة لآية الزخرف وهي قوله تعالى: { **و و و و و و** } [القمر / 42]. «فمقتدر هاهنا أبلغ من قادر، وإنما عدل إليه للدلالة على

(1) المصدر السابق، ج 2، ص ص 41-42.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 44.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 42.

(4) ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(5) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(6) هنداوي، عبد الحميد: الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم، دراسة نظرية تطبيقية، التوظيف البلاغي لصيغة الكلمة،

عالم الكتب الحديث، الأردن، ط 1، (1429 هـ-2008 م)، ص 40.

(7) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 218.

ولأن التذكر في هذا الموطن الذي يكون فيه الكبر قد غطى على بصر وبصيرة الإنسان يحتاج إلى جهاد وطول تفكر وإعمال للعقل احتاج الفعل إلى الاستطالة.

فأما آية الجاثية (ط) فهو استفهام إنكاري، وكأنه يريد أن يقول: كيف لمن اتخذ إلهه هواه، وأضله الله وهو متمكن في العلم. أن ترجى هدايته، وهو على هذه الحال البيّنة من الكفر والاضلال؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنى لمن أضله الله عالما كان أو جاهلا أن تعرف الهداية الطريق إلى قلبه. ولأن «الإجابة عن هذا لا تحتاج إلى طول تأمل وتفكير»⁽¹⁾. جاءت صيغة الفعل على حذف إحدى التاءين لمشكلة المعنى.

ومما جاء أيضا في مجموعة الحواميم من باب زيادة المبنى لزيادة المعنى استعمال صيغة (استفعل) بكثرة. وقد علّل ابن جني (ت 392 هـ) نكتة مجيء أحرف الزيادة (الألف، والسين والتاء) متقدمة على البناء الأصلي للفعل وهو أنها «تفيد غالبا الطلب، وطلب الفعل والتماسه يكون مقدمة لأفعال الإجابة، وذلك نحو استخرج، واستقدم، واستوهب، واستمنح، واستعطى...، وهي أفعال تفيد الطلب ولهذا السبب جاءت الأحرف الثلاثة الزوائد أولا، وضعت للالتماس والمسألة، ثم تبعنها الحروف الأصول، وهي حروف الإجابة»⁽²⁾ من ذلك استكبروا واستحبوا في قوله تعالى: **رُزِّقْ رُزْقًا كَرِيمًا** [فصلت / 15]. جاء من معاني استفعل: القوة⁽³⁾. وقد صورت الآية قوة عناد وكبر قوم عاد ظلما وطغيانا، فكان ذلك متجاوبا مع صيغة الفعل «استكبروا» والاستكبار كما قال ابن عاشور: هو «المبالغة في الكبر»⁽⁴⁾. وفي الكشف

قوله تعالى: **رُزِّقْ** أي: «تعظموا فيها على أهلها بما لا يستحقون به التعظيم وهو القوة وعظم الإجرام. أو استعلوا في الأرض واستولوا على أهلها بغير استحقاق للولاية»⁽⁵⁾. وقد وطأ القرآن لوصف قوم عاد بصفة الاستكبار، وذلك في قوله تعالى: **فُتِحَتْ** [فصلت / 14، 13] وأما عن ثمود فقد قال تعالى: **وَوُضِعَ** [فصلت / 17]؛ أي آثروا الضلال على الهدى، وزيدت السين والتاء للدلالة على أنه عز وجل جاءهم بالآيات المبصرة التي لا تدع مجالاً للشك، إلا أنهم مع ذلك اختاروا الكفر فاستوجبوا صاعقة العذاب يقول ابن عاشور: «واستحبوا العمى معناه: أحبوا، فالسين والتاء للمبالغة مثلها في قوله: **رُزِّقْ** أي كان العمى محبوبا لهم»⁽⁶⁾.

واختيار كلمة استحبوا بمبناها الدال على المبالغة، يفيد التشهير بهم وبعقولهم لأنهم بالغوا في حبهم للعمى على الهدى.

(1) السامرائي، فاضل صالح: بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، دار عمار، عمان-الأردن، ط 2، (1422هـ-2001م)، ص 21.

(2) ينظر: ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، ج 2، ص 154.

(3) ينظر: هنداوي، عبد الحميد أحمد: الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم، الكلمة، ص 137.

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 256.

(5) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشف، ج 24، ص 967.

(6) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 169، 262. أبو موسى، محمد: ال حم غافر-فصلت دراسة في أسرار البيان، ص 375.

في الكذب لأن أعظم الكذب أن يكون على الله»⁽¹⁾، وهذا ليس وارداً، لأن مؤمن آل فرعون قد حسم موقفه من موسى ودعوته منذ البداية حينما قال: «أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله وقد جاءكم بالبيّنات من ربكم». أو إن كان تعريضاً بفرعون: «إذ هو غاية الإسراف على نفسه بقتل أبناء المؤمنين وفي غاية الكذب إذا ادعى الإلهية والربوبية، ومن هذا شأنه لا يهديه الله»⁽²⁾، وبذلك يتبين أن كذاب أبلغ من كاذب وأن زيادة المبنى لها تأثيرها في زيادة المعنى.

هذا بالإضافة إلى أن استعمال صيغة المبالغة (كذاب) قد حقق تشاكل الفاصلة مع سابقاتها ولاحقاتها من الفواصل التي انتهت بمدّ بعده حرف ساكن؛ أي التشاكل الإيقاعي.

ومن نحو تكثير اللفظ لتكثير المعنى قوله تعالى: { تَتَّبِعْ أَهْلَكَ بِمَنْ كَفَرَ مِنْ دُونِكَ وَلَا تَمْسُكْ لَهُمْ بَقِيَّةَ يَوْمَ يُنْفَخُ السَّمَاءُ كَمَا يُنْفَخُ السَّيْفُ } [الشورى / 23]. يقول ابن عاشور: «والاقتراف: الافتعال من القرف وهو الاكتساب، فالاقتراف مبالغة في الكسب نظير الاكتساب، وليس خاصاً باكتساب السوء وإن كان قد غلب فيه، وأصله من قرف الشجرة إذا قشّر قرفها بكسر القاف، وهو لحاؤها، أي قشّر عودها»⁽³⁾. فزيادة اقتراف الحسنات تقابل بمزيد من إحسان الله إليهم بمضاعفتها، وما ذلك إلا لأن الله كثير المغفرة لعباده، كثير الشكر لمحسنيهم، ولأن المقام مقام زيادة من العبد وزيادة من الرب. كما قال تعالى: { لِيُؤْتِيَهُم مِّنْ غَدَاةٍ يُؤْتُونَكَ بِهَا وَمَا أَنتَ بِمُعْجِزٍ لِّهَا } [الحديد / 11]، تشاكل المبنى مع المعنى فصيغة افتعل في اقترف تفيد كثرة الذنوب والخطايا. وفعول في غفور شكور، أي كثيرة هي مغفرته لمن أذنب وكثير هو شكره لمن أحسن. جاء في الفروق اللغوية أنّ صيغة "فعول" «لمن كان قويا على الفعل»⁽⁴⁾. أي المبالغة.

وقبل أن نغادر صيغة المبالغة لابد أن نقف مع قوله تعالى: { لِيُؤْتِيَهُم مِّنْ غَدَاةٍ يُؤْتُونَكَ بِهَا وَمَا أَنتَ بِمُعْجِزٍ لِّهَا } [فصلت / 46]. أي أنه «لا يعاقب أحداً إلا على جرمه والذي اكتسبه في الدنيا»⁽⁵⁾. وقد عدت هذه الآية من المشكل، فصيغة فعّال في (ظلام) تدل على المبالغة التي تقتضي التكثير، أي كثرة الظلم، أي نفي الظلم الكثير هو في المقابل، قد يكون إثباتاً للقليل منه، تعالى الله عن ذلك وتنزهه. فقد نفى عن نفسه أصل الظلم فقال: { لِيُؤْتِيَهُم مِّنْ غَدَاةٍ يُؤْتُونَكَ بِهَا وَمَا أَنتَ بِمُعْجِزٍ لِّهَا } [يونس / 44]، وقال: { لِيُؤْتِيَهُم مِّنْ غَدَاةٍ يُؤْتُونَكَ بِهَا وَمَا أَنتَ بِمُعْجِزٍ لِّهَا } [النساء / 40]، ولذلك فقد ذهب العلماء مذاهب شتى في توجيه دلالتها جمعها الزركشي (ت 794 هـ) في اثني عشر وجهاً من أبرزها:

أولاً: «أنّ نفي الظلم الكثير ينتفي معه القليل ضرورة، لأنّ الذي يظلم إنما يظلم لانتفاعه بالظلم، فإذا ترك الكثير مع زيادة ظلامه في حق من يجوز عليه النفع كان الظلم القليل في المنفعة أكثر»⁽⁶⁾.

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 131.

(2) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط، ج 9، ص 253.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 84.

(4) العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله: الفروق اللغوية، ص 24.

(5) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 20، ص 454.

(6) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 525.

الثاني: قيل: ظلّم للتكثير لأجل العبيد وهو جمع كثرة أي قابل الكثرة بالكثرة (1).
مثال ذلك مقابله عز وجل صيغة فعّال بالجمع في قوله تعالى: {ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِّنْ غَيْرِهَا مَوَاطِنَ كَثِيرَةٌ يُدْعَىٰ فِيهَا بِاللَّذَلِّ} [المائدة / 109].

الثالث: «أن تحتمل الدلالة على النسب؛ أي لا ينسب إلى الظلم، فيكون من باب بزّاز وعطّار» (2).

الرابع: «أن أقلّ القليل لو ورد منه سبحانه -وقد جل عنه- لكان كثيراً لا ستغنائه عنه كما يقال: «زلة العالم كبيرة»» (3).

الخامس: «لأن العذاب من العظم لولا الاستحقاق لكان المعذب بمثله ظلماً بليغ الظلم متفاقمه» (4).

إلى آخرها من الوجوه التي تحتملها صيغة المبالغة في هذه الآية، ولابن عاشور كلام دقيق في تفسير هذه الآية يقول: «وأما صيغة "ظلّم" المقتضية المبالغة في الظلم فهي معتبرة قبل دخول النفي على الجملة التي وقعت هي فيها كأنه قيل، ليعذب الله المسيء لكان ظلماً له وما هو بظلّم، وهذا معنى قول علماء المعاني: إن النفي إذا توجه إلى كلام مقيد قد يكون النفي نفياً للقيد، وقد يكون القيد قيداً في النفي ومثله بهذه الآية، وهذا استعمال دقيق في الكلام البليغ في نفي الوصف المصوغ بصيغة المبالغة من تمام عدل الله تعالى أن جعل كل درجات الظلم في رتبة الظلم الشديد» (5).

وفي ختام هذا الفصل نستطيع القول إن الضابط الوحيد للتحقق من العلاقة بين المبنى والمعنى وتشاكلهما هما السياق والمقام، اللذان يحددان الأثر الأسلوبى الذي ينتج عن التصرف في بنية الكلمة بالزيادة، حيث تكتسب دلالة جديدة، وإيحاءات وظلالاً يرشحها السياق مع كل زيادة.

(1) ينظر: الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشف، ج 10، ص 417. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله:

البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 524.

(2) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 525.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 525.

(4) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشف، ج 10، ص 417.

(5) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 319.

الفصل الثالث:

التوكيد

ينهض التوكيد إلى جانب عجائب لغوية أخرى في القرآن الكريم ليعزز معجزة الظاهرة القرآنية، التي تتضاءل أمامها كل مكنة لغوية، وذلك من خلال انتقاء الألفاظ المؤكدة والتي تتموضع في مستقرها دونما نبو أو نفور، أو المؤكدات التي تتوافق والمقام فيزداد الكلام تمكيناً وقوة، فقد «استخدم القرآن التوكيد وسيلة لتثبيت المعنى في نفوس قارئيه، وإقراره في أفئدتهم حتى يصبح عقيدة من عقائدهم»⁽¹⁾ ولذلك كان مبحث التوكيد في القرآن الكريم من المباحث البديعة التي استوقفت القدامى والمحدثين كاشفين فيه عن لطائف وبدائع في لغة القرآن تأخذ بالألباب، ولا عجب فهو كلام الحكيم العليم.

فهذا الجرجاني (ت 471 هـ) يذبه على فائدة التوكيد، إذ ليس الكلام سواء بدخول التوكيد أو خلوه منه، ذلك أنه يربط طرفي الكلام ربطاً شديداً فيتحدان وكأنهما قد أفرغا إفراغاً واحداً وكأن أحدهما سبب في الآخر⁽²⁾. ويقول فاضل السامرائي عن التوكيد في القرآن الكريم: «إن التوكيد القرآني كله وحدة متكاملة منظور إليه نظرة شاملة وقد روعيت في ذلك جميع مواطنه فهو يؤكد في موطن ما مراعيًا موطناً آخر قرب أو بعد، فتدرك أنه أكد في هذا الموطن لسبب اقتضى التوكيد ولم يؤكد في موطن آخر يبدو شبيهاً به لانعدام موجب، وترى أنه هنا أكد بمؤكدين، وأخذ في موطن آخر يبدو شبيهاً به بمؤكد واحد لسبب دعا إلى استعمال كل تعبير في موطنه المناسب له، وكذلك في اختيار المؤكدات، فهو يؤكد هنا بالنون المخففة مثلاً وفي موطن آخر بالنون الثقيلة. وهنا بأن المشددة وفي موطن آخر بأن المخففة ويستبدل حرفاً بحرف كل ذلك بحسب منظور فني متكامل في كل القرآن الكريم، فجاء التوكيد كله في القرآن كله كأنه لوحة فنية واحدة فيها من عجائب الفن - وليس فيها إلا العجيب - ما يجعل أمهر

(1) بدوي، أحمد أحمد: من بلاغة القرآن، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، 2005 م، ص 112.

(2) ينظر: عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 243.

الفنانيين يقف مبهوراً دهشاً مقرأً بعجز الخلق أجمعين عن استخلاص عجائبه فضلاً عن الإتيان بمثله»⁽¹⁾.

ومن أشكال التوكيد في مجموعة الحواميم:

قوله تعالى: {أب ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب} [غافر / 17]. فمجازة كل نفس بما كسبت، وانتفاء الظلم وسرعة الحساب هو دليل نفاذ قضاء الله وحكمه، وأن الملك في ذلك اليوم لله الواحد القهار. «ولما قرّر أن الملك لله وحده في ذلك اليوم عدّد نتائج ذلك، وهي أنّ كل نفس تجزى ما كسبت وأن الظلم مأمون، لأن الله ليس بظلام للعبيد، وأن الحساب لا يبطئ، لأن الله لا يشغله حساب عن حساب، فيحاسب الخلق كله في وقت واحد، وهو أسرع الحاسبين. وعن ابن عباس -رضي الله عنهما- «إذا أخذ في حسابهم لم يقل أهل الجنة إلاّ فيها ولا أهل النار إلاّ فيها»⁽²⁾، فقد أفادت بداية (كل) تأكيد مجازة كل نفس دون استثناء فانتهى بذلك توهم عدم شمول الجزاء للبعض ترسيخاً لمبدأ العدل الذي يتقرر أيضاً بسرعة الحساب، يقول ابن عاشور: «فحرف التوكيد واقع موقع فاء السببية كما هو شأن "إنّ" إذا جاءت في غير مقام ردّ الإنكار، فسرعة الحساب تقتضي سرعة الحكم. وسرعة الحكم تقتضي تملؤ الحاكم من العلم بالحق، ومن تقدير جزاء كل عامل على عمله دون تردد ولا بحث لأن الحاكم علام الغيوب»⁽³⁾.

ومنه قوله تعالى: {ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك} [الدخان / 50-51]. فلما ذكر عز وجل أصناف العذاب التي تسلط على الأثيم، جاء بعلّة شدة ذلك العذاب وهي إنكارهم للبعث ووقوع وعيد الرسول لهم. ولذلك ساق (إن) مؤكداً بها تبديد إنكارهم، ولما كانت عادة القرآن في إتيان التهديد بالترغيب⁽⁴⁾، انتقل إلى وصف حالة المتقين مؤكداً بـ (إن) مرة أخرى في أنهم في نزل كريم أمين فيه من كل خوف أو كرب، وكان الآية جواب عن سؤال سائل وهو: هذا حال الأثمين، فما هي حال المصدقين.

والفرق بين إن في هذه الآية وآية غافر -التي سبقت- أن (إن) في غافر واقعة موقع فاء السببية، كما ذكر ابن عاشور وهذا لا يطرد معها في كل موضع، لأن آية الدخان ليست تعليلاً لما سبقها. يقول الجرجاني (ت 471 هـ): «واعلم أن الذي قلنا في إن من أنها تدخل على الجملة، من شأنها إذا هي أسقطت منها أن يحتاج فيها إلى الفاء، لا يطرد في كل شيء وكل موضع، بل يكون في موضع دون موضع، وفي حال دون حال. فإنك قد تراها قد دخلت على الجملة ليست هي مما يفتضى الفاء، وذلك فيما لا يحصى كقوله تعالى: {ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك} [الدخان / 50-51]. ومعلوم أنك لو قلت: إن هذا ما كنتم به تمترون، فالمتقون في جنات وعيون، لم يكن كلاماً»⁽⁵⁾.

(1) السامرائي، فاضل صالح: التعبير القرآني، ص 125.

(2) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشف، ج 24، ص 953.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 112.

(4) ينظر: ابن الزبير الغرناطي، أحمد بن إبراهيم: البرهان في ترتيب سور وآيات القرآن، تحقيق: محمد شعباني، المملكة

المغربية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د ط، (1410هـ-1990م)، ص 303.

(5) الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص 248.

ومن التوكيد أيضا دخول ضمير الفصل:

ومن ذلك قوله تعالى: {ث ث ث ث ذ ذ ف ف ذ ذ ف ف} [غافر / 09]. فبعد سؤال الملائكة للمؤمنين الجنة ولمن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم استجازا لوعده تعالى، جاء الدعاء لهم بوقايتهم من السيئات (أي العقوبات وأجزاء السيئات) (1)، وذلك تطهيرا لهم، ومن تحصل له تلك الكرامة؛ وهي رحمة الله له، فذلك وحده هو الفوز العظيم الذي لا يعدله فوز. يقول البقاعي (ت 885 هـ) «ولما كان الإنسان قد يغفر له ويكرم، وفيه من الأخلاق ما ربما حمله على بعض الأفعال الناقصة دعوا لهم بالكمال فقالوا: (ث ث) أي أن تجعل بينهم وبينها وقاية بأن تطهرهم من الأخلاق الحاملة عليها بتطهير القلوب، بنزع كل ما يكره منها، أو بأن يغفرها لهم ولا يجازيهم عليها، وعظموا هذه الطهارة ترغيباً في حمل النفس في هذه الدار على لزومها بقمع النفوس، وإماتة الحظوظ بقولهم: (ث ث) أي جزاءها كلها (ث)... (ف ف)؛ أي الرحمة الكاملة التي لا يستحق غيرها أن يسمى معها رحمة، فإن تمام النعيم لا يكون إلا بزوال التحاسد والتباغض، والنجاة من النار باجتنب السيئات ولذلك قالوا: (وذلك) أي الأمر العظيم جداً (ف) أي وحده (ف ف)» (2).

وفي الدخان قوله تعالى: { و و و و ي ي } [الدخان / 57]. فبعد التذكير بنعمة الجنة وما فيها من نعيم مقيم، وبنعمة السلامة من النار، ذكّر بأن كل ذلك هو تفضل منه سبحانه وتعالى، وقد اقتضى المقام أن يؤكد بضمير الفصل (هو) و (ذلك) «لتخصيص الفوز بالفضل المشار إليه وهو قصر لإفادة معنى الكمال كأنه لا فوز غيره» (3). ولأنه لا فوز غيره بالفعل فإنه يأتي دائماً مسبوقة بضمير الفصل (هو) لإفادة هذا الغرض.

ويكثر في القرآن الكريم توكيد صفات الله العلى، وأسمائه الحسنى بضمير الفصل كقوله تعالى: {ذ ذ ذ ذ ظ ظ ظ} [الشورى / 04]. فقد جاء تأكيد صفة العلو والعظمة لمناسبة ما قبلها، فمن كان من صفاته العزة والحكمة، ومن كان كل شيء وجد أو عدم بأمره، لا يمكن إلا أن يكون عال متعال عظيم «فليس هو الملك فحسب، ولكنه ملك العلو والعظمة على وجه التفرد، كذلك العلو الذي كل شيء بالقياس إليه سفول والعظمة التي كل شيء بالقياس إليها ضالة» (4).

والعلو هنا علو مجازي وهو السمو في الكمال، بحيث كان أكمل من كل موجود كامل، والعظمة مجازية وهي جلاله الصفات والأفعال، وأفادت صيغة الجملة معنى القصر، أي لا علي ولا عظيم غيره لأن من عداه لا يخلو عن افتقار إليه، فلا علو له ولا عظمة، وهذا قصر قلب أي دون ألهمتكم فلا علو لها كما تزعمون (5).

وقوله تعالى: { و و و و ي ي ي ي ي } [الشورى / 09]. { و ي ي } أي لا ولي غيره، وقد استدعى التوكيد بقصر الولاية لله عز وجل لإبطال

(1) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشف، ج 24، ص 951.

(2) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 6، ص ص 489-490.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 320.

(4) قطب، سيد: في ظلال القرآن، ج 25، ص 3140.

(5) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 2917هـ.

ادعائهم الولاية لغير الله سبحانه، إذ تبين لهم أنهم لا يسمعون دعاءهم ولا ينفعونهم أو يضررون، والاستعانة بضمير الفصل دعامة لهذا المعنى وتمكيناً له فقد «... أفاد ضمير الفصل في قوله: { و ي ي } تأكيد القصر وتحقيقه، وأنه لا مبالغة فيه، تذكرنا بأن الولاية الحقّة في هذا الشأن مختصة بالله تعالى»⁽¹⁾.

ومن التوكيد بضمير الفصل أيضاً، قوله تعالى: { ز ر ك ك ك ك ك ك } [فصلت / 07]، وقوله: { ج ج ج } [الأعراف / 45].

فقد زاد (هم) في آية فصلت، دون آية الأعراف وذلك أن التوكيد في فصلت على أشده، فقد مثلوا لإعراضهم وامتناعهم الاستجابة لدعوة الرسول -صلى الله عليه وسلم- بهذه الإدعاءات الثلاث «قلوبنا في أكنة» و «وفي آذاننا وقر» و «ومن بيننا وبينك حجاب». لذلك جاء الدعاء عليهم بالهلاك والثبور، ثم يمضي القرآن في تخصيص أوصاف المشركين حين قرن بين الكفر ومنع الزكاة، مع أن السورة مكية والزكاة لم تفرض إلا في السنة الثانية للهجرة⁽²⁾، فقد جاء في التفاسير أن المقصود بالزكاة في هذه الآية هي التوحيد، أو الطهارة والصدقة وذلك تشبيهاً بالمشركين الذين أنكروا الزكاة كما أنكروا البعث، ولزيادة التخويف عن منع الزكاة⁽³⁾.

كما قال البقاعي (ت 885 هـ): «فإنهم أبوا أن يشركوا ببذل الزكاة بعض إخوانهم في بعض مالهم الذي ملكهم له ضعيف، وأشركوا ما لا يملك شيئاً أصلاً بما لا نفع مع المالك المطلق»⁽⁴⁾. وجاء التوكيد بضمير الفصل (هم) لتوكيد صفة الكفر «بضمير (هم) لا يفيد إلا توكيد الحكم ويشبه أن يكون هنا توكيداً لفظياً لا ضمير فصل، ومثله قوله: { □ □ □ } [يوسف / 37]⁽⁵⁾.

أما آية الأعراف فقد خلت من الضمير (هم) ذلك لأن الحديث عن اليوم الآخر الذي فيه وجد كل فريق ما وعده ربه، وتمت لعنة الله على الظالمين الذين كان من صفاتهم أنهم يصدون عن سبيل الله، ويغونها عوجاً، ويكفرون بالآخرة، ولذلك لم يستدع السياق التأكيد بضمير الفصل، فالحكم في فصلت يتعلق بمن لا زالوا في وقت الرسول -صلى الله عليه وسلم- يناصبونه العدا، ويكيدون له ولدينه كي لا يأسى عليهم كما قال في سورة الشعراء: { پ پ پ پ } [الشعراء / 03]، وهذا من قبيل اطلاعه -صلى الله عليه وسلم- على الغيب أنهم كافرون لا يرجي إيمانهم وتأكيد ذلك في قولهم: «فاعمل إننا عاملون». وقد استعمل الجملة الاسمية الدالة على الثبات والاستمرار في قوله (ك ك)، واستعمل الجملة الفعلية في (ز ر ك ك) «لما أن عدم إتيانها متجدد والكفر مستمر»⁽⁶⁾. أما آية الأعراف فالأمر مختلف تماماً.

(1) المرجع السابق، ج 25، ص 40.

(2) ينظر: ابن كثير، عماد الدين بن إسماعيل: تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 133.

(3) ينظر: الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 24، ص 964. ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج 24، ص 240.

(4) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 6، ص 553.

(5) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 240-241.

(6) أبو السعود، محمد بن محمد العمادي: إرشاد العقل السليم، ج 8، ص 3.

وقد يحتاج السياق إلى التوكيد بمؤكد واحد -كما مرّ- أو قد يقتضي أكثر من واحد وذلك تبعاً لحالة المخاطب، فكلما زاد إنكاره لما يقوله المتكلم استوجب ذلك استعمال مؤكدات أكثر. و«كلما توغل الخبر في ميدان الشك زادت ألوان المؤكدات»⁽¹⁾ من ذلك قوله تعالى: {أَبْـبَـبْـبِـبْـبِـبْـبِـبْ} [غافر / 59]، وجاء في سورة طه {تَتَذَكَّرُ} [طه / 15]. فقد أكد في غافر باداتي التوكيد (بِ) و (اللام)، في حين أكد في طه بـ (بِ) فقط دون اللام وذلك لاختلاف المقامين، فالكلام في غافر عن المكابرين المعاندين الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان. قال تعالى: {زُرُّوكَ بِكُنُوفِكُمْ غَوَّامًا يَمُوجُ فِي سَمَاءٍ مُّسْمُومَةٍ يُؤَدُّهَا مُرِدِّي السَّيْلِ وَيَعْلَمَ الْكُوفُومَ} [غافر / 59-55]. «وتأكيد الخبر إنما يحتاج إليه إذا كان المخبر به شاكاً في الخبر، فالمخاطبون في هذه السورة الكفار فأكد...»⁽²⁾.

أما آية طه فالخطاب من الله إلى موسى عليه السلام، ولذلك لم يقتض المقام التوكيد. يقول ابن جماعة (ت 733 هـ): «وجوابه أن الخطاب هنا مع المنكرين للبعث فناسب التوكيد باللام، والخطاب في طه مع موسى عليه السلام وهو مؤمن بالساعة فلم يحتج إلى توكيدها»⁽³⁾. ويقول ابن عاشور: «وتأكيد الخبر بـ (بِ) ولام الابتداء لزيادة التحقيق، وللإشارة إلى أن الخبر تحقق بالأدلة السابقة. وذلك أن الكلام موجه للذين أنكروا البعث، ولهذا لم يؤت بلام الابتداء في قوله في سورة طه: {تَتَذَكَّرُ} لأن الخطاب لموسى عليه السلام»⁽⁴⁾.

وقوله تعالى: {يٰۤاَيُّهَا الشُّرٰٓرُ} [الشورى / 43] وقوله تعالى: {يٰۤاَيُّهَا لَقْمٰنُ} [لقمان / 17].

ففي الشورى أكد بـ (بِ) و (اللام) وفي لقمان بـ (بِ) فقط؛ والسبب في هذه الزيادة أن آية الشورى تتحدث عن اجتماع خصلتين هما الصبر والمغفرة، الصبر على الأذى، والعفو عن من تسبب فيه، ولا شك أن الصبر أهون على النفس خاصة إذا لم يكن في الوسع الانتصار لها. أما العفو مع القدرة على الانتقام والقصاص فذلك أمر شاق ثقيل على النفس، ولذلك جاء مدح هاتين الصفتين والتأكيد عليهما بمؤكدين، بينما في سورة لقمان فالأمر بخلاف ذلك، فالحديث عن الصبر فقط دون العفو (□□□□). بالإضافة إلى أن الصبر والعفو المأمور بهما في الشورى عن الإساءة والظلم، أما آية لقمان فالصبر عام في كل ما يصيبه من المحن⁽⁵⁾.

(1) بدوي، أحمد أحمد: من بلاغة القرآن، ص 113.

(2) الكرمانى، محمود بن حمزة: أسرار التكرار في القرآن، ص 220.

(3) ابن جماعة، بدر الدين: كشف المعاني في متشابه المثاني، تحقيق: محمد محمد داود، دار المنار للنشر والتوزيع، ط 1، (1418هـ - 1998م)، ص 179.

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 179-178.

(5) ينظر: الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 21، ص 837.

بالجملة مؤكدة بحرف التأكيد وهما إن واللام، وليس ذلك في آية الشعراء، فورد كل على ما يناسب، والله أعلم»⁽¹⁾.

أما تعليق ابن جماعة (ت 733 هـ) لورود اللام في آية الزخرف وحذفها من آية الشعراء فهو «أن هذا المحكي إرشاد من الله تعالى لعبيده أن يقولوه في كل زمان، فناسب التوكيد بـ (اللام) حثاً عليه، وآية الشعراء أخبر عن قوم مخصوصين مضوا، فلم يكن للتأكيد معنى»⁽²⁾.

وقد يحدث الاختلاف في السورة الواحدة، وبالتحديد في آيات متتاليات من ذلك قوله تعالى: {پ پ پینٹ، ڈ ت ت ت ت ت ڈ ڈ، ف ف فف ف ف ف ج ج ج ج ج} [الجاثية / 05-03]. ففي الآيات الثلاث بسط لعظمة الله وجلال قدرته ولذلك احتاج السياق إلى التأكيد بـ (إن)، إلا أن الأولى تفردت عما بعدها بزيادة "اللام" في " (ت) (ث) (ن) في حين جاءت (ث) (ڈ) (ژ) و (چ) بدون اللام. والسبب -والله أعلم- أن خلق السموات والأرض أكبر وأعظم من خلق كل المخلوقات لقوله تعالى: {ژ ژ ژ ژ ك ك} وقوله تعالى: {ك ك كؤ و و} ولأن هذه اللام كما قال ابن القيم (ت 751 هـ): «يعبر بها عن أمر يعز وجوده، أو يعظم أمر إحداثه ووقوعه»⁽³⁾. جاءت مع خلق السموات والأرض لعظمتها، ولم تأت مع باقي الدلائل لأنها أضعف وأيسر. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه يقع التصديق والإيمان بالله عن طريقهما بداية ثم تأتي بقية الدلائل من اختلاف الليل والنهار، وتصريف الرياح، وسقوط المطر من أجل أن يستقر بها الإيمان ويزداد اليقين.

ومن ذلك قوله تعالى: {ج ج ج ج ج} [الزخرف / 64]. وقوله تعالى: {و و و و و ي ي} [آل عمران / 51]، وقوله أيضاً: { } [مريم / 36].

فقد زاد ضمير الفصل في آية الزخرف دون آية آل عمران ومريم. والسبب في

ذ

«أن آية آل عمران ومريم تقدم من الآيات الدالة على توحيد الرب تعالى وقدرته وعبودية المسيح له أغنى عن التأكيد، وفي الزخرف لم يتقدم مثل ذلك فناسب توكيد انفراده بالربوبية وحده»⁽⁴⁾. فقبل آية الزخرف كان الحديث عن عبادة النصارى المسيح وبعض العرب الملائكة في قوله تعالى: {و و و و و پ پ } [الزخرف / 58]. فجاء الرد عليهم بإثبات عبودية عيسى عليه السلام لله في قوله: { } [الزخرف / 59]. ولذلك حسن قصر ربوبية الله بالضمير (هو) وتمكين التأكيد على ذلك بمؤكدين.

وتعليق ذلك في ملاك التأويل: «وأما زيادة الضمير الفصلي في سورة الزخرف فيحرز بمفهومه معنى ضروريا دعا إليه ما تقدم في الآية قبله. وذلك ما أشار إليه قوله تعالى: {وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُونَ} [الزخرف / 57] إلى ما يتلو

(1) ابن الزبير الغرناطي، أحمد بن إبراهيم: ملاك التأويل، ج 2، ص 891-890.

(2) ابن جماعة، بدر الدين: كشف المعاني في متشابه المثاني، ص 184.

(3) ابن القيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر: الفوائد المشوق إلى علوم القرآن، ص 315.

(4) ابن جماعة، بدر الدين: كشف المعاني في متشابه المثاني، ص 78.

الخطاب فصار الكلام في قوة أن لو قيل: الله هو السميع العليم لا غيره، وأحرز الفصل بالضمير هذا المعنى مع إعطاء المفهوم إياه، ولم يكن ورود ما في سورة الأعراف من التكرير ليناسب الوارد متقدما في سورة السجدة، ولا التعريف الوارد في الصفتين العليتين في سورة السجدة ليناسب ما تقدم آية الأعراف فجاء كل على ما يناسب -والله أعلم-»(1).

أما الوجه الآخر للتأويل وهو أن مقتضى المقام في فصلت يستوجب زيادة في التأكيد لأن إتباع السيئة الحسنة، أي الإحسان إلى المسيء، والذي يتجاوز العفو، هو أشق وأعسر على النفس، ولأنه كذلك بسبب هوى النفس، ووسوسة الشيطان «إما ينز عنك من الشيطان نزع» قال تعالى: {كُنْ نَسِيحًا مِّنْ نَّاسٍ يَّكْفُرُونَ} [فصلت / 35]. ففي هذا دعوة لتزكية النفس من الهوى وحب الذات امتثالاً لأوامره عز وجل، ويظهر ذلك من التكرار. أما آية الأعراف فإن الأمر بالأخذ بالعفو والإعراض عن الجاهلين كل ذلك سهل مستطاع، ولذلك جاء التأكيد في مواطن الشدة والمشقة، وترك التوكيد في مواطن الاستطاعة واليسر. جاء في درة التنزيل: أن سبب التوكيد في سورة حم السجدة وتركه في سورة الأعراف أن: الذي في سورة السجدة لما كان بعد دعاء إلى ما يشق على الإنسان فعله وهو أن يدفع السيئة بالحسنة، ويقابل غلظة عدوه بالملاينة استكفافاً لشره وأذاه، حتى يعود إلى اللطف في المقال، والجميل من الفعل، فيصير وإن كان عدواً كأنه صديق قريب القربى، ثم قال: {كُنْ نَسِيحًا مِّنْ نَّاسٍ يَّكْفُرُونَ} [فصلت / 35]. فلما كان الأمر الذي بعث الله تعالى أوليائه شاقاً عظيماً حتى قال: {كُنْ نَسِيحًا مِّنْ نَّاسٍ يَّكْفُرُونَ} كانت وسوسة الشيطان في مثله أعظم والمؤمن لها أيقظ... وأما الآية التي في سورة الأعراف فإن قبلها: {ج ج ج ج ج ج} [الأعراف / 199]، ولم تعظم فيها الأفعال التي دعا إليها كما عظمت في سورة السجدة، بل كان ما هناك بعثاً على أحسن الأخلاق ولم يخص نوعاً من المشاق كما خص في سورة السجدة فلم تقع المبالغة في اللفظ، واقتصر في الخبر على الأصل وهو أنه: سميع عليم»(2).

ومن التوكيد أيضاً قوله تعالى: {وَوُوُّوْ وُوُّوْ وُوُّوْ} [فصلت / 27] فالسياق الذي وردت فيه هذه الآية يقتضي توكيد الفعل لأن ما تقدم عليها فيه صلف الكفار وعنادهم. بدءاً بقولهم كما قال القرآن: {طَّ طَّ طَّ} [فصلت / 05]. إلى قولهم كما حكى عنهم القرآن: {ه ه ه ه ه ه} [فصلت / 26]. فلم يقف عداؤهم للرسول عند الإعراض عن دعوته، وإنما امتد إلى صد الناس عنها بالنهي عن سماع القرآن والتأمر باللغو فيه.

يقول ابن عاشور: «وهذا حكاية لحال أخرى من أحوال إعراضهم عن الدعوة المحمدية بعد أن وصف إعراضهم في أنفسهم، انتقل إلى وصف تلقينهم الناس أساليب الإعراض»(3).

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 578-580.

(2) ينظر: الخطيب الإسكافي: أبو عبد الله محمد بن عبد الله، درة التنزيل وغرة التأويل، ص ص 1145، 1448.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص ص 276-277.

ولذلك اقتضى هذا السياق تهديدا شديدا للهجة كان التوكيد فيه بـ اللام والنون الثقيلة إمعانا في التأكيد على تحقق هذا التهديد الذي شمل الدنيا {وَوُ وُ وُ} وقد كان ذلك «يوم بدر فهو عذاب الدنيا»⁽¹⁾. والآخرة: {وُ وُ وُ}.

وقوله تعالى: {زُرُّ كَى د ككككك كِ كِك كِك كِك ن ن ن ن} [فصلت / 50]. سياق كله يسبح في التأكيد للدلالة على رسوخ قدم الكافر في الجهل، وهو بين حالتين في كليهما تطرف من كان أعمى البصيرة وأضل سبيلا. فهو إذا أصابه الشر يُنس وقنط، وبمجرد ما تنقلب حاله إلى رحمة تصبه ينسى ما كان فيه من ضيق، وينسى شكر المنعم، ولتأخذه العزة بالإثم أكثر فيدعي ادعاء باطلا أنه أهل لهذه الرحمة «ليقولن هذا لي»، وقد أفادت النون الثقيلة التأكيد على أن هذه هي حال الكافر مع ربه دائما، وليعقبه استهزاء المنكر لقيام الساعة، التي وإن كانت على فرض -عنده- فإنه سيكون له عند ربه الحسنى كما كانت له في الدنيا، ولذلك يجيء التهديد مؤكدا ما ينتظره من العذاب الغليظ.

وفي قوله تعالى: {كِك ن ن ن ن} [الزخرف / 41-42].

«أي فإن قبضناك قبل أن نبصرك عذابهم ونشفي بذلك صدرك وصدور المؤمنين {كِك ن ن ن ن} لا محالة في الدنيا والآخرة، واقتصر بعضهم على عذاب الآخرة لقوله تعالى في آية أخرى: {□ □ □ □} [غافر / 77]، والقرآن يفسر بعضه بعضا، وما ذكرنا أتم فائدة وأوفق بإطلاق الانتقام، وأما تلك الآية فليس فيها ذكره، وما مزيدة للتأكيد وهي بمنزلة لام القسم في استجلاب النون المؤكدة. {كِك ن ن} أي أو أردنا أن نريك العذاب الذي وعدناهم فإننا عليهم مُقْتَدِرُونَ، بحيث لا مناص لهم من تحت ملكنا وقهرنا. ولقد أراه عليه السلام ذلك يوم بدر»⁽²⁾. و«أكد بأن لأن أفعالهم أفعال من ينكر من قدرته»⁽³⁾.

وقد يمكّن للكلام بمؤكدات كثيرة يتفاوت عددها من سياق إلى آخر حسبما يقتضيه المقام، ومن ذلك قوله تعالى: {ج ج ج ج ج ج} [الشمس / 05]. فقد جاءت المؤكدات على التوالي: ألا + إن + هو + التعريف، وذلك لتأكيد المغفرة والرحمة، فالخطاب تنبيه للعباد من أجل التعرف على صفات الله عز وجل، وإلى جانب العزة والحكمة والعلو والعظمة كما وصف نفسه سبحانه وتعالى أردف ذلك بتأكيد صفتي المغفرة والرحمة قصد الترغيب، يقول البقاعي (ت 885 هـ): «ولما كانت أفعال أهل الأرض وأقوالهم عظيمة المخالفة لما يرضيه سبحانه، فهم يستحقون المعالجة بسببها، أجاب من كأنه قال: هذا يستجاب لهم في المؤمنين، فكيف يستجاب لهم في الكافرين ليجمع الكلام التهيب والتهويل في أوله، والبشارة واللطف والتيسير في آخره، فقال لافتا القول عن صفة الإحسان إلى الاسم الأعظم تعريفا بعظيم الأمر حملا على لزوم الحمد وإدامة الشكر: «ألا إن الله» أي الذي له الإحاطة بصفات الكمال، فله جميع العظمة، وأكد لأن ذلك لعظمه لا يكاد يصدق

(1) المرجع السابق، ج 24، ص 279.

(2) أبو السعود، محمد بن محمد العمادي: إرشاد العقل السليم، ج 8، ص 48.

(3) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 7، ص 30.

فمن في {ف ف ف} و {ج ج ج} زائدة للتوكيد أي: «ما منا من شاهد يشهد أن معك إلهها»، ولا من محيص: أي: مذهب ترجى فيه النجاة»⁽¹⁾. وقوله تعالى: {پ پ پ} [فصلت / 47] «من الأولى مزيدة لتأكيد الاستغراق والنص عليه»⁽²⁾.

رأينا مما تقدم أن التوكيد من الظواهر الأسلوبية التي اعتمد عليها القرآن الكريم لتثبيت المعنى وتقويته وتأكيد، فما يطرأ على التركيب من زيادة ما هي إلا استجابة لما يمليه السياق ويفتضيه المقام، وهذا وجه من وجوه التشاكل، وقد لاحظنا كثرة المؤكدات وتنوعها، وذلك لأن الحواميم كانت تموج بالجدال والتكذيب والكيد والإنكار وغير ذلك مما يقتضي الوعيد والتهديد بالانتقام في الدنيا والآخرة.

(1) النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد: إعراب القرآن، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط 1، (1427هـ-2006م)، ص 920.
(2) الألوسي، شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، مج 13، ج 25، ص 03.

الفصل الرابع:

الحذف

حظي أسلوب الحذف بعناية القدماء من نحويين وبلاغيين، الذين راحوا يفتشون عن أسبابه ويستنبطون أنواعه، ويتصيدون جماليته، فهو «من أبرز عوارض التركيب في الكلام»⁽¹⁾، وهو يدخل ضمن ما أسماه ابن جني (ت 392 هـ) "شجاعة العربية"⁽²⁾، وسمه من سماتها وخصائصها يقول: «واعلم أن العرب مع ما ذكرناه إلى الإيجاز أميل، وعن الإكثار أبعد، ألا ترى أنها في حال إطالتها وتكريرها مؤذنة باستكراه تلك الحال وملاها»⁽³⁾. ولعلّ أخصب قراءة لأسلوب الحذف كانت مع عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) الذي عدّه من دقائق اللغة ولطائف السحر لما فيه من نخائر دلالية وجمالية، تستفز ذكاء القارئ، وتيقظه للظفر بها، فهو: «باب دقيق المسلك لطيف المأخذ شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تبين»⁽⁴⁾، وهو ما عبر عنه الشاعر بقوله [من الطويل]:

إِذَا نَطَقْتُ جَاءَتْ بِكُلِّ مَلِيحَةٍ *** وَإِنْ سَكَتْتُ جَاءَتْ بِكُلِّ مَلِيحٍ⁽⁵⁾

وقد تظن محمد بن علي الجرجاني (ت 729 هـ) إلى ما في تعريف عبد القاهر الجرجاني من الإشارات الدقيقة للقيمة التعبيرية التي ينطوي عليها الحذف، والتي تتجاوز مجرد إسقاط عناصر من الكلام إلى تحقيق اللذة النفسية، والانتشاء بالظفر بالمعرفة بعد ألم الجهل والإبهام، يقول: «... منها أنه إذا أبهم المسند إليه بالحذف، حصل للنفس ألم لجهلها به، وإذا التفتت إلى القرينة تفتنت له، فيحصل لها اللذة بالعلم به، واللذة الحاصلة بعد الألم أقوى من اللذة الحاصلة ابتداء»⁽⁶⁾. على العكس من ذلك في حالة

(1) الطرابلسي، محمد الهادي: خصائص الأسلوب في الشوقيات، ص 302.

(2) ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، ج 2، ص 360.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 83.

(4) الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص 121.

(5) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 120.

(6) الجرجاني، محمد بن علي: الإشارات والتنبيهات، ص 29.

الذكر والإفصاح، فسهولة إدراك المعنى تذهب اللذة النفسية «فلا تحصل للنفس لذة ولا ذوق بإدراك معناه»⁽¹⁾، لأن: «... اكتمال عناصر الصياغة يدخلها منطقة الشفافية التي يستطيع المتلقي اختراقها سريعا إلى الناتج الدلالي، فلا تحصل للنفس لذة ولا ذوق بإدراك المعنى، أما الحذف فإنه يدخل البنية دائرة الكثافة، بحيث لا يخرقها المتلقي إلا بعد معاناة، فيكون اكتساب المعنى شبيها باكتساب التصور، فيزداد الكلام حسنا، وتزداد النفس لذة به»⁽²⁾.

وإلى ذلك أشار الرماني (ت 385 هـ) من قبل إلى أن بلاغة الحذف تكمن في أن النفس تذهب مذاهب شتى في تأويله، بخلاف الذكر الذي يكون مقصورا على وجه واحد⁽³⁾.

وتلتقي كل الطروحات قديمها وحديثها في اعتبار الحذف إجراء عبثيا إذا لم يترك المتكلم وراءه علامات يسترشد بها المتلقي إلى مواقع الحذف، وأغراضه، لأن «الأصل في المحذوفات جميعها على اختلاف ضروبها أن يكون في الكلام ما يدل على المحذوف، فإن لم يكن هناك دليل على المحذوف، فإنه لغو من الحديث، لا يجوز بوجه ولا سبب»⁽⁴⁾ وهذه العلامات هي قرائن تكون حالية معنوية، متروكة لذكاء المتلقي واجتهاده. وتحدد القرينة الحالية أو المقامية بأنها «الظروف الملازمة للنص اللغوي؛ أي جملة العناصر المكونة للموقف الكلامي، أو ما يعرف بمناسبات النص»⁽⁵⁾ يضاف إليها القرينة العقلية، والقرينة اللفظية أو المقالية «وهي أن يكون في سياق الكلام سابقا أو لاحقا ما يدل على المحذوف»⁽⁶⁾، ومن هنا يكفي كما قال محمد عبد المطلب بأن: «تشحن الصياغة بمؤشرات مقالية، أو حالية تسمح بغياب بعض الدوال المعبرة عنها، وقد أطلق البلاغيون على هذا السياق تسمية دقيقة هي (الاحتراز عن العبث بناء على الظاهر)، و (الظاهر) يعني هنا الاكتفاء بالقرينة الدالة»⁽⁷⁾؛ أي: «لا بد أن يكون فيما أبقى دليل على ما ألقى»⁽⁸⁾.

ومن دون هذه القرائن فإنه يحظر على المتكلم الجنوح إلى الحذف لأنه يصبح كما قال ابن جني (ت 392 هـ) «ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته»⁽⁹⁾.

وقد احتقت الدراسات النصية بالحذف لما له من دور في تحقيق التماسك النصي؛ أي الربط بين أجزاء النص، «فهو يندرج ضمن عناصر السبك النحوي»⁽¹⁰⁾.

(1) المصدر السابق، ص 29.

(2) عبد المطلب، محمد: البلاغة العربية قراءة أخرى، ص ص 221-222.

(3) الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى: النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز، ص 77.

(4) ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن أبي الكرم: المثل السائر، ج 2، ص 62.

(5) حمودة، طاهر سليمان: ظاهرة الحذف في درس اللغوي، الدار الجامعية للنشر والتوزيع، الإسكندرية-مصر، د ط،

1998 م، ص 130.

(6) المرجع نفسه، ص 116.

(7) عبد المطلب، محمد: البلاغة العربية قراءة أخرى، ص 217.

(8) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 127.

(9) ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، ج 2، ص 360.

(10) الفقي، صبحي إبراهيم: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، الخطابة النبوية نموذجا، مجلة علوم اللغة، المجلد

التاسع، العدد الثاني، 2006 م، ص 21.

ويعرّفه علماء اللغة النصيون بأنه «اعتداد بالمبنى العدمي أو ما يسمونه zéro morphème»⁽¹⁾، أو «الدلالة العدمية» كما يسميها النحاة⁽²⁾، لأن التركيب الذي يطرأ عليه الحذف لا يحيل على المحذوف، الذي يكون بالضرورة في تركيب سابق. ولذلك فالحذف يعرف بأنه علاقة قبلية فهو «علاقة داخل النص، وفي معظم الأمثلة يوجد العنصر المفترض في النص السابق، وهذا يعني أن الحذف عادة علاقة قبلية»⁽³⁾. كما قد يكون في النص اللاحق-تستدعي تيقظ المتلقي، وذكاءه لإدراكها ولذلك «يشترط في الحذف إحاطة متلقي النص بمكونات السياق اللغوي والاجتماعي المصاحب له؛ ليتمكن من تقدير المحذوف تقديراً صائباً»⁽⁴⁾، ذلك أن السياق هو «نقطة البدء، بحيث لا يمكن وجود كيان للتعبير إلا من خلاله، وحينئذ من الواجب رصد السياق ثم البحث عن الألفاظ وعلاقاتها فيه ثانياً»⁽⁵⁾ وهذا ما يمنح الحذف قيمته الفنية؛ إذ يضع بين يدي المتكلم آلية تكييف اللغة لمقاصده في مختلف المقامات التي يكون فيها الحذف أفضل من الذكر، والصمت أجدى من الكلام عن طريق الإيجاز، والتخفيف، والتفخيم، والإعظام، أو التحقير... وغيرها من المقامات.

أما بالنسبة للمتلقي فإن فاعلية الحذف باعتباره انزياحاً تركيبياً، وانتهاكاً للعرف اللغوي، تكمن في أنه استدراج للمتلقي للدخول في لعبة الكشف عن العناصر المغيبة، والوقوف على مسوغات وأسرار تغييبها، ذلك «أن كل إخلال بالبنية يخلخل الذاكرة، فترد الفعل، وتنبه الذات إلى مكان النقص، فتلجأ إلى الاستدلال، أو الاستنباط لملء الثغرات، وتشبيد البنية النموذجية»⁽⁶⁾.

ولأجل ذلك عدّه -كما سبق- ابن جني (ت 392 هـ) شجاعة. وهو ظاهرة تلحق الحرف والكلمة والجملة، «فقد حذفت العرب الجملة، والمفرد، والحرف، والحركة، وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه، وإلا كان فيه ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته»⁽⁷⁾.

ومن أنواع الحذوفات التي وردت في مجموعة الجواميم:

1/ **الاقطاع:** «وهو ذكر حرف من الكلمة وإسقاط الباقي»⁽⁸⁾. ومن أمثاله قول الشاعر:

فُلْنَا لَهَا قَفِي لَنَا قَالَتْ قَافٌ؛ أَي وَقَفْتُ.

وقول لبيد:

(1) المرجع نفسه، ص 21.

(2) تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء-المغرب، د ط، 1994 م، ص 36.

(3) خطابي، محمد: لسانيات النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط 2، 2006 م، ص 21.

(4) الفقي، صبحي إبراهيم: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، الخطابة النبوية نموذجاً، ص 21.

(5) عبد المطلب، محمد: البلاغة والأسلوبية، ص 321.

(6) مفتاح، محمد: التشابه والاختلاف، ص 50.

(7) ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، ج 2، ص 360.

(8) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 132.

درس المنا بمتالع فأبان؛ أراد المنازل(1)

وعلق ابن جنى (ت 392 هـ) على هذا النوع من الحذف من أن العرب «قد يحذفون بعض الكلم استخفافاً»(2)؛ أي طلبا للتخفيف، فيما أنكر ابن الأثير (ت 637 هـ) هذا النوع من الحذف، فهو عنده مما يقبح ولا يستحسن(3).

ومما ورد من الاقتطاع في منظومة الحواميم قوله تعالى: { ث ث ث ث ث ث ث ث ث ث } [الزخرف / 77]. فقد قرأ علي وابن مسعود ونادوا «يا مال ليقتض علينا ربك»، بحذف الكاف للترخيم(4). و«الترخيم هو التليين؛ ومنه الترخيم في الأسماء لأنهم إنما يحذفون أواخرها ليسهلوا النطق بها»(5)، وقيل لابن عباس إن ابن مسعود قرأ: «ونادوا يا مال. فقال: ما شغل أهل النار عن الترخيم»(6)، وقد علل ابن جنى سر الترخيم في هذه الآية بقوله: «للترخيم في هذا الموضع سر، وذلك أنهم لعظم ما هم عليه ضعفت قواهم، وذلت أنفسهم، وصغر كلامهم فكان هذا من مواضع الاختصار»(7). فالأقتطاع في بنية كلمة (مالك) كما نرى هو من قبيل مشاكلة اللفظ للمعنى في (مال) بدلا من (مالك) لتصوير معاناة أصحاب النار، ووطأة ما هم فيه من العذاب والإجهاد، فكان الاقتطاع من التركيب علامة على الضعف والعجز، كما قال أبو السعود (ت 901 هـ): «وقرئ يا مال على الترخيم بالضم والكسر، ولعله رمز إلى ضعفهم وعجزهم عن تأدية اللفظ بتمامه»(8)، فكان في الاقتطاع دليل على المعنى.

2/ الاكتفاء: وهو «أن يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم وارتباط، فيكتفى بأحدهما عن الآخر، ويخص بالارتباط العطفى غالبا»(9).

ومن الاكتفاء في الحواميم. قوله تعالى: { ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج } [الزخرف / 38]. «يريد المشرق والمغرب فغلب كما قيل: العمران والقمران»(10). وجاء في البحر المحيط: «أو بعد المشرق، أو المغرب غلب المشرق فثناهما، كما قالوا: العمران في أبي بكر وعمر، والقمران في الشمس والقمر... والأبوان في الأب والأم»(11). ولا يخفى ما في ذلك من الاختصار القائم على كثرة الاستعمال كما يقول صاحب التحرير: «إيجاز بديع حصل من صيغة التغليب ومن الإضافة، ومساواته أن يقال بعد المشرق من المغرب، والمغرب من

(1) ابن جنى، أبو الفتح عثمان: الخصائص، ج 1، ص 80-81. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 132-133.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 80.

(3) ينظر: ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن أبي الكرم: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 2، ص 93.

(4) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشف، ج 25، ص 996.

(5) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 6، ص 129، مادة (رخم)،

(6) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشف، ج 25، ص 996. الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 133.

(7) ابن جنى، أبو الفتح عثمان: المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: علي النجدي ناصف وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، ط 2، د ت، ج 2، ص 257.

(8) أبو السعود، محمد بن محمد العمادي: إرشاد العقل السليم، ج 8، ص 55.

(9) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 133.

(10) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشف، ج 25، ص 991.

(11) أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي: البحر المحيط، ج 9، ص 374.

ترك⁽¹⁾. بمعنى أن يحذف مقابل كل من هذه الأجزاء المتناسبة. وهو من إبداعات القرآن وعناصر إعجابه⁽²⁾.

كقوله تعالى: { بِبِ ۝ ۝ ۝ ۝ ۝ ۝ ۝ } [غافر / 40]. ذكر المساواة أولاً (فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا)، دليل على حذف المضاعفة ثانياً. وذكر إدخال الجنة ثانياً دليل على إدخال النار أولاً، والآية تنويه بعدله سبحانه وتعالى في مماثلة السيئة بالجزاء السيئ عليها، وفضله في مضاعفة ثواب العمل الصالح⁽³⁾.

ومنه قوله تعالى: { وَ وَ ۝ ۝ ۝ ۝ ۝ ۝ ۝ } [غافر / 58]. فالاحتباك من خلال هذا الرسم يعني:

(1) عمل الصالحات ← (3) عمل السيئات المقابل الغائب على مستوى السطح

نلاحظ أن ذكر عمل الصالحات دليل على ضدها، وهو عمل السيئات وهو العنصر المطروح، وذكر المسيء ثانياً دليل على المحسن أولاً⁽⁴⁾، وهو العنصر المطروح أيضاً. وفائدة الاحتباك تكمن في الترغيب في الصالحات، والتنفير من السيئات، ومن ثمة نرى بأن مُحسِّن الاحتباك يتعالى على التفصيل، وأن ما في النص من ثغرات وفرج، هي متروكة عمداً لذكاء المتلقي وتيقظه ليملاها، تماماً كما يعمل الحائك ليسد خلل الثوب ما يزيد في إحكامه وتماسكه. «فكأن هذا النوع من الحذف يكسب الكلام قوة وزينة، القوة من حيث استيفاء الأقسام، والزينة من حيث الحذف المتناظر»⁽⁵⁾.

ومنه قوله تعالى: { ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج } [فصلت / 40]. فذكر الإلقاء في النار دليل على دخول الجنة، والأمن دليل على الخوف⁽⁶⁾.

(1) النار ← (3) الجنة (وهو المقابل الغائب) على مستوى السطح

(2) الأمن ← (4) الخوف (وهو المقابل الغائب) على مستوى السطح

الحاضر على مستواه العمق

(1) السجلماسي، أبو محمد القاسم الأنصاري: المنزغ البديع في تجنيس أساليب البديع، ص 195.
(2) حبكة الميداني، عبد الرحمن حسن: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، دار القلم، دمشق، دار الشامية، بيروت، ط 1، (1416 م-1996م)، ج 1، ص 347.
(3) ينظر: البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 6، ص 517-518.
(4) ينظر: المصدر السابق، ج 6، ص 528.
(5) المطعني، عبد العظيم إبراهيم محمد: خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، ج 2، ص 73.
(6) ينظر: البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 6، ص 578.

4/ الاختزال: «وهو الافتعال، من خزله قطع وسطه، ثم نقل في الاصطلاح إلى حذف كلمة أو أكثر وهي إما اسم، أو الفعل، أو حرف»⁽¹⁾.

1.4-حذف الحرف: تناول الزركشي (ت 794 هـ) هذا النوع من الحذف؛ أي حذف الحروف في باب علم مرسوم الخط⁽²⁾، مبيناً أن الرسم الشكلي للكلمة هو تابع للرسم المعنوي لها؛ أي للغرض المعنوي الذي يرمي إليه المتكلم، وقد تعددت الحروف المسقطة في القرآن الكريم، وفي (مجموعة الحواميم) وهي (النون والياء والواو).

1.1.4-حذف النون: رد سيبويه (ت 180 هـ) حذف النون من فعل الكينونة المضارع إلى كثرة الاستعمال: «لأن الشيء إذا كثر في كلامهم كان له نحو ليس لغيره مما هو مثله ألا ترى أنك تقول... لم أك ولا تقول لم أق، وتقول... لا أدركما تقول هذا قاض، وتقول لم أبل، ولا تقول لم أرم تريد لم أرام، فالعرب ممّا يغيرون الأكثر في كلامهم عن حال نظائره»⁽³⁾.

أما بالنسبة للزركشي (ت 794 هـ) فإن حذف النون عنده ليس سببه الاختصار وكثرة الاستعمال، وإرادة التخفيف فحسب، وإنما للطيفة يبوح بها فحوى الكلام، وهي أن حذف النون قد يكون «تنبهها على صغر مبدأ الشيء وحقارتة، وأن منه ينشأ ويزيد، إلى ما لا يحيط بعلمه غير الله»⁽⁴⁾. مثل قوله تعالى: {أبْأَبْأَبْأَبْ} [غافر / 50]. يقول: «جاءتهم الرسل من أقرب شيء في البيان، الذي أقل من مبدأ فيه هو الحس، إلى العقل، إلى الذكر ورقوهم من أخفض رتبة -وهي الجهل- إلى أرفع درجة في العلم -وهي اليقين-»⁽⁵⁾، وأيضاً لما كان المقام مقام توبيخ وتنديم لأهل النار، فقد أضمّر اسم الكفار {□ □ □ □ □ □} [غافر / 49]، وأسند القول إلى الاسم الموصول (الذين) صيانة للسان عن ذكرهم وتبئيساً لهم من رجاء التخفيف عنهم من عذاب النار شيئاً، وقد جاء رد الملائكة (خزنة جهنم) مقتضياً مشاكلاً لطلب التخفيف، مع ما يوحي به الحذف من احتقار الملائكة لأصحاب النار. يقول البقاعي (ت 885 هـ): «ولما كان المقام خطراً، والمرام وعراً عسراً، فكانوا محتاجين إلى الإيجاز، قالوا مشيرين بذكر فعل الكون مع اقتضاء الحال للإيجاز إلى عراقة الرسل عليهم السلام في النصح المنجي من المخاوف بالمعجزات... تك بإسقاط النون»⁽⁶⁾. فسياق الآية كله يتجه نحو الإيجاز لأن الموقف لا يحتمل غيره.

ومنه قوله تعالى: {□ □ □ □ □ □ □ □} [غافر / 85]. فلأن التوبة بعد معاينة العذاب لا جدوى منها، فقد عبّر عن ذلك بحذف نون (يك) بفوات الأوان، وعدم الانتفاع ذلك «لأنهم صدقوا حين لا ينفع التصديق»⁽⁷⁾. أو كما قال صاحب البرهان «انتفى عن

(1) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 150.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 457.

(3) سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر: الكتاب، ج 2، ص 256.

(4) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 487.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 487.

(6) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر: نظم 202 ر في تناسب الآيات والسور، ج 6، ص 522.

(7) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج 20، ص 372.

الناد» فحذفت الياء من كلمة (الناد) وهي معرفة⁽¹⁾. فقد بنيت فواصل سورة غافر على مدّ بالألف، يليه حرف ساكن، ولا يخفى تأثير مثل هذا الإيقاع الحاد، الصاخب الذي يلوح بالتهديد والوعيد في نفسية المتلقي فيرتدع ويرضخ.

لكن القول برعاية الفاصلة في حذف ياءات هذه الكلمات -أو غيرها-، أمر فيه الكثير من التساهل، لأن حذف ياءات هذه الكلمات وإن حَقَّق التوازن الصوتي وأوقع الإيقاع المشاكل لكنه حتما ليس هو الغرض الأساسي من الحذف، والركون إلى هذه العلة -مشاكلة رؤوس الآي- فقط ينفي عن الكثير من الآيات أية غاية ماعدا حسن الوقع الصوتي، وهذا بجانب للصواب، ولا يليق بالقرآن الكريم «فليس من المقبول أن يقوم البيان القرآني على اعتبار لفظي، وإنما الحذف لمقتضى معنوي بلاغي على اعتبار الأداء اللفظي دون أن يكون الزخرف الشكلي هو الأصل»⁽²⁾، ذلك أن الحرص على التنعيم -كما ذكرنا مرارا- هو واحد فقط من وسائل كثيرة يعتمدها الخطاب القرآني للإقناع والتأثير، لأنه «لا تحسن المحافظة على الفواصل لمجردها، إلا مع بقاء المعاني على سدادها على النهج الذي يقتضيه حسن النظم، والتثامه. كما لا يحسن تخيير الألفاظ المونقة في السمع، السلسلة على اللسان، إلا مع مجيئها منقادة للمعاني الصحيحة المنتظمة، فأما أن تهمل المعاني، ويهتم بتحسين اللفظ وحده، غير منظور فيه إلى مؤداه على بال، فليس من البلاغة في فتيل أو نفي»⁽³⁾، ولذلك وجدنا البقاعي (ت 885 هـ) يؤول إثبات حذف الياء في قوله تعالى: { □ □ □ } [غافر / 15]. بأن الداعي معنوي يتمثل في أنه «(يَوْمَ التَّلَاقِ)؛ أي اليوم الذي لا يستحق أن يوصف بالتلاقي على الحقيقة غيره، لكونه يلتقي فيه الأولون والآخرون، وأهل السموات والأرض، ولا حيلة لأحد منهم في فراق غريمه بغير فصل على وجه العدل، وإلى هذا المعنى أشارت قراءة ابن كثير (ت 754 هـ) بإثبات الياء في الحاليين، وهو واضح جدا في أفراد حزبي الأسعدين والأخسرين، فإنه تلاق لا آخر له، وأشارت قراءة الجمهور بالحذف في الحاليين إلى تلاقي هذين الجزأين: أحدهما بالآخر فإنه -والله أعلم- قل ما يكون حتى يفترقا بالأمر بكل داره: الأسعدين بغير حساب، والأخسرين لا يقام لهم وزن، وأشار الإثبات في الوقف دون الوصل إلى الأمر الوسط، وهي لمن بقي فإن لقاءهم يمتد إلى حين القصاص لبعضهم من بعض»⁽⁴⁾.

وأما الزركشي (ت 794 هـ) فإن حذف الياء عنده يتجاوز غرض التخفيف إلى أغراض أخرى معنوية. حيث يتشاكل تغيب ذلك الحرف مع المعنى الغيبي الذي تدور حوله الآية، ومن ذلك حذف ياء «التلاق» و «التناد»، لأن الحديث عن الآخرة (عالم الغيب) أي «يوم التلاق» و «التناد» كلاهما ملكوتي أخروي⁽⁵⁾، وهو توجيه صوفي كما

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص ص 136-137.

(2) عبد الرحمن، عائشة: التفسير البياني للقرآن الكريم ومسائل ابن الأزرقي، دار المعارف، مصر، د ط، 1971 م، ص 29.

(3) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 101.

(4) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر: فظم الدرر في تناسب الآيات السور، ج 6، ص 494.

(5) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 482.

وكذلك قوله تعالى: {يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرِضُوْا بِالَّذِيْ رَزَقْنَاكُمْ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّبِعُوْا اٰيَاتِ الْكُفْرِ وَاللّٰهُ عَٰلِمُ الْغُوْبِ} [فصلت / 28]، فمن بين الأوجه الإعرابية للفظه النار هي أنها خبر لمبتدأ محذوف⁽¹⁾، أو كما أورد النحاس (ت 338 هـ) «أنه يجوز أن يكون رفعها -النار- بإضمار مبتدأ... تبييننا عن الجزاء»⁽²⁾.

وحمل النار في المثالين على الخبر لمبتدأ محذوف يدخلها فيما يسمى بالقطع، والاستئناف، وهو أن يكون المتكلم أخذاً في كلام فيقطعه، وينتقل إلى كلام آخر، فإذا أتمه عاد إلى الكلام الأول واستأنفه، وفي أغلب الأحيان يأتي بخبر من غير مبتدأ⁽³⁾؛ أي أن الأمر متعلق بالوصل، وحينذاك فهي بدل أو عطف بيان أو بالقطع، ومن ثمة فهي خبر لمبتدأ محذوف⁽⁴⁾.

وقوله تعالى: {وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرًا كَثِيْرًا} [الشعراء / 59]، وقوله تعالى: {هٰۤؤُلَآءِ اٰلِ اٰدَمَ الَّذِيْنَ جَعَلْنٰهُمْ اٰمَنًا} [الدخان / 54]، والتقدير الأمر كذلك، وتحت هذا التقدير ينطوي كلام كثير يحسن تجاوزه إلى ما هو أهم منه.

وقوله تعالى: {وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرًا كَثِيْرًا} [فصلت / 46]، فلنفسه خبر مبتدأ محذوف؛ أي فهو لنفسه⁽⁵⁾، فعمله لنفسه وإساءته لنفسه، لأنه جاء «بعد الفاء المقترنة بالجملة الاسمية الواقعة جواباً للشرط»⁽⁶⁾، فقد ترك ما لا ضرورة لذكره، وذلك احترازاً عن العبث و «الاحتراز عن العبث بناء على الظاهر، وهي عبارة دقيقة صادرة عن تفكير صادق، لأن ذكر الكلمة التي يدل عليها سياق الكلام ثقل وترهل في الأسلوب»⁽⁷⁾.

ومثله أيضاً قوله تعالى: {وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرًا كَثِيْرًا} تقديره هو يؤوس قنوط، فلأن الحديث عن الإنسان المتقلب، فلا حاجة لذكره لدلالة السياق عليه، أي أن حذف المبتدأ للتخفيف، وأيضاً لصون اللسان عن التلظز به تحقيراً، وازدراء بهذا النموذج الذي تعافه النفس السوية.

وفي قوله تعالى: {يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرِضُوْا بِالَّذِيْ رَزَقْنَاكُمْ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّبِعُوْا اٰيَاتِ الْكُفْرِ وَاللّٰهُ عَٰلِمُ الْغُوْبِ} [غافر / 24]، و «ساحر كذاب خبر لمبتدأ محذوف أي هو ساحر كذاب»⁽⁸⁾، وقد حذف المبتدأ لإنشاء الذم «وذكر بعضهم أن القصد من الحذف هنا... قولهم ساحر: لا تتصرف عند الإطلاق إلا إلى موسى عليه السلام زعماً منهم أن هذه الصفة غالبية عليه، ويبدو في الحذف -أيضاً- إشارة إلى استخفافهم وقلة إعدادهم»⁽⁹⁾.

(1) الدرويش، محي الدين: إعراب القرآن وبيانه، ج 8، ص 551.
(2) النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد إسماعيل: إعراب القرآن، ص 915.
(3) الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص 122.
(4) ينظر: حمودة، طاهر سليمان: ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، ص 204.
(5) العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين: التبيان في إعراب القرآن، تحقيق: سعد كريم الفقي، دار اليقين، ط 1، 1422هـ-2001م)، ص 697.
(6) حمودة، طاهر سليمان: ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، ص 201. الزوبعي، طالب محمد إسماعيل: البلاغة العربية علم المعاني بين بلاغة القدامى وأسلوبية المحدثين، منشور جامعة قان يونس، بنغازي، ط 1، 1997م، ص 236-
(7) أبو موسى، محمد: دلالات التراكيب، ص 131.
(8) الدرويش، محي الدين: إعراب القرآن وبيانه، ج 8، ص 476.
(9) الزوبعي، طالب محمد إسماعيل: البلاغة العربية علم المعاني بين بلاغة القدامى وأسلوبية المحدثين، ص 261.

وقوله تعالى: { كَتَبْتُ } [فصلت / 50].

وقوله تعالى: { أ ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب } [الشورى / 45]، وبني فعل يعرضون للمجهول لأن المقصود حصول الفعل لا تعيين فاعله، والذين يعرضون الكافرين على النار هم الملائكة كما دلت عليه آيات أخرى⁽¹⁾، ولا يخفى ما يحمله حدث العرض من التخويف والتحقير.

وقوله تعالى: { ذ ذ ذ ذ } [الدخان / 04]، فالفاعل معلوم وهو الله عز وجل، وإنما بني الفعل (يفرق) للمجهول لأنها الليلة التي تقدر فيها أرزاق العباد وأجالهم، ولعظم أمرها، وعلو شأنها، وخطورة ما يقضى فيها تركز الاهتمام عليها لا على فاعلها المعروف بالضرورة. وكما ورد في البرهان أن «الضابط في حذف الفاعل وإقامة المفعول مقامه هو الإعلام بوقوع الفعل بالمفعول، ولا غرض في إبانة الفاعل من هو»⁽²⁾، لأنه معلوم وهو الله عز وجل فلا يقضى في هذه الليلة وغيرها إلا المالك سبحانه وتعالى. وفي الحذف تعظيم له جلّ جلاله، ونلاحظ أن هذا التركيز على الفعل (يقضى) والمفعول -نائب الفاعل- (كل أمر حكيم) هو توجيه وحثّ على الاهتمام بهذه الليلة وإعطائها حق قدرها، وذلك بالاجتهاد في العبادة فيها كما دعت الكثير من الأحاديث النبوية الشريفة المرغبة فيها. وقد يحذف الفاعل في حالة بناء فعله للمعلوم، إذا سبق ذكره ودلت عليه الحال⁽³⁾، كما يوضحه هذا المثال:

يقول تعالى: { تَدْبُدُ دُ ثُ زُ رُ } [الزخرف / 39]، فالآية تبيّن للكفار من نعمة الاشتراك والتأسي حتى وإن كان ذلك في العذاب «وفي ذلك تعذيب لهم ويأس من كل خير، وهذا لا يكون إلا على تقدير أن يكون الفاعل ينفعكم أنكم ومعمولاها؛ أي ولن ينفعكم اشتراككم في العذاب إذ لن يخفف عنكم اشتراككم في العذاب، وإذا كان الفاعل غير أن، وهو ضمير يعود على ما يفهم من الكلام قبله؛ أي يتمنى مباحدة القرين والتبرؤ منه»⁽⁴⁾، ويقول ابن عاشور: «وفاعل «ينفعكم» ضمير عائد على التمني بقولهم «يا ليت بيني وبينك بعد المشركين»؛ أي لن ينفعكم تمنيكم ولا تفصيكم»⁽⁵⁾، وقد جاء غياب اللفظ مشاكلا لغياب المعنى وهو (التأسي)، وبذلك يبرز الإعجاز البياني القرآني الذي يراعي التشاكل والتناسب في كل شيء.

حذف المفعول به: تنطوي تحت حذف المفعول به عجائب كثيرة، ولطائف لا تنتهي نوّه بها عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ)⁽⁶⁾، ومن مقامات حذف المفعول به:

قوله تعالى: { ى □ □ □ □ } [غافر / 40]، حذف المفعول به والتقدير يرزقون رزقا، وقد حذف لدلالة المقال والحال عليه أولا، وهو الفعل (يرزقون). وثانيا

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 126.

(2) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 163.

(3) أحمد سعيد محمد: التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، ص 217.

(4) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط، ج 9، ص 375. العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين: التبيان في إعراب القرآن، ص 703.

(5) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 15213-2.

(6) ينظر: الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص 127.

الباب الثاني
الفصل الرابع: الحذف

للتفخيم والإعظام، لأن النفس تذهب مذاهب شتى في تذييل حقيقة هذا الرزق، وألوانه وصنوفه، و: «إنما يحسن الحذف ما لم يشك به المعنى، لقوة الدلالة عليه، أو يقصد به تعدد أشياء، فيكون في تعدادها طول وسامة، فحذف ويكتفي بدلالة الحال عليه، وتترك النفس تجول في الأشياء المكتفى بالحال عن ذكرها على الحال»⁽¹⁾. ولا يخفى ما وراء ذلك من التشوف والترقب، ولهذه العلة عدّ ابن رشيق (ت 456 هـ) الحذف مجازاً... وإنما كان هذا معدوداً من أنواع البلاغة، لأن نفس السامع تتسع في الظن والحساب، وكل معلوم فهو رهين لكونه محصوراً⁽²⁾، فالحذف في هذا الموضع وأمثاله يترجح على الذكر لأنه أدل على فخامة المعنى وسعة صورته⁽³⁾.

ويقول تعالى: {ثَّٰثُ ٓ ٓ ٓ ٓ ٓ} [الدخان / 53]. حذف المفعول به (ثياباً) -وهو الموصوف- للإيجاز»⁽⁴⁾، فقد نزل الفعل يلبسون -وقبله يرزقون- وهو متعدي منزلة الفعل اللازم، وذلك لعدم تعلق الغرض بذكر المفعول، أي التركيز منصب على فعل الإلباس وهو نعمة في ذاته قبل التعرف على الملبوس، وهي ثياب من الحرير الرقيق والخليل. بالإضافة إلى كون المفعول به الثياب معلوماً لدى المخاطب، ومن ثمة فإن ذكره يعد لغواً.

ويقول تعالى: {أَبَّ ٓ ٓ ٓ ٓ ٓ ٓ} [الشورى / 16]، مفعول يحاجون محذوف والتقدير (المستجيبين لله)، وذلك لدلالة ما قبله عليه وهو قوله: من بعد ما استجيب له⁽⁵⁾.

وقوله تعالى: {ثَّٰثُ ٓ ٓ ٓ ٓ ٓ} [الشورى / 52]؛ أي جميع الناس، وقد استغنى عن ذكر المفعول به لإفادة التعميم⁽⁶⁾، لأن دعوة النبي -صلى الله عليه وسلم- هي للعالمين، ضف إلى ذلك أن المفعول به معلوم لأن إرسال الرسل ومنهم الرسول -صلى الله عليه وسلم- هي لهداية الناس إلى الصراط المستقيم.

وقوله تعالى: {ٓ ٓ ٓ ٓ ٓ ٓ} [الأحقاف / 19] أي ليوفيهم جزاء أعمالهم.

ويكثر حذف المفعول به في فواصل الآيات:

وقوله تعالى: {ٓ ٓ ٓ ٓ ٓ ٓ} [الزخرف / 89]؛ أي يعلمون مغبة أمرهم و«حذف مفعول يعلمون للتهويل، لتذهب نفوسهم كل مذهب ممكن»⁽⁷⁾، في تصور كنه وحقيقة هذا التهديد خاصة وأن أخبار وآثار هلاك الأمم التي كذبت رسلها شاهدة وهي ليست منهم ببعيد.

وقوله تعالى: {أ، ٓ ٓ ٓ ٓ ٓ ٓ ٓ ٓ ٓ ٓ} [الدخان / 01]. حذف المفعول به في موضعين أي منذرين المخاطبين للقرآن؛ وحذف مفعول

(1) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 120، 121.

(2) ابن رشيق، أبو علي الحسن: العمدة في محاسن الشعر وأدابه ونقده، ج 1، ص 220.

(3) ينظر: المطعني، عبد العظيم: خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، ج 2، ص 6.

(4) ابن عاشر، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 316.

(5) المرجع السابق، ج 25، ص 66.

(6) المرجع نفسه، ج 25، ص 154.

(7) المرجع نفسه، ج 25، ص 273.

مرسلين أي الرسل، وذلك للعلم به. والكلام لا يحتمل إظهار ما هو ظاهر بالأصل، وإفادة التعميم بالنسبة لمنذرين، ولأن المقام يتطلب تركيز الاهتمام على فعل الإنذار، والإرسال وفاعلهما وهو الله عز وجل كان طرح المفعول به، كما نلاحظ أن الحذف قد حقق توافق الفواصل وما لذلك من أثر في تحقيق الانسجام الإيقاعي.

وقوله تعالى: {□ □ □} [الدخان / 59]. حذف المفعول به في (فارتقب) أي هلاكهم، والمفعول به في (مرتقبون) أي هلاكك، وذلك للإيجاز، فترقب الكفار لهلاك الرسول فهي الأمانى الزائفة، والأوهام الباطلة التي تمنىهم بالنصر عليه أو الظفر به، وكل ذلك من فعل الشيطان ووساوسه -والله أعلم-، ولا شك أن الحذف أبلغ من الذكر هنا، ومن ثمة «كانت العلة البلاغية من الحذف ليست في الاختصار فقط، وإنما هو أمر نفسي بحت يجعل مجال الإحساس والشعور ممتدعا أمام السامع فيتوهم كثيرا من الأشياء التي يحتمل أن يحمل معانيها اللفظ المحذوف، والمفهوم من الكلام في آن واحد»⁽¹⁾.

وقوله تعالى: {ج ج ج ج} [الزخرف / 79]؛ أي فإنا مبرمون أمرا، وقد حذف المفعول به لسبق وروده في الكلام وللإيجاز. وتحت هذا الإيجاز يقع كلام طويل عن قدرة الله عز وجل، وأخذه للأمم المكذبة، وأنواع الهلاك من الغرق إلى الصيحة إلى الريح العاتية إلى غير ذلك مما يخل في إبرام الله عز وجل مما تضيع معه النفس في تخيله... إلخ، وكل ذلك مما يضيق به المقام ويتشعب به الحديث. ولا يخفى ما في حذف المفعول من التهديد والتخويف

كما يكثر حذف المفعول به مع فعل المشيئة والإرادة⁽²⁾.

وقوله تعالى: {ج ج ج ج} [فصلت / 14] المفعول به محذوف تقديره: ولو شاء ربنا إنزال ملائكة لأنزلهم، فقد دلّ السياق اللفظي اللاحق على الحذف.

وقوله تعالى: {ه ه ه ه} [الشورى / 08] تقديره: ولو شاء الله جعلهم أمة واحدة لجعلهم.

وقوله تعالى: {و و و و} [الزخرف / 20]، تقديره: لو شاء الرحمن (ألا نعبدهم) ما عبدناهم. فقد استغني عن المفعول به في هذه الآيات لغرض البيان بعد الإبهام لأنه «لما قيل لو شاء علم السامع أن هناك شيئا تعلقت به المشيئة، لكنه مبهم، فإذا جيء بجواب الشرط صار واضحا، وهذا أوقع في النفس»⁽³⁾، وفي كل ذلك فإن المفعول به حذف لدلالة ما بعده عليه.

ومن حذف المفعول به أيضا حذف الياء التي هي "ضمير المتكلم" فمنها ما كان من غير الفاصلة مثل قوله تعالى: {أب ب ب ب ب ب ب ب} [الزخرف / 61]. يقول ابن عاشور: «وحذفت ياء المتكلم تخفيفا مع بقاء نون الوقاية دليلا عليها»⁽⁴⁾. أما ما كان من

(1) عبد القادر حسين: أثر النحاة في البحث البلاغي، ص 253.

(2) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 197.

(3) الزوبعي، طالب محمد إسماعيل: البلاغة العربية علم المعاني بين بلاغة القدامى وأسلوبية المحدثين، ص 242.

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 244.

بموسى عليه السلام بوصفه بالساحر، وهو خطاب استهزاء وانتقاص، أو خطاب تعظيم لأن السحر علم زمانهم(1).

ويقول تعالى: {جج} [الدخان / 46] تقديره (غليا) كغلي الحميم، حذف الموصوف لأنه معلوم.

ويقول تعالى: {أب ب ب} [الأحقاف / 15] والتقدير: ووصينا الإنسان بوأديه (وصية ذات حسن)(2)، «فحذف الموصوف في كل ما وقع، وإقام الصفة مكانه هو لتوفير العناية بالصفة لأمر يقتضي ذلك»(3).

4.2.2.4- حذف المضاف والمضاف إليه:

حذف المضاف: ويعرف بمجاز الحذف(4)، وما جاء منه في مجموعة الحواميم نذكر:

قوله تعالى: {أبببببب بببب بببببببب} [الشورى / 16].

(في الله) أي في دين الله، فحذف المضاف هنا للتخويف إذ أنّ الجدال هو جدال في الله، وليس في دينه، وذلك ما فيه من غضب وتهديد.

ويقول تعالى: {فففففف} [الشورى / 17]؛ أي لعلّ مجيء الساعة قريب، والقفز إلى ذكر المضاف إليه وهو الساعة لأنه الغرض الأهم من الكلام، ثم أن الحذف فيه دلالة على اقترابها وقربها.

ويقول تعالى: {كككككككك كك كك كك كك} [الدخان / 30-31]، فهو إما على حذف المضاف وتقديره: عذاب فرعون، وإما على المبالغة بجعل فرعون نفسه هو العذاب(5)؛ أي أن فرعون بطغيانه وتجبره قد أصبح هو العذاب عينه.

ويقول تعالى: {تتتت} [الجاثية / 23]؛ أي من بعد إضلال الله إياه، فذكر الهدى يغني عن ذكر الضلال، وربما في الحذف تنزيه لله عز وجل عن نسبة الضلال إليه.

ويقول تعالى: {ككككك كك كك كك كك كك كك كك} [الجاثية / 26]، ففي قوله لا ريب فيه المضاف محذوف تقديره لا ريب في صحته وتحقيقه(6).

ويقول تعالى: {ههههه} [الزخرف / 31] والتقدير على إحدى القرينتين -مكة والطائف-... وقد حذف المضاف احترازاً عن العبث اعتماداً على شهادة العقل، إذ الرجل لا يكون من قرينتين(7)، بالإضافة إلى الإيجاز.

(1) ينظر: أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط، ج 9، ص 380.

(2) مرشد، سعيد أحمد محمود: الحذف والتقدير في القرآن الكريم، ص 205.

(3) المطعني، عبد العظيم إبراهيم محمد: خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، ج 2، ص 42.

(4) تمام حسان: البيان في روائع القرآن، دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، ص 165.

(5) الشهاب الحلبي، أحمد بن يوسف: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط 2، ج 9، ص 624.

(6) أبو شادي، مصطفى عبد السلام: الحذف البلاغي في القرآن، ص 69.

(7) المرجع نفسه، ص 72.

وقوله تعالى: {ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج} [الدخان / 07]. جواب الشرط محذوف دلّ عليه المقام، والتقدير: «إن كنتم موقنين به فلا تعبدوا غيره»⁽¹⁾.

ومن الحذف الجملي أيضا: حذف جملة مضمونها سبب ذكر مسببه:

يقول تعالى: { ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن } [غافر / 67] والتقدير: نبيكم لتبلغوا أشدكم، نبيكم لتكونوا شيوخا، ففعل ذلك لتبلغوا أجلا مسمى، فحذف السبب للعلم به اختصارا⁽²⁾.

وقوله تعالى: { □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ } [الأحقاف / 19]، والتقدير: ولكل درجات مما عملوا أحصى أعمالهم ليوفيهم جزاءهم⁽³⁾. حذف جملة مضمونها مسبب ذكر اسمه⁽⁴⁾.

ويقول تعالى: { □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ } [الجاثية / 22] والمسبب محذوف تقديره (وخلق الله السموات والأرض بالحق) ليدل على قدرته (ولتجزى كل نفس بما كسبت)⁽⁵⁾.

وفي الختام نخلص إلى أن الحذف في منظومة الحواميم هو ضرورة يقتضيها المقام ويستدعيها السياق لتمرير الرسالة المرادة والمعنى المقصود، فيكون بذلك الحذف أبلغ وأمكن في النفس من الذكر، والإضمار أبين من الإظهار، والصمت أفصح من النطق. «فالحذف في القرآن الكريم يجيء في أتم صورة وفي أحسن موقع، وبناء عليه فالمحذوف لا ينبغي إلا أن يكون محذوفا»⁽⁶⁾، وهذا هو عين التشاكل والتناسب، لأن الكلام ينزل من عرش البلاغة ويفقد جماليته وسحره، ويتحول إلى لغو وعبث إذا ما عمد إلى الذكر في مقام الحذف أو العكس. ويضاف إلى ذلك أن تعدد المقامات التي ارتادها الكلام عن طريق الحذف في منظومة الحواميم، واختلاف العلماء في تقدير المحذوف وأغراضه كل ذلك منح ويمنح النص القرآني مائة ورواء يظل معهما القرآن الكريم متجددا بعيد النوال والمنال، وهو الإعجاز الأبدي.

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 283.

(2) أبو شادي، مصطفى عبد السلام: ظاهرة الحذف البلاغي في القرآن الكريم، ص 135.

(3) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 230.

(4) أبو شادي، مصطفى عبد السلام: الحذف البلاغي في القرآن الكريم، ص 135.

(5) ينظر: المرجع نفسه، ص 136.

(6) المرجع نفسه، ص 9.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الخامس:

الالتفات

يدور مفهوم الالتفات أو خطاب التلوين⁽¹⁾. كما أورد السجل ماسي (ت 704 هـ) وكذلك ابن المنير الذي يقول: "الطريقة العربية تلوين الكلام..."⁽²⁾، في عرف البلاغيين وعلماء اللغة حول معنى الصرف والتحويل، وهو صورة من صور شجاعة العربية عند ابن جني (ت 392 هـ) ومن أعذب الأساليب «وكلام للعرب كثير الانحرافات، ولطيف المقاصد والجهات، وأعذب ما فيه تلفته وتثنيه»⁽³⁾، ويعرفه ابن الأثير (ت 637 هـ) بقوله: «وحيثه مأخوذة من التفات الإنسان عن يمينه وشماله فهو يقبل بوجهه تارة كذا وتارة كذا، وكذلك يكون هذا النوع من الكلام خاصة لأن ينتقل فيه من صيغة إلى صيغة كانتقال من خطاب حاضر إلى غائب، ويسمى أيضا شجاعة العربية، وإنما سمي بذلك لأن الشجاعة هي الإقدام وذلك أن الرجل الشجاع يركب ما لا يستطيع غيره، ويتورد ما لا يتورده سواه، وكذلك هو الالتفات في الكلام»⁽⁴⁾، وهو يعني أن يعتمد المتكلم إلى العدول من كلام إلى كلام آخر ينتهك فيه النمط التركيبي، أو الأصل المثالي المتواضع عليه قبلا، من أجل استثمار أكبر للغة، التي بدورها تتيح للمتصرف احتمالات تعبيرية لا متناهية تكون الضمائر والأزمنة مسرحا وأدوات للعب والتفنن، الذي به يتحقق انسجام الكلام وترابطه أكثر.

وقد حصرت البلاغة العربية دواعي العدول، و تفسير خطية الخطاب دفعا للرتابة والملل، و طلبا للفائدة المتمثلة في تنشيط السامع وحسن إقباله. يقول الزمخشري (ت 538 هـ): «إن الكلام إذا انتقل من أسلوب إلى أسلوب كان أحسن تطرية لنشاط السامع، وإيقاظا للإصغاء إليه من إجراءاته على أسلوب واحد»⁽⁵⁾.

(1) السجل ماسي، أبو محمد القاسم: المنزعة البديع، ص 442.

(2) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الإتقان في علوم القرآن، ج 2، ص 262.

(3) ابن جني، أبو الفتح عثمان: المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، ج 2، ص 86.

(4) ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن أبي الكرم: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 1، ص 408.

(5) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 1، ص 29234.

وكذلك يقول السكاكي (ت 626 هـ): «إذا انتقل الكلام من أسلوب إلى أسلوب أدخل في القبول عند السامع، وأحسن نظرية لنشاطه وأملاً باستدرار إصغائه»⁽¹⁾، فيكون الالتفات إذن وسيلة للاستحواذ على القارئ، واستقطاب انتباهه، وسببا في التوليد الدلالي الذي يتحقق عن طريق العدول والانصراف. فالالتفات هو: "طاقة تعبيرية تتمثل في انتقال الكلام من أسلوب إلى أسلوب"⁽²⁾، ومن ثمة تنتفي عن الالتفات سمة الفتنة الجمالية المحذرة، التي تقصره على التوسع في طرائق القول وأفانيه حذقة ولعبا، ومن أجل ذلك التفتت الشعرية المعاصرة إلى أسلوب الالتفات، والذي تكمن شعريته فيما يحدثه الانتقال من أسلوب إلى أسلوب من مفاجأة يتحطم معها أفق التوقع لدى المتلقي.

وقد ورد أسلوب الالتفات بما فيه من تنوع أسلوب في القرآن الكريم، بشكل لافت فهو «أحد المسالك التعبيرية، أو الألوان البلاغية التي يشيع استخدامها في لغة القرآن الكريم، بل لعله أكثر هذه الألوان ترددا وانتشارا في ذلك البيان الخالد، والسرّ هو أنّ أسلوب الالتفات لا ينحصر في التحول من ضمير إلى ضمير، بل إنه ليتسع ليشمل كل تحول أو انكسار في نسق التعبير لا يتغير به جوهر المعنى»⁽³⁾. وما ينتج عن ذلك من فوائد دلالية جمة، علاوة على أنه يشكل مظهرا من مظاهر ترابط النص وتماسكه.

ومن أنواع الالتفات في آل حم:

1/ الالتفات الزمني: ونعني به التصرف في أزمنة الفعل من الماضي إلى المضارع أو العكس، لسبب يقتضيه السياق «واعلم أيها المتوشح لمعرفة علم البيان أن العدول عن صيغة من الألفاظ إلى صيغة أخرى لا يكون إلا لنوع خصوصية اقتضت ذلك، وهو لا يتوخاه في كلامه إلا العارف برموز الفصاحة والبلاغة الذي اطلع على أسرارها، وفتش عن دفائنها، ولا تجد ذلك في كل كلام، فإنه أشكل ضروب علم البيان وأدقها فهما وأغمضها طريقا»⁽⁴⁾ من ذلك:

1.1- الإخبار عن الفعل الماضي بالمضارع: وهو «قسم من الالتفات لطيف المأخذ دقيق المغزى»⁽⁵⁾، ويعرف أيضا بحكاية الحال؛ أي دلالة المضارع على حدث مضى، يلجأ إليه المتكلم ليس طلبا للتوسع في أساليب الكلام⁽⁶⁾ يكشف عنها السياق.

يقول ابن الأثير (ت 637 هـ): «اعلم أن الفعل المستقبل، إذا أتى به في حالة الإخبار عن وجود الفعل، كان ذلك أبلغ من الإخبار بالفعل الماضي؛ وذلك لأن الفعل المستقبل يوضح الحال التي يقع فيها، ويستحضر تلك الصورة، حتى كأن السامع يشاهدها»⁽⁷⁾. ومن الأمثلة التي أوردها قول تأبط شرا:

(1) السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن محمد: مفتاح العلوم، ص 296.

(2) عبد المطلب، محمد: البلاغة والأسلوبية، ص 282.

(3) الطبل، حسن: أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية، دار الفكر العربي، القاهرة، د ط، (1418 هـ - 1998 م)، ص 55.

(4) ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن أبي الكرم: المثل السائر، ج 1، ص 416.

(5) ابن القيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد: الفوائد المشوق إلى علوم القرآن، ص 149.

(6) ينظر: ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن أبي الكرم: المثل السائر، ج 1، ص 415.

(7) المصدر نفسه، ج 1، ص 416.

بِأَنْبِي لَقِيَتْ الْغُولَ تَهْوِي *** بِسَهْبٍ كَالصَّحِيفَةِ صَخَّصَانَ

فَأَضْرِبُهَا بِلَا دَهَشٍ فَخَرَّتْ *** صَرِيحًا لِلْيَدِينِ وَالْجَرَانِ(1)

فالبيتان يسردان حدثاً مضى وهو ملاقة الشاعر للغول، وقد أخبر عن ذلك بالفعل الماضي (لَقِيَتْ، وَخَرَّتْ) لكنه تحول فجأة إلى الزمن الحاضر (فَأَضْرِبُهَا) مصوراً بها لحظة المواجهة، بينه وبين الغول. و سبب التحول إلى الحاضر هو أنه: «قصد أن يصور لقومه الحال التي تشجع فيها على ضرب الغول، كأنه يبصرهم إياها مشاهدةً للتعجب من جراته على ذلك الهول، ولو قال فضربتها عطفًا على الأول لزالَت هذه الفائدة المذكورة» (2)، وليس التصوير فقط وإنما إقحام السامع أيضاً في جوّ الحدث.

وقد سمي الزمخشري (ت 538 هـ) هذا النوع من التحول بـ «حكاية الحال»، وذلك في تفسيره لقوله تعالى: {هَهُ هَهُ هَهُ عَزَّ عَلَى كَثْفَكْ كَوُؤُ وَؤُ} [فاطر / 09]. يقول: «فإن قلت: لم جاء فنتيثر على المضارعة دون ما قبله وما بعده؟ قلت: ليحكي الحال التي تقع فيها إثارة الرياح السحاب، وتستحضر تلك الصور البديعة الدالة على القدرة الربانية» (3). ومن هذا الضرب في منظومة الحواميم قوله تعالى: {بِپ بٍ بٍ بٍ بٍ بٍ بٍ بٍ بٍ بٍ} [الشورى / 03]. أي مثل هذا الوحي أوحى ويوحى إليك كما أوحى إلى من قبلك، وهذا دلالة على أنّ مصدر الوحي واحد. يقول الألوسي (ت 1270 هـ): ««كذلك» كلام مستأنف لتحقيق أن مضمون السورة موافق لما في تضاعيف الكتب المنزلة على سائر الرسل المتقدمين في الدعوة إلى التوحيد والإرشاد إلى الحق، أو أن إحياءها بعد تنويهاً بذكر اسمها والتنبيه على فخامة شأنه... و صيغة المضارع على حكاية الحال الماضية للدلالة على استمراره في الأزمنة الماضية، وأن إحياء مثله عادته عز وجل» (4). وليس ذلك فقط عند البقاعي (ت 885 هـ) الذي يكشف عن إحياءات أخرى أوحى له بها هذا الالتفات من الماضي إلى المضارع، يقول: «ولما كان المقصود الإفهام لأن الإحياء منه سبحانه عادة مستمرة إلى جميع أنبيائه ورسوله، والبشارة له صلى الله عليه وسلم بتجديده له مدة حياته تنبيهاً لفؤاده، ودلالة على دوام وداده، عبر بالمضارع الدال على التجدد والاستمرار» (5).

ومنه قوله تعالى: {بِئْسَ نَجْمٌ طَبَعَتْهُ إِهْوَاءُهُمْ} [الزخرف / 06-07]. فقد تحول السياق عن الفعل الماضي (أرسلنا) إلى الفعل المضارع «يَأْتِيهِمْ» و «هَوِّءَهُ»، مخالفاً بذلك الظاهر الذي يقتضي المطابقة الزمنية بين الأفعال، وهي الماضي والانقضاء بقرينة لفظة (تَبَعَتْ) «حكاية حال ماضية مستمرة، أي: كانوا على ذلك، وهذه تسلية لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن استهزاء قومه» (6). بمعنى استحضار صورة الاستهزاء الذي لتكراره وكثرة وقوعه كأنما صار عادةً فيهم. يقول الرازي (ت 606 هـ): «والمعنى أن عادة الأمم

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 418.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 418. وأيضاً: الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، الكشاف، ج 22، ص 882.

(3) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 22، ص 882.

(4) الألوسي، شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني: مج 13، ج 25، ص 12، أبو السعود، أبو محمد عبد الحق بن غالب: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن، ج 08، ص 21.

(5) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم: نظم الدرر في تأسيس الآيات والسور، ج 6، ص 597.

(6) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 25، ص 984.

فكانت المغايرة الزمزية تعظيما وتفخيما لهذه الحال. ومن ثمة ندرك بأن العدول من فعل إلى فعل لا يكسر انتظام الخطاب، بل يقويه ويضمن تلاحمه⁽¹⁾.

وكذلك الشأن بالنسبة للفعل (ووقاهم) والذي يذف لهم بشرى السلامة والنجاة من النار. وذلك بصيغة الماضي الذي يضمن لهم تحقق تلك الوقاية، والجزم بها، وفي ذلك زيادة تطمين لهم وهم لازالوا من أبناء الدنيا، ومخالفة الخطاب في هذين الفعلين أيضا لأنهما أهم من أي شيء في ذلك اليوم (اللباس والأكل والموت).

فمما سبق نستنتج أن إفراغ الفعل الماضي من دلالاته الزمنية المتعارف عليها وهي الماضي والانقضاء وإكسابه دلالة الاستقبال، ليس فقط لدواع سياقية يقتضيهما السياق. وهي التحقق من وقوعها والقطع بها وإنما لدواع تربوية أيضا، هي الإعذار والإنذار، وإقامة الحجة على الناس بتعريفهم ما خبئ لهم في رحم الغيب من الأحوال، أو من الكرامات.

2/ الالتفات في الضمائر:

1.2- الالتفات من الغيبة إلى الخطاب:

إن الركون في تفسير تصريح القول من الغيبة إلى الخطاب أو العكس إلى أنه أسلوب العرب في الكلام فقط لهو كما قال ابن الأثير (ت 637 هـ): «عكاز العميان»⁽²⁾. ذلك أن من وراء هذا التصريف مقاصد يملئها السياق تتجاوز مجرد الاقتتان، وإبراز براعة القول. فمن ذلك قوله تعالى: {رُكَّ كُكَّ كُكَّ كُكَّ كُكَّ} [الشورى / 25]. فمقتضى الظاهر أن يقول: «ويعلم ما يفعلون» تجاوبا مع ما قبله (يقبل التوبة عن عباده) أي الغائب، ولكنه التفت إلى الخطاب «تَفْعَلُونَ» ولا يخفى ما يحمله هذا التحول من الترهيب والإنذار الشديد للهجة. بعد الإغراء والترغيب في الإقبال على الله وطلب عفوهِ وتوبته لأنه عفو تواب، ففي الخطاب إشعار بالرقابة الإلهية التي لا تفلت صغيرة ولا كبيرة، والإحاطة التي لا يخفى عليها أدق الحركات والسكنات. لذلك كان الخطاب أبلغ في التخويف⁽³⁾. «فالالتفات من الغيبة إلى الخطاب... ينطوي على معنى الإقبال على المخاطبين، أو مواجهتهم بالمنقول إليهم وذلك بحسب المقام و عدا كان أم وعيدا، كما يدل على مجرد التفاوت بين مقام المخبر عنهم بالغيبة، ومقام الذين يقبل عليهم الخطاب»⁽⁴⁾. وأيضا «ليُشعر المخاطبين بأنه عالم بكل ما يفعلونه، وهذا يقتضي طاعة الله تعالى والتزام أوامره، واجتناب نواهيه، والإخلاص في العمل»⁽⁵⁾.

وقوله تعالى: {فَفَقَّ فَفَقَّ فَفَقَّ} [فصلت / 40]. فقد جاء الخطاب في قوله تعالى: {جِدْ جِدْ جِدْ} من باب الالتهاف ذلك أن ما سبق جاء بصيغة الغائب: «الذين يلحدون،» أي ينحرفون في تأويل

(1) جمال بندحمان: الأنساق الذهنية في الخطاب الشعري، التشعب والانسجام، ص 74.

(2) ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن أبي الكرم: المثل السائر، ج 1، ص 408.

(3) ينظر: البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 6، ص 628.

(4) أحمد سعد محمد: التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، ص 342.

(5) محيسن، محمد سالم: القراءات وأثرها في علوم العربية، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د ط، (1404 هـ-1948م)،

هذا عن الالتفات في مقام الغضب، أما في مقام المدح فالالتفات فيه من الخطاب إلى الغيبة يكون للتشريف والتكريم، ومن ذلك قوله تعالى: { ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ } [الزخرف / 68، 69]. فقد ناسب الانصراف من الخطاب إلى الغيبة تعظيم صفة الإيمان والإسلام ومن اتصفوا بهما، وهم الذين يعينهم وعد التطمين والتسكين من أهوال يوم القيامة، لأنهم الأحق بذلك الوعد. «ولما ناداهم بما يطمع فيه سائر أهل الموقف لأن كل حزب يقولون: نحن عباد، خص المرادون بما يؤنس غيرهم ولئلا يكون الوصف بالتقوى موقفاً لمن سمعه اليوم من الكفار عن الدخول وكانوا لا يستطيعون ذلك، فوصف سبحانه المتقين بما يهون الوصول إلى درجتهم على غيرهم فقال: الذين آمنوا «أي أوجدوا هذه الحقيقة» بأياتنا «الظاهرة عظمتها في نفسها أولاً وبنسبتها إلينا ثانياً» وكانوا «أي دائماً بما هو لهم كالجيلة والخلق» مسلمين «أي منقادين للأوامر والنواهي أتم انقياد، فبذلك يصلون إلى حقيقة التقوى التامة»⁽¹⁾. ومن ثمة فالغيبة أفادت تخصيص المرادين بهذا، والتعريف بمقامهم بين سائر العباد. وإرواء للفضول والتشوف بعد سماع النداء، لمعرفة المعنيين بهذا النداء.

وقوله تعالى: { ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ } [الشورى / 46-47]. هو خطاب مفعم بالتودد والرحمة تحمله لفظة (ربكم) بعدما كان الحديث عن صور العذاب والإذلال التي يتعرض لها الكفار يوم القيامة «ولفت القول إلى الوصف الإحساني تذكيراً بما يحدث على الوفاق، ويخجل من الخلاف والشقاق، فقال: (لربكم) الذي لم تروا إحساناً إلا وهو منه فيما دعاكم إليه برسوله -صلى الله عليه وسلم- من الوفاء بعهده في أمره ونهيه، ولا تكونوا ممن ترك ذلك فتكونوا ممن علم أنه أضله فانسد عليه السبيل»⁽²⁾.

3.2- الالتفات من الغيبة إلى التكلم:

لا يكاد يخرج هذا النوع من الالتفات عن معنى التعظيم⁽³⁾. كقوله تعالى: { ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ } [فصلت / 12]. فتصريف القول في هذه الآية من الغيبة (أوحى) وما قبلها إلى التكلم (وزينا) هو هزّ لوجدان المتلقي ولفنت انتباهه إلى عظمة المتكلم جل جلاله عن طريق «نون التعظيم التي للتبنيهِ على اختصاصه جلّ ذكره بهذه الآيات الباهرة العظيم منها والدقيق، فالخالق وهو يخبر عن هذه الدلائل الواحدة تلو الأخرى؛ من خلق الأرض، وجعل الرواسي فيها، وتقدير الأقوات، والاستواء إلى السماء وخلقها، حتى إذا وصل إلى تزيين السماء بالمصابيح قال (وزينا) فكأنه كمن يكشف عن نفسه -تعالى الله عن المثل والنظير -و كأنه يقول: أنا الله، أنا من خلق وجعل وقدر وبارك وقضى وزين، فتعرفوا علي و اقدروني حق قدرتي، ولا تشركوا بي شيئاً. وكذلك فائدة

(1) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 7، ص 50.

(2) المصدر السابق، ج 6، ص 646.

(3) ينظر: أحمد سعد محمد: التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، ص 347.

لأنه يشير إلى معنى التربية والرفق والعناية»⁽¹⁾، وهذا من حسن النظم، وقد نفى السيوطي وجود الالتفات من الخطاب إلى التكلم في القرآن الكريم، وبالفعل لم نعثر عليه في آل حم.

وفي الختام نخلص إلى: أن الالتفات من أخصب الأساليب الفنية التي تسهم في إثراء الخطاب عن طريق المغايرة والتنويع الذي يلقي الضوء على المعاني المسكوت عنها والمضمرة، ما يصرف الوجوه إليها ويسترعي إصغاء الأسماع إليها عن طريق إحداث المفاجأة، أو إحداث اللامنتظر من المنتظر، وذلك بتكسير خطية الخطاب وخرق القواعد، وأكثر من ذلك أنه يتيح للمتلقي إمكانية المشاركة في تشكيل النص، وتحديد خريطته. ولذلك عدّه «ابن الأثير» «خلاصة علم البيان»⁽²⁾ بالإضافة إلى كونه وسيلة لإحكام أجزاء الخطاب وترابطه وبذلك انسجامه. ولكل ذلك لم يفلته القرآن الكريم.

تبيّن لنا ممّا سبق أن الشأن القرآني تصريح القول وتنويعه فلم تسلك الحواميم طريقاً واحداً إلى المعنى المراد، وإنما هي مسالك وطرائق وأساليب تعددت وتنوعت من التقديم والتأخير والحذف والذكر والزيادة في المبنى والتوكيد والالتفات وكل ذلك إنما هو استجابة لأسباب سياقية وموجبات مقامية، أصبح بها العدول أمكن وأرسخ في محله وكأنه المعيار. وصارت المخالفة هي الأصل، فكان الانسجام والاتساق في أروع صورة وأعلى مقام، وذلك هو التشاكل الذي يطوي تحته معان ودلالات وأسراراً كشفت وجهاً من وجوه الإعجاز القرآني.

(1) أبو موسى، محمد: خصائص التراكيب، ص 252.

(2) ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن أبي الكرم: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 1، ص 408.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الباب الثالث التشاكل البياني

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول: التشبيه

الفصل الثاني : الاستعارة

الفصل الثالث: الكناية

الفصل الرابع: المجاز المرسل

يشكل التصوير قاعدة أساسية⁽¹⁾ وسمة أسلوبية رفيعة يتميز بها القرآن الكريم فالتصوير كما يقول سيد قطب: «الأداة المفضلة في أسلوب القرآن، فهو يعبر بالصورة المدسدة المتخيلة عن المعنى الذهني، والحالة النفسية، وعن الحادث المدسوس، والمشهد المنظور، وعن النموذج الإنساني والطبيعة البشرية ...»⁽²⁾. تتعاضد الألوان والظلال والأنغام والحركة والحوار في تشكيل الصورة القرآنية فإذا هي شاخصة تنبض بالحياة⁽³⁾، وإذا هي دائية متدلّية، وكأن الإنسان فيها يتأنق في روض منيف. وإذا مشاعر الجمال والجلال تأسر الروح وتغمر النفس وتنبه الألباب إلى سر المعجزة الجمالية للقرآن الكريم، والتي تجعل من القرآن الكريم فتنة لا تقاوم، فالتشكيل الجمالي في القرآن الكريم وفي آل حم بالتحديد يقدم أبجديات التصوير والتخييل لا أروع ولا أبدع ولا أمتع عن طريق التشبيه، والاستعارة، والمجاز المرسل، والكناية ... وغير ذلك من الصور البيانية التي تتغلغل في النسيج اللغوي للخطاب القرآني فتكون بذلك آية وآلية من آليات التشاكل والانسجام في النص القرآني.

(1) قطب، سيد: التصوير الفني في القرآن، ص 87.

(2) المرجع نفسه، ص 36.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص ص 36-37.

الفصل الأول:

التشبيه

يعتبر التشبيه «عنصراً جمالياً ومقوماً أساسياً من مقومات الشعرية العربية»⁽¹⁾، التي أولته عناية خاصة على سائر الصور الشعرية؛ فالتشبيه ركن أساس في جودة الشعر، وعليه تتعدّد أفضلية الشاعر وتميّزه. يقول ابن عبد العزيز الجرجاني (ت 392 هـ): «وكانت العرب إنما تفاضل بين الشعراء في الجودة والحسن، وشرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته، وتسلم السبق فيه لمن وصف فأصاب، وشبّه فقارب، وبَدّه فأغزر، ولمن كثرت سوائر أمثاله وشوارد أبياته، ولم تكن تعباً بالتجنيس، والمطابقة، ولا تحفل بالإبداع -البديع-والاستعارة إذا حصل لها عمود الشعر، ونظام القريض»⁽²⁾. ومرد هذه الإحتفائية يعود إلى غواية الصورة التشبيهية، التي تتكاثف فيها الجودة والغرابة لإدراك جديد وبديع للأشياء والموجودات، واستكناه عجيب لجواهرها، والتقاط ما بينها من روابط خفية تجمع بين المؤتلف والمختلف بما يشفي غليل المشبّه والمشبّه له، وكل ذلك يتطلب حساسية مرهفة وقدرة تمييزية فائقة.

بالإضافة إلى أن التشبيه يعتبر «بنية الأساس للاستعارة»⁽³⁾. بل إن التشبيه كامن في كل بنية تنتج معنى تشبيهاً⁽⁴⁾. وحسب جابر عصفور أنّ سرّ الافتتان بالتشبيه على غيره من الصور البيانية يعود عند العرب إلى «... أمر يرتد إلى نظرة عقلانية صارمة، تؤمن بالتمايز والانفصال، وتنفر من التداخل والاختلاط، وترفض -في حزم- كل ما يبدو خروجاً على الأطر الثابتة، والمتعارف عليها على أي مستوى من المستويات»⁽⁵⁾. وأن تطور هذه النظرة من الانفصال والاستقلالية إلى الربط والتداخل هو الذي أدى إلى زحزحة

(1) غرکان، رحمن: مقومات عمود الشعر الأسلوبية في النظرية والتطبيق، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د ط، 2004 م، ص 99.

(2) الجرجاني، علي بن عبد العزيز: الوساطة بين المتنبي وخصومه، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، ط 1، (1427هـ-2006م)، ص 38.

(3) عبد المطلب، محمد: البلاغة العربية قراءة أخرى، ص 135.

(4) ينظر: المرجع نفسه، ص 136.

(5) عصفور، جابر: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي لمركز الثقافي العربي، بيروت، ط 3، 1992 م، ص

التشبيه عن عرش الصورة الشعرية مخليا مكانه للاستعارة، وهو تحول وليد البيئة وما شهدته من تطور.

ويعرّف التشبيه بأنه «... صفة الشيء بما قاربه وشاكله، من جهة واحدة أو جهات كثيرة لا من جميع جهاته؛ لأنه لو ناسبه مناسبة كلية لكان إياه، ألا ترى أن قولهم "خد كالوردة" إنما أرادوا حمرة أوراق الوردة وطراوتها، لا ما سوى ذلك من صفرة وسطه وخضرة كوائمه، وكذلك قولهم: "فلان كالبحر، أو كالليث" إنما يريدون كالبحر سماحة وعلماً، وكالليث شجاعة وقرماً، وليس يريدون ملوحة البحر وزعوقته، ولا شتامة الليث وزهومتة؛ ففوق التشبيه إنما هو أبداً على الأعراض لا على الجواهر»⁽¹⁾. ومعنى هذا أن التشبيه إنما يقع على صفة واحدة أو صفات وليس على مجموع الصفات لأن ذلك يؤدي إلى الاتحاد والتفاعل -وتلك هي منطقة الاستعارة- فهو إذن يحافظ على الحدود بين الأشياء وتمايزها، وذلك بواسطة أداة التشبيه فهي «بمثابة الحاجز المنطقي الذي يفصل بين الطرفين المقارنين، ويحفظ لهما صفاتهما الذاتية المستقلة»⁽²⁾. وحتى في حال إضمار الأداة ووجه الشبه بقصد المبالغة، كما في التشبيه البليغ فإن انفصال الطرفين يظل قائماً لأن التشبيه كما عرّفه الجاحظ (ت 255 هـ): «يفيد الغيرية وليست العينية»⁽³⁾، على عكس الاستعارة التي تنمهي فيها الحدود وتتداخل إلى درجة الاتحاد. وهذه النظرة الانفصالية هي التي جرّدت التشبيه من أية قيمة بالمقارنة مع الاستعارة، ومن ثمة فلا نستغرب حينما نجد في البلاغة الغربية من مجرد التشبيه من أية شعرية أو جمالية، بل إن من النقاد الغربيين من لا يعتبر التشبيه صورة لأنه لا تحدث فيه أية مجاوزة معنوية، فطرف العملية التشبيهية يظان محتفظين بدلالاتهما المعجمية، لأن مصطلح الصورة لا يليق إلا بما يحدث منافرة دلالية بين طرفي الصورة كما في الاستعارة⁽⁴⁾، وهذا ما يفتقر إليه التشبيه.

ولسنا بصدد الكشف عن القيمة البلاغية للتشبيه، والتأكيد على روعته لأنه لو لم يكن كذلك لما كان أحد ضروب إعجاز القرآن وبلاغته، وأحد أساليب الإفهام والتأثير المعتمدة في الخطاب القرآني، وذلك لما في التشبيه من القدرة على إبراز المعاني ونقل الإحساس بها إلى المتلقي بأبلغ كلام وأوجز بيان. ومن أجل ذلك كان للتشبيه حضوره اللافت في القرآن الكريم.

وتتجلى قيمة التشبيهات القرآنية في «أن لها مقاصد عظيمة ومضمنة لأغراض دقيقة يعقلها من ظفر في هذه الصناعة بأوفر حظ، وكان له فيها أدنى ذوق، وحام حول تلك الحقائق بذهن صاف عن كدور البلادة»⁽⁵⁾،

ومما ورد في آل حم من التشبيهات:

(1) ابن رشيق، أبو علي الحسن: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج 1، ص 252.

(2) عصفور، جابر: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، ص 174.

(3) المرجع نفسه، ص 173.

(4) ينظر: فرانسوا مورو: البلاغة المدخل لدراسة الصور البيانية، ترجمة: محمد الولي وعائشة جريز، أفريقيا الشرق،

المغرب، د ط، 2003 م، ص 26.

(5) العلوي، حمزة بن يحيى: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ج 3، ص 330.

قوله تعالى: {أَ بَ بَ بَ بَ بَ} [الشورى / 32]. شبّه سبحانه وتعالى السفن الجارية في عرض البحر بالأعلام، وهي الجبال في الضخامة. يقول ابن نايقا (ت 485 هـ): «والأعلام الجبال، قال الشاعر: «إذا قطعنا علما بدا علم» وإنما شبّه الله تعالى سفن البحر بالأعلام لأنه أراد المراكب الكبار التي تقطع البحر وهي أشبه شيء بالجبال»⁽¹⁾. وعدّ الرماني (ت 386 هـ) هذه الآية وشببيتها وهي قوله تعالى: {بِجْ جِ جِ جِ جِ} [الرحمن / 24] من أقسام التشبيه، يقول: «فهذا تشبيه قد أخرج ما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة فيها، وقد اجتمعا في العظم، إلا أن الجبال أعظم، وفي ذلك العبرة من جهة القدرة فيما سخر من الفلك الجارية مع عظمها، وما في ذلك من الانتفاع بها، وقطع الأقطار البعيدة فيها»⁽²⁾. وعند المبرد (ت 285 هـ) هو من التشبيه المتجاوز المفرط⁽³⁾، وهو «المبالغ فيه أو المبالغ في الصفة التي تجمع بين المشبه والمشبه به»⁽⁴⁾، كما اعتبره الحلبي (ت 756 هـ) من تشبيه صورة بصورة إذ «شبه صورة أجسام الفلك في عظمها كالجبال»⁽⁵⁾، «و مما يحتمله هذا التشبيه أيضا هو أن المراد من الأعلام الرايات وهو جمع علم؛ أي الراية التي يجتمع إليها الجند»⁽⁶⁾. وإنما شبه تعالى السفن بالرايات في البروز والظهور، وفي هذا تتجلى لنا براعة القرآن الكريم في اختيار الكلمات التي تسرّح الخيال من عقاله، وتتيح له فرصة تمثيل صورتين الجبال والرايات اللتين تنشط كل واحدة منهما مع السياق مقوما خاصا بها وهو (+ الضخامة) مع الجبال و (+ البروز) مع الرايات وأيضا الجبال. وهذه هي ميزة التشبيه المجل الذي يطوى فيه ذكر وجه الشبه أي أن جهة الاشتراك بين المشبه والمشبه به غير مخصوصة وهذا يفسح المجال أمام الأذواق لأكثر من قراءة. وقد تنبّه صاحب (خصائص التعبير القرآني) إلى هذا الملمح الجمالي في قوله: «ومن خصائص التشبيه القرآني المقدرة الفائقة في اختيار ألفاظه الدقيقة المصورة الموحية... نجد القرآن قد شبه الجبال في موضعين، فقال: {بِجْ جِ جِ جِ} [هود / 42]، وقال: {أَ بَ بَ بَ بَ بَ} [الشورى / 32]. ولكنك تراه قد أثر كلمة الجبال عند الموج لما أنها توحى بالضخامة والجلال معا، أما عند وصف السفن فقد أثر كلمة الأعلام، جمع علم بمعنى جبل وسر إيثارها هو أن الكلمة المشتركة بين عدّة معان تتداعى هذه عند ذكر هذه الكلمة، ولما كان من معاني العلم الراية التي تستخدم للزينة والتجميل، كان ذكر الأعلام محضرا إلى النفس هذا المعنى إلى جانب إحضارها صورة الجبال، وكان إثارة هذا خاطر ملحوظا عند ذكر السفن الجارية فوق البحر تزيّن سطحه كأنما أريد الإشارة إلى جلالها وجمالها معا، وفي كلمة الأعلام وفاء بتأدية هذا المعنى أدق وفاء»⁽⁷⁾. وأيا كانت الصورة التي ترسم أمامنا من خلال هذا التشبيه الذي يعقد الأصل بين السفن والجبال، أو بين السفن والرايات، فإن المقصود منها؛ لفت الانتباه لعظمة الخالق عز وجل، الذي تهيمن

(1) ابن نايقا، أبو القاسم عبد الله بن محمد: الجمان في تشبيهات القرآن، تحقيق: محمود حسن أبو ناجي الشباني، مركز الصف الإلكتروني، جدة-المملكة العربية السعودية، ط 1، (1407-1987م)، ص 248.

(2) الرماني أبو الحسن علي بن عيسى: النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 84.

(3) ينظر: المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد: الكامل، ص 500.

(4) عتيق، عبد العزيز: علم البيان، دار الأفاق العربية، القاهرة، د ط، (1424-2004م)، ص 56.

(5) عكاوي، إنعام فوال: المعجم المفصل في علوم البلاغة، ص 337.

(6) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 10، ص 265 مادة (علم).

(7) بدوي، أحمد أحمد: من بلاغة القرآن، ص 155.

قدرته على كل الموجودات، وتتحكم في مصائرهما، فتحول دون غرق الفلك على ضخامتها، ومع ما فيها من ثقل، سيّما وأن الآية وردت في سياق التذكير بالآء الله ونعمه على عباده، وهي صورة حسية مشاهدة شاخصة تستفز عين وقلب العبد بجمالها وجلالها. ومن ثمة ندرك أن التشبيه القرآني: «ليس عنصراً إضافياً في الجملة، ولكنه جزء أساسي لا يتم المعنى بدونها، وإذا سقط من الجملة انهار المعنى من أساسه، فعمله في الجملة أنه يعطي الفكرة في صورة موضحة مؤثرة، فهو لا يمضي إلى التشبيه كأنما هو عمل مقصود لذاته، ولكن التشبيه يأتي ضرورة في الجملة، ويتطلبه المعنى ليصبح قوياً واضحاً»⁽¹⁾، وقد اجتمع لهذه الصورة التشبيهية من أسباب القوة ما جعلها في غاية الروعة والجمال، وهي حذف وجه الشبه. وفي ذلك نوع قوة لعموم وجه الشبه من حيث الظاهر كما قال القزويني (ت 739 هـ)⁽²⁾، بالإضافة إلى التداعي المعنوي الذي تثيره كلمة أعلام باستحضار الصورتين معاً، الجبال والرايات في وقت واحد. ثم إمكانية قلب هذا التشبيه كما قال ابن نايقا (ت 485 هـ): «... والدليل على حسن وقوع هذا التشبيه وصحته أن يصح على العكس وقلب المشبه بالمشبه به»⁽³⁾. فيصبح التشبيه بعد قلبه هكذا:

الأعلام كالجوار في البحر

↓ ↓
مشبه مشبه به

على صحة قلب التشبيه إلا أن المعنى يختلف لأن في القلب أصبحت الأعلام (الجبال أو الرايات) هي المقصودة من التشبيه وليست السفن، وليس ذلك مقصود الآية. ونلاحظ أن القرآن الكريم يوفر البيئة المناسبة التي يعتاش فيها التشبيه، فلا نبو، ولا جفاء بين عناصر الصورة على كل المستويات، فقد «قدم الخبر في قوله {أب} و {ج}. ولو أخره لذهبت حلاوة الأسلوب ودقة مغزاه، ولبطل ما فيه من الرونق والجمال، وانظر إلى الموصوف في قوله {ج} فلم يقل الفلك الجوّاري، واكتفى بالجوّاري فقط، لما في الجري من الإشارة إلى باهر القدرة، حيث أجرتها الريح وهي أرق الأشياء وأطفها، فحركت ما هو أثقل الأمور وأعظمها، وجمعه الجوّاري دون جاريات، ولو فعل شيئاً من ذلك لنقصت بلاغته ونزلت فصاحته، ثم قال {ب} ولم يقل في العجب، ولا في الباحة، ولا في الطمطم، وإن كانت كلها من أسماء البحر؛ لكون «البحر» أسلس وأسهل، ولما في اللفظة من الدقة واللطف، وكذلك قوله {ب} في تشبيه «الجوّاري» وهي باب تشبيه المحسوس بالمحسوس... والأعلام جمع علم، وهو يطلق على الجبل، وعلى الراية، وكل واحد منهما صالح للتشبيه هنا، لأن المقصود هو الظهور والبيان»⁽⁴⁾.

(1) المرجع السابق، ص 198.

(2) ينظر: الخطيب القزويني، جلال الدين أبو عبد الله محمد: الإيضاح في علوم البلاغة، ص 270.

(3) ابن نايقا، أبو القاسم عبد الله بن محمد: الجمال في تشبيهات القرآن، ص 248.

(4) صلاح الدين، عبد التواب: الصورة الأدبية في القرآن، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، مصر، ط 1،

ومنه قوله تعالى: { فَا فَا ، فَا فَا ، ج ج ج ج ج ، ج } [الدخان / 43-46]
ففي الآية تشبيهان:

ا/ طعام الزقوم ← كالمهل
ب/ غليان الطعام في البطون ← كغليان الحميم

الأول هو صورة الزقوم، والزقوم هو ثمار الأشجرة الملعونة في جهنم حينما تسبح وتذوب بسبب شدة الحرارة، فتصبح كالمهل الذي «هو دردي الزيت، أو مذاب الفضة، أو مذاب النحاس، أو عكر القطران، أو الصديد..»⁽¹⁾.

والتشبيه الثاني هو غليان هذا السائل المذاب في البطون، كغليان الحميم؛ وهو الماء الشديد الحرارة. والتقدير هو إن شجرة الزقوم طعام الأثيم، وهو أي الطعام يغلي كالمهل في البطون.

يقول ابن نايقا (ت 485 هـ): «الزقوم كل ما أكل بتكره شديد، لهذا يقال قد تزقم هذا الطعام تزقما، أي هو في حكم ما أكله بتكره شديد لأنه يحشو فمه، ويأكله بشره فيه. ومن هاهنا غلط بعض المشركين فأتى بتمر وزبد وقال: ما نعرف الزقوم إلا هذا فنزقموا؛ أي املأوا به أفواهكم. والمهل الشيء يذاب حتى يماع بالنار، وهو مهل لأنه يمهل في النار حتى يذوب، وهم يصفون كل مذموم من الطعام بأنه يغلي في البطون...»⁽²⁾. وفي الصورتين يبلغ الفزع منتهاه لتتحقق الفائدة من التشبيه، وهي الإخبار بما ينتظر الكافر من أهوال، ما يثير في النفس النفور والاشمئزاز والهلع من هول هذه الصورة اللامتناهية في القبح، والبشاعة وذلك أن: «... الطعام زقوم، الماء جحيم أسن، والعطش على أشده، والعذاب قائم لا ينتهي، ما أروع الصورة الحسيّة، وما أعظم المشهد الذي ينكفي فيه المجرمون على طعام وشراب صنيعة الجحيم»⁽³⁾. فلم يكتف القرآن الكريم بتصوير الزقوم، طعام الأثيم بأنه كالمهل في ذوبانه وسواد لونه⁽⁴⁾. بل زاد وعمق الصورة أكثر فأكثر بأن شبه اضطراب هذا الطعام في البطون كاضطراب الحميم وهو الماء الحار الذي انتهى غليانه، وبذلك اكتملت حقيقة طعام الأثيم، وانطبعت صورته في الأذهان بمقتها وبشاعتها. وقد أورد صاحب كتاب خصائص التعبير القرآني ملاحظة هامة، يقول: «وقد يرمي القرآن المعنى المراد في التشبيه بزيادات لا تخلو من دلالة مهمة... { ج ج ج ج ج } . فقد وصف المهل بأنه يغلي في البطون ثم أخذ الغلي المفهوم من الفعل: يغلي وأدخله في تشبيهه آخر كغلي الحميم فخطأ بالمعنى نحو القوة خطوة لها شأنها من حيث المقام مقام التهديد والإنذار»⁽⁵⁾، وهذا التشبيه من باب تشبيه المعقول بالمحسوس. أو ما لا يعلم بالبدئية إلى ما يعلم بالبدئية حسب تعبير الرماني (ت 386 هـ)⁽⁶⁾ وإيثار التشبيه المجمل هنا هو للاستحواذ على النفس التي يعيها تخيل بشاعة المشبه والمشبه به فضلا عن وجه الشبه.

(1) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط، ج 9، ص ص 407-408.

(2) ابن نايقا، أبو القاسم عبد الله بن محمد: الجمان في تشبيهات القرآن، ص 195.

(3) محمد قطب، عبد العال: من جماليات التصوير في القرآن الكريم، ص 129.

(4) ينظر: ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 315.

(5) المطعني، عبد العظيم: خصائص التعبير القرآني، ج 2، ص 282.

(6) الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى: النكت في إعجاز القرآن، ص 81.

نعمة حتى نسوا احتياجهم إلى الله تعالى»⁽¹⁾. و لا يخفى ما لعقد الصلة بين الكفار في زمن الرسول والكفار الذين مضوا من الأمم السابقة من الفائدة في تسليية الرسول -صلى الله عليه وسلم- والربط على قلبه.

وقد تضاربت الآراء حول الدلالة التشبيهية للكاف المقترنة باسم الإشارة (ذلك)، بحيث أنها تنقسم إلى قسمين: قسم يكون فيه التشبيه ظاهرا لا يألو القارئ جهدا في القبض عليه وهو الغالب في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: { مَ بَ بَ بَ بَ } [الشورى / 52]. بعد قوله تعالى: { ي ي ي ي } [الشورى / 51].

وقسم ثان يدق فيه أمر التشبيه ويخفى، وفي هذه الحالة فإن (كذلك) تفيد التوكيد وإن صح معها تقدير التشبيه⁽²⁾. وهذا ما عارضه صاحب كتاب «من بلاغة القرآن» الذي رفض رفضا مطلقا مسألة تقدير التشبيه، يقول: «وردت "كذلك" في القرآن الكريم في أكثر من مائة موضع، ولوجود الكاف وهي للتشبيه فيها ظن كثير من العلماء أنها لا تكون إلا للتشبيه، ومضى في كل آية ورد فيها هذا التعبير يبين التشبيه في الجملة، وفي كثير من الأحيان لا يبعد معنى التشبيه واضحا، فيتمس مقوماته ويتكلف تفسيره تكلفا يوحى بضالة هذا التشبيه، وأنه لم يزد المعنى جلاء، وهو الغرض الأول من التشبيه»⁽³⁾.

وعنده أن (كذلك) تأتي لمعان ثلاث هي:

1. أنها تفيد التشبيه وذلك حينما يراد عقد الصلة بين طرفين بينهما ارتباط، وفي هذه الحالة فإن التشبيه يؤدي دوره في إيضاح المعنى وتوطيده في النفس.
2. أنها بمعنى مثل، وهي لتحقيق المعنى وتثبيته.
3. أنها تفيد التحقيق والتأكيد -لا أرى اختلافا بين هذه الوظائف في إيضاح المعنى وتوطيده يعني تحقيقه وتثبيته وتأكيد-.

وتقدير التشبيه في القسمين الأخيرين هو ضرب من التمثل والتكلف تضيع معه قيمة التشبيه، ويعطي أمثلة على ذلك كقوله تعالى: { كُفُّوا كُفُّوا كُفُّوا كُفُّوا كُفُّوا } [الأعراف / 101]⁽⁴⁾. يقول: «ترى المراد أن الله يطبع على قلوب الكافرين ذلك الطبع الذي يحول بينهم وبين الإيمان بما كذبوا من قبل، وإذا أنت حاولت عقد تشبيه لم تجد فيه كثير عناء؛ إذ يصير المعنى: يطبع الله على قلوب الكافرين طبعا يشبه طبعه على قلوب الكافرين، وفي ذلك ما فيه من ضياع قيمة التشبيه. فمن هذا يبدو أن التشبيه في هذه الآيات وأمثالها غير ملحوظ، وإنما يراد توجيه النظر إلى ما سبق هذه الأداة فحسب...»⁽⁵⁾. لكن عباراته تخونه وتوقعه في التناقض حينما يقرر أن الكاف في هذه الآية ومثيلاتها مما استشهد به، إنما جاءت للتشبيه. يقول: «وتأتي الكاف حينئذ إشارة إلى أن ما ذكر في الآيات وأشير إليه، قد بلغ من الكمال مبلغا عظيما، لدرجة أنه

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 188-189.

(2) المطعني، محمد عبد العظيم: خصائص التعبير القرآني، ج 2، ص 285.

(3) بدوي، أحمد أحمد: من بلاغة القرآن، ص 162.

(4) المرجع السابق، ص 165.

(5) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

مرورها بكتاب الله تعالى: إذا كان السياق في قصة معينة أو على شيء معين، وأراد الله أن يحكم على ذلك المعين بحكم، لا يختص به ذكر الحكم، وعلقه على الوصف العام ليكون أعم، وتندرج فيه الصورة التي سيق الكلام لأجلها، وليندفع الإيهام باختصاص الحكم بذلك المعين»⁽¹⁾. إذن فكل كافر مكابر، مجرم مرتاب... إلخ ينتظر سوء العاقبة التي حلت بمن هم على شاكلته، تفرع بها آذانهم خواتيم الآيات، التي صيغت في هذه التشبيهات المتشاكلة، والتي حققت الهدف منها، الذي يتجاوز تحقيق المعنى وتوكيده -لأن ذلك لا مرء فيه- إلى التخويف والترهيب. وقد تواردت بكثرة هذه التشبيهات في منظومة الحواميم التي هي ساحة لعرض جدال وخصام الكفار للرسول -صلى الله عليه وسلم- مما كان يستدعي التمثيل بالأمم السابقة، وكيف كانت عاقبتهم.

ولغرض الاعتبار قوله تعالى: {بأب ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب} [الزخرف / 11]. فقد عقدت الآية الصلة بين خروجين أو بعثين: خروج الذبابة من رحم الأرض الميتة التي تنتفض حينما يلامسها الماء، فتحيا وتزدهي بأصناف النبات. والخروج الثاني هو بعث الحياة في الأموات يوم القيامة:

فصورة خروج الأموات (تشبهه) صورة خروج النبات

[الحياة]

فالجامع أو «وجه الشبه هو إحداهن الحي بعد موته، والمقصود من التشبيه إظهار إمكان المشبه»⁽²⁾. والمشبه هو خروج الأموات من الأرض، ومن ينكر هذه الحقيقة فعليه بالتفكير في حال الأرض كيف تدب فيها الحياة، فتزدهي بصنوف النبات بعد بيس وموت.

ويقول ابن نايقيا (ت 485 هـ): «فوجه الشبه في إخراج الأموات بإخراج النبات أن المنزلة فيهما سواء، فالقادر على أحدهما قادر على الأخرى في مقتضى العقل، واحتج تعالى بذلك على من أنكر حال البعث كما احتج بإبداء الخلق. فقال جلّ اسمه {□ □ □}»⁽³⁾. وقد أثار القرآن الكريم إثبات فكرة البعث من خلال هذه الصورة التشبيهية البديعة التي يطالعها الإنسان كل يوم، ويتابع تفاصيلها في كل شيء، ليوقع في نفسه الخشية والرهبنة من جلال قدرة الخالق عز وجل، فيمتلئ قلبه سكيناً وإطمئناناً بفكرة البعث التي ظلّ الجاحدون بمحدوديتهم، واستكبارهم ينكرونها ويحاربونها. ولأن وجه الشبه يكون في المشبه به أقوى من المشبه كان: «التعبير عن إخراج النبات بالإنشمار الذي هو إحياء الموتى، وعن إحيائهم بالإخراج تفخيم لشأن الإنذبات وتهوين لأمر البعث، وفي ذلك من الرد على منكبيه ما فيه»⁽⁴⁾.

ومن الأدوات التشبيهية إضافة إلى الكاف، تحتل «كأن» في تراتبية أدوات التشبيه منزلة أرقى من «الكاف»، ذلك أنها تكون حيث تكون المبالغة التي ينتجها التوهم. يقول الجرجاني: «واعلم أن ليس شيء أبين، وأوضح، وأحرى أن يكشف الشبهة عن متأمله في

(1) السعدي، عبد الرحمن بن تامر: تسيير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص 740.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتطوير، ج 25، ص 171-172.

(3) ابن نايقيا، أبو القاسم عبد الله بن محمد: الجمال في تشبيهات القرآن، ص 62.

(4) الألوسي، شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، مج 13، ج 25، ص 67.

صحة ما قلناه من التشبيه فإنك تقول: زيد كالأسد، أو أشبه بالأسد، فنجد ذلك كله تشبيها غفلا سادجا، ثم تقول: كأن زيدا الأسد فيكون تشبيها أيضا. إلا أنك ترى بينه وبين الأول بونا بعيدا، لأنك ترى له صورة خاصة، وتجذك قد فهمت المعنى، وزدت فيه بأن أفدت أنه من الشجاعة، وشدة البطش، وأن قلبه لا يخامره الذعر، ولا يدخله الروع، بحيث يتوهم أنه الأسد بعينه»⁽¹⁾، ومن ثمة ندرك أن التشبيه بالكاف المقرونة بأن التوكيدية يلغي الحدود بين طرفي التشبيه ويقرب بينهما أكثر فأكثر.

ومما دخلت عليه «كأن» في الحواميم قوله تعالى: { زُرُّ زُرُّ كِك كِك كِك }
ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك [فصلت / 34]. إن من ثمار الإحسان إلى المسيء، ومقابلة إساءته بما هو أحسن أن تصفو نفس المدسن، ما يتوهم معه أن العدو صار كأنه صديق محب، وهي منزلة يتدرج فيها صعود العدو على قدر الإحسان. يقول الألوسي (ت 1270 هـ) هذه الآية: «... بيان لنتيجة الدفع المأمور به؛ أي فإذا فعلت ذلك صار عدوك المشاق مثل الولي الشفيق. قال ابن عطية (ت 546 هـ): دخلت «كأن» المفيدة للتشبيه لأن العدو لا يعود وليا حميما بالدفع بالتي هي أحسن، وإنما يحسن ظاهره فيشبه بذلك الولي الحميم، ولعل ذلك من باب الاكتفاء بأقل اللازم وهذا بالنظر إلى الغالب، وإلا فقد تزول العداوة بالكلية بذلك كما قيل:

إِنَّ الْعَدَاوَةَ تَسْتَحِيلُ مَوَدَّةً *** بِتَدَارُكِ الْهَفَوَاتِ بِالْحَسَنَاتِ»⁽²⁾.

ويقول ابن عاشور: «والتشبيه في قوله: { ك ك ك } تشبيه زوال العداوة ومخالطة شوائب المدبة، فوجه الشبه هو المصافاة والمقاربة، وهو معنى متفاوت الأحوال، أي مقول على جذسه بالتشكيك على اختلاف تأثر النفس بالإحسان، وتفاوت قوة العداوة قبل الإحسان، ولا يبلغ مبلغ التشبيه به، إذ من النادر أن يصير العدو وليا حميما، فإن صار فهو لعوارض غير داخلية تحت معنى الإسراع الذي آذنت به (إذا) الفجائية»⁽³⁾. فإذن التفاضل بين المشبه والمشبه به قائم بسبب وجود أداة التشبيه «كأن»، لكن الأمر يتعلق بالمبالغة التي أضفتها (كأن) على الصورة التي ارتقى فيها العدو إلى مرتبة الصديق ليس ارتقاء فعليا وإنما وهميا، أريد منه فقط تحبيب خلق الإحسان الذي يكمل بمقابلة السيئة بالحسنة.

فالتشبيه — «كأن فيه من المبالغة والتأكيد ما لا يكون مع الكاف، لذا فهي تستعمل حيث يقوى التشبيه، حتى يكاد الرائي يعتقد أن المشبه هو المشبه به لا غير»⁽⁴⁾.

ومنه قوله تعالى: { ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك }
[الجاثية / 08]. فقد شبه حال من سمع آيات الله ولم ينتفع بها بحاله قبل سماعها، لأن حاله عند السماع وبعده وقبله على حد سواء. وقد «علم بهذا الوصف أن كل من لم ترده آيات

(1) الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص 312.

(2) الألوسي، شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، مج 12، ج 24، ص 375.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، مج 12، ج 24، ص 293.

(4) حمدان، محمود موسى: أدوات التشبيه دلالاتها واستعمالاتها في القرآن، ص 209.

الله تعالى كان مبالغاً في الإثم والإفك فكان له الويل»⁽¹⁾. وقد يحتمل أيضاً تشبيهه بحال من لم يسمعها أصلاً لعدم وصولها إليه لسبب من الأسباب؛ الصمم أو عائق آخر، وإن كان هذا الاحتمال بعيداً في هذه الآية التي تؤكد سماعه؛ وهو قوله تعالى: { كَا كَا كَا كَا } فالآية تصور لنا نموذجاً إنسانياً كريهاً قد استحكمت فيه الكبر فعاقبه عن الانتفاع بما في آيات ربه من الهدى والرشاد، فصار هو ومن لم يسمعها سواء. وفي الآية - والله أعلم - تعجيب من أمر هذا الكافر الذي يسمع آيات الله التي تنهوى من خشيتها الجبال الراسيات، وتهتز لعظمتها النفوس، فتذعن وتقبل على ربها، ثم لا يستجيب، والعلة في ذلك هو الإصرار والعناد اللذان يمنعه من الامتثال... فجاء تخفيف أداة التشبيه (كأن) مشاكلاً للاستخفاف بأمر هذا الكافر، والتهوين من شأنه⁽²⁾، ولا أدل على ذلك من مجيء تهديده بالعذاب الأليم في قالب تهكمي يشي بهوانه وحقارته { ن ن ن ن }.

وكذلك قوله تعالى: { كَا كَا كَا كَا كَا كَا كَا كَا كَا كَا كَا كَا كَا كَا كَا كَا } [الأحقاد / 35]. الآية توجيه لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - يتمثل درب إخوانه الرسل، فيقتدي بهم في الصبر وقوة الجأ، لأنه ليس بدعاً فيما يلاقيه من إيذاء قومه واستهزائهم بدعوته. والصبر المأمور به ليس أي صبر، وإنما هو صبر مقيد بصبر أولي العزم من الرسل عليهم الصلاة والسلام «فليس التشبيه في مجرد الصبر وإنما هو صبر له خصوصية بأولي العزم»⁽³⁾. ولا بد من توضيح حقيقة تتعلق بقوله تعالى: { كَا كَا كَا } وهي - والله أعلم - أن الآية ليست من قبيل التشبيه الذي نعلم أن من أغراضه إلحاق المشبه بالمشبه به في وجه الشبه لأنه أقوى وأتم في المشبه به منه في المشبه، وتبعاً لذلك فهل نقول إن القرآن أمر الرسول - صلى الله عليه وسلم - بأن يصبر صبر أولي العزم من الرسل، لأن صبره كان أقل من صبر إخوانه من الرسل، وأن صبرهم قد بلغ حدّ النموذج الذي يتمثل به؟ فالأمر ليس كذلك، إذ أن المقصود ليس التشبيه وإنما التشابه؛ وقد عرفه السكاكي (ت 626 هـ) بقوله: «أن يتساوى الطرفان المشبه والمشبه به من جهة التشبيه، فالأحسن ترك التشبيه إلى التشابه ليكون كل واحد من الطرفين مشبهاً ومشبهاً به تفادياً من ترجيح أحد المتساويين»⁽⁴⁾.

ويعرفه التفازاني (ت 792 هـ) بقوله: «فإن أريد الجمع بين شيئين في أمر من الأمور من غير قصد إلى كون أحدهما ناقصاً في ذلك الأمر، والآخر زائداً سواء وجدت الزيادة والنقصان أم لم توجد. فالأحسن ترك التشبيه إلى الحكم بالتشابه ليكون كل واحد من الشيين مشبهاً ومشبهاً به، احترازاً من ترجيح أحد المتساويين في وجه الشبه»، ومنه قول أبي إسحاق الصابي [الطويل]:

تَشَابَهَ دَمَعِي إِذْ جَرَى وَمَدَامِعِي *** فَمِنْ مِثْلِ مَا فِي الْكَأْسِ عَيْنِي تَسْكَبُ

(1) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 7، ص 93.

(2) حمدان، محمود موسى: أدوات التشبيه دلالاتها واستعمالاتها في القرآن، ص 224.

(3) المرجع نفسه، ص 134.

(4) السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن محمد: مفتاح العلوم، ص 454.

فَوَاللَّهِ مَا أُدْرِي أَبَاخْمَرَ أَسْبَلَتْ ** جُفُونِي أَمْ مِنْ عِبْرَتِي كُنْتُ أَشْرَبُ (1)

وعليه «فهذه الآية اقتضت أن محمدا -صلى الله عليه وسلم- من أولي العزم لأن تشبيه الصبر الذي أمر به بصبر أولي العزم من الرسل يقتضي أنه مثلهم، لأنه ممثّل لأمر ربه، فصبره مثل لصبرهم، ومن صبر صبرهم كان منهم لا محالة» (2).

وأما قوله تعالى: { □ □ □ □ □ □ □ □ } في { ي ب ي } فأية صبر الرسول -صلى الله عليه وسلم- ألا يستعجل هلاك قومه لأنه آتيهم: «فلا يؤثر في وقوعه تطويل أجله ولا تعجيله...» (3). وشدة هول ما يرونه من العذاب وطول أمده ينسيهم مقدار ما مكثوه في الحياة الدنيا، «إن هي إلا ساعة من نهار بمحدوبيتها، وقصرها، وتفاهة ما قد ينجز فيها «ومن نهار» وصف الساعة وتخصيصها بهذا الوصف لأن ساعة النهار تبدو للناس قصيرة لما للناس في النهار من الشواغل خلاف ساعة الليل تطول، إذ لا يجد الساهر شيئا يشغله» (4). إنه القصر والسرعة إذن هما وجه التشبه، وإنها الحسرة التي تظل من وراء هذا التشبيه الذي يصور نفسية يعتصرها الألم والمرارة. يقول سيد قطب: «إنه أمد قصير ساعة من نهار، وإنها حياة خاطفة تلك التي يمكنونها قبيل الآخرة، وإنها لتفاهة لا تترك من ورائها من الوقع والأثر في النفوس إلا مثلما تتركه ساعة من نهار... ثم يلاقون المصير المحتوم، ثم يلبثون في الأبد الذي يدوم، وما كانت تلك الساعة إلا بلاغا قبل أن يحق الهلاك والعذاب الأليم» (5). وقد جاءت أداة التشبيه (كأن) مشددة لتتوافق مع التأكيد على تحقق الوعد. وشدة وطأة الإحساس بضالة الحياة وحقارتها، يستولي على المستهزئين يومها «فقد شبه مدة لبثهم قبل القيامة بكونها ساعة من نهار، هكذا إذ ساعة من نهار لم تزد عليه، والساعة الملبوثة "نكرة من يوم نكرة"، كذلك ولعلّ التتكير هنا مقصود به التقليل، ولتلك القلة لم يحفظوا لها صورة في الذاكرة فصارتا عندهم يوما مبهما، ووجه التشبيه بين الطرفين قصر المدة» (6)، وهنا نجد أن التشبيه يرصد لنا المماثلة النفسية بين المشبه والمشبّه به كأوضح ما تكون من أجل تأكيد حقيقة قصر الحياة الدنيا، ومجيء القيامة بما لا ريب فيه. كما أن تشبيه حياة الكافر بطولها وبما فيها من غرور وعناد وتكبر على خالقه بأنها مجرد ساعة في ميزان القيامة؛ هو تأكيد لتفاهة حياة الكافر الذي لا يقبض منها على شيء إلا البوار والخسران والحسرة. ومثل هذا التشبيه هو بمثابة الكابح الذي يوقف الإنسان -المؤمن أو الكافر- للتفكير في حقيقة هذه الحياة -بما فيها من أسباب السعادة أو التعاسة- وهي لا قيمة لها وأن ما عند الله خير وأبقى فيراجع نفسه ويستعد للحقيقة الوحيدة، والحياة الحقيقية؛ وهي الآخرة.

وقد رأينا في الأمثلة السابقة أن المشبه قد ارتفع إلى درجة المشبه به أو صار كأنه هو، ممّا يعني قوة الشبه بينهما من جهة، وذلك بفضل الأداة (كأن) التي تفيد التأكيد

(1) التفتازاني، سعد الدين مسعود: المطول في شرح تلخيص المفتاح وبهامشه حاشية سيد شريف، ص 335.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتوير، ج 26، ص 67.

(3) المرجع نفسه، ج 26، ص 38،

(4) المرجع نفسه، ج 26، ص 68.

(5) قطب، سيد: في ظلال القرآن، مج 6، ج 26، ص 3276.

(6) المطعني، محمد عبد العظيم: خصائص التعبير القرآني، ج 2، ص 255-256.

والمبالغة. لأنها «تستعمل حيث يقوى الشبه حتى يكاد الرائي يعتقد أن المشبه هو المشبه به لا غيره»⁽¹⁾. فقد صار العدو بفضل (كأن) وليا حميما، وتساوى سماع آيات القرآن بعدم سماعها في انتفاء الانتفاع بها، وتمائل إحساس من عمّر وتجبر في هذه الدنيا عند معاينة العذاب بمن لم يمكث فيها سوى ساعة. وكل ذلك بفضل أداة التشبيه (كأن)، واللافت في هذه التشبيهات هو إسقاط وجه الشبه منها:

أولاً: لأن السياق قد تكفل بإيضاحه بما لا يحتاج معه إلى فضل ذكر، وذلك درءاً للحشو والإطناب.

وثانياً: لأن الحذف يعمل على تنشيط الخيال واستفزازه من أجل إدراك المسكوت عنه، ومعلوم أن النفس تذهب مع الحذف مذاهب شتى، ففي هذه الحالة فإن وجه الشبه ليس صفة معلومة ولا جهة مخصوصة وإنما هو مجموع صفات يدركها المتلقي كل حسب فهمه.

ومن صور التشبيه أيضاً التي وردت في الحواميم التشبيه السالب؛ وهو أسلوب يعتمد البناء التشبيهي عادة، ولكن ليس لإنتاج المشابهة بين طرفي الصورة التي يشتغل عليها التشبيه، وإنما لفيها بالا ستفهام الإنكاري، وذلك عن طريق المقارنة بين أمرين ليس بينهما وجه من وجوه التشبيه. وإذن فإن النفي يدخل لإزالة ليس المشابهة لأنها غير موجودة، وإنما لإزالة مجرد الإيهام بوجود هذه المشابهة، وكأن التشبيه السالب يعيد تأسيس الفكرة من جديد، وتصحيح المغالطات عن طريق وضع كل طرف في مكانه، ومقامه الأصلي دون السماح بمجرد الاقتراب، حتى وإن كان هذا الاقتراب يتم على مستوى التوهم فقط⁽²⁾.

ومنه قوله تعالى: {وَوُوْهُ وَيْءٌ وَيْمٌ أَمْرٌ كَالْفِتْرَةِ} [الجاثية / 21]. ومعنى الآية هو «إنكار أن يستوي المسيئون والمحسنون محيا وأن يستوا مماتا لافتراق أحوالهم أحياء.. وقيل معناه إنكار أن يستوا في الممات كما استوا في الحياة لأن المسيئين والمحسنين مستو محياهم في الرزق والصحة، وإنما يفترقون في الممات. وقيل: سواء محياهم ومماتهم كلام مستأنف على معنى أن محيا المسيئين ومماتهم سواء وكذلك محيا المحسنين ومماتهم كل يموت على حسب ما عاش عليه»⁽³⁾ ولأنه لا مجال للمشابهة بين الفريقين، جاء إنكار الحسابان في استواء حال الكافرين بحال المؤمنين في المحيا والممات، والتعجب من هكذا ظن، بل هو التوبيخ والاستهزاء الذي جاء به التعقيب {□ □ □} ليتعمق النفي أكثر فأكثر في النهاية.

وبالإضافة إلى ما سبق وردت في الحواميم طائفة من التشبيهات سقطت منها - بالإضافة إلى وجه الشبه- أداة التشبيه. وهي التشبيهات البليغة، وتسمى كذلك لأنها بلغت نهاية الحسن وأعلى درجات البلاغة، وذلك بسبب قوة المبالغة في الاتحاد بين طرفي التشبيه اللذين يقتربان وتضييق بينهما الحدود أكثر من أي نوع تشبيهي آخر، ما «يوهم

(1) حمدان، محمود موسى: أدوات التشبيه دلالاتها واستعمالاتها في القرآن، ص 209.

(2) المطعني، محمد عبد العظيم: خصائص التعبير القرآني، ج 2، ص 190.

(3) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 25، ص ص 1006-1007.

المراد بالدخان بخار الماء المتصاعد من الأرض»⁽¹⁾. ويؤيد ذلك أبو حيان (ت 754 هـ) بقوله: «والظاهر أن المادة التي خلقت منها السماء كانت دخاناً، وفي أول الكتاب الذي يزعم اليهود أنه التوراة إن عرشه تعالى كان على الماء قبل خلق السموات والأرض، فأحدث الله في ذلك سخونة، فارتفع زبد ودخان، أما الزبد فبقي على وجه الماء، فخلق الله منه اليبوسة وأحدث منه الأرض؛ وأما الدخان فارتفع وعاد فخلق الله منه السموات، وفيه أيضاً أنه خلق السماء من أجزاء مظلمة... وروي أنها كانت جسماً رخوياً كالدخان أو البخار»⁽²⁾.

ويرى ابن عاشور «أن الدخان: ما يتصاعد من الوقود عند التهاب النار فيه. وقوله: وهي دخان تشبيهه بليغ، أي مثل الدخان، وقد ورد في الحديث أنها كانت عماء... والعماء: سحاب رقيق»⁽³⁾، ومن ثمة فإن وجه الشبه بين المكون الأصلي للسماء والدخان هو الظلمة. لأن الدخان هو كدرة في سواد وهو أيضاً تلك الأجزاء المتفرقة عديمة النور كما يقول الرازي (ت 606 هـ)⁽⁴⁾. وقد ساعد هذا التشبيه في تقرير حقيقة علمية تتعلق بأصل السماء إلى المتلقي عن طريق تشبيهها بما هو مألوف ومشاهد عنده، وبأوجز أسلوب - وهذا مضمون الصورة التشبيهية عموماً- ليتحقق في النهاية الإعجاز والإفحام بمعجزة السماء، التي يظل العقل البشري عاجزاً عن الإحاطة بحقيقتها وأسرارها، وهذا الشيء البسيط هو الدخان، وفي ذلك تهوين لشأن خلق السموات. والالتفات إلى عظمة الخالق عز وجل، وجلال قدرته التي تتجسد في السماء وما يراه فيها الإنسان من إعجاز مهول ينطوي على أسرار وغيوب لا يعلمها إلا الله سبحانه وتعالى، هي في أصلها وحقيقتها مجرد دخان. ومن ثمة نلاحظ أن التشبيهات القرآنية ليست بنى تزيينية وتحسينية، وظيفتها استثارة حاسة الجمال فقط، وإنما هي بالأصل تربوية وتعليمية، ولا تعارض في القرآن الكريم بين الجمالي والتربوي⁽⁵⁾.

ومن التشبيه البليغ أيضاً قوله تعالى: {وَوُجُوهُ وَّوُجُوهُ} [الجاثية / 20]؛ أي القرآن كالبصائر، و «بصائر» جمع بصيرة وهي إدراك العقل الأمور على حقائقها، شبهت ببصر العين، وفرق بينهما بصيغة فعلية للمبالغة»⁽⁶⁾. والمقصود ببصائر هو ما في القرآن من بيان وحجج وبراهين يبصر بها الناس الحق والباطل «فقد جعل ما فيه من معالم الدين والشرائع بمنزلة البصائر في القلوب، كما جعل روحاً وحياة»⁽⁷⁾. وقد اختلف المفسرون في حقيقة هذه الصورة؛ إذ عدها ابن عاشور مجازاً عقلياً يقول: «ووصف الآيات السابقة أو القرآن بالبصائر مجاز عقلي لأن ذلك سبب البصائر. وجمع البصائر: إن كانت الإشارة إلى القرآن باعتبار المتبصرين بسببه كما اقتضاه قوله للناس، لأن لكل أحد بصيرته

(1) ابن كثير، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل: تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 135.

(2) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط، ج 9، ص 288-289.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 246.

(4) ينظر: الرازي، محمد فخر الدين: مفاتيح الغيب، ج 27، ص 105.

(5) ينظر: المطعني، محمد عبد العظيم: خصائص التعبير القرآني، ج 2، ص 279.

(6) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 350274.

(7) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 25، ص 1006.

الخاصة فهي أمر جزئي بالتبع لكون صاحب كل بصيرة جزئيا مشخضا فناسب أن توردها جمعاً، فالبصيرة: الحاسة من الحواس الباطنة»⁽¹⁾.

وعدها الصابوني مجازاً مرسلًا، وذلك في توجيهه لقوله تعالى: { فَذُجَّجَ جُجَّجٌ } [الأنعام / 104]. يقول: «في الآية الكريمة (مجاز مرسل) من باب تسمية (المسبب باسم السبب)؛ أي جاءكم حجج وبراهين تبصرون بها الحقائق. وتميزون بها بين الحق والباطل، وهذه البصائر هي (القرآن الكريم) جمع بصيرة، وهي نور يبصر به القلب، كما أن البصر نور تبصر به العين، فالقرآن سبب لاكتساب الأنوار»⁽²⁾. فيما اعتبرها القاسمي تشبيهاً بليغاً⁽³⁾، والحق أن ما ذهب إليه كل من ابن عاشور والصابوني وإن كان صحيحاً، بحيث أن البصائر سبب في حصول الإدراك واليقين أو مسبب عما في القرآن الكريم من الحجج والبراهين، فإن الأصح هو أن هذه الصورة تشبيه بليغ، ذكر طرفاه وهما المشبه وهو اسم الإشارة (هذا) الذي يعود على القرآن أو الآيات، والمشبه به (بصائر) مع حذف أداة التشبيه ووجه الشبه مبالغة في تقدير أثر القرآن الكريم في استقامة الناس في حياتهم ونجاتهم في آخرهم، والدليل على أن الصورة تشبيه أيضاً هو صحة تقدير الأداة فيها، بحيث تصبح: هذا كالبصائر للناس، ومعلوم أن الأداة يمنع تقديرها مع الاستعارة على خلاف ذلك التشبيه، لأن تقدير حرف التشبيه واجب فيه⁽⁴⁾. وكذلك قال الألوسي (ت 1270 هـ): «{ ث } أي القرآن { □ □ } فإن ما فيه من معالم الدين وشعائر الشرائع بمنزلة البصائر في القلوب، وقيل: الإشارة إلى إتباع الشريعة والكلام من باب التشبيه البليغ»⁽⁵⁾.

وأيضاً قوله تعالى: { ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ } [فصلت / 04]. فهو كالبشير الذي يرفى البشرى ويقصد بها الجنة لمن يؤمن ويعمل بهديه، وهو كالنذير الذي يحمل الإنذار؛ أي النار لمن يعرض عنه ويكفر به. يقول ابن عاشور: «والبشير اسم للمبشر وهو المخبر بخبر يسر المخبر. والنذير: المخبر بأمر مخوف، شبه القرآن بالبشير فيما اشتمل عليه من الآيات المبشرة للمؤمنين الصالحين، وبالنذير فيما فيه من الوعيد للكافر وأهل المعاصي، فالكلام تشبيه بليغ»⁽⁶⁾. والجمع بين البشارة والنذارة على ما بينهما من طباق هو تقرير لحقيقة القرآن أنه وحي من الله وأنه الهادي إما إلى الجنة أو إلى النار.

وقوله تعالى: { ن ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ } [الشورى / 52]. فالقرآن مشبه والنور مشبه به والجامع بينهما الهداية التي تحصل بهما، وهو تشبيه بليغ. تماماً كما أن الكفر ظلام وفي كيلهما يكون الضلال والضياع، فالنور في القرآن يستعار للبيان والحجة وأيضاً

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 350.

(2) الصابوني، محمد علي: الإبداع البياني في القرآن العظيم، ص ص 86-87.

(3) القاسمي، محمد جمال الدين: محاسن التأويل، ج 8، ص 3571.

(4) ينظر: الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 476.

(5) الألوسي، شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، مج 13، ج 25، ص 147.

(6) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 282.

وما تدعو إليه من معصية الخالق، ولذلك فالآية تعجيب من ترك متابعة الهدى إلى مطاوعة الهوى فكأنه يعبد، فالكلام على التشبيه البليغ⁽¹⁾.

وهي أيضا توبيخ وتعريض بمن ارتضى الهوى إليها معبودا من دون الله، فجزاؤه إضلال الله له، والآية عند ابن عاشور تحتل وجهين وهما: «إن إلهه تطلق على ما يلزم طاعته حتى كأنه معبود فيكون هذا الإطلاق على التشبيه البليغ؛ أي اتخذ هواه كالإله لا يخالف له أمرا. ويجوز أن يبقى الإله على الحقيقة، ويكون هواه بمعنى مهويه، أي عبد إلهها لأنه يحب أن يعبد»⁽²⁾، ويرى الشريف الرضى (ت 406 هـ) أن في الكلام تقديمًا وتأخيرًا كأنه تعالى قال: {أب ب ب ب}، ومعنى ذلك أنه جعل هواه أمرا يطيعه، وقائدا يتبعه فكأنما قد عبده لفرط تعظيمه له⁽³⁾. ومما سبق فالآية يصح أن تدخل في باب التشبيه المقلوب، وهو أن يعكس التشبيه فيجعل المشبه مشبها به وبالعكس، فتعود فائدته إلى المشبه به لادعاء أن المشبه أتم وأظهر من المشبه به في وجه الشبه⁽⁴⁾، وعليه فإن قوله تعالى: {أب ب ب ب} هي بدلا من أفرأيت من اتخذ هواه إلهه.

فنلاحظ أن التركيب الأول «ب ب ب» يحيل على الاستهتار والعبث بأحكام الدين وشرائعه؛ حيث يأخذ منها ويدع وفق هوى نفسه، وقد ساهم التشبيه البليغ في تصوير هذا النموذج الإنساني الذي أتبع نفسه هواها، فاستحكم فيه الهوى فهو يخطئ في ضلال مبين.

أما التركيب الثاني: «اتخذ هواه إلهها، فتوحي بالطاعة العمياء والتسليم المطلق لهواه، والذي لا ينبغي أن يكون من العبد إلا لخالقه، وهذا يدخل حسب السكاكي (ت 626 هـ) فيما أسماه بالعرض العائد على المشبه به، فمرجه إلى إيهام كونه أتم من المشبه في وجه الشبه⁽⁵⁾، ومن ثمة فإن قلب التشبيه هنا أفاد أن الهوى أقوى وأوثق عنده من إلهه»⁽⁶⁾.

مما سبق يتبين لنا إدراك القرآن الكريم لفاعلية الصورة التشبيهية في تقديم المعنى وترسيخه، عن طريق عقد الصلة بين أشياء مختلفة، والمقاربة بينها، وحتى إيهام اتحادها، كل ذلك هو استنفار للفكر والحواس لكشف سر هذا الربط وما يضمه من معاني ودلالات؛ فكانت الطبيعة الجامدة، والطبيعة الحية (الإنسانية) المادة الأولية التي تشكّلت منها تشبيهات القرآن الكريم، ولعل السر في ذلك هو ضمان استمرارها استمرار هذه الأشياء سواء ما كان منها محيطا بالإنسان أم ما كان منها في نفسه، ومن ثمة استمرار تأثيرها كلما وقعت عليها حواسه. كما لاحظنا تشاكل التشبيهات الواردة في منظومة الحواميم والأغراض البارزة التي تدور حولها؛ وهي القدرة الإلهية، والذب عن القرآن، وتمجيد الإيمان وأهله، وذم ودحض الكفر وأهله... وغيرها وكل ذلك عن طريق آية التشبيه.

(1) الألويسي، شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، مج 13، ج 25، ص 152.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 358.

(3) الشريف الرضى أبو الحسن محمد بن الحسين: تلخيص البيان في مجازات القرآن، ص 209.

(4) الهاشمي، السيد أحمد: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، ص 239.

(5) السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن محمد: مفتاح العلوم، ص 450.

(6) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 485.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني:

الاستعارة

استقطبت الاستعارة اهتمام البلاغيين، و علماء البيان العرب، والغرب القدماء منهم والمحدثين على حدّ سواء. فهي ترتبط بالمجاز، أو على أصحّ تعبير هي «سلطان المجاز»⁽¹⁾. ذلك أنها تتيح للمعنى ارتحالات لا نهائية يتجاوز معها وبها حدود الحقيقة، والمعقول عن طريق تكسير العرف اللغوي، وانتهاك الاعتيادي ما يجعل منها «صدمة مبهجة»⁽²⁾، بما تحدثه من الدهشة والصدمة الممتعة⁽³⁾، تراهن على انفعالات المتلقي، وإثارة عواطفه بمجانبة التوقع، ومخالفة الممكن. ومن ذلك تستمد الاستعارة شعريتها التي يكون التوتر جوهرًا ثابتًا فيها، ويحدث هذا عن طريق الدوران الذي يسمح بعبور المعنى من اللغة الإشارية إلى اللغة الإيحائية التي يستحيل أن تتعايشا معاً في وعي واحد⁽⁴⁾. أو كما قال صلاح فضل: «محور الاستعارة والصورة في الشعر هو تجاوز اللغة الدلالية إلى اللغة الإيحائية، وهو عبور يتم عن طريق الالتفاف خلف كلمة تفقد معناها على مستوى لغوي أول لتكتسبه على مستوى آخر، وتؤدي بهذا دلالة ثانية لا يتيسر أداؤها على المستوى الأول»⁽⁵⁾.

وحقيقة الاستعارة أنها مجاز لغوي علاقته المشابهة؛ أي الجمع بين شيئين متباعدين على «نحو مفاجئ مثير للدهشة»⁽⁶⁾. أو هي كما عرفها السكاكي (ت 626 هـ): «أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدّعيًا دخول المشبّه في جنس المشبه به، دالاً على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به، كما تقول: في الحمام أسد وأنت تريد به الشجاع، مدّعيًا أنه من جنس الأسود، فتثبت للشجاع ما يخص المشبه به، وهو اسم جنسه، مع سدّ طريق التشبيه بإفراده في الذكر، أو كما تقول: إن المنية أنشبت أظفارها، وأنت تريد بالمنية السبع، بادعاء السبعية لها، وإنكار أن تكون شيئاً غير سبع، فتثبت لها ما يخص

(1) محمد الولي: الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، ص 56.
(2) أبو العدوس، يوسف: الاستعارة في النقد الأدبي الحديث الأبعاد المعرفية والجمالية، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 1997 م، ص 136.

(3) ينظر: مصطفى ناصف: نظرية المعنى، ص 85.

(4) ينظر: جون كوهن: النظرية الشعرية، ص 136-246.

(5) فضل، صلاح: نظرية البنائية في النقد الأدبي، ص 240-241.

(6) أ. ريتشاردز: فلسفة البلاغة، ترجمة: سعيد الغانمي وناصر جلاوي، أفريقيا الشرق، المغرب، د ط، 2002 م، ص 285.

المشبه به وهي الأظفار، وسمي هذا النوع من المجاز استعارة لمكان التناسب بينه وبين معنى الاستعارة»⁽¹⁾. ويستوقفنا في هذا التعريف الجامع أمران:

1/ أن الاستعارة لا تغادر منطقة التشبيه، فهي تذكر أحد طرفي التشبيه مدعية أنه الطرف الآخر⁽²⁾؛ أي أن تعقد الاستعارة علاقة بين طرفين هما المستعار له والمستعار منه، قوامها المشابهة والاشتراك كما اشترط الجرجاني.

2/ هو قضية الادعاء التي تعني توهم دخول المشبه في جنس المشبه به. فيصبح عينه؛ أي إثبات معنى يعرفه السامع للفظ مستعمل في الأصل اللغوي إلى لفظ آخر لا يعرفه السامع. فإذا قلنا: رأيت أسداً. فليس القصد أن تقول: رأيت رجلاً شبيهاً بالأسد في حيوانيته وافتراسه لأن ذلك محال، وإنما القصد هو صفة الشجاعة الأسدية المركوزة فيه، بمعنى أثبتنا للرجل شدةً مشابهته ومساواته للأسد في شجاعته، ما يتوهم معه أنه أسد. وما ذلك إلا محض ادعاء لا غير. والغرض هو المبالغة، وهذا المعنى يتحقق بواسطة الادعاء وليس النقل، أو تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة⁽³⁾، وذلك أن النقل يعني أننا شبهنا الرجل بالأسد لشيء من الحيوانية فيه، أو لشيء من الإنسانية في الأسد، وهذا عين المحال. وتفصيل فكرة الادعاء في هذا القول للجرجاني (ت 471 هـ): «أن ليست الاستعارة نقل اسم عن شيء إلى شيء، ولكنها ادعاء معنى الاسم لشيء. إذ لو كانت نقل اسم وكان قولنا: رأيت أسداً، بمعنى رأيت شبيهاً بالأسد، ولم يكن ادعاء أنه أسد بالحقيقة لكان محالاً أن يقال: ليس هو بإنسان، ولكنه أسد، أو هو أسد في صورة إنسان، كما أنه محال أن يقال: ليس هو بإنسان ولكنه شبيهه بأسد، أو يقال: هو شبيهه بأسد في صورة إنسان. واعلم أنه قد كثر في كلام الناس استعمال لفظ النقل في الاستعارة... وإطلاقهم في الاستعارة أنها نقل للعبارة عما وضعت له من ذلك، فلا يصح الأخذ به. وذلك أنك إذا كنت لا تطلق اسم الأسد على الرجل إلا من بعد أن تدخله في جنس الأسود من الجهة التي بينا لم تكن نقلت الاسم عما وضع له بالحقيقة، لأنك إنما تكون ناقلًا إذا أنت أخرجت معناه الأصلي من أن يكون مقصودك، ونفضت به يدك، فأما أن تكون ناقلًا له عن معناه مع إرادة معناه فمحال متناقض...»⁽⁴⁾. فحقيقة الاستعارة كما قدمها الجرجاني هي تصرف في معاني ومدلولات الأشياء يحولها عن طبائعها ويجعل إدراكنا لها إدراكًا جديدًا وليس تصرفًا في الكلمات⁽⁵⁾.

والمتابعة البلاغية العربية لبنية الاستعارة لم تتوقف عند توضيح حقيقتها وإنما تجاوزتها إلى رصد مختلف أحوالها وتقسيماتها (إفرادًا وتركيبًا)، وتحولات طرفيها (المستعار له والمستعار منه). فهي تصريرية إذا صرح فيها بالمستعار منه، ومكنية إذا طوي ذكره. وأبقي على شيء من لوازمه، وأصلية إذ أجريت في أسماء الجنس، وتبعية إذا أجريت في الأفعال والمشتقات والحروف، وتكون مرشحة ومجردة في حال تمددها عن

(1) السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن محمد: مفتاح العلوم، ص 477.

(2) الجرجاني، علي بن عبد العزيز: الوساطة بين المتبني وخصومه، ص 45.

(3) الرماني، أبو الحسن بن علي بن عيسى: النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل، ص 85.

(4) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 318-319.

(5) أبو موسى، محمد: التصوير البياني دراسة تحليلية لمسائل البيان، مكتبة وهبة، مصر، ط 3، (1413هـ-1993م)، ص

طريق تكثيف السياق بملائمات المستعار منه (المرشحة)، أو المستعار له (المجردة)، وثالثة أخرى (مطلقة) إذا خلت من تلك الملائمات⁽¹⁾.

هذا بالإضافة إلى مجموع التحولات التي تتعلق بالجامع؛ أي وجه الشبه وهي بدورها تقسيمات أخرى يتحاقل أو يتعاور فيها الحسي والعقلي... وهذا التفكير لبنية الاستعارة هو دليل عناية بهذه الصورة التي ظلت تمارس سحرها وغوايتها على النصوص الإبداعية. وكما يقول الجرجاني (ت 471 هـ) في فضيلة الاستعارة: «اعلم أن الاستعارة في الحقيقة هي هذا الضرب دون الأول، وهي أمد ميدانا، وأشدّ افتنانا، وأكثر جريانا، وأعجب حسنا وإحسانا، وأوسع سعة، وأبعد غورا، وأذهب نجدا في الصناعة وغورا، من أن تجمع شُعبها وشعوبها، وتحصر فنونها وضروبها، نعم وأسحر سحرا، وأملأ بكل ما يملأ، صدرا ويمتع عقلا ويؤنس نفسا ويوفر أنسا...»⁽²⁾، وهو أيضا دليل تعقيد في بنيتها. يقول محمد عبد المطلب: «والذي لاشك فيه أن هذا الجهد حول الاستعارة قد استطاع أن يحيط بها في جميع مستوياتها، وفي كل تحولاتها، وحدد خطوطها التي تتحرك أفقيا ورأسيا، وهو ما يعني إدراك البلاغيين لبعد التعقيد في البنية، وأن استيعابها يقتضي تحركا تحليليا وتركيبيا على صعيد واحد مما ينفي عنها السذاجة والبساطة التي تستقبلها في صورها الأخيرة دون محاولة تجاوز هذه الصورة إلى خلفياتها الذهنية...»⁽³⁾، ولكي لا يضيع البحث في هذا الكم الهائل من التقسيمات والتفريعات ارتأينا أن نقف عند البنية التركيبية للاستعارة - وهو حسب رأي محمد مفتاح توجه جديد يتجاوز معاني الاستعارة إلى بنيتها التركيبية قادته «النظرية العلائقية» في الغرب⁽⁴⁾. ربما هو جديد عند الغرب أما عند العرب فله جذوره التي تعود إلى الجرجاني - كما سنرى -

يقع التوتر في البنية التركيبية الاستعارية في الفعل كما يقع في الاسم، فتكون الاستعارة اسمية حينما يكون الاسم بؤرة الاستعارة، وحينما يكون الفعل بؤرة الاستعارة فالاستعارة فعلية⁽⁵⁾، وعليه فإن الاستعارة من الناحية التركيبية تنقسم إلى قسمين اسمية، وفعلية وهذا ما سنبحثه في مجموعة الحواميم.

1- الاستعارة الاسمية:

قسّم الجرجاني الاستعارة من حيث التركيب اللغوي إلى قسمين استعارة اسمية واستعارة فعلية، وعنده أن الاستعارة في الاسم تقع على قسمين:

أحدهما: أن ينقل فيه الاسم عن مسماه الأصلي إلى شيء آخر ثابت معلوم، تجريه عليه، وتجعله متناولاً له تناول الصفة مثلا للموصوف، نحو: رأيت أسدا؛ أي رجلا شجاعا. وعنت لنا ظبية؛ أي: امرأة حسناء... فالاسم المستعار في هذا كله قد تناول شيئا

(1) ينظر: الهاشمي، السيد أحمد: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبيدع، ص 284.

(2) الجرجاني، عبد القاهر: أسرار البلاغة، ص 40.

(3) عبد المطلب، محمد: البلاغة العربية قراءة أخرى، ص 186.

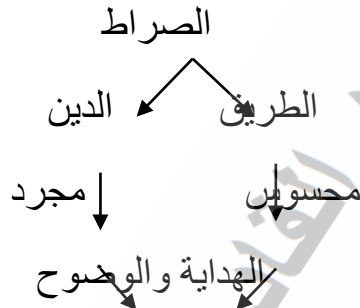
(4) ينظر: مفتاح، محمد: تحليل الخطاب (إستراتيجية التناص)، ص 96.

(5) أبو العدوس، يوسف: الاستعارة في النقد الأدبي الحديث 287 لأبعاد المعرفية والجمالية، ص 167.

معلوماً يمكن أن ينص عليه، فيقال إنه عني بالاسم وكنى به عنه، ونقل عن مسماه الأصلي فجعل اسماً له على سبيل الاستعارة والمبالغة في التشبيه (1).

ثانيهما: أن يؤخذ الاسم عن حقيقته، ويوضع موضعاً لا يبين فيه شيء يشار إليه فيقال: هذا هو المراد بالاسم، والذي استعير له جعل خليفة لاسمه الأصلي ونائباً منابه (2). ويمثل له بقول لبيد: (بيد الشمال زمامها) فليس المقصود إلا تصوير الريح بإنسان بيده زمام ما يقوده كناية عن حرية التصرف وهذا ما يعرف بالاستعارة المكنية.

ومن أمثلة الاستعارة الاسمية في مجموعة الحواميم. قوله تعالى: {ذُفِّفَ ذُفِّفَ} [الشورى / 52]؛ أي «صراط شرع الله وجنته» (3). فبؤرة الاستعارة في هذه الآية وقعت في اسم الصراط الذي هو الطريق والسبيل، وقد استعاره «للإسلام وسائر الشرائع والأحكام» (4)، بجامع الهداية، فكلاهما يوصل إلى الهدف الذي هو سعادة الدارين، وذلك على سبيل الاستعارة التصريحية.



وقد تكررت كثيراً هذه الاستعارة في القرآن الكريم وفي الحواميم، وهي من الاستعارات الشائعة. «لأنها تنفي عن الدين التلبيس، والغموض الذي يثقل كثيراً من الديانات، الدين هنا صراط مصروط لا عوج فيه ولا غموض ولا تضليل» (5)، فاستعارة الصراط للدين من الصميم الخالص من الاستعارة عند الجرجاني (ت 471 هـ) لأن الشبه فيها مأخوذ من الصور العقلية، فعلى الرغم من أن الصراط محسوس والدين كلام، إلا أن ما ترمي إليه الاستعارة من استعمال اسم الصراط هو ما يرتبط به من معاني البيان، والوضوح، والوصول إلى الهدف. وهي صور عقلية يشترك فيها مع الدين أو الشرع، كاستعارة النور للبيان يقول: «فأنت لا تشك في أنه ليس بين النور والحجة ما بين طيران الطائر، وجري الفرس من الاشتراك في عموم الجنس، لأن النور صفة من صفات الأجسام المحسوسة والحجة كلام، وكذا ليس بينهما ما بين الرجل والأسد من الاشتراك في طبيعة معلومة تكون في الحيوان كالشجاعة، فليس الشبه الحاصل من النور في البيان والحجة ونحوهما، إلا أن القلب إذا وردت عليه الحجة صار في حالة شبيهة بحال البصر

(1) ينظر: الجرجاني، عبد القاهر: أسرار البلاغة، ص 42.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) أبو السعود، محمد بن محمد العمادي: إرشاد العقل السليم، ج 8، ص 38.

(4) الألوسي، شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، مج 13، ج 25، ص 59.

(5) أبو موسى، محمد: التصوير البياني دراسة تحليلية، ص 213.

إذا صادف النور ووجهت طلّاعه نحوه... وهذا كما تعلم شبه لست تحصل منه على جنس، ولا على طبيعة وغريزة، ولا على هيئة وصورة في الخلق، وإنما هو صورة عقلية»⁽¹⁾.

وكما يستعير للدين اسم الصراط، فكذلك يستعير اسم الشريعة، وهي «طريق ومنهاج»⁽²⁾، وهذا في قوله تعالى: {كِبْكِبُ كِبُ كِبُ كِبُ} [الجاثية / 18]. و«الشرع مصدر ثم جعل اسماً للطريق النهج، فقبل له شرع وشرعة وشريعة، واستعير ذلك للطريقة الإلهية»⁽³⁾، وقال الرضي (ت 436 هـ): «الشريعة في أصل اللغة اسم للطريق المفضية إلى الماء المورود، وإنما سميت الأديان شرائع لأنها الطرق الموصلة إلى موارد الثواب، ومنافع العباد تشبيهاً بشرائع المناهل التي هي مدرجة إلى الماء، وصلة إلى الرواء»⁽⁴⁾. وجاء في البحر: «والشريعة في كلام العرب الموضع الذي يرد فيه الناس في الأنهار والمياه... فشرعة الدين من ذلك، من حيث يرد الناس أمر الله ورحمته والقرب منه»⁽⁵⁾، والجامع بين شريعة الدين وشريعة الماء هو الري، وهو للدين ري القلوب والأنفس، كما يقول الألوسي (ت 1270 هـ): «قال بعضهم سميت الشريعة شريعة تشبيهاً بشريعة الماء من حيث أن من شرع على الحقيقة والصدق روي وتطهر، وأعني بالري ما قال بعض الحكماء: كنت أشرب فلا أروي فلما عرفت الله تعالى رويت بلا شرب»⁽⁶⁾.

وقوله تعالى: { يٰٓرٰٓءِىٓ ٓاَنۢ لَّيۡلًا نُّجۡمًا } [فصلت / 12].

فالآية ترسم صورة بديعة للسماء الدنيا الموشاة بالنجوم حفظاً لها من تسمع الشياطين، وتسقط أخبار السماء، وقد استعير للنجوم المصابيح، وهي «جمع مصباح وهو ما يوقد بالنار في الزيت للإضاءة، وهو مشتق من الصباح لأنهم يحاولون أن يجعلوه خلفاً عن الصباح»⁽⁷⁾. والجامع بينهما -النجوم والمصابيح- هو التلألؤ والإضاءة والإنارة.

وأيضاً قوله تعالى: { وَوَوُّوْ وَوَوُّوْ } [فصلت / 17]. فالاستعارة وقعت في لفظة (العمى) التي جاءت مقابلة للهدى مما يعني أنها أطلقت وأريد بها الضلال، وذلك على سبيل الاستعارة التصريحية، ووجه الشبه بينهما هو التخبُّط، وعدم الإهداء «والمراد بالعمى هاهنا ظلام البصيرة والمناه في الغواية فإن ذلك أحق على الإنسان وأشد ملاءمة للطباع من تحمل مشاق النظر، والتلجج في غمار الفكر»⁽⁸⁾، وفي تسمية الإيمان بالهدى استعارة تصريحية «فقد شبه الكفر بالعمى لأن الكافر ضال عن القصد، متعسف الطريق كالأعمى، وشبه الإيمان بالهدى لأن المؤمن مهتد إلى محجة القصد وسواء السبيل، ثم حذف المشبه في كليهما وأثبت المشبه به»⁽⁹⁾.

ومن أنواع الاستعارة الاسمية:

- (1) الجرجاني، عبد القاهر: أسرار البلاغة، ص 57.
- (2) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 25، ص 1007.
- (3) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، ص 340.
- (4) الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين: تلخيص البيان في مجازات القرآن، ص 282.
- (5) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط، ج 9، ص 419.
- (6) الألوسي، شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، مج 13، ج 25، ص 147.
- (7) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 251289.
- (8) الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين: تلخيص البيان في معجزات القرآن، ص 271.
- (9) الدرويش، محي الدين: إعراب القرآن وبيانه، ج 8، ص 544.

[12]. [«فبلاغة الاستعارة تكمن في توكيد المعنى ، وإلباسه ثوب المبالغة مع إبرازه في صورة محسوسة ، ثم التعبير عنه بألفاظ موجزة»⁽¹⁾].

وإذا عدنا إلى الآية الكريمة لنتفحص هذا الجمع المفاجئ بين الدعاء والصفة عريض، فإننا نجد أن الدعاء يغدو بالفعل عريضا لأنه يمتد، ويستطيل، ويتسع كلما اشتد الخناق على الإنسان واشتد به الضيق أكثر فأكثر، وهذا الامتداد، والاستطالة، والاتساع يصبح كله مرادفا لكثرة الإلحاح. وكما قال محمد العبد «ويذكرنا كون العرض في الأجسام بنوع هذه الصفة في دعاء عريض من حيث التوظيف الأسلوبي، فهي ليست -كما يبدو لنا- صفة مفيدة أي محددة، وإنما هي صفة مصورة؛ أي تلك التي ترسم، أو تشكل صورة، فتنقل الدعاء إلى هيئة مرئية لها جسم ومساحة، ولذلك فإن هذه الصفة تقوي العلاقة بينها وبين الموصوف، وتنشط المقال»⁽²⁾ فقد شيدت الاستعارة التي انبنت أساسا على الجمع بين الموصوف دعاء، والصفة عريض تشاكلة للإلحاح، وشدة الضراعة «وفي ضوء ما تقدم، يحسن بنا أن نربط بين الموصوف المختار هنا دعاء، وصفته المختارة له عريض لعل صفة العرض أوثق صلة بطبيعة صوت الدعاء الصادر في هذه الحال، وأدل من الطول على امتلاء جوانب مثل هذا الإنسان، ونفسه بالدعاء المستغيث، من أجل ذلك بدت البنية الدلالية لهذه المفارقة أعمق مما لو اختيرت وحدات معجمية أخرى»⁽³⁾.

ومنه كذلك قوله تعالى: { ب ه ه ه } [فصلت / 50]، أي عذاب «لا يدع جهة من أجسامهم ولا قواهم إلا أحاط بها ولا تقوى على دفعه قواهم»⁽⁴⁾. فوصف العذاب بالغلظة التي هي من خصائص الأشياء الحسية هو استعارة لقسوة العذاب، وثقله وشدة إيلامه. ذلك أن «الغليظ حقيقته الصلب. قال تعالى: { ج ج ج ج } [الفتح / 29]، وهو هنا مستعار للقوي في نوعه، أي عذاب شديد الإيلام والتعذيب، كما استعمل للقساوة في المعاملة في قوله: { ب ب ب ب } وقوله: { ب ب ب ب }⁽⁵⁾. وقال صاحب الإبداع البياني: «الغليظ يكون في الأشياء الحسية كالحبل، والعمود والجبل، أمثال ذلك، واستعماله في العذاب إنما جاء بطريق الاستعارة المكنية، شبه العذاب بحبل غليظ، ربط به المجرم، وحذف المشبه به، وهو الحبل، ورمز له بشيء من لوازمه والغليظ بطريق الاستعارة المكنية»⁽⁶⁾.

ولعل السر -والله أعلم- في خلع الأوصاف الحسية على العذاب، وتعددتها هو المبالغة في التخويف والردع والزجر؛ إذ تصبح هذه الأشياء التي قرن بها العذاب سببا في التذكر كلما وقع عليها بصر الإنسان، فالاستعارة تكون أبلغ بوقوع الحاسة عليه. بالإضافة إلى أن هذا التنوع في الأوصاف العذاب (غليظ، أليم، مهين، ومقيم، وعقيم... الخ)، هو في الحقيقة إخبار بتنوع العذاب، وتعدد صنوفه، وتفاوت شدته تماما كتتنوع ألوان النعم وصنوف اللذائذ -والله أعلم-بالإضافة إلى تثيره هذه الصفات من التخويف والترهيب.

(1) أحمد موسى: البلاغة التطبيقية، ص 268. نقل عن: عبد القدر حسين: القرآن والصورة البيانية، ص 179.

(2) العبد، محمد: المفارقة القرآنية، ص 211.

(3) المرجع نفسه، ص 213.

(4) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 6، ص 588.

(5) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 26، ص 13.

(6) الصابوني، محمد علي: الإبداع البياني، ص ص 289-290.

الغداة تصرفاً كتصرف الإنسان في الشيء يقلبه، فاستعار لها اليد حتى يبالغ في تحقيق التشبيه، وحكم الزمام في استعاراته للغداة حكم اليد في استعارتها للشمال، إذ ليس هناك مشاراً إليه يكون الزمام كنايةً عنه، ولكنه وفي المبالغة شَرَطَها من الطرفين، فجعل على الغداة زماماً ليكون أتم في إثباتها مصرفةً، كما جعل للشمال يداً ليكون أبلغ في تصييرها مُصَرِّفةً⁽¹⁾. ومما ورد في الحواميم من الاستعارة بالإضافة قوله تعالى: { وَوُؤُؤُ وَوُؤُؤُ } (ت 671 هـ): «الذي أرفع قدراً منه، وهو المستحق لدرجات المدح والثناء، وهي أصنافها وأبوابها لا مستحق لها غيره»⁽³⁾. وقال أبو حيان (ت 754 هـ): «والدرجات: مصاعد الملائكة إلى أن تبلغ العرش، أضيفت إليه -الله- دلالة على عزه وسلطانه، أي درجات ملائكته، كما وصفه بقوله: «ذي المعارج» أو يكون ذلك عبارة عن رفعة شأنه، وعلو سلطانه كما في قوله «ذو العرش»⁽⁴⁾. ومنه أيضاً أن: «الدرجات: مستعارة للمجد والعظمة، وجمعها إيدان بكثرة العظمت باعتبار صفات مجد الله التي لا تحصى، والمعنى: أنه حقيق بإخلاص الدعاء إليه. ويجوز أن يكون رفيع من أمثلة المبالغة، أي كثير رفع الدرجات لمن يشاء، وهو معنى قوله تعالى: نرفع درجات من نشاء»⁽⁵⁾.

كما استعار الدرجات للمراتب، والمنازل الرفيعة التي يتبوؤها المؤمنون في قوله تعالى: { □ □ □ □ } [الأحقاف / 19] «والتعبير عن تلك المراتب بالدرجات تغليب لأن الدرجة مرتبة في العلو، وهو علو اعتباري إذما يناسب مراتب الخير، وأما المرتبة السفلى، فهي الدرحة قال تعالى: { ءِ كَ كَ كَ كَ } [النساء / 145]»⁽⁶⁾.

وقوله تعالى: { ءِ كَ كَ كَ كَ } [غافر / 38] وردت هذه العبارة (سبيل الرشاد) مرتين في غافر، مرة على لسان فرعون في الآية 29، ومرة على لسان مؤمن آل فرعون، والرشاد هو الهدى والصواب، وهو «نقيض الغي والضلال»⁽⁷⁾؛ أي سبيل الله الذي وضح الشرائع. قال ابن خالويه (ت 370 هـ): «الرشاد هو الله»⁽⁸⁾. وقد استعير للرشاد سبيل -أي طريق- لأن كليهما مفض إلى حد واضح، وهو الإيمان بالله عز وجل، وإتباع شرعه، وهذا في قول مؤمن فرعون. أما في قول فرعون فهو الخسران والاضلال، وهو «مستعار للعمل، وإضافته إلى الرشاد قرينة، أي ما أهداكم وأشير عليكم إلا بعمل فيه رشاد. وكأنه يعرض بأن كلام مؤمنهم سفاهة رأي، والمعنى الحاصل من الجملة الثانية غير المعنى الحاصل من الجملة الأولى كما هو بين، وكما هو مقتضى العطف»⁽⁹⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 43.

(2) ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب: المحرر الوجيز، ج 4، ص 550.

(3) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن، ج 18، ص 338.

(4) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط، ج 9، ص 243-244.

(5) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 106.

(6) المرجع نفسه، ج 24، ص 41.

(7) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط، ج 29، ص 254، 255.

(8) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، مج 6، ص 157، مادة (رشد).

(9) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 133.

ومن الاستعارة بالإضافة أيضا قوله تعالى: { ج ج د ي ت ت ث ث } [فصلت / 49] ومعنى «من دعاء الخير» أي: «من طلب السعة في المال والنعمة، وقرأ ابن مسعود من دعاء بالخير»⁽¹⁾. وإضافة الدعاء إلى الخير استعارة مكنية ذلك أنه شبه الخير «بعافل يسأله الإنسان أن يقبل عليه، فإضافة الدعاء من إضافة المصدر إلى مفعوله»⁽²⁾.

وكذلك قوله تعالى: { ث ف ف ف ف ف ف ج ج ج ج } [الشورى / 12] «والإقليد: المفتاح. والمقاليد: الخزائن، وقوله تعالى: { ث ف ف ف ف } يجوز أن تكون المفاتيح، ومعناه: له مفاتيح السموات والأرض، ويجوز أن تكون الخزائن. قال الزجاج: «معناه أن كل شيء من السموات والأرض، فإله خالقه وفتاح بابه...»⁽³⁾. وإضافة المقاليد إلى السموات والأرض، استعارة بالكناية، بحيث شبهت الخيرات التي أودعها الله في السموات والأرض بخزائن مفاتيحها بيد الله عز وجل، يتصرف فيها كيف يشاء، فيبسط لمن يشاء، ويضيّق على من يشاء»⁽⁴⁾.

وقوله تعالى: { ك ك ك ك ك ك } [الزخرف / 04]، والمراد بأم الكتاب «... اللوح... سميّ بأم الكتب لأنه الأصل الذي أثبتت فيه الكتب منه تنقل، وتستنسخ»⁽⁵⁾. و«التعبير بأم عوض أصل أبلغ، لأن الأم أجمع وأظهر فيما يرد إليه مما ينشأ عنه»⁽⁶⁾. ويقول عبد الفتاح لاشين: «أستعير لفظ الأم للأصل لأن الأولاد تنشأ من الأم كما تنشأ الفروع من الأصول، وحكمة ذلك تمثيل ما ليس بمرئي حتى يصير مرئيا ينتقل السامع من حد السماع إلى حد العيان، وذلك أبلغ في البيان»⁽⁷⁾.

2- الاستعارة الفعلية:

وهي ناتجة عن علاقات إسنادية تبدو مشوشة؛ بمعنى إسناد الفعل إلى فاعل أو إلى مفعول لا يتلاءم معه، وهذا الإسناد يقود إلى عقد ترابطات غير مسبوقه بوساطة آليات الربط، وهي المشابهة، أو الكناية، أو المجاورة⁽⁸⁾، ومثال ذلك:

إسناد الإرادة للجدار في قوله تعالى: { ج ج ج ج ج ج } [الكهف / 77].

(1) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 25، ص 972.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 10.

(3) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، مج 12، ص 173، مادة (قلد).

(4) ينظر: ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 49.

(5) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 25، ص 984.

(6) الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى: النكت في إجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل، ص 87.

(7) لاشين، عبد الفتاح: البيان في ضوء أساليب القرآن، ص 167.

(8) ينظر: عبد الإله، سليم: بنيات المشابهة في اللغة، ص 101، 102.

وقد بيّن الجرجاني أن هذه الاستعارة تقع من جهة زمان الفعل، الذي تدل عليه صيغته، وقد تناولنا هذا بالبحث في مبحث الالتفات أو يستعار الفعل لما ليس له في الأصل، ويكون:

من جهة الفاعل كأن تقول: نطقت الحال بكذا، أو أخبرتني أسارىير وجهه بما في ضميره، فقد أسند النطق إلى الحال، والإخبار إلى الأسارىير، وهذا لا يكون إلا مجازاً.

ومن جهة مفعوله، نحو قول ابن المعتز [المديد]:

جُمِعَ الْحَقُّ لَنَا فِي إِمَامٍ * قَتَلَ الْبُخْلَ وَأَحْيَا السَّمَاةَ**

فقد أوقع الشاعر فعل القتل، والإحياء في حق البخل، والسماحة، وهذا مستحيل وقوعه إلا في إطار الاستعارة فقط⁽¹⁾.

ومما جاء في الحواميم من الاستعارة الفعلية:

1.2- الاستعارة الفعلية من جهة الفاعل:

يقول تعالى: { وَوُؤُ وِ وِ وِ } [فصلت / 17]؛ أي أصابهم العذاب والهلاك «والصاعقة هي الصيحة، التي تنشأ في كهربائية السحاب الحامل للماء، فتتفدح منها نار تهلك ما تصيبه»⁽²⁾، فبين الأخذ والصاعقة مفارقة معجمية تتمثل في إسناد الأخذ الذي هو «مستعار للإصابة المهلكة لأنها استتصل بالمهلك تزيله من الحياة فكأنه أخذ باليد للصاعقة»⁽³⁾. وفي ذلك مجاوزة دلالية؛ إذ إنما صار الأخذ استعارة بأن عدي إلى الصاعقة، فقد أضاف إلى الصاعقة أخذ ثمود ما يعني استتصالها، والأصل أن يكون الأخذ لله عز وجل ولو أنه عدي إلى فاعل آخر له صفة الأخذ مثل (الله) لما كانت هناك استعارة ومرجع هذا التصرف إلى معنى الفعل الذي أريد به غير معناه.. وإن كان إسناد الفعل أخذتهم إلى الصاعقة قد قبس تبعاً في هذه الأخيرة الحياة فبدت لها صفة الإرادة والتصميم على الإهلاك والعقاب والبطش، والسرّ في إسناد الأخذ (الحي) إلى الصاعقة (اللاحي) هو الإيحاء بقوة وشدة العقاب الذي أوقعه الله عز وجل بثمود. كما أن في استعمال الأخذ استعارة أخرى وهي تصوير ثمود في صورة الشيء الذي يؤخذ كناية عن هوانهم وحقارتهم، وهي استعارة تصريحية. والملاحظ أن الاستعارة الفعلية كثيراً ما تلتبس بالاستعارة المكنية عند بعضهم إلا على من ألف دروب الكلام وعرف مسالك المعاني ومساربهها في مفاصل الألفاظ كما قال أبو موسى والفيصل بينهما هو إدراك نقطة التركيز التي يصبو إليها المتكلم⁽⁴⁾.

وقوله تعالى: { كَدُّ وُؤُ وِ } [فصلت / 51]، والمس هو اللمس، ومسك الشيء باليد⁽⁵⁾، وإن كان صاحب الفروق اللغوية يفرق بين اللمس؛ والذي يكون باليد، والمس الذي يكون باليد وبالجر وغير ذلك؛ حيث لا يقتضي المس باليد ولهذا قال تعالى { وِ } [البقرة / 214] وقال

(1) ينظر: الجرجاني، عبد القاهر: أسرار البلاغة، ص ص 46-48.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 263.

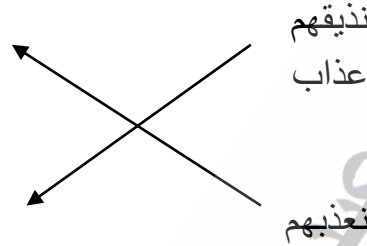
(3) المرجع السابق، ج 24، ص 263.

(4) ينظر: أبو موسى، محمد: التصوير البياني دراسة تحليلية لمسائل البيان، ص 303.

(5) ينظر: ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، مج 14، ص 73، مادة (مسس).

بمجرد الكشف عن حقيقة المتذوق -المفعول به الثاني-، وهو عذاب مخز تهكما واستهزاء، وهذا ما يسمى بالاستعارة التهكمية. يقول ابن عاشور: «والإذاقة تخييل لمكنية، شَبَّه العذاب بطعام هيئ لهم على وجه التهكم، كما سُمي عمرو بن كلثوم الغارة قرى في قوله: **قربانكم فجعنا قراكم *** قبيل الصبح مرادة مطحونا**

والإذاقة تخييل من ملائمتها الطعام المشبه به»⁽¹⁾. وقول ابن عاشور أن الإذاقة تخييل لمكنية معناها أنه صرف اهتمامه للمفعول به وهو العذاب الذي استعير للطعام وليس للفعل الذي يراد منه العذاب اليسير الذي يشبه الإذاقة. ويمكن توضيح هذه الاستعارة بالشكل الآتي:



فقد استعمل الإذاقة بدلا من التعذيب للدلالة على أن العذاب قليل، وأنه بين يدي العذاب العريض أو الغليظ، كما استعار العذاب للطعام تهكما.

وقد قال الرماني (ت 384 هـ) في تعليقه على قوله تعالى: { **أَبْ پ پ پ پ پ** } [السجدة / 21]، حقيقته لنعذبهم، والاستعارة أبلغ لأن إحساس الذائق أقوى لأنه طالب لإدراك ما يذوقه، ولأنه جعل بدل إحساس الطعام المستند إحساس الآلام، لأن الأسبق في الذوق نوق الطعام»⁽²⁾. والإذاقة -والله أعلم- هي أولى درجات العذاب، وهي أشد وقعا وتأثيرا لما يتركه تذوق الطعام من إحساس بالذعة أو الاشمئزاز، ومن ثمة فالمراد بهذه الاستعارة هو التخويف، والترهيب لأنه إذا كان تذوق العذاب فيه الشدة والخزي، فما بالهم بما وراء الإذاقة. وللرازي (ت 606 هـ) كلام دقيق في استعارة الفعل ذوقوا وذلك في تفسيره لقوله تعالى: { **□ □ □** } [القمر / 48]، «قوله ذوقوا استعارة فيه حكمة، وهو أن الذوق من جملة الإدراكات فإن المُذَوَّق إذا لاقى اللسان يدرك أيضا حرارته، وبرودته وخشونته، وملامسته، وكما يدرك سائر أعضائه الحسية، ويدرك أيضا طعمه ولا يدركه غير اللسان، فإدراك اللسان أتم... فإن الذوق إدراك لمسي أتم من غيره في الملموسات فقال (ذوقوا) إشارة إلى إدراكهم بالذوق أتم الإدراكات، فيجتمع في العذاب شدته وإيلامه بطول مدته ودوامه، ويكون المدرك لا عذر له يشغله، وإنما هو على أتم ما يكون من الإدراك»⁽³⁾. والملاحظ أن القرآن جعل أولى مراحل العذاب تكون مسا سوا بالجلد أو اللسان.

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 260. 261
(2) الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى: النكت في إعجاز القرآن، ص 93-94.
(3) الرازي، محمد فخر الدين: مفاتيح الغيب، ج 29، ص 71.

وعلاقات جديدة تتماهى فيها الحدود، وتنمحي الفوارق بين الأشياء فيجتمع المختلف ويتألف المتنافر. وهذا النوع من الاستعارة هو الذي أسماه صلاح فضل بالاستعارة الجمالية، وهي التي تهدف إلى «خلق نوع من الوهم بحيث يتم تقديم العالم أساسا في ضوء جديد، وإذا كان التأثير يقتضي تشغيل مجموعة من عمليات الاقتراب الغريبة، والجمع بين أشياء تحت منظور شخصي؛ أي يقتضي بإيجاز خلق علاقات جديدة، وليست القضية هنا قضية علاقات نحوية أو اسمية، بل إنها تنبثق من البعد الأنطولوجي للوجود، حيث يمسّه هذا الوهم فيستحيل إلى رؤية. على أن الرؤية التي تقدمها الاستعارة للواقع تتميز بخاصية جوهرية هي أنها «ديناميكية» وذلك نتيجة للتوتر الذي يتمثل في الخطاب الاستعاري، هذا التوتر الذي يؤدي إلى كشف علاقة بالواقع عبر ثلاث مستويات:

أولها يتصل بالتوتر المائل بين عناصر الخطاب ذاتها.

وثانيها يتعلق بالتوتر بين التأويل الحرفي والتأويل الاستعاري من قبل المتلقي.

وثالثها يرتبط بتوتر الإشارة بين أن يكون المستعار له هو نفس المستعار، ولا يكون في الوقت ذاته»⁽¹⁾. ونعود إلى الاستعارة الفعلية لنقول إن استعارة الإذاعة والصب للعذاب هو تسليط للضوء على القدر القليل المسلط عليهم من العذاب الذي يقدم لهم قبل العذاب الحقيقي، كما وأن الصب هو توجيه إلى الكم الهائل من العذاب النازل عليهم وشموليته، وهذا وذاك هو إثارة لمشاعر الخوف والهلع من العذاب، الذي هو فوق طاقة الاحتمال قليلة أو كثيرة.

ومن الاستعارة الفعلية، قوله تعالى: {كَلَّمَ نَارًا نَّارًا نَّارًا} [الزخرف / 83] «فأصل الخوض من المشي على الماء»⁽²⁾. وقال الراغب (ت 502 هـ) «والخوض هو الشروع في الماء والمرور فيه ويستعار في الأمور وأكثر ما ورد في القرآن فيما يذم الشروع فيه»⁽³⁾. فقد شبه جدالهم في الدين والتشغيب عليه. كمن «يفعل فعل الخائض في الماء في وضع رجله التي هي عمادته فيما لا يعرفه، وقد لا يرضاه لكونه لا علم له به»⁽⁴⁾. وكما يقول الرماني (ت 384 هـ): «كل خوض ذمه الله تعالى في القرآن فلفظه مستعار من خوض الماء، وحقيقته يذكر آياتنا. والاستعارة أبلغ لإخراجه إلى ما تقع عليه المشاهدة من الملابس لأنه لا تظهر ملابس المعاني لهم كما تظهر ملابس الماء لهم»⁽⁵⁾. فليس الغرض تشبيه الآيات بالماء وإنما المراد هو وصف جدالهم وجراءتهم على الدين كمن يخوض في الماء.

ولننظر أيضا إلى قوله تعالى: {أَبْ بَابُ بَابُ بَابُ بَابُ بَابُ بَابُ بَابُ} [الشورى / 52]. فقد سمى المولى عز وجل القرآن روحا لأنه حياة للقلوب يحييها من موات الجهل، والضلال. كما أن الروح حياة للأبدان ففي: «الآية (استعارة لطيفة)

(1) فضل، صلاح: بلاغة الخطاب وعلم النص، ص 145-146.

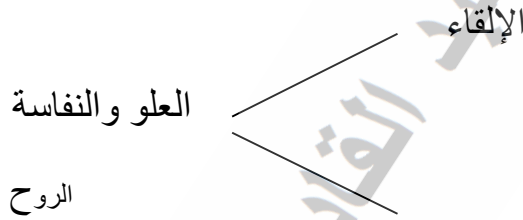
(2) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 5، ص 178، مادة (خوض).

(3) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن علي: المفردات في غريب القرآن، ص 214.

(4) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 7، ص 56.

(5) الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى: النكت في إعجاز القرآن، ص 91.

استعار لفظ الروح للقرآن العظيم بطريق الاستعارة التصريحية»⁽¹⁾، وقال ابن عطية (ت 541 هـ): «الروح في هذه الآية: القرآن وهدى الشريعة، سماه الله روحاً من حيث يحي به البشر والعالم، كما يحي الجسد بالروح، وهذا على جهة التشبيه»⁽²⁾، ولو أنه قال أوحينا إليك القرآن أو الذكر لكان الكلام على حقيقته، ومن ثمة فإن المفعول (الروح) هو الذي أكسب الكلام سمة الانحراف الدلالي، وفي آية أخرى يستعمل مع الروح بدل الفعل أوحى الفعل يلقي. وهذا في قوله تعالى: { وَوُفِّي ي ي پ پ □ □ □ } [غافر / 15]، فقدا الروح للقرآن الكريم، كما استعار للإيحاء الفعل "يلقي" بما يوحي بأن الروح شيء محسوس يتم رميه من أعلى. ذلك أن «الإلقاء: حقيقته رمي الشيء من اليد إلى الأرض. ويستعار للإعطاء إذا كان غير مترقب، واستعير هنا للوحي لأنه يجيء فجأة من غير ترقب كالإلقاء الشيء إلى الأرض»⁽³⁾. وأيضاً عبر عنه بالإلقاء لأن الوحي إنزال من اللوح المحفوظ، وتنزيل من السماء الدنيا ولذلك كان بين الروح والإلقاء تشاكل معنوي، حيث ينشط مقوم (+ علو) و (+ نفيس)



فالروح تجيء من مصدر سماوي و «يستعار للنفيس من الأمور ...»⁽⁴⁾.

3- الاستعارة التهكمية:

رأينا أن نفرد هذه الاستعارة بالبحث على الرغم من أنها تدخل في القسمين السابقين؛ حيث تكون فعلية، وتكون اسمية، والسبب يرجع إلى أهميتها، إذ أنها تكشف بالإضافة إلى الاستعارة عن جانب آخر في اللغة. وهو التلاعب والمخاتلة ما يمنحها صفة الحركية والدينامية.

تنقسم الاستعارة التصريحية باعتبار طرفيها إلى عنادية ووفاقية، فأما «العنادية» فهي التي يمتنع اجتماع طرفيها في شيء، وسميت عنادية لتعاند طرفيها وعدم اجتماعهما. وأما الوفاقية فهي التي لا يمتنع اجتماع طرفيها في شيء»⁽⁵⁾. ففي قوله تعالى: { مَّيِّمٌ لِّمَنْ يُرِيدُ } استعارة عنادية فقد استعير الموت للأضلال وهما لا يجتمعان، بينما استعارة الحياة للهدى فمما يمكن اجتماعهما في أن واحد⁽⁶⁾. وعرف السكاكي (ت 626 هـ) الاستعارة

(1) الصابوني، محمد علي: الإبداع البياني، ص 294.

(2) ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 5، ص 44.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 107.

(4) المرجع نفسه، ص 107.

(5) القزويني، جلال الدين أبو عبد الله محمد: الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبدیع، ص 295.

(6) ينظر: المصدر نفسه، ص ص 295-296.

فنزل التضاد أو التناقض منزلة التناسب بوساطة التهكم⁽¹⁾، «واشتق من التبشير (بشر) بمعنى إنذار على طريق الاستعارة التصريحية التبعية التهكمية»⁽²⁾.

«والبشارة إنما يصح التعبير بها في مواطن الخير والكرامة، لا في مظاهر الشدة والعناء. وليس العذاب من مواطن الخير، حتى يبشر به العاصي، ولكنه تعالى أطلقه عليه تجوزاً من باب إطلاق اسم أحد الضدين على الآخر للنكائية، والتشفي، أو السخرية، والتهكم وكلاهما يأتيان هنا لتأكيد وقع العذاب دون شك»⁽³⁾.

وكذلك الشأن في قوله تعالى: {ثُ ثُ ثُ ثُ} [الدخان / 49] يخبرنا سبب نزول هذه الآية عن عكرمة: «... أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لقي أبا جهل فقال: «إن الله تعالى أمرني أن أقول لك {ك ك ك}، قال: فنزع ثوبه من يده فقال: ما تستطيع لي أنت ولا صاحبك من شيء. لقد علمت أنني أمتع أهل البطحاء، وأنا العزيز الكريم. فقتله الله تعالى يوم بدر وأذله وغيّره بكلمته، ونزل فيه {ثُ ثُ ثُ}»⁽⁴⁾. فأبي عزة وأي كرامة لمن حاد الله ورسوله، وإنما هو الإذلال والهوان، وقد استعير اسم العزة والكرم للذلة واللوم بدفع السخرية. يرى ابن عاشور أن هذه الآية «... خبر مستعمل في التهكم بعلاقة الضدية، والمقصود عكس مدلوله، أي أنت الذليل المهان، والتأكيد للمعنى التهكمي»⁽⁵⁾. وليس ذلك فقط وإنما استعمال كلمة "ذق" بصيغة الأمر إمعان في الإهانة والسخرية⁽⁶⁾. فليس هذا الإذلال سوى اختبار فقط للعذاب، كمن يختبر طعوم الأشياء فماذا بعد التذوق؟ وكل ذلك هو من قبيل التعذيب الحسي والعقلي⁽⁷⁾.

وفي قوله تعالى: {□ □ □ □ □ □ □ □ □ □} [الأحقاف / 20].

«ونجد في قوله تعالى: □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ مزيداً من الحسن الساخر، فالقوم متاع للنار يقدم إليها ويعرض عليها، فهم حطبها فضلاً عن أن الاتجاه إليهم بالخطاب وهم العرض، وتذكرهم بما أوبقهم من حب العاجلة له، وفي صرف النفس عن ملذات الدنيا الصارفة عن طبيبات الآخرة أثر بالغ»⁽⁸⁾.

ومن خلال ما مرّ معنا من الأمثلة، نلاحظ أن الاستعارة التهكمية تحيل على التوتر الناتج عن المفارقة الضدية بين اللفظ الاستعاري، والإطار المحيط به^(*)، فنسبة القضاء إلى الجماد في غافر، والاضلال والاضياح في الأحقاف، والبشارة لما يسوء في الزخرف، والعزة للإذلال في الدخان. كل ذلك على سبيل الاستعارة التهكمية التي تلعب على حبلي

(1) ينظر: القزويني، جلال الدين أبو عبد الله محمد: الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبدیع، ص 269.

(2) السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن: معترك الأقران، ج 1، ص 283.

(3) الصغير، محمد حسين علي: مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية، دار المؤرخ العربي، بيروت-لبنان، ط 1، (1420هـ-1999م)، ص 154.

(4) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: لباب النقول في أسباب النزول، تحقيق: محمد محمد تامر، دار التقوى للتراث، مصر، ط 1، (1425هـ-2004م)، ص 297.

(5) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 316.

(6) ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(7) ينظر: القاسمي، محمد جمال الدين: محاسن التأويل، ج 8، ص 3565.

(8) الزوبعي طالب محمد إسماعيل، البلاغة العربية علم المعاني بين بلاغة القدامى وأسلوبية المحدثين، ص 264.

(*) يرى ماكس بلاك: أن الاستعارة هي حاصل تفاعل بين الكلمة والإطار المحيط بها. ينظر: عبد الإله، سليم: بنيات المشابهة في اللغة العربية، ص 63.

التشاكل واللاتشاكل، ذلك أن القارئ يكون مسوقاً بفكرة تتعاضد الألفاظ لتأديتها، ثم ما تلبث هذه الفكرة أن تغيب جزئياً، أو يمؤه عليها عن طريق ألفاظ عكسية تقوض المعنى المتعارف عليه والمتوقع. وتشيد معنى آخر صادماً يحطم أفق الانتظار من خلال التضاد الذي يعيد للنص انسجامه وتشاكله، فالعزير هو عزة السلطان والجاه الذي كان يتمتع به أبو جهل في قومه. وهذا العزير هو الذي يلقم الزقوم يوم القيامة، والبشرى بالبنات بشرى لكنها عند الكفار تتحول إلى ما يسوء، وهكذا مع الاستعارة التهكمية، التي تخفي من وراء التهكم والسخرية شدة المقت والاحتقار، والغضب بالمتهم بهم. فالاستعارة العنادية أو التهكمية تتمظهر في النص إذن كظاهرة أسلوبية قوامها عنصر المفاجأة الذي به يتولد «اللامنتظر من خلال المنتظر»⁽¹⁾ ما يؤدي إلى استنفار حساسية المتلقي.

أيضاً قوله تعالى: { كَذَّكَاءُ كِبَىٰ كِبَىٰ كِبَىٰ كِبَىٰ } [الدخان / 29]، فقد نقلت الآية اللاحي (السماء والأرض) إلى الحي (الإنسان) بإسناد إحدى لوازمه إليها وهو البكاء على طريقة الاستعارة المكذبة، وذلك بالاعتماد على الآية التشخيص التي هي «بعث الحياة في الجوامد»⁽²⁾، فقد خرجت السماء والأرض من حالة الجمود إلى الحياة، بل والانفعال (البكاء). والغرض من وراء هذا الاضطراب الحاصل بين الفعل (بكت) وفاعله (السماء والأرض) هو المبالغة في السخرية والتهكم بفرعون وجنوده، الذين لا يأبه لحياتهم أو مماتهم أحد، وقد قال ابن قتيبة (ت 276 هـ) في تفسير هذه الآية: «تقول العرب إذا أرادت تعظيم مهلك رجل عظيم الشأن، رفيع المكان، عام النفع، كثير الصنائع، أظلمت الشمس وكسف القمر لفقده، وبكته الريح والبرق، والسماء، والأرض يريدون المبالغة في وصف المصيبة به...»⁽³⁾.

ويقول أبو حيان (ت 754 هـ): «استعارة لتحقير أمرهم، وأنه لم يتغير عن هلاكهم شيء. ويقال في التعظيم: بكت السماء والأرض، وبكته الريح، وأظلمت له الشمس... ويقول في التحقير: مات فلان، فما خشعت الجبال، ونسبة هذه الأشياء لما لا يعقل ولا يصير ذلك منه حقيقة، عبارة عن تأثر الناس له، أو عن عدمه»⁽⁴⁾، وقد أورد الشريف الرضي (ت 406 هـ) نسبة البكاء للسماء أوجها عدة قال: «وهذه استعارة وقد قيل في معناها أقوال: أحدها أن البكاء ههنا بمعنى الحزن، فكأنه تعالى قال: فلم تحزن عليهم السماء والأرض بعد هلاكهم وانقطاع آثارهم، وإنما عبر سبحانه عن الحزن بالبكاء لأن البكاء يصدر عن الحزن في أغلب الأحوال، ومن عادة العرب أن يصفوا الدار إذا ظعن عندها سكانها، وفارق عندها قطانها بأنها باكية عليهم متوجعة لهم على طريق المجاز والاتساع، بمعنى ظهور علامات الخشوع والودحشة عليها وانقطاع أسباب النعمة والأنسة عنها.

(1) عبد السلام المسدي: الأسلوبية والأسلوب، ص 68.

(2) عصفور، جابر: الصورة الفنية، ص 239.

(3) ابن قتيبة، أبو عبد الله بن مسلم: تأويل مشكل القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، (1423هـ-2002م)، ص

107.

(4) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط، (304 ص) 403.

ووجه آخر وهو أن يكون المعنى: لو كانت السموات والأرض من الجنس الذي يصح منه البكاء لم تبكيا عليهم، ولم تتوجعا لهم، إذ كان الله سبحانه عليهم ساخطا، ولهم ماقتنا.

ووجه آخر، قيل معنى ذلك: «ما بكى عليهم من السموات والأرض ما يبكي على المؤمن عند وفاته، من مواضع صلواته ومصاعد أعماله، على ما ورد الخبر به»⁽¹⁾. فالمراد من بكاء السماء والأرض هو وصف هوانهم وتفاهتهم.

4- الاستعارة التمثيلية:

الاستعارة التمثيلية أو «المجاز المركب، ويسمى تمثيلا لأن وجهه منتزع من متعدد على سبيل الاستعارة، لأنه قد ذكر المشبه به وأريد المشبه، وترك ذكر المشبه بالكلية. كما هو طريق الاستعارة، وقد يسمى التمثيل مطلقا»⁽²⁾.

ويعرفها الميداني بقوله: «استعارة في المركب يكون اللفظ المستعار فيها لفظا مركبا، وهذا اللفظ المركب يستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب لعلاقة المشابهة بين المعنى الأصلي، والمعنى المسوق للدلالة به عليه مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي، ويسمى «الاستعارة التمثيلية» وقد يطلق عليه «الاستعارة على سبيل التمثيل»⁽³⁾.

ومن أمثلة الاستعارة التمثيلية في منظومة الحواميم:

قوله تعالى: { وَوَيْبُكُم مِّنْ يَّوْمٍ يُنْزَلُ فِيهِ السَّحَابُ } [غافر / 58]. في هذه المتوالية الاستعارية، يشبّه الكافر الذي تنكب طريق الهداية بالأعمى الذي يخبط فيخطئ الطريق الصحيح لتعطل آلة الاهتداء لديه (البصر)، تماما كالكافر الذي عطل آلة الفهم والإدراك، وسد منافذ الاستجابة، والإقبال على خالقه. فهو يخبط في متاهات الضلالة والكفر، وهو في ذلك مثله كمثل الأعمى الذي يخبط في بحار الظلام.

والجامع بين الكافر والأعمى هو فقدان القدرة على التمييز، كما شبّه المؤمن بالبصير الذي يرى نور الله وعظمة آياته في ذاته، وفي كل ما يحيط به، فيقبل عليه. والاستعارتان تصريحيتان؛ إذ صرّح فيهما بالمشبه به (الأعمى والبصير).



ففي الآية -كلماتها- الرسم -تشاكل بين الكفر والأعمى ينمي مقولته (الضلال)، تماما كما أن بين البصير والمؤمن تشاكل ينمي مقوم (+الاهتداء)، هذا من جهة ومن جهة

(1) الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين: تلخيص البيان في مجازات القرآن، ص 304.

(2) التفتازاني، سعد الدين مسعود: كتاب المطول في شرح تلخيص المفتاح وبهامشه حاشية السيد الشريف، ص 380.

(3) حبكة الميداني، عبد الرحمن حسن: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، ج 2، ص 265.

أخرى فقد بنيت الآية على التقابل والتباين الاستعاري لنفي استواء، أو أية مساواة بين المؤمن والكافر. والحقيقة أن استعارة العمى للكفر والإبصار للإيمان والتي تتكرر كثيرا في القرآن الكريم هي تقرير لحقيقة تتعلق بعلاقة العبد بخالقه فمن كان مؤمنا فهو يرى بنور خالقه وإن كان أعمى، ومن كان كافرا كان أعمى وإن كان مبصرا.

وقوله تعالى: {ثُ ث ف ف ف ف ف ف ف ف ج ج ج ج ج ج ج} [فصلت / 05].
ففي هذه التمثيلات تبرز صورة من أعتى صور العناد، والإعراض، فقولهم في أكنة أي أغطية، تحول دون وصول الحق إلى قلوبهم، والمراد بالقلوب: «العقول حكي بمصطلح كلامهم قولهم إذ يطلقون القلب على العقل. والأكنة: جمع كنان مثل غطاء وأغطية وزنا ومعنى، أثبت لقلوبهم أغطية على طريقة التخيل، وشبَّهت القلوب بالأشياء المغطاة على طريقة الاستعارة المكنية، ووجه الشبه حيلولة وصول الدعوة إلى عقولهم كما يحول الغطاء والغلاف دون تناول ما تدته. وجعلت القلوب في أكنة لإفادة حرف (في) معنى إحاطة الظرف بالمظروف. وكذلك جعل الوقر في القلوب لإفادة تغلغه في إدراكهم»⁽¹⁾.

وشبَّه استنقال أسماعهم سماع صوت الحق بالصمم الذي يمنع التقاط أي صوت، «والوقر: بفتح الواو ثقل السمع وهو الصمم، وكأن اللغة أخذته من الوقر بكسر الواو وهو الحمل، لأنه يثقل الدابة عن التحرك. فأطلقوه على عدم تحرك السمع عند قرع المسموع»⁽²⁾. كما مثلوا لعدم رؤيتهم الحق كأنما بينهم وبينه حجاب، أو حاجر يمنعهم من التلاقي والتراخي. وبهذه التمثيلات الثلاث، أو استعارة العاهات اكتملت صورة الإعراض كأشدد ما يكون، وقد زاد إلى هذه الحالات الثلاث حالة رابعة تمثلت في النأي البعيد الذي يحول دون وصول الصوت، أو فهمه وذلك في قوله تعالى: {كؤ و} [فصلت / 44]، فالآية تقدم - بالإضافة إلى ما سبق - نموذجا آخر من نماذج المكابرة، والعنت مثل فيها حال من لا يفقه ما يسمع بحال من ينادى من مكان بعيد فلا يصله الصوت، وإن وصله فهو لا يعيه. جاء في المحيط: «وقال علي ومجاهد: استعارة لقللة فهمهم، شبَّههم بالرجل ينادي من بعيد، فيسمع الأصوات ولا يفهم تفاصيله ولا معانيه، وحكى أهل اللغة أنه يقال للذي لا يفهم: أنت تنادي من مكان بعيد»⁽³⁾. يقول الشريف الرضي (ت 406 هـ): «وهذه استعارة والمراد بها - والله أعلم - صفتهم بالتباعد عن طريق الرشد، والإعراض عن دعاء الحق، كأنهم من شدة الذهاب بأسماعهم، والانصراف بقلوبهم ينادون من مكان بعيد. فالنداء غير مسمع لهم، ولا واصل إليهم، ولو سمعوه لضل عنهم فهمه للصد المنفرد بينهم وبينه»⁽⁴⁾. وقال القاسمي: «قال الشهاب: وجعل النداء من مكان بعيد؛ أي لا تفهم ما أقول. وقيل: إنه على حقيقته، وإنهم يوم القيامة ينادون كذلك تفضيحا لهم»⁽⁵⁾.

(1) ينظر: ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 233-234.

(2) المرجع السابق، ج 24، ص 234.

(3) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط في التفسير، ج 9، ص 314.

(4) الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين: تلخيص البيان في مجازات القرآن، ص 296.

(5) القاسمي، محمد جمال الدين: محاسن التأويل، ج 8، ص 3506.

ومثل هذه الاستعارة التمثيلية قوله تعالى: { كَرَكَ كَرَكَ كَرَكَ كَرَكَ } [الزخرف / 40] فقد راكمت الآية تشاكل الضلال عن طريق الجمع بين أسبابه، وهي الصمم، والعمى، وهي معوقات تعيق الكافر عن الفهم والتبصر ومن ثمة الاهتداء والانتفاع.

وإذن فقد ساهمت الاستعارة التمثيلية في رسم صورة الكافر التي أخذت في التشكل، والتنامي تدريجياً إلى أن تحول إلى نموذج من نماذج الإعراض، والإصرار على الكفر. تبدأ من حالة القلب حينما يستنفذ منافذ الاستجابة فيعرقل عملية التأثير، ومن ثمة التأثر، وكنتيجة لفساد ومرض القلب فإن باقي الحواس (السمع والبصر)، التي هي بوابات الإدراك ستفسد وتتعطل، ليأتي جانب الإنسان «أعرض ونأى بجانبه» لتكتمل الصورة المقيتة للكافر (الحسي والمعنوي، والظاهر والباطن) والهدف من هذه الدقة والتفصيل في تقديم صورة الكافر هي إثارة مشاعر النفور، والاشمئزاز منه في نفوس المؤمنين.

ومن الاستعارة التمثيلية أيضا قوله تعالى: { أ ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب } [البجائية / 23]. فالمعنى الحقيقي أنّ توغل هذا الإنسان في الضلالة، وابتعاده عن أسباب الهداية جعله كأنما ختم على سمعه وقلبه، وكأنما أغشى على بصره، و«الختم والكتم: أخوان لأن في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه كتما له، وتغطية لئلا يتوصل إليه، ولا يطلع عليه»⁽¹⁾. والغشاوة هي غطاء «والكلام على التمثيل»⁽²⁾، فقد شبهت حال الكافر الذي أوتي العلم (ب ب) ولم ينتفع به في الاهتداء إلى الله عز وجل، بحال الشيء الذي يحكم إغلاقه فلا يتوصل إلى ما بداخله، كما شبه حاله بحال من غطيت عيناه بغطاء يحجب عنه الرؤية، والجامع هو عدم الانتفاع يقول الزمخشري (ت 538 هـ) في تفسيره لآية مشابهة وهي الآية 7 من سورة البقرة: «فإن قلت: ما معنى الختم على القلوب والأسماع وتغشية الأبصار؟ قلت: لا ختم ولا تغشية ثم على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز، ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتمثيل. أما الاستعارة فإن تجعل قلوبهم لأن الحق لا ينفذ فيها، ولا يخلص إلى ضمائرهما من قبل إعراضهم عنه، واستكبارهم عن قبوله واعتقاده، وأسماعهم لأنها تمجّه وتنبو عن الإصغاء إليه، وتعاف استماعه كأنها مستوثق منها بالختم، ولأبصارهم لأنها لا تجتلي آيات الله المعروضة، ودلائله المنصوبة كما تجتليها أعين الاعتبارين المستبصرين كأنما غطي عليها، وحجبت وحيل بينها وبين الإدراك. وأما التمثيل فإن تمثل حيث لم يستنفعوا بها في الأغراض الدينية التي كلفوها وخلقوا من أجلها بأشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها بالختم والتغطية»⁽³⁾. فالاستعارة تقدم صورة لعناد الكافر ومجازاته بما يستحقه، وهو زيادة الإضلال والإبعاد، وما كان لهذا المعنى أن يصل بهذه الكيفية من التأثير لو لم يمتد صهوة الاستعارة التمثيلية لتكون حال الكافر أجلى وأوضح وذلك لمزيد من التحذير والتأثير. كما أن في الآية: استعارة الحرف ويتمثل ذلك في قوله { ب ب } ذلك أن حرف

(1) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 1، ص 41.

(2) الألوسي، شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، مج 13، ج 25، ص 150.

(3) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 1، ص 41.

إذن فقد أدت الاستعارة بأنواعها في منظومة الحواميم ما عليها من أدوار في تقديم المعنى المراد مستنفرة كل مالها من وسائل من التشخيص والتجسيم والحركة والألوان والتمثيل والسخرية والتهكم لعرض الصور والمشاهد التي يدور حولها السياق محققة بذلك التشاكل الفني الذي يلتحم فيه الغرض المعنوي بالأداء الجمالي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث:

الكناية

تستمد الكناية، أو تداعي المعاني في الشعرية الحديثة قيمتها الأسلوبية من كونها «انزلاق دلالي»⁽¹⁾ يتم فيه خرق المعيار اللغوي عن طريق التحوّل الذي يفضي إلى استبعاد المعنى القريب (المتعارف عليه) للفظ، واستدعاء المعنى البعيد له، والذي هو تابع له أو ردفه حسب تعبير البلاغيين العرب الأقدمي. كما يقول الجرجاني (ت 471 هـ): «والمراد بالكناية ههنا أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللّغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه ورفده في الوجود، فيومئ به إليه ويجعله دليلاً عليه»⁽²⁾، فالإيماء وليس التصريح، ومعنى المعنى وليس المعنى هو ما يرمي إليه أسلوب الكنائي، «... فههنا عبارة مختصرة وهي أن تقول المعنى، ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، ومعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر كالذي فسّرت لك...»⁽³⁾، فمعنى المعنى هو المعنى وما يحيط به ممّا يتداعي ويتوارد على الذهن، وما يتفجّر في الخاطر من الدلالات المتوارية، التي كلّها تتصل بطريق ما، بالمعنى المتعارف عليه للفظ، وكلّها تضيف إليه أو تتفوق عليه بما توحى به من الدلالات اللامتناهية.

وعلى الرّغم من أنّ الكناية تستهدف معنى المعنى الكامن في غياهب اللفظ إلا أنّه مع ذلك يجوز إرادة المعنى الموضوع له اللفظ في الأصل، وهذا هو الفيصل بين الكناية والمجاز، إذ أنّهما يشتركان في كونهما عدولا أو انتقالا من الوضع اللغوي المتعارف عليه إلى مسالك أو استعمالات جديدة، لكنهما يفترقان في أنّ المجاز لا يجوز معه إرادة المعنى الحقيقي لقرينة مانعة من ذلك - كما فصّلت في ذلك البلاغة العربية القديمة - على عكس الكناية التي تحتمل الوجهين معا الحقيقي والمجازي؛ إذ لا يمكن أن يكون المراد من «في الحمام أسد» الشجاع (الرجل) والأسد (الحيوان) معا. أمّا في قولهم: «فلان طويل

(1) ينظر: هنريش بليث: البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، ترجمة: محمد العمري، أفريقيا الشرق، المغرب، دط، دت، ص 92.

(2) الجرجاني عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص 66.

(3) المصدر نفسه، ص ص 203-204.

النَّجَاد»، فهي كناية عن طول القامة التي تستلزم طول نجاهه (حمالة السيف) ومن ثمة فلا يمتنع إرادتهما معا عقلا وعرفا، فمن كان طويل القامة كان نجاهه حتما طويلا، «معنى هذا أن الكناية بنية ثنائية الإنتاج، حيث تكون في مواجهة إنتاج صياغي له إنتاج دلالي مواز له تماما بحكم المواضعة، لكن يتمّ تجاوزه بالنظر في المستوى العميق لحركة الذهن التي تمتلك قدرة الربط بين اللوازم، والملزومات فإذا لم يتحقّق هذا التجاوز فإنّ المنتج الصياغي يظلّ في دائرة الحقيقة»⁽¹⁾، وهذا التجاوز أو الانزلاق هو مصدر لذّة جمالية⁽²⁾، تؤمّنها الكناية للمتلقى.

وإذا كانت هذه اللذّة الجمالية هي أقلّ ممّا توفّره الاستعارة ذلك «أنّ الكناية لا تتحلّى بأصالة الاستعارة وبقوّتها التعبيرية»⁽³⁾، والتي تستمدها من أنها تؤلف بين المختلف وتعبث بمنطق الأشياء، ما يجعلها غريبة عن متشاكلة النص، أو عدم الملائمة الدلالية التي تلقت انتباه المتلقى إليها وتؤثر فيه، بينما الكناية هي أقلّ إثارة، ومن ثمة تأثيرا لأنها تركز إلى الملائمة والتواؤم الدلالي، ذلك أن «الوحدة المعجمية المكوّنة للكناية أو المجاز المرسل لا نشعر بها، إلاّ في حالات خاصة ونادرة جدّا بوصفها غريبة عن المتشاكلة الدلالية، في حين أنّ الاستعارة عكس ذلك، تظهر مباشرة غريبة عن متشاكلة النص حيث تكون مندرجة... إنّ عدم الملائمة الدلالية تلعب دور العلامة التي تدعو المتلقى إلى أن يبتني من بين العناصر الدلالية المكوّنة لوحدة معجمية من تلك العناصر التي تكون ملائمة للسياق»⁽⁴⁾، وهذه النظرة الإقصائية للكناية في البلاغة الغربية هي بسبب مرجعيتها فهي «تتكئ على العلاقات القائمة بالفعل في العالم الخارجي، وفي عالم المفاهيم، أمّا الاستعارة فإنّها تقوم على علاقات تنبثق من الحدس نفسه الذي يضع الاستعارة موضع سؤال، إنّ الاستعارة تثبت متعادلات الخيال»⁽⁵⁾، وذلك ما يعطيها قيمتها التصويرية، ومع ذلك تظلّ الكناية تحتفظ بقيمتها التصويرية ومزيتها الأسلوبية التي تتفوّق بها حتما على التصريح ذلك «أنّ إثبات الصفة بإثبات دليلها وإيجابها بما هو شاهد في وجودها، أكد وأبلغ في الدعوى من أن تجيء إليها فتثبتها سانجا غفلا»⁽⁶⁾.

ومما ورد من الكنايات في مجموعة الحواميم، قوله تعالى: **ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ**
ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ [غافر / 18]، فالآية تصور «مشهد الأزفة وهي القيامة

(1) عبد المطّلب، محمد: البلاغة العربية قراءة أخرى، ص 187.
(2) ينظر: الولي، محمد: الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي النقدي، ص 131.
(3) جوزيف ميشال، شريم: دليل الدراسات الأسلوبية، ص 76.
(4) نقلا عن: فرانسوا مورو: M. Le Guern: Sémantique de la Métaphore et de la Métonymie، ص 63.

(5) المرجع نفسه، ص 63.
(6) الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص 70.

مصورة بصورة الواقعة السريعة، وقد ضاقت الصدور، وزهقت النفوس، وبلغ الضيق كأن القلوب تغادر مكانها فتحشر في الحناجر، وتكرب النفس وتكظم الأنفاس»⁽¹⁾.

فالآزفة يوم القيامة وسميت كذلك لأزوفها: أي اقتربها⁽²⁾. وهي «كناية لطيفة عن القيامة، سميت (آزفة) لقرب مجيئها بما فيها من أهوال»⁽³⁾.

جاءت هذه الآية في سياق الإخبار عن اليوم الآخر -يوم الآزفة-، وما فيه من أهوال تجعل قلوب المجرمين تقتلع من محالها عنوة لتستقر في حناجرهم، وفي ذلك كناية عن حالة الهلع والكرب الشديد الذي يبلغ منتهاه في هذا الموقف العصيب. وتظهر صورة مفرعة للمجرمين، وهم في حالة خوف شديد، وقد غصت حلوقهم بقلوبهم فلا هي رجعت إلى مقرها ولا هي خرجت، يقول الطبري (ت 310 هـ): «(ث ث ث ث ث)؛ إذ قلوب العباد من مخافة عقاب الله لدى حناجرهم، قد شخصت من صدورهم فعلقت بحلوقهم كاظميها، يرومون ردها إلى مواضعها من صدورهم فلا ترجع، ولا هي تخرج من أبدانهم فيموتوا»⁽⁴⁾. ويقول ابن عاشور: «ومعنى ث ث ث ث : أن القلوب يشتد اضطراب حركتها من فرط الجزع مما يشاهده أهلها من بوارق الأهوال حتى تتجاوز القلوب مواضعها صاعدة إلى الحناجر، كما قال تعالى في ذكر يوم الأحزاب { ث ر ك ك ك ك }»⁽⁵⁾، وقد

اختلف المفسرون في توجيه دلالة الآية «ويجوز أن يكون ذلك يوم القيامة حقيقة وبيقون أدياء مع ذلك بخلاف حالة الدنيا، فإن من انتقل قلبه إلى حنجرته مات، ويجوز أن يكون ذلك كناية عن ما يبلغون إليه من شدة الجزع، كما نقول: كادت نفسي أن تخرج»⁽⁶⁾، وأياً كان محمول هذه الآية فإن المراد منها لاشك متحقق وهو التأثير في المتلقي الذي حتماً تمثل أمامه صورة المجرمين وهم يعانون صعوبة في التنفس واختناقاً وما يستتبع ذلك من جحوظ العينين إلى آخره، ما يحبس الأنفاس ويأخذ بمجامع القلوب من فرط الخوف.

وقوله تعالى: { كَجَّ كَّ كَّ كَّ كَّ } [الزخرف / 17]، فقد كنى عز وجل عن شدة غم وحزن الرجل من هؤلاء الكفار الذين جعلوا الملائكة بنات الله تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، حالما يأتيه خبر ولادة بنت له باسوداد وجهه، فتظهر كراهة الخبر وشدة غيظه في وجهه، الذي يلازمه السواد، والسواد هو من لوازم الحزن والغيظ، تماماً كما أن الإشراق والبياض من لوازم الفرح، كما يقول الرازي (ت 606): «(ككككك)»، فالمعنى أنه يصير متغيراً تغيراً مغتم، ويقال لمن لقي مكروها قد اسود وجهه غماً وحزناً، وأقول أنه جعل اسوداد الوجه كناية عن الغم، وذلك لأن الإنسان إذا قوي فرحه انشرح صدره واندسط روح قلبه، من داخل القلب، ووصل إلى الأطراف ولا سيما إلى الوجه لما

(1) قطب، سيد: مشاهد القيامة في القرآن الكريم، ص 165.

(2) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، مج 1، ج 1، ص 99، مادة (أزف).

(3) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج 20، ص 301.

(4) الصابوني، محمد علي: الإبداع البياني في القرآن العظيم، ص 284.

(5) ابن عاشور، الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 114.

(6) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط (ج 323 ص 246). ينظر: الرازي، محمد فخر الدين: مفاتيح الغيب، ج 27، ص 51.

بينهما من التعلق الشديد، وإذا وصل الروح إلى ظاهر الوجه أشرق الوجه، وتلاها واستتار، وأمّا إذا قوي غمّ الإنسان احتقن الروح في باطن القلب ولم يبق منه أثر قويّ في ظاهر الوجه، فلا جرم يبرد الوجه ويصفر ويسود ويظهر فيه أثر الأرضية والكثافة، فنبت أنّ من لوازم الفرح استنارة الوجه وإشراقه، ومن لوازم الغمّ كمودة الوجه وغبرته وسواده، فلهذا السبب جعل بياض الوجه وإشراقه كناية عن الفرح، وغبرته وكمودته وسواده كناية عن الغمّ والحزن والكرهية، ولهذا المعنى قال: { س ث ث ث ث }، أي ممثلي غمّا وحزناً⁽¹⁾، فالسواد يحضر كدليل على الحزن، وهذا هو السرّ في الكناية أنّ المعنى يجيء فيها مصحوبا بالدليل⁽²⁾.

ونلاحظ أنّ التركيب كلّ تنازّر عناصره لتقدّم صورة الحزن العظيم الذي أومأت إليه الكناية اللونية البصرية «وكنت عنه بانكدار وجه من يبشّر بالأثى، حيث نجد الفعل "ظلّ" الذي يدلّ على "اتّصاف فاعلها بحال ملازمة"⁽³⁾، وكذلك صيغة المبالغة لاسم الفاعل "كظيم" وهي بمعنى «الكاظم أي المشتمل على حزنه الممسك له ومنه الكاظمين الغيظ»⁽⁴⁾، والغرض من هذه الكناية هو تبيكيت الكفار والتشنيع عليهم لأنهم ينسبون لله ما لا يرضونه لأنفسهم. وهذه الكناية هي بدورها تحيل على كناية أخرى وهي هوان المرأة وازدراؤهم لها الذي لم يقف عند حدّ الغمّ والحزن من مجيئها، إنّما يصل إلى الواد وغيره من صنوف المهانة والإذلال، ومن ثمة فإنّ ثراء هذه الكناية يظهر في إثارة مشاعر الازدراء والتحقير في المتلقي اتجاه هذا الكافر الذي لم يعرف ربه حق المعرفة، فلم يقدره حق قدره.

ويقول تعالى: { ه ه ه ه ه ه ه ه ه ه } [فصّلت / 51]، تقدّم الآية الكريمة صورة حسية منفرة لإعراض المصحوب بالطغيان في هذا النموذج الإنساني، الذي يتقلّب في علاقته بخالقه بين الإقبال المنكر، والإدبار المتجبر، ففي حالة البأساء ذلّة وصغار ودعاء عريض، وفي حالة النعماء فثمة بطر وكفران. وقد تجسّدت هذه المعاني في الفعل (أعرض)، وجاء في اللسان «أعرض عن الشيء إذا ولّاه ظهره»⁽⁵⁾، وأيضا «أعرض عن لبي عن كذا إذا نسيت»⁽⁶⁾، وكلا المعنيين فيهما "تولية الظهر" أو "النسيان" كناية عن الانصراف والابتعاد الذي سببه الاغترار والجدود.

(1) الرازي، محمد فخر الدين: مفاتيح الغيب، ج 27، ص ص 55-56.

(2) ينظر: شيخون، محمود السيد: الأسلوب الكنايني نشأته، تطوره، بلاغته، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط 1، (1398-1978م)، ص 87.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 14، ص 184.

(4) القنوجي، صديق حسن: فتح البيان في مقاصد القرآن، ج 6، ص 387.

(5) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 10، ص 104، مادة (عرض).

(6) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: أساس البلاغة، ص 414، مادة (عرض).

يقول ابن عاشور: «والإعراض: الانصراف عن الشيء وهو مستعار هنا للغفلة عن شكر النعم أو التعمد لترك الشكر»⁽¹⁾.

ويتعمق معنى الابتعاد أكثر مع قوله تعالى: { كُفَّ كُفًّا }، فنأى ابتعد، والجانب "النادية"⁽²⁾، وكأته ذهب إلى جهة وناحية غير ناحية الله إمعانا في التولي والإعراض «والجانب للإنسان: منتهى جسمه من إحدى الجهتين اللتين ليستا قبالة وجهه وظهره، ويسمى الشَّق، والعطف بكسر العين، والباء للتعدية، والمعنى: أبعد جانبه، كناية عن إبعاد نفسه؛ أي ولى معرضاً غير ملتفت بوجهه إلى الشيء الذي ابتعد هو عنه»⁽³⁾. فبين الإعراض النفسي والإعراض الجسدي ملاسة كما يبينها هذا النموذج الإنساني، لأن إدارة الظهر أو انصراف الوجه ما هي إلا مظاهر حسية تترجم عن الانصراف النفسي. والقرآن الكريم إذ يستخدم الكناية «فإنه يرسم بها موقفاً، أو يجسم معنى على عادته في التصوير، وهو قبل أن يصور معنى أو فكرة فإنه يصور نفسه إنسانية انكشفت حالها، وما تخبئه من أسرار»⁽⁴⁾.

وللجانب عند الزمخشري (ت 538 هـ) وجهان: «... أن يوضع جانبه موضع نفسه كما ذكرنا في قوله تعالى: { يَهَيِّئْ لَكَ مَكَانًا } أن مكان الشيء وجهته ينزل منزلة الشيء نفسه، ومن قول الكتاب حضرت فلان ومجلسه وكتبت إلى جهته وإلى جانبه العزيز يريدون نفسه وذاته فكأنه قال: ونأى بنفسه كقولهم في المتكبر ذهب بنفسه وذهبت به الخياء، ويكون عبارة عن الانحراف والازورار كما قالوا ثنى عطفه وتولى بركنه»⁽⁵⁾. وقال أبو السعود (ت 951 هـ) «والجانب مجازاً عن النفس كما في قوله تعالى في جنب الله، ويجوز أن يراد به عطفه ويكون عبارة عن الانحراف والازورار..»⁽⁶⁾.

فقد استعانت الآية الكريمة بالكناية لتمثيل هذه الصورة الحسية المتحركة لأجل تقبيح البطر والجود، ولاشك أن هذا المعنى يعجز عن مسرحته وجعله ماثلاً متحركاً التعبير المباشر والصريح الذي يتولى عنه الأسلوب الكنائي إبراز المعنى ومعنى المعنى عن طريق التجسيم، وبذلك تظهر القيمة الفنية والمعنوية للنظام الكنائي الذي يقصد إلى تجسيد المعنوي، ووضعه في صورة المحسوس «فالكناية في أغلب صورها تمثل للذهن المعنى المجرد بصورة جزئياته المحسوسة، فتدرك ثم المعنى المقصود على أخصر طريق من غير استكراه ولا عسر»⁽⁷⁾.

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 14.

(2) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 3، ص 209، مادة (جنب).

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 15.

(4) فتحي أحمد عامر: فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، د ط، (1395-1975م)، ص 258.

(5) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشف، ج 25، ص 972.

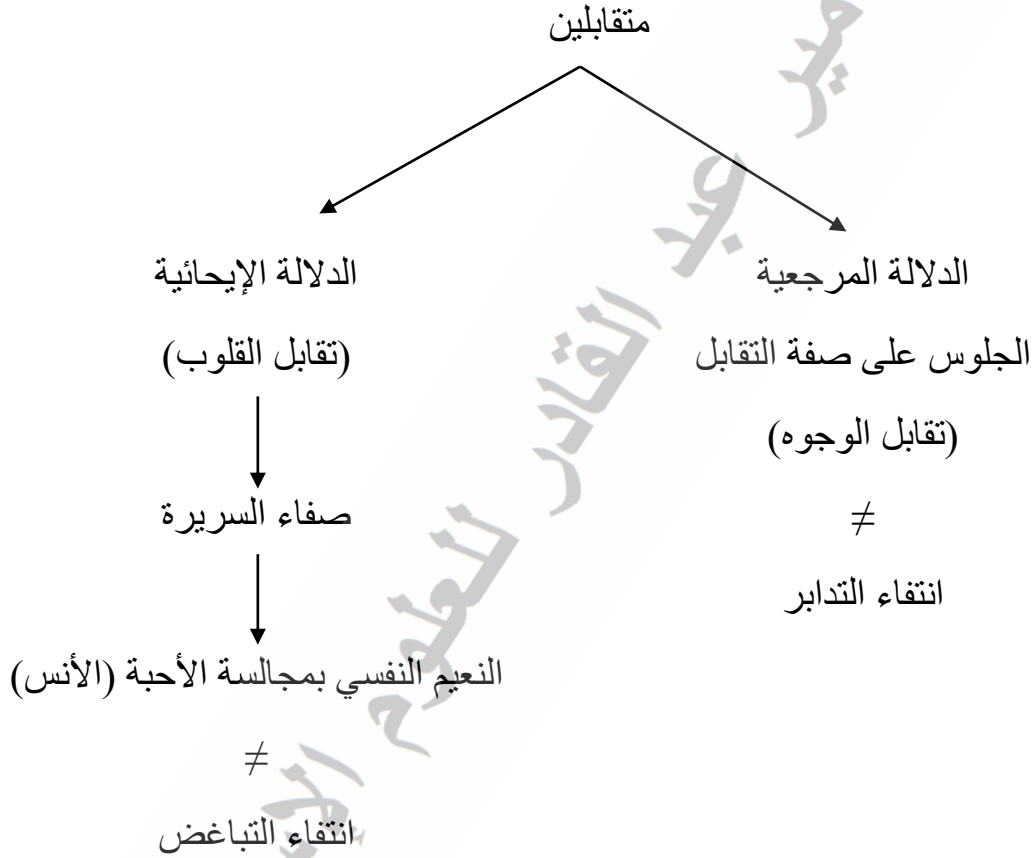
(6) أبو السعود، محمد بن محمد العمادي: إرشاد العقل السليم، ج 8، ص 19.

(7) ينظر: شيوخون، محمود السيد: الأسلوب الكنائي نشأته، تطوره، بلاغته، ص 89.

وأيًا كان إطلاق لفظة الجلود سواء على ظاهرها، أو غير ذلك فإنها تحتل المعنيين معا، أي أنّ المعنى المكنى (الفروج) حاضر في الجلود، ولعلّ ذلك ما جعل الزمخشري يكتفي بالقول: «وقيل المراد بالجلود الجوارح وقيل هي كناية عن الفروج»⁽¹⁾.

ومن الكناية أيضا قوله تعالى: { كَبَّ كَبًا كَبًا، كَبَّ كَبًا، كَبَّ كَبًا، كَبَّ كَبًا } [الدخان / 51-53].

تتمترس الكناية في هذه الآية خلف لفظة "متقابلين" التي تتجاوز فيها دلالاتان الأولى مرجعية والثانية إيحائية تستدعي دورها دلالات متعددة تتعدّد معها القراءات كما تبيّنه هذه الترسيمية:



فلفظة "متقابلين" وإن كانت دلالتها القريبية «لا ينظر بعضهم في أفعال بعض»⁽²⁾، كما قال الطبري (ت 310 هـ): «...إخوانا يقابل بعضهم وجه بعض، لا يستدبره فينظر في قفاه»⁽³⁾، وقال الزمخشري (ت 538): «...وقيل معناه طهر الله قلوبهم من أن يتحاسدوا على الدرجات في الجنة، ونزع منها كل غلّ وألقى فيها التوادد والتحابب... على سرر متقابلين، كذلك وعن مجاهد تدور بهم الأسرة حيثما داروا فيكونون في جميع أحوالهم

(1) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشف، ج 24، ص 967.

(2) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 12، ص 15، مادة (قبل).

(3) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 14، ص 80.

متقابلين»⁽¹⁾. ويقول البقاعي (ت 885 هـ): «متقابلين، أي ليس منهم أحد يدابر الآخر لا حسًا ولا معنى»⁽²⁾.

فالإخبار عن مجالس أهل الجنة وصفة جلوسهم بقوله (متقابلين) يستهدف ما هو أبعد من التّقابل في المجلس؛ وهو -الدلالة البعيدة- (تحابهم) الذي هو من نعم الجنة يقابله تخاصم أهل النار الذي ذكر في العديد من مواضع القرآن وجاء منه في منظومة الحواميم:

قوله تعالى: {هُم مِّن ذُرِّيَّتِكَ لَكَ يَوْمَئِذٍ مُّشَاهِدُونَ} [غافر / 47].

وقوله تعالى: {وَمِن ذُرِّيَّتِكَ لَكَ يَوْمَئِذٍ مُّشَاهِدُونَ} [فصلت: / 29].

وقوله تعالى: {بِشْرِكِكُمْ بَعْدَ طَعْنِكُمْ} [الزخرف / 38]. فكانت لفظة (متقابلين) مثقلة بدلالات وظلال وإيحاءات كلها تدور في «وصف نعيم نفوسهم بعضهم مع بعض في مجالسهم ومحادثاتهم بقوله «متقابلين» لأن الحديث مع الأصحاب، والأحبة نعيم للنفس فأغنى قوله {هُم} عن ذكر اجتماعهم، وتحابهم، وحديث بعضهم مع بعض، وأن ذلك شأنهم أجمعين بأن ذكر ما يستلزم ذلك، وهو صيغة متقابلين ومادته على وجه الإيجاز البديع»⁽³⁾. فمتقابلين تصوير للمظهر الحسي لنعمة الصفاء النفسي، والحب الخالص من أي شائبة من شوائب الدنيا؛ فمتقابلين إذن كناية عن سلامة القلوب وصفاء السريرة، وفي ذلك ما فيه من الأُنس والسعادة والانبساط الذي يغمر نفوسهم، ويغشى مجالسهم. ولو عبّر عن هذا الجو تعبيرًا مباشرًا أي جالسين سعداء فرحين، لفات الكلام الكثير من الحسن، والقوة، والتأثير كالذي نجده في قوله متقابلين. وتلك روعة الكناية القرآنية التي تستخدم التلويح والتلميح باللفظ القليل عن المعاني الكثيرة.

ويقول تعالى: {وَوَدَّ لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ} [فصلت / 17]، ففي قوله {و و} كناية عن شدّة تمسك ثمود بالضلال رغم ما توافر لهم من أسباب الهداية (الرسول صالح عليه السلام ومعجزة الناقة). ونلاحظ أنّه تمّ التحوّل من الحقيقة المباشرة التي تنتجها القراءة الأسطحية للآية وهي اختيار ثمود الضلال على الهدى، إذ لا يشترط في الاختيار أن يكون الشيء المختار محبوبًا، ومرغوبًا فيه بشدّة، وذلك هو المعنى الخفي الذي ينتج الفعل (استحبوا) يدعمه التصرف في بنية الفعل بزيادة (السين + التاء) للدلالة على المبالغة، وهذا ما يقيم التشاكل المقصود بين الفعل (استحبوا) والمعنى المضمر الذي أوّمت إليه الآية، وهو شدّة تمسك ثمود بالضلال، وفي هذا ما فيه من إيحاء بقوّة إصرار ثمود وعنادهم على الباطل. وإنما امتازت الكناية عن الإفصاح ليس في زيادة المعنى فحسب، وإنما في زيادة إثباته، بجعله أبلغ وأكد.

ومن الكناية عن الصفة الحسيّة قوله تعالى: {ثُمَّ لِيَسْأَلْهُمُ عَن قُرآنِهِمْ خَلْقٌ يُعَذِّبُهُمْ ذُنُوبُهُمْ لَأَشْرَهُنَّ لِبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ} [غافر / 04]، فالبنية الكنائية في الآية الكريمة هي "ثُمَّ لِيَسْأَلْهُمُ" وهي تحيل على ما ينعم به الكفار من السلامة، وحسن الحال، على الرّغم من كفرهم وجدالهم، وقد جاء في لسان العرب: «تقلّب في

(1) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشف، ج 14، ص 561.

(2) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 7، ص 83.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 318.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الرابع:

المجاز المرسل

يعتبر المجاز فناً أصيلاً في لغة العرب⁽¹⁾، ولا عجب في ذلك وهي اللغة المجازية بامتياز كما يقول العقاد: «اللغة العربية لغة المجاز...، وإنما تسمى اللغة العربية بلغة المجاز لأنها تجاوزت بتعبيرات المجاز حدود الصور المحسوسة إلى حدود المعاني المجردة»⁽²⁾، وهذا ما أكسبها - اللغة العربية - اتساعاً متفرداً ومرونة خاصة، تنتشعب منها مسارب للقول، وتتعدّد وتتوّع وسائل سوق الكلام والإبانة عن مراد المتكلم، حيث يشكّل القفز على المعيار اللغوي المتعارف عليه وخرق مواضعه العمدة في عملية الإنشاء الدلالي، والتلوين في استحداث معان جديدة لا حصر لها ولا حدود، وذلك هو المجاز الذي يمنح اللغة حيوية ونضارة وتجديداً يرمي بالمتلقي في تخوم الإدهاش والعجب الذي تهش له النفس وتطرب له أيما طرب، ويرتقي بالذائقة الفنيّة في مدارج الجمالية.

والحضور الطاعي للمجاز في لغة العرب دليل على إدراك الذوق العربي للقيمة الجمالية والشعورية التي يضيفها المجاز على الكلام، والتي يرى أثرها في نفسية المتلقي وعن هذا يقول ابن القيم (ت 751 هـ): «فإنّ المعنى الذي استعملت العرب المجاز من أجله... ميلهم إلى الاتّساع في الكلام، وكثرة معاني الألفاظ ليكثر الالتذاذ بها فإنّ كلّ معنى للنفس به لذة ولها إلى فهمه ارتياح وصبوة، وكلّما دقّ المعنى رقّ مشروبه عندها، وراق في الكلام انخراطه، ولذّ للقلب ارتشافه، وعظم به اغتباطه، ولهذا كان المجاز عندهم منهلاً موروداً عذب الارتشاف وسبيلاً مسلوكة لهم على سلوكه انعكاف، ولذلك كثر في كلامهم حتى صار أكثر استعمالاً من الحقائق، وخالط بشاشة قلوبهم حتى أتوا منه بكلّ معنى رائق ولفظ فائق، واشتدّ باعهم في إصابة أغراضه، فأثوا فيه بالخوارق وزيتوا له خطبهم وأشعارهم حتى صارت الحقائق دثارهم، وصار شعارهم»⁽³⁾، وكثرة استعمال المجاز لا يعني أنّ باب هذا الأخير مفتوح على مصراعيه وإنما لا بدّ له من خصائص وضوابط لا يكون إلا إذا كانت، ولا يصحّ إلاّ بها؛ ونعني بها علاقات وقرائن تجيز إجراء الشيء على الشيء بسبب اختصاص أو بـضرب من الملابس، كإجراء اليد على النعمة، أو القدرة بدلاً من العين

(1) ينظر: الصغير، محمد حسين علي: مجاز القرآن وخصائصه وبلاغته العربية، ص 86.

(2) العقاد، محمود عباس: اللغة الشاعرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د ط، د ت، ص 26.

(3) ابن القيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر: الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، ص 14.

أو غيرها من الجوارح، وذلك لسابق تعلق وصلة بين اليد والنعمة، فالمجاز كما قال الجرجاني (ت 471 هـ): «أن يتبين أنّ للفظ أصلاً مبدوءاً به في الوضع ومقصوداً، وأنّ جريه على الثاني إنّما هو على سبيل الحكم يتأدّى إلى الشيء من غيره، وكما يعقب الشيء برائحة ما يجاوره، وينصبغ بلون ما يدانيه...»⁽¹⁾، فالمجاز -كما تخبر به الدلالة اللغوية؛ الطريق والمسالك⁽²⁾. أي تجاوز وعبور الدلالة من الحقيقة إلى المجاز كما يوضّحه هذا المثال:

له علي أياد بيضاء

(حقيقة) = الجارحة

الأيادي

فالأأيادي قد خرجت من وضعها الحقيقي كونها الجارحة إلى بنية طارئة وهي الدلالة على النعم وصنائع المعروف، وليس (منظور) المشابهة بالعلم والفتنم والجارحة، وإنّما لا اختصاص اليد في البذل والعطاء الذي لا يؤدّي إلاّ بها. ومن ثمّة أجريت على النعمة لشدة ملابستها بها. ويضاف إلى شرط الملابسة -الذي أورده الجرجاني- وجود القرينة، التي تصرف اللفظة عن معناها الأصلي، وتوجّه دلالتها إلى معنى جديد يتمّ به «إعدام الحقيقة بتحوّلها إلى بنية طارئة هي المجاز»⁽³⁾، وبدون هذين الشرطين يكون الاستعمال المجازي نايباً.

ولأنّ هذا الضرب من المجاز قد تحرّر من قيد المشابهة الذي تنعقد عليه بنية الاستعارة سمي بالمجاز المرسل، «وهو من إرسال التعبير على إطلاقه دون التقييد بعلاقة واحدة مخصوصة...»⁽⁴⁾.

وقد ورد في كتاب الله العزيز من هذا الفن -المجاز المرسل- الذي يعدّه الزركشي (ت 794 هـ) شطر حسن القرآن⁽⁵⁾ الكثير ما جعل الكثير من العلماء يفرد له تصانيف تتعقبه، وتبحث فيما وراءه من أسرار من ذلك: مجاز القرآن لأبي عبيدة (ت 209 هـ)، و«تلخيص البيان في مجازات القرآن» للشريف الرضي (ت 406 هـ)، ومجاز القرآن لعز الدين بن عبد السلام (ت 660 هـ)... إلى آخره.

ومما ورد في منظومة الحواميم من المجاز المرسل:

قوله تعالى: { تُذْذِبُهُمْ وَتُغْرِقُهُمْ فِي الْوَدْيِ الْوَعْدِيِّ وَتَكْمُلُ لَهُمُ الْعَذَابَ فِي الْآخِرَةِ أُولَئِكَ الَّذِينَ ظَلَمُوا فَهُمْ لَكُمْ بَدِئٌ حَتَّىٰ تَسْأَلَ اللَّهَ فَيَسْأَلَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَيَمْسِكَنَّهُمْ هُنَّ حَتَّىٰ يَصْعَدَ الْإِنسَانُ عَلَىٰ الْغَابِرِ } [غافر/ 13].

(1) الجرجاني، عبد القاهر: أسرار البلاغة، ص 296.

(2) ينظر: ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 3، ص 239، مادة (جوز).

(3) عبد المطلب، محمد: البلاغة العربية قراءة أخرى، ص 161.

(4) عبد المطلب، محمد: البلاغة والأسلوبية، ص 79.

(5) ينظر: الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 272.

وإذا كان إيقاع المسبب (النار) موقع السبب (الكفر)⁽¹⁾، للاختصار فإن الغاية المتحققة بلا ريب هو الخوف الشديد الذي يأخذ بمجامع القلوب، حين يدرك المرء أنه لا مآل آخر أمام الكافر إلا النار التي نشعر بها وكأنها متحفزة للإطباق على الكافر ما يؤدي إلى التنفير من الكفر، فلا ملجأ ولا منجى له منها.

وبذلك يتحقق المغزى من إثارة المجاز على الحقيقة، إذ لو قال تدعونني إلى الكفر على الحقيقة، لما كان للكلام أي صدى في نفسية المتلقي، لأنه معلوم لديه أن دعوة قوم مؤمن فرعون هي دعوة إلى الكفر الموجب إلى النار لا محالة.

ويمكن اعتبار هذه الآية من قبيل المجاز المرسل الذي تحكمه علاقة اعتبار ما سيكون، لكون تلك الدعوة إلى الكفر ستؤول ناراً يوم القيامة⁽²⁾.

ونظير علاقة السببية علاقة السببية، فقد يطلق لفظ السبب ويراد به المسبب، وذلك

لقوة السبب⁽³⁾، كما تقول العرب: «رعينا الغيث»، أي النبات. ومن ذلك قوله تعالى: { ه ه ه

ع ع } [الشورى / 40]، السيئة هي الفعل الذي يسوء صاحبه، وهي سيئة لأنها: «تسوء

من تنزل به»⁽⁴⁾، وقد استعملت لفظة السيئة في الآية استعمالان، الأول على حقيقته أي

الذنب، والثاني مجاز عن العقوبة والاقتصاص الذي هو مسبب ونتيجة عن السيئة. وسمي

كذلك على سبيل المجاز المرسل، وهو من إطلاق اسم المسبب على السبب. وقد سبق أن

مرّت معنا الآية في مبحث المشاكلة، حيث رأينا أن تسمية الجزاء باسم الذنب (سيئة) على

سبيل المشاكلة لا غير. والمشاكلة هي تسمية الشيء باسم غيره لدخوله في صحبته⁽⁵⁾،

كتسمية الجزاء سيئة، وفي ذلك أيضاً مجاز مرسل وهذا من جهة إطلاق اسم المسبب على

السبب. والمنحى البلاغي في استخدام اللفظ في غير ما وضع له، هو:

1/ الإيجاز بداية، حيث تطوى زوائد الكلام المتعلق بإيقاع العقوبة المماثلة على

مرتكب السيئة.

2/ وفي إقامة السيئة الثانية مقام المجازة التي هي سببها إبراز لقوة السببية.

ومن المجاز المرسل قوله تعالى: { □ □ □ □ } [الجاثية / 30]، فقد وقع التجوز

في قوله: { □ □ □ □ }، إذ جعل الرحمة مكاناً يدخله المتقون، وفي ذلك ما فيه من انتهاك

للعرف اللغوي، الذي يعرف الرحمة بأنها: «رقة القلب وعطفه»⁽⁶⁾، ولا يمكن الحلول

فيها؛ وعليه فإن المراد بالرحمة الجنة «ولما كانت الجنة محلاً ومقاماً للرحمة، والرحمة

(1) ينظر: الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 276.

(2) ينظر: أبو موسى، محمد: التصوير البياني، دراسة تحليلية لمسائل البيان، ص 347.

(3) ينظر: الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 277.

(4) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 25، ص 981.

(5) ينظر: السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن محمد: مفتاح العلوم، ص 533.

(6) ابن منظور، جمال الدين بن مكرم: لسان العرب، ج 6، ص 125، مادة (رحم).

حالة بها عبّر عنها بما هو حالّ فيها، وهو الرّحمة والمراد الجنّة»⁽¹⁾، وفي إطلاق اسم الحال على المحل وجه من وجوه المجاز المرسل وعلاقته الحالية. يقول أبو موسى: «وهذا مجاز مرسل أطلق فيه الحال هو الرحمة على المحل الذي هو الجنّة والمراد بالرّحمة هنا الجنّة»⁽²⁾ ويعلق الأصبان (ت 1206هـ) على آية مشابهة لآية الجائية كان فيها إطلاق الرحمة عن الجنّة؛ وهي قوله تعالى: ففي { □ □ } [آل عمران / 107]، «يعني الجنّة التي تحل فيها الرّحمة، بمعنى آثارها المنعم بها، مجازاً عن الرّحمة، بمعنى الإنعام مجازاً عن الرّحمة بمعنى رقة القلب، فهو مجاز عن مجاز عن مجاز»⁽³⁾.

وقد اعتبر الصابوني أنّ قوله تعالى: { □ □ □ □ } مجاز مرسل «...علاقته المحليّة، أي يدخلهم ربّهم في الجنّة، لأنّها مكان تنزل رحمة الله، والرّحمة لا يمكن أن يسكنها أحد، لأنّها أمر معنوي، أمّا الجنّة فهي مكان سكنى المؤمنين الأبرار، وهي مكان نزول الرّحمة والرضوان»⁽⁴⁾. وعلى الرّغم من أنّ تحليله للآية ينطبق على علاقة الحالية إلاّ أنّه أخطأ في تسميتها.

والمجاز المرسل هو الذي سوّغ تجريد الرّحمة من معنويتها وتحويلها إلى شيء مادي يمكن الدخول فيه والحلول به، وتجريد الجنّة من ماديتها وتحويلها إلى شيء معنوي يحسّ ولا يُمسّ، وذلك مبالغة في تقديم صورة الجنّة، وقد غشيت الرّحمة نزلاءها وغمرتهم حتى صارت الجنّة رحمة وصارت الرّحمة جنّة تلمسها اليد وتبصرها العين وتطوّها القدم بما يبعث في النّفس الإحساس بالأمن والرضى.

ويدخل هذا العدول من الحقيقة إلى المجاز في الآية المشابهة لآية الجائية وهي قوله تعالى: { ج ج } [الأنبياء / 75]، عند ابن جنّي (ت 392 هـ) في باب التوكيد وهو «أنّه أخبر عمّا لا يدرك بالحاسّة بما يدرك بالحاسة، تعالياً بالمخبر عنه، وتفخيماً له، إذا صيره بمنزلة ما يشاهد ويعاين»⁽⁵⁾، وقد صحّح ابن الأثير (ت 637 هـ) ما ذهب إليه ابن جنّي من «أنّ المراد به في الآية ليس التوكيد، وإنّما هو المبالغة والمغالاة في إبراز المعنى الموهوم إلى الصور المشاهدة»⁽⁶⁾.

وتتجلّى بلاغة المجاز المرسل وقيّمته في هذه الآية في أنّه يتجاوز الجانب اللّغوي إلى الجانب النفسي بما يمتلكه من الطاقة الإيحائية التي تستثير عواطف وأحاسيس وتداعيات لا شعورية تحركها في النّفس استعارة المحسوس للاحسوس أو العكس، وهو

(1) الصغير، محمد حسين علي: مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية، ص 163.

(2) أبو موسى، محمد: آل حم الجائية - الأحقاف، دراسة في أسرار البيان، ص 254.

(3) الصبان، أبو العرفان محمد بن علي: الرسالة البيانية، تحقيق: مهدي أسعد عرار، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، 2005م، ص 114.

(4) الصابوني، محمد علي: الإبداع البياني في القرآن العظيم، ص 301.

(5) ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله: المثل السائر في (أدب الكاتب) والشاعر، ج 1، ص ص 352-353.

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 353.

وقوله سبحانه وتعالى: { ج ج ج ج ج ج ج ج } [غافر / 19].

فقد استعمل لفظة الصدر وأراد بها القلوب التي هي محلّ المشاعر والعواطف، ومجامع الأضغان، والأمراض القلبية، التي منها الكبر، يقول ابن عاشور: «أطلق الصدر على القلوب بعلاقة الحلول، والمراد ضمائر نفوسهم»⁽¹⁾، وذريعة هذا الاستعمال هو أنّ الكبر قد فاضت به القلوب فامتألت منه صدورهم. ويقول البقاعي (ت 885 هـ): «وآذن ذكر الصدر دون القلوب لعظم الكبر جدّا بأنّه ملأ القلوب، وفاض منها حتى شغل الصدر التي هي مساكنها»⁽²⁾.

وكذلك الشأن في قوله تعالى: { ج ج ج ج ج ج ج ج }، أي ما انطوت عليه القلوب من النوايا والضمائر، فأطلق لفظة الصدر على القلوب على سبيل المجاز المرسل الذي تحكمه علاقة المحليّة، وهذا التصريف يوحي بأنّ المضمّر أو المخفي أكبر، وأعظم من أن تحتمله القلوب التي فاضت بما فيها حتّى امتألت منه الصدور.

وفي قوله تعالى: { ك ك ك ك ك ك ك ك } [الشورى / 07].

وقوله تعالى: { أ ب } [الزخرف / 23].

وقوله تعالى: { □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ } [الأحقاف / 27].

نجد بأنّ المقصود بالقرى في الآيات الثلاث هم أهل القرى، فقد أوقع الإنذار على أمّ القرى وهي مكّة المكرمة، والمراد بالإنذار هم قریش إذ لا يعقل إنذار المباني والمنزل، وإنّما أهلها. أي «لتنذر أهل أمّ القرى، فأطلق اسم البلد على سدّكّانه كقوله تعالى: { ك ك ك ك }»⁽³⁾، وفي ذلك مجاز مرسل علاقته المحليّة.

وتكمن بلاغة هذا الانتقال من أهل القرى إلى القرى في المبالغة في إبراز المعنى المراد، وهو إثبات عظم هذا الإنذار وشموليّته حتى كأنّه يشمل مكّة بمن وما فيها، ومن وما حولها.

وكذلك الإر سال في آية الزخرف فالمقصود هم أهل القرى أو الأمم التي أرسل الله فيهم المنذرين، وقد تشبّثوا بالضلال تقلّيدا لأبائهم فأهلكوا، وتغيّب الأهل وإبعادهم من الخطاب جاء مشاكلا لبعدهم الزمني. وأيضا ازدراءً لهم لأنهم لا يستحقون الذكر -والله أعلم-. أما تخصيص المكان (القرى) بالذكر، وإقامته مقام الأهل، فلأن آثار غضب الله الذي حلّ بتلك الأمم لازالت ترى في ما تبقى من تلك القرى شاهدة على عاقبة تكذيب الرسل. ولذلك كانت الآية تسلية للرسول - صلى الله عليه وسلم-، وتهديدا لقومه، فالمجاز

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 173.

(2) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن بن إبراهيم: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 6، ص 526.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 36.

وقوله سبحانه وتعالى: { ي ي } فإنّ من خصائص هذا الكتاب الذي خصّ به محمّد -صلى الله عليه وسلّم- أنه مصدّق لما نزل من قبله من الكتب لأنّه الكتاب الخاتم وأنزل على النبيّ الخاتم، بلغة عربية مبيّنة، نذارة للذين ظلموا وبشارة للمحسنين، «و غلب إطلاق اللسان على اللّغة لأنّ أشرف ما يستعمل فيه اللسان هو الكلام»⁽¹⁾.

وقد ذهب صاحب الإبداع البياني إلى أنّ إطلاق اللسان هنا بدل اللّغة من أطف أنواع الكناية، يقول: «اللسان هنا كناية عن اللّغة، وهي (كناية لطيفة)، والمعنى: أنزلنا هذا القرآن العظيم بلغة العرب، وجعلناه سهلاً ميسّراً، كي يفهمه قومك، ويتذكّروا ويتعظّوا بآياته البيّنة، والكناية في مثل هذا مشهورة...»⁽²⁾، ولا مجال لاعتبار إطلاق اللسان على اللّغة من قبيل الكناية، لأنّ اللسان هنا مجاز، فهو لفظ استخدم في غير ما وضع له، وذلك للقرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي للسان، وهي الفعل "يسرناه" فاللسان لا يبسر ولكن الذي يبسر إنّما هو الكلام أو الخطاب أي اللّغة المستعملة، والقرينة هي التي يتمّ بها الاحتراز من الكناية، أي الفصل بين المجاز المرسل والكناية والتي كما سبق ورأينا أنّ القرينة فيها غير مانعة، إذ أنّ المعنى الحقيقي والكناي يَحتملها السياق معاً، عكس المجاز الذي ينافي إرادة المعنى الحقيقي⁽³⁾، ومن ثمة فإنّ ذريعة هذا الاستخدام المجازي للفظ اللسان هو كونه آلة اللّغة، والعلاقة بينهما هي الآلية، فالفرق واضح بين المجاز والكناية، ولا سبيل للخلط بينهما.

وعود إلى آية الأحقاف نجد في قوله تعالى: { ي ي ي □ □ □ } مجاز مرسل ثان، ويتمثّل في تسمية الشيء باسم المأل، أو كما يسمّيه أحمد مطلوب بـ. «علاقة الاستعداد وهي اعتبار ما يكون، أي إطلاق الشيء اسم ما يؤول إليه»⁽⁴⁾، وذلك أنّه وسم الكفار بالظلم قبل حصوله (الذين ظلموا)، ووسم المؤمنين بالإحسان قبل حصوله أيضاً (للمحسنين)؛ فقد وصف المنذرون بأنهم ظالمون ولم يقع منهم الظلم بعد، ووصف المبشرين بأنهم محسنون ولم يقع منهم الإحسان بعد، فكلا الفريقان لا تصدق فيهم صفة الظلم بالنسبة للمنذرين، وصفة الإحسان بالنسبة للمبشرين إلاّ بعد أن يكفر الفريق الأوّل فيكونوا بذلك ظالمين، ويؤمن به الفريق الثاني فيصيروا محسنين، أي اعتبار ما يكون وذلك من قبيل قوله تعالى: { وؤؤؤؤ }، فقد سمى العنب خمراً باعتبار ما يكون أي بعد العصر يصير خمراً. يقول البقاعي (ت 885 هـ) في تفسير هذه الآية: «(لينذر) أي أشير إلى هذا الكتاب في هذا الحال، لينذر الكتاب بحسن بيانه وعظيم شأنه (الذين ظلموا) سواء كانوا عريقين في الظلم أو لا، فأما العريقون فهو لهم نذري كاملة، فإنهم لا يهتدون كما تقدّم، وأمّا غيرهم فيهتدي بنذارته ويسعد بعبارته وإشارته ويبشر الذين أحسنوا في وقت

(1) المرجع نفسه، ج 26، ص 25.

(2) الصابوني، محمد علي: الإبداع البياني في القرآن العظيم، ص 299.

(3) ينظر: السكاكي، يوسف بن محمد بن علي: مفتاح العلوم، ص 513.

(4) مطلوب، أحمد: فنون بلاغية، ص 113.

ما...» (1)، ويدلّ قوله: «في وقت ما» أي في وقت لاحق، وتكمن بلاغة هذا المجاز في أنّ التذكير بالمآل الذي سيؤول إليه الفريقان تخويف وتحذير من الكفر وترغيب وتحبيب في الإيمان.

ونظير هذه العلاقة قوله تعالى: { **پ پ پ پ ن** } [الجاثية / 03] آيات؛ أي دلائل ينتفع بها المؤمنون، وقد وصفوا بأنهم مؤمنون، أي انتفعوا بما حصل لهم العلم به بأنّ هذه الآيات المنصوبة في السموات والأرض أدلّة على وحدانية الله عزّ وجلّ، فصاروا مؤمنين به، أو كما قال ابن الزبير الغرناطي (ت 708 هـ): «فحصل لهم الإيمان فوسموا قبل حصولهم بما يؤول أمرهم - إذا اعتبروا - إليه فهو من قبيل التسمية بالمآل» (2)، وفي هذا تقرير لحقيقة، وهي أنّ العلم يتحقّق بالنظر والتدبّر، وبالعلم يحصل الإيمان - والله أعلم -؛ أي «أنّ المعترف بالسموات والأرض، إذا حسن اعتباره وأنصف من نفسه حصل له الإيمان بالصانع سبحانه» (3).

وفي قوله تعالى: { **ف ف ف ف** } [الشورى / 05].

المعني باستغفار الملائكة في قوله تعالى: { **ج ج ج** } هم المؤمنون وليس عامة الناس كما هو مصرّح به في الآية، ذلك أنّه سبق تخصيص المؤمنين باستغفار الملائكة في قوله تعالى: { **و و و و ي ي ي ي** } [غافر / 07].

إلى جانب أدلّة أخرى، يقول الزمخشري (ت 538 هـ): «فإن قلت: كيف يصحّ أن يستغفروا لمن في الأرض وفيهم الكفّار أعداء الله وقد قال الله تعالى: { **□ □ □ □** } فكيف يكونون لا عين مستغفرين لهم، قلت: قوله: { **ج ج ج** } يدلّ على جنس أهل الأرض وهذه الجنسية قائمة في كلّهم وفي بعضهم فيجوز أن يراد به هذا وهذا، قد دلّ الدليل على أنّ الملائكة لا يستغفرون إلاّ لأولياء الله وهم المؤمنون فما أراد الله إلاّ إياهم ألا ترى إلى قوله تعالى في سورة غافر: { **و و و** }، وحكايته عنهم: { **ي ي ي** }، وكيف وصفوا المستغفر لهم بما يستوجب به الاستغفار ممّا تركوا للذين لم يتوبوا من المصدّقين طمعا في استغفارهم فكيف للكفرة.

ويحتمل أن يقصدوا بالاستغفار وطلب الحلم والغفران في قوله تعالى: { **ك ك** }، وإلى أن قال: { **ك ك ك** }، وإلى أن قال: { **ك ك ك** }، وقوله تعالى: { **پ پ پ ن ن ن** }، والمراد الحلم عنهم وأن لا يعاجلهم بالانتقام فيكون عاما» (4)، ففي قوله تعالى: { **ج ج ج** }

(1) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن بن إبراهيم بن عمر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 2، ص 125.

(2) الغرناطي ابن الزبير، أحمد بن إبراهيم: ملك التأويل، ج 2، ص 1019.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 1019.

(4) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 25، ص 973-974.

مجاز مرسل علاقته إطلاق العموم وإرادة الخصوص: «فعموم من في الأرض هنا مخصوص بما دلّت عليه آية سورة غافر»⁽¹⁾.

يتبين لنا ممّا سبق من الأمثلة وغيرها -يطول بنا المقام لو لاحقناها جميعا- ما للمجاز المرسل من قيمة تعبيرية، حيث تنشط المعاني من عقال العرف والوضع اللغوي وتتراحم وتتعالج، ولا يظهر بعضها على بعض إلا ما كان الأقدر منها على تحقيق التشاكل السياقي، ومن ثمّة تأمين الانسجام الذي يتحقّق بما يضيفه من «التنويح على الخطاب، وذلك بجعلنا نفهم عديدا من الأشياء عبر شيء واحد، أي نفهم الكلّ عبر الجزء، والجنس عبر النوع واللاحق عبر السابق أو العكس»⁽²⁾. وغيرها من علاقات المجاز المرسل - التي رأيناها- والتي تتأسس على ثنائيات ضديّة تتوارد على الذهن ويستدعي الواحد منها الآخر، وهو ما يعبر عنه بالتلازم الذهني، فالسبب والمسبب متلازمان ذهنا وزمانا ومكانا وكذلك الكل والجزء والحال والمحل⁽³⁾، وقد أشار إلى ذلك ابن يعقوب المغربي في بيان بلاغة المجاز المرسل فقال: «إنّ الانتقال في المجاز المرسل واضح، والأبلغية فيه ليست من جهة تقرير المراد في الذهن لإشعار الملزم باللازم، وسوق القرينة إلى خصومه فكأنّه قرّر مرتين»⁽⁴⁾، يضاف إلى ذلك ما يحقّقه من قيمة فنيّة بما يضيفه على الخطاب من جمالية يتعايش فيها الإيجاز والمبالغة في أروع صورة.

قدم لنا التشاكل البياني مظهرا آخر من مظاهر الإعجاز القرآني؛ وهو اعتماد الحواميم التصوير كوسيلة للتأثير -لا تقل أهمية عن وسائل أخرى- يتقدم فيها المعنى متلفعا الجمال والجلال، فقد كانت الصور البلاغية التي وقفنا عندها؛ وهي التشبيه والاستعارة والكناية والمجاز المرسل كلها -كما رأينا- في أتم الانسجام والتشاكل مع الأهداف التي توخيت منها؛ وهي إثارة الفكر والوجدان للتعرف على الخالق عز وجل، وذلك من خلال ما يحيط بالإنسان من دلائل قدرة الله عز وجل في الطبيعة، وفي النفس، فيمن أتى طائعا مستسلما، وفيمن عاند وتكبر. فكان كل ذلك ماثلا أمام عينيه يروح ويجيء ويموت ويحيا و يعلو ويسف، بل كل ذلك كان معينا ثرا يشبع منه الإنسان حاجاته الروحية والعقلية والنفسية. فتنوعت بذلك طرائق الترغيب والترهيب.

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 4، ص 34.

(2) فرانسوا مورو: البلاغة مدخل لدراسة الصور البيانية، ص 67.

(3) ينظر: لاشين، عبد الفتاح: البيان في ضوء أساليب القرآن الكريم، ص 158.

(4) ابن يعقوب المغربي، أبو العباس أحمد بن محمد بن محمد بن موهب الفتاح (شروح التلخيص)، ج 4، ص 277.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الباب الرابع التشاكل العام

الفصل الأول: تشاكل أسماء السور مع مقاصدها

الفصل الثاني: تشاكل مطالع وخواتيم الحواميم

1- تشاكل المطالع في منظومة الحواميم

2- تشاكل الخواتيم في منظومة الحواميم

3- تشاكل مطلع السورة وخاتمتها

4- تشاكل مطلع السورة وخاتمة السورة التي بعدها

الفصل الثالث: تشاكل البناء الهيكلي في منظومة الحواميم

الفصل الرابع: تشاكل المضامين

الفصل الأول:

تشاكل أسماء السور مع مقاصدها

يؤدي العنوان دورا خطيرا في تأويل النص، وإنتاج دلالاته التي تأخذ في التعري والتجلي بدءا من الغلاف الخارجي إلى آخر نقطة فيه، حيث تبدأ رحلة مطاردة معنى النص وغرضه.

فالعنوان يشكل العلامة الأولى التي تجذب القارئ وتشتت باهتمامه -منذ الوهلة الأولى- لتضعه إما على سكة القراءة، والتأويل اللذين بهما يتم اختراق طبقات النص ومفاصله، للقبض على دلالاته ومقصدية، أو تكون في الاتجاه المعاكس؛ أي العزوف عنه.

وقد التفت النقد الحديث إلى أهمية العنوان باعتباره «مجموعة من الدلائل اللغوية... التي يمكن أن توضع على رأس نص لأجل تعيينه، وتحديد مضمونه العام، وأيضا لأجل جذب الجمهور المستهدف»⁽¹⁾، فالعنوان إذن يؤدي الوظيفة التحديدية (جنس العمل)، والتعينية (مضمونه)، والإعلامية أو الإشهارية (الإغرائية)⁽²⁾، باعتباره «مكونا داخليا يشكل قيمة دلالية عند الدارس، حيث يمكن اعتباره ممثلا لسلطة النص وواجهته الإعلامية»⁽³⁾. فعن طريق العنوان «... تتجلى جوانب أساسية أو مجموعة من الدلالات المركزية للنص الأدبي، ومثل هذا قد يحدث في بقية النصوص كما نرى في النصوص الصحفية والدور الرئيسي للعنوان أو (المانشيت Manchette) فيها، مما يجعلنا نسند للعنوان دور العنصر الموسوم سيميولوجيا في النص، بل ربما أشد العناصر وسما، وليس معنى هذا أن جميع التحليلات النصية لا بد أن تشمل العنوان، بل على العكس من ذلك فإن اختيار العنصر الموجه للدلالة يمثل تحديا واضحا للمحلل، واختبارا لمدى إصابته، ويصبح المشروع في تحليل العنوان أساسيا عندما يتعلق الأمر باعتباره عنصرا بنيويا يقوم بوظيفة جمالية محددة مع النص أو في مواجهته أحيانا»⁽⁴⁾.

(1) منصر، نبيل: الخطاب الموازي للقصة العربية المعاصرة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، ط 1، 2007 م، ص 45.

(2) ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) حليفي، شعيب: هوية العلامات في العنابات وبناء التأويل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 1، 2004 م، ص 9.

(4) فضل، صلاح: بلاغة الخطاب وعلم النص، ص 352.2

فمركزية العنوان إذن هي من وراء الاهتمام البالغ به، ولعلّها -والله أعلم- الأسبب في جعل تسمية سور القرآن توقيفية من الله عز وجل -الذي وحده يعلم ما يناسب كلامه- على ما ذهب إليه جمهور العلماء^(*) الذين نصوا على توقيفية أسماء سور القرآن مستدلين على ذلك بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من الكثير من الآثار والأحاديث الشريفة؛ من ذلك ما روى ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: «قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم-: من قرأ بالآيتين من آخر سورة البقرة في ليلة كفتاه كفتاه»⁽¹⁾.

وما روي عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: «قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: من حفظ عشر آيات من أول سورة الكهف عصم من فتنة الدجال»⁽²⁾، وغيرها كثير.

فيما ذهب البعض إلى القول بالتوفيق والاجتهاد، وتفصيل هذه المسألة في كتب الحديث⁽³⁾. وسواء أكانت أسماء السور توقيفية أم توفيقية، فإن ما يهمنا هو وجه اختصاص سور الحواميم بأسمائها، ومناسبة اسم كل سورة لمقاصدها.

تتحكم في جهاز التسمية لسور القرآن الكريم تبعاً لما أورده ابن الزبير الغرناطي (ت 708 هـ) مبادئ، يراعى فيها ما جرى عليه العرف العربي في تسمية المسميات. يقول: «والعرب تراعى في الكثير من المسميات أخذ أسمائها من نادر، أو مستغرب يكون في المسمى من خلق أو صفة تخصه، أو تكون فيه أحكم، أو أكثر، أو أسبق لإدراك الرائي للمسمى، ويسمون الجملة من الكلام أو القصيدة الطويلة من الشعر بما هو أشهر فيها، أو بمطلعها إلى أشباه هذا، وعلى ذلك جرت أسماء سور الكتاب العزيز»⁽⁴⁾، فمن النادر والمستغرب والشائع تنشأ الأسماء بما في ذلك أسماء سور القرآن. وفي ضوء هذه المبادئ سنبحث وجه المناسبة بين سور الحواميم وأسمائها، وقبل ذلك نشير إلى أنه «قد يكون للسورة اسم واحد وهو كثير، وقد يكون لها اسمان فأكثر»⁽⁵⁾. ومن ثمة فإن تركيزنا سينصب على الأسماء الأشهر والأكثر تداولاً.

1/ تشاكل اسم غافر مع مقصودها:

من أسمائها حم المؤمن وسورة المؤمن، وسورة الطول⁽⁶⁾، يقول الصابوني: «سميت سورة غافر لأن الله تعالى ذكر هذا الوصف الجليل -الذي هو من صفات الله الحسنى- في مطلع السورة الكريمة ﴿فَقَفَّ فَا﴾^{*}، وكرّر ذكر المغفرة في دعوة الرجل

^(*) من الذين قالوا بذلك: السيوطي، يقول: «وقد ثبت أن أسماء السور بالتوقيف من الأحاديث والآثار، ولولا خشية الإطالة لبينت ذلك»، الإتيقان، ج 1، ص 153.

⁽¹⁾ ابن الضريس، أبو عبد الله محمد بن أيوب: فضائل القرآن وما أنزل منه القرآن بمكة وما أنزل بالمدينة، ص 83.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 98.

⁽³⁾ ينظر: بمبا، آدم: أسماء القرآن وأسماء سوره وآياته، معجم موسوعي ميسر، قسم الدراسات والنشر والعلاقات الثقافية، مراجعة وتقديم: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، ط 1، (1430هـ-2009م)، ص ص 45-51. وأيضا: الدوسري، منيرة ناصر: أسماء سور القرآن وفضائلها، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1426هـ، ص ص 73-78.

⁽⁴⁾ ابن الزبير الغرناطي، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم: ملاك التأويل، ج 1، ص ص 174-175.

⁽⁵⁾ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الإتيقان في علوم القرآن، ج 1، ص 153.

⁽⁶⁾ القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن ج 18، ص 322. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الإتيقان، ج 1، ص 159. ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 75.

المؤمن وأنا أدعوكم إلى العزيز الغفار، وتسمى سورة المؤمن لذكر قصة مؤمن آل فرعون»⁽¹⁾، وكذلك سورة الطول لقوله تعالى: { ج ج } . وقد جمع البقاعي (ت 885 هـ) هذه الأسماء في قوله: «...وعلى ذلك دلت تسميتها بغافر فإنه لا يقدر على غفران ما يشاء لمن يشاء إلا كامل العزة، ولا يعلم جميع الذنوب ليسمى غافرا لها إلا بالغ العلم، وكذا في جميع الأوصاف التي في الآية من المثاب والعقاب، وكذا الطول فإنه لا يقدر على التطول المطلق إلا من كان كذلك، فإن من كان ناقص العزة فهو قابل لأن يمنعه من بعض التطولات مانع، ولن يكون ذلك بنقصان العلم، وكذا الدلالة بتسميتها بالمؤمن فإن قصته تدل على هذا المقصد، ولاسيما أمر القيامة الذي هو جل المقصود، والمدار الأعظم»⁽²⁾، أما عن سبب تسميتها سورة غافر -وهو ما سنبحثه لأنه الأشهر بين هذه الأسماء-، فلأنه ورد في مطلعها قوله تعالى: ﴿ثَقِثَ قَافٌ﴾ وكل هذه الأسماء لها مشروعيته حسب قول الغرناطي (ت 708 هـ) السابق، لكن ذلك لا يفيدنا في توضيح مناسبة اسم من هذه الأسماء بغرض السورة خاصة إذا علمنا أن اسم السورة هاد لمقصودها كما قال البقاعي (ت 885 هـ): «وقد ظهر لي... بعد وصولي إلى سورة سبأ... أن اسم كل سورة مترجم عن مقصودها، لأن اسم كل شيء تظهر المناسبة بينه وبين مسماه عنوانه الدال إجمالاً على تفصيل ما فيه... ومقصود كل سورة هاد إلى تناسبها، فأذكر المقصود من كل سورة وأطبق بينه وبين اسمها»⁽³⁾. ولاختبار وجهة رأي البقاعي (ت 885 هـ) فإننا سنعتمد على «مبدأ التفرغيز» وهو «إجراء يطور وينمى به عنصر معين في الخطاب، وقد يكون هذا العنصر اسم شخص أو قضية أو حادثة»⁽⁴⁾. أي أن الخطاب كله يتجه إلى نقطة محددة؛ وهي في السور أسماؤها.

بداية لابد من القول مع أبي موسى إن «الكلمة لا تتميز عن أخواتها في السورة حتى تسمى السورة بها، إلا إذا كانت هذه الكلمة لها شأن بجوهر المعنى الذي دارت عليه السورة»⁽⁵⁾، وذلك ما يتحقق فعلاً مع السور السبع بدءاً من سورة غافر.

تشكل لفظة "غافر" مركز إشعاع ليس فقط بالنسبة للسورة، ولا لأخواتها الحواميم، وإنما للقرآن كله فهي السورة الوحيدة التي جاءت فيها هذه الصفة (غافر)^(*)، على الرغم من أن مادة غفر تردت كثيراً في القرآن الكريم بشتى صورها الفعلية (الماضي، المضارع، الأمر) والاسمية بمختلف اشتقاقاتها⁽⁶⁾.

وأن سورة غافر هي السورة الوحيدة التي تسمت إلى جانب سورة فاطر بصفة من صفات الذات العلية، وهي صفة المغفرة، على وزن فاعل. وقد جاء في لسان العرب أن

(1) الصابوني، محمد علي: صفوة التفاسير، دار القرآن الكريم، بيروت، ط 4، (1402-1982م)، مج 3، ج 25، ص 93.

(2) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 6، ص 482.

(3) المصدر السابق، ج 1، ص ص 18، 19.

(4) محمد خطابي: لسانيات النص، ص 59.

(5) أبو موسى، محمد: آل حم الجاثية-الأحقاف دراسة في أسرار البيان، ص 36.

(*) لم ترد هذه الصفة إلا في سورة الأعراف لكن بصيغة الجمع في قوله تعالى: { □ □ □ □ } [الآية 155].

(6) عبد الباقي، محمد فؤاد: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص ص 611-614، مادة (غفر).

غفر بمعنى ستر⁽¹⁾، ومن ثمة فإن اسم السورة يحيلنا على عز الربوبية الذي يتجلى فيه حلمه، وصبره عز وجل على عباده المذنبين، وبذلك فإن اسم السورة يمثل إغراء للإقبال على الخالق جلّ ثناؤه، الذي يفتح أبواب رحمته مشرعة أمام العصاة. وقطب جذب لكل من يفتح المصحف الشريف وتقع عينه على هذه الصفة التي هي دعوة لكل المذنبين، والمنشقين، والسادرين في مجاهل الغي، والضلال للعودة إلى خالقهم، والاعتراف من معين المغفرة والرحمة لأنه غافر الذنب. وهكذا يتعرف العبد على ربه من خلال هذه الصفة، ووفق مبدأ التغرييض وجدنا أن اسم السورة يتمدد في مفاصل السورة، وأن السورة في مجملها هي ترسيخ لصفة المغفرة التي وصف بها الله عز وجل ذاته العلية، فعلى الرغم من أن السورة تروي فصولاً من جدال قريش، وتصلب موقفهم من دعوة الرسول -صلى الله عليه وسلم- إلا أنه مع ذلك نجد هذه الصفة -غافر- تتراءى ظلالتها وراء كل حدث، وكل موقف، وكل فعل وردة فعل؛ فسرّد قصة الأقسام السابقة (قوم نوح، والأحزاب من بعدهم)، وكيفية إهلاكهم، ينطوي على الإمهال قبل الأخذ والاستئصال، لأن الإمهال يقتضي أولاً المغفرة، والستر، والتجاوز، والحلم.

وفي سجال موسى عليه السلام ومؤمن آل فرعون مع فرعون، وملئه قبل الإغراق هو إمهال وغفران إن رجعوا عن غيهم، فالتمثيل بموقف هؤلاء من دعوة أنبيائهم ونهايتهم المستحقة هو دعوة للإقلاع والانتها، ومن ثمة المغفرة قبل البطش والانتقام.

وفي إنزال الكتب، وسن الشرائع وإرسال الرسل، وحثهم على الصبر هو تأصيل لصفة المغفرة التي يتصف بها المولى عز وجل لكل من يؤوب إليه. ومن ثمة يظهر مدى تشاكل اسم السورة مع مضمونها أكثر من أي اسم عرفت به.

ويؤكد ذلك مادة غفر التي تردت في خمسة مواضع: هي قوله تعالى: { فَا فَا فَا فَا فَا } وفي قوله تعالى: { غافر / 03 }، وفي قوله تعالى: { غافر / 07 }، وقوله تقديس اسمه: { غافر / 42 }، وقوله جلّ شأنه: { غافر / 55 }.

كما نلاحظ أن مادة غفر جاءت متعلقة بالله عز وجل في موضعين (غافر الذنب) و (العزير الغفار)، وبالملائكة في (يستغفرون) و (فاغفر) وعلى لسان مؤمن فرعون في (العزير الغفار)، وأخيراً بالرسول -صلى الله عليه وسلم- في (واستغفر لذنبك) ففيما يخص الملائكة فإن تردد طلب المغفرة للمؤمنين، تنبيهه إلى حب الملائكة وودهم لمن في الأرض من المؤمنين لأنهم «قد علموا من تعظيم الله تعالى للنوع الإنساني ما لم يعلمه غيرهم لأمره سبحانه لهم بتعظيمه بما اختص به سبحانه من السجود، وكان من أقرب ما يتقرب به إلى الملك التقرب إلى أهل وده نبيه سبحانه على ذلك بقوله (يستغفرون)؛ أي يطلبون محو الذنوب أعياناً وآثاراً»⁽²⁾. وفي مشهد ضراعة الملائكة تعريض بجهل العبد واجترائه على خالقه ومبارزته بالمعاصي استكباراً وجهلاً، فالعبد إذ يذنب ويعصي فإنه لا يعلم في

(1) ينظر: ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 11، ص 64، مادة (غفر).
(2) البقاعي: برهان الدين أبو الحسن إبراهيم: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 6، ص 488.

حق من يعصي ويذنب، ولذلك فإننا نشعر في دعاء الملائكة بالخوف من غضب المولى عزّ وجلّ لأنهم «ولما كانوا لقربهم أشد الخلق خوفاً لأنه على قدر القرب من تلك الحضرات يكون الخوف»⁽¹⁾، لذلك أخبر عنهم المولى عزّ وجلّ -بالمضارع الذي يفيد التجدد والاستمرار- بأنهم في حال دائمة من الاستغفار للمؤمنين. وفي ذلك ما فيه من توجيه للمؤمنين إلى ما ينبغي أن يكون عليه حالهم مع ربهم؛ وهو ملازمة الاستغفار لأن الذنب يقع منهم لما كان أو أكبر من ذلك. فكان تكرر المغفرة في دعاء الملائكة تأكيداً لهذه الصفة التي على العباد الإيمان بها، ولم تدع الملائكة مثلاً بالعفو للمؤمنين وإنما بالمغفرة لأن المغفرة أبلغ والله أعلم -ذلك أن العفو هو أن يسقط الله عن المذنب العقاب، والمغفرة هي أن يستر عليه جرمة صونا له من عذاب التخجيل والفضيحة⁽²⁾.

أما في ما يخص مؤمن فرعون فإنه لم يجد ما يناسب صلف فرعون وملئه وغرورهم، إلا أن يذكرهم بأن الله العزيز غفار الذنوب مهما تعاضمت وهذا ترغيب لهم.

وفيما يتعلق بورود فعل (استغفر) في خطاب المولى عزّ وجلّ للرسول -صلى الله عليه وسلم-؛ فهو تركية وترقية لنفسه الشريفة في مدارج العبودية، فالصبر على أذى قريش، وترقب نصر الله الموعود يستوجبان ملازمة الاستغفار والتسبيح. وقد قيل الكثير في تفسير هذه الآية، قال ابن عطية (ت 546 هـ): «استغفر لذنبك يحتمل أن يكون قبل إعلام الله تعالى إياه أنه غفر له ما تقدم من ذنبه، وما تأخر لأن آية هذه السور مكية، وآية سورة الفتح مدنية متأخرة، ويحتمل أن يكون الخطاب له في هذه الآية، والمراد أنه إذا أمر هو بهذا فغيره أخرى بامتثاله»⁽³⁾. وقال الرازي (ت 606 هـ): «محمول على التوبة من ترك الأفضل والأولى»⁽⁴⁾. وقيل المقصود منها «محض التعبد... أو استغفر لذنب أمتك في حقل»⁽⁵⁾، وهكذا نجد بأن سورة غافر هي دعوة عامة لطلب المغفرة من الله عزّ وجلّ، سواء من قبل العباد أو الملائكة أو الرسول -صلى الله عليه وسلم-. ومن ثمة فإن وجه تسمية السورة بغافر يرتد إلى أن السورة كلها وكأنها استخرجت من لفظة غافر.

2/ تشاكل اسم فصلت مع مقصودها:

من أسمائها حم السجدة، وسورة المصايح⁽⁶⁾. وفي زاد المسير: «سورة السجدة، ويقال لها سجدة المؤمن، ويقال لها المصايح»⁽⁷⁾، وقد سميت حم السجدة تمييزاً لها عن سورة السجدة، أما عن تسميتها بسورة المصايح فلقوله تعالى: {يَبِيتُ} [فصلت / 12]،

(1) المصدر نفسه، ج 6، ص 488.

(2) ينظر: الرازي، محمد بن فخر الدين: مفاتيح الغيب، ج 7، ص 162.

(3) ابن عطية، عبد الحق بن غالب: المحرر الوجيز، ج 4، ص 564.

(4) الرازي، محمد بن فخر الدين: مفاتيح الغيب، ج 27، ص 79.

(5) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(6) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الإتيان في علوم القرآن، ج 1، ص 159. الخازن، علاء الدين علي بن محمد: لباب التأويل في معاني التنزيل، ج 4، ص 82. ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 227.

(7) ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن: زاد المسير في علم التفسير، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، ط 1، (1423هـ-2002م)، ص 1252.

ذكر صاحب «فتح البيان في مقاصد القرآن»: «أن سورة حم السجدة وتسمى سورة فصلت وسورة المصاييح وهي أربع وخمسون آية»⁽¹⁾.

وزاد الألوسي (ت 1270 هـ) على هذه الأسماء اسماً آخر هو سورة الأقوات⁽²⁾، لقوله تعالى: {وَوُو} [فصلت / 10].

وكثرة الأسماء تدل على شرف المسمى⁽³⁾، كما قال السيوطي. أما عن سبب تسميتها باسم فصلت واشتهارها بهذا الاسم فهذا ما سنبحثه.

إن القول بتسمية سورة فصلت بهذا الاسم إشارة إلى الآية التي ذكرت فيها كلمة فصلت وهي قوله تعالى: { يَٰٓـَٔيُّهَا النَّبِيُّ ٱِٔدْبُ ٱِٔنْ } [فصلت / 03]، وقوله تعالى في أواخر السورة: { كَذٰٓرُ ؤُؤُؤُؤُؤُؤُوُ } [فصلت / 44]، لا يفيدنا في الكشف عن وجه استئثار هذه السورة بهذا الاسم بالتحديد، لأن كلمة فصلت ببنائها للمفعول قد وردت في سورة هود في قوله تعالى: { كَكَ َكَب َكَب َكَب َكَب َكَب َكَب } [هود / 01]، وهود مكية وهي أسبق نزولاً من آل حم كلها وهذا يدعونا للبحث عن سبب التسمية.

وإذا عدنا إلى دلالة كلمة فصلت وجدنا أنها «من الفصل وهو بون بين الشيئين، أو الحاجز بين الشيئين، ومنه فصلت الشيء أي قطّعتَه فانقطع... والفاصلة: الخرزة التي تفصل بين الخرزتين في النظام. والفصل: القضاء بين الحق والباطل، ومنه سمي القضاء فيصلاً، والفصل هو يوم القيامة (وذلك يوم الفصل) لأنه يفصل فيه بين المحسن والمسيء... والفواصل أواخر الآيات في كتاب الله، وكتاب فصلناه؛ أي تفصيل آياته بفواصل أو بيناه. وقوله تعالى (آيات مفصلات) بين كل آيتين فصل تمضي هذه، وتأتي هذه بين كل آيتين مهلة... وسمي المفصل مفصلاً لقصر أعداد سورته من الآي»⁽⁴⁾. وهكذا فالدلالة اللغوية تدور حول معنى التبيين والتمييز، وهما صفتان اختص بهما كتاب الله عز وجل من أم الكتاب إلى سورة الناس. وقد جاء في الكشاف تفسيره لقوله تعالى: { يَٰٓـَٔيُّهَا النَّبِيُّ ٱِٔدْبُ ٱِٔنْ } ميزت وجعلت تفاصيل في معان مختلفة من أحكام، وأمثال، ومواعظ، ووعد وغير ذلك، وقرئ فصلت؛ أي فرقت بين الحق والباطل، أو فصل بعضها من بعض باختلاف معانيها من قولك فصل من البلد»⁽⁵⁾، وهذا ما يتكرر على لسان العلماء والمفسرين في توجيهم دلالة كلمة فصلت أينما وقعوا عليها في كتاب الله. ويقول الرازي (ت 606 هـ): «{ يَٰٓـَٔيُّهَا النَّبِيُّ ٱِٔدْبُ ٱِٔنْ } والمراد هو أنه فرقت آياته وجعلت تفاصيل في معان مختلفة، فبعضها في وصف ذات الله تعالى، وشرح صفات التنزيه والتقديس، وشرح كمال علمه، وقدرته، ورحمته، وحكمته، وعجائب أحوال خلقه السموات والأرض، والكواكب، وتعاقب الليل والنهار، وعجائب أحوال الذباب، والحيوانات، والإنسان، وبعضها في أحوال التكاليف المتوجهة نحو القلوب، والجوارح، وبعضها في الوعد والوعيد، والثواب

(1) القنوجي، أبو الطيب صديق بن حسن: فتح البيان في مقاصد القرآن، ج 12، ص 221.

(2) الألوسي، شهاب الدين محمود السيد: روح المعاني، مج 12، ج 24، ص 347.

(3) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 154.

(4) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 11، ص 188، 189، مادة (فصل).

(5) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 24، ص 864.

فقد فصلت سورة فصلت - كما بيّنا - في كليات الأشياء وجزئياتها، مجملها وتفصيلها، وظواهرها وبواطنها، وصغيرها وكبيرها؛ فتفصيل هذه الأغراض وغيرها من المعاني مما تمّ بسطه وتوضيحه في سورة فصلت دونا عن أخواتها الحواميم. كل ذلك يجعل لتسمية السورة بهذا الاسم مشروعية أكثر من أي اسم آخر عرفت به السورة، وأنّ كلمة فصلت تجعلنا نشعر وكأن كل خيوط السورة مجموعة في هذه الكلمة وهي تنسلّ منها الواحد تلو الآخر، وأنّ متن السورة هو تحقيق وتجسيد لعنوانها.

3/ تشاكل اسم الشورى مع مقصودها:

هي «سورة حم عسق، وسورة الشورى» (1). يقول الفنوجي: «وتسمى سورة حم عسق، وسورة شورى من غير الألف واللام» (2). ويقول ابن عاشور: «اشتهرت تسميتها عند السلف «حم عسق»، وكذلك ترجمها البخاري في كتاب التفسير والتزمذي في جامعه، وكذلك سميت في عدة من كتب التفسير وكثير من المصاحف. وتسمى «سورة الشورى» بالألف واللام كما قالوا «سورة المؤمن»، وبذلك سميت في كثير من المصاحف والتفاسير، وربما قالوا «سورة شورى» بدون ألف ولام حكاية للفظ القرآن، وتسمى «سورة عسق» بدون لفظ حم لقصد الاختصار» (3).

وسبب تسميتها باسم الشورى، وعلاقة هذه التسمية بمضمون السورة يتضح فيما يلي: نشير بداية إلى أن كلمة الشورى لم ترد في القرآن الكريم إلا في هذه السورة.

اعتبر ابن فارس (ت 392 هـ) أن «الشين والواو والراء أصلان مطردان، الأول منهما إبداء شيء وإظهاره وعرضه، والآخر أخذ شيء» (4)، وهذا يتناسب ومبدأ الشورى الذي يتنافى واحتكار القول أو الفعل.

وعند ابن منظور، فإن لفظة الشورى من «شور: شار العسل يشوره شورا وشيارا وشيارة ومشارا ومشارة: استخرجه من الوقبة واجتناه...، والشور: العسل...، والشارة والشورة: الحسن الهيئة واللباس... ورجل شار صار، وشير صير: حسن الصورة... وأشار عليه بأمر كذا: أمره به، وهي الشورى والمشورة...» (5).

فكما نلاحظ أنّ الدلالة اللغوية لكلمة الشورى تدور حول كل ما هو حسن، وجميل ومحبيب إلى النفس. وقد أشربت كلمة الشورى هذه المعاني لأن فيها خير الناس وصلاتهم، وكما قال النسفي (ت 537 هـ): «(وَأْمُرْهُمْ شُورَى)؛ أي ذو شورى، يعني لا ينفردون برأي حتى يجتمعوا عليه، وعن الحسن: ما تشاور قوم إلا هودوا لأرشد أمورهم والشورى، مصدر كالفَتْيا بمعنى التشاور» (6)، ولذلك استحقت الشورى أن تكون اسما لسورة من سور القرآن الكريم تنويها بخطرها، وأثرها الجليل في حياة الجماعة.

(1) ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن: زاد المسير في علم التفسير، ص 1263.

(2) الفنوجي، أبو الطيب صديق بن حسن: فتح البيان في مقاصد القرآن، ج 12 ص 271.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 23.

(4) ابن فارس، أبو الحسين أحمد: معجم مقاييس اللغة، مج 1، ص 631، مادة (شوي).

(5) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 8، ص ص 159، 160، مادة (شور).

(6) النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ج 3، ص 258.

والفرق بين بين أن تأتي الكلمة مجرد صفة تظهر بها قيمة الشيء وحقيقته (زخرف القول)، (بيتا من زخرف) و (الأرض زخرفها) وأن تكون قطبا دلاليا تجذب إليه كل معاني السورة، وتتعدّد عليه كل مفاصلها وأجزاؤها كما رأينا في سورة الزخرف، فقد ألقينا أن اسم السورة يتمدد ويمتد من بداية السورة إلى نهايتها. يقول صاحب البرهان: «كشفت هذه السورة طرفا من زخارف هذه الحياة الدنيا، وعند الله خير وأبقي للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون، واغترار الكافرين بهذه الزخارف وأن الله سيبتليهم بها، ولكنها إلى زوال، ويفقدونها بغتة وهم لا يشعرون، وعندئذ يدخل المؤمنون في نعيم غير نافذ، ويتقلبون فيما تشتهيهم الأنفس وتلذ الأعين، ويبقى هؤلاء المغترون في عذاب لا يفترون عنهم، وهم فيه ملبسون»⁽¹⁾.

5/ تشاكل اسم الدخان مع مقصودها:

ومن أسمائها أيضا حم الدخان⁽²⁾، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- «من قرأ حم الدخان في ليلة الجمعة غفر له»⁽³⁾، عنه أيضا قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «من قرأ حم الدخان في ليلة أصبح يستغفر له سبعون ملكا»⁽⁴⁾.

يقول البقاعي (ت 885 هـ): «مقصودها الإنذار من الهلكة لمن لم يقبل ما في الذكر الحكيم من الخير والبركة رحمة جعلها بين عامة خلقه مشتركة، وعلى ذلك دل اسمها الدخان إذا توملت آياته وإفصاح ما فيها وإشارات»⁽⁵⁾. يشير قول البقاعي إلى أن سبب تسمية السورة بالدخان لا يتعلق بورود كلمة الدخان في آية من آياتها فقط، وهي قوله تعالى: { مَكَّكَ كَبَّ كَبَّ كِبْ، كَبَّ كَبَّ كَبَّ كَبَّ كَبَّ } [الدخان / 10-11]، وإنما الأمر يتعلق بالسورة كلها تماما كما رأينا مع أخواتها. فيما يرى ابن عاشور أن: «وجه تسميتها بالدخان وقوع لفظ الدخان فيها، المراد به آية من آيات الله أيد الله بها رسوله صلى الله عليه وسلم فذلك سميت به اهتماما بشأنه»⁽⁶⁾.

ننبه بداية إلى أن كلمة (دخان) لم ترد في القرآن الكريم إلا في موضعين فقط⁽⁷⁾، في الآية السابقة، وفي قوله تعالى: { و وَ وَي ي ي پ پ □ □ □ □ □ □ } [فصلت / 11].

وواضح أنّ دخان فصلت غير دخان الدخان، ففي فصلت جاء ذكر الدخان في باب تبين وتفصيل معجزة خلق وإنشاء السموات والأرض، والآية تكشف لنا حقيقة السموات

(1) ابن زبير الغرناطي أبو جعفر أحمد بن إبراهيم: البرهان في ترتيب سور القرآن، ص 300 (الهامش).

(2) الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد: تفسير الوسيط في تفسير القرآن المجيد، ج 4، ص 85.

(3) ابن الضريس، محمد بن أيوب: فضائل القرآن وما أنزل من القرآن بمكة وما أنزل بالمدينة، حديث رقم 221، ص 101. وذكره البيهقي في شعب الإيمان، باب في تعظيم القرآن (فصل فضائل السور والآيات)، حديث رقم (2477) تفرد به هشام وهو هكذا ضعيف، ج 2، ص 485.

(4) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، باب في تعظيم القرآن (فصل فضائل السور والآيات)، حديث رقم (2475)، ج 2، ص 484.

(5) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 7، ص 62.

(6) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 275.

(7) محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص 314.

قبل التشكل، وقبل التكوين بأنها كانت دخانا ثم صارت سقفا محفوظا، وقد سيقنت هذه المعجزة ضمن عرض القدرة الإلهية الصانعة والقدرة. أما دخان سورة الدخان فهو يساوي العذاب الأليم، ومن ثمّة فهو تلويح بالتهديد والوعيد للذين قابلوا معجزة إنزال الكتاب وإرسال المرسلين باللعب والتشكيك.

وقد انقسم العلماء إلى ثلاثة أقسام في تفسير آية الدخان، فمن قائل إنّ التهديد بالدخان لم يقع ويتعلّق الأمر بعلامة من علامات الساعة، وهو دخان يجيء يوم القيامة يصيب المؤمن منه مثل الزكام، ويدخل في مسامع الكافر، والمنافق حتى يكون كالرأس الحنيد(1).

ومنهم من قال المقصود بالدخان هو ما أثارته سنايك الخيل يوم فتح مكة فقد حجبت الغبرة السماء(2).

وقال بعضهم: إنّ دخان رآته قريش، والمراد به هو ما أصابهم من الجهد بسبب شدة الجوع، فقد روي أنّه قيل لابن مسعود رضي الله عنه إنّ قاصا عند باب كندة يقول إنّ دخان يأتي يوم القيامة فيأخذ بأنفاس الخلق فقال: "من علم علما فليقل به، ومن لم يعلم فليقل الله أعلم فإنّ من العلم أن يقول: لما لا يعلم، لا أعلم، فإن الله قال لنبيه: ﴿ تَذُتْ تَذُتْ تَذُتْ ﴾ ثم قال: "وإن قريشا أبطؤوا عن الإسلام فدعا عليهم النبي - صلى الله عليه وسلم- دعا عليهم فقال: «اللهم أعني عليهم بسبع كسبع يوسف فأخذتهم سنة حتى هلكوا فيها، وأكلوا الميتة والعظام، ويرى الرجل ما بين السماء والأرض كهية الدخان. فجاء أبو سفيان فقال: يا محمد جئت تأمر بصلة الرحم، وإن قومك قد هلكوا فادع الله لهم، فقرأ: { كَكَكِكِي كِي، كِي كِي كِي ن ن } إلى قوله { وُقُوقُ }، أفيكشف عنهم عذاب الآخرة إذا جاء؟»(3)، وعند الطبري (ت 310 هـ) هو أولى القولين بالصواب(4).

ويؤكد هذا المذهب ما جاء في لسان العرب من أنه « قيل للجوع دخان ليبس الأرض في الجذب، وارتفاع الغبار، فشبه غبرتها بالدخان، ومنه قيل للسنة المجاعة: غبراء، وجوع أغبر، وربما وضعت العرب الدخان موضع الشر إذا علا فيقولون: كان بيننا أمر ارتفع له دخان»(5).

وما يدعم هذا الرأي أيضا، الذي يربط الدخان بسنين الجذب التي مرت بقريش، هو أنّ مشهد العذاب الوحيد الذي ركزت عليه السورة يوم القيامة هو طعام الأثيم الذي هو ثمر شجرة الزقوم { قُقُوقٌ، قُقُوقٌ، قُقُوقٌ، قُقُوقٌ } فكما وقع التعذيب بالجوع في الدنيا فإنه يقع التعذيب به أيضا في الآخرة، وإذا كان جوع الدنيا جعلهم يتضرعون ويهرعون إلى الرسول -صلى الله عليه وسلم- ليكشف عنهم العذاب، فإن جوع الآخرة أعظم وأقسى؛ حيث يضطر الأثيم إلى الأكل من ثمر الشجرة الملعونة، قال ابن برجان: «وهي في النار في

(1) ينظر: الطبري، أبو جعفر محمد ابن جرير: جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج 21، ص 18.

(2) ينظر: ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن: زاد المسير في علم التفسير، ص 1288، ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 286.

(3) البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود: تفسير البغوي معالم التنزيل، مج 7، ج 25، ص 229.

(4) ينظر: الطبري، أبو جعفر محمد ابن جرير: جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج 21، ص 20.

(5) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 5، ص 231، مادة (دخن).

مقابلة شجرة طوبى في الجنة، يضطرون إلى أكلها وإلى شرب الغسلين كما يضطر أهل الدنيا لإدخال الطعام والشراب»⁽¹⁾، و ما يفتح عليه الأكل من شجرة الزقوم من الأهوال والإهانات، وإنّ ذلك ليس سوى تقديم بين يدي ما ينتظره من العذاب الشديد والمهين أو «البطشة الكبرى»⁽²⁾. يقابله الترغيب بما أعدّه الله للمتقين يوم القيامة بادئا الوصف بمكان الإقامة الذي أخص صفاته أنّه مقام أمين في جنّات و عيون، معرّجا إلى أصناف اللذائذ من الكسوة والأزواج والفاكهة.

والآية تحتمل الوجهين، وسواء أكان دخان يوم القيامة فقد جاء في الكشاف أنّه "إذا أتت السماء بالدخان تضوّر المعذبون به من الكفار، والمنافقين وغوثوا وقالوا: "ربنا اكشف لنا العذاب إنّنا مؤمنون منيبون"، فيكشف الله عنهم بعد أربعين يوما فريثما يكشف عنهم يرتدون ولا يتمهلون "فيتوعدّهم بالبطش"، لقوله تعالى: { و و وؤ }⁽³⁾.

أم كان دخان الجب الذي حلّ بقريش، فإنّ الدخان في السورة غضب يطوي داخله معاني العذاب والإهلاك ساقها المولى عزّ وجلّ للمكذبين آية على قوة بطشه بالمستهزئين، فسورة الدخان بأكملها تقدّم لنا: تشاكل الدخان /العذاب:



وعليه فإنّ التخويف بعذاب الدخان هو المعقد الذي انبجعت عليه معاني السورة التي بنيت على التهديد بالانتقام من (قريش)، وتنفيذ الانتقام في (فرعون وجنوده، وقوم تبع)، ولذلك خصّت بهذا الاسم (الدخان) سواء منه ما قضى أم ما هو آت آية قائمة للإنذار، والتخويف الباقيين المستمرين استمرار هذا القرآن، من عاقبة الاستهزاء واللعب.

6/ تشاكل اسم الجائية مع مقصودها:

سميت بسورة الجائية لقوله تعالى: { كَ كَ و و وؤ وؤ } [الجائية / 28].

ومن أسمائها أيضا سورة الأشريعة⁽⁴⁾، لقوله تعالى: { كَ كَ و و وؤ وؤ } [الجائية / 18]، ولم يقع هذا اللفظ في موضع آخر من القرآن، واسمها أيضا سورة الدهر لقوله تعالى: { ج ج ج } [الآية / 24]⁽⁵⁾، وكذلك لم يقع هذا اللفظ الدهر في موضع آخر من القرآن، وعند الواحدي: حم الجائية⁽⁶⁾.

(1) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 6، ص 81.

(2) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 25، ص 1000.

(3) المصدر السابق، ج 25، ص 1000.

(4) ينظر: الخازن، علاء الدين علي بن محمد: لباب التأويل في معاني التنزيل، ج 4، ص 122.

(5) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 159.

(6) الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد: تفسير الوسيط في تفسير القرآن المجيد، ج 4، ص 94.

الظالمون، وهو بروكهم على ركبهم في النار إذلالا واحتقارا لهم، إضافة إلى ما يلاقونه من أهوال.

أما في سورة الجاثية فإن وصف الجنو أو الجنّي شامل لكل الأمم {كُذُّوْ} يقول البقاعي (ت 885 هـ): "ولما كان ذلك من شأن اليوم مهولا عم في الهول بقوله مصورا لحاله "وترى"؛ أي في ذلك اليوم "كل أمة" من الأمم الخاسرة فيها والفائزة "جاثية"؛ أي مجتمعة لا يخلطها غيرها، وهي مع ذلك باركة على الركب رعبا واستيفازا لما لعلها تؤمر به، جاسة المخاصم بين يدي الحاكم، ينتظروا القضاء الحاتم والأمر الجازم اللازم لشدة ما يظهر لها من هول ذلك اليوم...» (1).

وفي قراءة أخرى أن الجنو من الجنو وهو أشد، يقول الزمخشري (ت 538 هـ): «جاثية باركة مستوفزة على الركب، وقرئ جاذية، والجنو أشدّ استيفازا من الجنو، لأن الجاذي هو الذي يجلس على أطراف أصابعه...» (2)، والجنو أو الجنو: جلسة تختزل كل معاني الخضوع والاستسلام، والخوف والترقب والإذلال، ففي هذه الجلسة تتجلى القدرة القاهرة على الإحياء والإماتة، وإعادة البعث، محاسبة المنكرين وإذلالهم. وفي ذلك تبكيت لمنكري البعث وهم يرون أنفسهم التي طاف عليها البلى تبعت خلقا آخر، ويرون آباءهم الذين مضوا وابتلعهم العدم من أول إلى آخر مخلوق على هذه الأرض، كلهم مجموعون في صعيد واحد يقضهم الترقب والهلع، هو مشهد مهيب تنتقع فيه قلوب المنكرين والمستهزئين ويتعاضم فيه التوقع. وحينما نتأمل هذه الجلسة نشعر وكأنها أعدت خصيصا لذلك الأفاك الأثيم الذي {كُذُّوْ} [الجاثية / 08].

للذي: {كُذُّوْ} [الجاثية / 09].

للذين: {وَيْ} [الجاثية / 21]، وللذي: {بِيْبِي} [الجاثية / 23]، ولأولئك الذين: {فِفِفِفِفِ} [الجاثية / 24].

فلا شيء يناسب ذلك الصلف الكاذب وتلك الكبرياء الزائفة سوى الإستيفاز والجنو على الركب. جاء في هامش البرهان في ترتيب سور القرآن: «ولما كان الهوى باعث الكبر والبطر، وهو شيء داخلي نفساني عرضت السورة في نصفها الثاني لهاتين الحقيقتين فهم لا يخفون على الله فيما أخفوه من نوازع السوء، وأن الكبرياء الحق لله وحده، وله الكبرياء في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم، وهم أذلاء في ساحة محكمته لا يظلمون بل سينالون جزاء ما كانوا يعملون، وترى كل أمة جاثية كل أمة تدعى إلى كتابها اليوم تجزون ما كنتم تعملون، هكذا كانت السورة تفصيلا لهذا الأمر وبياننا لعاقبة هؤلاء» (3).

و إن كان الجنو في الآية ليس فقط للخاسرين والمبطلين، وإنما حتى المؤمنين، فالكل يخرّ على ركبتيه من هول ذلك اليوم. قال ابن كثير (ت 774 هـ): «وهذا إذا جيء

(1) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 7، ص ص 107، 108.

(2) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشف، ج 25، ص 1007.

(3) ابن الزبير الغرناطي، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم: البرهان في ترتيب سور القرآن، ص ص 303، 304 (الهامش).

للاعتبار؛ لأن أخذ السورة اسمها من المكان ضمان لاستمرار العبرة كلما ذكر هذا المكان أو مرّ به أحد {قُوْثُوْوُ وُوْ وِيْ يُّ يُّ} [العنكبوت / 38].

«عن ابن عمر رضي الله عنهما قال لَمَّا مرَّ النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الحجر قال لا تدخلوا مساكن الذين ظلموا أنفسهم أن يصيبكم ما أصابهم إلا أن تكونوا باكين، ثم قنع رأسه وأسرع السير حتى أجاز الوادي»⁽¹⁾.

فالعلاقة إذن وثيقة بين السورة واسمها... ويدل على ذلك أنك لو وضعت اسم سورة لأخرى لم يجز⁽²⁾.

نستنتج مما سبق أن اسم السورة في منظومة الحواميم جاء مشاكلا لمقاصدها، فهو ليس مجرد لفظة وردت في مطلع السورة أو في أي مقطع من مقاطعها، وإنما هو عنصر بنيوي يسهم في تشكيل المعنى المقصود، ولذلك فهو يسري في كل عروقها ويتخلل كامل أجزائها حتى لكأن السورة منسلة من هذا الاسم. «ومن عجيب أمر القرآن إعجازيته من أي وجه أتيت، ففي أسماء سور القرآن مثلا، نجد كل اسم في قمة التلاحم، والانسجام، والتطابق مع روح السورة المسماة به وأنه يمثل نقطة الارتكاز فيها»⁽³⁾.

(1) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري، شركة الشهاب، الجزائر، د ط، 1991 م، مج 3، ج 5، ص 135.

(2) ينظر: خطابي، محمد: لسانيات النص، ص 197.

(3) آدم، بمبا: أسماء سور القرآن الكريم وأسماء سور وآياته، معجم موسوعي مفهرس ميسر، ص 67.

الفصل الثاني:

تشاكل المطالع والخواتيم في منظومة الحواميم

1- تشاكل المطالع في منظومة الحواميم:

تتجلى عناية القرآن الكريم بمبادئ الكلام أو الافتتاحيات، أو ما يعرف في النقد المعاصر بالخطاب المقدماتي بما أودعه فيها من أسرار الحسن، والجمال، وذلك بالتفنن في أساليبها والتنويع فيها؛ فكان منها التحميد، وكان منها التسبيح، ومنها الثناء، والنداء والأمر، ومنها ما كان حروفاً مقطعة يلفها الغموض. فكانت هذه الافتتاحيات وجهاً من وجوه إعجاز القرآن الكريم، ولا عجب في ذلك فإن لابتداء الكلام أثره في الاستحواذ على المتلقي، وضمن تلقي الخطاب، بل هو «مكون جوهري من مكونات النص»⁽¹⁾، وخصوصاً إذا كان لهذا الأخير مغازي ومقاصد كالقرآن الكريم.

وعن أهمية الافتتاحيات يقول السيوطي (ت 911 هـ): «وهو من البلاغة عند البيانين، وهو أن يتأنق في أول الكلام، لأنه أول ما يقرع السمع، فإن كان محرراً قبل السامع، قبل الكلام ووعاه، وإلا أعرض عنه، وإن كان في نهاية الحسن؛ فينبغي أن يؤتى فيه بأعذب اللفظ وأرقه، وأجزله وأسلسه، وأدسنه نظماً وسبكاً، وأصح معنى وأوضحه، وأخلاه من التعقيد والتأخير والملبس، أو الذي لا يناسب. قالوا وقد أتت جميع فواتح السور على أحسن الوجوه وأكملها، كالتحميدات، وحروف النداء والهجاء، وغير ذلك»⁽²⁾.

وذكر الزركشي (ت 794 هـ) أن الله تعالى افتتح كتابه العزيز بعشرة أنواع من الكلام لا يخرج شيء من السور عنها⁽³⁾.

وقد حوت افتتاحية الحواميم عناصر ثابتة قارّة؛ تتمثل في حرفي الافتتاح، يليها ذكر الكتاب وشؤونه، ثم الخالق عز وجل، وهو ما سنتعقبه بالتحليل في هذا الفصل.

(1) أشبهون، عبد المالك: عتبات الكتابة في الرواية العربية، دار الحوار، اللاذقية-سورية، ط 1، 2009م، ص 9.

(2) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: معترك الأقران في إعجاز القرآن، ج 1، ص 58.

(3) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 213.

1.1- الحروف المقطعة:

وردت حروف التهجي أو المقطعة في تسع وعشرين سورة هي: البقرة (الم)، آل عمران (الم)، الأعراف (المص)، يونس (الر)، هود (الر)، يوسف (الر)، الرعد (الم)، إبراهيم (الر)، الحجر (الر)، مريم (كهيعص)، طه (طه)، الشعراء (طسم)، النمل (طس)، القصص (طسم)، العنكبوت (الم)، الروم (الم)، لقمان (الم)، السجدة (الم)، يس (يس)، ص (ص)، غافر، فصلت، الشورى، الزخرف، الدخان، الجاثية، الأحقاف (حم)، ق (ق)، ن (ن).

هذه الحروف المقطعة كما أشار الباقلائي (ت 403 هـ) تمثل نصف أسامي حروف المعجم أربعة عشرة -حرفا- وجاءت مشتملة على أنصاف أجناس الحروف؛ فمن المهموسة نصفها، ومن المجهورة نصفها، ومن الشديدة نصفها، ومن المطبقة نصفها... إلى آخره⁽¹⁾، وقد فصل الزمخشري (ت 538 هـ) أكثر في خصائصها الصوتية⁽²⁾. فهي تعتبر مكنن أسرار القرآن الكريم، و سر إعجازه وسحره. وكما قال الصديق رضي الله عنه: «في كل كتاب سرّ وسرّ الله تعالى في القرآن أوائل السور»⁽³⁾، وعليه فإنّ الحديث عن هذه الحروف ظلّ وسيظلّ ضربا من التخمين الذي يجانبه اليقين والعلم، فليس من دليل واحد متأثر عن النبيّ صلى الله عليه وسلّم أو صحابته الكرام يبيّن حقيقة هذه الحروف، وسرّ ورودها في هذه الهيئات، وفي هذه المواضع بالتحديد -مطالع السور- وبهذا العدد ولمّ هذه الحروف، وليس غيرها ممّا لم يرد ذكره... إلخ.

وكلّ هذه الأسئلة وغيرها يحيل على المبهم المتشابه الذي أمرنا أن نقول أمنا به كلّ من عند ربّنا. أو كما قال الشعبي: «إنّها من المتشابه، نوّمن بظاهاها، ونكل العلم فيها إلى الله عزّ وجلّ»⁽⁴⁾. أو علم الغيوب على رأي الباقلائي⁽⁵⁾، وما قيل حولها هو من قبيل الاجتهاد لا غير.

وقد انقسم علماء الأُمَّة حيال مسألة حروف التهجيّ إلى قسمين قسم ركب سهوة التأويل مجازفا ومغامرا، وقسم اختار تفويض علمها إلى الله عزّ وجلّ العالم وحده بأسرار كلامه. وكما قال الرّازي (ت 606 هـ): «واعلم أنّ الكلام في أمثال هذه الفواتح يضيق، وفتح باب المجازفات ممّا لا سبيل إليه، فأولى أن يفوّض علمها إلى الله»⁽⁶⁾.

وما أجمعت عليه الأُمَّة أنّ هذه الحروف متحدى بها جيء بها لإقامة الحجّة على من أنزل عليهم القرآن الكريم، وهم أمراء البيان، وأرباب الفصاحة، فهذه الحروف هي من جنس حروف كلامهم، ومع ذلك سقط في أيديهم، وتضاءلت مكننتهم اللغوية، وتضاغرت

(1) ينظر: الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب: إعجاز القرآن، ص ص 36-37.

(2) ينظر: الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 1، ص 30-35.

(3) البيهقي، الحسين بن مسعود: تفسير البيهقي معالم التنزيل، ج 1، ص 58.

(4) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 222.

(5) ينظر: الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب: إعجاز القرآن، ص 37.

(6) الرّازي، محمد بن فخر الدين: مفاتيح الغيب، ج 27، ص 42.

قامتهم البلاغية أمام معجزة القرآن التي تحدّتهم بأقصر سورة منه، بل ولو اجتمع الإنس والجنّ على أن يأتوا بكلمة واحدة بدل كلمة قرآنية لما استطاعوا ولما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً. فالغرض منها كما قال الزمخشري (ت 538 هـ): «الإشعار بأنّ الفرقان ليس إلاّ كلمات عربية معروفة التركيب من مسميات هذه الألفاظ كما قال عزّ من قائل {قرآنا عربياً}... والوجه الثاني أن يكون ورود هذه الأسماء هكذا مسرودة على نمط التعديد كالإيقاظ وقرع العصا لمن تحدى بالقرآن وبغرابة نظمه، وكتحريك النظر في أنّ هذا المتلو عليهم وقد عجزوا عنه عن آخرهم كلام منظوم من عين ما ينظمون منه كلامهم ليؤدّبهم النظر إلى أن يستيقنوا أن لم تتساقط مقدرتهم دونه، ولم تظهر معجزتهم عن أن يأتوا بمثله بعد المراجعات المتطاولة وهم أمراء الكلام وزعماء الحوار...»⁽¹⁾، وذهب الرازي (ت 606 هـ) إلى أن المقصود بالتنبيه ليس الكفار وإنما الرسول -صلى الله عليه وسلم- يقول: «الحكيم إذا خاطب من يكون محل الغفلة ومن يكون مشغول البال بشغل من الأشغال، يقدم على الكلام المقصود شيئاً غيره ليلتفت المخاطب بسببه إليه ويقبل بقلبه عليه، ثم يشرع في المقصود... والنبوي وإن كان يقظان الجنان لكنه إنسان يشغله شأن عن شأن، فكان يحسن من الحكيم أن يقدّم على الكلام المقصود حروفاً هي كالمنبهات»⁽²⁾، وأياً من كان المقصود الرسول -صلى الله عليه وسلم-، أو المشركين، فإن الحروف المقطعة تبقى حجة قائمة إلى قيام الساعة على معجزة القرآن الكريم.

أما بخصوص حرفي الافتتاح في منظومة الحواميم فقد ورد فيها كلام كثير -على غرار بقية الحروف المقطعة- منها ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «حم اسم الله الأعظم، وقال: حم قسم، وقال: حم حروف الرحمن مقطعة، والمعنى: "الر" و"حم" بمنزلة الرحمن»⁽³⁾.

والله أعلم بمراده من هذه الحروف، ولما كانت ممّا استأثر الله بعلمه، لم يبق أمامنا سوى البحث عن علاقة هذه الحروف بمضمون السور المفتحة بها. وقد بحث علماءنا الأجلاء في هذه المسألة، حيث انتهى ابن الزبير الغرناطي (ت 708 هـ) إلى أنّ هذه الحروف تشكّل مادة كلمات السورة، فكلّ سورة اختصّت بما بدئت به «حتى لم تكن لترد "الم" في موضع "الر" ولا "حم" في موضع "طس"»⁽⁴⁾. ذلك أنّنا نجد أنّ الحرف المفتحة به يكون أكثر دورانا وتواردا في السورة من غيره من الحروف، أو كما قال: «إن هذه السور إنما وضع في أول كل سورة منها ما كثر ترداده فيما تركب من كلماتها، ويوضح لك ما ذكرت أنك إذا نظرت سورة منها بما يماثلها في عدد كلماتها، وحروفها وجدت الحروف المفتحة بها تلك السورة أفراداً، وتركيباً أكثر عدداً في كلماتها منها في نظيرتها، ومماثلتها في عدد كلماتها وحروفها... وقد اطرد هذا في أكثرها، فحق لكل سورة منها أن لا يناسبها غير الوارد فيها، فلو وقع في موضع "ق" من سورة "ق" "ن" من سورة "ن" والقلم»، وموضع "ن" "ق" لم يمكن لعدم المناسبة المتأصل رعيها في كتاب الله تعالى»⁽⁵⁾.

(1) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 1، ص 32-33.

(2) الرازي، محمد بن فخر الدين: مفاتيح الغيب، ج 25، ص 27.

(3) الزجاج، أبو إسحاق محمد بن أحمد: معاني القرآن وإعراجه، ج 4، ص 365.

(4) ينظر: ابن الزبير الغرناطي، أحمد ابن إبراهيم: ملاك التأويل، ج 1، ص 174.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 176-177.

ويوضح الزركشي (ت 794 هـ) أكثر هذه الملاحظة بعد أن ردّد كلمات ابن الزبير كما هي، بأمثلة من القرآن الكريم يقول: «وتأمل السورة التي اجتمعت على الحروف المفردة كيف تجد السورة على كلمة ذلك الحرف، فمن ذلك: (ق وَالْقُرْآنَ الْمَجِيدُ)، فإن السورة مبنية على الكلمات القافية: من ذكر القرآن، ومن ذكر الخلق، وتكرار القول ومراجعته مرارا، والقرب من ابن آدم، وتلقي الملكين... وسر آخر وهو أن معاني السورة مناسبة لما في حرف القاف من الشدة، والجهر، والقلقة، والافتتاح»⁽¹⁾.

وكذلك الأمر بالنسبة لسورة "ص" التي اشتملت على خصومات متعدّدة، من خصومة الكفار مع النبي -صلى الله عليه وسلم-، واختصام الخصمين عند داود، ثم تخاصم أهل النار، ثم اختصام الملأ الأعلى في العلم، وهو الدرجات، والكفارات، ثم تخاصم إبليس واعتراضه على ربه وأمره بالسجود، ثم اختصامه ثانيا في شأن بنيهِ ..⁽²⁾.

وإذا ما رحنا نختبر صحّة ملاحظة ابن الزبير والزركشي وجدنا بالفعل أنّ سور الحواميم تتوارد فيها الكلمات المبنية على حرفي الافتتاح (ح) و (م) أكثر من غيرها، سواء أكان الحرفان مجتمعين في كلمة واحدة مثل الرحمن، الرحيم، الحميد، الرحمة، محيط، الحكيم، رحمة، الحمد الجسيم، الحميم.. تمرحون... إلخ، أم كانا مفترقين مثل: حفيظ، الحي، الحجّة، الحناجر، الملك، السميع، مبین، كريم، موسى، مؤمن ممنون، العليم، وحتى بالنسبة لسورة الشورى التي ترصعت افتتاحيتها بالإضافة إلى "حم" بحروف مقطّعة أخرى هي "عسق" نجد توارجحاً فيها ملفتا للانتباه لحرف "س"، "ع"، "ق"، مثل العلي، العظيم، العزيز، السعير، عيسى، استقم، الساعة، قدير، مستقيم، استقاموا.. إلخ.

أمّا فيما يتعلّق بمشاكله معاني آل حواميم لصفات حرفي الافتتاح (ح) و (م) فإننا نقول بداية إنّ الجذر الذي تفرّعت منه سور الحواميم هو المحاجة وما تظهره، أو تضمّره من المحاربة والمعادة لما جاء به الرسول -صلى الله عليه وسلم- من الحقّ المبين.

ولذلك فالحواميم هي عرض لضلالات قريش التي نصبوها في طريق دعوة محمّد صلى الله عليه وسلم، وما أثاروه حولها من الشبهات والشناعات، فالقرآن سحر وافتراء وإفك قديم، والرسول ساحر، ومعلم مجنون... إلخ.

وهي أيضاً محاجة القرآن ومحاورته لكفار قريش لإبطال ضلالاتهم ودحض شبهاتهم، محاورة تلوّنت في مواقف بالشدة والتخويف بالعذاب المعجل في الدنيا، وبالعذاب المؤجل في الآخرة، وبالرفق واللين في مواقف أخرى يخفض فيها القرآن جناح الرحمة لمعارضيه ليتجلّى الرحمن الرحيم في أجلّ وأكمل صفاته.

ومن ثمّة نقول إنّ منظومة الحواميم تتأرجح بين الترهيب والترغيب، والتعجيل والإمهال، والرفق والشدة إلى غير ذلك من الثنائيات الضديّة، وهي في ذلك تقبس من صفات وخصائص حرفي الافتتاح الحاء والميم.

ح	حلقي، رخو	مهموس	منفتح
---	-----------	-------	-------

(1) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 218.

(2) ينظر: المصدر السابق، ج 1، ص ص 218-219.

وسواء كان الإنذار أو كانت البشارة فمنتهى الأمر أن يؤوب الإنسان لربه ويستسلم للرحمن الحكيم. ذلك لأن غاية القرآن هي أن يجلو صداً القلوب فتتجذب إلى خالقها، وتفتح النفوس لاستقبال نور ربها، فكانت (حم) إذن هي جماع الرحمة الواسعة والحكمة البالغة التي تقبع خلف كل حرف وكل كلمة وكل آية متلوة أو مشاهدة، وخلف كل جليل ودقيق في هذه الحياة الدنيا وفي الآخرة.

وذلك هو سر (حم) فهي وغيرها من الفواتح «حروف مقطعة، صحيح أنها ليس لها دلالة ولكن سرها البياني المعجز يتجلى حين تأخذ مكانها في القرآن الكريم... وذلك هو سر الحرف، وما أعجب سره»⁽¹⁾.

2.1- الكتاب:

ولاستكمال قراءة عناصر الخطاب المقدماتي في سور الحواميم ننقل إلى العنصر الثابت والقار بعد حروف التهجي؛ وهو الكتاب كما تفصح عنه الحواميم ومثيلاتها من السور.

اطرد ذكر الكتاب العزيز في السور المفتحة بالحروف المقطعة عقبها مباشرة ما عدا سورة القلم ومريم والروم والعنكبوت. وقد وجه العلماء هذا التلازم بين الحروف المقطعة والكتاب المحكم إلى أن المراد منه هو التنبيه على معجزة هذا الكتاب المنزل على محمد -صلى الله عليه وسلم-، وعلى علو شأنه، فهي تقرّر حقيقة أنه -الكتاب- من عند الله عز وجل، وتشهد على صدق نبوة محمد -صلى الله عليه وسلم-، علماً بأن معظم السور المفتحة بحروف التهجي مكّية ما عدا البقرة وآل عمران، ممّا يعني أن التحدي والجدال والتعنّت كان على أشده من قبل مشركي قريش، فالافتتاح بالحروف المقطعة إذن هو علامة على اشتداد الخصومة واللجاج لأن «أكثر السور المبدوءة بالفواتح، نزلت في المرحلة التي بلغ فيها عتو المشركين أقصى المدى، وأفحشوا في حمل الوحي على الافتراء والسحر والشعر والكهانة، فواجههم القرآن بالتحدي، وعاجزهم مجتمعين، ومن ظاهرهم من الجن»⁽²⁾. ولذلك نجد «أن قصد التحدي في القرآن النازل بمكة قصد أولي»⁽³⁾. فكانت هذه الحروف الفواتح، وكان اقتران الكتاب العزيز بها هو من جهة بمثابة قرع العصا، وتهيبج النظر، وتحفيز الهمم لتلقي هذه المعجزة الخالدة التي تقف على مرّ الأزمان وتطاول الأيام حجة على الإعجاز والعجز معا (عجز المشركين)، «... لأن ذكر الكتاب يعني ذكر الحجة والاقتران بين ذكر هذه الحروف وذكر الحجة يؤكد أن لها مدخلا في الحجة، والحجة قائمة بالكتاب إلى أن تقوم الساعة، والعجز عنه على طول الزمان كلّه كالعجز عنه يوم نزل»⁽⁴⁾.

ومن جهة أخرى هو انتصار للقرآن، ودليل إعجازه. كما تقرر عند العلماء، يقول ابن كثير (ت 774 هـ): «إنما ذكرت هذه الحروف في أوائل السور التي ذكرت فيها بيانا لإعجاز القرآن، وأن الخلق عاجزون عن معارضته بمدله، هذا مع أنه مركّب من هذه

(1) عبد الرحمن، عائشة: الإعجاز البياني في القرآني الكريم ومسائل ابن الأزرق، ص 166.

(2) المرجع السابق، ص 166.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 1، ص 213.

(4) أبو موسى، محمد: آل حم- غافر- فصلت دراسة في أسرار البيان، ص 18.

الحروف المقطّعة التي يتخاطبون بها... ولهذا كلّ سورة افتتحت بالحروف، فلا بدّ أن يذكر فيها الانتصار للقرآن وبيان إعجازه وعظّمته، وهذا معلوم بالاستقراء، وهو الواقع في تسع وعشرين سورة⁽¹⁾.

وتماثل افتتاحيات هذه السور في الابتداء بالحروف المقطّعة، وما يليها من حديث عن القرآن وغيره هو مؤذن بتشاكل هذه السور وتشابهها ليس فقط في مطالعها، بل وحتى مفاصلها ومقاطعها ومواضيعها.

وهذا ما سنبحث عنه -فيما تبقى من البحث- في الحواميم التي تعود سبعتها إلى حرفي الافتتاح "الحاء" و"الميم". ولا ضير في إعادة قول الكرمانى (ت 505 هـ) الذي تفتن إلى هذه الصفة الجامعة التي تجعل من الحواميم -دون غيرها- إضمامة ومنظومة، يقول: «وسميت هذه السور السبع حم على الاشتراك في الاسم لما بينهن من التشاكل الذي اختلفت به، وهو أنّ كلّ واحدة استفتحت بالكتاب أو صفة الكتاب، مع تقارب في المقادير في الطول والقصر وتشاكل الكلام في النظام»⁽²⁾.

فقد افتتحت سورة غافر بقوله تعالى: {ث،ث، ط،ط،ث،ث ف} [غافر/02].

وسورة فصلت بقوله تعالى: {أ، ب،ببب، بببب بببب} [فصلت/01-03].

وافتتحت سورة الشورى بقوله عزّ وجلّ: {أ،ب، بببب بببب بببب بببب} [الشورى/01-03].

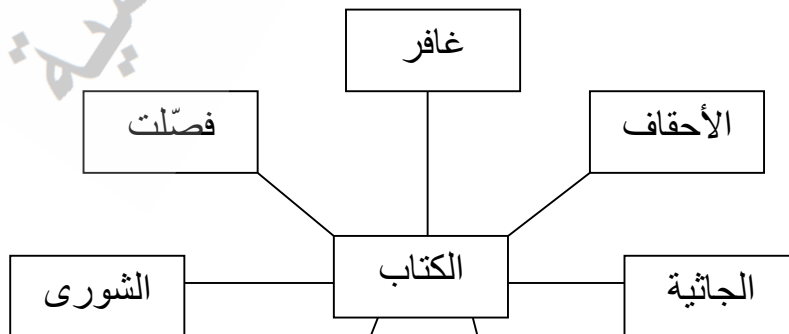
وسورة الزخرف بقوله تقدّس اسمه: {ب،بببب، بببب بببب بببب} [الزخرف/01-04].

وسورة الدخان، قال تعالى: {أ، ب،بببب بببب بببب} [الدخان/01-06].

وقدّمت سورة الجاثية بقوله تعالى: {أ،ب،بببب بببب بببب} [الجاثية/01-02].

وسورة الأحقاف بقوله تعالى: {أ،ب،بببب بببب بببب} [الأحقاف/01-02].

فالكتاب هو النواة الدلالية التي يتوارد ذكرها في السور السبع بعد حرفي الاستهلال كما يوضّحه هذا الرسم:



(1) ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين بن اسماعيل: تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 44.
 (2) الكرمانى، محمود بن حمزة: البرهان في غريب القرآن، ج 2، ص 1037.

ولهذا التوارد دلالاته ومقصديته كما بيّن العلماء — وقد مرّ معنا — فالحواميم كما تقول عائشة عبد الرحمن: «فيها جميعا احتجاج للقرآن ردا على جدل المكذبين، فهي تستهل بعد الأحرف المقطعة، بتقرير تنزيله من العزيز الحكيم، كتابا عربيا مبينا فصلت آياته لقوم يعلمون، وتندر من جادلوا فيه بالباطل، بمثل ما حاق بالذين كذبوا من قبلهم بآيات الله وجادلوا فيها فأخذهم، وتردّ عن المصطفى -صلى الله عليه وسلم- تهمة الافتراء ودعوى السحر، فما كان عليه الصلاة والسلام بدعا من الرسل، وإنما يتبع ما يوحى إليه»⁽¹⁾.

ولذلك فإن ذكر الكتاب /اللازمة بعد الحروف المقطّعة مباشرة هو توجيه للمتلقي إلى القيمة الاعتبارية لهذا الكتاب، ولفت انتباهه إليه من خلال التعريف به ووصفه. ومن ثمة الدعوة لأخذه بقوة.

1.2.1- أسماء الكتاب: (الكتاب / القرآن):

نلاحظ بداية أنه لم يرد في فواتح الحواميم، ولا في باقي السور المفتحة بالحروف المقطّعة من أسماء القرآن التي أحصاها العلماء، والتي بلغ عددها خمسة وخمسين اسما كما قال الراغب (ت 502 هـ): «اعلم أنّ الله سمي القرآن بخمسة وخمسين اسما»⁽²⁾، سوى اسمين هما القرآن والكتاب، فلا نجد في افتتاحيات هذه السور مثلا اسم الذكر أو الفرقان، أو النور أو الروح أو غيرها من الأسماء الأخرى، ولعلّ السرّ ينكشف بعد أن نبين معنى الاسمين.

إذا عدنا إلى افتتاحيات سور الحواميم وجدنا خمسا منها اشتركت في استعمال اسم الكتاب، هذه السور هي (غافر، فصّلت، الدّخان، الجاثية، الأحقاف)، فيما لم يرد اسم القرآن إلا في موضعين فقط الأوّل: في سورة الشورى التي تحدّثت عن الوحي، ثمّ بعد ستّ آيات جاء تعيين أو تحديد هذا الوحي بأنّه قرآن عربي.

وسورة الزخرف التي أوردت الاسمين معا: الكتاب والقرآن.

أ-الكتاب: هو «اسم لما كتب مجموعا»⁽³⁾، و ذكر ابن فارس (ت 395 هـ) أن «الكاف والتاء والباء أصل صحيح واحد يدل على جمع شيء إلى شيء»⁽⁴⁾. والكتاب: «مصدر

(1) عبد الرحمن، عائشة: الإعجاز البياني للقرآن، ص 109.

(2) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الاتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 146.

(3) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، 13، ج ص 17، مادة (كتب).

(4) ابن فارس، أبو الحسن أحمد: معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 434. مادة (كتب)

(1)، وقال الرَّاعِب (ت 502 هـ): «وإدّما سميّ قرآنا لكونه جامعا لثمره كتبه، بل لجمعه ثمرات الكتب السالفة المنزلة»(2).

وقد أنكر البعض أن يكون القرآن وقرأ بمعنى جمع، لقوله تعالى: {□ □ □} فغاير بينهما، وإدّما مادته (قرأ) بمعنى أظهر وبيّن(3)، «وعن ابن عباس في قوله: (فإذا قرأناه)، يقول بيناه، (فاتبع قرآنه)، يقول: اعمل به. ومعنى قول ابن عباس هذا: فإذا بيناه بالقراءة، فاعمل بما بيناه لك بالقراءة»(4).

فيما يرى البعض الآخر، بأنّ القرآن: «اسم علم غير مشتق، خاص بكتاب الله»(5). وقد روي عن الشافعي أنه كان يقول: «القرآن اسم، وليس بمهموز، ولم يؤخذ من قرأت، ولكنه اسم لكتاب الله مثل التوراة والإنجيل»(6).

فالقرآن هو اسم اختص به الوحي المنزل على سيّدنا محمد -صلى الله عليه وسلم-. ومن ثمة فإن لفظة «القرآن كعنوان مركزي لكتاب الوحي في الإسلام ينهض بوظيفتين أساسيتين:

أ-تحديدية تميّز كتاب الله عن كتب البشر، وكتاب الوحي في الإسلام عن كتب الوحي في الديانات السماوية الأخرى كالتوراة والإنجيل.

ب-وصفية تستفيد من الاقترانات الدلالية، خاصة ما يتصل منها بمعاني الجمع والضم والاقتران»(7).

واللافت للانتباه أن الكتاب والقرآن كلاهما يشتركان في دلالة الجمع والضم وربما لذلك قرن بينهما في العديد من المناسبات. والأهم من ذلك ما ذكره عبد الله دراز وهو أنه «روعي في تسميته قرآنا لأنه متلو بالألسن، كما روعي في تسميته كتابا كونه مدونا بالأقلام، فكلتا التسميتين من تسمية شيء بالمعنى الواقع عليه. وفي تسميته بهذين الاسمين إشارة إلى أن من حقه العناية بحفظه في موضعين لا في موضع واحد، أعني أنه يجب في الصدور وفي السطور جميعا»(8). وهذه الصفات لا نجدها في أسمائه الأخرى الذكر والفرقان... إلخ.

وبهذا ينكشف سرّ إيثار اسمي الكتاب والقرآن في حديث القرآن عن نفسه بعد الحروف المقطّعة، حيث جمع في افتتاحيات الحواميم بين المؤلف والمختلف، فالقرآن يتماهى مع الكتب الأخرى في تسميته باسم الكتاب، وهذا فيه بيان بوحدة المصدر للكتب

(1) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الاتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 148.

(2) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، ص 520.

(3) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 348.

(4) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان الطبري، المسمى جامع البيان في تأويل آي القرآن، ج 1، ص 95.

(5) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الاتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 148.

(6) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 12، ص 50، مادة (قرأ).

(7) منصر، نبيل: الخطاب الموازي للقصيدة العربية المعاصرة، ص 119.

(8) دراز، عبد الله: النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن، دار القلم، الكويت، د ط، د ت، ص ص 12-13.

السماوية كلها بما فيها القرآن الكريم؛ أي أنه ليس بدعا. ويماز عنها في الوقت نفسه بتسميته "قرآنا"، وفي ذلك إشارة إلى اختلافه وتميزه عنها بوصفه الكتاب الجامع المصدق الخاتم.

2.2.1- ماهية الكتاب:

وعناية بهذا الكتاب وكل شؤونه سلطت افتتاحيات الحواميم الضوء على ماهيته وكيفية وصوله إلى المصطفى -صلى الله عليه وسلم-، وذلك مظهر آخر من مظاهر تشاكل افتتاحيات الحواميم؛ حيث تشترك سور أربعة في المصدر "تنزيل" وهي: غافر، فصلت، الجاثية، الأحقاف.

بينما تنفرد سورة الدخان بالفعل "أنزلناه"، وسورة الشورى بالفعل "يوحي"، فيما انفردت سورة الزخرف بالفعل "جعلناه".

وعلى الرغم من المغايرة في الكلمة المستعملة في السورتين الأخيرتين الشورى (يوحي)، والزخرف (جعل) فيما بينهما، وأيضا بين السور الأربعة إلا أنها مع ذلك تقرّر كلّها حقيقة واحدة؛ وهي أن القرآن الكريم من عند (الله)، «وهذه الكلمات قريبة في معناها بعضها أقرب من بعض، فأنزلناه أقرب إلى جعلناه، ويوحي إليك متفرد في الدلالة على الوحي، وهو أخصّ من التنزيل والجعل من وجه أعم»⁽¹⁾، بل إن معنى نزل أي جعله ينزل⁽²⁾، وسنوضح ذلك في موضعه من البحث.

يتلخّص حديث القرآن عن القرآن في منظومة الحواميم في التعريف به ووصفه، لأجل ذلك كانت افتتاحياتها افتتاحيات حسم وقطع كلّ جدال، فلا نجد فيها ما نجده في متونها من المحاجة والأخذ والرد، وذلك أنها فصلت في حقيقته منذ البداية؛ فالكتاب الذي يتلوه محمد -صلى الله عليه وسلم- على مسامع قريش، والذي هو محلّ جدالهم: هو تنزيل وإنزال وجعل ووحى تلقّاه من لدن حكيم عليم. فالحواميم تضع بين أيدينا حقائق ثلاث تتعلق بالقرآن الكريم هي أنه:

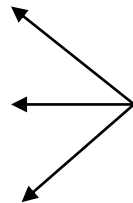
الإنزال (غافر، فصلت، الدخان،

الإيحاء (الشورى)

الجعل والتصيير (الزخرف)

(الجاثية، الأحقاف)

الكتاب (افتتاحيات الحواميم)



(1) أبو موسى، محمد: آل حم غافر - فصلت، دراسة في أسرار البيان، ص 29.

(2) الجمل، حسن عز الدين: مخطوطة الجمل معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1، 2008م، ج 5، ص 49.

1 - التنزيل مصدر من الفعل نزل، ومعناه انحطاط الشيء من علو⁽¹⁾، والتنزيل هو «ترتيب الشيء ووضع منزله»⁽²⁾. والتنزيل «من التنزل أي نزل، ويقال نزل في تمهل وتدرج»⁽³⁾.

والقرآن تنزيل لأنه نزل به الروح الأمين على قلب الحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلم مرتباً بحسب ما تستدعي إليه الحاجات والمصالح، يقول الرّازي (ت 606 هـ): «لأنّ الشأن العظيم إنزاله على سبيل التنجيم للتقريب في فهمه وإيقاع كلّ شيء في أحسن أوقاته من غير عجلة ولا توان»⁽⁴⁾. ويقول البقاعي (ت 885 هـ): «تنزيل... أي بإنزاله بالتدريج على حسب المصالح والتقريب للأفهام الجامدة القاصرة»⁽⁵⁾.

والتنزيل من الفعل "نزل" والتضعيف يفيد التكرار كما يفيد التكرير، يقول صاحب الملاك في تفسير آية آل عمران وهي قوله تعالى: { پ پ پ ن ن ن ذ ذ ت ت ت }، «إن لفظ (نزل) يقتضي التكرار لأجل التضعيف. تقول: (ضرب) مخففا لمن وقع منه ذلك مرة واحدة، ويحتمل الزيادة، والتقليل أنسب وأقوى، أمّا إذا قلنا (ضرب) بتشديد الرّاء، فلا يقال إلا لمن كثر ذلك منه، فقوله تعالى: { پ پ پ } يشير إلى تفصيل المنزل وتنجيمه بحسب الدواعي، وأنّه لم ينزل دفعة واحدة... فنزل مقسّطاً من لدن ابتداء الوحي»⁽⁶⁾.

وقد يكون المراد من التنزيل المبالغة، كما قال ابن عاشور: «والمراد أنّه منزلّ، فالمصدر بمعنى المفعول كقوله: { گ گ گ گ، پ پ پ گ گ } وهو مبالغة في كونه فعل الله تنزيلة، تحقيقاً لكونه موحى به وليس منقولاً من صحف الأولين»⁽⁷⁾.

ومعنى آخر ذكره الغرناطي (ت 708 هـ) وهو أنّ كلمة "تنزيل" يؤتى بها في مقام التأكيد، كما في قوله تعالى: { ن ن ن ن ن ذ ذ ت ت } [الأنعام/37]، قال: «... وأتوا بالفعل مضعفاً لما أرادوه من التأكيد»⁽⁸⁾.

وعليه، فكلّمة "تنزيل" تفيد كلّ هذه الحمولة المعنوية من التنجيم، والتكرير إلى المبالغة والتأكيد، ومعان أخرى يستشفها أبو موسى في قوله: «ووصف الكتاب بأنّه تنزيل يعني المبالغة في هذا المعنى كما تقول: فلان عدل وصوم، تريد عادلاً وصائماً، والمصدر هنا اسم المفعول، وقد كثر وصف الكتاب العزيز بأنّه تنزيل، ولهذا الوصف معان منها أنّه

(1) الأصفهاني، الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، ص 631.

(2) ابن فارس، أبو الحسن أحمد: مقاييس اللغة، ج 2، ص 554، مادة (نزل).

(3) الجمل، حسن عز الدين: مخطوطة الجما معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن، ج 5، ص 49.

(4) الرّازي، محمد بن فخر الدين: مفاتيح الغيب، ج 27، ص 95.

(5) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 6، ص 483.

(6) ابن الزبير الغرناطي، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم: ملاك التأويل، ج 1، ص ص 286-287.

(7) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 398.

(8) الغرناطي، أحمد بن إبراهيم بن الزبير: ملاك التأويل، ج 1، ص 450.

كلام الله القديم وأنه نزل من الكتاب المكنون وفي اللوح المحفوظ، وأن جبريل عليه السلام كان يحفظ الآيات من الكتاب المكنون، ثم ينزل بها على رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، ومنها الدلالة على النبوة لأن الكتاب لا ينزل من اللوح المحفوظ إلا على نبي، ومنها أن في هذا التنزيل حجة النبوة لأن النبوة لا بد لها من برهان، وبرهان نبوته -صلى الله عليه وسلم- كتابه، ولا بد أن يكون البرهان معجزاً لأنه لا يكون برهاناً إلا بإعجازه. وبذلك تدل كلمة التنزيل على الإعجاز⁽¹⁾، إلى غير ذلك من كلام العلماء في معنى التنزيل التي تقاسمتها غافر وفصلت والجاثية والأحقاف. وربما كان هذا وراء تكرارها، مع ملاحظة أن وحدة الكلمة بين هذه السور الأربعة لا ينفى المغايرة بينها في بقاء التركيب وذلك تماشياً مع مقصود كل سورة ومضمونها.

وخلافاً للمصدر "تنزيل" نجد الفعل "أنزل" في سورة الدخان في قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ﴾، {پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ} [الدخان 03-01]، فمن التضعيف في (التنزيل) إلى التخييف في (أنزله) وهذا العدول يفيد حقيقة أخرى تتعلق بالكتاب المبين وهي الإنزال جملة، فأُنزل بمعنى «أنزله جملة واحدة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، ثم نزل به جبريل في وقت وقوع الحاجة إلى نبيه محمد -صلى الله عليه وسلم-»⁽²⁾، وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «نزل القرآن جملة واحدة إلى سماء الدنيا، ثم كان جبريل عليه السلام ينزل به بعد ذلك الأول فالأول إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم-»⁽³⁾، إلى غير ذلك من الروايات. ويقول الراغب (ت 502 هـ): «والفرق بين الإنزال والتنزيل في وصف القرآن والملائكة أن التنزيل يختص بالموضع الذي يشير إليه إنزاله مفرداً ومرة بعد أخرى، والإنزال عام»⁽⁴⁾.

وإن كان من العلماء من قرّر أن لا فرق بين التنزيل والإنزال أو بين نزل وأنزل كما قال أبو حيان (ت 754 هـ) في تفسيره لآية آل عمران يقول: {پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ} [آل عمران 03] رداً على الزمخشري (ت 538 هـ) «وقد تقدّم الرد على هذا القول، وأن التعدي بالتضعيف لا تدل على التكرير، ولا التنجيم، وقد جاء في القرآن نزل وأنزل، قال تعالى: {ث ث ث} و {ك ك ك} ويدل على أنهما بمعنى واحد. قراءة من قرأ ما كان ممن ينزل مستعداً بالتخفيف، إلا ما استثنى، فلو كان أحدهما يدل على التنجيم والآخر يدل على النزول دفعة واحدة لتناقض الأخبار وهو محال»⁽⁵⁾.

(1) أبو موسى، محمد: آل حم-غافر-فصلت دراسة في أسرار البيان، ص 319.
 (2) النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود: تفسير النسفي (مدارك التأويل وحقائق التنزيل)، حققه وخرّج أحاديثه: يوسف علي، دار الكلم الطيب، بيروت-لبنان، ط 1، (1419هـ-1998م)، ج 3، ص 286.
 (3) ابن الضريس، محمد بن أيوب: فضائل القرآن، ص 71.
 (4) الأصفهاني، الراغب أبي القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، ص 631.
 (5) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط، ج 3، ص 16.

إذن فقد بينت افتتاحيات السور الخمس حقيقة نزول القرآن الكريم من اللوح المحفوظ جملة واحدة إلى السماء الدنيا، ثم إنزاله منجما ومفرقا على حسب الحاجة. وهذا المشهور.

ب-الإيحاء: أما قوله تعالى في سورة الشورى: {أ،ب، پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ ن}، «فكلمة الوحي تعني الإعلام في خفاء... وكذلك الإشارة والإيماء»⁽¹⁾.

وتعريف القرآن بأنه وحي هو بيان لكيفية وصوله إلى الموحى إليه وهو الرسول - صلى الله عليه وسلم-، وأيّا كانت الكيفية سواء عن طريق الإشارة أو الإيماء، أو القذف في القلب أو التكليم من وراء حجاب أو إرسال الملك إلى غير ذلك من أنواع الوحي التي فصلتها سورة الشورى، ففي ذلك كله تمثل المعجزة، وعلو شأن الموحى به وقدسيته، وشرف الموحى إليه. كما أننا نجد أن ما في كلمة الوحي من معنى الخفاء واللفظ يتوافق والإلغاز في الطريقة التي يتم بها إنزال القرآن على النبي -صلى الله عليه وسلم-، أو لمن أرسل إليهم وهذا إمعان في الإعجاز والتعجيز. وإلغاز أيضا وقت مجيئه وبذلك تبرئة الرسول -صلى الله عليه وسلم- من أيّ حول له أو قوة فيه، وهذه الأخيرة مشتركة بين الحقائق الثلاث.

ج-الجعل: وتضيف افتتاحية الزخرف إلى ما سبق حقيقة أخرى تتعلق بالقرآن الكريم، وهي أنه جعله عربيا، يقول تعالى: { ت ت ت ت ت ت } والمعنى: «بيّناه قرآنا عربيا،»⁽²⁾، وجعل بمعنى سميناه ووصفناه عند القرطبي (ت 671 هـ)⁽³⁾. ويقول البقاعي (ت 885 هـ): «{ ت ت }؛ أي «صيرناه ووضعناه وسميناه مطابقة لحاله بالتعبير عن معانيه بما لنا من العظمة»⁽⁴⁾، والفعل جعل إذا تعدى إلى مفعول واحد كان بمعنى خلق، كما في قوله تعالى: { پ پ پ } أي خلق الظلمات والنور، وأما إذا تعدى إلى أكثر من مفعول واحد فيتحدد المراد منه بحسب السياق، وعليه فإن جعل في الآية التي معنا بمعنى صيره⁽⁵⁾ أو سمّاه. والموجب في تخصيص هذه الآية بالفعل جعل دون أنزل أو تنزيل كأخواتها (غافر، فصلت، الدخان، الجاثية والأحقاف) والوجه -والله أعلم- وهو أنه لما تحدد في السور الماضية مصدر هذا الكتاب المنزل على محمد -صلى الله عليه وسلم-، وهو أنه تنزيل، ووحى من الله عز وجل، جاءت الزخرف لتضيف حقيقة ثالثة لم تذكرها الافتتاحيات السابقة عن الزخرف ولا افتتاحيات التالية لها، ويتعلق الأمر بعربية القرآن.

وقد بحث الغرناطي (ت 708 هـ) في سرّ تخصيص سورة يوسف بالفعل (أنزلناه) في قوله تعالى: { ه ه ه ه ه ه } [يوسف/02] وسورة الزخرف بقوله تعالى: { ت ت ت ت ت ت } [الزخرف/03] على الرغم من الاتفاق التام بين الآيتين يقول: «والجواب عنه -والله أعلم-

(1) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 15، ص 172، مادة (وحى).

(2) الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري: معاني القرآن وإعرابه، ج 4، ص 405.

(3) القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر: الجامع لأحكام القرآن، ج 19، ص 5.

(4) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 7، ص 4.

(5) ينظر: النحاس، أحمد بن محمد إسماعيل: إعراب القرآن 400 ص 938.

أن آية يوسف لما كانت توطئة لذكر قصصه عليه السلام، ولم تتضمن السورة غير ذلك إلا ما أعقبت به في آخرها مما يعرف بعجيب ما تضمنته مما كان غيبا عند قريش والعرب، مستوفيا ما كان أهل الكتاب يظنون أنهم انفردوا بعلمه، فأنزل الله هذه السورة موفية من ذلك أمته ومعرفة من قصصه العجيب ومؤدية أكمله وأعجبه، ولا أنسب عبارة هنا من قوله تعالى: {ه ه ه ه} ليعلم العرب وأهل الكتاب أن ذلك منزل من عند الله لموافقته ما عند أهل الكتاب، ولقطع العرب والجميع أن نبينا محمد -صلى الله عليه وسلم- لم يتلق ذلك القصص من أحد من العرب. وأما آية الزخرف فلم تبن على أخبار بل أعقبت بأي الاعتبار والتلطف في التشبيه والتذكير قال تعالى: {ك ك ك ك ك ك ك ك} وهذا أعظم تلطف، وقال تعالى: {كؤ وؤ وؤ وؤ وؤ وؤ} ثم مضت أكثر آي هذه السورة على نحو هذا الاعتبار وما يناسبه... فالمراد بالآية جعل الكتاب معتبرا هدى ونورا، والمنبّهون به والمفسرون بآياته المخاطبون به مخلوقون تقدمهم العدم، وإنما صحّ خطابهم به مشاهدة بعد وجودهم فصحّ بانتقال حالهم التصيير، وجلّ عن التغيير، والحدوث كلام الحكيم الخبير فكلامه قديم ليس بمخلوق فيبيد ولا صفة لمخلوق فينفد، فقد وضع الجعل هنا ومسوغه، وأنه لا يناسب هنا غير ذلك، ولا يناسب الآية الأخرى غير "أنزل"، فجاء كل على ما يجب والله أعلم⁽¹⁾. إذن فكلمة جعل استفزاز لهم للرجوع إلى أنفسهم والنظر فيها اعتبارا واذكارا، ولذلك جاء حثهم على أعمال العقل في قوله تعالى: {ك ك ك}.

وليس الفعل جعل هو المقصود، وإنما ما جاء بعده، وهو عربية هذا الكتاب، فقد أقسم المولى عز وجلّ على عروبه للتبنيه على فضلها وتفضيلها على سائر اللغات و«المقصود بوصف الكتاب بأنه عربي غرضان: أحدهما التنويه بالقرآن، ومدحه بأنه مذسوج على منوال أفصح لغة، وثانيهما التورك على المعاندين من العرب حين لم يتأثروا بمعانيه بأنهم كمن يسمع كلاما بلغة غير لغته، وهذا تأكيد لما تضمنه الحرفان المقطعان المفتحة بهما السورة من معنى التحدي بأن هذا كتاب بلغتكم وقد عجزتم عن الإتيان بمثله»⁽²⁾.

ونلاحظ مما سبق أن استخدام القرآن الكريم للمصدر التنزيل والفعل أنزل ويوحى وجعل هو تدرج في تقديم الحجة؛ حيث بدأ:

- بتحديد المصدر لأن الإنزال أو التنزيل (جملة أو تفصيلا) يعني أنه من مصدر علوي.

- وهو وحي أي الطريقة التي بها يتم إنزاله. وفي كلمة وحي يعني جهل الرسول -صلى الله عليه وسلم- نفسه مكان وزمان نزول الوحي عليه.

- تحديد أهم صفة فيه وهي جعله عربيا؛ أي أن القرآن (من) الله أنزله (على) محمد -صلى الله عليه وسلم- (إليكم)، وقد جاء هذا الترتيب موافقا لترتيب سور الحواميم.

(1) ابن الزبير الغرناطي، أحمد بن إبراهيم: ملاك التأويل، ج 2، ص ص 674-675-676.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 161.

ومن تمام التعريف بالكتاب العزيز جاء تخصيص المكان أو المصدر الذي منه جاء بداية، قال تعالى: {رُثُ كَكَ كَكَ كَكَ} [الزخرف/04] و «أم الكتاب» هو اللوح المحفوظ لأنه الأصل الذي أثبتت فيه الكتب، منه تنقل وتستنسخ»⁽¹⁾، وقال الألوسي (ت 1270 هـ) هو: «العلم الأزلي»⁽²⁾، وفي هذا دلالة على جلال قدر الكتاب وتعظيم أمره، فهو مكين محفوظ من أن تطاله يد التغيير أو التحريف.

وكذلك تكفل مطلع سورة الدخان بتحديد زمان نزوله من اللوح المحفوظ، يقول تقدس اسمه: {پپپپ پ پ پ پ پ پ}، جاء في البرهان: «لما تضمنت سورة حم السجدة وسورة الشورى من ذكر الكتاب العزيز ما قد أشير إليه، مما لم تنطو سورة غافر على شيء منه وحصل من مجموع ذلك الإعلام بتنزيله من عند الله وتفصيله وكونه قرآنا عربيا إلى ما ذكر تعالى من خصائصه إلى قوله: {دُو وُو وُو وُو} [الزخرف/44] وتعلق الكلام بعد هذا بعضه ببعض إلى آخر السورة، افتتح تعالى سورة الدخان بما يكمل ذلك الغرض، وهو التعريف بوقت إنزاله إلى سماء / الدنيا فقال تعالى: {پپ پ پ پ} ثم ذكر من فضلها فقال: {ذ ذ ذ ذ ذ} فحصل وصف الكتاب بخصائصه والتعريف بوقت إنزاله إلى سماء الدنيا وتقدم الأهم من ذلك في السورتين قبل، وتأخر التعريف بوقت إنزاله إلى سماء الدنيا إذ ليس في التأكيد كالمقدم»⁽³⁾.

فهي الليلة التي كانت الأرض فيها على موعد مع السماء لتتلقى من ربها أنوار الهداية والرشاد، ليلة وصفت بالبركة والخير فهي خير من ألف شهر، فيها أنزل القرآن، وفيها ينتزل جبريل والملائكة ويغشى الكون السلام حتى مطلع الفجر، ليلة مباركة في ذاتها قبل نزول القرآن «فبركة الليلة التي أنزل فيها القرآن بركة قدرها الله قبل نزول القرآن ليكون القرآن بابتداء نزوله فيها ملابسا لوقت مبارك فيزداد بذلك فضلا وشرفا، وهذا من المناسبات الإلهية الدقيقة التي أنبأنا الله ببعضها»⁽⁴⁾.

وعن خيرية هذه الليلة وبركتها يقول الزمخشري (ت 538 هـ): «{پپپپ پ} كأنه قيل أنزلناه من شأننا الإنذار والتحذير من العقاب وكان إنزالنا إياه في هذه الليلة خصوصا لأن إنزال القرآن من الأمور الحكيمة، وهذه الليلة مفرق كل أمر حكيم، والمباركة الكثيرة الخير لما يتيح الله فيها من الأمور التي تتعلق بها منافع العباد في دينهم ودنياهم، ولو لم يوجد فيها إلا إنزال القرآن وحده لكفى به بركة»⁽⁵⁾.

(1) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 25، ص 984.

(2) الألوسي، شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، مج 13، ج 25، ص 64.

(3) الغرناطي، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير: البرهان في ترتيب سور القرآن، ص 63.

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 278.

(5) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 25، ص 998-999.

مما سبق نجد أن هذه السور حدّدت لنا من خلال مطالعها هويّة هذا الكتاب ومكانته، فهو من عند الله أولاً، وهو مكنون في اللّوح المحفوظ وأنه أنزل على محمّد -صلى الله عليه وسلّم- في الوقت الذي قدره الله عزّ وجلّ (ليلة القدر)، وبالكيفية التي قرّرها سبحانه وتعالى (عن طريق الملك)، والمدة التي حددها أيضاً، فكانت هذه الفواتح السبع فواتح شاملة جامعة لكلّ ما يتعلّق بالكتاب العظيم من حيث التعريف به، فهو قرآن عظيم، وهو تنزيل من أشرف مقام وأطهر محل (اللّوح المكنون) في ليلة هي الأرفع قدرا والأعظم أجرا بين كلّ اللّيالي، بلسان هو الأبين والأشرف بين كلّ لسان. وتخصيص الافتتاحيات السبع للقرآن، وكلّ ما يتعلّق به هو إشارة إلى أن القرآن هو الموضوع المركزية أو العمود الذي قامت عليه آل حم من خلال سرد جدال الكفار فيه وبالذود عنه والانتصار له. ويمكننا أن نجمل مختلف الأفكار التي انطوت عليها مطالع الحواميم في نقاط ثلاث هي:

* تنزيه القرآن الكريم وتعظيمه.

* تبرئة الرسول -صلى الله عليه وسلم- من فرية الافتراء على الله.

* تشريف العربية به.

3.2.1- صفات الكتاب:

تعدّدت صفات الكتاب العزيز في ثنايا المصحف الشريف، فهو الرّوح والشفاء والرّحمة والنور والهدى والبصائر والحقّ والبشير والنذير... إلخ وهي كلّها تتحرّك في فلك واحد؛ هو الإعلاء من شأن هذا الكتاب وإبراز دوره في إنقاذ البشرية من الضلال وسوقها إلى خالقها بأحسن عبارة وأبلغها، وأجمل خطاب وأرقّه، وأروع صورة وأبدعها.

وإذا عدنا إلى مطالع الحواميم، والتي تعدّ احتفادية كبرى بهذا الكتاب وجدنا أنّها انطوت على صفات بعينها، ألّحت عليها. من ذلك قوله تعالى في مطلع سورة فصلت: ﴿پ پ پ ن ذ ن ت ت ت ت﴾ {فصلت/03-04}، فقد وصف الباري عزّ وجلّ كتابه المنزل على نبيّه -صلى الله عليه وسلّم- بأنّه {پ پ پ}، ومعنى ذلك أنه جاء بيانا لكلّ صغيرة وكبيرة تهّمّ الناس لئلا يكون لهم على الله حجّة يوم القيامة، فقد فصّلت آياته في الحلال والحرام والوعيد والثواب والعقاب، فهو ليس كتاب إغاز وتعمية وإجمال يُشكّل معه إدراك معانيه ومقاصده، ويتعذر الانتفاع بها، وإنّما كتاب هداية وإرشاد، ولا يتحقّق ذلك إلا بالتفصيل والتمييز والبيان، وذلك من كمال فضائله. يقول الغرناطي (ت 708 هـ) في سبب اختصاص سورة فصلت بهذا الاسم: «... تضمّنت هذه السور العظيمة من بيان عظيم الكتاب وجلالة قدره، وكبير الرّحمة ما لا يوجد في غيرها من أقرانها، كما أنّها في الفصاحة تبهر العقول لأوّل وهلة، فلا يكن للعربي الفصيح في شاهد برهانها أدنى توقّف، ولا يجول في وهمه إلى معارضة بعض أيها أدنى تشوف»⁽¹⁾.

(1) الغرناطي، أحمد بن إبراهيم بن الزبير: البرهان في ترتيب سور القرآن، ص 296.

ومن تمام قدره أنه جعله عربي اللسان «وفي ذلك امتنان بسهولة قراءته وفهمه، لنزوله بلسان من نزل بين أظهرهم»⁽¹⁾، وتتضح الغاية أكثر من تفصيل آياته، وتعريب لسانه في قوله تعالى: { ن ذ ن } «بشارته بالجنة لمن آمن، ونذارته بالنار لمن كفر»⁽²⁾، فيه سعادة الدارين لمن امتثل أوامر، واجتنب نواهيه، وفيه ضنك وشقاء الحياتين لمن طغى وتكبر.

وليس غريباً أن يزدحم مطلع سورة فصلت بكلّ هذه الصفات، وهي السورة التي تولّت تفصيل القول في كلّ شيء بدءاً بالكتاب الذي هو مفتاح الولوج إلى جوف كلّ السور المفتحة بالحروف المقطعة، وانتهاء بالتفصيل في الآيات الكونية الشاهدة على عظمة الخالق.

أما بالنسبة لافتتاحية سورة الزخرف، فقد وصف فيها الكتاب بأنه "مبين، وعربي، وعليّ حكيم"، يقول جلّ من قائل: { چ، ي، د، ت، ذ، ن، ذ، ن، ذ، ن، ر، ر، ك، ك، ك، ك } [الزخرف/1-4].

فمن معاني المبين أي: «البيّن، الواضح الجليّ المعاني والألفاظ لأنه نزل بلغة العرب التي هي أفصح اللغات للتخاطب بين الناس»⁽³⁾، أو هو «المبين للذين أنزل عليهم لأنه بلغتهم وأساليبهم، وقيل الواضح للمتدبرين، وقيل المبين الذي أبان طريق الهدى من طريق الضلالة، وأبان ما تحتاج إليه الأمة في أبواب الديانة»⁽⁴⁾، وقد وردت صفة الكتاب المبين في افتتاحية الدخان التي اتّفتحت وافتتاحية الزخرف، يقول تعالى: { أ، ب، پ } [الدخان/01-02] وفي ذلك إشارة إلى أنّ إبانة هذا الكتاب وجلائه سمة ثابتة خالصة فيه، لأنّ الغاية منه الهداية، والدلالة على الخالق عز وجلّ . يقول تعالى: { ت، ذ، ن، ذ، ن، ذ، ن } [الزخرف/03].

أما عن عرويته فقد تواترت هذه الصفة في أحد عشر موضعاً من القرآن⁽⁵⁾، منها خمس في منظومة الحواميم، في سورة فصلت الآية (03)، والآية (44) وسورة الشورى الآية (07)، والزخرف الآية (03)، والأحقاف الآية (12)، يضاف إلى ذلك آيات أخرى تُلمح إلى عربية القرآن دون التصريح بها، وذلك في قوله تعالى: { ك، ك، ك، ك، ك، ك، ك، ك } [إبراهيم/04].

ويقول تعالى: { پ، پ، پ، پ، پ، پ، پ، پ } [مريم/97].

وفي قوله تعالى: { پ، پ، پ، پ، پ، پ } [الدخان/58].

(1) الألويسي، شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، مج 12، ج 24، ص 348.
 (2) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط، ج 9، ص 285.
 (3) ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين بن إسماعيل: تفسير ابن كثير، ج 4، ص 169.
 (4) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 25، ص 984.
 (5) عبد الباقي، محمد فؤاد: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن (الحواميم)، ص ص 559-560.

والمقصود بعربية القرآن، بعيدا عن كونها لغة تختلف عن بقية اللغات، وتتفوق عليها كما مر معنا من أقوال العلماء-بما نيط لها من أسباب الرفعة والشرف هو الإفهام "العَلْمُ تعقلون"، "العَلْمُ تتفكرون"، واستقزاز اللهمم للتفكر والتدبر في هذا القرآن الذي يجادل في آياته ويستنهزأ بها، والإلاحاح على هذه الصفة هو إلزام من نزل عليهم الحجة، فهو بلسانهم وهم أدري الناس بأسرار لغتهم، ومع ذلك يصدون عنه، وفي ذلك تعريض بهم وتعجيب من أمرهم.

ونلاحظ أن المولى عز وجل قد ساق صفة عربية الكتاب في أسلوب القسم الذي جاء على غير سنن العرب في القسم إذ جعل المقسم به هو عينه المقسم عليه، فقد أقسم بالكتاب المبين على عربية هذا الكتاب المبين، والعربية هي خاصية فيه، ولذلك كان هذا القسم كما قال الزمخشري (ت 538 هـ): «من الأيمان الحسنة البديعة لتناسب القسم والمقسم عليه، وكونهما من واد واحد، ونظيره قول أبي تمام: وثناياك إنَّها إغريض»⁽¹⁾.

«فقد أقسم الشاعر بثناياها على أنها إغريض، والإغريض: الطلع الأبيض الدقيق، الطري الرطب، وكأنَّ الشاعر لم يجد ما يناسب المقسم ليقسم به إلاَّ القسم عليه، وفي هذا إعلاء لشأن المقسم عليه»⁽²⁾.

ويقول ابن عاشور: «وهذا ضرب عزيز لأنه يومئ إلى أنَّ المقسم علا شأنه وبلغ غاية الشرف، فإذا أراد المقسم أن يقسم على ثبوت شرف له، لم يجد ما هو أولى بالقسم به للتناسب بين القسم والمقسم عليه»⁽³⁾.

أما كون الكتاب "عليَّ حكيم"؛ أي «رفيع الشأن بين الكتب لإعجازه واشتماله على عظيم الأسرار»⁽⁴⁾، وقيل: «المراد كونه عاليا على جميع الكتب بسبب كونه معجزا باقيا على وجه الدهر»⁽⁵⁾.

وأما صفة الحكيم: فتعني البراءة من السفه والضللال والزيغ، فهو «ذو حكمة بالغة أو محكم لا ينتسخه غيره أو حاكم على غيره من الكتب»⁽⁶⁾، أو أنه «... محكما في أبواب البلاغة والفصاحة، وقيل حكيم، أي ذو حكمة بالغة...»⁽⁷⁾.

(1) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 25، ص 988.

(2) أبو موسى، محمد: آل حم الشورى-الزخرف، الدخان دراسة في أسرار البيان، ص 254.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 159.

(4) الألوسي، شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، مج 13، ج 25، ص 65.

(5) الرازي، محمد بن فخر الدين: مفاتيح الغيب، ج 27، ص 195.

(6) الألوسي، شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، مج 13، ج 25، ص 65.

(7) الرازي، محمد بن فخر الدين: مفاتيح الغيب، ج 27، ص 195.

وتجمل افتتاحية الدخان كلّ الأوصاف التي سبقت، وهي الإبانة، والحكمة وشرف النزول، وفيها تخصّيص ليلة إنزاله، التي حازت جوامع الخير والبركة، والرّحمة إلى غير ذلك ممّا يعود الحديث فيه على الله سبحانه وتعالى، فما يصدر عنه -القرآن- هو عين الرّحمة والحكمة.

3 - الخالق عز وجلّ وصفاته (مصدر الكتاب):

يلتفت الخطاب في مطالع الحواميم مباشرة بعد الحديث عن الكتاب إلى الحديث عن الخالق عز وجلّ، وهو ما قد يوحى للوهلة الأولى أنّ الخطاب في هذه الافتتاحيات قسمة بين المرسل (الله)، والرسالة (القرآن)، مع الإشارة إلى المرسل (الرسول -صلى الله عليه وسلم-) في مطلع الشورى: { پ پ پ پ پ پ پ }، ومطلع الدخان: { ق ق ق }، والجاتية: { ج ج ج ج ج ج ج }.

لكن التأمل يسقط هذه القسمة ليتبين لنا مثلاً أنّ افتتاحية سورة غافر لم تتحدث عن الكتاب وصفاته إلاّ ما كان من أمر اللازمة التي تقرن بين حروف الافتتاح والكتاب، حيث استهلّ الكلام بتحديد صفات الله عزّ وجلّ، فهو غافر الذنب وقابل التوب... إلخ، يقول تعالى: { ث ، ط ڈ ڈ ڈ ف ، ق ق ق ج ج ج ج ج ج ج } [غافر/01-03]. وكذلك بالنسبة لافتتاحية سورة الشورى، يقول تعالى: { أ، ب، پ پ پ پ پ پ پ ، ن ، ذ ذ ث ث ث ث ڈ ڈ ، ق ق ق ج ج ج ج ج ج ج } [الشورى/01-05].

وافتاحية الجاثية التي اشتملت على نعمة الخلق والإيجاد والتسخير التي يعود الفضل فيها كلّها إلى المنعم الواحد وهو الله تعالى، يقول تعالى: { أ، ب پ پ پ پ پ پ پ ، پ پ پ پ ن ، ذ ذ ث ث ث ڈ ، ق ق ق ق ق ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج } [الجاثية/01-06].

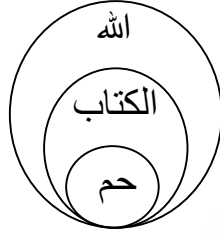
ويقول عزّ من قائل في مطلع سورة الأحقاف: { ك ، گ گ گ گ گ گ گ } [الأحقاف/01-03].

فهذه الافتتاحيات هي تعريف بالخالق عزّ وجلّ باعتباره المصدر الأوحد لكلّ النعم بما في ذلك نعمة القرآن.

أمّا افتتاحية كلّ من (فصّلت) و(الزخرف) و (الدخان) والتي بسط القول فيها عن الكتاب وصفاته، وكلّ شؤونه، مصدره وزمان نزوله، فإنّ ذلك لم يتمّ إلاّ من خلال صاحب الأمر (الله). وبذلك نستطيع أن نحدّد الغرض الذي انطوت عليه افتتاحيات السور السبع وهو الله عزّ وجلّ. وما الحديث عن آياته سواء المتلوة (القرآن) أو المشاهدة (الكونية) إلاّ استدراج للفكر والقلب للتعرفّ بداية على صفات خالق ومنزل هذه الآيات، فتصحیح العقيدة والدلالة الصحيحة على الله عز وجلّ هو المقصد الأكبر في القرآن الكريم كله، وفي المكي خاصة، والذي يحتلّ فيه موضوع العقيدة المساحة الأكبر⁽¹⁾، لأنّ «العقيدة هي

(1) ينظر: قطب، محمد: دراسات قرآنية، دار الشروق، القاهرة، د، دت، ص 21 وما بعدها.

الموضوع الرئيسي أو الموضوع الوحيد في السور المكية كلها، والباب الأكبر للعقيدة هو التعريف بالله⁽¹⁾، وذلك هو المقصد الأعظم والحقيقة المطلقة. ولذلك راکمت افتتاحيات الحواميم صفات الله الحسنى (غافر، قابل التوب، شديد العقاب، ذو الطول، العزيز، العليم، الرحمن، الرحيم، الحكيم، العلي، العظيم)، ومن ثمّة ندبه إلى هذا الترتيب التصاعدي العجيب الذي بنيت عليه افتتاحيات آل حاميم من حرفي الابتداء (حم)، إلى (الكتاب المعجزة، وصولاً إلى مصدر هذا الإعجاز كلّهُ وهو (الله) تقدّست أسماؤه:



وما يدعم هذه الملاحظة -والله أعلم- هو انتقال الحديث مباشرة إلى المشركين في كلّ سور الحواميم، وكأنّ الافتتاحيات بالإضافة إلى ما سبق هي تعريض بالمشركين الذين يحادون الله ويصدّون عن سبيله. ومن ثمّة يمكننا القول: إن افتتاحيات الحواميم هي افتتاحيات استباقية قدمت الحديث عن الله عز وجل، وعن القرآن الكريم تعريفاً وتنزيهاً وانتصاراً له لأن مضمون هذه الحواميم مشحون بجدال وإنكار وصدّ وتكذيب.

2- تشاكل الخواتيم في منظومة الحواميم:

تقدم الحواميم صورة أخرى من صور التلاقي والتشاكل بينها، ويتعلق الأمر بخواتيمها. ولأن خواتيم السور القرآنية لا تقل أهمية عن فواتحها «وهي مثل الفواتح في الحسن، لأنها آخر ما يقرع الأسماع، فهذا جاءت متضمّنة للمعاني البديعة، مع إيذان السامع بانتهاء الكلام حتى يرتفع معه تشوّق النفس إلى ما يذكر بعده»⁽²⁾. فكانت كما قال العلوي (ت 749 هـ): «على أحسن شيء وأعجبه»⁽³⁾. ومن ثمّة جاءت خواتيم الحواميم في غاية البراعة والحسن، وفي غاية الإحكام والالتئام بموضوع السور وأغراضها^(*). وبالنظر إلى المعاني التي تضمنتها خواتيم الحواميم يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

1.2- خواتيم تمجيدية: فيها تمجيد وتعظيم للذات الإلهية، مثل ما ختمت به الجاثية، يقول تعالى: { ج ج چ چ د د ت ت، ڈ ڈ ژ ژ ز ز ك ك } [الجاثية/37]؛ أي «المختص بالعظمة والكمال والجلال والسلطان في السموات والأرض؛ لأنه هو معبود أهل السموات والأرض، الذي يلزمهم تكبيره وتعظيمه، وتمجيده، والخضوع والذل له»⁽⁴⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 31.

(2) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 233.

(3) العلوي، يحيى بن حمزة بن علي: الطراز، ج 3، ص 366.

(*) سيتضح ذلك للقارئ حينما نتناول مضامين سور الحواميم في مكانه من البحث.

(4) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار: أضواء البيان، ج 40، ص 384.

والنكال والعذاب على كفرهم»⁽¹⁾، وزاد عليه الزمخشري (ت 538 هـ): وتسليية لرسوله صلى الله عليه وسلم⁽²⁾.

أما خاتمة الشورى قوله تعالى: { ج ج ج ج ج } — «فيه وعد للمهتدين إلى الصراط المستقيم، والوعيد للضالين عنه ما لا يخفى عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-»⁽³⁾.

فقد جاءت خواتيم الحواميم كلها منذرة بالوعيد للمشركين الذين تعددت صفاتهم فهم (مجادلون، ومعرضون، ومسرفون، ومجرمون وفاسقون...) مشاكلة لذلك الكم من الغضب، والسخط الذي انطوت عليه مفاصلها. وحتى ما جاء منها تمجيذا لله عز وجل فهو تلويع بالتهديد والإنذار. كخاتمة الجاثية وفصلت فإن ما سبقها هو كلام عن الكفر، ففي فصلت قال تعالى: { وَوُؤُؤُؤُ و وِؤِؤِؤِؤِ پ } [فصلت / 52]، وكلام عن الاستهزاء يقول تعالى: { ف ف ف ف ج ج ج ج ج } [الجاثية / 35].

3 - تشاكل مطلع السورة وخاتمها في منظومة الحواميم:

يشكّل تناسب أو تشاكل الفواتح والخواتيم مظهرا آخر من مظاهر الترابط الشديد والتآخي بين سور الحواميم ما يجعل منها منظومة واحدة تأخذ فيها السور السبع بعضها بأعناق البعض وكأنّها سلسلة تعالقت حلقاتها وترابطت. وقد بحثت هذه الظاهرة وغيرها من الظواهر التي تبرز انسجام الخطاب القرآني، وتضام أجزاءه في علم المناسبة الذي هو «جعل أجزاء الكلام بعضها أخذاً بأعناق بعض، فيقوى بذلك الارتباط ويصير التأليف حاله حال البناء المتلائم الأجزاء»⁽⁴⁾.

و عرفه البقاعي (ت 885 هـ) بقوله: «هو علم تعرف منه علل ترتيب أجزاءه - القرآن- وهو سر البلاغة، لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعاني لما اقتضاه من الحال، وتتوقف الإجازة فيه على معرفة مقصود السورة المطلوب ذلك فيها، ويفيد ذلك معرفة المقصود من جميع جملها، فلذلك كان هذا العلم في غاية النفاسة، وكانت نسبته من علم التفسير كنسبة علم البيان من النحو»⁽⁵⁾.

وقال القاضي أبو بكر بن العربي (ت 543 هـ): «ارتباط أي القرآن بعضها ببعض حتى تكون الكلمة الواحدة، متنسقة المعاني، منظمة المباني، علم عظيم، لم يتعرض له إلا عالم واحد عمل فيه سورة البقرة، ثم فتح الله عز وجل لنا فيه؛ ولما لم نجد له حملة، ورأينا الخلق بأوصاف البطلة ختمنا عليه، وجعلناه بيننا وبين الله، ورددناه إليه»⁽⁶⁾.

(1) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان في تأويل القرآن، ج 20، ص 665.
 (2) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 25، ص 998. والألوسي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، مج 13، ج 25، ص 108.
 (3) أبو السعود، محمد بن محمد العمادي: إرشاد العقل السليم، ج 8، ص 38.
 (4) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علم القرآن، ج 1، ص 62.
 (5) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم: نظم الدرر في تناسل الآيات والسور، ج 1، ص 6.
 (6) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 62.

ب ه هه { [الزخرف/07]، ويقول في خاتمتها: { ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن } [الزخرف/83]،
ففيها تهديد ووعيد لهم على استهزائهم بالله ورسله. يقول البقاعي (ت 885 هـ): «فله دره
من آخر عانق الأول، ومقطع رد إلى المطلع» (1). ويرى السيوطي (ت 911 هـ) أن التناسب
في أولها-الزخرف- { كؤ و و وؤ وؤ وؤ } [الآية: 09]، وفي آخرها: { □ □ □ □ □ }.
{ □ □ } [الآية: 87]، وفي أولها: { كج } [الآية: 05]، وفي آخرها: { □ □ } [الآية: 89] (2).
وتعالق آخر في السورة وهو أنه: «ذكر في أوائل السورة قوله تعالى: { د د د د د د }
[الزخرف/ 15]. وفي أواخرها قوله تعالى: { ز ز ز ك ك ك ك } فتناسب مطلعها
ومقطعها» (3).

واختتمت الدخان بما استهلت، وهو الحديث عن القرآن الكريم والتنويه بعظيم شأنه،
يقول تعالى: { ما ، ب ب ، پ پ پ پ پ پ پ پ ن } [الدخان/01-03].

ويقول تعالى: { پ □ □ □ □ } [الدخان/58] «فقد انطبق آخر السورة على
أولها، بل وعلى المراد من مجملها ومفصلها، بذكر الكتاب والارتقاب لأنواع العذاب» (4).

ويقول الطاهر بن عاشور: «وفي هذه الخاتمة رد للصدر على العجز إذ كان صدر
السورة فيه ذكر إنزال الكتاب المبين ، وأنه رحمة من الله بواسطة رسالة محمد -صلى الله
عليه وسلم-، وكان في صدرها الإنذار بارتقاب يوم تأتي السماء بدخان مبين، وذكر
البطشة الكبرى، فكانت خاتمة هذه السورة عزيمة المنال اشتملت على براعة المقطع
وبديع الإيجاز» (5).

وعن قوله تعالى: { پ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ }، يقول سيّد قطب: «هو ختام
يلخص جو السورة وظلها، ويتناسق مع بدئها وخط سيرها، فقد بدأت بذكر الكتاب وتنزيله
للإنذار والتذكير، وورد في سياقها ما ينتظر المكذّبين { و و و ي ي ي } ف جاء هذا
الختام يذكرهم بنعمة الله في تيسير هذا القرآن على لسان الرسول العربي الذي يفهمونه
ويدركون معانيه، ويخوفهم العقاب والمصير في تعبير ملفوف ولكنه مخيف: { □ □
□ □ }» (6).

ويظهر التناسب بصورة أوضح بين فاتحة وخاتمة سورة الجاثية، فقد افتتحت
بالاسمين العزيزين { ن ن }، وما تلاهما من مظاهر العزة ومواطن حكمته سبحانه وتعالى،
يقول تعالى: { ف ف ف ف ف ف ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج }
[الجاثية/05].

وبالعز والحكمة أيضا اختتمت، يقول تعالى: { ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج }
[الجاثية/36-37]، فالعزيم الحكيم هو أول كلام الجاثية وآخر كلام فيها، وبهما ردت

(1) المصدر نفسه، ج 7، ص 61.

(2) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع، ص 64.

(3) الغماري، أبو الفضل عبد الله محمد الصديق: جواهر البيان في تناسب سور القرآن، مكتبة القاهرة، د ط، د ت، ص 96.

(4) ينظر: البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 7، ص 87.

(5) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 27، ص 433، ص 320-321.

(6) قطب، سيد: في ظلال القرآن، ج 25، ص 3217.

وقد أولى بعض المفسّرين عناية جمّة بهذا النوع اللطيف منهم الرّازي (ت 606 هـ) في تفسيره "مفاتيح الغيب"، وابن الزبير الغرناطي (ت 708 هـ) في مصنفه "البرهان في ترتيب سور القرآن"، وأبو حيّان الأندلسي (ت 754 هـ) في تفسيره "البحر المحيط"، والبقاعي (ت 885 هـ) في "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور"، والسيوطي (ت 911 هـ) الذي أفرد له رسالة في الموضوع أسماها "تناسق الدرر في تناسب الآيات والسور".

وقد قال عنه الزركشي (ت 794 هـ): «إذا اعتبرت افتتاح كل سورة وجدته في غاية المناسبة لما ختم به السورة قبلها، ثم هو يخفي تارة ويظهر أخرى؛ كافتتاح سورة الأنعام بالحمد فإنه مناسب لختام سورة المائدة من فصل القضاء..»⁽¹⁾ إلى غير ذلك كن الأمثلة التي أوردها.

ولم يعدم المفسّرون طلب المشاكلة بين السور كما هي في ترتيبها في المصحف وهي المدنية المتبوعة بالمكية، أو المكيّة المتبوعة بالمدنية، كما بيّن ذلك الزركشي (ت 794 هـ) في الكثير من الأمثلة القرآنية التي أوردها، وإذا كان التآلف والتعاقب موجودا بينها على اختلاف زمان ومكان نزولها، فإنه من باب أولى أن توجد هذه الرابطة بين سور الحواميم التي هي كلّها مكّيّات نزلت على حسب ترتيبها في المصحف الشريف.

ومن أمثلة مشاكلة مطلع السورة لختامة التي قبلها في الحواميم نجد أنّ سورة الزمر لما اختتمت بالقضاء والفصل بين العباد، حيث سيق كلّ فريق إلى مآبه، ناسب ذلك افتتاح سورة غافر بالتعريف بصفات من بيده القضاء، فذكر أنّه غافر الذنب وقابل التوب وشديد العقاب، وفي ذلك ترهيب بما أعدّ الله للكافرين وترغيب بما أعدّه للمتقين. يقول صاحب المحيط: «ومناسبة أول هذه السورة لآخر الزمر أنّه تعالى لمّا ذكر ما يؤول إليه حال الكافرين وحال المؤمنين ذكر هنا تعالى {قَفَّ قَفَّ}، ليكون ذلك استدعاء للكافر إلى الإيمان، وإلى الإقلاع عمّا هو فيه، وأنّ باب التوبة مفتوح، وذكر شدّة عقابه وصيرورة العالم كلّهم فيه ليرتدع عمّا هو فيه...»⁽²⁾.

وجاء في تناسق الدرر قوله: «قد يقال لمّا قال في تلك -الزمر- {يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اذْكُرُوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اَلَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ السَّلٰمَ وَجَعَلَ لَكُمُ الْيُسْرٰى عَلَيْهِمْ اَلَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ السَّلٰمَ وَجَعَلَ لَكُمُ الْيُسْرٰى عَلَيْهِمْ} أتبع ذلك أنّه غافر للذنوب وقابل التوب ليرجع المذكورون في القسم الأول بالتوبة رجاء المغفرة، ورغبتهم في دخولهم في القسم الثاني، وبشّر القسم الثاني بما أعدّ لهم من الخير ليزدادوا منه، ثمّ هدّد من أصرّ من الأول بقوله شديد العقاب، ورجى القسم الثاني بمزيد النعم بقوله ذي الطول»⁽³⁾.

(1) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 64.
(2) أبو حيّان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط، ج 9، ص 232. ابن الزبير الغرناطي، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم: البرهان في ترتيب سور القرآن، ص 293-294. وأيضا: الغماري، عبد الله محمد الصديق: جواهر البيان في تناسب سور القرآن، ص 94.
(3) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: تناسق الدرر في تأويل السور، مخطوط، دم، ط، دت، الورقة رقم 9.

وهذا التعالق قد تم بطريق التناسب أو التقابل أو التأكيد أو الإجمال والتفصيل إلى غير ذلك من وجوه التناسب والتشاكل.

وخلاصة القول: إنّ الكشف عن أوجه ارتباط سور الحواميم وتعالقها فيما بينها سواء ما كان منها في السورة الواحدة أم بين السور المتتابعة في المصحف - وإن كان في غاية الوضوح في سور الحواميم-، فإنّه يكشف عن أحد وجوه إعجاز القرآن وهي الكيفية التي يتناسج بها النص القرآني ويتشكّل، وتندسل آياته و سورته بعضها من بعض، ناظمها التشاكل والتناسب فيما بينها، ما يجعل القرآن وحدة بنائية متكاملة.

دلالة ومن غير سر وراءه»⁽¹⁾. فالإتفاق بين الافتتاحيتين هو تنويه بشرف الكتاب المنزل على سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم-، وتأكيد على إبانته، ثم كان التقارب والتكامل بين السورتين في حديثهما عن شؤون هذا الكتاب وهي عريته التي ذكرتها الزخرف، بينما ركزت الدخان على ليلة نزوله على اعتبار أن عريته الكتاب قد أصبحت شيئاً معلوماً في الدخان لأنها نزلت بعدها، ولذلك تجاوزتها إلى شأن آخر يتعلق بزمن نزوله، ما يجعل السورتين كأنهما سورة واحدة. كما يقول ابن الزبير (ت 708 هـ): «ولما تضمنت سورة حم السجدة والشورى من ذكر الكتاب العزيز ما قد أشير إليه مما لم تنطو غافر على شيء منه، وحصل من مجموع ذلك الإعلام بتنزيله من عند الله وتفصيله، وكونه قرأنا عربياً إلى ما ذكر تعالى من خصائصه إلى قوله: {كُوُوُ وَوُوُوُو} [الزخرف / 44]، وتعلق الكلام بعد هذا بعضه ببعض إلى آخر السورة، استفتح تعالى سورة الدخان بما يكمل ذلك الغرض، وهو التعريف بوقت إنزاله إلى سماء/ الدنيا»⁽²⁾. ويقول ابن عاشور: «أشبهه افتتاح هذه السورة -الدخان- فاتحة سورة الزخرف من التنويه بشأن القرآن وشرفه وشرف وقت ابتداء نزوله، ليكون ذلك مؤذناً أنه من عند الله ودالاً على رسالة محمد صلى الله عليه وسلم»⁽³⁾، وهذا ما جعل سورة الدخان تبدو وكأنها «امتداد لسورة الزخرف وهذا ظاهر فيها ظهوراً لا يلتبس، وأول شيء يلفت التقارب الشديد بين السورتين وهو أن كل سورة مفتوحة بقوله تعالى: {أ، ب پ} وليس في آل حم سورة مفتوحة بهذا غيرهما، وبعد التحليل الدقيق لمعاني ومباني السورتين اتضح أن هذا الاتفاق في المطلع إشارة حاسمة إلى تقارب شديد بين محتويات السورتين»⁽⁴⁾.

وكذلك تطابق مطلع كل من الجاثية والأحقاف،

يقول تعالى: {أ، ب پ پ پ پ پ} [الجاثية / 2-1].

ويقول تعالى: {أ، ب پ پ پ پ پ پ} [الأحقاف / 2-1]. فهذا التطابق مؤشر على تشابه السورتين واتفاقهما في الكثير من المواقع والمواقف -كما سنرى-

ويقترّب مطلع سورة غافر من الجاثية والأحقاف وذلك بتغيير صفة الحكيم في الجاثية والأحقاف بصفة العليم في غافر، يقول تعالى: {ث، ط ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ} [غافر / 1-2].

يقول تعالى: {أ، ب پ پ پ پ پ پ} [الجاثية / 2-1].

ويقول تعالى: {أ، ب پ پ پ پ پ پ} [الأحقاف / 2-1].

كما تقترب فاتحة سورة فصلت {أ، ب پ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} من غافر والجاثية والأحقاف من خلال كلمة تنزيل مع إضمار كلمة الكتاب، وظهور صفتي الرحمن الرحيم

(1) محمد أبو موسى: آل حم- غافر - فصلت دراسة في أسرار البيان، ص 226.

(2) ابن الزبير الغرناطي، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم: البرهان في ترتيب سور القرآن، ص 301-302.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 276.

(4) أبو موسى محمد: آل حم الشورى-الزخرف-الدخان دراسة في أسرار البيان، ص 550.

بدلاً من أسماء الله الحسنى التي وردت مع غافر والجاثية والأحقاف، وكل ذلك علامة على تشاكل مضمون هذه السور في وجهها العام.

بينما تنفرد سورة الشورى بين أخواتها بفاتحة خاصة بها تتعلق بداية بحروفها المقطعة فقد زادت عن حرفي التهجي -حم- المشتركة بين الحواميم السبع الحروف المقطعة (عسق)، وكذلك باستبدال كلمة تنزيل بكلمة يوحي. يقول تعالى: ﴿أ، ب، پ، پ، پ، پ، پ، پ﴾ [الشورى / 1-3] (1)، فيما تتماثل مع الجاثية والأحقاف في صفتي العزيز الحكيم.

وهذا التماثل والتقارب وحتى الاختلاف (سورة الشورى) هو الذي أُلّف بين هذه السور السبع، وجعل بينها أواصر ووشائج، وجعل منها آلا -على حد تعبير الشاعر الكميّ بن زيد^(*)-ورحما «ولاشك أن الاتفاق فيما تنفق فيه هذه السور دال على تقارب بينها، وأن هذا الاختلاف فيما بعد هذا المتفق يحدد مجرى المعنى وطبيعته وحركته في السورة، وأن طبيعة المعنى وحركته في السورة مما يساعد هو وغيره على تكوين سمت السورة وهيأتها التي تختلف بها عن غيرها من السور» (2)، وكمثال على أن التماثل في المطلع علامة على اتفاق أو تقارب السورتين فيما وراء ذلك، نأخذ سورتى الجاثية والأحقاف كما يوضحه هذا الجدول:

سورة الأحقاف	سورة الجاثية
1) الافتتاح: «حم، تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم»	1) الافتتاح: «حم، تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم»
2) آيات القدرة الإلهية (السموات، والأرض) الآية (03)	2) آيات القدرة الإلهية (السموات، والأرض، الناس، الدواب، الليل، النهار، المطر، الرياح) الآيات (03،04،05،06)
3) المعرضون: «والذين كفروا عما أنذروا معرضون» الآيات (03، 04)	3) التفصيل في أوصاف الأثيم الآيات (07، 08، 09)
4) التفصيل في أحوال المعرضين الآيات (04، 05، 06، 07)	4) صورة من صور يوم القيامة: «من ورائهم جهنم ولا يغني عنهم ما كسبوا شيئاً ولا ما اتخذوا من دون الله أولياء ولهم عذاب عظيم» (10)

(1) ينظر: المرجع السابق، ص 550.

(*) قوله: قرأنا لكم في آل حاميم آية *** تأولها منا فقيه ومعرب ينظر المدخل من هذا البحث.

(2) أبو موسى، محمد: آل حم، الشورى- الزخرف-الدخان دراسة في أسرار البيان، ص 25.

(5) الكتاب: «هذا هدى والذين كفروا بآيات ربهم لهم عذاب من رجز أليم» الآية (11)	(5) حديث عن القرآن وعن الرسول الآيات (8، 9، 10، 11، 12)
(6) دلالات القدرة الإلهية الآيات (12، 13)	(6) المؤمنين الآيات (13، 14، 15، 16)
(7) خطاب للمؤمنين الآيات (14، 15)	(7) نموذج الضلال الآيات (17، 18)
(8) التمثيل ببني إسرائيل (كنموذج للضلالة) الآيات (16، 17)	(8) القيامة الآيات (19، 20)
(9) خطاب للرسول صلى الله عليه وسلم (18، 19)	(9) نموذج الضلال (قوم عاد) الآيات (21-28)
(10) الكتاب الآية (20)	(10) القدرة الإلهية (إيمان الجن) الآيات (29-32)
(11) العدل بين المؤمنين والكافرين ونفي استوائهما الآيات (21، 22)	(11) القدرة الإلهية (الإحياء)
(12) نموذج الضلالة (23، 24، 25)	(12) القيامة: العرض على النار (34)
(13) القيامة القدرة الإلهية (الإحياء والإماتة) (26، 27، 28، 29، 30، 31)	(13) خطاب للرسول -صلى الله عليه وسلم- (الصبر) (35)
(14) دخول المؤمنين الجنة الآية 30	(14) الفاسقون (35)
(15) ودخول المكذبين النار الآيات (31، 32، 33، 34)	
(16) التنويه بعز الألوهية والربوبية (36، 37)	

فكما نلاحظ أن السورتين تلتقيان أكثر مما تفترقان من حيث:

-وحدة الافتتاح؛ فالبداية واحدة في كليهما، وهي تقرير المصدر الإلهي للقرآن الكريم الذي هو تنزيل من العزيز الحكيم، وعرض دلالات القدرة الإلهية ثم الحديث عن الكفار (الأثيم، المعرضون).

-وحدة المضامين التي يقوم عليها عمود السورتين؛ وهي كما نرى، وحتى ترتيبها -المضامين- يكاد يكون واحداً، وكأننا أمام سورة واحدة.

-وحدة الاختتام وهو هلاك الكفار (الظالمين في الجاثية) و (الفاستقين في الأحقاف).

إلا أنه ومع ذلك نجد أن لكل سورة سمتها وملامحها التي تتميز بها عن أختها وعن غيرها من سور القرآن الكريم،-كما يقول أبو موسى- وذلك لأن كل سورة سلكت إلى المعنى المشترك مسلوكاً أسلوبياً خاصاً بها؛ سواء من حيث البسط والاختصار، أو الإجمال والتفصيل، أو من حيث المقادير طولاً وقصراً، أو من حيث الاحتداد والغضب، أو الهدوء

حم	الكتاب	الخالق عز وجل	(الكفار) {بيدئتدثذئذئذ رررر}
----	--------	---------------	------------------------------

سورة الزخرف:

حم	الكتاب	الخالق عز وجل	(الكفار) {كككك كككك ككك كك}
----	--------	---------------	-----------------------------

سورة الدخان:

حم	الكتاب	الخالق عز وجل	(الكفار) {كككك}
----	--------	---------------	-----------------

سورة الجاثية:

حم	الكتاب	الخالق عز وجل	(الكفار) {كك كك}
----	--------	---------------	------------------

سورة الأحقاف:

حم	الكتاب	الخالق عز وجل	(الكفار) {ه ه ه ه ه ه ه ه}
----	--------	---------------	----------------------------

فكل سور الحواميم كما هو مبين في هذه الجداول، قد شيدت وفق نظام واحد، بحيث أن المطالع كلها تنتهي بالحديث عن الكفار، أو ما يشير إلى موقف هؤلاء من الدعوة، ومن هذه الالتفاتة يبدأ التأسيس لعمود كل سورة؛ وهو صورة المشركين، التي تشكل الجذر الأساس أو الموضوع الأكبر في السور السبع. بالإضافة إلى مواضيع أخرى فرعية تشكل في مجموعها مضمون السورة ومقصودها، ومن هنا يمكن اعتبار هذه الآيات مفاتيح للولوج إلى عوالم السورة وأفكارها وأغراضها، والتي بدورها تتشابه وتتقارب، وهي كلها كغيرها من القرآن المكي تدور حول أصول العقيدة الكبرى وهي: التوحيد، الرسالة، البعث، وهذا يسلمنا للحديث عن مضامين سور الحواميم.

الفصل الرابع:

تشاكل المضامين في سور الحواميم

تناقش منظومة الحواميم قضية التوحيد الذي لا يلبسه ظلم، والتوحيد هو الموضوع الأم في القرآن الكريم عامة، وفي القرآن المكي خاصة، لأنه نزل في بيئة تموج بالضلالات والفتن، ولذلك جاءت ميزة هذا القرآن أنه جعل أول أولوياته تنقية عقيدة الناس من الإشراك، ومن أية أثارة منه، تحقيقاً للهدف الأسمى الذي قامت عليه ولأجله السموات والأرض، وكان خلق الإنس والجن، وهو عبادة الله عز وجل وحده لا شريك له. وتبعاً لذلك كانت السور المكية معرضاً لأنواع الكفریات والضلالات التي تنكّر بها الإنسان لفطرته السوية، وتنكّب بها طريق الهدى.

وكل الموضوعات والقضايا التي يناقشها القرآن المكي هي تبعاً لقضية التوحيد؛ فالافتراء على الله، والجدال في القرآن، والطعن في الدين، وتكذيب الرسول -صلى الله عليه وسلم- وسائر الرسل عليهم السلام، وإنكار البعث، وإتباع الهوى، والعزة بالإثم، والاستهزاء بالمؤمنين... وغيرها من المفاصد والشُرور. ما هي إلا نباتات خبيثة خرجت من شجرة خبيثة هي الإشراك بالله عز وجل. وفي المقابل فإن تصديق الرسول -صلى الله عليه وسلم-، والإيمان بالقرآن، والاستقامة على أمر الله ورسوله، والإشفاق من يوم الجزاء والاستعداد له.. إلخ. ما هي إلا ثمار طيبة خرجت من شجرة طيبة، هي الإيمان بالله وحده لا شريك له. ولذلك تشابهت السور المكية وتقاربت وتأخت، بل وتكاد تتماثل خاصة السور المفتحة بالحروف المقطعة، والتي من أبرز سماتها تحقق الوحدة الموضوعية فيها، علاوة على الوحدة البنائية.

وبالعودة إلى منظومة الحواميم نجد أن جدال الكفار للرسول -صلى الله عليه وسلم- يمثل حجر الزاوية في سورة غافر، فقد تكرر بلفظه الصريح في خمسة مواطن، مع التمثيل على ذلك بمحاجة فرعون لموسى عليه السلام، وجدال مؤمن آل فرعون لفرعون وملئه. ومن ثمة كان هذا الجذر مناسبة لتعزية أهل الكفر وفضحهم، واستحقاقهم الاستئصال في الدنيا، والخسران في الآخرة، «نلاحظ أن سورة غافر تفصل في الكلام عن الكافرين»⁽¹⁾.

(1) حوى، سعيد: الأساس في التفسير، مج 9، ص 4840.

حق، ولكنه لو أنزل على رجل من القريتين عظيم لكانوا به مؤمنين، كما زعموا. وهكذا تواصل سورة الزخرف عرض ضلالات القوم يتخلل ذلك التذكير بمصائر الأقوام المسرفة السابقة، وما حاق بها من أليم العذاب.

ويقوم عماد سورة الدخان على إنكار القوم للبعث والجزاء، يقول تعالى: {كَمْ كَفَرْنَا مِنْ قَبْلُ الْإِنشَاءِ فِي أَسْمَاءِ الْغَوَامِيِّينَ وَكَمْ كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَكْفُرًا} [الدخان / 09]. وقد تجسد لعبهم واستهزائهم في إنكار العذاب واستبطاء وقوعه، ثم الفزع إلى الرسول -صلى الله عليه وسلم- واللوذ بالإيمان مؤقتا ريثما ينكشف عنهم، والعود أخرى إلى دينهم من الإنكار، والتكذيب كما توضحه هذه الآيات، يقول تعالى: {وَوُؤُوا، وَوُؤُوا، وَوُؤُوا، وَوُؤُوا، وَوُؤُوا} [الدخان/34-36]. وقوله تعالى: {نُنَّظَّهُمْ} [الدخان / 12-15].

كما يمثل الإنكار والصد عن سبيل الله جذر سورة الجاثية كأخواتها الحواميم، غير أن ما تفرقت به الجاثية، هو أنها عرضت نموذجا مغايرا للمكابرين، وهو:

أولا: الذي عنده علم، ويختار طريق الزيغ والضلال. فالبدية مع الأفك الأثيم، الذي أوغل في الاستهزاء والاستكبار عن آيات الله، مع علمه بأنها حق من عند الله، فاستحق العذاب المهيّن.

ثانيا: نموذج بني إسرائيل، الذين اختلفوا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم.

ثالثا: النموذج الأخير الذي اتخذ إليه هواه وأضله الله على علم.

فهذه النماذج الثلاثة جامعها الضلال بعد العلم، واجتمعوا على إنكار يوم البعث، الذي تختتم السورة على مشاهد مروعة منه. فهذه النماذج الثلاثة هي في الحقيقة نموذج واحد هو الأفك الأثيم، ولذلك فسورة الجاثية «معقودة في كثير من آياتها على بيان نموذج الأفك الأثيم فهو الذي لا يرجو أيام الله، وهو الذي إتبع هواه، واتخذ إليه هواه إلى آخره»⁽¹⁾.

ويشكّل نفي العبث عن الخالق تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا، وإثبات البعث، المعنى الأساس في سورة الأحقاف، والتي قامت أساسا على إنكار القوم للبعث، الذي كان سببا في الإشراك بالله عز وجل، وإنكار القرآن ونبوة محمد -صلى الله عليه وسلم-، فقد اشتملت السورة منذ الآية الثالثة، على إثبات يوم القيامة، وإهلاك المكذابين في الدنيا، وعرضهم على النار في الآخرة. وتختتم السورة بعالمية رسالة محمد صلى الله عليه وسلم، واستجابة الجن له، تعريضا بتكذيب قومه له، وهم الأولى بإتباعه. وهذه الخاتمة هي خاتمة جامعة لكل سور الحواميم بما فيها من إنكار وصد وتهديد وتقريع. فالله واحد لا شريك له، والقرآن الكريم بلاغ من الله إلى الناس أجمعين، والرسول -صلى الله عليه وسلم- رسول رب العالمين إلى العالمين.

إذا فهذه هي المضامين الأساسية التي أقيم عليها بناء سور الحواميم، وقد تفرعت بدورها إلى موضوعات قامت عليها مقاطعها وشكلت نسيج هذه السور، والملاحظ أنها تتكرر ولكن بصورة مغايرة، حيث ما هو رأسي في سورة يكون فرعيا في الأخرى

(1) أبو موسى، محمد: آل حم غافر -فصلت دراسة في أسرار البيان، ص 252.

وانتظام أمورهم، فكما تستعار الحياة للإيمان والعلم كذلك يستعار الروح الذي هو سبب الحياة لكمال النفوس، وسلامتها من الطوايا السيئة»⁽¹⁾.

وفي الآية تشاكل لفظي فهما جناس ناقص، ومعنوي بين الوحي والروح يجمعهما مقوم (+ خفي)، فمن معاني الوحي أنه الكلام الخفي، وكذلك من معاني الروح أنه النفس الذي به حياة الإنسان، وهو شيء خفي أيضاً، وذلك هو مسوغ الجمع بين الوحي والروح بالإضافة إلى أثرهما في الأحياء.

ويقول تعالى: { وَوَيْيْ بِرَّ ۝ ۱ ۝ ۲ ۝ ۳ ۝ ۴ ۝ ۵ ۝ ۶ ۝ ۷ ۝ ۸ ۝ ۹ ۝ ۱۰ } [فصلت / 44]، «هدى وشفاء؛ أي يهتدون به إلى الحق ويشفون به من كل شك وشبهة، ومن الأسقام والآلام»⁽²⁾، فالشفاء يعني ما يخلعه على قلب المؤمن من الرضا، والطمأنينة، والسلام، وتلك هي الحياة الحقيقية التي لا تتحقق إلا في كنف كتاب الله، أما البعد عنه فإنه الصمم والعمى والجهل، وذلك هو الموت الحقيقي.

2.1- تشاكل الكتاب / النور:

يتردد كثيرا في منظومة الحواميم، وفي القرآن كله وصف القرآن الكريم بأنه نور يستضاء به، وبصائر للناس، وأنه كتاب مبين، وأن آياته بيّنات... إلخ، وكل هذه الصفات تنمي مقوم (+ وضوح، والهداية)، الذي يعتبر مبدأ ثابتا وجوهريا في القرآن، والأساس الذي قام عليه، بما أنه كتاب دعوة وهداية «وسمي القرآن نورا لأنه يضيء الحق ويزيل ظلمات الجهل والشك والشرك»⁽³⁾، فلا يجوز أن يكون فيه أي إلغاز أو إبهام.

وإبانة القرآن ووضوحه المُلحَّ عليها ليس مردها نزوله بلسان القوم الذين أنزل إليهم فقط، وإنما لأنه مبين لكل ما يتعلق بالإنسان حياته وآخرته، فلا لبس ولا غبش ولا لفحة من شك لمن تمسك به، واستنار بنوره. يقول ابن برجان: «فمن رزقه الفرقان الذي يفرق به بين المتشابهات، والنور الذي يمشي به في الظلمات، فذلك الذي أبصر شعاع النور وشاهد الأضياء المبتوث في العالم المفطور، وعلى قدر إقباله عليه والتفرغ عن كل شاغل عنه يكون قبوله له وهدايته به»⁽⁴⁾، يجد كل من الإنسان العالم والعادي بغيته ومطلبه.

وفي قول جامع لكل هذه الأوصاف يقول الزمخشري (ت 538 هـ): «جعل ما فيه من معالم الدين والشرائع بمنزلة البصائر في القلوب، كما جعل روحا وحياة وهدى من الضلالة، ورحمة من العذاب لمن آمن وأيقن»⁽⁵⁾. ومن ثمة كانت الحواميم دفاعا عن القرآن الكريم بتقديم حقيقته وأثره في حياة وأخرة الإنسان.

2-محور الكفر والإيمان:

ننبه في البداية أنه ليس للمؤمنين حضور واسع وممتد في منظومة الحواميم مقارنة بالكافرين، ذلك أن الجو العام السائد فيها هو جو السجال والصراع بين الحق والباطل،

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 107.

(2) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية وعلم التفسير، ج 4، ص 681.

(3) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ج 7، ص 216.

(4) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 6، ص 653.

(5) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 25 (45) 1006.

ضعف كما في الحديث، وأنه يعطيهم من خير الدنيا ما لم يسألوه إياه، كل ذلك لأنه لطيف بهم ومدبر لمصالحهم. ولما كانت الاستجابة والزيادة كرامة للمؤمنين أظهر اسم الذين آمنوا وحيء به موصولاً للدلالة على أن الإيمان هو وجه الاستجابة لهم والزيادة لهم»⁽¹⁾.

وهكذا ارتبط الإيمان بالريح والزيادة والنماء يقول تعالى: { تَتَّبِعُونَ الْبَرْقِطَ وَتَبْتَغُونَ رِيحَهُ وَالْجَنَّةَ يَنْزِلُ فِيهَا الْمَاءُ غَيْرَ كَاثِرٍ عَلَيْهِمْ وَالْمَاءُ فِيهَا حَارٌّ وَمِنَّا وَالْمَاءُ بَرٌّ وَيَذُوقُونَ ثَمَرَهُ فِيهَا يَكْتُمُونَ } [الشورى / 23]، وقوله تعالى: { جِئْتُمْ شَرًّا فَمُذْئَبًا وَمَا يَكْتُمُونَ فِي الْأَرْضِ مِنْ شَيْءٍ فَاعْتَدُوا لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا } [الشورى / 36].

وهذا الإنعام والفضل العظيم الذي يمن الله به على المؤمنين هو كما يقول تعالى: { وَوَدَّعَيْنَاهُمُ الْيَوْمَ وَالْآخِرَةَ } [الدخان / 57]؛ أي «بمسبيل الفضل والإحسان منه بعباده المؤمنين وليس بطريق العمل والاستحقاق»⁽²⁾.

2- الكفر:

يقدم لنا محور الكفر مجموعة من التشاكلات التي تبين لنا حقيقة الكفر وآثاره على حياة الإنسان (عقيدة وسلوكا)، وعلى مصيره في الآخرة. ومن هذه التشاكلات:

1.2.2 - تشاكل الكفر / الخسران:

توالت الآيات القرآنية في سور الحواميم مؤكدة هذه اللازمة وهي: الكفر / الخسران، حيث وردت لفظة الخسارة ومشتقاتها في العديد من المواضع⁽³⁾، (خسر) في (غافر): [الآية 78، 85]، و(خسروا) في (الشورى): [الآية 45]، و (يخسر) في (الجاثية): [الآية 27]، و(خاسرين) في (فصلت): [الآية 06]، و(الأحقاف): [الآية 18] و(الخاسرين) في (فصلت): [الآية 25]، و(الشورى): [الآية 45].

وخسارة الكافر ليست خسارة مؤجلة ترتبط بالآخرة التي يحرم فيها بما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، وإنما هي قبل ذلك خسارة عاجلة يتجرع مرارتها الكافر على الرغم من غيه وتجبره، لأن الكفر في حقيقته هو إهدار لإنسانية الإنسان وأدميته، فحين يعطل أداة التفضيل والتكريم فيه (العقل)، وتتشوه فطرته التي فطره الله عليها، حين ذاك يكون أضل من الأنعام. ومن يكون كذلك فإنه يخسر الأمن والسلام الروحي والنفسي والاجتماعي إلى غير ذلك مما يتحقق بالإيمان بالله عز وجل والتسليم له.

وأعظم من ذلك كله فإن الخسارة الحقيقية هي خسارة الآخرة، وقد ألحّت الآيات الكريمة على تحقق خسارة الكافر خاصة حين معاينة العذاب يوم القيامة. وخسارة الكافر يوم القيامة تكون بداية بحرمانه ممّا كان فيه من نعم لم يحسن استغلالها. قال تعالى: { هَلْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ الَّذِي يوعَدُونَ وَمَا يَكْتُمُونَ فِي الْأَرْضِ مِنْ شَيْءٍ فَاعْتَدُوا لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا } [الجاثية / 27]. يقول الرازي (ت 606 هـ): «قد ذكرنا في مواضع من هذا الكتاب أن الحياة والعقل والصحة كأنها رأس المال، والتصرف فيها لطلب سعادة الآخرة يجري مجرى تصرف التاجر في رأس المال لطلب الربح، والكفار قد أتعبوا

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 91.

(2) الرازي، محمد بن فخر الدين: مفاتيح الغيب، ج 27، ص 255.

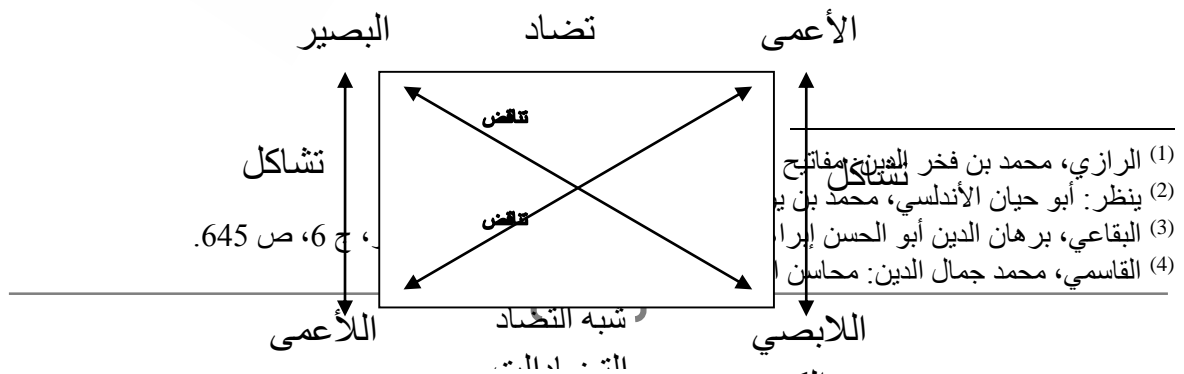
(3) ينظر: عبد الباقي، محمد فؤاد: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، ص ص 284-285.

أنفسهم في هذه التصرفات وما وجدوا منها إلا الحرمان والخذلان فكان ذلك في الحقيقة نهاية الخسران»⁽¹⁾.

كما أن الخسارة تعني الهلاك. قال تعالى: { ف ف ف ف ف ف ف ف } [غافر / 78]، وقوله تعالى: { و و و و و و و و } [غافر / 84-85]، وقوله تعالى: { أ ب ب ب ب ب ب ب } [غافر / 84-85]، وقوله تعالى: { الشورى / 45}؛ أي خسروا أنفسهم حينما أوردوها النار، وخسروا أهلهم بمفارقتهم سواء أكانوا معهم في العذاب، فهم لا ينتفعون بهم أو كانوا من أهل الجنة⁽²⁾. وقال البقاعي (ت 1270 هـ): «(ت ت) بما استغرقها من العذاب (ت) بمفارقتهم لهم إما في إطباق العذاب إن كانوا مثلهم في الخسران، أو في دار الثواب إن كانوا من أهل الإيمان»⁽³⁾، فالكفر إذن هو الحرمان والخيبة والخذلان وهو الهلاك يوم القيامة، أو هو النار.

2.2.2- تشاكل الكفر / العمى:

اطّرد في القرآن الكريم الجمع بين الكفر والعمى لمناسبة ما بينهما من البعد عن الحقيقة والزيغ والضلال، فالأعمى والكافر كلاهما يخبط في ظلمات بعضها فوق بعض، فالأعمى فاقد لأداة الاhtداء الاستنارة، وهي (البصر) وكذلك الكافر فإنه يفتقر إلى وسيلة الاhtداء والرشاد؛ وهي (العقل أو البصيرة)، وفي كلا الحالتين (العمى والكفر)، ينشط مقوم (+ جهل). ومن ثمة استعير العمى للكفر، أو العكس. يقول تعالى: { و و و و و و } [غافر / 58]؛ أي «ما يستوي الأعمى الذي لا يبصر شيئاً، وهو مثل الكافر الذي لا يتأمل حجج الله بعينه فيتدبرها ويعتبر بها، فيعلم وحدانيته وقدرته على خلق ما شاء، ويؤمن به، والبصير الذي يرى بعينه ما شخص لهما ويبصره. وذلك مثل المؤمن الذي يرى بعينه حجج الله فيتفكر فيها ويتعظ، ويعلم ما دلت عليه من توحيد صانعه وعظيم سلطانه»⁽⁴⁾، وفي الآية-التي سبقت-ذم للجدال لأنه إبطال للحق، وإحقاق للباطل، فالذي يتعمى عن إدراك الآيات البيّنات، وينكرها مثله كمثل الأعمى الذي ينكر وجود الأشياء الموجودة من حوله لأنه لا يراها. والجامع بين الكفر والعمى هو عدم الإدراك، وفي المقابل جمعت الآية بين الإيمان والإبصار اللذين ينشطان مقوم (+ الإدراك). ونوضح هذه المقابلة بالرسم الآتي:



يوضح لنا هذا الشكل العلاقات المنطقية بين أطرافه المتضادة وهما الأعمى والبصير، والكفر والإيمان، كما أن التضاد مائل بين الحقيقة التي يمثلها الكفر والإيمان الغائبين عن سطح الآية، والمجاز الذي يمثله العمى والإبصار الحاضرين في سطحها. والجمع في الآية بين العمى والكفر يؤسس لعلاقة التشاكل أو التضمن، لأنهما يجسدان ويرزمان للضلال والضياع.

وكذلك علاقة التشاكل والتضمن بين البصير والإيمان لأنهما يجسدان ويرزمان للاهتداء، ومن ثمة نصل إلى استحالة استواء المؤمن والكافر، تماما كاستحالة استواء الأعمى والبصير، وفي عقد هذه الصلة بين العمى والكفر تشنيع ودم للكافر.

يقول ابن عاشور في تفسير هذه الآية: «ولما نزلهم منزلة من لا يعلم ضرب مثلا لهم وللمؤمنين، فمثل الذين يجادلون في أمر البعث مع وضوح إمكانه مثل الأعمى، ومثل المؤمنين الذين آمنوا به بحال البصير، وقد علم حال المؤمنين من مفهوم صفة أكثر الناس، لأن الأكثرين من الذين لا يعلمون يقابلهم أقلون يعلمون، والمعنى لا يستوي الذين اهتدوا والذين هم في ضلال، فإطلاق الأعمى والبصير استعارة للفريقين اللذين تضمنهما قوله: {ط ط ؤ ؤ}»⁽¹⁾.

ويقول تعالى: {و و و و و و و و ي ي پ پ □ □ □} [فصلت / 17]، فقد استعار العمى للضلالة، فقابل بين العمى والهدى أي بين الكفر والإيمان. مخالفا بذلك المتعارف عليه، وهو أن يقع التضاد بين العمى والإبصار، وإنما فعل ذلك على سبيل الإيهام بالتضاد باعتبار ما يترتب على كلا اللفظين وما هو متضمن فيهما، فالهدى مترتب على الإبصار ومتضمن فيه، وكذلك الأمر بالنسبة للضلال والعمى. واختيار الهدى على الإبصار هو القصد إلى الأهم مباشرة، وهو أن موعظة ثمود فيها هدى لهم أو هي الهدى فأعرضوا فباءوا بصاعقة من الله. وأيضا لأنه قد يحدث ويزيغ البصر ويخذل صاحبه عن إدراك الحق فيكون وهو المتمتع بكل وسائل الإدراك كالأنعام، بل هو أضل كما وصفه الله عز وجل في قوله: {أَبْـبَـبْـبْـبْ پ پ پ پ ن ن ن ن ن ن ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ف ف} [الأعراف / 179].

كما مثل حال من يسمع القرآن ولا ينتفع به بحال من به أفة العشا. والعشو هو: «سوء البصر بالليل والنهار...، وعشا عن الشيء يعشو: ضعف بصره عنه، وخبطه خبط عشواء: لم يتعمده»⁽²⁾، فقال تعالى: {ط ط ؤ ؤ ف ف ف ف ف ف} [الزخرف /

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 177.

(2) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 9-10، ص 162، مادة (عشا).

[36]، أي يفعل فعل المعاشي، وهو من شاه بصره بالليل والنهار أو عم ومعناه «من يقل نظره في شرع الله ويغمض جفونه عن النظر في ذكر الرحمن»⁽¹⁾. ويعشوا بفتح الشين، ومن يعم، و بضمها معناه ومن يتعام عن ذكر الرحمن⁽²⁾؛ أي «يتعام ويتجاهل عن ذكره وهو يعرف الحق»⁽³⁾، وقد جاءت لفظة (عشا) مستقرة في مكانها متمكنة فيه بسبب أنها جاءت عقب وصف كفار قريش للقرآن بأنه سحر، وأنهم به كافرون، وأنه لو أنزل على عظيم من عظماء مكة أو الطائف غير محمد -صلى الله عليه وسلم-. ومن ثمة يتبين تخطيط هؤلاء في الحق على إبانته، خبط الأعشى. يقول أبو إسحاق: «ومعنى الآية أن من أعرض عن القرآن وما فيه من الحكمة إلى أباطيل المضلين نعاقبه بشيطان، نقيضه له حتى يضلّه ويلازمه قرينا فلا يهتدي مجازاة له حين أثر الباطل على الحق البين»⁽⁴⁾.

وقوله تعالى: { كَكَ كَكَ كَكَ كَكَ كَكَ كَكَ } [الزخرف / 40]، فقد جمعت الآية بين الكفر والعمى والصمم، وهي عاهات تعيق إدراك ورؤية و سماع الحق. ومن اجتمعت فيه كان أوغل في الضلال، وأبعد عن الصراط المستقيم. يقول ابن عاشور: «ومن بديع معنى الآية أن الله وصف حال إعراضهم عن الذكر بالعشا، وهو النظر الذي لا يتبين شبح الشيء المنظور إليه ثم وصفهم هنا بالصمم العمي إشارة إلى أن التمثل في الضلال ومحاولة تأييده ينقلب بصاحبه إلى أشد الضلال...»⁽⁵⁾.

3.2.2-تشاكل الكفر / الكبر:

قرن القرآن الكريم بين الكفر والكبر أو الاستكبار في العديد من المناسبات، فقد وردت مادة كبر بمشتقاتها في منظومة الحواميم في العديد من المواضع⁽⁶⁾ وهي:

- (استكبروا) في (غافر): [الآية 47 و 48] و(فصالت): [الآية 15 و 38]، و(استكبرتم) في (الجاثية): [الآية 31]، و في (الأحقاف): [الآية 10] و (يستكبرون) في (غافر): [الآية 60] و (تستكبرون) في (الأحقاف): [الآية 20]، و(مستكبرا) في (الجاثية): [الآية 08].

- (متكبر) في (غافر): [الآية 27 و 35]، و (المتكبرين) في (غافر): [الآية 76]، و(كبر) في (غافر): [الآية 56]، و(كبر) بالضم في (الشورى): [الآية 8].

والجمع بين الكفر والكبر، على اعتبار أن الأول (الكفر) هو محصلة للثاني (الكبر). لأن الكبر هو «الامتناع عن قبول الحق معاندة وتجبرا»⁽⁷⁾. وهو الشعور بالعظمة والكبرياء الزائفة التي تحجب عن الإنسان حقيقة نفسه وقدره، فيتجبر ويتناول ويكفر بخالقه. وإذا عدنا إلى الدلالة اللغوية لكلمة كفر وجدنا أنها تعني الستر، ويسمى الكافر كذلك لأنه مغطى على قلبه⁽⁸⁾، وبذلك يلتقي الكبر والكفر من حيث أنهما حجب وستر.

(1) ابن عطية، عبد الحق بن غالب: المحرر الوجيز، ج 5، ص 55.

(2) ينظر: الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 25، ص 990.

(3) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط، ج 9، ص 372.

(4) الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد: الوسيط في تفسير القرآن المجيد، ج 4، ص 72.

(5) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 216.

(6) ينظر: عبد الباقي، محمد فؤاد: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، ص ص 693-694.

(7) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، مج 13، ص 11، مادة (كبر).

(8) المصدر نفسه، مج 13، ص 84، مادة (كفر).

وهذا ما ينشط بينهما مقوم (+الخداع)، وقد أكد القرآن الكريم أن إعراض قريش وعنادهم هو كبير واستكبار مصدره الجحود الذي هو إنكار الحق على الرغم من الاعتراف والإقرار به في قرارة نفوسهم.

يقول تعالى: ﴿ثُمَّ هَاجَهُمْ أَهْلَهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ وَوَعْدِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ أُولُو الْأَرْحَامِ﴾ [الأحقاف / 10]، فهذه الآية أبين على مشاكلة الكفر للكبر، فقد قابلت بين الفعلين (آمن) و(استكبرتم)؛ أي كفرتم والمعنى كما قال الزمخشري (ت 538 هـ): «قل أخبروني إن اجتمع كون القرآن من عند الله مع كفركم به واجتمع شهادة أعلم بني إسرائيل على نزول مثله وإيمانه به، مع استكباركم عنه وعن الإيمان به أستم أضل الناس وأظلمهم»⁽¹⁾.

ومن صور الكبر التي قدمتها الحواميم:

أ / الجدال في الحق لإبطاله، يقول تعالى: ﴿كَلِمَاتٌ كَثِيرٌ لَّيْسَ بِهَا حُجُجٌ﴾ [غافر / 05]، «والمراد بالجدال الجدال بالباطل من الطعن في الآيات والقصد إلى إحضار الحق وإطفاء نور الله عز وجل»⁽²⁾، وقوله تعالى: ﴿كَلِمَاتٌ كَثِيرٌ لَّيْسَ بِهَا حُجُجٌ﴾ [غافر / 56]. يقول ابن عاشور: «والكبر من الانفعالات النفسية، وهو إدراك الإنسان خواطر تشعره بأنه أعظم من غيره فلا يرضى بمساواته بله متابعتها... والمعنى ما يحملهم على المجادلة في آيات الله إلا الكبر على الذي جاءهم بها، وليست مجادلتهم لدليل لاح لهم وقد أثبت لهم الكبر الباعث على المجادلة بطريق القصر لينفى أن يكون داعيهم إلى المجادلة شيء آخر غير الكبر على وجه مؤكد»⁽³⁾.

ب / الامتناع عن قبول الحق والصد عنه. يقول تعالى: ﴿تَطْفَأُ نَارَهُمْ فَتُخْفِقُونَ﴾ [ج / 05].

وقوله تعالى: ﴿هَاجَهُمْ أَهْلَهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ وَوَعْدِ اللَّهِ﴾ [الزخرف / 31].

وقوله تعالى: ﴿تَطْفَأُ نَارَهُمْ فَتُخْفِقُونَ﴾ [الزخرف / 24].

يضاف إلى الآيات السابقة وغيرها التمثيل بالأمم السابقة وقصة إعراضهم كمنادج للكبر والصلف الذي كان سببا في استئصالهم. يقول تعالى: ﴿هَاجَهُمْ أَهْلَهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ وَوَعْدِ اللَّهِ﴾ [الدخان / 31]، وقول موسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿تَطْفَأُ نَارَهُمْ فَتُخْفِقُونَ﴾ [غافر / 27].

3-محور الثواب والعقاب:

تعبر في هذا المحور مشاهد مروعة ومفزعة يشيب لها الولدان، ومشاهد رائقة تبعث في النفس الحبور والسرور؛ تلك هي مشاهد يوم القيامة. وقد جاء القرآن المكي حافلا «بمشاهد القيامة، والحديث عن البعث والحساب، وبعض السبب... إنكار العرب

(1) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشف، ج 26، ص 1011.

(2) الألوسي، شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، مج 12، ج 24، ص 297.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 173.

البات للبعث، وبعضه الآخر لضرورة تقرير هذه العقيدة وترسيخها في نفوس المؤمنين حتى تستقيم حياتهم في الأرض»⁽¹⁾.

وقد سلك القرآن الكريم في عرض مشاهد يوم القيامة طريق التقابل، وذلك بأن يردف الوعيد بالوعد أو العكس «وهذا ترتيب لطيف مدار القرآن كله»⁽²⁾، حيث أن: «الغالب في البيان القرآني أن ترد آيات الرّحمة بإزاء آيات العذاب، وخطاب الوعيد والترهيب بإزاء خطاب الوعد والترغيب، وذلك للتخويف والتبشير والتذكير والتحذير، وقلّ في القرآن أن يرد أحد المعنيين منفرداً»⁽³⁾. وهذه المشاهد تنقسم إلى قسمين:

1.3- الثواب:

يقدم القرآن الكريم مشاهد القيامة على أنها «حياة حاضرة تتملأها العين، وتحسها النفس، ويقبض عليها الإدراك العقلي المؤمن، وتتفاعل معها شتى المشاعر والوجدانات، إنها المشاهد الحاضرة الغائبة...»⁽⁴⁾.

ومن هذه المشاهد صور النّعيم، التي اتسمت بتقديمها في منظومة الحواميم بالإيجاز واللمح الخاطف السريع، والإيحاء الذي يضمّر في باطنه معاني وصورا وخيالات يزحم بعضها بعضا، تفجّر ها في النّفس لفظة مفردة أو عبارة كما في قوله تعالى: {□ □ □ □} [الجاثية/30]، وقوله جلّ جلاله: {ج ج ج ج} [فصّلت/32]، فالكلمتان "رحمته" و "نزلا" تختزلان طاقات معنوية وتصويرية لا حدّ لها ولا أمداء، ومن ذا الذي يستطيع أن يحيط برحمة الله، ومن ذا الذي يستطيع أن يحصي نعمه في الدنيا، فماذا عن الآخرة، وهو القائل عزّ من قائل: {ث ث ث ث ه ه ه ه} [السجدة/17]. أو قد تستدعيها في النّفس - صور النّعيم- صور العذاب عن طريق المصاحبة التي تتميز بحضور أكثر وامتداد أكبر في هذه المنظومة. وميزة هذا الحضور لهذه المشاهد أنها: «مصورة في جمال متناسق يتجلّى في مفردات المشهد وجزئياته، فتترد تلك المفردات مجدولة في نسق تعبيرية معجز، من حيث التماثل والتضاد، والتجسيم والتشخيص، والحركة والفعل مصحوبة بدلالات الألفاظ وجرسها، وجمال المجاز والتخييل، وظلالات الألوان وتنوعها، وصدى الأصوات وترددها، مما يعطي للمشهد إيقاعه واتساقه»⁽⁵⁾.

ولعلّ السبب في أنّ الحواميم لم تفصل في عرض مشاهد النّعيم إلا ما جاء منها في سورة الزخرف والدخان، هو أنّها - والله أعلم - سور مكّيات، ومعلوم أنّ القرآن المكّي هو في جزء منه تسجيل لعتوّ الكفر و عنفوانه في بداية الدعوة، ومن ثمّة فقد تناسب عرض مشاهد العذاب على حساب مشاهد النّعيم في سور الحواميم مع الجوّ العام السائد في هذه السور، والذي يغلب عليه الغضب والشدة والوعيد والتهديد.

ونشير إلى أنّ صاحب التناسب البياني قد بيّن أسلوب القرآن في تقديم مشاهد العذاب والنّعيم، والتي «تفاوتت فيما بينها بين الطول والقصر، تماشيا مع موضوع السورة

(1) قطب، محمد: دراسات قرآنية، ص 69.

(2) الرازي، محمد بن فخر الدين: مفاتيح الغيب، ج 27، ص 122.

(3) أبو زيد، أحمد: التناسب البياني في القرآن دراسة في النظم المعنوي والصوتي، ص 155.

(4) محمد قطب، عبد العال: من جماليات التصوير في القرآن الكريم، ص 168.

(5) المرجع السابق، ص 168.

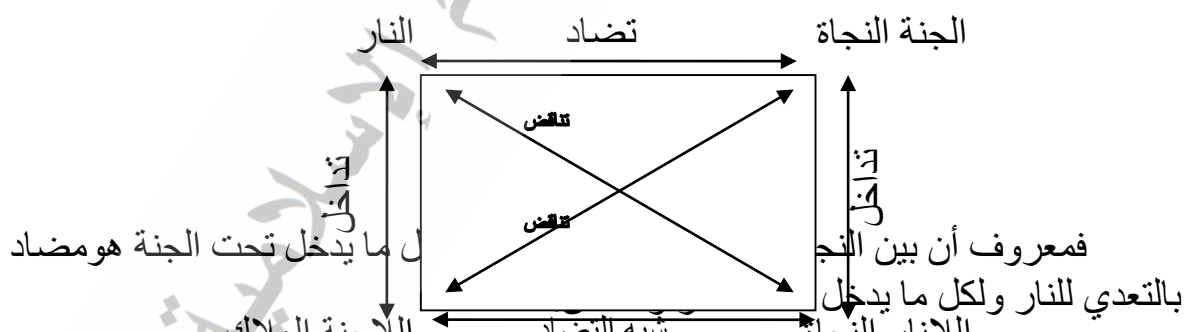
وسياقها والجو السائد فيها، فإن كان جوّ رضى ورحمة اقتضى ذلك أن يكون المشهد أطول وإن كان جوّ غضب وشدة فيكون التطويل في مشهد العذاب أنسب له»⁽¹⁾.

ارتبط مفهوم النعيم في منظومة الحواميم بمعنى الأمن الذي هو الجنة الحقيقية، ولذلك وجدنا كل صور النعيم تنمي تشاكلا أساسيا هو:

1.1.3- تشاكل الجنة/ الأمن والنجاة:

من صور النعيم التي توقفت عندها مجموعة الحواميم صورة الجنة، التي ارتبطت فيها بمعنى أعظم من المظاهر الحسيّة للنّعيم، والتي عادة ما يسوقها القرآن الكريم للترغيب في الطاعة، والتّحبيب فيها، مثل الفاكهة الدانية والسرر المرفوعة المتقابلة، والأكواب الموضوعة، وأنهار العسل والخمر واللبن المصفى والذهب والفضة والاستبرق، والوجوه المسفرة الضاحكة المستبشرة... وغيرها من صور النعيم الحسي. وهذا المعنى الأعظم يتجاوز النعيم المادي، بل هو أفضل وأعظم من ذلك؛ ونقصد به الأمن والنجاة من النار، فالنجاة هي الجنة، وإن كانت خالية من كلّ ما سقناه من مظاهر النعيم، وما لم نسقه. والنجاة من العذاب هو أكبر غنيمة يغنمها العبد في الحياة الأولى وفي الآخرة. يقول ابن كثير (ت 774 هـ) عن النجاة من النار أنّها: «... نعمة مستقلة بذاتها مع ما أضيف إليها من دخول الجنة»⁽²⁾.

وقد توالى الآيات التي تؤكد هذا المعنى وترسخه في النفس، يقول تعالى على لسان مؤمن آل فرعون: { پ پ پ پ پ پ پ } [غافر/41]، فقد قابل في مقالته بين النجاة والنار، وليس بين اللفظين من تضاد، وإنما هو من قبيل الإيهام بالتضاد، لأنّ ضدّ النجاة الهلاك، وضدّ النار الجنة. ومن ثمة فإن المقصود هو ما يدخل تحت الجنة من النعم وما يدخل تحت النار من النقم، كما يتبين من الرّسم:



فمعروف أن بين النجاة والتعدي للنار ولكل ما يدخل النار تضاد، ونلاحظ بدايةً أن بين الجنة والنجاة تشاكل صورى يتمثل في جناس القلب الذي هو اختلاف اللفظين من حيث ترتيب حروفهما، وفي ذلك ما فيه من معنى اتحاد وتداخل الأمرين بعضهما ببعض، أي أن استخدام النجاة بدل الجنة دليل على أن النجاة متضمنة للجنة والعكس، وأن الأهم يوم القيامة هو النجاة من النار، ومن ثمة فإن النجاة مفتاح الدخول إلى الجنة، أو أن النجاة = الجنة. كما أن الهلاك = النار. يقول الألوسي (ت

(1) المرجع نفسه، ص 157.

(2) ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين بن اسماعيل: تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 290.

وتأتي كل آيات حسن الثواب مؤكدة مبدأ الأمن الذي أقيمت عليه الجنة، يقول تعالى: { □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ } [غافر / 40]، أي: «... ثوابا كثيرا لا انقضاء له ولا نفاذ»⁽¹⁾.

وقوله تعالى: { كَنَافُ وُ، وَوُؤُ وُ، وَوُؤُ وُ } [الزخرف / 70-71]، إنها حالة من الاسترخاء النفسي، والانبساط الروحي الذي يسكن نفوس المؤمنين، صحبة أزواجهم في الجنة، وهم ينعمون فيها بكل ما تشتهيهم قلوبهم وتستطيه عيونهم. حيث «يجمع الله لأهل الجنة أنواع السرور بسعادتهم في أنفسهم ومزوجة الحور العين وموانسة الأحاب»⁽²⁾. يقول عز من قائل: { كَبَّ كَبَّ كَبَّ، كَبَّ كَبَّ، كَبَّ كَبَّ، كَبَّ كَبَّ، كَبَّ كَبَّ، كَبَّ كَبَّ } (3). إنها مشاهد مترعة بالسعادة والرضى، تستغرق الحس والنفس معاً، وقد أنزل المتقون في مكان أمين أمين فيه من أي كدر في جنات مترفين يتقلبون فيها في أصناف من اللذائذ الحسية (الملبس والمأكول والمشرب) والمعنوية وذلك بالأنس النفسي الذي يحصل لهم بمجالسة الأهل والأحاب لا يعكر صفوهم موت ولا خوف من عذاب. يقول ابن عاشور: «ووصف نعيم أجسادهم بذكر لباسهم وهو لباس الترف والنعيم فيه كناية عن توفر أسباب نعيم الأجساد لأنه لا يلبس هذا اللباس إلا من استكمل ما قبله من ملئمات باطنه وظاهره... ثم وصف نعيم نفوسهم بعضهم مع بعض في مجالسهم ومحادثاتهم بقوله: متقابلين لأن الحديث مع الأصحاب والأحبة نعيم للنفس... ومعنى زوجناهم جعلناهم أزواجاً جمع زوج ضد الفرد، أي جعلنا كل فرد من المتقين زوجاً بسبب نساء حور العين... وإنما المراد أنهم مأنوسون بصحبة حبايب من النساء كما أنسوا بصحبة الأصحاب والأحبة من الرجال استكمالاً لمتعارف الأنس بين الناس، وفي كلا الأنسيتين نعيم نفساني منجز للنفس من النعيم الجنماني، وهذا معنى سام من معاني الانبساط الروحي»⁽³⁾.

وفي قوله تعالى: { □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ } [الجاثية / 30]، «وراحة النفس معنى صاحب أهل الجنة من المتقين، بما يضي على النفس السكينة وبما يجعل طبيعة المشهد ساكنة في جلال، مطمئنة في رضى، تشع عنصراً جمالياً نفسياً يضاف إلى عناصر الحس الممتعة الأخرى... فالنفس لا تتوزع ولا تنتشر ولا يشغلها شاغل...»⁽⁴⁾.

وبتحقق النعيم النفساني للمؤمنين يكتمل معنى الأمن المنصوص عليه في القرآن الكريم، وهو أمن خالص يتعانق فيه النعيم النفسي بالنعيم الجسدي عناقاً أبدياً، لا تشوبه أدنى شائبة من توجس، أو خوف من انقطاع أو نفاذ النعيم، أو مرض أو موت يتربص بهم، أو كدر على مصير الأهل والأحاب.

2.3- العقاب:

تنتوع مشاهد عذاب يوم القيامة تبعاً لتنوع الذنوب المقترفة، وللمراحل التي يجتازها العصاة وصولاً إلى النار وبئس القرار، رحلة قاسية مضنية فيها ما فيها من ألم

(1) ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين بن إسماعيل: تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 120.
(2) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 27، ص 1056.
(3) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص ص 317-318.
(4) محمد قطب، عبد العال: من جماليات التصوير في القرآن الكريم، ص 270.

العذاب بالخزي الذي هو للمعذب به مبالغة في إجزائه له { عئىك } ليدلوا عند من تعظمو عليهم في الدار التي اغتروا بها فتعظمو فيها، فإن ذلك أدل على القدرة عند من تقيد بالوهم { كك } الذي أعد للمتكبرين، أخزى أي أشد إجزاء...»⁽¹⁾.

وعن هلاك ثمود يقول المولى عز وجل: { وؤؤوو و و ي ي ب ب } [فصلت/ 17] «والعذاب هو الإهلاك بالصعق، ووصف بـ { ب } كما وصف بالخزي في قوله: { ه ه ع } أي العذاب الذي هو سبب الهون، والهون الهوان وهو الذل، ووجه كونه هوانا أنه إهلاك فيه مذلّة، إذ استصلوا عن بكرة أبيهم وتركوا صرعى على وجه الأرض...»⁽²⁾.

وكذلك الأمر بالنسبة لهلاك فرعون وجنوده، فقد أغرقوا في اليمّ تاركين وراءهم كل أسباب علوهم وإسرافهم.

أما عن إذلال الكفار وإجزائهم يوم القيامة فقد أعد الله عز وجل للمتكبرين صنوفا من العذاب المذل لا ينتهي ولا يفتر عنهم، بداية من الجثو إلى الحبس ثم العرض على النار والسوق والسحب إليها، إلى النسيان -أخيرا- فيها، وكل ذلك وغيره مبين في كلامه عز وجل، يقول تعالى: { كككؤؤؤؤ و و وؤؤ } [الجاثية/ 28].

بيّنا في موضع سابق من البحث أنّ الجثو هو البروك على الركب والاستيفاز دون الجلوس، وهي جاسة الخاضع الذليل المتوجس، الذي لا يدري ما يفعل به، وذلك أنّ الجثو هو مقدّمة للحساب فقط، والذي يعقبه إمّا انفراج وفرح، وإمّا ضيق وكره.

وإذا كان الجثو شاملا لكلّ أمة نزل فيها الكتاب بمؤمنها وكافرها -الله أعلم- فإنّ الأمر أصعب وأعنت على الكافر على وجه الخصوص الذي تتقطّع نفسه جزعا وفرقا ممّا يعقب هذا الجثو، وعليه فإنّ الجثو لا يمثل سوى بداية لإذلال أكبر وأعظم لا ينتهي إلاّ بالخلود في النار { كك } [غافر/ 76]، وقبل الثواء في النار تستمر رحلة الخزي والهوان بالنسبة للكافر كما تصوّرنا آيات سور الحواميم. يقول تعالى: { كك كك كك } [فصلت/ 19]، يوزعون أي يحبسون. جاء في لسان العرب يقال: «... وزعت الجيش إذا حبست أولهم على آخرهم... وفي التنزيل { كك }، أي يحبس أولهم على آخرهم، وقيل يكفون»⁽³⁾، فالآية تنقل هول الموقف وشدّته، حيث صياح وصخب وتدافع وتزاحم أعداء الله وهم يحشرون إلى النار، والملائكة تكفهم وتصفهم، وهو مشهد يختزل كل معاني الإذلال والهوان، فهو «مشهد الحشر على طريقة حشر الحيوان والبهيمة، وتجميع أولها على آخرها كتجميع القطيع ... فيه ما فيه من الزراية والحط من المحشورين»⁽⁴⁾، وإذا كان الحبس في الدنيا هو منتهى عقاب المجرم في تشريعات البشر -فإنه في الآخرة هو مرحلة أخرى من مراحل الإذلال بين يدي العقاب الذي هو الإلقاء في النار. وقد التفت أبو موسى إلى نكتة تتعلّق باستعمال القرآن لكلمة "يوزعون" في موضعين الأوّل قوله تعالى: { كككؤؤؤؤ و و وؤؤ } [النمل/ 17]، والثاني آية فصلت التي

(1) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 6، ص ص 561-562.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 263.

(3) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب ج 15، ص 203، مادة (وزع).

(4) قطب، سيد: مشاهد القيامة في القرآن، دار الشروق، القاهرة مصر، ط 14، (1423-2002م)، ص 172.

-كافرون ← فانتقمنا.

فهذا التشاكل البنيوي (الشرطي) و(المعنوي) (العقاب)، يقرر جملة من الحقائق هي:

-أن الإهلاك، سنّة الله التي قد خلت، ولا تبديل لسنة الله.

-وأن العقاب الذي حاق بالأمم السابقة والمعبر عنه بأقوى الأفعال (أخذ، أهلك، انتقم) مسندة إلى نون العظمة بما تحيل عليه من العظمة والكبرياء والقهر، هو مترتب عن الإعراض المعبر عنه بالأفعال التالية (كفروا، أعرضوا، استهزؤوا.....).

-إضافة إلى ما يفيد من سرعة تنفيذ التهديد الذي يؤديه حرف الفاء، ولا يخفى ما في ذلك من تخويف لقريش، ومن هم على شاكلة قريش في أي زمان ومكان.

فالاختصار في عرض مصارع الأمم المكذبة ينوء بحمولة معنوية تؤثر في النفس، أكثر مما يؤثره التفصيل - بحسب المقامات - وفي ذلك تكمن شعرية الإيجاز.

وفي مقابل الإيجاز والإجمال الذي يطوي في ضميره الكثير من الأحداث ومن التجاذبات بين الرسل وأقوامهم، والذي - كما قلنا - تذهب النفس في استحضار وتصوّر كيفية الانتقام الذي حلّ بالأمم الماضية مذاهب شتى، ، يأتي تفصيل القول في نهاية الأمم المكذبة ومدّ أطناب الكلام فيها، استجابة لما يقتضيه المقام والسياق من ذلك قوله تعالى: ﴿رُؤُوسٌ كِبَارٌ سَمِعُوا نُبُوَّةً مِّنْ لَّدُنْهُمْ فَاغْبَاوْا فَنَكَّبُوا فَمَتَرُوا فَوَاسَّوْا فَمَا يَصْبِرُوا إِنَّ الَّذِينَ لَمُكْرِبُونَ مُتَجَبِّبُونَ لِنَارٍ حَتَّىٰ يُصْرَبُوا بِرَأْسِهِمُ امْرُوتًا كَبِيرًا فَصُوتُوا أَنفُسَهُمْ فَيَسْمَعُونَ أُنثُورًا فَضَعُفًا وَيَسْمَعُونَ كُنُودًا يُجْعَلُونَ لِلنَّارِ حَرَطًا لَّا يُغْنِي عَنْهُمْ كُفْرُهُمْ وَلَا هُمْ يَصْبِرُونَ﴾ [فصلت/ 15-16] فقد شاكل تفصيل مقالة قوم عاد لنبيهم بأنهم الأشدّ قوّة تفصيل كيفية الانتقام منهم الذي عبرت عنه الآية السابقة بالصاعقة في قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ نَفِثْنَا فِي أَعْيُنِنَا دُخَانًا فَلَمَّا سَفَوا لَمَّا طَبَا حَمِلُوا غُتًّا فَلا يُصْبِرُونَ لِمَا حَمَلُوا وَاسْتَجَابُوا لَهُمْ رَبُّهُمْ أَسْتَجَابُوا لِكَلِمَاتِهِمْ فَاصْتَبَقُوا يُرْسًا لَّهُمْ فِي يَوْمٍ ذِي قُرْآنٍ يَوْمَ يُسْمَعُونَ أَصْوَاتًا مِّنْ دُونِ أَسْوَاقِ النَّاسِ وَلَآئِهَا أَسْوَاقٌ غَاطَّةٌ يَوْمَ تُحَدَقُ النَّارُ بِالنَّارِ وَيُرْسِلَ الرِّيحُ صَوَّارًا فَسَمِعُونَهَا وَأَلْوَانُهُمْ جَبَلًا أَصْوَدًا هُمْ فِيهَا يَكْتُمُونَ﴾ [الحجر/ 16-24] وهي ريح صر صر في أيام نحسات متتابعات متّصل الخزي فيها بهم من الحياة الدنيا إلى الآخرة، و ذلك دليل على شدة الغضب، والصرصر هي «العاصفة التي تصرصر أي تصوّت في هبوبها وقيل الباردة التي تحرق شدة بردها تكرير لبناء الصر، وهو البرد الذي يصرّ أي يجمع ويقبض»⁽¹⁾.

وكذلك الأمر في ما حلّ بقوم عاد كما ترويه سورة الأحقاف يقول تعالى: ﴿رُؤُوسٌ كِبَارٌ سَمِعُوا نُبُوَّةً مِّنْ لَّدُنْهُمْ فَاغْبَاوْا فَنَكَّبُوا فَمَتَرُوا فَوَاسَّوْا فَمَا يَصْبِرُونَ إِنَّ الَّذِينَ لَمُكْرِبُونَ مُتَجَبِّبُونَ لِنَارٍ حَتَّىٰ يُصْرَبُوا بِرَأْسِهِمُ امْرُوتًا كَبِيرًا فَصُوتُوا أَنفُسَهُمْ فَيَسْمَعُونَ أُنثُورًا فَضَعُفًا وَيَسْمَعُونَ كُنُودًا يُجْعَلُونَ لِلنَّارِ حَرَطًا لَّا يُغْنِي عَنْهُمْ كُفْرُهُمْ وَلَا هُمْ يَصْبِرُونَ﴾ [الأحقاف/ 24-25].

فقد تحول السحاب العارض المحمل بالمطر - كما ظننت عاد- والذي عادة ما يحمل الحياة والبعث والتجدد، إلى عذاب وبيل وموت محقق تنشره الريح العصفوف التي تركت كل شيء خلفها رميما، ومثل ذلك يجزي الله القوم المجرمين.

ويقول تعالى: ﴿بِهِنَّ هَاهُنَّ، هَاهُنَّ هَاهُنَّ﴾ [الزخرف/ 55-56] ففي الآية تفصيل بعد إجمال متعلّق بالانتقام، الذي هو الإغراق لفرعون وجنده عن بكرة أبيهم. مبينا علّة الإغراق بالفاء التي تفيد الترتيب، أي استحقاقهم للعذاب. والإجمال بعد التفصيل الذي

(1) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 24، ص 967.

وحيد وعقد فريد يأخذ بالأبصار: نظمت حروفه وكلماته، ونسّقت جملة وآياته، وجاء آخره مساوقاً لأوله، وبدا أوله مواتياً لآخره»⁽¹⁾.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) الزرقاني، محمد عبد العظيم: مناهل العرقان في علوم القرآن، ص ص 59-60.

خاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

والذي سرعان ما يتبدد كاشفا عن المعنى المراد، وفي ذلك ما فيه من تأثير وسحر، كل ذلك: الصوت صامتا كان أو صائتا، مفردا أو مؤنفا، وما يطويه من معاني وأسرار ما هو إلا وجه واحد من وجوه المعجزة القرآنية الباقية.

وفي التشاكل التركيبي وقفنا عند الأثر الجمالي المتولد عن العدول وتأثيره في إنتاج المعنى، فمخالفة الأصول النحوية المقررة عن طريق التقديم والتأخير هو تحقيق لاعتبارات معنوية وجمالية تشاكل السياق والمقام، تشاكلا تتحكم فيه نية المتكلم وأحواله النفسية، حيث يتقدم في الكتابة الذي هو مقدم في النفس أو اعتبارات أخرى (السبق، التشريف، الاهتمام... إلخ)، ما يؤدي إلى اتساق الكلام وانسجامه. وتقصي دلالات وأسرار التقديم والتأخير في منظومة الحواميم كشف لنا عن ثراء هذه الظاهرة من خلال ما يكتسبه النص من أبعاد وأغوار سحيقة تفتح أمام القراءة والتأويل أفقا لا متناهية. فكانت الألفاظ في آل حواميم في موضعها الأخص والأشكل بها.

وقد أبان الحذف بمختلف أنواعه التي تكررت في منظومة الحواميم عن وجوه أخرى من التناسب والتشاكل؛ فتغيب الحرف أو اللفظة أو الجملة بما يتناسب والمقام إلى الحد الذي يجعل ذكره يؤدي إلى فساد الكلام وذهاب رونقه هو عين التشاكل والتناسب، لأن الكلام يسقط بلاغيا ويفقد جماليته وسحره ويتحوّل إلى لغو وعبث إذا ما عمد إلى الذكر في مقام الحذف أو العكس، ويضاف إلى ذلك أن تعدد المقامات التي ارتادها الكلام عن طريق الحذف في منظومة الحواميم، وتعدّد تأويل وتقدير كلّ ذلك منح ويمنح النص القرآني ثراء ومائية، ورواء، وكثافة معنوية يظل معها القرآن الكريم حيا متجددا، وهذا هو الإعجاز الأبدي.

وكان التصرف في بنية الكلمة المفردة، أو في التركيب بالزيادة فيه، إنما هو زيادة وتقوية للمعنى لمشكلة المغزى الذي يريده الكلام. وتلك آلية من آليات التشاكل الذي يمكن للكلمة أو التركيب في مكانه بما يستدعيه السياق، ويقتضيه الحال؛ فالألفاظ تنقاد للمعاني، فيزداد فيها ويزاد في التركيب لأجل الوفاء بالمعنى المطلوب. وقد كشفنا من خلال الموازنات التي عقدها العلماء رضوان الله عليهم بين الآيات المتشابهة في منظومة الحواميم، وغيرها من الآيات من خارجها أن الزيادة ليست تصريفا محضا وتقننا في القول فقط، وإنما هي مغايرة لها ما يبررها فهي ضرورة أسلوبية ومعنوية تتطوي تحتها معاني ودلالات.

وفي السياق ذاته يعمل التوكيد أيضا، إذ رأينا كيف أن التوكيد يؤتى به في مواطن يحتاج فيها الكلام إلى تأكيد المعنى وترسيخه، وعلى قدر حاجة المعنى يكون التوكيد، فيكون بمؤكد واحد، أو مؤكدين، أو أكثر مشاكلة للمقامات التي يساق فيها سواء التهديد والوعيد، أو الترغيب.. وقد توارد التوكيد بكثرة في منظومة الحواميم لأن المقام فيها مقام لجاج وجدال وإنكار، وذلك مظهر من مظاهر التشاكل.

أما عن الالتفات فقد كشف هذا الأسلوب عن طريق التصريف في أزمنة الفعل، والمغايرة بين الضمائر عن لطائف ونكات لا يمكن أن تكون إلا في كلام العزيز الحكيم، فالضمائر والأزمنة تتغاير وتتلون تبعا للمعاني الكامنة التي لا يمكن القبض عليها إلا بالتأمل والتدبر.

فمجمّل هذه القضايا التركيبية هي في الحقيقة تأسيس لعلاقات تشتدّ بها عرى الكلام وتلتحم ما يؤدي إلى انسجامه واتساقه.

ثم كانت الوقفة البيانية -التشاكل البياني- التي سمحت بمتابعة الصور البيانية الآتية وهي الاستعارة والتشبيه والمجاز المرسل والكناية وهي أوثق الأساليب الفنية صلة بالتشاكل والتناسب ذلك أنها تقوم أساساً على المشابهة أو المجاورة، ومن ثمة فإنها لا تكون إلا حيث يكون نوع من المناسبة التي يجليها السياق. وقد جاءت هذه الصور مشحونة بطاقت جمالية وإبلاغية لها تأثيرها في بقاء صورها عالقة بذهن المتلقي ونفسه. فهي ماثلة أو شاخصة في نفسه وفيما حوله تمارس تأثيرها فيه دائماً وأبداً.

وفي التشاكل العام كشف البحث عن الصلة الوثقى بين كل سورة واسمها الذي اشتهرت، به والذي يتسلّل في عروقها إلى درجة أنه لا يمكن استبداله بغيره، وحتى ما عرفت به بعض السور من أسماء أخرى فإن صلة هذه الأسماء بالسورة تظل نسبية لأنها تتصل بأية واحدة فقط، عكس الأسماء التي وقفنا عندها والتي كانت كلها قطبا دلاليا تأسس عليه معناها، فكانت هذه الأسماء أشكل بمقصود السورة وجوهاً.

كما أفضت مقارنة سور الحواميم بعضها ببعض إلى الكشف عن أوجه التشاكل والتناسب بينها تمثلت في:

- تماثل مطالعها ابتداء من حرفي الافتتاح (حم) وقد رأينا تحكّم حرفي الافتتاح في مجموع هذه السور، التي كانت صدى لخصائص هذين الحرفين (ح، م) الصوتية من همس وجهر، ورقة وتوسط بين الرقة والشدّة.

- ثمّ جاء ذكر الكتاب والتعريف به، واستيفاء الحديث عن صفاته وهيئة نزوله وغيرها فكانت افتتاحيات الحواميم افتتاحيات حسم وفصل الخطاب في حقيقة الكتاب المنزل على سيدنا محمد -صلى الله عليه وسلم- وهو أنه وحي وتنزيل من الله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

- وكان كل ذلك بمثابة التمهيد فقط أو استرعاء الانتباه للحديث عن الخالق عز وجل منزل هذا الكتاب فكان بناؤها تصاعدياً، بدأ بقرع الأسماع بحرفي الافتتاح للتنبية إلى معجزة القرآن من أجل الوصول إلى المقصد الأعظم والتعريف بمنزل هذا الكتاب وهو الله عز وجل.

- كما أن الحواميم كلها بذيت بناء دائر يارتد فيه ختامها على مطلعها ويتعالق ختامها بمطلع التي تليها في تسلسلية معجزة.

- بالإضافة إلى تشاكل خواتيمها التي كلها جاءت تهديداً ووعيدا للكفار سواء أكان صريحاً (غافر، الزخرف، الدخان، الأحقاف) أو كان غير صريح (فصلت، الشورى، الجاثية). وذلك تماشياً مع ما تفيض به الحواميم من الجدال والأجاج والتكذيب الذي يستوجب العقاب.

وقد أثمرت الوقفة المتأنية مع المطالع عن الكشف عن وحدة بناء وتصميم سور الحواميم من الابتداء بحرفي التهجي (حم) إلى ذكر الكتاب ثم التعريف بالخالق عز وجل، لينزل الحديث في كل سور الحواميم إلى الكفار الذين اختلفت صفاتهم من سورة إلى

أخري (معر ضون، مسرفون، مجرمون...) جامعهم الإنكار والتكذيب بالر سالة المحمدية، ليكون ذلك مناسبة لعرض الموضوعات والمضامين التي ارتادتها الحواميم.

-ثم كان تشاكل المضامين الذي وقفنا فيه على ما تتمتع به الحواميم من وحدة موضوعية تمثلت أساسا في تناولها لموضوعات واحدة هي في مجملها التوحيد والدفاع عن الكتاب، و نبوة الرسول - صلى الله عليه وسلم-، والثواب والعقاب. وهذه الموضوعات الأماة؛ هي بدورها تتفرع إلى تشاكلات مختلفة ينشطها ويرشحها السياق.

وقد تجلت روعة الأسلوب القرآني في تقديم هذه المواضيع التي كانت متحركة غير ثابتة؛ أي متبادلة لمواقعها فما كان أساسيا في سورة، فهو فرعي في الأخرى، وما كان فرعي في هذه فهو أساسيا في تلك، وهكذا. ولعلّ السبب في ذلك هو لاستيفاء الكلام في هذه المواضيع كلها، وذلك لخطورتها. وهذه النكته لا يمكن أن تكون في كلام بشر. وبذلك نصل إلى القول بأن التشاكل في سور الحواميم ليس مجرد وسم يسم هذه السور وإنما هو جوهر ثابت فيها، وسلك تنتظم فيه سور الحواميم كلها كحبات اللؤلؤ.

قائمة المصادر والمراجع

جامعة الأمير
القادر للعلوم الإسلامية

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

أولاً-المصادر:

- 1- ابن أبي الإصبع: تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تعليق: محمد حفني شرف، القاهرة، د ط، (1416هـ-1995م).
- 2- ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن أبي الكرم: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تعليق: كامل محمد محمد عويضة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، (1419هـ-1998م).
- 3- الأخفش، سعيد بن مسعدة البلخي المجاشعي: معاني القرآن، تعليق: عبد الأمير محمد أمين الورد، عالم الكتب، بيروت-لبنان، ط 1، (1424هـ-2003م).
- 4- الألوسي، شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار التراث العربي، بيروت-لبنان، د ط، د ت.
- 5- الأباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب: إعجاز القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، (1421هـ-2001م).
- 6- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري، شركة الشهاب، الجزائر، د ط، 1991م.
- 7- البطلوسي، عبد الله بن محمد بن السيد: المثلث، تحقيق: صلاح مهدي الفرطوسي، دار الرشيد للنشر، العراق، د ط، (1401 هـ -1981م).
- 8- البغوي، أبو محمد حسين بن مسعود: تفسير البغوي "معالم التنزيل"، حققه وخرّج أحاديثه: محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة خيمرية وسليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، د ط، 1411هـ.
- 9- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: شعب الإيمان، باب في تعظيم القرآن، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، ط 1، (1421هـ-2000م).
- 10- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى: الجامع الكبير، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1996م.
- 11- التفتازاني، سعد الدين مسعود: كتاب المطول في شرح تلخيص المفتاح، تعليق: حاشية الميرسيد شريف، المكتبة الأزهرية للتراث، د ط، د ت.
- 12- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك: فقه اللغة وسرّ العربية، تحقيق: حمدو طماس، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط 1، (1425هـ-2004م).
- 13- الجاحظ، عثمان عمرو بن بحر:
- البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ط 2، ط 3، د ت.
- كتاب الحيوان، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 2، (1424هـ-2003م).

- 14- الجرجاني، عبد القاهر:
-دلائل الإعجاز، تعليق: د. محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط 3، (1420هـ-1999م).
- أسرار البلاغة في علم البيان، تعليق: د. محمد الاسكندراني و د.م.مسعود، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط 2، (1418هـ-1998م).
- 15- الجرجاني، علي بن عبد العزيز: الوساطة بين المتبني وخصومه، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم علي محمد البخاري، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، (1427هـ-2006م).
- 16- الجرجاني، محمد بن علي محمد: الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، تعليق: الدكتور عبد القادر حسين، مكتبة الناشر، د ط، (1418هـ-1997م).
- 17- ابن الجزري، شمس الدين: تقريب النشر في القراءات العشر، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليفي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، (1423هـ-2002م).
- 18- ابن جماعة، بدر الدين: كشف المعاني في متشابه المثاني، تعليق: محمد محمد داود، دار المنار، ط 1، (1418هـ-1998م).
- 19- ابن جني، أبو الفتح عثمان:
-الخصائص، تحقيق: علي النجار، المكتبة العلمية، دار الكتب المصرية، دط، د ت.
-سر صناعة الإعراب، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، (1421هـ-2000م).
- المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: علي النجدي ناصف وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، ط 2، د ت.
- 20- ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن: زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط 3، (1404هـ-1984م).
- 21- الحريري، أبو محمد القاسم بن علي: درة الغواص في أوهام الخواص، شرح: أحمد شهاب الدين الخفاجي، مطبعة الجوانب، القسطنطينية، ط 1، 1299هـ.
- 22- أبو حيان الأندلسي، محمد يوسف: البحر المحيط في التفسير مراجعة: صدقي محمد جميل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (1425هـ/1426هـ-2005م).
- 23- الخازن، أبو الحسن علاء الدين علي بن محمد: دباب التأويل في معاني التنزيل، ضبطه وصحّحه: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، (1425هـ-2004م).

- 24- الخطابي، حمد بن محمد: بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغول سلام، دار المعارف، القاهرة، ط 4، د ت.
- 25- الخطيب الإسكافي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله: درة التنزيل وغرة التأويل، تحقيق: محمد مصطفى أيدين، معهد البحوث العلمية، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، المملكة السعودية، ط 1، (1422 هـ - 2001 م).
- 26- ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن: الاشتقاق، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الحافي، القاهرة، ط 1، (1411 هـ - 1991 م).
- 27- الذهبي، شمس الدين: سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب أرنؤوط وأكرم البوشي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، (1404 هـ - 1984 م).
- 28- ابن رشيقي، القيرواني أبو علي الحسن: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تعليق: عبد الحميد الهنداوي، المكتبة العصرية، د ط، (1424 هـ - 2004 م).
- 29- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، مكتبة نزار مصطفى الباز، د ط، د ت.
- 30- الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى:
- الذكت في القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: خلف الله سلام، دار المعارف، مصر، د ط، 1967 م.
- معاني الحروف مذيلا بالإعجاز اللغوي لحروف القرآن المجيد، تحقيق: عرفان بن سليم العشا حسونة الدمشقي، المكتبة العصرية، ط 1، (1426 هـ - 2005 م).
- 31- ابن الزبير الغرناطي، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم:
- ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، تعليق: سعيد الفلاح، دار الغرب الإسلامي، ط 1، (1403 هـ - 1983 م).
- البرهان في ترتيب سور القرآن، دراسة وتحقيق: محمد شعباني، المملكة المغربية، د ط، (1410 هـ - 1991 م).
- 32- الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري:
- إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار الكتاب المصري، القاهرة، د ط، د ت.
- معاني القرآن وإعرابه، شرح وتحقيق: عبد الجليل شلبي، عالم الكتب، بيروت- لبنان، ط 1، (1408 هـ - 1988 م).
- 33- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، تعليق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الفكر للطباعة والتوزيع، بيروت- لبنان، د ط، (1421 هـ - 2001 م).

- 34- ابن زكريا، أبو الحسين أحمد بن فارس:
-مجمّل اللّغة، تعليق: محمد طعمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط 1، (1426هـ-2005م).
- معجم مقاييس اللّغة، تعليق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، (1420هـ-1999م).
- 35- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر:
-تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ووجوه التأويل، تعليق: مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط 2، (1426هـ-2005م).
-أساس البلاغة، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط 2، (1426هـ-2005م).
- 36- السبكي، بهاء الدين أحمد بن علي: عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، ط 1، (1423هـ-2003م).
- 37- السجل ماسي، أبو محمد القاسم: المنزّع البديع في تجنيس أساليب البديع، تحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط-المغرب، ط 1، (1401هـ-1980م).
- 38- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن محمد: مفتاح العلوم، تعليق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، (1420هـ-2000م).
- 39- ابن سلام، أبو عبيد القاسم: فضائل القرآن ومعالم آدابه، تحقيق: أحمد بن عبد الواحد الخياطي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، د ط، د ت.
- 40- ابن سنان الخفاجي، أبو محمد عبد الله بن محمد: سرّ الفصاحة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، (1402هـ-1982م).
- 41- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر: الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، (1408هـ-1988م).
- 42- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: الشفاء ضمن كتاب أرسطو طاليس، فن الشعر، مع الترجمة القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د ط، 1953م.
- 43- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمان:
-الإتقان في علوم القرآن، تعليق: عبد الرحمان فهمي الزاواوي، دار الغد الجديد، المنصورة-القاهرة، ط 1، (1427هـ-2006م).
-المزهر في علوم اللّغة وأنواعها، تعليق: فؤاد علي منصور، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، (1418هـ-1998م).
-الأشباه والنظائر في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د ط، ط ت.

- الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، مركز
هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، ط 1، (1424هـ -
2003م).
- تناسق الدرر في تناسق الآيات والسور، مخطوطة، د م، د ط، د ت.
- مرصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع، بحث في علاقات بين مطالع
سور القرآن وخواتيمها، قرأه وتممه: عبد المحسن عبد العزيز العسكر، مكتبة
دار المنهاج، الرياض-المملكة العربية السعودية، ط 1، 1426هـ.
- معترك الأقران في إعجاز القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1،
(1408هـ-1988م).
- لباب النقول في أسباب النزول، تحقيق: محمد محمد تامر، دار التقوى للتراث،
مصر، ط 1، (1425هـ-2004م).
- 44- الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين: تلخيص البيان في مجازات
القرآن، تحقيق: محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط 1،
(1374هـ-1955م).
- 45- الشهاب الحلبي، أحمد بن يوسف: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون،
تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، د ط، د ت.
- 46- الشوكانى، محمد بن علي بن محمد: فتح القدير الجامع بين فني الرواية
والدراية من علم التفسير، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، د ط، د ت.
- 47- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار: أضواء البيان في إيضاح القرآن
بالقرآن، دار علم الفوائد، جدة-السعودية، د ط، د ت.
- 48- الصبان، محمد بن عرفان: الرسالة البيانية، تحقيق: مهدي أسعد عرار، دار
الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، 2005م.
- 49- ابن الضريس، أبو عبد الله محمد بن أيوب: فضائل القرآن وما أنزل من القرآن
بمكة وما أنزل بالمدينة، تحقيق: عروة بدير، دار الفكر، دمشق-سورية، ط 1، (1408هـ -
1987م).
- 50- ابن طباطبا، محمد بن أحمد: عيار الشعر، شرح وتحقيق: عباس عبد الساتر،
مراجعة: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 2، (1426هـ-2005م).
- 51- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن،
تحقيق: عبد الله بن محسن التركي، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، ط 1، (1422هـ -
2001م).
- 52- العباسي، أبو الفتح عبد الرحيم بن عبد الرحمن: معاهد التنصيص على شواهد
التلخيص، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، عالم الكتب، بيروت، د ط، (1367هـ -
1947م).

- 53- ابن عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد: **تنزيه القرآن عن المطاعن**، تعليق: الراغب الأصفهاني، دار طلاب المعرفة، د ط، د ت.
- 54- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر: **فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري**، المكتبة السلفية، د ط، د ت، بدوي، دار الكلم الطيب، بيروت-لبنان، ط 1، (1419هـ-1998م).
- 55- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله: **الصناعتين: الكتابة والشعر**، تحقيق: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 2، (1409هـ-1989م).
- 56- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب: **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، (1422هـ-2001م).
- 57- العلوي، يحيى بن حمزة بن علي إبراهيم: **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**، مطبعة المقتطف، مصر، د ط، (1322هـ-1914م).
- 58- العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين: **التبيان في إعراب القرآن**، دار اليقين، مصر، ط 1، (1422هـ-2001م).
- 59- العمادي، أبو السعود، محمد بن محمد: **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، د ط، د ت.
- 60- الفارسي أبو علي، الحسن بن عبد الغفار: **الحجة للقراء السبعة**، مراجعة وتدقيق: بدر الدين قهوجي وأحمد يوسف الدقاق، دار المأمون للتراث، بيروت، د ط، د ت.
- 61- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد: **معاني القرآن**، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، محمد علي النجار، د ط، د ت.
- 62- الفراهيدي، الخليل بن أحمد: **كتاب العين**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، (1424هـ-2003م).
- 63- أبو الفرج، قدامة بن جعفر: **نقد الشعر**، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، د ط، د ت.
- 64- الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر بن يعقوب: **القاموس المحيط**، طبعة فنية منقحة ومفهرسة، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، (1426هـ-2006م).
- 65- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم: **الدينوري**، تأويل مشكل القرآن، تعليق: إبراهيم شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، (1423هـ-2002م).
- 66- القرطاجني، أبو الحسن حازم: **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تحقيق: محمد بن الحبيب الخوجة، الدار العربية للكتاب، تونس، ط 3، 2008م.

- 67- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر: **الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان**، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، (1427 هـ-2006 م).
- 68- القزويني، جلال الدين أبو عبد الله محمد: **الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبدیع**، تعليق: محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، د ت.
- 69- القنوجي، أبو الطيب صديق بن الحسن: **فتح البيان في مقاصد القرآن**، قدّم له: عبد الله إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، (1412 هـ-1992 م).
- 70- ابن القيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر:
- **الفوائد المشوق إلى علوم القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 2، (1408 هـ-1988 م).
- **بدائع التفسير**، جمع وتحقيق: يسري السيد محمد، دار ابن الجوزي، المملكة السعودية، ط 1، 1427 هـ.
- 71- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل: **تفسير القرآن العظيم**، دار الدعوة الإسلامية، ط 1، (1424 هـ-2003 م).
- 72- الكرمانی، محمود بن حمزة:
- **غرائب التفسير وعجائب التأويل**، تحقيق: شمران سركال يونس العجلي، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، مؤسسة علوم القرآن، بيروت-لبنان، ط 1، د ت.
- **أسرار التكرار في القرآن المسمى البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من حجة و البيان**، تعليق: عبد القادر أحمد عطا، دار الفضيلة، القاهرة، ط 1، د ت.
- 73- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى: **الكليات معجم في المصطلحات والفرق اللغوية**، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط 2، (1419 هـ-1998 م).
- 74- المبرّد، أبو العباس محمد بن يزيد: **الكامل**، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط 1، (1424 هـ-2003 م).
- 75- المقرئ، أحمد بن محمد بن علي الفيومي: **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، المطبعة الميمنية، مصر، ط 1، 1325 هـ.
- 76- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري: **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط 3، 2004 م.
- 77- ابن ناقي، أبو القاسم عبد الله: **الجمان في تشبيهات القرآن**، تحقيق: محمود حسن أبو ناجي الشباني، تنفيذ مركز الصف الإلكتروني، براج وخطيب، جدة-المملكة العربية السعودية، ط 1، (1407 هـ-1987 م).

- 78- النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل: **إعراب القرآن**، تعليق: الشيخ خالد العلي، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط 1، (1427هـ-2006م).
- 79- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد: **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، حققه وخرّج أحاديثه: يوسف علي، دار الكلم الطيب، بيروت-لبنان، ط 1، (1419هـ-1998م).
- 80- أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله:
-**كتاب الصناعتين الكتابة والشعر**، ترجمة: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 2، (1409هـ-1989م).
- الفروق اللغوية**، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، د ت.
- 81- الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد: **الوسيط في تفسير القرآن المجيد**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، (1415هـ - 1994م)،
- ثانيا-المراجع العربية:**
- 1- إبراهيم، أنيس:
-**دلالة الألفاظ**، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 5، 1984م.
-**الأصوات اللغوية**، مطبعة النهضة، مصر، د ط، د ت.
-**موسيقى الشعر**، مطبعة الأنجلو المصرية، ط 2، 1952م.
- 2- إبراهيم شادي، محمد: **البلاغة الصوتية في القرآن الكريم**، الرسالة، الدقي-مصر، ط 1988م.
- 3- أحمد سيد محمد عمار: **نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في النقد العربي القديم**، دار الفكر، دمشق-سورية، دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، ط 1، 1998م.
- 4- الأشقر عبد المنعم عبد السلام: **نظرات في علم البديع**، مطبعة الأمانة، مصر، ط 1، (1416هـ-1995م).
- 5- أشهبون عبد المالك: **عتبات الكتابة في الرواية العربية**، دار الحوار، اللاذقية-سورية، ط 1، 2009م.
- 6- الألباني، محمد ناصر الدين: **السلسلة الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة**، مكتبة المعارف، الرياض، ط 1، (1422هـ-2001م).
- 7- بدري عبد الجليل، محمد: **المجاز وأثره في الدرس البلاغي**، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، د ط، (1406هـ-1968م).
- 8- بدوي، أحمد أحمد: **من بلاغة القرآن**، نهضة مصر للنشر والتوزيع، د ط، 2005م.

- 9-البستاني، بطرس: دائرة المعارف، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ج 10.
- 10-بمبا، آدم: أسماء القرآن وأسماء سوره وآياته، معجم موسوعي ميسر، قسم الدراسات والنشر والعلاقات الثقافية، مراجعة وتقديم: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، ط 1، (1430هـ-2009م).
- 11-بندحمان جمال: الأنساق الذهنية في الخطاب الشعري التشعب والانسجام، منشورات TOP EDITION، الدار البيضاء، ط 1، (1430هـ-2009م).
- 12-البهذسلاوي، حسام: الدراسات الصوتية عند العلماء العرب والدرس الصوتي الحديث، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط 1، 2005م.
- 13-تحريشي، محمد: النقد والإعجاز، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د ط، 2004م.
- 14-تمام حسان:
- البيان في روائع القرآن دراسة لغوية أسلوبية للنص القرآني، عالم الكتب، القاهرة-مصر، ط 1، (1413هـ-1993م).
- اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، د ط، 1994م.
- 15-التهانوي، محمد علي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: رفيق العجم وعلي دحروج، مكتبة لبنان، ط 1، 1996م.
- 16-جاب الله أسامة عبد العزيز: جماليات التلوين الصوتي في القرآن الكريم، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط 1، 2013م.
- 17-جمعة، حسين: التقابل الجمالي في النص القرآني، دراسة جمالية فكرية، دار النمير للطباعة، دمشق، ط 1، 2005م.
- 18-جمعي الأخضر: اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د ط، 2002م.
- 19-الجمل، حسن عز الدين: مخطوطة الجمل معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1، 2008م.
- 20-جميل عبد الحميد: البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1998م.
- 21-الجندي، علي: فن الجناس بلاغة-أدب-نقد، دار الفكر العربي، مصر، د ط، د ت.
- 22-حبذكة الميداني، عبد الرحمن حسن: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، دار القلم، دمشق، دار الشامية، بيروت، ط 1، (1416هـ-1996م).
- 23-حليفي، شعيب: هوية العلامات في العتبات وبناء التأويل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 1، 2004م.

- 24-حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة التونسية، د ط، 1981م.
- 25-حمدان، محمود موسى: أدوات التشبيه دلالاتها واستعمالاتها في القرآن الكريم، مطبعة الأمانة، مصر، ط 1، (1413هـ-1992م).
- 26-حمداوي، جميل: مستجدات النقد الروائي، د م، ط 1، 2011م.
- 27-حمودة، طاهر سليمان: ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، الدار الجامعية للنشر والتوزيع، الإسكندرية-مصر، ط 1998 م.
- 28-الحنصالي، سعيد: الاستعارات والشعر العربي الحديث، دار توبقال للنشر، الدر البيضاء، المغرب، ط 1، 2005 م.
- 29-حوى، سعيد: الأساس في التفسير، دار السلام للطباعة، القاهرة، ط 1، (1405هـ-1985م).
- 30-بوخاتم مولاي، علي: مصطلحات النقد العربي السيميائي، الإشكالية والأصول والامتداد، 2004/2003، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، د ط، 2005م.
- 31-خطابي محمد، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط 2، 2006م.
- 32-داود، محمد محمّد: العربية وعلم اللغة الحديث، دار غريب، القاهرة، د ط، 2001 م.
- 33-دراز، عبد الله: الذبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن، دار القلم، الكويت، ط 1، 1970م.
- 34-الدرويش، محي الدين: إعراب القرآن الكريم وبيانه، دار الإرشاد، سورية، ط 3، (1412هـ-1992م).
- 35-الدوسري، منيرة ناصر: أسماء سور القرآن وفضائلها، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1426هـ.
- 39-الرافعي مصطفى صادق:
-تاريخ آداب العرب، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 2، 2009م.
-إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، د ط، (1423هـ-2003م).
- 40-الزرقاني، عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط 2، (1429هـ-2001م).
- 41-الزوبعي، طالب محمد إسماعيل: البلاغة العربية علم المعاني بين بلاغة القدامى وأسلوبية المحدثين، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ط 1، 1997م.

- 42- زيتون علي مهدي، إعجاز القرآن وأثره في تطور النقد الأدبي، دار المشرق، بيروت، ط 1، 1992م.
- 43- أبو زيد، أحمد: التناسب البياني في القرآن، دراسة في النظم المعنوي والصوتي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط 1، 1992م.
- 44- السامرائي، إبراهيم: في شعاب العربية، دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، دار الفكر، دمشق-سورية، ط 1، (1410هـ-1990م).
- 45- السامرائي، فاضل صالح:
-التعبير القرآني، دار عمار، عمان-الأردن، ط 3، (1425هـ-2004م).
-بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، دار عمار، عمان-الأردن، ط 2، (1422هـ-2001م).
-معاني الأبنية في العربية، دار عمار للنشر والتوزيع، الأردن، ط 2، (1428هـ-2007م).
- 46- السعدي، عبد الرحمان بن ناصر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تقديم: فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، دار الإمام مالك، ط 1، (1425هـ-2004م).
- 47- السلامي، عمار عبد الأمير راضي: بنائية الصورة القرآنية، جزء من متطلبات نيل درجة الدكتوراه في فلسفة اللغة العربية وآدابها، إشراف: علي كاظم أسد، جامعة الكوفة، قسم اللغة العربية، (1431هـ-2010م)،
- 48- سلطان منير: البديع تأصيل وتجديد، المعارف، الإسكندرية، ط 1، 1986م.
- 49- سلوم، تامر: نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، دار الحوار، اللاذقية-سوريا، ط 1، 1983م،
- 50- شريم جوزيف ميشال: دليل الدراسة الأسلوبية، المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، (1407هـ-1987م).
- 51- الشيخ أمين، بكري: البلاغة العربية في ثوبها الجديد، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط 6، 2002م.
- 52- شيخون، محمود السيد:
-أسرار التقديم والتأخير في لغة القرآن، دار الهداية للنشر والتوزيع، ط 1.
-الأسلوب الكنائي نشأته، تطوره، بلاغته، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط 1، (1398هـ-1978م).
- 53- الصابوني، محمد علي:

- الإبداع البياني في القرآن العظيم في الأمثال والتشبيه والتمثيل والاستعارة والكناية مع الإمتاع بروائع الإبداع، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، (1426هـ-2006م).
- صفوة التفاسير، دار القرآن الكريم، بيروت، ط 4، (1402هـ-1982م)،
- 54-ضيف شوقي: البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، د ط، د ت.
- 55-طبق، عبد الجواد محمد: دراسة بلاغية في السجع والفاصلة القرآنية، دار الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط 1، (1413هـ-1993م).
- 56-الطبل، حسن: أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية، دار الفكر العربي، القاهرة، د ط، (1418هـ-1998م).
- 57-الطرابلسي، محمد الهادي: خصائص الأسلوب في الشوقيات، منشورات الجامعة التونسية، د ط، 1981م.
- 58-ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط، 1984م.
- 59-عبابنة محمد سامي: التفكير الأسلوبي رؤية معاصرة في التراث النقدي والبلاغي في ضوء علم الأسلوب الحديث، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط 2، 2010م.
- 60-عباس، حسن: خصائص الحروف العربية ومعانيها -دراسة-، منشورات اتحاد الكتاب العرب، د ط، 1998م.
- 61-عبد الإله سليم: بنيات المشابهة في اللغة العربية مقارنة معرفية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، ط 1، 2001م.
- 62-عبد الباقي محمد فؤاد: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، د ط، (1422هـ-2001م).
- 63-عبد التواب رمضان: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، (1417هـ-1997م).
- 64-أبو العدوس، يوسف: الاستعارة في النقد الأدبي الحديث: الأبعاد المعرفية والجمالية، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط 1، 1997م.
- 65-عبد الرحمن، عائشة: التفسير البياني للقرآن الكريم ومسائل ابن الأزرق، دار المعارف، مصر، د ط، 1971م.
- 66-عبد القادر حسين:
- أثر النحاة في البحث البلاغي، دار غريب، القاهرة، د ط، 1998م.
- القرآن والصورة البيانية، عالم الكتب، بيروت، ط 3، (1405هـ-1985م).
- 67-العبد، محمد: المفارقة القرآنية، دراسة في بنية الدلالة، دار الفكر العربي، ط 1، (1415هـ-1994م).

- 68- عبد المطلب محمد:
-البلاغة العربية قراءة أخرى، الشركة المصرية العالمية للنشر لونغمان، ط 1، 1979م.
- البلاغة والأسلوبية، مكتبة لبنان، الشركة المصرية للنشر، ط 1، 1994م.
- بناء الأسلوب في شعر الحدائث التكوينية البديعي، دار المعارف، ط 1، 1993م.
- 69- عتر، نور الدين: علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح، دمشق-سورية، ط 1، (1414هـ-1993م).
- 70- عتيق، عبد العزيز: علم البيان، دار الآفاق العربية، القاهرة، د ط، (1424هـ-2004م).
- 71- عز الدين علي السيد: التكرير بين المثير والتأثير، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1979م، ط 2، 1986م.
- 72- عصفور، جابر: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 3، 1992م.
- 73- عضيمة، محمد عبد الخالق: دراسات في أسلوب القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، د ط، د ت،
- 74- العقاد، عباس محمود:
-أشبات مجتمعات في اللغة والأدب، دار المعارف، ط 6، د ت.
-اللغة الشاعرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د ط، د ت.
- 75- علوش، عبد القادر: سور الحواميم، دراسة بلاغية تحليلية، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، 2011م.
- 76- علي الصغير، محمد حسين:
-مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية، دار المؤرخ العربي، بيروت-لبنان، ط 1، (1420هـ-1999م).
- الصوت اللغوي في القرآن، دار المؤرخ العربي، بيروت-لبنان، ط 1، (1420هـ-2000م).
- 77- العمري، محمد: الموازنات الصوتية في الرؤية البلاغية والممارسة الشعرية نحو كتابة تاريخ جديد للبلاغة والشعر، أفريقيا الشرق، المغرب، د ط، 2001م.
- 78- العموش، خلود: الخطاب القرآني، دراسة في العلاقة بين النص والسياق، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، د ط، 2008م.
- 79- عون، علي أبو القاسم: بلاغة التقديم والتأخير في القرآن الكريم، دار المدار الإسلامي، ط 1، 2005م.

80- عياشي، منذر:

- الأسلوبية وتحليل الخطاب، مركز الإنماء الحضاري، ط 1، 2002 م.
- مقالات في الأسلوبية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط 1، 1990 م.
- 81- عيسى شحاتة عيسى على: العربية والنص القرآني دراسة للقضايا اللغوية في كتب إعراب القرآن ومعانيه في أوائل القرن الثالث هجري، دار قباء، القاهرة، د ط، 2001 م.
- 82- عيسى، محمد: أثر القراءات في الفهم اللغوي، دراسة تطبيقية في سورة البقرة، دار السلام، القاهرة، ط 1، (1430هـ-2009م).
- 83- الغدامي، عبد الله محمد: المشاكلة والاختلاف قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في التشبيه المختلف، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1994 م.
- 84- الغرفي، حسن: حركية الإيقاع في الشعر العربي المعاصر، أفريقيا الشرق، المغرب، د ط، 2000 م.
- 85- غركان، رحمن: مقومات عمود الشعر الأسلوبية في النظرية والتطبيق، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د ط، 2004 م.
- 86- الغماري، أبو الفضل عبد الله محمد الصديق: جواهر البيان في تناسب سور القرآن، مكتبة القاهرة، د ط، د ت.
- 87- الفاخري، صالح سليم عبد القادر: الدلالة الصوتية في اللغة العربية، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، د ط، د ت.
- 88- فضل، صلاح: نظرية البنائية في النقد الأدبي، مكتبة الأسرة، مصر، د ط، 2003 م.
- 89- فوال عكاوي، إنعام: المعجم المفصل في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 2، (1417هـ-1996م).
- 90- القاسمي، محمد جمال الدين: محاسن التأويل، تعليق: الشيخ عبد القادر عرفان الدمشقي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، (1425هـ/1426هـ-2005م).
- 91- القرالة، زيد خليل: الحركات في اللغة العربية، دراسة في التشكيل الصوتي، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، ط 1، (1424هـ-2004م).
- 92- القرعان، فايز عارف: التقابل والتماثل في القرآن الكريم "دراسة أسلوبية"، جدار للكتاب العالمي وعالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، ط 1، 2006 م.
- 93- قطب سيد:
- التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط 29، 2007 م.
- في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط 15، (1408هـ-1988م).
- مشاهد القيامة في القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط 14، (1423هـ-2002م).

- 94-قطب، محمد: دراسات قرآنية، دار الشروق، القاهرة، د ط، د ت.
- 95-قطب، محمد عبد العال: من جماليات التصوير في القرآن الكريم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 2، 2006م.
- 96-قليلة، عبد العزيز: البلاغة الاصطلاحية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 3، (1412هـ-1992م).
- 97-القماطي، محمد منصف: الأصوات ووظائفها، دار الوليد، طرابلس، د ط، 2003 م.
- 98-كمال بشر: علم الأصوات، دار غريب، القاهرة، د ط، 2000 م.
- 99-لاشين عبد الفتاح: البيان في ضوء أساليب القرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، (1420هـ-2000م).
- 100-الماكري، محمد: الشكل والخطاب مدخل لتحليل ظاهراتي، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، ط 1، 1991م.
- 101-محمد سعيد أحمد: التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، مكتبة الآداب، القاهرة، ط 2، (1421هـ-2000م).
- 102-محيسن، محمد سالم: القراءات وأثرها في علوم العربية، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د ط، (1404 هـ-1948م).
- 103-مختار عمر، أحمد: معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، (1429هـ-2008م).
- 104-مرتاض، عبد المالك:
- نظام الخطاب القرآني تحليل الخطاب السيميائي، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، د ت.
- نظرية القراءة تأسيس للنظرية العامة للقراءة الأدبية، دار الغرب للنشر والتأويل، د ط، د ت.
- شعرية القصيدة قصيدة القراءة، تحليل مركب لقصيدة أشجان يمانية، دار المنتخب العربي، بيروت-لبنان، ط 1، (1414هـ-1994م).
- 105-مرشد، سعيد أحمد محمود: الحذف والتقدير في القرآن الكريم، د م، د ط، 1990م.
- 106-المسدي عبد السلام: الأسلوبية والأسلوب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، ط 5، يناير 2006م.

- 107-المسييري، منير محمود: دلالات التقديم والتأخير، دراسة تحليلية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1، (1426هـ-2005م).
- 108-مصطفى ناصف: نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس، بيروت-لبنان، د ط، د ت.
- 109-مصلوح، سعد عبد العزيز: في البلاغة العربية والأسلوبيات النصية آفاق جديدة، مجلس النشر العلمي، د ط، 2003م.
- 110-المطعني، محمد عبد العظيم: خصائص التعبير القرآني، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1، (1413هـ-1992م).
- 111-مطلوب، أحمد: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، الدار العربية للموسوعات، ط 1، (1427هـ-2006م).
- 112-معلوف أحمد سمير: حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط 1، 1996م.
- 113-مفتاح محمد:
- التلقي والتأويل مقارنة نسقية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط 2، 2001م.
- تحليل الخطاب الشعري إستراتيجية التناس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط 4، 2005م.
- المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط 1، 1999م.
- دينامية النص (تنظير وإنجاز)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 3، 2006م.
- التشابه والاختلاف نحو منهجية شمولية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط 1، 1996م.
- 114-منصر، نبيل: الخطاب الموازي للقصيدة العربية المعاصرة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، ط 1، 2007م.
- 115-ميشال شريم، جوزيف: دليل الدراسات الأسلوبية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط 2، 1987م.
- 116-ناظم، حسن: البنى الأسلوبية دراسة في أنشودة المطر للسياب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط 1، 2002م.

- 117-النقراط عبد الله محمد: بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم، دار توبقال، ط 1، (1423هـ-2002م).
- 118-النويهي محمد: الشعر الجاهلي منهج في دراسته وتقويمه، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د ط، د ت.
- 119-الهاشمي، سيد أحمد: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، دار الفكر، بيروت-لبنان، د ط، (1424هـ-2003م).
- 120-هنداوي، عبد الحميد: الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم، دراسة نظرية تطبيقية، التوظيف البلاغي لصيغة الكلمة، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط 1، (1429هـ-2008م).
- 121-الولي، محمد: الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1990م.
- 122-ويس، أحمد محمد: ثنائية الشعر والنثر في الفكر النقدي "بحث في المشاكلة والاختلاف"، منشورات وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، دمشق، د ط، 2002م.
- 123-ياسوف أحمد: جماليات المفردة القرآنية، دار المكتبي، سورية- دمشق، ط 2، (1419هـ-1999م).
- ثالثا-المراجع المترجمة:
- 1-أ. أ. ريتشاردز:
- مبادئ النقد الأدبي والعلم والشعر، ترجمة: محمد مصطفى بدوي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة-مصر، ط 1، 2005م.
- فلسفة البلاغة، ترجمة: سعيد الغانمي، دناصر حلاوي، أفريقيا الشرق، المغرب، د ط، 2002م.
- 2-أولمان، ستيفن: دور الكلمة، تحقيق وترجمة: كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، د ط، د ت.
- 3-باتريك شارودو ودومينيك منغونو: معجم تحليل الخطاب، ترجمة: عبد القادر المهيري وحمادي صمود، دار سيناترا للترجمة، تونس، د ط، 2008م.
- 4-جاكوبسون، رومان: النظرية الشعرية، ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 1، 1988م.
- 5-جورج مولينييه: الأسلوبية، ترجمه وقدم له: بسام بركة، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط 1، (1420هـ-1990م).
- 6-جوزيف كورتيس: سيميائية اللغة، ترجمة: جمال الحضري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، د ط، د ت.

- 7-جون كوهين: النظرية الشعرية بناء لغة الشعر اللغة العليا، ترجمة وتقديم وتعليق: أحمد درويش، دار غريب، القاهرة، ط 4، 2000م.
- 8-فرانسوا مورو: البلاغة المدخل لدراسة الصور البيانية، ترجمة: محمد الولي وعائشة جرير، أفريقيا الشرق، المغرب، د ط، 2003م.
- 9-هنريش بليث: البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، ترجمة وتعليق: محمد العمري، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء-المغرب، د ط، 1999م.
- رابعا-المراجع الأجنبية:

1-Dubois Jean et les autres: **Dictionnaire de linguistique**, Larousse, Paris, 1994

2-Greimas Algirdas Julien et Josef Courtés: **Sémiotique dictionnaire raisonne de la Théorie du langage**, Paris, Hachette. 1979.

3-Greimas Algirdas Julien : **La Sémantique Structurale, recherche de méthode librairie**, Paris, 1966.

4-Greimas Algirdas Julien: **Essais de Sémiotique Poétique**, Librairie la rousse, Paris, 1972.

5-Larousse, Dictionnaire Encyclopédique, Volume1, Dictionnaire Des Noms Communs, Locutions Latines, Grecques et Etrangères, Sélection du Readers Digest, 1994 .

خامسا-المجلات والدوريات:

- 1-سوسان، رشيد: **مصطلح التشاكل في أعمال د.محمد مفتاح**، مجلة ضفاف، مجلة إبداعية ثقافية، العدد 8، يناير 2005م.
- 2-صياد سهام: **المشاكل في الدرس البلاغي القديم**، الآداب، مجلة علمية متخصصة ومحكمة تصدر عن قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة منتوري، قسنطينة، العدد 13، السنة 2012م.
- 3-الطرابلسي، محمد الهادي: **النص الأدبي وقضاياها عند ميشال ريفاتير من خلال كتابه «صناعة النص» وجون كوهين من خلال كتابه «الكلام السامي»**، مجلة فصول، مجلة النقد الأدبي، المجلد 5، العدد 1.
- 4-فضل، صلاح: **بلاغة الخطاب وعلم النص**، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 164، أغسطس 1992م.
- 5-الفتحي، صبحي إبراهيم: **علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق**، الخطابة النبوية نموذجاً، مجلة علوم اللغة، المجلد التاسع، العدد الثاني، 2006 م.

6-مرتاض، عبد المالك: ممارسة العشق بالقراءة سعي لتأسيس نظرية للقراءة الأدبية، مجلة نزوى، مجلة فصلية ثقافية، عمان، العدد 8 أكتوبر 1996م-جمادى 1417هـ.

7-Michel Arrivé: **Pour une théorie des textes poly-isotopiques**, Sémiotique textuelle, sous la direction de Michel Arrivé et Jean Claud, Coquet langage, revue trimestrielle ,8^{ème} année, N° 31, 1973.

سادسا-الرسائل الجامعية:

1-الرواشدة، حامد سالم درويش: **الشعرية في النقد العربي الحديث (دراسة في النظرية والتطبيق)**، إشراف: سامح الرواشدة، رسالة مقدمة استكمال لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في الأدب والنقد، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة مؤتة، الأردن، 2006م.

فهرس الموضوعات

جامعة الأمير
عبد القادر للعلوم الإسلامية

ب	مقدمة
02	مدخل : قراءة مفاهيمية
02	1- تعريف البنية
02	2- تعريف التشاكل: لغة واصطلاحا
23	3- تعريف مصطلح المنظومة
24	4- التعريف بسور الحواميم وفضائلها
32	الباب الأول: التشاكل الصوتي
33	الفصل الأول: تشاكل الصوامت في منظومة الحواميم
33	1/أهمية المقوم الصوتي في النقد العربي القديم وفي القرآن الكريم
44	2/تشاكل الصوامت في التركيب
52	3/ تشاكل الصوامت في اللفظة
67	الفصل الثاني: تشاكل الصوائت في منظومة الحواميم
67	1-الحركات
77	2 -المدود
88	الفصل الثالث: التشاكل اللفظي
88	1 -التجنيس وأنواعه في منظومة الحواميم
101	2-الترديد في منظومة الحواميم
103	1.2-الترديد اللفظي
110	2.2-الترديد الجملي
115	3.2-الترديد الحرفي أو العددي
119	3-المشاكل في منظومة الحواميم
129	الباب الثاني: التشاكل التركيبي
130	الفصل الأول: التقديم والتأخير
132	1-تقديم اللفظ على عامله ومن المعاني التي ينجزها
132	1.1-الاختصاص
139	2.1-التقوي
140	3.1-الاهتمام
146	4.1-التهديد والوعيد
149	5.1-التوبيخ والتحقير
151	6.1-التشريف
153	7.1-تعجيل المسرة

154	2-التقديم والتأخير في غير العامل أو (التقديم والتأخير المعنوي).....
154	1.2-السبق بالزمان والإيجاد
159	2.2-التشريف
161	3.2-التعظيم
162	4.2-السببية
162	5.2-المسببية
163	6.2-التناسب المعنوي
166	الفصل الثاني: زيادة المبنى لزيادة المعنى

177	الفصل الثالث: التوكيد
195	الفصل الرابع:
	الحذف

198	1-الاقتطاع
199	2-الاكتفاء
201	3-الاحتباك
204	4-الاختزال
204	1.4-حذف الحرف
204	1.1.4-حذف النون
205	2.1.4-حذف الياء والاجتزاء بالكسرة
209	3.1.4-حذف الواو والاجتزاء بالضممة
209	4.1.4-حذف حرف الجر
210	2.4-اختزال الكلمة ويكون اسماً أو فعلاً
210	1.2.4-الحذف الفعلي
215	2.2.4-الحذف الاسمي
215	1.2.2.4-حذف المبتدأ والخبر
219	2.2.2.4-حذف الفاعل والمفعول به
224	3.2.2.4-حذف الصفة
	والموصوف
227	4.2.2.4-حذف المضاف والمضاف
	إليه
230	3.4- حذف الجملة

234	الفصل الخامس: الالتفات

235	1-الالتفات الزمني
236	1.1-الإخبار عن الفعل الماضي بالمضارع

240	2.1-الإخبار بالزمن الماضي عن المستقبل

244	2-الالتفات في الضمائر
244	1.2-الالتفات من الغيبة إلى الخطاب
246	2.2-الالتفات من الخطاب إلى الغيبة
250	3.2-الالتفات من الغيبة إلى التكلم
254	4.2-الالتفات من التكلم إلى الغيبة
259	الباب الثالث: التشاكل البياني
260	الفصل الأول: التشبيه

285	الفصل الثاني:
	الاستعارة
288	1-الاستعارة الاسمية
291	1.1-الاستعارة بالصفة
294	2.1-الاستعارة بالإضافة
298	2-الاستعارة الفعلية
298	1.2-الاستعارة الفعلية من جهة الفاعل
300	2.2-الاستعارة من جهة المفعول
306	3-الاستعارة التهكمية
312	4-الاستعارة التمثيلية
321	الفصل الثالث: الكناية
335	الفصل الرابع: المجاز المرسل

352	الباب الرابع: التشاكل العام
352	الفصل الأول: تشاكل أسماء السور مع مقاصدها

354	1-تشاكل اسم غافر مع مقصودها
358	2-تشاكل اسم فصلت مع مقصودها
363	3-تشاكل اسم الشورى مع مقصودها
367	4-تشاكل اسم الزخرف مع مقصودها
370	5-تشاكل اسم الدخان مع مقصودها
373	6-تشاكل اسم الجاثية مع مقصودها

3777-تشاكل اسم الأحقاف مع مقصودها
382 الفصل الثاني: تشاكل المطالع والخواتيم في منظومة الحواميم
3821-تشاكل المطالع في منظومة الحواميم
3831.1-الحروف المقطعة
3962.1-الكتاب
3991.2.1-أسماء الكتاب (الكتاب / القرآن)
4032.2.1-ماهية الكتاب
4113.2.1-صفات الكتاب
4153.1-الخالق عز وجل وصفاته (مصدر الكتاب)
4172-تشاكل الخواتيم في منظومة الحواميم
4171.2-خواتيم تمجيدية
4182.2-خواتيم تأديبية و تثبيتية
4203.2-خواتيم وعيدية
4213-تشاكل مطلع السورة وخاتمتها في منظومة الحواميم
4284-تشاكل مطلع السورة بخاتمة السورة التي قبلها
437 الفصل الثالث: تشاكل البناء الهيكل لسور الحواميم
446 الفصل الرابع: تشاكل المضامين في سور الحواميم
4501-محور الكتاب
4501.1-تشاكل الكتاب / الحياة
4512.1-تشاكل الكتاب / النور
4522-محور الكفر والإيمان
4531.2-الإيمان
4531.1.2-تشاكل الإيمان / الربح والنماء
4542.2-الكفر
4541.2.2-تشاكل الكفر / الخسران
4562.2.2-تشاكل الكفر / العمى
4593.2.2-تشاكل الكفر / الكبر
4613-محور الثواب والعقاب
4611.3-الثواب
4621.1.3-تشاكل الجنة/ الأمن والنجاة
4682.3-العقاب
4691.2.3-تشاكل العذاب / الإهانة

4754-محور القدرة الإلهية
4751.4-تشاكل القدرة الباهرة / الرّحمة (الترغيب)
4782.4-تشاكل القدرة القاهرة / القهر (التخويف والترهيب)
488خاتمة
494 فهرس المصادر والمراجع
520 فهرس الموضوعات

عبد القادر للعطوم الإسلامية

الملخصات

جامعة الأمير
عبد القادر للعطوم الإسلامية

يمثل هذا البحث محاولة لتعقب ظاهرة التشاكل في القرآن الكريم، وبالتحديد في منظومة الحواميم التي تتحكم فيها جملة من العوامل المشتركة كوحدة الافتتاح؛ فالسور السبع كلها تنسل من حرفي التهجي (حم)، ووحدة المكان وهو مكة المكرمة، ثم وحدة الزمان ونعني به نزولها متتاليات كترتيبها في المصحف دون أن تتخللها سورة أخرى، وغير ذلك مما تشترك فيه السور السبع، مما كان له تأثيره في جعل هذه السور منظومة واحدة تتشابه وتتقارب وتتماثل وتتشابك حتى لكأنها سورة واحدة، هذا مع احتفاظ كل سورة بشخصيتها المميزة، وتلك هي معجزة القرآن الكريم.

ولقد تبين لنا من خلال تقليب النظر في مختلف مستويات الحواميم أن التشاكل فيها ليس واحداً، وإنما هي تشاكلات صوتية وتركيبية وبيانية وبنائية وموضوعية، منها ما يكون في السورة الواحدة، أو بين السور فيما بينها. فكانت السور السبع في ذروة الانسجام والالتحام والتشاكل.

Cette recherche représente un essai de suivre le phénomène d'isotopie dans le Coran, et plus précisément dans le système «d'Alhawwamim» qui est contrôlé par un nombre de facteurs communs comme l'unité de l'ouverture. Les sept Surah entières distillent de l'orthographe littérale (HM), l'unité de lieu qui est la Mecque, puis l'unité de temps, c'est à dire leur descente l'une après l'autre comme leur ordre dans le Coran sans être intercalées avec d'autres Surah, et d'autres facteurs qui sont en communs entre les sept Surat. Cela a eu l'impact de rendre ses surah de la même organisation, et sont similaires et entrelacées comme étant une seule Surat. Tout cela en permettant à chaque Surat de conserver sa personnalité spécifique.

C'est cela le miracle du Coran. Nous avons constaté à travers la recherche dans les différents niveaux «d'Alhawwamim» que son isotopie n'est pas une seule, mais plutôt des isotopies audio, complexes, synthétiques, métaphoriques, constructives et objectives, dont certaines sont dans la même Surah, ou entre les Surat. Ce qui a rendu les sept Surat au sommet de l'harmonie, la cohésion et l'isotopie.

Abstract

This research represents an attempt to follow the phenomenon of isotopy in the Koran, and more precisely in "Alhawwamim" system which is controlled by a number of common factors such as unity of aperture. The seven whole Surah distill literal spelling (HM), the unity of place which is Mecca, then the unity of time, i.e. their descent one after the other as their order in the Koran without being intercalated with another Surah, and other factors that are in common among the seven Surat. These had the impact of making this surah of the same organization, and are similar and intertwined as one Surat. All this by allowing each Surat to retain its specific personality.

This is the miracle of the Quran. We have found through research in the different levels of "Alhawwamim" that its isotopy is not the same, but rather audio, complex, metaphorical, constructive, synthetic and objective isotopies, some of which are in the same Surah, or Between the Surat. What made the seven Surats at the top of harmony, cohesion and isotopy.

مركز
العلوم
الإسلامية