



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة ابن خلدون - تيارت -
كلية الآداب واللغات



أطروحة مقدّمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الدراسات اللغوية موسومة بعنوان:

التوجيه المنطقي لبلاغة القرآن الكريم دراسة في الصيغة والجمالية

إشراف الأستاذ الدكتور:

زروقي عبد القادر

إعداد الطالبة:

ميسومي نور الهدى

لجنة المناقشة

الرقم	الاسم و اللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
01	أ.د بن يمينة رشيد	أ.التعليم العالي	ابن خلدون تيارت	رئيساً
02	أ.د زروقي عبد القادر	أ.التعليم العالي	ابن خلدون تيارت	مشرفاً ومقرراً
03	د.عدة قـادة	أستاذ محاضر "أ"	ابن خلدون تيارت	عضواً مناقشاً
04	د. قاسم قـادة	أستاذ محاضر "أ"	المركز الجامعي تيسمسيلت	عضواً مناقشاً
05	د. بن فطة عبد القادر	أستاذ محاضر "أ"	مصطفى اسطنبولي معسكر	عضواً مناقشاً
06	د. بوخشة خديجة	أستاذ محاضر "أ"	المركز الجامعي غليزان	عضواً مناقشاً

السنة الجامعية: 1439 - 1440 هـ / 2018 - 2019 م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى:

﴿ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ ^ج ۝

عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ۝

﴿ سورة هود: الآية 88 ﴾

الإهداء

إلى كلِّ مَنْ اتَّخَذَ الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ

دَسْتُورًا وَمَنْهَجًا فِي حَيَاتِهِ

أَهْدِي هَذَا الْعَمَلَ الْمُتَوَاضِعَ

مِبْسُومِي نُورَ الْوَجْهِ

شكر وتقدير

الحمد لله الذي مكنتني من إتمام هذه الأطروحة،

والحمد لله أول الأمر وآخره.

ثم أنقصم بالشكر والاعتراف والتقدير والامتنان إلى الأستاذ
الدكتور "زروق" عبد القادر "الذي كان لي سنداً وعوناً، كما
لا أنسى أن أشكر كل من ساهم من قريب أو بعيد...

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، نحمده ونستعين به ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، والصلاة والسلام على رسول الله الكريم، وعلى آل بيته الأطهار، وعلى صحابته الأخيار.

وبعد: فإن القرآن الكريم هو المعجزة العقلية الخالدة التي أيد الله بها خير خلقه صلوات الله وسلامه عليه، وهو معجز في كل زمان لا يزيده التقدم العلمي إلا رسوخاً في الإعجاز، وهو حجة الله البالغة على خلقه، شرع فيه دستور الحياة ورسم منهجها بمنطق واضح لا عوج فيه ولا التواء. قال تعالى في سورة النحل: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ [النحل: 89].

والقرآن الكريم، لا يهدف إلى تبليغ الخطاب من أجل التبليغ فقط، إنما يريد تحقيق غرض ديني من وراء هذا البلاغ. فوظائف الخطاب القرآني تتراءى لنا من خلال تفعيل جوانب العقل والتفكير لدى الإنسان المتلقي لهذه الرسالة والذي يغدو محوراً والمفاعل لها، ولا غرو في ذلك فإن العبادة في الإسلام تفكير، وكل فعل تعبدي خلا من روح التفكير عُدَّ تقليداً، ونأى عن منزلة الاستحقاق الثوابي. ووظيفة الخطاب القرآني التي ترمي إلى هداية الناس إلى الصراط المستقيم، جعلت من مخاطبة العقول ضرورة لما يقضي ذلك بعدم تعطيل العقل عن وظيفته التجريدية والتعميمية والتصنيفية، فالقرآن الذي نظم حياة الإنسان في الجوانب المادية والتشريعية، قد تميّز بمنطق خاص يختلف عن منطق الفلاسفة والمتكلمين كل الاختلاف، فشتان أن نقارن بين منطق القرآن المعجز الذي يستمد خصوصيته من تلك البلاغة الراقية التي أعجزت فطاحل العرب ومصاقعهم، وبين منطق الفلاسفة المعقد الجاف.

والمتتبع لسير الدراسات القرآنية يجد أنها قد تنوعت وسارت في مسارات عدّة، أهمّها تلك الدراسات التي ركزت على البلاغة والأساليب وطرائق التعبير، كما كان للدراسات الأصولية ولكتب التفسير مكانتها القيّمة التي خطتها في هذا السير. والاهتمام بالجانب البلاغي للقرآن الكريم يرجع إلى سرّ الإعجاز، فقد كان تحدي العرب قائماً به.

كما أنّ الإعجاز البياني يشكّل ركيزة الأسلوب في الخطاب القرآني لما تستطيعه البلاغة من نقل المعاني وتحويلها إلى مادة محسوسة يستصيغها العقل ويستشفها الوجدان.

وقد استفاضت كتب العلماء في القديم حديثاً عن هذه البلاغة، كما حظيت عندهم بدراسة متخصصة مستقلة، وقد كانت آراؤهم حولها ذات فهم عميق لا زال يُسفر عن الكثير من الفتوحات في ذلك إلى يومنا هذا، وهذا الفهم يعكس إدراك هؤلاء العلماء لخصائصها الفنيّة في النصّ القرآنيّ كلّه.

ولقد حاولنا قدر الاستطاعة التوسّع في بحوث هذه البلاغة المعجزة والتعمّق في دراساتها، بالقدر الذي يتّفق مع إمكانية القبض على المنطق القرآني وعمق مراميّه ودقّة توجيهه البياني. ولكننا على يقين بأن توسّعنا أضيق من أن يتكافأ مع عظمة هذه البلاغة، وأتته مهما حاولنا فستبقى جهودنا أقلّ من أن تستوعب دقائقه ولطائفه، قال الله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَدَ الْبَحْرُ فَبَلَّ أَنْ تَفْدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف: 109].

ولقد أنعم الله علينا بأن أتاح لنا هذا التقرب من كتابه الكريم ودراسة بلاغته المعجزة، فما وجدنا بلاغة تُنسج بمنطق العقل ولا منطقاً يُخرج في صور بيانية جميلة الرسم إلاّ فيه، هذا على الرغم من الكم الهائل الذي وصلت إليه الدراسات المنطقية والفلسفية، ولو أنّ المناطقة جعلوا جهدهم في دراسة المنطق القرآني، لكان للقرآن أثر فريد في توجهاتهم الفكرية ولكان علم المنطق ارتقى لما ارتقت الدراسات البلاغية. ولكن كثيراً من الفرق الكلامية التي احتكّت بمنطق الفلسفة اليونانية، وحادت عن المنطق القرآنيّ تسببت في تخفيف روافد الدراسات المنطقية العربية، فانصرف الكثير من الباحثين عن دراسة علم المنطق خوفاً من المساس بالذاتية الإسلامية، لأن توغل المتكلمين في المنطق اليوناني وتأثرهم به تسبب في موجة من الاستنكار لما أحدثته من إسقاط لدور السياق في تحليل الخطاب القرآني، وجعل العقل مناط التحكيم الوحيد، فقد عُرف عن المعتزلة اعتمادهم في تقرير عقائدهم على حكم العقل، فالعقل عندهم حكم لا يُعلى عليه، واستنادهم إليه في تبرير تصوراتهم جعلهم يُقدّمون حكم العقل على حكم الشرع إذا حدث تعارض بينهما، وذلك لاعتبارهم العقل شاهداً على صحّة ما جاء به الشرع، فتفسير الخطاب الشرعي عندهم منوط بتوافقه مع ما استنبطوه بعقولهم، يقول القاضي عبد الجبار في معرض كلامه عن حجّة السنة النبوية: «فإن كان موافقاً لحجج العقول قبل واعتقد موجباً لا لمكانه، بل للحجّة العقلية، وإن لم

يكن موافقاً لها فإن الواجب أن يُردّ، ويحكم بأن النبي لم يقله، وإن قاله فإنما قاله على طريق الحكاية عن غيره. هذا إن لم يحتمل التأويل إلا بتعسّف، فأما إذا احتمله فالواجب أن يتأوّل»¹.
 إن هذا التفسير الذي يخضع للعقيدة، والذي يحتاج إلى مهارة كبيرة، يتيح للمفسّر أن يلوي العبارة إلى جانبه، ويصرف ما يعارضه عن معارضته له، لاعتماده على العقل أكثر من الاعتماد على النقل، وقد تجلّى دور العقل وشهد ازدهاراً كبيراً على يد المعتزلة وخصوصاً في القرنين الثاني والثالث الهجريين، فالقاضي عبد الجبار يجعل العقل أصلاً لوجوب المعرفة، ما جعل المعتزلة يتعاملون مع الأحاديث النبوية وفقاً لمعيار العقل ومساندتها لأدلتها، وصحّتها لا تُعرف إلاّ بالعقل، وهكذا يمكن للعقل الاستقلال عن النبوة، ابتداءً في الضروريات ممّا لا تقتضي.

ونحن في تقصينا عن مكانة المنطق في الساحة العربية والإسلامية وجدنا أن الجهود التي بذلها الكثير من الباحثين في علم المنطق كالفارابي، وابن رشد، والغزالي أبقّت عليه بشكل يتفق مع الفكر الإسلامي، وهذا لمحاولتهم تحرير المنطق من الفلسفة وجعله معياراً للعلم بوجه عام، وهو ما حفّزنا على البحث في منطق الخطاب القرآني وتوجيهه للأساليب البلاغية، والتساؤل عن أصوله وما هي مزاياه الخاصة التي تميّزه عن منطق الفلاسفة والمتكلمين؟

ولحساسية الموضوع فإننا سنحاول التقرب من المنطق القرآني من خلال احتكامنا إلى أقوال العلماء والمفسّرين ومن خلال دراسة الجانب البلاغي واستشفاف المنطق منه، قال ابن كثير (774هـ) في مقدمة تفسيره: «فأما تفسيره القرآن بمجرّد الرأي فحرام، ثمّ ذكر حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بَرَأْيَهُ، أَوْ بَمَا لَا يَعْلَمُ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ)»².

1- عماد السيّد محمد إسماعيل الشريبي، كتابات أعداء الإسلام ومناقشتها، الطبعة الأولى: 1422 هـ - 2002 م، ص: 106.

2- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية 1420 هـ - 1999 م، ص: 10/1. رواه أبو داود (5543) والنسائي (109) والترمذي (2950) وقال: هذا حديث حسن. = وينظر: السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303 هـ)، تحق: حسن عبد المنعم شليبي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م، 286/07.

وقد وجدنا للدارسين- قدامى ومعاصرين- جهودا مبذولة في دراسة إعجاز البلاغة القرآنية، وذلك في كتب الإعجاز والتفسير البياني، ولم يفرد الباحثون كتابا عن التوجيه المنطقي لهذه البلاغة، ولا عن علاقة البلاغة في القرآن بالمنطق، رغم إدراكهم للوظيفة العقلية للصور البلاغية ووقوفهم على مواطن الجمال للبيان حين يستخدم منطق العقل، وهذه النظرات الفتيّة هي ما سنناقشها، وسنحاول الاقتراب من المنطق القرآني من خلال سمات الجمال البلاغي للقرآن الكريم وعناصره، ولهذا أردنا أن نقف على هذه النظرات من فصول كتبهم وتفسيرهم، علنا نبلغ طبيعة المنطق القرآني والمعيار الذي يبنى عليه.

ولقد حاولنا أن نستقصي التوجيه المنطقي لبلاغة القرآن في كتب البلاغة القرآنية والتفسير البياني خاصة، وقد تمخّض عن هذا الاستقصاء وجود كثير من الصعوبات، وذلك لأنّ هذه الكتب- على ضخامتها- لم تدرس علاقة البلاغة القرآنية بالمنطق، بل تشمل الإعجاز البلاغي والبياني بمختلف أساليبه، وهذا ما تطلّب البحث في جزئيات فصول البلاغة القرآنية، فلا يوجد مصنّف محدّد نلجأ إليه ونستقي منه مادة البحث، وقد سعينا إلى توضيح توجيه المنطق لبلاغة القرآن الكريم، فأوضحنا ذلك في جميع فنون البلاغة القرآنية بنماذج من المعاني والبيان والبديع. ونرجو أن يحمل موضوع هذا البحث تجديدا وابتكارا، لأنه يقدّم دراسة تحليلية لنظرات الباحثين ويستخرج منها أصول المنطق القرآني، ويحدّد المعايير التي يمكن اعتمادها لالتماس سمات منطق القرآن من خلال العلاقة بين الصورة البلاغية والعقل التي حدّدها الباحثون. وبما أنّي اقتفيت المنهج التاريخي في دراسة طبيعة الخطاب القرآني في ضوء الاتجاهات اللغوية منذ بداية التأليف في الإعجاز، فكان لا بدّ من رصد هذه العلاقة بين المنطق والبلاغة في كتب الإعجاز والتفسير.

وحيث إنّ الخطاب القرآني هو في هويته خطاب تعبير يوظّف الكلمة لكنه يفاعلها برؤية التشكيل، فسنحاول التعويل على مكتسبات العلوم النصّية ونظرية الإبداع، وعلم الأسلوبية، ونظرية القراءة والنص، وعلوم تحليل الخطاب، ومن خلال مناهج النبوية وفقه الخطاب المعياري (النحو والصرف والبلاغة) والنظرية التركيبية (التوليد)، من أجل أن نقرأ الخطاب القرآني على أكثر من مستوى.

لقد عنونا هذا البحث بـ: "التوجيه المنطقي لبلاغة القرآن الكريم دراسة في الصيغة الجمالية".

حيث حصرنا بالبحث ذلك في مدخل وثلاثة فصول يحتوي كل فصل على عدة مباحث إضافة إلى مقدمة وخاتمة.

فكان المدخل توضيحاً لبعض المصطلحات والمفاهيم، أما الفصل الأول فيشمل ثلاثة مباحث نظرية، تعالج طبيعة الخطاب القرآني في التراث وعند المحدثين، ثم الخطاب المنطقي في القرآن الكريم.

وفي الفصل الثاني سنحاول توضيح ما أمكن من الصور البلاغية الخاضعة للعقل في القرآن الكريم، مع محاولة الوقوف على المنطق اللغوي والبنى الأدائية في اللسان العربي، واقتضت طبيعة الموضوع في الفصل الثالث مباحث متكاملة كلّها تطبيقات على القرآن الكريم بخصوص التوجيه المنطقي البلاغي في الآيات القرآنية، كما سنتبع معالم أساليب القرآن في جمالية التصوير الفني والتنوع البديعي؛ وننوه أن مقاربتنا لأصول المنطق القرآني وسماته كان لوقفات قيمة وجدناها في كتاب البرهان في علوم القرآن للزرکشي، وكتاب منطق الخطاب القرآني لمحمد باقر سعدي روشن.

وحتماً سنتوّج الخاتمة بما سنتوصّل إليه من نتائج تُلهِمنا بها المقاربة، واحتكاكنا بالمصادر والمدوّّات بشتّى مستوياتها لاسيما التفسيرية والبلاغية، وتلك التي نحت منحىً إعجازياً دون أن نُغفل كتب الأصوليين ممّن قرأوا الخطاب القرآني، والذين جمعت كتبهم بين المدلول البياني، والمضمون الفقهي التشريعي، خاصة منهم الشاطبي والشافعي والشوكاني، وما كتبه أئمة الأحكام كالآمدي والغزالي.

وفي الأخير فإنّ الإحاطة بأسرار الذكر الحكيم وجوانب إعجازه، أمر مستحيل وإن كان هناك من يقدر لكانت العرب التي نزل في عهدها وتحداها. غير أن قصور القدرة البشرية لا يعني الانصراف عن التدبّر فيه والبحث عن أسرارها، فأن نهل منه جزئيات تنير الدرب خير من تركه. فالحمد لله على فضله وكرمه، ثم نشكر الأستاذ المشرف الدكتور زروقي عبد القادر على توجيهاته السديدة التي رافقتنا طيلة هذا البحث، كما نشكر الأساتذة المناقشين الذين سهروا على تقويم وتقييم هذه الأطروحة.

مذفل

المعروف عن الخطاب البلاغي أنّه يتميّز بقدرته الفائقة على مباينة اللسان المألوف من خلال الأساليب البلاغية الراقية والأداء اللغوي المتميّز، ولأنّ المتلقي لرسالة هذا الخطاب هو المحور والمفاعل للأفكار والرسائل التي يوجّهها الخطاب المرسل، فهو ما يمنح صفة الوجود للنصوص والأفكار، فقد كان الحرص على إخراج الخطاب بآليات بلاغية مقنعة وبديعة، هو ما يؤطرّ النصوص التي تسعى إلى هدم ما يخالف من أفكار، وتحاول إعادة صياغة جهاز المفاهيم بحيث يصبح التفكيك هو السمة البارزة للخطاب المنطقي، بمعنى تفكيك الأفكار المخالفة لكي لا يصبح التوجّه الخاص بالمتلقي وحده المسؤول عن التفكير، بل يشاركه في ذلك الشحذ والتأثر الذي يُحدثه الخطاب المُحكّم للعقل، بحيث يعيد هذا المتلقي تشكيل هذه الأفكار ويعمل على بنائها وصياغة قيمها من جديد، من خلال الأثر الذي تحدثه اللغة بمباينتها وتفرّدها. لذلك اهتمّت الدراسات اللغوية الحديثة كانت أو قديمة بالخطاب، فكان تحليل الأقوال الخطابية القائمة على المحاجة والجدل والتي تعتمد الفنون البلاغية للإقناع، مصبّ عناية لفلاسفة اليونان كأرسطو طاليس¹، أما بالنسبة للمسلمين الأوائل فقد شكّل الخطاب القرآني الكريم منطلقاً لدراسة الخطاب اللغوي لديهم، وهو ما يبدو جلياً في أعمال الأصوليين المتمثلة في تصنيف أنواع الخطاب القرآني ودلالاته، وظلّ الخطاب القرآني هو الموجه للدراسات العربية اللغوية إلا غاية النقلة الحديثة في الدرس اللغوي، والتي اتّسمت بتأثرها بالمناهج الغربية المنصبة على العلوم اللسانية والأسلوبية وتحليل الخطاب.

- مفهوم الخطاب:

1- لغة: جاء الخطاب في كثير من كتب التعريفات للدلالة على توجيه الكلام، فقد ذكر ابن فارس (ت: 395هـ) أنّ مادة: «(خطب) الخاء والطاء والباء أصلان: أحدهما الكلام بين اثنين، يقال خاطبه يخاطبه خطاباً، والخطبة من ذلك»²، وفي اللسان «الخطابُ والمُخاطبةُ: مُراجعةُ الكلام، وقد خاطبه بالكلام مُخاطبةً وخطاباً، وهما يتخاطبان»³.

1- ينظر: عدنان بن ذريل، النص والأسلوبية بين النظرية والتطبيق، اتحاد الكتاب العرب، دمشق-2000م، ص: 52.

2- أحمد بن فارس بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة، تحق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر 1399هـ - 1979م، ص: 198/2.

3- جمال الدين ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ، ص: 361/1.

2- المفهوم الاصطلاحي:

لا ينأى التعريف الاصطلاحي للخطاب عن التعريف اللغوي، إلا ما يتعلّق بذكر القيود الموضوعية والتي من شأنها أن تميّز بين الخطاب والكلام والنص، ففي كتاب كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ورد أن: «الخطاب بالكسر وتخفيف الطاء المهملة على ما في المنتخب وهو بحسب أصل اللغة توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، ثم نقل إلى الكلام الموجه نحو الغير للإفهام. وقد يعبر عنه بما يقع به التخاطب»¹.

وكثيراً ما نجد الخطاب عند الأصوليين يُقرن بالجانب النفسي، ذكر الكفوي(ت: 1094هـ) في كتاب الكليات أن: «الخطاب: اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه احترز "باللفظ" عن الحركات والإشارات المفهومة بالمواضعة و"بالتواضع عليه" عن الألفاظ المهملة، و"بالمقصود به الإفهام" عن كلام لم يقصد به إفهام المستمع فإنه لا يسمى خطاباً، وبقوله: "لمن هو متهيئ لفهمه" عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم والكلام يُطلق على العبارة الدالة بالوضع وعلى مدلولها القائم بالنفس، فالخطاب إما الكلام اللفظي أو الكلام النفسي الموجه نحو الغير للإفهام»².

بهذا يبدو أن الأصوليين يعتبرون الكلام عاماً يُلمّ بأصناف الأفعال القولية، بينما الخطاب خاصاً بطرفي التخاطب، ويُميّز بين الكلام والخطاب كون الخطاب يُقصد به الإفهام ما يُؤلّد علاقة تخاطبية مبنية على أساس الإقناع وهي غير مُستلزمة في الكلام، وكلّ من الخطاب والكلام عندهم أداء نشاطي لإبلاغ صورة ذهنية، صالحة للتطبيق اللفظي أو النفسي الموجه للمتلقّي، فيدخل بذلك في زمالة اجتماعية مقرونة بالعامل النفسي، وهي نظرة تُوحي بقدر كبير إلى الجانب السياقي الذي أُفردت له الكثير من الدراسات اللسانية الحديثة.

حيث اعتمد الأصوليون من علماء علوم القرآن والمفسرين، في دراسة النص القرآني وفهم دلالاته على جانبي السياق اللغوي الكلّي أو ما يسمى "بسياق النص" و "سياق الموقف". إذ نظرنا إلى الآية القرآنية أو مجموعة الآيات على أنها جزء من نصّ متكامل هو القرآن، ومعنى

1 - محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحق: علي دحروج، مرا: رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون-بيروت، الطبعة الأولى- 1996م: 1/ 749.

2 - الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت، ص: 419.

ذلك أنهم لا يعتمدون على السياق اللغوي الجزئي المتمثل في الآية الواحدة أو مجموعة الآيات المعزولة عن سياقها الكلي¹.

قد مثل السياق محوراً فعّالاً في الدراسات اللغوية القديمة سواء كانت بلاغية أو تفسيرية، وإذا كان الأصوليون قد بحثوا في الكثير من القضايا من خلاله، فذاك راجع إلى معناه الذي يحمل جانبا كبيرا من الدلالة على التلاؤم بين الألفاظ والتراكيب داخل النص، فمن المجاز قولهم: «هو يسوق الحديث أحسن سياق، و"إليك يساق الحديث" وهذا الكلام مساقاة إلى كذا، وجئتك بالحديث على سوقه: على سرده»²، ويعتبر السياق بمثابة المعيار الذي يتم الحكم على النص من خلاله، فالتلاؤم بين التركيب والموقف الذي يُصوِّره يساهم في الكشف عن دلالات النص وتنوعها، يقول عبد القاهر الجرجاني (ت: 471هـ): «الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظٌ مجردة، ولا من حيث هي كلمٌ مفردة، وأن الفضيلة وخلاقها، في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، وما أشبه ذلك، مما لا تعلق له بصريح اللفظ. ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروك وتؤنسك في موضع، ثم تراها بعينها تنقل عليك وتوحشك في موضع آخر»³.

والواضح من قول عبد القاهر الجرجاني أن الكلمات والعبارات لا تفهم مجردة عن سياقها، بل تفهم حين ترتبط بمناسبات محدّدة، وبذلك يكون المعنى ناتجا عن المواقف التي استخدم فيها الرمز اللغوي، ونخلص من ذلك إلى أن بلوغ دلالة الكلمات أو العبارات راجع إلى المواقف التي استخدمت فيها، فتكون الكلمة ذات معنى وقدرة دلالية من خلال العلاقة القائمة بين الرمز الصوتي اللغوي وما يدل عليه.

1 - ينظر: محمد سالم صالح، أصول النظرية السياقية الحديثة عند علماء العربية، قسم اللغة العربية كلية المعلمين بمحافظه جدة، ص: 12.

2 - أبو القاسم الزمخشري، أساس البلاغة، تحقق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى 1419 هـ - 1998 م، ص: 484.

3 - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقق: محمود محمد شاكر أبو فهر، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، الطبعة: الثالثة 1413 هـ - 1992 م، ص: 46.

أما اللغويون الغربيون فتعدّ "نظرية السياق" هي حجر الأساس في المدرسة اللغوية الاجتماعية التي أسّسها في بريطانيا (فيرث) أحد رواد البحث في موضوع الخطاب، والتي وسّع فيها نظريته اللغوية بمعالجة جميع الظروف اللغوية لتحديد المعنى، ومن ثمّ حاول إثبات صدق المقولة بأنّ المعنى وظيفة السياق¹.

والملاحظ أنّ هذه النظرية حاولت رسم معالم للسياق ليغدو ظاهرة لغوية قائمة بذاتها، لأنّ دراسة اللغة في ضوء الظروف الاجتماعية المحيطة بها، يشكّل لغة تفاعل العوامل المحيطة وتوظّفها من أجل توليد أفعال ملفوظة، لينتج عن ذلك الأسلوب الخاص بالفرد.

ونجد الخطاب في الدراسات اللغوية الحديثة وطيد الصلة باللسانيات الوظيفية، حيث بدأ علم الخطاب يتبلور برؤية من بيسنس سنة 1943م، والذي طرح مسألة الخطاب في الدراسات الألسنية عندما دعا إلى ضرورة تأسيس ألسنية خطابية، إضافة إلى بنفست الذي أشار إلى دور الفاعل المتكلم في العمليات الخطابية ومسائل الوظيفة اللغوية، ما قدّم نقلة تأسيسية لللسانيات الخطاب².

يتّضح بهذا أنّ مدلول الخطاب من خلال أهل الاصطلاح العلمي على اختلافهم، يتمثّل في أقوال يرتبط بعضها ببعض، ولا يُعرف معنى الخطاب إلا باستيفائه عنصر الإفهام، الذي يتمّ بين المُلقّي والمُتلقي، فيكون بذلك بنية لغوية قائمة على أساس الاستدلال والحجاج ذلك كونه موجهاً للمُخاطب، وبما أنّ ضرورة ملاءمة السياق تُعنى بكل من الخطاب والنص، لا بدّ من استكشاف الفرق بين مدلول النص ومدلول الخطاب ومدلول الكلام فكثيراً ما نجد تداخلاً بين مفهوم النص ومفهوم الخطاب وتقارباً بينهما لدى الكثير من الدارسين.

وللتفريق بين الكلام والخطاب لا بدّ أن نفيد من تفرقة عالم اللسانيات " فردينان دي سوسير" بين ما يمكن أن يسمى باللسان La Langue وما يمكن أن يسمى بالكلام La Parole، أمّا اللسان فغرضه اللغة التي تتميز بكونها اجتماعية في ماهيتها، ومستقلة عن الفرد حيث يشترك فيها جميع أفراد المجتمع للاتّصال اللغوي المشترك بينهم ويتميّز بكونه جوهرياً.

1 - ينظر: محمد سالم صالح، أصول النظرية السياقية الحديثة عند علماء العربية، ص: 04.

2 - ينظر: الزواوي بغورة، منزلة تحليل الخطاب في فلسفة اللغة، مجلة آفاق الثقافة، السنة الثامنة، العدد: 32، شوال 1421هـ-يناير 2001م، ص: 72.

وأما الكلام فغرضه الجزء الفردي من اللسان، ويتوقف على الإرادة والإبداع عند الفرد، فاللغة هي إنتاج للكلام ووسيلة له¹.

إن تفرقة دي سوسير بين اللغة والكلام، راجع كون اللغة مؤسسة اجتماعية مستقلة عن الكلام تتميز بقواعد وضوابط خاصة، بينما الكلام يعتمد على ذكاء وإبداع المتكلم وفقا للمعجم اللغوي المعين الخاص به وبمجتمعه، وإن محاولة تتبع وكشف النظام القاعدي الذي يحكم ويسير البنية اللسانية، يُوضّح تصنيف دي سوسير للكلام بعيداً عن الدرس اللساني وذلك لما يتسم به من تفاوت بين المتكلمين في الأداء اللغوي وخصوصياته.

وإذا رجعنا إلى التفرقة بين الخطاب والكلام في المصنفات العربية لا نجد بعيد المرمى عما جاد به دي سوسير من تفرقة بين اللغة والكلام، فنجد الكفوي يذكر في الكليات أن الكلام: «يُطلق على قسم الدوال الأربع، وعلى ما يفهم من حال الشيء مجازاً، وعلى التكلم والتكليم، وعلى الخطاب، وعلى جنس ما يتكلم به من كلمة، وعلى كل حرف واحد كواو العطف وأكثر من كلمة مهملاً كان أو لا، وعلى ما في النفس من المعاني التي يعبر عنها، وعلى اللز المتركب أفاداً أو لم يفد»².

فالكفوي يجد الكلام واسع المجال غير مقيد، يتعلّق بما في نفس المتكلم من معاني وما يحمله من رصيد لغوي سواء حقق مطلب الإفهام أم لم يحققه، بخلاف الخطاب الذي تحكمه مجموعة ضوابط تُلزم المخاطب بضرورة الإفهام والإقناع.

مفهوم النص:

- لغة: النص من قولهم: «نصصت ناقتي، قال الأصمعي: النصّ السيرُ الشديدُ حتّى يستخرج أقصى ما عندها. قال: ولهذا قيل نصصت الشيء: رفعته. ومنه منصّة العروس. ونصصت الحديث إلى فلان، أي رفعته إليه. وسير نصّ ونصيص. ونصصت الرجل، إذا استقصيت مسأله عن الشيء حتّى تستخرج ما عنده. ونص كل شيء: منتهاه»³.

1 - ينظر: فردينان دي سوسير، محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة: يوسف غازي، مجيد النصر، المؤسسة الجزائرية للطباعة - 1986، ص: 32.

2 - الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص: 756/1.

3 - إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الرابعة 1407 هـ - 1987 م، ص: 1058/3.

فمدلول النص من خلال هذه المفاهيم يُوحي إلى تحقيق الغاية النهائية المرجوة، وهو ما يُقرب مفهوم النص الاصطلاحي الذي يرمي إلى تحقيق النسبة العالية من الفهم وبلوغ الدرجة القصوى في الإبلاغ.

فالمفهوم الاصطلاحي: النص كما ذُكر في كتاب التعريفات للشريف الجرجاني (ت: 816هـ) حده: « ما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى المتكلم، وهو سوق الكلام لأجل ذلك المعنى، فإذا قيل: أحسنوا إلى فلان الذي يفرح بفرحي ويغتم بغمي، كان نصاً في بيان محبته. (و) النص: ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، وقيل: ما لا يحتمل التأويل»¹.

ومن المعروف أن النص الذي لا يحتمل التأويل هو النص القرآني ونص الحديث النبوي الشريف لما يتسم به من وضوح في الدلالة والمعنى، وهذا ما يوضحه الكفوي بقوله: «النص: أصله أن يتعدى بنفسه لأن معناه الرفع البالغ، ومنه منصّة العروس، ثم نقل في الاصطلاح إلى الكتاب والسنة وإلى ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، ومعنى الرفع في الأول ظاهر، وفي الثاني أخذ لزم النص وهو الظهور... والنص قد يُطلق على كلام مفهوم المعنى سواء كان ظاهراً أو نصاً أو مفسراً اعتباراً منه للغالب لأن عامة ما ورد من صاحب الشريعة نُصوص»².

تبدأ محاولة تفسير الرموز اللغوية من ناحية المعنى، من خلال الربط بين الكلام المفهوم وتلاؤمه مع الموقف الخاص به، ولهذا نجد المفسرين يعتمدون على عنصر السياق في تحليل النصوص القرآنية، فأن يكون النص ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، يفسر بشكل واسع قيمة اللفظ المختار، فهو بالضرورة يدل على أن التركيب لا يحتمل إلا هذا اللفظ للدلالة على هذا المعنى، والبادي من قول الكفوي أن النص يُطلق على الكلام المفهوم، ما يدل على أن مفهوم النص عنده مساوٍ لمفهوم الخطاب.

وللدراسات الأصولية فضل كبير في اكتمال صورة مصطلح (النص)، فالنص بنظمه ونضده المخصوص يُنص على معاني الألفاظ وأحكامها الشرعية، كقوله تعالى في سياق الأمر بالبرّ والنهي عن العقوق والاستحاث على رعاية حقوق الوالدين قال الله تعالى: إلى:

1- الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى 1403هـ - 1983م، ص: 241.

2 - الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص: 908.

﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرَهُمَا﴾ [الإسراء:23]، فكان سياق الكلام على هذا الوجه مفيداً تحريم الضرب العنيف ناصباً، وهو متلقى من نظم مخصوص فالفحوى إذا آيلة إلى معنى الألفاظ¹. أما مصطلح النص في الدراسات اللغوية الحديثة فقد تبلور في ضوء التطور الحاصل في مناهج تحليل الخطاب وظهور لسانيات النص، وهذه النظرية اللسانية النصية الحديثة تؤكد على ضرورة وضع منهج خاص في تحليل الخطاب، والالتزام بوضع قواعد إنتاج النصوص وتمييزها، والنظرة الكلية الشمولية للنصوص عن طريق ربط عناصر النص ومكوناته اللغوية بعناصر خارجية².

ومن هذا المنطلق الذي يربط بين النص والسياق الخارجي الذي يرتبط به، ومحاولة الكشف عن القواعد التي تنظم البنية اللسانية للنصوص، تأتي النقلة المتميزة لتحديد البحث اللغوي في تحليل الخطاب من هذه المناهج المنصبة على البنية النصية، والنص في المصطلحات اللسانية الحديثة هو عبارة عن «بنية مركبة متماسكة ذات وحدة كلية شمولية»³، فالنص بهذا يشير إلى بنية شاملة، تتحقق الدلالة من خلالها عن طريق العلاقات القائمة بين تراكيبها والنظام الذي يحكمها حيث «تشكل كل متتالية من الجمل - كما يذهب إلى ذلك هاليداي ورقية حسن- نصاً، شريطة أن تكون بين هذه الجمل علاقات، أو على الأصح بين بعض عناصر هذه الجمل علاقات»⁴.

وباعتبار النص بنية متضمنة للنظام اللساني، وهذا النظام قائم على نمط التشفير، أي أن النص يتحوّل إلى شفرة تستدعي القيام بجهد نظري وإجرائي لوضع تلك الشفرة موضع التواصل، وذلك من خلال التمكن من وسائل التحليل اللساني المعاصر⁵، فإنّ البنيويين أمثال جوليا كريستيفا قد أفادوا من مفهوم النص الذي يتجاوز حدود الجملة لرسم معالم السيميائية

1 - ينظر: إمام الحرمين عبد الملك بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، تحق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الطبعة الأولى 1418هـ - 1997م، ص:151.

2 - ينظر: سعيد بحيري، علم لغة النص، مؤسسة المختار - القاهرة - الطبعة الأولى 1424هـ - 2003م، ص:95.

3- د. سعيد بحيري، من أشكال الربط في القرآن الكريم، بحث من كتاب دراسات لغوية وتطبيقية، ص:78.

4 - محمد خطابي، لسانيات النص (مدخل إلى انسجام الخطاب)، المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان، الطبعة الأولى - 1991م، ص:13.

5 - ينظر: قاسم عدنان، الاتجاه الأسلوبي البنيوي في نقد الشعر العربي، الدار العربية للنشر والتوزيع: القاهرة-2001، ص:38.

حيث عملت «على صوغ علم علامات تحليلي أو تحليل دلالي لا يتمحور فقط حول استنتاج مدلول اللغة، وإنما يتكئ على معطيات تستقيها من علم النفس التحليلي والرياضيات ومجمل المفاهيم الضرورية للقبض على النص كمارسة ذات تعبيرية هادفة ومستقلة»¹، فاعتماد جوليا كريستيفا منها يعتمد على محاولة الوصول إلى تصوّر عقلي يقوم على مبدأ تحليل العملية اللغوية الإبداعية هو ما أرسى مفهوم النص عندها باعتباره «جهاز عبر لغوي، يفيد توزيع نظام اللغة، بكشف العلاقة بين الكلمات التواصلية، مشيراً إلى بيانات مباشرة، تربطها بأنماط مختلفة من الأقوال السابقة والمتزامنة معها، والنص نتيجة لذلك إنما هو عملية إنتاجية»².

وهذا التطور الذي انتهت إليه المناهج البنيوية راجع إلى دراسة النص وفق سياقاته الخارجية، واستغلال المعطيات الألسنية، لتوليد الحدث اللساني الذي يتركب من العمليات المتوالية زمانياً والمتطابقة في الوظيفة، ليكون النص بذلك حقلاً لغوياً يتسم بالتجديد والإنتاج وفق حلقة تاريخية مترابطة.

الفرق بين الخطاب والنص:

كثيراً ما نجد تداخلاً بين مصطلحي الخطاب والنص، لما لهما من خصائص متقاربة، حيث يرى أحمد المتوكّل أن مصطلحي النص والخطاب يكادان يستخدمان كمرادفين يتعاقبان، ومصطلح الخطاب عنده يعتبر الغالب بالنسبة لمصطلح النص، ويرى أنّ السبب في هذا التفضيل هو أنّ مصطلح "الخطاب" يوحي أكثر من مصطلح "النص"، بأنّ المقصود ليس مجرد سلسلة لفظية (عبارة أو مجموعة من العبارات) تحكمها قوانين الاتساق الداخلي الصوتية والتركيبية والدلالية، بل كل إنتاج لغوي يربط فيه ربط تبعية بين بنيته الداخلية وظروفه المقامية (بالمعنى الواسع)³.

وهذا يعني أنّ الجانب التركيبي الشكلي للنص يُكمل المعنى الخاص به باعتباره يمثل السمة اللغوية له، فاكتشاف منطق اللغة ومنطق الخطاب يعتمد على اكتشاف أسرار النظم

1 - قاسم عدنان، الاتجاه الأسلوبي البنيوي في نقد الشعر العربي، ص: 66.

2 - صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أغسطس 1992م، ص: 211-212.

3 - أحمد المتوكّل، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية (بنية الخطاب من الجملة إلى النص)، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، طبعة 2001م، ص: 16.

اللغوي والقواعد المتحكّمة في حَبْكَ هذا الخطاب، لأنّ العلاقات المنطقية هي التي تمنح للنص صفة الرجاحة، كونه نصّاً قائماً على معنى دلالي يُحكّم العقل المتلقي، والبناء اللغوي للخطاب لا بدّ من أن يتقيّد بالنظام الخاص الذي يقتضيه المعنى والسياق في مخاطبة العقول، ولهذا كان الخطاب القرآني خطاباً موجّهاً للعقل البشري بدرجة أولى.

يقول العقاد: «القرآن الكريم لا يذكر العقل إلا في مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه، ولا تأتي الإشارة إليه عارضة ولا مقتضبة في سياق الآية، بل هي تأتي في كل موضع من مواضعها مؤكّدة جازمة باللفظ والدلالة، وتكرّر في كلّ معرض من معارض الأمر والنهي التي يحثّ فيها المؤمن على تحكيم عقله أو يلام فيها المنكر على إهمال عقله وقبول الحجر عليه»¹.

ويقول طه عبد الرحمن: «ماهية الخطاب ليست مجرد إقامة علاقة تخاطبية بين جانبيين فأكثر، لأنّ هذه العلاقة على قدرها وفائدتها، قد توجد حيث لا يوجد طلب إقناع الغير بما دار عليه الخطاب، فقد يحصل أحد الجانبين القصدتين المطلوبين في قيام هذه العلاقة، وهما: قصد التوجّه إلى الآخر وقصد إفهامه مراداً مخصوصاً، من غير أن يسعى إلى جلب اعتقاد أو دفع انتقاد، ولا أن يزيد في يقين أو ينقص من شكّ، وإنما حقيقة الخطاب تكمن في كونه يضيف إلى القصدتين التخاطبيتين المذكورين قصدتين معرفيتين هما: "قصد الادعاء" وقصد "الاعتراض"»².

إن الوظائف الخطابية ليست مقصورة على إبراز التوجّه وبغية الإفهام فقط، بل للخطاب وظائف إدعائية واعتراضية تعتمد على الاستدلال البرهاني والحجاجي، فالمعنى من كل مركب من مجموعة من الوظائف اللغوية، سواء كانت وظائف صوتية أو مورفولوجية، أو نحوية أو وظائف دلالية، يقود إلى طرق رسم تحليلات عملية للمعنى على مستويات مختلفة. وهذه التحليلات اللغوية كلّها باختلاف مستوياتها تمنح الخطاب طابعه التداولي من خلال الربط بين النتائج التي تؤدي إليها هذه التحليلات جميعاً، ربطاً يُدخِل في اعتباره عناصر السياق وظروف الإنتاج. فتحليل النص اللغوي على مستوياته المختلفة والعمل على الظروف

1 - عباس محمود العقاد، موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية، بيروت - دار الكتاب العربي 1970/1971م، ص: 829/5.

2 - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، 1998م، ص: 225.

المقامية المحيطة به، وكذا الأخذ بعين الاعتبار طبيعة كل من الملقى والمتلقي يستوجب بالضرورة الوصول إلى المعنى في نهاية المطاف مصحوبا بوظيفته التأثيرية.

لذا كثيرا ما نجد هناك من يرادف بين النص والخطاب فيقول لسانيات النص أو لسانيات الخطاب، يقول فان ديك: «توجد فوارق متسقة الاطراد بين الجملة المركبة وانتظام توالي الجمل وتسلسلها، وخاصة من نوع المستوى التداولي. ثم إنَّ الجمل يمكن أن تتعلّق بدلالة أو بمعنى جمل أخرى من العبارة نفسها حتى ولو كان ذلك ليس دائما مشابها في شيء لمعاني القضايا في تركيبها أو الجمل المؤلفة. وهناك أسباب أدت بنا إلى أن نسلّم بأن العبارات المنطوقة يجب أن تعاد صياغتها تبعا لوحدة أوسع ما تكون، وأعني بذلك المتن أو النص. وهذا الاصطلاح الأخير إنما استعمل هنا ليفيد الصياغة النظرية المجردة المتضمنة لما يسمى عادة بالخطاب»¹.

إن وظيفة الخطاب تُوضّح تصنيفه بالنص الذي يتكوّن من الجمل المتتالية، كما أنّ السياق يلعب دوراً في هذه الناحية يتمثّل في درجة توضيح وظائف الجمل، حتى في الجملة المكررة والمتعلّقة بمعاني غيرها من الجمل، كالتّي تحمل معاني الوصف في النص الأدبي، حيث تُستخرج منها القواعد التحليلية، لأنّ تحليل النصوص الأدبية يعتمد على الأسس السياقية الخاصة بها، وبما أنّ المعنى يتّضح في السياق أكثر ما يتّضح، كما أنّ جزءاً منه يتّضح خارج السياق، فإنّ نتيجة المعنى الوظيفية هي ما يُؤلّد ذلك التداخل بين النص والخطاب.

وقد جعلت المناهج الخاصة بدراسة النصوص الأدبية من السياق أساساً للكشف عن دلالات هذه النصوص، وفي الأسلوبية لم تتوقّف مجالات البحث الأسلوبي عند البنية اللغوية، من حيث علاقات المفردات ببعضها في إطار التجاور أو الاستبدال، فقد أثرى ريفاتير ذلك حين طرح فكرة السياق لتضاف إلى الفكرة التي كانت ذات هيمنة على عقلية الأسلوبي، وهي فكرة الاختيار أو الانحراف².

1 - فان دايك، النص والسياق، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى - 2000م، ص:19.

2- ينظر: قاسم عدنان، الاتجاه الأسلوبي البنيوي في نقد الشعر العربي، القاهرة: الدار العربية للنشر والتوزيع، 2001، ص:121.

وبما أن الخطاب كما يرى ميشال فوكو: «اتصال لغوي، يعتبر صفقة بين المتكلم والمستمع، نشاطا متبادلا بينهما، وتتوقف صيغته على غرضه الاجتماعي»¹.
فإنه من الواضح أن التفاعل بين النص والقارئ يتولد عن التحليل اللغوي لتراكيب سلسلة هذا النص، وما يجد لها هذا القارئ من دلالات تمييزية، ليكون التحليل هو ما يحدث المفارقات الخاصة بنص من النصوص.

كما أنه لهوثرن (houthren) تعليق على محاولة مايكل لستابس (1983 Micheal Stubbs) المرادفة بين النص والخطاب، حاول من خلاله تقديم تمييز بين الخطاب ومصطلح تحليل النص، حيث يقول: «يعالج مايكل ستابس مفهومي النص أو الخطاب وكأتهما مترادفات. لكنه يلاحظ أنه في استعمالات أخرى قد يكون النص مكتوبا بينما الخطاب محكيا، وقد لا يكون النص تفاعليا بينما يكون الخطاب كذلك ... وقد يكون النص طويلا أو قصيرا لكن الخطاب يُوحى بطول معين، ويتميز النص باستخدام في الشكل والصيغة بينما يطبع الخطاب استخدام أطبق من حيث المعنى والدلالة»².

وبذلك يكون تحليل الخطاب هو الاستعمال الفعلي للغة، لأنه يعتمد على الإمكانيات اللغوية والدلالات الفكرية التي يتمتع بها كل من القطبين الفاعلين في العملية التواصلية، أي كل من المُلقّي والمتلقّي دون إغفال الظروف المحيطة بإنتاجه.

-الخطاب القرآني للعقل:

يغدو الخطاب الموجه علامة دلالية على تلك العناصر المنتظمة بين الأداء اللغوي والمعنى المدرج عنه، فيعمل من خلال وظيفته التفاعلية على مخاطبة العقول، ولذلك عمدت لغة الخطاب القرآني إلى استخدام مجموعة من الإجراءات الجامعة لحيثيات المنطق، حيث أن الاستدلال المنطقي جاء نتيجة للطبيعة البشرية التي تشمل وظائف الإنسان العقلية.

والآيات التي تضمنت مخاطبة العقول كثيرة ومتعددة، وقد جاءت هذه الآيات متضمنة لمختلف النماذج العقلية البشرية ومن ذلك قوله: ﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ

1- سارة ميلز، الخطاب، ترجمة: يوسف بغول، منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات، جامعة منتوري، قسنطينة- 2004، ص: 05.

2- فرحان بدوي الحربي، الأسلوب في النقد الحديث (دراسة في تحليل الخطاب)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى- 2004، ص: 42.

وَأَنْتُمْ تَتَلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿ [البقرة:44]، يقول في ذلك أبو السعود (ت 982هـ): «أي أتتلونه فلا تعقلون ما فيه أو قبح ما تصنعون حتى ترتدعوا عنه، فالإنكار متوجهٌ إلى عدم العقل بعد تحقق ما يوجبه، فالمبالغة من حيث الكيف أو ألا تتأملون فلا تعقلون، فالإنكار متوجهٌ إلى كلا الأمرين، والمبالغة حينئذ من حيث الكم والعقل في الأصل المنع والإمساك، ومنه العقال الذي يُشَدُّ به وظيفُ البعير إلى ذراعه لحبسِه عن الحراك، سُمِّيَ به النورُ الروحاني الذي به تُدرك النفسُ العلومَ الضروريةَ والنظريةَ، لأنه يجسسه عن تعاطي ما يقبُح ويعقله على ما يحسُن»¹.

فهذا يعني أن العقل المخاطب في هذه الآية هو العقل الفطري الذي كُرِّمَ به الإنسان ليدرك الحق من الباطل بحكم الترجيح العقلائي للصواب، كما خاطب القرآن الكريم أصحاب العقول المتمرسَة بالعلم كقوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿ [البقرة:269]، ورد عن ذلك في الكشف «يؤتي الحكمة يوفق للعلم والعمل به. والحكيم عند الله: هو العالم العامل. وقرئ (وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ بِمَعْنَى مَنْ يُؤْتُهُ اللَّهُ الْحِكْمَةَ. وهكذا قرأ الأعمش. وخَيْرًا كَثِيرًا تنكير تعظيم، كأنه قال: فقد أوتى أي خير كثير وما يذكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ يريد الحكماء العلام العمال»².

من الملاحظ أن الخطاب القرآني بتعدد أساليبه وتنوعها مراعى لمراتب العقول البشرية التي تسعى لاكتساب العلم والتي تعمل على إعمال هذا العقل، حيث ميّزها وفضلها في الخطاب ليتصف العقل المتدبّر باللب وتظهر المفاضلة بين العلماء وبين أصحاب العقول المحدودة، فأسلوب الخطاب القرآني قد تحققت فيه غاية مراعاة أحوال المخاطبين، والحث على إحكام وتفعيل العقل البشري.

وذاك مكنم التجدد في النص القرآني حيث أن تغليب العقل في كل زمان ومكان يعني الاستدلال بالحجج والبراهين المنوطة بهذا الواقع، ما يدل على استمرارية الخطاب القرآني وصلاحيته لكل زمان ومكان.

1 - أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي - بيروت: 87/1.

2 - أبو القاسم الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1407 هـ، 316/1.

وبما أن مخاطبة العقول تستدعي عملية التفكير كان لزاماً أن تقترن بمركس المنطق، لأن المنطق يعتبر الحد الفاصل بين الصواب والخطأ، وتجدر الإشارة إلى أن المنطق يتبوأ منزلة عظيمة في الدراسات الفلسفية واللغوية خاصة لغة الحجج، ذلك أن المنطق لا يقتصر على البناء اللغوي للخطاب فقط، بل يتجاوزة ليشمل السياق، ويعجّ بالحجج والبراهين وصولاً إلى نتيجة حتمية، ولا شك أن دراسة الخطاب من خلال البعد المنطقي من شأنه أن يُثري الدراسات اللغوية بمختلف أنواعها سواء ركزت على الجانب التركيبي أو الجانب الجمالي.

والمنطق عند فلاسفة اليونان عرف بعدة أسماء فعند «أفلاطون هو الجسد أو «الديالكتيك» الذي موضوعه تحليل التصورات وتركيبها. وعند أرسطو هو آلة العلم وصورته وقد أطلق عليه اسم «أرقانون». وسمّاه الأبيقوريون (نسبة إلى أبي قور) «القانون» لاشتماله على قواعد المعرفة الصحيحة. أمّا الفلاسفة الإسلاميون مثل ابن سينا فقد استعملوا مصطلح الأورقانون للدلالة على علم المنطق»¹.

وقد تناول ابن سينا علم المنطق في معظم كتبه كالشفاء وكتاب الإشارات والتنبيهات متقنياً نصوص أرسطو التي وردت في كتبه المنطقية، وما ذاك إلا لأن أصول المنطق وصلت إلى العالم الإسلامي من التراث والكتب اليونانية، حيث قادت دارسيها إلى نسخ النصوص ومحاكاتها ولم ترشدهم إلى تقفي طريق جديد في البحث المنطقي.

وحتى الفلاسفة الغربيون لم يحددوا كثيراً عن المنهج الأرسطي في دراسة المنطق، فنجد أن الفكرة الأساسية للمنطق لدى بيير دي لارامي "1515-1572" تقوم على أنه فن عملي يزاوّل بالطبع، حيث يعارض المنطق بالجدل الأفلاطوني. ويستشهد بمن سبق المنطق الصناعي من فلاسفة وسياسيين وخطباء وشعراء ورياضيين، حيث استخدموا العقل دون قصد، وطبقوا القواعد دون شعور بها. فالمهارة في الجدل تُكتسب، بمخالطة الشعراء والخطباء والفلاسفة مخالطة متصلة، وهو يقسم المنطق إلى قسمين: أحدهما في اختراع الحجج، والآخر في تركيبها، أما اختراع الحجج فهو عبارة عن كتاب أرسطو في الجدل؛ وأما تركيبها فقد اشتغل به بنوع خاص وفصل نظرية الاستدلال².

1 - ينظر: رجب بودبوس، فلسفة الفلسفة (مباحث الفلسفة)، دار الكتب العربية- بنغازي، طبعة 1413هـ، ص: 63.

2- تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف مكرم، مكتبة الدراسات الفلسفية، الطبعة: الخامسة، ص: 27.

وبشكل مبسّط يعتبر المنطق العلم الباحث في المبادئ العامة للتفكير الصحيح وموضوعه البحث في خواص الأحكام لا بوصفها ظواهر نفسية بل من حيث دلالتها على معارفنا ومعتقداتنا، ويعني على الأخصّ بالتحديد الشروط التي نبرّر انتقالنا من أحكام معلومة إلى أخرى لازمة عنها ضرورة¹.

إن موضوع المنطق يشكّل كلّ الإطار العام للتصورات والتصديقات، ومن هنا يستمد المنطق استقلالته بالعقل والفكر الذهني، كونه مرتبطاً بالفصل بين الخطأ والصواب، أي تلك الظواهر التي تستلزم الحكم لبعضها على بعض لارتباطها العلمي اتصالاً قريباً، أو وجود بعض المؤشرات التي تستدعي هذا الاتصال.

فيغدو بذلك الخطاب فكراً يُمكن المتلقي من التمييز بين الحق والباطل، وهذا ما نجده في تلخيص الخطابة لابن رشد (ت595هـ) بقوله: «إن صناعة الخطابة تناسب صناعة الجدل، وذلك إن كليهما يؤمان غاية واحدة: وهي المخاطبة؛ إذ كانت هاتان الصناعتان ليس يستعملها الإنسان بينه وبين نفسه كالحال في صناعة البرهان، بل إنّما يستعملها مع الغير؛ وتشتريان بنحو من الأنحاء في موضوع واحد، إذ كان كلاهما يتعاطى النظر في جميع الأشياء، ويوجد استعمالها مشتركاً للجميع... وإذا كانت هاتان الصناعتان مشتركتين، فقد يجب إن يكون النظر فيهما لصناعة واحدة: وهي صناعة المنطق»².

إن فكرة فحص البراهين والاحتكام إلى العقل؛ تعدّ مبدأ وأساساً للخطاب وللخطاب الجدلي، لتعمل العقول بالمدّهب الطبيعي الذي يُقيّم الخطاب بالحجج العقلية.

بالمنطق يُدرك الإنسان وهن هذه الحجج أو قوتها وما إن كانت تناقض العقل أم لا، لأن الإنسان الطبيعي يعتمد على حجج شخصية تختلف باختلاف العقول، وهنا يكون إقامة الدليل العقلي بمثابة القوة الجاذبة التي تنتقل بالحركة وبالفكر، والأكثر إمعاناً في ملاءمة الحجج للمنطق هو الأكثر تحكيماً للعقل، لذا فإن التعويل على الإدراكات الخاصة دون الاحتكام للحجج العقلية يُعتبر خروجاً من دائرة التفكير المنطقي.

1- فلسفة الفلسفة (مباحث الفلسفة)، رجب بودبوس، ص: 64.

2- تلخيص الخطابة، ابن رشد، تحق: محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، الجمهورية العربية المتحدة، الطبعة: 1967م، ص: 02.

الفصل الأول:

الخطاب القرآني في ضوء

الاتجاهات اللغوية

- الخطاب القرآني في التراث**
- الخطاب القرآني في الدراسات اللغوية الحديثة**
- الخطاب المنطقي في القرآن الكريم**

تمهيد:

تعددت الاتجاهات اللغوية في تحليل النص القرآني، التي استمدت مدلولاتها من طبيعة هذا النص، بل واتخذ بعضها منحى مكنها من التأسيس لاتجاهات ونظريات مستقلة، وعلى كثرة جهود الدارسين في بحث أساليب النص القرآني واستقصائها كل حسب الاتجاه اللغوي الذي ينتمي إليه، حيث نحت كل فئة مناهج تتعلق بالجانب الفكري الذي تُعول عليه في فهم النص القرآني، فإننا نجد تباينا في معالجتهم للخطاب القرآني وفهم معانيه، إذ انطلقت دراسات الأصوليين من أسس فكرية حدت بذلك طبيعة الفكر الأصولي ومنهجيته، كما أن شروط التفسير وقواعده كان لها أثر في طبيعة معالجة المفسرين للخطاب القرآني وتحليل تراكيبه وفهم أساليبه، وتعدّ الدراسات البلاغية للنص القرآني دراسات أسلوبية مستقلة حاول من خلالها البلاغيون كشف الأسرار الجمالية له بحسب فنونه وأساليبه. أما في الدراسات اللغوية الحديثة فقد دأبت الدراسات الباحثة في موضوعات تحليل الخطاب القرآني على محاولة محاكاة الدرس اللساني الحديث وعلوم تحليل الخطاب، والمناهج التفكيكية التي غالبا ما تتعارض مع طبيعة الخطاب القرآني، لذا وضعت الدراسة في مقدمة أغراضها تمييز طبيعة الخطاب القرآني، في محاولة لكشف المنطق الذي يتميز به، وإن كانت مهمة مخوفة بمخاطر الزلل تحتاج علما واسعا بكتاب الله ورسوخا في علوم اللغة.

المبحث الأول: الخطاب القرآني في التراث

أ- الخطاب القرآني عند الأصوليين:

انطلق علماء أصول الفقه في استخراجهم للأحكام الفقهية وتوجيهها في النص القرآني من أرضية صلبة تقوم على أساس الالتزام بالقوانين العامة المتفق عليها، فاستعمال القواعد والمبادئ المعروفة يلزم الفقيه بعدم الخروج عن أحكام القرآن الكريم، ومن هنا كان للحكم الفقهي مكانته في الساحة الإسلامية، كونه مستخرجا من النص القرآني المقدس، فهو أساسا القاعدة التي استندوا إليها، ذلك أن الخطاب القرآني يُحاكي العقل البشري ويحثه على التدبّر واستخلاص المعاني الخفية والباطنة، فبلوغ المعاني الروحانية للنص القرآني يمرّ بتمعّن الرؤى الفكرية والمعرفية التي يتضمنها.

وفي استخراجهم للأحكام أولى الأصوليون عناية واهتماما كبيرين بدراسة اللغة ومنطق اللغة العربية، وقد أورد السيوطي قول أبي الحسن بن مهدي: «حدثنا محمد بن هارون حدثنا همام بن همام، حدثنا حرملة بن يحيى (الفقيه المصري): قال سمعت الشافعي يقول: ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطا طاليس...، ولم ينزل القرآن ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاوراة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال لا على مصطلح اليونان، ولكل قوم لغة واصطلاح»¹.

لهذا فقد حظي الدرس اللغوي باهتمام علماء الأصول لأن العلاقة بين اللغة والنص القرآني هي علاقة وطيدة قائمة على أساس التدبر في المعاني فالتدبر لاستنباط الأحكام يستدعي الاستدلال عليها، وذلك الاستدلال مرهون بفهم الخطاب القرآني، ولا يحصل الفهم السليم إلا حين يكون صاحبه على دراية واسعة وواعية بضوابط اللغة العربية، سواء تعلق الأمر بالجانب التركيبي أو الأسلوبى البلاغى.

يقول في ذلك ابن حزم الأندلسي (ت: 456هـ): «إنه لا بد للفقيه أن يكون نحويا لغويا وإلا فهو ناقص ولا يجز له أن يفتي لجهله بمعاني الأسماء وبعده عن فهم الأخبار»².

فالاستدلال على الأحكام الشرعية يُلزم الفقيه بأن يكون على علم ودراية بالنحو واللغة ويُوجب عليه ذلك، لأن الخطاب الشرعي هو في الأساس خطاب جار على أسس اللغة العربية، ولما كان اللفظ هو السبيل لبلوغ المعنى باعتباره الأداة المعجمية لإبلاغ الدلالة، أولاه الأصوليون اهتماما كبيرا وجعلوا منه أساسا للدراسة اللغوية بحسب المعنى الخاص به والدلالة التي يُوحى بها، ووفقاً للسياق الذي يرد فيه، لبلوغ معنى الخطاب.

وفي دراسة علماء أصول الفقه لمبحث اللفظ قصد فهم معنى الخطاب الشرعي، نجد أن الملمح الأساسي لهذا المبحث كان يتتبع الألفاظ لبيان معنى اللغة والإشارة إلى سبب وضعها، لتكون المناسبة بين اللفظ ومعناه لازمة، ولتبيان أن المعنى الذي وضع اللفظ له ذهني أو خارجي أو أعمّ منهما وطريق معرفة الوضع، وانقسام اللفظ إلى أقسام متعددة متباينات، ومتداخلات

1- جلال الدين السيوطي، صون الكلام عن المنطق والكلام، شرح وتعليق علي سامي النشار، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1947، ص: 45.

2- ابن حزم الأندلسي القرطبي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقق: الشيخ أحمد محمد شاكر، تق: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 52/1.

باعتبارات مختلفات، والمراد بالوضع تعيين اللفظ بإزاء المعنى فيعمّ ما يكون بنفسه أو بقرينة فيتناول الحقائق والمجازات والمعنى ما يقصد باللفظ ثم الألفاظ شاملة للمستعملات والمهملات المفردات والمركّبات، والموضوعة مخرجة للمهملات¹.

فقد تجلّى فهم النصّ القرآني لدى الأصوليين كما بيّن ابن الأمير حاج (ت: 879هـ) بتتبّع الألفاظ مفردة ومركّبة مطلقة ومقيّدة، حقيقة ومجازاً، كما يجب أن تشمل جميع الزوايا المتعدّدة والمتباينة

وهذا ما جعل البحوث الأصولية مبنية على سعة اللفظ وشموليته، حيث تنطلق من خاصية التمكن من دلالات الألفاظ في جميع حالاتها، فيغدو استنباط الأحكام الشرعية والاستدلال عليها منطلقاً من الإمام بكلّ الاحتمالات، ما يضمن سلامة العمل على الأحكام الشرعية من قبل الأصولي. يقول إمام الحرمين (ت: 478هـ) في البرهان: «اعلم أن معظم الكلام في الأصول يتعلّق بالألفاظ والمعاني ... وأما الألفاظ فلا بدّ من الاعتناء بها، فإن الشريعة عربية ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن رياناً من النحو واللغة»².

ولهذا اعتبر الشافعي (ت: 772هـ) اللفظ من أهم الأدوات والوسائل التي تُسهّل البيان والاستدلال والفهم داخل الخطاب حيث يقول: «اللفظ أفيد من الإشارة والمثال وأيسر، أما كونه أفيد؛ فلمعومه من حيث إنه يمكن التعبير به عن الذات والمعنى الموجود والمعدوم والحاضر والغائب والحادث والقديم ... وأما كونه أيسر فلأنه موافق للأمر الطبيعي، لأنّه مركّب من الحروف الحاصلة من الصوت، وذلك إنّما يتولّد من كيفيات مخصوصة تعرض للنفس عند إخراجها، وإخراجها ضروريٌّ، فصرف ذلك الأمر الضروري إلى وجه ينتفع به الشخص انتفاعاً كلياً، فلما كان اللفظ أفيد وأيسر وضع»³.

1- ينظر: أبو عبد الله ابن أمير حاج، التقرير والتحرير، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1403هـ - 1983م، 68/1.

2- أبو المعالي ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه، تحق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى 1418هـ - 1997م، ص: 43/1.

3- عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى 1420هـ - 1999م، ص: 79.

لأن دلالة الألفاظ تلعب دورا كبيرا في بلوغ المعنى الذي يعمل على تيسير تفسير النص الشرعي واستنباط الأحكام منه، وهو ما استدعى من الأصوليين تناول الدلالة على أنها ضرورة من ضرورات البحث في الأحكام التشريعية؛ فمقاربة المعنى بين المصطلح اللغوي والشرعي يساهم في استنباط الأحكام.

وقد وصل ارتباط اللغة بالدلالة على يد الإمام الشافعي مبلغا يكاد يقارب التّضحج، بل كان يعتمد في ذلك على أمثلة من اللغة نفسها، وقد وضع الشافعي في اعتباره المعالجة القرآنية للغة العربية، بنقل بعض ألفاظها من الاستخدام الشائع إلى الاستخدام الشرعي، الذي اقتصر معناها على استخدامات معينة تخالف تلك التي استخدمها فيه واضعو اللغة الأولون والناطقون بها، ومن ذلك الألفاظ الشرعية: "ألفاظ الصلاة، والصوم، والحج، والزكاة"، وكانت هذه الألفاظ تستعمل بوضعها اللغوي للدعاء والإمساك، والقصد والنمو على الترتيب، إلا أنها في الشرع اكتسبت مفاهيم جديدة ترتبط بعبادات معروفة¹.

وهذا يقضي بضرورة إفهام المُخاطب لمقصده من اللفظ، فمن ذلك يتّضح أن اللفظ الذي تحمل دلالاته عدّة أوجه، يُفهم معناه من خلال السياق وإلا فاللفظ الواحد لا يمكن أن يحمل معنيين في الخطاب، لذلك أولى علماء أصول الفقه عناية كبيرة لبحث دلالات الألفاظ في النص الشرعي. فالتحويلات الدلالية للألفاظ وانتقالها من دلالة إلى أخرى بمقتضى الاستعمال المتكرّر لها أكسبها أهميتها في المواضع الشرعية.

وقد راعى الأصوليون في تقسيم الخطاب إلى عام، خاص، مشترك، حقيقة، مجاز، ظاهر وغيرها من العناصر اعتبارين:

- أولا: دراسة المفرد والمركّب من الخطاب، ويقصدون بالمفرد ما تدلّ عليه مفردات الألفاظ في حالة التركيب، وبالمركّب ما تدلّ عليه العبارة ككلّ من خلال علاقات الألفاظ ببعضها، لأنّ الألفاظ بمعزل عن التركيب لا يتحدّث عنها.

- ثانيا: الإحاطة بالاعتبارات جميعا من أوّل وضع الواضع إلى آخر فهم السامع².

1- ينظر: السيد أحمد عبد الغفار، تصوّر اللغوي عند علماء أصول الفقه، دار المعرفة الجامعية/ الإسكندرية، طبعة 1996، ص: 78.

2- ينظر: ملا خسرو، مرقاة الوصول في علم الأصول، اعتنى به وعلق على حواشيه الياس قبلان، دار الكتب العلمية بيروت، 1971م، ص: 21.

فتحديد دلالة الألفاظ يساهم بشكل كبير في الاستنباط وتفسير النصوص الشرعية، لأن الخطاب الشرعي سواء كان نصا قرآنيا أو حديثا نبويا لا تدرك دلالاته إلا بمعرفة معاني ألفاظه واستعمالاتها بحسب قانون الوضع. كما يجب معرفة معاني المركبات وتوحي الأساليب والتراكيب، وفقا للسياق وكذا مراعاة اعتبارات السامع، وهذا ما حوّل للأصوليين التوسّع في مبحث اللفظ ودلالته على المعنى لاستنباط الأحكام الشرعية.

أورد الراغب الأصفهاني في مقدمة مفردات غريب القرآن أن: «أول ما يحتاج أن يشتغل به من علوم القرآن العلوم اللفظية. ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيل معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوائل المعاون لمن يريد أن يدرك معانيه، كتحصيل اللب في كونه من أول المعاون في بناء ما يريد أن يبينه. وليس ذلك نافعا في علم القرآن فقط بل هو نافع في كل علم من علوم الشرع»¹.

ذلك أن علاقة الألفاظ بالمعاني من شأنها أن تُثري الخدمة اللغوية للنص الشرعي، وتُسهم في تجلي دلالة الخطاب، فمعنى اللفظ لا تكون له قيمة إذا كان مجردا مفردا، خارجا عن ارتباطه بالتركيب أو السياق، بل يتّصف بالإفادة إذا ورد ضمن التركيب ليكتسب معناه ودلالته، وذلك يستدعي مراعاة فهم السامع فـ «إذا توالى الألفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسبة بعضها إلى بعض في الذهن ومتى حصلت المفردات مع نسبتها المخصوصة في الذهن حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة فظهر أن استفادة العلم بالمعاني المركبة لا تتوقف على العلم بكون تلك الألفاظ المركبة موضوعة لها»².

ولهذا عمل الأصوليون على دراسة العناصر السياقية والمقامية للخطاب، لأن النظر في سياق الخطاب يعتبر من الأسس التي اعتمدها لدراسة النص الشرعي، فالألفاظ تكتسب معانيها من خلال مقصد مستخدمها من الخطاب، يقول ابن حزم (ت: 456هـ) موضّحا أهمية السياق في تحديد معنى ودلالة الألفاظ: «والحديث والقرآن كلّهما كاللفظة الواحدة فلا يحكم بأية

1- الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، تحق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق-بيروت، الطبعة الأولى، 6/1.

2- فخر الدين الرازي، الحصول، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، 1418 هـ - 1997 م، 200/1.

دون أخرى ولا بجديث دون آخر بل بضمّ كل ذلك بعضه إلى بعض، إذ ليس بعض ذلك أولى بالاتّباع من بعض ومن فعل غير هذا فقد تحكّم بلا دليل»¹.

فمحل استدلال عالم أصول الفقه هو ضبط الفهم للنص الشرعي، ومن ذلك كان الاهتمام بالمفاهيم التي تنتمي إلى الحقل اللغوي واستثمارها في المعاني الدارجة في النص، بحكم دقة المفاهيم والمصطلحات اللغوية التي استخدمها وتداولها علماء الأصول بينهم، وقد أخذت هذه المصطلحات معان جديدة تبعاً للاستعمال والسياق الذي وردت فيه.

— أقسام الخطاب عند الأصوليين :

يقول أبو الحسين البصري: « الخطاب المفيد إما أن يكون أمراً وما في معناه أو خبراً أو ما في معناه وأيضاً فإن من خاطب غيره فإما أن يكون في حكم من يعطيه شيئاً أو يأخذ منه شيئاً فالأول هو الباعث إما على الفعل أو على الترك، وأما المعطي فهو المخبر وما في معناه كالمتمني فأما الاستفهام والاستخبار فهما طلب الفهم والخبر فهما في معنى الأمر، والباعث على الفعل أو على الترك إما أن يكون أعلى رتبة من المبعوث فيكون بعثه أمراً، وإما أن يكون دونه فيكون سؤالاً وإما أن يكون مساوياً فيكون طلباً»².

فقسماً الخطاب هما الخبر والإنشاء، ونجد القرافي (ت: 684هـ) يُوضّح الفروق القائمة بين هذين النوعين بشكل دقيق، فحد الخبر كما أورد في أنوار البروق هو الذي يدخله التصديق والتكذيب، نحو قولهم العلم معرفة المعلوم على ما هو به مع توقف المعلوم على العلم؛ لأنه مشتق منه، والأمر هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به مع أن المأمور والمأمور به مشتقان من الأمر. وأما حد الإنشاء فهو القول الذي بحيث يوجد به مدلوله في نفس الأمر أو متعلقه، فقولنا يوجد به مدلوله احتراز مما إذا قال قائل السفر علي واجب فيوجهه الله تعالى عليه عقوبة له فإن الوجوب في هذه الصورة لم يثبت بهذا اللفظ بل بإيجاب الشارع بخلاف إزالة العصمة بالطلاق والملك بالبيع وغير ذلك من صيغ الإنشاء فإنها توجب مدلولاتها³.

1- ابن حزم الأندلسي القرطبي، الإحكام في أصول الأحكام، 118/3.

2- أبو الحسن البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحق: خليل الميس، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ، 16/1.

3- ينظر: أبو العباس شهاب الدين القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، تحق: خليل منصور، دار الكتب العلمية- بيروت-1418هـ/1998م، 41/1.

وبذلك نعلم أن الإنشاء يكون سببا لمدلوله بعكس الخبر، فهو ليس سببا لمدلوله، فالأوامر الواردة في الخطاب الشرعي هي التي تعمل على إيجاد الأفعال المقصودة، لأن القيام بالتكاليف كالصلاة والصوم تحصل من خلال دلالة الأمر التي يحملها الخطاب، بينما البيع والطلاق يقعان بإصدار عقود وصيغ، وبذلك يكون الخبر تبعاً للحدوث المرهون بالزمن، بينما لا يقبل الإنشاء التصديق والتكذيب.

فقصده المتكلم بالخبر الدلالة على ذلك، يعني وجوب الاحتراز عن صيغة الخبر إذا وردت ولا تكون خيرا كالواردة على لسان النائم والساهي والحاكي لها، أو لقصده الأمر كقوله تعالى: ﴿وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: 45] وقوله: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾ [البقرة: 233]، وقوله: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾ [البقرة: 228]، وقوله: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ [آل عمران: 97] ونحوه حيث إنه لم يقصد بها الدلالة على النسبة ولا سلبها¹.

لأن اللفظ إذا كان ظاهره الخبر، بينما يحتمل أن يراد به الأمر، يُوجب بذلك ثبوت مقصد الأمر من خلال الخبر، لأن تركه على الظاهر يجعل من الخبر يقع بخلاف مقصده، يقول الزمخشري (ت: 538هـ): «فإن قلت: فما معنى الإخبار عنهن بالتربص؟ قلت: هو خبر في معنى الأمر. وأصل الكلام: وليربص المطلقات، وإخراج الأمر في صورة الخبر تأكيد للأمر، وإشعار بأنه مما يجب أن يتلقى بالمسارعة إلى امتثاله، فكأنهن امتثلن الأمر بالتربص، فهو يخبر عنه موجوداً»².

وبما أن الإنشاء إما طلبي أو غير طلبي، ولكل منهما أقسام كثيرة، والمعتبر منهما في بحث إفادة الحكم الشرعي هو الأمر والنهي إذ بهما يثبت أكثر الأحكام، فقد صدر بعض كتب الأصول بباب الأمر والنهي، لأن معظم الابتلاء بهما، وبمعرفة اليتم معرفة الأحكام، ويتميز الحلال والحرام³.

1- أبو المنذر محمود المياوي، المعتصر من شرح مختصر الأصول من علم الأصول، المكتبة الشاملة، مصر، الطبعة: الثانية، 1432 هـ - 2011 م، 53/1.

2- أبو القاسم الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، 270/1.

3- ينظر: سعد الدين التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تحق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1416 هـ - 1996 م، ص: 282.

ويقع الإنشاء بالكلام النفساني كما يكون بالكلام اللساني، وهو ما يُحدث الخطاب الوضعي ولذلك ثلاث صور، الصورة الأولى الأسباب والشروط والموانع الشرعية، وما ورد من الكتاب والسنة في ذلك إنما هو أدلة على ما قام بذات الله تعالى من هذه الإنشاءات لا نفسها وإلا يلزم اتّحاد الدليل والمدلول، فأنشأ تعالى السببية في زوال الشمس لوجوب الظهر، وكذلك إنشاء الشرطية في الزكاة وفي الحول وفي الصلاة في الطهارة، والمانعية من الميراث في الكفر وجعل ما ورد في ذلك دالا على ما قام بذاته من هذه الإنشاءات¹.

أما الخطاب التكليفي فيتمثل في الأحكام الخمسة الشرعية وهي الوجوب والندب والتحريم والكره والإباحة، كلها قائمة وغير ذلك من أدلة الشرع إنما هي أدلة على ما قام بذاته تعالى من ذلك².

فتتبع علماء أصول الفقه للفظ مفردا ومركبا، مطلقا ومقيّدا، خاصا وعاما، يرجع للأهمية التي أولوها للألفاظ من جميع النواحي، ما يوضح تميّز الدرس الأصولي في اللفظ بالدقة، لأن تحكم الأصولي بدلالات الألفاظ يُحوّل له الاستنباط والاستدلال بدقة في الأحكام الشرعية.

أولا- تحليل الخطاب الشرعي:

- من حيث الوضع: (البحث الأصولي في اللفظ):

إن جريان الخطاب الشرعي على لغة العرب كان وراء اشتغال الأصوليين بالمباحث اللفظية لأنها ما يعمل على كشف معاني ودلالات النصوص القرآنية والتماس مقاصدها، لذلك كانت مصنفات وكتب الأصوليين عبارة عن دراسات متعلّقة بعلم اللغة، يقول أبو إسحاق الشاطبي (ت: 790هـ): «الشرعية عربية وإذا كانت عربية، فلا يفهمها حقّ الفهم إلا من فهم اللغة العربية حقّ الفهم، لأنهما سيان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئا في فهم

1- ينظر: أنوار البروق في أنواء الفروق، 75/1.

2- ينظر: المصدر نفسه، 78/1.

العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطا، فهو متوسط في فهم الشريعة والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة»¹.

وقد قسم الأصوليون اللفظ الموضوع باعتبار وضعه، فإن كان بوضع كثير فهو المشترك، وإلا فإما أن يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ أو لا، فإن كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من آحاد ذلك الكثير فهو العام، وإلا فهو الجمع المنكر ونحوه، وإن كان محصورا في عدد معين فهو من أقسام الخاص. والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي أو نوعي أو جنسي أيضا من أقسام الخاص، فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما، فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة².

ومن ذلك يتضح لنا أن العام عند الأصوليين هو ما يقتصر على اللفظ دون المعنى، لأن وضع الألفاظ باعتبار الصفات العامة المشتركة بين أفراد الجنس أو النوع الواحد، هو ما أحدث تصوّر العموم في الألفاظ.

يقول الغزالي: «قولنا الرجل له وجود في الأعيان، وفي الأذهان، وفي اللسان، أما وجوده في الأعيان فلا عموم له فيه، إذ ليس في الوجود رجل مطلق، بل إما زيد أو عمرو، وليس يشملهما شيء واحد وهو الرجوليّة، وأما وجوده في اللسان، فلفظ الرجل قد وضع للدلالة، ونسبته في الدلالة إلى زيد أو عمرو واحدة يسمى عاما، باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة. وأما ما في الأذهان من معنى الرجل، فيسمى كلياً من حيث أنّ العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل»³.

الخاص فهو ما دلّ على مسمى واحد ينفرد به، وهو مسمى لمعنى حقيقي كأسماء الأفراد أو الأنواع أو الأجناس، والمسمى الاعتباري الذي يتعلق بالمسميات المعنوية كالحق والباطل. أما اللفظ المشترك فهو ما اختصّ بأكثر من معنى «مثل القراء العين فإنها مشتركة بين معانيها

1- إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م، 53/5.

2- ينظر: شرح التلويح على التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه، 55/1.

3- أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى 1413هـ، ص: 224.

المعروفة، وكذا الجون مشترك بين الأبيض والأسود، وكذا عسعر مشترك بين أقبل وأدبر، وكما هو واقع في لغة العرب بالاستقراء فهو أيضا واقع في الكتاب والسنة»¹.

وقد اختلف الأصوليون في استعمال المشترك في أكثر من معنى، فمنهم من ذهب مذهب الشافعي، وبه قال الجمهور، إلى حمل المشترك على معنييه الحقيقيين، أو الحقيقي والمجازي. بينما ذهب آخرون إلى امتناعه. فقال المانعون: إن المعلوم بالضرورة المغايرة بين المجموع، وبين كل واحد من الأفراد؛ لأن الوضع تخصيص لفظ بمعنى، فكل وضع يوجب أن لا يراد باللفظ إلا هذا الموضوع له، ويوجب أن يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ، فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر، فاستعماله للمجموع استعمال له في غير ما وضع له².

لأن استعمال الألفاظ في غير مواضعها من شأنه أن يؤدي إلى القصور في الفهم والضعف في الإدراك، فاعتماد الدقة والضبط لفهم النصوص، جعل علماء الأصول يتوخون منهجية تعتمد على تتبع التراكيب والأساليب والألفاظ، على شكل قواعد وشروط ذات قيود إلزامية للاستدلال، لذا كان التحقق من دلالة الألفاظ والمعاني ضروريا في الاستنباطات الفقهية.

- من حيث الاستعمال:

إن الخدمة اللغوية للنص الشرعي تقوم على أساس الالتئام بين الألفاظ والمعاني، ما يعمل على تحلي دلالة الخطاب بمختلف مستوياته، من هنا كانت المعاني التي يكتسبها اللفظ الوارد في التركيب هي المعاني الحقيقية له، لأن اللفظ هو وسيلة التركيب لبلوغ المعنى.

لذلك عمل الأصوليون على توضيح كيفية استعمال المخاطب لهذه الألفاظ ضمن التراكيب، لأن استعمال اللفظ في غير ما وضع له، يجعل الخطاب ينقسم من حيث الاستعمال إلى قسمين: الحقيقة و المجاز.

إنَّ التَّعْرِيفَ بِالْحَقِيقَةِ يَتَعَلَّقُ بِمَوْضُوعِ الْمَجَازِ لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ تَمَثَّلُ أَصْلَ الْمَجَازِ بِاعْتِبَارِ الْإِسْتِعْمَالِ اللَّغَوِيِّ، حَيْثُ يَعْرِفُهَا ابْنُ جَنِّي (ت392هـ) بِقَوْلِهِ: «الْحَقِيقَةُ: مَا أَقْرَبَ فِي الْإِسْتِعْمَالِ عَلَى أَصْلِ وَضْعِهِ فِي اللَّغَةِ، وَالْمَجَازُ: مَا كَانَ بَصْدًا ذَلِكَ.

1 - محمد بن عبد الله الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق

- كفر بطنا، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى 1419هـ - 1999م، 59/1.

2- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، 59،60/1.

وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة، وهي: الاتساع والتوكيد والتشبيه. فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة»¹.

من هنا يتبين لنا أن تعريف الحقيقة يرتكز على الأصل اللغوي الذي يفتح المجال أمام المجاز تالياً، لأن المعجم اللغوي الذي يرصد تطوّر الألفاظ ودلالاتها هو ما يمنحها صفة الحقيقة للمعاني المتواضع عليها. كما نجد من يعرف الحقيقة اعتماداً على الحقائق القائمة على أساس الخطاب، حيث يعرفها السكاكي (ت: 626هـ) بأنها «الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع كاستعمال الأسد في الهيكل المخصوص، فلفظ الأسد موضوع له بالتحقيق ولا تأويل فيه وإنما ذكرت هذا القيد ليحترز به عن الاستعارة ففي الاستعارة تعد الكلمة مشتملة فيما هي موضوعة له على أصح القولين ولا نسميها حقيقة بل نسميها مجازاً لغوياً لبناء دعوى المستعار موضوعاً للمستعار له على ضرب من التأويل»².

فهذه الرؤية للحقيقة تتسم بالوجهة المنطقية، لأن السكاكي يُشير إلى جانب الوضوح والتجلي، فالحقيقة ليست بحاجة إلى تأويل مادام المقصد هو الفائدة، كما أن دلالة البنى اللغوية من خلال ذلك تحفظ استمراريتها مع التطوّر الحاصل في الميدان الأدبي واللغوي.

أما المجاز فهو: «استعمال اللفظ في غير ما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب لعلاقة بينهما، وهو ينقسم بحسب الوضع إلى أربعة مجازات؛ لغوي: كاستعمال الأسد في الرجل الشجاع، وشرعي كاستعمال لفظ الصلاة في الدعاء، وعرفي عام كاستعمال لفظ الدابة في مطلق ما دب، وعرفي خاص كاستعمال لفظ الجوهر في النفيس»³.

يتقرّر لنا من ذلك أن المجاز يُستمد من حقيقة اللفظ، لأن لفظ الدابة إذا عمّم في مطلق ما دبّ كان مجازاً لغوياً باعتبار الحقيقة لغوية، وإذا استعمل في تسمية حيوان معيّن كان المجاز لغوياً أيضاً باعتبار استعماله في غير ما وضع له، لأن التواضع على اللفظ اللغوي هو ما يُكسب اللفظ معناه، ويجعله دليلاً على المعنى الحقيقي.

1- أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: الرابعة، 2/444.

2- أبو يعقوب بن علي السكاكي، مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، 1407 هـ - 1987 م، ص: 358.

3- أبو العباس القرافي، شرح تنقيح الفصول، تحق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة: الأولى، 1393 هـ - 1973 م، ص: 44.

وقد ذهب جمهور أهل العربية، وجميع الحنفية، وجمع من المعتزلة، والمحققون من الشافعية، إلى أنه لا يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي حال كونهما مقصودين بالحكم، بأن يراد كل واحد منهما. وأجاز ذلك بعض الشافعية، إلا أنه لا يمكن الجمع بينهما "كافعل" أمرا وتهديدا فإن الأمر طلب الفعل، والتهديد يقتضي الترك فلا يجتمعان معا. وقال الغزالي، وأبو الحسين: إنه يصح استعماله فيهما عقلا لا لغة، إلا في غير المفرد كالمثنى والمجموع، فيصح استعماله فيهما لغة لتضمّنه المتعدّد كقولهم: القلم أحد اللسانين¹.

فهذا المذهب يجعل من اللفظ مجازاً إذا تعدّر حمله على الحقيقة، وتكون بذلك دلالة اللفظ على معناه المجازي دلالة ضرورة، كما يجعل من استعمال اللفظ في المعنى المجازي، مع إدخال المعنى الحقيقي جائزا.

ثانيا: تحليل الخطاب بحسب الدلالة

باعتبار القرآن الكريم رسالة لغوية موجهة لمصلحة المخاطبين، فإن توجه الأصوليين في استخراج الأحكام الفقهية، كان باستنادهم إلى استصحاب المقام في توجيه الآيات القرآنية، يقول الباجي (ت:474 هـ) في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة:228]: «فلفظ "يتربصن" ظاهرها الخبر، ويحتمل أن يراد بها الأمر. فلو تركنا والظاهر لحملناها على الخبر، إلا أننا نجد من المطلقات من لا يتربصن، وخبر الباري تبارك وتعالى لا يصح أن يقع بخلاف مخبره، فثبت بذلك أن المراد به الأمر»².

إن هذا الحكم راجع لمراعاة ما يناسب مقام الله عز وجل، لأن تحليل الآيات ينبغي أن يكون تحليلا سليما ومضبوطا بحيث تراعى فيه ما يناسب المقصد من الآيات الكريمة، وهذه التحليلات مستمدة عن طريق معرفة الفقيه بالله عز وجل.

وقد أظهر علماء الأصول أن الخطاب يفهم بحسب الدلالة وما يتلقاه السامع باعتبار مغايرة الدلالة اللفظية، فالخطاب واضح الدلالة هو ما يفهم بسياق الكلام، كما وضّحه الشافعي(ت:204هـ) من خلال قوله تبارك وتعالى: ﴿وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ

1- ينظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، 79/1.

2- أبو الوليد سليمان القرطبي الباجي الأندلسي، الحدود في الأصول، تحق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2003 م، ص:109.

حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿[الأعراف:163]. فابتدأ - جلّ ثناؤه- ذِكرَ الأمرِ بمسألتهُم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: " إِذِ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ " الآية، دلّ على أنه إنما أراد أهل القرية؛ لأن القرية لا تكون عادية، ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون¹.

فالنظر إلى دلالة اللفظ في بعدها السياقي هي من أسس دراسة اللفظ عند الأصوليين، لأن الاحتكام إلى سياق الخطاب، يوضّح الدور الذي يلعبه السامع في تحديد معنى اللفظ والمراد من الخطاب لإدراك لغة النص والاستدلال على الحكم.

أما الخطاب خفي الدلالة فهو ما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة، ومن أقسامه المشكل وهو الداخل في إشكاله، وهو اسم لما يشبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتمييز به من بين سائر الأشكال. فهو الذي أشكل على السامع طريق الوصول إلى المعاني لدقة المعنى في نفسه لا بعارض، فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض، أي الإشكال إنما يقع لغموض في المعنى². ومن نظائره قوله تعالى ﴿فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنِّي شِدَّتُمْ﴾ [البقرة: 223]، اشتبه معناه على السامع أنه بمعنى كيف أو بمعنى أين فعرف بعد الطلب والتأمل أنه بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان في الأذى العارض³.

وهذا يعني أن اللفظ ما وضع إلا للبحث عن الدلالة، والتمكّن من ضبط الأحكام؛ مما يستدعي الاهتمام بتحليل اللفظ، فالعناية بالخطاب عند علماء أصول الفقه تأخذ عدة جهات ومستويات تركز على الاهتمام باللفظ في علاقته بالمعنى، وذلك يرجع كون اللفظ أهم وحدة معجمية لتبليغ المعنى والدلالة، فالمعنى هو المتغنى من التخاطب واللفظ وسيلة.

1- الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس، الرسالة، تحق: أحمد شاكر، مكتبة الخليلي، مصر، الطبعة: الأولى، 1358هـ/1940م، ص: 62.

2- ينظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البيزدوي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري (المتوفى 730هـ)، تحق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى 1418هـ/1997م، ص: 52.

3- المصدر نفسه، ص: 53.

فاشتغال المعنى في النص كان هو الغاية من مدارس الأصوليين للغة. ما ساهم في بناء نظرية دلالية متماسكة تكشف عن مستويات المعنى والدلالة داخل الخطاب.

ب- الخطاب القرآني عند البلاغيين:

يُعتبر البلاغيون الفئة اللغوية التي اهتمت بالمعنى السياقي الجملي للخطاب، حيث أولوا عناية فائقة للقيمة الأدائية لمختلف الظواهر الأسلوبية التي تكتسي الخطاب، كالتقديم والتأخير، والذكر والحذف، والإيجاز والإطناب، والفصل والوصل حسب ما يقتضيه سياق الحال، ودأبوا على تحليل الصور البيانية بحس جمالي وذوق فني.

-الإعجاز القرآني:

الحقّ أن كتب إعجاز القرآن كانت الصرح الذي نلمس فيه الملامح الجلية لعلاقة النص بالسياق، حيث تشتمل دراساتها على جزء السياق اللغوي الذي يسمح باستنتاج المعنى الأساسي داخل النص، وكذا علاقة النص بالسياق الخارجي من خلال ملامحه الدلالية، وخصائصه النحوية، وكتب الإعجاز في الغالب تعالج نظم القرآن وإعجازه، حيث شهد القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجريين مقولة النظام (ت 224هـ) بالقول بالصرفة في إعجاز القرآن وما إن شاعت تلك المقولة حتى تحمل اللغويون من بلاغيين ومفسرين ونحويين مسؤولية ردّها، وبيان بطلانها وإبراز أوجه إعجاز القرآن الكريم المتعدّدة.

ف نجد الجاحظ (ت 255هـ) في القرن الثالث الهجري قد صنّف كتابا سماه: (نظم القرآن) وهو كتاب غير موجود، وإنما تشير إليه المراجع الأخرى من كتب الجاحظ نفسه، أو من كتب غيره. تقول عائشة عبد الرحمن: «في القرن الثالث ظهرت كتب في الإعجاز تحمل في الغالب عنوان - نظم القرآن - وللجاحظ كتاب بهذا الاسم لم يصل إلينا وإن كان الجاحظ أشار إليه في كتابه الحجج»¹.

1- عائشة محمد علي عبد الرحمن (بينت الشاطئ)، الإعجاز البياني للقرآن، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ص: 19.

وقد أشار الباقلاني (403هـ) إلى هذا الكتاب حيث قال: «وقد صنّف الجاحظ في "نظم القرآن" كتاباً لم يزد فيه على ما قاله المتكلمون قبله، ولم يكشف عما يلتبس في أكثر هذا المعنى»¹. فهو يرى أن الجاحظ لم يأت فيه بمجديد يذكر عما جاء به فريق المتكلمين. وهناك من يرى أن الجاحظ كان يأخذ بمقولة الصرفة وإن أضمرها. يقول الشيخ محمد أبو زهرة أن: «أول ما كتب في إعجاز القرآن من ناحية البيان كان في الوقت الذي جاء فيه القول بالصرفة بين نفي وإثبات، وأول من عرف أنه تصدى للكلام في الإعجاز في نظم القرآن هو الجاحظ تلميذ النظم، الذي أنكر عليه قوله، وعابه في منهاجه الفكري من أنه يظنّ الظنّ، ثم يجعله أصلاً يجرى عليه القياس مصحّحاً لقياسه بالمنطق، والعيب في أصل القول الذي بنى عليه، لا في الأقيسة التي أجرى بها مشابهاً»².

ويرى الرافعي أن الجاحظ وإن أضمر القول بالصرفة ولم يسلم منه إلا أنه كان أول من نهض لإبراز الإعجاز القرآني في نظمه³، وعرض بلاغة القرآن في آياته، في الإيجاز والحذف والزوائد والفصول والاستعارات، وجمع المعاني الكثيرة في الألفاظ القليلة إلى آخره، وقوله عن القرآن بصفة عامة: وفي كتابنا المنزل ي يدل على أنه صدق: نظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها من جاء به⁴.

وفي أواخر القرن الثالث الهجري وضع أبو عبد الله الواسطي (ت 306هـ) كتاباً سماه (إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه) وهو يعدّ بناء على ما ابتدأه الجاحظ، ينسب الرافعي فيه السبق في بسط القول في الإعجاز، فيقول: «بيد أن أول كتاب وضع لشرح الإعجاز وبسط القول فيه على طريقتهم في التأليف إنما هو فيما نعلم كتاب "إعجاز القرآن" لأبي عبد الله محمد بن يزيد الواسطي»⁵.

- 1- أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، تح: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة، 1997، ص: 8.
- 2- الإمام محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى، دار الفكر العربي مصر 1998م، ص: 62.
- 3- ينظر: مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثامنة: 1425هـ/ 2005م، ص: 103.
- 4- أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية 1424 هـ، ص: 4-305.
- 5- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية للرافعي ، ص: 103.

ثم جاء القرن الرابع الهجري، وفيه ألف أبو الحسن علي بن عيسى الرماني (ت 386هـ) كتاب (النكت في إعجاز القرآن) وقد جاء في شكل جواب عن سؤال وجه للرماني عن ذكر نكت إعجاز القرآن دون التطويل والحجاج، يوجه الاهتمام فيه إلى جانب الإعجاز البلاغي، فيبين أن البلاغة على ثلاث طبقات، منها ما هو في أعلى طبقة، وما هو في أدنى طبقة، وما هو في الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة، وبعد أن يشرح كل واحدة يجعل البلاغة في عشرة أقسام: الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والتلاؤم، والفواصل، والتجانس، والتصريف، والتضمين، والمبالغة، وحسن البيان، ثم يفسرها باباً باباً، مستشهداً لها بالقرآن، ثم يتكلم بإيجاز في آخر الرسالة على بقية أوجه الإعجاز الستة التي سبق له ذكرها¹.

وفي القرن نفسه ألف أبو سليمان إبراهيم الخطابي (ت 388هـ) (بيان إعجاز القرآن) وفيه أشار إلى أن الناس قد أكثروا الكلام في باب إعجاز القرآن قديماً وحديثاً، وناقش القول بالصرفة، حيث يبرز فيه أن إعجاز القرآن من جهة بلاغته، وأن أكثر العلماء على ذلك، وقد عالج بذكره أقسام الكلام المحمود وهي: البليغ الرصين الجزل، والفصيح القريب السهل، والجائز الطلق الرسل، وأن القسم الأول أعلى طبقات الكلام وأرفعه، والثاني أوسطه وأقصده، الثالث أدناه وأقربه، وأن القرآن قد حازت بلاغته من كل قسم من هذه الأقسام حصة، كما بين أن القرآن إنما صار معجزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف².

وجاء بعد ذلك أبو بكر الباقلائي (ت 403هـ) فألف كتابه (إعجاز القرآن) وقد ذكر في الفصل الثالث من هذا الكتاب جملة من وجوه الإعجاز متمثلة في: الإخبار عن الغيوب المستقبلية، وقصص الأولين، وبديع نظم القرآن، وعجيب تأليفه، وما فيه من الشريعة والأحكام التي يتعذر على البشر مثلها³.

وفي القرن الخامس ألف عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) كتابه (دلائل الإعجاز) الذي كشف فيه عن وجوه إعجاز القرآن بالنظم، وأنها في بلاغته وفصاحته، وردّ فيه على المعتزلة قولهم بالصرفة، وقد صرح بما يراه في إعجاز القرآن فقال: «أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه،

1- ينظر: شواهد ذلك في رسالة (النكت في إعجاز القرآن) للرماني، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن في سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف، ص: 75 وما بعدها.

2- ينظر: في شواهد ذلك رسالة (بيان إعجاز القرآن) للخطابي ضمن المصدر السابق، ص: 21 وما بعدها.

3- إعجاز القرآن للباقلاني، ص: 24، 25.

وخصائص صادقوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادئ آيه ومقاطعها، ومجاري ألفاظها ومواقعها»¹.

وحرّيّ بنا الوقوف على دعوة عبد القاهر الجرجاني (ت: 471هـ) إلى ضرورة النظر في العلاقات التي تربط التراكيب ببعضها معتقدا: « أن ليسَ كلامنا فيما يُفهمُ من لفظتينِ مفردتين نحو "قعد" و "جلس"، ولكنْ فيما فهم من مجموعِ كلامٍ ومجموعِ كلامٍ آخر»². فالجرجاني جعل أهمية اللفظ تكمن في المعنى الذي يؤديه من خلال التركيب الذي يُساق به، وهكذا كانت فكرة النظم تجمع بين اللفظ والمعنى لأنّ اللفظ لا يختصّ بالمعنى إلاّ عند التركيب، والجرجاني جمع واستوعب بصفة بارعة هذه العلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى، فاللفظ لا يفهم منفردا بعيدا عن باقي المفردات.

وهو ما ساعد البلاغيين في الوصول إلى كشف اللبس عن تلك الخروقات التي تحدث في تركيب الجمل، وهذا يعني أن البلاغيين قد تفوّقوا في رسم طريق جديد يتجلى في رفع قيمة الأداء اللّغوي وتخرجاته، فالجمع بين التركيب النحوي و المعنى البلاغي يعد نقطة التقاء بين علم النحو وعلم البلاغة، لهذا خصت دراسة التراكيب بعلم البلاغة لتكون أساسا لعلم المعاني. حيث «تناول البلاغيون أنواع التراكيب من إثبات إلى نفي إلى استفهام وهلمّ جرا ... على طريقة النظر في التركيب نفسه من جهة أسلوب وصفه وطرق التعبير به، وما فيه من إيجاز وإطناب ومساواة، وما فيه من فصل ووصل وقصر وتقديم وتأخير... وهي دراسة معان وظيفية في صميمها»³.

وهذا التفوّق في دراسة التراكيب ومعانيها الوظيفية للبلاغيين هو في الواقع ناتج متفوق لما تمخضت عنه جهود عبد القاهر الجرجاني ونظرية النظم التي جاد بها، لتكون محرّك الدفع في دراسة المفردات داخل الخطاب، والوقوف على العلاقات التي تربط بين عناصره.

1- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحق: محمود محمد شاكر أبو فهر، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، الطبعة: الثالثة 1413هـ - 1992م ص:39.

2- المصدر نفسه، ص:261.

3- تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، الطبعة: الخامسة 1427هـ-2006م، 18/1.

وقد عُدَّ منهج القدماء في التحليل البلاغي مُنصباً على العلاقة القائمة بين عناصر التراكيب، فهذه العلاقة الخاصة بين المفردات هي انعكاس للأحوال النفسية وبالتالي المعاني المبتغاة¹.

والبلاغة العربية تهتم أساساً بمسألة الإيصال والإبلاغ، فنجد بين ثنايا مباحثها التركيز على أحوال المتكلمين المختلفة ومعرفة مراتب السامعين والالتفات إلى سياق المعنى وكل ما يرتبط به من ملايسات، وعلى ذلك فقد درس البلاغيون الخطاب القرآني وفقاً لعناصر الاتصال اللغوي: الخطاب، المتكلم، المخاطب". في كنف إعجاز القرآن وصلت البلاغة العربية إلى ذروتها من خلال نظرية النظم التي أدلى بها عبد القاهر الجرجاني، فكان لمسائل علوم البيان الثلاثة: "المعاني والبيان والبديع" رقي لم تشهد له مثل بتأليفه كتابي "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة" حيث «أقام بناءها على أسس متينة، وركز دعائمها على أرض جدد لا تنهار، وأملى من القواعد... وأحكم بنيانها بضرب الأمثلة والشواهد... إذ رأى أن مسائل الفنون لا يستقر لها قرار إلا بكثرة الأمثلة والنماذج، فالصور الإجمالية التي تؤخذ من القواعد، إن لم تؤيدها الصور التفصيلية التي تستفاد من النماذج، لا تتمثل في الأذهان حقّ التمثيل، ولا تنجلي حقيقتها تمام الانجلاء»²، وما ساعده على صوغ البلاغة في علم له قواعد وضوابط وفق حس جمالي هو تعمقه في خبايا الصور البيانية، ومنهجيته التطبيقية على نماذج الشعر العربي في كتابه أسرار البلاغة، ونحن لا نجد أحداً قد زاد عن نظرية النظم حديثاً يذكر عما جاد به عبد القاهر الجرجاني في البلاغة المعجزة. أما جار الله الزمخشري الذي اتجه اتجاهها تفسيرياً لم تقل جهوده أهمية عن جهود الجرجاني، فعلماء التفسير كان لهم دور كبير في إرساء دعائم الدرس البلاغي، وتفوق الزمخشري ينبثق من ذات البؤرة التي تفوق بها الجرجاني، أي الدراسة التطبيقية التي لا تتوقف عند حدود التنظير «وقد اعتمد الزمخشري بشكل واضح فنون البيان والمعاني، كما عرضها عبد القاهر الجرجاني في "الدلائل" و"الأسرار"، فمن الموضوعات البلاغية التي استخدمها في تفسيره: قضية النظم التي تحدت عنها الجرجاني والفصل والوصل، والكناية وأنواعها، والتشبيه والتمثيل، والمجاز المرسل،

1- ينظر: محمد محمد أبو موسى، دلالات التراكيب، مكتبة وهبة عابدين، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1429هـ/2008م، ص: 37.

2- أحمد بن مصطفى المراغي، علوم البلاغة «البيان، المعاني، البديع»، ص: 08.

والتقديم والتأخير، والذكر والحذف... وغيرها. ومن هنا يعدّ الزمخشري هو الذي أعدّ لاكتمال الفروع المختلفة لشجرة نظرية علم المعاني، وعلم البيان، وذلك من خلال تطبيقاته المختلفة لهذه الفروع على القرآن الكريم بذوق أدبي مرهف، وحسنّ فنيّ دقيق»¹.

2- تداولية الخطاب القرآني في البلاغة العربية:

- علاقة النص بالسياق:

يلعب السياق دورا بارزا في تفسير الكثير من الظواهر التي تعترى النص وتحدث بين التراكيب وسنحاول القبض على هذا الدور للسياق من خلال التطرق لبعض الأساليب التي تساعدنا في ذلك. وباعتبار البلاغيين الفئة اللغوية التي بحثت في العلاقات الناجمة عن ارتباط التراكيب بالمعنى الدلالي في علم المعاني، ومن خلال الباب الواسع الذي فتحتة نظرية النظم لتكون مسرحا أدى فيه البلاغيون قدرتهم على التحليل البلاغي للتراكيب ودلائلها، فقد تناولوا ظاهرة الذكر والحذف في أحوال المسند إليه وما تخرج إليه من معان بلاغية، فهي ظاهرة لها أثر واضح في بلوغ المعاني، وتعدّ أسلوبا تحويليا يعمل على إبراز المعالم الجمالية للخطاب. يقول الجرجاني: «هو بابٌ دقيقُ المسئلِك، لطيفُ المأخذ، عجيبُ الأمر، شبيهٌ بالسَّحر، فإنك ترى به تركَ الذكر، أفصحَ من الذكر، والصمتَ عن الإفادة، أزيدَ للإفادة، وتجدك أنطقَ ما تكون إذا لم تنطق، وأتمّ ما تكون بيانا إذا لم تبين»².

فالحذف بخروجه عن أصول اللغة وتضمينه أبعادا دلالية جديدة وذات طابع تعبيرى جمالي، يعمل على تمييز الملامح الأسلوبية للخطاب، تجعل منه عدولا وانزياحا أسلوبيا فريدا لدعم الخطاب حيث يقول الجرجاني: «واعلم أنّ ممّا هو أصلٌ في أنّ يدقّ النظر، ويعمّض المسئلِك، في توخّي المعاني التي عرفت: أنّ تتحدّ أجزاء الكلام ويدخل بعضها في بعض، ويشتدّ ارتباطُ ثانٍ منها بأول، وأن تحتاج في الجملة إلى أنّ تضعها في النفس وضعا واحدا، وأن يكون حالك فيها حالّ الباني يضعُ يمينه ههنا في حالٍ ما يضعُ يساره هناك. نعم، وفي حالٍ ما يُبصر مكانَ ثالثٍ ورابعٍ يضعُهما بعدَ الأوّلين»³.

1- يوسف أبو العدوس، البلاغة والأسلوبية، الأهلية للنشر، عمان- الأردن، الطبعة الأولى، 1999م، ص:35.

2- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص:146.

3- المصدر السابق، ص:93.

هذا القول ليس بعيد المرمى عمّا قدّمه أحمد ويس من فهم عن ذلك حين قال: «إذا كان قوام النص لا يعدو أن يكون في النهاية إلا كلمات وجملا، فإن الانزياح قادر على أن يجيء في الكثير من هذه الكلمات والجمل، وربما صح من ذلك أن تنقسم الانزياحات إلى نوعين رئيسيين تنطوي فيهما كل أشكال الانزياح، فأما النوع الأول فهو ما يكون فيه الإنزياح متعلقا بجوهر المادة اللغوية مما سماه كوهن الانزياح والاستبدال وأما النوع الآخر فهو يتعلّق بتركيب هذه مع جارها في السياق الذي يرد فيه، وهذا ما يسمى الانزياح التركيبي»¹.

لأن تركيب الخطاب المتوالي يُعدّ اختيارا من المخاطب يقوم بتركيبه تركيبا فنيا يعتمد على القوانين النحوية والدقة في حسن الاستعمال، ما يتيح له الانزياح على مستوى التركيب، وعلى مستوى السياق، وذاك يعتمد على القواعد الإجرائية التي تتحكم في تأليف الخطاب اللفظي، لأن عدول النسق التعبيري بالضرورة لا بد أن يحتكم فيه المخاطب إلى المنطق العقلي والسياق الخارجي.

إن الحذف يشكّل فسحة كبيرة لجمالية الخطاب البلاغي، لأن الانزياح عن القاعدة المعيارية يُجلبّي القيمة المعنوية للسياق، وترك الذكر من شأنه أن يزيد في الإفادة، ومن ألوان الحذف البلاغي في الخطاب القرآني حذف الصوت نحو: ﴿فَلَا تَخْشَوْا الْتَأْسَ وَأَخْشَوْا﴾ [المائدة:44]، أما في سورة البقرة قال تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَأَخْشَوْنِي﴾ [البقرة: 150].

ففي الآية الأولى حذفت ياء المتكلم ولم تحذف في الآية الثانية، ذلك أن سياق سورة البقرة هو مقام تفصيل، وإطالة لأن الحديث عن القبلة وأمر تحويلها وبث اليهود للشائعات يستدعي التفصيل في الخطاب، وبالتالي ذكر ياء المتكلم، أما في سورة المائدة فالمقام هو مقام إيجاز واقتضاب لأنها تحكي عن التوراة فحسب، فعمدت لغة الخطاب إلى حذف ياء المتكلم².

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ [البقرة: 51]، وقوله تعالى: ﴿وَوَعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَا بِهَا عَشْرَ﴾ [الأعراف: 142].

1- أحمد محمد ويس الانزياح، مجد المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، لبنان الطبعة الأولى، 2005م، ص: 111.

2- ينظر: فاضل صالح السامرائي، بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، ص: 24-25.

حيث حذفت "إذ" في سورة الأعراف بينما ذكرت في سورة البقرة، لأن سياق سورة البقرة يحمل مقام تذكير بني إسرائيل بنعم الله عزّ وجلّ عليهم بينما سورة الأعراف فقد جاءت لتحمل تأريخ بني إسرائيل، وتسرد ملامحهم وتعنفهم، فيكون في ذلك عبرة للجماعة المسلمة، فلما كان السياق سياق تأريخ وتفصيل، ولم يكن سياق تذكير، فقد عمد الخطاب إلى الحذف¹.

وهذا الباقلاني (ت:403هـ) يوضح أن اختيار اللفظ وإحلاله في الموقع المناسب، في السياق هو أساس البلاغة، إذ يقول: «إن إحدى اللفظتين قد تنفر في موضع وتزل عن مكان لا تزل عنه اللفظة الأخرى بل تتمكن فيه وتضرب بجراها وتراها في مظانها وتجدها فيه غير منازعة إلى أوطانها وتجدر الأخرى لو وضعت موضعها في محل نفار ومرمى شراد ونايبة عن استقرار»².

وفي هذا الصدد يبرز السكاكي (ت:626هـ) قيمة السياق في فهم الخطاب وذلك من خلال إظهاره لأهمية المقام من خلال الزيادة، فالزيادة لها مقامات بحسب مناسباتها حيث يقول: «ومّا يعدّ من الإطناب وهو في موقعه قول الخضر لموسى عليه السلام في الكرة الثانية ألم أقل لك بزيادة لك لاقتضاء المقام مزيد تقرير لما قد كان قدم له من إنك لن تستطيع معي صبرا، وكذا قول موسى عليه السلام " رب اشرح لي صدري " بزيادة لي لاكتساء الكلام معها من تأكيد الطلب لانشراح الصدر ما لا يكون بدونه، ألا تراك إذا قلت: (اشرح لي) أفاد أن شيئاً ما عندك تطلب شرحه فكنت مجملاً فإذا قلت (صدري) عدت مفصلاً»³، لأن حسن الموقع يعمل على إبراز الكلام معتدلاً بين الإطناب والاختصار، ما يؤلّد سحراً كلامياً يُلقى على السمع، فجهات الحسن في الخطاب تتعلّق بارتباطها بمقامه الخارجي.

1- ينظر: الشتوي فهد بن شتوي، دلالة السياق، ص:195.

2- إعجاز القرآن للباقلاني، ص:184.

3- أبو بكر السكاكي، مفتاح العلوم، ضبطه وكتبه هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة: الثانية، 1407 هـ - 1987 م، ص:283.

إن الدور الجوهري الذي يلعبه السياق في تحديد السمات اللغوية للنص، هو ما دفع عبد القاهر الجرجاني إلى القول بأن: « الألفاظ لا تُفِيد حتى تُؤَلَّف ضرباً خاصاً من التأليف، ويُعمَد بها إلى وجه دون وجهٍ من التركيب والترتيب»¹.

لأن ملاحظة الاستعمال اللغوي هو ما يكشف الستار عن المعنى، ويُحدِث التمايز بين المبدعين إذ «لا سبيل إلى أن تجيء إلى معنى بيت من الشعر، أو فصل من النثر، فتؤديه بعينه وعلى خاصيته وصفته بعبارة أخرى، حتى يكون المفهوم من هذه هو المفهوم من تلك، لا يخالفه في صفة ولا وجه ولا أمر من الأمور ولا يغرنك قول الناس: قد أتى بالمعنى بعينه، وأخذ معنى كلامه فأداه على وجهه»²، فتلك المزية التي تتشكّل من تأمل العلاقات الناتجة عن الأثر الذي يُحدِثه تتابع الألفاظ التي تكتسب معانٍ جديدة غير معانيها المحددة، هو ما جعل عبد القاهر الجرجاني يحكم بتمايز الألفاظ ويتنبّه إلى أهمية السياق في صناعة المعاني.

ومن البلاغيين الذين نظروا إلى أهمية السياق نجم الدين بن الأثير حيث قال في جوهر الكنز: «حقيقة حسن النسق أن تأتي الكلمات النظمية والنثرية متتاليات متلاحمات تلاحماً سلمياً...وأما الانسجام فهو أن يأتي الكلام متحدراً كتحدّر الماء المنسجم بسهولة سبك وعدوبة لفظ حتى تكون الجملة من المنثور والبيت الموزون لهما تأثير في النفوس»³. فهو قد لاحظ أن التفاضل يقع في تركيب الألفاظ، فالتركيب والترتيب هو ما يصنع المعاني.

وبما أن قضية النظم تقوم على علاقة الألفاظ ببعضها، فقد تعامل البلاغيون مع تلك العلاقات على أساس أنها علاقات خاضعة للتعديل وفق حاجات الأداء الخطابي، فنجد أبا عبيدة معمر بن المثنى (ت: 209هـ) ينظر إلى هذا الانزياح من زاوية الحقيقة والمجاز فذهب إلى أن

1- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، علق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة، ص: 04.

2- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 261.

3- نجم الدين بن الأثير، جوهر الكنز: تلخيص كثر البراعة في أدوات ذوي البراعة، تحق: محمد زغلول سلام، الإسكندرية: منشأ المعارف، 1980، ص: 297.

التقديم في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَبْنَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ [الحج: 05]، من مجاز المقدم والمؤخر، والمراد من ذلك رب واهتزت¹.

كما ربط البلاغيون فكرة التقديم بالأداء الخطابي للتراكيب، وقد حضى مبحث التقديم والتأخير بين التراكيب في الجملة باهتمام البلاغيين، فالتقديم والتأخير من المباحث التي قرنها عبد القاهر الجرجاني بفكرة النظم، إذ يشيد به في قوله: «هو باب كثير الفوائد، جم المحاسن واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يفتر لك عن بديعة، ويقضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعرا يروك مسمعه، ويلطف لديك موقفه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك أن قدم وحوّل اللفظ من مكان إلى مكان»².

وقد نظر عبد القاهر الجرجاني في مواقع التراكيب وما تصنعه من تغيير يؤدي إلى إبراز الدلالات البلاغية الناجمة من خلال ذلك. فتقديم متعلقات الفعل عليه، بغية توجيه المعنى نحوها راجع إلى تعلق المقصد البلاغي بها، كتقديم المفعول به على فعله للتأكيد على نفيه بالخصوص «فإذا قلت: ما ضربتُ زيداً، فقدّمتَ الفعلَ كان المنفي أنك قد نفيت أن يكون قد وقع ضرب منك على زيد ولم تعرض في أمر غيره لنفي أو إثبات وتركته مبهماً محتملاً، وإذا قلت ما زيد ضربت: فقدّمتَ المفعول كان المعنى على أن ضرباً وقع منك على إنسان وظن أن ذلك الإنسان زيد فنفيت أن يكون إيّاه»³.

أما التقديم والتأخير الحاصل في تقديم الجار والمجرور على الفعل فله معنى دلالي مختلف، ففي القول «ما أمرتك بهذا: كان المعنى على نفي أن تكون قد أمرته بذلك ولم يجب أن تكون قد أمرته بشيء آخر، وإذا قلت: ما بهذا أمرتك كنت قد أمرته بشيء آخر»⁴. وهذا يعني أن تقديم الفعل على باقي المعمولات بعد أداة النفي أو تقديم المعمولات عليه مباشرة بعد أداة النفي، يفيد اختصاص النفي بهذا المقدم.

1- أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحق: محمد فواد سزكين، مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة: 1381 هـ، ص:12.

2- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 1/106.

3- المصدر نفسه، 1/126.

4- المصدر نفسه، 1/127.

وفي مسألة نفي العموم ذهب عبد القاهر الجرجاني إلى أن تقديم أدوات العموم على النفي راجع إلى كون موقع هذه الأدوات هو الصدارة، يقول: «واعلم أنك إذا أدخلت كلاً في حيز النفي، وذلك بأن تقدّم النفي عليه لفظاً أو تقديرًا، فالمعنى على نفي الشمول دون نفي الفعل والوصف نفسه. وإذا أخرجت كلاً من حيز النفي، ولم تدخله فيه لفظاً ولا تقديرًا كان المعنى على أنك تتبعت الجملة فنفيت الفعل والوصف عنها واحداً واحداً»¹.

وهو ما وافقه عليه القزويني (ت: 739هـ) فهو يرى أن تصدّر أدوات العموم متعلّق بوظيفتها، ومثل ذلك قولنا: (مثلك لا يينخل)، (غيرك لا يوجد)، فلما كانت الكناية أبلغ من التصريح في إبلاغ المعاني، كان تقديم أدوات العموم أعون في تقريب وخدمة المعنى المبتغى منها². ورأي الجرجاني في نفي العموم الذي ذهب إلى أن مقتضاه خصوص الإثبات، في نحو القول: (لم يأت كل القوم) بأن أتاك بعضهم³. خالفه فيه الفخر الرازي، حيث يقول: «وليس الأمر كذلك، إلا عند من يقول بدليل الخطاب، بل الحق أن نفي العموم كما لا يقتضي عموم النفي، لا يقتضي خصوص الإثبات»⁴.

وقال السبكي (ت763هـ): «التقديم دليل على العموم نحو: كل إنسان لم يقم فإنه يفيد نفي الحكم عن كل واحد بخلاف لم يقم كل إنسان فإنه يفيد نفي الحكم عن جملة الأفراد، أي عن مجموعها لا عن كل فرد، أي لا ينفيتها عن كل فرد إنما ينفي المجموع، وهو يصدق بنفي فرد واحد»⁵.

1- المصدر السابق، 284/1.

2- ينظر: جلال الدين القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل-بيروت، الطبعة الثالثة، 73/2.

3- ينظر: دلائل الإعجاز، 280/1.

4- فخر الدين الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: ص: 192.

5- السبكي، عروس الأفراح، تحقّق خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 1422هـ-2001م، 355/1.

كما ذهب سعد الدين التفتازاني (916هـ) إلى مخالفة الجرجاني، فنفي العموم عنده لا يستلزم ذكر البعض، ويرى في ذلك أن هذا الحكم أكثرى لا كلي، إذ لا يتعلق الفعل ببعض، واستدل بقوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ لَا يُجِبُّ كُلَّ مُحْتَالٍ فَخُورٍ ﴾ [الحديد: 23]¹.

وقد تأمل البلاغيون الدلالات الخفية التي يلقي بها العطف فهذا ضياء الدين بن الأثير (ت: 637هـ) ذهب إلى أن عطف الماضي على المضارع في قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَنَزَعَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ ﴾ [النمل: 87]، 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 يستعظم وجودها. والغرض بهذا هو الدلالة على إيجاد الفعل الذي لم يوجد بعد. فإنه إنما قال: {فَنَزَعَ}، بلفظ الماضي بعد قوله: {يُنْفَخُ} - وهو مستقبل - للإشعار بتحقيق الفزع، وأنه كائن لا محالة؛ لأن الفعل الماضي يدل على وجود الفعل، وكونه مقطوعاً به².

- النص والمتلقي:

إن العملية التواصلية في الدرس البلاغي العربي القديم تولى أهمية كبيرة للمخاطب باعتباره المتلقي الذي نُظِمَّ الخطاب من أجله فالبلاغة مراعاة لمقتضى الحال، وعبد القاهر الجرجاني قد جعل مهمة الناظم الرئيسية هي توصيل المعنى للمتلقي بشكل يشركه في عملية الصياغة بحيث يصاغ الخطاب وفقاً لإدراك هذا المتلقي، ولعل ما يؤكد ذلك هو: «ما روي عن ابن الأنباري أنه قال: ركب الكندي المتفلسف إلى أبي العباس وقال له: إني لأجد في كلام العرب حشواً: فقال له أبو العباس: في أي موضع وجدت ذلك فقال: أجد العرب يقولون: عبد الله قائم. ثم يقولون: إن عبد الله قائم، ثم يقولون: إن عبد الله قائم، فالألفاظ متكررة والمعنى واحد. فقال أبو العباس: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم: عبد الله قائم

1- ينظر: التفتازاني، مختصر المعاني، مع الحاشية لشيخ الهند محمود حسن، مكتبة البشرى، كراتشي-باكستان، الطبعة الأولى 1431هـ/2010م، ص: 210.

2- ينظر: ضياء الدين بن الأثير المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحق: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفحالة - القاهرة، 149/2.

إخباراً عن قيامه، وقولهم: إنَّ عبد الله قائمٌ جوابٌ عن سؤالٍ سائلٍ . وقولهم : إنَّ عبد الله لقائمٌ جوابٌ عن إنكارٍ منكرٍ قيامه فقد تكررَت الألفاظُ لتكرُّر المعاني»¹.

وقد حدّد السكاكي المعاني باعتبار المخاطب وطريقة تلقيه للخطاب، فالمخاطب إما أن يكون خالي الذهن، وإما أن يكون متردداً في الحكم، وإما منكر له، وقد يخرج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر فيجعل غير السائل وهو خالي الذهن كالسائل، وقد يجعل غير المنكر للمنكر وقد يجعل المنكر كغير المنكر²، فطبيعة المتلقي من بين الأولويات التي اهتمَّ بها البلاغيون في تحليل الخطاب اللغوي، لأن الأسلوب يتعلّق بمقتضى الحال فـ «مقامات الكلام متفاوتة، التشكّر يباين مقام الشكاية، ومقام التهنة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذم، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب، ومقام الجد في جميع ذلك يباين مقام الهزل، وكذا مقام الكلام ابتداء يغيّر مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار، ومقام البناء على السؤال يغيّر مقام البناء على الإنكار ... ولكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر»³.

تتضح دقّة السكاكي من هذا النص، فقد وضّح تغيّر المعنى العام بتغيّر الصياغة بدليل العقل واللفظ، أي أن اختلاف التركيب يستلزم بالضرورة اختلاف المعنى، فعوّل في الدلالة على اللفظ المذكور، وحين تختلف الصياغة نعوّل في الدلالة على العقل، ومباحث القصر والالتفات والفصل والوصل تعدّ من المباحث التي تصل بين المخاطب والمخاطب وتسهم في إثراء الأسلوب.

– أسلوب القصر وموقف السامع من الخطاب:

يعدّ أسلوب القصر من أهمّ الأساليب البلاغية التي تهتمّ في مباحثها بالسامع وموقفه ممّا يتلقاه، ومن اللافت تلك التصنيفات اللغوية التي اعتمدها البلاغيون متكئين فيها على الجانب الوظيفي والدلالي للجمل، فخصّص عبد القاهر الجرجاني باباً خاصاً بالقصر مستخدماً فيه "إنّما"، مع مشاركة أدوات أخرى معها في هذه الوظيفة، وإنّما الاهتمام بهذا الباب خاصة كان لتنبّه الجرجاني إغفال النحاة جانب الدلالة في "إنّما" يقول: «وأمرٌ آخرٌ، وهو ليس ببعيدٍ: أن

1- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 242.

2- ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص: 171، 170.

3- المصدر نفسه، ص: 168.

يَظُنُّ الظَّانُّ أَنَّهُ لَيْسَ فِي انْضِمَامِ "مَا" إِلَى "إِنَّ" فَائِدَةٌ أَكْثَرُ مِنْ أَنهَا تُبْطِلُ عَمَلَهَا، حَتَّى تَرَى النُّحَوِّيْنَ لَا يَزِيدُونَ فِي أَكْثَرِ كَلَامِهِمْ عَلَى أَنَّهَا "كَافَّةٌ"¹. وقد علل استخدامهما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الرعد:19]، بقوله: «هذا التعريض، إنما وقع بأن كان من شأن "إنما" أن تُضَمَّنَ الكلامَ معنى النفي من بعد الإثبات، والتصريح بامتناع التذکر ممن لا يعقل. وإذا أُسِقِطَتْ من الكلامِ فقليل: "يتذكر أولوا الألباب"، كان مجرد وصفٍ لأولي الألباب بأنهم يتذكرون، ولم يكن فيه معنى نفي للتذکر عمّن ليس منهم»². ونجده يعتمد القرينة المقامية ويُعوّل على الدلالة الأسلوبية حين وضّح التباين في استخدام ما وإلا واستخدام إنما، من خلال هذه الأمثلة منها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾ [الأنعام: 36]، وقوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ الْغَيْبَ﴾ [يس: 11]، وقوله: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرُ مَنِ يَخْشَاهَا﴾ [النازعات: 45].

كل ذلك تذكير بأمر ثابت معلوم. وذلك أن كل عاقل يعلم أنه لا تكون استجابة إلا ممن يسمع ويعقل ما يقال له ويدعى إليه، وأن من لم يسمع ولم يعقل لم يستجب. وكذلك معلوم أن الإنذار إنما يكون إنذاراً ويكون له تأثير، إذا كان مع من يؤمن بالله ويخشاه ويصدق بالبعث والساعة، فأما الكافر الجاهل، فالإنذار وترك الإنذار معه واحد³. وعلى الرغم من أن الجرجاني قد أكد أن الخبر بـ"ما" و"إلا" يكون لأمر ينكره المخاطب، وأن موضوع "إنما" يكون لخبر لا يجهله المخاطب ولا يدفع صحته، إلا أننا نجد بعض البلاغيين يقولون بالمساواة بينهما فالخطيب القزويني يستدلّ برأي النحاة للمساواة بينهما في إفادة القصر حيث يقول: «والدليل على أنها تفيد القصر: كونها متضمّنة معنى ما وإلا، لقول المفسرين في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ﴾ [النحل: 115]، بالنصب معناه ما حرم عليكم إلا الميتة ولقول النحاة إنما لإثبات ما يذكر بعدها ونفي ما سواه»⁴.

1- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 354.

2- المصدر نفسه، ص: 356 ، 357.

3- المصدر نفسه، ص: 330 ، 331.

4- جلال الدين القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحق: محمد عبد المنعم حفاجي، دار الجيل - بيروت، 25، 26/3.

ونجد الرازي يعتمد جانب الدلالة في إبراز الفرق بينهما، يعلق على قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [الكهف:110] قائلاً: «فجاء بـ "إنما" لأنه ابتداء كلام قد أمر النبي صلى الله عليه وسلم بأن يبلغه إليهم، ويقوله معهم، ولما لم يكن جواباً لكلام سابق... لا جرم جاء بإنما، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾ [فاطر:22]، إنما جاء بالنفي والإثبات، لأنه لما قال: "ما أنت بمسمع من في القبور" كأن المعنى فيه كأن يقال للنبي صلى الله عليه وسلم: إنك لا تستطيع أن تحول قلوبهم عما هي عليه من الإباء... والأليق بهذا الخطاب أن يجعل المخاطب به بمنزلة من ظن أنه يملك ذلك، ولا يعلم أنه ليس في وسعه إلا الإنذار والتحذير»¹.

وفي هذه الجهود المبذولة من قبل البلاغيين قصد بلوغ الدلالة الخاصة بهذه الطريقة من القصر يقول أبو موسى: «والذي ذكره البلاغيون في إنما يكاد يرجع في جوهره إلى محور واحد هو أن النفي فيها نفي متضمن محبوء وخافت، فليس له من الجهارة ومن القوة ما للنفي في (ما) و(إلا) وترتب على ذلك أنه صح أن تجامع (لا) العاطفة التي لا يُنتفى بها شيء قد نفي قبلها بغيرها، لأنّ النفي مع (إنما) ليس نفيًا صريحًا»²، وهذا يعني أن للأداة (إنما) طابعا تأكديا في النفي ما يجعلها جديرة بالتأمل لبحث تمام الفائدة من خصوصياتها المذكورة، ومن خلال النظر في الآيات القرآنية المشتملة على هذه الطريقة من القصر يسعنا كشف الكثير من مزاياها، فالسياق القرآني هو السبيل الأولي لبلوغ حقيقة ذلك، ففي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة:11]، ومع اعتبار «إنما» لقصر الحكم على شيء، كقولك: إنما ينطق زيد، أو لقصر الشيء على حكم كقولك: إنما زيد كاتب، فمعنى «إنما نَحْنُ مُصْلِحُونَ» أن صفة المصلحين خلصت لهم وتمحضت من غير شائبة قادح فيها من وجه من وجوه الفساد³، حيث دخلت «إنما» لتدلّ على أنهم حين ادّعوا لأنفسهم أنهم مُصْلِحُونَ، أظهروا أنهم يدعون من ذلك أمرا ظاهرا معلوما، ولذلك أكد الأمر في تكذيبهم والردّ عليهم،

1- الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص: 364، 363.

2- أبو موسى، دلالات التراكيب: ص: 155، 154.

3- ينظر: الزمخشري، الكشاف، 1/62.

فجمعَ بين "الأ" الذي هو للتنبية، وبين "إن" الذي هو للتأكيد، فقيل: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة:12]،¹

الملاحظ من ذلك أن معنى هذا الجواب "إنما نحن مصلحون" هو رد لخطاب يوجّهه المخاطب لهؤلاء المفسدين وهو يعتقد خلاف ما تضمّنه جوابهم، فالمقصود بـ(إنما) في هذه الآية هو قصر الموصوف على الصفة، فهؤلاء المفسدون يقصرون أنفسهم على صفة الإصلاح الذي تُجلبه الصيغ التأكيدية: (إنما) للتأكيد والمبالغة في نفي الفساد عن أنفسهم، فلم يقولوا: ما نحن إلا مصلحون، ليظهروا بديهية المسألة لأن المقام الذي تُستعمل فيه (إنما) يُنزل المخاطب منزلة من لا يجهد الخبر، وضمير المتكلم المنفصل (نحن) لإثبات اختصاصهم بهذه الصفة، فهذه الجملة الاسمية "نحن مصلحون" للقطع بثبوت الصفة ودوامها لهم، ولفظة (مصلحون) التي تُعتبر اسم فاعل تأتي موحية بقدر من الاستقامة والصلاح، ولذلك جيء بـ(ألا) في جملة "ألا إنهم هم المفسدون" لإثارة ذهن المتلقي وتنبية إلى ما تحمله الجملة من معنى مُخالف لهذا الإدعاء لتأكيد وتقرير هذا النقص في الذهن، فاسم الفاعل "المفسدون" يأتي بعد اسم الفاعل "مصلحون" في جملة القصر ليصبح بمثابة الحقيقة المرتقبة بعد هذا الإدعاء.

وقد يأتي القصر جواباً لمخاطب يجهد النبأ فعلاً في القرآن الكريم لِيُنزَلَ منزلة من يعلمه نحو قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ [مريم: 19]. يريد عليه الصلاة والسلام إني لست ممن يتوقع منه ما توهمت من الشر، وإنما أنا رسول ربك الذي استعدت به، وقوله: رسول ربك الغاية منه التعرّض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضميرها لتشريفها وتسليتها والإشعار بعلة الحكم فإن هبة الغلام لها من أحكام تربيتها².

1 - ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 358.

2 - ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، 260/5.

إن هذا الجواب "إنما أنا رسول ربك" يُبدي مريم عليها السلام في صورة كريمة ويظهر أدب سؤالها وقوة إيمانها على سبيل الاستئناس، فهي وإن لم تعرف رسول الله إليها إلا أنها نزلت منزلة غير الجاهل لما ألفت من معجزات الله عزّ وجلّ، فلا ينبغي لها أن تجهل حفظ الله لها من أي مكروه، فقصر رسول الله إليها نفسه على الرسالة التي أمره الله بها من وهبها غلاما زكيا، وذلك من قصر الموصوف على الصفة، وبهذا يمكن إدراك قيمة الصفة التي عمد رسول الله إليها إبرازها حيث تُتمّ الفكرة في ذهن المتلقي فجملة "قالت إني أعود بالرحمن منك إن كنت تقيا" تجعل جملة "إنما" تعليلا وتفسيرا لهذه الجملة السابقة، فمريم عليها السلام حين تتعوذ بالله عزّ وجلّ منه، تُعلّل لذلك بأن الله عزّ وجلّ سيحفظها وما تلقى إلا من كان مبعوثا من عنده.

ومن المواقع التي تُستعمل (إنما) لإلقاء معانيها الخافية فيها "دلالة التعريض" وقد أشاد عبد القاهر الجرجاني بذلك قائلا: «اعلم أنك إذا استقرت وجدتها أقوى ما تكون وأعلق ما ترى بالقلب، إذا كان لا يراد بالكلام بعدها نفس معناه، ولكن التعريض بأمر هو مقتضاه، نحو أنا نعلم أن ليس الغرض من قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الرعد:19]، أن يعلم السامعون ظاهر معناه، ولكن أن يُذمّ الكفار، وأن يُقال إنهم من فرط العناد ومن غلبة الهوى عليهم، في حكم من ليس بذي عقل، وإنكم إن طمعتم منهم في أن ينظروا ويتذكروا، كنتم كمن طمع في ذلك من غير أولي الألباب»¹.

وقد حدّد عبد القاهر الجرجاني في حديثه عن القصر المقام الذي يُستخدم فيه النفي والاستثناء في القصر فقال: «وأما الخبر بالنفي والإثبات نحو: "ما هذا إلا كذا"، و "إن هو إلا كذا"، فيكون للأمر ينكره المخاطب ويشك فيه. فإذا قلت: "ما هو إلا مصيب" أو: "ما هو إلا مخطئ"، قلته لمن يدفع أن يكون الأمر على ما قلت، وإذا رأيت شخصا من بعيد فقلت: "ما هو إلا زيد"، لم تقله إلا وصاحبك يتوهم أنه ليس بزید، وأنه إنسان آخر، ويجد في الإنكار أن يكون "زيدا"².

1 - دلائل الإعجاز: 354/1.

2 - دلائل الإعجاز: 332/1.

وهذا يعني أن القصر بالنفي والاستثناء يستعمل في الأمر الذي يُنكره المخاطب فيكون اختيار القصر بالنفي والاستثناء اختياراً يتعلّق بطبيعة المعنى وما يُفهم منه، كما أن جملة القصر بهذا تحوي طاقة تعبيرية كبيرة من خلال هذا التوسّع الدلالي الذي يزيد من فاعلية الخطاب، كما يحدّد المختص بالحكم فيقتصر ذلك عليه، لتمييز جملة القصر بجمعها النفي والإثبات معاً، فإما أن تقصر الصفة على الموصوف أو تقصر الموصوف على الصفة، وتعبيرية النفي بالاستثناء التام غير الموجب قد وردت في العديد من المواضع من القرآن الكريم نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: 51]، فاللام في قوله (إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا) تفيد معنى الاختصاص كأنه قيل: لن يصيبنا إلا ما اختصنا الله به بإثباته وإيجابه من النصرة عليكم أو الشهادة¹، حيث استُخدم القصر بـ"إلا" لإثبات المقصور للمقصور عليه وإظهار اختصاص المقصور عليه "ما كتب الله" بالمقصور "الإصابة" دون غيره، فالمقصور عليه "ما كتب الله" يؤكد أن تجدد المواقف والأحداث التي يلقاها الإنسان هو مكتوب بقضاء الله وقدره قاصرٌ على ما يُصيّبه من تبدل الأحوال وتغيّرها، فجاءت "إلا" لتُظهر التمايز الكبير بين ظنّ الإنسان وبين ما كتبه الله له حقيقة، لأن ما يصادف الإنسان من خير وشرٍّ متكرّر بما يجره عليه الدهر على سبيل القطع وهذا ما تدلي به جملة "لن يصيبنا" فلن تفيد النفي المستقبل قطعاً، ولئلا يطمع من يؤمن بغير الله في النجاة والخلاص المطلق، ولهذا فإن هذا القصر بالنفي والاستثناء يثبت الإصابة التي كتبها الله عزّ وجلّ للإنسان وينفي ما دونها، فتأخّر الفاعل "ما كتب الله لنا" باعتباره المقصور عليه وتقدّم المفعول به الضمير المتصل "نا" في جملة "لن يصيبنا"، فالنظر في السياق يبرز الخصوصية التعبيرية للخطاب، ويساهم في تحديد الدلالات التي يُلقى بها.

1 - ينظر: الزمخشري، الكشاف، 2/278.

-الالتفات وأثره على السامع:

يعتبر الالتفات من المواضيع التي تناولها علماء اللغة في كتبهم، وهو أسلوب بلاغي له أهمية في البلاغة القرآنية. فهو يدفع الصرامة التركيبية عن الخطاب ويُلقى عليها جمالا وحيوية، ونجد الزمخشري يُوضِّح الغاية العامة للالتفات بقوله إن: «الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسن تطرية لنشاط السامع وإيقاظا للإصغاء اليه من إجراءاته على أسلوب واحد وقد تختصّ مواقعُه بفوائد»¹. وقال أيضا في موضع آخر عند تفسيره للآية: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة:21]: «وهو فنٌّ من الكلام جزل، فيه هزٌّ وتحريك من السامع، كما أنك إذا قلت لصاحبك حاكياً عن ثالث لكما: إن فلاناً من قصته كيت وكيت، فقصصت عليه ما فرط منه، ثم عدلت بخطابك إلى الثالث فقلت: يا فلان من حقك أن تلزم الطريقة الحميدة في مجاري أمورك، وتستوي على جادة السداد في مصادرك ومواردك. نبهته بالتفاتك نحوه فضل تنبيهه، واستدعيت إصغائه إلى إرشادك زيادة استدعاء، وأوجدته بالانتقال من الغيبة إلى المواجهة هازماً من طبعه ما لا يجده إذا استمررت على لفظ الغيبة، وهكذا الافتنان في الحديث والخروج فيه من صنف إلى صنف، يستفتح الآذان للاستماع، ويستتهش الأنفوس للقبول»².

ومعظم من جاءوا بعد الزمخشري ذهبوا هذا المذهب إلا ابن الأثير فقد عاب على مَنْ اقتصر على هذه الغاية حيث قال: «اعلم أن عامة المنتمين إلى هذا الفنّ إذا سُئِلوا عن الانتقال عن الغيبة إلى الخطاب، وعن الخطاب إلى الغيبة، قالوا: كذلك كانت عادة العرب في أساليب كلامها، وهذا القول هو عكاز العميان، كما يُقال، ونحن إنّما نسأل عن السبب الذي قصدت العرب ذلك من أجله»³. بهذه الطريقة عالج البلاغيون الخطاب القرآني، بالبحث والانشغال في دلالات الجمل متكئين في ذلك على مسألة العدول اللغوي الحاصل في الجملة والمعاني الناجمة من خلال ذلك.

1-الزمخشري، الكشاف، 64/1.

2-الزمخشري، الكشاف، 120/1، 121.

3-ابن الأثير، المثل السائر، 03/2.

ج- الخطاب القرآني عند المفسرين:

نجد المفسرين خير من فهم نظرية النظم وعمل بها، ونلمس ذلك في تعاملهم مع الجمل والنصوص القرآنية، من خلال جمعهم الجانِبَ النحوي والبلاغي للتركيب القرآني.

فلا يمكننا أن نُغفل حقيقة أن قيام علم النحو راجع لعناية المسلمين بالقرآن الكريم بداية من محاولة أبي الأسود الدؤلي (ت69هـ)، وعليه كانت عناية المفسرين بهذا الجانِبَ من علوم اللغة في تفاسيرهم لكتاب الله عزّ وجلّ بأسلوب نبيه، فالقرآن هو المنارة التي انبثقت منها علوم اللغة العربية في الأصل، ما دفع النحاة والبلاغيين في الكدّ في تحديد معالمه النحوية والبلاغية انطلاقاً من البحث في تراكيب جملة ودلالاته «فأول علاقة ربطت القرآن الكريم بالنحو هي أنه السبب القوي والعامل الدافع إلى وضع هذا العلم وإنشائه»¹.

ويمكن اعتبار الجهود الأولية لابن عباس رضي الله عنه (ت68هـ) حين حاول ضبط التراكيب اللغوية القرآنية، وقياس هذه التراكيب بألفاظها ومعانيها بما أثر عن العرب شعراً ونثراً، بدايات التفسير الذي يربط اللفظ بالمعنى².

فالأخفش (ت215هـ) يستدلّ في تفسيره لقوله تعالى من سورة مريم: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا﴾ [مريم: 44]. بقوله: «والعصي: العاصي كما تقول عليم وعالم وعريف وعارف قال الشاعر:

أَوْ كَلَّمَا وَرَدَتْ عُكَاظُ قَبِيلَةٍ بَعَثُوا إِلَيَّ عَرِيفَهُمْ يَتَوَسَّمُ»³.

إذ قاس لفظ "عصياً" من قول الله عز وجل بما عُرف عن العرب محاولة منه تقريب المعنى وتحديد عن طريق الألفاظ المشتركة بين القرآن الكريم وكلام العرب .

ونجد القرطبي (ت671هـ) من المفسرين الذين تفتّنوا إلى ماهية العلاقة بين التركيب النحوي والمعنى الدلالي الذي ينساق عنه، على نحو متقدم في الربط بينهما. ففي قوله تعالى من

1- محمد نجيب اللبدي، أثر القرآن والقراءات في النحو العربي، دار الكتب الثقافية- الكويت، الطبعة الأولى 1398هـ-1978م، ص:3.

2- ينظر: محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع هـ، دار المعارف-مصر، الطبعة الثانية/1961م، ص32-33.

3- الأخفش الأوسط، معاني القرآن، تحق هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي- القاهرة، الطبعة الأولى1411هـ-1990، 438/2.

سورة إبراهيم: ﴿الرَّكَّتْ أَنْزَلْتَهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ، اللَّهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ [إبراهيم:1،2].

عدّ قوله تعالى "إلى صراط العزيز الحميد" كالقول خرجت إلى زيد العاقل الفاضل من غير واو فهما شيء واحد، والعزيز الحميد نعت قُدم على المنعوت، فالآية "الله الذي له ما في السموات والأرض" إذا قرئت (الله) بالرفع كقراءة نافع وابن عامر كان "الله" مبتدأ و"الذي" خبره، وقيل "الذي" صفة والخبر مضمّر، أما اعتبار التقديم حاصلًا على البدل من (الحميد) يرجع إلى اعتبار اسم الله صار كالعلم فلا يُوصَف وإنما الوصف يكون من حيث المعنى، فمعناه أنه المنفرد بقدره الإيجاد¹.

فالقراطي من هذا التفسير يوضّح أن التركيب النحوي للمفردات يؤثر على المعنى الذي تؤديه داخل السياق، إذ التقديم لاسم (الله) باعتبار (الحميد بدلا) هو كون اسم (الله) اسم علم فلا يوصف اسم العلم بمثله من أسماء العلم وإنما يوصف بالمعنى فاسم (الله) وهو الواحد موصوف معنى بالحميد (المنفرد بقدره الإيجاد).

وقد اعتمد المفسرون الأوائل على القرائن اللغوية والسياقية في تحديد معاني الألفاظ المشتركة، ومن ذلك لفظة (الخير) حيث خصّص السياق القرآني دلالاتها العامة (المال) بدلالة أخصّ من حيث أن المال أحد مصاريف الخير².

ووضّح الرازي (606هـ) هذا الاعتماد على القرائن بشكل جلي من خلال إبرازه لمعنى الخير في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة:180]. فمعنى الخير لا خلاف أنه المال، كما في قوله: ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ﴾ [البقرة:272]، وقوله: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ [العاديات:8]، والمعروف أن الخير ما يُتَفَعُّ به والمال كذلك فيكون خيرا في هذه الآية، لأن اسم

1- ينظر: شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية-القاهرة، الطبعة الثانية 1384 هـ/1964م، 338،339/9.

2- ينظر: هناء محمود إسماعيل، النحو القرآني في ضوء لسانيات النص، تقديم كريم حسين ناصح الخالدي، دار الكتب العلمية- لبنان، الطبعة الأولى 2012م، ص: 259.

المال قد يقع على كل ما يَتَمَوَّله الإنسان من قليل أو كثير. والآية تدلُّ أن ترك المال هي وصية من أحكام المواريث لمن تحضره الموت سواء كان قليلاً أو كثيراً لأنَّ كلَّ أحدٍ يُحتَضَرُ إلا وله ما يتركه وإن كان قليلاً، ونادراً ما يحتضر المرء عرياناً أو دون كسرة خبز¹.

قد حدّد الرازي معنى الخير في قوله: (إن ترك خيراً) مستشهداً بقوله تعالى: (وما تنفقوا من خير) و(إنه لحب الخير) من خلال القرائن اللغوية ترك، تنفقوا، حب الخير، وهي دالة على المال أي أن السياق الحاصل بالانتفاع هو الذي حدّد معنى الخير، لأنَّ ترك الميت يكون لما يُورَث وهو المال، والإنفاق يقع بالمال أيضاً، وأكثر ما يجب للإنسان المال . إن الخير يدلُّ في هذه الآيات على المال سواء كان مالا كثيراً أو قليلاً، وهذه الألفاظ الدارجة في سياق الإنفاق وحب التملُّك والتوريث هي التي أعطت مدلولات للتركيب النحوي.

وقد عُدَّت دراسة التراكيب النحوية للسياق القرآني منهجاً متمماً لمناهج المفسرين في التفسير، سواء منها ما غلب عليها الطابع البلاغي أو الطابع الفلسفي أو الطابع اللغوي، فالتراكيب النحوية هي السبيل للوصول إلى المعاني البلاغية².

وأتّضح الاتجاه المعنوي للنحو الذي يعتمد النص القرآني مصدراً أولياً له حيث يتعدّى فيه دراسة التراكيب دراسة شكلية ويتعدّى فيه مجرد الوقوف على العلامات الإعرابية لأواخر الكلم إلى الاهتمام بقواعد بناء الكلام وربطه والاهتمام بعوارض تأليف الجمل كالتقديم والتأخير، والحذف والذكر، والفصل والوصل. وهو ما يتجلّى لدى أبي عبيدة معمر بن المثنى في كتابه مجاز القرآن والجرجاني في دلائل الإعجاز، خدم البلاغة بشكل كبير³.

1- ينظر: فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي-بيروت، الطبعة الثالثة 1420 هـ، 231/5.
2- ينظر: إبراهيم عبد الله رفيده، النحو وكتب التفسير، الدار الجماهيرية- ليبيا، الطبعة الثالثة 1399هـ/1990م، 563/1.
3- ينظر: إحياء النحو، إبراهيم مصطفى، تقدم محمد حماسة عبد اللطيف، 2013م - القاهرة مكتبة الآداب، 16/11.

إن هذا الربط بين التركيب النحوي للمفردات و استخلاص المعاني من خلاله، يوضّح تفنّن المفسرين في مزاجتهم لدراسة التراكيب بين المعاني والألفاظ وانتقالهم من مستوى دراسة التركيب منفردا إلى دراسته وفهم معناه من خلال باقي التراكيب، تجسيدا لفكرة النظم التي جاد بها الجرجاني، وذلك راجع إلى الأسلوب القرآني المعجز وفيضه الذي لا يتوقف عند حد المفردة أو الجملة أو النص.

والزّمخشري في كشافه أشار إلى أنّ النفي قد يأتي في صورة الإثبات وهو حينئذ يدلّ على أبلغ الجحود والإنكار، حيث يرى في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْكَ إِن يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوعًا أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا﴾ [الفرقان:41]، أن بعث الله للرسول صلى الله عليه وسلم في معرض التسليم والإقرار وهم على غاية الجحود والإنكار سخرية واستهزاء ولولا ذلك لقالوا: (أهذا الذي ادعى أنه مبعوث من عند الله)¹، وقد تجاوز الزّمخشري الوقوف عند العلاقة القائمة بين أدوات النفي وما تحدّثه في التركيب، إلى الدلالة العامة الحاصلة من السياق. ففسّر النفي في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَن عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ [الأنبياء:19]، بأن ما نُفي هو الاستحسار وهو المبالغة في الحسور، في حين أن المبتغى نفي أدنى حسرة تلحق بهم لا أبلغها، فالقول بالاستحسار يدل على وجوب غاية الحسور، فتلك العبادات الباهظة قد تصيبهم بأسباب الحسور كالضعف والتعب².

وهذا يبيّن أنّ الزّمخشري يحلّل الأساليب باختلاف صورها، بتحليلات ذات دلالات جديدة متعلّقة بالسياق المذكور، وهذا راجع إلى المنهج التفسيري الذي يعمل على النظر في معاني النصّ القرآني ككلّ، وتبقى طبيعة النصوص القرآنية هي العامل الذي أسهم في هذا الإبداع الفكري، فـ «عندما تكون التراكيب على تنوع مواردها راجعة إلى منوال واحد أو منوال متعدّدة، بتعدّد أساليب التعبير الغالبة... فإنّ لحمة مقالية مخصوصة تحدث بين التركيب والتعبير، وتتحوّل بمقتضاها العلاقة بينها من علاقة عضوية اعتباطية إلى علاقة طبيعية مبرّرة تعكس لحمة مقامية، وترقى بالكلام إلى مستوى الكتابة الجمالية»³.

1- ينظر: الزّمخشري، الكشاف، دار الكتاب العربي- بيروت، الطبعة الثالثة 1407هـ، 281/3.

2- ينظر: المصدر نفسه، 108/ 3.

3- محمد الهادي الطرابلسي، تحاليل أسلوبية، دار الجنوب للنشر: تونس: 1992، ص:128.

وتفطن المفسرون للدور الذي يلعبه السياق في بلوغ الدلالات والمعاني في الخطاب القرآني، كثيرا ما نقف عليه في تخرجاتهم البلاغية، كبلاغة الاستفهام بالهمزة، نحو قوله تعالى: ﴿ قَالُوا ءَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا بُرْهِيمُ ﴾ [الأنبياء: 62]، فأرادوا بسؤالهم هذا إقراره عليه السلام بحدوث الفعل منه، وليس سؤالهم عن وقوع الفعل لأنه ظاهر، لذلك قدّموا الاسم على الفعل، ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب: فَعَلْتُ، أو لم أفعل¹، وفي قوله تعالى: ﴿ أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ ﴾ [الصفات: 153]، فالخطاب موجّه للمشركين الذين قالوا «الملائكة بنات الله» والهمزة للإنكار، «يعني: أَفَحَصَّكُمْ رَبُّكُمْ عَلَى وَجْهِ الْخُلُوصِ وَالصَّفَاءِ بِأَفْضَلِ الْأَوْلَادِ وَهُمْ الْبَنُونَ، لم يجعل فيهم نصيباً لنفسه، واتخذ أدوتهم وهي البنات؟ وهذا خلاف الحكمة وما عليه معقولكم وعاداتكم»².

ويفسر فخر الدين الرازي هذا الزعم «أنهم اعتقدوا أن الولد قسمان، فأشرف القسمين البنون، وأحسّهما البنات. ثم إنهم أثبتوا البنين لأنفسهم مع علمهم بنهاية عجزهم ونقصهم وأثبتوا البنات لله مع علمهم بأن الله تعالى هو الموصوف بالكمال الذي لا نهاية له والجلال الذي لا غاية له، وذلك يدلّ على نهاية جهل القائل بهذا القول، قال النحويون هذه الهمزة همزة تدلّ على الإنكار على صيغة السؤال عن مذهب ظاهر الفساد لا جواب لصاحبه إلا بما فيه أعظم الفضيحة»³. والفاء تقع بعد همزة الاستفهام وتكون للتفريع⁴، «فجملة أفأصفاكم ربكم بالبنين إلى آخرها متفرعة على جملة ﴿ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ءَاخَرَ فَتَأْتِيَ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا ﴾ [الاسراء: 39]، تفرعاً على النهي باعتبار أن المنهي عنه مشتمل عمومته على هذا النوع الخاص الجدير بتخصيصه بالإنكار، وهو شبيهه ببدل البعض. فالفاء للتفريع وحقها أن تقع في أوّل

1- ينظر: المرجع السابق، 1/ 113.

2- الزمخشري، الكشاف: 2/ 668.

3- أبو عبد الله محمد بن عمر، فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، الطبعة الثالثة: 1420هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 20/ 345.

4- التفريع عند البلغاء أن يُثَبِّتَ لمتعلّق أمرٍ حكم بعد إثباته لمتعلّق له آخر على وجهٍ يُشعر بالتفريع والتعقيب. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: 1/ 491.

جملتها ولكن آخرها أن للاستفهام الصدر في أسلوب الكلام العربي. وهذا هو الوجه الحسن في موقع حروف العطف مع همزة الاستفهام»¹.

وخلاصة القول أنّ هذا الاستفهام معناه الإنكار الإبطالي وهذا يقتضي أن ما بعده غير واقع وأن مدعيه كاذب، ومعناه التقرّيع والتوبيخ والنفي أيضا أي لم يفعل ذلك. والاستفهام قد يكون حقيقياً وقد يؤدي معاني مختلفة حسب السياق، فبعض أدواته قد يُطرح بها لسؤال عند الشكّ أو التردّد في الجواب وعدم التأكّد، والهمزة خاصة إذا كان بعدها فعل فيكون الشكّ في الفعل نفسه²، فيُقصد بالسؤال التصديق أو التصوّر.

فعند الشكّ في ثبوت الفعل للفاعل أو نفيه عنه يكون السؤال بالهمزة للتصديق، ويكون الجواب بـ(نعم) عند الإثبات أو بـ(لا) عند النفي « فإن موضع الكلام على أنك إذا قلت: أفعلت؟، فبدأت بالفعل، كان الشك في الفعل نفسه وكان غرضك من استفهامك أن تعلم وجوده. وإذا قلت: "أأنت فعلت؟"، فبدأت بالاسم، كان الشك في الفاعل من هو، وكان التردّد فيه. ومثال ذلك أنك تقول: "أبنت الدار التي كنت على أن تبنيها؟ ... أفرغت من الكئيب الذي كنت تكتبه؟، تبدأ في هذا ونحوه بالفعل، لأن السؤال عن الفعل نفسه والشك فيه، لأنك في جميع ذلك متردّد في وجود الفعل وانتفائه»³.

إن الألفاظ القرآنية تتميز بدقة الدلالات، فمن غير الممكن استبدال مفردة بغيرها، لما لها من خصوصية الموقع والمعنى «لأن التعبير القرآني تعبير فني مقصود كل لفظة بل كل حرف فيه وضع وضعا فنيا مقصودا، ولم تراعى في هذا الوضع الآية وحدها ولا السورة وحدها بل روعي في هذا الوضع تعبير القرآن كله»⁴.

ولهذا كان في القرآن الكريم أنماطا من الجمل القرآنية حذف أحد عناصرها أو تقدّم أو تأخّر، لتستوقف الدارسين عندها.

1- الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير: 107/15.

2- ينظر: عبد العاطي غريب علاّم، دراسات في البلاغة العربية، منشورات جامعة قاز يونس بنغازي، ليبيا، الطبعة الأولى- 1997م، ص: 43،44.

3- دلائل الإعجاز: 1/111، في طبعة هذا الكتاب يوجد لفظ "الكئيب" والمراد الكتاب كي يستقيم المعنى.

4- فاضل صالح السامرائي، التعبير القرآني، دار عمار عمان- الأردن، الطبعة الرابعة 1427هـ/2006م، ص: 11.

فكلّ ما يطرأ على المفردة في تركيب الجملة القرآنية من حذف أو ذكر أو إبدال يكون لغرض مقصود¹، لأن القرآن الكريم ينهج في ترتيب كلماته المنهج الفني الذي يقدّم ما يُقدّم، لمعنى نفهمه وراء رصف الألفاظ، وحكمة ندرتها من هذا النسيج المحكم²، كما أن النظام القرآني أسّسَ لاتجاه جديد في بناء الجملة، وهو اتجاه الاستغناء عن أحد أركان الجملة، إذ دلّت القرائن والسياق على المعنى المقصود دون تقدير المحذوف، فدلالة التركيب بالتعبير تكفي لبلوغ المعنى بركن واحد³، ومسألة التقديم والتأخير ومسألة الذكر والحذف هي انحراف لا يخرج عن النظام اللغوي العام، فهي من أهم المسائل التي بحث فيها العلماء، فهذا التحرك للتراكيب اللغوية يسهم في التحوّل الدلالي للسياق، إذ تختلف الدلالة باختلاف مواقع التراكيب.

ومن الأسرار البيانية للخطاب القرآني استخدامه تارة للجملة الفعلية وتارة للجملة الاسمية لما يُلقى به الاختلاف الدلالي بين المركبين الفعلي والاسمي، فاستئثار الجملة الفعلية دون الاسمية أو عكس ذلك ينبع من الواقع الوظيفي والطبيعة الدلالية لهذه الجملة، وقد وضّح الزمخشري هذا السرّ البلاغي في الانتقاء بفطنة عالية من خلال تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ﴾ [ص:18]، حيث يرى أن اختيار "يسبّحن" على "مُسَبِّحات" هو الدلالة على حدوث التسبيح من الجبال شيئاً بعد شيء وحالا بعد حال، وكأن السامع محاضر تلك الحال يسمعها تسبّح، وقوله "مَحْشُورَةٌ" في مقابلة "يسبّحن" إلا أنه لما لم يكن في الحشر ما كان في التسبيح من إرادة الدلالة على الحدوث شيئاً بعد شيء، جيء به اسماً لا فعلاً. وذلك أنه لو قيل: وسخّرنا الطير يحشرن - على أنّ الحشر يوجد من حاشرها شيئاً بعد شيء، والحاشر هو الله عزّ وجلّ - لكان خلفاً، لأنّ حشرها جملة واحدة أدلّ على القدرة⁴. وكثيراً ما نجد المفسرين يبلغون المقاصد البلاغية للآيات القرآنية بدلالة القرائن

1- ينظر: فاضل السامرائي، بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، الطبعة الثانية - القاهرة 1427هـ/2006م، ص: 10.

2- ينظر: أحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، ص: 94.

3- ينظر: كريم حسين ناصح، نظرات في الجملة العربية، الطبعة الأولى: 1425هـ/2005م، دار صفاء/عمّان، ص: 51، 55.

4- ينظر: الزمخشري، الكشاف: 78، 79/4.

السياقية، نحو قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَدُّشْعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرِيكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ﴾ [هود: 91].

في هذا السياق نفى قوم شعيب عليه السلام أن يكون عزيزا عليهم «أي لا تعزّ علينا ولا تكرم، حتى نكرمك من القتل ونرفعك عن الرجم، وإنما يعز علينا رهطك، لأنهم من أهل ديننا لم يختاروك علينا ولم يتبعوك دوننا، وقد دل إيلاء ضميره حرف النفي على أن الكلام واقع في الفاعل لا في الفعل»¹، بذلك يتضح أنّ نفي العزّة عن شعيب من قبل قومه مختصّ به فقط، فقد تمّ إثباتها لرهطه وهذا الاختصاص الذي بيّنه الزمخشري هو في الحقيقة مستمدّ من دلالة السياق العامة «كأنه قيل: وما أنت علينا بعزير، بل رهطك هم الأعزة علينا، ولذلك قال في جوابهم (أرهطي أعزّ عليكم من الله) ولو قيل: ما عززت علينا، لم يصح هذا الجواب»².

وإفادة الاختصاص التي كشف عنها الزمخشري في هذا السياق عارضه عليها القزويني فهو يرى أنّ إيلاء حرف النفي للضمير إذا لم يكن الخبر فعليا ليس بالضرورة يفيد الحصر، فإن قيل: الكلام واقع فيه، وأنهم الأعزّة عليهم دونه فكيف صحّ قوله "أرهطي أعزّ عليكم من الله"³. لكن القزويني ورغم معارضته للزمخشري إلا أنه خلص إلى جودة التحليلات الدلالية للسياق التي يجود بها الزمخشري، فقد انتهى إلى المعنى الخاص بقوله "أرهطي أعزّ عليكم من الله" في مقارنته للمعنى الذي ذهب إليه السكاكي والمعنى الذي ذهب إليه الزمخشري يقول: «قال السكاكي معناه "من نبي الله" فهو على حذف المضاف، وأجود منه ما قاله الزمخشري: وهو أن تماونهم به وهو نبي الله تماون بالله، فحين عزّ عليهم رهطه دونه كان رهطه أعزّ عليهم من الله ألا ترى إلى قوله: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: 81]»⁴.

1- الزمخشري، الكشاف: 2/ 424.

2- المصدر نفسه، 2/ 424.

3- ينظر: الإيضاح، القزويني، 2/ 70.

4- المصدر نفسه، ص: 2/ 70.

ويرى الطاهر بن عاشور «أن تقديم المسند إليه على المسند المشتق لا يفيد بذاته التخصيص، وقد يستفاد من بعض مواقع معني التخصيص بالقرائن، وليس في قوله تعالى: ﴿وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ [البقرة:167] ما يفيد التخصيص ولا يدعو إليه»¹.
ولكن في قوله (وما أنت علينا بعزير)، كان الخبر المحذوف بعد لولا يقدر بما يدل على معنى الكرامة بقرينة قولهم: (ما أنت علينا بعزير)، وقوله: (أرھطي أعز عليكم من الله)، فنفهم أن يكون عزيزا وإنما عزة الرجل بجماعة تعين أن وجود المانع من رحمه وجود خاص (التكريم والتقديم)².

وهذا التحليل للسياق عن طريق القرائن من قبل الطاهر بن عاشور يدل على التنبيه لوحدة السياق لبلوغ الدلالة في النص القرآني فالاختصاص الذي دل عليه الزمخشري لا يختلف مع الاختصاص المستفاد من القرائن. واستدلال الطاهر بن عاشور بقوله تعالى: "وما هم بخارجين من النار" راجع إلى كون الإفادة الحاصلة في تقديم المسند إليه على المسند في هذه الآية هي التأكيد على الحكم والتقوية لا إفادة الاختصاص، إذ لا توجد قرينة سياقية تبين ذلك.
قد كان تفسير دلالات الألفاظ في النصوص هو ما حوّل للمفسرين دراسة السياق بشكل تطبيقي، لأن التفسير يتعلّق بما يحيط بالألفاظ من سياق لغوي واجتماعي في النص القرآني، فالسياق يعمل على تغيير وجهة المعاني حين يطرأ على التركيب ما يُوجب ذلك، ومن ذلك نجد أبا عبيدة (ت: 209هـ) في مجاز القرآن يتحدّث عن تغيير معاني الأدوات النحوية تبعاً للسياق، إذ يقول: «ومن مجاز الأدوات اللواتي لهن معان في مواضع شتى، فتجىء الأداة منهن في بعض تلك المواضع لبعض تلك المعاني... قال: ﴿وَلَا ضَلَّيْنَاكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه:71] معناه: على جدوع النخل، وقال: ﴿إِذَا أَكَلُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ [المطففين:2] معناه: من الناس، وقال: ﴿وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِ أَفْلا تَبْصُرُونَ﴾ (٥١) أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ﴾ [الزخرف:52] معناه: بل أنا خير»³.

1- التحرير والتنوير: 101/2.

2- ينظر: المصدر نفسه، 149/12.

3- أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري مجاز القرآن، ، تحق: محمد فواد سزگين، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة: 1381 هـ، 14/1.

إن اتجاه المفسرين إلى ربط الخطاب القرآني بالمعنى والأسلوب، ساهم في فهم النص القرآني وشقّ الطريق نحو دراسة قرآنية أسلوبية، لما في ذلك من وعي وفهم متقدّم في تحليل الخطاب القرآني.

المبحث الثاني: الخطاب القرآني في الدراسات اللغوية الحديثة

إنّ أئسام الدراسات اللغوية القديمة بالنظرة المعيارية، على الرغم من الجهود العظيمة في مجال ضبط النحو وتفصيله، وفي المجال البلاغي الذي زواج بين النحو التركيبي والمعنى الذي ينساق عنه، فإنّ التطوّر الحاصل في النظريات اللغوية الحديثة أظهر دعوات مطالبة بتجاوز حدود تلك الدراسات القديمة مع عدم التّكرار للموروث القديم الذي أعان في فهم القضايا الحديثة.

أ- إمكانية تحليل الخطاب القرآني في ضوء الاتجاهات اللسانية

إن الدعوة الجديدة للانتقال من حدود البنية التركيبية للجملة إلى البنية النصّية لاقت رواجاً لدى المدارس النقدية الحديثة، ففي القرن العشرين ظهر العالم السويسري دي سوسير (1913 م) الذي يعدّ مؤسس علم اللّغة الحديث، ونظر للّغة على أنّها كيان مستقلّ لا يمكن تجزئة عناصره، كما ظهر رائد النظرية التوليدية التحويلية نعوم تشومسكي، وتعدّ نظريته من أعمق وأوسع النظريات الحديثة، التي أقامها على أساس دراسة البنى والتراكيب اللغوية¹.

والمنهج التحويلي لدى تشومسكي يقوم على فرضيتي البنية العميقة والبنية السطحية للغة، والعلاقة القائمة بين باطن وظاهر التركيب وبهذا تكون الجملة مشتقّة من تركيب آخر فـ «البنية العميقة تحتوي على جملة من الجمل، وعلى أعداد متعددة منها، بينما تكون البنية السطحية هي التجسيد الحسّي لتلك الجمل التي تظل في مجال الإمكان»².

1- ينظر: خليل أحمد عمارة، في نحو اللغة وتراكيبها (منهج وتطبيق)، جدة، العربية السعودية، عالم المعرفة، الطبعة الأولى، 1404 هـ/1984 م، ص:29.

2- عيد رجاء، البحث الأسلوبي معاصرة وتراث، الإسكندرية: منشأة المعارف 1993م، ص:57.

فجملته: الله الذي لا يُرى خلق العالم المرئي. لها جمل أصولية تسمى نواة لكل منها معنى خاص. وهذه الجمل هي: الله لا يُرى، العالم المرئي، خلق الله العالم. فمجموع هذه الجمل يمثل البنية العميقة. وعندما تمثل بوحدات متتابعة تشكل البنية السطحية¹.

كما أن شارل بالي مؤسس علم الأسلوبية في المدرسة الفرنسية قرّر أن في دراسة التراكيب اللغوية من غير المنطقي القبول بفكرة أن لكل تركيب في حالته اللغوية الخاصة دلالة أساسية ثابتة يحافظ عليها في كل استعماله، بل لا بدّ من الرجوع إلى منشأ هذه العلامة وفق التركيب الكامل².

واعتمد ريفاتير أحد منظري الأسلوبية البنيوية على نموذج اللسانيات البنيوية في دراسته للتراكيب اللغوية للنص، وريفاتير انطلق من امتدادها من الجملة إلى النص أي من نص المؤلف إلى نص القارئ، حيث يدعو إلى الاهتمام لاستجابة القارئ للنص، الذي بوسعه أن يشكل دلالات جديدة من خلاله³.

وعلى الرغم من هذا التطور الذي انتهى إليه اللسانيون، إلا أن هذه الرؤى النصية هي في الواقع مسبقة بنظرات متناثرة من قبل العلماء العرب، حيث لا يمكن إنكار الدور الهام الذي قام به البلاغيون والمفسرون في خلق أفكار وتصورات في غاية التقدم تربط تراكيب النص وفق نظرة شاملة، وخاصة فيما يتعلق بالكشف عن أسرار النص القرآني.

فكان لهذه التصورات تأثير واضح في محاصرة النظرة العربية القديمة للنص فقد «أثبتت الدراسات اللسانية المعاصرة أن العلماء العرب قدّموا نظرية نحوية نصية متكاملة في كتب الإعجاز القرآني، وكتب البلاغة و النقد الأدبي وعلوم التفسير وعلوم القرآن»⁴.

وعلى رأس هؤلاء العلماء عبد القاهر الجرجاني، فهو أول من اعتمد التحليل البنيوي للنص لإثبات الإعجاز القرآني، فقد بدأ في تحليله لبنية النص، بالمفردة، والجملة ومكوناتها وأنظمة الربط بينها، كما تنبه لظاهرة البنية السطحية، والبنية العميقة وهو بذلك فتح السبيل

1- ينظر: خليل أحمد عمارة، في نحو اللغة وتراكيبها، ص:59.

2- ينظر: عياد شكري، اتجاهات البحث الأسلوبي، ترجمة وإضافة الرياض- دار العلوم، الطبعة الأولى1958م، ص: 39.

3- ينظر: حسن غزالة، الأسلوبية والتأويل والتعليم، كتاب الرياض مؤسسة الإمامة الصحفية -1998م، ص: 50.

4- هناء محمود إسماعيل، النحو القرآني في ضوء لسانيات النص، ص:181.

أمام الدراسات اللغوية التي سلكت هذه الرؤية في مسارها لتبلغ مرحلة النضج في القرنين السادس والسابع الهجريين، فالزمخشري في تفسيره الكشاف كان ينظر إلى الأمر نظرة شمولية تعنى بدقة التراكيب ومعناها، وهذه الطريقة في تحليل النص القرآني ظلت منهجا يتبعه المفسرون¹.

يقول الجرجاني في عرضه للمعنى الذي ينجلي من الجملة: أن تقول: «المعنى ومعنى المعنى. تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر»².
فالدلالة الظاهرة تعني المعنى الذي يعطيه ظاهر الكلام، وهذا ما اصطُح عليه في الدراسات الحديثة بالبنية السطحية.

أما معنى المعنى (الدلالة الباطنة): فهي الدلالة التي تُؤدَى عن طريق المجاز والكنائيات والملاحن والإشارات، وما إلى ذلك، كقوله (رمتني بسهم ريشه الكحل) أي بنظرة من عين مكحولة، وقوله بمعاني غيرها من الجمل، كالتي تحمل معاني الوصف في النص الأدبي، حيث تُستخرج منها القواعد التحليلية، لأن تحليل النصوص يعتمد على الأسس السياقية الخاصة بها، وبما أن المعنى يتضح في السياق أكثر ما يتضح، كما أن جزءاً منه يتضح خارج السياق، فإن نتي(بعيدة مهوى القرط) أي طويلة العنق³، وهذا ما اصطُح عليه بالبنية العميقة.

ب- إمكانية تحليل الخطاب القرآني حسب القواعد التوليدية

إذا حاولنا استخراج قواعد النظرية التوليدية التحويلية من آيات القرآن الكريم وفق ما أقره الجرجاني وما توصل إليه المفسرون من تحليلات، فإننا نلاحظ براعة الأسلوب القرآني في مواكبة التطور اللغوي الراهن، نحو قوله تعالى: ﴿فَدَبَّحُوها وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة:71].

1- ينظر: المرجع السابق، ص: 53، 54.

2- عبد القاهر الجرجاني، دلال الإعجاز، 1/263.

3- فاضل السامرائي، معاني النحو، دار الفكر، عمان، الأردن. الطبعة الأولى: 1420هـ/ 2000م، ص: 19.

فجملته: (وما كادوا يفعلون) تحمل دلالة استئصال لاستقصائهم واستبطائهم، وأنهم لتطويلهم المفرط وكثرة استكشافهم ما كادوا يذبحون البقرة التي أمرهم الله بذبجها على لسان رسولهم، فما كادت تنتهي سؤالهم، وما كاد ينقطع خيط إسهابهم فيها وتعمقهم¹.

ومعنى الجملة باحتماله الحال، أي ذبجوها في حال تقرب من حال من لا يفعل، يشير إلى أنهم ذبجوها مكرهين أو كالمكرهين لما أظهروا من المماثلة، وبهذا يكون وقت الذبح ووقت الاتصاف بمقاربة انتفائه وقتا متحدا بحسب المقامات الخطابية، أما احتمال الاستئناف من الجملة فيدل على اختلاف الزمنين، أي فذبجوها عند إتمام الصفات، وكان شأنهم قبل ذلك شأن من لم يقارب أن يفعل².

إن معنى الجملة في هذا المقام أياً كان احتمال الحال أو الاستئناف، يدل على أخذ بني إسرائيل لأمر رسول الله بإكراه وتسوييف، فالتركيب النحوي للجملة أسهم في بلوغ المقصد البلاغي منها إذ الحال أو الاستئناف كلا الحالتين دل على المماثلة والعمل المكره والقيام بالفعل بعد أن أوشكوا على عدم القيام به.

ومن فخامة البلاغة القرآنية أن جاء النفي بقوله (ما كادوا) لاستحضار التعنت وقيامهم بالأمر بعد جهد كبير «فإن الذي يقتضيه اللفظ إذا قيل: لم يكذب يفعل وما كاد يفعل، أن يكون المراد أن الفعل لم يكن من أصله، ولا قارب أن يكون، ولا ظن أنه يكون. وكيف بالشك في ذلك؟ وقد علمنا أن كاد موضوع لأن يدل على شدة قرب الفعل من الوقوع، على أنه قد شارف الوجود، وإذا كان كذلك، كان محالاً أن يوجب نفيه وجود الفعل، لأنه يؤدي إلى أن يوجب نفي مقارنة فعل الوجود وجوده، وأن يكون قولك: «ما قارب أن يفعل»، مقتضياً على البت أنه قد فعل»³.

1- ينظر: الزمخشري، الكشاف، 152/1.

2- ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 557/1.

3- دلائل الإعجاز، 276/1.

ومن ذلك يظهر الأسلوب القرآني الفخم، إذ نفى مقارنة ذبحهم للبقرة بالفعل كاد مع أنه قد جزم قيامهم بالفعل في قوله: فذبحوها، وذلك يطلق العنان للتفكير في طريقة التزامهم أخذ الفعل المأمورين به مع ملازمة الظاهر، أي القيام بفعل الذبح، ولكن بعد مقارنة ألا يكون بشدة. فذلك يدفع السامع إلى الشعور بأن القيام بالفعل قارب ألا يكون، فيشعر أن القيام بالذبح من قبلهم كأنه لم يكن، وهذا الشعور مآله إلى قيامهم بالأمر مكرهين، ومن يقوم بالفعل المأمور عليه من الله عز وجل مكرهاً مُسَوِّفاً في نفسه حرج، الأخرى ألا يُحمد على ذلك. فالجملة التوليدية الفعلية لـ (ما كادوا يفعلون) هي: كادوا يفعلون. ثم تحوّلت بعنصر التحويل والزيادة إلى: ما كادوا يفعلون.

فالقرآن الكريم أخرج هذا الخطاب القرآني بأسلوب يتماشى مع حال الفاعلين في الآية ويجسد هذه الحال بدقة، إذ انتقل من العمق المنفي إلى السطح المثبت وبأسلوب النفي، وهذا من إعجاز القرآن الكريم لا غير، إذ القول كادوا يفعلون يثبت عدم قيامهم بالفعل وهي الجملة النواة لجملة (ما كادوا يفعلون)؛ لأن إثبات مقارنة الفعل ينفي وقوع الفعل، أما القول (ما كادوا يفعلون) فهو نفي لمقاربة وقوع الفعل أي إثبات وقوعه، حيث «إذا انتفت مقارنة الفعل انتفى عقلاً حصول ذلك الفعل ودليله " إذا أخرج يده لم يكذبها " ولهذا كان أبلغ من أن يقال " لم يرها " لأن لم ير قد يقارب الرؤية، وأما إذا كانت المقاربة مثبتة فلأن الإخبار بقرب الشيء يقتضي عرفاً عدم حصوله وإلا لكان الإخبار حينئذ بحصوله لا بمقاربه حصوله»¹.

ومن الأمثلة التي توضح ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿ قَالُوا يَا بَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتْعَيْنَا فَكَلَّهُ الذِّبُّ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ ﴾ [يوسف: 17]، أي بمصدق لنا في هذه المقالة على عدم تقصيرنا في أمره، ولو كنا عندك وفي اعتقادك موصوفين بالصدق والثقة لشدة محبتك ليوسف عليه السلام، فكيف وأنت سيء الظن بنا غير واثق بقولنا²، فقولهم (وما أنت بمؤمن لنا) خبر مستعمل في لازم الفائدة، وهو تنبيه بأنهم صادقون ويعلمون أن أباهم لا يصدقهم فيه، فلم يكونوا طامعين بتصديقه إياهم، والتقدير: وما أنت

1- محي الدين بن أحمد مصطفى درويش، إعراب القرآن وبيانه، دار الإرشاد للشؤون الجامعية، حمص-سورية، الطبعة الرابعة 1415 هـ، 481/5.

2 - ينظر: إرشاد العقل السليم، 259/4.

بمؤمن ولو كنا صادقين في نفس الأمر، أي نحن نعلم انتفاء إيمانك لنا في الحالين فلا نطمع أن نموه عليك¹. ولو الشرطية في مثل هذه المواقع تبين ما يفيد الكلام السابق من الحكم الموجب أو المنفي على كل حال مفروض من الأحوال المقارنة له، فإدخالها على أقوى الاحتمالات يدل على شدة منافاة الجزاء له، ليظهر بثبوته أو انتفائه معه، ثبوت أو انتفاء هذا الاحتمال مع غيره من الأحوال².

فما يبرزه الخطاب من خلال تقديم جواب الشرط هو تجريد ذهن المتلقي من أي متعلق معنوي قد يدفع نبي الله يعقوب عليه السلام إلى تصديق أبنائه، وقد استلزم ذلك طريقة تركيبية محكمة فاستخدام أداة الشرط (لو) لأن فيها من النفي ما يدعم النفي الذي يحدثه حضور الأداة (ما) المتصدرة لجملة الجواب، وتقديم الجزاء جاء لمعرفة علمهم بأن أباهم لن يصدقهم، فهو على سبيل الإخبار، وبما أن (لو) الشرطية تقتضي امتناع وقوع الجزاء لامتناع وقوع الشرط، جاء وروده قبل الشرط للتأكيد على انتفاء تصديقه لهم بأي حال من الأحوال وأشدّها لو كانوا صادقين، واستخدام (لو) الشرطية مع (ما) النافية كان فيه ما يدعم دلالة النفي المتصدر لجملة الجواب، ليحدث بذلك نفي مضاعف للتأكيد لحال عدم تصديقهم.

إن هذا التضافر بين أداة النفي وأداة الشرط أكسب جملة الشرط قوة دلالية وجمالية تمثلت في نفي تصديق يعقوب عليه السلام لأولاده بقيد اتّصافهم بالصدق، وهذا التقييد في الحقيقة هو تقييد عام لا يتعلق بهذا الشرط وإتّما كانت دلالته أن وقوع هذا الشرط في نفس أبيهم غير وارد، فهم عنده كاذبون ولو صدقوا، ومن ذلك كان وقوع الجزاء غير وارد.

ولأن المراحل الدلالية التي مرّ بها هذا السياق أكسبته هذه الدلالة القوية التأكيدية، إذ المعنى الباطن لهذه الآية هو: كنا صادقين، أنت بمؤمن لنا.

حيث أنّ هذا السياق المثبت الذي يدلّ على أنّهم يتّصفون بالصدق والذي يدعم صدقهم بكلا الجملتين التأكيديتين في تصورهم "هم" لأنه غير وارد في تصوّر أبيهم. عند تحويله إلى السياق المنفي المقيد بالشرط يصير نفيًا تأكيدياً، فأن يصفوا أنفسهم بالصدق يستلزم أن يؤمن لهم أبوهم، وبالتالي عدم تأمين يعقوب عليه السلام لهم نفي ترجيح نظره في أمر صدقهم،

1 - ينظر: التحرير والتنوير، 237/12.

2 - ينظر: إرشاد العقل السليم، 295/4.

ولهذا قدّم الجواب "وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين" على جهة الإقرار لا على جهة الرجاء، حيث امتنع المعنى الشرطي في الماضي ما اقتضى عدم تحقق معناه في الزمن السابق والزمن اللاحق.

وهكذا فإنّ تحوّل الجمل القرآنية من المعنى الباطن إلى المعنى الظاهر لا يتعارض ومبادئ النظرية التوليدية التحويلية المطروحة، بل الأساليب القرآنية التي تنطوي على قواعد التحويل كالترتيب والذكر والحذف والزيادة، تبلور السمة المفتاحية لفهم النص القرآني الذي يحتضن هذه الأساليب ويُحوّل استجابة المتلقي إلى وسيلة يفهم بها المعنى الشامل للخطاب القرآني.

حيث أن وظيفة الخطاب تُوضّح تصنيفه بالنص الذي يتكوّن من الجمل المتتالية، كما أنّ السياق يلعب دوراً في هذه الناحية يتمثل في درجة توضيح وظائف الجمل.

وبما أنّ التفاعل بين النصّ والقارئ يتولّد عن التحليل اللغوي لتراكيب النصّ، وما يجد لها هذا القارئ من دلالات تمييزية، ليكون التحليل هو ما يُحدِث المفارقات الخاصة بنصّ من النصوص. فإنّ تحليل الخطاب يتمثل في الاستعمال الفعلي للغة، لأنه يعتمد على الإمكانيات اللغوية والدلالات الفكرية التي يتمتّع بها كل من القطبين الفاعلين في العملية التواصلية أي كلّ من المُلقّي والمتلقي.

ج- إمكانية تحليل الخطاب في ضوء لسانيات النص

من الواضح أن المنهجية التي تفتنيها لسانيات النصّ في التحليل لها أن تمنحنا فرصة القبض على الخطاب كممارسة تفاعلية، وتقريبه أكثر ما يكون إلى الدراسة العلمية لأنها تتطلب النظر إلى دلالاته الظاهرة والخفية، لما تدعو إليه من تجاوز للدراسات اللسانية الجمالية بمختلف توجهاتها (البنوية، التوزيعية، الوظيفية، التوليدية التحويلية...)، لأنّ اللسانيات الجمالية تبقى قاصرة في حل مسائل التواصل اللغوي.

إنّ لسانيات النصّ تتبّع منهجية تقوم على التفكيك والتركيب. بمعنى أن الباحث لا بد أن يفكّك النصّ إلى مقاطع وفقرات ومتواليات ضمن الوحدة الكلية للنصّ، وبعد ذلك يتمّ تحديد تماسك الجمل بالبحث عن أدوات الاتّساق اللغوية، ثم فهم بنية النصّ اللغوية في سياقها التواصلية من جهة، وربطها بالسياق الذهني للمتلقي من جهة أخرى، حيث تدرس مجموعة من القضايا التي لها علاقة وثيقة ببناء النصّ، مثل: الربط، والاتّساق، والانسجام، والنسيج النصي،

والروابط التركيبية والدلالية، والوحدة الموضوعية والعضوية، والسياق النصي، وتواشج الألفاظ والبنى النحوية¹.

فلو تأملنا قصيدة الشاعر عبد يغوث بن وقاص الحارثي، وهو شاعر وفارس جاهليٌّ يمنيٌّ، كان سيّد قومه بني الحارث بن كعب، وفي يوم الكلاب الثاني كان قائدهم، وقد أُسر في ذلك اليوم²، وكانوا قد شدوا لسانه خوفاً من الهجاء، فعاهدتهم فأطلقوه لينوح على نفسه، فصنع هذه القصيدة، وعرض عليهم في فدائه ألف ناقة، فأبوا إلا قتله فقال³:

أَلَا لَا تَلُومَانِي كَفَى اللَّوْمَ مَا بِيَا ... وَمَا لَكُمْ فِي اللَّوْمِ خَيْرٌ وَلَا لِيَا
أَلَمْ تَعْلَمَا أَنَّ الْمَلَامَةَ نَفْعُهَا ... قَلِيلٌ وَمَا لَوْمِي أَخِي مِنْ شِمَالِيَا

نجد أنه من العسير فهم المغزى العام لأبياته دون ربطها بالسياق العام الذي وردت فيه، حتى ولو كان تحليل الجمل من شأنه فكّ الشفرات التي تنطوي عليها، إلا أنه يبقى قاصراً دون معرفة ظروف الإنتاج التي أحاطت بقائلها، لأنّ معرفة حال عبد يغوث بعد أن أسرته بنو تميم، ورفضوا فداءه نفسه، وربطوا لسانه خوفاً من هجائه لهم، وهو في حال الأسر هذه التي تدلّ عموماً على الذلّ والحالة الرثّة لسيّد مثله، ترمي مباشرة إلى أن فحوى القصيدة مفادها الرثاء.

كما أن الحكم على جودتها تقاس بحال صاحبها الذي لم تمنعه مصارعة المنية من سبك أبيات بهذه الدقة والجمالية، ورد في البيان والتبيين أن «أبا عثمان قال: وليس في الأرض أعجب من طرفة بن العبد وعبد يغوث، وذلك أنا إذا قسنا جودة أشعارهما في وقت إحاطة الموت به لم تكن دون سائر أشعارهما في حال الأمن والرفاهية»⁴.

أضف إلى ذلك أن النظر إلى التحليل باعتباره طريقاً للوصول إلى التركيب، لأنّ القصيدة وقد وصلتنا في صورتها المركبة هذه، يفرض علينا تحليلها إلى أصغر مكوناتها وعناصرها حتى يمكن الوصول إلى دلالات هذا السياق المركّب، من خلال التراكيب والدلالات والانسجام الذي يوضّح العلاقات التي تجمع المتواليات ببعضها.

1 - ينظر: جميل حمداوي، محاضرات في لسانيات النص، الطبعة الأولى 2015م، ص: 60.

2- ينظر: ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، الطبعة: الخامسة، 1401 هـ - 1981 م، 206/2.

3- المصدر نفسه، 193/1.

4- البيان والتبيين، 184/2.

قد استفتح عبد يغوث قصيدته بالنهي عن الملامة قوله: " ألا تلوماني"، و"ألا" لاستفتاح الكلام فبقوله لا تلوماني «نهى عاذليه عن لومه يقول ما نزل بي من الهم قد زاد على اللوم فإذا لمتماني بعد وقوع الحادثة لم يجد لومكما نفعا ولم تنفعا به والملامة بعد وقوع المكروه نفعها قليل فلا تلوماني على ترك الحزم والتأهب لوقوع الحادثة فإني لا ألومكما على تخاذلكما وتأخركما عني فليس أخلاقي لوم الإخوان وشمالي أخلاقي»¹.

فأسلوب النهي بالأداة "ألا" التي تفيد التنبيه، الغرض منه استنكار لومه وهو على حافة الموت، ثم إن اللوم كما أشار لا خيرَ فيه، وكأنه يشير إليهما أن يتحليا بصفاته وهي الابتعاد عن اللوم، في قوله: " وما لومي أخي من شماليًا"، والملاحظ أن الشاعر يعتمد تكرار المركب الدال على فعل اللوم " تُلوماني، اللوم، الملامة، لومي"، للتنبيه على شدة استيائه من لومهما له، ما يكسب المعنى مزيدا من التضخيم لسوء ما وقع له، وتصبح صفة اللوم بالذات غاية في السوء، فتكرار السمات السياقية في النص تحافظ على التجانس الدلالي له، كما أن هذا التكرار يؤكد على معنى سياقي واحد وهو أن لا سبيل للنجاة له.

وإذا تمعنا في البيتين جيدا وجدنا عبد يغوث ينهل من كثير من الأساليب البلاغية كالتنفي: "وما لكما في اللوم خير ولا ليا"، ثم بالاستفهام: "ألم تعلمنا أن الملامة نفعها قليل"، وهذا الاستفهام يفيد التقرير والإرشاد بحكم نتيجة الملامة، وهذا التعدد في الأساليب يوحي بالحالة النفسية الرثة التي آل إليها. فالانفعال بالمعنى دفع بالشاعر إلى تكرار فكرته مستعينا بعدة أساليب.

ثم يواصل عبد يغوث رثاء نفسه قائلا:

فِيَا رَاكِبَا إِمَّا عَرَضْتَ فَبَلَّغْنَا ... نَدَامَايَ مِنْ نَجْرَانِ أَنْ لَا تَلَاقِيَا

أَبَا كَرِبٍ وَالْأَيْهَمَيْنِ كَلَيْهِمَا ... وَقَيْسًا بِأَعْلَى حَضْرَمَوْتَ الْيَمَانِيَا

فبعد أن خلص من نهي صاحبيه عن ملامته، ينتقل للبحث عن من ينقل خبره إلى أهله وقومه، ويتضح ذلك من نداء النكرة غير المقصودة في قوله: "فيا راكبا"، يبحث بذلك عن رجل راكب يبلغ قومه خبره، وقد «أغرب أبو عبيدة حيث قال: أرَادَ يَا رَاكِبَاهُ لِلنَّدْبَةِ فَحَذَفَ

1 - أبو منصور ابن الجواليقي، شرح أدب الكاتب لابن قتيبة، تقدم: مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، 139/1.

الْهَاءَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: يَا أَسْفَا عَلَى يُوسُفَ مَعَ أَنَّ الثَّقَاتَ رَوَوْهُ بِالنَّصْبِ وَالتَّنْوِينِ إِلَّا الْأَصْمَعِي فَإِنَّهُ كَانَ يَنْشُدُهُ بِلَا تَنْوِينٍ. كَذَا نَقَلَهُ ابْنُ الْأَنْبَارِيِّ فِي شَرْحِ الْمَفْضَلِيَّاتِ»¹.

وهذا التحليل راجع لظروف الإنتاج وأحوال المقام التي حُبكت من خلالها هذه القصيدة، فاعتبار أبي عبيدة أن عبد يغوث بقوله: فيا راكبا، أراد الندبة "يا راكبا" ما هو إلا تحليل ناجم عن حالة عبد يغوث المأساوية والتي تستدعي الندبة حتى ولو لم يُصرح بها.

إن من نتائج النظر إلى السياق ملامسة دلالات جديدة على المكونات التحليلية، لأن الظواهر السياقية لها أهمية في تحديد المعنى الذي يُدلي به الخطاب، بينما تعمل التراكيب على تقديم تحليل دلالي للخطاب لا يتمحور فقط حول تحليل مدلول الجمل، وإنما يتكئ على حيثيات الواقعة المحكية وسبب انتقاء تراكيب دون غيرها، ليكون الخطاب بذلك ذو سمة تعبيرية هادفة. وهذا الدور المهم الذي تُولى لسانيات النص للسياق في التحليل، هو ما خوّلها لمنح التحليل الخطابي سمة الانفتاح أمام الدراسات الأسلوبية.

قد كانت الرغبة في تبني منهج عقلي في دراسة اللغة، سبب نشوء طريقة جديدة عند علماء اللغة الأمريكيان، أطلقوا عليها اسم: علم اللغة التحويلي Transformational Linguistics وقد رفضت هذه المدرسة الجديدة كثيرا من الأسس التي ارتضتها المدرسة البنيوية، حيث كانت المدرسة البنيوية تتخذ من النصوص اللغوية موضوعا لدراستها، على حين اتخذت المدرسة التحويلية من قدرة المتكلم على إنشاء الجمل التي لم يكن سمعها من قبل، موضوعا لها. كما كان البنيويون يحاولون بدراساتهم القيام بتصنيف عناصر اللغات، بينما جعل التوليدون تعيين القواعد النحوية الكامنة وراء بناء الجملة هدفا لهم².

كما أولى البنيويون أهمية كبيرة لوظيفة اللغة، باعتبارها المادة الأساسية في صناعة النصوص، ومع العلم بأن اللغة ليست وعاءا جامدا بل لكل مجتمع ذاكرته اللغوية التي تميّزه عن غيره، نجد أن لسانيات النص تُسهم بشكل جلي في تخطّي هذه العقبة من خلال تحليل يعتمد على السمات والخصوصية التي يتمييز بها كل نص عن غيره، لأن البنيوية بذلك قد حاولت

1 - عبد القادر بن عمر البغدادي، خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الرابعة، 1418 هـ - 1997 م، 195/2.

2 - ينظر: رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة: الثالثة 1417 هـ - 1997 م، ص: 187.

القبض على القواعد التي تسير البنية اللسانية للخطاب، ما يعني أن هذا المنهج لا يبحث في القضايا الفردية وإنما يُؤلّي أهمية للعلاقات التي تربط بينها.

ومع أن البنيوية بأفكارها الجديدة استطاعت إلى حدّ بعيد مجاوزة التصورات التي عجزت عن تحليل الخطابات الأدبية والكشف عن السرّ الذي يمنح هذا الخطاب استمراريته، لأن تفرقة دي سوسير بين اللغة والكلام هو ما ولّد تلك النظرة لدى البنيويين والتي تعتبر أن «المتكلم ينتقي خطاباته على حسب اختياره من تلك الطاقة المختزنة في الذاكرة "اللغة" وفيها يكون انتقاؤه لما يناسبه، وعليه فالأسلوب هو دراسة تلك الاختلافات، وتحليل أنماط التباينات»¹، إلا أن الخروج من دائرة النظام اللغوي إلى دائرة النطق الكلامي، الذي يعتمد على الوظيفة التحليلية والمعنى المعجمي للكلمات، لا يتعدى بلوغ المعنى اللفظي للسياق.

فالربط بين العلاقات التي تجمع متواليات النص تفضي إلى معناه الظاهر، ما يعني أن الاستغناء عن معنى المقام غير وارد، لأن الوصول إلى معنى النص الدلالي يرتبط بشكل وثيق بالقرائن الحالية التي تنعكس عن المعنى الاجتماعي. فالمقام ما هو إلا حصيلة الظروف الطبيعية والاجتماعية المحيطة بالنص.

وربما كان إسقاط دور السياق في تحليل الجمل هو ما جعل من التوليدية التحويلية تبقى قاصرة في تقديم منهجية منفتحة أمام تحليل الخطابات، لأن الدراسة التركيبية التوليدية والتحويلية، والتي تتضمن نظاما من القواعد يقدم تفسيراً لكل البنى التركيبية المكوّنة للغة، تجزأ هذا النظام إلى المكونات التالية:

1- المكوّن التركيبي: يعد المكوّن التوليدي الوحيد كما أقرّ نعوم تشومسكي، الذي يفرد لكل جملة بنية عميقة والتي تمثّل التفسير الدلالي للجملة، وبنية سطحية تفسر التمثيل الفنولوجي للجملة.

2- المكوّن الفنولوجي: وهو المكوّن الذي يحدّد الشكل الصوتي للجملة المولدة في المكوّن التركيبي.

1- عيد رجاء، البحث الأسلوبي معاصرة وتراث، الإسكندرية، منشأة المعارف/1993، ص:48.

3- المكوّن الدلالي: يتمثل دوره في التفسير الدلالي للبنى التي يولدها المكون الأساس¹. إن افتراض أن البنية العميقة تمثل التفسير الدلالي للجملة يعني أن دلالتها لا تتغير، بل تبقى هي ذاتها في الجملة التي تمثل البنية السطحية، باعتبارها تمثل التفسير الفنولوجي فقط، حتى بعد إدخال عناصر التحويل عليها كالذكر والحذف والزيادة والترتيب. وعلى الرغم من أن نظرية نعوم تشومسكي قد أسهمت بشكل كبير في إيجاد تفسير للعلاقات التي تجمع التركيبات العميقة والسطحية، إلا أنها هي الأخرى لم تمنح السبيل لمحاورة حدود الجملة إلى النص، فمن خلال منظور هذه النظرية «التركيب الواحد يمكن تحويله إلى عدة تراكيب على المستوى السطحي، ولكنها تعني في النهاية الشيء نفسه المعني بالتركيب الأول»². فإذا عدنا إلى قول عبد يغوث الحارثي:

"أَلَا لَا تُلُومَانِي كَفَى اللُّومَ مَا بِيَا .. وَمَا لَكُمْ فِي اللُّومِ خَيْرٌ وَلَا لِيَا"

وقمنا بتحليله وفقا لمبادئ التحويلية، فسيستدعي ذلك الرجوع إلى البنية العميقة لهذه الجمل، أي بحذف الزيادات وإعادة التراكيب إلى ترتيبها الأصلي المتفق عليها في نظام اللغة، وذكر ما تم حذفه فتصير البنية العميقة كالتالي:

تُلُومَانِي أَنْتَمَا كَفَى مَا بِيَا اللُّومَ ... لَكُمْ أَنْتَمَا فِي اللُّومِ خَيْرٌ وَلِيَا.

من خلال حذف أداة النهي وأدوات النفي، وبتقديم "ما" التي تعتبر فاعلا مؤخرا على "اللوم" الذي يعتبر مفعولا مقديما، نحصل على الجمل النواة في حالة الإثبات التي استقى منها عبد يغوث أبياته، لأن لوم صاحبيه له وهو في هذه الحال، ظنا منهما أن في الملامة تنفيس، أنتج هذه البنية السطحية التي تحمل دلالة النهي والنفي والتي تُوحى بنفس الدلالة التي تحملها الجمل المثبتة، أي دلالة المآل السيئ الذي يلام الإنسان إذا أودى بنفسه إليه.

1- ينظر: أحمد حساني، مباحث في اللسانيات، ديوان المطبوعات الجامعية -الساحة المركزية- بن عكنون - الجزائر، طبعة 1999م، ص:127، وص:131،130.

2- اتجاهات البحث الأسلوبي، اختيار وترجمة وإضافة: عياد شكري، الرياض، دار العلوم، الطبعة الأولى/1958، ص:19.

وبذلك تصبح البنيتان العميقة والسطحية هما الأساس الذي يُمدُّ الجملة بالمعنى، فمن الناحية العلمية للغة التي تخضع للتعقيدات، تُيسَّر هذه الطريقة في التحليل التفسيري الموضوعي للتركيبات السطحية والعميقة أي بلوغ المعنى الأصلي للحمل، بينما يبقى التحليل الأدبي في مواجهة التحدي الكبير الناتج عن فهم المقامات المختلفة التي تقع في إطار العلاقات الاجتماعية والعقلية والذوقية والتي تعكس ثقافة أبناء البيئة ذاتها.

وهذا ما يُكسب منهج لسانيات النص في التحليل صفة الشمولية، لأنها تولي أهمية لكل من النص ومركباته والقارئ وأحواله والسياق وظروف إنتاج هذا النص.

ولو تتبعنا الدراسات العربية نجد أن علماء العربية قد أكدوا على التفاعل بين المتكلم والمخاطب والنص، وهو وجه من أوجه التماسك الدلالي النصي¹.

وهذا ما جعل لكل من المخاطب والمتكلم دوراً تأثيرياً واشتراكياً في العملية التواصلية لديهم، لأن المتلقي يستعين في فهمه للخطاب بالذخيرة اللغوية المشتركة بين هذين القطبين الفاعلين في عملية التخاطب، إذ أنه «لما كان المخاطب مشاركاً للمتكلم في حال معنى الكلام، إذ الكلام مبدأه من المتكلم ومنتهاه عند المخاطب، ولولا المخاطب ما كان كلام المتكلم لفظاً مسموعاً ولا احتاج إلى التعبير عنه»².

ما يدلّ على الوعي التام من قبل العلماء العرب بمسألة التلقي وإبراز العلاقة التفاعلية التي تجمع بين المتكلم والمخاطب، لأن انتباه هذا المخاطب إلى عناصر السلسلة الكلامية، يدفع به إلى تحليلها وبالتالي يبلغ دلالاتها.

و من خلال الرجوع إلى باقي أبيات قصيدة عبد يغوث وجدناه يُلقئها متأملاً ممن يسمعها أي المتلقي أن يشعر به ويتأثر بحاله، وهذا ما يفسر مراعاته لأحوال المخاطب في كثير من الأحيان رغم مرارة حاله :

1- ينظر: صبحي إبراهيم الفقي، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دار قباء، القاهرة، الطبعة الأولى، 1431هـ/2000م، 1/132.

2- ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1/176.

حَزَى اللهُ قَوْمِي بِالْكَلابِ مَلامَةً ... صَرِيحُهُمْ وَالْآخِرِينَ الْمَوَالِيَا
ولو شئتُ نَجَّتِي مِنَ الْخَيْلِ نَهْدَةً ... ترى خَلْفَهَا الحُوَّ الْجِيَادَ تَوَالِيَا
ولكنني أَحْمِي ذِمَارَ أَبِيكُمْ ... وكان الرِّمَّاحُ يَخْتَطِفُنَ الْمُحَامِيَا
أَقُولُ وقد شَدُوا لِسَانِي بِنِسْعَةٍ ... أَمْعَشَرَ تَيْمٍ أَطْلَقُوا عَنْ لِسَانِيَا
أَمْعَشَرَ تَيْمٍ قد ملكتم فأسجحوا ... فإن أَخَاكُمْ لم يَكُنْ مِنْ بَوَائِيَا
فإن تَقْتُلُونِي تَقْتُلُوا بِي سَيِّدَا ... وإن تُطْلِقُونِي تَحْرُبُونِي بِمَالِيَا

في هذا الخطاب نجد علامات التلاحم والتناسق النصي، كما تبدو عناصر الربط في هذه القصيدة واضحة، إضافة إلى انتقاء وتخيير تراكيب وأساليب ذات سمات تعبيرية دقيقة.

حيث يختار الشاعر في النماذج السابقة، ذكر موقعة أسره أي "الكلاب"، وذكر قومه والحلفاء المنضمين إليهم لما لهذا الذكر من فائدة في التخفيف من غربته، إذ يُنْفَسُ الغريب عن نفسه بذكر الأهل. كما يُذَكِّرُ بمكانته فيهم بقوله "أحمي ذمار أبيكم" التي تدل على أنه كان حريصاً في الحفاظ على أمنهم، حيث أكدها باستعارته " وكان الرماح يختطفن المحاميا"، التي تصور شجاعته فكأنه كان وحده من يواجه الرماة الغزاة فلا يستطيع ذلك غيره. وهذا الافتخار بشجاعته جعله يعيد إلى ذكر الخيل التي تُمثل مشهد الحرب وألنها قديماً.

وفي هذا دليل واضح على مراعاة أحوال المخاطب فهو وإن كان يرثي نفسه لم يُثْنِ ذلك على الافتخار بها، لما عُرف عن العرب من شهرة في الفخر وذكر المكارم، فهو لم يخرج عن هذا العرف الاجتماعي. رغبة منه في جعل السامع لهذا الخطاب يتذكر مكانته الكريمة ولا يحتقره لما بلغه من حال الأسر والذل.

وحين يواصل عبد يغوث قصيدته بقوله:

(أَقُولُ وقد شدوا لِسَانِي بِنِسْعَةٍ: ... أَمْعَشَرَ تَيْمٍ أَطْلَقُوا عَنْ لِسَانِيَا)

إنما ينبه الذهن إلى المعاملة السيئة التي تلقاها من أسريه، ما يدل على استهجانته لذلك، فهُمُ قد ربطوا لسانه مَخَافَةً أن يهجوهم، فحاول أن يرفق قلوبهم عليه بقوله:

أَمْعَشَرَ تَيْمٍ قد ملكتم فأسجحوا ... فإن أَخَاكُمْ لم يَكُنْ مِنْ بَوَائِيَا

وهو بذلك يُؤمّنهم من هجائه، وكأنه يقول كيف أهجوكم وقد ملكتم أمري، وقد أكد عهده لهم باستخدام النداء الذي يحمل في طياته دلالة التعجب "أمعشر تيم"، ثم ينفي عن نفسه الأخلاق السيئة بقوله "إن أحاكم لم يكن من بوائيا".

ما يُوضّح لنا أن الانسجام الملموس بين الأبيات واستخدام الأساليب والتراكيب الهادفة، من شأنه أن يُوجّه ذهن المخاطب لفهم الدلالات والمعاني التي يُوحى بها الخطاب، عن طريق تفكيك التراكيب والربط بين الجمل، كما يُساعده على بلوغ الحالة الشعورية للمُلقّي فيتفاعل معه ويتأثر به، لأن تضافر العناصر المنتجة للخطاب تقود بالضرورة لفهم دلالاته.

ولذا نجد "ريفاتير" يؤكد على الوحدة الدلالية للعمل الأدبي فيقول: «لا نستطيع فهم التدلّال إلا عندما نتحقق من مكان النص الذي ندركه الآن بصفته دليلاً كلياً واحداً "دليلاً معقداً شكلياً ولكنه أحادي المعنى" داخل نسق، مادام لا يمكن عزله دلالياً طبعاً، فليس الدليل إلا علاقة بشيء آخر، وهو لن يدلّ ما لم يكن قابلاً لأن يترجم من مكوّن إلى مكوّن في شبكة، ونتيجة الوجود الخفي للنسق هي أن على كل سمة دالة في القصيدة أن تقبل الربط بذلك النسق»¹.

وهذا ما يجعل من المتلقي كاتباً جديداً للنص. لأن تأثره بالنص يُولّد استجابة لديه تعمل بدورها على إثناء الإبداع الذهني لديه، ما يُوسّع المحيط الدلالي لهذا النص لديه بحسب نسبة تأثره ونسبة رصيده المعرفي.

وباعتبار لسانيات النص تبدي أهمية كبيرة للمُخاطب، لم تُغفل عملية استخراج المقاييس الحجاجية، لأن الخطاب الحجاجي يظهر في صورة قاعدة ذات إلزام قولي تعتمده النظريات الحديثة في طرائق الإقناع والتأثير، فيعتمد تحليل الخطاب على ما يحمله من حجج وبراهين.

1- ريفاتير مايكل، دلالات الشعر، ترجمة: محمد معتمد، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة/1997م، ص: 20، 19.

ونجد أن نظرية الحجاج عند شارل بيرلمان 1958م تُؤلّي عناية خاصة لبلاغة الحجاج في الروافد الإعلامية والكتابات الفنية التي لا يلتقي فيها كل من المرسل والمتلقي، فالتراث المنطقي وأساليب الحجاج القضائي، والاعتناء باللغة التواصلية، وكذا الاهتمام بالشكل البلاغي يمنح الخطاب الحجاجي ملمحا أسلوبيا فريدا¹.

ولما كانت مسألة الإقناع مهمة لدى معظم الاتجاهات الحجاجية الحديثة، فقد وجد بيرلمان أن صاحب الحجاج لا بدّ من أن تكون له طريقة يتميّز بها عن غيره ليبلغ مقصد العملية التواصلية أي الإقناع، وهي وظيفة الخطاب الحجاجي، ما يجعل من المستمع طرفا فاعلا في نسبة الإقناع التي حقّقها المُلقّي. حيث يعرف بيرلمان الحجاج بقوله: «درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان بالتسليم بما يُعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم»²، إذن العملية الحجاجية للخطاب تعتمد على عنصر إقناع المتلقي والتأثير فيه، وضرورة إشراكه في العمل الذي يُشحّد له بالحجج.

وبناء على ذلك فإنّ لسانيات النّص تتفق بشكل كبير مع ما أدلت به النظريات الحجاجية، حيث يجب توجيه النظر إلى قطبي العملية التواصلية وفق معايير التفاعل الإيجابي أو السلبي بينهما، وهو ما يجعل من تحليل الخطاب محل الإمكان، لأنه يقوم على الكيفية التي يُعبّر بها المنشئ، وهو يُبنى على أسس تجعل من المتلقي عنصرا فاعلا.

إن تحليل الخطاب هو ما يمنحه تلك القدرة على إحداث المفارقات الذهنية لدى المتلقي، وفي لسانيات النّص على وجه الخصوص يكتسب التحليل مرونة لما تعتمد منه من منهجية تتكئ على تأثيرات النّص على القارئ، والاهتمام بالدور الجوهرية الذي يلعبه السياق، وتحليل التراكيب وفق نظرة كلية تُعنى بالترابط والانسجام بين مكونات النّص، وبذلك فإنّه في ظلّ لسانيات النّص يملك الخطاب فرصة تحليلات متعدّدة وذات منهجية معقولة. وهكذا فقد كان للسانيات النّص جهودها المتميّزة في تحليل الخطاب وصوغه كمناسبة تعبيرية هادفة.

1- ينظر: سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى 2008م، ص: 104، 105.

2- المرجع نفسه، ص: 107.

د- إمكانية تحليل الخطاب القرآني وفق الاتجاه التفكيكي

من خلال التقدّم الحاصل في الدرس اللساني الحديث، ومن خلال تلك العلاقة الملموسة بين النصّ والقارئ في عملية القراءة والتلقي، باعتبار القراءة عملية دينامية فعّالة، فإن نظرية التلقّي التي لفتت الانتباه إلى القارئ بوصفه طرفاً مهماً في عملية القراءة وعملية تحليل الخطاب، تعدّ من بين القضايا الحديثة التي نادى بإعادة قراءة القرآن وتفكيك نصوصه وفق رؤية حديثة متقدمة، وبناءً عليه فقد حاول بعض المحدثين المتأثرين بأراء المستشرقين الترويج لهذه الفكرة، يقول نصر أبو زيد في هذا الصدد: «إنّ النصّ القرآني في حقيقته وجوهره منتج ثقافي؛ والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهيةً ومتفقاً عليها، فإنّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنصّ يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكّر من ثمّ إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النصّ»¹.

وهذا يعني جعل تفكيك الخطاب مجموعة إسقاطات، تنزّل على النصّ القرآني، لتعكس آراء الأفراد وفهمهم الخاص، ومن بين النقاد المحدثين الذين سعوا لإعادة قراءة وتأويل النصّ القرآني نجد الناقد الجزائري محمّد أركون، الذي جعل من قراءة القرآن وتفكيكه سيميائياً فرصة تمنح الحرية في الرّبط بين الأفكار والتّصورات انطلاقاً من نصوص: «مختارة بحريّة من كتاب طالما عاب عليه الباحثون "فوضاه" ولكنّها الفوضى التي تحبّد الحريّة المتشرّدة في كلّ الاتجاهات... قراءات جديدة من أجل الخروج كلياً وهائياً من كلّ البلاغيات التّعسفية، ومن كلّ التّركيبات المنطقية الاصطناعية، ومن كلّ الأنظمة الخادعة المفروضة بعد فوات الأوان من قبل الجماعات الفقهيّة اللاهوتية التّبجيلية»².

والظاهر من قوله أنّه يضع بعض المنطلقات حول تفكيك النصّ القرآني، حيث يجعل منه نصّاً عادياً لا اختلاف بينه وبين باقي النصوص، ما يعني أنّه يُسقط ميزة القداسة عن القرآن، فيتيح له ذلك نقد المضامين والمحتويات من خلال تفكيك الخطاب وتحليل الشكل البنائي له.

1- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ص: 24.

2- محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، 1999، ص: 76.

وهو بهذه الصورة يستطيع التعامل مع النص بوصفه كينونة مستقلة، ويُنظر إليه دون مراعاة مقام المُخاطب وسياق الحال.

فالمنهج البنيوي في تحليل النص، يتوجه نحو عزل النص عن سياقاته الخارجية، كما تعزله عن مؤلفه، أي تلك الدعوة الصريحة لموت المؤلف، وهو ما لخصه رومان جاكسون في أنّ موضوع الأدب ليس الأدب بل الأدبية، أي العوامل التي تجعل العمل الأدبي أدبياً، فحصرها بذلك اهتمامهم في نطاق النص، وسكنوا عن كل ما يمكن أن يتصل به اتصالاً مباشراً أو غير مباشر من عوامل نفسية أو اجتماعية قد يدلّ عليها ذلك النص، وقد تكون تضافت فكانت سبباً في وجوده¹.

نجد أن المنطق الذي تعامل به محمد أركون مع النص القرآني من عزله عن مصدره الأول وسياقاته كأسباب النزول، هو تمام ما يطغى على الفكر البنيوي والألسني والفلسفي المعاصر. ولكن عزل النص عن مؤلفه وعن سياقاته الخارجية حتى ولو كان مجرد نص أدبي يدفع بالضرورة إلى محاصرة هذا النص في زاوية تتمحور حول استنطاق مدلول اللغة، فكيف به إذا كان القرآن العظيم.

ومن المعلوم أن الجاز يحتل دوراً كبيراً في الدراسات الأدبية، لما يملكه من قوة تقلل من معيارية اللغة وضبطها للمعاني، فتصبح اللغة بذلك مجرد إشارات يتحكم بها الإنسان كيف يشاء في المنهج الأدبي. وهو ما ركز عليه محمد أركون فراح يسلط الضوء على مسألة الجاز في القرآن الكريم وتلك الصّراعات التي قامت بين الفرق الإسلامية بمختلف أنواعها يقول: «إنّ التركيبة الجازية للخطاب القرآني ليست فقط مجرد تصعيد للواقع أو اعتلاء به، وليست أيضاً مجرد حليلة أدبية أو تزويق أسلوبية جذاب يظلّ مع ذلك مادياً ومباشراً وذا دلالة معنوية، إنّها ليست كلّ ذلك فقط، كما أراد أن يوهننا التفسير الإسلامي الكلاسيكي، وإنّما هي عبارة عن تحريك للحياة والوجود بواسطة إمكانات اللغة الجمالية والفنية»².

1- ينظر: المسدي عبد السلام، الأسلوبية والأسلوب: نحو بديل الألسني في نقد الأدب، ليبيا، تونس: الدار العربية للكتاب، 1977م، ص: 89.

2- محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ترجمة وتحقيق: هاشم صالح، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع ومنشورات مركز الإنماء القومي، 1990، ص: 25.

إن قراءة نص القرآن الكريم في رأيه تستدعي التخلص من كل المعايير والضوابط التي تحول دون بلوغه الفكر الحدائثي، أي التحرر من سلطة النص المقدس، فهو بذلك قد جعل من القرآن الكريم وسيلة لصنع تصورات خاصة، وهكذا يبدو لنا بوضوح أن تطبيق المنهج التفكيكي على القرآن الكريم، ركيزة أساسية في تحقيق القراءة العلمانية للخطاب القرآني. نلمس أن ما عمل عليه محمد أركون خلال دعوته إلى إعادة قراءة النصّ القرآني وفق منهج التحليل البنيوي والتفكيكي والتي لاقت رواجاً لدى فئة العلمانيين، ما هي إلا محاولة فاشلة لبلوغ منهج جديد لتفسير القرآن الكريم، وهذا لا يعني رفضنا للمناهج اللسانية الحديثة، فقد رأينا أن من بين المناهج الأكثر مصداقية في تحليل الخطاب منهج لسانيات النصّ وما تتميز به من نظرة شمولية للموضوع.

المبحث الثالث: الخطاب المنطقي في القرآن الكريم

إن المثل الأعلى في كلّ مبدأ وصورة يتولّد من اللّغة، فحتى يستطيع العقل أن يُوظّف هذه اللّغة بطريقة فعّالة، لا بدّ أن تظلّ الأفكار التي تُرسلها منظوية على الحقائق الواقعية والمجدية، كما أن المُثُل العليا البتاءة يجب أن تكون موصولة بكفاح العقل المنطقي، لأن المجتمع القومي يقوم على وحدة المبادئ والأعراف وبالتالي وحدة العقول، ويمكننا أن نقول بأن اللّغة تلعب دوراً كبيراً في حدوث فروق بين العقليات البشرية، ما يُحدث تبايناً ملحوظاً بين المجتمعات، حتى وإن كانت تدين نفس الدين.

وهذا المبدأ لا يتحقّق في لغة الخطاب القرآني باعتباره خطاباً موجّهاً للبشرية كافة، فلا يمكن للعقل البشري أن يصطدم باعتراضات مبدئية بين ثنايا الخطاب القرآني. لأن القرآن الكريم أخرج للوجود لغة تفرض نفسها على جميع العقول، بأسلوب فنيّ يعمل على تحقيق العقيدة السليمة وتوجّهه يجاري التطور اللغوي.

والواقع أن ارتباط التفكير الإنساني باللّغة بعري وثيقة، هو ما جعل القرآن الكريم معجزة لغوية، فهل للغة القرآن منطق خاص بها كمنطق الفلاسفة؟ أم أن منطق الخطاب القرآني هو منطق العقلاء يعتمد التبحّر في مسائل العقل والاطلاع على المسائل اللّغوية، بالأسلوب المتداول بين عامة العقلاء في نقل المعاني.

أ- المنطق وعلاقته باللغة:

إن الحاجة الملحة إلى بناء الدراسات اللغوية على منهج له فلسفته، يجعل القارئ يجد نفسه أمام أمشاج من الأفكار اللغوية الوطيدة الصلة بالمنطق، وهذه الدراسات اللغوية المشحونة بالنظريات المنطقية، تُحدث مشكلة في العلاقة بين اللغة والمنطق فلو «نظرنا الآن إلى الدراسات الحديثة في المنطق واللغة، لرأينا أن الفلاسفة والمناطقة يولون اهتماما كبيرا للدراسة المنطقية للغة، إذ ازدادت على أيديهم الصلة بين المنطق واللغة»¹.

وهذا يرجع إلى دور اللغة في تكوين المنطق، لأن اللغة وهي الركيزة الأساسية للتفكير العملي تعبّر أساسا عن القانون البشري، فالإنسان يشرّع الأحكام والقوانين من خلال اللغة ويحتكم بذلك للمنطق العقلي والعملي. فاللغة والتفكير مرتبطان تمام الارتباط، وهو ما يترجم تصنيف الأشياء ويقرّر تلك العلاقات التي تربط بينها. وهكذا تنشأ الكليات المنطقية.

وحتى الدراسات اللغوية القديمة تختلط إلى حد كبير جدا بالنظريات المنطقية والميتافيزيقية، ولقد اعتبر كتاب اللغة من الإغريق الجملة حكما منطقيًا، واعتبروا طرفي الإسناد النحوي بنفس الطريقة، التي اعتبروا بها الموضوع والمحمول في المنطق، وإن ما كتبه أرسطو في المقولات والعبارة، والتحليلات مليء بالنظرات التي تخلط بين التفكير اللغوي والفلسفي، فمثلا من كلامه في مقولة الكم: ويقال الشيء نفسه عن الكلام، فمن الواضح أن الكلام ذو كمية؛ لأنّه يقاس بالمقاطع الطوال والقصار، والمقصود بذلك الكلام المنطوق².

إن الانشغال بالمعنى على مستوى المنطق هو ما أحدث الإشكال بين المنطق وبين اللغة من الوجهة الدراسية، لأنّ بناء المنطق قضاياها العقلية من جمل لغوية، استدعى الخلط بين القواعد اللغوية خاصة النحوية منها والنتائج المنطقية، فوقع بذلك الالتباس بين اللغة والمنطق أو بالأحرى وقعت اللغة رهينة المنطق. فلو أنّ المناطقة استقلّوا بدراسة المنطق عن اللغة لتجنّبوا الوقوع في هذا التداخل، لأنّ منطق اللغة يختلف عن منطق الفكر.

1- محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1994، ص:33.

2- ينظر: تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1990، ص:14.

ويعرّف أرسطو¹ الاسم بأنه اللفظ، الذي لا يدخل الزمن في مدلوله، ولا يدلّ جزء منه مستقلاً عن الأجزاء الأخرى، وهو يقول: إن الاسم لا يوصف بالصدق أو الكذب إلاّ إذا أسند، وواضح أنّ الصدق والكذب ليس من الدراسات اللغوية؛ وإنّما هو من الدراسات المنطقية، فالنحوي يحلّل العبارة الكاذبة، كما يحلّل العبارة الصادقة، ولا يهتمّ منها إلاّ التحليل اللغوي، وتعريف الأداة في نظر أرسطو هو تعريف الاسم، إلاّ أنّها حين يضاف إليها الفعل لا يدلّ معها على إسناد، والفعل ما كان الزمن من مدلولاته، ولا يدلّ جزء منه بمفرده، أما الجملة فهي الكلام المفيد الذي لبعض أجزائه معان مستقلة، باعتبارها ألفاظاً لا اعتبارها أحكاماً إيجابية، فالجملة في نظر أرسطو إذاً حكمٌ منطقيٌّ، ولكنّها في نظر الدراسات اللغوية الحديثة ليست كذلك².

ما يعني أنّ دراسات المناطق لم تعمل على تأسيس منهج لغوي خاص، وإنّما حصرت اللّغة في حيّز المنطق، فمن كلام أرسطو يبدو واضحاً أنّ إقحام المنطق في الكلام عن اللّغة، يجعل من العقبات التي يلاقيها المنطق هي ذاتها التي تلاقيها اللّغة ويذهب الحال بذلك إلى اعتبار المنطق معقولاً تجرّيداً يفوق اللّغة في كثير من الأحيان، لمجرّد أنّ ذلك الأوّل هو من اختصاص الفلاسفة.

والواقع أنّهما مختلفان لكلّ منهما ناحيته التي نستطيع أن نبرهن له على الاستقلالية من خلالها. فأوّل ما يجب تجنّبه الحكم على المسائل اللّغوية والنحوية بأحكام منطقية تختلف عن العقلية التي يحكم بها اللّغوي وبالأخصّ النحوي. لأننا إن فعلنا ذلك أقحمنا فكرة اللّغة في مسألة فلسفية. وفي حالة المقارنة بين الحكم المنطقي والحكم النحوي لا نجد تطابقاً بين التفكير الفلسفي والتفكير اللغوي.

1- أرسطو 384/322 ق.م، ولد في أسطاغيرا ومات في خلكيس من بلاد اليونان، فيلسوف يوناني من أكبر الفلاسفة من تلاميذ أفلاطون، له في المنطق الأورغانون وبه يعتبر أرسطو المؤسس الأوّل لعلم المنطق.

2- ينظر: تمام حسان، مناهج البحث في اللّغة، ص: 15.

وقد تعددت الأسباب التي أبرزت أهمية المنطق وعلاقته باللغة في الفكر الإسلامي، وعلى رأسها السلوك النحوي في استخدام اللغة فهو من أكثر السلوكيات التي اهتم بها العلماء المسلمون لما تتضمنه من التعقيد والبراعة، فاللغة العربية تتميز بمنطقها الخاص لاسيما في الميدان النحوي الذي يعتمد على العقلانية الفكرية بشكل كبير.

وهذا يعني أن دراسة اللغة وفق رؤية منطقية من قبل اللغويين النحويين والمناطقة تكون في محل الإمكان ما لم يخلط هؤلاء بين النحو والمنطق، فمنطق اللغة ونظامها هو ما يحقق ذلك: «لأنه شرط الفهم والإفهام في البيئة اللغوية الواحدة، وإذا أخل المتكلم بهذا النظام، حكم السامع على كلامه بالغرابة والشذوذ والغموض... ويرتبط هذا النظام بعقول أصحاب اللغة وتفكيرهم إلى حد كبير... ولكنّه النظام الخاص الذي يختلف من لغة إلى أخرى، ويتّصف في كل بيئة بخصائص معينة تجعل لكل لغة استقلالها وتميزها عن غيرها»¹.

ونجد الكثير من الفرق الإسلامية التي تتحفّظ على مسألة العمل بالمنطق الأرسطي وتعتبره فساداً فكرياً، فهذا ابن تيمية في نقده لمن يأخذون بقواعد المنطق الأرسطي يقول: «هؤلاء يقولون: أن المنطق ميزان العلوم العقلية ومراعاته تعصم الذهن عن أن يغلط في فكره... ولكن ليس الأمر كذلك، فإن العلوم العقلية تعلم بما فطر الله عليه بني آدم من أسباب الإدراك لا تقف على ميزان وضعي لشخص معين ولا يقلد في العقليات أحد بخلاف العربية فإنها عادة لقوم لا تعرف إلا بالسمع وقوانينها لا تعرف إلا بالاستقراء بخلاف ما به يعرف مقادير المكيالات»².

إن اعتراض ابن تيمية على المنطق اليوناني ينبع من معرفته الواسعة بالعقيدة، وأن كثيرا مما ذكره الفلاسفة عن المنطق الأرسطي هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات، لكنه قد تكلم في المنطق وردّ ما يجب ردّه بصياغة موضوعية تُلخّص أسلوبه الخاص، لأن مؤلفاته لا تفتقر للدراسة المنطقية العلمية، فهو لم ينتقد المنطق الأرسطي إلا بعد إطلاعه الواسع عليه، وتفطّنه إلى التداخل الحاصل بين المنطق واللغة في كلياته، لأن تطبيق هذا المنطق بحذافيره دون دراية للفروق الحاصلة بين المنطق والنحو العربي من شأنه أن يجرّ صاحبه إلى فساد الفكر حيث يقول:

1- إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، مكتبة الأجلو المصرية، الطبعة السادسة، 1978م، ص:178.

2- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص:26،27.

«ولم يكن ذلك من همّي، فإنّ همّي إنّما كانت فيما كتبه عليهم في الإلهيات. وتبيّن لي أنّ كثيراً ممّا ذكره في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات»¹.
كما نجد فريقاً من الفلاسفة وعلماء اللغة المسلمين يقفون من مسألة العمل بالمنطق وهم على دراية دقيقة عن الفرق بين المنطق والنحو، لذلك وضعوا قوانين خاصة تدمج بين العلمين، وبهذا يظهر لنا ما يسمّونه النحو اللغوي والنحو العقلي، فأبو نصر الفارابي أحد الفلاسفة المسلمين «يرى بأن صناعة المنطق تناسب صناعة النحو، وذلك أنّ قوانين النحو في الألفاظ وقوانين المنطق نفسها في المعقولات»².

والواقع أنّ ما أحدث إشكالية علاقة النحو بالمنطق هو أنّ النحو مصدره اللغة العربية، وكثيراً ما يحتكم لحكم العقل بما يوافقها، فهو خاص بقواعد اللغة العربية وأحكامها، بينما المنطق مصدره العقل فهو عام.

وقد ذكر أبو حيان التوحيدي (ت 400هـ) في المقابسات الفروق الحاصلة بينهما:
فالنحو يرتّب اللفظ ترتيباً يؤدي إلى العادة الجارية، والمنطق يرتّب المعنى ترتيباً يؤدي إلى الحقّ المعترف به من غير عادة سابقة. ودليل النحو طباعي، أما دليل المنطق عقلي؛ والنحو يتّبع ما في طباع العرب وقد يعتريه الاختلاف، والمنطق يتّبع ما في غرائز النفوس وهو مستمرّ على الائتلاف، والنحو تحقيق المعنى باللفظ، والمنطق تحقيق المعنى بالعقل؛ وقد يزول اللفظ إلى اللفظ، والمعنى بحاله لا يزول ولا يحول؛ والنحو يدخل المنطق، ولكن مرتّباً له، والمنطق يدخل النحو ولكن محققاً له؛ فالمنطق وزن لعيار العقل، والنحو كيل بصاع اللفظ³.

و أوضح ما يفرّق بين المنطق والنحو، أنّ النحو يخضع لطبيعة اللسان العربي، فيخضع لتغيّر الألفاظ، وللمبادئ والأعراف، أما المنطق فيخضع للعقل ويبحث في المبادئ والمفاهيم الثابتة. فلا يدخل هذا الأخير في تحديد معاني الألفاظ، لكنّه يبرّر الفضائل النحوية، ذلك بأنّ النحو ما هو إلا نتاج التغيرات الطارئة على الكلم بسبب النشاط الذي يصيب نواحي النظام

1- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، المرجع السابق، ص: 04.

2- الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، 1949 م، ص 54.

3- ينظر: أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحق: حسن السندي، دار سعاد الصباح، الطبعة: الثانية، 1992م،

النحوي. فالتغيرات الصرفية تخضع للقياس، ونتيجة هذا القياس من شأنها أن تجعل المنطق يلعب دورا مهما في النظام النحوي وإن كان هنالك تباين بينهما.

وخصائص العربية نفسها لم تكتشف على حقيقتها فيما كتبه المؤلفون، إذ كانوا في هذه الخصائص يبحثون عنها متأثرين بالمنطق الأرسطي الذي لم تقف عدواه عند حد، فكان لها أثر في علم الكلام والفقه، مثلما كان لها أبلغ الأثر في دراسة اللغة¹، وما يبين ذلك هو تعليل النحويين لمقاييس العربية، وأنها على وجه الحكمة كيف وقعت، وأنها أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفهمين... وذلك أنها إنما هي أعلام وأمارات لوقوع الأحكام، ووجوه الحكمة فيها خفية عنا غير بادية الصفحة لنا²، وقد نادى ابن مضاء بسقوط كثير من هذه العلل التي لا يراد بها إلا إثبات الحكمة والمنطق التعليلي للعرب، فقال: «وما يجب أن يسقط من النحو العلل الثواني والثالث، وذلك مثل سؤال السائل عن "زيد" من قولنا: "قام زيد"، لم رُفِعَ؟ فيقال: لأنه فاعل، وكل فاعل مرفوع، فيقول: ولم رُفِعَ الفاعل؟ فالصواب أنه يقال له: كذا نطقت العرب. ثبت ذلك بالاستقراء من الكلام المتواتر، ولا فرق بين ذلك وبين من عرف أن شيئا ما حرام بالنص، ولا يحتاج فيه إلى استنباط علة، لينقل حكمه إلى غيره، فسأل لم حُرِّمَ؟ فإن الجواب على ذلك غير واجب على الفقيه»³.

مما لا يخلو أبدا من المخاطر أن يراد الحكم على العقلية النحوية العربية، بمنطقٍ وُجد أساسا من رحم لغة أجنبية، تحتفظ بحق مستعملها اعتبار المنطق معيارا للحكم على الوسائل النحوية. فقد يحصل أن تتغير بعض الفصائل اللغوية كما يقع لأخرى أن تنشأ، بحسب متطلبات التطور اللغوي الطارئ على اللغة، فتقدم العقل الإنساني يستدعي تكيف وتقدم اللغة.

1 - ينظر: صبحي إبراهيم الصالح، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، الطبعة: الطبعة الأولى 1379هـ - 1960م، ص: 29.

2 - ينظر: الخصائص: 1 / 49.

3 - ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، تحق: شوقي ضيف، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، 1336هـ / 1947م، ص: 151.

وقد قدّم الفارابي ملخصاً في تصنيف منطق أرسطو، حيث جعل أرسطو أجزاء المنطق ثمانية كل جزء منها في كتاب، الأول في قوانين المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها وهي في الكتاب الملقب بالمقولات. والثاني في قوانين الألفاظ المركبة التي هي المعقولات المركبة من معقولين مفردين، والألفاظ الدالة عليها المركبة من لفظين وهي في كتاب العبارة. والثالث في الأقاويل التي تميّز بها القياسات المشتركة وهي في كتاب القياس، والرابع في القوانين التي تمتحن بها الأقاويل البرهانية وهو كتاب البرهان. والخامس في القوانين التي تمتحن بها الأقاويل وبالجملة قوانين الأمور التي تلتئم بها صناعة الجدل وهو كتاب المواضيع الجدلية. والسادس في قوانين الأشياء التي شأنها أن تغلط عن الحق وتحدد. والسابع في القوانين التي تمتحن بها الأقاويل الخطبية وأصناف الخطب ويحصى فيها جميع الأمور التي بها تلتئم صناعة الخطابة وهذا الكتاب يسمى الخطابة. والثامن في القوانين التي يشير بها الأشعار وأصناف الأقاويل الشعرية المعمولة، وهذا الكتاب هو كتاب الشعر¹.

فهذه جملة أجزاء المنطق وجملة ما يشتمل عليه كل جزء منها، فالمنطق يهتم بالعلاقات التي تربط بين الموضوعات، وبدراسة الفكر من ثلاث جهات كما ذكرها أرسطو باعتباره أول من وضع قواعد المنطق، بحصر مسأله، وترتيبها، بأقسامها الثلاثة:

- أولاً : جهة التصوّرات حيث تتم فيها دراسة الألفاظ ودلالاتها.
- ثانياً: جهة التصديقات ويتم فيها دراسة الأحكام والقضايا.
- ثالثاً: نظرية القياس وفيها يدرس الحجج والبراهين وأنواعها.

والمنطق كما رأينا حد وقياس وبرهان وتعليل، فتكون نقطة البدء من مدار العقل وحول تنفيذ خطة يحقّقها العقل بخطوات متتابعة. تجعل من العمل القياسي لبّ المنطق وأهم قواعده، كونه في بعض الأحيان يقلّل من عدد الاحتمالات، كما قد يحدث أن بعض

1- أبو العباس ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة - بيروت، ص:92،93.

الاحتمالات تفرض نفسها من خلال صلتها بال نماذج الأصلية، وفي أغلب الأحيان نجد المنطق ينسّق العقلية الكلامية وهذا من يتضح من كلام ابن سينا إذ يقول: «هو الصناعة التي تعرّفنا من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حداً، والقياس الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهاناً»¹.

وقد بسّط السكاكي حدود القياس في مفتاح العلوم من خلال الاستدلال الذي جملته خبريتان: لأن تركيب الجملتين في الاستدلال لرجوع أجزائها على ثلاثة من بينها يتكرّر واحد وهي مبتدأ المطلوب وخبر المطلوب، تسمى الجملة التي فيها مبتدأ المطلوب السابقة تسمية لها بحكم المبتدأ أو بحكم ورودها سابقة على صاحبتهما في وضع الدليل في الغالب، والتي فيها خبر المطلوب اللاحقة تسمية لها بحكم الخبر، وبحكم ورودها لاحقة للأولى في وضع الدليل².

فالسكاكي جعل (المقدمتين) دليلاً، مبتدئاً بالمقدمة الصغرى نحو القول: الشجر نبات، كل نبات يحترق، إذن الشجر يحترق، فالحد الأول الشجر "مبتدأ المطلوب"، ونبات خبر لمبتدأ المطلوب، فمن المقدمة الأولى السابقة ومن المقدمة الثانية اللاحقة نقول: كل نبات هو مبتدأ لخبره أي لخبر المطلوب، ويحترق خبر المبتدأ، والنتيجة هي من مبتدأ "الشجر" وخبر "يحترق". وهذا التبسيط لتركيب القياس يوضّح قول أرسطو: «إذا وجد قياس، فمن الاضطرار أن توجد الحدود على ما وصفنا، وإذا وجدت الحدود على ما وصفنا وجد القياس»³.

و هذا الميل يرجع إلى فكرة الكلية الغالبة على منطق أرسطو، فالقاعدة المنطقية القياسية تقضي بأن وضع المقدمتين يتمّ بالانتقال من كبرى إلى صغرى، ومعروف أن العقل لا يغيّر نظامه الفكري تغييراً مطلقاً، ما يعني أن البرهان البرهاني لدى أرسطو يتوجّه إلى النظام ذي المقدمات اليقينية، أما البرهان الجدلي هو ما يعتمد على مقدمات ظنيّة تتبع القياس الجدلي، يقول محمد مهران في كتابه المدخل إلى المنطق الصوري: «قد جرى العرف على ذكر القياس على الصورة التالية: كل إنسان فان، وسقراط إنسان، إذن سقراط فان، ويؤخذ هذا المقال على أنّه يمثل القياس الأرسطي، وليس هذا بصحيح وذلك لأن المقدمة "سقراط إنسان" قضية مخصوصة،

1- ابن سينا، النجاة، مراجعة: ماجد فخري، الآفاق، بيروت/1985م، ص:03.

2- ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص:442،441.

3- منطق أرسطو، أرسطو، تحق: عبد الرحمان بدوي، مطبعة دار الكتب المصرية- القاهرة 1948م، 1/ 114.

حيث أن موضوعها سقراط إنسان، حد جزئي، ولكن أرسطو لا يُدخِل في نظريته الحدود الجزئية، ولا المقدمات المخصوصة، وقد يكون أقرب إلى القياس الأرسطي أن نقول: كل إنسان فان، كل إغريقي إنسان إذن كل إغريقي فان»¹.

لأن المقدمات لا تلبث أن يعتربها التغيير، وتنشأ بينها اختلافات في القيمة، فيكون عمل القياس بعد ذلك وفق خطط متقاطعة، قد لا يستطيع العقل التوفيق بينها، ذلك أن القياس الأرسطي ينطلق في غالب الأحوال من مقدمات كلية، على الرغم من أنه يستخدم التعليل العقلي بطريقة معقولة.

«والدارس لما كتبه المسلمون عن القياس المنطقي يلاحظ أنهم ربطوا بين القياس المنطقي والتحليلات اللغوية والفلسفية لمعاني الحق، وذكروا العديد من معاني الحق الذي نصل إليه عن طريق القياس المنطقي، فمن معانيه: الثابت الصحيح وهو ضد الباطل، والحق هو الصدق، وهو البين الواضح، وهو العلم الصحيح، وهو أحد حقوق العباد، وهو وجب للغير وأيضا الحكمة التي فعل لها، ومن معاينة الثبوت والمطابقة للواقع»².

فالعلماء والفلاسفة نظروا إلى المنطق على أساس أنه لا بد من فهمه ودراسته، وقد كان لعلماء اللغة دور كبير في توضيح أهمية القياس في اللغة فلم يكتف العالم اللغوي بتوضيح أصول القياس في اللغة، بل نجد تبييننا للأحكام في تطبيقه والعلل التي أدت إلى استخدام الأصل نموذجاً يقاس عليه.

ومقاييس العربية كما ذكرها ابن جني هي ضربان: أحدهما معنوي والآخر لفظي. وهذان الضربان أقوامهما وأوسعهما هو القياس المعنوي، وقد وضع النحويون نظرية العامل في النحو: عامل لفظي وعامل معنوي، ويقصد بها السبب الذي يجعل الكلمة منصوبة أو مرفوعة أو مجرورة³.

1- محمد مهران رشوان، المدخل إلى المنطق السوري، دار قباء، القاهرة 1998م، ص: 221.

2- محمد عاطف العراقي، الفلسفة العربية، الشركة المصرية العالمية للنشر، لوجمان، القاهرة، الطبعة الثانية/2003م، ص: 43.

3- ينظر: الخصائص، ابن جني، 110/1.

إن هذه النظرية تُوضِّح قانون المنطق الأرسطي عند النحاة، لأن قانون السببية عند أهل المنطق الصوري- أي لكلِّ سببٍ مُسبَّب- تتفق وقول النحاة بنظرية العامل. والنحاة العرب كان إعجابهم بمنطق أرسطو كبيراً، وحاولوا تطبيقه على النحو العربي، فدخل القياس والاستنباط في اللّغة، و«القياس الأصولي يختلف عن القياس النحوي والمنطقي، فالقياس الأصولي وبالخصوص قياس العلة، منهج خاص يستهدف معرفة علة الحكم والوارد في النص، أي الأصل، وإضافة الحكم نفسه على المماثل الذي لا نصّ فيه وهو الفرع وذلك بجامع العلة، ومن أشهر أمثله: أنّ علة تحريم الخمر هي الإسكار وأن النبيذ مسكر، فالنبيذ محرّم بسبب هذه العلة»¹.

ما يعني أنّ القياس في اللّغة والمنطق يستدعي تحصيل حكم الأصل في الفرع. لأنّ إقصاء بعض الفروع يكون بردها إلى الأصل، فالقياس يتمثل في العملية التي يبلّغ الذهن من خلالها فكرة جديدة تبعاً لأتمودج الأصل. والحقيقة أنّ القياس أساس لكلِّ تصرّف فكري ولغوي، فالإنسان يتبع القياس دائماً في كلامه.

والقياس بالمعنى الأصولي يعني حمل فرع على أصل في بعض أحكامه. بمعنى يجمع بينهما وهو حجّة في إثبات الأحكام العقلية، وهو طريق من طرقها². أما القياس المنطقي هو صيغة شكلية لإثبات حقائق سبق العلم بها، ولكن حصلت الغفلة عن جوانب منها، فيأتي القياس منبّهاً عليها أو ملزماً للخصم بالتسليم بها إذا هو أنكرها حجة، وهو أحد طرق الاستدلال غير المباشر، وإنما كان استدلالاً غير مباشر لتوقف تحصيل النتيجة فيه على إدراك مسلمّ به مؤلف من قضيتين على أقل تقدير³.

1- محمد ولد أباه، تاريخ النحو العربي بين المشرق والمغرب، دار التقريب، بيروت، الطبعة الأولى/2001، ص:29.
2- ينظر: أبو اسحاق إبراهيم الشيرازي، اللع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية 2003 م - 1424 هـ، ص:96.
3- ينظر: الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دمشق، دار القلم الطبعة الثالثة، 1408هـ/1988م، ص:141.

والاستدلال لغة: طلب الدليل ويطلق في العرف على إقامة الدليل مطلقاً من نص أو إجماع أو غيرهما، وعلى نوع خاص من الدليل وقيل: هو في عرف أهل العلم تقرير الدليل لإثبات المدلول، سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر أو بالعكس¹.
والمناطقة يعرفون الاستدلال بأنه: تقرير الدليل لإثبات المطلوب والنظر فيه وهو على نوعين:

- الأول: استدلال أني، وذلك إذا كان فيه الاستدلال من الأثر إلى المؤثر، كاستدلال من الحمى إلى تعفن الأخلاط.

- والثاني: استدلال لمي، وذلك إذا كان فيه الاستدلال من المؤثر إلى الأثر، كاستدلال من تعفن الأخلاط إلى الحمى. وقد يخصّ الأول باسم الاستدلال والثاني بالتعليل².

يبدو إذن أننا حينما نرى في أجزاء الاستدلال بصورة عقلية، فإنّ الدليل بمرونته يسمح للفكرة بالظهور في وضوح تام، وهذا يعني أنّه توجد رابطة بين المؤثر والأثر تستطيع في بعض الأحيان أن تعدل الاستدلال وتنظّمه، ممّا يؤدي إلى صورة خاصة في التفكير لها أثر في طرق الاستدلال.

وبوجه عام الاستدلال هو استنتاج قضية من قضية، أو هو الوصول إلى حكم جديد مغاير للأحكام التي استنتج منها. ويكون ذلك عن طريق الاستعانة بما هو معلوم للوصول إلى ما هو مجهول مع مراعاة القواعد السليمة لصحة الانتقال من المعلوم إلى المجهول بالطرق المختلفة³.
فالاستدلال الذهني لاستنباط الأحكام وتعليلها هو مدار التفكير المنطقي، فلا بدّ من تحكيم العقل فيه والقواعد السليمة. ذلك أن في تحكيم المقاييس العقلية دون مراعاة صحة الانتقال من المعلوم إلى المجهول ما قد يحظر صحيحاً، فطرائق الاستدلال تقاس بمقاييس عقلية في

1- ينظر: أيوب بن موسى الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت، ص:114.

2- ينظر: الأحمّد نكري، دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، عربّ عباراته الفارسية: حسن هاني فحّص، دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2000م، 71، 72/1.

3- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إرشاد القرآن والسنة إلى طريق المناظرة وتصحيحها وبيان العلل المؤثرة، تحق: أيمن عبد الرزاق الشوّاء، بيروت، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، 1417هـ/1996م، ص:69.

استنباط الأحكام وتعميد القواعد من خلال الاستكثار من الشواهد والأخذ بتحليلها. لإقامة الحجة وتعميم النتيجة عن طريق ملاحظة النماذج.

وكثيرا ما نجد الأدلة القرآنية سيقت لأجل إثبات قضايا مجهولة مستنتجة من قضايا معلومة نحو قوله تعالى: ﴿ مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ [المؤمنون:91]. وتقرير هذا الدليل: لو كان في السماء والأرض آلهة بحق غير الله، لحصل الاختلاف والتناقض " برهان العقل " لكن الكون كله مؤتلف غير مختلف " برهان المشاهدة " فينتج عن ذلك أنه لا إله إلا الله¹.

وفي قوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [١٩] وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: 29،30].

عظفت الواو قصة خلق أول البشر على قصة خلق السماوات والأرض انتقالا بهم في الاستدلال على أن الله واحد وعلى بطلان شركهم وتخلصا من ذكر خلق السماوات والأرض إلى خلق النوع البشري، ليجمع بين تعدد الأدلة وبين مختلف حوادث تكوين العوالم وأصلها، وموقع الدليل بخلق آدم على الوجدانية هو أن خلق أصل النوع أمر مدرك بالضرورة، لأن كل إنسان إذا لفت ذهنه إلى وجوده علم أنه وجود مسبوق بوجود أصل له بما يشاهد من نشأة الأبناء عن الآباء فيوقن أن لهذا النوع أصلا أول ينتهي إليه نشوءه².

ومن خلال ذلك يمكن تقسيم الاستدلال في القرآن إلى نوعين اثنين هما: الاستدلال المباشر، والاستدلال غير المباشر.

- الاستدلال المباشر هو الذي لا يحتاج فيه المستدل لأكثر من قضية واحدة للوصول إلى النتيجة المطلوبة³، ويتم بهذا القسم، الاستدلال بصدق قضية على صدق أخرى أو كذبها، أو الاستدلال بكذب قضية على صدق أخرى أو كذبها. مثلا لو قلت: الإنسان

1- ينظر: الميداني، ضوابط المعرفة، ص:158.

2- ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير: 395/1.

3- ينظر: جريشة علي، أدب الحوار والمناظرة، المنصورة -دار الوفاء، الطبعة الثانية، 1412 هـ / 1992 م، ص:126.

ليس بخالق. فهذه قضية صادقة ، تستطيع أن تشتقّ منها قضية أخرى صادقة وهي أن الإنسان مخلوق¹.

ومن الأمثلة على الاستدلال المباشر في القرآن قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ﴾ [سبأ:3]، وقوله: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [التغابن:07].

ففي هذه الآية يورد الله قول الكفار بشأن الساعة والبعث واستبعادهم وقوعهما، ويرشد نبيه أن يردّ عليهم بالقول المؤكد الصادق أن الساعة واقعة لا محالة. وهنا يستدل على كذب قول الكافرين " وهو عدم وقوع الساعة"، بصدق إخبار الله تعالى عن وقوعها ، لأنه لما كانت القضية الثانية - التي هي النتيجة - صادقة حتما لأنها خبر يقيني كانت القضية الأولى كاذبة حتما².

-أما الاستدلال غير المباشر فهو الذي يحتاج فيه المستدل إلى أكثر من قضية واحدة حتى يتوصّل إلى النتيجة المطلوبة³.

ومن صوره الاستقراء الذي يعتبر لغة: تتبّع جزئيات اللّغة، فالتام منه: هو الاستقراء بالجزئي على الكلي نحو: (كل جسم متحيّز) فإنه لو استقرت جميع جزئيات الجسم من جماد وحيوان ونبات لوجدتها متحيّزة؛ وهذا الاستقراء دليل يقيني فيفيد اليقين لكن ليس دائما هو المشهور كقولهم: القياس يفيد اليقين.

والناقص: هو الاستقراء بأكثر الجزئيات نحو: (كلّ حيوان يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ) وهذا الاستقراء دليل ظني فلا يفيد إلا الظن. ويسمى الناقص عند الفقهاء إلحاق الفرد بالأغلب.

والاستقراء بجزئي على جزئي هو تمثيل يسميه الفقهاء قياسا، وهو مشاركة أمر لأمر في علة الحكم⁴.

1- ينظر: الميداني، ضوابط المعرفة، ص:150

2- ينظر: المصدر نفسه، ص:150.

3- ينظر: جريشة علي، أدب الحوار والمناظرة، ص:127.

4- ينظر: الكليات، ص:105،106.

والاستقراء في اصطلاح المنطقيين هو الحجة التي يستدل فيها من استقراء حكم الجزئيات على حكم كليها، فإن كان الاستدلال فيها من استقراء حكم جميع الجزئيات، فالاستقراء تام وإلا فناقص¹.

ومنهج القرآن الكريم في الاستدلال كثيرا ما يعتمد الاستقراء، لأن توجيه المخاطبين إلى تتبع الأحوال لبلوغ نتيجة عامة، كتتبع آيات الله في خلقه، استقراء لخلق الكون وقدره الله عز وجل عليه، ويؤدي إلى نتيجة قطعية هي قدرته على خلق مثله بدليل قوله: "كن فيكون"، قال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدْرِ عَلَيَّ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾^(٨١) إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ [يس: 81، 82]. يقول الله تعالى مخبرا منبها على قدرته العظيمة، في خلق السماوات السبع بما فيها من الكواكب السيارة والثوابت، والأراضين السبع وما فيها من جبال ورمال وبحار وقفار وما بين ذلك، ومرشدا إلى الاستدلال على إعادة الأجساد بخلق هذه الأشياء العظيمة كقوله تعالى: ﴿لَخَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرَ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾ [غافر: 57]، وقال عز وجل ههنا ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدْرِ عَلَيَّ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ [يس: 81]، أي مثل البشر فيعيدهم كما بدأهم، وهذه الآية الكريمة كقوله عز وجل: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزُبْ عَنْهُنَّ بِقَدْرِ عَلَيَّ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأحقاف: 33]². وفي قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [العنكبوت: 20].

نلاحظ بجلاء توجيه القرآن إلى طريقة الاستقراء، إذ أنه يأمر بالسير في الأرض الذي هو تتبع ودراسة الجزئيات التكوينية لها ودراسة نشأتها، لاستنتاج القوانين والقواعد الكلية التي تبين لهم كيف بدأ الله الخلق، وهذا هو منهج الاستقراء بعينه³.

1- ينظر: الأحمد نكري، دستور العلماء، 72/1.

2- ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية 1420هـ - 1999م، 595/6.

3- ينظر: الميداني، ضوابط المعرفة، ص: 191.

إن التتبع الدقيق يأتي مع الاستعمال الذي يقرّه الزمن وتوحي به الطبيعة، ما يسوق العقل إلى منهج الاستقراء؛ والذي يأخذ الأبواب إلى كشف الأسرار والغوامض، كما يساهم في بناء نظرية تفسيرية للتغير الحاصل في أحوال الخلق والعوامل التي تحدّد هذا التغير، فنكتفي بنتيجة عامة وهي أنّ مَنْ خَلَقَ الكونَ قادرٌ على كلِّ شيءٍ، فمستويات الاستقراء يمكن أن تمثل تطوراً في الاستخدام العلمي للتفكير.

ب- منطق الخطاب القرآني

ولأنّ منطق الخطاب القرآني يختلف عن منطق الفلاسفة ومقولاتهم، والمنطق الفلسفي آخر الأمر نمطي صياغي يخضع لقواعد معيارية، ولتقتضيات التفكير العرفي الاعتباطي، فليس في الفكر ما يُبرّر فصل لغة الدين عن لغة العلم، لذا كان لزاماً أن نرى بأنّ للخطاب القرآني منطقاً خاصاً به، وإذا كانت اللغة أضيق من الفكر، فإن لغة القرآن تحاطب الفكر، وتجعله يجوز في فضاء اللغة على معنى مجموعي يرتكز على حيثياتها الأساسية، فمنطق الخطاب القرآني أكثر اتّفاقاً مع قواعد التفكير من غيره، وبالتالي فإن لغته أكثر منطقية من غيرها.

إن تحقيق الخطاب القرآني لوظيفة التواصل مع المخاطبين، يرجع إلى منهج القرآن وأسلوبه في البيان الذي يتّضح من عدة جوانب، يترأسها امتلاك الخطاب القرآني لكل المؤهلات اللغوية التي تحقّق انسجام النص مع سياقه بشكل منطقي، ومصطلح المؤهلات اللغوية في لسانيات الخطاب يدل على: «قدرة النص على إنتاج متواليات صوتية في شكل تركيبى ما، مع بعض المعنى وبعض القصد، وفي السياق الطبيعي والاجتماعي والعقلي المناسب لهذه المتواليات، بموافقة النماذج والاستراتيجيات التي تتبعها اللغات في كل حالة من حالات التواصل»¹، ونستشف منطق الخطاب القرآني من جوانب عدة:

1- محمد مفتاح، دينامية النص: تنظير وإنجاز، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1990م، ص:20.

– مزايا الخطاب وموضوعه:

تّمّا يساهم في معرفة منطق الخطاب بصفة عامة هو معرفة المزايا التي يتصف بها، وتعدد المزايا التي يتصف بها القرآن الكريم، فهو: {كتاب مبین}، و{برهان} و{بصائر} و{حق}، كما أن الارتباط بين محاور السور وموضوعاتها ومسار الدعوة لصراط الحق والهداية، يشير إلى مزايا الخطاب القرآني.

كموضوع سورة البقرة التي تحمل رسالة لغوية متماسكة بخيط موضوعي واحد من الآية الأولى إلى الآية النهائية، ومن الجدير بالذكر أن السورة قد ركّزت على إنشاء الجماعة المسلمة المستخلفة التي تقيم شرع الله في كل ميادين الحياة، وضمن منهجية وسطية، وقد جاء الحديث عن وسطية الأمة في الآية 143 من سورة البقرة، وهي الآية التي تنتصف بها سورة البقرة تماماً مما يومية بنظام هندسي دقيق يرتبط بموضوع السورة¹، وهذا يدل على عناصر القوة للخطاب القرآني المستمدّة من عقلانية الموضوع ودقّة عرضه، بشكل يناسب العقل الإنساني وقدراته وتلك مزية النص القرآني.

وهذا أبو بكر الباقلافي في كتابه «إعجاز القرآن» أراد من قوله: «إنّ إعادة القصّة الواحدة بألفاظ مختلفة، تؤدّي معنى واحداً- من الأمر الصعب، الذي تظهر فيه الفصاحة، وتبيّن البلاغة»². القول بأنّ عرض الموضوع الواحد بأساليب مختلفة من القول، دون أن تتغيّر معالمة، ودون أن يضعف أسلوب عرضه، هو من العسير، الذي لا يقدر عليه إلا من كان ذا ملكة بيانية، واقتدار بلاغي، وذلك في حدود لونين أو ثلاثة من ألوان العرض، فإذا جاوز ذلك اضطرب الأسلوب، وبهتت المعاني، إلا أن يكون ذلك من تدبير الحكيم العليم³.

ومن ثم لا ينبغي أن ندخل في اعتبارنا فقط أوصاف القرآن الدارجة فيه، بل نستوحىها من موضوعاته وأساليب عرضها التي تصاغ عليها الأفكار، لأن تحليل الأساليب القرآنية يُجلي العنصر المنطقي والعنصر الانفعالي للنص القرآني، ومما لا يحتاج إلى تقرير أن دور الاستدلال كان حاسماً في جعل الإدراك لأفكار النص القرآني ينتقل بين المستمعين بمستوياتهم، وبرقي

1- ينظر: خلود العموش، الخطاب القرآني: دراسة في العلاقة بين النص والسياق، عالم الكتب الحديث، إربد - الأردن، الطبعة الأولى 1429هـ/2008م، ص: 409.

2- الباقلافي، إعجاز القرآن، ص: 61.

3- التفسير القرآني للقرآن، عبد الكريم يونس الخطيب، دار الفكر العربي - القاهرة -، 98/10.

مضامينه بالنسبة للأفكار المتداولة بينهم، ما يجعل من هذا التمويل العقلي يساهم في تطوير التفكير العقلي، والقدرة على التجريد والتعميم التي تقع في العقل، وهنا يمكن أن نُميّز مراتب العقول التي يخاطبها القرآن، دون أن تختفي الغاية التوجيهية له، والتي هي مصلحة هذا المخاطب وبناءً على هذا المبدأ فإن أغراض الأسلوب في الخطاب القرآني، تتجه نحو تحرير العقل ليبلغ رشفه.

- مزايا المُخاطَب:

إن البحث في مزايا المُخاطَب من شأنها أن تكشف عن منطق خطابه، وعلى الرغم من التسليم بأن القرآن هو كلام الله عز وجل، فإن التأمل في صفاته عز وجل ليس وجهتنا لفهم منطق القرآن، وقد اجتهد بعض الباحثين في أن يعتبر المُخاطَب في دروس تحليل الخطاب القرآني هو الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، فرأى محمد مفتاح مثلاً أن الرسول الكريم قد عُرِفَ سيرته جملة وتفصيلاً، وأنه كان يخاطب الناس بلسان عربي مبين، وأن سنن العرب في كلامها جزء من تشكيلة الثقافة التي يتكئ عليها محلل النص القرآني، وأن الرسول مبلغ لمشية الله عز وجل، ولذلك فهو يخاطبهم بوسائل الخطاب المتاحة جميعاً، وأنه مؤهل لتبليغ رسالة ربه على الوجه الذي أراده سبحانه، فهو المُخاطَب أمام الناس في هذه الرسالة¹.

ومن أدلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [البقرة:25]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [البقرة:97]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة:111].

كما أن توجيه الخطاب إلى شخص الرسول صلى الله عليه وسلم في بعض من المواضع من شأنه أن يقدم إشارات عن منطق القرآن لأن، الرسول صلى الله عليه وسلم مرتبط بالمسلمين وأحوالهم، ما يعني أن مقصد الخطاب وهدفه من فحوى المنطق القرآني.

1- ينظر: محمد مفتاح، دينامية النص، ص:193.

ونجد ذلك في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ، إِلَّا لِمَنْ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلَا تُرْنَِعَمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البقرة:150]. وهو أمر للرسول - صلى الله عليه وسلم - أن يولي وجهه شطر المسجد من حيث خرج، وإلى المسلمين أن يولوا وجوههم شطره حيثما كانوا. ونجد في تكرار الأمر بشأن القبلة الجديدة معنى جديداً في كل مرة.. في المرة الأولى كان الأمر بالتوجه إلى المسجد الحرام استجابة لرغبة الرسول - صلى الله عليه وسلم - بعد تقلب وجهه في السماء وضراعتة الصامته إلى ربه.. وفي الثانية كان لإثبات أنه الحق من ربه يوافق الرغبة والضراعة.. وفي الثالثة كان لقطع حجة الناس، والتهوين من شأن من لا يقف عند الحق والحجة.

فهذا الأثر الذي كان يعالجه القرآن الكريم ثم تبقى النصوص بعد ذلك على مدى الزمان تعالج مثل هذه الحالة في شتى صورها في المعركة الدائبة التي لا تهدأ ولا تفتر ولا تلين¹. وقد خصَّ الرسول صلى الله عليه وسلم بالخطاب أولاً ثم جماعة المسلمين، لأنه القائد الأول لهم، وليسفر عن منهج القرآن الكريم في تنظيم المجتمع، لذا فإن تتبع حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وتحليل شخصيته العظيمة، يقود إلى فهم منطق لغة القرآن الكريم. وفي كثير من خطابات القرآن الكريم، نجد الخطاب جاء مرسلاً من دون نسبة إلى مخاطب نحو قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة:2]، لذا فإن الواجهة المثالية لكشف منطق الخطاب القرآني تكون بتحليل آليات النص، والبحث في تراكيبه وأساليبه.

- طبيعة المُخاطَب:

إن دراسة الدائرة التي يتوجه إليها الخطاب القرآني، تُوضِّح منهجه المنطقي باعتباره موجَّهاً لكافة الناس باختلاف مراتبهم، فموضوع الخطاب يتحدّد بحسب طبيعة المتلقي وأحواله وطبيعة تفكيره، وذلك يتبيّن من خلال البناء التركيبي للنص. والقرآن يتوجه بالخطاب إلى كل فئة مع تصنيفها وتحديد الخطاب الخاص بها.

1- سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي، في ظلال القرآن، دار الشروق - بيروت - القاهرة، الطبعة: السابعة عشر - 1412 هـ، 1/137، 138.

كتصنيف فئة المتقين، وتوجيه خطاب خاص بها يدل على صفتها، فجعل صفتهم الميزة صفة: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» «وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ» «وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ».. «أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ». فأما الصورة الثانية فهي صورة الكافرين. وهي تمثل مقومات الكفر في كل أرض وفي كل حين: قال تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾ حَتَّمَا اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٧﴾﴾ [البقرة: 6، 7].

وهنا نجد التقابل تاماً بين صورة المتقين وصورة الكافرين.. فإذا كان الكتاب بذاته هدى للمتقين، فإن الإنذار وعدم الإنذار سواء بالقياس إلى الكافرين.

ثم ننتقل مع السياق إلى الصورة الثالثة: إنها ليست في شفافية الصورة الأولى وسماحتها. وليست في عتامة الصورة الثانية وصفقتها. ولكنها تتلوى في الحس. وتروغ من البصر، وتخفى وتبين. إنها صورة المنافقين: ﴿وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتِيهِمْ الْآخِرُ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾﴾ [البقرة: 8، 9].¹

وبذلك أمكننا أن نقول بأن التعبير عن منطق الخطاب يُوحى بفكرة لا تخلو مطلقاً من ترابط العناصر اللغوية بالسياق وانتظامها حول أنماط المخاطبين. لأنه من النادر أن تكون العبارات عقلية وأن تعبر عن استدلال منطقي بحت دون أن ترتبط بالوقائع الحقيقية، وذلك لحمل المخاطب على التدبر والتفكر في حاله وفي أي صنف يصنّف نفسه، فمراعاة صور المخاطبين توجيه يستطيع المخاطب أن يفسره وأن يستنتج منه على ضوء العوامل السياقية المصاحبة له.

وبالرجوع إلى الآيات السابقة لعلنا نلمح أن الحيز الذي استغرقه رسم الصورة الثالثة قد جاء أفسح من الحيز الذي استغرقه رسم الصورة الأولى والصورة الثانية. ذلك أن كلاً من الصورتين الأولى والأوليتين فيه استقامة على نحو من الأنحاء، وفيه بساطة على معنى من المعاني. الصورة الأولى صورة النفس الصافية المستقيمة في اتجاهها، والصورة الثانية صورة النفس المعتمة السادرة

1- ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، 41، 42/1.

في اتجاهها. أما الصورة الثالثة فهي صورة النفس المتوتية المريضة المعقدة المقلقة. وهي في حاجة إلى مزيد من اللمسات، ومزيد من الخطوط كما تتحدد وتعرف بسماتها الكثيرة¹.

- هدف النص:

بما أنّ هدف القرآن هو إخراج الناس من الظلمات إلى النور، فهذا سبيل لمعرفة منطقته، لأنّه دستور شامل للحياة العملية، ومن ثمّ فقد تضمّن عرض تجارب البشرية بصورة موحية على الجماعة المسلمة التي جاء لينشئها ويربيها. فهو توجيهات حيّة تعالج القضايا والمسائل الراهنة. فمن التجارب الهادفة التي يذكرها القرآن الكريم ولا يذكر أصحابها هي تجربة جماعة قال فيهم الله تعالى: ﴿ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ ﴾ [البقرة:243]. فلم ينفعهم الخروج والفرار والحذر وأدركهم قدر الله، فقال لهم الله: «مُوتُوا» «ثُمَّ أَحْيَاهُمْ». وفي ظل هذه التجربة يتجه إلى الذين آمنوا يجرضهم على القتال، والثانية تجربة في حياة بني إسرائيل من بعد موسى، بعد ما ضاع ملكهم، ثم استيقظت في قلوبهم العقيدة فقالوا: ﴿ لِنَبِيِّ لَهُمْ آبَعَثْنَا مَلَكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ [البقرة:246]. فتبرز جملة حقائق، تحمل إيجابات قوية للجماعة المسلمة في كل جيل، الكلية التي تبرز من القصة كلها هي أن هذه الانتفاضة - انتفاضة العقيدة - على الرغم من كل ما اعتورها أمام التجربة الواقعة².

ذلك لأن العبرة من النص تمثل إجراء يدل على تغريض هذا النص وتبيان الهدف والغاية منه، وبمكنا اعتبار هدف الخطاب القرآني وسيلة تؤدي إلى تشخيص وفهم المنطق الذي ينتهجه، فمما يحكم به العقل أن النص القرآني الذي جعل هدفه نقل المعاني التي تتضمن دائرة الحياة والنفس والمجتمع. وقواعد النظام الاجتماعي والاقتصادي الذي بُني عليها دين الإسلام. له منطق خاص كخصوصية هذه القواعد. كما أنه منطق عام في نفس الوقت لاعتماده منطق ولغة العقلاء ويحمل نظاما شاملا للحياة البشرية.

1- ينظر: في ظلال القرآن، 45/1.

2- ينظر: في ظلال القرآن، 261، 262/1.

الفصل الثاني: **علاقة الصورة البلاغية** **بالمناطق اللغوية**

- الصورة البلاغية الخاضعة للعقل
- المناطق اللغوية والبنى الأدائية في اللسان العربي
(مستويات التوجيه)

تمهيد:

تعدّ الصورة البلاغية في الدرس الأدبي واللّغوي مجالاً رحباً لكثير من البحوث من جوانب مختلفة، فرصد الحيل التعبيرية الجمالية تقود المتلقي إلى بلوغ جوهر الأسلوب، الذي يتكشف من حركة الصور الموظفة أسلوبياً، ما يحقق للمادة اللّغوية قيمتها الأدائية والجمالية، ولما كانت للصورة البلاغية مكانة هامة في الدراسات الأدبية والنقدية واللّغوية؛ لأنّ الصورة هي بمثابة السرّ الذي يجعل الأدب خالداً، فقد عمدت مجموعة من الأجناس الأدبية والفنية الاستثمار في الصورة البلاغية من ناحية التعبير والتشكيل والبناء. ومفهوم الصورة الأدبية ظلّ محافظاً على مكانه المحوري الذي تدور حوله محاولات فهم أسرار هذا الوجود وهذه الكينونة الفنيّة.

وهذه المحاولات لم تعد تحتكم إلى مقاييس الدرس البلاغي الكلاسيكي فقط، بل تطوّرت وتنوّعت آلياتها الفنية والجمالية، وتعدّدت معاييرها الإنتاجية والوصفية. وتدين بذلك لما استجدّ من منجزات استحدثت على مستوى علم الأسلوبية، وعلم اللسانيات، وعلوم تحليل الخطاب، وتطوّرت المعارف بما فيها الفلسفة، وعلم الجمال، والبلاغة، والشعرية، والمنطق.

المبحث الأول: الصورة البلاغية الخاضعة للعقل

سنحاول القبض على مفهوم الصورة البلاغية الذي لا يعرف سبيلاً يقف عنده لتداوله بين الاتجاهات اللغوية والنقدية والأدبية، فـ «لفظة صورة من الألفاظ التي يجب على دارس الأدب أن يستخدمها بحذر وفطنة خاصين، فهي لفظة غامضة وغير دقيقة معاً، غامضة لإمكانية أن تفهم بمعنى عام وغائم وواسع جداً، وبمعنى أسلوبى صرف، وغير دقيق، بل إن استخدامها في المجال المحدد للبلاغة مائع، وتعريفه بالغ السوء»¹.

لأنّ الغموض الذي يكتنف مفهوم الصورة لكونها تسمح باستعمالها بمعنى عام مبهم جداً، وذلك بالنظر إلى هذا الاستعمال من منظور أسلوبى خاص، هو ما يجعل استعمالها في مجال البلاغة غير محدد بدقّة.

1 - فرانسوا مورو، الصورة الأدبية، ترجمة: علي نجيب إبراهيم، دار الينايع للنشر - دمشق -، 1995م، ص: 20.

ويرى جابر عصفور أن الصورة : «طريقة خاصة من طرق التعبير، أو وجه من أوجه الدلالة، تنحصر أهميتها في ما تحدثه في معنى من المعاني من خصوصية وتأثير. لكن أياً كانت هذه الخصوصية، أو ذاك التأثير، فإن الصورة لن تتغير من طبيعة المعنى في ذاته. إنها لا تتغير إلا من طريقة عرضه، وكيفية تقديمه»¹.

وعلى ذلك تكون الصورة بمثابة رمز إلى المعنى، وتجسيم للفكرة، وغرضاً أسلوبياً جمالياً، يكشف عن خصوصية الأسلوب واستغلال المبدع للغة في صنع الجمال، ما يجعل حركة الصور الشاملة تؤثر في المتلقي وتطلعاته. والصورة البلاغية الخالية من الهدف الفكري، تفقد قيمتها مهما كانت، فعناصر الجمال التي تكتسيها، لا تحتمل عملية الأداء بمعزل عن غرض فكريّ بيانيّ. لذا فإن البحث عن أيّ جانب بلاغيّ جماليّ يستدعي استجلاء الغرض الفكري من الصورة البلاغية.

أ- مفهوم الصورة:

1- مفهوم الصورة عند القدماء:

جاء في القاموس المحيط: الصورة بالضم: الشكل والجمع صور وصور، وقد صورّه فتصوّر، وتستعمل الصورة بمعنى النوع والصفة، وقال ابن سيده: الصورة في الشكل، ونقل عن الجوهري عن الكلبي في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُفَخُّ فِي الصُّورِ﴾ [الأنعام:73]، هو جمع صورة أي ينفخ في صور الموتى الأرواح².

وقد يراد بالصورة الوجه من الإنسان أو الهيئة من شكل وأمر وصفة³. وقد وردت كلمة «الصورة» في القرآن الكريم في مواطن مختلفة، في قوله تعالى: ﴿وَصَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ﴾ [غافر:64]، وفي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ [الأعراف:11]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [آل عمران:06]. وفي قوله تعالى:

1 - جابر أحمد عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، المركز الثقافي الغربي - بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، ص:392.

2 - ينظر: القاموس المحيط، مادة صور، 427/1.

3 - ينظر: لسان العرب، مادة صير ومادة صور، 473/4.

﴿هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر:24]. و قد ذهب كثير من المفسرين إلى أن مفهوم «الصورة» جاء بمعنى «الشكل» تبعاً لمعناها اللغوي.

قال ابن كثير (ت: 774هـ) وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ أَي أَحْسَنَ أَشْكَالَكُمْ¹.

وقال القرطبي (ت: 671هـ): «أنه خلقه بيده في أحسن صورة بقدرته»².

وعلى ذلك يكون مفهوم الصورة هو مدلول اللفظ الحسي، فكل لفظ يرجع في الأصل إلى مصدره الأول في اللغة، ويرى أحمد الراغب أن مفهوم الصورة- عند هؤلاء المفسرين- تعني: الشكل الخارجي للإنسان، ولا تدل على الجانب المعنوي فيه، وإذا دققنا في استعمالات مادة الصورة في القرآن الكريم واختلاف صيغها، نجد أنها وردت في صدد الحديث عن الإنسان، وفي سياق تذكيره بنعمة الله عليه ولكن المفسرين كانوا ينطلقون في تفسير كلمة الصورة من اللغة التي تدور دلالتها في المعاجم، حول الشكل الخارجي للأشياء³.
ويعدّ الجاحظ أول من لفت الانتباه إلى الصورة في العمل الأدبي بقوله: «فإنما الشعر صناعة، وضرب من النسج، وجنس من التصوير»⁴.

وقد أثارت هذه العبارة جدلاً بين النقاد في تحديد مدلولها، فالدكتور كامل بصير يرى أن عبارة الجاحظ حول التصوير تشمل اللفظ والمعنى معاً، أو الشكل والمضمون. وهذا المفهوم- برأيه- يعدّ امتداداً لمدلولها في اللغة والقرآن، وقد حاول تأويل النصوص اللغوية والقرآنية، وتحميلها من الأفكار ما لا تحتمله، حتى يرجع مفهوم الصورة إلى أصول عربية، ونفي أي تأثر بالثقافات الأجنبية⁵.

1 - أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت، الطبعة: الأولى - 1419 هـ، 159/8.

2 - بن أبي بكر شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964م، 63/4.

3 - ينظر: عبد السلام أحمد الراغب، وظيفة الصورة الفنية في القرآن، فصلت للدراسات والترجمة والنشر - حلب، الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2001 م، ص: 20.

4 - أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الثانية، 1424 هـ، 67/3.

5 - ينظر: وظيفة الصورة الفنية في القرآن، ص: 20.

ويرى إحسان عباس (ت: 1424هـ) أن كل ما أراده الجاحظ من هذا القول تأكيد نظريته في الشكل، وأن المعوّل في الشعر إنما يقع على " إقامة الوزن وتخيّر اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء وفي صحة الطبع وجودة السبك "، وبهذا التحيز للشكل قلّل الجاحظ من قيمة المحتوى، واتّجاه الجاحظ هذا الاتجاه مع أنه لم يكن من الشكليين في التطبيق، يرجع لعدم متابعته أستاذه النظام في قوله بالصرفة تفسيراً للإعجاز، وإنما وجد أن الإعجاز لا يفسّر إلا عن طريق النظم، ومن آمن بأن النظم حقيق برفع البيان إلى مستوى الإعجاز لم يعد قادراً على أن يتبنى تقديم المعنى على اللفظ¹.

فإن لم يرد الجاحظ بمقولته هذه تفضيل الشكل على المضمون، فهو يبيّن أن الجمال، إنما يرجع إلى اللفظ؛ فالمعنى قد يكون واحداً، ولكنه يُعرض في صور مختلفة؛ لأن نطاق الصياغة والتصوير وعمر، يحتاج موهبة وقدرة، بينما المعنى واقع متعارف عليه. فرأيه بذلك يرجع لمقولته بأن المعاني مطروحة في الطريق، وبالتالي تكمن القيمة في التصوير، وإذا كان هدفه من ذلك هو الرد على أستاذه النظام الذي يقول بالصرفة في إعجاز القرآن الكريم، فإن الجاحظ يرى بإعجاز النظم.

ثم جاء قدامة بن جعفر (ت: 337هـ) فكان فهمه للصورة من خلال قياس الصورة الفنية في الشعر على الصورة في المواد المحسوسة، متأثراً برأي الجاحظ في قياسها على المواد المحسوسة كالخشب والفضة وغيرهما، وكان الصورة تعني تشكيل المادة في هيئة معينة يقول: «إن المعاني كلها معرضة للشاعر، وله أن يتكلّم منها فيما أحبّ وآثر، من غير أن يحظر عليه معنى يروم الكلام فيه. وإذا كانت المعاني للشعر بمثالة المادة الموضوعية، والشعر فيه كالصورة، كما يوجد في كل صناعة من أنه لا بد فيها من شيء موضوع يقبل تأثير الصورة فيها، مثل الخشب للنجارة والفضة للصياغة»².

فقدامة بن جعفر يشبّه صناعة الشعر بغيره من سائر الصناعات كالنجارة للخشب، والصياغة للفضة، فالجميع يعتمد على مادة وشكل، وفصله بين الشكل والمضمون، فيه إطلاق

1 - إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الثقافة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: 1391هـ - 1971م، 98/1.

2- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، مطبعة الجوائب - قسطنطينية، الطبعة: الأولى 1302، 4/1.

لحرية الشاعر في اختيار المعاني التي يريد، وهو ما لا نجد فيه مفهوماً جديداً للصورة لأن اعتباره معيار الجمال يرجع إلى الشكل أكثر مما يرجع إلى المعنى، مستمد من رأي الجاحظ. وقد طوّر الرماني (ت 386 هـ) فكرة التصوير التي جاء بها الجاحظ، خلال تطبيقها على استعارات القرآن الكريم وتشبيهاته، ويصبح مفهوم «التصوير» أكثر تحديداً عنده، فالتصوير عند الرماني هو «تجسيد المعنويات في صورة المحسوسات التي ترى بالأبصار»¹، وتقوم الصورة البلاغية عنده بنقل المعنى المحرّد إلى الحسّ العيني، ففي قوله تعالى: ﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ﴾ [الملك: 08] «الاستعارة أبلغ لأن مقدار شدة الغيظ على النفس محسوس»، وقوله: ﴿فَبَدَّوْهُ وَرَأَىٰ طُهْرَهُمْ﴾ [آل عمران: 187]، التعبير بالاستعارة أبلغ «لما فيه من الإحالة على التصور»، وقوله: ﴿لِيُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [إبراهيم: 01]، «والاستعارة أبلغ لما فيه من البيان بالإخراج إلى ما يدرك بالأبصار»².

ويتحدّث عن وجوه التشبيه الأربعة:

فالأول: هو إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة.

والثاني: إخراج ما لم تجر به عادة إلى ما جرت به العادة.

والثالث: إخراج ما لا يعلم بالبدئية إلى ما يعلم بالبدئية.

والرابع: إخراج ما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة في الصفة³.

وآراء الرماني حول الصورة القرآنية تركز على الشكل، من خلال اهتمامه بالصورة البصرية في الأمثلة التي وقف عندها. وجعل ذلك قياساً على كل أنواع الصور القرآنية، من خلال تصنيفه وجوه التشبيه الأربعة وجهين اثنين هما: تجسيد المعنوي في صورة حسية، والانتقال من صورة حسية إلى أخرى أكثر جلاءً.

1 - محمد إبراهيم عبد العزيز شادي، الصورة بين القدماء والمعاصرين، مطبعة السعادة القاهرة، الطبعة الأولى 1991م، ص: 18.

2 - ينظر: النكت في إعجاز القرآن: للرماني، ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز، تحق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف مصر، ص: 80، 84، 85.

3 - ينظر: النكت في إعجاز القرآن، ص: 74، 78.

وهو بذلك وعلى الرغم من تقديمه أفكارا جديدة وقيمة، قد ضيق من مفهوم الصورة في القرآن، لأن الصورة القرآنية أكثر عمقا من ذلك، فهي تربط بين الصورة الحسية والمعنوية، لأن الصورة في القرآن الكريم تقدّم نظرة شمولية عن الموضوع.

ويمكن القول أنّ مفهوم الصورة الفنيّة استقام وارتقى أمره عند عبد القاهر الجرجاني، الذي ربط مفهوم الصورة بالصياغة والنظم، فنظرية النظم عنده جعلت من الصورة البلاغية الجزئية مرتبطة بسياقها العام، فالرؤية التامة للصورة تتولّد من تشابك العلاقات بين الصورة الجزئية والكلية، ومن الارتباط بالسياق الذي يقوم على نظام العلاقات بين عناصر هذه الصور الجزئية والكلية.

إذ يقول: « ومعلوم أن سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة، وأن سبيل المعنى الذي يعبر عنه سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه، كالفضة والذهب يصاغ منهما خاتم أو سوار. فكما أن محالا إذا أنت أردت النظر في صوغ الخاتم، وفي جودة العمل وردائه، أن تنظر إلى الفضة الحاملة تلك الصورة، أو الذهب الذي وقع فيه ذلك العمل وتلك الصنعة كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية في الكلام، أن تنظر في مجرد معناه»¹.

فعلى الرغم من أن الجرجاني يتبع ذات القياس الذي اتّبعه الجاحظ وابن قتيبة في قياس الصورة في الكلام على الصورة في المواد المحسوسة، إلا أنّه يوضّح ماهية العلاقة بين اللفظ والمعنى التي يعتبرها علاقة توليد وتكامل، فهو يرى أن العلاقة بين الصورة ومادتها علاقة تقوم على حشد من الإمكانيات اللغوية التصويرية والإيحائية، التي ترسم الصورة بشكل حي أمام العين، فالتكامل بين اللفظ والمعنى يُولّد الصورة.

ويّضح من عبارته هذه أن الصياغة- عنده- تعني الصورة، والصورة تعني الصياغة أو النظم، ومعيار الجودة ليس في المادة المكوّنة للصورة، وإنما في التشكيل الفني للصورة، لأن الصورة هي التي تجعل الفضة خاتما أو سوارا².

1 - دلائل الإعجاز، ص:255.

2 - ينظر: أحمد علي دهمان، الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني، دار طلاس / دمشق، 1986م، 1/ 389 - 390.

ويواصل الجرجاني توضيحه لطبيعة الصورة ودور العقل في تشكيلها، فيلفت الانتباه إلى أن مصطلح الصورة قديم، قد أشار إليه الجاحظ، يقول في ذلك: «واعلم أن قولنا "الصورة"، إنما هو تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه بأبصارنا، فلما رأينا البينونة بين آحاد الأجناس تكون من جهة الصورة... بخصوصية تكون في صورة هذا لا تكون في صورة ذاك... عبرنا عن ذلك الفرق وتلك البينونة بأن قلنا: "للمعنى في هذا صورة غير صورته في ذلك". وليس العبارة من ذلك بالصورة شيئاً نحن ابتدأناه فينكره منكر، بل هو مستعمل مشهور في كلام العلماء، ويكفيك قول الجاحظ: "وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير"¹.

هناك إذن عناصر كثيرة تشترك في تكوين مفهوم الصورة لدى الجرجاني، فأولاً نجد العناصر اللغوية التي تمثل المادة الأولية لتشكيل الصورة.

ثم هناك العناصر التي يضيفها المخرج للصورة في عملية نقله لها والتي تركز على العنصر العقلي، ويتمثل في الفكرة التي يأتي بها الشاعر مثلاً ويعبر عنها في عمله الفني. كما أن العقل يساهم في المفاضلة بين الصور. وهو في الحقيقة ما يمنح القدرة على التأمل القوي العميق، وهذه العناصر تجتمع لتقدم فهماً عن الصورة الفنية. ولكن هذه العناصر تلزم الشاعر أن يشكل الصورة وفق مبادئ نظام اللغة والتناسق والجمال حتى يضمن بلوغ العنصر الفني للصورة.

وعبد القاهر الجرجاني يرى بأن جعل المعنى يتصور من أجل اللفظ بصورة، ويبدو في هيئة، يرجع المعنى في ذلك كله إلى الدلالات المعنوية، ولا يصلح شيء منه حيث الكلام على ظاهره، بل لا بد أن يساق على سبيل الكناية أو التمثيل أو الاستعارة. فلو أن قائلاً قال: رأيت الأسد، وقال آخر: لقيت الليث، لم يجوز أن يقال في الثاني أنه صور المعنى فيغير صورته الأولى، ولا أن يقال أبرزه في معرض سوى معرضه، ولا شيئاً من هذا الجنس. وجملة الأمر أن صور المعاني لا تتغير بنقلها من لفظ إلى لفظ، حتى يكون هناك اتساع ومجاز، وحتى لا يراد من الألفاظ ظواهر ما وضعت له في اللغة، ولكن يشار بمعانيها إلى معاني أخرى².

1 - ينظر: دلائل الإعجاز، 508/2.

2 - ينظر: دلائل الإعجاز، 265/1.

فتصوير المعاني هو مقصد النظم لدى عبد القاهر الجرجاني، لأن صور المعاني تعني الصورة التي تتشكل فيها المعاني. وجمالية الأنواع البيانية كالكناية والاستعارة والتشبيه، لا ترجع إلى حسن ألفاظها وإنما ترجع إلى أنها صور للمعاني، وهذه الأنواع البيانية أهم عناصر الصورة المكوّنة للمعاني.

ويبين الزمخشري قيمة الصورة في نقل المعاني الذهنية في صور حسية. من خلال قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُسَآءِ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾ [لقمان: 22].

يقول معلقا على هذا التصوير الحسي: «وهذا تمثيل للمعلوم بالنظر، والاستدلال بالمشاهد المحسوس، حتى يتصوره السامع، كأنه ينظر إليه بعينه، فيحكم اعتقاده، واليقن به»¹. فالمقدّمون لم يحدّدوا معنى الصورة تحديدا دقيقا كتحديد الاستعارة والتشبيه وغير ذلك. إلا الإشارات النبيلة التي جاد بها عبد القاهر الجرجاني فهي حتى وإن لم تمنحنا فرصة القبض على مفهوم الصورة البلاغية بشكل واضح، إلا أنها كانت بمثابة حجر الأساس في بناء مفهوم واعى للصورة.

2- مفهوم الصورة في النقد الحديث:

اختلف النقاد المعاصرون في تعريفها، فبعض النقاد يعتبر الذهن أساس الصورة يقول أندريه بروتون: «إن الصورة إبداع خالص للذهن»².

وعبد القادر الرباعي يربط الصورة بالنشاط الذهني أو العقلي سواء في مفهومها العام أم في مفهومها التفصيلي، ففي مفهومها العام هي «أية هيئة تثيرها الكلمات الشعرية بالذهن»³، وفي مفهومها التفصيلي يجعلها «تركيبية عقلية تحدث بالتناسب أو بالمقارنة»⁴.

لكن الصورة البلاغية لا تقوم على علاقات عقلية فقط، لأن العقل يتكئ على البرهان، والبرهان يقوم على التقرير والتصريح، بينما تقوم الصورة البلاغية على الإيحاء، لأن الصورة

1 - الكشف، 304/1.

2 - وظيفة الصورة الفنية في القرآن الكريم، ص: 34.

3 - عبد القادر الرباعي، الصورة الفنية في النقد الشعري، دار العلوم - السعودية، الطبعة الأولى، 1984، ص: 85.

4 - المرجع نفسه، ص: 86.

المجردة تقوم على التوليدات العقلية الجافة، بينما تعكس المفارقة والطرافة البعد الجمالي للصورة الفنية.

وقد جعل نعيم اليافي من الجمع بين العقل والشعور غاية لتكوين الصورة، لهذا قال في تعريفها إنها «وحدة تركيبية، يلتبسها الشاعر في كل مكان، ويخلقها بجميع حواسه، وبكل قواه الذهنية والشعورية»¹.

لأن غاية الصورة البلاغية تستلزم وضعها في سياق الحركة الفنية والنفسية للتجربة الشعورية بحيث تسهم في تنمية هذه الحركة وتصاعدها، كما أن الإيحاء النفسي للصورة يجعلها أكثر وظيفية وأشد تأثيراً في نفس المتلقي، وكلما استوفت هذه العناصر كان لها وقع شديد على المتلقي، لكن الحساسية الجمالية هي أساساً مستمدة من التشكيل اللغوي لذا نجد نقادا آخرين ربطوا تعريفها باللغة.

ونجد الناقد سي دي لويس يربط في تعريفه للصورة شكلها اللغوي بمضمونها العاطفي من خلال قوله: «هي رسم قوامه الكلمات المشحونة بالإحساس والعاطفة»².

ويقول علي البطل: «الصورة تشكيل لغوي، يكوّنها خيال الفنان من معطيات متعددة، يقف العالم المحسوس في مقدمتها، فأغلب الصور مستمدة من الحواس، إلى جانب ما لا يمكن إغفاله من الصور النفسية والعقلية، وإن كانت لا تأتي بكثرة الصور الحسيّة»³.

وبذلك تكون الصورة تشكيل لغوي، مدعوماً بالخيال والحواس والعقل، فالعلاقة بين اللغة وهذه العناصر هي بمثابة عملية تأليف، لأن العقل يتعرف على العناصر المختلفة ويحلّلها، ثم يؤلّف بينها ليكون الصورة اللفظية.

فالعقل حين يتلقى الطابع البصري لصورة ما، يحلّل هذه الصورة بطريقة واحدة لدى كل البشر، غير أن المشاعر تقيم هذه الصورة وتعبّر عنها بقالب لغوي مميّز فإن التعبير عن هذه العلاقة يحصل لدى الأديب أو الشاعر بطريقة خاصة، لأن العناصر اللغوية تعبر عن ماهيات التصورات التي يُقيمها العقل مصحوباً بحالة شعورية خاصة.

1 - نعيم اليافي، مقدمة لدراسة الصورة الفنية، وزارة الثقافة - دمشق، 1982 م، ص: 49.

2 - سي دي لويس، الصورة الشعرية، ترجمة: أحمد نصيف الجنابي وغيره - وزارة الثقافة العراقية - 1982 م، ص: 23.

3 - علي البطل، الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري، دار الأندلس - بيروت، الطبعة الأولى - 1980 م، ص: 30.

لهذا نجد عبد الإله الصائغ يقيّد التشكيل اللغوي للصورة، بالتشكيل الجمالي لها قائلاً: «أما الصورة الفنية فهي تشكيل جمالي، تستحضر فيه لغة الإبداع الهيئة الحسية أو الشعورية للأجسام أو المعاني بصياغة جديدة، تملئها قدرة الشاعر، وتجربته، وفق تعادلية فنية بين طرفين هما المجاز والحقيقة دون أن يستبدّ طرف بآخر»¹.

فالتصوّر ينشأ عن الإدراك الحسيّ فهو: «مرور الفكر بالصورة الطبيعية التي سبق أن شاهدها وانفعل بها ثم اختزنها في مخيلته مروراً بما يتصفحها»². وهنا يتدخلّ الذهن في اختزان هذه الصور المسماة بالصور الذهنية.

وأما التصوير فهو إبراز الصورة إلى الخارج بشكل فني، فالتصوّر إذا عقلي أما التصوير فهو شكلي، فمرحلة التصوّر تقع بين الصورة الذهنية والصورة الفنية، وأداة التصوير الفكر فقط، أما أدوات الصورة فكثيرة منها الفكر والشعور واللغة... فالصورة الفنية بأدواتها التصويرية المتعدّدة، تحرك الصور الذهنية في مخيلة المتلقي، وهكذا تجتمع كلّ العناصر المكوّنة للصورة متألفة ومتعاونة بعد أن بدت في تعريفات النقاد متباعدة متخالفة³.

فالصورة الفنية ذات خصائص متميّزة، فهي تقوم على مبدأ المغايرة للنمط المعتاد في اللغة، لأن الجانب الشكلي للصورة هو لب العملية الإبداعية في عملية إخراجها؛ من هنا كان التفكير في مفهومها مرتكزا بشكل كبير على عملية التشكيل والصياغة، ويدخل في إطار ذلك العقل والشعور والحواس.

وقد اتّسعت النظرة للصورة في النقد الحديث، فلم تعد محصورة في الأنواع البلاغية بل «قد تخلو الصورة- بالمعنى الحديث- من المجاز أصلاً فتكون عبارات حقيقية الاستعمال ومع ذلك فهي تشكّل صورة دالة على خيال خصب»⁴.

1 - عبد الإله الصائغ، الصورة الفنية معياراً نقدياً، دار الشؤون الثقافية- بغداد، الطبعة الأولى 1987 م، ص: 159.

2 - صلاح عبد الفتاح الخالدي، نظرية التصوير الفني عند سيد قطب، الفنون المطبعية، الجزائر، 1988 ص: 74.

3 - ينظر: وظيفة الصورة الفنية في القرآن، عبد السلام أحمد الراغب، فصلت للدراسات والترجمة والنشر - حلب، الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2001 م، ص: 36.

4 - علي البطل، الصورة في الشعر العربي، ص: 25.

لأن الصورة الذهنية للتراكيب ينتزعها الذهن من اللغة ويصيرها في الخيال كالقالب، ثم ينتقي التراكيب الصحيحة باعتبار القواعد اللغوية.

ويرى عبد الفتاح صالح نافع أننا «نجد كثيرا من الصور الجميلة الخصبه جاءت من استخدام عبارات حقيقية لا مجاز فيها»¹. أما صلاح فضل فقد اعتبر الوصف صورة تقوم على التقديم الحسي فقط، دون أن تعتمد على المجاز فقد علّق على أبيات ذي الرمة:

عشية ما لي حيلة غير أنني ... بلقط الحصى والخط في الترب مولع.

بقوله: «فليس ثمة تشبيه ولا استعارة، ولا مجاز آخر، وبالرغم من ذلك ينجح الشاعر في تقديم تمثيل حسي نتردد في وصفه بأنه خيالي، إذ يمكن له أن يعتمد على تجربة واقعة، ويصفها بدقة، مما يجعل دور الخيال قاصرا على استحضارها وتمثيلها دون تكوينها الأصلي»².

والحقيقة أن الاحتكاك بالحياة الواقعية هو ما يمدّ الأفكار ببعدها الشعوري التعبيري، فتخرج الصورة البلاغية بذلك مفعمة بالأحاسيس، يقول شارل بالي: «و كثير من الحيل التعبيرية يصدر عن حركة الوجدان، ومع أنّ بحث التراكيب الوجدانية لم يكد يبدأ، فإننا نزداد إدراكاً لحقيقة أن المنطق لا يكفي لتفسير كل شيء ... إن العناصر الانفعالية الداخلة في الفكر تميل إلى وقف التحديدات الفاصلة بين أجزاء الجملة المنطقية أو التحليلية، وذلك لأنّ الانفعال ينسبنا الشرط الأوّل للإبلاغ عن طريق اللغة، وهو أنّ الفهم يعتمد على عمليات تحليلية، ويترتب على ذلك أنّ التعبير يكون وجدانياً بقدر ما يميل إلى شكل تركيبي أو مفصول»³.

فشارل بالي يركّز على العناصر التعبيرية الوجدانية التي تساند الأداء التعبيري للغة، حيث تتعلّق الدلالات اللغوية لدى المتكلّم بالقيم العاطفية والانفعالية لديه، والتي يعمل على ترجمتها بتكريس النماذج والصور في إطار هذه اللغة.

وقد جعل بالي حداً فاصلاً بين تناول الفكر للمعنى وتناول الوجدان له «فالوجدان له تأثير تركيبي على المعاني، أما الميل إلى التجريد فيعمل على الأفكار... إنّ الوجدان يدمج جملاً، لأنّ الجملة هي التي تعبّر عن فكرة، وأنّ الميل إلى التدرّج يدمج أجزاء من جملة، هذه الأجزاء

1 - عبد الفتاح صالح نافع، الصورة في شعر بشار بن برد، دار الفكر - عمان - 1983 م، ص: 58، 59.
2 - صلاح فضل، علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته، الهيئة المصرية للكتاب، الطبعة الثانية - 1985 م، ص: 236.
3 - اتجاهات البحث الأسلوبي: اختيار وترجمة وإضافة، عياد شكري، الرياض، دار العلوم، الطبعة الأولى - 1985، ص: 105.

تقابل أفكاراً بسيطة، لأن الأفكار هي الوحدات التي يتكون منها المعنى، كما أن عناصر الجملة هي الأجزاء التي تتكوّن منها الجملة، وربّما استعان أحد الميّلين بالآخر»¹.

وتفرقة بالي هذه بين تناول الفكر للمعنى وبين تناول الوجدان له، نلمس منها تغييراً لطريقة الاستخدام اللّغوي من قبل المؤلّف، لأنّ العقل حين يترجم المعاني وفق نماذج من التراكيب، يضيف إليها تلك الجماليات البيانية والتي نلمس فيها حسّه الوجداني، لذا يكون استشفاف المعاني الفكرية والوجدانية من النصّ محتكماً لأسلوب المؤلّف وبالسمات اللّغوية التي يعبر بها، وهكذا فإنّ توجيه الدلالات الفكرية والشعورية من قبل المؤلّف يكشف عن طريقة تفكيره وماهية شعوره، لذلك نجد ستيفن أولمان يركّز على دور الصور في ذلك، يقول: «إن حركة الصور الشاملة تستطيع أن تعبر عن فلسفة الكاتب وتطلعاته الشخصية»².

ونجد محمد غنيمي هلال من النقاد الذين تناولوا الصورة الأدبية حسب تنوع النظرة إليها في مختلف الفلسفات والمذاهب الأدبية الحديثة، ويرجع اختلاف المذاهب في تحديد المفهوم إلى أمرين:

أحدهما: أن الاختلاف فيها يرجع إلى تباين النظرة في الصورة، من حيث علاقتها بالشيء المحسوس في الخارج من جهة، وعلاقتها بالفكر المجرد بعد أن انصهرت المحسوسات فيها من جهة أخرى.

ثانيهما: اختلاف النظرة في تحديد مفهوم الخيال وأثره، ومكانه من الوهم وكان المفهوم القديم للخيال عقبة في سبيل فهم الصورة، ولذلك حذرّ منه البعض ومدّحه البعض؛ لأنّه أعظم قوّة في الإنسان³.

فالصورة لا تعتمد على العقل وحده بل تعتمد الخيال معه، لأن الخيال لغة الشعور الحيّ كما الحقيقة لغة العقل والفكر، والخيال الحيويّ يحقّق التوازن بين الأشياء ويؤلّف بين المتناقضات ليتمّ من وراء ذلك تأليف الصور المختلفة للخيال من أجل الوصول للحقيقة.

1 - المرجع السابق، ص: 40.

2 - اتجاهات البحث الأسلوبي، ص: 95.

3 - ينظر: علي علي صبح، الصورة الأدبية تاريخ ونقد، دار إحياء الكتب العربية، ص: 128.

وقد حاول غنيمي هلال تيسير مفهوم الصورة من خلال الكشف عن طبيعتها فحضر لها مثلاً بالوردة التي يقع عليها النظر، فإنها تغيب عن النظر ومع ذلك لا تفقد وجودها في النفس، فإن آثارها العقل بعد ذلك، فإنه يتمثل صورتها التي تشغل الفكر، ولذلك أصبح للوردة وجودان، وجود لها في الخارج كصورة حقيقية، ووجودها في الوعي كصورة ذهنية، وهذه تحتاج إلى جهد في النظر إليها، وأكثر إيجابية في الوعي، فيتحكم فيها لتصبح ملكاً لعالم الفكر، بعد أن كانت شيئاً من الأشياء، وهذه هي طبيعة الصورة الأدبية¹.

ويذكر المقصود من الصورة الأدبية عند المذاهب الحديثة ويرى أن الكلاسيكية لا تعطي أهمية للصورة؛ لأن عالم العقل والحقيقة عندهم يتضاد مع عالم الخيال والصور، وأن يظل الخيال تحت وصاية العقل، فليست الصورة المادية طريقاً للفكرة، والفكرة هي ما يدركه العقل مباشرة، وقيمة اللغة تنحصر في دلالتها على الأفكار، لا على الصورة، والخيال عند الرومانتيكية هو القوة الحيوية في الصورة، التي تربط بين صور الطبيعة، وجواهر الأفكار والمشاعر².

إن قدرة الصور البلاغية على التواري تمنح المتلقي فرصة التفكير، وتشغيل عقله لاستشفار الرموز الدلالية، التي يلجأ إليها المؤلف في عملية التصوير، فيكون هذا المتلقي عنصراً فاعلاً في العملية التداولية، ولأن هذا المتلقي قد يصطدم بدلالات غامضة، يلجأ إلى تحليل شخصية المؤلف عن طريق تفكيك السمات اللغوية للتراكيب، أو البحث في السياق الأدبي والاجتماعي للنموذج اللغوي أو الظروف التي أنتج فيها لأنه يدرك «أن الصور والمواقف والتعبيرات والجمل التي ترسبت في ذاكرته واستحضرها أثناء العملية الإبداعية، لم ترسب في الذاكرة من فراغ، لكنّها ترسبت كمخزون فكري وثقافي وحضاري نتيجة تفاعل ذات المبدع مع الواقع المعيش»³.

ما يعني أن التعبيرات والصور البلاغية بمثابة وعاء اجتماعي يستطيع أن يتجاوز حدود الفرد إلى المجتمع، فالصور البيانية بمثابة البناء الذي يشكل الوجه الثقافي للأمم.

1 - ينظر: المرجع السابق، ص: 128، 129.

2 - ينظر: الصورة الأدبية تاريخ ونقد، ص: 129.

3 - مبروك مراد عبد الرحمن، من الصوت إلى النص: نحو نسق منهجي لدراسة النص الشعري، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية 2000م، ص: 113.

واللافت من بحوث المحدثين العرب انصرافهم عن البحث في الصورة البلاغية القرآنية واشتغالهم بالصورة الشعرية، على الرغم مما تتميز به الصورة القرآنية من سحر وجمال، إلا دراسة سيد قطب للتصوير الفني في القرآن الكريم، كما أن تحديد مفهوم الصورة في الدراسات الحديثة، ظل حبيس الدوران حولها ومرهوناً بالصراعات الواردة حديثاً في الأدب والنقد.

وقد توصل سيد قطب من خلال تحليله للآيات القرآنية أن الصورة هي كل تقديم حسي للمعنى، سواء أكان هذا التقديم الحسي يعتمد الأنواع البلاغية القديمة أم يتجاوزها إلى غيرها من العبارات الحقيقية التي تثير مخيلة المتلقي وإن لم تكن قائمة على المجاز¹.

فالصورة الفنية في القرآن الكريم موحية بشكل يثير وجدان النفوس ويسحرها، وإن كان موضوع الصورة الأدبية بمثابة اللغز الذي لم يصل النقاد بشكل قاطع إلى جوهره، فإن التصوير في القرآن الكريم من شأنه أن يسفر عن فتح المتاهات التي تعتريه، ويزيل اللبس عن التشويش الفلسفي الذي يكتنفه، لأن الصورة القرآنية تمتاز بتلاحم الشكل بالمضمون حيث «يتناسق فيها التعبير مع الحالة المراد تصويرها، فيساعد على إكمال معالم الصورة الحسية أو المعنوية»².

وهو ما يشعرنا بالقدرة على الوقوف على مفهوم الصورة وتحقيق منهجية نظرية لمعرفة طبيعة الصورة القرآنية، وبالتالي الصورة بشكل عام باعتبار القرآن نزل على لغة العرب وعرفهم البلاغي.

ب-علاقة الصورة البلاغية بالعقل:

باعتبار المنطق قائماً على الاستدلال وإقامة البراهين، انطلاقاً من مقدمات مسلّمة لبلوغ نتيجة يقطع بها العقل، فإن مهمة الوظيفة العقلية تقتضي تشكيل العقل على أسس من التأمل والملاحظة في الكون المحسوس، لاستخلاص الحقائق. والصورة البلاغية وإن اعتمدت على الجدل، والقياس، والمناظرة، والتمثيل وغير ذلك، فإنها تبلل الجفاف الذي يصطبغ به البرهان المنطقي.

1 - ينظر: سيد قطب، التصوير الفني في القرآن الكريم، دار الشروق/ القاهرة، الطبعة السابعة عشر، 1425هـ/2004م، ص: 17، 18.

2 - المرجع نفسه، ص: 90.

ولا يمكن تجاهل السلطة الفكرية التي يمارسها العقل على الصورة البلاغية، فالفكر يمنح الثقة للبيان كما يمنح البيان الجمال للفكر، لهذا يجب أن تظل الصورة المعبرة منظوية على الحقيقة الواقعة حتى يستطيع العقل أن يشتغل بالكلمات بطريقة مجدية. فإن التكامل بين الجانب الفكري والجانب الجمالي للصورة، يحقق لها طبيعتها الفنية.

وقد لاحظ عبد القاهر الجرجاني أهمية الفكر في تشكيل الصورة، ودورها في التأثير على المتلقي، حيث يقول: «إن شئت أرتك المعاني اللطيفة التي هي من حبايا العقل، كأنها قد جُسِّمت حتى رأتها العيون»¹.

فإذا تأملنا الفكر وارتباطه بالصورة البلاغية، وجدنا أن كل واحد منهما يؤثر في الآخر ويتأثر به، فالفكر يخضع إلى مدى بعيد للنشاط الذهني، والاتجاهات النفسية، لأن الغرض من التصوير هو التأثير في النفس بحيث يسيطر على العقل والمشاعر، وهذا التأثير للصورة يكون قويا إذا اتفقت مع الفكر والحالة التي تعبر عنها.

وعبد القاهر الجرجاني يتحدث عن بناء الصورة ودور العقل في تشكيلها فلاستعارة أنواع، منها ما يكون الشبه مأخوذا من الصور العقلية، وهو الصميم الخالص من الاستعارة، وذلك كاستعارة الثور للبيان والحجة الكاشفة عن الحق، نحو قوله عز وجل: ﴿وَاتَّبَعُوا النَّورَ الَّذِي أَنْزَلَ مَعَهُ﴾ [الأعراف:157] وكاستعارة الصراط للدين في قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة:06]، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى:25]، فليس الشبه الحاصل من النور في البيان والحجة ونحوهما، إلا أن القلب إذا وردت عليه الحجة صار في حالة شبيهة بحال البصر إذا صادف الثور، ووجه تلاته نحوه، وإنما هو صورة عقلية².

وقد قسم المعاني إلى عقلية وتخيلية، ووازن بينهما، واعتبر التخيلي مناقضا للحقيقي، وفضل المعنى الحقيقي لأنه مدار الأحاديث النبوية وكلام الصحابة³.

1 - أبو بكر عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدّة، ص:43.

2 - ينظر: المرجع نفسه، ص:65.

3 - الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، ص:77.

كما يرى أن سبيل الاستعارة هو «سبيل الكلام المحذوف، في أنك إذا رجعت إلى أصله، وجدتَ قائله وهو يُبت أمرًا عقليًا صحيحًا، ويدّعي دعوى لها سنج في العقل، وستمرُّ بك ضروبٌ من التخيل هي أظهرُ أمرًا في البعد عن الحقيقة، وأكشفُ وجهًا في أنه خداعٌ للعقل، وضربٌ من التزويق»¹.

ومع تنويهه بقيمة التخيل نجده يقارب بينه وبين الوهم، يقول معقبًا على بيت الباحثي:

كَلْفْتُمُونَا حُدُودَ مَنْطِقِكُمْ ... فِي الشَّعْرِ يَكْفِي عَنْ صِدْقِهِ كَذِبُهُ.

أراد كلفتمونا أن نُجري مقاييس الشعر على حدود المنطق، ونأخذ نفوسنا فيه بالقول المحقّق، حتى لا ندّعي إلا ما يقول عليه من العقل برهان يقطع به، ويلجئ إلى موجب، ولا شكّ أنه إلى هذا النحو قصّد، وإياه عمّد إذ يبعد أن يريد بالكذب إعطاء الممدوح حظًا من الفضل والسؤدد ليس له، لأنّ هذا الكذب لا يُبين بالحجج المنطقية، والقوانين العقلية، وإنّما يكذب فيه القائل بالرجوع إلى حال المذكور واختباره فيما وُصف به².

فعنصر الخيال ويشمل النوع الخفيف الذي نسميه الوهم، من العناصر الأساسية المكوّنة للصورة، وهو في الحقيقة القدرة على التأمّل القوي العميق، وبعمله سرعان ما ينقل إلينا الكاتب قدرة مماثلة على التأمّل، هو ما تنبه له عبد القاهر الجرجاني³.

فبعد القاهر الجرجاني يربط ألوان الخيال بالعنصر العقلي ويقيسه بالحقيقة، ويرى أنّه وهم وخداع للنفس، لأنّ تشابه الدلالات والمدلولات واختلاطها يحتم على المتلقي تصفية هذه المعاني والألفاظ المختلطة، وتصبح عملية اكتشاف المعنى ملتبسة لدى المتلقي.

لكن مع ذلك فإنّ الخيال كالعقل له مكانته، التي تعكس لنا مدى النشاط الفكري والوجداني الذي يبذله الشاعر في حبك الصورة. فالخيال يُوسّع دائرة التعبير عن طريق التشبيه والاستعارة والكناية فيتضاعف مضمون المعاني ويتسع.

1 - أسرار البلاغة، ص: 275.

2 - ينظر: أسرار البلاغة، ص: 270، 271.

3 - عز الدين إسماعيل، الأدب وفنونه - دراسة ونقد، دار الفكر العربي، القاهرة، 144هـ - 201 م، ص: 14.

أما الزمخشري فقد كان أكثر تحديدا لمصطلح التخيل ونظر إليه على أنه «تمثيل للمعاني المجردة، وطريقة من طرائق تجسيم المعنوي، وتصويره للحس»¹.

فالتخيل طريقة فنية في التعبير، وقد ركّز حازم القرطاجني على أهميته ووظيفته في التعبير، وركّز على دوره في التأثير بالمتلقي، وتوجيه سلوكه، فهو عنده يهدف إلى التأثير النفسي².

ويركّز الجرجاني على الجانب العقلي في التشبيه من خلال تقسيمه له إلى ما يدرك بتأول، وما يدرك بدون تأول، وذلك نحو «قولهم: كَمُبْتَغِي الصَّيْدِ فِي عَرِيْسَةِ الْأَسَدِ... فالجملة الصريحة قولك: أخذَ القوسَ باريها وحكم الجملة أن تقول: هذا منك كالرقم في الماء... فهذا أحد الوجوه التي يكون الشبه العقلي بها حاصلًا لك من جملة من الكلام، وهو من أقوى الأسباب والعِلل فيه، وعلى الجملة، فالمثل الحقيقي والتشبيه الذي هو الأوّل بأن يسمّى تمثيلاً لبعده عن التشبيه الظاهر الصريح، ما تجده لا يحصل لك إلا من جملة من الكلام أو جملتين أو أكثر، حتى إن التشبيه كلما كان أوغل في كونه عقلياً محضاً، كانت الحاجة إلى الجملة أكثر»³.

فكان تفضيله التمثيل على التشبيه، لأنّ التمثيل يعتمد على قوّة الإدراك، ووسيلة ذلك التصرّف في الجملة وعناصرها، فالجمع بين المختلفات لمشابهة قائمة في العقل يدلّ على الاتجاه القوي للفكرة، وإقناع العقل الذكي عن طريق الصورة التي تختصر البيان.

لهذا اعتبر التفصيلات في التشبيه تقوم على أصباغ من العمق والدقة والتحليل وطرافة الابتكار، يقول في ذلك: «وجملة القول إنك متى زدت في التشبيه على مراعاة وصف واحد أو جهة واحدة، فقد دخلت في التفصيل والتركيب، وفتحت باب التفصيل، ثم تختلف المنازل في الفضل بحسب الصورة في استفادك قوة الاستقصاء، أو رضاك بالعفو دون الجهد»⁴.

1 - الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، ص: 83.

2 - ينظر: المرجع نفسه، ص: 87.

3 - أسرار البلاغة، ص: 108.

4 - أسرار البلاغة، ص: 179.

فاختيار الأفكار، وترتيبها ترتيباً منطقيًا سواء كانت واضحة أم غامضة، يدعم الشاعر لابتكار طريقته الخاصة في التصوير، وتتحول عنده إلى طرائف من العمق في التصوير كلما زاد من دقة التفكير، كما أن ما نبجده من وفرة الاحتمالات والتأويل وإغراق في الخيال، يعلل جمال التصوير.

وذهب أحمد أحمد البدوي إلى أن اعتماد القدماء في عقد التشبيه على العقل، وجعله رابطاً بين أمرين أو مفرّقاً بينهما، جعلهم يغفلون في كثير من الأحيان وقع الشيء على النفس، وليس التشبيه في واقع الأمر سوى إدراك ما بين أمرين من صلة في وقعهما على النفس، أما تبطن الأمور، وإدراك الصلة التي يربطها العقل وحده فليس ذلك من التشبيه الفني البليغ¹. وعلى هذا الأساس الذي أقاموه استجادوا قول ابن الرومي:

بذل الوعد للأخلاء سمحا وأبي بعد ذاك بذل العطاء
فعدا كاخلاف يورق للعين ويأبى الإثمار كل الإباء

جعلوا الجامع بين الأمرين جمال المنظر وتفاهة المخبر وهو جامع عقلي، لا يقوم عليه تشبيهه فني صحيح، فإذا كانت تفاهة المخبر تقلل من شأن الرجل ذي المنظر الأنيق، وتعكس صورته منتقصة في نفس رائيه، فإن الشجرة لا يقلل من جمالها لدى النفس عدم إثمارها، وبهذا اختلف الوقع لدى النفس بين المشبه والمشبه به، ولذلك لا يعدّ من التشبيه الفني المقبول². إن أحمد البدوي في تحليله للصورة المنطوية على التشبيه، يرى بأن الوقوف على مواطن الحسن فيها لا يتوقّف على الجانب العقلي فقط، لأن تقديم الحجج والأدلة لا يحقّق للتشبيه الفضل والشرف الفني للتصوير، ما لم يعتمد على الشكل الجمالي ونسبة تأثيره في وجدان المتلقي ومطابقة المشابهات، وحينئذ فالتصوير الجمالي يكون تأثيره في النفس أعظم من موافقة الحقيقة، فيكفي فيه بذلك حسن التعليل لا المنطق.

وعموماً فإن تحديد وظيفة الصورة البلاغية التي تتحول من خلالها عن السياق الإخباري إلى البعد الجمالي والتأثيري يتحدد بدراسة مقدار الصلة بين اللفظ والمعنى، فيتعين بذلك على صاحب الخطاب أن يزاوج بين رفعة المعنى وجمال التعبير.

1 - أحمد أحمد البدوي، من بلاغة القرآن، مُطبعة مصر - القاهرة، 2005م، ص:145.

2 - ينظر: أحمد أحمد البدوي، من بلاغة القرآن، ص:145.

ووظيفة التصوير تقتضي البيان وإظهار ما في النفس من حقائق وعواطف فتكون الألفاظ هي الوسيلة والجسر ليصل المتكلم غايته من الإفهام والتأثير. ومعنى هذا أن الواجب على الأديب أن يتوافر على الوسائل اللغوية والتصويرية اللازمة، ليحقق المطابقة بين اللفظ والمعنى.

وفي هذا المعنى يقول ابن رشيقي (ت: 463 هـ): «اللفظ جسم وروحه المعنى وارتباطه به كارتباط الروح بالجسم يضعف بضعفه، ويقوى بقوته. فإذا سلم المعنى واختل بعض اللفظ كان نقصاً للشعر. وهجنة عليه كما يعرض لبعض الأجسام من العرج والشلل والعمور. وما أشبه ذلك غير أن تذهب الروح. وكذلك إن ضُغِفَ المعنى واختلَّ بعضه كان للفظ من ذلك أوفر حظاً كالذي يعرض للأجسام من المرض بمرض الأرواح. ولا تجد معنى يختل إلا من جهة اللفظ وجريه فيه على غير الواجب»¹.

وفي هذا الصدد يحدّد ابن الأثير علاقة الألفاظ بالمعاني ومكانتها في التصوير عند العرب يقول: «اعلم أن العرب كما كانت تعني بالألفاظ فتصلحها وتهذبها، فإنّ المعاني أقوى عندها وأكرم عليها... فإذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظهم وحسّنها. ورقّقوا حواشيها وصقلوا أطرافها فلا تظنّ أنّ العناية إذ ذاك إنّما هي بالألفاظ فقط، بل هي خدمة منهم للمعاني، ونظير ذلك إبراز الصور الحسنة في الحلل الموشية والأثواب المحبرة. فإننا قد نجد من المعاني الفاهرة ما يشوّه من حسنه بذادة لفظه وسوء العبارة عنه»².

لأنّ المادة اللغوية تمدّ الصورة بالشكل الجمالي، وهذا الشكل هو الذي ينتج المعنى، فتكون مقدرة الملقّي على تسليط الأفكار والمعاني على المتلقّي، تتحدّد بالإمكانات التي يملكها هذا الملقّي، والأسلوب الإبداعي الذي يستعمله في صنع الجمال اللغوي، فهو لا يخلق ألفاظاً جديدة، وإنّما يُوجد تلك العلاقات بين الأشياء من خلال التصوير بالتشبيه والكناية والاستعارة.

1 - ابن رشيقي القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقّق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، الطبعة: الخامسة، 1401 هـ - 1981 م، 1/124.

2 - ابن الأثير، المثل السائر، 2/52، 53.

ولو تأملنا تصوير المعنى في الخطاب القرآني، لوجدنا الصور القرآنية تُلصق شكل المعنى بالإحساس، وتناسقه بالفكر، ولهذا أكثر الخطاب القرآني من التصوير بضرب الأمثال، لأنها تجعل العقل يحمل إلى الخيال صورة المعنى وتثبت فيه الحركة والحياة.

نحو قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة:17].

فقوله "وتركهم في ظلمات لا يبصرون" يتضمن تقريراً لمضمون "ذهب الله بنورهم" لأن من ذهب نوره بقي في ظلمة لا يبصر والقصد منه زيادة إيضاح حالتهم، فللدلالة الصريحة من الارتسام في ذهن السامع ما ليس للدلالة الضمنية، فإن قوله "ذهب الله بنورهم" يفيد أنهم لما استوقدوا ناراً فانطفأت انعدمت الفائدة وخابت المساعي، ولكن قد يذهل السامع عما صاروا إليه عند هاته الحالة فيكون قوله بعد ذلك: "وتركهم في ظلمات لا يبصرون" تذكيراً بذلك وتنبهها إليه، فإن القصد من التشبيه هو شدة تصوير المعاني¹.

لأن ضرب الأمثال لون متميز من ألوان التشبيه، وله قدر كبير من تنبيه العقل وقياس الحال على الحال، حتى يتسنى للذهن تصوورها كما لو أنها مشاهد حية أمامه، وإن كان المثال صريحاً فإنه يحيل المعنى الممثل له نسيجاً محسوساً يتصوره الذهن، فلا يشترط فيه التضمن حتى يحقق التصوير المثالي للدلالة، وفي القرآن نافذة عريضة كبرى على ضرب الأمثلة.

يقول الرازي: «المقصود من ضرب الأمثال أنها تؤثر في القلوب ما لا يؤثره وصف الشيء في نفسه، وذلك لأن الغرض من المثل تشبيه الخفي بالجلي، والغائب بالشاهد، فيتأكد الوقوف على ماهيته، ويصير الحس مطابقاً للعقل، وذلك هو النهاية في الإيضاح... ولهذا أكثر الله تعالى في كتابه المبين قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ﴾ [الحشر:21].»².

فقد خاطب القرآن الكريم عقل الإنسان، وحثه على التأمل والتفكير، فكانت طريقته في تصوير المعاني على البدهة العقلية، ومشحونة بالأدلة، لإثبات المعاني وتأثيرها في النفوس، لأن الخطاب القرآني خطاب هادف، يُوظف القضايا الفكرية ثم يفاعلها بصور محسوسة قريبة من

1 - ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 310/1.

2 - مفاتيح الغيب، 312/2.

العقل الإنساني، يفهمها دون تعقيد. لأن تصوير المعنويات في صور حسية، يزيل غموضها، ويجعلها حية شاخصة.

وقد اعتمدت الصورة في القرآن الكريم لتحقيق وظيفتها العقلية، على مشاهد الطبيعة باعتبار هذه المشاهد محسوسة مدركة واستخلصت منها (الاستدلال) على القضايا الدينية لإقرارها، وترسيخها في الإنسان والإنسان يميل بطبعه إلى المعرفة الحسية ويتجاوب معها، أكثر من المعرفة الذهنية المجردة¹.

وقد تحدّث الجرجاني عن أثر الصورة في نقل المعرفة عن طريق الحواس، واعتبرها أكثر تأثيراً من المعرفة المكتسبة عن طريق الذهن يقول: «لأن العلم المستفاد من طرق الحواس أو المركز فيها من جهة الطبع وعلى حد الضرورة يفضل المستفاد من جهة النظر والفكر في القوة والاستحكام وبلوغ الثقة فيه غاية التمام»².

فالصورة عنده لا تتعلّق بالشكل وحده، ولكنّها تتعاقب مع الفكر، لتقوم بوظيفتها العقلية في نقل المعنوي إلى شيء محسوس، وبذلك تحقّق قوة الاستدلال العقلي، حيث يلتقي دور العقل الذي يبرهن ويحلّل لبلوغ الهدف، مع دور الإحساس والوجدان الذي يدرك ما وراء الظاهر، ويمنح الإحساس بالجمال المطلق. فوظيفة الصورة توضيح المعنى وتعمّقه.

والتصوير في الخطاب القرآني يجعل المشاهد شاخصة تعجّ بالحركة، فتصوير ملكوت السموات والأرض، والقصص والمشاهد يقود الإنسان إلى الإيمان عن طريق الاستدلال العقلي، بحيث يرى الإنسان مواقع الهدى بنفسه، ويتبيّن وجه الحقّ بعقله، من خلال عناصر التخيل، التي تجعل المتلقي يتخيّل الحوادث تقع أمامه.

فإن الاستدلال على الكون من خلال تجسيم الصور بشكل يدركه العقل، جعل صلة التصوير الحسيّ بالعقل غاية البرهان، فالتصوير يقدّم للعقل أدلّة قاطعة، فإذا أدرك العقل واستوعب، أحال المعنى إلى صورة في لوحة يتأملها الخيال، بل تكاد أن تدركها العين قبل أن يستوعبها العقل.

1 - ينظر: وظيفة الصورة الفنية في القرآن، ص: 439.

2 - أسرار البلاغة، ص: 121.

فقد يجسّم القرآن المعنى، ويهب للجماد العقل والحياة، زيادة في تصوير المعنى وتمثيله للنفس، وذلك بعض ما يعبر عنه البلاغيون بالاستعارة المكنية، ومن أروع هذا التجسيم قوله سبحانه: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ﴾ [الأعراف: 154]، ألا تحسّ بالغضب هنا وكأنه إنسان يدفع موسى ويحثه على الانفعال والثورة، ثم سكت وكفّ عن دفع موسى وتحريضه¹.

ففائدة التصوير هي تقديم صورة فنية، تشخّص الفكرة، وتجسّم المعنويات المجردة، كي تبرزها في صورة محسوسات، لتزيد المعنى تمكّنا من النفس وتأثيرا فيها.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ ۖ فَإِن أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ ۖ وَإِن أَصَابَتْهُ فَِتْنَةٌ أُنْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَاسِرًا ۖ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ﴾ [الحج: 11].

فإذا تأملنا كلمة «حرف» ف «إنّ الخيال ليكاد يجسّم هذا "الحرف" الذي يعبد الله عليه هذا البعض من الناس، وإنه ليكاد يتخيّل الاضطراب الحسّي في وقفهم، وهم يتأرجحون بين الثبات والانقلاب؛ وإن هذه الصورة لترسم حالة التزعزع بأوضح مما يؤديه وصف التزعزع، لأنها تنطبع في الحس، وتتصل منه بالنفس»².

وإذا تأملنا قوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ۗ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ [البقرة: 257]. وقوله تعالى: ﴿يَكْفُرُوا بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُوا بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ﴾ [البقرة: 256].

ففي المثال الأول يستحيل الهدى والضلال نوراً وظلمة، ثم تبدأ عملية الإخراج المتخيّلة، وفي المثال الثاني يصبح الإيمان عروة، ثم تبدأ الحركة المتخيّلة في الاستمساك بها. فتؤدي هذه الصورة المجسّمة المتحرّكة إلى تمثّل أوضح، وأرسخ للمعنى الخيالي المجرد. بهذه الطريقة المفضّلة في التعبير عن المعاني المجردة، سار الأسلوب القرآني في أخصّ شأن يوجب فيه التجريد المطلق، والتزيه الكامل³.

فالصورة المجسّمة في القرآن تجعل الوسائل التعبيرية تثير المتخيّلة وتستحضر الصورة إلى الفكر، حيث جاءت صور القرآن الكريم معبرة عن القضايا الكونية بطريقة فاعلة، تنبّه العقل

1 - من بلاغة القرآن، ص: 169.

2 - التصوير الفني في القرآن، ص: 45، 46.

3 - التصوير الفني في القرآن، ص: 85.

إلى ما للصورة من حركة وحياء. لأن المعاني ما هي إلا مجردات اعتبارية، يدركها العقل وحده. لذا فإن تحوُّلها إلى صورة حية أمام العين يدركها الخيال، يرجع إلى نظم القرآن وإعجازه في التصوير.

ومن أمثلة تجسيم الصورة البيانية في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمْ
الْعَجَلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ [البقرة: 93].

حيث يظلّ الخيال يتمثّل تلك المحاولة العنيفة الغليظة، وتلك الصورة الساحرة الهازئة: صورة العجل يدخل في القلوب إدخالاً، ويحشر فيها حشراً، حتى ليكاد ينسى المعنى الذهني الذي جاءت هذه الصورة المجسّمة لتؤديه، وهو حبهم الشديد لعبادة العجل، حتى لكأنهم أشربوه إشراباً في القلوب! هنا تبدو قيمة التعبير القرآني المصوّر بالقياس إلى التعبير الذهني المفسّر.. إنه التصوير.. السمة البارزة في التعبير القرآني الجميل¹.

فهو تصوير حيّ شاخص لمشهد عبادة العجل، حيث قامت الصورة البيانية بتجسيم الحالة النفسية لعبدة العجل وتشكيلها، في قالب ساخر يصور حالتهم بإيجاء ملائم لطابع السخرية، وبهذا تتحقّق السمة الفنية في التعبير المشخّص، وقد لاحظ الدكتور مصطفى ناصف أن «التجسيم والتشخيص يتعمقان بناء اللغة، وضمائرها، وأفعالها وصفاتها، التي ترد علينا وروداً طبيعياً لا شية فيه من صنعة أو أناقة»².

وأسلوب القرآن الكريم يجسم الصورة بشكل يمنحها الحيوية والقوة من خلال التوفيق بين التناسق الشكلي، والتناسق النفسي، فلا يستطيع المستمع أن يفصل بين ما يتلقاه عقله وبين ما يتلقاه قلبه.

ثم إنّ التصوير القرآني يتدرّج في مظاهر متعدّدة بوسائل مختلفة، فالتصوير هو الأداة المفضّلة في أسلوب القرآن يفتن في استخدامها بطرائق شتى، وفي أوضاع مختلفة؛ وآفاق التصوير الفني في القرآن متعدّدة فهو تصوير باللون، وتصوير بالحركة، وتصوير بالتخييل، كما أنه تصوير بالنعمة تقوم مقام اللون في التمثيل. وكثيراً ما يشترك الوصف، والحوار، وجرس

1 - ينظر: في ظلال القرآن، 92، 91/1.

2 - مصطفى ناصف، الصورة الأدبية، دار مصر للطباعة القاهرة، الطبعة الأولى - 1958م، ص: 136.

الكلمات، ونغم العبارات، وموسيقى السياق، في إبراز صورة من الصور، وهو تصوير حي منتزع من عالم الأحياء، لا ألوان مجردة وخطوط جامدة¹.

وهو ما نستنتج منه أن التصوير في القرآن الكريم يقوم على نقل دلالة اللفظ من المعنى المجرد إلى الصورة الحسية. ثم تحويل هذه الصور إلى مشاهد حية ومتحركة، عن طريق الاستعارة أو التشبيه أو التمثيل من وسائل علم البيان. فتخرج هذه الصورة الفنية بما تحمله من إحساس صورة مجسمة حيّة للمعنى. وتظلّ في الأذهان ناطقة معبرة.

ومن الصور الحسية التي تتضمن الأدلة العقلية على وحدانية الله عز وجل قوله تعالى:

﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ ۚ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً ۚ لِيَتَّبِعُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكَمْ ۚ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ [الإسراء: 12].

لأن الغاية من التصوير في القرآن الكريم هي التدبر في الخلق المحسوس، وبالتالي هي دعوة للبحث التجريبي والتوغل في المعرفة، يقول محمد إقبال: «والقرآن يصرّح بوجود مصدرين للمعرفة هما الطبيعة والتاريخ، وروح الإسلام تتجلى في أحسن صورها، وهي تفتح طريق البحث في هذين المصدرين كما جاء في الآيات التي تذكر الشمس والقمر وامتداد الظل، واختلاف الليل والنهار والألسن والألوان، وتداول الأيام بين الناس، وهذه الدعوة إلى عالم الحس والاستشهاد به هي التي انتهت بالمسلمين إلى الاتجاه التجريبي العام، وجعلت منهم آخر الأمر واضعي أساس العلم الحديث»².

والملاحظ من طريقة القرآن التصويرية. أنها طريقة هادفة ترمي لبناء عقل الإنسان، وتدعمه لاستخدام طاقته الفكرية من خلال ربط النتائج بأسبابها. وهو ما نلمس فيه تأطيرا للصور البلاغية ضمن نسق تفاعلي بين الخطاب والمتلقي. ووفق هذا المنظور فإننا نجد الصورة البلاغية ما هي إلا قوالب ذهنية تمكّن الإنسان من التواصل مع الكون والمجتمع برؤية فكرية حاذقة. كما توفر له مجالا لتحصيل الأفكار الصادرة عن العقل والوجدانيات المعنوية المنبعثة من النفس.

1 - ينظر: التصوير الفني في القرآن، ص: 37.

2 - محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود العقاد - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ص 146.

ج- المجاز وتحكيم العقل:

إن مصطلح المجاز ظهر وتكشّف مع بروز فرقة المعتزلة وبما أن المعتزلة قد أسّسوا مذهبهم ووضعوا أصوله بناءً على حكم العقل، فقد استدلوا بآيات القرآن الكريم ليبرهنوا على استنتاجاتهم، فالآيات التي تعارض أصولهم ومعتقداتهم فقد أولّوها على غير ظاهرها وأخضعوها لمعارفهم العقلية واللغوية، وهو ما جعلهم يحرصون كل الحرص على الطريقة اللغوية التي تعتبر عندهم المبدأ الأعلى لتفسير القرآن.

وهذا المبدأ اللغوي، يظهر أثره واضحاً في تفسيرهم للعبارات القرآنية التي لا يليق ظاهرها عندهم بمقام الألوهية، أو العبارات التي تحتوى على التشبه، أو العبارات التي تصادم بعض أصولهم، فنراهم يحاولون أولاً إبطال المعنى الذي يرونه مشتبهاً في اللفظ القرآني، ثم يُثبتون لهذا اللفظ معنى موجوداً في اللغة يُزيل هذا الاشتباه ويتفق مع مذهبهم، ويستشهدون على ما يذهبون إليه من المعاني التي يحملون ألفاظ القرآن عليهم بأدلة من اللغة والشعر العربي القديم¹.

ويتأكد عمق أثر الأصل اللغوي في فهم النصّ القرآني عند متكلمي المعتزلة من خلال تعاملهم مع الآيات الكريمة في ضوء اللغة وقوانينها، وضوابط اللسان العربي وفنونه البلاغية. بما يكشف تعامل وظيفي يدور حول معاني الألفاظ، ودلالاتها، وفنون البلاغة، وأثرها في فهمهم للنصوص، لأن منحهم العقل دوراً قيادياً جعل من النصّ عندهم ساجحاً في فلك العقل، وخاضعاً لضوابطه، فصار العقل هو المرجع الأساس بالنسبة إليهم بدل النص.

والمتتبع لتراث المعتزلة الفكري يلاحظ تميّز خطابه المشحون بالفن البلاغي، حتى قال بعض الباحثين: «إن البلاغة نشأت في أحضان بيئة المتكلمين، وخاصة المعتزلة، وازدهرت وترعرعت في هذه البيئة... وتعهّدها في أول أمرها المعتزلة... وقد كان أثر المعتزلة في ذلك عظيماً»². وكان لهم فضل في وضع أسس وبدايات العديد من فنون البلاغة العربية، أو تأسيس مصطلحاتها، وتحديد أبعادها، كابتداء ظهور المجاز مصطلحاً بلاغياً على أيديهم³.

1- ينظر: محمد السيد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، 267/3.

2- وليد قصاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري، دار الثقافة، الدوحة 1405هـ/1985م، ص: 5.

3- ينظر: المرجع نفسه، ص: 335.

فقد كان لفن المجاز قدر عظيم في استدلالات المعتزلة، ومسالكهم في تحليل دلالات النصوص القرآنية بما يوافق أصولهم ومعتقداتهم، فقد كان المجاز سبيلاً لهم لتأويل الآيات التي تعارض ما يؤمنون به.

ومفهوم المجاز عند المعتزلة له أثر واضح في فهم النص القرآني من خلال تحديد المعايير للاستعمال المجازي، فقد وضّح ابن جني أن المجاز يتمّ بنقل اللفظ من حدود الدلالة المتعارف عليها، ويعدل إليه عن الحقيقة تحديداً إلى دلالات جديدة مضافة وغير غريبة عن المجتمع اللغوي.

وكان الجاحظ أوّل من أكّد أن المجاز هو مقابل الحقيقة¹، فتحديد تعريفات المجاز وأبعاده من أهم ما تناولته كتب البلاغة لإبراز دوره في طرح تصوير دلالات النص القرآني. ومن الإشارات التي تتضمّن بيان أسس توظيف المجاز في فهم النص عند المعتزلة وطبيعتها المتحكّمة في تحديده، تأكيد خصوصية اللغة العربية وبالتالي النص القرآني بها في الاحتواء على المسلكين في التعبير: الحقيقة والمجاز²، ووفقاً لهذه المقابلة يتكئ تحليل النص على الاكتفاء الذاتي للغة، فهو في حقيقة الأمر يعتمد على دعائم فكرية تحاول الكشف عن القواعد التي تنظّم هذه البنية اللغوية وارتباطها بالواقع الفكري، وبالتالي فإن النسق الكامن وراء الدلالات الإنشائية في الشكل اللساني يسمح باستكشاف النص والاقتراب منه، وعدم الاغتراب عن البيئة التي نزل فيها، وهذا ما يتفق عليه الباحثون في العربية وبلاغتها.

كما أن تأكيد ضرورة الفصل بين الدالتين الحقيقية والمجازية، وتحديد المصطلح تحديداً منهجياً لتحاشي الوقوع في الاختلاط سواء في ذهن المتكلم أو المستمع³. يُوضح ضبط التوظيف المجازي من قبل المعتزلة ذلك أنّ تحديد الخواص في نص معيّن لا يعني الانفصال عن النظام اللغوي، بل يمنحه تلك القيم الجمالية كما يساهم في تحديد منهجية تتشكّل في معطى متآلف يعمل على كشف دلالات النصوص، كما أن القطع على مفاهيم معيّنة يهّمّ دور

1- ينظر: المرجع السابق، ص: 335.

2- ينظر: المرجع نفسه، ص: 342.

3- ينظر: نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دار التنوير بيروت ط 1982م، ص: 129.

النص، فالاستعمال اللغوي لا يمكنه نمذجة الواقع التعبيري والتفكيري، بل يجب التعمق في فحص معاول الخطاب.

ويؤكد القاضي عبد الجبار هذه الضرورة ويضع لها معياراً فيقول: «اعلم أن من حق المجاز إذا استعمل أن لا يراعى معناه كما يراعى ذلك في الحقائق، لأن ذلك يوجب كونه في حكم الحقيقة، لأنه إن روعي معناه وجعل تابعا له، وأُجْرِيَ حيث يجري معناه، حل محل الحقيقة»¹.

وإن كان أئمة السلف قد أنكروا المجاز كابن تيمية² وابن القيم³ محاولة منهم سدّ الدرائع، وإغلاق باب التأويل الذي انتهجه المعتزلة، إلا أننا نجد الإقرار به في بعض كتبهما وفق مجموعة من الشروط، يقول ابن تيمية في معرض حديثه عن الألفاظ ودلالاتها عن المعاني: «فصرفها عن ظاهرها... وحقيقتها المفهومة منها إلى باطنٍ يخالف الظاهر، ومجازٍ يخالف الحقيقة لا بد فيه من أربعة أشياء»⁴، وقد شرح ابن القيم هذه الشروط الأربعة فقال: «من ادعى صرف لفظ عن ظاهره إلى مجازه لم يتم له ذلك إلا بعد أربع مقامات: أحدها: بيان امتناع إرادة الحقيقة. الثاني: بيان صلاحية اللفظ لذلك المعنى الذي عينه وإلا كان مفترياً على اللغة. الثالث: بيان تعيين ذلك الجمل إن كان له عدة مجازات. الرابع: الجواز عن الدليل الموجب لإرادة الحقيقة. فما لم يتم بهذه الأمور الأربعة كانت دعواه صرف اللفظ عن ظاهره ولم يعين له مجملاً لزمه أمران: أحدهما: بيان الدليل الدال على امتناع إرادة الظاهر. والثاني: جوابه عن المعارض»⁵.

1- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر بإشراف د. طه حسين وإبراهيم مدكور 1960 - 1965 م، 188/5.

2- شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام تقي الدين بن تيمية، جمعت له علوم الحديث والفقه التفسير والعقائد، وبلغت تصانيفه قريباً من ثلاثمائة مجلداً، ولد سنة 661هـ، وتوفي معتقلاً بقلعة دمشق سنة 728هـ.

3- محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين المعروف بابن قيم الجوزية، تلميذ ابن تيمية وسُجِنَ معه في قلعة دمشق، ألّف الكثير من المصنفات، تُوفي سنة 751هـ.

4- ابن تيمية، الأسماء والصفات، تحق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى/1408هـ، 225/1.

5- ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 205/4.

لأن حمل النص على الحقيقة أولى من حمله على المجاز باعتبار التفاوت الفكري الحاصل بين مراتب المخاطبين، والنص القرآني قد راعى هذه الضرورة، فليس كل المخاطبين مؤهلين لفهم النص مع كونه مجازاً يستدعي التأويل لكشف دلالاته، يقول القاضي عبد الجبار في ذلك: « لأن اللفظة متى أمكن حمل معناها في كل موضع على حقيقة واحدة، فحملها على فوائد مختلفة أو على المجاز في موضع والحقيقة في موضع آخر لا يجوز»¹.

وللتأويل شروط معتبرة إذا رُوِّعيت كان التأويل مقبولاً، والتأويل كما ذكر الغزالي (ت: 505هـ): «أما القول في التأويل فيستدعي تمهيد أصل وضرب أمثلة. أما التمهيد: فهو أن التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»².

فصرف اللفظ عن حقيقته إلى المجاز هو التأويل، وشروط التأويل كما عدّها الزركشي (ت: 794هـ) هي: « فصل في شروط التأويل وشرطه أن يكون موافقاً لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع. وكل تأويل خرج عن هذه الثلاثة فباطل»³.

أما الشوكاني (ت: 1250هـ) فقد ذكر في شروط التأويل: الأول: أن يكون موافقاً لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح.

الثاني: أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيراً فيه.

الثالث: إذا كان التأويل بالقياس فلا بدّ أن يكون جلياً، لا خفياً⁴.

1- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 213/7.

2- أبو حامد الغزالي، المستصفى، تحق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م، 196/1.

3- بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكنتي، الطبعة: الأولى، 1414هـ - 1994م، 44/5.

4- محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا، قدم له: الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، دار الكتاب العربي، الطبعة: الأولى 1419هـ - 1999م، 34/2.

فمعيار التأويل المقبول يستدعي توافر هذه الشروط الثلاثة، وعلى رأسها المعيار اللغوي الذي يخضع بشكل واضح لسياق الخطاب، فالألفاظ تكتسب معناها من خلال سياق الجملة، التي تُبرز أنها تدلّ على الحقيقة أم المجاز. لكن المعتزلة في كثير من تأويلاتهم أسقطوا دور السياق.

وإلغاء المعتزلة لدور السياق يبدو واضحاً من خلال منهجهم في تفسير آيات القرآن الكريم، كمسألة رؤية الله عزّ وجلّ على ما يليق بجلاله، فقد أولوا جميع النصوص الدالة عليها. فمثلاً الآيات التي تدلّ على رؤية الله تعالى كقوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: 22، 23]. وقوله تعالى: ﴿عَلَى الْأَرْيَافِ يَنْظُرُونَ﴾ [المطففين: 23].

نجد المعتزلة ينظرون إليها بعين غير العين التي ينظر بها أهل السنّة، ويحاولون بكلّ ما يستطيعون أن يُطبّقوا مبادئهم اللغوي، حتى يتخلّصوا من الورطة التي أوقعهم فيها ظاهر اللفظ الكريم، فإذا بهم يقولون: إنّ النظر إلى الله معناه الرجاء والتوقّع للنعمة والكرامة، واستدلّوا على ذلك بأنّ النظر إلى الشيء في العربية ليس محتصاً بالرؤية المادية، واستشهدوا على ذلك بقول الشاعر:

وإذ نظرتُ إليك من ملك ... والبحر دونك زدني نعماً¹.

حيث نلتمس من هذا البعد التأثيري الذي تمارسه اللّغة في المنهج المعتزلي لفهم النصّ القرآني، تحكيم أصل العقل في مقابل النصّ من خلال الأهمية التي مثلتها اللّغة والتمكّن القويّ منها، فاستخدامها في تأويل ما يخالف الأصل العقلي من ظواهر النصوص، جعلها أساساً لإثبات أنّ كلّ ما خالفها متشابه بدلالة تلك الأصول نفسها.

ونجد الزمخشري يعمل بهذه القواعد التفسيرية في كثير من الآيات التي تعارض مذهب المعتزلة فقد أوّل النظر في قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: 22-23] بـ «معنى التوقّع والرجاء»²، وقد عدّت هذه الآية من المتشابه الذي ينبغي رده إلى المحكم فقال: في تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو

1- ينظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، 267/3.

2- الزمخشري، الكشاف، 662/4.

أَلَّابِبِ ﴿آل عمران:7﴾: «مُحَكَّمَاتٌ أَحْكَمَتْ عِبَارَتَهَا بِأَنْ حُفِظَتْ مِنَ الْإِحْتِمَالِ وَالِاشْتِبَاهِ مُتَشَابِهَاتٌ مُشْتَبِهَاتٌ مُحْتَمَلَاتٌ هُنَّ أُمَّ الْكِتَابِ أَي أَصْلِ الْكِتَابِ تَحْمِلُ الْمُتَشَابِهَاتِ عَلَيْهَا وَتَرَدُّ إِلَيْهَا، وَمِثَالُ ذَلِكَ (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) ، (إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) ، (لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ) . (أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا)»¹.

كما لجأ المعتزلة إلى ما يسمى التخييل لتأويل الآيات التي عارضتهم ففي قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [البقرة:255]، قال الزمخشري: «وما هو إلا تصوير لعظمته وتخييل فقط، ولا كرسي ثمة ولا قعود ولا قاعد، كقوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿[الزمر: 67] من غير تصوّر قبضة وطّيّ ويمين، وإنما هو تخييل لعظمة شأنه وتمثيل حسي»².

ومن أجل الخروج من الباب الواسع الذي فتحه المعتزلة للتأويل فقد: «حكّموا على جميع محاولاتهم التي حاولوها في حل المسائل الموجودة في القرآن، بأنها مرادة لله تعالى، وغاية ما قطعوا به هو عدم إمكان التفسير المخالف لمبادئهم وآرائهم. وبدهي أنّ هذا الذي ذهب إليه المعتزلة، يخالف مذهب أهل السنّة من أن لكلّ آية من القرآن معنى واحداً مراداً لله تعالى، وما عداه من المعاني المحتملة، فهي محاولات واجتهادات، يُراد منها الوصول إلى مُراد الله بدون قطع»³.

والملاحظ أن تفسير النصّ القرآني بشكل سليم يستدعي بالضرورة تحييد المعتقدات الفكرية، بل وإحضاع العقل للنصّ القرآني، لأنّ إحضاع النصّ القرآني للخلفيات المذهبية يؤدي إلى حدوث تصادم وتناقض بين الآيات، فاعتقاد المفسّر معنى من المعاني ومحاوله حمله لألفاظ القرآن على ذلك المعنى يكون تفسيراً قاصراً لأنّ ألفاظ القرآن الكريم تحتاج التعمّق الشديد في دلالاتها، كما أنّ تفسير القرآن استناداً إلى الجانب اللغوي المحض دون تفعيل دور السياق يسلب لفظ القرآن الدلالة الوظيفية له.

1- الزمخشري، الكشاف، 337/1.

2- المصدر نفسه، 301/1.

3- التفسير والمفسرون، 267/1.

المبحث الثاني: المنطق اللغوي والبنى الأدائية في اللسان العربي (مستويات التوجيه)

أيقن علماء العربية من السلف جملة ضرورة استيفاء التحصيل والاكتساب المعرفي، لما اقتضاه الوظيف الاجتهادي بتقدم الحضارة الإسلامية، فطبيعي أن تمتزج في المنهج التفسيري للقرآن (بالشعر، وبأنساب العرب اللغوية) لابن عباس رضي الله عنه، معارف اللغة ومعارف الدلالة والصوت واللهجة، ولا عجب أن يتولى العلماء تلك المهمة التحصيلية الجسيمة، في زمن ازدهار التفكير العلمي في الحضارة الإسلامية، وفي عصر المنطق والفلسفة وحوار الأديان، وسيطرة معارف الحياة والوجود التي باتت وسيلة لتحسين المنظور.

ومن ذلك تمييز ابن فارس (ت: 395 هـ) بين علم العرب أصلاً وفرعاً. وهو تمييز القضايا اللغوية عن معرفة الألفاظ ودلالاتها، يقول: «أما الفرعُ فمعرفة الأسماء والصفات كقولنا: "رجل" و"فرس" و"طويل" و"قصير". وهذا هو الذي يُبدأ به عند التعلّم. وأما الأصلُ فالقولُ على موضوع اللغة وأوليتها ومنشأها، ثمّ على رسوم العرب في مخاطبتها، وما لها من الافتنان تحقيقاً ومجازاً»¹.

وترجع أول محاولة جادة لترتيب علوم اللغة في نسق واحد إلى الفارابي، وقد أطلق الفارابي على كل العلوم اللغوية اسماً شاملاً لها هو علم اللسان، ويتألف علم اللسان عنده من عدة مجالات.

حيث يقابل علم الألفاظ المفردة في تصنيف الفارابي علم الدلالة في التصنيف الحديث. ويتناول قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة وعندما تتركب البحث في الأصوات، وبناء الكلمة وبناء الجملة على التوالي. ولكن الفارابي أدخل في علم اللسان بعض الموضوعات التي لا تدخل في علم اللغة بالمعنى الحديث، من ذلك علم الألفاظ المركبة التي صنعها خطباؤهم وشعراؤهم. ومن ذلك أيضاً قوانين تصحيح الكتابة وقوانين تصحيح القراءة وقوانين الأشعار².

1- ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة العربية، الناشر: محمد علي بيضون، الطبعة: الطبعة الأولى 1418هـ-1997م، ص:11.

2- ينظر: محمود فهمي حجازي، علم اللغة العربية، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ص:68، نقلاً عن: إحصاء العلوم للفارابي، تحقيق عثمان أمين 1948، ص: 47 - 50.

ولا يمكن إغفال دراسة الجاحظ الذي بلغ البحث السيميائي في صميمه. كما نظر إلى فقه اللّغة من زاوية أوسع فجعل منه فرعاً من علم يشتمل على مختلف أنواع الدلالات، سمّاه علم البيان، حيث يقول: «والبيان اسم جامع لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته ويهجم على محصوله، كائناً ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي يجري القائل والسامع إنّما هو الفهم والإفهام. فبأيّ شيء بلغت الأفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع»¹.

كما نجد مصطلح علم اللّغة (اللسانيات حديثاً) متداولاً بين اللغويين والنحويين، كالزّمخشري الذي استعمله في أثناء ذكره أصناف العلوم الأدبية فقال: «اعلم أنّ العلوم الأدبية ترتقي إلى اثني عشر صنفاً، الأول: علم اللّغة ...»².

وكذلك مناظرة المصطلح اللساني المعاصر بمصطلحات في الدراسات العربية البلاغية من قبل عبد القاهر الجرجاني، كما رأينا في دراستنا لطبيعة الخطاب القرآني، حين ميز الجرجاني بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن، وهي ما تقابل البنية السطحية والبنية العميقة في الدرس اللساني الحديث. ما يعني أن دراسة المعنى كانت من أهم المسائل في الفكر العربي اللغوي القديم. هذا فضلاً عما تناولته كتب الأصوليين من مباحث الدلالة اللفظية والقضايا المتصلة بالدرس الدلالي والمعجمي، كابن سينا والفارابي وابن رشد والغزالي وغيرهم. فكانت إسهامات الأوائل مهمة في مجال وضع الرسائل الدلالية واللغوية المتنوعة.

1- أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1423 هـ، 11/1.

2 - أبو القاسم الزّمخشري، القسطاس في علم العروض، تحق: الدكتور فخر الدين قباوة، مكتبة المعارف - بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية المحددة، 1410 هـ - 1989 م، ص: 15.

أ- مستوى الدلالة:

يُؤلّي علم الدلالة المعنى عناية بالغة باعتباره الجوهر الأساسي للمفردات اللغوية، ما جعل علماء اللسانيات في الدرس الحديث يُلحّون على جعل علم الدلالة علماً خاصاً بدراسة معنى الكلمات دون التطرق إلى المسائل المنطقية والنفسية فهو: «دراسة المعنى أو علم الدلالة Semantics باعتباره فرعاً من فروع علم اللغة هو غاية الدراسات الصوتية الفونولوجية والنحوية والمعجمية»¹.

1-الدلالة في التراث العربي:

فموضوع علم الدلالة هو المعنى، ولا بد من أن الدراسة المعمّقة في دلالات المفردات من شأنها أن تكشف عن الرابط المشترك بينها، وتوضّح الأفكار التي يعبر عنها عقل المتكلم، ولما كانت غاية الخطاب "الإفهام" عند الجاحظ كما أوضح، تحتاج إلى علامات تنقل المعنى إلى المتلقي وهي تدور ما بين لفظ وغير لفظ، قام بتعداد هذه العلامات والإشارات التي تدل على المعاني: «وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ ثم الإشارة، ثم العقد ثم الخط ثم الحال التي تسمى نصبة»².

وأما النصبة، فهي الحال الناطقة بغير اللفظ والمشييرة بغير اليد، وذلك ظاهر في خلق السموات والأرض، وفي كل صامت وناطق، وجامد ونام، ومقيم وظاعن، وزائد وناقص، فالدلالة التي في الموات الجامد كالدلالة التي في الحيوان الناطق، فالصامت ناطق من جهة الدلالة، والعجماء معربة من جهة البرهان³.

ومن ذلك فإن النصبة هي ما يستدلّ به العقل على الأشياء، فتكون الحال من الاستنتاج العقلي والقدرة على الإدراك، وتكون سبيل العقل لاستبيان المفاهيم والأفكار. وراح الجاحظ يفصل الإشارات التي تنقل المعاني المختلفة ويشرح كيفيتها، فالإشارة تكون باليد وبالرأس وبالعين والحاجب والمنكب، أما إذا تباعد الشخصان فبالثوب وبالسيف. وتختلف دلالات إشارة السيف، فقد يتهدّد رافع السيف والسوط؛ فيكون زاجراً ومانعاً رادعاً،

1- محمود السمران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية- القاهرة 1997، ص:11.

2- الجاحظ، البيان والتبيين، 82/1.

3-المصدر السابق، 12/1

ويكون وعيداً وتحذيراً. ويحدّد الجاحظ المواقف الشعورية التي تستدعي التعبير بها، على نحو قوله: وفي الإشارة بالطرف والحاجب وغير ذلك من الجوارح، مرفق كبير ومعونة حاضرة، في أمور يسترها بعض الناس من بعض ويخفونها من الجليس وغير الجليس. ولولا الإشارة لم يتفاهم الناس معنى خاص الخاص¹.

وجاءت مباحث ابن قتيبة في العلامات مشاهمة لمباحث الجاحظ حيث أورد في كتابه "عيون الأخبار" أن الوسائل غير اللفظية تمكّن من تبليغ المقاصد، على نحو: الاستدلال بالعين والإشارة والنسبة. كالاستدلال بالعين، معرفة الحب والبغض من خلال حركة العين، حجته قول الأعرابي من البسيط:

إِنْ كَاتَمُونَا الْقَلِيَّ نَمَتْ عُيُونُهُمْ وَالْعَيْنُ تُظْهِرُ مَا فِي الْقَلْبِ أَوْ تَصِفُ².

وأتسعت ملاحظات علماء العربية كالاستدلال بنبرة الصوت، وإيقاع الكلام لتمييز الناس من خطابهم، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمْهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد:30]. فالعلامة سيماهم وآنها لحن القول، ما يدل على أن اختلاف نغمة الصوت ونبرته يرجع لاختلاف غايته، وقد أشار الأصفهاني (ت: 502هـ) لذلك بقوله: «فاختلاف الألسنة إشارة إلى اختلاف اللغات وإلى اختلاف النغمات، فإن لكل إنسان نغمة مخصوصة يميّزها السمع، كما أن له صورة مخصوصة يميّزها البصر»³.

وكان الراغب الأصفهاني قد قال في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ﴾ [النحل:10]، والسيماء: العلامة، قال الشاعر: له سيمياء لا تشقّ على البصر⁴. فعلماء العربية كان لهم دراية بعلم العلامات.

ولا تخفى فطنة عبد القاهر الجرجاني في استعماله مصطلح "الدلالة" يقول: «ينبغي أن يُنظر إلى الكلمة قبل دخولها في التأليف، وقبل أن تصير إلى الصورة التي بها يكون الكلام: إخباراً

1- المصدر السابق، 83/1.

2 - ينظر: عيون الأخبار، أبو محمد بن مسلم بن قتيبة، دار الكتب العلمية - بيروت، 1418 هـ، 196/2.

3- ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - 1412 هـ، 740/1.

4- المصدر نفسه، 438/1.

وأمرأً ونهياً واستخباراً وتعجباً، وتؤدِّي في الجملة معني من المعاني التي لا سبيل إلى إفادتها إلاّ بضمّ كلمة إلى كلمة، وبناء لفظة على لفظة - هل يُتصوّر أن يكون بين اللفظتين تفاضلٌ في الدلالة، حتى تكون هذه أدلّ على معناها الذي وُضعت له من صاحبها، على ما هي موسومة به»¹.

فالاستخدام اللغوي يظهر الدلالة التي نستطيع ملاحظتها والتحكّم بها بدرجة تسمح بحدوث التفاضل بين لفظ وآخر من خلال المعنى، لأنّ دراسة دلالة الألفاظ ومبانيها يساعد في فهم عمليات الصياغة وبالتالي دراسة المعنى.

والذي يعيننا في مجالنا هذا من إطار الدلالة هو الدلالة اللفظية، أي: دلالة الألفاظ اللغوية على معانيها، وقد قسّم ابن جني الدلالة إلى ثلاثة مراتب: لفظية، وصناعية، ومعنوية. فأقواهنّ الدلالة اللفظية، ثم تليها الصناعية، ثم تليها المعنوية. ألا ترى إلى قام ودلالة لفظه على مصدره، ودلالة بنائه على زمانه، ودلالة معناه على فاعله. وإنما كانت الدلالة الصناعيّة أقوى من المعنويّة من قبلّ أنّها وإن لم تكن لفظاً فإنها صورة يحملها اللفظ، ويخرج عليها ويستقرّ على المثال المعترّم بها. فلمّا كانت كذلك لحقت بحكمه وجرت مجرى اللفظ المنطوق به فدخلا بذلك في باب المعلوم بالمشاهدة. وأما المعنى فإنما دلالاته لاحقة بعلوم الاستدلال وليست في حيزّ الضروريات، ألا تراك حين تسمع (ضرب) قد عرفت حدثه وزمانه ثم تنتظر فيما بعد فتقول: هذا فعل ولا بدّ له من فاعل².

والمفهوم من تصنيف ابن جني لمراتب الدلالة:

أن الدلالة اللفظية: هي دلالة اللفظ المعجمية، وما تحمله من معنى مجرد متواضع عليه، فهذه الدلالة تخصّ جوهر اللفظ وهيئته من حيث الوضع، وذلك كدلالة "قام" على حدث القيام، أي تلك الصورة الذهنية للفظ التي يحتفظ بها دماغ الإنسان.

أما الدلالة الصناعية: فتعني دلالة البنية للمفردة على معنى إضافي لاحق بمعنى الصورة التي يحملها اللفظ، ويخرج عليها على دلالة المثال المعترّم بها، كدلالة صيغة (قام) على التأهب، بالإضافة إلى دلالتها الأصلية على حدث القيام.

1- دلائل الإعجاز، ص: 91.

2 ينظر: الخصائص، 100/3.

أما المقصود من الدلالة المعنوية: هو الدلالة العقلية للتضمنين، لأنّ حدوث القيام للفعل قام يستلزم وجود مسند إليه وهو صاحب الفعل.

و قد أفرد أبو حامد الغزالي بحثاً كاملاً في كتابه (معيان العلم) في مجال الدلالة لبيان رتبة الألفاظ في مراتب الوجود، فيقول: «اعلم أنّ المراتب فيما نقصده أربعة واللفظ في الرتبة الثالثة، فإنّ للشيء وجوداً في الأعيان ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ ثم في الكتابة. فالكتابة دالة على اللفظ واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان»¹. فهو يوضّح دور العملية الدلالية اللغوية في عملية التواصل من خلال تحليل الجانب النفسي للدلالة اللغوية، لأنّ المعنى الدلالي للفظ حين يرتسم في الذهن، يرتسم في النفس، فيحصل بذلك الاستدلال باللفظ على المعنى، فيلتفت الفكر إلى المعنى كلما كُلم أو رده الحسّ على النفس.

والدلالة تنقسم إلى اللفظية وغير اللفظية، لأنّ الدال إن كان لفظاً فالدلالة لفظية، وإن كان غير اللفظ فالدلالة غير لفظية. وكل واحدة من اللفظية وغير اللفظية تنقسم إلى عقلية وطبيعية ووضعية.

فالدلالة الطبيعية: دلالة يجد العقل من خلالها علاقة طبيعية بين الدال والمدلول ينتقل لأجلها منه إليه. والمراد من العلاقة الطبيعية إحداث طبيعة من الطبائع سواء كانت طبيعة الالفاظ أو طبيعة المعنى أو طبيعة غيرها، كدلالة أصوات البهائم عند دعاء بعضها بعضاً، فالرابطة بين الدال والمدلول هاهنا هو الطبع.²

أما الدلالة الوضعية: دلالة يجد العقل من خلالها علاقة الوضع بين الدال والمدلول ينتقل لأجلها منه إليه. والحاصل أنّها دلالة يكون للوضع مدخل فيها فتكون دلالة التضمّن والالتزام وضعية، وكذا دلالة المركّب ضرورة لأنّ أوضاع مفرداته دخلا في دلالته، ودلالة اللفظ على المعنى المجازي داخلة في الوضعية لأنّها مطابقة عند أهل العربية، لأنّ اللفظ مع القرينة موضوع

1- أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تحق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، عام النشر: 1961م، ص:75.

2- ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 788/1.

للمعنى المجازي بالوضع النوعي كما صرّحوا به. وأمّا عند المنطقيين فإن تحقق لزوم بينهما بحيث يتمتع الانفكاك فهي مطابقة¹.

ما يعني أن دلالة اللفظ الوضعية تكفل جانب الفهم للفظ عند صدوره من المتكلم، فيكون مفهوماً معناه، ومعروفاً القصد منه، ودلالة اللفظ المطابقة على المعنى الذي وضع له، هي دلالة معجمية ترجع لأصل اللفظ اللغوي.

وقد ورد في حاشية العطار أن المناطقة عبّروا عن دلالة المطابقة بأنها دلالة اللفظ على معناه لا على تمام معناه، ولا جميع للإشارة، لأن قيد التمام ليس ضرورياً في التعريف بل ذكر لرعاية حسن التقابل مع الشق الثاني ولفظ جميع مشعر بالتركيب فلا يشمل المعنى البسيط كالنقطة والعقل².

وما نفهمه من دلالة اللفظ الوضعية بالتضمنين أنها دلالة اللفظ الموضوع للكلمة على الجزء من حيث استعماله في الكلّ ودلالته عليه، فاستعمال ما للكل في الجزء مجاز. لكون الجزء في ضمن المعنى الموضوع له، والإضافة في دلالة التضمن ودلالة الالتزام من إضافة المسبب إلى السبب. أمّا دلالة الالتزام، فهي دلالة اللفظ عن معنى خارجي لازم له لزوماً ذهنياً.

فهي تعني كون الحكم مقتضياً للآخر على معنى أن الحكم بحيث لو وقع يقتضي وقوع حكم آخر اقتضاء ضرورياً، كالدخان للنار في النهار، والنار للدخان في الليل³.

والملازمة أقسام:

- 1- الملازمة العقلية: ما لا يمكن للعقل تصوّر خلاف اللازم كالبياض للأبيض.
- 2- الملازمة العادية: ما يمكن للعقل تصوّر خلاف اللازم فيه، كفساد العالم على تقدير تعدّد الآلهة بإمكان الاتفاق.
- 3- الملازمة المطلقة: هي كون الشيء مقتضياً للآخر، والشيء الأول هو المسمى بالملزوم، والثاني هو المسمى باللازم، كوجود النهار لطلوع الشمس؛ فإن طلوع الشمس مقتضى لوجود النهار، وطلوع الشمس ملزوم، ووجود النهار لازم.

1- ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 1/789.

2- ينظر: حسن بن محمد بن محمود العطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، 1/312.

3- الشريف الجرجاني، التعريفات، ص: 229.

4- الملازمة الخارجية: هي كون الشيء مقتضياً للآخر في الخارج، ثبت تصور اللازم فيه، كالزوجية للآثنين.

5- الملازمة الذهنية: هي كون الشيء مقتضياً للآخر في الذهن، أي متى ثبت تصور الملزوم في الذهن ثبت تصور اللازم فيه، كلزوم البصر للعمى¹.

ومن خلال ما تقدّم فإن المستوى الدلالي يُعنى بمعاني الألفاظ المعجمية المتواضع عليها، كما يهتم بالمعاني الوظيفية للمفردات اللغوية من حيث الصياغة والتشكيل، وكذا علاقة التراكيب ببعضها من خلال المعاني.

وتحليل المعاني في المستوى الدلالي يُسفر عن كشف علاقة هذه المعاني بالسياق الناتجة عنه، فمعنى اللفظ يتحدّد بالسياق المدرج فيه، والسياق من أهمّ العوامل التي تضبط المعنى، والمستوى الدلالي يمدّد السبيل للغوص في المعاني، وتطويرها، لأنّ استشفاف مدلول اللغة يتكئ على معطيات نستقيها من السياق مجملًا.

ولو لاحظنا اللغة العربية لوجدنا أنّه يكثر فيها اقتران المعاني الحسيّة بالمعاني المجرّدة وانتقال المفردة من معنى إلى آخر، فهي ثرية بسعة الدلالة على المعنى، ولما كان علم الدلالة هو دراسة المعنى بكلّ ما يتعلّق به من قضايا؛ كانت دراسة الدلالة اللغوية العامة لمعنى الكلمة من أولويات هذا العلم.

حيث ترتبط كلّ كلمة وكلّ عبارة في عقل مكتسب اللغة أو مستخدمها بمواقف خاصة وظروف معيّنة. وما المعنى إلا حصيلة المواقف التي استخدم فيها الرمز اللغوي، ولذا فالوسيلة العلمية لمعرفة دلالة كلمة من الكلمات أو عبارة من العبارات تتلخّص في بحث الظروف والملازمات التي استخدمت فيها الكلمة فاكتمت معناها وقدرتها الإيحائية².

فالكلمة هي الوحدة الدلالية الأساسية في اللغة الإنسانية، يمثّل معناها أساس الاتّصال بين أفراد البيئة اللغوية، ويلعب السياق دوراً رئيساً في تحديد هذا المعنى، ويسمح باستنتاج بعض الملامح الدلالية للكلمة، وخصائصها النحوية. لذلك كان الفهم بين المتخاطبين متعلّقاً بمعرفة المعنى الأول للكلمة، لذلك اهتم علماء العربية بالدلالة المعجمية للألفاظ.

1- ينظر: الشريف الجرجاني، التعريفات، ص:229.

2- علم اللغة العربية، ص:14.

2- أهمية السياق في تحليل الخطاب القرآني:

فكرة السياق هي المركز الذي يدور حوله علم الدلالة الوصفية، وهو الأساس الذي ينبني عليه الشقّ أو الوجه الاجتماعي من وجوه المعنى الثلاثة، ولقد كان البلاغيون العرب عند اعترافهم بفكرة "المقام" متقدمين ألف سنة تقريباً على زمامهم؛ لأن الاعتراف بفكرتي "المقام" و"المقال" باعتبارهما أساسين متميّزين من أسس تحليل المعنى، يعتبر الآن في الغرب من الكشوف التي جاءت نتيجة لمغامرات العقل المعاصر في دراسة اللغة¹.

لأنّ السياق يعبر عن الجانب الاجتماعي للمعنى والوظيفة التداولية للغة، ويساعد على فهم عمليات وضع المصطلح في اللغة العربية، كما أنّ إدراك التحوّل بين الدلالة العادية للفظ والدلالة الاصطلاحية، في استخدام اللغة العربية يعتمد على فكرة المقام، والسياس من المعايير البنائية للسان اللغوي.

ومّا يوضّح أهميّة فهم المعنى من خلال السياق استغلال معنى "المقال" والمراوغة بنفي "معنى المقام" كما حدث من أنّ اليهود في المدينة حينما سمعوا الآية القائلة: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [البقرة: 254]، قالوا: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ [آل عمران: 181] فقال أبو الدحداح وقد فهم "المقام" فهماً حقيقياً: "إن الله كريم استقرض منا ما أعطانا"².

لأنّ تفسير القرآن يستدعي التفتّن إلى الفرق بين المعاني الظاهرة والمعاني الباطنة، فكان فهمهم لهذا الفرق تفريقاً منهم بين المعنى "المقالي" والمعنى "المقامي".

وقد حظيت لغة الخطاب القرآني بمعجم ثمين من الألفاظ التي تتضمن معاني بعضها أو قد يتضمن اللفظ أكثر من معنى، أو معنيين مختلفين.

كالمشترك اللفظي: الذي حدّد معناه السيوطي ناقلاً عن ابن فارس في «فقه اللغة» فقال: «وقد حدّه أهل الأصول بأنّه اللفظ الواحد الدالّ على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة»³.

1- اللغة العربية معناها ومبناها، ص: 337.

2- اللغة العربية معناها ومبناها، ص: 339.

3- جلال الدين السيوطي، المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، تحق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1418هـ - 1998م، 292/1.

ومن هذا التعريف يتبين أن أساس المشترك اللفظي هو الدلالة، لأن اللفظ الواحد يدل على معنى أو اثنين أو أكثر.

وذلك راجع لخواص التطور الدلالي، وهذا التطور «يسير ببطء وتدرج، فتغير مدلول الكلمة مثلاً لا يتم بشكل فجائي سريع، بل يستغرق وقتاً طويلاً، ويحدث عادة في صورة تدريجية فينتقل إلى معنى آخر قريب منه. وهذا إلى ثالث متصل به ... وهكذا دواليك حتى تصل الكلمة أحياناً إلى معنى بعيد كل البعد عن معناها الأول»¹.

ومن أمثلة المشترك اللفظي في القرآن الكريم لفظ "الفرح" الذي نجده ورد على ثلاثة وجوه: فوجه منها: يعني الفرحة فيه: البطر، فذلك قوله تعالى: ﴿لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾ [القصص:76] يعني لا تبطر، ولا تفرح إن الله لا يحب البطرين المرحين.

والوجه الثاني: «الفرح» يعني: به الرضا، فذلك قوله تعالى: ﴿وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَعٌ﴾ [الرعد:26]. بمعنى: ورضوا بالحياة الدنيا.

والوجه الثالث: الفرحة بعينه، فذلك قوله في يونس: ﴿حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَبَّيَّةٍ وَفَرِحُوا بِهَا﴾ [يونس:22] يعني: الفرحة بعينه².

إن طبيعة الاستعمال اللغوي وجملة الأسلوب القرآني، يستدعي معرفة واسعة بألفاظ اللغة العربية لمن أراد تفسير دلالات ألفاظ القرآن الكريم، فللمفردة القرآنية مزايا خاصة تنبع من واقعية الإعجاز، فاللفظ القرآني يتناول المعنى تناولاً شاملاً ومطابقاً له أتمّ تطابق.

فأغطش مثلاً في قوله تعالى: ﴿وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا﴾ [النازعات:29]، مساوٍ من حيث الدلالة اللغوية لأظلم. ولكن «أغطش» تمتاز بدلالة تعبر عن ظلام انتشر فيه الصمت وعمّ فيه الركود والوحشة. فلا حاجة لفهم هذه الصورة من الكلمة إلى وساطة لغة أو مراجعة قاموس وإنما هو إحساس ينبعث في النفس. وكذلك «سكنا» من قوله تعالى:

1 - علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، نَهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة: الأولى، ص: 315.

2 - ينظر: عبد العال سالم مكرم، المشترك اللفظي في الحقل القرآني، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الثانية، 1417، ص: 60.

﴿قَالِقُ الْأَصْبَاحِ وَجَعَلَ أَيْلَ سَكَنًا﴾ [الأنعام:96]، فالمعنى الذي تبثه في الشعور لا تساويه غيرها في أصل الدلالة اللغوية¹.

فالألفاظ القرآنية تمتاز بجمال وقوة تأثيرها، وهي مطابقة للمعنى باتساق كامل، يجعل اتساع دلالتها يشمل كل جوانب المعنى. فالألفاظ القرآنية تساهم في تجسيم معاني الصور البلاغية، ونقل المعنى من الدلالة المعنوية إلى الدلالة الحسيّة.

ولهذا كان إخراج الدلالة الاستعمالية للألفاظ (دلالة الألفاظ على معناها الحقيقي)، إلى الدلالة المجازية، يعدّ دلالة تأويلية.

وقد جرى استعمال الطبري وأكثر المتقدمين «للتأويل» على أنه مرادف للتفسير، وقد جرت عادة الطبري في تفسيره باستعمال عبارة: (القول في تأويل قوله تعالى كذا ...) وعبرة: (واختلف أهل التأويل في هذه الآية) وإنما يعني بذلك التفسير كما هو معلوم.

أما التأويل في الاصطلاح فهو: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب من التجوّز، من تسمية الشيء بشيئه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي»².

فالتأويل بذلك يشرح المعنى الثاني، ويوضّح صورة المعنى الأوّل، لبلوغ دلالة ومعنى الخطاب. ولا بُدّ في ذلك من التركيز على كلّ من اللفظ والدلالة، وإلى المعنى الكلي الذي يؤدبه، وأيضا يجب الدراية الواسعة بالألفاظ المعجمية والحقول الدلالية، وبالْحَقِيقَةُ والمجاز، والتنبه إلى طبيعة التأويل الذي تنتهجه بعض الفرق الكلامية وعلى رأسها المعتزلة.

كما يجب التفطن لوظيفة القرائن الحالية في تحديد الدلالة العامة والدلالة الخاصّة للخطاب، كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ [آل عمران:173]، فعمومه يقتضي دخول جميع الناس في اللفظين والمراد بعضهم لأنّ القائلين غير المقول لهم³.

1 - ينظر: محمد سعيد رمضان البوطي، من روائع القرآن، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1420 هـ - 1999 م، ص:140.

2 - ابن رشد، فصل المقال، تحق: محمد عمارة، دار المعارف الطبعة الثانية، ص:32.

3 - ينظر: البرهان في علوم القرآن، 220/2.

فحال المخاطبين لا تحتمل أن يجمع لهم كل الناس على سبيل الحقيقة، إنما بعضهم بدليل القرينة العقلية.

ومنه قوله تعالى: ﴿فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ [الكهف:77].

فقد علمنا بضرورة العقل أن الجدار لا ضمير له والإرادة لا تكون إلا بضمير الحي هذه هي الإرادة المعهودة التي لا يقع اسم إرادة في اللغة على سواها، ولكن نقل اسم الإرادة في هذا المكان إلى ميلان الحائط فسمى الميل إرادة، فالضرورة العقلية أجازت أن نحكم على اسم بأنه منقول عن مسماه أصلاً¹.

فالقرينة العقلية تمنع حمل دلالة الجملة على المعنى الحرفي، كما أن الانتباه للقرائن في التحليل النصي، يشير إلى أهمية السياق في النص القرآني الذي يركز على المنظومة اللغوية، لأن العلاقات المنتظمة بين العناصر التركيبية، تكشف تلك المفارقة في المعنى.

وعليه فإن الاعتماد على السياق يؤكد ضرورة المعرفة التامة بالعربية، فمما لا شك فيه أن التأليف في الدلالات اللغوية للمفردات، يقتضي كشف العلاقة بين معانيها من حيث الوضع الدلالي ومن حيث الوضع السياقي، فالسياق له دخل كبير في وضوح المعنى، ولعل تناول الألفاظ ذات المعاني المتعددة والمختلفة صوراً لهذا الجانب، فبالسياق يشار في كثير من الأحيان إلى المعنى الوضعي للكلمة، بعد استعراض معانيها الأخرى التي حددها السياق.

قد كان لفئات شُرَّاح الدواوين والمجموعات من التراث العربي اجتهاد بالغ في دراسة السياق تطبيقياً و"جملة ما أورده الشُّراح من تفسيرات لألفاظ الديوان هي تفسيرات أملتها معطيات السياق بنوعيه: اللغوي (سابق الكلام ولاحقه)، والاجتماعي (المقام)، وذلك لأنهم لم يكونوا يفسرون دلالات الألفاظ مفردة، وإنما كانوا يفسرون دلالات الألفاظ في نصوص، ولذا فمن البديهي أن يكون تفسيرهم محكوماً بما يحيط بهذه الألفاظ في تلك النصوص².

1 - ينظر: أبو محمد علي بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحق: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 30/4.

2 - عبد الكريم جبل، في علم الدلالة: دراسة تطبيقية في شرح الأنباري للمفضليات، السويس: دار المعرفة الجامعية، 1997م، ص:63.

وهذا ابن الأثير (ت:637هـ) على خطى الجرجاني يتنبه لتلك المزية التي تُنسب للألفاظ حين تتأبّعها، ذاك أنه ثمة ما يمنحها تمايزاً من خلال المعاني التي تعترتها وفقاً للتركيب، ويخلع عنها معانيها المحددة في حال الإفراد، ويجعل لها تلك الخصوصية. فمن خلال تأمله لقوله تعالى ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَسْمَأِي أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَفُضِيَ الْأَمْرُ وَأَسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [هود:44]. يقول: "أنك لم تجد ما وجدته لهذه الألفاظ من المزية الظاهرة إلا لأمر يرجع إلى تركيبها، وأنه لم يعرض لها هذا الحسن إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية، والثالثة بالرابعة، وكذلك إلى آخرها... ومما يشهد لذلك ويؤيده أنك ترى اللفظة تروك في كلام، ثم تراها في كلام آخر فتكرهها، فهذا ينكره من لم يذق طعم الفصاحة، ولا عرف أسرار الألفاظ في تركيبها وانفرادها"¹.

وللمفسرين مساهمات جليلة في توضيح دور السياق على تغيير المعاني وتوجيهها، وتبدل الدلالات، ونلمس ذلك في حديثهم عن تغيير معاني الأدوات النحوية بحسب السياق، ومنه قول أبي عبيدة (ت: 209هـ): "ومن مجاز الأدوات اللواتي لهن معان في مواضع شتى، فتجيء الأداة منهن في بعض تلك المواضع لبعض تلك المعاني، قال: ﴿أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَّا فَوْقَهَا﴾ [البقرة:26] معناه فما دونها، وقال: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾ [النازعات:30] معناه مع ذلك، وقال: ﴿وَلَا ضَلَبَتْكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه:71] معناه: على جذوع النخل، وقال: ﴿إِذَا أَكَلُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ [المطففين: 2] معناه: من الناس، وقال: ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ﴾ [الزخرف:52] معناه: بل أنا خير"².

إن تفسير النص القرآني بشكل سليم يستدعي بالضرورة تحييد المعتقدات الفكرية بل وإخضاع العقل للنص القرآني، لأن إخضاع النص القرآني للخلفيات المذهبية يؤدي إلى حدوث تصادم وتناقض بين الآيات. واعتقاد المفسر معنى من المعاني ومحاوله حمله لألفاظ القرآن على ذلك المعنى، يكون تفسيراً قاصراً، لأن ألفاظ القرآن الكريم تحتاج التعمق الشديد في دلالاتها،

1 - ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقق: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار نهضة مصر

للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة - القاهرة، 166/1

2 - أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقق: محمد فواد سزكين، مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة: 1381 هـ،

ص:14.

كما أن تفسير القرآن استناداً إلى الجانب اللغوي المحض دون تفعيل دور السياق يسلب اللفظ القرآني دلالاته الوظيفية.

وتفعيل دور السياق يرجع لطبيعة المفردات القرآنية وما تتميز به من مزايا جمالية خاصة، حتى كانت لدلالات الألفاظ خصوصية تمنع إفادة غيرها بموقعها الذي تؤدي معناها فيه "لأنّ التعبير القرآني تعبير فني مقصود كل لفظة بل كل حرف فيه وضع وضعا فنيا مقصودا، ولم ترع في هذا الوضع الآية وحدها ولا السورة وحدها بل روعي في هذا الوضع تعبير القرآن كله"¹. والنظام القرآني أسس لاتجاه جديد في بناء الجملة، وهو اتجاه الاستغناء عن أحد أركان الجملة إذ دلت القرائن والسياق على المعنى المقصود دون تقدير المحذوف، فدلالة التركيب بالتعبير تكفي لبلوغ المعنى بركن واحد²، لأن هذا العدول اللغوي هو انحراف لا يخرج عن النظام اللغوي العام، كما أن تحرك التراكيب اللغوية يكشف عن التحول الدلالي للخطاب إذ تختلف الدلالة باختلاف مواقع التراكيب.

ب- مستوى التعيين الخطابي والمنطقي

يحقّق الخطاب اللغوي غايته التداولية، حين تتسم ألفاظه بالشمولية، وتخلو عباراته من التعقيد، ويتوافر على سمّي الاتساق والانسجام. وفوق كل هذا فإن إيجاد تفسير موضوعي لعملية تلقي الخطاب وتصنيفه بشكلٍ واعٍ من قبل المتلقي، يعتمد على البحث في الخصائص والسمات التي تميّز هذا الخطاب، فمن شأن الأدوات التحليلية أن تكشف عن مكامن التأثير اللغوي التي يملكها الخطاب.

وأوّل تساؤل يتبادر إلى الذهن، ونحن نتوجّه إلى محاولة الكشف عن الدور الوظيفي الذي يلعبه الخطاب في عالم التواصل. هو: كيف يكون الخطاب بناءً مؤثراً، وكيف نتلقّى هذا الخطاب؟ ذلك أنّ الخطاب يبني في الأساس على العملية العقلية، وإبراز الحجج والبراهين التي تحمل المتلقي على الانتباه إليها.

1 - فاضل السامرائي، التعبير القرآني، دار عمار عمان- الأردن، الطبعة الرابعة 1427 هـ/2006م، ص:11

2- ينظر: كريم حسين ناصح، نظرات في الجملة العربية، دار صفاء- عمّان، الطبعة الأولى: 1425هـ/2005م الصفحات:51،55.

1-الحجاج بين التراث العربي والدرس اللغوي الحديث:

يعدّ مبحث الحجاج مبحثاً مشتركاً بين الكثير من المجالات الفكرية والاختصاصات المعرفية على سبيل الفلسفة والمنطق وعلم الكلام وعلم أصول الفقه، والبلاغة والنقد الأدبي، فقد حظي عبر تاريخه الممتد امتداد هذه المجالات بالكثير من الدراسات والبحوث، ولذا فإنّ قراءة كفايات التوظيف وآليات التعبير لمبحث الحجاج من ضمن العوامل المساعدة على إنشاء أرضية أكثر ضبطاً لتلك التفصيلات ذات الصلة بالدراسات والبحوث اللغوية المتشابهة، والتي يصعب حصرها، فكثيراً ما عملت تلك الدراسات على مقارنة الحجاج بغيره من وسائل التعبير التي تتدخل في الجملة لغايات توجيهية وتأكيديّة كالخطابة والبرهان المنطقي.

وبيرلمان قد حدّد الفرق بين المنطق الصوري والمنطق غير الصوري، فإذا كان المنطق الصوري هو منطق البرهان فإنّ المنطق غير الصوري هو منطق الحجاج، فالأمر لا يتعلق في الحجاج كما في البرهان ببيان كون قيمة موضوعية كالصدق تنتقل من المقدمات إلى النتيجة، بل ببيان أنّنا قادرون على الظفر بقبول السامعين لمعقولة ومقبولية قرار من القرارات¹.

ومن الفروق التي نتميّز بها بين المنطق الصوري والمنطق غير الصوري، تلك العبارات التي ترد في المصوغات البرهانية حيث توجد مستقلة بعضها عن بعض، وتتألف فيما بينها على أساس جملة من العلاقات الصورية الصارمة، دون مراعاة للقيم الداخلية التي تتضمنها هذه العبارات (معانيها إحالاتها الخارجية)، بخلاف ذلك تتميز العلاقة الحجاجية التي تنشأ في الخطاب الطبيعي، بأنّ تعالق الملفوظات فيها يستجيب لاعتبارات داخلية محضة، مرتبطة بطبيعة الملفوظات ومعناها ذاته، أي أنّ المحتوى يلعب دوراً حاسماً في الانتقال بين الوحدات في العملية الحجاجية، وفي الاستدلال البرهاني، يكفي إيراد دليل واحد لتكون النتيجة مثبتة أو منفية بخلاف ذلك، يتميّز الاستدلال الحجاجي بأنّ عدد الحجج لا يكون محدداً².

1 - ينظر: بيرلمان شام، المنطق الصوري والمنطق غير الصوري، تر: أسامة المتني، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، 193/5. نقلاً عن مخطوط دكتوراه: الحجاج بين الدرس اللساني العربي والدرس اللساني الغربي، نور الدين بوزناشة، جامعة محمد أمين دباغين-سطفيف، 2015م-2016م.

2 - ينظر: صابر الحياشة، لسانيات الخطاب الأسلوبية والتلفظ والتداولية، دار الحوار للنشر والتوزيع/ سوريا، الطبعة الأولى- 2010م، 185، 192/1.

ولأنّ دراسة الحجاج في كونه ظاهرة مميّزة تتطلّب النظر في دلالاته الظاهرة والخفية، فقد أدى تلاقح المجالات العاملة عليه إلى توليد الكثير من التصورات الجامعة له، إذ أنّ تغيّر المفاهيم بحسب المباحث والعصور كثيرا ما يؤدي إلى تغيّر المصطلحات، مع بقاء المفهوم محافظا على معناه، وإن تغيّر قليلا.

فالحجاج لغة من: «حاجّه حاجة وحجاجا: نازعه الحجّة. وحجّه يحجّه حجّا: غلبه على حجّته. وفي الحديث: فحجّ آدم موسى أي غلبه بالحجّة. واحتجّ بالشيء: اتخذ حجّة؛ قال الأزهري: إنما سميت حجّة لأنّها تحجّ أي تقتصد، لأنّ القصد لها وإليها؛ وكذلك حجّة الطريق هي المقصد والمسلك. وفي حديث الدّجال: إن يخرج وأنا فيكم فأنا حجيجه أي محاجّه ومغالبه بإظهار الحجّة عليه. والحجّة: الدليل والبرهان. يقال: حاجته فأنا محاج وحجيج، فعيل بمعنى فاعل. ومنه حديث معاوية: فجعلت أحجّ خصمي أي أغلبه بالحجّة»¹.

يظهر من هذا أن الحجاج منحز بوصفه جنسا خطايا يتميّر بإقامة الحجّة والبرهان من خلال التبادلات القولية القائمة على أساس التركيب والدلالة، فيُتخيّر الأسلوب ليظهر الحق والصواب استنادا للمنطق العقلي الذي يعتمد الحجج والبراهين، وهذا ما يوضّحه بشكل أوسع المعنى الاصطلاحي للحجاج، فقد درسه القدماء من خلال علاقته بالتفاعلات القولية التي تستند إلى الاهتمام ببنية الجملة وملاءمة التركيب للمعنى وفق استدلال قويّ.

إذ رأى الجاحظ أنّ الحاجة إلى حسن البيان وملاءمة الألفاظ لبلوغ البرهان الواضح والحجّة البالغة ترجع كون مصطلح الحجاج يدل على «محااجة الخصوم ومناقلة الأكفاء، ومفاوضة الإخوان»².

فالواقع أنّ فكر الاستدلال والبرهان ظلّ الموجّه الحقيقي للحجاج وفق مبدأ الجدلية، وهذا ما يبدو جليا في حديث الجاحظ عن واصل بن عطاء وإشارته إلى حاجة المتكلّم الماسة إلى البيان لأنّه مضطر «للاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل، وأتّه لا بدّ له من مقارعة الأبطال ومن الخطب الطوال، وأنّ البيان يحتاج إلى تمييز وسياسة، وإلى ترتيب ورياضة، وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة، وإلى سهولة المخرج وجهارة المنطق، وتكميل الحروف وإقامة الوزن، وإن

1 — ابن منظور، لسان العرب، مادة حج، دار صادر بيروت، الطبعة الثالثة 1414هـ، 2/ 222.

2 — الجاحظ، البيان والتبيين، 1/ 37.

حاجة المنطق إلى الحلاوة والطلاوة، كحاجته إلى الجزالة والفخامة، وإن ذلك من أكثر ما تستمال به القلوب، وتثنى به الأعناق، وتزین به المعاني»¹.

ليصبح الحجاج بهذا الفهم هو حقيقة المساجلة القائمة بين الخصوم أو المناظرات الاخوانية، وهذا التقابل بين الحجاج والجدل ذهب إلى أبعاد من ذلك، فكثيرا ما نجد للمصطلحين المعنى نفسه، فالجدل: «هو القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات، والغرض منه إلزام الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان. والجدل: دفع المرء خصمه عن إفساد قوله: بحجة، أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه، وهو الخصومة في الحقيقة»².

ما يوحي أن فكرة الدفع بالحجة والبرهان تعني أن أي خطاب يحتوي على براهين وأدلة يقابل بها المحاجج خصومه هو خطاب جدلي، أي بقطع النظر عن الدلالة التي يؤدّيها، وهذا يعني أن تمام القول بإحكام الأدلة كفيلا بمساعدة المتلقي على تبين المفهوم، واختيار الجانب المناصر من خلال تغليب البراهين، وهذا التصور ليس خطيرا من خلال المفهوم، ولكن خطره يكمن في تجاهل غايات التبادلات القولية للفروق الدلالية التي يحدثها الخطاب الحجاجي من تأسيس للوفاق وبث للخلاف.

فكلما صادفنا مصطلح الجدل ومفاهيمه نجد جملة من القضايا والمفاهيم التي تدور على الحجاج تصورا للإبانة والإقناع، قياما بالحجة وتبادل الأقوال مع مراعاة طرائق الاستدلال، فاللسان القادر على الفهم والإفهام والتبيان إلا وله كفاءة حجاجية أو جدلية، وهذا ما نلمسه من خلال المفاهيم الواردة عن الحجاج في مصنفات التعريفات، والتي كثيرا ما تصطلح عليه بالجدل «والجدل، مُحَرَكَةٌ: اللَّدُّ فِي الْخِصُومَةِ وَالْقُدْرَةُ عَلَيْهَا وَمِنْهُ أَخَذَ الْجَدْلُ الْمُنْطَقِي: الَّذِي هُوَ الْقِيَاسُ الْمُؤَلَّفُ مِنَ الْمَشْهُورَاتِ أَوْ الْمَسْلَمَاتِ، وَالْغُرْضُ مِنْهُ إِلْزَامُ الْخِصْمِ وَإِفْهَامُ مَنْ، هُوَ قَاصِرٌ عَنِ إِدْرَاكِ مَقْدَمَاتِ الْبَرْهَانِ. وَقَدْ جَادَلَهُ مَجَادَلَةٌ وَجَدَالًا فَهُوَ جَدَلٌ وَمَجْدَلٌ وَمَجْدَالٌ كَمَنْبِرٍ وَمِحْرَابٍ وَمَجَادَلٌ. وَالْمَجَادَلَةُ وَالْجَدَالُ: الْمَخَاصِمَةُ وَالْخِصَامُ. وَقَالَ الرَّاعِبُ: الْجَدَالُ: هُوَ الْمَفَاوِضَةُ

1 — المصدر السابق، 36/1.

2 — الجرجاني، التعريفات، ص: 74.

على سبيل المنازعة والمغالبة... وقال الفيومي: هو التخاصم بما يشغل عن ظهور الحق ووضوح الصواب»¹.

ما يعني أن الاستدلال بالنتيجة على المنتج يدلّ على وجود براهين وحجج منطقية، حيث أنّ المخاطب يستدلّ بتمام الآلة اللغوية وإحكام صنعتها، لأنّ نجاعة مناقلة الكلام وجريانه بشكل حجاجي مؤثّر بين الطرفين المتحاورين أو المتخاصمين يعتمد بدرجة أولى على الضوابط الفنيّة والتقنية، التي تسهم في إبراز حدوث النتائج وفقا للمقدمات.

ومع وجود هذه المصطلحات المنظومة على علم التعريفات وغير بعيد عن ذلك نجد ابن وهب في كتابه البرهان في وجوه البيان يجعل الحجاج مرادفا للجدل، ويجعل له ثلاثة مصطلحات تنتمي إلى جنس الحجاج:

- أوّلها المعارضة: يقصد بها المقابلة، فإذا قابلت بين الأمرين والعنتين، وطالبت خصمك بأن يحكم للشيء بما توجهه العلة في نظيره كان واجبا.

- ثانيها المناقضة: فإذا كان كل من المخبر عنه والخبر واحدا، ولم تتشابه الأسماء والأخبار في لفظها مع اختلاف معانيها كان القول واحدا والنسبة في الاستطاعة والفعل واحدة، ثم اختلف فيها بالإيجاب أو النفي فتلك المناقضة.

وثالث هذه المصطلحات هو: المخالفة أكثر ما تقع في المسائل الشرعية والاختلاف في نظر ابن وهب متمثل في تغير التشريعات وانتقال الأحكام من تحريم إلى تحليل أو العكس².

والظاهر من هذا أنّ الحيل التعبيرية المنتجة هي أساس المقدمات القولية، لأن الفعل الحجاجي لا يتوقّف على الاستدلال بالحقائق السمحة دون الخوض والشكّ فيها، أو التفكير المنطقي الذي يُفضي إلى نتائج حاسمة لا جدال فيها، وإنما يتظافر كل من الخلاف والغموض والاستدلال بالحجج لتحقيق المقصد القولي من الخطاب الحجاجي. وتكون البراهين حداً أوسط والمنطق حداً أكبر، فيكون كل من ألقى خطاباً مدعماً بالحجج المقنعة والمرصوفة متمرساً بفن الحجاج.

1 — تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، تحق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، الرياض: 194/28.

2 — ينظر: ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، ص: 229، 230، 231، نقلا عن مجلة عالم الفكر، بلاغة الجدل في مصنّفات النقد الأدبي، عبد الله البهلول، العدد: 4 المجلد 41 أبريل — يونيو 2013م، ص: 171، 172.

والبراهين الحججية ليست علة للخطاب الحوارى بل الإلقاء الحجاجى الذى يعتمد الدحض والخصومة أو التأخى أولى بأن نقدر علته لىمىز طبيعة هذا الإلقاء، وكذلك إذا تلازمت نتيجتان بحجة واحدة فلا بد أن يستدل بإحدى النتيجتين على الأخرى، وهذا يعتمد على قدرة الملقى على الإقناع.

ولكن لدى الطاهر بن عاشور تصوّر أكثر تقدّمًا يسفر على فتح مجال أوسع يحدث من خلاله فرقا جوهريا لمعنى الجدلية حيث ورد فى التحرير والتنوير: «وَالْمُجَادَلَةُ: الْمُخَاصَمَةُ بِالْقَوْلِ وَإِيرَادُ الْحُجَّةِ عَلَيْهِ، فَتَكُونُ فِي الْخَيْرِ، كَقَوْلِهِ: ﴿يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ﴾ [هود: 74] ، وَيَكُونُ فِي الشَّرِّ كَقَوْلِهِ: ﴿وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة: 197]. وَإِنَّمَا أَرَادُوا أَنَّهُ جَادَلَهُمْ فِيمَا هُوَ شَرٌّ فَعَبَّرَ عَنْ مُرَادِهِمْ بِلَفْظِ الْجِدَالِ الْمَوْجَّهِ»¹.

يستعين الطاهر بن عاشور فى فهم المحاكاة القائمة بين القول الحجاجى والواقعة المحكية على الذخيرة اللغوية وما تحمله من دلالات قطعية فى الإقناع وإقامة الحجة، وهذا ما أسهم فى تصنيف الخطاب الحجاجى إلى خطاب جدلى يحمل دلالة الخير وخطاب جدلى يحمل دلالة الشر.

ويمكن من خلال الآيتين أن نتميز أن لغايات التبادلات القولية مقصدان:

أولهما: الحجاج من أجل محو الخلاف: فلوط عليه السلام يُحاجج ردا لعذاب واقع، وثانى المقصدين: هو الحجاج من أجل تعميق الخلاف. فالجدال أثناء أداء فريضة الحج لا يمكن أن يقوم على أساس منطقي لأن المقام يستدعي الوفاق لا المخاصمة وبالتالي فهو خطاب غير نفعي لأنه لا يحتكم للعقل المنطقي.

والواضح أن لفظة الحجة كما باشرها المنظرون تنعكس على عدة مستويات فى الخطاب الحجاجى كالجدل أو الحوار بين المتخاصمين لإثبات القضية أو ردها، مع التماس الاستدلال اللغوي البرهاني بشكل منطقي، ولذلك انصبّ اهتمام حجاجية العهد الحديث على تأثيرات الدلالات على المتلقي، وكيف يستجيب لحجج وبراهين الملقى ليكون مبدأ الخطاب الحجاجى قائما على مبدأ التلقي، وكلّ هذا لا يخرج عن إطار المفاهيم السالفة الذكر، وإن زاحت بعض الشيء عن الطريقة التقليدية فى فهم ذلك.

1 - التحرير والتنوير، 60/12.

والحجاج بمفهومه النظري الحديث يحدّد دائماً من خلال علاقته بالعقلانية، وهذه العلاقة تصاغ بأكثر من طريقة في نظريات الحجاج المختلفة، ففي بعض النظريات تعتبر الحجة شيئاً مختلفاً تماماً عن البرهان والاستدلال، وفي بعضها الآخر تمثّل الحجة استدلالاً غير صوري، وفي البعض الآخر من هذه النظريات يمكن للاستدلال أن يكون حجة، وبذلك فإنّ تعريف الحجة من قبل هذه النظريات يحدّد البعد الأخلاقي للحجاج¹.

فباختبار اللغة مؤسّسة اجتماعية تلزم مستخدميها على الخضوع لقوانينها، يظهر الخطاب الحجاجي في صورة قاعدة ذات إلزام قولي تعتمد النظريات الحديثة في طرائق الإقناع والتأثير مركزة على وتيرة الحجة والبرهان فهي لا تنسلخ عن المعنى الاصطلاحي لمفهوم الحجاج، ولعلّ من أهمّ الحقول التي يمكن التماس انعكاس مفاهيم المصطلح الحجاجي عليها تتعلق بالحقل البلاغي واللساني، وخاصة ما يدور حول مسألة التلقي والتأويل، لما تعتمد من مبادئ استدلالية تقوم على أساس التيار البلاغي المنطقي.

فموضوع الحجاج ينصبّ بداهة على عنصر إقناع المتلقي والتأثير فيه، فهو عملية اختيار تتسلط على تلك الدلائل والحجج بما تراه أليق للوقوع في نفس المتلقي كما ورد، وليرمان لم يخرج عن هذا الإطار وإنما زاده ضرورة إشراك السامع في العمل الذي يُشحذ له بالحجج. وإذا كان الحجاج يقوم على الكيفية التي يُعبّر بها المنشئ، وهو يُبنى أساساً على ماهية الإقناع، فليس معنى ذلك أن كل خطاب حجاجي هو خطاب برهاني.

حيث يرى بيرلمان أن البرهان لا ينقل من المقدمات إلى النتيجة ما يدل على أن مصطلح الحجاج «يحيل على الحاجة ويوحى بأن هناك طرفين حاضرين يتنازعان الرأي، وليس المقصود من المصطلح، بل إن المتكلم الحاضر واحد أغلب الأحيان، يسعى إلى إقناع مخاطب متخيل بموقف أو فكرة والتأثير عليه، لكن النموذج الشكلي هو واحد في العمليتين والفرق بينهما يتمثل في صحة ومصداقية العناصر المكونة لهما. وفي هذه الحالة يمكن ترجيح مصطلح الحجاج

1 - فيليب بروتون وجيل جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج، ترجمة: محمد صالح ناحي الغامدي، مركز النشر العلمي، جده الطبعة الأولى 1432هـ/2011م، ص: 15، 16.

لأن هناك طرفين حاضرين فعلا ويتنازعان من أجل أن تتم الغلبة لأحدهما من خلال عملية جدالية¹.

مع أنّ فكرة الإقناع المتعلقة بالمصطلح الحجاجي التي جاء بها اللغويون لتفسير التفرّد الأسلوبي لفن الحجاج لاقت قبولا كبيرا من المناهج الحديثة، إلا أنّها قد واجهت اتّساع النظرة إلى الحجاج لتضيف الجانب الوجداني في التعريف، ويتعلّق ذلك بالمخزون الذهني والعلاقة التي تربطه بالدليل المصدقي، ذلك أنّ العقل يحتكم إلى المنطق بحسب الحجج، فهو ليس وعاءً جامداً يحتوي على مادة موحدة.

إنّه من المؤكّد أنّ اقتناع الفكر يؤدي إلى تحريك المشاعر، وهكذا فقد تركّزت جهود اللغويين في دراسة الحجاج انطلاقاً من التصورات السابقة، على محاولة الكشف عن القواعد التي تنظّم الخطاب الحجاجي، محاولين بذلك جعل العلاقة بين الملقّي والمتلقّي واقعا ملموسا من خلال الحجج والبراهين، ما يوحي أنّ الذات المتكلمة تملك نوعاً من السلطة الفكرية حيث تسمح لها بتفعيل السامع ليبتكر هو الآخر لغته الخاصة، ويستكشف الطاقة التأثيرية لاستخدامات الخطاب الحجاجي على جوانبه العاطفية والوجدانية.

وإذا رجعنا إلى جهود الجاحظ نجدّها غير بعيدة في تصنيف الحجاج كخطاب تفاعلي يهدف إلى الإقناع والتأثير في المتلقّي مع مراعاة الاختلاف الجنسي والديني، وإعطاء أولوية للوضع الاجتماعي واعتبارها مؤثرات، تعمل على شحذ الخطاب الحجاجي بالميزة الأمثل، وهي إقناع المتلقّي وسلامة العملية الخطابية.

فلم يجد خيراً من الرسول صلى الله عليه وسلم جمع هذه المؤثرات في خطابه، حيث يقول واصفاً تفوقه في الحجاج: «لم تسقط له كلمة، ولا زلّت به قدم، ولا بارت له حجة، ولم يقم له خصم، ولا أفحمه خطيب، بل يبذّ الخطاب الطوال بالكلام القصار، ولا يلتمس إسكات الخصم إلا بما يعرفه الخصم، ولا يحتجّ إلا بالصدق، ولا يطلب الفلج إلا بالحق، ولا يستعين بالخلافة، ولا يستعمل المواردية، ولا يهمز ولا يلمز، ولا يبطئ ولا يعجل، ولا يسهب ولا يحصر. ثم لم يسمع الناس بكلام قط أعم نفعاً، ولا أقصد لفظاً، ولا أعدل وزناً، ولا أجمل

1 - عبد القادر بو زيدة، نموذج من المقطع البرهاني، ص: 317، 318. نقلا عن مجلة المخبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، مصطلح الحجاج بواعثه وتقنياته، عباس حناشي، العدد التاسع 2013م، ص: 274، 273.

مذهبا، ولا أكرم مطلبا، ولا أحسن موقعا، ولا أسهل مخرجا، ولا أفصح معنى، ولا أبين في فحوى، من كلامه صلى الله عليه وسلم كثيرا»¹.

فمن وصف الجاحظ لقدرة الرسول صلى الله عليه وسلم على الحجاج تبين أن الصورة اللفظية للخطاب الحجاجي، والتي هي أول ما يُلقى منه لا يمكن أن تكون غير مناسبة للمقام المحكي، ولا بد من أن يرجع نظامها اللغوي الظاهر إلى نظام معنوي، كما أن مراعاة المخاطب تستدعي مراعاة وجهة النظر الخاصة به، فيكون الخطاب بذلك بمثابة الأداة الضاغطة بالبراهين اليقينية، ما يُزيل عن المتلقي حرية ردود الفعل (معنى جعله يقتنع)، وهذه المساحة التي تُعنى برأي السامع تختص بالتأثيرات الوجدانية للظواهر اللغوية، فهذا الوصف لميزة الحجاج يُعدّ في حد ذاته دراسة للجانب التطبيقي له.

وبناء على ذلك لا بدّ من توجيه النظر إلى قطبي العملية التواصلية، أي المخاطب والمتلقي وفق معايير التفاعل الإيجابي أو السلبي بين النص والقارئ، القائم على أساس الإقناع وفي هذا السياق قد عملت النظريات الحجاجية الحديثة إلى جعل الحجاج موضوع نظري يحدد دائما من خلال علاقته بالعقلانية.

وإذا نظرنا إلى وسائل الاستمالة التي حدّدها أرسطو للخطاب الحجاجي لا نجدها بعيدة عما أشار إليه الجاحظ فهي:

1- الأخلاق: وهي مجموعة الصفات والخصال المتصلة بالمخاطب، والمؤدّية إلى تجديد الثقة في المتلقي.

2- التأثير في الآخر: وهو ما ينبغي أن يثيره المخاطب في المتلقي، من مشاعر وأحاسيس وانفعالات، تحقّق اقتناعه وتسليمه في الأخير. بمحتوى الخطاب أو الرسالة المطروحة.

3- الخطاب: وهي العملية الاستدلالية داخل الخطاب، والتي يلعب فيها الأداء اللغوي دورا حاسما في تحقيق هذه الاستمالة².

1 - البيان والتبيين، 14/2.

2 - ينظر: العمري محمد، في بلاغة الخطاب الإقناعي: مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، أفريقيا الشرق المغرب، الطبعة الثانية، 2002م، ص: 97.

2-الحجاج في الخطاب القرآني:

والمتبع للحجاج في الخطاب القرآني يلاحظ تميزه بقوة الأدلة المؤثرة في القلوب والمقنعة للعقول، يقول الغزالي في وصف أدلة القرآن: «حجج القرآن من الكَلِمَات اللطيفة المؤثرة في القُلُوب المقنعة للنفوس دون التغلغل في التقسيمات والتدقيقات التي لا يفهمها أكثر الناس وإذا فهموها إعتقدوا أنّها شعوذة وصناعة تعلّمها صاحبها للتلبيس»¹.

فالأدلة القرآنية تجمع بين الحق والجمال، ومن ذلك الاستدلال العقلي على البعث والإعادة في مواجهة منكريهما، إذ قال الله سبحانه في سورة فصلت: ﴿وَمَنْ آيَاتِهِ أَنْ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِ الْمَوْتِ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فصلت:39]. وقال في سورة ق: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبْرَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ، وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَعُّ نَضِيدٌ، رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ﴾ [ق:11].

ف«تأمل في الأسلوب البارع الذي أقنع العقل وأمتع العاطفة في آن واحد، حتى في الجملة التي هي بمثابة النتيجة من مقدّمات الدليل، إذ قال في الآية الأولى إنّ الذي أحياها لمحي الموتى وفي الآيات الأخيرة كذلك الخروج يا للجمال الساحر ويا للإعجاز الباهر الذي يستقبل عقل الإنسان وقلبه معا بأنصع الأدلة وأمتع المعروضات في هذه الكلمات المعدودات»².

وهذا الجمع بين التأثير في القلوب وإقناع العقول في آن واحد من إعجاز القرآن وروعته، لأنّ خطاب الإنسان العادي لا يُوفّق في الجمع بينهما، فكلمًا حاول الإنسان سوق دليل يؤثّر في العاطفة ابتعد عن المعقول، وإذا حاول سوق دليل يقنع العقل انجرف إلى متزلقات الجفاء المنطقي. ذلك أنّ الإنسان يتأثّر بالعاطفة أكثر منه بالعقل أو المنطق، لهذا يستجيب للمؤثرات العاطفية، ولكنّه مع ذلك يحتاج إلى مصوغات عقلية تجعله يبرّر استجابته العاطفية باستنادها إلى الحقيقة.

1 - أبو حامد الغزالي، قواعد العقائد، تحق: موسى محمد علي، عالم الكتب/ لبنان، الطبعة الثانية، 1405هـ/1985م، ص:110.

2 - محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة: الثالثة، 304/2.

إن أدلة الخطاب القرآني تجمع بين كونها برهانية منطقية، وخطابية مؤثرة، وما ذاك إلا لسهولة وقربها من العقل الفطري للإنسان، وانصرافها عن تعقيدات الفلاسفة وتقسيماهم، يقول ابن تيمية: «فإن من أعظم كمال القرآن تركه في أمثاله المضروبة وأقيسته المنصوبة لذكر المقدمة الجلية الواضحة المعلومة ثم اتباع ذلك بالإخبار عن النتيجة التي قد علم من أول الكلام أنها هي المقصود؛ بل إنما يكون ضرب المثل بذكر ما يستفاد ذكره وينتفع بمعرفته فذلك هو البيان وهو البرهان»¹.

ولأن الخطاب القرآني يراعي طبيعة المتلقي والكيفية التي يستقبل بها عقله الأفكار لذلك كانت الأدلة القرآنية ملائمة لفهمه.

فقد اشتمل القرآن على جميع أنواع البراهين والأدلة، وما من برهان ودلالة يبني من كليات المعلومات العقلية والسمعية، إلا وكتاب الله قد نطق به، لكن أوردته على عادة العرب دون دقائق طرق المتكلمين. — «أن المائل إلى طريق المُحَاجَّة هُوَ الْعَاجِزُ عَنِ إِقَامَةِ الْحُجَّةِ بِالْجَلِيلِ مِنَ الْكَلَامِ فَإِنَّ مَنْ اسْتَطَاعَ أَنْ يَفْهَمَ بِالْأَوْضَحِ الَّذِي يَفْهَمُهُ الْأَكْثَرُونَ لَمْ يَنْحَطَّ إِلَى الْأَغْمَاضِ الَّذِي لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا الْأَقْلُونَ وَلَمْ يَكُنْ مُلْغِزًا فَأَخْرَجَ تَعَالَى مُخَاطَبَاتِهِ فِي مُحَاجَّةِ خَلْقِهِ فِي أَجَلَى صُورَةٍ لِيَفْهَمَ الْعَامَّةُ مِنْ جَلِيلِهَا مَا يُقْنِعُهُمْ وَتَلْزِمُهُمُ الْحُجَّةُ وَتَفْهَمُ الْخَوَاصُّ مِنْ أَنْثَائِهَا مَا يُرَبِّي عَلَى مَا أَدْرَكَهُ فَهَمُ الْخُطَبَاءِ»².

إن الأدلة القرآنية متاحة لجميع مراتب العقول، من عامة الناس ومن مفكرين، وعلماء، كلٌ يستفيد منها بحسب درجته العلمية. لأن الأدلة القرآنية تختلف عن أدلة المناطق التي تتألف من مقدمات صغرى وكبرى ونتيجة، بل طريقة القرآن في الاستدلال تجري على عهد العرب في الخطاب، باعتباره معجزة لغوية لهم، قد سار بكل أساليبه على سننهم اللغوية.

1 - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م، 62/14.

2 - الإتيان في علوم القرآن، 60/4.

ومن الآيات التي تعتمد على إيراد الدليل وإثبات الحجة قوله تعالى: ﴿الْمُتَرِّ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة:258].

ففي مناظرة رسول الله إبراهيم عليه السلام للنمرود، يورد الحجج متسلسلة من دليل مقنع إلى آخر مفحم.

ويرى صاحب الكشاف أنه وضع المحاجة في ربه موضع ما وجب عليه من الشكر على أن آتاه الله الملك، فكان المحاجة كانت لذلك، وفي قوله: {أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ} يريد أعفو عن القتل وأقتل. وكان الاعتراض عتيداً ولكن إبراهيم لما سمع جوابه الأحمق لم يحاجه فيه، ولكن انتقل إلى ما لا يقدر فيه على نحو ذلك الجواب ليهته أول شيء. ويجوز أن يحمل على المعنى دون اللفظ، كأنه قيل: رأيت كالذي حاج إبراهيم وهو الظاهر لانتظامه مع نموذ¹.

فإن الصورة في معنى التمثيل والتشبيه، ولها من الأدلة العقلية، والحجج على وجود الله ما لا يفتح سبيلا للشك. فاعتماد إبراهيم عليه السلام على صورة الإماتة والإحياء التي لا يقدر عليها إلا الله جعل هذا الكافر يغالط بإيراد دليل أحمق، ولم يشأ إبراهيم عليه السلام أن يجادله في مغالطته الحمقاء، وإنما انصرف إلى دليل آخر، مستمد من الصورة الكونية التي لا يسع المجادلة فيها، وهي حجة عقلية دامغة.

لذلك كان التعقيب على الاحتجاج بتصوير حالة اندهاشه من قوة الدليل العقلي "فبهت الذي كفر".

يقول محمد عبد الله دراز (ت: 1377هـ) في أدلة القرآن على العقيدة من خلال قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: 22]، إنها «تجمع بين العمق والوضوح والدقة. وانظر كيف يكون الاستدلال والتهويل والاستعظام في هذه الكلمات القليلة! بل الدليل نفسه جامع بين عمق المقدمات اليقينية، ووضوح المقدمات

1 - ينظر: الكشاف، ص: 305، 306.

المسلمة، ودقة التصوير، لما يعقب التنازع من الفساد الرهيب، فهو برهان خطابي وشعري معا، وهذا ما لا نجد في كتب الحكمة النظرية»¹.

إن الأمثال تعدّ من أقوى طرق الاستدلال، لأن الصورة تخاطب عقل الإنسان ببداهة، حيث تؤدّي وظيفتها العقلية من خلال الصور الكونية الموحية بالتدبير والنظام والمثيرة للفكر والعقل بالحجج والبراهين.

ومن أمثلة ذلك في سورة النمل قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ قُلُّ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [النمل: 64].

وهي تحمل الاستدلال والتنبيه، على بدء الخلق، بالتساؤل عمّن بدأ الخلق ثم يعيده مرة أخرى، فمن بدأ الخلق معلوم ببديهة العقل أنه الله عزّ وجلّ، وقدرته على البدء تستلزم قدرته على الإعادة فيما يقرّره العقل، فطريقة الاحتجاج هذه توضح للأذهان أن الإنكار والجحود الذي يتّصف به الكافر ما هو إلا عناد وتكبر، لأنّ الحجّة واضحة لكلّ عاقل. فالخطاب القرآني يطرح الأفكار مدعومة بالحجج والبراهين، ويتحدى المخاطب بأن يحتج بأفكار منطقية يقرّها العقل: "قلّ هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين".

فالاحتجاج بإقامة الحجّة والبرهان بأسلوب الاستفهام المثير للذهن، والذي يُقوّي المقدمات البرهانية الواردة في سياقه، تقنع المجادل وتفحّمه «وهذا النوع من أحسن جدل القرآن بالبرهان، فإن الجدل إنما يشترط فيه أن يسلم الخصم بالمقدمات، أو أن تكون البينة معروفة، فإذا كانت بينة معروفة كانت برهانية»².

لأنّ الأسئلة المعروضة ما هي إلا مقدمات للوصول إلى النتيجة الحتمية، فهذا الأسلوب القرآني الذي يتعمّد ترك الأسئلة مطروحة دون الإجابة عنها، بل بطلب الحجّة من المنكر، يدل على منطقته في الخطاب الذي يخاطب السامع على البداهة العقلية، والتي لا تستدعي التعقيد.

1 - محمد بن عبد الله دراز، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم، اعتنى به: أحمد مصطفى فضلية، قدم له: أ. د. عبد العظيم إبراهيم المطعني، دار القلم للنشر والتوزيع، الطبعة: طبعة مزيدة ومحققة 1426هـ-2005م، ص: 150.

2 - زاهر الألمعي، مناهج الجدل في القرآن الكريم، ص: 69. نقلا عن: أحمد عبد السلام الراغب، وظيفة الصورة الفنية في القرآن الكريم، ص: 447.

ويعتمد القرآن الكريم في الاستدلال على (القياس التمثيلي)، والمراد به إلحاق أحد الشئيين بشيء آخر فيقيس المستدل الأمر الذي يتبناه على أمر معروف، عند من يخاطبه، أو على أمر بدهي لا تنكره العقول¹.

ومن الأمثال القرآنية على هذا النوع، قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ نُخْرِجُكَ﴾ [الروم:19].

فهذا القياس التمثيلي يشتمل على أدلة عقلية قوية، فتشبيه بعث الناس بعد موتهم بإحياء الأرض بعد موتها. يتقرر من خلاله قدرة الله الغالبة على إحياء الأرض وهو دليل حسي يبدو عظيماً للإنسان، فتكون بدهة العقل قدرته على ما دونه في الخلق أيسر. ومن خلال قوله: "كذلك تخرجون"، يستقر في العقل أن من أحيا وأمات مرة، قادر على مثله مرة أخرى. فهذا الاستدلال هو بمثابة القاعدة التي تتبع منهجية عقلية في تقديم الحجج .

إن الحجج القرآنية متعددة ومقنعة للعقل في الاستدلال، ذلك أن القرآن الكريم لا يخوض في التقسيمات المرهقة والمجهددة للعقل، وهذا هو منهج القرآن الكريم الذي لا يفصل بين الدليل العقلي، والهدف السامي الذي يصب في مصلحة الإنسانية.

وهذا الحجاج القرآني يختلف عن طريقة الفلاسفة والفرق الكلامية الحجاجية المعقدة، فالتعبير عن القضايا الدينية من خلال تصوير المشاهد في القرآن الكريم، نجد فيه مخاطبة للعقل والقلب معا بشكل مؤثر ومقنع، وهو ما لا نجده في طريقة الفلاسفة الجافة، لأن الاعتماد على الأقيسة المنطقية بمقدماتها الطويلة، وتقديم المعرفة العقلية بشكل خالص، يقلص من دائرة الفهم ويحصرها في مجموعة النخبة، فتتحول القضية إلى قضية جدلية عقيمة، بينما سبيل القرآن في التصوير يحول القضية الفكرية إلى حقيقة في متناول الفطرة العقلية للإنسان.

يقول أبو عبد الله الرازي: «لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلاً، ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن»².

1 - ينظر: زاهر الألمي، مناهج الجدل في القرآن الكريم، ص:72. نقلا عن: أحمد عبد السلام الراغب، وظيفة الصورة

الفنية في القرآن الكريم، ص:484.

2 - عبد الرحمن الزنيدى، مصادر المعرفة، في الفكر الديني والفلسفي، مكتبة المؤيد- السعودية، الطبعة الأولى 1992 م/

1412 هـ، ص:401.

ومن الأمثلة القرآنية قوله تعالى: ﴿مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: 91].

المعنى ليس مع الله من إله ولو سلم أن معه سبحانه وتعالى إلهها لزم من ذلك التسليم ذهاب كل إله من الاثنين بما خلق وعلو بعضهم على بعض، فلا يتم في العالم أمر ولا ينفذ حكم ولا تنتظم أحواله والواقع خلاف ذلك ففرض إلهين فصاعدا محال لما يلزم منه المحال¹. إن هذا الاستدلال يجمع بين عمق المقدمات ووضوحها. لأن انعدام الشريك لله الواحد ينتج عنه بوضوح هذا العالم المتناسق النظام، بدليل برهاني جلي " لذهب كل إله بما خلق". وهو ما نستشف منه منطق القرآن الكريم في الاستدلال عن طريق تصوير مشاهد الكون. فالخطاب الحجاجي في القرآن الكريم يعتمد منهجا عقليا في الاستدلال على الموضوعات الدينية، ويورد أدلة وبراهين واضحة وقاطعة، تبعث على التدبر والتفكير بإبراز الحجج والمواظم وتقريبها إلى ذهن السامع.

ج- مستوى الإعراب البياني:

يعتبر انعكاس الواقع الوظيفي للجملة وطبيعتها الدلالية على اهتمام الدراسات اللغوية هو العامل الذي جذب هذه الدراسات للوقوف على العناصر التركيبية للجملة، لأن تأثير تموقع هذه العناصر في الجملة ناجم عن الأسلوب الذي يقتضيه سياق القول، وذاك ما تنبّه إليه النحاة فانشغلوا بدراسة التراكيب النحوية المكوّنة للجملة الاسمية كالمبتدأ والخبر، والجملة الفعلية التي تقوم على أساس الفعل والفاعل.

ومعروف عن الجملة العربية ذات التراكيب المختلفة بناؤها القائم على أساس الإسناد سواء كانت جملة فعلية أو جملة اسمية يقول الزمخشري: «والكلام هو المركب من كلمتين أسندت أحدهما إلى الأخرى، وهذا لا يتأتى إلا في اسمين أو في فعل واسم»²، ويقول السيوطي (ت911هـ): «الكلام لا يتأتى إلا من اسمين أو اسم وفعل، فلا يتأتى من فعلين ولا

1 - ينظر: الإتيان في علوم القرآن، 65/4.

2- أبو القاسم الزمخشري، المفصل في علم اللغة، تعليق: محمود عز الدين السعدي، الطبعة الأولى، دار إحياء علوم الدين - بيروت، ص:10.

حرفين، ولا اسم ولا حرف، ولا من كلمة واحدة، لأن الفائدة إنما تحصل بالإسناد، وهو لا بد له من طرفين مسند ومسند إليه¹، والكلام يقصد به الجملة.

فهذه التصورات توضح أنّ ركني الإسناد "المسند والمسند إليه" هما أساس بناء الجملة، والنسبة بين المسند والمسند إليه تعود للتركيب، فبناء الجملة يعتمد التركيبي الذي تساق به مع الأقسام التركيبية لها من أسماء وأفعال وحروف.

وقد اهتمّ البلاغيون بأحوال التراكيب في علم المعاني يقول السكاكي في تعريف علم المعاني وعلاقته بالتراكيب: «هو تتبّع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عند الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره»².

من هذا التعريف يتبيّن أنّ علم المعاني يهتمّ بالمعنى الذي يصدر عن التراكيب الصادرة بحسب ما تقتضيه الخواص النحوية، فالبنية التركيبية للجملة هي الأساس في فهم المعنى، لأنّ التركيبي النحوي السليم يسهم في إخراج المقاصد والغايات البلاغية.

وهذا ما لخصه الجرجاني في فكرة النظم قائلاً: «ليس النظم إلاّ أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه و أصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخل بشيء منها»³.

فالتريبي النحوي إذن يقوم على أسس تُراعي انتماء الكلمة إلى القائمة النحوية، فمعنى الكلمة ودلالاتها يتعلّق بموقعها في الترتيب وبالعلاقتها مع باقي البنى المكوّنة للجملة، وبذلك لا يكون لأيّ مفردة معنى خاص بل يتشكّل المعنى بالترابط بين مفردات القوائم النحوية للجملة.

1- جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تح: عبد الحميد هنداوي، الطبعة 1410 هـ/1990م،

المكتبة التوفيقية - مصر، 52/1.

2- السكاكي، مفتاح العلوم، ص: 161.

2- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 81.

ومعروف أن النحو يهتم بأواخر الكلم فـ «هو تغيير أواخر الكلم لاختلاف العوامل الدالة عليها لفظاً وتقديراً»¹.

لذا لم يكن التركيب الثابت الذي لا تطرأ عليه تغييرات، ولا يحتاجها كونه بليغ بتركيبه هو ما شغل النحاة، بل تجاوزوه بالوقوف عند المخالفات النحوية، سواء تعلقت بأواخر الكلم أو بمكوناته التركيبية. وهذا ما وضحه ابن جني (ت392 هـ) بقوله: «النحو هو انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره كالثنية و الجمع، والتحقير والتكسير، والإضافة، والنسب والتركيب وغير ذلك ليلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة من لم ينطق بها، وإن لم يكن منهم وإن شذّب بعضهم عنها ردّ به إليها»².

فالبنية الإعرابية والصرفية من أسس النحو التي أشار إليها ابن جني. ولما كان للمعنى المقصود من التركيب النحوي أهمية في تحليل السياق فإن النحاة المتقدمين أولوه أهمية، يقول ابن فارس (ت395هـ): «فالمعنى هو القصد والمراد، يقال عنيت بالكلام كذا أي قصدت وعمدت»³. وهذا يدل على أن المعنى الذي يحمله الكلام يفضي إلى الغاية التي يبتغيها صاحبه. ويُعَوَّلُ سيبويه (ت180هـ) على الربط بين التركيب النحوي للألفاظ والدلالات المعنوية لها لتحديد حسن استقامة كل منهما فذلك يسهم في بلوغ المعنى النحوي الدلالي للتركيب⁴.

ونجد ابن جني من النحاة الذين أولوا عناية بتأثير المعنى على التركيب، بل واعتبار الفائدة الحاصلة من المعنى هي أساس الجملة يقول في الجملة: «كل لفظ استقل بنفسه وجنيت منه ثمرة معناه»⁵.

1- أبو العرفان محمد بن علي الصبان، حاشية الصبان، الطبعة الأولى 1417هـ-1997م، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 72/1.

2- ابن جني، الخصائص، 35/1.

3- ابن فارس، الصحاحي في فقه اللغة، الناشر محمد علي بيضون، الطبعة الأولى 1418هـ-1997م، 144/1.

4- ينظر: محمد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة، مطبعة جامعة القاهرة، الطبعة الأولى 1983م، ص61.

5- ابن جني، الخصائص: 18/1.

إن تحليل البنية التركيبية والنظر في المعاني الدلالية للجمل كان السبيل للكشف عن تلك التغييرات الحاصلة بين عناصرها في منظور النحاة، لذا أولوا عناية بدراسة التراكيب بغية الوصول إلى أدائها الأسلوبية وإيجاد تفسير لتلك التغييرات.

-العلاقة بين الإعراب والمعنى:

يقول ابن جني في تعريف الإعراب: « هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ ألا ترى أنك إذا سمعت أكرم سعيد أباه وشكر سعيداً أبوه علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول ولو كان الكلام شرجاً واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه »¹.

إن رتبة الكلمة بمثابة الوسيلة التي تمنحها معنى خاصا داخل الأبنية، ما يجعل ترتيب الكلمات وفق العلاقات النحوية يشار إليه عن طريق علامات الإعراب. وعلاقة الإعراب بالمعنى تتضح من قول ابن جني: «وذلك أنك تجد في كثير من المنثور والمنظوم الإعراب والمعنى متجاذبين: هذا يدعوك إلى أمر، وهذا يمنعك منه. فمتى اعتورا كلاما ما أمسكت بعروة المعنى وارتحت لتصحيح الإعراب»².

إن الإعراب هو العلامة التي تعتري الحرف الأخير من الكلمة ويتحكم بتغييرها موقع الكلمة في الجملة، وتتمثل أهميته في فهم المعاني والمرامي، وقد بين قيمته ابن فارس بقوله: «فأما الإعراب فبه تُمَيِّز المعاني ويُوقَف على أغراض المتكلمين. وذلك أن قائلًا لو قال: "ما أحسن زيد" غير معرب أو "ضربَ عمرُ زيد" غير معرب لم يوقف على مراده.

فإن قال: "ما أحسنَ زيداً" أو "ما أحسنُ زيدٍ" أو "ما أحسنَ زيدٌ" أبانَ بالإعراب عن المعنى الذي أراد»³.

وبذلك يعمل الإعراب على تحليل المعنى الوظيفي للكلمات، لأن معرفة الهيئة التركيبية للكلمات يساهم في معرفة معانيها الأصلية.

وقد أوجد النحاة تفسيراً للإعراب من خلال ثنائية العامل والمعمول، فلكل رفع رافع، ولكل نصب ناصب، ولكل خفض خافض، ولكل جزم جازم، وقد جعل الزجاجي الحركات

1 - ابن جني، الخصائص، 36/1.

2 - المصدر نفسه، 259/3.

3 - الصاحي في فقه اللغة العربية، 143/1.

الإعرابية دلالات على المعاني قائلًا: «أن الأسماء لما كانت تعتورها المعاني، فتكون فاعلة ومفعولة ومضافة ومضافا إليها، ولم يكن في صورها وأبنيتهما أدلة على هذه المعاني، بل كانت مشتركة جعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن المعاني»¹.

إن لعلامة الإعراب دوراً في تشكيل الدلالات اللغوية. وهذا ما جعل الإعراب مهماً لبلوغ المعنى، لأن طبيعة التركيب وترتيبه ضمن النظام النحوي يؤثر في المعنى الدلالي، وهو ما اعتنى به الجرجاني في دراسته لعلم المعاني. فعلم المعاني الذي وضع أصوله يُولي أهمية كبيرة للمعنى في علم النحو.

وقد جعل الجرجاني توحي معاني الإعراب من أسس النظم، يقول في ذلك: «واعلم أنك إذا رجعت إلى نفسك علمت علماً لا يعترضه الشكُّ، أن لا نَظْمَ في الكَلِمِ ولا ترتيبَ، حتى يُعلَقَ بعضها ببعضٍ، ويَبِينُ بعضها على بعضٍ، وتُجْعَلُ هذه بسبب من تلك. هذا ما لا يَجْهَلُهُ عاقلٌ ولا يَخْفَى على أحدٍ من الناس. وإذا كان كذلك، فبنا أن نُنْظِرَ إلى التعلُّقِ فيها والبناء، وجعل الواحدة منها بسببٍ من صاحبيتها، ما معناه وما مَحْصُولُهُ؟ وإذا نَظَرْنَا في ذلك، عَلِمْنَا أن لا مَحْصُولَ لها غيرُ أن تَعْمَدَ إلى اسمٍ فَتَجْعَلَهُ فاعلاً لفعلٍ أو مفعولاً، أو تَعْمَدَ إلى اسمين فَتَجْعَلُ أحدهما خبراً عن الآخر أو تُتْبِعَ الاسمَ اسماً على أن يكونَ الثاني صفةً للأول، أو تأكيد له، أو بدلاً منه أو تَجِيءُ باسمٍ بَعْدَ تمامِ كلامك على أن يكونَ الثاني صفةً أو حالاً أو تمييزاً»².

فالتعليق والكشف عن العلاقات السياقية عند عبد القاهر الجرجاني هو الغاية من الإعراب، لأن ترتيب الألفاظ بحكم موقعها الإعرابي من الجملة، يخدم المعاني، ويتابعها ويلحقها، والعلم بمواقع المعاني في النفس، ينعكس على العلم بمواقع الألفاظ الدالة عليها.

1 - الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، تحق: مازن المبارك، بيروت- الطبعة الثالثة 1979م، ص: 89.

2 - دلائل الإعجاز، ص: 55.

وقد استدللّ صبحي الصالح في بيان أهمية الإعراب في تشكيل النظام اللغوي على أنه «لما أصابت العربية حظاً من التطوّر أضحت الإعراب أقوى عناصرها، وأبرز خصائصها، بل سرّ جمالها، وأمست قوانينه وضوابطه هي العاصمة من الزلل، المعوضة عن السليقة؛ لأن الناس أدركوا حين بدأ اختلاطهم بالأعاجم أنهم لولا خلّاطهم لهم لما لحنوا في نطق، ولا شدّوا في تعبير»¹.

لأنّ الاهتمام إلى معالم الإعراب حفظ دلالات الألفاظ، كما أغلق الباب أمام التخريجات والتأويلات الحاصلة بسبب اللحن، وبذلك فإنّ القوانين اللغوية تصون هيكلها بشكل متكامل.

وأهمية الإعراب في ضبط المعنى جعلت الدارسين يتفطنون إلى ضرورة معرفة إعراب القرآن الكريم من أجل كشف معانيه بشكل سليم، فقد «أخرج عن يحيى بن عتيق قال: قلت للحسن: يا أبا سعيد الرجل يتعلّم العربية يلتمس بها حسن المنطق وقيم بها قراءته قال: حسن يا بن أخي فتعلّمها فإن الرجل يقرأ الآية فيعيا بوجهها فيهلك فيها»².

وقال ابن هشام: وقد زلت أقدام كثير من المعربين راعوا في الإعراب ظاهر اللفظ ولم ينظروا في موجب المعنى، من ذلك قوله: ﴿قَالُوا يَدْعَبُ بِنِعْمَةِ اللَّهِ عَلَى الْإِنسَانِ إِنَّكَ لَنَتَرِكُ مَا يَعْجَبُ آبَاؤَنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ [هود:87]، فإنّه يتبادر إلى الذهن عطف " أن نفعل " على " أن نترك "، وذلك باطل لأنه لم يأمرهم أن يفعلوا في أموالهم ما يشاءون وإنما هو عطف على " ما " فهو معمول للترك والمعنى: أن نترك أن نفعل، وموجب الوهم المذكور أن المعرب يرى أن والفعل مرتين وبينهما حرف العطف³.

1 - صبحي إبراهيم الصالح، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، الطبعة: الأولى 1379هـ - 1960م، ص:118.

2 - السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 309/2.

3 - السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 310/2.

كما يجب على معرب القرآن أن يراعي ما تقتضيه الصناعة فرمما راعى المعرب وجهها صحيحا ولا ينظر في صحته في الصناعة فيخطئ.

من ذلك قول بعضهم: ﴿وَتَمُودًا فَمَا أَبْقَى﴾ [النجم:51]، إن ثمودا مفعول مقدم وهذا ممتنع لأن لـ " ما " النافية الصدر فلا يعمل ما بعدها فيما قبلها، بل هو معطوف على " عادا " أو على تقدير: " وأهلك ثمودا " ¹.

من خلال معرفة قواعد الإعراب، يتسنى لنا فهم معاني القرآن، ودراسة معانيه عن طريق الإعراب لما فيه من ربط بين المعاني التركيبية والمباني التي تدلّ عليها، لأنّ الانتباه إلى الأداء اللغوي من حيث الأداة والرتبة والصيغة ينوّه إلى المقتضيات السياقية للنص وبالتالي بلوغ المعنى التام للفكرة.

ومما ساهم في إعراب القرآن الكريم هو استعانة المعربين بالسياق لفهم توجيه الآيات، ونلاحظ ذلك في محاولتهم تقدير المحذوف من خلال السياق الذي ورد فيه، لأن السياق أهم عامل في تقدير المحذوف لما يتألف منه من مقام خارجي، ومعرفة بواقع المخاطبين وكذا بمقام كل من المخاطب والمخاطب.

ومن أمثله قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ﴾ [البقرة:30]، «أي: واذكر إذ قال ربك. وإن شئت قدرت: وابتداء خلقكم إذ قال ربك» ².

ومن ذلك إضمار «القول» في قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾ [البقرة:63]، وفي قوله تعالى: ﴿وَوَظَنُوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾ [الأعراف:171]. أي قلنا لهم: خذوا. ومثله: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا﴾ [البقرة: 127] أي: يقولان: ربنا ³.

وما نلاحظه أن المُعرب يستعين بالحذف لتقدير المحذوف، وهذا التقدير يكون بمثابة شرح وتحليل للمعنى لأنّ الحذف في الخطاب القرآني هو وسيلة لاكتمال المعنى.

1 - المصدر السابق، 311/2.

2 - نور الدين الأصفهاني، إعراب القرآن المنسوب للزجاج، تحق: إبراهيم الإيباري، دار الكتاب المصري - القاهرة ودارالكتب اللبنانية - بيروت - القاهرة / بيروت، الطبعة: الرابعة - 1420 هـ، 12/1.

3 - ينظر: المصدر نفسه، 14/1.

كما نجد المُعرب يعتمد في تقدير المحذوف بذكره، من خلال دلالة أجزاء النص المذكورة عليه، فـ«من حذف الجملة قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ﴾ [البقرة:60] أي: فضرب فانفجرت... ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة:173] أي: فمن اضطرّ فأكل، وهو في صلة «من» و «غير» حال من قوله (اضطرّ)، أو من الضمير في «أكل». وفيه كلام يأتيك في حذف المفعول. ومثله: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة:184] أي: فأفطر فعدة من أيام، موضعين جميعاً»¹.

وباعتبار العملية الإعرابية عملية منطقية مبنية على الحقائق الواقعية، نجد المعرب يقدر المحذوف في الصور البلاغية بشيء واقع تم حذفه نحو: «قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ [البقرة:51] أو صورته، لأنهم لم يعبدوا العجل حقيقة من بعده، أي من بعد خروجه... فإنه لم يكن فيه حياة كما يكون في العجل حقيقة، بل كان صورة مموّهة وصنعوه صورة العجل»².

ولأن القرآن الكريم هو كتاب متكامل متآلف نجد المعرب يلجأ إلى سياقه عامة في تقدير المحذوف نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [البقرة:83]. والتقدير: وأحسنوا بالوالدين إحساناً فأضمر «وأحسنوا» لأن المصدر يدل عليه. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة:83]»³.

كما أنّ على المُعرب التنبّه لسنن العرب في التعامل مع التراكيب قال النحاس (ت: 338هـ) في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [البقرة:64]: «رفع بالابتداء عند سيويوه والخبر محذوف لا يجوز عنده إظهاره لأن العرب استغنت

1 - المصدر السابق، 13/1.

2 - المصدر نفسه، 45/1.

3 - المصدر نفسه، 23/1.

عن إظهاره بأنهم إذا أرادوا ذلك جاعوا بأن فإذا جاعوا بها لم يحذفوا الخبر، والتقدير فلولا فضل الله تدارككم. وَرَحْمَتُهُ عَطَفَ عَلَى فَضْلِ لَكُمْ جَوَابَ لَوْلَا. مِنَ الْخَاسِرِينَ خَيْرَ كُنْتُمْ»¹.

وعليه فإنّ تقدير المحذوف من قبل المعرب وتأويله يعتبر بمثابة الاستدلال في تحليل الخطاب. وتختلف توجيهات المعرب لمعنى الآية باختلاف المعطوف عليه، فأسلوب العطف يلعب دوراً فعالاً في تماسك النص وإدراك السياق الكلي له، وهو يمثل أحد الخصائص المفيدة في التفسير. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَيُكْفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [الأنفال: 29]، «من جزمه عطفه على موضع الفاء في قوله فهو خير لكم ومن رفع فعلى القطع فمن قرأ بالنون ورفع قدره ونحن نكفر ومن قرأ بالياء ورفع قدره والله يكفر عنكم»².

فقد لاحظ المعبون قواعد تركيب النص التي تحدث الصلة بين الجمل وتؤثر في معناها، وفهم النص القرآني يحتاج إلى إدراك الترابط بين عناصره المتجاورة في سياق النص، وهذا الترابط تحققه أدوات الربط التي تحقق الاتصال بين التراكيب من حيث الدلالة والمعنى، لهذا كان لأسلوب العطف اهتمام خاص من قبل المعربين، ومن الأمثلة الدالة على ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: 53]، قال النحاس: «وَإِذْ آتَيْنَا بِمَعْنَى أَعْطَيْنَا. مُوسَى الْكِتَابَ مَفْعُولَانِ. وَالْفُرْقَانَ عَطَفَ عَلَى الْكِتَابِ. قَالَ الْفَرَّاءُ: وَقَطْرَبُ: يَكُونُ وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ أَيِ التَّوْرَةِ، وَمَحْمُوداً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْفُرْقَانَ. قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: هَذَا خَطَأٌ فِي الْإِعْرَابِ وَالْمَعْنَى، أَمَا الْإِعْرَابُ فَإِنَّ الْمَعْطُوفَ عَلَى الشَّيْءِ مِثْلَهُ، وَعَلَى هَذَا الْقَوْلِ يَكُونُ الْمَعْطُوفُ عَلَى الشَّيْءِ خِلَافَهُ، وَأَمَا الْمَعْنَى فَقَدْ قَالَ فِيهِ وَعَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ﴾ [الأنبياء: 48]. قَالَ أَبُو إِسْحَاقَ: يَكُونُ الْفُرْقَانُ هَذَا الْكِتَابَ أَعِيدَ ذِكْرُهُ وَهَذَا أَيْضاً بَعِيدٌ، إِنَّمَا يَجِيءُ فِي الشَّعْرِ كَمَا قَالَ: وَأَلْفَى قَوْلَهَا كَذْباً وَمِيناً، وَأَحْسَنُ مَا قِيلَ فِي هَذَا قَوْلُ مَجَاهِدٍ: فَرْقَانَا بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ الَّذِي عَلَّمَهُ إِيَّاهُ»³.

1 - أبو جعفر النَّحَّاسُ، إعراب القرآن، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات محمد علي

بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 هـ، 58/1.

2 - مكي بن أبي طالب، مشكل إعراب القرآن، تحقق: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الثانية، 1405 هـ، 141/1.

3 - النحاس، إعراب القرآن، 53/1.

وهكذا فإنه يتضح أن النظام المعين الذي تترايط من خلاله عناصر النص عن طريق العلاقات اللفظية والمعنوية، يرتبط بالسياق الكلي للنص. والمعربون قد تركوا إيجاءات تدل على وعيهم بما يحمله العطف من دلالات وإشارات تساهم في تجلّي المعنى.

قد كان لإعراب القرآن الكريم دور كبير في توجيه المعربين نحو الاهتمام بالمعاني، والتأمل في الخصائص الدلالية للتراكيب، والعناية بالدلالات الكلية المستفاد من السياق. لأن الإعراب يساهم في إيجاد القرائن التي تؤكد المعاني وتجليها، ويوضح العلاقات المعنوية بين التراكيب في سياقها المختلفة.

ولعلنا بذلك نستطيع استثناء كتب إعراب القرآن الكريم، عما تميّزت به كتب النحو، من التعسف القاعدي والنظرة المعيارية، لأن أسلوب النحاة الناتج عن التعقيد والمنطق أضاع وضوح النحو في الأساليب التي ظن أصحابها أنها قادرة على تحقيق الإفهام.

ففي مبحث العطف حادت جهود النحاة عن اكتشاف معاني العطف ودلالاته، فقالوا بزيادة أداة العطف في المواقع التي لم تكن دلالتها ظاهرة فيها، وذلك ما ذهب إليه الكوفيون، نحو قول الله عز وجل: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ [الزمر:73]، يقول ابن جني معلقاً على ذلك: «قالوا: هنا زائدة مخرجة عن العطف، والتقدير عندهم فيها: "حتى إذا جاءوها فتحت أبوابها". وزيادة الواو أمر لا يثبت البصريون، لكنّه عندنا على حذف الجواب، أي: حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها وقال لهم خزنتها كذا وكذا صدقوا وعدهم وطابت نفوسهم، ونحو ذلك مما يقال في مثل هذا»¹.

وما نلاحظه من التحليل الذي قدّمه ابن جني هو تغييبه للقيمة الدلالية التي تقدمها واو العطف، بعكس معربي القرآن إذ تنبهوا إلى قيمة العطف من خلال السياقات المختلفة له. لأن نظرتهم للمعنى من خلال إعراب القرآن الكريم هي ما ساهم في تفسير ظواهره، المستمدة من العلاقات التي يوحىها السياق.

ومن الأمثلة التي توضح علاقة الإعراب بالمعنى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾ [البقرة:177].

1 - ابن جني، الخصائص، 464/2.

إن الفرق بين رفع أو نصب (البر)، أن الرفع (البرُّ) هو نفي لجنس البر عن هذا الفعل ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَأَتَقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: 189]، والقرينة هنا هي قوله: "وأوتوا البيوت من أبوابها" ولم يقل في حالة النصب (واستقبلوا أي جهة شتمتم) والمقصود في كلا الحالتين إظهار البر العظيم¹.

يمكن أن نخلص من هذا إلى أن مجيء لفظة (البرُّ) في هذه الآية معرفة لا نكرة، إذ لم يقل (ليس براً أو ليس برُّ) راجع للدلالة المعنى الخاص بها في السياق، ففي كلتا الحالتين نصباً أو رفعاً هي تدل على حال البرِّ العظيم، أي الإيمان بالله لا أي برٍّ يختص بالأفعال الظاهرة كاستقبال القبلة، فاستقبال القبلة هو برٌّ جزئي من البرِّ الكلي، وتغيّر حركة (البرِّ) من الضمة إلى الفتحة يقتضيه سياق القول ما يعني اقتضاء دلالة النفي هي التي أثرت في الحركة، لأن ضمها أو نصبها لا يغير من المعنى في التركيب وإنما يكون بحسب مقتضيات الخطاب.

فالمعنى الباطن لجملة (ليس البرُّ أن تولوا وجوههم قبل المشرق والمغرب) هي: البرُّ أن تولوا وجوههم قبل المشرق والمغرب. وكان ذلك عن طريق زيادة "ليس" وتغيير الحركة الإعرابية.

حيث جاء التصرف القرآني بالسياق وفق نظرة شاملة، إذ يتضح هذا الاتساع الشمولي من خلال الانتقال بمعنى البرِّ من الخاص (تولية الوجوه قبل المشرق والمغرب) إلى العام وهو الإيمان بالله وعمل الصالحات، فتحرُّك عناصر التركيب هو تحرُّك منظم يخدم المقاصد البلاغية التي هدف السياق لإخراجها، وتغيّر الحركة الإعرابية وسيلة لاستشفاف هذا المعنى.

تُوجي التراكيب القرآنية ومن خلال ملاحظة مفرداتها أن الدلالات الأساسية للتراكيب في اللغة تتغيّر وتأخذ معاني جديدة فلا يحمل التركيب ذات المعنى الذي نصادفه في بعض استعمالاته اللغوية، وذلك راجع لتلك القيم والعلامات التي يُدلي بها النسخ القرآني للتراكيب والتي تحتاج فهماً ذا مستوى تحليلي متقدّم، ذاك أن الاستعمال القرآني بشكله التركيبي يتولّى بلوغ الوجدان عن طريق هذه اللغة والتي تجعل للتركيب شكلاً خاصاً ناجماً عن معناه البلاغي، فيختلف معنى التركيب باختلاف المقصد البلاغي.

1- ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 197/2.

الفصل الثالث

التوجيه المنطقي البلاغي للغة الخطاب القرآني

- أصول منطق الخطاب القرآني

- من فنون التوجيه المنطقي البلاغي للغة الخطاب القرآني في ضوء

نماذج من المعاني والبيان والبديع

تمهيد:

إن وجود خطاب منطقي في القرآن الكريم يرجع إلى كونه خطاباً موجّهاً إلى العقل البشري، حيث يُبنى هذا الخطاب على إقامة الحجج والبراهين والتي تتلاءم مع طبيعة هذا العقل، وليس معنى ذلك أن القرآن الكريم كتاب مختص في علم المنطق، ولكنه يتسم بالتوجيه المنطقي الذي يُمكن المستمع للقرآن الكريم من إدراكه و فهم معانيه، ولو لم يتسم القرآن الكريم بالتوجيه المنطقي لما استطاع العقل أن يفهمه، وبالتالي لا يمكن الإفادة منه، والقرآن الكريم يعرض قضايا وموضوعاته بطريقة بلاغية إلى العقل والوجدان، ليصل إلى الاقتناع القائم على الحجّة والبرهان. وقد حاول البحث استخراج شكل التوجيه المنطقي لبلاغة القرآن الكريم بقدر الإمكان، لذلك سنتوجّه في هذا الفصل إلى مقارنة الكيفية المنطقية التي تقوم عليها البلاغة القرآنية وإسهام المنطق القرآني في تبيان جماليات الأسلوب الرفيع للقرآن الكريم، كما سنحاول التقرب من دور هذا المنطق في توجيه المعاني والدلالات، مع أخذنا بعين الاعتبار خصوصية المنطق القرآني وطريقته في نظم الخطاب، لأنّ لغة الخطاب القرآني قد جعلت المضمون المنطقي للخطاب على صعيد يتوافق مع صياغته اللفظية، وقد رأينا كيف جعل عبد القاهر الجرجاني يؤكّد بأنّ «العلم بمواقع المعاني في النَّفس، علمٌ بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق»¹. والمقصود بالنفس "العقل" لأنّه يقول في موضع آخر:—«ليس الغرضُ بنظم الكَلِم، أنْ توالتْ ألفاظُها في التُّطق بل أنْ تناسقتْ دلالَتُها وتلاقَتْ معانيها، على الوجه الذي اقتضاهُ العقلُ»².

المبحث الأول: أصول منطق الخطاب القرآني

لعلّ دور المنطق في شحذ قوّة الفكر هو ما جعل الغزالي (ت 505هـ) يصنّف حكام الإنسان الثلاثة: حاكماً حسياً وحاكماً وهمياً وحاكماً عقلياً، والمصيب من هؤلاء الحكام هو الحاكم العقلي، والنفس في أوّل الفطرة أشدّ إذعانا وانقيادا للقبول من الحاكم الحسّي والوهمي، لأنّهما سبقا في أوّل الفطرة إلى النفس وفتحها بالاحتكام عليها، فألفت احتكامهما وأنست

1- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الاعجاز، ص: 53، 54.

2- المصدر نفسه، ص: 49، 50.

بهما قبل أن أدركها الحاكم العقلي، فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذبه وتوافق حاكم الحس والوهم وتصدقهما إلى أن تضبط بالمنطق¹.

وبما أن المنطق تابع للعقل الذي وضع قواعده، فإن الغزالي قد ركّز على تحريره من الفلسفة وجعله معيارا للعلم بوجه عام، وميزانا للتفكير أيا كان مضمونه. وبذلك لا يصبح المنطق جزءا من الفلسفة بوصفه علما من علومها، ولا خاصا بها بوصفه آلة لها. وهو أمر كان له أثر كبير في تطوّر المنطق العربي وفي بقاء الدراسات المنطقية في محيط العالم الإسلامي، وكان هذا الاتجاه مدعما بوزن التقليد الفلسفي منذ الفارابي حتى ابن رشد، ذلك التقليد الذي كان يصرّ على أن المنطق ليس جزءاً من الفلسفة².

ويجب أن نحرص - من الآن - على الانتباه إلى مسألتين هامتين سبق وأن توصلنا إليهما في الفصل الأوّل "مبحث الخطاب المنطقي في القرآن الكريم": الأولى: أن المنطق القرآني منطق عام يتوافق مع التفكير العام للناس.

والثانية: أن المنطق القرآني منطق خاص يختلف عن منطق الفلاسفة وفرق المتكلمين له مزاياه الخاصة. كما سنحرص على إبراز دور المنطق القرآني في التوجيه البلاغي للأسلوب كلّ ابتداءً من المعاني، فالبيان، فالبديع.

أ- التدرّج في الخطاب:

قد خاطب القرآن الكريم عقل الإنسان، وحثّه على التأمل والتفكير، وليس هدفه نقل المعرفة العقلية المجرّدة، ومجادلة الخصوم بها، وإنما إقناع هذا العقل والتأثير فيه، لكي يستجيب للحقيقة ويؤمن بالله. لهذا تضمّن الخطاب القرآني كثيرا من البراهين والأدلة وفق منهج عقلي ينسجم مع الفكر الفطري.

ومن مبادئه في الخطاب التدرّج والبدء بالأهمّ، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورٌ وَالسَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور: 35].

1- ينظر: أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تحق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر 1961م، ص: 62.

2- ينظر: ريشر نيقولا، تطوّر المنطق العربي، ترجمة محمد مهرا، دار المعارف - القاهرة، 1985م، ص: 193، 194.

إنَّ نور الله لا مجال يحدّه، ومع ذلك فإننا نجد الخطاب القرآني يعتمد التصوير الذي يتماشى مع طبيعة الفهم والادراك البشري، فيقرّب لنا الصورة اللامحدودة بصورة محسوسة أقرب إلى عقل الانسان المحدود، واللافت أن التصوير في هذه الحالة يعتمد التدرّج والتفصيل في عرضها، فتبدأ برسم مكان المصباح، ثمّ رسم زجاجته الدرّية، ثم تتوالى المشاهد تدريجياً وهي تصوّر لنا تضاعف النور «فالمصباح إذا كان في مشكاة كان شعاعه منحصرّاً فيها غير منتشر، فكان أشدّ إضاءة لها مما لو كان في بيت، وإذا كان موضوعاً في زجاجة صافية تضاعف نوره ... فالمشكاة يشبهها ما في الإرشاد الإلهي من انضباط اليقين وإحاطة الدلالة بالمدلولات دون تردّد ولا انثلام . وحفظ المصباح من الانطفاء مع ما يحيط بالقرآن من حفظه من الله ... وسماحة الإسلام وانتفاء الحرج عنه يشبهه توسّط الشجرة بين طرفي الأفق فهو وسط بين الشدّة المخرجة وبين اللين المفرط. ودوام ذلك الإرشاد وتجده يشبه الإيقاد»¹.

وبعد الانتهاء من تصوير المثل شكلاً بعد الآخر عقّب عليه بقوله: يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وذلك لإبراز المغزى من المثل، والتركيز عليه بشكل تدريجي. فالتدرّج في التصوير يعمل على تشكيل صورة جديدة، تُوسّع من دائرة المعاني الذهنية المجردة، وتقوم على قضايا فكرية جوهرية في الدين كتصنيف الناس إلى مؤمنين وكافرين و منافقين، لأنّ هذه القضايا الكبيرة، تحتاج إلى التطرّق إليها بحيث تنطلق من مقدّمات متماثلة في اتجاهها، وترتبط بسلسلة من الروابط الفكرية. فهذا التدرّج يتحرّك في اتجاه بلوغ النتيجة العامة.

إنّ الخطاب القرآني يمضي بخطى تدريجية، حتى تبلغ النتيجة النهائية رغم تعدّد الموضوعات التي يتناولها، فبعد أن يستعرض تصنيف الناس إلى مؤمنين وكافرين و منافقين يتوجّه إلى دعوتهم بأصنافهم إلى الاهتداء إلى نور الله عز وجل، وهذا التدرّج يرتبط بشكل متناسق مع الأفعال التواصلية للمخاطبين. وهو ما نلاحظه في سورة البقرة فمنذ افتتاح السورة الكبيرة، نجد الملامح الأساسية للطوائف التي واجهتها الدعوة في المدينة باستثناء طائفة اليهود التي ترد إشارة صغيرة لها، ولكنها كافية، فإنّ تسميتهم بشياطين المنافقين تشير إلى الكثير من صفاتهم، ومن حقيقة دورهم، حتى يرد التفصيل الكامل بعد قليل. وفي عدد قليل من الكلمات والعبارات في أوّل السورة ترسم ثلاث صور لثلاثة أنماط من النفوس. كلّ نمط منها نموذج حي

1- ينظر: التحرير والتنوير، 18/242-243.

لجموعات ضخمة من البشر. نموذج أصيل عميق متكرر في كل زمان ومكان. حتى ما تكاد البشرية كلها في جميع أعصارها وأقطارها تخرج عن تلك الأنماط الثلاثة¹.
 فإذا انتهى السياق من عرض هذه الصور الثلاث دعا الناس جميعاً إلى الصورة الأولى؛ أن يفيئوا إلى عبادة الله الواحد، وتحدى الذين يرتابون في رسالة النبي - صلى الله عليه وسلم - وتزيل الكتاب عليه أن يأتوا بسورة من مثله. وأنذرهم إذا تولوا عذاباً مفزعاً؛ وبشر المؤمنين وصور ما ينتظرهم من نعيم. ثم أخذ يرد على اليهود والمنافقين الذين استكروا ضرب الله للأمثال في القرآن، وحذرهم ما وراء ضرب الأمثال، أن يزيدهم ضلالاً - كما يزيد المؤمنين هدى - ثم استنكر أن يكفروا بالله تلك مجمل الخطوط الرئيسية في هذا الدرس الأول من سورة البقرة².

وفي سورة البقرة وبشكل تدريجي نجد بعد تهديد الكافرين بالنار، وتبشير المسلمين بالجنة تعجبا من أمر الكافرين قَالَ تَعَالَى: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ تُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾ [البقرة: 28، 29]، وبعد هذا الخطاب الذي يتضمن خلق السماوات والأرض ينتقل إلى خلق آدم عليه السلام بعد ذلك واستخلاف البشر في الأرض قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ [البقرة: 30]، ثم بعد هاتين المرحلتين مرحلة خلق السماوات والأرض وخلق آدم عليه السلام، تمضي هذه الحقائق بوصف المعركة القائمة بين الإنسان والشيطان والتي تعتبر بداية لاستخلاف البشر في الأرض وهداية الله عز وجل له قَالَ تَعَالَى: ﴿ قُلْنَا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾ [البقرة: 38]، ثم ينتقل السياق إلى الحديث عن بني إسرائيل ويجعل من قصتهم منطلقاً مليئاً بالعبير لبناء دستور جديد للأمة المؤمنة، قَالَ تَعَالَى: ﴿ يَبْنَئِ إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ

1- ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، 08/1.

2- ينظر: المرجع نفسه، 08/1.

بِعَهْدِكُمْ وَإِنِّي فَأَرْهَبُونَ ﴿البقرة:40﴾. لأنّ البدء بالحديث عن تجربة بني إسرائيل مع رسلهم أولاً يؤسّس لبناء مجتمع مؤمن واعٍ، وهو ضروري لتحذير المسلمين من مزالق الطريق التي عثرت فيها أقدام الأمم السالفة، فحُرِّمَتْ شرف القيام على أمانة الله في الأرض، ولعلّ أبرز سمة لسورة البقرة تتمثّل في الوحدة الموضوعية للسورة ككلّ، أي استخلاف المسلمين الذين يقيمون شرع الله، رغم اشتغالها على كثير من القصص والأحكام التي يُلقِيها الخطاب بالتدرّج الفريد، وفي آخر هذه السورة العظيمة التي تمثّل دستوراً ضخماً للحياة المثالية بقواعد فذّة، تضمن استمرار الأمة التي تتخذ هذا الدستور منهاجاً لها، نجد أن الخطاب القرآني الذي يحكي القصص ويشرّع التشريعات بالتدرّج، يختم ذلك بشكل يتناسق مع بداية السورة.

حيث بدأت السورة بقوله تعالى: ﴿الْمَ ﴿١﴾ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣﴾ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾﴾ [البقرة:1-4]، وورد في ثناياها إشارات إلى هذه الحقيقة، وبخاصة حقيقة الإيمان بالرسول جميعاً. وها هي ذي تختم بقوله تعالى: ﴿ءَأَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ ؕ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ ؕ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ ؕ وَرُسُلِهِ ؕ﴾ [البقرة: 285] وهو ختام يتناسق مع البدء كأنهما دفئا كتاب! وقد حوت السورة الكثير من تكاليف الأمة المسلمة، وتشريعاتها في شتى شؤون الحياة وفي ختامها يجيء هذا النصّ المفصّح عن الحد الفاصل بين النهوض بالتكاليف والنكول عنها، المبين أن الله سبحانه لا يريد إعنات هذه الأمة ولا إثقالتها، وأنه كذلك لا يحاييها - كما زعمت يهود عن رها - ولا يتركها سدى قال تعالى: ﴿لَا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا أُكْسِبَتْ ﴿٢٨٦﴾﴾ [البقرة: 286] ¹.

وأكثر ما يكون التدرّج في الحوار لما يبعث ذلك من إحياء للأحداث ويجعلها كأنّها حاضرة، ويمنح العقل المجال لترتيب الأفكار وربطها ببعضها بشكل يتيح له الاستنتاج تلقائياً، وفي القرآن الكريم صور مختلفة للحوار، كحوار الله سبحانه وتعالى مع الملائكة والبشر، فالله ذو الجلال والإكرام قد حاورهم وراعى مراتبهم وقصور علمهم، كما في قول الملائكة لله سبحانه

1- ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، 321/1.

وتعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة:30].
 إن محاوره الله سبحانه وتعالى مع الملائكة تمثل نموذجاً بدرجة أعلى وشكل أرقى للإرشاد، حيث جعل الله سبحانه وتعالى من ذاته معلماً ومثلاً أعلى يُقتدى به في مثل هذه المحاوره. فقد ورد في التحرير والتنوير أن أمرهم بالسجود لآدم ما كان إلا لأجل ظهور مزيتهم عليهم، إذ علم ما لم يعلموه وذلك ما اقتضاه ترتيب ذكر هذه القصص بعضها بعد بعض، ابتداء من خلق السماوات والأرض، فإن الأصل في الكلام أن يكون ترتيب نظمه جارياً على ترتيب حصول مدلولاته في الخارج، وفضيلة آدم لم تظهر للملائكة إلا بعد تعليمه الأسماء وعرضها عليهم وعجزهم عن الإنباء بها، وأنهم كانوا قبل ذلك مترقبين بيان ما يكشف ظنهم بآدم أن يكون مفسداً في الأرض بعد أن لازموا جانب التوقف لما قال الله لهم: "إني أعلم ما لا تعلمون" ¹.

وفي هذا التصوير للمحاوره القائمة بين الله عز وجل والملائكة إبراز للمعاني وتقريبها للذهن، لأن الخطاب القرآني بهذا التصوير قد جعل من اختلاف الملائكة في الرأي مع الله سبحانه وتعالى، درسا في الاستماع إلى الآخر، وإن كان له رأي مختلف، وهو يؤسس بذلك لمبدأ التشاور. جاء في تفسير المنار أن: هذه الآيات من المتشابهات التي لا يمكن حملها على ظاهرها؛ لأنها بحسب قانون التخاطب: إما استشارة وذلك محال على الله - تعالى، وإما إخبار منه سبحانه للملائكة، واعتراض منهم ومحاجة وجدال، وذلك لا يليق بالله - تعالى - أيضا ولا بملائكته، ولا يجامع ما جاء به الدين من وصف الملائكة ككوتهم (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) ². إن هذا الحوار يتضمن مبادئ الحوار بتدرج دون تسرع في الحكم وافساح المجال للآخر. فالله عز وجل الغني بعلمه عن العالمين قد استمع للملائكة الكرام وحوارهم، وهذا فيه درس للناس بأن منطق القوة والسلطان لا أساس له في محاوره المخالفين، بل منطق الاستيعاب وإقامة الحجة والدليل.

1- ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 420/1.

2 - محمد رشيد علي خليفة القلموني، تفسير القرآن الحكيم - تفسير المنار-، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1990م : 210/1.

والخطاب القرآني الذي يُعتبر منهاجا في دروس الحياة وبشكل تدريجي يستوعب طاقات البشر الفكرية وقدرتهم على التلقي، حيث لم يكتف بإفساح المجال للملائكة الكرام في محاوره الله عزّ وجلّ فقط، بل نجد فيه حوار الله تعالى مع إبليس اللعين، لنلمس من خلاله المستوى الراقى والعظيم للخطاب القرآني والذي بيّن لنا أنّه مهما كان الخصم ومهما كان عناده واستكباره، فلا بد من الاستماع لقضيته.

فهذا الدرس القرآني أحوج ما تكون إليه البشرية في هذا العصر، حيث قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ﴿١٢﴾ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ ﴿١٣﴾﴾ [الأعراف: 12].

فكان قوله تعالى: لم يكن من الساجدين إشارة إلى أنه لم يقدر له أن يكون من طائفة الساجدين، وقد علم أنه أبي السجود إباءً وذلك تمهيدا لحكاية السؤال والجواب في قوله: قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك "ابتداء المحاوره"، لأن ترك إبليس السجود لآدم بمتزلة جواب عن قول الله: اسجدوا لآدم، فكان بحيث يتوجه إليه استفسار عن سبب تركه السجود¹.

إنّ هذا الحوار هو فسحة في التصوّر، وإدراك حقائق الطرف الآخر من خلال محاورته، وهذه الحركة النفسية والفكرية يتيحها الخطاب القرآني للمتلقي، حيث يعرض عليه هذا الحوار بين الله عزّ وجلّ وإبليس اللعين، فمع أن الله عزّ وجلّ عالم الغيب فإنه لا يُغيب دعوى الطرف الآخر، ويترك الحوار القرآني المجال للمتلقي رويدا كي يحكم من خلال الحجج والبراهين فالجمل الفكري والعامل العقلي من مزايا المنطق القرآني.

هذا عن حوار الله عزّ وجلّ مع الملائكة وإبليس، ومن أشكال الحوار في القرآن الكريم حوار الرسل والأنبياء مع أقوامهم، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِن إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: 85].

1- ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ص: 8-ب-39.

وقد سلك في نهيمهم عن الفساد مسلك التدرّج فابتدأه بنهيمهم عن نوع من الفساد فاش فيهم وهو التطفيف. ثم ارتقى فنهاهم عن جنس ذلك النوع وهو أكل أموال الناس. ثم ارتقى فنهاهم عن الجنس الأعلى للفساد الشامل لجميع أنواع المفاسد وهو الإفساد في الأرض كلّها. وهذا من أساليب الحكمة في تهيئة النفوس بقبول الإرشاد والكمال¹.

فالمنطق القرآني يقضي بأنّ التدرّج في تقديم الأفكار فيه فسحة للعقل كي يرتّب ويربط بين هذه الأفكار، فكان دعاء شعيب عليه السلام لقومه بدءاً بعبادة الله وتوحيده، لما في ذلك من إصلاح للعقل والفكر، ثمّ نهاهم عن نقص المكيال والميزان، ثمّ نهاهم عن سائر أنواع الفساد في الأرض. فلا يتمّ الشروع في مناقشة الفرع قبل الاتفاق على الأصل؛ إذ لا بدّ من البدء بالأهمّ من الأصول وضبطها والاتفاق عليها، ومن ثمّ الانطلاق منها لمناقشة الفروع والحوار حولها.

ب- البيان الحجاجي:

إنّ منطق الخطاب القرآني يقوم بشكل أساسي على آليات الحجاج كما سبق وأن ذكرنا في الفصل الثاني، لأنّ الخطاب الحجاجي يعتبر الأمثل في عملية الاتصال التي تستدعي الافهام لما يميّز به من استراتيجية الإقناع، فالآليات التعبيرية التي تُطرح منطقياً بالقياس والبرهان والتمثيل تنتهج وسائل إقناع تعمل على تبسيط الطرح الفكري للمتلقّي، لأنّ الخطاب يتكوّن من مجموعة من التراكيب تعتبر بمثابة أدلّة يستدلّ بها على مراد الخطاب وهدفه، والبيان الحجاجي في الخطاب القرآني يأتي بعدة أساليب نذكر منها:

1- البيان الحجاجي بالاستفهام:

إنّ للاستفهام دوراً كبيراً في العملية الحجاجية، "نظراً لما يعمل من جلب القارئ أو المستمع في عملية الاستدلال، بحيث إنّه يشركه بحكم قوّة الاستفهام وخصائصه، فهو أسلوب إنشائي. وهذه الأمور أيضاً هي من سمات الاستفهام البلاغي في القرآن الكريم، بحيث إنّه يخدم مقاصد الخطاب ويلعب دوراً أساسياً في الإقناع بالحجة².

1- ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 138/12.

2- الحواس مسعودي، البنية الحجاجية في القرآن الكريم، سورة النمل نموذجاً، مجلة اللغة والأدب، معهد اللغة العربية وآدابها، العدد 12 ديسمبر 1997، ص: 341، 342.

والاستفهام يصنع خطاباً قوياً فيه من الشدة والتأثير ما فيه، مثل قوله تعالى: ﴿أَفَأَصْفِدَكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَيْنِ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾ [الإسراء: 40]، فالخطاب موجه للمشركين الذين قالوا «الملائكة بنات الله» والهمزة للإنكار، «يعني: أفحصكم ربكم على وجه الخلوص والصفاء بأفضل الأولاد وهم البنون، لم يجعل فيهم نصيباً لنفسه، واتخذ أدونهم وهي البنات؟ وهذا خلاف الحكمة وما عليه معقولكم وعاداتكم»¹.

ويفسر فخر الدين الرازي هذا الزعم «أنهم اعتقدوا أن الولد قسمان، فأشرف القسمين البنون، وأحسهما البنات. ثم إنهم أثبتوا البنين لأنفسهم مع علمهم بنهاية عجزهم ونقصهم وأثبتوا البنات لله مع علمهم بأن الله تعالى هو الموصوف بالكمال الذي لا نهاية له والجلال الذي لا غاية له، وذلك يدل على نهاية جهل القائل بهذا القول، قال النحويون هذه الهمزة همزة تدل على الإنكار على صيغة السؤال عن مذهب ظاهر الفساد لا جواب لصاحبه إلا بما فيه أعظم الفضيحة»².

وكثيراً ما نجد هذا النوع من الاستفهام الإنكاري أو الإبطالي يتكرر في القرآن الكريم لما فيه من تقييد وتوبيخ وتبكيث لأهل الغواية والضلال، وهذا تمثل في حرف استفهام واحد وهو الهمزة على سبيل الذكر لا الحصر، ولا يسع المقام لإجمال وحصر كل الجمل القرآنية التي ورد فيها هذا النوع من الخطاب، لذا سنكتفي بالإشارة إلى بعض الجمل التي ورد فيها الحجاج بالاستفهام، ففي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بِعَضُّهُمْ إِلَىٰ بَعْضِ قَالُوا أَنُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 76].

يرى أبو السعود (ت 982هـ) أن الاستفهام في قوله تعالى: "أفلا تعقلون" من تمام التوبيخ والعتاب، والفاء للعطف على مقدر ينسحب عليه الكلام، أي حين يفضي اليهود إلى بعضهم بعد حوارهم مع المسلمين يتلاومون بقولهم: ألا تلاحظون فلا تعقلون هذا الخطأ الفاحش أو شيئاً من الأشياء التي من جملتها هذا، فلمنكر عدم التعقل ابتداءً أو أتفعلون ذلك

1- الزمخشري، الكشاف: 2/ 668.

2- فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، الطبعة الثالثة: 1420هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 345/20.

فلا تعقلون بطلانه مع وضوحه حتى تحتاجون إلى التنبيه عليه فالمنكرُ حينئذٍ عدمُ التعقل بعد الفعل هذا¹.

الواضح من هذا أن محاوره اليهود للمسلمين تقيم عليهم الحجة البيّنة، حتى كان هذا المزج اللغوي لأداة الاستفهام وأداة النفي "أفلا تعقلون" والذي ولّد دلالة جديدة للسياق تختلف عن الدلالة التي يلقي بها الاستفهام منفرداً أو النفي منفرداً، حيث عملت همزة الاستفهام على زيادة الإنكار والتوبيخ وعملت "لا" النافية على نفي التعقل، فسُبق النفي بالاستفهام للتنبيه على شدة الإنكار.

وحمل الطاهر بن عاشور (ت1393هـ) الاستفهام مع حرف العطف في قوله: أفلا تعقلون، على الإنكار والتوبيخ أو التقرير والتوبيخ إذ يصحّ التقاء التقرير والتوبيخ². والملاحظ أن استخدام المضارع "يعقلون" كون الإنكار والتوبيخ يُعنى به المخاطبون، فصورة الخطاب هي التي عدلت بالزمن إلى المضارع بدل الغائب، وامتزاج الاستفهام والنفي منح الخطاب قيمة خاصة انعكست على تركيب الجملة، ذاك أن هذا الامتزاج الموسّع للتراكيب عمل على توسيع الدلالة، فالاستفهام الممتزج بالنفي "ألا" جعل التركيب يحتمل دلالة الإنكار والتوبيخ الواضحة من السياق، لأنّ اليهود يأمرّون بعضهم بالاحتكام إلى العقل عند محاوره المسلمين ليُعصموا أنفسهم من الانكشاف تدليسا منهم وادّعاءً بأنّهم الأحقّ، فتوبيخهم كان لعدم استخدام جماعة منهم المكر والخداع العقلي ما سوف يؤدي إلى قيام الحجة عليهم، كأنّهم يبحثون عن طريقة للخلاص من ذلك.

كما يحمل الخطاب دلالة التقرير باستمرار بعض من اليهود محادثة المسلمين بما يعلمونه دون ترجيح النظر في إقامة الحجة عليهم من خلال ذلك، فكانت المطالبة بتعقلهم في هذه المحادثة بما يُرضي أهوائهم وهذا ما جعل الاستفهام التوبيخي يُتبع بالتقرير لِنفهم من ذلك أن دلالة الاستفهام تتعدد بحسب التوجهات الخطابية.

1 - ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، 1/118.

2 - ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 1/572.

إذ يرى صاحب دلالات التراكيب أننا لا نستطيع في كثير من الصور ضبط معنى الاستفهام في شيء محدد، ما يدفعنا إلى ذكر جملة معاني حول الاستفهام الواحد فنقول مثلا في قوله تعالى: ﴿أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ [العنكبوت:2]، أنه إنكار وتوبيخ وعتاب وتعجب، وهذا التعدد دليل على ما نريد أن نؤكد من أن المعنى الذي يفيد الاستفهام خفي وسانح ومتفلت¹. فدلالة الاستفهام المحمولة في جملة "أفلا تعقلون" على الإنكار التوبيخي أو التقرير التوبيخي ترجع إلى دلالة الخطاب الثرية بالمعاني.

وقد يحمل الاستفهام التقريري دلالة التيسير لحمل المخاطب على اليأس من نقض المعاني المقررة كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ طُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف:172].

فقوله تعالى {ألسنت بربكم} على إرادة القول أي قائلا ألسنت بربكم ومالك أمرم ومربيكم على الإطلاق من غير أن يكون لأحد مدخل في شأن من شئونكم، فينتظم استحقاق العبودية ويستلزم اختصاصه به تعالى، وجملة {قالوا} استئناف مبني على سؤال نشأ من الكلام، كأنه قيل: فماذا قالوا حينئذ؟ فقيل {قالوا بلى شهدنا}، أي على أنفسنا بأنك ربنا وإلهنا لا رب لنا غيرك²، فيؤتى بالاستفهام داخلا على نفي الشيء المقرر عليه، حتى إذا كانت له شبهة فيه ارتبك وتلعثم، فقوله: "وأشهدهم على أنفسهم ألسنت بربكم"، يعني أن حال هؤلاء الإنس والجن في التمرد على الله، ونبد العمل الصالح والإعراض عن الإيمان حال من لم يطرق سمعه أمر بمعروف أو نهي عن منكر، فسلك ذلك مقام اختبار مقدار تمكن المسؤول المقرر من اليقين في المقرر عليه³.

الواضح من الاستفهام "ألسنت" هو تقرير المعنى الحق السامي بربوبية الله عز وجل، التي حاول كل من الإنس والجن الإعراض عنها بل ونسبتها إلى غيره تعالى، ليجدوا أنفسهم في هذه الشهادة قائمين نحو تأكيد هذه الصفة الحقّة لله عز وجل، فكان السؤال عن نفي اتخاذهم الله ربا واحدا لأن حال الإنس والجن حال من يُعتقد به أن يجيب بالنفي، فكان الاستفهام التقريري

1 - ينظر: محمد محمد أبو موسى، دلالات التراكيب، ص: 220-221.

2 - ينظر: تفسير أبي السعود، 3/290.

3 - ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 8/75.

"ألست بربكم" الداخلة على نفي ربوبية الله عز وجل المراد إقرارها، أكثر قطعاً في الحكم من خلال الإثبات بالجواب "بلى شهدنا" فالحجاج بالاستفهام يبعث بالاعتناع التام .
لأن شهادة بني آدم على ربوبية الله عز وجل تؤكد على ضلال من اتخذ غير الله ربا، واستخدام ضمير التاء متصلاً "ألست" يدل على زيادة التأكيد والمعنى، فجملة ألست بربكم" تدل على توفر جواب معين من بني آدم يحاول نقض ربوبية الله بشدة، فكان الجواب: "بلى" حجة على من ادعى غير ذلك، وهذه الشهادة من قبل كبار بني آدم تشير ضمناً إلى كثرة من كفر منهم، وتشير إلى تلك الصورة التي يتحوّل فيها الإنسان من فطرة التوحيد إلى عقيدة الكفر، لتوقعه ضحية الضلال الذي يورثه العذاب، ويبدو من خلال تلك الصورة أن شهادة جماعة من بني آدم بربوبية الله قد أدى إلى حصار المكذّبين، فلا عذر لهم، كما تدل على بلوغ المقرّين مجداً ينجيهم من غضب الله الذي تقاعس غيرهم عن بلوغه.

وكثير من المسائل التي تحمل دلالة قدرة الله وقوته في القرآن الكريم، وتقييم الحجة على المكذّبين، جاء إقرارها باستخدام "أليس" لما تحمله من تيسر كقوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ [الزمر: 36]، فالاستفهام في قوله "أليس الله بكاف عبده" إنكار ونفي لعدم كفايته تعالى على أبلغ وجه وأكده، كأن الكفاية من التحقق والظهور، بحيث لا يقدر أحد على أن يتفوه بعدمها أو يتلعثم في الجواب بوجودها، والمراد بالعباد إما رسول الله صلى الله عليه وسلم أو الجنس المنتظم له عليه السلام انتظاماً أولياً وكاف عبده صيغة المغالبة إما من الكفاية لإفادة المبالغة فيها وإما من المكافأة بمعنى المجازاة وهذه تسلية لرسول الله صلى الله عليه وسلم عما قالت له قريش إنا نخاف أن تحبلك آهتنا ويصيبك مضرتها لعيبك إياها¹.

وفي هذه الجملة يكمن سرّ التعبيرية في جملة "أليس الله بكاف عبده" فالاستفهام الإنكاري يفيد من أوّل وهلة حماية الله عزّ وجلّ، وكفايته لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولكلّ المؤمنين ما يمنح تأثيراً وجدانياً في المتلقي، فنفي المعاني المطروحة من إصابة الرسول بالضرر، على سبيل التأكيد والتقرير، يمنح المعنى حيوية تزيد في إقناع المتلقي، وتأكيد حصانة الرسول صلى الله عليه وسلم عمل على تأكيدها اللفظ "كاف" الذي يفيد دلالة المبالغة في

1 - ينظر: تفسير أبي السعود، 255/7.

حفظ الله له، ليجعل حزب الكفار في صورة الانكسار والخسارة، فمن لا يكفيه الله لا كافي له، وفي ذلك تئيس من الاعتصام بغير الله عز وجل.

إن الملاحظ من هذه التحليلات أن الاحتجاج بأسلوب الاستفهام يلعب دورا فعالا وقيما في تحديد وجهة الخطاب، والمعنى الذي يُلقى به حيث «أن في أسلوب الاستفهام الإثباتي أغراضا بيانية للمتكلم والمخاطب معا، فبقدر ما يدل على ثقة من المتكلم بنفسه فيما قاله، يدل على إحراج المخاطب، لأنك بأسلوب الاستفهام تترقب منه جوابا، وهو سيفكر، ويراجع نفسه، وسيجد نفسه بعد هذه المراجعة، وبعد هذا التفكير في ضيق وخرج، لا يحير معهما جوابا، وليس كذلك أسلوب النفي الصريح، إذ باستطاعته أن يفر من الجواب ويصمت، لذلك كثر في كتاب الله تعالى»¹.

بخلاف استفهام النفي الذي يتميز بقدرته على تصوير الحالة النفسية للمتكلم لأن السرّ التعبيري في وضع الاستفهام مكان النفي أن المتكلم لا يريد أن يفيد مراده من أول وهلة، ولكن يريد أن ينبه السامع في صورة سؤال ويدعوه بأن يبحث عن الجواب حتى يصل بنفسه، ما يوحي بثقة المتكلم وأنه مهما بحث السامع ونقب فلن يكون أمامه سبيل إلا التسليم بما يسلمه إليه المتكلم²، فالمعنى في استفهام الإنكار هو النفي نحو قوله تعالى: ﴿فَأَصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ كَانَهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمَّا يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّن نَّهَارٍ بَلَّغٌ فَمَهْلُكَ إِلَّا الْفَوْمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [الأحقاف:35] فالاستفهام في قوله: "فهل يهلك إلا القوم الفاسقون"، بمعنى فلا يصيب العذاب إلا المشركين أمثالهم. وهو مستعمل في النفي، والتعبير بالمضارع في قوله: فهل يهلك على هذا الوجه لتغليب إهلاك المشركين الذي لما يقع على إهلاك الأمم الذين قبلهم³.

والنظر في ذلك يدل على أن الاستفهام غير مقصود لحقيقته، فالخطاب القرآني لا يسأل إن كان الهلاك لغير القوم الفاسقين، وإنما يقرر ويؤكد أن عذاب الله المهلك لا يصيب إلا القوم الفاسقين، لنفي إمكانية المساواة بين المؤمنين والفاسقين، فالتعبير بالمضارع يمثل لفتة ظاهرة لما

1 - فضل حسن عباس، البلاغة فنونها وأفانها- علم المعاني، الطبعة الثانية عشر 1429هـ-2009م، دار النفائس- عمان (الأردن)، ص:206.

2- ينظر: هند بنت عبد الرزاق المطيري، النفي في نقائص جرير والفرزدق، ص 485.

3 - ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 69/26.

فيها من قطع بإهلاك الله عزّ وجلّ للمشركين لكسر أفق توقعاتهم في النجاة، لأنّ عذاب الله وإن تأخر، فإنّه لاحقهم. ويأتي التعبير عن النفي في سياق الاستفهام لتأكيد المعاني في ذهن المتلقي، نحو قوله تعالى: ﴿بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾ [الروم:29]، يقول القرطبي في ذلك: «(فمن يهدي من أضلّ الله) أي لا هادي لمن أضله الله تعال»¹، فهذه الآية تنفي الهداية لمن أضلّ الله عزّ وجلّ على سبيل التقرير والتأكيد، ولهذا جاء الاستفهام لتحقيق غاية النفي، فاستبدال أداة النفي مكان أداة الاستفهام يُوضِّح هذا التأكيد أي لا يهدي من أضل، وفيه إثارة للذهن واستحضار لانتباه السامع، فهذا الاستفهام يحمل إلى جانب النفي معنى التهديد والوعيد الذي يؤكّد أنّ الظالمين الذين يتبعون أهواءهم لن يهتدوا أبداً، ويدعم ذلك إضافة إلى الاستفهام الذي يحمل في طياته معنى النفي جملة "وما لهم من ناصرين" التي تجعل الجملة الفعلية "يهدي من أضل" في معرض الحاصل الثابت، فهذه الجملة الاسمية المنفية تُعطي دلالة قوية على تمام الحصول، والملاحظ أن هذا التزول بالمشركين والظالمين فيه صعود بالمؤمنين المتقين، لأنّ تقديم المسند (هم) على المسند إليه (من ناصرين) يخصّ المشركين بالضلال وعدم النصر.

إنّ الحجاج بالاستفهام يقيم الحجج على المكذّبين ويفند الشبه التي يثيرونها ويجيب عن مقترحاتهم وأسئلتهم المتعنتة.

2- البيان الحجاجي بالحصر:

الحصر من أنواع الاستثناء وهو ما لم يُذكر فيه المستثنى منه بخلاف الاستثناء التام وكان مسبقاً بنفي، فلا يجوز وقوعه في الموجب حيث لا يصح القول: حضر إلا خالد، لأنّ المعنى حضر جميع الناس إلاّ خالداً وهو باطل، ولذلك كان للنفي دور كبير في تحديد وظيفة المستثنى وإفادة معنى الحصر (حصر الفاعل أو المفعول)².

وكثيراً ما نجد لفظة الحصر عند من استخدموها غير مخالفة لمفهوم القصر، وذلك لاشتراك كلّ من القصر والحصر في طريقة الاستثناء بـ "ما" و "إلا"، ومن الذين عدوا لفظة الحصر مرادفة للقصر الزمكاني حيث يقول: «وليس الحصر الذي ذكرناه بمناف لما سلف

1 - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 23/14.

2 - ينظر: فاضل السامرائي، معاني النحو، 213/2.

من إفادتها قصر الشيء على حكم تارة، وقصر الحكم على شيء آخر عند المتأمل¹، ويقول صاحب الطراز في ذلك: «اعلم أن «ما» و«إلا» إذا تركبا في الكلام فإنهما يفيدان الحصر لا محالة، إما في الأسماء، وإما في الصفات»².

لكن الجرجاني قد ذكر الوجه البلاغي لإرادة الحصر حيث تحصل الإفادة بإرادة الاختصاص يقول: «وههنا، إذا تأملت، معنى لطيف يُوجبُ ذلك، وهو أنك إذا قلت: ما ضرب زيدا إلا عمرو، كان غرضك أن تختص عمرا بضرب زيد، لا بالضرب على الإطلاق وإذا كان كذلك، وجب أن تُعديّ الفعل إلى المفعول من قبل أن تذكر عمرا الذي هو الفاعل، لأن السامع لا يعقل عنك أنك اختصاصته بالفعل مُعديّ حتى تكون قد بدأت فعديته... فاعرفه أصلاً في شأن التقديم والتأخير»³، يشير الجرجاني بذلك إلى ضرورة تأمل القول لأن دلالة التركيب تختلف باختلاف موقع المقصور عليه وموضعه بعد "إلا" تقدم أو تأخر، ما يحدث تغييراً كبيراً على المعنى ويحتاج إلى استشعار حاجة السامع، فالاختصاص في الفاعل يتطلب ذكره بعد الأداة وذكر المفعول قبلها.

لأن في الاستثناء المفرغ يأخذ المستثنى الحكم الإعرابي للمستثنى منه باعتباره محذوفاً، والذي يُقدَّر ليُحافظ التركيب على معنى الإخراج، حيث أن المستثنى منه: وهو المخرج منه، إذا كان مذكوراً نحو: قام القوم إلا زيدا، أو متروكاً نحو: ما قام إلا زيد، أي: ما قام أحد، شرطه ألا يكون مجهولاً؛ فلا يصح استثناء معلوم من مجهول، نحو: قام رجال إلا زيدا، ولا استثناء مجهول من مجهول، نحو قام رجال إلا رجلاً. لأن فائدة الاستثناء إخراج الثاني من الأول، لكونه لو لم يستثن لكان ظاهره أنه داخل فيما دخل فيه الأول، وإذا كان المستثنى منه مجهولاً لم يكن كذلك⁴.

هذا يعني أن تسلط النفي في الحصر يكون على المستثنى منه ويُخرج المستثنى من هذا النفي لِيُثبت الشيء المذكور له، فالمعنى الجوهري الذي يتولد من تركيب الحصر هو النفي

1 - الاستثناء في التراث النحوي والبلاغي، ص42، عن البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، الزملاكي.
2- يحيى بن حمزة العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، المكتبة العنصرية، الطبعة الأولى 1423هـ، 214/2.
3- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 350/1.
4 - ينظر: بن عبد الله بن علي، الجني الداني في حروف المعاني، تحقق: فخر الدين قباوة - محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1413 هـ - 1992م، 511، 512/1.

ليكون الإثبات بعده متمما للمعنى، وهذا ما رمى إليه السيوطي حين رأى أن القول: "ما قام إلا زيد"، صريح في نفي القيام عن غير زيد دلالةً بالمنطوق في المعنى الباطن، في حين ظاهره يقتضي إثبات القيام لزيد بالمفهوم لأن "إلا" موضوعة للاستثناء وهو الإخراج فدلالته على الإخراج بالمنطوق لا بالمفهوم¹. وقد وقع هذا النوع من الاستثناء في العديد من المواضع في القرآن الكريم وما ذلك إلا لأنه يعمل على تقرير الحق بالبرهان والدليل، ومواجهة ما عليه المشركون من شبه وأباطيل نحو قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة:09].

والحال أنهم ما يُضرون بذلك إلا أنفسهم فإن دائرة فعلهم مقصورة عليهم أو ما يخدعون حقيقة إلا أنفسهم، حيث يغرونها بالأكاذيب فيلقونها في مهاوي الردى². الواضح أن إفادة الحصر في هذه الآية تدلّ على التخصيص، فالخطاب القرآني وهو يكشف مكر وخداع المنافقين يخصّهم بمآل هذا المكر وأذيتهم لأنفسهم به وهم لا يشعرون، والحصر واقع في المفعول به حيث انحصر الخداع فيهم، فلا يتعدّاهم إلى غيرهم وجاء المقصور عليه معرفاً بالإضافة وذلك يزيد من تخصيص الموصوفين بصفة الخداع لأنفسهم ويؤكد انحصارها فيهم واقتصارها عليهم. لأنّ الفعل لما كان وصفاً للفاعل اضطرّ العلماء أن يأخذوا من الفعل اسم مفعول ويجعلوه نفس الصفة فيكون القصر حينئذ من قصر الصفة على الموصوف، وصفة المفعول به إنما تكون اسم مفعول لأن الحدث لم يقع منه وإنما وقع عليه فكان قوله: "وما يخدعون إلا أنفسهم"، أي ما مخدوعهم إلا أنفسهم، وهكذا تؤول الصفة لتتلاءم مع الموصوف³.

ومن الحصر في الجملة الاسمية قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِّنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَّتَطَهَّرُونَ﴾ [الأعراف:82].

حيث انتصب قوله: "جواب" على أنه خبر (كان) مقدم على اسمها الواقع بعد أداة الاستثناء المفرغ، وهذا هو الاستعمال الفصيح في مثل هذا التركيب، إذا كان أحد معمولي كان

1 - ينظر: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 3/177.

2 - تفسير أبي السعود، 1/41.

3 - ينظر: محمد محمد أبو موسى، دلالات التراكيب، ص:99.

مصدرا منسبكا من (أن) والفعل، والضمير في قوله: "أخرجوهم" عائد على محذوف علم من السياق، وهم لوط عليه السلام وأهله¹.

فقوم لوط عليه السلام يقصرون جوابهم إليه على إخراجهم عليه السلام وأهله من قريتهم لما يتصفون به من تطهر وما يرونه فيهم من اعتزال للمعاصي، واستخدمت الجملة المصدرية "أن قالوا" على الاسم المباشر "قولهم أو القول" لما يُفيده الفعل الماضي من قطع وتأكيده بالحدوث وحالة التكرار لهذا الجواب اللئيم لكل دعوة من نبي الله لهم، وهذا من شأنه أن يُسهّم في تصوير حالة العصيان الشديد التي كان عليها هؤلاء القوم والمشقة التي تكلفها نبي الله لوط عليه السلام في دعوتهم، حيث قصروه وأهله على صفة الطهارة التي يشهدون عليها وكأنها هي الجرم لا ما يفعلون هم، رغبة منهم في إطلاق الدلالة على وجود الخلل فيه وأهله، فهم لا يجتمعون في مجالسهم إلا لدعائهم إلى الله عزّ وجلّ، ولا يرتكبون الفواحش كبيرة كانت أو صغيرة، وهذا ما تؤكده جملة "إنهم قوم يتطهرون" فمعنى التطهر «تكلّف الطهارة، وحقّقتها النّظافة، وتطلّق الطهارة- مجازاً- على تزكّية النفس والحذر من الرذائل وهي المراد هنا، وتلك صفة كمال، لكنّ القوم لما تمردوا على الفسوق كان يعدّون الكمال منافراً لطباعهم، فلا يُطيعون معاشرّة أهل الكمال، ويذمّون ما لهم من الكمال فيسمونها ثقلاً، ولذا وصفوا نزّه لوط عليه السلام وآله تطهراً، بصيغة التكلّف والتصنع»². والخطاب القرآني يمدّ المجال لذهن المتلقي من خلال تقديم خبر كان، كي يعقل حال هذا الجواب وانحصاره في قول غير منطقي وغير وراذ في العرف البشري، ومن ذلك كان تقديمه للاهتمام به والتنبيه لطبيعته، فاستخدام هذا الخبر المنفي مقدماً يؤكّد فظاعة جوابهم وانهميار حالهم الخلقوي ويظهر انعدام هذه الصفة النبيلة فيهم حتى انتفى أيّ عذر لهم يُجيبون به غير هذا الجواب المحيّر، إذ لم يبق بينهم من يتّصف بصفة الطهارة غير نبي الله وأهله.

ومن الحصر الواقع في الجملة الاسمية قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ [الأناعام: 29]، فضمير "هي" ضمير القصة والشأن، أي قصة الخوض في البعث تنحصر في أن لا حياة بعد الممات، أي القصة هي انتفاء البعث كما أفاده حصر الأمر في الحياة الدنيا

1- ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 235/8.

2- الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 235/8.

الحاضرة القريبة منّا، فلا تطيلوا الجدل معنا في إثبات البعث، ويجوز أن يكون "هي" ضمير الحياة باعتبار دلالة الاستثناء على تقدير لفظ الحياة، فيكون حصراً لجنس الحياة في الحياة الدنيا¹.

حيث يقصر المكذّبون بالبعث "الحياة" على الدنيا فقط فلا حياة بعدها، ويستغلّ المكذّبون هذا الجدل لاستخدام الحصر لتوكيد نفي، أي حياة بعد الممات عن طريق لفت الانتباه إلى النهاية المحتومة لكل الناس، فما نفع الإيمان والكذب في الطاعات إن كانوا لا يُبعثون، ذلك أن هذا التكذيب هو الذي دفعهم لأن يُعرضوا عن الصالحات، فقصر الحياة على الدنيا هو قصر أفراد يقطع بتفرّد الدنيا بالحياة ولا يوجد حيّز زمني بعد الممات يحيون فيه، لذا كان قصر الصفة على الموصوف من قبلهم يقتضي عدم إيمانهم بالله واليوم الآخر.

وقد ورد الحصر في القرآن الكريم عن طريق النفي الضمني نحو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ [الإسراء: 89]. يقول الزمخشري في ذلك: «والكفور: الجحود، فإن قلت: كيف جاز (فأبى أكثر الناس إلا كفوراً) ولم يجز ضربت إلا زيدا؟ قلت: لأنّ أبي متأوّل بالنفي، كأنّه قيل: فلم يرضوا إلا كفوراً»².

حيث ورد النفي بالفعل الماضي "أبى" لغاية تبيان الجواب القطعي لأكثر الناس على ما جاءهم من آيات في كتاب الله عزّ وجلّ، فلفظ "أبى" في هذه الآية يحمل تلك الدلالة القاطعة على الإنكار والجحود، لأنّ النفي الضمني يحمل دلالة الإثبات المطلق، الذي لا يعترضه نفي، وقد جاء تأكيد نفي صفة الرضا عما جاء في القرآن الكريم من أمثال بلفظة "كفوراً"، التي تدلّ على عمق وشدة الإنكار من الناس، وتؤكد صفة الإصرار على الكفر، حيث أتى المستثنى مؤكداً للمعنى المستثنى منه، فالكفور يحمل دلالة أخصّ من دلالة الجواب المطلق أي المفعول الذي حذف.

فالحصر ضمن الخطاب الحجاجي يحصر الأوصاف التي يجري الموضوع حولها، ثم يعمل بالنفي على بيان انتفاء وجود وصف يُسوِّغ رجاحة الدعوة الباطلة فتسقط.

1 - ينظر: المصدر نفسه، 361/25.

2 - الزمخشري، الكشاف، 692/2.

3- البيان الحجاجي بالشرط:

يعتبر أسلوب الشرط من الأساليب البلاغية المهمة والفعالة في توجيه الخطاب، ووجوده في الجملة يشكل دعامة قوية ومتينة في التركيب، فمفهوم الشرط هو « قرن أمر بآخر مع وجود أداة شرط، بحيث لا يتحقق الثاني إلا بالأول، نحو: إن تدرس تنجح»¹.

وتقييد الفعل بالشرط مثل: أكرمك إن تكرمني، له اعتبارات وحالات تقتضي تقييده به لا تُعرف إلا بمعرفة ما بين أدواته، فالشرط في عرف أهل العربية قيد لحكم الجزاء مثل المفعول به ونحوه، لأنّ القول: إن جفتي أكرمك، يجعل الجزاء أي: أكرمك وقت مجيئك إياي، لا يُخرج جملة الشرط باعتبارها التقييد عن تصريفها الخبري أو الإنشائي قبل أن تُقيد بالشرط².

هذا هو الأصل وقد يخرج الشرط عن ذلك فلا يكون الثاني مسبباً عن الأول، ولا متوقفاً عليه، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَوْ بَشِرْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ نَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرَكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: 176]، فلهث الكلب غير متوقف على الحمل عليه، وهذا على سبيل ذكر الصفة فقط³.

فـ «المجازاة لا يجب فيها أن يكون الجزاء موقوفاً على الشرط أبداً، ولا أن يكون الشرط موقوفاً على الجزاء أبداً، بحيث يمكن وجوده ولا أن تكون نسبة الشرط دائماً إلى الجزاء نسبة السبب إلى المسبب بل الواجب منها أن يكون الشرط، بحيث إذا فرض حصولاً لزم مع حصوله حصول الجزاء سواء كان الجزاء قد لا يقع من جهة وقوع الشرط»⁴.

والجملة الشرطية في شكلها النمطي البسيط المتميز لا توجد في العربية إلا في أحوال قليلة، فهي وثيقة الصلة بمكونات لغوية أخرى تتوسع من خلالها، كالتوسيع عن طريق الحال

1 - إميل بديع يعقوب، موسوعة اللغة العربية، دار الكتب العلمية-بيروت لبنان، الطبعة الأولى: 1427هـ/ 2006م، 86/6.

2 - ينظر: التفتازاني، مختصر المعاني، الحاشية لشيخ الهند محمود حسن، الطبعة الأولى 1431هـ/ 2010م مكتبة البشري، كراتشي - باكستان، 266/1.

3 - ينظر: فاضل السامرائي، معاني النحو، ص: 50.

4 - الزركشي، البرهان في علوم القرآن: 355/2.

والبديل والعطف، كما أنّها مرتبطة بأنماط تعبيرية أخرى منها الاستفهام والقسم، ومن القضايا المهمة في تركيب الجملة الشرطية الربط بالجزم أو بالفاء¹.

وهذا يُحوّل للخطاب اللّغوي في سياق الشرط بذل تشكيلات أسلوبية ذات دلالات تخدم السياق بسبيل أيسر وأشد امتدادا. ومن خلال ذلك سنسعى إلى التقرب من المنطق القرآني الذي يعتبر الخطاب الحجاجي أحد ركائزه. ومما قيد بالشرط في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ وَلَا يَسْمَعُ الصُّمُّ الدُّعَاءَ إِذَا مَا يُنذَرُونَ﴾ [الأنبياء: 45]. لا يسمع الصمّ الدعاء في كلّ الأحوال، سواء كان دعاء مبشّر أو منذر— ولهذا فإنّ تقييد نفي إسماع الإنذار للصمّ هو إشارة لهؤلاء المنذرين، فاللام النافية في هذا السياق هي للعهد لا للجنس، والأصل: لا يسمعون إذا ما يندرون، فوضع الظاهر موضع المضمّر للدلالة على تصامهم وسدهم أسماعهم إذا أنذروا².

وذلك لبيان شدة الصمم والإعراض فجاء التعبير المؤكّد على ذلك بقوله (الدعاء) الذي هو عبارة عن الصوت والنداء على الكلام، فالإنذار عادة يكون بأصوات عالية مكرّرة مقارنة لهيئات دالة عليه فإذا لم يسمعوها فصممهم لا غاية وراءه³، وهو نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَكَلِّمُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَنِ بَلْ هُمْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِمْ مُعْرِضُونَ﴾ [الأنبياء: 42]، فالنفي الذي أتى متقدّما في جملة الشرط أدّى دورا فعّالا في توكيد المعنى لأن (لا) التي تسبق الفعل المضارع تعطي دلالة على الإطلاق للصفات التي تقدّمها الجملة الفعلية معها أي الإعراض وما يجاربه من استهزاء وتكبر، وهذا الإطلاق يدعم معاني الإنذار المقابل بالإعراض ويزيد من تحقّقها في قناعة المتلقي.

وتقدّم جواب الشرط الذي يحمل دلالة عدم السماع بوقت الإعراض عند سماع الإنذار أي جملة الشرط، كان لتفطّيع إعراضهم عن الإنذار، لأنّه إعراض يفضي بهم إلى الهلاك، فهو أفضع من عدم سماع البشارة أو التحديث⁴. فالمعنى الذي يسهم فيه تقدّم جملة جواب الشرط

1 - ينظر: أبي أوس الشمسان، الجملة الشرطية عند نخاة العرب، تقديم محمود فهمي حجازي، الطبعة الأولى 1401هـ/1981م، مطابع الفحوى عابدين، ص: 10-11.

2 - ينظر: الزمخشري، الكشاف: 3/119.

3 - ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 6/70.

4 - ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير: 17/79.

المنفية هو إظهار التعنت الزائد، والذي يدفع إلى التيسير من إمكانية بلوغ هؤلاء الأصمّاء رَشدهم، ففي الوقت الذي يعمد فيه الرسول إلى إنذارهم يعرضون بحال أورتهم الصمم، لنلمس من ذلك أن الأسلوب القرآني حشرهم في زاوية ضيقة لا يستطيعون الإدراك بعدها. ولأنّ السمع هو الإدراك الأوّل المصاحب لتكوين الإدراكات المختلفة ذكر "ولا يسمع الصمّ الدعاء" أولاً دلالة على أنهم يسمعون وآلة السمع لديهم صالحة للعمل، إلا أنّه سماع لا فائدة منه، ثمّ جملة الشرط بعدها "إذا ما يندرون" للدلالة على التغافل والانصراف عن الإنذار والتحذير، لأنّ هذا التصرف الوارد بعد سماعهم للإنذار هو الذي جرّ إليهم الصمم العقلي والقلبي، ولذلك تأخّرت عن الجواب¹.

إنّ هذا السياق حمل دلالة جزاء من يتغافل عن إنذار الرسول له، وقد ورد فعل النفي مضارعاً في هذا السياق للدلالة على الاستمرار، فإنذار الرسول لهم مستمرّ وتغافلهم وصممهم متجدّد، ووقت صمم المنذرين متعلّق بإنذار الرسول لهم، ومن ذلك كان نفي السمع مقيداً بوقت الإنذار لأنّ "إذا" هي «أداة شرط وهي ظرف و(ما) خصّصتها بالاستقبال بعد أن كانت تستعمل للمضي كثيراً وللإستقبال قليلاً»²، وعليه فإنّ دلالة الفعل المضارع المنفي تتوافق والفعل المضارع في جملة الشرط في هذا السياق تأكيداً للحال الفظيعة التي بلغها المعرضون عن حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما نلمس اشتداد لهجة التقرّيع على المستوى اللغوي من خلال تضافر التراكيب وتعالقها، فوضع الظاهر موضع المضمّر أي (الصمم) حيث وُصِف به هؤلاء المنذرين، هو للدلالة على تصامهم وإعراضهم، وتقديم الجواب على الشرط للتأكيد على أنّهم بالصمم، كما نلمس من هذا التقديم مواساة للرسول صلى الله عليه وسلم، وبأنّ هذا الإعراض نابع من حال الصمم الفائص فيهم، وأنه قد أدّى واجبه بالإنذار فالخلل فيهم.

ومن أمثلة ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ ۖ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ۖ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ أَسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِّقُوا فَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ [البقرة: 87]، بمعنى أن مدار الرد

1 - تفسير الشعراوي: 9551/1.

2 - فاضل السامرائي، معاني النحو، 77/4.

والقبول لرسول الله عز وجل من قبل بني إسرائيل هو مخالفة أهواء أنفسهم وموافقتها لمنهاج الحق الذي يبعث به الرسل¹.

والهوى غالبا ما يستعمل فيما ليس بحق، ولهذا أُسند الهوى إلى النفس في قوله (بما لا تهوى أنفسكم) ولم يسند إلى الضمير المخاطب لأن النفس يسند إليها الأفعال السيئة، وعليه كان جواب الشرط (استكبرتم)، فهو نتيجة الجهل بالنفس المقارن للجهل بالخالق، وذلك لما كانوا عليه من طبيعة الاستكبار الذي هو محل النقائص ونتيجة الإعجاب، فاحتقروا آخر رسل الله وخاتمهم لأن الاستكبار منهم كان يتكرر بتكرّر مجيء الرسل إليهم².

لذا كانت جملة النفي في هذه الآية العمود الأساس لمعناها إذ تبين حقيقة الشرط الذي يقابل به بني إسرائيل الرسل وهو مخالفة أهوائهم، فهذا الفعل يتكرر منهم ولهذا ورد في هذه الجملة المستأنفة بأداة الشرط كَلِّمًا، فهي «تفيد التكرار من دون أن تكرر»³، ولعلّ التعبير عنه بالمضارع باعتباره الدلالة الرئيسية في رفض الرسل، فالمضارع يفضي إلى التجدد والاستمرار، ومنه كان مجيء الرسل يتكرر، وتجدد الرفض يتكرر معه رغم ورود فعل الشرط قبله ماضيا (جاءكم) وفعل الجواب بعده ماضيا، فالجملة المنفية التي توسّطت هاذين الفعلين أحدثت حالة استحضار لحال بني إسرائيل الماضية مع رسلهم من تكذيب واستكبار وأفادت استمرارها القائم، وبينت الشرط الأساسي الذي يصوغونه للأخذ بما جاءت به الرسل، فالفعل (تهوى) يتضمن ويستلزم الفعل (استكبرتم) إلّا أنّ هذا الاختلاف في الحال يمنح إلهاما ذهنيا يجزم بوقوع الجزء أي الاستكبار الذي يتولد عن إتباع الهوى.

ولذلك اقترن الشرط بالاستفهام (أفكلّمًا) للتعجيب من طغيانهم ومقابلتهم جميع الرسل في جميع الأزمنة مقابلة واحدة مرتبطة بأهوائهم النفسية وأنها سجية في الجميع إذ ساوى فيها الخلف السلف فهو توبيخ لسلوك عدم الالتزام⁴.

لنلمس المعالجة القرآنية لحقيقة هذا الرد وطبيعة هذه النفوس الهاوية عن طريق الاحتجاج بأسلوب الشرط والاستفهام الإنكاري التوبيخي، فقد أحدثت جملة الشرط وجوابه المزيد من

1 - ينظر: إرشاد العقل السليم، 1/ 127.

2 - ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، 1/ 482.

3 - عطية محسن علي، الأساليب النحوية، ص: 347.

4 - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير: 1/ 595.

اللوحات الإخبارية عن حال هؤلاء للوصول إلى جواب متوقع في ذهن السامع من خلال الأفكار المسبقة عنده عن حالهم، فلا يتفاجأ بما يصنعون لأنهم معتادون على هذا الصنيع مع جميع الرسل، ومن يربط الحق بأهوائه لا عجب في أن يستكبر عنه.

ومن أمثلة الشرط في القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة 24].

لما أرشدهم إلى الجهة التي منها يتعرفون أمر النبي صلى الله عليه وسلم وما جاء به ليعثروا على الحقيقة ويميزوا الحق من الباطل قال لهم وتحذاهم بأن يعارضوه، فبتبيان أنه معجز عنه صرح الحق عن محضه فوجب التصديق والإيمان، فالإعلان بأنهم لم يفعلوا وهو غيب لا يعلمه إلا الله دليل على إثبات النبوة وإعجاز القرآن¹.

وفي هذه الآية انتقل الأمر من التهكم والتعجيز بالإتيان بسورة من القرآن إلى الرشد والنصح، إذ ليسوا بقادرين على المعارضة، فمعنى (فإن لم تفعلوا فإن لم تأتوا) حيث عبر عن الإتيان بالفعل والفعل يجري مجرى الكناية²، وجيء بـ (إن) الشرطية التي الأصل فيها عدم القطع مع أن عدم فعلهم قطعي بقرينة مقام التحدي والتعجيز والقصد من ذلك إظهار هذا الشرط في صورة النادر مبالغة في توفير دواعيهم على المعارضة، بطريقة الملاينة والتحريض واستقصاء لهم في إمكانها على سبيل المجادلة الحسنة، ومن ذلك حذف مفعول (تفعلوا) إذ يدل عليه السياق، أي: فإن لم تفعلوا ذلك، أي الإتيان بسورة مثله³.

إن النفي الوارد في هذا السياق منح الصبغة الشرطية مدلولها الأسمى، إذ المعنى الدلالي الذي تلقي به أداة الشرط (إن) يفضي إلى «المعاني المحتملة الوقوع والمشكوك في حصولها والموهومة والنادرة»⁴، مع أن فكرة الإتيان تمثل هذا القرآن هي قطعة النفي، فكان المجيء بـ (إن) الشرطية على وجه المعنى النادر للكشف عن توافر دواعي المعارضة وأنهم غير مصرفون عنها بل هي موجودة فإن استطاعوا فليفعلوا، وهنا يتجسد دور النفي الدلالي إذ قوله

1 - ينظر: الزمخشري، الكشاف، 101/1.

2 - ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، 173/1.

3 - ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 342/1.

4 - فاضل السامرائي، معاني النحو، 66/4.

(لم يفعلوا) يدل على عدم القدرة القطعية على التحدي في الماضي للتذكير بهذا العجز، وحذف المفعول به للفعل (تفعلوا) المقدر بـ (ذلك) يجعل التحدي مفتوحاً على كل الاحتمالات سواء سورة ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: 23]، أو عشر سور ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [هود: 13]، أو مثله ﴿قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: 88]، ولو ذكر المفعول لكانت فسحة التحدي الحاصلة قد تقلصت، وبعد ذلك يأتي النفي بـ (لن) والمجيء بهذا النفي ينعكس على معنى (إن) الشرطية التي تدل على النادر فـ (لن) تمنح النفي التأييد والقطع وبهذا يكون الشرط النادر غير محتمل الوقوع لما تحمله (لن) من معاني التأكيد والتأييد، وبالتالي فيه تبييس بالإتيان بمثل القرآن ولهذا فإن وقوع الشرط بـ (إن) مكان (إذا) التي تحمل معنى المقطوع بخصوله إذ «الأصل في (إن) أن تستعمل للمشكوك فيه و(إذا) للمقطوع بوجوده»¹ لم يحدث أي خلل في المعنى وإنما منحه دلالة النادر للتأكيد على أن القرآن معجز في ذاته وأن دواعي التحدي وإمكاناته قائمة، ليبقى القطع بانتفاء الإتيان على عاتق النفي الذي حمل هذه المسؤولية على أكمل وجه.

وفي هذا التذكير بالعجز الآنف والقطع التأييدي المستقبل لهذا العجز عن طريق الجملة المنفية سبيل إلى نصح وإرشاد هؤلاء المعارضين، إذ الماضي يمنح دلالة قطعية بعدم الحدوث والمستقبل (لن تفعلوا) يمنح المتلقي مجالاً للتدبر في هذا الشأن المجزوم بعدم القدرة عليه، ثم يقول (فاتقوا النار) محذراً وناصحاً، فهذه الدلالات الفخمة الراقية تشعر بأن الغرض من هذا النفي ليس التعجيز المحض، وإنما حمل النفوس على اتقاء العذاب بعد الإيقان بهذا العجز. فاعتبار نفي القدرة على الإتيان شرطاً لاتقاء النار هو في الحقيقة شرط مجزوم، وواقع أنفا وقادماً وهو ما بيّنه النفي، لأن حذف أداة الشرط (إن) يوضح هذا القطع: لم تفعلوا، لن تفعلوا، اتقوا النار، فهذه المعاني الباطنة تدل على القطع وإتّما سيق على سبيل الشرط موعظة.

1 - المرجع السابق: 69/4.

ج- مجارة الخصم:

إن مجارة الخصم ومواجهته بإبطال أدلته من أهم أساليب الإقناع وأقربها، كما في قصة نبي الله إبراهيم عليه السلام وهو يقبّ وجهه في السماء، مستندلاً بحركة الكواكب والنجوم على إبطال عقيدة قومه، قال تعالى في سورة الأنعام: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْأَفْلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُرْمُونَ إِلِيَّ بِرِيءٍ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: 76، 78].

فقد أراد نبي الله - إبراهيم عليه السلام - أن يقيم الحجّة على قومه فراح يجاريهم بما يعتقدون، وينتقل بهم من حجّة إلى حجّة حتى يقنعهم بأن ما يعتقدون بربوبيته يغيب وأن الله الواحد لا يغيب، في خطاب حجاجي عملي وبمناظرة قائمة معهم بشكل تجريبي، فذلك أبلغ في الاحتجاج.

فقد هدى الله عزّ وجلّ نبيّه طريق الاستدلال، وكان أبوه وقومه يعبدون الأصنام والشّمس والقمر والكواكب، فأراد أن ينبّههم على الخطأ في دينهم، وأن يرشدهم إلى طريق النظر والاستدلال، ويعرفهم أنّ النظر الصحيح مؤدّ إلى أنّ شيئاً منها لا يصحّ أن يكون إلهاً، لقيام دليل الحدوث فيها، وأن وراءها محدثاً أحدثها، وصانعا صنعها، ومدبراً دبر طلوعها وأفولها وانتقالها ومسيرها وسائر أحوالها¹.

فإن اعتماد الوسائل التعبيرية التي تقود العقل إلى الاقتناع يوضّح المنطق القرآني الذي رسم المنهج الصحيح لبلوغ نتائج صحيحة، قال تعالى في محاجة إبراهيم لقومه ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَبْنَا وَلَا آخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يُشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: 80].

فإن كانت المحاجة على حقيقة المفاعلة فقولهُ أتُحاجوني غلق لباب المجادلة وختم لها، وإن كانت المحاجة مستعملة في الاحتجاج فقولهُ: أتُحاجوني جواب لمُحاجتهم، فيكون كقولهُ تعالى: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَمْتُ لِرَبِّي وَرَبِّكُمْ فَاسْمِعُوا بَأْسَ رَبِّكُمْ وَلَا حَاجَّةَ لَكُمْ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾ [آل عمران: 20].

1- ينظر: الزمخشري، الكشاف، 40/2.

والاستفهام إنكار عليهم وتأيس من رجوعه إلى معتقدتهم. وجملة وقد هدان حال مؤكدة للإنكار، أي لا جدوى لمحاكتكم إياي بعد أن هداني الله إلى الحق، فالظاهر أن إبراهيم نزلهم في خطابه منزلة من يعلم أن الله هداه كناية على ظهور دلائل الهداية¹.

ومجازاة إبراهيم - عليه السلام - لقومه بالاستدلال على هداية الله عز وجل له من خلال مشاهد الكون المتدرجة وخلق الله الواحد لهذا الكون، ليدحض ما هم عليه من معتقدات باطلة تفتقر للأدلة العقلية قد فُتد معتقداتهم بالحجج والأدلة الظاهرة، فلا دليل لهم غير التكبر والتعنت.

كما أن مجازتهم لبلوغ طريق الهداية كان من خلال إبطال أدلتهم وإثبات نقيضها:
 قَالَ تَعَالَى: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا ءَاتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾﴾ [الأنعام: 81 - 83].

إن ردَّ إبراهيم عليه السلام على قومه بترهيبهم من الله تعالى وتخويفهم منه، يُجاري تخويفهم له بأصنام لا قدرة لها على حماية نفسها فالله أحق بالخشية، وهم من يجب أن يخاف؛ لأنهم أشركوا بالله تعالى، وهكذا قابل إبراهيم عليه السلام حجة قومه بحجة أقوى.

د- الاستدلال:

يعتمد الخطاب القرآني على تقديم البراهين والأدلة العقلية التي تثبت وجود الله الواحد، وهذا الاستدلال يُوضِّح طبيعة الخطاب القرآني الهادف فهو كتاب هداية، ووسيلة الإقناع التي ينتهجها، غايتها التأثير في المتلقي لا نقل المعرفة العقلية المجردة فقط، وقد تضمّن الخطاب القرآني كثيرا من الأدلة الواضحة، لأنّ العالم الذي يعيش فيه الإنسان حافل بالصور التي تحمل هذه الأدلة.

وقد قسّم ابن رشد الاستدلال بالكون إلى نوعين: دليل العناية، ودليل الاختراع. يقول: «ويتمثّل الأوّل في الاستدلال بهذا الكون وما فيه من عوالم من جهة خلقه بعد أن لم يكن،

1- الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 327/7.

وإيجاده فإنه دليل على الخالق الحكيم، ويتمثل الثاني في الاستدلال بالتنظيم المحكم لهذا الكون واطراد نواميسه دون اختلال، وموافقة جميع الموجودات لوجود الإنسان على الفاعل الحكيم»¹. فالمشاهد المأخوذة من صور الكون التي يعيش الإنسان في ظلها، تبرز الحقيقة الكونية وارتباطها بضرورة التفكير العقلي، ولذلك فإن التصوير القرآني ركّز على عرض الجزئيات وتفصيل صفاتها، ليحيلها صورة حيّة، كصورة الظمان الذي ينخدع بالسراب وهو إحدى الظواهر الطبيعية، في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [النور: 39]. فهذا التصوير يجعل مشهد الخداع الظمان يتراءى صورة حيّة، ويجسد سعيه وراء هذا السراب الذي يفاجئ بانعدام وجوده، بل يجد نتيجة الخداعه من الجهد الضائع وهو ما لم يخطر بباله، فتلك نتيجة من كفر بالله وخاصمه وعاداه. فإن تصوير القرآن الكريم لمشهد من مشاهد الحياة الإنسانية الطويلة، من خلال مشهد من مشاهد الطبيعة، وهو مشهد خاطف يقدم للذهن سرعة عاجلة للحساب، يتناسق مع منطق العقل وهدف الوجود. وفي ذلك دليل على تفاعل الإنسان مع محيطه.

ونحن نجد في القرآن تركيزا علي الصور الكونية ومشاهد الطبيعة، لأنها تحمل الأدلة العقلية التي تثبت وجود الله، ومن ذلك قوله: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 185]. وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهْدًا، وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا، وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا، وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا، وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا، وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا، وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا سِدَادًا، وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا، وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً مُجَاجًا، لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا، وَجَعَلْنَا أَلْفَاظًا﴾ [النبا: 06].¹⁶

لأن الكون يحمل الكثير من الدلائل والإيحاءات عن قدرة الله المطلقة التي أبدعته، فكان تجاوب العقل البشري مع هذا الإبداع، دليلا على رُقي هذا المتلقي في التفكير، أما إذا تعطل عقله عن الاستدلال بتناسق الخلق على وجود الله، فهو بذاته دليل على خلل وغفلة طريقة ونسبة تلقيه.

1 - عبد السلام أحمد الراغب، وظيفة الصورة في القرآن الكريم، ص 136.

وذهب الرازي يدافع عن وجهته في التوسع في المباحث العقلية والكونية، فقال: «أن الله تعالى ملأ كتابه من الاستدلال على العلم والقدرة والحكمة بأحوال السموات والأرض، وتعاقب الليل والنهار، وكيفية أحوال الضياء والظلام، وأحوال الشمس والقمر والنجوم، وذكر هذه الأمور في أكثر السور وكررها وأعادها مرة بعد أخرى، فلو لم يكن البحث عنها، والتأمل في أحوالها جائزاً لما ملأ الله كتابه منها»¹.

ونحن نجد في القرآن تركيزاً على الصور الكونية ومشاهد الطبيعة، والصور التي تثبت خلق الله لسائر المخلوقات والأدلة التي تثبت عنايته بهذا الكون، نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهُ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيَاءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ﴾ ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهُ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِاللَّيْلِ تَسْكُونٌ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [القصص: 71، 72].

فهذه الأدلة الكونية يدركها عامة الناس، ومع ذلك فإن أكثرهم لا يفقهون فتعاقب الليل والنهار يمر به سائر الخلق، وكيفية أحوال الضياء والظلام معلومة عندهم، ولكن أحوال الشمس والقمر والنجوم، تستدعي من الإنسان التدبر ليفهم كيف تضيئ وكيف تغيب وتظهر، لأن التأمل في أحوالهم يقود العقل بالفطرة إلى معرفة الله الواحد، كما يتيح للعلماء فهم بعض المعاني القرآنية من خلال التدبر في الأدلة التي يقدمها الخطاب القرآني.

ونحو ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ﴾ [ق: 06]، وقوله تعالى: ﴿سَأْتِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: 53] وغير ذلك من الآيات الداعية إلى التفكير والتدبر في خلق الله عز شأنه.

1 - فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1420 هـ، 274/14.

ونجد أن الاستدلال في القرآن الكريم يقنع العقل ويستميله ببيان إعجاز القرآن العلمي، وقيم الحجة عليه. كما أن الانتقال من دليل لآخر، يُراعي قصور العقل البشري وعدم فهمه لبعض أوجه الاستدلال، فيقدم الكثير من اللوحات المقنعة ليزداد اقتناعا، والمتأمل في آيات الخطاب القرآني يلمس تسلسل الأدلة وتتابعها، وتناسبها مع جميع المخاطبين على اختلاف مداركهم ومعتقداتهم وثقافتهم.

هـ- القياس التمثيلي:

عُني القرآن الكريم بضرب الأمثال، فهي أحد وسائل الاستدلال وأسلوب من أساليب الإقناع لما فيها من تقريب المعاني وترسيخها في الأذهان، وتجسيدها في صور حيّة، فتأتي تلك الأمثال بشكل يحاكي الواقع الذي يعيشه الإنسان، مما يجعلها أكثر الأساليب تأثيرا على الوجدان.

وقد علمنا سابقا في الفصل الثاني أن المراد بالقياس التمثيلي إلحاق أحد الشئيين بشيء آخر فيقيس المستدل الأمر الذي يتبناه على أمر معروف، عند من يخاطبه، أو على أمر بديهي لا تنكره العقول.

والأمثال القرآنية تعتمد منهجا عقليا في الاستدلال على الموضوعات الدينية التي تقرّها، وهي أقوى حجة، وأقرب فهما. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: 76].

اعتبر هنا المعنى الحاصل من حال الأبكم، وهو العجز عن الإدراك، وعن العمل، وتعذر الفائدة منه في سائر أحواله والمعنى الحاصل من حال الرجل الكامل العقل والنطق في إدراكه الخير وهديه إليه، ضربه الله مثلا لكماله وإرشاده الناس إلى الحق، ومثلا للأصنام الجامدة التي لا تنفع ولا تضر. وقد قرن في التمثيل هنا حال الرجلين ابتداء، ثم فصل في آخر الكلام مع ذكر عدم التسوية بينهما بأسلوب من نظم الكلام بديع الإيجاز¹.

1- ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 227/14.

قد أبرز الخطاب القرآني نموذجين من البشر الأول لا خير فيه، والثاني مثال الهدى والصلاح، حيث يراد أن يُحتذى بالنموذج الصالح الذي تعمّ الفائدة بأخلاقه، فكان الشاهد والحجة هي الفائدة والنتيجة التي نتحصّل عليها من النموذجين ليقاس عليها ويعمّم حكمها لكلّ من تحقّق فيه وصفها، فالنموذج الأوّل " الرجل الذي يأمر بالعدل " تم ذكره في النتيجة التي لا تساوي بينه وبين الأبكم دون ذكره في صدر الآية ليُحدث ذلك نوعاً من الاهتمام به، والتركيز نحوه، فيبرز هذا النموذج بوصفه الأمثل، ويترك ذلك للسامع فسحة للتدبّر وإجراء القياس والحكم باقتناع.

يقول الأصبهاني (ت351 هـ): «وفي ضرب الأمثال تبيكت للخصم الشديد الخصومة وقمع لسورة الجامع الأبي، فإنه يؤثر في القلوب ما لا يؤثر في وصف الشيء في نفسه، ولذلك أكثر الله تعالى في كتابه»¹.

لهذا ضُرِبَت الأمثال في مسألة إثبات البعث بعد الموت، لأنّ الأمثال تحمل من الدلالة القطعية ما يتضمّن إثبات هذه القضية، يقول الله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [يس: 78].

في هذه الحالة فإنّ الاحتجاج على البعث ووجود الباعث أقوى ما يكون وبأبسط حجّة يفهمها العقل، فإنّ مَنْ خَلَقَ أَوَّلًا كيف لا يعيد ذلك! بل إنّ العقل الراشد يستوعب أنّ إعادة الصنع أهون من بدايته، فكيف إذا كان الباعث هو الله عز وجل، إذ يكفي لأيّ إنسان عاقل أن يقيس بدء الخلق بنهايته ليدرك حتماً حقيقة البعث. فالتمثيل القياسي آلة فعّالة في توطيد الحجّة والاستدلال على الأمور الغيبية، إن —: «التمثيل أطف ذريعة إلى تسخير الوهم للعقل واستزاله من مقام الاستعصاء عليه وأقوى وسيلة إلى تفهيم الجاهل الغبي وقمع سورة الجامع الأبي، كيف لا وهو رفع الحجاب عن وجوه المعقولات الخفية وإبراز لها في معرض المحسوسات الجلية، وإبداء للمنكر في صورة المعروف، وإظهار للوحشى في هيئة المألوف»².

1- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 45/4.

2- أبو السعود، إرشاد العقل السليم، 50/1.

والقياس التمثيلي يصوّر الفارق الشاسع بين الدليل القوي للقرآن الكريم وبين هوان الدليل الواهي للمعارضين والمكذّبين معتمداً على الاستدلال المنطقي، والبرهان العقلي، فهو يدعو إلى توظيف العقل بحجج وبراهين مهيمنة. في الغالب تعكس واقع الحياة المحسوسة، وتثبت أنّ الخطاب القرآني موجهٌ للبشرية كافةً، لأنّه يحاكي الحياة البشرية عامة، فقولته تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت:41]. تجسيداً لصورة الحياة المعنوية بصورة محسوسة، فإنّ من يعبد غير الله تعالى يجعل من حياته وهنا ووهنا فهو يُضِعُّ جهده هباءً مثل العنكبوت الذي يتعب نفسه في البناء والهندسة، بينما هو لا يؤسّس إلا أوهن البيوت، فهذا استدلال يبيّن المعنى أتم بيان ويُقيم الحجة الوافية، وبذلك يؤدي القياس وظيفته العقلية، من خلال تقديم أمثلة حسية موحية ومثيرة للفكر والعقل.

ومن خلال ذلك نلمس الفرق بين المنطق القرآني الذي يعتمد طريقة التصوير لإثبات القضايا والمعتقدات ويخاطب العقل والقلب ويؤثر فيه، وبين منطق الفلاسفة الذي يعتمد على المقدمات الطويلة والتي تصطبغ بالجفاف ما جعل من المعرفة العلمية حكراً على فئة خاصة دون سائر الناس بعكس الخطاب القرآني الذي يخاطب الفطرة الإنسانية ويحيل الفكر حقيقة. يقول أبو عبد الله الرازي: «لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلاً، ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن»¹.

إنّ من خلال الارتكاز على هذه القضايا والمسائل التي احتكمتنا فيها إلى آراء العلماء والمفسرين نجد بأنّ البناء المنطقي في القرآن الكريم يراعي تلك الأهداف الرامية إلى هداية الناس، وهو بالضرورة منطق للخطاب يتّسم بالشمولية لأنّه موجه لكافة الناس، وبالخصوصية لأنه من لدن حكيم بصير، وهذا ما مكنّ العقل من فهم قضاياها وإدراك معانيه والإفادة منه.

1- عبد الرحمان الزيندي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، الطبعة الأولى، - مكتبة المؤيد- السعودية 1992 م/

المبحث الثاني: من فنون التوجيه المنطقي البلاغي للغة الخطاب القرآني في ضوء "نماذج من المعاني والبيان والبديع"

قبل البدء يجب أن ننوّه إلى أن بحثنا هاهنا ليس تنقيحاً في تعاريف المصطلحات البلاغية البديعية ولا البيانية ولا البحث في تاريخها ونشأتها وتطورها، بل بحثنا هنا يروم الكشف عن مواطن الجمال لهذه الفنون في النص القرآني المقدّس، وكذلك كشف النقاب عن الدلالات البلاغية التي من أجلها وظّفت تلك المحسّنات البديعية والصّور البيانية، فرغم إعجازه فهو يسير على نسق جميل يخرج في كثير من الأحيان عن المألوف بإيقاعاته الموسيقية الكامنة في سجعه وبصوره الباهرة الكامنة في مجازاته. لأنّ المنطق في الخطاب القرآني قد تُوجّج بجماليات الفنون البلاغية.

ومن المعروف أن المولى جلّ وعلا وصف كتابه بقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: 02]، ومعنى ذلك أن هذا الكتاب عربي المفردات والتراكيب والعبارات والأساليب وإن وجد فيه الدخيل فلقد عربّب، فهو لم يخرج عما عهدته العرب من لغة، إلا أنه أعجزهم غاية الإعجاز خاصة في جوانبه البلاغية، ولم يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ بل نجد أن ربّنا جلّت قدرته قد تحدّاهم صراحاً بقوله: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88]، مما حدا بالعرب وحتى العجم للانقياد والخضوع له.

أ- نماذج من علم المعاني:

لما وُضع «علم الصرف» للنظر في أبنية الألفاظ، ووضع علم النحو للنظر في إعراب ما تركّب منها، وضع «البيان»¹ للنظر في أمر هذا التركيب، وهو ثلاثة علوم: (العلم الأول) ما يحترز به عن الخطأ في تأديه المعنى الذي يريده المتكلّم لإيصاله إلى ذهن السامع، ويسمى «علم المعاني». (العلم الثاني) ما يحترز به عن التعقيد المعنوي — أي عن أن يكون الكلام غير واضح

1- علم البيان في اصطلاح المتقدمين من أئمة البلاغة يطلق على فنونها الثلاثة من باب التسمية الكل باسم البعض — وخصّه المتأخرون بالعلم الباحث عن المجاز والاستعارة. والتشبيه والكناية — والغرض منه صوغ الكلام بطريقة تبيّن ما في نفس المتكلّم من المقاصد، وتوصل الأثر الذي يريده إلى نفس السامع. ينظر هامش: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، لأحمد الهاشمي (ت: 1362هـ)، ضبط وتدقيق وتوثيق: د. يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت، ص: 16.

الدلالة على المعنى المراد، ويسمى «علم البيان». (العلم الثالث) ما يراد به تحسين الكلام ويسمى (علم البديع) فعلم البديع تابع لهما إذ بهما يعرف التحسين الذاتي، وبه يعرف التحسين العرضي¹.

وقد سبق وأن عرفنا أن اكتمال النظم يستدعي التوافق بين اللفظ والمعنى المراد التعبير عنه، أي أن اكتمال الصورة اللغوية وترتيب ألفاظها إنما هو نتيجة ترتيب المعاني في النفس، ولذلك كان علم المعاني هو «العلم الذي يؤدي به الكلام حتى يكون مطابقاً لمقتضى الحال من تقديم وتأخير، وحذف وذكر، وفصل ووصل، وتعريف وتنكير، وقصر، وإيجاز، وإطناب»². ولأن علم المعاني واسع المجال ولسنا بصدد الإلمام بكل مسائله سنقتصر على بعض منها فقط للتقرب والتماس التوجيه المنطقي للبلاغة في ضوء هذا العلم.

1- أمثلة عن سياقات الذكر والحذف:

إن ظاهرة الذكر والحذف من الطوارئ التي تحدث في الجملة في أحوال المسند والمُسند إليه، وتخرج إلى معانٍ بلاغية يتم استيفؤها من السياق، وجمال العبارة، يرجع في كثير من التراكيب إلى هذا الحذف، ففي «طبع اللغة أن تسقط من الألفاظ ما يدل عليه غيره، وما يرشد إليه سياق الكلام أو دلالة الحال، وأصل بلاغتها في هذه الوجازة التي تعتمد على ذكاء القارئ والسماع، وتعول على إثارة حسه وبعث خياله وتنشيط نفسه، حتى يفهم بالقرينة ويدرك باللمحة ويفطن إلى معاني الألفاظ التي طواها التعبير»³.

والذي يعمد إلى قراءة النص القرآني يجد ألوان الحذف البلاغي تتجاوز الحذف في المسند والمُسند إليه إلى حذف بعض قيود الجملة ومتعلقاتها، كحذف الصوت أو اللفظ أو الجملة. واللافت أن حذف جزء الكلمة فيه من الإشارات، ما يوجب على المشتغل بأسرار اللغة، وبلاغتها أن ينبه إليها.

1- ينظر: أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ضبط وتدقيق وتوثيق: د. يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت، ص: 16.

2- فضل حسين عباس، البلاغة فنونها وألفانها علم المعاني، دار النفائس- عمان، الأردن، الطبعة الثانية عشر 2009م/1429هـ، ص: 90.

3- محمد محمد أبو موسى، خصائص التراكيب دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، ص: 153.

ولأنّ الحذف في الخطاب القرآني لا يكون عبثاً، وإنما يكون لغرض وفائدة، كأن يكون الحذف بقصد التفخيم والتعظيم، أو زيادة اللذة باستنباط المعنى المحذوف، أو طلباً للإيجاز والاختصار، أو لغير ذلك من الفوائد البلاغية. فإننا نجد في مواطن كثيرة تكشف لنا عن منطق الخطاب القرآني الذي جعل من البيان وسيلة لإقناع المتلقي والتأثير فيه، نحو قوله تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ وَأَخْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنِ وَالِدِهِ شَيْئًا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغُرُورُ﴾ [لقمان:33]، وقال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [البقرة:281].

إنّ الآيتين جملتان وصفيتان، فلماذا الحذف (فيه) في إحداها والذكر في الأخرى؟ السبب أن التقدير حاصل (يجزي فيه) لكن لماذا الحذف؟ الحذف يفيد الإطلاق ولا يختصّ بذلك اليوم. فالجزء ليس منحصرًا في ذلك اليوم وإنما سيمتدّ أثره إلى ما بعد ذلك اليوم وكلّما يذكر الجزء يحذف (فيه) (لا تجزي) و(لا يجزي) أما في الآية الثانية فذكر (فيه) لأنه منحصر فقط في يوم الحساب وليس عموماً. وكذلك في قوله تعالى (يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار) اليوم منحصر في يوم القيامة والحساب لذا ذكر (فيه). وحذف (فيه) عندما كان اليوم ليس محصوراً بيوم معين¹.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [فصلت:30]، وقال في سورة القدر ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ [القدر:4].

استخدم نفس الفعل المضارع لكن حذفت التاء في الآية الثانية (تنزل)، الآية الأولى هي عند الموت تنزل الملائكة على الشخص المستقيم تبشّره بمآله إلى الجنة، أما الثانية فهي في ليلة القدر، التنزل في الآية الأولى يحدث في كل لحظة لأنه في كل لحظة يموت مؤمن في هذه الأرض إذن الملائكة في مثل هذه الحالة تنزل في كل لحظة وكل وقت أما في الآية الثانية فهي في ليلة

1- ينظر: فاضل السامرائي، أسرار البيان في التعبير القرآني، هذه محاضرة ألقاها الدكتور فاضل السامرائي ضمن فعاليات جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم عام 2002م، ص: 01.

واحدة في العام وهي ليلة القدر. لإذن التترّل الأوّل أكثر استمرارية من التترّل الثاني، ففي الحدث المستمر جاء الفعل كاملاً غير مقتطع (تترّل) أما في الثانية في الحدث المتقطع اقتطع الفعل (تترّل)¹.

مثال آخر في قوله تعالى في سورة النساء: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمَلَائِكَةَ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: 97].

وفي سورة النحل ﴿الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمَلَائِكَةَ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا أَلَسْنَا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 28].

لنستعرض المتوفين في السياقين: في آية سورة النساء المتوفون هم جزء من المتوفين في آية سورة النحل ففي سورة النساء المتوفون هم المستضعفون من الذين ظلموا أنفسهم أما في سورة النحل فالمتوفون هم ظالمي أنفسهم كلهم على العموم. فأعطى تعالى القسم الأكبر الفعل الأطول وأعطى القسم الأقل الفعل الأقل².

وكذلك الحذف في حكاية قول أخوة يوسف لأبيهم: ﴿تَاللَّهِ تَفْتَوُا تَذَكَّرُ يُوسُفَ حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا﴾ [يوسف: 85]. والأصل لا تفتأ تذكر يوسف حتى تفنى وتبلى، قال ابن أبي الإصبع: إنه سبحانه أتى بأغرب ألفاظ القسم بالنسبة إلى أخواتها، فإن والله وبالله أكثر استعمالاً وأعرف عن الكافة، من تالله لما كان الفعل الذي جاور القسم أغرب الصيغ التي في بابه، فإن كان وأخواتها أكثر استعمالاً من تفتأ وأعرف عند الكافة، ولذلك أتى بعدها بأغرب ألفاظ الهلاك، وهي لفظة الحرَض³.

1- ينظر: فاضل السامرائي، أسرار البيان في التعبير القرآني، ص: 03.

2- ينظر: المرجع نفسه، ص: 04.

3- ينظر: محمد محمد أبو موسى، خصائص التراكيب دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، مكتبة وهبة، الطبعة: السابعة، ص: 157.

ولأن أسلوب القسم في هذا السياق الذي يحمل مجموعة من القرائن المؤكدة لغرابة الحال، يدل على استنكار مرادهم حمل أبيهم على نسيان ولده، وإذا تنبها إلى حذف حرف النفي، أدركنا مقدار الحساسية الشديدة لدى يعقوب عليه السلام اتجاه الأمر، وهو ما دفع بأولاده إلى إخفاء مبتغاهم من خلال هذا الحذف، وتأتي لفظة "الحرص" قاطعة بغرابة هذا السلوك. وهنا تتكشف المباينة بين حرص يعقوب عليه السلام على ذكرى ولده وبين حرص بقية أولاده على نسيانه، وعليه فإن استشفاف المقصد البلاغي للقسم بأنه الإنكار والاستغراب يأتي مصبًا للسياق الذي أسهم في توكيد المعنى، كما أسهم في تشويق الذهن لإدراك تلك الحال "حتى تكون حرصًا"، وحذف النفي الذي يثير ذهن المتلقي، يدل على محافظة أولاد يعقوب عليه السلام على إصرارهم إبعاد يوسف عليه السلام من قلب أبيهم، لكن هذا السياق الذي يعجّ بالكلمات الغريبة، يناسب حال المخاطبين ويجعل مقصودهم متوقعًا حاضرًا في الذهن.

وفوائد الحذف في القرآن الكريم ترمي إلى تفعيل ذهن المتلقي وتقريبه من الدلالات المطروحة ومنها كما ذكر الزركشي:

التفخيم والإعظام، لما فيه من الإبهام لذهاب الذهن في كل مذهب وتشوفه إلى ما هو المراد فيرجع قاصرا عن إدراكه فعند ذلك يعظم شأنه ويعلو في النفس مكانه ألا ترى أن المحذوف إذا ظهر في اللفظ زال ما كان يختلج في الوهم من المراد وخلص للمذكور!

ومنها: زيادة لذة بسبب استنباط الذهن للمحذوف وكلما كان الشعور بالمحذوف أعسر كان الالتذاذ به أشد وأحسن.

ومنها: زيادة الأجر بسبب الاجتهاد في ذلك بخلاف غير المحذوف كما تقول في العلة المستنبطة والمنصوصة.

ومنها: طلب الإيجاز والاختصار وتحصيل المعنى الكثير في اللفظ القليل¹.

والحذف في القرآن الكريم وسيلة فعالة في تصوير وكشف حقيقة مُلقي الخطاب كحال بني إسرائيل، نحو قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ﴾ [البقرة: 247].

1- ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 104، 105/3.

والمعنى «كيف يتملك علينا والحال أنه لا يستحق التملك لوجود من هو أحق منه ولعدم ما يتوقف عليه الملك من المال»¹ أي «لم يؤت مالا واسعا، يجمع به نفوس الرجال ويغلب به أهل الأنفة»²، وهذا السياق المنفي: لم يؤت سعة من المال، يدلّ وينوّه إلى الطباع التي كانت مركوزة في بني إسرائيل، ألا يقدم المفضل على الفاضل، واستحقار من كان غير موسع عليه، فلم يعتبروا أمر الله السبب الأقوى، بل انصرفوا إلى النسب والمال³.

ويُستدلّ على احتقارهم لهذا المبعوث من كونهم نفوا ملكه بالفعل المضارع المبني للمجهول لإطلاق المعاني تأكيدا على دوامها، وحتى نائب الفاعل حُذِف من قولهم تبيانا لتجاهلهم ورفضهم له كون نائب الفاعل محلّ الفاعل.

ونفيهم لملك هذا المبعوث — (لم + الفعل المضارع المبني للمجهول) يدلّ على معرفتهم بحاله الماضي، وأن لا دلالة في حاله على علامات الملك في رأيهم، قال ابن الأثير: «اعلم أن الفعل المستقبل إذا أُتِيَ به في حالة الإخبار عن وجود الفعل كان ذلك أبلغ من الإخبار بالفعل الماضي، وذلك لأن الفعل المستقبل يوضّح الحال التي يقع فيها، ويستحضر تلك الصورة، حتى كأن السامع يشاهده»⁴، واعتقادهم بفقره وأن تملكه عليهم لا يُغنيه يرجع «لقصورهم في معرفة سياسة الأمم ونظام الملك فإنهم رأوا الملوك المجاورين لهم في بذخة وسعة، فظنوا ذلك من شروط الملك، وتناسوا العلم والقوة التي تحقق النصر، فبذلك يتوافر المال، لأن المال تجلبه الرعية، وإن كان الملك فقيرا يزول فقره بحكمته»⁵، كما نلمس من قولهم إضافة إلى جهلهم بأمور السياسة، نوعا من الحسد والتكبر فالتعبير بالمضارع للدلالة على استمرار هذه الصفة فيهم.

1- أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 240/1.

2- ابن مخلوف الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، الطبعة الأولى 1418 هـ، دار إحياء التراث العربي- بيروت، 490/1-.

3- ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، 574/2.

4- ابن الأثير، المثل السائر، تحقّق أحمد الحوفي بدوي بطانة، دار النهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة القاهرة، 145/2.

5- ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 491/2.

ولأن (لم) أكد في النفي من (ما)، والفعل بعد (لم) مستغرق النفي بشكل قاطع، ولا يقبل التساهل لانتهاه زمنه لدرجة الشعور أن هذا التوكيد المطلق يتعدى الماضي ليغطي الحاضر والمستقبل، أما (ما) فيدل الفعل المضارع بعدها على حال من الاستقرار، ولتأكيد النفي بها لا بد من زيادة حرف الجر من¹، وكان النفي في هذا السياق بـ (لم) فلم يقولوا: ما يؤتى من سعة من المال، فهو بهذا قد يؤتى، وذلك يخالف فكرهم المحدود.

وتعبرهم عن فقر هذا المبعوث إليهم بالتركيب (سعة) و(من مال) له دلالاته، إذ مجيء (سعة) نكرة منوَّنة للدلالة على افتقاره لأيِّ مال واسع أيًّا كان نوعه، إذ النكرة في سياق النفي تفيد العموم «والسعة تكون في الجسم والمال لتدل على الخير والامتداد في ذلك»².

أما المركب (من المال) فقد ذكر للدلالة على نوع السعة المشترط امتلاكها، حيث لو قيل (لم يؤت سعة) وكفى لكان لذلك معاني عديدة للخير تدرج تحت غطاء السعة، وقد ذكر بعضها في تمام الآية قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 247]، فالبسطة في العلم والجسم تعتبر كذلك سعة في الخير، وتم ذكرها لتبيان الشروط الحقيقية التي يجب أن تتوفر في شخص الملك، فحرف الجرّ (من) تمثل دوره في إبراز جنس المال والتأكيد على نفي امتلاكه لأنّ (من) تدلّ على التبعض، إذ ليس له بعض مال واسع.

إنّ هذا الحذف لنائب الفاعل والذكر لوصف المال من قبل بني إسرائيل، يكشف الطبيعة الركيكة لهذه الفئة من بني إسرائيل، فالوجوه المختلفة التي يتصرّف فيها التركيب القرآني باختلاف المقامات، يُفضي بالمتلقي إلى استنباط المعاني بطبيعة التنبه والاستدراك وبدلالة العقل، لأنّ صون بني إسرائيل لسألم عن ذكر اسم طالوت احتقاراً منهم، جعل من غير الممكن الاستغناء عن هذا الحذف، لأنّ هذا الاحتقار بلغ حداً لم يستطيعوا مواراته، فالعنى هو الذي جعل الحذف ضرورة لا يمكن إلغاؤها لأنّ الجملة القرآنية تحاكي المعنى.

1- ينظر: أحمد ماهر البقري، أساليب النفي في القرآن الكريم، ص: 112-113.

2- ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 569/1.

2- أمثلة عن سياقات التقديم والتأخير:

إن لظاهرة التقديم والتأخير في الخطاب القرآني أسباب يقتضيها المقام والسياق ولها جماليات بلاغية فريدة، كتقديم المفعول به على الفعل نحو قوله تعالى: ﴿يَشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلِقُونَ﴾^(١١٤) وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَا أَنْفُسُهُمْ يَنْصُرُونَ ﴿١٩٢﴾ [الأعراف: 191، 192].

فقدّم المفعول به في قوله " ولا أنفسهم ينصرون " للاهتمام بنفي هذا النصر عنهم، لأنه أدلّ على عجز تلك الآلهة، لأنّ من يُقَصِّر في نصر غيره لا يُقَصِّر في نصر نفسه لو قدر، والمعنى أن الأصنام لا ينصرون من يعبدونهم إذا احتاجوا لنصرهم، ولا ينصرون أنفسهم إن أراد أحد الاعتداء عليها¹.

ولو طبّقنا كلام عبد القاهر الجرجاني «إذا قلت ما زيدا ضربت فقدمت المفعول كان المعنى على أن ضربا وقع منك على إنسان، وظنّ أن ذلك الإنسان زيد، فنفيت أن يكون إيّاه»، لأفاد أن الفعل ثابت، وأن الخطأ في المفعول يعني أنهم لا ينصرون أنفسهم، ولكن ينصرون غيرها، وهذا خطأ لأن الفعل فيها غير ثابت قطعاً، وأن هذه الآلهة لا تنصر أحداً ولا أنفسهم، فالعناية بنفي الفعل عن هذه الآلهة كان مقصد التقديم، لأن المهم إبراز عجز الآلهة عن نصره نفسها وهذا مناط التشهير بها².

ما يعني أن انتفاء تحقيق النصر لنفسها تأكيد قطعي على انتفاء النصر لغيرها، فالمقصد البلاغي من هذا السياق هو «للتعجب من عقول المشركين، وفيه تعريض بالردّ عليهم لأنه يبلغ مسامعهم»³. لذا بلاغة الانتفاء جمعت العناية والاهتمام بالمفعول به قصد التعريض والتشهير به، والتعجب والتعريض بحال من ينظر العون منه.

1- ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 219/9.

2- ينظر: دلالات التركيب، ص: 188-189، وينظر دلائل الإعجاز، ص: 126.

3- الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير: 215/9.

وقد أُخْرِجَ الخطاب وفق تراكيب محكمة النسج، تخدم السرّ البلاغي بدقّة، إذ نفى عنهم النفع بالفعل (ينصرون) بدل غيره «والظاهر أنّ تخصيص النصر من بين الأعمال التي يتخيّلون أنّ تقوم بها الأصنام مقصود منه تنبيه المشركين على انتفاء مقدرة الأصنام على نفعهم، إذ كان النصر أشد مرغوب لهم»¹، وتمّ صوغه بالفعل المضارع ودلالة المضارع على التجدد، ومنه كان تجدد نفي النصر منهم للدلالة على أنّهم في الماضي ما نصروا ولا ينصرون في الآتي.

فهذا البناء المحكم للجملة "ولا أنفسهم ينصرون" نُسِّقَ أدقّ تنسيق، إذ لا يحسّ المتلقي بأنّ تقديم المفعول به ينبو عن موضعه ولا تأخر الفعل يضيق بمكانه، فمستحيل تقديم الفعل في هذا الموضع وإن كان في كلام البلغاء المرسل يسيراً، فمن أراد المعنى البلاغي الراقى والراسخ، فلن يجد مآلاً غير التركيب القرآني، ولن يجد حسناً في غير هذا الأداء.

هذا عن تقدّم المفعول به، وقد يتقدّم الجار والمجرور والظرف عن الفعل، لينجم عن ذلك كثير من الأسرار البلاغية التي تبرز عن طريق البنية التركيبية لعناصر الجملة.

كالتهويل والتشديد في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمَنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ [هود:105]. حيث قدّم الظرف (يوم يأتي) على عامله (تكلم)، والتنبيه والتحذير².

وقوله: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمَنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ يعني: «لا تكلم نفس يوم يأتي ذلك اليوم إلا بإذن الله، وذلك من عظم المهابة والهول في ذلك اليوم وهو نظير: لا يتكلمون إلا من أذن له والتقدير: لا تكلم نفس فيه يوم يأتي إلا بإذنه»³، فجاء نظم الكلام على تقديم وتأخير، إذ قدّم الظرف (يوم يأتي) على عامله (لا تكلم نفس) لمقتضى تعظيم هول اليوم في موضع الكلام المتصل، لأنّ ذلك أولى لمناسبة الغرض البلاغي المتمثّل في التشديد والتهويل، فالظروف صالحة لاتّصال الكلام كصلاحية الحروف العاطفة وأدوات الشرط⁴.

1- المصدر السابق، 217/9.

2- ينظر: أبو القاسم عون، بلاغة التقديم والتأخير في القرآن الكريم، الطبعة الأولى 2006م، دار المدار الإسلامي، بنغازي- ليبيا، 1/1016.

3- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط: 6/209، 210.

4- ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 12/163.

وباعتبار الجملة فيها حذف، والتقدير (لا تكلم نفس فيه إلا بإذن الله تعالى)، فالحذوف (فيه) يُؤكّد التساؤل : كيف جمع بين هذه الآية وبين سائر الآيات التي تُوهّم كونها مناقضة لهذه الآية؟، منها قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تَجَدُّدًا عَنْ نَفْسِهَا وَتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهَمَّ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [النحل: 111]، ومنها قوله تعالى: ﴿هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكذِّبُونَ﴾ [الصافات: 21]، وقوله: ﴿هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ﴾ [المرسلات: 35]، فجواب ذلك من وجهين: الأول أن المنع محمول على الجوابات الحقية الصحيحة والثاني أن ذلك اليوم يوم طويل وله مواقف مُوزَّعة بين الجدال عن الأنفس، والكفّ عن الكلام، والإذن لهم فيتكلمون، وفي بعضها يختم على أفواههم وتكلم أيديهم وتشهد أرجلهم¹.

وعليه فقد دُلَّ على هذا الوقت بلفظ (اليوم) فاعتبار الإذن مقيدا بالحجة واليقين والجواب الصحيح يجعل استخدام (يوم) شاملاً لكل الأحيان، فأبما موقف (حين) لا جواب صحيح فيه ينفي أن يكون في حين آخر من ذلك اليوم وبالتالي عبّر عن الحين باليوم، أما الاعتبار الثاني أي بأن يوم القيامة فيه مواقف عديدة بحسب ما يقرّر فيها، كانت دلالة الوقت بلفظ (اليوم) لأنه يجمع أحيانا عديدة، فتحديد الجزء بالكلّ أي الحين باليوم للدلالة على تعدّد المواقف.

فقوله يوم يأتي بمعنى (حين) أو (ساعة) هو استعمال شائع في كلام العرب، لأن لفظ (يوم) و (ليلة) يعتبر توسُّعاً على جزء من زمانهما، فالزمان يقع في النهار أو الليل، واعتبار (يوم) أو (ليلة) توسيعاً مطلقاً، كان معناه (الحين) دون تقديره بمدة ولا نهار ولا ليل، ومثل ذلك قول النابغة : تخيّر من أثمار يوم حليمة، فأضاف أثمار (جمع نهر) إلى اليوم، ورؤي من أزمان يوم حليمة².

1- ينظر: فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، 18 / 398.

2- ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 12 / 163.

كما أن الإتيان بالفعل المضارع في هذا السياق من شأنه أن يدلّ على تجدد الأزمان التي يحصل فيها المنع أو الإذن وبالتالي تعدد المواقف، تأكيدا على هول هذا اليوم. «وحذفت ياءه بغير جازم إذ أصله تتكلم»¹. أمّا الفاعل (نفس) فقد دُلّ عليه باسم الجنس باعتباره شاملا لكل من أراد التكلم، وقد وردت نكرة لا معرفة (نفس) لأنّها متعدّدة المعنى فـ«النكرة المنفية تفيد العموم»².

وقصارى القول هو أن الرتبة التي احتلّها الجار والمجرور في هذا التركيب المحوّل عن جملة مألوفة في التركيب العربي البلاغي، هي الأمثل في النظم والأبلغ في المعنى، فهذا الإعجاز يجعل كل الأساليب اللغوية التي تحاول بلوغ المعاني المرجوة، عاجزة أمام هذا الترتيب القرآني لترجع في نهاية المطاف لهذا الاختيار وهذا الأداء، إذ ليس في اللغة كلّها أدلّ من تراكيب القرآن.

ومن أمثلة ذلك أيضا في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ﴾ [الأنبياء: 08]؛ أي ما جعلناهم جسدا مستغنيا عن الأكل والشرب بل محتاجا إلى ذلك لتحصيل بدل ما يتحلل منه، بيانا لكون الرسل عليهم السلام أسوة لسائر البشر³. فذلك بمثابة الإخبار عن أحكام الطبيعة البشرية «قال ثعلب والمبرد العرب إذا جاءت بين الكلام بمجدين كان الكلام إخبارا فمعناه إنما جعلناهم جسدا يأكلون الطعام»⁴. ونلمس من ذلك أن هذا الإخبار يدل على غباوة من يظنّ غير ذلك، فهذا الإيضاح والتقرير يقصد منه التنبيه على أنّ من يعتقد أن الأنبياء لا يأكلون الطعام لا يفهم الحقيقة البشرية، فهو غبي لا يفهم إلا بالتصريح إذ أن من البدهة احتياج الأجساد البشرية للطعام.

فـ (لا يأكلون الطعام) تعتبر صفة لجسد، والمعنى : وما جعلنا الأنبياء عليهم السلام قبله ذوي جسد غير طاعمين، ووحدهم الجسد (الجسد لإرادة الجنس كله)⁵.

1- إبراهيم بن إسماعيل الأبياري، الموسوعة القرآنية، الطبعة 1405هـ، مؤسسة سجل العرب، 3/ 107.

2- زين الدين المصري، التصريح على التوضيح، الطبعة الأولى 1421هـ/ 2000م، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 204/1.

3- ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، 7/6.

4- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 13/9.

5- ينظر: الزمخشري، الكشاف، 104/3.

وفي هذا السياق تهكم بالمشركين، فالجسد هو الجسم الذي لا روح فيه وهو يرادف الجثة، ولأنهم لما قالوا : ، لزمهم أن يكونوا قائلين بأن شأن الرسل أن يكونوا أجسادا بلا أرواح وأنهم في صور الآدميين لكنهم لا يأكلون الطعام، وأكل الطعام من لوازم الحياة وهذا يدل على أن شأن الرسل أن يكونوا أجسادا بلا أرواح وهذا حد كبير من السخافة¹، والتعبير على الطبيعة التي خلق الله عز وجل عليها الأنبياء بالفعل (جعل) لأنه «لفظ عام في الأفعال كلها وهو أعم من فعل وصنع»²، ففي ذلك تنبيه إلى أن الله هو خالق كل شيء، ومن بين الوجوه التي يتصرف عليها الفعل (جَعَلَ) أن يجري مجرى «إيجاد شيء من شيء وتكوينه منه»³ وهو معناه في قوله (جعلناهم)، بمعنى إيجاد أجساد البشر من الطعام كي تبقى علي قيد الحياة ، فذكر الفاعل (الله) عز وجل ضميراً متصلاً للدلالة على أن الله هو أعلم بما أوجد، وللدلالة على أن فعل (جعلنا) يخص الله عز وجل وحده، فهو الذي جعلهم جسدا لا يأكلون الطعام، ولذلك ورد المفعول به ضميراً متصلاً بهذا الفعل، للتأكيد على الطبيعة التي خلق عليها الأنبياء.

فالخطاب القرآني يخاطب القلوب والعقول بكيفية تتلاءم مع كل مقام وترقى إلى الحد الذي يُخاطب فيه الجاهل بمثل ما قال، ولكن تهكما واستهزاءً، فإن تردّ عليه مقولته بتركيب فني مختزل قمة البلاغة، وهذا دليل على أن التركيب القرآني يعكف على المعنى فيعمل التركيب على تأمل ظاهر وباطن الدلالات التي تحملها عناصره، لتتوهج بإمضات تكشف الاختلافات الخفية في النفس الباطنة لتمنحها لمسة بلاغية، فأن يُخبروا أن الأنبياء أجساد تأكل الطعام تهكم بتلك العقول والنفوس التي تحظى بمكانة بين الناس أو تلك التي تتوهم أنها عالمة.

1- ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 19/17.

2- إبراهيم بن إسماعيل الأبياري، الموسوعة القرآنية، الطبعة 1405هـ - مؤسسة سجل العرب، 105/8.

3- المرجع نفسه: 105/8.

ومن أمثلة التقديم أيضا قوله تعالى: ﴿قُلْنَا أَهْبُطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 38] في هذه الصياغة نفى الله عز وجل الخوف والحزن على من يتبع هدايه، فقدّم المبتدأ (خوف) على (الجار والمحرور) المتعلق بمحذوف خير المبتدأ المقدر — (موجود)¹.

وذلك للاشتغال بفكرة الخوف والتركيز عليها من قبل الإنسان، فعند الرجوع لما قبل هذه الصيغة "قُلْنَا أَهْبُطُوا مِنْهَا جَمِيعًا". يتجلى من خلال ذلك أن حكم الهبوط من الجنة هو حكم يعمّ الناس كلّهم، فالمراد بـ (اهبطوا) هو آدم وحواء وذريتهما، ولأنّهما أصل الإنس جعلاً كأنهما الإنس كلّهم. فكان التوحيد بعد الهبوط حاصلًا شرط إتباع الرسل والكتب المتزلة، لذا جاءت جملة جواب الشرط (فمن تبع هداي) جوابا على الشك في تلك الرسل². فكان مجيء المسند إليه (خوف) تاليا لأداة النفي لإفادة التأكيد على نفي الخوف على من يتبع هدى الله، فتعلّق المسند (عليهم) بمحذوف خير المسند إليه (خوف) للاشتغال بهذا الموقف أي الخوف، ولهذا والى أداة النفي لتأكيد اختصاصه بالنفي.

فصيغة (لا خوف) في هذه الآية هي نفي جنس الخوف عموما وهي بشارة ووعد لمن يتبع هدى الله وإنذار لمن لم يتبع³. وفي ذلك تحقيق لدلالة التأكيد التي يركّز عليها المعنى، فهذا التقديم للمسند إليه يلعب دورا فعّالا في توكيد نسبة الخوف للخير المحذوف، والذي أسهم بغيابه في إبقاء الأولوية لهذا المقدم.

لأنّ تقديم المحذوف عنه يقتضي تأكيد النبأ وتحقيقه، وذلك يستعمل في المواضع التي تحتاج إلى توكيد، كأن يجيء الكلام فيما سبق فيه إنكار منكر، أو أن يجيء فيما اعترض فيه شك، أو أن يعبر به عن الوعد والضمنان⁴.

1 - ينظر: محمود بن عبد الرحيم صافي، الجدول في إعراب القرآن، دار الرشيد مؤسسة الإيمان - دمشق، الطبعة: الرابعة - 1418 هـ، 108/1.

2 - ينظر: الزمخشري، الكشاف، 1/ 128-129.

3 - ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 1/ 444.

4 - ينظر: دلائل الإعجاز، 1/ 133.

أما باقي الآية والمتمثلة في (ولا هم يحزنون) فقد نفى الله عزّ وجلّ الحزن عمّن يتبع هداياه دون أن يخصّ نفيه عن سائر الخلق، وذلك لورود المسند إليه (هم) متقدّماً عن الخبر (جملة يحزنون)، ولو كان المسند (يحزنون) قد قدّم على المسند إليه (هم) لأفاد ذلك نفي الحزن عموماً، ولكنّ الله سبحانه وتعالى اقتصر نفي الحزن على من آمن واتبع الهدى وخصه بذلك، يقول أبو حيان الأندلسي: «ولا هم يحزنون إشارة إلى اختصاصهم بانتفاء الحزن، وأن غيرهم يحزن ولو لم يشر إلى هذا المعنى لكان: ولا يحزنون كافياً»¹.

إنّ لتقديم المسند إليه أثراً واضحاً في السياق، يجعل الذهن المتلقّي ينشغل بالتفكير في المسند إليه (هم)، والحضور الواضح له إذ هو من اختصّ بالنفي، في حين يعتبر فاعلاً معنوياً للفعل (يحزنون)، الذي رسّخ هذه الناحية البلاغية بتأخّره عن المسند إليه وانشغاله به.

وكثير من الأغراض البلاغية للتقديم والتأخير، أبرزها القرآن الكريم بشكل أهر البلاغيين والمفسرين نحو الآية الكريمة: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ﴾ [الصافات: 47].

في جملة (لا فيها غول) نفى الله عزّ وجلّ عن خمور الجنّة اغتيال العقول كما تغتالها خمور الدنيا وفيه تفضيل لها، فنفي الله عزّ وجلّ الفساد عن خمرة الجنّة، لأنّ الغول يعني الهلاك والفساد².

ولما كان تقديم الظرف يفيد التفضيل والاختصاص المنفي عنه، قدّم الجار والمجرور المتعلّق بالخبر المقدم (فيها) ليفيد تفضيله واختصاص نفي الفساد عنه، لأنّ تأخير الظرف يقتضي النفي أصلاً من غير تفضيل، كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 02]، فأخّر الجار والمجرور (فيه)، لأنّ القصد من موالاة الريب لأداة النفي هو نفي الريب عنه وإثبات أنه حق وصدق³.

إنّ السرّ البلاغي في تقديم الجار والمجرور (فيها) هو التعريض بخمور الدنيا، فمعناه أنّها على الخصوص لا تغتال العقول اغتيال خمور الدنيا، وأنّ خمور الدنيا فاسدة فيها غول، ولهذا امتنع تقديم الظرف على الاسم في قوله (لا ريب فيه)، لأنّ تقديم الجار والمجرور في هذه الحال

1 - البحر المحيط: 323/1.

2 - ينظر: الكشف، 76/1.

3 - ينظر: ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، 179/2.

يفيد التعريض في الكتب السماوية الأخرى، وهذا ليس غرض القرآن الكريم، وإنما قدم الاسم (ريب) ليختصّ بنفي الريب عن القرآن الكريم¹.

وفي الجملة الثانية من الآية " ولا هم عنها يزفون " ، نفى الله عزّ وجلّ في هذا السياق عن خمر الجنّة أي نوع من أنواع الفساد، التي يحدثها خمر الدنيا، كالمغص أو الصداع أو خمار أو عربدة، فيزفون من نرف الشارب، فهو زيف ومتزوف بمعنى يسكرون²، وكان تقديم الغول لأنّه معظم مفاسد الخمر وجنسها الرئيسي أي التهلكة، على جملة (يزفون) لأنّها فرع من الفساد.³

في هذه الآية نفى الله عزّ وجلّ السكر عن شارب خمر الجنّة بالفعل المبني للمجهول (يزفون) بدل ذكره اسماً، فأصله العول وقد ذكر اسماً قبله وفي نفس السياق، وذلك، لأنّ ذكر الفعل بدل الاسم راجع إلى الإفادة المقصودة من تقديم المسند إليه على المسند، فهذا الفعل جعل التقديم يفيد تخصيص المسند إليه بالخبر الفعلي، أي اختصاص خمر الجنّة بانعدام التزيف.

وبناء الفعل للمجهول وفي هذا الصدد، نلمس من خلاله تلك العلاقة الوثيقة القائمة بين نائب الفاعل المذكور في الآية وبين الذات الفاعلة المتغى بلوغها، والتعظيم من شأنها عند الله، فكان من ذلك تقديم المسند إليه، ويبقى التماسك بين التراكيب في القرآن الكريم من مميزاته الضخمة، فكلّ مفردة إلاّ ولها معناها الواسع في السياق، فلا يمكن الاستغناء عن أيّ حرف في جملة، وإلاّ اختلّ المعنى ومن ذلك الجار والمجرور (عنها)، إذ لا يتمّ المعنى بحذفه. «فمعنى (عنها) مجاوزين لها، أي لا يقع لهم صداع ناشئ عنها، فجيء بلكن السببية للدلالة على أنّه لا يعترهم نرف بسببها كما يحصل للشاربين في الدنيا»⁴.

لنلمس من ذلك نفياً لجنس العول من أصله عن خمر الجنّة أولاً، ثمّ نفى أي شكل من أشكال الفساد عنه ثانياً، ونفى أي شكل من أشكال الفساد كان بنفي أي سبب يمكن أن تحمله خمر الآخرة ليؤدي إلى أحد هذه الأشكال المفسدة، فهو نفى بأدقّ التفاصيل التي يمكن أن تعتري العقل البشري، جرى بنفي الأصل والفرع والمسبب الجامع بينهما.

1- ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، 235/1.

2- ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، 333/26.

3- ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، 191/7.

4- الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 294/27.

وهذا التماسك الذي نستشفه في هذا الوصف القرآني لخمرة الجنة ناجم عن التماسك بين تراكيب الآية، وقد أكدّه حرف العطف (الواو) الذي جمع بين هذه التراكيب لأنّ جملة (ولا هم يتزفون) معطوفة على جملة (لا فيها غول). فالجملتان صارتا في سياق واحد مترابط، مؤكّد بواسطة حرف العطف، ولحرف العطف أهميّة وتأثير يحدثه في حال النفي «إذا وقعت الواو في النفي قرنت بها التأكيد المعنى»¹.

وهذا يُبرز الأسلوب القرآني الراقى في طرح الدلالات عن طريق التنسيق المنظم بين التراكيب.

3- أسلوب القسم:

إنّ من مزايا القسم إشراك السامع في استنباط الدليل، ويُطّف من شحنائه، ولهذا كان اختيارنا له دون الأساليب الإنشائية، فهو ينشّط ذهن المخاطب، ويشركه في الفهم والاستنباط، ولأسلوب القسم دور كبير في إبراز أهمية السياق لبلوغ المعنى الدلالي للخطاب، وتُفيد تلك الإشارات التي أدلى بها النحاة والمفسّرون في فهم دلالة أسلوب القسم في اللّغة، وتُعين على تأمل خصوصياته البلاغية في النصّ القرآني، فالقسم لغة كما ورد في اللّسان «أقسم بالله تعالى واستقسمه به وقاسمه، حلف له»²، والحلف معناه «اليمين وأصله العقد بالعزيمة والنية»³، وذكر الرازي أنّ الحاجة لذكر الحلف تحصل عند انقسام التّاس عند سماع الخبر إلى مصدّق به ومكذّب به، فيعمل القسم على تأكيد الخبر وإحالة الصدق إلى القسم الذي اختير بواسطة الحلف واليمين⁴. فهو «يمين يقسم بها الحالف ليؤكّد بها شيئاً يخبر عنه من إيجاب وجحد»⁵.

1- الزمخشري، الكشاف، 608/3.

2- ابن منظور، لسان العرب، مادة "قسم"، دار صادر- بيروت، الطبعة الثالثة 1414هـ، 406/5.

3- المصدر نفسه، مادة "حلف": 53/9.

4- ينظر: الرازي، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: الثالثة - 1420 هـ، 112/13.

5- ابن سيده، المخصّص، تحقّق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي- بيروت، الطبعة الأولى،

1417هـ/1996م، 71/4.

يُفهم من هذا أن أسلوب القسم مؤكّد للكلام، وهذا التأكيد يأتي لإزالة الشك في الخبر وتنفيده ويعتبر القسم من الأساليب الكثيرة الاستعمال في القرآن الكريم، إذ يمكن تصنيف القسم إلى¹:

- قَسَمٌ صريح: وهو ما يستدل به بحرف القسم أو فعل القسم كقوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ [الأنعام: 109].

- قَسَمٌ غير صريح: وهو ما يقسم فيه باستعمال الفعل مقدرا نحو قوله تعالى: ﴿لَتُجَاوَبَ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ﴾ [آل عمران 186].

وعُدّت جملة القسم مكوّنة من جملتين جملة القسم وجملة جواب القسم فنجد ابن جني يقارن بينه وبين أسلوب الشرط إذ يقول: «يكون قولنا قام زيد كلاما فإن قلت شرطا: إن قام زيد، فزدت عليه "إن" رجع بالزيادة إلى النقصان، فصار قولاً لا كلاماً، ألا تراه ناقصاً ومنتظراً للتمام بجواب الشرط، وكذلك لو قلت في حكاية القسم: حلفت بالله أي كان قسمي هذا، لكان كلاماً لكونه مستقلاً ولو أردت به صريح القسم لكان قولاً من حيث كان ناقصاً لاحتياجه إلى جوابه»².

انطلاقاً من الدلالة العامة لأسلوب القسم سنحاول الكشف عن التحوّل الدلالي للمعنى من خلال السياق الوارد فيه، وتفعيل دور العقل في استشفاف الدلالة الباطنة للخطاب، لأنّ القسم يعتبر عنصراً تأكيدياً في التعبير البلاغي لحمل المخاطب على التصديق، وبالتالي فلا بدّ أن يكون للسياق دور يسهم في توكيد المعاني وتقريرها في ذهن المتلقي، ولا شكّ في أنّ إدراك المعنى الذي يُسفر عنه في هذا الصدد يتطلّب فهم السياق ككل.

يأتي القسم بأحد الأفعال المختصة بذلك، فمن الأفعال أشياء فيها معنى اليمين، يجري الفعل بعدها مجراه إذ يُعدّ القول: والله، ذلك قولك: أقسم لأفعلن، وأشهد لأفعلن، فيكون تركيب جملة القسم فعل القسم نحو: أقسم، وحروف تعدي الفعل إلى المقسم به ومن ذلك

1- ينظر: فاضل السمراي، معاني النحو، 538/4، 539.

2- ابن جني، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، 20/1.

القول: على عهد الله لأفعلن فعهد مرتفعة، وعلى مستقر لها، وفيها معنى اليمين¹. و«من أوّل الظواهر التي لفتت أنظار العلماء دخول (لا) على القسم في عدة آيات»².

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا أَقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [الحاقة: 38-40]. والمعنى فلا أقسم «أي فأقسم على أن (لا) مزيدة للتأكيد، وأما حملة على معنى نفي الاقسام لظهور الأمر واستغناءه عن التحقيق فيرده تعيين المقسم بقوله تعالى بما تبصرون»³. وقد ذكر الزمخشري أن مجيء (لا) مع القسم لغير هذا المعنى (أي التأكيد) في الإثبات، لا يأتي مجئها في النفي، لأن (لا) لما زيدت مع القسم وإن لم يكن المقسم به، دل على ذلك على أنها إنما تدخل فيه لتأكيد القسم، فإذا دخلت حيث يكون المقسم عليه نفيًا، تعين جعلها لتأكيد القسم، فقوله (فلا أقسم بما تبصرون وما لا تبصرون) يأتي استواء النفي والإثبات فيه⁴.

تبدو الغاية من استخدام الفعل الماضي (أقسم) هي التأكيد، لأن الفعل الماضي يفيد القطع بوقوع الحدث، إذ تُفضي دلالة هذا القسم إلى تأكيد صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وإثبات النبوة له، ويدعم هذا التأكيد مجموعة من القرائن التي تؤكد صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وتفند التهم التي لاقاه بها المشركون من أنه قوله شاعر وقول كاهن، ومن هذه القرائن الفعل المضارع (تبصرون) المثبت والفعل المضارع المنفي (لا تبصرون) متصلًا بالواو الفاعلية المختصة بالفعل والحاضرة وقت الخطاب، وقد ورد مكررا مرتين ما يؤكد إنزال الوحي إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وتجده، وهو الأهم في تنفيذ أقوال المعارضين.

ومادام القسم بكل ما يبصر الإنسان وما لا يبصر فإن الرسول صلى الله عليه وسلم صادق في إثبات وتأكيده دعوته وصموده أمام من يحاول تحدي القرآن الكريم، وقد ساهمت الوسائط النحوية في توكيد صدق الرسول وقدرته على الاستمرار في التحدي، وهذا واضح في الجملة التأكيدية (إنه لقول رسول كريم) التي تظهر استحالة أن يكون هذا القول قول شاعر

1- ينظر: سيبويه، الكتاب، 101/3 وص: 503.

2 - حسين نصار، القسم في القرآن الكريم، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد - الظاهر، الطبعة الأولى، 1421هـ - 2000م، ص: 51.

3- تفسير أبي السعود، 27/09

4 - الزمخشري، الكشاف، 1/ 528.

أو كاهن، لأن استخدام (لا) لنفي المضارع (تبصرون) تزيد من لهجة التحدي، فكأنه يقول إن كان في شعرائكم من يستطيع أن يأتي بمثله فليفعل وإلا فعليه الإيمان بأنه مُنزّل من عند الله عزّ وجلّ، إن هذا الاستدلال الخطابي يُثبت العجز أمام فخامة البلاغة القرآنية، كما يُظهر استصغارا لشأن المعارضين والمكذّبين الذين هم أضعف وأعجز على التحدي، إذ لم يستطيعوا طول هذه المدة.

وهناك من العلماء من ذهب إلى أنّ (لا) في هذا السياق نافية، ففي قوله تعالى: ﴿فَلَا أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾ [الواقعة: 75]، يقول الفراء في وظيفة لا هنا: «هي نفي، والمعنى ليس الأمر كما تقولون، ثم استأنف (أقسم)، وقد يقول الرجل: لا والله ما كان كذا فلا يريد به نفي اليمين بل يريد به نفي كلام تقدّم، أي ليس الأمر كما ذكرت، بل هو هكذا»¹، فالفراء يفسّر مجيء القسم بالردّ على قول المشركين مبتدأ بلا النافية، ردا لكلام قد مضى، ولو حذف (لا) النافية التي وردت قبل استئناف القسم، كان استئناف القسم بمثابة القسم الذي يقع جوابا لذلك الكلام الماضي.

وذهب الرازي إلى أنّ الرأي المعقول هو اعتبار (لا) نافية على أنّ في الكلام مجازا تركيبيا، وتقديره أن نقول: (لا) في النفي هنا هي مثل (لا) في قول القائل: لا تسألني عما جرى علي، يشير إلى أن ما جرى عليه أعظم من أن يشرح، أي المراد تعظيم الواقعة لا النهي، فمثل هذا موجود في القسم من وجهين: إما لكون الواقعة في غاية الظهور فيقول: "لا أقسم" لا يريد به القسم ونفيه، وإنما يريد الإعلام بأن الواقعة ظاهرة، والوجه الثاني يعني أن قوله (فلا أقسم بمواقع النجوم) أي الأمر أظهر من أن يقسم عليه أو يشكّ فيه².

يتضح من خلال ذلك أنّ الاتّساع الدلالي لأسلوب النفي وتأقلمه مع أسلوب القسم يُسهّم في إدراك المعنى المقصود للجملة، فإنه يمكن النظر إلى أن جملة النفي في هذا السياق إما للتأكيد على الإقسام بمواقع النجوم لعظمتها وتفخيمها عند الله عزّ وجلّ، وإما لنفي القسم بمعنى أنّ الله لا يقسم بشيء من مخلوقاته، فهي جواب لكلام مضى، ما يعني أنّ هذا الأسلوب

1- ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 17 / 223.

2 - ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، 29 / 425، 426.

يؤتى به إما لتأكيد النبا المقسم عليه، فيصير ظاهرا لا يحتاج إلى قسم، ولتعظيم المقسم به، إذ لا يحتاج بهذا إلى تفخيم، وإثما أقسم به للتأكيد، وإما أن يؤتى به لنفي القسم.

وقد يتضافر أسلوب الشرط مع أسلوب النفي ليدعمه في بلوغ المعنى الدلالي للقسم نحو قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الأعراف: 23]. جزم آدم وحواء عليهما السلام بأنهما يكونان من الخاسرين إن لم يغفر الله لهما، إما بطريق الإلهام أو الوحي، وإما بالاستدلال على العواقب بالمبادئ، وقد أكدنا جملة جواب الشرط بلام القسم ونون التوكيد، إظهارا لتحقيق الخسران استرحاما واستغفارا من الله تعالى¹. فهذه الآية تعتبر جوابها واعتذارها، لما كان منهما فقد ظلما أنفسهما بارتكاب المعصية، فهما في معرض الهلاك والخسران إن لم يغفر الله لهما لما أكلا من الشجرة².

الملاحظ أن استخدام القسم (لنكونن) كجواب للشرط يُحقق غاية آدم وحواء في إثبات الندم والتوبة، وسبق الاعتراف بعاقبة من يعصي الله عز وجلّ بجملة الشرط التي تحمل دلالة الخضوع لحقيقة الإذنب، ومن ثمّ الاستغفار دعم لهذه التوبة، فالشرط بـ(إن) يأتي مؤكدا حصول الخسران بعدم حصول المغفرة، فلولا مغفرة من الله لكانا من الخاسرين، لأن القسم التأكيدي (لنكونن) يقضي بالقطع العام الدلالي للخسارة، فلا سبيل للنجاة بعد ذلك إلا بمغفرة من الله.

إنّ هذه الأساليب المتناسقة أسهمت في توكيد المعاني وإقرارها، فـ (إن) الشرطية الداخلة على جملة النفي (لم تغفر لنا) تُؤذن بالجواب القسمي الذي ينبغي انتظاره، وتؤكد جملة الجواب (لنكونن من الخاسرين) المباينة الشديدة بين حالتيهما وقت ارتكاب المعصية وحالتيهما بعد ارتكابهما، فهما لم يمتثلا لأمر الله إذ نهاهما أن يقربا تلك الشجرة، ولما لم يستجيبا لذلك كانا ظالمين، وهذه المعصية ثابتة منهما، هذا ما تؤكد جملة القسم، لكن الذي يتغير ويتجدد هو (إن لم تغفر لنا وترحمنا)، فالجملة الفعلية تؤكد أنّ المغفرة والرحمة من الله عز وجلّ للتائبين، وتتجدد بتجدد استغفارهم وبمشيئة من الله، وهنا يتجدد دور جملة الجواب إذ تأتي جازمة وقاطعة بأنهما سيخسران إن لم يتحقق الشرط لا في تلك اللحظة ولا في المستقبل، ذلك ما يدلّ

1- ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 8/ 67.

2- عبد الكريم يونس الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، 4/ 382.

عليه جواب الشرط المؤكّد بلام القسم ونون التوكيد، فالمعنى الدلالي العام الذي نستشفّه من السياق لهذه الآية يأتي نتيجة اتّحاد الشرط والنفي والقسم.

ومن ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿قَالَ أَرَأَيْبُ أَنْتَ عَنْ ءَالِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنْتَه لَأَرْجُمَنَّكَ وَأَهْجُرُنِي مَلِيًّا﴾ [مريم:46]. قوله: لئن لم تنته لأرجمنك تهديد وتحذير عما كان عليه من العظة والتذكير، فمعناه والله لئن لم تنته عما كنت عليه من النهي عن عبادتها لأرجمنك بالحجارة وقيل باللسان، واهجري مليا بمعنى احذرنى واتركني زمنا طويلا¹، ولام القسم في قوله (لئن) موطنه للقسم، تأكيدا لكونه راجمه إن لم ينته عن كفره بألهتهم، وجملة واهجري مليا عطف على جملة لئن لم تنته لأرجمنك وذلك أنه هدده بعقوبة آجلة إن لم يقلع عن كفره وبعقوبة عاجلة وهي طرده وقطع مكالمته².

حيث تتنوّع الوسائل المؤكّدة في هذه الآية بدءا باللام الموطّئة للقسم، يليها الشرط التأكيدي بجملة النفي (لم تنته) والتي تفيد تأكيد النفي، إلى القسم وجوابه المؤكّد بنون التوكيد الثقيلة (لأرجمنك)، ثمّ العطف المؤكّد لجواب القسم (واهجري مليا)، ولكن الدور الأبرز بين هذه الوسائل المؤكّدة هو المدلول الذي تُلقني به جملة الشرط (لم تنته)، فهذه الجملة تقطع بما تقطع به اللام الموطّئة للقسم وإن الشرطية من عدم امتثال إبراهيم عليه السلام لأمر أبيه بالانتهاء عن الكفر بألهته، لأنّ استخدام هذه المؤكّدات التي تدلّ على حدّة اللهجة التي خاطب بها ابنه تهديدا وتحذيرا منه، تنبئ عن إصراره على الكفر، في حين يُصِرّ نبي الله إبراهيم عليه السلام على دعوته إلى التوحيد، فاستخدم هذه اللهجة بعد أن أيقن أنّه لن يكفّ عن احتقار آلهته؛ إذ هذا القطع الحاصل جرّ العقوبة الحاصلة له وهي جواب القسم (أرجمنك)، الذي يحمل دلالة المبالغة في التهديد المؤكّد بالجملة المعطوفة (واهجري مليا)، لنشعر من هذا أن والد إبراهيم عليه السلام اضطرّ إلى استخدام هذه الطريقة العنيفة في القسم، ليؤكد صدق ولائه لآلهته، وجدية معاقبة من يطأها بسوء أيّا كان؛ وهذا التأكيد على الحمية الثائرة للأصنام أسهم العطف في إبرازها بشكل كبير، إذ أضاف الحدث الذي تحمله الجملة الأولى وهو العقوبة الآجلة إلى

1- ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، 268/5.

2- ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 16/119-120.

الحدث الذي تحمله الجملة الثانية أي العقوبة العاجلة، ما يجعل المعنى أعمق في ذهن المتلقي ويُبرز الغاية التي يُحققها القسم.

ومن الواضح أن جملة جواب القسم تصلح لأن تكون جواباً للشرط ولهذا حُذِف جواب الشرط، فجملة (أرجمنك) تفي بالعرض، وهذا الاكتفاء هو استعمال حيوي فقد جاء الشرط بـ(إن) والتي تُفيد أنّ ما حدث غير متوقّع الحدوث مع أن كفر إبراهيم عليه السلام بالأصنام قد صدر منه، فهذا الاستعمال للشرط فيه تعجيب من حال عدم الانتهاء، ما يعني أنه كان يتوقّع أن ينتهي ويعبد الأصنام مثله، وهنا يتجلى دور النفي بـ(لم) الذي قطع وجزم بوقوع الحدث، ليكون جواب الشرط هو جواب القسم الذي نال العناية من خلال القطع بضرورة الرجم، وذلك يؤكّد على حقيقة التهديد وشدّته، ويدفع ذهن المتلقي للتركيز على معنى الجواب ومدى فظاعته، إذ يحمل مجموعة من المدلولات التي تجعل المتلقي يُدرك شدّة الغضب الذي انتاب والد إبراهيم عليه السلام، فمعنى لأرجمنك "لأرمينك بلساني، يريد الشتم والدم، ومنه الرجم المرمي باللعن، أو لأقتلنك، من رجم الزاني، أو لأطردنك، رمياً بالحجارة وأصل الرجم: الرمي بالرجام"¹. لنلاحظ من هذا الشحن الحيوي للجمل تأثيراً انفعالياً يعمل على بلوغ عمق الإحساس الباطن لصاحب الخطاب، وما ذاك إلا أن الأسلوب القرآني ينتقي أخير الأساليب ويوظف أدقّ التراكيب التي تُحرّك الذهن المتلقي ليتفاعل مع الخطاب ويشارك بكيانه في تحديد الصواب، فتوجيه الخطاب بمختلف المواد اللغوية يُؤدّي إلى خلق الدلالة الموحّدة للنص.

ولا بدّ من أن نشير إلى أهمية السياق في هذه النماذج، لأنّ أسلوب القسم الذي يبرز بوصفه بسيطاً أسلوبياً غايةً التأكيد، وحمل المخاطب على التصديق، يتوجّه عن دلالاته الرئيسية بحسب مقتضيات السياق، ليشمل مجموعة من الإيحاءات كالتحدّي والتعجّب والتهديد والتطلّع التي تحقّق مناسبة أو مفارقة في المعنى، وتمتدّ قرينة السياق من اللغة إلى مجموعة كبيرة من القرائن، تتعلّق بالجانب النفسي لكلّ من الملقى والمتلقي، والعرف الاجتماعي لأصحاب الخطاب، وكذلك البيئة المصاحبة لظروف الخطاب.

1 - ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير: 20/3.

4- أسلوب الالتفات:

لأنّ في أسلوب الالتفات تجديدا للمعنى بعينه وتلافيا من تكرار الأسلوب الواحد عدّة مرات، اهتمّت به العرب في كلامها، كي لا يملّ السامع من إعادة أسلوب بعينه، قال السكاكي في "مفتاح العلوم" بعد أن ذكر استكثار العرب منه: «أفترأهم يحسنون قرى الأشباح¹ فيخالفون فيه بين لون ولون، وطعم وطعم ولا يحسنون قرى الأرواح فلا يخالفون فيه بين أسلوب وأسلوب وإيراد وإيراد»²، لذلك كان اعتناؤهم بهذا القرى أكثر واهتمامهم فيه أوفر، لأنّ نقل الكلام من أسلوب لآخر يُطري أذن السامع. وقد ذكر الزركشي في برهانه أن للالتفات فوائد عامة وخاصة فمن العامة التفنن والانتقال من أسلوب إلى آخر. لما في ذلك من تنشيط السامع واستجلاب صفائه واتّساع مجاري الكلام وتسهيل الوزن والقافية.

وقال البيانيون: إنّ الكلام إذا جاء على أسلوب واحد، وطال حسن تغيير الطريقة. ونازعهم القاضي شمس الدين بن الجوزي وقال: الظاهر أن مجرد هذا لا يكفي في المناسبة فإننا رأينا كلاما أطول في هذا والأسلوب محفوظ قال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ﴾ إلى أن ذكر عشرة أصناف وختم بـ ﴿وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ﴾ [الأحزاب:35]، ولم يغير الأسلوب وإنما المناسبة أن الإنسان كثير التقلب وقلبه بين إصبعين من أصابع الرحمن، ويقلبه كيف يشاء فإنه يكون غائبا فيحضر بكلمة واحدة وآخر يكون حاضرا فيغيب، فالله تعالى لما قال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ تنبه السامع وحضر قلبه فقال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾³.

فإنّ الالتفات يدلّ عليه حكم العقل، فيتنبّه السامع ويحضر القلب ويشرك المستمع في الخطاب، واستقدامه في الخطاب القرآني لا يكون إلا لغرض مقصود، ما يعكس المنطق البناء لهذا الخطاب لأنه يُؤلّي أهمية كبيرة لتفاعل المتلقي، فالاهتمام بما يُوجبه العقل وتقضي به المصلحة البشرية يدلّ على أن المنطق القرآني هو منطق ينطلق من منهجية تطرح الأسباب وتقدم

1- القرى = ما يُقدّم للضيف، ينظر: لويس معلوف، المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1984، الطبعة: 27، ص: 626.

2- السكاكي، مفتاح العلوم، 86/1.

3- ينظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن: 326/3.

البراهين لأجل بلوغ نتيجة وظيفية وغاية تتفق مع مصلحة البشر بعيدا عن التكلف، لا منطق فلسفي جاف تكون مقدماته الطويلة وبراهينه المعقدة حائلا دون النتائج المفيدة.

وقد ذكر الزركشي أن للالتفات في القرآن الكريم عديد من الفوائد الخاصة التي تختلف باختلاف محاله ومواقع الكلام فيه على ما يقصده المتكلم.

فمنها: قصد تعظيم شأن المخاطب، كما في قول الله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة:02] فإن العبد إذا افتتح حمد مولاه بقوله: [الحمد لله] الدال على اختصاصه بالحمد وجد من نفسه التحرك للإقبال عليه سبحانه، فإذا انتقل إلى قوله: {رَبِّ الْعَالَمِينَ} الدال على ربوبيته لجميعهم قوى تحركه، فإذا قال: ﴿الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ﴾ [الفاتحة:03] الدال على أنه منعم بأنواع النعم جليلها وحقيرها تزايد التحرك عنده فإذا وصل لـ ﴿مَلِكٍ يَوْمَ الدِّينِ﴾ [الفاتحة:04] وهو خاتمة الصفات الدالة على أنه مالك الأمر يوم الجزاء، فيتأهب قربه وتيقن الإقبال عليه بتخصيصه بغاية الخضوع والاستعانة في المهمات¹.

وهذا الالتفات جار على التدرج قصد ترتيب الأفكار في ذهن المتلقي بشكل يساهم في تمكينه من الربط بينها، ضمن حلقة من المعاني تبلغ به نتيجة مآلها الهداية والخلاص، فمن الواضح أن حمد الله عز وجل يسلك بنا إلى تعظيمه ولما كانت هذه الصراط رغم وضوحها، حفية بالمزلق كان الالتفات للمتكلم يريد الهداية من الله عز وجل ويرجوه الإعانة عليها، فسورة الفاتحة سورة عظيمة سقت مساق التعظيم لله عز وجل والكشف عن حاجة البشر الدائمة له، وقد أتى أسلوب الالتفات ليكون فيها معنى التعظيم والحمد والاستعانة من خلال التأمل وإعمال الفكر.

ومن فوائد الالتفات التنبيه على ما حقّ الكلام أن يكون واردا عليه، كقوله تعالى: ﴿وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [يس:22]. أصل الكلام: [وما لكم لا تعبدون الذي فطركم] ولكنه أبرز الكلام في معرض المناصحة لنفسه وهو يريد مناصحتهم ليتلطف بهم ويريهم أنه لا يريد لهم إلا ما يريد لنفسه ثم لما انقضى غرضه من ذلك قال: ﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾

ليدل على ما كان من أصل الكلام ومقتضيا له ثم ساقه هذا المساق إلى أن قال: ﴿إِنِّي ءَأْمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُونَ﴾ [يس: 25].¹

إنّ هذه الفائدة للالتفات تعكس مجازاة الخصم من أصول المنطق القرآني حيث أن إخراج الخطاب بمعرض النصح للذات وهو في الحقيقة نصح للغير يدلّ على مراعاة المخاطب والتلطف به حتى يعقل، فإثبات وحدانية الله تعالى ووجوده والردّ على الباطل الذي يتمسك به الكافرون والجاحدون، كان بالالتفات إلى المتكلم وجعله قدوة يُحتذى بها، وفي ذلك استنهاض لعقول المستمعين وفيه عبرة وتأمل.

ومن فوائد الالتفات أيضا قصد المبالغة، كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَّتِ بِكُمْ﴾ [يونس: 22]. كأنه يذكر لغيرهم حالهم ليتعجب منها، ويستدعي منه الإنكار والتقيح، لها إشارة منه على سبيل المبالغة، إلى أن ما يعتمدونه بعد الإنجاء من البغي في الأرض بغير الحقّ مما ينكر ويقبح.²

وهذه الفائدة من الالتفات تعكس خاصية ضرب الأمثال للاقتداء بأمم أخرى، وفيه استنكار بالغ للعصيان بعد رحمة الله عز وجل، كما يضع هذا الالتفات بين أيدينا نموذج الفعل القبيح والمنكر، أي العصيان بعد الإنجاء، ويصور لنا القدرة الإلهية الرهيبة على إهلاك الناس، ومع ذلك ينجيهم ورغم ذلك فإنهم يبغون. إنّ ممّا لا يقبله عقل عاقل أن يعود الإنسان لأسباب غضب الله عز وجلّ عليه. فالمنطق القرآني يُراعي الهدف الأساسي من الخطاب وهو النفع والصالح للإنسان.

وقد ذكر الزركشي من فوائد الالتفات أيضا قصد الدلالة على الاختصاص، كقوله: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتَثِيرُ سَحابًا فَيَسُقِنَهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾ [فاطر: 09].

فإنّه لما كان سوق السحاب إلى البلد الميت، وإحياء الأرض بعد موتها بالمطر دالا على القدرة الباهرة التي لا يقدر عليها غيره، عدل عن لفظ الغيبة إلى التكلّم لأنّه أدخل في

1- الزركشي، البرهان في علوم القرآن: 328/3.

2- المصدر نفسه: 329/3 .

الاختصاص وأدل عليه: [سقنا] و [أحيينا]¹. لأن الاستدلال من أهم أصول المنطق في الخطاب القرآني، والاستدلال بالالتفات يعمل على تنشيط فكر السامع ليحلل الدلالات ويحيلها قناعات راسخة، إن الذي اقتضى العدول عن لفظ الغيبة إلى التكلم لأنه أدخل في الاختصاص ودل عليه: "سقنا" و"أحيينا" هو أن ذلك يُوحى بأن لا أحد يجب أن ينسب إليه إنزال الأمطار، وإنبات النبات غير الله عز وجل، فهذه الدلائل الكونية أكثر إقناعاً للمتلقى لأنها ترتبط بمحيطه وعالمه المحسوس.

وللاستدلال بالالتفات قصد الاهتمام، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿١٢﴾﴾ [فصلت:11،12]. فعدل عن الغيبة في [قضاهن] و [أوحى] إلى التكلم في [وزينا السماء الدنيا] للاهتمام بالإخبار عن نفسه فإنه تعالى جعل الكواكب في سماء الدنيا للزينة، والحفظ وذلك لأن طائفة اعتقدت في النجوم أنها ليست في سماء الدنيا، أنها ليست حفظاً ولا رجوماً فعدل إلى التكلم والإخبار عن ذلك لكونه مهما من مهمات الاعتقاد ولتكذيب الفرقة المعتقدة بطلانه². لأن العدول عن الغيبة في "قضاهن"، "أوحى" إلى التكلم في "وزينا السماء الدنيا" يُصور قدرة الله عز وجل واستجابات الأرض والسموات لأمره، ويبطل المعتقدات الباطلة، ويوضح تعدد الدلائل الكونية على وحدانية الله عز وجل، كما أن الحديث عن تزيين السماء الدنيا يدل على كثرة خصائصها وسماتها الواضحة، فالالتفات إلى التكلم "زيننا" تعني كل ما قد جعل الله في السماء الدنيا من الكواكب التي تجعلها زاهية وتجعل الناس مستأنسين بها.

ومن فوائد الالتفات التي ذكرها الزركشي قصد التوبيخ، كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا ﴿٨٨﴾ لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا﴾ [مریم: 89].

1- الزركشي، البرهان في علوم القرآن: 329/3.

2-المصدر نفسه: 330/3.

عدل عن الغيبة إلى الخطاب للدلالة على أن قائل مثل قولهم ينبغي أن يكون موبّخاً ومنكراً عليه، ولما أراد توبيخهم على هذا أخبر عنه بالحضور، فقال: {لَقَدْ جِئْتُمْ} لأن توبيخ الحاضر أبلغ في الإهانة له¹.

وهذا يوضح الفرق بين المنطق القرآني ومنطق الفلاسفة، فمنطق الفلاسفة لا يهتم بالانتقاء، فهو خطاب مباشر لا يلمس الشعور، واللغة في هذا المضمار ما هي إلا وسيلة لمخاطبة العقل مباشرة. أما المنطق القرآني فهو يُعطي الخطاب جمالية مميزة، تهتم بالفروق الدقيقة بين المفردات، ذاك أنه يُعنى بالاعتبارات الوجدانية.

وهناك أساليب غير التي ذكرنا كأسلوب الأمر والنهي والإيجاز والإطناب والتضمين والفصل والوصل وغيرها مما يضيفي على لغة الخطاب القرآني جمالية تُميز منطقها، إلا أننا اقتصرنا على ما سبق تمثيلاً لا تفصيلاً، واكتفينا ببعض النماذج حسب ما اقتضاه المقام.

ب- نماذج من البيان:

1- التوجيه المنطقي للكناية في القرآن الكريم:

تتجه دراسة الدلالة المجازية في القرآن من خلال العلاقة بين الدال والمدلول، وارتباطهما بالسياق العام للآيات، لأداء المعاني الدينية، وإنّ أيّ إجراء بلاغي، يفصل الصورة عن سياقها، يُضرب بفهم الصورة القرآنية وما فيها من إعجاز في التعبير والتصوير، ووحدة وانسجام وتناسق مع السياق، والغرض الديني المقصود من التصوير، وهذا ينطبق على دراسة التشبيه والاستعارة كما ينطبق أيضاً على «المجاز العقلي» القائم على علاقة إسنادية ملحوظة في التعبير²، فقوله سبحانه وتعالى: «عَيْشَةٌ رَاضِيَةٌ» [القارعة:7] يقوم الإسناد المكوّن من الدال والمدلول في رسم صورة بديلة عن الإسناد الحقيقي «عيشة مرضية» للإيجاء بالرضا الملازم للعيشة، والمتحدّ بها، وكأنّ العيشة والرضا أصبحا شيئاً واحداً، لا ينفصلان. بخلاف التعبير ب «عيشة مرضية» فإن الرضا يبدو منفصلاً عنها، ومحدوداً. وفي قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّأَنَهَرَ جَرِيًّا مِنْ تَحْتِهِمْ﴾ [الأنعام:06] نلاحظ أن إدراك المدلول «المياه» يتمّ من خلال إسناد الجري للدال اللأَنَهَرَ ولكن العلاقة قوية بين الدال والمدلول في الذهن، لما بينهما من التجاور والارتباط، والتعبير القرآني

1- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 3/330.

2- ينظر: عبد السلام أحمد الراغب، وظيفة الصورة الفنية في القرآن، ص:77.

يستغلّ هذا الارتباط بين الاثنين، للإيحاء بأنّ الأثمار كلّها تفيض مياها وخصبا ونماء¹. وهذا يجري على الكناية فهي من الصور البلاغية التي تقوم على ثنائية الدال والمدلول، يقول عبد القاهر الجرجاني في تعريفها: «أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فيوميء به إليه، ويجعله دليلا عليه»².

وقد كثر التصوير بالكناية في القرآن الكريم للتعبير عن الكثير من المعاني المذكورة. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ۝ يَوْمَ تَرَوُنَّهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمَلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَرَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾ [الحج:01، 02].

والذهول: نسيان ما من شأنه أن لا ينسى، فذكر لفظ الذهول هنا دون النسيان لأنّه أدلّ على شدة التشاغل. وشفقة الأم على الابن أشدّ من شفقة الأب، فشفتها على الرضيع أشدّ من شفقتها على غيره. وكل ذلك يدلّ بدلالة الأولى على ذهول غيرها من النساء والرجال. وقد حصل من هذه الكناية دلالة على جميع لوازم شدة الهول، وليس يلزم في الكناية أن يصرّح بجميع اللوازم لأنّ دلالة الكناية عقلية وليست لفظية. وقد أريد ذهول كلّ ذي علقٍ نفيسٍ عن علقه على طريقة الكناية³.

فالصورة المكنية تعمل على تصوير مشهد غيبي ليوم القيامة بمشهد الزلزال العنيف، الذي يبعث على الدهشة في الغالب، فكيف إذا كان زلزال يوم القيامة، وما نلاحظه هو أنّ هذه الكناية تبعث على تصوير الحالة النفسية العصبية للناس يومئذ، فإنّ التعبير بالمرضع والحامل يمثّل هول المشهد، وذاك لأنّ منطق الخطاب القرآني يهتمّ بوصف الحالة النفسية للمخاطبين ويؤلّي أهمية للوجدان البشري بأدقّ التعابير وأقربها إلى طبيعته الإنسانية.

1- عبد السلام أحمد الراغب، وظيفة الصورة الفنية في القرآن، ص:77.

2- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 66/1.

3- ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 189/17.

وتعبّر الكناية عن كثير من المعاني التي تعكس دلائل مرتبطة بمنطق الإنسان الفطري، فالعقل السليم لا يقبل أن يكون خالقه محتاجا للوسائل الحياتية اليومية نحو وصف عيسى وأمه مريم عليهما السلام: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ ۗ أَنْظِرْ كَيْفَ نَبِيٍّ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظِرْ أَنِّي يُؤْفَكُونَ﴾ [المائدة: 75]، لأن أكلهما الطعام كناية عن حاجتهما لما يحتاجه الإنسان الضعيف وما يسببه أكل الطعام من فضلات لإثبات بشرية عيسى عليه السلام، ونفي الألوهية المزعومة عنه، ولكن الكناية لا تمنع أيضا من إرادة المعنى الأصلي. يقول الزمخشري في تفسيره للآية: «... ثم صرّح بعدهما عما نسب إليهما في قوله: كانا يأكلان الطعام لأن من احتاج إلى الاغتذاء بالطعام، وما يتبعه من الهضم والنقض لم يكن إلا جسما مركبا من عظم ولحم ... كبقية الأجسام»¹.

إن هذه الكناية تحمل تشبيها لمن آخذ من بشر يحتاج إلى متطلبات الحياة اليومية إليها، لأن دلائل الخطاب القرآني وحججه تتماشى والمنطق الفطري الذي يستوعبه عامة الناس، وكثيرا ما يؤتى بالصورة الكنائية في الخطاب القرآني لقصد المبالغة في التشنيع كقوله تعالى حكاية عن اليهود: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: 64]. فإن الغل كناية عن البخل كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسِطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الإسراء: 29] لأن جماعة كانوا متمولين فكذبوا النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فكفَّ اللهُ عنهم ما أعطاهم وهو سبب نزولها، وقوله: {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} كناية عن كرمه وثني اليد وإن أفردت في أول الآية ليكون أبلغ في السخاء والجود².

والذي نلاحظه هو أن المنطق القرآني يعمل على توجيه الكناية بحيث إن الكناية عن كرم الله عز وجلّ بعبارة: "بل يدها مبسوطتان" تتفق والفهم البشري الذي يقرن الكرم بما تبذله اليد من إنفاق.

1- الزمخشري، الكشاف، 635/1.

2- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 308/2.

كما أن من أسباب الكناية في القرآن الكريم التنبيه على مصيره كقوله تعالى: ﴿سَيَصِلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ [المسد: 03] أي: جهنمي مصيره إلى اللهب وكقوله: ﴿حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ [المسد: 04] أي: نامة ومصيرها إلى أن تكون حطبا لجهنم¹.

وفي هذه الكناية يتجلى لنا التوجيه المنطقي للبلاغة القرآنية عن طريق التصوير، فلا يكاد يقع في جهنم أبو لهب فقط بل كل من اتصف بصفات الجهنمي، وكل من اتصف بالنميمة، وإن هذه الكناية تحمل صورة عن تأسيس المجتمع أي الزوجين وما يجب أن يتصفا به. وذلك أن منطلق القرآن جارٍ على هدف بناء مجتمع سليم، ويخاطب طبقات الناس كلهم على اختلاف مداركهم وثقافتهم، فلكل أسلوب بلاغي أو تصوير فائدة تُستقى منه.

«قال بدر الدين بن مالك في المصباح إنما يعدل عن التصريح إلى الكناية لنكتة كالإيضاح، أو بيان حال الموصوف أو مقدار حاله أو القصد إلى المدح أو الذم أو الإختصار أو الستر أو الصيانة أو التعمية والإلغاز أو التعبير عن الصعب بالسهل أو عن المعنى القبيح باللفظ الحسن»².

ومن الكناية التي تصوّر شناعة فعل أهل الكتاب حين أعرضوا عن كتاب الله ونبذوه وراء ظهورهم في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَأَشْرَوْا بِهِ تَمَنَّا قَلِيلًا فَبُئِسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾ [آل عمران: 187]، وقد تضمن سياق السورة الكثير من أفعال أهل الكتاب وأقوالهم - وبخاصة اليهود - وأبرز هذه الأفعال والأقوال كتمانهم للحق الذي يعلمونه، ولبسه بالباطل، لإحداث البلبلة والاضطراب في مفهوم الدين، وفي صحة الإسلام، وفي وحدة الأسس والمبادئ بينه وبين الأديان قبله، وفي تصديقه لها وتصديقها له³.

فالصورة المكنية في هذا السياق "فنبذوه وراء ظهورهم" تصوّر لنا هذا الموقف الشنيع وتوضّح غلاظة العهد عند الله عزّ وجلّ، حيث جاء هذا المشهد متحرّكا مقبّحا لحالهم، وقد فعلوا هذه الفعلة ابتغاء ثمن قليل ومصلحة دنيئة "فبئس ما يشترون". والخطاب القرآني يُقدّم لنا من خلال ذلك نموذجا للتجارة الراجحة لحياة الإنسان، ذاك أنه يُراعي ما يتطلّع إليه المتلقّي وهو

1- ينظر: المصدر السابق، 308/2.

2- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 130/2.

3- ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، 25/2.

الربح في هذه الحياة، لذلك فإن الصورة البلاغية القرآنية تحتكم إلى معايير عقلية تعكس توجيه المنطق لها. فكثيراً ما يُعبّر في القرآن الكريم عن القضايا التي يكون فيها الإنسان راجحاً أو خاسراً بفعل الشراء، لأنه أقرب إلى فهم العقل لمسائل الربح والخسارة والمعاملات التي تتضمنها كالاتبدال، وذلك عن طريق التصوير بالكناية، كقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [البقرة: 16].

لأن فعل الشراء في هذه الآية وإن كان ذهنياً يُقرّب المعنى الحسي أكثر ما يكون، ويُصور ضلال هؤلاء المشترين، فالإنسان حين يشتري السلعة الفاسدة يكون خاسراً لا محال، فكيف إذا استبدل الضلالة بالهدى، وإذا فكرنا في فعل "الشراء" يتسارع إلى الذهن جميع نتائج هذا الفعل الذي يتطلب بائعاً وسلعة ومشترياً لينتقي منها الربح المراد من الصورة المتخيّلة. فبمقدار ما يتم التوافق الدقيق بين نتيجة الربح أو الخسارة في الذهن وفعل الشراء المصور له، يهتدي العقل السليم إلى أن الربح يكون باتباع الهدى من خلال منطق يقدم صورة بلاغية موجهة بأدلة عقلية بارعة، تبعث انجذاباً داخل النفس الإنسانية لهذه التصورات.

يقول الزمخشري لما في هذه الصورة المكنية من ملامسة الخيال: «فإن قلت: هب أن شراء الضلالة بالهدى وقع مجازاً في معنى الاستبدال، فما معنى ذكر الربح والتجارة كأن ثمة مبيعة على الحقيقة؟ قلت: هذا من الصنعة البديعة التي تبلغ بالمجاز الذروة العليا، وهو أن تساق كلمة مساق المجاز، ثم تقفى بأشكالها وأحوالها إذا تلاحقن لم تر كلاماً أحسن منه ديباجة وأكثر ماء ورونقا وهو المجاز المرشح»¹.

وهناك مواضع أخرى تكررت فيها هذه الصورة المكنية، كقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ [البقرة: 175]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلْقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [آل عمران: 177].

والهدف من تكرار هذه الصورة هو إقامة نتيجة قطعية لصفقة الشراء الخاسر، وإن هذه النتيجة لتنطوي على خسارة فادحة لأولئك الذين أخطأوا الشراء بمقدار ما تنطوي عليه من الربح العظيم لأولئك الذين أحسنوا الاختيار، حيث نجد "صورة الشراء" الحسية في شكلها الآخر وهو الشراء الرابع عند الحديث عن المؤمنين، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِآنَ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْفُرْقَانِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِيَعْيِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: 111].

وهذه الصورة الرابعة تقابل الصورة الخاسرة، فإن المنطق القرآني يستدعي تبيان الشراء الرابع للفصل بينه وبين الشراء الخاسر كي يميّز الإنسان أي صفقة يختار، وإن هدف القرآن وغايته ربح الإنسان لذلك بين له سبل الربح الحقيقي الذي توحى به هذه الكناية، بل وفي سائر صوره وأساليبه البلاغية.

وكثيرا ما نجد ارتباطا بين مصطلحي الكناية والتعريض، قال السبكي في كتاب الإغريض في الفرق بين الكناية والتعريض الكناية لفظ استعمال في معناه مرادا منه لازم المعنى فهي بحسب استعمال اللفظ في المعنى حقيقة والتجوّز في إرادة إفادة ما لم يوضع له، وأما التعريض فهو لفظ أُستعمل في معناه للتلويح بغيره، كما في قصة إبراهيم عليه السلام مع قومه في قوله تعالى: ﴿قَالُوا ءَأَنْتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ [الأنبياء: 62-63] نسب الفعل إلى كبير الأصنام المتخذة آلهة، كأنه غضب أن تعبد الصغار معه تلويحا لعبادها بأنّها لا تصلح أن تكون آلهة لما يعلمون إذا نظروا بعقولهم من عجز كبيرها عن ذلك الفعل، والإله لا يكون عاجزا، فهو حقيقة أبدا¹. فالتعريض بذلك يعني التوسّع في الدلالة، بحيث يصبح للكلام دلالات عميقة، ومن التعريض في القرآن الكريم تعريض من الهدهد بسليمان -عليه السلام- ، فلقد كان من سليمان نبي الله الكريم ما يشبه الإدلال بعلمه وملكه ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ [النمل: 16]، وتبع ذلك قوله تعالى:

1- ينظر: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 2/132.

﴿وَحِشْرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودَهُ مِنْ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ [النمل: 17]، هنا ساق الله إليه العظة، وتبته إلى ما في العلم والملك من عرض الفتنة، وكانت البداية حين مرّ بجيشه على واد النمل، ولقنته النملة درسا في حسن الرعية، والحفاظ على الرعية، ﴿حَقَّ إِذَا أَنْتَ عَلَى وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمَلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النمل: 18]، ليست العبرة بسعة الملك، وإنما العبرة بتأدية الأمانة، والوفاء بالمسؤولية. لقد غفل سليمان وأعوانه وجنده عن الضعفاء من خلق الله، غفلة توشك أن تهجم به وبهم على أمر جلل تحطيم أمة من الأمم أمثالهم، وهم لا يشعرون. إلا أن حديث النملة جعل المشهد يتحوّل من عرض عليه: ﴿وَحِشْرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودَهُ مِنْ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ [النمل: 17]¹، إلى أن تفقد الطير، وكان من نتائج التفقد أن اكتشف غياب الهدهد: ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهَدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾ [النمل: 20]، إلا أن نبي الله عز وجل قد أصدر الحكم على الهدهد وهو غائب: ﴿لَأَعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَنِ مُبِينٍ﴾ [النمل: 21]، فهو حكم دري قاس في حق غائب لا يدري ما حقيقة غيابه، لولا أن استدرك بتقديم الهدهد لمبرر قويّ يستحقّ العفو، وهذا في حدّ ذاته تعريض بمكانة الهدهد عند سليمان عليه السلام، وما يؤكّد ذلك هو الحجّة التي قدّمها لسليمان بقوله: ﴿فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تَحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ﴾ [النمل: 22] فهذا الخبر يبدو حجّة دامغة وبليلة للملك سليمان، وكأنّ مهمّة الهدهد هي الحجيء بالأخبار على وجه السرعة، أما الخبر الذي جاء به هو: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [النمل: 23]، والهدهد بهذا يعرض مسائل ثلاث: (وجدت امرأة تملكهم)، (وأوتيت من كلّ شيء)، (ولها عرش عظيم)، وهكذا يعرض لسليمان بأنّه ليس الملك الوحيد فيما ورثه من ملك، ولا فيما أوتيه من دنيا، فهناك امرأة -وليس رجالا- مشرّكة وليست مؤمنة تملك قومها. قال (تملكهم) وليس تحكمهم فقط، ولها عرش عظيم.²

1- إبراهيم محمد عبد الله الخولي، التعريض في القرآن الكريم، 56/1.

2- المرجع نفسه، 57/1.

إن الإدراك الذي يصحبنا من خلال هذه المشاهد التصويرية في القرآن الكريم، يُوحى بأن التوجيه المنطقي لها هو ما قد ترك آثارا في ذلك النوع من التصوير الذي جعل من الصورة البيانية مشهدا حيا شاخصا. ملك يُكلّم الحيوانات وتكلّمه، ويتجاوز ذلك الأمر المعجز في حد ذاته حدود الكلام العادي إلى الكلام البلاغي وما يحمله من كناية وتعريض. إن هذا يضيف على منطق الخطاب القرآني خصوصية حتمية، لا على مبادئ القياس والبرهان أو مبادئ الحجاج التي ترتبط بالاستدلال فحسب، بل على التراكيب اللغوية أيضا، وعلى الأفكار المعنوية والتصورات التي تطرحها.

وهو ما يُمكننا من اعتبار المنطق القرآني أنموذجا مثاليا متّجها نحو غاياته الهادفة. حيث نلمس أن هذا المنطق وطيد الصلة بالجوانب النفسية والروحية للإنسان، وذاك ما يُفعل الخطاب ويجعله مؤثرا في المتلقي. إن الإنسان يدرك أن الحيوان يعبر عن حالاته الانفعالية بأصواته الخاصة، والحالات الانفعالية للحيوان لا تعدو كونها غريزية، لكن الخطاب القرآني قد بين أن للحيوان انفعالات تتميز بانطباعات خاصّة وتحمل عواطف تتأثر. ولا شك أنه منطق يربط بين العقل والقلب، فإن تعريض الهدهد بنبي الله عليه السلام ينبئ عن وجود شعور حاد مكّنه من إخراج هذه الصورة البلاغية التعريضية، لأن الشعور العميق يُساهم في التعبير العميق. واستعمال الكناية أو التعريض يعين السامع على سهولة التصوّر لا سيما أن عندما ينقله إلى ذهنه فإنما يبعث به مشهدا شاخصا. وهذا التعامل الذكي ناشئ من المنطق الذي يُراعي الجوانب الوجدانية للمتلقّي، وبذلك يسمح لفكره بالاشتغال بقيمة الصورة البلاغية وقدرتها على الإفهام.

2- التوجيه المنطقي للاستعارة في القرآن الكريم:

تعمل الصورة البلاغية بالاستعارة في الخطاب القرآني على تحويل المعاني المجردة إلى مشاهد يهضمها العقل ويدركها الشعور، لتحقق وظيفتها الفكرية والدينية، لأن الخطاب القرآني قد جعل من التصوير فناً يُحيل المعنى إلى صورة محسوسة يستوعبها العقل والقلب. وليست الألفاظ المستعارة في القرآن تلك الألفاظ التي لا تدلّ إلا على المعنى، بل هي مجموعة من الصور والألوان التي تقودنا إلى الحقيقة بمنطق فطري يتعانق فيه الفكر مع الوجدان.

ومن أمثلة ذلك قول الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ۗ﴾ [الإسراء: 23-24].

وخفض الجناح تمثيل للرفق والتواضع بحال الطائر إذا أراد أن ينحط للوقوع خفض جناحه يريد الدنو أو الذي يتهيأ لحضن فراخه. وفي ضمن هذه التمثيلية استعارة مكنية، والجناح تخييل. وقد شاعت هذه التمثيلية حتى صارت كالمثل في التواضع واللين في المعاملة. و ضد ذلك رفع الجناح تمثيل للجفاء والشدّة¹. وهذا التعبير للرفق في معاملة الوالدين، وأخذهما باللين والرفقة، والصلة واقعة بين الجناح بمعنى جانب الإنسان وبين الذلّ، إذ إن هذا الجانب هو مظهر الغطرسة حين يشمخ المرء بأنفه، ومظهر التواضع حين يتطامن، وقد أجازت هذه الصلة إضافة الجناح للذلّ لا على معنى الملكية، فلسنا بحاجة إلى تشبيه الذلّ بطائر نستعير جناحه، ولكننا بحاجة إلى استعارة الجناح للجانب، وجمال ذلك هنا في أن اختيار كلمة الجناح في هذا الموضع يوحي بما ينبغي أن يُظللّ به الابن أباه من رعاية وحب، كما يُظللّ الطائر صغار فراخه².

إن هذه الاستعارة مبنية على وفرة الإفادة لأنّ الدلالة الوضعية التركيبية لجناح الطائر في الكلام العربي تُوحي بالعضو الذي يطير به أو يُظللّ به صغاره، والخطاب القرآني قد استعار لفظ الجناح للتعبير عن دلالة بلاغية تُوحي بالخفض حبا ورعاية، وكأنّ جانب الإنسان جناح طائر يستدعي خفضه للوالدين. وهذه الدلالة تفتح للخيال فسحة كبرى تؤثر في إيضاح المراد، وهذه الفسحة هي ما يحتاجها العقل لاستبيان حاجة الوالدين الكبارين للرعاية. فهي استعارة قد ضُربت ببراعة فائقة حوّلت المعنى المجرد إلى صورة حيّة محسوسة، تدلّ على محاكاة الخطاب القرآني للمعاني الإنسانية من خلال تصوير مشاهد حيّة نلمس من خلالها المنطق الهادف للخطاب القرآني، فأن يكون عطف الطائر على صغاره بخفض جناحه أنموذجا يُقتدى به يُؤلّد نتيجة الاعتبار، لأنّ الحجّة في ذلك أنّ الإنسان كان بدوره صغيرا يُخفّض له الجناح كفراخ الطائر.

1- ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 83/14.

2- ينظر: أحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، ص: 170.

ومن أمثلة الاستعارة الفخمة في القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ [مريم: 04].

فهي استعارة حسّي لحسّي بوجه لحسي، فإنّ المستعار منه هو النار والمستعار له هو الشيب، والوجه هو الانبساط، فالطرفان حسيّان والوجه أيضا حسّي، وهو استعارة بالكناية لآته ذكر التشبيه وذكر المشبه وذكر المشبه به مع لازم من لوازم المشبه به وهو الاشتعال¹.

إنّ إسناد الفعل "اشتعل" إلى الرأس بينما يكون الشيب في الشعر يحقق مقصد الاستعارة أي للشيب، لأنّ الشعر يكون في الرأس، غير أنّ تصوير الاشتعال في الرأس يمنح الخيال مجالا لتصور اشتعال الرأس، وبالتالي استحضار صورة الشيخ الكبير.

ومن أنواع الاستعارة التي ذكرت في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ﴾ [الذاريات: 41]. وهي استعارة حسي لحسي بوجه عقلي، فالمستعار له الريح والمستعار منه المرأة، وهما حسيان والوجه المنع من ظهور النتيجة، والأثر وهو عقلي، وهو أيضا استعارة بالكناية².

فإنّ لهذا التصوير الحسي طابع التشخيص حيث جعل صفة العقم من المرأة صفة للريح التي لا تنقل اللوائح، ولا تنقل السحب الممطرة وبالتالي لا تساهم في إنبات النبات، فهي تماما كالمرأة التي لا تلد، وهذه الاستعارة تُحرّك العقل لاستنباط وجه الشبه من خلال الظواهر الكونية، حيث نلمس من ذلك توجيه المنطق للصورة البلاغية من خلال إحداث مقارنة فكرية متحرّكة، تُحرّك ذهن المتلقي فيتجاوب مع الحقائق التي تُلقى بها.

ومن الاستعارة في القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿قَالُوا يَنْوِيلُنَا مِنْ بَعْثِنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ﴾ [يس: 52]. وهي استعارة معقول لمعقول، فالرقاد مستعار للموت، وهما أمران معقولان، والوجه عدم ظهور الأفعال وهو عقلي، والاستعارة تصريحية لكون المشبه به مذكورا³.

1- ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 441/3.

2- ينظر: المصدر نفسه، 441/3.

3- ينظر: المصدر نفسه، 442/3.

إن الخطاب القرآني يطرح للمتلقّي حقائق الحياة، لأن هدفه ليس الأثر الآني، وإنما الأثر الأزلي لهذا كان للصورة القرآنية طابع روحي خاص يخاطب الناس كافة، حيث يُستنبط من التشبيه بالرفاد: سكون الإنسان بشكل تام، وذلك أن نوم الإنسان لا يكون إلا والليل ساكن قد خيم هدوءه، فهذه الاستعارة تُصور فزع الإنسان بعد هدوئه كهدوء النائم. لأن تشبيه الأمر المعقول بأمر معقول يشدّ انتباه السامع، ويُقرّب له الصورة، فليس أقرب للموت من النوم شبيهه. والاستدلال على الموت بالرفاد يدفع الذهن لمعرفة علاقات المشابهة فالنوم يقابله الاستيقاظ، والموت يقابله الإحياء. فإذا انكشفت الصورة للمتلقّي تحقّق التأثير فيه.

حيث تتميز الصورة القرآنية عن غيرها من الصور الأدبية، أنها تثير الشعور الديني إلى جانب الشعور الإنساني، فهي تمزّ أعماق الإنسان لتوقظه على حقائق الحياة والوجود، والإنسان، وتثيره من خلال المشاهد المعروضة والصور المشخّصة، والنماذج الإنسانية المرسومة، والأحداث الواقعة، والقصص الماضية، ومشاهد القيامة والطبيعة، حتى يبلغ التأثير الوجداني مداه الواسع والعميق، فتفتح منافذ النفس لتستقبل هذا التأثير عبر الفكر والوجدان، والعقل والشعور معا¹.

ومن الاستعارة في القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ﴾ [البقرة: 214]. وهي استعارة محسوس لمعقول، لأن أصل التماس في الأجسام، فاستعير لمقاساة الشدّة، وكون المستعار منه حسيا والمستعار له عقليا، وكونها تصرّحية ظاهرا، والوجه اللحوق وهو عقلي².

فإن في هذه الاستعارة تشبيه البأساء والضراء بالجسم المادي الذي يؤدي جسم الإنسان إذا ضرب به أو إذا وقع عليه، ويُستنبط من هذا أن دخول الجنة يستدعي الصبر والتأمل في ثبات المؤمنين من الأمم السالفة على الضرّ الذي رأته، وتخصيص فعل التماس لتصوير الأذى

1- ينظر: عبد السلام أحمد الراغب، وظيفة الصورة الفنية في القرآن، ص: 420.

2- ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 442/3.

الناجم عن البأساء، مع أن المستمع يترأى له هذا التماس كأنه فعل ضرب شديد فيه إشارة إلى أمرين:

الأمر الأوّل: أن الممثل به أي "التماس" ناتج عن أداة شديدة تُحدِث الأذى الشديد فيتخيّل المستمع شدة الأذى الذي تُلحقه الابتلاءات بالإنسان.

الثاني: وجود الهدف من وراء هذه الابتلاءات والشدائد، وهو امتحان الإنسان وقوة إيمانه، فالؤمن الحق يمنحه إيمانه القوّة لتحملّ مساس البأساء والضراء .

وهذا يدلّ على المنطق الهادف للتصوير القرآني الذي يبيّن نتيجة الصبر، وأن السعي إلى الجنّة طريقه يستدعي الثبات. كما أنه يبيّن الأسباب التي تؤدّي إلى هذا الثبات من خلال ضرب الأمثال، والتي تعتبر أنموذجاً لمواجهة الصعوبات والمعرفة بسبيل الخلاص منها، ما يترك الأمر للسامع للاستدلال عليها.

ومن الأمثلة على جمالية التصوير بالاستعارة في القرآن الكريم ودقة التوجيه المنطقي لها قول الله تعالى: ﴿رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾ [غافر:15]. إنّ هذه الآية القرآنية لوحدة فنية حقيقية، لما تحمله من استعارات تصويرية تلامس خيال السامع وتؤثّر في وجدانه، حيث استعار الخطاب القرآني لعظيم قدرة الله وصفاته اللامتناهية لفظة "الدرجات" فهي «مستعارة للمجد والعظمة، وجمعها إيدان بكثرة العظمت باعتبار صفات مجد الله التي لا تحصر، والمعنى: أنه حقيق بإخلاص الدعاء إليه»¹. فإنّ توجيه المنطق القرآني لهذه الاستعارة هو ما حققّ مراعاتها لقصور العقل البشري، فكان التعبير عن صفات الله التي لا يسع فكر الإنسان القاصر والمحدود تصوّرها، من خلال استعارة لفظ "الدرجات" فـــــــ: «قوله تعالى " رفيع الدرجات " صفاته العلى وعبر بما يقرب لأفهام السامعين»². وفي هذه الاستعارة الرائعة يظهر لنا من خصائص المنطق القرآني مراعاة المُخاطب، والتمثيل له بصور قريبة لعقله فيستوعبها، ويظهر لنا أيضاً دقة البناء اللغوي حيث أن التركيب اللغوي " رفيع الدرجات " بمثابة الوسيلة لإحضار عظمة الممثل له في ذهن المُخاطب ونفسه.

1- ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 106/24.

2- أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - لبنان - الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م، 617/4.

وحضور عظمة الممثل له أسهم في بروزها حذف لفظ الجلالة ليبقى الذهن مشدودا إلى الصورة الاستعارية فـــــــ«رفيع الدرجات خبر عن مبتدأ محذوف هو ضمير اسم الجلالة»¹. لأنّ الحذف يمنح المتلقّي مجالا للاستنباط. وتمضي الصورة الإستعارية تلامس خيال المتلقي بصورة استعارية أخرى مرتبطة بها، تبيّن صفة من صفات رفيع الدرجات عزّ وجلّ، وهي تدبير شؤون الخلق، حيث حصلت الإستعارة في الفعل المضارع "يلقي" «والإلقاء: حقيقته رمي الشيء من اليد إلى الأرض، ويستعار للإعطاء إذا كان غير مترقّب، وكثر هذا في القرآن ... واستعير هنا للوحي، لأنّه يجيء فجأة على غير ترقّب، كالقاء الشيء إلى الأرض والروح: الشريعة، وحقيقة الروح: ما به حياة الحيّ من المخلوقات، ويستعار للنفيس من الأمور وللوحي، لأنّه به حياة النّاس المعنوية وهي كمالهم وانتظام أمورهم، فكما تستعار الحياة للإيمان والعلم، كذلك يستعار الروح الذي هو سبب الحياة لكمال النفوس وسلامتها من الطوايا السيئة»². حيث أبرزت عظمة صفات الله عزّ وجلّ، ثم صورة الإلقاء المتجدّد المستمر الذي يُصوّر حال الإنسان المترقّب، المتأمّل في مدد الله عزّ وجلّ، وأكثر ما يُجلي لنا منطق الخطاب القرآني من خلال التصوير هو تجسيد القرآن الكريم بالروح «لأنّه يؤدي إلى حياة الأبد، ولأنّه لا فائدة للجسد من دون الروح، فجعل هذا الروح سببا للإنذار وعلما عليه وطريقا إليه»³. إن انتقاء الصيغ الدقيقة والألفاظ الموحية كان له تأثير كبير في التحييل الحسيّ لهذه الاستعارات الراقية، لأنّ العقل الإنساني ليس وحده مصدر المعرفة، ولا بدّ من الاحتكام للقرآن الكريم، فهو مكملّ للمعرفة الإنسانية وموافق لقدرات العقل البشري المحدودة. إن التوجيه المنطقي للصورة البلاغية يجعل العقل يتحرّك في مجاله المحسوس، ولا يتيه خلف ستائر الغيبات والبحث فيها.

1- الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 106/24.

2- الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 107/24.

3- أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص:10.

ج- نماذج من البديع:

يبدو جلياً للباحث في مصنفات البلاغة أن المتخصصين في هذا المجال قد اهتموا كثيراً بالألوان البديعية الصوتية خاصة، والتي يميّزها حسن الوقع على المسامع، وقد سموها بالمحسنات البديعية، كما حاولوا ربطها بالجانب الجمالي الفنيّ في التعبير. ففي الشعر الجيد مثلاً نلني الإيقاعات الموسيقية في الكثير من الأحيان - إضافة إلى الوزن - تتحقق في ذلك التناسق بين الألفاظ من وجهة صوتية، نبرا وتنغيماً وهمساً وجهرًا وسكتاً ومدا وحروفاً، تتفاعل هذه الظواهر الصوتية إضافة إلى الوزن، لتعطينا لوحة صوتية عذبة تتعالتق مع المقومات الأخرى للعمل الأدبي، ونعني الجانب البياني وجانب المعاني، فمن «شروط الفصاحة المناسبة بين الألفاظ وهي على ضربين مناسبة بين اللفظين من طريق الصيغة. ومناسبة بينهما من طريق المعنى فأما المناسبة من طريق المعنى فسندكرها في المعاني إذا وصلنا إليها من هذا الكتاب بعون الله ومشيعته. وأما المناسبة بينهما من طريق الصيغة فلها تأثير في الفصاحة ومثال ذلك ما رواه أبو الفتح عثمان بن جنى. قال قرأت على أبي الطيب قوله:

وقد صارت الأجناف قرحاً من البكا ... وصار بهاراً في الحدود الشقائق

فقلت: قرحى فقال: إنما قلت قرحاً لأنّ قولي بهاراً، فهذه المناسبة التي تؤثر في الفصاحة والشعراء الخذاق، والكتاب يعتمدونها¹. وقد جعل هذا العالم المناسبة اللفظية الصوتية في السجع والازدواج والجناس والتصريح².
ولدى المعاصرين يرى بيير جيرو أنّ «في حوزة اللّغة نسقا من المتغيّرات الأسلوبية الصوتية، ويمكن أن نميّز من بينها: الآثار الطبيعية للصوت، والمحاكاة الصوتية، والمد، والتكرار، والجناس، والتناغم»³.

وبالعودة إلى النصّ القرآني يجد الباحث أنّه اشتمل على كثير من ألوان البديع «ومع هذه الكثرة في بديع القرآن لم تجد له إلاّ بلاغة وحسناً، ولم يجرؤ أحد من العلماء والنقاد بتقليل قيمة بديع القرآن، وما رأيناهم قد استحسّوا فيما سواه ما كثر في القصيدة أو البيت، وهو فيه سمة

1- ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1402هـ-1982م، ص:170.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص:171.

3- بيار جيرو، الأسلوب والأسلوبية، ترجمة وتحقيق: منذر عياشي، منشورات مركز الإنماء القومي، سوريا، 1985م، ص:40.

من سمات إعجازه وحسنه، سواء أكان راجعا إلى معنى أو راجعا إلى اللفظ، وحسنه ذاتي لا عرضي، ولو ذهبنا ننحى ما جاء من بديع القرآن عن أصالة أسلوبه وروعة معانيه لهدبنا بشرط الحسن فيه لقوة صورته وأصالة وروده فيه، وقد تقدّم لنا أنّ كثيرا من فنون البديع من صميم طرق التعبير في القرآن الكريم - كالمطابقة - لأن كثيرا ما يقارن بين أنواع متضادة أو كالمتضادة والمشاكلة والسجع، وما إلى هذه الألوان الآسرة»¹.

وتأسيساً على ما سبق يمكن القول أنّ البديع في الخطاب القرآني هو بمثابة وسيلة تحقّق المظهر الجمالي للخطاب وتحمل غايات ولطائف دقيقة، ومن خلال الألوان البديعية القرآنية يسعنا استخلاص واستنباط الأهداف الفكرية والغايات النفسية التي انطوى عليها أسلوب القرآن الكريم، فالبديع في القرآن الكريم يحمل أهدافا سامية لا تقل شأنًا عن تلك التي يُدلي بها البيان. ولو ذهبنا نفكر في سرّ الجمال الذي يُضفيه البديع على الخطاب القرآني لوقفنا على الأبعاد الدلالية التي بها يتمّ اختيار اللون البديعي المناسب للمعنى، لأنّ كلّ ما يمكن للفكر أن يستصيغه يمكن للحسّ أن يشعر به.

1- جمالية الفواصل في القرآن الكريم:

يرى ابن سنان الخفاجي أنّ ما يجعل المناسبة بين الألفاظ في الصياغة «السجع والازدواج، ويُحدّد السجع بأنّه تماثل الحروف في مقاطع الفصول، وبعض الناي يذهب إلى كراهة السجع والازدواج في الكلام، وبعضهم يستحسنه ويقصده كثيرا، وحجة من يكرهه أنّه ربما وقع بتكلف وتعمل واستكراه، فأذهب طلاوة الكلام، وأزال مائه وحجة من يختاره أنّه مناسبة بين الألفاظ يحسنها، ويظهر آثار الصنعة فيها، لولا ذلك لم يرد كلام الله تعالى، وكلام نبيه صلى الله عليه وسلم، والفصيح من كلام العرب، وكما أنّ الشعر يحسن بتساوي قوافيه، كذلك النثر يحسن بتماثل الحروف في فصوله»²، وهو على وجوه، كما يذهب إلى ذلك أبو هلال العسكري: «فمنها أن يكون الجزآن متوازنين متعادلين لا يزيد أحدهما على الآخر مع اتفاق الفواصل على حرف بعينه وهو كقول الأعرابي: سنة جردت وحال جهدت وأيد

1- عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مخطوط دكتوراه، مكتبة وهبة، 1413هـ-1992م، 477/2.

2- ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص: 171.

جمدت... فهذه الأجزاء متساوية لا زيادة فيها ولا نقصان... ومنها أن يكون ألفاظ الجزأين المزدوجين مسجوعة فيكون الكلام سجع في سجع وهو مثل قول البصير: حتى عاد تعريضك تصريحاً وتمريضك تصحيحاً... فهذان الوجهان من أعلى مراتب الازدواج والسجع...»¹

وقد تميّز القرآن الكريم - بوصفه نصّاً نثرياً - بهذه الخاصية والتي ميّزته عن كلام العرب المنثور والمنظوم كلاهما، ووجدنا بعض العلماء يتساءلون عن جواز استعمال السجع في القرآن ويرون أنّ في الأمر خلاف، ورأي الجمهور «على المنع، لأنّ أصله من سجع الطير، فشرف القرآن أن يستعار لشيء منه لفظ أصله مهمل، ولأجل تشريفه عن مشاركة غيره من الكلام الحادث في وصفه بذلك... قال الرماني في إعجاز القرآن: ذهب الأشعرية إلى امتناع أن يقول في القرآن سجع، وفرقوا بينهما بأن السجع هو الذي يقصد في نفسه، ثم مجال المعنى عليه... وقال الخفاجي في سر الفصاحة قول الرماني: وأمّا قول الرماني إنّ السجع عيب والفواصل على الإطلاق بلاغة فعلط، فإنّه إن أراد بالسجع ما يتبع المعنى وكأنّه غير مقصود فذلك بلاغة والفواصل مثله، وإن أراد به ما تقع المعاني تابعة له وهو مقصود متكلف فذلك عيب والفواصل مثله»².

ومن يساند هذا الرأي أنهم «سموا التشاكل الواقع بين الحروف في أواخر الآي الفواصل وسموا نظيره في الأساليب الأخرى سجعا، لأنّ مجيء السجع في القرآن لم يكن محلّ اتفاق بين العلماء، فانقسموا إزاء هذه القضية قسمين: الأوّل: يمنع أن يكون في القرآن سجع. ولهم في ذلك حجج وأسباب ذكروها، وبنوا مذهبهم عليها. الثاني: يرى جواز مجيء السجع في القرآن، بل هو وارد فيه فعلاً»³، وقد أورد هذا الباحث آراء الطرفين، ثم قدّم دليل السجع من القرآن نفسه «منها أن القرآن ورد فيه تقديم موسى على هارون في موضع، وفي آخر قدّم هارون على موسى. وموسى إذا قدّم على هارون فذلك جار على الأصل عندهم. لأن موسى أفضل من هارون. فإذا قدّم هارون على موسى. وهو مفضول بالنسبة له فذلك عندهم - أي تقديم هارون على موسى - ليس إلا لفضيلة السجع. لأنّ الفواصل فيه جارية على " الإلف".

1- أبو هلال العسكري، الصناعتين، تح: علي محمد الجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1419هـ، ص: 262-263.

2- السيوطي، معترك الأقران، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1408هـ-1988م، 1/25، 26.

3- عبد العظيم المطعني، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، 1/120.

ومنها: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ [طه: 129] حيث فصل بين المعطوف والمعطوف عليه من أجل السجع. لأن تقدير الكلام: "ولولا كلمة سبقت من ربك وأجل مسمى لكان لازماً" ¹.

وللفاصلة القرآنية وظيفتان أحدهما لفظية وأخرى معنوية، فأما اللفظية فإنها تحسين الكلام وراحة للنفس عند التلاوة، يحسن الصوت عليها، وقد كمل المعنى أو قارب الكمال، وكذلك تؤذن بانتهاء الآية وتميز بينها وبين التي تليها كما تتميز قافية الشعر بيتا من بيت، مع اختصاص الفاصلة بأحكام الربط ودقة النظم وجمال التلاؤم، أما الوظيفة المعنوية فعلى الباحث أن يتتبع جميع فواصل الآي فيه حتى يتسنى له أن يحصل على نتائج وقوانين لهذه الوظيفة، فمثلا قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاجِدِهِمْ إِنَّا فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأَفَلَا يَسْمَعُونَ﴾ [الأنعام: 16] أو ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾ [السجدة: 26، 27]، والمعنى أن الناس غفلوا عن آيات الله، وهي ظاهرة أمامهم يمرون عليها دون تذكر أو تدبر. وهذه الآيات تاريخية تُدرك عن طريق السمع وأخرى حاضرة تدرك عن طريق الرؤية، وقد ذكر القرآن مع كل نوع ما يناسبه. فجاءت الفاصلة مع الآيات التاريخية "أفلا يسمعون" ومع الآيات الحاضرة "أفلا يبصرون" ².

ومن أمثلة الفواصل المعنوية قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [٩٧] وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ [٩٨] وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا مُخْرُجًا مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَبِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: 97، 99].

1- المرجع السابق، ص: 222-223.

2- ينظر: عبد العظيم المطعني، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية: 225/1-227.

لقد سبقت هذه الآيات الثلاث تذكيراً للناس بنعم الله عليهم كل آية تُصوّر لونا من ألوان النعم. ومع ذلك جاءت فواصلها مختلفة، وكل منها واقع موقعه من البيان البليغ. فحساب النجوم والأفلاك في الأولى مختص بالعلماء فناسب أن تكون فاصلته: "لقوم يعلمون". وتدير أمر الإنسان في الحياة ثم القضاء عليه بالموت. يقوم على التأمل والاستنتاج، وتكرار التأمل والفكر، فناسب أن تكون فاصلته: "لقوم يفقهون" لأن الفقه أدق من مجرد العلم. أما الثالثة: فقد اختصت بالنعم التي عليها تقوم مطالب الحياة الدنيا فيأكل الناس والأنعام مما تنبت الأرض. وهذه النعم تقتضي شكر المنعم بها من المنعم عليه. فكان - بحسب الظاهر - أن تكون فاصلته: "لقوم يشكرون" فعدل عنها إلى: "لقوم يؤمنون" لنكتة أوجبت ذلك. لأنها كما تقتضي شكر المنعم بما تقتضي الإيمان بوابهها. والإيمان أصل في الشكر فأوثر على الفرع. واكتفى به لتضمينه إياه¹، فأبي فصاحة وأبي بلاغة وأبي دقة في الخطاب القرآني، فقد وظف الدقة والجمال الفني في تلك الفواصل.

ويجد الباحث كذلك مظاهر أخرى من مظاهر الفواصل وتعني اختلاف الفواصل مع اتحاد المعاني و«في القرآن ما هو مثير للدهشة. ذلك أن الفاصلتين قد تختلفان والمحدث عنه واحد في الموضوعين. ومن هذا قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [إبراهيم، 34]، وقوله: ﴿وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النحل، 18]، وقد أجاب ابن المنير على هذا الاختلاف في الفاصلتين مع اتحاد الموضوع فقال: "كأنه - أي الله - يقول: إذا حصلت النعم الكثيرة. فأنت آخذها. وأنا معطيها فحصل لك عند أخذها وصفان كونك ظلوماً وكونك كفاراً. " وحصل لي عند إعطائها وصفان: أي غفور وأبي رحيم، أقابل ظلمت بغفراني وكفرك برحمتي" ².

1- المرجع السابق، 1/ 227-228.

2- ينظر: عبد العظيم المطعني، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، 1/ 228.

وقد تُعكس هذه المسألة فيختلف موضوعا الحديث وتكون الفاصلتان متفتقتان، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَسْتَذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَصْعُونَ ثِيَابَكُمْ مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوْفُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝﴾ [النور: 58] «وسرّ اتفاق الفاصلتين أنّ الغرض من الكلامين واحد. هو أدب الاستئذان، والمناسبة في الموضوعين واضحة لأنّ المعنى. الله عليم بما فيه صلاحكم حكيم فيما شرعه لكم. وتكرير الفاصلتين بألفاظ واحدة فيه تأكيد للإنذار من المخالفة ومبالغة في امتثال المكلفين بما أرشدوا إليه»¹.

وقد قسم علماء البلاغة السجع إلى أقسام هداهم إليها واقع الأمثلة التي نظروا في شرحها وتحليلها، مع النظر في الاحتمالات العقلية التي تتعرض لها الجمل المسجوعة في اللسان العربي، منها السجع المرصع، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ۝ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ ۝﴾ [الغاشية: 25، 26]، أما السجع المتوازي ففي قوله جل وعلا: ﴿فِيهَا سُرُورٌ مَّرْفُوعَةٌ ۝ وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ ۝﴾ [الغاشية: 13، 14]، والسجع المطرف كما في قوله سبحانه: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ۝ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ۝﴾ [نوح: 13، 14]². إن القدرة على نظم الخطاب بالألفاظ المتقاربة الوزن بحيث تؤدي المعنى على أكمل وجه، وتبلغ وجدان المتلقي فيسهل عليه تكرارها في ذهنه، وبالتالي ترسخ فيه هو من إعجاز الخطاب القرآني، كما أنّ مراعاة أذن السامع ناتج عن التوجيه المنطقي البلاغي الذي حوّل الاستجابة الفطرية لدى المتلقي إلى وسيلة تعمل على تفتح الأفكار في العقل. فليست سرعة الفهم والإدراك متساوية لدى جميع البشر، ومع ذلك فإن الخطاب القرآني يؤثر في الناس على مختلف مداركهم بل وحتى في الذين لا يفهمون اللغة العربية، وهذه القدرة على التأثير هي عملية نابعة من مراعاة الخطاب القرآني لحال المُخاطب والمعرفة بأحواله الخلقية والنفسية. فإنّ أشدّ أنواع النشاط الفيزيولوجي إيغالا في الناحية العقلية للإنسان هي النشاط السمعي، وبالتالي لا بدّ من تطريته.

1- المرجع السابق، 229/1-230.

2- ينظر: الميداني حسن حنبكة، البلاغة العربية، دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، 1996م، ص: 504/2-507.

2- جمالية الجناس في القرآن الكريم:

الجناس من الفنون البديعية الصوتية، وقد قسّمه أهل البلاغة إلى العديد من الأنواع، وقد عرفه العسكري بقوله: «التجنيس أن يورد المتكلم كلمتين تجانس كل واحدة منهما صاحبتهما في تأليف حروفها على حسب ما أُلّف الأصمعي كتاب الأجناس. فمنه ما تكون الكلمة تجانس الأخرى لفظاً واشتقاق معني، كقول الشاعر:

يوما خلجت على الخليج نفوسهم عصبا وأنت لمثلها مستام¹.

وقد نجد ما يتجانس في تأليف الحروف ويختلف في المعنى، والجناس أنواع منه المماثل، ويندرج تحته التام كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 01]، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 04]، فأحد الأولى هي الإلهية والثانية بمعنى إنسان². وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ﴾ [الروم: 52]، فالساعة الأولى بمعنى يوم القيامة، والثانية بمعنى الزمن الدنيوي³.

وقد ورد هذا الفن البديعي في القرآن الكريم في سور مختلفة، ومثال ذلك قوله تعالى في سورة الضحى: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرَ ﴿١﴾ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ [الضحى، 10، 09]، ما ورد في القرآن من جناس ناقص فسبيله سبيل الجناس التام، ويطول بنا القول إذا مضينا في بيان كيف حلّت كل كلمة في جمل الجناس محلها، بحيث لا تغني كلمة أخرى في هذا الوضع غناءها، فالنهي عن القهر جاء إلى جانب اليتيم، بمعنى الغلبة عليه والاستيلاء على ماله، وأما السائل فقد نهي عن نهره وإذلاله، فكلتا الكلمتين جاءت في موضعها الدقيق، كما وردت كلمتا (ناظرة وناصرة) أي مشرقة، وإشراقها من نظرها إلى ربّها، وقد توازنت الكلمتان في جملتيهما لما بينهما من صلة السبب بالمسبب⁴. إنّ الذي نلاحظه من سياق الآية، ونشعر به من ذوق المعنى يرجع إلى مراعاة مقتضى الحال فالاختلاف بين اليتيم والسائل يجعل للجناس دلالة أقوى وأقرب، تُمكن العقل من استصاغة الفرق دون تكلف.

1- العسكري، الصناعتين، ص: 321.

2- ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 614/30 و 620/30.

3- ينظر: أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، ص: 141.

4- ينظر: المرجع نفسه، ص: 141.

وفي مجال التجنيس يذهب الجرجاني إلى الاعتقاد «أن ما يُعطي التجنيس من الفضيلة، أمرٌ لم يتم إلا بُصرة المعنى، إذ لو كان باللفظ وَحْدَهُ لما كان فيه مستحسنٌ، ولما وُجد فيه معيبٌ مُستهجنٌ، ولذلك ذم الاستكثار منه والولوعُ به، وذلك أن المعاني لا تدين في كل موضع لما يَجذبها التجنيس إليه، إذ الألفاظ خَدَمُ المعاني والمُصَرِّفَةُ في حكمها»¹، ومن خلال ذلك فإن القرآن يُحدث تكافؤاً بين اللفظ والمعنى وذاك ما يُوجه العقل وتقضي به المصلحة والمنطق، فهو يحتضن في وقت واحد قمة الجمال ورُقي المعنى، ما يجعل الخطاب منفتحاً على زخر المعاني التي تبلغ الإحساس الباطن للمتلقي، وفي قوله تعالى: ﴿فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطَّتْ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبِيٍّ يَقِينٍ﴾ [سورة النمل، 22]، يذهب الزمخشري إلى القول: «وقوله مِنْ سَبَإٍ بِنَبِيٍّ من جنس الكلام الذي سماه المحدثون البديع، وهو من محاسن الكلام الذي يتعلق باللفظ، بشرط أن يجيء مطبوعاً. أو يصنعه عالم بجوهر الكلام يحفظ معه صحة المعنى وسداده، ولقد جاء هاهنا زائداً على الصحة فحسن وبدع لفظاً ومعنى. ألا ترى أنه لو وضع مكان بنيا بغيره، لكان المعنى صحيحاً، وهو كما جاء أصح، لما في النبيا، من الزيادة التي يطابقها وصف الحال»².

ولا شك أن التجنيس من الأساليب البديعية التي تعطي النص زخماً من الانسجام الموسيقي والتوازن الصوتي في التراكيب وهذا له أثره الواضح في نفس القارئ، وكثيراً ما نجد هذا الفن في القرآن الكريم يقدم عفو الخاطر دون تكلف وتعقيد، نحو قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِمَا كُنْتُمْ تَقْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بَغَيْرِ الْحَقِّ وَإِذَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ﴾ [غافر: 75]، إذ جاء الجناس غير التام في نوع الحروف، حيث تحوّلت فاء "تفرحون" إلى ميم في "تمرحون"، فإن شدة التشابه بين الكلمتين توحى بالقرابة بينهما، مما يجعل إحداها مؤكدة للأخرى والصلة بينهما وثقى³، إن طبيعة الأحرف التي تتكون منها كلمة "يفرحون" تقارب في الشكل كلمة "يمرحون"، و تُشعر المستمع بذلك الإعراض من المشركين والظالمين، ما يبعث الإستهجان وينشر الأمن في النفس لما سيلقاه هؤلاء الظالمين من عقاب. دون أي تكلف في إبلاغ الدلالات اللغوية. فإن هدف

1- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 08.

2- الزمخشري، الكشاف، 3/360.

3- ينظر: أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، ص: 142.

الخطاب القرآني هو إحلال العدل بين البشر، لذا كان تحذيرهم قبل الحكم عليهم لإقامة الحجة على المعرضين. وذاك يعكس لنا منطق الخطاب القرآني الذي يرتبط بواقع البشر وحياتهم. والمتأمل في هذه الآية يجد تلك اللمسة الجمالية التي أضفاها هذا الجنس شكلا على المضمون بحيث يجعل القارئ يحس براحة نفسية منقطعة النظير وهو يقرأ أمثال هذه الآيات.

وقد أورد العلماء مقومات جمالية عدّة للجناس منها تناسب الألفاظ في الصورة كلّها، أو بعضها، ومما لا شكّ فيه أنّ التوافق في الصورة، واقتران الأشباه والنظائر بعضها ببعض تميل إليه النفوس بالفطرة، ومن مقوماته الجمالية أيضا التجاوب الموسيقي الصادر من تماثل الكلمات تماثلا تاما أو ناقصا فيطرب الأذن ويهزّ أوتار القلب، وذلك هو العمل الأخاذ الذي يسلكه (الجنس) لاختلاف الأذهان واستمالة الأفهام¹.

وفي هذا المعنى يصفه الجرجاني قائلا: «ورأيت الآخر قد أعادَ عليك اللفظة كأنه يخدعك عن الفائدة وقد أعطاهما، ويوهمك كأنه لم يزدك وقد أحسن الزيادة ووفّاهما، فبهذه السريرة صار التجنيس - وخصوصاً المستوفى منه المُتَّفَق في الصورة - من حُلِّي الشعر، ومذكوراً في أقسام البديع»².

ومن المؤكّد المسلّم به أنّ الجنس قد جاء في القرآن الكريم «على أحسن صورة وأجمل موقع لا تكلف فيه، ولا تصنع، ولا جور على المعنى لحساب اللفظ، ولا اقتسار للفظ بدون دلالة حسنة. سواء في ذلك التام منه أو الناقص. وسواء ما كان جناساً خالصاً. أو اختلط بغيره من ألوان البديع، فليس فيه موضع نازل في معناه. أو مستكره في لفظه بل هو - كله - جار مع طبيعة الأسلوب القرآني في قوته وجزالته وبلاغته وفصاحته»³.

والمتأمل للمواضع التي سنذكرها مع ما سبق ذكره من نصوص قرآنية سيتحقق من ذلك، فمثلا في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرَيْنَا مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ أَنْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهِ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [التوبة: 127]، وقوله: ﴿يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾ [النور: 77]، وقوله تعالى أيضا: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ

1- ينظر: عبد العظيم المطعني، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، 443/2.

2- الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 08.

3- عبد العظيم المطعني، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، 444/2.

وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿البقرة:276﴾، فإننا نجد فوق جمال المعنى وسحر الجرس مناسبة بين ركني الجناس جد رائعة، وهذه المناسبة لو لم يكن للجناس وظيفة سواها لكانت كفيفة بأصالته وحسنه: "انصرفوا - صرف"، "تقلب - القلوب"، "الربا - يربي"، وهكذا في كل جناس قرآني أنت واجد خلاصة وسحراً وأسراً للسمع والفكر معاً¹.

ومن الأمثلة القرآنية على جمالية الجناس نلمس ذلك في قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ [الهمزة:01]، وهمزة ولمزة: بوزن فُعَلَّة صِيغَةً تدل على كثرة صدور الفعل المصاغ منه. وأنه صار عادة لصاحبه كقولهم: ضحكة لكثير الضحك، ولعنة لكثير اللعن، رجل حطمة وضحكة ومنه همزة، وبتلك المبالغة الثانية يفيد أن ذلك تفاقم منه حتى صار له عادة قد ضري بها². إن كل من لفظي "همزة لمزة" تُعبّر بجرسها عن مجموعة من الصفات التي تعكس الطاقة التعبيرية عن الأفكار والمعاني للخطاب القرآني، فبمجرد وقوعها على المسامع يتسارع إلى الذهن جميع الصفات الذميمة التي يتّصف بها الهمزة للهمزة، ويتم ذلك من خلال التوافق الدقيق بين المعنى واللفظ الدال عليه والصورة الموصوفة، لأن الخطاب القرآني يحمل منهج الحياة الاجتماعية السليمة من خلال معالجة القضايا النفسية والتطرق إلى المعاملات الاجتماعية بين الناس.

3- جمالية الطباق في النص القرآني:

وهو من المحسنات البديعية المعنوية وهو «الكلام الذي قد جمع فيه بين الضدين... لأن المتكلم به قد طابق فيه بني الضدين، وهو على ضربين: ضرب يأتي بألفاظ الحقيقة، وضرب يأتي بألفاظ المجاز، فما كان منه بلفظ الحقيقة سمي طباقاً، وما كان بلفظ المجاز سمي تكافؤاً، فمثال التكافؤ قول أبي الشغب العبسي من إنشادات قدامة كامل:

حلو الشمائل وهو مر باسل يحمي الدمار صبيحة الإرهاق

ومن أمثلة التكافؤ قول ابن رشيق: طويل وقد أطفأوا شمس النهار وأوقدوا... نجوم العوالي في سماء عجاج لما كان قوله "حلو" و"مر" خارجاً مخرج الاستعارة، إذ ليس الإنسان ولا

1- ينظر: المرجع السابق، 444/2.

2- ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 536/30.

شماثله مما يذاق بحاسة الذوق، كان هذا تكافؤاً¹. ولا يشترط أهل البلاغة اتحاد اللفظين المتطابقين في الاسمية أو الفعلية، فالشرط التقابل في المعنيين فقط، والتقابل بين المعاني له وجوه منها:

ففي قوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمَلِكَ مِنْ تَشَاءَ وَتَنْزِعُ الْمَلِكَ مِنْ تَشَاءَ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٦﴾ تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [آل عمران:26]. أربعة أمثلة من أمثلة الطباق: الأول: الطباق بين (تؤتي وتزيع)، فهذا تقابل تضاد. الثاني: الطباق بين (تعز وتذل) وهو كالأول. الثالث: الطباق بين (تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل). الرابع: المقابلة (تخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي)².

ويعتبر هذا المحسن البديعي الأكثر وروداً في القرآن الكريم، ذلك أن القرآن كثيراً ما يتحدث عن الإيمان والكفر في سياق واحد، والطاعات والمعاصي والظلمات والنور والنعمة والضرب والرشد والغني والجنة والنار والسماء والأرض والحسنات والسيئات والحياة والموت إلى غير هذه المعاني المتقابلة، لذلك كان أسلوب الطباق أصيلاً فيه لم يجتلب تكلفاً أو ترفاً في الأسلوب، بل هو من مقتضيات الأحوال إذا ما أحسن التفكير والفهم، يقول سبحانه وتعالى: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة:16]، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَالْبَدَأَ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي حَبَتْ لَأَيَّخْرُجُ إِلَّا نَكْدًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ﴾ [الأعراف:58]. وقال: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ [سورة الملك:02].

1- ابن أبي الإصبع البغدادي، تحرير التبحير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تحق: حنفي محمد شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ولجنة إحياء التراث الإسلامي، الجمهورية العربية المتحدة، د.ت، ص:112.
2- ينظر: عبد الرحمن بن حسن حبنكة، البلاغة العربية، 380/2.

من هذه النصوص القرآنية نستشف التوجيه المنطقي للبديع من خلال الأفكار الآتية:
 - مما توصلنا إليه سابقا أن منطق الخطاب القرآني يعتمد الاستدلال لتقرير الحقائق، وعلاقة الطباق بذلك أنه يلعب دورا جليًا في تقوية الدليل وإن لم يكن مباشرًا. لأن الطباق الحاصل بين "الموت والحياة" و"الهداية والظلال" و"الطيبات والخبائث"، يُمكن المتلقي من أن ينتقل بفهمه إلى الفكرة المخالفة ويقارن بين المعاني ويحصل من خلال هذه الاختلافات على العظة، فالطباق ينشط الفكر ويُموّل العقل.

- التوجيه المنطقي للطباق في الخطاب القرآني يتجلى في الارتقاء بالطباق من عامل ثانوي يُستخدم في إتخاف الخطاب إلى عامل أساسي يؤتى به لاستخدام الألفاظ استخدامًا تحكيمياً يتدخل في الدلالات التي يحملها الخطاب، وهذا في الواقع شأن مختلف الألوان البديعية التي نجدها في القرآن الكريم. والذي يمدّ البديع بهذه الميزة الفذة، إنما هو هدف الخطاب القرآني الذي يُفعل مختلف الأساليب ويُقويها لأجل التأثير في المتلقي والوصول به إلى بر القرار.

«الطباق في النص القرآني - كغيره من فنون البلاغة - يؤدي دورا هاما في مظاهر إعجازه، وهو سمة عظيمة من سمات أسلوبه قد سلم - مع كثرته - من التكلف بل هو آية الحسن وكمصدر العجب، بينما نرى كل مسرف فيه يسبب ثم يكتو ويصيب ثم يخطئ، وإن شئت فوازن بين قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ﴿٦﴾ فَسَنِيَرُهُ لِلْيُسْرَى ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ﴿٩﴾ فَسَنِيَرُهُ لِلْعُسْرَى ﴿١٠﴾﴾ [الليل: 5-10]، وبين قول المتنبي وقد طابق بين خمسة وخمسة:

أزورهم وسواد الليل يشفع لي وأنثني وبياض الصبح يغري بي¹

وقد وجدنا في كتاب سر الفصاحة نقدا لهذا البيت: «فهذا البيت مع بعده من التكلف كل لفظة من ألفاظه مقابلة بلفظة هي لها من طريق المعنى بمترلة الضد: فأزورهم وأنثني وسواد وبياض والليل والصبح ويشفع ويغري ولي وبي، وأصحاب صناعة الشعر لا يجعلون الليل والصبح ضدّين بل يجعلون ضدّ الليل النهار، لأنهم يراعون في المضادة استعمال الألفاظ وأكثر ما يقال الليل والنهار ولا يقال الليل والصبح»²، فأين قول البشر من قول الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ودقة اختيار الألفاظ فيه لا متناهية.

1- ينظر: عبد العظيم المطعني، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، ص: 419/2.

2- ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982، الطبعة الأولى، ص: 201.

4-جمالية المقابلة في النص القرآني:

عرّفها أبو هلال العسكري في الصناعتين بقوله: «المقابلة: إيراد الكلام، ثم مقابله بمثله في المعنى واللفظ على جهة الموافقة أو المخالفة»¹. ويرى متخصصو البلاغة أنها: «أعم من الطباق، وذكر بعضهم أنها أخص، وذلك أن تضع معاني تريد الموافقة بينها وبين غيرها أو المخالفة، فتأتي في الموافق بما وافق، وفي المخالف بما خالف أو تشرط شروطا وتعدّ أحوالا في أحد المعنيين فيجب أن تأتي في الثاني بمثل ما شرطت وعددت في الأوّل، كقوله عزّ وجلّ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ﴿٦﴾ فَسَنِيَرُهُ لِلْعُسْرَى ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ﴿٩﴾ فَسَنِيَرُهُ لِلْعُسْرَى ﴿١٠﴾﴾ [الليل:5-10]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام:125]، ومثاله من النظم قول الشاعر:

فيا عجا كيف اتفقنا فناصح وفي مطويّ على الغلّ غادرا!²

إن توظيف البديع في القرآن الكريم يحمل أهدافا وغايات تُجسد لنا التوجيه المنطقي القرآني للبلاغة فـ«بلاغة المقابلة تأتي من أنها سبب من أسباب وفاء المعنى وتمام الغرض، تأمل قوله تعالى: ﴿فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلْفَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ﴾ [التوبة،81]، فلما كان الغرض هو إبراز عداوتهم، وكشف أسباب تخلفهم كانت المقابلة أتم في أداء هذا المعنى، وأوفى في الغرض، فقد يكون الفرح لمنفعة كحب الحياة وتجنب المتاعب، ولكن كراهة الخروج -التي أفادتها المقابلة- تنم عن الحقد الدفين والكراهية البغيضة»³.

1 - أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص:337

2- شهاب الدين النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 1423هـ-الطبعة الأولى، 101/7.

3- عبد الفتاح لاشين، البديع في ضوء أساليب القرآن، ص:36-37.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 23]، يقول أبو السعود: «وإنما قدر المضافُ إلى الله تعالى رعايةً للمقابلة فإن أولياءَ الله تعالى يقابلون أولياءَ الأصنام كما أن ذكرَ الله تعالى يقابل ذكرَ الأصنام بهذا الأمر إرخاءَ العنان والاستدراجُ إلى غاية التبكيث، كأنه قيل تركنا إلزامكم بشهداء لا ميلَ لهم إلى أحدِ الجانبين كما هو المعتاد واكتفينا بشهداءكم المعروفين بالذب عنكم فإنهم أيضاً لا يشهدون لكم حذراً من اللائمة وأنفةً من الشهادة البيّنة البطلان، كيف لا وأمرُ الإعجاز قد بلغ من الظهورِ إلى حيث لم يبقَ إلى إنكاره سبيلٌ قطعاً»¹.

ومن جماليات المقابلة في القرآن الكريم نجد قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۖ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ۗ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا﴾ [النبا: 09-11]، وذهب الزمخشري أن سباتا تعني: «موتا والمسبوت الميت، من السبت وهو القطع؛ لأنه مقطوع عن الحركة، ولما جعل النوم موتا جعل اليقظة معاشا؛ أي حياة؛ أي وقت معاش تستيقظوا فيه وتتقلبون في حوائجكم ومكاسبكم، وقبل السبات الراحة و(لباسا) يستركم عن العيون إذا أردتم هربا من عدو، أو بياتا له، أو إخفاء ما لا تحبون الاطلاع عليه»² فالظلام يحمل دلالة السكون التي تعبّر عن الراحة والهدوء أما النهار تنتشر فيه الحركة ويعمّ فيه النشاط. وبالبرهان العلمي نعرف سبب تقديم الظلام على النور فالليل يسبق النهار، والفعل "جعلنا" يلامس إحساس النفس من طبيعة الكلمة ووقع معناها. الذي يدفع العقل إلى التدبر في قدرة الله عز وجل، وكذلك في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ﴾ [الأعراف: 157]. إن المقابلة في هذه الآية بين "الطيبات والخبائث"، تُبيّن لنا أهمية التوجيه المنطقي للبلاغة، حيث أن الخطاب القرآني يؤسّس أحكاما في العبادات أو المعاملات التي تُمثّل واقع الحياة البشرية، فهو يدفع العقل في الاستغراق تأملا بهذه الأحكام من حيث هي منهج للحياة، ويدفع الفكر إلى تمييز الأصلح والأمثل، والمقابلة بين "يحلّ ويحرّم" هي أفعال تمنح الخطاب مزيدا من القوة من حيث أنها تستلزم نشاطا إراديا للعقل، ليستين وجود الله عزّ وجلّ. إنّ منطق الخطاب

1- أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، 1/ 66.

2- الزمخشري، الكشاف، 4/ 685، 686.

القرآني ينبع من هدفه المتمثل في إخراج الناس من الظلمات إلى النور مع مراعاة أحوال المخاطب.

5- التورية وجماليتها في النص القرآني:

التورية من فروع علم البديع المعنوية، وقد عرفها البلاغيون بأن «يذكر المتكلم لفظاً له معنيان، أحدهما قريب ودلالة اللفظ عليه ظاهرة، والآخر بعيد ودلالة اللفظ عليه خفية، ويريد المعنى البعيد، ويوري عنه بالمعنى القريب فيتوهم السامع لأول وهلة أنه يريد، وهو ليس بمراد، ومن ثم سميت إيهاماً، كقول الصلاح الصفدي:

وصاحب لما أتاه الغنى ... تاه ونفس المرء طماحه
وقيل هل أبصرت منه يدا ... تشكرها قلت ولا راحه

فللراحة معنيان: قريب، وهو الكف، وهو المتبادر بقريظة ذكر اليد، وبعيد مراد وهو ضد التعب»¹.

وبالعودة إلى توظيف التورية في القرآن الكريم ووجه البيان والجمالية في ذلك يرى السكاكي أن للتورية: «دور كبير في توجيه متشابهات القرآن كقوله تعالى: ﴿وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطَبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ [هود:37] وقوله تعالى ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن:26،27] وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْنَاهُ مِثْلَ دُمُوحٍ وَقَدْ عَلَّمْنَاهُ مِمَّا تُوَسَّوَسُ بِهِ نَفْسُهُ^ط وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق:16]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ﴾ [ص:47]. فما في هذه الآيات، وما أشبهها، من إثبات العين أو الوجه، أو القرب والمكان، كلها محمولة على التورية، بأن يراد من الأعين: الرعاية والحفظ، ومن الوجه: الذات التي لا يعلمها إلا هو، والقرب: قرب العلم لا قرب المكان والملاصقة. ومن العندية: العندية المعنوية لا عندية المكان»².

1- أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة البيان المعاني البديع، المكتبة المحمودية التجارية، مصر، د.ت، الطبعة الرابعة، الصفحات: 338-339-3340.

2- عبد العظيم المطعني، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، 423-422/2.

ومن جميل هذا الصنف البديعي ولطفه ما نجده في قوله تعالى «بعد ذكر أهل الكتاب من اليهود والنصارى، حيث قال الله تعالى: ﴿وَلَيْنَ آتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبَلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبَلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبَلَةَ بَعْضٍ وَلَيْنَ آتَبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة:145]، ولما كان الخطاب لموسى عليه السلام من جانب الطور الغربي، وتوجهت اليهود إليه، وتوجهت النصارى إلى الشرق، وكانت قبلة الإسلام وسطا بين القبيلتين، قال سبحانه وتعالى: ﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة:143]، أي خياراً، وظاهر اللفظ يوهم التوسط مع ما يعضده من توسط قبلة المسلمين صدق على لفظ وسط هاهنا أن يسمي تعالى به، لاحتمالهما للمعنيين، ولما كان المراد - والله أعلم - أحد المعنيين الذي هو الخيار دون الآخر، صلحت أن تكون من أمثلة هذا الباب والله أعلم»¹.

وعلى ذلك «فإن التورية في القرآن الكريم لها وظيفة هامة. وهي قريبة من الجاز، بل كثيراً ما يُراد المعنى المجازي فيها كإرادة القدرة من اليد، وهذا ظاهرٌ فيها، وقد سبق عن السكاكي أن متشابهات القرآن من قبيل التورية، فهي فيه إذن ذات دور هام لم تُجلب لتأدية معنى إضافي، أو تحسين عرضي، فعدها من البديع فيه تسامح، وأجدرُ بها أن تلحق بأقسام البيان إنصافاً ووصفاً لكل فن في موضعه»²، وتأكيداً لهذا وفي قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثْكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام:60]، إن الفعل "يتوفاكم" في هذه الآية يُقصد منه النوم يقول أبو السعود: «﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ﴾ أي يُنيمكم فيه على استعارة التوفي من الإماتة للإمامة لما بين الموت والنوم من المشاركة في زوال الإحساس والتمييز، وأصله قِض الشيء بتمامه»³ إن مقابلة النوم بالموت على سبيل الاستعارة يوضح لنا طبيعة التوجيه المنطقي للبلاغة القرآنية، حيث إن المنطق القرآني يجعل الألوان البلاغية من بيان وبديع تتضافر لإنتاج القيمة النفعية للخطاب، والتي تكون على صلة كبيرة بالحياة النفسية والاجتماعية للإنسان.

1- ابن أبي الإصبع، بديع القرآن المجيد، تح: حنفي محمد شرف، فحضة مصر للطباعة والنشر، د.ت، 2/ 103.

2- عبد العظيم المطعني، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، 2/ 424.

3- تفسير أبي السعود: 143/03

ومن جمال التورية في القرآن الكريم ما ورد في قصة يوسف عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعَيْرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُونِ ﴿٩٤﴾ قَالَُوا تَأَلَّهَ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ﴾ [يوسف: 94-95] «الضلال يطلق ويراد به المحبة، كما في قوله: إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ»¹، حيث نجد التورية في عبارة ﴿إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ﴾ إن التوجيه المنطقي لبلاغة القرآن الكريم قد مكن الألوان البديعية من معالجة الوجهة النفسية للخطاب بشكل دقيق، حيث إن تصوّر المخاطبين وقناعاتهم النفسية تقضي بأن حب يعقوب عليه السلام لولده يوسف عليه السلام مجرد شعور ضال مبعثه الانصراف عن بقية أولاده، فمن خلال هذه التورية يكشف المخاطبون عن الحالة النفسية التي تحتلجهم، وما أيسر أن يكشف عن ذلك بهذه التورية ذات الدلالة القاطعة المؤكدة بأن حب يعقوب عليه السلام لولده النبي يُغيظهم. والقصد إلى تصوير حالتهم النفسية هو الذي اقتضى استخدام هذه التورية، لأن مراعاة الأحوال النفسية في الخطاب القرآني يُلقي بضلاله على دلالة النص، إذ أن تحليل طبيعة المُخاطب يكشف عن الدلالات التي يُحاول إخفائها حين يتوارى خلف عباراته، فإن في بدايات سورة يوسف ما يميّز اللثام عن هذه التورية قال تعالى: ﴿إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنََّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [يوسف: 08].

وفي قوله سبحانه وتعالى: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [الصف: 08] يذهب الرازي إلى أن «وَإِطْفَاءُ نُورِ اللَّهِ تَعَالَى بِأَفْوَاهِهِمْ، تَهَكُّمٌ بِهِمْ فِي إِرَادَتِهِمْ إِبْطَالَ الْإِسْلَامِ بِقَوْلِهِمْ فِي الْقُرْآنِ: ﴿هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [الصف: 06] مُثَلَّتْ حَالُهُمْ بِحَالِ مَنْ يَنْفُخُ فِي نُورِ الشَّمْسِ بِنَفْسِهِ لِيُطْفِئَهُ»²، ففي قوله تعالى «بِأَفْوَاهِهِمْ» تورية، وعن ابن عباس وابن

1- ينظر: أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 11/7.

2- الرازي، مفاتيح الغيب، ص: 529/29.

زيد يريدون إبطال القرآن وتكذيبه بالقول»¹، فليتأمل القارئ جمال تلك الصورة التهكمية المليئة بالاستهزاء والسخرية من فعل هؤلاء السفهاء.

ومن أجل ما يصادف القارئ لكتاب الله هذه التورية في قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَمًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْعُرُورِ ﴿﴾ [الحديد:20]، يقول الشوكاني في تفسير هذه الآية: «ثُمَّ بَيَّنَّ سُبْحَانَهُ لِهَذِهِ الْحَيَاةِ شَبَهًا، وَضَرَبَ لَهَا مَثَلًا، فَقَالَ: "كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ" أَي: كَمَثَلِ مَطَرٍ أَعْجَبَ الزُّرَّاعَ نَبَاتُهُ، وَالْمُرَادُ بِالْكَفَّارِ هُنَا الزُّرَّاعُ لِأَنَّهُمْ يَكْفُرُونَ الْبَدْرَ، أَي: يُعْطُونَهُ بِالْتُّرَابِ»²، ويوافق سيد قطب في رؤيته ويضيف أن اختيار لفظ الكفار «هنا فيه تورية وإلماع إلى إعجاب الكفار بالحياة الدنيا»³، إن جمالية التعبير لهذه التورية تكمن في تصوير حال الكفار بحال المزارعين وهذا لتقريب الصورة للذهن من خلال تجسيد المواقف الواقعية التي يعيشها الإنسان.

صحة التقسيم:

يذهب أبو هلال العسكري في هذا الباب إلى الاعتقاد أن التقسيم الصحيح « أن تقسم الكلام قسمة مستوية تحتوى على جميع أنواعه، ولا يخرج منها جنس من أجناسه؛ فمن ذلك قول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ الْبَرْقَ حَوَافًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ﴾ [الرعد:12]، وهذا أحسن تقسيم؛ لأن الناس عند رؤية البرق بين خائف وطامع، ليس فيهم ثالث. ومن القسمة الصحيحة قول أعرابي لبعضهم: النعم ثلاث؛ نعمة في حال كونها، ونعمة ترجى مستقبلة، ونعمة تأتي غير محتسبة؛ فأبقى الله عليك ما أنت فيه، وحقق ظنك فيما ترجىه، وتفضل عليك بما لم تحتسبه»⁴، وفي المنحى نفسه يذهب أحد أعلام البلاغة ونقصد ابن سنان الحفاجي إذ

1- الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1415 هـ، 282/14.

2- محمد الشوكاني، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، 1414 هـ، 210/5.

3- سيد قطب، في ظلال القرآن، 3491/6.

4- أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص: 341.

يقول: «أما الصحة في التقسيم فإن تكون الأقسام المذكورة لم يخل بشيء منها ولا تكررت ولا دخل بعضها تحت بعض ومثال هذا في النظم قول نصيب:

فقال فريق القوم لا وفريقهم نعم! وفريق قال ويحك ما ندري

فليس في أقسام الإجابة عن مطلوب إذا سئل عنه غير هذه الأقسام... فأما الأقسام الفاسدة فكقول جرير:

صارت حنيفة أثلاثاً فثلثهم من العبيد وثلث من مواليها

فهذه قسمة فاسدة من طريق الإخلال لأنه قد أحلّ بقسم من الثلاثة. قيل: إن بعض بني حنيفة سئل من أي الأثلاث هو من بيت جرير فقال: هو من الثلث الملغي»¹.

من خلال هذين التعريفين يبدو لنا جمال اللغة العربية وتمكّن أدبائها من حسنهما، فهذه أمثلة من قول البشر فكيف بكلام الله عز وجل؟ ففي الآية السابقة من سورة الرعد «ليس في رؤية البرق إلاّ الخوف من الصواعق، والطّمع في الأمطار، ولا ثالث لهذين القسمين، ومن لطيف ما وقع في هذه الآية من الحال تقديم الخوف على الطمع، إذ كانت الصواعق يجوز وقوعها من أول برقة، ولا يحصل المطر إلا بعد تواتر الإبراق، لأن تواتره لا يكاد يخلف... ولما كان الأمر المخوف من البرق يجوز وقوعه من أول برقة واحدة أتى ذكر الخوف في الآية مقدماً أولاً لكون الواحد أول العدد ولما كان الأمر المطمع من الرق إنما يقع بعد عدد من الإبراق أتى ذكر الطمع تاليه لكونه لا يقع إلا في أثناء العدد، وليكون الطمع ناسخاً للخوف، كمجيء الرخاء بعد الشدة، والفرج بعد الكربة والمسرة بعد الحزن، فيكون ذلك أحلى موقعاً في القلب»².

فنلاحظ هنا جمال الخطاب القرآني في عدة نواحي منها ترتيب الكلام بما يناسب المقام إضافة إلى اختيار الألفاظ ومواضعها وفصاحتها وصياغتها.

1- ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص: 236.

2- ابن أبي الإصبع المصري، بديع القرآن، 2/ 65-66.

ومن أمثلة صحة تقسيم الكلام أيضا وقد جاء في مدمج المقابلة قوله تعالى: ﴿فَسَبَّحَنَّا اللَّهَ حِينَ نُمُتُّونَ وَحِينَ نَتَّبِحُونَ ﴿٧﴾ وَاللَّهُ أَحْمَدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ ﴿١٨﴾﴾ [الروم: 17-18]: «وقد اعترضت هاهنا مطابقة بين القسمين المتقابلين، واستوعب الكلام أقسام الأوقات من طرفي كل يوم وليلة ووسطها، فصحت أقسام أجزاء الطرف الزماني وجهتي العلو والسفل من الطرف المكاني، وهذه الآية من أعجب ما وقع فيه مقابلة بين الكلام، لأنك إذا جعلت كل ضد منهما مقابلا في طرف من طرفها كانت مقابلة بالموافق»¹.

ومن صحة التقسيم ما وجدناه في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: 191]: «فلم يترك سبحانه قسماً من أقسام الهيئات حتى أتى به، وقد جاء ترتيب الهيئات على حسب الأفضلية، فقدم الذكر قياماً عليه قعوداً، وقدم الذكر قعوداً عليه رقوداً، وفي هذا من حسن النسق وجودة الترتيب ما فيه. ويجوز حمل التقديم فيها على مراعاة الأكثر فالأكثر، لأن ذكر الله قياماً أكثر من ذكره قعوداً، وذكره قعوداً أكثر من ذكره رقوداً»²، وعكس هذا التقسيم تماما نجده في آية أخرى عندما تتغير أحوال الداعي ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ صُورَهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ صُورِ مَسَّهُ ۗ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا﴾ [يونس: 12]، وقد لاحظ ابن أبي الإصبع اختلافا في ترتيب الآيتين وذلك «مغايرة أوجبتها البلاغة، فتضمن الكلام بما الائتلاف، وذلك أن الذكر يجب فيه تقديم القيام، لأن المراد به هاهنا الصلاة، والله أعلم والقيام واجب فيها على المستطيع، والقعود بعده لمن لم يستطع القيام، والاضطجاع للعاجز عن القعود، والضرر يجب فيه تقديم الاضطجاع لغلبة الضعف في مبادئ الإعلال وتزيدها، وإذا زال بعض العلة عند الانحطاط قعد المضطجع، وإذا زالت العلة كلها وتراجعت القوة قام القاعد»³، ثم يستدرك هذا العالم قائلا: «فإنك إن قلت هذا التأويل لا يصح إلا إذا كانت الواو هي العاطفة فلم عدل عنها وبها يحصل في الكلام حسن النسق وائتلاف الألفاظ بمعانيها، ويتم حسن البيان إلى (أو) التي

1- المصدر السابق: 66/2.

2- عبد العظيم المطعني، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، 428/2.

3- ابن أبي الإصبع المصري، بدیع القرآن، 67/2.

يسقط معها ذلك؟ قلت: تأثير الضر على أقسام فإن من الضر ما يصرع... ومنه ما يقعد، ومنه ما يأتيه وهو قائم لا يبلغ به شيئاً من الحالتين المتقدمتين أو الدعاء أو الصلاة عند أول مس الضر، فإن الضر والجزع عند الصدمة الأولى، ثم تقسيم الضر الذي ذكرناه يقتضي تعديد المضرورين، فوجب العدول عن الواو لتوخي الصدق في الخبر، والكلام على ذلك موصوف بالاتتلاف، وحسن النسق وحسن البيان إلى (أو) لأجل تعداد المضرورين... فيحصل في الكلام حسن الترتيب مع ما فيه من الاتتلاف وحسن البيان وصحة التقسيم»¹.

ومن جميل التقسيم وصحته قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنْثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ ۖ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا ۗ إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ [الشورى: 49، 50] «لأنه سبحانه إما يفرد العبد بهبة الإناث، أو بهبة الذكور، أو يجمعهما له، أو لا يهبه شيئاً فقد وقعت صحة التقسيم في هذه الآية على الترتيب الذي تقتضيه البلاغة، وهو الانتقال في النظم من الأدنى إلى الأعلى، إذ قدّم هبة الإناث، وانتقل إلى هبة الذكور، ثم إلى هبة المجموع، وجاء كل قسم من أقسام العطية بلفظ الهبة، وأفرد معنى الحرمان بالتأخير، لأن إنعامه على عباده أهمّ عنده، وتقديم الأهم واجب في كل كلام بليغ»²، فأى بلاغة وأي بديع في هذا التقسيم للكلام بالكل الصحيح فلم يدع أي نوع دون ذكر، كما نجد ذلك الترتيب الدقيق المعجز في ذكر الهيئات والصفات.

والملاحظة نفسها يمكن أن نستكشفها في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ۗ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: 03، 04]، «فالأية الأولى استوعبت جميع الأوصاف الحمودة إذ وُصِفَ الْمُؤْمِنُونَ فِيهَا بِجَمِيعِ الْعِبَادَاتِ. لَأَنَّ الْعِبَادَاتِ كُلَّهَا نَوْعَانِ: بَدَنِيَّةٌ وَمَالِيَّةٌ، وَبَدَنِيَّةٌ قَسَمَانِ: عِبَادَةُ الْبَاطِنِ وَعِبَادَةُ الظَّاهِرِ، وَالْمَالِيَّةُ أَيْضاً قَسَمَانِ: مَا يَشْتَرِكُ فِيهِ الْمَالُ وَالْبَدَنُ كَالْحَجِّ وَالْجِهَادِ، وَمَا يَنْفَرِدُ بِهِ الْمَالُ كَالزَّكَاةِ وَصَدَقَةِ التَّطَوُّعِ. فَقَوْلُهُ: (يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ) إِشَارَةٌ إِلَى عِبَادَةِ الْبَاطِنِ، وَقَوْلُهُ سُبْحَانَهُ: (وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ) تَصْرِيحٌ بِعِبَادَةِ الظَّاهِرِ. وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: (وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ) إِشَارَةٌ إِلَى

1- ابن أبي الإصبع المصري، بديع القرآن، 2/ 67-68.

2- المصدر نفسه، 2/ 68.

العبادة المالية. فاستوعبت جميع الأقسام على الترتيب فقدم عبادة الباطن على عبادة الظاهر، وعبادة البدن على عبادة المال»¹.

أما في الآية الثانية فيذهب ابن أبي الإصبع إلى الاعتقاد بأن إيمان هؤلاء بما أنزل إلى الرسول صلى الله عليه وسلم إيمان في الحال أي في الحاضر، وبما أنزل من قبله إيمان في الماضي، وإيقانهم بالآخرة إيمان بالمستقبل، وقد حصل في هذه الآية مع المدح ليقين المؤمنين صحة الأقسام في اللفظ والمبالغة في معنى المدح، وإذا نظرت بين معنى هذه الآية التي عدد ألفاظها اثنا عشر لفظة وبين قول زهير بن أبي سلمى وهو بيت جاءت فيه صحة التقسيم بشكل بليغ:

وَأَعْلَمُ عِلْمَ الْيَوْمِ وَالْأَمْسِ قَبْلَهُ وَلَكِنِّي عَنْ عِلْمِ مَا فِي غَدِ عَمِّ

علمت مقدار ما بين البلاغتين جماليا، وذلك أن عدد ألفاظ البيت ثلاث عشرة لفظة وفيه من زيادة اللفظ التي لم يؤت بها إلا لأجل الوزن والقافية لفظتان، ولنلاحظ كم بين قافية البيت وفاصلة الآية، وما تضمنته الآية من مدح المؤمنين في الأزمنة الثلاثة، وما في إجماع ذلك المدح²، فسبحان المتكلم بهذا الكلام ترتيبا ودقة وشكلا ومضمونا، ورغم حرص الشعراء على مثل هذه الأمور إلا أن النص القرآني تفوق عليهم جمالا وصحة.

يجب الإشارة هنا إلى أن فنون البديع تزيد عن الثلاثين نوعا، وقد اقتصرنا على هذه الأنواع السالفة الذكر، ويمكن للباحث أن يطلع عليها في الكتب التي أشرنا إليها في هوامش هذا البحث، ويمكن للباحث أن يخلص إلى أن البديع في القرآن الكريم سواء كان لفظيا أو معنويا فقد اتسم بالتوجيه المنطقي القرآني الذي يُراعي أحوال المخاطبين وتفاوت مداركهم، كما أننا التمسنا طبيعة التوجيه المنطقي لهذا الفن من خلال المعاني والدلالات التي تُلقني بها ألوانه شأنها شأن الألوان البيانية، بحيث تحمل أبعادا سامية تهدف إلى إصلاح الفرد والمجتمع من خلال التأثير في عقله وقلبه. ولم يجرؤ أحد الباحثين في هذا المجال من التقليل من قيمته الفنية، ولو تتبّعنا هذا الفن في النص القرآني لوجدناه لا يخرج عن البلاغة الأصيلة مع مراعاة حق المعنى وحق اللفظ معا، فلم نجد فيه إحسان في موضع وعدمه في آخر، بل هو على نسق واحد في جميع أنواعه وطرائق تعبيره.

1- عبد العظيم المطعني، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، 430/2.

2- ينظر: ابن أبي الإصبع المصري، بديع القرآن، 70/2.

الخاتمة

بعد هذه الجولة مع البلاغة القرآنية في ضوء آيات الذكر الحكيم نقف على أهمية المنطق وضرورته وسماته، تأصيلاً لمنهجية الخطاب المنطقي ورجوعاً به إلى مقاصده الكريمة وضوابطه الأصيلة، حتى يؤتي ثماره ويؤدي دوره، سيما في هذا العصر الذي تشتد فيه الحاجة إلى المنطق الجاد الصريح الذي يستوعب جميع القضايا، وقد تناولت هذه الدراسة بالبحث والتمحيص التوجيه المنطقي لبلاغة الخطاب القرآني معتمدة على استقصاء واستخراج الأساليب البلاغية والتراكيب القرآنية التي اتّسمت بالتوجيه المنطقي، حيث يتميز النصّ القرآني بقدرته الإعجازية على انتقاء التراكيب المتلائمة مع المعاني، وفي هذا الانتقاء شحذ لذهن المتلقي، ذلك أن تفاعل المتلقي هو ما يفتح الباب أمامه لفهم هذا النص ويمنحه فرصة ليحيا في ظلاله، لذا وضعت الدراسة في مقدمة أغراضها تمييز المقاصد البلاغية للجمل القرآنية للتقرب من أصول المنطق القرآني، وبالعودة إلى فصول الدراسة السابقة يمكن تحديد أهم النتائج التي توصلنا إليها في النقاط الآتية:

للمنطق القرآني سماتٌ لا تجتمع في غيره من منطق الفلاسفة، هذه السمات تدورُ مع الخصائص العامة لهذا الكتاب، الذي نزل هدايةً ورحمةً، وتبصرةً وذكرى، وحجةً وبرهاناً، فضلاً عن كونه المعجزة الخالدة ومن هذه السمات :

-العموم: يتّسم المنطق القرآني بالعموم، فهو يخاطب جميع الناس على اختلاف مداركهم، ويجمع بين الوضوح والبيان والدقة والإتقان، فتراه متلائماً متوافقاً مع تفاوت العقول وتعدّد الثقافات وتنوّع الاهتمامات واختلاف المواهب والملكات، بعكس المنطق الفلسفي الذي يتّسم بالتعقيد ويقتصر على فئة المثقفين.

والتأمل في الخطاب القرآني وما يشتمل عليه من حُججٍ يلحظُ التنوّع في الحوار والتفنّن في الأساليب، بما يتلاءم مع تنوّع الناس وتفاوت مداركهم، ففيهم العامي وفيهم العالم، وفيهم من له عناية بعلم من العلوم أو فن من الفنون، فجاء الخطاب متنوّعاً لمراعاة تنوّع المخاطبين. وتحقيق هذه السمة للمنطق القرآني نابع من التوافق الذي يحدثه بين الحق والجمال، ومراعاته لاختلاف الاستعدادات الفكرية بين العامة والخاصة، من خلال الاستدلال والبرهان الذي يغذي الفكر ومن خلال التصوير الفني الذي يحرك المشاعر، وهذا

يحدث تكافؤاً في قوة التأثير على المتلقي فلا يحدث تعارض بين العقل والقلب. وتنوع مقاصد الخطاب القرآني وفنونه البلاغية يتغلغل إلى الأغوار النفسية للمستمع فيفهم منها على قدر يسع عقله وإدراكه.

-**الشمول:** إن منطق القرآن الكريم متنوع وشامل، حيث يعتمد الحجاج بمختلف وسائله من استدلال وبرهان وقياس، ويحيطُ بجميع جوانب الدين من عقيدة وشريعة وأخلاق ومعاملاتٍ، ويستوعب النفس البشرية، فيجعل التأثير فيها وهدايتها الهدف من الموضوع، ولهذا اعتمد فن التصوير الذي يُرضي العقل والقلب، ويجمع بين الحق والجمال. حيث إن البراهين والأحكام القرآنية تشمل محاورة العقل والوجدان في آن واحد، لأن الدعوة إلى النظر والتأمل والاعتبار في آيات الأنفس والآفاق بالعقل تلمس الوجدان الذي يشعر بحقيقة خلقه.

-**الخصوصية:** أن يتسم المنطق القرآني بالعموم كونه موجّهاً لكافة البشر ويستوفي اختلاف ثقافتهم ومعتقداتهم ويقنعهم بالدليل ويفهمهم بالحجة على اختلاف مداركهم، يرجع إلى تفرّده وتميّزه عن منطق الفلاسفة والمتكلمين ويُبرز خصوصيته، لأن أسلوب القرآن الخاص ونمطه المتميّز بالإعجاز ينعكس على منطقته وتميّزه هو الآخر بالإعجاز، وهو ما لمسناه خلال البحث في أساليبه البلاغية وجمالياتها.

-**الواقعية:** إن قوة المنطق القرآني تنبع من محاكاته للواقع، فهو يلمس واقع الناس وحاضرهم ومستقبلهم، ويمنح المتلقي منهجاً يواجه به هذا الواقع ويتكيف معه من خلال عرضه للعقيدة السليمة، وسنه للتشريعات التي تشكل دستوراً مثالياً للحياة يناسبُ الواقعَ ويعالجه.

ومن واقعية المنطق القرآني تقديمه للأدلة المقنعة وهدفه الذي يرمي إلى سعادة الناس في الدنيا والآخرة، لأنّ المنطق في الخطاب القرآني يقدّم حداً فاصلاً لمعيار الصدق والعدالة.

-الوضوح والصراحة: إنّ المنطق القرآني يحقّق شرطين أساسيين من شروط الإقناع: هما الوضوح والتأثير، فلا يكفي إلقاء الخطاب ووصوله للناس، بل لابدّ من وضوحه وجلائه، لأنّ الغموض لا يلقى القبول وبالتالي لا يحقّق التأثير، ولهذا اشتمل القرآن الكريم على جميع أنواع البراهين والأدلة العقلية والسمعية، التي يستوعبها العقل البشري دون دقائق طرق أحكام المتكلمين.

إنّ التوجيه المنطقي لبلاغة القرآن الكريم باعتباره عنصراً فعّالاً في توصيل المعنى إلى المتلقّي بصورة بيانية، ومن حيث إنّ البلاغة القرآنية تعتمد التصوير البياني للتأثير في هذا المتلقّي، قد جعل من هذه الصورة في حد ذاتها لبنة لها نظامها الخاص وتؤدي وظيفة عقلية إضافة إلى وظيفتها الجمالية، ومن هنا فقد أسهمت جمالية الصورة البيانية شكلاً ومضموناً في القرآن في تبيان المعاني الذهنية، ورصد المنطق القرآني الهادف، الذي يحمل رؤية فكرية مستقيمة للبشرية.

مكتبة البحث

-القرآن الكريم

- إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة السادسة، 1978م.
- إبراهيم بن إسماعيل الأبياري، الموسوعة القرآنية، مؤسسة سجل العرب، الطبعة 1405هـ.
- إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ-1997م.
- إبراهيم عبد الله رفيده، النحو وكتب التفسير، الدار الجماهيرية- ليبيا، الطبعة الثالثة 1399هـ-1990م.
- إبراهيم محمد عبد الله الخولي، التعريض في القرآن الكريم، الطبعة الأولى، 1405هـ- 1985م، منشورات كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر، القاهرة، مصر.
- إبراهيم مصطفى، إحياء النحو، تقديم محمد حماسة عبد اللطيف، 2013م، القاهرة مكتبة الآداب.
- ابن أبي الإصبع البغدادي، تحرير التبشير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تحقيق حنفي محمد شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ولجنة إحياء التراث الإسلامي، الجمهورية العربية المتحدة، د.ت.
- ابن أبي الإصبع، بديع القرآن المجيد، تحقيق حنفي محمد شرف، ههضة مصر للطباعة والنشر، د.ت.
- ابن الأثير ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار ههضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة - القاهرة.
- ابن الأثير نجم الدين، جوهر الكنز، تحق: محمد زغلول سلام، منشأة المعارف بالإسكندرية، جلال حزي وشركاه.
- ابن تيمية، الأسماء والصفات، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ.
- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م.
- ابن حزم الأندلسي القرطبي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، تقديم الأستاذ الدكتور إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت.

- ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقق: محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، الجمهورية العربية المتحدة، الطبعة: 1967م.
- ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.
- ابن رشيقي القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، الطبعة: الخامسة، 1401هـ، 1981م.
- ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1402هـ-1982م.
- ابن سينا، النجاة، مراجعة: ماجد فخري، الآفاق، بيروت/1985م.
- ابن فارس، الصحاح في فقه اللغة العربية، الناشر: محمد علي بيضون، الطبعة الأولى 1418هـ-1997م.
- ابن قتيبة أبو محمد بن مسلم، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418 هـ.
- ابن قيم الجوزية، إرشاد القرآن والسنة إلى طريق المناظرة وتصحيحها وبيان العلل المؤثرة، تحقيق أيمن عبد الرزاق الشوا، بيروت، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، 1417هـ-1996م.
- ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ت.
- ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ.
- ابن مخلوف الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، الطبعة الأولى 1418 هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، تحقيق شوقي ضيف، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، 1336هـ-1947م.
- ابن منظور الأنصاري جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ.
- أبو اسحاق إبراهيم الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 2003م، 1424هـ.
- أبو البقاء الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت 1419هـ - 1998م.
- أبو الحسن البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقق: خليل الميس، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ.
- أبو السعود العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

- أبو العباس ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- أبو العباس القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، د.ت.
- أبو العباس القرافي، شرح تنقيح الفصول، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة: الأولى، 1393هـ- 1973 م.
- أبو العرفان محمد بن علي الصبان، حاشية الصبان، الطبعة الأولى 1417هـ-1997م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، د.ت.
- أبو القاسم الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1419هـ- 1998م.
- أبو القاسم الزمخشري، القسطاس في علم العروض، تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1410هـ- 1989م.
- أبو القاسم الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض الترتيل، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407هـ.
- أبو القاسم الزمخشري، المفصل في علم اللغة، تعليق محمود عز الدين السعدي، الطبعة الأولى، دار إحياء علوم الدين، بيروت، د.ت.
- أبو القاسم عون، بلاغة التقديم والتأخير في القرآن الكريم، الطبعة الأولى 2006م، دار المدار الإسلامي، بنغازي، ليبيا.
- أبو المعالي ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1418هـ- 1997م.
- أبو المنذر محمود المنيأوي، المعتصر من شرح مختصر الأصول من علم الأصول، المكتبة الشاملة، مصر، الطبعة الثانية، 1432هـ- 2011م.
- أبو الوليد سليمان القرطبي الباجي الأندلسي، الحدود في الأصول، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية- بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 1424هـ- 2003 م.
- أبو بكر الباقلائي، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة، 1997.
- أبو بكر السكاكي، مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1407هـ- 1987 م.

- أبو جعفر النَّحَّاس، إعراب القرآن، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1421هـ.
- أبو حامد الغزالي، المستصفى، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413هـ- 1993م.
- أبو حامد الغزالي، قواعد العقائد، تحقيق موسى محمد علي، عالم الكتب، لبنان، الطبعة الثانية، 1405هـ- 1985م.
- أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1961م.
- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، المحقق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420هـ.
- أبو حيان التوحيدى، المقابسات، تحقيق حسن السندوي، دار سعاد الصباح، الطبعة الثانية، 1992م.
- أبو عبد الله ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1403هـ- 1983م.
- أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق محمد فواد سزگين، الناشر مكتبة الخانجي، القاهرة، 1381هـ.
- أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1423هـ.
- أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1424هـ.
- أبو منصور ابن الجواليقي، شرح أدب الكاتب لابن قتيبة، تقديم: مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت.
- أبو هلال العسكري، الصناعتين، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1419هـ.
- أبي أوس الشمسان، الجملة الشرطية عند نحاة العرب، تقديم محمود فهمي حجازي، الطبعة الأولى 1401هـ- 1981م، مطابع الفحوى عابدين.
- اتجاهات البحث الأسلوبي، اختيار وترجمة وإضافة، عياد شكري، الرياض، دار العلوم، الطبعة الأولى، 1985.
- إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الثقافة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1391هـ- 1971م.
- أحمد أحمد البدوي، من بلاغة القرآن، نضفة مصر، القاهرة، 2005م.

- أحمد المتوكل، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية (بنية الخطاب من الجملة إلى النص)، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، 2001م.
- أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، ضبط وتدقيق وتوثيق: د. يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت.
- أحمد بن فارس بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر 1399هـ- 1979م.
- أحمد حساني، مباحث في اللسانيات، ديوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية، بن عكنون، الجزائر، طبعة، 1999م.
- أحمد علي دهمان، الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني، دار طلاس، دمشق، 1986م.
- أحمد غالب النوري الخرشنة، أسلوبية الانزياح في النص القرآني، مخطوط دكتوراه، جامعة مؤتة، الأردن، 2008.
- أحمد ماهر البقري، أساليب النفي في القرآن الكريم، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية 1989م
- أحمد محمد ويس، الانزياح، مجد المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 2005م.
- أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة البيان المعاني البديع، المكتبة المحمودية التجارية، مصر، د.ت، الطبعة الرابعة.
- أرسطو، منطق أرسطو، تحق: عبد الرحمان بدوي، مطبعة دار الكتب المصرية- القاهرة 1948م
- إسماعيل محمد بكر، القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه، الطبعة الأولى. 1417هـ - 1997م دار المنار. القاهرة. مصر.
- الأحمـد نكري، دستور العلماء جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحـص، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ- 2000م.
- الأنـخـفـش الأوسط، معاني القرآن، تحق هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي- القاهرة، الطبعة الأولى 1411هـ- 1990.
- الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق، علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1415هـ.
- الإمام محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى، دار الفكر العربي، مصر، 1998م.
- التفتازاني، مختصر المعاني، مع الحاشية لشيخ الهند محمود حسن، مكتبة البشري، كراتشي-باكستان، الطبعة الأولى 1431هـ- 2010م.

- الجوهري إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة 1407هـ-1987م.
- الحواس مسعودي، البنية الحجاجية في القرآن الكريم، سورة النمل نموذجاً، مجلة اللغة والأدب، معهد اللغة العربية وآدابها، العدد 12 ديسمبر 1997.
- الخولي إبراهيم محمد، التعريض في القرآن الكريم، منشورات كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر . القاهرة . مصر . الطبعة الأولى 1405هـ/1985م.
- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق بيروت، الطبعة الأولى، 1412 هـ.
- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز، تحق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف مصر، الطبعة: الثالثة 1976م.
- الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، تحق: مازن المبارك، بيروت، الطبعة الثالثة، 1979م.
- الزواوي بغورة، منزلة تحليل الخطاب في فلسفة اللغة، مجلة آفاق الثقافة، السنة الثامنة، العدد: 32، شوال 1421هـ-يناير 2001م.
- السبكي، عروس الأفراح، تحق خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 1422هـ-2001م.
- السيد أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، طبعة 1996.
- الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، مكتبته الحلبي، مصر، الطبعة الأولى، 1358هـ/1940م.
- الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1403هـ-1983م.
- الشعراوي محمد متولي، تفسير الشعراوي، مطابع أخبار اليوم-1997م.
- الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس 1984م.
- العمري محمد، في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، أفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية، 2002م.
- الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، 1949م.
- الفيروز آبادي، تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، تحق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

- الفيروزبادي، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف محمد نعيم - العرقسوسي، الطبعة الثامنة. 1426هـ - 2005م. مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
- القرطبي بن أبي بكر شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ - 1964م.
- المرادي بن عبد الله بن علي، الجني الداني في حروف المعاني، تحق: فخر الدين قباوة - محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1413 هـ - 1992م.
- المسدي عبد السلام، الأسلوبية والأسلوب: نحو بديل ألسني في نقد الأدب، ليبيا، تونس، الدار العربية للكتاب، 1977م.
- القاضي عبدالجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر بإشراف د. طه حسين وإبراهيم مذكور 1960-1965.
- الميداني عبد الرحمن حسن حبنكة، البلاغة العربية، دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، 1996م.
- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دمشق، دار القلم الطبعة الثالثة، 1408هـ - 1988م.
- إميل بديع يعقوب، موسوعة اللغة العربية، دار الكتب العلمية-بيروت لبنان، الطبعة الأولى.
- بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكنتي، الطبعة الأولى، 1414هـ - 1994م.
- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، الطبعة الأولى 1376 هـ - 1957م.
- بيار جيرو، الأسلوب والأسلوبية، ترجمة وتحقيق: منذر عياشي، منشورات مركز الإنماء القومي - سوريا، 1985م.
- بيرلمان شام، المنطق الصوري والمنطق غير الصوري، تر: أسامة المتني، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، نقلا عن مخطوط دكتوراه: الحجاج بين الدرس اللساني العربي والدرس اللساني الغربي، نور الدين بوزناشة، جامعة محمد لمين دباغين-سطيف، 2015م-2016م.
- تمام حسان عمر، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، الطبعة: الخامسة 1427هـ - 2006م.
- تمام حسان عمر، مناهج البحث في اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1990م.

- جابر أحمد عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، د.ت.
- جريشة علي، أدب الحوار والمناظرة، المنصورة - دار الوفاء، الطبعة الثانية، 1412هـ - 1992م.
- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ - 1974م.
- جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1998م.
- جلال الدين السيوطي، صون الكلام عن المنطق والكلام، شرح وتعليق علي سامي النشار، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1947.
- جلال الدين السيوطي، معترك الأقران، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1408هـ - 1988م.
- جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق عبد الحميد هندراوي، الطبعة 1410هـ - 1990م، المكتبة التوفيقية - مصر.
- جلال الدين القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل - بيروت.
- جميل حمداوي، محاضرات في لسانيات النص، الطبعة الأولى، 2015م.
- حسن بن محمد بن محمود العطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بدون طبعة وبدون تاريخ.
- حسن غزالة، الأسلوبية والتأويل والتعليم، كتاب الرياض مؤسسة الإمامة الصحفية، 1998م.
- خلود العموش، الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى 1429هـ / 2008م.
- خليل أحمد عمارة، في نحو اللغة وتراكيبها (منهج وتطبيق)، جدة، العربية السعودية، عالم المعرفة، الطبعة الأولى، 1404هـ / 1984م.
- رجاء عيد، البحث الأسلوبي معاصرة وتراث، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1993م.
- رجب بودبوس، فلسفة الفلسفة (مباحث الفلسفة)، دار الكتب العربية - بنغازي، طبعة 1413هـ.
- رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثالثة 1417هـ - 1997م.
- ريشر نيقولا، تطور المنطق العربي، ترجمة محمد مهران، دار المعارف، القاهرة، 1985م.

- زين الدين المصري، شرح التصريح على التوضيح، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان الطبعة الأولى 1421 هـ - 2000 م.
- سارة ميلز، الخطاب، ترجمة: يوسف بغول، منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات، جامعة متنوري، قسنطينة-2004.
- سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى 2008 م.
- سعد الدين التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمثن التنقيح في أصول الفقه، تحقق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1416 هـ - 1996 م.
- سعيد بحيري، علم لغة النص، مؤسسة المختار، القاهرة، الطبعة الأولى، 1424 هـ - 2003 م.
- سعيد بحيري، من أشكال الربط في القرآن الكريم، بحث من كتاب دراسات لغوية وتطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة، مكتبة الآداب القاهرة، الطبعة الأولى 2005 م.
- سي دي لويس، الصورة الشعرية، ترجمة أحمد نصيف الجنابي وغيره، وزارة الثقافة العراقية، 1982 م.
- سيد قطب ، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، القاهرة، الطبعة السابعة عشر، 1412 هـ.
- سيد قطب، التصوير الفني في القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة، الطبعة السابعة عشر، 1425 هـ - 2004 م.
- شكري عياد، اتجاهات البحث الأسلوبي، ترجمة وإضافة الرياض، دار العلوم، الطبعة الأولى، 1958 م.
- شهاب الدين النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، الطبعة الأولى 1423 هـ.
- صابر الحباشة، لسانيات الخطاب الأسلوبية والتلفظ والتداولية، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، 2010.
- صبحي إبراهيم الصالح، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، الطبعة: الطبعة الأولى 1379 هـ - 1960 م.
- صبحي إبراهيم الفقي، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دار قباء، القاهرة، الطبعة الأولى، 1431 هـ - 2000 م.
- صلاح عبد الفتاح الخالدي، نظرية التصوير الفني عند سيد قطب، الفنون المطبعية، الجزائر، 1988.

- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أغسطس 1992م.
- صلاح فضل، علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته، الهيئة المصرية للكتاب، الطبعة الثانية، 1985م.
- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 1998م.
- عائشة محمد علي عبد الرحمن (بنت الشاطيء)، الإعجاز البياني للقرآن، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة.
- عباس محمود العقاد، موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية، بيروت، دار الكتاب العربي 1970-1971م.
- عبد الإله الصائغ، الصورة الفنية معياراً نقدياً، دار الشؤون الثقافية-بغداد، الطبعة الأولى 1987م.
- عبد الرحمان الزيندي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، الطبعة الأولى، مكتبة المؤيد، السعودية، 1992م-1412هـ.
- عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1420هـ-1999م.
- عبد السلام أحمد الراغب، وظيفة الصورة الفنية في القرآن، فصلت للدراسات والترجمة والنشر، حلب، الطبعة الأولى، 1422هـ-2001م.
- عبد العاطي غريب علام، دراسات في البلاغة العربية، منشورات جامعة قاز يونس بنغازي، ليبيا، الطبعة الأولى، 1997م.
- عبد العال سالم مكرم، المشترك اللفظي في الحقل القرآني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1417هـ.
- عبد العزيز البخاري الحنفي، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، تحق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ/1997م.
- عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مخطوط دكتوراه، مكتبة وهبة، 1413هـ-1992م.
- عبد الفتاح صالح نافع، الصورة في شعر بشار بن برد، دار الفكر، عمان، 1983م.
- عبد الفتاح لاشين، البديع في ضوء أساليب القرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، 1999.
- عبد القادر الرباعي، الصورة الفنية في النقد الشعري، دار العلوم، السعودية، الطبعة الأولى، 1984.

- عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الرابعة، 1418 هـ - 1997 م.
- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، علق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة.
- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقق: محمود محمد شاكر أبو فهر، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، الطبعة: الثالثة 1413 هـ - 1992 م.
- عبد الكريم جبل، في علم الدلالة، دراسة تطبيقية في شرح الأنباري للمفضليات، السويس، دار المعرفة الجامعية، 1997 م.
- عبد الكريم يونس الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، دار الفكر العربي، القاهرة.
- عبد الله البهلول، بلاغة الجدل في مصنفات النقد الأدبي، مجلة عالم الفكر، العدد: 4 المجلد 41 أبريل- يونيو، 2013 م.
- عبد الملك بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الطبعة الأولى 1418 هـ - 1997 م.
- عبده عبد العزيز فلقيلة، البلاغة الاصطلاحية. الطبعة الرابعة. 2001. دار الفكر العربي. القاهرة.
- عدنان بن ذريل، النص والأسلوبية بين النظرية والتطبيق، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000 م.
- عز الدين إسماعيل، الأدب وفنونه دراسة ونقد، القاهرة، دار الفكر العربي، 1434 هـ/2013 م.
- عطية محسن علي، الأساليب النحوية، دار المناهج: عمان، الطبعة الأولى 1428 هـ/2007 م.
- علي البطل، الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري، دار الأندلس- بيروت، الطبعة الأولى-1980 م.
- علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي - بيروت الطبعة الأولى 1405 هـ.
- علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، هُضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة: الأولى.
- علي علي صبح، الصورة الأدبية تاريخ ونقد، دار إحياء الكتب العربية، دمشق.
- عماد السيد محمد إسماعيل الشريبي، كتابات أعداء الإسلام ومناقشتها، الطبعة الأولى، 1422 هـ - 2002 م.
- فاضل السامرائي، التعبير القرآني، دار عمار عمان، الأردن، الطبعة الرابعة 1427 هـ - 2006 م.
- فاضل السامرائي، بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، الطبعة الثانية، القاهرة 1427 هـ - 2006 م.
- فاضل السامرائي، معاني النحو، دار الفكر، عمان، الأردن. الطبعة الأولى: 1420 هـ / 2000 م،

- فان دايك، النص والسياق، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى- 2000م.
- فخر الدين الرازي، المحصول، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1418هـ- 1997م.
- فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، الطبعة الثالثة، 1420هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- فخر الدين الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقق: نصر الله حاجي مفتي أوغلي، دار صادر- بيروت، الطبعة الأولى 1424هـ- 2004م.
- فرانسوا مورو، الصورة الأدبية، ترجمة: علي نجيب إبراهيم، دار الينابيع للنشر، دمشق، 1995م.
- فرحان بدوي الحربي، الأسلوب في النقد الحديث (دراسة في تحليل الخطاب)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2004.
- فضل حسين عباس، البلاغة فنونها وأفانها علم المعاني، دار النفائس- عمان، الأردن، الطبعة الثانية عشر 2009م- 1429هـ.
- فيردينان دي سوسير، محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة: يوسف غازي، مجيد النصر، المؤسسة الجزائرية للطباعة، 1986.
- فيليب بروتون و جيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، ترجمة: محمد صالح ناحي الغامدي، مركز النشر العلمي، جدة، الطبعة الأولى 1432هـ- 2011م.
- قاسم عدنان، الاتجاه الأسلوبي البنيوي في نقد الشعر العربي، الدار العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.
- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، مطبعة الجوائب- القسطنطينية، الطبعة الأولى، 1302هـ.
- كريم حسين ناصح، نظرات في الجملة العربية، الطبعة الأولى: 1425هـ، 2005م، دار صفاء، عمان.
- لويس معلوف، المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1984م، الطبعة 27.
- مايكل ريفاتير، دلائليات الشعر، ترجمة: محمد معتصم، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1997م.
- مبروك مراد عبد الرحمن، من الصوت إلى النص نحو نسق منهجي لدراسة النص الشعري، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية 2000م.

- محمد إبراهيم عبد العزيز شادي، الصورة بين القدماء والمعاصرين، مطبعة السعادة القاهرة، الطبعة الأولى 1991م.
- محمد ابن جرير الطبري. جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420هـ - 2000 م.
- محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة وتحقيق: هاشم صالح، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع ومنشورات مركز الإنماء القومي، 1990.
- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، 1999.
- محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود العقاد، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.
- محمد السيد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، د.ت.
- محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق، كفر بطنا، قدم له: الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، دار الكتاب العربي، الطبعة: الأولى 1419هـ - 1999م.
- محمد الشوكاني، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب-دمشق، بيروت، ط.1، 1414 هـ.
- محمد الهادي الطرابلسي، تحاليل أسلوبية، دار الجنوب للنشر: تونس: 1992.
- محمد بن عبد الله دراز، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم، اعتنى به : أحمد مصطفى فضلية، قدم له: أ. د. عبد العظيم إبراهيم المطعني، دار القلم للنشر والتوزيع، الطبعة : طبعة مزيدة ومحققة 1426هـ-2005م.
- محمد بن علي الحنفي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون - بيروت الطبعة: الأولى - 1996م..
- محمد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة ، مطبعة جامعة القاهرة، الطبعة الأولى 1983م.
- محمد خطابي، لسانيات النص (مدخل إلى انسجام الخطاب)، المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1991م.
- محمد رشيد علي خليفة القلموني، تفسير القرآن الحكيم، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1990 م.

- محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن 4 هـ، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، 1961م.
- محمد سالم صالح، أصول النظرية السياقية الحديثة عند علماء العربية، قسم اللغة العربية كلية المعلمين بمحافظة جدة.
- محمد سعيد رمضان البوطي، من روائع القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1420هـ - 1999م.
- محمد عاطف العراقي، الفلسفة العربية، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، القاهرة، الطبعة الثانية، 2003م.
- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة: الطبعة الثالثة.
- محمد محمد أبو موسى، خصائص التراكيب دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، مكتبة وهبة-القاهرة، الطبعة: السابعة، 2006م.
- محمد محمد أبو موسى، دلالات التراكيب، مكتبة وهبة عابدين، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1429هـ - 2008م.
- محمد مفتاح، دينامية النص، تنظيم وإنجاز، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1990م.
- محمد مهران رشوان، مدخل إلى المنطق الصوري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994.
- محمد نجيب اللبدي، أثر القرآن والقراءات في النحو العربي، دار الكتب الثقافية، الكويت، الطبعة الأولى 1398هـ - 1978م.
- محمد ولد أباه، تاريخ النحو العربي بين المشرق والمغرب، دار التقريب، بيروت، الطبعة الأولى، 2001.
- محمود السعران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، القاهرة 1997.
- محي الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، دار الإرشاد للشؤون الجامعية، حمص، سورية، الطبعة الرابعة، 1415 هـ.
- مصطفى ناصف، الصورة الأدبية، دار مصر للطباعة القاهرة، الطبعة الأولى - 1958م.
- مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الثامنة - 1425 هـ - 2005 م.
- مكّي بن أبي طالب، مشكل إعراب القرآن، تحقيق حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الثانية، 1405هـ.

- ملا نحسرو، مرقاة الوصول في علم الأصول، اعتنى بع وعلق على حواشيه الياس قبلان، دار الكتب العلمية، بيروت/1971م.
- نصر حامد أبو زيد الاتجاه العقلي في التفسير، دار التنوير، بيروت، 1982م.
- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية.
- نعيم اليافي، مقدمة لدراسة الصورة الفنية، وزارة الثقافة- دمشق، 1982م.
- نور الدين الأصفهاني، إعراب القرآن المنسوب للزجاج، تحقيق إبراهيم الإيباري، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودارالكتب اللبنانية، بيروت، الطبعة الرابعة، 1420هـ.
- هناء محمود إسماعيل، النحو القرآني في ضوء لسانيات النص، تقديم كريم حسين ناصح الخالدي، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 2012م.
- هند بنت عبد الرزاق المطيري، النفي في نقائض جرير والفرزدق الطبعة الأولى 1429هـ/2008م، مركز حمد الجاسر الثقافي، الرياض.
- وليد قصاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس، دار الثقافة، الدوحة 1405هـ-1985م.
- يحيى بن حمزة العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، المكتبة العنصرية، الطبعة الأولى، 1423هـ.
- يوسف أبو العدوس، البلاغة والأسلوبية، الأهلية للنشر، عمان- الأردن، الطبعة الأولى، 1999م.
- يوسف مكرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الدراسات الفلسفية، الطبعة: الخامسة.

فهرس الشواهد القرآنية

الصفحة	رقم الآية	السورة والآية
الفاتحة		
220	4-1	﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ ﴿٣﴾ مَلِكَ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾ ﴾
111	06	﴿ أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ ﴾
البقرة		
170	4-1	﴿ أَلَمْ نَكْتُبْ لَكَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣﴾ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَيَأْتُونَ الْكَلِمَةَ هُمْ يُؤْفُونَ ﴿٤﴾ ﴾
210	02	﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ ﴾
256	4-3	﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٢﴾ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَيَأْتُونَ الْكَلِمَةَ هُمْ يُؤْفُونَ ﴿٤﴾ ﴾
94	07-06	﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾ خَسَرَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٧﴾ ﴾
94،181	09-08	﴿ وَفِي النَّاسِ مَنْ يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتُونَ الْآخِرَ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾ ﴾
44	11	﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ ﴾
45	12	﴿ إِلَّا أَنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾ ﴾
227	16	﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ أَسْتَوُوا الصَّلَاةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ﴿١٦﴾ ﴾
116	17	﴿ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾ ﴾
48	21	﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ﴾
249	23	﴿ وَإِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ ۖ ﴾
92	25	﴿ وَيَسِّرِ الْآيَاتِ ءَامِنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّ لَهُمْ حَنَّتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ﴿٢٥﴾ ﴾
139	26	﴿ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا ﴿٢٦﴾ ﴾
188	24	﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾ ﴾
169	28	﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمُوتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾
87	30-29	﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَيَحْنُ ﴿٣٠﴾ ﴾
169 160 171	30	﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَيَحْنُ ﴿٣٠﴾ نُسِخَ بِحَمْدِكَ وَنُقِدَّسَ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣١﴾ ﴾
209	38	﴿ فَلَمَّا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَلَمَّا يَا تَبِئْتِكُمْ مَتَىٰ هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾ ﴾
170	40	﴿ يَبْنَیٰٓ اِیْرَءِیْلَ اَذْکُرُوْا نِعْمَتِیَ الَّتِیْ اَنْعَمْتُ عَلَیْکُمْ وَاَوْفُوا بِعَهْدِیْ اَوْفِ بِعَهْدِکُمْ وَاِیْنِیْ فَاَرْهَبُوْنِ ﴿٤٠﴾ ﴾
13-12	44	﴿ اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَکُمْ وَاَنْتُمْ تَتْلُوْنَ الْکِتٰبَ اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ ﴿٤٤﴾ ﴾

فهرس الشواهد القرآنية

161، 36	51	﴿ ثُمَّ اتَّخَذْتُمْ آعِجَلٍ مِنْ بَعْدِهِ ﴾
162	53	﴿ وَإِذْ آَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾
161	60	﴿ فَقُلْنَا أَصْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرْتُمْ ﴾
160	63	﴿ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمْ الطُّورَ خُذُوا مَا آَاتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ ﴾
161	64	﴿ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾
60	71	﴿ فَذَبِّحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴾
174	76	﴿ وَإِذْ لَقُوا الَّذِينَ آَامَنُوا قَالُوا آَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بِبَعْضِهِمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾
161	83	﴿ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَالْيَوْلَادِينَ إِحْسَانًا ﴾
186	87	﴿ وَلَقَدْ آَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَإِذْ آَاتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْتَاتِ وَالَّذِينَ هُمْ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِقْنَا بِكُمْ وَفَرِقًا تَقْتُلُونَ ﴾
119	93	﴿ وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمْ آَعِجَلٍ بِكُفْرِهِمْ ﴾
92	97	﴿ قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيْلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾
92	111	﴿ وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا تِلْكَ آَمَاتُهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾
160	127	﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا ﴾
251	143	﴿ حَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾
251	145	﴿ وَلَئِنْ آَاتَيْتِ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آَايَةٍ مَا تَتَّبِعُوا فَمَلَّتْكُمْ وَمَا آَنْتِ بِتَابِعٍ قَوْلِهِمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قَوْلِ بَعْضٍ وَلَئِنْ آَتَيْتَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ ﴾
93	150	﴿ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَمُرُّوا عَلَيْهِمْ حَتَّىٰ تَمُوتُوا وَكُلُّكُمْ جَاهِلٌ بِالَّذِي آَتَاكُمْ بِهِ فَصَبْرًا صَابِرِينَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾
36	150	﴿ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي ﴾
57	167	﴿ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ ﴾
227	175	﴿ وَأُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ وَالْعَذَابِ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ ﴾
161	173	﴿ فَمَنْ أَضْطَرَّ عَلَيْهِ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾
163	177	﴿ لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ ﴾
50	180	﴿ كَتَبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾
161	184	﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾
164	189	﴿ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مِنَ اتَّقَىٰ وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَأَتَوْا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾

145	197	﴿ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ﴾
233	214	﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْتِبِهِمُ الْبِأْسَاءَ وَالضَّرَاءَ ﴾
29	223	﴿ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ﴾
28 ، 23	228	﴿ وَالْمُطَلَقَاتُ يَرَزِقْنَ أَنْفُسِهِنَّ ﴾
23	233	﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ ﴾
95	243	﴿ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ ﴾
95	246	﴿ لِنَبِيِّ لَهُمْ آتَعَتْ لَنَا مِلْكًا نَقَلْتَلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾
201	247	﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمَلِكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمَلِكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ ﴾
135	254	﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا ﴾
126	255	﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾
118	256	﴿ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى ﴾
118	257	﴿ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاهُمْ أَطَّغَوْتُ بِخُرُوجِهِمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ﴾
151	258	﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ ءَاتَاهُ اللَّهُ الْمَلَكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّىَ الَّذِى يُحْيِى وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِى وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِى بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِى كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾
13	269	﴿ يُؤْتِى لِكُلِّمَةٍ مِنْ بُيُوتٍ وَمَنْ يُؤْتِ لِكُلِّمَةٍ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾
51	272	﴿ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ ﴾
244	276	﴿ يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِى الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴾
199	281	﴿ وَأَتَقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾
170	285	﴿ ءَامِنَ الرُّسُولُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ ءَامِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ ﴾
170	286	﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا كَسَبَتْ ﴾
سورة آل عمران		
98	06	﴿ هُوَ الَّذِى بَصُرَكُمُ فِي الْأَنْحَامِ كَيْفَ بَيَّنَّاهُ ﴾
125	07	﴿ هُوَ الَّذِى أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾
190	20	﴿ فَإِنْ حَاجَّكَ فَقُلْ أَسَأَلْتُ وَجْهِي لِلَّهِ ﴾

246	26	﴿ قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ نُورِي الْمَلِكِ مَنْ نَشَاءُ وَنَزَعُ الْمَلِكِ مِمَّنْ نَشَاءُ وَنَعَزُ مَنْ نَشَاءُ وَدُلُّ مَنْ نَشَاءُ بِيَدِكَ الْغَيْبُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٥٠﴾ تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيَّتِ وَتُخْرِجُ الْمَمِيَّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرزُقُ مَنْ نَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٥١﴾
23	97	﴿ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ﴿٥٢﴾
137	173	﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ
227	177	وَقَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلْقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْيَوْمَةِ وَلَا يُرَكِّبُهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٥٣﴾
135	181	﴿ إِنَّ اللَّهَ فَخِيرٌ وَنَحْنُ أَعْيَانُهُ ﴿٥٤﴾
213	186	﴿ لَتَسْبُوتَنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ﴿٥٥﴾
101,226	187	﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَهُ ظُهُورِهِمْ وَاسْتَرْوَأْ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَمَسَّ مَا يَشْتَرُونَ ﴿٥٦﴾
255	191	﴿ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا تُسَبِّحُكَ فَقَتْنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿٥٧﴾
سورة النساء		
56	81	﴿ مَنْ طِيعَ الرَّسُولَ فَقَدْ اطَّاعَ اللَّهَ ﴿٥٨﴾
200	97	﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْمَلَائِكَةَ ظَالِمًا لِنَفْسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿٥٩﴾
سورة المائدة		
246	16	﴿ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٦٠﴾
36	44	﴿ فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ وَآخِشُوا اللَّهَ ﴿٦١﴾
23	45	﴿ وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ ﴿٦٢﴾
225	64	﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَعْلُومَةٌ غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ﴿٦٣﴾
225	75	﴿ مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ أَنْظِرْ كَيْفَ نَبِيُّنَ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظِرْ أَنِّي يُؤْفَكُونَ ﴿٦٤﴾
سورة الأنعام		
223	06	﴿ وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمْ ﴿٦٥﴾
182	29	﴿ وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴿٦٦﴾
43	36	﴿ إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ ﴿٦٧﴾
251	60	: ﴿ وَهُوَ الَّذِي يُوقِفُكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقَاضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٦٨﴾
98	73	﴿ يَوْمَ يُفْتَحُ فِي الصُّورِ ﴿٦٩﴾

190	78-76	﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْنَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ يَلْعَوْمَ إِنِّي بِرَبِّي إِيمَانًا مُتَشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ ﴾
190	80	﴿ وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحْجُونَنِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَن يُشَآءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴾
191	83-81	﴿ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَكْفُؤُا الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا ءِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْآمَنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾ وَإِلَيْكَ حُجَّتْنَا ءَاتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾ ﴾
137	96	﴿ قَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلُ سَكَنًا ﴾
239	99-97	﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالنَّجْمُ الَّذِي هُوَ أَلْوَنُ مِنَ النَّجْمِ وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَعَلْنَا مِنَ الْأَعْنَابِ وَالزَّيْتُونِ وَالرَّيْحَانَ مُشْتَبِهًا وَعَظِيمًا مُتَشَابِهًا نَظَرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾
213	109	﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ ﴾
248	125	﴿ فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾
سورة الأعراف		
98	11	﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ نُورًا صَوْرَتَكُمْ ﴾
172	12	﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ نُورًا صَوْرَتَكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ﴿١١﴾ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ ﴿١٢﴾ ﴾
216	23	﴿ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾
246	58	﴿ قَالَ تَعَالَى ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ بِنَاتِهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكَدًا كَذَلِكَ نَصْرَفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُشْكِرُونَ ﴾﴾
181	82	﴿ وَمَا كَانَتْ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَحْرِجُوهُمْ مِّن قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَبْظَهَرُونَ ﴾
172	85	﴿ وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾
204	91-91	﴿ ابْشِرُونِ مَا لَا يُخْلِقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلِقُونَ ﴿٩١﴾ وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَا أَنفُسُهُمْ يَنْصُرُونَ ﴿٩٢﴾ ﴾
36	142	﴿ وَوَعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ ﴾
118	154	﴿ وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُوسَىٰ الْغَضِبُ ﴾

111، 249	157	﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ ﴿وَاتَّبَعُوا التَّوْرَ الَّذِي أَنْزَلَ مَعَهُ﴾
29	163	﴿وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةً الْبَحْرِ إِذْ يَدْعُونَ فِي الْمَسْبِتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِثَانُهُمْ يَوْمَ سَدِّهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا نَسْفُتُونَ إِلَّا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ تَبَلُّوهُم بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾
160	171	﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْبَيْتِ وَالَّذِينَ هُمْ عَنْكُمْ بِالْكَافِرِينَ كَمَا يَبْغُونَ﴾
176	172	﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾
184	176	﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثَ أَوْ تَتَرَكَهٗ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾
سورة الانفال		
162	29	﴿وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾
سورة التوبة		
47	51	﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾
248	81	﴿فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارِجَهَاتُ أَشَدَّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ﴾
228	111	﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقْلِبُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبِشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْقَوْلُ الْعَظِيمُ﴾
244	127	﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً تَطَرَّ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ هَلْ يَرَىٰكُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾
سورة يونس		
255	12	﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّكَانَ لِمَ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرِّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾
221، 136	22	﴿حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرِينِ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا﴾
سورة هود		
189	13	﴿أَمْ يَتَّبِعُونَ آفَاتِنَا قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعَبُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾
250	37	﴿وَأَصْبَحَ الْفُلُوكُ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنَا وَلَا تَخْطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ﴾
139	44	﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَسْمَأْ أَقْلِعِي وَغَبِضِ الْمَاءَ وَفُضِيَ الْأَمْرُ وَأَسْوَتَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾
142	74	﴿يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ﴾

159	87	﴿ قَالُوا يَدْعُبُ أَصْلَابَكُمْ فَأْمُرْكُمْ أَنْ تَتْرُكُوا مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ ﴾
56	91	﴿ قَالُوا يَدْعُبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا نَقُولُ وَإِنَّا لَنَرِيكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَا رَهْطًا لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بَعِزِينَ ﴾
205	105	﴿ يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ ﴾
سورة يوسف		
197	02	﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾
252	08	﴿ إِذْ قَالُوا يُونُسُ لَأَنَّهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبُ إِنَّ أَبَانَا لَنِي ضَلِيلٌ مُدِينٌ ﴾
62	17	﴿ قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَكَلَّمْنَا الذُّبُّ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ ﴾
200	85	﴿ تَاللَّهِ تَفَتْنَا نَذْكُرُ يُونُسَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا ﴾
252	95-94	﴿ وَلَمَّا فَصَلَ الْعَجْرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفِضُوا لَنُفِضُوا لَوْلَا أَنْ تَقُولُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَنفِي صَلَائِكَ الْقَدِيرِ ﴾
سورة الرعد		
253	12	﴿ هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ الْبَرْقَ حَوَاقٍ وَطَمَعًا وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ ﴾
46،43	19	﴿ أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَمَعْنٌ هُوَ أَعْمَى إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾
136	26	﴿ وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَعٌ ﴾
سورة إبراهيم		
101، 50	2-1	﴿ أَلَمْ نَكْتَبِ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَرَبِيِّ الْحَمِيدِ، اللَّهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴾
240	34	﴿ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنْ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴾
سورة النحل		
130	10	﴿ وَوَيْلٌ لِمَنْ شَجَرَ فِيهِ نُسَيْمُونَ ﴾
240	18	﴿ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنْ اللَّهُ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾
200	28	﴿ الَّذِينَ تَتَوَفَّيهِمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقَوْا السَّلَامَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾
194	76	﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمٌ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾
206	111	﴿ يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ مُجْدِلٌ عَن نَّفْسِهَا وَتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾
43	115	﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ ﴾

سورة الإسراء		
120	12	﴿ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحْوَنًا آيَةً وَاللَّيْلَ وَجَعَلْنَا آيَةً النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِيَتَّبِعُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكَمْ وَلِيَتَعَلَّمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ ﴾
231، 08	24-23	﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٥٣﴾ وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا ﴾
225	29	﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾
53	39	﴿ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُنْقِلَ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّذْمُورًا ﴾
174	40	﴿ أَفَأَصْفِدُكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالنَّجْدِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَّا نَكْتُبُ لَكُمْ لِقُولَ فَوْلاً عَظِيمًا ﴾
197	88	﴿ قُل لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِحِثْلٍ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾
189	88	﴿ قُل لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِحِثْلٍ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾
183	89	﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ﴾
سورة الكهف		
138	77	﴿ فَأُطْلِقَهَا حَتَّىٰ إِذَا آتَىٰ أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا ﴾
44	110	﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ﴾
سورة مريم		
232، 222	04	﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاسْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ﴾
45	19	﴿ قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا ﴾
49	44	﴿ يَتَّيَّبُ لَا عَبْدُ الشَّيْطَانِ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا ﴾
217	46	﴿ قَالَ أَرَأَيْتِ أَنْتَ عَنِّي إِلَهِي يَتْلُو عَلَيَّ كِتَابَ الْإِسْرَاءِ لَوْلَا إِسْرَائِيلُ لَآتَيْنَاكَ الْكِتَابَ وَالْهَدْيَ وَمَا كُنَّا لِنُعْظِمَهُ عَلَيْكَ فَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ ﴾
222	89	﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا ﴿٨٩﴾ لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا ﴾
سورة طه		
139-57	71	﴿ وَلَا صَلْبَتِكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ ﴾
239	129	﴿ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى ﴾
سورة الأنبياء		
207	08	﴿ وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ ﴾
52	19	﴿ وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴾
151	22	﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾

185	42	﴿ قُلْ مَنْ يَكْفُرْكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَنِ بَلْ هُمْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِمْ مُعْرِضُونَ ﴾
185	45	﴿ قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ وَلَا يَسْمَعُ الصُّمُّ الدُّعَاءَ إِذَا مَا يُنذَرُونَ ﴾
162	48	﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ ﴾
53	62	﴿ قَالُوا ءَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا ابْنَ إِبْرَاهِيمَ ﴾
228	63-62	﴿ قَالُوا ءَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا ابْنَ إِبْرَاهِيمَ ﴿٦٣﴾ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْتَأْذِنُوا إِنْ كَانُوا يَنْطَفِقُونَ ﴾
سورة الحج		
224	2-1	﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴿١﴾ يَوْمَ تَرَوُنَّهَا تُنْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمَلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَرَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَرَىٰ وَلَسَكُنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدًا ﴾
39	05	﴿ فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَبْتَتَ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ وَهَبِجَ ﴾
118	11	﴿ وَمَنْ النَّاسُ مَنِ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ﴾
سورة المؤمنون		
87,154	91	﴿ مَا اخْتَدَىٰ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا أَذْهَبَ كُلَّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾
سورة النور		
167	35	﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾
192	39	﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُهُمْ كَسَرَابٍ بِفِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾
241	58	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَيْسَ تَدْرِكُوا الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ هُنَّ طَوْفُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾
244	77	﴿ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ ﴿٧٧﴾ ﴾
سورة الفرقان		
52	41	﴿ وَإِذَا رَأَوْكَ إِذْ يَنْجُودُ وَإِنَّا لَهُمْ رُسُلًا ﴾
سورة النمل		
228	16	﴿ وَرَبِّ سُلَيْمَانَ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مِنْتُمْ أَنْطِقَ الطَّيْرَ وَأَوْعِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ وَحِشْرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودَهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴾
229	17	﴿ وَحِشْرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودَهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴾
229	18	﴿ حَتَّىٰ إِذَا اتُّوا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمَلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾

229	21-20	﴿ وَتَمَقَّدَ الظَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهَدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لِيَأْتِيَنِي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ ﴾
243	22	﴿ فَمَكَكَ عَبْرٌ يَعْبِدُ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ نَحْطُ بِهِءَ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ ﴾
152	64	﴿ أَتَمَنَّ بِبَدْوٍ خَلَقَ تُوْبَعِيدُهُ، وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَوَّلَهُ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾
41	87	﴿ وَكَوْمٌ يَنْفَعُ فِي الصُّورِ فَفَرَجَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ ﴾
سورة القصص		
193	72-71	﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ الِئِلَّ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهُ غَيْرَ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَاءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ ﴿٧١﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهُ غَيْرَ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهَا أَفَلَا بُصِرْتُمْ ﴾
136	76	﴿ لَا تَفْرَحْ بِإِتِّ اللَّهِ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ ﴾
سورة الروم		
255	18-17	﴿ فَتَجَنَّ اللَّهُ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ﴿١٧﴾ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ ﴿١٨﴾
153	19	﴿ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ ﴾
179	29	﴿ بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ ﴾
242	52	﴿ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ ﴾
سورة العنكبوت		
176	02	﴿ أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يَتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴾
89	20	﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾
196	41	﴿ مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بِعَبْثًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾
سورة لقمان		
104	22	﴿ وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ ﴾
199	33	﴿ يَأْتِيهَا النَّاسُ آتِفُوا رَبُّكُمْ وَأَخْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْرِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَارٍ عَنِ وَالِدِهِ شَيْئًا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْعُرُورُ ﴾
سورة السجدة		
239	27-26	﴿ أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاجِدِهِمْ إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ أَفَلَا يَسْمَعُونَ ﴿٢٦﴾ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ ﴾

سورة الأحزاب		
219	35	﴿وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ﴾
سورة سبأ		
88	03	﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ﴾
سورة فاطر		
221	09	﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُبْرِ سَحَابًا مُّذِقْنَهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾
44	22	﴿وَمَا أَنْتَ بِمُتَّبِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾
سورة يس		
220	22	﴿وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾
221	25	﴿إِنِّي ءَامَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُونَ﴾
232	52	﴿قَالُوا يَبُولْنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ﴾
195	78	﴿وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾
89	82-81	﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ يَقْدِرُ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾
سورة ص		
55	18	﴿إِنَّا سَخَرْنَا الجِبَالَ مَعَهُ يُسِيحْنَ بِالْعِشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ﴾
250	47	﴿وَالنَّهْمَ عِنْدَنَا لِمَن الْمُصْطَفِينَ الْآخِرِينَ﴾
سورة الصافات		
206	21	﴿هَذَا يَوْمُ الْقَضِي الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾
210	47	﴿لَا فِيهَا عِوَالٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ﴾
53	153	﴿أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ﴾
سورة غافر		
234	15	﴿رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِن أَمْرِهِ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِن عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾
89	57	﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِن خَلْقِ النَّاسِ﴾
98	64	﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ﴾
243	75	﴿ذَٰلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَيَمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ﴾
سورة فصلت		
222	12-11	﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾ فَفَضَّلَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَرَبَّتْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصْبِيحٍ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿١٢﴾﴾
199	30	﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشُرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾

149	39	﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ ۖ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحِي الْمَوْتِ ۗ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾
193	53	﴿ سَأُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾
سورة الشورى		
111	25	﴿ وَإِلَيْكَ لَنَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾
256	50-49	﴿ لِلَّهِ مَلَكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنثًا وَنَهَبَ لِمَن يَشَاءُ الذَّكَرَ ﴿٥٠﴾ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنثًا وَيَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَاقِبًا إِنَّهُ عَزِيزٌ قَدِيرٌ ﴾
سورة الزخرف		
57	52-51	﴿ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا أَفَلَا بُصِرُونَ ﴿٥١﴾ أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ ﴾
139	52	﴿ أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ ﴾
سورة الزمر		
177	36	﴿ أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ ۗ وَمَن يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن هَادٍ ﴾
126	67	﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ۗ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ۗ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾
163	73	﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهَا وَقِيحَتْ أَبْوَابُهَا ﴾
سورة الاحقاف		
89	33	﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَغِي بِخَلْقِهِنَّ يَقْدِرْ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتِ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾
178	35	﴿ فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعُرْوَةِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَسُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنْ نَّهَارٍ بَلَّغٌ فَمَهْلُ بُهْلِكَ إِلَّا الْأَقْوَامُ الْفٰسِقُونَ ﴾
سورة محمد		
130	30	﴿ وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَ هُمُ فَاعْرِفْنَهُمْ بِسْمَتِهِمْ وَاتَّعَرَّفْنَهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ ﴾
سورة ق		
193	06	﴿ أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَرَافَعْنَاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ﴾
149	11	﴿ وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَدَّدًا فَانْبَثْنَا بِهِ جَنَّتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ، وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ، رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَّيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ ﴾
250	16	﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَتَعَلَّمَ مَا نُوسِسُ بِهِ نَفْسَهُ ۗ وَخَنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ ۗ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾
سورة الذاريات		
232	41	﴿ وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَةَ ﴾
سورة النجم		
160	51	﴿ وَمَوَدًّا فَمَا أَبْقَى ﴾

سورة الرحمان		
250	27-26	﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾
سورة الواقعة		
215	75	﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾
سورة الحديد		
253	20	﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَسْفَلَ الْكَفَّارِ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهيمُ فَترته مَصْفَرًا ثُمَّ يَكُونُ حُطْلَمًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْعُرُورِ﴾
41	23	﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾
سورة الحشر		
116	21	﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ﴾
99	24	﴿هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾
سورة الصف		
252	06	﴿هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾
252	08	﴿يُرِيدُونَ لِيُظْفِقُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾
سورة التغابن		
88	07	﴿رَعِمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن لَّنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَىٰ اللَّهِ يَسِيرٌ﴾
سورة الملك		
246	02	﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾
101	08	﴿كَذَٰلِكَ نَمِيزُ مِنَ الْعَيْطِ﴾
246	22	﴿أَمَّنْ يَمِشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمِشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾
سورة الحاقة		
214	40-38	﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصَرُونَ وَمَا لَا تُبْصَرُونَ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾
سورة القيامة		
125	23-22	﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾
242	29	﴿وَأَلْتَفَتِ السَّاقِ السَّاقِ بِالسَّاقِ﴾
سورة نوح		
241	14-13	﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ﴿١٣﴾ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾
سورة المرسلات		
206	35	﴿هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ﴾

سورة النازعات		
136	29	﴿وَأَعْطَشَ لِبَآئِهَآ وَأَخْرَجَ صُحَّهَآ﴾
139	30	﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَآ﴾
43	45	﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مِّنْ يَّخَشِنَهَا﴾
سورة النبأ		
192	16-06	﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهْدًا ، وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ، وَخَلَقْنَاكَ أَرْوَاحًا ، وَجَعَلْنَا قَوْمَكَ سَبَآئًا ، وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَآسًا ، وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَآشًا ، وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ، وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَآجًا ، وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَآءً مُّتَجَآجًا ، لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ، وَجَعَلْنَا أَلْقَآفًا﴾
سورة المطففين		
139، 57	02	﴿إِذَا أَكَلُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾
125	23	﴿عَلَى الْأَرَآئِكِ يَنْظُرُونَ﴾
سورة الغاشية		
241	14-13	﴿فِيهَا سُرُّ مَرْفُوعَةٌ ﴿٣١﴾ وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ ﴿٣٢﴾﴾
241	26-25	﴿إِنَّا إِلَآئِنَا يُؤْتَوْنَ ﴿٣٥﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ ﴿٣٦﴾﴾
سورة الليل		
248، 247	10-05	﴿فَآمَنَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ﴿٥﴾ وَصَدَقَ بِالْحَقِّ ﴿٦﴾ فَسُبِّسِرُهُ لِّلْإِسْرَى ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ جَحَلَ وَاسْتَعْتَى ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِالْحَقِّ ﴿٩﴾ فَسُبِّسِرُهُ لِّلْعَمْرَى ﴿١٠﴾﴾
سورة الضحى		
242	10-09	﴿فَآمَنَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَهَمَّرْ ﴿١﴾ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ ﴿٢﴾﴾
سورة القدر		
199	04	﴿نَزَّلَ الْمَلَكُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِّنْ كُلِّ أَمْرٍ ﴿١﴾﴾
سورة العاديات		
51	08	﴿وَلِئَلَّهٖ لِيُخَيِّرَ الْمُجِبِّ لَشَدِيدٍ ﴿١﴾﴾
سورة الهمزة		
245	01	﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ﴿١﴾﴾
سورة المسد		
226	03	﴿سَيَصِلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴿١﴾﴾
226	04	﴿حَمَّالَةَ الْخَطَبِ ﴿٢﴾﴾
سورة الإخلاص		
242	04-01	﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾﴾

فهرس

الشواهد الشعرية

فهرس الشواهد الشعرية

الرقم	صدر البيت	الروي	الشاعر	الصفحة
01	بذل الوعد للأخلاء سمحا فعدا كإخلاف يورق للعين	الهمزة الهمزة	ابن الرومي ابن الرومي	114
02	كَلْفَتْمُونَا حُدُودَ مَنْطِقِكُمْ ...	الباء	البحثري	112
03	أزورهم وسواد الليل يشفع لي	الباء	المتنبي	247
04	فقال فريق القوم لا وفريقهم	الراء	نصيب	254
05	فيا عجباً كيف اتفقتنا فناصح	الراء	غير منسوب	248
06	عشية ما لي حيلة غير أنني ...	العين	ذو الرمة	107
07	إِنْ كَاتَمُونَا الْقَلِي نَمَّتْ عُيُونُهُمْ	الفاء	غير منسوب	130
08	حلو الشمائل وهو مر باسل	القاف	أبو الشغب العبسي	245
09	أَوْ كَلَمًا وَرَدَتْ عُكَاطُ قَبِيلَةٍ	الميم	طريف العنبري	49
10	يوما خلجت على الخليج نفوسهم	الميم	غير منسوب	242
11	وَأَعْلَمُ عِلْمَ الْيَوْمِ وَالْأَمْسِ قَبْلَهُ	الميم	زهير بن أبي سلمى	257
12	وإذ نظرت إليك من ملك ...	الميم	جميل بن معمر	125
13	وصاحب لما أتاه الغنى وقيل هل أبصرت منه يدا	الهاء الهاء	الصفدي صلاح الدين	250
14	صارت حنيفة أثلاثاً فثلثهم	الهاء	جرير	254
15	أَلَا لَا تُلُومَانِي كَفَى اللَّوْمَ مَا بَيَا أَلَمْ تَعْلَمَا أَنَّ الْمَلَامَةَ نَفْسُهَا .	الياء الياء	عبد يغوث الحارثي //	65
16	حَزَى اللَّهُ قَوْمِي بِالْكَلَابِ مَلَامَةً ... ولو شئتُ نجنتني من الخيل هدة ... ولكنني أحمي ذماراً أبيضكم ... أقول وقد شدوا لساني بنسعة ... أمعشر تيم قد ملكتم فأسجحوا ... فإن تقتلونني تقتلوا بي سيدا ...	الياء // // // // //	// // // // // //	71
17	أمعشر تيم قد ملكتم فأسجحوا ...	//	//	71

فهرس الموضوعات

	الإهداء
	شكر
أ-هـ.....	مقدمة
01.....	مدخل
17.....	الفصل الأول: الخطاب القرآني في ضوء الاتجاهات اللغوية
17.....	تمهيد
17.....	المبحث الأول: الخطاب القرآني في التراث
17.....	أ-الخطاب القرآني عند الأصوليين
22.....	- أقسام الخطاب عند الأصوليين
24.....	أولاً: تحليل الخطاب الشرعي
24.....	- من حيث الوضع(البحث الأصولي في اللفظ)
26.....	- من حيث الاستعمال
28.....	ثانياً: تحليل الخطاب بحسب الدلالة
30.....	ب- الخطاب قرآني عند البلاغيين
30.....	1-الإعجاز القرآني
35.....	2-تداولية الخطاب القرآني في البلاغة العربية
35.....	-علاقة النص بالسياق
41.....	-النص والمتلقي
42.....	-أسلوب القصر وموقف السامع من الخطاب
48.....	-الالتفات وأثره على السامع
49.....	ج- الخطاب القرآني عند المفسرين
58.....	المبحث الثاني: الخطاب القرآني في الدراسات اللغوية الحديثة
58.....	أ- إمكانية تحليل الخطاب القرآني في ضوء الاتجاهات اللسانية
60.....	ب-إمكانية تحليل الخطاب القرآني حسب قواعد التوليدية
64.....	ج-إمكانية تحليل الخطاب في ضوء لسانيات النص
74.....	د-إمكانية تحليل الخطاب القرآني وفق الاتجاه التفكيكي

76.....	المبحث الثالث: الخطاب المنطقي في القرآن الكريم.....
77.....	أ- المنطق وعلاقته باللغة.....
90.....	ب-منطق الخطاب القرآني.....
97.....	الفصل الثاني: علاقة الصورة البلاغية بالمنطق اللغوي.....
97.....	تمهيد.....
97	المبحث الأول: الصورة البلاغية الخاضعة للعقل.....
98.....	أ- مفهوم الصورة.....
98.....	1- مفهوم الصورة عند القدماء.....
104.....	2- مفهوم الصورة في النقد الحديث.....
110	ب-علاقة الصورة البلاغية بالعقل.....
121.....	ج-المجاز وتحكيم العقل.....
127.....	المبحث الثاني- المنطق اللغوي والبنى الأدائية في اللسان العربي (مستويات التوجيه).....
129.....	أ- مستوى الدلالة.....
129	1-الدلالة في التراث العربي.....
135.....	2- أهمية السياق في تحليل الخطاب القرآني
140	ب- مستوى التعيين الخطابي والمنطقي.....
141.....	1-الحجاج بين التراث العربي والدرس اللغوي الحديث.....
149	2-الحجاج في الخطاب القرآني.....
154.....	ج- مستوى الإعراب البياني.....
157.....	-العلاقة بين الإعراب والمعنى.....
166.....	الفصل الثالث:التوجيه المنطقي البلاغي للغة الخطاب القرآني.....
166.....	تمهيد.....
166	المبحث الأول: أصول منطق الخطاب القرآني.....
167	أ- التدرج في الخطاب
173.....	ب-البيان الحجاجي.....
173	1-البيان الحجاجي بالاستفهام
179	2-البيان الحجاجي بالحصص
184	3-البيان الحجاجي بالشرط

190	ج- مجارة الخصم
191	د- الاستدلال
194	هـ- القياس التمثيلي
المبحث الثاني: من فنون التوجيه المنطقي البلاغي للغة الخطاب القرآني في ضوء نماذج من المعاني والبيان	
197	والبديع
197	أ- نماذج من علم المعاني
198	1- أمثلة عن سياقات الذكر والحذف
204	2- أمثلة عن سياقات التقديم والتأخير
212	3- أسلوب القسم
219	4- أسلوب الالتفات
223	ب- نماذج من البيان
223	1- التوجيه المنطقي للكناية في القرآن الكريم
230	2- التوجيه المنطقي للاستعارة في القرآن الكريم
236	ج- نماذج من البديع
237	1- جمالية الفواصل في القرآن الكريم
242	2- جمالية الجناس في القرآن الكريم
245	3- جمالية الطباق في النص القرآني
248	4- جمالية المقابلة في النص القرآني
250	5- التورية وجمالياتها في النص القرآني
259	الخاتمة
263	مكتبة البحث
279	فهرس الشواهد القرآنية
294	فهرس الشواهد الشعرية
296	فهرس الموضوعات

ملخص:

الخطاب القرآني هو في هويته خطاب تعبيرى يُوظف الكلمة ويُفاعلها برؤية التشكيل، فيغدو الإنسان المتلقي للرسالة محورها والمفاعل لها ولا غرورَ في ذلك فإن العبادة في الإسلام تفكير، وحيث أن القرآن الكريم لم يهمل جوانب العقل والتفكير في الإنسان، فقد عنونا هذا البحث بالتوجيه المنطقي لبلاغة القرآن الكريم، لأن وجود خطاب منطقي في القرآن الكريم يرجع إلى كونه خطاباً موجهاً إلى العقل البشري، وليس معنى ذلك أن القرآن الكريم كتاب مختص في علم المنطق، ولكنه يتسم بالتوجيه المنطقي الذي يمكن المستمع للقرآن الكريم من إدراكه و فهم معانيه. وقد حاولنا في هذه الرسالة استخراج شكل التوجيه المنطقي لبلاغة القرآن الكريم بقدر الطاقة، كما توجهنا إلى مقارنة الكيفية المنطقية التي تقوم عليها البلاغة القرآنية، وحاولنا التقرب من دور هذا المنطق في توجيه المعاني والدلالات، مع أخذنا بعين الاعتبار خصوصية المنطق القرآني وطريقته في نظم الخطاب.

Résumé:

Le discours coranique est dans son identité un discours d'expression qui emploie le mot et lui fait voir la formation La personne qui reçoit le message devient son centre Et puisque le Coran n'a pas négligé les aspects de la raison et de la pensée chez l'humain, Cette recherche a été guidée par la direction logique de l'éloquence du Coran, Et cela ne veut pas dire que le Coran est un livre spécialisé dans la logique, Mais cela fait référence à l'esprit de construction logique que l'auditeur du Saint Coran peut comprendre. La recherche a tenté d'extraire la forme de guidage logique pour l'éloquence du Coran autant que l'énergie. Dans cette lettre, nous allons aborder l'approche logique de la rhétorique coranique, Prise en compte de la spécificité de la logique coranique et de sa méthode dans les systèmes de parole.

Abstract:

The Qur'anic discourse is in its identity a speech of expression that uses the word and makes it see the formation The person who receives the message becomes its center And since the Koran did not neglect the aspects of the reason and the thought at This research has been guided by the logical direction of the eloquence of the Koran, And that does not mean that the Qur'an is a book specialized in logic, But it refers to the logical building spirit that the listener of the Holy Quran can understand. The research has attempted to extract the form of logical guidance for the eloquence of the Quran as much as energy. In this letter, we will approach the logical approach of Koranic rhetoric, Taking into account the specificity of the Koranic logic and its method in speech systems.