

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 لتتحسس 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 ثمة 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 ثمة 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 كشفت 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، فخصّصنا الباب الأول لبحث التشاكل الصوتي وذلك ببحث العلاقة بين الصوت والدلالة التي يركبها السياق فقسّمناه 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 تجسيديا. 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 خصّصناه 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.

وأهينا 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 اصطلاحا

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 والزبد، 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 شكال، 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 الأشكُل 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، وشكّل العنب أبيض بعضه أو اسودّ، وأخذ في النضج، أشكل وشكّل الأمر التبس، والكتاب أعجمه كأشكله كأنه أزال عنه الإشكال، والدابة شدّ قوائمه بحبل كشكلها، واسم الحبل الشُّكْل (ج) ككتب، والشُّكْل في الرُّجْل خيط يوضع بين التصدير والحقب، ووثاق بين الحقب والبطان وبين اليد والرُّجْل، 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: {وَوَيْ 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 ي }، فإنه لا يشاكل بالعبد إلا العصيان، ولا يشاكل، بالرب إلا الغفران...»⁽³⁾.

أما الموضع الثاني فهو قوله تعالى: { □ □ □ □ □ } [ص 58/58]، والشكل هو المثل أي «ومذوقات آخر من شكل هذا المذوق من مثله في الشدة والفضاعة»⁽⁴⁾، وهو «أشياء من هذا القبيل: الشيء و ضده 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 المشاكلة حول معاني المشابهة والمواقفة، ويظهر ذلك جلياً في مختلف العلوم والمجالات التي تطلق اسم المشاكلة على الأشياء المتعلقة، والتي قد تشكل لما بينها من مشابهة ومماثلة، ومن ذلك ما ورد في معجم كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، أنّ 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 شبيحا، 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: تفسير الكشاف، 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 يشتهب 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 اتفاهما في الكيفية والمساواة اتفاهما في الكمية والمماثلة اتفاهما في النوعية، وقد يراد من المشاكلة التناسب المسمى بمراعاة النظر أعني جمع أمر مع ما يناسبه لا بالتضاد»⁽²⁾.

والمشاكله عند البلاغيين هي فن بديعي قائم بذاته يقوم بوظيفة التحسين المعنوي، ومعناها كما استقر عند بعض البلاغيين المتأخرين السكاكي والقزويني و شراح التلخيص هو «ذكر الشئ 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 للمشاكله. والمشاكله نوعان تحقيقية وهي التي يذكر فيها لفظ المشاكل ومنها:

قول أبي الرعمق [الكامل]:

إخواننا فصدوا الصبوح بسحرةٍ *** فأتى رسولهم إلي خصوصاً

قالوا اقترح شئياً نُجد لك طبخةً *** قلت اطحوا لي جبّةً وقميصاً

فالمشاكله 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 اطحوا: 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 والبيدع، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د ط، د ت، ص 360.

و قول عمرو بن كلثوم [من الوافر]:

أَلَا لَا يَجْهَلَنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا *** فَجَهْلٌ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ

أراد: فنجازيه على جهله، فجعل لفظه "فجهل" موضع فنجازيه لأجل المشاكلة(2)، فالجهل الأول على حقيقته وهو الظلم والعدوان، بينما الجهل الثاني في غير حقيقته؛ وهو الرد على الجهل فاستعار لفظ الجهل للعقاب مشاكلة.

وقد وردت في الذكر الحكيم العديد من أمثلة المشاكلة سنفصل في بعضها في مكانها من البحث بحول الله. كقوله تعالى: { س ن ث ن ث ن ث ه ه ه } [المائدة / 116]، أقام نفسك مقام ذاتك، لتشاكل نفسي، وقوله تعالى: { ه ه ه ع } [الشورى / 40] أقام سيئة مقام عقوبة لتشاكل السيئة الأولى(3).

«وقد تقدر المشاكلة لعدم التلطف بالمشاكل»(4)، كقوله تعالى: { ك ك ك س ن ن ن ن ن } [البقرة / 138]، يقول الفراء (ت 207 هـ): «وقوله صبغة الله إنما قيل «صبغة الله لأنّ النصراني كانوا إذا ولد المولود جعلوه في ماء لهم، يجعلون ذلك تطهيرا له كالختانة، وهي في إحدى القراءتين قل: "صبغة الله"، وهي الختانة، اختنن إبراهيم -صلى الله عليه وسلم- فقال: قيل "صبغة الله" يأمر بها محمد -صلى الله عليه وسلم- فجرت الصبغة على الختانة لصبغهم الغلمان بالماء...»(5).

وقد دارت لفظة المشاكلة في كلام العلماء والبلاغيين بمفهومها اللغوي، وهو المماثلة والموافقة، كما يتبين ذلك فيما أورده الجاحظ (255 هـ)، من كلام بشر ابن المعتمر (210 هـ) في صحيفته التي أوصى فيها من يتقدم إلى قرص الشعر بمراعاة جملة من المسائل من بينها: أن يتجنب التكلف والتصنع، فلا يكره اللفظة كما قال: «... على

(1) ينظر: الجرجاني، محمد بن علي بن محمد: الإشارات والتنبيهات، تحقيق عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، د ط، (1418هـ-1997م)، ص 242. السبكي، بهاء الدين أحمد بن علي: عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، ط 1، (1423هـ-2003م)، ج 2، ص 237.

(2) 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)، ج 1، ص 253.

(3) الجرجاني، محمد بن علي بن محمد: الإشارات والتنبيهات، ص 243.

(4) الخطيب القزويني، جلال الدين أبو عبد الله محمد: الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع، ص 360.

(5) الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد: معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، محمد علي النجار، د ط، د ت، ج 1، ص 97.

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، وأجدد 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: «...قبیح 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، (1380هـ-1960م)، 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 خِلْجَالٍ
وَأَسْبَأُ الرِّزْقَ الرُّوِّيَّ 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 يستجاد 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 مزاجية ومناسبة: المزاجية 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 والمثابرة، ومن ذلك محمد بدري عبد الجليل صاحب كتاب «المجاز وأثره في الدرس اللغوي» تتبع في الفصل الثالث منه: المشاكلة في النحو والصرف والقراءات القرآنية مبينا أن المشاكلة تعني مثابرة الأمر ومشاكلة الموقف، أي مراعاة الموقف أيًا 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، 1404 هـ - 1984 م)، ج 16، ص 513.

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

(4) ينظر: مرتاض، عبد المالك: نظرية القراءة، تأسيساً 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، الدر البيضاء-المغرب، ط 1، 2005 م، ص 143.

(4) جوزيف كورتيس: سيميائية اللغة، ترجمة: جمال الحضري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، 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 وتقييداً»⁽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 تشاغلت 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 وبالسباق 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 الحدّثي 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 العربى، 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، فمفاهيم 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 البيئات 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، التشعب 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 شيوخه 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 تَلَّاحَمَ قَبْلَ التَّقَدُّمِ

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 كالأوزان 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 وَكُورَرْتِ *** وَبِالطَّوَّاسِينَ اللَّوَاتِي تُلْتَثُتُ
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 زغلول، 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 مرة 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 أتأق 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 ونسيجاً وتصويراً وديباجاً... 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 النسيج 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 واحداً وسبكاً سبكا واحداً، 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 عَضِدٍ يُدْرِكُ ظَلَامَتَهُ *** إِنَّ الدَّالِّيلَ الَّذِي لَيْسَتْ لَهُ عَضِدٌ
تَنْبُو يَدَاهُ إِذَا مَا قَلَّ نَاصِرُهُ *** وَيَأْتِفُ الضَّيْمَ إِنْ أَثْرَى لَهُ
عَدْدُ(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 المزايا 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 بتخيّر «...اللفظ وإصابة معناه، وجودة مطالعه، ولين مقاطعه واستواء تقاسيمه، وتعادل أطرافه، وتشبيهه إعجازه بهواديته، وموافقة مآخيره لمبادهيه، 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 مفردا كان أو تركيبيا، والعلة في تخصيص اللفظ بالعناية هي أنه مضمار التفاضل ومظنة البراعة، وليس المعنى الذي هو طوع يمين كائنا 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 للمتلقى، وبوابة الاستجابة التي منها تدخل النفس عوالم اللغة والانبساط، كان الاهتمام منصبا على تحسينها لأنها معقل البلاغة، فيها يستعذب المعنى المبتذل المستكره، وبإسفافها وغطائها-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 نسلم له بـ (الشكلانية)⁽⁴⁾ المطلقة بسبب آراء أخرى تبين 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 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، والتواشيع 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 سمعهم للرسول صلى الله عليه وسلم خلسة.

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

وأمر الله عز وجل 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 وتودة 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 يتغنى بالقرآن، وقال صاحب له: يريد يجهر به»⁽³⁾، وقد اختلفوا في معنى (يتغنى) «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- يتغنى يريد به تحسين الصوت به غير أنه يميل به نحو التحزين وليس التطريب»⁽⁵⁾.

(*) روت الأخبار أن 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: إنه إذا رآكم سفهاءكم تفعلون ذلك فعلوه، واستمعوا إلى ما يقوله واستمالهم وأمنوا به، فلما كان في الليلة الثانية عادوا وأخذ كل منهم موضعه، فلما أصبحوا جمعهم الطريق فاشتد 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 لا أمنت 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 مَنَّاً»⁽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 يمجُّه، 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 تشتم 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 واتِّساق 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 وترجيحه 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.

نحو القاع. والعجيب أنّ اجتماع هذين الصامتين (اللّام والهاء) يسمح لنا باستنباط الكلمة المحور. و «هي ما يبني عليها النص، سواء أكانت مذكورة أم مضمرة»⁽¹⁾، والكلمة المحور التي انبنت عليها الآية هي (الهاوية) وكذلك (اللّهو) وبين الكلمتين ارتباط وثيق كارتباط النتيجة بالسبب لأنّ اللّهُو يقود إلى الهاوية.

كما أنّ صوامت الآية تمنحنا معنى ثان، يصنعه اقتران واقتراب حرفي (العين واللّام) كما هو بيّن في الآية:

{ أ ب پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ }
ع ل ع ل ع ل ع ل ع ل ع ل

ع ل أي أنّ هذا اللّاهي واقع تحت أغشية من الضلال والغفلة يستحيل إزاحتها عنه.

وفي قوله تعالى: { ع ع ك ك و و و و و و و و }

ي ي پ پ □ □ □ □ [غافر / 07]، تهيمن في هذه الآيات حروف اللّين والاستفال بما فيها من خفض وهي (ح، م، ل، ن، ر، ش، س، و، ب) وذلك لتشاكل مشهد ووقوف حملة العرش بين يدي الله عزّ وجلّ. وهو مشهد يحفّه الجلال والرّهبة من كلّ مكان، ويغشاه الخشوع والخصوع، حيث ترتفع أصوات حملة العرش ومن حوله بالتسبيح والتحميد والتهليل تنزيها وتعظيما لخالق السموات والأرض، ولا أنسب لهذا الموقف إلاّ حروف مثل (النون، الميم، اللام، والباء، الرّاء، الغين، والعين). وهي كلها تشترك في صفة الجهر^(*).

ثمّ ترقّ وتهمس أصوات حملة العرش بالدعاء والضراعة سائلة الرحمة والمغفرة لمن في الأرض من المؤمنين، حيث يسود جوّ من المناجاة والضراعة لمن وسعت رحمته وعلمه كلّ شيء، ولأنّ دعاء الخالق مطلقا يقتضي أن يكون المخلوق بين يديه كالحيّس البالي، فما بالك بالملائكة المكرمين، بل وبخاصة الملائكة وهم حملة العرش، أعراف الخلق بالله سبحانه وتعالى، وأوجلهم منه، فلا عجب إذن من أن يلين الخطاب ويرق وتكون مناجاتهم بهذه الرقة التي لا يسعنا ونحن نرددها إلاّ أن نهمس بها، ونستشعر حنو الملائكة، وحبهم الفياض وهذا ما يوحي به تكرار "الهاء والسين والشين والفاء..." وهي حروف مهموسة^(**). ثمّ نجد الإلحاح في الطلب، رجاء الاستجابة في تكرار حرف الرّاء، وكذلك في المدّ المتكرّر بالواو والياء. ومن ثمّة نلاحظ أنّ أصوات هذه الآية قد تأخى فيها الجهر بالهمس، وامتزجت فيها الشدّة والرخاوة مشاكلة بذلك مقام التسبيح وما يتوافق وعزّ الألوهية، ومقام الدعاء وما يقتضيه حنو الربوبية، وهذا من الإعجاز الصوتي للنظم القرآني الذي: «يراعي في توزيع الأصوات وتأليفها ما يناسب المعاني والأغراض،

(1) مفتاح، محمّد: دينامية النص (تنظير وإنجاز)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط 3، 2006 م، ص 94.

(*) الأصوات المجهورة هي «تلك التي تهتز معها الأوتار الصوتية وتتذبذب». عبد التواب، رمضان: المدخل إلى علم اللغة العربية ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، (1417هـ - 1997م)، ص 36.

(**) الأصوات المهموسة هي تلك «التي لاتهتز معها الأوتار الصوتية». عبد التواب، رمضان: المدخل إلى علم اللغة العربية ومناهج البحث اللغوي، ص 36.

ما أضفى على الخطاب جواً من اللبونة والحسن والانشراح، وهكذا فإن «الآيات التي ترد في مقامات الترغيب والتسلية والتلطّف فإنّ الرضى والمحبة اللذان يعمران المقام تنعكس آثارهما على الألفاظ والعبارات فتجعلها رقيقة رحية الإيقاع»⁽¹⁾.

ومن ذلك قوله تعالى: {كَبَّ كَبَّ كَبَّ كَبَّ، كَبَّ كَبَّ، نَ نَ نَ نَ نَ، هَ هَ هَ هَ هَ، هَ هَ هَ هَ هَ، عَ عَ عَ عَ عَ، كَ كَ كَ كَ كَ، وَ وَ وَ وَ وَ، وَ وَ وَ وَ وَ} [الدخان / 51-57]، هو ذاته مشهد النعيم الذي رسمته سورة الزخرف، حيث ترسم أصوات الحروف وجرسها جواً من الخفة والرشاقة التي يؤدّيها تراكم خاصة حرف السين والنون والفاء، بما فيها من همس ورخاوة وغير ذلك من صفاتها التي تحفّز الخيال للقبض على صورة الجنات، وما تطويه هذه اللفظة من ألوان وظلال تزيدها صورة الثياب وقد لان ونعم خفيفها وجليظها، وهور العين والفاكهة جمالا أخذًا، كلّ ذلك فضل من الله ومنة.

ومن ثمة ندرك أنّ للمكوّن الصوتي في النظم القرآني أثره البالغ الدقة في أداء المعنى أو تقريبه، حيث يعمل التشاكل بين الإيقاع الصوتي والمعاني على رسم صورة المعاني في الخيال وإثارة الإحساس بها في نفوس المخاطبين⁽²⁾، وحتى وإن وردت أصوات القوّة والأشدة كالضاد والطاء والقاف، إلّا أنّها تنتمى خصائصها في خصائص أصوات اللين، ويخفت وقعها بسبب هيمنة هذه الأخيرة.

وصورة أخرى من صور التشاكل الصوتي، الذي تلعب فيه أصوات الحروف وخصائصها دورا بارزا في الدلالة على المعنى، قوله تعالى: {أَبَ بَ بَ بَ بَ بَ، بَ بَ بَ بَ بَ، جَ جَ جَ جَ جَ، جَ جَ جَ جَ جَ، كَ كَ كَ كَ كَ، كَ كَ كَ كَ كَ، نَ نَ نَ نَ نَ، نَ نَ نَ نَ نَ، هَ هَ هَ هَ هَ، هَ هَ هَ هَ هَ} [فصلت / 30-35]، فقد جاءت الحروف أدلة على المعاني والأحداث المعبر عنها بتعبير ابن جنّي⁽³⁾، حيث هيمنت حروف الاستفقال والإذلاق وهي الميم التي تكرّرت (22 مرّة)، والنون (27 مرّة)، واللام (33 مرّة) بالإضافة إلى الهمس الذي توشوش به كلّ من الحاء (10 مواضع) والفاء في (09 مواضع) والسين والكاف في (08 مواضع) وغيرها، فجميع هذه الأصوات قد تضافرت لإشاعة حالة الطمأنينة والرحمات التي تغشى المؤمنين بنزول الملائكة عليهم، حاملة لهم بشرى الجنة الموعودة تثبتنا وتأنيسا لهم. ويزداد الخطاب انسيابية بتتابع السينات في الألفاظ التالية (أحسن، مسلمين، الحسنة...) وما فيها من جرس وظلّ يجعل المسلم يترقى في مدارج الإحسان بمقابلة السيئة الحسنة. ولأنّ الأمر عسير على النفس ويتطلّب مزيد قوة، توالت حروف القوّة، وهي (الصاد، الطاء والقاف) بما فيها من جهر واستعلاء ومشاكلّة لصعوبة حمل النفس على الصبر على الإساءة، بل وأشدّ من ذلك الإحسان إلى من أساء، وهكذا نلاحظ كيف تتساند الأصوات وتتعاقد فيما بينها لأداء

(1) أبو زيد، أحمد: التناسب البياني في القرآن، دراسة في النظم المعنوي والصوتي، ص 308.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص 307.

(3) ينظر: ابن جنّي، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تحقيق: علي النجار، المكتبة العلمية، ج 2، ص 155.

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 مِثْلُ شَلُولٍ شُلُشْلُ شَوْلٍ

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

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

فَقَلَّقْتُ بِالْهَمِّ بِالَّذِي قَلَّقَ الْحَشَا *** قَلَّيْ عَيْسٍ كُلُّهُنَّ قَلَّيْ (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: {كُوُوُ وَوُوُوُ وَوُ} [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.

وعود 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 أنّ أصوات الحروف تأتي على صورة الأحداث المعبر عنها. يقول: «فأما مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فباب واسع، ونهج متلئب عند عارفيه مأموم. وذلك أنهم كثيرا ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبر عنها»⁽²⁾. وقد مثل لذلك بقولهم: خضم وقضم، فلأنّ 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 أنّ هذا الأمر متحقّق على مستوى اللفظة الواحدة أيضا، حيث تسهم أصواتها في الدلالة على دلالتها، فتكون حكاية لمعناها: «فقد استعمل القرآن طائفة من الألفاظ، تمّ اختيار أصواتها بما يتماشى مع أصدائها، 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: {ذُتْ تُتْ تُّتْ تْ تُتْ تُّتْ تْ تُتْ تُّتْ تْ تُتْ تُّتْ} [غافر / 18].

جاء في مقاييس اللغة: «الكاف والظاء والميم أصل صحيح يدلّ على معنى واحد وهو الإمساك والجمع للشيء 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- يعزّز مناخ الثقل والإطباق الذي تشيعه في النفس لفظة (كاظمين)، وهو ما توحى به فعلا أصواتها منفردة ومجمعة، بحيث أنّ الكاف انفجاري رخو، من معانيه إذا كان في أول الكلمة: «الضخامة والامتلاء والتجميع، ويدلّ على التمكّن في الشيء»⁽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} [فصّلت / 23]، أي أنّ ظنهم بأنّ الله لا يعلم كثيرا ممّا يعملون أهلكهم، 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 بأول، 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-فصّلت، 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) حسن، عباس: خصائص الحروف العربية ومعانيها، ص 68.

(9) ينظر: المرجع السابق، ص 72.

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

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 متّصّفة 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، والرّاء 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 ببعضها ببعض»⁽¹⁾، وقال الراغب (ت 502 هـ) في مفرداته: «تسلسل الشيء اضطرب كأنه تصور منه تسلسل مترددا فردد لفظه تنبيهها 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 الرافعي: «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) الرافعي، 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): «فثقل 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 (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 والتركيب 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 ليوازي حثّ النفس على الاتصاف بهما وحملها على التحلي بهما باستمرار ليكونا ديدنه وميسمه، وكذلك التأكيد على فضلها للمظلوم وللظالم نفسه «فإنه جَلّ 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 ثمّة 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: {فَقَّ جَّ J

وفي سياق الشدة واللين أيضاً يقول تعالى: {فَقَّ جَّ J

فالحركات بخفتها ورشاققتها، أو ثقلها وجسأتها قيمتها التعبيرية وقيمتها الشعورية 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 وقبله فإن بعده وهو معه في كلمة واحدة فهو المتصل نحو (أولئك)- (شاء الله)- (والسواى)... وإن كان حرف المد آخر الكلمة والهمزة أول كلمة أخرى فهو المنفصل نحو (بما أنزل)- (يا أيها)- (قالوا آمنا)... 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)- (الحساب) و (نستعين)...". ابن الجزري، شمس الدين: تقريب 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 فتتحول 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 ثُتْ 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 بـ "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 الأفتدة هواء، وكانت الأفتدة 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 ممثلين خوفاً ورجساً 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 السفول والاندحار إلى الأسفل، وهذا التلوين الصوتي إنما هو تبع لمادة الصوت التي هي: «...مظهر للانفعال النفسي، وأن هذا الانفعال بطبيعته إنما هو سبب في تنويع الصوت بما يخرج فيه مداً أو 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 إنا، 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 لتبئيس 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 المضمرة النائمة التي يوقظها لتصبح القراءة بغير المد قراءة ساذجة تفوت على نفسها فرصة القبض على المسكوت عنه.

يقول تعالى: {**ثُ و و و و و ي ي ي ي ي**، **ق ق ق ق ق ق ق ق ق ق**} [غافر / 84-85].

فالمذ يفيد التبئيس من الطمع في التوبة التي تغلق أبوابها عند معاينة العذاب المقيت، ولذلك تمتد هذه الأهات الحرة التي نشعر بلهيبها في "أمنّا"، "وكفرنا" 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 إيلاماً حينما يقرون 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، لأنه 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 يظاً بأخصه الثريا غير مبال بما يعترض طريقه من العقبات، التي هي أسباب لرفع المنازل والدرجات. وذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقْوَاهُ وَالصَّلَاةَ إِحْسَانًا وَلَا تُرْسَبُوا عَلَى سَاقٍ هَٰذَا بَصِيرَةٌ لَكُمْ تَذَكَّرُوهَا﴾ [البقرة / 197].

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.

ومن مناسبة الإيقاع الصوتي للمعنى أيضا قوله تعالى: { ج ج ج ج ج ج } ومن مناسبة الإيقاع الصوتي للمعنى أيضا قوله تعالى: { ج ج ج ج ج ج } وتعددت في [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 الصفتين 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 لتحقق 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 وائتلافا 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 ممتالا كقوله تعالى: { كَغ كَغ كَغ كَغ كَغ كَغ } [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 التجنس 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 تقليب 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 الفضيلة، 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]:

يَمْدُونَ مِنْ أَيْدِ عَوَاصِمٍ عَوَاصِمٍ *** تَصُولُ بِأَسْيَافِ قَوَاضٍ قَوَاضِبِ

وذلك أنك تتوهم قبل أن يرد عليك آخر الكلمة، كالميم من عواصم، والباء من قواضب: 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، د ط، 1998م، ص

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

وحصول الربح بعد أن تغلط فيه، حتى ترى أنه رأس المال»⁽¹⁾. إن رأس المال الذي تحدثت عنه الجرجاني وهو يقصد به الفائدة التي يجنيها القارئ من التشابه الصوتي أو التكرارية الجناسية، يتمثل في تغيير المعنى مع الإبقاء على صورة المبنى كما هي. بل إن فكرة مخادعة القارئ، عن طريق تفجير طاقات الكلمة بالمشابهة الصوتية، التي يعتمد عليها الجناس، هي من قبيل اللعب اللغوي، الذي تحدثت عنه ريفاتير M. RIFFATERE حين يعمد الشاعر إلى تغيير مواقع حروف الكلمة، عن طريق التحريف والعكس أو الاشتقاق⁽²⁾.

وقد أرجع جون كوهن J.COHEN ظاهرة الجناس إلى عجز اللغة -أي لغة- عن التعبير عن المدلولات المختلفة بدوال مختلفة، يقول: «وهكذا كل لغات العالم وجدت أن من الأوفر أن تستخدم مبدأ الازدواج النطقي الذي يسمح بالتعبير عن عدد غير متناه من المعاني، من خلال أربعين صوتا مبدئياً فقط، ونتيجة لهذا النظام نرى التجانس الصوتي في اللغة، فنجد مدلولات مختلفة يعبر عنها بدوال بينها تشابه جزئي أو كلي (كالجناس)»⁽³⁾. وهناك كما يقول لوان من التجانس الصوتي أولهما «... يتم بين الكلمات البسيطة، وهو قائم على الإمكانيات اللغوية، ولا علاقة له بالمعنى مثل "نور" و "صور" و "إدارة" وعبارة"^(*) -ثانيهما تشابه له صلة بالمعنى وهو تشابه بسيط في الظاهر فقط، حيث يتم بين كلمات ذات جذر واحد، مضاف إليه سابقة أو لاحقة مثل كتاب واستكتاب»⁽⁴⁾، وهو ما يعرف بالاشتقاق؛ أي أن يكون بعض الألفاظ مشتقا من بعض.

وبغض النظر عن كل ما سبق وبعيدا عن فكرة اللاعب وإرادة المخادعة، فإن الجناس بما أنه من الآليات الفنية التي استخدمها القرآن في إنتاج الدلالة فلاشك إذن في أهميته التي سنقف عليها من خلال الأمثلة.

مما ورد من الجناس في منظومة الحواميم، قوله تعالى: { ه ه ه ع ع ك ك ك }
وَوُؤُ { [فصلت / 51]، فبين (أعرض) و (عريض) مجانسة مرجعها التوافق الشكلي الذي يتمثل في تكرار الأصوات ذاتها ما يوهم بالمماثلة المعنوية التي تكون سببا في استدراج القارئ/ السامع للدخول إلى عالم المعنى، ليكتشف أن ليس بين (أعرض) و (عريض) صلة رحم، فأعرض من الإعراض الذي هو الانصراف والابتعاد، في حين أن عريض من العريض وهو للقياس، ومن ثم ندرك أن من وراء الموافقة الشكلية مخالفة معنوية تمثل نقطة ارتكاز تستحوذ على انتباه القارئ/ السامع «الذي يؤدي دورا بالغ الأهمية في إنتاج الدلالة التجانسية، وذلك باستحضار حاسة التوقع عنده، وهو توقع يقتضي أن ينتج التماثل السطحي تماثلا عميقا، وهنا يخالف الناتج هذا التوقع، حيث يقود التماثل إلى التخالف، وبهذا تتكاثر المنبهات التعبيرية التي تؤكد شعرية الصياغة»⁽⁵⁾. وقد عدّه

(1) المصدر السابق، ص 21، 22.

(2) ينظر: محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري، (إستراتيجية التناص)، ص 40.

(3) جون كوهين: النظرية الشعرية: بناء اللغة الشعرية، ص 103.

(*) هذه الأمثلة قدمها "المترجم" أحمد درويش، أما الأمثلة التي ضربها المؤلف فهي Saison-Maison نظرية اللغة الشعرية، ص 103.

(4) المرجع السابق، ص ص 104، 105.

(5) عبد المطلب، محمد: البلاغة العربية قراءة أخرى، ص 373.

السيوطي (ت 911 هـ) من تجنيس الإطلاق وهو أن يجتمع طرفا التجنيس في المشابهة فقط⁽¹⁾.

وفائدة هذا الجنس ليس فيما يوفره الترجيع الإيقاعي من هزة نفسية فقط، وإنما فيما يحمله من (الكثافة والاقتصاد)⁽²⁾، الذي يختزل في كلمتين فقط صورة هذا النموذج الإنساني المقيت الذي يعرض عن خالقه في ساعة اليسر، ويتذلل بين يديه ويلج بالدعاء في ساعة العسر. ويسمى هذا النوع من الجنس الذي يكون ركناه مختلفين؛ أي فعلا واسما، كما في الآية أو حرفا واسما أو فعلا بالجناس المستوفى⁽³⁾، وهو من الجنس التام.

وقوله تعالى: { وَوُؤُّؤُ وِ وِ وِ يِ يِ يِ پِ پِ پِ } [غافر / 15]، «فبين التلاقي ويلقي جناس»⁽⁴⁾، له دوره في تسليط الضوء على هذين الحدثين الخطيرين وهما إلقاء الروح وهي الشريعة أو الوحي، والتلاقي الذي هو النقاء المخلوقات يوم القيامة من آدم إلى أن تقوم الساعة.

ومن أمثلة هذا الجنس أيضا قوله تعالى: { وِ وِ وِ وِ يِ يِ يِ پِ پِ پِ } [الجاثية / 21]، فقد جازت الآية بين (□) و(سَاء) والمشابهة الصوتية بينهما توهم للوهلة الأولى بالمشابهة الدلالية. لكن سرعان ما تتكشف الحقيقة أن ساء تعني المساواة؛ أي إنكار استواء الكفار للذين آمنوا في حسن المآل يوم القيامة، بينما ساء تعني بئس. يقول البقاعي (ت 885 هـ): «... (□) أي مستو استواء عظيمًا محياهم ومماتهم أي حياتهم وموتهم، وزمان ذلك ومكانه في الارتفاع والسفول، واللذة والكر و غير ذلك من الأعيان والمعاني. ولما كان هذا مما لا يرضاه أحد لمن تحت يده ولا لغيره، قال معبرًا بمجمع الذم: (□ □ □)؛ أي بلغ حكمهم هذا في نفسه ولاسيما وهم بإصرارهم عليه في تجديد له كل ساعة أقصى نهايات السوء فهو مما يتعجب منه...»⁽⁵⁾، ولا يخفى ما لهذا التجانس من أثر في التخويف عن طريق الترجيع الصوتي في تفنيد ادعاء، أو استهزاء الكفار، وبين جزاء الاستهزاء. بالإضافة إلى المجانسة الصوتية والدلالية (جناس الاشتقاق) بين ساء في عجز الآية والسيئات في صدرها محدثة تجاوبا نغميا وداليا له وقع في نفسية المتلقي، الذي يظل مشدودا لمعرفة مصير الكفار الذين يعملون السيئات، ويدعون بأن لهم الحسنى عند ربهم يوم البعث، على فرض إن كان هناك بعث. ونلاحظ أن موقع الجنس في الآية وترتيبه فيها له وقع في التحام المعنى وترتيبه في النفس بصورة فريدة يبلغ فيها التوتر والتوقع مداه، حيث نجد:

السيئات _____ سواء
سَاء _____

(1) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الإتقان في علوم القرآن، ج 3، ص 222.

(2) الغرقي، حسن: حركية الإيقاع في الشعر العربي المعاصر، إفريقيا الشرق، بيروت-لبنان، د ط، دت، ص 46.

(3) ينظر: الشيخ أمين، بكري: البلاغة العربية في ثوبها الجديد، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط 6، 2002 م، ج 3، ص 135.

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 109.

(5) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 7، ص 102.

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 المتماثلات وتشافعها والمتشابهات والمتضادات، وما جرى مجراها تحريكاً وإيلاً عابلاً بالانفعال إلى مقتضى الكلام، لأن تناظر الحسن في المستحسنين المتماثلين 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 التنوع 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 الحداثة التكويني البديعي، دار المعارف، القاهرة، ط 1، 1993 م، ص 332.

(2) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الإتقان 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.

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 سبباً في إنتاج دلالات أحر غير ما تؤديه الدلالة المعجمية، وهذا ما يمتاز به الترديد عن التكرار، الذي يبقى حاضراً 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 مفهومياً 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⁾، والتي 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 بصرياً وخطياً، 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: { يٰۤاٰيٰتُوۤكُمۡ ءَاۤتِيۡنَآ ءَاۤتِيۡنَآ ءَاۤتِيۡنَآ } [غافر / 11].

فقد ترددت في الآية الكريمة كلمة اثنتين مرتين، فالأولى تعلقت بالموت أي إِمَاتَيْنِ، والثانية بالحياة أي إِحْيَاءَيْنِ، وقد جاء في الكشف: «اثنتين إِمَاتَيْنِ وإِحْيَاءَيْنِ أو موتتين وحياتين وأراد بالإِمَاتَيْنِ خلقهم أمواتاً أولاً وإِمَاتَتَهُمْ عند انقضاء آجالهم. وبالإِحْيَاءَيْنِ الإِحْيَاءِة الأولى، وإِحْيَاءِة البعث وناهيك تفسيراً لذلك قوله تعالى: { وِ وَيُۤيۤبِبۤ } [البقرة / 28]، وكذا عن ابن عباس -رضي الله عنهما-«⁽⁷⁾. -وسنعرض لاختلاف المفسرين في تفسير هذه الآية في حينه- فالإِركام الصياغي لعنصر معجمي في النص، وفي مساحة محددة، هو الذي ينتج بنية الترديد التي تكون مشروطة بتغيير 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: الكشف، 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: {كُذِّبُوا وَوُؤُوا وَوُؤُوا} [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): «(كُذِّبُوا 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

عز وجل الذي أحاط علمه بكل شيء، والغاية الدلالية التي أنتجها هذا الترديد هي التأكيد على سعة علم الله وإحاطته بما يقولون ويفعلون، ولا يخفى ما يحمله هذا الخطاب من التهديد والوعيد.

ويقول تعالى: ﴿ذُرِّذِرٌ ذُرِّذِرٌ كِرْكِرٌ كِرْكِرٌ كِرْكِرٌ كِرْكِرٌ﴾ [الأحقاف/9] ظهرت في الآية (ما) الانافية مرتبطة بمتعلقات مختلفة هي الجملة الفعلية (كنت..) والجملة الفعلية (أدري...) والجملة الاسمية (أنا إلا..) ومع كل متعلق إفادة جديدة، بحيث نفت الأولى عن الرسول -صلى الله عليه وسلم- صفة البدع وكونه عجباً عجاباً، فقد جاءهم بما جاءت به الرسل أقوامها قبله. أما الثانية فقد نفت عنه صفة العلم بالغيب إلا ما أخبر به من قبل الله عز وجل، والثالثة نفت عنه صفة الكذب على الله فما هو إلا نذير بين يديه عذاب شديد «فكل جملة من الجمل الأربع لها شيء خاص بها فالأولى أنه لم يشذ عن طريق الرسل، والثانية أنه لا يعلم إلا ما علمه الله، والثالثة أنه متبع للوحي لا غير، والرابعة أنه نذير لا غير»⁽¹⁾، و الإنتاجية التي حققها هذا الترديد التراكمي رغم المغايرة المعنوية بين جملة هي أنها كلها تصب في مصب واحد، هو تأكيد حقيقته صلى الله عليه وسلم؛ وهي أنه بشر رسول. كما أن في الآية ترديد آخر يتمثل في دخول ما الموصولة في علاقة تركيبية متنوعة فقد تعلقت بالجملة الفعلية (يفعل بي..) ويعني إقرار الرسول -صلى الله عليه وسلم- بعدم علمه بالغيب، وبما يكون عليه أمره وأمرهم، وقد اتفق جمهور العلماء على أن نفي علمه بالغيب متعلق بالدنيا «ولا شك أن هذا هو اللائق به، صلوات الله وسلامه عليه، فإنه بالنسبة إلى الآخرة جازم أنه يصير إلى الجنة هو ومن اتبعه، وأما في الدنيا فلم يدر ما كان يبئول إليه أمره وأمر مشركي قريش إلى ماذا: أيؤمنون أم يكفرون، فيعذبون فيستأصلون بكفرهم»⁽²⁾. وتعلقت بالجملة الفعلية (ك ك) «يعني أنني لا أقول قولاً ولا أعمل عملاً إلا بمقتضى الوحي»⁽³⁾، ومن ثمة فكل هذه الجمل سواء المنفية أو الموصولة قد جاءت في نسق ترتيبية يسمح بنمو المعنى وتوالده، بحيث أن «كل واحدة جاءت مؤكدة لأختها فجملة «ما كنت بدعا» أنتجت جملة «ك ك» وجملة «ك ك ك ك ك ك» تأكيد لجملة «ك ك» وجملة «ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك» شاملة لمعاني الجمل الثلاث، ومعطوفة على الأولى، وبهذا رجع آخر الآية إلى أولها»⁽⁴⁾. فأن يكون محمد صلى الله عليه وسلم رسولا يعني أنه بالضرورة لا يعلم الغيب، وأنه يوحى إليه، وأنه نذير مبين وكل ذلك تأكيد لصفة البشرية فيه وبعثته. وبذلك ليس الترديد مجرد تكرار لدوال متشابهة، وإنما هو فائدة توجب البحث عنها، كما يقول ابن الأثير (ت 637 هـ): «وبالجملة فاعلم أنه ليس في القرآن مكرر لا فائدة في تكريره، فإن رأيت شيئاً منه تكرر من حيث الظاهر فأنعم نظرك فيه فانظر إلى سوابقه ولواحقه، لتكشف لك الفائدة منه»⁽⁵⁾، وملاحظة ابن الأثير تنسحب على كل البنى الأسلوبية التي تعتمد التكرار

(1) أبو موسى محمد: آل حم الشورى- الزخرف-الدخان، دراسة في أسرار البيان، ص ص 356-366.

(2) ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين بن إسماعيل: تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 208.

(3) الرازي، محمد بن فخر الدين: مفاتيح الغيب، ج 28، ص 8.

(4) أبو موسى، محمد: آل حم، الشورى- الزخرف-الدخان، دراسة في أسرار البيان، ص 366.

(5) ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن أبي الكرم: المعجم المثل في أدب الكاتب والشاعر، مج 2، ص 140.

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 الشيعوع 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 التلويينات 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 وتشابهاها 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 التلويين 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.

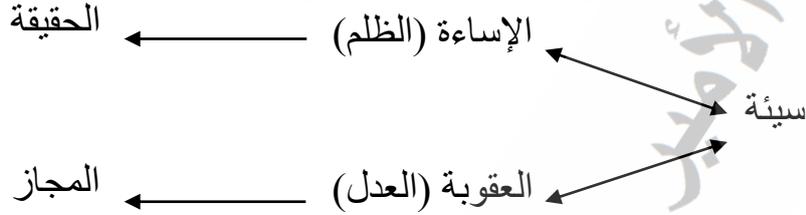
(5) الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد: معاني القرآن، ص 116-117. مطلوب، أحمد: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، الدار العربية للموسوعات، ط 1، (1427 هـ-2006 م)، ج 3، ص 258.

(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 ت ط ث ط ف } [الجاثية / 34].
يقول الزمخشري (ت 538 هـ): «(ث) نترككم في العذاب كما تركتم عدة (ث ت ث)،

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

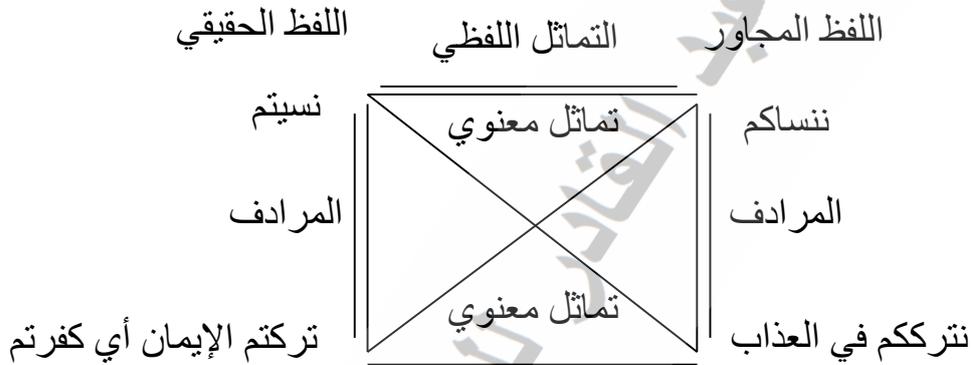
(2) الألوسي، شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، مج 13، ج 25، ص 47.

(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 نسيتم 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: الكشاف، 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: الكشاف، 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.

(5) 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 يوحي 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 فتلته»⁽¹⁾، وهو هنا من المجاز⁽²⁾، وورد في فتح القدير: «والإبرام؛ الإبتقان والإحكام، يقال: أبرمت الشيء أحكمته وأتقنته، وأبرم الحبل: إذا قنله، والمعنى: بل أحكموا كيذا للنبي - صلى الله عليه وسلم- إنا محكمون لهم كيذا، قاله مجاهد، وقتادة، وابن زيد، ومثل هذا قوله تعالى: {ه ه ه} [الطور / 42]، وقيل المعنى: أم قضاوا أمرا فإنا 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} [إبراهيم / 46]، وبذلك تكون المشاكلة قد حققت غرضها بتغليب 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: {ك ك ك} [غافر / 05]، ففي 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 الأقسام المكذبة، وأخذ الكفار وهو الكيد للرسول أي مقابلة الفعل بالجزاء.

وفي قوله تعالى: { ج ج ج ج ج 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 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 ج ج ج ج ج } [الأنبياء / 63-65].

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

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

(1) الألوسي، 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 «بالترتبة 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 الموضوع 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 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 نفد 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 لمشاكلة الكلام، ولرعاية الفاصلة»⁽⁴⁾ ويعطي أمثلة على ذلك مثل قوله: { ف ف ف ف ف }، فإنه لو أخرج (في نفسه) عن (موسى)، فات تناسب الفواصل، لأن قبله: { ت ت ت ت ت }، وبعده: { ج ج 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.

(6) 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 بِإِحْسَانٍ / 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 المنبذ 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.

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 ي ي د د ث ث ث ث } [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 يقتضيه المسمى به من صفات الكمال التي منها العدل في القضاء ونظيره في الإظهار في مقام الإضمار قوله تعالى: { □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ } [20 / 20].⁽²⁾

وقوله تعالى: { ق ق ق ج ج 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: { گ گ گ ن ن ن ن } [فصلت / 50]. فالآية تنمى ما سبقها من عرض أحوال الكافر المتلف واليائس القنوط، وفي الأخير المنكر للبعث والرجعي، ولذلك صاغ القرآن هذا الإنكار بأسلوب الشرط المشكوك ووقوع جوابه، وتقديم خبر (لي) على اسم إن (السنى) لتقوى ترتب الجواب على الشرط⁽⁴⁾.

3.1-الاهتمام:

أرجع سيبويه (ت 180 هـ) سرّ التصرف في الوضع اللغوي المؤلف بالتقديم والتأخير لغرض الاهتمام والعناية بالمقدم يقول: «كأنهم إنما يقدمون الذي بيانه أهم وهم بيانه أعى لهم، وإن كانا جميعا يهمنهم ويعنيانهم»⁽⁵⁾، ومما تقدم من الكلام تحت غرض الاهتمام، في منظومة الحواميم، يقول سبحانه وتعالى: { پ پ پ □ □ □ } [الشورى / 15]. أي: «فلأجل التفريق 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،

(6) (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 الثقلين 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: { كَرِهَ اللَّهُ مُشْرِكِيهِمْ لِذُنُوبِهِمْ } [الشورى / 13]. فقد سبق الجار والمجرور (كَرِهَ) المفعول (مُشْرِكِيهِمْ) في موضعين من الآية اهتماما بمن يعود عليه الضمير وهو الله جلّ جلاله وتعظيما له. فالكل مرهون بمشيئته، هذا بالإضافة إلى مشاكلة رؤوس الآي وما فيها من تناغم صوتي جاذب، لم يكن ليتحقق لو أنّ كلّ لفظة في الآية حافظت على رتبته.

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

وقوله تعالى: { كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا إِذِ انبَغَذَتْ لِجِبْرِئِيلَ إِذْ رَدَّ السَّيِّئَاتِ } [الدخان / 50]. فسياق الآيات التي سبقتها يعرض تفاصيل العذاب الذي يوقعه الله عز وجل بالمشركين، ويختم 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 بديانته 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 يلاقه المكذبون به من العذاب المهين اهتماما، وقد أفاد التقديم أيضا التخويف والترهيب.

وفي قوله تعالى: { هَبْطًا وَهَبْطًا يُسْقِطُهَا اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ } [الأنعام / 6]. فسياق الآيات التي سبقتها يعرض تفاصيل العذاب الذي يوقعه الله عز وجل للمكذّبين، ويختم 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 بديانته 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 يلاقه المكذبون به من العذاب المهين اهتماما، وقد أفاد التقديم أيضا التخويف والترهيب.

وتقدم الجار والمجرور على المفعول في قوله تعالى: { هَبْطًا وَهَبْطًا يُسْقِطُهَا اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ } [الأنعام / 6]. فسياق الآيات التي سبقتها يعرض تفاصيل العذاب الذي يوقعه الله عز وجل للمكذّبين، ويختم 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 بديانته 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 يلاقه المكذبون به من العذاب المهين اهتماما، وقد أفاد التقديم أيضا التخويف والترهيب.

(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 كَكْ 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 لاحتمالها 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 بكيونة 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 الأنفين 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) اهتمام بنفي كيونة الولد عنه سبحانه وتعالى⁽⁶⁾.

4.1- التهديد والوعيد:

يقول تعالى: {أَبْ بَبْ بَبْ بَبْ بَبْ بَبْ بَبْ بَبْ بَبْ بَبْ} [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: {بَبْ بَبْ بَبْ بَبْ بَبْ بَبْ} [الدخان / 41]. ولقصد التهويل وإبراز فظاعة ذلك اليوم الذي يتنكر 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 جَجَّ جَجَّ} [غافر / 52]، وعيد شديد اللهجة يتوعد فيه الله الظالمين بالطرد من رحمته وسوء العاقبة 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.

وفي قوله تعالى: { كَغَّ كَغَّبْ كَغَّ } [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 المناقبة 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 الاستحراق، فقد أفاد «الاستفهام الإنكاري تجهيلاً لهم واستركاكا 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 تدبير العالم بها فلم يسو بينهم ولكن فاوت بينهم في أسباب العيش وغاير بين منازلهم، فجعل منهم أقوياء وضعفاء وأغنياء ومحاويج وموالي وخداماً ليصرف بعضهم بعضاً في حوائجهم ويستخدمون في مهتهم ويتسخر بهم في أشغالهم حتى يتعاشوا 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 } { ك ك ك ك }» فإنهم لما نصبوا أنفسهم من منصب من يتخير أصناف الناس للرسالة، فقد جعلوا لأنفسهم ذلك لا الله، فكان من مقتضى أقوالهم أن الاصطفاء للرسالة بيدهم، فلذلك قدم ضمير (هم) المجمعول مسنداً إليه، على مسند فعلي ليفيد معنى الاختصاص فسقط 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 والتقرير 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 لأن 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.

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 يتطيرّ 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** □ □ □ } [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، فقلنا 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** } [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** } [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 التذكّر في هذا الموطن الذي يكون فيه الكبر قد غطى على بصر وبصيرة الإنسان يحتاج إلى جهاد وطول تفكير وإعمال للعقل احتاج الفعل إلى الاستطالة.

فأمّا آية الجائية (كُتِبَ) 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 أتى 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.

ومّا جاء أيضا في مجموعة الحواميم من باب زيادة المبنى لزيادة المعنى استعمال صيغة (استفعل) بكثرة. وقد علّل ابن جنى (ت 392 هـ) نكتة مجيء أحرف الزيادة (الألف، والسين والتاء) متقدمة على البناء الأصلي للفعل وهو أنها «تفيد غالبا الطلب، وطلب الفعل والتماسه يكون مقدّمة لأفعال الإجابة، وذلك نحو استخرج، واستقدم، واستوهب، واستمنح، واستعطي...» وهي أفعال تفيد الطلب ولهذا السبب جاءت الأحرف الثلاثة الزوائد أولا، وضعت للالتماس والمسألة، ثم تبعتها الحروف الأصول، وهي حروف الإجابة⁽²⁾ من ذلك استكبروا واستحبوا في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَاذُنُ قَوْمِكَ عَلَى يَدَيْكَ ذَلِكُمْ لِيُعْلَمَ لِمَنِ الْبُغْيَانُ وَالْحَرَمُ وَالْأَسْرَى وَالْمَعْرُوفُ بِالْغَيْبِ وَالْمِثْقَالُ كَالزُّرِّيَّةِ وَمَنْ يُؤْمَرْ بِالذِّكْرِ لَمَّا نَسَى فَأَعْيِدْ إِلَيْهِ أَتْمَامَهُ فَإِذَا كُنْتُمْ لِلْقُرْآنِ قَائِمِينَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [فصلت / 15]. جاء من معاني استفعل: القوة⁽³⁾. وقد صورت الآية قوة عناد وكبر قوم عاد ظلما وطمعانا، فكان ذلك متجاوبا مع صيغة الفعل «استكبروا» والاستكبار كما قال ابن عاشور: هو «المبالغة في الكبر»⁽⁴⁾. وفي الكشاف

قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ﴾ أي: «تعظّموا فيها على أهلها بما لا يستحقون به التعظيم وهو القوّة وعظم الإجماع. أو استعلوا في الأرض واستولوا على أهلها بغير استحقاق للولاية»⁽⁵⁾. وقد وطأ القرآن لوصف قوم عاد بصفة الاستكبار، وذلك في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَالذِّكْرُ وَالْحَرَمُ وَالْأَسْرَى وَالْمَعْرُوفُ بِالْغَيْبِ وَالْمِثْقَالُ كَالزُّرِّيَّةِ وَمَنْ يُؤْمَرْ بِالذِّكْرِ لَمَّا نَسَى فَأَعْيِدْ إِلَيْهِ أَتْمَامَهُ فَإِذَا كُنْتُمْ لِلْقُرْآنِ قَائِمِينَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [فصلت / 14، 13] وأما عن ثمود فقد قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا عَلَىٰ آلِ هَارُونَ الْقُرْآنَ بِالْحَقِّ وَالْحَكِيمِ﴾ [فصلت / 17]؛ أي أثروا الضلال على الهدى، وزيدت السين والتاء للدلالة على أنّه عز وجل جاءهم بالآيات المبصرة التي لا تدع مجالا للشك، إلا أنهم مع ذلك اختاروا الكفر فاستوجبوا صاعقة العذاب يقول ابن عاشور: «واستحبوا العمى معناه: أحبوا، فالسين والتاء للمبالغة مثلها في قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَالذِّكْرُ وَالْحَرَمُ وَالْأَسْرَى وَالْمَعْرُوفُ بِالْغَيْبِ وَالْمِثْقَالُ كَالزُّرِّيَّةِ وَمَنْ يُؤْمَرْ بِالذِّكْرِ لَمَّا نَسَى فَأَعْيِدْ إِلَيْهِ أَتْمَامَهُ فَإِذَا كُنْتُمْ لِلْقُرْآنِ قَائِمِينَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾»⁽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 جنى، أبو الفتح عثمان: الخصائص، ج 2، ص 154.

(3) ينظر: هندوي، 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: الكشاف، ج 24، ص 967.

(6) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 169، 262. أبو موسى، محمد: آل 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 تحقق تشاكل الفاصلة مع سابقتها ولاحقتها من الفواصل التي انتهت بمدّ بعده حرف ساكن؛ أي التشاكل الإيقاعي.

ومن نحو تكثير اللفظ لتكثير المعنى قوله تعالى: { تَظُنُّ أَنْ يُكَيِّدَ فِي سَبِيلِكَ اللَّهُ } [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 لمحسنهم، ولأن المقام مقام زيادة من العبد وزيادة من الرب. كما قال تعالى: { لَقَدْ كَرَّمْنَا شِدْقَهُمْ وَكُنَّا بَوَاقِيَ الأَعْيُنِ عَلَى وَجْهِ النَّارِ وَكُنَّا هُنَّ حَرَامًا مُحَرَّمَاتٍ لِمُؤْمِنِي غَيْرِنَا بِتَبْخَالٍ } [الحديد / 11]، تشاكل المبنى مع المعنى فصيغة افتعل في اقتراف 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 "فَعُول" «لمن كان قويا على الفعل»⁽⁴⁾. أي المبالغة.

وقبل أن نغادر صيغة المبالغة لابد أن نقف مع قوله تعالى: { أَلَمْ يَجْعَلْ لِكُلِّ قَوْمٍ سَبِيلًا } [فصلت / 46]. أي أنه «لا يعاقب أحدا إلا على جرّمه والذي اكتسبه في الدنيا»⁽⁵⁾. وقد عدّت 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 وتنزه. فقد نفى عن نفسه أصل الظلم فقال: { لَمْ يَجْعَلْ لِكُلِّ قَوْمٍ سَبِيلًا } [النساء / 40]، ولذلك فقد ذهب العلماء مذاهب شتى في توجيه دلالتها جمعاً الزركشي (ت 794 هـ) في اثني عشر وجهاً من أبرزها:

أولاً: «أنّ نفي الظلم الكثير ينتفي معه القليل ضرورة، لأن الذي يظلم إنما يظلم لانقضاءه 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 لِيَسْأَلَنَّ} [المائدة / 109].

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

الرابع: «أن أقل القليل لو ورد منه سبحانه -وقد جل عنه- لكان كثيرا 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، ولا بن 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 قيدياً 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 الأسلوبية 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) يذّبه 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 وكان أحدهما سبباً 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 بمؤكدتين، 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.

ومن التوكيد أيضا دخول ضمير الفصل:

ومن ذلك قوله تعالى: {ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ} [ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ] {ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ} [ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ]. فبعد سؤال الملائكة للمؤمنين الجنة ولمن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم استتجازا 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: (ثُتُّ) 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، وعظّموا هذه الطهارة ترغيباً في حمل النفس في هذه الدار على لزومها بقمع النفوس، وإماتة الحظوظ بقولهم: (ثُتُّ ثُتُّ) أي جزاءها كلها (ثُتُّ)... (ثُتُّ ثُتُّ)؛ أي الرحمة الكاملة التي لا يستحق غيرها أن يسمى معها رحمة، فإن تمام النعيم لا يكون إلا بزوال التحاسد والتباغض، والنجاة من النار باجتناّب السيئات ولذلك قالوا: (وذلك) أي الأمر العظيم جداً (ثُتُّ) أي وحده (ثُتُّ)» (2).

وفي الدخان قوله تعالى: {ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ} [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 بالتفضل المشار إليه وهو قصر لإفادة معنى الكمال كأنه لا فوز غيره» (3). ولأنه لا فوز غيره بالفعل فإنه يأتي دائماً مسبوقاً بضمير الفصل (هو) لإفادة هذا الغرض.

ويكثر في القرآن الكريم توكيد صفات الله العلى، وأسمائه الحسنى بضمير الفصل كقوله تعالى: {ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ} [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 ألهتكم فلا علو لها كما تزعمون (5).

وقوله تعالى: {ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ} [الشورى / 09]. {ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ ثُتُّ} [الشورى / 09]. وقد استدعى التوكيد بقصر الولاية لله عز وجل لإبطال

(1) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، 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 } [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.

ويقول ابن جماعة (ت 733 هـ): ﴿ ي ي ي ي ي ي ي ي ﴾. وقوله تعالى: ﴿ ﴾. جوابه: «لما ذكر هنا جواز الانتقام، وترك ذكر ذلك لصفيتين (الصبر والغفران). ناسب ذلك التوكيد واللام. لأن الصبر والغفران مع القدرة أشد على النفوس منها مع عدم القدرة، وآية لقمان في صفة واحدة وهي الصبر، ولعله فيما ليس له الانتقام فيه فلم يؤكد»⁽¹⁾. ويقول الكرمانى (ت 505): «لأن الصبر على وجهين صبر على مكروه ينال الإنسان ظلماً، كمن قتل بعض أعزته فالصبر على الأول أشد والعزم عليه أوكده، وكان ما في هذه السورة من الجنس الأول لقوله «ولمن صبر وغفر» فأكد الخبر باللام وفي لقمان من الجنس الثاني فلم يؤكد»⁽²⁾.

وقوله تعالى: ﴿ ج ج ج ج ﴾ [الزخرف / 14] وقوله تعالى: ﴿ ع ك ك ﴾ [الشعراء / 50]، يعلل الإسكافي (ت 420 هـ) زيادة التوكيد في الزخرف على الشعراء بقوله: «للسائل أن يسأل عما أوجب التوكيد في قوله ﴿ ي ﴾ ولم يجبه في سورة الشعراء حتى لم تدخل اللام على خبر إن دخولها في الأول. والجواب أن يقال: إن معنى قوله وتقولوا سبحان الذي سخر لنا هذا إلى آخر الآية: لتذكروا أنعم الله عليكم وتشكروه، وتخالقوا الكفار بأن تقروا بما أنكروه وتؤمنوا بالبعث والحياة بعد الموت، وهذا خطاب لكل من كان في ذلك العصر ومن يكون بعدهم إلى انقضاء الدهر، والتوكيد لمثله لازم، وفي الكلام الذي للتأييد واجب. والذي في سورة الشعراء إنما هو خبر عن السحرة لما آمنوا ووصفوا حالهم واستهانتهم بما خوفوا أن ينالهم من عقوبة فرعون، إذ كان منقلبهم إلى ربهم وكانوا مجازين على إيمانهم وصدقهم وصبرهم، فلم يحتج من التوكيد إلى ما احتاج إليه ما هو للتأييد»⁽³⁾.

جاء في ملاك التأويل «قوله: «والجواب: «أنه لما كان قول السحرة (ع ع ع ع ع ع ع ك ك ك) جواباً لفرعون لما توعدهم بقوله: ﴿ ق ق ق ق ق ق ق ج ﴾. فجابوه بقولهم «لا ضير». أي لا ضرر { ع ك ك ك }؛ أي إذا فعلت ذلك فإننا منقلبون إلى ربنا ومجازون على صبرنا، فجابوه معززين أنفسهم ومتناسين بما ينتظرون من الثواب وعظيم الجزاء بسبقهم إلى الإيمان وصبرهم أن فعل بهم ذلك الامتحان، فليس موضع قسم ولا تأكيد بما هو إخبار عن رجائهم وما ينتظرونه ثواباً على إيمانهم، فلا مدخل له التأكيد هنا... وأما آية الزخرف فمبنية على ما تقدمها من الإخبار عن المشركين العرب قوله تعالى: ﴿ ك و و و و و و و ﴾ [الزخرف / 09]... والمراد بذلك «إقامة الحجة عليهم في إنكار البعث فتابع ذلك وناسبه تأكيد قول المؤمنين المقول لهم: ﴿ ف ف ف ف ف ف ق ج ج ج ج ج ج ج ج ﴾ [الزخرف / 13]. فأكد هذا وضمن معنى القسم. وأحرز ذلك تقديم ما النافية في قولهم: (وَ مَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ) فوطأت ما في هذه الجملة من معنى القسم وأشعرت به، ثم جيء

(1) ابن جماعة، بدر الدين: كشف المعاني في متشابه المثاني، ص 183.

(2) الكرمانى، محمود بن حمزة: أسرار التكرار في القرآن، ص 226.

(3) الخطيب الإسكافي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله: درة التنزيل وغرة التأويل، تحقيق: محمد مصطفى أيدين، معهد البحوث العلمية، مكة المكرمة، د ط، (1422 هـ - 2001 م)، ص 1171، 1172.

هذه، ففي التفسير أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿طُوَّاهُ هَهُهَ هَهُهَ هَهُهَ﴾ {الأنبياء / 98}. تعلق بها الكفار وقالوا قد عبدت الملائكة وعبد المسيح وأنت يا محمد تزعم أن عيسى نبي مقرب وأن الملائكة عباد مقربون، فإذا كان هؤلاء مع آلهتنا في النار فقد رضينا وجادلوا بهذا فأنزل الله تعالى: {وَوَيْيَ بِي بِي بِي} وهذا مبسوط في كتب التفسير، فلما كان قد تقدم في سورة الزخرف ذكر آلهتهم وقولهم: {وَوَيْي} يعنون المسيح ناسبه ما أعقب به من قوله تعالى حاكيا عن المسيح عليه السلام: {إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ} فكان قد قيل: هؤلاء غيره، فأحرز "هو" هذا المعنى، ولم يرد في آية آل عمران وآية مريم من ذكر آلهتهم ما ورد هنا فلم يحتج إلى الضمير المحرز لما ذكرنا⁽¹⁾.

وأيضا قوله تعالى: {هَهُهَ هَهُهَ هَهُهَ} {الأعراف / 200}. وقوله تعالى: {چ چ چ چ چ چ چ چ} {الأعراف / 200}.

فقد أكد في سورة حم السجدة بضمير الفصل زائد تعريف الصفتين (السميع العليم) في حين تركهما في سورة الأعراف، وذلك حسب مقتضى الكلام في السورتين. فبالنسبة لفصلت فإن التعقيب بقوله تعالى: {عَ كَ كَ} يتشاكل مع ما تقدمه من الآيات، وقد اختلف العلماء في تأويل الحذف والزيادة في الآيتين فصاحب التأويل يقول: «... فوردت الصفتان في سورة الأعراف على طريقة التنكير ووردتا في السورة الأخرى معرفتين وزيد قبلهما الضمير الواقع فصلا فقيل: (إنه هو) وللأسئلة أن يسأل عن وجه التعريف والتنكير؟ وعن زيادة الضمير؟

والجواب عن السؤالين: أن سورة الأعراف تقدم فيها قبل الآية وصف آلهتهم المنحوتة من الحجارة والخشب التي وبخوا بعبادتها في قوله في موضع آخر: {عَ كَ كَ} {الصفات / 95}. فوصفت هنا بأنها لا تخلق شيئا ولا يستطيعون لهم نصرا {بَ تَ تَ تَ تَ} {الأعراف / 198}. فمفني عنهم القدرة و السمع والبصر وآلة المشي وآلة البطش بقوله: {□ □ □ □ □ □ □ □} {الأعراف / 195} ولم يتقدم هنا ما يوهم أدنى شيء يلحقها بشبه الأحياء فضلا عما فوق ذلك فورد الوصفان بقوله: {ي ي ي} ... أما آية فصلت(*)، فتقدم قبلها قوله تعالى: {فَق ج ج ج ج ج ج ج ج}، وقوله تعالى: {ك ك ك ك ك ك ك ك} {فصلت / 25}، وقوله تعالى: {ي ي ي ي ي ي ي ي} {فصلت / 29} فحصل من هذا أن مضليهم إنما كانوا من عالم الإنس والجن وكلا الصنفين مو صوف بالسمع والبصر، وممن يدسب إليه علم بخلاف المقدم ذكره في الأعراف، فلما تقدم في سورة السجدة من يظن منه الغنى ويمكن منه أن يسمع ويبصر ويعلم ناسبه التعريف في الصفة ليعطى بالمفهوم نفى ذلك عن غير الموصوف بهما تعالى، ثم أكد ذلك بضمير الفصل المقتضي التخصيص فقوى المفهوم المسمى عند كثير من الأصوليين بدليل

(1) ابن الزبير الغرناطي، أحمد بن إبراهيم: ملاك التأويل، ج 1، ص ص 308-309. الكرمانى، محمود بن حمزة: أسرار التكرار في القرآن، ص 91.
(*) ورد في ملاك التأويل، ج 1، ص ص 578-580. أما آية الأعراف فتقدم قبلها، والصحيح ما أوردنا لأن الحديث انتقل إلى آية فصلت.

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: {وَوُ وُ وُ}.

وقوله تعالى: {زُرُّ كَى د كككككك كَب كِب كِك 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 ينس 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 كِك ن ن ن ن، كِك كِك ن ن ن ن} [الزخرف / 41-42].

«أي فإن قبضناك قبل أن نبصرك عذابهم ونشفي بذلك صدرك وصدور المؤمنين {كِك 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 كِك} 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} [الأشورى / 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 ممّا 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 جني (ت 392 هـ) على هذا النوع من الحذف من أن العرب «قد يحذفون بعض الكلم استخفافاً»(2)؛ أي طلباً 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 ليقض 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 جني 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) بدلاً 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 العطف غالباً»(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 جني، 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 جني، 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.

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 المسقطه 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 للطفة يبوح بها فحوى الكلام، وهي أن حذف النون قد يكون «تنبهها على صغر مبدأ الشيء وحقارته، وأن منه ينشأ ويزيد، إلى ما لا يحيط بعلمه غير الله»⁽⁴⁾. مثل قوله تعالى: {أَبْطَظْ بَظْ} [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⁾، وأيضا لما كان المقام مقام توبيخ وتنديم لأهل النار، فقد أضمر اسم الكفار {□ □ □ □ □ □ □} [غافر / 49]، وأسند القول إلى الاسم الموصول (الذين) صيانة للسان عن ذكرهم وتبئيسا لهم من رجاء التخفيف عنهم من عذاب النار شيئا، وقد جاء رد الملائكة (خزنة جهنم) مقتضبا مشاكلة لطلب التخفيف، مع ما يوحي به الحذف من احتقار الملائكة لأصحاب النار. يقول البقاعي (ت 885 هـ): «ولما كان المقام خطرا، والمرام وعرا عسرا، 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 بذلك «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، والتئامه. 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.

سرعة ذهاب الباطل واضمحلاله⁽¹⁾. وقال ابن عاشور أيضا: «ففاعل (يمح) مرفوع وحقه ظهور الواو في آخره، ولكنها حذفت تخفيفا في النطق، وتبع حذفها في الرسم اعتبارا بحال النطق كما حذفت واو "سندع الزبانية" و واو "ويدع الإنسان بالشر دعاءه بالخير"»⁽²⁾.

4.1.4- حذف حرف الجر: وهو كثير في القرآن الكريم⁽³⁾، ويطرد مع أن، وأن⁽⁴⁾. يقول تعالى: { وَوَيْبٍ يُّبِّئُ } [الأنعام / 66]. (أن أعبد) المصدر المؤول في محل نصب بنزع الخافض؛ أي عن عبادة الذين تدعون من دون الله، و(أن أسلم) مصدر مؤول منصوب على نزع الخافض أي عن أن أسلم⁽⁵⁾.

وقوله تعالى: { يُّبِّئُ } [فصلت / 53].

قوله تعالى: { } [الدخان / 18]، أن أدوا مصدر منصوب بنزع الخافض؛ أي بأن أدوا إلي⁽⁶⁾.

قوله تعالى: { } [الدخان / 49] من فتح همزة أنك فعلى تقدير لام الجر أي لأنك⁽⁷⁾. وأورد مكي (ت 437 هـ) «بأنك - بحذف حرف الجر الباء - أنت الذي كان يقال لك ذلك في الدنيا وتقوله لنفسك»⁽⁸⁾.

وقوله تعالى: { } [الدخان / 20] حذف حرف الجر، والتقدير: من أن ترجمون⁽⁹⁾، وقوله تعالى: { } [الشورى / 26]، الغالب في استعمال الفعل يستجيب أن يقال: استجاب له، ولذلك فإن الآية على حذف (لام) الجر؛ أي يستجيب للذين آمنوا، أو يستجيبون لله⁽¹⁰⁾.

وقوله تعالى: { } [الجاثية / 05] على إضمار (في) لتقدم ذكره في الآيتين⁽¹¹⁾. فحذف حرف الجر في هذه الأمثلة ضرورة أسلوبية تتحقق بها بلاغة الكلام وهي الإيجاز والتخفيف.

2.4- اختزال الكلمة ويكون اسما أو فعلا:

- (1) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الإتقان في علوم القرآن، ج 4، ص 138.
- (2) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 87.
- (3) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 253.
- (4) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الإتقان في علوم القرآن، ج 3، ص 154.
- (5) الدرويش، محي الدين: إعراب القرآن وبيانه، ج 8، ص 514.
- (6) القيسي، أبو محمد مكي ابن أبي طالب مشكل إعراب القرآن، ج 2، ص 655.
- (7) ينظر: ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 316.
- (8) القيسي، أبو محمد مكي ابن أبي طالب: مشكل إعراب القرآن، ج 2، ص 658.
- (9) المصدر نفسه، ج 2، ص 656.
- (10) المصدر نفسه، ج 2، ص 646. ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج 25، ص 91. الدرويش، محي الدين: إعراب القرآن وبيانه، ج 9، ص 32.
- (11) المصدر نفسه، ج 2، ص 660. ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج 25، ص 328.

وقوله تعالى: {أَبْأَبِئِىۡبِئِىۡ} [الزخرف / 11]. وقوله تعالى: { و وَ ؤ وَي يِي يِي } [الزخرف / 10]، وقوله تعالى: {ثَنْثْثُ} [الزخرف / 12].

فقد حذف المبتدأ في هذه الآيات وتقديره (هو رب)، (هو الذي جعل)، (هو الذي نزل) و(هو الذي خلق). للعلم به، أو كما قال السكاكي (ت 626 هـ): «إذا كان السامع مستحضراً له عارفاً منك القصد إليه عند ذكر المسند»⁽¹⁾، اقتضى ذلك طي ذكر المسند إليه، ولأن المسند، أو الخبر المخبر عنه في هذه الآيات لا يتوهم أن يكون لغيره سبحانه وتعالى؛ فربوبية الله عز وجل للأرض والسماوات وما بينهما، وجعل الأرض مهداً، وإنزال الماء من السماء، وخلق الأزواج وغيرها من دلائل قدرته عز وجل، ولا يمكن أن يتصف بها غير الله جل جلاله، فحذف المسند إليه مشعر باختصاص الله عز وجل بهذه الآيات، هذا بالإضافة إلى ما في الحذف من تعظيم لشأن المحذوف وهو الله عز وجل. ومن ثمة كان الحذف في هذه المواطن أمكن من الذكر، وإلى ذلك يشير قول الجرجاني (ت 471 هـ): «ما من اسم... حذف في الحالة التي ينبغي أن يحذف فيها إلا وأنت تجد حذفه أحسن من ذكره، وترى إضماره في النفس أولى وأنس من النطق به»⁽²⁾.

ومنه قوله تعالى: { } [الأحقاف / 35]، تقديره ذلك، أو هذا بلاغ وهو كثير⁽³⁾، فبلاغ «خبر مبتدأ محذوف، أي هذا الذي وعظمت به كفاية في الموعظة أو تبليغ من الرسول»⁽⁴⁾، وحذف المبتدأ هنا جاء لتسليط الضوء على الخبر، وإبراز أهميته؛ وهو أن ما تقدم من التوجيه والوعظ هو «بلاغ للناس مؤمنهم، وكافرهم ليعلم كل حظه من ذلك»⁽⁵⁾، ومثل هذا الحذف يجعل المسند إليه أظهر إذا لم يظهر⁽⁶⁾.

وقوله تعالى: {كَبْكَبِىۡلَ كَبْ كَبْ} [غافر / 45-46]؛ أي هو النار، والضمير يعود على العذاب و«النار خبر لمبتدأ محذوف، كأن قائلاً قال ما سوء العذاب، فقيل هو النار»⁽⁷⁾، ونلاحظ أنه لو جاء الكلام من دون حذف لزال عنصر التشويق الذي أثاره السؤال، ولفقد الكلام حسنه وطلاوته. وكما قال ابن الأثير (ت 637 هـ): «ومن شرط المحذوف في حكم البلاغة أنه متى أظهر صار الكلام إلى شيء غث، لا يناسب مع ما كان عليه أولاً من الطلاوة والحسن»⁽⁸⁾.

(1) السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن محمد: مفتاح العلوم، ص 265.

(2) الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص ص 126-127.

(3) ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، ج 2، ص 362.

(4) أبو السعود، أبو محمد عبد الحق بن غالب: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ج 8، ص 90. وأيضاً:

الزمخشري: الكشاف، ج 26، ص 1016.

(5) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 26، ص 68.

(6) ينظر: الطرابلسي، محمد الهادي: خصائص الأسلوب في الشوقيات، ص 305.

(7) أبو السعود، أبو محمد عبد الحق بن غالب: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ج 7، ص 278. إعراب مشكل

القرآن، ج 2، ص 336.

(8) ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن أبي الكرم: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 2، ص 62.

وكذلك قوله تعالى: {بِبِئْرٍ مِّنَ الْمَوْتَانِ} [فصلت / 28]،
فمن بين الأوجه الإعرابية للفظ 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 أخذًا 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: {الشمعاء / 59}، وقوله تعالى: {ه ه ه ه ه ه} [الدخان / 54]،
والتقدير الأمر كذلك، وتحت هذا التقدير ينطوي كلام كثير يحسن تجاوزه إلى ما هو أهم
منه.

وقوله تعالى: {فصلت / 46}، فلنفسه خبر مبتدأ
محذوف؛ أي فهو لنفسه⁽⁵⁾، فعمله لنفسه وإساءته لنفسه، لأنه جاء «بعد الفاء المقترنة
بالجملة الاسمية الواقعة جوابًا للشرط»⁽⁶⁾، فقد ترك ما لا ضرورة لذكره، وذلك احترازًا
عن العبث و «الاحتراز عن العبث بناء على الظاهر، وهي عبارة دقيقة صادرة عن تفكير
صالح، لأن ذكر الكلمة التي يدل عليها سياق الكلام ثقل وترهل في الأسلوب»⁽⁷⁾.

ومثله أيضًا قوله تعالى: {تثنية / 25}، تقديره هو يؤوس قنوط، فلأن الحديث عن الإنسان
المتقلب، فلا حاجة لذكره لدلالة السياق عليه، أي أن حذف المبتدأ للتخفيف، وأيضا لصون
اللسان عن التلفظ به تحقيرا، وازدراء بهذا النموذج الذي تعافاه النفس السوية.

وفي قوله تعالى: {بِئْرٍ مِّنَ الْمَوْتَانِ} [بئرا / 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 زعما منهم أن
هذه الصفة غالبية عليه، ويبدو في الحذف -أيضا- 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 درس 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 درس 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: { كَكَكَّ كَكَكَّ } [فصلت / 50].

وقوله تعالى: { أ 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 دلّت عليه آيات أخرى⁽¹⁾، ولا يخفى ما يحمله حدث العرض من التخويف والتحقير.

وقوله تعالى: { ذ ذ ذ ذ ذ ذ 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 ودلّت عليه الحال⁽³⁾، كما يوضحه هذا المثال:

يقول تعالى: { ذذذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ } [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 مباحة 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: { ي ي ي ي ي ي ي ي ي ي } [غافر / 40]، حذف المفعول به والتقدير يرزقون رزقا، وقد حذف لدلالة المقال والأحوال 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 152.

(6) ينظر: الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص 127.

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 وفاعلها 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.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الخامس:

الالتفات

يدور مفهوم الالتفات أو خطاب التلوين⁽¹⁾. كما أورد السجلماسي (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: «وحقيقته 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) السجلماسي، أبو محمد القاسم: المنزوع 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 والاندسراف. 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 جمّة، 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.

وكذلك قوله تعالى: {وَوُثِّقُوا وَوُضِعَ يَدُكُمْ فِي مَقَابِرِكُمْ، وَذُقُوا كِسْفًا مِمَّا نَدَّبْتُمْ بِهِ قَوْمًا ثَابِتِينَ} [فصلت / 17-18]. إنها قصة استئصال ثمود قوم صالح عليه السلام، وقد جاءت الأفعال مشاكلة لبعدها الزمني المخبر عنه وهو الماضي ما عدا الفعل (يكسبون) صيغ على المضارع دلالة على كثرة وقوعهم في الضلال، وتجدد ذلك منهم، وكذلك الشأن بالنسبة للفعل (يتقون) الذي جاء في وصف المؤمنين بوصف راسخ فيهم حَقَّقه الفعل الماضي (آمَنُوا) والذي التفت عنه إلى المضارع (يتقون) لإفادة أن المؤمنين «سنتهم اتقاء الله والنظر فيما ينجي من غضبه وعقابه»⁽¹⁾. وأن نجاتهم: «بسبب إيمانهم واستمرارهم على التقوى»⁽²⁾. فالتوصل إلى هذه المعاني المضمرة يكفلها الالتفات الذي يتجاوز مجرد تنشيط ذهن المتلقي، ولفت انتباهه إلى استحضار دلالات جديدة تتخطى الحاضر، والمهيمن ما يعني نمو النص وتمدده أكثر فأكثر.

ويأتي الالتفات من الماضي إلى المضارع ليفيد الاستمرار، والدوام كذلك في قوله تعالى: {كَانَ يَكْفُرُ بِالْحَقِّ كَمَا كَفَرُوا بِآيَاتِنَا} [الشورى / 37]. فالتحول حدث من الفعل الماضي (آمَنُوا) إلى المضارع (يتوكلون)، ولأن الإيمان متحقق في نفوس المؤمنين جيء بالفعل على جهة الماضي، ثم عطف عليه بالمضارع (يتوكلون) لتجدد صفة التوكل على الله، والمداومة عليه في كل شيء وفي كل حال. ويزيد على ذلك البقاعي (ت 885 هـ): «ولعل التعبير بالمضارع للتخفيف في أمر التوكل بالرضى بتجديده كلما تجدد مهم، ومن كان كذلك كان الله كافيه كل ملم»⁽³⁾.

وفي قوله تعالى: {حَدَّثَنَا الَّذِي يَدَّبُّهُ رُوحُ الْمَلَكِ مِنْ رَبِّهِ فَأَبْدَأُ الْبَشَرِ نَفْسًا حَامِيَةً} [غافر / 81-79].

فقد عدل عن الماضي (جعل) إلى المضارع (يريكم) لإفادة الاستمرار، والتجدد لحاجة الإنسان، يقول البقاعي (ت 885 هـ): «ولما كانت هذه آية عظيمة جعلها سبحانه مشتملة على آيات كثيرة، عبّر فيها بالماضي، وعطف بالمضارع تنبيهاً على ما تقديره: فأراكم هذه الآيات البيّنات»⁽⁴⁾. ويقول ابن عاشور: «وقد جيء في جانب إراءة الآيات بالفعل المضارع لدلالته على التجدد، لأن الإنسان كلما انتفع بشيء من النعم علم ما في ذلك من دلالة على وحدانية خالقها وقدرته وحكمته»⁽⁵⁾.

2.1- الإخبار بالزمن الماضي عن المستقبل:

تكمن فائدة الإخبار بالفعل الماضي عن المستقبل كما يقول ابن الأثير (ت 637 هـ) في: «... أن الفعل الماضي إذا أُخبر به عن الفعل المستقبل الذي لم يوجد بعد، كان ذلك أبلغ وأؤكد في تحقيق الفعل وإيجاده؛ لأن الفعل الماضي يعطي من المعنى أنه قد كان ووجد، وإنما يفعل ذلك إذا كان الفعل المستقبل من الأشياء العظيمة التي يُستعظم وجودها»

(1) المرجع نفسه، ج 24، ص 264.

(2) الألويسي، شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، مج 12، ج 24، ص 366.

(3) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 6، ص 637.

(4) المصدر نفسه، ج 6، ص 542.

(5) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 2، ص 21838.

الكريم عليه أفضل الصلاة والسلام بما قدمه في أول السورة، وأثنائها من بلوغ قومه نهاية العقل والعلم، الموصولين إلى أحسن العمل الموجب»⁽¹⁾.

ويقول الألووسي (ت 1270 هـ): «وذكر بعضهم هنا أن الخطاب هنا من باب الالتفات وأنه للتشريف»، وقال الطيبي: «ذق مع طبعك المستقيم معنى الخطاب والالتفات وتقديم الظرف «أنهم خالدون» لتقف على ما يكتنه الوصف»⁽²⁾.

2.2- الالتفات من الخطاب إلى الغيبة: وفي ذلك انصراف وإعراض عن المخاطب.

رأينا أن الالتفات من الغيبة إلى الخطاب له مغزى يتلون بتلون السياق. إذ لا يمكن الجزم بأنه إقبال يدل على الغضب والوعيد فقط، أو التوبيخ، أو للتشريف والتكريم، وإنما يختلف مقصده باختلاف سياقاته. وكذلك الأمر بالنسبة للالتفات من الخطاب إلى الغيبة فهو يتأرجح بين أغراض عدة يحددها السياق والمقام، وكما قال ابن الأثير (ت 637 هـ): «الانتقال من الخطاب إلى الغيبة، أو من الغيبة إلى الخطاب لا يكون إلا لفائدة اقتضته، وتلك الفائدة أمر وراء الانتقال من أسلوب إلى أسلوب، غير أنها لا تحد بحد ولا تضبط بضابط، لكن يشار إلى مواضع منها ليقاس عليها غيرها... فعلمنا أن الغرض الموجب لاستعمال هذا النوع من الكلام لا يجري على وتيرة واحدة، وإنما هو مقصور على العناية بالمعنى المقصود، وذلك المعنى يتشعب شعبا كثيرة لا تنحصر، وإنما يؤدي بها على حسب الموضع الذي ترد فيه»⁽³⁾ ومن نماذج الالتفات من الخطاب إلى الغيبة في آل حم:

قوله تعالى: **رَّزُّوْاْ كَيْدَ كَافِرٍ مَّكْرِ مَقْذُوبٍ مَّحْنُومٍ** [غافر / 81، 82]، فلأن سياق الآيتين وما قبلهما هو إظهار لنعم الله عز وجل على عباده، وما اشتملت عليه الآيات الباهرة التي لا يماري فيها إلا مكابر، جاء أسلوب الكلام بصيغة الخطاب التي تضمنت تطف وتحنن المولى جلّ جلاله بعباده، ثم فجأة انصرف الخطاب إلى الغيبة (ك م ك) إشعارا بالغضب الموجب للانصراف عنهم. يقول البقاعي (ت 885 هـ): «ولما وصل الأمر إلى حد من الوضوح لا يخفى على أحد تسبب عنه، لفت الخطاب عنهم دلالة على الغضب الموجب للعقاب المقتضي للرهب»⁽⁴⁾.

وقوله تعالى: **جَازِيَهُمْ أَجْرَهُمْ بِبَدَلٍ مِّمَّا كَفَرُواْ بَدَأَ تَابَ لَهُمْ وَتَحْوِلَ لَهُمْ وَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّمِ** [فصلت / 23-24]، في هاتين الآيتين وما قبلهما تلون الخطاب بين الغيبة في حكاية شهادة سمع، وبصر، وجلود الكفار، ولأنه موقف ذلّة وخزي، فلا أنسب من الانصراف عنهم تحقيرا لهم، ثم تحوّل من الغيبة إلى الخطاب لمواجهة لهم بالتوبيخ والتقريع، ثم عاد وتحول من الحضور إلى الغيبة ليحكي سوء حالهم لغيرهم على سبيل التحذير، فلا الصبر يجديهم ولا طلب رفع العتب ينفعهم، والغيبة أنسب للتحقير والإبعاد لهم في هذا الموقف، فكان

(1) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 7، ص 51.

(2) الألووسي: شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، ج 13، ص 25، ص 100.

(3) ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن أبي الكرم: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 1، ص 409.

(4) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 6، ص 542.

التعبيرية في البيان القرآني، وهو أحد وجوه الإعجاز في هذا الكتاب الخالد الذي بقي وسيظل ثري النبع متجدد العطاء»⁽¹⁾.

ونلاحظ كما قال بندحمان إن: «هذا الانتقال لا يكسر موضوع الخطاب بل يعضده ويؤكد ويثبت صححة ادعائه»⁽²⁾. فعظمة الخالق عز وجل ماثلة في خطاب الغيبة وفي خطاب النفس.

وقوله تعالى: { أ ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب } [الزخرف / 11]. فقد انتقل الخطاب من الغيبة (نزل) الذي جاء على نسق الأفعال التي سبقته { و و و و و و و و و و } [الزخرف / 10] إلى التكلم في (أُنشَرْنَا) وذلك لأن المقصود كما هو بين ليس إبراز معجزة إنزال الماء من السماء، وإنما ما يترتب عن هذا الإنزال من إحياء وبعث بعد الموت. فالماء كما هو سبب للحياة، فهو أيضا سبب في الإهلاك والاستئصال مثلما حدث لقوم نوح وفرعون وجنوده، ولذلك خصه بقوله (بقدر)، أي ما ينفع الناس والدواب والكائنات. والملاحظ كما يقول حسن طبل إن:

«1- فعل الإنزال ذكر بوصفه سببا للأحداث التالية له فيها.

2- العبر لا تتعلق بالماء في ذاته، بل لما يترتب عليه من إحياء الأرض وإخراج النبات، أو لنقل إن الماء المراد في تلك الآيات، الذي أسند فعل إنزاله إلى ضمير الغيبة ليس هو الماء المرئي المحسوس الذي نطالع نزوله من السماء، و تسقاه الأنعام والأناسي، بل هو الماء الذي شرب في باطن الأرض، وسلكه الخالق عز وجل فيها ينابيع فأصبح سبا خفيا لإمدادها بأسباب الحياة الماثلة في خضرة النبات ونضارة الثمار»⁽³⁾. ومساوقة لهذه المعاني انتقل الكلام إلى خطاب النفس لافت الانتباه إلى عظمة الله ورحمته بمخلوقاته، وتخصيصه بهذه القدرة. يقول البقاعي (ت 885 هـ): «ودل على عظمة الإنبات بلفت القول إلى مظهر العظمة تنبيها على أنه الدليل الظاهر وما وصل به من نشر الأموات فقال مسببا ذلك (ب) أي أحيينا»⁽⁴⁾.

ويقول الألوسي (ت 1270 هـ): «والالتفات في (أُنشَرْنَا) إلى نون العظمة لإظهار كمال العناية بأمر الإحياء والإشعار بعظم خطر»⁽⁵⁾.

وحول معنى العظمة والكبرياء أيضا يدور قوله تعالى: { أ ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب } [فصلت / 39]. فتصريف القول من الغائب (آياته) إلى المتكلم (أنزلنا) لما في إنزال الماء من العظمة التي أشارت إليها نون التعظيم «ولما كان إنزال الماء مما استأثر به سبحانه، فهو من أعظم الأدلة على عظمة الواحد، صرف القول إلى مظهر العظمة فقال: (فإذا أنزلنا) بما لنا من القدرة التامة والعظمة»⁽⁶⁾.

(1) المرجع نفسه ص 107.

(2) بندحمان، جمال: الأنساق الذهنية في الخطاب الشعري، التشعب والانسجام، ص 73.

(3) طبل، حسن: أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية، ص 115-116.

(4) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 6، ص 10.

(5) الألوسي: روح المعاني، ج 13، ص 25، ج 67. وأيضاً: إرشاد العقل السليم، ج 8، ص 41.

(6) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 6، ص 577.

القول من الغيبة (يلحدون) إلى الخطاب (اعملوا ما شئتم) دلالة على شدة الغضب. ومن مقاصد الالتفات من التكلم إلى الغيبة أيضا:

قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْكَبُوا فِي الْمَوَارِيثِ وَالنَّكاحِ وَالْحَمَى وَالْأَسْرَى وَالْأَنْفُسِ وَالْأَرْحَامِ مَا حُرِّمَ عَلَيْكُمْ ذَلِكَ فَوَاحِشٌ عَنِ الْعَقْلِ} [فصلت / 45]. سبقت هذه الآية، وما قبلها لتسليية الرسول - صلى الله عليه وسلم- ولذلك تحوّل الكلام من التكلم في (أتينا) إلى الغيبة (رحمة من ربك) وكان يقتضي أن يأتي الكلام مشاكلاً لما سبق أي (رحمة منا) ذلك أن المقصود بالخطاب هو الرسول - صلى الله عليه وسلم-، إيناسا له وتسليية، فناسب أن يتوجه إليه صراحة مؤثرا الغيبة على التكلم، بالإضافة إلى ما في لفظة الرب من الإشعار بالرعاية والحنو. يقول ابن عاشور: «والتعبير عن الجلالة بلفظ (رَبِّكَ) لما في معنى الرب من الرأفة به والانتصار له، ولما في الإضافة إلى ضمير الرسول - صلى الله عليه وسلم- من التشريف. وكلا الأمرين تعزيز للتسليية»⁽¹⁾.

ثم إن في الخطاب سر تنعقد عليه اليد؛ وهو دخول الرسول - صلى الله عليه وسلم- في الحضرة الإلهية ليتلقى من ربه الرحمة مباشرة. وكذلك الأمر في آية الدخان فقد التفت الخطاب من التكلم (أمرنا من عندنا) إلى الغيبة في (رحمة من ربك) مخالفا بذلك مقتضى الظاهر، إذ الأصل أن يأتي الكلام بأسلوب التكلم (رحمة منا) جاريا مجرى ما سبق وهذا «إيذانا بأن الربوبية تقتضي الرحمة على المرئيين»⁽²⁾. ففي هذا العدول توجه بالخطاب إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم- تشريفا وتعظيما له بأن إرساله بالوحي وتكليفه بتبليغه هو رحمة من المنعم والمتفضل عليه، وعلى كافة عبادته. يقول البقاعي (ت 885 هـ) «وعدل لأجل ما اقتضاه التعبير بالرحمة عما كان من أسلوب التكلم بالعظمة من قوله «منا» إلى قوله: «من ربك» أي المحسن إليك بإرسالك وإرسال كل نبي مضى من قبلك، فإن رسالاتهم كانت لبث الأنوار في العباد، وتمهيد الشرائع في العباد، حتى استنارت القلوب، واطمأنت النفوس»⁽³⁾. ويفسر الزركشي (ت 794 هـ) هذا النوع من الالتفات من الغيبة إلى التكلم، بقوله: «أن يكون الغرض به التتميم لمعنى مقصود للمتكلم، فيأتي به محافظة على تتميم ما قصد إليه من المعنى المطلوب له، كقوله سبحانه: {ذُذُّ ثُّثُّ، ثُّ ثُّ ظُّ ظُّ فُ فُ، قُ قُ فُ فُ} [الدخان / 04، 06]. أصل الكلام «إنا مرسلين، رحمة منا» ولكنه وضع الظاهر موضع المضمر للإيذان بأن الربوبية تقتضي الرحمة للمرئيين للقدرة عليهم، أو لتخصيص النبي - صلى الله عليه وسلم- بالذكر، أو الإشارة إلى أن الكتاب إنما هو إليه دون غيره ثم التفت بإعادة الضمير إلى الرب الموضوع موضع المضمر للمعنى المقصود من تتميم المعنى»⁽⁴⁾. وسر آخر يحمله هذا الالتفات وهو أنّ «هذا الانتقال هيا خطاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم- وهو المنزل عليه الكتاب، ولو قال: رحمة منا، لما كان هناك سبيل إلى ذكره - صلى الله عليه وسلم- ثم إنه قال: رحمة، ناسبها ذكر الرب

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير و التتوير، ج 24، ص 318.

(2) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 25، ص 999. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط، ج 09، ص 398.

(3) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 7، ص 65.

(4) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 377، 378.

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

الفصل الأول: التشبيه

الفصل الثاني : الاستعارة

الفصل الثالث: الكناية

الفصل الرابع: المجاز المرسل

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

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 -البدیع-والاستعارة إذا حصل لها عمود الشعر، ونظام القريض»⁽²⁾. ومرد هذه الإحتفائية يعود إلى غواية الصورة التشبيهية، التي تتكاثف فيها الجودة والغرابة لإدراك جديد وبدیع 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 كمامته، 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 شبّه 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 «قدّم 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.

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 سبق 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، تفرغ بها أذانهم خواتيم الآيات، التي صيغت في هذه التشبيهات المتشاكلية، والتي حققت الهدف منها، الذي يتجاوز تحقيق المعنى وتوكيده -لأن ذلك لا مرأى 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: {أَبَ بَ بَ بَ بَ بَ بَ بَ بَ بَ} [الزخرف / 11]. فقد عقدت الآية الصلة بين خروجين أو بعثين: خروج الذبات 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 (تشبه) 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 بالتفكر في حال الأرض كيف تدب فيها الحياة، فتزدهي بصنوف النبات بعد بيس وموت.

ويقول ابن نايقا (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 بابتداء الخلق. فقال جلّ اسمه {□□□□} وقد أثار القرآن الكريم إثبات فكرة البعث من خلال هذه الصورة التشبيهية البديعة التي يطالعها الإنسان كل يوم، ويتابع تفاصيلها في كل شيء، ليوثق في نفسه الخشية والرهبة من جلال قدرة الخالق عز وجل، فيمتلئ قلبه سكيناً وأطمئناناً بفكرة البعث التي ظلّ الجاحدون بمحدوديتهم، واستكبارهم ينكرونها ويحاربونها. ولأن وجه الشبه يكون في المشبه به أقوى من المشبه كان: «التعبير عن إخراج النبات بالإنشاز الذي هو إحياء الموتى، وعن إحيائهم بالإخراج تفخيم لئسأل الإنبات وتهوين لأمر البعث، وفي ذلك من الرد على منكريه 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 والتتوير، ج 25، ص ص 171-172.

(3) ابن نايقا، 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 وليًا حميمًا 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 *** بِنَدَارِكِ الْهَفَوَاتِ بِالْحَسَنَاتِ»⁽²⁾.

ويقول ابن عاشور: «والتشبيه في قوله: { كِك كِك كِك } 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 وليًا حميمًا، فإن صار فهو لعوارض غير داخلية تحت معنى الإسراع الذي أذنت 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 فعليًا وإنما وهميًا، 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.

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:

أولا: لأن السياق قد تكفل بإيضاحه بما لا يحتاج معه إلى فضل ذكر، وذلك درءا للحشو والإطناب.

وثانيا: 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 أيضا 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: {وَوُوْءُ وَيِيْءُ بِ } [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 وتضيق 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.

اتحاد الطرفين، وعدم تفاضلها فيعلو المشبه إلى مستوى المشبه به، وهذه هي المبالغة في قوة التشبيه»⁽¹⁾، و لا يكون هذا إلا في غياب الأداة، ولذلك فهو أحسن التشبيه، يقول قدامة ابن جعفر (ت 337 هـ): «أحسن التشبيه هو ما وقع بين شيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما فيها، حتى يذني بهما إلى حال الاتحاد»⁽²⁾، وهو عند صلاح فضل: «أقرب إلى إمكانية تحقيق وظائف الصورة من أنماط التشبيه الأخرى، وذلك لأن التشبيه الذي يرد فيه وجه الشبه والأداة يكاد يكون لونا من المقاربة بين شيئين واقعيين، لا تؤدي إلى استحضارهما مجسدين في خيال المتكلم أو السامع الذي ينزع إلى الاكتفاء بالاعتماد على نقطة الالتقاء المذكورة محتفظا بالكينونة المستقلة للأشياء في الخارج دون أن يؤلف منها واقعا جديدا»⁽³⁾. فالواقع الجديد الذي يؤلفه التشبيه البليغ هو واقع ينتفي منه الانفصال ليحل محله التماثل والتطابق على مستوى السطح فقط، أما على مستوى العمق فإن الانفصال يظل قائما بسبب تقدير الأداة لذلك فإن التشبيه البليغ يقع في أعلى مراتب التشبيه، وليس بعده سوى الاستعارة التي تبدأ من حيث ينتهي⁽⁴⁾.

ومما ورد من التشبيه البليغ في مجموعة الحواميم، قوله تعالى: { كَجَ كَجَ كَجَ } و { ن ن ن } [غافر / 64]. فالآية بيان لنعم الله على عباده، وذلك بأن جعل لهم الأرض قراراً؛ أي مطمئنة مستقرة مهيئة لاسكنى والعمارة، وعند الطبري (ت 310 هـ) «تستقرون عليها وتسكنون فوقها»⁽⁵⁾، وقال الصابوني: «أي جعل لكم الأرض كالفرش ممهدة صالحة لسكناكم تبنون عليها الدور والقصور، وهي عنده تشبيه وتمثيل»⁽⁶⁾، وفي المقابل جعلت السماء كقبة مضروبة على وجه الأرض»⁽⁷⁾. والبناء هو السقف: «وهو ما يرفع سمكه على الأرض للاتقاء من الحرّ، والبرد، أو المطر والدواب، ووصف السماء بالبناء جار على طريقة التشبيه البليغ»⁽⁸⁾.

ونلاحظ أن حذف الوجه والأداة قد أكسب هذا التشبيه قوة، وذلك لأنه جعل الأرض قراراً، والسماء بناء أو قبة، وفي ذلك ما فيه من لفت انتباه السامع إلى جلال القدرة الربانية عن طريق تحفيز آلة الفكر التي تنطلق بداية من الأرض التي توحى فيها كلمة القرار بالاستقرار والسكن والراحة، بينما يوحي تشبيه السماء بالبناء بالحماية والحفظ اللذين يوفرهما لنا السقف عادة.

ومنه قوله تعالى: { و وَ وِي ي ي پ پ } [فصلت / 11]، والمعنى أنه استوى إلى السماء، وهي كالدخان، والآية «شروع في بيان كيفية التكوين إثر بيان كيفية التقدير»⁽⁹⁾. والدخان هو ما يتصاعد من الحطب الموقد. و «..

(1) الهاشمي، سيد أحمد: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط 1، (1424هـ-2003م)، ص 235.

(2) قدامة، أبو الفرج بن جعفر: نقد الشعر، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، ص 124.

(3) فضل، صلاح: علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته، ص 319.

(4) ينظر: عبد القادر حسين: القرآن والصورة البيانية، عالم الكتب، بيروت، ط 3، (1405هـ-1985م)، ص 215.

(5) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل القرآن، ج 20، ص 356.

(6) الصابوني، محمد علي: الإبداع البياني في القرآن العظيم، ص 285.

(7) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط، ج 9، ص 269.

(8) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 190.

(9) أبو السعود، محمد بن محمد العمادي: إرشاد العقل السليم، ج 8، ص 5.

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: {وَوُجُوهٌُ} [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 تورد جمعا، فالبصيرة: الحاسة من الحواس الباطنة»(1).

وعدها الصابوني مجازا مرسلا، 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 تشبيها بليغا(3)، والحق أن ما ذهب إليه كل من ابن عاشور والصابوني وإن كان صحيحا، 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 أيضا 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).

وأیضا قوله تعالى: { ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ } [فصلت / 04]. فهو كالبشير الذي يزف 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: { ث 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. تماما كما أن الكفر ظلام وفي كيلهما يكون الضلال والضياع، فالنور في القرآن يستعار للبيان والحجة وأيضا

(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 عا شور 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 عا شور، 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 والبديع، 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 معًا 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، دالًّا 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 119.

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 بيننا 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: دلالات 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 أمدّ 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 1987 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 طلائعه 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، فكذا يستعير اسم الشريعة، وهي «طريق ومنهاج»⁽²⁾، وهذا في قوله تعالى: {كَبِّرْ كَبْرًا كَبْرًا} [الجاثية / 18]. و«الشرع مصدر ثم جعل اسما 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 تشبيها 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 تشبيها 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: { يٰٓرَيْثُ ثٰنٍ } [فصلت / 12].

فالآية ترسم صورة بديعة للسماء الدنيا الموشاة بالنجوم حفظا 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 خلفا عن الصباح»⁽⁷⁾. والجامع بينهما -النجوم والمصابيح- هو التلألؤ والإضاءة والإنارة.

وأیضا قوله تعالى: {وَوُوْءٌ وَّوُوْءٌ} [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 التخبط، وعدم الاهتداء «والمراد بالعمى هاهنا ظلام البصيرة والتمتاه في الغواية فإن ذلك أحق على الإنسان وأشد ملاءمة للطباع من تحمل مشاق النظر، والتلجلج 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 تشاكل شدة الإلحاح، 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. نقلًا 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 أهدىكم 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 بَيِّن، 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 وبالبحر 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.

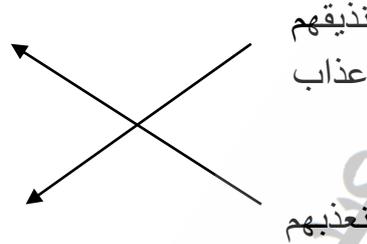
(3) المرجع السابق، ج 24، ص 263.

(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، شبه العذاب بطعام هيئ لهم على وجه التهكم، كما سمي 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:

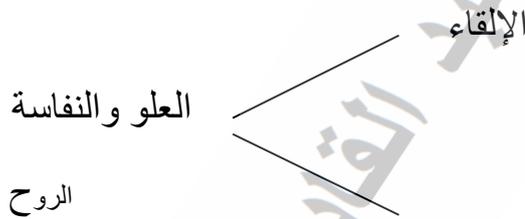


فقد استعمل الإذاقة بدلا من التعذيب للدلالة على أن العذاب قليل، وأنه بين يدي العذاب العريض أو الغليظ، كما استعار العذاب للطعام تهكما.

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.

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: { مَّ كِ كِ } 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 للنكاية، والتشفي، أو السخرية، والتهكم وكلاهما يأتيان هنا لتأكيد وقع العذاب دون شك»⁽³⁾.

وكذلك الشأن في قوله تعالى: {ثُ رُ ثُ رُ} [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 {م ك م 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 وعيره بكلمته، ونزل فيه {ثُ رُ ثُ رُ}»⁽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 مر 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 والبديع، 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 303.

(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 تبكي 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 التخابط 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: { وَوَيْفِىَ يَظُنُّ } [غافر / 58]. في هذه المتوالية الاستعارية، يشبّه الكافر الذي تنكب طريق الهداية بالأعمى الذي يخبط فيخطئ الطريق الصحيح لتعطل آلة الاhtداء لديه (البصر)، تماما كالكافر الذي عطل آلة الفهم والإدراك، وسدّ منافذ الاستجابة، والإقبال على خالقه. فهو يخبط في مناهات 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 تصرّحان؛ إذ صرّح فيهما بالمشبه به (الأعمى والبصير).



ففي الآية -كما هو واضح في الرسم- تتشاكل بين الكفر والعمى ينمي مقوله (الضلال)، تماما كما أن بين البصير والمؤمن تتشاكل 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) حينكة 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 كثيراً في القرآن الكريم هي تقرير لحقيقة تتعلق بعلاقة العبد بخالقه فمن كان مؤمناً فهو يرى بنور خالقه وإن كان أعمى، ومن كان كافراً كان أعمى وإن كان مبصراً.

وقوله تعالى: { ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ } [فصلت / 05].
ففي هذه التمثيلات تبرز صورة من أعنى 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 وزناً ومعنى، أثبت لقلوبهم أغطية على طريقة التخويل، وشبّهت القلوب بالأشياء المغطاة على طريقة الاستعارة المكنية، ووجه الشبه حيلولة وصول الدعوة إلى عقولهم كما يحول الغطاء والغلاف دون تناول ما تحته. وجعلت القلوب في أكنة لإفادة حرف (في) معنى إحاطة الظرف بالمظروف. وكذلك جعل الوقر في القلوب لإفادة تغلغله في إدراكهم» (1).

وشبه 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 حاجز يمنعه من التلاقي والتراخي. وبهذه التمثيلات الثلاث، أو استعارة العاهات اكتملت صورة الإعراض كأشد 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: { ١٠٠ ١٠١ ١٠٢ ١٠٣ ١٠٤ ١٠٥ ١٠٦ ١٠٧ ١٠٨ } [فصلت / 44]، فالآية تقدم - بالإضافة إلى ما سبق - نموذجاً 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 لقلة فهمهم، شبيههم بالرجل ينادي من بعيد، فيسمع الأصوات ولا يفهم تفاعيله 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 المنفرج 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: { ك ز ح ط ي ق ر س ص ش ط ظ } [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 يسد منافذ الاستجابة فيعرقل عملية التأثير، ومن ثمة التأثير، وكنتيجة لفساد ومرض القلب فإن باقي الحواس (السمع والبصر)، التي هي بوابات الإدراك ستفسد وتتعلل، ليأتي جانب الإنسان «أعرض ونأي بجانبه» لتكتمل الصورة المقيمة 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 ب ب ب ب } [الجمانية / 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 لنلا يتوصل إليه، ولا يطلع عليه»⁽¹⁾. والغشاة هي غطاء «والكلام على التمثيل»⁽²⁾، فقد شبيهت 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 شبهه 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 ثمّ على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز، ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتمثيل. أما الاستعارة فأن 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 عين المعتبرين 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 يمتزج 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: الكشف، 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: الكشف، ج 1، ص 41.

(على) هنا معناه المصاحبة بمعنى (مع) وأصل هذا المعنى استعارة معنى الاستعلاء للاستعلاء المجازي وهو التمكن بين الوصف والموصوف⁽¹⁾.

ومن نحوه قوله تعالى: { **يٰۤاَيُّهَا الَّذِيۤنَ آمَنُوا خُذُوا زِينَتَكُمْ مِمَّا رَزَقَكُمۡ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ** } [البقرة: 188] ومعنى الآية أي «نترككم في العذاب أو نجعلكم كالشيء المذسي الملقى غير المبالي بهم»⁽²⁾. وإطلاق النسيان على الترك من قبيل الاستعارة، أي استعارة الإهمال للنسيان مبالغة في الاحتقار والازدراء. يقول الصابوني: «في الآية (استعارة بديعة) تسمى (الاستعارة التمثيلية) وهي من لطائف أنواع الاستعارة، شبه تركهم في العذاب دون سؤال عن حالهم بمن حبس في مكان ضيق، ثم نسيه السجن من غير أن يسأل عنه حتى هلك بطريق (الاستعارة التمثيلية)، والمراد من الآية: نترككم في العذاب ونعاملكم معاملة الناسي لترككم العمل لهذا اليوم الرهيب، لأن الله تعالى لا يضل ولا ينسى، كما قال تعالى: { **إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ** } [مريم / 64]⁽³⁾، وقد مرّت معنا الآية في مبحث المشكلة.

وقوله تعالى: { **كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَ اللَّهِ بِثَنِيَّةٍ** } [الشورى / 20]، فقد انبنت هذه الاستعارة التمثيلية على أساس التقابل الاستعاري بين نموذجين من النماذج الإنسانية هما مرید الآخرة؛ وهو المؤمن الذي يسعى لها سعيها، فمثلها كمثل الزارع يزرع الأرض، فهو يكّد ويجدّ رجاء الكسب الوفير، والمحسّن موعود بإتمام أعماله، ومضاعفة حسناته لقوله تعالى: { **تَّذٰتُ ثُ ثُ ثُ فَا** }. ومرید الدنيا، وهو الكافر الذي جعل قصارى همّه الدنيا فما يناله منها سوى ما قدر له، وما له في الآخرة من نصيب. يقول الزمخشري (ت 538 هـ): «سمى ما يعمل العامل مما يبغى به الفائدة، والزرع حراثاً على المجاز، وفرّق بين عملي العاملين بأن من عمل للآخرة وفق في عمله وضوعفت حسناته، ومن كان عمله للدنيا أعطي شيئاً منها لا ما يريد ويبتيغيه، وهو رزقه الذي قسم له، وفرغ منه، وما له نصيب قط في الآخرة، ولم يذكر في معنى عامل الآخرة وله في الدنيا نصيب، على أن رزقه المقسوم له وأصل إليه لا محالة للاستهانّة بذلك إلى جنب ما هو بصدد من زكاء عمله وفوزه في المآب»⁽⁴⁾. ويقول الرضي (ت 406 هـ): «وهذه استعارة، والمراد بحرث الآخرة والدنيا كدح الكادح لثواب الآجلة وحطام العاجلة، فهذا من التشبيه العجيب، والتمثيل المصيب لأن الحارث المزدرع إنما يتوقع عاقبة حرثه، فيجني ثمرة غراسه، ويفوز بعوائد ازدراعه»⁽⁵⁾.

ويظهر هذا أيضاً في قوله تعالى: { **وَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ سُبْحٰنَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ** } [فصلت / 11]. قال ابن عطية (ت 541 هـ): «واختلف الناس في هذه المقالة من السماء والأرض، فقالت فرقة نطقت حقيقة، وجعل الله تعالى لها حياة وإدراكاً يقتضي نطقها، وقالت فرقة: هذا مجاز، وإنما المعنى أنها ظهر منها من اختيار الطاعة والخضوع

(1) ينظر: ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 25، ص 358.

(2) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط، ج 9، ص 427.

(3) الصابوني، محمد علي: الإبداع البياني، ص 301.

(4) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشف، ج 25، ص 977.

(5) الشريف، الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين: تاليف 308 للبيان في مجازات القرآن، ص 298.

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 الدّهن، وما يتفجّر في الخاطر من الدلالات المتوارية، التي كلّها تتّصل بطريق ما، بالمعنى المتعارف عليه للفظ، وكلّها تضيف إليه أو تتفوّق 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 اللّغوي المتعارف عليه إلى مسالك أو استعمالات جديدة، لكنّهما 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.

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 (أزفة) 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 مفزعة 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 : أن القلوب يشتد اضطراب حركتها من فرط الجزع مّا يشاهده أهلها من بوارق الأهوال حتى تتجاوز القلوب مواضعها صاعدة إلى الحناجر، كما قال تعالى في ذكر يوم الأحزاب { ر ر ك ك ك ك }»⁽⁵⁾، وقد اختلف المفسرون في توجيه دلالة الآية «ويجوز أن يكون ذلك يوم القيامة حقيقة ويبقون 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⁾، وأيّا كان محمول هذه الآية فإن المراد منها لاشكّ 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: { ك ك ك ك ك ك } [الزخرف / 17]، فقد كنى عزّ وجلّ عن شدة غمّ 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 أنّ الإشراق والبياض من لوازم الفرح، كما يقول الرازي (ت 606): «{ ك ك ك ك }»، فالمعنى أنّه يصير متغيّراً تغيّراً مغتم، ويقال لمن لقي مكروها قد اسودّ وجهه غمّاً وحزناً، وأقول أنّه جعل اسوداد الوجه كناية عن الغمّ، وذلك لأنّ الإنسان إذا قوي فرحه انشرح صدره وانبسط روح قلبه، من داخل القلب، وو صل 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 والتلوين، ج 24، ص 114.

(6) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط (ج 23 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، وتلاًناً واستناراً، وأمّا إذا قوي غمّ الإنسان احتقن الروح في باطن القلب ولم يبق منه أثر قوي في ظاهر الوجه، فلا جرم يبرد الوجه ويصفر ويسود ويظهر فيه أثر الأرضية والكثافة، فنبت أن 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 ممتلئ غمّاً وحزناً⁽¹⁾، فالسواد يحضر كدليل على الحزن، وهذا هو السرّ في الكناية أن المعنى يجيء فيها مصحوباً بالدليل⁽²⁾.

ونلاحظ أن التركيب كلّ تنازّر عناصره لتقدّم صورة الحزن العظيم الذي أوّمت إليه الكناية اللونية البصرية «وكنت عنه بانكدار وجه من يبشّر بالأُنثى، حيث نجد الفعل "ظَلَّ" الذي يدلّ على "اتّصاف فاعلها بحال ملازمة"⁽³⁾، وكذلك صيغة المبالغة لاسم الفاعل "كظيم" وهي بمعنى «الكاظم أي المشتتمل على حزنه الممسك له ومنه الكاظمين الغيظ»⁽⁴⁾، والغرض من هذه الكناية هو تبكيت 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، وإنّما يصل إلى الوأد وغيره من صنوف المهانة والإذلال، ومن ثمة فإن 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} [فصلت / 51]، تقدّم الآية الكريمة صورة حسية منفرة للإعراض المصحوب بالطغيان في هذا النموذج الإنساني، الذي يتقلّب في علاقته بخالفه 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⁾، وأيضاً «أعرض عن لبي عن كذا إذا نسيت»⁽⁶⁾، وكلا المعنيين فيهما "تولية الظهر" أو "النسيان" كناية عن الانصراف والابتعاد الذي سببه الاغترار والجحود.

(1) الرازي، محمد فخر الدين: مفاتيح الغيب، ج 27، ص ص 56-57.

(2) ينظر: شيخون، محمود السيد: الأسلوب الكنائي 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: { كُتِّبَ }، 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 الأعراض 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: { يَوْمَ نُنزِلُ السَّمَاءَ كَمَا نُنزِلُ السَّمَاءَ نَزْلًا مِّن مَّوَدِّعٍ }، ومن قول الكتاب حضرت فلان ومجلسه وكتبت إلى جهته وإلى جانبه العزيز يريدون نفسه وذاته فكأته 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 الحسيّة المتحرّكة لأجل تقبيح البطر والجود، ولاشك أن هذا المعنى يعجز عن مسرحته وجعله ماثلاً متحرّكاً 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: الكشاف، ج 25، ص 972.

(6) أبو السعود، محمد بن محمد العمادي: إرشاد العقل السليم، ج 8، ص 19.

(7) ينظر: شبخون، محمود السيد: الأسلوب الكنائي نشأته، تطوره، بلاغته، ص 89.

وقوله تعالى: { ي ي ي ي ي ي } [فصلت / 20] تمثل لفظة الجلود في الآية بؤرة توتر القول بين التعبير الحقيقي والتعبير المجازي الذي يتميز به الأسلوب الكنائي والذي يتجاذبه طرفان حقيقة ومجاز على حد رأي ابن الأثير⁽¹⁾، كما هو ممثل هنا:

حقيقة ← الكناية →

فقد انقسمت آراء المفسرين حول توجيه دلالة الجلود، منهم من حملها على حقيقتها قال القرطبي (ت 671 هـ): «الجلود يعني بها الجلود بأعيانها في قول أكثر المفسرين»⁽²⁾. وذكر ابن سيده: «أنَّ الجلود هنا مسوكهم التي تباشر المعاصي»⁽³⁾، وكذلك ابن عاشور الذي فسّر الجلود بأنها الحاوية لجميع الجسد معتبرا أنّ غير هذا التفسير هو من باب التمثل، والغريب الذي لا مسوغ له»⁽⁴⁾، في حين ذهب البعض إلى خلاف ذلك «وقال السدي وعبيد الله بن جعفر والفراء: أراد بالجلود الفروج»⁽⁵⁾.

وقد استدلّ الرّازي (ت 606 هـ) بقول ابن عباس على أنّ المراد من الجلود الفروج، «... المراد من شهادة الجلود شهادة الفروج، قال وهذا من باب الكنايات كما قال { ج ج ج } وأراد النكاح. وقال: { و و و و و }، والمراد قضاء الحاجة. وعن النبي - صلى الله عليه وسلم- أنّه قال: "أول ما يتكلم من الأدمي فحده وكفه" وعلى هذا التقدير فتكون هذه الآية وعيدا شديدا في الإتيان بالزنا لأنّ مقدّمة الزنا إنّما تحصل بالكفّ، ونهاية الأمر فيها إنّما تحصل بالفخذ»⁽⁶⁾.

وقال الزركشي (ت 794 هـ): «وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا، أي لفروجهم، فكنى عنها بالجلود على ما ذكره المفسرون»⁽⁷⁾، فقد كنى عن الفروج بالجلود رغبة عن التصريح باللفظ الخسيس المستقبح، وهذا يدخل ضمن الأسباب التي تلجئ المتكلم إلى الكناية، كما قال الزركشي: «أن يفحش اللفظ ذكره في السمع، فيكنى عنه بما لا ينبو عنه الطبع»⁽⁸⁾.

فالكناية هي لون من ألوان الأدب والتهديب⁽⁹⁾، يعلمنا القرآن من خلالها طهارة اللسان وجمال الأخلاق، وقد ناسب مجيء الكناية في هذه الآية التي فيها وعيد شديد للعصاة بأنهم ستشهد عليهم جوارحهم يوم القيامة بما اقترفوه من الخطايا سرا... فالآية إذن هي من طريق آخر دعوة للطهارة، والعفة التي تنجي صاحبها من الفضيحة يوم القيامة.

(1) ينظر: ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 2، ص 172.

(2) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن، ج 18، ص 405.

(3) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 3، ص 173، مادة (جلد).

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 267.

(5) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر: الجامع لأحكام القرآن، ج 18، ص 405.

(6) الرّازي، محمد فخر الدين: مفاتيح الغيب، ج 27، ص 117-118.

(7) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 318.

(8) المصدر نفسه، ج 2، ص 315.

(9) ينظر: شبخون، محمود السيد: الأسلوب الكنائي نشأته، تطوره، بلاغته، ص 103.

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 بدورها دلالات متعددة تتعدّد معها القراءات كما تبيّنه هذه الترسّيم:



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.

كَتَبَ كَاتِبٌ نَسَبٌ { [الأحقاف/ 9]، كناية عن دفعه -صلى الله عليه وسلم- عن نفسه معرفته الغيب، وما تؤول إليه الأمور بينه وبينهم، إن يتبع إلا ما يوحى إليه من ربه مطيعا مستسلما، فهو «إنما يمضي في رسالته لا لأنه يعلم الغيب؛ أو لأنه يطلع على ما يكون من شأنه و شأن قومه، و شأن الرسالة التي ييثر بها، إنما هو يمضي وفق الإشارة و التوجيه و اتقا بربه، مستسلما لإرادته، مطيعا لتوجيهه، يضع خطاه حيث قادها الله. و الغيب أمامه مجهول، سره عند ربه، و هو لا يتطلع إلى السر من وراء الستر لأن قلبه مطمئن، ولأن أدبه مع ربه ينهاه عن التطلع لغير ما فتح له، فهو واقف أبدا عند حدوده و حدود وظيفته»⁽¹⁾.

ومن الكناية أيضا قوله تعالى: { هَاهُوَ يَهْدِيهِمْ هَاهُوَ هَاهُوَ } [الزخرف / 18].

فقد كنى عزَّ وجلَّ عن المرأة بذكر أحوال تدخل في صميم تكوينها، وهي التنشئة في الزينة من أول عمرها، وعدم القدرة على الإبانة في الخصام، إلى غير ذلك مما يفتح عليه مخيال الكناية الذي فيه إشارة إلى ضعفها و عجزها، يقول الزمخشري (ت 538 هـ): «ينشأ في الحلية، أي يتربى في الزينة و النعمة و هو إذا احتاج إلى مجاثاة الخصوم، و مجارة الرجال كان غير مبين ليس عنده بيان، و لا يأتي ببرهان يحتج به من يخاصمه، و ذلك لضعف عقول النساء و نقصانهن عن فطرة الرجال...»⁽²⁾، و يقول ابن عاشور: «و النشاء في الحلية كناية عن الضعف عن مزاوله الصعاب بحسب الملازمة العرفية»⁽³⁾، و لأن هذه الكناية و ردت في سياق الإنكار على القوم إدعاء البنات لله سبحانه و تعالى و نفى الأنوثة عن الملائكة... فقد أوضحت الكناية سفاهة منق الكفار في نسبة البنات إلى الله سبحانه و تعالى، و استثناءهم بالولد، (وليس الذكر كالأنثى) فهو حامل الاسم و حامى الظهر و غير ذلك مما يستوجب إعداده إعدادا خاصا بما ينتظره من كبار المهمات منذ الصغر، على عكس المرأة، فهي كما عبر عنها القرآن الكريم تهكما بهم و تقريبا { وَ وَ وَ وَ } [النجم / 22]، و لأن نقض هذا الإدعاء الباطل يتطلب الحديث عن المرأة و خصوصياتها، و شؤونها بما يسقط عنها الأهلية فيما ادعوه لها أو لغيرها، لجا القرآن إلى الكناية عن الموصوف «قصد البلاغة»⁽⁴⁾.

و بذلك نخلص إلى ما يتميز به الأسلوب الكنائي في القرآن من طاقات كامنة في استخراج المعاني المتوارية خلف المعنى المباشر عن طريق التجسيم و التشخيص و اللون و الحركة و غيرها من الآليات التي تتكى عليها الكناية لإحداث التأثير و الإبلاغ المزشودين. فليس كالكناية أسلوبا لتقديم صورة الكافر بكل أبعادها المنفرة في جحوده و إعراضه و في خزيه و اندحاره، أو صورة المؤمن الماتعة الرائقة. و ذلك هو مكن جمال و سحر و روعة الكناية القرآنية.

(1) قطب، سيد: في ظلال القرآن، ج 26، ص 3257.

(2) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشف، ج 24، ص 987.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير و التنوير، ج 24، ص 181.

(4) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 321.

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 الاتساع 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 بضرب 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 يتأدى إلى الشيء من غيره، وكما يعقب الشيء برائحة ما يجاوره، وينصّب بلون ما يداينيه...» (1)، فالمجاز -كما تخبر به الدلالة اللغوية؛ الطريق والمسلك (2). أي تجاوز وعبور الدلالة من الحقيقة إلى المجاز كما يوضحه هذا المثال:

له علي أياد بيضاء

(حقيقة) = الجارحة

الأيادي

فالأأيادي قد خرجت من وضعها الحقيقي كونها الجارحة إلى بنية طارئة وهي الدلالة على النعم وصدائع المعروف، وليس (منظور) ~~النجم~~ النعمة بل العلام والجارحة، وإنّما لاختصاص اليد في البذل والعطاء الذي لا يؤدى إلاّ بها. ومن ثمّة أجريت على النعمة لشدة ملابتها بها. ويضاف إلى شرط الملاسة -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 نائياً.

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 يفرّد له تصانيف تتعقّبه، 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: { تَظُنُّهُ أَعْمٰهُ بِرَبِّهِ هٰهُنَا وَهٰهُنَا عَمٰلٌ مُّسٰوُونَ } [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.

وقوله تعالى: { ف ف ف ف ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج } [الجاثية/ 05].

وقوله تعالى: { ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب } [غافر/ 41].

تنتظم هذه الآيات الثلاث تحت علاقة واحدة، كانت وراء هذا العدول الذي سوّغ للرزق أن ينزل من السماء بدل المطر على غير المألوف، وجعل عاقبة الدعوة إلى الكفر بالله عزّ وجلّ والإشراك به تتحوّل إلى دعوة صريحة إلى النار حسب ظاهر الآية. وفي كلّ ذلك نجد بأنّ التعبير قد سلك طريقا بدعا في تقديم المراد، بما يستفزّ ذهن المتلقي للبحث عن حقيقة العلاقة التي تصل الرزق الحاضر في الآية بالمطر المغيب عمدا، وبين النار المعلن عنها والكفر المضمر عمدا أيضا، إذ ليس المقصود بالرزق إلا المطر، والعرب تقول: أمطرت السماء نباتا، وليس المقصود بالنار سوى الكفر.

فالعلاقة تلازمية بين الرزق الذي هو مسبّب والمطر الذي هو سبب، وبين النار التي هي مسببة والكفر الذي هو سبب، لذلك جاز الاستعمال.

يقول الشنقيطي: «فقد أطلق جل وعلا في الآية الكريمة الرزق وأراد المطر، لأن المطر / سبب الرزق، وإطلاق المسبب وإرادة سببه لشدة الملازمة بينهما أسلوب عربي معروف، وكذلك عكسه الذي هو إطلاق السبب وإرادة المسبب»⁽¹⁾.

والعرب إنّما تلجأ إلى ذلك: «... حين يقوى في تصوّرهم تأثير السبب في المسبّب، ويريدون البيان عن ذلك... وأنّ المسبّب لا يتخلف عنه حتى كأنّه هو»⁽²⁾، فيكون المجاز المرسل وسيلة لتأكيد المعنى، بالإضافة إلى التوسّع والإيجاز. ذلك أن استعمال المجاز المرسل يؤمّن لنا إدراك دلالات جديدة لا يوفرها إطلاقا إرسال الكلام على حقيقته، ففي الآيتين الأولى والثانية نجد بأنّ القرآن الكريم أثر استخدام الرزق عوض المطر لتحفيز المعاني التالية وغيرها:

1- لاستحضار القدرة الباهرة التي تقف وراء الإنبيات كما يقول أبو موسى: «... إنّ الرزق هنا مجاز مرسل، والمراد به المطر، وهو من إطلاق المسبّب على السبب وهذا جيّد ونقوله في تحليل الشعر وغير الشعر، وهو مثل قولهم: "أسنمة الأبال في سحابة" أو مثل قول الناس: أمطرت السماء نباتا، وتبقى في الآية حقيقة إلهية لم ننّبّه إليها، وهي أنّ الأمر الإلهي في التعبير عن المطر بالرزق، وإنّما في القدرة القاهرة الباهرة التي تحول المطر إلى رزق، وقبلها القدرة في إنشاء السحاب، ثمّ في سوق السحاب، ثمّ في نزول المطر، ثمّ في أن تحيا الأرض به، ثمّ في أن تندبت نباتها وتخرج به مرعاها، ثمّ في أن يأكل الحيوان والإنسان، ثمّ في كلّ ذلك وغير ذلك، ولو لم يقدر في الأرض أقواتها لما أخرجت بالمطر مرعاها...»⁽³⁾.

(1) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، مج 7، ص 82. نشير هنا إلى أن الشنقيطي من العلماء الذين ينكرون وجود المجاز في القرآن الكريم، وله رسالة في ذلك بعنوان «منع المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز». ينظر: كتابه السابق، مج 7، ص 82.

(2) أبو موسى، محمد: التصوير البياني دراسة تحليلية لمسائل البيان، ص 347.

(3) أبو موسى، محمد: آل حم غافر فصلت دراسة في أسرار البيان، ص 58-59.

ب-استحضار للرحمة الإلهية التي تكفل بالمطر ما به قوام حياة المخلوقات جميعا وخاصة الإنسان، ففي التعبير بالرزق عن المطر يكمن معنى الإمداد والغوث الإلهي الذي تتجلى دلالة في بث الحياة في الأرض بعد مواتها لتخرج أقواتها...

ج-في التعبير بالرزق عن المطر أيضا، تذكير للإنسان بعجزه وافتقاره إلى خالقه، فلا حول ولا قوة له، ولا دخل له في الإنزال ولا في الإمساك، في الحياة ولا في الموت.

د-وفي التعبير بالرزق عن المطر هو طي للمراحل الطويلة التي يعبرها المطر حتى يصير رزقا.

هـ-وفي استخدام الفعل (أنزل) بماضيه هو تأكيد وتحقيق للرحمة الإلهية التي لا تتخلف. وفي المضارع (ينزل) معنى التجدد والكثرة التي تستوعب جميع المخلوقات التي تتوقف حياتها على ماء المطر { ن ن ن ن ن ن ن ن }، وفي تخصيص المؤمنين بالضمير المخاطب (كم) بنعمة إنزال المطر في آية [غافر] امتنان على عباده المؤمنين وتفضل عليهم، بما يستوجب منهم شكر خالقهم بعبادته ومراعاته في حركاتهم وسكناتهم.

ز-وكما في التعبير بالرزق عن المطر حث على التدبر والتفكر في جلال قدرة الله عز وجل، فيها أيضا تخويف من نزول سخطه وغضبه وزوال نعمته والتمثلة في حبس السماء قطرها ومن ثمة حبس الأرض خيراتها.

كل هذه الدلالات التي باح لنا بها استخدام لفظة الرزق (المسبب) مكان المطر (السبب) ما كان لها أن تتوارد وتتداعى لو جاء الكلام على وضعه الأصلي، أي ينزل من السماء مطرا، فليس في ذلك وجه غرابية. وفي ذلك يكمن الأسر البلاغي وراء العدول الذي يحققه المجاز المرسل.

وكذلك الأمر في الآية الثالثة، قوله تعالى: { پ پ پ پ پ پ پ پ } [غافر / 41]، فقد قفز الكلام مباشرة إلى عاقبة الكفر وهي النار، كما قال أبو حيان (ت 754 هـ): «أوصل سبب دعائهم بمسببه، وهو الكفر والنار»⁽¹⁾.

وفي التعبير بالنار عن الكفر انعدام للزمن، وقفز على العديد من المراحل، وهي الموت والبعث والحساب، ثم الدخول إلى النار وفي ذلك تعجيل لصورة العذاب، بما يوقع التقبيح والتنفير من الكفر، فبلاغة المجاز المرسل تكمن فيما يحققه من إيجاز تتميز به لغة القرآن التي تقبض على لباب المعنى بأقصر طريق وأيسرها. «والمملكة البيانية التي تتراءى في هذه اللغة ملكة شديدة الميل إلى التركيز، قادرة على الملح بواسطة القرائن، بارعة أحسن البراعة في الاختصار، وحذف زوائد الكلام والاكتفاء بالأصول التي تطوي وراءها كثير من التفصيل والتفريع»⁽²⁾.

(1) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط، ج 9، ص 260.

(2) أبو موسى، محمد: التصوير البياني دراسة تحليلية لمسائل البيان، ص 353.

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 هـ

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 يُمس، 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: { 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 لطف 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 يَحتملُهما 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: { و و و و }، 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 ويبشّر 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.

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، ولعلها - 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»، الإتيان، 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: ملائكة التأويل، ج 1، ص ص 174-175.

⁽⁵⁾ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الإتيان 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: الإتيان، 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: ﴿ثَقِثْ فِ﴾ وكلمة ثَقِثْ لها مشروعية 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 إجمالا 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 التفرغ» 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 فعلا مع السور السبع بدءا 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 كثيرا 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؛ فسرد 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: { فَا فَا فَا فَا فَا }، وفي قوله تعالى: { فَا فَا فَا فَا فَا }، وقوله تقديس اسمه: { فَا فَا فَا فَا فَا }، وقوله جلّ شأنه: { فَا فَا فَا فَا فَا }، وقوله: { فَا فَا فَا فَا فَا }.

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: {يَبِئْتُ} [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 اسما آخر هو سورة الأقوات⁽²⁾، لقوله تعالى: {وَوَوْ} [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: {پپ پپ پپ پث} [فصلت / 03]، وقوله تعالى في أواخر السورة: {كؤؤؤؤؤؤؤؤ} [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: {كك كك كك كك كك كك} [هود / 01]، وهود مكية وهي أسبق نزولا من آل حم كلها وهذا يدعوننا 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 قطعته فانقطع... والفاصلة: الخرزة التي تفصل بين الخرزتين في النظام. والفصل: القضاء بين الحق والباطل، ومنه سمي القضاء فيصلا، 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 مفصلا 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 الكشف تفسيره لقوله تعالى: {پپ پپ پپ پث}» (پ پ) ميزت وجعلت تفاصيل في معان مختلفة من أحكام، وأمثال، ومواعظ، ووعيد 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 توجيههم دلالة كلمة فصلت أينما وقعوا عليها في كتاب الله. ويقول الرازي (ت 606 هـ): «(پ پ) 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 الذبابة، 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: الإتيان 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: الكشف، ج 724، 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 دوناً 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 لفظه 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 اسماً لسورة من سور القرآن الكريم تنويهاً 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، وتتعدد عليه كل مفاصلها وأجزاؤها كما رأينا في سورة الزخرف، فقد ألفينا 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 وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون، واغترار الكافرين بهذه الزخارف وأن الله سيبتليهم بها، ولكنها إلى زوال، ويفقدونها بغتة وهم لا يشعرون، وعندئذ يخلد 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 تومت 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: { كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَيْهِمْ رَبِّهَا لَأَسْفِكَنَّ دَرَّةً مِنْ سَمَوَاتِهَا فَسَقَتْ لَهَا وَهِيَ كَالْحَلِيمِ الَّذِي يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ فَسَقَّتْ لَهَا فَكَلَبَتْهَا جِثَّةً مَذْمُومًا فَوَقَّاعًا كَالَّذِي يَدُوعُ الْحَرَامَ } [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 أيدها رسول الله 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: { وَوَيْبُ يَوْمٍ يُبْعَثُونَ } [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 تناسل 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 والقادرة. 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 حتّى يكون كالرأس الحنيد(1).

ومنهم من قال المقصود بالدخان هو ما أثارته سنابك الخيل يوم فتح مكة فقد حجبت الغبرة السماء(2).

وقال بعضهم: إنّ دخان رآه قريش، والمراد به هو ما أصابهم من الجهد بسبب شدّة 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: ﴿ثُمَّ نَدَىٰ نَدَىٰ﴾ ثم قال: "وإن قريشا أبطؤوا عن الإسلام فدعا عليهم النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- دعاء عليهم فقال: «اللهم أعني عليهم بسبع كسبع يوسف فأخذتهم سنة حتّى هلكوا فيها، وأكلوا الميتة والعظام، ويرى الرجل ما بين السماء والأرض كهيئة الدخان. فجاأ أبو سفيان فقال: يا محمد جئت تأمر بصلة الرحم، وإن قومك قد هلكوا فادع الله لهم، فقرا: { كَكَكَكَكَ كِ، كَ كَكَ كُ ن ن } إلى قوله { وَوٌ }، 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 لسنة 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 ثمرة شجرة الزقوم { قَقْفٌ، قَقْفٌ، قَقْفٌ، قَقْفٌ } فكما وقع التعذيب بالجوع في الدنيا فإنّه 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 ثمرة 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 عنا 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 الجثو أو الجثي شامل لكل الأمم {كَّ كُ} 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، جلسة المخاصم بين يدي الحاكم، ينتظروا القضاء الحاتم والأمر الجازم اللازم لشدة ما يظهر لها من هول ذلك اليوم...» (1).

وفي قراءة أخرى أن الجثو من الجدو وهو أشد، يقول الزمخشري (ت 538 هـ): «جاثية باركة مستوفزة على الركب، وقرئ جاذية، والجدو أشد استيفازا من الجثو، لأن الجاذي هو الذي يجلس على أطراف أصابعه...» (2)، والجثو أو الجدو: 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 تبعث 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 الأفاق الأثيم الذي {كَّ كُ كُ كُ كُ كُ كُ كُ} [الجاثية / 08].

للذي: {كُ ه ه ه ه ه ه ه ه} [الجاثية / 09].

للذين: {و ي} [الجاثية / 21]، وللذي: {ب ب ب} [الجاثية / 23]، ولأولئك الذين: {ف ف ف ف ف ف ف ف} [الجاثية / 24].

فلا شيء يناسب ذلك الصلف الكاذب وتلك الكبرياء الزائفة سوى الإستيفاز والجثو 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 الجثو في الآية ليس فقط للخاسرين والمبطلين، وإنما حتى المؤمنين، فالكل يخز على ركبتيه من هول ذلك اليوم، قال ابن كثير (ت 774 هـ): «و هذا 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: الكشاف، ج 25، ص 1007.

(3) ابن الزبير الغرناطي، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم: البرهان في ترتيب سور القرآن، ص ص 303، 304 (الهامش).

بجهنم فإنها تزفر زفرة واحدة فلا يبقى أحد إلا جثا على ركبتيه»⁽¹⁾. و يقول الصابوني: «وسميت بسورة الجاثية للأهوال التي يلقاها الناس يوم الحساب، حيث تجثو الخلائق في انتظار الحساب، ويغشى الناس من الأهوال ما لا يخطر على البال»⁽²⁾، إنها لحظات انتظار الله أعلم بمداهما لم يتميز فيها الفائز من الخاسر بعد، ليبدأ عرض أعمال كل أمة على كتابها، فمن نجا انتصب على رجليه تسوقه ملائكة الرحمة إلى الجنة، ومن خاب وخسر سحب على وجهه إلى النار.

وهكذا نجد أن لفظة الجاثية هي النواة التي توالت منها الخطاب الذي قدّمته السورة، فالجاثية ليست سورة البعث والحشر، والحساب فقط، فكل ذلك من التيمات القارة في الخطاب القرآني المكي خاصة -منظومة الحواميم-، وإنما هي إضافة إلى كل ذلك تصوير تعاضم إذلال وصغار المكذبين أمام كبرياء الخالق، وعزة سلطانه سبحانه وتعالى. ولذلك شاكل اختتامها -السورة- بقوله تعالى: { ثُثُّ ثُّرُّثُّ رُ ك ك } [الجاثية/37].

7/ تشاكل اسم الأحقاف مع مقصودها:

لم ترد لهذه السورة تسمية غير سورة الأحقاف⁽³⁾، وقد انفرد الواحدي (ت 468 هـ) بتسميتها حم الأحقاف⁽⁴⁾.

وسميت بالأحقاف لورود لفظ الأحقاف فيها في قوله تعالى: { پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ } [الأحقاف / 21]، ولم يرد في غيرها من سور القرآن⁽⁵⁾، وهذا يذكرنا بمبدأ من مبادئ تسمية المسميات التي ذكرها الغرناطي (ت 708 هـ)؛ وهو أن يكون «من نادر أو مستغرب يكون في الشيء من خلق أو صفة تخصه»⁽⁶⁾، فقد اختصت سورة الأحقاف وحدها بهذه اللفظة -الأحقاف- على الرغم من أن سورا قرآنية عديدة نازعتها وسبقتها إلى تفصيل أو إجمال قصة النبي هود عليه السلام مع قومه، وهذا سبب وجيه في التسمية، غير أن الركون إليه وحده يفوت علينا فرصة الكشف عن أسباب أخرى نصل معها إلى أن هذه السورة ما كان لها أن تتسمى بغير هذا الاسم.

جاء في لسان العرب أن «الأحقاف والحقاف جمع حقف وهو ما اعوجّ من الرمل، واستطال، قال الفراء (ت 207 هـ) «واحدها حقف وهو المستطيل المشرف، واحقوقف الرمل إذا طال واعوج، واحقوقف الهلال: اعوج، وكلما طال واعوج فقد احقوقف...»⁽⁷⁾، والأحقاف هي مساكن عاد فقد كانت عاد أصحاب عمد يسكنون بين رمال مشرفين على البحر بأرض يقال لها: الشحر من بلاد اليمن، وقيل بين عمان ومهرة»⁽⁸⁾.

(1) ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين بن إسماعيل: تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 204.

(2) الصابوني، محمد علي: صفوة التفاسير، مج 3، ج 25، ص 181.

(3) ينظر: ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 26، ص 5.

(4) الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد: تفسير الوسيط في تفسير القرآن المجيد، ج 4، ص 102.

(5) ينظر: ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 26، ص 5.

(6) ابن الزبير الغرناطي، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم: ملاك التأويل، ج 1، ص 174.

(7) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 3، ص ص 175، 176، مادة (حقف).

(8) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 26، ص 1014.

للاعتبار؛ لأن أخذ السورة اسمها من المكان ضمان لاستمرار العبرة كلما ذكر هذا المكان أو مرّ به أحد {قُوْثُوْو وُوْ وَيْ يُّو} □ □ □ □ □ □ [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، وأصحه 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 الباقلاني (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 الباقلاني⁽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 مكننهم اللغوية، وتضاغرت

(1) ينظر: الباقلاني، 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: الباقلاني، 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 كالأيقاظ 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 ليؤديهم 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 المفتتح 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 المفتتح 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 ترادده فيما تركب من كلماتها، ويوضح لك ما ذكرت أنك إذا نظرت سورة منها بما يماثلها في عدد كلماتها، وحروفها وجدت الحروف المفتتح 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 الْمَجِيدَ)، 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 ثمة 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 لربّه ويستسلم للرحمن الحكيم. ذلك لأنّ غاية القرآن هي أن يجلو صدأ القلوب فتتجذب إلى خالقها، وتفتح النفوس لاستقبال نور ربّها، 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 سرّها 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.

اطّرد ذكر الكتاب العزيز في السور المفتحة بالحروف المقطّعة عقبها مباشرة ما عدا سورة القلم ومريم والرّوم والعنكبوت. وقد وجّه العلماء هذا التلازم بين الحروف المقطّعة والكتاب المحكم إلى أنّ المراد منه هو التنبيه على معجزة هذا الكتاب المنزل على محمّد -صلى الله عليه وسلّم-، وعلى علوّ شأنه، فهي تقرّر حقيقة أنّه -الكتاب- من عند الله عزّ وجلّ، وتشهد على صدق نبوّة محمّد -صلى الله عليه وسلّم-، علما بأنّ معظم السور المفتحة بحروف التهجي مكّية ما عدا البقرة وآل عمران، ممّا يعني أنّ التحدّي والجدال والتعنّت كان على أشدّه من قبل مشركي قريش، فالافتتاح بالحروف المقطّعة إذن هو علامة على اشتداد الخصومة واللجاج لأنّ «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 «أنّ قصد التحدي في القرآن النازل بمكّة قصد أولي»⁽³⁾. فكانت هذه الحروف الفواتح، وكان اقتران الكتاب العزيز بها هو من جهة بمثابة قرع العصا، وتهيبج النظر، وتحفيز الهمم لتلقّي هذه المعجزة الخالدة التي تقف على مرّ الأزمان وتطاول الأيام حجة على الإعجاز والعجز معا (عجز المشركين)، «... لأنّ ذكر الكتاب يعني ذكر الحجّة والاقتران بين ذكر هذه الحروف وذكر الحجّة يؤكّد أنّ لها مدخلا في الحجّة، والحجّة 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): «إنّما ذكرت هذه الحروف في أوائل السور التي ذكرت فيها بيانا لإعجاز القرآن، وأنّ الخلق عاجزون عن معارضته بمدله، هذا مع أنّه 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،ظ،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].

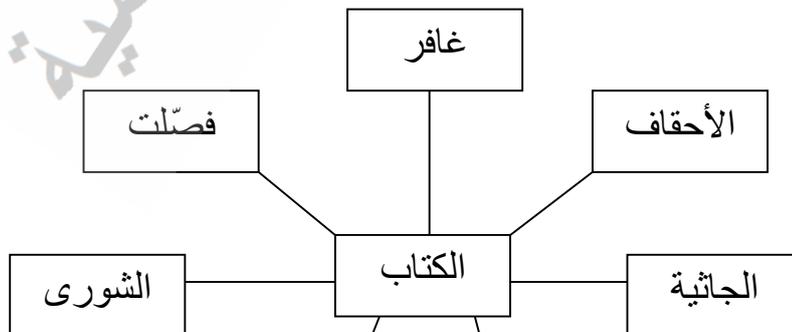
وسورة الزخرف بقوله تقدّس اسمه: {ب،بببب، بببب بببب بببب بببب} [الزخرف/01-04].

وسورة الدخان، قال تعالى: {أ،ب، بببب بببب بببب بببب} [الدخان/01-06].

وقدّمت سورة الجاثية بقوله تعالى: {أ،ب، بببب بببب بببب بببب} [الجاثية/01-02].

وسورة الأحقاف بقوله تعالى: {أ،ب، بببب 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 محمّد -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 نجدّها 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، ويوحى إليك متفرد في الدلالة على الوحي، وهو أخص من التنزيل والجعل من وجه أعم»⁽¹⁾، بل إن معنى نزل أي جعله ينزل⁽²⁾، وسنوضح ذلك في موضعه من البحث.

يتلخص 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 تلقاه من لدن حكيم عليم. فالحواميم تضع بين أيدينا حقائق ثلاث تتعلق بالقرآن الكريم هي أنه:

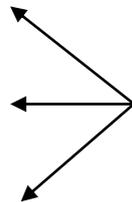
الإنزال (غافر، فصلت، الدخان،

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.

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 تماثياً مع مقصود كل سورة ومضمونها.

وخلافاً للمصدر "تنزيل" نجد الفعل "أنزل" في سورة الدخان في قوله تعالى: ﴿هَآءِ بِبِ، پ پ پ پ پ پ پ پ ث﴾ [الدخان/01-03]، فمن التضعيف في (التنزيل) إلى التخييف في (أنزلناه) وهذا العدول يفيد حقيقة أخرى تتعلق بالكتاب المبين وهي الإنزال جملة، فأنزل 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 مفروقاً 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 ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن } [آل عمران/03] رداً على الزمخشري (ت 538 هـ) «وقد تقدم الرد على هذا القول، وأن التعدي بالتضعيف لا تدل على التثنية، 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 استثني، 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 پ پ ن}، «فكلمة الوحي تعني الإعلام في خفاء... وكذلك الإشارة والإيحاء»⁽¹⁾.

وتعريف القرآن بأنه وحي هو بيان لكيفية وصوله إلى الموحى إليه وهو الرسول - صلى الله عليه وسلم-، وأيا كانت الكيفية سواء عن طريق الإشارة أو الإيحاء، 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 وقديسيته، وشرف الموحى إليه. كما أننا نجد أن ما في كلمة الوحي من معنى الخفاء واللطف 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 أي 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 ث ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ } والمعنى: «بيناه قرآنا عربيا، و جعل بمعنى سميانه ووصفناه عند القرطبي (ت 671 هـ)⁽³⁾. ويقول البقاعي (ت 885 هـ): «{ ت ڈ ڈ }؛ أي «صيرناه ووضعا وسميانه 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 سماه. 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 ه ه ه ه} [يوسف/02] وسورة الزخرف بقوله تعالى: {د ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ} [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 تبين على أخبار بل أعقبت بأي الاعتبار والتلطف في التشبيه والتذكير قال تعالى: {ك ك ك ك ك ك} وهذا أعظم تلطف، وقال تعالى: {كؤ 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: {رُ ٓ ك ك ك ك ك ك} [الزخرف/04] و «أمّ الكتاب» هو اللوح المحفوظ لأنّه 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 تقدّس اسمه: {پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ}، جاء في البرهان: «لما تضمّنت سورة حم السجدة وسورة الشورى من ذكر الكتاب العزيز ما قد أشير إليه، ممّا 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: {ك و و و و و} [الزخرف/44] وتعلّق 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: {پ پ 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 لتتلقّى من ربّها أنوار الهداية والرّشاد، ليلة وصفت بالبركة والخير فهي خير من ألف شهر، فيها أنزل القرآن، وفيها ينتزل جبريل والملائكة ويغشى الكون السلام حتّى 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): «{پ پ پ پ پ} كأنه قيل أنزلناه من شأننا الإنذار والتحذير من العقاب وكان إنزالنا إيّاه في هذه الليلة خصوصا لأنّ إنزال القرآن من الأمور الحكيمة، وهذه الليلة مفرق كلّ أمر حكيم، والمباركة الكثيرة الخير لما يتيح الله فيها من الأمور التي تتعلّق بها منافع العباد في دينهم ودنياهم، ولو لم يوجد فيها إلاّ 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 وأنّه أنزل على محمّد -صلّى 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 قدراً والأعظم أجراً 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 المنزّل 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 أوامره، واجتنب نواهيه، وفيه ضحك وشقاء الحياتين لمن طغى وتكبر.

وليس غريباً أن يزدحم مطلع سورة فصّلت بكلّ هذه الصفات، وهي السورة التي تولّت تفصيل القول في كلّ شيء بدءاً بالكتاب الذي هو مفتاح الولوج إلى جوف كلّ السور المفتحة بالحروف المقطّعة، 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، ی، د، ت، ذ، ث، ڈ، ژ، ژ، ك، ك، گ، گ } [الزخرف/1-4].

فمن معاني المبين أي: «البيّن، الواضح الجليّ المعاني والألفاظ لأنّه نزل بلغة العرب التي هي أفصح اللغات للتخاطب بين الناس»⁽³⁾، أو هو «المبين للذين أنزل عليهم لأنّه 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، پ، 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 وجل. يقول تعالى: { ت، ذ، ث، ڈ، ژ } [الزخرف/03].

أما عن عرويته فقد تواترت هذه الصفة في أحد عشر موضعاً من القرآن⁽⁵⁾، منها خمس في منظومة الحواميم، في سورة فصّلت الآية (03)، والآية (44) و سورة الشورى الآية (07)، والزخرف الآية (03)، والأحقاف الآية (12)، يضاف إلى ذلك آيات أخرى تُلمّح إلى عربية القرآن دون التصريح بها، وذلك في قوله تعالى: { گ، گ، گ، گ، گ، گ، گ } [إبراهيم/04].

ويقول تعالى: { پیپینت ذ ن ذت ت } [مريم/97].

وفي قوله تعالى: { پ، پ، پ، پ، پ } [الدخان/58].

(1) الألوسي، 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 الكريم، 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 اللهم للتفكر والتدبر في هذا القرآن الذي يجادل في آياته ويستنهزأ بها، والإلاح 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 إلا القسم عليه، وفي هذا إعلاء لشأن المقسم عليه»⁽²⁾.

ويقول ابن عاشور: «وهذا ضرب عزيز لأنه يومئ إلى أن 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 "عليّ 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 والضلال 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 يوحي 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: {چ چ چ چ چ چ}.

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 ڈ ڈ ، ق ق 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 پ ، ن ، ذ ذ ذ ذ ذ ، ث ث ث ث ث ، ق ق ق ق ق ج ج ج ج ج ج ج} [الشورى/01-05].

وافتتاحية الجاتية 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 ، ن ، ذ ذ ذ ذ ذ ، ث ، ق ق ق ق ق ، ج ، چ ، چ چ چ چ چ ، چ چ چ چ چ ، ز ز ز ز ز} [الجاتية/01-06].

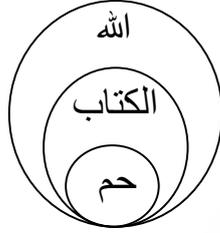
ويقول عزّ من قائل في مطلع سورة الأحقاف: {ك ، گ گ گ گ گ ، پ پ پ پ پ} [الأحقاف/01-03].

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، فتصحيح العقيدة والدلالة الصحيحة على الله عز وجلّ هو المقصد الأكبر في القرآن الكريم كله، وفي المكي خاصة، والذي يحتل فيه موضوع العقيدة المساحة الأكبر⁽¹⁾، لأن «العقيدة هي

(1) ينظر: قطب، محمد: دراسات قرآنية، دار الشروق، القاهرة، د ط، د ت، 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 ثمة نذبه إلى هذا الترتيب التصاعدي العجيب الذي بنيت عليه افتتاحيات آل حاميم من حرفي الابتداء (حم)، إلى (الكتاب المعجزة، وصولاً إلى مصدر هذا الإعجاز كله وهو (الله) تقدست 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 ثمة 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 ثمة 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 ج د د د، ذ ذ ذ ز 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، ومصرفون، ومجرمون وفاسقون...) مشاكلة لذلك الكم من الغضب، والسخط الذي انطوت عليه مفاصلها. وحتى ما جاء منها تمجيذا لله عز وجل فهو تلويح بالتهديد والإنذار. كخاتمة الجاثية وفصلت فإن ما سبقها هو كلام عن الكفر، ففي فصلت قال تعالى: { وُوُ وُوُ وُوُ وُوُ وُوُ وُوُ } [فصلت / 52]، وكلام عن الاستهزاء يقول تعالى: { ق ق ق ق ق ج ج ج ج ج ج ج ج ج } [الجاثية / 35].

3 -تشاكل مطلع السورة وخاتمتها 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 أخذا بأعناق بعض، فيقوى بذلك الارتباط ويصير التأليف حاله حال البناء المتلائم الأجزاء»⁽⁴⁾.

وعرّفه 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.

ما أجملته هذه الآية في قوله تعالى في صدر سورة الدخان: {گ گ گ گ گ گ گ}، وقوله تعالى: {و و و و و و و ي} (1).

ويذهب أبو حيان (ت 754 هـ) إلى أن وجه اتصال سورة الزخرف بالدخان يتمثل في «أنه ذكر في أواخر ما قبلها: {گ گ گ گ گ گ گ} [الزخرف / 83]، فذكر يوماً غير معين، ولا موصوفاً. فبيّن في أوائل هذه السورة ذلك اليوم بوصف وصفه فقال {گ گ گ گ گ گ گ} وأن العذاب يأتيهم من قبلك» (2).

وقال الألويسي (ت 1270 هـ): «إنه تعالى ختم ما قبل بالوعيد والتهديد، وافتتح هذه بشيء من الإنذار الشديد وذكر سبحانه هناك قول الرسول صلى الله عليه وسلم { ي ي ي ي ي ي ي } [الزخرف / 88]، وهنا نظيره فيما حكى عن أخيه موسى عليه الصلاة والسلام بقوله تعالى: {ث ث ث ث ث ث ث} [الدخان / 22]، وأيضاً ذكر فيما تقدم { ي ي ي ي ي ي ي } [الزخرف / 89]، وحكى سبحانه عن موسى عليه السلام {ي ي ي ي ي ي ي}، {ث ث ث ث ث ث ث} [الدخان / 20-21]، وهو قريب من قريب» (3).

وقد جاء ارتباط مطلع الجاثية بمقطع الدخان أوضح ما يكون، ويعود إلى الحديث عن القرآن الكريم، فقد قال في خاتمة الدخان: {ي ي ي ي ي ي ي} [الآية: 58]، وقال في فاتحة الجاثية: {ب ب ب ب ب ب ب} [الجاثية / 02] (4).

وقال السيوطي (ت 911 هـ): «قد يقال لما قال: {ب ب ب ب ب ب ب}، {ي ي ي ي ي ي ي} حَقَّق في هذه -الجاثية- تنزيله أولاً ثم دلَّ على طريق التذكُّر المذكور في تلك بما ذكره في صدر هذه الآيات المروية إلى التذكُّر، وكذلك قال تعالى: {ث ث ث ث ث ث ث} [الجاثية/06] (5). وقال أيضاً: «قد يقال لما قال حاكياً عن قول الكفار {وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ}، وقال {ج ج ج ج ج ج ج ي} الآية بيّن بعد ذلك أن خلقه للسموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى لهما وللخلاق، لا كما قال الكفار وما يهلكنا إلا الدهر» (6).

وكذلك تشاكلت خاتمة الجاثية بفاتحة الأحقاف؛ إذ جاءت الأحقاف تأكيداً لمظاهر العز والحكمة التي تتجلى في ربوبية الله وكبريائه المهيمنة على السموات والأرض، التي ختمت بها الجاثية {ج ج ج ج ج ج ج ي ي ي ي ي ي ي} [الجاثية/36-37]، فقال في الأحقاف: {گ گ گ گ گ گ گ س ن ن ن ن ن ن ن ه ه ه ه} [الأحقاف/03].

(1) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: تناسق الدرر في تناسب الآيات والسور، الورقة رقم 9. الغماري، عبد الله محمد: جواهر البيان في تناسب سور القرآن، ص 97.
(2) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط، ج 9، ص 396-397.
(3) الألويسي، شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، مج 13، ج 25، ص 109.
(4) ينظر: أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط، ج 9، ص 412.
(5) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: تناسق الدرر في تناسب الآيات والسور، الورقة رقم 9، 10.
(6) المصدر نفسه، الورقة رقم 10.

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.

الفصل الثالث:

تشاكل البناء الهيكلي لسور الحواميم

ونقصد بالبناء أن سور الحواميم كلها شيدت وفق تصميم ونظام واحد؛ فقد تبين لنا من خلال وقفنا التفصيلية أمام مطالع الحواميم أن التشاكل يتلبس هذه المطالع التي جاءت كلها على نسق واحد من الابتداء بحرفي الافتتاح ثم الانتقال إلى الكتاب، وهذا التشاكل بلغ ذروته في افتتاحية بعضها كالزخرف والدخان، والجائية والأحقاف كما يظهر:

يقول تعالى: { چ، ی، ت، ڈ، ڈ، ڈ، ڈ } [الزخرف / 3-1].

ويقول تعالى: { آ، ب، پ، پ، پ، پ، پ، پ } [الدخان / 3-1]، فيتبين لنا كما

يوضحه الجدول:

(الزخرف)	(الدخان)
حم والكتاب المبين	حم والكتاب المبين
إننا جعلناه (قرآنا عربيا) (لعلكم تعقلون)	إننا أنزلناه (في ليلة مباركة) (إننا كنا منذرين)

تمائل المدخلان تماثلا بنائيا ومعنويا؛ إذ شيدت الافتتاحيتان على بنية تركيبية واحدة هي (حرفي الابتداء + واو القسم + المقسم عليه (الكتاب) + صفة + جملة اسمية...) مؤسسة بذلك لما يعرف بالتوازي التركيبي. والتوازي عند جاكوبسون R. Jakobson هو تأليف ثنائي يقوم أساسا على التماثل⁽¹⁾، أو هو «نسق من التناسبات المستمرة على مستويات متعددة»⁽²⁾.

ونلاحظ أن هذا التوازي التركيبي هو مؤشر على التوازي المعنوي؛ أي أن المشابهة اللفظية هي طريق للمشابهة المعنوية «ولا يمكن أن يأتي بناء الكلام في حذو واحد من غير

(1) جاكوبسون، رومان: قضايا الشعرية، ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون، ص 103.

(2) المرجع نفسه، ص 106.

دلالة ومن غير سر وراءه»⁽¹⁾. فالاتفاق 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 عربيته التي ذكرتها الزخرف، بينما ركزت الدخان على ليلة نزوله على اعتبار أن عربيته 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: «أشبه 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-

ويقتررب 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 أوامر ووشائج، وجعل منها آلا -على حد تعبير الشاعر الكميّ بن زيد⁽²⁾-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 وملاحمها 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

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 الكفرات 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 القرينتين عظيم لكانوا به مؤمنين، كما زعموا. وهكذا تواصل سورة الزخرف عرض ضلالات القوم يتخلل ذلك التذكير بمصائر الأقسام المسرفة السابقة، وما حاق بها من أليم العذاب.

ويقوم عماد سورة الدخان على إنكار القوم للبعث والجزاء، يقول تعالى: ﴿كَمْ كَمْ﴾ [الدخان / 09]. وقد تجسد لعبهم واستهزاؤهم في إنكار العذاب واستبطاء وقوعه، ثم الفزع إلى الرسول -صلى الله عليه وسلم- واللؤذ بالإيمان مؤقتاً ريثما ينكشف عنهم، والعود أخرى إلى دينهم من الإنكار، والتكذيب كما توضحه هذه الآيات، يقول تعالى: ﴿وَوُوؤِىِىَ بِىِىَ ۞ ۞ ۞﴾ [الدخان/34-36]. وقوله تعالى: ﴿نُتِئِدُهُ ۞ ۞﴾ [الدخان / 12-15].

كما يمثل الإنكار والصد عن سبيل الله جذر سورة الجاثية كأخواتها الحواميم، غير أن ما تفردت به الجاثية، هو أنها عرضت نموذجاً مغايراً للمكابرين، وهو: أولاً: الذي عنده علم، ويختار طريق الزيغ والضلال. فالبداية مع الأفاك الأثيم، الذي أوغل في الاستهزاء والاستكبار عن آيات الله، مع علمه بأنها حق من عند الله، فاستحق العذاب المهين.

ثانياً: نموذج بني إسرائيل، الذين اختلفوا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم.

ثالثاً: النموذج الأخير الذي اتخذ إلهه 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 الأفاك الأثيم، ولذلك فسورة الجاثية «معقودة في كثير من آياتها على بيان نموذج الأفاك الأثيم فهو الذي لا يرجو أيام الله، وهو الذي إتبع هواه، واتخذ إلهه هواه إلى آخره»⁽¹⁾.

ويشكل نفي العبث عن الخالق تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، وإثبات البعث، المعنى الأساس في سورة الأحقاف، والتي قامت أساساً على إنكار القوم للبعث، الذي كان سبباً في الإشراف بالله عز وجل، وإنكار القرآن ونبوة محمد -صلى الله عليه وسلم-. فقد اشتغلت السورة منذ الآية الثالثة، على إثبات يوم القيامة، وإهلاك المكذبين في الدنيا، وعرضهم على النار في الآخرة. وتختتم السورة بعالمية رسالة محمد -صلى الله عليه وسلم-، واستجابة الجن له، تعريضاً 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 فرعياً 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 بِرُّهُ } [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.

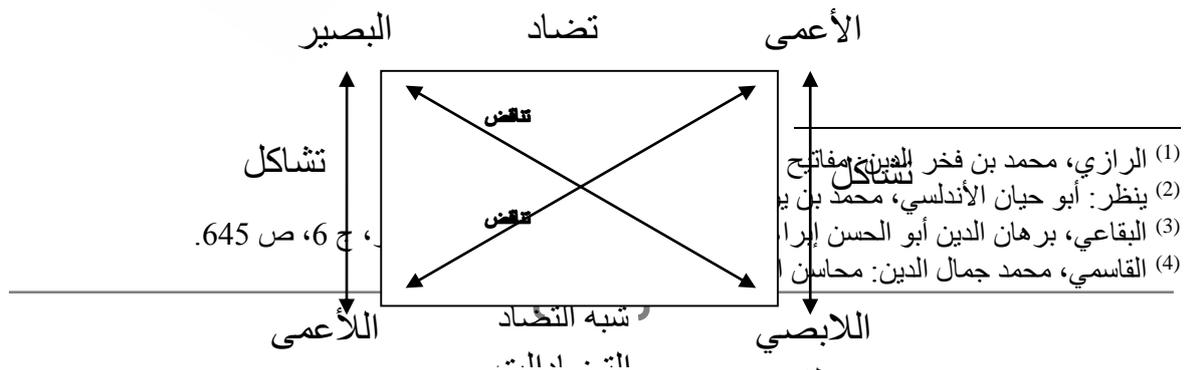
(5) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف، ج 25 (45) 1006.

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 ف ف ف ف } [غافر / 78]، وقوله تعالى: { و و و و و و و و و و و و }، وقوله تعالى: { أ ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب } [غافر / 84-85]، وقوله تعالى: { أ ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب } [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): «(ث ث) بما استغرقها من العذاب (ث) 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:

اُطرد 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 فاقداً لأداة الاهتداء الاستنارة، وهي (البصر) وكذلك الكافر فإنه يفتقر إلى وسيلة الاهتداء 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 شخض 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:



[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⁾. ويعشُو 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 تخبط 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 } [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).

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 اتسم تقدّمها في منظومة الحواميم بالإيجاز واللمح الخاطف السريع، والإيحاء الذي يضمّر في باطنه معاني وصوراً وخيالات يزحم بعضها بعضاً، تفجّر لها في النّفس لفظة مفردة أو عبارة كما في قوله تعالى: {□ □ □ □} [الجاثية/30]، وقوله جلّ جلاله: {ج ج ج ج} [فصّلت/32]، فالكلمتان "رحمته" و "نزلاً" 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 يتجلى 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 للمشاهد 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، تماشياً 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.

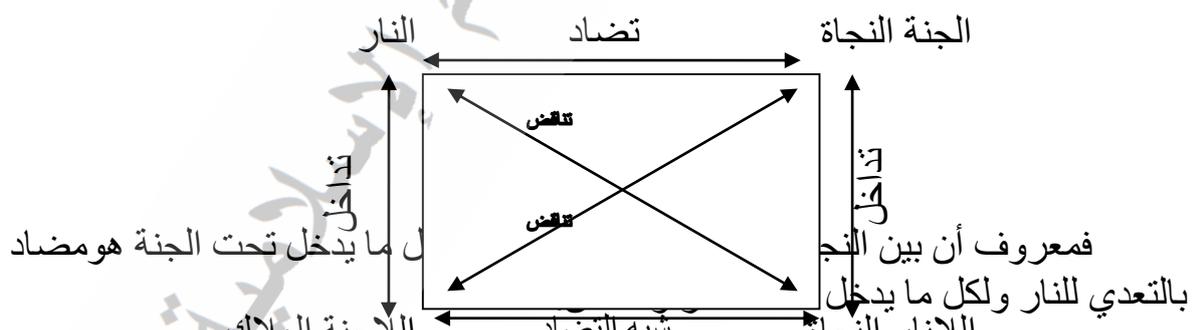
وسياقها والجو السائد فيها، فإن كان جوّ رضى ورحمة اقتضى ذلك أن يكون المشهد أطول وإن كان جوّ غضب وشدة فيكون التطويل في مشهد العذاب أنسب له»⁽¹⁾.

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 والجنة الهلاك 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.

العذاب بالخزي الذي هو للمعذب به مبالغة في إجزائه له { عئذ } ليذّلوا عند من تعظّموا عليهم في الدار التي اغتروا بها فتعظّموا فيها، فإنّ ذلك أدلّ على القدرة عند من تقيد بالوهم { كذ } الذي أعدّ للمتكبرين، أخزى أي أشدّ إجزاء...»⁽¹⁾.

وعن هلاك ثمود يقول المولى عزّ وجلّ: { وَوَوُو وَوِي بِبِ □ □ □ } [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 الذلّ، ووجه كونه هواناً أنّه إهلاك فيه مذلّة، إذ استئصلوا عن بكرة أبيهم وتركوا صرعى على وجه الأرض...»⁽²⁾.

وكذلك الأمر بالنسبة لهلاك فرعون وجنوده، فقد أغرقوا في اليمّ تاركين وراءهم كلّ أسباب علوّهم وإسرافهم.

أمّا عن إذلال الكفّار وإجزائهم يوم القيامة فقد أعدّ الله عزّ وجلّ للمتكبرين صنوفاً من العذاب المذلّ لا ينتهي ولا يفتر عنهم، بداية من الجنّ إلى الحبس ثمّ العرض على النار والسوق والسحب إليها، إلى النسيان -أخيراً- فيها، وكلّ ذلك وغيره مبين في كلامه عزّ وجلّ، يقول تعالى: { كَذَّوُّو وَو وَو وَو وَو } [الجاثية/ 28].

بيّنا في موضع سابق من البحث أنّ الجنّ هو البروك على الركب والاستيفاز دون الجلوس، وهي جاسة الخاضع الذليل المتوجس، الذي لا يدري ما يفعل به، وذلك أنّ الجنّ هو مقدّمة للحساب فقط، والذي يعقبه إمّا انفراج وفرح، وإمّا ضيق وكره.

وإذا كان الجنّ شاملاً لكلّ أمة نزل فيها الكتاب بمؤمنها وكافرها -الله أعلم- فإنّ الأمر أصعب وأعنت على الكافر على وجه الخصوص الذي تتقطّع نفسه جزعاً وفرقاً ممّا يعقب هذا الجنّ، وعليه فإنّ الجنّ لا يمثّل سوى بداية لإذلال أكبر وأعظم لا ينتهي إلّا بالخلود في النّار { □ □ □ } [غافر/ 76]، وقبل الثواء في النار تستمرّ رحلة الخزي والهوان بالنسبة للكافر كما تصوّرها آيات سور الحواميم. يقول تعالى: { □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ } [فصلت/ 19]، يوزعون أي يحبسون. جاء في لسان العرب يقال: «... وزعت الجيش إذا حبست أولهم على آخرهم... وفي التنزيل { □ □ }، 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 تكفّهم وتصفّهم، 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 الزرابة والحط من المحشورين»⁽⁴⁾، وإذا كان الحبس في الدنيا هو منتهى عقاب المجرم في تشريعات البشر -فإنّه 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: { دَدَدُ دُ دُ دُ دُ دُ } [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.

معنا، وفي الآيتين جاءت كلمة "يوزعون" لتأكيد خبر غريب يطوف بحدث الحشر، فالأول حشر الأجناس المختلفة لسليمان ما يعكس عظيم ملكه وسلطانه، والثاني حشر المجرمين يوم القيامة. يقول أبو موسى عن آية النمل: « وحشر هذه الأجناس المتصادمة من الجنّ والإنس والطير أمر غريب لم نجربه عادة، وفرق بين حشر جنود سليمان، وبين حشر أعداء الله، وجملة "فهم يوزعون" مرتبة على جملة يحشر أعداء الله إلى النار، ومبيّنة لها، وهي تمام معناها وكأنّ هذه الآية جملة واحدة هي يوم يحشر أعداء الله إلى النار ثمّ تلحق بها توابعها، وقصر هذه الجملة مع سعة المعنى الذي وراءها، وحشود أهل الباطل والزور والذفاق والكفر والضلال الذين تراهم فيها، يحشر ويحبس أولهم على آخرهم. أقول قصر هذه الجملة ليتوفر العقل على مراجعتها، ويتوفر الخيال على استيفاء صورتها بكلّ حواشيها وما تزخر به من حركات ووقوع واضطرابات وهياج وصراخ»⁽¹⁾. وتلك هي سمة التصوير الفني في القرآن الذي جعل من الغيب حاضرا شاهدا مدركا يتحرك ويرى ويلمس ويسمع «إنها مشاهد حية منتزعة من عالم الأحياء لألوان مجردة، ولا خطوط جامدة، مشاهد تقاس فيها الأبعاد والمسافات بالمشاعر والوجدانات، والخواطر والخلجات، وترسم المواقف وهي تتفاعل في نفوس آدمية حية أو شخوص من الطبيعة تخلع عليها الحياة»⁽²⁾، واستحضار المشهد وإحيائه، كأنما هو محسوس، وذلك لا ريب أعظم تأثيرا⁽³⁾.

ويتشاكل العرض على النار بالإذلال والإهانة أيضا، فقد انفردت سور الحواميم بتصوير مشهد الكافرين وهم يعرضون على النار، وهنا تتداعى في الذهن صورة القطيع في خضوعه واستسلامه يغدو به صاحبه ويروح في أيّ جهة شاء. يقول تعالى: ﴿لَنْ نَنْتَهِيَ عَنْ آلِهَتِنَا فَإِنْ كُنَّا خَائِفِينَ عَلَيْهَا مَا نَحْنُ لِآلِهَتِنَا بِشَاكِرِينَ﴾ [غافر/46]. و«العرض حقيقة إظهار شيء لمن يراه لترغيب أو لتحذير، وهو يتعدى إلى الشيء المظهر نفسه، وإلى من يظهر لأجله بحرف (على)، وهذا يقتضي أنّ المعروض عليه لا يكون إلا من يعقل، ومنزلا منزلة من يعقل، وقد يقبل الاستعمال لقصد المبالغة كقول العرب "عرضت الناقة على الحوض" وحقه عرضت الحوض على الناقة، وهو الاستعمال الذي في هذه الآية»⁽⁴⁾. وقد حمل المفسرون العرض معنيين:

-الأول: من إمرار الشيء.

-والثاني: من المس والمزاولة والمباشرة من قولهم: «عرضت العود على النار أي باشرت به النار»⁽⁵⁾، ولذلك ذهب البعض إلى أنّ عرض آل فرعون على النار غدوا وعشيا، إنّما هو تمريرهم عليها إمعانا في تعذيبهم النفسي فقط، يقول البقاعي (ت 885 هـ): «"النار" أي حال كونهم "يعرضون عليها" أي في البرزخ "غدوا وعشيا" أي غادين ورائحين في وقت استرواحهم بالأكل واستلذازهم به، هذا دأبهم طول أيام البرزخ، وكان عليهم في هذا العرض زيادة نكد فوق ما ورد ممّا روى مالك والشيخان وغيرهم عن ابن

(1) أبو موسى، محمد: آل حم-غافر-فصلت دراسة في أسرار البيان، ص 382.

(2) قطب، سيد: مشاهد القيامة في القرآن، ص 43.

(3) المرجع نفسه، ص 47.

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 158.

(5) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: البحر المحيط، ص 443.

الإذار والإمهال يحلّ العقاب المستحق تأكيداً على قوة الله وجبروته، ومما تسوقه سور الحواميم في هذا المعنى قوله تعالى " { ژ ژ ک ک گ گ گ گ گ گ گ گ } [غافر/ 05]، ففي مقابل التفصيل في عرض صور الاستكبار ودرجاته، والتي تبدأ بالتكذيب ثمّ الهمّ بالقتل ثمّ الجدل بالباطل والتلبیس على الحق.. وكلها ينشط معها مقوم (+ العتو)، جاء الإجمال في عرض صورة الانتقام التي اختزلت في الفعل { ن } زائد الاستفهام { ن ن ن }، وهو استفهام تذهب معه النفس مذاهب شتى في تصوّر واستحضار ألوان العذاب التي حلت بالأمم السابقة، ممّا تكفّلت سور أخرى ببسطه «ففي هذا الاستفهام تحقيق وتثبيت لمضمون جملة (فأخذتهم)... ويجوز أن يكون في هذا الاستفهام معنى التقرير بناء على أن المقصود بقوله: { ژ ژ ک ک } إلى قوله: { ن }، التعريض بتهديد المشركين من قريش بتبنيهم على ما حلّ بالأمم قبلهم لأنهم أمثالهم في الإشرار والتكذيب فلذلك يكون الاستفهام عمّا حلّ بنظرهم تقريريًا لهم بذلك»⁽¹⁾.

وكذلك الأمر بالنسبة لقوله تعالى: { ک ک ک و و و } [غافر/ 22] وقوله تعالى: { ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج } [الزخرف/ 25]، ففي الفعل (أخذنا) و(انتقمنا) طي لتفاصيل العذاب التي حلت بالأمم المكذبة. وهذا الاختصار يوحي بشدّة البطش والقهر الذي لا إفلات منه. ويدعم ذلك الاستفهام الذي يأتي غالباً ملازماً لهذه الآيات والذي يفيد التعجّب من قوّة الله وقدرته التي تتلاشى أمامها كلّ قوة، فالأمر لا يعدو كونه مجرد حدث عابر لا وزن ولا قيمة له عند الله القاهر. وفي ذلك ما فيه من الإزدراء والإستهزاء. زيادة على أنّ الاختصار على الفعل فقط هو كناية عن شدّة الانتقام. وتعقيباً على آية غافر يقول ابن عاشور: «والاستفهام بـ (كيف كان عقاب) مستعمل في التعجب من حالة العقاب وذلك يقتضي أنّ المخاطب بالاستفهام قد شاهد ذلك الأخذ والعقاب، وإنما بنى ذلك على مشاهدة آثار ذلك الأخذ في مرور الكثير على ديارهم في الأسفار فهنا أشار إليه قوله تعالى: { ق ج ج }، ونحوه، وفي سماع الأخبار عن نزول العقاب بهم وتوصيفهم فنزل جميع المخاطبين منزلة من شاهد نزول العقاب بهم»⁽²⁾.

ومن الاختصار في عرض هلاك الأمم المكذبة ما كان فيه التركيز على مشهد الختام فقط، والذي تتجلّى فيه من وراء المؤاخظة والعقاب قدرة الله القاهرة، من ذلك قوله جلّ وعلا: { ژ ژ ک ک گ گ گ گ گ گ گ گ } [غافر/ 21]، فقد ركّزت الآية الكريمة على قوّة الأمم البائدة، والتي لم تغن عنها شيئاً، ولم تمنعها من بأس الله لما جاءها، حيث لم يبق منها سوى آثار متهاكّة شاهدة على مرورها من هاهنا، وعلى شدّة بطش الله بها. وفي ذلك تعريض بضعف قريش وهوانها، يقول الرازي (ت 606 هـ): «والمعنى أنّ العاقل من اعتبر بغيره، فإنّ الذين مضوا من الكفار كانوا أشدّ قوّة من هؤلاء الكفار، وأقوى آثاراً في الأرض، والمراد حصونهم وعساكرهم فلمّا كذبوا رسلهم أهلكهم الله بضروب الهلاك معجلاً حتّى إنّ هؤلاء

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: تحرير التنوير، ج 24، ص 87.

(2) المرجع نفسه، ج 24، ص 87.

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؛ فتغييب 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 دلالياً 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 ووعيداً 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 جنبي، 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: لباب 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 زغلول 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، (1422هـ - 2001م).
- 26- ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن: الاشتقاق، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الحافي، القاهرة، ط 1، (1411هـ - 1991م).
- 27- الذهبي، شمس الدين: سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب أرنؤوط وأكرم البوشي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، (1404هـ - 1984م).
- 28- ابن رشيقي، القيرواني أبو علي الحسن: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تعليق: عبد الحميد الهنداوي، المكتبة العصرية، د ط، (1424هـ - 2004م).
- 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:
- الذك في القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: خلف الله سلام، دار المعارف، مصر، د ط، 1967م.
- معاني الحروف مذيلا بالإعجاز اللغوي لحروف القرآن المجيد، تحقيق: عرفان بن سليم العشا حسونة الدمشقي، المكتبة العصرية، ط 1، (1426هـ - 2005م).
- 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، (1403هـ - 1983م).
- البرهان في ترتيب سور القرآن، دراسة وتحقيق: محمد شعباني، المملكة المغربية، د ط، (1410هـ - 1991م).
- 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، (1408هـ - 1988م).
- 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، (1421هـ - 2001م).

- 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: المنزاع 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.
- مراصد 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 سرکال یونس 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، 1983 م،
- 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-صياح ساهام: **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-الفاقي، 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-المشاكلة 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)
488	خاتمة
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