

المثير البلاغي و أثره في تأويل الخطاب الإعجازي

في القرآن الكريم

- البلاغة والتأويل -

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في اللغة العربية

إشراف

أد. حبيب موني

إعداد الطالب

منصور مهدي

أعضاء لجنة المناقشة

رئيسا	جامعة سيدي بلعباس	أستاذ محاضر أ	بغداد بردادي
مشرفا ومقررا	جامعة سيدي بلعباس	أستاذ دكتور	حبيب موني
عضوا مناقشا	جامعة ابن خلدون تيارت	أستاذ دكتور	بشير محمودي
عضوا مناقشا	جامعة ابن خلدون تيارت	أستاذ دكتور	محمد بلحسين
عضوا مناقشا	جامعة سيدي بلعباس	دكتور	عبد القادر قنيسي
عضوا مناقشا	جامعة ابن خلدون تيارت	دكتور	مصطفى بو طرفاية

السنة الجامعية

1438هـ - 1439هـ / 2016م - 2017م



إهداء

إلى الوالدين الكريمن... رحمهما الله

إلى كلّ عالم يخدم لغة القرآن

إلى الحاملين شرف القراءة في هذه الأمة

إلى أساتذتي الكرام

أهدي هذه الأطروحة

مقدمة

مقدّمة

الإسلام رفع من شأن العقل وأمر باستخدامه في قضايا الحياة كلها ، وجعل الذين يحكمون عقولهم ويستنفدون طاقات تفكيرهم في كشف حقائق الحياة وتدبير أسرارها وحدهم أهلا لأن يوجّه إليهم الخطاب، لذا يحقّ لنا أن نقول : أنّ القرآن الكريم أسس منظومة فكرية تحترم العقل الإنساني، وتحفظ له مكانته ، التي كرمه الله سبحانه وتعالى بها، مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ... ﴾ ، وإنّ خير ما صرفت فيه الجهود ، واشتغل به العلماء تعلما وتفسيرا وتفهما ودراسة واستنباطا كتاب الله الذي : ﴿ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ ، فهو كتاب هداية ، ودستور أمة .

ولقد تكفل الله بحفظه كما قال تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ ، ويسر درسه كما قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ﴾ ، فالقرآن الكريم هو الكتاب الذي يبيّن طريق الحق والخلاص، ويوضح معالم الهداية وأبعادها، متخذاً منهاجاً خاصاً يميّزه عن باقي النصوص، متخييراً أذنب الأساليب منطقاً، وأشرفها مقصداً.

وإنّ خير ما يقدمه الإنسان من صالح الأعمال ، وأفضل ما يسعى إليه المرء خدمة الكتاب العزيز، الذي جعله الله نورا وضياء للإنسانية ، وختم به الرسالات السماوية ، وامتنّ على البشرية بقوله جل وعلا : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا ﴾ ، فهو الصراط المستقيم الذي لا تميل به الآراء ، والذكر الحكيم الذي لا تزيف به الأهواء ، والنزّل الكريم الذي لا يشبع منه العلماء لا تفتنى عجائبه ، ولا تفلح سحائبه ، ولا تنقض آياته ، ولا تختلف دلالاته ، كلّما ازدادت البصائر فيه تأمّلا وتفكيرا زادها هداية وتبصيرا، وكلّما تجسّست معينه فجر بها ينابيع الحكمة تفجيرا.

ورغم كثرة البحوث والدراسات التي تناولت أساليب البلاغة ومباحثها في تراثنا العربي ، فإنّها قد ركّزت في عمومها على الأثر النفسي لهذه الأساليب في نفسية المتلقّي ، كما ركزت على جانب التأصيل النظري لهذه المباحث ، الأمر الذي ترتّب عليه أن تساق أساليب البلاغة في القرآن الكريم

مقدّمة

كما تساق في نظائرها في الشّعْر أو النثر، إمّا للتوضيح أو لبيان الأغراض، أو للاستشهاد بها على هذا القسم أو ذاك، فهذه استعارة تصريحية وهذه مجازية، وهذا مجاز مرسل وذلك مجاز عقلي، وهذه كناية عن صفة وتلك كناية عن موصوف أو نسبة... أو ما إلى ذلك من غايات ليس من بينها - حسب رأينا المتواضع- ما نصبو إليه، فبحثنا هو محاولة متواضعة تتمسك بوصف النصوص لا ينتاجها، و الكشف عن الخصائص العقلية والمراحل الذهنية والتحويلات الفكرية، التي تحدث عند تلقي النصوص البلاغية في ذهن القارئ من حلقة الإثارة الذهنية إلى حلقة التأويل.

ولقد تعدّدت دوافع اختيار البحث، فكانت ذروة سنامها الحبّ الخالص و الرابط المتين الذي يجمعنا بالقرآن الكريم وهو يسري في كياننا، فكان حافزاً قوياً لتناول بلاغته وبيانه وإعجازه، و السبب الثاني الذي جعلنا نطرح الموضوع بهذا الشكل "المثير البلاغي وأثره في تأويل الخطاب الإعجازي في القرآن الكريم" هو محاولة إحداث توازن بين الجانب النفسي والجانب العقلي في الدراسات البلاغية والنقدية، أو بالأحرى بين التأثير النفسي للبلاغة الذي نال الحظ الأوفى في كتابات السابقين والمحدثين، وبين المثير العقلي البلاغي الذي كاد أن يغيب في الدراسات القديمة، و زيادة على ذلك، محاولة إعادة قراءة البلاغة بمعطيات ومقاربات منهجية جديدة، والجمع بين ما هو قديم وما هو جديد.

وانطلاقاً من تكاملية الرؤى النقدية، وتوازن القيم البلاغية في الخطاب القرآني سعينا لإثبات فضاء عقلي إدراكي يعيننا على فهم المعاني البلاغية لدى المتلقي، ونحن في هذه الدراسة لا نزعم أنّ معاني البلاغة يتم الوصول إليها من جهة العقل وحده، جاعلين له أولوية وأداة وحيدة لفهم البلاغة القرآنية، فالعقل حجّة الله على عباده وهو مناط التكليف، ولكنّه وحده عاجز للوصول إلى كلّ الصواب أو الفهم المطلق، وليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب ولا كاشفاً للغطاء في جميع المعضلات.

فما دام الإسلام يقيم قاعدة التوازن بين مختلف القوى في الإنسان: بين الروح والجسد، وبين العقل والقلب، فهو لا يقتر المادية المغرقة ولا الروحانية المطلقة، ولا يؤمن بسلطان العقل وحده ولا

مقدّمة

بسلطان القلب وحده ،فهو يوفّق بينهما في تناسق وتوازن ومواءمة تجعلهما متّصلين بالإنسان، لتفادي انحرافات الشّطط والتطرّف .

ومن هنا جاءت محاولتنا (النقدية البلاغية) لتعيد ذلك التوازن بين العقل والنّفس في تلقّينا النصوص الأدبية والبلاغية وخاصّة الخطاب القرآني الذي يعيننا لكوننا نتميّلى هذا الدين ،ودعوة صريحة لإثبات التوازن والتكامل بين الأثر النفسي الوجداني والمثير العقلي البلاغي .

وانطلاقاً من قول ياسبيرس: (السؤال أحسن من الجواب وينبغي أن يؤوّل كلّ جواب إلى سؤال) ،حاولنا طرح جملة من التساؤلات المنهجية والمعرفية الهامة التي ظلّت تراودنا وتدفعنا إلى هذا البحث منها : هل للبلاغة وظيفة تأثيرية؟ وهل المباحث البلاغية كلّها مثيرة ؟ أو بالأحرى هل توجد بلاغة مثيرة ،وأخرى غير مثيرة ؟ و هل للمثير البلاغي قيمة وظيفية لإنتاج النصوص ؟ وهل درجة الإثارة كلّها متساوية في المباحث البلاغية أم هناك تباين في درجة المثيرات من صنع بلاغي لآخر؟ و هل للمثير البلاغي أثر في تلقّي النّص القرآني وتأويله؟ وهل بحقّ تمثل البلاغة منتهى للفهم النّصي؟ وما علاقة الأثر النفسي والمثير العقلي بإعجاز الخطاب القرآني ؟ و لماذا يثار ذهن القارئ أثناء تلقيه النصوص البلاغية؟

ولتحقيق الأهداف المرجوة بطريقة شمولية اتّبع البحث ثلاث خطوات منهجية :

- 1- **تبني المنهج الوصفي:** بإجراء تحليلي: قد عملت من خلاله على تحديد أنواع المثيرات وتوصيفها وأهم الأسباب التي أوجدتها في ذهن المتلقي، ورصد النقاط المشتركة ووصف النظريات والمقاربات التي مهّدت لموضوع التلقي البلاغي والتأويل.
- 2- **تبني المنهج الفني:** من خلاله نحاول تفسير وتوضيح العمل الفني، وتفسير معاني الرمز والكشف عن دلالاته التعبيرية ومواطن الابداع و تذوق الإعجاز القرآني والوقوف عليهم خلال رؤية فنيّة متّزنة.

مقدّمة

3- تبني المنهج التأويلي: من خلاله نعطي السلطة للقارئ، ونركز عليه أثناء تفاعله مع النص الأدبي الذي يمنح بدورها بعداً متعدداً مقصد تأويله، فكل مُتلقي يحاول أن يُضيف بُعداً جديداً، ويفتح آفاقاً جديدة مما يضمن تعدد المعنى.

وأما الصعوبات التي واجهتنا في هذا العمل المتواضع فيمكننا إجمالها في مايلي:

1- جِدَّة الموضوع التي فرضت علينا إعطاء تعريفات جامعة ودقيقة لبعض المصطلحات التي أوردناها، و محاولة استنباط دلالات مشتركة بين المثيرات البلاغية المختلفة، وإحصاء الأسباب التي أدت إلى هذه المثيرات، وتتبع بدقة درجات توتر المثيرات من مبحث بلاغي لآخر.

2- اتساع مجال البحث وتداخل قضاياها وتشعبها بين البلاغة والتلقي والتأويل وعملية الإدراك.

3- التداخل بين التراث والحداثة.

4- قلة المصادر والمراجع وخاصة التي تتناول المثيرات الذهنية وعملية الإدراك.

إلا أنّ الدافع والرغبة هما اللذان حجبا عني كلّ سأم وفتور.

وقد حاولت هذه الأطروحة أن تضيء بعض معالم التلقي البلاغي في الخطاب القرآني مع معطيات السياق المختلفة. وبناءً على هذا، وجب التطرق إلى هذا الموضوع، ومحاولة الاجتهاد وإضفاء لبنة جديدة للصرح البلاغي والنقدي، ليس فقط مجرد تتبع لأهم الآراء والنظريات البلاغية وإثماً نداء صريح، يطرح في جملته إمكانية عودة البلاغة من جديد وهيمنتها على الحقول النقدية والأدبية والمعرفية، وربطها بمختلف المناهج النقدية التحليلية الجديدة، لتكتمل الرؤية البلاغية، وتخلق لنفسها أفقاً جديداً، ومجالاً رحباً، للتوسّع في فهم النصوتأويله.

مقدّمة

و أمّا المخطط الذي انبنى عليه هذا العمل انتظم في مقدّمة ومدخل وأربعة فصول وخاتمة.

مقدّمة تناولنا فيها دوافع اختيار البحث والصعوبات التي واجهتنا، والاشكاليات التي وهجت لهيب البحث، والمنهج المتّبع والخطة العامّة للبحث، وأهم المصادر والمراجع التي استفاد منها البحث .

فالمدخل تضمّن الحديث عن البحث البلاغي عند العرب، و فنّ البلاغة، و علم البلاغة ، و أردفنا فيه الدرس البلاغي وإشاراته في التفسير، و تعريفات البلاغة، و ختمناها بشهر مؤلّفات الدرس البلاغي .

وأما الفصل الأوّل وعنوانه "البلاغة وجه من وجوه الإعجاز" ، فقد اشتمل على ثلاثة مباحث؛ خصّص المبحث الأوّل منها للبلاغة والإعجاز ، واستعرض المبحث الثاني الموسوم بـ"علاقة التّظّم بالإعجاز" التّظّم في مجال الدراسات القرآنية، ووجه تحدّي ، وموضوع المثير البلاغي وعلاقته بمراتب التّظّم ، أمّا المبحث الثالث وعنوانه "بلاغة مطابقة المقال للمقتضا لحوالعلاقتها بالإعجاز".

وأما الفصل الثاني خصصناه للمثير العقلي البلاغي، عرّفنا فيه هذا المثير البلاغي الذهني ، ويقع هو الأخير في ثلاثة مباحث أيضاً ، فقد استفدت فيه من الأدوات المنهجية والنظرية التي خلصت إليها وأبرزت العلاقة بين المثير النفسي والمثير العقلي، ويعرض المبحث الثاني مفهوم المثير البلاغي ودرجة إثارته وأسباب هذا المثير، و أمّا المبحث الأخير فيعرض المثير البلاغي كأداة للعصف الذهني .

والفصل الثالث بعنوان "أقوى المثيرات البلاغية " انتقينا فيه المثيرات البلاغية الأقوى في صنع المعنى والتأثير في المتلقي (المثير المجازي ، والمثير الاستعاري ، والمثير الكنائّي) .

وفي الفصل الرابع والأخير أفردته "للمثير البلاغي وعلاقته بالتأويل" انطوى هو الأخير على ثلاثة مباحث ، المبحث الأوّل تضمّن الحديث عن مفهوم التأويل وعلاقته بالمثير البلاغي و طبيعة التأويل البلاغي الذي يعدّ استجابة لمثير بلاغي .

مقدّمة

وأما المبحث الثاني فُحِصَ لاحتِمالِ المعنى وعلاقته بالتأويل، ويعرض المبحث الثالث كلاماً في القراءة والمثير البلاغي و حركة المعنى بين النص والمتلقي وعلاقة المثير البلاغي بالمتلقي كمرحلة أولى لعملية المشاركة الوجودية التي تقوم على الحوار بين المبدع والمتلقي.

وأما الخاتمة فقد ضمت النتائج الأساسية، وحوصلة لمجهود هذه الرحلة العلمية التي خلص إليها البحث، وقد ذيلت بجثي بقائمة للمصادر والمراجع وفهرست للموضوعات.

و نأمل أن نكون قد أضفنا إلى الدراسات البلاغية والنقدية جديداً، وكما آمل أن يكون في هذه المقاربة للخطاب القرآني المعجز في ضوء بعض المناهج الحديثة خدمة لكتاب الله عزّ وجلّ، وإبانه عن بعض معالم إعجازه. وأتوجّه بخالص الشكر وجزيل العرفان لأستاذي الدكتور حبيب مونسى على وساطته العلمية، والذي كانت ملاحظاته خير عون لي في إنجاز هذه الأطروحة، وأسأل الله عزّ وجل أن يبارك له في علمه وعمله وولده.

وفي الأخير نتوجّه بالشكر الجزيل إلى كلّ من قدّم لنا يدّ العون والمساعدة في إنجاز هذا البحث.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل .

منصور مهدي

تيارت يوم: 2016/09/25

مدخل

التفكير البلاغي عند العرب

- البحث البلاغي عند العرب.
- فنّ البلاغة .
- علم البلاغة .
- تعريف البلاغة .
- الدرس البلاغي وإشاراته في التفسير .
- الدرس البلاغي ومؤلفاته.

لقد جاء الإسلام بالحقيقة الكبرى التي عجزت عنها المذاهب والنحل والدعوات وهي (تكامل القيم) في الإنسان وفي المجتمع، ومرجع هذا كله إلى أنّ الإنسان نفسه الذي يطبّق هذه القيم، والكيان الذي تلتقي فيه الروح والمادّة، والعاطفة والعقل، والإسلام يقرّر ترابط العقل والقلب في مجال العقيدة وفي مجال المعرفة، و في مجال القراءة والتأويل، والمؤمن هو الذي يقوم إيمانه على العقل والوجدان معاً، أي بين الفكر والشعور.

والعقل يلتقي بالقلب، على غاية واحدة، فوظيفة العقل النظر في الغايات والأسباب والمسببات، والوجدان يطلعنا على الشعور الروحي الباطني وما يحدث في النفس من لذائذ وآلام، وبالتالي المعرفة ليست عقلية خالصة ولا وجدانية خالصة ولكنها مزيج منها .

وحتى لو نظرنا إلى المذاهب التي أعلنت من شأن المعرفة الوجدانية انحرفت إلى الصوفية، والمذاهب التي أعلنت من شأن المعرفة العقلية انحرفت إلى الاعتزال، وكلاهما لا يمثل مفهوم الإسلام الجامع حيث يلتقي العقل مع الوجدان. فحقيقة المعرفة إنّما تتمّ بنظرة جامعة بين العقل والقلب، وهذا ما تمّ توحيه والسير وفقه في بحثنا هذا الموسوم بـ "المثير البلاغي وأثره في تأويل الخطاب الإعجازي في القرآن الكريم".

وتقريباً جلاً لدراسات القديمة التي تناولت الدرس البلاغي نجد الجانب العقلي أحياناً مغيباً فيها، وتولي عناية كبيرة للتأثير النفسي (الأثر النفسي)، التي منحته الحيز الأكبر في متونها البلاغية والنقدية، وكانّ المتلقي فقط عبارة عن عواطف وخيالات، لا يعتمد على عقله في عملية التلقي للنصوص البلاغية. وكانّ النصوص البلاغية وجدت لتخاطب الأُنفس الإنسانية دون العقول.

ونسوا أنّ الله تعالى رفع الإنسان بعقله الذي حرّره من الأوهام والخرافات والشعوذة والسحر والأساطير، التي تقيده عن الغاية التي أودع من أجلها؛ ولذا فلم يكلف القاصر غير الراشد أو المجنون أو الأبله أو المعتوه بما كلف به العاقلين طبقاً للقاعدة: **إنّ الله إذا أخذ ما وهب؛ أسقط ما أوجب .**

واستناداً على هذا؛ فإنّ الإنسان مكلف بأن يستقصي جميع الشواهد والبراهين والأدلة والحجج، وأن يتحرى الحقيقة من جميع مصادرها، وألاً يدخر أي جهد عقلي أو طاقة ذهنية للوصول إليها وهذا ما يسمى بالاستقصاء البحثي¹. و القرآن الكريم يقرّر مفهوم للعقل على النحو الذي صوّره "أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ..."². و يصل المتلقي - من خلاله- في الأخير إلى فهم المعاني البلاغية في القرآن فهماً صحيحاً دون تعارض وشطط واستكراه.

وتوصلنا في بحثنا المتواضع إلانّ كلّ المباحث البلاغية وبكلّ مواضعها لها تأثيران في المتلقي:

- 1- **مثير نفسي في تلقي النصوص البلاغية** يكون على مستوى نفس المتلقي متأثراً بالتصوير والتشخيص و الوجدان التي أحدثته البلاغة أثناء عملية التلقي .
- 2- **مثير عقلي في تلقي النصوص البلاغية** يكون على مستوى ذهن المتلقي يؤمن بالإدراك متأثراً بالإنزيحات والادعاءات المتشككة في النسيج البلاغي . وكلاهما يساهمان في بناء المعنى وتأسيس الفهم .

وجاء هذا الطرح أولاً لإعادة بعث جديد للبلاغة القديمة، وثانياً خلق نوع من التوازن في تعاطي الدرس البلاغي على المستوى النفسي العاطفي والوجداني وعلى مستوى العقلي الإدراكي الذهني حتّى لا يحال النص الأدبي إلى خيالات وأوهام لا ترتبط بقيود الزمان والمكان، بترصّدنا الأحوال التّفسية وأسبابها وعللها. ولا على الجوانب العقلية حتّى لا يحال الأدب إلى لغة عقلية معيارية منطقية جافّة، وكذلك حتّى لا نرفض فكرة الأثر عند بلاغي الانفعالات .

البحث البلاغي عند العرب

¹ ينظر: فواز بن فتح الله الراميني، محمد فلاح كراسنة، استراتيجية العصف الذهني، دار الكتاب الجامعي، العين، الامارات العربية المتحدة، ط1427، ص35.
² الحج:46.

وكما نعلم أنّ نواة البحث تتشكّلني عتباتها الأولى ،لذا ارتأينا في البداية لفت انتباه القارئ إلى موضوعين هامّين في معالجتنا لهذا البحث البلاغي ،الأوّل ينحصر في فنّ البلاغة ،والثاني يتمثّل في علم البلاغة.

1- فنّ البلاغة :

تاريخ البلاغة سلسلة طويلة ،تبدأ حلقاتها منذ أكتملت اللغة العربية، ثمّ تعدّدت هذه الحلقات وتوالى في أطوار مختلفة، وعصور متباينة، ومترت بعوامل قوّة وضعف ،إلى أن وقّفت عند حدود ورسوم واضحة ،لم يضاف إليها شيء ،وإنّ البلاغة كمنجز ،وكتوظيف فنيّ فهي سابقة في الوجود للبلاغة كعلم و تقعيد، فلو عدنا إلى العصر الجاهلي ،نجد الشعراء يهتمون بتنقيح ألفاظهم وعباراتهم، ويختارون منها ما يؤثّر على الأسماع ،ويعنون عناية فائقة بمراعاة المناسبات والأحوال في كلّ ما قالوا ،ولا يرضون لأنفسهم أن توضع كلمة في مكان ينبو عنها ولا يليق بها ،كما نجد التقاد الذين لا يحكمون على الأعمال الأدبية بدافع الهوى والذاتية، وإنّما يبنون أحكامهم على أساس من قواعد و أصول أقرّوها ،واعترف بها جمهورهم ،بفطرتهم وسليقتهم¹.

فإنّ العرب أمة جُبلت على ذكاء القرائح وفطنة الأفهام، فعلى دعامة فطنتهم وذكائهم أقيمت أساليب كلامهم ،وبخاصة كلام بلغائهم ،ولذلك كان الإيجاز عمود بلاغتهم لاعتماد المتكلمين على أفهام السامعين. ولأجل ذلك كثر في كلامهم :المجاز ،والاستعارة، والتمثيل ،والكناية، والتعريض والاشترك والتسامح في الاستعمال كالمبالغة ،والاستطراد و مستتبعات التراكيب، والأمثال ،والتلميح، والتلميح، واستعمال الجملة الخبرية في غير إفادة النسبة الخبرية ،واستعمال الاستفهام في التقرير أو الإنكار . "ومن يتصفح أشعار العرب في الجاهلية يجدها تزخر بالتشبيهات والاستعارات والكنائيات، وتتناثر فيها من حين إلى حين ألوان الجناسات والمقابلات، وكلّ ما يبعث في الكلام المنعة واللذة والجمال"².

وقد صوّر كعب بن زهير هذا الجهد الذي يلاقيه الشاعر في تهذيب شعره في قوله³:

فَمَنْ لِلْقَوَافِي شَأْنَهَا مَنِحُوْكُهَا إِذَا مَا تَوَى كَعْبٌ وَفَوْزٌ جَزُولُ

كَفَيْتُكَ لَا تَلْقَى مِنَ النَّاسِ وَاحِدًا تَنْخَلُ مِنْهَا مِثْلَ مَا يَنْخَلُ

¹ ينظر: فوزي السيد عبدي، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دط، 2005، ص:4.

² المرجع نفسه، ص:47.

³ الأغاني، ج:2، دار الكتب المصرية، ص:165.

تُقَمُّهَا حَتَّى تَلِينُ مُتُونُهَا فَيَقْصُرُ عَنْهَا كُلُّ مَا يَمْتَمُّ¹

وهكذا العرب تفتنوا في ترصيع الكلام و إجادته وتتميق الشعر وزخرفته ، " فلم يؤثر عن العرب إلا صناعة الكلام، وفصاحة القول، واقتدارهم على التفنن في ضرب البلاغة والبيان، فقد كثر فيهم - منذ جاهليتهم- الشعراء الفحول ، والخطباء المفلقون وأرباب الحكم والأمثال ، وكان لهم من هؤلاء و أولئك تراث هائل هو علامتهم البارزة، والسمة التي فضلوا بها على سائر الأمم"².

والبلاغة العربية بوصفها فناً ، لقد نشأت جنباً إلى جنب مع كلام العرب الفصيح، وقصائدهم في الجاهلية. فكان فصحاء العرب وبلغاؤهم يعتنون بألفاظهم، وعباراتهم أئماً عناية، ناشدين التأثير في السامعين، مُركّزين على إيصال المعنى الذي يريدون، حتى أضحت البلاغة عندهم "ملكة يُقَدَّرُ بها على التعبير المقصود بلفظ فصيح"³ ، ولا يكون الكلام الفصيح معبراً عن المقصود إلا لمطابقته لمقتضى الحال ؛ لأنّ البلاغة "هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال وفصاحته"⁴.

فإنّ العرب نطقت اللغة على سليقتها ، دون تكلف ومعاناة ، ، ونسوق ممّا قاله الجاحظ⁵ في ذلك " كان الشعر وفنّ الكلام هو أهمّ ما أثر عن العرب ، فمن المعلوم أنّهم وصلوا في هذه الصناعة إلى درجة رفيعة من الفصاحة والبيان، وقد استقام لهم هذا البيان فصار فيهم سليقة وطبعاً، فكان الواحد منهم لا يكلف نفسه إلا أن يصرف همته إلى الكلام فتأثيه المعاني إرسالاً، وتنتال عليه الألفاظ انثيالاً، وقد امتزجت قلوبهم وعقولهم بألسنتهم من غير تكلف ولا قصد، ولا تحفظ ولا طلب"⁶، فهم قوم اشتهروا بالفصاحة والبلاغة وذلاقة اللسان، وفطروا على البلاغة وجودة الكلام ، و سلامة الذوق، ورجاحة الأحلام، وصحة العقول، وهذا الجاحظ يصوّر لنا صفة العرب بالبلاغة فيقول: " وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر ، وهم عليه أقدر وله أقهر ، وكلّ واحد في نفسه أنطق

¹ الأغاني ، ج:2، دار الكتب المصرية ، ص:165.

² ابن رشيقي القيرواني، العمدة، ج:2، ص:105.

³ الخطيب القزويني، الايضاح في علوم البلاغة، ج:1، ص:9.

⁴ المصدر نفسه، ج:1، ص:9.

⁵ هو ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ كبير ائمة الادب ، ولد بالبصرة وتوفي بها ، له مؤلفات كثيرة منها: "البيان والتبيين" و "الحيوان" توفي سنة 255هـ، راجع حاشية البلاغة فنونها وأفنانها ، ص:17، ومناهج بلاغية ، ص:161-170.

⁶ الجاحظ ، البيان والتبيين، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي ، ط، 1998، 7، القاهرة ، ج3 ص: 28-29.

ومكانه من البيان أرفع، وخطباؤهم للكلام أوجد، والكلام عليهم أسهل... فلم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم والتحم بصدورهم، واتصل بعقولهم من غير تكلف ولا قصد، ولا تحفظ ولا طلب"1.

و لقد كان لهذه المرحلة - نقصد العصر الجاهلي - الأثر الأكبر في إجادة الشعر وصناعته وفي تشكيل صورته الفنية، التي نرى عليها القصيدة العربية، و كما تعدّ هذه المرحلة الركيزة الأولى التي قامت عليها الضوابط والمقاييس البلاغية، إذ أنّ الشاعر - وهو يغيّر أو يبدّل أو يبقي كلامه دون تغيير أو تبديل - يقوم في ذهنه ضابط أو مقياس يزن به كلامه، ويدرك أنّ هذا الضابط يقرّ به الجميع، ولا يختلف عليه أصحاب الذوق، ولو كان هذا على فطرة وسليقة مطلقة².

ولقد اشتهر العرب قبل الإسلام بالفصاحة والبلاغة لدرجة عظيمة كما أسلفنا الذكر، حيث كانت الأسواق تُقام ويتبارى فيها الفصحاء والبلغاء والأدباء والشعراء كلُّ يدلي بدلوه إمّا بالشعر وإمّا بالخطب، وإمّا بالنصائح وإمّا بالحكم والأمثال. وقد وقف الجاحظ في كتابه مراراً ينوّه بما كانوا يرسلونه في شعرهم و خطابهم وكلامهم من أسجاع محكمة الرصف، حتى كان من شعرائهم "من يدع القصيدة تمكث عنده حولاً كاملاً و زمناً طويلاً يردّد فيها نظره، ويُجِيل فيها عقله ويقلّب فيها رأيه، اتهاماً لعقله، وتتبعاً على نفسه، فيجعل عقله زماماً على رأيه، ورأيه عياراً على شعره... وكانوا يُسمون تلك القوائد الحوليات والمقلّدات والمنقّحات والمُحكّمات، ليصير قائلاً فخلاً خنذيذاً وشاعراً مُقلّقا"³.

وهذا دليل قاطع على أنّ أدب العرب الذي أثر عنهم في الجاهلية، من جيّد المنثور والمنظوم يدلّنا دلالة قاطعة على مدى حذقهم لفنون القول وخبرتهم بطرق البلاغة والبيان، ما يصدّر فصاحة قولهم و سلامة منطقتهم، وكيف كانوا يتأنّون للكلام، حتى يبلغوا منه كلّ ما كانوا يريدون من استمالة القلوب والأسماع، والجاحظ التمس في كلامهم ذلك حين قال: "لم نرهم يستعملون مثل تدبيرهم في طوال القصائد وفي صنعة طوال الخطب... وكانوا إذا احتاجوا إلى الرأي في معازم التدبير ومهمّات الأمور ميثوا (ذللوا) الكلام في صدورهم وقيدوه على أنفسهم، فإذا قومه الثقات أدخل الكير وقام على الخلاص أبرزوه مُحكِّماً منقّحاً ومصنّى من الأدناس مهذباً"⁴، ولا نجد أصدق من الله قولاً، ومن القرآن الكريم دليلاً، حيث سجّل ذلك في أكثر من آية بيّن فيها

¹ الجاحظ، البيان والتبيين، تخ: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، ط 1998، 7، القاهرة، ج 3، ص 29.

² ينظر: فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ، ص: 49.

³ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص: 9.

⁴ المصدر نفسه، ص: 14.

بلاغة الألسنة، والدهاء والنكراء والمكر حيث قال تعالى : ﴿... فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ ...﴾¹ وقال: ﴿...وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا﴾² ، ثم ذكر خلاصة ألسنتهم ، واستمالتهم الأسماع بحسن منطقتهم ، فقال : ﴿... وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ...﴾³ ثم قال : ﴿وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾⁴.

وأما النبي صلى الله عليه وسلم فقد تحدّث بفصاحته وذكر أصالتها في قومه وبيئته ونفى اللحن عن نفسه فقال "أنا عرب العرب ولدني قريش ونشأت في بني سعد بن بكر فأنبأني اللحن " ويقول أيضا: "أنا أفصح العرب بيد أني من قريش "5.

ومن أكبر الدلائل على ما حدقوه من حسن البيان و بلغوه من فصاحة القول وقوة العارضة أن كانت معجزة النبي -صلى الله عليه وسلم- ومحجته القاطعة لهم هي القرآن الكريم الذي بهرهم بعجيب نظمه وبلاغته، ودعاهم في كثير من الآيات إلى معارضته، وهم في كل دعوة يحاولون، وتبوء محاولتهم بالفشل. ﴿... وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾⁶ ،

ومما يعزّز كذلك ما قلناه في العرب من ناحية الفصاحة و البيان رأي ابن خلدون إذ يقول : "وهم لا يزالون موسومين بين الأمم بالبيان في الكلام ، والفصاحة في النطق ، والذلاقة في اللسان ، والبيان سمتهم بين الأمم منذ كانوا " 7 .

و هذا كله كان قبل مجيء الوحي ونزول القرآن الكريم ، فكيف بالبلاغة لا تنعش ، وهي تنعش أسلوب القرآن الكريم ، وتحى بيانه ، فالبلاغة عربية المنبت ، قرآنية المصدر ، درجت ونمت في رحاب كتاب الله تعالى ، تستهدي آياته ، وتشرّب معانيه ، قبل أن تتناول الأدب العربي بوجه عام .

¹ الأحزاب:19.

² مريم:97.

³ المنافقون:4.

⁴ البقرة:204.

⁵ نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض . انظر ايضا سر الفصاحة ص: 60

⁶ الأنفال:7.

⁷ ابن خلدون ، المقدمة ، ص:96

و لقد أخرج القرآن العظيم العرب- عندما فهموه من طور البداوة الموهلة، إلى نسمات الحضارة الباهرة فأصبحوا- وهم بالأمس رعاة إبل وغنم قادة الدنيا ورواد الأمم، ليس ذلك لخصائص في أنفسهم فحسب إنّها أيضاً لهذه الروح التي سكبت في أنفسهم أثر امتزاجها بالقرآن الكريم.

و لكونا للغة العربية لم تكن من سنن واحد من الأدياء، بل كان فيها من الخلاف والتفاوت الشيء الكثير، و كما أنّها كانت في جوانب عدّة منها، متّسمة بسمات البداوة من غلظة ووحشية، جاء القرآن ليجمعها و يوحدّها على سبيل واحد كما وحدّ العرب، ثمّ هدّبها ونقّحها وجعل منها لغة حضارة ومعرفة، فعاد على اللغة من القرآن فضل كونها الحامل له والسند لمعانيه، قال القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني: "فلما ضرب الإسلام بجرانه، واتّسعت ممالك العرب، وكثرت الحواضر، و نزعت البوادي إلى القرى، وفشا التادّب، والتطرّف اختار الناس من الكلام أليته وأمله، وعمدوا إلى كلّ شيء ذي أسماء كثيرة اختاروا أحسنها سمعاً، وألطفها من القلب موقعاً، وإلى ما للعرب فيه لغاتٌ فاقتصروا على أسلسها وأشرفها " ¹.

ليظلّ فضل القرآن على الأدب والبلاغة كفضل الشّمس على سائر الكواكب، " ترى منهل بلاغة القرآن ولطائف أدبه التي هي فتح لفنون رائعة من أدب لغة العرب حتّى ترى كيف كان هذا القرآن فتح بصائر، وفتح ممالك، وفتح أدب غصّ ارتقى به الأدب العربي مرتقى لم يبلغه أدب أمة من قبل " ²، حتى وصلت اللغة في الجزيرة العربية إلى قمة الفصاحة والبلاغة، واصبحت قادرة على التعبير الأدبي، بعد أن مرّت بمراحل هدّبها وأصلحت من شأنها، وجعلتها قّمة في البيان والفصاحة، وقد سلك القرآن أعذب موارد اللغة، حتى أصبح معجزاً لأصحاب اللسان، في كلّ وجه من وجوهه.

و أخذت تنمو هذه العناية بعد ظهور الإسلام، بفضل ما نهج القرآن العظيم ورسوله الكريم من طرق الفصاحة والبلاغة، فأما القرآن فكانت آياته تتلى آناء الليل و أطراف النهار، وكان القرآن شغلهم الشاغل يقبلون عليه، ويقدّسون آياته، ويحفظونه، ويفهمون معانيه ويعملونها جاء به، ملتزمين بكلّ إشارة يشير إليها، ويصلون إلى كلّ الأحكام التي ترمي إليها الآيات، وأما الرسول - صلى الله عليه وسلم - فكان حديثه يذيع على كلّ لسان، وكانت خطبه ملء الصدور والقلوب، وفيه يقول الجاحظ: "إنّه لم ينطق إلّا عن ميراث حكمة، ولم يتكلّم إلّا بكلام قد حُفّ بالعصمة... وهو الكلام الذي ألقى الله عليه المحبّة، وغشّاه بالقبول، وجمع له بين المهابة والحلاوة

¹ القاضي الجرجاني، الوساطة بين، تخ: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد الجاوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط2006، 1، ص: 25.

² ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص: 101.

، وبين حُسن الإِفهَام وقلة عدد الكلام، مع استغنائِه عن إعادته ، وقلة حاجة السامع عن معاودته... ثم لم يسمع الناس بكلام قطّ أعمّ نفعاً ولا أقصد لفظاً ولا أعدل وزناً ولا أجمل مذهباً ولا أكرم مطلباً ولا أحسن موقفاً ولا أسهل مخرجاً ولا أفصح معنى ولا أبنّفي فحوى من كلامه صلى الله عليه وسلم¹.

فحين امتزج بيان السليقة ببيان القرآن الكريم و سحره، تولدت الإصابة في القول والصنعة في الكلام، "فمنذ أن فتح العرب أعينهم على هذه الثروة البيانية في القرآن الكريم وهم ينهلون وردّها، ويتعلّلون جناها وجدوا أن تربية ملكات البيان وتمية الأذواق لن تكون إلا بورود هذا النوع الصافي يقتبسون منه ويأخذون عنه وكان لهم ما أرادوا من التوفيق والإصابة حين أطردت البلاغة تنمو في ظلّ القرآن الكريم"²؛ فلذا كان القرآن الكريم من جنس ما يحسنون من اللغة والبيان، وفاق معرفتهم الأدبية بإعجازه، وسيظلّ القرآن الكريم شامخاً، وإعجازه عظيماً باقياً إلى يوم الدين. فكان لا بدّ أن يظفر بأحسن الأساليب في العبارة، وأقوى السبل في التأثير ليتلقّى القبول من المخاطبين ويأسر قلوبهم، ويشدّهم إليه فيتعلّقون به، لكون العرب أمة بيان وأصحاب لسان .

و من أجل ذلك جاء القرآن الكريم بفصاحته وبلاغته متحدياً لهم، على لسان رسول كريم ونبيّ أمي لا يقرأ ولا يكتب، فتحدهم جميعاً أنباتوا بسورة من مثله فعجزوا ، وسيظلّ القرآن الكريم متحدياً لهم إلى يوم الدين يحمل بين سطوره برهان كماله وآية إعجازه يقول الله عز وجل: ﴿ تَزَلَّ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (193) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (194) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ (195) ﴾³.

و إذا قلنا أنّ القرآن الكريم جاء يتحدّى العرب في إعجاز الأسلوب واللغة والبيان ، "فهذه شهادة للعرب أنّهم نبغوا في دنيا الكلمة ، وهنا عندما يغلبهم القرآن ويعجزهم يكون هذا التحدي ، تحدّ فيما نبغوا وتفوّقوا فيه ، ولذلك كان ولا بد أن يكون العرب عندهم نبوغ فطري في الكلمة ، ويكون الأداء الجيّد للكلمة مألوفاً لديهم شعرا ونثرا وخطابة"⁴.

¹ الجاحظ، البيان والبتين، ج2، ص: 17.

² حفني محمد شرف، إعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق، اللجنة العامة للقران الكريم، المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية، الجمهورية العربية المتحدة، ط، 1970، 4، ص: 257.

³ الشعراء، 193/195.

⁴ الشعراوي، تفسير الشعراوي، ص: 19.

وكان العرب يعرفون معاني القرآن الكريم ويصلون إلى أحكامه من خلال تمكّنهم من ناصية اللغة، وتفوقهم في الفصاحة والبيان، وورق عليهم بعض المعنى، فهبأوا أنفسهم للوصول إلى تلك الدقائق، ومعرفة بواطن الألفاظ، وإيجاءات الدلالة، وأبعادها بعد بحث وتقصّ، وتأمل وتدبّر¹، ولقد كان أصحاب الرسول -صلى الله عليه وسلم- في الصدر الأول يدركون علاقة الألفاظ باللغة والقرآن والحديث، ويفسّرون غريب القرآن، ويحتجّون بالشعر واللغة، واشتهر منهم في هذا المضمار "عبدالله بن عباس" فكانت الأصالة العربية والحسّ الفطري باللغة عوناً لهم على الفهم والإدراك.

2- علم البلاغة :

يحتلّ علم البلاغة من المكانة السامية والمرتبة الرفيعة بين العلوم الدينية والعربية ما لا يستطيع أحد أن ينكره أو يشكّك فيه، فهو العلم الذي يدرس كيفية مطابقة الكلام لمقتضى الحال، ويهدي إليها، وقد مرّ بأطوار متعاقبة قبل أن يستقيم عود هويّتها له الإستقرار والإستقلال.

ومن المعلوم أنّ البلاغة العربية نشأت مع شذرات التّقذ الأولى، والتي كانت عبارة عن ملاحظات تأثرية أطلقتها الشعراء وأهل الفصاحة والبيان، مُعبّرين عن استحسانهم أو استهجانهم لما سمعوه من قصائد، وقد كانت هذه العبارات تدور أكثر ما تدور حول اختيار اللفظ الدقيق في إفادة المعنى المناسب، ولكلّ ذلك أسبابه المناسبة من حياتهم، فمفاخرتهم بالبيان تحملهم على نقده وتمحيصه، وانطباعهم على الفصاحة وسلامة الملكة يسدّ عليهم الكثير من مزالق التعبير، وبدأوتهم تغنيهم بنقاء فطرتها وصدق شعورها عن التعمق والتتقير².

و لقد بذل الرعيل الأوّل من الدارسين العرب جهوداً جبّارة في تطوير الدرس البلاغي؛ ومحاولة استخراج المقاييس الفنّية والبلاغية من القرآن الكريم والأدب العربي، التي لم تكن بالأمر الهين، "ومن صعبه أن جذور هذا الدرس منبثة في الروايات الأولى عن التفسير القرآني واستشفاف معانيه وذوق أساليبه، كما أنّها تنتشر في الروايات اللغوية عند الخليل ابن أحمد وفي كتاب سيبويه"³، والتي وجدت في ما بعد مواهباً وعبقريات مبدعة ذلّت هاته الصعاب، دون أن نغض الطرف عن صنيع المبدعين من الشعراء والكتّاب والنقاد، الذين كان لهم دور في الحديث البلاغي عن الصيغة وأبعادها الفنّية والتأثيرية، ممّا تحفل به كتب الأدب والمحاضرات.

¹ ينظر: السيد أحمد عبد الغفار، النصّ القرآني بين التفسير والتأويل، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط2002، م1، ص:8.

² الخطيب القزويني، الايضاح في علوم البلاغة، ج:1، ص:4.

³ مصطفى الجويني، أوساط البلاغة العربية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، دط، 1999، ص:5

ولا يمكن لمؤرخ علم البلاغة أن يغفل الدور البارز الذي قام به أبو عثمان الجاحظ في بناء صرح هذا العلم، فالجاحظ يقف من تاريخ هذا العلم في مكان الصدارة والزعامة، حتى عدّ بكتابه- البيان والتبيين- مؤسساً لعلم البلاغة، وأول كاتب في البيان العربي .

و هذا أبو هلال العسكري (ت395هـ) يقرّر بأنّ (البيان والتبيين) هو أشهر كتب البلاغة فيقول: "و هو - لعمرى - كثير الفوائد جمّ المنافع، لما اشتمل عليه من الفصول الشريفة، والفقر اللطيفة، والخطب الرائعة، والأخبار البارعة، وما حواه من أسماء الخطباء والبلغاء، وما تبه عليه من مقاديرهم في البلاغة والخطابة، وغير ذلك من فنونه المختارة، ونعوته المستحسنة، إلا أنّ الإبانة عن حدود البلاغة وأقسام البيان والفصاحة مبنوثة في تضاعيفه، ومنتثرة في أثنائه، فهي ضالة بين الأمثلة لا توجد إلا بالتأمل الطويل والتصفح الكثير"¹.

وقد كان للنقد العربي أثره الذي لا ينكر في تهذيب القصيدة العربية في الأدوار التي مرّت بها حتى وصلت إلى درجة النضج والكمال. وقد نقل إلينا التاريخ أحكاماً نقدية على الشعر من العصر الجاهلي ومن هذه الأحكام ما جاء واضح الهدف، محدّد الفكرة، نلمس فيه العمق والأصالة، تقوم على ضوابط ومقاييس واضحة، وهذه الضوابط تمخض عنها كثير من اللفظات التي اتخذت فيما بعد أصولاً للبلاغة العربية، واعتبرت قواماً لهذا العلم.

وإذا رجعنا إلى نقد النابغة- وهو شيخ النقاد في ذلك العصر- نجده يدور حول الضابط الهام في البلاغة، وهو مطابقة الألفاظ والكلام للمقامات والأحوال والمعاني التي يصاغ لها الكلام. وحتى يتّضح لنا مدى صدق هذه الفكرة، نسوق النموذج النقدي للنابغة الذبياني، الذي خصّ به حسّان بن ثابت الأنصاري حين قال²:

لَنَا الْجَفَنَاتُ الْعُرَّى يَلْمَعْنَ بِالضُّحُوِّ أَسْيَافُنَا يَهْطُرْنَ مِنْ نَجْدَةِ دَمَا

وَلَدَنَا بَنِي الْعَنْقَاءِ وَابْنِي مَحْرَقِي فَأَكْرِمُ بَنًا خَالًا وَأَكْرِمُ بَنًا ابْنَ مَا

فقال النابغة: أنت شاعر، ولكنتك قلت أمرم، فأقلت جفانك وأسيافك، وفخرت بمن ولدت، ولم تفخر

بمن ولدك³.

¹ أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص: 11.

² المصدر نفسه، ص: 12.

³ ينظر: المرزباني، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، المطبعة السلفية، القاهرة، ط2، 1385هـ، ص: 54-55.

ويعلق الصولي على نقد النابغة بقوله: "فانظر إلى هذا النقد الجليل الذي يدلّ على نقاء كلام النابغة، وديباجة شعره، قال له: أقللت أسياfk ؛ لأنه قال: (وأسيافنا) وأسياf جمع سيف لأدنى العدد، والكثير سيوف، و (الجففات) جمع جفنة لأدنى العدد و الكثير جفان، وقال: فخرت بمن ولدت؛ لأنه قال: (ولدنا بني العنقاء وابني محرق) فترك الفخر بابائه وفخر بمن ولد نساؤه، قال: وروي أنّ النابغة قال له: أقللت أسياfk ولمعت جفانك، يريد قوله: (لنا الجففات الغرّ) والغرّة لمعة بياض في الجفنة، فكأنّ النابغة عاب هذه الجفان، وذهب إلى أنّه لو قال: (لنا الجففات البيض) فجعلها بيضاً أحسن، فلمعري أنّه أحسن في الجفان إلاّ أنّ الغرّ أجلّ لفظاً من البيض"¹.

ونذكر كذلك يوماً تنازع امرؤ القيس بن حجر وعلقمة بن عبدة - وهو علقمة الفحل - في الشعر أيّهما أشعر، فقال كلّ واحد منهما لصاحبه: أنا أشعر منك، فقال علقمة: قد رضيت بامرأتك أمّ جندب حكماً بيني وبينك، فحكّاها، فقالت: أمّ جندب لهما، قولاً شعراً تصفان فيه فرسيكما على قافية واحدة وروي واحد، فقال امرؤ القيس قصيدته:

حَلِيْلِي مَرَّ بِ عَالِيٍّ أُمِّ جُنْدَبٍ نَقَصَ لُبَاتَاتِ الْفُؤَادِ الْمُعْدَبِ .

وقال علقمة قصيدته :

ذَهَبَتْ مِنْ الْهَجْرَانِ فِي غَيْرِ مَذْهَبٍ وَلَمْ يَكُ حَقًّا كُلُّ هَذَا التَّجْنُبِ

فأنشدها جميعاً القصيدتين ، فقالت لامرؤ القيس : علقمة أشعرُ منك . قال: كيف؟ قالت: فرس عبدة أجود من فرسك؛ لأنك قلت:

فَللسُوطِ الْهُوبِ وَللساقِ دَرَّةٌ وَللرَّجْرِ مِنْهُ وَقَعُ أَهْوَاجِ مُهْدَبِ

فجهدت فرسك بسوطك في زجرك، ومريته فأتعبته، وقال علقمة:

فَأدْرِكُهُنَّ ثَانِيًا مِنْ عَيْنَانِهِ يَمُرُّ كَمَرِّ الرِّاحِ الْمُتَحَلِّبِ

¹المصدر نفسه، ص:55.

فأدرك فرسه ثانياً من عنانه ، لم يضره بسوطه ولم يتعبه.¹

إذن فإنّ المطابقة لمقتضى الحال ، أو مطابقة الكلام لمقتضى الحال - ذلك الأصل المهمّ الذي قام عليه علم البلاغة- كان معنى قائماً في صدر أمّ جندب وواضحاً في عقلها ، وإن لم تعبّر عنه كما عبّر عنه العلماء فيما بعد.

ونفهم من هذا أنّ "الضوابط والقواعد البلاغية في عقول الجاهليين لم تكن خافية ، ولكنهم كانوا يقيمون كلامهم ، وينقدون كلام غيرهم وهم يقيسون هذا الكلام أو ذاك بفهم ووعي كاملين لهذه الضوابط وتلك المقاييس."²

و لقد وجدنا أنّ البلاغة تجمع بين العلم والفنّ ، و بين النظرية والتطبيق ، فهي طبع وحسّ وذوق ، فهي تعدّ من أشرف العلوم وأعظمها شأنًا ، فيها نصل إلى معرفة كتاب الله ؛ وبيان سحره وسرّ اعجازه ؛ واستنباط أحكامه ، وسبر أغواره وتفسير آياته ، وفهم مراميه ، واستخراج كنوزه وأسراره البيانية ، وهي المرشد إلى مواطن الكمال والتقدير في النصوص الأدبية .

■ البلاغة في اللغة والاصطلاح :

البلاغة لغة :

إن مفهوم البلاغة في التداول العربي ، وفي استعماله اللغوية المختلفة مفهوم لا ينفصل عن معاني التوصيل وابتغاء التأثير ، ويرتبط دائماً بمعاني التحسين والتجويد. وهي الإتياء والوصول ، قال ابن منظور : "بلغ الشيء يبلغ بلوغاً وبلاغاً وصل وانتهى ، تبليغ بالشيء وصل إلى مراده ، البلاغ ما يتبلغ به ويتوصل إلى الشيء المطلوب."³

¹ ينظر : المازني ، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء ، المطبعة السلفية ، ص: 26-27.

² فوزي السيد عبد ربه ، المقاييس البلاغية عند الجاحظ ، ص: 53.

³ ابن منظور ، لسان العرب ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، ط 2010 ، ج 1 ، ص 373 ، مادة: بلغ

وبلغ المكان بلوغاً: وصل إليه ، أو شارف عليه ، والغلام : أدرك¹

وأما اصطلاحاً وردت فيه تعريفات كثيرة نذكر منها:

وقد أشار ابن منظور إلى المعنى الإصطلاحي فقال: "البلاغة: الفصاحة. والبُلُغُ و البُلُغُ : البليغ من الرجال. رجل بليغٌ و بُلُغٌ و بُلُغٌ: حسن الكلام فصيحُه يبلغ بعبارة لسانه كنهه ما في قلبه ، والجمع بلغاء ، وقد بُلُغَ ، بالضم، بِلَاغَةً أي صار بليغاً وقولٌ بليغٌ: بالغٌ وقد بُلُغَ"²

و إذا دققنا في تعريف ابن منظور ، وجدناه يسبح في فلك المعنى العام للكلمة الذي يدور حول الإنتهاء والوصول والمشاركة والإدراك ، ولم يفرق بين البلاغة والفصاحة.

و"البلاغة هي بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حدًا له اختصاص بتوفية خواص التراكيب حقها ، وإيراد أنواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها"³

وبلغ الرجل بلاغة فهو بليغ: إذا أحسن التعبير عما في نفسه ، ومن ذلك قوله تعالى: " أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا"⁴. و هنا يلاحظ أنّ البلاغة في الإصطلاح ، يختلف معناها باختلاف موصوفها ، وهو الكلام والمتكلم ، يقال : هذا كلام بليغ ، وهذا متكلم بليغ ، ولا توصف بها الكلمة فلا يقال : هذه كلمة بليغة⁵.

و تجمع معجمات اللغة العربية على ربط مادة(بلغ) فيها بالوصول والإنتهاء، إذ هما الأصل في المادة ، جاء في العين :بلغ بلاغة ، وبلغ الشيء يبلغ بلوغاً، وأبلغته إبلاغاً، وبلغته تبليغاً في الرسالة ونحوها، وفي كذا بلاغ وتبليغ أي كفاية، والمبالغة أن تبلغ من العمل جهدك⁶ ، وفي جمهرة اللغة مثله⁷.

1 الفيروزآبادي ، القاموس المحيط ، ت محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان، ط: 2003، 2، ص719.

2 ابن منظور ، لسان العرب ، ج1، ص373

3 السكاكي، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان، ط: 1، 1983، ص: 415.

4 النساء: 63.

5 يوسف أبو العدوس ، مدخل الى البلاغة ، علم المعاني ، علم البيان ، علم البديع، دار المسيرة للنشر والتوزيع ، عمان ، ط2007، 1، ص48

6 الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين ، تخ: محمدي الخزومي و ابراهيم السامرائي، دار الرشيد، بغداد، دط، 1980، ج4، ص: 420، مادة: بلغ.

7 ابن دريد، جمهرة اللغة، مطبعة دار المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن، الهند، ط: 1354، 1، هج، 1، ص: 318.

و البلاغة تقال على وجهين: "أحدهما أن يكون بذاته بليغا، وذلك أن يجمع ثلاثة أوصاف: صواباً في موضوع لغته، وطبقاً للمعنى المقصود، وصدقاً في نفسه، ومتى اخترم وصف من ذلك كان ناقصاً في البلاغة .

والثاني أن يكون بليغاً باعتبار القائل والمقول له .وهو أن يقصد القائل أمراً فيردّه على وجه حقيق أن يقبله المقول له "1.

و قالإسحاق بن قوهي: " لم يفسّر البلاغة تفسير ابن المقفع(ت146) أحد ،سئل ما البلاغة ؟قال: البلاغة اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة .فمنها ما يكون في السكوت ،ومنها ما يكون في الإستماع، ومنها ما يكون في الإشارة،ومنها ما يكون في الاحتجاج ، ومنها ما يكون ابتداء،ومنها ما يكون شعراً،ومنها ما يكون سجعاً وخطباً ، ومنها ما يكون رسائلاً ،فعامة ما يكون من هذه الأبواب الوحي فيها والإشارة الى المعنى والإيجاز هو البلاغة "2

وعرّف "ابن المقفع البلاغة في موضع آخر حين قال: "البلاغة هي الإيجاز في موضعه والإطناب في المواضع التي تتطلبه ومطابقة الكلام لمقتضى الحال "3،وهي كما عرفها علي بن أبي طالب " إفصاح قول عن حكمة مستغلقة وإبانة عن مشكل تعريف 4 و تبقى قضايا البلاغة في البيان والتبيين مبثوثة في طياته ولا تستخلص إلا بالتأمل الواعي.

والمتصفح لكتاب البيان والتبيين يجد تعريفات عديدة للبلاغة غير أنّ الجاحظ استحسّن هذا التعريف "لا يكون الكلام يستحقّ اسم البلاغة ،حتى يسابق معناه لفظه ،ولفظه معناه ، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك "5،وكما عرّفها في موضع آخر بأنّها: "البلاغة الإجاز في غير عجز والإطناب في غير خطل "6

فالبلاغة هي بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حدّاً له اختصاص بتوفية خواص التراكيب حقّها ،وإيراد أنواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها ،و "للبلغة طرفان: أعلى وأسفل ،متباينان تبايناً لا يتراءى له ناراها وبينهما

1الراغب الاصفهاني ، المفردات في غريب القران ، تخ:محمد أحمد خاف الله ، مكتبة الانجلو المصرية،مصر،1970، ص: 60

2ابن وهب الكاتب ،البرهان في وجوه البيان ، ج1،ص96

3الجاحظ،البيان والتبيين ،تحقيق عبد السلام هارون ج1،ص116.

4 أبو هلال العسكري ،الصناعتين ،ص58

5الجاحظ ، البيان والتبيين ،ج1،ص:115

6الجاحظ ،المصدر السابق، ج1،ص97

مراتب ، تكاد تفوت الحصر ، متفاوتة ؛ فمن الأسفل تبتدئ البلاغة ، وهو القدر الذي اذا نقص منه شيء التحق ذلك الكلام بأصوات الحيوانات ، ثم تأخذ في التزايد متصاعدة إلى أن تبلغ حدًا لإعجازٍ عجيب يُدرك ولا يمكن وصفه .¹

و ها هو ذا أبو يعقوب يوسف الكندي وهو عربي يقصد أبا العباس ليقول له : إنِّي لأجد في كلام العرب حشواً ، ويسأله أبو العباس عن الموضوع الذي وجد فيه ذلك الحشو ، فيقول له : أجدهم يقولون : عبد الله قائم ، ثم يقولون : إنَّ عبد الله قائم ، ثم يقولون : إنَّ عبد الله لقائم .

الألفاظ مختلفة والمعنى واحد ، يجيبه أبو العباس بقوله : المعاني مختلفة ، فالأول إخبار عن قيامه ، والثاني جواب عن سؤال سائل ، والثالث جواب عن إنكار منكر .²

■ الدرس البلاغي وإشاراته في التفسير

ولما جاء الإسلام ، وأشرقت شمسُه على العقول ، ونزل القرآن الكريم ، فحلب أسماع العرب ، وهزّ أفئدتهم ، وفاق بلاغتهم وبيانهم ، وقفوا مهورين أمام الإعجاز البياني للقرآن الكريم ، فقد فهموا ما أراد بفطرتهم وسلامة سليقتهم ، وأدركوا الأسرار التي تكمن في تركيبه ونظمه ، وأساليب بيانه .

فقد روي أنّ عتبة بن ربيعة قال حين سمع القرآن الكريم : يا قوم ، قد علمتم أنّي لم أترك شيئاً إلا وقد قلته وعلمته وقرأته ، والله لقد سمعت قولاً ما سمعت مثله قطّ ، ما هو بالشعر ولا بالسحر ولا بالكهانة .³

ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو أفصح العرب ، تعهده ربه بالتربية والتنقيف والتهذيب إعداداً له لحمل الرسالة ، وكانت فصاحته - صلى الله عليه وسلم - التي كشفت عن الكثير من الملاحظات

1 السكاكي ، مفتاح العلوم ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، ط 1983 ، ص 415-416 .

2 عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، ص 232 .

3 ينظر : ابن هشام ، السيرة النبوية ، ج 1 ، ص : 293-294 .

البيانية، ونهت إلى كثير من العيوب التي ينبغي تجنبها في صناعة الكلام، لا تنفصل عن البيئة القرآنية، وما أسهمت به هذه البيئة في مجال الدراسات البلاغية. و الرسول الكريم لا ينطق عن الهوى، وإنما هو مفسر وموضح لما يوحي إليه، وقد كانت أحاديثه وأقواله تداع على كل لسان، وجوامع كلمه تملأ الصدور والقلوب¹.

وهكذا أدرك العرب أنّ القرآن الكريم، مبين في أسلوبه ونظمه وألفاظه ومعانيه لكل ما عرفوه من فنون الكلام، فلا يمكن أن يكون قول بشر، حتى إنّ بعض الشعراء بلغ من افتنانهم بالقرآن و أسلوبه أن امتنعوا عن قول الشعر، كما فعل لبيد بن ربيعة، فإنه لما قدم على النبي - صلى الله عليه وسلم - في وفد من قومه، وأسلم وحسن إسلامه، استغنى بالقرآن وقراءته عن الشعر الذي نبغ فيه، حتى أنّه لم يصح عنه في أربعين سنة قضاها في الإسلام إلا بيت واحد، وهو:

الْحَمْدُ لِلَّهِ إِذْ لَمْ يَأْتِنِي أَجْلِي حَتَّى لَبَسْتُ مِنَ الْإِسْلَامِ سِرْبًا

وكان إذا سئل عن شعره تلا سورة من القرآن، وقال: أبدلني الله خيراً منه².

وبعد هذا الاطمئنان إلى الدين ومعجزته، بدأوا ينظرون فيه مستفسرين عن بعض ما استغلق عليهم فهمه من ألفاظ وأساليب ومعاني، فكانوا يسألون رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والعارفين من الصحابة بأسرار القرآن الكريم.

ومن الجدير بالذكر أنّ نشير إلى أنّ "صحابة الرسول الكريم كانوا يدركون أنّه لا يفسر كلام الله، ولا يحكم عليه إلا بعد معرفة الملابس التي تدور حوله، والمقامات التي تراعى فيه، والموضع اللغوي لهذا الكلام، فإنّ لكلّ مقام مقالا و لكل حال مقتضى"³.

وفي عصر بني أمية قد اتسعت دائرة التفسير القرآني، وكثر الكلام فيه، فقامت في الأمصار المختلفة مدارس علمية أساتذتها الصحابة رضوان الله عليهم وتلاميذها التابعون، التي أنتجت لنا الكثير من الدراسات و الملاحظات البيانية، التي كانت نواة لكتب الإعجاز التي ظهرت فيما بعد.

¹ ينظر: فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظي البيان والتبيين، ص: 63.

² حسين إبراهيم، تاريخ الاسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط: 1987، ج: 1، ص: 192.

³ فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظي البيان والتبيين، ص: 60.

و ارتبط علم البلاغة ارتباطاً وثيقاً بعلم التفسير، فمن يريد فهم الخطاب القرآني فعليه أن يتعاطى علوم البلاغة والبحث عن أسرارها ليصل إلى مفهوم النصّ على حقيقته، يقول عبدالقاهر الجرجاني (ت471هـ) في أهمية البلاغة في تفسير المعنى "ومن عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم أن توهموا أبدأً في الألفاظ الموضوعة على المجاز والتمثيل أنّها على ظواهرها، فيفسدوا المعنى بذلك ويبتلوا الغرض، ويمنعوا أنفسهم العلم بموضوع البلاغة وبمكان الشرف"¹.

وإذا انتقلنا إلى التصنيف في التفسير، وجدنا أنّ هذا العصر العباسي يزخر بمصنّفات كثيرة تستمدّ ممّا أثر عن النبي - صلى الله عليه وسلم- وأصحابه والتابعين، فقد كان التفسير يعدّ باباً من الأبواب التي اشتمل عليها علم الحديث، ومن أشهر المفسرين في هذا العصر سفيان بن عيينة وإسحاق بن راهويه، وروح بن عباد وغيرهم.²

وهذه الطبقة من المفسرين نجد عندها بذور التفسير بالرأي والاجتهاد، والاحتكام إلى لغة العرب في ألفاظها ومعانيها وأساليبها وطرائقها في التعبير، ونلمس في تفاسيرهم للكثير من الآيات بصرهم بمواقع الكلام ومسائل البلاغة، فعلى الرغم من أنّ معظم كتب التفسير في هذه الحقبة لم تصلنا وضاعت فيما ضاع من المصنّفات إلّا أنّنا نلمس هذا فيما روى عنهم، وفيما حفظه لنا الزمن من تراثهم.³

ولا نبتعد عن الحقيقة إذا قلنا أنّ (معاني القرآن) للفراء (ت207هـ) دليل واضح على نشاط المفسرين في العصر العباسي، بل لقد عدّه الكاتبون أوّل تفسير جامع لكلّ آيات القرآن الكريم، مرتباً على وفق ترتيب المصحف.⁴

وشهد له أبو العباس ثعلب بالفضل والسبق فقال عنه: "لم يعمل أحد قبله مثله، ولا أحسب أن أحداً يزيد عليه"⁵. وقد عني الفراء في تفسيره بشرح آيات القرآن الكريم شرحاً اهتمّ فيه بتأويل العبارات وخصائص التراكيب، ولذا فإنّ هذا التفسير كثرت فيه الإشارات والمصطلحات البلاغية، فهناك إشارات إلى التشبيه والاستعارة والكناية، وحديث عن التقديم والتأخير والإيجاز والإطناب، والحق أنّ الكتاب كلّّه ينطق بهذه الحقيقة

1 عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص:305.

² السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ج2، ص:190.

³ فوزي السيد عبد به، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، ص:103.

⁴ ينظر: أحمد أمين، ضحى الاسلام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط: 1933، ج2، ص:141.

⁵ ابن النديم، الفهرست، الرحمانية، القاهرة، 1348هـ ص:99.

،ومن يطالع هذا التفسير يجد أنّ كلّ صفحة من صفحاته لا تخلو من إشارات بلاغية تأخذ صفة البحوث التي خلصت للدرس البلاغي .

ويثبت لنا ابن عاشور حاجة المفسّر إلى علم البيان فيقول : "إنّ مفسّر القرآن لا يعدّ تفسيره لمعاني القرآن بالغاً حدّ الكمال في غرضه ما لم يكن مشتملاً على بيان دقائق من وجوه البلاغة في آية المفسّرة بمقدار ما تسمو إليه الهمة من تطويل واختصار ، فالمفسّر بحاجة إلى بيان ما في آي القرآن من طرق الاستعمال العربي وخصائص بلاغته وما فاقت به آي القرآن في ذلك"¹

فإنّ معرفة علم اللغة تدرّ على المؤوّل أو المفسّر كثيراً من الفوائد للإحاطة بمعنى النصّ، فقد تكون البداية بالصيغة الصرفية ودلالاتها ، ثمّ العلم بدلالة الألفاظ المفردة على مدلولاتها ، ومن ثمّ معرفة الإشتقاق والتصريف اللغوي ، وكلّ هذا يقع في إطار تفسير اللفظة المفردة، فضلاً عن دراسة قوانين النحو والإعراب ، ومن علوم اللغة التي لها السهم الأوفر في بيان معنى النصّ، هو علم البلاغة بتقسيماته الثلاثة (المعاني ، البيان ، والبديع) مقرونة بالدراسة والتتبع والإبداع، والتدبّر، وبالتمكّن منها تصبح لدى المؤوّل ملكة اكتشاف دلالة النصّ²، دون أن تغفل معرفة أبعاد النصّ، ففيه أبعاد دلالية أعمق، وأكثر بعداً من الظاهر، بها حاجة إلى حركة ذهنية وعقلية داخل النصّ³.

و دون أن ننسى في هذه الحقبة الدور الذي لعبه الخلفاء والأمراء ، فكانت مجالسهم خير مظهر من مظاهر احتفاء هؤلاء الخلفاء بعروبيتهم وحبّهم للشعر، وصناعة الكلام، ولوعهم بسحر البيان ، ودرايتهم بتذوقه، وقدرتهم على نقده، وتحسّس جوانب الجمال فيه، وتعرفهم على جوانب العيب والتقصير بفطرة سليمة وعقل ناضج وحسّ مرهف.

و فتح الخلفاء والأمراء أبوابهم وصدورهم للشعراء ، حتى يستمعون لإنشادهم ، ويشعلون نار التنافس بينهم مستعرضين معهم ما شاءوا من فنون الشعر ، ثمّ يفاضلون بينهم ويأمرون لمن أجاد منهم بالجوائز والعطايا التي تقرّ بها عيونهم وتلهب حماسهم للمزيد من القول وإجادته⁴. وإذا كانت هذه المجالس قد خلّفت لنا ثروة أدبية و

¹ ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ج1، ص:102.

² ينظر: نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب، ط:2005، ص:237.

³ ينظر: صباح عباس عنوز ، البيان من مهمته البلاغية الى الوظيفة التداولية، ص:27.

⁴ ينظر : فوزي السيد عبد ربه ، المقاييس البلاغية عند الجاحظ، ص:71.

نقدية هائلة، فقد خلفت لنا تراثاً ضخماً من المقاييس البيانية، حفظتها كتب الأدب والنقد والتاريخ، واستفاد منها العلماء عند بدء التأليف البلاغي. وهذا كله يحسب للمجالس النقدية، شأنها شأن الأسواق الأدبية التي كانت تعقد في العصرين الجاهلي والإسلامي، التي لا تقل أهمية عنها، وكانت تبحث عن الوسائل التي ترقى بها الأعمال الأدبية.

فإذا كان العصر الأموي هو عصر الجدّ في جمع تراث العربية، فإنّ العصر العباسي هو عصر تسجيل ذلك التراث وتدوينه في الكتب والمؤلفات، فنقل إلى السطور ما كان يجري على الألسنة، وما كانت تحويه الصدور من ألوان المعرفة، فجمع كلام السابقين والمعاصرين ونتاجهم في كتب الأدب ومختارات الشعر ودواوين الشعراء.¹

وكما لا يخفى على أحد بأنّ الدولة الإسلامية فيالعصر العباسي قد ازدادت رقعتها اتساعاً، وضّمت أوطاناً وأمماً كثيرة، متباينة في الجنس واللغة والثقافة والحضارة، واستطاعت تعاليم الإسلام السمحة أن توحد بين العرب وبين هذه الأمم، وتجعل منهم أمة واحدة، وهذه الأمة الواحدة أضحت خليط من الأجناس واللغات، أدّى بدوره إلى الاختلاط الثقافي والحضاري واللغوي، ساهم في رقي الإنسان العربي، وفي هذا العصر قد تمّ تطوير الكتابة، وتنوّعت من كتابة علمية إلى كتابة فلسفية وتاريخية وأدبية، ثمّ كتابة الدواوين، بطرائق جديدة في الكتابة لم تكن معهودة من قبل، وأصبح هذا الأسلوب الجديد يطلق عليه اسم (الأسلوب المولّد).²

ثمّ تحوّلت هذه الدواوين إلى ميادين واسعة لتعليم أصول البلاغة وفنّ القول، وكثر حديث هؤلاء عن الضوابط والمقاييس البلاغية، وبرزت في بيئتهم كثير من هذه المقاييس، وحاولوا وضع حدود وتعريفات للكثير منها. فالجاحظ يشهد لهذه الطائفة بالتفوق في صناعة الكلام، والبصر بفنونها، وأصولها فيقول: "لم أر قطّ أمثلاً طريقتاً في البلاغة من الكتاب، فإنّهم قد التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعراً وحشياً، ولا ساقطاً سوقياً"³، كما توه بتفردهم بهذه الصناعة وأنّهم أهلها دون سواهم.⁴ ومما لا شكّ فيه أنّ هؤلاء الكتاب كانوا يعيشون لإحسان الكتابة في أساليبها ومعانيها، وكان ذوقهم مترفاً بعامل ما انغمسوا فيه من الحضارة، ويقول الجاحظ "ورأيت عامتهم لا يقفون إلاّ على الألفاظ المتخيرة والمعاني المنتخبة وعلى الألفاظ العذبة، والمخارج السهلة والديباجة الكريمة وعلى الطبع المتمكّن، وعلى السبك الجيّد وعلى كلّ كلام له ماء ورونق، وعلى المعاني التي إذا صارت في الصدور عمّرتها

¹ ينظر: بدوي طبانة، دراسات في نقد الادب العربي، المكتبة الانجلوالمصرية، ط: 1969م، ص: 125-135.

² ينظر: شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، ط: 2، ص: 20.

³ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص: 137.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ج4، ص: 24.

وأصلحتها من الفساد القديم وفتحت للسان باب البلاغة ودلت الأقلام على مدافن الألفاظ و أشارت إلى حسان المعاني .ورأيت البصر بهذا الجوهر من الكلام في رُواة الكتاب أعّم وعلى السنة حُذاق الشعراء أظهر¹

ومن الكتاب الذين أثروا الدرس البلاغي ثراءً عظيماً ابن المقفع، وقد برزت عنده كثير من المقاييس والضوابط البلاغية؛ بل جرى على لسانه وقلمه كثير من المصطلحات التي لم يضيف إليها البلاغيون شيئاً زائداً عما عناه، فقد " سئل ما البلاغة ؟قال : البلاغة اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة، فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جواباً، ومنها ما يكون ابتداءً، ومنها ما يكون شعراً، ومنها ما يكون سجعاً وخطباً، ومنها ما يكون رسائلًا، فعامة ما يكون من هذه الأبواب الوحي فيها والإشارة إلى المعنى .

وقد عمد ابن المقفع في أوّل تفسيره للبلاغة إلى القسمة العقلية، فيجعلها أقساماً في الصمت والاستماع والإشارة والكلام، ثمّ يقسم الكلام ويضع مكانه أنواع، وهي الاحتجاج أو المناظرة والجدل، والجواب في الحديث، والشعر، والكلام المسجوع والخطب والرسائل، فهذه مقاييس وضوابط تتصل بالبحث البلاغي وترتبط بالقاعدة البلاغية ارتباطاً مباشراً ممّا يدلّ على وضوح هذه المقاييس وتطورها إلى حدّ القواعد وإبراز المصطلحات عند المقفع.

ومن الكتاب كذلك جعفر بن يحيى البرمكي، " فقد سئل مرّة، ما البيان ؟فقال :

أن يكون الاسم يحيط بمعناه، ويجلي عن مغزاه، وتخرجه عن الشركة، ولا تستعين عليه بالفكرة، والذي لا بدّ له منه أن يكون سليماً من التكلّف، بعيداً عن الصنعة، بريئاً من التعقيد، غنياً عن التأويل"².

و الأصوليون من الفقهاء وجدوا في البلاغة وعلوم العربية أدوات معينة على استنباطهم الحكم الشرعي الصحيح . حيث يتوقف استنباط الأحكام من نصوص القرآن والسنة، على معرفة الأصولي بأساليب العربية وطرق الدلالة فيها، ومدلولات ألفاظها: إفراداً وتركيباً، فقد اعتنى الأصوليون باستقراء الأساليب العربية وعباراتها، وما يطرأ على الكلام من: عموم وخصوص، وإطلاق وتقييد، وقصر، وتوكيد، ونفي، واستفهام،

¹الملاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص:24.

²المصدر نفسه، ج1، ص:105-106.

وما يدلّ عليه سياق الكلام جملة من: إيماء ، وإشارة ، وتنبيه ، وفحوى ، وأمثاله¹ . واستخرجوا من هذا ومما قرره علماء العربية قواعداً وضوابطاً لفهم النصوص الشرعية فهماً صحيحاً² .

وقد أثر الأصوليون في الدرس البلاغي تأثيراً كبيراً ، ففي كتب أصول الفقه بحوث وافرة عن : الخبر والإنشاء ، والحقيقة والمجاز ، قال السكاكي³ : (بل تصفح معظم أبواب أصول الفقه من أي علم هي ؟ ومن يتولأها ؟)⁴ . ونوّه بهاء الدين السبكي 5 بالصلة الوثيقة بين علمي المعاني وأصول الفقه حين قال: "إعلم أنّ علمي أصول الفقه والمعاني في غاية التداخل ، فإنّ الخبر والإنشاء اللذين يتكلم فيهما المعاني هما موضوع غالب الأصول ، وإنّ كلّ ما يتكلم عليه الأصولي من كون الأمر للوجوب والنهي للتحريم، ومسائل الإخبار والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد والإجمال والتفصيل والتراجع - كلّها ترجع إلى موضوع علم المعاني . وليس في أصول الفقه ما ينفرد به كلام الشارع عن غيره إلاّ الحكم الشرعي والقياس وأشياء يسيرة)⁶ .

فالأصوليون درسوا البيان العربي دراسة وافية مستفيضة، واعتمدوا عليه في فهم معاني القرآن الكريم، وطريقة الاستدلال بأساليبه وتعابيره على إثبات إعجازه، وخروجه عن طوق البشر أجمعين، والردّ على من ينكر هذا الإعجاز أو يشكك فيه.

وكذلك في حجر الكلاميين نشأت البلاغة وترعرعت ، إذ كانت سلاحاً من أسلحة وضوح التعبير ، وقوة التأثير ، وسطوع البراهين ، ودحض الحجج ، فقد كان كلّ متكلم يحرص على أن يدافع عن عقيدته دفاعاً يقوم على حجة واضحة، وبيان ناصع، كما حرص زعماء الفرق والنحل على أن يقفوا على أسرار المهارة في الإقناع وإفحام الخصوم، ملتصقين وسائل البراعة في القول⁷.

و نراهم يأخذون أنفسهم بثقافة عربية أصيلة ، مضيفين إليها ألوانا من الثقافة الأجنبية وخاصة من الفلسفة وما يتصل بها من المنطق ، حتى ليقول الجاحظ: "لا يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام متمكناً في الصناعة

1. ينظر : مصطفى جمال الدين ، البحث النحوي عند الأصوليين ، دار الرشيد ، بغداد، دط، 1980 م ، ص: 29 .

3 ينظر : عبد الوهاب خلاف ، علم أصول الفقه ، مطبعة النصر ، القاهرة ، ط: 1372، 5، 1952م ، ص 160 .

3 هو أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد ، اشتهر بالبلاغة والأدب (ت 626هـ): ينظر: بغية الوعاة ج: 2، ص: 364 ، شذرات الذهب ج: 5، ص: 122) .

4 السكاكي ، مفتاح العلوم ، مطبعة التقدم العلمية ، القاهرة ، ص: 199 .

5 أحمد بن علي بن عبد الكافي ، عالم مشارك في أنواع العلوم (ت 773هـ) : (الدرر الكامنة 210/1 - 216 ، بغية الوعاة 148 ، 149) .

6 بهاء الدين السبكي ، عروس الأفراح - شروح التلخيص : مطبعة السعادة ، مصر ، ط 2 ، ج 1 ، ص: 53 .

7 ينظر الجاحظ ، البيان والتبيين ، ج 1 ، ص: 91 .

يصلح للرياسة حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة ،والعالم عندنا (يريد المعتزلة) هو الذي يجمعها"¹.

و أفادوا من الفلسفة أن نظمت عقولهم تنظيماً منطقياً دقيقاً وأن جعلتهم يحسنون استنباط الآراء وخصائص الأشياء ،كما جعلتهم يقتدرون على إيراد الحجج والبراهين وتشعيب المعاني وتفريغها، حتى ليقول بشر بن المعتمر إنهم "فوق أكثر الخطباء وأبلغ من كثير من البلغاء"². وهم لم يتقدموا معاصريهم في الخطابة والبلاغة فحسب ،بل تقدموهم أيضا في بحث مسائل البلاغة من الوجهة النظرية والتعليمية، وليس من المصادفة أن يلقانا أقدم تعريف دقيق للبلاغة عند المعتزلي عمرو بن عبيد (ت144هـ) فقد عرّفها بأنّها "تخيّر اللفظ في حسن الإفهام"³.

وهم في سبيل ذلك "كان لهم حمدهم البارز في صناعة الكلام والبيان، ووسائل هذه الصناعة وعملوا على استخراج فنون جديدة ،تتصل بالفصاحة والبلاغة، واستلهموا من جهود السابقين من الشعراء والنقاد والرواة والكتّاب، ومّن عاصرهم من اللغويين والنحاة، وطبّقوا كلّ ما وصلوا إليه من هذا الميدان على القرآن الكريم ونظمه وأسلوبه"⁴.

وكما درس كذلك أئمة المعتزلة وأتباعهم البيان العربي بعقل واع وبصر ثاقب، باطلاعهم على ما وصلت إليه الأمم الأخرى في مجال البيان وصناعته، وهذا ما صوّره الجاحظ في بيانه، "حرص طائفة المعتزلة على معرفتهم تصورات هذه الأمم عن البيان والبلاغة والفصاحة، وما يتصل بها من وسائل"⁵، وأول معتزلي خطا خطوة ملحوظة في هذا السبيل هو رئيس المعتزلة ببغداد بشر بن المعتمر ،عنه نقل الجاحظ ودون ملاحظاته الدقيقة في البلاغة⁶.

وتناثرت على ألسنتهم وأقلامهم العديد من الملاحظات والمقاييس البلاغية التي تدلّ على فهمهم لهذه المقاييس بعقول ناضجة وأذهان ثاقبة، وقد جمع الجاحظ العديد منها في كتابه "البيان والتبيين".

¹ المصدر نفسه ،ج2، ص:134.

² الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص:139.

³ المصدر نفسه ،ج1، ص:114..

⁴ محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص:372.

⁵ ينظر الجاحظ، المرجع السابق ،ج1، ص:88-89.

⁶ عبد العزيز عتيق، علم البيان، دار النهضة العربية بيروت ط1970، 3، ص:8.

ومّا ذكر الجاحظ ، أنّ سائلاً يتعرض للمعتزلي عمرو بن عبّيد، فسأله عن البلاغة، فيجيبه بأنّها: "تخيّر اللفظ في حسن إيفهام ، وتزيين المعاني المستحسنة في الآذان، المقبولة عند الأذهان"¹.

وقد سئل العتاي عن البليغ والبلاغة، فقال: "كلّ من أفهمك حاجته من غير إعادة ولا حسبة، ولا استعانة فهو بليغ. فإن أردت اللسان الذي يروق الألسنة، ويفوق كلّ خطيب بإظهار ما غمض من الحقّ وتصوير الباطل في صورة الحقّ، فقال له السائل: قد عرفت الإعادة والحسبة، فما الاستعانة ؟ قال: أما تراه إذا تحدّث قال عند مقاطع كلامه: ياهناه، وياهذا، وياهيه، واسمع منّي، واسمع إلي، وافهم عني، أولست تفهم، أو لست تفعل؟ فهذا كلّه وما أشبهه عيّ وفساد"².

و يطالعنا المعتزلي أبو عثمان الجاحظ في منتصف القرن الثالث الهجري، فيضم هذا التراث البلاغي الضخم، ويقدمه في مصتّف علمي كبير هو كتابه "البيان والتبيين"، ويخصّصه لدراسة هذا الفنّ وأصوله، ولا غرو، فهو أحد دواوين الأدب التي ذكرها ابن خلدون في كلمته المشهورة: «وسمنا من شيوخنا في مجالس التعليم أنّ أصول هذا الفنّ وأركانه أربعة دواوين، وهي أدب الكاتب لابن قتيبة، وكتاب الكامل للمبرد، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ، وكتاب النوادر لأبي علي القالي البغدادي، وما سوى هذه الأربعة فتبع لها وفروع عنها"³.

ومع اتساع سلطان الإسلام ودخول الأعاجم فيه، واختلاطهم بالعرب أنشأ جيلاً استغلقت الكثير من آيات القرآن الكريم أمام فهمه. " لذلك اتجه العلماء إلى أن تربو في الناس قوّة الحسن البلاغي، يعوّدوهم ذوق البيان السامي، حتّى لا تستغلق عليهم أساليب القرآن، ولا تنهّب عليهم مراميه، وكانت وسيلتهم إلى تلك التربية إثارة بحوث، توقف الناس على أسرار الجمال القولي، وتهيبهم لإدراك ما وراء اللفظ من مزايا وأساليب"⁴.

و كان عصر اللّغة الذهبي الذي لم تختلط فيه العربية بغيرها من لغات العالم هو المعين الثري الذي استقت منه البلاغة العربية شواهداها . " فقد شغف العرب بالكلمة أشدّ شغف ، وارتقت اللّغة ، وارتقى فنّها ، حتّى بلغ الغاية من دقّة التعبير ، ونقاء الكلمة ، وصفاء الخيال ، وجمال المجاز ، ولهذا صارت هذه المرحلة من

1الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص:88.

2المصدر نفسه، ج1، ص:113.

3 ابن خلدون، المقدّمة، 1277/3-1278.

4 الخطيب القزويني، الايضاح في علوم البلاغة، ج:1، ص:5

مراحل حياة اللغة ، وهذا الطور من أطوار رقيها هو المعين الذي استمدت منه قوانينها ، وأصولها، فصار نحو لسانهم نحواً لألسنة غيرهم، وصارت مذاقاتهم طابعاً طبع أذواق العصور اللاحقة "1.

وكان هذا عبر مراحل عديدة ؛ وأطوار مختلفة حتى انتهت إلى ما هي عليه من النضج والكمال ، وأصبحت فنّاً وعلماً له أسسه ومقاييسه الفنيّة، وقواعده البلاغية التي تبحث في الجمال الفنيّ الأدبي ، وترشدنا إلى مواطن الحسن والتأثر .

فالبلاغة لا يمكن فصلها عن موضوعها وهو الأدب الذي كان القرآن الكريم أعلى مراتبه، وهؤلاء العلماء الأقدمون ممن ألقوا في الفنون المختلفة كانوا يدركون هذه الحقيقة إدراكاً تاماً، ويعلمون تلك المنزلة لهذه الأصول وتلك الضوابط البلاغية، سواء قبل نضج هذه القواعد وانتظامها في سلك العلوم، أو بعد أن استقرت وأخذت صورتها النهائية وتحددت معالمها، والتأظر في مؤلفات هؤلاء الأقدمين يجدها غير بعيدة عن قواعد هذا العلم، بل جاءت في معظمها إما تطبيقاً عملياً لقواعد هذه العلوم، أو شرحاً متناثراً لها.

و إذا تتبعنا المسار التاريخي للبلاغة العربية ، وجدناها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بثلاثة أمور وهي :

- 1- كونها أداة للتعبير الفنيّ الجميل ، في كلّ نصّ أدبي رفيع ، سواء أحيك هذا النصّ في العصر الجاهلي أم بعد بزوغ شمس الإسلام .
 - 2- كونها دعامة ذات شأن عظيم من دعائم النقد الأدبي ، نشأت بنشأته ، ونمت بنموه ، نجدهما يسيران جنباً إلى جنب ؛ في الكشف عن وجوه الجمال والقبح في الأعمال الأدبية ، إلى أن انفصلا انفصلاً موصول العرى مرعي الحرمت .
 - 3- صلة القرابة الموجودة بين الدرس البلاغي والدرس الإعجازي ، التي تتجلى كلّما باشرنا البحث عن وجوه الإعجاز في القرآن الكريم .
- وهكذا كان الهدف الديني الذي عمّده خدمة القرآن الكريم، والوقوف على سرّ إعجازه ، وأساليب فهم آياته واستنباط أحكامه ، في مقدّمة الأهداف التي دفعت العلماء العرب إلى الخوض في الدراسات البلاغية.

وبحكم تعدّد أهداف نشوء البلاغة ، تعدّدت فئات العلماء الذين أسهموا في المباحث البلاغية، فشارك المفسرون، والمتكلّمون، واللغويون، والنحاة، والفقهاء، والأصوليون. فكانت ثمرة تلك الكتب الرائدة كمجاز القرآن لأبي عبيدة، والبيان والتبيين للجاحظ، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، والبدیع لابن المعتز، والبرهان في وجوه البيان

1 محمد أبو موسى ، منهج في بيان الإعجاز البلاغي ، مجلة كلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية، جامعة ، فارينوس ، ج2، 1974، ص188

لابن وهب، وقد شعر لقدامة بن جعفر، والصناعتين لأبي هلال العسكري، و سرّ الفصاحة لابن سنان الخفاجي، وأسرار البلاغة ودلائل الإعجاز لعبدالقاهر الجرجاني، ونهاية الإيجاز للرازي، ومفتاح العلوم للسكاكي وكتب التلخيص والشروح والحواشي التي لا حصر لها .

ومّا تجدر الإشارة إليه أنّ علوم البلاغة كانت متداخلة، فكانت لفظة البديع مثلاً ترادف البلاغة، فقد أطلق كلمة البديع على جميع الفنون البلاغية، وكذلك كانت كلمة البيان، أمّا تقسيم علم البلاغة إلى أقسامه المعروفة (البيان والمعاني والبديع) فلم يُعرف إلاّ في القرن السابع الهجري على يدّ أبي يعقوب السكاكي (ت 626هـ) صاحب كتاب مفتاح العلوم... وقد جعل البلاغة علمين هما علم المعاني وعلم البيان، وجعل علم البديع تابعاً لهذين العلمين. وبهذا أصبحت تقسيمات السكاكي للبلاغة هي الأساس الذي ينطلق منه الدارسون في علم البلاغة، إذ تابعه على هذا المنهج الخطيب القزويني في كتابه "التلخيص والإيضاح"، وكذلك فعل من جاء بعده من الشراح والدارسين، وظلّت البلاغة العربية تدرس بهذه الصورة¹.

■ الدرس البلاغي ومؤلفاته

لقد أنتج لنا البحث البلاغي علماء أجلاء وأسماء لامعة تظلّ راسخة في الأذهان لكلّ باحث ومنقّب في الحقل البلاغي، بداية من القرون الأولى الهجرية، التي اعتبرت الدعائم الأولى لتأسيس الدرس البلاغي ومسائل البيان، وكما سبق ذكره، أنّ علم البلاغة مرّ بمراحل مختلفة إلى أن تجلّت معالمه، وضبطت قواعده، وقد مثّل كلّ مرحلة من هذه المراحل عدد من الدارسين، أسسوا له، واجتهدوا في وضع نظرياته، وضبطوا مصطلحاته، وفرّقوا بين مباحثه، وقد جاءت هذه المراحل متسلسلة زمنياً كما يأتي :

- المرحلة الأولى: برز في هذه المرحلة الممتدة ما بين القرن الثاني والثالث الهجريين علماء وأدباء وأعلام أجلاء، كانت لمؤلفاتهم شأن عظيم ومكانة خاصة لمن سار على دريهم فيما بعد ومنهم :
 - أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت 209هـ) (مجاز القرآن)
 - أبو حاتم سهل بن محمد السجستاني (ت 250هـ) صاحب كتاب الفصاحة .
 - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت 255هـ) صاحب كتاب البيان والتبيين ،

1 ينظر: بدويطبانة، علم البيان، دراسة تاريخية وفنية في أصول البلاغة العربية، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 1، ص: 18

- ابن قتيبة (ت 276هـ) له كتاب تأويل غريب القرآن ومشكل القرآن.
- المبرد في كتابه الكامل
- أبو العباس عبد الله بن المعتز بن المتوكل (ت 296هـ) صاحب كتاب البديع
- أحمد عبيد الله بن عبد الله طاهر الخزاعي (ت 300هـ) له كتاب البراعة والفصاحة².
- المرحلة الثانية: وقد ظهر في رحاب هذه المرحلة، في القرن الرابع وبداية القرن الخامس الهجريين عدد من النقاد والبلاغيين البارعين، و" يتّسم هذا القرن الرابع بجيوية الدرس البلاغي فيه، فقد صار الدرس البلاغي فيه أكثر موضوعية، وانتحى المتخصّصون فيه بالتعمّق في موضوعات تخصّصهم من كتاب أو شعراء أو نقاد"³.
- قدامة بن جعفر (337هـ) كتابه (نقد الشعر)
- أبو الحسن علي بن عبدالعزيز المعروف القاضي الجرجاني (ت 392هـ) له كتاب الوساطة بين المتنبّي وخصوصوه تفسير القرآن المجيد.
- أبو هلال العسكري (ت 395هـ)⁴ (الصناعتين)
- ابن وهب (البرهان في وجوه القرآن)
- ابن سنان الخفاجي (سرّ الفصاحة)
- و ظهر علماء الإعجاز القرآني هذه المرحلة الذين التفتوا إلى تبين مزيّة القرآن الكريم والبحث عن مصدر الخلافة في أيّهم ومنهم :
- الرماني (ت 386هـ) 5 رسالة النكت في إعجاز القرآن .
- الخطابي (ت 388هـ) 6 صاحب كتاب بيان إعجاز القرآن

1 هو الشيخ الإمام أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري النحوي اللغوي (ت 276هـ) كان كوفياً ومولده بها، وإنما سمي الدينوري لأنه كان قاضياً لمدينة الدينور، وأخذ العلم في بغداد على يد مشاهير علماءها، فأخذ الحديث عن أمته المشهودين وفي مقدمتهم إسحاق بن راهويه وأخذ اللغة والنحو والقراءات على أبي حاتم السجستاني، وكان عالماً باللغة العربية والشعر، واستقرّ بن قتيبة في بغداد، وأقام فيها حلقة للتدريس ومن أشهر تلاميذه: ابنه القاضي أبو جعفر أحمد بن قتيبة، وأبو محمد عبد الله بن جعفر بن درستويه، وعبيد الله بن عبد الرحمن السكري، وغيرهم. ينظر: ابن النديم، الفهرست، ص: 77.

2 ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 2، ص: 304.

3 مصطفى الصادي الجويني، البلاغة والنقد، بين التاريخ والقرّ، كلية البنات، جامعة عين شمس، الاسكندريا، 1975م، ص: 16.

4 هو أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل، كان عالماً باللغة والشعر والادب. له مؤلفات كثيرة منها "كتاب الصناعتين" توفي سنة 395هـ، راجع: كلمة عن حياته في كتاب الصناعتين، ص: 5-6.

5 هو أبو الحسن علي بن عيسى بن علي بن عبد الله الرماني، ولد ببغداد سنة 296هـ، وتوفي سنة 386هـ، أخذ علوم العربية وعلم الكلام عن علماء كثيرين، وله تصانيف متعددة ومن أهمها "النكت في إعجاز القرآن" ينظر ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ص: 10 وما بعدها .

6 هو ابو سليمان حمد بن محمد بن ابراهيم الخطابي. له رسالة في إعجاز القرآن تسمى "بيان إعجاز القرآن" تحدث فيها عن فنون البلاغة في القرآن التي اعجزت العالمين، توفي سنة 388هـ، ينظر: مناهج بلاغية، ص: 46.

- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي (ت403هـ)1 إعجاز القرآن.
- أبو الحسن محمد بن الطاهر المعروف بالشريف الرضي (ت406هـ)، صاحب كتاب تلخيص البيان عن مجازات القرآن
- محمد بن أحمد العمري، (ت423هـ)، له كتاب تنقيح البلاغة².
- المرحلة الثالثة: في هذا القرن الخامس يعمق الدرس البلاغي القرآني لمسأله بقضية الإعجاز، وتصدّر أهل الكلام لهذا الدرس... ونلمح من أعلام هذا العصر من امتزجت ثقافته الأدبية بالثقافة الفلسفية فخرجت دراساتهم البلاغية نتاجاً لهذا المزاج الثقافي³، وفي أواخر القرن الخامس، وهي مرحلة الازدهار التي أضفت إلى الدرس البلاغي نظريات جليلة، وأسسا رصينة، تجلّت من خلالها مباحث علمي المعاني والبيان، ومثّل هذه المرحلة الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ)⁴
- والذي سار على نهج عبد القاهر الجرجاني، وحاول أن يطبّق مناهجه ونظرياته على القرآن، هو جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت538هـ)، وألّف لنا تفسيراً أسماه (الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل).

- والراغب الاصفهاني (ت502هـ) من مؤلفاته أفانين البلاغة⁵
- ذو البلاغتين، الشيخ أبو محمد قاسم بن علي الحريري، (ت516هـ)، له من التصانيف توشيح البيان
- المرحلة الرابعة: الممتدّة ما بين القرن السابع والثامن الهجريين فقد عنيت هذه المرحلة بضبط المصطلحات وتحديدها تحديداً نهائياً، مع صياغة القواعد، ووضع فروعها ومثّل هذه المرحلة أبو يعقوب يوسف السكاكي (ت626هـ): مفتاح العلوم وكتاب التبيان.
- وعرفت هذه المرحلة بعضاً من العلماء المجدّدين الذين أضافوا إلى علم البلاغة من الأفكار والنظرات ما لا يمكن إنكاره من أمثال:

1 هو ابو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلاني، وهو قاض من كبار علماء الاسلام ومن الاشاعرة، ولد بالبصرة سنة 338هـ، وسكن بغداد وتوفي فيها سنة 403هـ، ومن اهم كتبه كتاب "عجاز القرآن" ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج3، ص:400.

2 ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تخ: محمد شرف الدين يالنتقايا، دار إحياء التراث العربي، ج1، ص:499.

3 ينظر: مصطفى الصادي الجويني، البلاغة والنقد، بين التاريخ والفن، ص:32.

4 عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني الاشعري الشافعي، نحوي متكلم، وهو من اعظم النحاة الذين أثروا في البلاغة وجهودها. من أشهر كتبه "دلائل الإعجاز" "اسرار البلاغة". توفي بمرجان سنة 471هـ، ينظر حاشية البلاغة وفنونها وافنانها، ص:18، ومناهج بلاغية، ص:102-105.

5 هو أبو القاسم الحسين بن الفضل بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني(ت502هـ)، هو أديب وعالم، أصله من أصفهان، وعاش ببغداد. ألّف عدة كتب في التفسير والأدب والبلاغة، ومن كتبه: محاضرات الأدباء، والذريعة إلى مكارم الشريعة و جامع التفسير و المفردات في غريب القرآن و حل متشابهات القرآن و أفانين البلاغة، ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج1، ص:530.

- ضياء الدين ابن الأثير الجزري (ت637هـ) (المثل السائر)
 - حازم القرطاجني (ت684هـ): (منهاج البلغاء وسراج الأدباء)
- وفي القرن الثامن الهجري وما بعده ظهرت مؤلفات الشرح والتعليق والإيضاح ووضع الحواشي على المفتاح وتلخيصه ومنهم:
- الخطيب القزويني تلميذ السكاكي (ت739هـ): مؤلفاته كتاب الإيضاح في علوم البلاغة و تلخيص المفتاح (في المعني والبيان)
 - يحيى بن حمزة بن علي بن ابراهيم العلوي اليميني (ت749هـ) من أشهر كتبه الطراز المتضمن لأسرار البلاغة.
 - التفتازاني (ت791هـ) وله كتب الشرح المطول على تلخيص المفتاح. ويعرف بـ"المطول" وهو شرح على كتاب "تلخيص المفتاح" و الشرح المختصر على تلخيص المفتاح. ويعرف بمختصر المعاني.

¹ مسعود بن عمر بن محمد بن أبي بكر بن محمد بن أبي سعيد الغازي التفتازاني، الفقيه المتكلم النظار الأصولي النحوي البلاغي المنطقي. ولد بقرية قرية تفتازان، وبرز في النحو والصرف والمنطق والمعاني والبيان والأصول والتفسير وعلم الكلام، ومن تصانيفه: الشرح المطول على تلخيص المفتاح، الشرح المختصر على تلخيص المفتاح، لحاشية على الكشاف.

الفصل الأول

البلاغة القرآنية وجة من وجوه الإعجاز

■ المبحث الأول: البلاغة و الإعجاز

■ المبحث الثاني : الإعجاز والتنظيم

■ المبحث الثالث : بلاغة مطابقة المقال

لمقتضى الحال وعلاقتها بالإعجاز

البلاغة والإعجاز

إن قضية الإعجاز القرآني تكاد تكون الموجه الأكبر لبلاغتنا العربية في كل أطوارها ، حتى أصبح البيان طريقاً خصباً للإيمان ، وهو الدافع الأقوى لفهم كنوز القرآن الكريم ومراميه ، و الوقوف على وجه إعجازه ، لكونه معجزة نبينا الخالدة ، معجزة بيانية عقلية تخاطب القلوب والعقول معاً ، وتؤثر في القلوب كما تؤثر في العقول .

1. القرآن الكريم المعجزة الخالدة

القرآن الكريم كتاب محكم ، ومنهل عذب ، ومعين زاخر صاف . ومعجزة خالدة أبد الدهر ، أيّد الله بها الرسول صلى الله عليه وسلم ، و " من إعجاز القرآن الكريم أن يظلّ مشغلة الدارسين العلماء جيلاً بعد جيل ، ثم يظلّ أبداً رحب المدى سخي المورد ، كلما حسب جيل أنه بلغ منه الغاية ، امتدّ الأفق بعيداً وراء كل مطمح ، عالياً يفوت طاقة الدارسين " ¹.

فالقرآن الكريم لا تنقضي عجائبه ولا يخلق على كثرة الرد ، ولا تحصى علومه ، ولا تستقصى معانيه ، فهو العصمة الواقية ، والنعمة الباقية ، والحجة البالغة ، والدلالة الدامغة ، وهو الفصل الذي ليس بالهزل ؛ سراج لا يخبو ضياؤه ، وشهاب لا يخمد نوره و سناؤه ، وبجر لا يدرك غوره . بهرت بلاغته العقول ، وظهرت فصاحته على كلّ مقول ، وتظافر إيجازه وإعجازه ، وتظاهرت حقيقته ومجازه ، وتقارن في الحسن مطالعه ومقاطععه ، وحتوت كلّ البيان جوامعه وبدائعه ، قد أحكم الحكيم صيغته ومبناه ، وقسم لفظه ومعناه . 2.

¹ بنت الشاطئ ، الاعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق ، دار المعارف ، القاهرة ، ط3، ص:19.
² ينظر: الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، تح: ابو الفضل الدمياطي ، دار الحديث القاهرة ، دط ، 1427هـ ، ص:15.

ومن عجائبه أنه جمع بين الإعجاز والبيان، فجاء نظمه بناءً محكماً متلائماً الأجزاء، في أتم تأليف وأروع تركيب، فأعجز البلغاء والفصحاء، وبلغ شأواً لم يبلغه كتاب آخر. وتميز بقوة ألفاظه وسلامتها ومتانة التعبير ولطافته، وروعة الأسلوب وجاذبيته، " فينشط السامع ويقترط المسامع، من تجنيس أنيس، وتطبيق لبيق، وتقسيم وسيم، وتفصيل أصيل، وتبليغ بليغ، وتصدير بالحسن جدير، وترديد ما له مزيد؛ إلى غير ذلك مما احتوى من الصياغة البديعة، والصناعة الرفيعة، فالآذان بأقراطه حالية، والأذهان من أسماطه غير حالية؛ فهو من تناسب الفاظه وتناسق أغراضه، قلادة ذات اتساق"¹.

وهذا ما أذهل العرب الفصحاء، فلما سمعوا القرآن وقفوا مذهولين عاجزين أمام بلاغته وبيانه ولم يكن في وسعهم أكثر من يصفوه مرةً بالسحر وتارةً بالكهانة، وطوراً بكلام الجن، ولم يكن في وسع أرباب البلاغة والبيان منهم، إلا أن يشهدوا بإعجازه، وأن يعترفوا بعلوه وسموه على غيره من الكلام.

وسمى الله القرآن في كتابه بأربعة أسماء:2:

أحدها: القرآن، قال الله عز وجل: ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ ... ﴾³

والثاني: قال الله تعالى: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ ... ﴾⁴.

والثالث: الكتاب قال الله تعالى: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ

عَوِجًا ﴾¹.

1الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: ابو الفضل الدمياطي، دار الحديث القاهرة، دط، 1427هـ، ص:16.

2الماوردي، تفسير الماوردي النكت والعيون، تح: السيد عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، لبنان، دط، دت، ج1ص:23

3يوسف 3

4الفرقان 1

والرابع: الذكر قال تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾².

فأما تسميته بالقرآن ففيه تأويلان :

أحدهما: وهو قول عبد الله بن عباس 3، مصدر من قولك قرأت أي بيّنت، استشهداً بقوله

تعالى : ﴿ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴾⁴ يعني إذا بيّناه فاعمل به. 5

والتأويل الثاني: وهو قول قتادة 6، أنه مصدر من قولك قرأت الشيء ، إذا جمعته وضممت

بعضه إلى بعض ، لأنه أي مجموعة ، مأخوذ من قولهم : ما قرأت هذه الناقة سلى قطّ ، أي لم ينضم رحما على ولد ، كما قال عمرو بن كلثوم 7 :

ثُرَيْكُ إِذَا دَخَلَتْ عَلَى خَلَاءٍ وَقَدْ أُمِنَتْ عُيُونَ الكَاشِحِينَ

ذِرَاعِي عَيْطَلٍ أَدْمَاءٍ بِكَرٍ هَجَانِ اللُّؤْنِ لَمْ تَقْرَأْ جَنِينًا

أي لم تضم رحماً على ولد ، ولذلك سمي قرء العدة قرءاً لاجتماع دم الحيض في الرحم .

¹ الكهف 1

² الحجر 9

³ هو عبد الله ابن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ، أبو العباس ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ القرآن على أبي ، عمر ، عثمان ، وعلي وأبي ذر رضوان الله عليهم ، ومن تلاميذه : مجاهد ، سعيد بن جبير ، والأعرج وغيرهم ، دعا النبي صلى الله عليه وسلم له فقال : "اللهم علمه التأويل وفقه في الدين" توفي بالطائف سنة ثمان وستين هجرية ، ينظر طبقات بن سعد (ج2، ص365)، البداية والنهاية (ج8، ص295)

⁴ القيامة 18:

⁵ تفسير الماوردي ج1، ص23

⁶ هو قتادة بن دعامة بن عرين بن عمرو بن ربيعة السدوسي ، أبو الخطاب . عالم أهل البصرة كان آية في الحفظ وذا باع في اللغة وأيام العرب توفي رحمه الله سنة 117هـ . ينظر شذرات الذهب (ج1، ص153) .

⁷ ينظر أبو بكر الأنباري ، شرح المعلقات ص379، 377.

وقد نزل القرآن الكريم لغرضين أساسيين :

أولهما : ليكون معجزة ، فلا يقدر البشر أن يأتوا بمثله : ﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾¹.

ثانيهما: ليكون منهج حياة ، ودستورا للمسلمين ، فيه صلاحهم وفلاحهم ، قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾².

القرآن الكريم هو كلام الله ، نَزَّلَهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بقصد التحدي والإعجاز ليبين للناس منهج الله ، والقرآن يتفق مع المناهج التي سبقتة ، ولكنه يضيف عليها ويصحح ما حذف منها لأنه موحى به من الله ، فالتوراة والإنجيل والزيور من الله ، ولكنها تحمل المنهج فقط ، أما القرآن الكريم ، فهو المنهج والمعجزة الدالة على صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم³ . و القرآن الكريم نزل يتحدثى العرب في اللغة والبلاغة ، ولكونه دين للناس أجمعين ، فلا بد أن يتحدثى غير العرب فيما نبغوا فيه ، وهو معجزة الله الخالدة حتى قيام الساعة ، وجاء القرآن الكريم ليعطي إعجازاً لكلّ جيل فيما نبغوا فيه .

فكلّ الديانات التي سبقت القرآن الكريم نجد فيها ذلك التمايز والمفارقة بين المعجزة والمنهج ، فالتوراة كانت منهج موسى وكانت معجزته العصا ، والإنجيل منهج عيسى ومعجزته إبراء الأكمه والأبرص بإذن الله ، فبالنسبة للرسول السابقين كانت المعجزة شيئاً والمنهج شيئاً آخر ، ولكن القرآن تميّز

¹ الإسراء

² يونس 57

³ الشعراوي ، تفسير الشعراوي ، دار أخبار اليوم ، قطاع الثقافة والكتب والمكتبات مصر ، القاهرة ، 1991م ، ص: 17

أنه المنهج والمعجزة معاً، ذلك أن المناهج التي أرسلها الله على الرسل السابقين أنزلها على نية تغييرها ¹. ولكن القرآن الكريم، نزل على نية الثبات إلى يوم القيامة. ولذلك كان لا بد أن يؤيد المنهج بالمعجزة، ولكن الرسل السابقين كان لكلّ منهم منهج ومعجزة. ولكن كليهما منفصل عن الآخر، فالمنهج عين المعجزة حالة مفقودة في الرسائل كلّها، ولكنّها في رسالة محمد صلى الله عليه وسلّم أمر موجود وخالد إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ².

هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنّ القرآن الكريم يفوق القدرة البشرية عن مجارة بلاغتهما الصحيح " أنّ الإتيان بمثل القرآن لم يكن قطّ في قدرة واحدة من المخلوقين، ويظهر لك قصور البشر في أنّ الفصيح منهم يصنع خطبة أو قصيدة، يستفرغ فيها جهده، ثم لا يزال ينقحها حولاً كاملاً، ثم تعطى لآخر نظيره، فيأخذها بقريحة جامّة، فيبدّل فيها وينقح، ثم لا تزال كذلك فيها مواضع للتّنظر والبدل. وكتاب الله لو نزعت منه لفظة ثم أدير لسان العرب في أن يوجد أحسن منها لم يوجد ³.

فهو مصوّر قيام الحجّة على العرب: أنّه لما جاء النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - وقال: ﴿ قَاتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ ﴾ ⁴، قال كلّ فصيح في نفسه: وما بال هذا الكلام حتّى لا آتي بمثله؟ فلما تأمله وتدبّره ميّز منه ما ميّز الوليد بن المغيرة حين قال: (والله ما هو بالشعر، ولا هو بالكهانة، ولا بالجنون). وعرف كلّ فصيح بينه وبين نفسه أنّه لا يقدر بشر على مثله، فصحّ عنده أنّه من عند الله، فمنهم من آمن وأذعن، ومنهم من حسد وكفر ⁵.

¹ المصدر، ص: 17

² ينظر الشعراوي، تفسير الشعراوي، ص: 17-18.

³ ابن عطية، المحرر الوجيز، في تفسير الكتاب العزيز، تخ: الرحالة الفاروق، عبدالله بن إبراهيم الأنصاري، السيد إبراهيم، محمد الشافعي، دار

الخير، دمشق، سوريا، ط: 1428، 2 هـ، ج: 1، ص: 45

⁴ البقرة 23

⁵ ابن عطية، المرجع السابق، ج: 1، ص: 46

وإنَّ الله سبحانه وتعالى قد سهَّل سبيل القرآن فهو خارج عن الكلام الوحشي المستكره، والغريب المستنكر والصنعة المتكلفة، فجاء سلساً، ينساب كالماء الزلال، قريباً إلى الأفهام، يبادر معناه لفظه إلى القلب، وهو ممتنع المطلب. أمَّا كلام الفصحاء وشعر البلغاء فلا يخلو من تصرف في غريب مستنكر أو وحشي مستكره، فإذا قرأنا المعلقات الشعرية وغيرها من آثار الأدب الجاهلي تجد ألفاظها لا تنفك من هذه الصفات المستكرهة والمعاني القاصية، وكما تجد فيها الكلام البليغ والمتوسط تجد أيضاً الكلام الوضع المبتذل، الذي بلغ الغاية في تدني الرتبة،¹

2. سرّ التدرج في التحدي :

لقد وقع التحدي في القرآن الكريم من الكثير إلى أي شيء من القرآن فطلب منهم في بداية الأمر أن يأتوا بمثل القرآن الكريم ولما عجزوا طالبهم بعشر سور مثل سور القرآن في البيان والفصاحة، ثم وقع التحدي أخيراً بأن يأتوا بمثل سورة واحدة، قال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾².

ويوضح صاحب النبأ العظيم لفظة عن سرّ هذا التدرج في التحدي فيقول: انظر كيف تدرج القرآن معهم من طلب المماثل إلى طلب شيء مما يماثل فكأنه يقول لهم لا أكلفكم بالمماثلة، بل حسبكم أن تأتوا بشيء فيه جنس المماثلة، وهذا أقصى ما يكون من التنازل، ولذلك كان آخر صيغ التحدي نزولاً، ولهذا لم يأت التحدي بلفظ من مثله إلا في الآيات المدنية، بينما مراتب التحدي بالممثل نزلت في السور المكية³، لقد نزل القرآن الكريم بلغة العرب فتحداهم جميعاً، وكانوا أصحاب البلاغة وفرسان البيان وتميزوا بسلامة السليقة وسرعة البديهة إلا أنهم وقفوا أمام التحدي عاجزين حائرين، لا

¹ ينظر: حسن ضياء الدين عتر، المعجزة الخالدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط 1994، م 3، ص 262.

² البقرة: 23.

³ عبدالله دراز، النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن، دار الثقافة، قطر، الدوحة، 1985، م 84، ص 84.

يستطيعون مجارة الأسلوب في نص الخطاب القرآني ، فتحدهم في بداية الأمر بقوله تعالى : ﴿ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ ﴾¹ . ثم تحدهم أن يأتيوا بعشر سور فقال تعالى : ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾² .

ولما عجزوا عن الإتيان بعشر سور تحدهم أن يأتيوا بسورة واحدة ، قال تعالى : ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾³ . وفي آخر مرحلة من مراحل التحدي طلب منهم أن يأتيوا بسورة تشبه القرآن فقال سبحانه وتعالى : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ ﴾⁴ ، وقال القاضي أبو بكر : " ذهب عامة أصحابنا ، إلى أن أقل ما يعجز عنه من القرآن سورة قصيرة كانت أو طويلة ، أو ما كان بقدرها ، فإذا كانت الآية بقدر حروف سورة ، وإن كانت كسورة الكوثر فذلك معجز 5

ويؤكد هذا قوله تعالى : ﴿ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ ﴾⁶ ، لأن الحديث يحصل في أقل الكلمات كسورة قصيرة وهو يؤكد ما ذهبنا إليه ومع ذلك عجزوا ، قال تعالى : ﴿ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ ﴾⁷ وهذا قمة في تعجيزهم وإحباطهم مع أنهم أهل اللغة .

ثم أمرهم بأن يستعينوا بشركائهم من الجن ، حيث إن العرب كانوا قديماً يستعينوا بالجن في معرفة التاريخ وكتابة الملاحظات وحفظ الأنساب ، ومع ذلك أسقط في أيديهم ، فوقفوا حائرين أمام الأسلوب

1 الطور:34.

2 هود:13.

3 يونس:38.

4 البقرة:23.

5 الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، ج2،ص:116.

6 الطور:34.

7 البقرة:24.

القرآني ، قال تعالى : ﴿ قُلْ لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله
ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ﴾¹

3. تعريف المعجزة لغة واصطلاحاً :

العجز لغة الضعف، وعجز عن الشيء عجزاً، فهو عاجز أي: ضعيف، ومنه ما جاء في القرآن
الكريم حكاية عن ابن آدم حين قتل أخاه" قال: يا ويلتي أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري
سوءة أخي فأصبح من النادمين "2.

ومعجزة النبي ما أعجز به الخصم عند التحدي³ ، بمعنى ما أضعف الخصم عنه التحدي وأنكسه
وأنكسه وغلبه فيما أراد.

ولا يختلف المعنى الاصطلاحي عن اللغوي ، فالمعجزة أمر خارق للعادة، داعية إلى الخير
والسعادة ، مقرونة بدعوى النبوة، قصد بها إظهار صدق من ادعي أنه رسول من الله.4

أو هي أمر خارق للعادة ، مقرون بالتحدي، سالم عن المعارضة⁵. وهذا المعنى يوضح في
المعجزة ثلاثة أمور: خرق العادة والاقتران بالتحدي والسلامة من المعارضة. فأما خرق العادة فأن
يتعارف القوم أمراً، ويعتادوا عليه يألفوه فتأتي المعجزة خارجة عما تعارفوه و اعتادوه وألفوه وهي من
جنسه.

¹ الإسراء:88

² المائدة:31.

³ الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ، دار احياء التراث العربي ، بيروت لبنان ، ط2، 2003، مادة"عجز"ص:312

⁴ الشريف الجرجاني ، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ، دط، 1969م، ص:121

⁵ الشهرستاني ، الملل والنحل ، تح:محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، ط:1975، ج2، ص1، ص102،

وكان السحر عادة قوم موسى - عليه السلام - وهم فيه الحدّاق المهرة، فجاءهم موسى بسحر فافهم به ولم يفهم جنسه، قال تعالى: ﴿ قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى (65) قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى (66) فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى (67) قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى (68) وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدٌ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى (69) فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى (70) 1.﴾

وكان الطبّ عادة قوم عيسى - عليه السلام - فأعجزهم بما فيه يمهرون، قال تعالى: ﴿ وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ (48) وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَانْفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (49) ﴾².

وكانت الفصاحة والبلاغة عادة قوم محمد - صلى الله عليه وسلم - فهم الأساتيد في بلاغة المنطق وخلاصة الألسنة واللدد عند الخصومة³، فنقض القرآن الكريم العادة، وخرق المألوف وهو بلسانهم وعلى سنن كلامهم .

وهنا معنى زائد وهو أنّ حجة الإعجاز تثبت إذا كانت المعجزة مدركة، معلومة في مستوى إدراك الخصم مع كونها فوق طاقة الجميع، وإنّ أثرها يمتدّ على الزمن بقدر ما في تبليغ الدين من حاجة الناس إليه⁴، وهذا المعنى يوجب بيان العلاقة بين الأمة ومعجزتها من جهتين: طبيعة الأمة وزمن

¹ طه: 65-70.

² آل عمران: 48-49.

³ الجاحظ، البيان والتبيين، الجاحظ، البيان والتبيين، تخ: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، ط 1998، 7، القاهرة، ج 1، ص 9.

⁴ مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، دار الفكر، بيروت، ط: 1968، 3، ص: 67.

المعجزة. فمن حيث الطبيعة كانت المعجزات السالفة حسّية، تلائم طبيعة الأمم التي أنزلت فيها، أمّا معجزة العرب فكانت عقلية لفرط ذكائهم وتوقّد أذهانهم. ومن حيث الزمن خصّت هذه المعجزة بالعقلية ليراها ذوو البصائر إلى يوم القيامة، أمّا المعجزات الماضية فكانت تشاهد بالأبصار فهي تنقرض بانقراض المشاهد، والذي يشاهد بعين العقل باق يشاهده كلّ من جاء بعد الأوّل مستمراً¹.

وأخبرنا تعالى أنّ بعض الناس أيام نزوله لم يدرك ذلك، فأرادوا أن يجري القرآن على سنن ما سلف من المعجزات، إلا أنّ الله سبحانه شاء أن تكون المعجزة المرسلّة إلى العرب كتاباً؛ فتوافق ما هم عليه من نضج الفكر، وحسن التدبير، قال تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ (50) أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (51) ﴾²، فنصّ سبحانه على أنّ الكتاب آية من آياته، ودليل على النبوة وهو يقوم مقام ما سبق من المعجزات³.

ووفق هذا الاعتقاد السامي، قد اعتنى العلماء بمسألة الإعجاز، وجهدوا في أن يكشفوا وجوهها لأنّها تثبت عقيدة الإسلام في القلوب، وتردّ سهام الطاعنين في أصل المعجزة⁴، وقد نشأ علم الإعجاز أولاً معتمداً على جهود علماء اللغة الأوائل، وعلى جهود علماء الكلام الذين أدخلوا قضية الإعجاز في إطار العقيدة للدفاع عن الإسلام⁵. وهو يلبي حاجة المسلمين إلى اكتشاف طبيعة معجزتهم الفريدة، وتكفيينا الإشارة هنا إلى حاجة ملحة، بعثت أبا عبيدة، والجاحظ وابن قتيبة والرماني والخطابي والباقلاني والجرجاني على التأليف في هذه القضية.

¹ ينظر: السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، تخ: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط: 1987، ج1، ص4، ج3:3.

² العنكبوت، 50-51.

³ السيوطي، معترك الاقران في اعجاز القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1988م، ج1، ص:10.

⁴ الباقلائي، اعجاز القرآن، تخ: السيد أحمد سخر، دار المعارف، ط1، دت، ص:3،4.

⁵ ينظر: حادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره الى القرن السادس، المطبعة الرسمية، منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1981، ص:36.

ومن ناحية المصطلح، فهناك تداخل المصطلح مع غيره، وهذا طبيعي في زمن لم تستقر فيه المصطلحات وتحدّد بحدود ثابتة، وهذا يعني أنّ البلاغة هي البيان وأنّ الإعجاز البلاغي هو الإعجاز البياني وهو نفسه كذلك الإعجاز الفني، فقد تعدّدت المصطلحات وهي جميعاً تدلّ على مفهوم واحد.

وذهب ابن خلدون إلى أنّ ثمرة علم البيان إنّما هي في فهم الإعجاز من القرآن، وساوى في مقدّمة حديثه عن علم البيان بينه وبين البلاغة¹، وعلى ترادف البلاغة والبيان سار بعض الباحثين في العصر الحديث حين وضعوا عناوين كتبهم، كالإعجاز البياني للقرآن الكريم لعائشة عبد الرحمن، وإعجاز القرآن البياني لحفني محمد شرف، ومنهم من ذهب في الاصطلاح إلى الإعجاز الفني في القرآن كعمر محمد السلامي، ومنهم من أبقى على الإعجاز البلاغي كالدكتور محمد أبو موسى. هذا من جهة .

ودلالة الإعجاز القرآني لم تكن دلالة أقل شأنًا من الغايات السامية للقرآن الكريم؛ فإنّ توسيع دلالة الإعجاز البلاغي يلائم طبيعة الكتاب المنزّل من السماء الذي هو من صنع قدرة إلهية تخلق لنفسها ما تشاء، والإعجاز البلاغي لم يكن مقصوراً لذاته، وإنّما كان لشدّ باصرة الإنسان و بصيرته، ليعي وجوده بالقول الفصل الذي حمل سمة البيان، قال تعالى: ﴿ هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾².

4. وجوه الإعجاز

الإعجاز القرآني الذي عجزت به العرب عن الإتيان بمثله، فقد اختلف العلماء فيه على ثمانية

أوجه:³

¹ ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر، ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر دار الفكر، بيروت، ج4، ص:1266.

² آل عمران، 138.

³ تفسير الماوردي، ج1، ص30

أحدهما: أنّ وجه إعجازه، هو الإعجاز والبلاغة، حتى يشتمل يسير لفظه على كثير المعاني، مثل قوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ...﴾¹ ينظر التفسير

و يصوّر لنا مصطفى صادق الرافعي ألفاظ القرآن تصويراً دقيقاً إذ يقول: "ألفاظ هذا الكتاب الكريم، فهي كيفما أردتها وكيفما تأملتها وأين اعترضتها من مصادرها أو مواردها ومن أي جهة وافقتها؛ فإنك لا تصيب لها في نفسك ما دون اللذة الحاضرة، والحلاوة البادية، والانسجام العذب؛ وتراها تتساير إلى غاية واحدة، وتسبح في معرض واحد، ولا يمنعها اختلاف حروفها وتباين معانيها وتعدّد مواقعها من ان تكون جوهرأ واحداً في الطبع الصقل، وفي الماء والرونق، كأنها تتلامح بروح حيّة ما هو إلا أن تتصل بها حتى تمتزج بروحك وتخالط إحساسك فلن تكون معها إلا على حالة واحدة"².

ويردف قائلاً: "تختلف الألفاظ ولا تراها إلا متّفقة، وتفترق ولا تراها إلا مجتمعة، وتذهب في طبقات البيان وتنتقل في منازل البلاغة، وأنت لا تعرف منها إلا روحاً تداخلك بالطرب، وتُشرب قلبك الروعة، وتنتزع من نفسك حس الاختلاف الذي طالما تدبرت به سائر الكلام، وتصحّت به على البلغاء في ألوان خطابهم وأساليب كلامهم وطبقات نظامهم، ممّا يعلو ويسفل، أو يستمر وينتقض، أو يأتلف ويختلف... إلى غيرها من آثار الطباع الإنسانية فيما يعترضها من نقص أو كلال أو غفلة، وممّا هو صورة في الكلام لوجوه اختلافها بالقوّة والضعف في أصل الحلقة وطريقة النشأة"³.

¹ البقرة: 179

² الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص: 166.

³ المرجع نفسه، ص: 166.

والثاني: أنّ وجه إعجازه، هو البيان والفصاحة، التي عجز عنها الفصحاء، وقصّر فيها البلغاء، كالذي حكاه أبو عبيدة القاسم بن سلام¹، أنّ أعرابياً سمع رجلاً يقرأ: ﴿فَاضَدَّعُ بِمَا تُؤْمَرُ...﴾² فسجد، وقال سجدت لفصاحة هذا الكلام، وسمع آخر رجلاً يقرأ: ﴿فَلَمَّا اسْتَيْسَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا...﴾³ فقال: أشهد أن مخلوقاً لا يقدر على مثل هذا الكلام.

و حكى الأصمعي قال: رأيت بالبادية جارية خاسية أو سداسية وهي تقول:

أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ لَدُنِّي كُلِّهِ قَتَلْتُ إِنْسَانًا لَغَيْرِ حِلِّهِ

مِثْلَ عَزَالٍ نَاعِمٍ فِي دَلِّهِ فَأَتَصَفَّ اللَّيْلُ وَلَمْ أُصَلِّهِ

فقلت لها: قاتلك الله ما أفصحك، فقالت: أتعدُّ فصاحةً بعد قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾⁴ فجمع في آية واحدة، بين أمرين، ونهيين، وخبرين، وإنشاءين.

والثالث: أنّ وجه إعجازه، هو الوصف الذي تنقضي به العادة، حتّى صار خارجاً عن جنس كلام العرب، من التّظم، والنثر، والخطب، والشعر والرجز، والسجع، والمزدوج، فلا يدخل في شيء منها ولا يختلط بها، مع كون ألفاظه وحروفه في كلامهم، ومستعملة في نظمهم ونثرهم.

حكى أنّ ابن المقفع طلب أن يعارض القرآن، فنظّم كلاماً، وجعله مفصلاً، وسماه سوراً، فاجتاز يوماً بصبيّ يقرأ في مكتب: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ

¹ هو أبو عبيدة القاسم بن سلام، محدث، مقرئ، فقيه، أخذ عن أبي زيد الانصاري ومعمّر بن المنقذ، والفراء، والأصمعي، توفي سنة [222هـ] ينظر معجم الأدباء (ج16، ص254).

² الحجر 94

³ يوسف 80

⁴ القصص 7

وَفُضِّيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿١﴾ فرجع، ومحا ما عمل، وقال: أشهد أن هذا لا يعارض أبداً، وما هو من كلام البشر، وكان فصيح أهل عصره.

والرابع: أن وجه إعجازه، هو أن قارئه لا يكلّ، وسامعه لا يملّ، وأكثر تلاوته تزيد حلاوة في النفوس، وميلاً إلى القلوب².

والخامس: أن وجه إعجازه، هو ما فيه من الإخبار بما كان مما علموه، أو لم يعلموه، فإذا سألوا عنه، عرفوا صحته، وتحققوا صدقه، كالذي حكاه من قصة أهل الكهف، و شأن موسى والخضر، وحال ذي القرنين، وقصص الأنبياء مع أممهم³.

والسادس: أن وجه إعجازه، هو ما فيه من علم الغيب، والإخبار بما يكون، فيوجد صدقه وصحته⁴ مثل قوله تعالى ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا...﴾⁵.

والسابع: أن وجه إعجازه، هو كونه جامعاً لعلوم لم تكن فيهم آلتها، ولا تتعاطى العرب الكلام فيها، ولا يشتمل عليها كتاب⁶ وقال تعالى: ﴿...مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...﴾⁷.

والثامن: أن إعجازه هو الصرفة، وهو أن الله تعالى صرف همهم عن معارضته مع تحديهم أن يأتوا بسورة من مثله، فلم تحركهم أنفة التحدي، فصبروا على نقص العجز، فلم يعارضوه، وهم فصحاء

¹ هود 44

² الماوردي، تفسير الماوردي، ج1، ص: 31

³ المصدر نفسه، ج1، ص: 32

⁴ المصدر نفسه، ج1، ص: 32

⁵ البقرة 24

⁶ الماوردي، تفسير الماوردي، ج1، ص: 32

⁷ الانعام 38

العرب مع توفر دواعيمهم على إبطاله، فصار بذلك معجزًا لخروجه العادة كخروج سائر المعجزات عنها

¹

واختلف من قال بهذه الصرفة على وجهين:²

أحدهما: أنهم صرفوا عن القدرة عليه، و لو تعرضوا لعجزوا عنه.

و الثاني: أنهم صرفوا عن التعرض له مع كونه في قدرتهم ولو تعرضوا له لجاز أن يقدروا عليه.

"فإعجاز القرآن من الجهة الأولى والثانية متوجه إلى العرب، إذ هو معجز لفصحائهم وخطبائهم وشعرائهم مباشرة، ومعجز لعامتهم بواسطة إدراكهم أن عجز مقارعيه عن معارضته مع توفر الدواعي عليه هو برهان ساطع على أنه تجاوز طاقة جميعهم"³.

حقيقة فإن صدق المصدر دليل على صدق المنزّل عليه، "ثم هو بذلك دليل على صدق المنزّل عليه لدى بقية البشر الذين بلغ إليهم صدى عجز العرب بلوغاً لا يُستطاع إنكاره لمعاصريه بتواتر الأخبار، ولمن جاء بعدهم بشواهد التاريخ، فإعجازه للعرب الحاضرين دليل تفصيلي، وإعجازه لغيرهم دليل إجمالي"⁴.

¹ الماوردي، المرجع السابق، ج1، ص:33

² المصدر نفسه، ج1، ص:33

³ ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، دط، 1984، ج1، ص:105.

⁴ المصدر نفسه، ج1، ص:105.

و "لم أر غرضاً تناضلت له سهام الأفهام، ولا غاية تسابقت إليها جياذ الهمم فرجعت دونها حسرى.واقنعت بما بلغته من صُبَابَةٍ نَزْرًا، مثل الخوض في وجوه إعجاز القرآن الكريم؛ فإنه لم يزل شغل أهل البلاغة الشاغل، و موردها للمعلول والناهل. ومُعَلَى سِبَابِهَا للنديم و الواغل"¹

وقد أشار بن عاشور في تفسيره إلى أنّ ملاك وجوه الإعجاز يرجع إلى ثلاث جهات:²

الجهة الأولى: بلوغه الغاية القصوى مما يمكن ان يبلغه الكلام العربي البليغ من حصول كينيات في نظمه مفيدة معاني دقيقة ونكتا من أغراض الخاصة من بلغاء العرب مما لا يفيد أصل وضع اللغة، بحيث يكثر فيه ذلك كثرة لا يدانيها شيء من كلام البلغاء من شعرائهم وخطبائهم.

الجهة الثانية: ما أبدعه القرآن الكريم من أفانين التصرف في نظم الكلام مما لم يكن معهودا في أساليب العرب، ولكنه غير خارج عما تسمح به اللغة.

الجهة الثالثة: ما أودع فيه من المعاني الحكيمة والإشارات الى الحقائق العقلية والعلمية مما لم تبلغ إليه عقول البشر في عصر نزول القرآن وفي عصور بعده متفاوتة، وهذه الجهة أغفلها المتكلمون في إعجاز القرآن من علمائنا مثل أبي بكر الباقلاني والقاضي عياض.

وقد أضاف عياض في الشفاء جملة رابعة وهي ما انطوى عليه من الأخبار عن المُغَيَّبَات، وما أنبأ به من أخبار القرون السالفة.

5. الإعجاز القرآني و البلاغة العربية

¹المصدر نفسه، ح1، ص:101.

²المصدر نفسه، ح1، ص:104.

إنَّ المعجزة العظمى لسيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - القرآن الكريم، فهو معجزة عقلية عامّة لكلّ العهود والأعصر، وستظلّ قائمة مستمّرة في تحدّيها، فالحجّة به ملزمة وقت تنزله على الرسول - صلى الله عليه وسلم - كما أنّها ملزمة في كلّ آن بعده إلى قيام الساعة على حدّ سواء، فهو معجزة ثابتة خالدة على مرّ العصور، والتحدّي به يفحم أهل كلّ زمان ومكان، ومن وجوه إعجازه المعدود: كونه آية باقية لا تُعدم ما بقيت الدنيا مع تكفّل الله تعالى بحفظه¹، فقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾².

قال الحافظ ابن حجر في شرحه: "إنّ القرآن أعظم المعجزات و أفيدها وأدومها لاشتماله على الدعوة والحجّة ودوام الانتفاع به إلى آخر الدهر."³، وإنّ أهم وسيلة لمعرفة صدق نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم هي معرفة معجزته من خلال ما فيها من صور الإعجاز التي وقع بها أعظم تحدّي في تاريخ الكون والجنّ والبشر. قال تعالى: "وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ لَمِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ"⁴، فإنّ ظهور المشكّكين والطاعين في القرآن الكريم، ودفاع العلماء عن إعجازه أظهر في البيئّة الإسلاميّة تلك القضية التي شغلت الفكر الإسلامي منذ القرن الثاني الهجري، ألا وهي قضية الإعجاز القرآني .

و الإمام الزركشي يقرّ قطعياً على ضمان استمرارية المعجزة القرآنية حين يقول: " ولا شك أنّ قصداً إليها عظيماً يكمن في حفظ القرآن وضمان استمرار حفظه سليماً للناس، وهو استمرار المعجزة وخلودها وبقاء الهداية ما بقي الليل والنهار، لتقوم الحجّة البالغة على الناس في كلّ زمن، تُلزّمهم الإيمان بدين الله تعالى والعمل بما في كتابه الكريم من شريعة عالميّة خالدة على غاية الصلاحية لكلّ زمان ومكان"⁵.

1 ينظر : حسن ضياء الدين عتر، المعجزة الخالدة، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، لبنان، ط3، 1994، م، ص: 113-114.

2 الحجر: 9

3 الحافظ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج 13 ص 248.

4 البقرة: 22-23.

5 الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص: 233.

وإنّ قضية الإعجاز القرآني عموماً قد أسهمت في نشأة البلاغة العربية بشكل كبير، وخدمت مناحي بحوثها خدمة جلي من خلال بحث علماء الإعجاز عن الوجوه التي من قبلها كان النصّ القرآني معجزاً، كما قال ابن خلدون عن البلاغة: "واعلم أنّ ثمره هذا الفنّ إنّما هي في فهم الإعجاز من القرآن، لأنّ إعجازه في وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال منطوقة ومفهومة، وهي أعلى مراتب الكمال، مع الكلام فيما يختصّ بالألفاظ في انتقائها وجودة رصفها وتركيبها، وهذا هو الإعجاز الذي تقتصر الأفهام على إدراكه، وإنّما يدرك بعض الشيء منه من كان له ذوق بمخالطة اللسان العربي وحصول ملكته، فيدرك من إعجازه على قدر ذوقه"¹.

و قضية الإعجاز القرآني قضية قديمة ترجع في أصولها، إلى أوائل نزول القرآن الكريم، حينما اخترق بيانه وروعة أسلوبه قلوب العرب الأوائل. وتمكّن من هذه القلوب والعقول، وتحديّ المعاندين بأن يأتوا بمثله متدرجاً في تحديّيه. ولما ثبت أنّ القرآن معجز، وأنّ إعجازه غير مقصور على الذين عاصروا نزوله، أحسّ علماء المسلمين بضرورة البحث عن أسباب هذا الإعجاز وأسراره، فانكبوا على دراسة القرآن في مجالات متعدّدة.

والبلاغة واحدة من هذه العلوم التي كانت فكرة الإعجاز القرآني هي الموجّه الأكبر لنشأتها وازدهارها. فقد كان أولى غاياتها البحث في أسلوب القرآن لبيان خصائصه الجمالية، وروعة تعبيره، والوصول إلى مناط الإعجاز فيه، فاتجهت الدراسات حول نظم القرآن، وبديع تأليفه، وبراعة تصويره. ولعلّ " المنهج البياني الذي تدور مباحثه حول بلاغة القرآن في صورته البيانية، من تشبيه واستعارة

¹ ابن خلدون، المقدمة، ص: 357.

وكناية ومجاز وتمثيل وما إلى ذلك من الاستعمال الحقيقي، أو الاستعمال المجازي يعدّ بحثاً أصيلاً في جوهر الإعجاز القرآني، ومؤشراً دقيقاً في استكناه البلاغة القرآنية¹.

وقد ربط العلماء بين معرفة الإعجاز القرآني ومعرفة البلاغة يقول السكاكي: "ولله در شأن التنزيل، لا يتأمل العالم آية من آياته إلا أدرك لطائف لا تسع الحصر، ولا تظنّ الآية مقصورة على ما ذكرت، ففعل ما تركت أكثر مما ذكرت، لأن المقصود لم يكن إلا مجرد الإرشاد لكيفية اجتناء ثمرات علمي المعاني والبيان"².

و من تمام الإمام بأسرار القرآن الكريم، ومعرفة نصوصه ودقائقه معرفة البلاغة التي تعين على ذلك يقول أبو هلال العسكري ت395هـ: "وقد علمنا أنّ الإنسان إذا أغفل علم البلاغة وأخلّ بمعرفة الفصاحة، لم يقع علمه بإعجاز القرآن، من جهة ما خصّه الله به من حسن التأليف وبراعة التركيب وما شحنه الله من الإيجاز والاختصار اللطيف، وضمنه من الحلاوة وجلّله من رقيق الطلاوة مع سهولة كلمه وجزالتها وعدوبتها وسلامتها؛ إلى غير ذلك من محاسنه التي عجزت الخلق عنها وتحيّرت عقولهم فيها"³.

وبالبلاغة كما يعرفها صاحب التلخيص أنّها مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته؛ وهذا يعني أن الكلام البليغ يقتضي أن يكون⁴:

أولاً: مطابقا للموضوع الذي يطلق فيه وملائماً للمخاطبين.

ثانياً: فصيح العبارة باختيار الألفاظ المناسبة.

¹ محمد حسين علي الصغير، المبادئ العامة لتفسير القرآن، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ط: 2000، 1، ص: 110.

² السكاكي، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط: 1، 1983، ص: 421.

³ أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص7

⁴ القزويني، الايضاح في علوم البلاغة (ضمن شرح التلخيص)، ج1، ص122

ثالثاً: حسن التركيب ، صحيح البناء ، واضح المعنى .

وقد بدأ اهتمام العلماء والأدباء والمتكلمين بقضية "إعجاز القرآن" منذ فجر الإسلام ، ولعلّ أول من وضع فيه مؤلفاً خاصاً هو الجاحظ (ت 255 هـ) سمّاه "نظم القرآن" ، وتبعه محمد بن يزيد الواسطي (ت306هـ) فصنف "إعجاز القرآن" ثم أبو عيسى الرماني (ت 382هـ) فالخطابي أبو سليمان (ت385هـ)، فالباقلاني(403 هـ). فالجرجاني (ت471هـ)...

و القرآن العظيم معجز من وجوه متعدّدة من حيث فصاحته وبلاغته ونظمه وتراكيبه وأساليبه وما تضمنه من أخبار ماضية ومستقبلة وما اشتمل عليه من أحكام جليّة ، وقد تحدّى بلاغة ألفاظه فصحاء العرب ، فهو الكتاب المعجز الذي يمنح الإنسانية من علومه ومعارفه ومن أسراره وحكمه ما يزيدهم إيماناً بأنّه المعجزة الخالدة للنبي الأمّي صلوات الله وسلامه عليه .

و إذا نظرنا إلى معانيه وجدنا "القرآن الكريم من جانب إعجازه يكون أكثر معاني من المعاني المعتادة التي يودعها البلغاء في كلامهم . وهو لكونه كتاب تشريع و تأديب وتعليم كان حقيقياً بأن يودع فيه من المعاني والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظ، في أقلّ ما يمكن من المقدار ، بحسب ما تسمح به اللغة الواردة هو بها التي هي أسمح اللغات بهذه الاعتبارات ، ليحصل تمام المقصود من الإرشاد الذي جاء لأجله في جميع نواحي الهدى"¹.

و إيماناً منّا بعظمة هذا الكتاب الخالد أردنا أن نعالج جانباً واحداً من الجوانب العظيمة في إعجاز القرآن الكريم وهو ما يسمى بعلم البلاغة ، لنقف من خلاله على الإعجاز البلاغي في القرآن وما يثيره في المتلقي من أجل تفسيره وتأويله والوقوف على دلالاته الخفية ، واستكناه خزائنه الباطنية، و نحاول في كلّ مرّة ربطه بمسألة المثير البلاغي ، الذي هو محور دراستنا .

¹ ابن عاشور ، التحرير والتنوير ج1، ص:93

6. رأي الجاحظ في الإعجاز

كان الجاحظ دقيق النظر في أساليب العرب وطرق الإلقاء المختلفة عندهم، كثير النظر في أثر الصور البلاغية في الكلام، دائم الربط بين مناسبة القول والمقام وطبقات الناس، وهو القائل: "وكلام الناس في طبقات كما أنّ الناس أنفسهم في طبقات. فمنه الكلام الجزل والسخيف، والمليح والحسن، والقبيح والسّمج، والخفيف والثقيل، وكلّه عربي، وبكلّ قد تكلموا، وبكلّ قد تمارحوا وتعايبوا"¹.

ودافع الجاحظ عن القرآن الكريم حجة النبي الباقية من طعون الخصوم الذين ادّعوا أنّ القرآن ليس بحجة تنزيها له وتشريفاً، يقول: "فكُتبت لك كتاباً، أجمدت فيه نفسي، وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن، والردّ على كلّ طعان، فلم أدع فيه مسألة لرافضي ولا لحديثي، ولا لحشويّ، ولا لكافر مبادٍ، ولا لمنافق مقموع، ولا لأصحاب النّظام، ولمن نجم بعد النّظام، ممن يزعم أنّ القرآن خلق، وليس تأليفه بحجة، وأنّه تنزيل وليس برهان ولا دلالة"².

و الجاحظ في حديثه عن الإعجاز انطلق من منطلقين، الأوّل من خارج لغة النصّ القرآني، أي من خلال الواقع الثقافي والمنطقي والتاريخي معجزات الأنبياء فيقول: "وكذلك دهر - محمد صلى الله عليه وسلم - كان أغلب الأمور عليهم، وأحسنها عندهم، وأجلّها في صدورهم، حُسن البيان، ونظم ضروب الكلام، مع علمهم له، و انفرادهم به، فحين استحكمت لفهمهم، وشاعت البلاغة فيهم، وكثر

¹ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص:144.

² الجاحظ، خلق القرآن: رسائل الجاحظ، ج3، ص:287.

شعراؤهم، وفاق الناس خطباؤهم، بعثه الله عزّ وجلّ، فتحدّاهم بما كانوا لا يشكّون أنّهم يقدرّون على أكثر منه ¹، والمنطلق الثاني من داخل النصّ القرآني، من أسلوبه ونظمه وطريقة تأليفه .

وتبيّن لنا من كل ما كتب الجاحظ حول الإعجاز والوجه الذي ارتضاه أن يكون دليلاً على صدق النبوة وبرهاناً على إعجاز القرآن هو التّظم، الذي دافع عنه وخصّصه بكتاب وحده، عنوانه (نظم القرآن) يقول الجاحظ بأنّ كتابه هذا "ألفه في الاحتجاج لنظم القرآن، وغريب تأليفه، وبديع تركيبه" ².

وإذا كان هذا الكتاب لم يصل إلينا، فإننا نستطيع أن نحدّد رأيه في التّظم من خلال كتبه الأخرى. فنراه في رسائله، يقول: "إنّ رجلاً من العرب لو قرأ على رجل من خطباءهم، وبلغائهم سورة واحدة- طويلة أو قصيرة- لتبيّن له في نظامها ومخرجها وفي لفظها وطبعها: أنّه عاجز عن مثلها، ولو تحدّى بها أبلغ العرب لظهر عجزه عنها، وليس ذلك في الحرف والحرفين والكلمة والكلمتين، ألا ترى أنّ الناس قد كان يتهبّأ في طباعهم ويجري على ألسنتهم أن يقول رجل منهم: الحمد لله، وإنا لله، وعلى الله توكلنا، وربّنا الله، وحسبنا الله ونعم الوكيل، وهذا كلّ في القرآن، غير أنّه متفرّق غير مجتمع، ولو أراد أنطق الناس أن يؤلّف من هذا الضرب سورة واحدة، طويلة أو قصيرة على نظم القرآن وطبعه وتأليفه ومخرجه لما قدر عليه، ولو استعان بجميع قحطان ومعد بن عدنان... ³، فإنّ ألفاظ القرآن ألفاظ عربية يعرفها العرب على اختلاف قبائلهم ولهجاتهم، فنظم القرآن عند الجاحظ ليس في أنّه جاء على ألفاظ وكلمات لم تعهدها العرب، ولكنّ نظمه في ضمّ كلماته بعضها إلى بعض على نسق خاصّ، وبطريقة مخصوصة، لا يقدر عليها البشر أجمعين.

¹ الجاحظ، حجاج النبوة، رسائل الجاحظ، ج3، ص: 279.

² الجاحظ، الحيوان، تخ: عبدالسلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، ج1، ص: 9.

³ الجاحظ، أدب الجاحظ ورسائله، ج2، ص: 120-122.

فإذا تأملنا قول الجاحظ ووقفنا على أهم الألفاظ المستعملة: نظامها، ومخرجها، وفي لفظها، وطابعها، نظم القرآن وطبعه، وتأليفه و مخرجه. تبين لنا أنّ هذه الأوصاف البلاغية العامّة تدلّ على أنّ الرجل قد بدأ فعلاً يشدّ الانتباه إلى دقائق نظم القرآن و بلاغته. و عموماً فإنّ أهم المجالات التي بحثها الجاحظ قصد إظهار الإعجاز البلاغي هي النظم والبيان والبلاغة و الفصاحة، ممّا نتج عنه ولادة العديد من المصطلحات البلاغية، والأفكار الهامة، تلقاها الباحثون من بعده بالرضى والقبول.

و قسم العلماء وجوه الإعجاز إلى قسمين:¹

القسم الأول: يضمّ موضوعات قرآنية متفرقة عدا ما يتعلّق بالإعجاز البلاغي، وذلك كالعلوم المستنبطة من القرآن، وكونه محفوظاً من الزيادة والنقصان، ومشتبهات آياته، وورود مشكله حتّى يومهم التعارض، ووقوع النسخ والمنسوخ فيه، وانقسامه على محكم ومتشابه، وغير هذا ممّا كان يُعدّ في علوم القرآن، ويدخل في هذا الوجوه الجديدة في العصر الحديث كالإعجاز النفسي والنزعة العلمية، والإعجاز العددي الإحصائي فضلاً عن الوجه التاريخي للإعجاز.

القسم الثاني: الإعجاز البلاغي : وهذا الوجه من الوجوه البارزة الواضحة في القرآن، وهو ممّا يصلح أن يلازمه ويرادفه ما بقيت المعجزة، وقد كان سمته وصفته منذ أن سمعه العرب يوحى به إلى واحد منهم.

ويبقى الإعجاز القرآني صفة عالية في الكلام، خارقة، تفوق ما تحتها من درجات، ومرتبة فضلى لا ترقى إليها المراتب، بينها وبين ما سواها ما بين الخالق والمخلوق، وهذا مصداق قول النبيّ الكريم- صلّى الله عليه وسلّم - "فضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه"².

¹ محمد كريم الكواز، الاسلوب في الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط1، 1426هـ، ص:21.
² أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترميذي، تخ:عزة عبد الدعاس، مطابع الفجر، حمص، ط:1968، ج1، ص:441.

و قد ورد التحدي والإعجاز البلاغي في القرآن الكريم في مواضع كثيرة ، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: قوله سبحانه وتعالى: "قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا" ¹

و قوله سبحانه وتعالى: "وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (23) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ" ²

وقوله سبحانه وتعالى: " أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (13) فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ" ³

و قوله سبحانه وتعالى: " وَإِذَا تَثَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ" ⁴

قال عياض في الشفاء: " فلم يزل يُتَرَعِّعُهُم النَّبِيُّ - صلى الله عليه وسلم - أَشَدَّ التَّفْرِيعِ وَيُوجِّهُهُمْ غَايَةَ التَّوْبِيخِ وَيُسِفُّهُ أَحْلَامَهُمْ، وَيَحِطُّ أَعْلَامَهُمْ، وَهَمٌّ فِي كُلِّ هَذَا نَاكِصُونَ عَنْ مَعَارِضَتِهِ مَجْمُونَ عَنْ مِمَالَتِهِ، يَخَادِعُونَ أَنفُسَهُم بِالتَّكْذِيبِ وَالْإِغْرَاءِ بِالْإِفْتِرَاءِ، وَقَوْلُهُمْ: إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤَثَّرُ، وَسِحْرٌ مُسْتَمَرٌّ، وَإِفْكَُّ افْتِرَاءِهِ، وَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ" ⁵

¹ الاسراء 88

² البقرة، 23/24

³ هود، 13/14

⁴ الانفال 31

⁵ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص:106.

وقد قال تعالى: ﴿ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا ... ﴾¹ فما فعلوا ولا قدروا، ومن تعاطى ذلك من سخفائهم كسئلمة كُشِفَ عَوَازُهُ لجميعهم، ولَمَّا سَمِعَ الْوَلِيدُ بْنُ الْمَغِيرَةِ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ... ﴾² قال: "والله إنَّ له لحلاوةً و إنَّ عليه لطلاوةً، وإنَّ أسفلهُ لمُغْدِقٌ وإنَّ أعلاه لمُثْرٌ وما هو بكلام بشر". وذكر أبو عبيدة أن أعرابياً سمع رجلاً يقرأ ﴿ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ ... ﴾³ فسجد وقال: سجدت لفصاحته، وكان موضع التأثير في هذه الجملة هو كلمة " اصدع " في إبانيتها عن الدعوة والجهربها والشجاعة فيها، وكلمة بما (تؤمر) في إيجازها وجمعها. وسمع آخر رجلاً يقرأ ﴿ فَلَمَّا اسْتَيْسَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا ... ﴾⁴ فقال: أشهد أن مخلوقاً لا يقدر على مثل هذا الكلام.⁵

¹ البقرة، 24.

² النحل، 90.

³ الحجر: 94.

⁴ يوسف: 80.

⁵ ابن عاشور، المصدر السابق، ج1، ص: 107.

■ النظم والإعجاز

1. النظم ونظرية النظم

لم تنشأ نظرية النظم التي أرسى قواعدها عبد القاهر الجرجاني فجأة، ولم تظهر إلى الوجود من خلال باحث واحد، وإنما كانت نتيجة جهود فكرية متواصلة، شارك فيها الباحثون في مجال الفكر والمعرفة منذ عصر الجاحظ، فقد أسهم فيها علماء كثيرون، ومزّت في ظروف متباينة، إلى أن استوت ناضجة، ومنهج مستقر، في الربع الأخير من القرن الخامس الهجري.

وللنحاة العرب اليد الطولى، في دراسة الكلام وتحليله، والوقوف على الجملة وما يطرأ عليها من تقديم وتأخير، وذكر وحذف، ولعلّ سيبويه كان من أقدم الذين وقفوا عند هذه الجوانب ودرسها بعمق في أبواب كتابه، ولكنّه والنحاة بعده لم يسموا هذه البحوث نظماً، وإنما هي قواعد تسيّر عليها العرب في كلامها، أو إنشائها¹.

و إذا تتبعنا مادة " نظم " ومشتقاتها في معاجم اللغة وجدنا أنّ العرب استعملت هذه المادة في معنى التأليف وما يرادفها، وجاء في لسان العرب:²

النَّظْمُ: التَّأْلِيفُ، نَظَمَهُ يَنْظُمُهُ نَظْمًا وَنَظَامًا، وَنَظَمَهُ فَانْتَضَمَ وَتَنَظَّمَ. وَنَظَّمْتُ اللَّوْلُؤَ أَي جَمَعْتَهُ فِي السَّلَكِ، وَالتَّنْظِيمُ مِثْلُهُ، وَمِنْهُ نَظَّمْتُ الشِّعْرَ نَظْمَتُهُ، وَنَظَمَ الْأَمْرَ عَلَى الْمِثْلِ وَكُلَّ شَيْءٍ قَرَنَتْهُ بِآخِرِ أَوْ صَمَّمَتْ بَعْضَهُ إِلَى بَعْضٍ، فَقَدْ نَظَّمْتُهُ.

و النَّظْمُ: مَا نَظَمْتَهُ مِنْ لَوْلُؤٍ وَخَرَزٍ وَغَيْرِهَا، وَتَنَظَّمَتِ الصَّخُورُ: تَلَاصَقَتْ .

والتَّظْمُ: التُّرْيَا، عَلَى التَّشْبِيهِ بِالنَّظْمِ مِنَ اللَّوْلُؤِ؛ قَالَ أَبُو ذُوَيْبٍ:

فَوَرْدُنْ، وَالْعَيْوُوقُ مَقْعَدَ رَابِئِ الْـ صُرَبَاءِ فَوْقَ النَّظْمِ لَا يَتَنَلَّعُ .

و " نظم القرآن: عبارته التي تشمل عليها المصاحف صيغة ولغة " ¹

¹ ينظر: عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1998، ص: 109.

² ابن منظور، لسان العرب، ج: 8، ص: 449، مادة: نظم .

و " نَظَّمَهُ: أَلْفَهُ، جَمَعَهُ فِي سَبِيلِكِ، فَانْتَضَمَ وَتَنَظَّمَ."²

و قد أورد الزمخشري في أساس البلاغة:³

نَظَّمْتُ الدَّرَّ وَنَظَّمْتُهُ ، وَدَرَّ مَنْظُومٌ وَمَنْظَمٌ ، وَقَدْ انْتَضَمَ وَتَنَظَّمَ وَتَنَاطَمَ، وَهِيَ نَظْمٌ مِنْهُ وَنَظَامٌ وَنُظْمٌ.

ومن المجاز: نَظَّمَ الكلام. وهذا نَظْمٌ حسنٌ، وانتظم كلامه وأمره. وليس لأمره نظام إذا لم تستقم طريقته، وتقول: هذه أمور عظام لو كان لها نظام، ورمى صيداً فانتظمه بسهم. وطعنه فانتظم ساقيه أو جنبه؛ قال الأفوه:

تَخْلِي الْجَمَاجِمَ وَالْأَكْفَ سَيُوفُنَا
وَرِمَاحُنَا بِالطَّعْنِ تَنْتَضِمُ الْكَلِمَى

وهذه المعاني التي استقصيناها من مختلف المعاجم العربية، توضّح المعنى الأصلي الذي كان العرب يوظفونه، وأهمّ تلك المعاني يدور حول معنى الاتساق والاتئلاف. وما ذكره أولئك اللغويون يعيد إلى الأذهان ما ذكره قدامة بن جعفر في كتابه نقد الشعر عن الاتئلاف بين اللفظ والمعنى وبين اللفظ والوزن وبين المعنى والقافية⁴، وهذا يعيننا على ردّ تلك المعاني إلى المدلول الأصلي لمادّة "النّظم" الذي يوحيه مفهومها وهو الاتساق والاتئلاف والتناسب بين الأجزاء، فإنّ نظم اللؤلؤ في الخيط يستوجب التناسب في إحكام الصنعة ليبدو العقد سليماً في مظهره، وكذلك نظم الكلام يتطلّب دقّة الإحكام، ووضع كلّ لفظة بجانب أختها صنيع ناظم اللؤلؤ وحائك الخيوط.

وبالنسبة إلى الأدباء والبلاغيين وجدنا معاني كثيرة للفظ "النّظم" بعضها يتفق مع المعنى الذي أورده اللغويون، وبعضها يتجاوزه إلى معانٍ أخرى.

¹ ج: 2، ص: 941، مادة نظم.

² الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار احياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط: 2003، 2، ص: 1071.

³ الزمخشري، أساس البلاغة، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط: 2006، 1، ص: 641.

⁴ ينظر قدامة بن جعفر، نقد الشعر، مطبعة السعادة، القاهرة، ص: 24.

فهي عند الجاحظ وردت مرادفة للفظة "تأليف" والتمسنا هذا المعنى في معرض حديثه عن القرآن الكريم إذ يقول: "إن الرسول صلى الله عليه وسلم تحدّى البلغاء والحُطباء والشُعراء بنظمه، وتأليفه"¹، وعنده في بعض المواضع ترد بمعنى "البيان والإنشاء"²

وفي الصناعتين عقد أبو هلال العسكري (ت 395هـ) باباً سماه "حسن التّظّم" بيّن فيه معنى التّظّم بأنّه: "التأليف والرصف والضمّ"، وقال: "وحسن الرصف أن توضع الألفاظ في مواضعها، وتمكّن في أماكنها، ولا يستعمل فيها التقديم والتأخير، والحذف والزيادة إلاّ حذفاً لا يفسد الكلام ولا يعمي المعنى، وتضمّ كلّ لفظة منها إلى شكلها، وتضاف إلى لفظها"³.

ونجد معنى التّظّم عند ابن سنان الخفاجي (ت 466هـ) بمعنى "ضمّ الشيء إلى الشيء"⁴، وهذا يخالف ما ذكره أبو هلال العسكري عن معنى التّظّم، إذ أنّ التّظّم بمعنى ضمّ الشيء إلى الشيء يدخل فيه كل كلام منظوم خاضع لقوانين الأسلوب العربي أو غير خاضع، كما سنلاحظ ذلك عند الحديث عن معنى التّظّم عند عبد القاهر الجرجاني وتتبع قوله فيه.

2. النّظّم والإعجاز :

لم تستعمل كلمة (نظم) استعمالاً يستغرق مفهوم الإعجاز تماماً، ولكن جميع العلماء شعروا أنّ معنى الكلمة، إذ تجمع بجانب كلمة أخرى، هو أكثر المسائل صعوبةً، وأعلاها قدراً، لذلك شاعت كلمة (النظم) شيوعاً كثيراً، وجعلها غير واحد من العلماء، عنوان البحث في العبارة القرآنية، وهم يبحثون عن تنظيم الكلمات، أو الصور التي جعلت المعاني الإلهية في متناول العقول، ذلك التنظيم الذي يعطي الدليل على وجود الله تعالى أو على إعجاز القرآن⁵.

¹ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص: 87.

² درويش الجندي، نظرية عبد القاهر في النظم، مكتبة نهضة مصر، الفوجانا، مصر ط 1، 1960، ص: 23.

³ أبو هلال العسكري، الصناعتين، تخ: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد الجاوي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى باي الحلبي، ط 1، 1376هـ - 1952م ص: 127-128

⁴ ابن سنان الخفاجي، ستر الفصاحة، تص: عبد المتعال الصعدين، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، الأزهر، القاهرة، 1969م، ص: 112.

⁵ ينظر: مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، دط، ص: 27-28.

و إن قول عبد القاهر بالإعجاز في النظم، قد قاله غيره ممن سبقوه، كالجاحظ والباقلاني والقاضي عبد الجبار، لكن ظلّ حديثهم عنه متذبذباً يلّقه الغموض والإجمال، فالباقلاني مثلاً كان يعني بالنّظم في بعض الأحيان الفنّ الأدبي، ف"يستعمل النّظم" و "النّظام" مرادفاً لفنون الشعر والنثر التي صاغ العرب عليها كلامهم و أدبهم، لا بالمعنى النحويّ الذي يوجد عند عبد القاهر، الذي وضح ماهية النّظم وحقيقته، وبين كيف يحصل، وما هي عناصره المشكلة له، ونقله من حيز الألفاظ إلى حيز المعاني¹.

و النّظم في مجال الدراسات القرآنية وجهٌ من وجوه الإعجاز القرآني، "لا يختلف العلماء في الإشارة إلى أنّه أوضح الوجوه التي تحدّى القرآن بها الناس، حتى زوي عن بعضهم أنّه قال: ليس الإعجاز المتحدّى به إلا في النّظم، لا في المفهوم، لأنّ المفهوم لا يمكن الإحاطة به"²، لأنّ النّظم القرآني ينقل المشاهد بأبعادها، وأعماقها وبحركاتها وسكناتها، وينطقها وصمتها، ويوسوسة خواطرها، وهجسات نفوسها³.

وفي هذا قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني: "إنّ المعوّل في دليل الإعجاز على النّظم، ومعلوم كذلك، أن ليس الدليل في الحجيء بنّظم، لم يوجد من قبل فقط، بل في ذلك، مضمونا إلى أن يبيّن ذلك النّظم، من سائر ما عرف، ويُعرف من ضروب النّظم - البينونة التي لا يعرض معها شكّ لواحدٍ منهم (من الذين تحدّاهم القرآن الكريم) أنّه لا يستطيعه، ولا يهتدي لكنّه سرّ أمره، حتّى يكونوا في استشعار اليأس... على صورة واحد".⁴ ومضى عبد القاهر يبرهن على رأيه بأنّ إعجاز القرآن للعرب عن معارضته وقعودهم عن محاكاته إنّما كان لأوصاف نزل بها، وهي أوصاف لم تكن في ألفاظه من حيث هي ألفاظ منطوقة بأصواتها وحروفها وحركاتها وسكناتها، وإنّما من حيث المعاني المتصلة بتراكيبها

¹ ينظر: حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص: 492-493.

² ينظر، الزركني، البرهان، ج2، ص: 99-100.

³ ينظر: عبد الكريم الخطيب، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، دار الفكر العربي، القاهرة، ص: 65.

⁴ عبد القاهر الجرجاني، الرسالة الشافية، ضمن دلائل الإعجاز ص: 596.

وأساليبها ، ويقول إنّ الصور البيانية تدخل في التراكيب والأساليب، فهي جزء من النّظم، وليست سرّ جماله وإعجازه¹.

ولم يرض عبدالقاهر بالقول القائل بالصرفة: " و رفض مفهوم الصرفة، ولم يجد فيه ما يدعو إلى طول الجدل"²، ودحض كل رأي يؤيد ذلك يقول عبد القاهر في كلام لا يخلو من جدل وحجاج عقلي: " وذاك أنّه لو لم يكن عجزهم عن معارضة القرآن وعن أن يأتوا بمثله، لأنّه معجز في نفسه، لكن لأن أُدخل عليهم العجز عنه، و صُرفت همهم و خواطرهم، عن تأليف كلام مثله، وكان حالهم على الجملة حال من أُعدم العلم بشيء قد كان يعلمه، وحيل بينه وبين أمر قد كان يتّسع له، لكان ينبغي أن لا يتعاضّطهم... بل كان ينبغي أن يكون الإكبار منهم والتّعجب للذي دخل من العجز عليهم، ورأوه من تغير حالهم، ومن أن حيلَ بينهم وبين شيء قد كان عليهم سهلاً، وأن سُدّ دونه بابّ كان لهم مفتوحاً"³

ولنا أن نتساءل، هل يصلح النّظم لأن يكون وجهاً للإعجاز؟ وكيف كان النّظم وجهاً للإعجاز؟ أو بالأحرى هل النّظم يحمل في دلالاته معاني الإعجاز؟.

وللإجابة عن هذه الأسئلة نستعرض ما قيل في هذا الموضوع، و ما له علاقة بمعاني النحو والتأليف، والاتساق، وترتبية الذوق، ونظّم المعاني، ولإثبات إعجاز القرآن انطلق الباقلااني من قصور كلام البشر ومحدوديته، " فذهب علماء آخرون إلى أن كلامنا - نحن البشر - له حدّ في العادة، أي له حدود يصل إليها، ولا يتجاوزها، نتيجة قدراتنا المحدودة، وأمّا القرآن فقد خرق العادة (الحدود البشرية) وزاد عليها"⁴

¹ ينظر: شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، ط1119، 9هـ، ص:163.

² مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي،، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دت . ص 29

³ عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز،، تح: محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط:1،، 1984. ص:390.

⁴ الباقلااني، إعجاز القرآن، تح: أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط3، دت، ص:297.

وإنّ الاعتماد على ترتيب المعاني في الفكر، في مجال الإعجاز القرآني، يقضي بالتعرض إلى ذات الله سبحانه وتعالى، وهو ممّا ليس للبشر إليه سبيل، فلم يتوغّل عبد القاهر في عمق الإعجاز، إلاّ أنّه أراد أن يمهّد السبيل إلى معرفة جهة الإعجاز، وقد أفاد من علماء الإعجاز قبله، ولا سيما الرّماني في مسألة التأليف، وها هو ذا يربط النّظم بها ربطاً واضحاً، حيث يقول: "وإذا عرفت أنّ مدار أمر النّظم على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق، التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أنّ الفروق والوجوه كثيرة، ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد ازدياداً بعدها"¹، وبعد ذكر الأوصاف و الأسباب التي زعموا أنّها موطن الإعجاز ينتقل إلى تقرير أنّ الإعجاز يكمن في نظم القرآن. وأنّه مُعجز في نفسه، وأنّ إعجازه في نظمه وتأليفه على وصف لا يهتدي الخلق إلى الإتيان بكلام مثله.

و لا شكّ في رجوع الإعجاز إلى تلك الفروق والوجوه، لأنّها تبين مفارقة النّظم للنّظم، وتوضّح عظمة المفارقة والتفاوت، لهذا لم يرتض عبد القاهر أقوال النحاة وتعليقاتهم، لأنّها لا تكفي لبيان الإعجاز، إلاّ لأن يتبيّن فيها مقدار التفاوت، ويقول عبد القاهر في هذا الصدد: "وقد وقع في ظنون الناس أنّه يكفي أن يقال: إنّ قديم للعناية، ولأنّ ذكره أهمّ من غير أن يُذكر من أين كانت تلك العناية، وبمّ كان أهمّ، ولتخيّلهم ذلك صغر أمر التقديم والتأخير في نفوسهم، وهوّنوا الخطل فيه، حتّى أنّك لترى أكثرهم يرى تتبعه والنظر فيه ضرباً من التكلّف، ولم تر ظناً أزرى على صاحبه من هذا وشبهه... وليت شعري إن كانت هذه أموراً هيّنة، وكان المدى فيها قريباً، والجدى (النفع) يسيراً، من أين كان نظّم أشرف من نظّم؟ وبمّ عظم التفاوت؟، واشتدّ التباين وترقى الأمر إلى الإعجاز."²

ونستطيع أن نقول: "بأنّ النّظم (أو معاني النحو) هو خضوع الكلام لنواميس الفكر، وبروزه على هيئة تحاكي الروابط المنطقية التي يقيمها بين المعاني، فتكون البنية اللغوية صدى لبنية عقلية منطقية سابقة"³.

¹ عبد القاهر الجرجاني، دلالات الإعجاز، تخ: محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: 1984، 1، ص: 87.

² المصدر نفسه، ص: 108، 109.

³ حادي صمود، التفكير البلاغي، أسسه وتطورها إلى القرن السادس، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، تونس، ط: 1981، 1، ص: 517.

وقد تنبّه عبدالقاهر الجرجاني لمسألة الذوق وأقرّه في كثير من فصوله، و"إذا كان عبد القاهر يقرّر أنّ تربية الذوق إحدى الدعائم التي تعين على إدراك سرّ الإعجاز بالنظم في القرآن. فما دليله على ذلك؟ إننا نجد الدليل واضحاً فيما يسوقه من الآثار الأدبية والنصوص القرآنية مفسراً ومحللاً اقرأ قوله في دلائل الإعجاز: "إنكم تتلون قول الله تعالى: ﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ... ﴾¹ وقوله ﴿...فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ... ﴾^{2,3}

وهذا شاهد على ما ذكره عبد القاهر، وذهب إليه في الإعجاز بالنظم إذ يقول في كتابه دلائل الإعجاز: "هل تشكّ إذا فكرت في قوله تعالى: ﴿ وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَ يَا سَّمَاءُ أَقْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾⁴ فتجلّى لك منها الإعجاز، و بهرك الذي ترى وتسمع، أنّك لم تجد ما وجدت من المزيّة الظاهرة، والفضيلة القاهرة إلا لأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض، وأن لم يعرض لها الحسن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية، والثالثة والرابعة؟ وهكذا إلى أن تستقرّ بها إلى آخرها، وأنّ الفضل نتاج ما بينها، وحصل من مجموعها"⁵

ويواصل عبدالقاهر قائلاً: "إن شككت فتأمل، هل ترى لفظة منها بحيث لو أخذت من بين أخواتها و أفردت لأدّت من الفصاحة ما تؤدّيه وهي في مكانها من الآية؟ قل « ابلعي » واعتبرها وحدها من غير أن تنظر إلى ما قبلها وإلى ما بعدها وكذلك اعتبر سائر ما يليها. وكيف بالشكّ في ذلك ومعلوم أنّ مبدأ العظمة في أن تُوديت الأرض، ثمّ أمرت، ثمّ في أن كان النداء بـ (يا) دون (أي) نحو يا أيّها الأرض، ثمّ إضافة الماء إلى الكاف دون أن يقال ابلعي الماء"⁶

¹الإسراء: 88.

²هود: 13.

³عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 37.

⁴هود: 44.

⁵عبدالقاهر الجرجاني، المصدر السابق، ص: 37.

⁶المصدر نفسه، ص: 37.

وأردف قائلاً: "ثم أن اتبع نداء الأرض وأمرها بما هو شأنها، نداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها، ثم أن قيل وغيض الماء « فجاء الفعل على صيغته » « فُعلَ » الدالة على أنه لم يغيض إلا بأمر أمر، وقدرة قادر، ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى ﴿ وَقُضِيَ الْأَمْرُ ﴾ ثم ذكر ما هو فائدة هذه الأمور وهو ﴿ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ ﴾ ثم إضمار السفينة قبل الذكر كما هو شرط الفخامة والدلالة على عظم الشأن،¹

ليظهر جليا السرّ الكامن في الإعجاز، أنّ مردّه المعاني المترتبة على الألفاظ، والاتساق التّاجم عنها، وليست الألفاظ في حدّ ذاتها، " أفترى لشيء من هذه الخصائص التي تملؤك بالإعجاز روعة، وتحضرك عند تصوورها هيبه تحيط بالنفس من أقطارها تعلقاً باللفظ من حيث هو صوت مسموع، وحروف تتوالى من النطق؟ أم كلّ ذلك لما بين معاني الألفاظ من الاتساق العجيب "²

وبمثل هذا الأسلوب التحليلي الرائع يصل عبد القاهر إلى ما يريد من تقرير ما أسلف، من أنّ الشأن للنظم كاملاً، ولا شيء من الاعتبار للفظ وحده قبل أن يدخل في هذا النّظم المعجز، ولا شك أنّ تحليل عبدالقاهر للآية الكريمة تحليل خبير بدرجات الكلام، هداه إليه فكر ثاقب، وبصيرة نيرة، فإنه "يردّ إعجاز القرآن إلى خصائص في أسلوبه وراء جمال اللفظ والمعنى، أو بعبارة أخرى إلى خصائص في نظمه، تطرد في جميع آياته "³

وهذا ما أقرّه شوقي ضيف بقول: " أنّ فصاحة الألفاظ وبلاغتها لا ترجع إلى الألفاظ بشهادة الصفات التي توصف بها، وإنّما ترجع إلى صورتها ومعرضها الذي تتجلّى فيه، وبعبارة أخرى ترجع إلى نظّمها وما يُطوى فيه من خصائص "⁴، ومعنى ذلك أنّ هذه الصفات ليست صفات للألفاظ في أنفسها، وإنّما هي صفات عارضة لها في التّأليف والصياغة بسبب دقائق بلاغية لم تكن لها قبل سياقها الذي أخذته في صور نظّمها، وقال عبدالقاهر مستدلاً على أنّ الفصاحة لا ترجع إلى اللفظ في ذاته،

¹ عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 37

² مصدر نفسه، ص: 37

³ شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، ط 1، 1995م ص: 167

⁴ المرجع نفسه، ص: 164.

و"إنّ هذا الوصف (الإعجاز) ينبغي أن يكون وصفاً قد تجدد بالقرآن وأمرأ لم يوجد في غيره ولم يُعرف قبل نزوله، وإذا كان كذلك فقد وجب أن يعلم أنّه لا يجوز أن يكون في الكلم المفردة، لأنّ تقدير كونه فيها يؤدّي إلى المحال، وهو أن تكون الألفاظ المفردة- التي هي أوضاع اللغة - قد حدث في حذاقة حروفها وأصواتها أوصاف لم تكن لتكون تلك الأوصاف فيها قبل نزول القرآن، وتكون قد اختصت في أنفسها بهيئات وصفات يسمعا السامعون عليها إذا كانت متلوّة في القرآن، ولا يجدون لها تلك الهيئات والصفات خارج القرآن. ولا يجوز أن تكون في معاني الكلم المفردة التي هي لها بوضع اللغة، لأنّه يؤدّي إلى أن يكون قد تجدد في معنى الحمد والرّبّ ومعنى العالمين والملك و اليوم والدين وهكذا وصّف لم يكن قبل نزول القرآن. وهذا ما لو كان ههنا شيء أبعد من المحال وأشنع لكان إيّاه" ¹.

فيتضح لنا اتضاحاً لا يدع للشكّ مجالاً " أنّ الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجرّدة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأنّ الألفاظ تثبّت لها الفضيلة وخلافها من ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي يليها أو ما أشبه ذلك ممّا لا تعلق له بصريح اللفظ و ممّا يشهد لذلك أنّك ترى الكلمة تروك وتؤنسك في موضع، ثمّ تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر" ².

فلقد عني الجرجاني بالجملة أو بالتركيب، "ولم يكن للفظه المفردة أي شأن عنده، ولذا قيل عنه أنّه كان ينظر إلى اللغة على أنّها مجموعة من العلاقات، وليست مجموعة من الألفاظ" ³. فالألفاظ المفردة سواء من حيث أصواتها أو من حيث معانيها لا تدخل في إعجاز القرآن الكريم البلاغي، وبالتالي تخلّ في الفصاحة لأنّ ذلك يؤدّي إلى أنّ الألفاظ معجزة بأوضاعها اللغوية، وما يطوى فيها من أصواتها وزنة حركاتها وسكناتها، ولو صحّ ذلك لبطل إعجاز القرآن وأنّ هذا الإعجاز شيء تجدد بنزوله بعد أن كان معلوماً، وحدث بعد أن كان مفقوداً ⁴.

¹ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 271.

² المصدر نفسه، ص: 38.

³ نعمة رحيم العزاوي، النقد اللغوي عند العرب حتى نهاية القرن السابع الهجري، دار الحرية للطباعة، ط 1978، ص: 140، 141.

⁴ شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، ط 1119، 9هـ، ص: 165.

وفي ضوء ما سبق نخلص إلى " أن منشأ نقوش البلاغة إنّما هو نظم المعاني دون نظم اللفظ كما جرى عليه اللفظيون المتصّلون، وصار حبّ اللفظ فيهم مرضاً مزمناً إلى أن ردّ عليهم عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، وحصر على المناظرة معهم أكثر من مائة صحيفة.¹" ويرى النورسي أن بلاغة النظم على قسمين إذ يقول: "إعلم! أن أساس إعجاز القرآن في بلاغة نظمه. وبلاغة النظم على قسمين: قسم كالحلية وقسم كالحلّة:

فالأول: كالآلي المنثورة والزينة المنشورة والنقش المرصع، ومعدنه الذي يتحصّل منه هو توحي المعاني النحوية الحرفية فيما بين الكلم، كإذابة الذهب بين أحجار فضّة. وثمرات هذا النوع هي اللطائف التي تعهد بيانها فنّ المعاني .

والقسم الثاني: هو كلباس عال وحلّة فاخرة قدّت من أسلوب على مقدار قامات المعاني، وخيطة من قطع خيطاً منتظماً فيلبس على قامة المعنى أو القصّة أو الغرض دفعة. وصانع هذا القسم والمتكفل به فنّ البيان²

3. التّظّم عند عبد القاهر الجرجاني

"عبد القاهر ينكر أن يكون للمعاني مزيّة في البلاغة، كما أنكر ذلك بالقياس إلى الألفاظ من حيث هي ألفاظ في مستهل كتابه، فالمعول إنّما هو على التّظّم والأسلوب والصياغة كما يدلّ كلام الجاحظ³"

"إنّ كلمة (التّظّم) كثر تداولها على ألسنة المتكلمين و أقلامهم في قضية (الإعجاز القرآني) حين برزت هذه القضية، وجند العلماء أنفسهم للدفاع عن القرآن الكريم ضدّ الملاحدة والمشكّكين من الشعبيين، الذين ظهرت حركتهم أقوى ما تكون في أوائل العصر العباسي، حين احتضنت الدولة

¹ بدیع الزمان النورسي النورسي، إشارات الإعجاز في مضان الإعجاز، دار الكتب المصرية، القاهرة - مصر، ط3، 2002، ص: 118.

² المرجع نفسه، ص: 117.

³ شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، ط1119، 9هـ، ص: 163.

العباسية الفرس ، وأنزلتهم منها أكرم منزل، فظهر من هؤلاء الكثيرون من الطاعنين في القرآن وإعجازه
1"

وقال أحمد مطلوب " لقد تحدث عبد القاهر في كتابه " دلائل الإعجاز " وأسرار البلاغة" عن كثير من اللفظ و المعنى و التصوير الأدبي و السرقات و الذوق و التأثير النفسي ، وربطها بنظرية النظم التي أطال الكلام عليها، وهدفه من ذلك الوصول إلى معرفة الإعجاز وقد وفق فيما سعى إليه ونفع الدراسات الأدبية بنظريته وآرائه التي بناها عليها، وبذلك كان أعظم ناقد شهده النقد العربي القديم لأنه التزم بفكرة واضحة وسعى إلى هدف محدد" 2. و ذهب سيّد قطب إلى أبعد من ذلك فأقرّ أنّ عبد القاهر " أوّل من قرّر نظرية في تاريخ النقد العربي ويصحّ أن نسميها نظرية النّظم" 3

و يعدّ عبدالقاهر النّظم الوجه الثابت الذي ارتضاه للإعجاز ،فتناوله تناولاً دقيقاً استناداً إلى بلاغته في الكلام ودقّة مسلكه فيه ،فأمّن عبدالقاهر إيماناً راسخاً بفكرة النّظم ،لكونه كان عالماً متضلّعاً في علم النحو ،فراى أنّ النّظم مُرتبط بالنحو ،مؤسّس عليه ،يقول:"معلوم أنّ ليس النّظم إلا تعليق الكلم بعضها ببعض ،وجعل بعضها بسبب بعض" 4.

فكلمتي (تعليق) و (سبب) الواردتين عنده في التعريف السابق كانتا كافيتين لبناء ما أنجزه من مشروع بلاغي وفكري ضخم ،لأنّهما أحدثا قفزة نوعية في أساليب البحث البلاغي ،من خلال نقله لمستوى هذا البحث من ثنائية اللفظ والمعنى إلى مستوى البحث في عناصر الكلام، جملة دون تجزيء:اللفظ والمعنى، والصورة المشكلة منهما وعلاقة كلّ ذلك بالقائل والمقام ،ثمّ من خلال تأسيس بلاغة جديدة هي بلاغة النحو 5.

¹ فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دط، 2005، ص:184.

² أحمد مطلوب ،عبد القاهر الجرجاني:بلاغته ونقده ،وكالة المطبوعات ،الكويت ، ط 1 ، 1973. ص 329.

³ سيد قطب، النقد الأدبي أصوله ومناهجه ، دار الشروق، القاهرة ، ط1 ، 1983. ، ص 127.

⁴ عبدالقاهر الجرجاني ،دلائل الإعجاز ،ص:4.

⁵ ينظر:محمد همام ،النظم بين سيبويه وعبدالقاهر، مجلة المنهل ،ع15، السعودية .ص:39.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام " أن فكرة النظم عند عبدالقاهر ابتدأت بنظرة فلسفية في اللغة حيث تحدث عن دلالات اللفظ وحكمه في المواضع، وتأثيره مفرداً ومركباً، ثم انتهى إلى الذوق الشخصي الذي هو المرجع الأخير لكل باحث ودارس ¹، وهذه الفكرة عنده تركز على دعائم ثلاث: اللفظ، المعنى، الذوق.

و نجد ثنائية اللفظ والمعنى، وما أثارته في النقد والبلاغة من إشكاليات، هي التي دفعت الجرجاني إلى وضع نظرية النظم، لفتك هذه الإشكاليات، وإيجاد حلول مناسبة لها، وأساس النظم عند عبدالقاهر الجرجاني هو المعنى، وتتالي الألفاظ في تراكيب مختلفة للدلالة على المعاني المتفاوتة من حيث الوضوح والعمق والتأثير في النفوس والزيادة والنقصان والتوكيد والنفي والاثبات...²

ولقد عرفنا مما سبق أن الألفاظ في فهم عبد القاهر هي علامات، وإشارات، حاملة للمعاني، ولا يمكن لها أن تؤدي دوراً إبلاغياً مهماً، إلا من خلال التركيب اللغوي، وما ينشأ عن السياق، الذي وضعت فيه، لقد "جعل النظم في (التركيب) الذي ينظر إليه باعتباره كلاً متماسكاً، ولا يجزئه إلى أجزاء متفتتة لا علاقة بينها كما فعل النحويون التقليديون."³

ولا يمكن للألفاظ أن تنتظم في سياق معين، أو تركيب محدد، وتكون ذات معنى، إلا بالتزامها قوانين النحو، وتمثل هذه القوانين ومعاني الألفاظ - عند عبدالقاهر - "النظام" اللغوي القار في وعي الجماعة، الذي تقوم اللغة على أساسه بوظيفتها الاتصالية.⁴

¹ محمد مندور، في الميزان الجديد، مؤسستع.بن عبدالله، للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 1988، م، ص:189.

² ينظر: علي زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، طبع ونشر: دار الشؤون العربية العامة، آفاق عربية، بغداد، ط1، 1406 هـ، ص:162.

³ علي زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، ص:162.

⁴ ينظر: نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط:1999، 1، ص:159.

" لا يعني التّظّم عند عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) النوع ، فيتميّز أسلوب القرآن الكريم ، بموجبه ، من الشعر أو الخطب ، ولا يعني كذلك ، أن تكون حروف القرآن منظومة نظماً ، لا على أساس واضح ، كما تهبّياً لبعض العلماء ، ولم يستطيعوا كشفه " ¹.

و يقوم التّظّم عند عبد القاهر الجرجاني على معاني النحو، ولقد " عبّر عن (المعاني) بمعاني النحو، وجعل التّظّم في التركيب لا في التحليل، وهو من هذه الوجهة أقرب إلى المنهج التركيبي في نظرية المعنى " ²، وهنا نشير إلى أنّ النحو قبل عبد القاهر ، كان يهتمّ بحدّ أدنى ممثّل بالصوت المفرد ، وبحدّ أعلى ممثّل في الجملة ، ولا يتعدى هذين الحدّين إلى الاهتمام بالتركيب الكلّي للأسلوب ، ولا للأفكار ، وإثماً ترك ذلك لفروع أخرى من الدراسة كالبلاغة .

فنظرية التّظّم تمثّل التحقق الفعلي لحرية المتكلم ، من خلال قوانين اللغة، لذا فان الكلام الأدبي - دون غيره- هو الذي يُنسب إلى قائله ، ويعبّر عن فاعليته العقلية، " فعلى مستوى التّظّم تحقق للمتكلّم أقصى درجات الحرية الممكنة داخل قوانين اللغة " ³، وتكمن هذه الحرية في إجادة الصياغة اللغوية، في التركيب من خلال المجاز والتقديم والتأخير، أو الحذف والإضمار، وما شابه ذلك من الأساليب المختلفة ، والتي تُتيح للمتكلّم حرّية تلوين الكلام وتباين طرائق التعبير، و مُلاءمتها لمقتضى الحال ، والارتفاع بالمستوى الفنّي في الكلام الأدبي ، على اختلاف أنواعه ⁴.

والتّظّم بذلك هو معاني النحو التي يدور عليها تعلق الكلام بعبءه ببعض ، قال عبد القاهر : "معلوم أنّ ليس التّظّم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض ، وجعل بعضها بسبب من بعض ، والكلم ثلاث : اسم وفعل وحرف وللتعليق فيها بينها طرق معلومة ، وهو لا يتعدى ثلاثة أقسام ، تعلق اسم باسم ، وتعلق اسم بفعل ، وتعلق حرف بهما . و يضيف قائلاً: ومختصر كلّ الأمر أنّه لا يكون كلام من

¹ شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، ص: 114.

² علي زوين ، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث ، ص: 162.

³ نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 160.

⁴ ينظر: منصور مذكور شلش الحلقي، مفهوم المعنى في التراث البلاغي عند العرب، دار الاوائل للنشر والتوزيع والخدمات

الطباعية، سورية، دمشق، ط: 2012، 106، 1.

حرف واحد ، وأنه لا بد من مسند ومسند إليه ، وكذلك السبيل في كل حرف رأيت ، يدخل على جملة"¹.

و يردف عبدالقاهر قائلاً "اعلم أنّ ليس النّظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيع عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخلّ بشيء منها، وذلك أنا لا نعلم شيئاً يبتغيه النّاطم بنّظمه غير أن ينظر في وجوه كلّ باب وفروقه"².

و لا يعني عبد القاهر بتتالي الألفاظ أن تصرف بعضها إلى جنب بعض ، بل يعني به التناسق الدلالي بين هذه الألفاظ المرصوفة، "ليس الغرض بنّظم الكلم أن توالى ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها، وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل"³.

فالنّظم إذن ، أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو ، وتعمل على قوانينه وأصوله ، وتعرف مناهجه التي فهمت ، فلا تزيع عنها ، و تحفظ الرسوم التي رسمت لك ، فلا تخلّ بشيء منها .

وقد يبدو أنّ معاني النحو تتطابق مع النّظم ، لذلك بادر عبد القاهر إلى التفرقة بينهما ، فأصول النحو تعني قوانين التركيب التي تنتمي إلى اللغة ، من حيث هي مفاهيم مجردة مشاعة بين المتكلمين ، أمّا النّظم ، فهو الذي يحرص الخصائص الفنيّة أو الأدبية في الكلام ، شعراً كان أو نثراً ، بدليل أنّه حيث تحدّث عن أصول النحو ، ذكر قوانين جملة ، وفي حديثه عن النّظم ، ذكر وجوه التعليق وفروقه ، ممّا يعود إلى المتكلم ، فقال : وذلك إنّنا لا نعلم شيئاً ، يبتغيه النّاطم بنّظمه ، غير أن ينظر في وجوه كلّ باب وفروقه ... هذا هو السبيل فلست بواجد شيئاً ، يرجع صوابه ، إن كان صواباً وخطؤه إن كان خطأ

¹ ينظر عبدالقاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، ص:4.

² المصدر نفسه ، دلائل الإعجاز ، 63.

³ المصدر نفسه ، ص:173.

إلى النّظم، ويدخل تحت هذا الاسم، إلا وهو معنى من معاني النحو، قد أُصِيب به موضعه، ووضع في حقّه¹.

وعبد القاهر يعتبر النّظم والتعليق وجهان لعملة واحدة؛ لاعتباره أنّ " التعليق هو الذي يحدث به النّظم"²، وجعل كلّ واحد منهما يستلزم الآخر، ونلتبس هذا من تعريف عبد القاهر للنّظم: " ليس النّظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض وجعل بعضها بسبب من بعض"³.
 والتعليق المقصود به ربط الكلام بعضه ببعض، ربطاً يتماشى مع قواعد اللغة المعينة⁴، ودراسة المعاني على وفق هذه العلاقات، أو الارتباطات القائمة بين الكلم، وهذا الحكم - التعلق بين الكلم - هو ما عني به الجرجاني تأسيساً لنظريته، حيث أنّه ينفي النّظم في الكلم إذا ما لم يتحقّق شرط التعليق، " فلا نّظم في الكلم ولا ترتيب، حتّى يتعلّق بعضها ببعض، ويبنى بعضها على بعض وتجعل هذه بسبب من تلك"⁵، ويجعل التعليق أساساً للنّظم فيقول: " معلوم أنّ ليس النّظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض وجعل بعضها بسبب من بعض، والكلم ثلاث، اسم، وفعل، وحرف، وللتعلق فيما بينها طرق معلومة"⁶، ويفضي ذلك التعلق بين الكلم إلى الترتيب الذي يمثّل الكلّ الحاصل، من تلاحم أجزاء الكلم بعضها ببعض، فقيمة الكلّ تبرز من خلال أجزائه، والأجزاء تحصل على قيمتها بالنّظر في مكانها في الكلّ⁷.

و"نّظم المعاني هو عبارة عن توخي المعاني النحوية فيما بين الكلمات. أي إذابة المعاني الحرفية بين الكلم لتحصيل النقوش الغريبة. وإن أمعنت النّظر لرأيت أنّ المجرى الطبيعي للأفكار والحسيات إنّما هو نّظم المعاني. ونّظم المعاني هو الذي يشيّد بقوانين المنطق... وأسلوب المنطق هو الذي يتسلسل به الفكر إلى الحقائق... والفكر الواصل إلى الحقائق هو الذي ينفذ في دقائق الماهيات

¹ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 3-4-7-81-83.

⁽²⁾ أسعد علي، علم المعاني ومقتضى الحال، جامعة دمشق، ط 1998، م 1، ج 2، ص: 370.

⁽³⁾ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 4.

⁴ ينظر: كمال بشر، التفكير اللغوي بين القديم والجديد، دار الثقافة العربية، القاهرة، ط 1، دت، ص: 36.

⁵ عبد القاهر الجرجاني، الدلائل الإعجاز، ص: 55.

⁶ المصدر نفسه، ص: 4.

⁷ ينظر: هدى محمد صالح الحديثي، النّظم في المنظور النحوي والبلاغي، رسالة دكتوراه، جامعة بغداد، كلية الآداب، 1993، م 1، ص: 29-30.

ونسبها... ونسب الماهيات هي الروابط للنظام الأكل... والنظام الأكل هو الصدف للحسن المجرد الذي هو منبع كل حسن... والحسن المجرد هو الروضة لأزاهير البلاغة التي تسمى لطائف ومزايا... وتلك الجنة المزهرة هي التي يجول ويتنزه فيها البلابل المسماة بالبلغاء وعشاق الفطرة... وأولئك البلابل نغماتهم الحلوة اللطيفة إنما تتولد من تقطيع الصدى الروحاني المنتشر من أنابيب نظم المعاني¹.

و اعلم أنّ واقع بحث عبدالقاهر في نظم القرآن، يؤكد أنه صبّ اهتمامه على النظم صباً، بحيث قرن ذلك ببلاغة القرآن الكريم في المجاز والاستعارة والكناية وضروب البديع، ولم يعمد إلى تجلية تفوق هذه البلاغة، وهي مفردة، وإنما ضمّها إلى النظم ضمّاً، لا تقوم إلاّ به.

و لقد استهدف عبدالقاهر من نظريته في النظم، بيان أنّ جوهر الكلام، هو ذلك الكلام النفسي، وأمّا الكلام اللفظي، فهو ظلّ له، وهذا ما يتفق تمام الاتفاق مع رأي الأشاعرة في الكلام وفي القرآن الكريم، وبهذا نفهم سبب حماسه في ردّ شبهات اللفظيين وجلّهم من المعتزلة، كما استهدف أن يكون مناط البلاغة والبيان أمراً، يتسع للمعجزة، ويقبل العقل أن يتصل الإعجاز به، هذان الهدفان هما اللذان انتهيا به إلى قصر حقيقة الكلام، وفصاحته وبلاغته على النظم، بالمفهوم الذي حدّده، وهما اللذان رسما حدود نظريته في النظم، وأبان أسسها ومعالمها².

والوقوف على أصل فكرة النظم عند عبد القاهر، يفيدنا في تفهّم مجمل نظرية النظم، وفي كشف سمات التشابه بينها وبين ما تذهب إليه، في العصر الحديث، مذاهب النقد المعاصر.

"فكرة النظم عند عبدالقاهر تستند إلى التفريق بين استعمال اللغة بقصد الإشارة، واستعمالها بقصد التعبير عن الإنفعال، أي التفريق بين الألفاظ التي تكتفي بالإشارة المجردة إلى الصورة الباردة للشيء، والألفاظ التي تعبر عن حقيقة الشيء، و على هذا التفريق تكون الألفاظ المفردة عنده، علامات اصطلاحية للإشارة إلى شيء ما، وليست للدلالة عن حقيقة الشيء، وما دام

¹ بديع الزمان النورسي النورسي، إشارات الإعجاز في مضان الإعجاز، دار الكتب المصرية، القاهرة - مصر، ط: 2002، ص: 3، ص: 118.

² محمد كريم الكوازي، أبحاث في بلاغة القرآن الكريم، ص: 93.

اللفظ المفرد إشارة مجردة، فإنّ اللفظة المفردة لا تمكن أن تدلّ على معنى محدد، وإنّما تدلّ على معنى مجرّد، وما دامت تدلّ على معنى مجرّد، فهي تحتمل مئات المعاني، ومن ثمّ فلا معنى لها.

فالسّياق وحده هو القادر على أن يمنح اللفظة المفردة دلالتها المحدّدة، وهو وحده كذلك، القادر على أن يمنحها القدرة على الحركة والعمل، فالذي يحدّد قيمة الكلمة المفردة هو السّياق الذي وردت فيه، لأنّه المجال الوحيد الذي يمكن لها أن تتحرك فيه وتعمل، وطبيعي أنّ الكلمة لا تكتسب القيمة، إلّا وهي تتحرك وتعمل وتؤدّي وظيفة ما، ذلك لأنّ ما تؤدّيه الكلمة هو الذي يحدّد قيمتها¹

وقريب من هذا المعنى كلامه على الوضع، ويقصد به وضع الألفاظ المفردة فيقول: "اعلم أنّ ههنا أصلاً، أنت ترى الناس فيه في صورة من يعرف من جانب، وينكر من جانب آخر، وهو أنّ الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة، لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأنّ يُضمّ بعضها إلى بعض، فيعرف فيما بينهما فوائد، وهذا علم شريف وأصل عظيم"²

ومحمد زكي العشماوي يؤكّد نفس الفكرة إذ يقول: "إنّ اللفظ لا يكتسب معنى محدّداً، ولا يفيد فائدة خاصّة، إلّا إذا أدّى وظيفة معينة في سياق ما، فالألفاظ تستمدّ دلالاتها من علاقاتها بالكلمات السابقة لها أو اللاحقة بها، وبما يمكن لها أن تكتسبه، في مكانها الذي وضعت فيه، من إشاعات وإضافات جديدة، ومن هنا كانت الكلمة المفردة إشارة إلى الصورة الباردة للشيء، وأمّا الكلمة المستخدمة في سياق، فهي شحنة من العواطف الإنسانية، والصور الذهنية، والمشاعر الحيّة، إلى جانب ما فيها من معنى عقلي مجرّد"³

وما انتهى إليه الجرجاني هنا، هو نفسه ما يدعو إليه النقاد المحدثون، فقد ذهب ريتشاردز إلى "أنّ النغمة الواحدة في أية قطعة موسيقية، تكتسب خصوصيتها، وتحقّق إسهامها، عن طريق ما يحيط بها من نغمات أخرى، وكذلك اللّون الذي نراه أمامنا، في أية لوحة فنيّة، لا يكتسب

¹ محمد كريم الكواز، أبحاث في بلاغة القرآن الكريم، ص: 94.

² عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 49.

³ محمد زكي العشماوي، قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، دار النهضة العربية بيروت، ط: 1979، ص: 305.

صفته، إلّا من الألوان الأخرى التي صاحبته وظهرت معه، وجم أي شيء وطوله، لا يمكن أن يقدر، إلا بمقارنتها بججوم وأطوال الأشياء الأخرى التي تُرى معها، كذلك الحال في الكلمات، وما نجد من معنى لأية كلمة، إنّما يأتيها من معاني الكلمات الأخرى التي ترافقها"¹

و لقد تفضّن عبد القاهر إلى أنّ اللغة ليست مجموعة من الألفاظ، بل هي مجموعة من العلاقات تفلست الألفاظ بمهمة في اللغة، إنّما المهمّ مجموعة الروابط التي نقيها بين الأشياء بفضل الأدوات اللغوية، وتلك الروابط هي المعاني المختلفة التي نعبر عنها، قال الجرجاني: "اعلم أنّ معاني الكلام كلها معان لا تُتصور إلّا فيما بين شيئين، والأصل والأول هو (الخبر)، وإذا حكمت العلم بهذا المعنى فيه، عرفته في الجميع. ومن الثابت في العقول، والقائم في النفوس، أنّه لا يكون خبر حتى يكون مخبر به ومخبر عنه... من أجل ذلك امتنع أن يكون لك قصد إلى فعل من غير أن تريد إسناده إلى شيء، وكنت إذا قلت (ضرب) لم تستطع أن تريد منه معنى في نفسك، من غير أن تريد الخبر به عن شيءٍ مظهر أو مقدر."²

و "يفرق عبد القاهر بين معرفتنا بقواعد اللغة وأصولها، وقدرتنا على بيان ما فيها من أسرار ولطائف، لا يستطيع كلّ من أحاط بقواعد اللغة ونحوها وصرّفها أن يلمّ بها، ولكنها تسلم نفسها لمن يتحسّسها بقواه الخيالية والشعورية، ليست اللغة علامات اصطلاحية مجردة، وإنّما هي رموز، تجسّد حالة المتكلم الباطنية، بكل ما فيها من خيال وإحساس وفن"³.

و إنّ في أعماق اللغة حركة من الخلق، مستمرة لا تنتهي عند غاية ولا تحدّ بنهاية، وأنّ الأمر في ارتباط الكلام بعضه ببعض، ليس الأمر تقدير الإعراب، أو بيان صحّة الكلام، وسلامته من الخطأ فحسب، فتلك ناحية شكلية أو ثانوية، إذا قيست بما تقدّمه اللّغة إلى قارئها أو سامعها، من دلالات وفاعليات، تخرج من يد أديب فتان، عندئذ يصبح للتقديم والتأخير، والفصل والوصل، والحذف والإضمار، والشرط والجزاء والتعريف والتنكير، والخبر والابتداء، وغير ذلك ممّا يردّ على أفواه النحويين

¹ ريتشاردز، فلسفة البلاغة، تر: ناصر حلاوي، وسعيد الغانمي، مجلة العرب والفكر العالمي، بيروت، ع: 14/13، ربيع 1991، ص: 31.

² عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 541.

³ محمد كريم الكواز، أبحاث في بلاغة القرآن الكريم، ص: 98.

التي تنطوي على جملة من القواعد الجامدة الجاقّة، - عندئذ تصبح كل هذه الأبواب من الكلام المنظوم مليئة، إلى جانب ما تشير إليه من فكر، بما لا يقع تحت حصر من المشاعر والصور وألوان النفس، ووسائل لحركة مستمرة، ومتغيرة في الكاتب أو الشاعر، وهنا يمزج عبدالقاهر بين النحو وعلم المعاني¹.

ويبدو واضحاً أنّ الجرجاني حاول ربط النظم بالمعاني، وهي نتيجة أملت عليها فكرة الكلام النفسي، كما عرضها الأشاعرة في مصنفاتهم، وقد صبغت هذه الفكرة مذهبه البلاغي في نظرية النظم، الذي يعدّ فيه الكلام وصفاً للمعاني القائمة في النفس، والتي تأتي قبل كلّ شيء، أما الألفاظ؛ فإنّه يسميها كلاماً، باعتبار دلالتها على المعاني².

والذي نخلص إليه أنّ نظرية النظم هي الردّ الذي واجه به الجرجاني إشكالية ثنائية اللفظ والمعنى، وتمييز أحدهما على الآخر، والتي جاءت لتؤكد أنّ لا مزية للفظ المفرد، وإنّ عدّه علامة، ودلالة حاملة للمعنى، والفضل كلّ الفضل يعود إلى ضمّه إلى غيره في التركيب، على وفق سياقات معلومة، يُراعى فيها قوانين النحو، وأصول الترتيب " والذي يفهم من نظرية الجرجاني أنّ الألفاظ بوصفها دلالات لا قيمة لها، إلاّ بانتظامها في بنيات؛ إذ ليست العبرة بالألفاظ المفردة، وإنّما العبرة بالتركيب، وما يدور عليه من علاقات، وترتبط مقولة العلاقات في التركيب اللغوي بقاعدة زيادة المعنى لزيادة المبنى، ممّا يفضي إلى أنّ الألفاظ - من حيث هي الألفاظ - تتحقّق بمراعاة الألفاظ، من جهة النظم، والترتيب"³

4. سوء النظم:

ويعدّ العسكري " النظم " عاملاً مهماً في تكوين المعنى، وبنائه، وإظهاره بالمظهر الحسن المناسب، ولهذا؛ يرى المعاضلة تُفسدُ نظم الكلام، وتعقّد معناه، وتعدّ من سوء النظم، بسبب تراكم الكلام بعضه في بعض، فالمعاضلة في أصل الكلام " إنّما هي ركوب الشيء بعضه بعضاً، وسُمي الكلام

¹ ينظر : محمد كريم الكواز، أبحاث في بلاغة القرآن الكريم، ص: 100.

² ينظر: عاطف جودة نصر، النص الشعري ومشكلات التفسير، مكتبة لبنان، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغان، بيروت، ط: 1996، 1، ص: 83.

³ عاطف جودة نصر، النص الشعري ومشكلات التفسير، ص: 87.

به، إذ لم ينضد نضداً مُستوياً، وأركب بعض ألفاظه رقاب الناس، وتداخلت أجزاءه¹، وهو يرى " حسن التأليف يزيد المعنى وضوحاً وشرحاً، ومع سوء التأليف، ورداءة الرصف والتركيب، شعبة من شعب التعمية"²

ويستشهد بقول العتّابي " الألفاظ أجساد، والمعاني أرواح، وإنّا تراها بعيون القلوب، فإذا قدّمت منها مؤخّراً، أو أخّرت منها مقدّماً، أفسدت الصورة، وغيّرت المعنى، كما لو حوّل الرأس إلى موضع اليد، أو اليد إلى موضع الرجل، لتحوّلت الخلفة، وغيّرت الحلية"³. وبعدّ هذا الكلام خير تمثيل لعلاقة اللفظ بالمعنى، ولأهمية نظم الكلام وتأليفه، إنّ الذي ينبغي في صنعة الكلام وضع كلّ شيء منه في موضعه؛ ليجرد - بذلك - من سوء النّظم"⁴

وسوء الرصف تقديم ما ينبغي تأخيره، وصرف اللفظة عن وجوها، وتغيير صيغتها ومخالفة الاستعمال في نظمها .

ومن سوء النّظم المعاظلة، وأصلها من قولهم: ⁵تعاضلت الجرادتان إذ ركبت إحداها الأخرى، وعاضل الرجل المرأة كذلك. ومن المعاظلة قول الفرزدق :

تَعَالِ فَإِنْ عَاهَدْتِي لَا تَخُونِي نَكُنْ مِثْلَ مَنْ يَا ذَنْبَ يَصْطَحْبَانِ

5. المثير البلاغي وعلاقته بمراتب النّظم

يتبيّن ممّا تقدم أنّ النّظم صالح لأن يتحمّل شرف الإعجاز، فهو ميدان فسيح للتفاوت في فضيلة الكلام وفساده من جهة، وفي ترقّي نظم على نظم، إلى أن يتجاوز الأمر حدود قدرة البشر. وكان من الطبيعي أن يتحدّث عبدالقاهر عن مراتب النّظم، وذلك عندما أرجع الإعجاز إلى النّظم، بعد أن قدّم له تعريفات طويلة وعديدة، محاولاً إرجاع المزيّة في الكلام إليه بعد نفيها عن اللفظ .

¹ أبو هلال العسكري، الصناعتين، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، سوريا، ط: 1952، 1، ص: 163.

² المصدر نفسه، ص: 161.

³ المصدر نفسه، ص: 161.

⁴ المصدر نفسه، ص: 162.

⁵ أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص: 167.

وترجع مراتب النظم إلى اختيار الناظم ما يختاره ، ضمن الحدود التي رسمها علم النحو ، وإلى الاهتداء إلى أفضل ما يلائم المقام من معاني النحو ، إذ ليس لهذه المعاني التي يجري نظم الكلام عليها ، فضيلة في ذاتها ، ومن حيث هي على الإطلاق ، ولكن تعرض الفضيلة والمزية لها بحسب المقام ، وبحسب الأغراض التي يؤديها الكلام ، ثم بحسب موقع بعضها من بعض ، واستعمال بعضها مع بعض ؛ وتفسير هذا أنه "ليس إذا راقك التنكير في سؤدد من قوله : تنقل في خلقي سؤدد، وفي دهر من قوله : فلو إذا نبا دهر فإنه يجب أن يروك أبدأ وفي كل شيء . ولا إذا استحسنت لفظ ما لم يسم فاعله في قوله : وأنكر صاحب ، فإنه ينبغي أن لا تراه في مكان إلا أعطيته مثل استحسانك هاهنا ، بل ليس من فضل ومزية إلا بحسب الموضع ، وبحسب المعنى الذي تريد ، والغرض الذي تؤم ."¹

وبحسب الغرض ، فُسر حسن التنكير في قوله تعالى : ﴿ وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ

2...﴾

قال عبد القاهر : إذا أنت راجعت نفسك ، وأذيت حسك ، وجدت لهذا التنكير (تنكير كلمة حياة) حسناً وروعةً ، ولطف موقع لا يقادره قادر ، وتجذك تعدم ذلك مع التعريف (أي مع الحياة) وتخرج عن الأريحية والأنس إلى خلافها ، والسبب في ذلك أنّ المعنى على الازدياد من الحياة لا الحياة نفسها ، وذلك أنه لا يحرص عليه (الازدياد من الحياة) إلا الحيّ ، فأما العادم للحياة ، فلا يصحُّ منه الحرص على الحياة ، ولا غيرها .

وإذا كان كذلك ، صار كأنه قيل : ولتجدنهم أحرص الناس ، ولو عاشوا ما عاشوا ، على أن يزدادوا إلى حياتهم في ماضي الوقت وراهنه حياة في الذي يستقبل ، فكما أنك لا تقول ها هنا : أن يزدادوا إلى حياتهم الحياة ، بالتعريف ، وإنما تقول : حياة ، إذا كان التعريف يصلح حيث تُراد الحياة ، على الإطلاق ، كقولنا : كلُّ أحد يجب الحياة ، ويكره الموت ، كذلك الحكم في الآية³ .

¹ عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، ص: 84.

² البقرة ، 96.

³ ينظر : عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، ص: 289-298.

وقال الزمخشري في هذا التنكير: فإن قلت: لم قال (على حياة) بالتنكير؟ قلت: لأنه أراد حياة مخصوصة، وهي الحياة المتطاولة¹

"إن مراتب التّظم، بهذا المعنى، ليس لها نهاية، وإنّ العقل ليتقبّل بالرضا والارتياح، أن يفضل بعض الكلام بعضاً في ميدان التّظم، ويعلو مرتباً بعد مرتب، ويستأنف له غاية بعد غاية، حتّى ينتهي إلى حيث تنقطع الأطماع، وتحسر الظنون، وتسقط القوى، وتستوي الأقدام في العجز"².

وإذا كان عبدالقاهر بصدد البحث عن إعجاز القرآن، وإذا كان التّظم عنده مناط الإعجاز، فإنّه غير معني بمراتب التّظم الجارية على قوانين اللغة فحسب، سبب ذلك أنّ معاني النحو ووجوهه في كيفية التعليق، موجودة في منشور العرب ومنظومهم، وقد استعملوا وتصرفوا فيها، وإنّما الذي يعنيه من مراتب التّظم ما تعدّى دائرة الصّحة والسلامة إلى دائرة الفضائل والمزايا، ليتسنى له أن يكشف عن هذا الذي تجدد بالقرآن، من عظيم المزيّة، وباهر الفضل، والعجيب من الرصف، حتّى أعجز الخلق قاطبة، وحتى قهر من البلغاء والفصحاء القوى والقدر، وقيد الخواطر والفكر³.

وتوصّل عبدالقاهر إلى فكرة مراتب التّظم حسب بنائه الفكري في التحليل، وذلك تحت ضغط فكرتين أساسيتين⁴:

1- تتجلّى في الدرجتين اللّتين يقوم عليهما تأليف الكلام، وهما درجة خلوص الكلام من الخطأ، والاقتنار فيه على ذلك فقط، ثمّ درجة توفر الكلام على خصائص يحتاج وجودها فيه إلى تدبّر وروية، وهذا هو الكلام الذي يهّم البلاغيين.

2- تتجلّى في أنّ هذا التّظم، الوجه الذي به صار القرآن معجزاً لا بدّ أن تميّز صوره في الكلام بالتفاوت، فيكون التّظم في هذا التركيب أشدّ تلاؤماً منه في تركيب آخر، وهكذا تتدرّج رتبته في اتجاه أسفل حتى يصل التّظم في الكلام إلى نمط عادي لا يتجاوز فيه ضمّ كلام إلى آخر... ثمّ

¹ الزمخشري، الكشاف،، تخ: عادل أحمد عبد الموجد، علي محمد معوض، ج1، ص: 298.

² عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 35.

³ ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 8-9.

⁴ عزيز الخطيب، الإعجاز البلاغي في القرآن، دراسة تحليلية عند فخر الدين الرازي، دار قنينة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1432، 1، ص: 172.

تتدرج في اتجاه أعلى حتى يصل فيه إلى النمط العالي، وهذا النمط العالي الذي يَدُقُّ فيه النظر... ليس له حدّ يحصره، أو قانون يُحيط به.

لتبقى الرتبة الراقية من التّظم في اتّجاه أعلى مفتوحة حتى يشمل الأمر نظم القرآن العالي المعجز¹.

وهكذا تنحصر رُتب التّظم في ثلاثة مستويات هي²:

1- المستوى العادي من التّظم، وهو مستوى أدنى وهو الكلام المؤلف بطريقة عادية لا تراعى فيه إلا صحّة الإعراب، ويقول فيه عبدالقاهر "و اعلم من الكلام ما أنت تعلم إذا تدبّرته أن لم يحتج واضعه إلى فكر وروية حتى انتظم، بل ترى سبيله في ضمّ بعضه إلى بعض، سبيل ما عمد لآلٍ فخرطها في سلك، لا ينبغي أكثر من أن يمنعها التفرق، وكن نضد أشياء بعضها على بعض، لا يريد في نضده ذلك أن تجيء له منه هيئة أو صورة، بل ليس إلا أن تكون مجموعةً في رأي العين"³، وهذا المستوى من التّظم لا يصاحبه مثير ذهني، ولا أعمال خاطر ولا روية من أجل الوصول إلى المعنى، فهو نظّم يُراعى فيه فقط الصحّة والإلتزام بقواعد الحركات الإعرابية، و المزيّة التي فيه ترجع إلى "لفظه دون نظّمه، لأنّه لا يعدو ضمّ جمل عطف بعضها على بعض، من غير أن يقصد فيها إلى أن تؤلّف هذه الجمل صورة مُعجّبة أو تبرز هيئة مُثيرة"⁴، تثير المتلقي مستفهما فيها دلالات التّظم الكثيفة.

2- المستوى الثاني من التّظم الحسن، وهو أرقى من الأوّل، وهذا النوع من التعبير هو الذي ترجع المزيّة فيه إلى اللفظ والتّظم معاً، ويحتاج فيه واضعه إلى فكر وروية، إذا هو أراد له أن يرد حسناً جميلاً، والحسن والمزيّة تأتي فيه من جهة التّظم أي: من دقّة ارتباط أجزاء الكلام وقوّة ترتيب بعضه على بعض، وتأتي كذلك من جهة اللفظ أي: من حسن اختيار الألفاظ ومن حسن الصور البيانية، وفي هذا المستوى من التّظم يحتاج فيه القارئ إلى أعمال عقل وروية حسب هيئة نظّمه ودرجة إثارته، فالمثير الذهني في هذا المستوى يدفع القارئ لكي يعيد قراءته عدّة

¹ ينظر: عبد العزيز عبد المعطي، تربية الذوق البلاغي عند عبدالقاهر الجرجاني، ص: 221.

² عزيز الخطيب، الإعجاز البلاغي في القرآن، دراسة تحليلية عند فخر الدين الرازي، دار فتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 1432هـ، ص: 173.

³ عبدالقاهر الجرجاني، المصدر السابق، ص: 96-97.

⁴ عبد العاطي غريب، عليّ علام، البلاغة العربية بين الناقدَيْن الخالدين، عبد القاهر الجرجاني و ابن سنان الخفاجي، ص: 20.

مرات، ويفاتشالنصمتحريا قراءة تختلف عمّا كانت عليه في المستوى الأول العادي، قراءة متأنية بروية للوصول إلى المعنى المراد .

3-المستوى العالي من النظم، وهو نمط أحسن وأجود من الأولين، فيها على جانب معاني النحو خواص ومزايا أخرى ليست من النحو ولا مبنية على وجوهه وفروقه، تلك هي أن يفتن المتكلم في صورة اللفظ والتركيب، فيؤلفها من أجزاء متناسبة متاثلة الصنع متشاكلة الصور بحيث تتجلى في شكل هندسي منتظم، ووضع متناسب ملتئم يستثير الإعجاب¹.

وعبدالقاهر قد أورد هذا النوع من النظم بعنوان: "فصل في النظم يتحد في الوضع ويدق فيه الصنع"²، و يقول في مطلعته: "اعلم أنّ ممّا هو أصل في يدق النظر، ويغمض المسلك في توخي المعاني التي عرفت: أن تتحد أجزاء الكلام ويدخل بعضها في بعض، ويشتد ارتباط ثان منها بأول، وأن تحتاج في الجملة إلى أن تضعها في النفس وضعا واحداً، وأن يكون حالك فيها حال الباني يضع بيمينه هاهنا في حال ما يضع بيساره هناك. نعم وفي حال ما يُبصر مكاناً ثالثاً ورابعاً يضعها بعد الأولين"³.

ولن يكون ذلك في نظر عبد القاهر، إلا إذا راعى مؤلف الكلام، وهو يضع هذه اللفظة مع الألفاظ التي قبلها والآخرى مع التي بعدها، وأن يُنعم نظره في كلّ ذلك مراعيّاً المقامات و الأوضاع أيضاً، وثمة ميزة أخرى لهذا المستوى من النظم وهو كونه ممّا لا يلين قياده بيسر، لترتفع فيه درجة الإثارة الذهنية ويعيش متلقي هذا المستوى من النظم نوعاً من القلق والتوتر، فلا يتوصّل إلى مكن الجمال فيه بسهولة، فيحتاج بذلك إلى رُشح الجبين ومزيد من التأمل والروية، وتقليب النص وتثويره ومفاتيشته، لأنّه باب يدق فيه النظر، ويغمض المسلك في توخي المعاني على حسب تعبير عبدالقاهر .

¹ ينظر: محمد نابل أحمد، البلاغة بين عهدين، في ظلال النوق الأزلي وتحت سلطان العلم النظري، دار الفكر العربي، ط1، 1994م، ص:78.

² عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص:93.

³ عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص:93.

وهذا النوع من النظم يحتاج قارئاً متميزاً، يستطيع كشف المسالك الغامضة، وشق الصدفة، بل الغوص في الأعماق للوصول إلى مكانها الأولى، وإنّ عملية الكشف والتقليب هذه تتطلب مكابدة ومعاناة وقراءة تثويرية، لكون هذا النص في نظر عبدالقاهر لا يمكن نفسه لصاحبه بسهولة و يسر؛ فهو نص متمتع عويص . و هذا هو المستوى العالي في النظم ، والباب الأعظم الذي يعظم بعظم المزية والحسن فيه ، يقول عبدالقاهر " و قد عرفت هذا التّمط من الكلام ، وهو ما تتحد أجزاءه حتى يوضع وضعاً واحداً، فاعلم أنّه التّمط العالي والباب الأعظم ، والذي لا ترى سلطان المزية يعظم في شيء كعظمه فيه"¹

ويعدّ الجاحظ من أوائل العلماء الذين بحثوا النظم القرآني ، ودلالة النظم عنده ، لا تعني النوع الأدبي ، كالشعر أو الخطب أو الرسائل ، ولا تعني كذلك التّليفاً والضمّ ، وإنّما هي دلالة متكوّنة من المعنيين ، فحين يكون القرآن نوعاً من الكلام متميزاً، فلا شك أنّ في أسلوبه خصائص بلاغية ، تخرجه عن خصائص كلام البشر ، ومّا يدلّ على ذلك قوله في القرآن " إنّّه تحدّى البلغاء والخطباء والشعراء بنظمه وتأليفه في المواضع الكثيرة ، والمحافل العظيمة ، فلم يرم ذلك أحد ، ولا تكلفه ، ولا أتى ببعضه ولا شبيهه منه ، ولا ادعى أنّه قد فعل "².

وعلى هذا فالجاحظ إمام المذهب القائل بأنّ الإعجاز في نظم القرآن ، وهو ما صار مذهباً غالباً دفع العلماء إليه دفعاً، ومهد لعلماء الإعجاز دراسة أسلوب القرآن ، ومنهم الباقلاني .

ويعدّ الباقلاني (404هـ) من أشهر علماء الإعجاز القرآني ، ممّن قال بأنّ الإعجاز القرآني في (النظم) ، وفسّر النظم بـ(النوع الأدبي) ، فذهب إلى أنّ القرآن (بديع النظم ، عجيب التّليّف) ومعنى بديع النظم عنده ، أنّ نظمه لا على مثال ، حيث جاء القرآن ، على تصرف وجوهه ، وتباين مذاهبه

¹ عبدالقاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، ص: 95.

² الجاحظ ، حجاج القرآن ، رسائل الجاحظ ج3، ص: 229.

،خارجاً عن المعهود من نظام جميع كلام العرب ،ومبايناً للمألوف من ترتيب خطابهم ،وله أسلوب يختص به ،ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد¹

ولكن التّظّم عند الباقلاني لا يقتصر على هذا المعنى ،ففي نصوص أخرى سياقات تؤكد أنه كان يفهم التّظّم بمعنى تأليف العبارة ،وبناء النصّ بناءً تراعى فيه العلاقات بين الكلمات ،كما ورد في قوله "وقد تأملنا نظّم القرآن ،فوجدنا جميع ما يتصرّف فيه من الوجوه ،كذكر القصص والمواعظ والاحتجاج .التّظّم بمعنى تأليف العبارة ،وبناء النصّ بناءً،تراعى فيه العلاقات بين الكلمات "².

وفسّر الخطابي (388هـ) وهو عالم آخر من علماء الإعجاز ،(بلاغة التّظّم) بأنّها "وضع كلّ نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام ،موضعه الأخص ،الأشكّل به،الذي إذا أبدل مكانه غيره،جاء منه اما بتبديل المعنى الذي يكون فيه فساد الكلام ،واما زهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة ،وهو يشير الى قضية مراعاة الفروق اللغوية بين معاني الألفاظ،التي تبدو مترادفة ،كالعلم والمعرفة ،والحمد والشكر وما إليها"³

تعدّدت أساليب العرب وكثرت استعمالات بلغائهم في نظّم الكلام وإفهام السامعين ،وملاك ذلك كله توفير المعاني ،وأداء ما في نفس المتكلم بأوضح عبارة وأخصرها ليسهل اعتلاقتها بالأذهان ؛وإذ قد كان القرآن وحياً من العلام سبحانه و قد أراد أن يجعله آية على صدق رسوله وتحدى بلغاء العرب بمعارضة أقصر سورة منه ، فقد نسج نظّمه نسجاً بالغاً منتهى ما تسمح به اللغة العربية من الدقائق واللطائف لفظاً ومعنى بما يفني بأقصى ما يراد بلاغة إلى المرسل إليهم⁴.

¹ ينظر الباقلاني ،اعجاز القرآن ،ص:35

² المصدر نفسه،ص:37.

³ الخطابي ،بيان اعجاز القرآن ،ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القرآن،تح:محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام،دار المعارف،مصر،ط3، 1976،ص:26.

⁴ ينظر :ابن عاشور ،التحرير والتنوير ،ج1،ص:93

"إنّ نظم القرآن مبني على وفرة الإفادة وتعدّد الدلالة، فجمّل القرآن لها دلالتها الوضعية التركيبية التي يشاركها فيها الكلام العربي كله، ولها دلالتها البلاغية التي يشاركها في مجملها كلام البلغاء ولا يصل شيء من كلامهم إلى مبلغ بلاغتها"¹.

6. درجات النظم وحسن التخيّر:

عرض عبد القاهر الجرجاني فكرة النظم ودرجاته، وهو بصدد شرح نظم الكلام وإمكانية توقّفه عند حدود التركيب النحوي، أو بإمكانه تجاوز هذه الحدود التي رسمها علم النحو.

فإذا كان النظم درجات يمكن أن تردّ إلى درجتين أساسيتين، الأولى: لا تكاد تتعدّى مرحلة الصحة والصواب، والأخرى تتعدّى هذه المرحلة إلى مناط الفضيلة، "فليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخلّ بشيء منها، وذلك أنا لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كلّ باب وفروقه، فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك: زيد منطلق، وزيد ينطلق، وينطلق زيد، وزيد هو المنطلق... وفي الشرط والجزاء إلى الوجوه التي تراها في قولك: إن تخرج أخرج وإن خرجت خرجت، وإن تخرج فأنا خارج... ويتصرّف في التعريف والتنكير والتقديم والتأخير في الكلام كلّ، وفي الحذف والتكرار والاضمار والاظهار، فيضع كلا من ذلك مكانه، ويستعمله على صحة وعلى ما ينبغي له"².

ويصرح عبد القاهر الجرجاني بأنّه "ليس بواجب شيئاً يرجع صوابه إن كان صواباً وخطؤه إن كان خطأ إلى النظم، ويدخل تحت هذا الاسم، إلا وهو معنى من معاني النحو قد أصيب به موضعه ووضع في حقه، أو عومل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه، واستعمل في غير ما ينبغي له، فلا

¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص:110.

² عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص:64-65.

ترى كلاماً قد وصف بصحة النظم أو فساده، أو وصف بمزية وفضل فيه، إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل إلى معاني النحو وأحكامه¹.

وإذا حسن تخير معاني النحو في الكلام وتوخي الملائم منها للمقام اتحدت أجزاء الكلام ودخل بعضها في بعض، واشتدّ ارتباط ثانٍ منها بأولٍ ووضعت في نفس السامع وضعاً واحداً لا تفرّق فيه فكان حال القائل لمثل هذا الكلام حال الباني يمينه هنا في حال ما يضع بيساره هناك... وليس لما من شأنه أن يجيء على هذا الوصف حدّ يحصره وقانون يحيط به².

ودرجات النظم التي لا تتعدّى دائرة الصحة إلى دائرة الفضائل والمزايا مرجعها عند عبد القاهر حسن التخيّر في دائرة الحدود التي حدّها النحو، وإلى اهتداء التّائلم إلى الأولى والأفضل وما يلائم المقام من معاني النحو.

وعنده أنّ "دراسة النظم لا تقف عند أمر الصحة وعدمها بل تتعدّى إلى الجودة. وبعبارة أخرى: يميز عبد القاهر النحو بما سمّاه البلاغيون فيما بعد علم المعاني"³.

7. الذوق وعلاقته بالإعجاز البلاغي

قد كان إدراك العرب أنفسهم لإعجاز القرآن إدراكاً فطرياً غير مسبوق بدراسة ولا طول نظر في الكتب، وإتّما أدركوه بفطرتهم العربية السليمة، وما حباهم الله من ذوق سليم وفصاحة وبيان، ليكونوا أهلاً لحمل رسالته. ولقد أخذ الذوق حيزاً كبيراً في الإبداع الأدبي عند العرب، فهو ممّا لا غنى عنه للتّاقّد والشاعر واللغوي، ومن ثمّ اهتمّ النقاد العرب ببيان أثره في النقد، إلا أنّهم لم يفصحوا جوانب

¹ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 65.

² ينظر درويش الجندي، نظرية عبد القاهر الجرجاني في النظم، مطبعة الر رسالة، ص: 57-63.

³ محمد مندور، في الميزان الجديد، مؤسسات ع. بن عبد الله، للنشر والتوزيع، تونس، ط 1988، ص: 189.

الذوق نفسه وكنهه وقدرته كما فعل نقاد العصر الحديث¹، وقبل معالجة هذا الاتجاه الذوقي لنا أن نتساءل ، هل الذوق مطية أساسية لبلوغ الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم؟ وهل عملية التذوق يقصد منها توضيح الطريق أمام طالب الإعجاز للوصول إلى غايته؟ وهل أسلوب القرآن على درجة واحدة من حيث الفصاحة والإعجاز؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات سنقوم بدراسة متأنية لبعض الآراء النقدية التي عاجت مسألة الذوق حتى ، و لا يعرف الكلام إلا بالذوق ، وليس من اشتغل بالنحو أو اللغة أو الفقه كان من أهل الذوق ، وممن يصلح لانتقاد الكلام؛ وإثما أهل الذوق هم الذين اشتغلوا بعلم البيان وراضوا أنفسهم بالرسائل والخطب والكتابة والشعر، وصارت لهم بذلك ذرية ومملكة تامة؛ فإلى أولئك ينبغي أن يرجع في معرفة الكلام، وفضل بعضه على بعض.

فالذوق كيفية للنفس بها تدرك الخواص والمزايا التي للكلام البليغ ، وقال شيخنا الجدّ الوزير :وهي ناشئة عن تتبع استعمال البلغاء فتحصل لغير العربي بتتبع موارد الاستعمال والتدبر في الكلام المقطوع ببلوغه غاية البلاغة ، فدعوى معرفة الذوق لا تقبل إلا من الخاصة وهو يضعف ويقوى بحسب ماثفة² ذلك التدبر³

فإنّ الذوق قدرة فطرية في النفس البشرية ، تميز مواطن الجمال في الكلام من مواطن القبحوهي مغروسة في الإنسان ، تنمو وتتطور. وتعود طبيعة الذوق إلى أمرين:

الأول: الشعور الفطري في الإنسان ، وهو مزيج من العاطفة والعقل والحسّ، فهو مختلف باختلاف الأفراد، إذ يندر أنّ نجد اثنين يتفقان فيما يصيبان من هذه العناصر كما وكيفاً .

¹ محمد زغلول سلام، تاريخ النقد العربي الى القرن الربع الهجري، دار المعارف، مصر، دط، 1964، ج1، ص:13.

² الماثفة:ثافت الرجل ماثفة أي : صاحبه لا يخفى علي شيء من أمره ، وذلك أن تصحبه حتى تعلم أمره ، ورجل مثفن لخصمه : ملازم له، ينظر

ابن منظور، لسان العرب ج3، ص:، مادة: ثفن .

³ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص:21

الثاني: مجموعة القواعد والمقاييس ،اصطلح الناس عليها في بيئة معينة،وتداولوها وتأثروا بها فأصبحت راسخة في نفوسهم،وقد لا يبدو فعلها واضحا في الحكم النقدي ولكنه كامن في الشعور،متأثر بالبيئة التي تستطيع أن تسهم في تصفية الذوق أو إفساد¹.

و يقول الزركشي: "اعلم أن معرفة الفصيح والأفصح ،والرشيق و الأرشق ،والجلي و الأجلي والعلي والأعلى من الكلام أمر لا يدرك إلا بالذوق...وليس كل من اشتغل بالنحو أو باللغة أو بالفقه كان من أهل الذوق ، وممن يصلح لانتقاد الكلام وإثما أهل الذوق هم الذين اشتغلوا بعلم البيان وراضوا أنفسهم بالرسائل والخطب والكتابة والشعر ،وصارت لهم بذلك دربة ومملكة تامة ،فإلأولئك ينبغي أن يرجع في معرفة الكلام وفضل بعضه على بعض"².

"ولذلك -أي لايجاد الذوق وتكميله- لم يكن غنى للمفسر في بعض المواضع من الاستشهاد على المراد في الآية ،ببيت من الشعر ،أو بشيء من كلام العرب لتكميل ما عنده من الذوق ،عند خفاء المعنى ،ولإقناع السامع والمتعلم الذين لم يكمل لهما الذوق في المشكلات"³.

"واعلم أنني مهّدت لك في هذا العلم قواعد متى بنيت عليها أعجب كل شاهد بناؤها .واعترف لك بكمال الحدق في البلاغة أبنائها...ثم إذا كنت ممن ملك الذوق وتصفحت كلام رب العزة .أطلعتك على ما يُوردك موارد العزة .وكشفت عن وجه إعجازه القناع"⁴.

وهذا هو الإعجاز الذي تقتصر الأفهام على إدراكه ،وإنما يدرك بعض الشيء منه من كان له ذوق بمخالطة اللسان العربي وحصول ملكته ،فيدرك من إعجازه على قدر ذوقه"⁵.

¹ ينظر :أحمد شايب ،أصول النقد الأدبي ،مكتبة النهضة ،القاهرة ط:1955،5،ص:121.

² الزركشي ،البرهان في علوم القرآن ،ج2،ص124

³ ابن عاشور ،التحرير والتنوير ،ج1،ص:21

⁴ السكاكي ،المفتاح،ص:79.

⁵ ابن خلدون ،المقدمة ، ص:357.

"ومدرك الإعجاز عند المصنف هو الذوق؛ هو قوّة إدراكية لها اختصاص بإدراك لطائف الكلام ووجوه محاسنه الخفية، فإن كان حاصلًا بالفطرة فذاك، وإن أريد اكتسابه فلا طريق إليه سوى الاعتناء بعلمي المعاني والبيان وطول ممارستها والاشتغال بها"¹.

و ينظر السكّاكي إلى تحصيل المعنى على أنّه عملية مشتركة طرفها النصّ والمتلقي. النصّ بما يشتمل عليه من تراكيب وصيغ وقواعد نظمية، والمتلقي بكلّ ما يحمل من استعدادات ثقافية واجتماعية وعرفية، وصولاً إلى قابلية الحكم الذوقي، و " ليس من الواجب في صناعة، وإن كان المرجع في أصولها وتفاريحها إلى مجرّد العقل أن يكون الدخيل فيها كالناشئ عليها في استفادة الذوق منها، فكيف إذا كانت الصناعة مُستندة إلى تحكّات وضعية واعتبارات إيفية، فلا على الدخيل في صناعة علم المعاني أن يُقلّد صاحبها في بعض فتاواه، إن فاته الذوق هناك، إلى أن يتكامل له على مهل موجبات ذلك الذوق "².

و قال ابن خلدون: "وإنما يدرك بعض الشيء من الإعجاز من كان له ذوق بمخالطة اللسان العربي وحصول ملكته، فيدرك من الإعجاز على قدر ذوقه، فلهذا كانت مدارك العرب الذين سمعوه من مبلغه أعلى مقاماً في ذلك، لأنهم فرسان الكلام وجهابذته، والذوق عندهم موجود بأوفر ما يكون وأصحّه"³.

يتّضح من قول ابن خلدون أنّ الذوق له علاقة وثيقة بالإعجاز البلاغي، وقد بيّن أن أمر الذوق مجهول، وسرّه مغلق على الرغم من أنّنا جميعاً نمتلك حصّة منه، نندوق بها على تباين.

وقد سار الباقلاني على منحنى الاتجاه الذوقي للكشف عن الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، فأفرد لذلك كتاباً يلمّ بمباحث وجه بلاغته، وهو في ذلك يفنّد رأي من خالفه ويدعم حجج من أيّده، وانتهى إلى أنّ مثل لنا مرحلة مهمّة من مراحل الاتجاه الذوقي، ذوق أهل القرن الخامس

¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص:107.

² السكّاكي، مفتاح العلوم، تخ:أكرم عثمان يوسف، دار الرسالة، بغداد، ط1، 1981، ص:81.

³ ابن خلدون، المقدمة، ج4، ص:1266.

الهجري، فافتراض أن يكون صاحبه من أهل صناعة العربية ممن له تجربة أدبية، وتثقف بمحاسن الكلام، وألم بطرق المتكلمين في الإعجاز البلاغي مع شيء من المعرفة في أصول الدين¹.

وقد اهتمّ الباقلاني بأمرين أساسيين هما :

الأول: وجوب أن يكون طالب الإعجاز ذا ذوق على درجة عالية من الإحساس والرهافة. وقد وصفه بأنه المتناهي في الفصاحة والعلم بالأساليب التي يقع فيها التفصح الذي متى سمع القرآن عرف أنه معجز².

الثاني: تقديم أمثلة لعملية التذوق نفسها يقصد منها توضيح الطريق أمام طالب الإعجاز للوصول إلى غايته³.

وما ذهب إليه الباقلاني هنا يؤول إلى منطلقه في عدم التفاوت في القرآن الكريم مع وجود ذلك التفاوت في كلام الناس، فأسلوب القرآن على درجة واحدة وضرب واحد من حيث الفصاحة والسهولة وعذوبة الألفاظ وقربها ووضوحها وتساق النغم وتتابعه على النظام الذي نجده فيه، وهذا لا يطرد، على هذه الصفة في كلام البشر⁴، وغاية الباقلاني من هذا كله؛ هي الوصول إلى معرفة عظمة القرآن الكريم، ومفارقته لوجوه كلام البشر وتجاوزه حدّ الموازنة بينهما.

ويلاحظ من هذا أنّ فكرة عدم التفاوت و الاتساق ذوقية في الأساس، فهي لا تتأتى إلا لمن كانت له درجة التناهي في معرفة الفصاحة والبلاغة.

و الذوق أمر مستقرّ في النفوس، لا تقدر العقول عن الإفصاح عن أسراره، وكوامنه، فإذا جاء عليه أمر معجز كالقرآن، مبني على وشائج متصلة بالنفوس فلا شكّ في أن تكون النتيجة حيرة العقول

¹ ينظر: محمد الكواز، الاسلوب في الامجاز البلاغي للقران الكريم، ص: 163-164.

² ينظر: الباقلاني، إعجاز القرآن، ص: 3-7.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 129-180.

⁴ محمد محمد أبو موسى، الامجاز البلاغي دراسة تحليلية لتراث أهل العلم، مطابع المختار الاسلامي، مصر، ط: 1984، 1، ص: 236.

وانبهارها لأن أمر ذلك الإعجاز يعود إلى الذوق ، وهذا ما أورده الباقلاني "فأما نهج القرآن ونظمه وتأليفه ووصفه، فإنّ العقول تتيه في جهته وتحار في بحره، وتضل دون وصفه"¹.

وقد نتج عن هذا الاتجاه الذوقي عند الباقلاني مقولة بأنّ الإعجاز في بعض القرآن أظهر ، وفي بعضه أدق وأغمض ، على الرغم من اعتقاده أنّ جميع القرآن واحد في الدلالة على الإعجاز والكفاية في التمتع والبرهان². ويستدلّ على هذا على أنّه لا يفتقر البليغ إلى التّظر في حال بعضها (الآي) إلى تأمل كثير ، ولا بحث شديد، حتّى يتبيّن له الإعجاز ، ويفتقر في بعضها إلى نظر دقيق وبحث لطيف ، حتّى يقع على الجلية ويصل إلى المطلب . ولا يمتنع أن يذهب عليه الوجه في بعض الصور فيحتاج أن يفزع فيه إلى إجماع أو توقيف، أو ما علمه من عجز العرب قاطبة عنه³.

ونخلص إلى أنّ مسألة اعتماد البليغ ، وهو المتناهي في معرفة الفصاحة والبلاغة ، على اجماع العرب أيّام النزول على الإعجاز أو على التوقيف، هي التي نفت صلاحية المعيار الذوقي للكشف عن الإعجاز في بعض الآيات. وأعطى سلطة للمتذوق ، ويمنحه ثقة مطلقة في تبين مواضع الإعجاز، حيث عوّل كثيراً على المتلقي أو طالب الإعجاز في مواضع كثيرة من كتابه، فهو يحيل عليه تذوق ما يريد كشفه وبيانه من أمر الإعجاز. ومن ذلك سؤاله: ما رأيك في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُدَّبِحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴾⁴.

وقوله: هذه الآية تشتمل على ستّ كلمات ، سناؤها وضيائها على ما ترى ، وسلاستها وماؤها على ما تشاهد، وروفتها على ما تعين ، وفصاحتها على ما تعرف⁵. فلم يحلّل ما أجمله من بلاغة الآية الكريمة وإثما أحال لتحسس بذلك إلى القارئ أو المتلقي، الذي افترض فيه أن يكون متناهيّاً في تذوق الفصاحة والبلاغة، فهو يدرك أمرهما بالإشارة فحسب.

¹ الباقلاني، إعجاز القرآن ، ص: 183.

² ينظر: المصدر نفسه ، ص: 204-205.

³ ينظر: المصدر نفسه ، ص: 255.

⁴ القصص: 4.

⁵ ينظر: المصدر السابق ، ص: 187، 188، 193.

وأما رأي الخطابي في هذه المسألة فإنه يعترض على فهم الإعجاز البلاغي فهماً يعتمد اعتماداً كلياً على الذوق، حيث لا بدّ من مرحلة علمية تعقب مرحلة التدوق الفطري، ووجود قيام الإعجاز على الدراسة والبحث، فالخطابي أراد أن يخرج عن المألوف في معرفة بلاغة القرآن، فقال: "قلت فأما من لم يرض من المعرفة بظاهر السّمة دون البحث عن باطن العلة، ولم يقتنع في الأمر بأوائل البرهان حتى يستشهد لها دلائل الامتحان فإنه يقول: إنّ الذي يوجد لهذا الكلام من العذوبة في حسن السامع، والهشاشة في نفسه... والتأثير في النفوس، فتصطح من أجله الألسن على أنه كلام لا يشبهه كلام، وتخصّر الأقوال عن معارضته، وتنقطع به الأطماع عنها، أمر لا بدّ له من سبب، بوجوده يجب له هذا الحكم... وبجسوله يستحقّ هذا الوصف، وقد استقرينا أوصافه الخارجية عنه، وأسبابه النابتة منه، فلم نجد شيئاً منها يثبت على النظر أو يستقيم في القياس، ويطرّد على المعايير، فوجب أن يكون ذلك المعنى مطلوباً من ذاته، ومستقصى من جهة نفسه" ¹.

ونفهم ممّا أورده الخطابي بإزاء بلاغة القرآن أنه لم يرتض المعرفة القائمة على الذوق بلا غوص في باطن العلة، وإنّما يجب أن تكون الحقائق قائمة على أركان من الأدلّة، فالإعجاز أمر لا بدّ له من سبب بوجوده يجب له هذا الحكم، وبجسوله يستحقّ هذا الوصف.

8. بلاغة القرآن المعجزة عند الخطابي

تعتبر رسالة الخطابي في الإعجاز القرآني من بين أهمّ المصنّفات، الموسومة بـ (بيان إعجاز القرآن)، وقد قبل الخطابي بالبلاغة وجمالاً لإعجاز القرآن كما ذهب أكثر العلماء، إلاّ أنّه يعيب على البلاغيين جرهم في تسليم صفة البلاغة للقرآن "على نوع من التقليد وضرب من غلبة الظنّ دون التحقيق له وإحاطة العلم به" ².

وكما يبدو أنّ الخطابي كان مطلعاً على ما كتبه غيره في الإعجاز، ومحيطاً بأوجه الإعجاز القرآني المختلفة التي كانت متناقلة بين العلماء، وهذا ما دفعه أن يستهلّ رسالته بتقييم جهود من سبقه في قضية

¹ الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تخ: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط: 1976، 3، ص: 25-26.

² المصدر نفسه، ص: 21.

الإعجاز القرآني فقال: "قد أكثر الناس الكلام في هذا الباب قديماً وحديثاً، وذهبوا فيه كل مذهب من القول، وما وجدناهم بعد صدروا عن رأي، وذلك لتعذر معرفة وجه الإعجاز في القرآن، ومعرفة الأمر في الوقوف على كيفيته"¹

و قد اتفق الخطابي في فكرة مراتب الكلام مع الرماني، وذلك حينما رأى "أن أجناس الكلام مختلفة، ومراتبها في نسبة التبيان متفاوتة، ودرجاتها، في البلاغة متباينة غير متساوية:

1- فمنها البليغ الرصين الجزل

2- ومنها الفصيح القريب السهل

3- منها الجائز الطلق الرّسل

وهذه أقسام الكلام الفاضل المحمود دون النوع الهجين المذموم، الذي لا يوجد في القرآن شيء منه البتة، وقد بنى الخطابي فكرة مراتب الكلام وفق اعتبارين أساسيين:²

1- وجود مستويات الجودة في الأقسام الثلاثة جُملة في القرآن منتظمة بفعل امتزاج الأوصاف الحسّية، المكوّنة لها، "فالقسم الأول أعلى طبقات الكلام وأرفعها، والقسم الثاني أوسطه وأقصده، والقسم الثالث أدناه وأقربه، فحازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه الأقسام حصّة، وأخذت من كل نوع من أنواعها شعبة، فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعدوبة. وهما على الانفراد في نعوتها كالمُتضادين، لأنّ العدوبة نتاج السهولة، والجزالة والمتانة في الكلام تعالجان نوعاً من الوعورة، فكان اجتماع الأمرين في نظمه مع تبوّكل واحد منهما على الآخر فضيلة خصّ بها القرآن .

و رأي الخطابي في مسألة الإعجاز، فإنّه يعترض على فهم الإعجاز البلاغي فهما يعتمد اعتماداً كلياً على الذوق، حيث لا بدّ من مرحلة علمية تعقب مرحلة التدوق الفطري، ووجوب قيام الإعجاز على الدراسة والبحث

¹ الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص:21.

² ينظر: المصدر نفسه، ص:26.

والحق أنّ أصحاب الطبع والذوق من علماء الإعجاز أحسّوا بروعة أسلوب القرآن وطريق تأليفه ونظمه، وأحسّ الخطّابي مثلهم بذلك، وهم جميعاً تيقنوا أن ما استشعروه من جمال نظم القرآن أقوى من أن يحدّده أحدهم أو يفسّره التفسير الواضح البيّن، لكن الخطّابي من بينهم لا يسكت عن الدعوة إلى التماس الأسباب والعلل؛ "قالوا: وقد يخفى سببه عن البحث، ويظهر أثره في النفس حتى لا يلتبس على ذوي العلم والمعرفة به، قالوا: ولقد توجد لبعض الكلام عدوثة في السمع، وهشاشة في النفس لا توجد مثلها لغيره منه، والكلامان معاً فصيحان، ثمّ لا يوقف لشيء من ذلك على علة. قلت: وهذا لا يقنع في مثل هذا العلم، ولا يشفي من داء الجهل به، وإنّما هو إشكال أحيل به على إبهام"¹.

فالخطّابي أراد أن يخرج عن المألوف في معرفة بلاغة القرآن، فهو لم يقنع بهذا في معرفة وجع الإعجاز البلاغي، لأنّ الدارس المدقّق لا بدّ أن يقنع بالعلل المناسبة لمقام الإعجاز، فقال: "قلت فأما من لم يرض من المعرفة بظاهر السّمة دون البحث عن باطن العلة، ولم يقنع في الأمر بأوائل البرهان حتى يستشهد لها دلائل الامتحان فانه يقول: "إنّ الذي يوجد لهذا الكلام من العدوثة في حسن السامع، والهشاشة في نفسه... والتأثير في النفوس، فتصطلح من أجله الألسن على أنّه كلام لا يشبهه كلام، وتخصّر الأقوال عن معارضته، وتنقطع به الأطماع عنها، أمر لا بدّ له من سبب، بوجوده يجب له هذا الحكم... وبجصوله يستحقّ هذا الوصف، وقد استقرينا أوصافه الخارجية عنه، وأسبابه النابتة منه، فلم نجد شيئاً منها يثبت على النظر أو يستقيم في القياس، ويطرّد على المعايير، فوجب أن يكون ذلك المعنى مطلوباً من ذاته، ومستقصى من جهة نفسه"².

ونفهم ممّا أورده الخطّابي بإزاء بلاغة القرآن أنّه لم يرتض المعرفة القائمة على الذوق بلا غوص في باطن العلة، وإنّما يجب أن تكون الحقائق قائمة على أركان من الأدلة، فالإعجاز أمر لا بدّ له من سبب بوجوده يجب له هذا الحكم، وبجصوله يستحقّ هذا الوصف.

¹ الخطّابي، بيان أعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في أعجاز القرآن، ص: 24.

² المصدر نفسه، ص: 25-26.

ويصل إلى تقرير نظرية تكاملية في بلاغة إعجاز القرآني التي نؤيده فيها، بإثباته أنّ الكلام يقوم على ثلاثة أركان مجتمعة في غاية الشرف والفضيلة في الخطاب القرآني وهي¹:

1- لفظ حامل

2- ومعنى به قائم .

3- ورباط لهما قائم .

فهذه هي المضامين السامية للبلاغة المعجزة فيالقرآن الكريم ، عند الخطابي ، والتي ترجع إلى فصاحة اللفظ وجزالته وعدوبته، وحسن النظم وتأليفة المتلائم المتشاكل ، وصحة المعاني التي لها العقول بالتقدم و "قد توجد هذه الفضائل الثلاث على التفرق في أنواع الكلام ، فأما أن توجد مجموعة في نوع واحد منه فلم توجد إلا في كلام العليم القدير"² .و أردف قائلاً: " أنّ القرآن إنّما صار معجزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمناً أصحّ المعاني "³، فهذا هو السرّ البلاغي لمسألة الإعجاز عند الخطابي .

¹ الخطابي ، بيان إعجاز القرآن ، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، ص:27.

² المصدر نفسه، ص:27.

³ المصدر نفسه:ص:27.

■ بلاغة مطابقة المقال لمقتضى الحال وعلاقتها بالإعجاز

1. بلاغة مطابقة المقال لمقتضى الحال

اهتم النقد العربي بدائرة المقام ومقتضى الحال، منذ أيام الجاحظ، بيد أنه لم ينصرف كامل الانصراف للإشارات المهمة التي وضعها الجاحظ في كتبه لا سيما المطابقة والمقام والحال، وعند البلاغيين يعتبر "عنصر المقام هو من أهم الأغراض للبلاغة الاصطلاحية. وقد عبّر البلاغيون عنه بمصطلح (المطابقة لمقتضى الحال) ويعنون بمقتضى الحال: الاعتبار المناسب"1. وشرح القزويني ذلك بقوله: "إنّ مقامات الكلام متفاوتة... ولكلّ كلمة مع صاحبها مقام، وارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب، وانحطاطه بعدمها"2.

والجاحظ دائماً يمدح الكلام الذي يأتي في موضعه المناسب له، فالمقام المناسب للكناية شرط للإتيان بها ضمن سياق مناسب، يقول: "ولكلّ ضرب من الحديث ضرب من اللفظ، ولكل نوع من المعاني نوع من الأسماء؛ فالسخيف للسخيف، والخفيف للخفيف، والجزل للجزل، والإفصاح للإفصاح، والكناية في موضع الكناية، والاسترسال في موضع الاسترسال"3.

وإنّ هذه المطابقة التي كتب فيها التقاد والبلاغيون تحيل إلى قضية بلاغية أساسية، وتفصح عن الأساس العملي لتوجيه البلاغة نحو المتلقي. فما هو الحال أو مقتضى الحال؟ وكيف تؤثر هذه المطابقة وتثير ذهن القارئ لاستكناه النصوص البلاغية والوصول إلى ظلال المعنى؟ وكيف يمكن استخلاص موقع المتلقي المشارك في إنتاج النص من هذه القاعدة البلاغية؟.

يحدّد البلاغيون فيها يكاد يكون واحداً في دلالاته العامة. يقول لمفهوم المقام ومقتضى الحال. يقول ابن وهب "...أن يكون الخطيب أو المترسل عارفاً بمواقع القول وأوقاته واحتمال المخاطبين به، فلا يستعمل الإيجاز في موضع الإطالة فيقتصر عن بلوغ الإرادة، ولا الإطالة في موضع الإيجاز، فيتجاوز في مقدار الحاجة إلى الإصباح والملاحة

¹ علي زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، أفق عربية، ط1، 1986، ص:155.

² القزويني، التلخيص في علوم البلاغة، تح: عبدالمحميد هندائي، ص:33.

³ الجاحظ، الحيوان، ج3، ص:39.

، ولا يستعمل أفاظ الخاصّة في مخاطبة العامّة ، ولا كلام الملوك مع السوقة، بل يعطي لكلّ قوم من القول بمقدارهم، ويزنهم بوزنهم، فقد قيل (لكلّ مقام مقال)¹.

و القصد من قول ابن وهب هو أنّ الخطيب أن يدرك حال ومقام الجماعة الموجه لها الكلام "مراعاة مقتضى الحال لبّ الخطابة وروحها، فلكلّ مقام مقال ، ولكلّ جماعة من الناس لسان تخاطب به... لذلك وجب أن يكون الخطيب قادراً على إدراك حال الجماعة وما تقتضيه والإتيان بالأسلوب الذي يلائمه "2، حتّى قرن تعريف البلاغة وعلومها بعنصر المقام والحال ، حيث عرّف السكاكي علم المعاني بأنّه "تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره"³.

والإيجاز هو البلاغة، فأما الخطب... فالإكثار في غير خطب، والإطالة في غير إملال، وليكن في صدر كلامك دليل على حاجتك... وقيل له: فإن ملّ السامع الإطالة التي ذكرت أنّها حقّ ذلك الموقف؟ قال: إذا أعطيت كلّ مقام حقه، ووقت بالذي يجب من سياسة ذلك المقام، وأرضيت من يعرف حقوق الكلام"⁴.

2. المطابقة علّة التأثير:

العرب يقولون لكلّ مقام مقال ، ومقامات الكلام عندهم متفاوتة ، فمقام التنكير يباين مقام التعريف ، ومقام التقديم يباين مقام التأخير ، ومقام الحذف يباين مقام الذكر ، ومقام الإطلاق يباين مقام التقييد، ومخاطبة الذكي تباين مخاطبة الغبي، والناس مختلفون في أحوالهم ، فيهم العامّة وفيهم الخاصة ، فما يحسن لمخاطبة طائفة قد لا يحسن لمخاطبة طائفة أخرى ، وذلك لا يدركه إلاّ من أوتي ذوقاً سليماً يدرك به جيّد الكلام من رديئه ، يقول الزركشي: "اعلم أنّ معرفة الفصيح والأفصح ، والرشيقي و الأرشقي ، والجليّ و الأجليّ ، والعليّ والأعلى من الكلام أمر لا يدرك إلاّ بالذوق... وليس كلّ من اشتغل بالنحو أو باللغة أو بالفقه كان من أهل الذوق ، ومّن

¹ ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان ،ص:194.

² محمد أبو زهرة، الخطابة أصولها ، تاريخها في أزهي عصورها عند العرب ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ط1934، م1، ص:85.

³ السكاكي ، مفتاح العلوم ، ص:77.

⁴ المصدر نفسه، ج1، ص:115-116.

يصلح لانتقاد الكلام و إنما أهل الذوق هم الذين اشتغلوا بعلم البيان ، وراضوا أنفسهم بالرسائل والخطب والكتابة والشعر ، وصارت لهم بذلك دربة ومملكة تامة ، فإلى أولئك ينبغي أن يرجع في معرفة الكلام وفضل بعضه على بعض "1 .

ومن المعلوم أن الحال هو الأمر الداعي للمتكلم إلى أن يعتبر في كلامه الذي يؤدي به أصل المراد خصوصية ما، كالتقديم والتأخير أو الحذف أو الإيجاز أو ما إلى ذلك من الخصوصيات المعتبرة في الكلام، وأن تلك الخصوصية هي مقتضى الحال ، واشتمال الكلام على تلك الخصوصية التي تناسب الحال هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال²

فالأول سماه المتأخرون حالاً، وهو الأمر الداعي للمتكلم إلى أن يعتبر في كلامه خصوصية ما ، فقد يرادف في أغلب استعماله لدى البلاغيين مصطلحاً آخر هو المقام، الذي هو مجموعة الاعتبارات والظروف والملابسات التي تلبس النشاط الغوي، ويكون لها تأثيرها في ذلك النشاط من خارجه بحيث لا تتحدد دلالة الكلام أو تتجلى مزاياه إلا في ظلها، وفي ضوء ارتباطه بها، وقد ترددت في تراثنا بصدد ذلك الارتباط تلك العبارة الذائعة " لكلّ مقام مقال "3 .

والثاني مقتضاه، بمعنى مراعاة المتكلم للخصوصيات التي اقتضاها الحال . ومجيء الكلام مشتملاً على تلك الخصوصيات يدعى مطابقة الكلام لمقتضى الحال، فالكلام في نظر البلاغيين لا يطابق تلك الحال ذاتها ، بل يطابق مقتضاها .

قال صاحب المفتاح: "مقتضى الحال، فإن كان مقتضى الحال إطلاق الحكم، فحسن الكلام تجريده عن مؤكّدات الحكم، وإن كان مقتضى الحال بخلاف ذلك، فحسن الكلام تحليه بشيء من ذلك بحسب المقتضى ضعفاً

1 الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص124

2 ينظر: عبد المتعال الصعيدي، بغية الايضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، مكتبة الآداب، ج:1، ص:26.

3 ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، 73.

وقوة، وإن كان مقتضى الحال طي ذكر المسند إليه، فحسن الكلام تركه، وإن كان مقتضى إثباته على وجه من الوجوه المذكورة، فحسن الكلام وروده على اعتبار المناسب¹

ومن المعلوم أنّ هذه المطابقة هي علة التأثير وتحقيق الغاية الفنية للبلاغة، وهي التأثير واللذة والمتعة، في نفوس السامعين والقارئ، وهذه الغاية لا تتحقق إلا إذا كان الأديب يصوغ كلامه، بحيث يفهمه السامعون ليتدبروه ويتأثروا به، ويشاركوا صاحبه فيما عبر به من فكر أو عاطفة أو انفعال .

وقد كان بشر بن المعتمر من أوائل الذين تذهبوا إلى هذا الأثر الذي تُحدثه المطابقة في الكلام، وكتبوا في وجوب رعايتها في صناعة الكلام حيث يقول: "إنّ مدار الشرف على الصواب، وإحراز المنفعة مع موافقة الحال، وما يجب لكلّ مقام من المقال"².

ويرد الجاحظ قائلاً: "ينبغي للمتكلّم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين، وبين أقدار الحالات، فيجعل لكلّ طبقة من ذلك كلاماً، ولكل حالة من ذلك مقاماً، حتى يقسّم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسّم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات."³

وإذا كان كلام الناس في طبقات، كما نقله الجاحظ عن بشر، "فكلام الناس - عنده - في طبقات كما أنّ الناس أنفسهم في طبقات. فمن الكلام الجزل السخيف، والمليح والحسن، والقبيح والسمح والخفيف والثقل، وكله عربي، وبكلّ قد تكلموا، وبكلّ قد تمارحوا وتعايوا"، فإن زعم زاعم أنّه لم يكن في كلامهم تفاضل، ولا بينهم في ذلك تفاوت، فلم ذكروا العي و البكى والحصر والمفحم، و الخطل والمسهب⁴، والمتشدد والمتفهيق و المهمار⁵ ولم ذكروا الهجر والهذر، والهديان والتخليط"⁶.

1 السكاكي، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1983، ج1، ص:179

2 الجاحظ، البيان والتبيين، ج:1، ص:136.

3 المصدر نفسه، ج:1، ص:138-139.

4 الخطل: ذو الخطل، وهو الكلام الفاسد الكثير، والمسهب: الكثير الكلام.

5 الهمار والمهمار: مكثار الكلام.

6 الجاحظ المصدر السابق، ج:1، ص:144.

وإذا كان الكلام منه الجزل والسخيف والمليح والحسن، فإنّ من شروط البلاغة، عند الخطيب - كما أفصح الجاحظ- "أن لا يكلم سيّد الأمة بكلام الأمة، ولا الملوك بكلام السوق، ويكون في قواه فضل التصرف في كلّ طبقة، ولا يدقق المعنى كلّ التدقيق، ولا ينقح الألفاظ كلّ التنقيح، ولا يصفها كلّ التصفية، ولا يهذبها غاية التهذيب، ولا يفعل ذلك حتى يصادف حكماً، أو فيلسوفاً عليماً"¹.

و يذكر الجاحظ رأيه في أثر المطابقة على نفوس السامعين، وكيف تطيب قلوبهم به فيقول: "ربّ قليل يغني عن كثير، بل ربّ كلمة تغني عن خطبة... ومتى شاكل اللفظ معناه، وأعرب عن فحواه، وكان لتلك الحال وفقاً، ولذلك القدر لفقاً، وخرج من سماجة الاستكراه، وسلم من فساد التكلف، كان قميناً بحسن الموقع وبانتفاع المستمع، وأجدر أن يمنع جانبه من تناول الطاعنين، ويحجي عرضه، من اعتراض العائنين، وألا تزال القلوب فيه معمورة والصدور مأهولة"²، و نفهم ممّا قاله الجاحظ أن مدار الأمر كلّ المطابقة، وما تحدّثه من أثر في النفوس والصدور.

فإذا كانت مقامات الكلام متفاوتة، فقد تتفاوت بتفاوتها المقتضيات، لذا نجد الجاحظ يتعرّض لبعض هذه المقتضيات التي تستدعي أحوالاً خاصّة، ممّا يلفت الأذهان وينبّه العقول إلى إدراك الفرق بين الأحوال ومقتضياتها، وإلى وجوب مراعاة المطابقة بينهما، فيقرّر أنّ "ذكر المبسوط في موضعه، والمحدوف في موضعه، والموجز والكناية والوحي باللحظ ودلالة الإشارة في موضعه"³.

ويقول ابن قتيبة: فالخطيب من العرب إذا ارتجل كلاماً في نكاح أو حمالة أو تحضيض أو صلح أو ما أشبه ذلك لم يأت به من واد واحد، بل يفتن، فيختصر تارة إرادة التخفيف، ويطيل تارة إرادة الإفهام، ويكرر تارة إرادة التوكيد، ويخفي بعض معانيه حتى يغمض على أكثر السامعين، ويكشف بعضها حتى يفهمه بعض الأعميين. ويشير إلى الشيء ويكنى عن الشيء، وتكون عنايته بالكلام على حسب الحال وقدر الحفل، وكثرة الحشد، وجمالة المقام، ثم لا يأتي بالكلام كلّ مهذباً كلّ التهذيب، ومصطفى كلّ التصفية، بل تجده يمزج ويشوب

1 الجاحظ، البيان والتبيين، ج: 1، ص: 92.

2 المصدر نفسه، ج: 2، ص: 7-8.

3 المصدر نفسه، ج: 1، ص: 44.

ليدلّ بالناقص على الوافر، وبالغثّ على السمين، ولو جعله كلّه نجراً واحداً لبخسه بهاءه، وسلبه ماءه، ومثل ذلك السخاب ينظم بالياقوت والمرجان والعقيق، والقينان، ولا يجعل كلّه جنساً واحداً من الرفيع والثمين، ولا النفيس والمصون"¹، ويفهم من هذا النصّ أنّ الخطيب لا يكون بليغاً محققاً للغاية الفنيّة إلا إذا تفنّن في أسلوبه، مراعيّاً أحوال المخاطبين يوجز طلباً للتخفيف، ويطنب عند إرادة الإفهام، وكفى إذا ما دعت الحاجة إلى ذلك، ويصرّح ويكشف معانيه إذا استدعى المقام التصريح والتوضيح.

ويقول الإمام القزويني: "مقتضى الحال مختلف، وإنّ مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التكرير يباين مقام التعريف، ومقام الإطلاق يباين مقام التقييد، ومقام التقديم يباين مقام التأخير، ومقام الذكر يباين مقام الحذف، ومقام القصر يباين مقام خلافه، ومقام الفصل يباين مقام الوصل، ومقام الإيجاز يباين مقام الإطناب والمساواة، وخطاب الذكي يباين خطاب الغبي"².

وقد ذهب بدوي طبانة إلى أنّ دائرة المطابقة لمقتضى الحال أوسع بكثير من الدائرة التي حدّدها البلاغيون لمجالات المطابقة، وحصرها في أبواب علم المعاني، فقال: "لقد كان جوهر البلاغة عند علماء العرب وتقادّها وبلاغيها هو البحث عن مجالات مطابقة الكلام لمقتضى الحال بعد الوقوف على عناصر الأدب وأشكاله وأهدافه، وهي الغاية التي يعرفها المحدثون من غير العرب، غير أنّ هذا المعنى لا يتوقف عند حدود المباحث البيانية التي ينتظمها أحد علوم البلاغة، وهو العلم الذي يسمى (علم المعاني) الذي حدّده البلاغيون، وقالوا في تعريفه إنّه: العلم الذي يبحث في مطابقة الكلام لمقتضى الحال، وهو تحديد سقيم... والواقع أنّ دائرة المطابقة لمقتضى الحال أوسع من هذه الدائرة بكثير، ولا تقف عند المباحث الثمانية التي ذكرها في علم المعاني³، فإنّ مجالات هذه المطابقة كثيرة"⁴.

1 ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تخ: السيد أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، دط، 1954م، ص: 10-11.

2 الخطيب القزويني، الايضاح في علوم البلاغة، منشورات محمد علي بيوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط: 2003، ص: 7.

3 هذه المباحث هي: (أحوال الاسناد الخبري - أحوال المسند إليه - أحوال المسند - أحوال متعلقات الفعل - القصر - الإنشاء - الفصل والوصل - الإيجاز و الإطناب والمساواة).

4 بدوي طبانة، البيان العربي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط: 1968، 4م، ص: 423-424.

ولكن ما ذكره بدوي طبانة نجده قد تنبه إليه الجاحظ، وأشار إليه في كتابه البيان والتبيين ولأنّ الكلام البليغ هو المطابق لمقتضى الحال مع استخدام الآلات وهي: اللفظ والمعنى والتركيب كلّ في مكانه والمطابقة أنواع "الأولى المطابقة بين اللفظ والمعنى، والثانية المطابقة بين الكلمة والكلمة والثالثة المطابقة بين الكلام والمستمع"¹ وهذه الأقسام الثلاثة بدورها تؤدي إلى قسم آخر ألا وهو مطابقة المقام لمقتضى الحال، ونحاول أن نوضح كل قسم من هذه الأقسام كالآتي :

أ. **مطابقة المقام لمقتضى الحال** التي أشرنا إليه فيما سبق، والتي تتمثل في "الظروف والملابسات التي يجري فيها الخطاب والتي يسميها الجاحظ الحال أو المقام وسمّاها البلاغيون فيما بعد مقتضى الحال، وهي المطابقة بين الأصناف الثلاثة (اعني اللفظ والمعنى، والكلمة والكلمة، والكلام والمستمع) وبين الظروف الخاصّة لكلّ خطاب والتي تتجدد في كلّ لحظة. وقد تعرّض لها الجاحظ في مواضع مختلفة أكّد فيها على ضرورة موافقة الحال وما يجب لكلّ مقام، والموازنة بين أقدار المستمعين وأقدار الحالات، وحثّ الجاحظ على هذا النوع من المطابقة جعله يحسّ إحساساً شديداً بخضوع الكلام بصفة عامّة إلى الحال التي يعيشها المتكلم والمخاطب ولذلك نجده يردد هذه العبارات في كتابه. الناس بأزمانهم أشبه منهم بأبائهم. وهذا القول على جانب كبير من الأهمية لأنّه يعلّق مصير اللغة بالظروف التي تحيط بها"².

ب. **مطابقة اللفظ لمعناه**: ويكشف الجاحظ عن هذا بقوله: "ومن علم حقّ المعنى أن يكون الاسم له طبقة، وتلك الحال له وفقاً، ويكون الاسم له فاضلاً ولا مفضولاً، ولا مقصراً ولا مشتركاً ولا متضمناً، ويكون ذاكرةً لما عقد عليه أوّل كلامه، ويكون تصفحه لمصادره في وزن تصفحه لموارده، ويكون لفظه موقناً، ولهول تلك المقامات معاوداً"³.

¹ محمد الصغير بناني، النظريات اللسانية والبلاغية عند الجاحظ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983م، ص: 164.

² المرجع نفسه، ص: 147.

³ الجاحظ، البيان والتبيين، ج: 1، ص: 92.

ت. مطابقة اللفظ لموضوعه أو للغرض:

إنّ اللفظ الذي يصلح في غرض من الأغراض قد لا يصلح في غرض آخر، فاللفظة ينبغي أن تطابق الغرض الذي وجدت من أجله. وهذا ما وفق قول الجاحظ نقلاً عن بشر بن المعتمر فيقول: "إنّ كان الخطيب متكلماً تجنب ألفاظ المتكلمين، كما أنه إن عبّر عن شيء من صناعة الكلام واصفاً أو مجيباً و سائلاً، كان أولى الألفاظ به ألفاظ المتكلمين، إذ كانوا لتلك العبارات أفهم، وإلى تلك الألفاظ أميل، وإليها أحنّ وبها أشغف"¹ ويقول في موضع آخر: "قد يستخفّ الناس ألفاظاً ويستعملونها وغيرها أحقّ بذلك منها، ألا ترى أنّ الله - تبارك وتعالى- لم يذكر في القرآن الجوع إلاّ في موضع العقاب، أو في موضع الفقر المدقع، والعجز الظاهر... وكذلك ذكر المطر؛ لأنّك لا تجد القرآن الكريم يلفظ به إلاّ في موضع الانتقام، والعامة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين ذكر المطر، وبين ذكر الغيث، ولفظ القرآن الذي نزل عليه نزل أنه إذا ذكر الأبصار لم يقلّ الأسماع، وإذا ذكر سبع سموات لم يقلّ الأراضين، ألا تراه لا يجمع الأرض أراضين، ولا السمع أسماعاً، والجاري على أفواه العامة غير ذلك، لا يتفقون من الألفاظ ما هو أحقّ بالذكر وأولى بالاستعمال"²، وهذا الجرجاني يعرّف لنا علم المعاني بأنه "علم يعرف به أحوال اللفظ العربي الذي يطابق مقتضى الحال"³، وهو تعريف أساسه اللفظ ومطابقة الكلام لمقتضى الحال.

ث. مطابقة اللفظ لما جاوره:

وفي هذا قال السكاكي: "فلكلّ كلمة مع صاحبها مقام، ولكل حدّ ينتهي إليه الكلام مقام"⁴، فإنّ الكلمة إذا وقعت في غير موقعها، وحلّت غير مكانها أخلّت بنظم الكلام، وصارت قلقة في مكانها، غير مستقرّة في موضعها. وضمّ الكلمة الى الكلمة، والتأليف بين الألفاظ في نسق واحد وفي نظم مترابط ممّا يتطلب مقدرة خاصة واستعداد لا يتهبأ لجميع الناس.

ويؤكّد الجاحظ ذلك بما رواه عن الكسائي، فقد قال الكسائي: "لقيت أعربياً فجعلت أسأله عن الحرف بعد الحرف، والشيء بعد الشيء أقرنه بغيره، فقال: تالله ما رأيت رجلاً أقدر على كلمة إلى جنب كلمة أشبه شيء بها وأبعد شيء منها منك"⁵

1 الجاحظ، البيان والتبيين، ج:1، ص:139.

2 المصدر نفسه، ج:1، ص:20.

3 عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص:173.

4 السكاكي، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1983، ص:168.

5 الجاحظ، البيان والتبيين، ج:2، ص:297.

فالجاحظ استطاع أن يحيط بمعنى المطابقة ويحدّد معناها بدقّة متناهية، وهو: أن تأتي الكلام وفقاً لأحوال السامعين بمراعاة الخصوصيات واللطائف والأسرار من بسط أو إيجاز أو حذف أو تكرار حسب المعاني و الأغراض التي يصاغ لها الكلام.

ونستطيع أن نقول أن المقام هو أساس الكلام، والذي ينبغي مراعاته دائماً، ومن لا يعرف المقام لا يحسن المقال، فلا جدوى من الديباجة والزخرفة اللفظية، ما لم يراعى تناسقها والمقام الذي حيكت من أجله الكلام. وعموماً فإنّ "مقتضى الحال له مدخل في النظم، على اعتبار أنّ المعاني وهي تتشكّل في نفس المتكلم وتنظم، لا شك أنّ للمقام مدخل في ذلك الانتظام، وما دامت الألفاظ تتألف حسب ائتلاف المعاني في النفس؛ فإنّ للمقام أيضاً مدخل في انتظامها"¹.

ويمكننا تصور المطابقة الفنيّة في مقولة "مطابقة المقام لمقتضى الحال" على النحو التالي: فالحال هو الملابس الخارجية، ونقل الواقع الذي يحيط بالأديب أو يتمثله فيحرك طاقاته الفنيّة لحظة الإبداع، أمّا مقتضى الحال فهو المعنى أو الغرض الخاص أو - بلغة معاصرة - التجربة التي تمثل رؤية الأديب الخاصّة لهذا الواقع، تلك التي يخرج التعبير الفنيّ على لسانه مجسداً لها، مطابقاً إيّاها، ووفق هذا التصرّ، لا يتحقّق "مقتضى الحال" في التعبير الفنيّ إلاّ بالنظرة المتأنيّة الواعية التي تحيط بالأحوال، التي هي بواعث وملابس له من جهة، ثمّ بالخصائص والظواهر الفنيّة في ذلك التعبير، والتي هي رموز فنيّة تلبس فيها، وتشكّل بها من جهة أخرى.²

ولننظر إلى بيان هذه الآية العجيب، والتألف المحكم فيها، كأنّ الله سبحانه وتعالى قطع الألفاظ على حسب المعاني وركبها تركيباً معجزاً، يذكر فيها تعجب كفار قريش وإنكارهم للرسول - صلى الله عليه وسلم - لكونه رجلاً منهم، وسخريتهم به، ويقول تعالى: "أَكَّنَ لِلنَّاسِ مَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ"³.

¹ عزيز الخطيب، الإعجاز البلاغي في القرآن، دار قتيبة، للطباعة والنشر، دمشق، ط1432، 1هـ، ص:172.

² ينظر: حسن طبل، المعنى في البلاغة العربية، دار الفكر، القاهرة، ط:1998، 1، ص:201.

³ يونس:2

جاء الاستفهام في بداية الآية ليصوّر لنا مقام إنكارهم وموقفهم من القرآن، وتوبيخاً لهم على ذلك الموقف، وتعجباً منه، ففي هذا الإستفهام تعجب من تعجبهم من كون الرسول - صلى الله عليه وسلم - رجلاً منهم يعرفهم ويعرفونه فكذا كان جميع الرسل المبعوثين إلى أقوامهم فلم يكونوا إلاّ بشراً مثلهم ومنهم، بل العجب كل العجب أنّ يتعجب القوم من هذا الأمر، فهذا هو محلّ العجب، ويمكن الإنكار¹. فالهمزة للإستفهام المستعمل في الإنكار، أي كيف يتعجبون من ذلك تعجب إحالة. وفائدة إدخال الإستفهام الإنكاري على (كان) دون أن يقال: أعجب الناس، هي الدلالة على التعجب من تعجبهم المراد به إحالة الوحي إلى البشر². و"قد جاء تقديم خبر كان (عجباً) على اسمها للإهتمام به لأنّه محلّ الإنكار"³، وعليه مدار الإستفهام.

و كما أنّ في تعجبهم من هذا الأمر دلالة على "سفههم وعنادهم، فإنّهم تعجبوا من أمر ليس ممّا يُتّعجب منه ويُستغرب، وإنّما يُتّعجب من جهالتهم وعدم معرفتهم بمصالحهم"⁴.

والمتأمل لنظّم هذه الآية يجد أنّ الله - سبحانه وتعالى - قال: "أَكَنَّ للناس" ولم يقل (أكان عند الناس) فما دلالة حرف اللام في هذا المقام؟ وما الفرق بينه وبين (عند)؟ أجاب الزمخشري عن هذا السؤال قائلاً: "فإن قلت: فما معنى اللام في التّاس، وما الفرق بينه وبين قولك: أكان عند الناس قلت: معناه أنّهم جعلوه لهم أعجوبة، يتعجبون منها، ونصبوه علماً يوجهون نحوه استهزاءهم وإنكارهم، وليس في (عند) هذا المعنى"⁵.

ويفهم القارئ من هذا أنّ ورود اللام في السياق يحمل دلالة الإختصاص. فتمكن العجب من نفوسهم، لما خصّوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا العجب والإستهزاء.

1 ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج2، ص: 224.

2 ينظر: ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج11، ص: 83.

3 المصدر نفسه، ج11، ص: 83.

4 السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تخ: عبدالرحمن بن معلا اللويحي، مكتبة دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 2002م، ج2، ص: 301.

5 الزمخشري، الكشاف، ج2، ص: 224.

وقد جاء ذكر الوحي في هذا المقام بالمصدر المؤول في قوله: "أن أوحينا" دون الصريح ليا في المصدر المؤول من دلالة على تجدد الوحي وتكرّر وقوعه... كما أنّ في تجدد الوحي زيادة في همّهم وغمّهم، فليموت غيضاً وكداً منه¹.

"ويقف السكاكي عند أثر "المقام" في صياغة الحدث الكلامي حين يثير موضوع "الزيادة"؛ فالزيادة كما يقول لها مقامات تستمدّ قوامها من مناسباتها، بحيث تصادف موقعها المحمود، فزيادة (لك) في قول الخضر لموسى عليه السلام في الكثرة الثانية "ألم أقلّ لك"² لاقتضاء المقام مزيد تقرير لما كان قد قدّم له من "إنّك لن تستطيع معي صبراً"^{3,4}.

وكذلك قول موسى عليه السلام (ربّ اشرح لي صدري). بزيادة (لي) "لاكتساء الكلام معها من تأكيد الطلب لانشرح الصدر ما لا يكون بدونه"⁵. وإنّما يقصد السكاكي في هذا الموضوع أن كلّ تغيير في العالم الخارجي يجد صداه في الحدث الكلامي المتّصل به، ولعلّ هذا يذكرنا بمقولة (برتراند رسل): "إنّ علينا أن ننظر إلى كلامنا على أنّه أحداث في العالم الملموس"⁶.

وتبدو كتب إجاز القرآن الكريم ميداناً فسيحاً تتجلّى فيه أهمية المقام. فهذه رؤية الخطابي لطبيعة التكامل بين الواقع (سياق الحال) و سياق اللغة فيقول: "وأما رسوم النظم فالحاجة إلى الثقافة والحذق فيها أكثر لأنّ لجام الألفاظ وزمام المعاني، وبه تنتظم أجزاء الكلام، ويلتئم بعضه ببعض، فتقوم له صورة في النفس يتشكّل بها البيان"⁷. فالعالم الخارجي يتشكّل صورة في النفس، ثم تترتب هذه المعاني ألفاظاً متنسقة متألّفة منتظمة، يمسك بعضها ببعض، وهذه هي رؤية الخطابي لطبيعة التكامل بين الواقع (سياق الحال) و سياق اللغة.

1 ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج11، ص:83.

2 الكهف:75.

3 الكهف:67.

4 خلود العموش، الخطاب القراني، دراسة في العلاقة بين النص والسياق، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، جدار للكتاب العالمي للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط:2008، 1، ص:59.

5 السكاكي، مفتاح العلوم، ص:123.

6 جون لايتز، اللغة والمعنى والسياق،، تر:عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد العراق، ط1، 1987م، ص:227.

7 الرماني والخطابي والرجاني، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث مسائل في إعجاز القرآن الكريم، تح:محمد خلف الله أحمد ومحمد زغول سلام، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1986، ص:36.

والمقامات تحدّد اختيار الألفاظ ثم ترتّب هذه الألفاظ وفق تسلسل سياقي لغوي داخل النصّ، وفي هذا الصدد يقول الباقلاني: "إنّ اختيار اللفظ، وإحلاله في الموقع المناسب في السياق هو أساس البلاغة، والإحسان في البيان، فإنّ إحدى اللفظتين قد تنفرد في موضع، وتزلّ عن مكان لا تزلّ عنه اللفظة الأخرى، بل تتمكّن فيه، وتضرب بجرانها، وتراها في مضانها، وتجدها غير منازعة إلى أوطانها، وتجد الأخرى لو وضعت موضعها في محلّ يفار، ومرمى شراد، ونابية عن استقرار"¹، فالمقامات تحدّد اختيار الألفاظ ثم ترتّب هذه الألفاظ وفق تسلسل سياقي لغوي داخل النصّ، وأوضح الباقلاني مسألة الانساق الداخلي في النصّ من خلال وصفه لأسلوب القرآن بأنّه قائم على الترابط والتناسب سواء فيما بين المحتوى أو تسلسل الألفاظ واطرادها في قوالب منظومة، تتصل مقدماتها مع نتائجها وتتناغم موضوعاتها وترتّب عناصرها، وتتصل بطريقة قائمة على التناسب في نظم الفصل والوصل.²

وهذا ما يجعلنا نقرّ بأنّ أيّ تغيير في المقام أو السياق الخارجي أو الداخلي يترتّب عليه اختلاف بنية الخطاب في المستويات اللغوية المختلفة، وتتنوّع التأثيرات داخل هذه المستويات بتنوع تغييرات المقام، وقد رصد المفسرون هذه المعادلة من خلال الموازنة بين نصّين يبدوان متشابهين ولكنها يفترقان في بعض التبدلات والصيغ اللغوية لاختلاف السياق المقامي بينهما في الغالب.

فيتغير الخطاب تبعاً لتغير أحداث الواقع ومنه قوله: "وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا". بالفاء وفي الأعراف (وكلوا). بالواو "لأنّ الدخول سريع الانتضاء فيعقبه الأكل. وفي الأعراف (اسكنوا) والمعنى أقيموا فيها، وذلك ممتدّ فذكر بالواو، أي أجمعوا بين السكنى والأكل وزاد في البقرة (رغدا) لأنّه تعالى أسنده إلى ذاته بلفظ التعظيم بخلاف الأعراف، فإنّ فيه (وإذ قيل) "³. وقال الرازي: "قال في البقرة" (ادخلوا) وفي الأعراف "اسكنوا" لأنّ الدخول مقدّم على السكنى ولا بدّ منها، فلا جرم ذكر الدخول في السورة المتقدمة والسكون في

1 الباقلاني، إعجاز القرآن الكريم، ص: 220.

2 ينظر: المصدر نفسه، ص: 220.

3 الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تح: محمد علي النجار، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط: 1، 1974، ج: 1، ص: 143.

السورة المتأخرة¹ إنَّ الاختلاف بين الواو والفاء بين الموضعين جاء بسبب اختلاف الموقف أو الحدث ففي سورة (البقرة) حدث الدخول ، والدخول سريع لا يحتاج وقتاً طويلاً، فأعقبه الأكل مباشرة ولذا استعمل الفاء، وأمّا في الأعراف فعملية السكون أو الإقامة فتحتاج وقتاً طويلاً، ولذا استخدم معها الواو .

ومن تغير الخطاب تبعاً لتغير حال المخاطب قوله "ولن يتمنّوه"² في سورة البقرة ، وفي سورة الجمعة "ولا يتمنونه"³. قيل: "لأنّ دعواهم في هذه السورة بالغة قاطعة، وهي كون الجنة بصفة الخلوص، فبالغ في الردّ عليهم بلن، وهو أبلغ ألفاظ النفي، ودعواهم في الجمعة قاصرة مترددة، وهي زعمهم أنّهم أولياء الله فاقترضوا على (لا) "⁴ فحين بالغوا في ظنّهم جزم في الردّ عليهم بصيغة نفي قاطعة .

ويلجأ الزمخشري إلى مقتضى الحال (المقام) ليفسّر كثرة ورود النداء (يا أيّها) في كتاب الله على هذه الطريقة ما لم يكثر في غيره؟ قال: "لاستقلاله بأوجه من التأكيد وأسباب من المبالغة، لأنّ كل ما نادى الله به عباده من أوامره ونواهيه وعظاته وزواجره، ووعدده ووعيدده، واقتصاص أخبار الأمم الدارجة عليهم وغير ذلك ممّا أنطق به كتابه أمور عظام، وخطوب جسام، ومعانٍ عليهم أن يتيقظوا لها، ويميلوا بقلوبهم وبصائرهم إليها وهم عنها غافلون، فاقترضى الحال أن ينادوا بالأكدا لأبلغ"⁵

وقال الأستاذ عبد الكريم الخطيب: "هذا الإطلاق في تفضيل البليغ الرصين الجزل دائماً على الفصيح القريب بالسهل، لا يستقيم أبداً مع البلاغة، ولا يجيء على شرطها، وهو المطابقة لمقتضى الحال، فليس الرصين محموداً في مقام يقتضي اللين والسهولة، كما أنّ اللين والسهل ليس محموداً في حال تقتضي الرصين الجزل... فهذا مقام وذاك مقام، وهذا مقال وذاك مقال"⁶.

1 غير الدين الرازي، تفسير الرازي، ج3، ص:80.

2 البقرة، 95.

3 الجمعة، 7.

4 الفبروز آبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج1، ص:146.

5 الزمخشري، الكشاف، ج1، ص:153.

6 محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي الى آخر القرن الرابع الهجري، دار المعارف، مصر، ط:1961، 2، ص:256.

فارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول بمطابقتها للاعتبار المناسب وانحطاطه بعدم مطابقتها له، فالمعيار الحقيقي لقياس بلاغة الكلام، والتفاضل فيه؛ هي مطابقتها لمقتضى الحال، ومناسبته له، فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب، وهو الذي يسميه الإمام عبدالقاهر الجرجاني بالنظم حيث يقول: "النظم توخي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام"¹.

ومما يبعث على معرفة الإعجاز اختلاف المقامات، وذكر في كل موضع ما يلائمه، ووضع الألفاظ في كل موضع ما يليق به، وإن كانت مترادفة، حتى لو أبدل واحدٌ منها بالآخر ذهب تلك الطلاوة، وفاتت تلك الحلاوة.

وأما بالنسبة إلى المقامات في القرآن الكريم، فقد تعدد وتباينت، كل حسب سياقه الذي تشكل فيه و حسب نوع المخاطب و أحواله المحيطة به، ومناسبته للموقف، فمنها مقام الجزر، ومقام السخرية، ومقام الذم ومقام المدح، و مقام الترغيب، و مقام التهيب؛ فمقام الترغيب كما في قوله تعالى: "قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ"² تجده تأليفا لقلوب العباد، وترغيبا لهم في الإسلام.

وقيل: وكان سبب نزولها أنه أسلم عياش بن أبي ربيعة، والوليد بن الوليد، ونفّر معها، ثم فتنوا وعذبوا فافتتنوا³، قال ابن عمرو: وكنا نقول: قوم لا يقبل الله منهم صرفا ولا عدلا أبداً، (قوم أسلموا ثم تركوا دينهم بعذاب عذبوا به)، فنزلت وكان عمر كاتباً، فكتب بها عمر بن الخطاب إليهم رضي الله تعالى عنه حين فهم قصد الترغيب في الإسلام وتأليف القلوب⁴.

1 ينظر: الخطيب القزويني، الايضاح في علوم البلاغة، ص: 7-8.

2 الزمر: 53.

3 ينظر: الواحدي، في أسباب النزول، أسباب نزول الآيات، نشر مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1388 هـ. ص: 277.

4 ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص: 120.

وأما مقام التهيب فهو مضاف له؛ كقوله تعالى: " وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ "1، ويدلّ على قصد مجرّد التهيب بطلان النصوصية من ظاهرها على عدم المغفرة لأهل المعاصي؛ لأنّ (من) للعموم لأنّها في سياق الشرط، فيعمّ في جميع المعاصي فقد حكم عليهم بالخلود، وهو ينافي المغفرة.²

ومن الأمثلة القرآنية العديدة التي توضح مسألة المطابقة؛ كما في قوله تعالى: " قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِينَ لُمْتُنَنِي فِيهِ "3، قد جعل البعيد ذريعة إلى التعظيم ، فلم تقل: "فهذا" وهو حاضر؛ رفعا لمنزلته في الحسن، وتمهيدا للعدر في الافتتان به⁴. فكان توظيف اسم الإشارة "فذلكنّ" الذي هو للبعيد، بالرغم من أنّ المشار إليه "يوسف" حاضر معهم، ذريعة وحجّة لتبرير ما لاموها فيه، فكان هذا التعبير القرآني مطابق لمقام التعظيم لسيدنا يوسف عليه السلام.

و يقول الزمخشري في تفسيره لقوله تعالى على لسان سيدنا إبراهيم: " قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ "5. "هذا من معارضض الكلام، ولطائف هذا النوع لا يتغلغل فيها إلا أذهان راضعة، من علماء المعاني، والقول فيه أن قصد إبراهيم صلوات الله عليه لم يكن أن ينسب الفعل الصادر عنه إلى الصنم، وإنّما قصد تقريره لنفسه وإثباته لها على أسلوب تعريضي يبلغ فيه غرضه من إلزامهم الحجّة وتبكيّتهم"⁶. فالإلزام بالحجّة وتبكيّت الخصم هما في نظر الزمخشري الغرض الذي سبقت له الآية الكريمة، لذا نقول: أن السياق تابع للغرض، أو المعنى الذي هو مردّ المطابقة الفنيّة، "فإذا كان الكلام منصبا إلى غرض من الأغراض جعل سياقه له، وتوجهه إليه كأنّ ما سواه مرفوض مطرح"⁷.

1 النساء:14.

2 ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص:120.

3 يوسف:32.

4 الخطيب القزويني، الايضاح في علوم البلاغة، تخ: إبراهيم شمس الدين، منشورات محمد علي بيوض، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط:2002، 1، ص:46.

5 الانبياء:63.

6 الزمخشري، الكشاف، ج2، ص:267.

7 الزمخشري، الكشاف، ج2، ص:467.

ومن الأساليب الفنيّة التي تتجلى فيها أحوال المخاطب قوله تعالى: "وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ" 1. لقد وقف الزمخشري عند هذه الآية وقفة متأنية متعمقا فيها متبصراً بمسألة مطابقة المقام لمقتضى الحال، فيقول: "لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية وشياطينهم بالجملة الإسمية محققة يائناً؟ قلت: ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديراً بأقوى الكلامين و أكدهما ، لأنهم في ادعاء حدوث الإيمان منهم ونشئه من قبلهم لا في ادعاء أنهم أوحديون في الإيمان غير مشقوق فيه غبارهم، وذلك إما لأن أنفسهم لا تساعدهم عليه، إذ ليس لهم من عقائدهم باعث ومحرك، وهكذا كل قول لم يصدر عن أريحية وصدق ورغبة واعتقاد، وإما لأنه لا يروج عنهم لو قالوه على لفظ التوكيد والمبالغة... وإما مخاطبة إخوانهم فهم فيما أخبروا به عن أنفسهم من الثبات على اليهودية والقرار على اعتقاد الكفر، والبعد من أن يزلوا عنه على صدق رغبة و وفور نشاط وارتياح للتكلم به ... " 2.

وحسب ما ورد في كلام الزمخشري يثبت بأن المطابقة هي مطابقة أحوال المتكلم ، وليس مطابقة أحوال المخاطب ، فلو كان العكس ، لوّظف الكفار "الجملة الإسمية" و توظيف "إن" في خطابهم للمؤمنين، و"الجملة الفعلية" مخاطبة لشياطينهم، إذ أن هؤلاء حين يخاطبون المؤمنين يحسون بأنهم يخالفون حقيقة ويخفون واقعاً، ولذا فإنهم لا يقدرّون على إبراز دعوى الإيمان إلاّ خافتة "غير مؤكدة" أمام هؤلاء الذين يعرفون حقيقة أمرهم، أمّا إذا رجعوا إلى إخوانهم في النفاق والكفر، فيأتي التوكيد ملائماً لأحاسيسهم "إنا" وتوظيف الجملة الإسمية الدالة على الثبوت والاستمرارية.

وقال تعالى في سورة الحجر " إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" 3. فأما شدة إنكار المشركين إنزال القرآن من الله تعالى، اشتدّ التأكيد فصدرت الجملة الأولى بأداة التأكيد (إن) وأخبر عن ضمير الفخامة بالجملة الفعلية (نزلنا) التي أعيد فيها ضمير الفخامة فاعلاً، وذلك يفيد التقوى بتكرار الإسناد، وهو من أهم طرق دفع الشك، ثمّ الإتيان بضمير الفخامة (نحن) فاصلاً بين الضمير الذي ابتدئ والجملة المخبر بها عنه، والجملة الثانية تراها كذلك مبدوءة بضمير الفخامة (نا) مسبوقة بأداة التأكيد (إن) مخبراً عنه بالجمع المقصود به الواحد تفخيماً يضاف إلى

1 البقرة:14.

2المصدر السابق، ج1، ص:34.

3 الحجر:9.

ذلك (لام التأكيد) واسمية الجملة الدالة على الثبوت، والغرض من هذا التأكيد دفع الشكوك المحتملة من أن يصيب القرآن ما أصاب التوراة والإنجيل والزبور، وهو بذلك يبث الاطمئنان في نفوس المؤمنين¹.

ومن تحليلات الرماني الرائعة للاستعارة في التعبير القرآني نورد هنا مثالا للتدليل على أنّ الرجل تفتن إلى مسألة المطابقة وحسن اختيار القرآن للفظ المناسب للمقام، وتفوقه في تأدية المعنى الدقيق المطلوب على ما يُحتمل أن يكون مرادفاً له. قال الله تعالى: "و قدمنا الى ما عملوا من عمل... منثوراً"² قال الرماني: " حقيقة قدمنا هنا عمدنا ،وقدمنا أبلغ منه لأنه يدل على أنه عاملهم معاملة القادم من سفرٍ، لأنه عاملهم من أجل إهماله لهم كعاملة الغائب عنهم، ثم قدم فرآهم على خلاف ما أمرهم. وفي هذا تحذير من الاعتزاز بالإهمال. والمعنى الذي يجمعها العدل، لأنّ العمد إلى إبطال الفاسد عدل، والقدم أبلغ لما بيننا، وأما هباءً منثوراً فبيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسّة إلى ما تقع عليه حاسّة"³.

3. سبب النزول مقام لمقتضى الحال:

لا شك أنّ معرفة سبب نزول الآية باب عظيم من أبواب فهمها، وطريق قويّ من طرق التوصل إلى إدراك مراد الله تعالى فيها- بقدر الطّاقة البشرية، والأسباب: جمع سبب، والسبب: ما يتوصل به إلى غيره؛ لذلك سمي الحبل سبباً في قوله تعالى: "مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ"⁴، والنزول ورد في اللغة بمعنى: الانحدار من أعلى إلى أسفل، وبمعنى: الانتقال من مكان إلى آخر، ومن الأول قوله تعالى: "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ"⁵ وقوله تعالى: "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ"⁶، وقوله تعالى على لسان نبي الله عيسى عليه السلام: "رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ"

1 ينظر: عبد الفتاح لاشين، المعاني في ضوء أساليب القرآن، دار المعرفة، ط: 1978، 3، ص: 126.

² الفرقان: 23.

³ الرماني، النكت، ص: 86-87.

4 الحج: 15.

(5) الحجر: 9.

(6) القدر: 1.

تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوْلَانَا وَأَخْرِنَا وَأَيَّةً مِّنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ"1 ومن الثاني في قوله تعالى: "وَقُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُّبَارَكًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنزِلِينَ"2.

والمراد بسبب النزول: ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه وقت نزوله أو مبيّنة لحكمه أيام وقوعه، كأن يكون ذلك حادثة وقعت، أو سؤالاً وجه إلى النبي، فنزل الوحي لبيان ما يتصل بهذه الحادثة، أو بجواب هذا السؤال3، وذلك مثل حادثة «خولة بنت ثعلبة» التي ظهر منها زوجها أوس بن الصامت، فنزل بسببها آيات الظهار في سورة المجادلة4.

والقارئ أو الباحث الذي يدرك سبب نزول الآية التي يقرأها تكون لديه القدرة على الفهم الصائب، والإدراك الواعي لمعاد القرآن الكريم، فلا يفسر آية بغير وجهها، ولا يضع كلمة في غير بابها، من هنا عنيت كتب علوم القرآن بتأكيد هذه الناحية من نواحي فهم القرآن، واعتبارها قاعدة أصيلة من قواعد الفهم القرآني. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: "ومعرفة سبب النزول يعين على فهمه؛ فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب، ولهذا كان أصح قول الفقهاء أنه إذا لم يعرف ما نواه الخالف رجع إلى سبب يمينه وما هيجه وآثارها"5.

من هنا اعتني العلماء بمعرفة سبب النزول، وأفردوه بدراسات خاصة، فألف فيه على بن المديني شيخ الإمام البخاري، والواحدي، النيسابوري، وابن الجوزي، والجعبري، وابن حجر، والسيوطي، وغير هؤلاء ممن يطول المقام بذكرهم، كما اعتني به المفسرون في مقدمات تفاسيرهم التي تعد بذوراً لكثير من قواعد الفهم القرآني وأصول التفسير.

ولذلك خطأ الإمام الزركشي من زعم أن أسباب النزول تدخل في باب التاريخ، فقال في برهانه: «أخطأ من زعم أنه - أي علم أسباب النزول أنه لا طائل تحته لجريانه مجري التاريخ، وليس كذلك، بل له فوائد منها: بيان وجه الحكمة الباعثة على التشريع، ومنها تخصيص الحكم عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب، ومنها

(1) المائة: 114.

(2) المؤمنون: 29.

5 ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الباني الحلبي وشريكاه، دمشق، ط: 1953، ج3، ص1، ص: 106.

4 - ينظر: السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت لبنان، ط1، 2002م، ص: 746.

5 ابن تيمية، مقدمة أصول التفسير، تح: إبراهيم بن محمد، دار المؤيد، ط: 1، 1423هـ، 2002م، ص: 81.

الوقوف على المعنى قال الشيخ أبو الفتح القشيري: «بيان سبب النزول طريق قويّ في فهم معاني الكتاب العزيز وهو أمر تحصل للصحابة بقرائن تحتف بالقضايا ومنها أنه قد يكون اللفظ عاماً ويقوم الدليل على التخصيص؛ فإن محل السبب لا يجوز إخراجه بالاجتهاد وبالإجماع، ومنها رفع توهم الحصر، ومنها إزالة الإشكال»¹. فمعرفة سبب نزول الآية يعين على فهم المراد منها، ويعين على دفع الإشكال، حتى قال الإمام الواحدي، «لا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان سبب نزولها»².

كما أنّ إدراك السبب يعين على الحفظ، ويثبت الوحي في ذهن من سمع الآية؛ وذلك لأنّ ربط الأسباب بالمسببات، والأحكام بالحوادث، والحوادث بالأشخاص والأزمنة والأمكنة، كل ذلك من دواعي تقرر الأشياء، وانتقاشها في الذهن، وسهولة استدكارها عند استدكار مقارناتها في الفكر، وذلك هو قانون تداعي المعاني المقرر في علم النفس³. ويمكن أن تدرك قيمة سبب النزول وأثر معرفته في فهم الآية من نصوص متعدّدة، فعروة بن الزبير رضي الله عنه وأرضاه يفهم قوله تعالى: "إِنَّ الصَّافَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ"⁴ و⁵ يفهم من الآية الكريمة أن لا إثم إثم على من ترك السعي بين الصفا والمروة لأن الآية الكريمة تقول "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا" ونفي الجناح لا يدل على الفرضية، حتى صوبت له خالته السيدة عائشة في فهم بتذكيره بسبب النزول، وهو أنه كان على الصفا صنم يقال له (إساف)، وعلى المروة صنم يقال له (ناثلة)، وكان المشركون إذا سعوا تمسحوا بهما، فلما ظهر الإسلام وكسرت الأصنام تخرج المسلمون أن يطوفوا بهما لذلك، ولأن الله تعالى لم يذكر السعي بين الصفا والمروة في القرآن كما ذكر الطواف⁶. وكما أشكل على مروان بن الحكم فهمه قوله تعالى: "لَا تُحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُجِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ"⁷ حتى بعث إلى ابن عباس

1 ينظر: الزركني، البرهان في علوم القرآن، تخ: يوسف المرعشلي، دار المعرفة، بيروت لبنان، ط: 1، 1410هـ/1990م، ص: - 116 وما بعدها.

2 انظر، الواحدي، أسباب النزول، ص: 124.

3 ينظر: مناهل العرفان ط ص 113، 114، وانظر محمد بكر إسماعيل، دراسات في علوم القرآن ص: 198 ط: دار المنار.

⁴ البقرة: 158.

5 ينظر: محمد بن أبي شهبه، المدخل لدراسة القرآن الكريم، دار اللواء، السعودية، ط 1، 1987م، ص: 126. بتصرف.

6 ينظر: البخاري، صحيح البخاري، ج 2، ص: 635، وانظر: بن حجر، سبب نزول الآية في العجائب في بيان الأسباب، تخ: محمد عبد الحكيم الأنيس، دار ابن

الجوزي، الدمام، ط: 1، 1997م. ج 1، ص: 406.

7 آل عمران 188.

عباس يقول: لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذباً لنعذب أجمعون، فقال ابن عباس: إن هذه الآية نزلت في أهل الكتاب حين سأهم النبي عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره وأروه أنهم أخبروه بما سأهم عنه واستحمدوا بذلك إليه¹، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى، وخلاصة القول: أن إدراك سبب النزول يعين على فهم الآية فهماً صحيحاً، ويزيل من ذهن اللبس والإشكال. بل يعين على الحفظ والاستدكار.

4. القارئ واستثمار أسباب النزول :

لقد كان علم أسباب النزول إحدى الوسائل الهامة للوصول إلى دلالة النص القرآني، وهو يكشف علاقة النص بالواقع من جهة، وعلاقة القارئ و المتلقي به من جهة أخرى، فإذا كان النص القرآني نزل منجماً على بضعة وعشرين سنة، فإن أغلب الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، من هذا المنطلق أدرك علماء القرآن أن السبب أو مناسبة النزول هي التي تحدد الإطار الواقعي الذي في حدوده ومن خلاله يمكنهم فهم آيات النص وسوره².

فالمفسر كان مدركاً أن يفهم دلالة النص لا يتأتى من دون وضعه في السياق وربطه بالوقائع التي أنجبتا، " فقد قال الواحدي: (لا يمكن معرفة تفسير الآية من دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها)، وقال ابن دقيق العيد: (بيان أسباب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن)، وقال ابن تيمية: (معرفة سبب النزول يُعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب)"³

ولكن العلماء لم يقفوا عند هذا المستوى من الربط بين النص و سياقه الواقعي، وإلا كُن فهمهم سطحياً، بل وقد يكون متناقضاً مع آيات لم يتضح سبب نزولها، سواءً المكي منها أم المدني، وإنما أدرك العلماء أن النص القرآني، من حيث هو نص لغوي، بإمكانه أن يتجاوز حدود الواقع، والأحداث الجزئية التي نزل استجابة

1 ينظر: الواحدي، أسباب النزول، ص 24- 25- 78.

2 محمد بن أحمد جهلان، فعالية القراءة، و اشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، دار صفحات للدراسات والنشر، سورية دمشق، ط1، 2008م...ص:141.

³ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص:23.

لها، أي أنّ النصّ بإمكانه الامتداد عبر الزمن متجاوزاً (حادثة النزول) أو القضية التي أُلّف من أجلها إلى حواث أخرى وقضايا تتعلّق معها في بعض الوجوه¹.

وإضافة إلى معرفة سبب النزول فقد اهتمّ المفسّرون والفقهاء خصوصاً بمنهج التحليل اللغوي للنصوص ويعلمنا هذا المنهج أنّ السعي لاكتشاف دلالة النصّ يجب أن لا ينفصل بين النصّ كونه بناءً يطرّور نفسه عبر الزمن تلقائياً، والوقائع التاريخية الثابتة التي يعبر عنها، وبالمقابل أنّه لا يصحّ أن نقف حدود هذه الوقائع من دون تقدير خصوصية اللغة التي من قدراتها التعميم والتجريد، ومجاوزة الوقائع وإدراكها²، ومن هنا كانت دراسة المفسّر أو الفقيه لأسباب النزول مفيدة لتجديد العلة التي تقف وراء الأحكام في النصّ، وبإكتشاف العلة يستطيع الفقيه أن يعمّم الحكم على وقائع مشابهة وفي أزمنة متغايرة.

ونستطيع أن نقول إنّ الاهتمام بالسياق الذي نزل فيه النصّ القرآني و بأسباب النزول يؤدي كما قلنا من قبل إلى تقريب الفهم (الأسلم) للنصّ، ومراعاة ترتيب النزول تغدو ضرورة جدّاً في آيات الأحكام والتشريعات على نحو خاص، ولو لا هذا لوقع العلماء والفقهاء في ورطة المناقضة.

¹ ينظر: محمد بن أحمد جملان، فعالية القراءة، وإشكالية تحديد المعنى في النصّ القرآني، ص: 142.

² المرجع نفسه، ص: 142.

الفصل الثاني

المثير البلاغي وتوليد المعنى

■ المبحث الأول: المثير البلاغي، تعريفه، وأسبابه

■ المبحث الثاني: بين المثير العقلي والمثير النفسي البلاغة القرآنية

■ المبحث الثالث: المثير البلاغي أداة للعصف ذهني

البلاغي

1. المثير البلاغي :

قبل تعريف مصطلح "المثير البلاغي" وضبطه، ومحاولة إعطاء المفهوم الجامع المانع لهذا المصطلح البلاغي ، سنحاول طرح الأفكار والمسببات التي أوجدت لنا هذا المصطلح ، وأهم التساؤلات والانشغالات التي ظلّت تراودنا قبل مباشرة هذا البحث ، و التي كانت بمثابة الشرارة التي فجّرت كوامننا الداخلية وأعطت لنا طاقات مضاعفة لتتبع التضاريس والمناخات المتنوعة التي فرضها هذا الموضوع .

و في البداية أريد أن أتوه إلى جدّة هذا الموضوع في الدراسات البلاغية ، فمصطلح "المثير" الذي تؤدّ التأسيس له ودراسته في هذا المقام ، قد طرح في دراسات أخرى كعلم النفس المعرفي والإدراك ، ولكن لم يطرح من ذي قبل بهذا الطرح في مجال الدرس البلاغي ، حسب اطلاعنا المتواضع في المؤلّفات البلاغية القديمة والحديثة ، وهي محاولة مثا، لإعادة قراءة البلاغة بمعطيات ومقاربات منهجية جديدة ، والجمع بين ما هو قديم وما هو جديد ، و تأسيس البناء المحكم والمتكامل لدراسة الأنساق البلاغية في الخطاب القرآني ، ، ومحاولة إعادة هيمنة الدرس البلاغي ، و إعطاء مكانته الأولى التي رسمت له مّن عرفوه حقّ المعرفة ، أمثال ابن المقفع والجاحظ و عبد القاهر الجرجاني ، التي اشتملت بلاغتهم منذ الوهلة الأولى على التخيل والحجاج والإقناع والتأثير، ممّا جعلها تشغل حيزا عظيما في حقول المعرفة الفلسفية والنقدية والأدبية .

وتناولنا لموضوع المثير البلاغي كما سبق لنا ذكره محاولة تتمسك بوصف النصوص لا ينتاجها والوقوف على الآثار الذهنية كمرحلة أولى لظاهرة تلقي البلاغة ، ومحاولة تحليل العلاقات التي تربط بين هذه الآثار والخصوصيات البنائية للنصّ البلاغي ، معتبرين في الوقت نفسه أنّ هذه الخصوصيات البلاغية شروطاً لإمكانية وجود هذا المثير البلاغي في ذهن القارئ . ونحاول في كلّ مرّة

البلاغي

قياس توثر هذا المثير ورصد أسباب تباينه شدة وضعفاً، من أسلوب بلاغي إلى آخر، مع التفسير والتعليل.

و هذا الطرح الجوهري هو الذي دفعنا دفعا للوصول إلى إجابات كافية بحول الله ، التي من جوهرها توصلنا إلى تقسيم البلاغة العربية تقسيماً جديداً في ضوء هذا المثير البلاغي إلى قسمين :

- 1- **بلاغة مثيرة:** لها تأثير مباشر على ذهن المتلقي في تشكيل المعنى ، ولها قوة فاعلة في توجيه فهم المتلقي وتأويله، والسيطرة عليه بتتبع مسار دلالي دون آخر.
- 2- **بلاغة غير مثيرة:** فهي بلاغة لا تدخل في توجيه ذهن المتلقي وفهمه، فهي تكتفي بالجانب الشكلي أو الموسيقي فقط ، فلا دخل لها في عملية التأويل وصنع المعنى ، ولا مكان لها فيالتوجيه القرائي .

و من ههنا أصبح من الواجب علينا أن نجدد في النظرات البلاغية القديمة ، وذلك بأن نبحث البلاغة على أساس مقاييس جديدة نستوحي فيها بلاغة القرآن فهو المثل الأعلى للبلاغة ، وفي ظلّه ينبغي أن يشرع السبيل لوارد البيان ، وهذا ما كان مع علماء البيان والاعجاز كالجاحظ و القاضي الجرجاني الباقلاني والروماني والخطّابي والشريف الرضي وعبد القاهر والسكاكي، وابن الأثير والقزويني.

ويجب أن نضع نصب أعيننا أن روح المنطق والمقاييس الافتراضية الذهنية التي أوغل فيها السكاكي لم تكن ضربة قاصمة للبلاغة ، والابتعاد بها عن ميدانها التدوقي الأصيل؛ كما أقرّ بعض النقاد ، بل كانت محطة لتعديد البلاغة وضبط مباحثها وتفرعاتها ومصطلحاتها لتسهيل تعليمية البلاغة ، وتبسيط مفاهيمها ، فكان لزاماً على السكاكي أن يجمع البحوث البلاغية التي كانت متناثرة ومفرقة في بطون الكتب والمؤلفات ، ولكن التقصير يحسب على من تعاقبوا بعد السكاكي، ولم يخرجوا من بوتقة التقسيمات البلاغية والمتمثلة في :علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع.

البلاغي

فإذا أدركنا هذا حق الإدراك فهل لنا أن نستحث الخطى نحو منهاج بلاغي جديد؟ وإعادة بعث الدرس البلاغي العربي، محافظين على خصوصيته دون انغلاق مقرف ولا انفتاح مسرف.

2. تعريف المثير

ولكي تتمكن من تحديد ماهية المثير البلاغي، بشكل دقيق وعميق، علينا الانطلاق من الدلالات اللغوية للمثير و اشتقاقاته، التي ضمها بطون المعجمات اللغوية.

فالمثير لغة: من المادة المعجمية¹ (ثَارَ) الشيء ثورًا وثوورًا و وثورانًا و وثوورًا: هاج قال أبو كبير الهذلي:

يأوي إلى عظم الغريف وتبلة كسوام دبر الحشرم المتثور²

ويقال: ثارت نفسه إذا جشأت وإن شئت جاشت؛ قال أبو منصور: جشأت أي ارتفعت و جاشت أي فارت³

وأثرت السبع والصيّد إذا هجته، وأثار التراب بقوائمه إثارة: بجثته⁴

و قال امرؤ القيس:

يثير ويذري ثربها ويميله
إثارة تبات الهواجر⁵ مخمس

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص57، مادة: ثور

² المصدر نفسه، ج2، ص57، مادة: ثور

³ المصدر نفسه، ج2، ص57، مادة: ثور

⁴ المصدر نفسه، ج2، ص59

⁵ امرؤ القيس، ديوانه، ص:102، وجمهرة اللغة ج2، ص42، قال شارح الديوان: تبات الهواجر، يعني رجلا اشتد عليه حرّ الهاجرة، فجعل ينبث التراب، أي: يثيره ويستخرجه ليصل الى برد الثرى، فيياشره، يدفع بذلك شدة الحرّ والعطش، والمخمس: الذي تردّ إبله الخنس، فشبه الثور بهذا الرجل المخمس في فعله هكذا.

البلاغي

المثيرة: البقرة التي تثير الأرض 1

الأثيرة: الدابة العظيمة الأثر في الأرض بحافرها 2

وثَوَّرَت الأمرَ: بَحَثْتُهُ، وثَوَّرَ القرآنَ: بحث عن معانيه وعن علمه 3.

وفي حديث عبد الله: أَثِيرُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّ فِيهِ خَيْرَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ، وفي حديث آخر: من أراد العلم فليثَوِّرِ الْقُرْآنَ؛ قال شمر: تَثْوِيرُ الْقُرْآنِ قِرَاءَتُهُ وَمِفَاتِيحُ الْعُلَمَاءِ بِهِ فِي تَفْسِيرِهِ وَمَعَانِيهِ، وَقِيلَ لِيُنْقَرَّ عَنْهُ وَيُقَكَّرُ فِي مَعَانِيهِ وَتَفْسِيرِهِ وَقِرَاءَتِهِ، وَقَالَ أَبُو عَدْنَانَ: قَالَ مُحَارِبُ صَاحِبِ الْخَلِيلِ لَا تَقْطَعُنَا فَإِنَّكَ إِذَا جِئْتَ أَثَرَتِ الْعَرَبِيَّةَ 4

فقال ابن عطية: "وتثوير القرآن: مناقشته ومدارسته والبحث فيه، وهو ما يعرف به" 5 .

وأما في القرآن الكريم فقد ورد لفظ (ثار) في عدة آيات كريمات منها:

قوله تعالى في صفة بقرة بني إسرائيل: ﴿...إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي

الْحَرْثَ...﴾ 6

"تُثِيرُ الْأَرْضَ" والإثارة تفريق الشيء، أي ليست مما يثير الأرض للزرع، ولا يسقي عليها

الزرع. وقيل يثير فعل مستأنف والمعنى إيجاب الحرث لها أنها كانت تحرث ولا تسقي 7.

¹ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار احياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط2003، ص337 مادة ثور .

² الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص321 مادة أثر.

³ ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص:58، مادة ثور

⁴ المصدر نفسه، ج2، ص:58، مادة ثور

⁵ ابن عطية، تفسير ابن عطية، ج1، ص:3.

⁶ البقرة، 71

⁷ الماوردي، النكت والعيون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، دط، ج1، ص141

البلاغي

و يعني : "بقرة مرفهة غير سهلة الاتقياد فلا تستخدم ، لا في حرث الأرض وإثارتها ، ولا في سقيها بعد أن تحرث ، لذلك تجد أن الفلاح الواعي لا بد أن يُثَبِّرَ الأرض ويُقَلِّبَ تربتها قبل الزراعة ، ويتركها فترة ليتخلَّلها الهواء والشمس ، ففي هذا إحياء للتربة وتجديد لنشاطها ، كما يقولون أيضا : قبل أن تزرع ما تحتاج إليه انزع ما لا تحتاج إليه ."¹

و"إثارة الأرض حرثها وقلب داخل ترابها ظاهرا وظاهره باطنا ، أطلق على الحرث فعل الإثارة تشبيها لانقلاب أجزاء الأرض بثورة الشيء من مكانه إلى مكان آخر "²

وقال تعالى : ﴿...وَأَثَارُوا الْأَرْضَ ... ﴾³

" أي : قلبوها للزراعة ؛ لأنَّ أهل مكة لم يكونوا أهل حرث "⁴ ، وإثارة الأرض تحريكها وبحثها ⁵

5

وقال تعالى : ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتَنفِثُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ... ﴾⁶

فَتَنفِثُ سَحَابًا أَي : تنشره⁷

وقال أيضا: ﴿...إِنُّونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾¹

¹الشعراوي ، تفسير الشعراوي ، دط ، دار أخبار اليوم ، القاهرة، 1991، ج18، ص11326

²الطاهر ابن عاشور ، تفسير التحرير والتنوير ، ص555

³الروم 9

⁴القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، تخ عبد الله بن عبد المحسن التركي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت لبنان، ط1 ، 2006، ج16، ص402

⁵المصدر نفسه، ج2، ص190

⁶الروم 48

⁷القاضي مجير الدين ، فتح الرحمن في تفسير القرآن ، تخ:نور الدين طالب ، ط2، دار النوادر ، سورية ، 2011، ج5، ص:292

البلاغي

انظر إلى قول ابن عاشور وهو يشير إلى تفسير قوله تعالى: ﴿

أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ ... ﴾² "الجملة مستأنفة استئنفاً بيانياً لأنّ جملة "تلك آيات الكتاب الحكيم" بما فيها من إبهام الداعي إلى التوقف على آيات الكتاب الحكيم تثير سؤالاً عن ذلك الداعي..."³.

و المثير في علم النفس ينقسم إلى قسمين مثير نفسي ومثير عقلي، والذي نخّصه بالدراسة والتحليلي بحثنا، هو المثير العقلي أو المنبّه الذهني، وهو "تركيز الذهن على شيء أو على فكرة أي توجيه بؤرة الشعور إلى نقطة محدّدة من بين المدركات الكلّية التي بدأ بها الوعي"⁴، وهو المنطلق الحقيقي للعملية العقلية التي من خلالها العقل يصل إلى عملية الإدراك الذهني.

وهذا المثير العقلي "يعتبر من صميم عمل العقل البشري، وهو مظهر من مظاهر النشاط المعرفي للإنسان، فهو يقوم باستقبال المعلومات من محيطه بواسطة الحواس، ويتعامل معها معرفياً حتى يتم إدراكها وتخزينها، ليتّم تذكّرها واستعمالها في الوقت المناسب"⁵.

3. مفهوم المثير البلاغي :

إنّ مصطلح المثير البلاغي مركب من لفظين (المثير) الذي أشرنا إلى دلالاته اللغوية آنفاً و لفظة (البلاغي) مضافة إلى هذا المثير، الذي يعني دراسة هذا المثير الذهني في المجال البلاغي دون المجالات الأخرى أو بالأحرى دراسة هذا المنبّه الذي يميلنا بدوره إلى الدلالات الكثيفة التي شكّلتها

¹ الأحقاف 4

² يونس: 2

³ ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 11، ص: 83.

⁴ عبد العالي الجسّاني، علم النفس وتطبيقاته الاجتماعية، الدار العربية للعلوم، لبنان، ط 1، 1994، ص: 104.

⁵ العربي بختي، أسس حماية العقل وعلم النفس، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، دط، 2011، ص: 43.

البلاغي

تلك العلاقات البلاغية، والتراكيب البيانية والمجازية. ليصبح المثير البلاغي المنطلق الحقيقي للعملية العقلية التي من خلالها العقل يصل إلى عملية الإدراك الذهني والفهم والتأويل.

فاطلاقاً من الدلالات اللغوية لمادة (ثار) والمعاني القرآنية التي تضمنتها، نستطيع أن نقول: أن الأصل في هذه المادة اللغوية أنها قد تضمنت الدلالة على عدد من المدلولات الأساسية التي شكّلت مجموعها الرؤية اللغوية والبيانية لمفهوم المثير، وما ينبغي أن يحمله من مقومات وشروط في المجال البلاغي.

وإذا كان المثير هو المنبّه، وهو تركيز الذهن على شيء ما ذي معنى، أو تفكير معين يهدف إلى القيام بفعل ما¹، فإنّ المثير البلاغي هو تنبّه ذهني للقارئ إلى دلالة أو دلالات لهذه الصنعة البلاغية، وتركيز الذهن على مسار دلالي معين وإعمال العقل فيه بالتفكير والمراجعة، والوقوف عليه، والتفطن له، لأنّه يقال في اللغة: "تنبّه للأمر: وقف عليه وتفطن له. والانتباه: هو اليقظة"²، و"إثارة النصّ مفاتشته و قلب داخل النصّ ظاهراً و ظاهره باطناً، وفعل الإثارة تشبيهاً لانقلاب أجزاء الأرض بثورة الشيء من مكانه إلى مكان آخر، وهذا ما تفسره ظاهرة انتقال مركزية السلطة من سلطة القول إلى سلطة القارئ، وتثوير دلالات النصّ، وانتقال ذهن المتلقي من الدلالات السطحية إلى الدلالات العميقة.

حاولنا صياغة تعريف لهذا المثير البلاغي هو: المخاض الذهني (العقلي) البحت الذي ينبّه المتلقي للاختراق شفافية المعاني الثواني وتجاوزها إلى كثافة الدلالات العميقة، ليتولّد عليه في الأخير المعنى المراد أو المعنى المقصود. أو هو المنبّه الدال على المعنى في ذهن القارئ ليجعل المعنى يسير إلى العوالم الدلالية للنصّ البلاغي.

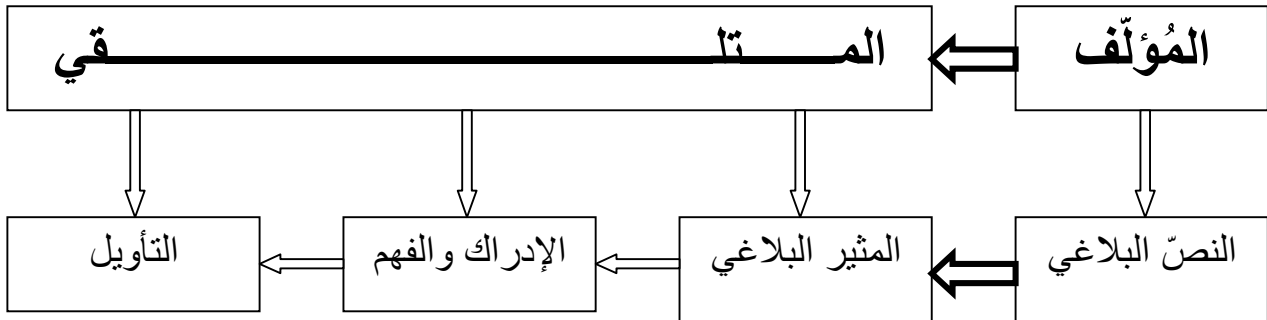
¹ شذى عبد الباقي محمد، و مصطفى محمد عيسى، اتجاهات حديثة في علم النفس المعرفي، دار المسيرة، للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، ط 2011، م 1، ص: 100.

² ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص: 546، مادة (نبه).

البلاغي

ونستطيع القول أنّ المثير البلاغي هو البوابة الأولى لانتقال المعنى من النصّ إلى المتلقي للولوج إلى مسار من مسارات التأويل، التي يفرضها التركيب البلاغي السابق في الوجود لهذا المثير ووجد هذا المصطلح في مؤلّفات الجاحظ في أكثر من مضرب، وهو يعرف الفصيح فيقول "تعبد للمعاني وتعود نظمها وتنزيدها وتألّفها وتنسيقها واستخراجها من مدافنها وإثارها من مكانها"¹.

وبناءً على هذا التعريف سنحاول تحديد الحيز الجغرافي لهذا المثير، الذي يتوسّط بين المباحث البلاغية الدالة على المعنى وبين الوظيفة التأويلية، فالبلاغة تركيب فنيّ والمثير البلاغي العتبة الأولى لفكّ شفرات هذا التركيب البلاغي الدال على المعنى؛ بواسطة الإدراك، ثمّ الفهم، ثمّ التأويل في ذهن المتلقي، حسب هذه الخطاطة التوضيحية التي توصلنا إليها :



وسنحاول رسم خطاطة تبين مراتب تدّرج المعنى والانتقال من النصّ البلاغي إلى المتلقي، بناءً على قول عبدالقاهر الجرجاني وهو بحثٌ متلقّيه في محاولاته للبحث عمّا يخر به النصّ من جماليات، وأن يستعين المتلقي بعقله وذوقه حين قال: "فالمزّية في الكلام ليست لك حيث تسمع بأذنك، بل من حيث تنظر بقلبك، وتستعين بفكرك وتعمل رويتك، وتراجع عقلك، وتستنجد في الجملة فهمة"².

¹ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 4، ص 30.

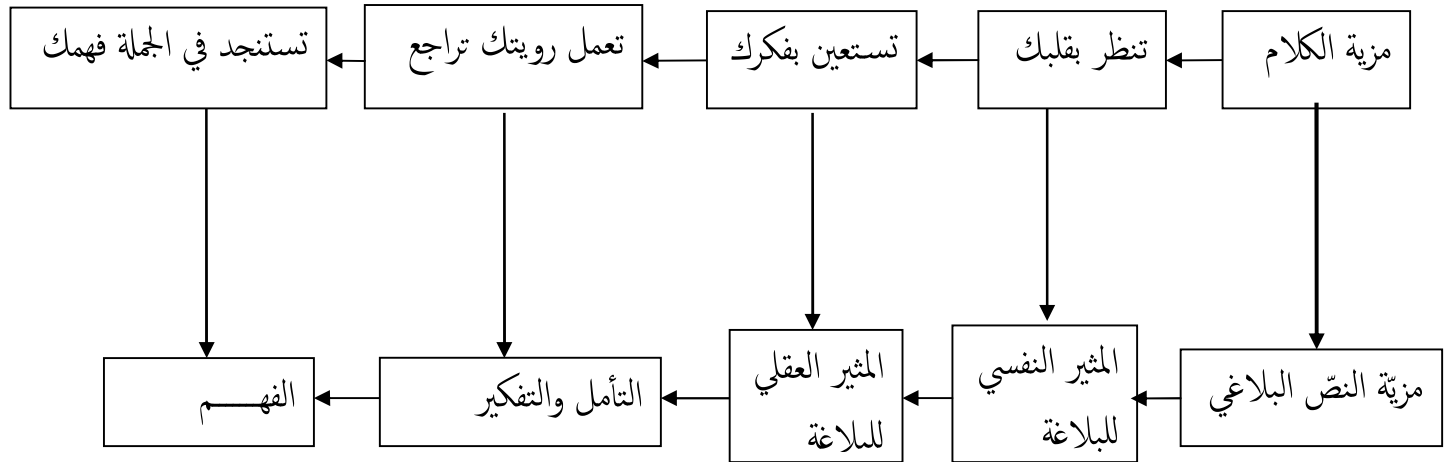
² عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 64.

البلاغي

لقد أبعدها عبد القاهر أن تكون المزيّة في السمع، وأثبتها في القلب كمرحلة أولى بالنظر الثاقب والمقصود به التذوق، وهذا من عمل النفس لا يدرك بالعقل، ثمّ قال: "تستعين بفكرك" في مرحلة ثانية أدرج فيها عبد القاهر الاستعانة بالعقل أثبت فيها المزيّة للعقل وهو ما سمّيناه "المثير العقلي" الذي يعتبر محور دراستنا.

ففي نظر عبد القاهر العقل معين فقط للنفس لبلوغ مزيّة الكلام، لكونه متأثراً بمذهب الأشاعرة الذي تكون فيه النفس متقدّمة على العقل، ثمّ تأتي الرويّة والمراجعة وهو ما يسمى التأمّل ثم في الأخير يدرك الفهم.

وبناء على ما قاله عبد القاهر حاولنا إسقاطه على دراستنا البلاغية، فتوصلنا إلى رسم الخطاطة على الشكل الآتي:



وقد ورد مفهوم المثير عند عبد القاهر، في أكثر من مضرب، و أطلق عليه مصطلح الانبعاث أو طلب المعنى أو تحريك الخاطر، والروية والتأني، وكثيراً ما يحرص عبد القاهر على أن يكون قارئه ذلك المتلقي الذي يثير النصّ، وينفعل معه، و لذلك فإنّه لا يفتأ يحثّه على الطلب والاجتهاد في تحصيل المعنى، يقول عبد القاهر: "وأنّ المعنى لا يحصل لك إلا بعد انبعاث منك في طلبه

البلاغي

واجتهاد في نيته"¹، فالمثير هو لحظة انبعاث القارئ وبداية اجتهاده لنيل ما أشكل عليه، وتعرّس في طلبه. وهو الحيرة الأولى أو الدهشة الأولى التي تنتاب ذهن المتلقي لحظة التقاء القارئ بالنص، عادة ما يكون فيها متردداً في اختار معنى أوحد من بين المعاني التي يفرزها النص البلاغي، ليأتي الفهم في المرحلة الموالية لضبط الدلالة القريبة إلى الذهن ومن ثم التأييل. ومصطلح المثير العقلي عند عبد القاهر - أحياناً - يطلق عليه مصطلح (النباهة) وذلك حين يقول: "واعلم أنّ الذي ذكرت لك في الجاز هناك من أن من شأنه أن يفخم عليه المعنى وتحدث فيه النباهة قائم لك مثله هاهنا"²

و إذا كانت مزية الكلام تأتي من ناحية احتماله لمعان غير ظاهرة، فهذا أدعى إلى الروية والتأني في الفهم ممّا يثير في قارئ النص ملكة التأمل في المعنى واستقصاء جزئياته، والاستشراف إلى ما وراء هذه الجزئيات من مقاصد³

وأكد عبد القاهر على أنّ المعنى عندما يرد على المتلقي عارياً مجرداً، لا يحدث فيه لذة، لأنّه يقرّر للمتلقي ما هو معروف بأسلوب معروف فلا يثير فضولاً أو شوقاً إلى التعرف على غير المعروف. وأمّا إذا ورد المعنى عن طريق التمثيل، فإنّه يرد بشكل غير مباشر، لا يتجلّى إلا بعد طلبه بالفكرة، وتحريك الخاطر له⁴، وهذا ما تقصده في طرحنا لموضوع المثير البلاغي.

وعليه فإنّ المثير هو اليقظة الأولى والمنبّه الأول لاستلام معنى غير ظاهر من قبل القارئ المشكّل من لدن المؤلّف، كعتبة أولية للوظيفة التأويلية، لتصبح في الأخير المثيرات البلاغية عتبات لولوج شروقات المعاني؛ والتماس المقاصد والمرامي الحقيّة. ويستطيع القارئ أن يميّز بين هذه النصوص البلاغية من خلال التنبيهات العقلية، التي تثيرها هذه النصوص، والتي تعدّ حجر الزاوية لكلمعرفة

¹ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 145.

² عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 294.

³ ينظر: السيد أحمد عبدالغفار، النص القرآني بين التفسير والتأويل، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط 2002، م 1، ص: 134.

⁴ ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 289.

البلاغي

ذكية، ولكل قراءة تثويرية، "فإنّ توزيع الانتباه يقع ضمن عملية ما بعد أو ما وراء العمليات المعرفية. وتستنتج من ذلك أنّ الانتباه يقع ضمن الذكاء الانساني، فما من عملية عقلية ذكية إلا ويشكّل الانتباه فيها حجر الأساس، فإنّنا نكوّن معارفنا عن العالم من خلال انتباهنا للمثيرات الموجودة... وبذلك يمكننا التمييز والإدراك والوعي بهذه المثيرات أو المواقف"¹.

و تكون الحالة الذهنية للمتلقّي لحظة الإثارة مركّزة على توجه ذهني معين، و يكون فيها القارئ متردّداً، لا يستقرّ ذهنه على فهم ثابت أو على مسار أوحد، إلا بعد روية وإعمال الخاطر ونباهة مستيقظة، لبلوغ مرحلة الفهم التي تمهّد بدورها لعملية التأويل، و يمكن تقييم هذا السلوك الانتباهي الصريح، وذلك بملاحظة الفرد وهو يتفاعل مع نصّه البلاغي، وإثارته وتحريكه وبحثه .

وأحيانا يتشكل المثير في تحويل المعنى إلى غير ما هو له، فيحدث انحرافاً ذهنياً عن المسار المألوف للعقل، وذلك ممّا يثير انتباه القارئ، والتفاتة إلى المسار الذي كان يجب أن يسلك في مثل هذا الأسلوب، ممّا يجعل العقل يبحث عن الغاية التي لا بدّ أن تكون بسببها قد حدث التجوز في الإسناد وانتقال المعنى أو الادعاء .

كما في قوله تعالى: ﴿...وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا...﴾² أو في قوله ﴿تُوْتِي أَلْهَامًا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا...﴾³، نجد أنّ الأفعال قد أسندت إلى فاعل لا يوجد الفعل ولا يقوم به، ومن هنا فإنّ فيها تحوّلًا عمّا تقتضيه العقول، وهذا ما جعلنا نسميه المثير البلاغي الذهني أو (العقلي)، يكون على مستوى العقل لا النفس، وذلك ممّا يثير الانتباه ويحرك العقول، ويستفهم الدلالات، ويلفت النظر إلى علاقات ما أسندت إليه بما كان حقّها أن تسند إليه فيصل بذلك سامعها إلى الغاية التي يبتغيها المتكلم من وراء هذا التحوّل في الإسناد.

¹ شذى عبد الباقي محمد، و مصطفى محمد عيسى، ص:100.

² الأنفال:2.

³ إبراهيم:25.

البلاغي

درجة الإثارة :

في هذه المسألة توصلنا إلى أنّ درجة الإثارة البلاغية تختلف حسب مراتب البلاغة من جهة، وحسب ذوق المتلقي وملكته ودرجة تذوقه للبلاغة من جهة أخرى، فإذا سلمنا بأن منازل الذوق البلاغي تختلف من قارئ لآخر، فإنّ كذلك درجة الإثارة العقلية تتباين من قارئ لآخر، وأنّ "الانتباه للمثيرات يعتمد هو الآخر على عامل مهمّ هو اهتمام الفرد بهذا المثير، فالمثير الذي يسيطر على القارئ يجعل الانتباه له شديد وفي درجة عالية من التركيز، وبالتالي حدوث عملية الاحساس لهذا المثير"¹، فمثلاً هناك من القراء منييل إلى الألفاظ وديباجتها فتراه ينتبه أكثر إليها أثناء قراءته للنصوص، ويحرص كلّ الحرص على تتبع حركتها في النصوص، وهناك من يروقه في النص الأدبي مجازاته وانحرافاته الدلالية فيهمّ بها وينتبه إليها، لذا فإنّ الارتباط وثيق بين اهتمام الفرد بأنواع المثيرات من جهة، وإدراك المثيرات من جهة أخرى .

والمثير البلاغي العقلي له علاقة مباشرة مع الذوق البلاغي، فكلّما ارتقت قوّة الذوق ورفع القارئ من ذوقه الفئّي عن طريق الدربة والمراس والملكة العالية، كانت درجة الإثارة عالية في ذهن المتلقي لحظة مباشرته القراءة، ويكون تأويله أقرب إلى المعنى الذي أراده الكاتب.

و إذا كان يشترط على الكاتب والمؤلف للنص البلاغي قوّة التعبير والسبك المحكم والأسلوب الرزين وقوّة الذوق ومعرفة كافية بأسرار الكلام ولطائف البيان، فينبغي على المتلقي من جهة أخرى أن يتسلّح بالملكة الذوقية لفنون القول و النباهة والفظنة الذهنية التي تجعلانه يفكّ أسرار البلاغة وما خفي منها من لطائف الكلام ومبهم الأقوال ومشكلها، ويسبر أغوارها ويجوب بحارها، ليتلقّف منها الفهم الأقرب والمعنى الأنسب ولا يقع منها على البعيد المستكره.

¹ غالب محمد رشيد، الإدراك والإدراك الحسيّ الفائق، مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر والتوزيع، عمان الاردن، ط: 2011، ص: 20.

البلاغي

وإذا كان قد ميّز أصحاب نظرية التلقي بين مهمتين للقارئ: مهمة الإدراك المباشر و تمثل المستوى الأول في التعامل مع النص، و مهمة الإستذهان: وهي عمل الذهن والخيال، يكتشف فيها القارئ عالماً داخلياً لم يفتن إليه في المرحلة الأولى،¹ فلذا نستطيع القول بأن المثير بصفة عامّة والمثير البلاغي بصفة خاصّة يعتبر المحطة الأولى من مهمة الاستذهان والتعامل مع النصّ، وسبر أغواره وعوالمه.

4. لماذا يثار ذهن القارئ أثناء تلقيه النصوص البلاغية؟

يثار ذهن القارئ أو المتلقي لكونه لم يصل إلى المعنى المراد من النص المقروء بسهولة، كما هو الشأن في النصوص التقريرية التي تبوح وتسلم نفسها إلى المتلقي دون عناء ومشقة، وإثماً الإثارة تنتج عن العسر والمشقة التي يتلقاها القارئ من أجل استكناه النصّ، و الوصول إلى المعنى المراد، وخاصة عندما يكون مخبوءاً بصورة جمالية في ثنايا النسيج اللغوي البلاغي، متعمداً علماً للإغاز والتعمية والخفاء والغموض، فمزيّة الكلام تأتي من ناحية احتماله لمعان غير ظاهرة كما صرّح عبد القاهر في أكثر من مضرب.

وكلّما كانت الأساليب البلاغية (المجاز، الاستعارة، الكناية، التمثيل...) ألطف كانت امتناعها على المتلقي أكثر، وإباؤها أظهر، واحتجاجها أشدّ، و مثيراتها الذهنية وتوتراتها العقلية أعلى، "ومن المركز في الطبع أن الشيء إذا نبيل بعد الطلب له، أو الاشتياق إليه، ومعاناة الحنين نحوه، كان نبيله أحلى وبالمزية أولى، فكان موقعه من النفس أجلاً وألطف، وكانت به أضن وأشغف، ولذلك ضرب المثل لكلّ ما لطف موقعه ببرد الماء على الظمّ"².

¹ ينظر: محمود عباس عبد الواحد، قراءة النص، وجمالية التلقي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1996م، ص:23.

² عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص:126.

البلاغي

و في نظرنا أنّ المثير البلاغي هو بداية متابعة حركة النص عند المتلقي، فإذا كان الفهم متقدماً على التأويل فإنّ المثير البلاغي متقدّم على التأمل والفهم، ليصبح المثير بمثابة الشرارة الأولى التي تحيلنا إلى الفهم ونعتبرها العتبة الأولى في الوظيفة التأويلية.

ونستطيع أن نقول أن النصوص التي لا تثير ذهن القارئ فهي نصوص مغلقة الدلالة مباشرة المعنى، والنصوص التي تثير المتلقي وتجعله يسبح في استفسامات المعنى، ويكون القارئ فيها مفتشاً ومنقبأ عن الدلالات الغائرة، فهي نصوص منفتحة الدلالة، متعدّدة الوجوه، والكاتب المتمكّن والشاعر الفحل هو الذي يتعمّد هذه الظلال البلاغية، والانزياحات الدلالية، والغموض الجمالي في النصوص، ليكون خلافاً لهذه الاثارة البلاغية، و حتى يجعل من نصه كائناً حياً لا يموت أبداً ما دام هناك من يتلقاه.

ووفق هذا المفهوم يصبح المثير البلاغي المنبّه الأوّل في الفعل القرائي ونقطة الالتقاء الجوهرية بين وعي الكاتب ووعي المتلقي. ونقطة البداية للتداخل الدلالي بواسطة العلاقات البلاغية. فهو ضرب من الضبابية في المعنى لدى المتلقي الناجم عن التكثيف الدلالي وازدحام المعاني، فهي لحظة اصطدام القارئ بالنص، المتستر بعباءة الغموض الجمالي، والمدثّر بشعار التعظيم والضباب، حتّى إنّ القارئ يفقد الرؤية ولا يعلم أين هو متّجه، وأيّ مسار من المسارات يتّبع.

فالمثير البلاغي هو هزة ذهنية تحدثها الصيغ البلاغية أو هو عصف ذهني ينتاب المتلقي، و قدرة خارقة في استجلاء التلازم الذهني بين الأصل والفرع في الاستعمال والترابط البياني في الانتقال من معنى إلى معنى، والتوسّع في دلالات الألفاظ. من خلال التفعيل البلاغي في النصوص والنسج المحكم لها.

البلاغي

ومن جهة استغلاق المعنى، فالمثير البلاغي هو المساحات الواسعة لذهن المتلقي في استفهام المعنى وإدراكه بصورة جليّة. بل هو تياهان المتلقي في تضاريس النصّ المجازية ودروبه الملتوية ودلالاته الكثيفة، وهو لحظة انطلاق تخليق المتلقي مع صاحب النصّ واستصحابه في فضاءات النصّ و أجوائه العبقّة بأريج الفنيّة .

5. أسباب المثير البلاغي

بعدة قراءتنا المتواضعة و المتمحّصة ، والتي على إثرها حاولنا تحليل بعض الصيغ البلاغية ،توصلنا إلى أهم أسباب المثير البلاغي وحاولنا حصرها فيمايلي :

1. استعمال اللفظ في غير ما وضع له أصلا
2. الحيل المجازية
3. الإدعاء في المعنى
4. الاستحالة في الحكم وخاصّة بالنسبة للأمور التي يستحيل إسنادها إلى الله سبحانه وتعالى ، فاستحالة إسناد بعض الأمور إلى الله تعالى تعتبر مثيراً مجازياً ، تدفع القارئ دفعاً إلى تجاوز المعنى الحقيقي المستحيل إسناده إلى الله تعالى.
5. دلالة الألفاظ غير المعهودة سابقا عند المتلقي .
6. اللّمع
7. التعمية
8. اللبس في الاسناد و الملابس في المعنى تعتبر كصدمة أولى في ذهن القارئ
9. الانتقال والتحوّل من المحسوسات إلى المعنويات والعكس
10. التوسّع في المعنى
11. الظلال و تستر المعنى واكتنائه
12. غرابة التعبير، وعدم انطباقه على الطريقة المألوفة عند جمهور القراء، ثم ازدحام جملة من الصور الفكرية وتداخلها في رقعة واحدة ضيقة بحيث يتعب العين تبينها دفعة واحدة، ويجهد الذهن

البلاغي

تصور علاقة أجزاء بعضها ببعض ، ثم ابتعاد الصورة التي يرسمها الشاعر عن تصور الجمهور ومداركهم لما هو مألوف عندهم ومعهود لديهم في معارفهم ومشاعرهم الماضية والحاضرة، حتى في معارفهم ومشاعرهم التخيلية

13. غمض المسالك : عبدالقاهر قد أورد هذا النوع من النظم بعنوان: "فصل في النظم يتحد في الوضع ويدق فيه الصنع"¹ يقول في مطلعته: "اعلم أنّ ممّا هو أصل فيه يدقّ النظر، ويغمض المسلك في توخي المعاني التي عرفت: أن تتحد أجزاء الكلام ويدخل بعضها في بعض، ويشتد ارتباط ثان منها بأول، وأن تحتاج في الجملة إلى أن تضعها في النفس وضعا واحداً، وأن يكون حالك فيها حال الباني يضع بيمينه هاهنا في حال ما يضع بيساره هناك. نعم وفي حال ما يُبصر مكاناً ثالثاً ورابعاً يضعها بعد الأولين"².

14. المبالغة: تعتبر المبالغة من سبب من أسباب المثيرات الذهنية ، في وقوع الحدث ، وتضخيم المعنى، ففي قولنا "نهار صائم" يدلّ على المبالغة في إظهار كمال الصوم، و "طريق سائر" يفيد المبالغة في تصوير كثرة السائرين في الطريق، وفي قوله تعالى: ﴿... فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ ...﴾³، وعلق الألويسي عن هذه المبالغة بقوله: "العصف اشتداد الريح وصف به زمان هبوبها على الإسناد المجازي، كنهاره صائم، وليله قائم للمبالغة"⁴.

6. مراتب المثيرات البلاغية .

يتشكل المثير البلاغي على ثلاث مراتبي :

- 1- المثير إمّا أن يكون في مفردات الألفاظ.
- 2- وإمّا في مركبات الألفاظ.

¹ عبدالقاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، ص: 93.

² المصدر نفسه ، ص: 93.

³ إبراهيم: 18.

⁴ الألويسي ، روح المعاني، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ط1، دت، ج13، ص: 204.

البلاغي

3- وإما وارد فيها معاً في الألفاظ والتراكيب .

7. درجة المثير البلاغي

تختلف درجة المثير البلاغي وقوته من صيغة بلاغية إلى أخرى ،ومن مبحث بلاغي لآخر لآخر، ويرجع الأمر في ذلك حسب رأينا إلى الأسباب التالية:

1- الانتقال المنوط بالشبه الاستعاري :

قد ترتفع درجة المثير الاستعاري إلى درجة من التوتر واللبس والغموض لدى القارئ ،عندما ينتقل الشبه الاستعاري من مجالين مختلفين متباينين،كانتقاله من الحسي إلى العقلي أو من العقلي إلى الحسي (التجسيم).

2- درجة خفاء الشبه الاستعاري :

وقد يتناسب المثير الاستعاري ودرجة خفاء الشبه الاستعاري طرداً ،فكلما كان وجه الشبه إلى الخفاء أقرب ،وعن الإدراك أبعد ،كان المثير الاستعاري أقوى ،ودرجة التوتر أعلى ،وهذا النوع كما يقول أهل البلاغة من أحسن أنواع الاستعارة ،ويرجعون السبب في ذلك إلى إخفاء وجه الشبه ،وهذا ما يجعله في النفس أوقع،ويقول العلوي في حديثه عن التمثيل: " قد يتفاوت في الحسن لأنه يستعمل على وجهين:أحدهما:أن لا يظهر وجه التشبيه في الاستعارة بل يكون تقدير التشبيه فيها عسراً صعباً،فما هذا حاله من أحسن أنواع الاستعارة"¹

وكلما كانت الاستعارة أكثر خفاءً وغموضاً، وتطلبت صبراً وجهداً من المتلقي ، لاستنطاق أسرارها ، كانت درجة المثير أعلى ،وزمن إدراك المعنى أكبر،وسيكون لها – فيما بعد- موقع ومكانة في النفس و تزداد قيمتها وتحظى بقدرٍ لا ينكر شأنه،ومن هنا يتجلى تأثير الاستعارة في ذهن المتلقي ؛ويتموقع المثير مستفهماً المعنى،حال إدراك المتلقي المعنى المراد بعد المراوغة والمماطلة،التي فرضها الخفاء والغموض في معنى التعبير الاستعاري.

¹ العلوي،الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الامجاز ،مطبعة المتكاتف،القااهرة ط1914،ج1،ص3،ص:345.

البلاغي

3. الادعاء في المعنى: يعدّ انتقال تعريف الاستعارة انتقالاً من النقل إلى الادعاء، إذ انتقل الجرجاني " من النظر إلى الاستعارة باعتبارها عملية ثقافية تفصح عن إمكان انتقال اللغة من الأصل إلى الفرع، إلى النظر إليها باعتبارها عملية إدعائية" بل إنها عكس ذلك إهداء المعنى لمعنى آخر، لا تنزيل عن المعنى الأول اللفظ الدال عنه ، لأن إطلاق معنى لفظ معين على معنى لفظ آخر لا يتحقق إلا عندما يدخل المعنى الأول في جنس المعنى الثاني، ويدعى أنّه هو نفسه¹.

4. المتلقي : فالمتلقي هو المعنى بالمثير البلاغي ،.بدونه لا نستطيع التحدّث عن المثير وعن تلقي النصّ البلاغي ،الذي أحدثه المبدع ،فهو يعدّ عنصراً مهمّاً لا يمكن تغافله بل هو الذي يعطي للنصّ استمراريته وخلوده،فهو الذي "يستطيع أن ينعش النصّ أو أن يذبله،وهو الذي يستطيع تحريك النصّ أو يقف به حيث هو،أو أن يعيده إلى الوراء،إنّه القادر على إحياء النصّ أو إماتته"².
فدرجة المثير تختلف من قارئ لأخر ، لا يستوي فيه التأس جميعاً ،فتتباين درجاته عند المتلقين قوّة وضعفاً وهذا ما أثبتته عبد القاهر في حديثه عن المتلقي الذي يكون ممّن "له ذهن ويرتفع عن طبقة العامّة،فالكلّ يصيب من الإثارة على قدر ما يمتلك من خبرات ثقافية وفنّية،وحسب تمكّن القارئ بمعرفة لطائف القول ،وأسرار الكلام ولطائفه ،ومسالك الخطاب.

ونجد عبد القاهر الجرجاني في بعض الأحيان يجعل الإبداع الفنّي وصفاً مشتركاً بين منتج النصّ ومستقبله،لذلك كان الوصول الى المتعة الفنّية والجمالية التي تلحق بالنفس الانسانية ثمرة الجهد المبذول والفكر الدقيق في كلتا الحالتين³.

¹ينظر عبدالقاهر الجرجاني ،دلائل الإعجاز ،ص:114.

²قاسم المومني،علاقة النصّ بصاحبه،دراسة في نقود عبدالقاهر الجرجاني الشعرية،عالم الفكر ،الكويت،ع:3،مارس 1997م،ص:116.

³انظر:محمود عباس عبدالواحد ،قراءة النصّ وجماليات التلقي ،،ص:106.

البلاغي

و المتلقي لا بدّ أن تكون خبرته في مستوى نظّم النصّ، لكي يستطيع سبر أغواره وكنهه معانيه، وتحليل نظامه، بداية من إثارته إلى التأمل فيه، ثمّ فهمه وتأويله. فإنّ "النصّ الشعري لا يجلو نظمه ويجلل نظامه إلاّ القارئ الذي توازي خبرته بالنصّ خبرة صاحبه"¹.

8. المثير البلاغي وعلاقته بظلال المعنى

1. من غموض الشعر إلى ظلال القرآن

لقد عرفت ظاهرة الغموض اهتماماً خاصاً في الدراسات النقدية على نحو عام، والحديثه منها على نحو خاص، كأسلوب أدبي له أسبابه الفنيّة التي تفرضها الصناعة الشعرية وأساليبها البلاغية، من استعارات وكنيات وحيل مجازية تلبس النصّ وشاحاً يخفي المعاني ويسترها، حتى أصبح مقياس الوضوح والغموض أحد مقوّمات النصوص، وواضع الحدود بين أنواعها، ومن دواعي الغموض: إراد الخفاء، والتوسّع، والإيماء، واللّمح، والاختراع، والتولّد، ومن الألفاظ التي دلّت على الغموض أيضاً: (العَلِق) و(التّعمية) و(التّعقيد) و(التلويح) و(اللّبس)².

وقد "نال مصطلح الغموض من القلق والاضطراب أكثر من أي مصطلح نقدي آخر لارتباطه بجوهر العمل الإبداعي من حيث المبدع والنص والمتلقي. ويعود هذا القلق والاضطراب في تحديد مصطلح الغموض إلى تعدد مستوى درجاته، وإلى الاختلاف في تحديد مفهومه، ومعرفة غايته وأهميته، كما تعود إشكالية تحديد مصطلح الغموض إلى مرادفاته اللغوية الكثيرة مثل التعمية والإبهام

¹ قاسم المومني، المرجع السابق، ص: 124.

² ينظر: ثريا عبدالوهاب العباسي، موقف النقد العربي القديم من الغموض الفني في الشعر، مجلة جامعة عبدالعزيز، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جدة، المملكة العربية السعودية، م، 17، ع: 2009، ص: 2، ص: 173.

البلاغي

والاستغلاق والألغاز وغيرها من التسميات التي ربما يضلل بعضها المتلقي في تقدير أهمية المصطلح ومفهومه ووظيفته"¹.

وهو يخالف التعقيد المذموم الذي صوره لنا عبدالقاهر في قوله: "وأما التعقيد فإنما كان مذموماً لأجل أنّ اللفظ لم يرتّب الترتيب الذي يمثله تحصل الدلالة على الغرض حتى احتاج السامع أن يطلب المعنى بالحيلة ويسعى إليه من غير طريق"²

فقد اختلف البلاغيون والنقاد في تحديد معنى الغموض، ولكنّ يجمع بينهم الاتفاق على أنّه الكلام الذي يستوجب الجهد في استخراج معناه. بمعنى أنّ "الغموض قد يعني القصد إلى العديد من الأشياء، أو بمعنى آخر، الغموض هو احتمالية أن يعني الإنسان أمراً أو آخر أو الأمرين معاً كما قد يعني الغموض أيضاً أن تكون للعبارة معانٍ عدّة"³ و "عُرف الغموض عند القدماء أنّه "امتناع الكلام عن البوح بمعناه وممناعته التمكن منه لأوّل قراءة، إمّا لتعمية مصدرها الإعراب أو التقديم والتأخير وإمّا لإجراء اللفظ إجراءً مجازياً يستبهم من أجله المعنى"⁴.

و الغموض البلاغي يعتبر هذا النوع من الغموض المتولّد عن الأساليب البلاغية المختلفة؛ مثل أسلوب الالتفات والتشبيه والاستعارة والمجاز والتورية والكناية وغيرها، وهو ما يخلق نوعاً من تعدّد احتمالات المعنى، فضلاً عن اتساع دائرة التّأويل والتفسير الناجمة عن هذا الغموض، " فالغموض بهذا المعنى يشكّل جوهر الشّعر، وهو نتيجة أساسية تميّز النص الشعري عن غيره، وتمنحه الخصوصية الفنيّة والجمالية"⁵.

1 دريد يحيى الخواجة، الغموض الشعري في القصيدة العربية الحديثة، دار الذاكرة، حمص، ط1، 1991، ص: 56 – 66.

² عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 129.

³ وليم إمبسون، سبعة أنماط من الغموض، تر: صبري محمد حسن عبد النبي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط2000، ص: 4.

⁴ حسين الواد، المتنبي والتجربة الجمالية عند العرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2004، ص: 280.

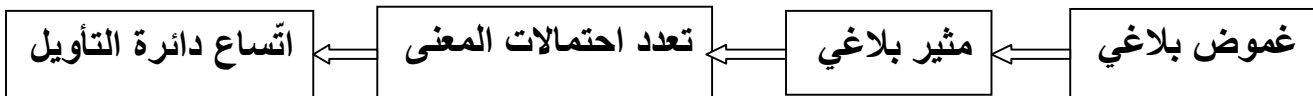
⁵ كمال أبو ديب: في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط1، 1987، ص: 231.

البلاغي

يعدّ الغموض من طبيعة التجربة الشعرية الصادرة من أعماق النفس وأغوارها "فالمبدع يتحرّك بجيويته الشعريّة من غموض النفس الانسانية إلى بيان اللغة في أنساقها التصويرية"¹، و الغموض الذي نتحدث عنه هو الغموض الفني الذي يكون غموضاً بناءً، يكشف عن رؤيا خلاّقة، ونظرة دقيقة، وفكر ثاقب، ولا يكون نتيجة رؤية مضطربة، أو لغة مبهمّة، فالغموض الجمالي الذي نعنيه هو الغموض الذي يتولّد من طبيعة الرؤيا².

تقصد الغموض المتعلّق بالمعنى الذي أشار إليه عبد القاهر الجرجاني وهو غموض يشف عمّا يتضمّن من المعاني، وهو غموض يحتاج إلى جهد وتأمّل لإدراكه، فيقول عن الإجابة في المعاني وإدراكها بثاقب الفكر: "...وإنّما نحن في أمور تُدرّك بالفكر اللطيف، ودقائق يوصل إليها بثاقب الفهم"³.

ويترتّب عن هذا تصوّر لمفهوم الغموض البلاغي المصطلح الذي أطلقنا عليه المثير البلاغي الذي بدوره يدفع القارئ في عملية ذهنية لمفاتيح ما استغلّق عليه من معنى، واستبهم عليه من دلالة، ثمّ يترتب عن هذا الخفاء في مرحلة موائية تعدّد احتمالات المعنى ما يفسح المجال إلى اتساع دائرة التأويل والتفسير لمثل هذه النصوص الغامضة. حسب الشكل المبين أدناه:



ولقد تفضّن عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) إلى أنّ الشعر الجيّد لا بدّ أن يتشع بقدر من الغموض، هذا الغموض يزول مع القراءة الواعية، والفكر المتأمل المستنير، وهذا ما دعا إليه كثير من النقاد في زمننا الحديث. ويستشف من حديث عبد القاهر في أسراره أنّه لا يرجع هذا الغموض إلى ما

¹ نذير العظمة، قضايا وإشكاليات في الشعر العربي الحديث، النادي الادبي الثقافي، جة، ط2001، م1، ص:32.

² ينظر: رماني ابراهيم، ظاهرة الغموض في الشعر الحديث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص:108.

³ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ط، 1982، م، ص:210.

البلاغي

يتكئ به الشعر من قيود كالوزن، والقافية كما ذهب إلى ذلك أبو إسحاق الصايي والمرزوقي، وإنما يرى عبدالقاهر أن سرّ هذا الغموض يكمن في طبيعة الشّعر ذاته، ولغته الخاصّة المتقرّدة. ويعلّل عبدالقاهر سرّ جمال هذا الغموض؛ بأنّ المتعة الحقيقية، واللذة العميقة، يستشعرها الإنسان بعد المعاناة، والفكر، وبذل الجهد لاستكناه المجهول، ومعرفة بواطن الأمور فمن "المركوز في الطبع أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له، أو الاشتياق إليه، ومعاناة الحنين نحوه، كان نيلاً أحلى، وبالمزية أولى، فكان موقعه من النفس أجلاً وألطف، وكانت به أضن وأشغف"1

و الغموض هو الذي يثير التّفن للبحث، ويستفزها للتفكير حين يكشف عن طرف المعنى، ويستتر طرفاً آخر يمسك به المتلقي، ويدلف إلى النصّ ليكشف أعماقه، ويدرك أسراره. فالغموض ملازم للكشف، إلاّ أنّه غموض شفاف، لا يتجلّى للعقل أو لمنطق التحليل العلمي، وإنما يتجلّى بنوع آخر من الكشف، أي من استسلام القارئ له في ما يشبه الرؤيا، فإننا لا ندرك الرؤيا إلاّ بالرؤية² وترجع روز غريب غموض المعاني واستغلاقتها على الفهم في الشعر إلى أسباب أخرى بقوله: "أما الصعوبة في الشعر فمصدرها إيجازه وما قد يتضمّن من تعريض وتلميح، ومن ذلك عجز الكلام عن استيعاب المعنى بأسرها أو غرابة المعنى ورغبة الشاعر في الغموض وإثارة الفكر"³.

وتتجلّى براعة عبدالقاهر الجرجاني عند تفسيره لهذا الغموض، فهو غموض لم ينجم عن سوء التّأليف، وتعمد التعقيد، والتعمية، أو عن تلك القيود التي تحرق بالشّعر والشّاعر، وإنما هو غموض نابع من طبيعة التجربة الشّعريّة، ومن لطافة المعنى، ومن تلك اللّغة الشّعريّة ذات الخصوصية، والمباينة لغيرها، التي لا تقف بك عند الصورة الأولى، وإنما تشدّك لتأمل ما وراء هذه الصورة من بناء ثان يكون هو المقصود والمراد. يقول عبدالقاهر: «هذا، وليس إذا كان الكلام في غاية البيان، وعلى أبلغ ما

1 عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 139.

² ينظر: أدونيس، الثابت والتحول، بحث في الابداع والاتباع عند العرب، صدمة الحداثة والموروث الشعري، دار الساقى، بيروت، دط، ج4، ص: 150.

3 روز غريب، النقد الجمالي وأثره في النقد العربي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1983، م2، ص: 56.

البلاغي

يكون من الوضوح، أغناك ذاك عن الفكرة، إذا كان المعنى لطيفاً، فإنّ المعاني الشريفة اللطيفة لا بدّ فيها من بناء ثان على أوّل، وردّ تالٍ إلى سابق "1.

ولذلك فإنّ المبدع الواعي - صاحب الرؤيا العميقة التي تعدّ من أهمّ بواعث الغموض² - يرى أنّ بنات قريحته ينبغي أن تظلّ مقتّعة لا تسفر عن جمالها إلا لمن يخطب ودّها، ويغالي في مهرها بالسهر والنظر والفكر والروية، ويقدم عقله وقلبه قربانا لجمالها³.

وبذلك يصبح الغموض في لغة البلاغة ضرورة جمالية، يقتضيها العمل الإبداعي، ويمنحها قدرا من الاستمرارية المتجدّدة. أمّا العمل الذي ينشأ من لغة البساطة والابتدال، لا يثير القارئ ولا يحركه، فإنّه يقتل في حينه، ولا تشعر معه النفس بأية لذة أو متعة في محاولة الوقوف عنده، لأنّه سافر لا نقاب له، يتأتّى لك بكلّ سهولة ويسر، وتدرك مراميه وأبعاده من أوّل لحظة من لحظات التأمل.

فالإيحاء والغموض في الفنّ مطلب جمالي لا يستغني عنه؛ لأنّ الغموض كما قال روز غريب يمنح الشعر إيحاء يتدرج بتدرج الغموض، و"كلّما ازداد الفنّ غموضاً زادت فيه قوّة الإيحاء"⁴ ومن هنا نادى الفكر الحديث بضرورة وجود مقدار من الروح الإيحائي، أو الغموض في العمل الشعري، يشبه مجرى خفياً لفكرة غير ظاهرة ولا محدّدة⁵.

فإنّ هذا الغموض التّصي يتجسّد في ثراء التّص الإبداعي، وتعدّد دلالاته وتنوّع قراءاته، ممّا يخلق نوعاً من اللذة الحسيّة والمتعة الذهنية لما يحمله من خبايا التّص الذي تحمله المفاجأة واللامتوقع -

¹ عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 144.

² ينظر: خليل موسى، آليات القراءة في الشعر العربي المعاصر، ص: 135.

³ محمد طه عصر، مفهوم الابداع في الفكر النقدي عند العرب، عالم الكتب، القاهرة، ط 2000، م 1، ص: 115.

⁴ روز غريب، النقد الجمالي وأثره في النقد العربي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط 1983، م 2، ص: 98.

⁵ ينظر: المرجع نفسه، ص: 102.

البلاغي

الجديد الذي يصدم المتلقي - في صورته وجمالياته الفنية، وهذه الحال هي التي تخلق نوعاً من التواصل والألفة بين النص والقارئ الذي يتلقاه، وهو ما يجعله يشعر بأنه في حاجة ماسة إليه مهما يحمل هذا النص من الغموض كي يطفى من خلاله لهيب شوقه ومشاعره، ويرضي طموحه الذهني المتعطش للجديد دائماً..

وقد أدرك عبد القاهر الأبعاد الجمالية للغموض، التي يتعمده المبدع في كتاباته، لتلحق أثراً في نفسية المتلقي، وتثيره على المستوى الذهني، فتجده يتعب ويجهد ويبدل كل طاقته التأملية والمعرفية؛ لاستجلاء أبعاد المعنى، وعوالم النص. وهذا ما جعل عبد القاهر أن يجعل الغموض مطلباً جمالياً، لا يستغني عنه أي مبدع في تصوير تجربته الإبداعية. فأضحى الغموض بمثابة النظرية التي سيطرت على وعيه وتفكيره في كلا الكتاين - دلائل الإعجاز و أسرار البلاغة - ولعلنا لا نغلو إذا ذهبنا إلى الرأي القائل بأنَّ عبد القاهر استطاع أن يجعل من الغموض نظرية تسيطر على البلاغة العربية حتى عصرنا هذا¹.

فأحياناً المعاني لا تنكشف لك، ولا تسفر عن وجهها، إلا بعد المراجعة الطويلة والتأمل الدقيق، فيكون لها من حسن الأثر على النفس، ما لا يكون لو تمَّ حصولها من غير عناء، ويقول عبد القاهر: "ومن المركز في الطبع أنَّ الشيء إذا نيل بعد الطلب له أو الاشتياق إليه، ومعاناة الحنين نحوه، كان نيله أحلى، وبالمنزلة أولى، فكان موقعه من النفس أجلاً وألطف، وكانت به أظنَّ وأشغف"².

فالغموض في الأعمال الإبداعية عملية موجّهة مقصودة وليس عملاً اعتباطياً ما دام أنَّه ينطوي على غاية معرفية هي إثارة فكر المتلقي، وتوسيع خياله، وحثه على التّظن والروية، وعندئذ تطرب النفس الإنسانية وتهزّها الأريحية"³، الذي يكون البيان الذي يشع من الغموض سبباً لها،

1 مصطفى ناصف، الصورة الأدبية، دار الاندلس، بيروت، ط1، ص:64.

2 عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص:139.

3 محمد طه عصر، مفهوم الإبداع في الفكر النقدي عند العرب، عالم الكتب، القاهرة، ط2000، م1، ص:118.

البلاغي

ليرتقي الغموض الفتي في عرف عبد القاهر ويصبح ذلك البيان الشفاف الذي يخفي خلف شفافيته ثراء وخصوبة لا يستجيب معها، ولا يهتز لها إلا من أعطى قرن قدره ومكانته الحقيقية.

وتزداد قوة الإثارة كلما زادت درجة غموض المعنى واحتجاب دلالاته و استبهام مراميه وحينها يبدأ المتلقي بمتابعة حركة النص، ومحاولة إجلاء الغموض وإمادة اللثام عن المعاني شيئاً فشيئاً، بإعمال الذهن وإعادة النظر و دقة التأمل، والغوص في عوالم النص، لاستكناه المعنى، لأنّ "الغموض هو ما يمنح الفهم من أكثر من طريق أو تعدد احتمالات المعنى"¹، وكأنّ اللغة العالية لا تكون إلا غامضة، بعيدة المنال: "كالجواهر في الصدف لا يبرز لك إلا أن تشقه عنه، وكالعزير المحتجب لا يريك وجهه حتى تستأذن عليه، ثم ما كلّ فكر يهتدي إلى وجه الكشف عمّا اشتمل عليه، ولا كلّ خاطر يؤذن له في الوصول إليه، فما كلّ أحد يفلح في شق الصدف، ويكون في ذلك من أهل المعرفة، كما ليس كل من دنا من أبواب الملوك فتحت له"².

2. الظلال:

و إذا كان مصطلح الغموض قد نشأ في حقل التجربة الشعرية كممارسة فنية، فلقد وجد ما يقابله في الدراسات القرآنية البيانية مصطلح الظلّ والظلال، حتى لا نتجرأ على أنفسنا، ونصف القرآن بالغموض، وإن كان المقصود منه الغموض الفتي الجمالي الذي يكون غموضاً بناءً يعتمد على فكر ثاقب، لا على رؤية مضطربة و لا على لغة مبهمة ومعقدة.

فكيف نصف القرآن بالغموض وهو الكتاب المحكم، والمنهل العذب، والمعين الزاخر الصافي والمعجزة الخالدة، الذي لا تنقضي عجائبه ولا يخلق على كثرة الرد، ولا تحصى علومه، ولا تستقصى معانيه. ومن عجائبه أنه جمع بين الاعجاز والبيان، فجاء نظمه بناءً محكماً متلائماً الأجزاء، في آتم تأليف

1 عصام محمد أحمد، الغموض في النص الأدبي، اللغة بوصفها لازمة للوضوح والإيهام معاً، مجلة الراصد تصدر عن دائرة الثقافة (مقال من الانترنت)

2عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص:141.

البلاغي

وأروع تركيب . وهو الذي قال فيه سبحانه وتعالى : "الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ"¹.

وقبل الولوج في تفاصيل الموضوع، وما يتعلق بالمثير ،قد يكون من الأهمية بمكان ،الوقوف عند المدلول اللغوي والاصطلاحي للفظة الظلّ .

والظلّ لغة يعني :نقيض الصّحّ ،والظلّ يدعى ظلاً من أوّل النهار إلى الزوال ،ثم يدعى فيئاً بعد الزوال إلى الليل.2.وأظلني الشيء :عَشَيْتَنِي 3.

قال الشاعر :4

فَلَا الظِّلَّ مِنْ بَرْدِ الضُّحَى تَسْتَطِيعُهُ وَلَا الْفَيْءَ مِنْ بَرْدِ الغَيْثِي تَدُقُّ

وجمع الظلّ أظلالٌ وظلالٌ وظُلُومٌ،واستظلّ بالشجرة:استندى بها 5.

وفي القرآن الكريم ورد لفظ "الظلّ" مفرداً وجمعاً .

قال الله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ﴾⁶

قال الله تعالى : ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُم بِالْعُدُوِّ وَالْأَصَالِ﴾¹

¹ هود:1.

² ابن منظور ،لسان العرب ،ج5،ص:512،مادة: (ظلّ)

³ الفيروز آبادي،قاموس المحيط،ص:964،مادة:ظلّ.

⁴ ابن منظور ،المصدر السابق ،ج5،ص:513.

⁵ المصدر نفسه،ج5،ص:513.

⁶ الرعد:35.

البلاغي

وورد الظلّ بمعاني مختلفة في الحديث النبوي الشريف ، عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « سبعة يظلهم الله في ظلّ العرش ... »² متفق عليه .

وفي حديث آخر : «السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ لِأَنَّهُ يَدْفَعُ الْأَذَى عَنِ النَّاسِ كَمَا يَدْفَعُ الظِّلُّ أذى حَرِّ الشَّمْسِ»³

قال الله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴾⁴ .

وكلّ شاخص له ظلّ . وفي الظلال جمال وسحر واسترواح ، ولحركة الظلال جمال أخاذ وساحر، تستمتع بها النفس بمقدار ما فيها من مشاعر فتيّة، وقد امتنّ الله على عباده بحركة الظلال بقوله: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَّبِعُهُ ظِلًّا لَهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ ﴾⁵ ، وقد رسم القرآن الكريم صورة شاخصة للظلال ، صورة حيّة نابضة بالحياة والحركة: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴾⁶ .

وكما للشخص ظلال ، كذلك للألفاظ ظلال وارفّة ، ولا يدركها إلا المتذوّق الحدق ، وصاحب الرؤيا الثاقبة ، كذلك التعابير الأدبية إمّا أن تكون تعابير ذهنية ، تكتفي باستعمال مدلول

¹ الرعد:15.

² رواه البخاري (660)، زمسلم (1031) ، حسن إسناده الحافظ في الفتح الباري ، ج2، ص:169

³ سيد قطب ، النقد الأدبي، النقد الأدبي أصوله ومناهجه ، دار الشروق ، القاهرة ، ط1 ، 1983، ص:70.

⁴ الفرقان :45.

⁵ النحل:48.

⁶ الفرقان :45.

البلاغي

اللفظ الذهني، وإما أن تكون تعابير فنية يهيء الأديب فيها للألفاظ نظاماً ونسقاً خاصاً، يسمح لها بأن تشع أكبر شحنتها من الصور والظلال والإيقاع بتناسق تام.

فإن ميزة التعبير الأدبي الراقي: "هي الظلال التي يخلعها وراء المعاني، والإيقاع الذي يتسق مع هذه الظلال" ¹، وتسمد الألفاظ المفردة ظلالها من جهتين ²:

- **الجهة الأولى:** مما وراء الشعور، من الذكريات والصور التي صاحبها في تاريخها الشخصي والإنساني على الزمن الطويل.
 - **الجهة الثانية:** ظلالها وهي في نسق كامل.
- إنّ الخيال هو الذي يتلقى ظلال الألفاظ لكون الظلّ هو الذي يُلقى في الخيال ³.

فإذا كان الغموض الفني كفيلاً بأن يرقى بلغة الشعر إلى سماء الإبداع الفني والتألق، و دليل الشعرية المتألفة التي تتجاوب معها النفس الإنسانية في ارتياد آفاقها وكشف مجاهيلها، فإنّ ظلال الألفاظ والتراكيب القرآنية كفيلاً بأن ترقى بالقرآن الكريم إلى درجة الإعجاز، و يضمن من خلالها بقاءه السرمدى وخلوده الأبدي. وإن كان الله سبحانه وتعالى هو الذي قيض له الحفظ في الصدور والسطور حين قالتعالى: "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" ⁴

من جهة تعتبر الظلال مكن الإثارة الدائمة التي تحقق للخطاب القرآني فنيته و إعجازه، ويفتح مجال التعدد القرآني فيه، ما جعل المفسرين لم يثبتوا على تفسير واحد وهم يجتهدون في تفسيره منذ أربعة عشر قرن. ومن جهة أخرى، تحقق هذه الظلال على مستوى القارئ الوعي بالبحث والاكتشاف على مستوى الألفاظ والتراكيب، فتخلق متعة في النفس وإقناعاً في العقل، وهذا ما أطلق

¹ صلاح عبد الفتاح الخالدي، نظرية التصوير الفني عند سيد قطب، ص: 99.

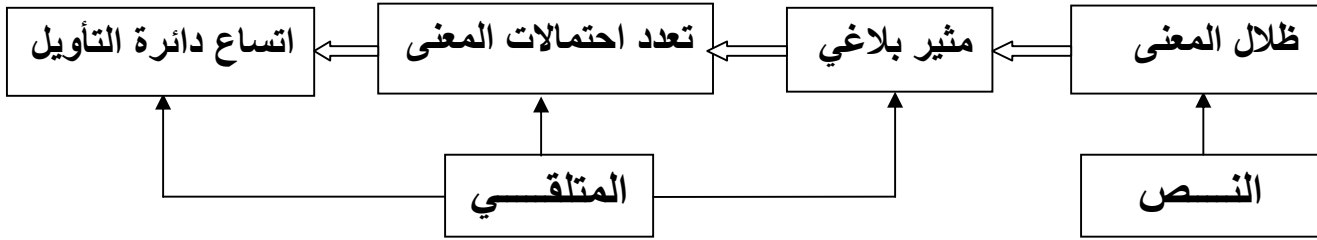
² سيد قطب، النقد الادبي، ص: 70.

³ ينظر: سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، القاهرة، 1988م، ص: 76.

⁴ الحجر: 9.

البلاغي

عليه الدارسون "متعة الاستكشاف، أو متعة السعي إلى تحقيق الاغلاق بفك رموزه وأسراره"¹. انظر الشكل الآتي:



وعليه تعدّ ظاهرة الوضوح والظلال في النصّ القرآني التي عبّر المفسرون عن جزء منها بالحكم والمتشابه إحدى سمات النصّ التي تبيّن تفاعل النصّ مع الواقع، وبعبارة أدقّ هي نتيجة مترتبة على نحو ضروري على حدوث فعل القراءة والتلقّي، فحكم الوضوح أو الخفاء ناتج عن جدلٍ في الواقع بين شيء مفهوم بدقة وآخر غير مفهوم².

وقد ورد في القرآن الكريم ما يقرّ أن النصّ القرآني ليس كلّه بالمستوى نفسه من الوضوح، حيث يفهم من دون إعمال عقل، بل إنّ سمة الظلال وهي آلية متعلّقة بكيان النصّ ذاته، فيقول تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرَى مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾³.

ولعل ما يلاحظه القارئ المعاصر للتراث الذي خلفه علماء القرآن هو التشابه المهمّ بين هذا الحكم، أي التفسير الغامض في النصّ بالواضح فيه، وبين ما توصل إليه التقّد الحديث من أنّ النصّ يتضمّن مساحات مضادة وأخرى مظلمة، وأنّ بالنصّ أجزاء تعدّ بمنزلة (مفاتيح) دلالية تمكّن القارئ

1 مصري حنورة، علم نفس الأدب، دار غريب، القاهرة، ط1، دت، ص:45.

2 ينظر: محمد بن أحمد جملان، فعالية القراءة واشكالية تحديد المعنى، في النصّ القرآني، ص:120.

3 آل عمران:7.

البلاغي

والمفسّر من الولوج إلى عالم النصّ، وكشف أسراره وظلاله، ففي كلّ نصّ مهما بلغت درجة خفاء معانيه وإيجاءاته هناك (فتحات ضوئية) تنير طريق القارئ لفهم الجوانب المستترة منه واكتشافها¹.

¹ ينظر : محمد بن أحمد جملان، فعالية القراءة واشكالية تحديد المعنى، في النصّ القرآني، ص: 122.

كلّ الديانات مرّت في بداياتها بمرحلتين، وتناوبت بين الإيمان القلبي والنّظر العقلي، والإسلام شأنه في ذلك شأن أي دين، قد مرّ بمرحلتين: مرحلة الإيمان والتصديق والتسليم والتقدّيس، ومرحلة النظر العقلي¹، وهاتان المرحلتان مرتبطتان بأي حضارة قائمة على مشروع ديني، "ولا شكّ في أنّ المرحلة الأولى من مراحل الحضارة الإسلامية التي ابتدأت من غار حيراء إلى صفيين، هي المرحلة الرئيسية التي تركبت فيها عناصرها الجوهرية، إنّما كانت دينية بحتة تسودها الروح"²، وجلّ رجالات هذه المرحلة من صحابة النبي - صلّى الله عليه وسلّم - خير من فهم شرع الله، وطغى في حياتهم الدينية البعد الروحي، وعزفوا عن الوقوف عند المباحث العقلية والفلسفية، لكونهم عاشوا مع الرسول - صلّى الله عليه وسلّم - فعاشوا زمن الوحي وشاهدوا معجزات النبي - صلّى الله عليه وسلّم - بعين اليقين .

ولكن ما أردنا أن نقوله في هذا المقام، أنّه لا يوجد تعارض بين الإيمان القلبي والنظر العقلي فطغيان الأوّل على الثاني في مرحلة من المراحل، لا يحمل فكرة الإلغاء بتاتاً، لكون القرآن حتّى في أكثر من موضع على التفكير والتعقل، قال الله تعالى: ﴿... وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾³.

وحاولنا إدراج هذا المبحث (بين المثير النفسي والمثير العقلي) في هذا المبحث من الفصل الثاني لتحديد الحيز الجغرافي لموضوع بحثنا، وكذلك حتّى نضع القارئ في المجال الصحيح والمسار المعتمد في جنبات البحث لكي لا يتيه بين ما هو نفسي وما هو عقلي، وكذلك حتّى لا تُتهم بالاعتزال لاتباعنا مسالك النّظر العقلي والاستمداد من العقل في الفهم والتأويل، فمن أجل إبعاد

¹ ينظر: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية، في أصول الدين "المعتزلة"، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ص: 23.

² مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عمر كامل مسقاوي، وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط 1987، م 4، ص: 58.

³ البقرة: 73.

الشبهة أدرجنا الأثر النفسي الذي لا يقل أهمية عن المثير العقلي، لكوننا حملنا أنفسنا على مذهب الوسطية والاعتدال فلا يحق لنا أن نقدّم العقل على القرآن والسنة كما فعل المعتزلة .

واقتران البلاغة بالتحسين، والبناء، والتأثير، والتّظم هو ما يحقق لها فئيتها التي تجعلك " تأبى أن تقنع إلا بالتام وأن تربح إلا بعد بلوغ الغاية "1. فتكون البلاغية متشربة الكنه الجمالي المطلق لأنها تحيل إلى الذاتية والتأثر بالعمل والتمتع بمستويات صنعته، وما يوفره للمتلقّي من إمكانيات فنيّة يستطيع بها أن "يملاً صدرأ ويمتّع عقلاً ويؤنس نفساً "2.

ومعالجتنا لهذا الطرح والتفريق بين " الأثر النفسي " الكامن في النفس الإنسانية و " المثير العقلي " الجاثم في العقل، أردنا من خلاله إجلاء الصورة الحقيقية والفهم الصحيح لمصطلح (المثير الذهني البلاغي)، وإبعاد كلّ المفاهيم والتصورات التي لها صلة قرابة مع هذا المصطلح الذي نودّ التأسيس له، ومحاولة تهيئة مناخ ولادته، وبعثه لهذا الوجود في صفاء ونقاء، حتّى لا تشوبه شائبة ولا يعدل القارئ عن المنحى الذي رسم له، و المفاهيم التي ضبط بها، و الحيز الجغرافي الذي ترعرع فيه، لكي لا يتقاطع مع مفاهيم ومصطلحات أخرى ليس لها في بحثنا مقام .

1. التأثير النفسي للقرآن الكريم

القرآن الكريم حمل معه وقت نزوله معجزات، تدلّ على صدق البلاغ عن الله سبحانه وتعالى، وعن صدق رسالة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكانت أول معجزة أنّ القرآن كلام الله، فيه من عطاء الله ما تحبّه النفس البشرية ويستميلها .

¹ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 73.

² عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تح: محمد عبد المنعم خفاجي وعبد العزيز شرف، دار الجيل، بيروت 1991، ص 55.

و القرآن الكريم " يخاطب ملكات خفية في النفس لا نعرفها نحن ولكن يعرفها الله سبحانه وتعالى خالق الإنسان وهو أعلم بها... هذه الملكات تنفعل حين تسمع القرآن فتلين القلوب ويدخل الإيمان إليها... ولقد تنبه الكفار إلى تأثير القرآن الكريم في النفس البشرية... تأثيراً لا يستطيع أن يفسره أحد، ولكنه يجذب النفس إلى طريق الإيمان ويدخل الرحمة في القلوب " ¹، وهذا ما يسمّى الإعجاز النفسي أو كما سماه الخطابي "صنيع القرآن في القلوب" ².

ف"لذلك كان أمة الكفر يخافون أكثر ما يخافون؛ من سماع الكافر للقرآن، ويحاولون منع ذلك بأي وسيلة، ويعتدون على من يتلو القرآن، ولو أنّ هذا القرآن لم يكن كلام الله الذي وضع فيه الأسرار ما يخاطب ملكات خفية في النفس البشرية، ما اهتمّ أمة الكفر أن يسمع أحد للقرآن أو لا يسمع، ولكنّ شعورهم بما يفعله كلام الله، جعلهم لا يمنعون سماع القرآن فقط، بل قالوا كما يروي لنا القرآن الكريم: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ ³، فكانوا يطلبون من أتباعهم أن يلغوا فيه، ويشوشون عليه، خوفاً مما يفعله القرآن الكريم في كسب النفس البشرية إلى الإيمان .

فإنّ للقرآن الكريم تأثيراً خاصاً في النفس البشرية، حتّى أنّ الكفار كانوا يسترقون السماع القرآن من وراء بعضهم البعض، وكانوا يقولون إنّ له لحلاوة وإن عليه لطلاوة، وإنّ أعلاه لمثمر، وإنّ أسفله لمغدق، وإنه يعلو ولا يعلى عليه، وكان هذا أولّ إعجاز؛ لكون الإعجاز النفسي في القرآن الكريم

¹ الشعراوي، تفسير الشعراوي، ص: 9

² الخطابي، ثلاث رسائل في الإعجاز، ص: 65.

³ فصلت 26

⁴ الشعراوي، المصدر نفسه، ص: 10

بالغ التأثير ،عظيم الأهمية يتجلى ذلك في سلطانه الروحي على القلوب ،وسيطرته النفسية على كل من يسمعه من الإنس والجنّ والكبار والصغار ،والمؤمنين والكافرين من القدامى والمعاصرين¹.

و يصفالقرآن الكريم أثره في نفوس المؤمنين به،ونفوس الذين أولوا العلم من قبله ،بأنّه ﴿تَشْعُرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾². وهذا عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - يقول في رواية : «فلما سمعت القرآن رقّ له قلبي فبكيت ودخلني الإسلام»³.

ولو دققنا فيما ورد من المادة اللغوية(بلغ) في القرآن الكريم،وتمحيص معانيها المختلفة ينبئ بأن معنى الوصول والانتهاه يكثر استعماله في الآيات الكريمة كثرة واضحة،سواء أكانت صيغته فعلاً أو اسماً،إلا موضعاً واحداً جاء بصيغة (بلغ) وهو قوله تعالى: ﴿فاعرض عنهم وعظهم...قولاً بليغاً﴾⁴.والآية في وصف المنافقين الذين أمروا أن يكفروا بالطاغوت إلا أنّهم يريدون أن يتحاكوا إليه،وسبقها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ رَأَيْتِ الْمُنافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا (61) فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيَهُمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَجْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا (62) أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا﴾⁵.

وقال الزمخشري : "أي قل لهم قولاً بليغاً في أنفسهم مؤثراً في قلوبهم ،يغتمون به إغتماماً ويستشعرون منه الخوف استشعاراً،وهو التوعّد بالقتل والاستئصال إن نجم منهم التفاق واطلع

¹ ينظر: بلقاسم محمد الغالي ، ملامح الاحجاز الفني في القرآن،مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والانسانية،م4،ع1،فبراير 2007م ، ص:12.

² الزمر:23.

³ سيد قطب،التصوير الفني في القرآن،دار الشروق ،القاهرة،ط2004،17،ص:25.

⁴ النساء،63.

⁵ النساء61-63.

قرنه وأخبرهم أن ما في نفوسهم من الدغل والنفاق معلوم عند الله... أو قل لهم في أنفسهم... قولاً يبلغ منهم ويؤثر فيهم¹

وإنّ ما أمر به الرسول صلى الله عليه وسلم يتجاوز البلاغ، بمعنى يتعدى معنى الوصول إليهم بالقول، والانتهاه به إليهم، ولكنّه أمر أن يكون قوله مؤثراً في أنفسهم لما يستوجبه واقعهم في النفاق واضمار ما نهى الله عنه، فلا يكفي البلاغ المجرد إنّما يحتاج معه إلى التأثير في قلوبهم بإطلاق مشاعر الغم والخوف.

وذهب فخر الدين الرازي إلى "أنّ القول البليغ صفة للوعظ، فأمر تعالى بالوعظ، ثمّ أمر أن يكون ذلك الوعظ بالقول البليغ، وهو أن يكون كلاماً بليغاً طويلاً حسن الألفاظ، حسن المعاني مشتملاً على الترغيب والترهيب والإحذار والإنذار والثواب والعقاب، فإنّ الكلام إذا كان هكذا عظم وقعه في القلب، وإذا كان مختصراً ركيك التلقظ، قليل المعنى لم يؤثّر البتة في القلوب"².

ولأهمية الأثر النفسي فإنّه حظي في التراث العربي والإسلامي بعناية واهتمام، وخاصة من قبل النقاد والبلاغيين، وكانت نقطة انطلاقهم واحدة وهي أنّ حياة الأدب ونمائه لا تكون إلاّ بمقدار تأثيره في النفوس. فالأثر النفسي أساس جمالي لا تستغني عنه النصوص في تصوراتها وتعبيراتها وبقدر ما تحدّثه من هذا الأثر، بقدر ما تعزّز مكانتها ويصبح لها خلود في نفوس من يتلقاها.

ومن الذين تنبّهوا للأثر النفسي نذكر على سبيل المثال لا الحصر: الجاحظ و ابن طباطبا العلوي والرّماني والخطابي والقاضي الجرجاني والباقلاني، ولكنّ عبد القاهر الجرجاني قد أولى في بحثه النقدي والبلاغي عناية كبيرة بالّتنفس الإنسانيّة وخبائياها، وما تأنس إليه وما تنفر منه، وما يبعث فيها

¹ الزمخشري، الكشاف، ج:1، ص:537.

² فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج:159، ص:10.

الأريحية، وما يثير فيها الوحشة والاضطراب، وهذا ما نلمسه في مؤلفيه " دلائل الإعجاز " و " أسرار البلاغة " بتوظيف كلمات موطنها النفس تحمل الأثر الجمالي مثل: " الأريحية، الأنس، الهزة، الطربالظرف... الخ " ¹ ، وتكرار كلمات دالة على الأثر السلبي مثل: " الوحشة، التفرة، الاضطراب، النبوالقلق... " ² .

فهذه الاهتزازات النفسية تحدث نتيجة امتلاك القرآن الكريم قدرات إيجابية وشحنات تأثيرية هائلة على السامع نتيجة تفجر الألفاظ المختارة واتساعها في السق القرآني من جهة، وإشعاع التراكيب والنظم و الانزياحات من جهة أخرى، مما تمنحه وظيفة نفسية " تعنى بمجموعة الانفعالات التي تؤثر في النفس، وتسيطر على القوى الشعورية عند الإنسان ³ ، وهذا ما يعدّ القرآن الكريم معجز من جهة تأثيره النفسي، الذي يعتبر وجه من وجوه إعجازه .

ونحسّ بهذا التأثير في الألفاظ في كثير من آيات القرآن، كما هو الشأن في الآية الشريفة ﴿ وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴾ ⁴ ، " هذا دعاؤهم حين اللقاء بطلب الصبر من الله، وعبروا عن إلهامهم إلى الصبر بالإفراغ استعارة لقوة الصبر " ⁵ ، فاستعمال لفظ "أفرغ" وإسناده للصبر هو الذي أعطى قوة تأثيرية في نفسية السامع، وهذا الاستعمال للفظ دون غيره من الألفاظ له وظيفة نفسية وحكمة إلهية، و "أفرغت الدلو صببت ما فيه ومنه استعير " أفرغ عَلَيْنَا صَبْرًا " ⁶ واستعير الإفراغ هنا لقوة الصبر للكثرة مع التعميم والإحاطة

¹ ينظر : عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 129، 128، 121، 19. وفي دلائل الإعجاز: ص: 186، 132، 47، 46.

² المصدر نفسه، ص: 151، 47.

³ محمد حسين الصغير، الصورة الفنية في المثل القرآني، دراسة نقدية بلاغية، دار الرشيد للنشر، بغداد، ط 1، 1401 هـ، ص: 385.

⁴ البقرة، 250.

⁵ ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، دط، 1984، ج 2، ص: 499.

⁶ الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص: 377.

¹، ليكون أثره في النفوس أوقع، وفي تصوير مشهد الصبر كأنه فيض من الله يفرغه عليهم فيغمرهم وكأنه الماء حين يسكب عليهم بما يجوبه إناؤه، فيمنحهم سكينه وطمأنينة واحتمالاً للهول والمشقة، ويتعرضون لوعيد فرعون بنفوس مطمئنة².

2. من له قصب السبق في عملية التلقي، الأثر النفسي أم المثير البلاغي العقلي؟

قبل الإجابة عن هذا التساؤل، فعلينا أولاً أن نتأمل ما جاء به عبدالقاهر وهو يثبت المزية للكلام، فيقول: "فالمزية في الكلام ليست لك حيث تسمع بأذنك، بل من حيث تنظر بقلبك، وتستعين بفكرك وتعمل رويته، وتراجع عقلك، وتستنجد في الجملة فهمك"³، لقد أبعده عبدالقاهر أن تكون المزية في السمع، وأثبتها في القلب كمرحلة أولى بالنظر الثاقب والمقصود به التدقيق وهذا من عمل النفس، وفي مرحلة ثانية أثبت المزية للعقل وهو ما سميناها المثير العقلي الذي هو محور دراستنا، ثم تأتي الروية والمراجعة وهو ما يسمى التأمل، ثم يدرك الفهم. وبهذا نصل إلى رسم الخطاطة بالشكل الآتي:

النص البلاغي ← الأثر النفسي ← المثير البلاغي (العقلي) التأمل ← المفهم ←

و توصلت الدراسات إلى أن "الإدراك عن طريق الحس أشد تأثيراً في النفس من الإدراك عن طريق العقل؛ لأنه إدراك مصحوب بالبيئة، تطمئن إليه النفوس وتسكن وتأنس حين لا يجدي

¹ ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير ج2، ص:499

² ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، ص:253.

³ عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص:64

الوصف المجرد، وإنما يترامى إلى الوصف المشاهد الذي لا يبقى معه شك¹، والكناية وسيلة من وسائل الرؤيا مصحوبة بالبيّنة والإثبات.

إنّ للبلاغة دور مزدوج تقرب المعاني إلى العقل والقلب معاً، والاستزادة في الإقناع بالتأثير العقلي والوجداني، ذلك لأنّ دلالة المعنى المجرد أقلّ بكثير من دلالة التصوير، يقول سيّد قطب: "إنّ المعاني في الطريقة الأولى-يعني بها التي تنقل المعاني والحالات التّفسية في صورتها الذهنية التجريدية - تخاطب الذهن والوعي، وتصل إليهما مجرّدة من ظلالها الجميلة. وفي الطريقة الثانية -تنقل المعنى عن طريق التصوير والتخييل- تخاطب الحسّ والوجدان، وتصل إلى التّفس، من منافذ شتى: من الحواس بالتخييل، ومن الحسّ عن طريق الحواس، ومن الوجدان المنفعل بالأصداء والأضواء، ويكون الذهن منفذاً واحداً من منافذها الكثيرة إلى التّفس، لا منفذها المفرد الوحيد."²

وسيّد قطب أورد مثلاً في معنى عجز الآلهة التي كان العرب يعبدونها من دون الله، قال: يمكن أن تؤدّى في عدّة تعبيرات ذهنية مجرّدة، كأن يقال: إنّ ما تعبدون من دون الله لأعجز عن خلق أحقر الأشياء. فيصل المعنى إلى الذهن مجرّداً باهتاً³.

ولكنّ التعبير التصويري يؤديه في هذه الصورة: قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾⁴.

ويرد سيّد قطب قائلاً: فيشخص هذا المعنى ويبرز في تلك الصور المتحرّكة المتعاقبة:

1 صالح سعيد الزهراني، بلاغة الرؤيا الشعرية عند عبدالقاهر، ص: 45.

2 سيّد قطب، التصوير الفتي في القرآن، ص: 242.

3 المرجع نفسه، ص: 243.

4 الحج: 73.

" لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا " هذه درجة ، " وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ " هذه أخرى ، " وَإِنْ يَسْأَلْهُمْ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ " وهذه الثالثة. ثم يتساءل لويقول: أرأيت إلى تصوير الضعف المزري، و إلى التدرج في تصويره، بما يثير في النفس السخرية اللاذعة ، والاحتقار المهين؟¹.

ويواصل قائلاً: ولكن الإبداع الفني هنا هو في عرض هذه الحقيقة في صورة تلقي ظلال الضعف عن خلق أحقر الأشياء ؛ وفي الحركة التخيلية في محاولة الخلق ، وفي التجمع له ، ثم في محاولة الطيران خلف الذباب لاستنقاذ ما يسلبه ، وهم وأتباعهم عاجزون عن هذا الاستنقاذ.²

ومن التأثير في النفس يأتي مفهوم الإعجاز البلاغي ، ولكنه أمر أشكل على العلماء المختصين به ، كما أشكل على متذوقيهم من قبل ، ففي كفيته يعرض لهم الإشكال ، ويصعب عليهم منه الانفصال لذلك صاروا إذا سئلوا عن تحديد مفهوم البلاغة التي اختص بها القرآن الفائقة في وصفها سائر البلاغات ، وعن المعنى الذي يميّز به عن سائر أنواع الكلام الموصوف بالبلاغة ، قالوا: إنه لا يمكننا تصويره ولا تحديده بأمر ظاهر نعلم مباينة القرآن غيره من الكلام ، وإنما يعرفه العالمون به عند سماعه ضرباً من المعرفة لا يمكن تحديده.³

ففي الإنسان قوة كامنة تميّز بين الكلام : بين الشعر والشعر وبين القرآن وغيره ، وهي - وإن كان ميزها ميّزاً دقيقاً مقبولاً - لا تهض وحدها في هذا العلم ، إنما هي معرفة مهمة تقوم في النفس قياماً واضحاً ، ولكن لا توصف بوصف يحللها وبعّلها.⁴

¹ سيد قطب ، التصوير الفني في القرآن ، ص: 244.

² المرجع نفسه ، ص: 244.

³ ينظر: الخطابي ، بيان إعجاز القرآن ، ص: 21، 22.

⁴ ينظر: محمد أبو موسى ، الإعجاز البلاغي دراسة تحليلية لتراث أهل العلم ، مطابع المختار الاسلامي ، مصر ، ط: 1984 ، 1 ، ص: 44.

وهذا ما يؤيد أنّ التأثير في النفس وتحفيزها بإطلاق المشاعر والأحاسيس هو معنى البلاغة وليس التوصيل المجرد للمعنى. ولم يكن هذا المعنى للبلاغة بدءاً إنّما عرفه العرب وتداولوه بينهم قبل نزول القرآن الكريم، ففي رواية أبي حاتم السجستاني (255هـ) أنّه قال: "حدثني أبو عبيدة (210هـ) قال: "حدثني غير واحد من هوازن، من أولي العلم، وبعضهم قد أدرك أبوه الجاهلية، قالوا: اجتمع عمرو بن الضرب العدواني وحمسة بن رافع الدوسي عند ملك من ملوك حمير، فقال: تساءلاً حتى أسمع ما تقولون، فقال عمرو لحمسة: من أبلغ الناس؟ قال: من جلى المعنى المميز (الفاضل) باللفظ الوجيز وطبق المفصل قبل التحزير"¹. فالبلغ هو المصيب الحاذق المجيد في كلامه بما يؤثّر في نفوس سامعيه، وليس هو من يوصل المعنى مجرداً عارياً.

والحقّ أنّ اللغويين القدماء فطنوا إلى هذا وأبرزوا دلالة المادة اللغوية عليه ولكنهم نصّوا على الجودة². ولا ضير، فالجودة مبعث التأثير إذ لا يؤثّر كلام في سامع إلا إذا كان جيداً، ولا تأثير لكلام رديء.

وإنّ معنى التأثير في البلاغة ينسجم وطبيعة الإعجاز البلاغي، فليس تعجيز الناس بأن أمرهم الله سبحانه وتعالى باتباع الحلال والامتناع عن الحرام، وإنّما أعجزهم بما اتّصف به القرآن الكريم من البلاغة. حيث أعجزهم بتأثيره فيهم، وأوّل من وقف عند هذا الضرب من الإعجاز الخطّابي (ت388هـ) وسمّاه بتأثير القرآن في القلوب.

والمقصود بالإعجاز البلاغي هذا التأثير الفائق الواقع في النفس، وعليه قال الخطّابي: "إنّ في إعجاز القرآن وجهاً آخر ذهب عنه الناس، فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم، وذلك صنيعه بالقلوب

¹ ابن عبد ربه، العقد الفريد، تح: أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ط: 1956، ج1، ص: 256.

² محمد جابر الفيض، مفهوم البلاغة، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج: 3، ع: 1984، ص: 35، ص: 264.

وتأثيره في النفوس، فإنك لا تسمع كلاماً غير القرآن منظوماً ولا منشوراً، إذا قرع السمع خالص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى ما يخلص منه إليه، تستبشر به النفوس وتنشرح له الصدور، حتى إذا أخذت حظها منه، عادت مرتاعة قد عراها من الوجيب والقلق وتغشاها الخوف والفرق، تقشعر منه الجلود، فتزجج له القلوب، يحول بين النفس وبين مضمراتها وعقائدها الراسخة فيها"¹، لذا أضحي الإعجاز البلاغي مفهوماً متجذراً في جنس الكلام المؤثر في النفس تأثيراً خارقاً.

و القرآن الكريم له آثار نفسية في المتلقي فضلاً عن معانيه ودلالاته التي يتسم بها، فالله سبحانه وتعالى يضع لكل معنى لفظ يناسبه ويؤثر في نفوس العباد لا يتأتى به لفظ آخر، وتتجلى هذه التأثيرات بالانفعالات النفسية للمرء حيناً يقرأ هذه النصوص فتثير في نفسه انفعالاتاً ما كالرغبة والرهبنة والخشوع ويقضة الضمير والتفكير في الآخرة والاستعداد ليوم اللقاء وغيرها من الانفعالات النفسية .

فمعاني الألفاظ والتراكيب تسير جنباً إلى جنب مع الآثار النفسية التي تخلقها هذه الألفاظ والتراكيب، في تعانق مستمر وإحاطة تامة، "فالمعنى له قيمة عاطفية فضلاً عن قيمته التجريدية الموجودة في القواميس والمعجمات، فتحيط بالكلمات معاني نفسية تكسيها ألواناً من الأحاسيس والأخيلة تزيد من قيمتها التعبيرية"².

وعلل فخر الدين الرازي ذلك التأثير بأن: المعاني التي يشتمل عليها القرآن فهي أحوال لا تفتقر بجلال الله، فمن وقف عليها عظم الوله في قلبه ويرى أيضاً أنّ قوّة نفس القائل تعين على نفاذ الكلام

¹ الخطايي، بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص: 64.

² علي زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، طبع ونشر: دار الشؤون العربية العامة، آفاق عربية، بغداد، ط 1406، 1 هـ، ص: 92.

في الروح والقائل هو الله بواسطة جبريل، لذلك فإنّ كلامه أنفذ لأنّ مداره على الدعوة إلى الحقّ والهدى¹.

والوظيفة النفسية " تعنى بمجموعة الانفعالات التي تؤثر في النفس وتسيطر على القوى الشعورية عند الانسان ،فتغلغل في أعماقه وتهزّ شعوره فتحدره وتهاه تارة وتبشّره وتأمّره تارة أخرى"². و الخطاب القرآني يملك قدرات إيجابية وشحنات تأثيرية تجعل الألفاظ تتفجّر والجمل تشعّ لتحدث اهتزازاً في النفس، وهذا أحد وجوه الإعجاز، وهذا ما تظهره الآيات الكريمة التالية:

فانظر إلى لفظة (تنفس) وما أحدثته في الآية الكريمة: "والصبح إذا تنفس"³، لا تعادلها لفظة أخرى في تأثيرها على النفس...والتنفس يعني امتداد هواء الجوف بالخروج من الفم والأنف، فيقال: تنفس الصعداء⁴، ولكن لفظة (تنفس) أخذت معاني أخرى، فزاد وقع تأثيرها في نفس القارئ، فكان الصبح بسبب الظلمة التي غشيتته في الليل فأحاطت به المتاعب والأعمال الشاقة وتقطّعت أنفاسه، ووجد فرصة من الزمن فاستراح وتنفس، فعدّ إضاءته للأفق تنفساً منه، وبدأ أول أنفاسه مع طلوع الفجر لتدبّ الروح من جديد في كلّ الموجودات⁵.

لفظة (التنفس) لا تغني عنها ألفاظ أخرى، لأنّ فيها ثلاثة معان تتصل بالحياة الدائمة المستمرة، أولها التنفس بمعنى الحياة، وثانيها بحركتها واستمرارها، وثالثها: تدرجها في الظهور شيئاً فشيئاً، فلو وضعت كلمة (أشرق) أو (أصبح) أو (أنار) أو (أضاء) لا تقوم مقام (تنفس) ولا تغني عنها⁶، فلفظ (تنفس)

¹ ينظر: فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، بيروت، ط1، 1981، م1، ج26، ص: 273.

² محمد حسين الصغير، الصورة الفنية في المثل القرآني، دراسة نقدية، دار الرشيد للنشر، بغداد، ط1، 1401، هـ، ص: 385.

³ التكوير: 18.

⁴ ينظر: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، تخ: لجنة من العلماء، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 1405، هـ، ج10، ص: 278.

⁵ ينظر: الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1405، هـ، ج4، ص: 30، ص: 58.

⁶ ينظر: محمد اسماعيل إبراهيم، القرآن وإعجازه العلمي، دار الفكر العربي، دار الثقافة العربية للطباعة، ص: 25.

دلّت على المعاني كلّها، فهي غنية بالإيجاءات والثروة الشعورية التعبيرية، باستقبال ظاهرة كونية مليئة بالحسّ والمشاعر فتخلع عليها الحياة، فتل روح الانسان بروحها من خلال التعبير الحي عنها، وتتجلّى القدرة التي وراءها¹.

ولفظة (تنفس) تحمل دلالة الحياة واستمرارها مشحونة بالشعور والإحساس، فكانت لها قوّة تأثيرية في النفس، وإعطائها هذا الإحساس بالحياة وحركتها وبهجتها ونشاطها من خلال تصور خروج النفس شيئاً فشيئاً كخروج نور المشرق عند انشقاق الفجر قليلاً بتتابع وتدرج².

وانظر في تقديم الجار والمجرور في قوله تعالى: "فأوجس في نفسه خيفة موسى"³، وفي هذا التقديم أثر نفسي على السامع... والوجس هو الصوت الخفي، والتوجّس: التسمع، والايحاس، وجود ذلك في النفس⁴. فالهاجس أولاً ثمّ الوجس، وإيحاس الخيفة في النفس إحساسها فيه، ولا يكون إلا خفيفاً خفياً لا يظهر أثره في ظاهرة البشرة، فالوجس كان من موسى عليه السلام خفياً لم يحسّبدليل تنكير (خيفة)، فالخيفة التي أوجسها موسى - عليه السلام - كانت إحساساً آنياً، من عظمة سحر السحرة في قلبه، فلذلك أوجس الخيفة، ولكن أثرها لم يظهر على وجهه، حتى لا يلحظه الناس، ويُعرف خوفه ويتفرّقوا من حوله، ولكن هذا لا يتناسب مع اطمئنان موسى - عليه السلام - برّبّه ووثوقه بوعده له بالظفر والغلبة⁵. فالخوف الخفي من موسى لم يعلم به سوى الله تعالى، وذلك لحكمة أرادها الله الله تعالى، فأضمره حتى لا تقوى نفوس السحرة بعد أن ألقوا سحرهم وأرهبوا الناس، فإذا ظهر لهم

¹ ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1392، ج7، ص: 473.

² ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج3، ص: 435.

3 طه: 67.

4 ينظر: الاصفهاني، مفردات غريب القرآن، ص: 512.

5 ينظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج14، ص: 177.

خوف موسى استقوا عليه ولم يتبعوه¹، فنهم من هذا أن تقديم (في نفسه) مجل للنفس ما تريد التعرف عليه فاطمأنت واستقرت، والتعبير بالتقديم يكون أكثر قدرة وقابلية على التأثير والإثارة²

3. العقلي والإمتاع الوجداني :

القرآن يخاطب العقل والقلب معاً، ويجمع الحق والجمال معاً بأسلوب تصويري فريد مثلاً في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُخِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾³. الآية الكريمة جمعت بين الاستدلال المنطقي والإمتاع العاطفي⁴.

وهذا ما لا تظفر به في كلام البشر، "ذلك الله رب العالمين، فهو لا يشغله شأن عن شأن، وهو القادر على أن يخاطب العقل والقلب معاً، وأن يمزج الحق والجمال معاً يلتقيان ولا يبغيان، وأن يخرج من بينهما شراباً خالصاً سائغاً للشاربين"⁵، واستطاع القرآن الكريم أن يجمع بين إقناع العقل وإمتاع الوجدان، في كلام واحد "الذي يجيء من الحقيقة البرهانية الصارمة بما يرضي حتى أولئك الفلاسفة المتعمقين، ومن المتعة الوجدانية الطيبة بما يرضي حتى هؤلاء الشعراء المرحين"⁶.

¹ ينظر: الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن، ج16، ص:228.

² ينظر: مجيد عبد الحميد ناجي، الاسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1404، ص:117.

³ فصلت:39.

⁴ انظر محمد الصالح الصديق، البيان في علوم القرآن، ديوان المطبوعات الجامعية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط، 1989، ص:235.

⁵ محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، دار الثقافة، قطر، الدوحة، دط، 1985م، ص:116.

⁶ ينظر: المصدر نفسه، ص:115.

والرسول- صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - جمع التعوذ من الأمرين معاً "اللهم إني أعوذ بك من الهم والحزن". الهم - بصفته كاجماً للنشاط العقلي المباشر الذي مركزه العقل، والحزن بصفته كاجماً عاطفياً مركزه النفس¹.

وهذا ما لا نلمسه في كلام العلماء والحكماء والشعراء، "لقد عرفنا كلام العلماء والحكماء، وعرفنا كلام الأدباء والشعراء، فما وجدنا من هؤلاء ولا هؤلاء إلا غلواً في جانب، وقصوراً في جانب، فأما الحكماء فإنما يؤدون إليك ثمار عقولهم غداء لعقلك، ولا تتوجه نفوسهم إلى استهواء نفسك واختلاب عاطفتك، فتراهم حين يقدمون إليك حقائق العلوم لا يابهون لما فيها من جفاف وعُزِّي ونبؤٍ عن الطباع، وأما الشعراء فإنهم يسعون إلى استثارة وجدانك، وتحريك أوتار شعورك في نفسك"²

و"معروف أن في النفس الإنسانية قوتين: قوة التفكير، وقوة الوجدان، وحاجة كل واحدة منهما غير حاجة أختها، فأما إحداها فتنب عن الحق لمعرفة، وعن الخير للعمل به. وأما الأخرى فتسجل إحساسها بما في الأشياء من لذة وألم. والبيان التام هو الذي يوفي لك هاتين الحاجتين ويطير إلى نفسك بهدينا الجناحين، فيؤتيها حظها من الفائدة العقلية والمتعة الوجدانية معاً"³.

فالأثر النفسي والمثير العقلي البلاغي يسيران جنباً إلى جنب، لتلقف المعنى، كنتيجة لتلقي الخطاب القرآني، والصور الأدبية الحافل بها، فهي ازدواجية في التأثير لا تتوافر في الخطاب البشري بهذه الصورة، ولكن هذه الازدواجية لا تتكافأ فيها قوة التفكير وقوة الوجدان، ولا تعمل في النفس دفعة واحدة، "بل لا تعمل إلا مناوبة في حال بعد حال، وكلما تسلطت واحدة منهنّ اضمحلت الأخرى، وكاد ينمحي أثرها، فالذي ينهك في التفكير تتناقص قوة وجدانه، والذي يقع تحت تأثير لذة أو

¹ ينظر: بشير البرغوثي، الأداء الابداعي والتأثير، تطبيقات إسلامية، مؤسسة الطريق للنشر والتوزيع، عمان، ط2006، م1، ص:145

² نور الدين عتر، علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح، دمشق، ط1993، م1، ص:213.

³ محمد عبدالله دراز، النبأ العظيم، ص:113-141.

ألم يضعف تفكيره. وهكذا لا تقصد النفس الإنسانية إلى هاتين الغائتين قصداً واحداً، وإلا كانت مقبلة مدبرة معاً¹. وصدق من قال: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ ...﴾².

و التصوير الفني في القرآن خطاب لحاسة الوجدان الدينية بلغة الجمال الفنيّة، ممّا يحقق الراحة النفسية والمتعة الفنيّة معاً، إذ يضيء الحياة والمجدة على الصورة المعروضة، ويؤدّي وظيفة التأثير بأسلوب فني راقٍ، فالفنّ في القرآن جمال في التنسيق وإبداع في العرض، وقوّة في الأداء³. ممّا يعني أنّ التصوير الفنيّ في القرآن وجه من وجوه الإعجاز البياني .

وهذه الميزة هي كغيرها من الخصائص مستوفاة في جميع القرآن الكريم، وفي كلّ آياته، وكيفما قلب الباحث المصحف ونظر بعين البصيرة المدركة وجد أي خصوصية يطلبها على أعظم منازل الكمال الذي لا يطيقه إنسان، ووجد أسلوبه ينفذ من كافة أقطار النفس، والعقل، ويتغلغل في أعماق الأفئدة، فيحملها على الخشوع والإخبات، لما في طيّاته من قوّة وهيمنة تدلّ على تنزّله من علو، وصدوره من عظمة الألوهية وشرف الربوبية، وقدرة قدرة الإله الحقّ⁴.

و يدلّ القرآن الكريم بنفسه على قدر متكلّمه، ويخبر عن مقام منزله عزّ وجلّ، كما ينبّه على عظيم شأنه تبارك وتعالى وكماله ما دام القرآن لم ولن يعتريه نقص، ولم ولن تشوبه شائبة، فيثبت لكلّ عاقل صحّة رسالة محمد صلّى الله عليه وسلّم، وصدق نبوّته⁵.

¹ صلاح الدين عبدالنواب، الصورة الادبية في القرآن، الشركة المصرية العالمية للنشر، لاونجان، القاهرة، ط1، 1995، ص:181.

² الاحزاب:4

³ ينظر: سيد قطب، التصوير الفنيّ في القرآن، ص:251.

⁴ ينظر: نور الدين عتر، علوم القرآن الكريم، ص:215.

⁵ ينظر: محمد عبدالله دراز، النبا العظيم، ص:95.

والقرآن الكريم قد كان طريقه إلى العقل هو ذات الطريق إلى القلب والوجدان، واتخذ لذلك وسيلة التصوير، فبلغ الغاية بمادته وطريقته، وجمع بين الغرض الديني والغرض الفني من أقرب طريق، ومن أرفع طريق¹.

والخطاب البشري يختلف عن الخطاب الإلهي، " فإنّ الجمهور من الناس يجتنون معلوماتهم عن محسوساتهم ولا ينظرون إلى الحقائق المحضة إلّا في مرآة متخيّلاتهم ومن جانب مألوف... وأيضاً المقصود من الكلام: إفادة المعنى، وهي لا تتمّ إلا بالتأثير في القلب والحسّ، وهو لا يحصل إلا بالباس الحقيقة أسلوب مألوف المخاطب وبه يستعدّ القلب للقبول"².

4. البلاغة القرآنية بين الإمتاع والإقناع

إنّ البلاغة القرآنية التي تعدّ وجهاً من وجوه الإعجاز البياني في القرآن الكريم، تتميز عن باقي البلاغات، لكونها تمتاز بسمتين متّحدتين تمام الاتحاد، ولا يكاد واحد منهما ينفصل عن الآخر، وكلّ منهما يضيفي على الآخر من جماله وجلاله، لتتضح معاني القرآن وصوره وفق هذه الازدواجية القويّة، التي لا تتوافر إلّا في هذا النصّ المقدّس، وهذه الازدواجية نعني بها الإقناع العقلي، و الإمتاع الوجداني.

ومعروف أنّ " في التّفس البشرية قوتين: قوّة تفكير، وقوّة وجدان، وحاجة كلّ واحدة منهما غير حاجة أختها، فأما إحداها فتنبّ عن الحقّ لمعرفته، وعن الخير للعمل به. وأما الأخرى فتسجّل

¹ ينظر: صلاح الدين عيد التّوّاب، الصورة الادبية في القرآن، ص: 187.

² بدیع الزمان سعید النورسي، إشارات الإعجاز في مضان الإعجاز، تخ: إحسان قاسم الصالحی، دار النصر للطباعة الاسلامیة، القاهرة، مصر، ط: 2002، ص: 3.

إحساسها بما في الأشياء من لذة و ألم . والبيان التام هو الذي يوفي لك هاتين الحاجتين، ويطير إلى نفسك بهذين الجناحين ،فيؤتيها حقها من الفائدة العقلية والمتعة الوجدانية معاً¹.

ويتساءل عبدالله دراز قائلاً: فهل رأيت هذا التمام في كلام الناس؟

ويجيب قائلاً: " لقد عرفنا كلام العلماء والحكماء ،وعرفنا كلام الأدباء والشعراء فما وجدنا من هؤلاء ولا هؤلاء إلا غلواً في جانب ،وقصوراً في جانب ،فأما الحكماء فإنما يؤدّون إليك ثمار عقولهم غذاء لعقلك، ولا تتوجّه نفوسهم إلى استهواء نفسك و اختلاب عاطفتك ...وأما الشعراء فإنما يسعون إلى استثارة وجدانك ،وتحريك أوتار الشعور من نفسك. فلا يبالون بما صوّروه لك أن يكون غياً أو رشداً"²

ولا نستطيع أن نجزم بأنّ القوى الفكرية والقوى الشعورية حاضرة دفعة واحدة، وبنسبة واحدة في كلّ كتاباتنا وأقوالنا ،وفي ظلّ هذا التباين بين القوتين ،تتباين الكتابات و الأقوال بين البشر "لا تعمل هذه القوى إلاّ مناوئة في حال بعد حال، فكلّما تسلّطت واحدة منهمّ اضمحلت الأخرى وكاد ينفجى أثرها."³

ويردّف عبدالله دراز قائلاً"هذا مقياس تستطيع أن تتبيّن به في كلّ لسان وقلم أيّ القوتين كان خاضعاً لها حين قال أو كتب :فإذا رأيتّه يتّجه إلى تقرير حقيقة نظرية أو وصف طريقة عملية قلت: هذا ثمرة الفكرة .وإذا رأيتّه يعمد إلى تحريض النفس أو تنفيرها ،وقبضها أو بسطها ،واستثارة كوامن لذتها أو ألمها ،قلت هذا ثمرة العاطفة ،وإذا رأيتّه قد انتقل من أحد هذين الضريين إلى الآخر

1 محمد عبدالله دراز، النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن، 113-114.

2 المصدر نفسه، ص:114.

3 محمد عبدالله دراز، النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن، ص:114.

فتفرغ له بعد ما قضى وطره من سابقه، كما ينتقل من غرض إلى غرض، عرفت بذلك تعاقب التفكير والشعور على نفسه"¹، ما نعتبره نقصاً في طبيعة البشر، في مخاطبة العقل والقلب معاً.

ولكن الخطاب القرآن المعجز، جمع في نظمه وأساليبه طاقات إيجابية وصور فنية وظلال وارفة، خاطب بها العقل فاقتنع، كما خاطب بها الوجدان، فرضي وتمتع، فلقد كان طريق القرآن الكريم إلى العقل هو ذات الطريق إلى القلب والوجدان، واتخذ لذلك وسيلة التصوير، فبلغ الغاية بمادته وطريقته، وجمع بين الغرض الديني والغرض الفني من أقرب طريق، ومن أرفع طريق .

ولقد وقفنا في كلامنا هذا، الذي فصلنا فيه الإقناع العقلي والإمتاع الوجداني، على اتجاه واحد وهو الذي يصنعه المتكلم، وهو الذي يبادر في تقريب هذه القوى في خطابه .

فإذا كان الخطاب القرآني الذي تعتبر البلاغة القرآنية جزء منه قد جمع البيان التام الذي خاطب به العقل والوجدان على السواء، فما هي القوى التي نستطيع أن نعتمد عليها في تفسيرنا لهذا الخطاب؟ وهل نتعمد على الوجدان دون العقل في قراءتنا للخطاب القرآني؟ أم نوظفهما معا في تلقينا لهذا الخطاب؟

كما سبق وذكرنا أن الخطاب البشري يفتقر للازدواجية التي طرفاها العقل والوجدان في عملية الإبداع، فهل كذلك يفتقر لهذه الازدواجية في عملية التلقي والقراءة، أم بإمكانه تحقيقها في فك رموز هذا الخطاب والتوصل إلى فهم الأساليب البلاغية للقرآن الكريم .

1 محمد عبدالله دراز، النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن، ص:115.

فهذه الفكرة الجوهرية التي انبنى عليها البحث ،وحاولنا من خلالها تشكيل القطب المغيب في عملية تلقي البلاغة ،وأطلقنا عليه المثير البلاغي الذي يمثل الجانب العقلي ،الذي يقابله الأثر النفسي الذي يمثل الجانب الوجداني ،وقد أخذ الحظّ الأوفى في الدراسات البلاغية القديمة منها والحديثة.

وجاء هذا الطرح " المثير البلاغي " لخلق توازن بين العقل والوجدان في عملية تلقي البلاغة القرآنية ،حتى لا يكون هناك تأثر على مستوى الفهم والتأويل

5. الضابط العقلي للبلاغة القرآنية :

إنّ اختصاص الإنسان بالعقل ،وإناطة الاستخلاف بعهدته، تكريم إلهي لا يعادله تكريم ،وحزّي بالخليفة المكرّم أن يقدر هذا التكريم حقّ قدره ،ويستجيب لمقتضياته ،فيلج مسالك التّظر العقلي ، ويرتاد آفاق البحث المعرفي ،فتحاً لمغالق الإعجاز ،وتدبراً في صنائع الكون بما يهدي إلى الحقّ ويزيد في الإيمان ؛ إذ لا كرامة لعقل معطل ، وفكر خامل ، ينزل بالإنسان إلى درك الحيوانية المنحطّة، فيشاركها في مردول الصفات والطبائع، قال تعالى: ﴿... أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ﴾¹.

ومن هنا حتّ القرآن على إعمال العقل ،وإشباع التّظر في مخلوقات الله تعالى ،وسننه وآياته ،تهدياً إلى أسرار الإعجاز ،وحكم الخلق ،وحقائق الإيمان، ونعني بالضابط العقلي أو النظر العقلي في هذا المقام، النظر في كتاب الله تدبراً، وتفقهها واستنباطاً وتأويلاً: قال الباري سبحانه وتعالى ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾² ، و"التدبر في الآية الكريمة يتناول

¹ الاعراف: 179.

² النساء: 82.

الوقوف على مقاصد القرآن في التشريع، وآياته في الإعجاز، وأسراره في البيان، ومحكمه ومتشابهه في الأحكام"¹.

وإنَّ أصل أعمال العقل هو الذي دعا به النبي -صلى الله عليه وسلم- لابن عباس رضي الله عنهما بقوله: (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)²، وقد كان لعلمائنا دور في التأكيد على أثر الأصل العقلي في حسن الفهم، وجودة الاستنباط، وصحة التدبر، قال الشافعي: "إنَّ الله تعالى جلّ تناؤه من على العباد بعقولهم، فدلّهم بها على الفرق بين المختلف، وهداهم السبيل إلى الحقّ نصّاً ودلالة"³، ويشبه ابن القيم الأصل العقلي بالميزان الذي أنزله الله تعالى مع كتابه، فهو قرين الوحي ووزيره، يقول: "أفلا تراه عزّ وجلّ كيف ذكر العقول، وتبّه الفطر بما أودع فيها من إعطاء النظير حكم نظيره، وعدم التسوية بين الشيء ومخالفه في الحكم، وكلّ هذا من الميزان الذي أنزله الله مع كتابه، وجعله قرينه ووزيره"⁴.

وأما الشاطبي فقد أنهض الأدلة الدامغة على صحة استثمار الأصل العقلي في فهم كتاب الله تعالى وتدبره، واحتج لذلك من ثلاثة وجوه:⁵

الأول: أنّ إهمال العقل في القرآن الكريم محال شرعاً، إذ لا بدّ فيه من استنباط حكم، وبيان معنى، وتفسير لفظ، واستجلاء مراد، والتوقف دون ذلك تهيئاً من سطوة العقل أو جموحه تعطيل لأحكام الشرع، ووجب لمعاني القرآن ومقاصده.

¹ قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة الى افق التدبر، منشورات وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، المملكة المغربية، ط2010، ص:73.

² البخاري، صحيح البخاري، رقم: 75، 143، 3756، 7270.

³ الشافعي، الرسالة، ص:501.

⁴ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج1، ص:133.

⁵ الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج3، ص:342.

الثاني: إنّ القول بعدم صحّة الاستمداد من العقل في التفسير يترجح لو كان الرسول -صلى الله عليه وسلم- قد بين كلّ شيء في القرآن وفصله توقيفا، فلا يكون لأحد بعد ذلك قول أو نظر، والثابت أنّ الرسول -صلى الله عليه وسلم- لم يفعل ذلك، بل فسّر بعضه، وترك كثيراً ممّا يدركه أرباب الاجتهاد بعقولهم النيرة، وفطرهم السليمة .

الثالث: إنّ الصحابة رضوان الله عليهم كانوا أولى الناس بالتحرز من إعمال العقل في التفسير، لكثرة ورعهم، وشدة تحرجهم من الكلام في كتاب الله تعالى بغير علم، وقد علم أنّهم فسّروا القرآن بحسب فهمهم ونظرهم في المقتضى.

ولعلّ المعتزلة أكثر الفرق توسعاً في إعمال العقل، وإيغالا في تمجيده؛ إذ أفسحوا له مجالا أرحب من طاقته ومكنته، وأطلقوا له العنان في النظر و الاجتهاد، فكان ما كان من سوء تأويلهم وتحريفهم الكلم عن مواضعه، ولو أنّهم حملوا أنفسهم على مذهب الوسط والاعتدال لأدركوا أنّ الأصل العقلي لا يكون مصدر استمداد في التفسير إلا إذا بني على مقدمات صحيحة ومعارف أخرى ضرورية.

ودليل العقل عند المعتزلة مقدّم على القرآن والسنة، " لأنّ به يميّز بين الحسن والقبيح، ولأنّ به يُعرف أنّ الكتاب حجّة وكذلك السنة والإجماع " ¹، وهو الأصل في الاعتداد بدلائل مصادر الأدلّة الأخرى، وبه تدرك شرعيّتها أو بطلانها، وإلا لا يحقّ لنا أن ندعي بطلان الشرائع الأخرى إذا عالجناها دون نظارة العقل ، فلأمور حُكّمان كما يشير إلى ذلك الجاحظ: "حكم ظاهر للحواس ، وحكم باطن للعقل، فلا تغترّ وتذهب إلى ما تريك عينك، لكن اذهب إلى ما يريك العقل، لأنّ العقل هو الحجّة ²" وبالعقل يقع التكليف، ويحصل الإدراك والتمييز والمعرفة به، وهو الهادي إلى مقتضيات الفطرة السليمة

¹ القاضي عبد الجبار ، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تح:فؤادسيد، الدار التونسية للنشر ،تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب ،الجزائر، ط1986، م. 2، ص:139.

² الجاحظ ، البيان والتبيين، ج1، ص:112

،وروي عن الرسول -صلى الله عليه وسلم- قوله "لما خلق الله العقل قال له:أقبل فأقبل، ثم قال له:أدبر فأدبر ، فقال :وعزّيتي ما خلقت خلقاً أعجب إليّ منك، بك آخذ وبك أعطي ،وبك الثواب وعليك العقاب"¹.

وفي دراستنا لموضوع المثير العقلي لتلقي البلاغة العربية، وفهم الخطاب القرآني، استفدنا من بعض مفاهيم أهل الاعتزال التي لا تتعارض مع مبادئ ديننا الحنيف، وتجدد لنا الوسطية والاعتدال خاصة في فهم المتشابه من القرآن الكريم، الذي تضلّ فيه المقاصد مغيبية أو متداخلة في نظر متلقيه ومؤوليه، لا في ذاته، ما تفتح أبواب التأويل بالرأي، واستفهام الدلالات التي تفرزها المتشابهات من القرآن الكريم.

ولغياب القصد وإدراك المعنى في نظر المتلقي، وفي ظل هذه الظلال والحجب، ينتصب العقل مستنفها مثيرات الظلال البلاغية، للاهتمام إلى مقتضيات الفطرة السليمة، وتحصيل المعرفة العقلية، وقد "حسم المعتزلة هذه القضية بتقسيم المعرفة إلى قسمين، الأولى: المعرفة الحاصلة بالاضطرار والمتسمة بالطابع البديهي، لأنها مدركة في ذاتها، والقسم الثاني: هي المعرفة الحاصلة بالاكْتِسَاب، والمتحقّقة بالتّظنر، تُعلم بالدليل العقلي وحده، أو بالدليل الشرعي فقط، أو معاً"².

وفهم من هذا أنّ المثير البلاغي الذي نحن بصدد دراسته يحتاج إلى معرفة مكتسبة ويحتاج إلى حصافة وإلى سند عقلي أو شرعي؛ لفتح ما استغلق على المتلقي من معنى، بروية وتأمل لكي لا يقع المؤول في زلل المعنى أو المستكره منه.

¹ الإمام أحمد، مسند الإمام أحمد، ص7058.

² هيثم سرحان، استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2003، ص:26.

وما دام أن المثير البلاغي هو الحيرة الأولى أو لحظة الدهشة الأولى التي تنتاب ذهن المتلقي، الذي يكون فيها متردداً في اختار معنى أوحده من بين المعاني التي يفرزها النصّ البلاغي، و يكون فيها القارئ متردداً، لا يستقرّ ذهنه على فهم ثابت، لاكتساب الدلالة و معرفتها، لذا ذهب بعض علماء المعتزلة إلى القول بأنّ "الشرط الأوّل للمعرفة هو الشكّ"¹، والشكّ في توجيه المعنى المثار، وفي اعتماد مسار دون المسارات الأخرى هو الكفيل بأنّ يجتنبنا تحصيل المعارف الخاطئة غير المبررة، و يعصمنا من أن نقع في مطبّات الأحكام المسبقة التي تبدّل العقول، والاستغراق في شواغب التأويل الباطل والمستكره.

وحثّى لا يتهمنا البعض في دائر الاعتزال وتقديس العقل وحده، دراستنا موضوع المثير العقلي للبلاغة، فأردنا أن نعالجه بوسطية واعتدال، لكوننا لا نؤمن بأنّ الدليل العقلي، كونه يحمل معنى التجرد في معالجة المسائل، ويجب علينا في كلّ الأحوال ترك مسافة بين المعتقد وبين الشيء المعتقد محلّ الإثبات والبرهان، وهذا ما يتنافى ووسطيتنا مع هذا البعد المطلق والعام للحقيقة، ولكوننا نؤمن إيماناً راسخاً، أنّ العقل لوحده لا يصلح أن يكون مصدر التأويل، ما لم يعتضد بالمعارف الضرورية ويستنار بالعلوم المكتسبة، ليفضي إلى نتائج صحيحة، وثمار طيبة.

ومن هنا وضع علماءنا ضوابط للنظر العقلي في التفسير، ينبغي التقيدها والدوران في فلكها حتى لا يكون من قبيل الرأي المذموم هي :

1- ألا يخالف التفسير المنقول عن النبي -صلى الله عليه وسلم- بطريق صحيح، فهو المبين للقرآن والشارح له، والمطلع على مراد التنزيل وهداه، فمن خالفه باجتهاد ورأي فكلّامه مردود عليه.

¹ تسهير، غنجاس جولد، العقيدة والشريعة في الاسلام، تر: محمد يوسف موسى وآخرون، دار الرائد العربي، بيروت، دت، ص: 91.

- 2- أن يراعي مقتضى اللغة، ويجري على قواعدها؛ لأنها لسان القرآن ووعاء الوحي، فكلّ معنى مستنبط من القرآن غير جارٍ على قانون اللسان العربي ليس من علوم القرآن في شيء، لا ممّا يستفاد منه، ولا ممّا يستفاد به¹.
- 3- أن يكون مبنياً على مقدّمات صحيحة، وحجج ناهضة، ومناهج قويمية و إلا أوقع في التناقض، والتهافت، والمذاهب الباطلة².
- 4- ألا يُخضع النصّ المفسّر لرأي مذهبي، أو تصوّر مسبق، يناضل عنه بالباطل، فالقرآن أصل متبوع، لا فرع تابع، ومعانيه تصان عن العبث والتلاعب والتحريف.

1 الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج3، ص:391.
2 ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص:16.

المثير البلاغي أداة للعصف الذهني

أودّ من خلال هذا الطرح الارتقاء بعملية التلقّي البلاغي من العقم إلى الانتاج والابتكار ومن الوفاء إلى الحرية، بحيث يحاول المتلقي في هذه العملية تنمية قدراته التفكيرية والابتكارية للمعنى من خلال ما يشعّه المثير البلاغي في ذهن القارئ من تخمينات وتنبهات، ليحاول القارئ استثمارها من أجل توليد الأفكار والمعاني الجديدة، وهذا ما يسمى بالتفكير الإبداعي للبلاغة.

ولمقاربة هذا الطرح، والتوسّع فيه أكثر، حاولنا الاستفادة من النظريات العلمية وخاصة منها استراتيجية العصف الذهني، التي التمسنا فيها ما يعيننا على الإمطار الفكري للبلاغة، وصياغة أسس جديد لتوليد الأفكار للنصوص البلاغية، ومحالة استثمارها في التلقّي البلاغي عسى أن نخلص إلى نتائج ومقاربات إيجابية.

وقبل الخوض في هذه المقاربة، يجدر بنا أن نتعرف على استراتيجية العصف الذهني، التيبيعدّ "أليكس أوزبورن" 1938م الأب الشرعي لها، تهدف أساساً إلى تنمية التفكير الابتكاري، أو ما يسمى بالتفكير الإبداعي، ولقد استمدّ أوزبورن طريقته هذه من طريقة سابقة ومشهورة عند الهنود عرفت بـ "brai- barshana" أي وضع عديد من الأسئلة خارج الذات لتوليد العديد من الأفكار، واقتصرّت هذه الاستراتيجية على المجال الديني فقط دون سواه¹، ولقد أخذ مصطلح العصف الذهني عدّة مرادفات منها المفكرة والعصف الذهني والتفكير المتميز والمطر الفكري و توليد الأفكار².

¹ ينظر: أحمد عبادة، الحلول الابتكارية للمشكلات، النظرية والتطبيق، دار الحكمة للنشر والتوزيع، البحرين، دط، دت، ص: 35.

² ينظر: محمد أكرم العدلوني، طارق محمد السويدان، مبادئ الابداع، ط3، 2004م، ص: 99.

والعصف الذهني هو المصطلح الأكثر تداولاً لما فيه من إيجاءات أوسع ودلالات أرحب في التفكير الإبداعي والموقف التعليمي.¹ ونمى إلى توظيف مصطلح العصف الذهني لأنّ العقل يعصف بالمشكلة ويفحصها ويحصها بهدف التوصل إلى الحلول الابتكارية المناسبة لهذه المشكلة، وهذا ما يشبه دراستنا للمثير البلاغي الذي يعصف هو الأخير عقل المتلقي منذ الوهلة الأولى، وكأنّه حقيقة أمام مشكلة يستفهم فيها القارئ معاني النصّ.

وفي عام 1954 أسّس أوزبورن مؤسسة التعليم الابتكاري، حيث بدأ يستخدم هذه الاستراتيجية بشكل منظم في تدريب الأفراد والمجموعات على حلّ المشكلات بطريقة ابتكارية، بهدف التوصل إلى حلول جديدة لهذه المشكلات الابتكارية "creativeproblemsolving" في مدينة بافلو بنيويورك، وجاء من بعده "بارنز" قام بإجراء عديد من التعديل والتطوير، وصاغ أسسا جديدة لاستراتيجية العصف الذهني، ساعدت على وضوح بنائها وانتظام منطقتها²

وفي هذه الدراسة نحاول قراءة البلاغة العربية من مفهوم نظرية العصف الذهني، واستثمارها في حلّ الاستفهامات والمشكلات التي يطرحها المثير البلاغي، وتكريس الإيجابيات و تجويد الغايات، حتى يستطيع القارئ استخدامها في الموضوعات المتاحة للتفكير وطرح الخيارات، وتوليد الأفكار، واستمطار الدلالات، حتّى تصبح عملية تلقي البلاغة قراءة جادة ومنتجة، و قراءة إبداعية وتثويرية بامتياز.

و مادام المثير البلاغي والعصف الذهني يرتبطان بالتفكير والتأمل، الذي اعتبره الإسلام سبيلاً إلى الإيمان إذ قال الله تعالى: ﴿ قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... ﴾³ فهذه دعوة صريحة إلى التأمل والتفكير والتدبر في هذا الكون واستقرائه، والبحث في نواميسه، وقد أثنى الإسلام على الذين

¹ ينظر: فواز بن فتح الله الراميني، محمد فلاح كراسنة، استراتيجية العصف الذهني، دار الكتاب الجامعي، العين، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1427هـ، 2007م، ص: 17.

² ينظر: أحمد عبادة، الحلول الابتكارية للمشكلات، النظرية والتطبيق ص: 36.

³ يونس: 101.

يديمون النظر والتفكير في ملكوته وعدّهم من ذوي النهى والعقول التي تهتدي إليه وتؤمن به وبآثاره وتلوذ به في سرّائها وضرّائها ، ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ (190) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾¹.

فالتفكير دائماً يقود إلى التفحص والعلمية والتثبت ، والتحقيق الذي يقود إلى الدقة وتحري البيّنة وعدم التسرع في الأحكام التي قد تفسد أكثر ممّا تصلح كما يقول الله عزّ وجلّ ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ بِبَأْسٍ فَنَبَأٌ بَشِيرٌ أَن تَصِيبُوا قَوْمًا بَٰجِهَالَةٍ فَتُصِٰحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾².

1. مفهوم العصف الذهني :

يسمى العصف الذهني أو أسلوب استمطار الدماغ أو توليد الأفكار ؛ إذ ان العقل يتعرف إلى المشكلة ثم يتفحصها ويدقق في جزئياتها حتّى يتمكّن من الوصول إلى الحلّ الإبداعي المناسب³.

و قد يعني العصف الذهني المفكرة، ويقصد به " توليد وإنتاج أفكار وآراء إبداعية من الأفراد والمجموعات لحلّ مشكلة معيّنة، وتكون هذه الأفكار والآراء جيّدة ومفيدة. أي وضع الذهن في حالة من الإثارة والجاهزية للتفكير في كلّ الاتجاهات لتوليد أكبر قدر من الأفكار حول المشكلة أو الموضوع المطروح ، بحيث يتاح للفرد جوّ من الحرية يسمح بظهور كلّ الآراء والأفكار"⁴.

¹ آل عمران: 190/191.

² الحجرات: 6.

³ ينظر: زيد هويدي، الإبداع ، ص: 247.

⁴ فواز بن فتح الله الراميني، جماد فلاح كراسنة ، استراتيجية العصف الذهني، ص: 153.

ويعني العصف الذهني في النهاية استخدام العقل في التصدي النشط للمشكلة في جوّ تسوده الحرية والأمان في طرح الأفكار التي تسهم في إيجاد الحلّ والحلول المناسبة بعيداً عن المصادرة والاحتكار والتقويم¹.

وتقوم فلسفة العصف الذهني على مبدئين أساسيين أشار إليهما (أوزبورن) و (بارنز)، وهما: "تأجيل الحكم على الأفكار" و "الكم يولد الكيف"². و نحاول توظيف هذين المبدئين، للاستفادة منهما في عملية التلقي البلاغي، والتأسيس لمصطلح المثير البلاغي.

أ. تأجيل الحكم على الأفكار :

يجب إطلاق الحرية للتفكير والترحيب بكافة الأفكار المتولدة مهما يكون نوعها أو مستواها مادامت متصلة بالمشكلة، والغرض من هذا المبدأ هو مساعدة المتلقي على توظيف قدراته على التخيل وتوليد الأفكار في ظلّ ظروف التحرر الكامل من ضغوط النقد والتقييم، "وأهمية تأجيل الحكم على الأفكار من قبل المتلقي، تساعد على وضوح خصائص الفكرة المطروحة وتنوعها، وبالتالي يمكن أن تنجح أفكار أو حلول قد تبدو لصاحبها أنّها لا قيمة لها، ولكنها في الواقع قد تكون جيّدة، وبخاصة إذا استخدمها أشخاص آخرون كمفتاح لفكرة أخرى، أو حلّ آخر للمشكلة بحيث يبدو أكثر عمقاً وخصوبة"³.

فضرورة تجنب النقد، يفسح لمتلقي البلاغة مجالاً رحباً لتوليد الأفكار الإبداعية والوصول إلى معاني جديدة، والحكم على الأفكار يجهض الأفكار قبل أن تظهر، وتنصرف الطّاقة الذهنية من عملية توليد الأفكار إلى عملية تقييمها قبل طرحها، فإنّ "الفكرة الوليدة هي وليدة بحق، أي ينطبق عليها كلّ ما

¹ ينظر: فواز بن فتح الله الراميني، جهاد فلاح كراسنة، استراتيجية العصف الذهني، ص:160.

² ينظر: أحمد عبادة، الحلول الابتكارية للمشكلات، النظرية والتطبيق، ص:40-41.

³ المرجع نفسه، ص:40

في المولود الجديد من خصائص، فهي تكون ضعيفة، غير متماسكة، وشواهدا أيضا ضعيفة، لهذا فمن السهل أن نتصور أن تؤدي المواجهة العنيفة الناقدة لها في البداية إلى احتضارها قبل أن تشب¹.

ب. الكمّ يولّد الكيف :

الاهتمام بكمّ الأفكار المطروحة، أي التركيز على توليد أكبر قدر من الأفكار مهما كانت جودتها. وينطوي هذا المبدأ على أنه كلما زاد عدد الأفكار المقترحة زاد احتمال بلوغ قدر أكبر من الأفكار الأصيلة، كما أنّ الأفكار والحلول المبدعة للمشكلات تأتي بعد عدد من الحلول غير المألوفة والأفكار الأقل أصالة، وقد قيل "إنّ الأفكار الرائعة تأتي مع المناسبات والأحوال غير المألوفة والقوائم الكبيرة للأفكار المولّدة، والكمّ يولّد الكيف"².

فقاعدة الكمّ يولّد الكيف على رأي المدرسة الترابطية، والتي ترى أن الأفكار مرتبة في شكل هرمي وأن أكثر الأفكار احتمالاً للظهور والصدور هي الأفكار العادية والشائعة المألوفة، وبالتالي فلتتوصل إلى الأفكار، غير العادية والأصلية يجب أن تزداد كمية الأفكار، "مما يؤدي في النهاية إلى إنتاج أفكار ذات نوعية أكفأ وأدق وأكثر تبلوراً، وهذا لا يمكن التوصل إليه من خلال الأفكار المحدودة"³.

والاستراتيجية الرئيسية للمتلقّي المثالي هي التفكير المثالي والصحيح، الذي يهيء الإنسان للشعور الصحيح؛ إذ أن الشعور يكون مضلاً وخطأً إذا كان في معزل عن التفكير، فالخطوة الأولى التي ينبغي على متلقّي البلاغة اتباعها أثناء لحظة الإثارة، تجنّب إصدار الأحكام الجزافية الارتجالية، بل إنّ إيلاء العناية بالنقاط المهمّة جميعها بما تتصل بالموقف والسياق ودراسة معطياته وظروفه ومدخلاته وملبساتهبتانّ قبل الشروع باتخاذ القرار أو إصدار الحكم هي مؤشرات التفكير الناضج والصائب⁴.

¹ عبدالسلام إبراهيم محمد، آفاق جديدة في دراسة الابداع، وكالة المطبوعات، الكويت، دط، 1978م، ص: 158.

² فواز بن فتح الله الراميني، جماد فلاح كراسنة، استراتيجية العصف الذهني، ص: 167.

³ أحمد عبادة، الحلول الابتكارية للمشكلات، النظرية والتطبيق، ص: 42.

⁴ فواز بن فتح الله الراميني، المرجع السابق، بتصرف، ص: 55.

ولابدّ أن يبني هذا التزايد في كمية الأفكار على الطلاقة، التي تلعب دوراً مهمّاً في معظم صور التفكير الإنساني، وبخاصّة التفكير الابتكاري. وخاصة عندما يتعلّق الأمر بابتكار المعاني، "فأمّا طلاقة المعاني والأفكار فلها علاقة وثيقة بالابتكار العلمي والأدبي"¹.

2. المثير البلاغي أولى مراحل التفكير الابتكاري:

مفهوم التفكير اصطلاحاً

يعرف التفكير بمفهومه العام: هو (كل نشاط ذهني أو عقلي يختلف عن الإحساس، و الإدراك الحسي أو يتجاوز الاثنين إلى الأفكار المجردة).

والتفكير كما عرّفه كوستا "بأنّه المعالجة العقلية للمدخلات الحسيّة بهدف تشكيل الأفكار من أجل إدراك المثيرات الحسيّة والحكم عليها"².

و يعرفه قطامي: "بأنّه عملية ذهنية يتطوّر فيها المتعلم من خلال عمليات التفاعل الذهني بين الفرد وما يكتسبه من خبرات، بهدف تطوير الأبنية المعرفية والوصول إلى افتراضات وتوقعات جديدة"³.

و بمعناه الضيق: "هو كل سيل أو مجرى من الأفكار تبعثه و تثيره مشكلة أو مسألة قيد الحل، مثلما يشير للنظر إلى الأمور، و تقلبيها و تفحصها بقصد التحقق من صحتها أو ضبطها"⁴.
فالتفكير سيل أو توارد غير منتظم أحياناً من الأفكار و الصور و الذكريات و الانطباعات العالقة في الذهن .

¹ سيد عثمان، فؤاد أبو حطب، التفكير دراسة نفسية، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1986، م3، ص:234.

² محمد بكر نوفل، تطبيقات عملية في تنمية التفكير، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمّان، ط2008، م1، ص:24.

³ شذى عبد الباقي، مصطفى محمد عيسى، اتجاهات حديثة في علم النفس المعرفي، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، ط2011، م1، ص:220..

⁴ المرجع نفسه، ص:220..

و يرى - باريلBarellالتفكير بمعناها البسيط يمثل سلسلة من النشاطات العقلية التي يقوم بها الدماغ عند تعرّضه لمثير ما بعد استقباله عن طريق إحدى الحواس الخمس، وأمّا التفكير الإبداعي فهو الذي يستخدم التفكير ليس لمجرد مراجعة رأي معيّن، بل لإنتاج شيء جديد ذي قيمة، ويتضمن العمل الإبداعي أو الابتكاري الذي يقود إلى اختراع شيء يخدم غرضاً معيناً، أو ابتكار شيء جديد في ميادين الأدب...أو اكتشاف علاقات جديدة أو الوصول إلى حلّ للمشكلات¹.

- أمّا موسوعة علم النفس التربوي

يرى التفكير مفهوم افتراضي يتضمّن سيلاً أو توارداً غير منظم من الأفكار والصور والذكريات والانطباعات العالقة في الذهن: See more at: ويرى الوقفي أنّ عملية التفكير تمرّ بمراحل تشبه الدائرة لذا أطلق عليها (الدائرة الفكرية) حيث أنّ التفكير الإنساني ينجز خمس مهام أو وظائف رئيسة هي: وصف، تفسير، تقرير، تخطيط، تنفيذ. وتظهر هذه الوظائف كما لو أنّها متّصلة ببعضها البعض، فالفكر يبدأ فعالياته الفكرية بوصف للمعلومة أو المنبّه الذي يستقبله الدماغ وهذا ما سميناه المثير الذهني، ويبدأ الإنسان بالتوسع بهذه المعلومة وتفسيرها بأن يضيف لها مما في ذاكرته من خبرات ومعارف لإلقاء المزيد من الأضواء عليها وتبين أسبابها أو التنبؤ بنتائجها، وينتقل الفكر بعد ذلك إلى تقرير ما يجب فعله تجاه هذه المعلومة، فيضع خطة لتنفيذ العمل وتوجيهه، وقد يتخذ قراراً بشأن منبه جديد كما في الشكل،²

¹ ينظر: محمد بكر نوفل، تطبيقات عملية في تنمية التفكير، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، ط2008، ص:26

² راضي الوقفي، 1998، See more at:

<http://www.alnoor.se/article.asp?id=91424#sthash.tyZ8584y.dpuf>

ويختلف التفكير الإبداعي الابتكاري عن التفكير العادي في حلّ المشكلات من حيث أنّ الأول ليس بالضرورة تفكيراً منطقيًا وإنّما يلعب التخيل دوراً مهمّاً فيه¹.

3. المثير البلاغي وعلاقته بالتفكير :

ثمة علاقة عضوية متينة بين اللغة والتفكير ، فاللغة هي القالب الذي ينصبّ فيه الفكر والفكر هو المضمون الذي يحتويه ذلك القالب اللغوي. ويعبر البعض عن هذه الوشيجة بالقول بأنّ اللغة والفكر يعتبران وجهين لعملة واحدة.

ويرى طه حسين أنّنا نفكر باللّغة وأنّها هي أداة التفكير ؛ إذ يقول "نحن نشعر بوجودنا وبحاجتنا المختلفة وعواطفنا المتباينة وميولنا المتناقضة حين نفكر. ومعنى ذلك أنّنا لا نفهم أنفسنا إلاّ بالتفكير ، ونحن لا نفكر في الهواء ولا نستطيع أن نفرض الأشياء على أنفسنا إلاّ بالتفكير، ونحن لا نستطيع أن نفرض الأشياء على أنفسنا إلاّ مصوّرة في هذه الألفاظ التي تقدرها ونديرها في رؤوسنا، ويظهر فيها للناس ما نريد، ونحتفظ منها لأنفسنا بما نريد، فنحن نفكر باللّغة "2، ويستطرد قائلاً: "نحن لا نغلو إذا قلنا أنّها ليست أداة للتعامل والتعاون الاجتماعيين فحسب، وإنّما هي أداة التفكير والحسّ والشعور بالقياس إلى الأفراد من حيث هم أفراد أيضاً"3

و يتعدّد التفكير التجريدي (الذي هو في المعنويات لا في المحسوسات) في حالة انعدام اللّغة ويتسطح بضعفها؛ ذلك أنّها السبيل الأوحّد لتحويل التفكير الحسي (في المحسوسات) إلى تفكير تجريدي نافع. ويستلزم التفكير العميق ثراءً لغويًا وعمقاً في فهم دلالات وإيحاءات الكلمات المكوّنة للبناء اللغوي ، وفي هذا المعنى يقول محمد الشنيطي: «وليس من شكّ في أنّنا حين نفكر لا سبيل لنا إلى

¹ فواز بن فتح الله الراميني، حماد فلاح كراسنة، استراتيجية العصف الذهني ص:95.

² طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، 1938 ص:12

³ المرجع نفسه، ص:12

التفكير إلا في لغة ، ولا حيلة لنا إلى ضبط هذا التفكير إلا إذا كان القلب اللغوي واضح المعالم لا يفضي إلى غموض ولا يدعو إلى لبس ، ولا ينم عن قلق واضطراب ينعكس بالتالي على تفكيرنا".

وقد ذهب واطسون إلى عدم التفريق بين اللغة والتفكير ، حيث أشار إلى أن " التفكير هو اللغة أي لا فرق بينهما .فالتفكير عبارة عن تناول الكلمات في الذهن كحديث ضمني بدون أصوات وأنّ اللغة قد تكون خارجية كالكلمات أو داخلية كالتفكير " ¹، فلا لغة دون تفكير، ولا تفكير دون معلومات وأفكار لغوية، لأنّ علاقة اللغة بالتفكير هي علاقة جدلية ، لا يمكن الفصل بينهما بغض النظر عن أسبقية أحدهما ².

ويتباين هذا التفكير من موقف لآخر ومن نصّ إلى آخر ، وهذا ما جعل العلاقة بين النصّ البلاغي والتفكيرية عند المتلقي تكون منوطة بحسب الغموض الفني والتعقيد البلاغي الذي تشكّله هذه النصوص البلاغية ، واستناداً على هذا ميّز الباحثون في مجال التفكير بين مستويين من التفكير ³ الأول: تفكير من مستوى أدنى أو أساسي (يتضمّن مهارات كثيرة من بينها المعرفة "اكتسابها وتذكرها" والمقارنة والتصنيف).

الثاني: تفكير من مستوى أعلى أو مركب (يحتاج إلى مجهود أعلى، لتأسيس معنى للموقف، يشتمل حلول مركبة ، ويوظّف معايير متعدّدة).

وهذا التباين على مستوى التفكير (مستوى أدنى –مستوى أعلى)يكون في بعض المواقف وخاصة في تلقي النصوص البلاغية ذات الكثافة الدلالية يعني التركيز والتأمل ⁴، في طبيعة المثيرات

¹ شذى عبد الباقي، مصطفى محمد عيسى، إتجاهات حديثة في علم النفس المعرفي، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة ،عمان، ط1، 2011، ص:223.

² ينظر: المرجع نفسه ، ص:223.

³ فواز بن فتح الله الرامي، حماد فلاح كراسنة ، استراتيجيات العصف الذهني ، ص:50.

⁴ ينظر: شذعباقي، المرجع السابق ، ص:223.

التي تعرّض لها المتلقي، مما يؤدي إلى تنظيم المعارف و الأفكار لإزالة اللبس والغموض الناتج عن هذه الكثافة والظلال الدلالية .

وقد تختلف درجة التفكير والتأمل باختلاف المثيرات البلاغية من نصّ بلاغي لآخر، حسب درجة خفاء المعنى، وكثافة ظلاله في التفعيل البلاغي داخل النسيج اللغوي، وهذا ما يجعل المثير البلاغي يتناسب تناسباً طردياً مع درجة الكثافة الدلالية، فتزداد قوّة المثير البلاغي بارتفاع مؤثّر الكثافة الدلالية وخفاء المعنى، وتنخفض بانخفاضه، ويلعب ذهن المتلقي في هذه العملية دوراً مهمّاً في مفاتشة اللّغة وتثويرها، لانتهاج مستوى دون آخر وتبني فكرة دون أخرى .

حقيقة إنّ المتلقي للخطاب البلاغي، في لحظاته الأولى يحسّ كأنّه أمام مشكلة حقيقية يتطلّب حلّها وفكّ رموزها، وسبر أغوار عوالمها الدلالية والمعاني الخفية للنصّ البلاغي، عن طريق عمليات ذهنية، بداية بالمثيرات العقلية التي يطرحها المتلقي كتنبيهات أولى واستفهامات، ثمّ تليها دائرة التأمّل والتفكير المثالي المبنية على الانفتاح وتقبّل البدائل المتعدّدة من أجل حلّ المشكلة .

وجدير بالملاحظة أنّ التفكير المبدع في حلّ المشكلات يجد أنّه في أزمة أو معاناة فيتبنّاها إلى درجة التدويب ولا يصل إلى حالة من الطمأنينة إلّا إذا توّصل إلى حلول مناسبة تشبع دوافعه وتعبّر عن مشاعره وأحاسيسه كما في الأدب والفنّ...1، و يسميه البعض التفكير التوليدي ويتميّز بالخبرة والأصالة والمرونة والطلاقة والحساسية للمثيرات والمشكلات .

والتفكير الابتكاري الذي نحن بصدد معالجته هو التفكير الابداعي على مستوى النصوص البلاغية الذي يعتمد على الابداع أو الابتكار (creation) لإيجاد حلول جديدة وأصيلة لمشكلة استفهام المعنى البلاغي من خلال قراءة تثويرية عمادها تفتيش وتقليب تربة النصوص البلاغية، بغية

¹ ينظر: فواز بن فتح الله الرامي، جماد فلاح كراسنة، استراتيجية العصف الذهني، ص:94.

ملامسة الدلالة الباطنية المخبوءة في كوامن النصوص البلاغية ، وفي بطون التراكيب البيانية ، لإيجاد حلول أصيلة ، و" نقصد بالحلّ الأصيل الحلّ الذي لم يسبق صاحبه فيه أحد"¹.

وصنّف (دي برونو) التفكير إلى ثلاثة أنواع هي:2:

1- التفكير الجانبي أو (الجواني).

2- التفكير الناقد .

3- التفكير الإبداعي.

والتفكير الابداعي (الابتكاري) كما يرى (سمبسون 1922م) "بأنه المبادأة التي يبديها الفرد في قدرته على التخلص من السياق العادي للتفكير واتباع نمط جديد منه". ويرى (جيلفورد 1959م) بأنه "تفكير من نسق مفتوح يميّز بالإنتاج فيه بخاصة فريدة هي تنوع الإجابات المنتجة والتي لا تحددها المعلومات المعطاة" ويعرفه (روجرز) بأنه "ظهور لإنتاج جديد نابع من التفاعل بين الفرد وما يكتسبه من خبرات"³.

وصفة الأمر فإنّ الابتكارية هي مقدرة الفرد أو المتلقي على الإنتاج إنتاجاً يميّز بأكبر قدر من الطلاقة الفكرية والمرونة التلقائية والأصالة والتداعيات البعيدة وذلك كاستجابة لمشكلة أو موقف مثير كما هو الشأن في المثير البلاغي الذي اعتبرناه لحظة استفهام المعنى وعدم إدراكه بصورة مباشرة في ذهن المتلقي ، الناتج عن انزياحات الكلام عن مواقعه الأصلية . و هو المخاض الذهني (العقلي) البحث الذي ينبّه المتلقي لاختراق شفافية المعاني الثواني وتجاوزها إلى كثافة الدلالات العميقة ، ليتولّد عليه في الأخير المعنى المراد أو المعنى المقصود.

¹ عبدالواحد الكبيسي، تنمية التفكير، ديونو للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، ط2008، ص2، ص:108.

² فواز بن فتح الله الرامي، حماد فلاح كراسنة، استراتيجية العصف الذهني، ص:55.

³ المرجع نفسه ، ص:95.

وهذا المثير البلاغي يدفع المتلقي إلى انتهاج قراءة تثويرية، فلا ينفذ به أرض النصوص البلاغية ليحل باطنها ظاهرها، وكما أشرنا آنفاً أن هذه القراءة تعتمد عملية التفكير التي تتم خلال أربع مراحل ذهنية هي¹:

1- **مرحلة التحضير أو الإعداد:** (preparation) وهي الخلفية الشاملة والمتعمقة في الموضوع الذي يثير المتلقي، وفسرها (جوردن Gordon) بأنها مرحلة الإعداد المعرفي والتفاعل معه.

2- **مرحلة الكون والاحتضان:** (incubation) وهي حالة من القلق والخوف اللاشعوري والتردد بالقيام بالعمل والبحث عن الحلول، وهي أصعب مراحل التفكير الإبداعي.

3- **مرحلة الإشراق:** (illumination) وهي الحالة التي تحدث بها الومضة أو الشرارة التي تؤدي إلى فكرة الحل والخروج من المأزق.

4- **مرحلة التحقيق:** (verification) هي مرحلة الحصول على النتائج الأصيلة والمفيدة

فلحظة إلتقاء المتلقي بالنص البلاغي وتردده في القبض على المعنى، تعدّ مشكلة نظرية بحالتي هي في نظر المتلقي "موقف غير معهود لا تكفي لحله الخبرات السابقة، والسلوك المألوف، لذا يشعر الفرد إزاءه بشيء من الحيرة والتردد والضيق يحمله على الخروج من المأزق"².

والمشكلة تتباين من قارئ لآخر، فما أراه أنا مشكلة، قد لا يعدّه الآخر كذلك، والعكس صحيح، وهي ليست بالضرورة ما اكتنفها المجهول في جوهرها وخفي كلّ جوانبها، بل هي "موقف اتضحت بعض عناصره وخفي بعضها الآخر، وعلى الفرد أن يسدّ الثغرة بين ما هو واضح وما خفي

¹ عبدالواحد الكبيسي، تنمية التفكير، ديونو للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، ط2، 2008، ص:109.

² أحمد عزّت راجح، أصول علم النفس، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط1968، م7، ص:289.

عنه، وعليه أن ينتقل ممّا هو معلوم إلى ما هو مجهول¹، ووفق هذا السبيل اتكأت البلاغة في جلّ مباحثها عليه .

4. مهارات التفكير الابتكاري للبلاغة:

حاولنا بعد قراءتنا المستفيضة التي تناولت التفكير الإبداعي ومهاراته عامّة، التركيز على المهارات الخاصّة التي تخدم التفكير الإبداعي لتلقي النصوص البلاغية، وما له علاقة مباشرة بتوليد وإنتاج الأفكار والمعاني، ونشير إلى أهمّ هذه المهارات :

1-الطلاقة الفكرية: ونقصد هنا الطلاقة الفكرية التي يوظفها القارئ أثناء تلقيه للنصوص البلاغية ،حتى يستطيع من خلالها الإحاطة بأكبر قدر ممكن من المعاني البلاغية لهذه النصوص، وتكون له "القدرة على استدعاء أكبر عدد ممكن من الأفكار المناسبة في فترة زمنية محدّدة لمشكلة أو موقف مثير"².

والتي تعني "القدرة على توليد البدائل والأفكار واستدعاء الذاكرة"³، من أجل إيجاد حلول لمشكلة ما أو موقف مثير ،كما هو الشأن لمتلقي البلاغة ،الذي أثارته تلك النصوص ذات الكثافة الدلالية ،والظلال الوارفة للمعنى، فوقف منها موقف المتلقي الحائر،الذي لازال مترددا في القبض على المعنى المتواري،والانصاف بهذه المهارة "الطلاقة الفكرية"تجعل منه متلق غير سلبي ،له القدرة على استدعاء أكبر عدد ممكن من الافكار والمعاني المناسبة،ولهذا قال العلماء عن هذه المهارة أنّ "الطلاقة هي بنك الابتكار"⁴.

¹ أحمد عزّت راجح، أصول علم النفس، ص:289.

² أحمد عبادة، الحلول الابتكارية للمشكلات، النظرية والتطبيق، ص:19.

³ فواز بن فتح الله الرامي، حماد فلاح كراسنة، استراتيجية العصف الذهني، ص:94.

⁴ المرجع نفسه ، ص:163.

2- المرونة :تختلف الطلاقة عن المرونة في أنّ الطلاقة تتحدّد بعدد الاستجابات وسرعة صدورها أو كليهما معاً، أمّا المرونة فإنّها تعتمد على تنوع هذه الاستجابات، أي أنّها تركز على الكيف وليس الكم¹، والخروج عن الجمود العقلي بتحويل مسار التفكير بحسب مقتضيات الظروف والتوصل إلى أفكار غير مألوفة². و"هي القدرة على تغيير وجهة النظر إلى المشكلة بالنظر إليها من زوايا مختلفة"³.

3- الأصالة :وعدّ هذه القدرة من أهمّ القدرات المكوّنة للتفكير الابتكاري، كما أكّد ذلك الكثير من الباحثين ومنهم تورانس (Torrance) وروجرز (Rogers) وجيلفور (Guilford)، و تعني الأصالة القدرة على إنتاج استجابات أصيلة وجديدة، غير مكرّرة داخل الجماعة التي ينتمي إليها الفرد أو المتلقي، أي أنّه كلّما قلّت درجة شيوع الفكرة زادت درجة أصالتها، وتتميّز الاستجابات الأصيلة بالجدة والطرافة وفي الوقت نفسه بالقبول الاجتماعي⁴، وهي الخروج عن المألوف واتباع الجدة والتفرد، وهي محكّ الحكم على مستوى الإبداع⁵.

4- تحليل المضمون :هو أسلوب بحث يطبّق للوصول إلى وصف كميّ، هادف ومنظّم للمضمون المراد تحليله⁶

ولابدّ أن يكون هذا الإنتاج الابتكاري للمعاني البلاغية أو القراءة الابتكارية لها فائدة مضافة ولها قبول اجتماعي أي يجب أن يكون مصحوباً ببعض الأهداف المعترف بها بين أفراد الجماعة، ويحمل قيمة جمالية.

¹ ينظر: أحمد عبادة، الحلول الابتكارية للمشكلات، النظرية والتطبيق، ص: 20

² ينظر: فواز بن فتح الله الراميني، حماد فلاح كراسنة، استراتيجية العصف الذهني، ص: 94

³ عبدالواحد الكبيسي، تنمية التفكير، ديونو للطباعة والنشر والتوزيع، عمّان، ط2، 2008، ص: 113.

⁴ Guilford, J.P. Creativity: A Quarter Century of Progress. in I.A Taylor and J.W. Jetzels (Eds.), perspectives in creativity. Chicago: Aldine, 1975, 170-172.

⁵ ينظر: فواز بن فتح الله الراميني، حماد فلاح كراسنة، المرجع السابق، ص: 94.

⁶ ينظر: عبدالواحد الكبيسي، المرجع السابق، ص: 115.

و أمّا التفكير بالنسبة لقاصد فهم القرآن الكريم والمتّصل به، زيادة على ما سبق، لا بدّ أن يكون في حالة مليئة بالرغبة في الفهم والمعرفة، وأن يكون صحيح الاعتقاد، وأن يكون على علم بالأداء القرآني، وتنوّع هذا الأداء، وأن يعرف ظروف النّص وملابساته وأسبابه¹.

ومن خلال الدراسات القرآنية يتّضح لنا أنّ تلك الخلافات حول مفاهيم ومعاني النّص القرآني بدأت بين الصحابة وهم أقرب فئة من رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عايشته، وصاحبته، وكذلك التابعين من بعدهم، وهذا راجع إلى اختلاف طرائق التفكير، ومستوى اتّساع الثقافات أو ضيقها، إذ الثّاس ليسوا سواء في التفكير، وفي المقدرة إلى الوصول إلى معاني الآيات القرآنية، وخاصّة المتشابه منها.

والحديث عن طرائق التفكير لقاصد فهم آي القرآن الكريم، يجعلنا نتعرّض إلى التفسير والتأويل للوصول إلى معنى النّص والكشف عن مكنوناته، فالتعبيرات الواضحة والمحكمة يمكن أن تفسّر، ونكتفي بالتفكير من مستوى أدنى أو أساسي فيها، و يتّضح المعنى بمجرد الكشف عن معنى اللفظ، ومع أنّها سهلة المآخذ إلا أنّها تحتاج إلى تدبّر، وإلى توقف حتّى نصل إلى مرحلة الاعتبار والاتعاظ بإشارات اللفظ ومقصده.

وأمّا بالنسبة للآيات المتشابهات التي تحمل أكثر من معنى، تحتاج إلى عمق نظر، وتدبر وإعمال الفكر، ويضطر القاصد لفهم دلالاتها إلى مستوى أعلى أو مركب من التفكير، يحتاج فيه المتلقي إلى مجهود أعلى، لتأسيس معنى للموقف، يشتمل حلول مركّبة، ويوظّف معايير متعدّدة، وفي هذا الموقف يُستدعى التأويل بأن يُعرف اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر يقصد إليه النّص، وترمي إليه إيماءات الألفاظ، لكون التعبير القرآني متنوع المعنى، متعدّد الإشارة.

¹ ينظر: السيد أحمد عبد الغفار، النّص القرآني بين التفسير والتأويل، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط2002، م1، ص:5.

وهنا يستطيع المتلقي في هذا المستوى من التفكير أن يرقى إلى الابتكارية والإبداع، و يستطيع إنتاج قراءة جديدة وفريدة، و استدعاء أكبر عدد ممكن من الأفكار والمعاني المناسبة، بتوظيف الطلاقة الفكرية والمرونة التلقائية والأصالة التي أشرنا إليها آنفاً، لنستطيع القبض على مطالب القرآن الكريم، وأهداف ومكامن نصوصه.

الفصل الثالث

أقوى المثيرات البلاغية

- المبحث الأول: المثير المجازي
- المبحث الثاني: المثير الاستعاري
- المبحث الثالث: المثير الكنائي

المثير المجازي

قبل الحديث عن المجاز والمثير المجازي، فحريّ بنا أن نعرّف الحقيقة التي هي الأصل، والأصل سابق على الفرع، والملكة سابقة على عدما، ومسألة البحث في الحقيقة والمجاز، قد شغلت جانبا هاما من جهود اللغويين الأوائل الذين اهتموا فيه إلى نظرات ثاقبة، تدلّ على وعي بالتبدل اللغوي في جهة الدلالة وخاصّة عن طريق المجاز، ويعتبرون الحقيقة هي الأصل وهي لفظ استعمل فيما وضع له، والمجاز لفظ استعمل في غير ما وضع له، فقد اعتبر في حدّها ثبوت الموضوع له، وفي حدّه نفيه 1.

1. تعريف الحقيقة والمجاز

1.1 الحقيقة

الحقيقة في اللغة مشتقة من حَقَّت الشيء أحقّه إذا أثبته فهي فعيل بمعنى مفعول أو هي مشتقة من حَقَّ الشيء يَحِقُّ إذا ثبت، فهي فعيل بمعنى فاعل، وعلى الاشتقاقين هي المثبتة أو الثابتة في موضعها الأصلي فهي " ما أُقِرَّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة" 2، وعرف عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) الحقيقة بقوله: " كلُّ كلمةٍ أريد بها ما وقعت له في وضع واضح - وإن شئت قلت في مواضع - وقوعاً لا تستند فيه إلى غيره ، فهي حقيقة " 3.

وهي دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له في أصل اللغة 4، ولكن الأصل يتغيّر بحسب وضعها في العلم الذي يستعمل فيه، فلذلك قسّم البيانيون الحقيقة على ثلاثة أنواع، وأرجع السكاكي ذلك إلى "

¹ ينظر: القزويني، شرح التلخيص، دار البيان العربي، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1992، ج4، ص:2

3 ابن جني، الخصائص : ج2، ص:444 .

4 عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص:324 .

4 أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ط:1983، ج2، ص:453.

أنَّ اللفظة تمتنع أن تدلَّ على مسمِّي من غير وضع ... وأنَّ لوضعها صاحباً ... فمتى تعيَّن عندك نسبتَ الحقيقة إليه فقلت : لغويَّة ، إن كان صاحب وضعها واضع اللغة ، وقلت : شرعيَّة ، إن كان صاحب وضعها الشَّارع ، ومتى لم يتعيَّن قلتَ : عرفية " 1 .

1- الحقيقة اللغوية: هي ما وضعه واضع اللغة سواء أكان الواضع الله سبحانه وتعالى، أم العربي الأوَّل. مثل كلمة (أسد) المستعملة في اللغة للدلالة على الحيوان المخصوص². ويدلُّ على كونها حقائق في وضعها أمران : " أمَّا أوَّلاً : فلأنَّها قد دلَّت على معانٍ مصطلح عليها في تلك المواضع ... وأمَّا ثانياً : فلأنَّها قد استعملت في الأوضاع اللغويَّة"⁽³⁾ .

2- الحقيقة الشرعية: يراد بالحقيقة الشرعيَّة أن يضع الشَّرع لفظه لمعنى غير المعنى الذي وضعت له في أصلها اللغوي⁴. وهي ما وضعه الشَّارع مثل كلمة الصلاة فهي في الشَّرع تستعمل للدلالة للعبادة المخصوصة، ولها دلالة أخرى في اللغة⁵.

3- الحقيقة العرفية: هي ما تعينت دلالتها بالعرف، فاذا تعين العلم الذي وضعت فيه، نسبت إليه مثل كلمة (فعل) في عرف النحو، فهي للدلالة على نوع من أنواع الكلمة⁶ .

وأضيف إلى هذه الحقائق الثلاث ، حقيقة رابعة وهي الحقيقة العقلية و التي هي حسب ما جاء به القزويني نقلا عن عبد القاهر " كلُّ جملة وضعتها على أنَّ الحكم المفاد بها على ما هو عليه في العقل

1 السكاكي، مفتاح العلوم ، ص: 589 .

² ينظر: محمد الكواز، الاسلوب في الامجاز البلاغي للقرآن الكريم، ص: 87.

3 العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة و معلوم حقائق الامجاز، تخ: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1400هـ، 1980، ج1، ص: 51 .

4 ينظر: العلوي، الطراز : ج 1، ص: 55 .

⁵ ينظر: محمد الكواز، الاسلوب في الامجاز البلاغي للقرآن الكريم، ص: 87.

⁶ القزويني، الايضاح في علوم القرآن، ص: 296.

وواقع موقعه "1، وعرفها السكاكي بقوله: " وأما الحقيقة العقلية وتسمى حكيمية أيضاً وإثباتية ، فهي الكلام المفاد به ما عند المتكلم من الحكم فيه ، كقولك : أنبت الله البقل ، وشفى الله المريض ، وكسا خدم الخليفة الكعبة ، وهزم عسكر الأمير الجند ، وبنى عملة الوزير القصر "2 .

و لا يخفى أنّ الحقيقة العقلية تقوم على الإسناد الحقيقي في الجملة ، بخلاف المجاز العقلي الذي يقوم على الإسناد المجازي فيها، فدائرة الحقيقة والمجاز هي الإسناد، فإذا أسند الشيء إلى ما هو له عنده المتكلم في الظاهر كان الإسناد حقيقة، وإذا أسند إلى ملابس له غير مأهول بتأويل كان الإسناد مجازاً³. وبالنسبة للعلاقة بين الحقيقة والمجاز فقد لخصها حمادي صمود في ثلاثة مبادئ مترابطة وهي:4

وهي:4

- 1- لا بد لكل مجاز من حقيقة
- 2- التعبير الحقيقي متقدم في النشأة على التعبير المجازي .
- 3- الحقيقة أولى من المجاز في الاستعمال ، إن لم يتضمن ما لا تتضمنه.

¹ القزويني الإيضاح ، ج 1 ، ص: 101 .

² السكاكي ، مفتاح العلوم :ص: 634 .

³ ينظر: عبد الجواد محمد طبق ، دراسة بلاغية في السجع والفاصلة القرآنية ، دار الارقم للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1993، ص:245.

⁴ حمادي مصمود، التفكير التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره الى القرن السادس، المطبعة الرسمية ، منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1981،

وردّ عبد القاهر على الذين جعلوا المجاز أبلغ من الحقيقة لأنهم لم يفتنوا إلى أنّ القصد من المجاز نحو من إثبات للمعنى أو تخصيص له. وليس شيء أبلغ من شيء فالمعاني تتفاوت بتفاوت مقاصدها¹. و نفهم من كلام عبدالقاهر أنّه لا تفاضل بين الحقيقة والمجاز، وإثما الغرض المقصود منها أو المعنى المترتب على كلّ واحد منهما هو الذي يفرض نفسه في هذا التفاضل، وأيّها الأحق والأفضل في التوظيف، مثل ما يقال: العبرة بالمقاصد والمعاني وليس بالألفاظ والمباني.

2.1 المجاز:

ولقد وجد التعبير المجازي عند العرب، بل شغفوا به فكان الاتساع في كلامهم سمة ملازمة له، وقد أعطى الأدب الجاهلي نماذج حيّة في هذا المضمار، تجدها متناثرة في المعلقات شعراً، وفي الخطابة والسجاعة نثراً وكتب الحماسة والأدب قبل الإسلام، نجد فيها إشاعة الحياة في الجماد، وإضافة الحسّ إلى الكائنات، فتجاوزت بذلك حدود الحقيقة العرفية إلى مناخ أوسع شمولاً، وأبلغ تعبيراً، وأدق إرادة². لذا يعدّ المجاز مقصداً من مقاصد فنّ البيان³.

والمجاز في اللغة فهو من جرت الطريق جوازاً أو مجازاً، والمجاز المصدر والموضع⁴، ودلالة اللفظة على القطع والسلوك سواء أكانت بمعنى المصدر من (جرت الطريق مجازاً) أو من اسم المكان الذي يسار فيه، فالمجاز -إذاً- يتضمن معنى الانتقال⁵.

¹ ينظر: عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 353.

² ينظر: محمد حسين علي الصغير، أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص: 43.

³ ينظر: شروح التلخيص، ج4، ص: 2.

⁴ الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين، تخ: مهدي الخزومي، إبراهيم السامرائي، دار الرشد، بغداد، دط، 1980، ج: 6، ص: 165.

⁵ مهدي السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، دار الدعوة، حاه، سوريا، ط: 1، 1964، ص: 12.

و كما يبدو أنّ التفسير الاصطلاحي لمعنى المجاز متسلسل عن الأصل اللغوي ، فقد عرّفه صاحب أسرار البلاغة بأنه: "مَفْعَلٌ من جاز الشيء يجوزُه إذا تعدّاه، وإذا عدل باللفظ عمّا يوجبه أصل اللغة، وصف بأنه مجاز على معنى أنّهم جازوا به موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولاً"¹، وأمّا السكّاني فقد عرّف المجاز بقوله: "أمّا المجاز فهو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالاً في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع"²، وقد عرّفوا المجاز بأنه: "استخدام اللفظة في غير ما وضعت له، لعلاقة، مع قرينة تمنع إيراد المعنى الحقيقي لها"³.

و المجاز - في رأي عبد القاهر - "تجوّز في معنى اللفظ لا اللفظ نفسه. وبيان ذلك أن أسلوب الحقيقة والمجاز من باب الخصائص المعنوية، فاستقرار معنى اللفظ على أصوله في اللغة هو الحقيقة، و تجوّزه إلى غير معناه الذي استقرّ عليه هو المجاز، فالمسألة في المعنى وليست في اللفظ"⁴، وهذا ما أثبتته عبدالقاهر في كلامه حين قال: "إنّ الحقيقة أن يقرّ اللفظ على أصله في اللغة، والمجاز: أن يزال عن موضعه ويستعمل في غير ما وضع له"⁵.

و بدأ الاهتمام بالظاهرة المجازية في بادئ الأمر مطلع القرن الثالث الهجري، حيث أخذ الرواد الأوائل بتأليف كتب في القرآن الكريم، تدور حول دراسة ألفاظ القرآن الكريم، وبيان معانيه وغريبه وتفسيره، وأوّل من استخدم لفظة (المجاز) أبو عبيدة، إذ صنّف كتاباً في القرآن سمّاه (مجاز

¹ عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 365.

² (مفتاح العلوم: 589).

³ أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مكتبة لبنان، ط: 1996، ص: 589.

⁴ علي زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، ص: 164.

⁵ عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 35.

القرآن) 1، ولكن مفهومه لم يكن قسيماً للحقيقة أو مقابلاً لها، وإنما أراد به طرق التعبير ومسالكه المختلفة². أمّا ابن قتيبة فقد استعمله بمفهوم واسع فهو يشمل عنده الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والاختفاء والظهار وغير ذلك³.

وقد كان من دواعي نشأة مصطلحي الحقيقة والمجاز، البحث في نشأة اللغة الذي لم ينته إلى إقرار رأيي عليه، وقد انتهى العلماء إلى عقم الجدل في نشأة اللغة منذ زمن بعيد، وهو ما تنبّه إليه الفخر الرازي وخلص منه إلى جواز أن تكون كل اللغات توقيفية واصطلاحية، وأن يكون بعضها توقيفياً وبعضها اصطلاحياً⁴. ثم دخل مصطلحي الحقيقة والمجاز علم البلاغة من باب واسع.

ومّا يجب ألا يقلل من شأن الكلمة أن تكون مستعملة في معناها الحقيقي الذي وُضعت له، إذا كان ذلك مما يقتضيه المقام، بل إنّ البلاغة حينئذ تكون في استخدام هذه الألفاظ على حقيقتها، أمّا إذا تطلّب المقام للمجاز فإنّ البلاغة حينها تكون في المجاز⁵. فالمقام حري بتوظيف استعمال دون آخر في التعبير، "فالحقيقة والمجاز وسيلتان من وسائل التعبير، لا تُغني إحداهما عن الأخرى في نقل المعنى، أو رسم الصورة، فها هو القرآن الكريم حافل بأساليب الحقيقة، وفنون المجاز جنباً إلى جنب، ولو كان أحدهما أمتع للأسماع، أو أجمع للفكرة لاقتصر عليه دون الآخر"⁶.

و إنّ التسليم بوجود المجاز يعني أمرين⁷:

- 1 ينظر: مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، مكتبة دار الدعوة، سوريا، حلب، ط1، 1974، ص: 55-56.
- 2 ينظر: أبو عبيدة، مجاز القرآن، تح: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، مصر، ط: 1962، ج1، ص: 18-19.
- 3 ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تح: أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط: 1973، ج2، ص: 15.
- 4 ينظر: فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج1، ص: 22.
- 5 ينظر: محمد بركات حمدي أبو علي، البلاغة العربية في ضوء منهج متكامل، ص: 28.
- 6 عبدالفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، ط، 2000، ص: 283-284.
- 7 محمد الكوّاز، الأسلوب في الاعجاز البلاغي للقرآن الكريم، ص: 91.

1- وجود صورة حسّية مباشرة للتعبير المجازي.

2- وجود أصل في التعبير المجازي هو المقصود، وهو حقيقة التعبير.

ويتجلّى ذلك في قوله تعالى: ﴿... وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ...﴾¹. فقد تكون اليمين بمعنى الجارحة، وهي مجاز، أي حصلت السماوات تحت قدرته، حصول ما تحيط اليد به في يمين القابض عليه. وقد تكون اليمين -هنا- القوّة².

وجاء القرآن الكريم على سنن العرب في التعبير بلسان عربي مبين، فأخذ المجاز منه شطر الحسن، لما فيه من دقّة في التعبير وإخراج المعنى بصفة حسّية، تكاد تعرضه أمام العيان، لهذا قيل فيه أنّه فصل مهمّ كبير من علم البيان، بل هو علم البيان بأجمعه، فإنّ في تصريف العبارات على الأسلوب المجازي فوائد كثيرة³. وقد سبق إليه سيبويه إذ كان يشير إلى السّعة في الكلام، ويريد به التعبير غير الحقيقي⁴، ونجد سيبويه قد دار حول فكرة المجاز ولم يستمها إلا اتساعاً، وفهمها حقّ فهمها حين جعلها نوعاً من التعبير عن المعنى بصيغة تقارب الأصل وتجاوز مجازه⁵، وهذا ما طابق ابن جني (ت392هـ) الذي عدّ استعمال المجاز في الكلام غايته الاتساع⁶.

و يردّ عبدالقاهر المزينة في الكلام إلى استعمال المجاز، و ترك التصريح في قوله: "من المركز في الطباع والراسخ في غرائز العقول أنّه متى أريد الدلالة على معنى، فترك أن يصرّح به، ويذكر باللفظ الذي هو له في اللغة، وعمد إلى معنى آخر فأشير به إليه، وجعل دليلاً عليه، كان الكلام بذلك حسن

1 الزمر: 67.

2 ابن جني، الخصائص، ج3، ص: 249.

3 ينظر: ابن الاثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح: أحمد الحوفي، بدويطبانة، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، ط: 1959، ج1، ص: 105.

4 ينظر: سيبويه، الكتاب، تح: عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب، بيروت، 1317هـ، ج1، ص: 53.

5 ينظر: سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دط، 1996، ص: 275.

6 ينظر: ابن جني، الخصائص، ج2، ص: 442.

ومزية، لا يكونان إذا لم يصنع ذلك، وذكر بلفظه صريحاً¹. ولا بدّ من وراء هذا التوظيف المجازي فائدة مقصودة ومرجوة، حتى يكون له مزية في الكلام، وإن لم يكن في المجاز زيادة فائدة على الحقيقة لا يُعدل إليه ولا مزية فيه.

و يتعجب ابن الأثير ما في العبارة المجازية من تخيل، لكونها أنّها تنقل السامع عن خلقه الطبيعي في بعض الأحوال، حتى إنّها ليسمح بها البخيل، ويشجع بها الجبان، ويحكم بها الطائش المتسرع، ويجد المخاطب بها عند سماعها نشوة كنشوة الخمر، حتى إذا قطع عنه ذلك الكلام أفاق وندم على ما كان منه من بذل مال أو ترك عقوبة أو إقدام على أمر مهول وهذا هو فحوى السحر الحلال المستغنى عن إلقاء العصا والحبال².

ويلخص لنا ابن الأثير فائدة المجاز في: "إثبات الغرض المقصود في نفس السامع بالتخييل والتصوير حتى يكاد ينظر إليه عياناً، ألا ترى أنّ حقيقة قولنا: زيدٌ أسد، هي قولنا: زيدٌ شجاع، لكن فرق بين القولين في التصوير والتخييل، وإثبات الغرض المقصود في نفس السامع؛ لأنّ قولنا: زيدٌ شجاع لا يتخيّل منه السامع سوى أنّه رجل جريء مقدّم، فإذا قلنا: زيدٌ أسد يتخيّل عند ذلك صورة الأسد وهيئته وما عنده من البطش والقوة ودقّ الفرائس وهذا لا نزاع فيه"³.

ويبقى المجاز أبلغ من الحقيقة في الاستعمال، "فأرباب البلاغة وجهابذة أهل الصناعة مطبقون على أنّ المجاز - أو كما سمّاه الفراء الإجازة⁴ - في الاستعمال أبلغ من الحقيقة، وأنّه يلطف

¹ عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 289.

² ابن الأثير، المثل السائر، ج1، ص: 80.

³ المصدر نفسه، ج1، ص: 79.

⁴ ينظر: الفراء، معاني القرآن، تخ: أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، دار الكتب، القاهرة، ج3، ص: 270-271.

الكلام، ويكسبه حلاوة"¹، ذلك أنّ العرب كثيراً ما تستعمل المجاز، وتعدّه من مفاخر كلامها، فإنّه دليل الفصاحة، ورأس البلاغة... والمجاز في كثير من الكلام، أبلغ من الحقيقة، وأحسن موقفاً في القلوب والأسماع².

ويقول الشيخ عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز، في آخر فصل المجاز الحكمي راداً عن الذين يأخذون الكلام عن ظاهره: "ومن عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم، أن توهموا أبدأ في الألفاظ الموضوععة على المجاز والتمثيل أنّها على ظواهرها (أي على الحقيقة)، فيفسدوا المعنى بذلك ويبتطلوا الغرض ويمنعوا أنفسهم والسماع منهم العلم بموضع البلاغة وبمكان الشرف، وناهيك بهم إذا أخذوا في ذكر الوجوه وجعلوا يكثرّون في غير طائل، هنالك ترى ما شئت من باب جهل قد فتحوه، ورزّد ضلالة قد قدحوا به"³.

و انعكف العرب على استعمال المجاز لما فيه من الاتساع في المعنى، و من لذة وارتياح للنفس، وقال فيه ابن قيم الجوزية: "فإنّ المعنى الذي استعملت العرب المجاز من أجل ميلهم إلى الاتساع في الكلام، وكثرة معاني الألفاظ ليكثر الالتذاذ بها، فإنّ كلّ معنى للنفس به لذة، ولها إلى فهمه ارتياح وصبوة، وكلّما دقّ المعنى رقّ مشروبه عندها، وراق في الكلام انخراطه، ولذّ للقلب ارتشافه، وعظم اغتباطه، ولهذا كان المجاز عندهم منهلاً مورداً عذب الارتشاف، وسبيلاً مسلوفاً لهم على سلوكه انعكاف"⁴.

1 العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة و معلوم حقائق الاعجاز، ج2، ص:8.

2 ينظر: ابن رشيق، العمدة: ج1، ص:265-266.

3 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الاعجاز، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، دط، ص:232.

4 ابن قيم الجوزية، الفوائد، مطبعة السعادة، القاهرة، ط1327، هـ، ص:10.

وقد كثر الحديث عن المجاز قديماً و حديثاً حول وجوده في اللغة وفي القرآن الكريم، وانقسم العلماء في ذلك قسمين: بين مثبت له، ونافي لوجوده"، وقد أنكر قوم وقوع المجاز فيه، وقالوا: إنه أخو الكذب، والقرآن منزّه عنه، وإن المتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت الحقيقة فيستعير؛ وذلك محل على الله تعالى¹.

وليس هذا المقام مقاماً لبسط هذه المسألة، إذ أنّ وجود المجاز في اللغة العربية، وفي القرآن الكريم أكبر من أن يُنفي، أو أن يبقى المرء فيها متردداً ومتحيراً²، فنفي المجاز شبهة باطلة، لأنه "لو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحسن، فقد اتفق البلغاء على أنّ المجاز أبلغ من الحقيقة، ولو وجب خلو القرآن عن المجاز وجب خلوه من الحذف والتوكيد وتكنية القصص وغيرها"³.

ويرى البعض أن إطلاق المجاز في معناه الدقيق إنّما بدأ مع المعتزلة، وهم مجوّزون له لوروده في القرآن، وقد أشار إلى ذلك ابن تيمية، واعتبر المجاز دون مبرر أمراً حادثاً، وفناً عارضاً، لم يتكلم به الأوائل من الأئمة والصحابة والتابعين، فقال: "وتقسيم الألفاظ الدالة على معانيها إلى حقيقة ومجاز، وتقسيم دلالتها أو المعاني المدلول عليها إن استعمل لفظاً الحقيقة والمجاز في المدلول أو الدلالة، فإنّ هذا كله قد يقع في كلام المتأخرين، ولكن المشهور أنّ الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ، وبكل حال فهذا التقسيم اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة الأولى.. وأول من عرف أنّه تكلم بلفظ المجاز، هو

¹ السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ج1، ص:186.

² ينظر: عبد العظيم مطعني، المجاز في اللغة والقرآن بين الإجازة والمنع، مكتبة وهبة، القاهرة، ط:1 (وهو من خير ما ألف في هذا الموضوع، وعرضه عرضاً موضوعياً).

³ السيوطي، المرجع السابق، ج1، ص:186.

أبو عبيدة معمر ابن المثنى في كتابه، ولكنه لم يعن بالمجاز ما هو قسم الحقيقة، وإنما عني بمجاز الآية ما يعبر عن الآية... وإنما هذا اصطلاح حادث، والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين.¹

ومن الضروري أن نذكر في هذا الصدد أن المعتزلة خاضوا غمار البحث في المجاز، فطوّروه، وأكثروا من دراساتهم عليه، وكان التأويل القرآني سبباً في هذا، حتى لا تتنافى معتقداتهم وظاهر الآيات، والتأويل عندهم هو "عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر، ويشبهه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ من الحقيقة إلى المجاز"²

وأثبت الجاحظ المجاز في القرآن الكريم، ورأى أنه مفخرة العرب في لغتهم، وبه وبأشباهه اتّسعت، وردّ على من أنكر أن يكون في اللغة مجاز، يقول: "وقد طعن ناس من الملحدين، وبعض ممن لا علم له بوجود اللغة، وتوسع العرب في لغتها وفهم بعضها عن بعض بالإشارة والوحي"³.

و حمل الجاحظ آيات كثيرة على المجاز، من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالِ الْيَتَامَىٰ... سَعِيرًا﴾⁴. قال: وقد يقال لهم ذلك، وإن شربوا بتلك الأموال الانبذة، ولبسوا الحلل، وركبوا الدواب، ولم ينفقوا درهماً واحداً في سبيل الأكل. وعقب على ذلك كله بقوله: وهو كله مجاز⁵.

ونستطيع أن نقول أنّ المجاز في قيمته الفنيّة لا يختلف عن الحقيقة في قيمتها الفنيّة، فكلاهما يهدف إلى الفائدة المتوخاة من الكلام. قال الحسن بن بشير الأمدي (ت: 370 هـ) "الكلام إنّما هو مبني على الفائدة في حقيقته ومجازه"¹.

¹ ابن جني، الخصائص، ج 2، ص: 448.

² الغزالي، المصنفي في علم الاصول، تص: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1417هـ، ص: 196.

³ الجاحظ، الحيوان، ج 5، ص: 425.

⁴ النساء: 10

⁵ ينظر: الجاحظ، الحيوان، ت ح: عبدالسلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط: 1969، 3، ص: 25-28.

ومن متابعتنا للأسلوب المجازي في القرآن الكريم، نستطيع أن نرصد منه مواطن المثيرات ومسبباتها، وكيفية تشكل المعنى في ذهن المتلقي، عبر أقسام المجاز اللغوي والعقلي وعلاقتها المتعددة، فإنّ "كلّ من المجازين لا يدرك إلاّ في التركيب، ووراء كلّ منهما معانٍ غير ما يفهم من تكوين الجملة النحوي، و من الإيحاءات النفسية التي يستند إليها التصوير القرآني"².

2. وجوه المجاز

وقد قسم علماء البلاغة المجاز إلى قسمين: مجاز عقلي ومجاز لغوي.

اللغوي: هو "ما استفيد عن طريق اللغة ومدركات اللسان"³، ويكون في نقل الألفاظ من حقائقها اللغوية إلى معانٍ أخرى بينها صلة ومناسبة.

والعقلي: هو ما استفيد عن طريق العقل وإيحاءات الفطرة، فإنّ المجاز ذو شقين: مجاز عن طريق اللغة، وهو المجاز اللغوي، ومضماره الاستعارة والكلمة المفردة، ومجاز عن طريق المعنى والمعقول، وهو المجاز الحكمي، الذي توصف به الجمل في التأليف والإسناد.⁴

والمجاز اللغوي ضربان:⁵ مرسل، واستعارة، لأنّ العلاقة المصححة إن كانت تشبيه معناه بما هو موضوع له فهو استعارة، وإلاّ فهو مرسل.⁶

1 الرماني، النكت في إجاز القرآن، ص: 76.

² فتحي أحمد عامر، فكرة النظم بين وجوه الاعجاز، مطابع الاهرام، القاهرة، ط: 1975، ص: 1، ص: 123.

³ أسرار البلاغة، عبدالقاهر الجرجاني، ص: 376.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص: 376.

⁵ القزويني، الايضاح، ص: 205.

⁶ المصدر نفسه، ص: 205.

المجاز المرسل:

وهو ما كانت العلاقة بين ما استعمل فيه وما وضع له ملابسة غير التشبيه، وسمي مرسلًا من الإرسال وهو الإطلاق، وذلك أنّ علاقة الاستعارة مقيّدة في المشابهة، بخلاف المجاز المرسل، فعلاقاته مطلقة غير مقيّدة¹، ومنهم من قال: "سمي بالمرسل لأنه المطلق عن التشبيه المعتبر عندهم... فهذا هو الوجه ولا يصحّ من قال أنه أرسل فلم يقيّد بعلاقة خاصّة لكثرة علاقاته لأنّ هذا لا يسمى إرسالاً بل تكثيراً إذ الإرسال لا يكون إلّا في مقابلة تقييد"²

والفرق بينه وبين المجاز العقلي: أنّ العقلي: واقع في الإسناد، في إسناد أمر إلى غير ما هو له في الحقيقة، أمّا المجاز المرسل فإنّه واقع في الألفاظ، فهي التي تُنقل فيه من معناها اللغوي الحقيقي إلى معنى آخر مجازي، وهو المراد، فالتغيّر الذي يجري على الألفاظ في هذا المجاز يتمّ في نطاق ما دلّت عليه اللغة، ومن هنا كان مجازاً لغوياً³، ولهذا المجاز علاقات كثيرة، وقد ذكرها العلماء، بأمثلتها المتعدّدة، وشواهدا المختلفة، وبسطوا القول فيها، مبيّنين أسرارها، وأثرها في الكلام⁴.

كاليّد إذا استعملت في النعمة؛ لأن من شأنها أن تصدر عن الجارحة، ومنها تصل إلى المقصود بها، ويشترط أن يكون في الكلام إشارة إلى المولى لها، فلا يقال: اتّسعت اليد في البلد، أو اقتنيت يداً، وإنّا يقال: جلّت يده عندني، وكثرت أياديّه لديّ⁵. وينظر إلى هذا "قولهم: ضربته سوطاً؛ لأنّهم عبّروا

¹ ينظر: القزويني، الايضاح، ج3، ص:82.

² الطاهر بن عاشور، موجز البلاغة، المطبعة التونسية، تونس، ط1932، ص:36.

³ ينظر: بسيوني عبدالفتاح، من بلاغة النظم القرآني، مطبعة الحسين الاسلامية، ط:1، 1413، ص:137.

⁴ ينظر: التفتازاني، شروح التلخيص، مطبعة السعادة، مصر، القاهرة، ط:2، 1342، ج4، ص:29.

⁵ ينظر: القزويني، المرجع السابق، ص:205-206.

عن الضربة الواقعة بالسوط باسم السوط، فجعلوا أثر السوط سوطاً، وتفسيرهم له بقولهم: المعنى: ضربته ضربةً بالسوط؛ بيان لما كان الكلام عليه في أصله"¹.

ونجد أبا هلال العسكري (ت395هـ) مشيراً إلى بعض الأمثلة في مثل قوله: " ويقولون للمطر: سماء قال الشاعر:

إِذَا سَقَطَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ
رَعِينَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا"²

والجاحظ من أوائل العلماء الذين تعرّضوا لموضوع المجاز بالبحث والشاهد، لكون اللغة لغة المجاز و الإيجاز، ولكنّه لم يُدرجه أو يفصله تحت عنوان كعاداته في نهج "البيان والتبيين"³.

و أوّل من أطلق هذه التسمية على المجاز المرسل هو السكاكي⁴ في قوله: " والحقيقة في المفرد والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين ، ويفترقان في التّصريح وعدم التّصريح ، وغير معناهما في المجاز ، أمّا أن يقدر قائماً مقام معناها بوساطة المبالغة في التّشبيه أو لا يقدر ، والأوّل هو الاستعارة ، والثّاني هو المجاز المرسل"⁵، وقال أيضاً: " المجاز اللغوي الراجع إلى المعنى المفيد الخالي عن المبالغة في التّشبيه هو أن تعدي الكلمة عن مفهومها الأصلي بمعونة القرينة إلى غيره لملاحظة بينهما ونوع تعلق ،

1 المصدر نفسه، ص:206.

2 أبو الهلال العسكري، الصناعتين، ص: 276 .

3 ينظر: محمد علي زكي صباغ، البلاغة الشعرية في كتاب البيان والتبيين، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، ط199، ص:244.

4 ينظر: محمد حسين علي الصّغير، أصول البيان العربي رؤية بيانية معاصرة، سلسلة كتب شهرية، طبع وإصدار دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ص: 50

5 السكاكي، مفتاح العلوم، ص: 651 .

نحو أن تتراد التعممة بـ(اليد) ، وهي موضوعة للجارحة المخصوصة ؛ لتعلق التعممة بها من حيث أنها تصدر عن اليد"1 ، فقد أشار إلى عناصر المجاز المرسل من قرينة وعلاقة .

والمجاز المرسل يقع على وجوه كثيرة نذكر منها:

1- الجزئية:تسمية الشيء باسم جزئه (الجزء يراد به الكل) ، وإن المراد بالعلاقة الجزئية أن يذكر جزء الشيء ، ويراد كله² . كالعين في الربيبة؛ لكون الجارحة المخصوصة هي المقصود في كون الرجل ربيبة، إذ ما عداها لا يُغني شيئاً مع فقدها، فصارت كأنها الشخص كله³ .

وعليه قوله تعالى: " تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا ..."⁴ ، أي لا تصل⁵ .

وقال تعالى: " وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ "⁶ .

وينهى الله تعالى من الوقوع في التهلكة بقوله: ﴿... وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...﴾⁷ . واتخذت التهلكة...﴿⁷ . واتخذت الآية عدة وجوه محتملة من التفسير ، فقيل : معناها إن إلقاء الأَنْفُسِ إلى الهلاك بالامتناع عن الإنفاق في سبيل الله تعالى ، قال به الحسن وقتادة ومجاهد والضحاك، وهو المروي عن حذيفة وابن عباس ، فعن ابن عباس " لا تمسكوا النفقة في سبيل الله فتهلكوا"⁸ ، أو اليأس من غفران

1 (المصدر نفسه ، ص: 595 .

2 (ينظر:الإيضاح، للقزويني ، ج: 2 ، ص: 399 ، والزرکشي ، البرهان ، ج: 2 ، ص: 263 .

3 القزويني، الايضاح، ص: 207 .

4 التوبة : 108 .

5 المصدر نفسه ، ص: 207 .

6 البقرة : 195 .

7 البقرة ، 195 .

8الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، دار الفكر للطباعة والنشر ، بيروت، لبنان، 1415، ج: 2، ص: 373 .

الذنوب بعد ارتكاب المعاصي¹، وقيل لا تركبوا المعاصي باليأس من المغفرة، وهو ما رواه البراء بن عازب وعبيدة السلماني².

في هذه الآية تجلى المعنى من خلال العلاقة الجزئية في المجاز المرسل، فعبر بالأيدي - وهي الجزء - وأراد الأنفس وهي الكلّ. فالمشير الكامن في هذه الآية وهو استعمال لفظة (الأيدي) في غير معناه الأصلي. فاللفظة اكتسبت دلالة جديدة في نظم الآية غير معهودة سابقاً فرضها السياق القرآني، والجوّ الديني العام. فالجواز تطويراً لدلالة اللفظ وتحميله المعاني المستحدثة بما لا يستوعبه اللفظ نفسه في أصل وضعه الحقيقي (3).

ولكنّ من معرفة سبب النزول يتجلى المعنى، وهو: (عن الشعبي): أنّها نزلت في الأنصار، أمسكوا عن النفقة في سبيل الله، فنزلت الآية... وعن الضحّاك عن ابن جبير قال: كانت الأنصار يتصدّقون ويطعمون ما شاء الله، فأصابتهم سنة فأمسكوا، فنزلت الآية⁴.

وفي قوله تعالى: ﴿ وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ ... ﴾⁵. أوثر التعبير عن النبي - صلى الله عليه وسلم - بالأذن، لأنهم أرادوا ذمّه ووصفه بأنه كثير السماع، ولكنّه لا يميّز بين الصدق والكذب، والخطأ والصواب فيما يسمع، قاتلهم الله أنّي يؤفكون، لقد بالغوا في وصفه بذلك حتّى جعلوه كله أذناً⁶، يقول العلامة الجمل: "وإنّا قالوا ذلك فيه لأنّه كان لا يواجههم بسوء صنيعهم، ويصفح عنهم، فحملوه على عدم التنبيه وعدم التفطن، وهو إنّما كان يفعل ذلك معهم رفقاً

1 ينظر النحاس، معاني القرآن الكريم، تح: محمد علي الصابوني، معهد البحوث العلمية، ط1408، 1، ج1، ص: 110.

2 ينظر: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، تح: أحمد حبيب قيصر العاملي، دار إحياء التراث العربي، ط: 1، 1409 هـ، ج2، ص: 151.

3 ينظر: محمد حسين علي الصغير، أصول البيان العربي رؤية بلاغية معاصرة، ص: 36.

4 ينظر: الواحدي النيسابوري، أسباب نزول الآيات، نشر مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1388 هـ، ص: 24.

5 التوبة: 61.

6 بسبوني عبدالفتاح فيود، من بلاغة النظم القرآني، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط: 2010، 1، ص: 292.

بهم، وتغافلاً عن عيوبهم، وفي إطلاق الأذن عليه مجاز مرسل من إطلاقهم اسم الجزء على الكلّ للمبالغة في استماعه حتى صار كأنه عين آلة الاستماع¹.

2- الكلية: الكلّ يراد به الجزء، نحو: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ﴾. أي: "أناملهم، وحكمة التعبير عنها بالأصابع، الإشارة إلى أنهم يدخلون أناملهم في آذانهم بغير المعتاد فراراً من الشدة، فكانهم جعلوا الأصابع"²، وعليه قولهم: قطعت السارق، وإنما قطعت يده³.

وقال تعالى في سورة يونس ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ﴾⁴. يذكر فيها إنكار قريش لمبعث الرسول صلى الله عليه وسلم لكونه رجلاً منهم، وفي قوله "للناس.." مجاز مرسل، علاقته الكلية، فقد أطلق هذا اللفظ، والمراد به أهل مكة⁵، فهم المقصودون في هذه الآية، وهم الذين تعجبوا من كون الرسول صلى الله عليه وسلم - رجلاً منهم، وتكمن بلاغة هذا المجاز أن فيه إشارة إلى أن هذا الإنكار، وذلك التعجب هو حال الأقوام جميعاً مع رسلهم، فقد سبق هؤلاء القوم أقوام تمسكوا بهذه الشبهة، وتواصوا فيما بينهم عليها⁶.

3- السببية: تسمية المسبب باسم السبب، كقولهم: زرعينا الغيث، أي: النبات الذي سببه الغيث⁷.

الغيث⁷.

1 الفتوحات الالهية، ج2، ص: 294.

2 (البرهان، للزركني: 2 / 262).

3 القزويني، الايضاح، ص: 207.

4 يونس: 2.

5 ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تخ: عبد الجليل عبده شلبي، دار الحديث، القاهرة، ط: 1، 1414هـ، ج3، ص: 141.

6 ينظر: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، 1414هـ، ج11، ص: 114.

7 القزويني، المصدر السابق، ص: 207.

وعليه قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾¹ سمي جزاء الاعتداء اعتداءً لأنّه مسبّب عن الاعتداء.²

وفي قوله تعالى: ﴿... وَتَبَلَّوْا أَخْبَارَكُمْ﴾³ مجوز بالبلاء عن العرفان؛ لأنّه مسبب عنه، كأنّه قيل: ونعرف أخباركم.⁴

وتأمل قوله تعالى: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ ...﴾⁵ . و يقول أبو السعود: " (أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ) ، أي: سابقة ومنزلة رفيعة عند ربهم، وإثما عبّر عنها بها إذ بها يحصل سبق والوصول إلى المنازل الرفيعة، كما يعبر عن النعمة باليد لأنها تعطى بها، وقيل: مقام صدق و الوجه أنّ الوصول إلى المقام إثما يحصل بالقدم، وإضافتها إلى الصدق للدلالة على تحققها وثباتها، وللتنبية على أنّ مدار نيل ما نالوه من المراتب العلية هو صدقهم فإنّ التصديق لا ينفك عن الصدق"⁶ . فكان التعبير عن المنزلة العلية والفضل العظيم بالقدم؛ التي كانت سبباً للوصول إلى تلك المنزلة .

4- المسيبية: إنّ المراد بالعلاقة المسيبية أن يطلق لفظ المسبّب ويراد به السبب⁽⁷⁾، كقوله تعالى: ﴿وَيُنزِلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا﴾⁸ أي: مطراً هو سبب

¹ البقرة:194.

² القوزيني، الايضاح، ص:207.

³ محمد، 31.

⁴ المصدر نفسه، ص:207.

⁵ يونس:2.

⁶ أبو السعود، تفسير أبو السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1411، 1هـ، ج4، ص:117.

⁷ ينظر: القزويني، الايضاح، ج2، ص:401، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص:259.

⁸ غافر:13.

الرزق¹، حيث أطلق (الرزق) على الغيث، والرزق مسبب عنه، وذلك للإشعار بقوة السبب، والدلالة على أن الله تعالى بيده الأمر كله، فأرزاق العباد بيده يقسمها كيف يشاء، وينزلها كما قدر وأراد ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَعَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾²، وليس هذا من شأن الأسباب، بل تعميقاً للإيمان في قلب المؤمن.³

و في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾⁴. ومعنى يأكلون نارا: ما يجزى إلى النار، فكأنه نار في الحقيقة، وروي: "أنه يبعث آكل مال اليتيم يوم القيامة والدخان يخرج من قبره، ومن فيه وأنفه وأذنيه وعينه فيعرف الناس أنه كان يأكل مال اليتيم في الدنيا"⁵

فقد أطلق (النار) وأراد: الأموال التي يكون أكلها سبباً في دخول النار، أي: عبر بالمسبب وأراد السبب، للدلالة على التنفير من أكل أموال اليتامي، والتنبشيع لعاقبة من تسول له نفسه ذلك⁶.

وفي قوله تعالى: ﴿وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونِي إِلَى النَّارِ﴾⁷. وهم لم يدعوه إلى النار، إنما دعوه إلى الكفر؛ بدليل قوله: ﴿تدعونني لأكفر بالله﴾¹؛ لكن لما كانت النار مسببة عنه أطلقها عليه²

¹ المصدر نفسه، ص: 209.

² الشورى: 27.

³ ينظر: بسيوني عبدالفتاح فيود، من بلاغة النظم القرآني، ص: 297.

⁴ النساء: 10.

⁵ الزمخشري، الكشاف، ج: 2، ص: 32.

⁶ ينظر: بسيوني عبدالفتاح فيود، من بلاغة النظم القرآني، ص: 297.

⁷ المؤمنون: 41-

5- اعتبار ما كان : وهي أن يسمّى الشيء باسم ما كان عليه³ ، كما سمّيت بالسَّبَق⁴ ، وقد ذكرها القزويني بقوله: " تسمية الشيء باسم ما كان عليه ، ومن أمثلة المجاز المرسل التي ذكرها الزّمخشري ، قوله تعالى : ﴿ وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ ﴾⁵ ، وهو مثال لا اعتبار ما كان⁶ ، أي : الذين كانوا يتامى ؛ إذ لا يُثم بعد البلوغ⁷ ، ونستشف هذه العلاقة أيضاً من قول العلوي : إطلاق اللفظ المشتق بعد زوال المشتق منه كإطلاق قولنا : قاتل وضارب ، بعد فراغه من القتل والضرب ، فإنّ إطلاقه على جهة الحقيقة في الحال ، فأما بعد ذلك فهو مجاز8.

وقوله تعالى: ﴿ هذه بضاعتنا ردت إلينا ﴾⁹ ، ولكن ما ردّ عليهم ما لهم، وإنّما كانوا قد اشتروا بها العيرة، فجعلها يوسف في متاعهم، وهي له دونهم ، فنسبها الله إليهم، بمعنى أنّها كانت لهم¹⁰ .

6- المستقبلية : (اعتبار ما سيكون) وهي تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه، وهي أن يسمّى الشيء باسم ما يؤول إليه في المستقبل¹¹. كقوله تعالى: ﴿ إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا ﴾¹² يعني: عنباً، تسمية للعنب بما يؤول إليه¹³ ، و تجده قد أطلق لفظ (الخمر) على الثمر الذي يعصر ، لأنّ هذا الثمر

1 المؤمنون:42.

2 ينظر: الزركني، البرهان في علوم القرآن، تخ: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط1984، ج3، ص260.

3 ينظر: معترك الأقران، ج 1، ص: 190 ، بدوي طبانة، علم البيان، ص: 155 .

4 ينظر: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها : 3 / 208 .

5 النساء:2.

6 ينظر: الكشف: 1 / 453 - 454 .

7 الإيضاح ، للقزويني : 2 / 402 - 403 ، وينظر: الجامع لأحكام القرآن : 5 / 8 (قرص) .

8 الطراز : 1 / 72 .

9 يوسف:65.

10 ينظر: الزركني، البرهان في علوم القرن، تخ: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج2، ص:271.

11 ينظر: البرهان ، للزركني : ج2ص: 278 - 280 ، والبلاغة والتطبيق : 335 .

12 يوسف:36.

13 ينظر: الزمخشري، الكشف، ج3، ص:283.

يؤول إلى خمر، ويرى ابن جنّي العلاقة مسبّية؛ لأنّ الخمر مسبّب عن العنب¹، و ذكر الزركشي أنّ أنّ ثمة من يرى المجاز في الفعل (أعصر) لأنّه بمعنى (أستخرج) وأنّ الاسم لا مجاز فيه؛ لأنّ الخمر لغة في العنب².

7- المحلّية: تسمية الحال باسم محلّه، وهي أنّ يُذكر لفظ المحلّ ويُراد الحال فيه³، كقوله تعالى: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ﴾⁴. أي: أهل نادية⁵. وقال فيها العلوي: " تسمية الشيء باسم قابله حيث قالوا: سأل الوادي، والحقيقة سأل ماء الوادي، فإسناد السيلان إلى الوادي من باب المجاز المركّب، وتسمية الماء بـ (الوادي) من باب المجاز المفرد، لَمّا كان الوادي قابلاً له"⁶.

والتعبير بالقلب عن الفعل، كقوله تعالى: ﴿...لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا...﴾⁷، أي عقول⁸ وبالأنفوس عن الألسن، كقوله تعالى: ﴿الذين قالوا آمنا بأفواههم﴾⁹.

8- الحالية: وهي أنّ يذكر لفظ الحال ويراد المحلّ؛ لَمّا بينهما من ملازمة⁴، نحو: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ﴾¹⁰. أي في الجنة¹¹ لأنّها محلّ الرحمة. ففي الآية مجاز مرسل علاقته الحالية، حيث أطلق الحال وأريد المحلّ، فالرحمة والنعيم يجلان بالجنة، وينبئ هذا المجاز بأنّ أولئك المتقين

1 ينظر: ابن جنّي، الخصائص، ج 3 ص: 180.

2 ينظر: الزركشي، البرهان في علم القرآن، ج 2، ص 279.

3 ينظر: الزركشي، البرهان في علم القرآن، ج 2، ص: 281، و بدوي طبانة، علم البيان، ص: 155.

4 العلق: 18.

5 القزويني، الاضاح، ص: 209.

6 العلوي، الطراز، ج 1 ص: 70.

7 الاعراف: 179.

8 ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص: 281.

9 المائدة: 41.

10 آل عمران: 107.

11 القزويني، الايضاح، ص: 209.

الذين ابيضت وجوههم في ذلك اليوم، قد رضي الله عنهم ورضوا عنه، فأحاطت بهم الرحمة، وغشيتهم النعيم فصاروا يتقلبون فيه ويستمتعون به¹.

وفي قوله تعالى: ﴿ يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ ... ﴾²، "وذلك لأن أخذ الزينة غير ممكن؛ لأنها مصدر فيكون المراد محلّ الزينة، ولا يجب أخذ الزينة للمسجد نفسه فيكون المراد بالمسجد الصلاة، فأطلق اسم المحلّ على الحال وفي الزينة العكس"³.

9- الآلية: تسمية الشيء باسم آله، كقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ... ﴾⁴ أي: بلغه قومه⁵. وقال الزركشي في هذه العلاقة: "إطلاق اسم آله الشيء عليه، كقوله تعالى: ﴿ وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ ﴾⁶، أي: ذكراً حسناً، أطلق اللسان وعبر به عن الذكّر؛ الذكّر؛ لأنّ اللسان آله الذكّر، وقال تعالى: ﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ﴾⁷، أي: بمرأى منّا لما كانت العين آله الرؤية، وقوله: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾⁸. أي: بلغه قومه"⁹.

وكما في قوله تعالى: ﴿ قَالُوا فَاتُّوا بِهِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ ﴾¹⁰. المراد الاسم لا المسمى، (عَلَى أَعْيُنِ النَّاسِ) في محلّ الحال، بمعنى: معايناً ومشاهداً أي: بمرأى منهم ومنظر¹¹.

1 ينظر: بسيوني عبدالفتاح فيود، من بلاغة النظم القرآني، ص: 299.

² الاعراف: 31.

³ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص: 282.

4 ابراهيم: 4.

5 القزويني، الايضاح ص: 210.

6 الشعراء: 84.

7 القمر: 14.

8 ابراهيم: 4.

9 الزركشي البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص: 282 - 283 .

10 الانبياء: 61.

¹¹ ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج 4، ص: 152.

إذ المراد: فأتوا به على مرأى من الناس، فعبر عن الرؤية بآلتها وهي (العين) وهذا يدل على شدة تعيظهم ورغبتهم في أن يبصر الناس جميعاً ما ينزل به- عليه السلام- ويرونه رأي العين، فيكون ذلك زاجراً لهم عن التفكير في مثله¹.

10- المجاورة: وهي أن يُذكر الشيء ويراد مجاوره² أو يعبر بالشيء عما يجاوره، وذلك إذا كثر اقترانها وقوي ارتباطها، وأصبح الذهن يستحضر أحدهما عند ذكر الآخر، كما في إطلاق العير وإرادة أصحابها الذين يمتطون ظهورها في قوله تعالى: ﴿...وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا...﴾³، فإن الاقتران بين العير وأصحابها من الكثرة بمكان، والمجاورة قوية، والارتباط وثيق، ولذا ساغ التعبير بالعير وإرادة أصحابها، وفي قوله تعالى: ﴿...وَيُنزِلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا...﴾⁴ إطلاق السماء وإرادة السحاب.

و قسم بدوي طبانة المجاورة على نوعين: أحدهما المجاورة المادية، والآخر المجاورة الذهنية، أو الدكرية، وهو ما يُستنتج من قوله: " المجاورة، نحو: حَلَّتِ الرَّاوِيَةُ، نريد المَزَادَةَ أو السِّقَاءَ، والرَّاوِيَةُ في الأصل البعيرُ يحملها، سُمِّيَتْ باسمه لكونه حاملاً إيَّها أو مجاوراً لها عند الحمل، ومن المجاورة الذهنية أو الدكرية التَّغْلِيْبُ في مثل: قابلتُ أبويك، ويشيب الله القانتين، وأنت تريد القانتين والقانتات، ونحو قوله تعالى: ﴿إِلَّا امْرَأَتُهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ﴾^{5,6}.

1 ينظر: بسيوني عبدالفتاح فيود، من بلاغة النظم القرآني، ص: 301.

2 يوسف: 82.

3 عافر: 13.

4 ينظر: بسيوني عبدالفتاح فيود، المصدر السابق، ص: 300-301.

5 الاعراف: 83.

6 بدوي طبانة، علم البيان، ص: 157.

وفي ختام تعداد أهم وجوه المجاز المرسل؛ فخرى بنا أن نشير إلى دلالة ذات أهمية بيانية في القرآن الكريم، وهي أن القرآن الكريم في طرحه لنماذج المجاز المرسل نجده كثيراً ما يسند الفاعلية إلى الجماد، وهذا ما نحسبه من أبرز المثيرات البلاغية (المجازية)؛ بالتبساته وعلاقاته، سواء في الألفاظ المفردة أو في التراكيب اللغوية، فيتحرّك الجماد، ويشيع الحسّ بالكائنات الصامتة، كأنها ناطقة تتكلم، ويضفي مناخ القدرة والقوّة على ما لا حول له ولا قوّة، اعتداداً منه بهذه الظاهرة البيانية، ولعله يريد بذلك أن يفجّر روافد بلاغية جديدة ذات إطار تجديدي على مجموعة الممارسات البيانية في اللغة العربية الكريمة.

ولعلّ خير ما يمثّل ذلك قوله تعالى: ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴾¹. ففي هذا النموذج الأعلى عدّة استعمالات مجازية تدور حول هذا الفلك، فقد وصف القرية بكونها آمنة مطمئنة، وقد علم بالضرورة أنّ الأمن والاطمئنان لا تتصف بهما مرافق القرية وجدرانها، وإنّما يتنعم بهما أهلها وسكانها، فعبر مجازاً عن طريق إطلاق اسم المحلّ وهو القرية على الحال فيها وهم الأهل والساكنون. وعبّر عن الرزق بأنّه يأتي، والرزق ليست له حركة ولا إرادة في التنقل والقصد، وإنّما الله تعالى هو الذي يسخر من يجلب الأرزاق، ويأتي بها من كلّ مكان إلى هذه القرية تعبيراً عن تنعمها وعيشها الرغيد.²

¹ النحل: 112.

² ينظر: محمد حسين علي الصغير، أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم، ص: 72.

وفي قوله تعالى : ﴿ وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾¹. فقال جلّ وعلا : (قيل) ، على سبيل المجاز عن الارادة الواقع بسببها قول القائل ، وجعل قرينة المجاز الخطاب للجهاد وهو: يا أرض ويا سماء² .

وهناك نوع آخر من المجاز يتعلّق بالتجوز في الإسناد، وهو المجاز العقلي .

المجاز العقلي: وهو "إسناد الفعل أو ما في معناه إلى ملابس له غير ما هو له بتأويل"³. وسمي هذا المجاز عقلياً؛ لإسناده إلى العقل دون الوضع اللغوي، وذلك أنّ الألفاظ في هذا المجاز لم تخرج فيه عن وضعها اللغوي، وإنّما كان المجاز والنقل في الإسناد، وهو أمر عقلي.

ويرى قدامة بن جعفر أنّ عبدالقاهر الجرجاني هو أوّل من اكتشف هذا النوع من المجاز حيث يقول: "أمّا المجاز العقلي فهو من ابتكار عبدالقاهر ، ويصحّ أن نسميه المجاز الكلامي ، لأنّك إذا قلت (أنت الربيع البقل) فهذا مجاز ، لأنّ الربيع لا ينبت البقل، ولكن الذي ينبت هو الله تعالى"⁴ ، و يعدّ عبد القاهر أوّل من ضبط مفهوم مصطلح المجاز حين قال: "أنّ كلّ جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه عن الفعل لضرب من التأوّل فهو مجاز"⁵. ومزايه البلاغية المؤثرة ، هي التي دفعت عبدالقاهر للحكم عليه بأنّه كنز من كنوز البلاغة⁶.

1 هود:44.

2 ينظر: السكاكي ،مفتاح العلوم،ص:44

3 القزويني،الايضاح،ج1،ص:56.

4 قدامة بن جعفر، مقدمة، تقد النثر، ص:29.

5عبدالقاهر الجرجاني ،أسرار البلاغة،ص:385.

6 ينظر: عبدالقاهر الجرجاني ،دلائل الإعجاز،ص:295.

وفصل فيه عبد القاهر تفصيلاً في دلائل الإعجاز، ومثل له بقولهم: "نهاره صائم، وليله قائم، وقوله تعالى: ﴿...فَمَا رَبَّحَتْ تِجَارَتُهُمْ...﴾¹. يقول: فأنت ترى مجازاً في هذا كله، ولكن لا في الكلم وأنفس الألفاظ، ولكن في أحكام أجريت عليها، أفلا ترى أنك لم تتجاوز في قولك (نهارك صائم، وليلك قائم، في نفس صائم، وقائم) ولكن في أن أجريتها خبرين عن النهار والليل، وكذلك ليس المجاز في الآية في "ربحت" ولكن في إسنادها إلى التجارة، أفلا ترى أنك لا ترى شيئاً منها إلا وقد أريد به معناه الذي وضع له على وجهه وحقيقته"².

و **المجاز العقلي**: هو ما استفيد فهمه عن طريق العقل وسبيل الفطرة، من قضايا يحكم بها العقل لدى إسناد الجملة³. فهو ليس له علاقة بالألفاظ بل في تركيب الجملة، والإسناد وما يؤول إليه المعنى، فالألفاظ لم تنقل من أصلها اللغوي ولم تجتز موضعها الأصلي، وإنما يستشعر بهذا عن طريق التركيب في العبارة والإسناد في الجملة، فهو مستنبط من هيئة الجملة العامة دون النظر في لفظ معين أو صيغة منفردة⁴.

وهذا ما نفهمه من قوله تعالى: ﴿...لَا يَكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ...﴾⁵، أسند الكلام والنظر والنظر إلى الله تعالى، وبما أنّها مستحيلان منه تعالى، فلا بدّ من تأويل المعنى، فهو مجاز يستنبط بواسطة العقل، وهو دليل على الاستهانة والسخط وعدم الالتفات إليهم والرحمة بهم، فمن اعتدّ بشخص التفت إليه وأعاره نظر عينيه⁶، وهو دلالة على عدم الرحمة.

1 البقرة:16.

2 المصدر نفسه، ص:294.

3 ينظر: محمد حسين الصغير، مجاز القرآن، خصائصه الفنية وبلاغته العربية، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1420، ص:79.

4 ينظر: محمد حسين علي الصغير، أصول البيان العربي رؤية بلاغية معاصرة، ص:53-54.

5 آل عمران:77.

6 الرّمحشري، الكشاف، ج2، ص:310.

وهذا ما أشار إليه الشوكاني: "إنه لا يكلمهم بما يسرهم ولا ينظر إليهم نظر رحمة، بل يسخط عليهم ويعذبهم بدليل قوله تعالى: ﴿ولهم عذاب أليم﴾¹.²، فالنظر هو تقليب العين من جهة المرء التماساً لرؤيته، وهذا لا يقع إلا من الأجسام، التي تدرك بالحواس وتوصف بالحدود والأقطار، وقد تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً³.

فالكلام حقيقي والنظر حقيقي ولكن إسنادهما إلى الله تعالى هو إسناد مجازي، عرف بواسطة العقل لاستحالة هذه الأمور من الله تعالى، فأصبح للآية معنى حقيقي لا يمكن الأخذ به (لأنه يوصل إلى التجسيم)، ومعنى مجازي يدرك بطريق العقل، وهو المعنى المراد.

فاستحالة إسناد بعض الأمور إلى الله تعالى تعتبر مثيراً مجازياً، تدفع القارئ دفعاً إلى تجاوز المعنى الحقيقي المستحيل إسناده إلى الله تعالى، إلى معنى مجازي يتجاوز من خلاله القارئ تلك الاستحالة التي وجدت في المعنى الحقيقي.

3. مجاز المجاز:

"وهو أن تجعل المجاز المأخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة لى مجاز آخر؛ فتتجاوز بالمجاز الأول عن الثاني لعلاقة بينهما"⁴. كقوله تعالى: ﴿ولكن لا تواعدوهنّ سرا﴾⁵. "فإنه مجاز عن مجاز؛ فإنّ

1آل عمران:77

2 الشوكاني، فتح القدير، الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير، دار الفكر، بيروت 1403هـ، ج1، ص:354.

3 ينظر: الشريف الرضى، تلخيص البيان في مجازات القرآن، عالم الكتب، ط1406، ص:124.

4 الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص:298. ينظر: السيوطي، معترك الاقران في إعجاز القرآن، ج1، ص:202.

5 البقرة:235.

؛ فإنّ الوطاء تجوز عنه بالسرّ؛ لكونه لا يقع غالباً إلا في السرّ، وتجاوز به عن العقد؛ لأنّه مسبب عنه، فالمصحح للمجاز الأول الملازمة والثاني السببية، والمعنى لا تواعدوهنّ عقد نكاح"¹.

وكذلك قوله تعالى: ﴿...وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ...﴾²، "إن حُجِل على ظاهره كان مجاز المجاز، لأنّ قول: "لا إله إلا الله" مجاز عن تصديق القلب بمدلول هذا اللفظ، والتعبير بلا إله إلا الله عن الوحدانية من مجاز التعبير بالمقول عن المقول فيه؛ والأول من مجاز السببية؛ لأنّ توحيد اللسان، سبب عن توحيد الجنان"³.

" وجعل منه ابن السيد⁴ مجاز مراتب ومنه قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا...﴾⁵، فإنّ المنزل عليهم ليس هو نفس اللباس؛ بل الماء المنبت للزرع المتخذ منه الغزل المنسوج منه اللباس"⁶.

4. مثير المجاز البلاغي :

ولقد عدّ حازم القرطاجيّ (ت684هـ) ابتكار المجاز تحوُّلاً من الممتنع إلى المستساغ في قوله :
" والممتنع قد يقع في الكلام إلا أنّ ذلك لا يُستساغ إلاّ على جهةٍ من المجاز"⁷.

1 السيوطي، معترك الاقران في إعجاز القرآن، ج1، ص:202..
المائدة:5.

3 الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص:298-299.

4 هو عبد الله بن محمد بن السيد البليوسي، صاحب الاقتضاب في شرح أدب الكاتب وغيره من كتب اللغة، توفي سنة 444هـ، ينظر: إنباه الرواة، ج2، ص:141.

5 الاعراف:26.

6 السيوطي، معترك الاقران في إعجاز القرآن، ج1، ص:202.

7 حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص: 133 .

المجاز حركات ذهنية تصل بين المعاني، وتعتدّ بينها روابط وعلاقات فكرية تسمح للمعبر الذي اللّمّاح بأن يستخدم العبارة التي تدل في اصطلاح التخاطب على معنى من المعاني ليبدل بها على معنى آخر، يمكن أن يفهمه المتلقي بالقرينة اللفظية أو الحالية، أو الفكرية البحتة¹.

ومن دواعي المجاز وأغراضه يمكن ذكر أهمها فيما يلي:

وإنّ المجاز في الكلام هو من أساليب التعبير غير المباشر، الذي يكون في معظم الأحيان أوقع في النفوس وأكثر تأثيراً من التعبير المباشر . وغالباً ما يشمل المجاز على مبالغة في التعبير لا توجد في الحقيقة، وهذه المبالغة ذات دواعي بلاغية متعدّدة، منها: (التوكيد-التوضيح-الامتاع بالجمال -الترغيب عن طريق التزيين والتحسين -التنفير عن طريق التشويه والتقيح والتبشيع...)

و يتيح استخدام المجاز فرصاً كثيرة لابتكار صور جمالية بيانية، فمعظم أمثلة التصوير الفني الرائع مشحونة بالمجاز. لذا قيل أنّ المجاز أبلغ من الحقيقة، ويشدّ انتباه المتلقي ليتدبر المضمون ويفهمه.

و المثير المجازي لدى القارئ هو الذي يدفع به إلى الوقوف على المعنى الصحيح الوارد في آيات القرآن بعيداً عن الزيغ الذي يكون من بين المعاني التي يفرزها المجاز داخل النصّ، ومحاوله خلع اللبس والشبهة التي تعتري المعاني القرآنية المحبوة وراء الألفاظ والتراكيب ، لذا نقول فإنّ الذائقة الفنية تقتضي تتبّع شذرات القرآن الكريم في هذا العطاء الضخم، لأنّه يمثّل الحسّ العربي الأصيل، والإرادة الاستعمالية المتطوّرة، والمناخ الفتيّ المضيء.

¹ ينظر: عبد الرحمن حسن حبّكة الميداني، البلاغة العربية العربية أسسها، وعلومها وفنونها، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط1، 1996، ج2، ص:225.

فإذا كان الكاتب يعتمد على ملكته في البيان وبداهته في نظمه، فإنَّ القارئ يعتمد في الجهة المعاكسة على ذوقه وعلمه، وما يثيره على المستوى الذهني والعاطفي لفكِّ أَلغاز الالتباس والشبهة والغرابة والإسناد، ففي ذلك تكمن القدرة الحارقة في استجلاء التلازم الذهني، بين الأصل والفرع في الاستعمال، والترابط البياني في الانتقال من معنى الى معنى، والتوسع في دلالات الألفاظ، إفصاحاً عن المشاعر، وتعبيراً عن العواطف، وصيانة للغة والتراث، و في المقام الأسمى فهم معاني القرآن الكريم ووقوف على إعجازه البياني .

5. مثير المجاز العقلي:

وهو المبتدئ الذي يدور في ذهن القارئ، ليس من جهة أنفس الألفاظ وذواتها، وإنما من جهة الأحكام التي أجريت عليها، عن طريق الإسناد، فالإسناد الذي جاوز به المتكلم حقيقته وأصله إلى غير ذلك. فإثارة الانتباه في هذا النوع والاستغراب في الإسناد، ونعلم أنَّ هذا التحويل في الإسناد إلى غير ما هو له على مستوى المتلقي يحدث انحرافاً ذهنياً، عن المسار الذي أَلفه العقل من ذي قبل، وذلك مما يثير انتباه القارئ ويلتبس عليه المعنى، ليحاول جاهداً للالتفات و الانحراف إلى مسار آخر، مما يجعل ذهن المتلقي يسعى باحثاً عن الغاية التي لا بدَّ أن يكون بسببها قد حدث التجوز في الإسناد.

فالمثير في هذا النوع من المجاز مبني على التجاوز في الإسناد، كما في قوله تعالى: ﴿فما ربحت تجارتهم﴾، فالمثير لم يأت من جهة لفظة (ربحت)، وإنما من جهة إسناد الفعل (ربحت) إلى مسند إليه جاوز به المتكلم حقيقته، فالربح لا ينسب إلى التجارة وإنما إلى صاحب التجارة .

ويفتح التجوز في الإسناد أو المجاز العقلي أمام المتكلم الباب واسعاً للتفنن في القول وإخضاع الكلام للمقاصد التي يريدها، فمثلاً في قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرَكَ مَا يُعْبَدُ

أَبَاؤُنَا...¹، يفيد هذا المجاز التهكم لمن يقصده، فالصلاة لم تأمر شعيباً بترك عبادة الأوثان، وإنّما الذي أمره هو الله سبحانه وتعالى، ولكنهم جعلوا الصلاة أمرة على سبيل التهكم بصلاته التي يداوم عليها².

و قد يفيد التجوز في الإسناد المدح أو الذمّ، فمن ذلك ما ذكره الطبري حين وقف عند قوله تعالى: ﴿... عَيْشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾³ فقال: "فوصفت العيشة بالرضا وهي مرضية لأنّ ذلك مدح للعيشة والعرب تفعل ذلك في المدح والذمّ فتقول: هذا (ليل نائم)، و (وسرّ كاتم)، و (ماء دافق) فيوجهون الفعل إليه وهو في الأصل مفعول لما يراد من المدح أو الذمّ"⁴.

6. مثير المجاز العقلي و علاقته بملاسات الإسناد

بعد أن عرّفنا مثير المجاز العقلي ووقفنا على أسبابه المبنية على التجاوز في الإسناد، نحاول في هذه الجزئية من البحث، رصد الملاسات والعلاقات الحقيقية التي شكّلت هذا النوع من المثير في ذهن القارئ، وأهم العلاقات الإسنادية التي أدّت إلى مفهوم التجاوز، ولكن في البداية نودّ أن نوضح العلاقة بين المسند من فعل والمسند إليه (الفاعل المجازي)، ولنا أن نطرح الأسئلة التالية: هل هذا النوع من المثيرات راجع إلى الملاسة القائمة بين الفعل وفاعله الذي أسند إليه، أم يعود إلى العلاقة بين الفاعل المجازي والفاعل الحقيقي؟.

حاولنا الإجابة عن هذا الطرح، بناء على الآراء التي اختلف عليها علماء البلاغة في ملاسات الإسناد، بين المسند والمسند إليه (الفعل و الفاعل المجازي)، فتوصنا إلى النتائج التالية:

¹ هود:87.

² الزمخشري، الكشاف، ج2، ص:229.

³ الحاقّة:21.

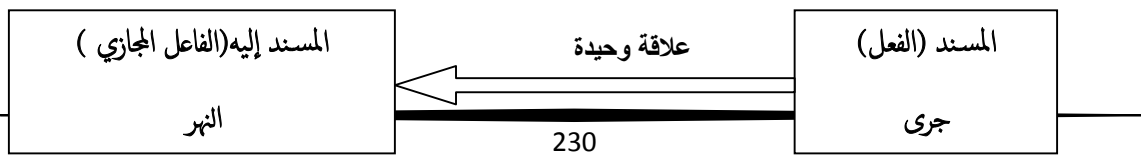
⁴ الطبري، جامع البيان عن تأويل آيات القرآن، الحلبي، ط1954، ج2، ص:29، ص:61.

1- المثير المجازي القائم على العلاقة المبنية بين الفعل والفاعل المجازي: في هذا الرأي نظر البلاغيون إلى العلاقة ما بين الفعل والفاعل المجازي من تعلق وارتباط، ففي قولنا (جرى النهر) ملابسة قائمة بين الفعل "جرى" وفاعله الذي أسند إليه "النهر" باعتبار أنّ النهر مكان الجريان.

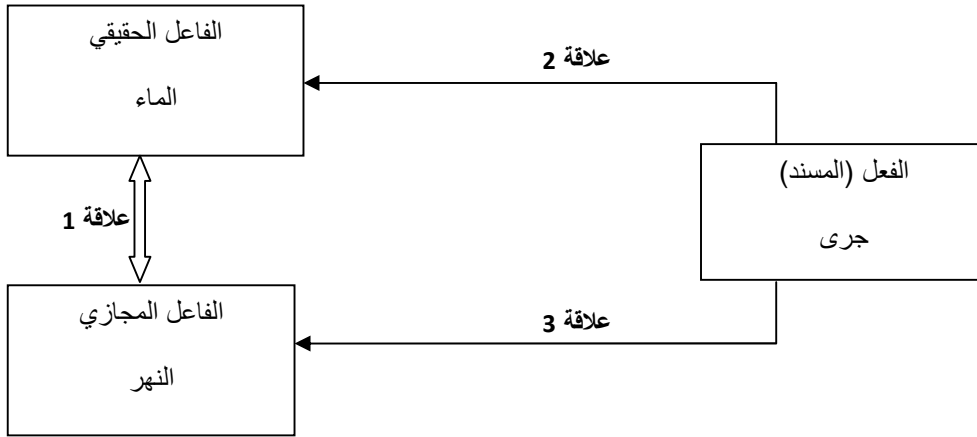
2- المثير المجازي القائم على العلاقة المبنية بين الفاعل المجازي والفاعل الحقيقي: وفي هذا الرأي كما لاحظ البلاغيون أنّ هناك صلة وارتباطا بين الفاعل المجازي "النهر" والفاعل الحقيقي "الماء" لأنّ أصل العبارة جرى الماء في النهر، وهذه الصلة هي المشاركة في تعلق الفعل بهما، فالفعل "جرى" يتعلّق بالفاعل الحقيقي "الماء" من حيث وقوعه منه، وله تعلق آخر بالفاعل المجازي "النهر" من حيث أنّه مكانه.

وكما لاحظنا فهناك من علماء البلاغة من ينظر في العلاقة إلى الصلة بين الفعل وفاعله المجازي، ومنهم من ينظر إلى الصلة بين الفاعل الحقيقي والفاعل المجازي. و كلاً التخريجين البلاغيين لهما علاقة بإثارة الانتباه، ولفت النظر، وتحريك العقل لدى المتلقي لكي يصل إلى غايته، و يجد من خلاله تأويلا لا يلتبس مع المعنى العام.

وفي نظرنا المثير المجازي العقلي المبني على العلاقة ذات الصلة بين الفعل وفاعله المجازي، يكون أقل تردداً وتوتراً من المثير المجازي العقلي المبني على العلاقة بين الفاعل المجازي والفاعل الحقيقي. لكون المثير الأوّل يعتمد على علاقة وحيدة بين المسند (الفعل) والمسند إليه (الفاعل المجازي) كما هو موضّح في الرسم.



فأمّا المثير الثاني مبني على علاقتين مركبتين، الأولى إبرام العلاقة بين الفاعل الحقيقي والفاعل المجازي، وتعلقها بالفعل حسب الخطاطة التالية :



7. المثير المجازي وعلاقته بدلالة السياق

إنّ المجاز خرقٌ للقواعد والمعايير ، وأداةٌ لا يخضع للمألوف والترتابة ، فضلاً عن كونه دعوة للمشاركة الجماعية ، والتعدّد القرائي ، جاعلاً للتّصّ أطيافاً واسعة من الدلالات يضمن بها بقاءه واستمراره في هذا الوجود ، و المجاز له طاقة تعبيرية للإخفاء ومدّ الظلال التي يخلعها وراء المعاني، فيثير بها ذهن القارئ ويحرك شعوره و يوقظ نباهته لإدراك الغاية والمعنى المراد، الذي ظلّ مخبئاً في مدود الظلال.

فإذا كان المجاز خلافاً لتعدد المعاني، فإنّ المثير المجازي الذي يستوقف ذهن القارئ هو الذي يدفع به إلى الغاية التي يبتغيها المتكلم، و الوقوف على المعنى المقصود، وهذا لا يتأتى في نظرنا إلا بالتأمل والروية والاستفادة من كلّ القرائن المحيطة بالنصّ. و السياق واحد من هذه القرائن التي تساعد على تقريب الدلالة للمتلقى وتقليص دوائر المعنى المجازي، وتضييق مساحته.

يعتبر السياق وجه حقيقي لمعنى النصّ، و يثبت حضوره دائماً لـ " يساهم في تضييق المعنى المجازي الغائب " ¹، و يقلّص من دوائرهمقصبياً كلاً للمعاني التي لا تخدم المغزى العام للنصّ، وهذا ما يؤهّل السياق ويجعله رافداً من روافد الكشف عن الأسرار والنكت إذا ما تعلّق الأمر بالخطاب القرآني .

مراعاة مساق الكلام ومنحى القول مهمّ، وإن كان المعنى الآخر صحيحاً؛ لهذا عدّ صاحب (المنار) السياق أفضل قرينة تكشف عن حقيقة معنى اللفظ، لتصبح حينها "دلالة السياق... ترشد إلى تبيين الجمل والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم... انظر إلى قوله تعالى : ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴾² كيف نجد سياقه يدلّ على أنّه الذليل الحقير ³، أي: الذي كان يقال له هذا، أو يقوله، هو أبو جهل، لأنّه قال: ما بين جبلية، يعني مكة: أعزّ منّي ولا أكرم، وقيل ذلك على معنى الاستهزاء به ⁴.

فدلالة السياق قلّصت من مساحات الاستفهام التي طرحها المثير المجازي في لحظاته الأولى أثناء تلقي النصّ، وحاولت تضييق الخناق على المعنى المجازي الخفيّ، وتقليص من حدّة التوتر والإثارة الذهنية للمتلقى، ومحاولة منها لتوجيه القارئ إلى المعنى المقصود.

¹ ألفة يوسف، تعدد المعنى في القرآن، دار سحر للنشر، كلية الآداب منوبة، تونس، ط2، دت، ص: 287.

² الدخان: 49.

³ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص: 218.

⁴ ينظر: ابن رشيقي القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، دط، 1981م، ج2، ص: 517.

ويتمدد نفوذ السياق و تتسع دائرة السياق بعامة، فيؤثر في جوانب متعددة في النص، فهو يسهم في تحديد المعنى ودفع اللبس، كما في قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴾¹ و تكون "السائل" اسم فاعل من "سأل"، وفي قولنا: "سائل العلياء عنا" يكون "سائل" فعل أمر، ويعود الفضل للسياق في ضبط هذه الدلالات للكلمة الواحدة، ودفع ما قد يتوهم من لبس².

ويتبين لنا مما سبق أنّ السياق يتناسب تناسباً عكسياً مع تعدد المعنى، فكلما ازداد تضيق السياق المجازي قلت فرص التعدد للمعنى المجازي وانخفضت درجة مثيره، وكلما عجز المتلقي عن تضيق السياق تأكّد التعدد للمعنى، وارتفعت معه درجة المثير المجازي في ذهن القارئ. وهذا ما نلتمسه في الآية الكريمة، كأحسن مثال يؤكد تعدد المعنى المجازي عند ضعف التضيق السياقي يقول فيها عزّ وجلّ: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ 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 عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾³ ففي هذه الآية تعدد معانيها، وحملت على وجوه مختلفة، من مفسر لآخر، فمثلاً في قوله ﴿...مِثْلُ نُورِهِ...﴾ فيه أربعة أقاويل⁴:

أحدهما: مثل نور الله، قال ابن عباس.

الثاني: مثل نور محمد - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قاله ابن شجر.

1 المعرج: 24-25.

2 ينظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آيات القرآن، الحلبي، ط 1954، ج 2، ص 29، ص: 282.

3 النور: 35.

4 الماوردي، النكت والعيون تفسير الماوردي، ج 4، ص: 102.

الثالث: مثل نور المؤمن ،قاله أبي.

الرابع: مثل نور القرآن ،قاله سفيان.

وفخر الرازي نفى بأن يكون نور الله لوجوه كثيرة نذكر منها: أن هذا النور المحسوس لو كان هو الله لوجب أن لا يزول هذا النور لامتناع الزوال على الله تعالى... ويستحيل أن يكون الإله نوراً، فثبت أنه لا بد من تأويل¹. وأردف قائلاً: "فبالحرى أن يسمى القرآن نوراً كما يسمى نور الشمس نوراً، فنور القرآن يشبه نور الشمس ونور الشمس يشبه نور العين ونور العقل يشبه نور العين وبهذا يظهر معنى قوله ﴿فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا...﴾² وقوله ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾³، وإذا ثبت أن بيان الرسول أقوى من نور الشمس ووجب أن تكون نفسه القدسية أعظم في النورانية من الشمس"⁴، فلو تأملنا هذه التأويلات على اختلافها لوجدنا أن المؤول لم يستطع تضيق السياق المجازي. فعدم تضيق المجاز في الآية الكريمة- حسب رأينا والله أعلم- فتح إمكانية التعدد القرآني على مصرعيه واختلاف المفسرين حول تفسيره .

8. المثير المجازي ومعنى المعنى:

قسّم عبدالقاهر الجرجاني الكلام على ضربين: "ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده... وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده ، ولكن يدلّك اللفظ

1 ينظر: فخر الدين الرازي، تفسير الرازي، ج23، ص: 224-225.

2 التغابن: 8.

3 النساء: 174.

4 فخر الدين الرازي، تفسير الرازي، ج23، ص: 229.

على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية، تصل بها إلى الغرض¹، فالضرب الأوّل هو القول على سبيل الحقيقة؛ حيث يصل المنشئ بالدلالة المعجمية مباشرة.

دال ← مدلول

أو

اللفظ ← المعنى

وأما الضرب الثاني؛ فالذي يقصده الجرجاني هو المجاز، فكثير رماد القدر، المعنى الذي نفهمه من ظاهر اللفظ لا يريده صاحب الخطاب، وإثما يريد ما نعلّقه من هذه العبارة من معنى، وهي الدلالة على كثرة القرى؛ أي أنه مضاف.

الدال ← المدلول الأوّل ← المدلول الثاني

اللفظ ← المعنى الأوّل ← المعنى الثاني (معنى المعنى)

كثير رماد القدر ← كثير الطبخ ← كثير الضيافة (كريم)

والمعنى الثاني هو الذي سّماه عبدالقاهر (معنى المعنى) وهو " أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى الى معنى آخر"².

¹ عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 562.

² عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 263.

وبعبارة أخرى، إنّ عبد القاهر يرى أنّ الانتقال من المعنى إلى معنى المعنى يقع على سبيل "الاستدلال" فإنّ الاستدلال الذي يعنيه عبد القاهر هو الاستدلال العقلي الذي يجعل المتلقّي طرفاً في عملية "صنع" النصّ عن طريق التّأويل، وليس هذا الاستدلال العقلي في عملية التّأويل اللغوي في قراءة النصّ وفهمه إلّا محصلة لربط الدلالة اللغوية بالدلالة العقلية¹.

ففي نظر الجرجاني أنّ المعنى الذي نريد الوصول إليه بوسيلة المجاز اللغوي، الذي سمّاه "معنى المعنى" يمثل في نظره نقطة التداخل الدلالي في الدلالة اللغوية، ويتموقع المثير لهذا المجاز اللغوي كبداية حقيقية للتداخل الدلالي، الذي فرضته أنساق النصّ وخصائصه الأدبية.

وخلص لاكان إلى صيغة جبرية للمجاز²:

$$\text{و(د...د) = د(-) م}$$

وقراءتها تكون على النحو التالي: المجاز وظيفة لما بين دالتين (د،د) من ترابط (...). تقوم فيه (=) إمكانية فصل (-) الدال (د) عن مدلول مألوف (م).

وبالتالي إذا كان "اللفظ" - وهو يمثل الدال اللغوي - يشير إلى مدلول تكوّنه؛ أي صورة اللفظ في الذهن الذي يتحوّل بدوره إلى دال غير لغوي، يشير إلى مدلول آخر، وهو المعنى الأصلي الذي قصده المتكلم، وهو المعنى الثاني، أو معنى المعنى³، و المثير المجازي الذي يعتبر الهزّة الذهنية

¹ ينظر: نصر حامد أبو زيد، أشكاليات القراءة وآليات التّأويل، ص: 114.

² يوسف مسلم، النظرية الاستبدالية للاستعارة، حولية كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية 11، الرسالة: 1990، ص: 66، ص: 19.

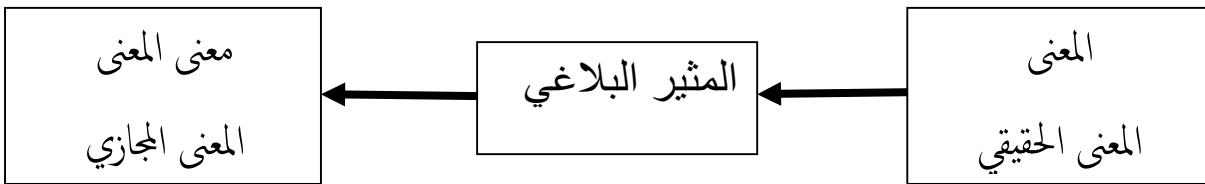
³ نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التّأويل، ص: 116.

التي تحدثها الصيغ البلاغية عن طريق الاسناد لعصف الذهن يقف فيه المتلقي مستفهما ما استغلق عليه من معنى، فيسمح لنفسه التجوّز، لتجاوز الدال اللغوي، إلى دال غير لغوي، الذي يحيلنا إلى مدلول آخر، وهو المقصود من المتكلم.

وإذا ما أردنا تحديد الحيز الجغرافي لهذا المثير، فإننا نجده جاثماً، متموقعاً بين المعنى الأول للدال والمعنى الثاني، أو بين المعنى ومعنى المعنى، وهذا ما جعلنا نقول بأنّ المثير المجازي هو التنبه للقدرة الحارقة في استجلاء التلازم الذهني بين الأصل والفرع في الاستعمال، و الترابط البياني في الانتقال من معنى إلى معنى آخر، "من خلال تفجير طرفي الدلالة (اللفظ/المعنى)، وإعادة صياغتها بصورة أكثر صراحة، وأشدّ ملاءمة، لخصائص النصّ

الأدبي، للتعبير عن المعنى بصيغة أكثر فاعلية اعتماداً على التأويل اللغوي¹، ليضفي توسعاً دلاليّاً في اللغة، حتى تستوعب - بدورها- كلّ ما أراد المتكلم قوله.

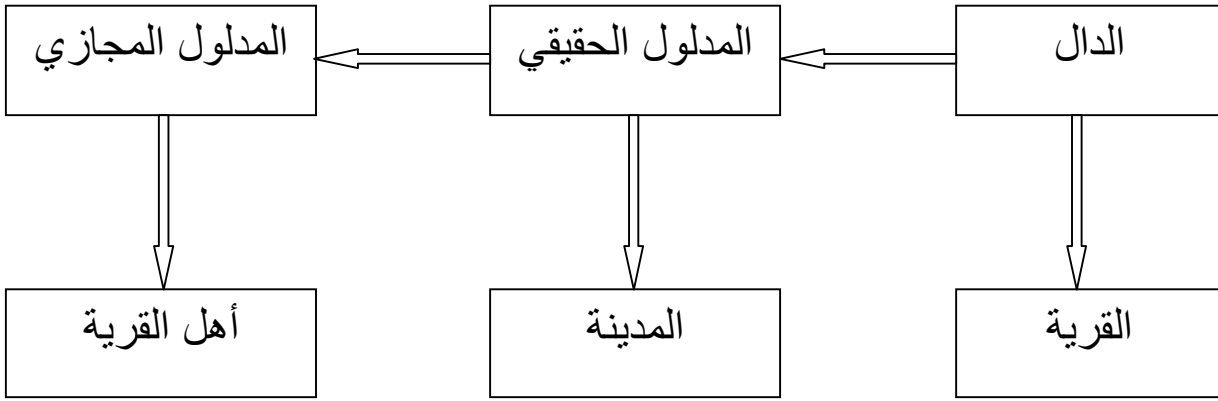
والتمثيل يكون على النحو التالي:



¹ ينظر: حاد بصمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره الى القرن السادس ،، ص:412.

كما في قوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا...﴾¹، يعني القرية والمراد أهلها²، فلا يراد بالقرية المدينة نفسها، إنما يراد أهلها، لأن العقاب كان لأهل القرية، وليس للمدينة، حيث أهلكهم الله ودمّرهم، ففي الآية الكريمة مجاز مرسل، أطلق القرية وأراد به أهلها وسكانها، من باب تسمية (المحلّ) باسم الحال فيها³.

وتمثيله يكون على النحو التالي :



وفي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ...﴾⁴، "الرقبة أطلقت على الذات من إطلاق البعض على الكل، كما يقولون، الجزية على الرؤوس على كل رأس أربعة دنانير"⁵، وأطلق الرقبة وأراد (إعتاق العبد) المملوك، فهو من باب (إطلاق الجزء على الكل)، أي

¹الطلاق: 8

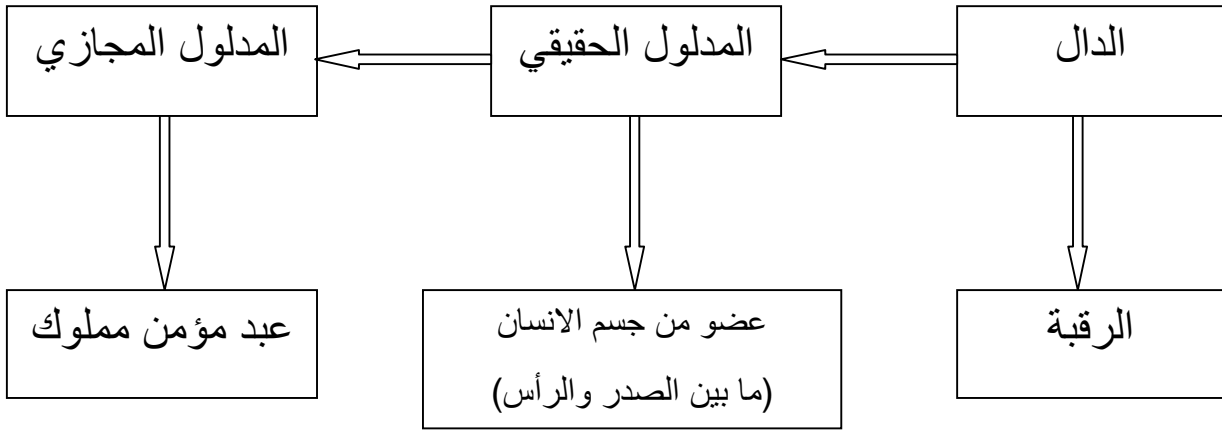
² ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تخ: عبدالله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1427، ج1، ص21، ص: 61.

³ محمد علي الصابوني، الإبداع البياني في القرآن، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، ط2006، ص1: 356.

⁴النساء: 92

⁵ بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ص: 158

فعلية عتق عبد مؤمن مملوك، والحكمة في هذا أنه لما أزهق روح نفس مؤمنة خطأً، لزمه أن يدخل نفساً مثلها في جملة الأحرار، فإن إطلاقها من قيّد الرقّ إحياءً لها¹. وتمثيحه كالتالي :

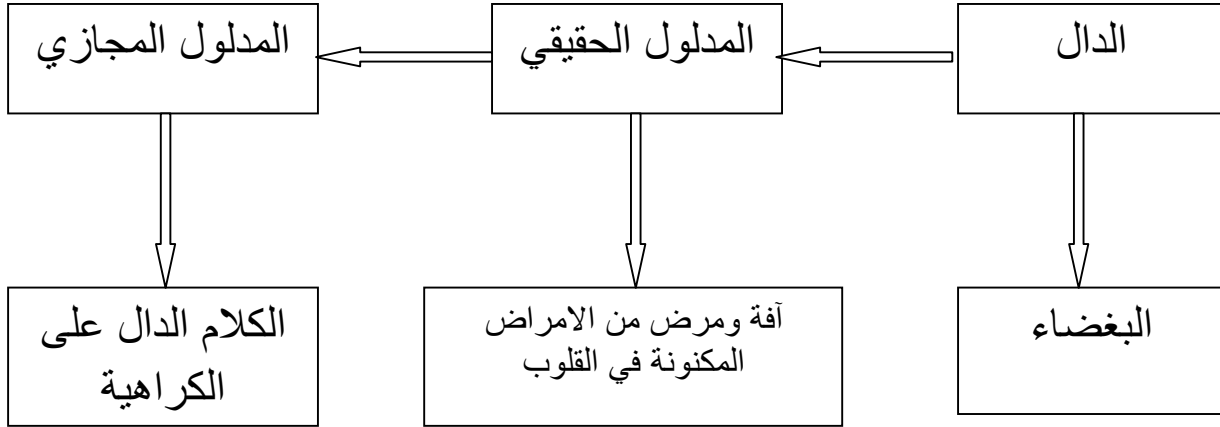


وفي قوله تعالى: ﴿...قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ ...﴾².

فالمجاز في لفظ (البغضاء) مجاز عن الكلمات الدالة على الكراهية، لأنّ البغضاء معنى من المعاني المكنونة في القلوب، وهي لا تبدو ولا تظهر من الأفواه، وإنما الذي يبدو منها هو الكلام المترتب

¹ ينظر: محمد علي الصابوني، الابداع البياني في القرآن العظيم، ص:71.
² آل عمران:118.

على البغضاء¹ فقد أطلق السبب وهو (البغضاء) و أريد المسبب وهو (الكلام الدال على الكراهية) ويكون تمثيلها كالتالي:



9. المثير المجازي و التأويل:

إنّ المجاز وسيلة خاصة من وسائل الأداء اللغوي، فمهمته في النص هي مهمة تأويلية، وجهوده يستفاد منها في تأويل النص، وللعقل حضور واسع في هذه المهمة للسعي نحو المعرفة، وسبق لنا وأن قلنا في مستهل هذا الفصل أنّ المجاز أبلغ من الحقيقة وأحسن موقفاً في النفوس لاحتاله وجوه التأويل، والتأويل عبارة عن صرف اللفظ من معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي (استعماله في غير ما وضع له) و هو « صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوع يحتمله، لدليل دلّ على ذلك »²، فالكلمة قلقة غير مستقرة على حال، ومكّنها من فرصة الخروج عن موضعها اتساعها الدلالي ومرونتها الاستعمالية من موقع إلى موقع، فيتخطى اللفظ محله من معنى إلى معنى مع إرادة المعنى

¹ عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء اساليب القرآن الكريم، دار الفكر العربي، القاهرة، دط، 2000م، ص: 156.

*الأصوليون: هم العلماء الذين يعتمدون في استنباط الأحكام الشرعية على قواعد كلية عقلية ونقلية ويخضعون الأخبار إلى موازين علم الدراية والرجال. يعملون العقل في استنباط الأحكام الشرعية،

² محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ص: 366.

الجديد، والمجاز يتضمن عملية تطوير لدلالة اللفظ، و يتحمّل المعاني الجديدة بما يستوعبه اللفظ نفسه في أصل وضعه¹.

ويعتبر المجاز وسيلة للخلق الأدبي عن طريق التأويل، فهو سبيل من سبل تعدّد المعنى، فيفيض الحياة على الجماد، والحسّ إلى الكائنات... فبذلك يحدو إلى التحرّر من الضيق اللفظي و الانطلاق في أوسع مجالات الخيال والتأثر بالوجدان، والأساس في هذا هو الاتساع في اللغة². و المجاز يمثّل لونا من الثراء الدلالي لأنّه يزيد من طرق المعنى ويوسع من فضاء التأويل، فهو يثري اللغة ويغنيها بمعان إضافية، فهو لا يتّسم بطابع الثبات، ولكنه خاضع للتغيّر الذي تمرّ به اللغة وعبر علاقاته المختلفة، ومن خلاله تتاح فرصة التفتّن في طرق القول، فبدلاً من التعبير عن المعاني بصورة مباشرة، يعدل المنشئ إلى التعبير عن المقصود بصيغ المجاز استناداً إلى علاقاته المختلفة³.

وقضية تأويل المجاز غدت إشكالية كبيرة في الدراسات التأويلية وخاصة في الخطاب القرآني، وجعله مفتوحاً لأفاق التأويل والفهم، الذي تولّدت عليها إشكالية المعنى المتعدّد، إذ ليس ثمة تأويل يفضي إلى دلالة وحيدة أمام لغة قوامها المجاز.

10. الإعجاز في المجاز:

إنّ أساس الربط بين المجاز والإعجاز البلاغي يتّضح في كون المجاز القرآني طريقة خاصّة في إيقاع المعاني في التّفس، تحدث تأثيراً وهزّة لا تحدثها العبارة المجرّدة أو التعبير الحقيقي، كما أنّ في العبارة

¹ ينظر: محمد حسين علي الصغير، أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم، ص:42.

² ينظر: المرجع نفسه، ص:43.

³ ينظر: المبرد، الكامل، تع: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار النهضة للطبع والنشر، مصر، دط، ج3، ص:92. و ينظر: حسين لفته، المعنى في النقد العربي القديم، ص:237.

المجازية مرونة تستوعب شتى المعاني¹، لكون المجاز القرآني يجمع بين الأضداد وما هو كالأضداد، ويؤلف بين المتباعدات والمتباينات، فلا تحسّ مع ذلك غرابة في الأسلوب، ولا ضعفاً في المعنى²، وهذا ما يفسر المغزى من إجماع العلماء على أنه لو سقط المجاز من القرآن، سقط منه شطر الحسن³، ومن هنا عدّ المجاز وجهاً من وجوه الإعجاز⁴.

فإننا إذا أخذنا هذه الأساليب التشبيهية والمجاز والاستعارة والكناية على حرفيتها، فقد تؤدي إلى خلاف المقصود من التعبير. ولهذا كان اهتمام العلماء العرب بالمجاز للوقوف على سرّ إعجاز القرآن الكريم، وفهم معانيه بصورة دقيقة، ورفع ما يعترض من التباس في فهم النصّ القرآني.

ومن هنا؛ وقف العلماء الأقدمون أمام هذه الأساليب وقفات تدلّ على التدبّر والتحقيق من أجل إصابة المعنى، وتوضيح كلام الله، ومعرفة مقصدية الخطاب، وكلّ ما سطره، وأحمدوا أنفسهم في استنباطه هو لدفع التوهّم في تعارض بعض آيات القرآن الكريم التي تبدو وكأنّها متناقضة، إن هي حُمّلت على ظاهرها⁵.

ومن ذلك المجاز في قوله تعالى: ﴿ ناصية كاذبة خاطئة ﴾⁶، حيث وصف تعالى الناصية، وهي من الحاجبين الى شعر مقدم الرأس، بالكذب والخطأ على الإسناد المجازي، وهما في الحقيقة لصاحبها، وفي المجاز من الحسن والجزالة ما ليس في قوله: ناصية كاذب خاطئ⁷. لقد يتضح لنا وجه الحسن

¹ ينظر: جابر أحمد عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي البلاغي، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1974، ص:159.

² ينظر: عبدالعظيم ابراهيم محمد المطعني، خصائص التعبير القرآني وسانته البلاغية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1992، ج2، ص:401.

³ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص:255.

⁴ السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ج3، ص:109.

⁵ ينظر: منصور مذكور شلش الحلفي، قضية المعنى في القرآن الكريم دراسة في التأويل، دار الاوائل للنشر والتوزيع والخدمات

الطباعية، سوريا، دمشق، ط2008، 1، ص:61.

⁶ العلق:16.

⁷ الزمخشري، الكشاف، ج4، ص:272.

والجزالة من العدول عن التعبير الحقيقي، أي ناصية كاذب خاطئ، إلى ما جاء عليه أسلوب القرآن من المجاز؛ وذلك لأنّ التعبير المجازي دقيق في تصوير مشهد التعذيب، زاد بذلك المشهد إيجاءً يقع في النفس، وهنا يكمن الإعجاز البياني في الإسناد.

ومن جانب آخر وردت الآية في سياق الكلام على وعيد أبي جهل، لأنّه كذب وتولّى عن الإسلام قال تعالى: ﴿كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنْتَه لَنْسَفَعَنَّ بِالنَّاصِيَةِ﴾¹، فتوعده تعالى بتعذيبه بجرّه من ناصيته، ودفعه بها إلى النار²، فالكلام على الناصية، وليس على صاحبها؛ إهانةً واستخفافاً³، وكان في وصف وصف الناصية بالكذب والخطأ اقتضاء للسياق، أي لما ذكر الله تعالى الجرّ بالناصية، أضاف الفعل إليها، فكان المجاز معبراً ضمن سياق الآية، عن معنى دقيق لا تؤدّيه الحقيقة.

¹ العلق:5.

² الزمخشري، الكشاف، ج4، ص:272.

³ الطبرسي، مجمع البيان، مطبعة كتاب فروشي إسلامية، طهران، ط3، دت، ج10، ص:659.

المثير الاستعاري

فيهذا المبحث نحاول أن نتجاوز عمّا ذكر من حديث عن الاستعارة، وذكر أنواعها، من استعارة تصريحية أو مكنية، ومن مرشحة أو مجردة، ونحاول أن نقف على المثيرات الذهنية الحقيقية لهذا النوع من المجاز، متأمّلين للمحات الفنيّة المؤثرة فيه، واستبيان الجمال الفنيّ في هذا النوع، والأسرار التي دعت السامع أن يعرف المقصود من معنى اللفظ وليس المعنى من اللفظ، أو بالأحرى إثارة المعنى المجازي على المعنى الحقيقي في الخطاب القرآني .

ولكن في البداية لا بأس أن نعرّف الاستعارة؛ حتى نستطيع القفز عليها تأسيساً للمصطلح الذي نحن بصدد دراسته ألا وهو " المثير الاستعاري "، معتبرين الاستعارة هي الأرض الخصبة التي يعدها المتكلم في المرتبة الأولى، والمثير الاستعاري في المرتبة الثانية الذي هو الارتجاج الأوّل الذي يحدث في ذهن المتلقي والمنتبه الحقيقي لتثوير هذه الأرض الخصبة وتقليبها والحرق فيها، فلا تثوير إلا في أرض خصبة، و لا مثير إلا في نص مجازي، فالحرث والتقليب ميزة الأرض الخصبة، والمثير والتثوير ميزة في قراءة النص المفعم بالمجازات واللطائف، كما جاء في حديث عبد الله : أثيروا القرآن فإنّ فيه خبر الأولين والآخرين ، وفي حديث آخر : من أراد العلم فليثور القرآن ؛ قال شمر : تثوير القرآن قراءته ومفاتيحه العلماء به في تفسيره ومعانيه¹.

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص:58، مادة: ثور

1. تعريف الاستعارة

الاستعارة: الاستعارة لغة: مأخوذة من العارية، أي نقل الشيء من شخص إلى آخر لتصبح العارية من خصائص المعار إليه.¹

وأما اصطلاحاً: نجد الجاحظ أول من عرّف الاستعارة تعريفاً واضحاً، وإن كان من جاء بعده قد فصل ووضح فيها يقول: "الاستعارة تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه"²

و عرّفها صاحب الصناعتين بأنها: "نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة الى غيره لغرض، وذلك الغرض إما أن يكون شرح المعنى وفضل الإنبابة عنه، أو تأكيده والمبالغة فيه، أو الإشارة إليه بقليل من اللفظ أو تحسين المعرض الذي يبرز فيه"³.

ويرى عبدالقاهر الجرجاني: "الاستعارة أن تريد تشبيه الشيء بالشيء وتظهره وتجيء إلى اسم المشبه به فتعيره المشبه وتجريه عليه"⁴.

والقزويني في تعريفه للإستعارة اعتمد على المعنى وليس على اللفظ، "فهي استعمال اللفظ في غير ما وضع له في الاصل، لعلاقة قائمة بين المعنيين (الاصلي والمجازي) هي علاقة المشابهة، مع قرينة تمنع المعنى الحقيقي الذي وضع اللفظ له"⁵، فهي تشبيه بليغ حذف أحد طرفيه.

¹ ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص:625.

² الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص:153.

³ أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص:274.

⁴ عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص:53.

⁵ القزويني، الايضاح في علوم البلاغة، ص:212.

وأبان عبدالقاهر عن جمال الاستعارة وأظهر أسرارها الجمالية في النظم والتعبير حين قال: "هي أمدّ ميداناً، وأشدّ افتناناً وأكثر جرياناً، وأعجب حسناً وإحساناً، وأوسع سعةً وأبعد غوراً، وأذهب نَجْداً في الصناعة وغوراً من أن تجمع شعبها وشُعوبها، وتخصر فنونها وضروبها...¹"، والكلام متى خلا من الاستعارة، وجرى كلّه على الحقيقة، كان بعيداً من الفصاحة برياً من البلاغة².

وللاستعارة آثار جليلة على المعنى، ودقة متناهية في التصوير، وبراعة خارقة في التجسيم، "فإنك لترى بها الجماد حياً ناطقاً، والأعجم فصيحاً، والأجسام الخرس مبينة، والمعاني الخفية بادية جليلة، وإذا نظرت في أمر المقاييس وجدتها ولا ناصر لها أعزّ منها ولا رونق لها ما لم تزنها، وتجد التشبيهات على الجملة غير مُعجبة ما لم تكُنْها، إن شئت أرتك المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل كأنّها قد جُسّمت حتى رأتها العيون، وإن شئت لطفّت الأوصاف الجسمانية حتى تعود روحانية لا تنالها إلاّ الظنون"³.

والاستعارة القرآنية لها تأثير في العقل والنفس على السواء، ممّا تحمله من صدق في إيجاءاتها، وقوة في ألفاظها، ودقة في تصويرها، ومرجع هذا كلّه في انتقاء اللفظ المستعار، فإذا أنت مضيت إلى الألفاظ المستعارة رأيتها من هذا النوع الموحى، لأنّها أصدق أداة تجعل القارئ يحسّ بالمعنى أكمل إحساس و أوفاه، وتصوّر المنظر للعين، وتنقل الصوت للأذن، وتجعل الأمر المعنوي ملموساً محسّاً⁴.

¹ عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 42

² ينظر: الشريف الرضى، تلخيص البيان في مجازات القرآن، تخ: محمد عبد الغني حسن، عيسى الحلبي، القاهرة، 1955م، ص: 123.

³ عبدالقاهر الجرجاني، المرجع السابق، ص: 42.

⁴ ينظر: أحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، ص: 217-218.

حتى بلغت الاستعارة في القرآن الكريم حدّاً أوصلها إلى مرتبة الإعجاز وارتقى مستواها البلاغي على المستوى الحضاري للألفاظ في ذروة تطوُّرها وعطائها عند العرب¹. وهذه التعريفات ستكون لنا أعتاباً للولوج إلى مفهوم المثير الاستعاري والتأسيس له، والذي نريد أن نشبعه بحثاً ودراسةً، من خلال سبر أغوار الأساليب البيانية القرآنية.

1. المثير الاستعاري

إنّ المثير الاستعاري هو الهزّة الذهنية التي تحدثها الاستعارة في ذهن المتلقي؛ نتيجة لصعوبة الوصول إلى المعنى المراد من هذا النص في اللحظات الأولى من تلقيه، فهو قلق ذهني مؤقت تعصف به الاستعارة في ذهن المتلقي لاخترق شفافية المعاني الثواني وتجاوزها إلى كثافة الدلالات العميقة التي توحى بها الاستعارة لكونها خلق جديد في اللغة، فتجعل المتلقي متردداً في الحكم على المعنى، ومشككاً فيه كخطوة أولى تسبق الفهم، وهذا المعنى المختبئ وراء التصوير الاستعاري هو الذي يسهم في عملية التأويل، ويكون المثير المنطلق الحقيقي والمنبث القوي لاتباع قراءة تثويرية تقلّب تربة الاستعارة ومفاتيحها.

والإثارة الاستعارية ناجمة عن العسر في فهم دلالات النصّ وعوامله، لحظة انتقال المعنى من النصّ إلى المتلقي في صدمته الأولى، الذي عادة ما يكون سببه اختباء المعنى واختفائه في ثنايا النسيج اللغوي للاستعارة، وهذا ما تفرضه حركة الألفاظ واستبدالها بألفاظ أكثر إيجائية، وأبلغ في التعبير، ما يجعل القارئ تائهاً في غيابات المعنى ودوائره، وإيجاءات النصّ وفضاءاته، كمرحلة أولية، ليرتقي بعدها إلى مستوى الفهم، والاستئناس.

¹ ينظر: محمد علي الصغير، أصول البيان العربي، ص: 120.

فالأداء الاستعاري القائم على حركية الألفاظ وانتقالها من مجال إلى آخر، و "الذي يرتقي في كونه يث الحياة والحركة في الألفاظ المستعملة لتحقيق الغرض المنشود"¹، فهو الخلاق للتعبير الاستعاري "الذي يعدّ محرّكاً لدوائر المعنى التي تستوعبها الألفاظ بمسمياتها"²

وهذا المثير المؤقت يزول حالما وصل المتلقي الحصيف إلى فكّ مبهات المعنى، ومعينات الفهم، بعلمه الواسع بأسرار البلاغة ولطائفها وأضرب القول و أفانينه، وأصول الكلام العربي وطرق وضعه في سياقاته المتعدّدة، وإذا لم يكن المتلقي كذلك، ولم يرق إلى مستوى فهم النص، فتطول الإثارة، وتحول بينه وبين الفهم الصحيح والتأويل المحمود، ويعطل فهم النص، ويبطل غرضه.

فعلى من يريد فكّ شفرات المجاز الاستعاري، ويريح نفسه من هذا القلق والتردد أن يتعاطى علوم البلاغة، والبحث عن أسرارها ليصل إلى مفهوم النص على حقيقته، و تعزّيزاً لهذا يقول عبد القاهر الجرجاني " ومن عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم، أن توهموا أبدأً في الألفاظ الموضوعية على المجاز والتمثيل أنّها على ظواهرها، فيفسدوا المعنى بذلك ويبطلوا الغرض، ويمنعوا أنفسهم العلم بموضوع البلاغة وبمكان الشرف"³.

وفي هذا الفنّ القولي " الاستعارة" ،قد يجمع بين المتخالفين، ويوفق بين الأضداد، ويكشف عن إيجابية جديدة في التعبير، لا يحسّ بها السامع في الاستعمال الحقيقي، لكون "الاستعارة أوكد في النفس من الحقيقة، وتفاعل في النفوس ما لا تفعله الحقيقة"⁴، وهي من أبرز

¹ صباح عباس عنوز، الأداء البياني في شعر الشيخ علي الشرقي، دار الضياء، النجف الأشرف، ط2005، م1، ص:55.

² صباح عباس عنوز، البيان من محمته البلاغية الى الوظيفة التأويلية مجلة القادسية للعلوم الانسانية، جامعة القادسية، كلية الاداب، المجلد11، ع:1-11.

³ 2008، 2، شركة البرهان للطباعة، بغداد، ص:33

⁴ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص:305

⁴ أسامة بن منقذ، البديع في البديع في نقد الشعر، تح:علي مهنا، عبد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1987، 1، ص:71.

صور البيان العربي، وأروع مشاهد التصوير الفني، فهي تعطي كثيراً من المعاني وبأقل الألفاظ¹، فكلمها تلوّنت الاستعارات تتلّون الدلالات من باب التوسع اللغوي².

ويتّضح هذا جلياً في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ ...﴾³، وقال أهل المعاني: "لا يجوز أن يشتري الله شيئاً في الحقيقة لأن المشتري إنما يشتري ما لا يملك، ولهذا قال الحسن: اشترى أنفساً هو خلقها، وأمواً هو رزقها، ولكن هذا ذكره تعالى لحسن التلطف في الدعاء إى الطاعة"⁴. وقال أيضاً: "﴿اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ﴾ أي بالجنة، وقال الحسن: اسمعوا والله بيعة رابحة وكفّة رابحة، بايع الله بها كل مؤمن، والله ما على الأرض مؤمن إلا وقد دخل في هذه البيعة". وقال الصادق عليه الصلاة والسلام: "ليس لأبدانكم ثمن إلا الجنة فلا تبيعوها إلا بها"⁵، وقال بعض الزهاد: "لأنه اشترى الأنفس الفانية بالجنة الباقية"⁶. وأنشد الأصمعي لجعفر الصادق رضي الله عنه:

أُثَامِنُ بِالنَّفْسِ النَّفِيسَةِ رَبِّيَ وليس لها في الخلق كلهم ثمن
بها تُشْتَرَى الْجَنَاتُ إِنْ أَنَا بَعْتُهَا بشيء سواها إن ذلكم عبث
لَئِنْ ذَهَبَتْ نَفْسِي بِدُنْيَا أَصَبْتُهَا لقد ذهب نفسي وقد ذهب الثمن⁷

¹ ينظر: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 33.

² ينظر: القزويني، الايضاح في علوم البلاغة، ص: 164.

³ التوبة: 111.

⁴ فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج 16، ص: 204.

⁵ المصدر نفسه، ج 16، ص: 204.

⁶ الماوردي، تفسير الماوردي، ج 2، ص: 406.

⁷ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تخ: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط 1427، ج 1، ص: 10، ص: 391.

فشبه تعالى أنفس المؤمنين ببضاعة تباع وأنه هو المشتري، وذلك على سبيل الاستعارة المكنية¹. فالأنفس هي المشبه، والمشبه به محذوف وهو البضاعة التي ذكر شيئاً من لوازمها وهو الاشتراء، فالنفس ليست مَّابُيَع ويشتري، وهذا ممكن الاثارة واللبس في ورود اللفظ (النفس) في غير ما وضع له في الأصل لنتاج عن الاستعارة .

وهذا ما جعل المتلقي لا يستلم المعنى من الآية الكريمة بسهولة في لحظة تلقيه الأولى، و لكن بمعرفته الجيدة لأسرار الاستعارة المكنية ولطائفها اتضح له جلياً أنّ اللفظ لا يؤخذ على حقيقته (ظاهره)؛ لكون النفس ليس من البضائع التي تباع وتشتري، وليس الله من التجار الذين يطمعون في الأرباح، وهو الرزاق ذو القوة المتين، فحقيقة الاشتراء لا تجوز على الله تعالى، لأنّ المشتري إنّما يشتري ما لا يملكه، وهو سبحانه مالك الأشياء كلّها، وهذا إنّما ضرب من المجاز، فعبر عن الجهاد بالأنفس والأموال ببيعها لله تعالى تلطفاً منه ورحمة بعباده بأن ضمن لهم الجنة²، فحمل اللفظ على معناه المجازي، وزال اللبس وانخسفت الإثارة وتلاشى التوتّر وفهم المقصود من الآية، وأقبل التأويل لاستكناه المعنى داخل إطار اللفظ المنظوم.

وهذا الأسلوب البليغ والتصوير الاستعاري الراقى؛ اتضح المعنى المراد من الآية الكريمة وهو طلب الله تعالى من المؤمنين الخروج إلى الجهاد في سبيل الله بنفوسهم وأموالهم ولهم الجنة، وذلك أنّه سبحانه وتعالى لما أمر ببذل نفوسهم وأموالهم في الجهاد عن دينهم والمناخلة عن رسوله، وضمن لهم على ذلك الخلود في النعيم والأمان من الجحيم، كانت نفوسهم وأموالهم بمنزلة

¹ محمد حسين علي الصغير، أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم، دار المؤرخ العربي، ص: 132.

² ينظر: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، تح: لجنة من العلماء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط: 1405، ج: 1، ص: 5، ص: 128.

العروض المبيعة، وكانت الأعواض المضمونة عنها بمنزلة الأثمان المنقودة، وكانت الصفة رابحة لزيادة الأثمان على السلع وأضعاف الأعواض عن القيم¹.

وقد وردت لهذه الآية مناسبة لنزولها في بيعة العقبة الكبرى، "وهي التي أناف فيها رجال الانصار على السبعين، وكان أصغرهم سناً عتبة بن عمرو؛ وذلك أنهم اجتمعوا إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عند العقبة، فقال عبد الله بن رواحة للنبي: اشترط لربك ولنفسك ما شئت. فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - (أشترط لربي أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأشترط لنفسي أن تمنعوني مما تمنعون منه أنفسكم وأموالكم) قالوا: فإذا فعلنا ذلك فما لنا؟ قال: (الجنة) قالوا: ربح البيع، لا نُقيل ولا نَسْتَقِيل، فنزلت: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ﴾².

وفي قوله تعالى: ﴿...كَلِمًا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ...﴾³، استعار عن عزهم على الحرب بإيقاد النار، واستعار إطفاء النار مكان منع الله إيّاهم وتشتيت شملهم⁴.

ويقول السكاكي في حديثه عن بلاغة الاستعارة في قوله عزّ سلطانه: "وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَّمَاءُ أَفْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ"⁵ قال كما ترى: يا أرض ويا سماء، مخاطباً لهما على سبيل الاستعارة للشبه المذكور، (الارادة الواقع سببها قول القائل) ثم استعار لغور الماء في الأرض البلع الذي هو أعمال الجاذبية في

¹ ينظر: الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، دار الأضواء، بيروت، ط1406، 2، ص:150.

² التوبة:111.

³ المائدة:64.

⁴ ينظر: الحدادي (أحمد بن محمد بن أحمد السمرقندي)، المدخل لعلم تفسير كتب الله تعالى، تح: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، دار العلوم

بيروت، ط1988، 1، ص:221.

⁵ هود:44.

المطعم للشبه بينهما، وهو الذهاب إلى مقرّ خفي، ثمّ استعار الماء للغذاء استعارة بالكناية تشبيها له بالغذاء، لتقوي الأرض بالماء في الإنبات للزروع والأشجار تقوي الأكل بالطعام، وجعل قرينة الاستعارة لفظة: ابلي، لكونها موضوعة للاستعمال في الغذاء دون الماء، ثمّ أمر على سبيل الاستعارة للشبه المقدم ذكره، وخاطب في الأمر ترشحاً لاستعارة النداء، ثمّ قال: ماءك، بإضافة الماء إلى الأرض على سبيل المجاز، تشبيهاً لاتصال الماء بالأرض باتصال الملك للمالك، واختار ضمير الخطاب لأجل الترشيح، ثمّ اختار لاحتباس المطر: الإقلاع، الذي هو ترك الفاعل. الفعل للشبه بينهما في عدم ما كان، ثمّ أمر على سبيل الاستعارة وخاطب في الأمر قائلاً: اقلعي، لمثل ما تقدّم في ابلي، ثمّ قال: ﴿وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي﴾¹2.

فإذا كانت الاستعارة هي إحدى أساليب علم البيان، للتعبير عن المعنى، بصورة فيها الايضاح والتجسيد والمبالغة، فإنّ المثير الاستعاري هو لحظة التأمل العقلي الأولى التي تفرضها شبكات المعاني للنص الاستعاري، و يقف أمامها القارئ مندهشاً هائماً في مساحات المعنى.

والمثير الاستعاري هو الذي يحرّك ذهن المتلقي للبحث عن البديل في المعنى، من خلال التوسّع أو الانتقال أو الاستبدال، وهو المفتاح المبتدئ لتوجيه المعنى، ومن ثمّ تأكّيده وتقريره في نفس المتلقي، بحكم أنّ الاستعارة من أكثر الأداءات البيانية التي تحدث إثارة في العقل، وهذا يترتّب على طبيعتها التي يغيب فيها أحد ركنيها ويبقى الآخر، ويغدو المثير - بهذا المفهوم - كشرارة أولى لرؤية واضحة في إيقاد المعنى المستتر.

¹ هود:44.

² السكاكي، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1987، م2 ص:418.

والنص الاستعاري هو الخلاق لهذا المثير في ذهن القارئ بسبب الالتواءات والتضاريس التي تخلقها الاستعارة ، القائمة على الانزياح في الكلام عن مواقع الوضع الأصلية إلى مواقع أخرى ، التي بدورها تتيح مساحات واسعة للمتلقي في استفهام المعنى وإدراكه بصورة مباشرة وجليّة .

فعدم الوصول إلى المعنى وتحققه هو الذي يثير القارئ، ويعتبره نوع من الضبابية في المعنى بسبب التكثيف الدلالي ، والاستعارة والمثير الاستعاري كلاهما يجتهد في المعنى ، فالأول يبحث في صناعة المعنى وتركيبه وإنتاجه إنتاجاً فنياً، والثاني يركّز على فهمه وتحققه في ذهن القارئ ، وهذا ما جعل عبدالقاهر في أكثر من موضع يركّز في الاستعارة على المعنى لا على اللفظ ، وأطلق عليه مفهوم **إدعاء المعنى**، لكونه ألصق بالإبداع ، لأنّ المبدع حين يدعي معنى الاسم لشيء آخر ، فكأنّه ينتزعه من وجوده ، ليزرعه في وجود مغاير ، "فلا يستعار اللفظ مجرداً عن المعنى ، ولكن يستعار المعنى ثمّ اللفظ يكون تبع المعنى" ، وهذا ما أجبر العلوي أن يقول : "والذي عليه أهل التحقيق أنّ الاستعارة إنّما تكون متعلّقة بالمعنى ، وهذا هو المختار"¹ ، فالعدول في ظل الإدعاء يتعلّق بالمعنى لا باللفظ ، أي لم تعدّ الاستعارة عدولاً بالكلمة عن معناها الوضعي إلى معنى آخر ، بل عدول بمعنى الكلمة استهدافاً لإثبات معنى آخر به² .

وهذا ما سمّاه المحدثون فيما بعد بالنظرية التفاعلية ، على أنّ الاستعارة " تتحقّق بالتفاعل أو التوتّر بين بؤرة الاستعارة و الإطار المحيط به ، وهذا التفاعل يعتمد على نوع من التداخل الحيوي بين طرفيها ، المستعار منه ، والمستعار له"³ ، وهذا التداخل الحيوي هو الذي يرفع من درجة المثير

¹ العلوي ، الطراز ، ج 1 ، ص : 248 .

² ينظر : حسن طبل ، المعنى في البلاغة العربية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ط 1998 ، ص : 126 .

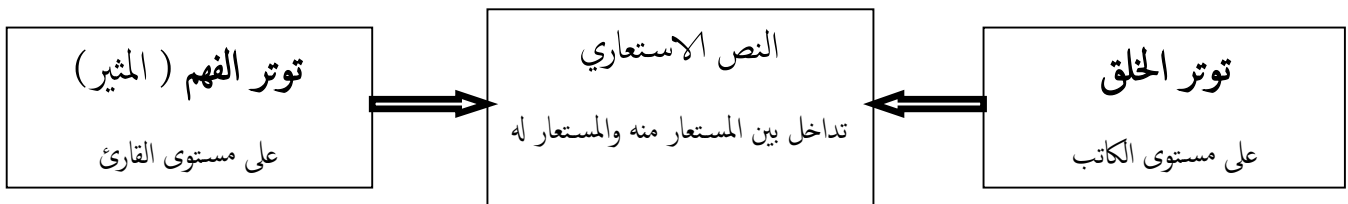
³ يوسف مسلم ، النظرية الاستبدالية للاستعارة ، حولية كلية الاداب ، جامعة الكويت ، الحولية 11 ، الرسالة : 1990 ، ص : 66 ، ص : 48 .

وقوته لدى القارئ، لكون الاستعارة عملية خلق جديد في اللغة، فهي لغة داخل لغة، وهذا ما يصعب على المتلقي الوصول إلى معنى هذا الخلق الجديد في اللغة.

ولابد أن يكون القارئ في مستوى ذكاء الكاتب أو الأديب، فإذا كانت الاستعارة تدلّ على اقتدار الأديب، و على روعة إبداعه، فإنّ على متلقي الأدب أن يكون يقظاً وهو يستقبلها، ليقدّر على مواكبة الأديب، وعلى التحليق معه في أجوائه العبقّة بأريج الفنّيّة¹، وهذا ما يعتبر إبداعاً في حدّ ذاته، بحيث يمرّ فيها المتلقّي بنفس المراحل التي يمرّ بها المبدع، وهذا ما قرّره (هولمان) في دراسته له عن التذوق والخبرة الإبداعية بأنّ المتذوق يمرّ بنفس المراحل التي يمرّ بها المبدع، وهو يقوم بعملية الإبداع، مادام الكاتب يعيش نوعاً من التوتّر أثناء الكتابة، فلا بدّ على القارئ أن يعيش نفس التوتّر إذا ما أراد الوصول إلى المعنى المراد وهذا ما سميناه (المثير)، فكلاهما مصدر للتوتّر، إلّا أنّ طبيعة التوتّر تختلف بين المبدع والمتلقي .

فهناك توتّران: التوتّر الأوّل يكون على مستوى الكاتب من أجل خلق نصّ فيه استعارة سمّيته (توتّر الخلق)، وهو خلق لغة داخل لغة.

والتوتّر الثاني (المثير الذهني) على مستوى القارئ من أجل فهم النصّ الاستعاري وسمّيته (توتّر الفهم) أو (المثير الاستعاري).



¹ ينظر: عبد العزيز قليقة، البلاغة الاصطلاحية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1992، 3، ص: 67.

2. المثير والتصوير الاستعاري

يرى عبدالقاهر الجرجاني أنّ للتصوير الأدبي قيمة فنيّة كبيرة، لذلك كان دائماً يطيل الكلام عن الصور التي تجعل الكلام حسناً مقبولاً، ونظمه بديعاً، وهو في كلّ ذلك يوضح دائماً أنّ الحسن والقبح في تلك الصور لا يرجعان إلى اللفظ، وإنما يرجعان إلى المعنى¹، وكانت الاستعارة إلى جانب التشبيه والتمثيل قد حظيت باهتمامه لذلك وقّاهما حقّها من البسط والشرح.

و إنّ للتصوير في القرآن الكريم جماليات فنيّة تؤثّر في المتلقي لتفتح الأذهان والإدراك، حيث يكون للصورة تأثير يتظافر مع المثير الذهني، والإيقاع لخلق معنى أعمق له قدرته على النفاذ لعمق النفس البشرية مؤثرة فيها. والاستعارة من أعظم دعائم البيان العربي، وأروع مشاهد التصوير الفنيّ، وما عسى الباحث أن يضيف للاستعارة ولقيمتها التصويرية، أكثر ممّا قاله عبدالقاهر الجرجاني فيها، حين قال: "وهي أمدّ ميداناً وأشدّ افتناناً، وأكثر جرياناً، وأعجب حسناً، وإحساناً، وأوسع سعة وأبعد غوراً"²، فهي تنوير سريع يكافئ بين شيئين، صورتان أو فكرة وصورة، يتواجهان في تعادل وتقابل، يتصادمان وتتمّ بينهما استجابة ذات معنى، ومن ثمّ تومض دلالة ذلك، ليدهشان القارئ بالإشراق الفجائي للعلاقة بين الفكرة والصورة³.

فإذا تأملنا كلام عبدالقاهر وجدناه يومئ إلى المثير بقوله (دهشة القارئ) ويقيم علاقة وطيدة بين هذا المثير الذهني والتصوير الاستعاري، ويعده مصدر من مصادر الاتساع الدلالي وانتقاله، وهذا ما ذهب إليه صاحب الوساطة في كلامه عن الاستعارة التي عدّها أحد أعمدة

¹ ينظر: عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، صك 20.

² عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإحجاز، ص: 40.

³ ينظر: محمد حسن عبدالله، اللغة الفنيّة، دار المعارف، القاهرة، ط 1، دت، ص: 110.

الكلام، فعليها "المعول في التوسّع والتصرف، وبها يتوصّل إلى تزيين اللفظ وتحسين النظم والنثر"¹. ومن خصائصها- الاستعارة- "التي تذكر بها وهي عنوان مناقبها أنّها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ، حتّى تخرج من الصدفة الواحدة عدّة من الدرر، وتنجي من الغصن الواحد أنواعاً من الثمر"².

وهناك من جعل الصورة مرادفاً للاستعارة وهذا ما حذّوه القدامى، وسار عليه مصطفى ناصف عندما قال، "الصورة منهج فوق المنطق لبيان حقيقة الأشياء، وتُطلق مرادفة للاستعمال الاستعاري للكلمات"³، ذلك أنّ العلاقة بين المشبه والمشبه به لا تخضع للمنطق.

ولكن أياً كان هذا التأثير، فإنّ الصورة لن تتغيّر من طبيعة المعنى في ذاته. إنّها لا تتغيّر إلّا من طريقة عرض المعنى وكيفية تقديمه للمتلقّي، ولكنّها بذاتها لا يمكن أن تخلق المعنى، بل إنّها يمكن أن تُحذف دون أن يتأثر الهيكل الذهني المجرد للمعنى، الذي تحسنه أو تزيّنه⁴.

وهناك من ذهب إلى أنّ الصورة القرآنية تتجاوز إطار المجاز والحقيقة ما دامت الاستعارة من المجاز، ذلك لأنّها بعدها إلهياً في دلالته، وهو بعد لا نهائي، "ولو أنّ القرآن دار في دلالاته بين هذين البعدين: الحقيقة والمجاز لما كان هناك مشكلة في فهمه، ولا استطاعت مجموعة التفسير التي أنجزت أن تفسّر معانيه"⁵. غير أنّ ألفاظ القرآن الكريم ونظمه وصوره، تتسع دوماً للمعاني المحدثة، وتفتح على قراءات متجدّدة، ومرجع ذلك أنّ مدلولها غير محدود، إذ نعرف مبدئها ولا

1 علي بن عبد العزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تخ: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي البجاوي، عيسى الحلبي، القاهرة دت، ص: 428.

2 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 42.

3 مصطفى ناصف، الصورة الادبية، دار الاندلس، بيروت، ص: 3.

4 جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1992، 3، ص: 323.

5 عبد الصبور شاهين، في العربية والقرآن، مكتبة الشباب، ط 1998، 1، ص: 70.

نعرف منتهاهها، وهو ما يفسّر مرونة الصورة البيانية وفنية أدائها المطبوع بالخلود والتجدد في آن واحد، ما يجعل معجزة محمد - صلى الله عليه وسلم - صالحة لكل زمان ومكان .

وإذا كان هدف الاستعارة هو التصوير بالتشخيص والتجسيم ، فإنّ هدف التصوير هو التأثير في المتلقي، على مستوى العقل والوجدان، ولكن لماذا كان الانتقال في الدلالة و العدول بمعنى الكلمة استهدافاً لإثبات معنى آخر-وهو ما يقوم عليه التصوير الفني- يحدث في المعنى خصوصية تمكّنه من التأثير في المتلقي ؟.ولماذا يتأثر المتلقي ويستجيب لهذه الخصوصية التي تحدثها الصورة في المعنى ؟.وما طبيعة ذلك التأثير ؟.وما علته ؟.فكثير من النقاد والبلاغيين حاولوا الإجابة عن هذه الأسئلة ، ولكنهم وقفوا على الأسس النفسية والوجدانية التي تقوم عليها استجابة المتلقي لذلك التأثير ، دون إتمام الاستدلالات الذهنية للمتلقي .

ووقفوا على هذا التأثير في جانبه النفسي دون الجانب الذهني، وصرحوا بأنّ التصوير الفنيّ هو الذي يحدث الأثر النفسي، بسبب التقديم الحسي للمعنى، وفي كثير من المواضع نرى عبد القاهر يقارب الصورة التي أنجزها الفنّان بالصورة الشعرية وما ينتج عنها من أثر نفسي ، "فلاحتفال والصنعة في التصويرات التي تروق السامعين وتروّعهم، والتخييلات التي تهزّ المدوحين وتحزّركهم، وتفعل فعلاً شبيهاً بما يقع في نفس الناظر إلى التصاوير التي يشكّلها الحدّاق بالتخطيط والنقش أو بالنحت والنقر...كذلك حكم الشعر فيما يصنعه من الصور، ويشكّله من البدع، ويوقعه في النفوس من المعاني التي يتوهم بها الجماد والصامت في صورة الحيّ الناطق، والموات الأخرس في قضية الفصيح المعرب والمبين والمميز والمعدوم المفقود في حكم الموجود الشاهد"¹.

1 عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، 342-343.

وهذا فخر الدين الرازي يقحم الدغدغة النفسية في تفسيره لتلطيف الكلام، الذي يعدّ دافعاً قوياً إلى التكلّم بالمجاز، فيقول: "وأما تلطيف الكلام فهو أنّ النفس إذا وقفت على تمام المقصود لم يبق لها شوق إليه أصلاً، لأنّه تحصيل الحاصل محال. وإن لم تقف على شيء منه أصلاً، لم يحصل لها شوق إليه. فأما إذا عرفته من بعض الوجوه دون البعض، فإنّ القدر المعلوم يشوّقها إلى تحصيل العلم بما ليس بمعلوم، فتحصل لها- بسبب علمها بالقدر الذي علمته- لذّة ويسبب حرمانها من الباقي ألم. فتحصل هناك لذات وآلام متعاقبة. واللذّة إذا حصلت عقيب الألم كانت أقوى، وشعور النفس بها أتمّ. وإذا عرفت، فنقول: إذا عبّر عن الشيء باللفظ الدال عليه على سبيل الحقيقة، حصل كمال العلم به فلا تحصل اللذّة القويّة، أمّا إذا عبّر عنه بلوازمه الخارجية، وعرف لا على سبيل الكمال، فتحصل الحالة المذكورة التي هي كالدغدغة النفسانية؛ لأجل هذا كان التعبير عن المعاني بالعبارات المجازية ألدّ من التعبير عنها بالألفاظ الحقيقية"¹

وأما إذا فنّشنا عن الأثر النفسي للاستعارة عن طريق التصوير الحسيّ، فيحيلنا هذا إلى نصّ عبدالقاهر يقول فيه: "فإنك لترى بها الجماد حياً ناطقاً والأعجم فصيحاً، والأجسام الخرس مبيّنة، والمعاني الخفيّة بادية جليّة، وإذا نظرت في أمر المقاييس وجدتها ولا ناصر لها أعز منها، ولا رونق لها ما لم تنزهها، وتجد التشبيهات على الجملة غير معجبة ما لم تكنها، إن شئت أرتك المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل كأنّها قد جسمت حتى رأتها العيون، وإن شئت لطف الأوصاف الجسمانية حتى تعود روحانية لا تنالها إلا الظنون"².

1 فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، تح: طه جابر فياض العلواني رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، أكتوبر

1972، ج1، ص: 251-252.

2 عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 43.

ويسمى هذا عند المحدثين بالتجسيم و التشخيص ، فلقد كان واضحاً في وعي عبدالقاهر أن الصورة الشعرية قادرة على إيضاح ما هو مخبوء في دفائن النفس من مشاعر و إحساسات عن طريق هذا التشخيص فتشعر بمتعة الإبداع الذي استطاع أن يصوّر لها ما لم تتمكن من رؤيته في عالم الواقع . وبالتالي هذا التشخيص الذي ترك أثراً نفسياً في المتلقي ، هو الذي سيصبح فيما بعد دالاً على المعنى في ذهن القارئ ، وهذا التوازن في التأثير (النفسي/العقلي) هو الذي يؤدي إلى إدراك المعنى .

لتصبح الاستعارة وسيلة من الوسائل التصوير القريبة كأساليب البيان (المجاز، الكناية التشبيه...) ، وهناك الوسائل البعيدة وهي ما لا تجد الألفاظ للتعبير عنه سبيلاً ، لأنه يُدرك إلا بمملكة الإحساس ، إذا الاستعارة وسيلة والتصوير غاية أولى ، ثم يصبح التصوير وسيلة والتأثير غاية ، فالتصوير هو الذي يحرك النفوس قبل العقول ، ويمتّع الوجدان قبل الأذهان ، وعليه فإنّ المثير الاستعاري الذي يحدث في ذهن المتلقي يكون تابعاً للتأثير النفسي للاستعارة ، لذا يقول عبدالقاهر " فإنّ أول ذلك وأظهره أنّ أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفيّ إلى جليّ ، وتأتيها بصريح بعد مكثي" ¹ .

ويؤكد إحسان عباس على "أنّ الصورة أكبر عون على كشف المعاني العميقة ، وأنها تستخدم للإقناع والتأثير " ² . لذا تعدّ الصورة الفنيّة طريقة خاصّة من طرق التعبير ، أو وجه من أوجه الدلالة ، وأهميتها تنحصر فيما تحدّثه في معنى من المعاني من خصوصية و تأثير ، فهي أفضل عون على التأثير في المتلقي على المستوى النفسي والعقلي .

¹ المصدر نفسه ، ص: 121 .

² محمد غنيمي هلال ، النقد الادبي الحديث ، دار الثقافة ، بيروت ، لبنان ، ط 1973 ، ص 1 ، ص 457 .

والصورة تحلّ محلّ مجموعة من العبارات الحرفية، تتساوى معها في الدلالة. ولكن خصوصية الصورة تتجلّى في أنّها لا تقود المتلقّي إلى الغرض مباشرة، مثلما تفعل العبارات الحرفية، وإثماً تنحرف به عن الغرض، وتحاوره وتداوره بنوع من التمويه، فتبرز له جانباً من المعنى، وتخفي عنه جانباً آخر، حتّى تثير شوقه وفضوله، فيقبل المتلقّي على تأمل الصورة المجازية واستنباطها، وعندئذ ينكشف له الجانب الخفيّ من المعنويّ يظهر الغرض كاملاً. ومن المفروض أن يتيح ناتج هذه العملية للمتلقّي نوعاً من الدهشة السارة، أو المفاجئة الممتعة"¹.

ويمكننا أن نقول بأنّ الصورة الفنيّة للاستعارة تخلف لنا حقيقة دهشة سارة ودغدغة نفسية في ذات المتلقّي من جهة، وهزّة ذهنية وارتجاجاً عقلياً من جهة أخرى، فهي تفرض علينا نوعاً من الانتباه للمعنى الذي تعرضه، وتتأثر به، فهي "لا تشغل الانتباه بذاتها إلاّ لأنّها تريد أن تلفت انتباهنا إلى المعنى الذي تعرضه، وتفجؤنا بطريقتها في تقديمه. وهناك معنى مجرّد، اكتمل في غيبة من الصورة، ثمّ تأتي الصورة فتحثوي ذلك المعنى أو تدلّ عليه، فتحدث فيه تأثيراً متميّزاً، وخصوصية لافتة؛ ذلك أنّها لا تعرضه كما هو في عزلة واكتفاء ذاتيين، وإثماً تعرضه بواسطة سلسلة من الإشارات إلى عناصر أخرى متميّزة عن ذلك المعنى، لكنّها يمكن أن ترتبط به على نحو من الأنحاء"².

وهذا المثير الذهني الذي فُرض على المتلقّي بهذه الطريقة التصويرية، جعل القارئ يتعامل مع النص بنوع من الانتباه واليقظة؛ لأنّ الصورة هي التي "تبطئ إيقاع التقاء المتلقّي بالمعنى، وتنحرف به إلى إشارات فرعية غير مباشرة، لا يمكن الوصول إلى المعنى دونها"³.

¹ ينظر: جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1992، م3، ص: 326-327.

² جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ص: 328.

³ المصدر نفسه، ص: 328.

ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿...وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا...﴾¹ يقول الزمخشري: "شبه الشيب بشواظ النار في بياضه وإنارته وانتشاره في الشعر وفشوّه فيه وأخذ منه كلّ مأخذ باشتعال النار"²، واستعارة (الاشتعال) للشيب هي في الأصل ليس له، وإثما للنار، فالمستعار منه هو النار وهو أمر حسيّ ولكنّه مغيب، والمستعار له هو (الشيب) وهو أمر حسيّ أيضاً وهو مذكور، والجامع بين الأمرين هو التوجّه، وهو أيضاً أمر حسيّ فلما كان الشيب يأخذ في الرأس ويسعى فيه حتى يحيله إلى غير لونه الأوّل، فكان بمنزلة النار التي تشتعل في الخشب³، فكان ذلك على سبيل الاستعارة المكنية.

ومن أجل استكناه الاستعارة، وفكّ مبهات المعنى، ومعينات الفهم، يقف القارئ منذ الوهلة الأولى مبهوراً، قلقاً، يعتره لبس في المعنى، وعسر في الوصول إلى المراد منها، وهذا ما عبّر عليه عبدالقاهر، الحفيّ المستكن، و المكّيّ المستتر، الذي يثير المتلقي من أجل الكشف عن المعنوسيرورة الألفاظ، مخالفاً هزّة ذهنية، قبل هذا التصوير الذي تجسّد المعاني ويطرح نفسه من أجل تفتيح الأذهان و الإدراك.

و يمكن لنا القول: أنّ التصوير الاستعاري الذي يجزّ في النفس تاركاً أثراً نفسياً من جهة والتأمل من جهة أخرى يتظافران مع المثير الذهني، لخلق معنى أعمق له قدرته على النفاذ، وفكّ الاستفهامات التي يطرحها المثير الاستعاري، ثمّ تومض دلالة شيئاً فشيئاً، و يترتب عليه فيما بعد الوصول إلى المعنى الاستعاري بفهم وضع الألفاظ وتشكلها، من المستعار منه، والمستعار له، حسب الشكل المبين:

¹ مريم:4.

² الزمخشري، الكشاف، ج3، ص:6.

³ ينظر: حفي محمد شرف، الصورة البيانية بين النظرية والتطبيق، دار نهضة مصر، الفجالة، مصر، ط1965، ص:207.

الاستعارة التصوير الاستعاري المشبو الاستعاري بالتأمل ← معنى الاستعارة

فآية الكريمة ﴿...وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا...﴾ فيها تعبير دقيق بالاستعارة، فالمستعار منه هو النَّار، والمستعار له هو الشَّيب، وقد جمعها معنى حَسِّي بوجه حَسِّي، وهو التَّوَجُّه¹، ويتجلى فيها إعطاء صفة الفعل لمن لا يفعل، وهي صفة الفعل (اشتعل) الذي نسب إلى (الرأس) الذي لا يفعل

فكانت هذه الاستعارة باعثاً للمثير في ذهن القارئ، من أجل فهم الدلالات الإيحائية في الآية الكريمة، والتفتيش عنها في مسارات المعنى المستترة، في حُضن المجاز ودفئه، لا في حقيقة الألفاظ وظاهرها، حتى "تجسدت بها إيجاءات المعنى بأن المقصود من اشتعال الرأس بالشيب ليس النَّار، وإثماً هو دلالة على كثرة وازدياد الشيب تزايداً سريعاً حتى صار كاشتعال النَّار في انتشاره وسرعته، فتلك الصورة الحسّية المرسومة بالاستعارة كانت بالغة الدقة في وصف ما آل إليه حال زكريا من الضعف والكبر"².

و حسب رأينا فإنَّ التصوير الاستعاري الكامن في الآية الكريمة هو الذي حرَّك ذهن القارئ، أن يحمل المعنى على غير ظاهره، وسببه عدم مناسبة المسند (اشتعل) للمسند إليه (الرأس)، ممَّا أعطى للبنية التركيبية للآية الكريمة طاقة إيحائية كامنة، أثارت ذهن القارئ وجعلته يوظف إدراكه الحسّي والعاطفي والذهني، لاستدراج النَّص، للوصول إلى المعنى المراد، مراعيًا مقتضى الحال وطبيعة المناسبة والغرض الديني

¹ محمد حسين علي الصغير، أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص: 118.

² عبدالله شبر، تفسير القرآن، تص: رياض الدباغ، مطبعة ستارة، ط1427، ج1، ص: 576.

وهكذا ينتقل المتلقي من ظاهر المجاز إلى حقيقته، ومن ظاهر الاستعارة إلى أصلها ومن المشبه به إلى المشبه. ويتم ذلك كله خلال نوع من الاستدلال، ينشط معه ذهن المتلقي ما أسماه عبدالقاهر الجرجاني (تحريك الخاطر أو طلب المعنى)، الذي يشعر إزاءه بنوع من الفضول، يدفعه إلى تأمل علاقات المشابهة أو التناسب، التي تقوم عليها الصور، حتى يصل إلى معناها الأصلي السابق في وجوده عليها.

وعلى قدر الجهد المبذول في هذه العملية، وعلى قدر قيمة المعنى الذي يتوصل إليه المتلقي، وتناسبه مع ما بذل فيه من جهد تتحدد المتعة الذهنية التي يستشعرها المتلقي، وتتحدد – بالتالي – قيمة الصورة الفنية وأهميتها¹.

3. أسباب المثير الاستعاري

حسب قراءتنا المتواضعة، واتباعنا لمعاني القرآن الكريم التي صبغت الاستعارة ببيانها، ولوّنت صورها، فأبرزت أسراراً جمالية متناهية، وشكّلت لمحات فنية مؤثرة، التي بلغت بها في القرآن الكريم مبلغ الإعجاز البياني، خلصنا إلى أهم أسباب المثير الاستعاري.

1- المثير الاستعاري القائم على إعطاء صفة الفعل لمن لا يفعل:

ونلمس هذا السبب في قوله تعالى: ﴿... رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا ...﴾²، وهذا

"دعائهم حين اللقاء بطلب الصبر من الله، وعبروا عن إلهامهم إلى الصبر بالإفراغ استعارة

¹ ينظر: جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ص: 328.

² البقرة: 250.

لقوة الصبر فإنّ القوّة والكثرة يتعاوران الألفاظ الدالة عليهما ¹، "استعارة تمثيلية فقد شبهه حالهم والله تعالى يفيض عليهم بالصبر بحال الماء يصبّ ويفرغ على الجسم فيعمّه كلّ ظاهره وباطنه فيلقى في القلب برداً وسلاماً وهدوءاً واطمئناناً" ²، وهي للدلالة على الكثرة والتعميم، "فاستعير الإفراغ هنا للكثرة مع التعميم والإحاطة" ³ وإعطاء خاصية الإفراغ التي تميّز المواد السائلة باختلاف أنواعها للصبر الذي هو خلق وفضيلة معنوية يتحلّى بها المؤمن، كان سبباً لإثارة ذهن المتلقي، وجعله يعدل بمعنى الكلمة مستهدفاً إثبات معنى آخر، وهذا ما يسمى إعطاء صفة الفعل لمن لا يفعل .

2- المثير الاستعاري القائم على إضفاء صفة من يعقل إلى ما لا يعقل.

3- المثير الاستعاري القائم على إشاعة الحياة في الجماد: كما في قوله تعالى: "وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْتَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتِ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" ⁴ وإذا كانوا يرون هذه الظاهرة في كلّ حين، فمن المعقول أن يكون لها شديد التأثير في نفوسهم، لقربها منهم، وقوة دلالتها على قدرة الله على بعث الحياة في الجماد الميت ⁵.

4- المثير الاستعاري القائم على الوصف: فالألفاظ المستعارة تصوّر المنظر للعينكما في قال تعالى: ﴿...وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كُلاًّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا

¹ ابن عاشور، تفسير الحرير والتنوير، ج2، ص:499.

² محمد حسين سلامة، الاعجاز البلاغي في القرآن الكريم، دار الافاق العربية، القاهرة، ط2002، م1، ص:50

³ ابن عاشور، تفسير الحرير والتنوير، ج2، ص:499.

⁴ فصلت:39.

⁵ أحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، دط، 2005، ص:221.

حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿١﴾ ، استعارة حيث عبر بالأكثة في القلوب والوقر في الأذان وهو يمثل بطريق الاستعارة لإعراضهم عن القرآن². قال الطبري " الأكثة جمه (كنان) ، وهو الغطاء، مثل (سنان) و(أسنة). ويقال منه : (أكنت الشيء في نفسي) بالألف ، وكنت الشيء ، إذا غطيته و الوقر في الآذان هو الثقل والصمم عن فهم ما يتلى عليهم من الكتاب"³، وقال ابن عاشور: " وهي هنا تخييل لأنه شبيّه قلوبهم في عدم خلوص الحقّ إليها بأشياء محجوبة عن شيء، وأثبتت لها الأكثة تخيلاً، وليس في قلب أحدهم شيء يشبه الكنان"⁴، ففي الآية وصف دقيق حين وصف الله تعالى الاذان الكائنة على هذه الصفة بالصمم الكامل والقلوب الكائنة على هذه الصفة بالغلق التام فهي تأتي أن يسري إليها شيئاً. وفي هذا الأسلوب مبالغة في صورة التخييل والترشيح بأن أثبت للقلوب أكثة مع أنّ القلوب ليست لها أكثة بل خيّلت لها .

وفي قوله تعالى: ﴿بُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾⁵ يقول الزمخشري: " وإطفاء نور الله بأفواههم :تهكم بهم في إرادتهم إبطال الاسلام بقولهم في القرآن: هذا سحر ، مثلت حالهم بحال من ينفخ في نور الشمس بفيه ليطفئه"⁶، و وافقه الألوسي في ذلك حين قال : "تمثيل لحالهم في اجتهادهم في إبطال الحقّ بحالة من ينفخ الشمس بفيه ليطفئها تهكماً وسخرية بهم كما تقول الناس: هو يطفئ عين الشمس"⁷، فلقد رسم الله تعالى في هذه الآية صورة لمن

¹ الانعام:25.

² محمد حسين سلامة ،الاعجاز البلاغي في القرآن الكريم، دار الافاق العربية، القاهرة ط2002، 1م، ص:92.

³ الطبري، تفسير الطبري ، ج11، ص:305.

⁴ ابن عاشور ،التحريز والتنوير، ج4، ص:395.

⁵ الصف:8.

⁶ الزمخشري ،الكشاف، جج7، ص:52.

⁷ الألوسي ،روح المعاني، ج20، ص:486.

لمن يسعى لإبطال دين الله تعالى ليلاً ونهاراً فقدم حالهم في صورة من ينفخ الشمس بفيه وهذا تقديم سعيهم لإبطال دين الله تعالى في صورة حيّة، والمتأمل لهذا التصوير الاستعاري يلمس النفرة في قلوبهم لدين الله، فتراهم يسعون لشيء لا يقدرون عليه .

5- المثير الاستعاري القائم على الانتقال من الحسي إلى الحسي: كما في قوله تعالى:

﴿وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ ...﴾¹ ففي قوله تعالى: ﴿يَمُوجُ فِي بَعْضٍ﴾، "شبههم لكثرتهم وتداخل بعضهم في بعض بموج البحر المتلاطم واستعار لفظ يوج لذلك ففيه استعارة تبعية"²، فإن هذه الاستعارة القرآنية الرائعة تصوّر للخيال هذا الجمع الحاشد من الناس احتشاداً لا تدرك العين مداه حتى صار هذا الحشد الزاخر كبحر ترى العين منه ما تراه في البحر الزاخر من حركة وتموج واضطراب³.

وقد علّق السيوطي على هذه الآية بقوله: "إن أصل الموج حركة الماء، فاستعمل في حركتهم على سبيل الاستعارة، والجامع سرعة الاضطراب وتتابعه في الكثرة"⁴

6- المثير الاستعاري القائم على الانتقال من الحسي إلى العقلي: وهو أن يكون الشبه

مأخوذاً من الصور العقلية كاستعارة النور للبيان و الحجّة الكاشفة عن الحقّ، المزيلة للشكّ، النافية للريب في قوله تعالى: ﴿... وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾⁵. "فليس الشبه الذي يجمع بين النور وبين البيان والحجّة ونحوهما، إلا أنّ القلب إذا وردت عليه الحجّة صار في

¹ الكهف:99.

² محمد حسين سلامة، الامحاز البلاغي في القرآن الكريم، دار الافاق العربية، ص:170.

³ ينظر : محمود السيد شيخون، الامحاز في نظم القرآن، مكتبة الكليات الأزهرية، الأزهر، القاهرة، ط1978، ص:103.

⁴ السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ج3، ص:135.

⁵ الأعراف:157.

حال شبيهه بحال البصر إذا صادف النور، ووُجِحت طلائعه نحوه، والاستعارة هنا من قبيل استعارة المحسوس للمعقول وهي بعيدة غريبة" ¹.

وفي قوله تعالى: ﴿بَلْ تَقْدِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ...﴾ ² وعلق السيوطي على الآية بقوله: "إنَّ القذف والدمغ مستعاران، وهما محسوسان والحق والباطل مستعار لهما، وهما معقولان" ³، و"أصل القذف والدمغ للأجسام ثم استعير لإيراد الحق على الباطل وذهابه به، والجامع هو الإعدام" ⁴.

والقذف والدمغ ألفاظ مستعارة ⁵. وويقول الطوسي في تفسير الآية: ﴿إِنَّا نَلْقَى الْحَقَّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَهْلِكُهُ﴾، تشبيهاً بأنَّ حجج الله تعالى الدالة على الحق تُبطل شبهات الباطل فتزهقه أي تهلكه فتجعله هالكا مضمحلا بأن يصل الهلاك به مثل الكسر الذي يحدث بالدمغ فيصل إلى آخره" ⁶، فكان هذا على سبيل الاستعارة، فاستعيرت لفظة (فيدمغه) للإذهاب أو الإهلاك، فشبهه ذهاب الباطل بالحق، بالدمغ الذي هو الشج أو الكسر ومثله بالدمغ حيث يُشق غشاؤه الأخير الذي يؤدي إلى الموت، فصور الحق بأنه قد أصاب دماغ الباطل فأزهق روحه، ولأنَّ الدمغ أشد من الإذهاب والإهلاك، لأنَّ فيه من شدة التأثير وقوة النكاية ما ليس في الإذهاب ⁷.

¹ عزيز الخطيب، الإعجاز البلاغي في القرآن، ص: 232.

² الانبياء: 18.

³ السيوطي، المرجع السابق، ج 3، ص: 136.

⁴ ابن الناظم، المصباح في المعاني والبيان والبدیع، تح: حسني عبدالجليل يوسف، مكتبة الاداب العراق، ط 1989، 1، م، ص: 141.

⁵ ينظر: الباقلاني، إعجاز القرآن، تح: أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط 3، دت، ص: 267.

⁶ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، تح: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، ط 1409، 1، هـ، ج 7، ص: 237.

⁷ ينظر: الروماني، النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل)، تح: محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ص: 82.

فقد عملت ألفاظ الاستعارة (تقذف، فيدمغه)، ما لاتفعله أية لفظة في مكانيهما لمحاكاة المعنى، وكأثما الألفاظ قطعت على حسب المعاني، من أجل إخراج الدلالة الإيجائية في مشهد فني، وإيصالها للقارئ، حتى تؤثر فيه، ويأنس بها، فإن كل الأفعال الخارجية التي من حولنا، تتقاطر بصورة مستمرة وبحرية، ولكن ما عظم أمره من تلك الأفعال هي التي تثيرنا، كوقع (القذف) فهو أشد في التأثير من الرمي والإيراد، وكذلك (الدمغ) فهو أشد وقعاً من الإزالة والإذهاب¹. ففي الآية استعارة تمثيلية حيث شبه الحق بشيء صلب والباطل بشيء رخو استعير لفظ القذف والدمغ لغلبة الحق على الباطل بطريقة التمثيل فكأنه رمى بجرم صلب على رأس دماغ الباطل فشقه وفي هذا التعبير مبالغة بديعة في إزهاق الباطل².

7- المثير الاستعاري القائم على الانتقال من العقلي إلى العقلي: قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ ...﴾³ والسكوت مستعار لذهاب الغضب عنه، شبه ثوران الغضب الغضب في نفس موسى المنشئ خواطر العقوبة لأخيه ولقومه وإلقاء الألواح حتى انكسرت، بكلام شخص يُغريه بذلك، وحسن هذا التشبيه أن الغضبان يجيش في نفسه حديث للنفس يدفعه إلى أفعال يطفئ بها ثوران غضبه⁴، فشبهه سكون الغضب وهدوءه بسكوت الغضبان، " فإذا سكن غضبه وهدأت نفسه كان ذلك بمنزلة سكوت المغربي، فلذلك أطلق عليه السكوت، وهذا يستلزم تشبيه الغضب بالناطق المغربي على طريقة المكنية، فاجتمع استعارتان، أو هو استعارة تمثيلية

1 ينظر: محمد النويهي، طبيعة الفن ومسؤولية الفنان، دار المعرفة، دط، ص: 44.

2 ينظر: محمد حسين سلامة، الانحياز البلاغي في القرآن الكريم، دار الافاق العربية، ص: 183.

3 الأعراف: 154.

4 الزمخشري، الكشاف، ج: 9، ص: 122.

مكنية لأنه لم تذكر الهيئة المشبّهة بها ورُمز إليها بذكر شيء من روادفها وهو السكوت وفي هذا ما يؤيد أنّ إلقاء الألواح كان أثر للغضب¹.

يرجع الزمخشري استعمال سكت إلى بلاغة القرآن ومدى تأثيرها في النفس والعقل، بما تحمله من روعة الاختيار للألفاظ ودقّتها، ومستوى التأثير الذي تحدثه عند المتلقي والسماع، بحيث تولّد القدرة على الاستجابة إيجابياً، "فأنت إذا مضيت إلى الألفاظ المستعارة رأيته من هذا النوع الموحى؛ لأنها أصدق أداة تجعل القارئ يحسّ بالمعنى على أكمل إحساس وأوفاه، وتصور المنظر للعين، وتنقل الصوت للأذن، وتجعل الأمر المعنوي ملموساً... فقد يجسم القرآن المعنى، ويهب للجهاد العقل والحياة، وزيادة في تصوير المعنى وتمثيله للنفس، وذلك بعض ما يعبر عنه البلاغيون بالاستعارة المكنية"².

و لقد أدّى التعبير الاستعاري في النصّ القرآني، دوراً متميزاً في إثارة المعنى و اهتزاز المتلقي وتوتره، عندما مثلت لنا الآية (الغضب) بصورة إنسان يلحّ على صاحبه باتخاذ موقف انتقامي في قومه عقوبة لهم لضلالهم، ثمّ هدأ هذا الغضب فجأة الذي كان يحثّ موسى عليه السلام، ثمّ عبّر عن ذلك بما يلازم الانسان عند غضبه ثمّ هدوئه وسكونه ب(السكوت) فكانت رمزاً للمشبه به المحذوف وهو الانسان³.

فالاستعارة المكنية في قوله تعالى: ﴿ولمّا سكت عن موسى الغضب...﴾⁴، هي الباعث الحقيقي والمثير البياني لأنّ "الأداء البياني يرسم في الذهن بعد تأثير الباعث، ويأتي التعبير إظهاراً

¹ المصدر نفسه، ج9، ص:122.

² أحمد أحمدبدوي، من بلاغة القرآن، مكتبة النهضة، مصر، ط3، 1950م، ص:217-218.

³ محمد حسين علي الصغير، أصول البيان العربي، ص:132. (بتصرف).

⁴ الاعراف: 154.

لملامح صورة ذلك الأداء"¹، فاستعارة السكوت إلى الغضب هي التي عصفت ذهن القارئ في الوهولة الأولى وجعلته يعيش في توتر وقلق، راسماً في ذهنه كيفية سكوت الغضب، وبعدها بحركة الذهن والتأمل في النسبة، اتضح له أنّ الساكت هو موسى وليس الغضب، و المثير الاستعاري هو المنبّه الحقيقي لتجاوز الدلالة السطحية، من أجل البحث عن المعنى العاطفي المضاف إلى المعنى الإدراكي، الناتج عن حركة الألفاظ من خلال الانتقال أو العدول عن المعنى الحقيقي إلى معنى آخر

8- المثير الاستعاري القائم على الانتقال من العقلي إلى الحسي: كما في قوله تعالى: ﴿... وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً... ﴾². وقد تعدّد قراءة انتقال التشبيه الاستعاري في ذهن القارئ، للآية الواحدة، و تفسّر في القراءة الأولى على أنّها تشبيه المعقول بالمحسوس، وفي القراءة الثانية على أساس تشبيه محسوس بمحسوس، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ ﴾³، والطائفتان المذكورتان هما: عير قريش وتجارها القادمة من الشام إلى مكة، بقيادة أبي سفيان بن حرب وعددهم أربعون ركباً، والثانية: نفيق قريش وجيشها بقيادة أبي جهل، وعددهم قرابة ألف رجل⁴. والشوك هو نبت في أطرافه وأغصانه أعواد دقيقة الأطراف في حدة الإبر، وإذا مسّت الجسد أدمته، أو الثوب علقت به وخرقته⁵، فهذا هو أصل إطلاق الشوك، وعلى ذلك ففي الآية

¹ صباح عباس عنوز، أثر البواعث في تكوين الدلالة البيانية، شعر جميل بثينة نموذجاً، دار الضياء، النجف الاشرف، ط2007، م1، ص:138.

2 الاسراء:12

3 الأنفال:7.

4روح البيان، ج3، ص:317.

5انظر:مقاييس اللغة:مادة:شوك

استعارة لحدّة السلاح في طائفة النفير¹، فاستعير لفظ (الشوكة) للسلاح بجامع الشدّة والوخز والحدّة بينهما²، فقد شبّهت حدّة سلاحهم بإبر الشوك بجامع شدّة التأثير فيهما، ثم حذف المشبه، وصرّح بلفظ المشبه به، وذلك على سبيل الاستعارة التصريحية الأصلية، والطرفان فيها حسيّان، فحدّ السلاح من سيوف ورماح مرئية، محسوسة الأثر، وأطراف الشوك كذلك³.
وأما إذا أخذ مجموع البأس في الأعداء و شبّه بالشوكة، فهو عندئذٍ من تشبيه المعقول بالمحسوس، لإيضاح شأن المعقول، وتقريب صورته في الأذهان والحواس، وممن ذهب إلى ذلك ابن عاشور⁴.

4. درجات المثير الاستعاري :

تختلف درجة المثير الاستعاري في الخطاب القرآني من آية لأخرى، ومن نظم استعاري لآخر، و مرجع هذا حسب رأينا إلى أمرين هامين في الشبه الاستعاري:

1- الانتقال المنوط بالشبه الاستعاري: قد ترتفع درجة المثير الاستعاري إلى درجة من التوتّر واللبس والغموض لدى القارئ، عندما ينتقل الشبه الاستعاري من مجالين مختلفين متباينين، كانتقاله من الحسي إلى العقلي أو من العقلي إلى الحسي (التجسيم).

¹ انظر: الزمخشري، الكشاف، ج2، ص:157.

² ينظر: الزهيلي، التفسير المنير ج9، ص:252.

³ ناصر بن عبد الرحمن بن ناصر الحنين، النظم في آيات الجهاد، مكتبة التوبة، الرياض، ط1، 1996، ص:477.

⁴ المرجع نفسه، ص:477.

ونلمس هذا في قوله تعالى: ﴿فَأَذَاقَهُمُ اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ...﴾¹، وقد أجرى الشريف الرضى هذه الآية على سبيل الاستعارة، "وهذه استعارة لأن حقيقة الذوق إنما تكون في المطاعم والمشارب، لا في الكسا والملابس، وإنما خرج هذا الكلام مخرج الخبر عن العقاب النازل بهم، والبلاء الشامل لهم... وإن كانت عقوبته ليست مما يحس بالطعم، ويدرك بالذوق، فكأنه سبحانه لما شملهم بالجوع والخوف على وجه العقوبة حسن أن يقول تعالى: فأذاقهم ذلك، أي أوجد لهم مرارته كما يجد الذائق مرارة الشيء المرير، ووخامة الطعم الكريه².

استعير اللباس للجوع، ثم قرن بما يلائم المستعار له من الإذاقة، ولو أراد الترشيح لقال: فكساها؛ لكن التجريد أبلغ لما في لفظ الإذاقة من المبالغة في الألم باطناً³، فإن الإذاقة "لما وقعت عبارة عما يدرك من أثر الضرر والألم تشبيهاً له بما يدرك من الطعم المرّ البشع واللباس عبارة عما يغشى منها ويلابس"⁴، والتقدير أذاقهم ما غشاهم من ألم و ضرر الجوع والخوف. مع أن الإذاقة هي حاسة الذوق بالفم، ثم جرت العادة عند العرب استعمالها في الشدائد، واللباس ما يشتمل على الملابس التي يرتديها الإنسان.

وإنما قال سبحانه: (لباس الجوع) ولم يقل طعم الجوع والخوف، لأن المراد بذلك - والله أعلم - وصف تلك الحال بالشمول لهم، والاشتغال عليهم، كاشتغال الملابس على الجلود، لأن ما يظهر

1 النحل: 112.

2 الشريف الرضى، تلخيص البيان في مجازات القرآن، تخ: محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1955م، ص: 196.

3 ينظر: السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن ج 1، ص: 212.

4 شهاب الدين الحلبي، حسن التوسل الى صناعة التوسل، ص: 132.

منهم عن مضيض الجوع وأليم الخوف، من سوء الأحوال، وشحوب الألوان، وضوؤولة الأجسام، كاللباس الشامل لهم، والظاهر عليهم"¹.

يقول الراغب الأصفهاني: "فاستعمال الذوق مع اللباس من أجل أنه أريد به التجربة و الاختيار، أي فجعلها بحيث تمارس الجوع والخوف، وقيل إن ذلك على تقدير كلامين كأنه قيل: أذاقها طعم الجوع والخوف و ألبسها لباسها"²، ونفهم من قول الأصفهاني بأن (الإذاقة) هي إصابة القوم بالضرر الحاصل نتيجة الجوع والخوف كتجربة معاشة، وهذه الإصابة التي عبر عنها بالإذاقة لباسهم الذي اختاروه، تعبيراً عن المماسّة والاستمرار في الإذاقة كمماسّة الملابس الجسد، فكانت الألفاظ المستعارة قد مثلت تصويراً ذهنياً وهو (الإصابة والمماسّة) بالمحسوس (الإذاقة واللباس)، فكانت لها دلالاتها وقيمتها الشعورية³.

فكان الانتقال من الحسي إلى العقلي، و استعار الذوق، وهو مما يحسّ في الطعم إلى الخوف وهو مما يدرك في النفس، وإلى الجوع وهو مما يعرف بالعقل، والجوع والخوف يدركان، ولا يلبسان، فعبر عن شدة الملابس لهما باللباس، وهذا ما جعل درجة التوتّر و إثارة ذهن القارئ في أعلى مراتبها، الذي كان الانتقال المتباين الحسي إلى العقلي سبباً في ارتفاع درجة التوتّر و الاهتزاز المعنوي لدى القارئ.

فدرجة المثير تزداد وتنخفض حسب التحوّلات والانزياحات على مستوى المعنى، داخل نسيج الأداء البياني (الاستعارة)، كما اتضح ذلك من تحليل الاستعارة في قوله تعالى: ﴿... فَأَذَاقَهَا

1 الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن. 197.

2 الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، ص: 182.

3 ينظر: عزالدين اسماعيل، الشعر العربي المعاصر، دار العودة، بيروت، ط1، 1981، ص: 132.

اللَّهُ لِبَاسِ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ...¹، فترتب على هذا النسيج المفعم بالطاقة التعبيرية المتولدة عن حركة الألفاظ والعدول في المعنى، شرارة متوقدة وهزة ذهنية لدى القارئ، جعلته لا يجزم في المعنى لعدم تحقّقه في الاستعمال الحقيقي للألفاظ، تأمها في دوائر المعنى التي فرضها النسيج التركيبي للاستعارة.

و قد يكون المثير الاستعاري بدرجة أقلّ توتراً وغموضاً بانتقال الشبه الاستعاري في نفس المجال كانتقاله من المحسوس إلى المحسوس، لكون الأمر الحسي واضح بنفسه لا يحتاج إلى ما يوضّحه، وأنتقال الشبه الاستعاري من العقلي إلى العقلي، فهو انتقال عن الأصل الموضوع له التصوير الاستعاري، فتتخفّف فيهما درجة التوتّر والإثارة، وتختزل المسافات للوصول إلى المعنى المراد من هذه الاستعارات، ويصبح المعنى أقرب في ذهن القارئ .

2- الادعاء في المعنى: ينظر مذكرة البلاغة والاثّر النفسي

لأن بلاغة الاستعارة مبنية على الادعاء بين المستعار له والمستعار منه، (المشبه والمشبّه به) المشبه عين المشبه به ووجود الأداة وجه الشبه معاً يحولان دون هذا الإدعاء فإذا حذفت الأداة وحدها أو وجه الشبه وحده ارتفعت درجة التشبيه في البلاغة قليلاً، لأن حذف أحد هذين يقوي ادعاء اتحاد المشبه والمشبّه به بعض التقوية أما أبلغ أنواع التشبيه فالتشبيه البليغ لأنه مبني على إدعاء أن المشبه والمشبّه به شيء واحد. ولهذا كانت الاستعارة أبلغ من التشبيه البليغ؛ لأنّه وإن بنى على ادعاء أن المشبه والمشبّه به سواءً لا يزال فيه التشبيه منوياً ملحوظاً بخلاف الاستعارة فالتشبيه فيها منسي مجحود.

¹ النحل: 112.

3- درجة خفاء الشبه الاستعاري :

لقد تناول الأصوليون في دراستهم العلاقة بين اللفظ والمعنى ظاهرة الوضوح والخفاء ، وأطلقوا مصطلحات جديدة - بالنسبة للدرس الدلالي - على بعض الألفاظ والتراكيب، تبعاً لدرجات ظهور المعنى أو خفائه 1 ، وكان بحثهم هذا مبتكراً في مباحث الدلالة .

وإذا أنعمنا النظر وجدنا أنّ الأمر هنا يتعلّق بجهة السامع، فإن عناصر الخطاب هنا تكون بحسب السامع؛ وهذا معلّل بأنّ الكلام له سلطان على السامع ونفاذ إلى مداركه، فليس للسامع معه خيار فهو المتلقي له. وحيث ان معيار صحة الكلام أو خطئه هي فائدة الخطاب أو عدمها ، وان السامع معني بمعرفة ما يريد المتكلّم، فكان تركيزه على الخطاب جملة ؛ وذلك لان " استفادة العلم بالمعاني المركبة لا تتوقف على العلم بكون تلك الالفاظ المركبة موضوعة لها " 2 فحسب ، بل " متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعاً لتلك المعاني المفردة، وعلمنا ايضاً كون حركات تلك الالفاظ دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني ، فإذا توالى الألفاظ المفردات 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 " 3

¹ ينظر: أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند الأصوليين، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط1، 1981، م، ص: 142.

² فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تح: طه جابر فياض الحلواني، لجنة البحوث والتأليف والترجمة والنشر، مطبعة الرياض، السعودية، ط1، 1979، ج1، ص: 68.

³ فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه ج1، ص: 67، وينظر: إدريس حادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994، ص: 117 - 118 .

وما يحدد درجات الخفاء فهي دلالة اللفظ من جهة، والعقل أو النقل من جهة أخرى. فإذا وضع اللفظ في معناه وعرض له في أثناء التطبيق غموض فهو أقل رتبة في الخفاء من غيره وهو المسمى بالخفي. وأكثر غموضاً منه ما رجع خفاؤه إلى دلالة اللفظ نفسها، لكن يدرك المراد منه بالعقل؛ لأنّ العقل ملكة ملازمة للمستمع، وهو ما سمي بالمشكل. وأكثر منه غموضاً ما رجع خفاؤه إلى دلالة اللفظ نفسها، لكن لا يدرك المراد منه بالعقل بل بالنقل، وهو ما سمي بالمجمل، وأكثرها غموضاً المتشابه؛ لغموض ألفاظه وعدم توافر ما يساعد العقل على إدراك المقصود منه، ولسكوت الشرع عن بيانه 1.

وأما وجه الضبط عند المتكلمين فإن "اللفظ المفيد بالإضافة إلى مدلوله: إما أن لا يتطرق إليه احتمال فيسمى نصاً، أو يتعارض فيه الاحتمالات من غير ترجيح فيسمى: مجملاً، ومبهماً، أو يترجح أحد احتمالاته على الآخر، فيسمى بالنسبة للاحتمال الأرجح: ظاهراً، و بالإضافة إلى الاحتمال البعيد: مؤولاً. فاللفظ المفيد اذن: إما نص، أو ظاهر، أو مجمل، أو مؤول" 2.

فالاستعارة باب من أبواب فتح التعارض في الاحتمالات، ودرجة خفاء وجه شبهها هو الذي يولد المثيرات في ذهن المتلقي، ويهزّ خاطره، ما يفتح أمامه باب التأويل، ويتناسب المثير الاستعاري ودرجة خفاء الشبه الاستعاري طرداً، فكلما كان وجه الشبه إلى الخفاء أقرب، وعن الإدراك أبعد، كان المثير الاستعاري أقوى، ودرجة التوتّر أعلى، وهذا النوع كما يقول أهل البلاغة من أحسن أنواع الاستعارة ويرجعون السبب في ذلك إلى إخفاء وجه الشبه، وهذا ما يجعله في النفس أوقع، ويقول العلوي في حديثه عن التمثيل: "قد يتفاوت في الحسن لأنّه يستعمل على

¹ ينظر: إدريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، ص: 118-119.

² الغزالي، المستصفي في علم الأصول، تخ: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة، ط1، 1971م، ج1، ص: 148.

وجميين: أحدهما: أن لا يظهر وجه التشبيه في الاستعارة بل يكون تقدير التشبيه فيها عسراً صعباً، فما هذا حاله من أحسن أنواع الاستعارة"¹

وكلّما كانت الاستعارة أكثر خفاءً وغموضاً، تطلب تصبراً وجهداً من المتلقي، لاستنطاق أسرارها، واستبطان عوالمها، كانت درجة المثير أعلى، وزمن إدراك المعنى أطول، وسيكون لها - فيما بعد- موقع ومكانة في النفس وتزداد قيمتها وتحظى بقدرٍ لا ينكر شأنه، ومن هنا يتجلّى تأثير الاستعارة في ذهن المتلقي ويتموقع المثير مستفهماً المعنى، حال إدراك المتلقي المعنى المراد بعد المراوغة والمماطلة، التي فرضها الخفاء والغموض في معنى التعبير الاستعاري.

وقد آثر عبدالقاهر الجرجاني هذه الاستعارة (المكنية أو التخيلية) كما تسمى في العرف البلاغي على الاستعارة التصريحية لأنها أبلغ منها؛ إذ يحتاج فيها إلى مزيد من التفكير والإنعام في كيفية اقتناص المناسبة أو وجه الشبه الذي من أجله جيء بالمستعار منه، والذي يجب أن يكون قوياً فيه.

ووجه الشبه هذا يحتاج إلى قنصه، لأنّ الشاعر أو الأديب يُخفيه عنّا أو يُخفي عنّا جزءاً كبيراً منه، وما من شكّ في أنّ القارئ يجد متعته حين يتعامل بذلك مع تحايل المبدع، فيحاول كشف المعنى المحجّب، ويصبر على ذلك: "لأنّ المعنى لا يمنح جماله إلاّ لأولئك الذين يستحقّونه ببذل مجهودات جبّارة"². لكون " الاستعارة تحدث نوعاً من الدهشة والمفاجأة والمتعة " وهذا أطلقنا عليه مصطلح المثير الاستعاري الذي يدفع بدوره القارئ لمفاتشة المعنى وتقليبه، لإظهار المناسبة

¹ العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الامحاز، ج3، ص:345.

² عبدالفتاح كليطو، حول اللغة الواصفة المجازية للشعريين العرب، فكر و نقد، ص:130.

واكتشاف المشابهة ، والناقد من أبرز من يتطّلع باستمرار إلى اكتشاف المعنى الخفيّ، وراء التعبير الاستعاري ، "وباكتشافه يتعرّض العمل الأدبي لخسارة جسيمة ، إن لم يُقتل نهائياً"¹.

1 محمد العمري ، القارئ و إنتاج المعنى في الشعر القديم، حدود التأويل البلاغي ، مجلة فكر ونقد ، ص:50.

المثير الكنائي

نحاول دائماً أن نذكر في كل مرة بمنهج البحث المتبع، وهو ما يجعلنا أن نصرف الكلام عن كثير من القضايا المتعلقة بالبلاغة التي نراها - حسب رأينا المتواضع - تكراراً لاتخدم البحث كالمخوض فينتوّر الكناية وأنواعها، وتبيان أقسامها وأساليبها وخصائصها وأسبابها، وهذا ما أفاضت به كثير من الأعلام في هذا المجال، وأشبعت به الدرس البلاغي قديماً وحديثاً، وإعادة ذكره يعدّ من باب التكرار، فحاولنا تجاوزه والتركيز على الأمور الهامة التي تخدم أهداف البحث .

وقد يعنى هذا المبحثاًهم القضايا والمفاهيم الخاصة بالكناية، التي نحاول من خلالها التأسيس لمفهوم "المثير الكنائي" في الخطاب القرآني، ودوره الفعّال للوصول إلى الدلالات الكنائية في ذهن المتلقي، وأهمّ أسبابه التي تجعل القارئ في دهشة وغرابة للاستحواذ على المعنى، ورصد الفوارق بين المثير الكنائيمثيرات الأساليب الأخرى كالاستعارة والتعريض، من خلال التطبيق الإجرائي على الأمثلة والشواهد القرآنية .

وحثّضبط مفهوم "المثير الكنائي" ضبطاً دقيقاً، فلا بدّ لنا أن ننطلق من تعريف الكناية لكونها لفظ وارد في تركيب مصطلح "المثير الكنائي"، الذي نحاول من خلاله ترصد القوى الإيحائية التي تحرك طاقات الذهنوتثير المتلقي لالتماس المعنى المخبوء.

والكناية لغة تعني: أن تتكلم بشيء وتريد غيره، وكنى عن الأمر بغيره يكنى كناية، وقد تكنى أي تستر، من كنى عنه إذا ورى، أو من الكنيّة¹، ونقول: كنىت عن الأمر وكنوت عنه إذا ورى عنه بغيره².

¹ ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1431، هـ، ج7، ص:547.

² المصدر السابق، ص:547.

وفي الاصطلاح:

بمعنى الحقيّة عند أبو عبيدة، وأشار إلى أنّ الكناية هو ما فهم من سياق الكلام من غير أن يذكر اسمها صريحاً في العبارة¹، وحمل الآية "نَسَاؤُكُمْ حَزْتُ لَكُمْ"² على أنّها من الكناية والتشبيه³.

وعند عبدالقاهر تعني: "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 دليلاً عليه"⁴.

والكناية عند السكاكي تعني: "ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه، لينقل من المذكور إلى المتروك"⁵، وأمّا القزويني لم ينتعد في تعريفه للكناية عمّا سبقوه يقول: "هي لفظ أريد به لازم معناه، مع جواز إرادته معه"⁶.

ويصوّر لنا محمد جابر الفيّاض تصويراً مذهلاً للكناية فيقول: "إنّما هي العدول عن لفظ إلى آخر دال عليه، وهذا العدول عنه لا يعني ستره وإخفائه كما لا يعني إبرازه وإظهاره، وإنّما هو مجرّد تركه، والإعراض عنه لا أكثر، فالملكّي عنه ليس بالواضح وضوح المذكور صراحة، ولا هو بالخفي الذي لا تكاد تتبيّنه إلّا بتدقيق، وإمعان نظر، فهو أشبه ما يكون بالمكسو بثوب رقيق شفيف، فلا هو عارٍ ولا هو مستور ستر المورى عنه"⁷.

¹ ينظر: أبو عبيدة، مجاز القرآن تح: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، دط، دت، ص: 73.

² البقرة: 223.

³ ينظر: المصدر السابق، ج 1، ص: 73.

⁴ عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 52.

⁵ السكاكي، مفتاح العلوم، تح: أكرم عثمان يوسف، دار الرسالة، بغداد، ط 1981، م 1، ص: 637.

⁶ القزويني، التلخيص في علوم القرآن، تح: عبدالرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، دت، ص: 337.

⁷ محمد جابر الفيّاض، الكناية، مجلّة المجمع العلمي العراقي، الجزء 1، المجلد، ص: 197.

فالكناية عدول من اللازم إلى الملزوم عن طريق الإيجاء ، "واللازم يستدعي وجود ملزوم حتماً ، فإذا عدلت عن التصريح بالمعنى إلى الكناية عنه فقد أدبته مصحوباً بدليله ، وعرضته مقروناً بحجته ، وذكر الشيء بصحبته برهانه أوقع في النفس و أكد لإثباته ، وهذا سرّ بلاغتها"¹ .

وقد قسّم كثير من الأصوليين ألفاظ النصوص بوصف استعمالها في معانيها إلى أربعة أقسام : الحقيقة ، والمجاز ، والصريح ، والكناية . بينما يدل واقع استعمال اللغة على أن كلاً من الحقيقة والمجاز ينقسم إلى الصريح والكناية ؛ لأنّ كلاً من الحقيقة والمجاز إن كان واضحاً في دلالاته على المعنى المراد فهو صريح ، وإلا فهو كناية ، فجهة الانقسام هي الوضوح والحفاء 2 .

وقد أعجب عبدالقاهر بالكناية وفضّلها على الإفصاح حين قال: "قد أجمع الجميع على أنّ الكناية أبلغ من الإفصاح والتعريض أوقع من التصريح... إلا أنّ ذلك ، وإن كان معلوماً على الجملة ، فإنّه لا تطمئنّ نفس العاقل في كلّ ما يطلب العلم به حتى يبلغ فيه غايته ، وحتى يغفل الفكر إلى زواياه ، وحتى لا يبقى عليه موضع شبهة ومكان مسألة"³ .

ثمّ يعلّل لترجيحه الكناية عن الإفصاح بقوله: "ليس المعنى إذا قلنا: (إنّ الكناية أبلغ من التصريح) أنّك لما كتبت عن المعنى زدت في ذاته ، بل المعنى أنّك زدت في إثباته ، فجعلته أبلغ وأكد وأشدّ ، فليست المزيّة في قولهم : (جمُّ الرماد) أنّه دلّ على قرى أكثر ، بل أنّك أثبت له القرى الكثير من وجه هو أبلغ ، وأوجبته إيجاباً هو أشدّ وادّعيته دعوى بها أنطق ، وبصحبها أوثق"⁴ .

فصدر المزيّة في الكناية هو إثبات المعنى وتقريره وليس الزيادة فيه ، ومعلوم أنّ إثبات المعنى بالدليل والبرهان أوقع في النفس من التصريح الذي يثبت المعنى من غير دليل ولا برهان ، وقد بين عبدالقاهر مرّة أخرى هذا الفرق في إثبات المعنى بين الكناية والإفصاح موضحاً مزيّة إذا عرض بطريقة

¹ مصطفى الصاوي الجويني، البلاغة العربية تأصيل وتجديد، منشأة المعارف ، الاسكندرية، مصر ، ط1985، 1، ص: 108-109.

² ينظر: السرخسي ، اصول السرخسي ، تح: أبو الوفاء الأفغاني ، دار المعرفة، بيروت ، 1973م، ج1، ص: 187- 188.

³ عبدالقاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، ص: 70.

⁴ المصدر نفسه ، ص: 71.

الكناية وسبب ذلك "إنَّ السبب في أنَّ كان للإثبات بها مزية لا تكون للتصريح، أن كلَّ عاقل يعلم إذا رجع إلى نفسه أنَّ إثبات الصفة بإثبات دليلها، وإيجابها بما هو شاهد في وجودها، أكد وأبلغ في الدعوى من أن تجيء إليها، فتثبتها هكذا ساذجاً عُفلاً"¹

والحقُّ أنَّ الكنايات القرآنية تأتي في المقدمة إذا عددنا الدقائق الفنيّة التي أهلت القرآن الكريم لأن يكون معجزاً بنظمه، فإنَّ "الكناية في القرآن الكريم تمتاز بنظمها البديع، وتأليفها الفريد، فمعناها لا يؤدّي بغير لفظها، ولفظها لا يصلح إلا لمعناها، حتّى لتكاد تصعب التفرقة بينها فلا يدري أيها التابع؟ وأيها المتبوع؟ وهي من هذه الناحية تعدّ من مظاهر الإعجاز في القرآن الكريم"²

وقد كان القرآن الكريم حريصاً كلَّ الحرص على إيصال مفاهيمه إلى الجميع، دون جرح العواطف أو خدش المشاعر، أو اشمئزاز النفوس، وكان الطريق إلى ذلك هو الكناية بما تمتلك من قدرة على التعبير الموحى والمهذب، وأضافت إلى ذلك الانساع في الكلام، والمبالغة في النكير، والمحافظة على الأدب الراقي الممتاز، ووتعدّ الكناية من البراعة والبلاغة، وهي عندهم أبلغ من التصريح، كما قال الطوسي: وأكثر أمثالهم الفصيحة على مجاري الكنايات³.

فإنَّ جمالية التعبير الكنائي تظهر في ترك اللفظ إلى ما هو أجمل منه، بحيث يتمّ ذلك بالبحث عمّا يقابل المعنى ويؤدي دوره في التصوير والتأثير، وبذلك فإنَّ الكناية "تحسين المعنى وتجميله مع تعمية الأمر على السامعين وإيهامهم، كقولهم فيمن لا يحسن الشعر: (إنّه نبي الشعر)؛ لأنّ الله تعالى يقول في نبيه: "وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ..."^{4,5}

¹ عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 72.

² محمود السيد شيخون، الاسلوب الكنائي، نشأته، تطوره، بلاغته، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، ط 1978، ص: 106.

³ ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تخ: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط 1984، ج 3، ص: 300.

⁴ يس: 69.

⁵ مصطفى الصاوي الجويني، البلاغة العربية تأصيل وتجديد، ص: 108.

وسمة الإيجائية في الكناية القرآنية تعدّ من جمالياتها، وكانت سبباً في بقائها على مرّ العصور، صالحة للتعبير والتواصل بين الجماعة اللغوية باعتبارها مستوى من مستويات الخطاب اللساني، "فألسلوب الكنائي ما زال حياً يسير التطور الزمني والنضج الفكري على مختلف العصور..."¹، ويعدّ هذا وجه من وجوه الإعجاز البياني في القرآن الكريم، إذا علمنا أنّ بعض الكنايات التي كانت شائعة ومشهورة أكثر من نار على علم في العصور الماضية، بمرور السنون زالت واندثرت، وأصبح لا مقام لها في كلامنا اليوم .

هل الكناية حقيقة أم مجاز؟

اختلف علماء البلاغة للإجابة عن هذا السؤال، وبين السكاكي في المفتاح أنّ هناك فرقاً يظهر من وجهين:²

- **الوجه الأول** أنّ الكناية تنافي إرادة الحقيقة فقد تفهم من ناحيتين، مثال ذلك قولك (طويل النجاد) تريد بالأول: أنّه كريم، والثاني: أنّه طويل القامة، والصفتان لا تتعارضان معاً، وهذا ما لا يتوفّر عليه المجاز.

- **الوجه الثاني:** فهو أنّك في الكناية تنتقل من اللازم إلى الملزوم، ويمثّل له السكاكي بقولك: فلان (كثير الرماد) فأنت تنتقل من اللازم الذي هو الرماد الدال على كثرة استخدام النيران في الطهو، تنتقل منه إلى الملزوم الناتج عنه، وهو الكرم، وكثرة استقبال الضيوف، وهذا الانتقال جعل "الكناية تنشأ من أنّ اللفظ فيها لا يراد معناه الأصلي، بل يراد به معنى آخر هو تاليه، أو ردفه في الوجود، فيومئ بالمعنى الأصلي إلى المعنى الآخر، ويجعل المعنى الأصلي دليلاً على المعنى الآخر"³.

¹ حنفي محمد شرف، التصوير البياني، مكتبة الشباب، القاهرة، مصر، ط2، 1973، ص: 238.

² ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص: 627-628.

³ عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 66.

وأما في المجاز فتنقل فيه من الملزوم إلى اللازم مع ورود قرينة مانعة، كما سبق ورأينا أنّ التعبير المجازي يقوم على نقل الكلمة من معناها الأصلي إلى معنى آخر، وهذا النقل محكوم بعلاقات خاصة، تربط بين المعنى المنقول منه، والمعنى المنقول إليه، وقد تكون هذه العلاقة مشابهة، فتنشأ الاستعارة، وقد تكون غير المشابهة فينشأ المجاز.

والرازي بنى تصوره على مبدأ النقل في المجاز، وأخرج بموجبه الكناية عنه، لأنّ الألفاظ فيها لم تنقل عمّا وضعت له، وتبعه في هذا العزّ بن عبدالسلام¹.

فالكناية عند الرازي هي " عبارة عن أن تذكر اللفظة، وتفيد بمعناها معنى ثانياً هو المقصود، وإذا كنت تفيد المقصود بمعنى اللفظ، وجب أن يكون معناها معتبراً، وإذا كان معناها معتبراً، فما نقلت اللفظة عن موضعها، فلا يكون مجازاً، مثاله، إذا قلت: فلان كثير الرماد، فأنت تريد أن تجعل حقيقة كثرة الرماد دليلاً على كونه جواداً، فأنت قد استعملت هذه الألفاظ في معانيها الأصلية، ولكن غرضك في إفادة كونه كثير الرماد معنى ثانٍ يلزم الأوّل، وهو الجواد. وإذا وجب في الكناية اعتبار معانيها الأصلية لم تكن مجازاً أصلاً"².

وليس في كلّ الأحوال الكناية يجوز فيها إرادة المعنى الحقيقي، فقد يمتنع المعنى الحقيقي لخصوص المادة، أو لأنه غير متحقق في الواقع، كقوله تعالى: "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" فالاستواء كناية عن الاستلاء والسيطرة، فالمعنى الحقيقي هنا يمتنع إذ يستحيل أن ينسب إلى الله تعالى الاستواء بمعناه الحقيقي وهو الجلوس³. فإنّ تمسك كثير من البلاغيين بتطبيق مقولة جواز إرادة المعنى الأصلي على الكناية - قد أوقعهم في كثير من الحرج، ودفعهم إلى الالتواء في تناول صورها القرآنية

¹ ابن عبد السلام، الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، مطابع دار الفكر، دمشق، دط، دت، ص: 85

² فخرالدين الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإيجاز، تخ: بكري الشيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت، ط: 1985، م: 1، ص: 272.

³ ينظر: عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، ط: 2000، م: 2، ص: 266.

التي لا تنطبق عليها تلك المقولة، وهذا ما يتمثل بوضوح في ذلك المسلك الذي جرى عليه الزمخشري، وتابعه فيه غير واحد من المفسرين¹.

ومنهم من قال بأن الكناية مجاز، واعتبرها ركناً من أركانه، وهذا ما ذهب إليه العلوي، الذي نظر إلى الكناية من ناحية المعنى لا من ناحية اللفظ، فهو ليس المعنى الأصلي للفظ، وإلا لما كان هناك داع للكناية، وطالما كان المقصود ليس هو المعنى الأصلي، فيجب القول إذن بمجازيتها لأن حقيقة المجاز عنده، ما دلّ على معنى خلاف ما دلّ عليه بأصل وضعه².

وقد ذهب ابن الأثير مذهباً آخر، يعتبر فيه أنّ الكناية حقيقة ومجازاً معاً، وضرب لنا مثلاً على ذلك قوله تعالى: ﴿...أَوْ لَأَمْسُتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا...﴾³، فإنه يجوز حمله على الحقيقة والمجاز، وكلّ منهما يصحّ به المعنى⁴.

وحسب رأينا نؤيد القول بمجازية الكناية، متبعين في ذلك خطوات ابن الأثير والعلوي، بما أثبتناه من حجج ودلائل مقنعة ومنها ما يلي:

1- إذا كان الأسلوب المجازي هو ما أريد به الدلالة على غير ما وضع له فكذلك الشأن في أسلوب الكناية⁵

2- في المجاز انتقال من الملزوم إلى اللازم مع ورود قرينة مانعة، والكناية كذلك انتقال من الملزوم إلى اللازم، دون ورود القرينة.

¹ ينظر: الألوسي، روح المعاني ج3، ص:4-6 و ينظر البيضاوي، تفسير البيضاوي، ج2، ص:159.

² ينظر: العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، مطبعة المتقطف، مصر، ط1332، 1هـ، ج1، ص:376.

³ النساء:43.

⁴ ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج3، ص:51.

⁵ عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص:53.

3- دلالة أسلوب الكناية إذا لم تتجاوز المعنى الحقيقي أو المباشر إلى المعنى الثاني المجازي خرجت من حيز الكناية إلى حيز الحقيقة. "إمّا أن تدلّ على معنى مخالف لما دلّت عليه بالوضع، أم لا، فإن لم تدلّ فلا معنى للكناية، وإن دلّت عليه وجب القول بكونها مجازاً"¹

وهذا الاختلاف في كون الكناية حقيقة أو مجازاً، لا يؤثر في معناها، ولا يتعدى المقصود أو الدلالة التي تقوم الكناية على أدائها، فهو وقفة من باب الاستدلال فقط. ولكن إخراج بعض الصور الكنائية من حيز الكناية، وإحاطة بعض التراكيب غير الكنائية في مجال الكناية، هي المسألة المهمة - في نظرنا - بمقتضاها يحدّد المعنى في البيان القرآني، فحمل الآية وعدم حملها على المعنى الكنائسي يعتبر من مسببات الاختلاف عند بعض المفسّرين والبلاغيين في تحديد دلالة النص .

كما هو الشأن في اختلاف تحديد معنى ﴿يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ في الآية الكريمة ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ انظر كيف بُيِّنَ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ²، لقد ذهب غير واحد من البلاغيين إلى أنّ الطعام هو كناية عن قضاء الحاجة، فإنّ سيد الخلق أراد أن يصف المسيح- عليه السلام- بالصفات البشرية، فعبر عن ذلك بأكل الطعام، وأنّ أكل الطعام يحتاج إلى هضم، وما تبقى منه يخرج من سبيله المعلوم³، يقول الزركشي "فكني بأكل الطعام عن البول والغائط؛ لأنّهما منه مسبان؛ إذ لا بدّ للأكل منهما، لكن استقبح في المخاطب ذكر الغائط فكني به عنه"⁴

¹ العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ج1، ص:376.

² المائدة:75.

³ ينظر: بكري الشيخ أمين، التعبير الفني في القرآن الكريم، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1994، م1، ص:208.

⁴ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص:304.

وأردف قائلاً لتبيان التصريح به فيقوله تعالى : ﴿...أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ ...﴾¹ على أنه جاء في خطاب العرب وما يألّفون؛ والمراد تعريفهم الأحكام فكان لا بدّ من التصريح به؛ على أنّ الغائط أيضاً كناية عن التّجو؛ وإنّما هو في الأصل اسم للمكان المنخفض من الأرض؛ وكانوا إذا أرادوا قضاء حاجتهم أبعدوا عن العيون إلى منخفض من الأرض، فسمّى به لذلك؛ ولكنه كثر استعماله في كلامهم؛ فصار بمنزلة التصريح².

والموردي أبعده هذا المعنى، معتبراً هذه الصّفة تنفي عن الإله³، وحمل المعنى على الظاهر حين قال: "أنّه أراد نفس الأكل لأنّ الحاجة إليه عجز والإله لا يكون عاجزاً"⁴.

وهذا التباين في حمل المعنى، يؤثّر تأثيراً مباشراً في ذهن المتلقي، يقف متردداً أمام النصّ مستفهماً المسلك المتّبع فيه، أيلج النصّ من بوابته المجازية ويتدرّج دوائر المعنى ويعمل على تحريكها متتبّعا خطوات الإدراك إلى أن يصل إلى المعنى المراد، أو يمرّ عبر شرفته السفلية دون عناء، متبّعاً أيسر المسالك وأسهل السبل عبر بوابته الحقيقية.

وعلى ضوء ما سبق تبين لنا أنّ محاولة الوقوف على مواضع الكناية في القرآن الكريم تظلّ عرضة لخطأ التفريط أو الإفراط ما لم يساندها الوعي العميق بتلك السمة من سماتها في هذا الكتاب، أعني وضوحها المثالي الذي تكاد به تلتحق بالحقائق، من حيث دلالتها المباشرة على المعنى الذي تصوّره، على نحو لا يحتاج معه متأمّلها إلى أدنى تأويل أو بيان⁵.

الكناية بين الإقناع والإمتاع

¹ النساء: 43.

² الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص: 304.

³ ينظر: الماوردي، تفسير الماوردي، تخ: السيّد عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، مؤسسة الكتب، لتقافية، بيروت، لبنان، دط، دت، ج2، ص: 56.

⁴ المصدر نفسه، ج2، ص: 56.

⁵ ينظر: حسن طبل، حول الاعجاز البلاغي للقرآن، قضايا ومباحث، مكتبة الانجمن، المنصورة، القاهرة، ط1، ص: 201.

تهدف الكناية إلى إقناع ذهن وذلك بتقديمها المعاني والصفات مؤكدة بدليل ثبوتها وبرهان تحقّقها، "كقول أعرابية لبعض الولاة: أشكو إليك قلة الجرذان، فإنّها قد عبّرت عن حقيقة حالها وقضية فقرها بدليل وبرهان قاطع كان له وقعه الفعّال في نفس وحسّ الوالي الذي اندفع يعطيها ويقضي حاجتها"¹.

فإنّ الكناية تفهم عن طريق التّأويل بواسطة العقل واستنباط المعنى دون المعنى المباشر للفظ، فتعدّ وسيلة من وسائل التعبير لإقناع المتلقّي² بحملها دلالات المعنى في النصوص، وهذا ما يتوضّح في الشواهد القرآنية الآتية:

في قوله تعالى: ﴿أَوْ مَنْ يُنشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾³، وقال الزمخشري في "يُنشَأُ فِي الْحِلْيَةِ"، "يتربي في الزينة والنعمة، وهو إذا احتاج الى مجازاة الخصوم، ومجازاة الرجال، كان غير مبين، ليس عنده بيان، ولا يأتي ببرهان يحتجّ به من يخاصمه"⁴، وهو معنى غير ظاهر، وقد كتّى به تعالى عن شيء، فقيل أنّها الأصنام فقد صاغوها من ذهب وفضة، أو أنّهم كانوا يجلونها بالحلي⁵، وقيل أنّها كناية عن المرأة، فلم يذكرها الله تعالى صراحة، بل كتّى عنها بهذا الأسلوب البياني، فالفتاة تنشأ منذ صغرها متجمّلة بالحلي وأنواع الزينة، وعند مواجهة الصعاب لا تتمكن المرأة من إثبات حقّها، والجدال مع الرجال لخجلها وحيائها⁶، وكذلك لضعف عقول النساء ونقصانهنّ عن فطرة وعقول الرجال، يقال: قلّما تكلمت امرأة فأرادت أن تتكلّم بحجّتها إلاّ تكلمت بالحجّة عليها⁷.

¹ ربيعي محمد علي عبد الخالق، البلاغة العربية وسائلها وغاياتها في التصوير البياني، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، ط1، 1989، ص: 84.

² صباح عباس عنوز، الصورة الفنيّة بين حسيّتها وإيقاع المعنى، دار السلام، بيروت، لبنان، ط1، 1431، هـ، ص: 112.

³ الزخرف: 18.

⁴ الزمخشري، الكشاف، ج5، ص: 433.

⁵ ينظر: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، تح: أحمد حبيب العاملي، مكتب الاعلام الاسلامي، ط1، 1209، هـ، ج9، ص: 187.

⁶ ينظر: الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، نشر: قسم الترجمة والنشر لمدرسة الامام أمير المؤمنين، ط2، ج16، ص: 25.

⁷ ينظر: الزمخشري، المصدر السابق، ج5، ص: 433.

فالله تعالى أراد نفي صفة (الأنوثة) عن الملائكة الذين قالوا عنهم: أَنَّهُمْ بَنَاتُ اللَّهِ وَأشار لذلك قوله تعالى في الآية الكريمة: ﴿أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ﴾¹، فضلاً عن إيجاز العبارة واختصارها، بكلمات قليلة ليس فيها ما يחדش المشاعر أو يبيّن ضعف عقل المرأة، وأنها أقلّ منزلة من الجنس الآخر، فالله سبحانه وتعالى من جهة أتى بخطاب يقنع العقل، من خلال المعنى المحتبئ الذي استطاع المتلقي أن يبرزه ويتوصّل إليه بطريق العقل في تأويله، ومن جهة أخرى من خلال أسلوب فني ممتع تأنس به نفس الأثني ويدخل السرور عليها، رغم إقراره بضعف عقل المرأة.

فالمثير الكنائيه علاقة وثيقة بالتأويل، لكون الكناية تعدّ من بين الوسائل البلاغية التي تتيح للمتكلّم قول كلّ شيء، وأن يعبر بالرمز والإيحاء عن كلّ ما يجول بخاطره... وتلك مزية للكناية على غيرها من أساليب البيان² التي لا يقوى عليها إلاّ كلّ بليغ متمرس بفنّ القول

1. المثير الكنائي

في الكناية طاقة إيجابية أوجدها مبدعها في النصّ، وهذه الطاقة " تفضي بها على المعنى حسناً وبهاءً هي في الأثبات دون المثبت، أو في إعطاء الحقيقة مصحوبة بدليلها، وعرض القضية وفي طيّها برهانها"³، وتحققها في ذهن القارئ يبدأ بمثير ذهني يستوقف القارئ مستفهما دلالاتها، تعزّيه طاقة مانعة للوصول إلى المعنى المحبّب وراء التركيب. وهذه الطاقة التعبيرية للكناية تجعل المتلقي مشاركاً

1 الزخرف: 16.

2 عبد العزيز عتيق، علم البيان، ص: 169.

3 عبد العزيز عتيق، علم البيان، دار الافاق العربية، القاهرة، دط، 2004م، ص: 167.

وجدانياً وعقلياً في فهم دلالات الصور الكنائية ممثلاً لمعانيها الإيجابية متوصلاً في النهاية إلى إدراك الواقع إدراكاً جديداً من خلال تلك الصياغة¹.

فالكناية ذات بنية ثنائية - الوجدان، الذهن - في إنتاج الدلالات لا يمكن فصلها عن بعضها، فهي تترك فينا على مستوى الوجدان أثراً فنياً، وعلى مستوى الذهن توقّضينا مثيراً ذهنياً، يثبّنا إلى دلالات خفية بتأملاته العقلية، فهذه الثنائية في الأخير هي التي تحيلنا إلى حقيقة المراد واستكناه المعنى.

والمثير الكنائي الذهني يتولّد عن عدم التمكن من المعنى الكنائي، ما يدفع القارئ دفعاً إلى تحريك الخاطر وطلب المعنى بالتأمل الدقيق و الروية المتبصرة لاستخراج الدلالة، وكلّ هذه المراحل يظهر وجودها وتثبت كينونتها في ذهن القارئ كمرحلة أولى لتلقي الكناية، ومنه إلى الفهم والتأويل و يؤكّد الجرجاني أنّ معرفة المستوى الدلالي للأسلوب الكنائي تكون من طريق المعنى المعقول، وليس من طريق اللفظ المنطوق، إذ يقول: "و إذا نظرت إلى الكناية وجدت حقيقتها ومحصل أمرها: أنّها إثبات معنى أنت تعرف ذلك المعنى من طريق المعقول دون طريق اللفظ"². وهذا المعنى الذي أثبتته العقل عن طريق التأويل، سبقه مثير انتصب كعتبة أولى من عتبات التلقي لحظة التقاء حميمة بين الكناية والمتلقي، ينتقل فيها المتلقي من المضمون الحسي المباشر للكناية إلى معناها الأصلي المجرد.

والمثير الكنائي هو المنشط الفعّال لذهن القارئ، والمنبّه الأوّل لاقتفاء آثار المعنى الكنائي المجرد، عن طريق الاستدلال الذهني، والبحث في العلاقات الدالة على المعنى كالتناسب والتلازم، التي يقوم عليها الأسلوب الكنائي، للتوصّل إلى المعنى الكنائيغير المباشر، الذي تصاحبه متعة ذهنية يستشعرها المتلقي³، والتي تتحدّد بثلاثة عناصر هي :

¹ ينظر: بشير كحيل، الكناية في البلاغة العربية، مكتبة الآداب، القاهرة، ط2004، م1، ص:286.

² عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص:431.

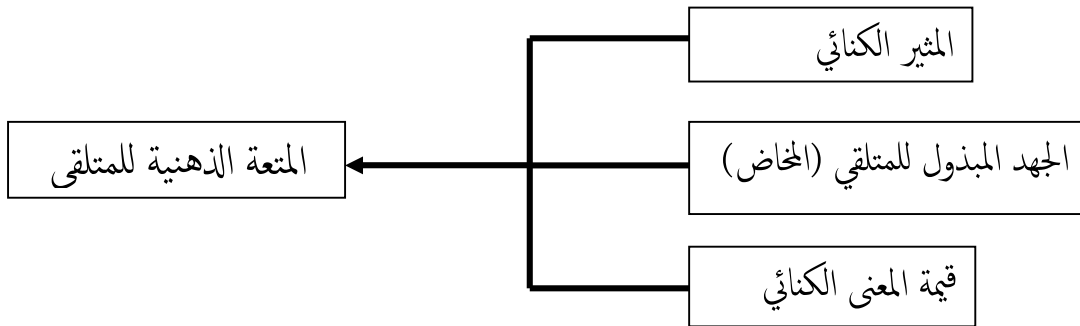
³ ينظر: جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي ببيروت، ط1992، م3، ص:328.

1- على قدر الإثارة الذهنية والتوتر المقلق الذي يعيشه المتلقي جرّاء تلقيه الكناية، ينطلق المتلقي في رحلة

البحث عن المعنى الكنائي.

2- وعلى قدر الجهد المبذول من قبل المتلقي من أجل القبض على المعنى، الذي نسميه مخاضاً.

3- وعلى قدر قيمة المعنى الكنائي المتوصّل إليه.



إذاً المثير البلاغي عامّة، والمثير الكنائي خاصّة هو الذي يفتح مسار التّأويل والتدبر في الخطاب القرآني، وهو المنبّه للانصراف من المعنى الحقيقي إلى المعنى الإيحائي، مع إمكانية تحقيقها معاً، ويجعل القارئ دائماً في محاولات لاستبطان النصّ، وكأنّه في تحدّ للوصول إلى عوامله وسبر أغواره، وهذا ما يُحدث المتعة واللذة، على عكس النصوص المباشرة التي لا تستوقف القارئ ولا تثيره .

فإذا سلّمنا أنّ الإدراك يقطع خطوتين متتاليتين متلازميتين من الدلالة كي يصل إلى المعنى المراد:¹

-الأولى: هي الدلالة الوضعية لألفاظ العبارة على معناها المباشر .

-الثانية:هي دلالة هذا المعنى على المعنى المراد أو المكتئ عنه.

فإنّ التعبير الكنائيهو كذلك له دالتين متفاوتتين ،فالدلالة الأولى مسند لها الإحاطة بالمعنى الأولي المباشر ،والثانية محوّل لها القبض على المعنى العميق أو المعنى اللزوميالناتج عن فكرة اللزوم،فإنّنا "عند الحديث عن الكناية لا بدّ من الإشارة إلى ما يسمّى الدلالة الذاتية ،والدلالة اللزومية؛ فالدلالة الذاتية تتكوّن من المضمون الدلالي المنطقي للإشارة اللغوية ...فهي بالتالي تقوم بشكلٍ عام على

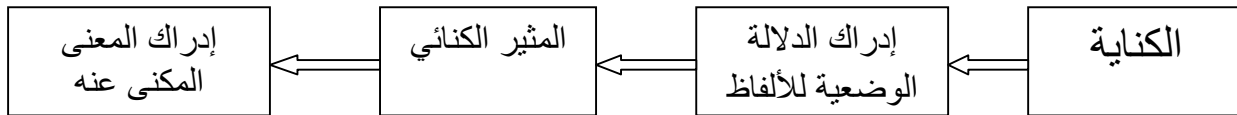
العلاقة المرجعية ،أمّا الدلالة اللزومية فهي تتكوّن من مجموع الأنظمة الدّالة التي يمكن اكتشافها في نصّ ما،إضافة إلى الدلالة الذاتية"².

فإنّ المثير الكنائيلذي يستوقف القارئ يتموقع بين الدالتين ،يأتي بعد تمكنه من الدلالة الوضعية للألفاظ أو المعنى المباشر ،ثمّ يدرك أنّ هذا المعنى المباشر لا يفي بالغرض معتمداً على السياق العام ،فيزداد توتّر القارئ واضطرابه وهذا هو فعل المثير الكنائيلذي يحاول طرح مجموعة من الاستفهامات والإجابة عنها في آن واحد ،حتى يستقرّ في الأخير ذهن القارئ على الدلالة الثانية أو المعنى المكتئ عنه ،"إذ لا يمكن الاستدلال على المعاني الثواني دون التوقف عندها والاصطدام بها

¹ حسن طبل ، حول الامجاز البلاغي للقرآن ،قضايا ومباحث،ص:162.

² يوسف أبو العدوس ،المجاز المرسل والكناية والأبعاد ،الأبعاد المعرفية والجمالية،الاهلية للنشر والتوزيع،عمّان الاردن،ط1،1998،م،ص:220.

مرحلياً، ثم تكون عملية اختراقها أو مجاوزتها إلى ما وراءها من معاني، ومن ثم يفقد الكلام شفافيته الدلالية، ويكتسب ضرباً من الكثافة¹، ويمكن تبيان ذلك بالترسيمة الآتية :



وبذلك فإنّ المعنى الأول كان المحفّز، الذي يثار ذهن المتلقي لبيئه، كي يبحث عن الدلالة النهائية في الكناية، و المعنى الأول الذي أدركه المتلقي لا نعده بمثابة الدليل العقلي في الكناية؛ لأنه أمر مجانب لللفظ، وذلك لما يحتوي عليه التعبير الكنائين إيحائية ورمزية .

2. المثير الكنائي وعلاقته بالوصف الجامع

وحسب ما اتّضح لنا أنّ درجة المثير الكنائي تتباين قوّة وضعفاً من سياق كنائي لآخر، حسب الصور الكنائية أو "الوصف الجامع" بين الكناية والمعنى المكتى عنه، فالقارئ بعد تمكّنه من المعنى الحقيقي يجري مقارنة بين المعنى الظاهر والمعنى المكتى عنه ويحاول أن يقرب المعنيين ويستخرج ما يجمعهما عن طريق المشابهة أو ما يسمى بـ "الوصف الجامع" فإذا وجد هذا الوصف الذي يجمع بين الكناية والمعنى المكتى عنه تزول الإثارة الذهنية ويستدرك القارئ المعنى الكنائي بأقل جهد ذهني، وإذا لم يتوصل القارئ إلى هذا الوصف الجامع لقلّة خبرته ودكائه أو لعدم وروده أصلاً في سياق الكناية فترتفع درجة التوتّر عند القارئ ويزداد قلقه وتطول مدّة الإثارة الذهنية بسبب بعد الكناية وانعدام الوصف الجامع بين الكناية والمعنى المكنى عنه .

¹ يوسف، أبو العدوس، المجاز المرسل والكناية والأبعاد، الأبعاد المعرفية والجمالية، ص: 232.

وقد أشار ابن الأثير إلى مسألة "الوصف الجامع" أو ما يسمّى بالمناسبة بين الكناية والمكثى عنه وجعلها معياراً للتفاضل في درجات الفتيّة بين الكنايات فيقول: "وهكذا يجري الحكم في جميع ما يأتي من الكنايات، لكن منها ما يتّضح التمثيل فيه وتكون الشبهية بين الكناية والمكثى عنه شديدة المناسبة، ومنه ما يكون دون ذلك"¹، فمثلا الوصف الجامع بين النعجة والمرأة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً وَلِي نَعَجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفُنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾²، هو التأنيث والولادة³، ومن ثمّ كانت مناسبة هذه الكناية، ولولا ذلك لقليل في مثل هذا الموضع: إنّ هذا أخي له تسع وتسعون كبشاً ولي كبش واحد، وقيل: هذه كناية عن النساء⁴.

وقد كنى القرآن الكريم عن ما يقع بين الرجل و المرأة في دائرة الحرام بالزنى، وإتيان الفاحشة، تنفيراً عنه، وتزهيداً فيه بعيداً عن الإسفاف والتبدل في الألفاظ المكشوفة الفاضحة، ومما يلفت النظر التعبير عن الزنى بالسفاح ومن شواهد قوله تعالى: ﴿...مُحْصِنِينَ عَيْرٍ مُسَافِحِينَ...﴾⁵، وأصل السفح هو تدفق الدم المملوء بالسموم، الذي يندفع من الشاه بعد ذبحها. وفي تكنية القرآن الكريم عن الزنى بالسفاح كناية لطيفة أخرى متولّدة عن الكناية الأولى، شبه فيها ماء الرجل الذي يصبّ في رحم الزانية بالدمّ المسفوح المملوء بالسموم القاتلة؛ لأنّ الدمّ المسفوح يضرّ بصحة البدن وحده، لذلك حرّمه الله على الآكلين، أمّا ماء الزناة فهو قاتل لشرف النسل وأخلاق الفضل والعفة والطّهارة، فتأمل هذه المعاني السامية، التي تشعّ من كنايات كتاب الله العزيز، لتدرك لماذا يعدل القرآن عن التصريح إلى الكناية التي هي الصفة الشائعة في القرآن الكريم⁶، وهذه الكثافة من الدلالات القرآنية لم تتولّد من المعاني المباشرة الأولى، بل هي محصّلة لمخاض ذهني بحت، أسميناه المثير الكنائيا الذي كان سبباً في انبثاق الدلالة العميقة من ذهن المتلقي، بعد أن دارت تلك المعاني الأولى بفكره ومخيّلته.

¹ ابن الأثير، المثل السائر، ص: 246.

² ص: 23.

³ ينظر: العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ج1، ص: 427.

⁴ حسن طبل، حول الإعجاز البلاغي للقرآن، قضايا ومباحث، ص: 173..

⁵ النساء: 24.

⁶ ينظر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الموسوعة القرآنية المتخصصة، مطابع التجارية، قلوب، مصر، 2003، ص: 556.

وبذلك أضحى الكناية مع غيرها من الأساليب البلاغية تفرض منهجاً من التقويم المتكامل الذي يبحث في ثراء الدلالات وقيمتها التعبيرية المختلفة، وطاقاتها التأثيرية التي سلبت منها، وهو منهج ما كان ليرى النور لولا التفطن لتلك الأبعاد الكنائية الرامزة التي تشع بالدلالات الإيجابية، وتؤثر في المتلقي ذهنياً ووجدانياً.

3. أسباب المثير الكنائي

من أهم أسباب المثير الكنائي يلي :

1-العدول عن التصريح:

من الأسباب التي تثير ذهن القارئ أثناء تلقيه للأسلوب الكناية هو ذلك العدول عن التصريح بالتركيب اللفظي إلى الكناية، ومن الأمثلة ما جاء في قول ابن مقبل :

إِنِّي أُقَيِّدُ بِالْمَأْثُورِ رَاحِلَتِي وَلَا أُبَالِي وَلَا كُنَّا عَلَى سَفَرٍ¹

بحيث كُتِبَ عن الكرم والشجاعة - بنحر الراحلة- وعدل عن التصريح بلفظ (الكرم والشجاعة)، وهو لا يبالي إن بقي بلا راحلة وتجنشم أعباء السفر، الذي قد يطول أو يقصر متحدياً بذلك الصعاب والأهوال، قاطعاً على نفسه العهد على الوفاء بنذره².

فعدم التصريح بالمعنى المراد هو الذي أثار ذهن القارئ ما جعله يلقي الطرف هنا وهناك باحثاً عن المعنى الكنائي الذي لم يصرح به الشاعر، وهذا ما أجبر القارئ على تحريك دوائر المعنى والتنقيب عن المراد، مستعيناً بالقراءن اللفظية المتمثلة في (إني -أقيد - راحلتي - بالمأثور-) فالتقيد أمر غير دال على الكرم فهو بمعنى أعقلها، والتقيد سمات الإبل، وقيد الفرس سمة في أعناقها³ ولكن

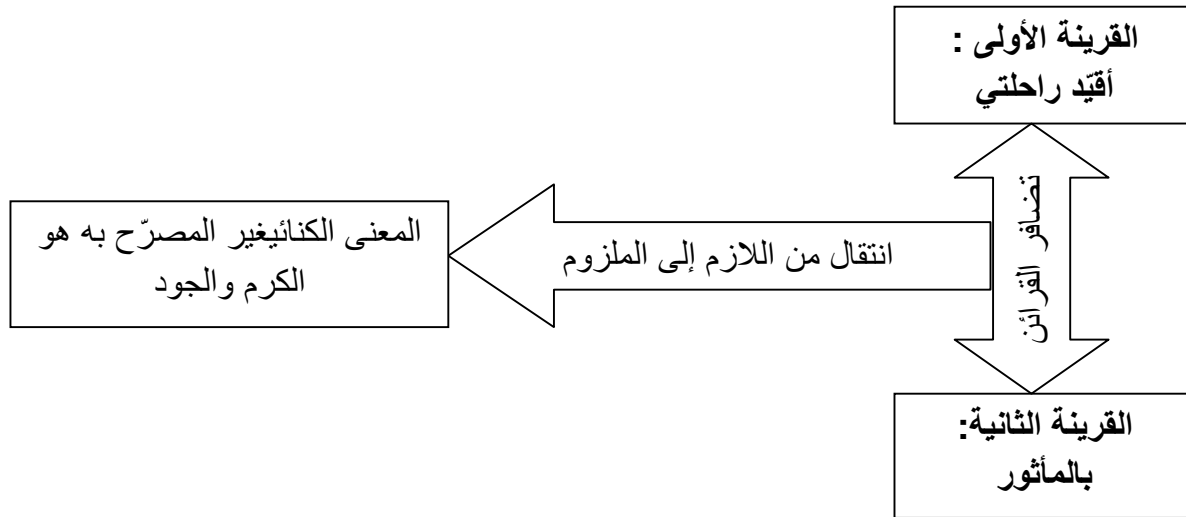
¹ ابن قتيبة، كتاب المعاني الكبير في أبيات المعاني، ص: سالم الكرنكوي، دار النهضة الحديثة، بيروت، لبنان، 1953م، ج2، ص: 1079.

² ينظر: بشير كحيل، الكناية في البلاغة العربية، ص: 289.

³ ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص: 413.

بإضافة (بالمأثور)¹ إلى هذا القيد، اتضح معنى الكناية ، على أن هذا القيد لا يكون عقلا عادياً، بل تقييداً من أجل الذبح أوالتحر.

وبهذه القرائن المتضافرة التي استعان بها المتلقي لإزالة تلك الإثارة واللبس واستفهامات المعنى التي طرحت على مستوى الفهم ، حملت دلالات رامية إلى معنى الكرم والجود، حسب الخطاطة التالية :



وكما مرّ معنا في قوله تعالى: ﴿وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَا أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا²﴾، فعدّل عن التصريح باللفظ المطلوب وهو (الندم) إلى الكناية فاستعمل (يقلب كفيه)، "فالله تعالى أراد أن يثبت معنى من المعاني فلم يذكره صريحاً، وإنما أتى بمعنى آخر مترادف معه ،ليجعله دليلاً عليه"³.

¹قول:السيف مأثور أي في متنه أثر ،وأثر السيف :جرحه وضربته ،والأثر:هو فرند السيف ،ينظر:ابن منظور ،لسان العرب،ج 1، ص:60-61.

²الكهف:42.

³ ينظر :عبدالقاهر الجرجاني ،دلائل الاعجاز ،ص:40.

وقد أكد القرآن الكريم حقيقة عدم التصريح بالمعاني المستدعية للستر والكتان والحياء في أكثر من موضع منه، ومن الشواهد على ذلك والأمثلة ابتعاده عن " ...الألفاظ البذيئة التي يستقبح التصريح بها ، وما ذكر في كثير من آيات القرآن الكريم مثل كناية الله عن الجماع بالرفث ؛ في قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ و الحرث كقوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْى شِئْتُمْ﴾ و مثل كنيته عن الأشياء المستهجنة باللغو في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾؛ أي يذكرون الشيء بألفاظه المستهجنة ، وإنما يكتنون عن لفظه ، ويتزهدون عن قوله معرضين عنه منكرين له¹. لذا يعتبر التعبير الكنائي هو الأسلوب الأمثل لصياغة المعاني الخلقية الدالة على الفحش .

فضلاً على أنّ الكناية تلخّص لنا الفواحش من الأقوال ، فهي التعبير الذي يضمني على التركيب تلك الجمالية والسحر ، اللذان يروق لهما القارئ ويشدّ انتباهه ، ومدار هذا كلّهُ هو العدول عن التصريح ، فإنّ " الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجرّدة ، ولا من حيث هي كلمّ مفردة وإنّ الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، وما أشبه ذلك ممّا لا تعلق له بصريح اللفظ² .

فالعدول عن التصريح هو الذي أيقض المثيرات الذهنية و أحدث عصفاً ذهنياً و توتراً بسبب بعد المعنى واستناره، فلو غدى النصّ صريحاً لما كان هناك مثير أصلاً ، ومنه يصبح العدول في الكناية أداة جمالية لتجاوز التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه ، لينتقل من المذكور إلى المتروك ، وهذا ما يجعل القارئ لحظة اصطدامه بالنص الكنائي ، قلقاً متوتراً ، وهو يتابع حركة النصّ وانزياحه مستفهماً معناه.

¹ حسين عبد القادر، القرآن والصورة البيانية ، دار المنار ، القاهرة ، مصر ، ط1 ، 1991 ، ص: 263.

² عبدالقاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، ص: 82.

و في الأخير يتّضح لنا ممّا سبق أن السبب الحقيقي الذي يولّد المثير الكنائي هو ذلك العدول أو التجاوز من اللازم إلى الملزوم الذي تعتبره الكناية قوام جمالها ،وسرّ براعتها ونفوذها في المتلقي .

2- مراتب الوضوح:

تتفاوت درجة الإثارة والتوتّر لدى المتلقي حسب مراتب وضوح وخفاء الكناية، فكلّما كانت الكناية في مراتب أسمى من الوضوح والجلاء، كانت الإثارة الذهنية أقل و الإدراك للوصول إلى المعنى المكنى عنه أسرع، وأمّا إذا كانت الكناية غامضة بمفهوم التعمية و التعقيد كانت سبباً في ارتفاع درجة الإثارة الذهنية للقارئ، وقد تطول مدّة المخاض الذهني والإدراك للوصول إلى المعنى المكنى عنه، ويبقى القارئ يراوح مكانه متلبيّثاً إزاء المعنى الحرفي والظاهر للكناية . أي بقدر وضوح الكناية وجلالها بقدر ما يكون الوصول إلى المعنى و إدراك المراد أسرع وبأقل جهد ذهني ممكن .فمراتب الوضوح تتناسب عكساً مع درجات المثير قوّةً وضعفاً.

3-الرمز

لقد استعمل الرمز عند العرب في موضع الإشارة والتلميح حيناً، وفي مجال الإيحاء والتأثير النفسي حيناً آخر، وعلى هذا فالرمز عند العرب لا يمثل أفكاراً تؤثر في النفس، وتنطلق إلى الخارج بغير ألفاظها المعهودة، فاللفظ أداة لا تعبّر عن المعنى المراد بدلالاتها، وإنّما يستفاد المعنى من تلويح وإشارة ذلك اللفظ.

والرمز وسيلة لجأ إليها المعذبون في الأرض، ممن كمت أفواههم، أو خنقت عواطفهم، فما استطاعوا التعبير الحي المباشر، فعمدوا إلى هذا التلويح نتيجة الخوف والحذر والتصريح، تنفيساً عن

اتجاهات داخلية تنبعث من الضمير ، وتنطلق من الحنايا ، متخذة قوالب وأسماء وإصلاحات ورموزاً قد لا يتنبه لها خلي النفس¹ .

و أصل (الرمز) الكلام الخفي الذي لا يكاد يفهم، ثم أستعمل حتى صار كالإشارة² ويناسب أن تسمى الكناية رمزاً لأن الرمز أن تشير إلى قريب منك على سبيل الخفية³ . و "الكناية

الرمزية أكثر أهمية ، وتقصد بذلك تعويض المجاورة المخصص الذي صار تواضعاً نتيجة لتواتر استعماله في العمليات التواصلية. وتبعاً لذلك كثيراً ما نتحدث عن عملية "الرمز" فحسب ، وليس فك سننه أمراً يسيراً على الدوام لأنه يقتضي معرفة الوقائع التداولية"⁴ .

و تراثنا الشعري يحفل في شتى عصوره بحشد هائل من الرموز الكنائية الدالة على الكرم أو البخل ، غير أنّ معظم هذه الرموز قد زایلته طاقته الرمزية ، وتوارى بمضي عصره عن مسرح الاستعمال⁵؛ فليس من بيننا الآن – على سبيل المثال – من يرمز إلى البخل بسمن قعدان الإبل كما في قول بشير بن جذيمة في الهجاء:

لَقَدْ سَمِمْتَ قَعْدَانُكُمْ آلَ حَذِيمٍ وَأُحْسَابُكُمْ فِي الْحَيِّ غَيْرِ سِمَانٍ⁶

وفي القرآن الكريم وردت مادة (الرمز) في القرآن الكريم مرّة واحدة في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا وَادْكُرُ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ

¹ ينظر: محمد حسين علي الصغير ، الصورة الأدبية في الشعر الأموي ، ص: 55-58.

² ينظر: ابن رشيق القيرواني ، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة ، مصر، ط1955، م2، ج1، ص: 306.

³ عبد الرحمن حسن حَبَنَكَة الميداني ، البلاغة العربية أسسها وعلوّمها وفنونها ، ج2، ص: 141.

⁴ هنريش بليت ، البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، تر: محمد العمري ، دار أفريقيا الشرق ، المغرب ، بيروت ، لبنان، ط1999، م2، ص: 94.

⁵ ينظر : حسن طبل ، حول الامجاز البلاغي للقرآن ، قضايا ومباحث، ص: 178.

⁶ أبوتمام ، ديوان الحماسة ، شرح: التبريزي ، تح: محمد عبده عزّام، دار المعارف، مصر، ط1970، م2، ص:

وَالْإِبْكَارِ¹، فيما اقتص الله تعالى من خبر زكريا، وقد فسّروه بأنّه الإيماء تارة وتحريك الشفتين تارة أخرى، وقد يستعمل في الإيماء بالحاجب والعين واليد².

أما توظيف الرمز في الخطاب القرآني، فلا يخضع لمعادلة الزمان والمكان، فهو باق مادام الإنسان باق فوق الأرض، والقرآن الكريم يستطيع أن يعبر عن كلّ حقيقة صراح دون حذر أو تردد، ولكن يتخذ الرمز كوسيلة مهدّبة من وسائل التعبير الفني، ولقد قال الزمخشري " وأسرار التنزيل ورموزه في كلّ باب بالغة من اللطف والخفاء حدّا يدق عن تفتن العالم، ويزل عن تبصره"³، كرمز اليد الذي آثره البيان القرآني الخالد في الدلالة على العطاء والمنع في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾⁴.

فرمزية اليد لمعني السخاء والبخل، ليست من قبيل الرمز الآني الزائل، بل هو ممّا جرى به عرف الاستعمال اللغوي في كلّ حين وعلى كلّ لسان؛ فاليد دائماً هي وسيلة العطاء والمنع، ومن ثمّ كان الإيماء ببسطها إلى الأوّل، وبغلها أو قبضها إلى الثاني أبقى الرموز الكنائية الدالة عليهما⁵. وهذا ما جعل الشاعر يوظف رمز اليد لنفس المعنى الوارد في القرآن الكريم:

وإنّ يد النعمان ليست بكثرة
ولكنّ سماء تُنظر الويل والديم⁶.

4. بين المثير الكنائي والمثير الاستعاري

¹ آل عمران: 41.

² ينظر: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، مطبعة العرفان، صيدا، 1333هـ، ج1، ص: 439.

³ الزمخشري، الكشاف، ج4، ص: 131.

⁴ الاسراء: 29.

⁵ ينظر: حسن طبل، حول الامجاز البلاغي للقرآن، قضايا ومباحث، ص: 179.

⁶ الاصحعيات، ص: 89.

لمعاجة هذا الطرح الذي نودّ من خلاله ترصد درجة القوّة والتوتّر والاهتزاز الذهني لدى المتلقي، الناتجة عن كلّ من الكناية والاستعارة، ومحاولة إثبات من هو الأقوى في درجة الإثارة والتوتّر بالنسبة للمتلقي، بين المثير الكنائي والمثير الاستعاري، ومن هو الذي يفتح مساحات أكبر لاستفهام القارئ من أجل نيل المعنى، فكان لابدّ لنا أن نطلق من الفروق الجوهرية لكلّ من الكناية والاستعارة.

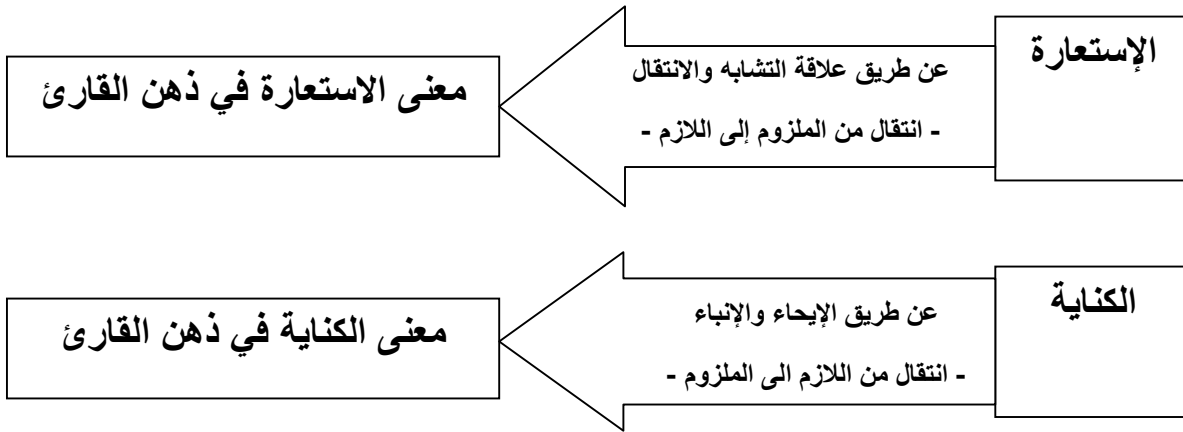
فالكناية والاستعارة كلاهما من أساليب علم البيان، ويتفقان في أن كلاهما يستخدم اللفظ في غير معناه الذي استقرّ عليه، ولا يتمّ إلا على أساس علاقة تربط بين المعنيين، ولكنها يختلفان في طبيعة العلاقة التي تربط المعنيين، ففي الكناية العلاقة تنحصر في الردف والتبعية (يراد بها معنى آخر هو ردف للمعنى الحقيقي) و الألفاظ في الكناية باقية على الحقيقة، بينما في الاستعارة العلاقة تقوم على الانتقال والادعاء كما بيّنا ذلك في موضوع الاستعارة.

والاستعارة تعتمد على طبيعة التداخل الحيوي الذي يكون بين طرفيها، فهي قائمة على الادعاء في المعنى و حركية الألفاظ وانتقالها من الملزوم إلى اللازم باب التوسع اللغوي، ويكون المعنى في الاستعارة أقرب لذهن المتلقي من المعنى في الكناية، وهذا راجع إلى طبيعة الاستعارة التي يغيب فيها أحد ركنيها ويبقى الآخر هو الذي يعتمد عليه القارئ كالدليل المرشد إلى المعنى المجازي، فأردت أن أقول أن المتلقي وجد ما يوصله إلى المعنى الاستعاري وهو علاقة المشابهة بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي، وحتى إن حذف المشبه به أعطي ما يلزمه.

بينما يكون عماد الكناية على المعنى الثاني أو الدلالة الحافّة بحسب مفهوم البحث المعاصر، وأنّ هذا المعنى يفهمه المتلقي إيجاباً بالانتقال من اللازم إلى الملزوم، وينبئ به المعنى الأوّل أو المعنى الظاهر في الألفاظ، والمعنى الاستعاري يتحكّم فيه الألفاظ وحركتها بينما المعنى الكنائي يفهم من الألفاظ والتركيب معاً ولا يتوقّف على معاني الألفاظ فقط، وهذا ما أورده السكاكي في حديثه عن التفريق بين المجاز

والكناية فقال: "إنّ مبنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم، ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم"¹.

فالمعنى المتوصّل إليه في ذهن القارئ عن طريق الاستعارة يكون مبعثه علاقة المشابهة فهي موجودة أصلاً في التركيب اللغوي بواسطة انتقال الألفاظ أو الادعاء في المعنى. بينما المعنى المتوصّل إليه في ذهن القارئ عن طرق الكناية يكون إيجاءً من التركيب أو الجملة ككل، لكون المعنى مستوراً غير صريح، والسياق هو الذي يحدّد مدى دلالة الكناية ويبين مدى الاتساع الذي يمكن أن تصل إليه، وهذا سرّ الكناية وجوهرها، كما هو مبين حسب الخطاطة التالية:



وعليه المثير الكنائيبختلف في طبيعته وتوتّره عن المثير الاستعاري، ومرجع ذلك كما قلنا إلى الطبيعة كلّ من الكناية والاستعارة وتركيبتهما اللغوية وعلاقتها الداخلية التي تحدّدهما. وحسب رأي المتواضع أنّ المثير الكنائيب أقوى من المثير الاستعاري، والهزّة الذهنية التي تحدّثها الكناية تكون أقوى من الهزّة الذهنية الناتجة عن الاستعارة، وإن كان هذا الاختلاف في درجة المثير وقوّته موجود حتى في أنواع المجازات والاستعارات كما بينا ذلك في موضوع الاستعارة.

¹ السكاكي، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1987، 2، ص:403.

ولو فتشنا عن سر الاختلاف الموجود بين المثير الكنائي والمثير الاستعاري ودرجة توتر كل واحد منهما على المتلقي، لوجدنا ماله إلى أن متلقي الكناية يوقر طاقة أقوى للوصول إلى المعنى الكنائي لكون معنى اللفظ وحده لا يحيل إلى ذلك مثلما هو الشأن في الاستعارة، فمتلقي الكناية يعتمد على قوة إيجابية من التركيب الكلي للكناية ينبؤ به المعنى الظاهر للتركيب اللفظي أو المعنى الأول، لكون الكناية تتميز بالعدول عن التصريح بالألفاظ المكتى بها إلى استعمال التراكيب التي تدل على المكتى عنه صفة أو موصوفاً أو نسبة¹. والكناية تحتاج فطنة ذهنية عالية وذكاء حصيد لفهم مقاصدها، "ففهم الكناية يحتاج إلى تأمل دقيق لتستخرج دلالاتها"².

فإذا كان المعنى الاستعاري يترتب فقط على العناصر الداخلية في النسيج الاستعاري، فإن المعنى الكنائي لا تنص عليه الألفاظ بل توحى به، وهذا الإيجاء يكون خارج النص، مما يجبر متلقي الكناية على أن يكون على دراية كبيرة بالموقف الثقافي والبيئة التي حيكت فيها الكناية، "فمن البين أن دلالة التراكيب الكنائية مستندة إلى ظاهرة الاصطلاح الاجتماعي إلى حد بعيد"³.

فمن هنا كان المعنى في الكناية توحى به ألفاظها، ولا تنص عليه، فلهذا تأرجحت دراسة الكناية بين الحقيقة والمجاز⁴، ما جعلها تتميز بالإيجابية التي تحرك طاقات الذهن - أكثر من غيرها - لالتماس المعنى المحبوء وراء الألفاظ الظاهرة، الذي يكون إيجاءً، وينبئ به المعنى الظاهر في الألفاظ، و إن نظمها الذي تتألف منه هو مصدر إيجائي من مصادر الفكر العربي والقرآني، وهذا ما يجعل المثير الكنائي من أشد المثيرات الموجودة في أساليب الاستعارة والتشبيه والمجاز إذا عدنا الكناية خارج المجاز.

¹ ينظر: أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص: 350.

² حسين لفته، المعنى في النقد العربي القديم حتى نهاية القرن السابع الهجري، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بغداد، 1427هـ، ص: 255.

³ بشير كحيل، الكناية في البلاغة العربية، ص: 293.

⁴ ينظر: محمد الكوثر، الأسلوب في الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم، ص: 359.

قال الله تعالى في وصف موقف الكافر يوم القيامة حين يرى تحقق وعد الله سبحانه بالثواب، ووعيده بالعقاب ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا﴾¹، فليس المراد من عضّ الظالم على يديه تلك الحركة المادية التي يمكن أن يراها الانسان، لأنه لا قيمة لها في ذاتها، وليست بذات شأن، وإنما القيمة الحقيقية ترجع إلى ما ارتبط بهذه الحركة المادية، ولازمها وأصبحت هي عنواناً له، ورمزاً عليه في عرف المتكلمين باللغة، وهو الاحساس بالثدم والتحسر على ما فات، وذلك هو ما تضطرب به نفس الكافر في ذلك اليوم، وما تقصد إليه الآية الكريمة².

والزمخشري تنبه لكثير من الأمثلة الواردة في القرآن بخصوص كناية الصفة ومنها ما جاء في قوله تعالى: ﴿سَنَسِمْهُ عَلَى الخُرْطُومِ﴾³، يرى الزمخشري: أن الوجه أكرم موضع في الجسد، و الأنف أكرم موضع في الوجه، لتقدمه له، ولذلك جعلوه مكان العزّ والحمية، واشتقوا منه الأنفة، وقالوا: في الذليل جُدع أنفه، ورغم أنفه؛ فعبر بالوسم عن الخرطوم عن غاية الإذلال والإهانة؛ لأنّ السمة على الوجه شين فكيف بها على أكرم موضع منه⁴. فهو من طريق الكناية كما يقال للمتغيب وَرِمَ أَنْفُهُ. وفي حديث أبي بكر في عهده إلى عمر رضي الله عنهما، بالخلافة: فكلم وَرِمَ أَنْفُهُ أي اغتاض من ذلك، وهو من أحسن الكنايات لأنّ المغتاض يرم أنفه ويجمر⁵. وقوله: "سَنَسِمْهُ عَلَى الخُرْطُومِ " أننا سنجعل الوسم بالسواد على أنفه، وذلك قبل دخول النار، فيكون على وجهه علامة ويلحق به شيئاً لا يفارقه⁶.

وكني بالوسم عن الإذلال، وأفادت الكناية هنا التعريض بالكفار⁷

¹ الفرقان: 27.

² ينظر: شفيعالسيد، التعبير البياني رؤية بلاغية نقدية، مكتبة الشباب، القاهرة، ط1، 1977، ص: 153.

³ القلم: 16.

⁴ الزمخشري، الكشاف، ج4، ص: 143.

⁵ ينظر: ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، ج1، ص: 186.

⁶ الشوكاني، فتح القدير الجامع بين الدراية والرواية من علم التفسير، مختصر زبدة التفاسير من فتح القدير، تخ: محمد سليمان وعبدالله الأشقر، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، ط1، 1411هـ، 1990م، ص: 758.

⁷ ينظر: نادية سلطان، التصوير بالكلمات، إشبيلية للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 1998، ص: 65.

إننا لنكاد نحسّ عند تأملنا لتلك الصور ، أو غيرها من صور هذا الكتاب المعجز، أنّ هذه المعاني الأصلية أو الوسائط قد أُلغيت أو أفرغت تماماً من دلالتها، وأننا مع كلّ منها لسنا إزاء دلالة معنى على معنى، بل إزاء دلالة الألفاظ ذاتها على هذا المعنى¹، وهذا ما لا تتوفر عليه الاستعارة.

5. المثير الكنائي والسياق القرآني :

إنّ السياق هو الحيز الجغرافي الذي يحدّد دلالة النصّ، والحقل الطبيعي الذي يشهد انبثاق التعابير، وهو الكفيل بإضفاء الدلالات المساعدة على إنارة المقصود من معاني تلك التعابير الكنائية وغيرها، فإنّ الدرس البلاغي القديم لم يتناول التعبير الكنائبي بعيداً عن سياقه العام، وهذا يتنافم معاً ذهب إليه بعض الدارسين الذين أكدوا "أنّ التعبير الكنائي جزئي ومحصور في كلمة أو جملة"²، حقيقة ولكن الدرس البلاغي القديم لم يخل كلّ من إهمال قيمة التعبير الكنائي داخل السياق، لما يشتمل عليه من لمحات إشارية، وطاقات إيجابية تتصلّ بالسياق العام للمعنى؛ لكونها جزءاً فيه، علماً أنّ الكناية إذا أتت في المركّب لزم أن ينظر إليها داخل الجوّ العام للنصّ الشعري الذي تعدّه بعض المذاهب هو الآخر صورة أدبية³.

وعبد القاهر الجرجاني في نظريته لا يعترف بالدلالة المفردة إلا داخل السياق الخطابي الذي تأتي فيه، فيقول: "وأن يعلم أن ليس لنا إذا نحن تكلمنا في البلاغة والفصاحة مع معاني الكلم المفردة شغل، ولا هي متا بسبيل، وإنما نعمل إلى الأحكام التي تحدث بالتأليف والتركيب"⁴

¹ ينظر : حسن طبل ، حول الامجاز البلاغي للقرآن ، قضايا ومباحث ، ص: 188.

² ينظر: عدنان حسين قاسم، التصوير الشعري والتجربة الشعرية و أدوات رسم الصورة الشعرية، المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والاعلان، الجماهيرية العربية الليبية، ط1، 1980، ص: 148.

³ ينظر: عبد الفتاح عثمان، التشبيه والكناية بين التنظير البلاغي والتوظيف الفني ، مكتبة الشباب ، مصر ، ط1، 1993، ص: 21-22.

⁴ عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الامجاز ، ص: 57.

و تتجلى أهمية كنايات القرآن الكريم في أنّها وسيلة للتعبير الإيجائي، بوصفها أداءً بيانياً، تتراوح ما بين مهمتها في احتضان المضمون، ووظيفتها في فتح منفذ العقل أمام التأويل وهكذا أصبحت مهيمنة على طرفي العملية الابداعية، وهما: إنتاج الدلالة لدى المنشئ، والمتلقي، وهذا ما نجده في كلّ أداء بياني ينتخب لإيصال المعنى¹. و دلالة الكناية وقيمتها - كما سبق وقلنا - مرتبطتان بالسياق، والسياق هو الذي يحدّد مدى دلالتها أو هو الذي يبيّن مدى اتساعها الذي يمكن أن تصل إليه دلالتها بما يوحيه هذا الاتساع من لمحات دالة².

و لقد حرص القرآن الكريم عليها لإيصال مفاهيمه بلمحات دالة تغني عن الشرح والتفصيل في المواضيع التي تستوجب الإشارة إلى ما ينبو طبع الانسان عن ذكره فضلاً عن مواضع أخرى كانت ملزمة لذلك، فكانت كنايات القرآن تتأزر مع السياق العام للكلام. وقد اصطلح العلماء على ذلك بأسباب الكناية³.

وهذه الكناية التي نتحدث عنها مشحونة بطاقات إيجابية تثير ذهن من يتلقاها، ويفتح المثير الكنائي للقارئ استفهامات ومسارب عديدة لفهم المعنى الكنائي المقصود، وبالتأمل والروية يصل المتلقي إلى مجموعة من الدلالات التي يمكن في هذه المرحلة أن يتقبلها الوعاء الكنائي ولا تتعارض مع المعنى الحقيقي، فيأتي السياق ليعيد رسم خريطة المعنى من جديد، ويبلغ كلّ الدلالات الخارجة عن نطاقه، ويُبقي في كثير من الأوقات دلالة واحدة وحيدة في هذا الوعاء الكنائي، هي التي عادة ما يعينها صاحبها، الذي يجتهد بكلّ ما أوتي من براعة في القول وقوة في الذكاء أن يعمل على حجبها وخرها.

فتوظيف السياق في فهم دلالات النصوص، يعدّ أمراً هاماً لا بالنسبة لمفسري القرآن الكريم وحدهم، بل أيضاً بالنسبة لتحليل الدلالات المعنوية للنصوص الأدبية، خاصة عندما يتعلّق الأمر بتعبير كنائي ذي بنية مزدوجة يصعب فكّ حجبها إذ " تبدو الكناية صعبة المنال عند تأمل جزئياتها - رغم ما

¹ ينظر: صباح عباس عنوز، البيان من مهمته البلاغية الى الوظيفة التأويلية، مجلّة القادسية، مج: 11، ع: 2008، 1، ص: 36.

² ينظر: رجاء عيد، فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور، منشأة المعارف، الاسكندرية، مصر، ط: 1979، 1، ص: 187.

³ ينظر: محمد الكوّاز، الاسلوب في الاعجاز القرآني، ص: 362.

يخيّل إلينا أحياناً من بساطتها الهيئّة-ذلك أنّها تندغم في الكلام والتركيب اللغوي، ويظلّ السياق هو الكفيل بإضاءتها بشكلٍ أساسي، لا كما عهدنا التشبيه بارزاً، ولا كما هي الاستعارة مفاجئة وظاهرة الكيان اللغوي الدلالي"¹

ونحاول أن نعرض بعض كنايات القرآن التي تبرز المعاني التي يتطلبها سياق الكلام. ومنه قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا﴾².

والنفس الواحدة كناية عن آدم - عليه السلام- ويلاحظ أنّ السياق تآزر على إبراز دلالة الكناية. إذ أنّ الآية في معرض بيان قدرة الله تعالى على خلق الناس أجمعين من نفس واحدة. وقد سبقها أمره تعالى بإظهار العبودية واختصاصه بعلم الغيب، وجاءت الآية في سياق القدرة، وقد ذكر منها قدرته على خلق الناس أجمعين من آدم - عليه السلام- ثمّ أعقب ذلك بالإشارة إلى أنّ المقصود بالنفس الواحدة آدم. فجاءت الإشارة إليه بالتذكير، قال تعالى: ﴿لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾، فذكر بعد ما أنّث في قوله: "واحدة" و"منها زوجها" ذهاباً إلى معنى النفس، ليبين أنّ المراد هو آدم، ولأنّ الذكر هو الذي يسكن إلى الأنثى ويتغشّاه، فكان التذكير أحسن طباقاً للمعنى³.

ودلالة السياق لها دور كبير في إثبات أسلوب التعريض والتلويح، الذي هو الدلالة على الشيء من طريق المفهوم، لا بالوضع الحقيقي ولا المجازي، وكأنّه إمالة الكلام إلى عرض يدلّ على الغرض، ويسمى التلويح⁴، إذ كان العرب يستعملونه كثيراً ويلجؤون إليه عندما لا يريدون المكاشفة في كلّ شيء، فيصلون به إلى كلام أحسن وألطف من التصريح⁵.

¹ فايز الداية، جماليات الاسلوب، الصورة الفنية في الادب العربي، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، دمشق، سوريا، ط1996، 2، ص:153.

² الأعراف:189.

³ ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج2، ص:136.

⁴ ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج2، ص:198.

⁵ ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تح: السيد أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البايي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، دط، 1954م، ص:204.

وللسياق أثر مهمّ في بيان المعنى المراد من التعريض، إذ لا يتبيّن المعنى الموحى به إلاّ بدلالة السياق عليه، فهو ما أشير به إلى غير المعنى بدلالة السياق¹، ويعدّ التعريض والتلويح والإيماء والإشارة من فصائل الكناية تبعاً لقلّة الوسائط أو كثرتها بين اللازم والملزوم².

و التعريض هو الأسلوب الوحيد من أساليب الكناية، الذي يساهم فيه السياق بدور فاعل في تجاوز ههنا للحقيقة، وإنتاج المعنى وإبرازه، وإماتة لثام الحفاء والغموض، ففي "التعريض يتمّ تجاوز المنطوق في مستواه السطحي أو العميق، والتعلق بالإضافات الدلالية الطارئة من السياق"³.

ومن أسلوب التعريض في القرآن الكريم، قوله تعالى في قصة إبراهيم - عليه السلام - ﴿ قَالُوا أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ (62) قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ ﴾⁴، فغرضه بقوله: ﴿ فَاسْأَلُوهُمْ ﴾ على سبيل الاستهزاء، وإقامة الحجّة عليهم بما عرض لهم به من عجز كبير الأصنام عن الفعل مستدلاً على ذلك بعدم إجابتهم إذا سئلوا⁵، فإبراهيم - عليه السلام - لم ينسب تكسير الأصنام إلى الصنم، وإنما قصد تقريره لنفسه، وإثباته لها على أسلوب تعريضي، يبلغ فيه غرضه من إلزامهم الحجّة وتبكيّتهم⁶، ففيه تلويح لعابدي هذه الأصنام بأنّها لا تصلح أن تكون آلهة وهذا هو الدليل (" فَاسْأَلُوهُمْ ")، اثباتاً لعجز كبيرهم عن ذلك الفعل، والإله لا يكون عاجزاً أبداً، وفي هذا توبيخ لعبدة الأصنام والأوثان.

¹ عبد الحميد حسين، الأصول الفنية للادب، مطبعة العلوم، مصر، ط1964، 2، ص:199.

² ينظر: أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص:350.

³ محمد عبدالمطلب، أدبيات البلاغة العربية قراءة أخرى، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، مصر، ط1997، 1، ص:188، 189.

⁴ الأنبياء:62-63.

⁵ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص:311.

⁶ الرّمحشري، الكشف، ج2، ص:577.

وفي نسبة الفعل إلى كبير الأصنام، تعريض، بأنّ الصغار لا تصلح أن تكون آلهة؛ لأنّها لم تستطع أن تدافع عن نفسها، وبأنّ الكبير لا يصلح أن يكون إلهاً، لعجزه أن ينهض بمثل هذا العمل، وكان غرضه الذم¹.

6. بين المثير الكنائي ومثير التعريض:

لا نستطيع أن نحكم بين قوّة المثيرات الذهنية أثناء عملية التلقي لكلّ من الكناية والتعريض، والظلال التي تخلعها وراء المعاني، ما لم ننتقل من طبيعة وجوهر كل منهما، ونحاول قياس درجة التوتّر، ومساحات الظلال التي يمدّها كلّ واحد منهما في ذهن القارئ.

وكما نجد أنّاقتران فنّ التعريض بفنّ الكناية إلى حدّ التوصل بعدم التفريق بينهما، لتقارب مفهومهما، وهذا ما ذهب إليه أبو هلال العسكري في تعريفه للكناية بقوله: "الكناية والتعريض أن يُكْتَبَى عن الشيء ويُعَرَّضَ به ولا يُصْرَحَ على حسب ما عملوا بالتورية عن الشيء"²، وابن رشيق القيرواني قد أدخل الكناية في باب الإشارة لأنّها نوع من أنواعها كالتفخيم والإيماء والتعريض والكناية والتمثيل والرمز واللحن واللّغز والتعمية والحذف والتورية³.

إلا أنّ علماء البلاغة فرقوا بينهما بحسب المسافة الكائنة بين اللازم والملزوم وبين جهة مدلول كلّ واحد منهما من اللفظ أو التركيب، ودرجة خفاء المعنى، وكما سبق وذكرنا أنّ التعريض والتلويح والإيماء والإشارة تعدّ من فصائل الكناية تبعاً لقلّة الوسائط أو كثرتها بين اللازم والملزوم⁴، وعليه فإنّ التعريض أخص من الكناية، فكلّ تعريض كناية، وليس كلّ كناية تعريض، فهي أعمّ منه⁵.

¹ أحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 2005م، ص: 174.

² أبو هلال العسكري، كتاب الصناعيتين، ص: 368.

³ ينظر: ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تخ: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، 1972م، ج1، ص: 312.

⁴ ينظر: أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص: 350.

⁵ ينظر: العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة و معلوم حقائق الاعجاز، ج1، ص: 397.

ويُتضح ذلك في قول السكّكي في أنّه "متى كانت الكناية عُرضية، على ما عرفت، كان إطلاقي اسم التعريض عليها مناسباً، وإذا لم تكن كذلك نُظِرَ؛ فإن كانت ذات مسافة بينها وبين المكني عنه متباعدة، لتوسط لوازم، كما في: (كثير الرماد)، وأشباهه، كان إطلاق اسم التلويح عليها مناسباً، لأنّ التلويح هو: أن تشير إلى غيرك عن بعد، وإن كانت ذات مسافة قريبة، مع نوع من الخفاء، كنحو: عريض القفا، وعريض الوسادة، كان إطلاق اسم الرمز عليها مناسباً، لأنّ الرمز هو: أن تشير إلى قريب منك على سبيل الخفية"¹.

ويوضح السكّكي أسلوب التعريض وعلاقته بالموصوف إذ يقول:

التعريض ما سيق لأجل موصوف غير مذكور، ومنه أن يخاطب واحد ويراد غيره، وسُمي به؛ لأنّه أميل الكلام إلى جانب مشاراً به إلى آخر، يقال: نظرت إليه بعرض وجهه؛ أي: جانبه.²

وإذا أردنا معرفة الأسباب وأهمّ الخصائص التي نال بها المثير الذهني للتعريض تفوّقه على المثير الكنائي من ناحية قوّة التوتّر الذهني، التي يتركها في المتلقي و خدعه اللطيفة فياضار المعنى وإبعادها والتستّر عليه، لتعطيل عملية الفهم المؤقت، حال ما زال هذا التعطيل بالتأمل والروية والذكاء، ولا نفهم من هذا التعطيل غايته السلبية، بل هي محاولة لتحريك الخاطر وشدّ انتباه القارئ للكشف عن الأسرار واللطائف والكنوز، الذي كان التعطيل والغموض مفتاحاً لاكتشافها. ولذا حاولت حصر الأسباب التي أدّت إلى ذلك:

1- درجة خفاء المعنا الكنائي

من الواضح أنّ بنية الكناية ترتبط بدرجة الخفاء والوضوح، وعليه فإنّ النظر في البناء الشكلي والعميق للكناية يدلّ على اعتمادها عمليتي الخفاء والظهور أبداً³، والخفاء المقصود به هنا

¹ السكّكي، مفتاح العلوم، ص: 411.

² ينظر: محمد بن عمر بن سالم بازمول، تهذيب وترتيب الاتقان في علوم القرآن، دار الهجرة، المملكة العربية السعودية، دار بن عقّان، القاهرة، ط 2005، م 1، ص: 479.

³ ينظر: محمد عبدالمطلب، أدبيات البلاغة العربية قراءة أخرى، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، مصر، ط 1997، م 1، ص: 189.

الخفاء الفني الذي من شأنه أن يعصم من الانحطاط والابتدال، الذي هو مظهر من مظاهر تلك الفنية؛ يجعل المعنى غير مباشر، يجتهد المتلقي فيه لفض أستاره، وتمزيق حجه، وهنا تكمن نشوة القارئ في معاناته للقبض على المعنى الخفي، وقد صدق عبدالقاهر حيث قال: "ومن المركز في الطبع أن الشيء إذا نيل بعد مطلب له أو الاشتياق إليه ومعاناة الحنين إليه، كان موقعه من النفس أجل وألطف..."¹.

فإن نسبة الوضوح والخفاء ترتبط بمجموعة من الأبنية المتفاوتة في إنتاجها الدلالي، فالوصف بالجود مثلاً يضعه البلاغيون في درجة الصفر في نحو: (محمد جواد)، ثم يأتي التحرك من هذه الدرجة إلى مستوى أقل في الوضوح وأكثر في الخفاء، كما في الكناية، حيث تتوالى التراكيب المنتجة لكرم محمد، فنقول: محمد كثير الطهارة، أو كثير الأضياف، إلى غير ذلك من التراكيب التي تشير إلى الكرم بطريق غير مباشر، بحيث تحتفظ التراكيب بمعناها الوضعي في درجة الصفر، ثم تقدم معه المعنى الكنائي الطارئ، وعلى هذا النحو التحولي تتوالى بنى علم البيان في الاستعارة أو التشبيه مع تغير طبيعة الإنتاج.²

فالخفاء الكنائضي على المعنى تلك الأبعاد الفنية و الصور الإيحائية التي تجعله يتجاوز الأسلوب المبتدلو الوصف المباشر "الذي يضعف الدلالة؛ وهو دون الصور الإيحائية أياً كان مظهر الإيجاء..."³.

فمثير التعريض إذا ما قورن بالمثير الكنائي، وجدناه أكثر توتراً وإثارة في ذهن متلقيه من المثير الكنائي، ومرجع الأمر إلى أن التعريض أخفى من الكناية واعتماده في دلالاته على السياق دون اللفظ، والتعريض هو اللفظ الدال على الشيء من طريق المفهوم، لا بالوضع الحقيقي ولا المجازي، وأمّا الكناية

¹ حنفي شرف، التصوير البياني، مكتبة الشباب، القاهرة، مصر، ط1973، 2م، ص: 237.

² ينظر: محمد عبدالمطلب، المرجع السابق، ص: 132.

³ محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، دار العودة، بيروت، لبنان، ط1، ص: 53.

يجوز حملها على الحقيقة والمجاز معاً¹، وكما سبق وقلنا أنّ شدة المثير تتناسب طرداً مع درجة خفاء المعنى، فكلما زادت درجة خفاء المعنى زادت شدة المثير ودرجة الغرابة، والعكس صحيح .

و التعريض تكمن بلاغته وسرّ إعجازه في ذكر الأحوال والأشياء تعريضاً لا تصريحاً، وبما أنّ التعريض يدلّ على المعنى الموجود في ذهن القارئ عن طريق إرادة المفهوم لا عن طريق اللفظ، فهو "أخفى من الكناية؛ لأنّ دلالة الكناية لفظية وضعية من جهة المجاز، ودلالة التعريض من جهة المفهوم لا بالوضع الحقيقي ولا المجازي"².

ولمّا كان التعريض أخفى من الكناية؛ وأنّ "دلالة الكناية مدلول عليها من جهة اللفظ... بخلاف التعريض فإنّها دلالتة من جهة القرينة والإشارة، ولا شك أنّ كلّ ما كان اللفظ يدلّ عليه فهو أوضح ممّا لا يدلّ عليه اللفظ، وإن علم بدلالة أخرى"³، فإنّ المثير الذهني الذي يستوقف القارئ جرّاء فنّ التعريض أشدّ وأقوى من المثير الذي تولّده الكناية .

ولمّا كان التعريض أخفى من الكناية لاعتماده في دلالتة على السياق دون اللفظ كان له من العصف الذهني وقوة المثير العقلي في المتلقي ما لا تبلغه الحقيقة المجردة، أو المجاز، أو الكناية، ومرجع ذلك إلى سرّ إخفائه للمعاني ومدّ الظلال على التراكيب، و فهم الدلالات المرجوة منه يكون من أحوال خارجة عن اللفظ .

2- القرينة

¹ ينظر: ابن الاثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج1، ص: 222-223.

² المصدر نفسه، ج1، ص: 224.

³ ينظر: أحمد مطلوب، فنون بلاغية (البيان - البديع)، دار البحوث العلمية، الكويت، ط1، 1975، ص: 185-186.

والشيء المهم الذي يرجح الكفة من جهة المثير الذهني للتعريض على المثير الكنائمين ناحية القوّة والإثارة الذهنية واتّساع مساحة اللبس والتعميم ألا وهي القرينة، التي تكون في التعريض قرينة حالية لكون الدلالة في التعريض تتجلى من ناحية المفهوم، وأما القرينة في الكناية تكون لفظية وضعية، مما يجعل الدلالة تكون من جهة وضع الألفاظ، فقرينة الكناية سهلة ومتساحة ومرنة، وهي لذلك توافق على ازدواجية الأداء وثنائية المعنى¹. أما قرينة التعريض تخضع للسياق العام التي وجدت فيه.

3- اللفظ والتركيب:

الكناية تشمل اللفظ المفرد والمركب معاً، فتأتي على هذا تارة، وعلى هذا تارة أخرى، وأما التعريض فإنه يختص باللفظ المركب، ولا يأتي في اللفظ المفرد، والدليل على ذلك أنه لا يفهم المعنى فيه من جهة الحقيقة ولا من جهة المجاز، وإنما يفهم من جهة التلويح والإشارة، وذلك لا يستقل به اللفظ المفرد، ولكنه يحتاج في الدلالة عليه إلى اللفظ المركب².

7. المثير الكنائي وإمكانية تعدد المعنى

إنّ التعبيرات الكنائية كسائر الصور البيانية تعتمد على الطاقة الإيحائية وليس التصريحية في استنباط دلالاتها الثانوية؛ إذ تحمل البنية السطحية الدلالة الأولى الصريحة التي يسميها عبدالقاهر بـ (المعنى)، وهي بمثابة جسر موصل إلى الدلالة الثانية التي توحى بها الدلالة الأولى، تعرف عند

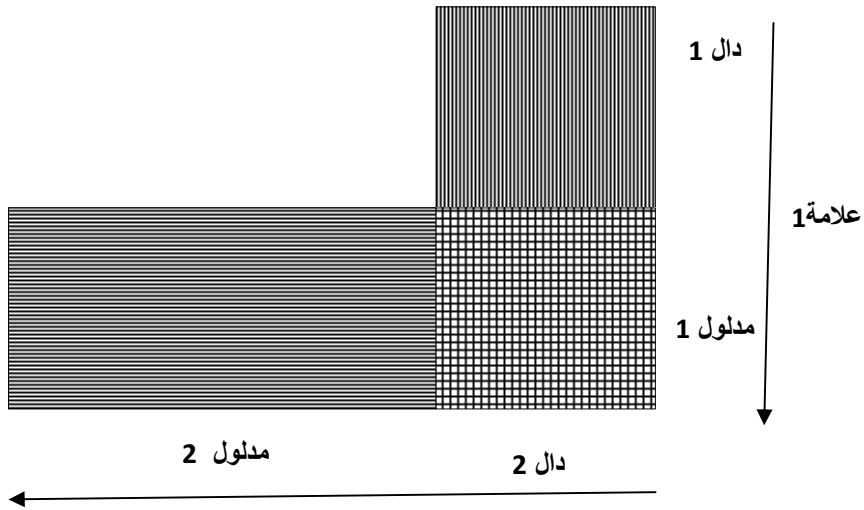
¹ ينظر: عبده عبد العزيز فلقيلة، البلاغة الاصطلاحية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1992، م3، ص:100.

² ينظر: ابن الأثير، المثل السائر، ج1، ص:224.

عبدالقاهر (معنى المعنى)¹، وانطلاقاً من هذا، بنى عادل فخوري تصوّره للصورة الكنائية، التي جعلها مركّبة من علامتين:²

- علامة أولى: تتكون من دال ومدلول

- علامة ثانية: دالها هو المدلول الأصلي للعلامة الأولى، ومدلولها هو الذي يفتح فضاءات التعدّد بالنسبة للقارئ. على هذا الشكل:³



وللمثير الكنائي القدرة الكافية، والطاقة المؤلدة، لنقل ذهن القارئ من المستوى الأول للدلالة إلى المستوى الثاني، الذي يمثّل الغرض الدلالي المراد، وفي هذا الانتقال " يمرّ ذهن القارئ بسلسلة

¹ ينظر: عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 263.

² عادل فخورى، حول مفهوم الكنائية، مجلة الفكر العربي، ع: 26، السنة الرابعة، ليبيا، طرابلس، 1982م، ص: 108.

³ المرجع نفسه، ص: 108.

من العمليات العقلية والنفسية المتلاحمة ليصل في النهاية إلى الغرض الأصلي المرتبط بالعبارة الكنائية الموجّهة إليه¹.

وهذه السلسلة والوسائط وغيرها من العوامل الأخرى تعتبر باعثا من بواعث تعدّد المعنى، وانفتاح القراءة والتأويل. كما هو الشأن في هذا التصوير المحكم في قوله تعالى: ﴿ وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِعًا ۚ إِنَّ كَادَتْ لِثُبُودِي بِهِ لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾²، في عرض قصّة إلقاء أم موسى ولدها الطفل (موسى) عليه السلام في اليمّ خوفاً عليه من جنود فرعون أن يذبحوه، فصور لنا القرآن الكريم أن فؤاد أم موسى - وهو عمق قلبها الشامل لأفكارها وعواطفها - أصبح فارغاً أي: فارغاً من الحزن لعلمها أنه لم يغرق، قالها الأخفش³، لما ألقته في اليمّ ولم يغرق، بعدما كان قلبها مشحوناً بالقلق والاضطراب والخوف على ولدها، لدلالة (أصبح) المستعملة في معنى (صار) فاقتضى تحوّلاً من حالة إلى حالة أخرى، أي كان فؤادها غير فارغ فأصبح فارغاً⁴.

وهذه الكناية خفيّة نوعاً ما، مع عدم تعدد الوسائط بين المكّتي به والمكّتي عنه، وجاء خفاؤها بسبب احتمال الفراغ تعدّد المعنى، و بناء على هذا فإنّ خفاء الكناية هو الذي يرفع من درجة المثير الكنائي وتوتّره في ذهن المتلقي، ويفتح المجال لاحتمال تعدّد المعنى ويدعو إلى الانفتاح القرآني، وهذا ما التمسناه في تفسير لفظ (الفراغ)، ما جعل اختلاف أهل التفسير في إدراك المكّتي عنه.

فاحتمال المعنى الأول: هو ما جاء به الزمخسري " (فارغاً) تعني صفرًا من العقل . والمعنى :أنّها حين سمعت بوقوعه في يد فرعون طار عقلها لما دهمها من فرط الجزع والدهش . ونحوه قوله تعالى: ﴿مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ ﴾⁵ أي جوف لا عقول فيها¹.

¹ دلخوش جار الله حسين، الثنائيات المتغايرة في كتاب دلائل الإعجاز، دار دجلة، المملكة الاردنية الهاشمية، عمان، ط2008، م1، ص:342.

² القصص:10.

³ الماوردي، تفسير الماوردي، ج4، ص:238.

⁴ الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج20، ص:80.

⁵ ابراهيم:43.

والاحتمال الثاني: وهو ما قاله الحسن ومحمد بن اسحاق "فارغاً من الوحي الذي أوحينا إليها (وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ) فجاءها الشيطان فقال لها كرهت أن يقتل فرعون ولدك فيكون لك أجر فتوليت إهلاكه، ولما أتاها خبر موسى عليه السلام أنه وقع في يد فرعون فأنساها عظم البلاء ما كان من عهد الله إليها".²

والاحتمال الثالث للمعنى: هو أن أصبح فؤادها فارغاً من الهم، حين سمعت أن فرعون عطف عليه وتبناه إن كادت لا تبدي بآئه ولدها؛ لأنها لم تملك نفسها فرحاً وسروراً بما سمعت، لولا أنا طمأننا قلبها وسكنا قلقة الذي حدث به من شدة الفرح والابتهاج، لتكون من المؤمنين الواقفين بوعد الله لا بتبني فرعون وتعطفه.³

والاحتمال الرابع: هو أنه فارغ من الخوف والحزن فأصبحت واثقة بحسن عاقبته تبعاً لما ألهمها من أن لا تخاف و لا تحزن فيرجع إلى الشئاء عليها... فالمعنى، أنها لما ألقته في اليم كما ألهمها الله زال عنها ما كانت تخافه عليه من الظهور عليه عندها وقتله لأنها لما تمكنت من إلقائه في اليم ولم يشعر بها أحد قد علمت أنه نجا.⁴

وكلّ هذه الاحتمالات لمعنى (الفراغ) في الآية الكريمة مرجعها إلى ناحيتين: ناحية تؤذن بثبات أم موسى ورباطة جأشها، وناحية تؤذن بتطرق الضعف والشك إلى نفسها⁵، وهذا ما أثار ذهن القارئ وجعل المفسرين يختلفون في تفسير (الفراغ)، وإدراك المكثي عنه الذي كان الخفاء فيه مصدراً لهذا التعدد، والإثارة الذهنية .

¹ الزمخشري، الكشاف، ج4، ص:485.

² فخرالدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج24، ص:229.

³ الزمخشري، الكشاف، ج4، ص:486.

⁴ ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج20، ص:80-81.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ص:81.

ولكن في كلّ الأحوال يوجد المعنى المحتمل و الأقرب الذي يحدّده سياق القصة وتلاؤمه مع الحدث ،الذي يثبت أنّ الفراغ من الهمّ والخوف والقلق ،استناداً إلى قوله تعالى بعد هذه الكناية " إنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ"¹ ،فهو رجوع بالبيان - من باب التفصيل بعد الاحتمال - إلى حال أمّ موسى قبل أن تضعه في الصندوق وتلقيه في اليمّ ، إذ صعب عليها أن تباشر بنفسها إلقاء ولدها في اليمّ، ورأت أنّ احتمال هلاكه في اليمّ قريب من احتمال ذبحه بأيدي جنود فرعون ، فجاء الربط على قلبها مانعاً لها من أن تظهر أمرها، وممدداً لها بالثبات لتنفيذ ما أوحى الله لها² به .

فإمكانية احتمال تعدّد المعنى تكون في التعريض والإشارة أكثر من الكناية ، كما سبق وذكرنا أنّ الكناية تعتمد على قرينة لفظية دالة على المعنى الإيحائي ، ممّا يجعل القارئ يصل إلى المعنى الخفي من جهة اللفظ ، واللفظ ثابت لا يتغير ، يعمل على تضيق المعنى الكنائى وحصر دوائره الدلالية ، وهذا ما يقلّل احتمال تعدّد المعنى للكناية .

بينما قد تتجلى إمكانية تعدّد المعنى في التعريض والإشارة أكثر ممّا في الكناية ، لأنّ فيها لا تكون الدلالة على المعنى الموجود في ذهن القارئ عن طريق اللفظ كما هو الشأن في الكناية بل عن طريق إرادة المفهوم ، ما يطلق العنان للقارئ في الإبحار والغوص في فضاءات التعريض والإشارة ، بنسب متفاوتة في الفهم من قارئ لآخر ، لكون المخاطب يتفاوت فهماً من متلق لآخر كلّ حسب ذكائه وفطنته و علمه بأسرار اللغة .

8. المثير الكنائى وإيجاء التصوير الحسى

إنّ التعبير الكنائى يجسّد لنا الصور الفنىة كباقي الأساليب البيانية الأخرى ، إلا أنّه يتفوّق عليهم في درجة وضوح الصورة وجلالها ، "وللكناية من الأثر ما للتشبيه والاستعارة... فهي تبرز المعاني

¹ القصص:10.

² ينظر: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني ، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها ، دار القلم ، دمشق ، الدار الشامية ، بيروت ، ط1996 ، م ، ج2 ، ص:146.

المعقولة في صورة المحسّات ،وبذلك تكشف عن معانيها ،وتوضّحها بما تحدّثه من افعال وإعجاب تعجز اللغة العادية عن تصويره؛ لأنّها وضعت بإزاء الأفكار لتعبّر عن هذا العقل الهادي المحدود"¹

من أسباب بلاغة الكنايات أنّها تضع لك المعاني في صورة المحسّات، ولا شك أنّ هذه خاصّة الفنون، فإنّ المصوّر إذا رسم لك صورة للأمل أو لليأس بهرك وجعلك ترى ما كنت تعجز عن التعبير عنه واضحاً ملموساً²، و"الكناية كالاستعارة من حيث قدرتها على تجسيم المعاني وإخراجها صوراً محسوسة تزخر بالحياة والحركة وتبهّر العيون منظرًا"³.

و الكناية تستعين في كثير من الأحيان بالصور الحسيّة في تصوير الحالة المكتّى عنها. فينتقل النصّ بنا للتوصّل إلى الدلالة المنشودة من صورة حسيّة إلى صورة معنوية ترسم في النصّ، وتُفهم من السياق⁴، فهتتعمد على قوّتها التصويرية لإخراج مشاهد حيّة للعيان.

وصورة الكناية في القرآن الكريم هي إحدى تلك السنن التعبيرية التي سلكها بيانه المحكم دون أن يشرعها أو يتفرد بها في اللسان العربي؛ وإنّما كان وجه تفردّه أو مناط إعجازه فيها هو أنّه مع سيره في طرائقه المسلوكة، وجريه في مضاميرها التي تسابق فيها ذوو الفصاحة واللسن قبل نزوله- قد حقّق فيها الغاية التي لا تُدرك، وبلغ بها الذروة الفنيّة التي تقاصرت دونها - وتنقاصر- همم سالكيها والمبرزين فيها من البشر!⁵

والكناية القرآنية تؤدّي وظيفتها كاملة غير منقوصة ،تقوم "بنصبيها كاملاً في أداء المعاني وتصويرها خير أداء ، وهي حيناً راسمةً مصوّرة موحية، وحيناً مؤدبة مهذّبة ،تتجنّب ما ينبو الأذن

¹ بدوي طبانة ،البيان العربي،دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية،مكتبة الانجلو المصرية،مصر، ط1967،م2،ص:260.

² ينظر:السيد أحمد الهاشمي ، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديعدار الافاق العربية،القاهرة،ط2002،م1،ص،281.

³ عيد العزيز عتيق،علم البيان،ص:167.

⁴ ينظر:عبدالقاهر الجرجاني،دلائل الاعجاز،ص:40.

⁵ ينظر:حسن طبل، حول الاعجاز البلاغي للقرآن ، قضايا ومباحث،مكتبة الايمان، المنصورة ،القاهرة ،ط2005،م1،ص:161.

سماه، وحيناً موجزة تنقل المعنى الكبير في اللفظ القليل، وكثيراً ما تعجز الحقيقة أن تؤدي المعنى كما أدته الكناية، في المواضع التي وردت فيها الكناية القرآنية¹.

كما في قوله تعالى: ﴿وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَا أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا﴾²، و"تقليب الكفين: كناية عن الندم والتحسر؛ لأن الندم يقلب كفيه ظهراً لبطن، كما كنى عن ذلك بعض الكفّ والسقوط في اليد"³، فقد كنى عن الكافر بصفة معنوية، فعدل عن التصريح بتلك الصفة الى الكناية عنها، وهذا ما يسمى كناية عن الصفة⁴، فتوظيف الأسلوب الكنائي عن الصفة، قد أوحى عن معنى الشعور بالندم الذي أصاب الرجل الكافر الذي أنكر نعم الله، فأهلك الله أرضه وبساتينه وما فيها من الثمر، معرضاً نفسه لسخط الله بما حسبه من عدم زوال هذه النعم.

وتقليب الكفين ليس المراد منه الحركة المادية الطبيعية المتمثلة بضرب اليد على الأخرى "لأنه لا قيمة لها في ذاتها، وإنما القيمة الحقيقية لما ترمز له وتدلّ عليه"⁵ وهو التحسر والندم على ما فرط في جنب الله، فهي "حركة يفعلها المتحسر، وذلك أن يقلبها إلى أعلى ثم إلى قبلته تحسراً على ما صرفه من المال في إحداث تلك الجثة. فهو كناية عن التحسر، ومثله قولهم: فرغ السنّ من ندم، وقوله تعالى: ﴿عضوا عليكم الأنامل من الغيظ﴾⁶.

فالشير الكنائي الذي حرّك ذهن المتلقي، بعدما أدرك المعنى الحقيقي في تقليب اليدين كمرحلة أولية لفهم الكناية، والاستعانة بهذا التصوير الحسي الدقيق المجسد في هذا المشهد كما قال سيد

¹ بكري الشيخ أمين، التعبير الفني في القرآن الكريم، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1994، م، ص: 207.

² الكهف: 42.

³ الزمخشري، الكشاف، ج3، ص: 588.

⁴ ينظر: القزويني، الايضاح

⁵ شفيع السيد، التعبير البياني رؤية بلاغية ونقدية، ص: 129.

⁶ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج15، ص: 327.

قطب: "فلنشهد صاحبنا شاخصاً يقلّب كفيّه على ما أنفق فيها، وهي خاوية على عروشها"¹، فتنظّن القارئ بأنّ هذه الحركة المادية لايفعلها من هو في بهجة وغبطة من أمره، بل هي "فعل المتلهّف المتأسّف على فائتٍ أو خسارة"².

فهذا التآزر بين المثير الكنائي والتصوير الحسي استطاع القارئ أن يرتقي بمفهومه من المعنى الحقيقي (تقليب الكفين) إلى المعنى الإيجابي (الندم)، مع إمكانية تحقّق المعنى الحقيقي "فالكناية لا يُمتنعُ معها إرادة المعنى الحقيقي للعبارة، فقد يكون فعلاً، قد صدرَ تقليب الكفين منه، فيكون المعنى اللازم للمعنى الظاهر أكثر عمقاً ودلالة على المراد"³.

والمثير الكنائيويمتبهاته استطاع أن يصل إلى المعنى غير المباشر (المستور)، الذي كني عنوهو (الندم) الذي قرنه الله تعالى بحركة مادية وهي (تقليب الكفين) "، فصارت الكناية نمطاً تعبيرياً يؤدي إلى المعنى أداءً غير مباشر كإرادة الصفة المعنوية (الندم)، التي كانت مستترةً محجوبة وراء التركيب (تقليب الكفين)، فأسهم المثير الذهني المترتب على تلقي الكناية، برفضه الاكتفاء بالمعنى الظاهري وأعطى للذهن مساحات البحث عن دلالات أخرى مختبئة وراء هذا المعنى الحقيقي .

وبفضل هذا المثير ومسايرته جنأً إلى جنب مع الصورة الحسية والمشهدية الموحية، وكذا السياق الذي اعتبره الضابط الحقيقي الذي يحدّد المدى الدلالي للكناية واتّساعها الذي تصل إليه، يصل المتلقي إلى الغاية المرجوة من هذا التعبير الكنائي، والتوصّل إلى المعنى الإيجابي للكناية، الذي يكون بالضرورة مخالفاً للمعنى الأوّل، فالألفاظ في الكناية كما يقول العلوي: "إمّا أن تدلّ على معنى مخالف لما

¹ سيد قطب، التصوير الفني، دار الشروق، القاهرة، ط1988، 10م، ص:56.

² ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: الرحالة الفاروق، عبدالله بن إبراهيم الأنصاري، السيد إبراهيم، محمد الشافعي، دار الخير، دمشق، سوريا، ط1428، 2هـ، ج5، ص:612.

³ شفيع السيد، التعبير البياني رؤية بلاغية نقدية، ص:130.

دلّت عليه بالوضع، أم لا، فإن لم تدلّ فلا معنى للكناية، وإن دلّت عليه وجب القول بكونها مجازاً...¹

ومنها أيضاً قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ ﴾²، فالقرآن الكريم أعجز بتصويره ومبالغته كل متأمل في هذه الآية الكريمة "كيف مثل الاغتيا بأكّل الإنسان لحم إنسان آخر مثله، ثم لم يقتصر على ذلك، حتّى جعله لحم الأخ، ولم يقتصر على لحم الأخ حتّى جعله ميتاً. فأما تمثيل الاغتيا بأكّل لحم إنسان آخر مثله، فشديد المناسبة جدّاً، وذلك لأنّ الاغتيا بما هو ذكر مثالب الناس، وتمزيق أعراضهم، وتمزيق العرض مماثل لأكل الإنسان لحم من يغتابه؛ لأنّ أكل اللحم فيه تمزيق لا محالة، ومن المعلوم أنّ لحم الإنسان مستكره عند إنسان آخر مثله، إلاّ أنّه لا يكون مثل كراهة لحم أخيه، وهذا القول مبالغة في الاستكراه، لا أمد فوقها، وأما قوله (ميتاً) فلاجل أن المقتاب لا يشعر بغيبته، ولا يحسّ بها"³

فالصورة الكنائية زيادة لكونها عاملاً من عوامل إجلاء المعنى ووضوحه فهي عنصر فعّال لمساعدة القارئ على فك أغاز المثير واستفهاماته، كما أنّها تعينه على إدراك المعنى في أقصر وقت ممكن، "فإذا كانت الصور الكنائية تتفاوت فنياً - كما لاحظ البلاغيون - بحسب تفاوتها في مراتب الوضوح، فإنّ المعيار الذي يتحدّد في ضوئه هذا التفاوت هو الخطوة أو الخطوات التي يقطعها الإدراك للوصول إلى المعنى المكتى عنه في كلّ منها، بقدر ما تسارع الصورة إلى تمثيل هذا المعنى للمتلقّي"⁴.

¹ العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الامجاز، ج1، ص:376.

² الحجرات:12.

³ ابن قيم الجوزية، كتاب الفوائد المشوق الى علوم القرآن وعلم البيان، مطبعة السعادة، مصر، ط1327، 1هـ، ص:127.

⁴ حسن طبل، حول الامجاز البلاغي للقرآن، قضايا ومباحث، ص:185.

و في كثير من الأحيان يحاول المتلقي القبض على المعنى المكنى عنه لحظة الإثارة التي تحدثها الكناية في ذهن القارئ ، فترسم له الصورة الكنائية المثلى شاخصة كبوابة تنقله نقلاً مباشراً إلى المعنى المراد الذي يكاد المتلقي أن يعاينه - بأدق سماته وملامحه - عن طريق الإيجاء والتخيّل.

وهذا التصوير الكنائي الأمثل الذي يحقق لنا المرتبة المثلى لوضوح المعنى و جلائه ، اعتبره البلاغيون من أسمى درجات الفنّية لهذا التصوير ، ولا يتجلّى إلاّ في صورة الكناية القرآنية، ونظر إليه البعض على أنّه وجه من وجوه إعجاز القرآن الكريم .

والقرآن الكريم حافل بمثل هذا التصوير الكنائي المعجز، يصوّر لك الأحداث و الأشياء كأنّها تتراءى أمامك كالمعينة الحقيقة ، بأدق تفاصيلها ، كما في قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴾¹ قد كني فيها عن معنى الغمّ وشدة الحزن بأسوداد الوجه، وقال الزمخشري أهل الكتاب هم المعنيون في قوله ﴿ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ ﴾ ، وكفرهم بعد الإيمان تكذيبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد اعترافهم به قبل مجيئه² ، و " يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ " يعني به "يوم القيامة لأنّ الناس فيه بين مُثابٍ بالجنة ومُعاقبٍ بالنار فوصف وجه المثاب بالبياض لإسفاره بالسرور ، ووصف وجه المُعاقب بالسواد لانكسافه بالحزن"³، فلننظر إلى هذا التصوير الرائع والتناغم الساحر ، الذي يقرب المعنى لذهن القارئ بالتلازم الوثيق والتوازي المحكم، بين كلّ من الصورة الشاخصة في سواد الوجه وبياضه والمعنى الموحى كما قال الماوردي في تفسيره إلى الإسفار بالسرور أو الانخساف بالحزن ، والسياق الدال على الكفر بعد الإيمان لأهل الكتاب .

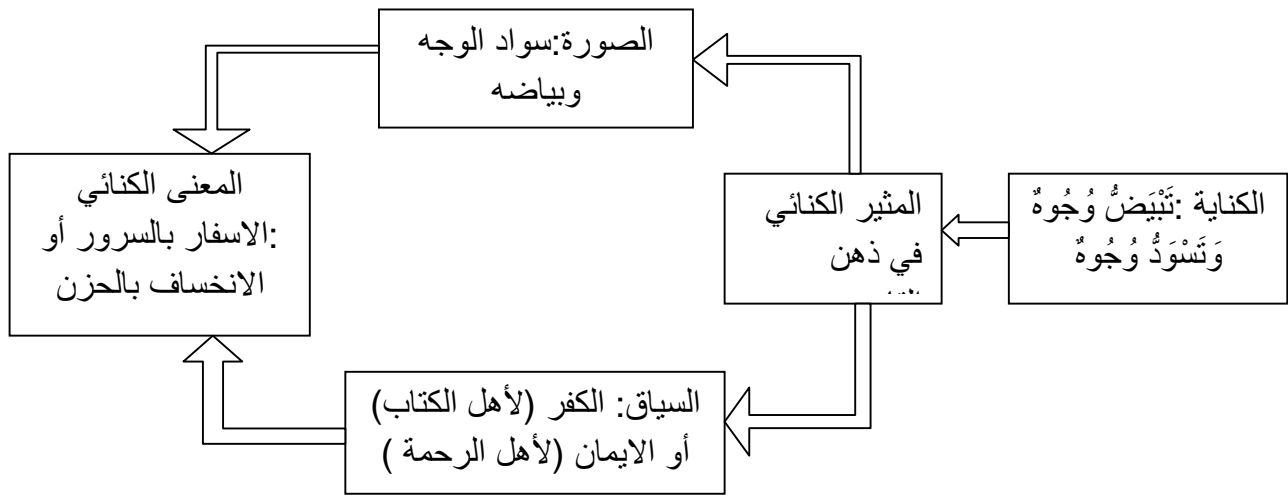
فتأزر كلّ من الصورة الجليّة في (بياض الوجه واسوداده)، والسياق العام الممتدّ في الآية ، ساعدا القارئ للقبض على المعنى الكنائي، وزالت تلك الإثارة الذهنية التي عاشها القارئ لحظة تلقيه

¹ آل عمران: 106

² ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص: 607.

³ الماوردي، تفسير الماوردي، ج1، ص: 415.

الآية، إذاً فالصورة والسياق مطيتان، لا بد أن يركبهما القارئ الحصيف، إن أراد الوصول إلى برّ المعاني، والغوص في ظلال بحر الدلالات. ونحاول أن نوضّح هذا بالخطاطة التالية:



9. درجة المثير الكنائي وتسلسل الوسائط

درجة المثير الكنائي وقوته وجدناها كذلك منوطة بدرجة خفاء المعنى الكنائيا الذي يتحكم فيه عاملين أساسيين هما:

1- بُعد المعنى الكنائي وقربه:

قد تفتّن علماء البلاغية إلى درجة التفاوت في الوصول إلى المعنى الكنائي، "فراحوا يقسمون أسلوب الكناية إلى قريب وبعيد، والقريب إلى جليّ وخفيّ، ويقوم هذا التقسيم على بعد الوسائط وقربها وخفائها وسفورها"¹، فإنّ الذكيّ اللّماح إذا أراد أن يتحدّث عن شيء ما، صفة كان، أو موصوفاً، أو نسبةً حكميّة، جال ذهنه ليدلّ على ما يريد التعبير عنه بطريقة غير

¹ يوسف أبو العدوس، المجاز المرسل والكناية والأبعاد، الأبعاد المعرفية والجمالية، ص: 222-223.

مباشرة، وطاف في محيط ذلك الشيء لينتقي ممّا يلاحظ ما يدلّ به عليه، فيبعدُ حيناً، ويقربُ حيناً ويتوسطُ حيناً آخر، ويستبعد ما لا يراه حسناً جميلاً، وما لا يرى دلالتة مناسبة لمقتضى الحال، كما قال السكاكيا الكناية قسماً: "تقرب تارة وتبعد أخرى"¹.

والكناية القريبة: هي الكناية التي قلّت لوازمها الذهنية، أو كانت فيها العلاقة أو الملازمة بين المكّنّي عنه أمراً لا تتدخل فيه وسائط ذوات عدد، وهذه الكناية تكون في العادة وفي معظم الأمثلة واضحة ظاهرة، يسهلُ على معظم الناس إدراك المقصود منها².

وقد تكون مع قربها خفية إذا كان اللزوم فيها أو كانت العلاقة أو الملازمة بين المكّنّي به والمكّنّي عنه أمراً خفياً³.

وأما البعيدة: فهي الكناية التي كثرت لوازمها الذهنية، أو كانت فيها العلاقة أو الملازمة بين المكّنّي به والمكّنّي عنه تتدخل فيه وسائط متعدّدة⁴. كالتلويح الذي هو كناية كثرت فيها الوسائط بين المكّنّي به والمكّنّي عنه⁵.

وهذه الكناية تكون في العادة وفي كثير من الأمثلة خفية تحتاج إلى تأمل وتفكير، لكثرة لوازمها الذهنية، أو وسائطها الذهنية التي توصل المكّنّي به إلى المكّنّي عنه، ممّا يجعل الانتقال إلى ما هو المقصود بالدلالة ممّا يختص الأذكياء بسرعة إدراكه، أمّا غيرهم فيجهدون أذهانهم للوصول إلى

¹ السكاكيا، مفتاح العلوم، ص: 404.

² عبد الرحمن حسن حَبَنَكَة الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، دار القلم، دمشق، دار الشامية، بيروت، ط 1997، ج 2، ص: 137.

³ المرجع نفسه، ج 2، ص: 137.

⁴ المرجع نفسه، ج 2، ص: 137.

⁵ المرجع نفسه، ج 2، ص: 140.

إدراكه وفهمه¹. وقد تكون الكناية مع كثرة لوازمه أو كثرة وسائطها بين المكتى به المكتى عنه واضحة غير خفية، لتداولها، أو لوضوح الوسائط.²

و يكون هذا البعد والقرب في جميع أقسام الكناية الثلاثة: كناية عن صفة وكناية عن الموصوف وكناية عن النسبة. فالقريبة الدالة عن موصوف "هي أن يتفق في صفة من الصفات اختصاص بموصوف معين عارض، فنذكرها متوضلاً بها إلى ذلك الموصوف، مثل أن تقول: جاء المضيف، وتريد زيدا، لعارض اختصاص للمضيف بزيد"³.

والبعيدة الدالة عن موصوف "هي أن تتكلف اختصاصها، بأن تضم إلى لازم آخر و آخر، فتلفق مجموعاً وصفيّاً مانعاً عن دخول كلّ ما عداه مقصودك فيه"⁴.

والقريبة الدالة عن صفة "هي أن تنتقل إلى مطلوبك من أقرب لوازمه إليه"⁵

والبعيدة الدالة عن صفة "هي أن تنتقل إلى مطلوبك من لازم بعيد بواسطة لوازم

متسلسلة"⁶

وقد تنفّت الكناية في اللطف بالنسبة لنوع الكناية التي تخصص فيه الصفة بالموصوف، فتارة تكون لطيفة وأخرى ألطف.

1- تعدّد اللوازم وتسلسل الوسائط:

وليس في كلّ الأحوال يعدّ تعدّد اللوازم وتسلسل الوسائط في الكناية من أسرارها الجمالية، بل أحيانا تصبح من مسببات التعمية والتعقيد، ففي تأصيل البلاغيين لتلك الصورة ركزوا تركيزاً

¹ عبد الرحمن حسن حَبَنَكَة الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلوّمها وفنونها، ج2، ص:138.

² عبد الرحمن حسن حَبَنَكَة الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلوّمها وفنونها، ج2، ص:138.

³ السكاكي، مفتاح العلوم، ص:404.

⁴ المرجع نفسه، ص:404.

⁵ المرجع نفسه، ص:404.

⁶ المرجع نفسه، ص:405.

لافتاً على **الوضوح** بوصفه مردّ فتيّتها ومعيار الحكم بمدى سموّها أو انحطاطها في مدارج البيان¹، ما جعل بعض الحكماء يقولون: البلاغة قول تضطرّ العقول إلى فهمه، وفسّره الشيخ أبو هلال العسكري بقوله: يعني قولاً واضح المعنى غير مُشكل المغزى².

وإذا كنوا قد ردّدوا القول، بأنّ الكناية عن المعنى هي أبلغ من الإفصاح عنه أو التصريح به- فإنّهم قد أكدوا في الوقت ذاته أنّ أبلغيّتها تلك هي رهن بوضوح دلالتها على هذا المعنى، وأنّ سموّها في مراتب الفنيّة هو بقدر سموّها في مراتب الوضوح³، أمّا إذا خفيت دلالة الكناية لضعف علاقتها بالمعنى، أو لكثرة تتابع الأرداف وتوالي الوسائط بينها وبينه فإنّها -لهذا السبب- لا تعدو لونها من ألوان البلاغة، بل صورة من صور التعمية، وصرّباً من ضروب الإلغاز.

وقد تتعدّد الوسائط للوصول إلى المعنى المراد ومثال ذلك أن تقول: كثير الرماد، فنتنقل من كثرة الرماد إلى كثرة الجمر، ومن كثرة الجمر إلى كثرة احراق الحطب تحت القدور، ومن كثرة احراق الحطب إلى كثرة الطباخ، ومن كثرة الطباخ إلى كثرة الأكلة، ومن كثرة الأكلة إلى كثرة الضيفان، ثمّ من كثرة الضيفان إلى أنّه مضياف. وهذا المقصود باللوازم المتسلسلة⁴.

وشدّة المثير الكنائي و قوّته قد تتباين من نوع لآخر حسب فصائل الكناية المعروفة، حيث قال السكاكي: الكناية تتفاوت إلى تعريض، وتلويح، ورمز وإيماء، وإشارة، فإن كانت عرضية فالمناسب أن تسمى تعريضاً⁵، وإلّا؛ فإن كان فيها نوع الحفاء؛ فالمناسب أن تسمى رمزاً، لأنّ الرمز هو أن تشير إلى قريب منك على سبيل الخفية، قال⁶:

¹ ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 55. والقزويني، الايضاح في علوم البلاغة، ص: 340.

² أبو هلال العسكري، ديوان المعاني، تخ: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1994، م: 1، ج: 1، ص: 433.

³ ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص: 174.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص: 405.

⁵ القزويني، الايضاح في علوم القرآن، ص: 248.

⁶ المصدر نفسه: 248.

رَمَزْتُ إِلَيَّ مَخَافَةً مِنْ بَعْضِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ تُبَدِي هُنَاكَ كَلَامَهَا

والا؛ فالمناسب تسمى إيماءً وإشارة، كقول أبي تمام يصف إبلاً:

أَيِّنْ، فَمَا يُزْرَنَ سِوَى كَرِيمٍ وَحَسْبُكَ أَنْ يُزْرَنَ أَبَا سَعِيدٍ

فإنه في إفادة أنّ أبا سعيد كريم غير خافٍ

وتعدّ الكناية من بين الأساليب البيانية الأكثر التصاقاً بالتأويل، لكونها تفتح أفقاً جديدة للمتلقى وتجعله شريكاً حقيقياً للوصول إلى معنى من المعاني البعيدة، الذي فرضها الحفاء، كبحو ذلك في قوله تعالى: ﴿أَوْ مَنْ يُنشأُ فِي الْجَلِيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾¹.
فالكناية هنا هي التي أثارت ذهن المتلقى وجعلته يستدعي التأويل لإزالة هذا التوتّر والدهشة والاضطراب.

¹ الزخرف: 18.

الفصل الرابع

المثير البلاغي وعلاقته بالتأويل

- المبحث الأول : مفهوم التأويل ، وأنواعه.
- المبحث الثاني : تأويل النص و تأويل الخطاب.
- المبحث الثالث: القراءة التثويرية استجابة لمثير بلاغي.

إنّ ظاهرة التأويل من المصطلحات التي نشأت وشاع استعمالها إمّا بلفظها وإمّا بدلالاتها في مختلف المجالات الفكرية. وقد بدأ التأويل كوسيلة من وسائل الكشف عن المعنى، و ظلّ مرادفاً للتفسير ومصاحباً له، منذ أن طفق النَّاس يتناولون كتاب الله وستّة رسوله بالشرح والفهم.

والتأويل منهج يربط الدرس الديني بالدرس اللغوي، ويستخلص المباحث اللغوية من خلال النصوص الدينية، ويستنبط الأحكام الشرعية من خلال الدروس اللغوية. ولا غرو إذا قلنا أنّ الدراسة اللغوية هي أولى المحاولات التي تعاملت مع النصّ القرآني، سعياً وراء فهمه، وبيان طرائقه في التعبير، وتيسيراً لعملية الاستنباط التي تصله بحياة المسلمين.

وظاهرة التأويل من الظواهر اللغوية التي لها أهميتها وخطرها في تاريخ الفكر الإسلامي، بل تاريخ الفكر الديني، منذ أن حاول النَّاس تفهم الكتب السماوية، وقد كان لهذه الظاهرة دورها البالغ في كلّ البيئات الإسلامية على اختلاف مقوماتها في الفكر والثقافة، وذلك لارتباطها أساساً بالدلالة الأسلوبية ومحاولة التوصل إلى الغاية المقصودة¹.

و لقد بدأ التأويل مصاحباً للنصّ الديني في رحلته منذ أن نزلت أولى كلماته على رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وتولاه النَّاس بالشرح، ومحاولة الفهم، واستنباط الأحكام، و يظهر هذا من قول الراغب الأصفهاني: "والتأويل يستعمل أكثره في الكتب الإلهية"².

كما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتني ببيان ما كان في القرآن مجملاً، وتفسير ما كان منه مشكلاً وتحقيق ما كان له محتملاً، ليكون له مع تبليغ الرسالة ظهور الاختصاص به، ومنزلة التفويض إليه، قال تعالى: ﴿... وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...﴾³

و بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اهتم العلماء باستنباط ما تبه على معانيه، ليتوصلوا بالاجتهاد فيه إلى علم المراد، فيمتازوا بذلك عن غيرهم، و يختصوا بثواب اجتهادهم. قال تعالى: "اللَّهُ

1 ينظر: السيد أحمد عبد الغفار، النصّ القرآني بين التفسير والتأويل، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط2002، م1، ص:22.

2 الراغب الأصفهاني، مقدمة التفسير الملحق بكتاب تنزيه القرآن عن المطاعن، ط1، القاهرة، 1329هـ، ص:2-4.

3 النحل:44

الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ " 1. فصار الكتاب أصلاً والسنة بياناً، واستنباط العلماء إيضاحاً وتبياناً. قال تعالى: ﴿...وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ...﴾² 3.

والقرآن الكريم جاء موافقاً لأساليب العرب، فقدر الإحساس بالبيان الراقي عند أصحاب اللغة، لكون اللغة العربية فيها من فنون الجمال اللفظي، والنوع الأسلوبي ما تتصف به دون غيرها، إلا أن القرآن الكريم يعدّ مرحلة عالية من مراحل تلك اللغة، ويشير إليها الجرجاني في قوله: "إنّ الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة، قد حدث في حذاقة حروفها، وأصدائها أوصافاً لم تكن تكون تلك الأوصاف قبل نزول القرآن"⁴، وهذا دليل قاطع وإحساس بالتحول والتطور الذي أحدثه الأسلوب القرآني في حياة تلك اللغة.

1. مفهوم التأويل

التأويل في اللغة:

كلمة تأويل أو مادة أوّل لها دلالات مختلفة في معاجم اللغة، نورد أبرزها، فالتأويل جاء معناه اللغوي:

1- المرجع و المصير: فأخذه من «آل الشيء أولاً ومآلاً، أوّل إليه الشيء أرجعه آلت عن الشيء ارتدت»⁵ وهذا ما أكدّه أبو جعفر الطبري حيث قال «وأما معنى التأويل في كلام العرب فمعناه التفسير و المرجع و المصير»⁶.

ومنه قول الأعشى:

أَوَّلُ الْحَكْمِ عَلَى وَجْهِهِ لَيْسَ قَضَائِي بِالْهَوَى الْجَائِرِ¹

¹ المجادلة: 11

² النساء: 83

³ القرطبي، الجامع لاحكام القرآن، ج1، ص: 7

⁴ عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تخ: السيد محمد رشيد رضا، ط1، القاهرة، 1366هـ، ص: 295.

⁵ ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عامر أحمد حيدر، عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتاب العلمية، المجلد 11، ط: 2003، ص: 01، ص: 38، المادة أول.

⁶ محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المجلد 1، بيروت، ط: 1984، ص: 03، ص: 357.

بمعنى "أرجعه و أرده"

وقد قيل في قوله تعالى: ﴿ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾² أي: جزاء، و ذلك أنّ الجزاء هو الذي آل إليه أمر القوم و صار إليه وقد أنشد بعض الرواة قول الأعشى:

عَلَىٰ أَنبَاهَا كَانَتْ تُؤَوَّلُ حُبَّهَا تَأْوَلُ رَبِيعِي السَّقَابِ فَأَصْحَابَا³

2- آخر الأمر و عاقبته: ما ورد في الصحابي لابن فارس*: "التأويل آخر الأمر، وعاقبته يقال: إلى أي الشيء مال هذا الأمر: أي المصير و عقباه"⁴ وكذا قالوا: في قوله جلّ ثناؤه: ﴿... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ...﴾⁵ أي لا يعلم الآجال و المدد إلا الله لأنّ القوم قالوا في مدة هذه الملة ما قالوه فاعلموا أن مال الأمر لا يعلمه إلا الله جلّ ثناؤه. و اشتقاق الكلمة في المال: وهو العاقبة و المصير.

وما ورد في الصحابي لابن فارس وقد روي هناك قول عبدة ابن الطيب:

وَلِلْأَجْبَةِ أَيَّامٌ تَذْكُرُهَا وَ لِلنَّوَى قَبْلَ يَوْمِ الْبَيْنِ تَأْوِيلُ⁶

3- التأويل و التغيير: "آل اللبن أي خثر"، آل الجسم أي نحف في معنى التغيير "الصيورة و الرجوع"⁷ و يقال: "طبخت النبيذ حتى آل إلى الثلث أو الربع أي رجع"⁸.

وقيل التأويل مأخوذ من الإيالة، وهي السياسة، فكانّ المؤوّل ساس الكلام وضعه في موضعه... وهذا ما أثبتته الزمخشري "آل الرعية يؤولها إيالة حسنة، وهو حسن الإيالة، وائتالها، وهو مؤتال عليهم، أي: سائس محتكم، قال زياد في خطبته: قد ألنا وإيل علينا، أي: سسنا وسسنا..."⁹

1 الأعشى الكبير، ديوان الأعشى، تح: محمد محمد حسين، بيروت، 1968م، القصيدة 13، ص:

² النساء: 59، الإسراء: 35.

³ محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ج1، ص: 357.

* أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن حبيب الرازي، (ت 395) بالري .

⁴ محمد أديب صالح، المرجع السابق، ص: 375.

⁵ آل عمران: 07

⁶ محمد أديب صالح، المرجع السابق، ص: 357.

⁷ أحمد عبد الغفار، التأويل الصحيح للنص الديني، دار المعرفة الجامعية، 2003.

⁸ ابن منظور، لسان العرب، المجلد 11، ط: 2003، 01، ص: 43، المادة: أوّل

⁹ الزمخشري، أساس البلاغة، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط: 2006، 1، ص: 25.

2. اشتقاق لفظ التأويل في اللغة

والهدف المتوخى من وراء معرفة اشتقاق لفظ "التأويل" وهو معرفة الأصل الدلالي لجذر اللفظة ، وتبيان موقعه من الاشتقاق التي تنتمي إليه، و معرفة معانيها للوصول إلى المعنى الحقيقي لمشتق التأويل ، ينظر الجدول التالي¹:

الوحدات	معاني الدلالية	الاشتقاقات	الجذر
والمصير	الانتهاء	الأول، الأوئل، أولون، الأولى، التأؤل، التأويل، الإلة، الإي	ول
والتخثر	والرجوع، البلوغ والنقصان والذهاب	لة، الإيالة، الائتيل، الآيل، الأييل، المؤتال، الآل، الآلة، أولو، أولات	
والجمع	السياسة والإصلاح	الموئل، الوائل، الموألة، الوئال، الوأل، الوئيل، الوءول، ا، لايل، الأول، الأولى	أل
	السبق والابتداء	الأيل، الموئل، المال، المألة، الآل، الأول، الأوول	يل

وقد ورد لفظ التأويل في القرآن الكريم على معان مختلفة:

من ذلك قوله: ﴿...فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ...﴾² بمعنى التفسير والتعيين³

وقوله تعالى: ﴿... فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ...﴾⁴ بمعنى العاقبة والمصير¹ وقوله تعالى: ﴿... هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ

¹ مفهوم التأويل في القرآن، دراسة مصطلحية، فريدة زمرد، مركز الدراسات القرآنية، الرابطة المحمدية للعلماء الرباط، المغرب، ط: 2013، 1، ص: 115. بتصرف.

² آل عمران 7

³ الزمخشري، الكشاف، ج 1، ص: 41.

⁴ النساء 59.

تَأْوِيلُهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ... ﴿2﴾ بمعنى وقوع المخبر به 3. ولقد ارتبط التأويل بالرؤى والأحلام كما في قوله تعالى ﴿ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ ﴾ ﴿4﴾.

3. التأويل في الاصطلاح:

التأويل عند السلف له معنيان:⁵

أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه ،وبذلك يكون التأويل والتفسير مترادفين ،وهذا ما يعنيه "ابن جرير الطبري" في تفسيره حين قال : " القول في تأويل قوله تعالى ... " وكذا قوله "اختلف أهل التأويل في هذه الآية ... " فالتفسير والتأويل كلاهما بمعنى واحد⁶.

ثانيهما: هو نفس المراد بالكلام ، فإن كان الكلام طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب ، وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به . و يقول أبو منصور الماتردى (ت333هـ) صاحب كتاب (في تأويلات القرآن): "التأويل هو ترجيح المحتملات بدون القطع"⁷.

لقد أخذ التأويل في الاصطلاح عند الأصوليين معنى يتسق مع وجهتهم في استنباط الأحكام و الانصراف عن المعنى إلى معنى آخر عندما يتوفر الدليل على ذلك، فكان عمدة ما قالوه في هذا: " هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح الى المعنى المرجوح لدليل يقتزن به " أو هو " صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوع يحتمله، لدليل دلّ على ذلك " ⁹ ، وهذا الصرف لا يقوم على القطع، بل يسير في ساحة الظن، ولذلك فرّقوا بينه وبين التفسير في الاصطلاح

¹ الرّمحشري، الكشاف، ج1، ص:41

² الاعراف، 53

³ المصدر نفسه، ج1، ص:52

⁴ يوسف 44

⁵ المصدر نفسه، ج1، ص:42

⁶ ينظر: أبو عبيدة، مجاز القرآن، ج1، ص:18.

⁷ السيوطي، الانتقان في علوم القرآن، ج2، ص:173.

⁸ الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص:19

⁹ محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ص:366.

وهذا هو التأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف: "بأن التفسير تفعيل من الفسر، وهو البيان و الكشف، و يقال: هو مقلوب السفر، تقول أسفر الصبح إذا أضاء، وقيل: مأخوذ من التفسيرة: وهي اسم لما يعرف به الطبيب المريض"¹، و في الاصطلاح هو المراد من الكلام الكلام على سبيل القطع أمّا التأويل: فإنّه تبين المراد في الكلام على سبيل الظنّ و لهذا يحرم التفسير بالرأي دون التأويل.

قد عرّف إمام الحرمين التأويل بأنّه: "ردّ الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول، و إنّما يستعمل إذا علق بما يتلقى الذي يدلّ عليه الظاهر"².

وعرّفه الغزالي في "المستصفى" بقوله: "التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر"³.

فأمّا الأمدي يخالف الغزالي في مفهوم التأويل فقال: "أمّا التأويل من حيث هو التأويل مع قطع النظر على الصّحة و البطلان: فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر، مع احتمال له و أمّا التأويل المقبول الصحيح فهو: حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمالها، بدليل يعضده"⁴، فلأنّ التأويل ليس هو الاحتمال نفسه الذي حمل عليه اللفظ، بل هو حمل اللفظ عليه نفسه وهذا ما جعل الأمدي يخالف الغزالي.

وقد أورد السيوطي في الاتقان قول البغوي (ت516هـ): "التأويل في صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تختمه الآية غير مخالف للكتاب والسنة، من طريق الاستنباط"⁵.

ويقول الفخر الرازي (ت606هـ) "التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح مع قيام الدليل القاطع على أنّ ظاهره محال"¹، ونلاحظ في تعريف الرازي دقّة في التعريف عمّا سبقه، وكما يفهم من تعريفه أنّ التأويل لا يستعمل إلاّ إذا دعت الحاجة إليه، وأصبح المعنى الظاهر لا يمكن قبوله.

¹ محمد ابن عمر ابن سالم بازمول، تهذيب و تركيب الإتقان في علوم القرآن، دار ابن عفان، القاهرة، ط: 2005، ص: 517.

² محمد أديب صالح، تفسير النصوص، ص: 369.

³ المرجع نفسه، ص: 396.

⁴ الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة 1968 ط1، م، ج2، ص: 199.

⁵ السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ط القاهرة، 1951م، ج2، ص: 173.

و لقد بيّن أبو هلال العسكري أنّ بيان اللفظ لا يحتمل إلاّ وجهاً واحداً، و التأويل توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة، و عليه فإنّ التأويل كما عرّفه أحمد المرتضى صاحب (مناهج الوصول) "هو صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، لقريظة اقتضت ذلك الصرف"² أو " قصر اللفظ على بعض مدلوله لقريظة اقتضته"³ و عليه فإنّ التأويل هو ترجيح أحد المعاني المحتملة، التي يستفيد منها موضوع التأويل لأنّه زبّقي لا يمكن القبض عليه، صعب وصفه و التماهي معه.

ونستخلص من هذه التعريفات القاسم المشترك بينها وهو: أنّ التأويل عبارة عن صرف المعنى الظاهر من اللفظ إلى معنى آخر يحتمله اللفظ، ويعضده دليل. والذي يعيننا في هذا المقام هو التأويل الذي يبحث عن القصد من وراء الألفاظ وليس التأويل الذي يتحكم في توجيه الهوى والأغراض المذهبية والاتجاهات التي ابتدعتها المبتدعون، فالتأويلات المذهبية التي أفسدت التأويل لم يكن مفهوم ظاهر التأويل عند أصحابها إلاّ كما قال ابن تيمية "والتأويل المردود هو صرف الكلام عن ظاهره إلى ما يخالف ظاهره"⁴.

والتأويل الصحيح دائماً يهدف إلى الكلمة الصادقة والمقصد من وراءها للوصول إلى الحقيقة التي يساندها الدليل، والحضارة الإسلامية لا تنفصم عن الدليل والبرهان، فقد أنشأها الدليل وأسسها البرهان⁵.

و عرفت الدراسات العربية مفهوم "التأويل" عن طريق النصّ القرآني، وإن تعدّدت تعريفاته و مفاهيمه في معاجم اللغة، وهذه الظاهرة قد صاحبت النصّ الديني في رحلته منذ نزوله على سيّد الخلق صلى الله عليه و سلم، كانت محاولة من المسلمين لفهم آي القرآن و استنباط أحكامه وفهم دلالاته و مراميه إذا كان التأويل (التفسير) ظاهرة لغوية ارتبطت باللفظ و الدلالة و الفهم أساساً، وكثيراً ما قرن التأويل بالقريظة التي هي الأمانة أو العلامة أو الرمز أو الدليل أو الإشارة.

1 فخرالدين الرازي، أساس التقديس في علم الكلام، ط، القاهرة، 1328هـ، ص:222.

2 محمد أديب صالح، المرجع السابق، ص:370.

3 المرجع نفسه، ص:370..

4 ابن تيمية، الاكليل في المتشابه والتأويل، دار الامان، الاسكندرية، ص:31.

5 السيد أحمد عبد الغفار، النصّ القرآني بين التفسير والتأويل، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط2002، م1، ص:22.

و التأويل شغل علماء التراث كما شغل باقي الأمم الأخرى، لأنه ضرورة تكشف عن المستور و الخفي، كما أنهم أدركوا ضرورة التأويل في فهم النصوص و التنقيب عن المعاني و الدلالات، فالتأويل يلعب دوراً معجزاً دائماً لمكانم النصوص مما يجعله يعاصر كل الموضوعات المتجددة، ويكشف عن الأحكام المختلفة بعدد الإحالات الاستبدالية، لأنه خطاب بالضرورة منفتح على أكثر من حقبة زمانية فالواضح أن التأويل يضمن حيوات كثيرة للنص و تجعله معاصراً بامتياز، و في الحقيقة أن النص القرآني بوصفه أكمل النصوص، يحمل بين طياته هذه الحيوات الكثيرة فقط ينتظر من يستثمره بشكل فعلي.

و إن كان النص و التأويل مفهومين متجاورين في الحيز الجغرافي، متضادان إبستمولوجيا فالنص عند العرب خرج من الحقل اللغوي الأدبي، أما التأويل فقد خرج من الحقل (الديني الإسلامي).

و النص وفق التعريف الديني كما يقول الغزالي في "المستصفي في علم الأصول" الذي لا يحتمل التأويل¹ وهكذا تشكل فريقان في النظرة إلى النص: فريق رافض للتأويل خرج "بقاعدة لا اجتهاد مع النص"، و فريق ثان يقبل التأويل خرج بقول ابن عربي: "ما في الكون كلام لا يؤول"² فأشاع الفريق الثاني التأويل لكل كلام، سواء اتفق هذا التأويل مع قصدية المؤلف أم تولدت القطيعة بين مرامي المؤلف و ابتغائه من جهة، و بين رغبة القارئ المؤول الساعي للفهم وفق رؤية القراءة و منهجياتها، و حتى لو تحولت هذه القراءة إلى منبع سخريّة من لدن المؤلف أو كانت مصب احتجاج يرفض فحوى القراءة فإن النص يبقى قابلاً للتأويل سواء كان بمؤلفه أم بدونه.

و بهذا المفهوم اتخذ النص بعداً خطيراً يتوازي و أبعاد مسارات التأويل الأدبي، فلا بدت النص مبررات الشبهة و نظر إليه على أنه ملغم بالشفرات، و يخفي أسلحة غير مجازة هي الدلالات فصار النص مبعث قلقٍ يستدعي التوقف عنده طويلاً بحثاً عن الأغراض و الدلالات الخبيثة فيه.

* الإبيستمولوجية epistemology مصطلح ذو أصل إغريقي مؤلف من كلمتين epistemo وتعني المعرفة و logos وتعني علم. ويعني المصطلح حرفياً علم المعرفة أو علم العلم، أما المعنى المعاصر لمصطلح الإبيستمولوجية في الفلسفة العربية والفرنسية فهو: الدراسة النقدية للمعرفة العلمية.

¹ عادة الأحمد، القراءة و التأويل، جريدة الأسبوع الأدبي، ع: 1101، ماي، 2008، سوريا، ص: 02.

² المقال نفسه، ص: 2.

ورغم هذا و ذلك فيبقى التأويل استنباطاً لعلامات و رموز تتماهى في ظاهرة البحث عن الروابط الكافية بين الظاهر و الباطن و الجليّ و الخفيّ، في صميم استكنانه التوظيف الرّمزي و الاستعاري لطبيعة النصّ و لغته.

و التأويل العربي الإسلامي باتجاهاته المتنوعة "يعكس الأوليات و المبادئ و الأعراف و مشاغل أمة من الأمم و مشاغل أفراد من أفرادها لهذا يختلف من أمة إلى أمة و من فرد إلى فرد داخل الأمة الواحدة نفسها، و قد يختلف اختلافاً جزئياً أو كلياً لدى الفرد الواحد"¹ فحين يتمتّع المعنى ليدي بسدوله إلى التسترّ تروح الدلالة حسيّرة، يلجأ الفقيه و العالم إلى استدعائه بشكل من الغواية حتّى يقبل غير مكره لاستقصاء الغبن المعرفي الذي ظلّ معيباً في جنبات النصّ.

و التأويل القرآني أو استنباط الدلالات القرآنية يبدأ بدراسة ألفاظ القرآن و دلالتها داخل السياق كما أكّده الشيخ عبد القاهر الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز « لا تتفاضل الألفاظ من حيث هي ألفاظ مجرّدة ولا من حيث هي كلم مفردة و إنّما تثبت لها الفضيلة و خلافها في الملائمة معنى اللفظ لمعنى التي تليها أو ما أشبه ذلك ممّا لا تعلق له بصريح اللفظ»².

و الفكر لا يتعلّق بمعاني الكلم المفردة مجرّدة عن معاني التحو أو منطوقها على وجه لا يتأتّى معه تقدير معاني النحو وتوحيه فيها، "فيعرض للفظ يطلق المراد به غير ظاهره ممّا يدور في الأعمّ على شيئين: المجاز و الكناية و يقرّر أنّ المزيّة فيهما وفي التمثيل ليست في أنفس المعاني التي يقصد المتكلم إليها و لكتّها في طريق إثباته لها و تقريره إيّاها»³.

ممّا يؤكّد المكانة الهامة التي كانت للبحث في دلالة الكلمة القرآنية لدى الدراسات القرآنية الأولى، التراث الضخم الذي خلفه في هذا المجال، مثل كتب (غريب القرآن) وهو معرفة المدلول على حدّ تعبير الإمام الزركشي (ت794هـ) وكتاب (تفسير غريب القرآن) لابن قتيبة وكتاب (مفردات غريب القرآن) للتراغب الأصفهاني وكتاب (تحفة الأريب لما في القرآن من غريب) لابن

¹ غادة الأحمد، القراءة و التأويل، جريدة الأسبوع الأدبي، ع:1101، ماي، 2008، سوريا، ص:2.

² عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، شرح و تعليق، محمد عبد المنعم خفاجي، ص:21.

³ المصدر نفسه، ص:21.

الأثير وكتاب (مفحات الأقران في مبهات القرآن) للشيخ السيوطي وكتاب (مجاز القرآن) لأبي عبيده (ت210هـ).

وللتصّ القرآني وجوهًا منها ما هو ظاهر" هو كل لفظ أو كلام ظهر المعنى المراد به للسامع بصيغته من غير توقف على قرينة خارجية أو تأمل، سواء أكان مسوقاً للمعنى المراد منه أم لا"¹ و منها ما هو خفيّ الدلالة كما عرّفه البزدوي* في الأصول "الخفيّ هو ما اشتبه معناه و خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب"² و الخفيّ و الباطن في النصوص هو الذي يعني هدف الشارع و مقصده وهذه الحقيقة التي فهمت منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم « القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن ووجوهه»³، فلو كان القرآن كلّ ظاهر المعنى جليّ الدلالة لاستوى في معرفته العالم و الجاهل .

وأدرك العلماء أنّ للشرع ظاهراً وباطناً ، و"اعلم أنّ للكتب الإلهية تنزيلات ظاهرة وهي الألفاظ المقروءة و المسموعة ، ولها تأويلات خفيّة باطنة وهي المعاني المفهومة المعقولة"⁴ ، وكما يقول ابن رشد (ت595هـ): "وكثير من الصدر الأول قد نقل عنهم أنّهم كانوا يرون أنّ للشرع ظاهراً وباطناً"⁵.

ويرد هذا المفهوم أيضاً عند الأصوليين إلا أنّه يختلف في التسمية فيطلقون عليه: المعنى الثاني أو المعنى التركيبي أو فحوى الخطاب ، أو ما يطلقون عليه اقتضاء التصّ وهو دلالته على معنى خارج يتوقّف عليه صدق الكلام أو صحّته الشرعية أو العقلية⁶.

¹ وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، الجزائر، دار الفكر، دمشق، ط: 01، ج: 01، ص: 317.

* البزدوي ويلقب بالقاضي الصدر ، هو العلامة شيخ الحنفية بعد أخيه الكبير ، أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين ابنالحديث عبد الكريم بن موسى بن مجاهد النسفي . ويزدة : قلعة حصينة وقال ابن السمعاني : مولده سنة إحدى وعشرين توفي ببخارى في تاسع رجب سنة ثلاث وتسعين.

² عبد الرحمن العكّ، أصول التفسير و قواعده، دار النقاش، بيروت، ط: 1986، 02، ص: 405

³ وأخرج ابن سعد من طريق عكرمة عن ابن عباس أن علي بن أبي طالب أرسله إلى الخوارج فقال اذهب إليهم فخاصمهم ولا تخاجمهم بالقرآن فإنه ذو وجوه ولكن خاصمهم بالسنة. وأخرج من وجه آخر أن ابن عباس قال له يا أمير المؤمنين فأنا أعلم بكتاب الله منهم في بيوتنا نزل، قال صدقت ولكن القرآن حال ذو وجوه تقول ويقولون ولكن خاصمهم بالسنن فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً فخرج إليهم فخاصمهم بالسنن فلم تبقأيديهم حجة أخرج أبو نعيم وغيره من حديث ابن عباس.

⁴ رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، ط، تراث العرب، بيروت، 1957، م، ج، 4، ص: 138.

⁵ ابن رشد ، فصل المقال ، ط، صبيح القاهرة، 1935، م، ص: 17.

⁶ ينظر : السيّد أحمد عبد الغفار، النصّ القرآني بين التفسير والتأويل، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط، 2002، 1، م، ص: 74.

و لعلّ من المفيد ونحن في معرض التعرّف على مجال التأويل- أن نعرض للنقطتين الأساسيتين في هذا المضمار هما: أن العمل بالظاهر هو الأصل ثم الكشف عن الذي يدخله التأويل وهذا ما اتفق عليه جمهور الأمة " إنّ الأصل في أخذ الأحكام من النصوص عدم التأويل، وأنّ العمل بالمعنى الظاهر من النص واجب و لا يسوغ العدول عن الظاهر إلاّ بدليل يقتضي هذا العدول، فالعام على عمومته حتى يرد ما يخصه و المطلق على إطلاقه حتى يرد ما يقيده"¹.

وإذا تعرفنا على التأويل الذي مورس عند الرعيل الأوّل من أسلافنا العرب و علماء الأصول فإنهم اختلفوا في مفهومه، إذ أنّ دلالاته المعجمية متقاربة مع الدلالة الاصطلاحية فكونه لا يخرج عن استنباط دلالات القرآن و الأحكام و الانصراف من معنى إلى آخر بحضور الدليل أو القرينة .

4. التأويل عند العرب:

إنّ العرب لا تستوي في المعرفة، وهذا شأن كلّ المجتمعات البشرية، فقد جاء في القرآن من الغريب والمتشابه، والذي يدقّ فيه الفهم، وكلّها أشكال لغوية يصعب إدراكها فقد كان العرب يقولون: "يارسول الله إنّك تأتينا بالكلام من كلام العرب ما لا نعرفه ونحن العرب حقاً"².

فالحاجة ملحة في توضيح النصوص وبيان مراميها، لذا انشغل العرب و المسلمون بإشكال التأويل، لأنّ عملية التأويل ضرورية، فكلّ كائن بشري سوي يعير الانتباه إلى ما يحيط به من ظواهر الكون، فيريد أن يتعرّف على تفاصيل ما ظهر منها، وتقوده عملية التعرّف على الظواهر إلى طلب معرفة ما خفي منها، وما بطن، وإذا كانت الظواهر أو الأفعال أو ضروب السلوك لا تتلاءم مع ما يستنبطه من معارف و عادات و أعراف، فإنّه يلجأ إلى عملية تأويل الظواهر أو ضروب السلوك أو الأفعال ليجعلها منسجمة متناعمة مع معارفه الخلقية، و بهذا الاعتقاد يعمد إلى التأويل بطريق ردّ الغائب إلى الشاهد.

¹ محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ص: 372.

² ابن قتيبة، المسائل والأجوبة في الحديث واللغة، ط1، مطبعة السعادة، القاهرة، 1349هـ، ص: 8.

والتأويل يطلق إلّا على ما فيه تفصيل معنى خفيّ معقول .قال الأعشى :

عَلَى أَنَّهَا كَانَتْ تَأْوُلُ حُبَّهَا تَأْوُلُ رُبْعِي السَّقَابِ فَأَصْبَحَا

أي تبين تفسير حبّها أنّه كان صغيراً في قلبه ، فلم يزل يشبّ حتّى صار كبيراً كهذا السقب أي ولد الناقة ،الذي هو من السقاب الربيعية لم يزل يشبّ حتّى صار كبيراً وصار له ولد يصحبه¹

فالعمق التاريخي للتأويل في ثقافتنا العربية و الإسلامية يؤهله لكي يصبح موضوعاً لاستقطاب ما عجزت عن استقطابه مناهج و نظريات نقدية شتى، على مستوى الأداء النقدي، و يدعمه في أهليته الاستقطابية اشتغال الغرب عليه في مراحل تاريخية مختلفة لم يعن بها المثقفون العرب قبل بلوغ الثقافة مع هذا الغرب .

والتأويل في التراث يمكن أن نربطه ربطاً منهجياً بممارسات القراء لدى العرب، و "إنّهم كانوا حقاً يمارسون التأويلية على هذا الأساس الذي ورد عليه لدى كل من غادامير و إيكو"² وقد يخلص فلسفة هذا المذهب لدى العرب "سلوك أبي الطيب المتنبي قرائه المحترفين الذين كانوا يضمنون قرائحهم، وملكات تفكيرهم،ابتغاء توصل إلى قصدية شعره في أبيات معينة فكان يعوج عليهم و هم يختلفون من حول شعره فيبتسم مزهوا (...) ولعلّ ذلك هو الذي حمّله على أن يقول بينه الشهرير"³

أَنَامُ مِلءَ جُفُونِي عَن شَوَارِدِهَا وَيَسْهَرُ الْخَلْقُ جَرَاهَا وَيَخْتَصِمُ

فأبو الطيب لم يكن يفكر في قرائه حين كان يقول الشعر، و القراء لم يهتدوا السبيل إلى قصدية شعره.أو ما أشكل عليهم من أبياته،فعلّ ابتسامه أبي الطيب الساخرة من قرائه تعني أنّ العرب كانوا اهتدوا إلى أن الكتابة هي غير القراءة.ولأنّ القارئ هو غير الكاتب.

و إنّ النشاط التأويلي في الثقافة العربية نشاط مستمر و مطرد منذ أن بدأ العرب ينتجون ثقافة بلغتهم العربية،لقد اتّخذ التأويل صفته المنهجية المنظمة مع نشوء علوم القرآن و " لكن من

¹ ابن عاشور ، التحرير والتنوير ،ج1،ص:16

² عبد المالك مرتاض، نظرية القراءة،ص:196.

³ المرجع نفسه ،ص:197.

المستحيل ففي النشاط التأويلي أو الممارسة التأويلية عن حركة التذوق الشعري التي واكبت نشوء الشعر الجاهلي الذي يتضمّن أشكالاً من التأويل أو بعض ممارسات التأويلية»¹.

والتأويل ليس مجرد شرح للفظ، ولا تفسيراً للعبارة، ولا فهماً لمعنى بشيء من السطحية المتعجّلة الواثقة، و لكنّه يحيل على مفهوم التأويلية (herméneutique) التي هي شبكة التحكم في نظام التلقي بحيث لا نستعمل النص المقروء، ولكننا نؤوله تأويلاً، بناءً على معالم سياقية و نسقية.

وقد عرفت الثقافة الإسلامية مفهوم التأويل عن طريق نص القرآن الكريم فمن ذلك قوله تعالى: ﴿...وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَخْلَامِ بِعَالَمِينَ﴾² ﴿... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ...﴾³ ثم يقول عليه الصلاة والسلام في دعائه لعبد الله بن العباس: «اللَّهُمَّ فَفِّهْ فِي الدِّينِ وَ عِلْمَهُ التَّأْوِيلَ»⁴، ونلاحظ أن هذا المفهوم كثيراً ما يقترن بالعلم و التعليم في القرآن كما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ...﴾⁵. " فكان الإجتباء، هنا عناية من الله تعالى و اختيار في مشيئته الأزلية، على حين أنّ التأويل تعليم منه وإلهام»⁶، ومفهوم التأويل وارد في القرآن العظيم لمعان كثيرة ومنها " تأويل الرؤيا" قال الله تعالى: ﴿...وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَخْلَامِ بِعَالَمِينَ﴾⁷.

ولقد وقفت أمتنا في الماضي، فأعطت لبني البشر عن طريق أمّتها الأعلام مناهج لتفسير النصوص وتأويلها، قائمة على قواعد العربية، ومفاهيم الشريعة في مقاصدها وأعرافها، فأوضحت معالم الطريق، وسلكت بالاستنباط أقوم السبل، وكان ذلك تحقيقاً لقول الله تبارك وتعالى: ﴿... وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ...﴾⁸

¹ صالح الصالح. مشكلات النقد التأويلي، بحث مقترح للمساهمة في مهرجان قرين الثقافي، كويت، 2006. <http://www.taawon.net>

² يوسف: 44.

³ آل عمران: 07.

⁴ مسند أحمد، ج 1، ص: 335.

⁵ يوسف: 05.

⁶ عبد المالك مرتاض، نظرية القراءة، ص: 181.

⁷ يوسف: 44.

⁸ النساء:

5. الفرق بين التفسير والتأويل:

ثنائية (تفسير/تأويل) من بين المواضيع تناولاً من قبل الدارسين العرب، والغربيين على السواء، وهذا راجع لتقارب المفهومين وتجاورها، أو حتى تداخلها في فترة من الفترات، حيث إتبع بعض الدارسين والمفسرين لم يفرّقوا بين اللفظين واعتبروه مفهوماً واحداً.

والتفسير في الاصطلاح هو اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها، والمناسبة بين المعنى الأصلي والمعنى المنقول إليه لا يحتاج إلى تطويل. وموضوع التفسير: ألفاظ القرآن من حيث البحث عن معانيه، وما يستنبط منه.¹ ومن العلماء من جعلها التفسير/التأويل متساويين، وإلى ذلك ذهب ثعلب وابن الأعرابي أبو عبيدة، ومنهم من جعل التفسير للمعنى الظاهر والتأويل للمتشابه²

ومنهم من قال: التأويل صرف اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر محتمل لدليل فيكون هنا بالمعنى الأصولي، فإذا فسر قوله تعالى: ﴿... يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ...﴾³ بإخراج الطير من البيضة، فهو تفسير، أو بإخراج المسلم من الكافر فهو تأويل⁴

وعرّف التفسير بأنه بيان لفظ لا يتحمل إلاّ وجهاً واحداً، و التأويل توجيه لفظ متوجّه إلى معان مختلفة منها بما ظهر من الأدلة⁵.

وقال الماتريدي: التفسير: القطع على أن المراد في اللفظ هذا، والشهادة على الله أنه عني باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح، وإلا فتفسير بالرأي، وهو المنهي عنه. والتأويل هو ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله⁶.

¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص: 11-12

² المصدر نفسه، ج1، ص: 16

³ الانعام 95

⁴ المصدر السابق، ج1، ص: 16

⁵ محمد بن عمر بن سالم بزمول، تهذيب وترتيب الإتيان في علوم القرآن، ص: 518.

⁶ الماتريدي، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة) تح: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان ط1، 1426 هـ - 2005 ج1، ص: 19

و بالرغم من تباين المفهومين على مستوى الإصلاح ، نجد بعض علماء التراث لم يفرّقوا بين التأويل والتفسير وهذا ما أكّده أبو جعفر الطبري حيث قال " وأما معنى التأويل في كلام العرب فإنه التفسير والمرجع والمصير " 1 .

وقد أشار الزركشي صاحب " البرهان " إلى أنّ " التفسير علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ، وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ " 2

و نقل زين الدين مرعي عن ابن عماد في كتابه " التفصيل في الفرق بين التفسير والتأويل " :
"أنّ التفسير هو بيان معنى اللفظ الخفيّ ، والتأويل :هو أنّ يراد باللفظ ما يخالف ظاهره ، أو صرف اللفظ عن ظاهره لمعنى آخر " 3 .

ومّا لا شك أنّ القرآن الكريم وهو في قمة الفصاحة يجمع بين دقيق المعنى وموجز اللفظ ، وعموم الدلالة وخصوصها ، ومطلقها ومقيدها ومشكلها ، ممّا أدى إلى درجة تفاوت فهم النص لدى الصحابة ، حيث كانوا يختلفون في مقدار فهم القرآن تبعاً لاختلاف حظهم من أدوات الفهم ووسائل المعرفة ، وعموم الدلالة وخصوصها ، ومطلقها ومقيدها ، و«قد روي أنّ عمر لم يكن يعرف معنى كلمة " التخوف " في قوله تعالى ﴿أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَىٰ تَخْوْفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمُ لَرَّءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ 4 حتى أخبره أعرابي من من قبيلة هذيل أنّ التخوف معناه التنقص» 5. ورووي عن ابن عباس أنّه لم يكن يعرف كلمة " فاطر "

¹ محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ص: 357.

² الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص: 13.

³ زين الدين مرعي، أقاويل الثقات في تأويل الاسماء والصفات والآيات المحكمات والمتشابهات، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1985، ص: 47-48.

⁴ النحل: 47.

⁵ أحمد عبد الغفار، التفسير والنص ، ص: 23.

* عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم، ابن عم النبي محمد، ولد سنة 619م، حبر الأمة وفقهها وإمام التفسير ، ولد ببني هاشم قبل عام الهجرة بثلاث سنين ، وكان النبي محمد دائم الدعاء لابن عباس فدعا أن يملأ الله جوفه علماً وأن يجعله صالحاً. وكان النبي محمد يدينه منه وهو طفل ويرت على كفه وهو يقول: " اللهم فقّهه في الدين وعلمه التأويل " توفي سنة 687م.

في قوله ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾¹، حتى قال أعرابي أمامه عن بئر له: فطرتها، أي أنا ابتدأتها. وهذا التفاوت هو الذي دعا إلى أخذ بعضهم عن بعض ممن لديهم معرفة واسعة بالغة.

وقال الشيخ عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز. في آخر فصل المجاز الحكمي: "ومن عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم، أن توهموا أبداني الألفاظ الموضوععة على المجاز والتمثيل أنّها على ظواهرها (أي على الحقيقة)، فيفسدوا المعنى بذلك ويبطلوا الغرض ويمنعوا أنفسهم والسماع منهم العلم بموضع البلاغة وبمكان الشرف، وناهيك بهم إذا أخذوا في ذكر الوجوه وجعلوا يكثرون في غير طائل، هنالك ترى ما شئت من باب جهل قد فتحوه، وزند ضلالة قد قدحوا به"²

و قال أبو طالب الثعلبي: "التفسير هو بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازاً، كتفسير الصراط بالطريق، والصيد بالمطر، والتأويل: تفسير باطن اللفظ...فالتأويل: إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير: إخبار عن دليل المراد، لأنّ اللفظ يكشف عن المراد، والكاشف دليل؛ مثاله تعالى ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾³ تفسيره: أنّه من الرصد، ويقال: رصدته إذا رقبته، والمرصاد: مفعال منه. وتأويله: التحذير من التهاون بأمر الله، والغفلة عن الأهبة والاستعداد للعرض عليه."⁴

وقال البغوي في تفسيره: "التأويل: هو صرف الآية إلى معنى محتمل يوافق ما قبلها وما بعدها، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط. و التفسير: هو الكلام في أسباب نزول الآية وشأنها وقصتها"⁵.

وأشار الذهبي في كتابه التفسير والمفسرون إلى أن التفسير معناه: "الكشف والبيان والكشف عن مراد الله تعالى لا انجزم به إلا إذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو عن

1 فاطر:01.

² عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، دط، ص:232.

³ الفجر 14

⁴ الزمخشري، الكشاف، ج1، ص:44.

⁵ البغوي، معالم التنزيل، ج1، ص:18.

بعض أصحابه ،الذين شهدوا نزول الوحي ،وعلموا ما أحاط به من حوادث ووقائع ،وخالطوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجعوا إليه فيما أشكل عليهم من معاني القرآن الكريم.¹

وأما تأويل : "فملحوظ فيه ترجيح أحد محتملات اللفظ بالدليل ،والترجيح يعتمد على الاجتهاد ،ويتوصل اليه بمعرفة مفردات الالفاظ ومدلولاتها في لغة العرب ،واستعمالها حسب السياق ،ومعرفة الاساليب العربية ،واستنباط المعاني من كل ذلك."²

وتعلم التفسير واجب لقوله تعالى : ﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾³ ولقوله تعالى : ﴿ أَقْلًا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾⁴ فالحكمة من هذا القرآن التدبر ، والتدبر هو التأمل في الألفاظ للوصول إلى معانيها ، فإن لم يكن ذلك ، فانت الحكمة من إنزال القرآن وكان تفسير آيات الكتاب ، وفقه معانيها سبيل الصحابة إلى الخير والمعرفة حتى قال سعيد بن جبير « من قرأ القرآن ثم لم يفسره كان كالأعمى أو كالأعرجي »⁵ ، وكان أبو جعفر الطبري يقول : « إنني لأعجب ممن قرأ القرآن ولم يعلم تأويله كيف يلتد به »⁶.

كما أن القرآن يفسر بعضه بعضا ، و نجد الله سبحانه وتعالى يفسر القرآن بالقرآن ، لأنه هو الذي أنزله وهو يعلم ما ورد فيه ولذلك أمثلة .

كما في قوله تعالى : ﴿ أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾⁷ فقد فسّر أولياء الله بقوله في الآية التي تليها ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴾⁸.

وفيما جاء في سورة الطارق قوله تعالى : ﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ ﴾¹ ، فقد فسّر الطارق بقوله بقوله في الآية الثانية ﴿ النَّجْمُ الثَّاقِبُ ﴾² ، هذا الله سبحانه وتعالى هو الذي يباشر تفسير كلامه في

¹الذهبي ،التفسير والمفسرون،ج1،ص:44

²المصدر نفسه ،ج1،ص:45.

³سورة: 29

⁴محمد:24.

⁵محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي،ص:72.

⁶المرجع نفسه،ص:72.

⁷يونس، 62.

⁸يونس، 23.

في كلامه ، حتى يزيل اللبس على فهم النص ، و يتدبره خلقه حق تدبر ، وفسر كذلك القرآن بالسنة لأن الرسول أعلم الناس بمراد الله تعالى بكلامه .

في قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾³ فقد فسّر النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الزيادة بالنظر إلى وجه الله تعالى ، فيها رواه ابن جرير وابن أبي حاتم صريحا من حديث أبي موسى .

وهناك تفسير الصحابة رضوان الله عنهم لا سيما ذوو علم منهم ما جاء في قوله تعالى " ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ " ⁴ فقد صحّ عن ابن عباس رضي الله عنه : أنّه فسّر الملامسة بالجماع ثم توالى التفسيرات وتعددت ينابيعها وكثرت اتجاهاتها (الاتجاه اللغوي ، و الاتجاه العقلي) .

وما جاء عن ابن عباس رضي الله عنه أن : «التفسير على أربعة أوجه، فروي سفيان ، عن أبي الزناد قال ابن عباس : «التفسير على أربعة أوجه : وجه تعرفه العرب بكلامها وتفسير لا يعذر أحد بجهالته ، وتفسير يعلمه العلماء ، وتفسير لا يعلمه إلا الله عز وجل »⁵

وبالرغم من الحاجة الملحة إلى التفسير والشرح لما يفرضه النص القرآني من فصاحة ، وعموم الدلالة وخصوصها ، إلا أنّ أبا بكر تخرج من التفسير فيما يروي عنه إذ قال قولته الشهيرة : « أيّ أرض تقلني وأيّ سماء تظلني إذ قلت في القرآن برأيي »⁶.

وأما عند علمائنا المعاصرين ، نجد أنّ نصر حامد أبو زيد فرّق بين التفسير والتأويل بعد تحليل الدلالة اللغوية للفظتين وخلص إلى أنّ " التأويل يرتبط بالاستنباط ، في حين يغلب على التفسير النقل والرواية " ⁷ وعلى ذلك يكون " التفسير " جزء من عملية " التأويل " وتكون العلاقة بينهما

¹ الطارق ، 2.

² الطارق ، 3.

³ يونس ، 26.

⁴ النساء ، 43.

⁶ المرجع نفسه ، ص: 22.

* نصر حامد أبو زيد هو أكاديمي مصري ، متخصص في فقه اللغة العربية . نشأ في أسرة ريفية بسيطة ، ولد في إحدى قرى طنطا في 10 يوليو 1943 ، حصل علي الليسانس من قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب ، جامعة القاهرة 1972 م ، تقدير ممتاز . ماجستير من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام 1976 م ، بتقدير ممتاز . دكتوراه من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام 1979 م ، بتقدير مرتبة الشرف الأولى .

علاقة الخاص بالعام من جهة أو علاقة النقل بالاجتهاد من جهة أخرى ، وهي العلاقة التي يعبر عنها القدماء بأسماء " الرواية " و"الدراية" إذا كان التفسير هو الرواية فإنّ التأويل هو الدراية .

ومّا رفع مكانة " التفسير " على حساب "التأويل" في فهم أهل السنة وموقفهم الفكري ، هو أنّ " (المعتزلة) أخطأوا في الدلالات التي حملوا عليها ألفاظ القرآن فكان خطأهم نابغاً من المعاني من الخطأ في حمل ألفاظ القرآن عليها ، أمّا خطأ المتصوّفة فيرتد إلى حمل ألفاظ القرآن على معايير هي في ذاتها صحيحة ولكن الألفاظ لا تدلّ عليها»¹.

وظهرت الفرق الكلامية واختلطت اتجاهاتها وتنوعت التفسير عند المتقدمين وهذا راجع إلى نوعين من التفسير ، التفسير بالأثر والتفسير بالرأي.

6. ضرورة التأويل :

إنّ الضرورة التي نشير إليها في هذا المقام ، هي ضرورة التأويل كظاهرة لغوية في الأسلوب العربي ، أمّا ما لحق تلك الظاهرة من اتجاهات مذهبية جعلت منها أداة جدل ، وتزييف لمقتضيات النصّ الديني ، فهذا ما لا ندعو إلى ضرورته.

و كما سبق ذكره أنّ ظاهرة التأويل من طبيعة اللسان العربي ، فقد كانت العرب "تقيم سبب الشيء مقام الشيء، وتسميه باسمه، والقرآن نزل بمذاهب العرب ، وأنّ العرب سمو المطر سماء لأنّه من السماء ، ولأنّ السماء سبب المطر"².

وكما تأتي الأساليب العربية أحيانا يقصد بها غير ظاهرها "فمن سنن العرب مخالفة ظاهرة اللفظ معناه، كقولهم في المدح: قاتله الله ما أشعره، فهم يقولون ذلك ولا يريدون وقوعه"³، فتتنوّع طرق الكلام ، وتتنوّع وجوه التصرف في اللغة ، إذ يكفهم في التفاهم ، الإشارة والرمز، وكثيراً ما حمدوا

7فؤاد كامل ، مفهوم النص عند نصر حامد أبو زيد، مجلة العربي، ع:412 مارس، 1993، ص:03.

¹ فؤاد كامل ، مفهوم النص عند نصر حامد أبو زيد، مجلة العربي، ع:412 مارس، 1993، ص:04

² أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي ، الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، تح:الهمداني ، ط1، دار الكتاب ، القاهرة ، 1957، ج1، ص:132،

³ بن فارس ، الصحابي في فقه اللغة و سنن العرب في كلامه ط1، المكتبة السلفية، القاهرة ، 1910م، ص:169.

أساليب الإيجاز، وأكثرها منه. يقول الغزالي: "إذا قيل لك (إن الأعمال توزن) علمت أن الأعمال عرض لا يوزن فلا بد من تأويل"¹

ومهمة التأويل أن يبين عن القصد من وراء الإشارات والرموز، ويكشف الحجب عن الكلمات، فهو ضرورة لا غنى عنها مادامت اللغة يصح فيها الاحتمال، "وإن من حق هذه اللغة أن يصح فيها الاحتمال ويسوغ التأويل"².

فزية الكلام تأتي من ناحية احتماله لمعان غير ظاهرة، فهذا أدعى إلى الروية والتأني في الفهم مما يثير في قارئ النص ملكة التأمل في المعنى واستقصاء جزئياته، والاستشراف إلى ما وراء هذه الجزئيات من مقاصد، ويقول الجرجاني: "واعلم أنه إذا كان بيننا في الشيء أنه لا يحتمل إلا الوجه الذي هو عليه حتى لا يشكل، وحتى لا يحتاج في العلم - بأن ذلك حقه وأنه الصواب - إلى فكر وروية فلا مزية، ويجب الفضل، إذا احتمل في ظاهر الحال غير الوجه الذي جاء عليه وجهاً آخر"³.

والتأويل يقوم بالبحث عن قصد الخطاب، ويعدّ إلى جانب ذلك روضة فكرية يجول فيها العقل باحثاً متأملاً، للوصول إلى طبيعة الخطاب وتحديد مقتضياته، لأن اللغة في ظاهرها فقط لا تصل إلى هذا المستوى، بل يتحتم البحث وراء المعاني المستترة في ظلال الكلمات.

والتأويل يعمل على إيضاح المعنى وبيان مراميه، كما يعمل على اتساع مفاهيم النص، ويضيف إليه من المعاني ما يمكن أن يحتملها على هدى من منطق اللغة وطرقها في الاستدلال "ومن أحاط بظاهر التفسير - وهو معنى الألفاظ في اللغة- لم يكف ذلك في فهم حقائق المعاني"⁴، ويستدل الزركشي بقوله تعالى: "وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى" فظاهرة تفسيره واضح، وحقيقة معناه غامضة، فإنه إثبات للرمي، ونفي له، وهما متضادان في الظاهر ما لم يفهم أنه رمى من وجه، ولم يرم من وجه، ومن الوجه الذي لم يرم ما رماه الله عز وجل⁵.

1 الغزالي، قانون التأويل، ص: 10.

2 الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص: 76.

3 عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 221.

4 الزركشي، المصدر السابق، ج2، ص: 153.

5 ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص: 153.

لذا فإنّ التأويل يبحث عن حقيقة الفكر، وليست اللغة في أصل نشأتها إلاّ تعبيراً عن هذا الفكر. "واعلم أنّ اللغة في التعاريف هي عبارة المتكلم عن مقصوده"¹. والإرادة لا تتضح إلاّ عن طريق اللغة، إمّا في كلمات يظهر فيها المقصود لأوّل وهلة، وإمّا في كلمات لا يتوصّل إليها إلاّ بعد بحث وروية.

ومن هنا أصبحت اللغة قادرة كذلك على إخفاء الفكر. فهي في أوّل مستوياتها تستعمل لإظهاره، وفي مرحلتها الناضجة تستعمل للإلغاز والتعمية، إذ ما أراد المتحدث ذلك، فقد يلمح ولا يصرّح، فيصبح الخطاب في حاجة إلى نظر فاحص متأنّ، وقد أشار إلى هذا الخفاء في اللغة أحد علماء الغرب "أنّ اللغة قادرة على أن تخفي حقيقة الفكر وراء ألفاظها، كما تخفي الملابس جسد الإنسان وراء أشكالها"². ومن هذا المنطق يعتبر التأويل آلية من آليات إزالة الخفاء والتعمية، أو المقاصد المستترة وراء الألفاظ لاستكناه المعنى.

7. أسباب التأويل :

ذهب الكثير من الفلاسفة وعلى رأسهم ابن رشد (ت592هـ) إلى أنّ التأويل يرجع إلى تفاوت فطر الناس، وتباين قرائحهم على الفهم، ومن ثمّ؛ انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن³، ولكن هذا الكلام يبقى غير ذي جدوى لم يردف بركناخر متمّم له، وذلك لأنّ التأويل عملية مشتركة بين النصّ (مُرْسِل) ومُرْسِل إليه (المخاطب)، فالنصّ هو الشريك الأساس في عملية التأويل، وهذه الحقيقة أدركها الفقيه الماوردي، عندما أدرك حقيقة التأويل التفاضلية، فهو يقرّر أن كل كلام يحتمل بطبيعته تأويلات مختلفة، وكلّ ما كان الكلام أفصح وأغرب و أحسن نظماً كان أكثر احتمالاً لضروب التأويل ولا أحقّ بهذه الصفات من كلام الله؛ لأنّه أوجز الكلام، وأفصحه، وأكثره رموزاً، وأجمعه للمعاني والتأويل كما أدركه الماوردي ليس عودة إلى الأوليات، بل هو تفاضلي؛ أي تفضيل معنى على آخر وتغليب دلالة على أخرى⁴.

¹ ابن خلدون، المقدمة، ص: 484.

² Mary douglas. rules and meaning. london 1973.

³ ينظر: فصل المقال، ص: 33-34.

⁴ ينظر: علي حرب، التأويل والحقيقة، ص: 36.

8. السياق المقامي ودوره في تأويل النص القرآني :

كان للسياق المقامي ،أو السياق الخارجي ،أو سياق الحال،على اختلاف في التسمية بين الباحثين، دور بالغ الأهمية في تأويل النص القرآني ،بوصفه مرجعاً دلالياً يحيل على منبع المعنى، وظروف تشكله.وقد جرّد له علماء القرآن صدرا محمودا من التأصيل في مباحث مستقلة كأسباب النزول ،والمكي والمدني ،والناسخ والمنسوخ،والتنجيم،وأحوال المخاطبين،وموضوع الخطاب ،وغير هذا وذاك مما يدلي بسبب أو نسب إلى وقائع التنزيل وملابساته ومراحله.

وإذا كان العلم بالأسباب يورث العلم بالمسببات،فإنّ البصر بالسياق التاريخي للنص القرآني يفتح للمؤوّل مسارب التدبّر،ويعينه على استخراج حكم التشريع،ويمكّنه من تعديّة الحكم في الوقائع الواردة على سبب خاص إلى الوقائع المشابهة،انطلاقاً من دوالٍ في فضاء النصّ ترشحه للانعتاق من أسر اللحظة التاريخية الضيقة،والارتقاء إلى أفق الدلالة الزمنية الرحبية التي تجد في كل عصر سلطتها،وبين الأجيال الحاضرة والقابلة موقعها،وعلى صيرورة التاريخ الممتدّ شهادتها،لذلك قالوا: إنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

و علماء القرآن درسوا السياق المقامي في ضوء ظروف التنزيل ،بوصفها الوعاء الذي يصبّ فيه النصّ ، أو المجرى الذي يتنزّل فيه،وليست هذه الظروف -في جوهرها - إلاّ العناصر التي تشكّل السياقالخارجي للخطاب القرآني وهي : كأسباب النزول ،والمكي والمدني ،والناسخ والمنسوخوالتنجيم،وأحوال المخاطبين،وموضوع الخطاب.

من المفيد أن نذكر في هذا المقام أنّ العناصر الأساسية للاتصال التي تشكّل سياق النصّ، هي أولاً (المرسل)،أو المتكلّم أو الكاتب (منتج النصّ) ،ثانياً (المتلقي) ،المستمع أو القارئ ،مستقبل النصّ،ثالثاً (الموضوع) ،مدار الحدث النصّي ،رابعاً المقام وهو مكان الحدث التواصلّي وزمانه"¹.

و هذه هي العناصر الأساسية التي تنبني عليها عملية الاتصال لانتقال الدلالة من المرسل إلى المرسل إليه(المتلقي) في شكل سياقي محدّد،و لا ننكر وجود عناصر أخرى تتدخّل في عملية

¹ محمد بن أحمد حملان،فعالية القراءة،واشكالية تحديد المعنى في النصّ القرآني ،ص:140.

الاتصال، وتشكّل للنص سياقه الخاص، ذكرها الباحثون مثل القناة والنظام وشكل الرسالة، والغرض، والمشاركين...¹

فعلى قارئ أي نص أو مفسره أن يأخذ في الحسبان سياق النص الذي يحاول دراسته، فمن الضروري على الأقل أن يعرف من هو المتكلم وطبيعته، و لمن يكتب، وأن يعرف مكان إنتاج الخطاب ومقامه وزمانه، العصر البيئى والمجتمع.²

فإنّ اختلاف السياق من شأنه أن يؤدي إلى اختلاف التأويل والفهم، وعلى هذا أصبح فهم سياق النصوص يُحدث دوراً مزدوجاً، فهو من جهة يسمح للقارئ بوضع احتمالات مختلفة لفهم النص، داخل سياقه الذي يفترض أن النص قد ورد فيه، فتتعدّد الاحتمالات بتعدّد القراء، ومن جهة ثانية فإنّ السياق يحرص مجال التأويلات الممكنة، ويدعم التأويل المقصود، ساعياً إلى الحفاظ على النص من التأويلات الخاطئة.³

يلعب السياق دوراً هاماً في تقرير المعنى (المعنى السياقي) وتوجيهه، وهو المعنى المرتبط بالسياق اللغوي (context)، إلا أنّ هذا المعنى قد يُفهم منه أمران:

أولاً: أن معنى اللفظ يتحدّد وفقاً للسياق اللغوي الذي يرد فيه اللفظ؛ بحيث يكون معنى اللفظ جزءاً من معنى السياق ككلّ.

ثانياً: أن للسياق معنى يتحدّد بناءً على معاني الألفاظ التي ترد فيه، والعلاقات التي تربط بينها في بناء واحد.⁴

¹ ينظر: خطابي محمد، لسانيات النص، مدخل إلى انسجام النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991ص:51.

² ينظر: محمد بن أحمد جملان، فعالية القراءة، واشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، ص:140.

³ ينظر: المرجع نفسه، ص:140.

⁴ ينظر منصور مذكور شلش الحلبي، قضية المعنى في القرآن الكريم، دراسة في التأويل، دارالاولاد، سورية دمشق، ط:2008، 1، ص:22.

والأمران وإن كانا مختلفين، إلاّ أنهما متكاملان، فالأول خاص بمعنى اللفظ بوصفه أحد مكونات العبارة، والثاني خاص بمعنى العبارة بوصفه مكوناً من معاني أجزائها، أو مكوناتها، والعلاقات التي تربط بينهما.¹

و مما تقدّم يتبيّن لنا وإن ركزنا على أهمية السياق في استشفاف المعنى، وتحصيل مقصديته، إلاّ أنّه يبقى للفظ المفردة دور هام في بناء المعنى وتحديدّه، لا يمكن عدّه ثانوياً، أو هامشياً، بل هو اللبنة الأساسية التي نطلق منها في تكوين المعنى الكلّي والشمولي للجملة، أو النص المراد الوقوف على غاياته ومراميه.

وقد أشار فندريس إلى أهمية السياق بقوله: "أنا حينما نقول بأنّ لإحدى الكلمات أكثر من معنى واحد في وقت واحد نكون ضحايا الانخداع إلى حدّ ما، إذ لا يطفو في الشعور من المعاني المختلفة التي تدلّ عليها إحدى الكلمات إلاّ المعنى الذي يعيّنه سياق النصّ"².

ولكن علينا الاعتراف أن هذه المفردة تبقى قاصرة وحدها في توصيل كل ما يدور في خلد الإنسان من أفكار ووجدانيات، ما لم تنتظم مع غيرها.

والكلمات هي المواد الأولية التي تتشكّل حسب أنظمة مختلفة، لتقدّم مفهوماً محدّداً، والشرط في الكلمات، أن تتشكّل، وتنتظم،... فالمعنى يظلّ خاطراً في النفس، أو مكوناً في الضمير، حتى يصوغه المتكلم في كلمات يختارها، وجمل وعبارات ينظّمها، أو يؤلّف بينها، ليحاول نقل فكرته من صدره إلى عقول الآخرين.³

فلا بدّ من التنبه إلى عامل السياق، ودوره الكبير في ضبط دلالة المشترك؛ فدلالة الكلمة على أكثر من معنى واحد تُبَوَّب عادة في علم المعجم، أو كما جرت تسميته (بالمعنى المعجمي) في

¹ ينظر: عزمي اسلام، مفهوم المعنى، حوليات كلية الاداب، جامعة الكويت، ع:1985، 6، ص:65.

² علي زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، ص:168.

³ ينظر: عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن، مكتبة المنار الزرقاء، الاردن، ط:1985، 1، ص:69.

اللغات الحديثة، وهو معنى متعدّد، والذي يعنينا هو ما يطلق عليه (بالمعنى السياقي) حيث يُحدّد معنى واحد للكلمة بحسب ما دلّت عليه في سياق النّصّ.

والمعنى السياقي على خلاف المعنى المعجمي واحد؛ لأنّ السياق لا يسمح بتعدّد معاني الكلمة إلاّ ما كان من باب الإلغاز أو الكناية والمجاز، وهنا يبرز عامل القرينة الذي يضبط حيز دلالي واحد للكلمة، بعد تأمّل وروية وإعمال خاطر من قبل القارئ، مستعيناً بالقرينة، وربطها بالمعاني ليرجّحني الأخير معنى واحد قريب.

وعليه فإنّ أهمية السياق بالغة في تحديد المعنى، وتوجيهه، وإذا ما نظرنا إلى الكلمات، فهي من حيث المفهوم المعجمي دالة على أكثر من معنى واحد محدّد، والذي يحددها، ويفصلها السياق في مورد النّصّ، ومن هنا؛ فالدارس للنّصّ ليس له غنى من اعتماد السياق للوصول إلى المعنى المراد تحديده، وهذا ما جعل فريث (J.R frith) يعدّ المعنى "عبارة عن علاقات سياقية. و ترتيب الحقائق في سلسلة من السياقات: أي سياقات، كل واحد منها ينضوي تحت سياق آخر، ولكلّ واحد منها وظيفة لنفسه. وهو عضو في سياق أكبر، وفي كلّ السياقات الأخرى، وله مكانه الخاص فيما يمكن أن نسميه سياق الثقافة".¹

9. علاقة التأويل بالسياق:

معلوم أنّ اللفظ يتغيّر مدلوله بتغيّر السياق الوارد فيه، وما المشترك اللفظي في اللغة العربية إلاّ دليلاً على ذلك، ولا يمكن أن نتحدث عن هذا التغير قبل الحديث عن قضيتين أساسيتين:
أولاهما: مشكلة اللفظ والمعنى، وأمّا الثانية: فهي قضية السياق و النسق التركيبي.

فإنّنا سنستعين بعدد من المؤشرات التي بزغت في القرن الثالث و الرابع من آراء حول المشكلات اللغوية والنقدية، لذا تعدّ ممهدة للاتجاهات المختلفة في تحليل مشكلة اللفظ والمعنى، ونحترز

¹أولماناستيفن، دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال بشر، القاهرة، ط:1975، 1، ص:60.

هنا فننص على أن أمثلتنا ليست استقصاء لكل رأي عرفه النقاد وأهل اللغة، بل إنها تظلّ في إطار الاختيار الوظيفي المرتبط بمادّة موضوعنا.

لقد حظيت مشكلة اللفظ والمعنى بمواضيع عديدة وتساؤلات كثيرة في الدراسات القديمة والحديثة فتناولتها لجوانب فنيّة، كما سعت إلى تحليلها، وأنّ هذا التحليل هو معالجة المشكلات الدلالية.

ومن تلك التساؤلات، هل البيان يقوم باللفظ وحده أم لا؟، هل الألفاظ حدّم المعاني؟ وهل سرّ البيان في نظم الألفاظ وترتيبها؟ كل هذه عرض لها عبد القاهر الجرجاني في مختلف تأليفه مبينا رأيه فيها ومقدماً الاختلاف الكثير الواقع فيها.

إذ يقول: «ومن التبين الجلي أن التباين في هذه الفضيلة والتباعد عنها إلى ما ينافيها من الرذيلة ليس بمجرّد اللفظ»¹.

وهو بذلك ينفي قيام البيان باللفظ وحده ويعلل ذلك بقوله: «والألفاظ لا تفيد حتى تؤلّف ضربا خاصا من التّأليف، ويعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب»².

وفي سياق الحديث عن اللفظ والمعنى يقرر عبد القاهر الجرجاني أن الألفاظ خدم المعاني بقوله: «... إذا الألفاظ خدم المعاني والمصرفة في حكمها، وكانت المعاني هي المالكة سياستها والمستحقة طاعتها...»³.

ظهرت نظرية التّظم لعبد القاهر الجرجاني، التي يرجع فيها سرّ البيان إلى ترتيب تلك الألفاظ على طريقة معلومة وتأليفها على صورة مخصوصة، فيقول: «... أعني الاختصاص في التّريب -

¹ مصطفى شيخ مصطفى، أسرار البلاغة، الجرجاني، ت: و ميسر عقاد، مؤسسة الرسالة، ط: 1425هـ/2004م، ص: 10.

² ينظر: المرجع السابق، ص: 9-10-11.

³ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 10-11.

يقع في الألفاظ مرتباً على المعاني المرتبة في النفس المنتظمة فيها على قضية العقل... وعلى ذلك وضعت المراتب والمنازل في الجمل المركبة...»¹.

وهذا ما يسمى اليوم بنظرية السياق كما يدعوها أولمان وأتباعه² فهم يعطون بعد اللفظة في النص، "وما يحيط بها من ظلال يفاد في بعضها ويترك ما ليس مفيداً في إطار النص أو الموقف... أي: بارتباطها فيما بينها، فتحرز التكامل مع غيرها من الألفاظ في نسق تركيبى خاص..."³ ، وتبعاً لذلك فإن دلالة الكلمة تتعدّد بتعدّد السياقات وتنوعها أي تبعاً لتوزيعه اللغوي ، وقد توصل العلماء إلى التمييز بين أربعة أنواع من السياق:4

1. السياق اللغوي.
2. السياق العاطفي الإنفعالي.
3. سياق الموقف أو المقام.
4. السياق الثقافي أو الاجتماعي .

وقد اخترنا في هذا الإطار مثلاً عرض له القدماء في دراساتهم، وهو لفظ الصلاة إذ يلاحظ تغيير معناه من سياق إلى آخر، وذلك بغض النظر عن المعنى الأصلي الذي كانت عليه قبل مجيء الإسلام، حيث كانت تعني (الدعاء) ثم تغير مدلولها إلى معاني أخرى. سنعرض لها بشكل مختصر.

يقول ابن قيم الجوزية في معنى هذه الكلمة (الصلاة): ... أصل هذه اللفظة يرجع إلى معنيين أحدهما: الدعاء والتبرك والثاني: العبادة، فمن الأول: قوله تعالى ﴿حُدِّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّى عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾⁵ وقوله تعالى في حق النافقين ﴿وَلَا

¹ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة ،ص:11.

² فايز الآلية، علم الدلالة العربي، دار الفكر ، ص:31.

³ المرجع نفسه، ص:32.

⁴ منقور عبد الجليل، علم الدلالة، أصوله ومباحثه في التراث العربي-دراسة- ، منشورات إتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2001، ص:89.

⁵ التوبة:103.

تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ...¹ وقال الرسول صلى الله عليه وسلم: (إذا دعي أحدكم إلى الطعام فليجب فإن كان صائماً فليصل).

لقد "اختلف الناس في معنى الصلاة من الله سبحانه وتعالى على أقوال، أحدهما: إنها رحمة"². وفي حديث آخر: أن النبي صلى الله عليه وسلم قيل له: (يا رسول الله كيف هي صلاة الله على عباده؟ قال: سبوح قدوس، رحمتي سبقت غضبي"³. والثاني: أنها مغفرته، روي عن الضحاك أنه قال: (صلاة الله مغفرته)⁴.

وصلاة الملائكة على الرسول صلى الله عليه وسلم هي الثناء، وهذا ما قاله ابن القيم: "وصلاة ملائكته هي ثناء عليه وإظهار لفضله وشرفه ورادة تكريمه وتقريبه وقيل ثناؤهم هو أنهم: يدعون له ويتضرعون"⁵.

وأما الصلاة من الملائكة للمؤمنين هي: الاستغفار والدعاء، كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا ...﴾⁶ فهذه صلاة الله عز وجل وصلاة ملائكته، فما هي دلالة صلاة المؤمنين؟

إن الصلاة على الرسول -صلى الله عليه وسلم- من المؤمنين في هذه الآية هي قول الصيغة التي علمها رسول الله صلى الله عليه وسلم للصحابة ونقلت عنهم إلينا كما وردت في الحديث لأبي مسعود قال: «أتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن في مجلس سعد بن عبادة، فقال له بشير بن سعد: أمرنا الله أن نصلي عليك يا رسول الله فكيف نصلي عليك؟، قال: فسكت رسول الله حتى تمنينا أنه لم يسألنا، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «قولوا: اللهم صل على محمد وعلى آل

¹ التوبة: 84.

² ابن القيم، جلاء الأفهام، دار بن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط: 1999، 3، ص: 257.

³ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان ج: 1965، 14، م، ص: 198-199.

⁴ ابن القيم، المصدر السابق، ص: 258.

⁵ المصدر نفسه، ص: 732.

⁶ غافر: 07.

محمد كما صلّيت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين إنك حميد مجيد»¹.

لفظ "الصلاة" يختلف مدلوله من سياق إلى سياق، رغم أنّ معناه العام والجامع هو "الدعاء" فصلاة الله عزّ وجلّ ليست هي صلاة الملائكة، ولا صلاة الرسول صلى الله عليه وسلم ولا صلاة المؤمنين، وهكذا في كل سياق ترد فيه.

ومن هنا نخلص إلى أنّ للسياق دوراً مهماً في تحديد المعنى المراد والمقصود من اللفظة، وله دور بارز في توجيه القراءة؛ انطلاقاً من وجود قرائن لفظية أو معنوية تحيل إليه. فتغيّر دلالة اللفظ بتغيّر السياق.

10. أهمية السياق في فهم المعنى:

السياق هو الوحيد القادر على كشف معاني التراكيب، وخاصة التي يكون معناها خفياً ولا يمكن تحديد معناها إلا إذا وظّفت القرائن الدالة على ذلك.

ومن أمثلة ذلك آيات قرآنية اختلفت في تأويلها، وحسم أمرها من خلال استنباط معانيها عن طريق السياق، قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ (52) وَمَا أَبْرَأُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾².

اختلف المفسّرون في هل هو من كلام امرأة العزيز أو من كلام يوسف عليه السلام؟ ومّن جعله من كلام امرأة العزيز ابن القيم، إذ يقول: "... هذا قاله جماعة من المفسّرين وخالفهم في ذلك آخرون...»³، منهم الزمخشري (ت: 538هـ) إذ يقول: ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ﴾ من كلام يوسف أي: ذلك

¹ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1965، ج: 14، ص: 233.

² يوسف: 52-53.

³ ابن القيم، التفسير القيم، جمعه: محمد أويس الندوي، ت: محمد حامد الفقي، دار الفكر، بيروت-لبنان- 1408هـ/ 1988م، ص: 316.

التثبيت والتشمر لظهور البراءة ليعلم العزيز " أني لم أخنه بظهر الغيب في حرمة¹ " ومّن قال بذلك أيضا الحسن (ت: 110هـ) والقشيري (ت: 467هـ) وإذ يقول: " فالظاهر أن قوله: ﴿ ذَلِكْ لِيَعْلَمَ ﴾ وقوله: ﴿ وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي ﴾ من قول يوسف "2.

لكن ابن قيم الجوزية يرجع الرأي القائل بأنّه من كلام امرأة العزيز، وينفي الرأي الآخر من وجوه قائلًا: "أنّه متصل بكلام المرأة، وهو قولها: ﴿الآنَ حَصَّصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾، ذلك ليعلم أني لم أخنه بالغيب، وأن الله لا يهدي كيد الخائنين، وما أبرئ نفسي³ » ومن جعله من قوله، « فإنّه يحتاج إلى إضمار قول لا دليل عليه في اللفظ يوجد في اللفظ بوجه ما والقول في مثل هذا لا يحذف، لئلا يوقع في اللبس، فإنّ غايته: أن يحتمل أمرين، فالكلام الأول أولى به قطعاً⁴ .

ويقول أحمد (ت: 241هـ) في هذا الإطار: لا ضرورة تدعو إلى حمل الضمير في ليعلم على العزيز وجعله من كلام يوسف، وقد تضمنته الآية المصدرة بقول زليخة، وذلك قوله تعالى: ﴿...قَالَتْ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصَّصَ الْحَقُّ... ﴾⁵. أي: ذلك اعترفت به ليعلم يوسف أنّي لم أكذب عليه وهو غائب، ثم قالت المرأة: ﴿ وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي ﴾ أي: ما أبرئ نفسي من مراودة يوسف، فقد اعترفت بها لأنّ النفس البشرية تأمر وتميل إلى السوء إلا من رحمه الله وعصمه كيوسف عليه السلام⁶.

ويستطرد ابن قيم الجوزية في مدّ الأدلة فيقول: "أنّ يوسف عليه السلام لم يكن حاضرا وقت مقالاتها هذه، بل كان في السجن لما تكلمت بقولها: ﴿الآنَ حَصَّصَ الْحَقُّ﴾ والسياق صحيح صريح في ذلك، فإنّه لما أرسل إليه الملك يدعوه قال لرسول ﴿...ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ اللَّاتِي

¹: الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعبون الأقاويل في وجوه التأويل، شركة ومكتبة ومطبعة:مصطفى الباي الحلبي وأولاده، مصر، ط:الأخيرة، 1966م، ج:2، ص:327.

²: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج:9، ص:209.

³: يوسف:51-52.

⁴: ابن القيم، التفسير القيم، ص:316.

⁵: يوسف:51.

⁶: محمد بن جميل زينو، الردّ على أخطاء محمد علي الصابوني في كنايه:صفوة التفاسير و مختصر تفسير ابن جرير، دار البيان للطباعة والنشر والتوزيع، البليدة، الجزائر، ط:7، ص:20.

قَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ... ﴿1﴾، فأرسل إليهنَّ الملك وأحضرهنَّ، وسألهنَّ، وفيهنَّ امرأته، فشهدن ببراءته ونزاهته في غيبته، ولم يمكنهنَّ إلا قول الحق، فقال النسوة ﴿...حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ...﴾ ﴿2﴾ وقالت امرأة العزيز: ﴿أَنَا رَأَوْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ ﴿3﴾.

وفي سياق الآية ما يرشد إلى أنَّ هذا القول جرى منها ويوسف قعد في السجن لم يحضر إلى الملك وأنه لما تحمَّت براءته بقولها بعث يخرجها من السجن فذلك قوله: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ اثْنُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصُهُ لِنَفْسِي...﴾ ﴿4﴾.

وهو ما يسمى باللحاق وهو الكلام الذي بعد القصة يدلُّ أيضا بوضوح على أنَّ قوله: ﴿وَمَا أُبْرِي نَفْسِي﴾ من قول امرأة العزيز، وليس من قول يوسف عليه السلام ... لما تيقن الملك براءة يوسف باعتراف المرأة أمر بخروج يوسف من السجن ويؤتى به إليه ليجعله من المقربين إليه، فثبت أنَّ يوسف عليه السلام كان في السجن حينما جرى التحقيق في قصته، فكيف يجوز أن ننسب له قولاً في محضر تحقيق الملك وهو غائب في السجن فيما يمَسُّ شرفه ونبوته» ﴿5﴾.

و يضيف ابن القيم قائلا: " لكن قوله: ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ ﴿6﴾، الأحسن أن يكون من كلام يوسف عليه السلام: أي إنَّما كان تأخيري عن الحضور مع رسوله ليعلم الملك أنَّي لم أخنه في امرأته في حال غيبته، وأنَّ الله لا يهدي كيد الخائنين ثم إنَّه صلى الله عليه وسلم قال: ﴿وَمَا أُبْرِي نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَجِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي عَفَّورٌ رَحِيمٌ﴾ ﴿7﴾ وهذا من تمام معرفته صلى الله عليه وسلم بربه ونفسه، فإنَّه لما أظهر نزاهته وبراءته

¹ يوسف:50.

² يوسف:51.

³ ابن القيم، التفسير القيم، ص:317.

⁴ الزمخشري، الكشاف، ج:2، ص:327،328.

⁵ محمد بن جميل زينو، الرد على أخطاء الصابوني، ص:20-21.

⁶ يوسف:55.

⁷ يوسف:53.

وبرأته قيل: هذا وإن كان قد قالته طائفة الصواب أنه من تمام كلامها.. والضائر كلها في نسق واحد يدلّ عليه قول النسوة ﴿... مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ...﴾¹ وقول امرأة العزيز ﴿... أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾² هذه خمسة ضمائر بين بارز و مستتر "3.

وهكذا نتوصل إلى أنّ الخلاف بين المفسرين في هذه الآيات سببه الإضرار الذي هو وجه من وجوه الاشتباه، حيث ساقهم إلى عدّة تأويلات، قد تكون صحيحة قريبة من المعنى أو خاطئة بعيدة عنه كلّ البعد، والسياق هو الذي يكشف عن الخفي، وليس السياق وحده فقط بل يضاف إلى ذلك أيضا وجود بعض القرائن لفظية كانت أو معنوية، بل حتى تاريخية لمعرفة المعنى الحقيقي، وفهم النص على الوجه المطلوب.

وفي قوله تعالى: ﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ﴾⁴، مع قوله تعالى: ﴿ يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ... ﴾⁵، ففي الآية الأولى نصّت على جزاء السيئة بسيئة مثلها وفي الآية الثانية نصّت على مضاعفة العذاب، وهذا إشكال في الظاهر كما يتخيّل، فيقول الزركشي إجابة على هذا: والجواب أنّ التضعيف هنا ليس على حدّ التضعيف في الحسنات بل هو راجع إلى تضعيف مرتكباتهم، فكان لكلّ مرتكب منها عذاب يخصّه فتكثيره بحسب كثرة المجترحات لا أن السيئة الواحدة يضاعف الجزاء عليها بدليل سياق تلك الآية، وهو قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ ﴾⁶، فهؤلاء كذبوا على ربهم وصدّوا عن سبيله وبغوها عوجاً، وكفروا، فهذه مرتكبات عُذّبوا بكلّ مرتكب منها⁷.

¹ يوسف: 51.

² يوسف: 51.

³ ابن القيم، التفسير القيم، ص: 327.

⁴ الشورى 40.

⁵ هود 20.

⁶ هود 18-19.

⁷ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 55.

وبذلك يتبين أنّ المراد بالمضاعف، إنّما هو عدد السيئات لا أن كلّ سيئة تضاعف لوحدها فزال الإشكال بذلك وتبين أنّ موضوع المضاعفة للعذاب يختلف عن موضوع الآيات التي ثبت منها عدم المضاعفة، وأنّ جزاء السيئة هي سيئة مثلها.

و ما دام النصّ وسيط لغوي ينقل الفكرة، وهو التركيب اللغوي القرآني، وأنّ النظام البنائي لأي نصّ يرتكز على القصد، وهو مراد الله سبحانه وتعالى، فإنّ المؤول يجتهد للوصول إلى هذا المراد وإلى المعنى المقصود، لأنّ القارئ يصطدم بجانبين للمعنى، جانب لغوي و به نصل إلى الفكرة، وجانب يشير إلى المراد الذي احتضنه ذلك السياق، وعليه لا نفهم بأنّ جزاء السيئة سيئة، وإنّما جزاء السيئة عقوبة، لأنّ السياق البلاغي الذي ضمّ الملفوظ يومئ إلى ذلك.

11. التأويل البلاغي استجابة لمثير بلاغي

استجابات المثير البلاغي

إنّ للمثير البلاغي استجابات عقلية تحدث في ذهن القارئ كردّة فعل له، وتختلف هذه الاستجابات حسب قوّة المثير البلاغي، وحسب قدرات المتلقي وأفق انتظاره، ولا غرو إذا قلنا أنّ هذه الاستجابات لهذا المثير البلاغي الذهني لا تختلف عن الاستجابات الناجمة عن المثير النفسي، وممكن أن تكون الاستجابة إيجابية أو سلبية، وفي حالة أخرى ممكن أن ينطفأ هذا المثير البلاغي ولا يصل المتلقي إلى هدفه ومبتغاه .

1. الاستجابة الايجابية للمثير البلاغي : الاستجابة الإيجابية والمتمثلة في التأويل الصحيح.
2. الاستجابة السلبية للمثير البلاغي : والمتمثلة في التأويل الفاسد أو المردود كما سمّاه ابن تيمية .
3. انطفاء المثير البلاغي : ينطفئ المثير عند عدم حصوله على الاستجابة وهو ما يسمّى بانطفاء المثير البلاغي، وبالتالي لا يحقّق المثير هدفه المنشود ، ولا يصل المتلقي إلى قراءة سواء إيجابية أم سلبية

وتعتبر التأويلات كاستجابات القارئ نحو هذه المثيرات العقلية ، وهذه الاستجابات تتباين من قارئ لآخر حسب خبرته السابقة ، و كيفية التفاعل معها ، "تعدّ الخبرة السابقة من أهم العوامل التي تحدّد الإدراك ... من حيث دقّته أو درجته أو حدّته... إذ أنّ الخبرات السابقة عن المثيرات المختلفة التي مرّت عليه تصبح المرجع الحقيقي الذي يفسّر ويحلّل نوع المثير "1.

وفي اعتقادنا أن هذا المثير الذهني يعدّ بمثابة المنبّه أو المحرك الذي يوقظ في ذهن الإنسان الإحساس والاتجاه نحو فعل من الأفعال بعد أن يلقي هذا المثير استجابة عقلية داخلية من الإنسان ، وهو مظهر من مظاهر النشاط المعرفي للإنسان ، فهو يقوم باستقبال المعلومات وتلقي النصوص ، فيتعامل معها معرفياً حتّى يتمّ إدراكها وتخزينها ، ليتمّ تذكّرها واستعمالها في الوقت المناسب "2.

والمثير الذهني أو المنبّه ينحصر دوره إذن في إلفات النظر وتحريك قوى الفرد الذهنية نحو موضوع الإثارة ، فكل موضوع يلقي استجابة داخلية عند الإنسان هو بالنسبة إليه مثير يدفعه نحو اتخاذ موقف معين. ولا يمكن للمثير أن يؤدّي دوره في تقرير الموقف الإنساني أو توجيه قرائي معين إلا بالاعتماد على:

1- الإحساس بالمثير الذهني عن طريق العقل .بسبب التكثيف الدلالي وازدحام المعاني و الغموض الجمالي.

2- حدوث الإثارة الداخلية في ذهن المتلقي بعد شعوره بالحاجة إلى معنى غير المعنى الظاهري ممّا يجعل العقل يبحث عن الغاية التي لا بدّ أن تكون بسببها قد حدث التجوز في الإسناد وانتقال المعنى .وهذه الإثارة تنتج عن العسر والمشقّة التي يتلقاها القارئ من أجل استكناه النصّ ، و الوصول إلى المعنى المراد.

غالب محمد رشيد، الإدراك والادراك الحسي الفائق ،مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر والتوزيع ،عمان الاردن، ط:2011، ص:1، ص:28.¹

² العربي بختي، أسس حماية العقل وعلم النفس، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون ،الجزائر، دط، 2011، ص:43.

3- اتخاذ الموقف الإرادي وإصدار الأوامر الذهنية بالتعامل سلباً أو إيجاباً مع موضوع الإثارة، ليصبح المثير بمثابة الشرارة الأولى التي تحيلنا إلى الفهم ونعتبرها العتبة الأولى في الوظيفة التأويلية. فيستجيب المتلقي لهذه المؤثرات.

فالمثير البلاغي يقصد به المحرك الذي يدفع المتلقي إلى التوسع في دلالات التراكيب البلاغية، وهذا المحرك إما أن يستمر بحصول الاستجابة ويحقق به القارئ هدفه ومبتغاه ويصل إلى مرحلة التأويل، ويقبض على المعنى البلاغي المتوارفي النص . وإما ينطفئ هذا المثير نهائياً.

12. المحكم والمتشابه

لما كان المحكم والمتشابه هو المجال اللغوي الذي يحدّد دائرة استعمال التأويل اتساعاً وضيقاً، فقد آثرت أن أدرجه في هذا الفصل من البحث ، و معرفة محكم القرآن الكريم ومتشابهه باب قوي من أبواب الفهم الصحيح للقرآن الكريم، وطريق من طرق التوصل إلى إدراك المعنى القرآني، عبر وسيلة آمنة، وضابط من الضوابط التي لو راعاها المفسر والقارئ لنجا من الزيغ والسقوط في فهم غير صحيح، أو رأي غير عاقل؛ من هنا عني العلماء قديماً وحديثاً، لهذا الباب في دراسات خاصة، ومن الذين صنفوا في موضوع المحكم والمتشابه، نذكر منهم: صاحب كتاب "هداية المرتاب في المتشابه" السخاوي، و "البرهان في متشابه القرآن" للكيرماني الملقب بتاج القراء، وكتاب "درّة التنزيل وغرة التأويل" لفخر الدين الرازي، و"كتاب ملاك التأويل" لأبي جعفر بن الزبير، وكتاب "الإكليل في المتشابه والتأويل" لشيخ الإسلام بن تيمية، وللقاضي بدر الدين ابن جماعة في ذلك كتاب لطيف سماء: "كشف المعاني عن المتشابه المثاني".

ولكنّ في الحقيقة الذي يستوقفني في هذا الباب موضوع المتشابه؛ الذي له علاقة مباشرة بالتأويل، وما يحققه من إعجاز بياني، و الوقوف على سرّ الحفاء الكامن في آياته؛ الذي يعتبر مدخلاً عظيماً للولوج إلى بلاغة القرآن وبيانه، وهذا ما جعلنا نخوض في هذا الموضوع.

1.12. معاني المحكم:

المعنى اللغوي: قال صاحب المحيط: "أحكمه: أتقنه، فاستحكم، ومنعه من الفساد، وحكمه عن الأمر: أي أرجعه"¹.

وجاء في لسان العرب: "أحكمت الشيء فاستحكم، وصار محكماً، واحتكم الأمر، واستحكم: وثق. و حكم: نعني الشيء الذي حكم أصله، ومنعماً، إذ لا يمكن نفوذ الشيء إليه حتى يحكمه"².

والمراد بالإحكام العام في القرآن الكريم "إتقانه بتميز الصدق من الكذب في أخباره، والرشد من الغي في أوامره"³. والقرآن بهذا المعنى كله محكم، أي متقن .

ويقولون: أتاه الله الحكمة، بمعنى: العدل، والعلم، والحلم، والنبوة، لما في هذه الأمور من الضوابط الأدبية، الرادعة عما لا يليق⁴.

ووصف القرآن بالمحكم في حديث ابن عباس: "قرأت المحكم على رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يريد المفصل من القرآن، لأنه لم ينسخ منه شيء، وقيل: ما لم يكن متشابهاً، لأنه أحكم بيانه بنفسه ولم يفتقر إلى عبده"⁵.

وقد ورد في نظم الدرر، "إن الآية المحكمة تحكم النفس عن جولانها، وتمنعها من جهاحها، وتضبطه إلى محال مصلحتها"¹.

¹ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص: 1011، مادة (حكم).

² ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص 132.

³ ابن تيمية، مجموع فتاوى أحمد بن تيمية، جمعوترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، جمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، دط، 1995، ج 3، ص: 60.

⁴ ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، ج 2، ص: 166.

⁵ الترميذي، سنن الترميذي، ج 4، ص: 245.

وحسب أقوال العلماء الواردة تتضح لنا دلالات (المحكم) الدالة على الاتقان، والمنع، والقضاء، والعدل، والحلم، والحاكم، وخلاف المتشابه، والمعرفة، والفصل، والتحديد، حسب المعنى الاشتقاقي لمادة (حكم) في معاجم اللغة وما أصطلح عليه أهل التفسير.

وبالنسبة للمعنى الخاص للمحكم، فهو ما لا يهتم إلاّ وجمهاً واحداً من التأويل، على عكس المتشابه ما احتمل أو جمهاً²، "وهو الواضح المعنى الذي لا يتطرق إليه إشكال"³. وقيل: "المحكم: ما كان معقول المعنى. والمتشابه بخلافه"⁴. وقال صاحب الاتقان: "المحكم ما استقلّ بنفسه، والمتشابه ما لا يستقل إلا برده إلى غيره"⁵.

وكون القرآن محكماً كله فبمعاني كثيرة:

منها اطراده في البلاغة، وانتظامه في سلك الفصاحة، واستواء أجزاء كلماته في أداء المعنى، من غير حشو يستغني عنه، أو نقصان يخلّ به، واختصار القول الطويل الدال على المعنى الكثير⁶.

قال الأصمعي⁷: كنت في بعض أحياء العرب، فإذا بجارية صغيرة السنّ وهي تقول:

قبلت محبوباً بغير حلة مثل الغزال قائماً في دلة

فقلت لها: ما أبلغ كلامك! وأفصح مقالك!

¹ برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، ج2، ص:15.

² ينظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آيات القرآن، دار الفكر، بيروت، دط، 1988، ج3، ص:1679.

وإبن القيم الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: 1987، ج3، ص:1، ج1، ص:351.

³ نور الدين عتر، علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح، دمشق، ط: 1993، 1، ص:122.

⁴ محمد بن عمر بن سالم بزمول، التهذيب وترتيب الاتقان في علوم القرآن، دار الهجرة، المملكة العربية السعودية، دار ابن عقان، مصر، ط: 2005، 1، ص:346.

⁵ السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، تخ: محمد أبي الفضل إبراهيم، مطبعة الباني، القاهرة، ط: 1935، 1، ج3، ص:4.

⁶ ابن العربي، قانون التأويل، ص:664.

⁷ المصدر نفسه، ص:664.

قالت: أبلغ من ذلك من جمع في آية واحدة بين أمرين ونهيين وخبرين وبشارتين، وذلك قوله:

﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقَيْهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴾¹.

فقوله: ﴿ وَأَوْحَيْنَا ﴾ وقوله ﴿ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ ﴾ خبران.

وقوله: ﴿ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي ﴾ نهيان.

وقوله: ﴿ إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴾ بشارتان.

2.12. معاني المتشابه:

المعنى اللغوي :

التشابه في اللغة، يدلّ على المماثلة والمشاكلة بين شيئين، يقال: تشابهها، واشتبهها: إذا أشبه كل واحد منهما الآخر، حتى التباسا، والشبهة بالضم: الالتباس ويقالشبهه عليه الأمر تشبيها: إذا لبس عليه حتى لا يستطيع أن يميز أحد الشيين عن الآخر لما بينهما من التشابه، عينا كان أو معنى، قال تعالى: ﴿... وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ... ﴾². وقال تعالى: ﴿... وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا... ﴾³ أي يشبه بعضه بعضا بعضا لونا وشكلا، لا طعما وحقيقة، ومنه قوله تعالى، حكاية عن بني اسرائيل: ﴿... إِنَّ الْبَقْرَةَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا... ﴾⁴. أي تماثل والتبس، فلا ندري أي بقرة ندبح. والمتشابه: في النص القرآني: يحتمل عدة معان⁵.

¹ القصص: 6.

² النساء 157.

³ البقرة 25.

⁴ البقرة 70.

⁵ ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص: 503، مادة (شبه)، ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ج 3، ص: 243. والفيروز آبادي، القاموس المحيط ج 3، ص: 170. الراغب الاصفهاني، المفردات في غريب القرآن ج 25، ص: 258.

وقال صاحب المنار: "والمتشابه في اللغة، يُطلق على ما له أفراد أو أجزاء يشبه بعضها بعضاً، وعلى ما يُشبهه من الأمر، أي: يلتبس"¹

والمتشابه من مادة التشابه التي تدلّ على المشاركة والمماثلة والمشاكلّة المؤدية إلى معنى الالتباس، ومنه قوله تعالى: ﴿... إِنَّ الْبَقْرَ تَشَابَهُ عَلَيْنَا ...﴾² بمعنى: التباس واختلط علينا. وفي قوله تعالى في وصف ثمر الجنة: ﴿... وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا ...﴾³ بمعنى: متنقّ المناظر، مختلف الطعوم⁴

وللتشابه في القرآن معنيان :

الأول: بمعنى التماثل والتقارب: وهذا ما وقع وصفا للكتاب كله في قوله تعالى : ﴿... كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ...﴾⁵، وما أَرادَه اللهُ في هذه الآية كون آيات الكتاب ذات نسق واحد من حيث جزالة النظم وإتقان الأسلوب، وبيان الحقائق، والحكم والهداية إلى صريح الحقّ، فهذا التشابه وصف لجميع الكتاب. قال الرازي: وأما ما دلّ على أنّه بكليته متشابه فهو قوله تعالى : ﴿... كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي ...﴾⁶ "ومعنى : ﴿كتابا متشابهًا...﴾، أي : يشبه بعضه بعضا، ويصدق بعضه بعضا"⁷. "وكونه يشبه بعضه بعضا في الحقّ والصدق والإعجاز عندما وصف القرآن"⁸.

¹ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج3، ص:163.

² البقرة 70.

³ الزمر 23.

⁴ الزركشي، البرهان، ج2، ص:69.

⁵ الزمر 23.

⁶ الرازي، مفاتيح الغيب، ج180، ص:7.

⁷ القرطبي، الجامع لاحكام القرآن، ج8، ص:4.

⁸ السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ج2، ص:2.

وقصد بالمشابه هنا: " التماثل والاتقان والبلاغة والاهداف والاتساق حتى أنك لا تستطيع أن تفاضل بين كلماته وآياته في هذا الحسن والإحكام والإعجاز"¹.

الثاني: ما يقابل الإحكام:

وصف القرآن الكريم آياته بأن فيها المحكم والمتشابه، فيها ما يدل على أنّ بعضه محكم، وبعضه الآخر متشابه، جاء هذا الوصف في قوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ... ﴾². الآيات المحكمات واضحة الدلالة على مراد الله ليس فيها اشتباه، أو إشكال، ولا يتطرق إليها التأويل أو الاحتمال، أما الآيات المتشابهات فهي التي لا يتضح معناها مباشرة ويشبه لفظها غيرها، وتشبه معانيها مع آيات آخر، والمتشابه هو "الذي طرأ عليه خفاء في المعنى المراد منه"³.

وقد يقال: "لكل ما غمض ودقّ، متشابه، وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبهة بغيره، ألا ترى أنّه قد قيل للحروف المقطعة في أوائل السور المتشابهة"⁴.

قال فخر الدين الرازي في تعريف المتشابه: "إنّ اللفظ إمّا أن يكون نصّاً أو ظاهراً أو مؤولاً، أو مشتركاً أو مجملاً، وأما الجمل والمؤول فهما مشتركان في أنّ دلالة اللفظ عليه غير راجحة، وإن لم يكن راجحاً لكنه غير مرجوح لا بحسب الدليل المفرد، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابهة"⁵.

12. 3 . أقسام المتشابه في القرآن الكريم:

يقسم العلماء المتشابه في القرآن الكريم على قسمين: تشابه حقيقي، وتشابه نسبي.

¹ الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الباي الحلبي وشريكاه، دمشق، ط: 1953، ج 3، ص 2، ص: 167.

² آل عمران، 7.

³ نورالدين عتر، علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح، دمشق، ط: 1993، ج 1، ص: 122.

⁴ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص: 95.

⁵ فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج 7، ص: 181.

الحقيقي: وهو الذي لا يعلم تأويله إلا الله سبحانه وتعالى ، فليس بمقدور الناس الوصول إلى حقيقته حتى يدركوها ، "إنّ هذا القسم يشمل جميع ما أخبر الله به عن نفسه، مثل كيفيات أسمائه، وصفاته"¹ التي منها قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾² وقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾³ وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾⁴ وقوله تعالى: ﴿... يَدُ اللَّهِ فَوْقَ ...﴾⁵.

و ورد عن القرطبي قوله: "قال جابر بن عبدالله ، وهو مقتضى قول الشعبي ، وسفيان الثوري، وغيرهما ، المتشابه ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل مّا استأثر الله بعلمه دون خلقه. قال بعضهم: وذلك مثل وقت قيام الساعة وخروج يأجوج ومأجوج ، والدجال، وعيسى، ونحو الحروف المقطّعة في أوائل السور"⁶.

وسمّاه السيوطي المتشابه الخفيّ "المتشابه الخفي الذي لا يدرك معناه، عقلا ولا فعلا وهو ما استأثر الله بعلمه، كقيام الساعة، والحروف المقطّعة في أوائل السور"⁷.

والتشابه على رأي الشاطبي حقيقي ، وإضافي ، فالحقيقي ما لا سبيل إلى فهم معناه، وهذا موافق لرأي الجمهور من كون المتشابه مّا استأثر الله بعلمه⁸.

وأما ما لا يعلمه إلا الله ، فهو ما يجري مجرى الغيوب نحو الآي المتضمّنة قيام الساعة وتفسير الروح والحروف المقطّعة ، وكلّ ما تشابه في القرآن عند أهل الحقّ فلا مساع للإجتهد في تفسيره، ولا طريق إلى ذلك إلا بالتوقيف بنصّ من القرآن أو الحديث أو إجماع الأمة على تأويله⁹.

إذن المتشابه الحقيقي يدرك معناه دون حقيقته وكيفيته.

¹ الشريف الرضى، حقائق التأويل في متشابه التنزيل ، ص: 8.

² طه 5 .

³ الفجر 22.

⁴ القصص 88.

⁵ الفتح 10.

⁶ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 4، ص: 12.

⁷ الألويسي، روح المعاني، ج 2، ص: 8.

⁸ ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج 3، ص: 59.

⁹ ينظر: السيوطي، الانتقان في علوم القرآن، ج 4، ص: 118.

1- النسبي:

المتشابه النسبي او كما سّماه الشاطبي الإضافي ؛ آيات قد جعل الله - جلا وعلا- لعباده سبيلاً إلى معرفتها ، غير أنّها تشابهت على التّأظر فيها ولا ينسب الاشتباه هنا إلى الأدلة إلاّ من جهة تشابهها للتّأظر، كما في قوله صلّى الله عليه وسلم: "إنّ الحلال بيّن وإنّ الحرام بيّن، وبينهما مشتبهات لا يعلمن كثير من الناس..."¹. وهذا يدلّ على أنّ بعض النّاس يعرفها، فهي ليست بالمتشابه على الجميع. فالمتشابه أخصّه الله سبحانه وتعالى للراسخين في العلم حتى يدكون معناه، ويصلون إلى مراميه، وذلك لحاجة هذا الوجه إلى فقه عميق، وعلم دقيق، وتدبّر للمسائل واجتهاد، وفتح ربّاني على القلوب، فالراسخون في العلم يستطيعون من خلال ذلك معرفة التشابه والاختلاف، فإنّ من وهبهم الله علماً وتقوى وهدى لا يضلون بالمتشابه منه وإنما الذي يضل منهم، أهل الزيغ والجهل والهوى. والراغب الأصفهاني يرجع المتشابه إلى ثلاثة أضرب:²

- 1- ضرب لا سبيل إلى الوقوف عليه، كوقت الساعة وخروج الدابة، ونحو ذلك.
- 2- ضرب للإنسان سبيل إلى معرفته، كالألفاظ الغريبة والأحكام الغلقة.
- 3- ضرب متردّد بين الأمرين، يخصّ به بعض الراسخين في العلم، ويخفى على من دونهم، وهو المشار إليه بقوله لابن عبّاس "اللهمّ فقهه في الدّين وعلمه التأويل"³.

12. 4. أسباب التشابه:

إن آيات القرآن الكريم معجزة لا تنتهي، وبجر لا يدرك قعره، ونوع لا ينضب عطاؤه، لذا فالقارئ للقرآن ينبغي أن يتأمّل في معانيه، ويفهم محتواه، ويدرك أغراضه وأهدافه، لذلك ذمّ القرآن أولئك الذين لا

¹ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الايمان، باب فضل من استبرأ لدينه، ح رقم 50.

² الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تح: محمد خليل، دار المعرفة، بيروت، ط: 2001، 3، ص: 258.

³ الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، دت، ج: 3، ص: 534.

يقروون القرآن قراءة فهم ووعي وتدبر. قال تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾¹ ، فالقراءة الواعية والتدبر العميق يوصل القارئ المتدبر إلى فكّ هذا التشابه ، والوصول إلى مراد الله .

و في الحقيقة عدد العلماء أسبابا شتى للتشابه، فمنها ما كان من جهة اللفظ (غرابية اللفظ، اشتراك اللفظ) ومنها ما يرجع إلى تركيب الكلام فقد قسمه العلماء على أربعة أقسام:²

ما كان سبب التشابه فيه الإيجاز في اللفظ: كقوله تعالى: ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾³ والمعنى افطر.

وفي قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ﴾⁴ . فإن خفاء المراد فيه جاء من ناحية إيجازه، والمعنى: إن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى لو تزوجتموهن فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم من النساء، والمعنى الشامل لذلك أتمكم إذا تخرجتم من زواج اليتامى مخافة أن تظلموهن فأمامكم غيرهن، فتزوجوا منهن ما طاب لكم، وقيل: أن القوم كانوا يتخرجون من ولاية اليتامى، ولا يتخرجون من الزنى، فأنزل الله سبحانه وتعالى الآية⁵ .

ما كان سبب التشابه فيه يرجع إلى بسط الكلام والإطناب فيه: مثل قوله تعالى: ﴿ ... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾⁶ ، " فلو حذف حرف الكاف، وقيل (ليس مثله شيء) كان أظهر للسامع من هذا التركيب الذي ينحلّ إلى (ليس مثل مثله شيء)"⁷ . جاءت هذه الكاف للتوكيد، فكأنّ (المثل) نفي مرتين أو كآته نفي المثل والمشابهة، فالتمثيل: المطابقة في كلّ وجه، والتشبيه: المقاربة، ولهذا يقال: فلان

¹ محمد 24.

² ينظر: الاصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 257-258.

³ البقرة، 158.

⁴ النساء 3.

⁵ ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، ج 2، ص: 174.

⁶ الشورى: 11.

⁷ المصدر نفسه، ج 2، ص: 175.

كفلان، أي يشبهه في أغلب الصفات، وفلان مثل فلان، أي يطابقة في الصفات فهذا بسط يشكل على المبتدئ فهمه.

ما يكون سبب التشابه فيه نظم الكلام: كقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا (1) قَيِّمًا لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا م ﴿1﴾، فإنَّ الإشكال والخفاء هنا جاء من جهة الترتيب بين اللفظتين (عوجاً وقَيِّمًا). ولو قيل: "أنزال على عبده الكتاب قياً ولم يجعل له عوجاً لما أشكل الفهم على من أشكل عليه وكان أظهر"، ولكنَّ الله عزَّ وجلَّ جعله نظماً متيناً لحكم عظيمة، "فربَّ مستقيم مشهود له بالاستقامة لا يخلو من أدنى عوج عند السبر والتصفح فمن باب التوكيد قدّم نفي العوج عنه ثم أثبت له الاستقامة"².

وبالنسبة لقضية القرآن على أنه محكم أو متشابه، فقد حكى الحسين بن محمد بن حبيب النسابوري في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

الأول أن القرآن كله محكم؛ لقوله تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿3﴾، وصف الله تعالى القرآن لأنه (كتاب) عظيم الشأن جليل القدر، وعبر بالإحكام في قوله (أحكمت) عن الاتقان للإشارة إلى أنه متكامل العظمة من الناحية الإيجابية بإتقانه البالغ، نظماً ومعنى ومن الناحية السلبية فلا يتطرق إليه دخل ولا خلل (لا يأتيه الباطل... من خلفه)⁴، ومعنى الآية أنه محكم لا اختلاف فيه ولا اضطراب يصدق بعضه بعضاً، فصحيح الألفاظ، صحيح المعاني، يهدي إلى الطريق المستقيم⁵.

¹ الكهف: 1-2.

² الزمخشري، الكشاف، ج3، ص: 564.

³ هود: 1.

⁴ ينظر: نور الدين عتر، علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح، دمشق، ط: 1993، 1، ص: 121.

⁵ ينظر: ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، ص: 6-7.

الثاني: كَلَّه متشابه لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي...﴾¹، أي شبه بعضه بعضاً في الحسن والإعجاز، ويصدق بعضه بعضاً (مثنائي) يردّد فيه القول، أو يذكر الشيء وضده، كذكر المؤمنين ثم الكافرين، وكصفة الجئة ثم صفة النار².

الثالث:- وهو الصحيح- أنّ منه محكماً ومنه متشابهاً، لقوله تعالى: ﴿... مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...﴾³. و"المعنى الذي به صار القرآن كله محكماً، بذلك المعنى صار كله متشابهاً، والمعنى الذي به صار منه آيات محكمات، بذلك المعنى صار منه آيات متشابهات"⁴.

13. تسليط التأويل على المتشابه:

كتاب الله بجره عميق، وفهمه دقيق، لا يصل إلى فهمه إلا من تبخر في العلوم، وأجلّه عند مواقف الشبهات، فالعبارات للعموم وهي للسمع، والإشارات للخصوص وهي للعقل، واللطائف للأولياء وهي المشاهد، والحقائق للأنبياء، وهي الاستسلام⁵.

و لقد أتاح الخطاب القرآني للعقل أن يتأول في ما عرض من الآيات التي تساوت فيها خصائص لفظية انعكست على الدلالة، كإيهام وجود تناقض، أو قراءة تصحيفية للفظ، أو اشتقاق معكوس للكلمة، وما إلى ذلك مما عرف في حقل أصول الفقه بالمتشابه مقابل المحكم. ومادام المتشابه هو محلاً لاختلاف النظر وتشعب الاستدلال والاستنباط فهو مُشكّل يقول ابن قتيبة: "أصل التشابه أن يشبه اللفظ في الظاهر، والمعنيان مختلفان... ثم يقال لكل ما غمض ودق متشابه، وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره كالحروف المقطعة، فالتشابه فيها الاشتباه

¹ الزمر 23.

² ينظر: نور الدين عتر، علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح، دمشق، ط: 1993، 1، ص: 121.

³ آل عمران: 7.

⁴ ابن العربي، قانون التأويل، تخ: محمد السليمان، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، مؤسسة علم القرآن، بيروت، دط، ص: 663.

⁵ ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص: 153-154.

والالتباس، ومثل المتشابه المُشكِل وسمي مُشكِلًا لأنّه أشكِل، أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله"¹.

ثم إنّ الخطاب القرآني الذي تشابهت آياته، يثير ذهن المتلقي مستفهما معانيه، للاختراق شفافية المعاني الثواني وتجاوزها إلى كثافة الدلالات العميقة، يطلب اهتماما آخر بنسقه التركيبي لفحص المنحى التأثيلي لمفرداته من جهة، وبيان القرائن التي سمحت بإخراج اللفظ من دائرة الظاهر إلى دائرة التأويل، وفي ذلك يقول ابن تيمية محمداً وظيفة المؤول: " والمتأول عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ الذي ادّعه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر"².

ولما كانت المتشابهات تقع في القرآن الكريم في موضوعات متعدّدة فإنّها تنقسم إلى أكثر من قسم نكتفي منها بأهم ما يجب على دارس القرآن، وهو (متشابهات الصفات)، والمراد منها الآيات المشكلة الواردة في شأن الله تعالى، ممّا قد يوهم من لم يتمنّ الكلام تشبيهاً لله تعالى بخلقه، كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾³ وقوله ﴿... يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...﴾⁴. وقد اختلفت الأراء في هذه المسألة بما يمكن حصر المقبول منه في هذين المذهبين المشهورين:⁵

المذهب الأوّل: مذهب السلف: وهو تفويض علم حقيقة معاني هذه المتشابهات إلى الله سبحانه وتعالى، مع الاعتقاد تنزيهه تعالى عن ظواهرها المستحيلة في حقّه تعالى. استدلّوا بحديث عائشة - رضي الله عنها - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنّه قال في الآية ﴿... مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...﴾⁶: "فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله

1 أحمد الفوحي، ضوابط التأويل، مجلة علامات، الرباط - المغرب، ع: 13 - 2000، ص: 15.

2 سعيد بنكراد، المعنى بين التعددية والتأويل الأحادي، مجلة علامات، الرباط، المغرب، ع: 13، 2000، ص: 9.

³ طه: 5.

⁴ الفتح: 10.

⁵ ينظر: نورالدين عتر، علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح، دمشق، ط: 1993، 1، ص: 121.

⁶ آل عمران: 7.

الله فاحذرهم"¹، وعن أبي مالك الأشعري أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "لا أخاف على أمّتي إلا ثلاث خلال: أن يكثر عليهم المال فيتحاسدوا فيقتتلوا، وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذه المؤمن يبتغي تأويله (وما يعلم تأويله إلا الله)"² متفق عليه.

المذهب الثاني: مذهب الخلف: وهو تأويل هذه الآيات بما يناسب استعمال اللّغة ممّا يليق بكمال الله تعالى .

يفسّرون : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾³ بأنّ المراد: استولى مثلاً، و ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ بمعنى القدرة، ودليلهم لما استحال أن يكون المعنى الظاهر مراداً، كان دليلاً على أن المراد هو معنى مجازي، ففسّره وفق ما يفسّر به كلام العرب، لأنّ القرآن عربي كما صرح القرآن بذلك في مواضع كثيرة فيجب الاعتماد على منهج كلام العرب.

فتأمّل قوله تعالى : ﴿... قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾⁴. وقوله تعالى: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾⁵. وقوله: ﴿ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ﴾⁶. وقوله تعالى: ﴿ وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴾⁷. تعلم أنّ هذه الآيات وردت في مقام بيان قدرته تعالى، ووردت فيها اليد مفردة ومثناة وجمعاً، ممّا يدلّ على استحالة إرادة المعنى الظاهري⁸.

¹ البخاري، صحيح البخاري، متفعله، في التفسير، ج6، ص:34.

² الاتقان في علوم القرآن، ج2، ص:3.

³ طه5.

⁴ آل عمران:73.

⁵ الملوك:1.

⁶ المائدة:64.

⁷ الناريات:47.

⁸ ينظر: نورالدين عتر، علوم القرآن الكريم، ص:128.

وحسبنا في هذا كلام الإمام ابن كثير، قال في تفسير قوله تعالى: ﴿... قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ... قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾¹، " أي الأمور كلها تحت تصرفه، وهو المعطي المانع، يُمنُّ على من يشاء بالإيمان والعلم والتصرف التام..."².

و قال في تفسيره: ﴿يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾³: " أي هو حاضر معهم، يسمع أقوالهم ويرى مكانهم، ويعلم ضمائرهم وظواهرهم، فهو تعالى المبايع بواسطة رسوله صلى الله عليه وسلم"⁴، وقال في آية ﴿... بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ...﴾⁵: " أي بل هو الواسع الفضل، الجزيل العطاء، الذي ما ما من شيء إلا أعده خزائنه"⁶.

14. الحكمة من وجود المتشابه في القرآن الكريم:

أورد الرازي في تفسيره ما ذكره العلماء في فوائد المتشابهات أنه لما كان وجود المتشابهات في القرآن فإنه مسألة الوصول إليها أصعب وأشق...⁷ ويشير السيوطي إلى أن الحكمة من المتشابه "الحث للعلماء على النظر الموجب للعلم بغوامضه، والبحث عن دقائقه، فإن استدعاء الهمم لمعرفة ذلك من أعظم القرب، وذلك لأن زيادة المجاهدة من أسباب زيادة الثواب كما قال تعالى: ﴿... أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ﴾⁸،⁹.

¹ آل عمران، 73.

² ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج2، ص:49.

³ الفتح:10.

⁴ ابن كثير، المصدر السابق، ج7، ص:312.

⁵ المائدة:64.

⁶ المصدر نفسه، ج3، ص:138.

⁷ ينظر: فخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج7، ص:185.

⁸ آل عمران، 142.

⁹ السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ج3، ص:705.

وأشار الرازي إلى فائدة عظمى لوجود المتشابه والمحكم معاً، وقعت الحاجة فيهما إلى تعلّم طرق التأويل وترجيح بعضها على بعض، وقد نتج عن ذلك تحصيل علوم كثيرة فيها: علم اللغة، والنحو، وعلم أصول الفقه، ولو لم تكن هذه الميزة موجودة في القرآن لما استطاعوا الحصول على هذه المعارف¹.

وفي بيان أهمية المدرك العقلي ومكانته في فهم القرآن، ومعرفة دلائل قدرة الخالق في الكون يذهب الزمخشري إلى القول: "فإن قلت فهلاً كان القرآن كله محكماً؟ قلت لو كان كله محكماً لتعلق الناس به بسهولة مأخذه، ولأعرضوا عمّا يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصّل إلى معرفة الله وتوحيده"².

فموضوع المتشابه هو موضوع خضوع العقول لخالقها استسلاماً واعترافاً بقصورها³، وتيسير حفظ القرآن والمحافظة عليه. ومن الغايات الأسمى من ورود المتشابه في القرآن الكريم تحقيق إعجاز القرآن، لأنّ كلّ من تتبع فيه شيئاً من الخفاء المؤدّي إلى التشابه له مدخل عظيم في بلاغته وبلوغه الطرف الأعلى في البيان، وهذا باب واسع يفتح على ميدان علوم البلاغة، وما حوت من الخواص والأسرار، كالإيجاز والإطناب والمساواة والتقديم والتأخير، والحقيقة والمجاز... ولا شك أنّ الاستكثار من هذه الاستعمالات عادة ما يكون مدعاة لخفاء المعنى وغموضه.

ومنها أنّه " لو كان القرآن كله محكماً لما كان مطابقاً إلاّ لمذهب واحد، وكان بصريجه مبطلا لما سوى ذلك المذهب؛ وذلك ممّا ينفّر أرباب سائر المذاهب عن قبوله، وعن النظر فيه، والانتفاع به"⁴.

وتدعيماً لموضوع الإعجاز للمتشابه ما أورده ابن قتيبة وفيه "إنّه إظهار عجز العرب عن معارضة القرآن بكلّ أضرب الكلام الذي يعرفونه لأنّه جاء بلغتهم، ووفق طرائقهم في التعبير، ومذاهبهم في الإيجاز

¹ ينظر: فخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج7، ص: 186-1987.

² الزمخشري، الكشاف، ج1، ص: 366.

³ ينظر: السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ج3، ص: 682.

⁴ المصدر نفسه، ج1، ص: 121.

و الإختصار و الإطالة ، و التوكيد والإشارة إلى الشيء و إغماض بعض معانيه حتى لا يظهر عليها إلا المنقّب المبرز " ¹ .

فالله سبحانه وتعالى أنزل القرآن الكريم بفصاحته وبلاغته متحدّياً العرب ، يحمل بين سطوره برهان كماله وآية إعجازه، و "لما كان كلام العرب على ضربين أحدهما:الموجز الذي لا يخفى على سامعه ولا يحتمل غير ظاهره،والثاني:المجاز والكنيات والإشارات والتلويحات،وهذا الضرب الثاني هو المستحلى عند العرب والبديع في كلامهم أنزل الله تعالى القرآن على هذين الضربين ليتحقّق عجزهم عن الإتيان بمثله فكأنه قال :عارضوه بأيّ الضربين شئتم،ولو نزل كلّه محكماً واضحاً،لقالوا:هلاً نزل بالضرب المستحسن عندنا ومتى وقع في الكلام إشارة أو كناية أو تعريض ،أو تشبيه كان أفصح وأغرب"²

ولقد ورد المتشابه في القرآن الكريم على ضروب مختلفة ، سنحاول معالجة بعضها ، حسب ما تمليه ضرورة بحثنا ،وما يحقّق الأهداف المرجوة من البحث .

-الأول أن يكون في موضع على نظم،وفي الآخر على عكسه،وهذا ورد منه الكثير في القرآن الكريم،قال تعالى في سورة البقرة: ﴿ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ﴾ ³ ،وفي الأعراف: ﴿ وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ﴾ ⁴ .

-في بني إسرائيل: ﴿ ... قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ ... ﴾ ⁵ وفي العنكبوت: ﴿ قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ ﴾ ⁶

¹ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص: 91.

² ابن الجوزي، زاد المسير، ج 1، ص: 351.

³ البقرة، 58.

⁴ الأعراف: 161.

⁵ الإسراء: 96.

⁶ العنكبوت: 52.

- في آل عمران : ﴿وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرَ وَأُمْرَأَتِي عَاقِرٌ ...﴾¹ ، وفي مريم: ﴿وَكَانَتْ أُمْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغَتْ مِنَ الْكِبَرِ عِتْيًا﴾² .

الثاني: التقديم والتأخير: ومنه تقديم (اللعب) على (اللهو) في موضعين من سورة الأنعام ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾³ وكذلك في القتال: ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ...﴾⁴ ، والحديد ﴿اعْلَمُوا وَالْحَدِيدُ﴾⁵ .

"وقدم (اللهو) على (اللعب) في الأعراف والعنكبوت، وإنما قدم اللعب في الأكثر، لأن اللعب زمان الصبا، واللهو زمان الشباب، وزمان الصبا متقدم على زمان اللهو."⁶

"وقدم (اللهو) في الأعراف؛ لأن ذلك يوم القيامة، فذكر على ترتيب ما انقضى، وبدأ بما به الإنسان انتهى من الحالين"⁷ .

وأما "العنكبوت فالمراد بذكرهما زمان الدنيا، وأنه سريع الانقضاء قليل البقاء. ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾؛ أي الحياة التي لا أبد لها ولا نهاية لأبدها؛ فبدأ بذكر اللهو؛ لأنه في زمان الشباب، وهو أكثر من زمان اللعب؛ وهو زمان الصبا"⁸ .

وتأمل هذه المواضع المطردة التي هي أعظم اتساقا من العقود، ومن أمثلته تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْرِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾⁹ . ثم قال في موضع آخر ﴿

¹ آل عمران: 40

² مريم: 8

³ الأنعام: 32.

⁴ القتال: 36.

⁵ الحديد: 20.

⁶ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص: 121.

⁷ المصدر نفسه، ص: 121.

⁸ المصدر نفسه، ص: 121.

⁹ البقرة: 48.

وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ ﴿١﴾ "في الآية الأولى سبحانه وتعالى قدّم نفي قبول الشفاعة على أخذ العدل، وفي الثانية قدّم نفي قبول العدل على الشفاعة"².

وفي الأولى قال: ﴿لا يقبل منه شفاعة﴾ وفي الثانية قال: ﴿و لا تنفعها شفاعة﴾ فغاير بين اللفظين، فهل ذلك لمعنى يترتب عليه، أو من باب التوسّع في الكلام؟

"فالقرآن الكريم وإن اشتمل على النقل من أسلوب إلى آخر، لكنّه يشتمل مع ذلك على فائدة وحكمة، قال تعالى: ﴿كتاب أحكمت آياته...حكيم خبير﴾³. وهاتان الآيتان كلاهما في حقّ بني اسرائيل، وكانوا يقولون: إنهم أبناء الأبياء أبناء آبائهم، وسيشفع لنا آباؤنا، فأعلمهم الله أنّه لا تنفعهم الشفاعة، ولا تجزي نفس عن نفس شيئاً"⁴.

فقوله في الأولى: ﴿ولا يقبل منها شفاعة﴾⁵ الضمير راجع إلى النفس الأولى وهي الشفاعة غيرها. فلما كان المراد في هذه الآية ذكر الشفاعة للمشفوع له أخبر أنّ الشفاعة غير مقبولة للمشفوع احتقاراً له وعدم الاحتفاء به...فيكون التقدير على هذا التفسير: "لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة"⁶ (لو شفعت)، يعني: وهم لا يشفعون، فيكون ذلك مؤيِّساً لهم فيما زعموا أنّ آباءهم الانبياء ينفعونهم من غير عمل منهم⁷.

¹ البقرة 123.

² الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تخ: محمد أبو الفضل ابراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط: 1984، 3، ص: 124.

³ هود: 2.

⁴ الزركشي، المصدر السابق، ص: 124.

⁵ البقرة 123.

⁶ البقرة: 48.

⁷ ينظر: الزركشي، المصدر السابق، ص: 124-125.

وقوله : ﴿ولا يؤخذ منه عدل﴾¹ إن جعلنا الضمير في (منها) راجعاً الى الشفاعة أيضاً فقد جرت العادة أنّ الشافع إذا أراد أن يدفع الى المشفوع عنده شيئاً ليكون مؤكداً لقبول شفاعته فمن هذا قدّم ذكر الشفاعة على دفع العدل؛ وإن جعلنا الضمير راجعاً الى المشفوع فيه فهو أحرى بالتأخير ليكون الشافع قد أخبره بأنّ شفاعته قد قبلت ،فتقديم العدل ليكون ذلك مؤسساً لحصول مقصود الشفاعة، وهو ثمرتها للمشفوع فيه².

وأما الآية الثانية فالضمير في قوله : (منها عدل) راجع إلى النفس الثانية، وهي النفس التي هي صاحبة الجريمة، فلا يقبل منها عدلٌ، لأنّ العادة بذل العدل من صاحب الجريمة يكون مقدّمًا على الشفاعة فيه؛ ليكون ذلك أبلغ من تحصيل مقصوده، فناسب ذلك تقديم العدل الذي هو الفدية من المشفوع له على الشفاعة³.

15. المثير البلاغي وأثره في فهم المتشابه:

إن الخطاب القرآني الموعظ في التشابه، يشكّل نسقه التعبيري على نحو مشكل، ليقابل بذلك إشكال الواقع المتعدّد والمختلف، وبذلك، واجه العلماء هذا الإشكال المزدوج ببيان وسائل التقريب بين النسق الذي يبدو ثابتاً والواقع المتغيّر والمتسارع، وهو بيان عمادة التأويل ويتفرع إلى ثلاثة وسائل⁴:

1- إما أن يبيّن الخطاب المتشابه نفسه بواسطة ما يوقّره من أدوات التأويل، كإسناد النص الدال على الخصوص غير المبين إلى النص العام، أو العكس.

2- وإما أن يبيّن الخطاب المتشابه بقرائن خارجة عن سياقه اللغوي، إلّا أنّها لازمة له عقلاً وتاريخاً.

¹البقرة 48.

²ينظر : الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص: 125..

³ينظر : المصدر نفسه ، ص: 125.

⁴انظر : الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة ، ج3، ص 99

وإما أن يبين الخطاب المتشابه بنفسه، من جهة، إلا أنه بيان ناقص يحتاج إلى قرائن راجحة تعود إلى النسق أو المنطق أو إلى كليهما. يقول السيد عبد الغفار مجملاً هذه الوسائل: "ويصبح الموقف أمام أسلوب الخطاب. إما أن يعرف هذا الأسلوب بنفسه، وإما أن يعرف بنفسه وغيره، وإما أن يعرف بغيره"¹. ومع ذلك فإنّ التأويل لا يوصل إلى اليقين الدلالي المحايث للعصر، إلا إذا كان إسناده على دليل قويّ يعضد به الحكم ويرجح به الدلالة بحيث إذا ما أجريت عملية استبدال لدلالة اللفظ بالدلالة المؤولة استقام السياق التركيبي، ولا يكون ذلك مستساغاً في عمومه إلا "بشرط موافقة الدلالة الجديدة المؤول إليها للفظ التركيب الأسلوبي"².

وقد وضع الإمام الشاطبي معايير التأويل الصحيح حاصراً إياها في اثنين³:

1- أن يكون التأويل قد أحال اللفظ إلى دلالة صحيحة، متفق عليها بالجملة.

2- أن يكون موضع اللفظ، قابلاً للدلالة المؤول إليها من الناحية اللغوية، بوجه من وجوه الدلالة الحقيقية أو الشرعية أو العرفية (...). جارياً في ذلك على سنن العربية في التعبير والإنشاء والإبلاغ.

وقد نلتبس لهذين المعيارين في التأويل، أمثلة مما قدّمها علماء التفسير واستنباط الأحكام. من ذلك ما أورده (القرطبي) في تفسيره للآية الكريمة من سورة طه ﴿... وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾⁴ فبين خطأ التأويل الذي فسّر لفظ «غوى» بمعنى «بشم» من كثرة الأكل، جاء في القاموس المحيط: غوى الفيصل بشم من اللبن، أو منع الرضاع فهزل وكاد يهلك. يقول القرطبي: "غوى: أي فسد عليه عيشه والغى: الفساد، وهو تأويل حسن، أما التأويل بمعنى: بشم من كثرة الأكل، وإن صح على لغة من يقلب

¹ السيد أحمد عبدالغفار، النص القرآني بين التفسير والتأويل، ص: 134.

² انظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج3، ص: 99.

³ انظر: المصدر نفسه، ج3، ص: 100.

⁴ طه: 121.

الياء المكسور ما قبلها ألفا، فيقول في: فني وبقى، فنى وبقى... تأويل خبيث لأنه لا يوافق السياق اللغوي وإن كان له أصل في الكلام العربي"¹.

¹ انظر: القرطبي محمد بن أحمد الأنصاري: التفسير الجامع لأحكام القرآن- ج 6 ص 4267. دار الشعب-القاهرة 1979.

احتمال المعنى وعلاقته بالتأويل

إنّ مستوى ملكة البيان تقوي طريقة الأداء للمعنى بما للبيان من دور مهمّ في حصول الانزياحات والعلاقة بين البيان بوصفه حاملاً للمعنى، و التأويل الذي هو نتاج حركة دوائر المعنى الإيحائية، فهو يصدر عن الأداء الوظيفي لمقومات الشّكل والمضمون بما فيها البيان، وهذه العناصر التي يقوم عليها النصّ، كثيراً ما يطوّعها المؤول¹.

ويقول السكاكي: "لا أعلم في باب التفسير بعد علم الأصول أقرأ على المرء لمراد الله من كلامه، من علمي المعاني والبيان، ولا أعون على تعاطي تأويل متشابهاته، ولا أنفع في درك لطائف نكته وأسراره، ولا أكشف للقناع عن وجه إعجازه، هو الذي يوفي كلام ربّ العزة من البلاغة حقّه، ويصون له في مضان التأويل ماءه ورونقه، ولكم آية من آيات القرآن تراها قد ضيّبت حقّها واستلّبت ماءها ورونقها أن وقعت أرض من ليسوا من أهل هذا العلم، فأخذوا بها في مآخذ مردودة، وحملوها على محامل غير مقصودة"²

فعلم المعاني يعدّ من العلوم التي أسهمت في تطوير آليات التفسير القرآني وتأويله، لكونه يشتمل على دلالات تستطيع أن توضّح القصد من السياق القرآني، يقول صاحب الطراز: "إنّ علم المعاني من أجلّ العلوم قدراً، لأنّه يستولي على استخراج أسرار البلاغة من معادنها، وهو الغاية التي ينتهي إليها فكر النُّظار، والضالّة التي يطلبها غاصة البحار، وعليه التعويل في الإطلاق على حقائق الإعجاز"³.

¹ ينظر: صباح عباس عنوز، البيان من مهمته البلاغية الى الوظيفة التأويلية، مجلة القادسية، مجلد: 11، ع: 2000، 1، ص: 32.

² السكاكي، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط: 1، 1983، ض: 421.

³ العلوي، الطراز، ص: 13.

و قد روي محمد بن عثمان ، عن عمرو بن دينار ، عن ابن عباس قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : "القرآن ذلُّولٌ ذُو وَجُوهِ فَأَحْمَلُوهُ عَلَى أَحْسَنِ وَجُوهِهِ"¹ وفي قوله (ذلُّول) تأويلان² :

أحدهما : أنه مطيع لحامله ، حتّى تنطلق فيه جميع الألسنة.

والثاني : أنه موصَّح لمعانيه ، حتّى لا تقصر عنه أفهام المجتهدين فيه .

وفي قوله (ذو وجوه) تأويلان³ :

أحدهما : أن ألفاظه تحمل من التأويل وجوهاً لإعجازه.

الثاني : أنه قد جمع من الأوامر ، والنواهي ، والترغيب ، والتحليل ، والتحرير .

وفي قوله (فاحملوه على أحسن وجوهه) تأويلان :

أحدهما : أن تحمل تأويله على أحسن معانيه.

والثاني : أن يعمل بأحسن ما فيه ، من العزائم دون الرخص ، والعفو دون الانتقام ، وهذا دليل

على أن تأويل القرآن مستنبط منه⁴ .

1. تعريف المعنى

إنّ المعنى هو الممثل الحقيقي للوظيفة اللغوية، وهو قرن الكلام ، فما وُجِدَ الكلام إلا للدلالة عليه ولكنّ هذا المعنى من الصعب حصره، أو تحديده، بشكل نهائي ، وذلك لأنّ معنى الكلمات يتغيّر تبعاً

¹ رواه البار القطني في السنن (ج3، ص145)

² تفسير الماوردي ، ج1، ص36.35

³ المصدر نفسه ، ج1، ص36.35

⁴ المصدر نفسه ، ج1، ص36.35

للاستعمال السياقي، ويتأثر بعوامل عدّة، أهمها الثقافة و الزمن، والخصائص العضوية ، والتفسيّة، والاجتماعية ، وكذلك ظروف المتكلم، ورتبة اللغة المستعملة، ونوع الرسالة المراد تبليغها .

والمعنى الذي وضعت له الكلمة أصلاً، هو ما يسمى بالمعنى الأساسي، أو الأوّلي وهو مدار العلوم المعجمية، حين ترد الكلمة منفردة (أي منفصلة عن السياق) ، ولكن الكلمة سرعان ما تأخذ معنى جديد بمجرد دخولها في السياق؛ وهو ما يسمى بالمعنى (الإضافي، أو العرفي أو الضمني)، وهذا المعنى مفتوح وغير نهائي بخلاف المعنى الأساس، وهو قابل للتغيير والتعديل، ويضاف إلى هذه المعاني المعنى النفسي، وهو معنى فردي شديد الصلة بالمفاهيم التي أَرادها المتكلم، وعمل على توصيلها للمتلقّي، ويتمثّل باختياره هذه اللفظة دون سواها.

وكذلك المعنى الإيحائي، وهو معنى ترشح به كلمات ذات قدرة على الإيحاء من حيث هي بناء صوتي وحرفي وتأثير دلالي؛ حيث يكون لطبيعة الأصوات إيحاء، وللتركيب الحرفي تأثير، وللبعد الدلالي آخر.¹

ويُتضح ممّا سبق أهمية دراسة المعنى بالنسبة للغة والفكر ، "فبدون المعنى لا يمكن أن تكون هناك لغة"² ، بل إنّ اللغة ما هي إلاّ " معنى موضوع في صوت "³

إنّ المعنى في اللغة هو (ما يُقصد بشيء)⁴ ، ويذكر الشريف الجرجاني (ت816هـ) في التعريفات "أنّ المعاني هي الصور الذهنية"⁵ التي توضع الألفاظ مناظرة لها .وهكذا يكون المعنى ما يقصد (أي الصورة الذهنية) بشيء؛ أي اللفظ. "أمّا أن تكون الصورة الذهنية هي ما نفهمه من

¹ ينظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط:1985، ص:36-41

² المرجع نفسه، ص:5.

³ المرجع نفسه، ص:5.

⁴ السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، ص:196.

⁵ المصدر نفسه، ص:196.

اللفظ؛ فإنّها تسمى في هذه الحالة بالمفهوم"¹. ولقد عبّر الشريف الجرجاني عن ذلك بقوله: " هي الصور الذهنية من حيث إنه وُضع بإزائها الألفاظ والصور الحاصلة في العقل، فمن حيث أنّها تحصل من اللفظ في العقل سُميت مفهوماً"²

وقد وصل ابن الخفاجي إلى نتيجة هي أنّ الألفاظ متناهية " لأنّ في الألفاظ مواضعاً واصطلاحاً، يختلف الناس في المعرفة بينهما، بحسب اختلافهم في معرفة اللّغة، وفهم الاصطلاح والمواضع"³.

أمّا المعاني فهي غير متناهية ؛ لأنّها" ليس فيها شيء من ذلك، وإنّما معيارها العقل، والعلم، وصفاء الذهن"⁴.

ويرى الخفاجي أنّ للمعاني في الوجود أربعة مواضع⁵:

- 1- وجودها في أنفسها.
- 2- وجودها في أفهام المتصوِّرين لها.

وأما الألفاظ في نظر الجرجاني يعتبرها علامات و إشارات، وهي رموز حاملة للمعاني ليس إلاّ، ولا تظهر خصوصية المعنى بدقّة إلاّ من خلال سلسلة عوامل متداخلة، أو ما يسمّيه المحدثون شبكات العلاقات اللغوية أو التركيبية، التي بوساطتها يؤدّي اللفظ وظيفته الدلالية.

¹ عزمي إسلام، مفهوم المعنى، حوليات كلية الاداب، جامعة الكويت، ع: 1985، 6، ص: 24.

² السيد الشريف الجرجاني المصدر السابق، ص: 196.

³ بن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، الأزهر، ط: 1969، 1، ص: 226.

⁴ المصدر نفسه، ص: 226.

⁵ المصدر نفسه، ص: 226.

وهكذا؛ فالألفاظ لا مزية لها في ذاتها، بل فيما تووّل إليه عند وضعها في التركيب السياقي "إنّ الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة، لم تُوضَع لتعرف معانيها في أنفسها، ولكن؛ لأن يُضَمَّ بعضها إلى بعض، فيُعرَب فيما بينها من فوائد"¹.

وتبقى الألفاظ هي اللبنة الأساسية، التي تقوم على شبكة العلاقات، والأنساق اللغوية، التي يتباين المعنى من خلالها " لقد انتهى فكر الجرجاني من خلال التّظم إلى تصوّر أنّ العبرة ليست بالألفاظ من جهة التوالي نطقاً أو رسماً، وإنّما العبرة بما تنطوي عليه الألفاظ من دلالات، تُمثّل سياقاً سيمانطيقياً، لا يظهر لنا بضرب من تفكيك الألفاظ، وعزل بعضها عن بعض، و إنّما يتجلّى في علاقات التركيب اللغوي داخل سياق من التفاعل"²، فقيمة اللفظ واضحة في فكر الجرجاني، لأنّه لا سبيل إلى المعنى بغيره، فهو العلاقة الدّالة على المعنى والمؤدّية إليه، مع إقراره وتأكيدّه على أنّ المعاني هي الأصل.

"وإنّك لتمرّ بالآية الواحدة فتتأملها وتتدبّرها فتتهال عليك معان كثيرة يسمح بها التركيب على اختلاف الاعتبارات في أساليب الاستعمال العربي. وقد تتكاثر عليك فلا تك من كثرتها في حصر ولا تجعل الحمل على بعضها منافياً للحمل على البعض الآخر إن كان التركيب سمحاً بذلك فمختلف المحامل التي تسمح بها كلمات القرآن وتراكيبه وإعرابه ودلالاته، من اشتراك وحقيقة ومجاز، وصریح وكناية، وبدیع ووصل ووقف، إذا لم تفض إلى خلاف المقصود من السياق."³

لذا اعتبر علماء البلاغة أنّ البيان هو الذي يعطي للنصّ ديناميته وحركته المستمرة ف"البيان يعدّ وسيلة مهمّة في تحريك دوائر المعنى، ومن ثمّ فإنه رافد مهمّ من روافد التأويل في النصّ القرآني"⁴.

¹ عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 539

² عاطف جودة نصر، النص الشعري ومشكلات التأويل، مكتبة لبنان، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، بيروت، ط: 1996، ص: 82.

³ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 97.

⁴ صباح عباس عنوز البيان من مهمته البلاغية إلى الوظيفة التأويلية، ص: 37.

2. المعنى ومعنى المعنى:

منذ أن جبل الله الخليقة عجز الفكر الإنساني عن الإدراك العقلي المجرد، والوقوف على كنهه، ما لم يرجعه إلى حسي أو يستعين بالمحسوس على فهمه، وسبر أغواره، ومن هنا؛ تعددت أساليب الكلام وتوسعت ضروبه، فكانت الكناية والاستعارة والتمثيل، والتي هي غالباً ما تكون ضرباً من التوسّع، وصولاً إلى الإحاطة بالمعنى، الذي قد لا يستطيع الوصول إليه بالأسلوب المباشر في التعبير، " فالكلام على ضربين : ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده...، وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده ولكن؛ يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة ، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض"¹. فالضرب الأوّل هو القول على سبيل الحقيقة؛ حيث يصل المنشئ بالدلالة المعجمية المباشرة.

دال ← مدلولاً واللفظ معنى ←

وأما الضرب الثاني؛ فالذي يقصده الجرجاني هو المجاز، فكثير رماد القدر، المعنى الذي نفهمه من ظاهر اللفظ لا يريده صاحب الخطاب، وإنما يريد ما نقله من هذه العبارة من معنى، وهي الدلالة على كثرة القرى، أي أنه مضياف.

الدال ← للمدلول الأول ← المدلول الثاني ←

اللفظ المعنى الأول المعنى الثاني
المعنى الحقيقي المعنى المجازي

كثير رماد القدر ← كثير الطبخ ← كثير الضيافة "كريم مضياف"

¹ عيد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 202.

والمعنى الثاني هو الذي سَمَّاه الجرجاني بمعنى المعنى، وبعبارة أخرى إنّ الجرجاني "يرى أنّ الانتقال من المعنى إلى معنى المعنى يقع على سبيل الاستدلال، فإنّ الاستدلال الذي يعنيه عبدالقاهر هو الاستدلال العقلي الذي يجعل المتلقي طرفاً في عملية صنع النصّ عن طريق التأويل، وليس هذا الاستدلال العقلي في عملية التأويل اللغوي في قراءة النصّ وفهمه إلاّ محصلة لربط الدلالة اللغوية بالدلالة العقلية"¹.

وجعل عبد القاهر مدار هذا الأمر (الكناية والاستعارة والتمثيل)، والداعي إلى الاستعانة بالأساليب البيانية هذه، هو لكي يكون التعبير بليغاً ومؤثراً، ويكون المعنى أنبل وأبهى، وهذا الضرب من الكلام هو الذي سَمَّاه عبدالقاهر الجرجاني (بمعنى المعنى) تمييزاً له عن المعنى المباشر، فقال: "فها هنا عبارة مختصرة. وهي أن تقول المعنى ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى، ثمّ يُفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر"². فالمعنى الأوّل هو ما يُفهم من اللفظ بحسب التركيب أو السياق، وهو أصل المعنى، مع الخصوصيات من التعريف والتنكير، والتقديم والتأخير، والحذف الإضمار، والمعنى الثاني هو الأغراض التي يقصدها المتكلم من جعل الكلام مشتملاً على تلك الخصوصيات، من الإشارة إلى معهود، والتعظيم، والحصر، ودفع الإنكار والشكّ، ومحصّلها الأغراض التي يُورد المتكلم هذه الخصوصيات لأجلها³.

¹ نصر حامد أبوزيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي البار البيضاء، المغرب، ط: 2001، ص: 6، ص: 114.

² عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 203.

³ ينظر: الخطيب القزويني، التلخيص في علوم البلاغة، دار الكتاب، بيروت، ط: 347.

3. اختلاف النظم يؤدي إلى تغير في المعنى :

إنّ لكلّ صياغة تركيبية معناها الخاص بها، والذي لا يطابقه أي معنى آخر في عبارة أخر باختلاف في تركيبها عنها. ولذلك يرى عبد القاهر أنّ اختلاف العلاقات النحوية يؤدي إلى تغير المعنى، بالرغم من اتفاق العلامات المستخدمة في سياقين، وهذا ما يجعلنا نقول أنّ اختلاف النظم، يؤدي إلى اختلاف المعنى.

ولذلك " يفرق عبد القاهر بين (الغرض) و (المعنى) ، ويعتبر أنّ المعنى هو حاصل تفاعل علاقات السياق. الفارق - مثلا - بين قولنا " زيد أسد " ، وقولنا " كأنّ زيدا الأسد " فهو فارق في المعنى، وإن كان الغرض واحداً، وهو تشبيه زيد بالأسد"¹.

والذي يدرس نصوص الجرجاني يرى أنّه ينظر إلى المعنى نظرة دقيقة فاحصة، فتأثير المعنى في المتلقي هو ميزان المفاضلة التي يحتكم إليه في إظهار مزية العبارة، وتفضيلها على سواها من العبارات " لا يكون لإحدى العبارتين مزية من الأخرى، حتّى يكون لها في المعنى تأثير لا يكون لصاحبها، فإن قلت: فإذا أفادت هذه فلا تفيد تلك، فليستا عبارتين عن معنى واحد، بل هما عبارتان عن معنيين اثنين"².

ويعلق الجرجاني على إرادة وحدة الغرض واختلاف المعنى بقوله: " إنّ قولنا في مثل هذا يراد به الغرض ، والذي أراد المتكلم أن يثبته، أو ينفيه، نحو أن تقصد تشبيه الرجل بالأسد ، فتقول: (زيد كالأسد)، ثمّ تريد هذا المعنى بعينه، فتقول: (كأنّ زيدا الأسد) فتفيد تشبيهه - أيضا- بالأسد، إلا أنّك تزيد في معين تشبيهه به زيادة لم تكن في الأول، وهي أن تجعله من فرط شجاعته وقوة قلبه، وأنّه لا

¹ نصر حامد أبو زيد، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 91.

² عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 258.

يردعه شيء، بحيث لا يتميَّز عن الأسد، ولا يُقَصَّر عنه، حتى يُتوهَّم أنه أسد في صورة آدمي "1، ويُرجع الجرجاني ما حصل من تغيير في المعنى إلى (التَّظْم)، أي من خلال ترتيب الكلام، وتركيبه، وما حصل فيه من تقديم وإضافة، أدَّت إلى حصول هذه الزيادة في المعنى .

فعلى سبيل المثال يذكر ابن الأثير في باب التقديم والتأخير، الذي قسّمه إلى ضربين:

" الأول يختص بدلالة الالفاظ على المعاني، ولو أحرَّ المقدم، أو قدّم المؤخّر، لتغيّر المعنى.

والثاني: يختص بدرجة المتقدّم في الذكر، لاختصاصه بما يوجب له ذلك، ولو أحرَّ، لما تغيّر

المعنى "2

و"قسّم الضرب الأول إلى على قسمين؛ رأى في الأول أنّ التقديم فيه هو الأبلغ، والآخر يكون التأخير فيه هو الأبلغ، أمّا الذي يكون التقديم فيه هو الأبلغ (كتقديم المفعول على الفعل، وتقديم الخبر على المبتدأ، وتقديم الظرف أو الحال أو الاستثناء على العامل) "3

ورأى ابن الأثير أنّ التقديم يستعمل على وجهين:4

أحدهما الاختصاص، والآخر مراعاة نظم الكلام، وذلك أن يكون نظمه لا يُحسن إلاّ بالتقديم، وإذا أحرَّ المقدم، ذهب ذلك الحسن، وعدّ هذا الوجه أبلغ و أكد من الاختصاص.

ومثّل للاختصاص بقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَفَغَيَّرَ اللَّهُ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ ﴾ (64) وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ (65) بَلِ اللَّهُ

¹ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 258.

² ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، مكتبة النهضة، مصر، ط: 1959، ج 1، ص: 216.

³ المصدر نفسه، ص: 216.

⁴ ينظر: ابن الأثير، المصدر نفسه، ص: 218.

فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ (66) ¹، فإنه إنما قال: "بَلِ اللَّهِ فَاعْبُدْ" ولم يقل: بل اعبد الله؛ لأنه إذا تقدّم وجب اختصاص العبادة به دون غيره، ولو قال: بل اعبد، لجاز إيقاع الفعل على أي مفعول شاء" ².

ومثّل للوجه الثاني الذي يختصّ بنظم الكلام بقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ³، وعارض في هذه الآية رأي الزمخشري الذي ذكر أن سبب التقديم في هذا الموضع قصد به الاختصاص ⁴، وقال "ليس كذلك، فإنه لم يقدم المفعول به على الفعل للإختصاص، وإنما قدّم لمكان نظم الكلام؛ لأنه لو قال: نعبدك، ونستعينك، لم يكن له من الحسن ما لقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾" ⁵.

4. المثير البلاغي وعلاقته بالفهم

ومع التقدّم الزمني، وما حدث من فنور الإحساس باللغة العربية، وتعدّد الألسن الدخيلة، أصبح فهمها، وإدراك مضامينها، والإلمام بمختلف أساليبها ليس بالأمر الهين "وقد تجلّت هذه الحقيقة بصورة أروع حين عرض بعض الباحثين من القدماء لألفاظ القرآن بالشرح والتفسير (كابن عبّيدة في مجاز القرآن) و(ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن) وتبيّن لهم أنه لا يتمّ فهم ألفاظ القرآن إلاّ بعد التعرف إلى أساليبه وما يمكن أن ينطوي وراء تعبيراته من المعاني والمقاصد" ⁶.

¹ الزمر: 64-66.

² ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج1، ص: 218.

³ الفاتحة: 4.

⁴ ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص: 61.

⁵ ابن الأثير، المصدر السابق، ص: 219.

⁶ إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ط، الأنجلو، القاهرة، 1958م، ص: 180.

لقد بين النبي - صلى الله عليه وسلم - حروف القرآن كما بين ما قد يخفى من معانيه؛ إذ إن بعثته تدور على ذلك، كما أخبر الله تعالى عن هذا المعنى بقوله: "...وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ" ¹

وإنما المقصود من إنزال القرآن فهمه والعمل به، ولم ينزل من أجل القراءة فحسب - مع أنها مطلوبة - كما لا يكفي فهم معانيه من غير العمل به، ولا يمكن العمل به من غير فهم معانيه.

وطريق فهم القرآن هي تدبر ألفاظه ومعانيه، والتفكير فيها، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ ² وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ ³ و قال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ ⁴

فإن القرآن الكريم نزل على محمد بلسان عربي مبين. ولذلك "لا يعرف فضل القرآن إلا من كثر نظره، واتساع علمه، وفهم مذاهب العرب، وافتنانها في الأساليب، وما خصّ الله به لغتها دون جميع اللغات، فإنه ليس في جميع الأمم، أمة أوتيت من العارضة قوة الكلام وتنقيحه، والرأي الجيد، والبيان، واتساع المجاز ما أوتيته العرب" ⁵

5. التأمل والتأويل

فلو دققنا في قوله تعالى ﴿ولما سكت عن موسى الغضب﴾ كيف عملت العبارة الاستعارية على تحريك ذهن القارئ على تأسيس الدلالة، فعندما استعير السكوت إلى الغضب، فقد رُسم في

¹ النحل: 44

² النساء: 82

³ محمد: 24

⁴ ص: 29

⁵ ابن فتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص: 10.

الذهن كيفية سكوت الغضب ، ولكن بحركة الذهن والتأمل في النسبة ، تبادر لنا أن الساكت هو موسى وليس الغضب .

فإن التأمل هو مرحلة من مراحل تلقي النص ، تأتي بعد المثير البلاغي العقلي ، فهو أحد سمات الاستجابة الجمالية ، وجعل عبدالقاهر "التأمل" أحد وظائف الفكر ، فهو فعل التفكير الجديد في النص .

واهتمام عبدالقاهر بالتأمل مطرد في نصوص كثيرة ، رابطا بينه وبين التأني والروية والبصيرة ومراجعة الفكر وتكرار النظر ، فهو أداة مهمّة إلى فهم الجمال لا بدّ من وجودها في عملية التلقي الشعرية .

وقد ورد لفظ "التأمل" في كثير من موضع ، نذكر منها : من ذلك عند حديثه عن شواهد الجمع بين المتباعدات ، يقول : "ثمّ كرر النظر وتأمل : كيف حصل الائتلاف ، وكيف جاء من جمع أحدهما إلى الآخر ، ما يأنس إليه العقل ويحمده الطبع"¹ . فبتكرار النظر والروية يحصل المعنى ، ويأنس العقل وتزول الاثارة .

ويقول في موضع آخر : "ثمّ راجع فكرتك واشخذ بصيرتك ، وأحسن التأمل"² ، فلقد وهب الله سبحانه وتعالى للإنسان عقلا وفتح له فضاءات المعرفة عبر خصيصة التأمل وبين إيجاءات البيان التي تدلّ على التأويل ، ومن خلال قدرة الانسان على إعمال العقل والاستنباط المبني على عملية ودراية ودرية .

¹ عبدالقاهر الجرجاني ، أسرار البلاغة ، ص: 134.

² المصدر نفسه ، ص: 134.

6. بين تأويل النصّ وتأويل الخطاب

6.1 لماذا الخطاب وليس النصّ؟

وحتى نجيب إجابة مقنعة شافية عن هذا التساؤل، الذي طرح نفسه من خلال عنوان أطروحتنا الموسومة بـ: "المثير البلاغي و أثره في تأويل الخطاب الإعجازي في القرآن الكريم"، ولم نقل النصّ الإعجازي في القرآني الكريم، فكان لزاماً علينا أن ندقق في مفهوم كلّ منهما، و نتعمق في ماهية و دلالة كلّ واحد منهما، و رصد الفوارق بينهما. في وقت أضحي فيه (النصّ والخطاب) مفهومين متداخلين تداخلاً كبيراً في الدرس النقدي لدرجة يصعب التمييز بينهما.

وثنائية (النصّ/الخطاب) تعدّ إحدى أهمّ الإشكاليات التي لا تزال تطرح على الصعيد النقدي والثقافي، وهذا ناتج عن الخلط المنهجي بين هذين المفهومين، وعدم وضوح الرؤية لحقيقة كلّ منهما، ما أدّى إلى عدم الدقّة في استعمالهما في وعي الكثير من الدراسين، ما جعلهما يبدوان في العديد من الدراسات متطابقين حيناً، ومتداخلين حيناً، ومتقاطعين حيناً، ومتكاملين حيناً آخر. فإنّ السؤال الذي علينا طرحه في هذا السياق، فما هو النصّ إذن؟ وما هو الخطاب؟ وما هو الفرق بينهما؟

مفهوم النصّ:

فإذا أردنا ضبط دلالة أي مادة لغوية، وتحديد ماهيتها ودلالاتها بشكل أدقّ، فحري بنا أن ننطلق من الدلالة اللغوية لهذه المادة، ودلالة مشتقاتها اللغوية.

فمادة (نص: نص: تعني رفعك الشيء، وكلّ ما أظهر فقد نُصّ، ونصّ الحديث يُنصّه نصّاً: رفعه، ونصّ المتاع نصّاً: جعل بعضه على بعض، ونصّ الرجل نصّاً إذا سأله عن شيء حتى يستقصي- ما عنده، ونصّ كلّ شيء منتهاه¹.

وفي حديث هرقل: ينصّهم أي يستخرج رأيهم ويظهره؛ ومنه قول الفقهاء نصّ القرآن ونصّ السنّة أي ما دلّ ظاهر لفظها عليه من الأحكام².

وإذا تمعنا في دلالات لفظة (نص) المعجمية وجدناها بعيدة عن الدلالات والتعريفات المستحدثة في الدراسات النقدية والأدبية، ويرجع بعض النقاد أنّ العرب لم يعرفوا في تاريخهم ممارسة نصّية تامّة إلاّ مع القرآن الكريم³.

وأما عند الأصوليين فقد أخذ حظّه من التفسيرات والتفريعات عكس ما أورده منذر عياشي في كتابه (النصّ وممارساته وتجلياته) وهو يتكلّم عن كثرة استخدام كلمة "نصّ" في كتابات السلف الأصولية والفقهية، إلاّ أنّه حسب رأيه لم يعثر على تعريف لهذا المصطلح.

ورداً على ما سبق فإنّ النصّ في التراث الفقهي والأصولي، قد اكتسب دالتين اثنتين هما⁴:

1- **الدلالة العامّة:** على المستوى التداولي العام، فقد لفظ النصّ للدلالة على كلّ ملفوظ شرعي دالّ على حكم شرعي، فبرزت على مستوى تداول الأصوليين له عبارات من قبيل: الدليل (ويعنون دليل ثبوت الأحكام الشرعية): إمّا نصّ، أو معقول، وهو اصطلاح تداوله الجدليون من علماء الأصول عموماً، فأخذوا يطلقون لفظ "النصّ" على كلّ ملفوظ شرعي دال على حكم شرعي، فهو

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج8، ص:424، مادة(نص).

² المصدر نفسه، ج8، ص:424، مادة(نص).

³ ينظر: منذر عياشي، النصّ: ممارساته وتجلياته، مجلّة الفكر العربي المعاصر، مركز الامماء القومي، بيروت، ع:1992/96، ص:97، ص:53.

⁴ عبد الواسع الحميري، الخطاب والنص، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2008، م1، ص:37-38.

كلّ ملفوظ لساني يعتدّ به في تقرير الأحكام الشرعية، أو في بسط بعض القضايا الأصولية والفقهية، أو في تفسير بعض الظواهر.

2- **الدلالة الاصطلاحية:** إنّ النصّ في نظر علماء الاصول يعتبر أحد الأدلّة الاصطلاحية الأصولية المهمة، ما جعلهم يعمدون الى ضبط دلالاته، وتحديد ماهيته بكلّ دقّة.

ونجد علماء الاصول لم يتفقوا في تعريفهم للنص على معنى واحد، بل ذهبوا في ذلك مذاهب مختلفة :

فمنهم من قال بأنّ النصّ هو الظاهر¹، وذهب الزركشي الى تحديد النصّ بأنّه: "اللفظ الدال على الحكم باسم محكوم فيه؛ سواء أكان ذلك النصّ محتملاً للتأويل والتخصيص، أم غير محتمل"².

وقال أبو نصر بن القشيري: "اختلف الناس في معنى النصّ، ف قيل: النصّ ما لا يتطرق إليه تأويل. وقيل: ما استوى ظاهره وباطنه"³.

وبالنسبة الى تعريف النصّ في الدراسات النقدية الحديثة غير مستقرّ، نظرا لتعدد معايير هذا التعريف، ومضامينه، وخلفياته المعرفية في علم اللسانيات، والأسلوبية، وقد تعدد دلالات النصّ، في وعي الدارسين العرب والغربيين، تبعاً لتعدّد زوايا النظر إليه، ونجد روجر فاوولر يعرّف النصّ بأنّه "البنية

¹ الزركشي، البحر المحيط، في أصول الفقه، تح: محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2000، ج1، ص:373.

² المصدر نفسه، ج1، ص:375.

³ المصدر نفسه، ج1، ص:375.

السطحية الأكثر إدراكاً ومعاينة"¹، وعزّفه آخر بأنه "تمثيل لبنية معرفية مجردة ، أو هو بعبارة أخرى تمثيلات لعوالم ممكنة ، لذلك فإنّ بإمكان هذه العوالم ، أن تعمل بوصفها بدائل عن عالم الواقع"².

ومن منظور لساني وظيفي (تداولي) يعرّف فان ديك النصّ بأنه عبارة عن "ممارسة نصية" أي بوصفه نتاجاً لعملية إنتاج من جهة، وأساساً لأفعال وعمليات "تلق" و "استعمال" داخل نظام التواصل والتفاعل من جهة أخرى.³

مفهوم الخطاب:

فإنّ مادة (خَطَبَ) تحمل عدّة دلالات لغوية ، قد أشارت إليها المعاجم اللغوية ، فالخَطْبُ: الشان أو الأمر ... وخطب المرأة يخطبها خطباً ... والخطبُ: المرأة المخطوبة 4 ، و جاء في صحاح الجوهري: ((الخطبُ: سبب الأمر... تقول: ما خطبك. وخطبت على المنبر خطبةً بالضم. وخطبه بالكلام مخاطبةً وخطاباً(5)).

والخطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام ... والخطبة: مصدر الخطيب⁶، والكلام المنشور المسجّع ونحوه، ورجل خطيب ، حسن الخطبة، و(الخطاب) ، والمخاطبة مراجعة الكلام ، و (فصل الخطاب) :الحكم بالبيّنة ، أو باليمين ، أو الفقه في القضاء ، أو النطق بكلمة أمّا بعد⁷ . و الخطاب، الكلام المتبادل بين اثنين ، يقال: خاطبه يخاطبه خطاباً، والخطبة من جنس الخطاب ولا فرق⁸ . وكان الرجل في

¹ سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي ، ط1989، م1، ص:43.

² إليوت نيوبرت ، وغريغور يشريف، تر: محي الدين حميدي، جامعة الملك سعود، 2002م، ص:105.

³ ينظر: سعيد يقطين، افتتاح النص الروائي ، المركز الثقافي العربي ، ط1989، م1، ص:14.

⁴ ابن منظور ، لسان العرب ، ج3، ص:102.

⁵ الجوهري ، الصحاح ، ج1، ص147، مادة (خطب)

⁶ ابن منظور ، لسان العرب ، ج3، ص:102.

⁷ الفيروزآبادي ، القاموس المحيط، دار إحياء التراث العربي ، بيروت لبنان، ط1424، 2هـ، ص:88، مادة(خطب).

⁸ ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة، دار صادر ، بيروت ، ط2001، م1، ص:304، مادة(خطب).

الجاهلية إذا أراد الخطبة قام في النادي ،فقال :خطب ،ومن أرادَه قال : نكح ،والخطب :المرأة وهو الزوج ،والخطبة :إن شئت النكاح ،وإن شئت في الموعظة¹ .وبناء على هذه الدلالات اللغوية فإنّ ثمة أربعة عناصر رئيسية تسهم في بناء مفهوم الخطاب 2:

1. عنصر التوجيه المباشر .
2. عنصر نظام التوجيه.
3. عنصر الموقف التبادلي أو التفاعلي الذي تقع فيه المخاطبة (الخطب - بالسكون).
4. عنصر الخطبة أو الخطبة أو الخطاب نفسه ،بما هو دال يتضمن الدلالة بذاته على دلالات بعينها .

والخطاب أحد مصدري فعل (خاطب) يخاطب مخاطبَةً و خطاباً ،وهو يدلّ على "توجيه الكلام لمن يفهم"³.

وفي المعاجم الحديثة يأتي الخطاب بمعنى الحديث والقول ، فمنها تعريف الخولي الذي هو "إيصال المعنى إلى السامع عن طريق الكلام"⁴، ويضاف إبراهيم فتحي على هذا التعريف "بحيث تتسلسل الكلمات وتترتب"⁵، ويضيف آخرون بأنّ الخطاب " قد يكون شفويّاً أو تحريراً ويعالج موضوعاً بشيء من التفصيل "⁶.

¹ الخليل بن أحمد الفراهيدي ،دار إحياء التراث العربي ،دت،ج،ص:252،مادة(خطب).

² عبد الواسع الحميري،الخطابوالنص،مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،بيروت،لبنان،ط2008،م،ص:13.

³ محمد نجيت،سالم الوصول لشرح نهاية السؤل،المطبعة السلفية ومكبتها،عالم الكتب ،بيروت،ط1982،م،ج1،ص:48.

⁴ محمد علي الخولي ،معجم علم اللغة النظري ،مكتبة لبنان،بيروت،ط1982،م،ص:103.

⁵ ابراهيم فتحي ،معجم المصطلحات الأدبية،المؤسسة العربية للناشرين المتحدنين ،بيروت،ط1986،م،ص:172.

⁶ رمزي البعلبكي،معجم المصطلحات اللغوية ،دار العلم للملايين،بيروت،1990م،مادة (خطب).

وعليه نستطيع أن نميّز بين كلّ من الخطاب والقول والكلام، بالقول: "إنّ القول هو الملفوظ، وإنّ الكلام هو عملية التلفظ، أمّا الخطاب فهو النظام الذي تخضع لمنطقه عملية التلفظ، أو هو بالأحرى النظام الذي يحكم ويتحكّم بعملية التلفظ. لذلك نجد أنّ الخطاب عبارة عن نظام القول المعبر عن حكمة القائل، ونظام القول المعبر عن رغبة القائل في الاستحواذ والسيطرة، ومن ثمّ فهو نظام القول المعبر عن سلطة، أو عن إرادة التسلّط"¹.

الخطاب أو (الكلام الموجّه) عند الأصوليين :

الخطاب عند علماء الكلام والأصوليين، فقد نظر إليه بوصفه جنساً خاصاً من الكلام، فهو في عرفهم "يدل على ما خوطب به وهو الكلام"²، وقد ذهب التهانوي إلى أنّ الأصل في الخطاب- بحسب أصل اللغة - أنّه عبارة عن (عملية) "توجيه الكلام نحو الغير" ثمّ نقله إلى الدلالة على "الكلام الموجّه نحو الغير"، لغرض إفهامه. وقد يعبر عن الخطاب بما يقع به التخاطب³.

وبمعنى آخر بلهذه التحديد تناول العلماء في التراث العربي الإسلاميين تحديد

الخطاب بصفة موضعت لا قوتها علينا الكلام موسياً قفهم هو الإفهامه⁴ ولدى بعضهم لا يُسمى الكلام مخاطباً إذا لم يتصد به إفهام المستمع⁵.

وقد حظي الخطاب باهتمام كبير من قبل الأصوليين لارتباطه الوثيق بالأحكام و مصادر الحكم الشرعي، التي هي الأدلة المثمرة للأحكام من: كتاب، وسنة وإجماع، وما يتعلق بالأحكام من: حاكم - مخاطب-، ومن يصح منه الخطاب أو لا يصح، ومحكوم به من: وجوب الحكم، أو ندمه، أو

¹ عبد الواسع الحميري، الخطاب والنص، ص: 28.

² إدريس حادي، الخطاب الشرعي وطرق استناده، المركز الثقافي العربي، بيروت، دار البيضاء، ط 1994، م 1، ص: 21.

³ ينظر: محمد علي الفاروقي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تح: لطيف عبد البديع، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط 1977، م 1، ج 2، ص: 175.

⁴ ينظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تح: لطيف عبد البديع، الهيئة العامة للكتاب، مصر، 1972، ج 2، ص 175.

⁵ ينظر: الكليات، معجم المصطلحات والفروق اللغوية، أعدّه دكتور نادر ويشو محمد، المصري، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1998، ص 419.

إباحته وهو مقتضى الخطاب، ومحكوم عليه، وهو المخاطب، والشروط المطلوب توفرها فيه لتحمل مسؤولية ما يقتضيه الخطاب؛ لأن هذه الأمور تؤثر في فهم الخطاب والكشف عن الموقف الكلامي الذي يتحكم في الدلالة¹.

أما مضمون الخطاب فيتضمن: العقائد، والأخلاق، والتشريعات العملية الضابطة لتصرفات المكلف بامثال مقتضى الخطاب، وهي متداخلة، يكمل بعضها بعضاً، والأخير موضوع بحث الأصول والفقه. وقد عرفوا الحكم التشريعي بأنه: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين: اقتضاءً، أو تخييراً، أو وضعاً. إذ الأولان هما الحكم التكليفي، الشامل لـ: الوجوب، والنهي، و.... إلخ مما هو مقدور للمكلف. أما الحكم الوضعي فهو: الخطاب المقتضي وضع أمور ترتبط بأخرى، على أنها سبب أو شرط أو مانع²، فهو علامات يبيّن بها الحكم التكليفي.

ولتضمن الأحكام مصالح كلية (من حيث الجملة)، وجزئية (في كل مسألة)، فقد تضمن الخطاب عنصر (المقاصد الشرعية)، وهي المصالح المراد تحقيقها من الخطاب، وحكمته، والباعث عليه، مما حُدّد بـ (سعادة الدارين، أي: الدنيا والآخرة)، عن طريق وحدة الأمة بالعدل الاجتماعي المحقق لمصالح ضرورية وحاجية وتحسينية³. وإن المقاصد إما جزئية، أي: في كل مسألة، أو في مجموعة من المسائل كجميع أحكام الصلاة يقصد منها تزكية النفس عن الأنانية الفردية إلى التعاون الجماعي، فتصب في قصد كلي، ومقاصد التصرفات المالية وأحكامها، والقضاء.... إلخ، أو أن تكون مقاصد كلية، فهي مطلقة في عامة الشريعة، حدّدت بالمحافظة على: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، (الضروريات للحياة)، وقد شرع لها ما يناسبها. وهناك المقاصد

¹ ينظر: إدريس حادي، الخطاب الشرعي وطرق إستثماره، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994م، ص: 20.

² ينظر: محمد سلام مذكور، مباحث الحكم عند الأصوليين، دار النهضة العربية، مصر، ص: 16- 55 - 60.

³ ينظر: أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والخيل ومسالك التعليل، تح: أحمد الكبيسي، مطبعة الرشاد، بغداد، 1390هـ، 1971م، ص: 615.

الحاجية كإباحة التمتع بالطيبات الحلال من المتناولات والتصرفات. وكذلك المقاصد التحسينية، وهي مكارم الأخلاق، كأخذ الزينة وآداب الأكل، وما يناسب كلاً منها ملحق به¹. وهي مصالح أو مقاصد متكاملة متكافئة فيما بينها².

وهذه المقاصد من وضع الشارع؛ لأنها حصلت من: ظواهر النصوص، والعمومات، والمطلقات، والمقيّدات، والجزئيات الخاصة، مع قرائن أحوال، كلها تهدف إلى حفظ تلك القواعد، فتكون دلالة الخطاب على المقاصد قطعية³.

أما موضوع الخطاب فهو سلوك الإنسان من: اعتقاد، وقول، وفعل. فالحكم التكليفي في قوله تعالى: ((أقيموا الصلاة))⁴ تعلق بفعل المكلف -إقامة الصلاة- فأوجب أداءه، وكذلك الحكم الوضعي المقذور موضوعه للمكلف كالقتل العمد العدوان سبب لوجوب القصاص، أما غير المقذور فهو موضوع للحكم التكليفي المرتبط بالحكم الوضعي ففي قوله تعالى: ((أقم الصلاة لدلوك الشمس))⁵، السبب -الدلوك- متعلق بوجوب صلاة الظهر -الحكم التكليفي- وعلامة عليه، وهذا متعلق بفعل المكلف -إقامة الصلاة-. وكذلك الشرط والمانع. ومن ثم يقرر الأصوليون: أن لا تكليف إلا بفعل، فإن تعلق الحكم ظاهراً بالأعيان يؤوّل، كقوله تعالى: ((حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ))⁶، ونحوه، فيؤوّل بأن

¹ ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تخ: محمد عبدالله دراز، دار المعرفة بيروت، ج2، ص:8، 54، 386، 398.

² ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص:12، 16، 20، 21.

³ ينظر: الغزالي، المستصفي في علم الأصول، تخ: الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مطبعة الاميرية، القاهرة ط1322، 1هـ، ج1، ص:14.

⁴ سورة البقرة 43.

⁵ سورة الإسراء 78.

⁶ سورة المائدة 30.

(الغرض الأظهر من هذه الأشياء كلها وكذلك إذا قال القائل حرّمت عليك العمامة وهذا التقيص ، فإنه يتبادر إلى الأفهام أن تقدير المحذوف : حرمت عليه لبس هذه)¹ .

والفعل : إما نفساني كالتفكير والعلم ، أو بدني كالقيام والعود ، أو مكوّن منهما كالحرف والصناعات² . والأخيران موضوع خطاب التكليف³ ؛ لأن الفعل : إما أن يكون مطابقاً ؛ (فيتعلق به خطاب التكليف) ، أو لا ؛ فلا يتعلق . والأول : كما طبع عليه الإنسان من شهوة الطعام ، فيكفّ بتزكية غريزته تجاهها لا بإزالتها⁴ ، والثاني لا وجود له في الواقع التشريعي⁵ ؛ لأن (المطلوب ينبغي أن يكون مفهوماً للمكلف بالاتفاق وما لا يفهمه المخاطب لا يكون خطاباً معه)⁶ ، كما ينبغي أن يكون العلم به ممكناً ، (بأن تكون الأدلة منصوبة ، والعقل والتمكن من النظر حاصلًا)⁷ ، وأن يكون متميزاً من غيره ؛ (حتى يتصور قصده إليه)⁸ .

وينبغي كونه كذلك في حدود الطاقة أو المشقة المحتملة ، أما غير المحتملة فلا تكليف فيها على وجه الاستمرار ، ولا على كل شخص ، قال تعالى : ((يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ - وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ -))⁹ ، ومشتقتها ليست مقصودة لذاتها ، بل لما تؤديه من دفع ضرر أو جلب نفع أكبر¹⁰ .

¹ عز الدين بن عبد السلام ، الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ، دار الحديث ، القاهرة ، ، ص3 وينظر : الآمدي ، الإحكام في أصول الأحكام ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ج 1 ، ص:181 فما بعدها .

² ينظر : الراغب الأصفهاني ، الذريعة إلى مكارم الشريعة ، تح : أبو اليزيد العجمي ، دار الفاء ، ط 2 ، 1408هـ - 1987م ، ص:117 .

³ ينظر : الشاطبي ، الموافقات ، ج 2 ، ص:109 فما بعدها .

⁴ ينظر : علي حسب الله ، أصول التشريع الاسلامي دار المعارف ، مصر ، ط 1383 ، 1964م ، ص: 389 .

⁵ ينظر : التفتازاني ، التلويح حاشية التفتازاني على التوضيح لصدر الشريعة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ج 2 ، ص:151 .

⁶ الغزالي ، المستصفي في علم الاصول ، ج 1 ، ص: 56 .

⁷ المصدر نفسه ، ج 1 ، ص: 55 .

⁸ وينظر : المصدر نفسه ج 1 / 55 - 56 .

⁹ سورة البقرة : من الآية 185 .

¹⁰ ينظر : عبید الله بن مسعود ، التوضيح شرح متن التنقيح ، ، بهامش التلويح ، دار الكتب العلمية ، بيروت . ج 2 ، ص:151 .

وهناك قسم ثالث مشتبه بينهما ، كالحب والبغض والشجاعة والجبن والخوف والكبر فُيردُ إلى القسم الذي اشتبه به بالنظر والاجتهاد : فإن كانت هذه الأمور مضطراً إليها الإنسان لم يطالب إلا بمثيراتها، إن دخلت تحت كسبه ، كما في النهي عن النظر إلى الشهوة المحرمة - والنظر سابق للشهوة - أما عين الشهوة فلا تكليف بالنهي عنه . وإن كان المثير غير داخل في الكسب يقع الطلب على اللواحق ، كالغضب المثير لشهوة الانتقام؛ لما يترتب عليه من مساوئ¹ .

وبسبب تعلق الخطاب الشرعي بالفعل الإنساني، يصبح الخطاب حقاً ونظاماً للحريات الاكتسابية ، كأنظمة الكون الأخرى² ؛ ومن ثم قسموه على : حقّ لله تعالى ، خالصاً ، أي : نفعه عمومي ، وحقّ خالص للعبد ، كتملك المشتري للمبيع ، وهو يؤوّل إلى حق الله ، وحق مشترك مع غلبة حق الله ، كالمهن المحتاج إليها المجتمع، أو مع غلبة حق العبد كالقصاص في عقوبة جريمة القتل³ .

وقد آثرت أن أورد هذه الخلاصة ، فيما يتعلق بحقيقة الخطاب وأقسامه وموضوعه الخ ، أو ما يمكن تسميته : حقيقة الخطاب الموضوعية؛ تمهيداً لازماً لدراسة الخطاب في خصائصه الأسلوبية ، وإذا شئنا قلنا عن ذلك: إنها قرينة موضوعية تتعلق بـ: المخاطب، والمخاطب، والمخاطب فيه، ومقاصد الخطاب العامة والخاصة . وينبغي ألا يستبعد هذا في الدرس البلاغي، بل هو يصب في إطار الفكرة، لدى مقابلته بالدرس الأدبي .

فإذا جئنا إلى مفهوم الخطاب نفسه، وجدناه عندهم مصطلحاً مشتركاً بين الكلام النفسي-الأزلي المتعلق بالذات الإلهية، وبين الكلام اللفظي؛ وذلك لتنوع الخطاب إلى: أمر، ونهي، وخبر، واستخبار، ونداء؛ لأن المخاطب (يحدث في نفسه قبل التلفظ معناها، ثم يعبر عنه بلفظ أو كتابة أو

¹ ينظر: الموافقات 110/2 ، 112 .

² ينظر: مصطفى الزرقاء، المدخل الفقهي العام ، مطابع الأديب ، دمشق ، ط9 ، 1967م ، ج3، ص:8.

³ ينظر: الشاطبي، الموافقات ج 2، ص:318، 319، وملاً خسرو محمد بن فراموز، مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول: ، دار سعادت - مطبعة عثمانية - 1312هـ ، ص 577.

إشارة ، وذلك هو الكلام النفسي ، وما يعبر به هو الكلام الحسي¹ ، وكذلك لتعدد دلالتها على فعل المكلف ، وهي صفة لازمة لهما ، فهما إذن متحdan ذاتاً وماهيةً.

والأصل في الخطاب ، كما هو الشأن في الكلام ، أنه قد يطلق ويراد به العبارة الدالة بالوضع ، وقد يطلق ويراد به مدلولها القائم في نفس المتكلم ، أي أن كلا من الخطاب والكلام قد يطلق على المفوض بالفعل ، أو على القابل لأن يلفظ (الكامن في النفس) ، وهذا يقتضي أن الخطاب قد يطلق على الكلام الحسي ، وعلى الكلام النفسي الموجّه نحو الغير ، بهدف فهمه ، حتى وإن لم يكن قد أصبح كلاماً متحقق الوجود بالفعل في عالم المخاطب أو السامع².

و الخطاب له تأثير مباشر على المخاطبين من الناحية النفسية ومن الناحية العقلية ، بما أنّها فنّ مواجهة الخطوب ، فهذا يقتضي - أنّها فنّ القول العمليّ ، من حيث إنّها لا تهدف إلى التأثير في ذهن المخاطبين ، فحسب ؛ وإنّما تهدف كذلك إلى التأثير في كيانهم كلّهم ، وتوجيه إرادتهم الوجهة التي تحقق إرادة المتكلم . على معنى أنّها لا تخاطب عقول المخاطبين فقط ، ولا عواطفهم فقط ، بل تخاطب عقولهم وعواطفهم في آن معاً ، وذلك بهدف توجيه إرادتهم ، ودفعها إلى العمل³ . وهذا ما يجعلنا ننظر إلى الخطابة بأنّها فنّ الكلام الجامع بين التأثير النفسي والاقناع العقلي الذي يعتمد على الوضوح وقوّة الدليل أو البرهان ، وحسن الأداء البلاغي .

¹ أبو البقاء الكفوي ، الكليات ، تح: عدنان درويش ، ومحمد المصري ، مؤسسة الرسالة ، ط 1412 ، 1 هـ ، ج 2 ، ص : 286 .

² ينظر: عبد الواسع الحميري ، الخطاب والنص ، ص : 29 .

³ ينظر: أدونيس ، صدمة الحداثة ، دار الفكر للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط 1986 ، 5 م ، ص : 301 .

والفرق بينهما (أن الكلام النفسي اعتبر فيه وجوده العلمي الأزلي، والكلام اللفظي اعتبر فيه وجوده اللفظي) ¹ ، وأن الأحكام الشرعية تُستنبط من اللفظي فقط ؛ لأن الآخر لا إطلاع للمكلف عليه ² . والخطاب اللفظي عندهم يطلق بإطلاقين : (أحدهما أنه الكلام ، وهو ما تضمن نسبة اسنادية ، والثاني أنه أخص منه ، وهو ما وُجِّه من الكلام نحو الغير ؛ لإفادته) ³ .

كما سبق وذكرنا أنّ الخطاب عند الأصوليين ، نظر إليه بوصفه جنساً خاصاً من الكلام وهذا ما أثبتته بعض المتقدمين من علماء الأصول في تعريفه للخطاب بأنه "الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيئ للفهم" ⁴ . فغاية الخطاب الافهام ، وهذا ما يقتضي أن يكون الكلام الموجه توجيهاً مباشراً من مخاطب بعينه إلى مخاطب بعينه في سياق أو مقام بعينه ، لتحقيق غاية بعينها ألا وهي الإفهام.

لذا بعض المفكرين والمنظرين تجاوزوا الخطاب النفسي ، وألصقوا الخطاب بالكلام ، مستدلين على ذلك أنّ الأصل في الخطاب ، أنّه من خاطبه ، وهذا الخطاب له ؛ بمعنى توجه إليه بكلامه . وهذا يقتضي أنّ الخطاب هو الكلام الذي تتوجه به إلى الآخرين لتحقيق مقصدية ما ، وهذا ما ثبت في الكليات للكفوي "اللفظ المتواضع عليه ، المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه" ⁵ .

لذا علماء الأصول وضعوا أربعة شروط رئيسية للخطاب هي ⁶ :

1- اللفظية والتلفظية: أن يكون الخطاب ملفوظاً ، أو جارياً مجرى الكلام اللفظي .

¹ محمد نجيب المطيعي ، سلم الوصول شرح (نهاية السؤل للأسنوي) : (مطبوع مع نهاية السؤل) ، مطبعة السلفية ، بيروت ، 1982م ج1 ، ص:46.

² ينظر: إدريس حمادي ، الخطاب الشرعي وطرق إستثماره ، ص:26.

³ السبكي علي بن عبد الكافي ، الإبهاج في شرح المنهاج (على منهاج الوصول للبيضاوي) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1404هـ - 1984م . ج1 ، ص:44.

⁴ الزركشي ، البحر المحيط في أصول الفقه ، تح: محمد تامر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط2000 ، ج1 ، ص:98.

⁵ الكفوي ، الكليات ، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط1993 ، ج2 ، ص:419.

⁶ ينظر: محمد سليمان عبد الله الأشقر الواضح في أصول الفقه ، ج2 ، ص:364-365-366.

- 2- التواضعية أو الاصطلاحية: يجب في الخطاب أن يكون كلاماً جارياً مجرى العادة في التكلم؛ ولا يجوز أن نستخدم لغة مهيبة أو غير مستعملة فيه.
- 3- قصدية الإيهام: يجب في كل كلام خطابي أن يكون المقصود منه إيهام المخاطب.
- 4- الحضور المباشر في حضرة المخاطب المباشر: يجب أن يكون الكلام الخطابي الموجه، كلاماً موجهاً إلى مخاطب جاهز، أو متهيئ لفهمه، فإن توجه الكلام إلى مخاطب غير متهيئ لفهمه، أو إلى مخاطب غير قادر على فهمه، فلا يصح أن نسميه خطاباً¹.

الخطاب والقرآن الكريم

إذا تبين مما سبق أن الخطاب يستلزم المخاطب أو الجمهور، حتى يسمى خطاباً، وعلى هذا يجب الإشارة إلى أنه قد جرى خلاف بين بعض الأصوليين وعلماء الكلام، في كلامه تعالى: وهل يجوز أن يسمى كلامه تعالى في الأزل خطاباً، قبل وجود المخاطبين به؛ أم أن ذلك غير جائز؟ وللإجابة عن هذا السؤال افترق أهل العلم إلى فريقين، فهم من قال: "إنّ الخطاب عموماً هو كل كلام يقصد به الإيهام (مطلقاً)، أجاز تسمية كلامه تعالى في الأزل خطاباً، وإن لم يكن قد تحقق وجود المخاطبين به؛ باعتبار أنّ المقصود من كلامه تعالى، إيهام المكلفين به في الجملة"².

وهناك من خالف هذا الرأي وقال: إنّ الخطاب هو - فقط - الكلام الذي يقصد به إيهام من هو أهل للفهم على ما هو الأصل، لم يجوز تسمية كلامه تعالى في الأزل خطاباً³؛ وهذا ما أكده الزركشي من الأصوليين، و تبعه في ذلك الأشعري، من علماء الكلام، إلى أنه لا يجوز أن يسمى الكلام القائم في

¹ ينظر: السرخسي، أصول السرخسي ج2، ص:29.

² عبدالواسع الحميري، الخطاب والنض، المفهوم، العلاقة، السلطة، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2008، 1، ص:34.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص:34.

نفس المتكلم خطاباً، إلا عند تحقق وجود المخاطبين به¹ و علته في ذلك لا بد من وجود مخاطب حقيقي فعلي و مخاطب فعلي ومباشر.

و أردف قائلاً بأن كلامه تعالى قديم في الزمن (لا يصح وصفه بالخطاب البتة)؛ لأن الخطاب حادث، ولا يصح وصف القديم (الكلام) بالحادث، وقد تبعه في ذلك الغزالي في المستصفى².

وإذا سلمنا مع الرأي القائل بأن المراد من الكلام، وبخاصة الكلام الإلهي، هو الكلام النفسي- الموجه نحو الآخرين بقصد إفهامهم، وسلمنا من ثم بأنه يجوز أن نطلق على كلامه تعالى في الأزل خطاباً، حتى قبل وجود المخاطبين به، فإنه يصح وصف الخطاب بعامة، انطلاقاً من هذا الفهم المحدد للخطاب الإلهي، بأنه الكلام القديم المعبر عنه بطريقة حديثة أو حادثة، أو بأنه كل كلام نفسي- (داخلي) يمكن التعبير عنه أو تجسيده في كلام حسي (خارجي)

وبالنسبة للخطاب الإلهي، الكلام القائم بذاته تعالى الذي يتكلمه إلينا أو إلى كل مخلوق من مخلوقاته كل بلغته، وما أودع فيه من قدرة على الاستعاب والفهم.

ما يعني أن الخطاب وفق هذا المفهوم، هو نسق التفكير في الأشياء، ونسق التعبير عنها، أو هو عبارة عن النسق الذهني المجرد للكلام الذي نتكلمه بالقوة أو بالفعل، إنه بتعبير آخر نظام التكلم (التفاعل) ومنطقه الذي علينا أن نلتزمه في كل موقف تواصلي على حدة، فهو إذن الشكل المجرد للكلام المتكلم في حقل ما من حقول المعرفة، والنص انطلاقاً -من هذا - هو الشكل المجسد للخطاب بوصفه كذلك. و لذلك فهو (الخطاب) كلي أحادي؛ غير تجزيئي، لا نهائي باعتبار ذلك الأصل، وتعدد جزئي نهائي؛ باعتبار تعدد المخاطبين به، أو المستخدمين له، وتعدد لغاتهم، وأفهامهم له.

¹ ينظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تخ: محمد ثامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، دت، ج1، ص: 98.

² ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص: 98.

والخطاب باعتباره حدثاً كلامياً يتألف من عدّة عناصر هي: المرسل والمستقبل أو الجمهور، والرسالة أو الموضوع والهدف، ويثر هذا الهدف تأثيراً جلياً في استراتيجية المرسل فيملي عليه اختيارات معيّنة من بين البدائل التي يتيحها له النظام اللغوي، وقد يؤثر في صورة الحديث وطريقة بنائه، وهو يفسّر الكثير من المتغيّرات الاسلوبية التي ترافق عملية التعبير اللغوي فيما يراه هايمز¹.

وخلاصة القول: أن الخطاب يحتاج في تكوينه إلى ثلاثة عناصر أساسية، هي (2):

1. الباث : الذي يقوم بعملية إنتاج النص الخطابي وإرساله.
2. المتلقي: الذي يستقبل النص الخطابي، ويقوم بتفكيكه وتحليله.
3. الخطاب (النص) : الرسالة أو الموضوع الذي أرسله الباث إلى المتلقي.

والخطاب كما يظهر في الدراسات المعاصرة " عملية اتصال تتم في إطارين: الاطار اللغوي؛ فقد يكون متواليه من الجمل المكتوبة أو المنطوقة، ينتجها مرسلٌ واحد أو عدّة متخاطبين كما يحدث في الحوار أو غيره، وإطار غير لغوي يشمل العادات والأعراف والتقاليد والأخلاق...وهو ما أطلق عليه مصطلح (إثنوغرافيا الخطاب)"³.

الفرق بين الخطاب والنص

قد أدرك الرعييل الأول من أسلافنا الدارسين العرب الفرق بين النص والخطاب، وهذا الباقلاني يقول عن القرآن الكريم: " إذا تأملته تبين بجروجه عن أصناف كلامهم وأساليب

¹ ينظر: سعيد يقطين، افتتاح النص الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1989، م، ص:9.

² ينظر: استراتيجيات الخطاب، لعبد الهادي بن ظافر الشهري (39).

³ خلود العموش، الخطاب القرآني، دراسة في العلاقة بين النص والسياق، عالم الكتب الحديث، الاردن، ط1، 2008، م، ص:23.

خطابهم، إنهم خارج عن العادة وأتة معجز، وهذه خصوصية ترجع الى جملة القرآن، وتمييز حاصل في جميعه¹ ويتبين من خلال هذا القول أنّ الباقلاني لا حظ أنّ بين النص والخطاب أو بين (المكتوب / الملفوظ) وحدة لغوية يقف الانجاز فيصلاً فيها بين الطرفين .

وأما عن الفرق بين الخطاب والنص، في الوعي البياني عند الأصوليين وعلماء الكلام عموماً، فيمكن لنا أن نقول بأنّ: الخطاب عند الأصوليين، قد بدأ أعم وأشمل من النص، بدليل أنهم جعلوا الخطاب محور دراساتهم، وتناولوه بوصفه موضوع علم أصول الفقه الذي بنيت قواعده على خطاب الله سبحانه وتعالى، وخطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفخاها ودليلها، ومعناها المستنبط منها، وقياس المسكوت عنه على المنطوق به، بما يوجبه الاستنباط من التعليل، ما أوجب تقديم بيان الخطاب واستيفاء القول فيه، لاشتماله على أبواب الأوامر والنواهي والأخبار، وما تفرّع عليهما من الإيجاب والندب والكرهية والحظر، والتقييد والإطلاق، والعموم والخصوص، والناسخ والمنسوخ، وفحوى الخطاب ودليله، ومعناه².

وقد جعل الأصوليون النص أحد أسماء الخطاب في عملية الدلالة على الأحكام الشرعية، وهي ثنائي صيغ متقابلة على النحو التالي:

1- الظاهر 2- الخفي

3- النص 4- المشكل

5- المفسر 6- المجمل

7- المحكم 8- المتشابه

¹ الباقلاني، إعجاز القرآن، تخ: السيد أحمد سنقر، دار المعارف، ط1، دت، ص: 35.

² ينظر: محمد سليمان عبد الله الأشقر الواضح في أصول الفقه، ج2، ص: 360.

الفرق بين النص والخطاب في الوعي الغربي

إنّ موقف الغربيين المتخذ إزاء طبيعة العلاقة بين كلّ من النصّ والخطاب، قد تمحورت حول موقفين رئيسيين هما:

1- **الموقف الأول** اكتفى بعدم التمييز بينهما، واعتبرهما بمعنى واحد، تارة يوظف مصطلح نصّ، وتارة أخرى مصطلح خطاب، ويرجع هذا الى عدم قدرة اللغة المستخدمة لديهم على استيعاب الفرق بين المصطلحين.

2- **وموقفان** يقوم على التمييز بينهما، واستخدامهما بمعنى مختلف، وهذا الموقف في جملتهم خمس فئات:

أ- فئة قامت بالتفريق بين النصّ والخطاب على أساس تكاملي، على أنّ كلّ واحد منهما يكمل الآخر، باعتبار أنّ النصّ يمثل شكل العمل الأدبي، أو بنيته السطحية الظاهرة، أمّا الخطاب فيمثل مضمونه الباطن، أو بنيته العميقة؛ وتعبير آخر إذا كان النصّ يمثل دالّ العمل الأدبي، فإنّ الخطاب يمثل مدلول هذا العمل وهذا ما يعززه قول روجر فاوولر حين عرّف النصّ بأنّه: "البنية السطحية الأكثر إدراكاً ومعاينة"¹. وعرّف الخطاب بأنّه: "ما تؤديه اللغة عن معتقدات الكاتب وتطوّر أفكار الشخصيات وقبها والراوي والشخصيات والقارئ"². فالنصية والخطابية في نظر هذه الفئة قيمتان مختلفتان، الأولى تتعلق بالشكل المعبر، والثانية تتعلق بالمقاصد والأغراض المعبر عنها.

ب- وفئة ثانية أقامت الفرق بين النصّ والخطاب على أساس ما بينهما من عموم وخصوص، فهما يتفقان حيناً ويختلفان حيناً آخر، فنظر أصحاب هذا الرأي الى الخطاب بوصفه تواصلًا لسانيًا، ينظر اليه كإجراء يتمّ بين المتكلم والمخاطب، بوصفه فعالية تواصلية، يتحدد شكلها بواسطة غاية

¹ سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، ص:43.

² المرجع نفسه، ص:43.

اجتماعية، في حين نظر الى النص بوصفه تواملاً لسانياً ينظر إليه كمرسلة مشفرة عبر وسيطها المكتوب أو الشفوي¹. فلو دققنا في التعريفين لكل من النص والخطاب، فكل منهما قد وصف بأنه عبارة عن عملية "تواصل لساني" أو "فعالية تواصلية لسانية"، ولكن الفرق يكمن في زاوية النظر الى هذا الفعل، أو بمنهج الرؤية الى تلك الفعالية اللسانية التواصلية .

ت- وهناك فئة ثالثة من الباحثين، أقامت الفرق بين النص والخطاب على أساس ما بينهما من تداخل وتمازج، أو على أساس أنّ النص ما ينصه الخطاب، أي ما يظهره الخطاب ويبرزه، والذي سار مع هذا الطرح "فان ديك" وهذا ما لمسناه من تعريفه للنص بأنه: "البناء النظري المجرد" أو بأنه "وحدة ذهنية مجردة"، لا تتجسد إلا من خلال الخطاب كفعل تواصلية، ففي إطار هذه العلاقة يتم الربط بين النص كإعادة بناء نظري مجرد، وبين سياقه التداولي، كما يتجلى من خلال الخطاب².

ث- وهناك فئة أخرى أقامت الفرق بين النص والخطاب على أساس المظهر الكتابي، و سلك هذا التوجه بول ريكور الذي عرّف النص بأنه "كل خطاب مثبت بواسطة الكتابة"³. والكتابة باعتبارها الكلام الشفوي المثبت ترتبط بعملية القراءة، وتجعل النص مختلفاً عن الخطاب الذي نجد العلاقة فيه بين المتكلم والمستمع مباشرة.

وبناء على هذا فإنّ الخطاب نشاط تواصلية يتأسس أولاً في اللغة المنطوقة، بينما النص مدونة مكتوبة، لذلك نجد أنّ الخطاب، وفق هذا المنظور، لا يتجاوز سامعه الى غيره، لأنّ قناته محدودة في الزمكان، فهو مرتبط بلحظة إنتاجه. أمّا النصّ فله ديمومة الكتابة، فهو يقرأ في كل مكان وزمان⁴.

¹ سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، ص:44.

² ينظر: فان ديكالض والسياق، تر:عبدالقادر قيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط2000، م1، ص:19.

³ ينظر: هيوسلفرمانتصيات. ج: بين الهيرمنيوطيقا والتفكيكية، تر:حسنناظم، علي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2002، م1، ص:53.

⁴ ينظر: بشير ابرير، النص الأدبي، وتعدد القراءات، مجلة نزوى، عمان، ع:11، يوليو، 1997، م، ص:67.

وفئة خامسة نظروا الى الخطاب بوصفه بنية كلبية تستوعب النص، أو مجموعة النصوص، وقاد هذا التوجه كل من جاك دريدا وميشيل فوكو، ومن هنا جاء في وصفهم الخطاب بأنه: "الطريقة التي بها تتشكل الجمل مكونة نظاماً متتابعاً تسهم به في تشكيل نسق كلي مغاير ومتحد الخواص، وعلى نحو يمكن معه أن تتألف الجمل في خطاب بعينه لتشكّل نصاً مفرداً، أو تتألف النصوص نفسها في نظام متتابع لتشكّل خطاباً أوسع ينطوي على أكثر من نص مفرد"¹.

وبهذا المفهوم الشامل ارتقى مفهوم الخطاب، باعتباره أكبر من القول والنص، لكونه يبحث في المستوى الصامت أو المسكوت عنه في النصوص²، فالخطاب يمثل عملية تكون من وراء إخفاء بعض المكونات والسكوت عنها، وإبراز أخرى، ولا يشكّل المقول (في نص القول) سوى (ذرة الخطاب) وليس الخطاب وهنا يكون الخطاب متضمناً لمفهوم آخر، هو السلطة³.

فالخطاب في مفهوم فوكو تجاوز المفهوم اللساني، فهو "ليس وحدة صورية قابلة لأن تتكرر الى ما لا نهاية، يمكن الوقوف على ظهورها واستعمالها خلال التاريخ، بل هو عبارة عن عدد محصور من العبارات التي تستطيع تحديد شروط وجودها"⁴.

فلذلك نجد أنّ الخطاب الذي يتم إنتاجه في مرحلة ما، لا بدّ أن يكون حاملاً لخصايص تجعله يختلف عن باقي الفترات الزمنية التي أنتجت فيها خطابات أخرى مغايرة؛ لها نظامها وطبيعة تفكيرها وتحليلها، إذ أنّ لكلّ حقبة زمنية خطابها الخاص الذي يصوغ إستيميتها، ويصوغها في الوقت نفسه⁵.

¹ رامان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1991، م، ص: 168.

² ينظر: خالد سليكي، التراث والخطاب، مجلة جذور، ع8، مج4 مارس 2002م، ص: 425.

³ ينظر: المرجع نفسه، ص: 426.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص: 429.

⁵ ينظر: المرجع نفسه، ص: 430.

وهكذا يغدو الخطاب متحركاً، ومنتقلاً في الزمان والمكان، دائماً ينبض بروح قارئه، الذي لا يعدو أن يكون كتلة جامدة. وهذا الخطاب و أو الخطبة له تأثير مباشر على المخاطبين من الناحية النفسية ومن الناحية العقلية، بما أنّها فنّ مواجهة الخطوب، فهذا يقتضي- أنّها فنّ القول العمليّ، من حيث إنّها لا تهدف إلى التأثير في ذهن المخاطبين، فحسب؛ وإنّما تهدف كذلك إلى التأثير في كيانهم كلّهم، وتوجيه إرادتهم الوجهة التي تحقق إرادة المتكلم. على معنى أنّها لا تخاطب عقول المخاطبين فقط، ولا عواطفهم فقط، بل تخاطب عقولهم وعواطفهم في آن معاً، وذلك بهدف توجيه إرادتهم، ودفعتها إلى العمل¹. وهذا ما يجعلنا ننظر إلى الخطابة بأنّها فنّ الكلام الجامع بين التأثير النفسي- والاقناع العقلي الذي يعتمد على الوضوح وقوّة الدليل أو البرهان، وحسن الأداء البلاغي.

¹ ينظر: أدونيس، صدمة الحداثة، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1986، م5، ص:301.

المبحث الثالث

في القراءة والمثير البلاغي

أول من أشار إلى طبيعة المعنى في التراث التقدي العربي الجاحظ حيث يقول: "المعاني القائمة في صدور العباد، المتصورة في أذهانهم، المتخلجة في نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم، والحادثة في فكرهم، مستورة خفية، وبعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة، وموجودة في معنى معدومة.. وإننا تحيا تلك المعاني في ذكرهم لها، وإخبارهم عنها، واستعمالهم إيها...¹"، ويقول أحد فلاسفة القرن الرابع الهجري: "المعنى أمر قائم بنفسه مستقل بذاته، وإنما يعرض له بعد أن يصير مراداً، وقد يكون معنى ولا يكون مراداً"².

و علماءنا الأوائل قد فرّقوا بين المعنى الإفرادي والمعنى النحوي والمعنى التركيبي، والمقصود في بحثنا ههنا المعنى التركيبي، الذي يمثّل الغرض الذي يقصده المتكلم ويفيده المتلقي من الدلالة التركيبية للكلام، وهو مستوى من مستويات المعنى في تراثنا البلاغي، والذي يعتبر أصل المعنى في كلّ تعبير

والمعنى هو فهم القارئ والسامع للنص، وهذا الفهم تتحكّم فيه مرجعية المتلقي الثقافية ومكوناتها المختلفة، يقول وليم راي: "تعرف القراءة بأبسط مستوى البديهة الشخصية على أنّها دمج وعينا بمجرى النص"³، ويعرّز هذا الاتجاه "كلر" بقوله: "إنّ القراء - فضلاً عن إتقانهم لغتهم- يجلبون إلى الأدب ذخيرة كاملة من الافتراضات والتوقعات الصامتة... ويؤلف المجموع الإجمالي لمثل هذه التجربة والتوقعات قدرة داخل العقل، تساعد الأشياء (المواضيع)، ليكون لها صفات عند الذين يُتقنون النظام، وهذه القدرة - من وجهة نظر أصحاب البنيوية- تتحكّم في إنتاج المعنى، وفهمه"⁴.

¹ الجاحظ، البيان والتبيين، تح: حسن السندوي، الرحمانية، مصر، 1932م، ص: 77.

² أبو علي مسكوية، الهوامل والشوامل، تح: أحمد أمين، والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1955م، ص: 14.

³ وليم راي، المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية، تر: نيوتيل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، ط: 1، 1987، ص: 17.

⁴ وليم راي، المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية، ص: 129.

وتقريباً الآراء التي قالها السكاكي - اليوم- تمثل ذروة ما وصل إليه علماء اللغة والبلاغة من المحدثين، ولا سيما في المدارس الغربية، إذ تقوم معظم نظرياتهم على الاهتمام بالمتلقي، و ينظر السكاكي إلى تحصيل المعنى على أنه عملية مشتركة طرفاها النص والمتلقي، وهذا ما جعل السكاكي "يُميّز في مبحث المعاني بين مرحلتين تأديتية المعاني، وتلقيها، ويبيّن أن صناعة المعنى تستند - عموماً- إلى تحكّات وضعية، تتصل بالجهاز، واعتبارات إيفية اجتماعية، وتحكم الذوق الشخصي"¹.

1 . القراءة والتلقي:

1.1. التلقي في الفهم اليوناني :

إنّ الدراسات اليونانية اهتمت بالمتلقي (الجمهور) ورفعت من شأنه، وهذا ما أقرت به، بداية من أرسطو الذي رفع من شأن المتلقي والجمهور في تاريخ الحركة النقدية اليونانية، التي أصبحت فيما بعد آراءً وأحكاماً يستندون عليها روّاد النظريات الأدبية الحديثة، ومرجعاً واضحاً لرواد نظرية الاستقبال بالخصوص.

و إنّ قراءة واحدة لمصطلحات أرسطو الموظفة في نصوص كتاب الشعر، كافية ولا شك لتأكيد الجنوح الأرسطي صوب المتلقي، واقتناعه الراسخ بوجود استحضار التلقي باعتباره المعيار الأول الأمثل في الحكم على العمل الفني. فوفقة بسطة عند كلمات المعجم الأرسطي تهتك القناع عن تشبّع أرسطو بفكرة التلقي، لكونه يملك تصوّراً فريداً حول المحاكاة باين من خلاله أستاذه أفلاطون لأنّه " إذا كانت المحاكاة عند أفلاطون نظرية فلسفية فإنّها عند أرسطو نظرية فنية، فالشاعر ليس حامل مرآة

¹ المعنى عند البلاغيين، ص:164.

ينظر إلى مظاهر الأشياء فيها، وإنما هو إنسان يروم محاكاة جوهر الطبيعة الكامن في الأشياء بما يفضي إلى فهمه وصقله، فهو يحاكي ما يمكن أن يكون ولا يحاكي ما هو كائن " 1.

ويعتبر أرسطو من أبرز رواد الفكر اليوناني الذي اهتم بفلسفة التلقي، أو مفهوم الجمال في استقبال النص، وكانت علاقة النص بالجمهور نقطة تحوّل مسار الفكر بينه وبين أفلاطون؛ لأن أرسطو قد أرجع للإنسان كينونته، وتسامى بها، حيث جعلها تقوى على الانفعال والاندماج مع ما يجري أمامها، وذلك من خلال حسن التلقي "فجوهر التطهير هو الوصول إلى سيطرة أكبر على الرعب والخوف، وعلى ما يرتبط به من مشاعر غير سارة.. لكن المسألة هنا ليست مجرد إيصال انفعالات وتوقعات وخفضها فجوهر عملية التلقي يتضمن مشاركة فعالة من المتلقي" 2.

فكان اهتمام أرسطو في عملية التلقي بعناصرها الثلاثة: النص والأديب (الكاتب) والمتلقي وأعطى لكلّ عنصر من العناصر دوره الذي يتفاعل به في إطار هذه الثلاثية، تفاعلاً يؤدي في النهاية إلى إدراك جماليات التلقي، وتحقيق رسالة الكاتب، وأقرّ أرسطو أنّ عملية التلقي هي ربط المقدرة الفنيّة لدى الشاعر وأحوال المتلقي ومعتقداته، وهذا ما أكّده في حديثه عن طبيعة المحاكاة، « جعل للشعر رسالة اجتماعية هامة ، فالشاعر عنده مرتبط بالحقيقة والواقع من ناحية ، وبالجمهور المتلقي من ناحية أخرى » 3، ولكنه لا يصوّر الواقع كما كان أو هو كائن ، وإنما يصوره كما ينبغي أن يكون في رؤيته الفنيّة ورؤية الجمهور (المتلقي).

1 عصام قصبجي، نظرية المحاكاة في النقد العربي القديم، دار القلم العربي للطباعة والنشر، دمشق ، ط1، ، 1980، ص: 13.

2 ، شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي، عالم المعرفة، ع: 267، 29 مارس، 2001، ص: 34.

3 محمود عباس عبد الواحد، قراءة النص وجمالية التلقي ، ص: 46.

وينفي أرسطو قيمة العمل الأدبي إذا لم يكن له أثر ملحوظ في نفوس الجماهير، " أرسطو لا يقف في المأساة عند أثرها المباشر في إثارة شعور الخوف والرحمة ، بل يركّز على الأثر الناتج في عملية التلقّي لدى الجمهور وهو ما يسميه بعملية التطهير"¹2.

2.2. مفهوم التلقي عند العرب :

إنّ التلقي عند العرب ظهر مع بدايات ظهور الدراسات النقدية الأولى، وارتبط بتاريخ النقد وتاريخ الشعر، لكونه ظاهرة لصيقة بالنص، وخاصة مع ظهور التبليغ والإبلاغ والبيان والتبيين. و يقال في العربية: تلقاه، أي استقبله، والتلقي هو الاستقبال، وفلان يتلقى فلان أي يستقبله³.

ولكنّ التمايز في الدلالة بين مفهوم الاستقبال، ومفهوم التلقي يكمن في طبيعة الاستعمال عند العرب، فالكثير الغالب في الاستعمالات العربية هو استخدام مادة " التلقي " بمشتقاتها، وما يؤكد ذلك ما ورد في القرآن الكريم، يقول تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَلتَّلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾⁴ ، ومنه قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾⁵ ، وقوله تعالى: ﴿إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾⁶ ، وقوله تعالى: ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّئًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾⁷.

*التطهير (catharsis): كلمة يونانية تعني التنقية مفهوم في علم الجمال اليوناني يصف تأثير الفن على الإنسان ، مفهومها عند أرسطو هو تصفية افعال الشفقة والخوف اللذين تثيرهما التراجيدية ، ظهر في العشرينات في فرنسا وانفصل عن التكيبية ، مؤسسه في العصر الحديث هو "اوزيتغان" .

1محمود عباس عبد الواحد، قراءة النص وجمالية التلقي ،ص:48.

2المرجع نفسه ،ص:46.

3ينظر:المرجع نفسه ،ص:13

4النمل:06.

5البقرة:37.

6ق:17.

7النور،15.

هذه الدلالات الواردة في القرآن الكريم للفظه " التلقي " مع النصّ تحمل إيجاعات وإشارات إلى عملية التفاعل النفسي والذهني مع النص، فوردت لفظه " التلقي " مرادفة أحياناً لمعنى الفهم والفتنة، فالعرب منذ القديم يميّزون بين إلقاء النص أو إرساله، وتلقيه أو استقباله فأثروا الإلقاء والتلقي وجعلوهما فناً، وخاصّة في مجال النص الخطابي.

فلقد اهتم الفكر البلاغي العربي بمنزل المخاطبين وأقذارهم الاجتماعية في النص الخطابي، « فالخطيب لا يكلم سيّد الأمة بكلام الأمة ولا الملوك بكلام السوقة ويكون في قواه فضل التصرف في كل طبقة ... ومدار الأمر على إفهام كل قوم بمقدار طاقتهم، والحمل عليم على أقدار منازلهم »¹.

وهذا ما جعل أسلافنا العرب يفهمون التلقي أنّه التفاعل مع النص، ولا يتمّ من جانب واحد، بل يتمّ في إطار تتواصل فيه اهتمامات المتلقي بمشاعر الملقى، ولهذا "العرب يعبرون عن فقدان التفاعل مع النص، في عملية التلقي والانتباه (بقولهم فلان لا يلقي بالألّ لما يقال) وقول النبي صلى الله عليه وسلم: « إنّ الرجل ليتكلم بالكلمة ما يلقي لها بالاً يهوي بها في النار » فكان الإلقاء مرتبطاً بإحضار القلب لما تقول»²، فالنظام البياني العربي بني على ثلاثة أسس هي الشاعر والنص والمتلقي، تحمل كلها هيكل البناء، ويمثّل المتلقي الركيزة الأولى فيها.

و التلقي عند العرب فقد خضعت فلسفته لقاعدة بلاغية معروفة وهي "مطابقة الكلام لمقتضى الحال"، والحال عندهم هي حال المخاطب لا المتكلم و" تتمثل في الظروف والملايسات التي يجري فيها الخطاب والتي يسميها الجاحظ الحال أو المقام وسمّاها البلاغيون فيما بعد مقتضى الحال، وهي المطابقة بين الأصناف الثلاثة (اللفظ والمعنى الكلمة، والكلمة والكلام والمستمع وبين الظروف

¹ محمود عباس عبد الواحد، قراءة النص وجمالية التلقي، ص: 93.

² المرجع نفسه، ص: 14.

الخاصة لكل خطاب والتي تتجدد في كل لحظة¹ ، وبوحي من هذه القاعدة توّطدت علاقة النص بخبرة المتلقي وذوقه الجمالي.

وعنصر المؤلف لقد كان حاضرا في فلسفة عبد القاهر الجرجاني النقدية ، و ساهم اسهاماً كبيراً في نظرية القراءة بتركيزه على عملية التأثير النفسي والذهني، التي يحدثها النص في المتلقي ، نتيجة لما يحمله هذا النص من مشاعر صاحبه في ثناياه « فإذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعراً أو يستحسن نثراً، ثم يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ فيقول : " حلو ورشيق، وحسن أنيق ، وعذب سائغ ، وخلوب رائع ، فاعلم أنه ليس ينبئك عن أحوال ترجع إلى أجراس الحروف ، وإلى ظاهرة الوضع اللغوي بل إلى أمر يقع من المرء في فؤاده ، وفضل يقترحه من زناده»².

ووفق هذا المفهوم يصبح النص عند عبد القاهر " شفرة " بين المبدع والمتلقي كلما أوغل الأول في تعميمها، كان الآخر أمكن في فكّها وفهمها بتوظيف خصيصة التلقي، وإذا كان المبدع هو الذي ينجز النص " وينظّم " تراكيبه ، فإنّ المتلقي هو الذي يوظّف خبرته اللغوية، وغير اللغوية مستكشفاً العلاقات بين الدوال ومدلولاتها، ويتوصّل إلى مقاصد النظم، « فالمؤلف (المتكلم) يقوم بتشفير المعنى الذي يقصده، والمتلقي يقوم بعملية فكّ لهذا التشفير ، ولكي تكون هاتان العمليتان على مستوى واحد وتحقق وظيفة التراسل ، لا بدّ أن تحمل العبارة نفسها معايير تشفيرها ، وأن يكون المتلقي نفسه على دراية بهذه المعايير»³.

وهذا ما أشار إليه عبد القاهر الجرجاني بإشراك المتلقي في إكمال مفهوم النظم ونعني هنا المتلقي الخاص الذي تتوازي خبرته بالنص خبرة " الناظم " ليصبح القارئ أو المتلقي مبدعاً في القراءة

¹ محمد مبارك، استقبال النص عند العرب، ص: 263.

² عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: 01، 1984، ص: 03.

³ عز الدين إسماعيل، قراءة في معنى المعنى عند عبد القاهر، مجلة فصول ، المجلد 7، ع: 03، القاهرة، 1987، ص: 44.

كما كان المؤلف مبدعاً في التّظّم، وتكون القراءة عملاً إبداعياً ولذلك يقول عبد القاهر: "فإنّك تعلم على كلّ حال أنّ هذا الضرب من المعاني كالجوهر في الصدف لا يبرز لك إلا أن تشقه عنه وكالعزير المحتجب لا يريك وجهه حتى تستأذن عليه، ثم ما كلّ فكر يهتدي إلى وجه الكشف عمّا اشتمل عليه، ولا كلّ خاطر يؤذن له في الوصول إليه، فما كلّ أحد يفلح في شقّ الصدف، ويكون في ذلك من أهل المعرفة"¹ ويؤمن عبد القاهر بمشاق الوصول إلى أسرار التّظّم وفهم مراميّه.

وعبد القاهر الجرجاني يربط الصياغة بالمتلقي، ويجعل تغير هذه الصياغة مرهونا بالحالة الإدراكية له، ويستشهد على ذلك بالحوار الذي دار بين أبي العباس والكندي الذي قال: إنّي لأجد في كلام العرب حشواً، فقال له أبو العباس: في أي موضع وجدت ذلك؟ فقال: أجد العرب يقولون: عبد الله قائم، ثم يقولون إنّ عبد الله قائم، ثم يقولون: إنّ عبد الله قائم، فالألفاظ متكررة والمعنى واحد. فقال له أبو العباس: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم: عبد الله قائم إخبار عن قيامه، وقولهم: إنّ عبد الله قائم، جواب عن سؤال سائل، وقولهم: إنّ عبد الله لقائم: جواب على إنكار منكر قيامه، فقد تكررت الألفاظ لتكرر المعاني.²

وعبد القاهر الجرجاني في تحليله للعلاقات النحوية يميل إلى ربطها بالمتلقي، بل يجعل مهمة التّأظم هادفة إلى توصيل المعنى إلى السامع باعتبار تواجده في عملية التّظّم تواجداً بيّناً يقول: "وليت شعري هل يتصوّر وقوع قصد منك إلى معنى كلمة من دون أن تريد تعليقها بمعنى كلمة أخرى، ومعنى القصد إلى معنى الكلم أن تعلم السامع بها شيئاً لا يعلمه، ومعلوم أنّك أيّها المتكلّم لست تقصد أن يعلم

* مصطلح أخرجه عبد القاهر الجرجاني ونظر له، ويعني توخي معاني النحو.

¹ عبد القاهر الجرجاني أسرار البلاغة، ص: 141.

² ينظر عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 375.

السامع معاني الكلم المفردة التي تكلم بها، فلا تقول خرج زيد لتعلمه معنى (خرج في اللغة) ومعنى (زيد) كيف، ومحال أن تكلمه بألفاظ لا يعرف هو معانيها كما تعرف.¹

ونجد السكاكي يحدّد المعاني تحديداً قائماً على اعتبار المتلقيّ العنصر الأساسي في العملية الإبداعية. فالخاطب إما أن يكون خالي الذهن، وإما أن يكون متردداً في الحكم وإما منكرأ له، وقد يخرج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر فيجعل غير السائل وهو خالي الذهن كلسائل، وقد يجعل غير المنكر للمنكر وقد يجعل المنكر كغير المنكر.²

فذهن المتلقي وطبيعته واردة في جلّ مجالات الدراسات البلاغية من خلال هذا الإطار الإدراكي المشترك بينه وبين المبدع، وفي كلّ حالة من الحالات يراعي المبدع ذلك، من خلال استخدام أدوات لغوية معيّنة تناسب هذا المتلقيّ.

2. تجدد مفهوم القراءة والتلقي في الدراسات الحديثة:

إن بدايات التلقيّ التي ظهرت عند اليونان والعرب، كانت وليدة فلسفات، فأغلب المناهج النقدية والأدبية، القديمة والحديثة، تأسست على أرضيات فلسفية، وتعدّ نظرية التلقيّ واحدة من هذه المناهج، فهي من الفينومينولوجيا "الظاهراتية"، فجّل الأفكار والمفاهيم التي جاءت بها الفلسفة الظاهراتية، تحوّلت إلى أسس نظرية ومفاهيم³، ويعدّ مفهوم التعالّي* "transcendentel" من أهمّ المفاهيم المؤثرة في نظرية التلقيّ والذي يشكّل بدوره النواة المسيطرة في الفكر الهوسرلي، حيث نجد إ.هوسرل يقرّر أن "المعنى المصنوعي ينشأ عن بعد الإرتداد من عالم المحسوسات الخارجية المادّية إلى

¹ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص:73.

² ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص:7.

³ ينظر صالح بشرى موسى، نظرية التلقي، أصول وتطبيقات، المركز الثقافي العربي، ط1، البار البيضاء، المغرب، 2001، ص: 34
*الحالي من المعطيات المسبقة.

عالم الشعور الداخلي الخالص "1. مما يعني أنّ المعنى المولّد لا يبنى على معطيات ومعلومات مسبقة، بلأنّه ينشأ عن معنى مكوّن في الشعور ، وأنّ معنى الظاهرة له صلة الفهم ، أي أنّ المعنى هو خلاصة الفهم الفردي الخالص وهذه العملية تسمى بالمتعالى .

وفي خضمّ هذه تصوّرات والمفاهيم التي وقفنا عليها في التفكير النقدي اليوناني والتراث النقدي العربي نشأت نظرية التلقّي باعتبارها نظرية نقدية جديدة حوّلت الاهتمام من المؤلّف والعمل الأدبي إلى النصّ والقارئ، وغيرت مركزية السلطة من سلطة المؤلّف إلى سلطة النصّ والمتلقّي.

وإذا رجعنا إلى مفهوم القراءة في النظريات النقدية التي سبقت نظرية التلقّي فإننا سنجدّه على الرغم من تداوله الكبير، قد عرف ضيقاً شديداً في دلالاته ، إذ ظلّ يتحرّك داخل الإطار المنهجي الذي يختاره القارئ وهذا ما يحدّ من فعالية القراءة، من هنا كانت دعوة نظرية التلقّي إلى القراءة التكاملية التي تفرض على القارئ أن ينظر إلى النصّ بكلّ العيون لا بعين واحدة وأن يتحسس النصّ بكلّ الحواس لا بجاسة واحدة.

وبناءً على هذا فإنّ القراءة من منظور هذه النظرية الجديدة "نظرية التلقّي" تتجاوز معايير وقيم القراءات النموذجية السائدة ، كما تسعى إلى تحرير النصّ وفكّ أسرهِ من القراءات المقيّدة التي تطوّق معانيه، فهي بدورها (نظرية التلقّي) أعادت الاعتبار لأهمية القارئ بعد أن تهدّمت الجسور الممتدّة بينه وبين النصّ ومؤلّفه بفعل الماركسية والرمزية، ومن ثمّ كان التركيز في مفهوم الاستقلال على محورين القارئ والنصّ ، والقارئ يعتبر المحور الأهم في العملية .

وكلّ حديث عن نظرية التلقّي يفرض بالأساس الوقوف عند اسمين بارزين من روادها ونعني بذلك (هانز روبرت ياوس، و فولفغانغ إيزر). وبالرغم من انشغالهما بموضوع التلقّي، وإعادة

¹ هوسرل، الفينومينولوجيا عند هوسرل، ترجمة سباح رافع محمد، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد، 1991، ص: 43.

تشكيل نظرية أدبية ، والتركيز على علاقة النص بالقارئ فإننا نجد مناهجها الخاصة في معالجة هذه العلاقة (النص/القارئ) قد اختلفت اختلافاً حاداً، وهو اختلاف ضمن للتطرية تنوعاً في الأسس وأكسبها انفتاحاً على مصادر مختلفة. وقد جاء ياوس بمفاهيم في نظريته هي:

1. فرضيات ياوس:

لم تساهم نظرية ياوس (في جمالية التلقي)، في العودة إلى سلطة النص أو المبدع بل نحت في نفس الاتجاه التفكيكي وأعلت من شأن القارئ. و أراد ياوس أن يضع تطوّر الأدب في سياق تاريخي محاولاً أن يستفيد ممّا قدّمه غادامير " حين أراد أن يكشف عن الوعي التاريخي المتشكّل باللغة معتقدا أنّ الفهم لا يمكن أن يتمّ إلاّ من خلال التاريخ... "1 ، فكان شغله الشاغل الربط بين الأدب والتاريخ والدعوة إلى التوحيد بين تاريخ النص، وجمالية هذا التاريخ الذي يتوسّمه تاريخ يودّي دوراً واعياً يصل الماضي بالحاضر، وهذا ما يظهر جلياً في المفاهيم التي وطّفها ياوس في نظريته.

وتعدّ الفرضية التي يروح القارئ التجريبي يصوغها فيما يخصّه مؤلّفه النموذجي، أصوب من الفرضية التي يعمد المؤلّف التجريبي إلى بثّها في شأن قارئه النموذجي²

2. أفق التوقعات (الانتظار):

هذا المفهوم الذي أتى به ياوس يعتبر نوعاً من التكامل بين التاريخ وعلم الجمال، أو الماركسية و الشكلائية، ويركّز ياوس أساساً على معرفة القارئ المسبقة لمجموعة من التقاليد والأعراف التي تميّز الأجناس الأدبية عن بعضها ، هذا التميّز الذي لا يمكن أن يكون إلاّ بالممارسة التي تمكن القارئ من معرفة التشويشات التي تصيب التقاليد و الأعراف الفنيّة.

¹ ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن 1997ص:147.

² مبرتو إيكو، القارئ في الحكاية، ص:77

فحين يشرع المتلقي في قراءة عمل أدبي حديث الصدور، فإنه ينتظر منه أن يستجيب لأفق انتظاره، أي أن ينسجم مع المعايير الجمالية التي تكون تصوره الخالص للأدب . وحين يسعى المؤلف إلى انتهاك هذه المعايير ومخالفتها، مما يجعل طريقته في الكتابة تدخل في صراع مع أفق انتظار هذا المتلقي ويسمى هذا الفارق بين كتابة المؤلف وأفق انتظار القارئ بـ (المسافة الجمالية)¹.

3. المسافة الجمالية (تغير الأفق):

يقوم على التعارض الذي يحصل للقارئ أثناء مباشرته للنص الأدبي كمجموعة من المحمولات الموسومة الفنية الثقافية، وبنى عند استجابة النص لتلك الانتظارات والتوقعات، فيقف القارئ هنا ليبنى أفقاً جديداً عن طريق اكتساب وعي جديد قد يكون مقياساً يعتمد عليه في التأريخ للأدب .²

4. اندماج الأفق:

يبين نقط التقاطع بين ياوس والمشروع الهيرمينيوطيقيلغادامير الذي أثار هذا المفهوم في كتابه "الحقيقة والمنهج" وسمّاه بمنطق السؤال والجواب الذي يحصل بين النص وقارئه عبر مختلف الأزمان. ويعبر ياوس عن هذا المفهوم قائلاً: "العلاقة القائمة بين الانتظارات التاريخية للأعمال الأدبية و الانتظارات المعاصرة التي قد يحصل معها نوع من التجاوب"³.

5. المنعطف التاريخي:

كان من مشاغل ياوس وضع تأريخ للقراءة لذلك نجده يستعير مفهوم المنعطف التاريخي من "هانز بلومبرج" الذي وظّفه قصد التأريخ للفلسفة، وقد عبّر ياوس عن ذلك بوضوح في قوله: "ولهذا

¹ ينظر: رشيد بن جدو، مدخل إلى جمالية التلقي، مجلة آفاق المغربية، ع:1987، ص:06، ص:11-13.

² ينظر: أحمد أبو حسن، نظرية التلقي والنقد الغربي الحديث، مجلة منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ص:30.

³ أحمد أبو حسن، نظرية التلقي والنقد الغربي الحديث، ص:30.

يمكن أن نضع لتاريخ الأدب مثل ما اقترح "بلومبرج" لتاريخ الفلسفة الذي بناه بأخذ أمثلة من المنعطقات التاريخية الذي أسسه على منطق السؤال والجواب "1.

أما أيزر أسس نظريته على قواعد جمالية وجاء بالمفاهيم التالية:

1. فرضيات فولفغانغ آيزر:

يعدّ آيزر من المؤسسين لنظرية التلقّي ، ويرجع أولى اهتماماته بالتلقّي إلى عمله المبكر بـ"بنية الجاذبية بالنص" سنة 1970 ، ترجم إلى اللغة الفرنسية تحت عنوان "الإلهام واستجابة القارئ للأدب الخيالي النثري" فكانت مبادئ الفينومينولوجيا هي المؤثر الأكبر في مفاهيم آيزر ، واعتبر أنّ المتلقّي هو المنطلق الأوّل لفهم الأدب منطلقاً بالاعتراض على مبادئ المقاربة البنيوية والتشديد على فعل المتلقّي في قضيتين أساسيتين هما: 2:

■ تطوّر التّوع الأدبي.

■ بناء المعنى.

و يعتقد آيزر أنّ العمل الأدبي ينطوي على متلق قد افترضه المؤلّف بصورة لاشعورية وهو متضمّن في النص ، في شكله وتوجهاته وأسلوبه، وكذلك اعتناء آيزر بقضية بناء المعنى وطرائق تفسير النصّ منطلقاً هو أنّ النص ينطوي على عدد من الفجوات "lacunas" التي تستدعي قيام المتلقّي بعدد من الإجراءات لكي يكون المعنى في وضع يحقّق الغايات القصوى للإنتاج.

والعمل الأدبي ليس له وجود إلاّ عندما يتحقّق ، وهو لا يتحقّق إلاّ من خلال القارئ ، ومن ثمّة تكون عملية القراءة هي تشكيل جديد لواقع مشكّل من قبل هو العمل الأدبي نفسه ، وعندئذ

¹ تودوروف ، نقد النقد، ترجمة: سامي سويداني ، نشر مركز الإمام القومي ، بيروت ، 1986، ص: 112.

² ينظر: ناظم عودة خضر ، الأصول المعرفية، ص: 147.

تنصب عملية القراءة على كيفية معالجة هذا التشكيل المحمول إلى الواقع ، ليشارك القارئ فيها على مرحلتين:1

■ المشاركة في صنع المعنى.

■ المشاركة في إبداع المتعة الجمالية القادرة على توجيه إدراك المتلقي.

وإن كان غادامير سبق إيكو و إيزر في إبراز دور المتلقي ومشاركته الفعالة في إنتاج معاني النص بدقة وتفصيل، فإن إيزر طرح مصطلح التفاعل، ويلخص لنا "دويرت هولاب" أطروحة إيزر في كتابه "نظرية التلقي": مقدمة نقدية قائلاً: "إن الشيء الذي يهم إيزر يريد أن يرى المعنى كنتيجة للتفاعل بين النص والقارئ خلافاً للتأويل التقليدي"²، وبهذا التصور حاول إيزر التركيز على إنتقالية المعنى و إنتاجه من دائرة النص والمؤلف إلى دائرة النص والقارئ ، ومن موضوع النص إلى سلوك القراءة ، «بالتمازج بين الذات والموضوع»³.

وفي هذا المضمار ميّز أصحاب نظرية التلقي بين مهمتين للقارئ:4

1- مهمة الإدراك المباشر: تمثل المستوى الأول في التعامل مع النص ، يبدأ القارئ تفهم الهيكل الخارجي للنص.

2- مهمة الإستذهان: هي عمل الذهن والخيال فهي المهمة التي تتشكل فيها ذاتية القارئ ويكتشف عالماً داخلياً لم يفتن إليه في المرحلة الأولى، وفي هذه المرحلة يستكمل القارئ تلك الفراغات الموجودة في النص (بقع إبهام) ليكون مشاركاً حقيقياً في صنع المعنى.

¹ ينظر، محمود عباس عبد الواحد، قراءة النص وجمالية التلقي، ص:26.

² المرجع نفسه، ص:40.

³ ينظر، الجليلي الكندية، تأويل النص الأدبي، من قضايا التلقي والتأويل، ص:41.

⁴ محمود عباس عبد الواحد، المرجع السابق، ص:23.

وفي كل مرة يحاول القارئ أن يقتحم عالم النص انطلاقاً من أفق انتظاره ، في حين يسعى كاتب النص إلى تشويش رؤية القارئ، فينتج عن هذا المثير و التوتّر بين العمل الأدبي وأفق الانتظار ما يسمى بـ "المسافة الجمالية" وهذه المسافة التي تحدّد بواسطتها ردود فعل القارئ إزاء النص لا تخرج في عموميتها عن ثلاث استجابات هي:

■ **الرضى و الارتياح** : ويكون ذلك حين يقتحم القارئ عالم النص فيجد فيه انسجاماً مع أفق انتظاره.

■ **الخيبة**: يحسّ القارئ بالخيبة أساساً حين يحاول أن يقرأ عملاً أدبياً ، انطلاقاً من شروط ومحددات كونها من خلال قراءته لعمل أدبي مغاير.

■ **التغيير**: ويكون عندما يدعن القارئ للجنس الأدبي الذي يقرأه، ويستطيع أن يكون رؤية أو نظرة خاصة بالجنس الذي قرأه، وهذا يعني أن يكتيف أفق انتظاره مع العمل الجديد داخل فلك هذه المحدّات، يدور الحوار بين العمل الأدبي والقارئ غير أنّ شرط كلّ كتابة أصلية أن تنزاح عن كلّ التوقعات والقوانين الجمالية المشكّلة لأفق انتظار القارئ ، وبناءً على هذا المعيار يمكننا القول إنّ أدبية النص الأدبي لا تتحقّق إلا بانزياح النص عن أفق انتظار القارئ.

والقراءة الإبداعية عند عبد السلام المسدي هي التي تصيّر النقد إنشاءً، والتشريح بناءً، فهو يعتبر النص الجيّد أساسه إشارة القارئ فلا نصّ عنده بلا قارئ، ولا خطاب بلا سامع¹.

ونخلص إلى أنّنا كلما تناولنا موضوع قراءة وتأويل النص الأدبي نجد أنفسنا أمام موقفين مختلفين: موقفاً يتبنّى سلطة المؤلّف والظروف التي تحيط به أي في إطاره السياقي والتاريخي والاجتماعي ، ويمكن تسمية هذا الاتجاه بالنقد الموضوعي ، وموقفاً ثانياً يعتمد على قدرات القارئ

¹ ينظر: الجلالي الكدية، تأويل النص الأدبي، في قضايا التلقي والتأويل ، ص:221.

باعتباره المسؤول الأول عن إيجاد المعنى ويشار إلى هذا النقد بالنقد الذاتي، وأضاف إيزر على هذين الاتجاهين موقف ثالث يحاول فيه التوفيق بين الموقفين المتعارضين، وهدفه تقليص الهوة بين الموضوعية والذاتية.

ووفق هذا المنظور يكون المعنى نقطة الالتقاء بين العناصر الثلاثة (المؤلف، النص، القارئ) ، فلا يكون خاصاً بالمؤلف وحده ، ولا بالنص وحده، ولا بالقارئ وحده، وبعبارات أوضح تلخص "إلزايث فروند" هذه الفكرة قائلة: " لا يوجد المعنى مباشرة في القارئ ولا في النص ، بل إنه ينتج بالتجميع خلال عملية التفاعل بين القطبين"¹؛ لأنّ الشيء المركزي في كل عمل أدبي هو التفاعل بين بنينه ومنتقيه وهذا ما جعل النظرية الجمالية للفنّ تولي اهتماماً بالغاً لقراءة العمل الفنيّ، التي لا يجب أن تعنى بالنصّ الفعليّ فحسب²، وإثماً تعنى بالأفعال المتعلقة باستجابة قارئ نموذجي يمكن أن يقدم معانٍ تأويلية للنص حسب كفاءته³.

وهذا ما نجده مجسداً في فلسفة إيزر القرائية ، فأيزر أعطى دوراً فعالاً للقارئ، ولكنه حرص على تقييد حرية القارئ وتهذيبها من طرف العناصر الموجودة في النصّ ، وفي هذا المضمار يقول إيزر: " لكي يكون التواصل بين النص والقارئ ناجحاً يجب أن يضبط نشاط القارئ بطريقة ما من طرف النص"⁴.

و حسبه، أنّ للعمل الأدبي قطبين⁵:

■ القطب الفنيّ : الذي يخلقه كاتبه، و هو النصّ المؤلّف

¹ الجلالى الكدية، تأويل النص الأدبي، في قضايا التلقي والتأويل ، ص:43.

² سوزان رويين سليمان، القارئ في النص مقالات في الجمهور والتأويل، تر : حسن ناظم، دار الكتاب الجديد، ط 1، 2007، ص: 129

³ EtuiqbethFrendm the return of the reader Methuen and co.LTd. Londonm 1987. P. 97

⁴ الجلالى الكدية، المرجع السابق، ص:43.

⁵ حسن مصطفى سمحول، نظرية القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها، ص:122.

■ القطب الجمالي : هو الذي يخلقه القارئ، و هو الإنجاز المحقق من قبل القارئ.

وبالنظر إلى القطبية السابقة، فإنه من الواضح أنّ العمل نفسه لا يمكن أن يتطابق مع النصّ أو مع وجوده الفعلي، ولكن يفرض أن يقع في مكان ما بين الاثنين، فالعمل من حيث طبيعته، موجود وجوداً فعلياً وبشكل محتوم، كما لا يمكنه أن يختزل إلى واقعية النصّ أو إلى ذاتية القارئ، ومن وجوده الفعلي هذا تنشأ ديناميته.¹

ويعتبر ياوسانّ التلقي بمفهومه الجمالي، على وجهين، إذ تشمل الأثر الذي ينتج العمل الفنيّ، وطريقة تلقيه من لدن القارئ؛ ويمكن للقارئ أن يستجيب للعمل بعدة أشكال مختلفة، فقد يستهلكه، أو ينقده، وقد يعجب به أو يرفضه، وقد يتمتع بشكله، ويؤوّل مضمونه، ويتبنّى تأويلاً مكرساً، أو يحاول تقديم تأويل جديد، وقد يمكنه أخيراً من أن يستجيب للعمل بأن ينتج بنفسه عملاً جديداً². وعليه يعتبر "ياوس" أنّ مسألة التأثير والمثير الذهني الذي نحن بصدد معالجته هو الوجه الأول لعملية التلقي عنده، وهذا التأثير قد تنتج عنه ردود فعل حسّية، أو إبداعية أو نقدية تأويلية.

فإذا كان إيزر يرى أنّ للنص قطبين، فإنّ ياوس على هذا الأساس يفرّق بين ما يسميه "أثر النص" وهو ما يفرضه النص الأدبي نفسه على القارئ وبين ما يطلق عليه "تلقي النص" وهو من شأن القارئ المتلقي حرّاً ونشيطاً³، وهذا التمييز بين "أثر النص" و"تلقّيه" يجعلنا ندرك أنّ العلاقة بين القارئ والنص هي على وجه الدوام سلبية وإيجابية معاً منفصلة وفاعلة في نفس الوقت، ولا يستطيع

1 سوزان رويين سلجان، "القارئ في النص مقالات في الجمهور والتأويل، ص: 130.

2 ينظر: أحمد بوحسن، نظرية التلقي والنقد الأدبي العربي الحديث، ص: 36.

3 ينظر: حسن مصطفي سحلول، نظرية القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها، ص: 122.

القارئ أن يستخلص تجربته من القراءة إلا بمقارنة رؤيته للعالم مع الرؤية التي يتضمنها النص ويبقى تلقي القارئ الذاتي مشروط بأثر النص الموضوعي.1.

وفي ظلّ هذه المفاهيم والمقاربات والاتجاهات التقديّة ، نجد أنفسنا أمام موقف توفيقى يجمع بين مختلف مواقف النص وقارئه، ومّا لاشك فيه أنّ النص الأدبي يمتدّ في علاقات شخصية وحميمة مع المبدع، وأنّ قراءة النصّ ، اكتشافات تمتدّ في علاقات شخصية وحميمة مع القارئ ، وبين القارئ والمبدع قاسم مشترك يربط بين لاوعي المبدع ولاوعي القارئ ، يوّلّد لنا تفاعلاً منتجاً للمعنى وتحوّل القراءة إلى مرجعية، ويتحوّل المثير إلى تأويل وإبداع.

3. المثير البلاغة والتلقي :

إنّ عملية التلقي هي في الأصل عمل فنيّ مشترك ، يسهم فيه صاحب النصّ بخلاصة التجربة التي عايشها، وتسهم فيه اللغة بدلالاتها الموحية، كما يسهم فيه الدارس أو المتلقي بخبرته الفنيّة وذوقه الجمالي. فالعلاقة بين هذه المحاور ، علاقة ذهنية تفرض نفسها على المتلقي ناقداً أو قارئاً أو مستمعاً.

ومتلقي النصّ البلاغي عليه أن يكون مهيمًا نفسيًا وذهنيًا، كما يرى عبدالقاهر الجرجاني "أنّ المزايا التي تحتاج أن تعلمهم مكانها وتصور لهم شأنها أمور خفيّة ومعانٍ روحانية. أنت لا تستطيع أن تتبّه السامع لها وتحدث له علمًا بها حتى يكون مهيمًا لإدراكها وتكون فيه طبيعة قابلة لها ويكون له ذوق وقريحة يجد لهما في نفسه إحساساً بأن من شأن هذه الوجوه والفروق أن تعرض فيه المزية على الجملة².

¹ حسن مصطفى سحلول، نظرية القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها ،ص:123.

² عبدالقاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، ص: 547.

فهو يكشف لنا عن أن البلاغة، لا تنفصل عن التقييم الشخصي للعمل. فهي ليست شيئاً غير كونها مساهمة في بلورة التكوين النصّي وإغناء الرؤية والاستحواذ على المتلقي والكشف عن القيم الإنسانية بشتى صيغ التصوير الممكنة¹.

والاستحواذ على المتلقي يبدأ من المثير النصّ في ذهن المتلقي كمرحلة أولى لعملية المشاركة الوجودية التي تقوم على الحوار بين المبدع والمتلقي، و هو لحظة انطلاق تحليق المتلقي مع صاحب النصّ واستصحابه في فضاءات النصّ، وعوامله الدلالية.

و القارئ الذي ينتظره النصّ وقد خصص له مكانة ودوراً في بنيته الداخلية، يهدف إلى تحقيق غرضين مزدوجين ومتكاملين هما تحقيق النصّ وبناء معناه أو أحد معانيه، وتحقيق الذات وبناء كيانها، وهذا النشاط القرائي الذي ينفع فيه القارئ وينتفع به، و يتم هذا من خلال تشغيل مجموعة من المحفزات المحركة لعملية التلقي²، والمساعدة بشكل كبير للمتلقي على بلوغ الغاية والهدف المقصود داخل النصّ الأدبي.

حيث إنّ النصّ الفنيّ البلاغي لا يمكن أن يفهم في إطار الواقع المادّي فحسب، وإنّما تتحدّد العلاقة بينهما في كونها علاقة تفاعلية تمكّن وظائف النصّ المبدئية من ضبط سياق الواقع وتحديد معالمه الكبرى دون أن تتدخل فيه باعتباره جزئيات ودقائق تشكّل الحياة اليومية التي يعيشها الأفراد³، أي أن وظائف النصّ لهما تأثير على واقع الفرد.

¹ محمد أنقار، الصورة الروائية بين التقدير والإبداع، مجلة فصول، ع 4، شتاء 1993م، ص 94.

² محمد خرماش، فعل القراءة وإشكالية التلقي، مجلة علامات، ع 10، 1998. ص: 58.

³ السعدية عزيزي، ،: 106.

وهذا ما أكّده "ريتشارد"، على أنّ عملية القراءة مركبة ، والسياق فيها يؤدي دورًا مهمًا في قراءة النص وتفسيره ، و يعني هذا أنّ كلّ ما يجيء به القارئ إلى النص يحدّد استراتيجيات القراءة مقدما قبل تعامله مع النص ، منطلقًا من تفسيره للنص من وعيه بأفقه وآفاق الآخرين .

ويعتبر القارئ عند "فيش" يقرأ النص ويعيد كتابته في ضوء استراتيجية القراءة التي يجيء بها إلى النص ، وهي استراتيجية الجماعة المفسّرة التي ينتمي إليها القارئ ، وقد يترتب على ذلك أن تغير قراءته للنص نفسه ، مع تغيير انتمائه من جماعة مفسّرة إلى أخرى ، إنّه ليس طليق اليد تمامًا في استخدام أيّ استراتيجية قراءة تحوّله ، فهو ينتمي إلى جماعة تفسير معينة تقرأ له النصوص وتوفّر له أدوات القراءة والتحليل والتفسير¹.

و يبرز دور المتلقي أو السامع واضحاً في كتابات البلاغيين العرب، فالخطيب يجب أن يعرف الأحوال النفسية للسامعين حتى يجعل خطبته مؤثرة فيهم، وكأنهم يوجبون على الخطيب المعرفة الدقيقة بعلم النفس ، حتّى يستطيع المطابقة بينهم وبين كلامه والموضوع الذي يتحدّث فيه. وقد فاق اهتمامهم بالمخاطب أيّ اهتمام آخر؛ فالمتكلم مثلاً لم يظفر بمثل هذا الاهتمام باعتبار أنّ البلاغة مراعاة لمقتضى الحال.

4. علاقة التأويل بالقراءة:

إنّ الحديث عن مسألة التأويل و القراءة في النّقد الأدبي الحديث يستلزم الوقوف عند تيارات و مدارس نقدية متنوعة، و مناهج مختلفة، و في هذا السياق لا بدّ من الإشارة إلى أثر الشكلائية الروسية و خاصّة ما يتعلّق بعنصر الإدراك و الأداة و مفهوم التغريب ثم مفهوم التطوّر الأدبي ، و كذلك إلى مساهمة رومان إنكاردن و خاصة حديثه عن بنية اللاتحديد، و التحقق من

¹ ينظر عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من النبوية إلى التفكيك ، عالم الفكر، الكويت، 1998، ص:223.

التجسيم ، و مساهمة جورج غادامير ، وخاصة حديثه عن علم التأويل و المنهجية و تاريخ علم التأويل و الأراء المسبقة التأويلية و التاريخ الفعلي و أفق الفهم.

و مع ذلك فإنّ هذه التيارات التقديّة قد نظرت إلى النصّ الأدبي من زاوية محدّدة؛ فالاتجاه الشكلانية و البنيوية ، نظرت إلى النصّ الأدبي باعتباره كائناً لغوياً بنيوياً يتّسم بالانغلاق كونه لغوياً و عدم إحالته إلى مرجعية واقعية ، وانفصال أنساق الدلالة عن الذات ، أي عدم ارتباطها بعامل إنتاج المعنى و تلقيه ، و أمّا المنهج الماركسي الذي لا يمكن للفنّ أن يتجلى كسيرورة جارية إلاّ في تعلقه بالممارسة التاريخية للإنسان و في وظيفته الاجتماعية.

و في خضم هذه تصوّرات التي ميّزت هذه المناهج التقديّة نشأت نظرية التلقي باعتبارها نظرية نقدية جديدة تقوم على استلهاهم تلك التصوّرات و التغيّرات و محاولة استيعابها و ذلك بتحويل الاهتمام من المؤلّف و العمل الأدبي إلى النصّ و القارئ ، فاستغلال النصّ الأدبي و محاولة فهمه و تأويله لا يتمّ إلاّ بواسطة الدور الذي ينهض به القارئ في هذه العملية ، و هكذا اتّضحت مسالك القراءة و إعادة إنتاج النصّ حيث بات من البديهي اليوم إدراك القراءة كنشاط معقّد ينطلق من فكّ رموز الكتابة و القراءة الواعية.

و نقصد في مقامنا هذا ، القراءة المثمرة التي تنتج الدلالة و تعنى بالتأويل ، و هي التي تمسّ البواطن و تنطق الساكت و تبين المبهم و تملأ الفراغات و البياضات الموجودة في النصّ لا القراءة الأحادية الجافّة سطحية التظاهر . ما يجعلنا نميّز بين القراءة القديمة و القراءة التأويلية .

و لقد كانت القراءة القديمة تقارب نصّاً يستند إلى نموذج سائد صهرته المعايير و وحدت مقاساته جعلته آية ثابتة المعالم مؤطره العقل و المنطق فلا يجرأ النصّ على تجاوزها ، كانت قائمة على البنية المعلقة الجاهزة المنطوية على المعاني الجماعية و يقول حبيب موني في كتابه فلسفة القراءة و إشكالية المعنى "أنّها كانت من خلال ملامستها للكائن أن تكرر ذواتا سابقاً عليها من غير ملل و لا سأم نشأت على أحادية المعنى " onoseisme " ، سلطة العقل من جهة و سلطة الحكم من جهة أخرى "

و أمّا القراءة التأويلية اليوم بعد تفجير قاعدة الثبات و الواحدية تتجاوز السائد فتعقد مرجعيتها و تحيل ذاتها على الكون من الرؤى الضبابية و التجارب المتداخلة، المتشكلة عبر كل قراءة جديدة ، تخترق النسيج اللغوي لتتغلغل في قعره ، إنّه باختصار قراءة متجاوزة لهذه المعالم معرضة عن المقصود و النيات متوجهة إلى أبعد الحدود.

و بهذا الفهم الجديد خرج النص من المكان الأوقليدي¹ و التزامن الذري ، غلى تعدّد الدلالات فصار قابلاً للبحث و الاكتشاف الذي تتعدّد مستوياته بتعدّد القراء، و مستوى كلّ قارئ ليغدو في طريقه مع القراءة التأويلية ، ف"لا يمكن اعتبار النص شبكة من العلاقات الفارغة ما دامت القراءة التأويلية تفتح فيه من روحها و تبعث ثورته و حرارته فتحقق له حرارة الوجود و يحقق لها إمكانية تجاوز ذاتها و هدم أفقها و الاستباق إلى أفق جديد"².

و إذا كان مسلماً به أن لا نصّ بدون تأويل فإن التأويل متعذر بدون قراءة و فهم، لأنّ التأويل يتحقّق بدرجة أعلى من الفهم و إذا كان أحياناً الفهم لا يصل إلى هذه الدرجة أحياناً ، لأنّ النصّ لا يمنح نفسه لأية قراءة أو متلقٍ إلّا إذا أصبح وسيطاً بين الذات المدركة (الفهم) و قدراتها التأويلية.

وكما يتصور المهتمون بالتأويل أنّ الفهم يقف عند حدود المعنى و استخلاصه و يمكن أن يقف عند هذه الحدود³ فلا وجود للتأويل بدون عملية الفهم و إدراك قبلي يبحث عن شروط تحقّقه و التعبير عنه و الترجمة له و هذا " الفهم يتجسّد باستغلال لرصيد المؤوّل أولاً : ما يمتلكه من ثقافة و معرفة و قيم "صورة النص" و ثانياً : لما يتخصص داخل هذا الرصيد بصفته علماً أو قدرة هي فعل التأويل في شكل إجراءات تأويلية "تفسيرية"⁴.

¹ التصور الأوقليدي هو التصور الذي يركّز على النظرة الأحادية للظواهر.

² حبيب مونسى ، فلسفة القراءة و إشكالية المعنى، دار الغرب للنشر والتوزيع، ط:2000، 1، ص 286

³ ينظر المرجع نفسه ، ص 214

⁴ محمد الدغموي ، من قضايا التلقي و التأويل ، ص: 45

و هذه الإجراءات و الأبعاد التي يأخذها الفهم هي التي لا تجعل القراءة التأويلية متلقياً عميقاً ساذجاً وترفع من شأنه وتجعله شريكاً منتجاً، و لا تجعل «النص بوصفه مجموعة من البياضات و الدوال القابلة للملء و التأويل و يرتقي القارئ بوصفه مجموعة من النصوص و هو ما يسميه إيكو بالموسوعة»¹

ليصبح القارئ على مسار قراءته التأويلية "مكتشفاً لذاته و رغباته عبر تموجات الذات بيولوجيا و سيكولوجيا في تماهيا مع النص أو في انطلاقتها الخارجة " و التقاء هذين الشريكين (النص و القارئ) ما يصفه إيكو بالتشارك النصي أو الموقع الافتراضي فكل هذه المفاهيم تتمصلو تتداخل فيما بينها لتشكل لنا في الأخير العمل المفتوح و الإنتاج المتعدد للنص.

وهذا النص الذي انفلت من طوق المعيار، و خاض تجربة البحث عن الجدة يوقف مغامراته على فعل القراءة التأويلية الذي يتناسب معه في همّ البحث و التحوّل، و فعل القراءة التأويلية لا يبحث في النصّ عن صورة المصادقة و الاعتبار، بقدر ما يبحث فيه عن التجاوز، فتمسى القراءة التأويلية بذلك فعلاً إبداعياً كحركة تجاوزية مستمرة تطوي ذاتها لتخلق نسقاً جديداً تستمر من خلاله في مطاردة المدلول.

وبهذا المفهوم يصبح التأويل قراءة أو آلية التلقي القادرة على فهم الملتبس وقبول المحتمل و على اختراق سطح النصّ و استخراج ما تحته من أوجه دلالية : «إذا كان لكلّ كلام وجه تأويل»².

1. القراءة التأويلية:

إن هذه القراءة باطنية لا استهلاكية، لا يمكن أن تتحقّق إلا من خلال دخول القارئ في علاقة بالمقروء، من أجل إنتاج الدلالة ومسيرة الكتابة، باستظهار المعنى المبهم والدلالات الحفيّة فهي لا تعرف مساراً واحداً، بل تنفتح على طيف من القراءات، تحاول جاهدةً في كل مرة استحضار الغائب بواسطة النصّ الحاضر.

¹ حبيب مونسي، فلسفة القراءة و إشكاليات التأويل، ص: 215

² ابن رشيق، العمدة، ، تخ: محمد محي الدين عبد الحميد، دال الجليل بيروت ج1، ط 4، 1972، ص: 123.

5. القرينة و أثرها في القراءة والتأويل البلاغي

إن القرينة قد عنيت بالبحث والعناية من قبل فريقين من العلماء ،علماء البلاغة والبيان ،وعلماء الفقه والأصول،وأخذت عدّة مرادفات لمعناها المعجمي فمنها(السمة،العلامة ،الرابطة،الدليل،الأمانة،الدلالة).

و عنيت دراسة القرائن عند الأصوليين والمفسّرين بالعناية والاهتمام ،لدورها الجلي الذي تقوم به في عملية الترجيح،فإذا تنازع العلماء في تفسير آية من كتاب الله ،وكان في السياق قرينة – إمّا لفظية أو حالية أو جملة أو غيرها-تؤيّد أحد الأقوال المقولة في الآية ،والقول الذي تؤيّد القرينة أولى الأقوال بتفسير الآية. وإن تنازعت على سبيل المثال قرينتان، فإنّ كلّ قرينة تؤيّد قولاً ،رجح أرجح القرينتين وأقواهما¹.

ومنها قوله تعالى عن شاهد يوسف : " وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِّنْ قَبْلِ فَصَدَقْتَ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (26) وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِّنْ دُبُرٍ فَكَذَبْتَ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ (27) فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدًّا مِّنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِّنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ (28) " ².

في هذه الآية الكريمة أقرّ الله فيها حكم شاهد يوسف – عليه السلام- حين حكم بحكمه اعتماداً على قرائن الحال،وهي "قَدّ القميص"، فجعل قَدّه من قُبُل قرينة على أنّه كان مقبلاً عليها فيكون هو المراد لها ،وتكون هب صادقة في دعواها .وإن كان القَدّ من دبر فهذه قرينة تدلّ على أنّه كان مولياً مدبراً عنها فتكون هي المرادة،ويكون هو صادقاً في دعواه³.

¹ ينظر:حسين بن علي بن حسين الحري ، قواعد الترجيح عند المفسرين ،دار القاسم ،الرياض ،ط1،1997، ج1،ص:299.

² يوسف:(26،27،28).

³ ينظر :المرجع نفسه ،ص:299-300.

و مما سبق يتضح أنّ القرينة الحالية كانت الشاهد والفيصل في الحكم لبراءة يوسف من عند سيّده، وهذا وإن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على صحّة اعتماد القرائن في الترجيح بين الأقوال في الأحكام، وفهم كتاب الله، بتأويل آيه على الوجه الأرجح والصحيح.

و القرينة لغة : فَعِيْلَةٌ بمعنى مفعولة من الاقتران ، وقد اقترن الشيطانوتقارنا، وقارنته قراناً: صاحبته.1 و " قرن الشيء عند الخليل (ت 175 هـ)، هو شده أو ربطه وقرنت الشيء اقرنه قرنا أي شدته بالشيء"2، وعرفها التهانوي بأنّها " ما نصب للدلالة على المراد"3.

وفي الحديث : ما من أحدٍ إلاّ وكلّ به قرينه أي مصاحبه من الملائكة والشياطين.4

والمقرون من أسباب الشعر هو ما اقترنت فيه ثلاث حركات بعدها ساكن، وعكسه المفروق.

وقرينة الرجل : امرأته لمقارنته إيّاها.5 ونقول : قرّن بين الحجّ والعمرة قراناً: جمع.6

ويقول ابن فارس (ت 395 هـ) بأنّ : " القاف والراء والنون اصلان صحيحان أحدهما يدلّ على جمع الشيء الى الشيء، والآخر شيء ينتأ بقوة، وشدة"7

وفي الحديث : "في أكل التمر لا قران ولا تفتيش" أي : لا يُقرن بين تمرتين. ويقال لأهل النضال : اذكروا القرآن أي والوا بين سهمين.8

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص:252، مادة:قرن.

² الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين : ج5، ص:141

³ التهانوي، ج2، ص:969.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، ج7، ص:252.

⁵ المصدر السابق، ص:253.

⁶ الفيروزآبادي، القاموسالموحيط، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط1424، 2، ص:1128، مادة:قرن.

⁷ ابن فارس مقاييس اللغة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط1972، 2م، ج5، ص:76، مادة:قرن.

⁸ ينظر :الرمخشري، أساس البلاغة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1426، 1هـ، ص:505، مادة قرن

و أمّا تعريفها اصطلاحياً فهي : " أمر يشير إلى المطلوب"¹، وعزّفها صاحب أسرار البلاغة أنّها: "هي التي تحمل على فهم الكلام على أنّه يراد به غير ظاهره"²، وعرفه الكافوري بأنّه: "ما يوضّح المراد لا بالوضع، بل تؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه"³، وهو "ما يفصح عن المراد من غير أن يستعمل فيه، أو ما يفصح عن المراد لا بالوضع"⁴.

3. وظيفة القرينة :

فالحديث عن وظيفة القرينة، يدفعنا للإجابة على هذه التساؤلات: هل القرينة شرط في الدلالة على المجاز؟ أم ركنا فيه؟

قد تضاربت وتباينت الآراء حول الإجابة عن هذه التساؤلات، فمنهم من قال بأن القرينة شرط في الدلالة على المجاز، وخارجة عن ماهية الدلالة، ومنه من نفى ذلك وقال بأنّها ركن فيه، ومن تتمّة الدلالة كما جاء على لسان السعد صاحب كتاب المطول⁵.

ومن الذين أشاروا إلى هذه المسألة صاحب كتاب المجاز في اللغة والقرآن، وتنبّه إلى أن القرينة تعدّ شرطاً لا ركناً متمماً للدلالة كما قال: "والذي نختاره أنّها شرط وليست من تتمّة الدلالة لتنظم كلّ القرائن تحت مقياس واحد؛ لأنّ من قال: أنّها من تتمّة الدلالة وركن فيها يرُدُّ عليه القرائن الحالية، فإنّها لا تدخل في بنية الكلام، بل هي أمر يلاحظ من خارجه.

1 الشريف الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، دط، 1969م، ص: 181.

2 عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1982.

3 الكافوري، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تخ: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1412هـ، ص: 734.

4 الشيخ الصبان، الرسالة البيانية، المطبعة الاميرية، 1315هـ، ص: 75.

5 ينظر: السعد، المطول، الاستانة، ط1330، 1هـ، ص: 350.

فلو جارينا هذا المذهب لدخلت بعض القرائن في ماهية الدلالة، وهي القرائن اللفظية التي لها صورة في الكلام، وبعضها غير داخل، وهي القرائن الحالية والمعنوية؛ لأنها اعتبارات ذهنية مجردة لا وجود لها في الهيئة اللفظية"¹.

وتكمن وظيفة اللغة في "رفع الاحتمال في الدلالات وتعيين اللفظ للمعنى المراد منه عند المتكلم سواء كان ذلك في المشترك برفع إحدى دلالاته أو دلالاته وتخليصه لواحدة منها أو منها"². أو رفع المعنى الوضعي عن اللفظ (لما وضع له)، وتخليصه للدلالة على المعنى المجازي .

وهنا يتضح جلياً أنّ وظيفة القرينة هي الرفع أو المنع لورود المعنى الحقيقي، وعليه عرّف السكاكي المجاز بقوله: " أمّا المجاز فهو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالاً في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع"³، فوظيفة القرينة المجازية هي منع إرادة المعنى الأصلي (الحقيقي) ليزول اللبس من الكلام والبيان، يقتضي ذلك الزوال و" المجازات لا تنفك عن القرائن الحالية والمقالية"⁴.

كما في قوله تعالى: "...وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ..."⁵، وفسر الزمخشري "الخيطة الأبيض" هو أول ما يبدو من الفجر المعترض في الأفق كالخيطة كالخيطة الممدود، و"الخيطة الأسود" هو ما يمتد معه من غبش الليل، شبيهاً بخيطين أبيض وأسود⁶.

¹ عبد العظيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن بين الاجازة والمنع، مكتبة وهبة، القاهرة، دط، 1985م، ج2، ص: 778-779

² المرجع نفسه، ص: 779.

³ السكاكي، مفتاح العلوم : 589 .

⁴ العلوي، الطراز، ج1، ص: 85.

⁵ البقرة: 187

⁶ ينظر: الزمخشري، الكشاف، تخ: عادل أحمد عبد الموجد، علي محمد معوض، ج1، ص: 388.

وقصة عدّي بن حاتم الذي التبس عليه المعنى في هذا البيان عندما من الخيط معناه الحقيقي ، حتى قال: "عمدت إلى عقالين أبيض وأسود ، فجعلتهما تحت وسادتي ، فكنت أقوم من الليل ، فأنظر إليهما فلا يتبين لي الأبيض من الأسود ، فلما أصبحت غدوت إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فأخبرته ، فضحك وقال : "إن كان وسادك لعريضاً" ، إنّا ذاك بياض النهار وسواد الليل"؟ وعلق الزمخشري عن هذا الرجل "غفل عن البيان ؛ ولذلك عرّض رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قفاه ، لأنّه ممّا يستدلّ به على بلاهة الرجل ، وقلة فطنته " ... فنزل بعد ذلك "من الفجر" فعلموا أنّه يعني بذلك الليل والنهار¹ ، ورفع اللبس فكان (الفجر) قرينة لفظية مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي للفظ (الخيط).

وقد احتلت القرينة في قواعد المجاز مكانة هامة ، ابتداءً من التفريق بين الحقيقة والمجاز الذي يبنى على مسألة القرائن ، وكذلك وضعت للمجاز المرسل قرائن لفظية تحدّد معانيه ، وتضبط مفاهيمه .

و موضوع الاستعارة الذي وضعوا له علماء البلاغة شرط القرينة لصرف إرادة المعنى الحقيقي ، والقدرة على فهم الاستعارة بوضوح ، حتى قالوا : " لا استعارة بدون قرينة"² .

لذا فرّق الأصوليون والبلاغيون بين نوعين من القرينة ، فيما يتعلّق بوظيفة القرينة³ :

1- القرينة الصارفة : التي تدلّ على تعذر حمل اللفظ على ظاهره ، للإشارة إلى أنّ المعنى الحقيقي غير مقصود . وباللجوء إلى هذه القرينة يكتشف المخاطب أنّ الحمل على الحقيقة لا يفيد معنى ، أو مرجوح ، أو متعذر .

¹ ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص:390.

² السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدع، دار الافاق العربية، القاهرة، ط1422، ص:243.

³ ينظر: محمد الجرجاني، الاشارات، ص:205.

2- القرينة الهادية: التي تدل السامع على المعنى المراد. أو لبيان مراد المتكلم للسامع. ويسمى هذا النوع من القرينة في البلاغة العربية (علاقة).

وفي مسألة التفريق بين القرينتين يصرح محمد الجرجاني (1329/729) على أنّ القرينة الصارفة وحدها لا تفيد في معرفة مراد المتكلم؛ "لأنّ عدم إرادة شيء لا يستلزم إرادة شيء آخر بعينه، فلا بدّ من قرينة هادية"¹، تحيل القارئ إلى المعنى المراد، ما دام أثر القرينة الصارفة مقتصر على الدلالة بأنّ المعنى الحقيقي ليس هو المعنى المقصود.

4. مصادر القرائن:

قد تتنوع مصادر القرائن حسب الكلام المنبثقة منه، وحسب نوع الخطاب الكامنة فيه، والمختبئة في دلالاته وإيجاءاته، ومنها:

1- اللغة

2- الشرع

3- العقل

4- العادة والعرف

5. أنواع القرائن:

تختلف أنواع القرائن باختلاف مصادرها، وهي على ثلاثة أنواع:²

■ **القرينة اللفظية:** وتسمى (النطقية، أو المقالية)، التي تشمل أي عنصر منطوق يعتقد أنّه يسهم في توضيح مراد المتكلم.

¹ ينظر: محمد الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، ص: 205.

² محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الاسلامي، دراسة لسانية لمناهج علماء الاصول في فهم النص، دار المدار الاسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

- القرينة العقلية: التي تحتوي على أي حقائق إدراكية يُعتقد أنها تسهم في توضيح مراد المتكلم.
- القرينة الحالية: التي تتضمن حال المتكلم، وشؤونه وتاريخه السابق من حيث الصدق، وأي عمل، أو إشارة يقوم بها، والمقام الذي يقال فيه الكلام.

6. القراءة التثويرية للخطاب القرآني

تثوير الأرض أي قلبها واستثمار عطاءها والبلوغ بها إلى اقصى حد من استغلال إمكاناتها من خلال الأرض تثورّ بالحرث والتسميد، والنص يثورّ بمحراث التأمل وطول التنقيب، و تثوير الأرض تجدد في العطاء وتثوير النص تجدد في الدلالة، بتثوير الأرض نحصد غلالاً لاتحدّ، وبتثوير النص ندرك علم الأولين والآخريين.

و الانتقال بالأرض من حالة العقم إلى مرحلة العطاء لا يكون إلا بالتثوير، والانتقال بالأرض من حالة العقم إلى مرحلة العطاء، و لا يكون هذا إلا بالتثوير والانتقال بالنص من حالة القراءة الواحدة والمعنى الساكن إلى التعدد الفعل القرآني، و لا يكون إلا بالتثوير وإفراغ التأمل وربما كانت الثروة، والثراء ذات صلة دلالية بالتثوير فكلاهما يؤدّيان إلى الكثرة والنماء، وتثوير النص معناه تثوير الفكر، وعندما نحرك الفكر فإنّ ذلك يعني تحريكاً للحياة، ومن هنا ندرك أن التعامل مع اللغة يمتدّ أثره إلى التعامل مع الحياة.

والذي لا يجزّك النصّ بالتأمل والاستنباط والقراءة الفاعلة يحكم على النصّ بالجمود وواحدية القراءة التي تنطلق من أحادية النظرة، وضيق الرؤية. و إن حيازة «علم الأولين» معرفة التاريخ وتاريخ المعرفة والآخريين و استشراف المستقبل لايتأتى إلاّ بالقراءة التثويرية، أي أنّها أداة امتلاك الزمن «الماضي والمستقبل» ومن امتلكها امتلك الحياة. وبهذا يكون التراث العربي الإسلامي قد قدم لنا رؤية سبّاقة لما يسميه اليوم علماء اللغة وأساتذة الفكر

والنقد تعدّد القراءات أو مايسمى (افتتاح النص)، مع إيماننا بأن تثوير النص في ثقافتنا لا يؤمن بعدمية المناهج التي تغالي في افتتاح الدلالة أو لا نهائية المعنى لكن مصادرة حق الإنسان في تقديم قراءات متعدّدة للنص يتنافى مع مبدأ «تثوير النص» .

وإننا نستطيع القول: إن تفعيل مبدأ «تثوير القرآن» في واقعنا يعني امتلاك آلية منهجية لتثوير الفكر لأنه هو مدار عملية التثوير ومن ثم تثوير الحياة، حتّى يصبح امتلاك القدرة على تثوير النص مساوياً لامتلاك القدرة على تثوير الحياة ولذلك فإن السلطات السياسية في التاريخ الإسلامي لم تقدم على قمع الشعوب، واستبدالها إلا بعد أن تحققت من قمع «القراءة» التثويرية للنص، وتعطيل الاجتهاد، وفرض المعنى الأحادي الساكن، للنص، ومحاصرة كل آليات تعدّد المعنى ونفيها من ساحة الحضور المعرفي.

فقضت على آلية التثوير على مستوى النص ثم على مستوى الواقع، فهل يمكن أن نصغي لابن مسعود تارة أخرى فننقده علم الأولين والآخرين، وهل يمكن أن تتحوّل مقولته إلى نظرية نقدية في قراءة النص؟ وتثويرها، لتصبح آلياتها الإجرائية في حيز الإمكان.. نأمل أن يتحقق ذلك .

خاتمة

من أهم نتائج البحث مايلي :-

1. النص المتزن و الحي الذي لا يموت ، هو الذي يخلق لنفسه نوعا من التوازن في تعاطي لطائف البلاغية على المستوى النفسي العاطفي والوجداني وعلى مستوى العقلي الإدراكي الذهني وهو الذي يستقطب إليه جموع القراء من كلا الفريقين (قارئ يوظف النفس /قارئ يوظف العقل)
2. جميع الديانات التي سبقت القرآن الكريم نجد فيها ذلك التمايز والمفارقة بين المعجزة والمنهج ، إلا القرآن الكريم الذي أيد المنهج بالمعجزة ، و تميّز عن باقي الديانات لكونه المنهج والمعجزة معاً وهذا ما يضمن له الثبات والخلود إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها
3. تعدّ البلاغة العربية وجه من وجوه الإعجاز ، و يبقى الإعجاز القرآني صفة عالية في الكلام خارقة تفوق ما تحتها من درجات ، ومرتبة فضلى لا ترقى إليها المراتب. وتجدد باستمرار. و يعدّ النظم الوجه الثابت والقوي الذي ارتضاه العلماء ورتضيه نحن لهذا الإعجاز.
4. و ما دمننا في حضرة المثير والتأثير ، وجدنا أنّ جوهر البلاغة الذي هو "مطابقة المقام لمقتضى الحال " هو علة التأثير ، و اعتبرنا أنّ سبب النزول مقام لمقتضى الحال ، ما على القارئ سوى الاستثمار فيه.
5. أعطينا تعريفاً "للمثير البلاغي " حاولنا ملامسة جوهره وتمسكه بوصف النصوص لا بإنتاجها .
6. ومن خلال هذا المثير حولنا تقسيم حاولنا تقسيم المثير البلاغي الذهني باعتبار المتلقي إلى المثير النفسي الذي محله وجدان المتلقي ، يكون القارئ فيه متأثراً بالتصوير والتشخيص و العواطف والإيحاءات النفسية التي تحدثها مختلف المباحث البلاغية المثيرة ، و المثير العقلي البلاغي الذي هو محور دراستنا الذي يكون . على مستوى ذهن المتلقي يؤمن بالإدراك والتأمل والاستذهان متأثراً بالانزياحات والادعاءات والانتقالات والتوسع في دوائر المعنى.

7. توصلنا إلى أنّ الأثر التّفسي والمثير العقلي البلاغي في الخطاب القرآني يسيران جنباً إلى جنب، من أجل تصوير المعني وتحقيق الإعجاز، لكون القرآن الكريم جامع بين إقناع العقل و إمتاع الوجدان، وهذا ما لا ولن نعثر عليه في الخطاب البشري .

8. يعتبر المثير البلاغي آلية من آليات العصف الذهني، من أجل توليد وإنتاج أفكار وآراء إبداعية من الأفراد والمجموعات لحلّ مشكلة معيّنة، وتكون هذه الأفكار والآراء جيّدة ومفيدة. أي وضع الذهن في حالة من الإثارة والجاهزية للتفكير في كلّ الاتجاهات لتوليد أكبر قدر من الأفكار.

9. المثير البلاغي محاولة نقدية تتمسك بتوصيف النصوص لا بتأليفها و إنتاجها، فكانت محاولة منا إلى تقسيم البلاغة باعتبار المتلقي إلى بلاغة مثيرة تعمل على توجيه فهم القارئ، وبلاغة غير مثيرة لا دخل لها في صناعة الدلالة لدا المتلقين.

10. كلّ الديانات التي سبقت القرآن الكريم نجد فيها ذلك التمايز والمفارقة بين المعجزة والمنهج، ولكن القرآن الكريم، نزل على نية الثبات إلى يوم القيامة. ولذلك كان لا بدّ أن يؤيّد المنهج بالمعجزة، لكون المنهج عين المعجزة حتى تبقى رسالة محمد صلى الله عليه وسلم أمر موجود وخالد إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

11. إنّ مطابقة المقام لمقتضى الحال هي علة التأثير (المثير البلاغي) من أجل تحقيق الغاية الفنيّة الأسمى للبلاغة وهي التأثير واللذة والمتعة والدهشة والاثارة الذهنية، إثارة في الأذهان و النفوس، وهذه الغاية لا تتحقّق إلاّ إذا صاغ الاديب كلامه صياغة لطيفة، بحيث يفهمه السامعون ليتدبروه ويتأثروا به، ويشاركوا صاحبه فيما عبّر به من فكر أو عاطفة أو انفعال.

12. خلصنا إلى أهم الأسباب الحقيقية التي أدّت إلى هذا المثير على مستوى ذهن المتلقي، فعددها وضبطناها .

13. وقفنا من خلال هذا البحث على أهم المراتب التي شكّلت لنا موضوع المثير . و أهم العناصر والخصائص المؤدية إلى تغيّر درجات المثير وتوتراته.

14. وبتناولنا أهم المثيرات البلاغية وأقواها في نظرنا (المثير المجازي - المثير الاستعاري - المثير الكنائي) توصلنا إلى أن المثير المجازي له علاقة مباشرة بملاسات الاسناد ووقفنا على

وأهم العلاقات الإسنادية التي أدت إلى مفهوم التجاوز. والمثير الاستعاري هو الذي يحرك ذهن المتلقي للبحث عن البدائل في المعنى ، من خلال التوسّع أو الانتقال أو الاستبدال والعدول في ظل الادعاء . والمثير الكنائذي الذي يستوقف القارئ مستفهما دلالات الكناية ، بسبب طاقاتها الإيجابية وتحكمها في خفاء الدلالة.

15. توصلنا إلى أآالتأويل البلاغي استجابة لمثير بلاغي ، وأدركنا أن للمثير البلاغي استجابات عقلية تحدث على مستوى ذهن القارئ كردّة فعل له، وتختلف هذه الاستجابات حسب قوّة المثير البلاغي ، وحسب قدرات المتلقي وأفق انتظاره، وتكون هذه الاستجابات إما استجابة إيجابية أو استجابة سلبية أو تنطفئ هذه الاستجابة وينطفئ معها المثير .

16. توصلنا إلى قراءة منتجة خصبة كان سببها هذا المثير البلاغي أطلقنا عليها القراءة التثويرية ، استنادا إلى حديث عبد الله : أثيرُوا القرآنَ فإنّ فيه خبر الأولين والآخرين ، وفي حديث آخر : من أراد العلم فليثور القرآن .

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر

القرآن الكريم، رواية ورش

1. ابن أثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تخ: أحمد الحوفي ، بدوي طبانة، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، ط1، 1959م، ج3،
2. أسامة بن منقذ، البديع في البديع في نقد الشعر، تخ: علي مهنا، عبد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، م1987
3. الأصفهاني، الأغاني، ج:2، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1927-1974،
4. الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تخ: محمد خليل، دار المعرفة، بيروت، ط3، 2001، الاصمعيات .،
5. الأعشى الكبير، ديوان الأعشى، تخ: محمد محمد حسين، بيروت، 1968م، القصيدة 13.
6. الألوسي ، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4، 1405،
7. الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية ، بيروت، ج1.
8. امرؤ القيس، ديوانه، مخ: محمد ابو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط1984، م4.
9. الباقلاني، إعجاز القرآن ، تخ: أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط3، دت .
10. البخاري، صحيح البخاري، ج2.
11. بديع الزمان سعيد النورسي، إشارات الإعجاز في مضان الإيجاز، تخ: إحسان قاسم الصالحى، دار النصر للطباعة الإسلامية، القاهرة، مصر، ط3، 2002 .
12. البغوي، معالم التنزيل ، دار طية، ط1، ج1.
13. البقاء الكفوي، الكليات ، تخ: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط1، 1412هـ، ج2.
14. أبو بكر الأنباري، شرح المعلقات، تخ: عبدالسلام محمد هارون، دار المعارف، ط5، 1963
15. أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن الكريم، تخ: أحمد صقر، دار المعارف، مصر ط 1971، 3
16. بهاء الدين السبكي، عروس الأفراح - شروح التلخيص : مطبعة السعادة ، مصر ، ط 2، ج 1 .

17. الترميذي، سنن الترميذي، ج4.
18. التفتازاني، التلويح حاشية التفتازاني على التوضيح لصدر الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت
19. التفتازاني، شروح التلخيص، مطبعة السعادة، مصر، القاهرة، ط:1342، 2هـ، ج4.
20. أبو تمام، ديوان الحماسة، شرح: التبريزي، تح: محمد عبده عزّام، دار المعارف، مصر، ط2،
21. ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، دار الإيمان، الإسكندرية.
22. ابن تيمية، مجموع فتاوى أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، دط، 1995، ج.
23. الجاحظ، البيان والتبيين، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، ط1998، 7، القاهرة
24. الجاحظ، حجج القرآن، رسائل الجاحظ ج3.
25. الجاحظ، أدب الجاحظ ورسائله، ج2،
26. الجاحظ، الحيوان، تح: عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى الباني الحلبي، مصر، ط:1969، 3،
27. الجاحظ، خلق القرآن: رسائل الجاحظ، ج3،
28. ابن دريد، جمهرة اللغة، مح: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، ط1، 1987م، ج2،
29. ابن جني، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، ج3،
30. ابن جوزي، زاد المسير، دار ابن حزم، المكتب الاسلامي، دار العلم للملايين - بيروت، ج1،
31. الجوهري، الصحاح، ج1، ص147، مادة (خطب)
32. حاتم أحمد بن حمدان الرازي، الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، تح: الهمداني، ط1، دار الكتاب، القاهرة، 1957، ج1،
33. حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب ابن خوجة، دار الغرب الاسلامي، بيروت.
34. الحافظ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج13.
35. الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، دت، ج3،
36. أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والخيل ومسالك التعليل، تح: أحمد الكبيسي مطبعة الرشاد، بغداد، 1390هـ، 1971م.

37. ابن حجر ،سبب نزول الآية في العجائب في بيان الأسباب ,تح: محمد عبد الحكيم الأنيس ، دار ابن الجوزي ، الدمام, ط :1، 1997م. ج1،
38. الحدّادي (أحمد بن محمد بن أحمد السمرقندي) ،المدخل لعلم تفسير كتب الله تعالى،،تح:صفوان عدنان داوودي،دار القلم ،دمشق ،دار العلوم ،بيروت،ط1988،1،
39. ابن حزم،الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن سيد الدين علي ، عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان، ج1،
40. الخطابي ،بيان اعجاز القران ،ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القران،تح:محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام،دار المعارف،مصر،ط:1976،3،
41. الخطيب القزويني ،الايضاح في علوم البلاغة،تح:ابراهيم شمس الدين،منشورات محمد علي بيوض،دار الكتب العلمية،بيروت لبنان،ط:2002،1،
42. الخطيب القزويني ،التلخيص في علوم البلاغة،دار الكتاب ،بيروت ،دط،
43. ابن خلدون ،المقدمة ، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ،ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر دار الفكر ،بيروت.
44. ابن خلكان ،وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج3..
45. الخليل بن أحمد الفراهيدي،معجم العين ،تح:مهدي الخزومي وابراهيم السامرائي،دار الرشيد،بغداد،دط،1980،ج4،.
46. ابن دريد، جمهرة اللغة، مطبعة دار المعارف العثمانية ،حيدر آباد الدكن،الهند ،ط:1، 1354هـ، ج1،
47. الذهبي ،التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة،ج1
48. الراغب الاصفهاني ، المفردات في غريب القران ، تح:محمد أحمد خاف الله ،مكتبة الانجلو المصرية،مصر،1970،الراغب الأصفهاني ،الذريعة إلى مكارم الشريعة ،تح : أبو اليزيد العجمي ، دار الفاء ، ط 2 ، 1408هـ- 1987م ،
49. الراغب الأصفهاني،مقدمة التفسير الملحقة بكتاب تنزيه القرآن عن المطاعن،ط1،القاهرة ،1329هـ.
50. الرسالة الشافية ،ضمن دلائل الاعجاز،تح:محمد زغلول ،سلام ،دار المعارف ،مصر ،ط3..
51. رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاط،تراث العرب ،بيروت ،1957م،ج4،ص:138.
52. ابن رشد ،فصل المقال ،ط،صبيح القاهرة،1935م.

53. ابن رشيق ،العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده،تح:محمد محي الدين عبد الحميد،دار الجيل ،بيروت،1972م،ج1.
54. الرماني والخطابي والجرجاني ،بيان اعجاز القرآن،ضمن ثلاث مسائل في اعجاز القرآن الكريم،تح:محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام ،دار المعارف ،القاهرة،ط3،1986.
55. الزجاج ، ،معاني القرآن وإعرابه ، تح: عبد الجليل عبده شلبي،دار الحديث ، القاهرة ،ط:1،1414هـ،ج:3.
56. الزرقاني ،مناهل العرفان في علوم القرآن ،دار إحياء الكتب العربية،عيسى الباي الحلبي وشريكاه،دمشق ،ط:1953،3،ج2.
57. الزركشي ،البحر المحيط ،في أصول الفقه،تح: محمد تامر،دار الكتب العلمية ،بيروت،ط2000،1م،ج1.
58. الزركشي ،البرهان في علوم القرآن ،تح:محمد أبو الفضل إبراهيم،مكتبة دار التراث،القاهرة،ط1984،3م،ج2.
59. الزمخشري ،أساس البلاغة ،دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت ،لبنان،ط1426،1هـ،
60. الزمخشري،الكشاف،تح:عادل أحمد عبد الموجد،علي محمد معوض،ج1.
61. السبكي علي بن عبد الكافي ،الابهاج في شرح المنهاج (على منهاج الوصول للبيضاوي) ، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط1، 1404هـ- 1984م ..
62. السرخسي ،اصول السرخسي،تح:أبو الوفاء الأفغاني ،دار المعرفة،بيروت ،1973م،ج1،
63. السعد،المطول ،الاستانة،ط1330،1هـ .
64. السعد، تفسير أبو السعود،دار إحياء التراث العربي ،بيروت،ط1411،1هـ،
65. السكاكي ،مفتاح العلوم،تح:أكرم عثمان يوسف،دار الرسالة،بغداد،ط1981،1م.
66. ابن سنان الخفاجي ،سر الفصاحة ،مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده،الازهر،ط:1969،1.
67. سيديويه،الكتاب،تح:عبد السلام محمد هارون ،عالم الكتب،بيروت،1317هـ،ج1،ص:53.
68. السيد الشريف الجرجاني ،التعريفات..
69. السيوطي ، لباب النقول في أسباب النزول،
70. السيوطي،معتزك الاقران في اعجاز القرآن دار الكتب العلمية ،بيروت لبنان،ط1،1988م

71. السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، تخ: محمد ابي الفضل ابراهيم، مطبعة الباي، القاهرة، ط: 1935، ج: 1، ص: 3.
72. الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تخ: محمد عبدالله دراز، دار المعرفة بيروت، ج: 2
73. الشافعي، الرسالة، ص: 501.
74. الشريف الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، دط، 1969م،
75. الشريف الرضى، تلخيص البيان في مجازات القرآن، تخ: محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1955م،.
76. الشريف الرضى، حقائق التأويل في متشابه التنزيل .
77. شعر إبراهيم بن هرمة القرشي، تخ: محمد نقّاع، وحسين عطوان، مط دار الحياة، دمشق، 1389هـ، 1969م .
78. الشعراوي، تفسير الشعراوي، دار أخبار اليوم، قطاع الثقافة والكتب والمكتبات مصر، القاهرة، 1991م .
79. الشهرستاني، الملل والنحل، تخ: محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، ط: 1975، ج: 2، ص: 1،
80. الشوكاني، إرشاد الفحول ج 1، ص: 113،
81. الشوكاني، فتح القدير الجامع بين الدراية والرواية من علم التفسير، مختصر زبدة التفاسير من فتح القدير، تخ: محمد سليمان وعبدالله الأشقر، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، ط: 1411، 1هـ، 1990م،
82. الشيرازي، الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، نشر: قسم الترجمة والنشر لمدرسة الامام أمير المؤمنين، ط: 2، ج: 16،
83. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج: 14،
84. الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، تخ: لجنة من العلماء، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط: 1405، 1هـ، ج: 10،
85. الطبري، جامع البيان عن تأويل آيات القرآن، دار الفكر، بيروت، دط، 1988، ج: 3،
86. الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، تخ: أحمد حبيب قيصر العاملي، دار إحياء التراث العربي، ط: 1، 1409هـ، ج: 2،
87. ابن عاشور، التحرير والتنوير ج: 2، دار التونسية للنشر، تونس، دط، 1984،

88. ابو عبد السلام، الإشارة الى اللإيجاز في بعض أنواع المجاز، مطابع دار الفكر، دمشق، دط، دت،
89. عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي،
90. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الاعجاز، تخ: محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: 1984، 1،
91. عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: 01، 1984،
92. ابن عبد ربه، العقد الفريد، تخ: أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ط: 1956، 1، ج2،
93. أبو عبيدة، مجاز القرآن تخ: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، دط، دت.
94. ابن عربي، قانون التأويل، تخ: محمد السليمان، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، مؤسسة علم القران، بيروت، دط،
95. عصام قصبجي، نظرية المحاكاة في النقد العربي القديم، دار القلم العربي للطباعة والنشر، دمشق، ط1، ، 1980.
96. ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تخ: الرحالة الفاروق، عبدالله بن إبراهيم الأنصاري، السيد إبراهيم، محمد الشافعي، دار الخير، دمشق، سوريا، ط1428، 2 هـ، ج5،
97. العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الاعجاز، مطبعة المقتطف، القاهرة، ط1914، 1، ج3،
98. علي بن عبد العزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تخ: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي البجاوي، عيسى الحلبي، القاهرة دت.
99. أبو علي مسكوية، الهوامل والشوامل، تخ: أحمد أمين، والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1955م.
100. ابن فارس، الصاحب في فقه اللغة وسنن العرب في كلامه ط1، المكتبة السلفية، القاهرة، 1910م،
101. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار صادر، بيروت، ط2001، 1م.
102. ابن فارس 'مقاييس اللغة، مطبعة مصطفى الباي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1972م،

103. فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تخ: طه جابر فياض الحلواني، لجنة البحوث والتأليف والترجمة والنشر، مطبعة الرياض، السعودية، ط1979، ج1، ص1.
104. فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، بيروت، ط1981، ج1، ص26.
105. فخر الدين الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تخ: بكري الشيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت، ط1985، ج1.
106. فخر الدين الرازي، أساس التقديس في علم الكلام، ط، القاهرة، 1328هـ.
107. الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تخ: محمد علي النجار، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط1974، ج1، ص1.
108. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار احياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط2003، ج2.
109. القاضي الجرجاني، الوساطة بين، تخ: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط2006، ج1.
110. القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تخ: فؤاد سيد، دار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1986، ج2.
111. القاضي مجير الدين، فتح الرحمن في تفسير القرآن، تخ: نور الدين طالب، ط2، دار النوادر، سورية، 2011، ج5.
112. ابن قتيبة، كتاب المعاني الكبير في أبيات المعاني، صح: سالم الكرنكوي، دار النهضة الحديثة، بيروت، لبنان، 1953م، ج2.
113. ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تخ: السيد أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الباي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، ط1954م.
114. ابن قتيبة، المسائل والأجوبة في الحديث واللغة، ط1، مطبعة السعادة، القاهرة، 1349هـ.
115. قدامة بن جعفر، مقدمة نقد النثر.
116. قدامة بن جعفر، نقد الشعر، مطبعة السعادة، القاهرة،
117. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تخ: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط1، 2006، ج16.
118. القزويني، الإيضاح، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1424هـ: ج1.
119. القزويني، شرح التلخيص، دار البيان العربي، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1992، ج4، ص4.

120. القزويني، التلخيص في علوم القرآن، تخ: عبدالرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، دت،
121. ابن قيم، إعلام الموقعين، ج1،
122. ابن قيم، جلاء الأفهام، دار بن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط3، ط، 1999.
123. ابن قيم الجوزية، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الاسلامي، بيروت، ط: 1987، ج3، ج1.
124. ابن قيم الجوزية، كتاب الفوائد المشوق الى علوم القرآن وعلم البيان، مطبعة السعادة، مصر ط1، 1327هـ ابن كثير، تفسير ابن كثير.
125. ابن قيم، التفسير القيم، جم: محمد أويس الندوي، تخ: محمد حامد الفقي، دار الفكر، بيروت- لبنان - 1408هـ / 1988م.
126. الكافوري، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تخ: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1412هـ.
127. الكفوي، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1993، م2،
128. الماوردي، تفسير الماوردي النكت والعيون، تخ: السيد عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، مؤسسة الكتب، لثقافية، بيروت، لبنان، دط، دت، ج2،
129. المبرد، الكامل، تخ: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار النهضة للطبع والنشر، مصر، دط، ج3، ص: 92. وينظر: حسين لفتة، المعنى في النقد العربي القديم.
130. محمد عبدالله دراز، النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن، نشر وتوزيع دار الثقافة، قطر، الدوحة، دط، 1985م الدوحة.
131. محمد عبدالله دراز، النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن، نشر وتوزيع دار الثقافة، قطر، الدوحة، دط، 1985م، 113-114.

قائمة المراجع

1. إبراهيم أنيس ، دلالة الألفاظ ، الأنجلو ، القاهرة، ط1 ، 1958م.
2. إبراهيم فتحي ، معجم المصطلحات الأدبية، المؤسسة العربية للناشرين المتّحدين ، بيروت، طم 1986
3. أبو حامد الغزالي ، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تح: أحمد الكبيسي ، مطبعة الرشاد ، بغداد ، 1390هـ، 1971م .
4. أحمد أبو حسن ، نظرية التلقي والنقد الغربي الحديث ، مجلة منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ،
5. أحمد أحمد بدوي ، من بلاغة القرآن، مكتبة النهضة ، مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 2005م.
6. أحمد الهاشمي ، جواهر البلاغة ، دار الآفاق العربية، ط1 ، 2002.
7. أحمد أمين ، صحاح الإسلام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط: ، 1933ج2.
8. أحمد بن علي بن عبد الكافي ، عالم مشارك في أنواع العلوم (ت773هـ) : (الدرر الكامنة 210/1 – 216 جلال الدين السيوطي ، بغية الوعاة تح: محمد أبو الفضل إبراهيم ، الناشر عيسى البابي الحلبي ، ط1 ، 1964م،
9. أحمد شايب، أصول النقد الادبي، مكتبة النهضة، القاهرة ط: 1955، 5،
10. أحمد عبادة، الحلول الابتكارية للمشكلات ، النظرية والتطبيق ، دار الحكمة للنشر والتوزيع، البحرين، دط، دت، أحمد عبد الغفار ، التصور اللغوي عند الأصوليين ، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط1981، 1م.
11. أحمد عبد الغفّار، التفسير والنص ، دار المعرفة الجامعية ، ط: 2002، 01، ص: 18، 19.
12. أحمد عبد الغفّار، التأويل الصحيح للنص الديني، دار المعرفة لجامعة، 2003.
13. أحمد عزّت راجح، أصول علم النفس، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ط1968، 7م.
14. أحمد محمود صبحي ، في علم الكلام دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية ، في أصول الدين "المعتزلة"، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية،
15. أحمد مختار عمر، علماء الدلالة، عالم الكتب ، القاهرة ، ط: 1985، 1.
16. أحمد مطلوب ، عبد القاهر الجرجاني: بلاغته ونقده ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط1 ، 1973.
17. أحمد مطلوب ، فنون بلاغية (البيان - البديع)، دار البحوث العلمية ، الكويت، ط1 ، 1975م.

18. أحمد مطلوب ،معجم المصطلحات البلاغية وتطورها ،مكتبة لبنان، ط:1996،2،.
19. أحمد يوسف ،تحليل الخطاب من اللسانيات إلى السيميائيات، ل ، موقع إلكتروني.
20. إدريس حمادي ،الخطاب الشرعي وطرق إستثماره ،المركز الثقافي العربي ،بيروت، ط1،1994م،.
21. ، ط1994،1م.
22. أدونيس ، صدمة الحداثة ،دار الفكر للطباعة والنشر ،بيروت ،لبنان، ط1986،5م،
23. أدونيس ،الثابت والتحول ،بحث في الابداع والاتباع عند العرب ،صدمة الحداثة والموروث الشعري ،دار الساقى ،بيروت ،دط ،دت ،ج4،
24. أسعد علي ،علم المعاني ومقتضى الحال ،جامعة دمشق ،ط ، 1998 م ،
25. إسماعيل حقي الخلوئي روح البيان ،ج3،.
26. ألفة يوسف ، تعدد المعنى في القرآن، دار سحر للنشر ،كلية الآداب منوبة، تونس ، ط2، دت
27. بدوي طبانة ،البيان العربي،دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية،مكتبة الانجلو المصرية، مصر، ط1967،2م،.
28. بدوي طبانة،دراسات في نقد الادب العربي ،المكتبة الانجلوالمصرية، ، ط: 1969م، بدوي طبانة،علمالبيان،دراسة تاريخية وفنية في أصول البلاغة العربية، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع ،ط:1.
29. برهان الدين البقاعي،نظم الدرر في تناسب الآيات والسور،منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية،بيروت ،لبنان،دط،ج2.
30. بسيوني عبدالفتاح فيود،من بلاغة النظم القرآني،مؤسسة المختار للنشر التوزيع،القاهرة،ط:2010،1.
31. بشير ابرر ، النصّ الأدبي ،وتعدد القراءات ،مجلة نزوى ،عمّان ،ع:11، يوليو،1997م.
32. بشير البرغوثي ، الأداء الابداعي والتأثير ،تطبيقات إسلامية ،مؤسسة الطريق للنشر والتوزيع ،عمّان ،ط2006،1م.
33. بشير كحيل،الكناية في البلاغة العربية،مكتبةالاداب ، القاهرة ، ط2004،1م.
34. بكري الشيخ أمين، التعبير الفئّي في القرآن الكريم ،دار العلم للملايين،بيروت،لبنان ، ط1994،1م
35. بلقاسم محمد الغالي ، ملامح الاعجاز الفني في القرآن،مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والانسانية،م4،ع1،فبراير 2007م.
36. التهانوي،كشافاصطلاحاتالفنون،تح:لطيفعبدالبديع،الهيئة العامة للكتاب،مصر، 1972 ، ج2 .
37. ثريا عبدالوهاب العباسي ،موقف النقد العربي القديم من الغموض الفئّي في الشعر ،مجلة جامعة عبدالعزيز،كلية الآداب والعلوم الإنسانية،جدة ،المملكة العربية السعودية،م17،ع:2009،2.
38. جابر عصفور ،الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب ،المركز الثقافي العربي،بيروت،ط1992،3م،.

39. الجليلي الكدية، تأويل النص الأدبي، في قضايا التلقي والتأويل .
40. حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تخ: محمد شرف الدين يالتقايا، دار إحياء التراث العربي، ج1.
41. حبيب موني، فلسفة القراءة و إشكالية المعنى، دار الغرب للنشر والتوزيع، ط:2000، 1.
42. حسن ضياء الدين عتر، المعجزة الخالدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط3، 1994م.
43. حسن طبل، حول الاعجاز البلاغي للقرآن، قضايا ومباحث، مكتبة الايمان، المنصورة، القاهرة، ط2005، 1.
44. حسن طبل، المعنى في البلاغة العربية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1998، 1.
45. حسن مصطفى سحلول، نظرية القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها، .
46. حسين إبراهيم، تاريخ الاسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط: 1987، ج:1.
47. حسين الواد، المتنبي والتجربة الجمالية عند العرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2004، 1م
48. حسين بن علي بن حسين الحربي، قواعد الترجيح عند المفسرين، دار القاسم، الرياض، ط1997، 1، ج1.
49. حسين عبد القادر، القرآن والصورة البيانية، دار المنار، القاهرة، مصر، ط1، 1991.
50. حسين لفته، المعنى في النقد العربي القديم حتى نهاية القرن السابع الهجري، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بغداد، 1427هـ .
51. حفني محمد شرف، التصوير البياني، مكتبة الشباب، القاهرة، مصر، ط1973، 2م.
52. حفني محمد شرف، الصورة البيانية بين النظرية والتطبيق، دار نهضة مصر، الفجالة، مصر، ط1965، 1.
53. حفني محمد شرف، إعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق، اللجنة العامة للقران الكريم، المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية، الجمهورية العربية المتحدة، ط1970، 4.
54. حمادي مصمود، التفكير التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره الى القرن السادس، المطبعة الرسمية، منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1981
55. خطابي محمد، لسانيات النص، مدخل إلى انسجام النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991.
56. خلود العموش، الخطاب القراني، دراسة في العلاقة بين النص والسياق، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، جدار للكتاب العالمي للنشر والتوزيع، عمان الاردن، ط:2008، 1.
57. خليل موسى، آليات القراءة في الشعر العربي المعاصر.

58. درويش الجندي ، نظرية عبدالقاهر الجرجاني في النظم ، مكتبة نهضة مصر ، الفوجانا ، مصر ط 1 ، 1960
59. دريد يحيى الخواجة ، الغموض الشعري في القصيدة العربية الحديثة ، دار الذاكرة ، حمص ، ط 1 ، 1991.
60. دلخوش جار الله حسين ، الثنائيات المتغيرة في كتاب دلائل الإعجاز ، دار دجلة ، المملكة الاردنية الهاشمية ، عمان ، ط 2008 ، م 1 .
61. راغب الأصفهاني ، الذريعة إلى مكارم الشريعة ، تح : أبو اليزيد العجمي ، دار الفاء ، ط 2 ، 1408هـ - 1987م .
62. الرافي ، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط 3 ، 2005 ، ص : 166.
63. ربيعي محمد علي عبد الخالق ، البلاغة العربية وسائلها وغاياتها في التصوير البياني ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، مصر ، ط 1989 ، م 1 .
64. رجاء عيد ، فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، مصر ، ط 1979 ، 1 .
65. رشيد بن جدو ، مدخل إلى جمالية التلقي ، مجلة آفاق المغربية ، ع : 1987 ، 06 .
66. رماني ابراهيم ، ظاهرة الغموض في الشعر الحديث ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر .
67. رمزي البعلبكي ، معجم المصطلحات اللغوية ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1990م ، مادة (خطب).
68. روز غريب ، النقد الجمالي وأثره في النقد العربي ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ، ط 1983 ، 2م
69. زكريا بن محمد الأنصاري الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة ، (68) .
70. زهيللي ، التفسير المنير ج 9 ، ص : 252
71. زيد هويدي ، الإبداع ، ص : 247 .
72. زين الدين مرعي ، أقاويل الثقات في تاويل الاسماء والصفات والايات المحكمات والمتشابهات ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط : 1985 ، 1 .
73. سبكي علي بن عبد الكافي ، الإبهاج في شرح المنهاج (على منهاج الوصول للبيضاوي) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 ، 1404هـ - 1984م . ج 1 .
74. سرخسي ، أصول السرخسي : ج 2 ، ص : 29 . سعيد يقطين ، انفتاح النص الروائي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء ، ط 1989 ، م 1 .
75. السعدي ، تيسير الكريم الرحمن ، ج 2 .
76. سعيد يقطين ، انفتاح النص الروائي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء ، ط 1989 ، م 1 .
77. سعيد يقطين ، انفتاح النص الروائي ، ، المركز الثقافي العربي ، ط 1989 ، م 1 .
78. سعيد يقطين ، تحليل الخطاب الروائي ، المركز الثقافي العربي ، ط 1989 ، م 1 .

79. سمير أحمد معلوف ، حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دط ، 1996.
80. السيد أحمد الهاشمي ، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع دار الافاق العربية ، القاهرة ، ط1 2002 ، م1.
81. السيّد أحمد عبد الغفّار ، النّصّ القرآني بين التفسير والتأويل ، دار النهضة العربية ، بيروت لبنان ، ط2002 ، م1 ، .
82. سيد عثمان ، فؤاد أبو حطب ، التفكير دراسة نفسية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ط1986 ، م3.
83. سيد قطب ، التصوير الفنّي في القرآن ، دار الشروق ، القاهرة ، 1988 م.
84. سيد قطب ، النقد الأدبي أصوله ومناهجه ، دار الشروق ، القاهرة ، ط1 ، 1983.
85. سيد قطب ، في ظلال القرآن ، دار الشروق ، القاهرة ، ط1 ، 1392 هـ ، ج1.
86. السيد ولد أبيه التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو ، ل د . (110).
87. شذى عبد الباقي ، مصطفى محمد عيسى ، إتجاهات حديثة في علم النفس المعرفي ، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة ،
88. شفيق السيّد ، التعبير البياني رؤية بلاغية نقدية ، مكتبة الشباب ، القاهرة ، ط1977 ، م1.
89. شهاب الدين الحلبي ، حسن التوسل الى صناعة الترسل .
90. شوقي ضيف ، البلاغة تطوّر وتاريخ ، دار المعارف ، القاهرة ، ط1 ، ، 1995 ، م..
91. شيخ الصبّان ، الرسالة البيانية ، المطبعة الاميرية ، 1315 هـ.
92. صالح بشرى موسى ، نظرية التلقي ، أصول وتطبيقات ، المركز الثقافي العربي ، ط1 ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2001.
93. صالح سعيد الزهراني ، بلاغة الرؤيا الشعرية عند عبد القاهر .
94. صباح عبّاس عنوز ، الأداء البياني في شعر الشيخ علي الشرقي ، دار الضياء ، النجف الأشرف ، ط2005 ، م1 .
95. صباح عبّاس عنوز ، أثر البواعث في تكوين الدلالة البيانية ، شعر جميل بثينة نموذجاً ، دار الضياء ، النجف الاشرف ، ط2007 ، م1.
96. صباح عباس عنوز ، البيان من مهمّته البلاغية الى الوظيفة التأويلية مجلة القادسية للعلوم الانسانية ، جامعة القادسية ، كلية الاداب ، المجلد 11 ، ع: 1-2008 ، 2 ، شركة البرهان للطباعة ، بغداد .
97. صباح عبّاس عنوز ، الصورة الفنّية بين حسّيتها وإيقاع المعنى ، دار السلام ، بيروت ، لبنان ، ط1431 ، هـ1.
98. صبحي الصالح ، دراسات في فقه اللغة 358.

99. صلاح الدين عبدالنواب ، الصورة الادبية في القرآن ، الشركة المصرية العالمية للنشر ، لوانجما ، القاهرة ، ط1995 ، 1 .
100. صلاح عبد الفتاح الخالدي ، نظرية التصوير الفني عند سيد قطب .
101. الطاهر ابن عاشور ، تفسير التحرير والتنوير ، الدار التونسية للنشر ، دط ، تونس 1984 ، ج1 .
102. الطاهر بن عاشور ، موجز البلاغة ، المطبعة التونسية ، تونس ، ط1932 ، 1 .
103. طه حسين ، مستقبل الثقافة في مصر ، 1938 ص .
104. طه عبدالرحمن ، اللسان والميزان
105. طوفي ، شرح مختصر الروضة ، للطوفي (1 / 250) .
106. عادل فاخوري ، حول مفهوم الكناية ، مجلة الفكر العربي ، ع:26 ، السنة الرابعة ، ليبيا ، طرابلس ، 1982 م .
107. عاطف جودة نصر ، النص الشعري ومشكلات التأويل ، مكتبة لبنان ، الشركة المصرية العالمية للنشر ، لوانجما ، بيروت ، ط:1996 ، 1 .
108. عائشة عبد الرحمن بنت الشاطي ، الاعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق ، ص 212-213 ، دار المعارف ، مصر ، القاهرة ، 1971 م
109. عبد الجواد محمد طبق ، دراسة بلاغية في السجع والفاصلة القرآنية ، دار الارقم للطباعة والنشر والتوزيع ، مصر ، ط1993 ، 1 .
110. عبد الحميد حسين ، الأصول الفنية للادب ، مطبعة العلوم ، مصر ، ط1964 ، 2 .
111. عبد الرحمن العك ، أصول التفسير و قواعده ، دار النقاش ، بيروت ، ط:1986 ، 02 .
112. عبد الرحمن حسن حبتكة الميداني ، البلاغة العربية العربية أسسها ، وعلومها وفنونها ، دار القلم ، دمشق ، الدار الشامية ، بيروت ، ط1996 ، 1 ، ج2 .
113. عبد السلام المسدي ، اللسانيات من خلال النصوص ، . 94-95 ، الدار التونسية للنشر ، 1984 م
114. عبد الصبور شاهين ، في العربية والقرآن ، مكتبة الشباب ، ط1998 ، 1 ، عبد العاطي غريب ، علي علام ، البلاغة العربية بين الناقدین الخالدين ، عبد القاهر الجرجاني و ابن سنان الخفاجي
115. عبد العالي الجسماني ، علم النفس وتطبيقاته الاجتماعية ، الدار العربية للعلوم ، لبنان ، ط1994 ، 1 م .
116. عبد العزيز حمودة ، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك ، عالم الفكر ، الكويت ، 1998 .
117. عبد العزيز عتيق ، علم البيان ، دار النهضة العربية بيروت ط 1970 ، 3 .
118. عبد العزيز قليقطة ، البلاغة الاصطلاحية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ط1992 ، 3 ،

119. عبد العظيم مطعني، المجاز في اللغة والقرآن بين الإجازة والمنع، مكتبة وهبة، القاهرة، ط:1 (وهو من خير ما ألف في هذا الموضوع، وعرضه عرضاً موضوعياً).
120. عبد الفتاح عثمان، التشبيه والكناية بين التنظير البلاغي والتوظيف الفني، مكتبة الشباب، مصر، ط:1993، م1.
121. عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، ط:2000، م2.
122. عبد الفتاح لاشين، المعاني في ضوء أساليب القرآن، دار المعرف، ط:1978، م3.
123. عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1998.
124. عبد المالك مرتاض، نظرية القراءة،
125. عبد المتعال الصعيدي، بغية الايضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، مكتبة الآداب
126. عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب (39).
127. عبد الواسع المحميري، الخطابوالنصّ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط:2008، م1.
128. عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مطبعة النصر، القاهرة، ط:1372، 5هـ، 1952م،
129. عبدالسلام إبراهيم محمد، آفاق جديدة في دراسة الابداع، وكالة المطبوعات، الكويت، دط، 1978م، ص:158.
130. عبدالسلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، (101)،
131. عبدالعزيز التويجري، الخطاب الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة، د، موقع إلكتروني.
132. عبدالعزيز عبد المعطي، تربية الذوق البلاغي عند عبدالقاهر الجرجاني .
133. عبدالعظيم إبراهيم محمد المطعني، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط:1992، م1، ج2.
134. عبدالفتاح كليطو، حول اللغة الواصفة المجازية للشعريين العرب، فكر ونقد.
135. عبدالكريم الخطيب، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، دار الفكر العربي، القاهرة .
136. عبدالله إبراهيم، التعريفات في الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة (108).
137. عبدالله دراز، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن، دار الثقافة، قطر، الدوحة، 1985م.
138. عبدالله شبر، تفسير القرآن، تص: رياضالدبّاع، مطبعة ستّارة، ط:1427، م1، ج1.
139. عبدالواحد الكبيسي، تنمية التفكير، ديونو للطباعة والنشر والتوزيع، عمّان، ط:2008، م2.

140. عبدالواسع الحميري، الخطاب والنص، المفهوم، العلاقة، السلطة،.
141. عبيد الله بن مسعود، التوضيح شرح متن التنقيح ، ، بهامش التلويح ، دار الكتب العلمية ، بيروت . ج2،.
142. عبيد الله بن مسعود، التوضيح شرح متن التنقيح ، ، بهامش التلويح ، دار الكتب العلمية ، بيروت . ج2/151.
143. عدنان حسين قاسم، التصوير الشعري والتجربة الشعرية و أدوات رسم الصورة الشعرية، المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والاعلان، الجماهيرية العربية الليبية، ط1980، م1.
144. العربي بختي، أسس حماية العقل وعلم النفس، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، ط1، 2011.
145. عز الدين اسماعيل، قراءة في معنى المعنى عند عبد القاهر، مجلة فصول ، المجلد 7، ع:03، القاهرة، 1987 . عبد السلام، الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ، دار الحديث ، القاهرة. الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ج1، ..
146. عزالدين اسماعيل، الشعر العربي المعاصر، دارالعودة، بيروت ، ط1981، م1.
147. عزمي إسلام، مفهوم المعنى، حوليات كلية الاداب، جامعة الكويت، ع: 6، 1985.
148. عزيز الخطيب، الإعجاز البلاغي في القرآن، دراسة تحليلية عند فخر الدين الرازي، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 1432هـ .
149. عصام محمد أحمد، الغموض في النص الأدبي، اللغة بوصفها لازمة للوضوح والإيهام معاً، مجلة الرافد تصدر عن دائرة الثقافة (مقال من الانترنت)
150. علي حرب ، التأويل والحقيقة .
151. علي حسب الله ، أصول التشريع الاسلامي دار المعارف ، مصر، ط1383، 1هـ1964م .
152. علي زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، طبعونشر: دار الشؤون العربية العامة، آفاق عربية، بغداد، ط1406، 1هـ .
153. عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن، مكتبة المنار الزرقاء، الاردن، ط:1985، 1.
154. بن عيسى محمد بن عيسى ، سنن الترميذي ، تح:عزة عبد الدعاس، مطابع الفجر، حمص، ط:1968، 1، ج2.
155. غادة الأحمد، القراءة و التأويل، جريدة الأسبوع الأدبي، ع:1101، ماي، 2008، سوريا.
156. غالب محمد رشيد، الادراك والادراك الحسي الفائق ، مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر والتوزيع ، عمان الاردن، ط:2011، 1، ..

157. الغزالي، المستنصر في علم الأصول، تخ: الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مطبعة الاميرية، القاهرة ط1322، 1هـ، ج1.
158. الغزالي، قانون التأويل، ص:10.
159. فايز الداية، جماليات الاسلوب، الصورة الفنية في الادب العربي، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، دمشق، سوريا، ط1996، 2م،.
160. فايز الداية، علم الدلالة العربي، دار الفكر.
161. فتحي أحمد عامر، فكرة النظم بين وجوه الاعجاز، مطابع الاهرام، القاهرة، ط:1975، 1، ص:123.
162. الفتوحات الالهية، ج2،.
163. الفراء، معاني القرآن، تخ: أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، دار الكتب، القاهرة، ج3.
164. فريدة زمر، مفهوم التأويل في القرآن، دراسة مصطلحية، مركز الدراسات القرآنية، الرابطة المحمدية للعلماء الرباط، المغرب، ط:2013، 1،.
165. فؤاد كامل، مفهوم النص عند نصر حامد أبو زيد، مجلة العربي، ع:412 مارس، 1993.
166. فواز بن فتح الله الراميني، جهاد فلاح كراسنة، استراتيجية العصف الذهني، دار الكتاب الجامعي، العين، الامارات العربية المتحدة، ط1427، 1هـ، 2007م.
167. فوزي السيد عبدربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دط، 2005.
168. قاسم المومني، علاقة النصّ بصاحبه، دراسة في نقود عبدالقاهر الجرجاني الشعرية، عالم الفكر، الكويت، ع:3، مارس 1997م.
169. القرآن الكريم برواية ورش
170. قطب الريسوني، النصّ القرآني من تهافت القراءة الى افق التدبر، منشورات وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، المملكة المغربية، ط2010، 1 ك
171. كمال أبو ديب: في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط1، 1987.
172. كمال بشر، التفكير اللغوي بين القديم والجديد، دار الثقافة العربية، القاهرة، ط1، دت.
173. المازني، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، المطبعة السلفية، القاهرة، ط:1385، 2هـ.
174. المازني، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، المطبعة السلفية، القاهرة، ط:1385، 2هـ.
175. مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، دار الفكر، بيروت، ط:1968، 3.
176. المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية، الموسوعة القرآنية المتخصصة، مطابع التجارية، قلوب، مصر، 2003.
177. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، 1425هـ، مكتبة الشروق الدولية، مصر.

178. مجيد عبد الحميد ناجي ، الأسس النفسية لاساليب البلاغة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان، ط1404، 1هـ، .
179. محمد ابن عمر ابن سالم بازمول، تهذيب و تركيب الإتيقان في علوم القرآن، دار ابن عفان، القاهرة، ط:2005، 01.
180. محمد أبو زهرة، الخطابة، أصولها ، تاريخها في أزهى عصورها عند العرب ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ط1934، 1م.
181. محمد أبو شهبة، المدخل لدراسة القرآن الكريم .
182. محمد عبدالله العبيدي البحث الدلالي عند الشوكاني 94.
183. محمد أبو موسى ، الإعجاز البلاغي دراسة تحليلية لتراث أهل العلم، مطابع المختار الاسلامي ، مصر ، ط:1984، 1 .
184. محمد ابو موسى ، منهج في بيان الاعجاز البلاغي ، مجلة كلية اللغة العربية والدراسات الاسلامية، جامعة فاروقس ، ع2 1974، .
185. محمد أبو موسى ، الاعجاز البلاغي دراسة تحليلية لتراث أهل العلم، مطابع المختار الاسلامي ، مصر ، ط:1984، 1، ، ص:236.
186. محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المجلد1، بيروت، ط:1984، 03، .
187. محمد اسماعيل إبراهيم، القرآن وإعجازه العلمي، دار الفكر العربي ، دار الثقافة العربية للطباعة.
188. محمد أكرم العدلوني ، طارق محمد السويديان ، مبادئ الابداع ، ط2004، 3م، .
189. محمد الجرجاني ، الاشارات، .
190. محمد الدغمومي ، من قضايا التلقي و التأويل .
191. محمد الصالح الصديق، البيان في علوم القرآن، ديوان المطبوعات الجامعية ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط، 1989، .
192. محمد العمري ، القارئ و إنتاج المعنى في الشعر القديم، حدود التأويل البلاغي ، مجلة فكر ونقد
193. محمد الكواز، الاسلوب في الاعجاز البلاغي للقران الكريم، جمعية الدعوة الاسلامية العالمية ، ط1، 1426هـ، .
194. محمد المبارك ، فقه اللغة وخصائص العربية: 182، ط3، دار الفكر، بيروت، 1968م،
195. محمد النويبي ، طبيعة الفنّ ومسؤولية الفنان، دار المعرفة ، دط ، دت.
196. محمد بجيت المطيعي، سلم الوصول شرح(نهاية السؤل للأسنوي): ، (مطبوع مع نهاية السؤل)، مطبعة السلفية، بيروت، 1982م ج1، .

197. محمد بخيت المطيعي، سلم الوصول شرح (نهاية السؤل للأسنوي):، (مطبوع مع نهاية السؤل)، مطبعة السلفية، بيروت، 1982م ج1.
198. محمد بخيت، سلم الوصول لشرح نهاية السؤل، المطبعة السلفية ومكتبتها، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1982، م1، ج1،
199. محمد بركات حمدي أبو علي، البلاغة العربية في ضوء منهج متكامل.
200. محمد بكر إسماعيل، دراسات في علوم القرآن ص: 198 ط: دار المنار .
201. محمد بكر نوفل، تطبيقات عملية في تنمية التفكير، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، ط1، 2008، م .
202. محمد بن أبي شهبة، المدخل لدراسة القرآن الكريم، دار اللواء، السعودية، ط1، 1987م.
203. محمد بن أحمد جملان، فعالية القراءة، واشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، دار صفحات للدراسات والنشر، سورية دمشق، ط1، 2008م..
204. محمد بن أحمد جملان، فعالية القراءة، واشكالية تحديد المعنى في النص القرآني .
205. محمد بن جميل زينو، الردّ على أخطاء محمد علي الصابوني في كتابيه: صفوة التفاسير و مختصر تفسير ابن جرير، دار البيان للطباعة والنشر والتوزيع، البليدة، الجزائر، ط:7،.
206. محمد بن سعد الدبل، النظم القرآني في سورة الرعد، مجلة
207. محمد بن علي الجرجاني الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة .
208. محمد جابر الفياض، الكناية، مجلة المجمع العلمي العراقي، الجزء1، المجلد.
209. محمد جابر الفياض، مفهوم البلاغة، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج:3، ع:1984، 35، ص:264.
210. محمد حسن عبدالله، اللغة الفنيّة، دار المعارف، القاهرة، ط1، دت.
211. محمد حسين الصغير، الصورة الفنية في المثل القرآني، دراسة نقدية، دار الرشيد للنشر، بغداد، ط1، 1401هـ .
212. محمد حسين الصغير، مجاز القرآن، خصائصه الفنية وبلاغته العربية، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1420هـ.
213. محمد حسين سلامة، الاعجاز البلاغي في القرآن الكريم، دار الافاق العربية، القاهرة، ط2002، م1
214. محمد حسين علي الصغير، أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، .
215. محمد حسين علي الصغير، الصورة الأدبية في الشعر الأموي
216. محمد حسين علي الصغير، المبادئ العامة لتفسير القرآن، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ط: 1، 2000م محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، 1414هـ، ج11.

217. محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي الى آخر القرن الرابع الهجري، دار المعارف، مصر، ط:2، 1961.
218. محمد زغلول سلام، تاريخ النقد العربي الى القرن الرابع الهجري، دار المعارف، مصر، دط، 1964، ج1.
219. محمد زكي العشماوي، قضايا النقد الادبي بين القديم والحديث، دار النهضة العربية بيروت، ط:1979، 01.
220. محمد سلام مذكور، مباحث الحكم عند الأصوليين، دار النهضة العربية، مصر .
221. محمد سليمان عبد الله الأشقر الواضح في أصول الفقه، ج2.
222. محمد صغير بناني، النظريات اللسانية والبلاغية عند الجاحظ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983، .
223. محمد طه عصر، مفهوم الابداع في الفكر النقدي عند العرب، عالم الكتب، القاهرة، ط2000، م1.
224. محمد عباس العنوز، تربية الذوق البلاغي عند عبدالقاهر الجرجاني دار الطباعة المحمدية، 1983
225. محمد عبدالرؤوف المناوي التوقيف على مهمات التعاريف (316).
226. محمد عبدالمطلب، أدبيات البلاغة العربية قراءة أخرى، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، مصر، ط1997، م1.
227. محمد علي زكي صباغ، البلاغة الشعرية في كتاب البيان والتبيين، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، ط1999، 1.
228. محمد علي الخولي، معجم علم اللغة النظري، مكتبة لبنان، بيروت، ط1982، م1.
229. محمد علي الصابوني، الابداع البياني في القرآن، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، ط2006، 1.
230. محمد علي الفاروقي التهاوني، كشف اصطلاحات الفنون، تح:لطيفعبدالبديع، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط1977، م1، ج2.
231. محمد علي الفاروقي التهاوني، كشف اصطلاحات الفنون، تح:لطيفعبدالبديع، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط1977، م1، ج2..
232. محمد غنيمي هلال، النقد الادبي الحديث، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط1973، 1.
233. محمد كريم الكواز، أبحاث في بلاغة القرآن الكريم، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت لبنان، ط:2006، 01.
234. محمد مبارك، استقبال النص عند العرب.
235. محمد مندور، في الميزان الجديد، مؤسسات ع.بن عبدالله، للنشر والتوزيع، تونس، ط1988، م1
236. محمد نايل، البلاغة بين عهدين، البلاغة بين عهدين، في ظلال الذوق الأزلي وتحت سلطان العلم النظري، دار الفكر العربي، ط1، 1994م.

237. محمد همام ،النظم بين سيبويه وعبدالقاهر، مجلة المنهل .
238. محمد يونس علي ،علم التخاطب الاسلامي ،دراسة لسانية لمنهج علماء الاصول في فهم النص، دار المدار الاسلامي، بيروت ،لبنان ،ط2006،1،.
239. محمود السيد شيخون ،الاسلوب الكنائى،نشأته، تطوره،بلاغته،مكتبة الكليات الازهرية،القاهرة،مصر،ط1978،1م.
240. محمود السيد شيخون ،العجاز في نظم القرآن،مكتبة الكليات الازهرية،الازهر ،القاهرة، ط1978،1.
241. محمود عباس عبد الواحد، قراءة النص، وجمالية التلقي، دار الفكر العربي،القاهرة ،ط1، 1996م
242. محمود عباس عبدالواحد ،قراءة النص وجماليات التلقي ،بين المذاهب الغربية الحديثة،وتراثالنقدي،دار الفكر العربي،القاهرة ،ط1996،1.
243. مصري حنورة، علم نفس الأدب ، دار غريب ،القاهرة،ط1،دت .
244. مصطفى الزرقاء ،المدخل الفقهي العام ، مطابع الأديب ، دمشق ،ط9 ، 1967م ، ج3..
245. مصطفى الصادي الجويني، البلاغة والنقد ،بين التاريخ والفتن ،كلية البنات ، جامعة عين شمس ،الاسكندريا ،1975م ،.
246. مصطفى الصادي الجويني، أوساط البلاغة العربية ،دار المعرفة الجامعية ،الإسكندرية ،دط،1999.
247. مصطفى الصاوي الجويني،البلاغة العربية تأصيل وتجديد،منشأة المعارف ،الاسكندرية،مصر،ط1985،1،ص:108-109.
248. مصطفى جمال الدين، البحث النحوي عند الأصوليين ، دار الرشيد ، بغداد،دط، 1980 م ،.
249. مصطفى شيخ مصطفى، أسرار البلاغة ،الجرجاني ، ت: و ميسر عقاد، مؤسسة الرسالة،ط:1425،1هـ/2004م
250. مصطفى ناصف ،الصورة الادبية ،دار الاندلس ،بيروتمصطفى ناصف ،نظرية المعنى في النقد العربي ،دار الأندلس للطباعة والنشر ،بيروت لبنان ط1،دت.
251. مقدمة أصول التفسير ،تح: إبراهيم بن محمد ، دار المؤيد، ط:1، 1423هـ 2002م .
252. مقدمة تفسير الأصفهاني 123 – 124 .
253. منذر عياشي ، مقالات في الأسلوبية ، .
254. منذر عياشي ،النص: ممارساته وتجلياته، مجلة الفكر العربي المعاصر ،مركز الانماء القومي ،بيروت،ع:1992/96،97.

255. منصور مذكور شلش الحلفي، قضية المعنى في القرآن الكريم دراسة في التأويلدار الاوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، سوريا، دمشق، ط2008، 1.
256. منقور عبد الجليل، علم الدلالة، أصوله ومباحثه في التراث العربي-دراسة-، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001.
257. مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، مكتبة دار الدعوة، سوريا، حلب، ط1، 1974.
258. نادية سلطان، التصوير بالكلمات، إشبيلية للدراسات والنشر، دمشق، ط1998، 1م.
259. ناصر بن عبد الرحمن بن ناصر الخنين، النظم في آيات الجهاد، مكتبة التوبة، الرياض، ط1996، 1.
260. ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن 1997.
261. نذير العظمة، قضايا وإشكاليات في الشعر العربي الحديث، النادي الادبي الثقافي، جدة، ط2001، 1م.
262. نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض
263. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط:2005، 2.
264. نصر حامدى أبوزيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط:1999، 1.
265. نعمة رحيم العزاوي، النقد اللغوي عند العرب حتى نهاية القرن السابع الهجري، دار الحرية للطباعة، ط1978، 1.
266. نورالدين عتر، علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح، دمشق، ط:1993، 1.
267. هدى محمد صالح الحديثي، النظم في المنظور النحوي والبلاغي، رسالة دكتوراه، جامعة بغداد، كلية الآداب، 1993م.
268. الواحدي، أسباب نزول الآيات، نشر مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1388هـ.
269. الواضح في أصول الفقه، ج2، ص:360. دار لنشر والتوزيع، ط1991، 1م.
270. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، الجزائر، دار الفكر، دمشق، ط:01.
271. يوسف أبو العدوس، المجاز المرسل والكناية والأبعاد، الأبعاد المعرفية والجمالية، الاهلية للنشر والتوزيع، عمان الاردن، ط1998، 1م.
272. يوسف أبو العدوس، مدخل إلى البلاغة، علم المعاني، علم البيان، علم البديع، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، ط2007، 1.

273. يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية من المراهقة إلى الرشد، (268).

274. يوسف مسلم، النظرية الاستبدالية للإستعارة، حولية كلية الاداب، جامعة الكويت، الحولية 11، الرسالة، 1990،.

275. يوسف، أبو العدوس، المجاز المرسل والكناية والأبعاد، الابعاد المعرفية والجمالية.

المراجع المترجمة

1. إيوتنويرت ،وغريغور يشريف، تر: محي الدين حميدي، جامعة الملك سعود، 2002م.
2. امبرتو إيكو، القارئ في الحكاية، تر: انطوان أبو زيد، المركز الثقافي، ط1، 1996م.
3. أولماناستيفن، دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال بشر، القاهرة، ط: 1975، 1، تسهير، غجناس جولد، العقيدة والشريعة في الاسلام، تر: محمد يوسف موسى وآخرون، دار الرائد العربي، بيروت، دت.
4. تودوروف، نقد النقد، ترجمة: سامي سويداني، نشر مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986.
5. جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، تر: عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد العراق، ط1، 1987م.
6. دي سوسير، محاضرات في الألسنية العامة، تر: يوسف غازي ومجيد النصر (21).
7. رامان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط1991، 1م.
8. رامان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط1991، 1م.
9. ريتشاردز، فلسفة البلاغة، تر: ناصر حلاوي، وسعيد الغانمي، مجلة العرب والفكر العالمي، بيروت، ع: 13/14، ربيع 1991.
10. سوزان روبين سليمان، القارئ في النص مقالات في الجمهور والتأويل، تر: حسن ناظم، دار الكتاب الجديد، ط1، 2007.
11. عبدالقادر قنيني، النص والسياق، تر: افريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط2000، 1م، ص: 19.
12. فان دايك النص والسياق، تر: عبدالقادر قنيني، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط2000، 1م.
13. فنديس، اللغة، تر: عبد الحميد الدواخلي - محمد القصاص الناشر: مكتبة الأنكلو المصرية - مطبعة لجنة البيان العربي - 1950.
14. مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عمر كامل مسقاوي، وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط1987، 4م.
15. هنريش بليت، البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، تر: محمد العمري، دار أفريقيا الشرق، المغرب، بيروت، لبنان، ط1999، 2م.
16. هوسرل، الفينومينولوجيا عند هوسرل، ترجمة سماح رافع محمد، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد، 1991.
17. هيوسلر فرمانصيات. ج: بين الهيرمنيوطيقا والتفكيكية، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2002، 1م.

18. هيو سلفرمان نصّيات. ج: بين الهيرمنيوطيقا والتفكيكية، تر: حسناظم، علي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2002، 1م.
19. وليم إمبسون، سبعة أنماط من الغموض، تر: صبري محمد حسن عبد النبي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط2000، 1.
20. وليم راي، المعنى الأدبي من الظاهرية الى التفكيكية، تر: نيوتيل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر تودوروف، نقد النقد، ترجمة: سامي سويداني، نشر مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986.

المجلات والدوريات

1. أحمد أبو حسن، نظرية التلقي والنقد الغربي الحديث ، مجلة منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ،
2. أحمد الفوحي، ضوابط التأويل، مجلة علامات، الرباط - المغرب، ع: 13-2000..
3. أحمد يوسف، تحليل الخطاب من اللسانيات إلى السيميائيات، ل ، موقع إلكتروني.
4. بشير ابرير ، النصّ الأدبي ،وتعدد القراءات ،مجلة نزوى ،عمّان، ع:11، يوليو، 1997مبلقاسم محمد الغالي ، ملامح الاعجاز الفني في القرآن،مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والانسانية،م4، ع1، فبراير 2007م،
5. ثريا عبدالوهاب العباسي ،موقف النقد العربي القديم من الغموض الفنيّ في الشعر ،مجلة جامعة عبدالعزيز،كلية الآداب والعلوم الإنسانية،جدة ،المملكة العربية السعودية،م17، ع:2009،2.
6. خالد سليكي ،التراث والخطاب،مجلة جذور، ع8، مج4 مارس 2002م.
7. رشيد بن جدو، مدخل إلى جمالية التلقي ، مجلة آفاق المغربية، ع:06، 1987،.
8. ريتشاردز، فلسفة البلاغة ، تر:ناصرحلاوي، وسعيدالغاني، مجلة العرب والفكر العالمي، بيروت، ع:13/14، ربيع 1991.
9. سعيد بنكراد، المعنى بين التعددية والتأويل الأحادي ، مجلة علامات ،الرباط ،المغرب ، ع: 13 ، 2000.
10. صالح الصالح.مشكلات النقد التأويلي، بحث مقترح للمساهمة في مهرجان قرين الثقافي، كويت، 2006، <http://www.taawon.net>.
11. صباح عباس عنوز، البيان من مهمته البلاغية الى الوظيفة التأويلية مجلة القادسية للعلوم الانسانية ،جامعة القادسية، كلية الاداب ،المجلد11، ع:1-2008، 2، شركة البرهان للطباعة ،بغداد.
12. عادل فاخوري ، حول مفهوم الكناية،مجلة الفكر العربي ، ع:26، السنة الرابعة ،ليبيا ، طرابلس، 1982م
13. عبدالعزيز التويجري، الخطاب الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة، د ، موقع إلكتروني.
14. عبدالفتاح كليطو، حول اللغة الواصفة المجازية للشعريين العرب ،فكر ونقد..
15. عز الدين اسماعيل، قراءة في معنى المعنى عند عبد القاهر، مجلة فصول ، المجلد 7، ع:03، القاهرة، 1987،
16. عزمي إسلام، مفهوم المعنى، حوليات كلية الاداب، جامعة الكويت، ع: 1985، 6.
17. عصام محمد أحمد، الغموض في النص الأدبي، اللغة بوصفها لازمة للوضوح والإبهام معاً، مجلة الرافد تصدر عن دائرة الثقافة (مقال من الانترنت)
18. غادة الأحمد، القراءة و التأويل، جريدة الأسبوع الأدبي، ع:1101، ماي، 2008، سوريا.
19. فؤاد كامل ، مفهوم النص عند نصر حامد أبو زيد، مجلة العربي، ع: 412 مارس، 1993.

20. قاسم المومني، علاقة النصّ بصاحبه، دراسة في نقود عبدالقاهر الجرجاني الشعرية، عالم الفكر، الكويت، ع:3، مارس 1997م.
21. محمد ابو موسى، منهج في بيان الاعجاز البلاغي، مجلة كلية اللغة العربية والدراسات الاسلامية، جامعة فاروقس، ع2، 1974.
22. محمد العمري، القارئ و إنتاج المعنى في الشعر القديم، حدود التأويل البلاغي، مجلة فكر ونقد .
23. محمد أنقار، الصورة الروائية بين التقد والإبداع، مجلة فصول، ع 4، شتاء 1993م.
24. محمد جابر الفياض، الكناية، مجلّة المجمع العلمي العراقي، الجزء1، المجلد،.
25. محمد جابر الفياض، مفهوم البلاغة، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج:3، ع:1984، 35.
26. محمد همام، النظم بين سيويه وعبدالقاهر، مجلة المنهل .
27. منذر عياشي، النصّ: ممارساته وتجلياته، مجلّة الفكر العربي المعاصر، مركز الانماء القومي، بيروت، ع:96/97، 1992، 97.
28. هدى محمد صالح الحديثي، النظم في المنظور النحوي والبلاغي، رسالة دكتوراه، جامعة بغداد، كلية الاداب، 1993م .
29. يوسف مسلم، النظرية الاستبدالية للإستعارة، حولية كلية الاداب، جامعة الكويت، الحولية 11، الرسالة 66، 1990:

فهرست الموضوعات

- مقدمة.....(أ- و)
- مدخل: التفكير البلاغي عند العرب 36-8
- البحث البلاغي عند العرب 20-11
- فن البلاغة 17-11
- علم البلاغة 20-17
- درس البلاغي وإشاراته في التفسير 31-20
- تعريف البلاغة 33-31
- درس البلاغي ومؤلفاته 36-33
- الفصل الأول: البلاغة القرآنية وجه من وجوه الإعجاز 123-37**
- المبحث الأول: البلاغة والإعجاز 63 -38**
- القرآن الكريم المعجزة الخالدة..... 44-39
- سرّ التدرج في التحدي 46-44
- تعريف المعجزة لغة واصطلاحاً 49 -46
- وجوه الإعجاز..... 54-49
- الإعجاز القرآني والبلاغة العربية..... 58-45
- رأي الجاحظ في الإعجاز..... 61-59
- وجوه الإعجاز..... 63-61
- المبحث الثاني: الإعجاز والنظم..... 101-64**
- النظم ونظرية النظم..... 67-65
- النظم والإعجاز 74-67
- النظم عند عبدالقاهر الجرجاني..... 83-74
- سوء النظم..... 84-83
- المثير البلاغي وعلاقته بمراتب النظم..... 91-84
- درجات النظم وحسنالتخيير..... 92-91
- الذوق وعلاقته بالإعجاز البلاغي 98-92
- بلاغة القرآن المعجزة عند الخطابي..... 101-98
- المبحث الثالث: بلاغة مطابقة المقال لمقتضى الحال وعلاقتها بالإعجاز... 123-102**

- بلاغة مطابقة المقال لمقتضى الحال.....104-103
- المطابقة علّة التأثير.....119-104
- سبب النزول مقام لمقتضى الحال.....122-119
- القارئ واستثمار أسباب النزول.....123-122
- الفصل الثاني: المثير البلاغي وتوليد المعنى.....197-124**
- المبحث الاول: المثير البلاغي تعريفه وأسبابه:.....154-125**
- المثير البلاغي :.....127-126
- تعريف المثير.....131-128
- مفهوم المثير البلاغي.....136-131
- درجة الإثارة137-136
- لماذا يثار ذهن القارئ أثناء عملية تلقيه النصوص البلاغية.....139-137
- أسباب المثير البلاغي140-139
- مراتب المثيرات البلاغية :.....141
- درجة المثير البلاغي143-141
- المثير البلاغي وعلاقته بظلال المعنى154-143
- المبحث الثاني: بين المثير العقلي والمثير النفسي للبلاغة القرآنية180-155**
- التأثير النفسي للقرآن الكريم :.....162-157
- من له قصب السبق في عملية التلقي ، الاثر النفسي أم المثير البلاغي العقلي ؟-162
- 169
- الإقناع العقلي والامتناع الوجداني.....172-169
- البلاغة العربية بين الامتناع الإقناع.....175-172
- الضابط العقلي للبلاغة القرآنية.....180-175
- المبحث الثالث :.....197-181**
- المثير البلاغي أداة للعصف الذهني :.....187-182
- المثير البلاغي أولى مراحل التفكير الابتكاري.....189-187
- المثير البلاغي وعلاقته بالتفكير :.....197-189
- الفصل الثالث: أقوى المثير البلاغية.....329-197**

- **المبحث الأول :** المثير المجازي **198-243**
- المثير المجازي : 199-202
- المجاز : 202-210
- وجوه المجاز : 210-225
- مجاز المجاز : 226
- مثير المجاز البلاغي 227-228
- مثير المجاز العقلي 228-229
- مثير المجاز العقلي وعلاقته بملايسات الإسناد 229-231
- المثير المجازي وعلاقته بدلالة السياق 232-235
- المثير المجازي ومعنى المعنى 235-240
- المثير المجازي والتأويل 240-241
- الإعجاز في المجاز 242-243

- **المبحث الثاني : المثير الاستعاري** **244-279**
- المثير الاستعاري 245
- تعريف الاستعارة 246-248
- المثير الاستعاري 248-255
- المثير والتصوير الاستعاري 256-264
- أسباب المثير الاستعاري 265-272
- درجات المثير الاستعاري 273-279

- **المبحث الثالث المثير الكنائي** **280-329**
- تعريف المثير الكنائي : 281-285
- هل الكناية حقيقة أم مجاز 285-289
- الكناية بين الاقناع والامتناع 290-291
- المثير الكنائي 291-295
- المثير الكنائي وعلاقته بالوصف الجامع 295-297
- أسباب المثير الكنائي 297-302
- بين المثير الكنائي والمثير الاستعاري 303-307
- المثير الكنائي والسياق القرآني 307-311
- بين المثير الكنائيز مثير التعريض 311-312
- درجة خفاء المعنى الكنائي 313-315

- المثير الكنائي وإمكانية تعدد المعنى.....319-315
- المثير الكنائي وإيحاء التصوير الحسي.....325-319
- درجة المثير الكنائي وتسلسل الوسائط.....329-325

الفصل الرابع: المثير البلاغي وعلاقته بالتأويل 450-330

المبحث الاول :التأويل والمثير البلاغي.....386-331

- مفهوم التأويل.....342-333
- التأويل عند العرب344-342
- الفرق بين التفسير والتأويل350-345
- ضرورة التأويل.....352-350
- أسباب التأويل352
- السياق المقامي ودوره في تأويل النصّ القرآني.....356-353
- علاقة التأويل بالسياق.....360-356
- أهمية السياق في فهم المعنى.....364-360
- التأويل البلاغي استجابة لمثير بلاغي.....366-364
- المحكم والمتشابه.....376-366
- تسليط التأويل على المتشابه.....379-376
- الحكمة من وجود المتشابه في القرآن الكريم.....384-379
- المثير البلاغي وأثره في فهم المتشابه.....386-384

المبحث الثاني احتمال المعنى وعلاقته بالتأويل 419-379

- احتمال المعنى وعلاقته بالتأويل.....389-388
- تعريف المعنى.....392-389
- المعنى ومعنى المعنى.....394-393
- اختلاف النظم يؤدي إلى تغاير في المعنى.....397-395
- المثير البلاغي وعلاقته بالفهم.....398-397
- التأمل والتأويل.....399-398
- بين تأويل النص وتأويل الخطاب ،لماذا الخطاب وليس النص؟... 412-400
- الخطاب والقرآن الكريم414-412
- الفرق بين الخطاب والنصّ.....415-414
- الفرق بين النص والخطاب في الوعي الغربي419-416

المبحث الثالث: في القراءة والمثير البلاغي.....450-420

- القراءة والتلقي428-422
- تجدد مفهوم القراءة والتلقي في الدراسات الحديثة:.....437-428
- المثير البلاغي والتلقي.....439-437
- علاقة التأويل بالقراءة.....442-439
- القراءة التأويلية:442
- القرينة وأثرها في القراءة والتأويل البلاغي.....449-443
- القراءة التثويرية للخطاب القرآني.....450-449

الخاتمة.....454-451

قائمة المصادر.....462-454

قائمة المراجع.....479-463

المراجع المترجمة.....481-480

المجلات والدورية.....483-482

فهرست الموضوعات.....488-484