

عبد الله صولة



# أَلْحِجَاجُ فِي الْقُرْآنِ

من خلال

أهم خصائصه الأسلوبية



عبد الله صولة

# الجِجَاج في القرآن

من خلال

أهم خصائصه الأسلوبية



دار الفارابي

٢٢٥  
ص و ل

مكتبة قسم المطبوعات

الكتاب: الجبّاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية

المؤلف: عبد الله صولة



000962959

الغلاف: فارس غصوب

الناشرون: • دار الفارابي - بيروت - لبنان

ت: 301461 (01) - فاكس: 307775 (01)

ص.ب: 11/3181 - الرمز البريدي: 1107 2130

e-mail: farabi@inco.com.lb

www.dar-alfarabi.com

• كلية الآداب والفنون والإنسانيات تونس - منوبة (الجمهورية التونسية)

• دار المعرفة للنشر (الجمهورية التونسية)

79 شارع فرحات حشاد - تونس

ت: 241621 71 فاكس: 337978 71

الطبعة الأولى 2001 عن منشورات كلية الآداب والفنون والإنسانيات

تونس - منوبة (الجمهورية التونسية)

الطبعة الثانية 2007

ISBN: 978-9953-71-190-9

© جميع الحقوق محفوظة

تباع النسخة الكترونياً على موقع:

www.arabicbook.com

﴿عَلَى الْإِنْسَانِ يَنْظُرُوْنَ فَإِنَّا هُوَ حَصِيْبٌ يُبِيْنُ﴾ (النحل 4/16).

«مدار البلاغة كلها على استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم؛ لأنه [لا] انتفاع بإيراد الألفاظ المليحة الرائقة ولا المعاني اللطيفة الدقيقة دون أن تكون مستجلية لبلوغ غرض المخاطب بها».

ابن الأثير (المثل السائر 2/64).



## المقدمة

نعرض في هذه المقدمة للتعريف بالمصطلحات الواردة في عنوان العمل. وذلك من أجل أن ننزل هذه المصطلحات بما تحمله من مفاهيم في إطار مشكلية البحث التي نعالجها في هذا الكتاب. وهذا الإطار يعلمي علينا أن ننظر على سبيل التمهيد، في مسألتين اثنتين، الأولى: ما الججاج؟ وكيف يمكن أن يكون منه شيء في القرآن؟<sup>(1)</sup> باعتباره «كلام الله المنزل على نبيه المكتوب بين دفتي المصحف وهو متواتر بين الأمة». أما المسألة الثانية فهي: ما المقصود بالخصائص الأسلوبية؟ وما هي هذه الخصائص الأسلوبية التي نروم رصد بعدها الججاجي في القرآن دون سائر ما فيه من مظاهر لغوية وقصصية ومضمونية عامة؟ إن الإجابة عن المسألة الأولى تقتضي منا أن نطيل وأن نسهب. وهو ما سيجعل مقدمتنا هذه، على عكس المقدمات المعتادة في هذا النوع من الأعمال الجامعية، مقدمة طويلة على نحو ما، فهي أقرب إلى الفصل التمهيدي منها إلى المقدمة بالمقياس المعهود. والدافع إلى ذلك جدّة مفهوم «الججاج» في الدراسات العربية الحديثة على وجه الخصوص، رغم أنّ المصطلح قديم، فوجب أن نطيل الخوض في هذه المسألة لبيان

(1) اعتمد في النسخة الأولى الأصلية القرآن الكريم (رواية حفص) شرح بإشراف مشيخة الأزهر بمصر (1337/1918) ثم دققه وراجعته مروان شرار مدقق المصاحف لدى وزارة الأوقاف السورية. نشر مؤسسة علوم القرآن، دمشق/بيروت، د.ت.

الحدود التي نرسمها لمفهوم الحجاج وكيف أن القرآن قابل لأن يُدرس في ضوءه. إن هذه الإطالة ضرورية، لا سيما والدراسات العربية الحديثة لم تُعن - فيما نعلم - بتعريف هذا المصطلح التعريف الذي من شأنه أن يغتينا عن إطالة الكلام عليه<sup>(\*)</sup>. أما الإجابة عن المسألة الثانية وهي «ما المقصود بالخصائص الأسلوبية؟» فأمرها ميسور، ولن نطيل الخوض فيها، وذلك لوضوح المقصود بهذا المصطلح من ناحية، ولوجود دراسات عربية تتناوله من قريب أو من بعيد من ناحية أخرى. على أن الاقتصار هنا والإسهاب هناك مدعاة إلى ظهور «عيب» آخر في هذه المقدمة، مترتب على ما تقدّم، وهو عدم التوازن، كثيماً بين القسمين اللذين تتألف منهما المقدمة.

## 1 - المسألة الأولى: ما الحجاج؟ وما نصيب القرآن منه؟

يرى بعضهم أن الحجاج في الدراسات الحجاجية على ضربين: ضرب أنت فيه لا تبرح حدود المنطق فهو ضيق المجال ومرادف للبرهنة والاستدلال إذ هو يُعنى بتتبع الجانِب الاستدلالي في المحاجة. وضرب هو واسع المجال لانعقاد الأمر فيه على دراسة مجمل التقنيات البيانية الباعثة على إذعان السامع أو القارئ<sup>(1)</sup>. يكاد كون هذا التقسيم من نافذة القول بأهم منه، في ما نحن منه بسبيل، أن نبحث في الحجاج من جهة علاقته بالجدل من ناحية وبالخطابة من ناحية أخرى، ففي ما اطلعنا عليه، وإن كان غير كثير، وجدنا للحجاج ثلاثة مفاهيم على الأقل: مفهوم يجعله مرادفاً للجدل ونجده خاصة عند القدماء وبعض المحدثين العرب، ومفهوم يجعله قاسماً مشتركاً بين الجدل والخطابة خاصة ونجده عند اليونان (أرسطو على سبيل المثال) ومفهوم له في العصر الحديث في الغرب؛ وهو مفهوم أدق وأوضح وأعظم من المفهومين السابقين، ذلك لأن الحجاج قد أخذ شيئاً

(\*) صدرت منذ الطبعة الأولى لهذا الكتاب (تونس 2001) كتب ومقالات حول الحجاج كثيرة في العربية.  
(1) انظر: P. Bange: *Argumentation et fiction; in l'argumentation P.U.L. 1981, p. 91.*

فشيئاً في الاستواء مبحثاً فلسفياً ولغوياً قائم الذات في العصور الحديثة مستقلاً عن صناعة الجدل من ناحية وعن صناعة الخطابة من ناحية أخرى. وهذا المفهوم الذي للحجاج باعتبارها مبحثاً لغوياً خاصة هو الذي ستعتمده في عملنا بعد أن ندخل عليه من التغيير ما يمكن أن يجعله أكثر ملاءمة لمنهج العمل وغاياته. وقد وقع اختيارنا على مصطلح الججاج تعرباً به مصطلح (Argumentation) في الفرنسية دون مصطلح الاستدلال (وكلما استخدمناه في هذه المقدمة قصدنا به أساساً نوعه البرهاني ذلك الصادر عن مبادئ كلية يقينية)، لأسباب أهمها أنّ «الججاج» شأنه مقابلته الفرنسي المذكور، وإن وُجد في المنطق وفي العلوم الشكلية عموماً حيث يرادف الاستدلال أو البرهان (La démonstration)، فإنه قد يُوجد في أي خطاب فيه منازعة للرأي وخصومة سواء كان هذا الججاج في شكل استدلال أو غيره. ثم إن كلمة الججاج بحكم صيغتها الصرفية الدالة على معنى المشاركة في تقديم الحجج وعلى مقابلة الحجة بالحجة مؤهلة أكثر من كلمة الاستدلال لتؤذي مفهوماً مهماً جداً تقوم عليه النظرية الحديثة (L'argumentation) وهو مفهوم المناقشة والحوار. فظهر من ذلك أنّ الججاج أشمل وأوسع من الاستدلال البرهاني الذي ظل رغم انتقاله بين علوم مختلفة يحافظ على حدّو المنطقي الأول فهو على العموم مجرد استنتاج قضية من أخرى استنتاج لزوم وتوقف وضرورة<sup>(1)</sup>. لهذا عدّ في نظرية الججاج الحديثة نقيضاً للحجاج الذي ينطلق من مبدأ الحرية ويقوم على الحوار.

(1) قيل في الاستدلال عموماً: إنه من علوم المنطق. ويمرّفه أبو العلاء عفيفي في كتابه المنطق التوجيهي بقوله: «الاستدلال بره عام هو استنتاج قضية من قضية، أو عدة قضايا أخرى، أو هو الوصول إلى حكم جديد معيار الأحكام التي استنتج منها، ولكنه في الوقت نفسه لازم لها متوقف عليها» راجعه في: عمر الملا حويش: تطور دراسات إجاز القرآن وأثرها في البلاغة العربية. بغداد 1972. ص 372، الهامش رقم 1. وبناء على هذا يصبح اقتراحنا مصطلح الاستدلال البرهاني ترميزاً لمصطلح Démonstration الجاري في علم المنطق، إذ حدّه المنطقي في معجم روبرت (طبعة 1977)، هو بلفظ الفرنسي: «Raisonnement déductif destiné à établir la vérité d'une proposition à partir de prémisses considérées comme vraies».

## 1 - 1 - الججاج بما هو مرادف للجدل في اللغة والاصطلاح:

الججاج، لغةً، من حاجَجَ، من حاجَجَ. قال ابن منظور (ت 711هـ/ 1311م): «حاججته أحاججُه حجاجاً ومحااجة حتى حججته أي غلبته بالحجج التي أدليت بها (...) وحاجه محااجة وحجاجاً نازعه الحجة (...) والحجة الدليل والبرهان»<sup>(1)</sup>. فعلى هذا يكون الججاج النزاع والخصام بواسطة الأدلة والبراهين والحجج فيكون مرادفاً للجدل إذ حدّ الجدل حسب ابن منظور أيضاً: «مقابلة الحجة بالحجة»<sup>(2)</sup>. على أن ابن منظور يجعل الججاج مرادفاً للجدل صراحة بقوله: «هو رجل محجاج أي جِدِلٌ»<sup>(3)</sup>.

<sup>1</sup> وترجمته: «الاستدلال برهنة ذات نهج استنتاجي الغاية منها إثبات حقيقة قضية ما انطلاقاً من مقدمات تعتبر بديهية».

ويحد الشرف الجرجاني (ت 816هـ/ 1413م) بقوله الاستدلال: «الاستدلال تقرير الدليل لإثبات المدلول سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر فيسمى استدلالاً إيجابياً، أو بالمعكس ويسمى استدلالاً لثباتاً، أو من أحد الأثرين إلى الآخر» (النظر: التعريفات. دار الكتب العلمية، بيروت ط3. 1988. ص 17)، ويرى التهاني (ت 1158هـ/ 1745م) أنّ الاستدلال بهذا المعنى العام يكون عند الأصوليين «بعبارة النص وإشارة النص ودلالة النص واقتضاء النص، إذ النص علة ومؤثر وأثره ومعلوله الحكم كما لا يخفى» (انظر: موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية (المعروف بكتشاف اصطلاحات الفنون) شركة خياط للكتاب والنشر، بيروت 1966، ج2، ص 499).

إن الاستدلال عند المنطقة (وربما عند الأصوليين أيضاً) قائم دائماً على استنتاج شيء من شيء استنتاج لزوم وتوقف وضرورة. ولهذا ربما، كان الاستدلال عند الشرف الجرجاني مرادفاً للبرهان من وجوه كشف عنها (انظر التعريفات (مذكور) ص 44). وبناءً على كل ما سبق لا يكون لفظ «الاستدلال» تعريفاً مطابقاً للفظ «Argumentation» فالمفهوم من هذا اللفظ الأعمى كما سترى أوسع وأشمل. ولكن من عَرَبَ هذا اللفظ بذلك مثل عبد المجيد تركي (انظر تحقيقه وتقديمه ل: أبو الوليد الباجي (ت 474هـ/ 1081م) المنهاج في ترتيب الججاج، دار الغرب الإسلامي، ط 12 1987؛ المقدمة الفرنسية، ص 3:3) كان معذوراً وذلك لأن لفظ Argumentation يسبيل من المنطق، ولكنه في العصور الحديثة في الغرب بات عند بعضهم ممن نقدي بهم في هذا الكتاب متجاوزاً لحدود المنطق وتقيضاً لمفهوم Démonstration.

(1) ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت. مادة (ح ج ج).

(2) المرجع نفسه، مادة (ح ج د).

(3) المرجع نفسه، مادة (ح ج ج).

لكن فرقاً دقيقاً رقيقاً بين معنيي اللفظين في استخدام القرآن لياهما أشار إليه محمد الطاهر ابن عاشور (ت 1393هـ/ 1973م)، فقد قال في شأن «حاج» وما اشتق منه عند تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ بِرَبِّهِمْ فِي رَبِّهِمْ﴾<sup>(1)</sup>:

«معنى حاج خاصم، وهو فعل جاء على زنة المفاعلة ولا يعرف لحاج في الاستعمال فعل مجرد دال على وقوع الخصام ولا تعرف المادة التي اشتق منها. ومن العجيب أن الحجّة في كلام العرب البرهان المصدق للدعوى مع أن حاج لا يستعمل غالباً إلا في معنى المخاصمة (...). وأن الأغلب أنه يفيد الخصام بباطل»<sup>(2)</sup>.

وقال في شأن «الجدل» عند تفسير قوله: ﴿وَلَا يُجَادِلُنَا فِي الدِّينِ يُخْتَلَفُ فِيهِ﴾<sup>(3)</sup>:

«والمجادلة مفاعلة من الجدل وهو القدرة على الخصام والحجّة فيه، وهي منازعة بالقول لإقناع الغير برأيك»<sup>(4)</sup>؛ وقال في موضع آخر: «المجادلة: المخاصمة بالقول وإيراد الحجّة عليه، فتكون في الخير كقوله «يجادلنا في قوم لوط» وتكون في الشر كقوله «ولا جدال في الحج»<sup>(5)</sup>.

إنّ الجامع بين معنيي اللفظين هو المخاصمة لكنها في الججاج قائمة على الباطل عادة كما أشار إلى ذلك ابن عاشور معتمداً مدونة القرآن، في حين أنّ الجدل منه ما هو حق ومنه ما هو باطل كما يفهم من شاهدي القرآن المذكورين ضمن قول ابن عاشور. والطريف أنّ هذا هو على الإجمال المعنى الذي للجدل في علم المنطق كما ستري.

(1) البقرة 258/2.

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، د.ت. ج 3، ص 323.

(3) النساء 107/4.

(4) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 5، ص 194.

(5) المرجع نفسه، ج 12، ص 60.

يتفهم من كلام ابن عاشور السابق أنّ الإنسان إذا كان قادراً على الجحّاج سمي مجادلاً. وارتباط الجدل بالقدرة على الخصومة لم يفت ابن منظور فقد قال: «والجدل اللد في الخصومة والقدرة عليها»<sup>(1)</sup> فكان هذا هو الذي أُهِّلَ لفظة «الجدل» على صعيد الاصطلاح، دون لفظة «الجحّاج»، لتكون المصطلح الذي يطلق على العلم الذي مداره على قواعد المناظرة في مجال الفقه وغيره. قال ابن عاشور رابطاً بين معنى كلمة «جدل» اللغوي ومعناها الاصطلاحية، وأول الشاهد سبق إيراده: «المجادلة مفاعلة من الجدل وهو القدرة على الخصام والحجة فيه. وهي منازعة بالقول لإقناع الغير برأيك. ومنه سُمي علم قواعد المناظرة والاحتجاج في الفقه علم الجدل، (وكان يختلط بعلم أصول الفقه وعلم آداب البحث وعلم المنطق)»<sup>(2)</sup>.

ومهما يكن من أمر فإنّ الجحّاج والجدل يكثر ورودهما مترادفين في اصطلاح القدماء. من ذلك أنّ أبا الوليد الباجي أسمى كتابه، وهو من علم أصول الفقه بسبيل، المنهاج في ترتيب الجحّاج مستخدماً في العنوان لفظة «الجحّاج» كما نرى. لكنه، في المقدمة يعمته بكونه «كتاباً في الجدل». وهو ما يعني أنّ الجحّاج عنده مرادف للجدل. هذا إن صح أنّ المؤلف أورد لفظة «الجحّاج» في العنوان على صيغة المصدر «فعال» لا على أنها جمع حجة، وهو جائز أيضاً. على أنه لا شيء في مضمون الكتاب ولا في مقدمة المحقق يرجح هذا الوجه أو ذاك. قال المؤلف في مقدمة كتابه: «... أما بعد فإني لما رأيت بعض أهل عصرنا عن سبيل المناظرة ناكبين وعن سنن المجادلة عادلين (...). أزمعت على أن أجمع كتاباً في الجدل...»<sup>(3)</sup>. وحّد الجدل عنده وهو الأصولي: «تردّد الكلام بين اثنين قصد كل واحد

(1) ابن منظور، المرجع نفسه، مادة (ج د ل).

(2) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 5، ص 194.

(3) أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الجحّاج (مذكور) ص 7.

منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه<sup>(1)</sup> وهو تعريف للجدل لا يتعد كثيراً عن التعريف الذي له في علم المنطق فهو: «مقدمات القياس التي يأتي بها الشخص لإقامة الحجة على أي مطلب كان، حقاً أو باطلاً، لإلزام الخصم. وتؤلف مقدماته من المشهورات وهي القضايا التي اتفقت عليها آراء الجميع أو آراء طائفة خاصة، ومن المسلمات وهي القضايا التي يسلم بها الخصم ويقبلها وإن لم تكن صحيحة عند المستدل»<sup>(2)</sup>.

وسواء صح ما قلناه في شأن العلاقة الترادفية القائمة بين لفظي حجاج وجدل في كتاب الباجي أو لم يصح لاحتمال أن تكون لفظة «حجاج» الواردة في العنوان جمعاً لـ «حجة» فإن لنا في كتب علوم القرآن ومنها كتاب البرهان في علوم القرآن لبدر الدين الزركشي (ت 794هـ / 1391م)<sup>(3)</sup> وكتاب «الإتقان في علوم القرآن» لجلال الدين السيوطي (ت 911هـ / 1505م)<sup>(4)</sup>، ما يدعم رأينا القائل بالتبادل بين اللفظين. إن هذه الكتب، حين تعرض لـ «جدل القرآن» باعتباره علماً من علومه، تقيم أحد اللفظين مقام الآخر. فالزركشي والسيوطي إذ وسما الفصل الذي عقده لهذا العلم بـ «جدل القرآن» أكثرها داخله من استخدام ألفاظ «المحاجة» و«الججاج» و«الاحتجاج» على أنها مرادفة للفظ الجدل وتسد مسدّه. بل إن محتوى فصل الزركشي وهو غير قصير لم ترد فيه لفظة الجدل البتة ووردت عوضاً عنها مشتقات مادة (ح ج ج) بما في ذلك «المحاجة» و«الججاج» مرات. لقد أتاحت لنا قراءتنا لفصل «جدل القرآن» من كتاب السيوطي المذكور

(1) المرجع نفسه، ص 11.

(2) صادق الحسيني الشيرازي، الموجز في المنطق. مؤسسة الوفاء، بيروت ط 3، ت 1401هـ / 1981م، ص 104.

(3) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، 1972، ج 2، فصل في معرفة جدله، ص من 24 - 27.

(4) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن. عالم الكتب، بيروت د.ت. ج 2، فصل في جدل القرآن، ص من 135-137.

أن نعتبر المقصود بالجدل هناك (ومعه الججاج، وإن ضمنياً) «المذهب الكلامي» فهو يراوح بين المصطلحين في الاستعمال على وجه الترادف<sup>(1)</sup> وقد عدّ ابن أبي الإصبع المصري (ت 654هـ / 1256م) المذهب الكلامي من بلاغة القرآن، واعتبر القرآن «مشحوناً به»، وعرفه تعريفاً يقترب به كثيراً من مفهومي الجدل في المنطق وفي أصول الفقه. قال: «إنه احتجاج المتكلم على ما يريد إثباته بحجة تقطع المعاند له فيه على طريقة أرباب الكلام، ومنه نوع منطقي تُسْتَنْجَجُ فيه النتائج الصحيحة من المقدمات الصادقة»<sup>(2)</sup>.

ومن أنواع الجدل أو المذهب الكلامي عند السيوطي السبر والتقسيم والتسليم والإسجال على الخصم والقول بالموجب والانتقال في الاستدلال ومجارة الخصم والمناقضة وهي تعليق أمر على مستحيل إشارة إلى استحالة وقوعه<sup>(3)</sup>.

هكذا يظهر لنا أنّ لفظ الججاج كان مرادفاً عند القدماء للجدل وهو مرادف أيضاً، باعتبار علامة التعدية للمذهب الكلامي الذي هو مرادف كما رأينا للجدل. على أنّ هذه الألفاظ الثلاثة تبدو مترادفة كما ظهر ما يكون في كلام ابن قيم الجوزية (ت 751هـ / 1350م) على «الاحتجاج النظري في القرآن». قال، ونورد قوله على طوله: «الاحتجاج النظري: وبعض أهل هذا الشأن يسميه المذهب الكلامي. وهو أن يذكر المتكلم معنى يستدل عليه بضرب من المعقول. ومنه قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الْكُرَى حَلَقَ السَّمَكَاتِ وَالْأُرْسُ يَقْدِرُ عَلَيْكَ أَنْ يَتَّقَى وَيَتَوَكَّرَ﴾ وقال عز وجل: ﴿لَوْ كُنَّ فِئَمًا نَاهِيَةً إِلَّا اللَّهُ

(1) انظر السيوطي، المرجع نفسه، الموضوع نفسه.

(2) ابن أبي الإصبع المصري، بدیع القرآن؛ تقديم وتحقيق حفتي محمد شرف، مكتبة نفيسة مصر بالجيزة، ط 1، ت 1377هـ / 1957م. وقال السيد أحمد الهاشمي: فوسمي هذا النوع بالمذهب الكلامي لأنه جاء على طريقة علم الكلام والتوحيد. وهو عبارة عن إثبات أصول الدين بالبراهين العقلية القاطنة انظر: جواهر البلاغة في المعاني والبيان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 12، د.ت. ص 370.

(3) راجع المقصود بهذه المصطلحات: السيوطي، المرجع نفسه، الموضوع نفسه.





000962959

الغضة

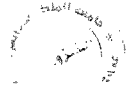
فَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ... وقيل إن الاحتجاج أن يخرج الكلام على طريقة الجدل كقول النابغة [الطويل]:

سُئِلْتُكَ وَإِسْرَافًا إِذَا مَا أَتَيْتُهُمْ أَحْسَنُ فِي أَسْوَإِهِمْ وَأَقْرَبُ  
تَفْعِيلِكَ فِي قَوْمِ أَرَاكَ اضْطَلَّتْهُمْ فَلَمْ تَرَهُمْ فِي سُكْرِ ذَلِكَ أَذْنَبُوا  
يقول: «لا تلمني في مدح آل جفنة وقد أحسنوا إلي كما أحسنت إلى قوم فشكروك فلم تر ذلك ذنباً»<sup>(1)</sup>.

على أن جعل الججاج والجدل خاصة مترادفين قد استمر في الدراسات العربية الحديثة كما هو الشأن في كتاب «مواقف الججاج والجدل في القرآن الكريم» للهادي حمّو<sup>(2)</sup>. فقد اعتبرهما حمّو بمعنى صراحة<sup>(3)</sup> ومن خلال إيرادهما مراراً في مركّب عطفی واحد بدءاً بالعنوان<sup>(4)</sup> وإن إشاراً عرضاً إلى ما قد يكون بين معنيّ اللفظين من فرق أورده حكاية عن أبي علي الطبرسي لآت 485هـ / 1153م<sup>(5)</sup> وهو فرق لا يغيّر من مبدأ القول بترادف اللفظين كلياً.

إن اعتبار القدماء وبعض المُحدّثين الججاج مرادفاً للجدل ومراوحتهم بينهما في الاستعمال واستخدامهم أحدهما معطوفاً على الآخر باعتبارهما مترادفين، من شأنه أن يضيق مجال «الججاج» ويغرقه في «الجدل» من حيث هو صناعة منطقية سبق تعريفها، ومن حيث هو علم العموم، في علم أصول الفقه وعلم الكلام وغير ذلك «معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي وهدمه سواء كان ذلك الرأي في

- 122 ابن قيم الجوزية، الفوائد المشوق إلى علوم القرآن، بإشراف لجنة تحقيق التراث، مكتبة الهلال، بيروت، د.ت.، ص 193 - 194.
- 123 الهادي حمّو، مواقف الججاج والجدل في القرآن الكريم، مطابع النهضة (1991).
- 124 المرجع نفسه، ص 39.
- 125 انظر على سبيل المثال هذه الصفحات المتباينة من كتابه حيث يرد أحد اللفظين معطوفاً على الآخر. وهو ما يدفع إلى الاعتقاد بأنهما مترادفان عنده. ص 45، ص 69، ص 163، ص 173، ص 183، ص 201، ص 402، ص 403، ص 405.
- 126 المرجع نفسه، ص 45.



الفقه أو غيره»<sup>(1)</sup>. والحال أنّ الججاج أوسع من الجدل على نحو ما سنرى.

ومهما يكن من أمر فليس القرآن بمستجيب في كليته ولا حتى في معظمه لمفهوم الججاج باعتباره مرادفاً للجدل أو المذهب الكلامي مهما تعددت أنواع هذا الجدل. على أنّ الجاحظ (ت 255هـ/ 868م) قد أنكر، إن صححت الرواية، أن يكون في القرآن شيء من هذا المذهب أصلاً<sup>(2)</sup> وقد علّل حسم إنكار الجاحظ هذا تعليلاً جيداً إذ قال: «... فالجاحظ وهو الجدلي البليغ والدافع بمنكيه في زحمة المذاهب الكلامية، كان ينظر إليه [أي المذهب الكلامي] من الوجهة المنطقية البحت. فهو لم يجد في القرآن أي تركيب من الأقيسة البرهانية أو الجدلية وأردأ على الصيغ والأشكال المقررة في علم المنطق»<sup>(3)</sup>. يضاف إلى ذلك أنّ مبحث الجدل أو المذهب الكلامي أو الاحتجاج في كتب علوم القرآن وحتى في الكتب الأصولية قد ظلّ يحافظ على بعده المنطقي في مستوى المصطلح وفي طريقة بناء الأقيسة واستخلاص النتائج<sup>(4)</sup> ولا غرابة فهو سليل الجدل بما هو صناعة منطقية،

(1) ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.، ص 457.

(2) هو موقف للجاحظ استخلصه السيوطي (المرجع نفسه، الموضع نفسه) من قول ابن أبي الإصيح ومثله فعل حنّو. ومذا قول ابن أبي الإصيح في شأن «المذهب الكلامي» وهو ليس لا محالة: «الذي ذكره ابن المعتز أنّ الجاحظ سمّاه هذه التسمية، وزعم أنه لا يوجد منه شيء في القرآن» (بديع القرآن (مذكور) ص 37). والحق أنّ فيما ذكره ابن المعتز (ت 296هـ/ 908م) في «كتاب البديع» حيث درس «المذهب الكلامي» لا توجد إشارة منه إلى أنّ الجاحظ أنكر وجود هذا المذهب في القرآن. وإنما الذي أنكر وجرده فيه هو ابن المعتز نفسه. قال: «الباب الخامس من البديع هو مذهب سماء عمرو الجاحظ المذهب الكلامي. ومذا الباب ما أعلم أنّي وجدت في القرآن منه شيئاً، وهو يُنسب إلى المتكلم تمالى الله عن ذلك علواً كبيراً». ابن المعتز: كتاب البديع تعليق وفهرسة إغناطيوس كراشكوفسكي (Ignatus Kratchovsky) دار المسيرة، بيروت، ط3، ت 1402هـ/ 1982م، ص 53.

(3) الهادي حمور، المرجع نفسه، ص 162.

(4) انظر على سبيل المثال: الزركشي، البوهان في علوم القرآن (مذكور)، ج 2، فصل في معرفة جدده، ص 24 وما بعدها وج 3، فصل إلام الخصم بالحجة، ص 468 وما يليها.

قال التهانوي في تعريف الجدل: «هو علم يتعرف به كيفية تقرير الحجج الشرعية، من الجدل الذي هو أحد أجزاء المنطق ولكنه خصص بالمباحث العلمية»<sup>(1)</sup>. وليس هذا بطبيعة الحال، طلبنا من درس الججاج في القرآن.

## 2 - الججاج قاسم مشترك بين الجدل والخطابة:

إنَّ الججاج أوسع من الجدل فكل جدل حجج وليس كل حجج جدلاً. فهو القاسم المشترك بين الجدل والخطابة، على سبيل المثال، من حيث إنَّ الجدل والخطابة «قوتان لإنتاج الحجج» كما يقول أرسطو<sup>(2)</sup> وإن كان نوع الحججة في الواحد غير نوعها في الآخر. لقد حذت المحاجة أو الججاج (Argumentation) عموماً بكونها: «سلسلة من الأدلة تفضي إلى حجة واحدة أو هي الطريقة التي تطرح بها الأدلة»<sup>(3)</sup>. ومعلوم أنَّ هذه الأدلة أو الحجج يمكن أن تكون استقراء أو قياساً ظاهراً، ومجال ذلك الجدل، أو مثلاً وضيقاً، ومجال ذلك الخطابة مع ما بين أنواع هذه الحجج من تداخل وتقاطع<sup>(4)</sup>. ومعنى هذا أنه يوجد على الأقل حججان: جدلي وخطابي<sup>(5)</sup>. أما الججاج الجدلي فمن قبيل ما عرض له أرسطو في كتابه «الطوبيقي»

التهانوي، كتاب اصطلاحات الفنون (مذكور)، ج 1، ص 242.  
 أرسطو، الخطابة، تعريب عبد الرحمن بدوي. دار الشؤون الثقافية العامة وزارة الثقافة والإعلام، بغداد 1986؛ المقالة 1، الفصل 2، 1356 أ.  
 مراد ومية، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، مصر، 1979، ص 393.  
 أرسطو، الخطابة (مذكور)، المقالة 1، الفصل 2، 1356 أ و 1356 ب، حيث يقول «... كما أنَّ للجدل ضربين من الججاج هما الاستقراء والقياس الحقيقي أو الظاهري، فالأمر كذلك في ما يتصل بالخطابة، لأنَّ المثل استقراء، والضمير قياس ظاهري. وتبناً لذلك لا ينبغي استي ضميراً القياس الخطابي، وأسمى المثل استقراءً خطابياً». إنَّ هذه العلاقة القائمة بين الجدل والخطابة من جهة نوع الحجج تجعل الخطابة كما يقول أرسطو نفسه «فرعاً من الجدل» انظر الخطابة؛ المقالة 1، الفصل 2، 1356 أ.  
 انظر تفصيل ذلك في:

Chaim Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Editions de l'Université de Bruxelles, 5ème Edition 1992, p 62 (1ère Edition 1958).

(Topiques) (ومعناه المواضيع أي مواضع القول) ومداره على مناقشة الآراء مناقشة نظرية محضة لغاية التأثير العقلي المجرد. وتمثله في التراث العربي الإسلامي مناظرات «علم الكلام» وهو حسب التهانوي: «يسمى بعلم النظر والاستدلال أيضاً (...) وهو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بليارد الحجج ودفع الشبهة»<sup>(1)</sup>. كما تمثله المناظرات الفقهية من قبيل كتاب الباجي السالف ذكره. هذا الججاج الجدلي موجود في القرآن معتبر من «بدائع» وهو الذي تجتهد كتب علوم القرآن في استخراجها ودرسه تحت عنوان «جدل القرآن» أو «المذهب الكلامي في القرآن» أو «الاحتجاج النظري في القرآن».

وأما الججاج الخطابية فمن قبيل ما عرض له أرسطو في كتاب الخطابة وهو حجاج موجه إلى جمهور ذي أوضاع خاصة، في مقامات خاصة. والججاج ههنا ليس لغاية التأثير النظري العقلي وإنما يتعداه إلى التأثير العاطفي وإلى إثارة المشاعر والانفعالات<sup>(2)</sup> وإلى إرضاء الجمهور واستمائه ولو كان ذلك بمغالطته وخداعه وإيهامه بصحة الواقع<sup>(3)</sup> على نحو تبدو معه الخطابة - من هذه الناحية على الأقل - من قبيل التخيل. على أن هذا قد يفسر لنا تنزيل الخطابة في سلم الصناعات الخمس في المنطق<sup>(4)</sup>، منزلة وسطى بين صناعة الجدل وصناعة الشعر أو التخيل. وحدّ التخيل حسب عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ/ 1078م) أنه «ما يثبت فيه الشاعر أمراً هو غير ثابت أصلاً ويُدّعي دعوى لا طريق إلى تحصيلها ويقول قولاً يخدع فيه نفسه»<sup>(5)</sup>. وكان الإحري به أن يقول «يخدع به غيره». على أن التخيل، عنده، غير الاستعارة فهذه سبيلها «سبيل الكلام المحذوف في أنك

(1) التهانوي: المرجع نفسه، ج 1، ص 22.

(2) أرسطو، الخطابة، المقالة 1، الفصل 2، 1356.

(3) المرجع نفسه، المثالة 3، الفصل 7، 1408 و 1408 ب.

(4) انظر على سبيل المثال: صادق الحسيني الشيرازي، المرجع نفسه، ص 102-109.

(5) عبد القاهر الجرجاني، المراد البلاغة، دار المعرفة، بيروت، ت 1401هـ/ 1981م، ص 239.

إذا رجعت إلى أصله وجدت قائله وهو يثبت أمراً عقلياً صحيحاً ويدّعي دعوى لها سبغ في العقل<sup>(1)</sup>. وهكذا أخرج الجرجاني الاستعارة من دائرة التخيل ولاحظ كثرة ورودها في القرآن وعدم ورود التخيل فيه لكون التخيل هو الإيهام والمغالطة والخداع<sup>(2)</sup>.

إن ارتباط الجبجياج الخطابي من الوجه الذي رأينا بالمغالطة والإيهام والخداع قد يكون هو الذي حداً بأرسطو إلى أن يقول عن الخطابة: «هي من ناحية تشبه الجدل ومن ناحية أخرى تشبه التفكير السوفسطائي»<sup>(3)</sup>.

من أجل هذا، وربما من أجل غيره أيضاً، كانت الخطابة في الغرب مقلبة للشبه ومحل اتهام<sup>(4)</sup>. ومن أجل هذا دون شك أحجم القدماء عن أن ينظروا إلى القرآن من منظور البلاغة التي كانوا يعتمدون في تعريفها بعض ما يتجده في تعريف الخطابة. فمن مفاهيم البلاغة عند الجاحظ على سبيل المثال مفهوم لاحظ حمّادي صمود شدة اقترابه من مفهوم الخطابة اليونانية، إذ رأى أنّ الجاحظ قد عرّف البلاغة تعريفاً يوافق «الأغراض والحجج» (L'invention) في الخطابة. فهي عنده - كما جاء في البيان والتبيين - «البصر بالحجة والمعرفة بمواضع الفرصة وظهار ما غمض من الحق وتصوير الحق في صورة الباطل»<sup>(5)</sup>.

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المرجع نفسه، ص 238.

(3) أرسطو، الخطابة، المقالة 1، الفصل 4، 1359 ب.

(4) انظر: 226 p et 98 P, P.U.F., *Introduction à la rhétorique*, Olivier Reboul.

(5) حمّادي صوّد، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس الهجري (مشروع قراء)، منشورات الجامعة التونسية 1981، ص 260-259.

وشاهد الجاحظ، كما أشار إلى ذلك حمّادي صوّد نفسه، مأخوذاً من موضعين مختلفين. فقله: «شأن البلاغة البصر بالحجة والمعرفة بمواضع الفرصة نجده في الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق

وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجبل، بيروت. د.ت، ج 1، ص 88. أما قوله وهو حكاية عن العنابي حين سئل: ما البلاغة؟... فإن أردت اللسان الذي يروق

يرى مصطفى ناصف أَنَّ البلاغة عند العرب بلاغتان إحداهما «بلاغة الدعاية وكسب المخاطب واسترضائه واستمالته، وتحسين القبيح وتقبيح الحسن». وهذه هي التي في ما نرى، استلهمت الخطابة أو الججاج الخطابي في اصطلاحنا. وقد طبقوها على الشعر كما يقول مصطفى ناصف. أما البلاغة الأخرى فهي «بلاغة تتعمق دراسة اللغة» وقد طبقوها - حسب رأيه أيضاً - على القرآن بـ «دراسة لغته ونظام عباراته وطريقة تركيبها ونظمها»<sup>(1)</sup>.

وهكذا فمثلما أَنَّ الججاج بمعناه الجدلي لم يكن لِيَتَّفَى بالحاجة في دراسة القرآن وذلك لعدم إطراده فيه (وعلى كل فمن القدماء - كما رأينا - من يُكَبِّرُ وجوده فيه أصلاً)، فإنَّ الججاج بمعناه الخطابي، ذلك الذي انبثقت عنه عند العرب في القديم «بلاغة الدعاية والاستمالة والمغالطة وتحسين القبيح وتقبيح الحسن وإخراج الباطل في صورة الحق إلى جانب إظهار ما غمض من الحق» لم يكن قابلاً لأن يطبق على القرآن بما هو «كلام الله المنزَّل على نبيه». فهل من مفهوم آخر للججاج يقع خارج هاتين الدائرتين؟

### 1 - 3 - الججاج من حيث هو «حوار» وباعتباره مبحثاً لغوياً قائماً بذاته:

للججاج سبيل ثلاثة غير هذه التي تربطه بالخطابة وهي موضع اتهام بكونها متناورة، وغير تلك التي تربطه بالجدل وهو موضع اتهام بالقصور عن الإلزام بكل ما ينشأ في خطاب اللغات الطبيعية من وجوه المحاجات. وقد

<sup>1</sup> - الألسنة ويفرق كل عطيبي فإظهار ما غمض من الحق، وتصوير الباطل في صورة الحق، فنجد في: الجاحظ، المرجع نفسه، ج 1، ص 113 وص 220.  
(1) مصطفى ناصف، بين بلاغتين ضمن كتاب قراءة جديدة لثروثة النعدي، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ت 1410هـ/1990م، ج 1، ص ص 381-406.

أخذت هذه السبيل الثالثة في اللحوب شيئاً فشيئاً منذ 1958 تاريخ صدور كتابين في الججاج يضعانه في إطار فلسفي عام<sup>(1)</sup>. ولم يكن أحد من المؤلفين على الأرجح بمطلع على ما كان يصنع الآخر.

ثم إنَّ الججاج ما فتن حتى صار بعد ذلك مع أوسكمبر (وزميله ديكر و خاصة) يعالج في إطار لساني محض أو يكاد<sup>(2)</sup>. وقد حاول مايز أن يستثمر الجهود الفلسفية واللسانية المذكورة، في مجال الفلسفة بوضع الججاج في إطار نظرية أوسع هي نظرية المساءلة (Théorie du questionnement) التي طرح في وضع لبناها الأولى في الفصل الأخير من كتابه «المنطق والكلام والججاج»<sup>(3)</sup> وهو الكتاب الذي نعتمد في عملنا ثم تعمقها في كتاباته اللاحقة.

على أن القوم لم يكتفوا بجعل الججاج مستقلاً عن الجدل والخطابة بحسب وإنما استطاعوا أن يبرئوه من تهمة «الدعاية» و«الاستمالة» و«المغالطة» اللطافة به في أصل نشأته في كنف الخطابة.

غير أن بُرلمان (Perelman) وتيتيكا (Tyteca)، وإن اعتبرا الججاج، في

وعما:

a) Stephen Edelston Toulmin, *The uses of argument*, Cambridge University Press, 1958.

ويستمد ترجمته الفرنسية وهي:

S.E. Toulmin, *Les usages de l'argumentation*, Traduit de l'anglais par Philippe De Brabant, P.U.F., 1993.

b) Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation - La nouvelle rhétorique*, op. cit.

يدور هذا في كتابهما:

J.C. Anscombre et O.Ducrot, *L'argumentation dans la Langue*, Edition Mardaga Liège-Bruxelles, 2ème édition, 1988 (1ère édition 1983).

Michel Meyer, *Logique, Langage et argumentation*, Editions Hachette, 1982.

مواضع من كتابهما، غير منفصل عن صناعتي الجدل والخطابة بالكلية مع اعتبارهما إياه أقرب إلى صناعة الخطابة<sup>(1)</sup> فإنهما في مواضع أخرى منه، أهمها عنوان الكتاب نفسه (العنوان الفرعي)، يعتبران نظرية الحجاج التي جاء بها «خطابة جديدة» مع كل ما يقتضيه لفظ «جديد» عادة من قطيعة مع القديم. وقد عبّرنا عن هذه القطيعة تعبيراً صريحاً<sup>(2)</sup>. ومهما يكن من أمر فإن بولمان وتيتكا لا يعتبران الحجاج «مناورة» وتلاعباً بعقل المخاطب. إن هذا التغيير الجوهرى الذي طرأ على مفهوم الحجاج هو الذي جعلنا نسمح لأنفسنا بالبحث في ما اشتمل عليه القرآن من حجاج بعيداً عن آية مجازفة. على أنّ البحث في حجاج القرآن بهذا المفهوم الجديد للحجاج، يفرض نفسه فرضاً على الدارس وذلك لانفتاح القرآن الدائم على المخاطبين بأمرهم وبنهاهم صراحة وضمنياً. ويسألهم ويجيبهم صراحة وضمنياً أيضاً. فما هي أهم مفاهيم الحجاج في ثوبه الجديد؟ وكيف يمكن أن يكون القرآن مهياً للدرس الحجاجي؟

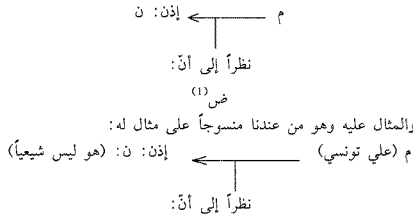
### 1 - 3 - 1 - مفهوم تولمين:

يمكن لنا أن نستخلص مفهوم الحجاج عند تولمين من الرسوم الحجاجية المختلفة التي صاغها في كتابه:  
 - الرسم الأول: وفيه نجد الرسم الحجاجي ذا ثلاثة أركان أساسية هي المعطى (م) والنتيجة (ن) والضممان (ض). ويصاغ نظرياً على النحو التالي:

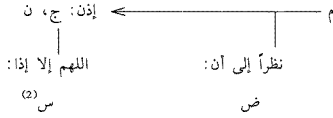
(1) Perelman et Tyteca, *Traité de l'argumentation*, op. cit., p. 6.

(2) المرجع نفسه، ص 12.9.



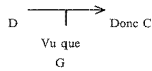


ض (أغلبية التونسيين المطلقة ليسوا شيعة).  
 - الرسم الثاني: وهو تدقيق للرسم السابق بأن أضيف إليه عنصران هما  
 عنصر الموجه (Le qualificateur modal) ونصطلح عليه بـ (ج) وعنصر  
 الاستثناء (س) الذي يمثل شروط رفض القضية، فأصبح كالتالي:

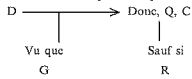


S.E. Toulmin, *Les usage de l'argumentation*, op. cit., p 122.

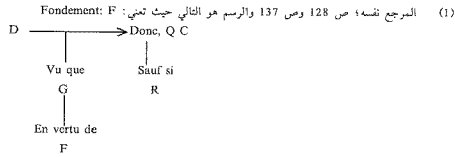
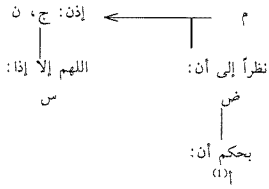
و هذا الرسم في الترجمة الفرنسية حيث تعني D: Donné; C: Conclusion; G: Garantie.



المرجع نفسه، ص 125 والرسم هو التالي حيث تعني Q: Qualificateur modal و Conditions  
 :de réfutation R



والمثال على ذلك وهو تطوير للمثال السابق:  
 م (علي تونسي) ← إذن: ج (من شبه المؤكد) ن (أنه ليس شيعياً)  
 نظراً إلى أن: اللهم إلا إذا:  
 ض (أغلبية التونسيين) س (تشيع أثناء دراسته بجامعة إيران).  
 المطلقة ليسوا شيعية).  
 - الرسم الثالث: وفيه مزيد تدقيق بإدخال عنصر الأساس (أ) الذي يبنى عليه الضمان (ض) فيكون الرسم كالتالي:



والمثال عليه:  
 (الاعلى تونسي) ← إذن: ج (من شبه المؤكد) ن (أنه ليس شيعياً)  
 نظراً إلى أن: اللهم إلا إذا:  
 من الأغلبية التونسية من (تشيع أثناء دراسته بجامعة إيران)  
 يسوا شيعية)  
 حكم أن:  
 النسبة الشيعية لا تكاد تذكر في تونس)  
 فقد تكون أقل من 1% وهو إحصاء تقريبي».

إنّ أهم الأركان في هذه الرسوم الججاجية، هي حسب الباحث الفرنسي  
 جويتين المعطى (م) والنتيجة (ن) والضممان (ض) أو قانون العبور (Loi de  
 passage بتعبير بلوتين<sup>(1)</sup>. و فرق ما بين المعطى والضممان أنّ المعطى يكون  
 صريحاً به (Explicite) في حين يكون الضمان ضمناً (Implicite) كما يرى  
 شاعر نفسه<sup>(2)</sup>، وهو شكل حجائي تخضع له جمل كثيرة في القرآن  
 ستعرض لها، والحق أننا غير مطمئنين إلى نظرية تولمين الججاجية هذه  
 عمتناً كاملاً لأسباب أهمها أنّ أركان تولمين الثلاثة الأساسية  
 م و ن و ض يدّكرنا عددها ونهج الاستدلال المتوسّى فيها بنهج  
 الاستدلال الأرسطي في بناء الأقيسة المنطقية على طريقة «صغرى، كبرى،  
 نتيجة» وهو بناء يشير تولمين إليه صراحة ملاحظاً بساطته وعدم قدرته

نظر:

Christian Plantin, *Essais sur l'argumentation, introduction linguistique à l'étude de la parole argumentative*, Editions Kimé, 1990, pp 29-30.

تولمين، المرجع نفسه، ص 122.

على استيعاب كافة الحجج<sup>(1)</sup> غير أنه لا يعتمد إلى نفسه من الأساس. وإنما يجتهد من ناحية أولى في إحصاب قضايا القياس المنطقي بواسطة القضايا المتداولة في نظرية القانون (Théorie du droit) وفي المرافعات القضائية<sup>(2)</sup>. ويجتهد من ناحية أخرى في إخضاع هذه القضايا القانونية لبناء منطقي صارم<sup>(3)</sup>. وقد أتى اجتهاد تولمين هذا أكله وبدا في صورته المنضجة في الرسم الثالث خاصة، من الرسوم الثلاثة المعروضة آنفاً.

لكن اللافت للانتباه في نموذج تولمين الججاجي هذا أنه وينا للمفارقة! غير ججاجي إذا اعتبرنا أنّ الججاج يرمي دائماً إلى إقناع الغير. وإنما هو أقرب إلى صناعة البرهان في المنطق حيث يقصد بالبرهان «إثبات الحق»<sup>(4)</sup> لا لإقناع الغير به في العادة وإنما لإقناع المرء نفسه وتلك هي الطريقة المتوخاة عادة في البرهان<sup>(5)</sup>، على عكس سائر الصناعات المنطقية التي يراد بها عادة إقناع الغير فهي من الججاج بسبيل. إنّ هذا يفسّر لنا غياب ركن الجمهور في رسوم تولمين المعروضة؛ ومعلوم أنّ الجمهور قوام الججاج بالمعنى الذي نراه للججاج في هذا الكتاب. وقد صدق بلونتين حين اعتبر نموذج تولمين الججاجي أقرب إلى النموذج المستوفي لشروط الحقيقة (Modèle vériconditionnel) منه إلى النموذج الخطابي<sup>(6)</sup>، وذلك لعدم إيلائه المقام منزلة فيه. وإن كان من الممكن أن نستشف وجود صوت المثلثي المحتمل يعترض ضمناً على «م - ن» فكأنه من أجل ذلك جيء بالأركان:

- (1) المرجع نفسه، ص 117 وص 132 وما بعدها.
- (2) مثل عرض مزاعم المضرّر وعرض الحجج وشهادة الشهود والدعوة إلى مراعاة ظروف التخفيف وغير ذلك (المرجع نفسه؛ ص 118).
- (3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (4) الشيرازي، الموجز في المنطق (مذكور)، ص 102-103.
- (5) النظر: جعفر آل ياسين، المنطق السنوي، منشورات دار الأناق الجديدة، بيروت، ط1، (ت1403هـ/1983م)، ص 105.
- (6) بلونتين، المرجع نفسه، ص 30.

من وجوه و س لتثبيت الحقيقة. ولكن هذا المتلقي المحتمل قد يكون  
 حركته ذاته يخاطب نفسه ويحاول إقناعها. والظاهر أن تولمين قد تجاوز،  
 بعد، تعريف الججاج على هذا النحو معتبراً إياه لا مجرد تابع للقضايا  
 من قبيل ما كنا نرى بل تفاعلاً بين الأطراف المسهمة في المحادثة<sup>(1)</sup> فهو  
 حوار وليس مناخاً.

### 3 - 2 - مفهوم برلمان وتيتكاه:

لئن كان مفهوم الججاج السابق أبعد ما يكون عن المحادثة والخطابة  
 فإن مفهوم المؤلفين المذكورين ينزل الججاج في صميم التفاعل بين الخطيب  
 وجمهوره.

لقد عرّف برلمان وتيتكاه الججاج تعريفات عدّة في مواضع مختلفة من  
 كتابهما أهمها قولهما: «موضوع نظرية الججاج هو درس تقنيات الخطاب  
 التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من  
 حروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم»<sup>(2)</sup>، وقولهما في موضع آخر  
 «نحتمل عن الغاية من الججاج: «غاية كل حجاج أن يجعل العقول تدع  
 ما يطرح عليها من آراء، أو أن تزيد في درجة ذلك الإذعان. فأنجح  
 حجاج ما وُفق في جعل حدة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين بشكل  
 يحتمل على العمل المطلوب (إنجازه أو الإمساك عنه)، أو هو ما وُفق على  
 العمل في جعل السامعين مهتمين للقيام بذلك العمل في اللحظة المناسبة»<sup>(3)</sup>.  
 لئن كان مفهوم الججاج عند تولمين يستند في جوهره - على نحو ما  
 سنسأ - إلى صناعة «البرهان» في المنطق وإلى مجال القانون فإن مفهومه عند

المرجع نفسه، ص 30-31.

Perelman et Tyteca, *Traité de l'argumentation*, op. cit., p 5.

المرجع نفسه، ص 59.

بُرمَان وتيتيكا يستند - في حدود ما فهمناه من التعريفين السابقين - إلى صناعة الجدل من ناحية وصناعة الخطابة من ناحية أخرى بكيفية تجعل الججاج شيئاً ثالثاً لا هو بالجدل ولا هو بالخطابة. لنقل معهما إنه «خطابة جديدة». فأما أثر الجدل من حيث هو فن يتوَسَّل المشهورات أو المسلّمات لإلزام الخصم فيظهر من حديثهما عن التأثير الذهني في المتلقي وعن تسليمه بما يقدم له وإذعانه لما يعرض عليه إذعاناً نظرياً مجرداً مجاله العقل والإدراك. وأما الخطابة فنظهر من خلال إلحاحهما على فكرة «توجيه العمل» والإعداد له والدفع إليه. يقول رويول في معرض التمييز بين الجدل والخطابة الأرسطيين: «الجدل لعبة نظرية. أما الخطابة فليست لعبة. إنها وسيلة عمل اجتماعي»<sup>(1)</sup>. وتكمن طرافة مفهوم الججاج عند بُرمَان وتيتيكا - حسب رأينا - في جعلهما الجدل في خدمة الخطابة، والخطابة غاية الجدل فهو لها عماد وهي له امتداد.

لقد كان الججاج عند بعض الفلاسفة، ومنهم باسكال فيما يقول لنا المؤلفان<sup>(2)</sup>، ججاجين: الججاج الأول قوامه العقل وهو ججاج الفيلسوف يتوجه به إلى جمهور ضيق ويرمي من ورائه إلى إسكات صوت الهوى فيه وإلى جعل العقل (لا عقل شخص بعينه) قوام الاستدلال فهو ججاج لا شخصي ولا زمني. والججاج الثاني يرمي إلى دغدغة العواطف وإثارة الأهواء استنفاراً لإرادة جمهور السامعين ودفعها إلى العمل المرجو إنجازاً، مهما تكن الطرق الموصلة إلى الإقناع بذلك العمل غير معقولة وغير «منطقية». وفي هذا الصدد يتساءل المؤلفان عما إذا لم يكن أرسطو قد ساهم في تكريس هذه النظرية الثنائية القائمة على التضاد في مفهوم الججاج، بوضعه لمصنفين اثنين مختلفين يتناولانه موضوعاً لهما. وهما مصنف

(1) O. Reboul, *Introduction à la Rhétorique op. cit.*, p 49.

(2) برلمان وتيتيكا، المرجع نفسه، ص 61 وما بعدها.

«الخيبي» الذي يوافق النوع الأول من الحججاج ومصنّف «الخطابة» الذي يوافق النوع الثاني منه<sup>(1)</sup>.

لأن قيمة تعريفَي بُرْلمان وتيتيكا للحجاج تكمن في القضاء على هذه التباينة في مفهوم الحججاج، فعندهما - كما هو واضح من التعريف الثاني خاصة - أن العمل الحاصل بواسطة الحججاج على صعيد العقل وهو عمل «غير النظري والإذعان والتسليم» (وهو غاية الجدل عادة) مؤد إلى العمل «الطوعي» الذي كانت من جملة مصادره في منظور الخطابة العاطفة الملهبة «شعائر الجياشة، ومعنى ذلك أن العمل المترتب على الحججاج ليس متسلسلاً إليه بالمغالطة والتلاعب بالأهواء والمناورة، وإنما هو عمل هيئاً له عقل والتدبير والنظر. وهكذا تكون قوى الإنسان (العقل والهوى) عندهما في متضامنة متفاعلة لا قوى منعزلاً بعضها عن بعض<sup>(2)</sup>. وهو ما يدعمه - فضلاً عن ذلك - من فاحشة كتابهما بأن حججاجهما أو «خطابتهما الجديدة» مرتبطة بالجدل والخطابة عند اليونان<sup>(3)</sup>. ولكنه ارتباط تجاوز الاتباع إلى الإبداع، في رأينا.

يترتب على هذا شيء مهم جداً بالنسبة إلى من هو مُقدم على دراسة حججاج في نص مثل القرآن، وهو أن بُرْلمان وتيتيكا بإضافتهما بعداً عقلياً سبب الحججاج أو «الخطابة الجديدة» قد أخرجتا الخطابة من دائرة الاتهام - التلاعب بالجمهور (Manipulation) على نحو ما فهمها أرسطو كما رأينا، - بحسب تلامذته من العرب في القديم مثل ابن سينا (ت 428هـ/ - 1036م)<sup>(4)</sup>. وعلى نحو ما فهمها رولان بارت في بعض مقالاته في

<sup>(1)</sup> المرجع نفسه، ص 62.

<sup>(2)</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>(3)</sup> المرجع نفسه، ص 1.

<sup>(4)</sup> الخطابة عنده كما جاء في كتاب المنطق السيوطي لجعفر آل ياسين (مذكور ص 134) «ملكة يصدر فعلها عن زيادة مدركة وقاصدة، غايتها الإقناع بما يقطن محموداً - وهو الذي يتخذ شئ الطرق سبيلاً لتحقيق هدفه، دون أن يكون الغرض منه كشف الحق، ولا الإقناع على قانون المحمود الحق».

الحديث<sup>(1)</sup> إلى اعتبارها مدار محاوراة (Dialogue) يُقَامِيسُ فيها الخطيب جمهوره أرضية تفاهم واحدة ومقدمات ومنطلقات واحدة في الججاج مثل الواقع والحقائق والقيم وكيفية ترتيبها ومثل المواضيع أو الأفكار العامة المشتركة<sup>(2)</sup>. وهذا يعني أن هذه المحاوراة يُعَوَّلُ فيها على عالم خطاب المثقفين، في اصطلاح اللسانيين، وقد حدّوا عالم الخطاب بكونه «مجمّل كفاءات الذات الثقافية والأيدولوجية والنفسية واللغوية والأسلوبية»<sup>(3)</sup>. لا يمكن، بناء على ما سبق، أن يكون الججاج منطلقاً صورياً. فهو ليس استدلالاً منطقيّاً مجرداً، كما أنه ليس مغالطة أو إيهاماً أو مناورة. وإنّ جدول بواسيتو التالي<sup>(4)</sup> يلخّص على أحسن وجه مفهوم الججاج عند برلمان وتيتكاه، وغايتنا من إيراد هنا إبراز وجوه الاختلاف الجوهرية بين الججاج كما نأخذ عن برلمان وبين المغالطة:

- (1) Roland Barthes, *Rhétorique de l'image*, in *communications*, n° 4, 1964, p 49.  
 حيث يربط الخطابة أو البلاغة بالإيديولوجية.
- (2) برلمان وتيتكاه، المرجع نفسه، ص 87-132.
- (3) هو إجمالاً تعريف أوكيوني النظر:
- Catherine Kerbrat-Orecchioni, *L'énonciation. De la subjectivité dans le Langage*, Armand Colin, Paris 1980; p 17.
- (4) انظر: Alain Boissinot, *Les textes argumentatifs*, éditions Bertrand-Lacoste, 1992, p8.



المقدمة

الحمل على الإقناع (Persuader) <sup>(2)</sup>	الجدّاج (Argumenter)	استدلال البرهاني (Démonstration) <sup>(1)</sup>
- فن الإقناع أو المناورة	- مسار حوارّي (dialogique) يستخدم أحكام القيمة (برهنة جدلية)	- يشترك بصوري لا يقبل سوي (برهنة تحليلية)
- هدفه الإقناع بكل الوسائل حتى غير العقلي منها	- هدفه الإقناع على أسس عقلية	- مساره عقلي يخاطب
- صورة صانع الإقناع لها دور أساسي فيه	- برهنة ليست لا شخصية [ـ موجهة إلى طرف ما] وهي ليست ملزمة	- برهنة لا شخصية وهي
	- مجاله الرأي والممكن (العرف)	- مجاله اليقينيّات
	- الحجج فيه تكون كثيرة نسبياً	- شخصية واحدة يمكن أن تكون قائمة
- جمهوره خاص (جمهور مستهدف) [جمهور الإقناع مثلاً]	- جمهوره خاص لكن يقصد من خلاله جمهور كونيّ	- جمهوره كونيّ
- جمهور سلمي	- جمهوره معني بالبحث عن الأفضل	

بعض الصّاحب المنطقية تجعل مصطلحي Démonstration و Argumentation مترادفين (انظر  
الرازي [ت 850هـ / 1446م] والصنوي [ت 953هـ / 1546م]، شرح الغزّ في المنطق تحقيق  
وتقديم وعناد أثير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1983؛ وبنيّه معجم المصطلحات، ص  
233). ومثلها يفعل بعض دارسي الجدّاج في الحديث إذ يرون في جعل الاستدلال البرهاني  
والجدّاج متعارضين تكلفاً ومخالطة. انظر: G. Vignaux, Le discours, acteur du monde...  
OPHRYS, 1988. § Argumentation et démonstration: La fausse opposition pp 49-  
55. ولكن من منظور برلمان وبيتيكاه أعلاه - وهو من بعض الوجوه منظورنا نحن أيضاً - لا يكون  
المصطلحان مترادفين.

أما مصطلح «Persuasion» - به الحمل على الإقناع؛ ذلك أنّ برلمان وبيتيكاه يميّزان مقابلة بين  
الإقناع (La conviction) والحمل على الإقناع. فالإقناع يكون من البره من لقاء نفسه/والحمل  
على الإقناع من قبل الغير. ولهذا كان شاتيه (Chaiguet) يقول إنّ البره في سالة الإقناع يكون

لقد حصر برلمان وتيتيكاه أشكال الججاج وبنائه في تقنيتين، أو طريقتين حجاجيتين اثنتين فضلنا الحديث عنهما في موضع آخر<sup>(1)</sup>، وهما طريقة الوصل (Procédé de liaison) من ناحية وطريقة الفصل (Procédé de dissociation) من ناحية أخرى. والمقصود عندهما بطرائق الوصل أو الطرائق الاتصالية الطرائق التي تقرب بين العناصر المتباينة في أصل وجودها فتتيح بذلك قيام ضرب من التضامن بينها لغاية إبراز تلك العناصر في بنية واضحة، ولغاية تقويم أحد هذه العناصر بواسطة الآخر تقويماً إيجابياً أو سلبياً. وقد حصر الباحثان هذه الأشكال الاتصالية في ثلاثة أنواع من الحجج هي الحجج شبه المنطقية التي تستمد طاقتها الإقناعية في مشابهتها للطرائق الشكلية والمنطقية والرياضية في البرهنة، والحجج المؤسسة على بنية الواقع من قبيل الربط السببي وحجة السلطة، والحجج المؤسسة لبنية الواقع شأن المثل والشاهد والتمثل والاستعارة.

أما طرائق الفصل أو الطرائق الانفصالية فهي تلك الطرائق التي تقوم على الفصل بين عناصر تقتضي في الأصل وجود وحدة بينها ولها مفهوم واحد. فهي عناصر راجعة إلى اسم واحد يعينها، وإنما وقع الفصل بينها وعُمد إلى كسر المفهوم الواحد الذي يجمع بينها لأسباب دعا إليها الججاج. ويبنى الججاج القائم على كسر وحدة المفهوم بالفصل بين عناصره المتضامنة، على زوج: الظاهر/الحقيقة: (Apparence/Réalité) ويمثل الظاهر الحد الأول، والحقيقة الحد الثاني. وكل الأشياء والأنام والمعطيات يمكن أن يكون لها حدان. فهي من ناحية لها ظاهر هو الشيء أو الإنسان أو

= قد أتقن نفسه بواسطة أفكاره الخاصة. أما في حالة حملته على الإقناع فإن الغير هم الذين يتعرونه. انظر: برلمان وتيتيكاه، المرجع نفسه، ص 54.  
(1) عبد الله صولة: الججاج: ألوه ومنطقاته من خلال: مصنف في الججاج - الخطابية الجديدة - «برلمان وتيتيكاه»؟ ضمن كتاب أهم نظريات الججاج في التقاليد القرآنية من أرسطو إلى اليوم، منشورات كلية الآداب بصفوى، تونس، د.ت.، ص ص 297-350.

معطى كما هو مشاهد معاين، فذلك هو الحد الأول. وهي من ناحية  
 لها حقيقة هي جوهر ذلك الشيء أو الإنسان أو المعطى وصورته  
 كذلك هو الحد الثاني. ومثال ذلك أن يُقال عن شخص غير ذي  
 «ليس هذا الإنسان بإنسان» فهنا يمثل الإنسان الأول الظاهر، ظاهر  
 في المجتمع ويمثل الإنسان الثاني الحقيقة أي حقيقة الإنسان مطلقاً  
 كما ركزها في عقلنا الدين والأخلاق والثقافة والاجتماع

### 3 - 3 - المفهوم الثالث: مفهوم أوسكمبر، وديكرو خاصة

لأننا نتحدث عن الججاج عند هذين الباحثين في مؤلفهما المشترك  
 في اللغة (وفي تواليف ديكرو عموماً) من حيث بنيتهم من ناحية ومن  
 نظيرته من ناحية أخرى. فالججاج عندهما كامن، من حيث بنيتهم، في  
 كما يدل على ذلك عنوان كتابهما، لا في ما يمكن أن ينطوي  
 من بنى شبه منطقية أو شكلية أو رياضية كما هو الشأن عند  
 ويتكاه. فقد قال: «إن الججاج يكون بتقديم المتكلم قولاً ق 1 (أو  
 مجموعة أقوال) يفضي إلى التسليم بقول آخر ق 2 (أو مجموعة أقوال  
 ق 1). إن ق 1 يمثل حجة ينبغي أن تؤدي إلى ظهور ق 2 ويكون  
 قولاً صريحاً أو ضمنياً. وإذن فالججاج عند أوسكمبر وديكرو:  
 عملان هما عمل التصريح بالحجة من ناحية وعمل الاستنتاج من  
 أخرى. سواء كانت النتيجة مصرحاً بها أو مفهومة من ق 1»<sup>(2)</sup> ومن  
 التي يضربها الباحثان على هذا الرأي في الججاج قولهما: «إن في  
 للنزعة بما أنّ الطقس جميل أو في قولنا: الطقس جميل فلنخرج

J. C. Anscombe et O. Ducrot, *L'argumentation dans la Langue*, op. cit., p 8.

الرجوع نفسه، ص 11.

للنزهة، يكون ق 1 هو: الطقس جميل، وق 2 هو: فلنخرج للنزهة<sup>(1)</sup> ثم يضيفان: «على أنه بالإمكان أن يكون ق 2 وهو النتيجة ضمناً لكن بشرط أن يكون التوصل إلى هذه النتيجة سهلاً يسيراً. والمثال على ذلك هذا الحوار:

- هل ترغب في مرافقتي لنشاهد هذا الشريط السينمائي؟  
- لقد شاهدته.

حيث يكون الجواب بـ «لقد شاهدته» دليلاً موثقاً إلى الجواب [الضمني] بـ «لا»<sup>(2)</sup>.

على هذا النحو يكون الخطاب المبني على تتابع ق 1 وق 2 تتابعاً صريحاً أو ضمناً، في شكل سلسلة من الحلقات الججاجية الممكنة. لكن هذه الحلقات الججاجية الممكنة تكون في تتابعها ذاك، متأتية من بنية الأقوال اللغوية لا من مضمون هذه الأقوال الإخباري. وفي ذلك يقول الباحثان: «إنه من أجل أن يكون ق 1 حجة تفضي إلى ق 2، لا يكفي أن يكون في ق 1 من الحجج [في مستوى المضمون] ما يفضي إلى التسليم بـ ق 2. إذ ينبغي أن تشمل البنية اللغوية في ق 1 على بعض الشروط التي من شأنها أن تؤهل ق 1 هذا، لكي يمثل في خطاب ما حجة تفضي إلى ق 2»<sup>(3)</sup>.

لقد حصر الباحثان درس الججاج في نطاق دراسة اللغة لا في البحث عما هو واقع خارجها فعندهما أنّ إمكانيات التتابع الججاجي تحدد من خلال عمل لغوي (Acte de langage) مخصوص هو عمل الججاج (Acte d'argumenter)<sup>(4)</sup>. وينقسم هذا العمل الججاجي عند ديكرود وفي بعض

(1) المرجع نفسه، ص 163.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، ص 8. وقد نسّرت خطأ مطبعي إلى هذا الشاهد في أصله الفرنسي. ويتشكّل هذا الخطأ في وضع لفظة acquiescer مكان لفظة acquiescer التي بمعنى سَمّ وقول.

(4) المرجع نفسه، ص 9.

بريجه الخاصة غير المشتركة إلى عمل مقتضى (Acte Présupposé) وعمل  
 مستتر (Acte sous-entendu) يقول: «إنّ الاقتضاء عمل فالمقتضى هو إذن،  
 عمل الذي يسميه فلاسفة اللغة مثل سيرل (Searle)، «قضية» (أو «مضموناً»  
 محتملاً). أما المفهوم فإنه عمل»<sup>(1)</sup>. وهكذا يقحم ديكرول الججاج في التداولية  
 (La pragmatique) التي يحددها شق من أصحابها شأن سيرل وأوستين  
 (Austin) بكونها «دراسة الأعمال اللغوية»<sup>(2)</sup>. على أنّ هذا الانتماء إلى  
 تداولية يقرّ به ديكرول نفسه. يقول منزلاً أبحاثه منزلتها من أنواع العلوم  
 – «أريد بادئ ذي بدء أن أحدد الاختصاص الذي تنتمي إليه أبحاثي.  
 – التداولية الدلالية» أو «التداولية اللسانية»<sup>(3)</sup>.

إنّ اللغة تحمل بعداً حجاجياً في جميع مستوياتها، فهي عند ديكرول  
 محلّ جدال (polémique) في جوهرها<sup>(4)</sup> ومسرح لظهور المقتضى باعتباره  
 نتجاً من أهم الأشكال الحجاجية الكامنة فيها. يقول في هذا الصدد: «ليس  
 مقتضى حدثاً بلاغياً مرتبطاً بالقول، وإنما هو منفرد في اللغة نفسها. وهو  
 ضروري، ضرورة، إلى أن نعتبر اللغة، بصرف النظر عن استعمالنا  
 الحقيقية لها، مسرح محاوراة ومواجهة بين الذوات البشرية»<sup>(5)</sup>. ومعلوم أنّ  
 مقتضى، باعتباره أداة حجاج ناجعة، يحصل في رأي ديكرول من التركيب  
 بين «الذوات البشرية». ولكنه يحصل – في رأيه أيضاً – من الكلمة<sup>(6)</sup>.

هناك عن الججاج عند ديكرول (وزميله أوسكمير) من حيث بنيتة. وهو  
 يتفق بالتعميم وعلى التمهيد. أما وظيفة الججاج عندهما فتكمن في

O. Ducrot, *Le dire et le dit*, éditions Minuit, 1984, p 44.  
 C.K. Orecchioni, *L'énonciation...*, op. cit., p 185.

1. ص 173.  
 2. ص 44.  
 3. ص 30-31.  
 4. ص 149.

التوجيه (L'orientation) حتى أنهما حصرا دلالة الملفوظ في التوجيه الناتج عنه<sup>(1)</sup>. ويحصل هذا التوجيه في مستويين: مستوى السامع ومستوى الخطاب نفسه خاصة مع ما بين المستويين من تداخل. والآية في توجيه السامع أننا حين نتكلم إنما نروم، في العادة، «التأثير في هذا السامع أو مواساته أو إقناعه أو جعله يأتي عملاً ما، أو إزعاجه أو إحراجه وغير ذلك...»<sup>(2)</sup>. أما النكتة في التوجيه الذي يحصل على صعيد الخطاب نفسه وهو الأهم بنظرية ديكرود فيأن يكون ق 1، على نحو ما رأينا، مؤدياً بالضرورة إلى ظهور ق 2 صراحة أو ضمناً. وإذا كان ق 2 هذا ضمناً فإنَّ ضمنيته هذه تكون إما على سبيل الافتضاء أو على سبيل المفهوم خاصة. على أنَّ التوجيه هو على الحقيقة توجيه للسامع والخطاب معاً. يقول الباحثان: «إنَّ المحاجة من أجل حصول النتيجة ن بواسطة أ (أي استخدام أ من أجل بلوغ النتيجة ن) إنما هي في نظرنا ضرب من تقديم أ على أنها يبنني أن تؤدي بالمتلقي إلى استنتاج ن»، «وجعل أ تملّة لاعتقاد ن»<sup>(3)</sup>. إنَّ أهم مآخذ قد «يعيب» هذه النظرية تحضُّر صاحبها دلالة الملفوظ في «التوجيه». والرأي عندنا أنَّ دلالة الكلام (وحتى الكلمة) ليست التَّوجيه فحسب، وإنما التوجيه جزء من دلالة ذلك الكلام وبعض منها. فقد يكون لهذا الكلام بحسب المواقف التأويلية التي نفقها منه، دلالات تتجاوز الججاج والتوجيه وتفيض عنهما. وسُسمي نحن ذلك الجزء من دلالة الكلام (أو الكلمة) «الدلالة الججاجية» أو «المعنى الججاجي» أو «الطاقة الججاجية» أو «العمل الججاجي» أو «الوقع الججاجي» أو «الوظيفة الججاجية». وإن اختلفت، ربما، معاني هذه التسميات.

(1) Anscombre et Ducrot, *L'argumentation dans la Langue, op.cit.*, p 5.

(2) المرجع نفسه، ص 7.

(3) المرجع نفسه، ص 28.

### 3 - 4 - المفهوم الرابع: مفهوم ماير:

مفهوم الججاج عند ماير استخلص بعضه من مفاهيم المدرسة الفرنسية حين ألقيا من أعلام بلجيكا مثل بولمان) فهو مسبوق إليه بلخصه على وجه بسيط والتعليم. أما بعضه الآخر فيكاد يكون من صنعه وكذ ذهنه. من الذي هو مسبوق إليه تعريفه للججاج. يقول «الججاج هو دراسة العلاقة القائمة بين ظاهر الكلام وضمنيه»<sup>(1)</sup>. والوجه في ذلك، حسب رأيه، أن ججاق معنى الجملة الحرفي إشارة حجاجة (Marqueur argumentatif) تأسس على ظهور الضمني في ضوء ما يمليه المقام، وتلوح بنتيجة ما تكون سمة أو غير مقنعة<sup>(2)</sup>. وقيام الججاج على تسمين: صريح وضمني عند ماير عنده من الججاجيين من المهمين بقضايا الخطاب، هو الذي يجعله ذا صفة حوارية أي مسرحاً تتحاور على ركحه الأطراف و«تفاوض». وآية ذلك الكلام بانقسامه، عند التخاطب، إلى صريح وضمني «يكون نصفه صريحاً» [وهو النصف المصرح به] ونصفه للسامع [وهو النصف

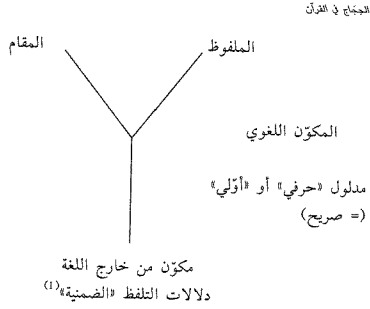
عصبي]<sup>(3)</sup>. علاقة الضمني بالصريح، هي على صعيد لساني محض، مندرجة حسب بيوندنير في إطار تداولية مندمجة (Pragmatique intégrée) تجمع بين صيغ اللغة على نحو ما هو عند دي سوسير، من ناحية، وبين عناصر مدعوم ومعطياته من ناحية أخرى. وذلك وفق الرسم التالي:

M. Meyer, *Logique, Langage et argumentation*, op. cit., p 112.

المرجع نفسه، ص 113. ويمكن أن يفسر قوله: «أو غير مقنعة» بكون الججاج لا يكون دائماً بطيئة الإقناع إذ أن الججاج ما لا يرمي إلى جعل الجمهور يدرك الأسباب التي حدثت من أجله إلى تصدق الأمور على هذه الشاكلة أو تلكه انظر:

Siham Karah, *L'argumentation dans le discours politique de Nasser*, Thèse d'Etat, Alexandria 1983 (dactylographiée), p 21.

C. Kerbrat-Orecchioni, *L'implicite*, éditions Armand Colin, 1986, p 309.



إنّ هذا الرسم ذا الشكل الشبيه بحرف «لا» اللاتيني قد اعتبره برونودومير المحور الذي تدور عليه معظم الدراسات الدلالية الحديثة ودراسة أعمال الكلام (وتحديداً مفهوماً «الاشتقاق الأتولي» و«العمل التلميحى» وسنعرض لهما في الإبان). كما أنّ على هذا الرسم، في رأيه، مدار الدراسة الججاجية<sup>(2)</sup> وهو الذي يهنا.

هذا قسم من مفهوم الججاج عند ماير لا جدة فيه فهو كما نرى يُنازعه فيه أعلام مختلفون ومجالات درس مختلفة. أما القسم الذي يكاد ماير يختصّ به في صياغته لمفهوم الججاج فهو القسم المتعلق بربط الججاج بنظرية المساءلة<sup>(3)</sup>. فما الحجة عنده إلا جواب أو وجهة نظر يجاب بها عن سؤال مقدّر يستنتجه المتلقي ضمناً من ذلك الجواب. ويكون ذلك بطبيعة

(1) Alain Berrondomer, *Eléments de pragmatique linguistique*, éditions de Minuit, Paris, 1981, p11.

(2) المرجع نفسه، ص 121-112.

(3) المرجع نفسه، ص 136.



بحيث في ضوء المقام ويوحى منه<sup>(1)</sup>. وما السؤال إلا عرقل أو مشكلة تصعب حلها. وحلها إنما يكمن في الإجابة عنها<sup>(2)</sup> إجابة يفهم منها ضمناً أنّ شك العرقل أو تلك المشكلة موجودة<sup>(3)</sup> بحيث لا يكون المتلقّي في نهاية خطاب وهو يقرأ الحجج الصريحة أو الأجوبة في خطاب ما إلا طارح سؤال (Questionneur) يستنتجها ضمناً من خلال تلك الأجوبة المقدمة في خطاب مستعيناً بالمعطيات التي يوفرها المقام<sup>(4)</sup>. غير أنّ السؤال في نظرية سوسيليه لا يكون في شكل «جملة» - إذ هو يتجاوز نطاق اللغة - وإن كانت «الجملة» تمثل أفضل إطار يجسّد السؤال<sup>(5)</sup>.

تقد رأينا ماير يعرف الججاج بقوله: «هو دراسة العلاقة القائمة بين صيغ الكلام وضمينيه». ونضيف في ضوء «نظرية المساءلة» التي صاغها صديقه إنّ ظاهر الكلام هو الجواب وضمينيه هو السؤال. ومثلما يكمن الضمني في صميم الظاهر يشف عنه المقام يكمن السؤال في صميم الجواب حيث عليه المتلقّي بمساعدة ذلك المقام. وفي كلمة واحدة نقول الججاج صديقه ماير هو إثارة الأسئلة وإثارة الأسئلة هي عنده الأساس الذي ينبني عليه الججاج<sup>(6)</sup>.

رأى كثيراً من تراكيب القرآن تستجيب بطريقة بنائها لمفهوم الججاج منزلاً في إطار نظرية المساءلة هذه.

\*\*\*

مفاهيم الججاج الأربعة هذه، على أهميتها بالنسبة إلى بحثنا، فيها ما

<sup>(1)</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>(2)</sup> المرجع نفسه، ص 125.

<sup>(3)</sup> المرجع نفسه، ص 137.

<sup>(4)</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>(5)</sup> المرجع نفسه، ص 124.

<sup>(6)</sup> المرجع نفسه، ص 136-137.

من شأنه أن يشير مشاكل منهجية في مجال الدراسات الججاجية عامة، وفي دراسة القرآن دراسة ججاجية خاصة. من ذلك على سبيل المثال أن اعتبار بُرُلْمان وتيتيكاه الججاج قائماً، أساساً، على الوصل والفصل الججاجيين، وهو تصوّر للججاج اعتمداً فيه، صراحة أو ضمناً، رسوماً منطقية ورياضية وشكلية عامة، من شأنه أن يجعل أفق الدرس الججاجي في أي نص من النصوص أو قول من الأقوال أفقاً ضيقاً جداً، ذلك أنه من الججاج في الكلام ما يرد على غير هذين المظهرين أي الفصل والوصل. فضلاً عن كون هذا مبعثاً على جعل الججاج في النصوص مهما اختلفت وتوزعت ذا نمط واحد لا يتغير.

وفي المقابل يبدو لنا مفهوم ديكر وأوسكمبر في شأن الججاج مفهوماً واسعاً جداً. فحسب هذا المفهوم يكون كل قول مهما كانت الغاية منه والدافع إليه قولاً ججاجياً بل إنَّ الججاج كما رأينا عند هذين الباحثين، وعند ديكر وخاصة، قائم في جوهر اللغة نفسها بصرف النظر عن استخدامها.

إننا نروم الوقوف موقفاً وسطاً بين هذين الطرفين، فالرأي عندنا أنه ما كل ججاج بفصل أو وصل. كما أنه ما كل قول بججاج، وليست اللغة بكل وحداتها المعجمية ذات طاقة ججاجية في ذاتها. وفوق هذا وذاك فإنَّ لطبيعة النص دوراً أساسياً في إسباب لغته بعداً ججاجياً أو عدم إسبابها إياه، فعند رويول وهو محق إلى حد لا محالة، أنَّ من أنماط الإبداع ما ليس ججاجاً ولا هو مراد به الإقناع أصلاً مثل «القصيدة الغنائية والتراجيديا والميلودراما والملهاة والرواية [غير التعليمية] والقصص الشعبي والحكايات العجيبة»<sup>(1)</sup>. لقد توافر في القرآن من المعطيات ما جعله خطاباً ججاجياً، وما جعل الججاج يصيب كثيراً من العناصر اللغوية فيه مثل الكلمات والتراكيب

(1) انظر: O.REBOUL, *Introduction à la rhétorique, op. cit.*, p 4.

«الصورة» وهي تتكرر فيه تكراراً جعل منها خصائص أسلوبه المميزة. فما هي هذه المعطيات التي هيأت القرآن لأن يكون خطاباً حجاجياً؟  
 بل نتطرق من فكرة بديهية جداً وهي أنّ القرآن خطاب. وكونه خطاباً  
 يعني أنه إقناع وتأثير. فقد حدّد بنقشيس الخطاب بقوله: «الخطاب، في  
 لغة لغويهم، كل قول يفترض متكلماً وسامعاً مع توافر مقصد التأثير بوجه  
 من وجوه في هذا السامع»<sup>(1)</sup>. ومما يثبت أنه خطاب كثرة مخاطباته حتى  
 حست معرفة هذه المخاطبات في القرآن «علماء من علومه»<sup>(2)</sup>. والمخاطبون  
 على ثلاث على الأقل: نوع يُذكر داخل النص القرآني وهذا بدوره قسمان  
 حسب مذكور معين باسمه أو لقبه أو بضمير الخطاب الذي يعينه شأن خطاب  
 الرسول صلى الله عليه وسلّم وخطاب الكافرين في نحو: «قُلْ يَا أَيُّهَا  
 الْمُشْرِكُونَ»<sup>(3)</sup>.

خطاب «بني إسرائيل» أو «أهل الكتاب» وخطاب الذين آمنوا وهو كثير  
 منه هؤلاء هم المتعلقون الأولون أو «السامعون الأولون» بعبارة  
 ابن عثو<sup>(4)</sup> ويمثلون ما يمكن أن يسمى في اصطلاح الججاج «الجمهور  
 الضمني أو الضيق». وقسم مذكور في القرآن لكنه غير معين ولا محدد.  
 هذه هي هنا ليسوا بأعيانهم، والصورة النحوية التي جعلت لهم هي  
 من مخاطب المفرد، عادة، من نحو: «وَكُذِّبَتْ إِذِ الْكٰفِرِيّٰتُ فِي عَمَزِيّٰتِ  
 كَيْفَ كَانَتْ عَيْبَةُ الْمُؤْمِنِيّٰتِ»<sup>(6)</sup>.

عمر، Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale I*, Editions Gallimard, 1966, p 246.

عمر، *البرهان في علوم القرآن*، (مذكور) ج2، ص 217-253 (النوع الثاني والأخير من علومه: في وجوه المخاطبات في القرآن).

ص 1/109.

عمر، *التحرير والتوير (مذكور)*، جزء 22، ص 293.

ص 93/5.

ص 14/27.

على من اعتبر الخطاب في الآيتين لغير معيّن. وقد يكون للرسول<sup>(1)</sup>. وعلى الاعتبار الأول يكون الخطاب بهذا الضمير شبيهاً بخطاب الناس في صيغة «يا أيها الناس». وهو كثير أكثره مكّي، ويجمع بين فئتي الكافرين والمؤمنين على وجه الإطلاق.

أما النوع الآخر من المخاطبين فواقع خارج النص القرآني غير مذكور فيه، ولكنه مع ذلك معني بخطاب القرآن. وهو جمهور السامعين والمتلقين على اختلاف عصورهم وأمكنتهم. إنه بعبارة «الجدججين» «الجمهور الكوني» الذي رأيناه عند ثولمان وتيتكاه، معنيًا بالجدجج من خلال الجمهور الضيق أو الخاص. والخطاب في ذلك كله أنواع فهو حسب الزركشي: «خطاب تهيج وإغضاب وتشجيع وتحريض وتنفير وتحبيب وتعجيز وتحسير وتكذيب وتشريف»<sup>(2)</sup> وغير ذلك.

والقرآن فضلاً عن كونه خطاباً موجهاً إلى متلقٍ فعلي أو محتمل<sup>(3)</sup>، مَسْرُوحٌ عليه تتحاور الذوات وتتجادل ويحاجج بعضها بعضاً. فهو تكثر فيه بصفة لافتة للانتباه، حكاية أقوال الكافرين والردة عليها (صيغة يقولون/قل وغيرها)، كما تكثر فيه حكاية أقوال المتخاصمين والمتخاطبين على اختلاف

(1) قال ابن عاشور في تأويل وجه الخطاب في الآية الأولى: «والخطاب في تزي الرسول صلى الله عليه وسلم، أو كل من تتأى منه رؤية فلا يختص بها مخاطبه» (التحرير والتنوير، ج7، ص 376).

وقال في توجيه الخطاب في الآية الثانية: «الخطاب لغير معيّن. ويجوز أن يكون الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم». (المرجع نفسه، ج 19، ص 233).

(2) الزركشي: المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(3) أنواع المتلقي على الحقيقة كثيرة والحدود بين بعضها متداخلة، فهناك «المتلقي المطلق» بوصفه «مفهوماً مجرداً عن الزمان والمكان»، و «المتلقي الفعلي» وهو «الذي يتلقى النص فعلياً في زمان بعينه ومكان بعينه» وهذا يقابل عندنا «المتلقين الأولي». وهناك «المتلقي الضمني» وقد يقابله عندنا «المتلقي المحتمل»، و«المتلقي المثالي» الذي يجد فيه النص من يفهمه على الوجه الأمثل» (انظر تفصيل ذلك في: عبد النبي اصطيف، النص الأدبي والتمثلي، مجلة علامات في النقد، ج 21، مع 6، سبتمبر 1996 (جذب)، ص 41-58).

التواضع. وعموماً تمثل مشتقات مادة (ق. و. ل) سواء كانت في سياق حكاية القول مجرداً، أو حكاية القول والردّ عليه، أعلى نسبة تواتر في القرآن بحوالي 1730 مرة) بعد نسبة التواتر الخاصة باسم الجلالة.

على أنّ القرآن يقدّم نفسه على أنه «تغيير لوضع» و«حل لمعضلة» و«نقد للضعف الذي هو عكس الحجاج» و«استجابة لسؤال أمة». وكلها وجوه ذات علاقة بالحجاج في معناه الذي كنا عرضناه. فهو يرمي إلى تغيير وضع ذهني ترتب عليه ضرورة تغيير وضع مادي في آيات من قبيل: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا رُبِّيًّا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾<sup>(1)</sup>. ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾<sup>(2)</sup>. ﴿فَرَأَاهُ عَرِيضًا عَرِيًّا ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾<sup>(3)</sup>.

وسواء أفادت لُغْلُ في الآيات المذكورة (وفي القرآن عامة) الترجي أو الخلق أو الإطماع أو التعليل أو غيره<sup>(4)</sup> فهي في كل الحالات تعني - من ناحية الحجاجية - تعليقاً لشيء وارد في ق 2 وهو العقل والذكر والتقوى من شيء وارد في ق 1 وهو القرآن: تنزيله وضرب الأمثال فيه. على أنّ حجة تغيير الوضع هذه منصوص عليها في عبارات أوضح من قبيل: ﴿كَلِمَاتٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخَيَّرَ النَّاسُ مِنْهُنَّ فَلَمَّا أَتَىكَ الْخَلْقُ بَدَأَ الْخُسْفَانَ﴾<sup>(5)</sup>.

وعلى هذا يكون القرآن كتاب «إصلاح» بمعنى أنه يرمي إلى تغيير وضع الإنسان فإذا كان ذلك كذلك كان القرآن حججاً ولا مراء، إذ من تعريفات الحجاج أنه «عمل غرضه دائماً أن يغيّر وضعاً قائماً»<sup>(6)</sup>. قال ابن عاشور في حديث عن غاية القرآن الكبرى: «إنّ الغرض الأكبر للقرآن هو إصلاح الأمة... إصلاح كقارها بدعوتهم إلى الإيمان (...). وإصلاح المؤمنين بتقويم

1/2/2.

الرمي 28-27/39.

القرآن: ابن عاشور، التحرير والتوير (مذكور) ج 1، ص 329.

1/14.

Perelman et Titeca, *Traité de l'argumentation, op. cit.*, p 73.

أخلاقهم وتثبيتهم على هداهم وإرشادهم إلى طرق النجاح وتركية نفوسهم ولذلك كانت أغراضه مرتبطة بأحوال المجتمع في مدة الدعوة<sup>(1)</sup>.

ويقدم القرآن نفسه على أنه حل لمعضلة صدمت في البحث عن حلها العقول، وتنازع بسببها أهل الكتاب الرأي واختلفوا، فجاء القرآن لهم بالقول الفصل في معظم ما هم فيه مختلفون: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَأْتِي عَلَى نَبِيٍّ إِسْرَائِيلَ اصْغَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾<sup>(2)</sup>.

إنَّ الجدال هو البديل عن العنف في «نظرية الجدال» إذ يمكن حسب بولمان وتيتيكاه أن نسمى إلى تحقيق النتيجة نفسها باعتماد إحدى وسيلتين: العنف أو الخطاب نقتع بواسطة الناس فيقتنعون، فاعتماد هذه الوسيلة أو تلك هو الذي يجعلنا ندرك على أحسن وجه الفرق ما بين حرية المعتقد والإكراه<sup>(3)</sup>. وغني عن البيان أن القرآن، هو من هذه الناحية حجاج صرف، لا لكونه خطاباً «حوارياً» فحسب، وعلى كل فهذه مسألة ما زالت تحتاج منا إلى مزيد تعمق في جوهر الكتاب، وإنما لأنه يدعو أيضاً بصريح اللفظ إلى «نبذ العنف» في شأن الإيمان. وهو ما يقتضي - حجاجياً - أنه حوار وحجاج. ويظهر هذا في آيات كُتِبَ منها: ﴿أَدَّأْتُ كُتْرُ الْتَّاسِ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾<sup>(4)</sup>. ﴿تَذَكَّرْ إِنَّكَ أَنْتَ مُدْعِيٌّ﴾<sup>(5)</sup> ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾<sup>(6)</sup>.

ومما قاله ابن عاشور في تفسيرها: «ونفي الإكراه خبر في معنى النهي،

(1) ابن عاشور: المرجع نفسه، 1، ص 81.

(2) النمل 76/27.

(3) Perelman et Tyteca, *Traité de l'argumentation, op. cit.*, § 13, Argumentation et violence, p p 72-78.

(4) يونس 10/99.

(5) العنكبوت 88/22-21. قال ابن عاشور: «لا نسخ لحكم هذه الآية بآيات الأمر بقتالهم» (التحرير والشورى، ج 30، ص 307).

(6) البقرة 2/256.

والمراد نفي أسباب الإكراه في حكم الإسلام، أي لا تكرهوا أحداً على اتباع الإسلام قسراً. وحي، بنفي الجنس لقصد العموم نصاً. وهي دليل بواضح على إبطال الإكراه على الدين بسائر أنواعه، لأنَّ أمر الإيمان يجري على الاستدلال والتسكين من النظر، وبالاختيار<sup>(1)</sup>. ولكن هذا لا يعني أنَّ القرآن يدعو إلى ترك الناس سُدى لا يهتدون. وإنما سبيل الاهتداء إلى الإيمان يجري على النظر والاستدلال بعبارة ابن عاشور، وعلى الجِجَاج (في اصطلاحنا) القائم عليه الخطاب القرآني كله تقريباً.

والقرآن استجابة لسؤال الأمة التي نزل فيها وتحقيق لرجائها القديم على نحو ما تبينه الآية التالية: ﴿وَأَسْتَسْأِرُ بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْدِيهِمْ كَيْتَ جَاهَتُمْ نَيْبٌ لِيَكُونُوا الْعِدَّةَ مِنْ أَيْدِي الْأَعْمَى فَلَمَّا جَاهَتُمْ نَيْبٌ مَا كَادَهُمْ إِلَّا نَقُولُ﴾<sup>(2)</sup>.

والقرآن في مواضع غير قليلة منه جواب صريح للأمة عن سؤال كان عنها صريحاً. ويكون ذلك عادة في صيغة «يَسْأَلُونَكَ قُلْ». وهو جواب أيضاً عن أسئلة تحكى عنهم في شأن البعث خاصة - وهو إحدى شُبُهَاتِ العرب لاثنين في جاهليتها كما يرى الشهرستاني (ت 548هـ/ 1153م)<sup>(3)</sup>. وهذا في آيات مثل: ﴿قَالُوا أَوَآدَا يَشْكَا وَكَعْنُكَ تُرَاكَا وَبِطْنُكَ أَوْكَأ تَمْعُرُونَ﴾<sup>(4)</sup>.

وهو إلى ذلك بلسانهم. عبّر عما هو معروف عندهم وعما هو غير معروف أيضاً، بالمعروف من معانيهم. قال الجاحظ في شأن الكلام يذهب السامع منه إلى معاني أهله، وقد قصر الجاحظ شواهده على القرآن يتمثل بـ: «ومن الكلام كلام يذهب السامع منه إلى معاني أهله، وإلى قصد صاحبه

ابن عاشور، الشحور والنشور، ج 3، ص 26.

فاطر 42/35.

الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعود، دار المعرفة، بيروت، 2، 1992، ج 2، ص 583 حيث يقول: «وشبهات العرب كانت مقصورة على هاتين الشبهتين: إحداهما إنكار البعث، بعث الأجساد والثانية جملة البعث، بعث الرسل».

المؤمنون 82/23.

كقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَرَوَى النَّاسُ سُكْرِيًّا وَمِمَّا هُمْ بِسُكْرِيٍّ﴾. وقال: ﴿لَا يُلَوِّثُ فِيهَا وَلَا يَجِينُ﴾<sup>(1)</sup>

وشتل المفسر عن قوله: ﴿وَلَمْ يَذُفُّمْ فِيهَا بُكْرَةً وَبَيْبِيًّا﴾<sup>(2)</sup> فقال: «ليس فيها بكرة ولا عشي»<sup>(3)</sup>. ولولا أن الجاحظ أوجز لكان من قوله: وإنما من طرائقهم في الكناية عن استغراق الزمن الجمع بين لفظي «بكرة» و«عشي».

يظهر من هذا كله مدى تهيو القرآن لكي يكون حجاجاً في مواجهة أصناف مخاطبيه. ولكن اعتبار معاني القرآن معاني حجاجية تترتب عليه مسألة مهمة جداً في نظرنا وهي: كيف يمكن تحديد هذه المعاني الججاجية؟ وبم ينبغي للمرء أن يستعين حتى يتمكن من الوقوع على هذه المعاني؟ وتعبير آخر نقول: كيف يمكن توجيه معاني القرآن توجيهاً حجاجياً يخدم غايتنا الأساسية في هذا البحث؟ وللقرآن من المعاني ما لا يمكن أن يفق بالمولود أو يفق به المؤول عند حد. وله «أسباب نزول» لا بد من معرفتها وفيه «المحكّم والممتشابه» و«التناسخ والمنسوخ» و«المقدّم والمؤخر» و«الوجوه والنظائر» و«الحقيقة والمجاز» و«الإطناب والإيجاز» و«المكي والمدني» وفيه «الغريب» و«المبهم» و«الموهوم اختلافاً وتناقضاً»، إلى غير ذلك من الظواهر التي عدت عماد «إعجاز»<sup>(4)</sup> و«علمه»<sup>(5)</sup>. وهو فوق ذلك «قد أنزل على أكثر من حرف»<sup>(6)</sup>.

لقد دعانا إدراكنا لصعوبة المسألة إلى أن نستعين على تحديد معاني القرآن تحديداً حجاجياً بكتب علوم القرآن العامة منها<sup>(7)</sup>

- (1) الجاحظ، البيان والتهيين (مذكور)، ج 2، ص 281. وفي كلام الجاحظ اعتزال لا يخفى.
- (2) انظر على سبيل المثال: جلال الدين السيوطي، معترك الأثران في إعجاز القرآن، تحقيق علي محمد الجبوري، دار الفكر العربي، د.ت.، (القسمان الأول والثاني).
- (3) انظر على سبيل المثال: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (مذكور).
- (4) المرجع نفسه، ج 1، النوع الحادي عشر: معرفة على كم لغة نزل، ص 227-211.
- (5) العامة من قبل كتاب الرواه في علوم القرآن للزركشي، والإنسان في علوم القرآن للسيوطي، وما قد ذكرنا.



الخاصة<sup>(1)</sup>، وبتفسير ابن عاشور المذكور وهو تفسير ترجيح فيه كفة الجانب الحزبي والبلاغي كفة سائر الجوانب. إنه بالإضافة إلى قرب صاحبه منا، في بيان المكان، جماع التفسيرات القديمة كلها تقريباً. وفيه فضل عليها بما حثه صاحبه فيه وأضاف. فلم يكن ابن عاشور مغالياً في شيء حين قال بحمده الله - مباهياً به: «... إني بذلت الجهد في الكشف عن نكت من معاني القرآن وإعجازه خلقت عنها التفسيرات، ومن أساليب الاستعمال الفصيح - يصبو إليه همم النحارير، بحيث ساوى هذا التفسير على اختصاره [كذا] مقالات القمطاطير، ففيه أحسن ما في التفسيرات، وفيه أحسن مما في التفسيرات<sup>(2)</sup>. لكن هذا لم يؤد بنا إلى هجر التفسيرات القديمة وعدم الاستعانة بها في تدبر معاني القرآن تدبراً حجاجياً. فقد اعتمدنا على سبيل المثال تدبر الكشاف للزمخشري (ت 538هـ / 1143م)<sup>(3)</sup> فهو يراعي كثيراً جوانب سعة والإعراب والبلاغة<sup>(4)</sup>، وإن كان لا يخلو من اعتزال، سخر له آلة سليقة خاصة. سنستعين بكتب التفسير هذه كلها وبغيرها مما لم نذكره كلما سمعنا إلى ذلك شروط الدقة والتحري العلمية، وكلما كان ذلك ممكناً في الحال. غير أنّ استعانتنا هذه ستكون دائماً من منظور الأطروحة التي سنناقش عنها على مدى هذا العمل كله، وهي أنّ الكلام القرآني كلام حجاجي أساساً بالمعنى الذي حددناه للحجاج، وهو أوسع بكثير جداً من

الخاصة من قيل:

- الواحدي (ت 468هـ / 1075م) أسباب النزول، تحقيق السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1986.
- محمد ابن الجزري (ت 833هـ / 1429م)، النشر في القراءات العشر، تصحيح علي محمد الصياح، دار الفكر، د.ت.
- ابن عاشور، التحيز والتوير (مذكور)، ج 1، ص 8.
- الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وغيره الأناجيل في وجوه التأويل، القاهرة، 1968.
- مقال عنه ابن خلدون: «... والصف الأخر من التفسير وهو ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب (...). ومن أحسن ما اشتمل عليه هذا الفن من التفسير كتاب الكشاف للزمخشري (المقدمة (مذكور)، ص 440).

معناه عند القدماء مفسرين كانوا أو أصوليين أو بلاغيين. فلن تحملنا كتب التفسير هذه إلى فهم معيّن للقرآن، ولا نحن بحاملين إياها على فهم معيّن له، إذ ليست غايتنا بيان «حجاجية» القرآن من خلال التفاسير. وإنما نحن نرمي فحسب إلى توظيف فهم المفسرين ممن نثق بهم ونطمئن إليهم، لبعض معاني القرآن في نطاق الأطروحة التي نصوغ. إنّ هؤلاء المفسرين يُراعون كثيراً قواعد اللغة والإعراب والبلاغة التي من شأنها أن تكشف عن المعاني القرآنية بطريقة «موضوعية». وهم إلى ذلك يأخذون في الاعتبار كثيراً مقامات القول القرآني يفسرونه بها ويتأولونه في ضوءها. واعتبار المقام أساس النظرية الحجاجية التي نعتمد.

\* \* \*

## 2 - المسألة الثانية «معنى الخصائص الأسلوبية»

### وما سندرسه منها في القرآن

ليس المقصود بقولنا «خصائص القرآن الأسلوبية» إلا ظواهره اللغوية وقد تحولت بحكم تردها وتكرارها وعودتها فيه إلى أسلوب في القول يميّزه، واعتبار ترديد الظاهرة اللغوية الواحدة وما ينشأ عنها من تشبيح (Saturation) مقياساً في تحديد الأسلوب أمر مشاع لا محالة، لكن يعتبر الفيلسوف قرانجر أهم من وضع لهذه المقولة أسسها الفلسفية<sup>(1)</sup>، كما يعتبر كتراد بيرو، إنطلاقاً من مفاهيم قرانجر المذكور، أهم من وضع لها أسسها اللسانية<sup>(2)</sup>. وقد كان الأسلوبى ريفاتير قبلهما يرى أنّ التشبيح هو الذي يمثل لغة الكاتب أو المتكلم. أما الأسلوب فيتمثل في الخروج عن ذلك التشبيح وفي خرق نظام

Gilles-Gaston Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Editions Odyle Jacob, (1) 1988, (1ère édition Armand Colin, 1968).

Conrad Bureau, *Linguistique fonctionnelle et stylistique objective*, P.U.F., 1976. (2)

تواتر<sup>(1)</sup>. وقد أقام بيرو أسلوبيته كلها على عكس مفهوم ريفاتير المذكور. جعلته أن «الاستخدام اللغوي المهيمن هو الحدث الأسلوبية»<sup>(2)</sup>. إن هذا الاستخدام اللغوي المهيمن في النص هو الذي تنشأ عنه، في نظرنا، خصائص ذلك النص الأسلوبية في مستويات ثلاثة على الأقل هي مستوى المعجم حيث يمثل التعويل على وحدات معجمية بعينها تكرر وتكرر في نص خصيصه أسلوبية فيه، ومستوى التركيب حيث يمثل اعتماد ضرب من نظم والتأليف معين يظرد في النص خصيصه أسلوبية فيه أيضاً، ومستوى الصورة حيث تمثل المجازات وحتى التشبيهات إذا تواترت في النص وأقترد استعمالها خصيصه أسلوبية كذلك.

إنّ للقرآن بناء على هذا، خصائص أسلوبية في مستوى المعجم فهو له حجمه القولي الخاص. وداخل هذا المعجم كلمات بعينها تكرر وإن بنسب متفاوتة. وهي، مهما اختلفت معانيها، إنما تردّ إلى خصائص حجاجية توخذ منها. وللقرآن خصائصه الأسلوبية كذلك في مستوى التركيب ففيه توجد تركيب بعينها تعود ولهذه التراكيب مهما اختلفت طاقة حجاجية تسمها بميسم أحد. كما أنّ للقرآن خصائصه الأسلوبية على صعيد الصورة ففيه صور فنية كحرو هي نفسها أو قريباً منها. ولكنها حتى وإن اختلفت موادها وطرائق نحتها فإنها تردّ إلى وظيفة واحدة هي الوظيفة الحجاجية.

إنّ خصائص الأسلوب، كما يفهم من كتاب خصائص الأسلوب في الشوقيات لمحمد الهادي الطرابلسي<sup>(3)</sup> تتجاوز جوانب المعجم والتركيب بصورة، إلى الموسيقى. ومن الظواهر الموسيقية في القرآن إيقاعه الذي

النظر: M. Riffaterre, *Essais de stylistique structurale*, Présentation et traduction de Daniel Delas, Flammarion, 1971, pp 84-86.

C. Bureau, *Linguistique fonctionnelle...*: p 24.

محمد الهادي الطرابلسي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، منشورات الجامعة التونسية، 1981.

حظي بأكثر من دراسة في المعصور الحديثة<sup>(1)</sup>. لكن الإيقاع مبحث صعب بطبيعته فما بالك به إذا جنته من جهة الججاج؟ إنه ليس مجرد ثوب تزيين وتجميل خارجي يضاف إلى الكلام لِيُمَيِّزَ به الشعر من النثر، كما كان أرسطو ينظر إليه في كتابه «فن الشعر»<sup>(2)</sup> وليس هو بالمساعد فحسب على جعل الكلام مؤثراً مقنعاً كما كان أرسطو أيضاً يرى في كتابه «الخطابة»<sup>(3)</sup>، وكما يرى روبرول في كتابه «مدخل إلى البلاغة»<sup>(4)</sup> وهو رأي بُولْمَان وتينيكَا، أيضاً<sup>(5)</sup>. وإنما الإيقاع جزء من معنى الكلام الفني لا يتم بدونه، وشكل ذو معنى<sup>(6)</sup> بل إنه، في رأينا، قد يحمل من الشُّحْن المعنوية باعتباره دالاً ما لا يحمله المدلول نفسه<sup>(7)</sup>. ولكننا رغم تسليمنا بأنَّ الإيقاع شكل له معناه. وليس هو مساعداً فحسب على جعل الكلام ذا تأثير وإقناع، فإننا لم نهتد

(1) انظر مثلاً:

- \* Pierre Crapon de Caprona, *Le Coran: aux sources de la parole Oraculaire*, Paris, 1981.
- عمر السلامي، الإحجاز الفني في القرآن، نشر مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، تونس 1980. فصل الإيقاع الموسيقي في القرآن، ص ص 215-265.
- (2) Aristote, *La poétique*, texte, traduction, notes par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, éditions du Seuil, Paris, 1980, notes du chapitre I, pp 151-153.
- (3) أرسطو، الخطابة (مذكور)، المقالة 3، فصل 8، 1408 ب. والرأي عندنا أنَّ السلامي في دراسته القليلة للإيقاع في القرآن قد ذهب هذا المذهب. فهو يعتبر الإيقاع مما يؤثر في النفس (الصفحات 231 و233 و234 و237 و238 وغيرها) وهو في تأثيره هذا تابع للمحتوى ويتجسم فيه الموضوع (الصفحات 256 و257 و259 و264).
- (4) O. Reboul, *Introduction à la rhétorique*, op. cit., pp 123-124.
- (5) Pereïman et Tyteca, *Traité de l'argumentation*, op. cit., p 192.
- (6) الشكل ذو المعنى أو الشكل الدال من أطاريح ماشونيك في علم الشعر. حاول بواسطته تغيير مسار الدراسات الشعرية من أرسطو إلى جاكينسون وكوهين. انظر: Henri Meschonnic, *Pour la poétique T. I*. Editions Gallimard, 1970.
- (7) انظر: عبد الله سولة، الإيقاع في الشعر التونسي المعاصر (مخطوط ضمن أعمال ندوة «الإيقاع في الشعر التونسي»، نابل، أبريل 1996، وهو مرفقون ضمن درس «الأسلوبية» بالمعهد الأعلى للتربية والتكوين المستمر، تونس، 1996).

من الطريقة التي يمكن لنا أن نوجه بها هذا المعنى توجيهاً حجاجياً، على مدار المعاني الناشئة من الكلمات والتراكيب والصور. وهو ما يفترض من حضي الوجوه اقتصارنا، كما هو واضح في عنوان البحث، على دراسة «أهم خصائص القرآن الأسلوبية» رغم أنّ إيقاعه قد يكون من أهم خصائصه.

على أنّ المستويات التي وقع عليها اختيارنا لندرسها وهي مستويات المعجم والتركيب والصورة ليست، مهما كبرت، إلا عناصر لغوية صغيرة ترد سماً داخل مرئيات كلامية أوسع من المعجم ومن التركيبي ومن الصورة. من أجل هذا راعينا دائماً الإطار القولي العام الذي يضمها وهو إطار خطاب القرآني. ولكن تبقى رغم ذلك مسألتان متعلقتان بالبعد الحجاجي هي لهذه المستويات الأسلوبية. أولاهما أنّ بعض هذه المستويات لا اكتسب دلالة حجاجية بتظافر المقال والمقام فحسب، وإنما هو قد يكتسب دلالة الحجاجية أيضاً من دورانه الكثير في القرآن، محدثاً بواسطة ذلك لسوان أصداء تتجاوب في أرجائه شأن كلمة «المؤمنون»، فقد وردت هذه الكلمة في مئات السياقات اللغوية في القرآن. ومعظم هذه السياقات يزودها في كل مرة بمعنى أو على الأقل بسمّة دلالية أو وحدة دلالية دنيا (Sème) حليفة، تُخصّصُها وتجعلها على صعيد العناصر الحاصل داخل الكتاب (Intratextual) تومع إلى ما لا يكاد يحصى من المعاني. إننا لن نهتم بدرس هذه المسألة على أهميتها، وذلك لشدة اتساعها، فهي يمكن أن تشكل مبحثاً دلالياً وحجاجياً خاصاً، ولن يكون هيناً ولا قصيراً. أما المسألة الثانية وهي أعلق بحجاج القرآن فتمثّل في أنّ القرآن لما كان كتاب حجاج لنا قلنا يجب أن يكون للحجج ومصادرها وكيفية انبثاقها نصيب هام من دراسنا، وهو ما عني به بُرلمان وتيتيكاه وحتى رويول على نحو ما في الحديث، وأرسطو والجاحظ في القديم في كتبهم التي ذكرناها. لكننا لن نتم بهذا أيضاً لخروجه عن مدار بحثنا وذلك لأنّ بحثنا معقود لحجاج

الأسلوب لا لرصد أنواع الحجج وطرائق تبويبها في النص، وإن كان يصعب أحياناً الفصل بين هذه الجوانب الثلاثة عند التطبيق. ولقائل أن يقول إن مستويات المعجم والتركيب والصورة هذه ليست وحدها المستويات الحاملة للحجاج في القرآن. فالدلالة بصفة عامة، والحجاجية منها بصفة خاصة يمكن أن تحصل في مستويات أصغر من المستويات المذكورة مثل حروف المعاني<sup>(1)</sup> والحروف المقطعة<sup>(2)</sup>، وفي مستويات أكبر منها مثل القصة<sup>(3)</sup> والسورة بأكملها وما يتعد من شبه بين الآيات المتولفة في السور المختلفة<sup>(4)</sup> ومثل ما يعقد بين السور من تناسق وتناسب<sup>(5)</sup>. فهذه جميعها مجالات لظهور الحجج في القرآن. وكل مجال منها يمكن أن يشكل موضوع بحث حجج منفرداً. ولكنها باستثناء الحروف بتوعيتها المذكورين تمثل مجالات بحث تتجاوز الدرس الأسلوبي فلن ندرسها. ولن ندرس الحروف أيضاً فهي، وخاصة الحروف المقطعة رغم أنها من خصائص أسلوب القرآن فإنها ليست أهمها ونحن إنما مدار بحثنا على الحجج من خلال أهم الخصائص الأسلوبية في القرآن. خلاصة القول أن أسلوب القرآن ذو بعد حجج وأنّ الحجج فيه ناشئة

- (1) انظر على سبيل المثال: ابن قتيبة (ت 276هـ/ 889م)، تأويل مشكل القرآن، شرحه ونشره السيد أحمد الصقر، المكتبة العلمية بيروت، ط3، 1401/1981، باب تفسير حروف المعاني، ص ص 578-517.
- (2) انظر على سبيل المثال دلالاتها وهي حجج بوجه من الوجوه في: الزركشي، البهتان في علوم القرآن (مذكور)، ج 1، ص ص 164-181، فصل: في أسرار الفرائح والسور.
- (3) انظر على سبيل المثال: محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965، فصل: المقاصد والأغراض، ص ص 203-225، خاصة.
- (4) انظر على سبيل المثال: ابن الزبير (ت 708هـ/ 1308م)، ملاك التأويل الفاضل بدوي الإلهاد والتتميل في توجيه المشابه الملتظ في أي التنزيل، تحقيق سعيد الفلاح، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1983.
- (5) انظر على سبيل المثال: جلال الدين السيوطي، تناسق الدرر في تناسب السور، تحقيق عبد الله محمد درويش، دار الكتاب العربي، سوريا، ط1، 1983/1401.

القصة

من حريقة له في القول مخصصة فضلاً عن نشوئه من مضامين هذا القول،  
حجراً كما كان يدرسه القدماء أمثال الزركشي وابن القيم والسيوطي،  
المتحرفون مثل حمّو، تحت عنوان الجدل أو الججاج أو الججل والججاج  
التي ما تردد من ظواهر لغوية في القرآن فغداً يمثل خصائصه الأسلوبية،  
حجراً في رأينا عمّا انطلوت عليه هذه الظواهر من طاقة حججانية، بحيث بات  
حجراً ظاهرة اللغوية الذي عنه ينشأ الأسلوب يعني تكرر المعنى الججاجي.  
يعني هذا أنّ أسلوب القرآن حامل حججاً، وحججه مجسّد في أسلوب.  
رسانة كان الأسلوب هو التفرد والتميّز والخصوصية، وهي فكرة أسلوبية  
عربية شائعة<sup>(1)</sup> فإنّ الججاج في القرآن لا يمكن إلا أن يكون حججاً  
حجراً به دون غيره من سائر الخطابات. صحيح أنّ كل خطاب حججاً  
حجراً كما رأينا، وأنّ اللغة فيه تكون، بدهاء، ذات بعد حججاني. ولكن  
من شأن كل خطاب، خصوصاً إذا كان خطاباً فنياً، أن تحمل الججاج فيه  
خصائص أسلوبية تسمه بميّسّم خاص وتطبعه بطابع ميّز لا يكاد يشاركه فيه  
غيره. إنّ تلك الخصائص هي التي نروم ضبطها لتنبين وجوه الججاج فيها  
حجراً كما بعنوان البحث الذي هو «حجاج القرآن من خلال أهم الخصائص  
أسلوبية فيه». إنّ مدار هذه الخصائص الأسلوبية على عودة ظاهرة لغوية  
حجراً سواء في مستوى المعجم أو التركيب أو الصورة أو غيرها. ولا يمكن  
سبباً لتفسير اثنين أن تكون جميع خصائصهما واحدة. وحتى وإن كانت  
حجراً للغوية المرادة في القرآن تشاركه فيها من جهة الدالّ (الدالّ التركيبي  
الخيالي خاصة) نصوص عربية أخرى، ولا غرابة في ذلك فالقرآن إنّما نزل  
حجراً العرب وعلى المعروف من كلامهم، فإنّ هذه الظاهرة اللغوية المرادة لا  
حجراً، من جهة المدلول، إلا أن تكون خاصة بالقرآن ووفقاً عليه دون غيره.  
حجراً إنّما هو الدالّ والمدلول معاً، وليس هو الدال وحده أو المدلول

Conrad Bureau, *Linguistique Fonctionnelle...*, op. cit., p17. انظر على سبيل المثال:

يرى كتراد بيرو، مستلهماً آراء قرانجر الفلسفية في شأن الأسلوب، أن الأسلوب هو في جوهره، اختلاف في طريقة استخدام الكلام<sup>(1)</sup>. وهذا الاختلاف يُحدده عنده مدى تردد ظاهرة لغوية بعينها في النص، فالأسلوب هو التردد أو الإطناب (La redondance) ويُعتبر مدى ترديد ظاهرة لغوية معينة أو الإطناب في استخدامها هو المُحدد لخصائص أسلوب النص، حتى وإن وردت تلك الظاهرة اللغوية - وهي لا بدّ واردة - في نص آخر بدلها وحتى بدلها ومدلولها معاً. إنّ الإطناب، حسب قرانجر، «يصنع تميّز النص»<sup>(2)</sup> ويحصل من هذا أنّ الأسلوب في نص ما لَمَّا كان هو الاختلاف وكان الحجاج يحمل ذلك الأسلوب كان هذا الحجاج مختلفاً بالضرورة عن غيره من سائر ضروب الحجاج الواردة في نصوص أخرى. وبصرف النظر عن كون القرآن نصاً مفارقاً بطبيعته فإنّ اختلاف أسلوبه عن غيره من الأساليب، واختلاف حجاجه تبعاً لذلك، مآتاهما موقفه من مخاطبيه زمن الدعوة وموقف أولئك المخاطبين منه؛ فالتفاعل الحاصل بينه وبين جمهوره متلقّيه الأوائل هؤلاء كان عاملاً حاسماً في تحديد خصائص أسلوبه وما ينشأ عن هذه الخصائص من حجاج. أو قلّ كان ذلك التفاعل عاملاً حاسماً في توجيه دقّة الحجاج وجهة معينة نشأت عنها خصائص أسلوبية معينة. ولا فرق فالأسلوب والحجاج أحدهما ناشئ عن الآخر البتة.

\*\*\*

يمكن لنا الآن أن نضبط بناءً على كل ما تقدّم الغايات التي نرمي إليها في هذا العمل وهي غايات ثلاث إحداهما مترتبة على الأخرى ترتب النتيجة على السبب. وأولى هذه الغايات وأهمها على الإطلاق، ذات بعد تطبيقي وتمثّل في الكشف عن كون الكلام في القرآن حجاجياً في مجمله، فنحن من أي جهة زاولناه بالدرس وجدناه حجاجياً؛ وإن كان كونه حجاجياً لا ينفي،

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) قرانجر، المرجع نفسه، ص 201.



للصفا

خصجة الحال، وجود معان أخرى كثيرة فيه وقف عليها المفسرون والمتأولة  
على أن يقفوا عليها. وإنما مطالبون بالكشف عن هذا البعد الججاجي  
في الكلام القرآني في المستويات الثلاثة التي حددنا: أولها مستوى  
المعجم أي مستوى المفرد من القول. وثانيها مستوى التركيب أو المركب  
وهذان المستويان يمثلان قسم الحقيقة في الكلام القرآني الذي  
أسسه. أما المستوى الثالث فيتعلق بالصورة وهي تمثل جانب المجاز فيه.  
مثلاً تكون قد برهنا على أن القرآن حجاج في حالتي إفراده وتركيبه وفي  
حقيقته ومجازه. وهي مجمل الحالات التي تعبر الكلام. ولا كلام  
هو وارد على هذه الصورة أو تلك. وقد عمدنا إلى هذه الحالات  
مع قاحتزلناها في مستويات درس ثلاثة، هي أولاً مستوى المعجم وما  
خضع عليه من وحدات أو كلمات، وثانيها مستوى التركيب بجميع أنواعه  
هذا وإيجازاً وتقديماً وتأخيراً وفصلاً ووصلاً واحتياطاً وتضميناً والتفاتاً  
حداً وإنشاء، إلى غير ذلك من الظواهر التركيبية، وقد أخضعناها كلها  
سببوم أسلوبية واحد هو «العدول» يكون مرة كميّاً (إما بالزيادة أو  
الانخفاض)، ومرة نوعياً (على الصعيدين الجدولي والنسقي). وثالثاً مستوى  
البنية ندرسها من جهة المادة التي تتشكل منها، ومن جهة الطريقة  
البنائية المتوخاة في صوغها. وقد عقدنا لكل واحد من هذه المستويات  
تتمة باباً تدبر فيه الأبعاد الججاجية التي للظاهرة الأسلوبية المدروسة بعد  
أن يكون قد مهدنا لذلك بمقدمة نظرية ضافية نسبياً نتحدث فيها عن مدى  
صحة الظاهرة الأسلوبية محل الدرس لإنشاء الججاج في الخطاب.

الغاية الثانية وهي مرتبة على الأولى وبمنابة النتيجة الضرورية لها،  
تعد نظري، وتتمثل في هدم الثنائية الضدية التي قامت عليها البلاغة  
في تجرب فهي اليوم، كما يشير إلى ذلك روبرول، بلاغتان<sup>(1)</sup>: بلاغة

O. Reboul, *Introduction à la rhétorique, op. cit.*, p 98.

الجدجج من ناحية، ومن أعلامها بُرْلمان على سبيل المثال، فقد كان اهتمامه منصباً على درس الحجج ومصادرها، أكثر من انصبابه على درس الأسلوب، وبلاغة الأسلوب من ناحية أخرى، ومن أعلامها جون كوهين، وعنوان كتابه وهو «بنية الكلام الشعري»<sup>(1)</sup> وحده ناطق بذلك. وهذه الثنائية الضدية هي نفسها تقريباً الثنائية التي قامت عليها البلاغة العربية في القديم، كما أشار إلى ذلك مصطفي ناصف. وقد سَلَفَ.

على أن هذه الثنائية الضدية قد وجدناها تتحكّم في الدراسات القرآنية نفسها، فهذه الدراسات تفصل، بصفة عامة، بين بلاغة الجدجج وبلاغة النظم أو الأسلوب، فهي إما أنها تدرس الأسلوب أو النظم بمعزل عن بعده الجدججي<sup>(2)</sup>، أو أنها تدرس الجدجج (أو الجدل أو المذهب الكلامي) بمعزل عن فكرة النظم والأسلوب. ويظهر ذلك جلياً في الفصول التي عقدها الزركشي وابن القيم وابن أبي الأصبغ والسيوطي لـ «جدل القرآن» أو «احتجاج القرآن» أو «المذهب الكلامي في القرآن»، في كتبهم المذكورة. ولقد أشار الهادي حتّم في كتابه «مواقف الجدجج والجدل في القرآن الكريم» إلى وجوب الربط بين الجدل أو الجدجج وبين الأسلوب، فقال: «أرى أن تتبع مواضع الجدل (...) في القرآن، من غير التفات إلى نواحي البلاغة وخصائصها في التعبير القرآني هو ابتعاد عن المنهج القويم، ابتعاداً لما فيه من قطع الصلة بين متلازمات في الدلالة المعنوية والأسلوبية أو لما فيه من تفكيك بين عناصر متكاملة في إبراز المواقف الجدججية»<sup>(3)</sup>، ثم يشير

(1) Jean Cohen, *Structure du langage poétique*, éd. Flammarion, 1966.

(2) كتابات القدماء عن فكرة إمعان القرآن بنظمه كثيرة، وأكثر منها دراسات المُشتمّين حولها. ومن أهم هذه الدراسات في رأينا. دراسة حتّمدي ستود، النقد وإرادة التراث، عودة إلى مسألة النظم، المجلة العربية للثقافة، السنة 13، العدد 24، مارس 1993. فصلا في 43 صفحة. ولم يشتر ستود في دراسته هذه لا من قريب ولا من بعيد إلى أن القدماء قد ربطوا بين النظم وبعده الإنشائي أو الجدججي.

(3) الهادي حتّم، المرجع نفسه، ص 193.

حمو بعد ذلك إلى أنّ محمداً أبا زهرة كان «أشدّ اقتناعاً من غيره بأنّ صنوع جدل القرآن لا يتفصل عن الأسلوب والإعجاز البلاغي، ولذا سأل من علماء البلاغة كلامهم في مصادر الاستدلال ونظر إلى جدل القرآن من ناحية أسلوبية»<sup>(1)</sup>، ويقدم لنا حمّو الوجوه الأسلوبية ذات البعد الحجاجي أو الجدلي كما يراها هو وأبو زهرة معاً وهي «الاستدلال -سخرىف والاستدلال بالتجزئة والاستدلال بالتعميم ثم التخصيص والاستدلال -سخرىف العلة والمعلول والاستدلال بالمقابلة والاستدلال بالتشبيه وضرب -سخرىف المثال»<sup>(2)</sup>، وغني عن البيان أنّ هذه الوجوه لا يمكن أن تمثّل كل خصائص القرآن الأسلوبية بل إنّ بعضها أقرب إلى مضمونه منها إلى أسلوبه. وعلى -سخرىف حال فدراسة حمّو لوجوه الحجاج في القرآن على جديتها وأهميتها قد -سخرىف لنا منها أمور ثلاثة نجعلنا نختلف عنه من حيث المنهج ومن حيث -سخرىف أيضاً. أولها عدم اتفاقنا وإيلاء على مفهوم واحد للحجاج. وثانيهما عدم اتفاقنا معه على مفهوم واحد للأسلوب. وثالثهما أنه في القسم التطبيقي -سخرىف كتابه لم يربط بين الحجاج والأسلوب<sup>(3)</sup>، لا على النحو الذي نفهم به -سخرىف الحجاج والأسلوب ولا حتى على النحو الذي يفهم به هو هذين -سخرىفطين وقد أشار إليهما أعلاه. ومع ذلك فإنّ دعوة حمّو إلى وجوب -سخرىف بين الحجاج والأسلوب ذات قيمة بالغة من الناحية النظرية. وقد -سخرىف ابن الأثير (ت 637هـ/ 1230م) في التقديم يدعو إلى ذلك أيضاً في -سخرىف أفضح وأوضح، فقد قال في مطلع كلامه على أسلوب «الاستدراج» -سخرىف يدّعي<sup>(4)</sup> أنه هو مستخرجه من كتاب اللّه تعالى: «وهذا الباب أنا

<sup>(1)</sup> المرجع نفسه، ص 201.

<sup>(2)</sup> المرجع نفسه، ص 218-201.

<sup>(3)</sup> انظر على سبيل المثال المرجع نفسه فصل: «موقف من سورة الأعمام» ص 383-403. تقول «يدعي» لأنّ الزمخشري وقد عاش قبله بقرن كامل استخدم مصطلح «الاستدراج» عند تفسيره للآية نفسها (رغم غافر 28/40) التي استشهد بها ابن الأثير على أسلوب الاستدراج في القرآن (انظر: الزمخشري، الكشف... (مذكور)، ج 3، ص 424-425. وقارنه بـ: شبهة الدين بن

استخرجته من كتاب الله تعالى وهو مخادعات الأقوال التي تقوم مقام مخادعات الأفعال، والكلام فيه وإن تضمن بلاغة فليس الغرض هنا ذكر بلاغته فقط، بل الغرض ذكر ما تضمنه من الثبوت الدقيقة في استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم. وإذا حُقِّقَ النظر فيه حُلِمَ أنَّ مدار البلاغة كلها عليه، لأنه [لا] انتفاع بإيراد الألفاظ المليحة الراقفة ولا المعاني اللطيفة الدقيقة دون أن تكون مستجَلِبَةً لبلوغ غرض المخاطب بها<sup>(1)</sup>. غير أن «نظرية» ابن الأثير هذه على أهميتها، وقد صاغها على الأرجح انطلاقاً من طريقة الزمخشري في تفسيره لإحدى آيات سورة «غافر» أو «المؤمن» وأورد كلامه عليها بحذافيره<sup>(2)</sup>، تظل في حاجة إلى كثير من الجهد والأناة ليُبرهن على مدى انطباقها، من الناحية العملية، على الكلام القرآني كله لا على آية واحدة منه أو آيتين كما فعل ابن الأثير.

إن تحقيق هذه الغاية الثانية أي الربط بين الججاج والأسلوب وهي غاية نظرية مرافق على الحقيقة لتحقيق الغاية الأولى وهي تطبيقية، وإن كانت مترتبة عليها؛ فاعتبارنا مظاهر الأسلوب القرآني ذات بعد حجاجي وبيان ذلك والبرهنة عليه بالدرس والتحليل مُفَضَّ حتماً إلى اعتبار الأسلوب والججاج في القرآن أمراً واحداً فالأسلوب حجاجي والججاج يحمله الأسلوب كما سبق القول.

وأما الغاية الثالثة التي نروم تحقيقها في هذا العمل فهي الإسهام في الكشف عن جانب من جوانب قدرة القرآن على التأثير في متلقيه، خصوصاً منهم الأوتل، تأثيراً حجاجياً ومن ثم عقلياً، بالإضافة إلى ما له من قدرة على التأثير العاطفي في قلوب أولئك المثلقتين ممن أذعنوا له وصدقوا به

= الأثير، المثل السائر في أدب الكتاب والشاعر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت 1990، ج 2، ص 64-65.

(1) ابن الأثير، المرجع نفسه، الموضوع نفسه، وفي الشاهد خطأ مطبعي لا يستقيم معه الكلام فقولنا.

(2) قارن بين الكلامين في الموضوعين المذكورين.

سيرة إليه عن حماس ديني بحث وعن عاطفة خالصة وإيمان محض لكونه  
 من عظمة عزيز حكيم. وهو ما من شأنه أن يدفع بنا إلى أن نناقش نظرية  
 مجاز بالنظم متحسين سُبُلًا أخرى للإبانة عن تميّز الكلام القرآني.  
 إنّ نظرية النظم في التقديم تلخّ بلغة نظريّات تحليل الخطاب المعاصرة  
 عبر ما يحصل في الجملة أو في النصّ من ظاهرة الانسجام (La cohérence)  
 من الأصول النحوية دون شك، أكثر بكثير من إلحاحها على ظاهرة الإفادة  
 (La pertinence) فيه التي هي ذات منطلقات وأصول تداوليّة. إنّنا بدراسة  
 القرآنيّة حجاجيّة نكون من ناحية أولى في صميم تداوليّة الخطاب أيّ  
 مصطفى ناصف السابق لمجالات البلاغة عند العرب في مجال بلاغة  
 التي وقفها على دراسة الشعر كما يقول وتكون من ناحية ثانية خارج  
 «بلاغة النظم» التي جعلوها لدرس القرآن كما أشار إلى ذلك ناصف  
 وهكذا نُسلمنا دراسة الأسلوب حجاجيّة (بالمعنى التداولي الذي أردناه  
 حجاج) إلى نظرية تحليل الخطاب لكن لا في شقها التقليدي القائم على  
 الانسجام ونحوية الخطاب وإنما في شقها الناشئ الجديد الباحث في  
 «بلاغة الخطاب»<sup>(1)</sup> وهو ما من شأنه أن يجعلنا في تعارض مع نظرية النظم  
 من الممكن أن يكون قد ترتّب عليها على صعيد تحليل الخطاب القرآني من  
 نظام بانسجامه وتناسبه وحتى بوجوهه ونظائره وإن كان التأليف فيها جاء  
 حراً جدّاً<sup>(2)</sup>.

حول اتجاهات تحليل الخطاب المعاصرة انظر على سبيل المثال:

- Anne Reboul et Jacques Moeschler, *Pragmatique du discours*, Ed. Armand Colin, 1998.

- M. Charolles et B. Combettes, *Contribution pour une histoire récente de l'analyse du discours*, Revue langue française, N° 121, 1999.

من كتب مناسبات القرآن: انظر مثلاً كتاب تناسق الدرر في تناسب السور للسيوطي (مذكور) وملاك التأويل في مشابه التزليل لابن الزبير (مذكور أيضاً).

الباب الأول

العجم القرآني: خصائص كلماته

وحركتها الججاجية

## مقدمة

تستخدم كلمة «معجم» (Lexique) في الدراسات اللسانية الحديثة بمعنيين مختلفين بن ومتمازيين. أحدهما يضع مُصطلح «معجم» على محور اللغة (Langage)، أو قريباً منه. فالمعجم بهذا المعنى هو قائمة الكلمات التي تستخدمها مجموعة ما، أو هو خاص بنشاط بشري معين أو قطاع علمي أو فني معين إلى غير ذلك. أما المعنى الثاني الذي لكلمة «معجم» وهو الذي نستخدمه في هذا المقام فيضعه على محور الكلام (Parole) من حيث إنّ الكلام لغة فردي مخصوص، فهو بهذا المعنى قائمة الكلمات التي يستخدمها تدعى أو كاتب أو هي مستخدمة في مدونة شطاب ما كالخطاب القرآني<sup>(1)</sup> ينشأ على سبيل المثال «معجم نزار قباني» كما يمكن أن يُقال «معجم القرآن» أي قائمة الكلمات المستخدمة فيه من أسماء (مثل الكتاب، هدى، صدى، النور، بنو إسرائيل، الظلم، الحق، الأعمال، الشرك، الإيمان، الخوف، الصفات (مثل الواحد، القهار، ظلام، الغاؤون، الموءودة، الكافرون، المؤمنون، الذين كفروا، الذين آمنوا إلخ...) وأفعال بمختلف جوه تصريفها (مثل يدعون، أدعوا، يصلّون، يتأدون، يعيدون، يكفرون

هذا التعريف الذي لكلمة «معجم» والتقسيم الذي وضع له هنا على الإجمال ما نجده في معجم اللسانيات:

J. Dubois et al., *Dictionnaire de linguistique*, Larousse, Paris, 1972, pp 297-298.

إلخ.<sup>(1)</sup> فواضح إذن أن المعجم الذي نقصد هنا ليس المعجم الصناعي وليس كذلك المعجم الذهني وإنما هو مجمل السجلات اللغوية المحققة في الخطاب. إن هذه الأسماء والصفات والأفعال التي تشكل معجم القرآن ليست مجرد وحدات معجمية وذلك لأنّ الوحدة المعجمية التي هي الوحدة الدنيا لمعجم لغة من اللغات<sup>(2)</sup> تكون مجردة (Abstraite)<sup>(3)</sup> فهي عارية عن مظاهر الاستعمال الطارئة عليها إضرابياً وصرفياً، وإنما هذه الأسماء والصفات والأفعال كلمات بكل ما يعنيه مصطلح الكلمة من أبعاد معجمية وصرفية وإعرابية مجتمعة فيها، وإن كان من تعريفات الكلمة في التراث النحوي العربي ما يجعلها من الناحية النظرية قريبة من مفهوم الوحدة المعجمية بما هي وحدة مجردة كما قلنا، من ذلك تعريف ابن يعيش (ت 643هـ/ 1245م) إياها بقوله: «[هي] أن يدل مجموع اللفظ على معنى ولا يدل جزؤه على شيء من معناه ولا على غيره من حيث هو جزء له»<sup>(4)</sup>. فالكلمة

(1) لم نأخذ في الاعتبار الحروف وإن كانت كلمات، لكون الحرف، بصرف النظر عن خصومات النحاة في شأنه، يدل على معنى في غيره في معظم الأحيان وطليبا في هذا الباب الكلمات التي لها معنى في ذاتها. ومع ذلك فلسنا بتأملين عما للحروف في الخطاب القرآني من حركة دلالية بل وسجاسية أحيانا مهمة جداً من ذلك على سبيل الذكر لا المحصر ورود الحرف على وجه الاستمارة شأن كلمة «على» في قوله ﴿لَقَدْ كَانَ عَلَىٰ هَذِهِ بَيْنَ رَبِّهِمْ﴾ (البقرة 2/5) (انظر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم القرآن، الدار العالمية، القاهرة، 1968، الجزء 1، ص 142 «وحاشية الجرجاني عليه»، ووروده مروضاً الفعل في حالة التضمين كقوله ﴿وَمَا يَتَّبِعُهَا إِلَّا الَّذِينَ يَنْتَهِبُونَ عَنْهُ﴾ (الإنسان 6/76) حيث يشعر استخدام الباء في «بها» بحذف فعل «يتمتع» وتضمن فعل «يشرب» إياه، ووروده متجزئاً به عن حرف آخر وهو كثير في القرآن (انظر ابن قيم الجوزية، النوائد المشوق إلى علوم القرآن، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، د.ت.، «قسم التجزؤ بالحروف بعضها عن بعض»، ص 473، 475)، ومن ذلك أيضاً حذف بعض هذه الحروف في القرآن وما يكون لذلك من أثر بالغ في دلالة الجملة (انظر جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي، د.ت.، ج 1، باب حذف الحروف، ص 328-330).

(2) J. Dubois, *Dictionnaire de linguistique, op. cit.*, p 285.

(3) Ibid...; p 286.

(4) ابن يعيش، شرح المفصل، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، د.ت.، ج 1، ص 19.



بمفهوم لفظ مفرد لا يكون مرتباً نحو لفظة «الغلام» فهي عنده كلمتان من ألف واللام من ناحية وغلام من ناحية أخرى، فقد دلت كل واحدة منهما على معنى. ونحو لفظة «ضربوا» فهي كلمتان أيضاً «الفعل كلمة رايك والواو كلمة»<sup>(1)</sup>.

إن هذا التعريف الذي للكلمة وهو التعريف الجاري في التراث النحوي العربي من الناحية النظرية جعلها أقرب إلى مفهوم اللَّفْظِ (Monème)<sup>(2)</sup>. نذكر هنا هذا لم يمنع القدماء من أن يُطلقوا على الوحدات المعجمية حين تسبيل في الخطاب أسماء وصفاتٍ مُتَضَيِّية موصوفين وأفعالاً مُتَضَيِّية فاعلين مصطلح «كلمات» وأن يسموها بذلك، فسيبويه (ت 180هـ/ 796م) وإن لم يشر في صدر الكتاب تعريفاً للكلمة نظرياً وجدناه يعدّ من جنس الكلم مصدر معرفة مثل «الضرب والحمد والقتل» وأفعالاً مصرفة على وجوه مختلفة: كـ «قولك أمراً ذهب واقتل واضرب ومُخْبِراً يقتل ويذهب ويضرب ينتقل ويضرب...»<sup>(3)</sup> بل إن من التعريفات النظرية التي حدّ بها بعض علماء اللغة الكلمة ما وجدناه الفارابي (ت 339هـ/ 950م) يذهب إليه من اعتبار معنى في حالات تصريفه المختلفة كلمة يقول: «الكلم هي الأفعال مثل مشى ومشي وسيمشي (...). والكلمة لفظة مفردة تدل على مركب من اسمين مثل ما سار زيد قائم ومنه ما هو مركب من اسم وكلمة مثل قولنا زيد يمشي وعمرو يتسلى»<sup>(4)</sup>. ولا يخفى أثر اليونانية في اعتبار الكلمة فعلاً.

يتضح لنا من هذا مدى انعدام الدقة في تحديد مفهوم الكلمة في القديم

المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

انظر عن اعتبار القدماء مفهوم الكلمة أقرب إلى مفهوم اللَّفْظِ: عبد القادر المهيدي، مفهوم الكلمة في النحو العربي، حوليات الجامعة التونسية، المجلد 23، 1984 ص 42.

أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988، ج 1، ص 12.

وهو تعريف للكلمة يحملها وفقاً على الفعل دون الاسم: أبو نصر الفارابي، كتاب الأفعال المستعملة في المنطق، تحقيق وتعليق محمد مهدي، دار المشرق، بيروت، 1986، ص 41-42.

ومدى انعدام الإجماع حول مفهوم واحد لها وقد أشير إلى ذلك في القديم والحديث<sup>(1)</sup>. ومهما يكن من أمر فإنّ دارسي ضروب الخطاب من شعر وقرآن وغيرهما يعتبرون من قبيل الكلمة ما جاء مرتكباً بحرف التعريف مثل الغلام وحتى بالإسناد مثل ضربوا على نحو ما فعل عبد القاهر الجرجاني في مواضع كثيرة من كتابه «دلائل الإعجاز» إذ يطلق مصطلح كلمة أو جمعها «كلم» على وحدات لغوية أكبر من «الكلمة» بمفهومها النظري الضيق الذي رأينا. من ذلك تعليقه على بيت بشّار بن برد (ت 167هـ/ 784م) [الطويل]:

كَأَنَّ مَسَارَ السَّعْيِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا وَأَسْبَاقَنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ

بالقول: «فانظر الآن ما تقول في اتحاد الكلم التي هي أجزاء البيت»<sup>(2)</sup> ومثله يفعل باطواد تقريباً ابن سنان الخفاجي (ت 466هـ/ 1073م) في كتابه سرّ الفصاحة<sup>(3)</sup>. أما بدر الدين الزركشي فإنه لا يتحرّج البتة من أن يُطلق على الفعل والصفة كما وردا في الخطاب القرآني مصطلح «الكلمة» فيقول

- (1) أشار إلى هذا في القديم جلال الدين السيوطي عند تعريفه الكلمة فقال: «وقد اختلفت عبارات النحاة في حد الكلمة اصطلاحاً وأحسن حدودها: قول مفرد مستقل أو منوي معه... جمع الهموع في شرح جمع الهموع، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون وعبد العالم مكرم، دار البحوث العلمية، الكويت 1975، ج 1، ص 4. وأشار إلى هذا في الحديث: 1 - حلمي خليل، الكلمة - دراسة لغوية معجمية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط 1، 1995، ص 31. 2 - الطيب الكوروش وصالح الماجري، في الكلمة، سلسلة معالم الحداثة. دار الجنوب للنشر، تونس 1993، ص ص 27-17. (2) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، صححه ونشره محمد رشيد رضا، دار المعارف، مصر، ط 5، 1372/1952، ص 317. (3) فهو مثلاً يطلق مصطلح «كلمة» على مركبات من قبيل أمويداواتها في قول المتنبي (ت 354هـ/ 965م) [من الكامل]:

إِنَّ السُّكُوبَ بِلَا كِرَامٍ بَسْنَهُمْ  
يَتَلَّى الْعُلُوبَ بِلَا سُوءِ أَوَائِبِهَا

يقول ابن سنان الخفاجي، فسويداواتها كلمة طويلة جداً، فلذلك لا يعتارها النظر: ابن سنان الخفاجي، سرّ الفصاحة، دار الكتاب العلمية، بيروت 1982، ص 88.

المعجم القرآني، خصائص كلماته وحركتها الجنبائية

عن حرك الواو في رسم بعض الكلمات القرآنية: «تحذف الواو التي ليست  
سنة وتبقى العمدة سواء كانت الكلمة فعلاً مثل ﴿يَسْتَفِرُّ وَيُؤَمِّمُكُمْ﴾<sup>(1)</sup> أو  
سنة عن «المؤودة» و«الْيُسُورِ» و«الْعَاوُنِ»<sup>(2)</sup>.  
- إطلاق مصطلح «الكلمة» على غير القول المفرد نجده أيضاً عند  
عصر الفارسيين في الغرب فهم يطلقون على الوحدات المعجمية متى خرجت  
من الجراد إلى إفادة المركب شأن الصفات والمصادر أو إلى المركب  
من حيث شأن الفعل على اختلاف تصاريفه مصطلح «كلمات نحوية» (Mots  
grammaticaux)<sup>(3)</sup>. أما برنيه (Pernier) فقد أقام ما يشبه المقابلة بين الوحدة  
المعجمية (Lexème) وبين الكلمة (Mot) على أساس أنّ الكلمة عنده لا  
يكتفي أن توجد خارج حالات التصريف والإعراب فهي بسبب ذلك مجموعة  
من السمات الدلالية (Sèmes) المتضامنة التي لا فكاك لأحدها عن الآخر.  
إنّ كلمة في الفرنسية هي عند برنيه الوحدة المعجمية أضيف إليها سمة  
الاسم الدلالية وسمة الضمير الدلالية (بالنسبة إلى الفعل) وسمة الجنس وسمة  
العند (بالنسبة إلى الاسم) وسمة الجنس وسمة الضمير الدلالية (بالنسبة إلى  
الصفة)<sup>(4)</sup> فلا يمكن حسب برنيه أن نتصوّر الوحدة المعجمية في حالة  
استغناءها إلا وهذه السمات الدلالية آخذة بتلايينها متضامنة معها. كما أنه لا  
يمكن أن نتصوّر هذه السمات الدلالية غير داخله مع هذه الوحدة المعجمية  
في علاقة عضوية وهو ما يعني أنّ الكلمة عنده وحدة معجمية – صرفية –  
معنوية معاً.

الإسراء 7/17

عبر الدين التركي، البرهان في علوم القرآن، (مذكور)، ج 1، ص 397 ويقول عند حديثه عن  
إعادة الألف بعد الواو في بعض الأعمال المستندة إلى المفرد الغائب حسب الرسم القرآني مثل  
«يعصوا» و«يرجوا»: زيدت الألف تنبيهاً على ثقل الجملة وإذا زيدت مع الواو التي هي لام الفعل  
فمع الواو التي هي ضمير الفاعلين الأولى لأنّ الكلمة جملة مثل «قالوا» و«عصوا». المرجع نفسه،  
ص 382.

J. Dubois et al., *Dictionnaire de linguistique*, op. cit., entrée: Lexème p 286.  
Maurice Pernier, *Le mot*, P.U.F., 1984, p 55.

إنَّ المعجم القرآني الذي نروم درسه هو مجموع كلمات القرآن بحدودها الشكلية التي كنا بصدد ضبطها. لكن لما كانت الكلمة هي التجسيم المادي الفعلي للمعجم، وهي وحدته القياسية الدنيا، فإننا سنعتمد الكلمة موضوعاً للبحث في بعد معجم القرآن الججاجي. ويقتضي منا ذلك أن نبدأ بوضع تعريف للكلمة حجاجي في هذه المقدمة، لكي نخلص في جوهر الباب إلى الحديث عن خصائص الكلمة الججاجية في القرآن وعن حركتها الججاجية فيه.

\*\*\*

إنَّ تعريف الكلمة تعريفاً حجاجياً يقتضي منا أن نأخذ في الاعتبار دورها الدلالي في التأثير والإقناع وفي حمل مثلثي القرآن على التسليم بالأطروحات المعروضة عليهم فيه، فنقول في تعريفها على التمهيد: «إنها الوحدة المعجمية - الصرفية - الإعرابية معاً القابلة لأن تكتسب بالإضافة إلى معناها المعجمي سمات دلالية إضافية من خلال علاقتها بالمقال الذي ترد فيه وبالمقام الذي تستعمل فيه، وهي قادرة في الوقت نفسه على التأثير في ذلك المقال والمقام بفضل ما لها من قيم دلالية مختلفة بعضها مستمد من اللغة نفسها وبعضها متأثراً من الاستعمال والتداول».

لئن كان القسم الأول من تعريفنا هذا قد أبتأ عنه في ما سبق من كلامنا فإنَّ قسمه الثاني وهو قولنا «إنَّ الكلمة قابلة لأن تكتسب سمات دلالية إضافية...» إلى آخر التعريف، في حاجة إلى البيان. ينبغي أن يفهم من قولنا «إنَّ الكلمة يمكن أن تكتسب سمات دلالية إضافية من خلال المقال والمقام» أنَّ كل كلمة إما ترد في سياق لغوي ما، وأنه لا يتصور أن ندرس كلمة ترد في خطاب معيّن وهذا الخطاب مُنجز في مقام معيّن دون أن نأخذ في الاعتبار ما اكتسبته تلك الكلمة من معانٍ سياقية ومقامية إضافية. وهو ما يدعّمه رأي بوهرلر (Bühler) في مفهوم الكلمة إذ: «الكلمة في رأيه يجب أن

تكون قابلة ليس فقط لربط علاقات بكلمات أخرى كي تستعير منها قيمةً تتمم قيمتها (...). وإنما كذلك لحمل قيم تفرضها عليها وضعية معينة. وهذا يعني أنّ الكلمة يجب أن تكون في اتجاهين فهي من ناحية مرتبطة بالسياق لتكوّن من مجموعة دلالات لسانية وهي من ناحية أخرى مرتبطة بالوضعيات التي يمكن أن توجد فيها<sup>(1)</sup>.

غير أنّ الكلمة لا تكتفي، في حالة استعمالها، بالانفعال بما يعرضه عليها المقال والمقام من قيم دلالية جديدة وإنما تفعل أيضاً في ذلك المقال المقام وتغيّر طبيعتهما من خلال اختيارها وتحقيقها في الخطاب دون غيرها من الكلمات وهذا معنى قولنا «إنّ الكلمة قادرة على التأثير في المقال الذي تحتضنها والمقام الذي تلقى فيه داخل ذلك المقال» وعلى هذا مدار بعد تسمية الجحّاجي.

إنّ تأثير الكلمة في السياق اللغوي الذي ترد فيه يكون بواسطة ما علق بها في ذاتها، من دلالة وفكر تستمدهما من انتمائها إلى حضارة مستعملها... يختم كما يرى ليوسيتزر<sup>(2)</sup>. وهذه الدلالة والفكر اللذان للكلمة في ذاتها جعلتها لا مجرد عنصر في بنية لغوية يستمد منها وجوده ودلالته، وإنما جعلتها عنصراً فاعلاً في البنية مؤثراً فيها ملوناً إياها بلونه «الدلالي» خصوصاً.

إنّ هذه النظرة إلى الكلمة باعتبارها هي الفاعلة في السياق اللغوي الذي تحتضنها، بفضل ما علق بها من زوائد دلالية تراكتت عبر عصور استعمالها، جعلتها أن تجعلنا على طرفي نقيض مع تيارات لسانية وتقديية ونحوية حديثة. فهذه النظرة تتعارض على سبيل المثال مع النظرة التي لمدرسة التقدي

(1) الكوش والماجري، المرجع نفسه، ص 53.

(2) عبد الله صولة، الأسلوبية اللغوية أو النحوية، مجلة فصول، عدد خامس بالأسلوبية، المجلد 5، العدد 1، 1984، ص 87.

الجديد (New Criticism) في أمريكا<sup>(1)</sup> ومع نظرية البنيويين<sup>(2)</sup> كما أنها تعارض مع نظرية النظم في القديم من حيث إلحاحها على معنى الكلمة الوظيفي أو المعنى النحوي الذي بموجبه يكون الجزء الذي هو الكلمة رهين الكل الذي هو التركيب أو النظم. وفي ذلك يقول الجرجاني: «لا يتصور أن يتعلق الفكر بمعاني الكلم أفراداً مجردة من معاني النحو فلا يقوم في وهم ولا يصح في عقل أن يتفكر متفكر في معنى فعل من غير أن يريد إعماله في اسم ولا أن يتفكر في معنى اسم من غير أن يريد إعمال فعل فيه»<sup>(3)</sup>.

قد لا نناقش هذه الاتجاهات على اختلاف مشاربها في اعتبار دلالة الكلمة وفقاً على السياق أساساً<sup>(4)</sup> وقد لا نناقش الجرجاني على وجه الخصوص في اعتباره أن النظم لا يكون إلا بتوحي معاني النحو وفي كوننا نعتبر بالكلمة عما في نفوسنا بـ «توحي معاني النحو فيها» وأن الكلم ترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس<sup>(5)</sup>. لكننا نقول إن عملية التعبير هذه - فيما يتعلق بالكلمة على الأقل - أعقد مما يتصوره الجرجاني. وذلك أن هذه الكلمات، إذ ننتطق بها مرتبين إياها وفق ترتيبها في نفوسها، لا تكتسب قيمتها من معنى الألفاظ المعجمي وقد توحي فيها معاني النحو فحسب، كما يرى الجرجاني، ولا من دلالة السياق على اختلاف تصاريفه

(1) ع. صولة، المرجع نفسه. فقد كان هذان الطرفان بخالفان سبيتزر (Spitzer) الرأي في اعتبار الكلمات حاملة حضارات، وريان أن قيمة الكلمة الدلالية تستمد من السياق أساساً.

(2) المرجع نفسه.

(3) عبد القاهر الجرجاني «دلائل الإيجاز» (مذكور)، ص 314.

(4) غير أن لعالم الدلالة (Le Sémanticien) الحق في الاعتراض على ذلك إذ من الممكن عند بعض علماء الدلالة أن يوجد علم دلالة معجمي، يقول بول ريكور: «يعترض عالم الدلالة اعتراضاً شديداً على كل اتجاه يرمي إلى جعل معنى الكلمات مستنداً إلى قيمتها السياقية فحسب، فالأطروحة القائلة بأن الكلمة لا تستمد دلالتها إلا من السياق هي عنده أطروحة مضادة لعلم الدلالة، (Anti-sémantique)».

Paul Ricœur, *La métaphore vive*, éditions du Seuil, Paris, 1975, p 143.

(5) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإيجاز، ص 45.

المعجم اللغوي، خصائص كلمات وحركتها الوبائية

تتبع جماعة النقد الجديد، وإنما يردفها أيضاً من الناحية الدلالية رافدان  
مختلفة منابعهما اختلافاً تاماً، وهو ما يجعل هذه الكلمات ذات  
دلالة سياقية العامة وليست متأثرة به فحسب وهذان الرافدان هما  
لغة ورافد الاستعمال.

### رَفْدُ اللُّغَةِ

تتسم الكلمات في اللغة أقساماً مختلفة فمنها ما يفيد التقويم  
السياسي، ومنها ما هو عقلي ومنها ما هو عاطفي (Affectif) ذاتي<sup>(1)</sup>.  
من الغلاة من يذهب إلى القول بـ «أن كل وحدة معجمية هي بوجه  
بعض ذاتية»<sup>(2)</sup> وهو ما يجعل الكلمة في اللغة، وبصرف النظر عن  
حالات استعمالها ذات شحنة دلالية ما تلتقي بظلالها على السياق اللغوي  
الذي ظهر فيه وتوجهه وجهة دلالية وحجاجية مخصوصة.

كما أن في اللغة كلمات كثيرة ذات مقتضى معجمي تحملها في ذاتها ولا  
تتعلق به السياق الذي تستخدم فيه، بل الأمر على العكس من ذلك فهي  
تتعلق بشأنها، بفضل ذلك المقتضى الذي تحمله، أن تجعل للسياق وقماً  
معنياً (Bifet de sens) خاصاً، حدّه ديكُرو بقوله: . . . ما نسميه «وقع  
معنى» الكلمة ليس بالضرورة معناها الذي تكتسبه داخل السياق أو ما يدخله  
معنى هذا السياق من تغيير، ذلك أنه من الخور أن تحدّد داخل ملفوظ ما  
معنى الكلمات فيه واحدة واحدة. وبعبارة أخرى نقول إن معنى الملفوظ  
الذي لا يمكن أن يكون بحال من الأحوال جماع دلالات الكلمات التي  
تتعلق حتى وإن كانت هذه الدلالات دلالات سياقية. فما نسميه وقع المعنى

Catherine Kerbrat - Orcchioni, *L'énonciation*, De la subjectivité dans le langage.  
Armand Colin, 1980, pp 70-120.

المرجع نفسه، ص 70.

السياقي الذي للكلمة إنما هو ذلك التغيير الطارئ على ذلك السياق من جزء إحصائنا تلك الكلمة فيه أي التغيير الذي تحدده الكلمة في معنى الملفوظ الجملي»<sup>(1)</sup>.

### ب - رافد الاستعمال أو الرافد التداولي

على أنّ الكلمة إذ تدخل التركيب النحوي تدخله وهي محمّلة بعد بتاريخها الدلالي الثري الذي اكتسبته من طول تجربتها القولية بدخولها سياقات استعمال كثيرة مختلفة، أو خروجها منها. وذلك الدخول والخروج المستمران بكسبانها صفتين اثنتين مختلفتين، تتمثل الأولى في كون الكلمة أقل من الجملة فهي، من أجل ذلك، في حاجة إلى أن تعمل في غيرها أو يعمل غيرها فيها لتتولد عن ذلك البنية النحوية العامة التي تعطي للكلمة دلالتها فيها. وتتمثل الصفة الثانية في كون الكلمة أكبر من الجملة من حيث إنها تضفي عليها معاني استمدتها من تاريخ استعمالها الطويل في جمل أخرى اضمحلت وتلاشت، وبقيت تلك الكلمة تدور في عالم خطاب مستعملها محمّلة بالدلالات التي غنمتها من استعمالها في تلك الجمل. وهو ما يلخصه بول ريكور في قوله: «الكلمة أقل من الجملة من حيث إنّ تحقق دلالتها وقف على تحقق دلالة الجملة. لكنها من زاوية نظر أخرى أكثر من الجملة، ذلك أنّ الجملة، لما كانت حدثاً (Evènement) كان وجودها عرضة للتحوّل والزوال والتلاشي. أما الكلمة فإنها تظل قائمة بعد أن تضمحل الجملة، فالكلمة من حيث إنها وحدة قابلة للانتقال تبقى إذ يضمحل كيان الخطاب، وتظلّ قابلة للدخول في استعمالات جديدة وهكذا تعود الكلمة إلى

(1) Oswald Ducrot, *Le dire et le dit*, les éditions de minuit, Paris, 1984, p 50. ويصرى ريكور في موضع آخر من المرجع نفسه (ص 149 المتن والهامش رقم 1) أنّ القيمة الجبّاجية التي لبعض الوحدات المعجمية هي التي تصنع بعد الجملة الجبّاجي.



منظومة محملة بقيمة استعمال جديدة وإن كانت ضئيلة. وهي إذ تعود إليها حينئذ تاريخاً<sup>(1)</sup>.

لذا يغير بعد عن هذا الرأي - وإن بعد النهج وشظت الغاية - رأيُ باختين من دلالة الكلمة التي تأتيها من التداول والاستعمال إذ يقول: «إن الكلمات التي تستخدمها تكون دائماً قد استخدمت من قبل. وهي تحمل في ذاتها عند استخدامها السابقة»<sup>(2)</sup>. فالكلمة من زاوية نظر ريكور وباختين في علاقة جدلية مع السياق الذي يحملها تأخذ منه دلالتها على صعيد آني تنحصر عليه من دلالتها على صعيد زمني. ولا خلاف في ذلك، لكن ما يجمعهما الرأي فيه هو أن الدلالات التي تكتسبها الكلمة من خلال استعمالها السابقة لا يُكتفى بأن يُقال في شأنها إنها تمنع السياق أو الجملة حينئذ تاريخياً وهو قول ريكور. كما أنه لا يمكن أن يُكتفى بأن يُقال عنها أنها تنحصر على الكلام بعدد حوارياً (Dialogique) «تناصياً» وهو قول باختين، وإنما هي من زاوية نظرنا الجبائية، تكسب أيضاً الخطاب الذي يربط «وقفاً معنوياً» خاصاً وبعداً حجاجياً أعمق في علاقته بمتلقيه.

لذا الخطاب يرمي دائماً إلى تغيير أوضاع المتلقين الذين يوجه إليهم. بعد باستخدامه الكلمة ذات الخصائص التقويمية والانتضائية القائمة في اللغة، وذات الدلالات المضافة القادمة من الاستعمال، يكون ذا فاعلية أكبر في حيز أوضاع المتلقين تلك. كما أن الخطاب إذ يعتمد إلى اختيار كلمة أخرى مما يرادفها أو يُظن أنه يرادفها، إنما يرمي إلى مزيد التأثير في المتلقين على أساس أن الكلمة المختارة أعلى بعالم خطابهم وأقصى منه بما لها من زوائد معنوية جاءتها من اللغة أو من الاستعمال، أو

Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations - essai d'herméneutique*, éditions du Seuil, Paris, 1969, p 93.

T. TODOROV, Mikhaïl Bakhtine, *Le principe dialogique*, suivi de: *Ecrits du cercle de Bakhtine*, éditions du Seuil, Paris 1981, p 98.

منهما معاً. وهو ما عنيناه بقولنا في تعريف الكلمة أعلاه: إنّ الكلمة تسهم في تغيير المقام ولا نكتفي بجعل المقام - على رأي بوهلر السابق ذكره - يشحنها بالدلالة.

إنّ للكلمة خصائص في ذاتها تستمدّها من اللغة ومن التداول تجعلها مؤهّلة بطبيعتها لتكون ذات صبغة حجاجية، وترشّحها لتكون من معجم الخطاب الججاجي وقوام جدوله اللغوية. وإنّ لها في الخطاب، بناء على تلك الخصائص، حركة تفصي فيها غيرها وتعرّضه وتحلّ محله ليكون الخطاب أوغل في الججاج وأذهب في الإقناع. نسمي تلك الخصائص «خصائص الكلمة الججاجية» ونسُمي هذه الحركة «حركة الكلمة الججاجية».

ذلك هو مفهومنا للكلمة من وجهة نظر حجاجية وهو المفهوم الذي سنطبّقه عند دراسة معجم القرآن في معظم كلماته المكوّنة له أو على الأقل في أكثر كلماته تواتراً واطراداً. لكن يحسن بنا قبل ذلك أن نعرض ولو على عجل أهم طرائق القدماء في درس الكلمة القرآنية.

لقد كان للبحث في دلالة الكلمة القرآنية منزلة مهمة في الدراسات القرآنية القديمة ويعود ذلك إلى أسباب دينية وعلمية. فمن الأسباب الدينية ما أورده السيوطي قال: «وأخرج من حديث ابن عمر مرفوعاً: من قرأ القرآن فأعربه كان له بكل حرف عشرون حسنة ومن قرأه بغير إعراب كان له بكل حرف عشر حسنة، المراد بإعرابه معرفة معاني ألفاظه وليس المراد به الإعراب المصطلح عليه عند النحاة»<sup>(1)</sup>. ومن الأسباب العلمية ما يذكره الراغب الأصفهاني (ت 502هـ/ 1108م) في مقدمة كتابه من أنّ «أول ما يحتاج أن يشتغل به من علوم القرآن العلوم اللفظية ومن العلوم اللفظية تحقير الألفاظ المفردة، فتحصيل معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوّل

(1) جلال الدين السيوطي، الإقناع في علوم القرآن، (مذكور) ج 1، ص 113.

سعدك لمن يريد أن يدرك معانيه كتحصيل اللبني في كونه من أول المعاون  
بن شاه ما يريد أن يبينه»<sup>(1)</sup>.

لقد عقدت لدراسة دلالة الكلمة في القرآن الكتب المفردة مثل كتب  
غريب القرآن وهو معرفة المدلول «على حد تعبير الزركشي»<sup>(2)</sup> مثل كتاب  
غريب القرآن وتفسيره لأبي عبد الرحمان البيهقي (ت 237هـ / 851م)<sup>(3)</sup>  
وكتاب تفسير غريب القرآن لابن قتيبة<sup>(4)</sup> وكتاب مفردات القرآن للراغب  
إسفهاني<sup>(5)</sup> وكتاب تحفة الأريب بما في القرآن من غريب للشيخ أنير  
أبي حيان الأندلسي (ت 745هـ / 1344م)<sup>(6)</sup>، ومثل كتب الوجوه  
النظائر ومنها كتاب الأشباه والنظائر لمقاتل بن سليمان البلخي  
156هـ / 767م<sup>(7)</sup> وكتاب تصاريف القرآن ليحيى بن سلام  
200هـ / 815م<sup>(8)</sup> وقاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر  
لحسين بن محمد الدامغاني (ت 478هـ / 1085م)<sup>(9)</sup>. ومثل كتب  
معاني القرآن ومنها كتاب معاني القرآن للأخفش الأوسط

الراغب الأسفهاني، المفردات في غريب القرآن، المطبعة الميمنية، مصر د.ت.، ص 3.  
يبدو اللبني الزركشي، الوهاني في علوم القرآن، (مذكور)، الجزء الأول، ص 291.  
أبو عبد الرحمان البيهقي، غريب القرآن وتفسيره، حققه وعلمق عليه محمد سليم الحاج، عالم  
الكتب، ط1، بيروت 1985.  
عبد الله بن قتيبة، تفسير غريب القرآن، تحقيق السيد أحمد الصفر، دار الكتب العلمية، بيروت  
1978.

#### الطبعة المذكورة آنفاً:

أنير الدين أبو حيان الأندلسي، تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب، تحقيق سبيل المعجذوب،  
المكتب الإسلامي، ط1، بيروت 1983.  
مقاتل بن سليمان البلخي، الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، دراسة وتحقيق عبد الله محمود  
شحاتة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر 1975.  
يحيى بن سلام، التصاريف: تفسير القرآن مما اشبهت أسماءه وتصرفت معانيه، تحقيق وتقديم هند  
طلبي، الشركة التونسية للتوزيع، تونس 1979.  
الحسين بن محمد الدامغاني، قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق  
عبد العزيز سيد الأهل، دار العلم للملايين، ط5، بيروت 1985.

(ت 215هـ/ 830م)<sup>(1)</sup> فإنه وإن غلب عليه الطابع النحوي لم يخل من بحث في دلالة الكلمة مفردة. ومثل كتب المبهمات ومنها كتاب غوامض الأسماء المبهمة. . لعبد الرحمان السهيلي (ت 581هـ/ 1185م)<sup>(2)</sup> وكتاب مفحمت الأقران في مبهمات القرآن للسيوطي<sup>(3)</sup>. ويمكن أن نضيف إلى هذه الأنواع من التّواليف التي اتخذت من دراسة دلالة الكلمة غايتها إن كلياً أو جزئياً، كتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة (ت 210هـ/ 825م)<sup>(4)</sup>.

تكاد هذه الكتب المذكورة وغيرها من كتب التفسير العامة تحصر دلالة الكلمة القرآنية في ضروب من الدلالة نعرض لأهمّها، في هذا المقام، عرضاً سريعاً وهي:

**I - الدلالة المعجمية:** ويكون ذلك، إجمالاً، على وجهين وبطريقتين:  
**أ -** بأن يذكر مرادف الكلمة وقد يذكر أيضاً أصلها الاشتقاقي ومفرداتها إذا كانت جمعاً أو مثني<sup>(5)</sup>. وهذه الطريقة من أكثر الطرائق جرياناً في الكتب المذكورة، وخصوصاً منها كتب الغريب وفي هذه الحالة يكون الاختصار على دلالة الكلمة المعجمية وعدم اعتبار الدلالة السياقية مؤديين إلى إهمال الدلالة الحاققة إذا كانت هي الدلالة المقصودة<sup>(6)</sup>.

- (1) أبو الحسن سعيد بن مسعدة (الأغثنى الأوسط)، معاني القرآن (جزآن)، تحقيق د. هدى محمود قراءة، مكتبة الخانجي ط1، القاهرة 1990.
- (2) عبد الرحمان السهيلي، غوامض الأسماء المبهمة والأماحيت المستندة في القرآن، تحقيق د. هيثم عياش، دار الفكر العربي دار الوسام 1، بيروت 1988.
- (3) جلال الدين السيوطي، مفحمت الأقران في مبهمات القرآن، شرح ومراجعة، سعيد اللحام، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت 1991.
- (4) أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن (جزآن)، تحقيق د. محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988.
- (5) من ذلك على سبيل المثال تفسير ابن تينة كلمة تجلى «في قوله تعالى ﴿جَلَّى رُؤْيُ﴾ (الأعراف 7 143) بقوله «أي ظهر (...). يقال جلوت العروس إذا أبرزتها» (المرجع المذكور، ص 172).
- (6) من ذلك قول ابن تينة في تفسير كلمة «غشاه» في قوله ﴿وَنَقَى الشَّيْءَ غَشَاءً﴾ (البقرة 7/2) «والغشاه الغطاء ومنه يُقال غشاه بنوب أي: غشاه ومنه قيل غشاه السرج لأنها غشاه له» (المرجع المذكور، ص 40)، واكتفاء البيهقي في تفسير الكلمة لنفسها من الآية والسور: المذكورتين بقوله: «غشاه» (المرجع المذكور، ص 64).

المعنى القرآني، خصائص كلماته وحركتها النحوية

سأبدأ بذكر معانيها المختلفة إذا كانت من المشتركة<sup>(1)</sup>.  
فالدلالة الحاققة: ومدارها على المدلول الذي يتجاوز مستوى اللغة  
حقيقاً رغم ذلك دالّ اللغة ومدلولها دالاً له، وهو إجمالاً تعريف  
حاصل (Hjelmslev) للدلالة الحاققة مع تغيير أدخلناه على المصطلحات  
التي استخدمها في تعريف هذا المفهوم<sup>(2)</sup> فالدلالة الحاققة، بهذا المعنى،  
تستل من اللغة وإنما هي مدلول ثان خارج عن دائرتها، إنها، وإن اختلف  
أحياناً قليلاً عن مفهوم هيالمسلاف، معنى المعنى الذي يتحدث عنه  
القاهر الجرجاني بقوله: ... نعى بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ  
التي تصل إليه بغير واسطة وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم  
تخصي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر<sup>(3)</sup>.  
يتخلل كتاب «المفردات في غريب القرآن» للأصفهاني خير مثال على  
تجسد في دلالة الكلمة الحاققة وتدبرها، وإن لم تخل أنواع الكتب الأخرى

<sup>(1)</sup> يقول أبي عبيدة في تفسير كلمة «تراه» من قوله «وَقَدْ تَرَ تَرَوْنَ قَبِيحًا» (القلوب 68/25): ...  
«تراه» على ثلاثة أوجه: قال بعضهم على قصد وقال بعضهم على منع وقال آخرون على غضب  
ويغضب (المرجع المذكور، الجزء الأول، ص 13) وهذا الاشتراك الذي لكلمة «تراه» القرآنية تشير  
إليه معاجم العربية: «قال ابن الأعرابي: الحرد: القصد، والحرد: المنع، والحرد: العيقظ  
والغضب» (ابن منظور، لسان العرب، مادة ح ر د).

<sup>(2)</sup> Louis Hjelmslev, *Le Langage*, éditions Minuit, Paris, 1966, p 180.

<sup>(3)</sup> Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, éditions Minuit, Paris, 1968, p150.

يؤكد صبح تعريفه للدلالة الحاققة على هذا النحو:

«Un langage de connotation n'est donc pas une langue. Son plan de l'expression est constitué par les plans du contenu et de l'expression d'un langage de dénotation. C'est donc un langage dont l'un des plans, celui de l'expression, est une langue», In P. Baru CCO, *Eléments de stylistique*, éditions Roudil, Paris, 1972, p 49.

<sup>(4)</sup> محمد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، (مذكور)، ص 203.

المذكورة من ذلك. فقد دأب الأصفهاني، أو كاد يكون ذلك دأبه، على عرض دلالة الكلمة المعجمية أولاً ثم الخلوص إلى تدبر دلالتها الحاقّة في القرآن إن كانت لها فيه دلالة حاقّة وكان استخدامها على سبيل المجاز<sup>(1)</sup>.

3 - الدلالة السياقية: وذلك بأن تكون الكلمة الواحدة ذات وجوه دلالية مختلفة باختلاف السياقات اللغوية التي ترد فيها. وقد عولجت مسألة الدلالة السياقية نظرياً من خلال الكلام على نظرية النظم عند الجرجاني خاصة<sup>(2)</sup>، ومورست تطبيقياً، ولكن دون سند نظري على ما يبدو، في ضرب خاص من الكتب المذكورة هي كتب «الوجوه والنظائر»<sup>(3)</sup>.

على أنّ تدبر دلالة الكلمة السياقية في هذه الكتب لم يمنع أصحابها - وهم يجمعون عادة ما تناثر في كتب التفسير العامة - من تدبر دلالتها المعجمية وحتى الحاقّة وذلك لاحتكامهم إلى السياق. كما لم يمنعهم من تدبر دلالة الكلمة «المرجعية» أي ما تحيل عليه الكلمة في الواقع المادي والتاريخي من مرجع معيّن، وقد اقتصت بهذا البحث الدلالي كتب بعينها هي كتب «مبهمات القرآن» وفي ما يلي بيانه:

4 - الدلالة «المرجعية»: وربما كان في نعتنا إيّاها بـ «المرجعية» بعض التجوّز ونقصد بها الطريقة المتبعة في تفسير الكلمة بربط دالّتها مباشرة بالمرجع دون المرور بالمدلول، وهي على ضربين:

- ضرب يعتمد أسباب النزول فيعيّن مرجع الدالّ انطلاقاً من الملابسات

(1) من ذلك على سبيل المثال طريقته في تفسير كلمة «فشاوة» (المرجع المذكور، ص 366-367). وهذه الطريقة في الوقوع على دلالة الكلمة الحاقّة عند تفسير «فشاوة» غير طريقة ابن قتيبة والبيهقي في الاكتفاء بالدلالة المجسّبة عند تفسيرهما كلمة «فشاوة» نفسها، وقد سبق.

(2) وذلك في مواطن مختلفة من «دلائل الإعجاز» (المذكور) وخصوصاً فصل تحرير القول في «الإعجاز والفضاحة والبلاغة» ص 294 وما بعدها.

(3) من ذلك جعلهم لكلمة «الهدى» في القرآن ست عشرة دلالة مختلفة باختلاف السياق الذي تظهر فيه. انظر الأصفهاني، المرجع المذكور، ص 473-476.

التجنية التي حققت بنزول الآية. وهذه الطريقة تكاد تكون متوخاة باطراد في كتب «بهمات القرآن»<sup>(1)</sup>.

– «ضرب يعتمد في تعيين مرجع «الدال» تعييناً رمزياً معتقد المفسر السياسي والسياسي دون مراعاة لدلالة الكلمة السياقية أو المعجمية وهو حسب حوسنة مذهب بعض الشيعة في التفسير، ويقدم على ذلك أمثلة كثيرة في هذين ضمن عقده لمعاقد الشيعة وطرائقهم في التفسير»<sup>(2)</sup>. ومن ذلك اعتبار حبيب المراد من كلمة «بقرة» في قوله ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذَلُّوا بَقَرَةً﴾<sup>(3)</sup> «حامله هم المؤمنون، وأن الذين آمنوا وعملوا الصالحات هم علي وأصحابه». «فمفسرين هم حنبل أي أبو بكر وزريق أي عمر وأصحابهما، وذلك في قوله ﴿أَنْ تَذَلُّوا بَقَرَةً﴾»<sup>(4)</sup>.

تخل هذه الطريقة في حمل الكلمة على دلالة مرجعية معينة، في باب حمل الشيعة ومطالبتهم بالأحقية في المنزلة دنيا وآخرة، لكنه حجاج من قبله أو ركبوني بالحجاج القائم على «سوء النية» وذلك عند حديثها من حجاج الذي يُعتمد فيه عند تدبر دلالة الكلمة «إلى تجميد الدال حول المرجع يعطي المدلول والضرب صفحاً عن النظر في مدى ملاءمة المرجع بسببته الدلالية التي تشكل عقلياً محتوى الوحدة الكلامية»<sup>(5)</sup>. وتضرب مثلاً على ذلك اعتبار النازيين في خطابهم السياسي كلمة «قمل» تعني اليهود «الشيوعيين الستالينيين كلمة «الاتحاد السوفياتي» تعني «الاشتراكية»»

قال ذلك قول السيوطي في تفسير ﴿إِنْ تُولِيُوا الْقُرْبَى الْقُرْبَى﴾ (آل عمران 149/3): قال السيوطي: يعني أبا سفيان بن حرب، أخرجه ابن حاتم (السيوطي، مبهمات القرآن لمذكور)، ص 336.

يحيى جولدسهر، مذاهب التفسير الإسلامي، تعريب عبد الحلیم النجار، دار اقرأ، ط2، بيروت، 1983، فصل: «التفسير في ضوء الفرق الدينية»، ص 286-336.

سورة 2/67.

سورة 28/138.

Catherine Kerbrat - Orecchioni, Argumentation et mauvaise foi, L'argumentation, P.U.L., 1981, p 62.

إنّ هذا التأويل يفقد بعده الخيالي لعدم اتباعه مساراً دلاليّاً وعقليّاً في ربط الدالّ بالمرجع فهو، بعبارة أوركويوني متحلثة عن طريقة تأويل بعض الكلمات في خطاب النازيين والستالينيين المذكور، «قائم على خرق للقاعدة الخيالية معتمداً في خطاب أريد له أن يكون حجاجياً»<sup>(1)</sup>. لهذا قال جولدنسهر تعليفاً على طريقة الشيعة في تدبر ما أسميناه بـ «دلالة الكلمة المرجعية»: «وفي هذه الأمور يظهر التعصب الحزبي المذهبي للشيعة أبعد ما يكون مساعداً إلى العقل واستواء في التفكير (...). ولم يعدل نولدكه (Noeldeke) عن شاكلة الصواب إذ وسم ذلك التفسير بكونه نسيجاً سقيماً من الأكاذيب والجهالات»<sup>(2)</sup>.

5 - الدلالة الرمزية: وهي دلالة الكلمة القرآنية كما يلتقطها حدس المتصوفة المسلمين على سبيل «الإشارة»<sup>(3)</sup>. والرمز بهذا المفهوم لا علاقة له بمفاهيم أخرى للرمز. إنّ من هذه المفاهيم ما يجعل عملية تشكّل الرمز وعملية تفكيكه عمليتين عقليتين «منطقتين»<sup>(4)</sup> وذلك لقيام دلالاته على التعبير في علاقة الرامز بالمرموز إليه<sup>(5)</sup> مما يجعل فهمه مشتركاً بين أفراد المجموعة الواحدة<sup>(6)</sup> وحتى المجموعات البشرية المختلفة أحياناً. ومنها ما يجعل إنشاء دلالة الرمز مطابقاً لإنشاء الدلالة الحاقّة فلا مطابقة ههنا بين الرامز (معنى الكلمة الأول) وبين المرموز إليه (معناها الثاني) وإنما يمثل المعنى الأول

(1) أوركويوني، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) جولدنسهر، المرجع المذكور، الصفحات 323 و336.

(3) أخذنا مصطلح «رمز» (ثمّ بتينا عليه قولنا «دلالة رمزية») عن جولدنسهر عند حديثه عن طرائق المتصوفة في تأويل القرآن (جولدنسهر، المرجع المذكور انظر على سبيل المثال الصفحات 268، 272، 274).

(4) Michel Le Guern, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Larousse, (4) 973, p 44 et p 47.

(5) Todorov, *Théories du symbole*, éditions Seuil, 1977, p 239.

(6) K. Orecchioni, *La connotation*, P.U.L., 1977, p 119.



المعنى القرآني، خصائص كلماته وحركتها الجهادية

مستقفاً للمعنى الثاني فحسب. وهو ما يجعل الدلالة الرمزية عماد التأويل  
لكنه تأويل يتم في نطاق العلاقة الدلالية «العقلية» القائمة بين المعنى  
الأساسي الذي للكلمة وبين معناها الثاني الذي يخترق دائرة اللغة  
بمعناها الدلالي، وهو ما ينطبق عليه تعريف بول ريكور الرمز إذ يقول:  
«الرمز، من زاوية نظر دلالية، معنى بواسطة معنى آخر، ففي الرمز  
يحتل المعنى الأولي الحرفي المتداول، المادي في معظم الأحيان، على  
سبيل مجازي ذهني، وجودي وأنطولوجي في معظم الأحيان، وهذا المعنى  
يتملك البتة خارج هذا التعمين غير المباشر»<sup>(1)</sup>.

إن التقاط المعنى الرمزي والوقوع عليه لم يكن ليتم عند المتصوفة  
المسلمين وفق هذه العملية التي بسطها ريكور عند تعريفه «الرمز»، فقد اعتبر  
«الكلام القرآني لفظاً ظاهراً يحيل على باطن تأثراً، ربما، بطرائق تأويل  
في بيانات أخرى كما يرى جولدتسهر<sup>(2)</sup>، وتأثراً بأراء الأفلاطونية المحدثة  
التي عرفتهم كما يقول جولدتسهر «أن العالم المرئي بما له من  
ظهور خاصة إذا كان يستمد وجوده الحقيقي من العقل الكلي، فقد يجد هذا  
المرئي تطبيقه في اللفظ البارز إلى عالم الظاهر، فهذا اللفظ ظلٌ شاحبٌ أما  
حقيقته فتقع في عالم المثل التي تعدّ الألفاظ صورها الظلية»<sup>(3)</sup>. فالمتصوفة  
يرون من خلال العبور بالكلمة من دلالتها الوضعية إلى دلالتها الرمزية (أو  
«الإنشائية») بلوغ ما يسمونه «روح الألفاظ القرآن»<sup>(4)</sup> ويكون ذلك بالتأويل أو  
تفسير الإشاري، دون أن ينفوا - شأن الباطنية - جسد هذه الألفاظ أي  
عناها الظاهرة التي تبقى من مشمولات التفسير.

يمكن أن تضرب على ذلك مثالاً مقتضباً من تفسير سهل التستري

Paul Ricoeur, *Le Conflit des interprétations...*, op. cit., p 32.

<sup>(1)</sup> جولدتسهر، المرجع نفسه، ص 204.

<sup>(2)</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>(3)</sup> المرجع نفسه، ص 262.

(ت 283 هـ / 893 م) كلمات الآية «وَالْمَلَأَ ذِي الْقُرْصَىٰ وَالْمَخَارِ الْجُنُوبِ وَالْمَخَارِجِ وَالْمَجْنُوبِ وَالْمَجْنُوبِ وَالْمَجْنُوبِ»<sup>(1)</sup> بقوله بعد أن فسرها بالظاهر: «وأما باطنها فالجار ذو القربى هو القلب والجار الجنب هو الطبيعة والصاحب بالجنب هو العقل المقتدي بالشرعية وابن السبيل هو الجوارح المطبوعة لله»<sup>(2)</sup>.

إن الغاية التعليمية - وهي من الججاج بوجه من الوجوه - غير خافية عن نزعة المتصوفة في التأويل سواء أكانت هذه الغاية التعليمية منشودة على نطاق واسع وهو شأن «إخوان الصفاء» وهم قرييون من المتصوفة في منطقتهم النظرية وفي طريقة تأويلهم للقرآن<sup>(3)</sup> أم كانت منشودة على نطاق ضيق داخل دائرة الأتباع والمريدين وهو شأن المصوّفة الخلص<sup>(4)</sup>. لكن هذه الطريقة في تأويل الكلمة القرآنية، والملفوظ القرآني عامة، شأنها شأن طريقة بعض الشيعة التي رأينا ذات مسار حجاجي غير متماسك الحلقات، ففي مستوى تأويل الكلمة المفردة نلاحظ أن أهم حلقة تسلمنا إلى المعنى الثاني مفقودة. ويمثل هذه الحلقة وهي أساسية في بناء الدلالة الرمزية كما يرى ريكور مدلول الكلمة اللغوي الأولي الذي على أساسه يرصد المدلول الثاني ويتم الإقناع بوجاهة تأويله فلا أبلغ، في هذا المقام، حسب رأينا من تعليق الذهبي على طريقة التستري في تأويل الكلمة القرآنية تأويلاً رمزياً إشارياً وقد رأيناها آنفاً يقول: «... المعاني التي حملوا عليها الألفاظ (...). لا تعرفها العرب (...). لا بالوضع الحقيقي ولا بالوضع المجازي المناسب وليس في مساق الآيات ما يدل على هذه المعاني المذكورة. ومعلوم أن القرآن عربي ومخاطب به العرب الذين يفهمون ألفاظه وتراكيبه (...). فلا

(1) النساء 36/4.

(2) سهل السنري، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العربية الكبرى، مصر 1329هـ، ص 30.

(3) جولنتسهر، المرجع نفسه، ص 229.

(4) المرجع نفسه، ص 231.

المعجم القرآني، خصائص كلماته وحركتها اللفظية

من (...). الجار ذي القربى والجار الجنب والضاحب بالجنب وابن سبيل (...). إلا ما يفهمه العربي من هذه الألفاظ وما وراء ذلك فليس عليه دليل<sup>(1)</sup>. وهو ما يعني أنّ طريقة المتصوفة في تأويل دلالة الكلمة لا يمكن أن تكون حجاجية، إن أريد منها أن تكون كذلك، وذلك لافتقارها إلى ما يسميه الذهبي «بالدليل» في علاقة المدلول الرمزي المستخرج من أولي في القرآن.

على أنه مما يجعل تحديد دلالة الكلمة الرمزية عند المتصوفة أقرب إلى «المونولوجية» الخاصة بالمؤول منها إلى الدلالة «الحوارية» (بمعنى الخطابية هنا) إقحام المتصوّف «تجربته الخاصة» في توجيه دلالة الكلمة «حضانة» هذه الدلالة للتجريب الصوفي في تنوّعه وتطوره عبر العصور الصوفية، وفي ذلك يقول الأب نوبا متحدّثاً عن الحكيم الترمذي (ت 285 هـ/ 898 أو 930م) صاحب كتاب تحصيل نظائر القرآن المندرج في سنة تأليف في موضوع «الوجوه والنظائر» التي افتتحها مقاتل ابن سليمان: «كان الترمذي [في كتابه تحصيل نظائر القرآن] صوفياً يقرأ القرآن في عداة القضايا التي تطرحها عليه تجربته الخاصة، ويؤوله في لفظ غلته الحسنة ونشئه تجارب سابقه من المتصوفة، فحالة الترمذي هذه يشملها حديث إمامين عن «التوازي المضروب بين تطور التجريب الصوفي وتعميق دلالة الكلمة الواحدة». على أنّ «ظاهرة التجريب الداخلي» هذه هي التي نسلت على خير وجه اختلاف كتاب الترمذي عن كتاب مقاتل [الوجوه «القرآنية»]<sup>(2)(3)</sup>.

محمد حسين الذهبي، التفسير والمنسرد، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط1، 1962، ج3، ص

Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique (...)*, Dar El Machreq, 2ème édition, Beyrouth, 1991, pp 156-157.

يضم الأب نوبا (المراجع السابق، ص 9) أنّ مقاتل بن سليمان بعد، من خلال كتابه الوجوه والنظائر، إزماساً بطريقة التأويل الصوفي للكلمة. وفي ذلك نظر.

إنّ ما يربط بين هذه الأضرب الخمسة من الدلالة التي جعلت للكلمة القرآنية في ما عرضنا له من كتب القدماء المهمة أساساً بهذا المبحث، أنها على سبيل الإجمال ويتداخل بينها، تحبس، دائماً، الدلالة في إطار معيّن، فهي تحبسها إما في إطار نظام اللغة الدلالي (الدلالة المعجمية) أو في إطار ظل الكلمة الدلالي المترامي وراء اللغة (الدلالة الحاقّة) أو في إطار السياق اللغوي (الدلالة السياقية) أو في إطار التاريخ والعقيدة (الدلالة المرجعية) أو في إطار ما يسميه الأب نويّا «التجربة الداخلية الخاصة» (الدلالة الرمزية) وما من شك في أنّ كل ضرب من هذه الأضرب التي ذكرنا، والتي لم نذكر، وكل طريقة من الطرائق المتوخّاة فيها قد أدّيا وظيفة ما في تجربة المسلمين التاريخية مع نصهم المقدس، ولكن أمراً بسيطاً جداً وبديهيّاً جداً لا بدّ من مراعاته وأخذه بعين الاعتبار والتشديد عليه في شأن الكلمة القرآنية وهي أنها كلمة يحويها ويحقّقها خطاب، وهو ككل خطاب، غاية التأثير وهدفه الإقناع، فلزم عن ذلك النظر في مدى وقع الكلمة الجبّاجي في القرآن بالفحص عمّا أسميناه عند تعريف الكلمة تعريفاً حججياً «خصائص الكلمة الجبّاجية» و«حركتها الجبّاجية» في الخطاب الذي يحقّقها. وخصائص الكلمة الجبّاجية هذه ضروب ثلاثة في رأينا: أولها ضرب الخصائص الاقتضائية وثانيها ضرب الخصائص التقويمية وهذان الضريان مآتاها رافد اللغة إذ هما للكلمة في أصل مادتها المعجمية، أما ثالث هذه الضروب فهو ضرب الخصائص التداولية ومآتى هذه الخصائص الاستعمال الذي تخضع له الكلمة في المجتمع والتاريخ يشحانها بدلالات عرفية تداولية فوق ما لها من دلالة معجمية. فالمقصود بالتداول ههنا استخدام الكلمة واستعمالها بالتعاقب عليها وبمداولتها في المجتمع وعبر التاريخ. أما حركة الكلمة الجبّاجية في الخطاب القرآني فتكون بتعويضها آختر واستبدالها بها على أساس ما لها في اللغة من خصائص اقتضائية وتقويمية أو على أساس ما يرفده بها الاستعمال من خصائص تداولية.

الدمج الأرتقي: خصائص كنهية وحركتها الججاجية

نبدأ على هذه الضروب الثلاثة من خصائص الكلمة الججاجية مدار المتصل الأول من هذا الباب وقد عقدنا فيه لكل ضرب منها مبحثاً. وعلى حركة الكلمة الججاجية مدار الفصل الثاني.

## الفصل الأول

### خصائص الكلمة الججاجية

#### المبحث الأول

#### الخصائص الاقتضائية

حدّ أبو حامد الغزالي (ت 505هـ / 1111م) الاقتضاء بقوله: «هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقاً به ولكن يكون من ضرورة اللفظ من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقاً إلا به أو من حيث يمتنع وجود جلفوظ شرعاً إلا به أو من حيث يمتنع ثبوته عقلاً إلا به»<sup>(1)</sup>. وحدّه الشريف الجرجاني تحديداً لا يخرج به، في الحقيقة، عن حدود الأصوليين. فقال: «المقتضى هو عبارة عن جعل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق. مثاله: فتحريز رقية. وهو مقتضى شرعاً لكونها مملوكة إذ لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم فيزاد عليه ليكون تقدير الكلام: فتحريز رقية مملوكة»<sup>(2)</sup>.

1 أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1993، ج2، ص 186، وللانقضاء في البلاغة معنى آخر هو طلب الموعود بالوعد السالف (انظر ابن القيم، اللوائد الشوق... ص 276).

2 الشريف الجرجاني، التعريفات، (مذكور)، ص 226.

لقد جاء المقتضى في التعريفين الأصوليين السابقين ملتبساً بالبعد الشرعي الذي لا يهمننا هنا، لكن يهمننا القول بأن المقتضى «من ضرورة اللفظ»، وفي ذلك يلتقي الأصوليون والمناطقية والسحاة وعلماء اللسان المحدثون. وعلى ذلك مدار كلامنا في هذا المبحث الأول من خصائص الكلمة الجتيحية.

صحيح أن المقتضى أكثر ما يكون ظهوره في التركيب وفي حالات التفاعل بين الأطراف المشاركة (L'interaction conversationnelle) في المحادثة شأن المقتضى الوجودي (Présumé existentiel) والمقتضى التداولي أو البرغماتي (Présumé pragmatique) وغير ذلك مما سنعرض له بالتعريف والإجراء في إبانته. لكن توجد كلمات لها في ذاتها مقتضى، حتى إذا ما أتجمت هذه الكلمات في تراكيب كانت هي المسؤولة عن ظهور المقتضى فيها إنطلاقاً من معناها المعجمي أساساً. هذا زويبر (Zuber) عند دراسته المقتضى في جمليتي:

- رفض فلان أن يأتي.

- وافق فلان على المعجىء.

يقول: «الأرجح أن المسؤول عن ظهور المقتضى [فيهما] فعلا رفض ووافق»<sup>(1)</sup> ونضيف نحن فنقول إن منشأ المقتضى في هذين الفعلين ليس وضعهما الإعرابي وإنما معناه المعجمي فمعنى الفعلين المعجمي هو الذي نشأ عنه المقتضى؛ إذ يقتضى «رفض فلان» شيئاً ما أنه طلب إليه ذلك الشيء، ويقتضى «وافق فلان» على شيء ما أن شيئاً ما عرض عليه وطلب إليه؛ هذا هو المقتضى الذي يهمننا أمره في هذا المبحث لا المقتضى الناتج عن عملية الإسناد.

(1) Ryszard Zuber, *Structure prépositionnelle du langage*, service de linguistique quantitative, université Paris VI, 1972, p 52.

إنَّ المقتضى الذي يهمننا أمره ههنا، هو تقريباً ذلك المقتضى الحاصل من الكلمة في حد ذاتها على النحو الذي حدّده ابن فارس (ت 395هـ/ 1014م) حين قسّم الأسماء أنواعاً خمسة: «اسم فارق» كقولنا «رجل» «فارس» فرّقنا بالاسمين بين شخصين و«اسم مفارق» كقولنا «طفل» يفارقه إذا غربه و«اسم مشتق» كقولنا «كاتب» من الكتابة، و«اسم مقتضى» كقولنا «أخ» «شريك» و«ابن» و«خصم»، كل واحد منها إذا ذكر اقتضى غيره لأنّ الشريك مقتضى شريكاً والأخ مقتضى آخره<sup>(1)</sup>.

على أنّ من الدارسين من يرى المقتضى موجوداً في مستويات الكلام جميعها بالمعنى الجاكبسوني الذي لكلمة مستويات<sup>(2)</sup>. ويعتينا من هذه مستويات في هذا المقام مستوى الكلمة بالحدّ الذي وضعناه لها في مقدمة كتاب. ويسمي بعضهم المقتضى الحاصل من الكلمة مقتضى معجمياً (Pré-supposé) - وهو يشمل المقتضى الدلالي: (Pré-supposé) sémantique - ويعرفه بقوله «هو ما ينشأ عن معنى الوحدة المعجمية، فكلمة «يرفض» في جملة «يرفض فلان أن ينام» تقتضي أنه طلب إليه أن ينام، وهو مقتضى ناجم رأساً عن معنى «يرفض»<sup>(3)</sup>. وسواء تجمّ المقتضى عن وحدة معجمية أو عن التركيب فهو في معظم الأحيان مما يصمد أمام النفي. ومن حين ذلك تُصاغ عادة المعلومات التي نروم فرضها على سامعينا في شكل تنبّهيات. فالمقتضى وسيلة حجاج ناجمة.

إنّ المسائل المتعلقة بالمقتضى المعجمي أكبر من أن تحصى في هذا السّلام ولكننا نلخص ما يهمننا منها في بحثنا هذا في النقاط التالية:

1 - إنّ المقتضى المعجمي أمانه معنى الكلمة المعجمي وهو ما يقتضي

انظر: أحمد بن فارس، الصحابي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، المكتبة السلفية، القاهرة، 1910، ص 54.

C.K. Orecchion, *L'implicite*, armand colin, op. cit., p 25.

D. Maingueneau, *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours. Problèmes et perspectives*, librairie Hachette, 1976, p 134.



منا عند البحث في مقتضى الكلمة القرآنية أن تندبر معناها المعجمي بأقصى قدر ممكن من العمق غاضبين الطرف عن المعاني العقديّة التي لا يستها وحتمّ لها المتأوّلون في القديم إياها .

2 - إنّ المقتضى المعجمي الذي للكلمة يشكّل محتواه، فيما نرى، «ملفوظاً» ضمناً يقع تحت المُحتوى الملفوظ المنطوق. وهكذا فإنّ قولنا «أنكر أني صديقه» ملفوظه المنطوق هو من قبيل «تنكر لي» وملفوظه الضمني الناشئ عن مقتضى «أنكر» المعجمي هو «أنني صديقه».

3 - وبناء عليه يكون من شأن المقتضى المعجمي أن يسم الملفوظ الذي يحمله بميم دلالي وحجاجي خاص أي بما يسميه ديكره، عند تحديد دور الكلمة في الملفوظ كما رأينا في المقدمة، «وقع الكلمة المعنوي».

4 - ليست معاني الكلمات كلها ذات مقتضى معجمي بالمعنى الذي حدّدنا به هذا المفهوم أعلاه فأسماء الأعلام على سبيل المثال ليس لها في رأينا، مقتضى معجمي لكونها ليس لها معنى أصلاً<sup>(1)</sup>. ومن أسماء الجنس أيضاً ما ليس له مقتضى معجمي (مثل رجل، شجرة، كلب، جبل)، داخل الخطاب الذي ترد فيه وفي المقام الذي تقال فيه، لكن لا على وجه الإطلاقي بطبيعة الحال وإنما من جهة أنها ليس لها مقتضى معجمي يكسبه إياها معناها المعجمي شأن «رفض» و«أنكر» و«وافق» كما رأينا، ومعنى ذلك أنّ معجم أيّ لغة من اللغات أو مدوّنة من المدوّنات يمكن أن يقوم من زاوية نظرنا هذه، على جدولين مختلفين: جدول الكلمات التي لمعانيها مقتضى معجمي وجدول الكلمات التي ليس لها ذلك.

5 - إنّ تقسيمنا معجم اللغة إلى جدول له مقتضى وجدول ليس له ذلك تقسيم غفل، ولئن حدس بعضهم إمكان وجود الجدول الأول كما أشرنا.

(1) انظر على سبيل المثال ابن يعيش، شرح المفصل (مذكور)، ج 1، ص 3. وكذلك:

Robert Martin, *Langage et Croyance: Les «Univers de croyances» dans la théorie enantique*, éditions Pierre Mardaga, Paris, 1987, Chapitre X: la notion d'univers de croyance dans la définition du nom propre, pp 137-155.

بأن وجود الجدول الثاني في حاجة إلى التثبيت والبرهنة. ومهما يكن من أمره فإننا لاحظنا في دراستنا للمعجم القرآني ميلاً إلى استخدام جدول يحمل معاني كلماته مقتضى معجماً.

6 - لما كان من شبه المستحيل الإتيان على جميع كلمات القرآن بحثاً في مقتضاها المعجمي فإننا سنكتفي بدرس أكثرها تواتراً فيه لتمثّل به على «الخصيصة الانتضائية» في صنع بعد الكلمة الججاجي في القرآن. ومن الكلمات الأكثر تواتراً فيه ثلاث تعلقن بالأطراف الأساسية المسهمة في عملية الخطاب» في القرآن وهي كلمة «الله» من ناحية وكلمتا الكافرون وما يعنها والمؤمنون وما في معناها من ناحية أخرى. أما كلمة «الله» فقد توت في القرآن 2697 مرة ونضيف إليها طائفة من صفاته وأسمائه الحسنى كالرحمان، الرحيم، الخالق، الرب وسواها ويتواتر مجملها مئات مرات، وأما كلمة «الكافر»، «الكافرون»، «الذين كفروا» فقد تواترت حوالي 370 مرة ونضيف إليها كلمات من حقلها الدلالي مثل «الظالمون» «عاصقون». وأما كلمة «المؤمن»، «المؤمنون»، «الذين آمنوا» فقد تواترت حوالي 480 مرة، وإحصاء ذلك كله معتمد فيه المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم لمحمد عبد الباقي<sup>(1)</sup>.

## 1 - كلمة «الله»

### 1 - المقضى المعجمي:

قال الزركشي عن كلمة «الله»: «... قد تكلم كل ذي فن من العلوم على هذا الاسم بما لو جمع لبلغ ما لا تحصره دواوين»<sup>(2)</sup> وقال الشريف الجرجاني في حاشيته على الكشف: «اعلم أنّ العقلاء كما تاهوا في ذات

<sup>(1)</sup> محمد فواد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، المكتبة الإسلامية، استانبول، تركيا، 1982.

<sup>(2)</sup> ابن العربي الزركشي، معنى لا إله إلا الله، تحقيق وتعليق علي ممي الدين علي القرعة داغي، دار إسلام، تونس، 1984، ص 138.

اللَّهِ وصفاته (... ) تحيّرنا في لفظ اللّهُ (... ) فاختلفوا أسرياني هو أم عربي، اسم أو صفة، مشتق وسمّ اشتقاقه وما أصله، أو غير مشتق، علم أو غير علم؟<sup>(1)</sup>.

فرق ما بين القولتين المذكورتين أنّ قولة الزركشي تركّز، فيما يبدو، على الحديث عن مبحث الكلمة النظري، في حين أنّ قولة الجرجاني تتحدث عن مبحث الكلمة اللغوي، وتتفق القولتان على شدة اتساع المبحثين، لهذا رأينا الغزالي على سبيل المثال، يعرض عن الخوض في هذين المبحثين كليهما. فهو إذ يقر «بأنّ اسم اللّهُ جار مجرى أسماء الأعلام»<sup>(2)</sup> يمسك عن البحث في أصل اشتقاقه وتعريفه قائلاً: «وكل ما ذكر في اشتقاقه وتعريفه تعسّف وتكلّف»<sup>(3)</sup>. ومع ذلك فإننا مطالبون، للوقوف على مقتضى هذا الكلمة المعجمي وما يترتب عليه من حاجة، بأن نخوض كالذين خاضوا في معنى اللفظ من الناحية اللغوية فنثير مسألتين عالقتين به ولهما مساس ببعد: الاقتضائي وهما مسألة اشتقاقه ومسألة كونه اسماً أو صفة؟

\* مسألة اشتقاقه: ليس في إمكاننا أن نأتي بالجديد في هذا الموضوع بالنسبة إلى ما أتى به دنيا جيماريه<sup>(4)</sup>. ولكن توظيفنا لما ستقوله في هذا المسألة، من زاوية بحثنا في هذا العمل هو الذي نختلف به عنه. لقد انقسم القدماء في مسألة أصل الكلمة قسمين فمنهم من ذهب إلى أنه اسم مرتجل وقع هكذا في أول أحواله ليس أصله «إله»<sup>(5)</sup>. وهو موقف

(1) الزمخشري، الكشف عن حقائق التنزيل وعبود الأقران في وجوه التأويل، (مذكور)، ج 1

الحاشية ص 36.

(2) أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، حققه وقمّم له فهدى شحادة، دار الشروق، بيروت 1971، ص 64.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam - Exégèse lexicographique et théologique*, éditions du C.E.R.F., Paris, 1988, Chapitre VII: Dieu; pp 121-126.

(5) الزركشي، معنى لا إله إلا الله (مذكور)، ص 124، والنسوي، الأبيات والنظائر في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.، الجزء 4، ص 5.

س. عثمان المازني (ت 249هـ/ 863م) والزمخشري<sup>(1)</sup>. ثم إنَّ من هذا  
 - ضمَّ أي اللِّه، اشتق في رأي الزمخشري «تأله وآله واستأله كما قيل  
 سئوًا واستحجر»<sup>(2)</sup>. ومن هذا القسم القائل بعدم اشتقاق الكلمة من يذهب  
 من اللِّها من المعرَّب عن السريانية أو العبرية<sup>(3)</sup>.  
 «منهم من ذهب إلى القول بأنه مشتق. يقول الشريف الجرجاني: «قد  
 سئروا أن الإله فعال بمعنى المألوه أي المعبود مشتق من الإلهة بمعنى  
 عبادة»<sup>(4)</sup>. وهو ما يدعمه الزركشي بقوله: «لا يمتنع أن يكون «اللِّه» مشتقاً  
 من الألوهية وهو المذهب الذي عليه الأكترون»<sup>(5)</sup>.  
 إنَّ الجمهور على أنَّ «اللِّه» مشتق منقول عن الإله<sup>(6)</sup>. لكنهم ذهبوا بعد  
 ذلك يقترحون لمادة (أ. ل. هـ) معاني كثيرة<sup>(7)</sup> أشهرها معنى «عبد»، قال  
 - رجب الأصفهاني: «واللِّه أصله إله فحذفت همزته وأدخل عليه الألف  
 - لام فخص بالباري تعالى (...). وإله جعلوه اسماً لكل معبود لهم وكذا  
 سئروا، وسئروا الشمس إلهة لاتخاذهم إياها معبوداً. وآله فلان يأله عبد  
 رجب تأله فالإله على هذا هو المعبود»<sup>(8)</sup>. وإلى هذا المعنى نفسه ذهب ابن  
 سنيور إذ قال: «واللِّه أصله إله على فعال بمعنى مفعول لأنه مألوه أي  
 معبود كقولنا إمام فعال بمعنى مفعول لأنه مؤتم به، فلما أدخلت عليه الألف  
 - لام حذفت الهمزة تخفيفاً لكثرة في الكلام»<sup>(9)</sup>.

الزمخشري، الكشاف (مكرر)، ج 1، ص 37.  
 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

Daniel Gimaret, *Les noms divins... op. cit.*, p 126.

الزمخشري، الكشاف... الحاشية ج 1، ص 37.  
 الزركشي، معنى لا إله إلا الله، ص 121.

عائقة المعارف الإسلامية الطيبة 2، فصل ALLAH، ج 1، ص 418 بقلم ل. غارديه (L. Gardet).

م. د. ط 2، فصل ILAH، ج III، ص 1120-1121 بقلم ماشرونالد (D.B. Machonald).  
 الرافعي الأصفهاني، المفردات...، ص 19-20.

ابن منظور، لسان العرب، مادة (أ. ل. هـ).

بهذا المعنى يكون «اللَّهِ» قد تحوّل من اسم جنس للمعبود عامة وغير مختص بإله بعينه فهو «إله» إلى اسم علم انحصرت فيه العبودية دون غيره وذلك بإدخال الألف واللام عليه فأصبح «الإله» ثم حذفت الهمزة منه، وحذفت حسب الجمهور، لكثرتها في الكلام. وعلى هذا يكون اشتقاق كلمة «اللَّهِ» ودخول الألف واللام عليه عمليتين لغويتين تسهمان في بناء معنى الكلمة وفي صنع مقتضى لها يكسبها وقعاً دلاليّاً معيّنّاً كما سنرى.

« مسألة كونه اسماً أم صفة: وقد انقسم القدماء فيها قسمين أيضاً فمنهم من يعتبره اسماً ومنهم من يعتبره صفة ويبدو أنّ السبب في رفض أن يكون الله صفة يعود إلى أنه لما كانت كل صفة لشيء ما والله لا يوصف به وإنما يوصف فحسب بطل أن يكون الله صفة. ثم إنه ما من صفة إلا وهي متعلقة بموصوف فإذا اعتبرنا الله صفة كسائر صفاته انعدم متعلق هذه الصفات ومرجعها. قال الزمخشري: «إن صفاته تعالى لا بدّ لها من موصوف تجري عليه فلو جعلتها كلها صفات [بما في ذلك كلمة «الله»] بقيت غير جارية على اسم موصوف بها وهذا محال»<sup>(1)</sup>.

غير أنّ من القدماء من ذهب إلى أنّ «الله» صفة لا اسم فقال: «هو صفة وليس باسم لأنّ الاسم يعرف المسمّى والله تعالى لا يدرك حسّاً ولا بديهية فلا يعرفه اسم، وإنما تعرفه صفاته ولأنّ العلم قائم مقام اسم الإشارة؛ والله تعالى يمتنع ذلك في حقه»<sup>(2)</sup>. ومما رد به على هذا الرأي أنّ الله لم يكن صفة لكان كلياً أي دالاً على واحد وأكثر ويكون تصوّر معناه لا يمتنع من وقوع الشركة فيه وحينئذ لا يكون قولنا «لا إله إلا الله» تصريحاً بالتوحيد لأنّ الله هنا صفة وليس دالاً على ذات معيّنة وهو ما يعنى أنّ اسم الله ليس بصفة<sup>(3)</sup>.

(1) الزمخشري، الكشاف... ج 1، ص 38.

(2) الزركشي، معنى لا إله إلا الله، ص 134.

(3) الزركشي، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والرأي عندنا أنّ كلمة «الله» تقع موقعاً وسطاً بين الرأيين المعروفين إذ هي تجمع بين الصفة لكونها منقولة عن إله بمعنى مألوه أي معبود وبين اسم المخصص بتلك الصفة، لهذا قال الشريف الجرجاني في حاشيته على «كشاف»: «ومن الجائز أن يكون إله صفة ويكون الله اسماً لذاته»<sup>(1)</sup> وقد ذهب في الموضوع نفسه إلى تقسيم طرائق وضع الأسماء أنواعاً ثلاثة بقوله: «نوع منها يتخذ صفة يصح إطلاقها على كل من حمل الصفة نفسها كالمعبود ويلتزم ذكر موصوف معه لفظاً أو تقديراً، فمثل هذا يسمى صفة، ونوع منها لا يشبه قطعاً بالصفات مثل فرس وإبل فهي أسماء توضع لذات معينة لا يلاحظ معها شيء من المعاني القائمة بها. ونوع منها مشتبه بالصفات لكنه لا يقع صفة لشيء، وإنما كانت معانيها المعتبرة في الوضع سبباً باعثاً تسمين أسمائها كأحمر إذا جعل علماً لولد فيه حمرة فهذا النوع الثالث من أسماء يقع وسطاً بين النوع الأول والنوع الثاني»<sup>(2)</sup>. وفي هذا النوع الثالث يصح الجرجاني على الأرجح اسم «الإله» الذي انتقل بحذف الهمزة فيه حقيقاً إلى «الله»، فلئن كان النوع الأول صفات محضة يوصف بها فحسب، رتبت النوع الثاني أسماء محضة توصف فحسب فإنّ النوع الثالث أسماء صفات معاً أو أسماء مشتبهة بالصفات أو فيها لمح الصفة لأنّ المعنى المختبر في وضعها داخل في مفهوم الاسم. لكن معيار الفرق بين هذه الأسماء وبين الصفات أنّ هذه الأسماء لا يوصف بها وذلك على عكس صفات.

تلك هي معاني كلمة «الله» المعجمية فما هو المقتضى المعجمي لحاصل منها وأي وقع حجاجي له في مختلف السياقات القرآنية التي يرد فيها؟ وما أكثرها!

إنّ لمعنى كلمة «الله» مقتضيين معجميين على الأقل:

الزمخشري، الكشاف... ج 1، ص 38.  
المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

\* **المقتضى الأول:** إن قولنا الله من إله بمعنى مألوه أي معبود يقتضي ضرورة وجود مؤله أي عابد وهو الإنسان، قال ابن منظور: «قال أبو الهيثم: الله أصله إله (...). ولا يكون إلهاً حتى يكون معبوداً وحتى يكون لعابده خالفاً ورازقاً ومدبراً وعليه مقتدرأ»<sup>(1)</sup>. فكلمة «الله» من حيث إن أصلها «إله»، وهو صفة، تحمل ميثاقاً ضمناً يربط بين الطرفين فالله هو خالق الإنسان ورازقه والإنسان مطالب في مقابل ذلك بالعبادة والخضوع له. وبهذا الاعتبار تجعل كلمة الله الإنسان في حال حاجة وضرورة ودين، فقولنا «الله» منطوقاً هو قولنا ضمناً أننا عباد له وإنما تبعاً لذلك ضعفاء محتاجون وكونه الخالق الرازق ضرورة كما قال أبو الهيثم يقتضي منا الاعتراف بفضل خلقه لنا ورزقه إيانا. إن كلمة الله من حيث مقتضاها المعجمي هذا أسرة بوجه ما، ملزمة على نحو ما<sup>(2)</sup>.

\* **المقتضى الثاني:** على أن اعتبارنا اسم الله علماً منقولاً غير مرتجي يعني أن حرف التعريف فيه ليس أصلياً كما يرى المازني<sup>(3)</sup> فاعتبار المازني إياه أصلياً من شأنه أن يجعل الكلمة غير محتوية مقتضى معجمياً أصلاً في حين أن اعتبارنا حرف التعريف مما دخل عليه وأضيف إليه يجعل معناه منطوقاً على مقتضى ما سنراه، ثم إن حرف التعريف هذا ليس للجنس وإنما هو للعهد على حد عبارة الزركشي إذ يقول: «الألف واللام في اسم الله تعالى الظاهر أنها للعهد أي الذي عهدت له الألوهية (...). ويستحيل كونها

(1) انظر ابن منظور، لسان العرب مادة، (أ.ل.ه.).

(2) من المعاني التي يوردها القاموس لكلمة «الإله»: «المستوجب العبادة»، «الذي يستحق العبادة» «الذي لا تحل العبادة إلا له» انظر:

Gimaret, *Les noms divins...*, op. cit., p 126 et S.S.

وهذه ليست معاني، على الحقيقة، وإنما هي مقتضيات معجمية ناجمة عن معنى الإله بغير المألوه.

(3) الزركشي، معنى لا إله إلا الله، ص 125، الحاشية رقم 1.

حسب ذلك أنها لو كانت للجنس لما أفاد لفظ الله التوحيد ولأنطبق على ما هو في جنسه»<sup>(1)</sup>.

إن دخول الألف واللام على صفة «إله» إذ أخرج الكلمة من الصفة لمساعدة إلى العلمية التي تفيد الانحصار، وليس الغلبة كما يرى الزمخشري<sup>(2)</sup> قد نهض فيما نرى، لوظيفة حجاجية مهمة في المحيط العقدي السعوي الذي ظهرت فيه. فحرف التعريف هذا إذ يحصر الألوهية في الله يقضي فكرة أن يكون غيره شريكاً له فيها مما كانت العرب تتخذة آلهة. قال ابن يعيش: «ومعنى الإله المعبود وقول الموحّد «لا إله إلا الله» أي لا معبود إلا الله وحذفوا منه الهمزة تخفيفاً لكثرة وروده واستعماله، ثم أدخلت الألف واللام للتعظيم ودفع الشياخ الذي ذهبوا إليه من تسمية أصنامهم وما يعبدونه الالهة نصار لفظه الله»<sup>(3)</sup>. فعلى هذا نقدر أن يكون انتقال هذا الاسم عن الوثنية - كما رأينا - حدث داخل خصوصيات عقديّة بين عقيدة شرك ألّهت لما تعدّدة وعقيدة توحيد ألّهت ألّهاً واحداً هو الله فكانت صياغة اسم الله السعوية كما رأيناها وهي أشهر صياغة في كتب القدماء، نجسيداً لهذه خصوصيات الجدول وحسماً له في الوقت نفسه لفائدة فكرة التوحيد التي عدّها العرب وصاغوا لفظها الذال عليها (أي الله) قبل ظهور الإسلام بكثير صبيدو<sup>(4)</sup>، على أنّ قول ابن عاشور: «وأحسب أنّ اسمه تعالى تفرّز في حدّ العرب قبل دخول الاشرّك فيهم فكان أصل وضعه دالاً على انفراد

<sup>(1)</sup> الزركشي، معنى لا إله إلا الله، ص 129.

<sup>(2)</sup> الزمخشري، الكشاف، ج 1، ص 36.

<sup>(3)</sup> ابن يعيش، شرح المنفصل، ج 1، ص 3.

<sup>(4)</sup> انظر على سبيل المثال: ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجليل، بيروت، ط 1، 1991، ج 1، ص من 202-203.

وانظر أيضاً: جواد علي، المنفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين بيروت، مكتبة النهضة بندا، ط 1، 1970، الجزء 6، الفصل 64، الله ومصير الإنسان، ص من 102-135.



بالألوهية<sup>(1)</sup> لا يمنع احتمال أن يكون وراء وضع لفظ الله - زمن وضعه - جدل واختلاف عقدي من قبيل ما كنا بصدده، بل إن قول ابن عاشور عن سبب وضعه: «كان أصل وضعه دالاً على انفراد الألوهية» يفهم منه وجود فكرة الشرك آتت وأن العرب الموحدة كانت تدفعها بواسطة بنية هذا اللفظ الصرفية والدلالية.

ومهما يكن من أمر فإن دخول الألف واللام على كلمة «إله» قد أكسب معنى الكلمة مقتضيين اثنين هما أن الله هو الإله الواحد وأن آلهة خصوم القرآن من المشركين خاصة ليست من الألوهية في شيء.

هذان المقتضيان اللذان لكلمة «الله» يتضافران على صنع خصيصة لاسم العلم هذا تميّزه من سائر أسماء الأعلام فلا ينطبق عليه في شيء قول الغزالي الذي رأيناه يضرب عن الخوض في اشتقاق الكلمة وتعريفها: «إن الله اسم جار مجرى أسماء الأعلام» ولهذا الخصيصة مظهران أحدهما بسبيل من الآخر وهما:

أولاً: أنه اسم علم ليس كسائر أسماء الأعلام عامة فهو مفيد معنى. وذلك لدخول المعنى المعتبر في وضعه في مفهوم الاسم.  
ثانياً: أنه، وهو الأهم، غير قابل للتحويل والتغير شأن أسماء الأعلام<sup>(2)</sup>.

لقد كان لكلمة «الله» بخصوصياتها الدلالية التي ذكرنا تأثير في معجم القرآن وأسلوب تعبيره، ففي القرآن ظاهرة تعبيرية متعلقة باسم «الله» لفتت انتباه بعض الدارسين ولم يبحثوا لها - فيما نعلم - عن تفسير، وهي أن هذا

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 62-63.

(2) يرى مارتين (Martin) في كتابه المذكور آتفاً، ص 138 أن اسم العلم قابل للتحويل والتغير، من ذلك المثال من عتفاً، تحول اسم ابن غلدون أو بورقيبة إلى أسماء أعلام لشوارع وبواجر ودور نقاعة وغير ذلك.

«اسم كان قليل الورد في القرآن المكي الأول وأن التعبير عن ذاته كان اسماً بلفظ «الرب»<sup>(1)</sup>. ويمكن أن نوجد لذلك تفسيراً بناء على المقتضيين حين لمعنى كلمة «الله» وبناء على ما صنعاه لها من خصوصيات، فنقول إن شبة «الله» لم تظهر في القرآن المكي الأول ظهوراً من شأنه أن بلغت الشبه ففي السور التسع والأربعين الأولى التي تمثل تاريخياً ما يسميه الأخير الفترة [المكية] الأولى<sup>(2)</sup> جاء التعبير عن الجلالة باسم الرب خاصة. كثيراً من سور هذه الفترة لا تشتمل على كلمة «الله» أصلاً، في حين ندرت فيها كلمة «رب» اطراداً لافتاً، من هذه السور سورة «الفجر» حيث يرد ذكر «الرب» ثماني مرات ولم يذكر «الله» ولو مرة واحدة وقد استرعى انتباهنا جراتر كلمة «الله» في سورة معدودة من أوائل سور هذه الفترة وهي سورة «سومل» تواتر مرتفعة نسبته نسبياً (7 مرات) لكن بالتمييز بين مكّيها بصفتها<sup>(3)</sup> تبين لنا أن الآية العشرين من السورة المذكورة وهي التي ظهرت فيها كلمة «الله» سبع مرات آية مدنية، في حين أن سائر آياتها التسع عشرة جميعها مكّي لم تظهر فيها كلمة «الله» ولو مرة واحدة. أما كلمة «الرب» فقد ظهرت في هذه السورة ثلاث مرات ولم تظهر إلا مرة واحدة في الآية الأخيرة وقد جيء بها، فيما يبدو، لتتجاوب مع ذيل الآية التاسعة عشرة التي نستقيها مباشرة وذلك على النحو التالي: ﴿إِنَّ كَذِبَهُ تَذَكِيرٌ كَمَنْ نَسَى كَقَدَّ حَارٌّ سَيْبِلًا ﴿١٩﴾ إِنَّ رَبَّكَ بِمَا تَعْمَلُ آدَمُ مِنَ الْكَلِمِ وَفَضْلُهُ...﴾ الآية<sup>(4)</sup>.

د.م.إ.، ط2، فصل Alkuran، ج V، بقلم أ.ت. ولش (A.T.WELCH).  
 ويجيب بلاشير، دراسة سور القرآن وآله، تعريب محمد مختار العبيدي، مجلة حوليات الجامعة التونسية، العدد 21، سنة 1982، ص 87.  
 تعمد في ذلك كتاب إبراهيم الأبياري، تأريخ القرآن، دار الكتاب المصري (القاهرة)، دار الكتاب اللبناني (بيروت)، ط3، 1991، ص 82-78.  
 المزمّل 19/73-20 (الآية 19 مكية والآية 20 مدنية).

صحيح أن الأمر ليس دائماً بمثل هذه البساطة والوضوح<sup>(1)</sup> لكن الثابت أننا كلما تقدمنا في قراءة القرآن مرتباً على تاريخ نزوله لاحظنا ارتفاعاً في نسبة تواتر كلمة «الله» فهي إذ ترتفع في سور الفترة الثانية - بترتيب بلاشير دائماً - ارتفاعاً ملحوظاً دون أن تغطي رغم ذلك على تواتر كلمة «الرب»، تصبح في سور الفترة الثالثة من الارتفاع بحيث يغطي تواترها على تواتر كلمة «الرب» طغياناً واضحاً. من ذلك، على سبيل المثال، سور «يوسف» و«النحل» و«إبراهيم» حيث تتواتر كلمة «الله» في الأولى 44 مرة وفي الثانية 82 مرة في آياتها المكية، وفي الثالثة 35 مرة في آياتها المكية في حين تتواتر كلمة «رب» 14 مرة في الأولى و19 مرة في الثانية و16 مرة في الثالثة.

أما في القرآن المدني الذي يمثل حسب بلاشير الفترة الرابعة، فترتفع هذه النسبة التي يَزَجُّحُ فيها تواتر كلمة الله تواتر كلمة «رب» ارتفاعاً كبيراً جداً، من ذلك أن سورة البقرة وهي أول القرآن المدني تتواتر فيها كلمة «الله» 282 مرة أما كلمة «رب» فتعود 48 مرة فحسب، وأن سورة «المائدة» وهي آخر السور المدنية تتواتر فيها كلمة «الله» 147 مرة ولا تعود كلمة «رب» إلا 17 مرة، وأما في سورة التوبة وهي السورة المدنية قبل الأخيرة فقد تواترت فيها كلمة «الله» 168 مرة مقابل مرة واحدة تقريباً لكلمة «رب». إننا إذ لا نزعم الدقة في ما قدمناه من إحصاء نرجح، بناء عليه، أن يكون الانتقال من اعتماد كلمة «رب» اسماً له تعالى، أساساً، في سور الفترة الأولى إلى الأخذ في اعتماد اسم «الله» شيئاً فشيئاً منذ الفترة الثانية إلى درجة أن كلمة «رب» كادت تغيب تماماً كما رأينا، مرده إلى تحوّل طرّاً

(1) من ذلك أن سورة البروج وهي من أواخر سور هذه الفترة ظهرت فيها كلمة «الله» ثلاث مرات في حين أن كلمة «رب» لم تظهر إلا مرة واحدة لكن ذلك له تفسيره كما سبأني. وتكفي الآن بالنسبة إلى السور الأخيرة من الفترة الأولى بجمعها بسائر السور التي تولت بعضها موضوع واحد من وحدانية الله على حد عبارة بلاشير (بلاشير، المرجع نفسه، ص 90).

على موضوع القرآن الأساسي تحوُّلاً يكاد يكون حاسماً، ففي حين كان موضوع سور الفترة الأولى هو إجمالاً كما يقول بلاشير: «الدعوة إلى التطهّر - صدقة والمشاركة (...) والمسائل الأخروية (...)» [أما] فيما يتعلق وحدانية الله وهي الركن الأساسي في الإسلام فلم يكن ذلك بعداً<sup>(1)</sup> غداً حسناً وحدانية الله الذي ذكرته بعض سور نهاية الفترة السابقة (...) من هنا صاعداً موضوع الدعوة الأساسي<sup>(2)</sup>.

ومعنى ذلك أنه يوجد توازٍ بين التحوُّل إلى اعتماد لفظ «الله» اسماً له على أساساً وبين التحوُّل إلى معالجة موضوع الوحدانية وإبطال الإشراك. إنَّ الوحدانية وإبطال الشرك تقتضيها كلمة «الله» على نحو ما أبنا، لا تقتضيها على نحو قاطع فيما نرى كلمة «رب» حتى في أشدِّ استعمالاتها دلالة على شمول ربوبيته مثل قوله «رب العالمين»، «رب عشريين والمغربين»، «رب العرش العظيم» وغير ذلك. إنَّ «الرب» إذ يقتضي شيئاً لا يقتضي أنه واحد من الناحية المعجمية ومن هنا كانت هذه الكلمة

بلاشير، المرجع نفسه، ص 87-88.

المرجع نفسه، ص 90.

نضيت إلى هذا السبب في بدء القرآن باستخدام كلمة «الرب» ثم التحوُّل عنها إلى اسم «الله» سبباً آخر قد يكون مقبولاً ويشكل في كون كلمة «الله» قد كانت عاقلة بها زمن نزول القرآن دلالات شرك ووثنية في أذهان متلقّي القرآن من العرب لهذا ظل القرآن ينسبها شيئاً فثبتاً من هذا الذي علق بها. وقد تمَّ له ذلك بواسطة صفاته مثل الواحد، الأحد، رب العالمين، رب العرش العظيم... وبواسطة كلمة «الرحمان» خاصة ﴿لَقَدْ أَنْشَأْنَا نَحْنُ الْوَحِيدَ﴾ (الأنعام/ 110) باعتبار هذه الكلمة تعيد في ديانتي التوحيد الآخرين أي اليهودية والمسيحية (لنستعد إلى ذلك في الفصل القادم) الله الواحد، بحيث يمكن أن نعتبر أن التحوُّل من تواتر كلمة الرب إلى تواتر كلمة الله في القرآن قد مرَّ بمرحلة وسطى هي تواتر كلمة «الرحمان» التي ستنسب نهائياً تقريباً في القرآن العذبي، تلك أن كلمة «الله» في الإسلام ليس لها الدلالة نفسها التي في الجاهلية، قال جواد علي: «الله في الإسلام يختلف عن الله الجاهليين [كذا]، فالله هو إله العالمين، إله جميع البشر على اختلافهم ليس له شريك من أصنام وأوثان أما الله الجاهليين [كذا] فهو رب الأرباب وإله الألقه يسمو فوق أكمة القبائل أي كفة القبيلة الواحدة ولهذا ذكر في شعر شعراء مختلف القبائل لأنه لا يختص بقبيلة واحدة» (انظر جواد علي، المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (مذكور)، ج 6، ص 119).

مما يتحول بالحقيقة والمجاز فيقال «رب الدار» «رب الشيء» أي مالكة وسيدته وأطلقوه على آلهتهم فقالوا عن الحرّز ربة والآت ربة<sup>(1)</sup>، قال ابن عاشور: «والعرب لم تكن تخصّ لفظ الرب به تعالى مطلقاً ولا مقيداً لما علمت من وزنه واشتقاقه»<sup>(2)</sup>. بل إن قائلتي الأسماء الحسنى التسعة والتسعين بروايتي أبي هريرة لم تحتوي اسم الرب مطلقاً. أشار إلى ذلك الغزالي وألحق اسم الرب بقائمة الأسماء الحسنى<sup>(3)</sup>.

لا يهمننا في هذا المقام أن نعقد مبحثاً في المقارنة بين كلمتي «الله» و«الرب» وأن نوجد تفسيراً معمقاً لإحلال الأولى محل الثانية، فالنظر في إحلال كلمة محل أخرى مجاله الفصل القادم المتعلق «بحركة الكلمة الجحّاجيّة» وإن كنا لن ندرس فيه إحلال كلمة «الله» من حيث التواتر محل كلمة «رب» إنما نكتفي هنا بالقول إن مقتضى معنى كلمة «الله» المعجمي وهو وحدانية الله وإبطال أن يكون غيره لها هو الذي رشح هذه الكلمة لكي تكون أكثر الكلمات على وجه الإطلاق دوراناً في القرآن منذ أصبح موضوع الوحدانية هو الموضوع الأساسي فيه، مما قد يسمح لنا بالحدّث عن بلاغة الكلمة في القرآن المتمثلة في استخدام الكلمة في السياق الأليق بها وفي المقام الأليق بها أيضاً، ذلك أنّ الحديث عن حقيقة وحدانية الله في القرآن كان دائماً، بالنصريح أو التلميح، دعوة للمتلقيين إلى الإيمان بها على نحو يتحوّل معه مقتضى معنى كلمة «الله» من مقتضى معجمي إلى مقتضى تداولي أو براغماتي.

1 - 2 - المقتضى المعجمي بمنزلة المقتضى البراغماتي أو هذا:

يُعرّف فيلمور (Fillmore) المقتضى البراغماتي *présupposé*:

- (1) ابن الكلي، كتاب الأسماء، ص 109.  
 (2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 167.  
 (3) أبو حامد الغزالي، المقتضى الحسنى... ص 181.

pragmatic – وقد لا يكون استخدم هذا المصطلح وتحذث عنه رغم ذلك  
– يفهم – بقوله: «هو مجمل الشروط التي ينبغي توافرها عند الكلام لكي  
حقيق عمله الالاقولي [أي المضمن في القول]»<sup>(1)</sup>. ومن هذه الشروط حسب  
بلمور شرط الاستعمال (Condition d'emploi) كان يكون هناك باب وأن  
هذا الباب مخلق حين تطلب إلى من تخاطبه فتحه بقولك «افتح الباب». وفي  
سط الاستعمال هذا حصر كيتان (Keenan) تعريف المقتضى تعريفاً براغماتياً  
– قال في تعريفه: «هو أن يكون الكلام يقتضى براغماتياً أن مقامه مطابق  
ه». ومن هذه الشروط حسب فيلمور أيضاً أن يكون المتكلم في وضع  
سمح له بأمر مخاطبه. فهذا المقتضى مرتبط بشروط إنجاح الملفوظ  
(Condition de félicité ou de succès) ويشتمل ذلك، على وجه الدقة، في  
وجود نوع من العلاقات مخصوص بين المخاطب والمخاطب يسمح للأول  
– يتوجه بالأمر إلى الثاني (...). وأن يكون الثاني في وضع يسمح له  
بذلك الأمر»<sup>(2)</sup>.

يفهم من تعريف فيلمور أن المقتضى البراغماتي هو مجمل الشروط  
خضوعية الحاصلة في الواقع أو المقام خارج الملفوظ، المساعدة على  
حقيق العمل الالاقولي سواء أكان أمراً أم نهياً أم استعطافاً إلى غير ذلك  
سواء أكان لاقولياً أو لياً (Acte illocutoire primitif) كالأمر الصريح بقولنا  
فتح الباب» أم لاقولياً مشتقاً (Acte illocutoire dérivé) كقولنا «الطقس حار  
هذا عرض قولنا «افتح الباب».

والرأي عندنا أن المقتضى الناجم عن معنى الكلمة (شأن كلمة «الله»)  
سكن أن يتحول هو نفسه، في الملفوظ القرآني إلى مقتضى براغماتي ناقلاً

Paul Larreya, *Enoncés performatifs, Présupposition. Eléments de sémantiques et de pragmatique*, éditions Fernand NATHAN 1979, p 44.

الرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الرجع نفسه، ص 45 .

بذلك المقام أو الواقع من خارج الجملة إلى داخلها. فكلمة «الله» إذ ترد في أقوال قرآنية كثيرة هدفها تحقيق عملٍ لا قولي ما، تؤدي بواسطة مقتضاها المعجمي شرطاً من الشروط التمهيدية (Les conditions préliminaires) التي تمهّد لنجاح الرسالة وهذا الشرط الذي يوفره المقتضى المعجمي، هو أنه المعبود ولا معبود غيره وأنّ الإنسان - متلقّي الرسالة على وجه الإجمال - عابد وهو تبعاً لذلك ضعيف عاجز مؤتمر حتماً بأوامر المعبود. وبذلك يتحول المقتضى المعجمي الذي لمعنى كلمة «الله» في السياقات التي ترد فيها إلى مقتضى براغماتي أو على الأقل إلى جزء منه. فجمّل من قبيل «اتقوا الله»، «أطيعوا الله»، «آمنوا بالله» «اعبدوا الله» وبعضها يتكرّر عشرات المرات في القرآن يتوافر فيها من الشروط التمهيدية (أو المقتضيات البراغماتية) المؤدية إلى وجوب تحقق أوامر التقوى والطاعة والإيمان والعبادة شرط يسميه بعضهم عند تعريفه المقتضى تعريفاً براغماتياً «شرط الاستعمال» كما سبق أن رأينا، ومدار هذا الشرط على أنّ «الله» يقتضي من حيث إنه المألوه أو المعبود الذي لا معبود سواه تقياً ينبغي أنّ يتقيه، وطاعاً ينبغي أن يطيعه، ومؤمناً ينبغي أن يؤمن به، وعابداً ينبغي أن يعبده، وهم عابدوه، المفترضون في معنى لفظه. إنّ جميع الأقوال القرآنية المذكورة هي من قبيل مثال فيلمور المذكور: «افتح الباب أرجوك» الذي يقتضي براغماتياً وجوب باب قابل لأنّ يفتح فهو مغلق ووجود من هو قادر على فتحه بل ومجبر على فتحه مع فارق وهو أنّ الباب من الناحية المعجمية لا يقتضي معناه أنه مغلق فهو يحتمل أن يكون مغلقاً كما يحتمل أن يكون مفتوحاً ساعة الأمر بفتحه في مثال فيلمور<sup>(1)</sup>. أما كلمة الله في الجمل القرآنية المذكورة فتحمل في

(1) الواقع أنّ فيلمور ينط مقتضى «كون الباب مغلقاً» على فعل «افتح» فيقول:

The presupposition about the closed state of the door is a property of the verb  
-opens; in Orecchioni, *L'implicite...*, p 36.

فعلى هذا لم يزد فيلمور، في تعريف المقتضى تعريفاً براغماتياً، على الجمع بين مفهومين للمقتضى

نفسها - أي في طبقاتها الدلالية - شرط تحقق قيمة الكلام اللاحقوية. مقتضى البراغمتي هنا يحمله المقتضى المعجمي الذي للكلمة فهو داخل محفوظ، وليس موجوداً خارج الملفوظ أي في الواقع، كما هو رأي فيلمور غير<sup>(1)</sup>. على أن هذا المقتضى البراغمتي لا يمكن أن يحصل من كلمة «الله» إن نحن أخذنا برأي البعض، وهم قلة كما رأينا، القائل بأن «الله» من علم مرتجل غير مشتق.

كما أن جملاً من قبيل «الله يأمركم»، «الله يعدكم»، «الله يعظكم»، «الله يدعوكم» وبعضها كثير الورد في القرآن بطريقة تركيبية أو بأخرى، تحقق فيها من الشروط التمهيدية أو المقتضيات البراغمتية المحمولة في مقتضى كلمة «الله» أن الأمر أي «الله»، بما هو المألوف الواحد الذي لا يرتك له في أمره، في موقع مؤسسي يتيح له أن يأمر وأن المأمور بما هو «الله» أي عابد - وهو ما يقتضيه كلمة «الله» أيضاً - ممن يمكن أن يؤمر. على هذا تعريفهم للمقتضى البراغمتي إذ من مظاهره عندهم «أن يكون الأمر في موقع «مؤسسي» يسمح له بإصدار الأمر إذ ليس لأي كان أن يصدر لأمر (...). وأن يكون المأمور ممن يمكن أن يؤمر»<sup>(2)</sup>.

إن المقتضى المعجمي الحاصل من معنى كلمة «الله» إذ يتحول إلى مقتضى براغماتي يضمن لعمل الكلام اللاحقوي (الأمر، النهي، إلخ...) أن تحقق دلالة الملفوظ الذي ترد فيه على صعيد الواقع وذلك بواسطة ما يوفره من المقتضى البراغمتي من طاقة تأثير (Force perlocutoire)<sup>(3)</sup>. إن كلمة

متأخرين تاريخياً و«ما» المقتضى بما هو ناتج عن عناصر المحتوى» (Eléments de Contenu) كما يظهر في قوله هذا والمقتضى بما هو شرط استعمال (Condition d'emploi) كما هو مبين أعلاه. انظر عن هذين المفهومين وما بينهما من اختلاف: O. Ducrot, *Dire et ne pas dire*, Hermann, 1972, pp 25-67.

أوكتيوي، المرجع نفسه، ص 37-36.

أوكتيوي، المرجع نفسه، ص 37 و 241.

Perlocutoire تعني «بواسطة» Par le fait de فيكون معنى Perlocutoire



«الله» في الأقوال القرآنية التي رأينا في معظم السياقات التي ترد فيها في القرآن وهي كثيرة جداً، ذات خصائص ثلاث أخذ بعضها بحجز بعض فهي ذات مقتضى معجمي وهذا المقتضى المعجمي يتحول إلى مقتضى براغماتي وهذا المقتضى البراغماتي يتحول إلى طاقة أو قيمة تأثيرية تضمن للملفوظ الذي يحملها أن تتحقق دلالته بها. تلخص أوركويوني فعل المقتضى البراغماتي التائري بقولها: «المقتضى البراغماتي هو مجمل المعلومات التي يحملها الملفوظ، المتعلقة بـ «شروط نجاحه» (ونعني الشروط «التمهيدية» أساساً) تلك التي ينبغي أن تتحقق لكي يمكن لعمل الكلام الذي يرغب الملفوظ في تحقيقه أن يكون له تأثير»<sup>(1)</sup>. على أنه بالإمكان أن نعتبر التأثير من زاوية نظر أوستين هو المؤدي إلى تحقق عمل الكلام، يقول: «لا يمكن لعمل لاقولي أن يتحقق بنجاح تام ما لم يحصل تأثير ما (...). فلا بد من حصول التأثير في جمهور السامعين لكي نعتبر العمل اللاقولي متحققاً»<sup>(2)</sup>. إن كلمة «الله» بانطوائها معجبياً على مقتضى ما، إذ تسجن المتلقي في وضع ذهني يكون فيه في موقع الضعيف العاجز، توجه بعد ذلك الحوار معه في الملفوظ القرآني وجهة حجاجية مخصوصة من خلال «السلطة القضائية» (Pouvoir juridique) الكامنة في كلمة «الله» من جهة مقتضاها المعجمي. هل يمكن أن ينكر المتلقي هذا المقتضى المعجمي الذي جعلت - باجتهاد خاص منا - يتحول إلى مُقتضى براغماتي أو ينكر على الأثر بعض أجزائه؟

من الجائز جداً أن ينكر المتلقي في ظروف ما المقتضى البراغماتي

= «بواسطة القول» ومعنى Acte perlocutoire العمل الناشئ بواسطة القول. لهذا عزته طالب هندس طباطبائي بـ «الفعل الناتج عن القول» (طالب طباطبائي، نظرية الأفعال الكلامية، مجلة الفكر العربي المعاصر 98-99، 1992، ص 66).

(1) أوركويوني، المرجع نفسه، ص 36.

(2) Austin, *Quand dire, c'est faire* (How to do things with words): Introduction, Introduction et commentaire par Gilles Lane, éditions du Seuil, 1970, p 124.

كل مقتضى في أي شكل من أشكاله - كأن يرد المأمور في مثال فيلمور  
 حاشي: «افتح الباب» بقوله «لكنه مفتوح!» أو «من أنت حتى تأمرني؟» لكن  
 من أجزاء المقتضى البراغماتي الناجمة عن معنى المقتضى المعجمي الذي  
 كلمة «الله» ما لا يمكن أن ينكر، ذلك أنه مركز في كيان الكلمة في أصل  
 وضعها وفي طبيعة صياغتها الدلالية والصرفية.  
 بواسطة هذا البعد الجباجبي الذي لكلمة «الله» في القرآن كما حاولنا  
 أنه يمكن أن نجتهد في تفسير ظاهرة أسلوبية بارزة جداً في معظم  
 سياقات التي ترد فيها هذه الكلمة في المدونة القرآنية.  
 وتتمثل هذه الظاهرة في كون القرآن كثيراً ما يعمد إلى الإظهار في  
 سياقات اللغوية التي يمكن فيها (إن لم نقل يجب فيها) الإضمار، وأكثر ما  
 كان ذلك الإظهار متعلقاً بكلمة «الله» حتى عد ذلك من قبيل «الخروج على  
 خلاف الأصل»<sup>(1)</sup> واعتبروا من الأسباب الباعثة عليه التعظيم<sup>(2)</sup>.  
 إن الشواهد على اتراك ضمير المتكلم (أنا أو نحن) واستخدام كلمة  
 «الله» مكانه لا تكاد تحصى في المدونة القرآنية<sup>(3)</sup> من ذلك مثلاً قوله:  
 ﴿سَيَأْتِي السُّبْحَانَ أَنْتُمْ أَشْرَكَهُ إِلَى اللَّهِ وَإِنَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾<sup>(4)</sup>.

الزركشي، الإبهان...، ج 2، ص 484-485. لكن غير خفي أن هذه الظاهرة لا يمكن أن  
 تعدد دائماً فحسباً عن الأصل فالإظهار في قوله ﴿إِن يَشَأْ اللَّهُ يُغْنِ عَنْكَ اللَّهُمَّ رَبِّي﴾  
 (الشورى 24/42) أوجه كون جملة فويح الله الباطل ليست داخلية في حكم الأولى وأن العلاقة  
 بين الجملتين علاقة استئناف لا عطف وهو ما يفسر إيراد الظاهر (الله) عوض الضمير الملائم عليه  
 علماً بأن حذف الواو في «ويح» كان لطريقة متبعة في الخط وليس لدخوله في حكم فينتم. بدل  
 على ذلك شكل بقية الآية وهو ﴿وَيُغْنِي لَكَ بِكُنُوتِكَ﴾ (الشورى 24/42).

الزركشي، المرجع نفسه، ص 485، ويبدو هذا البعد التأثري الذي للإظهار أوضح في قول  
 ابن عاشور مفسراً ﴿وَإِنْ كَانَ فِيمَا تَدْعُونَ إِلَاءَ اللَّهِ لَمَسْتُمْ أَنْ تُدْرِكُوا الْتَوْبَةَ سَاعًا يَبْعَثُونَ﴾ (الأنبياء  
 22/21): «إظهار اسم الجلالة توبة للمهابة» ابن عاشور، التصوير والتبوير (مذكور)، ج 17، ص  
 44.

انظر على سبيل المثال: البقرة 109/2، 115، 143، 148، 165، 199، 211، 220، 233،  
 244، 253، 282.

فاطر 15/35.

ولم يقل أيها الناس أنتم الفقراء إليّ (أو إيتنا) وإني أنا (أو نحن) الغني الحميد.

إنّ حديث الله عن نفسه بضمير المتكلم المفرد أو الجمع خاصة كثير هو أيضاً في القرآن وفي حديثه بضمير نحن خاصة «تفخيم وتعظيم وأبهة» بعبارة السيوطي<sup>(1)</sup>. وفي ذلك مظهر حجائي دون شك إذ إنّ لضمير المتكلم الجمع المستخدم للواحد مقتضى براغماتياً هو أيضاً يحدد نوع العلاقة القائمة بين المتكلم (هنا الله) ومتلقي كلامه بحيث تكون دلالة ذلك التنبيه على علو منزلة الأول وتواضع منزلة الثاني مما يدخل بوجه من الوجوه في باب المحاجة ويعد من وسائل الإقناع في بعض المقامات. لكن هذا الأسلوب وإن كان هو الأسلوب الأكثر ملاءمة في توجيه الخطاب من الإله إلى عباده، فإنه لم يتوخ باطراد في القرآن بل «انطباعاً» أنّ الاطراد كان للظاهرة اللغوية الأخرى أي ظاهرة إقامة الاسم مكان ضمير المتكلم في مواضع لا يخشى فيها البتة التباسه بضمير آخر يعود على غيره شأن المثال المضروب أعلاه<sup>(2)</sup>. ورغم إيماننا بأنّ الضمير العائد على الجلالة لا يمكن الحديث عنه بنفس الطريقة التي نتحدث بها عادة عن الضمائر في اللغة، لاختلاف طبيعة المرجح الذي يحيل عليه الضمير في كلتا الحالتين فإننا نسمح لأنفسنا - مع الاحتراز - بأن نطبق على هذا الضمير مقاييس لسانية عامة ومن هذه المقاييس ما يراه بنفثيست في مقاله «طبيعة الضمائر»<sup>(3)</sup> رغم تقادم

(1) السيوطي، الاتفاق في علوم القرآن، ج 2، ص 35.

(2) من المواطن التي يمكن أن يخشى فيها هذا الالتباس وهي غير قليلة في القرآن قوله مخاطباً الرسول في شأن المنافقين ﴿وَقَالُوا لَنْ نَسْتَأْذِنَكَ إِلَّا أَنْتَ مُشْرِكُ﴾ أي أنّنا نشركه في أنّنا نؤمن بالله وحده، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَيْهَاتَ وَلَا هَيْهَا وَسُوا بَشَرًا خَالِفًا﴾ (البقرة 2/80) حيث يبدو ورود كلمة الله في الموضع الأول ضرورياً لاجتناب أن يلتبس بالضمير العائد على الرسول، أما ورود الكلمة في الموضعين الثاني والثالث فيدخل في باب الظاهرة الأسلوبية الثانية التي سيأتي الحديث عنها.

(3) Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard 1966, Chapitre: La nature des pronoms, pp 251-257.

سجواه<sup>(1)</sup> من أنّ ضمير المتكلم (أنا) - ويمكن أن نضيف إليه ضمير المتكلم (نحن) - ليس له من ناحية أولى استقلالية مرجعية (Autonomie référentielle) وليس له من ناحية ثانية محتوى دلالي محدد فهو صيغة فارغة (Une forme) والسبب في كونه ليس له استقلالية مرجعية أنه لا يوجد عن « يمكن تحديده على أنه «أنا» هذه فكل «أنا» لها مرجعها الخاص وتحيل مرة على كائن فرد هو ذلك الذي ينطق بها في خطابه، فضمير «أنا» - حسب بنفنيست دائماً - لا يمكن تحديده إلا بكونه حقيقة ماثلة في خطاب فحسب وذلك على عكس العلامة الاسمية (Signe nominal) فهذه يمكن تحديدها على أنها تحيل على شيء معين. إنّ ضمير المتكلم (أنا) ليس - من قيمة إلا داخل وضعيته القولية الخاصة التي ينطق به فيها فحقيقته خطابية محض «Réalité de discours» فهو بمثابة العلاقات المتحركة دائماً من الثابتة مرجعياً أي في علاقتها بالواقع، وهي علامات موضوعة على ذمة من يحوجه المقام التواصل إلى استخدامها حتى إذا ما استخدمها في خطابه باتت علامات ملأى على شرط ألا تحيل في كل مرة تستخدم فيها إلا على مستخدمها في خطابه الذي ينشئ.

وتترتب على انعدام استقلالية المرجع هذا أنّ ضمير أنا ليس له، من ناحية الدلالية، مكونات دلالية تقيم كيانه على غرار العلامة الاسمية. بهذا يمكن أن نفسّر ظاهرة نزوع القرآن إلى إحلال العلامة الاسمية (الله) محل ضمير المتكلم، خصوصاً وأنّ هذه العلامة الاسمية ذات وقع دلالي هججائي كبير على المخاطب في القرآن. فاسم الله إذ يقوم عادة في القرآن مقام ضمير المتكلم يضمني على الذات المتكلمة من وراء حجابها محتوى لائياً من الناحية المعجمية ومقتضى براغماتياً من الناحية القولية أو الخطابية. وكل من المحتوى الدلالي والمقتضى البراغماتي هذين، يحضر في

انظر نقده في مسألة الضمائر وطبيعتها: C.K. Orecchioni, *L'onomatopon...*, Eds Armand, Colin 1980, pp 40-44.

كل مرة تعوض فيها العلامة الاسمية ضمير المتكلم ليحذف تأثير الكلام في متلقيه تأثيراً مباشراً وحضورياً، لا عن طريق تنوع خيط الكناية في الضمير المشير إلى ذاته تعالى. وإن هذه الظاهرة الأسلوبية لمن الظواهر الأسلوبية اللافتة للانتباه ومرّة كونها كذلك إلى أن العادة جرت في الخطاب (أي خطاب كان) الذي يستخدم ضمير المتكلم أن يكون الضمير فيه هو المعوض لاسم صاحبه الذي يدير دفة الكلام فيه، لكن الأمر جرى على عكس ذلك في القرآن إذ الاسم هو الذي يعوض الضمير أفلا يكون ذلك من أجل م كلمة «الله» من طاقة تأثير وإقناع كما رأينا؟

هذا هو تقريباً ما ذهب إليه الزركشي بطريقة أو بأخرى حين اعتبر - في فصل الخروج على خلاف الأصل - إحلال العلامة الاسمية محل الضمير المقصد منه: «تربية المهابة وإدخال الروعة في ضمير السامع بذكر الاسم المقنضي لذلك كما يقول الخليفة لمن يأمره بأمر: أمير المؤمنين يأمر بكذا، مكان أنا أمرك بكذا»<sup>(1)</sup> كما أن المقصد من هذا التعويض حسب الزركشي أيضاً: «تقوية داعية المأمور كقوله تعالى ﴿كَذَٰلِكَ عَزَمَتِ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾<sup>(2)</sup> ولم يقل «علي» وحين قال ﴿عَلَى اللَّهِ﴾ لم يقل: «إن يحب» أو «إني أحب» تقوية لداعية المأمور بالصرح باسم المتوكل عليه»<sup>(3)</sup> وفي مقابل ذلك يوجد في الخطاب القرآني حديثه تعالى عن نفسه بضمير المتكلم الجمع خاصة كما سبق أن أشرنا إلى ذلك. لكن في هذه الحالة لا يلبث السياق اللغوي أن يطالعنا - فجأة - بكلمة «الله» معوضة ذلك الضمير<sup>(4)</sup> من نحو قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّبُهُمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ

(1) الزركشي، البرهان... ج 2، ص 490.

(2) آل عمران 3/159.

(3) المرجع نفسه، ص 491.

(4) والمكس قد يحدث أيضاً بحيث تبدأ الآية مستخدمة كلمة الله ثم فجأة يتقل إلى ضمير المتكلم - نحو: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ وَيُؤْتُونَ الْكُفْرَ بِاللَّهِ وَيُحِبُّونَ مَا نَكْتُمُ اللَّهُ بَيْنَ يَدَيْهِمْ وَأَنْتُمْ تَحْتَمِلُونَ﴾. ﴿كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ لَكُمْ آيَاتِنَا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (النساء 37/4). فعلى هذا تكون المزاوجة مستمرة بين الضمير وعلامة الاسم.

حَسْبُكُمْ بِأَنَّكُمْ جُؤُوسًا يَدُّوْنَا الْمَدَابِغَ إِنَّكَ اللَّهُ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿٦١﴾<sup>(١)</sup>  
 بما يشبه - على نحو ما - أسلوب الالتفات، فيحصل من ذلك أنَّ  
 ضمير المتكلم يكون في كل الحالات، ضميراً ممتلئاً حضورياً (in  
 praesentia) بمحتوى كلمة «اللَّهِ» الدلالي. إنَّ الله مثلما رأينا ألوهيته تحضر  
 في الكلمة نفسها التي تسميه بأبي إلا أن يكون حاضراً بواسطتها في  
 أسلوب. إنه ليس مجرد حقيقة خطابية بعبارة بنقنيس متحدثاً عن ضمير  
 متكلم في كلامه وإنما هو حقيقة ما تعنيه علامته الاسمية، وما يقتضيه  
 حياها من كونه الإله الذي يبطل بإلوهيته إلهية غيره وأنَّ له مؤلِّهين وعابدين  
 من جمهور المتلقين.

القول قولنا هذا ونحن على بيئة من أنَّ هذه الظاهرة الأسلوبية قد تكون  
 سبباً أسباب منها، ربما، طريقة نزول بعض الآيات متفرقاً مما كان الرسول  
 - يوضعه هنا أو هناك<sup>(2)</sup>. وهو ما قد نشأ عنه اختلاف طريقة الكلام في  
 الآية الملحقة، عنها في الآية التي بعدها أو قبلها في السياق، ومهما يكن  
 من أمر فإنَّ الانتقال من العلامة الاسمية (اللَّهِ) إلى ضمير المتكلم، والعكس  
 كما نرى داخل الآية الواحدة كما هو في المثال أعلاه، بل إنَّ المراوحة  
 بينهما تمثل ظاهرة بارزة جداً في سورة الأنعام وقد نزلت جملة واحدة فيما  
 نحن عن ابن عباس (ت 68هـ / 687م)<sup>(3)</sup>.

على أنَّ اسم الجلالة مثلما يعوض ضمير المتكلم كثيراً، فكثيراً أيضاً ما

١- بما يجعل للضمير - على صعيد السياق - محتوى دلاليًا براغماتياً هو محتوى الاسم الذي يحيل  
 عليه مباشرة في السياق.

٢- النساء 56/4 انظر على سبيل المثال أيضاً، سورة البقرة 2/71.

٣- السويطي، الانتقال... ج ١، ص 60.

عن ابن عباس أنها نزلت بمكة جملة واحدة ودعا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الكتاب  
 فكثيراً من ليلتهم (ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 7، ص 122) إلا الآيات 20 و 23 و 91  
 و 93 و 114 و 141 و 151 و 153 فهي مذنية.

يعوض ضمير الغائب العائد عليه بشكل لافت للانتباه من الناحية الأسلوبية من ذلك قوله: ﴿وَأَلَّهُ أَنْتُمْ يَا مَعْشَرَ الَّذِينَ آمَنُوا وَكُنْ بِإِلَهِكُمْ وَكُنْ بِإِلَهِكُمْ﴾<sup>(1)</sup>. وقد يتواتر مثل هذا التعويض أربع مرات في الآية الواحدة نحو قوله ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَخُذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَنكَادًا يُؤْمِنُ لَهُمْ كُفًى وَأَلَّهُ عَاقِبَةُ أَمْرِكَ﴾<sup>(2)</sup>. كما قد يحصل ذلك خمس مرات أو أكثر في الآية الواحدة<sup>(3)</sup>.

يرى ابن يعيش «أن ضمير الغائب أضعف المضمرات تعريفاً»<sup>(4)</sup>، لكن لا لمجرد أنه يكون - حسب ابن يعيش دائماً - «كناية عن معرفة ونكرة»<sup>(5)</sup>. وإنما لأنه أيضاً، بعبارة بنشنيست، «ضمير لاشخصي: Une non-personne» (...). ذلك أن مرجع الضمير خارج العلاقة أنا/أنت لا وجود له (Une référence zéro)<sup>(6)</sup>. إن ضمير الغائب لما لم يكن حقيقة خطابية - شأن ضمير المتكلم (أنا) المعلن عن حضوره الدائم في ملفوظه حضوراً لا لبس فيه - كان حضوره في الملفوظ عائداً على الاسم المظهر الذي يسبقه محفوراً بخاطر اللبس<sup>(7)</sup>.

لكن هذا اللبس ليس وارداً دائماً في معظم السياقات القرآنية التي يعدد فيها عن الضمير إلى الاسم المظهر، مثلما هو الحال في الآيات المذكورة:

(1) النساء 4/45.

(2) البقرة 2/165.

(3) المزمّل 20/73 حيث تتواتر الظاهرة 6 مرات.

(4) ابن يعيش، شرح المفصل...، ج 3، ص 85.

(5) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(6) E. Benveniste, *Ibidem*, p 256.

(7) من مظاهر اللبس الناجمة عن استخدام ضمير الغائب في القرآن قوله: ﴿سُبْحٰنَهُمْ يَبِئَاتٌ بِآيَاتِهِ رَبِّكَ﴾<sup>(1)</sup>. (فصلت 53/41) قال البيضاوي (ت 685 أو 691هـ/ 1286 أو 1291م) في تعليقه على ضمير الغائب في آية: «الضمير للقرآن أو الرسول أو التوحيد أو الله» (البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار صادر بيروت، د.ت.، مصورة (2) عن طبعة دار الكتب المعربة الكبرى بمصر 1330هـ/ 1911م، المجلد الثاني، الجزء الخامس، ص 50).

تعدّ «وعني هذا، من وجهة نظرنا، أنّ إحلال كلمة «اللّه» - على خلاف «حنن» - مكان ضمير «هو»، شأن إحلالها مكان ضمير «أنا» أو ضمير «نحن»، كان من أجل «ثقل» كلمة «اللّه» الدلالي والجناسي الذي يحمله مستضاهها المعجمي. وهذا المقضى المعجمي ناجم عن معنى علامة «اللّه» «سجية». وهو ما لا يتوافر في ضميري أنا (أو نحن) وهو، لكونهما لا حتى لهما. فظهر من ذلك أنّ الخطاب القرآني ينزع إلى أن تكون كلمته نسبة ملازمة للمتلفّي أسرة إياه بما لها من معنى معجمي في اللغة وبما لهذا سجن المعجمي من مقضى دلالي معجمي قابل لأن يتحوّل في الملفوظ إلى حضني براغماتي أو ما هو بمنزلة.

يمكن لنا أن نلحق بالاسم الأعظم سائر أسمائه الحسنی أو صفاته مستظما كلمات إذ تفيد دلالتها التصريحية من جهة معيّناتها المنطوقة قدرة سات الإلهية، وتنجدها (فألّه هو على سبيل المثال، الحليم، الغفور، بخار، التواب، العفوّ، المجيب، الوهاب، المنتقم، القهار، وهذه الكلمات تترتّب في مجملها عشرات المرات) تعري من جهة سمانها الدلالية الضمنية من المتشّاة ضعف الإنسان وحاجته وافتقاره إليه<sup>(1)</sup>. قال الغزالي في شرح «سفي» «الرحمان» و«الرحيم» شرحاً لغويّاً أولياً: «اسمان مشتقان من الرحمة برحمة تستدعي مرحوماً ولا مرحوم إلا وهو محتاج»<sup>(2)</sup>. وكذا الحليم «سبحو والتواب تقتضي إذئاب مذنب والمجيب تقتضي سؤال سائل ولا سائل وهو محتاج ومثله الوهاب وهلم جرا.

على أنه بالإمكان أن نضيف إلى قائمة الأسماء الحسنی اسم «الرب»

وهذه الدلالة تصرّح بها آيات كثيرة من قبيل ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتُواذِنُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَرْفَعَكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ (فاطر 15/35).  
الغزالي، المقصد الأسنى... ص 65.



كما فعل الغزالي وقد سبقت الإشارة إلى ذلك. قال الراغب الأصفهاني عن صيغته: «الرب مصدر مستعار للفاعل»<sup>(1)</sup> وقال ابن منظور في تعريفه: «الرب: هو الله عز وجل، هو رب كل شيء أي مالكة، وله الربوبية على جميع الخلق (...). والعباد مربيون لله، عز وجل، أي مملوكون. وربيت القوة سستهم أي كنت فوقهم»<sup>(2)</sup>. لقد تواترت كلمة «رب» في القرآن حوالي ألف مرة والمعنى بها في جميعها «الله» باستثناء مرات قليلة جداً وردت فيها هذا الكلمة بمعنى المالك أو السيد أو المنعم المقصود به الإنسان<sup>(3)</sup>. إن كلمة «رب» هي من هذه الناحية على غرار كلمة «الله»، يقتضي معناها مروباً هو الإنسان، فهي إذ تنطق بربوبية الرب وتصرّح بها تسكت عن «ربوبية» العبد لكن تقولها على سبيل الاقتضاء.

وبعد حاجاجي آخر لأسماء الله الحسنى ما ذكرنا منها وحتى ما لم نذكر ربما وهو كثير، يتمثل في العلاقة التي تقيمها مقتضيات هذه الكلمات بين المتكلم وهو الذات الإلهية صاحبة هذه الأسماء والصفات وبين مُتلقّي القرآن. إن هذه الكلمات إذ تكشف كما رأينا عن قوة المتكلم بواسطة السمات الدلالية المنطوقة (Les sèmes posés) فيها تكشف بواسطة سماتها الدلالية المقتضاة (Les sèmes présupposés) عن ضعف المتلقّي بحيث يبدو اليون شاسعاً جداً في عملية التخاطب بين المتكلم والمخاطب؛ إن هذا الوضع في التخاطب يجعل المتلقّي واقماً تحت سلطة الخطاب القرآني بطريقة قد ينكرها بعض المنظرين لخصائص الخطاب الججاجي إذ هم يقدرّون أن تكون درجة الإقناع بواسطة مثل هذا الخطاب الذي يتبوأ فيه المتكلم منزلة أرفع بكثير من منزلة المخاطب درجة ضعيفة جداً، إن لم يكن هذا الإقناع منعماً تماماً. ويرون على العكس من ذلك أن أثر الخطاب الإقناعي يكون

(1) الراغب الأصفهاني، المفردات...، ص 182.

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة (رب ب).

(3) وجميعها في سورة يوسف 24/12 و 41 و 42 و 50.

كما يظهر المتكلم في منزلة أرفع من منزلة المتلقي لا محالة لكن لا يكون غيباً إلا بمقدار، توفيراً للمتلقي فرصة أن يتشبه بذلك المتكلم، وتمهيداً له من التوق إلى بلوغ منزلته<sup>(1)</sup>.

إن الإقناع في القرآن سلك إليه نهج مخالف تماماً لهذا النهج، إذ لا بدّ من حيث هو كلام «الإله» أن يكون المتكلم فيه «إلهاً» بمعنى مألوهاً يعبد. ولا معبود إلا وهو قوي مقتدر، وأن يكون المخاطب فيه مؤثماً عابداً ولا عابداً إلا وهو ضعيف عاجز محتاج. ومعنى هذا أن القرآن قد استخدم من خلال لفظ الجلالة خاصة، وسائر الأسماء الحسنى عامة المتلقى المعجمي الذي لها، حوِّله إلى مقتضى براغماتي وبواسطته ضغط على متلقي القرآن من البشر الفانين ليقنعهم ويؤثر فيهم ويحملهم على خضوع والتسليم. على أن مثل هذا المعجم المتعلق بالصفات والأسماء حتى ذات الأبعاد الجحّاجية التي رأينا معجم متداول لدى أهل الديانات الأخرى كما سنرى في المبحث الثالث من هذا الفصل والمعقود لخصائص كلمة التداولية. فهم يعبرون بهذا المعجم عن مدى علو المنزلة الإلهية نسبة من ناحية وعن مدى تواضع المنزلة البشرية المحفوفة بالضعف الحاجة والهوان من ناحية أخرى.

## 2 - كلمتا «الكافرون» (والكلمات القريبة منها)

وكلمة «المؤمنون»

### 2 - 1 - «الكافرون» وما هو قريب منها:

من أكثر الكلمات تواتراً في القرآن الكلمات المشتقة من الجذر

Roger Bautier, Recherches expérimentales américaines sur la «communication persuasive», in *l'argumentation, op. cit.*, p 206.

(ك.ف.ر) وأكثر ما ترد هذه الكلمات المشتقة من هذه المادة اللغوية صفات مثل «الكافرون» و«الكفار» و«الذين كفروا».

قال ابن قتيبة في تعريف الكفر: «الكفر من قولك كفرت الشيء إذا غطيته، يُقال لليل كافر لأنه يستر بظلمته كل شيء. ومنه قول الله عز وجل: ﴿كَفَّلَ غَيْثِي الْحَبَّاءَ الْكُفَّارَ بِنَالِهِ﴾<sup>(1)</sup> يريد بالكفار الزرع ستمهم كفاراً لأنهم إذا ألقوا البذر في الأرض كفروه أي غطوه وستروه فكان الكافر ساتر للحق وسائر لنعم الله<sup>(2)</sup>. قال ابن عاشور: «الكفر بضم الكاف مصدر سماعي لكفر الثلاثي الفاصر وأصله جحد المنعم عليه نعمة المنعم اشتق من مادة الكُفْر بفتح الكاف وهو الحجب والتغطية لأنَّ جاحد النعمة قد أخفى الاعتراف بها»<sup>(3)</sup>.

ليس في طاقنتنا، ولا من مشمولات عملنا أيضاً، أن تأتي على معنى الكُفْر في غير القرآن مثل معناه في السُّنة وعن الأئمة وفوق المسلمين وقد كانوا فيه على اختلاف كبير<sup>(4)</sup>، وعلى اعتبار أن الكفر هو جحد النعمة وهو المعنى الأكثر تداولاً في القرآن فينا أن ننظر في وجوه النعمة هذه ما هي وما هي أنواعها؟

لقد جعلت كتب «الوجوه والنظائر» النعمة في القرآن تتصرف إلى حوالي تسعة وجوه منها: «ممنن الله» و«دين الله وكتابه» و«محمد صلى الله عليه وسلم» و«الثواب في الآخرة» و«النبوة» و«السعة العيش»<sup>(5)</sup>. كما أن صفات «الكافرون والذين كفروا والكفار» ترد عادة، في القرآن، على وجه الإطلاق

(1) الحديد، 20/57.

(2) ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن (مذكور)، ص 28.

(3) ابن عاشور، التفسير والتبوير (مذكور)، ج 1، ص 374.

(4) وقد عرض لذلك ابن عاشور في مواضع عدة من التفسير والتبوير منها خاصة، ج 1، ص من 249، 248 وص من 374، 375.

(5) الدامغاني، قاموس القرآن...، (مذكور)، ص من 460-461.

بدون ذكر متعلّقها فلا يحدد «فاعل الكفر» ولا موضوع الكفر<sup>(1)</sup> فهذه صفات تكون بحسب سياقاتها اللغوية وبحسب أسباب النزول صفات إما مشركين من عرب مكة إجمالاً أو للنصارى واليهود أو لغيرهم أو لهم جميعاً كما في الآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَكَايَتُ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو نَبْرٍ﴾<sup>(2)(3)</sup>

ولكن مهما اختلفت أنواع النعم التي يجحد بها الكافرون ومهما اختلفت نوع هؤلاء الكافرين فإن كلمة «الكافرون وأخواتها» إذ ترد بدون أن يذكر متعلّقها تفيد جاحدي النعمة على الإطلاق. وهذا المعنى هو الذي يهمننا سرية فيما نحن منه بسبيل لتبني عليه مقتضاه المعجمي وما ينهض له هذا مقتضى من وظيفة حجاجية. وهذا المقتضى هو «أنه أنعم عليهم وأنّ هناك نعمة ما» فنصفاً «الذين كفروا» في قوله: ﴿وَيَسِّرَ اللَّهُ لَكَ ذُنُوبَكَ﴾<sup>(4)</sup>

تكمّن طاقاتها الجحاجية فيما تؤدبه ضمناً من معنى هو معقد الخلاف يسيطر بين القرآن وخصومه من المشركين، وهذا المعنى الضمني أو الأخرى السمات الدلالية الضمنية هي أنّ المشركين وهم المخاطبون في آية قد أنعم عليهم نعمة ما أو يَنعم ما (هي في الآية المذكورة بحسب

قال الراجز الأصفهاني: «الكافر على الإطلاق متعارف فيمن يجحد الوحدانية أو النبوة أو الشريعة أو ثلاثها» (المفردات...، (مذكور)، ص 448.  
آل عمران 4/3

قال ابن عاشور: «وشمل قوله «الذين كفروا» آيات الله المشركين واليهود والنصارى في مرتبة واحدة لأن جميعهم أشركوا في الكفر بالقرآن...» (التحوير والتثوير، ج3، ص 150)، وقد ساعد ابن عاشور على تحديد نوع الكافرين هنا ذكر متعلّق الكفر وهو قوله «آيات الله»، قال ابن عاشور في الموضوع نفسه: «والمراد بآيات الله هنا القرآن لأنه الكتاب الوحيد الذي وضع أن يوصف بأنه آية من آيات الله لأنه معجزه وهذا القول منه يشبه من بعض الوجوه قوله في موضع آخر: «الذين كفروا» شائع في اصطلاح القرآن أن يراد به المشركون، واللفظ صالح بالموضع لكل كافر من مشرك وكتابي مظهر أو منافق» (التحوير والتثوير، ج4، ص 121).  
التوبة 3/9

سياقها العام رسالة محمد وما فيها من دعوة إلى التوحيد والإيمان بالبعث والشواب والعقاب وغير ذلك). فعلى هذا يأتي معنى كلمة «الذين كفروا» مقتضياً حقيقة الرسالة المحمدية على أنها حق قائم ونعمة سابقة<sup>(1)</sup>. وهذا المقتضى يقدم في طوايا الكلمة على أنه مما لا يقبل النقاش ذلك أن كلمة «الذين كفروا» أو «الكافرون» تقوم دلالتها العامة من الناحية الإخبارية على قسمين: قسم منطوق هو معنى الكلمة أي «جاحدو النعمة» وهذا القسم يقدم - شأن أي منطوق - على أنه معلومة جديدة، وقسم مقتضى هو أنه «أنعم عليهم» و«توجد نعمة» هي في المثال السابق «الرسالة المحمدية» وهذا القسم يقدم - شأن أي مقتضى على أنه من تحصيل الحاصل فهو من الحقائق الثابتة<sup>(2)</sup>. وتتمثل خصوصية كلمة «الكافرون» شأن كلمات أخرى كثيرة الجريان في القرآن مثل «الظالمون»، «الفاسقون»، «المجرمون» في كونها «مسرحة» لظهور المنطوق والمقتضى معاً فهما لا ينفصلان إذ منظوقها يؤدي إلى مقتضاها، ومقتضاها في منطوقها أو على الأقل ينحدر منه، فهي تحمل في الوقت نفسه تهمة من جهة المنطوق، حقيقة من جهة المقتضى، إنها إتهام في ضوء حقيقة، ونفي التهمة أي المنطوق لا يمكن إلا أن يمر عبر نفي الحقيقة أي المقتضى ولا يتأتى ذلك إلا بمهاجمة القائل نفسه ومناصبته العداء<sup>(3)</sup> لذلك رأينا محاوره قريش (وحتى اليهود) الرسول سرعان ما تحولت

(1) قال الراغب الأصفهاني في تعريف الكفر تعريفاً اقتضائياً: «الكفر يقتضي جحود النعمة» (المفردات... (مذكور)، ص 448، لكنه لم يقل كما نقول «يقضي جحود نعمة وأنهم أعداء عليهم».

(2) بقول كارتونان (Kartunnen) معرّفاً المقتضى تعريفاً أقرب ما يكون إلى التعريف الإخباري Informationniste إنك إذ تقتضي شيئاً ما بصفتك المتكلم، تعتبر حقيقة ذلك الشيء على أنه مما لا ريب فيه وتقدر أن تلك الحقيقة هي في نظر المتلقي أيضاً مما لا جدال فيه P. Larreya. «Noncés performatifs, présupposition; op. cit., p44, note n° 3.

(3) يقول ديكر: «إن نفي المقتضى يساهم في تحويل الحوار إلى خصومة (...). لمهاجمة مقتضيات الخصم (...). لا تكون إلا بمهاجمة الخصم نفسه» O. Ducrot, Dire et ne pas dire, op. cit., p 92.

محاورة كلامية إلى محاورة عنف، وإلى إعداد سبل التخلص من شخصه. وقد شاعت كلمة «الكافرون» بإطلاقها على عرب مكة في إذكاء غضبهم من رسولٍ وحقدم عليه<sup>(1)</sup> وذلك، حسب رأينا لا لأنها مجرد تهمة وإنما لأنها صفة تحمل في طياتها على وجه الاقتضاء حقيقة جاءت تزعم في أذهانهم تارة حقيقة أخرى.

على أن المقتضى من معنى كلمة «الكافرون» قد يُؤتى به ليدخل إنقلاباً تاريخياً على محتوى الملفوظ الذي ترد فيه هذه الكلمة ويحصل ذلك، على وجه الخصوص، في الأقوال التي يوردها القرآن حكاية عن الخصوم ناعياً به هذه الصفة من قبيل: ﴿رَبِّبُوا أَنْ بَدَأْتُمْ سُورَةَ نَبِيِّكُمْ وَقَالَ الْكَاذِبُونَ هَذَا نَجْوَى النَّبِيِّ﴾<sup>(2)</sup>.

حيث يأتي المقتضى من «الكافرون» وهو هنا «حقيقة كون الله واحداً وتوحيده محمد رسوله»<sup>(3)</sup> وكون ذلك هو النعمة المكفورة بها، مبطلاً قول المشركين: «إن محمداً ساحر كذاب» على نحو يبدو معه قول المشركين هذا تنجساً في مجمل الآية على تناقص بين منطوق الملفوظ العام والمقتضى الحاصل من معنى كلمة «الكافرون» فهو حَوْرٌ من حَوْرٍ وذلك على النحو التالي:

قال ابن عاشور في تفسير ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْمَسْكِينُونَ﴾ (الكافرون 1/109): «قال القرطبي» قال أبو بكر بن الأباري: إن المعنى: قل للذين كفروا يا أيها الكافرون أن يعتمدهم في ناديتهم فيقول لهم: يا أيها الكافرون، وهم يغيثون من أن ينسبوا إلى الكفرة (التشهير والتشويه، ج 30، ص 581).

ص 4/38.

علق ابن عاشور على كلمة الكافرون بقوله: «وصفوا بما هو شتم لهم يجعل ضرورياً من الشتم تأسيلاً وتقريباً وهو الكفر الذي هو جماع فساد التفكير وفساد الأعمال» (التشهير والتشويه، ج 23، ص 209). وإذا أردنا تفصيل هذا الكفر فلنا، باعتماد السياق الأقرب، إنه يمثل خاصة في إنكار نبوة محمد كما ينص على ذلك أول الآية وفي الشرك كما تنص على ذلك الآية الموالية مباشرة وهو قوله ﴿لَسْتَ الْآيَةَ إِلَهِمْ رَبِّهَا إِنَّمَا أَنْزَلْنَاهُ لِقَوْمٍ فَهُمْ﴾ (ص 5/38).

دلالة المنطوق في قول الكافرين:	دلالة المقضى في معنى «الكافرين»:
↓	↓
كون محمد ساحراً كذاباً	كون محمد رسولاً حقيقاً قائمة ونعمة ظاهرة

على أنّ الكلام لو لم يخرج في الآية على غير مقضى الظاهر بإحلال كلمة «الكافرون» محل الضمير «هم» لانفلتب دلالة الملفوظ الجمالية، ولما كان للآية الوقع الدلالي والوجداني الذي لها. وهو ما يسمح لنا بالحديث مجدداً عن «بلاغة» الكلمة القرآنية داخل السياق الذي يضمها وهي «بلاغة» يسهم مقضى الكلمة بقسط كبير في صنعها.

إنّ الأمثلة من هذا القبيل كثيرة في القرآن<sup>(1)</sup> وفيها ينهض الضمني الذي تنطوي عليه «الكافرون» أو «الذين كفروا» بوظيفة حجاجية هي اختراق أقوال الخصوم وخرقها وإبطالها وإظهارها، عند حكايتها عنهم بطريقة معيّنة (هي هنا نعتهم بالكفر)، في صورة الأقوال الخرقاء التي تُعاد إلى أصحابها وتلقى على مسامع المتلقّين عامة لتطلمعهم على مدى فساد عنققتها. وعلى هذا تحول طبيعة الآية المذكورة آنفاً - والآيات المشابهة لها مما أحلنا عليه - بفضل مقضى «الكافرون»، من ملفوظ إخباري اجتهد المفسرون بتفاوت بينهم أحياناً في تبيين قيمته القولية بالوقوف على دلالة ألفاظه فحسب<sup>(2)</sup> إلى ملفوظ

(1) انظر على وجه الخصوص: المائدة 110/5، الأنعام 7/6 و25، يونس 2/10، هود 7/11 و27، الرعد 27/13، المؤمنون 24/23 و33، الفرقان 4/25، النمل 67/27، سبأ 34/3 و7 و31 و43، نضلت 26/41، الأحقاف 7/46.

(2) من ذلك قول الزمخشري في تفسير الآية المذكورة: «(وقال الكافرون) ولم يقل: وقالوا إظهاراً للغضب عليهم ودلالة على أنّ هذا القول لا يجسر عليه إلا الكافرون» (الكشاف... (مذكور)، ج 13، ص 360). وأدق منه قول ابن عاشور مشيراً إلى التقابل الذي أحدثته كلمة «الكافرون» في الملفوظ: «لبي فوله «الكافرون» وضع الظاهر موقع الضمير، وكان مقضى الظاهر أن يقال «وقالوا هذا ساحراً الخ» وهذا لفصده وصفهم بأنهم كافرون برهيم مقابلته لما وصموا به النبي (ص) فوصفوا بما هو شتم لهم» (التجويز والتجويز (مذكور)، ج 23، ص 209).

خسلس الكلمة الجاهلية

عن قيمة لاقولية مشتقة من قيمته القولية من قبيل: «أمنوا بمحمد رسولاً».

يرى السيوطي أنّ القرآن لم يجابه الكافرين بالخطاب<sup>(1)</sup> إلا في سورتين<sup>(2)</sup> وهذا واقع لا خلاف فيه، لكن ذلك لا يعني «الإعراض» عن التعريفين - وهو قول السيوطي في الموضع نفسه - إذا فهمنا الإعراض بمعناه تحريجي وهو الصد والهجران<sup>(3)</sup> وإنما هو بمقياسنا هذا وفي الآيات المذكورة - خصوصاً، تعريض بهم. وهذا التعريض هو على وجه التدقيق تعريض - حسب إليهم أن يقرؤا بالنعمة التي جاء يذكورهم بها مقتضى الكلمة، على اعتبار أنها «الحقيقة» وهم عنها ناكبون، على أنّ هذا التعريض بالطلب، من أجل الكشف عن خور «منطق» الخصوم، يتسع ليشمل متلقي القرآن حسباً.

يمكن أن نلحق بصفة «الكافرون» و«الذين كفروا» و«الكفار» صفة «الظالمون» و«الذين ظلموا» وصفة «الفاسقون» على أساس أنها صفات تطلق عامة على خصوم القرآن إجمالاً لا تفصيلاً<sup>(4)</sup> وإن كان بينها فروق دلالية<sup>(5)</sup>. ووردت صفة «الظالمون» و«الذين ظلموا» حوالي 166 مرة قائمة عادة مكررة موصوفينها. فما هو معنى الظلم؟ وما هو المقتضى الذي يمكن أن ينشأ

السيوطي، الإفنان... (مذكور)، ج 2، ص 33.  
وعصا: ﴿فَلْيَبَيِّنْ لَكُمْ الْكُفْرَ﴾ (الكافرون 1/109) و﴿يَبَيِّنْ اللَّهُ كُفْرًا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (التحرير 7/66).

انظر ابن منظور، لسان العرب، المادة (عرض وصد).  
لكن كانت صفتا «الظالمون» و«الكافرون» تطلقان عادة في اصطلاح القرآن على المشركين لأن صفة «الفاسقون» كثير إطلاعها فيه على اليهود (انظر ابن عاشور، التحرير والتنوير (مذكور)، ج 1، ص 366 و ج 4، ص 121 و ج 9، ص 103).

يقول الراجب الأصفهاني في تفسير مادة (فسق): «الفاسق أعم من الكافر والظالم أعم من الفاسق» (المفردات... (مذكور) ص 387) على أنّ مراتب الفرق بين هذه الكلمات أدق من ذلك وأعمق.



يقول ابن قتيبة: «الظلم في اللغة وضع الشيء غير موضعه (...). ومنه قول النابغة: «وَالْأُيُّ كَالْحَوْضِ بِالْمَظْلُومَةِ الْجَلْدِ»<sup>(1)</sup> والمظلومة الأرض التي حفر فيها ولم تكن موضع حفر، سميت بذلك لأنّ الحفر وضع غير موضعه فكأنّ الظالم هو الذي أزال الحق عن جهته وأخذ ما ليس له»<sup>(2)</sup>. ويرى الراغب أنّ الظلم في القرآن على ثلاثة أنواع: «ظلم بين الإنسان وبين الله وأعظمه الكفر والشرك والفساق، وظلم بينه وبين الناس وظلم بينه وبين نفسه»<sup>(3)</sup>. والنوع الأول من الظلم هو الأكثر شيوعاً في القرآن إذ كثيراً ما تأتي صفة «الظالمون» و«الذين ظلموا» فيه مقصوداً بها المشركين<sup>(4)</sup>.

يمكن لنا أن نقول بناء على ما تقدم من معنى الظلم أن صفة «الظالمون» و«الذين ظلموا» تقتضي وجود نقطة دائرة وقع الخروج عنها هي نقطة الحق، فهذه الصفة هي شأن صفة «الكافرون» إذ تطبق على خصوصه القرآن تضعهم موضع الإتهام في ضوء حقيقة ضمنية هي حقيقة وجود الحق، الذي ضيّع الظالمون. لهذا عرّف ابن عاشور الظلم بقوله: «الظلم هو الاعتداء على حق صاحب الحق»<sup>(4)</sup> وهو ما يقتضي وجود حق وصاحب حق ملازمين لصفة «الظالمون» فيكون المنعوتون بهذه الصفة لا فكأنّ لهم عز كونهم محجوجين.

ونضيف إلى صفتي «الظالمون» و«الكافرون» صفة «الفاسقون» وقد تكررت في القرآن حوالي 35 مرة، ولها تقريباً نفس الخصائص الجباجبة التي للصفتين السابقتين.

- (1) ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، (مذكور)، ص 28.
- (2) الراغب الأصفهاني، المفردات... (مذكور)، ص 318.
- (3) ابن عاشور، التصوير والتبوير، (مذكور)، ج 9، ص 103.
- (4) ابن عاشور، التصوير والتبوير، (مذكور)، ج 7، ص 332.

يؤي الراغب الأصفهاني في تعريف «الفسق» أنه «من قولهم فسق الرطب  
 «خرج عن قشره (...). وفسق فلان خرج عن حجر الشرع»<sup>(1)</sup>. فمعنى  
 فسق هذا يقتضي وضعاً أول سوباً، وصفة «الفاسقون» تقتضي أنّ  
 سوبوقين بها كانوا في وضع ما ثم خرجوا منه، لهذا قال الراغب: «وأكثر  
 سبباً للفاسق لمن التزم حكم الشرع وأقرّ به ثم أخلّ بجميع أحكامه أو  
 بعضه»<sup>(2)</sup>. فهذا الوضع الأول هو الوضع السوي الذي جاء مقتضى الكلمة  
 به على أنه حقيقة غير قابلة للنقاش. على أنّ في صفة «الفاسقون»  
 حدياً في مستويين فهي في مستوى أول تقتضي وجود وضع أول سوي هو  
 «حجر الشرع» وهي في مستوى ثان تقتضي أنّ الموصوفين بها عرفوا هذا  
 وضع وأقاموا عليه حيناً من الدهر ثم غادروه وخرجوا عنه  
 (إذ في إطلاق صفات «الكافرون» و«الظالمون» و«الفاسقون» على  
 سوبوقين بها قبضاً عليهم (من خلال معنى اللفظ) بالجرم المشهود (وذلك  
 من خلال ما يخفيه المعنى من مقتضى) متلبسين بفعل المروق والعصيان،  
 سبباً للمتلقين عامة عليهم بذلك المروق والعصيان. كما أنّ في إطلاق  
 هذه الصفات عليهم سبباً لهم من خلال مقتضى الصفة، ولو مؤقتاً (أي في  
 وقت إنجاز الملفوظ الذي ترد فيه الصفة) داخل وضع ذهني يفرض عليهم  
 حقيقة وجود دائرة للحق، هم واقعون خارجها»<sup>(3)</sup>.

## 2 - 2 - كلمة «المؤمنون» و«الذين آمنوا»:

الكلمة «الإيمان» بصرف النظر عن كونها «اسماً للشيعة التي جاء بها

الراغب الأصفهاني، المفردات... (مذكور)، ص 387.

المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تقول أوركيوني: «إن صوغ المعانين الجديدة في قالب مقتضى يسمح لك بأن تتبرها مما عمل  
 بعد في حيز الحقائق التي بات مخاطبك يقرّ بها ولو مؤقتاً». C.K. Orochioni, *L'implicite*,  
*op. cit.*, p 30.

محمد (ص)<sup>(1)</sup>، وعن كونها لقباً لدين الإسلام<sup>(2)</sup> معان لغوية وشرعية كثيرة؛ متداخلة<sup>(3)</sup>، بهيئتها منها في هذا المبحث القصير معنيان يؤسان مقتضى كلمات «الإيمان» و«المؤمنون» و«الذين آمنوا» وغيرها. أما المعنى الأول فهو عند ابن منظور الطمأنينة. قال: «قالوا للخليل ما الإيمان؟ قال الطمأنينة»<sup>(4)</sup>. وأما المعنى الآخر فهو التصديق. قال ابن منظور أيضاً «واتفق أهل العلم من اللغويين وغيرهم أنّ الإيمان معناه التصديق (...). رجل مؤمن: مصدق لله ورسوله. قال الشاعر [طويل]:

وَمِنْ قَبْلِ آسِنَا وَقَدْ كُنَّا قَوْمَنَا يُصَلُّونَ لِلْأَوْثَانِ قَبْلُ، مُحَمَّه  
معناه ومن قبل آسنا محمداً أي صدقناه<sup>(5)</sup>. فالإيمان بهذا المعنى ضد

التكذيب، وضد الكفر بمختلف معاني الكفر التي رأيناها. إذ الإيمان شرعاً هو «التصديق الجازم بالله وملأئكته وكتبه ورسله واليوم الآخر»<sup>(6)</sup> والشرع في هذا التصديق أن يكون بالقلب حتى اعتبر بعضهم الإيمان، إذا كتمتمكناً من القلب صح وإن ضُيعت الأعمال<sup>(7)</sup>.

كيف يمكن الآن أن نربط بين هذين المعنيين اللذين للإيمان وهذا الاطمئنان من ناحية، والتصديق بالله ورسله وكتبه واليوم الآخر تصديقاً يكره بالقلب من ناحية أخرى؟

إنّ المعنيين أحدهما بسبيل من الآخر. لهذا رأينا الأصفهاني يجب بينهما في حد المؤمن بالقول: «وَأَمِنْ إِنَّمَا يُقَالُ عَلَى وَجْهَيْنِ أَحَدُهُمَا مَتَمَّ

(1) المراد الأصفهاني، المفردات... (مذكور)، ص 25.

(2) انظر: ابن عاشر، التصريح والتحرير، (مذكور)، ج 4، ص 52.

(3) انظر على سبيل المثال: حمودة السمني، حقيقة الإيمان في الإسلام، مجلة الهداية، العدد 18، سنة 18، تونس رجب - شعبان 1414 / نيسان - فيفري 1994، ص ص 24-21.

(4) ابن منظور، لسان العرب، (مذكور)، مادة (أ م ن).

(5) المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(6) حمودة السمني، المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(7) المرجع نفسه، الموضع نفسه.

لأنه يُقال آمنت أي جعلت له الأمن. ومنه قيل لله مؤمن، والثاني غير متعد برتبته صار ذا أمن. والإيمان يستعمل تارة اسماً للشيعة التي جاء بها محمد (ص)... وتارة يستعمل على سبيل المدح ويُراد به إذعان النفس حقاً على سبيل التصديق (...). قال تعالى ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا مِنْكُمْ﴾. وبناء على الجملة الأخيرة من كلام الأصفهاني وهي «إلا أنَّ الإيمان هو التصديق الذي معه أمن» يكون معنى «المؤمنون» و«الذين آمنوا» «الذين صدقوا بالله وملائكته ورسله وكتبه وبالآخرة وغير ذلك تصديقاً باتوا بفضلهم أولي أمن». ومن هذا المعنى الجامع يحصل المقترض من جاذون في طلبه منذ البداية وهو «أنَّ المرء قبل أن يؤمن هذا الإيمان يكون في خوف» على أساس أنَّ الأمن يضاده الخوف<sup>(2)</sup>. إنَّ معنى «الإيمان» يقتضي إذاً وجود دائرة خوف مصنوعة بِيد الكفر. فالكلمة على كونها كما قال الراغب الأصفهاني «تستعمل على سبيل المدح يُراد بها إذعان النفس للحق على سبيل «التصديق»، تفيد من جهة الاقتضاء حرج المتصنف بها من دائرة الخوف ودخوله مدار الأمن. وهو المقترض من المتصنف من معنى صيغة «أفعل» وهو الاتصاف بصفة. فأمن المرء معناه «قال الأصفهاني «صار ذا أمن». وهو ما يقتضي أنَّ هذا المرء كان قبل هذا غير أمن أي في خوف.

إنَّ دلالة كلمة «الإيمان» الاقتضائية تكشف، من الناحية التاريخية عن أصلها الذي كان يقومه المخاطبون بالقرآن من عرب مكة خاصة فهو مقام حروف عرض القرآن له في أكثر من موضع. من ذلك: مثال 1: ﴿لَقَدْ بَدَأْنَا مِنْ حَقِّهَا الْآيَاتِ ۖ أَكْثَرَ لَعَنَهُمْ رَبُّنَا وَآمَنَهُمْ رَبُّنَا وَخَوَّفُنَاهُمْ﴾<sup>(3)</sup>.

<sup>(1)</sup> الأصفهاني، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>(2)</sup> المرجع نفسه، ص 161.

<sup>(3)</sup> تحريز 43/106.

مثال 2: ﴿وَيَرَىٰ اللَّهُ مَثَلًا قَرِيبَةً كَانَتْ مَأْبَتَهُ مُطْمَئِنِّتَةً بِأَيْبِهَا وَرَدُّهَا رَدًّا  
مِنْ كُلِّ مَكَانٍ لَسْكَرَتْ بِأَنعْرِ اللَّهِ فَأَدَبَهَا اللَّهُ إِتْسَانَ الْجُوعِ وَالْحَوَافِ بِمَا كَانُوا  
يَمَسْتُوْنُ ﴿١٦٦﴾﴾<sup>(1)</sup>

والقرية في هذا المثال هي حسب ابن عاشور مكة<sup>(2)</sup>. وقد قال عن  
الخوف المذكور في المثال 1: «... حالتهم [أي قرينش] في قلة العدد  
وكونهم أهل حضر وليسوا أهل بأس ولا فروسية وشكّة سلاح، تقتضي أن  
يكونوا معرضين لغارات القبائل فجعل الله لهم الأمن في الحرم عوضاً عن  
الخوف الذي تقتضيه قتلهم»<sup>(3)</sup>. وأما آية المثال 2 فاللطف للانتباه فيها ذلك  
الربط عن طريق الاحتباك<sup>(4)</sup> بين الكفر والخوف من ناحية وبين الإيمان  
والأمن من ناحية أخرى. وهذا يعني أنّ الكفر هجر لدائرة الأمن، والإيمان  
خروج من دائرة الخوف.

على أنّ الخوف الذي يخرج المرء من دائرته بواسطة الإيمان قد لا  
يكون بمعنى الرعب من العدو فحسب وإنما الخوف الذي تقتضي كلمة  
«المؤمنون» و«الذين آمنوا» أنه غودر وانقضى، يكون أشمل من ذلك وأوسع  
إذ الخوف لغةً حسب الأصفهاني «توقع مكروه عن أمانة مطمئنة أو  
معلومة»<sup>(5)</sup>، فقد يكون الخوف من العدو شاكّي السلاح ومن الفقر والمرضى  
وانقطاع النسل والجوع ومن عذاب النار في الآخرة، وغير ذلك من وجوه  
المكروه. وقد عزّ وجود مرجع في القديم أو الحديث يصنف أنواع الخوف  
في القرآن على النحو الذي ذكرنا. ولكن وجدناهم يصنفون أنواع الأمن  
الذي هو ضد الخوف، وذلك عند تفسير: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَرَدُّ بَلِيَّتِهِمْ  
بِطَّيْرِ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُتَعَدِّونَ ﴿١٦٧﴾﴾<sup>(6)</sup>.

(1) النحل 112/16.

(2) ابن عاشور، التفسير والتبويب، ج 14، ص 304.

(3) المرجع نفسه، ج 30، ص 561.

(4) ستمرس للمصطلح الاحتباك بالتعريف والدرس في الفصل الثالث من الباب الثاني.

(5) الأصفهاني، المرجع نفسه، ص 161.

(6) الأعمام 82/6.

والآية من أكثر الأمثلة وُرداً في كتب البلاغة والتفرد عند الحديث عن ضربة الإيجاز بالقصر. قال ابن الأثير في تفسير ما أفادته عبارة «أولئك لهم الأمن» التي تُؤخّر فيها طريق الإيجاز: «دخل تحت الأمن جميع السحيويات، وذلك أنه نفي به أن يخافوا شيئاً من الفقر والموت وزوال سعة ونزول النعمة، وغير ذلك من أصناف المكاهة»<sup>(1)</sup>.

إنّ كلمة «المؤمنون» و«الذين آمنوا» إذ تفيد معنى «المطمئنين» و«بصدقين بدعوة الإسلام» فهي لقب للموصوفين بها ومدح لهم كما قال الأصمغاني، تفيد من جهة الاقتضاء النجاة من الخوف والخروج منه إلى سعة الأمان والأمل والطمأنينة. وعليه فإنه كلما وُرد في القرآن قوله «يا أيها الذين آمنوا» وما أشبه حصلت منه دلالة يتضافر على صنعها ذلك القول واختصاه، ولكن قل أن يستحضرها ذهن القارئ أو السامع. وهذه الدلالة من «يا أيها الذين صدقوا بدعوة محمد فانهى بذلك خوفهم وبدلوا به سعة». إنّ كلمة «المؤمن» تفيد على سبيل الترادف معنى «المصدق» لكنه تصديق الذي معه الأمان كما يقول الأصمغاني، وتذكر المتصف به، على وجه الاقتضاء، بوضعه البائس الذي كان عليه قبل أن يصبح من حاملي هذه سعة. فلإيمان، بناء على هذا، فضل على معتقته. وبهذا يمكن أن تفسر كيب أنّ معظم الأوامر والنواهي في القرآن، يُنهد لها عادة بجملة «يا أيها الذين آمنوا». قال السيوطي: وأخرج البيهقي وأبو عبيد وغيرهما عن جعفر بن محمد قال: «إذا سمعت الله يقول «يا أيها الذين آمنوا» فأرعه سمعك بما يحير يؤمر به أو شر ينهى عنه»<sup>(2)</sup>.

صحيح أنّ من معاني الخطاب بهذه الجملة مدح المخاطبين بها. ولهذا تنحصر في القرآن المدني دون المكي مدحاً لـ «أهل المدينة الذين آمنوا

ضياء الدين بن الأثير، الملل السائر في أدب الكتاب والشاعر (مذكور)، ج 2، ص 116.

السيوطي، الإقناع... (مذكور)، ج 2، ص 33.

وهاجروا»<sup>(1)</sup>. ولكن هذا المدح مستفاد من معنى الكلمة باعتبارها لقباً للمصدقين بالدعوة، لا من مقتضاها. ومقتضاها كما رأينا، يأتي ليذكر المخاطبين بالوضع الذي كانوا عليه قبل لحظة الإيمان، وهو الخوف بشئ أنواعه. فلئان مقتضى هذه الكلمة وهو «وجود شبح الخوف يتهددهم»، شأن المقتضى الحاصل من اسم الجلالة تقريباً، جاء ليضمن نجاح العمل اللغوي الذي هو الأمر بفعل شيء والنهي عن آخر. وهي أفعال يُؤمر بها أو يُنهى عنها من أجل بناء «القرية الإسلامية السعيدة الآمنة» والخروج في الوقت نفسه خارج أسوار الخوف والرعب والشفاء المبنية على كاهل الكفر. فلا يكفي، من هذا المنظور، أن يكون الإنسان مؤمناً ليأمن غائلة الخوف ويصبح له الأمن، وإنما لا بد لهذا الإنسان باعتباره حاملاً لهذه الصفة أن يعمل على الخلاص من هذا الخوف الذي تذكر به دائماً من جهة الاقتضاء، كلمة «المؤمن» تلك، بحيث يكون دوام الإيمان مرتبطاً بوجود العمل على جميع الأصعدة، من أجل ألا تنزلق إلى فوهة الخوف الذي يترصدها.

إن صيغة «يا أيها الذين آمنوا افعلوا كذا أو لا تفعلوا كذا»، وهي مدنية أساساً وكثيرة الورد في القرآن، نجد لها باعتبار المقتضى من صفة «الذين آمنوا» معنى «يا أيها الذين آمنوا افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا، أو لا عدتم كما كنتم محاصرين بشئ المكاره من فقر وموت وزوال نعمة وحلول نقمة» فيكون مقتضى «الذين آمنوا» كما رأينا مساعداً على إنجاح العمل اللغوي في حالتي الأمر والنهي توفيراً للأمن وتعميراً للأرض وبناء للقرية الجديدة المسلمة على تخوم القرية القديمة الكافرة. فلعل هذا مما يُفسر كثرة ورود الخطاب بهذه الكلمة في القرآن المدني الذي هو قرآن بناء القرية الإسلامية.

(1) المرجع نفسه، الموضع نفسه.

## المبحث الثاني

### خصائص الكلمة التقويمية وأبعادها الججاجية

تقسم علماء اللسان الخطاب إلى نوعين: خطاب موضوعي وخطاب  
شخصي، وهم، تبعاً لذلك، يقسمون الكلمات التي يتكوّن منها الخطاب  
تقسماً موضوعياً وهو قسم الكلمة التي تكتفي من الناحية الدلالية  
بتعريف مرجعها والإحالة عليه دون أن تلتبس بأي شحنة ذاتية والمثال على  
ذلك عيقات الألوان والكلمات التي من قبيل متزوج، أعزب إلخ. وقسماً  
شخصياً وهو قسم الكلمات التي هي، إلى جانب تعيينها الشيء المتحدّث عنه،  
شحنة ذاتية عالقة بها في أصل الوضع. وقد ذهب بعضهم، مغالياً،  
إلى حد القول - وقد رأينا ذلك - بأن كل وحدة معجمية في اللغة إنما هي  
شحنة بوجه ما. وهذه الشحنة الذاتية التي ينطوي عليها قسم كبير من اللغة  
هي بقصاً نوعان إذ نجد من ناحية أولى كلمات عاطفية (Affectifs) مثل  
محب، محزن، شجاع، غريب، مؤلم إلخ. ونجد من ناحية ثانية كلمات  
تقويمية (Evaluatifs) (من «قوّمت المتاع حددت قيمته»<sup>(2)</sup>). والتقويم في  
مصطلح الفلاسفة تحديد قيمة الشيء بإطلاق حكم قيمي (Jugement de

C.K. Orecchioni, *L'énonciation...*, op. cit., P 71.

2. «فن منظور، لسان العرب، (مادة ق. و. م.)».

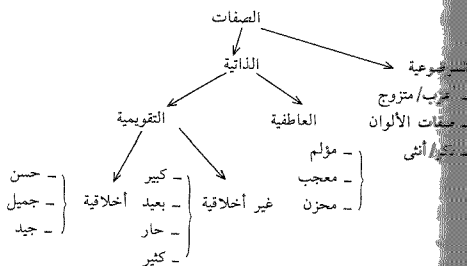


(valeur) عليه يرفعه أو يحطه بالنسبة إلى معايير أو مبادئ كونية قوامها العرف أو التواضع الاجتماعي<sup>(1)</sup> أو ذاتية عاطفية خاصة<sup>(2)</sup>.

وبصرف النظر عن الخصومة الفلسفية القائمة حول طبيعة المعيار الذي تقوم في ضوئه الأشياء: هل هي طبيعة كونية أم خاصة؟ فإن الثابت هو أن التقويم أو الحكم القيمي عند فلاسفة الأخلاق<sup>(3)</sup> وعند علماء اللسان أيضاً<sup>(4)</sup> ضربان: تقويم غير أخلاقي، يتعلق بالمقادير مثل كثير/قليل، والأحجام مثل كبير/صغير، والمسافات مثل بعيد/قريب ودرجات الحرارة مثل حار/بارد، وغير ذلك فهذه كلها كلمات تقيد تقويماً وهذا التقويم لئن خلا من الشحنة الأخلاقية فإنه لا يخلو من ذاتية ذلك أن الأشياء نفسها المتحدث عنها يمكن أن نقول عنها بعبارة قائلية «إنها بعيدة جداً أو قريبة جداً - كبيرة جداً أو صغيرة جداً. وأن أقربها يمكن أن يحكم عليه بأنه بعيد كما يمكن أن يحكم على أبعدها بأنه قريب وأن أكبرها يمكن أن يُحكم عليه بأنه صغير كـ يحكم على أصغرها بأنه كبير»<sup>(5)</sup>. وهو ما يعني أن قانون النسبية يتحكم في سلم الكلمات التقويمية ذلك أن تقويم الأشياء هو دائماً تقويم من زاوية نظر المُقَوِّم وبالنسبة إليه. لكنه يظل رغم ذلك تقويماً غير أخلاقي.

وتقويم هو أخلاقي لكونه إلقاء بحكم قيمي وأخلاقي على الأشياء مثل «حسن» و«قيح». وقد اختزلت أوركينوي ضروب الكلمة من حيث موضوعيتها وذاتيتها وأصناف هذه الذاتية، في الجدول التالي<sup>(6)</sup>. وهو وإن كان جدولاً جعل أساساً لتبويب قسم خاص من الكلمات هو قسم الصفات فإنه بالإمكان تطبيقه على سائر الكلمات في اللغة:

- Francis Jacques, L'analyse des énoncés moraux avant Austin, in *Théorie des actes* (1)  
*Je langage, éthique et droit*, P.U.F., 1986, p 71.  
 Ibid. pp 72-73. (2)  
 Ibid. p 67. (3)  
 C.K. Orecchioni, *L'énonciation, op. cit.*, p 84. (4)  
 Ibid. p 83. (5)  
 Ibid. p 84. (6)



لا شك في أن تقسيم كلمات اللغة (صفاتها على وجه التدقيق) على هذا النحو الصارم، أمر قابل للنقاش من نواح عدة أهمها عدم اعتبار اختلاف الاستعمالات، وعامل السياق في تغيير طبيعة الكلمة من كلمة موضوعية إلى كلمة ذاتية على سبيل المثال، ومن كلمة تفيد تقويماً غير أخلاقي إلى كلمة غير تقويمية أخلاقياً إلى غير ذلك من وجوه التغيير التي قد يدخلها السياق على طبيعة الكلمة ودلالاتها، وهي من القضايا التي سنثيرها بعد حين، عند التعلُّق على «طبيعة» الكلمة القرآنية. ولكن هذا التقسيم يمكن أن يصلح رغم ذلك لأن يكون منطلقاً لنا في دراسة المعجم القرآني (أو على الأقل أكثر كلماته تواتراً) من حيث خصوصيته اللفظية، في انتظار أن نعود بعد عرض هذا المعجم وتبويبه إلى تدقيق بعض القضايا النظرية المتعلقة بتقسيمه برتقولي في ضوء خصوصية الكلمة في المدونة القرآنية. ففي أي صف من صفات التقسيم المعروض أعلاه يمكن أن نضع المعجم القرآني؟

يمكن لنا أن نقول - على سبيل الملاحظة العامة - إن الكلمات ذات صبح التقويمي كثيرة جداً في القرآن. ويكفي أن نذكر بأن كلمتي «المؤمنون» و«الكافرون»، وهما من أكثر الكلمات جرياناً في كلمتان تفيدان حكماً

تقويمياً (وهو تقويم أخلاقي تحديداً) لإجرائهما «لقياً» لهاتين الفئتين. واللقب حكم قيمة أخلاقي ضرورة فـ «هو ما أشعر بمُدح أو ذم»<sup>(1)</sup>.

لقد اخترنا للبرهنة على كثرة الكلمات ذات الطابع التقويمي في القرآن ما يربو على ستين مادة لغوية اشتقت من كل واحدة منها كلمات جاءت على صيغ مختلفة، وتواتر ورودها في القرآن حاملة طابع التقويم. وقد عمدنا إلى وضع هذه الكلمات في جدول مرتبة على حروف الهجاء وقسمناها أقساماً ثلاثة هي أولاً الأفعال، وثانياً الصفات (صفات الفاعل والمفعول والمبالغة والتفضيل والصفة المشبهة) مع العلم بأن هذه الصفات ترد كثيراً نائبة عن الموصوفين بها فهي أسماء صفات، وثالثاً المصادر والأسماء. وقد صرفد النظر في ترتيب جميع هذه الكلمات عن جنسها وعددها وزمنها وحالاتها الإعرابية المختلفة مكتفين بالإشارة إلى تواترها ومقدمين، في معظم الأحيان، مثلاً واحداً من القرآن على ذلك التواتر.

على أن إحصاءنا هذا هو في كل الحالات، إحصاء تقريبي لا ندعي له الدقة ولا نزعم له الشمول. ذلك أن ما يهمننا من إيراد البرهنة على كثرة الكلمات التقويمية في القرآن من ناحية أولى، والكشف عن مدى نزوع المعجم القرآني إلى إرساء بعده الحجاجي بواسطتها من خلال ما ينشأ عنه ضمناً من أقيسة خطابية أو ضمائر وما يترتب عليها ضمناً أيضاً من توجب (Orientation) لحوار القرآن مع متلقيه وجهة حجاجية مخصوصة من ناحية ثانية:

(1) ابن عقيل، شرح ابن عقيل، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار العلوم الحديثة، بيروت 14، 1964، ج 1، ص 119.

حساسات كلفة المحاسبية

رقم المادة	اسم المادة	الكمية	القيمة	العدد	القيمة	العدد	القيمة
1	١٠٠٠٠	١٠	١٠٠٠٠	١٠	١٠٠٠٠	١٠	١٠٠٠٠
2	١٠٠٠٠	٤٨٥	٤٨٥٠٠	٤٨٥	٤٨٥٠٠	٤٨٥	٤٨٥٠٠
3	١٠٠٠٠	٢	٢٠٠٠	٢	٢٠٠٠	٢	٢٠٠٠
4	١٠٠٠٠	١٢	١٢٠٠٠	١٢	١٢٠٠٠	١٢	١٢٠٠٠
5	١٠٠٠٠	٥١	٥١٠٠٠	٥١	٥١٠٠٠	٥١	٥١٠٠٠
6	١٠٠٠٠	١٤	١٤٠٠٠	١٤	١٤٠٠٠	١٤	١٤٠٠٠

(2) أكبر تردد اسم في التوازن القدره المديحة لا التجارية المظنر:

المادة	الفصل	نوعه	مقال	المدة	نوعها	المدينة	نوعها	المدة	نوعها	الفصل	المادة
7	7	لج-د	7	لج-د	7	لج-د	7	لج-د	7	لج-د	7
8	8	لج-د	8	لج-د	8	لج-د	8	لج-د	8	لج-د	8
9	9	لج-ب	9	لج-ب	9	لج-ب	9	لج-ب	9	لج-ب	9
10	10	لج-س	10	لج-س	10	لج-س	10	لج-س	10	لج-س	10
11	11	لج-د	11	لج-د	11	لج-د	11	لج-د	11	لج-د	11
12	12	لج-د	12	لج-د	12	لج-د	12	لج-د	12	لج-د	12

رقم	الاسم	اللقب	المنشأ	العدد	المنشأ	العدد	الاسم	اللقب
13	⊕	⊕	⊕	13	⊕	13	⊕	⊕
14	⊕	⊕	⊕	14	⊕	14	⊕	⊕
15	⊕	⊕	⊕	15	⊕	15	⊕	⊕
16	⊕	⊕	⊕	16	⊕	16	⊕	⊕
17	⊕	⊕	⊕	17	⊕	17	⊕	⊕
18	⊕	⊕	⊕	18	⊕	18	⊕	⊕

الاسم	الجنس	تاريخ الميلاد	تاريخ الوفاة	مكان الميلاد	مكان الوفاة	تاريخ الدفن	مكان الدفن	الدفن	القبور
19	رجل	1903	1978	البحرين	البحرين	27	البحرين	البحرين	البحرين
20	رجل	1903	1978	البحرين	البحرين	27	البحرين	البحرين	البحرين
21	رجل	1903	1978	البحرين	البحرين	27	البحرين	البحرين	البحرين
22	رجل	1903	1978	البحرين	البحرين	27	البحرين	البحرين	البحرين
23	رجل	1903	1978	البحرين	البحرين	27	البحرين	البحرين	البحرين
24	رجل	1903	1978	البحرين	البحرين	27	البحرين	البحرين	البحرين
25	رجل	1903	1978	البحرين	البحرين	27	البحرين	البحرين	البحرين
26	رجل	1903	1978	البحرين	البحرين	27	البحرين	البحرين	البحرين
27	رجل	1903	1978	البحرين	البحرين	27	البحرين	البحرين	البحرين
28	رجل	1903	1978	البحرين	البحرين	27	البحرين	البحرين	البحرين
29	رجل	1903	1978	البحرين	البحرين	27	البحرين	البحرين	البحرين
30	رجل	1903	1978	البحرين	البحرين	27	البحرين	البحرين	البحرين

ردیف	موضوع	تاریخ	نوع	محل	تاریخ	موضوع	ردیف
24	اس.ف.ا	47	سج	مجلس	1302/2	فصلنامه علمی و پژوهشی «توسعه اقتصادی و اجتماعی» (شماره 40/9)	35
25	اس.ف.ا	8	اس.ف.ا	مجلس	1302/2	فصلنامه علمی و پژوهشی «توسعه اقتصادی و اجتماعی» (شماره 40/9)	35
26	اس.ف.ا	7	اس.ف.ا	مجلس	1302/2	فصلنامه علمی و پژوهشی «توسعه اقتصادی و اجتماعی» (شماره 40/9)	35
27	اس.ف.ا	66	اس.ف.ا	مجلس	1302/2	فصلنامه علمی و پژوهشی «توسعه اقتصادی و اجتماعی» (شماره 40/9)	35



العدد	القبيل	القرن	العراق	العقبة	الزوراء	العراق	العراق	العراق	العراق	العراق
28	أسد (دمية)	2	عراق	عراق	عراق	عراق	عراق	عراق	عراق	عراق
29	أسد	3	عراق	عراق	عراق	عراق	عراق	عراق	عراق	عراق
30	أسد	3	عراق	عراق	عراق	عراق	عراق	عراق	عراق	عراق
31	أسد	3	عراق	عراق	عراق	عراق	عراق	عراق	عراق	عراق
32	أسد	3	عراق	عراق	عراق	عراق	عراق	عراق	عراق	عراق
33	أسد	3	عراق	عراق	عراق	عراق	عراق	عراق	عراق	عراق

ردیف	اسم	تاریخ	محل	موضوع	تاریخ	محل	موضوع	تاریخ	محل	موضوع
14	طبرستان	12	طبرستان	طبرستان	12	طبرستان	طبرستان	1	طبرستان	طبرستان
15	طبرستان	13	طبرستان	طبرستان	13	طبرستان	طبرستان	1	طبرستان	طبرستان
16	طبرستان	14	طبرستان	طبرستان	14	طبرستان	طبرستان	1	طبرستان	طبرستان
17	طبرستان	15	طبرستان	طبرستان	15	طبرستان	طبرستان	1	طبرستان	طبرستان
18	طبرستان	16	طبرستان	طبرستان	16	طبرستان	طبرستان	1	طبرستان	طبرستان
19	طبرستان	17	طبرستان	طبرستان	17	طبرستان	طبرستان	1	طبرستان	طبرستان
20	طبرستان	18	طبرستان	طبرستان	18	طبرستان	طبرستان	1	طبرستان	طبرستان
21	طبرستان	19	طبرستان	طبرستان	19	طبرستان	طبرستان	1	طبرستان	طبرستان
22	طبرستان	20	طبرستان	طبرستان	20	طبرستان	طبرستان	1	طبرستان	طبرستان
23	طبرستان	21	طبرستان	طبرستان	21	طبرستان	طبرستان	1	طبرستان	طبرستان
24	طبرستان	22	طبرستان	طبرستان	22	طبرستان	طبرستان	1	طبرستان	طبرستان

اسم الكعبة الحجازية

١٢

العدد	الاسم	تاريخ	محل	النوع	القيمة	تاريخ	محل	النوع	القيمة	تاريخ	محل	النوع	القيمة
40	إبراهيم	3	مطعم	مطعم	مطعم	3	مطعم	مطعم	مطعم	3	إبراهيم	مطعم	40
41	إبراهيم	Ⓜ	مطعم	مطعم	مطعم	Ⓜ	مطعم	مطعم	مطعم	Ⓜ	إبراهيم	مطعم	41
42	إبراهيم	1	مطعم	مطعم	مطعم	1	مطعم	مطعم	مطعم	1	إبراهيم	مطعم	42
43	إبراهيم	29	مطعم	مطعم	مطعم	29	مطعم	مطعم	مطعم	29	إبراهيم	مطعم	43
44	إبراهيم	4	مطعم	مطعم	مطعم	4	مطعم	مطعم	مطعم	4	إبراهيم	مطعم	44

(1) رقم الحساب: 1234567890، رقم الحساب: 0987654321، رقم الحساب: 1122334455

رقم الكتاب	العنوان	المؤلف	الناشر	الطبعة	العدد	الصفحة	الملاحظات
43	الاسم في القرآن	عبد الرحمن بن محمد بن عبد الوهاب	دار الفکر للطباعة والنشر والتوزيع (دمشق)	1970م	1	10	43
44	الاسم في القرآن	عبد الرحمن بن محمد بن عبد الوهاب	دار الفکر للطباعة والنشر والتوزيع (دمشق)	1970م	1	10	44
45	الاسم في القرآن	عبد الرحمن بن محمد بن عبد الوهاب	دار الفکر للطباعة والنشر والتوزيع (دمشق)	1970م	1	10	45
46	الاسم في القرآن	عبد الرحمن بن محمد بن عبد الوهاب	دار الفکر للطباعة والنشر والتوزيع (دمشق)	1970م	1	10	46
47	الاسم في القرآن	عبد الرحمن بن محمد بن عبد الوهاب	دار الفکر للطباعة والنشر والتوزيع (دمشق)	1970م	1	10	47
48	الاسم في القرآن	عبد الرحمن بن محمد بن عبد الوهاب	دار الفکر للطباعة والنشر والتوزيع (دمشق)	1970م	1	10	48
49	الاسم في القرآن	عبد الرحمن بن محمد بن عبد الوهاب	دار الفکر للطباعة والنشر والتوزيع (دمشق)	1970م	1	10	49

ملاحظات الكتاب الجاهلية

الوجوه في القرآن

المادة	المحل	نواحي	محل	الصفة	نواحي	محل	نواحي	المحل	المادة
50 [ت-ج]	﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ (11/133)	3	﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ (11/133)	الظنون	﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ (11/133)	﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ (11/133)	﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ (11/133)	﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ (11/133)	50 [ت-ج]
51 [ت-ج]	﴿مَنْ يَخُفْ﴾	1	﴿مَنْ يَخُفْ﴾	الظنون	﴿مَنْ يَخُفْ﴾	﴿مَنْ يَخُفْ﴾	﴿مَنْ يَخُفْ﴾	﴿مَنْ يَخُفْ﴾	51 [ت-ج]
52 [ت-ج]	﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ (11/133)	1	﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ (11/133)	الظنون	﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ (11/133)	﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ (11/133)	﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ (11/133)	﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ (11/133)	52 [ت-ج]
53 [ت-ج]	﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ (11/133)	10	﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ (11/133)	الظنون	﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ (11/133)	﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ (11/133)	﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ (11/133)	﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ ﴿مَنْ يَخُفْ﴾ (11/133)	53 [ت-ج]

خصائص اللغة المحيادية

الرمز	الاسم	الرمز	الاسم	الرمز	الاسم	الرمز	الاسم	الرمز	الاسم
54	كلمة	1	كلمة	9	كلمة	40	كلمة	54	كلمة
55	كلمة	1	كلمة	31	كلمة	55	كلمة	55	كلمة
56	كلمة	1	كلمة	11	كلمة	2	كلمة	56	كلمة
57	كلمة	34	كلمة	61	كلمة	187	كلمة	57	كلمة
58	كلمة	2	كلمة	39	كلمة	6	كلمة	58	كلمة

المادة	القول	مقال	مقال	مقال	مقال	مقال	مقال	مقال	مقال
99	القول	104	104	346	346	346	346	346	346
100	القول	36	36	1	1	1	1	1	1
61	القول	3	3	34	34	34	34	34	34
62	القول	83	83	40	40	40	40	40	40
63	القول	3	3	15	15	15	15	15	15
		1235		3477		1579		6331	
		1235		3477		1579		6331	

- يكشف لنا هذا الجدول عن كثرة الكلمات ذات الطابع التقويمي في القرآن. وربما سمح لنا ذلك بأن نستخلص أنّ المعجم القرآني يطنى عليه، من مجمله، البعد التقويمي. وقد علقنا بهذه الكلمات مسائل كثيرة منها:
- 1 - أننا نلاحظ، إجمالاً، غالبية الصفات التقويمية على الأفعال وأسما المشتقة من المادة نفسها، ويبدو ذلك على النحو التالي:
- \* بعض المواد اللغوية تكاد تكون بلا أفعال تقويمية في مقابل كثرة صفات التقويمية المشتقة منها (مواد /ء ث م / + /بع د / + /ج م ل /
  - /ح ل م / + /ع ظ م / وغيرها).
  - \* بعض المواد لها أفعال تقويمية، لكن بعدها التقويمي أخفى وأضعف من البعد الذي للصفات (مواد /خ ي ر / + /ص د ق / + /ط ي ب / + /ك م / وغيرها).
  - \* بعض المواد ليس لها مصادر تقويمية مشتقة منها ولها في مقابل ذلك صفات تقويمية مشتقة منها (مادة /ر ج م / ومادة /ح ل م / أيضاً).
  - \* بعض المصادر المفيدة تقويمياً قد تُورَدُ على وجه التعت بها فهي صفة مصدر نحو الحق والهدى والطاغوت.
  - \* ملخص ذلك كله أنّ الصفة حاضرة دائماً، في كافة مواد الجدول معروض في حين قد يغيب الفعل أو الاسم فلا يكون له اشتقاق وهو ما جعل قولنا بكثرة الكلمات التقويمية في القرآن وينزوع معجمه إلى التقويم، إذ صفة، بحكم صيغتها، أبلغ في التعبير عن الحكم التقويمي من الأفعال وأسما.
  - \* هذه الصفات التقويمية جيء بها لتقويم العالم من:
    - أشخاص (كافرون، ظالمون، فاسقون، مجرمون، فجّار/مؤمنون، سحّون، مصلحون، أبرار، وغير ذلك).
    - وأعمال (الأعمال الصالحات/الأعمال السيئات...).
    - وأقوال (القول المعروف، الكلم الطيب/القول المنكر، الكلمة حقبة...).



- وأشياء (بيت مبارك، شجرة مباركة/ الشجرة الملعونة، وجوه ناضرة وجوه مسودة...).

- ومفاهيم (الزنى فاحشة، الصبر جميل).

كما جيء بهذه الصفات التقويمية لامتداح صفات الله من نحو البصير والحكيم والحليم والحميد والخبير وغيرها، على اعتبار أنّ صفاته تعالى هي كما يقول الزركشي للمدح لا للتعريف<sup>(1)</sup>. وقد ساعدت صيغة المبالغة على أداء معنى المدح هذا.

إنّ لهذه الصفات التقويمية في القرآن من العرونة ما يجعل التقويم به - على عكس الأفعال والأسماء - يشكّل في مستوى المادة اللغوية الواحدة: سلماً تقويمياً ذا درجات متفاوتة في الاتصاف بالصفة من قبيل ظالم، ظلوم، أظلم وكافر، كفار، كفور، أكفر. وقد يتسع هذا السلم التقويمي فيمتد من أقصى السلب إلى أقصى الإيجاب نحو:

أَكْذَبُ، كَذَابٌ، كاذب/ مكذّب = صادق/ مصدّق، صدّيق أصدق

أو

أضلّ، ضالّ/ مضلّ = مهتد/ هاد، هدى، أهدي

فعلى هذا يظهر أنّ الصفة أكثر استعداداً من الأفعال والأسماء لا لتقويم العالم والحكم عليه فحسب وإنما أيضاً لوضع هذا العالم في مراتب متفاوتة، وهو ما يبرز بجلاء نزوع المحجم القرآني في التقويم والمفاضلة بين الأشخاص والأعمال والأشياء. وهذا التقويم التفاضلي يكسب الخطاب القرآني بعداً حجاجياً أظهر وأعمق مما يكسبه إياه مجرد وجود كلمات تقويمية فيه سواء أكانت هذه الكلمات أفعالاً أم صفات أم أسماء<sup>(2)</sup>.

(1) الزركشي، معنى لا إله إلا الله (مذكور)، ص 128.

(2) يقول إيرلمان وتشيكاك في معرض حديثهما عن «مروية» القيم إجمالاً وعن دورها الحجاجي: «أما من القيم نفسها، من الناحية الحجاجية، ترتيب تلك القيم ترتيباً هرمياً [تفاضلياً]:»

Preiman et L.O. Tyteca, *Traité de l'argumentation*, op. cit., p 109.

١٢- أنّ هذا التقويم الذي أفادته الصفات خاصة، هو في الأكثر إن لم يختر عالماً، تقويم أخلاقي واضح مثل «الآثم»، «البئيس»، «المجرم»، «الخبين»، «الخبيث»، «الخاسر»، «الرجيم»، «السيئ»، «الصادق»، «الطيب»، «الظالم»، «الفاجر»، «الفاسق» وغيرها كثير مما هو مبرهن في الجدول ومما لم نعرض له فيه.

١٣- أنّ طغيان التقويم الأخلاقي في القرآن جعل كثيراً من الصفات السلبية في أصل وضعها تقويماً «موضوعياً» صفات تنفيذ التقويم الأخلاقي إما لتحويلها نعتاً لكلمة، هي في حد ذاتها، حاملة حكماً أخلاقياً، أو لأجل إيجاز على وجه المجاز أو للاثنين معاً وذلك من قبل:

- الخير الكثير،
- الثمن القليل،
- الضلال البعيد،
- الإثم الكبير، الفساد الكبير،
- الفوز الكبير، الفضل الكبير، العتو الكبير، اللعن الكبير،
- الكبيرة، الكبائر،
- الفوز العظيم، الأجر العظيم، الحظ العظيم، الخلق العظيم، الإثم العظيم، البهتان العظيم<sup>(1)</sup>،
- وجوه مسودة،
- وجوه ضاحكة،
- الكلمة السفلى،
- الكلمة العليا،

١٤- بما يطرأ في المدونة القرآنية من تحويل للكلمة ذات التقويم غير أخلاقي إلى كلمة ذات تقويم أخلاقي من شأنه أن يدفع بنا إلى إعادة النظر

<sup>(1)</sup> الواجب الاستغناء: «ومعظم الشيء أصله كبير معطوف ثم استعير لكل كبير فأجرى مجراه خصوصاً كان أو مفولاً، عينا كان أو معنى» (المفردات... (مذكور)، ص 343).

في تمييز أوركبيوني الصارم - وقد عرضنا له - بين الألفاظ ذات التقويم الأخلاقي والألفاظ ذات التقويم غير الأخلاقي، فقد ظهر لنا من خلال الجدول المعمول أن الخطاب القرآني - شأن أي خطاب على الحقيقة - تحافظ عناصر معجمه ذات الحركة الدائمة فيه على الطابع الذي لها في معجم اللغة حيث تبدو العناصر اللغوية جامدة جموداً يجعلها قابلة للتبويب والتصنيف ضمن هذا النوع من الكلمات أو ذلك.

4 - ومثلما انقلبت صفات تقويمية غير أخلاقية إلى صفات تقويمية أخلاقية انقلبت بعض الكلمات ذات الشحنة العاطفية إلى كلمات ذات تقويم أخلاقي بواسطة وصفها بصفة تفيد تقويماً أخلاقياً مثل:

... العذاب المهين،

- العذاب البيس، عذاب النار وبس المصير...

وإن كانت كلمة «عذاب» من حيث هي كلمة ذات شحنة عاطفية قد ارتبطت في معظم الأحيان، في القرآن بصفة «أليم» وهي أيضاً كلمة ذات شحنة عاطفية.

ومجمل القول أن طائفة كبيرة من المعجم القرآني ذات خصائص تقويمية. وإن التقويم هو على وجه التدقيق تقويم أخلاقي. فأين الججاج في ذلك؟

يؤدي البعد التقويمي الأخلاقي الذي للكلمات القرآن المعروضة في الجدول، ولغيرها مما لم نعرضه فيه إلى جعلها تنظم ضمناً على محور «حسن/قبيح» الأخلاقي. وتنطبق صفة «الحسن» على ما اشتق، على سبيل المثال من مواد [م نأ]، و [ص ل ح]، و [ص د ق]، و [ف ل ح]. و [ط ي ب]، وغيرها، فالأشخاص والأشياء والمفاهيم والأعمال والأقوال الموصوفة بهذه الصفات، هي كلها مستحسنة وتحمل ضمناً صفة «حسن». وتنطبق صفة «القبيح» على ما اشتق، على سبيل المثال، من مواد [ك ف ر]، و [ف س د]، و [ك ذ ب]، و [ض ل ل]، و [ف ج ر].

تتبعها [ت] وغيرها. فالأشخاص والأشياء والمفاهيم والأعمال والأقوال  
 تصحفة بهذه الصفات، هي كلها مستقيمة وتحمل ضمناً صفة «قبيح».  
 يخصص القرآن على سبيل المثال إذ يوصفون بـ «الكافرون»  
 و«المؤمنون» و«الفاستقون» و«الضالون» و«المجرمون» و«الفجار» وغير  
 ذلك. يكونون قد صنفوا أخلاقياً في باب «القيح» ويفهم من تلك الأوصاف  
 تصحفة عليهم أنّ عدم التسليم بأطروحات القرآن أمر قبيح. كما أن  
 «المؤمنين بأطروحات القرآن» إذ يوصفون بـ «المؤمنون»، «الصلحون»،  
 «المتقين» وغير ذلك يكونون قد صنفوا في باب «الحسن». إنّ هذه الصفات  
 التي أطلقت في القرآن على الموصوفين بها (سواء كان الموصوف مذكوراً  
 صراحة أو محذوفاً قامت صفته مقامه) أفادت ضمناً معنى الاستحسان أو  
 «تصحيح» بحسب السياقات بحيث ينشأ عن صفة التقييم الأخلاقي الواردة  
 في الملفوظ القرآني ملفوظ ضمني ذو طبيعة أخلاقية محضّة ويكون موازياً  
 للملفوظ المصحح به. والمثال على ذلك أنّ الحديث عن المصدقين  
 في آيات القرآن على اختلافها والمنكرين لها في قوله: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي  
 حَسَنَاتٍ أَلَيْسَ الْفُجَّارَ لِفِي خَيْرٍ﴾<sup>(1)</sup>.  
 تضمن ملفوظاً أخلاقياً من قبيل:  
 تصدقون ربهم<sup>(2)</sup> أبرار فهم حسان، وتصديق الله حسن.  
 المنكرون<sup>(3)</sup> فجار فهم قبيحون، والشرك قبيح.

<sup>(1)</sup> الانتظار 13/82 - 14.

<sup>(2)</sup> قال ابن عاشور في تفسير هذه الآية: «وإنما سمي النبي برأ لأنه برّ ربه أي صلته» (التحرير  
 والتحرير... ج 30، ص 182).

<sup>(3)</sup> وقال الراغب الأصفهاني: «البرّ من العبد الطاعة وذلك ضربان، غريب في الاعتقاد وضرب في  
 الأعمال» (المفردات... ص 39).

<sup>(4)</sup> قال ابن عاشور في تفسير هذه الآية: «والفجار جمع فاجر... والمراد بـ «الفاجر» «المشركون»  
 المخرج نفسه، الصفحة نفسها».

إنّ هذا الفضاء الضمني الذي يظهر فيه معناها الاستحسان والاستقباح يمثل بضمنيته تلك البعد الجمجاعي الذي للألفاظ ذات أحكام القيمة الأخلاقية في القرآن.

ويدعم بعد الاستحسان والاستقباح الكامن تحت هذه الكلمات القرآنية ذات التقويم الأخلاقي، كثرة ورود تعبير «اللّه يحب»، و «اللّه لا يحب» في القرآن متعلقين بالأشخاص والأشياء والمفاهيم الموصوفة بالصفات الأخلاقية الراجعة في نهاية الأمر إلى ثنائية حسن/قبيح من قبيل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ وَ﴿يُحِبُّ اللَّهُ الْغَافِلِينَ﴾<sup>(1)</sup>. «وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ»<sup>(2)</sup>. ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾<sup>(3)</sup>. «وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْكٰفِرِينَ»<sup>(4)</sup>. «وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ»<sup>(5)</sup>. ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾<sup>(6)</sup>. «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكٰفِرِينَ»<sup>(7)</sup>.

إنّ وظيفة الاستحسان والاستقباح التي للكلمات القرآنية ذات التقويم الأخلاقي المعبرة من جهة المتكلم عن معنى «أحب/ لا أحب» تضع المسألة في نطاق النظرية الانفعالية (Théorie émotiviste) التي أقامها فلاسفة الأخلاق في دراستهم لصفتي «حسن» و «قبيح» اللتين يطلقهما المتكلم على أشياء في العالم مبرزاً بواسطتهما موقفه منها. فعند آير (Ayer) على سبيل المثال، وهو من دارسي الملفوظات الأخلاقية قبل ظهور دراسات أستين البراغماتية «أنّ قولنا عن شيء ما هو حسن (it is good) يعبر عن استحسان عملي من لدننا. وأنّ قولنا عن شيء آخر هو قبيح (it is bad) يعني أننا ضده فتحن نعبر عن استقباحتنا إياه»<sup>(8)</sup>.

(1) البقرة 2/ 222.

(2) آل عمران 3/ 134 و 148، والمائدة 5/ 93.

(3) المائدة 5/ 13.

(4) آل عمران 3/ 57 و 140.

(5) المائدة 5/ 164.

(6) القصص 28/ 77.

(7) الروم 30/ 45.

(8) Francis Jacques, *L'analyse des énoncés moraux avant Austin*, article cité, p 64. (8)

أما من جهة المتلقي فإن صفتي «حسن» و «قبيح» تأتيان من زاوية النظرية الانفعالية هذه لتحسين الأشياء الموصوفة أو تقييها في نظره، ولإثارة عواطفه وانفعالاته بتربيته في أمور وتغييره من أخرى وإقناعه بوجهة نظر معينة وحثه على عمل شيء ما ودعوته إليه. وهو ما كان آير، في إطار نظرية الانفعالية المذكورة يعتبره من وظائف الكلام<sup>(1)</sup>.

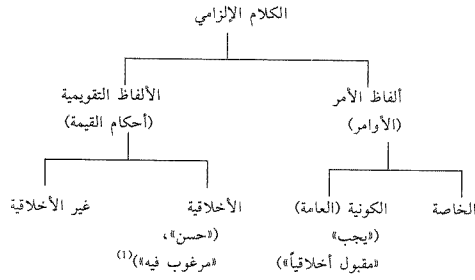
غير أنه بالإمكان أن نجعل لتواتر الكلمات الدائرة ضمناً على محور «حسن/قبيح» في القرآن وظيفة أخرى مختلفة تمام الاختلاف عما نقول به في النظرية الانفعالية إذ هي تتجاوز البعد النفسي الانفعالي (تعبير المتكلم عن شعوره إزاء العالم ونقل عدوى ذلك الانفعال إلى المتلقي) إلى تدبير البعد المعنوي المباشر الذي للملفوظ الأخلاقي بصرف النظر عما يعبر عنه من الحزن في نفس المتكلم أو يثيره في نفس المتلقي، وعلى هذا فنحن أميل إلى تباع النظرية الأخلاقية التي قامت في دراسة الملفوظات الأخلاقية - خاصةً للنظرية الانفعالية - على اعتبار الملفوظ الأخلاقي توجيهاً للعمل (Guide de l'acte)، لا مجرد تعبير عن انفعال أو دعوة إلى عمل شيء، بل ذلك كلام إلزامي (Langage prescriptif) يلزم بالعمل ولا يكتفي بالدعوة إلى أو بأسطة الترغيب والتنفير، وصاحب هذه النظرية هو هير<sup>(2)</sup> ويمكن أن نضيف إليه بوجه من الوجوه بول ريكور<sup>(3)</sup>.

يُلخص جاك فرنسيس أقسام الكلام الإلزامي عند هير في الرسم

المرجع نفسه، ص 65 - 66.

انظر مقال فرنسيس جاك المذكور، وفيه يعرض لأهم آراء ر. م. هير حول طبيعة الملفوظ الأخلاقي، الواردة أساساً في كتابه *Language of Morals*, Oxford, 1952.

المنظر: Paul Ricoeur, Les implications de la théorie des actes de langage pour la théorie générale de l'éthique, in *Théorie des actes de langage, Éthique et droit*, op. cit., pp 89-105.



ينقسم الكلام الإلزامي، وفق هذا الرسم، قسمين اثنين: قسم الألفاظ التقويمية التي نصوغ بها أحكامنا التقويمية سواء أكانت هذه الأحكام التقويمية أخلاقية أم غير أخلاقية. وقسم الأوامر صراحة مثل قولنا «أغلق الباب». ويشمل هذا القسم الثاني الأوامر ذات الطابع الأخلاقي والأوامر العسكرية والإدارية. ومما يجمع بين القسمين أنّ الألفاظ التقويمية، الأخلاقية خاصة توجه في رأي هير سلوكنا وتقضي أمراً بفعل شيء ما شأنه في ذلك شأن الأوامر العسكرية والإدارية. إذ يجوز، على سبيل المثال، أن يستنتج من قولنا «هذا الشيء حسن» أمرنا لمخاطبنا بأن يأخذ ذلك الشيء، «ذلك أنّ قولنا عن شيء إنه حسن» يعني: «يجب أن يؤخذ»<sup>(2)</sup>. ونكتة هذا الكلام أنّ هير يخضع الكلام الأخلاقي للمنطق ويجعل الملفوظ الأخلاقي ذ بناء منطقي أو ينتمي حسب رأيه، أن يكون كذلك. على أن يكون هذا البناء

(1) انظر: F. Jacques, *Ibid*, p 67.

(2) فرنسيس جاك، المرجع نفسه، ص 68.

نستقي مفضياً إلى نتيجة ملموسة نستفيد منها في حياتنا العملية. وهذا البناء نستقي لما كان بناءً ضمناً أمكن أن نقول عنه إنه بناء حجاجي.

يرى بول ريكور في معرض حديثه عن «نظرية العمل» التي يقول بها هير من شأن الألفاظ التقويمية، أنه بالإمكان أن نربط بين منطق الأوامر وبين «سلط التقويمية من قبيل لفظة «حسن» فهذا هذا، وإن استدعى الأمر منا أن ننتج صيغة الأمر من هذه الألفاظ التقويمية<sup>(1)</sup>. فإذا طبقنا نحن هذا الرأي على الكلمات القرآنية ذات أحكام القيمة الأخلاقية الراجعة ضمناً إلى مدار حسن/قبيح وجدناها تتضمن قيمة لا قولية نستنبطها منطقياً منها. ومدار هذه القيمة اللاقولية على الأمر بفعل ما لكونه حسناً، والنهي عن فعل آخر كونه قبيحاً. وهو شبيه بقول بعض الأصوليين بقاعدة «الملازمة بين الحسن والسيئ والأمر والنهي»<sup>(2)</sup>.

إن وظيفة توجيه العمل التي جعلناها للكلمة ذات التقويم الأخلاقي في القرآن، من شأنها أن تخرجنا من دائرة فهم الكلام القرآني فهماً تقليدياً بحسب دلالة الألفاظ التقويمية في ما سبق أن اصطالحنا عليه بـ «النظرية الانفعالية». وذلك بالاكتماء بملاحظة «أن القرآن يشتمل على البيان عن الرضا والرهبة، والخير والشر، والحسن والقبيح (...). ومدح الأبرار وذم الصالحين»<sup>(3)</sup>.

في هذا الاتجاه سار، على سبيل المثال، ابن قيم الجوزية فقد اكتفى في شرح معنى الوعد والوعيد في القرآن بالبقاء في نطاق «النظرية الانفعالية». «الوعد هو إطماع بإحسان في المستقبل. وأما الوعيد فهو تخويف بسوء

<sup>(1)</sup> بول ريكور، المرجع نفسه، ص 90 - 91.

<sup>(2)</sup> السيد محمد باقر الصدر، «دروس في علم الأصول»، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، ط 2، 1986، المجلد 1: ص 324. ويقول في الموضوع نفسه «ترد ادعى جماعة من الأصوليين الملازمة بين حسن الفعل مثلاً والأمر به شرعاً. وبين قبح الفعل مثلاً والنهي عنه شرعاً».

<sup>(3)</sup> تروشمي، الجوهان...، ج 1، ص 18 - 19.



المجازاة في المستقبل تحذيراً من الوقوع في المخالفات<sup>(1)</sup> ويضرب مثلاً على ذلك: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَّقِ خُذُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا كَرِيمًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾<sup>(2)</sup>.

لقد بقي ابن القيم يدور في حلقة القول ببعد الوعد والوعيد الانفعالي في القرآن (قوله إطماع وتخويف). والحال أنّ الأمر في رأينا مرتبط أساساً بالعمل. فقوله ﴿وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ على سبيل المثال تحول فيه معنى عذاب من دلالة عاطفية (Affective) إلى دلالة أخلاقية بواسطة وصفه بالمهين وقد رأينا ذلك. قال ابن عاشور: إنّ محط العطف [في الآية] هو وصفه العذاب بالمهين، لأنّ العرب أباة الضيم شُمّ الأنوف فقد يحذرون الإهانة أكثر مما يحذرون النار<sup>(3)</sup>. فعلى هذا يكون الوعيد المعطوف على «دخول النار» مفيداً ضمناً صفة «قيح». على أنه لا يفيد مجرد التحذير من الوقوع في المخالفات بل يفيد أمراً بعدم المخالفة. وحتى وإن سلّمنا بإفاد هذا الوعيد معنى «رهيب» أو «مخيف» فإنه في نهاية المطاف مفيد الأمر ببدء المخالفة فهو توجيه للعمل ودفع إليه وحمل عليه.

إنّ ما يضمن للمعجم القرآني قوته الجبّاجية الملزمة أنّ الكلمات التي يتكون منها، كثيراً ما تكون ذات خصائص اقتضائية وتقويمية معاً. ويبدو هذا على وجه الخصوص في أقسام ثلاثة من أقسام هذا المعجم: القسم المتعلّق بأسماء الله الحسنى مثل «الرحمان» و«الرحيم» وغيرها والقسم المتعلّق بأعداء الرسالة المحمدية مثل «الكافرون» و«الظالمون» و«الضالّون» و«الفاستقون» وغيرها والقسم المتعلّق بممتّعيها مثل «المؤمنون» و«الذّير آمنوا».

(1) ابن قيم الجوزية، القواعد المشوّق إلى علوم القرآن (مذكور)، ص 278 - 279.

(2) النساء 14/4.

(3) ابن عاشور، التحرير والتبوير (مذكور)، ج 4، ص 268.

### المبحث الثالث

#### خصائص الكلمة التداولية وأبعادها الوجدانية

لقد أبحث في البعد الوجداني الذي تكتسبه الكلمة من رافد التداول الوجداني، وهذا التعقيد أنه ما من كلمة في الخطاب القرآني إلا وقد استعملت في قول القرآن وجرت بها ألسن العرب في مخاطبتهم وأشعارهم. وهو مما يدل على بساطتها وعلى طريقتهم في التخاطب وقد نصت على ذلك في سورة القصص آية 28: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُلٍ إِلَّا يُلْقُونَ قَوْلَهُمْ﴾ (1). ﴿وَلَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ ﴿٢٨﴾ تَزَكَّىٰ وَهُوَ الْعُذِيُّ الْإِيمَانُ﴾ (2). على أن بعض الدراسات الأركيولوجية الحديثة قد كشفت عن مدى تنوع المعجم القرآني طائفة صالحة من الكلمات مع معجم الديانات السابئة خاصة (3).

البراهيم 4/14.

الشمراء 192/26 - 195.

الفر على سبيل المثال:

a) Jacques Ryckmans, *Les inscriptions sud-arabes anciennes et les études arabes*, in *Annali (istituto Orientale Di Napoli) volums 35 Nuova série XXV, Fascicolo 4 Napoli 1975 pp 461-463.*

b) Youakim Moubarek, «Les noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants en épigraphies sud- Sémitiques», Extrait du tome L. XVIII de *la Muséon*, Louvain 1955.

وبناء على هذا فإن كلمات المعجم القرآني كلمات نابضة حياة مشحونة بتاريخ لها اجتماعي وأدبي وديني، وحضاري عام. وإن استقصاء جميع الكلمات القرآنية بحثاً في أبعادها الجباجبية التي تكتسبها في الخطاب القرآني بناء على الخصائص والقيم التداولية التي لها في استعمال العرب إياها أمر لا قبل لنا به في هذا المقام على الأقل. لهذا سنكتفي بطائفة من كلمات هذا المعجم على أساس ما لها من تاريخ واضح نسبياً في لغة العرب وفي وجودهم الديني والاجتماعي والاقتصادي وغير ذلك سواء كانت هذه الكلمات عربية أو معربة. على أن نعمل، وهذا هو المهم، على تدبّر القيمة الجباجبية التي لهذه الكلمات اكتسبتها من تداولها واستعمالها في تاريخ العرب واجتماعهم.

يتشكل المعجم القرآني من ألفاظ عربية أساساً وأخرى معربة<sup>(1)</sup>. وكثير ما وقع الاختلاف في تحديد اللغة الأم التي أخذ منها هذا المعرب<sup>(2)</sup> فقد وقع في القرآن - حسب القائمة التي ضبطها السيوطي<sup>(3)</sup> - من العبرية مثل «مرفوم» أي مكتوب، و«اليم» أي البحر، و«الرمز» وهو تحريك الشفتين و«راعنا» وهو لفظ سبّ بلسان اليهود. ومن الفارسية مثل «التنور» و«الزنجبيل» و«السجل». ومن النبطية مثل «حواريون» وأصلها «هوارى» و«قطننا» أي كتابنا. ومن الحبشية وهو كثير مثل «مشكاة» وهي الكوز؛ و«يصدّون» أي «يضجون» و«المنساءة» أي العصا و«كَلْبَيْن» بمعنى ضعفين ومن السريانية مثل «القيوم» أي الذي لا ينام و«رهُوا» أي ساكناً و«السري» أي النهر. كما وقع فيه الكثير من الدخيل من غير هذه اللغات، حسب ما تنطق بذلك قائمة السيوطي التي أشرنا إليها وإلى موضعها.

(1) وإن أكثر بعضهم وجود المعرب في القرآن (أنظر السيوطي، «الاعتقان في علوم القرآن»، ج 1، ص 135).

(2) أنظر على سبيل المثال: السيوطي، المرجع نفسه، ص 135 - 141.

(3) السيوطي، المرجع نفسه، فصل: النوع الثامن والثلاثون: فيما وقع فيه بغير لغة العرب.

لقد كان للقرآن طرائق مخصوصة في التعامل مع الألفاظ العربية من جهة، والمعربة من ناحية أخرى، جعلت هذه الألفاظ ذات أبعاد حجاجية برفاعية متنوعة.

### ١ - طرائق استخدام القرآن للألفاظ العربية

يمكن أن نحصر هذه الطرائق في أربع وهي، لا شك، أكثر بكثير من

١ - 1 - الحفاظ على الكلمة نفسها مع إضافة معنى شرعي إلى معناها سجوي الذي كان لها في الاستعمال. من ذلك كلمة «المؤمن» وكلمة «سلام» قال ابن فارس: «العرب إنما عرفت المؤمن من الأمان والإيمان، من التصديق، ثم زادت الشريعة شرائط وأوصافاً بها سُمي المؤمن بالإطلاق سبباً. وكذلك الإسلام والمسلم، إنما عرفت منه إسلام الشيء: ثم جاء في شروح من أوصافه ما جاء»<sup>(1)</sup>.

1 - 2 - الحفاظ على الكلمة بمعناها الديني الذي كان لها قبل نزول الشريعة مع زيادة قيود شرعية: مثل ما أصبح لكلمة «صيام» وكلمة «الحج» من صدى لم تنقطع تماماً صلاتها بالمعاني التي كانت للكلمتين في الجاهلية. قال ابن فارس: «... الصيام أصله عندهم الإمساك (...)، ثم زادت الشريعة وحظرت الأكل والمباشرة وغيرهما من شرائع الصوم. وكذلك الحج، يمكن فيه عندهم غير القصد (...). ثم زادت الشريعة ما زادته من شرائط حج وشعائره»<sup>(2)</sup>.

1 - 3 - الحفاظ على الكلمة نفسها مع نقلها من مجال الحقيقة إلى سجل مثل المنافق والكافر والفاسق وغيرها: قال ابن فارس: «...»

<sup>(1)</sup> أحمد بن فارس، الصحاح في لغة اللغة وسنن العرب في كلامها (مذكور)، ص 45.

<sup>(2)</sup> المرجع نفسه، ص 46 - 47.

وكذلك كانت [العرب] لا تعرف من الكفر إلا الغطاء والستر: فأما المندثر فاسم جاء به الإسلام لقوم أبطنوا غير ما أظهروا، وكان في الأصل من نافقاء البريوع، ولم يعرفوا في الفسق إلا قولهم: فسقت الربطة إذا خرجت من قشرتها. وجاء الشرع بأنّ الفسق الإفحاش في الخروج عن طاعة الله جلّ ثناؤه<sup>(1)</sup> وقال الراغب الأصفهاني في شأن كلمة الفسق هذه: «قال ير الأعرابي: لم يسمع الفاسق في وصف الإنسان في كلام العرب، وإنما قاله فسقت الربطة عن قشرتها»<sup>(2)</sup>.

1 - 4 - الحفاظ على الكلمة مع نقلها من مجالها الديني الوثني عند العرب في الجاهلية إلى مجال التوحيد. ويبدو هذا خاصة في ما يتعين بأسماء الله الحسنى. فقد كان من العرب في جاهليتهم من يكتفي في تسميته إلهه بكتبه أو صفاته<sup>(3)</sup>. ومن هذه الصفات ما هو قريب جداً من صفات الله وأسمائه الحسنى الواردة في القرآن مثل صفات القدرة والعزة والقوة والحكمة والعلم وغير ذلك قال جواد علي: «عبد الجاهليون القمر [واسمه شهر وس تظهر كلمة قمر إلا بأخرة] (...) ونعت القمر بنعوت (...) مثل حكم أي حكيم وحاكم، وصدق أي صديق وصادق وعلم أي عليم وعالم وعلاءه وبنعوت أخرى عديدة من هذا القبيل. وهي من نوع الأسماء الحسنى لله عند المسلمين، ترمينا إليه قديراً قوياً عالماً حامياً مساعداً لايتنازل المؤمن (..) ونعت القمر بكهملن أي الكهمل في نصوص المسند»<sup>(4)</sup> وفي

(1) المرجع نفسه، ص 45.

(2) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 387.

(3) أنظر جواد علي، المصطلح في تاريخ العرب قبل الإسلام (مكتور)، ج6، ص 53.

(4) قال ابن منظور: «المسند: خط لحميم مخالف لخطنا هذا كانوا يكتبونه أيام ملكهم في ما بينه

قال أبو حاتم: هو في أيديهم إلى اليوم باليمن. وفي حديث عبد الملك أنّ حجراً وجد عليه كتبه

بالمسند قال: هي كتابة قديمة وقيل: هو خط حمير (لسان العرب، مادة (س. ن. د). راجع أيضاً

بخصوص هذا الخط مع عينة منه، ابن النديم (ت 380هـ/990م)، الفهرست، طبعة غوست

فلرجل (G. Flügel)، مكتبة عينا، بيروت، د. ت. فصل «الكلام على القلم الحميري» ص 1

حرف عثر عليها في الأقسام الشمالية من العربية الغربية وتعني لفظة كهلن  
غير المقتدر العزيز. وهي تعوت هذا الإله<sup>(1)</sup>. لقد شعر جواد علي بهذا  
شبهه بين صفات الإله (القمر) عند بعض الجاهلين وصفات الله وأسمائه  
حتى عند المسلمين فأشار إلى ذلك كما رأينا. لكن ينبغي أن نلاحظ أن  
هذه الكلمات قد تمحضت في القرآن وعند المسلمين لمعنى التوحيد.

اللافت للانتباه في ما عرضنا له من أمر هذه الطرائق الأربع أنها تلغى  
كل قطعة واحدة هي الحفاظ على ما هو قائم وجار من كلم مع ادخال تغيير  
من يوجه من الوجوه. والدافع إلى ذلك في رأينا نزوع القرآن إلى تحقيق  
مس الاستمرار التاريخي من ناحية ومبدأ القطيعة من ناحية أخرى وذلك شأن  
من بين جديد<sup>(2)</sup>. ولا أبلغ تعبيراً عن هذه الظاهرة وعمما تكتسبه من أبعاد  
حديثة من قول عبد المجيد الشرفي وإن كان أعم من مسألة المعجم التي  
هنا: «... ويقطع النظر عن المشاكل الكلامية أو اللاهوتية التي يثيرها  
تعدد وعن مفهوم الوحي في مختلف السنن الدينية، فإن حكم النص يمكن  
من حط من زاوية إنتاجه في المجتمع الذي ظهر فيه وقيل ورؤي وانتشر:  
تتبين أنه في استمرارية مع المجتمع الذي ظهر فيه من ناحية، ويمثل  
هذه مع المثل السائدة فيه من ناحية أخرى، في آن واحد. فغلاً فهو  
يستغل لغة مفهومة في ذلك المجتمع ويستغل أطره الذهنية، ولكنه في خدمة  
جديد يبدو للموجه إليهم بمثابة الدعوة إلى الإقلاع عما ألفوه وإلى  
نظرة جذرية في البنى الفكرية والاجتماعية السائدة، ويوحى بالطبع  
نسخ جديدة. هكذا انطلقت التوراة من تطلع القبائل اليهودية إلى الاتحاد  
عبري بهذه الرغبة إلى عبادة «يهود» إلهاً واحداً لشعب إسرائيل، واستغل  
الحل تفكير اليهود على أساس نصوص التوراة والأنبياء ليضفي على تلك

\* جواد علي، المرجع نفسه، ج 6، ص 52 - 54.

\* Encyclopaedia Universalis, Edition 1990, T 12, Article: Prophétisme, pp 62-63 (Julien Freund).

النصوص أبعاداً جديدة ويخلص اليهود من التقييد بحرفيتها، كما كرس القرآن بعض العبادات الجاهلية - كعبادة الرحمان - وبعض الطقوس - كالحج - ولكنه حوّل معانيها من الوثنية إلى التوحيد المطلق<sup>(1)</sup>.

إنّ حالة بين هذه التي يتحدث عنها الشرفي ويعتبرها من خصائص الخطاب الديني في علاقته بالمجتمع الذي يظهر فيه هي نفسها الحالة التي عليها معجم الخطاب القرآني وهل المعجم غير أداة من أدوات الخطاب؟ وإنّ اختيار المعجم أي انتقاء الكلمات التي تشكله ليعكس «خيارات» الخطاب بمعنى مراميه وأهدافه وأبعاده.

على أنّ حالة بين هذه سواء أكانت عامة تتعلق بالخطاب الديني في مجمله أم خاصة، متعلقة بمعجمه فحسب وهو الذي يهتما هنا، تمثل وجه من وجوه المحاجة، ولعله أشد وجوه المحاجة نجاعة وأبلغها أثراً. وذلك لأنّ الأمور فيها يُبنى جديدها على قديمها، ومجهولها على معلومها فلا يكون في الأمر بدعة أو طفرة من شأنها أن تهزّ «عوالم إيمان» المتلقين هزّاً عتيفاً يؤدي بها إلى النفور التام والعصيان الكامل والرفض المطلق رغم أنّ

(1) عبد المجيد الشرفي، كَيْفَات، دار الجنوب للنشر، تونس 1994، ص 103.

تثير بعض المراجع إلى أنّ عبادة الرحمان في الجاهلية كانت في قيس عيلان فقد كانت تلبيتها «لييك اللهم لييك لييك أنت الرحمان أنتك قيس عيلان راجلها والركبان» (أنظر جواد علي المنفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (مذكور)، ج 6، ص 40). ونظراً إلى أنّ قيس عيلان - يكن دينها قائماً على التوحيد وكانت من عصوم الدعوة (أنظر ابن هشام، السيرة النبوية (مذكور ج 4، ص 171 وج 5، ص 104)، وقيس عيلان منها قبيلة عطفان وهي في ما يرى جواد علي «قبيلة كبيرة معروفة (وهي غير غطفان اليمانية) كانوا مع الأحزاب في محاربة الرسول وكان يبدون المُرّي (...). وكانوا بطوفون حول البيت. بيت بساء تشبهاً بطواف القبائل الأخرى حذو الكعبة بمكة ولهم صنم آخر موضعه في مشارف الشام يسمى الأيتصر» (أنظر جواد علي، المفصل في تاريخ العرب...: ج 4، ص 508) فالمرجح إذن أنّ اسم الرحمان عند قيس إن صح أنّ تعديده غير ممنهض للوحدانية شأن معنى كلمة «الله» عند عامة المشركين فهكذا نؤول قول عبد المجيد الشرفي أهلاه وهو أنّ القرآن كرس عبادة الرحمان وحوّل معناها من الوثنية إلى التوحيد المطلق. وسنعود إلى هذه المسألة في قابل نلظر إليها من زاوية أخرى.

في هذا الأمر تجديدًا كاملاً وتغييراً جذرياً. ويبدو هذا خاصة في الطوائف الثانية والثالثة والرابعة التي عرضنا لها. الطريقة الثالثة التي ذكرناها فالمحااجة فيها مختلفة شيئاً ما، ذلك أنّ هجست الكفر والفسق والنفاق ونضيف إليها كلمة الظلم وقد رأينا معناها عند لغت عن خصائص الكلمة الاتضائية في القرآن، هي على الحقيقة كلمات مرحد في المعجم القرآني على سبيل الاستعارة التي تُتويبت أصولها الأولى وهست فهي استعارات نائمة (Métaphores endormies)<sup>(1)</sup>. ووجه الاستعارة هو سباج فيها على النحو التالي وقد عرضنا معانيها اللغوية في ما سلف:

كلمة	الخطبة	المجاز
بصر	الزراع يظلي البذر	سائر النعم الإلهية وجاهدها
حجر	الربط خارج عن قشره	الإنسان خارج عن دينه وعن حجر الشرع
حذر	حافر الأرض التي ما كان لها أن تعفر	فاعل ما ليس من حقه أن يفعل
خرج	البريوع يدخل من النافقاء فإذا قلب خرج من القاصم <sup>(2)</sup>	الإنسان يدخل في الإسلام ثم يخرج منه من غير الوجه الذي دخل فيه

يمكن ردّ هذه الاستعارات الأربع إلى مجال واحد هو المجال الزراعي فمن سبجل عنصراً أساسياً من العناصر المُشكّلة لعالم خطاب المتلقين هذه لكن هذه مسألة لها بابها الخاص وهو الباب الثالث المعقود صدر في القرآن. وإنما نكتفي في هذا المقام بالإشارة إلى أنّ استعمال

غير معنى المصطلح والأبعاد الجباجبية التي له في:

Ch. Perelman et Lucie Olbrechts - Tytoca, *Traité de l'argumentation...*, op. cit., p. 542 - 549.

بإين منظور: فقول إنسا سبسي منافقاً لأنه نافق كالبريوع وهو دخوله نافقاء (...). وله حجر أي يقال له القاصم فإذا طلب قطع فخرج من القاصم، فهو يدخل في النافقاء ويخرج من القاصم أو يدخل في القاصم، ويخرج من النافقاء فيقال مكلفاً يفعل النفاق، يدخل في الإسلام فيخرج منه من غير الوجه الذي دخل فيه (لسان العرب (مذكور)، مادة ن ف ق).



هذه الكلمات بالمعاني المجازية التي لها جاء يجسد بالصورة الحسية مفاهيم بعضها، مثل الفسق والشقاق الذي هو «اسم إسلامي لم تعرفه العرب بالمعنى المخصوص به»<sup>(1)</sup> مفاهيم مجردة أو هي على الأقل جديدة. وهكذا نرى القرآن قد عمد إلى المتداول من كلام العرب فجعل داله ومدلوله معاً، أي دلالاته التصريحية، دالاً لمعانيه المجردة أو الجديدة. وهو ما من شأنه أن يسهل على المتلقين إدراك المقصود بهذه الكلمات إدراكاً دقيقاً عميقاً. ففي هذه الطريقة الثالثة من طرائق التعامل مع الألفاظ العربية نجد البعد الجبججاني نفسه الذي رأيناه لسائر الطرائق المذكورة. فهذه الطريقة أيضاً يبني القرآن المجهول على المعلوم وغير المتداول على المتداول، ويصوغ جديد معانيه صوغاً قديماً.

## 2 - طرائق استخدام القرآن للألفاظ المعرّبة

### 2 - 1 - الحفاظ على المعنى الديني الذي للمعرب:

المعرب في القرآن كثير منه ديني وهذا الديني كثير منه - حسب القائمة التي ضبطها السيوطي - مأخوذ عن العبرية، وإن اختلف فيه، مثل «جهنم» وأصلها كهنام و «الرحمان» وأصلها رحمان بالخاء المعجمة، و «صلوات» و «ريانيون» وغير ذلك، وعن الحبشية، وقد اختلف فيه أيضاً، مثل «الجيت» وهو الشيطان، و «الحوب» وهو الإثم، و «طوبى» وهو اسم الجنة بالحبشية (وقيل بل بالهندية)، و «الطاغوت» بمعنى الكاهن وقد أورد «مجمع اللغة العربية» معاني دينية أخرى للفظ الطاغوت هنا منها أنه: «كل معبود من دون الله، أو هو الشيطان (...). أو شخص يكون رأساً في الضلال»<sup>(2)</sup>. ثم تبّه

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة (ن ف ق).

(2) مجمع اللغة العربية، مجمع ألفاظ القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة: 1981، ص 387.

من أصلها فقال: «ولا حاجة لبيان اشتقاقه من طغى، ولا بيان وزنه من مادة ولا زيادة تائه، وأشياء ذلك مما في المعاجم إذ اتفق القدماء عليهم والمحدثون من بعدهم على أن الطاغوت معرّبة من الحبشية، وهي في الأصل لبعض هذه المعاني التي ذكروها»<sup>(1)</sup>.

إنّ هاتين اللغتين أي العبرية والحبشية - وقد اخترنا أن نتحدث عنهما من سبيل المثال لا غير - ديانة أهلها توحيدية<sup>(2)</sup>. ولما كانت هذه الكلمات من معجم الدين وكان هذا الدين توحيدياً فهي دون شك محملة بخلاف «توحيدية» فيكون الخطاب القرآني باستخدامه إياها بالمعاني التي لها في لغتها الأم، قد واصل سبباً دينية قائمة على «التوحيد». وهذا من شأنه أن يبيّن له سبل الانتشار والتأثير ويفتح له أبواب الاعتراف به والارتياح إليه. وجملة بكاء النجاشي (ملك الحبشة) وأساقفته لمجرد سماعهم بعضاً من القرآن لا معجزة. وإن صحت، دليلاً على ذلك وإن كان سبب بكائهم هناك معاني القرآن لا معجزة. ولكنّ للمعجم على كل حال دوراً في خلق المعاني<sup>(3)</sup>. عن ابن هشام ناقل حديث أم سلمة زوج الرسول عما يمكن أن نسميه في اصطلاح البراغماتي العمل الناتج عن القول (L'acte perlocutoire) القرآني من تجسّس النجاشي وأساقفته: «قالت: فقال النجاشي لـ [جعفر بن أبي حنيفة]: هل معك مما جاء به عن الله من شيء؟ قالت: فقال له جعفر:

المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>(1)</sup> كان أهل الحبشة قبل الإسلام وزمن نزول القرآن يدينون بالنصرانية. أنظر د. م. ج. - 2، فصل على عهد الملك الأكسومي عزانا، أنظر السيد عبد العزيز سالم، المرجع نفسه، ص 148.

<sup>(2)</sup> السورة التي قرأ منها على النجاشي وأساقفته فأبكتهم هي سورة مريم (كعيسى). وفيها نجد أعلى نسبة تواتر لكلمة وردت في القرآن محملة بدلالة حافظة نصرانية خاصة وتوحيدية عامة وهي كلمة «الرحمان» من رحمتون وهو نعت من نعمت الله في النصرانية وسفصل القول في ذلك في الفصل الثماني، وقد وردت كلمة «الرحمان» فيها ست عشرة مرة (واحدة فحسب مدنية) وهو ما من شأنه أن يجعل سورة مريم تحيل بواسطة هذه الكلمة ذات نسبة التواتر العالية فيها بواسطة كلمات أخرى على مريم وعيسى ويحيى، على جو نصراني منظور إليه من وجهة نظر إسلامية بطبيعة الحال.

نعم. فقال له النجاشي فأقرأه عليّ. قالت: فقرأ عليه صدرا من «كهيعص». قالت: فبكي واللّه النجاشي حتى اخضلت لحيته، وبكت أسافته حتى أخضلوا مصاحفهم حين سمعوا ما تلا عليهم. ثم قال النجاشي: إنّ هذا والذي جاء به عيسى ليخرجنا من مشكاة واحدة...»<sup>(1)</sup>.

وحادثة أخرى: إن صحت كذلك، تبرز مدى تفاعل القرآن لغوياً ودينياً مع سائر الأديان التوحيدية التي كانت منتشرة في محيطه، وهي هذه التي أوردها القرطبي (ت 671هـ/1272م) مفسراً بها سبب نزول ﴿فَلْيُأَذِّبُوا اللَّهَ أَوْ أَدِّبُوا الرَّسُولَ﴾<sup>(2)</sup> قال: «قيل إنّ اليهود قالوا: ما لنا لا نسمع في القرآن اسماً هو في في التوراة كثير يعنون الرحمان فنزلت الآية»<sup>(3)</sup>.

## 2 - 2 - نقل بعض الكلمات المعربة من المجال الديني المدنّس إلى المجال الديني المقدّس:

إنّ الألفاظ المعربة المنتمية إلى مجال الديني والمادي كثيرة الوجود في القرآن والانطباع الحاصل لدينا من النظرة لنقيها على كشف السيوطي في م. وقع في القرآن من المعرب أنّ كثيراً من هذه الكلمات من الفارسية وهي لغة حضارة أهلها زمن نزول القرآن وقبله متطورة وصناعهم راقية وتجارتهم نافقة. وقد كان لعرب مكة بالخصوص علاقات تجارية متميزة مع فارس<sup>(4)</sup> يعكسها في لغتهم عامة وفي المعجم القرآني خاصة كثرة هذا الفارسي المعرب وأكثره يحيل على مظاهر البذخ والترف والنعيم من نحو الكافور والزنجبيل والمرجان والاستبرق والزرايبي والأرائك والأباريق والأكواب

(1) ابن هشام، السيرة النبوية، (مذكور)، ج 12 ص 180.

(2) الإسراء، 110/17.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1362هـ/1962م، ج 10، ص 343.

(4) أنظر السيد عبد العزيز سالم، تاريخ العرب في عصر الجاهلية (مذكور)، ص 358.

كجؤوس<sup>(1)</sup> ومثل المسك والياقوت<sup>(2)</sup> ومثل السنندس<sup>(3)</sup> ومن الشواهد  
عربية: ﴿إِنَّ الْأَكْبَارَ يَتَرَوْنَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِرْجَافَهَا كَأْفُورًا﴾<sup>(4)</sup>. ﴿تَرَوُ فِي  
يَسْمَعُونَ نَصْرَةَ النَّبِيِّ﴾<sup>(5)</sup> يَسْقُونَ مِنْ حَرِيٍّ مَحْشُورٍ ﴿جَسْتَهُ مِسْكٌ﴾<sup>(6)</sup>.  
﴿سَقَىٰ نَبِيًّا كَأْسًا كَانَ مِرْجَافَهَا زَعْبِيلًا﴾<sup>(7)</sup>. ﴿فِيهِ قَصِيرَتٌ أَلْفِي لَوْ تَلَطَّيْتُمْ  
بِهَا لَمَنْعْتُمْ وَلَا جَانٌّ﴾<sup>(8)</sup> يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ كَذَّبْنَا كَذَّبًا ﴿كَأَنَّ الْبَابُ  
مَسْحُورٌ﴾<sup>(9)</sup>. ﴿أَوَلَيْكَ لَمَمٌ جِئْتُ عَدُوًّا نَجْرِي مِنْ قَبْلِهِمْ الْأَكْبَرُ مَحْلُونٌ فِيهَا مِنْ  
سِحْرِ بَيْنِ كَهْمٍ وَيَلْسُونُ يَا أَيُّهَا حُفْرًا بَيْنَ سُنْدِينَ وَاسْتَرْقُوا﴾<sup>(10)</sup>. ﴿إِنَّ الْأَشْقِيَّ فِي مَسَارِ  
سِحْرِ ﴿فِي جَسْتٍ وَشُوبٍ﴾<sup>(11)</sup> يَلْسُونُ مِنْ سُنْدِينَ وَاسْتَرْقُوا مُنْكَبِلِينَ﴾<sup>(12)</sup>. ﴿فِي  
هَرَبٍ رَكَّتْ نَمْرٌ رَكَّتْ فِيهَا وَمَلَا كِبْرًا﴾<sup>(13)</sup> عَلَيْهِمْ يَا أَيُّهَا سُنْدِينَ حُفْرٌ وَاسْتَرْقُوا﴾<sup>(14)</sup>. ﴿فِي  
سَبَا عَالِيُو ﴿لَا تَسْعُ فِيهَا كَيْفَىٰ﴾<sup>(15)</sup> فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ ﴿فِيهَا مَرْدٌ مَرْوُومَةٌ﴾<sup>(16)</sup>  
بِتِلْكَ تَمُوشَةٌ ﴿وَلَقَدْ مَسَّوْهُ﴾<sup>(17)</sup> وَكَذَلِكَ مَبُوءَةٌ ﴿فِيهَا مَبُوءَةٌ﴾<sup>(18)</sup>. ﴿يَلُوفُ عَلَيْهِمْ وَلَدًا  
حَمْدًا ﴿بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيظٍ وَكَأْسٍ بَيْنَ مَبِيئٍ﴾<sup>(19)</sup>.  
بِئْنَ كُلِّ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ الْفَارَسِيَّةِ الَّتِي كَانَتْ مَتَادَوْلَةً عَلَى أَلْسِنَةِ الْعَرَبِ

1- أنظر أدي شير، الألفاظ الفارسية المعربة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1908، على التوالي  
الصفحات: 136 +80 و172 و144 و10 و77 و9 و163 و6 و139 و175 و131 و173.  
2- أنظر: أبو منصور الجواليقي (ت 440هـ/1145م)، المعرّب من الكلام الأجمعي على حروف  
المعجم، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، مطبعة دار الكتب، ط2، 1389هـ/1969م على  
التوالي ص 373 و404 هامش 4.  
3- أنظر: ابن عاشور، التحوير والتوير، ج15، ص 313، حيث قال: «قال جماعة إن أصله فارسي».  
4- الإنسان 5/76.  
5- المطففين 24/83 - 26.  
6- الإنسان 17/76.  
7- الرحمان 56/55 - 58.  
8- الكهف 31/18.  
9- النحان 51/44 - 53.  
10- الإنسان 20/76 - 21.  
11- الكفاية 10/88 - 16: قال ابن عاشور: «الزوربة نسبة إلى أفريجان من بلاد فارس (...). وبلد  
أفريجان مشهور بتورمة صوف أصفاه». (أنظر: التحوير والتوير، ج30، ص 302).  
12- الواقعة 17/56 - 18.

ونزل بها القرآن، تحيل على أشياء في الواقع المادي باذخة فاخرة، وهي لا شك مرتبطة في أذهان متداوليها من العرب بمعنى البذخ والنعمة؛ فهذا تفسر استخدام القرآن إياها دائماً في سياقات الترغيب في الجنة: مشروبها (الكافور) والمسك والزنجبيل) وملبوسها (السندس والاستبرق) ومفروشها (الزرايبي) والجنة «عالم» مجهول بالنسبة إلى من نزل فيه القرآن و «فكرة» لم يستطيعو تمثيلها في سهولة ويسر، فجاءت هذه الكلمات - ولا مرة في معرفتهم بملدولاتها وبما تُحيل عليه في الواقع فالقرآن إنما نزل بلغتهم - لتجعل هذا «العالم» وهذه «الفكرة» وهذا «المفهوم» في حيز إدراكهم وفي متناول فهمهم. وهكذا نجد القرآن مرة أخرى يبني بواسطة معجمه، غير المتداول على المتداول والمجهول على المعلوم والجديد على القديم فتتحول بذلك قيمة الكلمة التداولية إلى طاقة حجاجية.

على أن افتتاح القرآن على اللغة المتداولية في المحيط الذي نزل فيه يستغلها على الوجوه الحجاجية التي ذكرنا، قد يتجاوز هذه الحدود إلى إدراج بعض خطابات المعاصرين لتزوله في صلب خطابه. وقد عدّوا ذلك نوعاً من أنواع علوم القرآن أسماء السيوطي «ما نزل من القرآن على لسان بعض الصحابة»<sup>(1)</sup>. من ذلك أن عمر بن الخطاب كان يقول: «وافقني ربي أو وافقتني ربي في أربع»<sup>(2)</sup>.

- (1) السيوطي، الإفتان... (مذكور)، ج 1، ص 34 - 35.
- (2) المرجع نفسه، الموضوع نفسه، من هذه الأبيح: «قول عمر»: نزلت هذه الآية ورفقت خلفنا الإنس من سلاله من طين؛ الآية فلما نزلت قلت أنا فتبارك الله أحسن الخالقين فنزلت فتبارك الله أحسن الخالقين» (...) وأخرج عن عبد الرحمن بن أبي ليلى أن يهودياً لقي عمر بن الخطاب فقال: جبريل الذي يذكر صاحبكم عدو لنا فقال عمر: من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل فإِنَّ الله عدو للكافرين قال فنزلت على لسان عمر؛ المرجع نفسه: الموضوع نفسه. على أن مسألة ما نزل من القرآن على لسان بعض الصحابة مسألة أعقد من هذا لا مجال، أنه في ذلك عهد المسجد النبوي، في قرأة التراث النبوي «الإفتان» في علوم القرآن نموذجاً ضمير كتاب، في قرأة النص النبوي (مؤلف جماعي)، سلسلة موافقات النار التونسية للنشر، 1989: ص 11 - 38.

خصائص الكلمة الججاجية

إنّ الحديث عن الأبعاد الججاجية للكلمة القرآنية التي نكتسبها انطلاقاً من خصائصها التداولية يكون أيسر وفي الوقت نفسه أدق، عند النظر في حركة الكلمة الججاجية في القرآن وهو معقد الفصل الموالي ومناطه.

## الفصل الثاني

### حركة الكلمة الججاجية

#### المقدمة

المقصود بحركة الكلمة مزاحمتها غيرها من الكلمات اللاتي هنّ من حديها المعجمي (مرادفاتهما مثلاً إن صحت مقولة الترادف) أو هنّ من غير حديها المعجمي لكن شاءت لعبة المجاورة بواسطة المجاز المرسل خاصة، بسبب المشابهة بواسطة التشبيه والاستعارة مثلاً أن تجعلهنّ جميعاً من جدول واحدة فينشأ بينهما تنافس وتدب في صفوفهن حركة من أجل أن تظفر بحدهن بمكان لها في الملفوظ عوضاً عن سائرهن تتحقق فيه وتستبد به يتسببن عنه. وإنما يساعدها على الظفر بمكان لها في الملفوظ أنّ المقام يستجيبها أكثر مما يستدعي غيرها وأنّ هدف إقناع المتكلم مخاطبه يقتضيها كما يقتضي غيرها، فمن أجل ذلك أسمينا هذه الحركة «حركة الكلمة الججاجية» وقد سمي القدماء ظاهرة إحلال كلمة بعينها دون أخرى ترادفها أو تحاد «تكتيتاً» وحده ابن أبي الإصبع بقوله: «هو أن يقصد المتكلم إلى غير المذكور دون غيره مما يسد مسده لأجل نكتة في المذكور ترجح مجيئه على سواه»<sup>(1)</sup>.

<sup>(1)</sup> ابن أبي الإصبع المصري، بلع الترقأ، (مذكور)، ص 212.  
يوسى الزركشي القاهرة نفسها تقريباً «مشاكله اللفظ للمعنى» انظر البرهان في علوم الترقأ،  
المذكور، ج 3، ص 378.

لقد خصت الأسلوبية المعاصرة هذه الحركة بمصطلحين اثنين عليهما إجمالاً مدار تعريف الأسلوب وهما مصطلح العدول وهو مصطلح الأسلوبيين خاصة ومن تعريفاته الكثيرة المختلفة قولهم «هو ما يحدثه المنشئ بكلامه من خرق لسنن اللغة»<sup>(1)</sup> ومصطلح الاختيار وهو مصطلح اللسانيين خاصة ومن تعريفاته أنه «ما ينشئه المتكلم بأن يختار تباعاً عناصر كلامه من المواد الجدولية المتاحة له في كل نقطة من نقاط [خطابه]»<sup>(2)</sup> على أساس «أنّ اللغة عبارة عن قائمة هائلة من الإمكانيات المتاحة للتعبير»<sup>(3)</sup>. وقد كان مفهوم العدول ومفهوم الاختيار كلاهما عرضة للنقد والشك في مدى نجاعة العمل بهما، فالطاعون على مفهوم العدول يثيرون مسألة تحديد المعيار الذي من شأنه أن يشكل مقياس العدول، ما هي حدود هذا المعيار وما هي ضوابطه»<sup>(4)</sup>. والطاعون على مفهوم الاختيار يرون أنه «يلزمنا معرفة قائمة الأبدال المتاحة تلك التي يعمل المنشئ فيها فكره بالاختيار والاستبعاد (...) وهل تمثل هذه القائمة وجود فعلي»<sup>(5)</sup>.

ورغم هذه المطاعن وغيرها تعتمد هذين المفهومين معاً في رصد حركة الكلمة الججاجية في القرآن بناءً على ما لها من خصائص اقتضائية وتقويمية

(1) Nicole Gueunier, La pertinence de la notion d'écart en stylistique, in Langue française (numéro spécial consacré à la stylistique) Septembre 1969, p 34.

(2) راجعه في: Conrad Bureau, *Linguistique fonctionnelle et stylistique objective*, op. cit., p 19. وقد ميّز سعد مصلوح بين نوعين من الاختيار هما الاختيار الفعلي «ragmatic choice» وهذا الاختيار محكوم بالحوقف والمقام و يكون بين سمات مختلفة تعني دلالات مختلفة، والاختيار النحوي (Grammatical choice) وهذا الاختيار تتحكم فيه مقتضيات التعبير الخالف و يكون بين سمات مختلفة تعني دلالة واحدة. وبعبارة أخرى، يوجه خاص، النوع الأول من نوعي الاختيار اللذين أشار مصلوح إليهما (أنظر سعد مصلوح، الأسلوب: دراسة لغوية إحصائية، در البحوث العلمية الكويت ط 1، 1980، ص ص 23 - 25).

(3) سعد مصلوح، المرجع نفسه، ص 23.

(4) Gueunier, *Article cité*, et C. Bureau, op. cit., p 18.

(5) سعد مصلوح، في النص الأدبي، دراسة أسلوبية إحصائية، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ط 1، 1991، ص 30.



كان البحث فيها موضوع الفصل السابق. على أننا سنعتبر المفهومين  
واحدًا. ذلك أنّ فرق ما بين العدول والاختيار في تعريف الأسلوب  
تجهد القوم من الناحية النظرية في ضبط حدوده ليس بالفرق الواضح  
بوضوح. ويعزى ذلك، في رأينا، إلى أمرين اثنين: الأمر الأول هو  
اختيار - إذا حصل من المتكلم أو المبدع - إنما يؤدي لا محالة إلى  
عدول وأنّ العدول إنما يبنى على اختيار لبعض العناصر اللغوية دون  
والأمر الثاني هو أنّ المفهومين كليهما يستندان إلى مقولة الاحتمال  
لا احتمال وفقاً على الاختيار وحده. فلئن كان الاختيار تحقيقاً  
من الاحتمالات واستبعاداً لغيره فإنّ العدول استبعاداً لاحتمالات  
تحقيق لأحدها أي أنهما في نهاية المطاف آيلان إلى مبدأ واحد هو  
التحقق في الخطاب على أساس الاختلاف والتعارض مع ما لم  
- ورغم هذا يبقى تقريبنا بين المصطلحين قابلاً للتقاش.

عن مصطفى السعدي في كتابه العدول: أسلوب تراثي في نقد الشعر، (مشأة المعارف الإسكندرية  
1999)، فضلاً بوسي تركيب عنوانه بأنه يبحث في فرق ما بين العدول والاختيار وهذا الفصل  
من العدول والاختيار، لكن الظاهر من بعض سياقات الكلام في هذا الفصل أنه لا فرق عند  
توليف بين المفهومين فهما عنده بمعنى. ويعود مزجه بينهما، في ما نرى إلى أنه اعتمد في  
حيث عنهما كتب التراث أساساً وهذه الكتب هي فعلاً لا تميز بينهما، فأصحابها إذ يستخدمون  
كلمة واحدة وما اشترك منه لا يفكرون في الأغلب الأهم في المعيار الذي وقع العدول عنه ولا  
يخطونه على نحو يبدو معه العدول عندهم هو الاختيار عنه أو يشبهه. أنظر كيف يستخدمون  
سبب العدول في التوليف التالية على سبيل المثال:  
- الرمضاني، اكتشاف... (مذكور)، ج 1، ص 302، وج 3، ص 268.  
- زركشي، الرحا... (مذكور)، ج 3، ص 339، و378 و411.  
- ابن أبي الأصم، يقع القرآن، (مذكور)، ص 54 - 55.  
- ابن الأثير، المثل السائر... تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية،  
1987، ج 2، ص 15.  
- يحيى بن أبي طالب القيسي (ت 437هـ/1045م)، مشكل إعراب القرآن، تحقيق ياسين محمد  
سليمان، دار المأمون للتراث، دمشق د. ت. 1، ج 1، ص 179.  
- ابن عيوش، شرح المفصل (مذكور)، ج 2، ص 170.

ومعلوم أنّ حركة العدول والاختيار هذه تتجاوز الكلمة إلى التركيب والصورة وحتى الحرف، إذ بإمكان المتكلم أن يتجاوز في جميع مستويات الكلام بعنصر لغوي عن عنصر آخر<sup>(1)</sup>. لكن هذا لا يهمننا في هذا الباب المعقود للكلمة فحسب، كما أنه معلوم أنّ الكلمة التي تُعنى بدروس حركتها في هذا الفصل لا تدل - شأن أي كلمة - بمحتواها المعجمي فحسب وإنما تدل بصيغتها الصرفية أيضاً. فيكون العدول عن صيغة صرفية إلى صيغة صرفية أخرى أو اختيار صيغة دون صيغة داخل المادة المعجمية الواحد (وهو ما كان العرب في القديم يسمونه «التعويض»<sup>(2)</sup>) له دلالاته وأبعاده. ولكننا اخترنا في عملنا هذا أن نقتصر على درس حركة الكلمة الدلالية والحجاجية من جهة المحتوى المعجمي والدلالي وإن كانت الدلالة الناشئة عن بنية الكلمة الصرفية وصيغتها لا تخلو هي أيضاً من أبعاد حجاجية في الخطاب الذي يضمها وتجاه الجمهور الذي يتلقى ذلك الخطاب. نهتم في هذا الفصل إذن بدروس حركة الكلمة الحجاجية من خلال عدول القرآن عن كلمة إلى كلمة أخرى أو اختياره لكلمة دون أخرى على أساس خصائصها التي لها في اللغة مثل الاقتضاء والتقويم، خاصة، ومثل

= ويمكن أنّ نضيف إليها من تواليف المحلّين:

- ابن عاشور، التحرير والتنوير (مذكور)، ج 9، ص 157، وج 18، ص 108 وج 25، ص 27 وج 27، ص 319.
- (1) أنظر على سبيل المثال: ابن قيم الجوزية، القوائد المشوق إلى علوم القرآن (مذكور)، ص 58 - 73.
- (2) قال السيوطي: «قال ابن فارس: ومن سنن العرب التعويض وهو إقامة الكلمة مقام الكلمة كأنما المصدر مقام الأمر، نحو: فصرف الرقاب. والفاعل مقام المصدر نحو: ليس لوقعتها كافيّة أي تكذيب، والمفعول مقام المصدر نحو: بأحكام المفتون أي الفتنة، والمفعول مقام الفاعل نحو: حجاباً مستوراً أي ساتراً» السيوطي، الدرر في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد الجاروي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، د. ت. ج 1، ص 337 - 338. وقد أورد الزركشي أمثلة قرآنية كثيرة جداً من هذا القبيل في باب «إقامة صيغة مقام أخرى» أنظر الإيهام... ج 2، ص 285 - 288.

حسبنا نص أخرى سترها في الإثان، عامة، أو على أساس ما لتلك الكلمة من دلالة تداولية اكتسبتها من تداولها واستعمالها في خطابات أخرى كانت تسري قبل نزول القرآن أو زمنه. لكن نظراً إلى استحالة أن ندرس كلمات القرآن كلها من زاوية النظر هذه فإننا سنكتفي بدراسة كلمات بعينها تكون لغزاً بمثابة الأمثلة الحية على ما نزعناه للكلمة القرآنية من طاقة حجاجية فيها لأن نتحقق في الخطاب دون غيرها من الكلمات التي كانت تكون ملامسات المقام ومرامي المقال مكانها وسادة مسدداً.

## المبحث الأول

### حركة الكلمة الججاجية بناء على خصائصها في اللغة (الاقتضاء والتقويم وغيرهما)

تتم هذه الحركة، على وجه العموم، بالعدول عن الاسم إلى الصفة. والصفة أكثر إفادة لمعنى التقويم من الاسم عامة وهي أكثر تواتراً بخصيصته هذه في القرآن من الاسم، كما كشف عن ذلك الجدول المُسَوَّق في الفصل السابق. كما تتم هذه الحركة بالعدول من الصفة لا يكون لها اقتضاء وتقوية أو يكونان ضعيفين فيها، إلى الصفة تكون ذات طاقة اقتضائية أو طنة تقويمية كبيرة، أو تكون لها الطاقتان معاً. وتحدث هذه الحركة بالعدول من الخاص إلى العام وإن كان هذا الضرب من العدول ليس من جنس الضرب الأول والثاني ولا هو بالواقع في المستوى نفسه الذي لهما.

#### 1 - العدول عن الاسم إلى الصفة

وهي ظاهرة كثيرة الحدوث في القرآن وكثيرتها تفسر لنا من بعض الوجوه كثيرة مجيء الكلمات صفات في القرآن على نحو ما ظهر ذلك لنا في الجدول الذي عملناه لعموم المعجم القرآني في الفصل السابق.

#### 1 - 1 - العدول عن اسم العلم محمد (ص) إلى «الرسول»

أو: «النبي»:

يقع العدول في القرآن عن اسم العلم محمد صلى الله عليه وسلم بر

مسيح الرسول أو النبي. وبين هاتين الصفتين أي الرسول والنبي فويرقات  
 سلبية وهو ما جعل ابن عاشور في تفسير قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ  
 رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا كُفِّرُوا بِنِعْمَةِ رَبِّهِمْ﴾ (1).  
 يقول: وعطف «نبي» على «رسول» ذال على أنّ للنبي معنى غير معنى  
 «رسول»... (2).

يذكر محمد (ص) باسمه أو بصفته: «رسول» أو «نبي» في القرآن حوالي  
 14 مرة لكن طريقة توزيع هذه التسميات الثلاث في القرآن لافتة للانتباه  
 فقد ذكر باسم العلم محمد 4 مرات (ومرة خامسة باسم أحمد) وبصفة النبي  
 حوالي 33 مرة وبصفة الرسول (رسول الله، رسوله) حوالي 143 مرة. ولما  
 يكثر اللفظ بأسمائهم هو القاعدة في القرآن شأن اسم عيسى عليه السلام  
 فقد ورد 25 مرة واسم موسى عليه السلام وقد ورد 136 مرة، ولما كان  
 النبي العربي باسمه أمراً معمولاً به في القرآن وإن نادراً، فإن بنا أن  
 نطرح ما لهذا العدول المطرد عن اسم العلم إلى اسم الجنس الواقع صفة  
 من عاد دلالية وحجاجية.

يلعب بعض النحاة مثل ابن يعيش<sup>(3)</sup> وبعض المناطق مثل ميل<sup>(J. S. Mil)</sup>  
 (4) إلى أنّ اسم العلم لا يفيد معنى فهو خالي من كل دلالة. ولا  
 يستعمل له من حيث الأوصاف. وتتنحصر وظيفته في الإحالة على شخص  
 لكن هذا التعريف قابل للنقاش من جهات عدة. أهمها أنّ اسم العلم إذ  
 يخص على شخص ما في مقام ما أو مقال ما يصبح له محتوى وصفي  
 (Contenu descriptif) هو مجمل صفات ذلك الشخص الذي يحيل عليه

1- ص 22/52.

2- ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 17، ص 297. وأنظر في هذا الموضوع وجوه الاختلاف في دلالة  
 الكلمتين.

3- ابن يعيش، شرح المنهاج (مذكور)، ج 1، ص 27.

4- راجع في: R. Martin, *Langage et croyance...*, op. cit., p. 138.

الاسم. لذلك ذهب روسل (Russell) في نقده لميل في مسألة اسم العلم، إلى أنه على الحقيقة وصف لصاحبه لكنه وصف غير معلن (Une description déguisée). فاسم العلم حسب روسيل يمكن أن يحلل على أساس الصفات التي لصاحبه. فاسم أرسطو على سبيل المثال هو طريقة نتوخاها في تعيين معلّم الاسكندر، مثلما أنّ باريس طريقة نتوخاها في تعيين عاصمة فرنسا<sup>(1)</sup>. وعلى هذا يمكن أن نقول إنّ اسم محمد ليس إلّا طريقة في تعيين الرسول النبي العربي. وعلى هذا فاسم العلم هو مجمل الصفات المحدّدة له بحيث يمكن لنا أن نقول إنّ صفتي «الرسول» و«النبي العربي» هما طريقة في تقديم محمد (ص) فهنا تكافؤ بين الاسم العلم وصفاته وهو ما حرص القرآن على بيانه في كلّ مرة ورد فيها اسم محمد (ص) فيه. وذلك في الآيات الأربعة التالية: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾<sup>(2)</sup>. ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبًا أَحَدٍ مِنْ قِبَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ﴾<sup>(3)</sup>. ﴿وَمَا أَسْمَاُ بِمَا نَزَّلَ عَلَيَّ مِنْ مَجْمُوعٍ وَهُوَ لَكُمُّ بِرَبِّكُمْ﴾<sup>(4)</sup>. ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾<sup>(5)</sup>.

وحتى في المرة الوحيدة التي ذكر فيها باسم «أحمد» صاحب الاسم محتواه الوصفي وذلك في قوله: ﴿وَبَشِّرِ الصَّادِقِينَ الَّذِينَ إِذَا أُتُوا بِآيَاتِنَا إِذْ يُتَوَى إِلَهُهُمُ أَحْمَدُ﴾<sup>(6)</sup>. وهكذا فإنه لا إشكال بالنسبة إلى اسم محمد لا من حيث تحديد محتواه الوصفي فهو لا يرد إلّا مصحوباً به ولا من حيث إرجاع هذا المحتوى الوصفي إلى الاسم المقصود به إذ كلما وجدنا لفظ الرسول أو رسول الله كان المقصود به، مع مراعاة السياق بطبيعة الحال، محمداً صلّى

(1) أنظر في ذلك كلة: R. Martin, *Langage et croyance...*, op. cit., p 139.

(2) آل عمران 144/3.

(3) الأحزاب 40/33.

(4) محمد 2/47.

(5) الفتح 29/48.

(6) الصف 61/6.

#### حرارة الكلمة الجبائية

لنا عليه وسلم. ومن حيث المبدأ فإنه كلما وجدنا اسم محمد في القرآن  
لنجد ثم يوجد مجرداً من محتواه الوصفي) عرفنا أنه رسول الله. ومن هنا  
نحسنى إلى طلبتنا من هذا كله وهي لماذا العدول باطراد في القرآن عن اسم  
محمد (ص) إلى محتواه الوصفي طالما أنّ الطريقتين في التسمية سيان  
في الحاجة الدلالية، كما يرى القائلون بمبدأ التكافؤ بين الاسم العلم  
ووصفه المحددة؟

الجواب عن هذا أنّ اسم العلم ومحتواه الوصفي لثن كانا سيان من  
الحية الدلالية فهذا هذا وهذا يمكن أن ينوب عن هذا فإنهما من الناحية  
الحجاجية مختلف أحدهما عن الآخر. ففي مقامات الخطاب والمحادثة  
الحوار والتفاعل بين المتخاطبين قد لا يمكن أن يؤدي اسم العلم الدور  
منه الذي يؤديه محتواه الوصفي أو معيّنه. ومن أجل هذا كان العدول  
بمراد في القرآن عن اسم العلم إلى الوصف الذي يشكل محتواه الجوهري.  
ذلك أنّ قولني لك ناصحاً إليك بوجوب الانضباط في العمل: «أطع  
الله على افتراض أنّ زيداً رئيسك في العمل، غير قولني لك «أطع رئيسك  
في العمل». ذلك أنّ النتائج المترتبة على كلا القولين قد يختلف بعضها عن  
بعض اختلافاً جوهرياً. إذ قد يكون للقول الأول من المعاني المستفادة من  
اسم «زيد» ما من شأنه أن يجعلني لا أدين له بالطاعة كأن يكون «زيد» إلى  
حبيب كونه رئيسي في العمل شخصاً غير كفه وعابثاً وغير جادّ ومن  
مستحب عليهم إلخ. فيكون العدول عن اسمه إلى صفته ضامناً لنجاح  
سلبية الجبائية. ووجه الضمان (La garantie) أو قاعدة العبور (La loi de عبور  
passage من القول المعطى إلى نتيجته في اصطلاح الجبائين<sup>(1)</sup>) أنّ  
رئيس في العمل مطاع عادة». وهذا الضمان الذي يتم بواسطته في عملية

1 - S. Toulmin, *Les usages de l'argumentation*, op. cit., p 120.

ويعني بذلك:

2 - C. Plantin, *Essais sur l'argumentation...*, op. cit., p 27.

المحاجة المروور من المعطى إلى النتيجة لا يكون إلا ضمناً<sup>(1)</sup> فهو بمنزلة المقتضى الذي يحصل حوله اجماعنا ضمناً فيكون موجهاً لأعمالنا وأفكارنا. إن تعيين محمد (ص) بصفته الرسول (أو النبي) دون اسمه في القرآن - هذه الوظيفة الجباجية نفسها تقريباً، تنزه رسولنا الكريم عما وصفنا به زياً في مثلنا السابق فهو مجرد مثال. إن العدول عن اسم العلم إلى اسم الجنس الذي فيه لمح الصفة - لكونه اسم جنس واقعاً صفة - يحقق من الناحية الجباجية أموراً كثيرة منها أن اسم الجنس (الرسول أو النبي) لم كان فيه لمح الصفة كما قلنا فقد جاء يدل على معنى في المسمى به وهو أنه مرسل وهذا المعنى له بدوره مقتضى هو وجود رسالة ومُرسل إليهم هم البشر ومُرسل هو الله. وهو ما يجعل متلقي الرسالة ملزمين بوجه من الوجوه بقبول هذه الرسالة والإيمان بصاحبها. وليس اسم العلم في شيء من هذا كله، إذ اسم العلم هو حسب ابن يحيى: «تسمية شيء باسم ليس له في الأصل أن يسمى به على وجه التشبيه»<sup>(2)</sup> فليس هذا إذن لاسم محمد على الأقل حين كان خصوم الدعوة يرون في محمد رجلاً أصغر من أن يكون رسولا: ﴿رَكَرُّ تَوَلَّا كَرِيهًا كَذَا الْقُرْآنُ عَلَى كُرْبِي يَنْ الْقَرِيهِي عَظِيمٍ﴾<sup>(3)</sup>

وإن كان اسم محمد في حد ذاته اسماً منقولاً عن صفة فهو في اللغة الذي كثرت خصاله المحمودة<sup>(4)</sup> وهذا في الرسول محمد صفة جوهرية لا محالة. قال الراغب الأصفهاني: «وقوله عز وجل: «ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد» فأحمد إشارة إلى النبي صلى الله عليه وسلم باسمه وفعله تنبيهاً على أنه كما وجد اسمه أحمد يوجد هو محمود في أخلاقه وأحواله وخص لفظه أحمد فيما بشر به عيسى صلى الله عليه وسلم تنبيهاً أنه أحمد

(1) أنظر: S. Toulmin, *Les usages de l'argumentation, op. cit.*, p 120.

(2) ابن يحيى، شرح المفصل (مذكور)، ج 1، ص 21.

(3) الزخرف 31/43.

(4) ابن منظور، لسان العرب، مادة (ح. م. س).



س ومن الذين قبله. وقوله تعالى محمد رسول الله فمحمد ههنا وإن كان من وجه اسماً له علماً ففيه إشارة إلى وصفه بذلك وتخصيصه بمعناه<sup>(1)</sup>. ومع ذلك فإن مرجع هذا الاسم عند المتلقين الأول خصوصاً المشركين وهم لا يثرون في بداية الصدع بالرسالة لم يكن ليشير إلى معنى الصفة التي هي حسب ابن منظور «كثرة الخصال»، لا سيما وأن اسم «محمد» معروف في جاهليتهم قيل: تسمى به ثلاثة<sup>(2)</sup> وقيل سبعة<sup>(3)</sup>. ولما كان اسم محمد اسم صفة واقعاً في عالم خطاب المشركين على متعدد أمكن أن لا يروه مفيداً سوى خاصاً. وعلى هذا تكون تسميته بـ «الرسول» أو «النبي» تعبيراً له عن صفة التي تميزه من غيره وتجعل له معنى يمتاز به من سائر الناس وتجعل علاقة هؤلاء الناس به من حيث إنه رسول علاقة ضرورة وحاجة وخضوع تسميم.

إنّ العدول عن اسم العلم «محمد» إلى صفة «الرسول» خاصة، إذ يحقق وسطه سمة دلالية (Sème) جوهرية كما رأينا، يطوي سائر السمات الدلالية التي تسهم في تكوين المحتوى الوصفي العام الذي لاسم محمد كما عرفه من حركة في بداية حياته رجلاً هو في نظر المشركين منهم خاصة، من عامة من بل غيره أعظم منه في نظرهم كما نصت على ذلك الآية التي أوردنا من حين. ولهذا كان هؤلاء الخصوم إذا حاوروه لم يدعوه إلا باسم محمد<sup>(4)</sup> وهو أمر طبيعي لا محالة. وفي ذلك إنكار منهم لسمّة «الرسول» لتحقيق لسائر السمات الدلالية التي تعود به إلى وضعه الذي كان عليه قبل سيره للدعوة والتبشير بها. وعلى هذا تكون طريقة دعاء القرآن إياه بصفة «الرسول» أو «النبي» أو باسم محمد أو أحمد مع ذكر محتوى الاسم

١- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن (مذكور)، ص 130.

٢- ابن هشام، السيرة النبوية (مذكور)، ج 1، ص 293، الحاشية رقم 1.

٣- ابن منظور، المرجع نفسه، المادة نفسها.

٤- أنظر على سبيل المثال: الواحدي، أسباب النزول (مذكور)، ص 303 وص 400.

الوصفي دائماً، رداً من بعض الوجوه على دعائهم إياه (ودعاء غيرهم إياه أيضاً) باسمه. وقد نبّه القرآن على وجوب أن يترك دعاؤه باسمه مشيراً ضمنياً إلى وجوب دعائه بصفته. وهذا في قوله: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾<sup>(1)</sup>.

ومما قاله الزمخشري في تفسير هذه الآية: «... لا تجعلوا تسميته ونداءه ببنكم كما يسمي بعضكم بعضاً ويناديه باسمه الذي سماه به أبواه ولا تقولوا يا محمد ولكن يا نبي الله ويا رسول الله مع التوقير والتعظيم»<sup>(2)</sup> وهو ما قد يفسر ربما عدم دعاء القرآن إياه في سياق النداء، ولو مرة واحدة باسم «محمد»، على عكس عيسى وموسى فقد نوديا في القرآن باسميهما كثيراً. وإنما كان نداؤه بصفة «الرسول» أو «النبي» وقد رأى الزركشي في ذلك «تعظيماً له وتبجيلاً وتخصيصاً بذلك عن سواه»<sup>(3)</sup>.

إنّ العدول إلى اسم «الرسول» أو «النبي» من شأنه أن يضيء على القول الذي يرد فيه خصوصاً في سياقات الأمر والنهي وهي كثيرة في القرآن، بعد منطقياً يجعل هذا القول قولاً متنعاً خصوصاً في مواجهة الخصوم من منكري الرسالة المحمدية ويتمثل هذا البعد المنطقي في ما ينشأ عن لفظة «الرسول» في الجملة من نظام دلالي ضمنني يقوم على تعليل معنى تلك الجملة العام تعليلاً يوجه الخطاب فيها وجهة حجاجية معيّنة فقوله: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا رَسُولَهُ﴾<sup>(4)</sup>.

ينهض فيه لفظ «الرسول» بدور المعلل لوجوب الطاعة وذلك على النحو التالي:

أطيعوا الرسول ← لكون الرسول يطاع

(1) النور 63/24.

(2) الزمخشري، الكشاف... (مذكور)، ج 3، ص 79.

(3) الزركشي، البرهان... (مذكور)، ص 228.

(4) النور 54/24.

وكون الرسول من حقه أن يُطاع مما قد يُسلم به المشركون أنفسهم.  
وقيل «أطيعوا محمداً» مثلاً لكان ذلك مدعاة إلى المراء والمنازعة والجدل  
سد الوهلة الأولى.

إن استخدام لفظة «الرسول» عوض «محمد»، فيه تعليل ومحااجة بالنسب  
بمقتضى الخطاب القرآني. وفي هذه المحااجة بالنسب التي تؤيد بها كلمة  
«رسول» مستخدمة عوض اسم العلم محمد (ص) يستند إلى ما يسميه تولمين  
وقد رأيناه - بالضمأن أو القاعدة التي بواسطتها يقع المرور من المعطى  
إلى هـنا جملة الأمر أو النهي وما أشبهه إلى النتيجة (وهي تحقق مدلول  
جملة بها أي تحقق العمل اللغوي ونجاحه وحصول تأثيره في المتلقين).  
من أجل هذا ربما لاحظنا كثرة ورود كلمة «الرسول» في سياقات الأمر  
بإطاعة وفي سياقات التشريع عامة<sup>(1)</sup>. والجملة في سياق التشريع إنشاء طلي  
لأن جاءت خبرية. و«الرسول» إذ يرد في هذه السياقات يكون في أحيان  
كثيرة مقروناً إلى اسم الجلالة مثلما هو الشأن في مثلنا أعلاه، فيكون الأمر  
تبرراً دائماً بكون المأمور بأن يُطاع رسولاً وليس إنساناً عادياً. ويأتي اقترانه  
في السياق الأقرب إلى الله ليزيد هذا الأمر وجوباً في نفوس المخلوقين.

كما أن الأمر بشيء ما أو النهي عنه قد يأتي في جمل استخدم فيها  
لفظ «النبي» كذلك نحو: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ  
النَّبِيِّ﴾<sup>(2)</sup>.

فتؤدي لفظة «النبي» المعدول إليها عن اسم العلم «محمد» دور التعليل

بضمي في صيغة من قبيل:

ميز الزركشي بين الخطاب بالنبي والخطاب بالرسول فقال: «تجد الخطاب بالنبي في محل لا يأتي  
به الرسول. وكذا عكسه، كقوله في مقام الأمر بالتشريع العام: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ  
النَّبِيِّ﴾ (المائدة 67/5). وفي مقام الخاص: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ  
النَّبِيِّ﴾ (النساء 59/3). ومثله: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ لِلَّهِ فِي شَأْنِ الْكُفْرِ وَالْمُنَافِقِينَ﴾ (الاحزاب 50/33).  
البرهان... (مذكور) ج 12 ص 229.

لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي لكونه نبياً.  
غير أنّ العدول إلى لفظ النبي يكون كما قال الزركشي وقد أحلنا على ذلك، في المقامات الخاصة مثل مقام الحديث عن زوجاته نحو: «يُنِسُّهُ إِلَيْهِ تَسْتَأْذِنُ كَمَا تَدِينُ مِنَ النِّسَاءِ»<sup>(1)</sup>. «يُنِسُّهُ إِلَيْهِ مَنْ يَأْتِي وَكَأَنَّ يَنْجَسُهُ يُنَسِّئُ يَنْسِفُ لَهَا الْمَكَاتِبَ يَنْسِفُ»<sup>(2)</sup>.  
ويبقى لكلمة النبي - رغم ذلك - بعدها الججاجي. قال الزمخشري في تفسير الآية الأخيرة: «وإنما ضُوعِفَ عذابهن لأنّ ما قُبِحَ من سائر النساء كان أقبح منهن وأقبح، لأنّ زيادة قبح المعصية تتبع زيادة الفضل والمرتبة، وزيادة النعمة على العاصي من المعصي، وليس لأحد من النساء مثل فضل نساء النبي (ص) (...) فكان كونهن نساء النبي داعياً إلى تشديد الأمر عليهن»<sup>(3)</sup> وقال ابن عاشور: «ناداهن بوصف نساء النبي» ليعلمن أنّ ما سيلقى إليهن خير يناسب علو أقدارهن<sup>(4)</sup>.

1 - 2 - العدول عن «القيامة» إلى صفات «الحاقّة» و «الآرزة» و «الواقعة» و «الغاشية» و «القارعة» و «الصاخّة» و «الظّامة»:

الناثبات أنّ كلمة «القيامة» وردت كثيراً في القرآن، مكثّبة ومدنيّة في ذلك سواء. لكن وجدنا القرآن في أحيان كثيرة ينصرف عنها إلى إحدى صفاتها الكثيرة من نحو «الحاقّة».

مثال 1: ﴿الْمَآئِةُ ١ مَا الْمَآئِةُ ٢ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْمَآئِةُ ٣﴾<sup>(5)</sup>.

- (1) الأحزاب 33 / 32.  
(2) الأحزاب 33 / 30.  
(3) الزمخشري، الكشاف، ج 3، ص 259.  
(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 21، ص 318.  
(5) الحاقة 1 / 69 - 3.

- والأزفة:
- مثال 2 - أ: ﴿وَأَنْزَلْنَاهُمْ يَوْمَ الْقُرْآنِ إِلَى الْقُلُوبِ لَعْنَى الْمُجَافِرِينَ كَظِيمُونَ﴾<sup>(1)</sup>.
- مثال 2 - ب: ﴿أَوْفَى الْأُفَىٰ ﴿٥٧﴾ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ كَافِيَةٌ ﴿٥٨﴾﴾<sup>(2)</sup>.
- والواقعة:
- مثال 3 - أ: ﴿إِنَّمَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ ﴿٦١﴾ لَبِئْسَ لِقَوْمِهَا كَادِبَةٌ ﴿٦٢﴾﴾<sup>(3)</sup>.
- مثال 3 - ب: ﴿يَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ ﴿٦٥﴾﴾<sup>(4)</sup>.
- والغاشية:
- مثال 4: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ النَّفِيثِ ﴿٦٧﴾ وَجُودِ يَوْمِئِذٍ خَائِفَةٍ ﴿٦٨﴾﴾<sup>(5)</sup>.
- والقارعة:
- مثال 5 - أ: ﴿الْفَارِعَةُ ﴿٦٩﴾ مَا الْفَارِعَةُ ﴿٧٠﴾ وَمَا أَذْرَبَكُمْ مَا الْقَارِعَةُ ﴿٧١﴾﴾<sup>(6)</sup>.
- مثال 5 - ب: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهُ إِذِ انْقَارَتِ ﴿٧٤﴾﴾<sup>(7)</sup>.
- والصاخة:
- مثال 6: ﴿وَإِنَّمَا سَاءَتْ لَشَلَقَتُهُ ﴿٧٧﴾ بِإِذْنِ رَبِّكَ مِنْ لَدُونِ آيَاتِهِ ﴿٧٨﴾﴾<sup>(8)</sup>.
- والطامة:
- مثال 7: ﴿وَإِنَّمَا سَاءَتْ لَشَلَقَتُهُ ﴿٧٧﴾ بِإِذْنِ رَبِّكَ مِنْ لَدُونِ آيَاتِهِ ﴿٧٨﴾﴾<sup>(9)</sup>.
- يقول ابن منظور في حدّ القِيَامَةِ: «والقِيَامَةُ أصله مصدر قام الخلق من نراهم قِيَامَةً. وقيل هو تعريب قِيَمَتًا وهو بالسريانية بهذا المعنى»<sup>(10)</sup>. وبناء

غارف	18 / 40.
النجم	57 / 53.
الواقعة	2 - 1 / 56.
الحاقة	15 / 69.
الغاشية	2 - 1 / 88.
القارعة	3 - 1 / 101.
الحاقة	4 / 69.
عيس	34 - 33 / 80.
النازعات	34 - 34 / 79.
ابن منظور، لسان العرب، مادة (ق. و. م).	

على هذا التعريف لا يكون لكلمة القيامة إلا معنى بعث الخلق وقيامهم من قبورهم دفعة واحدة. فهي كما يقول الراغب الأصفهاني: «عبارة عن قيام الساعة المذكورة في قوله «يوم تقوم الساعة»<sup>(1)</sup>. وعلى هذا يكون العدول عنها إلى صفاتها المذكورة - وهي صفات ذات دلالات متنوعة متعددة، لغايات حجاجية - إما تحقيقاً لوقوعها فهي «حاققة» كما في المثال 1. قال الزمخشري في تفسير كلمة «الحاققة»: «الحاققة الساعة الواجبة الوقوع الثابتة المجيء» التي هي آتية لا ريب فيها<sup>(2)</sup>. أو تقريباً لوقوعها فهي «آزفة» كما هو في المثالين 2 - أ و 2 - ب «فالآزفة صفة لموصوف محذوف تقديره الساعة الأزفة أو القيامة الأزفة»<sup>(3)</sup> بمعنى القريبة الوقوع «والقرب مراد به التحقق وعدم الانقلاب»<sup>(4)</sup>، أو إيقاعاً لها فهي واقعة كما هو في المثالين 3 - أ و 3 - ب. قال البيضاوي في تفسيره آية المثال 3 - أ إذا وقعت الواقعة «إذا حدثت القيامة سماها واقعة لتتحقق وقوعها»<sup>(5)</sup>، أو وصفاً لما يحصل بوقوعها من أمور عظام تغشاهم فهي غاشية كما في المثال الرابع. قال ابن عاشور: «والغاشية هنا عَلِمَ بالغلبة على ساعة القيامة (...). مشتقة من الغشيان وهو تغطية متمكنة. وهي صفة أريد بها حادثة القيامة سُميت غاشية على وجه الاستعارة لأنها إذا حصلت لم يجد الناس مفراً من أهوالها فكانت غاشي يغشى عليهم عقولهم... فهي صفة لموصوف»<sup>(6)</sup>، أو أنها تفرعهم وقرعها إياهم كأنه حصل فهو من تحصيل الحاصل إذ هي «قارعة» كما في المثالين 5 - أ و 5 - ب. فالقارعة هنا «صفة لموصوف محذوف بقدر لفظه مؤنثاً ليوافق وصفه المذكور نحو الساعة أو القيامة. والقارعة أي التي تصيب

(1) الراغب الأصفهاني، المفردات... (مذكور)، ص 429.

(2) الزمخشري، الكشاف... (مذكور)، ج 4، ص 149.

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 24، ص 113.

(4) المرجع نفسه، ج 27، ص 158 - 159.

(5) البيضاوي، التوازي والتقابل وأسوار التأويل... ج 5، ص 112.

(6) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 30، ص 294 - 295.

سُيَسَّسُ بِالْأَهْوَالِ وَالْأَفْوَاعِ أَوْ الَّتِي تُصِيبُ الْمَوْجُودَاتِ بِالْقَرْعِ مِثْلَ ذَلِكَ الْجِبَالِ وَخَسْفِ الْأَرْضِ وَطَمَسِ النُّجُومِ (...) فَشَبَّهَ ذَلِكَ بِالْقَرْعِ<sup>(1)</sup>، أَوْ تَصَحُّهِمْ سَجَى تُصَمِّمُهُمْ بِأَصْوَاتِ تَزَلُّوْلِ الْأَرْضِ وَاصْطِدَامِ بَعْضِ الْكَوَاكِبِ بِالْأَرْضِ وَنَشْخَةِ الضُّورِ الَّتِي يَبْعَثُ عِنْدَهَا النَّاسُ، فَهِيَ صَاحَّةٌ كَمَا فِي الْمَثَالِ 6. قَالَ عِشْرُونَ: «وَالصَّاحَّةُ صَارَتْ فِي الْقُرْآنِ عَلَمًا بِالْغَلْبَةِ عَلَى حَادِثَةِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَانْتِهَاءِ هَذَا الْعَالَمِ»<sup>(2)</sup>، وَتَطَمَّ بِغَيْرِهَا مِنَ الْحَوَادِثِ الْجِسَامِ بِمَعْنَى تَفَوْقِهَا فَلَا حَيْرَ لَهَا مِنْ جَنْسِهَا قَالَ الزَّمَخْشَرِيُّ: «الطَّامَّةُ الدَّاهِيَةُ الَّتِي تَطَمُّ عَلَى الدَّوَاهِي تَرْتَعَلُو وَتَغْلِبُ (...) وَهِيَ الْقِيَامَةُ لَطْمُومِهَا عَلَى كُلِّ هَائِلَةٍ»<sup>(3)</sup>.

إِنَّ كُلَّ هَذِهِ الصِّفَاتِ الَّتِي أُغْنَتْ عَنْ كَلِمَةِ «الْقِيَامَةِ»، وَالَّتِي بِتَحْقِيقِهَا فِي سَخَابِ طُوبَى هَذِهِ الْكَلِمَةِ، هِيَ مِنَ الْقُرْآنِ الْمَكِّيِّ كِلَيْهَا. وَلَمَّا كَانَ لَفْظُ «قِيَامَةٍ» سِوَاهُ أَكَّانٍ عَرَبِيًّا أَمْ مَعْرَبًا يَفِيدُ مَعْنَى «عَقْلِيًّا» «مَوْضُوعِيًّا» «مَجْرَدًا» مِنْ قِيَامِ السَّاعَةِ وَقِيَامِ النَّاسِ أَيْ الْبَيْعِ وَكَانَ الْبَيْعُ مِنْ أَشَدِّ قَضَايَا الْقُرْآنِ عَرِجَةً لِلْإِتْكَارِ مِنْ قِبَلِ الْمُشْرِكِينَ وَهُمْ الْمُخَاطَبُونَ الْأَسَاسِيُّونَ بِهَذَا الْقُرْآنِ الْمَكِّيِّ كَانَ الْعُدُولُ إِلَى صِفَاتِ الْقِيَامَةِ الَّتِي ذَكَرْنَا لِنَفِيدَ مِنْ نَاحِيَةِ أَوْلَى حُكْمِ نِسْبَةٍ عَاطِفِيًّا (Un jugement de valeur affectif) يَخِيفُ وَيَرْوِّعُ عَبَّرَتْ عَنْهُ مَحْجَمًا وَدَلَالِيًّا صِفَاتِ الْغَاشِيَةِ وَالْفَارِعَةِ وَالصَّاحَّةِ وَالطَّامَّةِ. وَإِنْ كَانَ التَّعْبِيرُ عَنْ ذَلِكَ تَرْكِيبِيًّا لَيْسَ أَقْلَ تَخْوِيفًا وَتَرْوِيعًا مِنَ التَّعْبِيرِ الْمَعْجَمِيِّ وَالدَّلَالِيِّ، رَتَبْتُهُ لَا يَهْمُنَا فِي هَذَا الْبَابِ<sup>(4)</sup> وَلِتَفِيدَ مِنْ نَاحِيَةِ ثَانِيَةِ حُصُولِ الْقِيَامَةِ بِرَتْوِعِهَا فَهِيَ فِي حُكْمِ الْوَاقِعَةِ إِذْ هِيَ وَاقِعَةٌ وَحَاقَّةٌ وَأَرْفَعَةٌ.

\* \* \*

المرجع نفسه، ج 29، ص 115، وانظر أيضاً ج 30، ص 510.

المرجع نفسه، ج 30، ص 134 - 135.

الزَّمَخْشَرِيُّ، الْكَشَافُ... ج 4، ص 215.

يُغْلِبُ عَلَى التَّرْكِيبِ الَّتِي حَوَتْ هَذِهِ الصِّفَاتِ طَائِعَ التَّكْرَارِ وَالِإِطْنَابِ الْمَفِيدِ هُوَ أَيْضًا تَخْوِيفًا وَتَرْوِيعًا، انظر مثلاً الأمثلة 1 و 3 و 5 - 1، أعلاه وانظر على سبيل المثال تفسير الزَّمَخْشَرِيِّ لِآيَةِ الْمَثَالِ 5 - 1 (الْكَشَافُ... ج 4، ص 149).

## 2 - العدول عن الصفة إلى الصفة

أحسن مثال على ذلك العدول عن «المشركون» إلى «الكافرون» و «الظالمون» و «المجرمون» و «الفاسقون» و «الفجار». ويمكن أن نضيف من باب تعدد معوضات كلمة الشرك فحسب كلمة «الفتنة». إنَّ هذه الكلمات تظرد في القرآن بكل ما لها من معانٍ ومقتضيات وشحنات تقويمية تجعلها ذات بعد حجاجي داخل الخطاب القرآني. ويصبح هذا البُعد الحجاجي أوضح وأعمق حين نعرف أنَّ هذه الكلمات الست كثير مجيئها معوضة كلمتين أخريين ليس لهما نفس الدلالة الحاقّة ولا نفس المقتضيات<sup>(1)</sup> التي لهذه الكلمات. وهاتان الكلمتان المعوضتان هما كلمة «المشركون» وكلمة «الشرك». فما هو معنى هذه الكلمة وكيف يؤدي تعويضها بالكلمات الست المذكورة وظيفة حجاجية من أجلها تحققت في الخطاب دون كلمة «المشركون» أو كلمة «الشرك»؟

جاء في لسان العرب: «أشرك بالله: جعل له شريكاً في ملكه (...). والشرك أن يجعل لله شريك في ربيوبته (...). [قال الجوهري]: الشرك الكفر»<sup>(2)</sup>. يستخلص من هذا التعريف الذي للشرك وهو أكثر تعريفاته شيوعاً ورواجاً أنَّ الشرك مرادف للكفر - وما هو مرادف إياه على نحو ما سنرى - ولهذا وجدنا المفسرين كثيراً ما يعتبرون صفة «الكافرون» أو «الذين كفروا» مقصوداً بها «المشركون» وهم أكثر العرب وقت نزول القرآن<sup>(3)</sup>. وكثيراً ما

(1) ومعلوم أنَّ الدلالة الحاقّة غير المتفضى إذ أنَّ المقضى على عكس الدلالة الحاقّة يمثل جزءاً من معنى الكلمة الجملي فهو سمة دلالية من سماتها، انظر K. Oreechioni, *L'implicite*, op. cit., p. 45.

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة (ش. ر. ك).

(3) قال ابن عاشور: «وشاع في اصطلاح القرآن إطلاق وصف الكفر على الشرك والكافرين والذين كفروا على المشركين» (التحرير والتنوير (مذكور)، ج 4، ص 216 وأنظر أيضاً، ج 1، ص 247 و364، ج 2، ص 72 و379، ج 3، ص 172، ج 4، ص 121 و150، ج 5، ص 86).



سهم قولهم بترادف الكلمتين وتساويهما في الدلالة من أن يتدبروا ما للكلمة معوضة من زوائد دلالية تبني بُعْد الملفوظ الذي ترد فيه بناءً حجاجياً خصوصاً، ويكون لها فيه وقع معنوي خاص ما كان لتحدثه فيه الكلمة معوضة أعني كلمة «المشركون».

غير أنه لا بدّ من التنبيه إلى أنّ صفة «الكافرون» شأن صفات ظالمون» و «المجرمون» و «الفاستقون» و «الفجار» قد تعدى المشركين في حيز السياقات القرآنية إلى غيرهم فهذه الصفة قد تطلق أيضاً على أهل كتاب من نصارى ويهود كما تطلق على جميع من خالف المسلمين في الدين<sup>(1)</sup> مثلما قد تتجاوز صفة الشُّرك مشركي مكة لتشمل أهل الكتاب عموماً.

إنّ إطلاق صفة الكافرين أو الذين كفروا دون تقيدها ودون تعيين جنس كافرين قد جعل المفسرين، وحتى المفسر الواحد أحياناً يتأول جنساً معيّنين بهذه الصفة تأويلات مختلفة<sup>(2)</sup> غير أننا عازمون على أن نقصر بحثنا على ما أُطلق من صفة «الكافرون» وغيرها من الصفات المذكورة، على مشركين من عرب مكة خاصة وذلك في الآيات التي دلّ سياقها اللغوي

من نحو قوله ﴿لَا يُغْنِي عَنْكَ كَثِيرٌ زِينَتِكَ مِنْ ذُنُوبِكُمْ﴾ (آل عمران 28/3) ومن أقوال ابن عاشور في حله الآية: «وقد يكون المراد بالكافرين جميع المخالفين في الدين (التحريم والتنوير المذكور) ج 13 ص 216».

من نحو قوله ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَبَدَّلُوا صِلَتَهُمْ بِبُغْضَتِكُمْ أَوْ كَرِهَتْكُمْ وَمِنكُمْ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَىٰ بُدُوعِهِمْ إِنَّمَا جُعِلَ قُلُوبُهُمْ غَافِلِينَ﴾ (النسوة 31/9) وأنظر كذلك: المائدة 72/5 ومعلوم أنّ القرآن يستعمل في بعض السياقات طائفة من أهل الكتاب فلا يحدّها كافراً انظر: آل عمران 110/3 و 113 - 114.

قال ابن عاشور في تفسير قوله ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَبَدَّلُوا صِلَتَهُمْ بِبُغْضَتِكُمْ أَوْ كَرِهَتْكُمْ وَمِنكُمْ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَىٰ بُدُوعِهِمْ إِنَّمَا جُعِلَ قُلُوبُهُمْ غَافِلِينَ﴾ (آل عمران 110/3): «المراد بالذين كفروا: المشركون وهذا وصف غالب عليهم في اصطلاح القرآن وقيل للذين كفروا بنسبه محمد - صلى الله عليه وسلم - أريد قريظة والتفسير وأهل الجيران (...). ويجوز أن يكون المراد جميع الكافرين: من المشركين وأهل الكتابين... (التصوير والتنوير المذكور)، ج 3، ص 172، وأنظر ج 22، ص 139».

ونصت كتب أسباب النزول خاصة والتفاسير عامة - وإن تضاربت أحياناً هذه الأنواع من الكتب جميعها - على أنّ المقصود بالكافرين فيها المشركون من العرب تصريحاً أو تلميحاً وتعريضاً. ومن الآيات التي ذهب ابن عاشور إلى جعل المقصود بكلمة «الكافرون» أو «الذين كفروا» فيها المشركين معتمداً رأيه الخاص أو آراء السلف:

مشال 1: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَنَاؤُهُمْ كَفَّارٌ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ قِتْنَةٌ مِنَ اللَّهِ وَالتَّلَاجُ وَالْكَافِرِينَ أَتَمَّعِينَ ﴿١١﴾﴾.

مثال 2: ﴿وَمَنْ أَلَّيْنِ كَفَرُوا كَتَبْنَا الذُّلَّ عَلَى الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا لَا يُسْمَعُونَ ﴿٢٢﴾﴾.

مشال 3: ﴿فَلْيَلْبِذِكُمْ كَفَرُوا سُنُكُورِكُمْ وَتُحْمُورِكُمْ إِلَى جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ ﴿٣١﴾﴾.

مشال 4: ﴿وَمَا الْقَوْمُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْمَكِينِ ﴿٣٢﴾ يَقْطَعُ طَرِيقًا إِلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَنْجِيهِمْ فَتَنَّبِئُوهُمْ بِالْحَقِّ ﴿٣٣﴾﴾.

مشال 5: ﴿سَتَلَقُوا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّسُومَ وَمَا أَنْزَلْنَا بِهَا لَكُمْ ﴿٥٥﴾﴾.

مثال 6: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا ﴿٦٦﴾﴾.

مثال 7: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا مَا سُبُوتُوا ﴿٦٧﴾﴾.

كما تأتي كلمة «الظالمون»، «الذي ظلموا» معوضة، وإن بنسبة أضعف كلمة «المشركون» والمقصود بهم مشركو مكة زمن الرسول بوصفهم بـ «الظالمون» إما صراحة أو تعريضاً وذلك بالحديث - ضمن قصص الرسالة -

(1) البقرة 2/ 161. أنظر تفسيرها في ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 2، ص 72.

(2) البقرة 2/ 171. أنظر تفسيرها في ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 2، ص 110 و112.

(3) آل عمران 3/ 12. أنظر ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 3، ص 175.

(4) آل عمران 3/ 126 - 127.

(5) آل عمران 3/ 151. ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 4، ص 126.

(6) آل عمران 3/ 156. ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 4، ص 141.

(7) الكافرون 1/ 109 - 2. ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 30، ص 580.

- العين - عن سبقهم من المشركين «الظالمين» وذلك في الأمثلة التالية:
- مشال 8: ﴿سَنَلْقَى فِي قُلُوبِ الْكُفْرِ كَثْرًا مِّنْ أَلْحَادٍ بِمَا اشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُقَالِ بِهِمْ شُرَكَاءُ وَمَا لَهُمْ لَكَأَنَّ رَبَّنَا مَتَوَى الْظَالِمِينَ﴾ (1).
- مشال 9: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أُنزِلَ عَلَيْكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ أَوْ جَهْرَةٌ هَلْ يَهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (2).
- مشال 10: ﴿مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا يُغِيبُ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (3).
- مشال 11: ﴿قَالَ ابْنُ أُمِّ إِبْرَاهِيمَ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَمُّونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونِي فَلَا تَمْسِكْ إِلَيْكَ لِسَانَكَ وَلَا يَمْلِكِ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (4).
- مشال 12: ﴿وَلَيْنَ فَسَّخُنَا نَفْحَةَ بَيْنَ عَذَابِ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا عَلَيْهِمْ﴾ (5).
- مشال 13: ﴿يُدْجِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ مَا لَهُمْ مِنْ دَرَجَةٍ وَلَا حِسَابٍ﴾ (6).
- مشال 14: ﴿وَلَوْ كَانَتِ كُلُّ قَلْبٍ لَّغِيصٍ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (7).

والأمر نفسه يمكن أن يقال عن صفة «المجرمون» فهي كثيراً ما تطلق في القرآن على المشركين حتى قال ابن عاشور: «والمجرمون من ألقاب

آل عمران 151/3.

الأنعام 47/6.

الأنعام 144/6. ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 8، ص 136.

الأعراف 150/7. فتح العليم «ابن أمّ» وهي في موضع السناد الذي جاء مضافاً ومضافاً إليه مع حذف النهاء؛ قراءة نافع وابن كثير وأبي عمرو، وحفص عن عاصم وهي لغة مشهورة في السناد المضاف إلى أم أو عم. ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 9، ص 117 - 118.

الأنبياء 46/21.

الشورى 8/42. ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 25، ص 39.

الشورى 21/42.

المشركين في اصطلاح القرآن<sup>(1)</sup>. وقد ظهرت كلمة «المجرمون» مبكراً في القرآن وتواترت كثيراً في القرآن المكي الأول من ذلك:

مِثَال 15: ﴿مَنْ أَعْرَفَ عَلَى اللَّهِ كَيْدًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُغْنِيهِ الْمُجْرِمُونَ﴾<sup>(2)</sup>.

مِثَال 16: ﴿وَسَقُورٍ اسْتَقْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ نُفِوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيُرْزِقُكُمْ فَوْقَ إِبْنِ قَوْيِكُمْ وَلَا تُلَوِّحْ أَلْسِنَتِكُمْ﴾<sup>(3)</sup>.

مِثَال 17: ﴿أَلَمْ تَهْلِكِ الْأَوَّلِينَ﴾<sup>(4)</sup> ثُمَّ تَتَّبِعُهُمُ الْآخِرِينَ ﴿كَذَلِكَ نَقْدُ بِالْمُجْرِمِينَ﴾<sup>(5)</sup>.

ويمكن أن نضيف إلى الصفات الثلاث السالفة مما يرد نعتاً للمشركين صفة «الفاسقون» وإن كانت أكثر ما تطلق على اليهود<sup>(6)</sup>. وهو ما يفسر شدة تواترها في القرآن المدني أساساً من ذلك:

مِثَال 18: ﴿يُرْضَوْنَكُمْ بِأَرْزَاقِهِمْ وَيَتَوَكَّلُوهُمْ وَأَكْفُرُكُمْ كَيْفَ تَشَاءُونَ﴾<sup>(7)</sup>.

مِثَال 19: ﴿فَرَّضُوا كَلْحًا بِأَرْزَاقِهِمْ وَأَكْفُرُوا بِاللَّهِ لَا يَهْدَى الْقَوْمُ الْقَاسِيِينَ﴾<sup>(8)</sup>.

مِثَال 20: ﴿فَهَلْ يَهْدِيكُمْ إِلَّا الْقَوْمُ الْقَاسِيُونَ﴾<sup>(9)</sup>.  
ومن الصفات المطلقة في القرآن على «المشركين» صفة «الفجّار»:

- (1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 29، ص 429.
- (2) يونس 17/10. والمراد بالمجرمين المشركون أنظر ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 11، ص 123.
- (3) هود 52/11. والمجرمون هم المشركون، أنظر ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 12، ص 97.
- (4) المرسلات 16/77 - 18. والمقصود بالمجرمين المشركون أنظر ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 29، ص 429. وحسب ابن عاشور يكون المقصود بالمجرمين المشركين في آيات كثيرة منه إبراهيم 49/14 والحجر 12/15. وطه 102/20. وسبأ 32/34. والصفوات 34/37. والزخرف 74/43. والدخان 37/44. والأحقاف 25/46. والشمس 47/54. والمرسلات 46/77.
- (5) أنظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 366.
- (6) التوبة 8/9.
- (7) التوبة 24/9.
- (8) الأحقاف 35/46.

«الفرجة». قال ابن عاشور: و «الفجّار» غلب على المشركين<sup>(1)</sup>. وهو ما يسر ورود هذه الصفة في القرآن المكي دون المدني من ذلك:

مثال 21: ﴿إِنَّ الْأَثْرَارَ لِيُؤْتِيَهُنَّ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لِيُجِيبَهُنَّ﴾<sup>(2)</sup>.  
 مسثال 22: ﴿وَيُؤْتِيهِمْ يَوْمَئِذٍ خِزْيًا تُرَفُّهُمْ فَذَرُّهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾<sup>(3)</sup>.

مثال 23: ﴿كَلَّا إِنَّ الْفُجَّارَ لِيُجِيبُهُنَّ﴾<sup>(4)</sup>.  
 ونختم بصفة أخرى من صفات الشُّرك هي «الفتنة» فقد فسر ابن قتيبة بنته بالشُّرك في الأمثلة التالية وفي غيرها:

مسثال 24: ﴿وَأَقْبَلُوهُمْ حَيْثُ قَبِلْتُمُوهُمْ وَأَتْرِبُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَمْرِيكُمْ وَأَلْقِنْتُمْ أَشَدَّ مِنْ قَبْلِ﴾<sup>(5)</sup>.

مثال 25: ﴿وَيُؤْتِيَهُمْ حَيْثُ لَا تَكُونُ يَنْتَهُ﴾<sup>(6)</sup>.  
 مثال 26: ﴿وَأَلْقَيْتَهُمْ أَسْفَلَ مِنْ السَّمَاءِ﴾<sup>(7)</sup>.

تلك أمثلة من العدول عن صفة «المشركون» إلى صفات «الكافرون» «الظالمون» و «المجرمون» و «الفاسقون» و «الفجّار» وغير ذلك. فأي دور حجاجي ينهض له هذا العدول؟

إنّ المقترض الذي لكلمة «الشُّرك» بمعناها الذي حددنا البحث فيه هو وجود إله واحد هو الله أشركوا به غيره من آلهة أصنام أصبحت تعبد في حين العرب في الجاهلية بعد توحيد كان منهم في فترة ما<sup>(8)</sup> وهو ما عبّر

ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 30، ص 194.

الانقطاع 13/82 - 14.

عيس 40/80 - 42.

المظننين 7/83.

الغيرة 2/191. أنظر ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن (مذكور)، ص 76.

الغيرة 2/193. أنظر ابن قتيبة، المرجع نفسه، ص 77، وأنظر تخرّيج ابن عاشور لمعنى «الفتنة»،

المرجع نفسه، ج 2، ص 208.

الغيرة 2/217. أنظر ابن قتيبة، المرجع نفسه، ص 82.

أنظر على سبيل المثال: ابن هشام، السيرة النبوية (مذكور)، ج 1، ص 202 - 203.

عنه القرآن بالقول: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِآيَاتِهِ إِلَّا وَعِلْمٌ مُّشْرِكُونَ﴾<sup>(1)</sup>.  
 وتلخصه تلبيتهم في الجاهلية. ففي سيرة ابن هشام: «كانت كنانة  
 وقريش إذا أهلوا قالوا: «لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك، إلا شريك  
 هو لك تملكه وما ملك»، فيوحدونه بالتلبية ثم يدخلون معه أصنامهم  
 ويجعلون ملكها بيده»<sup>(2)</sup>.

يفهم من هذا أن العرب في الجاهلية لم يكونوا يتخرجون من أن تطلق  
 عليهم صفة «المشركون»، فهم على وعي بطبيعة عقيدتهم الاشرافية كما تنص  
 على ذلك تلبيتهم، وكما جاء في قوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مَا تَدْعُمُ مَشْرُوقَاتُهُمْ وَعَلَى  
 الْكُفْرُونَ هَذَا سَبِيلُ كَذَابٍ ﴿١٠٠﴾ لِيَجْعَلَ الْأَيُّمَ بِاللَّيْمِ وَاللَّيْمَةَ بِاللَّيْمِ هَذَا كَيْدُ الْمُشْرِكِينَ﴾<sup>(3)</sup>.  
 وعلى هذا تكون كلمة «المشركون» ذات شحنة موضوعية، فهي غير  
 مفيدة تقريماً أخلاقياً أو عاطفياً، ومقتضاها يُسَلَّمُ به المشركون ولا يرو-  
 الحقيقة في غيره، وإذن فإن إطلاق هذه الصفة على المتصفين بها لا يلحق  
 أي أذى بهم، وذلك لا من حيث خصيصة الصفة الاقتضائية ولا من حيث  
 خصيستها «التقويمية». فالتقويم الذي تفهده موضوعي محايد إن صح التعبير.  
 ولهذا عُدل فيما نرى إلى الصفات الست التي ذكرنا وإلى غيرها مما لم  
 نذكر. وقد رأينا معظم هذه الصفات في الفصل السابق ذات خصيصتين اثنتين  
 الخصيصة الاقتضائية التي من شأنها أن تجعل خصوم القرآن من المشركين  
 مسجونين داخل وضع ذهني معين يفيد مقتضى هذه الصفات أو معظمها.  
 والخصيصة التقويمية التي من شأنها أن تجعل الخصوم الذين أطلقت عليهم  
 هذه الصفات في وضع ضرورة يلزم عنه أنهم محجوجون.  
 وفوق هذا فللمعدول عن «المشركين» إلى هذه الصفات أربعة وجوه  
 حجاجية أخرى هي:

(1) يوسف 12/106.

(2) ابن هشام: المرجع نفسه، النوضع نفسه.

(3) سن 4/38 - 5.

1 - الوجه الأول: ومفاده أنّ في خلع هذه الصفات على «المشركين» حكماً اقتضائياً من نوع آخر، ووجه الاقتضاء في ذلك أنّ العدول عن «تشرّكين» إلى الألفاظ المذكورة وإطلاقها عليهم يجعل هذه الصفات لا لفظاً على وجه لا يقبل الدحض، والاقتضاء - كما يقول الأصوليون وقد رأينا ذلك - من ضرورات اللفظ، فهذه الصفات من حيث إنّ المعنى بها همّ مشتركون يُقدّم محتواها على أنه معلومة مسلّم بها غير مجادل في شأنها، وهكذا فإنّ مخاطبة المشركين أو الحديث عنهم بصفة «الكافرون» و«الظالمون» و«الفاسقون» و«الفجّار» يقتضي - وإن إلى حين - أنّ الشرك ظلّم وظلم وإجرام وفسق وفجور فقوله في المثال الأول: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَاءَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» أو «كُفَرُوا أَوْلَانِكَ عَلَيْهِمُ لعنةُ اللَّهِ» يقدم لنا على سبيل الاقتضاء - أي وجه لا يجادل أو كأنه لا يجادل - أنّ الشرك كفر، وكذا قوله في المثال الحادي عشر: «وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» فهو يقتضي أنّ المشركين كفّارون وأنّ الشرك ظلّم، وهو ما أشار إليه القرآن في موضعين على الأقلّ منهما: ﴿يَسْتَبِيحُوا بِأَلْسِنَتِهِمُ الْبِرَّ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾<sup>(1)</sup> والآخر: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَكَرَهُوا الْيَمِينَ عَلَى أَيْمَانِهِمْ يُقَدِّمُوا الْيَمِينَ عَلَى الْيَمِينِ﴾<sup>(2)</sup>. وكذا قوله في المثال الخامس عشر: «إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمَجْرِمُونَ» فيه تقدم معلومة المفيدة «كون الشرك إجراماً» على أنها من تحصيل الحاصل وقل من ذلك عن قوله في المثال التاسع عشر: «وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» ومثال الحادي والعشرين: «وَإِنَّ الْمُنَجَّرَ لَفِي جَحِيمٍ» والمثال الرابع والعشرين: «وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ».

لنفترض الآن أنّ الخطاب القرآني ترك العدول عن لفظ «المشركين» يجعله يفيد معنى الكفر والظلم والإجرام والفسوق والفجور سابقياً في

لقمان 13/31.

1 - الأنعام 82/6. والظلم هنا هو الشرك أنظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن (مذكور)، ص 318.

الجملة، وعلى سبيل المنطوق (Le posé) فقبل في المثال الأول: «إن الذين أشركوا وهم الكافرون أو إن الذين أشركوا والشرك كفر...» وقيل في المثال الحادي عشر: «ولا تجعلني مع القوم المشركين فالمشركون ظالمون» وهلمّ جرّاً لكان هذا التعريف التّسقيّ بالحضور دون عدول في جميع أمثلك مثار جدل ونزاع وإنكار منذ أن يلقي الكلام على سامعيه ومتلقّيه، إذ ليس مسلماً به أنّ الشرك كفر عند عرب قريش وقد كنا عرضنا في الفصل السابق لكراهيتهم أن يوصفوا بالكافرين، ذلك أنه بالإمكان أن تُنفى عن المشركين صفة الكافرين أو الظالمين أو غيرها حين ترد في أقوال لا يعتمد فيها إلى العدول من نحو: «المشركون كافرون» أو «المشركون ظالمون» أو «المشركون فاسقون» فيقال في كل مرة: «لا هم ليسوا كافرين» أو «لا هم ليسوا ظالمين» إلى غير ذلك، لكن لا يمكن لنا في حالة العدول إلى إحدى هذه الصفات بطي كلمة «المشركين» ويجعل هؤلاء المشركين لهم هذه الصفات على وجه الاقتضاء أن نعترض أو أن يعترضوا هم على نعتهم بهذه الصفات اعتراض فورياً. فليس بالإمكان أن يُعترض في جملة: «وإنّ الفجار لفي جحيم» على كون المشركين ليسوا فجاراً إذ ليس الوقت وقت نفي لهذه الصفة عنهم، أو اعتراض على نعتهم بها، وإنما الاعتراض في جملة من هذا القبيل على الحكم فحسب، بكون الفجار في جحيم وإن كانت هذه الجملة بالذات تحت احتاطات لإمكان الاعتراض على حكمها فسدت السبيل إلى ذلك بواسطة أداتي التوكيد: إنّ مع لام الابتداء.

إنّ إضافة «الشرك» معاني الكفر والظلم والفسوق وغيرها على وجه الاقتضاء لا على وجه المنطوق يجعل هذه المعاني بحكم أنها مقتضاة في الجملة بمنزلة الحقائق التي غدت مسلماً بها.

2 - الوجه الثاني: ويتمثل في كون العدول إلى الصفات المذكورة:

عوض صفة «المشركين» محاجة بالنتيجة Argumentation par la conséquence فهذه الصفات المعدول إليها تأتي شبيهة بما يسميه برولدر



وتنفيها بالحجة البراغمية (L'argument pragmatique)<sup>(1)</sup> وحدّاهَا بأنها «الحجة التي تمكن من تقويم عمل ما أو حدث ما في ضوء ما يترتب عليه من نتائج إيجابية أو سلبية»<sup>(2)</sup>. إنّ من غايات العدول الذي ندرس تقويم عمل الشرك في ضوء ما يترتب عليه من نتائج سلبية هي الكفر والظلم والجرام والفسوق والفجور، ولما كان مدار الحجة البراغمية على «أحكام شريعة» عادة<sup>(3)</sup> وكانت الصفات المعدول إليها - على عكس الصفة المعدول عنها وقد رأينا ذلك - تفيد أحكاماً قيّمة بات من شبه اليقين لدينا أنّ في عدول القرآن إلى هذه الصفات بحثاً عن إقامة الحجة البراغمية بكل ما ترمي إليه الحجة البراغمية من «تأثير مباشر في توجيه العمل»<sup>(4)</sup>. ولكي نحيط بين البعد الجبّاجي الأول الذي رأينا وبين هذا البعد الذي نحن بصدد حوض فيه نقول: إنّ كل المعاني التي رأيناها تستفاد في جميع أمثلتنا على حدة الاقتصاء وهي «الشرك كفر»، و«الشرك ظلم»، و«الشرك إجرام»، و«الشرك فسوق»، و«الشرك فجور»، و«الشرك فتنة» تأتي مشكلة حجة برغمية الغاية منها تغيير السلوك والمعتمد وتوجيه العمل.

3 - الوجه الثالث: في العدول محاجة بالسبب. وهذا الضرب من المحاجة أهم الضروب جميعها في ما يتعلق بإحلال صفات «الكافرون» غيرها من الصفات التي رأينا محل صفة «المشركون».

إنّ الثراء الدلالي ذا الصبغة الجبّاجية الذي لهذه الصفات المعوضة هو الذي أدى في نظرنا إلى ظهور خاصيتين أسلوبيتين في القرآن. أولاهما أنّ نسبة «المشركون» أو «الذين أشركوا» على ضعف نسبة وودها في القرآن

Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation, op. cit.*, chap: L'argument pragmatique, pp 357-364.

المرجع نفسه، ص 357.

المرجع نفسه، ص 357.

المرجع نفسه، ص 358.

بالقياس إلى سائر الكلمات التي جاءت تعويضها إنما ترد في معظم الأحيان. في سياق النهي عن الشرك نحو: ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾<sup>(1)</sup>. ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾<sup>(2)</sup>. ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾<sup>(3)</sup>. أو نفي الشرك نحو: ﴿وَلَكِنْ كَانَتْ هَيْبَةً مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾<sup>(4)</sup> ﴿حُفَّتْ لِقَاءَ رَبِّهِمْ مَشْرِكِينَ يَوْمَئِذٍ﴾<sup>(5)</sup>.

في حين أنّ الصفات المعوضة لهذه الكلمة ترد في معظم الأحيان في سياق إثبات؛ والظاهرة من التواتر بحيث لا يمكن حصرها في هذا المقام. ومهما يكن من أمر هذه الخاصية التي لا يمكن إلا أن يكون لها بعدد الجباجبي فإننا غير معنيين بدرسها هنا لارتباطها بالتركيب أكثر من ارتباطها بالمعجم، وإنما تعيننا الخاصية الأسلوبية الثانية ففيها نلاحظ ما تنهض له الكلمات المعوضة وهي الكافرون والظالمون والفاستقون وغير ذلك من دور مهم في بناء الجملة التي ترد فيها بناءً منطقياً قد لا تنهض له كلمة «المشركون»، فقد لاحظنا على سبيل المثال أنّ السياق اللغوي الذي يضفي كلمة «المشركون» يندر أن يذكر فيه المصير البئيس الذي ينتظر هؤلاء القوم من عذاب وعقاب ونار وصلب غير ذلك. وحين يحدث ذلك في بعض السياقات وهي قليلة جداً تكون صفة «المشركون» أو «الذين أشركوا» قد صاحبها في السياق صفة أخرى هي التي استدعت ربما ذكر الوعيد والتهديد بهنم وبئس المصير. وقد كان ذلك في الآيات التالية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا﴾<sup>(6)</sup>. ﴿يُعَذِّبُ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ

(1) الأنعام 6/14.

(2) الأنعام 6/106.

(3) يونس 10/105.

(4) آل عمران 3/67.

(5) الحج 22/31.

(6) البينة 98/6.

الْمُشْرِكِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَالْمُشْرِكِينَ<sup>(1)</sup>. ﴿وَيُذَوِّبُ الْتَائِبِينَ وَالْمُشْفِقِينَ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾<sup>(2)</sup>.

أما صفات «الكافرون» أو «الذين كفروا» و«الظالمون» و«الفاسقون» غير ذلك فكثيراً ما يكون ورودها والسياق المصاحب لها (Co-texte) مشتمل على الوعيد والتهديد، مثل ما تجده في الأمثلة 1 و3 و12 و13 و14 و17 و21 و22 المذكورة، والأمثلة على هذا لا تكاد تعد في القرآن منها في سورة «الكافرين» والمقصود بهم دائماً المشركون حسب ابن عاشور: ﴿حَسْبُكَ لِلْكَافِرِينَ عَذَابُكَ تُهَيِّئُهَا﴾<sup>(3)</sup>. ﴿إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِمًا﴾<sup>(4)</sup>. ﴿وَأَنَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابَ النَّارِ﴾<sup>(5)</sup>. ﴿وَتَصْفَى الْكَافِرِينَ النَّارُ﴾<sup>(6)</sup>. ﴿وَيَكْفُرُونَ ثُمَّ عَدَابَ سَوِيذًا﴾<sup>(7)</sup>. ﴿وَيَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ مُرَمًّا﴾<sup>(8)</sup>. ﴿لَنْ يَكْفُرُوا لَمْ يُعَذِّبْ سَوِيذًا﴾<sup>(9)</sup>.

وفي شأن «الظالمين» وجميعها من القرآن المكي فالمقصود بهذه الصفة المشركون: ﴿أَلَا إِنَّ الظَّالِمِينَ فِي عَذَابٍ مُّضِيِّ﴾<sup>(10)</sup>. ﴿لَمْ يَنْ جَهَنَّمَ بِهَذَا وَمِنْ حَيْثُ عَوَاشٍ وَكَذَلِكَ يَجْرَى الظَّالِمُونَ﴾<sup>(11)</sup>. ﴿إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾<sup>(12)</sup>. ﴿وَيُنْفَلُ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُرْوًا عَذَابِ النَّارِ أَلَيْ كَثُرَ بِهَا تُكْرِمُونَ﴾<sup>(13)</sup>.

الأحزاب 73 / 33

- الفتح 6 / 48.  
النساء 37 / 4. أنظر في ذلك ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 5، ص 52.  
النساء 102 / 4. أنظر المرجع نفسه، ج 5، ص 187.  
الأنفال 14 / 8. أنظر المرجع نفسه، ج 9، ص 286.  
الزمر 35 / 13. أنظر المرجع نفسه، ج 13، ص 150.  
الشورى 26 / 42. أنظر المرجع نفسه، ج 25، ص 79.  
الزمر 71 / 39. أنظر المرجع نفسه، ج 24، ص 69.  
فاطر 7 / 35. أنظر المرجع نفسه، ج 22، ص 258.  
الشورى 45 / 42.  
الأعراف 41 / 7.  
إبراهيم 22 / 14.  
مبا 42 / 34.

﴿ثُمَّ يَلِيهِ يَذُقُوا عَذَابَ الْكَلْبِ﴾<sup>(1)</sup>.  
 وفي شأن «المجرمين» وكلها من المكّي: ﴿إِنَّ الْمَجْرِمِينَ فِي سَكَلٍ مُمَدَّدٍ﴾<sup>(2)</sup>.  
 ﴿إِنَّ الْمَجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ حَالِدِينَ﴾<sup>(3)</sup>. ﴿وَذَرَى الْمَجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُّقْرَّبِينَ فِي الْأَسْبَاطِ﴾<sup>(4)</sup>. ﴿وَلَسَوْفَ الْمَجْرِمِينَ إِلَيَّ جَهَنَّمَ وَنَارًا﴾<sup>(5)</sup>.  
 ﴿سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ يَمَّا كَانُوا يَنْتَكِرُونَ﴾<sup>(6)</sup>.  
 ﴿كَذَلِكَ سَلَكْنَاهُ فِي قُلُوبِ الْمَجْرِمِينَ﴾<sup>(7)</sup> لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ

إن هذه الصفات بفضل ما لها من شحنة التقويم الأخلاقي السليبي وبدلها من مقتضى ملزم للموصوفين بها، جاعل إياهم محجوجين بوجه من الوجوه، قد كان لها الفضل في أن بسطت السبب الذي من أجله توغّه القرآن خصومه بالعذاب في الآخرة، ففي جميع أمثلتنا المذكورة وخصوصاً منها الطائفة الأخيرة التي كنا بصدد عرضها، تأتي الصفة التي تعرّف «المشركين» بياناً للسبب المنطقي الذي من أجله عوقب الخصوم بما عوقب به، ويظهر ذلك كما يلي:

وعقبى الكافرين النار ← أي بسبب كفرهم  
 إن الظالمين لهم عذاب ألم ← أي بسبب ظلمهم  
 إن المجرمين في عذاب جهنم ← أي بسبب إجرامهم  
 ففي جميع هذه الأمثلة تقدم الصفة التي تعرّف «المشركون» على وجوه العدل السبب الذي لا يمكن أن يكون إلا سبباً منطقياً يسوغ مآل الخصوم

(1) يونس /10 /52.  
 (2) القمر /24 /47.  
 (3) الزخرف /43 /74.  
 (4) إبراهيم /14 /49.  
 (5) مريم /19 /86.  
 (6) الأنعام /6 /124.  
 (7) الشعراء /26 /200 - 201.

شئ لما أكلوا إليه في الآخرة، فإن يعاقب الكافر (كافر النعمة أياً كان نوعها) نظالم أو المجرم فذلك مما قد يُسلم به حتى المشركون أنفسهم، أما أن هذا الهؤلاء المشركين على سبيل التعريض:

وعقبي المشركين النار

أو

المشركون لهم عذاب أليم

أو

المشركون في عذاب جهنم

فذلك لا يستقيم في رأيهم لافتقاره إلى السبب المنطقي الذي أدى بهم إلى هذا المصير، إذ هم يعتبرون أنّ حالة الشرك التي هم عليها هي الحالة الطبيعية التي أرادها لهم الله. جاء في القرآن: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾<sup>(1)</sup>.

وهو ما يعني أنّ صفة «الشرك»، بالإضافة إلى أنها لا تُخرجهم ولا تُدينهم، لا يمكن لها أن تكون سبباً منطقياً في رأيهم لإلحاق العقاب بهم، لهذا لم نكد نعثر على سياقات لغوية في القرآن تشتمل على كلمة «المشركون» أو «الذين أشركوا» وفيها وعيد وتهديد بالعقاب وبالمصير السيئ. وإنما حلّت محلها هذه الصفات التي لا يمكن إلا أن تكون معللة سرّاً بغير وجه ذلك العقاب وذلك المصير، وإلى هذا أشار المفسرون فقد قال ابن عاشور في تفسير قوله: ﴿وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُشْرِكِينَ﴾<sup>(2)</sup> لَمْ يَنْ جَهَنَّمَ سَبَباً وَبِنَ قَوْلِهِمْ غَوَّاهُ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ<sup>(3)</sup>.

«وجملة» وكذلك نجزي المجرمين «تذييل يؤذن بأنّ الإجماع هو الذي دفعهم في ذلك الجزاء فهم قد دخلوا في عموم المجرمين الذين يجوزون

بمثل ذلك الجزء (...) [وجاء قوله] «وكذلك نجزي الظالمين» ليدل عن أن سبب ذلك الجزء بالعقاب: هو الظلم، وهو الشُّرك<sup>(1)</sup>.  
 لقد بنى الأصوليون على مثل هذا الأسلوب في التعبير الذي تستخدم في ألفاظ ذات حكم قيمي أخلاقي، سلبياً كان أو إيجابياً، ما أسموه بمفهوم التعليل، قال الغزالي: «... قوله تعالى: إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ» أي ليزهيم وفجورهم وكذلك كل ما خرج مخرج الذم والمدح والترغيب والترهيب وكذلك إذا قال دُمَّ الفاجر وامدح المطيع وعظم العاة فجميع ذلك يفهم منه التعليل من غير نطق وهذا قد يسمى فحوى الكلام ولحته<sup>(2)</sup>.

4 - الوجه الرابع: وفيه تأتي صفات «الكافرون» و «الظالمون» و «الفاسقون»، خاصة تجسداً مادياً ملموساً لحالة الشرك التي عليها خصصه القرآن، فهذه الكلمات الثلاث تحيل في أصل وضعها على مجال زراعي وقد رأينا ذلك في الفصل السابق، بحيث يمكن أن نقول: إن هذه الصفات تأتي على سبيل المجاز - وإن تنوسى البعد المجازي الذي لها - في علاقتها بالكلمة المعوضة. إنَّ العُدول عن «المشركون» إلى هذه الصفات عدول عن المفهوم إلى الصورة التي تجسده على نحو لم يكن ليرضي الخصوم، وهذا من جهة القرآن تقديم للحجة المادية على دعوى الضلال الذي يتغمس به المشركون.

\* \* \*

### 3 - العُدول عن الخاص إلى العام

ومنشأه التعبير عن السبب الخاص بلفظ عام بحيث يكون في الأمر.

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 8، قسم 2، ص 128 - 129.

(2) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول (ملوكور)، ج 2، ص 189 - 190.

مبول عن الخاص إلى العام. وقد اختلف علماء الأصول قديماً في شأن اللفظ ينزل عاماً وسببه خاص. والجمهور على القول بعموم اللفظ، قال زرقاني في شأن عموم اللفظ وتخصص سببه: «يد أنّ العلماء اختلفوا في حكمه: أعموم اللفظ هو المعبر أم بخصوص السبب؟ ذهب الجمهور إلى أنّ حكم يتناول كل أفراد اللفظ سواء منها أفراد السبب وغير أفراد السبب»<sup>(1)</sup>. على أنّ مبحث الخاص والعام الذي نحن فيه خائضون لا ينبغي أن يتيسر بالمبحث البلاغي الذي يجعل العدول عن هذا إلى ذلك وبالعكس صاهرة مجاز<sup>(2)</sup>. وإنما نقصد منه إلى ما كان يقصده الأصوليون وإلى ما كان ساءه ابن قتيبة حين قال: «قد كانت الآية والآي تنزل في القصة تقع وهي جماعة الناس»<sup>(3)</sup>. وقد دأبت كتب «المبهمات» وكتب «أسباب النزول» كما يتا في الفصل الأول على إرجاع العبارة العامة إلى الواقعة الخاصة التي من أجلها نزلت، من نحو قوله: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْنِكَ الْقُرْآنَ﴾<sup>(4)</sup>. فقد ذكر الواحدي في أسباب نزوله ما يلي: «نزلت في رجل من غطفان تان عنده مال كثير لابن أخ له يتيم، فلما بلغ اليتيم طلب المال فتمنعه عمه خرافعا إلى النبي (ص) فنزلت هذه الآية»<sup>(5)</sup>. إن هذا السبب إن صح<sup>(6)</sup> يعني أنّ الحادثة الخاصة تلك قد اتخذت

محمد عبد العظيم الزرقاني، متاهل العرفان في علوم القرآن، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ج 1، 1412هـ/1991م، ص 118.  
أنظر على سبيل المثال، الزركشي: البرهان... ج 2، ص 270 - 271.  
ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، شرحه ونشره السيد أحمد الصفر، المكتبة العلمية، بيروت، ط 3، 1981، ص 262.  
النساء 2/4.

الواحدي، أسباب النزول، (ملكوز)، ص 119.  
قلنا إن صح «لأنّ كتب أسباب النزول» رغم اعتمادها النقول لا يخلو حالها من أمور ثلاثة (وربما أكثر) فهي إما أنّ بعضها يورد سبباً لآية ما في حين يسك بعضها الآخر عن ذكر أي سبب لها إسكاً تاماً والمثال على ذلك ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْنِكَ الْقُرْآنَ﴾ (النساء 2/4) فقد أورد لها الواحدي السبب الذي ذكرناه أعلاه، وأمسك السيوطي عن ذكر أي سبب لها (انظر السيوطي: لباب النقول في

منطلقاً ومثلت قادحاً لإصدار حكم عام. لكن ألفاظ هذا الحكم العام قد تكون معانيها من الشمول والامتساع ما يجعلها تتجاوز تلك الحادثة الخاصة والشخص أو الأشخاص المعنيين بها، إلى «جماعة الناس» بعبارة ابن قتيبة السالفة أو إلى طائفة منهم كطائفة المؤمنين أو طائفة الكافرين أو غير ذلك وفي هذا العدول عن خصوص الحادثة إلى عموم المدلول من خلال قراءة ذات مسار تعييني (Démarche Onomasiologique) إن صح القول<sup>(1)</sup> يتحور التاريخ إلى كلام غير تاريخي أي إلى كلام غير مرتبط بواقعة تاريخية

<sup>66</sup> أسباب النزول بحاشية، تفسير الجلالين تدم له وعلق عليه محمد كريم بن سعيد واجع، دار الفتح بيروت 1983، ص 169 وما بعدها). أو أنها لا تجمع على سبب واحد: قارن بين ما جاء في الواحدي من ص 41 - 42 وبين ما جاء به السيوطي ص 58 بخصوص: «وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ تِلْكَ سَكَبَ كَلِمَةً» (البقرة 114/2) أو أن بعضها يذكر أسباباً مختلفة وبعضها الآخر يذكر أسباباً مختلفة أيضاً وقد تلفظ بعض هذه الأسباب بحيث يوجد هامش يوحد بين هذه الكتب. قارن بين الواحدي من ص 125 - 126 والسيوطي من ص 180 - 181 في شأن «إِنِّي لَأَكْفُرُ بِكَ عَلَىٰ كَيْفِكَ» (النساء 34/4).

على أن الكتاب الواحد من كتب أسباب النزول قد ينص على وجوه الاختلاف في أسباب نزول الآية الواحدة من ذلك قول الواحدي في: «وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ تِلْكَ سَكَبَ كَلِمَةً» (البقرة 115/2): «اختلفوا في سبب نزولها فأخبرنا... إلخ»؛ أنظر الواحدي، المرجع نفسه، ص 42. أما إذا رجعنا إلى كتب التفسير العامة للموقف على أسباب نزول آية من الآيات فهناك الاختلاف والاضطراب وهناك التضارب والانقسام.

وقد أشار ابن عاشور في مقدمات تفسيره إلى ذلك فقال: «... لا أعثر أساطين المفسرين الذين تلقوا الروايات الضعيفة فآبئوها في كتبهم ولم ينهوا على مراتب قوة وضعفها» (التصوير والتوير ج 1، ص 46). ورغم ذلك كله فإن اختلاف الروايات في الحديث عن أسباب نزول الآية الواحدة يمكن أن يكون له ما يسوغه فيؤخذ في هذه الحالة بالروايتين كليهما وذلك كما يقول الزرقاني «بأن كل ما من السبب حصل وتولت الآية عقب حصولها معاً تقارب زمنيتها، فحكم هذه الصورة أن نحمل الأمر على تعدد السبب لأنه الظاهر، ولا مانع بمتنه. قال ابن حجر: «لا مانع من تعدد الأسباب» (الزرقاني، متاعل في علوم القرآن (مذكور)، ج 1، ص 111).

(1) المقصود بالمسار التعييني (Démarche Onomasiologique) المسار الذي ينطلق فيه من المرجح إلى الدال مع المرور بالمدلول تسمية لذلك المرجح وتعييناً له (مرجع ← مدلول ← دال) في حين أن المسار الدلالي (Démarche Stémasiologique) يتصلق في العملية العكسية فيه ينطلق من الدال ليبلغ المدلول ومن رواه المرجح أو الشيء (دال ← مدلول ← مرجح) أنظر في ذلك: K. Orecchioni, *La connotation, op. cit.*, p 250 et p 252.



محددة، وهو ما يفسر تضارب وجوه القراءة ذات المسار الدلالي (Démarche Sémasiologique) في شأن الآيات المتعلقة بأسباب خاصة حتمت رولها، وقد أشرنا إلى ذلك منذ حين في هامش قريب. إن مظاهر هذا العدول لكثيرة جداً إن نحن أخذنا بما تقوله كتب «سبهمات» وخصوصاً كتب «أسباب النزول» وتبناها واحداً واحداً فيفض عن حدود هذا العمل، فضلاً عن كونه غير مجد كثيراً، ولهذا قررنا أن نكتفي عرض حالات ثلاث يكون فيها العدول بالكلام من الحديث عن الخاص إلى حيث عن العام عدولاً لغايات حجاجية. وهذا العدول يتحقق في الأشكال التالية:

### 3 - 1 - العدول من المفرد إلى الجمع:

مثال 1: ﴿وَمَا أَتَيْنَا الْقُرْآنَ فِي لَيْلَةٍ مُبِينَةٍ﴾<sup>(1)</sup>.

وقد نزلت في واحد من غطفان كما رأنا.

مثال 2: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾<sup>(2)</sup>.

وقد نزلت في عثمان بن طلحة الحجبي تأمر علياً رضي الله عنه بأن يرجع مفتاح الكعبة إليه<sup>(3)</sup>.

مثال 3: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾<sup>(4)</sup>.

وقد تكون نزلت إما في ثابت بن قيس بن شماس أو في أبي بكر وعمر رضي الله عنهما لما رفعوا أصواتهما في حضرة الرسول لخلاف دَبَّ

➤ النساء 2/4.

➤ النساء 58/4.

➤ الواحدي، أسباب النزول (مذكور)، ص 130.

➤ البحيرات 2/49.

➤ الواحدي، المرجع نفسه، ص 324.

يبدو الكلام في المثالين الأول والثاني خاصة قد فارق سبب نزول مفارقة تامة فلا شيء فيه يشير إلى سبب النزول الخاص فأصبح المعنى الحاصل منه من الأحكام العامة التي تشمل جماعة المسلمين على وجه الدهر. لكن يبقى في هذا الكلام بعض العناصر اللغوية التي تحدّ من مداه ومن شموله وعمومه المسلمين جميعاً حيثما كانوا وفي أي زمن عاشوا وهذه العناصر هي ضمائر الخطاب المتصلة في الأمثلة الثلاثة لا فرق بين أحد منها، فهي عناصر إشارية (déictiques) جرت العادة (لا دائماً) كند سنرى) أن يكون الكلام المشتمل عليها مشدوداً إلى المقام مرتبطاً به، إذ حدّ العنصر الإشاري أنه «كل عنصر لغوي يحيل في قول ما على مقام القول وزمانه وقائله شأن أسماء الإشارة وظروف الزمان والمكان والضمائر»<sup>(1)</sup> فبهذا المعنى يكون العنصر الإشاري هو العنصر الواصل (Embrayeur) بين القول وبين الأطراف المسهمة في إنتاجه. وهكذا فإنّ وجود ضمائر الخطاب في الأمثلة المذكورة من شأنه أن يجعل الكلام فيها منحصرّاً في مقام بعب وزمان بعينه وأشخاص بأعينهم. لكن هذا الانحصار ليس إلّا في مرحلة أولى من الفهم أو قل هو ظاهري فحسب إذ يمكن للعناصر الإشارية أن تنهض لوظيفتين متباينتين هما التخصيص وقد ذكرناه والتعميم وعليه مدار الكلام في النقطة الموالية.

### 3 - 2 - العدول عن «اسم العلم» إلى العنصر الإشاري:

من الحدود الموضوعية للعناصر الإشارية (Déictiques) أو (Shifters) أنه يقسم من الكلم يتغير معناه بتغير المقام<sup>(2)</sup>. وهو نفسه التعريف الذي يحدّد به الواصلات (Les embrayeurs)<sup>(3)</sup>. وبهذا التعريف الذي للإشارات

(1) J. Bois et al., *Dictionnaire de linguistique*, op. cit., entrée: déictique, p 137.

(2) K. Orecchioni, *L'énonciation...*, op. cit., p 34.

(3) J. Bois, op. cit., Entrée: Embrayeur, p 184.

لواصلات تكون أطراف الخطاب (من جهة المتلقي أساساً) متغيرة بتغير مقام الذي يُقرأ فيه أو يُسمع المثالان الأول والثاني خاصة ليصبح المعنى للخطاب في كل مرة جمهور السامعين من المسلمين وذلك على مرّ الدهور. ولو لم يسلك في أمثلتنا المذكورة هذا السلوك، وترك العدول إلى خطاب جمع فقبل في المثال الأول: «وأت أموال اليتيم» وفي المثال الثاني: «إنّ لله يأمر علياً بإرجاع المفتاح...» وقيل في المثال الثالث: «يا ثابت لا ترفع صوتك» أو «يا أبا بكر ويا عمر لا ترفعا أصواتكما» لكان في ذلك سرور بالكلام القرآني عن أن يكون كلاماً حجاجياً.

إنّ القرآن إذ يعدل عن اسم الشخص المعنى بالقصة وهو مفرد في سنتين الثالثة السالف ذكرها، إلى ضمير المخاطب الجمع يكون قد وقّر خطابه ثلاثة شروط من شروط المحاجة. أولها التعميم بجعل المخاطب جمهوراً لا فرداً وأفضل الججاج ما جعله ربّه عاماً فهو للجمهور الواسع وإنّ المعنى به في أصل إنشائه فرداً أو جماعة ضيقة. إنّ ارتباط الججاج بجمهور سامعين عام (Auditoire Universel) له حسب ريبول (Reboul) حكمة سامية هي وظيفة «المثال الججاجي» (L'idéal argumentatif). وفي ذلك يقول: «رغم أنّ الخطيب يعلم أنه إنما يخاطب جمهوراً خاصاً فإنه يقدم له خطاباً يسعى إلى أن يتجاوز الحدود الضيقة ويتعدى ذلك الجمهور المحسّ إلى جماهير أخرى ممكنة، وأضعافاً في حساباته - ضمناً - ما تنتظره تلك الجماهير وما يمكن أن تعترض عليه، وعلى هذا لا تكون مخاطبة الجمهور الخاص خطاب العام مخاطبة يُقصد بها إلى مخادعة ذلك الجمهور بل هو سبيل من سبيل مجاوزة الحدود الضيقة. فيهذا يقاس مدى نجاعة حجاجه»<sup>(1)</sup>.

مما ثانياً هذه الشروط فهو جعل الطرف المتلقي معنياً مباشرة بالقضية

المعروضة، من خلال مخاطبته بضمير «أنتم». وأما ثالث هذه الشروط فجعير هذا الطرف المعني بالخطاب طرفاً منقطعاً متجدداً دائماً بواسطة العنصر الإشاري «أنتم». فهذا العنصر صورة فارغة (Forme vide) تملؤه عبر الزمان ذات يتوجه إليها القرآن بالخطاب. وهذا العنصر هو في نظرنا حقيقة مقامية. وجودها رهين مقام القراءة أو السماع في أي زمان وفي أي مكان كان ذلك.

إنّ هذا الأسلوب كثير الجريان في القرآن فمن الأمثلة عليه أيضاً:

مثال 4: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُمُ الْمَوْتُ﴾<sup>(1)</sup>.

مثال 5: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا عَدُوِّي وَعَدُوِّيكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾<sup>(2)</sup>.

قال جماعة المفسرين نزلت في حاطب بن أبي بلتعة<sup>(3)</sup>.

مثال 6: ﴿أَلَمْ تَكُونُوا أَكْثَرًا حَتَّىٰ دَرَسَ الْمَقَارِئُ﴾<sup>(4)</sup>.

يلاحظ في هذه الأمثلة كلها أنّ مرجع الضمير مقامي فهو (Déictique). لا مقالِي مُحيلٌ على سابق في المقال بمعنى (Anaphorique). وكون الضمير في «لا تتخذوا» في المثال 5 إحيائياً مقالياً لا يغير من الأمر شيئاً لأنّ مرجع «الذين آمنوا» وهو منادى جاء نداؤه يفتح السورة، مرجع إشاري موجود في المقام خارج المقال. وهو إلى ذلك لقب - كما رأينا - لجميع المسلمين على اختلاف أزمتههم وأمكنتهم. وفي رأينا أنه لو حصل أن جاءت الإحالة في أمثلتنا هذه نصيةً مقالية - شأن الإحالة بضمائر الغيبة عادة - لكان الضمير في هذه الإحالة مرتبطاً بمرجع واحد أوحده هو ذلك الذي ورد في المقدّم. ولتقلص بسبب ذلك مدى الضمير الججاجي. أما والإحالة إشارية فإنّ المعنى

(1) النساء 78/4. راجع بخصوص أسباب نزولها، الواحدي، المرجع نفسه، ص 137 - 138.

(2) المسححة 1/60.

(3) الواحدي، المرجع نفسه، ص 354.

(4) الكاثر 1/102 - 2. راجع بخصوص أسباب نزولها الواحدي، المرجع نفسه، ص 395.

خطاب في أمثلتنا (بما في ذلك المثال 5) شخص المخاطب متجدداً بتجدد زمان والمكان.

في هذا المبحث المعقود للعدول عن اسم العلم إلى العنصر الإشاري إن كان بالإمكان عد اسم العلم عنصراً إشارياً هو أيضاً لكونه يشير أو يحيل ولا يدل) يمكن أن نضيف ظاهرة استخدام اسم الموصول عوضاً عن اسم العلم «والموصول من صيغ العموم»<sup>(3)</sup>. ومعنى ذلك أن اسم الموصول يمكن أن يكون من وجهة نظرنا عنصراً إشارياً هو أيضاً والمثال على ذلك قوله: «وَالَّذِينَ يَرْتُونَ أَنزَلْنَاهُمْ لَدُنَّكَ بِقَوْلٍ مُّحْتَمِلٍ غَدَابَةٍ أُولَئِكَ يَفْتَبِرُونَ»<sup>(4)</sup>.

وقد نزلت الآية في حادثة قذف هلال بن أمية لزوجته<sup>(5)</sup>. وقد رأى زرقاني اسم الموصول الوارد فيها «يتناول بعمومه أفراد المفادفين في واجهم ولم يجدوا شهداء إلا أنفسهم، سواء متهم هلال بن أمية صاحب بسبب وغيره»<sup>(4)</sup>. لكن ينبغي أن نلاحظ أن اسم الموصول الخاص (وهو هنا الذين) لا يمكن أن يفيد العموم ما لم تكن الإحالة فيه إشارية أي في مقام شأن الحاصل في المثال السابق أما إذا كانت الإحالة فيه مقالية قبلية من قبيل: «وَالَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّيَّرِينَ»<sup>(6)</sup> أَلَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ»<sup>(7)</sup> أَلَّذِينَ هُمْ

فإن اسم الموصول «الذين» لا يمكن أن يفيد العموم البتة لقيامه بدور إحالة النصبة على سابق مذكور في السياق، على أن اللافت للانتباه حقاً تثرة استخدام اسم الموصول «الذين» في القرآن على وجه الإحالة على مقام فهو عام، والأمر أكثر من أن يحصى حقاً.

الزرقاني، متاهل القرآن... (مذكور)، ج 1، ص 118.

النور 24/6.

الواحد، أسباب النزول، ص 262 - 263.

الزرقاني، المرجع نفسه، الموقع نفسه.

الماعون 4/107 - 6.

### 3 - 3 - العدول عن اسم العلم إلى اسم الجنس:

ويكون اسم الجنس هذا اسماً واقعاً صفة في أمثلة من نحو:

مثال 7: ﴿وَمَا كَانَ لِرَبِّي أَنْ يَقُولَ﴾<sup>(1)</sup>.

والمقصود به الرسول<sup>(2)</sup>.

مثال 8: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ فَاكْفُرُوا بِهِ فَأَنْتُمْ سَوَاءٌ﴾<sup>(3)</sup>.

والمقصود بالفاسق الوليد بن عقبة بن أبي معيط<sup>(4)</sup>.

مثال 9: ﴿وَنَزَّلْنَا لِلْمُطَفِّفِينَ﴾<sup>(5)</sup>.

ومن أسباب نزول هذه الآية «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَدِمَ الْمَدِينَةَ وَبِهَا رَجُلٌ يَدُّ لَهُ أَبُو جَهَنَّمَ وَمَعَهُ صَاعَانٌ يَكِيلُ بِأَحَدِهِمَا وَيَكْتَالُ بِالْآخَرِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعْسَرَ هَذِهِ الْآيَةَ»<sup>(6)</sup>.

أو يكون اسم الجنس الذي وقع العدول عن اسم العلم إليه اسماً غير صفة في آيات من قبيل:

مثال 10: ﴿الرِّسَالُ قَوْمٌ عَلَى الْأَسْدِ﴾<sup>(7)</sup>.

قبل نزلت في أبي هريرة وزوجته<sup>(8)</sup>.

مثال 11: ﴿عَلَى الْإِنْسَانِ مِنْ نَفْسِهِ لَأَكْفُرُ﴾<sup>(9)</sup>.

قال الواحدي: «نزلت الآية في أبي بن خلف الجمحي»<sup>(10)</sup>.

(1) آل عمران 161/3.

(2) الواحدي، المرجع نفسه، ص 107.

(3) الحجرات 6/49.

(4) الواحدي، المرجع نفسه، ص 328.

(5) المطففين 1/83.

(6) الواحدي، المرجع نفسه، ص 382.

(7) النساء 34/4.

(8) الواحدي، المرجع نفسه، ص 125.

(9) النحل 4/16.

(10) الواحدي، المرجع نفسه، ص 229.

مثال 12: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوَابِهِ﴾<sup>(1)</sup>.

نزلت في جميل بن معمر الفهري<sup>(2)</sup>.

عرّف الزمخشري اسم العلم بقوله: «هو ما علق على شيء بعينه غير متناول ما أشبهه»<sup>(3)</sup> وعرف اسم الجنس بقوله: «هو ما علق على شيء وعلى ما أشبهه»<sup>(4)</sup>. وبناء على هذين التعريفين يكون العدول عن اسم العلم في الأمثلة المذكورة إلى اسم الجنس تعميماً للحكم وجعله يشمل أكبر عدد ممكن ممن هم في الوضع نفسه الذي بسببه نزلت الآية<sup>(5)</sup>. ذلك أنّ من تعريفات اسم الجنس أيضاً عند ابن يعيش «أن يكون الاسم بلازاً حقيقة تعامله»<sup>(6)</sup>. وكلام ابن يعيش هذا ليس، من وجه، إلاّ شرحاً لكلام زمخشري السابق في حدّ نوعي الاسم، ولا أبلغ في هذا المقام من حديث قتيبة عن الغاية الجحّاجية المرجوة من وراء هذا العدول عن ذكر اسم علم إلى اسم الجنس الواقع صفة في قوله:

مشال 13: ﴿وَيَوْمَ يَعْشُ الظَّالِمُ عَن يَدِيهِ يَكُونُ يَكْتَبِي أَتَعَدْتُ مَعَ الرُّسُولِ

سَلَا يَتَوَلَّوْا كَيْفِي لَرَأْتَهُ فَلَئِمَا حَيْلَكَ﴾<sup>(7)</sup>.

فقد وقع في المثال العدول عن عقبه بن أبي معيط إلى «الظالم» ثمّ كُتِبَ عن خليله أبي بن خلف بـ «فلان». قال ابن قتيبة: «أراد الله سبحانه - الظالم» كل ظالم في العالم وأراد بـ «فلان» كل من أطيع بمعصية الله - رضي بإسقاط الله. ولو نزلت هذه الآية على تقدير هم فقال: ويوم بعض علم - قارون، وهامان، وعقبه بن أبي معيط، وأبي بن خلف، وعقبه ابن

الأحزاب 4/33.

الواحد، المرجع نفسه، ص 292.

الزمخشري، المفصل في علم العربية، دار الجبل، بيروت، 1323هـ/1905م، ص 6.

المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ابن يعيش، شرح المفصل (مذكور)، ج 1، ص 29.

المرجع نفسه، ج 1، ص 27.

القرآن 27/25 - 28.

ربيعة، والمغيرة، وفلان وفلان، بالأسماء - على أيديهم يقولون: يا ليتنا - نتخذ فرعون، ونمرود، وعقبة بن أبي معيط، وأبا جهل، والأسود، وفلاناً وفلاناً بالأسماء - لطال هذا وكثر وثقل ولم يدخل فيه من تأخر بعد نزول القرآن من هذا الصنف وخرج عن مذاهب العرب، بل عن مذاهب الناس جميعاً في كلامهم<sup>(1)</sup>.

غير أنّ شدة اتّساع مدلول اللفظة التي وقع العدول إليها وإفادتها التعميم قد أدت دوراً حجاجياً يختلف باختلاف مذاهب المتأولة، فقد باتت كلمة «الظالم» بسبب ما قامت عليه من انعدام التخصيص حجة يتخذها المتخاصمون من الشيع المتناحرة ليثبتوا بها التهم التي يلصقونها بأعدائهم من ذلك اعتبار بعضهم المقصود بـ «الظالم» في المثال المذكور «أبا بكر الصديق». قال ابن قتيبة: «وتأولوا الآية فقالوا ويوم بعض الظالم على أبي يعني أبا بكر رضي الله عنه»<sup>(2)</sup>.

على أنّ في الكناية بفلان وهو عام عن مكناه أبي بن خلف وهو خاتم مدى حجاجياً أوسع من شأنه أن يجعل الكلام الوارد في الآية المذكورة متناً مرسلأ يُتمثل به في المقامات المشابهة على سبيل توضيح الفكرة والإتيان بوجهة النظر. ومثل هذا كثير في القرآن وينطبق على جميع أمثلتنا (7 - 3 بدون استثناء).

(1) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 262 - 263.

(2) المرجع نفسه، ص 261.



## المبحث الثاني

### حركة الكلمة الججاجية في القرآن بناء على خصائصها في التداول والاستعمال

#### ١ - «الرحمان» عوض «الله» ثم العكس

تدبر المفسرون في القديم والحديث النكته في أن يؤتى في سياق لغوي في القرآن، باسم «الرحمان» بالذات. من ذلك ما قاله ابن عاشور في «الوجه الذي من أجله جيء بـ «الرحمان» في قوله حكاية عن إبراهيم في خطاب أبيه: ﴿يَكْتُمِبُ إِفْتِي أَعَاظُ أَنْ يَمْسَكَ عَدَاثُ بَيْنَ الرَّجْمَيْنِ فَتَكُونُ لِلشَّيْطَانِ﴾<sup>(1)</sup>.

فقد قال: «... عبّر عن الجلالة بوصف الرحمان للإشارة إلى أنّ حذل العذاب ممن شأنه أن يرحم إنما يكون لفظاً جرمه إلى حدّ أن يرحمه من رحمته من شأنه سعة الرحمة»<sup>(2)</sup> وهو تقريباً القول نفسه الذي يركّضه الزركشي في شأن الظاهرة نفسها من الآية نفسها. قال: «لم يدخل هذا الكلام من حسن الأدب مع أبيه، حيث لم يصرّح فيه بأنّ العذاب لاحق له بل قال: «إني أخاف» فذكر الخوف والمسّ وذكر العذاب ونكره ولم يصفه

مرصم 45/19.

ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 16، ص 117 و 118.

بأنه يقصد التهويل، بل قصد استعطافه، ولهذا ذكر «الرحمان» ولم يستعمل «المنتقم» ولا «الجبار»، على حدّ قوله [الطويل]:

فَمَا يُوجِعُ الْجُرْمَانَ مَنْ كَفَتْ حَازِمٌ كَمَا يُوجِعُ الْجُرْمَانَ مَنْ كَفَتْ زَرِيحٌ

أما ابن الزبير فمدرس، في نطاق توجيهه المشابه في القرآن، التكنية من الأتيان باسم «الرحمان» دون اسم الجلالة والعكس في الآيات المنتسبة وهي كثيرة في القرآن<sup>(2)</sup> منها هاتان الآيتان: ﴿أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْكَلْبِ مُتَّخِذًا فِي جَبِّ السَّكَنَةِ مَا يُنْبِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ﴾<sup>(3)</sup>. ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْكَلْبِ فَتَقَهَّرَ مَسًّا وَيَقْبِضُنَّ مَا يُنْبِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ﴾<sup>(4)</sup>.

قال في شأن هاتين الآيتين: «... ورد في الأولى «ما يمسكهن» . الله» وفي الثانية «إلا الرحمان» ومقصود الآيتين في التنبية على الاعتدال بعظيم قدرته تعالى وعلى حكمته في تسخير الطير في جو السماء وتسحب الهواء وتهبته لذلك بتقدير العزيز الحكيم مقصود واحد، للسائل أن يسأل عن ذلك؟ والجواب والله أعلم أنّ آية سورة الملوك لما انطوت على ذلك حالين للطائر من صفة جناحيه وقبضهما وهما حالتان يستريح إليهما الطائر فتارة يصف جناحيه كأنه لا حركة به، وتارة يقبضهما إلى جنبه حتى يلزقهما بهما، ثم يسطهما ويقبضهما موالاة بسرعة كما يفعل السايح، فتناسب هذا الإنعام منه تعالى وروود اسمه الرحمان. أما آية النحل فلم يرد فيها ذكر هذا

(1) الزركشي، الرحمان... ج 3، ص 381.

(2) من قبيل ﴿وَقَالُوا لَأَنذَرْنَاكَ اللَّهُ لَكُنَّا وَاللَّيْلَةَ﴾ (سريم 88/19) و ﴿وَقَالُوا لَأَنذَرْنَاكَ اللَّهُ لَكُنَّا وَاللَّيْلَةَ﴾ (البقرة 116)

(3) ومن قبيل ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ النَّبَّ يَتَّبِعُونَ النَّبَّ﴾ (النور 26/25) و ﴿وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ النَّبَّ﴾ (الحج 12)

(4) حيث الآية التي ذكر فيها الرحمان مكية دائماً نزلت قبل سورة الإسراء والآية التي ذكر بها

الله مدنية دائماً.

(3) النحل 79/16.

(4) الملوك 19/67.

استراحة فليل هنا «ما يمسكهن إلا الله» وتناسب ذلك وامتنع عكس الوارد «الجبين»<sup>(1)</sup>.

لا يخلو كلام المفسرين الثلاثة وهم يبحثون في مدى التناسب بين كلمة رحمان وسياقها اللغوي الذي يحتضنها، من تدبر لبعدها الجبائي. لكنهم حضروا مبحثهم ذلك في نطاق دلالة الاسم اللغوية وعضوا الطرف كلياً عن دلالة التداولية التي له في الاستعمال زمن نزول القرآن وقبله. كما أنهم لم يحيطوا في ما طرأ من تطور على حضور اسم «الرحمان» من ناحية واسم الجلالة من ناحية أخرى، في القرآن.

وأينا أن اسم «الله» هو الاسم الأكثر جرياناً في تسميته تعالى في القرآن لكن في مواضع غير قليلة، وقع العدول عنه إلى اسم «الرحمان» (حوالي خمسين موضعاً بإحصاء عبد الباقي)<sup>(2)</sup> فبنا أن نسأل عما لهذا الاسم من دلالة ناشئة عن التداول والاستعمال، أهله لكي يحل في مواضع يعينها محل الجلالة؟ على أن نزيد فسأل عما جعل القرآن في آخر مكة وفي كامل مكة ينصرف عنه انصرافاً شبه كامل مؤثراً عليه اسم الجلالة؟

إن لكلمة «الرحمان» دلالات عند العرب زمن نزول القرآن ليست لكلمة «الله» فقد كان المثقلون الأولون من مشركي مكة ينفرون من هذه الكلمة حين سئلها القرآن. وقد نص القرآن على ذلك بالقول: «وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّبِّ قَائِلِينَ وَكَانَ كَرِهُونَ»<sup>(3)</sup>.

قال الزمخشري في تفسير: «وما الرحمان؟»: يجوز أن يكون سؤالاً عن تسمي به لأنهم ما كانوا يعرفونه بهذا الاسم، والسؤال عن المجهول

1- أحمد بن الزبير، ملاك التأويل القاطع بذي الإجماع والتعظيم في توجيه المشابه اللفظ من آي التنزيل، (مكتور)، ج 2، ص 754.

2- محمد فواد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (مكتور)، مدخل الرحمان، ص 307.

3- الفرقان 60/25.

[يكون] بما، ويجوز أن يكون سؤالاً عن معناه، لأنه لم يكن مستعملاً في كلامهم كما استعمل الرحيم والرحوم والراحم، أو لأنهم أنكروا إطلاقه على الله تعالى<sup>(1)</sup>.

في رأينا أن الفرضية الثالثة التي قدمها الزمخشري فيما سبق من كلام وهي أنهم ينكرون إطلاق اسم الرحمان على الله هي الفرضية الأقرب من الصواب. فقد بات من شبه المؤكد اليوم أن كلمة «رحمانان» (rahmānān) بمعنى الرحمان عرفها العرب في جاهليتهم في جنوب الجزيرة وهي وأردت في نصوص دينية يهودية ونصرانية مكتوبة بالمسند وهو خط حمير حيث نذرت اللاحقة «ان» (n) ال التعريف في العربية<sup>(2)</sup>. من ذلك هذا النص الذي يورده جواد علي: «الرحمان الذي في السماء، وإسرائيل وإله إسرائيل - يهود»<sup>(3)</sup>. كما أن «الرحمان» نعت من نعوت الله في النصرانية من أصل رحمونو (Rahmono)<sup>(4)</sup>. وعن ريكمانس أن نقوشاً اكتشفت في جنوب الجزيرة تبرز أن كلمة «رحمانان» (Rahmānān) قد استخدمت بمعنى «الله» في نصوص دينية يهودية وبمعنى «الأب» في نقوش نصرانية<sup>(5)</sup>.

على أن ماكسيم رودنسون يذهب إلى أبعد من ذلك إذ يعتبر أن «الرحمان» كان ربما متداولاً على الألسنة في بعض الأوساط اليهودية والنصرانية بمكة نفسها<sup>(6)</sup>. أما جواد علي فيرى أن كلمة «الرحمان» بما تع

(1) الزمخشري، الكشاف... ج 3، ص 98.

(2) أنظر في ذلك Les Ryckmans, *les inscriptions sud-arabes anciennes...*, op. cit., pp. 62-63.

(3) جواد علي، المتصل في تاريخ العرب... ج 6، ص 38.

(4) المرجع نفسه، ج 6، ص 39.

(5) أنظر: Les Ryckmans, *les religions arabes préislamiques*, in *Histoire générale des religions*.

(6) Rodinson, *Mahomet*, éditions du Seuil, 2ème édition, 1968 (1ère édition

1968), p. 149.

فكرة التوحيد «وردت في نصوص [عربية] عثر عليها في أعالي الحجاز. فلكان أهل مكة على علم بالرحمان، ولا شك، باتصالهم باليمن يهود»<sup>(1)</sup>.

إنَّ للرحمان إلى جانب معنى المبالغة في الرحمة معنى الوجدانية وهو السجى الذي يهمننا أمره في هذا المقام. فالرحمان هو الله الواحد واللفظة مستخلصة بهذا المعنى لا في جنوب الجزيرة فحسب وإنما في وسطها أيضاً. هي معروفة في اليمن وباليمامة<sup>(2)</sup>، وحتى بمكة نفسها كما رأينا. إنَّ هذا السجى هو الذي جعل مشركي مكة في رأينا يتبرمون بهذه التسمية. فيكون شرح القرآن على استخدامها تبييناً منه لمفهوم الوجدانية التي هي جوهر سري في القسم المكي منه خاصة، وغسلاً لكلمة «الله» مما علق بها في الخطاب المشركين من دلالات اشراكية مختلفة<sup>(3)</sup> ولم تختف كلمة «رحمان» من القرآن اختفاء شبه تام إلا بعد أن نُصَّ صريحاً على أنها مرادفة تماماً لكلمة «الله» وعلى أن كلمة «الله» مرادفة لها تماماً في قوله: ﴿يَعْلَمُ اللَّهُ أَنْ يَأْتِخُوا بِالْحَمِيمِ﴾<sup>(4)</sup>.

لما تقدم يلزم عنه أن رفض المشركين لكلمة «الرحمان» كان بسبب ما سببه من أمر أصلها ومن معناها في الديانات التوحيدية التي كانوا يخالطون سبباً على أن في القرآن إشارات ظاهرة إلى أن كلمة «الرحمان» متداولة

جواد علي، المرجع نفسه، ج 6، ص 37.  
 1- ط 2، فصل Basmala ج 1، ص من 1116-1117، كمنبه: Carra de Vaux-Louis.  
 Garde.  
 لا يستطع المتأفرون الأول من مشركي مكة أن يستوعبوا فكرة أن يكون الله واحداً لا شريك له على نحو ما هو مستفاد من كلمة «الرحمان» المتداولة في أوساط أصحاب الديانات التوحيدية جوراهم وخطابهم فقد جاء في القرآن حكاية عنهم: ﴿لَسْتَ الْأَوَّلُ أَيُّهَا رَبَّنَا بِأَنَّكَ لَأَن تَقُولَ ﴿مَعَهُ﴾﴾ ص 38/5.  
 السراء 110/17.

بمعنى «الله الواحد» في نصوص أهل الكتاب الدينية من ذلك قوله: ﴿... أَسْتَوِي عَلَى الْغُرِيِّ الرَّحْمَنُ فَمَثَلٌ يَوْمَ حِسَابِهِ﴾<sup>(1)</sup>.

قال الزمخشري في تفسير «فأسأل به خبيراً»: «قيل الرحمان اسم أسماء الله مذكور في الكتب المتقدمة، ولم يكونوا يعرفونه فقيل: فسل به الاسم من يخبرك من أهل الكتاب حتى يعرف من ينكره»<sup>(2)</sup>.

يُستفاد من هذا أن كلمة الرحمان - كما هو واضح من عبارة التبر - السالفة، ومن تفسير الزمخشري لها - قد شكلت «مسرحة» لتلقي عليه الأدب التوحيدية الثلاثة. فاستخدام القرآن إياها إنما هو إذن لتعميق انتساب النبي الجديد الذي جاء يبشر به إلى رابطة الأديان التوحيدية، وإن عمل القرآن على جعل معنى «الرحمان» فيه يكتسي بعداً توحيدياً أظهر وأعمق من اللفظ التوحيدي الذي له في النصرانية حيث ترد الكلمة، كما رأينا بمعنى «الأب» من ذلك ورودها في هذه الآيات المكيات المتتاليات اللواتي لا نظير لهن في القرآن من حيث الإلحاح على وحدانية الرحمان: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِثْبًا﴾<sup>(3)</sup> ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلرَّحْمَنِ فَإِنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ وَالرَّحْمَنُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾<sup>(4)</sup> ﴿أَن دَعَا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا﴾<sup>(5)</sup> ﴿وَمَا يَلْبَسُ لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾<sup>(6)</sup> ﴿إِنْ كَانَ عَدُوًّا لِلرَّحْمَنِ وَالرَّحْمَنِ إِلَّا مَا فِي الرَّحْمَنِ عِندًا﴾<sup>(7)</sup> ﴿لَقَدْ أَحْضَرْتُمْ وَعَدْتُمْ عَدَاً﴾<sup>(8)</sup> ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْيَوْمِ أَرْتَمُوهُ فِي آتٍ﴾<sup>(9)</sup> ﴿إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ﴾<sup>(10)</sup> ﴿وَعَسَى أَنْ تَكُونُوا تَكْفُرُونَ﴾<sup>(11)</sup> ﴿وَعَسَى أَنْ تَكُونُوا تَكْفُرُونَ﴾<sup>(12)</sup>.

ومما قاله ابن عاشور في تفسيرها: «صريح الكلام رد على المشركين وكنائته تعريض بالنصارى الذين شابهوا المشركين في نسبة الولد إلى الله»<sup>(3)</sup> وعلى هذا يكون استعمال كلمة الرحمان في القرآن وسيلة من وسائل

(1) الفرقان 25/59.

(2) الزمخشري، الكشاف... ج 3، ص 98.

(3) مريم 19/96-88.

(4) ابن عاشور، التفسير والتبوير، ج 16، ص 169.

مرحلة الكلمة المتجانسة

حواصل وإحداث القطيعة في الوقت نفسه مع سائر الأديان، بناءً منه خصوصيته انطلاقاً من المشترك المتداول، وهي طريقة ذات طابع حجاجي، كما سبق الإشارة إلى ذلك، من حيث إنها تبني الجديد على القديم ليختلف على المؤلف.

لكن يلفت الانتباه في شأن كلمة «الرحمان» عدول القرآن عنها بعد طول استعمال لها، إلى كلمة «الله» عدولاً يكاد يكون مطلقاً. ومن المواضع الأخيرة التي استخدم فيها اسم الرحمان في القرآن الموضع الذي قيل فيه، «فَلْيَدْعُ اسْمَ اللَّهِ الْكَلِيمِ ﴿١٠٨﴾ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ﴿١٠٩﴾»<sup>(١)</sup>.

والسبب المذكور في نزول هذه الآية ما أورده الواحدي. قال: «قال ابن عباس تهجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة بمكة فجعل يقول يا رحمن يا رحمان يا رحيم فقال المشركون: كان محمد يدعو لإلهاً يسمونه يعنون مسيئة الكذاب فأُنزل الله هذه الآية<sup>(٢)</sup>. على أن الواحدي قد نسب لنزول هذه الآية أسباباً ثلاثة<sup>(٣)</sup> اثنان منها مدارهما على فكرة واحدة هي سبب المشركين من اسم الرحمان. وبعد نزول هذه الآية ندر ظهور «الرحمان» ندر لافته للانتباه وكثير من وقتها ظهور اسم «الله» ظهوراً لافتاً لانتباه أيضاً<sup>(٤)</sup>. وقد فسر جوميه اختفاء الكلمة اختفاء شبه كامل وتعويضها

الإسراء 17/ 110.

الواحدي، أسباب النزول (مذكور)، ص 242.

المرجع نفسه، الصفحة نفسها. وتنبه على وجود تداعيل واضطراب في ذكر بعض هذه الأسباب، يعزى إلى رداء الطبع لا غير.

ظهرت بعد نزول الآية 110 من الإسراء في ثلاثة مواضع تقريباً هي الرعد 13/ 30. البقرة 2/ 163 والحشر 59/ 22. أما سورة الرحمان وقد وردت فيها مرة واحدة فالمرجح أنها مكية لا مدنية (أنظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 27، ص 228) وكان نزولها حسب بلاشير قبل سورة الإسراء بكثير (أنظر ريجيس بلاشير، دراسة سور التوارة وآية (مذكور)، ص 87).

يلفظ الجلالة تفسيراً حجاجياً بوجه من الوجوه. قال: «إنّ اختيار كلمة «الله» اسماً أساسياً للإله الواحد [عوض اسم الرحمان] يتماشى ومهجة القرآن في تعامله مع أمور أخرى. فمثلما أبقى على شعائر الكعبة مع إدخال تغيير جوهري عليها أبقى على عبادة «الله» لكن بجعل هذه العبادة تمارس بعقيدة جديدة. إنّ من شأن هذا الحل الذي جاء به القرآن ألا يُثير حفيظة أهل مكة الذين ينفرون من كلمة «الرحمان»، وألا يتساهل في الوقت نفسه في أمر العقيدة»<sup>(1)</sup>.

وسبب آخر لاختفاء الكلمة لعله يكون أهم، يتعلق بما طرأ على المواضيع المطروقة في القرآن من تحوّل يبدو من بعض الوجوه جوهرياً. فقد ظهرت كلمة «الرحمان» 53 مرة في القرآن المكي و4 مرات فحسب في القرآن المدني منها مرتان وردت فيهما الكلمة وصفاً لا اسماً. ويمكن أن تُفسر ندرتها هنا وشدة تواترها هناك بالاختلاف البارز، القائم بين موضوعي «القرآنيين»، فقد كان مدار القرآن المكي على العقائد والأخلاق والعادات أساساً وارتبطت فيه كلمة «الرحمان» على وجه الخصوص بسياقات دينية محضة ومواضيع عقديّة خالصة من نحو:

- 1 - ارتباط كلمة «الرحمان» بسياقات الحديث عن الآخرة والمعاد<sup>(2)</sup>.
- 2 - ارتباطها بكلمة «الغيب» في سياق واحد<sup>(3)</sup>.

(1) Jacques Jomier, Le nom divin «Al-Rahman» dans le Coran, *Mélanges Louis Massignou*, Institut français de Damas, 1957, p 366, Note 1.

(2) مریم 61/19، 69، 85، 87، 93، 96. طه 108/20 - 109 + الفرقان 26/25 + يّس 36/52 + النّبا 78/38.

(3) مریم 61/19 - 78 + يّس 11/36 + ق 33/50 + الحشر 22/59 وعادة ما نمنى كلمة الغيب في القرآن إما الوحي أو المجهول الذي لا يشاهد ولا يحس أنظر: Maurice Gaudéfroy-Demombynes, Les sens du substantif GAYB dans le Coran in *Mélanges Louis Massignou*, II, *op.cit.*, pp. 245-250. آخر مهم جداً بالنسبة إلى ميختنا هذا، هو أنّ كلمة «الغيب» شأن كلمة «الرحمان» كان أكثر ورودها في القرآن المكي (34 مرة في السّكي و14 مرة فحسب في المدني).



3 - ارتباطها بسياق الحديث عن أعلام من الديانات التوحيدية الأخرى<sup>(1)</sup>.

4 - ارتباطها بالحديث عن مبدأ التوحيد. وهو الأكثر تواتراً. أما القرآن المدني فيكثر فيه ذكر الحدود والفرائض والأحكام<sup>(2)</sup> التي نسخ القرآن من حيث هو رسالة وتشريع وتبني خصوصية الدين الجديد الأعلق الأكثر تمييزاً له من غيره.

إنّ التمييز الذي طرأ على مواضع القرآن بانتقالها من التركيز على الديني العمادي إلى التركيز على الدنيوي المعاشي هو الذي جعل كلمة مثل «الرحمان»، وهي محملة كما رأينا ببرنامج ديني توحيدي كامل تشترك فيه «البيان التوحيدية الثلاثة، يندر ورودها فيه ندرة لافتة للانتباه مع ظهور كلمة «الله» عوضها باطراد تام تقريباً.

إنّ كلمة «الرحمان» التي كان ظهورها في معظم الأحيان، إن لم نقل دائماً، في سياق تثبيت العقيدة لم ترد قط في سياق التشريع وضبط الأركان التي تميّز الدين الجديد، لا في المكي ولا في المدني. وإنما جيء في هذا السياق بكلمة «الله» خاصة<sup>(3)</sup>. مما قد يعني أنّ كلمة «الرحمان» قد اختصت بسياق الديني الأخرى. فكان القرآن ساعة شروعه في نحت خصوصية الدين الجديد بإكثاره في المدني من مخاطبة «الذين آمنوا» يأمرهم وينهاهم<sup>(4)</sup>

مريم 18/19، 26، 45، 58، + النمل 30/27.

تحليل في هذا على الزرقاني، مناهل العرفان، في علوم القرآن، مؤسسة التاويخ العربي، بيروت، 1991، ج 1، ص 189 - 197. وإن كان الأمر أوضح من أن يحال فيه على مصدر أو مرجح.

يلاحظ على سبيل المثال ورود كلمة الله في سياقات كثيرة جداً تتحدث عن فريضة الصلاة والزكاة وأكثرها مدني بإطلاق.

كل خطاب به «يا أيها الذين آمنوا» فهو مدني وهو كثير جداً. وهو خطاب لهم مضمونه عادة حكم من الأحكام. قال السيوطي: «وأخرج البيهقي وأبو عبيد وغيرهما عن ابن مسعود قال: إذا سمعت الله يقول فيها أيها الذين آمنوا فأرضها اسمك فإنه خير يؤمر به أو شر ينهى عنه، (جلال الدين السيوطي، الاطلاق... (مذكور)، ج 2، ص 33).

وإقلاقه مخاطبة الناس جميعاً<sup>(1)</sup> ترك ما يجمعه بديني أهل الكتاب. ومن هذا الذي يجمعه بهما كلمة «الرحمان»، فيكون ثمة تواءم مضمون بين طبيعته الموضوع المطروق وطبيعة المعجم المستخدم في التعبير عنه. على أن اعتماد القرآن المدني خاصة، اسم الله بإطلاق دون اسم الرحمان، من شأنه أن يكون أكثر حملاً للمشركين العرب على اعتناق الدين الجديد، وأن يكون أكثر إقناعاً لهم - إذا هم اعتنقوه - بأطروحاته الجديدة وذلك بسبب ما لكلمة «الله» في عالم خطابهم من وقع دلالي ليس لكلمة «الرحمان» بالمرة.

إن كلمة «الرحمان» رغم اعتبارها من الدخيل كما رأينا اعتبرت في الوقت نفسه مشتقة من مادة (ر. ح. م.) دون أن يتعارض الاعتباران<sup>(2)</sup> فهي بهذا «شقيقة» كلمة الرحيم وإن كانت أبلغ منها في التعبير عن معنى الرحمة وقد جُمعتا مرات في قرآن: «الرحمان الرحيم». ولكن مسيرتهما فيه لم تكن رغم ذلك واحدة ولا كان مصيرهما واحداً. إذ في الوقت الذي ضعفت فيه ضعفاً يبيّن نسبة تواتر «الرحمان» في المدني عظمّت نسبة تواتر «الرحيم» فيه (حوالي 43 مرة في القرآن المكّي مقابل 72 مرة في المدني). ويمكن أن نفسر هذا التعارض في نسبة تواتر الكلمتين بذكرناه سابقاً أي بمرور القرآن من التشديد على المشترك الجامع بين الأديان التوحيدية وهو موضوع عقيدة التوحيد في المكّي، إلى التشديد على ما هو خاص بالمؤمنين من أحكام وفرائض ومعاملات في القرآن المدني ذلك أنّ «الرحمان» لئن كان أخص من الرحيم، من وجه كما يقول الغزالي «فلا يُسمى به غير الله عزّ وجلّ والرحيم قد يطلق على غيره»<sup>(3)</sup>. فإنّ

(1) من المقاييس التي وضعها بعض القدماء للتمييز بين المكّي والمدني - وتقعها بعضهم الآخر محققاً - أنّ ما كان بها أيها الذين آمنوا أنزل بالمدينة وما كان بها أيها الناس، فيسكنه (السيوطي، المرجع نفسه، ج 1، ص 17).

(2) انظر د.م.ج.، ط 2، فصل Basmala (ملكوري)، وغير مثال على ذلك إيراد ابن منظور للاعتبارين معاً دون تفتيش: انظر لسان العرب مادة (ر.ح.م.).

(3) الغزالي، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنی (ملكوري)، ص 66.

عنه، من وجه آخر فالله رحمان بجميع الخلق، رحيم بالمؤمنين  
«حبيب»<sup>(1)</sup>.

إن قولنا بمبدأ الخصوصية يحكم القرآن المدني يؤيده أن هذا القرآن كان  
من جانب منه صداماً مع أهل الكتاب ومجادلة لهم حامية، وذلك على  
نكس القرآن المكي الذي لم يتصد لمجادلتهم صريح الجدل<sup>(2)</sup>. فيقدر ما  
كان القرآن المكي يلح على ما يجمع بين أهل الكتابين بإطلاق تسمية واحدة  
عظيم هي «أهل الكتاب» و«بنو إسرائيل» خاصة، والأسمان بمعنى<sup>(3)</sup>، ويلح  
على ما يجمع بين الأديان التوحيدية الثلاثة (مثل موضوع التوحيد وما يعتبر  
منه من كلمات مثل الرحمان) كان القرآن المدني الذي كادت تختفي فيه  
تسمية «الرحمان» يلح على ما يفرق بين أهل الكتابين، فقد شهدنا لأول مرة  
في القرآن المدني ظهور كلمتي اليهود والتوراة من ناحية وظهور كلمتي  
نصارى والإنجيل من ناحية أخرى ظهوراً بارزاً من حيث نسبة التواتر<sup>(4)</sup>  
وتغيرت في الوقت نفسه مجادلة القرآن للطرفين معاً وحملته على الطرفين معاً  
جداً<sup>(5)</sup> مع إلحاحه على فكرة التوحيد إلحاحاً يخالف به طريقة اللطافتين في  
مجادلتهما لله<sup>(6)</sup>.

مراجع كثيرة تناقلت هذا المعنى ذكرهما: D. Gimaret, *Les noms divins en Islam, op. cit.*, p 380 ونضيف إليها الراجب الأصفهاني، المفردات... (ملكور)، ص 191.  
ذكر ابن عاشور في موضعين على الأقل: التحرير والتنوير، ج 15، ص 251 وج 23، ص 325.  
أن القرآن المكي لم يتصد لمحادثة أهل الكتاب ويؤيد هنا في رأينا الآية المكية التي تقول: ﴿وَلَا  
تَقْبَلُوا لَهُمْ دَعْوَةَ الْمَشْجُونِ إِلَىٰ آلِيهِمْ مِنْ لَدُنْهُمْ وَلَا يَلْبِثُوا فِيكُمْ وَقَوْلًا مِثْلَ الَّذِي أَتَىٰ آلَ إِبْرَاهِيمَ إِذْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَأَنتُمْ  
كَاذِبُونَ﴾ (المكوت 46/29).  
أنظر د.م. الط، ج 1، 1960. فصل لـ Banu Isra' من 1053. كنه (S.D. Goitein).  
غير أن كلمتي التوراة والإنجيل ظهرت كل واحدة منهما مرة واحدة في المكي (الأعراف 7/  
157).  
من ذلك ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَيْدَ الَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّبِعُونَ﴾ (المائدة 51/5) ومما قاله  
ابن عاشور في تفسيرها: ... عطف النصارى على اليهود هنا لأن السبب المادي لعدم الموالاة  
واحد في الفريقين وهو اختلاف الدين والفرقة الناشئة عن تكتلهم رسالة محمد... (التحرير  
والشور، ج 6، ص 229).  
من ذلك ﴿وَمَا كُنَّا بِمُؤْمِنِيكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ آلِهِمْ وَكَانُوا يُكْفَرُونَ﴾ (التوبة 30/9).

في إطار الصّدَام هذا لاحظنا غياب كلمة «الرحمان» غياباً يكاد يكاد مطلقاً وهي التي كانت زمن الوفاق حين كان القرآن المكي يدعو إلى مجادلة أهل الكتاب إلّا بالتي هي أحسن، تفوق نسبة نواترها في بعض السور الطويلة نسبياً، نسبة نواتر كلمة «اللّه» إلى حدّ الضعف<sup>(1)</sup> وهو ما يعني وفق ما حاولنا الإبانة عنه في هذا المبحث القصير أنّ كلمة «الرحمن» مثلما كانت «حجاجية» بحضورها في القرآن المكي إذ هي تدعم فكرة التوحيد من ناحية وفكرة الاستمرار الديني من ناحية أخرى كانت «حجاجية» بغياها أو ما يشبهه، في آخر المكي وفي المدني كله، إذ هي بذلك العنصر تفتح أبواب الدين الجديد أمام جماهير المشركين ممن كانت الكعبة تزعمهم، وتسهم في الوقت نفسه في تمييز ذلك الدين من الدينين التوحيديين الآخرين وإن كان وإياهما من مشكاة واحدة<sup>(2)</sup>. وفي الأثر: «الأنبياء» - «عَلَات»<sup>(3)</sup>.

غير أنّ هذا كله لا يمنع من أن تكون كلمة «الرحمان» قد شكلت مع كلمة «اللّه» من ناحية وكلمة «الرحيم» من ناحية أخرى ثلوثاً في البسملة «بسم اللّه الرحمان الرحيم» ذا أبعاد حجاجية. فبصرف النظر عما يُقارن من أنّ ثنائي «الرحمان الرحيم» تشهد النقوش التي تعود إلى عام 500 م في جنوب جزيرة العرب بأنها كانت عبارة نصرانية<sup>(4)</sup> فإنّ البسملة بصيغتها المذكورة جاءت لإبطال تسمية المشركين بقولهم «باسم اللّات باسم العزّز

(1) تمّ سورة مريم وهي مكية 98 آية وقد وردت فيها كلمة «الرحمان» 16 مرة جميعها في آيات من في حين لم ترد كلمة «اللّه» إلّا 8 مرات فحسب.

(2) راجع ابن هشام، السيرة النبوية (مذكور)، ج 2، ص 74 و ص 180.

(3) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي. تبيخ نشره ي. بروغمان، الاتحاد الأمامي للدراس العلمية. نشر دار الدعوة استانبول 1987 - دار سحنون تونس 1987، ج 6، ص 336، والحمد لله في رواياته المختلفة هو: «الأنبياء أولاد، إخوة، أبناء [من] عَلَات».

(4) Ryckmans, *Les inscriptions sud-arabes antiques...*, op. cit., p. 462.

من ناحية<sup>(1)</sup>، وإبطال تسمية النصارى بقولهم «باسم الأب والابن والروح  
تتوسم» من ناحية أخرى<sup>(2)</sup>.

## 2- «بنو إسرائيل» عوض «بنو يعقوب» وعوض «اليهود»

قال الزركشي: «قد يكون للشخص اسمان، فيقتصر على أحدهما لنكته،  
سواء قوله تعالى في مخاطبة الكتابيين «يا بني إسرائيل» ولم يذكروا في القرآن  
إلا بهذا دون «يا بني يعقوب». وسرّه أنّ القوم لما خوطبوا بعبادة الله،  
ردّوا بدين أسلافهم، موعظة لهم، وتوبيهاً من غفلتهم، سمووا بالاسم الذي  
به تذكّره بالله، فإنّ «إسرائيل» اسم مضاف إلى الله سبحانه في التأويل،  
حيثما دعا النبي (ص) قوماً إلى الإسلام يقال لهم «بنو عبد الله» قال:  
«يا بني عبد الله، إنّ الله قد حسن اسم أبيكم»، يحرضهم بذلك على ما  
خصّ به اسمه من العبودية<sup>(3)</sup>.

لقد عوّّل الزركشي في إشارته إلى ما في تسمية «بنو إسرائيل» من بعد  
حاجي على دلالة «إسرائيل» اللغوية (فهي، في رأيه للتذكير والموعظة  
شبيهة والدعوة والتحريض) وإن لم يحددها صراحة بذكر أصل الكلمة في  
حليته. ولكن غيره من المفسرين في القديم مثل الزمخشري صرح بأصل  
الكلمة في لسان أهلها فقد قال في تفسير كلمة «إسرائيل» في قوله: «إِسْرَائِيلُ  
بَنُو إِسْرَائِيلَ يُعْبَدُونَ إِلَهَهُمْ وَتَعْبُدُونَهُ»<sup>(4)</sup>.

«إسرائيل» هو يعقوب عليه السلام لقب له ومعناه في لسانهم صفوة الله  
تعالى عبد الله<sup>(5)</sup> وكون إسرائيل لقباً فهو مشعر بملح أو ذم والمقصود في

أنظر: الزمخشري، الكشاف... ج 1، ص 29 (عن الزمخشري وحاشية الجرجاني عليه).

وهو رأي لمحمد عبده واجده في: ابن عاشور، الصحب والشيوخ، ج 1، ص 151.

الزركشي، البرهان... ج 1، ص 160 - 161.

الجزء 2/40.

الزمخشري، الكشاف... ج 1، ص 275.

هذا المقام المدح بطبيعة الحال غيره أنه لا بد من أن نلاحظ أنه غير مستبعد أن كلمة «إسرائيل» تعني في لسانهم «صفوة الله» أو «عبد الله»<sup>(1)</sup>، رأينا الزركشي يقول إن «إسرائيل» اسم مضاف إلى الله في التأويل، ولم يتر في لسانهم أو في لغتهم فكانت الدلالة هنا عرفية لا لغوية. ومهما يكن من أمر فمعنى صفوة الله أو عبد الله من المعاني المتداولة الجارية في كتب التفسير القديمة والحديثة<sup>(2)</sup> يفسرون به كلمة إسرائيل.

وسواء أكان لاسم «إسرائيل» هذا المعنى اللغوي أم لم يكن فإنّ الكلمة دلالة حافة هي التي من أجلها دلّ الاسم على معنى الاصطناع والتفضيل والتبجيل. فقد حفت بإطلاق اسم إسرائيل على مسماه يعقوب وملابسات في سفر التكوين دلّت على معنى اصطفاء الله إياه واختياره. ففي موضعين من هذا السفر حديث عن أصل هذه التسمية وما حفت به جاء في الموضع الأول: «وَقَامَ فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ فَأَخَذَ أَمْرَاتَيْهِ وَخَاوَمَتَيْهِ وَبَنِي الْأَخْدَ عَشْرَ فَعَبَّرَ مَخَاضَةَ يَبُوقَ. أَخَذَهُمْ وَعَبَّرَهُمُ الزَّادِي وَعَبَّرَ مَا كَانَ لَهُ وَيَقِي يَعْقُوبَ وَحَدَهُ، فَصَارَعَهُ رَجُلٌ إِلَى طُلُوعِ الشُّجْرِ. وَرَأَى أَنَّهُ لَا يَغْدِرُ عَلَيْهِ. فَلَمَسَ حَقًّا وَرِيكِيَةً فَانْخَلَعَ حَقٌّ وَرِيكِيَةً يَعْقُوبَ فِي مُصَارَعَتِهِ لَهُ، وَقَالَ: «أَضْرِبْنِي، لِأَنَّهُ قَدْ طَلَعَ الشُّجْرُ». فَقَالَ يَعْقُوبُ: «لَا أَصْرِفُكَ أَوْ تَبَارَكُنِي». فَقَالَ لَهُ مَا اسْمُكَ؟ قَالَ: «يَعْقُوبُ». قَالَ: «لَا يَكُونُ اسْمُكَ يَعْقُوبَ فِيمَا بَعْدَ، بَلْ إِسْرَائِيلَ، لِأَنَّكَ صَارَعْتَ اللَّهَ وَالنَّاسَ فَعَلَيْتَ». وَسَأَلَهُ يَعْقُوبُ قَالَ: «عَرَّبْتَنِي

(1) - في موسوعة لاروس «أن إسرائيل تعني في العبرية» القوي ضد الله: *Fort contre Dieu.* and Larousse encyclopédique, Librairie Larousse, 1962, T. 6, p. 252.

ب - وهي في الكتاب المقدس (بالفرنسية) تعني «يَقْوُ الله» *La Dieu se montre fort.* (Traduction oecuménique de la bible), Éditions du CERF, Les bergers et les pasteurs, Paris, 1975, p. 95, Note P.

ج - والسمة في نفسه «يَقْوُ الله» موجود في الكتاب المقدس (بالعبرية) الكتاب المقدس، العهد القديم، دار النشر بيروت 1989، ص 119 الهامش رقم 5.

(2) منها في الحديث تفسير ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 450.

سبقت». فقال «لِمَ سَأَلْتُكَ عَنِ اسْمِي؟» «وَبَارَكُوكُمْ هُنَاكَ»<sup>(1)</sup> وجاء في الموضوع الثاني: «وتراءى الله ليعقوب أيضاً، بعدما رجع من فدّان آرامَ قِبَارَكُهُ. وقال له الله: «اسْمُكَ يَعْقُوبُ. لَنْ تُسَمَّى بَعْدَ الْيَوْمِ يَعْقُوبَ بَلْ إِسْرَائِيلَ يَكُونُ اسْمَكَ «فَسَمَاءُ إِسْرَائِيلَ»»<sup>(2)</sup>.

إنّ في إطلاق «بنو إسرائيل» على ذرية يعقوب وقد توارثت التسمية عبرات المرات في القرآن تشریفاً لهم ورفعاً من شأنهم، إذ هو يدعوهم بأحسن أسمائهم التي اختارها الله لأبيهم، وتذكر التسمية، بالتداعي، المصلحة التي بارك الله فيها أباهم وخلع عليه من اسمه وبشره بكثرة النسل بعرض الملك، وتملك الأرض. فالله إذ تراءى ليعقوب في المرة الثانية ردّه له لن يكون اسمك يعقوب بل إسرائيل أردف قوله ذلك بـ «أَنَا اللَّهُ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ. أَنْتُمْ وَأُمَّتُكُمْ أُمَّةٌ وَجُمُوهُمْ أَسْمٌ تَخْرُجُ مِنْكُمْ، وَمَلُوكٌ مِنْ صُلْبِكُمْ يَخْرُجُونَ. وَالْأَرْضُ الَّتِي أُعْطَيْتُهَا لِإِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ لَكَ أُعْطِيهَا وَلِنَسْلِكَ مِنْ حَسْبِ أُعْطِي الْأَرْضَ»<sup>(3)</sup>.

إنّ كلمة «إسرائيل» في تسمية «بنو إسرائيل» كلمة محتملة، من خلال حثيها على نصوص التوراة التي أردنا، بأبعاد حجافية، فهي تذكر بني إسرائيل بما عليهم من واجبات مستحقة تجاه الله مثل ضرورة عبادته ووجوب شكرانه على نعمه الثالدة ومنها عدم جحد نعمه الطارفة المشتملة في بعثة النبي محمد وفي نزول القرآن فلا ينبغي إذن أن يكونوا «أول كافر به». حتى ذلك أنّ في دعائهم بـ «بنو إسرائيل» استدراجاً لهم إلى ساحة الإيمان برسالة محمد على نحو ما قال الزركشي عن الرسول حين دعا قوماً يقال لهم «بنو إسرائيل» فقال: يا بني عبد الله إنّ الله قد حسن اسم أبيكم يحرضهم

(1) سفر التكوين: الإصحاح 32/23-30.

(2) سفر التكوين: الإصحاح 32/9-10.

(3) سفر التكوين: الإصحاح 32/11-12.

بذلك على ما يقتضيه اسمه من العبودية. وقد سبق أن سقنا شاهد الزركشي هذا.

على أنّ في إطلاق «بنو إسرائيل» عليهم إيماء إلى نص آخر غائب (Interexte) هو «سفر الخروج» حيث ظهرت هذه التسمية وتواترت. فحسب بعض المصادر أنّ تسمية «بنو إسرائيل» لم ترد قط في الشعر العربي الموثق من صحته، مما قيل قبل نزول القرآن<sup>(1)</sup> ولا كانت هي التسمية الجارية في أدبيات اليهود قبل نزول القرآن<sup>(2)</sup> وإنما هي التسمية الجارية في سفر الخروج. وسفر الخروج هذا كما جاء في مقدمته (في نسخته العربية والفرنسية): «يعلن البشارة الأساسية بتدخل الله في حياة مجموعة من الناس»<sup>(3)</sup>. ويشتمل تدخل الله في حياة بني إسرائيل في انقاذهم من العبيد والضياح والفناء في كل مرة يجدون أنفسهم محكوماً عليهم بالضياح والفناء. فتلك نعم على بني إسرائيل إلهية جاء يزخر بها سفر الخروج حيث تتوزع تسمية «بنو إسرائيل» أيضاً. فيكون خطابهم، والحديث عنهم في القرآن به الاسم بالذات منشئين للدلالة الحافة بالغياب (Connotation in absentia) تستدعي ملفوظاً غائباً هو ذلك الملفوظ الذي تضمنه «سفر الخروج» متحمداً عن تدخل العناية الإلهية في حياة هذه المجموعة أي «بنو إسرائيل». ومعبراً أنّ الدلالة الحافة بالغياب هي «الدلالة الحافة القائمة على الإيماء إلى ملفوظ سابق يشكل جزءاً من كفاءة الجماعة الثقافية [أي] الجماعة التي يتوجه إليها ذلك الخطاب الإيمائي»<sup>(4)</sup>.

إنّ الخطاب القرآني باستخدامه هذه التسمية يدعو بني إسرائيل إلى أن يحاسبوا أنفسهم في ضوء ما تثيره فيهم هذه التسمية من تصوص توراثية (سد

(1) أنظر د.م.إ.، ط2، فصل Banu Isra'ila (مذكور)، ص 1051.

(2) المرجع نفسه الصفحة نفسها. والتسمية الجارية هناك هي «إسرائيل».

(3) سفر الخروج، طبعة دار المشرق بيروت 1989، ص 145. Code, éditions du CERF, Paris, 1975, p. 131.

(4) K. Orecchioni, *La connotation*, op. cit., p. 126.



الحروج أساساً) نائمة في زوايا أذهانهم، مغلفة بغبار الغفلة والتهاون والسيان. كما أنّ هذه التسمية بإيمانها إلى الملفوظ التوراتي المشتملة عليه عديدة كفاءة بني إسرائيل الدينية، ذات بعد تعريضي فهي بإيمانها إلى الملفوظ الغائب تعرّض لبني إسرائيل جاحدي النعم الإلهية. وهو ما تصرّح سياقات قرآنية كثيرة وردت فيها هذه التسمية من ناحية وورد فيها التذكير من ناحية أخرى نحو هذه الآيات من سورة البقرة:

مثال 1: ﴿يَبْنِي إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا بِمَنِيَّ أَلَيْسَ اللَّهُمُّ عَلِيمًا بِمُهَيْبَتِي أَوْ بِسُلْطَنِي وَإِنَّ رَبِّيَ لَازْهَبُونَ﴾<sup>(1)</sup>

مثال 2: ﴿يَبْنِي إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا بِمَنِيَّ أَلَيْسَ اللَّهُمُّ عَلِيمًا﴾<sup>(2)</sup>

مثال 3: ﴿يَبْنِي إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا بِمَنِيَّ أَلَيْسَ اللَّهُمُّ عَلِيمًا﴾<sup>(3)</sup>

مثال 4: ﴿سَلِّ بِنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا بَاتَتْهُمْ مِنْ مَائِمٍ يَبْتَئُونَ وَمَنْ يَبْتُلْ بِمَنَةِ اللَّهِ مِنْ سَائِجَاتِهِ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾<sup>(4)</sup>

على أنّ القرآن، تعميقاً منه في ما نرى لبعده التسمية التناسي ومن ثم حجاجي، قد يعمد إلى استخدام كلمات أخرى من التوراة ذات حضور جازيها يوردها في السياق اللغوي نفسه الذي يحضن اسم «بني إسرائيل» من تقوي الإحالة على النص الغائب والججاج بواسطته ومن خلاله. من هذه الكلمات نخص بالذكر كلمة «العهد» ذات التواتر الكبير في التوراة حتى سببت التوراة نفسها بالعهد، من ذلك آية المثال 1 المذكورة وقد رأى ابن عسّار في استخدام كلمة «العهد» فيها حجاجاً لبني إسرائيل يوجه من ليرجوه. قال «ومن لطائف القرآن في اختيار لفظ العهد للاستعارة هنا تكليف الله تعالى إياهم أنّ ذلك خطاب لهم باللفظ المعروف عندهم في

(1) البقرة / 2 - 40.

(2) البقرة / 2 - 47.

(3) البقرة / 2 - 122.

(4) البقرة / 2 - 121.

كتبهم فإنَّ التوراة المنزلة على موسى عليه السلام تلقب عندهم بالعهد لأنَّه وصايا الله تعالى لهم ولذا عبّر عنه في مواضع من القرآن بالميثاق وهذا مر طرق الإعجاز العلمي الذي لا يعرفه إلا علماءهم وهم أشجع به منهم في كر شيء بحيث لا يعرف ذلك إلا خاصة أهل الدين فمجّبه على لسان النبي العربي الأمي دليل على أنه وحي من العلام بالغيوب<sup>(1)</sup>. وتوافق كلمة «العهد» كلمة «الميثاق» والكلمتان كلتاها تردان كثيراً في سياق الحديث عن بني إسرائيل أو مخاطبتهم<sup>(2)</sup>.

وأمر آخر في شأن تسمية «بنو إسرائيل» في القرآن بلغت الانتباه حين سدها مسدّ تسميات «اليهود» و «هود» و «الذين هادوا» في القرآن المكيّ كـ حيث لم تظهر التسميتان الأوليان البتة وظهرت التسمية الثالثة وهي «الذين هادوا» مرتين فحسب<sup>(3)</sup> حتى إذا ما انتقلنا إلى القرآن المدني ظهرت لنا هـ التسميات الثلاث تترى إلى جانب تسمية «بنو إسرائيل» فينأ أن نسأل عن سر ظهورها هنا بعد طول احتجابها هناك، وقيام «بنو إسرائيل» مقامها؟ ولماذا ظل القرآن المدني رغم ذلك يحتفظ بتسمية «بنو إسرائيل» في أحيان غير قليلة؟

بالنظر في طرائق توزيع هذه التسميات الأربع داخل القرآن المدني نلاحظ أنّ سياقاتها غير متجانسة من الناحية الأسلوبية والدلالية. وآية ذلك أنّ تسميات «الذين هادوا» و «اليهود» و «هود» أكثر ورودها، إن لم نقل مطلق ورودها، في سياقات مجابهة القرآن لبني إسرائيل وسخطه عليهم وبأسه منهم وإغلاق باب مجادلتهم<sup>(4)</sup>. وهو ما يفسر ظهور هذه التسميات الثلاث في

(1) ابن عاشور، التحرير والتخوير، ج 1، ص 453.

(2) من نحو: البقرة 40/2، 83 والمائدة 12/5، 70.

(3) الأنعام 6/146. والنحل 118/16.

(4) أنظر على سبيل المثال: النساء 4/46، 160 + المائدة 41/5 + الجمعة 6/62 + البقرة 2/20 + المائدة 51/5، 64، 82 + التوبة 30/9 + البقرة 111/2، 135، 140.

فإنَّ المدني دون المكِّي وذلك لما لقبه الرسول من عنت من جانب هؤلاء في المدينة، في حين أنَّ تسمية «بنو إسرائيل» ترد كثيراً في القرآن المدني في سياق مجادلتهم المجادلة التي يرجى من ورائها ارجواء وعودة إلى سواء سبيل<sup>(1)</sup>. وهذا الاختلاف في إطلاق التسميات لم يفت بلاشيز أن يشير إليه كما يوجد له بعض المرامي الجيتاجية<sup>(2)</sup>.

إنَّ هذا كله ليدعم قول الزركشي وقولنا الذي افترضنا به هذا المبحث التفسير، من أنَّ تسمية «بنو إسرائيل» تنطوي على أمل في إرجاع المدعويين إلى «حظيرة الحق»، وهي تسمية فيها تشريف للمسمين بها وتكليف لهم في الوقت نفسه بأن يكونوا في مستوى الرسالة التي كان نهض لها أبوهم. على أنه مما يجعل الدلالة في اسم «اليهود» غير الدلالة في اسم «بنو إسرائيل» أنَّ هذا الاسم الأخير هو اسم القبيلة المخالصة النسب إلى يعقوب بن إسرائيل، فهم تسله وذريته. (وهو معنى لها ضيق جداً وقد يتسع جداً في القرآن ليشمل أهل الكتاب من يهود ونصارى معاً كما رأينا في المبحث الذي سنراه هنا). في حين أنَّ «اليهود» اسم الديانة التي ضمت من العرب والروم وغيرهم أمشاجاً وأخلاقاً. فلعل هذا هو الذي جعل لكلمة «اليهود» على جنس كلمة «بنو إسرائيل» معنى فيه تهجين بحيث يكون دعاء الواحد منهم سبة «إسرائيلي» أظف من دعائه بنسبة «يهودي»<sup>(3)</sup>.

### 3 - الشَّعْرَى عَوْض سَائِر النُّجُوم المَعْبُودَة

من أنواع حركة الكلمة الجيتاجية في القرآن نوع يسميه ابن أبي الإصبع «تكتيت»، ومنه قوله تعالى: ﴿رَأَيْتُمْ هَؤُلَاءِ لَوْ أَنَّهُمْ رَأَوْا أَنَّهُمْ يُنزَّلُونَ﴾<sup>(4)</sup>.

أنظر خاصة جميع السياقات التي وردت فيها التسمية في سورة البقرة.

ويجيب بلاشير، دراسة سود القرآن وآية، الحوليات (مذكورة)، ص 103.

أنظر د.م.إ.، ط2، فصا 'Banu Isra' (مذكور)، ص 1053.

النجم 49/53.

قال ابن أبي الإصبع: «فإنه عز وجل خص الشعري بالذكر دون غيره من النجوم، وهو رب كل شيء، لأن العرب قد ظهر فيهم رجل يعرف به [كنا] أبي كيشة عبد الشعري ودعا خلقاً إلى عبادتها فأنزل الله - عز وجل - «وأنه هو رب الشعري» التي ادعت فيها الربوبية دون سائر النجوم<sup>(1)</sup>. يمكن أن نعتبر في اختيار الشعري دون غيرها من النجوم نكتة كما فعل ابن أبي الإصبع لكن ليس صحيحاً أن الشعري ادعت فيها الربوبية دون سائر النجوم. فمن النجوم والكواكب المعبودة من قبل العرب في الجاهلية «الثور» وسهيل والقمر والزهرة وعطارد والمريخ وزحل<sup>(2)</sup> وعلى هذا فالنكتة في اختيار الشعري دون سائر النجوم والكواكب ليس ما ذكر ابن أبي الإصبع وإنما كان اختيارها وتحققها في الخطاب القرآني، الأمر مرتبط بما علق به من دلالات في تاريخ العرب الديني من ناحية وفي وجود الرسول نفسه من ناحية أخرى.

وتفصيل ذلك أن الشعري كانت أول نجم عبده العرب وتحليداً بعض قبائل لخم وخزاعة وحمير وقريش. ثم فتح بعد ذلك باب عبادة النجوم عندهم بعد أن كانت عبادتهم للأصنام دون غيرها. أما الذي أدخل إليهم عبادة الشعري هذه فمخصص يمت إلى الرسول بنسب متين. قال جواد عني في ذلك: ... بعض قبائل لخم وخزاعة وحمير وقريش عبدوا الشعري العبور وأول من سن ذلك لهم وأدخل تلك العبادة إليهم (أبو كيشة) وهو جزء [أو وجز] بن غالب بن عامر بن الحارث بن عُبيشان الخزاعي وهو من خزاعة ثم من بني عُبيشان أحد أجداد النبي من قبل أمهاته خالف قريشاً في عبادة الأصنام وعبد الشعري العبور<sup>(3)</sup>. وبناء على هذا يكون اختيار كلمة

(1) ابن أبي الإصبع، بفتح الميم (مذكور)، ص 212.

(2) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب... (مذكور)، ج 6، ص 59-60. والسيد عبد العزيم سالم، تاريخ العرب في عصر الجاهلية (مذكور)، ص 478-480.

(3) جواد علي، مرجع نفسه، ج 6، ص 58.

الشعري في السياق القرآني المذكور ذا غايتين حجاجيتين الأولى إبطال عبادة الأصنام من أصلها واقتلاعها من جذورها إذ في قوله «وأنه هو ربّ الشعري» بالتضمن على أنّ الله ربّ كل كوكب معبود بدءاً برأس هذه المعبودات ومنها عند العرب وهي الشعري. أما الغاية الحجاجية الثانية فهي إبطال أن يشبه بين الرسول وبين أبي كيشة جده الذي أدخل «بدعة» عبادة الشعري. فقد كان خصوم الدعوة يدعون الرسول «ابن أبي كيشة» أو «أبا كيشة»<sup>(1)</sup> وفي كلتا التسميتين عقد للشبه بين دعوة محمد وهي توحيدية بدعة جده في ما سلف من الزمان وهي وثنية. ووجه الشبه بينهما مخالفة الرسول لهم في دينهم بدعوتهم إياهم إلى دين جديد على نحو ما كان فعل أبو كيشة جده في سالف الزمن بدعوته العرب إلى عبادة نوع جديد من الأصنام دون الأصنام التي ألفوا عبادتها. ولا شك في أنّ تشبيه الرسول بأبي كيشة ينطوي على استهانة كبيرة بأمر الدين الجديد الذي جاء به محمد. ذلك أنّ تشبيه الرسول بأبي كيشة يخفي تشبيهاً أمكر وأدهى وهو تشبيه رسول وهو الله الواحد الذي يدعو إليه برّبّ أبي كيشة وهو الشعري. لهذا جاء قوله «وأنه هو ربّ الشعري» حلاً لما انعقد من أمر هذين التشبيحين معاً في نفوس قريش وإبطلاً لما جرى منه على ألسنتهم، فقد كانوا يسمون على دهماتهم بأنه يدعو إلى عبادة الشعري يريدون التغطية على الدعوة إلى توحيد الله تعالى. فمن ذلك قولهم لما أراهم انشقاق القمر: «سركم ابن أبي كيشة» وقول أبي سفيان للنفر الذين كانوا معه في حضرة حرة: «لقد أمرّ أمرّ أبي كيشة أنه يخافه ملك بني الأصفر»<sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> برهمشوري، الكشاف...، ج 4، ص 134، حيث يقول: «وكانت قريش تقول لرسول الله صلى الله عليه وسلم أبو كيشة تشبيهاً له بخالفته إياهم في دينهم». <sup>(2)</sup> ابن عساور، الشجرير والتتويج، ج 27، ص 151.

## 4 - الرسول النبي الأمي عوض محمد (ص)

لقد عدل في موضعين في القرآن عن اسم محمد (ص) إلى صفاته،  
الثلاث مجتمعة وهي «الرسول النبي الأمي» وهذان الموضعان هما:

مثال 1: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الَّذِي يَمْدُونَهُ كَمَا كَانُوا عِنْدَهُ  
فِي التَّوْحِيدِ وَالْإِنجِيلِ﴾<sup>(1)</sup>.

المسئال 2: ﴿قُلْ يَتَّخِذُهَا النَّاسُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جِيحًا الَّذِي  
مَثَلُ السَّنَائِدِ وَالْأَكْبَادِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَكَايِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ  
الَّذِي آتَى بَيِّنَاتٍ بِاللَّهِ وَكَتَابِهِمْ لَمَّا كُنْتُمْ تَهْتَدُونَ﴾<sup>(2)</sup>.

يمكن لنا أن نعتبر ورود صفات «الرسول النبي الأمي» معاً في هاتين  
الآيتين كان على وجه المجادلة والاحتجاج والبرهنة لليهود والنصارى على  
صحة بعثة محمد. فهذه الصفات نصت عليها التوراة والإنجيل كما جاء في  
الآية. ولكن طرأ على هذين الكتابين من التحريف كما أشار القرآن إلى  
ذلك<sup>(3)</sup> ما ذهب بهذه البشارة في جملة ما ذهب به. ورغم ذلك فقد بقي في  
هذين الكتابين بقايا مكنت المجادلين المسلمين من مجادلة أهل الكتاب واليه  
عليهم بواسطتها. يقول عبد المجيد الشرفي في ذلك: «إن الإقرار بتحريف  
أهل الكتاب للتوراة والإنجيل لم يمنع المجادلين من البحث فيهما عن  
البشارات بمحمد، مثلما لم يمنعهم من الرجوع إليهما لدحض ألوية المسيح  
حيث اعتبروا أن التحريف لم يلحقهما في جملتهما بل بقيت فيهما مواضع  
غير محرفة عديدة كافية للدلالة على نبي الإسلام وعلى أمته. وهكذا تحزب  
مركز الشقل في الاحتجاج لنسبوة محمد من القرآن إلى الكتب»

(1) الأعراف /7 /157.

(2) الأعراف /7 /158.

(3) من ذلك: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهَا وَيُكَفِّرُونَ سَوَآءَهَا بِمَا لَكُوا يَدُورًا يُدِيرُهَا﴾ (المائدة /5 /113).

استلمس...<sup>(1)</sup> ومن المواضع التي أشار المجادلون إلى تحريف البشارة محمد فيها وبقي فيها رغم ذلك رسوم دالة عليها ما استشهد به ابن عاشور من الاصحاح الثامن عشر من سفر «تشية الاشرع»: «يقيم لك الرب نبياً من وسط إخوتك ويُلي له تسمعون (...). قال لي الرب أقيم لهم نبياً من وسط إخوتهم مثلك وأجعل كلامي في فوه»<sup>(2)</sup>.

وعلى هذا تكون صفات «الرسول النبي الأمي» الواردة في الآية هي صورة اللغوية الأصلية في هذا الموضع وفي ما أشبهه من المواضع المباشرة مستخدم في التوراة والإنجيل. وبهذا المنطق يكون ما ورد في الآية من سمات تصحيحاً لما جاء في مثل هذه المواضع المحرفة، فصفة «الأمي» وقد حدث تخصيص لمحمد بالنبوة ووقف لها عليه إذ الأمية «وصف شخص الله من رسله محمد (ص)»<sup>(3)</sup> فتبطل بذلك البشارة بنبي غيره. أما صفة «رسول» وقد حذف في سياق البشارة أيضاً، فإشارة إلى أنّ المبشر به ليس مذكراً فحسب وإنما هو رسول له تشريع أيضاً فيبطل بذلك أن يكون مراد به «نبياً من بني إسرائيل مثل صمويل كما يؤوله اليهود»<sup>(4)</sup>.

على أنّ هذا الشاهد المأخوذ من الاصحاح الثامن عشر من سفر «تشية» قد رأى فيه ابن عاشور تناقضاً داخلياً يدل على أنّ المبشر به ليس «محمد النبي العربي»، فقد قيل في أوله «يقيم لك الرب نبياً» ثم قيل بعد ذلك: «مثلك» أي مثل موسى كان نبياً رسولاً<sup>(5)</sup> فدل ذلك على أنّ المبشر به هو محمد فهو النبي الرسول وقد وقع الإلحاح على ذلك في الآيتين المذكورتين أعلاه وهما متتاليتان في سورة الأعراف. كما دل قوله في

عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن، الرابع/العاشر الدار التونسية للنشر (تونس) - المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص 508.

ابن عاشور، التصويب والتبوير، ج 9، ص 132.

المرجع نفسه، ج 9، ص 133.

المرجع نفسه، ج 9، ص 132.

المرجع نفسه، المرجع نفسه.

الشاهد «من وسط إخوتك» على أنّ هذا النبي أو النبي الرسول من غير بني إسرائيل [فلا يكون عيسى على سبيل المثال] إذ لما كان الخطاب لبني إسرائيل بطل أن يكونوا إخوة لأنفسهم وإنما إخوتهم هم أبناء أخي أبيهم أي أبناء إسماعيل أخي إسحاق وهم العرب<sup>(1)</sup>. وبهذا يمكن أن نعتبر هـ الشاهد، والظاهر أنه كان من أهم مستندات مجادلة المسلمين في مسألة التبشير بمحمد<sup>(2)</sup>، من النصوص التي عتاها القرآن بتناصه معها في تعيين صفات «الرسول النبي الأمي» بقوله «يجدون مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل» أي يجدون تلك الصفات وأطلق عليها ضمير الرسول مجازاً. يلخص ابن عاشور هذا كله ويزيد فيقدم مثلاً على مدى الأثر الججاجي الذي كان لآية المثال الأول في نفوس بعض أهل الكتاب وسلوكهم فيقول «ومن نكت القرآن الجمع في هذه الآية بين وصفي النبوة والرسالة للإشارة إلى أنّ اليهود بدلوا وصف الرسول وعبروا عنه بالنبي ليصدق على أنبياء بني إسرائيل. وغفلوا عن مفاد قوله «مثلك»، وحذقوا وصف الأمي. وقد كانت هذه الآية سبب إسلام الحبر العظيم الأندلسي السموأل ابن يحيى اليهودي كما حكاه عن نفسه في كتابه الذي سماه «غاية المقصود في الرد على النصارى واليهود»<sup>(3)</sup>.

(1) المرجع نفسه، الموضع نفسه وما بين معقنين من إضافتنا.

(2) أنظر عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى (مذكور)، وذلك في معرض الحديث عن أدلة العمري على أنّ المبشر به هو محمد دون غيره، ص 506.

(3) ابن عاشور، المرجع نفسه، الموضع نفسه.



الباب الثاني

التركيب في القرآن: خصائصه

ووجوه الججاج فيه

## مقدمة

التركيب أنواع. وهذه الأنواع هي على وجه الإجمال والتعميم لا على وجه التفصيل والتحصيل، تركيب الحروف الذي منه تكون الكلمة وتركيب الأفراد وهو «أن تأتي بكلمتين فتركيبهما وتجعلهما كلمة واحدة بإزاء حقيقة واحدة بعد أن كانتا بإزاء حقيقتين وهو من قبيل النقل ويكون في الأعلام نحو معدي كرب وحضرموت»<sup>(1)</sup>. وهذا الضرب من التركيب غير مفيد. وتركيب غير إسنادي كالذي يكون في التعت والمنعوت والمضاف والمضاف إليه. أما النوع الرابع من التركيب فهو تركيب الإسناد، وهو «أن تتركب كلمة مع كلمة تنسب إحداهما إلى الأخرى فعرّفك بقوله أسندت إحداهما إلى الأخرى أنه لم يرد مطلق التركيب بل تركيب الكلمة مع الكلمة إذا كان إحداهما تعلق بالأخرى على السبيل الذي به يحسن موقع الخبر وتتمام علة»<sup>(2)</sup>.

هذا النوع الرابع من التركيب هو الذي يهمننا فهو الذي تكون به جملة. والمقصود بقولنا «جملة» لا الجملة من حيث قيامها على ركني استناد مطلقاً أفادت أم لم تفد فهذه قد تكون بالإضافة إلى عدم إفادتها غير

ابن عيشر، شرح المنصّل (مذكور)، ج 1، ص 20.  
المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

مستقلة بنفسها وداخلة في تركيب أوسع منها شأن (La proposition) هي النحو اللاتيني وشأن ما كان النحاة العرب في القديم يسمونه جملة الشرح وجملة الجواب وجملة الصلة مما لا يفيد ولا يعتبر كلاماً<sup>(1)</sup> فهذه الضرب من التركيب، وإن توافر فيها المسند إليه والمسند، لا نسميها جملة - بل الجملة عندنا - وهذا اختيار منهجي - مرادفة للكلام بالمفهوم الذي له عند ابن جني والزمخشري وابن يعيش. وحدّ الكلام عند ابن جني على سبب المثال وقد تأثره الزمخشري ثم ابن يعيش: «أنه في لغة العرب عبارة عن الألفاظ القائمة برؤوسها، المستغنية عن غيرها وهي التي يسميها من الصناعة الجملة»<sup>(2)</sup>. ويلح ابن جني في أكثر من موضع من الخصائص غير مبدأ الاستقلال الذي ينبغي أن يكون للجملة أو الكلام وهما بمعنى غير فيقول: «كل لفظ استقل بنفسه وجنيت ثمره معناه فهو كلام»<sup>(3)</sup>. إن مبدأي الإفادة والاستقلال هما اللذان عرف في ضوءهما ابن يعيش

- (1) وهو رأي ابن هشام في اعتباره الجملة (وهي الفعل وفاعله أو المبتدأ وخبره...) أهم من بقية إذ يشترط فيه الإفادة دائماً (ابن هشام (ت 761هـ/1359م): معني اللبيب (...). تحقيق سم الدين عبد الحميد دار إحياء التراث العربي. د. ت. ج 2، ص 374). وأتكو بعض النحاة، تكون جملة الشرط وجملة الجواب وجملة الصلة جملة وأوجد لإطلاق صفة الجملة حسب تخريباً. وفي ذلك يقول ناظر الجيش (ت 778هـ/1376م): «وأما إطلاق الجملة على... من الواقعة شرطاً أو جواباً أو صلة لإطلاق مجازي لأن كلاً منها كان جملة قبل، فأطلقت الحس عليه باعتبار ما كان كإطلاق اليتامى على البالغين نظراً إلى أنهم كانوا كذلك» (السيوطي، معجم المصاحف (مذكور)، ج 1، ص 37 (أباب الجملة)).
- (2) ابن جني، الخصائص، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط 2، د. ت. ج 1، ص 11. على أنه ليس في إمكاننا ولا من مشمولاتنا استقصاء مفهوم القدماء للجملة (أنظر في ذلك التفاهر المهجري).
- (3) أ - الجملة في نظر النحاة العرب مقال بحوثات الجامعة التونسية، 1966، عدد 3.  
ب - من الكلمة إلى الجملة. كتاب مخطوط قيد الطبع، ص 5-9 ثم صدر عن مؤسسه عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع، تونس، 1998.  
كما لا يهمننا الموقف على مناقش مفهومها عند القرطبي. وإنما يهمننا في هذه المقدمة تحديد - للجملة تتحرك داخله بما يتماشى وظايفنا الأساسية في هذا العمل.  
المرجع نفسه، ج 1، ص 17.

جملة جاعلاً إياها على طريقة ابن جني مرادفة للكلام مستعيراً لفظه نفسه  
يقال: «الكلام عند النحويين عبارة عن كل لفظ مستقل بنفسه مفيد لمعناه  
يسمى الجملة»<sup>(1)</sup>. وبناء على شرطي الإفادة والاستقلال هذين لا يمكن أن  
يعبر كل مركب إسنادي جملة سواء أفاد أو لم يفد (وهو اتجاه غالب في  
فهم يرى الجملة أعم من الكلام)، فقد تكون الجملة مشتملة على تركيب  
سواء عدة ويشكل مجموع هذه التركيب الإسنادية جملة لا أن كل تركيب  
سواء يشكل جملة، وذلك لاحتياج هذه التركيب بعضها إلى بعض حتى تكون  
سواء مجتمعة جملة (أو كلام) مفيدة يمكن السكوت عليها من ناحية المعنى  
يمكن اعتبارها مستغنية عن غيرها مستقلة بنفسها من حيث الشكل.

إن مبدأ الاستقلال هذا مبدأ مهم في تعريف الجملة في اللسانيات  
الحديثة وهو الذي في ضوءه لا يجوز لنا أن نعتبر جملة الجواب أو جملة  
صلة جملة كما فعل ابن هشام في الموضوع المشار إليه آنفاً، وذلك لعدم  
استقلال كل من الجملتين المذكورتين بنفسها. إن الجملة عندنا هي على  
حرف بلومفيلد إياها وفق مقياس شكلي محض «شكل لغوي مستقل غير  
نحوي، بموجب تركيب نحوي ما، في شكل لغوي أوسع منه»<sup>(2)</sup>. وتبعه في  
رصد هذا المقياس الشكلي في تعريف الجملة هوكيت إذ قال: «الجملة مُكوَّن  
من يكوَّن»<sup>(3)</sup>.

ونوع آخر من التركيب يهمننا في عملنا هذا هو تركيب الجملة  
بالمفهوم الذي رأيناه لها - مع الجملة أختها تكون منها بسبيل من جهة  
الالة والتركيب وتنشأ بينهما ضروب من العلاقات. فما يهمننا من التركيب

ابن يعيش، شرح المفصل (مذكور)، ج 1، ص 20.

L. Bloomfield, *Le langage*, pp 161-162.  
«La phrase est un constitué qui n'est pas un constituant»  
G.F. Hockett, in Conrad Bureau, *Linguistique fonctionnelle et stylistique objective*,  
op. cit., p 72.

في هذا الباب هو ما تشكلت به «الجملة» بالمعنى الذي أردناه لها، وب-  
تعالقت بواسطته وبمقتضاء الجملة أو الجمل.

إن أهم ما يميز الكلام القرآني من ناحية التركيب (الجملة في ذاتها من  
ناحية والجملة مع اختها من ناحية أخرى) عدوله عن مقياس كان السكائي  
(ت 626هـ/1228م) يسميه عند تحديد درجات الكلام البليغ الذي سمته  
المميّزة الإطناب والإيجاز «متعارف الأوساط». وهو يعني بـ «الأوساط»  
أوساط الناس كما فهم عنه جلال الدين السيوطي ذلك<sup>(1)</sup>.

إن متعارف الأوساط حسب السكائي هو «كلامهم على مجرى متعارفهم  
في التأدية للمعاني فيما بينهم ولا بدّ من الاعتراف بذلك مقيساً عليه (...).  
لكون الإيجاز والإطناب نسبيين لا يتيسر الكلام فيهما إلا بترك التحفيز  
والبناء على شيء عرفي»<sup>(2)</sup>. وعلى هذا يكون مناط البلاغة عند السكائي  
على الإيجاز والإطناب عدولاً عن متعارف الأوساط. وهو يحّد الإيجاز  
بكونه «أداء المقصود من الكلام بأقل من عبارات متعارف الأوساط» ويحدّ  
الإطناب بقوله «هو أداءه بأكثر من عباراتهم سواء كانت القلة أو الكثرة.  
وراجعة إلى الجمل أو إلى غير الجمل»<sup>(3)</sup>.

إن الإطناب والإيجاز سمة الكلام البليغ المميّزة له على صعيد التركيب.  
تميّزه عن «شيء عرفي مقيس عليه» كما يرى السكائي، هو كلام الأوساط  
من الناس. وحديث السكائي عن شيء عرفي مقيس عليه عند تحديد  
الإيجاز والإطناب يقتضي أنّ الإيجاز والإطناب هذين يمثلان عدولاً بالنسبة  
إلى هذا الشيء العرفي المقيس عليه وهو كلام العامة العادي.

(1) جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق علي محمد الجاوي، دار نشر

العربي (د. ت. ج 1، ص 294.

(2) أبو يعقوب السكائي، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 1983، ص 275.

(3) السكائي، المرجع نفسه، ص 276.

التركيب في القرآن، خصائصه ووجه المتبايع فيه

بناء على هذا يكون الكلام القرآني كله قائماً على العدول فهو إما خطاب أو إيجاز ولا وجود للمساواة فيه<sup>(1)</sup>. ذلك أنّ المساواة هي «متعارف من كلام الأوساط من الناس الذين ليسوا في رتبة البلاغة»<sup>(2)</sup>. كما أن «القاعدة» أو المقياس الذي نقيس به ونقيس عليه هذا العدول لا يمكن أن يكون «متعارف الأوساط» كما ذهب إلى ذلك السكاكي، لكون هؤلاء الأوساط لهم هم أيضاً إطنابهم وإيجازهم فيما يقولون وفيما يكتبون بحسب مقتضيه منهم المقام الذي فيه يقولون وفيه يكتبون. فالعجب من السكاكي هو اعتباره كلام الأوساط ومتعارفهم في التأدية للمعاني فيما بينهم خالياً من الإطناب والإيجاز، وهو الذي اعتبر المقام في مواضع أخرى من كتابه هو السكتضي لحالات الإطناب والإيجاز إذ «الكل مقام مقال» وهو ما أسماه «مقتضى الحال»<sup>(3)</sup>.

إنّ مقياس «متعارف الأوساط» الذي للسكاكي يكاد يكون هو نفسه مقياس جون كوهين في تحديد بلاغة الخطاب الشعري ومدار هذا المقياس

لاحظ السيوطي أنّ البلاغة هي الإيجاز والإطناب وأنّ المساواة لا تكاد توجد في القرآن (أنظر السيوطي: الإتيان... (مذكور) ج2، ص ص 53-54). ولئن كان وجود الإطناب في القرآن أمراً مفروقاً منه فإنّ الحذف والاختصار، كما لاحظ الزمخشري، هو نهج التزيل في غرابة نظمه (أنظر الزمخشري، الكشاف... (مذكور) ج4، ص 187).

السيوطي، محترق الأثران... (مذكور)، ج1، ص 294، والحق أنّ مصطلح المساواة نفسه مختلف في مفهومه فلئن اعتبرها السيوطي متعارف الأوساط من الناس فهي الدرجة الصفر من البلاغة فقد ذهب ابن أبي الإصبع المصري إلى أنّ معظم آيات الكتاب العزيز موصوف آية (...). وأنّها] من أعظم أبواب البلاغة بل هو بعينه نفس البلاغة (...). وهي بأن يكون اللفظ مساوياً للمعنى لا يزيد عليه ولا ينقص (بديع القرآن، (مذكور)، ص 79). وقد ذهب ابن قيم الجوزية كذلك إلى اعتبار القرآن كله مساواة (المترادف المشقوق... (مذكور)، ص 248). لكن الظاهر أنّ مفهوم المساواة عند ابن أبي الإصبع خاصة غير متناقص لمفهومي الإيجاز والإطناب، كما هو الحال عند السكاكي والسيوطي، وإنما المساواة عنده صفة الإطناب والإيجاز الحميدة، يقول: «واعلم أنّ البلاغة قسمان كما قيل: إيجاز من غير إخلال وإطناب من غير إبدال والمساواة معتبرة في القسامين معاً. (بديع القرآن، ص 81).

السكاكي، المرجع نفسه، ص ص 168-169.

عنده على الخطاب اليومي والخطاب العلمي العارفين عن المظاهر «البلاغية» في مستوى الدال والمدلول معاً<sup>(1)</sup>.

لكن عيب مقياس كوهين - شأن مقياس السكاكي - أنه قائم على «تعدد التحقيقات» كما يقول السكاكي عن مقياسه، إذ ليس له في رأينا من الجح والصرامة ما يجعلنا نضمن إليه، ذلك أنّ الإطناب والإيجاز مما يمكن أن يوجد في كل خطاب، مهما كان منشؤه، بما يمليه ويحتمه مقام الخطب وخطته وغاياته. وعلى هذا نفضل، ونحن نسلم بقيام التركيب القرآني عبر العدول إطناباً وإيجازاً أن تصوغ مقياساً آخر أكثر دقة وأقرب إلى الضبط عبر الجملة في مظهرها الخبري الابتدائي البسيط المجرد باعتبارها، من الناحية النحوية، مفيدة معنى في ذاتها وبصرف النظر عن استخداماتها القوسية المختلفة المرتبطة بالمقامات المختلفة لم تتوخَّ فيها زيادة ولا نقصان بالنسبة إلى صورتها الخبرية الابتدائية المذكورة. فإذا زيدت بتأثير المقام أو لخصر مقام لفظاً لإفادة معنى زائد على معناها الأصلي الذي لها في صورتها الخبرية الابتدائية تلك سُمِّي ذلك عندنا عدولاً كمياً بالزيادة وإذا أنقص منه بفعل المقام أو لصنع مقام أيضاً لفظ لفائدة معنوية ما سمَّينا ذلك عدولاً كيباً بالنقصان. وعلى هذا فالتركيب، شأن الكلمة وقد رأينا ذلك، متأثر بالمدف، مؤثر فيه أو يرمي إلى التأثير فيه.

والمثال على العدول الكمي بالزيادة انتقالتنا من «خرج زيد» و«زى-خرج» إلى «إن زيداً خرج» و«زيد هو الخارج» و«والله إن زيداً خرج» و«لقد خرج زيد» إلخ. ففي هذه الأمثلة الأربعة زيدت ألفاظ التوكيد بما في ذلك ألفاظ القسم<sup>(2)</sup> لأداء معان هي زوائد بالنسبة إلى المعنى الحاصل من

(1) عبد الله صولة، فكرة العدول في الدراسات الأسلوبية المعاصرة - العدول الجدولي - مج 1 دراسات سيامية لسانية، العدد 1، مارس، خريف 1987، ص 73-101.

(2) واضح أننا نخطئ، على طريقة القدماء، بين التوكيد والإطناب فقد جعل السيوطي التأكيد ضرباً من ضرب الإطناب (انظر معترك الأقران... ج 1، ص 334) وعكسه فعل الزركشي إذ درس مقدم

التوكيد في القرآن: خصائصه ووجوهه الجبّاه فيه

مثل الجملة في تشكيلها الخبري الابتدائي. لقد أفادت الجمل في الأمثلة  
أربعة معنى هو خروج زيد قبل دخول ألفاظ التوكيد والقسم عليها حتى قال  
سيوطي نقلاً عن بعضهم «التأكيد (...) إسقاطه لا يدخل بالمعنى»<sup>(1)</sup>  
ومعنى الذي يقصد إليه السيوطي ههنا إنما هو المعنى الأصلي أو المعنى  
سحوي - إن صح التعبير - الحاصل من تركيب الإسناد في «زيد خرج».  
ليس المقصود بقوله «معنى» المعنى المقامي، ذلك أنّ لألفاظ التوكيد الزائدة  
- خلة على الجملة معاني اقتضاها المقام وأشعر دخولها على الجملة بوجود  
هذا المقام. لهذا استدرك السيوطي على ما أوردناه له بالقول: «وأهل الطباع  
يحسون من زيادة الحرف معنى لا يجدونه بإسقاطه» فعدول الكلام بالزيادة  
- شأن العدول بالنقصان - ليس عدولاً بالنسبة إلى المقام وإنما هو على  
العكس من ذلك علامة على مطابقة الكلام للمقام أو محاولة للتأثير في  
السامع بفضل ما تنتجه خصيصة العدول تلك من طاقة حجاجية سيكشف عنها  
المراسم. ولكن يمكن أن نقول عن هذا العدول إنه عدول بالنسبة إلى مجمل  
الكلمات التي تكون الجملة في شكلها الخبري الابتدائي البسيط سواء أكان  
عدول عدولاً بالنقصان أم بالزيادة.

إن الربط بين التوكيد والزيادة واعتبارهما يمثلان عدولاً كمياً من الأمور  
التي نجد صداها في كتب القدماء وقد ترددوا عند دراستهم أساليب القرآن  
التي ترمز على التوكيد بين مصطلحي التوكيد والزيادة لما في لفظة الزيادة من  
معنى يحسن، في رأيهم، ألا ينعت به كلام الله. قال الزركشي في فصل  
«زيادة» من كتابه: «والأكثرون ينكرون إطلاق هذه العبارة في كتاب الله

هي من الإطناب في الباب الذي عقده «الأسلوب التأكيد» (انظر البرهان... ج 2 و ج 3) وفعل مثله  
ابن القيم فقد عدّ الإطناب، اقتداء ببعض سابقيه، ضرباً من ضروب التأكيد (انظر القوائد  
المشوقة... (مذكور)، ص 154). وقد حدا بنا تناخل المصطلحين وتداخل مفهوميهما عند  
القدماء إلى اعتبارهما واحداً. على أنّ استخدامنا لمصطلح «العدول الكمي بالزيادة» الذي يسندلها  
معاً، من شأنه أن يقضي على هذا الاختلاف.  
السيوطي، معترك الأقران... (مذكور)، ج 1، ص 337.



ويسمونها [التوكيد]<sup>(1)</sup>. وقد جمع الزركشي بين التوكيد والزيادة عن تعريفه الزائد من الألفاظ الداخلة على الكلام بقوله: «هو ما أوتي به لغرض التقوية والتوكيد»<sup>(2)</sup> وإن كان غيره يرى أنّ الزيادة غير التوكيد لكنها منه بوحـ بيتن ظاهر. قال ابن الزمـلـكـاني (ت 651هـ/1253م) في خاتمة درسـ للتوكيد: «ويعتق بعنق هذا الفن نوع يسمى الزيادة والغرض منه تميم المعنـ كقول طرفة بن العبد [الكامل].

نَسَقَى يَبَارِكُ - عَزِيْرٌ مُسَيَّبِيهَا - صَوْبُ الرَّبِيْعِ وَوَسْمَةٌ تَهْجِيي  
فَقَوْلُهُ «غَيْرُ مَفْسِدِهَا» زِيَادَةٌ وَهِيَ عَيْنُ الْقَلَادَةِ وَعِمْدَةُ الْإِفَادَةِ»<sup>(3)</sup>.

على أنّ التوكيد (أو الزيادة) بدخوله على الكلام يجعله مخرجاً على غير الأصل ومعدولاً به عن ذلك الأصل. قال الزركشي عن التوكيد: «إنه خلاف الأصل»<sup>(4)</sup>. واعتبار التوكيد خلاف الأصل حداً ببعضهم، علّوا منه إلى بعده مجازاً<sup>(5)</sup>.

ما يمكن أن نفهمه من قول الزركشي عن التوكيد إنه خلاف الأصل، أن يوجد أصل هو الكلام قبل أن تدخل عليه ألفاظ التوكيد المختلفة أي ما سبـ أن أسميناه الجملة في مظهرها الخبري الابتدائي وقد أفاد معنى أولياً.

إنّ الكلام المؤكد، بما هو عدول عن الأصل، يحتمل في الوقت نفسه الأصل والخروج عن هذا الأصل، أو العدول والقاعدة بلغة الأسلوبيين أنّ حدود هذه القاعدة ليست غائمة أو مائعة كما هو الشأن في الدراسات الأسلوبية الحديثة وإنما هي قائمة في الجملة ماثلة فيها. ومدارها على الجملة في شكلها العاري عن كل زيادة وتوكيد، فهذه القاعدة مما يسهل ضبطه والوقوف عليه. إنّ الأصل أو القاعدة أو المقياس ليس «عرفياً» كـ

(1) الزركشي، الإيهان...، (مذكور) ج، 3، ص 70.

(2) المرجع نفسه، ص 73.

(3) كمال الدين بن عبد الكريم الزمـلـكـاني، الإيهان الكاشف عن إعجاز القرآن، تطبيق خديجة الحديث

وأحمد مطلوب، مطبعة العائلي، بغداد (7)، ص 237.

(4) الزركشي، المرجع نفسه، ج، 3، ص 385.

(5) الزركشي، المرجع نفسه، ج، 3، ص 384.

التوكيد في القرآن: خصائصه ووجوه التجاج فيه

صاحب السكاكي قديماً وكما يفهم حديثاً من كلام كوهين عن مقياس العدول<sup>(1)</sup> أساساً هو مقياس «ملموس» يمكن أن يلاحظ ويحدد بعد أن نجرد الكلام التوكيد من ظواهر التوكيد «الزائدة» التي أدخلت عليه.

إنّ مظاهر التوكيد في القرآن، هذه التي تمثل في رأينا عدولاً كمياً بزيادة، لأكثر من أن نحصى فيه. وقد عقدت لها الفصول الطوال في تقديم<sup>(2)</sup> والكتب المفردة في الحديث<sup>(3)</sup>. ويحصل التوكيد على صعيد الجملة الواحدة شأن التوكيد الداخلة على الجملتين الفعلية والاسمية مثل قد رسين وسوف ومثل إنّ وأنّ مع لام الابتداء ومثل القسم والقصر وغير ذلك ومثل الابدال والنعته والعطف مما يقع داخل الجملة الواحدة على نحو ما ستبوره في الفصل الأول من هذا الباب. فهذا الضرب من التوكيد من قبيل حصول الكمي بالزيادة الذي يطرأ على صعيد الجملة<sup>(4)</sup>. وثمة نوع آخر من حصول الكمي بالزيادة يحصل بين الجمل ويتمثل فيما يسميه القدماء التكرار

أنظر: عبد الله صولة، فكرة العدول في الدراسات الأصولية المعاصرة (مذكور).  
الزركشي، البرهان... (مذكور)، ج2، ص 385-316، وج3، ص 3-101.  
أنظر على سبيل المثال:  
أ - أحمد مختار النيزة، أساليب التوكيد من خلال القرآن الكريم، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، بيروت ط1، 1985.  
ب - عبد الرحمن المطردي، أساليب التوكيد في القرآن الكريم، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس ط1، 1986.  
قد يكون من المفارقة أن نعتبر أسلوب القصر بإنما وبما أولاً وغير ذلك، من قبيل العدول الكمي بالزيادة فقد اعتبر القصر على عكس ذلك أسلوب إيجاز لكونه «صيغة مختصرة من جملتين إثباتية ونفي (أنظر البيهقي، معترك الأقران... ج1، ص 304 وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج21، ص 250 وسنتر سلطان، بلاغة الكلمة والجملة والتجمل منشأة المعارف بالاسكندرية، 1988، باب الإيجاز، ص 194-208). لكن وفق مقياس العدول الكمي بالزيادة يمكن اعتبار «إنما» مثلاً في قولنا «إنما زيد كاتب» عنصراً لغوياً زائلاً بالنسبة إلى هيكل الجملة في حالة الخبر الإنشائي وإن لم يكن هذا العنصر اللغوي زائلاً باعتبار المعنى الذي يقال فيه ذلك القول وقد جيء به المفوكيد لهذا اعتبر القدماء القصر توكيداً (أنظر الزركشي، البرهان... ج2، ص 412 والبيهقي، معترك الأقران... ج1، ص 187). والتوكيد إنما حصل بزيادة الأداة المفيدة قسراً إلى الجملة في مظهرها الإنشائي.

والبسطة والتميم والاعتراض والتدليل وغير ذلك مما كان يدرسه بعض القدماء في باب واحد وتحت تسمية واحدة جامعة هي الإطناب<sup>(1)</sup>. إن من محاسن مفهوم العدول الكمي بالزيادة هذا أنه يتيح لنا أن نجيب تحت مصطلح واحد ظواهر أسلوبية مشتتة دأبت كتب البلاغة عامة وكتب علوم القرآن خاصة على دراستها منفصلة إحداهما عن الأخرى وقد نستثني من هذا النوع الثاني من الكتب كتاب «معتزك الأقران في إعجاز القرآن» للسيوطي المذكور. وقد عمد فيه إلى جعل الإطناب يشمل تقريباً كل ما أسميناه نحن عدولاً كميّاً بالزيادة، ما يطرأ منه في نطاق الجملة الواحدة مثل توكيدها بحروف التوكيد من نحو إنَّ وأنَّ ولام الابتداء وغير ذلك وما يضرب منه بين الجملتين أو الجمل تتالي على وجه تكرير إحداهما لمعنى الأخرى غير أننا على عكس السيوطي، لا نغالي فنعتبر التوكيد بأنَّ وأنَّ ولام الابتداء والقسم وغير ذلك من باب الإطناب فهو عندنا مجرد توكيد يشمله مقياس العدول الكمي بالزيادة الذي وضعنا.

أما العدول الكمي بالنقصان فيكاد يكون مطابقاً لمفهوم الإيجاز عند القدماء وحدّ الإيجاز حسب الزماني (ت 386هـ/996م) «تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى»<sup>(2)</sup>. وهو عند ابن الأثير على نوعين: «إيجاز بالحذف وإيجاز بالقصر»<sup>(3)</sup>. أما إيجاز الحذف فهو، حسب السيوطي، بأن «يكو- الكلام القليل بعضاً من كلام أطول منه»<sup>(4)</sup>. وأما إيجاز القصر فبأن يكو-

(1) السيوطي، معترك الأقران...، (مذكور)، ج 1، ص 333 - 371، وج 2، ص 372 - 373.

(2) أبو الحسن علي بن عيسى الرماني، التكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن (...). حققها وعلق عليها محمد أحمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، (د.ت.)، ص 70.

(3) ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر في أدب المكاتب والشاعر، (مذكور)، ج 2، ص 58 - 118.

(4) السيوطي، معترك الأقران (...).، (مذكور)، ج 1، ص 295.

بكلام، حسب السيوطي أيضاً، «كلاماً يعطي معنى أطول منه (...)» وأن يكون اللفظ بالنسبة إلى المعنى أقل من القدر المعهود عادة<sup>(1)</sup>.

هذا الضرب الثاني من الإيجاز لا يهمننا أمره لعدم قدرتنا على أن نتحقق من وجود عدول بالنقصان في الكلام القائم على إيجاز القصر يمكن أن يحيطه كميماً بالقياس إلى أصل ما وأن نسميه تبعاً لذلك عدولاً كميماً -نقصان. والسبب في ذلك أنّ مدار الأمور في إيجاز القصر على «اللفظ شليل يوضع للمعاني الجمّة» فيكون من شأن دارسه أن يعوّل في فهمه له رتبته إياه على التخمين وعدم التحقيق وأن يعتمد في ذلك إلى استخدام حركات في التأويل خاصة به، وهو ما يجعل مرتقاه صعباً خطراً. قال ابن كثير متحدثاً عن صعوبة التنبيه إلى الإيجاز بالقصر في الكلام: «إنّ التنبيه له سبب لأنه يحتاج إلى فضل تأمل وطول فكر لخفاء ما يُستدل عليه. ولا يستتبط ذلك إلا من رست قدمه في ممارسة علم البيان وصار له خليقة وسنكة<sup>(2)</sup>. وقيله كان أشار الرماني إلى الظاهرة نفسها بقوله: «وأما الإيجاز فيحذف دون الحذف فهو أعمض من الحذف (...)» للحاجة إلى العلم بالمواضع التي يصلح فيها من المواضع التي لا يصلح<sup>(3)</sup>.

أما الإيجاز بالحذف - وهو الذي يعيننا في بحثنا هذا - فهو مما يمكن حسسه كميماً في الكلام لوجود دليل على المحذوف مقالتي أو مقامي أو مقالتي معاني معاً، وإمكان أن يلاحظ ذلك الحذف ويعاين في سهولة ويسر. قال ابن الأثير عن الإيجاز بالحذف: «[إنه] يُتنبه له من غير كبير كلفة في استخراجِه، لمكان المحذوف منه<sup>(4)</sup> ذلك أنّ الحذف، هو على نحو ما

<sup>(1)</sup> المرجع نفسه، ج 1، ص 295-292.

<sup>(2)</sup> ابن الأثير، المرجع نفسه، ج 2، ص 74.

<sup>(3)</sup> الرماني، اللكت في إيجاز القرآن (مذكور)، ص 71.

<sup>(4)</sup> ابن الأثير، المرجع نفسه، الموضوع نفسه.

يعرفه الزركشي «اسقاط جزء الكلام أو كله لدليل»<sup>(1)</sup>. وينقسم هذا الدير عند عز الدين بن عبد السلام (ت 660هـ/1261م) ثمانية أنواع<sup>(2)</sup> ويريد كان أكثر من ذلك. ومثلما يقابل مصطلح «الزيادة» مصطلح «الإسقاط» عند الزركشي يقابل مصطلح العدول الكمي بالزيادة مصطلح العدول الكسري بالتقصان عندنا. ومثلما أنّ التوكيد أو الزيادة خلاف الأصل عند الزركشي فإنّ الحذف أو الإسقاط «خلاف الأصل» عنده أيضاً<sup>(3)</sup> حتى عدّ بعضها الحذف من المجاز والمسألة، على كل، خلافية<sup>(4)</sup>.

إنّ اعتبار الزيادة والحذف خلاف الأصل يقتضي أنّهما ظاهرتا عدول وهذا العدول إنّما هو العدول عن أصل هو البناء التركيبي في مذهب الإخباري البسيط المجرد من ملايسات المقال والمقام وما يتولد عنهما من زيادة تدخل على أصل البناء أو من نقصان يصيبه<sup>(5)</sup>.

- (1) الزركشي، البرهان... (مذكور)، ج3، ص 102. وشروط بقاء دليل على المحذوف في إنكشاف شرط أساسي عند الزركشي وغيره لهذا رأيناه برده تعريف الحذف بقوله: «وأما قول النحويين الحذف فنحو دليل وشي اقتصاراً، فلا تحريف فيه لأنه لا حذف فيه بالكيفية أي لا عدول منه بالتقصان فيه وفق اصطلاحنا».
- (2) لما كانت هذه الأنواع من الأدلة مما يطول عرضه فإلتنا نكتفي بالإحالة على المرجع: عز - ابن عبد السلام، مجاز القرآن (، . . .)، القسم الأول تحقيق وتقديم محمد مصطفى بن الحاج منشورات كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي، طرابلس ط 1، 62 فصل أدلة الحذف ص ص 95 - 107. وأنظر أيضاً ابن هشام وهو أوضح، معني اللببي (مذكور)، ج2 باب شروط الحذف ص ص 603 - 617.
- (3) الزركشي، المرجع نفسه، ج3، ص 104.
- (4) راجع في ذلك: - الزركشي، المرجع نفسه، ج3، ص ص 103 - 104.
- عز الدين بن عبد السلام، المرجع نفسه، ص 108 على سبيل المثال. على أنّ بيتة كتاب - عبد السلام المذكور توجي بأنه لا يعد الحذف من المجاز ذلك أنه بعد أن عقد للحذف باب - الأول ص ص 142-141 عقد باباً للمجاز هو «باب المجاز» ص ص 145-146. لكن ورود - الحذف في كتاب عنوانه «المجاز» (مجاز القرآن) يحمل صاحبه ممن يعتبرون الحذف من المحذوف وهو المشهور وناقشه الزركشي في الموضوع المشار إليه.
- (5) لم يتحدث مصطفى السعدي في فصل «الأصول والعدول» من كتابه المحذوف (مذكور)، ص ص 35-66 عن هذا الأصل التركيبي الذي يبدو أنّ الزركشي كان يعنيه عند حديثه عن خلاف الأصل.

التوكيد في القرآن: خصائصه ووجه الججاج فيه

إنّ العدول بالنقصان، شأن العدول بالزيادة، يقع في القرآن كثيراً ويكون ذلك في نطاق الجملة الواحدة بحذف إحدى الكلمات في الجملة فنشأ عن ذلك ظواهر تركيبية من قبيل البناء للمفعول والاكْتفاء، أو بحذف أحد جزأئها مثل حذف الأجوبة فيها. كما يمكن أن يكون حذف، في مستوى الجملتين، لكلمة في كل منهما فينشأ عن ذلك ما يسمى بظاهرة الاحتباك، على أنّ الحذف قد يطراً في القرآن على الجملة برمتها بل على الجمل جِزئاً.

\*\*\*

غير أنّ ظاهرة العدول الكمي بالزيادة والنقصان وإن كانت ظاهرة سطوئية بارزة في المدونة القرآنية فليست هي الظاهرة الوحيدة فيها. فإلى جانب العدول الكمي يوجد ضرب آخر من العدول يمكن أن نطلق عليه مصطلح «العدول النوعي». ويكون هذا الضرب من العدول جدولياً أي عدول عن جدول في التعبير إلى جدول آخر مثل العدول عن التعبير بالخبر عن التعبير بالإنشاء وعكسه، ومثل العدول عن التعبير بالجملة الفعلية إلى تعبير بالجملة الاسمية. كما يمكن أن يكون هذا العدول النوعي عدولاً حقيقياً، ويحصل داخل الجملة الواحدة، وهو كثير، تقتصر منه على التقديم التأخير، والتضمين وإن كان التضمين معدوداً من الحذف. كما يحصل هذا الضرب من العدول بين الجملتين أو بين الجمل مثل الالتفات والأسلوب الحكيم والانتقال من الجملة الاسمية إلى الجملة الفعلية وعكسه، والانتقال من الإنشاء إلى الخبر وعكسه، إلى غير ذلك... إن هذا الضرب من الظواهر التركيبية القائمة على «العدول النوعي»، هو شأن الضرب الأول من التراكمات القائمة على «العدول الكمي» كثير بثير في

في التوكيد أو الزيادة وفي الحذف، وإن أشار السعدي (ص 37-38) إلى عبارات القدماء التي يمكن أن تعني فيما تعني. هذا الأصل الذي يحدد في ضوئه العدول. من هذه العبارات: «أصل الكلام، وأصل المعنى، وأصل معنى الكلام ومرتبته الأولى، ومعنى الكلام وحقيقته».

القرآن. قرأنا أنّ القرآن، من الناحية التركيبية، قائم إجمالاً على العدول وهذا العدول كمي أو نوعي<sup>(1)</sup>.  
لقد أشبع القدماء هذه الظواهر الأسلوبية كلها وغيرها، درساً تزخر كتب علوم القرآن، وقد غلب على دروسهم ذلك التجزئة والتشتت<sup>(2)</sup> فكثرت المصطلحات وتداخلت دلالتها ومفاهيمها حتى غدا التمييز بينها متعذراً أحيداً شأن التتيم والتكميل، من ناحية والبسط والإطناب من ناحية أخرى<sup>(3)</sup>.  
يضاف إلى ذلك اختلاف مفهوم المصطلح الواحد من مؤلف إلى آخر شأن مصطلح الالتفات<sup>(4)</sup> فيكون المصطلح واحداً والمفهوم متعدداً، واختلاف

- (1) يكاد يكون تسميننا العدول إلى نوعي وكفي موافقاً لحديث السعدي عن العدول كما رأه القدر. فقد اعتبره واتماً عندهم على محاور ثلاثة هي:  
- المحور الأول وهو محور التبديل أو تغيير المواقع بإعادة الترتيب ومن إجراءاته التقييم والتأجيل والقلب أو العكس والتبديل...  
- المحور الثاني وهو محور الخلف ويعني به إسقاط عنصر من عناصر البناء سواء كان في الكتب المفردة أو الجملة في أبسط صورها أو في صورتها المركبة.  
- المحور الثالث وهو زيادة في عناصر البناء مصطفي السعدي: العدول... (مذكور)، ص 4 مع ملاحظة أنّ المحور الأول عند السعدي يوافق العدول التركي عتقنا إلا أنه أوسع منه وأضيق مماً: هو أوسع منه لكون السعدي أدخل فيه العدول عن الحقيقة إلى السجاز وهذا لا يهتما من هذا الباب وهو أصيبق منه لأننا أدخلنا في نطاق العدول النوعي ظواهر التضمين والالتفات والأسلوب الحكيم وغيرها. أما المحوران الثاني والثالث عند السعدي فيوافقان العدول الكسبي عتقنا.  
(2) أنظر على سبيل المثال: - ابن أبي الإصبع، بديع القرآن (مذكور).  
- ابن المولكاني، البرهان الكاشف عن إيجاز القرآن (مذكور).  
(3) أنظر مثلاً: ابن أبي الإصبع، بديع القرآن (مذكور)، ص 143، حيث يشير إلى هذا التداخل في شأن التتيم والتكميل. ومن 251 حيث يحاول أن يميز بين البسط والإطناب فيخلط ويته المحنز على ذلك في الحاشية.  
(4) عند قدامة بن جعفر (ت 337هـ/948م) الالتفات استفراك على المعنى الحاصل ورجوع عن مسر آخر إليه. فهو من قبيل العدول الدلالي مطلقاً (أنظر قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق كبد... مصطفي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1979 (5) ص 146-149). وهو عند عبد الله بن الممتمز (ت 296هـ/908م) انصراف المتكلم عن المخاطبة إلى الإخبار وعن الإخبار إلى المخاطبة (...). والانصراف عن معنى يكون فيه إلى معنى آخر (ابن المعتز، كتاب البديع، نشر وتعليق إغناطيوس كراتشوفسكي، دار المسيرة، بيروت، ط3، 1982، ص 58).

التزيين في القرآن: خصائصه ووجوه الحجاج فيه

مصطلح الذي للمفهوم الواحد شأن مصطلحي الاحتياك عند السيوطي<sup>(1)</sup> ويختلف المقابل عند الزركشي<sup>(2)</sup> فيكون المفهوم واحداً والمصطلح متعدداً. غير أننا إذا أعممنا النظر في عناصر هذا الشتات من الظواهر التركيبية حيثما نُردّ جميعاً تقريباً إلى صفة واحدة هي صفة العدول الكمي أو السمي كما سبق أن بيّنا طريقة حصوله في الكلام، وحددنا مقياس ضبطه حينئذ كميّاً ونوعياً مستطاً وعملياً معاً.

وبعد فإن لهذا المقياس الذي حددنا في ضوئه العدول فوائد ثلاثاً - نسبة إلى بحثنا في هذا الكتاب على وجه الخصوص: أولاً أننا نجتنب من سقطته التخمين وعدم التحقيق في تعيين «الدرجة الصغرى» التي يحدث العدول بالمقياس إليها. وثانيها لمّ شتات الظواهر الأسلوبية كما وردت في كتب علوم القرآن تحت تسمية واحدة جامعة لها مهما كان اختلافها كبيراً بحيث ما بينها بعيداً. أما الفائدة الثالثة - وهي الأهم إذ عليها مدار هذا السب في جوهره - فتتمثل في أننا إذ ربطنا العدول الطارئ على الكلام بأثر السهم من ناحية وما يرمي إليه من تأثير في المقام من ناحية أخرى جعلنا له حداً آخر وعيناً له ووظيفة أخرى غير بناء الوظيفة الشعرية أو الجمالية في الكلام<sup>(3)</sup>. وهي الوظيفة الحجاجية التي ينهض بها الكلام المُسبني على العدول. وبذلك تنتقل بالعدول من عدول غاية إحكام صنعة الكلام وصنع حدسه إلى العدول بما هو مدار حجاج ومناط إقناع. فالعدول بهذه الصفة لا يدرجه لِحمتن عرى انتماء القصيدة إلى الشعر الشاعر أو الكلام السامي

السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن (مذكور)، ج 1، ص 321.

الزركشي، الوهان... (مذكور)، ج 3، ص من 129-133.

على هذه الوظيفة مناط العدول في الشعر عند كوهين خاصة (أنظر على وجه الخصوص كتابه

الكلام السامي (J. Cohen, *Le haut langage*, Flammarion, 1979) وعند البتويين عامة.

ويعلى هذه الوظيفة أيضاً مناط العدول عند الفناء العرب في القديم (أنظر مصطفى السعدي،

العدول... (مذكور)، ص من 66-35).



عموماً وهو ما يجعل بلاغة الكلام ودرجة شعرية صوتاً وتركيباً ومجرد مجرد زينة وحلية فتكون بذلك «شعرية العدول» في العصور الحديثة منخرصة في تقاليد الشعرية الأرسطية وإن أبدتها وأدعت انفصالها عنها<sup>(1)</sup>. إنما العذر الطارئ على تراكيب القرآن (لا صورته الفنية فهذه مدار الباب القادم من البحث) تدبير خطاب وخطبة حجاج ومطلب إقناع. وهو عمل كلام (acte de langage) لا زينة كلام وهذا العمل هو تحديداً عمل حجاج (d'argumentation).

للعدول بجميع أشكاله المذكورة وبما لها من أبعاد حجاجية نعقد فصولاً أربعة هي: أولاً «العدول الكمي بالزيادة داخل الجملة وأبعادها الحجاجية». وثانياً «العدول الكمي بالزيادة بين الجمل وأبعادها الحجاجية». وفصلنا بين هذين الضربين من العدول، وهما على الحقيقة واحد، إنما هو لغاية الحذف على توازن الفصول من الناحية الكمية لا أكثر ولا أقل. وثالثاً «العدول الكمي بالنقصان وأبعادها الحجاجية»، ورابعاً «العدول النوعي وأبعاد الحجاجية».

(1) وهو مضمون مرقف ماشونيك من الثاليتين بالعدول في العصر الحديث: Henri Meschonnic, *Pour la Poétique*, op. cit., p. 107.

## الفصل الأول

### العدول الكمي بالزيادة داخل الجملة وأبعاده الججاجية

#### خاتمة: مظاهر العدول بالزيادة داخل الجملة: الشارات الججاجية

إنَّ العدول الكمي بالزيادة داخل الجملة منشؤه كما رأينا في مقدمة الباب العامة التوكيد، ووسائل التوكيد الداخلة على الجملة الاسمية والجملة الفعلية كثيرة جداً. وقد حاول المُطَرِّدي إحصاء ما ورد منها في القرآن<sup>(1)</sup> فكتبتنا بذلك مؤونة الإحصاء الدقيق وعناؤه. على أنه لا يهمننا في هذا العمل أن نحصي وإنما همنا الكشف عن آليات الججاج الكامنة في التوكيد. «التوكيد، كما لاحظ المطردي في خاتمة عمله - كثير جداً وروده في القرآن. لذلك سنكتفي بدرس أهم ظواهره وأشدها تنوعاً في الوقت نفسه مثل التوكيد بإنَّ ويإنَّ مع اللام وبالقسَم والقصر والنعت والبدل والمفعول المطلق العطف.

إنَّ قولنا «عبد الله قائم» يمثل جملة قائمة بذاتها يمكن أن تستغني عن صاعدا فقد توافر فيها شرطاً الإفادة والاستقلال وحصل منها معنى «قيام

(1) المطردي، أساليب التوكيد في القرآن (مذكور).

عبد الله» فإذا أدخلنا عليها زيادة بتوكيدها قلنا «إنَّ عبد الله قائم» أو «عبد الله قائم» أو «إنما عبد الله قائم» أو «إنما عبد الله قائم» كان ذلك التوكيد مفيداً، من زاوية بلاغية ودلالية، لا نحوية بطبيعة الحال معاني تضاف إلى المعنى الأول الحاصل من «أصل» الجملة. وهذه المعاني المضافة لم يفدها الإسناد الخبري (إسناد القيام إلى عبد الله) وإنما أفادتها الزيادات اللفظية التي جيء بها للتأكيد وأدخلت على هذا الإسناد. إنَّ قولنا «عبد الله قائم» وسائر الأقوال التي اقترحنا، كلها أقوال يصح أن نقول عن كل منها، من زاوية شكلية محضة، إنه جملة ولكنها من الناحية الدلالية مختلف بعضها عن بعض فجملة «عبد الله قائم»، هي في سلم الدلالات التي تفيدها شبكة الجسور التي ذكرنا تقع في «الدرجة الصفراء» من الدلالة<sup>(1)</sup>، في حين تقع جملة «عبد الله قائم» في الدرجة الأولى من السلم وتقع جملة «إنَّ عبد الله قائم» و «إنما عبد الله قائم» في الدرجة الثانية منه أما جملة من قبيل: «والله...» عبد الله لقائم» أو «والله ما عبد الله إلا قائم» فيمكن أن نضعها في الدرجة الثالثة من السلم.

إنَّ هذا المقياس الدلالي هو المقياس الذي عزب عن ذهن يعقوب الكندي (ت 252هـ/866م) حين جاء أبا العباس<sup>(2)</sup> يقول: «إني لأجد في كلام العرب حشواً (...). يقولون: عبد الله قائم ثم يقولون إنَّ عبد الله قائم ثم يقولون إنَّ عبد الله لقائم» فالألفاظ متكررة والمعنى واحد<sup>(3)</sup>. وعن المقياس الدلالي نفسه الذي استخدمه أبو العباس في الردّ عليه بالقول: «إن

(1) من القدماء من يذهب إلى أنّ الجملة الإسمية المجردة من التوكيد تمثل في حد ذاتها درجة أوفر من الدلالة دونها، في الدرجة الصفراء، الجملة الفعلية. جاء في الريحان للتركشي: «إذا قصد الخبر أتم بالجملة الفعلية وإذا أكدوا في الإسمية لم يأنّ ثم بها وباللام...» (الريحان... (مذكور)، ج2، ص 391).

(2) هو إما نعلب (ت 291هـ/904م) أو الميرد (ت 285هـ/898م) وكانا متعاصرين ومتفقين في الكتابة (دلائل الإحجاز (مذكور)، ص 242. الحاشية رقم 2).

(3) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإحجاز (مذكور)، ص 242.

سلفاني مختلفة لاختلاف الألفاظ فقولهم عبد الله قائم إخبار عن قيامه، وتبريهم: «إنَّ عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل وقولهم إنَّ عبد الله لقائم حراف عن إنكار منكر قيامه، فقد تكررت الألفاظ لتكرر المعاني»<sup>(1)</sup>. وقد صنف السكاكي، لاحقاً، إلى وضع مصطلحات لهذه المعاني المختلفة صنفه عبد الله قائم «خبر ابتدائي» عنده، وإنَّ عبد الله قائم «خبر طلبي» وإنَّ عبد الله لقائم «خبر إنكاري»<sup>(2)</sup>.

إنَّ كل تأكيد يُزاد فيدخل على الإسناد الخبري الابتدائي تحصل بفضله، لاحقاً ودلالياً، زيادة في المعنى الأصلي الذي لذلك الإسناد وذلك على سحر التالي:

• الجملة (هي نفسها في كل الحالات الناحية الإسنادية)	• معناها (هو نفسه لكن يُزاد فيه درجات بزيادة اللفظ في كل مرة)
عبد الله قائم	قيام عبد الله
عبد الله قائم	قيام عبد الله + دفع للشك أو الظن <sup>(3)</sup>
عبد الله (كَلَّ) قائم	
عبد الله (كَلَّ) قائم <sup>(4)</sup>	قيام عبد الله + دفع الإنكار <sup>(5)</sup>

الرجوع نفسه، الصفحة نفسها.

السكاكي، متابع المذموم (مكتوب)، ص 170 - 171.  
 ينبغي أن نلاحظ أنَّ «إن» لا يفيد دخولها على الكلام مجرد دفع الشك أو الظن لدى المخاطب كما يرى الجرجاني والسكاكي وقد ذكرنا رأينا إذ قد يفيد دخولها على الكلام مجرد الاهتمام في نظرنا، أو التعليل وهو كثير.  
 ينبغي أن نلاحظ أنَّ دخول «إنَّ» مع اللام على الكلام على عكس ما يرى الجرجاني لا يفيد دفع الإنكار دائماً. وسنعود إلى هذا، وفي المقابل قد نفيد إنَّ وحدها دون لام الابتداء، رد الإنكار، وسرى أمثلة على ذلك.  
 يمكن اعتبار هذه الجملة جملتين على رأي من ينظر إلى الجملة على أنها أمم من الكلام وهما جملة القسم غير الإنسانية (والله) وجملة جواب القسم. ونعتبرهما بمتلان جملة واحدة لاختيارنا أن تكون الجملة مرادفة للكلام على نحو ما عرّفه القدماء.

وعلى هذا النحو تكون جملة «عبد الله قائم» من حيث لفظها ومعناها هي الأصل فهي بمثابة «الدرجة الصفر» من التعبير ما إن نُدخل عليها عدداً كميّاً بزيادتها عنصراً يفيد التوكيد حتى يحصل لنا عدول في مستوى المعنى ويمثل هذا العدول في ما أضيف إلى ذلك المعنى من سمات دلالية هي من قبيل [+ دفع الشك] أو [+ دفع الإنكار] إلخ.

ويديهي أنّ الذي أملى هذه الزيادات في اللفظ والمعنى إنما هو المقدم أو ما يمكن أن نسميه بعبارة السكاكي «الاعتبارات الخطائية»<sup>(1)</sup> فيكون الكلام بذلك مطابقاً لمقتضى الحال. وعلى هذا لا يصح أن نعتبر هذه الزيادات عدولاً من جهة علاقتها بالمقام وإنما هي عدولٌ بالقياس إلى ما يمكن أن نصطلح عليه «بالجملة الصفر» وهي في أمثلتنا التي هي أمثلة الكندي أصلاً جملة «عبد الله قائم».

على أنّ ما يؤكد مفهوم الزيادة عند الحديث عن التوكيد الداخل على الجملة الاسمية خاصة ما يذهب إليه القدماء من أنّ دخول «إن» على الجملة الاسمية يفيد تكرير هذه الجملة مرتين وإذا دخلت اللام على الخبر صارت ثلاث جمل<sup>(2)</sup>. ولما كانوا قد عدّوا القسم مما يجيء به المتكلم عند الحاجة إلى تأكيد كلامه بأكثر من إنّ مع لام الابتداء<sup>(3)</sup> أمكن لنا أن نقول، قياساً على ما سبق، إنّ إدخال القسم على إنّ مع اللام لهو بمثابة أن تتكرر جملة الخبر الابتدائي أربع مرات أو أكثر. ومهما يكن من أمر فالقسم «مؤكد للمعنى الثابت في الجواب فهو كالزائد يتم معنى الكلام بدونه»<sup>(4)</sup>. والقصر هو أيضاً ضرب من التوكيد وتكرير لجملة الخبر الابتدائي مرتين

(1) السكاكي، المرجع نفسه، ص 171.

(2) الزركشي، الإيضاح... (مذكور)، ج 2، ص 408.

(3) المرجع نفسه، ج 2، ص 391.

(4) علي أبو القاسم عرن، أسلوب القسم واجتماعه مع الشرط في رحاب القرآن الكريم، منشور في جامعة الفتح (ليبيا)، 1992، ص ص 247 - 248.

بكثر فهو عند بعضهم «توكيد مضاعف»<sup>(1)</sup> فهو «بمنزلة مؤكدين إذ ليس لشئ إلا تأكيداً على تأكيد»<sup>(2)</sup> ونجد العبارة نفسها عند السكاكي<sup>(3)</sup>.  
لقد تواترت ظواهر التأكيد الأربع هذه تواتراً لافتاً للانتباه في القرآن فقد رويت «إن» الداخلة على الجملة الاسمية في مواضع كثيرة جداً ويكفي أن نذكر أن هذه الجملة الاسمية قد دخل عليها التوكيد (وأكثره إن) في 2964 موضع بإحصاء المطردي<sup>(4)</sup>. كذلك أظرد التوكيد بإن مع اللام في ما يزيد على 300 موضع بإحصائه أيضاً<sup>(5)</sup> ومثله القسم فقد جاء في ما يزيد على 400 موضع، وهو على نوعين مضممر ومظهر يهمن المظهر خاصة وهو في معظمه من القرآن المكي<sup>(6)</sup>. والأمر نفسه يقال عن القصر فقد شاع في القرآن شيوعاً كبيراً من ذلك أنه ورد في أكثر من 90 موضعاً في سورة التوبة<sup>(7)</sup> وقد أحصينا ما يزيد على 60 قصراً في سورة الأنعام وهي مكة.  
لنا أن نضيف إلى هذه المؤكدات النعت فقد يجيء للتأكيد. قال ابن جني «وقد تجيء الصفة [ والصفة والنعت واحد عنده] للتأكيد نحو قولهم حسن الذأببر وأمس لا يكون إلا دأبراً (...). ومعنى التأكيد هنا أن مدلول الصفة استفيد مما في الموصوف فصار ذكره في الصفة كالتكرار»<sup>(8)</sup>. وفي

1- ابن عاشور، التحرير والتنوير (مذكور)، ج 15، ص 323.

2- المرجع نفسه، ج 7، ص 303.

3- يقول السكاكي: «إن قصر الصفة على الموصوف وبالعكس ليس إلا تأكيداً للحكم على تأكيد» (مفتاح العلوم، ص 291).

4- المطردي، المرجع نفسه، ص 400 وتوكيد الجملة الاسمية هو الأكثر شيوعاً في القرآن كما لاحظ ذلك مطردي في الموضع نفسه.

5- المرجع نفسه، ص 182 - 190.

6- علي أبو قاسم عون، المرجع نفسه، ص 281.

7- وهو المستفاد من مقال انشاد في الهبشري: القصر في سورة البقرة حوليات الجامعة التونسية عدد 26، سنة 1987، ص 99 - 142. على أن الهبشري قد توسع في مفهوم القصر فاعتبر القصر مستفاداً من تراكيب مختلفة مثل الشرط والاستثناء وغيرها.

8- ابن جني، شرح المنفصل (مذكور)، ج 3، ص 48.

القرآن كثيراً ما يرد المنوعت على التنكير المفيد معنى التكثير أو التفسير والتحقير أو التعظيم ويردف بنعت مفيد المعنى نفسه نحو: ﴿فِي ثُلُوثِهِمْ نَجْرٌ كَرَاهَهُمُ اللَّهُ مَرِيئاً وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾<sup>(1)</sup>.

أو يرد المنوعت معرفة يفيد التعريف فيه استغراق خصائص الأفراد، من تركيب قصر نحو: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَكُمُ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ﴾<sup>(2)</sup>.

ورود النعت لإفادة التأكيد كثير في القرآن فقد لاحظ مطردي وروده في 144 موضعاً تقريباً<sup>(3)</sup>.

والبدل من التوكيد هو أيضاً لكون الجملة المشتملة على بدل ومبدل من تقوم مقام جملتين. قال ابن يحيى في درسه لمثال «مررتُ بعبد الله زيداً كان الأصل أن يكون خبرين أي جملتين (...). مثل مررت بعبد الله مررت بزيد...»<sup>(4)</sup> [إنَّ البديل، وبدل الاشتمال على وجه الخصوص، يبدو عسر وجه من الوجوه عدولاً كمياً بالزيادة يفيد التوكيد والبيان. يقول ابن يحيى في شأن بدل الاشتمال «وعبرة الاشتمال أن تصح العبارة بلفظه عن ذلك الشيء، فيجوز أن نقول [في سلب زيد ثوبه] سلب زيد وأنت تريد ثوبه، وأنت تقول [في أعجبتني زيد عمله وأدبه] أعجبتني زيد وأنت تريد عمله وأدبه»<sup>(5)</sup> ففائدة بدل الاشتمال وبدل البعض أيضاً تكمن حسب الزركشي في أن «المبدل منه يصير مذكوراً مرتين إحداهما بالعموم والثانية بالخصوص»<sup>(6)</sup> ويستخدم الزركشي مصطلحات المناطقة فيرى بدل البعض إعادة لذكر الكلمة

(1) البقرة 10/2.

(2) البروج 11/85.

(3) المطردي، المرجع نفسه، ص 390.

(4) ابن يحيى، المرجع نفسه، ج 3، ص 64.

(5) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(6) الزركشي، البرهان...، (مذكور)، ج 2، ص 445.

تخصمين وبدل الاشتغال إعادة ذكر الكلمة بالالتزام<sup>(1)</sup> فعلى هذا عددنا السكضرباً من التكرار المقصود به التوكيد. ولا يكون المقصود به دائماً مع الإشكال العارض في المبدل منه<sup>(2)</sup>. قال الزمخشري في تفسير بعض آيات المشتمة على بدل: «فإن قلت ما فائدة البديل؟ (...). قلت فائدته توكيد لما فيها من التثنية والتكرير»<sup>(3)</sup>. وهذا مما يحصل خاصة في البديل المتطابق الذي يلتبس أمره التباساً يعطف البيان. إن التوكيد بالبديل جارٍ كثيراً في القرآن كما لاحظ ذلك المطردي<sup>(4)</sup>.

ومن وسائل التوكيد أيضاً المفعول المطلق إذ يأتي المصدر مؤكداً لعامله «كان عامله هذا مصدراً مثله أو فعلاً أو صفة وقد تواترت ظاهرة التوكيد هذه في القرآن في ما يزيد على 130 موضعاً»<sup>(5)</sup>.

والعطف من مظاهر العدول الكمي بالزيادة الذي يطرأ داخل الجملة المفهوم الذي حددناه لها في مقدمة هذا الباب. والعطف المقصود ههنا ما يجر بواسطة الواو. فمن الكلمات والمركبات المعطوف بعضها على بعض هذه الطريقة ما يكرر بعضه بعضاً من جهة المعنى بشكل يقترب من الترادف بل لم يكن إياه. والظاهرة مما يلفت الانتباه في القرآن حتى أنها عُقد لها من كتاب «إعراب القرآن» المنسوب إلى الزجاج (ت 316هـ/928م) باب حديث بعنوان «باب ما جاء في التنزيل معطوفاً وليس المعطوف مغايراً معطوفاً عليه وإنما هو أو بعضه»<sup>(6)</sup>. وهذا الضرب من العطف مما

<sup>(1)</sup> المرجع نفسه، ج 2، ص 454.

<sup>(2)</sup> المرجع نفسه، ج 2، الصفحة نفسها.

<sup>(3)</sup> الزمخشري، الكشاف... (مذكور)، ج 1، ص 68.

<sup>(4)</sup> المطردي، المرجع نفسه، ص 384.

<sup>(5)</sup> المرجع نفسه، ص 319 - 330.

<sup>(6)</sup> أبو إسحاق الزجاج، إعراب القرآن، تحقيق ودراسة إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 3، 1986، ج 3، ص 818 - 819.



يقسم عادة في أنواع أخرى من التواليف، مثل تواليف علوم القرآن، بس عطف الخاص على العام وبالعكس، وعطف أحد المترادفين على الآخر؛ ما هو قريب منه في المعنى، وهذه الضروب من العطف القصد منها، حسب هذا النوع من التواليف، التوكيد<sup>(1)</sup>.

بإمكاننا أن نجتمع هذه الضروب المختلفة من التركيب تحت أسلوب واحد هو: «أسلوب التوكيد»<sup>(2)</sup> المرادف عند الزركشي للزيادة كما رأينا وهو ما يسوغ اصطلاحنا على هذه الظواهر كلها، وغيرها وهو كثير بأنها «عدد-كتمّ بالزيادة»<sup>(3)</sup>.

\* \* \*

إنّ عناصر التوكيد الثمانية التي رأينا تجعل الكلام بدخولها عليه ذا بعد حوارى تفاعلي، فهي دليل على وجود خصومة وتناحر وصراع<sup>(4)</sup>. على هذه العناصر تمثل في الجملة التي تدخل عليها شارات حجاجية (Marqueurs argumentatifs) تستدعي الضمني وتفتح عليه وتؤمّن إلى النتيجة وتدفع إلى استنتاجها. وآية ذلك «أن يوجد في معنى الجملة الحرفي شارة حجاجية تستدعي الضمني في السياق موحية بنتيجة ما (تكون مقنعة أو غير مقنعة)»<sup>(5)</sup>

- (1) انظر على سبيل المثال: الزركشي، البرهان... (مذكور)، ج2، ص 364 - 377.
- (2) وهي تسمية الزركشي التي وسم بها باباً درس ضمنه كل هذه الضروب من التركيب وغيرها. انظر الزركشي، البرهان... (مذكور)، ج2، ص 384 - 516، وج3، ص 3 - 101.
- (3) من هذه الضروب الثمانية ما يدرسه السيوبي على سبيل المثال تحت تسمية «الإطناب» كما رأينا ومنها ما يدرسه الزركشي على سبيل المثال تحت باب «التأكيد» كما رأينا أيضاً. إن مصطلح «المدول الكمي بالزيادة» الذي نستخدمه تيمّن بأن يجعلنا نتجاوز عن هذه المسألة، فنحن نعت التأكيد والإطناب معاً داخلين تحت تسمية «المدول الكمي بالزيادة» وقد سبقنا الإشارة منا إلى ذلك.
- (4) عن بعض الأعراب أنه لما سمع قوله تعالى: ﴿قُلْ أَنتَلِمُوا لِلنَّاسِ مِثْلَ خِيَارِهِمْ﴾ قالوا: «أنتلّموا» أي «أغضبوا» من الذي أغضب الجليل حتى الجاه إلى اليأس. قالها ثلاثاً. ثم مات (الزركشي، البرهان (مذكور) ج3، ص 41).
- (5) Schel Meyer, *Logique, langage et argumentation, op. cit.*, p. 113.

الجدول الكمي بالزيادة داخل الجملة والبعده الجحججية

إنّ الشارات الجحججية في الكلام لا يمكن أن تحصر وإنّ كل عنصر لغوي يهمل ميدانياً ليمثل شارة في الخطاب حجاجية بحسب ما تملبه «الاعتبارات الخطابية» أو المقام. وقد حصرنا هذه الشارات الجحججية في مبحثنا هذا، في عناصر التوكيد المذكورة فهي إذ تظهر في المنطوق تعلن ضرورة عن وجود الضمني وراء ذلك المنطوق، وقد نظرنا إلى هذا الضمني من زوايا ثلاث هي زاوية المفهوم (Le sous - entendu) الناتج عن التوكيد بأنّ وإنّ مع بلاغ والقسم والقصص، وزاوية المقتضى الناشئ عن الظواهر التي ذكرنا، بالإضافة إلى التعت والمفعول المطلق، وزاوية التوجيه (La modalisation)<sup>(1)</sup> كما في الظواهر السابقة كلها بالإضافة إلى البذل والعطف.

وبناء على هذا تُقسم الفصل إلى ثلاثة مباحث هي البعد المفهومي الجدول الكمي بالزيادة داخل الجملة والبعد الاقتضائي والبعد التوجيهي.

في تعريفنا لمصطلح Modalisation أو Modalité بـ «التوجيه» إشكال لا محالة. فقد سبق أن استخدمنا هذا المصطلح في تعريب مصطلح Orientation وكان ذلك في مقدمة الكتاب العامة. وإشكال آخر في استخدام هذا المصطلح مأثماً أنه مصطلح بلاغي قديم فالترجيح عند البركني هو ما احتمل معنيين ويؤتى به عند فظة المخاطب (أنظر البرهان في علوم القرآن (مذكور)، ج 2، ص 314). و (أنظر أيضاً ابن تيم الجوزية، الفوائد المشوق... (مذكور)، ص 230). إنّ التوجيه بهذا المعنى لا علاقة له بعننيه الأخيرين عندنا في هذا البحث، ومعنى بلاغي آخر قديم للتوجيه وهو «إيراد الكلام على وجه يتدفع به كلام الخصم. وقيل عبارة على وجه يتنافى كلام الخصم» (الشريف الجرجاني، الترميمات، ص 69).

## المبحث الأول

البعد المفهومي للعدول الكمي  
بالزيادة داخل الجملة

لمصطلح «المفهوم» معانٍ عدة تختلف باختلاف العلوم التي تستخدمه. فحد مفهوم الشيء عند المناطقة العرب حسب عادل فاخوري أنه أصغر مجموعة من الخصائص الصالحة لتحديده (...). وهو ما يطلق عليه ابن سينا اسم المقومات الذاتية، من ذلك، على سبيل المثال «أن مفهوم الكاتب لا يتضمن سوى ذات قادرة على الكتابة»<sup>(1)</sup>. وقد تكون هذه الطريقة في تحديد المفهوم عندهم هي التي حدث بهم إلى المطابقة بينه وبين المعنى إذ كل منهما يمثل كما يقول التهانوي: «الصورة الحاصلة في العقل أو عند، [لكنهما] مختلفان باعتبار القصد والحصول فمن حيث إنها تقصد باللفظ سُميت معنى، ومن حيث إنها تحصل في العقل سُميت بالمفهوم»<sup>(2)</sup>. فيعتبر هذا التعريف الذي يقدمه المناطقة العرب للمفهوم ضيقاً جداً. فإذا صح أنه التعريف الوحيد الذي يصوغونه له كما يرى فاخوري في الموضوع المذكور، فإنه لا يقابل عند المناطقة الغربيين إلا نوعاً واحداً من أنواع ثلاثة له هو المفهوم الحاسم (Compréhension décisoire) أي «جملاً

(1) عادل فاخوري، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1981: ص ص 46 - 49.

(2) التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، كلكتة، 1862، استانبول 1404هـ-1984م، المجلد 2 ص 1154.

الصفات التي تكفي لتعريف لفظ ما كأن يكون كلمة إنسان هو الحياة والنطق<sup>(1)</sup>. أما نوعا المفهوم الآخران عندهم فهما المفهوم المتضمن *Compréhension implicite* وهو «محمل الصفات التي يثيرها استخدام اللفظ صارت إليها المعاني التي تلزم عن هذه الصفات لزوماً منطقياً»<sup>(2)</sup>، والمفهوم الذاتي (*Compréhension subjective*) وهو «محمل الصفات التي يثيرها استخدام لفظ ما عند الفرد أو عند جماعة بالذات أي أنّ كل ما يرتبط بالنطق في الذهن داخل في معناها»<sup>(3)</sup> فعلى هذا يكون المفهوم من لفظ ما يثير التعريفات الثلاثة مجتمعة محمل الخصائص التي تحدد محتواه وهذه الخصائص هي محمل الخصائص التمييزية التصريحية ومحمل القيم الدلالية - الحافة المثارة في الذهن فيكون المفهوم عند المناطق الغربية شاملاً - حيازة أوركبوني - «دلالة اللفظ التصريحية (*Dénotation*) ودلالته الحافة (*Connotation*) بالمعنى الذي لهما في اللسانيات الحديثة»<sup>(4)</sup>.

إنّ اشتغال المفهوم في المنطق على قسم دلالة اللفظ الحافة هو الذي صارت في رأينا من معنى المفهوم عند الأصوليين وعند علماء اللسان في سبيل. فالمفهوم عند الأصوليين في تراثنا هو «خلاف المنطوق، وهو ما دل على اللفظ لا في محل النطق بأن يكون حكماً بغير المذكور وحالاً من معرفة»<sup>(5)</sup>. ثم إنّ المفهوم عندهم نوعان مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة. أما مفهوم الموافقة فبأن يكون المسكوت عنه وهو المسمى بغير محل النطق موافقاً في حكم المذكور المسمى بمحل النطق ومثاله من القرآن: ﴿فَلَا تَقُلْ

مراد وعية، المعجم اللغوي، (مذكور)، ص 417.

المرجع نفسه، ص 418.

المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

C. K. Orecchioni, *La connotation*, P. U. L., 1977, p 12.

التهامي، المرجع نفسه، المجلد نفسه، ص 1154.

الإسراء 17/23.

فُعلم من حال التأليف وهو محل النطق حال الضرب وهو غير محرر النطق مع الاتفاق وهو إثبات الحكم فيهما. وأما مفهوم المخالفة فالوجه في أن يكون المسكوت مخالفاً للمذكور في الحكم أثباتاً ونفيّاً مثل «في الغد السائمة زكاة» يفهم منه أنه ليس في المعلوفة «زكاة»<sup>(1)</sup>.  
 إنّ ثنائية منطوق/مفهوم عند الأصوليين تكاد تكون موافقة لثنائية دلالة/تصريحية/دلالة حافة عند اللسانيين. ووجه القرابة بينهما أنّ المنطوق والدلالة التصريحية يتخذان مادتهما (أي الدال والمدلول) من اللغة، في حين أنّ المفهوم والدلالة الحافة ليسا من اللغة أو بعبارة أدق ليس المفهوم في محرر النطق بعبارة الأصوليين السالفة وليست الدلالة الحافة من اللغة بعبارة هيالسلاف التي أوردنا في الباب الأول من هذا البحث. أما وجه الاختلاف بين المفهوم عند الأصوليين وبين الدلالة الحافة عند اللسانيين فيمكن رده في كون الأصوليين لا يجعلون المفهوم عالقاً باللفظة الواحدة وإنما هو حصيلة الخطاب وذلك على عكس بعض اللسانيين ممن يعتبر الدلالة الحافة يمكن أن تحملها أحياناً اللفظة المفردة<sup>(2)</sup>. ولهذا نجد عند الأصوليين عبارات مثل فحوى الخطاب ولحن الخطاب عند حديثهم عن مفهوم الموافقة فهما نوعان له. وعبارة دليل الخطاب عند الحديث عن مفهوم المخالفة وهم بمعنى عندهم.

وقريب من معنى «المفهوم» عند الأصوليين معناه عند اللسانيين فالمفهوم (Le sous-entendu) هو عندهم «ما يفهم ولا يصرح به»<sup>(3)</sup> وهو «ما يستتبع من المنطوق»<sup>(4)</sup> فهو «حدث بلاغي مرتبط بمقام القول (...). ويحيى ذاته»

(1) الحديث عن تقسيم المفهوم مأخوذ كله عن الكهانوي، المرجع نفسه، ص 1154 - 1155.

(2) أنظر مثلاً: K. Orecchioni, *La connotation*, op. cit., pp 71-74 et pp 119-122.

(3) K. Orecchioni, *L'implicite*, op. cit., p 45.

(4) Ducrot, *Le dire et le dit*, op. cit., p 21.

جواباً عن أسئلة من قبيل «لِمَ قال المتكلم ما قال وما حذاه إلى أن يقول؟»<sup>(1)</sup>. وتجدل أوركيني تعريفه بقولها: «يشمل المفهوم جميع المعلومات التي من شأنها أن يحملها ملفوظ ما على أن يكون تحقق تلك المعلومات رهين بعض الخصوصيات التي للمقام، وآية ذلك أنّ جملة من قبيل «إنها الساعة الثامنة!» يمكن أن يفهم منها بحسب ظروف قولها «أسرع» كما يمكن أن يفهم منها «تريث»<sup>(2)</sup>. ومعنى ذلك أنّ المفهوم يكون بحكم ارتباطه بمقام القول قلقاً متنوعاً بل ومتعارضاً أحياناً، وذلك على عكس مقتضى إذ لما كان المقتضى منغرساً في الملفوظ ملتبساً به متمكناً منه ثبت دلالة على تنوع المقامات بملفوظه فهو حسب ديكر «حدث لغة» على عكس المفهوم الذي هو «حدث قول أو بلاغة». والمقصود بالبلاغة عند ديكر ارتباط دلالة الكلام بالمقام وعلى هذا قابل الرجل بين المفهوم والمقتضى فقال: «عندي أنّ المقتضى جزء لا يتجزأ من معنى الملفوظات. أما المفهوم فمداره على الطريقة التي يتوخاها المتلقي في فهم ذلك المعنى»<sup>(3)</sup>. وهو ما يدعونا مجدداً إلى التقريب - كما فعلت أوركيني - بين مفهوم والدلالة الحافة من ناحية، وبين المقتضى والدلالة التصريحية من ناحية أخرى<sup>(4)</sup> فيكون المفهوم من أجل ذلك أضعف حاجية من المقتضى - جوده خارج اللغة ولارتباطه بمجهود المخاطب التأويلي، فالمفهوم، عند ديكر، يأتي على صعيد الزمن لاحقاً بالنسبة إلى حدث التخاطب والعون سيؤول عن إنتاجه هو المخاطب (أنت) في حين يكون المنطوق عنده شيئاً لحدث التخاطب والعون المسؤول عن إنتاجه هو المتكلم (أنا) أما

المرجع نفسه، ص 31 - 34.

C. K. Orecchioni, *L'implicite*, op. cit., p 39.

O. Ducrot, *Le dire et le dit*, op. cit., p 44.

C. K. Orecchioni, *L'implicite*, op. cit., p 45.

المقتضى فيكون سابقاً لحدث التخاطب والمسؤول عنه عون جماعي هو  
(نحن)<sup>(1)</sup>.

إنّ مطابقة علماء اللسان بين المفهوم والدلالة الحافة وجعل المفهوم متروكاً أمره لمخاطب يتأوله، وإعتباره «بمنزلة اللغز الذي يعرضه المتكلم على السامع طالباً إليه أن يحلّه»<sup>(2)</sup>، من شأنه أن يضعف طاقة المفهوم الجحّاجية، ذلك أنّ الوحدات الدلالية الدنيا الحافة (Connotèmes) التي تطابق أوركبوني بينها وبين المفهوم<sup>(3)</sup> هي على الحقيقة خصائص متحوّنة وغير قابلة للضبط والحصر، فهي مؤدية دائماً إلى المشترك La Polysémie والمشارك في الكلام مدعاة إلى ضعف المحاجة بل وإلى انعدامها تماماً أحياناً<sup>(4)</sup> وذلك لما يتركه المشترك في الخطاب من فضاء حرية للمخاطب يمكنه من المراوغة والزيفان. صحيح أنّ مقام القول من شأنه أن يحدّد من تعدد مفاهيم ذلك القول ولكن ذلك لا يمنع المخاطب من أن يراوغ إن راوغة، متجاهلاً المفهوم من الخطاب في ضوء المقام أو متظاهراً بقب

(1) O. Ducrot, *Le dire et le dit*, op. cit., pp 13-31 على أنه بالإمكان مناقشة فيكون في اعتبار المفهوم يلحق المنطوق ويليّه. فمفهوم الموافقة عند الغزالي على سبيل المثال يشترط فيه أن يتبين أنه أسبق إلى الفهم من المنطوق أو هو منه وليس متأخراً عنه أنظر: أبو حامد الغزالي، المستصبر من علم الأصول (مذكور)، ج2، ص 191.

(2) id; p 45.

(3) K. Orecchioni, *L'implicite*, p 45.

(4) ينبغي أن نشير رغم ذلك إلى ما يراه ماير من أنّ الحاجة لما كان يستخدم فيها الكلام الطبيعي وهذا الكلام قائم في جوهره على المشترك Equivoité فإنه أمكن للمخاطب أن يستغل ذلك المشترك Pluralité de sens بما فيه من غموض وليس وضعية لبوغ هدفه في إنتاج الجهد. ولكن ماير يلاحظ أيضاً أنّ مثل هذه الخصائص التي للكلام الطبيعي هي التي جعلت الجهد محل رغبة وسمعه محل طمن أنظر: Meyer, *Logique, langage et argumentation*, op. cit., pp 113-114 لكن لأرسطو رأياً مخالفاً لرأي ماير هذا وهو قريب من رأينا فعنده أنّ من قواعد الجودة في أسلوب الخطابة - وهي القاعدة الثالثة - فتجنب الألفاظ المشتركة المعنى أنظر أرسطو، (مذكور) المقالة الثالثة، الفصل 1407.أ.

غيره منه، إلى غير ذلك. على أنه من الممكن أن يحصل منه جهل فعلي للمفهوم الخطاب المرغى إليه كأن يكون مجمل كفاءاته الثقافية والنفسية وتقديده وغيرها لا يساعده على أن يدرك ما أراد له المتكلم أن يدرك من كلامه. وهكذا يبدو لنا أنّ «قانون المفهوم الأساسي» من حيث طاقاته إجرائية قانون غير مستحكم الفصول إذ هو على عكس المقتضى غير ملزم ولا أسرّ وهو ما يدعونا إلى أن ننقحه ونُدخل تعديلين اثنين عليه لإكسابه هذه الصورة:

1 - التعديل الأول: أن نعتبر المفهوم هو أيضاً حدث لغة شأنه شأن ذلك الأصوليون قديماً، فقد جعلوه - على اختلاف بينهم - مرتبطاً بنوع من التراكيب اللغوية المخصوصة - وإن لم يعدوا منها بعض أساليب التوكيد المطلوبة في المدونة القرآنية مثل التوكيد يائاً ويائاً مع اللام وبالقسم<sup>(1)</sup> - على نحو بات معه المفهوم هو أيضاً «حدث لغة»، وهو ما صرحت به أوركويوني حين أنكرت - من وجهة نظرها الشخصية المخالفة لغيرها من اللسانيين مثل سگرو - أن يكون المفهوم «حدث قول» فهو فيما ترى قائم في الملفوظ وإن تنحى استخراجاً منه أن يستخدم المخاطب كفاءاته المعرفية والبلاغية براغماتية بالإضافة إلى كفايته اللغوية<sup>(2)</sup>. إنّ المفهوم الذي نحن معنيون نسميه في القرآن هو هذا المفهوم الذي أشارت ودلت عليه قرائن في

عدّ قسم من الأصوليين بعض الكلمات الواردة في الخطاب. وبعض التراكيب حاملة في ذاتها مفهوماً مثل اللقب والوصف ومن الشرط والحصص والاستثناء والغاية (أنظر: مصطفى جمال الدين: البحث النحوي عند الأصوليين، دار الرشيد للنشر، العراق، 1980، الفصل السادس: الجملة، مبحث ضوابط لدلالة الجملة على المفهوم ص 278 - 291). ولكن قسماً آخر من الأصوليين لم يحدّد بدلالة هذه الأشكال اللغوية السنّة على المفهوم وأنكر المفهوم جملة (أنظر الشيخ محمد الحضري، أصول اللغة، دار الفكر - بيروت، 1988. مبحث: حجة من نفي المفهوم ص 126 - 129).

أوركويوني، المرجع نفسه، ص 39 - 40.



الملفوظ (هي قرائن التوكيد) حتى لكأن هذه الشارات وهذه القرائن تنطوي في ذاتها على مقام القول وتوهم إليه وتقوم بديلاً عنه. وسنكتفي، من قرائن التوكيد هذه المولدة للمفهوم، بإثباته وإن مع اللام والقصر والتقسيم. إن هذه الطرائق في التوكيد تمثل في القرآن قوة حجاجية تضغط ضغطاً مباشراً على المعنى بالكلام، وتفرض على «الحوار» أن يسير في الاتجاه الذي يريد، الخطاب.

2 - التعديل الثاني: من الممكن، فيما نرى، أن نقسم المفهوم قسمين أحدهما نصلح عليه بـ «المفهوم الدلالي»<sup>(1)</sup> والآخر نسميه المفهوم اللاقولي أو المضمّن في القول (Sous-entendu illocutoire)، ذلك أنّ بعض التراكيب (ومنها بالخصوص أنواع التراكيب المؤكدة التي رأينا) تحمل في الوقت نفسه هذين الضربين من المفهوم. على أنّ المفهومين أحدهما يسبب من الآخر متين إذ يؤدي المفهوم الدلالي الذي ينبغي أن يظهر أولاً إلى المفهوم اللاقولي الذي ينبغي أن يكون مواصلة له ضرورة. ولا يمكن - حسب رأينا - أن يحصل مفهوم لاقولي في التراكيب التي ندرس إلا انطلاقاً من المفهوم الدلالي وبناء عليه واستناداً إليه فالمفهوم الدلالي مداره على الفكرة الكامنة، ضرورة، في طبيعة التركيب اللغوي نفسه (وهي في هذا المقام التراكيب المؤكدة). وهذه الفكرة يتوصل المتلقي إلى استخراجها مستخدماً

(1) قد يبدو من قبيل الحشو قولنا «مفهوم دلالي» إذ كل مفهوم فهو دلالة أو مدلول لكن دفعنا إبهام ذلك وجرد نوع من المفهوم هو المفهوم البراهماتي Le sous-entendu pragmatique الذي ينبغي أن يقابله قولنا «المفهوم الدلالي» شأنه مقابلة المفهوم البراهماتي للمفهوم الدلالي وقد رأينا ذلك في الفصل الأول من الباب الأول والمثال على المفهوم البراهماتي من القرآن قوله ﴿يَوْمَ آتَيْنَاهُمُ الْبُرْجَانَ بِبُرْجَانِهِمْ وَلَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا نَذْرًا﴾ (فاطر 14/35) قال ابن عاشور: «فالمعنى: يوم يبتليهم بهذا الخبر مثلي لأنني خبرته فهذا تأويل هذا التركيب». وقد أفهل المفسرون بيان هذا التركيب (التحريم والتوبيخ: ج 22، ص 284). وتقدم أوريكوتي مثلاً عليه هو قول مخاطبك لك: «إذ السرر ليشفى من آلام الحب لمعناه أنّ مخاطبك غير التجربة إذ عرف الحب وعذب بالآلام وشفي منها» - K. Orecchioni, *L'implicite, op. cit.*, chap. Le sous-entendu; p 43.

لغويته اللغوية خاصة إلى جانب الكفاية المنطقية والثقافية. أما المفهوم الأيقوني فمداره على عمل القول الضمني فهو الدعوة إلى العمل في ضوء تلك الفكرة المكونة لما أسميناه بالمفهوم الدلالي.

إنّ المفهوم الدلالي المستفاد من طبيعة التراكيب التي ندرسها، فهو عبارة «النظرية» (Théorie) لكنها ليست نظرية علمية وإنما هي النظرية التي نحاول - من زاوية نظر الباحثين في الججاج - «أن تقدم حلاً لإشكال ما نتج في المجالات الفكرية والأخلاقية والاجتماعية»<sup>(1)</sup> فهي إذن نظرية فكرية أخلاقية. أما المفهوم الأيقوني فهو القيمة الأيقونية المشتقة (Valeur illocutoire dérivée) من الكلام، المفهومة من عرضه. وبعبارة القدماء نقول أنّ المفهوم الدلالي هو حصيلته التعريض الدلالية<sup>(2)</sup> فقد جمع ابن الأثير بينهما حين عرّف التعريض قائلاً هو اللفظ الدال على الشيء من طريق المفهوم لا بالوضع الحقيقي ولا المجازي (...). وإنما سمي التعريض تعريضاً لأنّ المعنى فيه يفهم من عرضه أي من جانبه وعرض كل شيء حقيقياً<sup>(3)</sup>. أما المفهوم الأيقوني فهو من بعض الوجوه «التعريض بالطلب»<sup>(4)</sup> وإن لم يميزوا في التعريض بين التعريض باعتباره مجرد مفهوم، ومفهوم محضة ونظرية خالصة، أي باعتباره مفهوماً دلاليّاً في اصطلاحنا، بين التعريض باعتباره طلب شيء وأمرأ به، أي باعتباره مفهوماً لا قولياً في

Pierre Bange, *Argumentation et fiction*, in *L'argumentation*, op. cit., p 96.

أرى أوركويوني أنّ المفهوم Le sous-entendu يوافق من بعض الوجوه التعريض

L'insinuation في البلاغة الأتينية القديمة: C. K. Orecchioni, *L'implicite*, op. cit., p 45.

ابن الأثير، الملل السائر (مذكور)، ج2، ص 186.

والمتاح عليه أن يقال: والله إنني لمحتاج وليس في يدي شيء... أو تفكوك للمرة في خطبة

التمكاح: «إنك لخلية وإنني لمزب» (ابن الأثير: المرجع نفسه، الصفحة نفسها) والملاحظ في شأن

المثالين اللذين قدسهما ابن الأثير قيام التركيب على التوكيد. وهو ما يثبت لدينا ارتباط هذا

الأسلوب بشبه التعريض أو المفهوم في الكلام.

الاصطلاح اللساني. إن المفهوم اللاقولي هذا، هو في تراكيب التوكيد التي سنعرض لها بالدرس، قيمة مشتقة من «النظرية» المصوغة في قالب مفهوم دلالي، ويظهر هذا المفهوم الدلالي أولاً ثم يظهر متنبئاً عليه المفهوم اللاقولي. ومثلما يأتي «المفهوم الدلالي» مترتباً على الكلام المؤكد ترتباً يشبه ترتب النتيجة على السبب فتكون أداة الربط بينهما هي «إذن»<sup>(1)</sup>، يأتي المفهوم اللاقولي مواصلة للكلام انطلاقاً من المفهوم الدلالي باستخدام أداة «إذن» أيضاً فذلك مترتب على هذا ترتب النتيجة على السبب.

## 1 - المفهوم الدلالي

يشكل مضمون المفهوم الدلالي الحاصل من التراكيب التي دخل عليه التوكيد بياناً وإنّ مع اللام والقسم والقصر نظرية فكرية أو أخلاقية. وإذا رجع مزيد التدقيق قلنا إنّ هذا المفهوم الدلالي يكون في القرآن إما هدماً لنظرية ما قائمة (أو محتملة الحصول) أو بناء لنظرية ما (أو تذكيراً بها).

### 1 - 1 المفهوم الدلالي: هدم لنظرية:

1 - 1 - 1 - هدم النظرية القائمة: ونعني بالنظرية القائمة مجسّم الأفكار والآراء والمكونات العقدية التي تشكل عالم خطاب الخصم، المخاطبين بالكلام القرآني أو المتحدث عنهم فيه. فيأتي التركيب القرآني منتجاً مفهوماً دلاليّاً يهدم تلك النظرية في صيغة من قبيل: «ليس ق (القضية بـ ص (صادقة)». ويكون هذا التركيب مما دخلت عليه إنّ أو إنّ مع اللام أو القسم أو القصر الإضائي خاصة أو طائفة من هذه العناصر مجتمعة (سـ

(1) يرى فيكرز أنّ المفهوم Le sous-entendu يأتي مواصلة للكلام بواسطة «إذن» Done : -1-، Le dire et le dit, op. cit., p 46.

العدول الكفي بالزيادة داخل الجملة وإبعده الجدلانية

تسم مع القصر، أو القسم مع إنّ ولام الابتداء خاصة) وتأتي هذه التراكيب  
 - لثماً في سياق مجادلة أعداء القرآن إما مجادلة بالحضور (In praesentia)  
 هم يقولون والقرآن يرد) أو بالغياب (In Absentia) (إذ يفهم الجدل من  
 حقيقة الكلام التركيبية وحدها) ويكون ذلك على النحو التالي:

النظرية المهدومة (وهي من المفهوم)	آية (وهي المنطوق)
إذن ليس البعث كذباً.	﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ﴾ (1)
كما نعتقدون أو كما يعتقدون ← هدم للنظرية القائلة بعدم وجود البعث.	﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ﴾ (2)
إذن نستتم أو ليس الكافرون بمنجاة من العذاب.	﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ جَهَنَّمُ لَمَّحِيظَةً﴾ (3)
كما يرون ويصرون على ذلك.	﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ جَهَنَّمُ لَمَّحِيظَةً﴾ (4)
هدم نظرية الإنكار لعذاب الآخرة وللحساب واليوم الآخر.	﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ جَهَنَّمُ لَمَّحِيظَةً﴾ (5)

- المؤمنون 23/16.
- طه 20/15.
- غافر 40/59.
- التوبة 9/49.
- الحجر 15/43.
- الصافات 37/38.
- الأعام 6/134.

إذن ليست رسالتك (أو رسالة محمد مدعاة كما يقولون. ← هدم للنظير القائل بعدم صحة الرسالة المحمدية.

- 3 =  
 أ - ﴿وَاللَّهُ لَوَنَّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (1)  
 ب - ﴿يَسَّ وَالْقُرْآنَ الْكَرِيمَ﴾ (2) وَاللَّهُ لَوَنَّ الْمُؤْمِنِينَ (3)  
 ج - ﴿تَوَدَّيَا التَّمَاءَ وَالْأَرْضَ إِنَّهُ لَحَقُّ يَنْقُلُ مَا أَلَيْكُمْ تِلْكَ﴾ (4)  
 د - (5)

إذن ليس الإله متعدداً + ليس الأصنام آلهة كما يعتقدون. ← هدم نظرية الشرك.

- 4 =  
 أ - ﴿انتهوا عِزًّا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَحِيدٌ﴾ (6)  
 ب - ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾ (6)  
 ج - ﴿وَالْقَلْبَ سَلَّمَ﴾ (7) وَاللَّيْلَ تَبَرَّأْتُ (8)  
 د - ﴿إِنَّ إِلَهَهُمُ وَاحِدٌ﴾ (7)

إن المفهوم من التوكيد في جميع الآي المذكورة (وهو قريب من مفهومي المخالفة أو هو هو) هدم لنظرية خصوم الرسالة المحمدية مما تجريه ألسنتهم في مجالسهم ونواديبهم ومما يتسارون به أو يجهرونه (8) وهو ما يند كثره دخول التوكيد على جعل مدار الحديث فيها على الخصوم من مشركي مكة وغيرهم. ويكون الحديث عنهم بتوجيه الخطاب إليهم مباشرة (الأمثلة

- (1) البقرة 2/252.  
 (2) يس 36/1 - 3.  
 (3) الداريات 51/23.  
 (4) التكاوير 81/19.  
 (5) النساء 4/171.  
 (6) ص 38/65.  
 (7) الصفات 37/1 - 4.  
 (8) يكرر في القرآن إيراد الأقوال المحكية عن الخصوم. وهي تدور في معظمها على التكليل بـ: -  
 الله ويرسله محمد والبعث واليوم الآخر. ومن الأمثلة على ذلك:  
 ﴿وَلَمَّا سَفَرْنَا لَعَنَّا قَوْمًا يَمُوكَ اللَّهُ إِلَهُكَ تَكْوِيمًا﴾ (المائدة 5/73).  
 ﴿وَقَالُوا إِنَّمَا هِيَ إِهْلَامٌ فَكُلُوا مِنْهَا مَا تَشَاءُونَ﴾ (الأنعام 6/29).  
 ﴿وَقَالُوا لَسَبِيلُ الْأَنْبِيَاءِ مَعْشَرًا مِمَّنْ كَانَ عَلَيْهِمْ سَكْرَةٌ وَأَسْمَاءُ﴾ (الفرقان 25/5).  
 ﴿وَيَقُولُونَ نَحْنُ عِبَادُ اللَّهِ وَإِنَّمَا الْإِنسَانُ لِرَبِّهِمْ كَانُفُورًا﴾ (سبا 34/29، يس 36/48، الملك 67/25)

2 - ج ود؛ 4 - أ: 4 - ج) أو بالتعريض بهم في (الأمثلة 1 - ب: 1 - ج: 2 - أ: 2 - ب، 3 - أ: 3 - ب: 3 - د: 4 - ب) وسواء صرحوا بالخطاب المؤكد أو عُرض بهم فيه فإن هذا الخطاب يأتي حاملاً حريصين: أولاهما مصرح بها ينطق بها التوكيد وهذه لا نهمنا لكونها ليست من المفهوم ولكون درجة الحجاج فيها ضعيفة. والثانية ضمنية تفهم مباشرة من التوكيد. ومدارها إجمالاً على هدم معتقدات الخصوم مثل كون الله ليس حياً (الأمثلة 4 - أ: ب: ج) وكون محمد ليس رسولاً (الأمثلة 3 - أ، 3 - ب، ج، د) وكون البعث والعذاب في الآخرة لا وجود لهما (الأمثلة 1 - ب: ج و 2 - أ: ب: ج: د) وهي (أي هذه النظرية الثانية) ذات درجة حرجية عالية وما كانت لتكون كذلك لو جاء الكلام مصرحاً بهدم نظرية الخصوم تصريحاً مباشراً. إنَّ الفرق بين هدم النظرية منطقاً وهدمها مفهوماً وسيلة إدخال التوكيد على جُمل الخبر الابتدائي في الأمثلة الأربعة عشر المذكورة يتمثل في كون هذه الجمل تمتاز بالأمور التالية:

1 - أنها، إذ تصرّح بنظرية القرآن منطقاً، تفتح باب الضمني مفهوماً، فبجانب «الحوار» الوجهة التي يريدنا القرآن بواسطة أداة الربط «إذن». فهذه «تتضح في عالم الخطاب، ضربة لازب، بانية على طريق الاستنتاج» «الاستنتاج المفهوم من التوكيد، ومداره على هدم نظرية الخصوم. إنَّ التوكيد يجر الجملة التي دخل عليها مستوعبة للنظرية المعارضة منطقياً عليها حاملةً في صلبها. فالمفهوم في الجمل الأربع عشرة السابقة أنه توجد نظريات صالحة للنظريات المصرّح بها وهي نظريات القرآن، ولكنها نظريات باطلة صريحة فعلى هذا تكون الجملة المؤكدة قائمة على تعدد الأصوات Polyphonic) إذ هي تنطوي على صوتين متعارضين أحدهما منطوق وهو صريح القرآن» مثبتاً، والآخر مفهوم وهو صوت الخصوم منفيّاً.

2 - أنَّ التوكيد في الجمل المذكورة إذ يفتح باب الحوار من الجهة صريحة يعلّقها كما رأينا، يعلّقها نهائياً من الجهة التي «يناور» منها صريحة جاعلاً بذلك كلمته هي العليا وهي الأخيرة. ونكتة هذا الكلام أنَّ

خصوم القرآن مهما أوغلوها في الإنكار وبالغوا في توكيد نفيهم لأطروحة القرآن بقولهم على سبيل المثال: «لا ليست جهنم بمحيطة بالكافرين»<sup>(1)</sup>، «ليست الساعة بآتية» أو «ليس الله بواحد البتة» فإن الجملة القرآنية المؤكدة بأن مع اللام وبالقسم وبالقصر، خاصة، تكون قابلة دائماً لتكون جوهراً جاهزاً يرد وجه الإنكار كلها ويبطل الإيغال في هذا الإنكار مهما تنوع وتعدد. فالجملة القرآنية بذاتها في التوكيد إلى أقصى مداه هدمت نظرية الخصوم القائمة الراضجة ثم انبرت تسد أمامهم طريق العودة إلى بنائها من جديد. فقد أصبحت هذه الجملة بواسطة التوكيد الذي يثبت دعائمها مستعملاً دائماً للرد على أي نفي محتمل سواء أكان نفيّاً ابتدائياً غير مؤكد أم نفيّاً طلبياً مؤكداً بليس مثلاً، أم نفيّاً إنكارياً مؤكداً بليس مع الباء مثلاً<sup>(2)</sup>. ويأتي القسم المظهر من أبرز أشكال التأكيد الرامية على صعيد المفهوم إلى حد نظرية الخصوم هدماً لا رجعة فيه. وذلك لما يتميز به التأكيد بالقسم المظهر الداخلي على جمل هي مؤكدة بتعدّد بأن مع اللام عادةً، من طول وإطناب وعلو في درجة ردّ الإنكار ودحضه مفهوماً. ومما يمكن أن يلاحظ في شأن التوكيد بالقسم المظهر هذا أنه في معظمه مكّي بل ومن أول القرآني المكي<sup>(3)</sup>. ومعنى ذلك أنّ القرآن قد سعى مبكراً إلى أن يهدم نظريات الخصوم وإلى أن ينسف في الوقت نفسه إمكانات العودة إلى إعادة بنائها فلم يبق لهم إلا التسليم بفسادها والسير في الاتجاه الذي تفرضه الجسم القرآنية ويمليه المفهوم منها، أو نقل ساحة المعركة من ساحة الأقوال إلى ساحة الاقتال.

(1) عن هذه الضروب من النفي أنظر: أحمد مختار البزرة، أساليب التوكيد من خلال القرآن الكريم (... (مذكور)، ص 104 ووص 117 خاصة.

(2) يكثر في القرآن المكي الأول دخول القسم المظهر الطويل على الجملة المؤكدة بعد بأن مع (الابتداء. أنظر مثلاً: الصافات 1/37 = 4. والذاريات 1/51 = 6. والمرسلات 1/77 = 7. والعايات 1/100 = 8.

إنّ الخصم في الجملة القرآنية المؤكدة بوسائل التوكيد التي تدرس بحجج دائماً سواء واصل الكلام مستنتجاً المفهوم وفق المنطق السليم الذي يوضّح الجملة، أو ليجّ في إنكار القضية معانداً. وعلى الإجمال يكون خصوم قرآن بين أمرين فإما أن يسلموا ببطان نظريتهم المفهومة من الكلام وبصحة نظرية القرآن المصرّح بها فيه أو أن ينقلوا ميدان الحرب من صعيد الحرب الكلامية إلى صعيد الحرب الفعلية. على أنّ هذه الحرب الكلامية هي من حيلة القرآن حرب ذات صبغة هجومية دفاعية معاً إذ هو يبسط القضية أولاً بتكرها الخصوم فيعود راداً عليهم إنكارهم ذلك. وقد يعرض علينا القرآن في بعض سياقاته هذه الأطوار مفضلة نحو: ﴿يَمَّ أَتَيْنَ كُفْرًا لَّ كَيْ يَبْتُؤُاْ قُلُوبَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾<sup>(1)</sup>.

حيث تنطوي جملة «زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا» على طورين منها هما طور دعوة الكافرين إلى الإيمان بالبعث وهو مقتضى (Présumé)، وهو إنكار ذلك وهو منطوق (Posé). أما الطور الثالث فهو طور ردّ إنكار الكافرين رداً مؤكداً بضروب من التوكيد.

#### 1 - 2 - هدم النظرية المحتملة:

من النظريات الباطلة التي يأتي التوكيد مُبطلًا إياها بواسطة المفهوم ما - تجر به السنة الخصوم ولكنه، رغم ذلك، يحتمل أن تجري ألسنتهم به. - صيغته من قبيل: «أما غير هذا فليس هذا» فيأتي التوكيد بمفهومه معترضاً عليه هادماً إياه، وأسلوب التوكيد الأخص بهذه الظاهرة هو القصر الحقيقي الذي يفيد معناه مبالغة في قصر الصفة على الموصوف، وادعائها له «حصاصها» به دون غيره من الناس أو الكائنات التي يُحتمل أن تصف بها هي أيضاً أو توصف بها. فالنظرية المهذومة بالقصر الحقيقي الادعائي ليست حرة بعينها مما يجري على ألسنة أناس بأعيانهم، وإنما هي نظرية عامة قد



تدعى وقد تظهر في عالم خطاب المخاطبين بالقرآن، وإن كانت بعض آيات،  
يحتمل القصر فيها أن يكون قصراً إضافياً، بمعنى أنه يكون قلباً لمعتقد  
المخاطب ورداً له عليه، كما يحتمل أن يكون قصراً حقيقياً فهو مجرد مبالغة  
في قصر الصفة على الموصوف. وهو ما جعل بعض المفسرين تزود  
مواقفهم من القصر في هذه الآيات<sup>(1)</sup>.

ويتم هدم النظرية المحتملة الظهور من جهة المفهوم في الآيات، علم  
النحو التالي:

<p>المفهوم</p> <p>أما غير هذا الفوز فليس فوزاً ← هذه الرأي المحتمل المقاتل، على سبيل المثال بأن الفوز هو الفوز في الدنيا وحنها.</p> <p>أما خسارة غير هؤلاء فلا تعد خسارة: ← هدم نظرية فضاة محتملة الظهور. كان تناط الخسارة على خسارة المال وخسارة الدنيا فحسب.</p>	<p>الآية (من المنطوق)</p> <p>5 - ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَصَلُّوا بِتَفْوُكَ ۖ وَهُمْ الَّذِينَ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا قَوْمٌ الْأَخْسَرُ لَا يَنْجِلُونَ كَيْدَاتِمْ أَنَّهُمْ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾<sup>(2)</sup>.</p> <p>6 - ﴿الَّذِينَ يَسْتَعْجِلُونَ عَذَابَ اللَّهِ مِنْهُمْ وَمَا يُؤْتُونَ مِنْ شَيْءٍ وَلَا يَنْصَرُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِمْ أَنْ يُجَاهِدُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ لِيُكَلِّمَهُمْ وَلَكِنَّهُمْ كَانُوا يُكْسَرُونَ﴾<sup>(3)</sup>.</p>
--	--

(1) يقول ابن عاشور في ﴿وَلَكِنْ يُنَادِي بُنَىٰ يَهُودَ قَالَ لِقَوْمِي وَأَسْرَابِي لِكَيْفَ تَدْعُونَ عَنِي الشُّكْرَ لَكُنَّ كَالَّذِينَ نَسُوا ﴿١٠٤/٣﴾﴾ (آل عمران 104/3): فمفاد هذه الجملة قصر صفة الفلاح عليهم. فهو إما نعت إضافي بالنسبة لمن لم يتم به مع المفردة عليه. وإما قصر يريد به المبالغة بعدم الاعتداد في مقام بفلاح غيرهم وهو معنى قصر الدلالة على معنى الكمال لابن عاشور، التحريف والتشبيه (مذكور)، ج 4، ص 42 ويقول في تفسير ﴿وَرَبِّكَ اللَّهُ لَهُ الْكُوفُ الْعَسِيبُ﴾ (الحج 1/22): أي له ذلك لا لغيره من أصنامكم إن جعلت القصر إضافياً. أو لعدم الاعتداد بمعنى عدم ومحدوده إن جعلت القصر ادعائياً (المرجع نفسه، ج 17، ص 320). وسواء اعتبرنا القصر في الآيتين المذكورتين إضافياً أو حقيقياً ادعائياً فإن الحاصل واحد وهو هدم نظرية ما لكن من النظرية جارية في الواقع معدوم بها ومقولة في القصر الإضافي، وهي محتملة فحسب في أغلب الحقب وهو ما يفهم من قول ابن عاشور: ... وإما قصر أريد به المبالغة بعدم الاعتداد بمن غيره إن جعلت القصر ادعائياً.

(2) يونس 63 / 10 - 64.

(3) البقرة 2 / 27.

المدول الكمي بالزيادة داخل الجملة وإيمده اليجابية

«كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ سَخِمَ قُوَّةً وَأَكْثَرَ بَأْسًا وَأَوْلَدًا فَاسْتَنْتَمُوا إِلَيْهِمْ فَمَا لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ مُسْتَعِينِينَ»<sup>(1)</sup>  
 أما خسارة غيرهم فليست خسارة ← هدم نظرية محتملة تقول بأن الخسارة هي الخسارة المادية في الدنيا فحسب.

«الَّذِينَ آمَنُوا وَكَلَّمُوا وَبَهَّدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْفُسَهُمْ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْحَيَاةِ الْآخِرَةِ وَأَقْبَلُوا بِالنَّارِ كَالْحَمِيمِ»<sup>(2)</sup>  
 أما غير هؤلاء فليسوا فائزين ← هدم نظرية قد تجري بها السنة الخصوم ونحصر الفوز في غير ما نطق به القرآن.

يلاحظ في شأن الأمثلة الأربعة المذكورة دخول ضمير الفصل المفيد توكيداً، على التعريف وقد ورد هذا التركيب أكثر من 170 مرة في القرآن<sup>(3)</sup>. وهو ضرب من التركيب يفهم منه ضرورة إقصاء لطرف أو لأطراف خارج دائرة الصفة الواقع عليها القصر فهو يحمل تعريضاً بهم. إن دور القصر في هدم النظرية المحتملة مهم جداً، بل لولاه لما كان ذلك أن حذف قرائن القصر وتوكيده في المثال الأخير من الأمثلة الأربعة المذكورة، من شأنه أن يذهب بالمفهوم الذي مضمونه هدم نظرية محتملة مدار الفوز على أمور أخرى غير التي نطقت بها الآية. إن قولنا على المثال: الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فائزون عوض «أولئك هم الفائزون» كما جاء في القرآن يبيّن لا محالة ما لكنها نظرية مصرّح بها وليست من المفهوم، وهي من حيث إنها مصرّح بها ذات مدى حجائي ضعيف لانعدام الضمني أو بالأحرى لشدة

نحوة 69/9.

نحوة 20/9.

ضمي المطردي 170 منه (المطردي، الساليب التوكيدية)، ص 348 - 352 ونضيف في ذلك آيتين مسأ: «وَالَّذِينَ هُمْ وَأُولَئِكَ هُمْ الْأَكْبَرُ» (آل عمران 10/3) و «وَأَسْكَبُ الْأَسْنَاءَ مِنْ تَحْتِهَا» (الحشر 20/59).

خفائه فيها. يضاف إلى كون هذه الجملة عارية عن القصر قد يفقد كل بعد حجائي فقولنا: «الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم أولئك فائزون» لا يمنع من أن يكون ساقى الحاج ومعمر المسجد الحرام. على سبيل المثال، فائزاً فلا يكون ثمة نظرية ما ولا محاجة ولا أخذ بالحجة لغير المؤمنين والمهاجرين والمجاهدين فقد يكون لهؤلاء فوز في غير هذا. أو يذهبون إلى أن يدعو أن لهم في غيره فوزاً. في حين أن قوله: «أولئك هم الفائزون» إذ تعرّض بجماعة ما، تنطوي على مفهوم مفاده هدم نظرية «وهذه النظرية هي على الحقيقة نظريات كما سنرى وليست نظرية واحدة، منه وهي الأقرب كما يفيدنا بذلك سياق الآية التي تتقدم الآية المدروسة»<sup>(1)</sup> وقد تفيدنا بذلك أيضاً كتب أسباب النزول كما سيأتي: «أما عمارة المساجد وساقية الحاج فليس أصحابهما من الفائزين».

إن اعتبار الفوز أن يُعمر المسجد الحرام وأن يسقى الحاج كان يمثل نظرية العباس بن عبد المطلب<sup>(2)</sup> حتى إذا أبطلت تلك النظرية بالآية التي تمثل المثال الثامن وبالآية التي تتقدمها من السورة نفسها، وكان ذلك الإبطال بواسطة المفهوم، قال العباس: «ما أراني إلا تاركاً سقائنا»<sup>(3)</sup>. على أن هذا الضرب من المفهوم الحاصل من القصر الحقيقي الادعائي هو من الناحية الججاجية أوسع مدى من المفهوم الحاصل من القصر الإضافي الذي سبق أن رأينا. وآية ذلك أن المحجوج بالمفهوم في آية المثامن إذا أخذناها في ذاتها لا يمكن أن يكون العباس وحده أو من كان في

(1) وهي قوله تعالى: «لَمَنْ تَمَّ بِمَلَكَةِ الْمَلَأِ وَصَكَرَ السَّجِدَ الرَّابِعَ كَمَنْ تَمَّ بِاللَّهِ وَاللَّهُ أَكْبَرُ وَبِهِدَى فِي نَبِيٍّ نَبِيٍّ لَا يَنْتَهَى» (التوبة 19/9).

(2) قال العباس حين دعاه علي إلى الهجرة واللحاق بالرسول: «ألت في أفضل من الهجرة. ألت أسقى حاج بيت الله وأعمر المسجد الحرام» (انظر الواحدي، أسباب النزول (مذكور)، ص 199 - 200).

(3) الزمخشري، الكشاف... (مذكور)، ج 2، ص 180.

سئل وضعه ممن اكتفوا بعمارة المسجد وسقاية الحاج. وإنما يحتمل أن يكون المحجوج كل من هم واقعون خارج دائرة المنطوق في الآية أي كل من لم يؤمن بالله ويهاجر ويجاهد في سبيل الله. فمن أجل هذا أيضاً أطلقنا على هذه النظرية صفة «المحتملة» لأنها قد تشمل أكثر من طرف واحد لأنها قد تتعدد إلى ما لا نهاية له مطلة بالأعمال التي يوجبها منطوق الآية في الإيمان والهجرة والجهاد في سبيل الله وجاهة كل عمل آخر محتمل لبيانه. وهذا على عكس الحال في ما أسميناه بـ «النظرية القائمة» فهذه نظرية مردودة على طرف بعينه (المشركون أو النصارى مثلاً) وتتعلق بنقطة محددة خاصة (الإشراك مثلاً) (أنظر المثالين 4-أ و 4-ب). ومن أجل هذا كله قلنا إنّ حالة القصر الادعائي هذه أعمق حجاً من حالة القصر السابقة وإن كانت لهجة الججاج فيها لا تخلو من حدة ولا تخلو من عمق.

#### 2- المفهوم الدلالي: بناء لنظرية أو تذكير بها:

يكون بناء النظرية هذا بواسطة التوكيد بأنّ مع اللام وبالقصر الحقيقي. إنّ التوكيد بأنّ مع اللام لا يكون دائماً لردّ الإنكار يكون من المخاطب من رأي لنا مخالف لرأي عبد القاهر الجرجاني فقد حصر وظيفة التوكيد بالطريقة في دفع الإنكار مجازياً بذلك أبا العباس كما رأينا. وإنما يمكن أن يكون التوكيد بأنّ مع اللام لأمر يعلمه المخاطب ولا يدفعه فقد جيء به هنا تشبيهاً إليه وتذكيره بما ينبغي عليه<sup>(1)</sup>. والامثلة على هذا الضرب من التوكيد كثيرة في القرآن منها:

<sup>(1)</sup> على أنّ التوكيد بأنّ مع لام الابتداء قد يوتى به لشدة اهتمام المخاطب وليس لردّ إنكاره وهو كثير نحو ﴿إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهَا فَتَوَوَّأْ نَسِيحًا﴾ (الأعراف 17/ 153) (انظر تفسير الآية في: ابن عاشور، التحرير والتنوير (ملكو)، ج 9، ص 121).

المفهوم منها وهو مدار النظرية	الآية (وهي المنطوق)
الموت مدعاة إلى خشية الله والإيمان بوجود حياة أخرى.	9 - ﴿مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ أُولَئِكَ نُصِفُ بِمَا كَفَرُوا بِالْحَقِّ لِيُسْئَلَهُمْ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٥﴾﴾ <sup>(1)</sup> .
جعل الملائكة إباناً معتقداً فاسداً.	10 - ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ بِالْأَكْثَرِ لِمَسَّؤُنَ الْمَلَائِكَةِ قِسْمَةَ آئَاتِهِ ﴿٢٧﴾﴾ <sup>(2)</sup> .
إتيان الرجال شُكراً.	11 - ﴿إِن كُنْتُمْ تَأْمِنُونَ بِالْحَدِيثِ الَّذِي نَزَّلْنَا بِهَذَا الْقُرْآنِ فَادْعُوا الْمَلَائِكَةَ لِيُقْضَىٰ عَلَيْكُمْ رَبِّكُمْ عَلَيْكُمْ ﴿١٠﴾﴾ <sup>(3)</sup> .
مدار القرى المغابرة مدعاة إلى توحيد الله والإيمان بشرائعه أو الكفر عوائدها وخيمنة.	12 - الحديث عن قرى الغابرين التي يعرفها المشركون: أ - ﴿وَإِنَّا لَنَسْبِلُنَّ أَكْثَرَهُمْ قَرْيَةً ﴿٤١﴾﴾ <sup>(4)</sup> . ب - ﴿فَاتَّقِنَا وَنَحْنُ بِتَنبِئِهِمْ وَأَنبِيَائِهِمْ كَرِيمُونَ ﴿٥١﴾﴾ <sup>(5)</sup> . ج - ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَنْهُمْ نُسَبِّحُكُمْ عَلَيْهِمْ ﴿٦١﴾﴾ <sup>(6)</sup> .

كما أن القصر في القرآن - وهو القصر الحقيقي كثيراً ما يؤتى به - لدفع الإنكار وإنما يؤتى به، كما يقول الجرجاني متحدثاً عن القصر بإنس: «الخبر لا يجهله المخاطب ولا يدفع صحته (...). وتفسير ذلك أنك تقدر للرجل: إنما هو أخوك وإنما هو صاحبك القديم، لا تقوله لمن يجهل ذلك ويدفع صحته ولكن لمن يعلمه ويُقر به إلا أنك تريد أن تنبيهه للذي يجب عليه من حق الأخ وحرمة الصاحب. ومثله قول الآخر: [الخفيف]:  
إنما أنت والذُّ والأب ألقا طبع أحسن من واصل الأكب.

(1) المؤمنون 23/15.

(2) النجم 53/27.

(3) الأعراف 7/81.

(4) الحجر 15/76.

(5) الحجر 15/79.

(6) الصافات 37/137.

المدون الكافي بزيادة داخل الجملة وإيماده الجهادية

لم يُرد أن يُعلم كافوراً أنه والد ولا ذلك مما يحتاج كافور فيه إلى الإعلام ولكنه أراد أن يذكره منه بالأمر المعلوم ليبيني عليه استدعاء ما يوجه كونه بمنزلة الوالد<sup>(1)</sup>. لكن ما نخالف الجرجاني الرأي فيه هو أن هذا الضرب من القصر - وهو الحقيقي ولم يسمه الجرجاني باسمه - لا تنهض له «إنما» وحدها كما قد يفهم من كلامه من الفصل المعقود لـ «مسائل إنما». وإنما يمكن أن يؤدي بطرائق أخرى بعضها اطرود في القرآن اطراداً لافتاً للانتباه من ذلك على وجه الخصوص صياغة القصر بعبارة: «وهو (أي الله) الذي». فيكون الكلام الذي دخلت عليه هذه الصيغة منطوقاً على مفهوم يبني نظرية ما، وما كان ليكون هذا المفهوم وما كانت لتكون النظرية لولا تركيب القصر هذا. ولناخذ على ذلك أمثلة من سورة واحدة هي سورة الأنعام التي بيتت من حيث منطوق الكلام فيها على غرض تفرد الله بالإلهية أساساً وجاءت القصور فيها بانية من حيث مفهومها لـ «نظرية الوحدانية» إذ ورد معظمها في سياق استنكار الاشراك والاستدلال على الوحدانية، فوجب من جل ذلك أخذ سياق الآية العام في الاعتبار.

الآية	المفهوم منها وهو النظرية
13 - ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ <sup>(2)</sup>	خلقه السموات مدعاة إلى أن توحدوه ولا تشركوا به.
14 - ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ <sup>(3)</sup>	خلقه النجوم لكم لتشهدوا بها بحتم عليكم عبادته وتوحيده دون غيره.
15 - ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ <sup>(4)</sup>	إنزاله الماء من السماء يجعله الأحق بالعبادة والتوحيد.

(1) الجرجاني، دلائل الإحجاز (مذكور)، ص 254.

(2) الأنعام 6/73.

(3) الأنعام 6/97.

(4) الأنعام 6/99 ويمكن أن نضيف أمثلة أخرى كثيرة مثل: البقرة 2/29، والأنبياء 21/33، والمحمد

4/57، ويونس 5/10، والرعد 13/3، والمثلث 67/15.

لجميع هذه الأمثلة المؤكدة بأن مع اللام وبالقصر مفهوم لا يد من ظهوره. لكن المفهوم منها لا يكون دحضاً لمعتقد آخر مناقض للمعتقد الذي تصرّح به الجملة وتبتيه في منطوقها فهو ليس هدماً لنظرية (شأن الضرب الأول من التوكيد في الأمثلة الممتدة من 1 إلى 8) وإنما المفهوم منها نظرية جاءت تُبنى على رأي يسلم به الخصوم المتحدّث عنهم أو المتحدث إليهم. ويعتبرونه حقيقة لا نقاش فيها، فهم يسلمون بكون الموت تلعناً مقيماً لا ينه منه (المثال 9) ويكون هذه القرى المهدمة هي مما يروونه في غدوهم إلى تجارتهم ورواجهم منها، لم يعف رسمها لما نسجتها من جنوب وشمال (الأمثلة 12-أ، و 12-ب، و 13-ج). ويكون الله هو خالق السموات والأرض والنجوم ومنزل الغيث، لا أصنامهم (الأمثلة 13 و 14 و 15)<sup>(1)</sup>. يسلمون بذلك كله ولا ينكرونه البتة. وكل ما في الأمر أن القرآن جاء،

(1) آيات كثيرة في القرآن تؤدي ما ذهبنا إليه من اعتبارنا القصر في الأمثلة 13 و 14 و 15 قصراً حقيقياً لا إضافياً كما قد يتوهم. ذلك أن المشركين يسلمون بأن الله هو خالق الكون لا أصنامهم، من ذلك الآيات:

﴿وَالَّذِينَ سَأَلُوهُم مِّنْ عِلْمٍ أَكْثَرَ مِنَ الَّذِي فِي أَيْدِيهِمْ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا وَاصْتَكَبُوا﴾ (المعقوبات 10/29).  
 ﴿وَالَّذِينَ سَأَلُوهُم مِّنْ عِلْمٍ أَكْثَرَ مِنَ الَّذِي فِي أَيْدِيهِمْ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا وَاصْتَكَبُوا﴾ (المعقوبات 63/29).  
 ﴿وَالَّذِينَ سَأَلُوهُم مِّنْ عِلْمٍ أَكْثَرَ مِنَ الَّذِي فِي أَيْدِيهِمْ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا وَاصْتَكَبُوا﴾ (المعقوبات 25/31).  
 ﴿وَالَّذِينَ سَأَلُوهُم مِّنْ عِلْمٍ أَكْثَرَ مِنَ الَّذِي فِي أَيْدِيهِمْ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا وَاصْتَكَبُوا﴾ (الزخرف 43/87).

وقد دافع ابن عاشور كثيراً، وبحماس أحياناً، عن كون القصر في الآيات التي ندرس هنا قصراً حقيقياً من ذلك قوله في تفسير ﴿وَمَنْ أَلْفَبُ فَكُلَّكَ الْكُتُبِ وَالْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ﴾ (الأنعام 6/173) «القصر حقيقي إذ ليس ثمة ردّ اعتقاد لأن المشركين يمتدحون بأن الله هو الخالق للأشياء التي في السماء والأرض» (التحوير والتبوير، ج 7، ص 306) لكنه في مناسبة واحدة لا ثانية لها على حد علمي ناقض ابن عاشور نفسه واعتبر القصر في مثل هذا التركيب قصراً إضافياً إذ قال في تفسير ﴿وَمَنْ أَلْفَبُ فَكُلَّكَ الْكُتُبِ وَالسَّمَاءِ وَالسَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (الأنبياء 21/33). هو قصر إفراد إضافي يشذ عن المخاطبين من المشركين منزلة من يعتقد أن أصنامهم مشاركة لله في خلق تلك الأشياء. لأنهم لم عبدوا الأصنام والمعادة شرك. ازمووا أنهم يشركونها وقد جعلوها شركاء، لله فلزمهم أنهم يزعمون أنها شريكة لله في خلق ما خلق لينتقل بذلك إلى إبطال إشراكهم إياها في الإلهية (التحوير والتبوير، ج 17، ص 59). ولعل يبطل التناقض في موقف ابن عاشور هذا قوله: «هو قصر إضافي بتزويل المخاطبين من المشركين منزلة من يعتقد إلخ...».

المدول الثاني بالزيادة داخل الجملة وإيجاده الجهادية

فاستغل كفايتهم العقدية والثقافية والمعرفية ليبنى انطلاقاً منها نظرية بهديها يهتدون وفي ضوئها يسيرون. ولما كانت هذه النظرية تأخذ بعض عناصر بنائها من عالم خطاب المعنيين بالكلام المؤكد فإن وقعها الجهادي يكون شد عليهم وأعمق أثراً فيهم مما لو كانت كل عناصرها غريبة عنهم جديدة بالنسبة إليهم. فهذه النظرية لا تبني إذاً من فراغ ولا تُشاد على هاوية وإنما تحض موادها موجود من قبل، بل إن الموجود منها، وهو المعلوم عند المخاطبين، يمثل حجر الزاوية في صرح النظرية، فهو القضية المسلم بها فيهم، ويأتي التوكيد بأن مع اللأم وبالقصر «مثيراً» هذا المعلوم الذي يعرض في شكل قضية هي تمثيلاً «أنتم ميتون» في المثال 9 «والله هو الخالق لا لأصنام» في الأمثلة 13 و14 و15. ونعني بالتبشير تسليط الأضواء على القضية بواسطة التوكيد<sup>(1)</sup>. وعملية التبشير هذه هي التي تخرج القضية من كونها محتوى نظرياً مجرداً أو على الأقل محتوى إخبارياً معلوماً محايداً، إلى كونها جزءاً أساسياً في هذه النظرية فتشكل مع سياق الآية العام الذي هو سترة المقام نظرية متكاملة ويكون ذلك على النحو التالي:

سياق الآية العام (أو المقام)	القضية المسلم بها من قبل المشركين	تبشير القضية	النتيجة وهي النظرية المفهومة ضرورة
الشعريين بالمشركين منكريين البعث والتوحيد (المثال)	حضية الموت	بإدخال إن + لا عليها: «إنكم لميتون»	الصوت داعية إلى الإيمان بالله ووجود البعث والحياة الأخرى

ستعود إلى مسألة «التبشير» (La focalisation) اللغوي الذي يقابله الافتضاء (La présupposition) في مبحث المدول بالنقصان (حذف الفاعل والبناء للمجهول) وهناك ستعرف التبشير تمريراً أدق.



البيئات في القرآن

<p>- الحديث عن كفر القرى الغابرة وما لحقتها من دمار بسبب كفرها (المثال 12)</p>	<p>هذه القرى المدمرة قائمة في طريقهم يرونها بأعينهم</p>	<p>إدخال إن + لـ عليها: «وانها لسيلى مقيم»</p>	<p>الكفر عاقبه وخيبة أو دمار القرى الغابرة بسبب كفره مدعاة إلى توحيه الله وعدم الإشراف به</p>
<p>الحديث عن عبادة المشركين للأصنام وعدم توحيد الله (الأمثلة 13 و 14 و 15)</p>	<p>- الله خالق الكون - الأصنام ليست خالقة.</p>	<p>إدخال القصر عليها «هو السذي خلق... هو الذي جعل... هو السذي نزل...»</p>	<p>الله أحق بالعبادة من الأصنام وهو حقيق بأن يوجد.</p>

إنَّ التوكيد في الأمثلة السابقة هو العامل الرئيسي في ظهور المفهوم. فتجريد الكلام فيها من طرائق التوكيد من شأنه أن يفقده طاقته الججاجية ويرده إلى طبيعته الإخبارية الوصفية. إنَّ التوكيد بأنَّ والآم وبالقصر في الأمثلة الممتدة من 9 إلى 15 هو على الحقيقة عمل لغويّ «فهو أوكد». ويستفاد منه على وجه التعريض وعلى سبيل القيمة الدلالية المشتقة (valeur dérivée)، عمل لغويّ آخر يمكن أن يلحقه بفتح «التبسيّات»<sup>(1)</sup> ويكون مؤداه «ألقت انتباهكم» أو «أحذركم» وما أشبه. وهو ما عبّر عنه الجرجاني بقوله عن التوكيد بإنما وقد سلف: «تريد به أن تُنبه (...).» إنَّ هذا العمل اللغويّ الضمني أو المشتق من التوكيد في أمثلتنا هو الذي يدفع المتلقي دفعاً إلى أعمال طاقة الاستنتاج لديه مستخدماً أداة «إذن» لاستنتاج المفهوم من ذلك الكلام، وبناء النظرية منه. ويكون ذلك على النحو التالي:

(1) يرى أوستين أنّ فئة التبسيّات (Expositifs) تستخدم في أعمال التبيين مثل شرح وجهة النظر. مسار الججاج من قبيل: أين، أحذر، أكره، أعلم، أوافق، إلخ. لكن أوستين يلاحظ بعد ذلك مدى احتلاط هذه الفئة من الأعمال الكلامية بفتح الحكيمات (Verdictifs)، والتنفيليات (Exercitifs) والوعديات (Promissifs) والتلوحيات (Comportatifs). أنظر: Austin, *Quand dire, c'est faire, op. cit.*, pp 162-164.

المدون الكافي بالزيادة داخل الجملة وإيمانه اللغوية

الجملة	عمل الكلام (وهو من صنع المتكلم)	المفهوم (بستخلصه المتلقي)
لكم ليتون	الفت انتباهكم/أحدركم/	إذن الموت مدعاة إلى التفكير في الآخرة
وهو الذي خلق السموات والأرض	الفت انتباهكم إلى أنّ الله هو الخالق لا الأصنام	إذن هو آخري بالعبادة وجزى أنّ يوجد

لقد جرت العادة أن تكون القضية المؤكدة هي القضية الجديدة التي من شأنها أن تترد على صاحبها (أو تكون قد ردت عليه بعد). أما القضية معلومة فلا تؤكد حتى إذا ما أكدت وهي ليست مما قد يرد أو ينكر، كان لك التوكيد غريباً على نحو ما. إذ يطرح في هذه الحالة سؤال من نحو: لم كنت للمخاطب ما هو معلوم لديه معروف عنده؟ والجواب عن ذلك هو أنّ الججاج في ذلك التوكيد. فقد يقدح زناد استنتاج المفهوم ويدفع إليه بحمل عليه، على أن يكون مدار هذا الاستنتاج على نظرية ما يصوغها بعني بالمخاطب انطلاقاً من المقال يتدبره في ضوء المقام، وانطلاقاً من يعتقد هو يعتقد (حتمية الموت وخلق الله السموات والأرض دون الأصنام في المثالين 9 و13، على سبيل المثال). فالمفهوم هو إذا بناء لمعتقد وبناء نظرية تكون بعض أجزائها أو «مقدماتها» من صنع المخاطب نفسه أو مما حقه. وهو ما يجعله مسهماً في بنائها بقسط معين فيكون من السهل عليه استنتاجها ومن ثم يكون التزامه بها أشد واقناعاً بها أعمق.

إنّ المخاطب بهذه الضروب من التوكيد لا يستطيع أن يعترض على كلام بقوله على سبيل المثال: «ليس صحيحاً» أو «لا أوافق»، أو «اعترض» ليس له إلا أن يوافق على القضية المعروضة عليه بقوله معقياً على الأمثلة سابقة (الممتدة من المثال 9 إلى المثال 15): «وهو كذلك» أو «أوافق». هذه الموافقة في رأينا بداية انصاع الخصم إلى النظرية التي يفهم مضمونها من الكلام. فالتوكيد هنا عمل كلامي يأتيه المتكلم فيجعل عمل الخصم

الكلامي يسير في الاتجاه الذي يرسمه له ذلك المتكلم. لقد أرتج عسر  
الخصم، فأتى له أن يضاول أو يطاول؟

غير أنه يبقى للخصم العتيد أن يرد على هذا التوكيد بقوله مثلاً، في  
شأن الأمثلة السابقة جميعها: ليس صحيحاً:

إنكم لميِّتون ← ليس صحيحاً  
إنكم لتأتون الرجال ← ليس صحيحاً  
وهو الذي خلق السموات ← ليس صحيحاً

وفي هذه الحالة يكون الخصم قد أثار أن يفادر «ساحة المنطق» وأن يفت  
في التناقض وينسحب من ميدان المحاجة محجوجاً قد أرتج عليه.

على أن النظر من زاوية أخرى إلى المفهوم الدلالي الناجم عن بعض  
حالات التوكيد المعروضة في الأمثلة 10 و11 و13 و14 و15 خاصة، من  
شأنه أن يوقفنا على أمر آخر في شأن النظرية التي تشكل مضمونه. فهذه  
المفهوم لا يبني نظرية فحسب كما سبق أن رأينا وإنما هو يذكر بها ويستند  
إليها أيضاً فهي قائمة في أذهان المخاطبين ولكنها طُمست لسبب أو لآخر  
وهي من المسلمات التي تكوّن كفايتهم المعرفية والعقدية والأخلاقية. وعبر  
هذا تكون النظرية برمتها معلومة لديهم، لا أن بعض أجزائها فحسب معلوم  
عندهم، فيكون الكلام القرآني بذلك مستنداً كلياً إلى عالم خطاب المتحدث  
إليهم أو المتحدث عنهم. ولم يأت التوكيد في الأمثلة التي خصصناها بالذِّكْر  
إلا للتذكير بنظرية يقرُّ بها المخاطبون ولا يعملون بها فهي نظرية مهجورة جد-  
التوكيد يسلط عليها الأضواء وينفض عنها الغبار وهو ما يدعّمه، من بعض  
الوجوه، رأي الجرجاني حين قال عن التوكيد «باتماً»: «يؤتى به للتذكير  
بالأمر المعلوم». وتفصيل ذلك كله كما يلي:

الدول الكافي بالإيادة داخل الجملة وإيماده الجهادية

المفهوم تذكير :-	مسائل :
«أَنَّ النظرية لدى المؤمنين بالآخرة من أهل الكتاب مثلاً، وهم أجواركم كما تعرفون هي أَنَّ الملائكة ليست إنثاء»	قسم 10: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْتُؤْذِنُكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَقُولُونَ كَلِمَاتٍ غَالِيَةٍ وَهِيَ لَبِيبٌ عَلَيْهِمْ لُغْوٌ وَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (١)
«أَنَّ النظرية الأخلاقية الراجحة لدى البشر قاطبة وأنتم منهم أَنَّ إيمان الرجال منكروه. (يركز هذا القول في الآية التي نتقدمها: ﴿وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِأَقْوَمِهِ أَتَأْتُونَ النِّسَاءَ مَا سَنَعكُمْ فِيهَا مِنْ أَسْوَأَ تِلْكَ أَلْتَالِيَهُ﴾ (٢)»	قسم 11: ﴿وَإِنَّمَا تَأْتُونَهُمْ أَرْجَالًا نَهْرًا بَيْنَ يَدَيْهِمْ﴾ (٢)
«أَنَّ النظرية المعقدة تقول إنه لا عبادة إلا للمخالق وأنتم تعرفون ذلك (من تعريفات الإله في لسان العرب) أنه لا يكون إلهاً حتى يكون لعباده خالقاً» (٣) «وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَخَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ذَلِكَ (سبق أن رأينا الآيات الكثيرة التي يسلم فيها المشركون بذلك)	قسم 12: ﴿وَقَدْ كَفَرَ يَكْفُرُ الْمُشْرِكُونَ﴾ (٤)

على هذا النحو يأتي المفهوم الدلالي، من خلال تذكيره بالنظرية الضمنية ليقوم الحجة على المخاطبين ويأخذهم بها. وهذه النظرية هي مما سمعوا به فهي منهم وليست غريبة عنهم. ولم يفعل القرآن أكثر من أن ذكر «بواسطة التوكيد طالباً منهم، على سبيل التعريض، أن يعملوا بها.

\* \* \*

النجم 27/53

الأعراف 81/7

الأعراف 80/7

الأنعام 73/6

ابن منظور، لسان العرب (مذكور)، مادة (لذ).

## 2 - المفهوم اللاقولي (أو المُضَمَّن في القول)

لئن كان المفهوم الدلالي مداره على نظرية تفهم من التركيب المؤكد فربما مروراً بتلك النظرية وبذلك المفهوم الدلالي ومشتقاً منهما. وليس المرور من الكلام المؤكد إلى المفهوم اللاقولي مروراً مباشراً وألياً، كما قد يفهم من كلام الجرجاني، إن نحن أولنا تأويلاً غير التأويل السابق، فقد رأى في تأكيد قولنا «إنما هو أخوك» و«إنما هو صاحبك القديم» تنبيهاً للذي يجب على المخاطب من حق الأخ وحرمة الصاحب «على نحو يكون معه كلام المؤكد دافعاً للمخاطب دفعاً مباشراً إلى أن يأتي عملاً ما تجاه أخيه، وصاحبه، فكلامنا ذاك بمثابة العمل الكلامي غير المباشر الذي مفاده «أكرم أخاك» أو «أكرم صاحبك القديم». وليس الأمر في الواقع على هذا النحو من الآلية والبساطة وإنما توجد بين المنطوق من كلامنا والمفهوم اللاقولي منه حلقة واسطة هي حلقة المفهوم الدلالي الذي رأينا وهو كون الأخ من حقه أن يكرم وكون الصاحب القديم من حقه أن تبسط عليه جناح الود وإلا فكيف نضمن أن يفهم المخاطب أنه مُطالب بإتيان عمل ما تجاه أخيه أو صاحبه في مثالي الجرجاني: «إنما هو أخوك» و«إنما هو صاحبك القديم» ما لم يكن مركزاً في ذهنه، من جهة النظرية الأخلاقية التي جد، التوكيد يذكر بها وبينه عليها، أنّ الأخوة والصحة تقتضيان الإحسان وبسبب جناح الود؟ وليت شعري كيف نضمن أن يفهم المخاطب في مثال أوركيوتر «أنّ النجر لحار هنا» أنّ لهذا الكلام مفهوماً لا قولياً يشق منه مباشرة ومد «افتح النافذة»<sup>(1)</sup> وأنّ الخطاب الموجه إليه ليس مجرد كلام وإنما هو عمل كلام. وأنّ هذا العمل ليس إثبات شيء وإنما هو طلب شيء، ما لم يُن في

K. ORECCHIONI, *L'implicite, op. cit.*, p 75.

(1)

بعته (أو تكن منبئية بعد) نظرية مفادها أنّ إغلاق نوافذ الغرف مجلبة لشدة الحرارة وأنّ فتحها يذهب بها أو يقلل منها.

إنّ فشل كثير من أعمال الكلام الضمنية في المحادثات اليومية يُردّ، في نظرنا، إلى عدم تقاسم المتخاطبين في الغالب مفهوماً دلاليّاً واحداً من كلام الدائر بينهما، ونظرية واحدة يستنتجانهما منه أو يستندان إليها فيه. مما يطل في مرحلة ثانية إدراك المتخاطبين للمفهوم اللأقولي من ذلك الكلام لدائر بينهما.

إنّ المفهوم الدلالي الذي نتحدث عنه هنا قريب جداً مما يسميه علماء الججاج، ومنهم تولمين، بالضمان (ض) (La garantie)، فهو القاعدة التي على أساسها يحصل العبور من المعطى (م) إلى النتيجة (ن):

م ← إذن (ن)

باعتبار (ض)<sup>(1)</sup>

وقد استخدم بلونتين (Plantin) في حديثه عن «الضمان» عند تولمين مرادفاً له هو مصطلح «قانون العبور» (Loi de passage)<sup>(2)</sup> لكون ذلك الضمان هو الذي يسمح «قانونياً» بالمرور من (م) إلى (ن). علماً بأنّ تولمين يميز بين المعطى والضمان على أساس أنّ المعطى يكون مصرحاً به في حين يكون الضمان «ضمنياً»<sup>(3)</sup>.

لنا أن نستخدم أيضاً مفهوم «الضمان» أو «قانون العبور» هذا فنقول إنّ المرور من المتطوق إلى المفهوم الدلالي عندنا وهو ذو طبيعة ضمنية أيضاً

(1) C (Conclusion) ← D (donné)

Vu que: G (garantie)

أنظر: S. E. Toulmin, *Les usages de l'argumentation*, op. cit., p 122

(2) أنظر: C. Plantin, *Essai sur l'argumentation*, op. cit., p 27

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

شأن طبيعة «الضمان» عند تولمين، وتحديداً هو مقتضى أو شيء من مس القبول. وكونه مقتضى يعني أنه محل إجماع أو على الأقل يقدم نفسه شيء أنه كذلك. لكن السؤال الذي يطرح بداهة ههنا هو التالي: كيف يكتسب المفهوم مقتضى؟ والفرق ما بينهما على نحو ما يتنا في مقدمة البحث تـ وسع!

ليس غريباً أن يتحول المفهوم إلى مقتضى ويشغل في المحادثة رعيه المقتضى. إن ديكره الذي رأينا يميز بين حدّي المقتضى والمفهوم هو عاد في مواضع أخرى مما كتب فقرب بينهما. فعنده أن جملة «كف و» عن التدخين» إذ أقولها لك بقصد أن أفهمك منها أنّ فلاناً هذا أقوى عريه منك لها مفهومان.

- المفهوم الأول هو: فلان أقوى منك عزيزة.

- والمفهوم الثاني هو أنّ الكف عن التدخين من عزم الأمور.

ثم يعلق ديكره على ذلك بالقول: «إنّ المفهوم الثاني ضروري لضه المفهوم الأول (...). وعلى هذا الأساس يكون المفهوم الثاني بمنزلة المقتضى»<sup>(1)</sup>. وهذا المفهوم الثاني الذي يتحول عند ديكره إلى مقتضى هو الذي أسميناه نحن «المفهوم الدلالي» الذي نعبر منه إلى المفهوم اللأقولي خلاصة القول أنّ المفهوم وتحديداً ما أسميناه المفهوم الدلالي هو بمثابة «الضمان» و «قانون العبور» وهو في بعض الأحيان ذو طابع اقتضري فهو مقتضى؛ ومثلما أنّ المقتضى لا يهم في ذاته بل المهم نتائج الجباجية، ومثلما أنّ الضمان أو قانون العبور الضمني لا يهم إلا من حيث

(1) O. Ducrot, *Le dire et le dit, op. cit.*, pp 39-40 والنكته في انقلاب المفهوم الثاني من مقتضى حسب ديكره هو أنّ هذا المفهوم الثاني يقدم على أنه يستحيل الطعن فيه أو الاعتراض عليه إذ من شأن الاعتراض عليه أن يعطل ظهور المفهوم الأول الذي هو مرمى المتكلم الأساس كما أنّ ما يجعل هذا المفهوم الثاني بمنزلة المقتضى عدم ظهوره في الملفوظ بمظهر الموضوع الأساسي رغم أنه جزء من ذلك الملفوظ مهم. وكل هذه الصفات من طبيعة المقتضى كما هو معلوم.

تدبره ضامناً للحرور من المعطى إلى النتيجة فإنَّ المفهوم الدلالي لا يهم إلا من حيث هو معبر إلى المفهوم اللاقولي وضمان لظهوره. إنَّ المفهوم الدلالي في الكلام القرآني المؤكد بضروب التأكيد التي بناها إلى حدِّ الآن يمثل حلقة واسطة بين هذا الكلام المؤكد وبين المفهوم اللاقولي. فهذا المفهوم الدلالي أو المقترضى أو قانون العبور إذ يظهر حتماً في «عالم الجملة» المؤكدة كما رأينا مستنتجاً منها بواسطة «إذن»، يؤدي حتماً إلى ظهور المفهوم اللاقولي مستنتجاً منه بواسطة «إذن» أيضاً فهذا كله ضرورة حجاجية (Processus d'argumentation) تُنشئها التوكيد ويفضي إليها. وفيما يلي بيان ذلك في جميع الأمثلة التي رأينا بدون استثناء:

المفهوم اللاقولي (الرباط إذن).	المفهوم الدلالي (الرباط إذن).	أمثلة
أمنوا بالبعث.	ليس البعث كذبة    أقال.	1: ﴿قَدْ يَكْفُرُ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ لِيُنْفِقُوا﴾ <sup>(1)</sup> ب - ﴿إِنَّ الْكُفْرَانَ كَذِبٌ﴾ <sup>(2)</sup> ج - ﴿إِنَّ الْكُفْرَانَ كَذِبٌ﴾ <sup>(3)</sup>
آمنوا بالله ويرساله محمد.	ليس الكافرون    بناجين من النار.	2: - ﴿وَأُولَئِكَ جَهَنَّمَ لَنُحِيطَهُنَّ بِالْكُفْرِينَ﴾ <sup>(4)</sup> ب - ﴿وَأِنَّ جَهَنَّمَ لَنُحِيطَهُنَّ بِأَكْثَرِ الْعَمَلِ﴾ <sup>(5)</sup> ج - ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ الْكُفْرَانَ كَذِبٌ﴾ <sup>(6)</sup> د - ﴿وَأُولَئِكَ سَاءَ لِمَن لَّعِنَهُمُ اللَّهُ﴾

- المؤمنون 16 / 23 .  
 طه 15 / 20 .  
 غافر 59 / 40 .  
 التوبة 49 / 9 .  
 الحجر 43 / 15 .  
 الصافات 38 / 37 .  
 الأنعام 134 / 6 .



<p>آمنوا برسالة محمد.</p>	<p>ليست الرسالة المحمدية مدعاة.</p>	<p>رقم 3:                      1 - ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالرَّسُولِ﴾<sup>(1)</sup>                      ب - ﴿يَسَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالرَّسُولِ﴾<sup>(2)</sup>                      ج - ﴿فَوَيْلٌ لِلنَّاصِبِ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالرَّسُولِ﴾<sup>(3)</sup>                      د - ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالرَّسُولِ﴾<sup>(4)</sup>                      ﴿لَقَوْلِ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾<sup>(5)</sup></p>
<p>آمنوا بالله الواحد الأحد.</p>	<p>ليس الإله متعدداً ولا مستجزئاً وليست الأصنام آلهة.</p>	<p>رقم 4:                      1 - ﴿انْتَهَوْا عَنَّا لَعَلَّكُمْ يَكْفُرُوا بِإِلَهِكُمْ إِنَّ اللَّهَ وَحْدَهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾<sup>(6)</sup>                      ب - ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللَّهُ﴾<sup>(7)</sup>                      ج - ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ﴾<sup>(8)</sup>                      ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ﴾<sup>(9)</sup></p>
<p>آمنوا واتقوا تفوزوا في الدنيا والآخرة.</p>	<p>أما غير هذا الفوز فليس معدوداً فوزاً.</p>	<p>رقم 5:                      ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّقَوْا يَفْزَحُونَ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا يَبْغُونَ كِسْفًا مِّنَ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾<sup>(10)</sup></p>

- (1) البقرة 2/252.
- (2) يس 1/36 - 3.
- (3) المائدة 51/19.
- (4) التوبة 81/19.
- (5) النساء 4/171.
- (6) ص 38/65.
- (7) الصافات 37/1 - 4.
- (8) يونس 10/63 - 64.

<p>لا تنقضوا عهد الله ولا تقطعوا ما أمر به أن يوصل ولا تفسدوا في الأرض لكي لا تكونوا من الخاسرين.</p>	<p>أما خسارة غير هؤلاء فلا تعد خسارة.</p>	<p>رَقْم 6 : ﴿الَّذِينَ يَبْغُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْكُمْ وَيَسْلُبُوهُ وَيَقْتُلُونَ مَا مَنَعَ اللَّهُ أَنْ يُرْسِلَ رُسُلَهُ فِي الْأَرْضِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾<sup>(1)</sup></p>
<p>لا تخوضوا في الكفر والفساق كما فعل سابقكم لكي لا تكونوا من الخاسرين.</p>	<p>أما خسارة غيرهم فليست خسارة.</p>	<p>رَقْم 7 : ﴿الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَكْثَرَ عِندَ اللَّهِ وَأَكْثَرَ أَزْوَاجًا وَأَوْلَادًا كَاسَبُوا فِيهَا وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ عِلْمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾<sup>(2)</sup></p>
<p>آمنوا وهاجروا وجاهدوا لكي تفوزوا.</p>	<p>أما غير هؤلاء فليسوا فائزين.</p>	<p>رَقْم 8 : ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخِرُوا مِنَ الْأَرْضِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ﴾<sup>(3)</sup></p>
<p>آمنوا بالآخرة.</p>	<p>الموت مدمعة إلى الإيمان بالآخرة.</p>	<p>رَقْم 9 : ﴿مَنْ رَكَبَتْ الْكُفْرَ بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾<sup>(4)</sup></p>

(1) البقرة / 27.

(2) التوبة / 9.

(3) التوبة / 9.

(4) المؤمنون / 23.

رقم 10:	﴿وَأَلِّفُوا بَيْنَهُمُ الْبَيْنَاتَ وَالْأَسْوَدَ﴾ <sup>(1)</sup>	جعل الملائكة جعل الملائكة لا تجعلوا الملائكة إبتأأ.
رقم 11:	﴿وَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾ <sup>(2)</sup>	إتبان الرجال لا تأتوا الرجال. مُنكر.
رقم 12:	أ - ﴿وَأَنبَأْهُمْ فِيهِمُ﴾ <sup>(3)</sup> ب - ﴿وَأَنبَأْهُمْ فِيهِمُ﴾ <sup>(4)</sup> ج - ﴿وَأَنبَأْهُمْ فِيهِمُ﴾ <sup>(5)</sup>	لا تكفروا أو الشرك أو الكفر عواقبه وخيمة. لا تكفروا أو تشركوا بالله.
رقم 13:	﴿وَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾ <sup>(6)</sup>	أعبدوا الله ولا تعبدوا الأصنام.
رقم 14:	﴿وَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾ <sup>(7)</sup>	السموات والأرض وجعل النجوم هدياً للناس وإنزله الماء من السماء مدعاة إلى عبادته وترك عبادة الأصنام.
رقم 15:	﴿وَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾ <sup>(8)</sup>	

(1) النجم 27/53.

(2) الأعراف 7/81.

(3) الحجر 15/76.

(4) الحجر 15/79.

(5) الصافات 37/137.

(6) الأنعام 6/73.

(7) الأنعام 6/97.

(8) الأنعام 6/99.

صحيح أنّ المفهوم الدلالي والمفهوم اللاقولي لا يظهران بنفس الطريقة بنفس الوضوح في جميع الأمثلة فهما في بعض الأمثلة أوضح وأظهر منهما في بعضها الآخر. ومع ذلك فهناك دائماً مفهوم دلالي ينطوي عليه التركيب المؤكد، وهذا المفهوم الدلالي يفضي حتماً إلى المفهوم اللاقولي إفضاءً مقدّمة أو المقدمات إلى النتيجة في مسار ضمني محكم. لكن الجدير بالملاحظة أنّ هذا المسار لا يكون ضمناً دائماً ذلك أنّ نتيجة (وهي توافق المفهوم اللاقولي عندنا) قد تظهر ويصرّح بها في بعض سياقات القرآن مما يجعل طاقة الججاج في هذه الحالة أضعف منها في حالة من تلك النتيجة. فقد تظهر هذه النتيجة في شكل عمل كلامي صريح (إنشاء أو طلب) قبل التركيب المؤكد نحو:

المثال رقم 16: ﴿يَأْمُرُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَقُولُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَىٰ آلِهِمُ الْكَلِمَٰتِ الْبَاطِلَ إِنَّمَا السَّبِيحُ يُعْبَدُ مِنْ مَرْجَمٍ وَمَرْجَمٌ اللَّهُ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْحَقُّ إِلَىٰ مَرْجَمٍ وَلَا تَقُولُوا نَحْنُ نَقُودُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَكَلِمٌ عَزِيزٌ لَّهُ

أو تظهر بعده، نحو:

المثال رقم 17: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ

أو نحو:

المثال رقم 18: ﴿يَأْتِيهَا الْبُيُوتُ الْمَشْرُوكَاتُ تَجْسِئًا مِمَّا يَدْعُونَ

إنها لحالات قليلة الورد في القرآن هذه التي يأتي فيها الأمر أو الطلب صريح يتقدم الجملة المؤكدة أو يتبعها على سبيل الاستنتاج، إذ القاعدة أن تكون الجملة المؤكدة تسمى مجرد إيمان إلى هذا الأمر أو الطلب في شكل

النساء 171/4.

الأنعام 102/6.

التوبة 28/9.

مفهوم لاقولي مترتب على المفهوم الدلالي اللاتط بالجملة في أصل تركيبه فتكون الجملة بذلك قد فتحت أمام المتلقي آفاق الاستنتاج يقتحمها فتدحرج به، وينخرط في «منطق» الجملة الضمني ليسبر بنفسه أغوارها المفهوبية و«يتقرى» بعقله حدودها الوجدانية.

إنّ القرآن على الرغم من أنه كتاب دعوة إلى التوحيد والإيمان أساساً لا نجد فيه أمراً صريحاً للناس بالإيمان (أمناً) إلا في مواضع قليلة (18 موضعاً)، فإذا فارنا ضالكة تواتر الدعوة الصريحة إلى الإيمان بارئحة تواتر الدعوة الضمنية إليه، بواسطة المفهوم اللاقولي كما يبيّن ذلك الجسد السابق، أدركنا أنّ الإيمان في القرآن قد وقع التعويل في الدعوة إليه عبر السبل الضمنية أكثر من السبل الصريحة تحقياً، في رأينا، لتجاعة المحاد. وضماناً لأوفر حظوظ النجاح لها باعتبار أنّ إقامة الدليل على وجوب انشي الأمر لا طاقة حجاجية له على عكس ما قد يتبادر إلى الذهن<sup>(1)</sup>.

على أنّ المواضع الثمانية عشر التي جاء الأمر بالإيمان فيها صريحاً تبدو غريبة من بعض الوجوه إن نحن عملنا إلى التمييز بين ما هو مكّي وما هو مدني، على اعتبار أنّ المدني سُكّن وفراض وحدود أساساً والمدني بناء لعقيدة التوحيد وترسيخ لها أساساً. ووجه الغرابة في شأن هذه المراتب أنّ خمسة عشر منها جاءت مدنية في حين جاءت ثلاثة منها فحسب مكّي ولعل العكس هو الذي كان منتظراً محضوله علماً بأنّ القرآن المكّي بمنتهى حوالي ثلثي القرآن وثلثه الآخر مدني<sup>(2)</sup>. وهو ما يعني أنّ ترسيخ العقيدة

(1) يقول برلمان وتيتكا: «ليس للأمر، على عكس ما قد يتبادر إلى الذهن أي طاقة إقناعية برهانية تستمد سلطانه من النفوذ الذي يمارسه الأمر على السامور. لكن ميزان القوى هذا لا ينحصر على أي أذعان مهما كان نوعه، أما حين لا يكون لمة نفوذ حقيقي أو لا تكون لمة نية لاستئصال الأمر بتشكيل في صورة رجاء والتناسخ».

(2) إبراهيم الأبياري، تاريخ القرآن (مذكور)، ص 71.

المدون التكني بالزيادة داخل الجملة وإيماده الوجدانية

بكن بواسطة الأمر بالإيمان وإنما تم بواسطة الإيحاء بوجوده بترك المتلقي  
خطوط في عمليات إنتاج الكلام للمعنى لينتج بنفسه أهم أجزائه وهو الجزء  
عصبي الدائر على وجوب الإيمان، فيكون ذلك ألزماً له بالحجة. على أن  
حسب حالات فحسب من الحالات الثماني عشرة المذكورة جاءت بعد تأكيد  
سبب أربع مدنية<sup>(1)</sup> وواحدة فحسب مكة<sup>(2)</sup>.

والأمر نفسه يمكن أن يُقال عن النهي عن الشرك في صيغة «لا تشركوا»  
وهو كالم يرد قط في القرآن المكي بهذه الصيغة رغم أن المخاطبين به هم  
سبب المشركون من عرب مكة. وقد وردت هذه الصيغة مرتين في القرآن  
سبب<sup>(3)</sup>. أما النهي عن الكفر بصيغة «لا تكفروا» فلم يرد إلا مرة واحدة  
في سورة مدنية<sup>(4)</sup>.

يستخلص مما تقدم أن الأمر بالإيمان والنهي عن الشرك والكفر وإن  
سبب قلبي الورد في مجمل القرآن فإنَّ ورودهما في القرآن المكي أضعف  
سبب بكثير من ورودهما في المدني. ونضيف إلى هذا ملاحظتين اثنتين.  
سبب قلّة ورود الأمر والنهي مطلقاً في القرآن المكي قياساً إلى القرآن  
سبب حيث يكثر الأمر والنهي بشكل لافت للانتباه<sup>(5)</sup>. أما الملاحظة الثانية  
سبب أن التوكيد أكثر شيوعاً في المكي منه في المدني<sup>(6)</sup> فإذا عمدنا إلى

<sup>(1)</sup> وهي آل عمران 179/3، والنساء 4/170 و171، والتغابن 7/64 - 8.

<sup>(2)</sup> وهي الأعراف 7/158.

<sup>(3)</sup> وهما في النساء 4/36، والأنعام 6/151.

<sup>(4)</sup> هي البقرة 2/152.

<sup>(5)</sup> ورغم أن سورة المائدة - وهي مدنية - لا تعد إلا 120 آية فلها تحتوي حوالي 80 أمراً أو نهياً  
معظمه في أمر الذين آمنوا ونهيمهم. ورغم أن سورة الأنعام - وهي مكية - تعد 165 آية فلها  
تضم حوالي 67 أمراً أو نهياً فحسب. أكثر من نصفها في أمر الرسول (قل) وتغيير منها (14) أمراً  
أو نهياً) جاء في آيات مدنية من هذه السورة وهي الآيات 91 و93 و114 و141 و151 و153.

<sup>(6)</sup> حين ذلك أن التوكيد بأن مع لام الإيذاء ورد حوالي 318 مرة في القرآن منها 268 في المكي  
و54 في المدني (وقد استندنا في هذا الإحصاء إلى إحصاء المطرودي، أساليب التوكيد في القرآن  
(المذكور)، ص 182 - 190). أما التوكيد بالقصر فقد ورد حوالي 64 مرة في الأنعام وهي

هاتين الملاحظتين فركبنا إحداهما على الأخرى تبين لنا أنَّ القرآن المتكسر ومداره على ترسيخ العقيدة وعلى الإيمان أساساً كما رأينا قد نهض عن خاصية التوكيد الذي يدخل على التركيب الإنساني فيجعله ذا مفهوم دأب مؤد إلى مفهوم لاقولي وهو ما يعني أنَّ تثبيت دعائم العقيدة في القرآن سُلكت إليه طرق حجاجية ضمنية تكسيها ضمنيتها هذه دون شك فاعسباً حجاجية أقوى وأنجع، مع اقتراح يكاد يكون كاملاً للأمر والنهي الصريحين المباشرين.

إنَّ اعتبار القرآن المكي وهو في مخاطبة العرب المشركين أساساً تم اعتمده الإيحاء والاحتفاظ بالنتيجة التي منها المفهوم اللاقولي أكثر مما به القرآن المدني، وكثير منه في مخاطبة بني إسرائيل، قد يفسر من بمنزلة الرجوه قول الجاحظ: «ورأينا الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والأخر - أخرج الكلام مُخرج الإشارة والوحي والحذف وإذا خاطب بني إسرائيل حكى عنهم جعله مبسوطاً وزاد في الكلام»<sup>(1)</sup>.

= مكتبة وتعد 165 آية. في حين لم يرد في النساء وهي مدنية وعدد آياتها 176 إلا حوالي 20 - وورد في المائدة حوالي 34 مرة وهي مدنية.

(1) الجاحظ، الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى - الحلبي وأولاده مصر، ط2 د.ت.، (1950)، ج 1، ص 94.

## المبحث الثاني

### البعد الاقتضائي للعدول الكمي بالزيادة داخل الجملة

لئن كان دخول «إن» على الجملة الاسمية في القرآن كثيراً ما يأتي لإفادة الاهتمام لعدم وجود تردد أو إنكار<sup>(1)</sup> فإن أكثر دخول إن مع لام الابتداء على الكلام يكون لدفع الإنكار، يكون من المخاطب<sup>(2)</sup>. ويكون ذلك في سبب معينة يتصدى خصوم القرآن لإنكارها من قبيل البعث والآخرة والثواب بعقاب والجنة والنار ورسالة محمد وسائر الرسل.

لقد جاء توكيد هذه المسائل وغيرها بأن مع اللام لينهض بوظيفة صريحة تتمثل في تقديم هذه المسائل للمتلقي وفرض حقيقتها عليه باعتبارها مسائل ومقتضيات غير قابلة مبدئياً للنقاش والمجادلة رغم أنها في صميم النقاش والجدل الدائرين بين القرآن وخصومه. على أن هذه الوظيفة احتجاجية المتمثلة في توجيه الحوار توجيهاً لا يملك المخاطب له رداً، لا يمكن أن تنهض لها الجمل العارية عن التوكيد بأن مع اللام وما ضارعه من

شأن قوله ﴿وَمَنْ يُنِ أَنْهُ سَأَلَ كَمْ مِنْ كُفْرٍ إِذْ أَنْتَ بِتَكْفِهِ﴾ (الحج 22/18) قال ابن عاشور في تفسيرها: «وجملة إن الله يفعل ما يشاء» في محل العلة (...). لأن وجود حرف التوكيد في أول الجملة مع عدم وجود المنكر يحض حرف التوكيد إلى إفاة الاهتمام فحشاً من ذلك معنى السببية والتعليل، فتعني (إن) غناء حرف التعليل أو السببية» (التحرير والتنوير، ج 17، ص 227). وقد ترد إن هذه لدفع الإنكار كما سبق أن رأينا في مبحث بعد التوكيد المفهومي».

وقد يؤتى بهما لغايات أخرى كما سبق بيانه في مبحث بعد التوكيد المفهومي».



طرائق في التوكيد شأن التوكيد بالقصر. أما التوكيد بـ «إِنَّ» وحدها فهو يتبع في حيز وسط بين العراء التام عن مظاهر التوكيد وبين التوكيد بإن مع اللام. فهو تبعاً لذلك في درجة وسطى من درجات السَلَم الجحَاجي كما سنسبب ويمكن أن نأخذ مسألة قيام الساعة في القرآن مثلاً لنبيّن به ذلك.

يكثر في القرآن المكي خاصة ذكر «قيام الساعة» في معرض وعبـ المشركين وتهديدهم، من قبيل هذا الذي نجده في سورة «الروم» مثلاً:

- ﴿وَيَوْمَ نَقُومُ السَّاعَةَ يُبْشِرُ الشَّارِقُونَ ﴿١٢﴾﴾ (1).

- ﴿وَيَوْمَ نَقُومُ السَّاعَةَ يُؤْمِرُ بِنَقْرَتِهِ ﴿١٣﴾﴾ (2).

- ﴿وَيَوْمَ نَقُومُ السَّاعَةَ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لِيُسْأَلَهُ عَنَّا سَاعَةً ﴿١٤﴾﴾ (3).

وفي مقابل ذلك يكثر في القرآن ذكر تكذيب المشركين بالأخرة نحو

- ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ وَأَعْتَدْنَا لِمَن كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سِوياً ﴿١٥﴾﴾ (4).

- ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ ﴿١٦﴾﴾ (5).

ولرد إنكار المشركين «قيام الساعة» جيء بالتأكيد بواسطة إنَّ مع اللام ليجعل قيام الساعة «مقتضى» لا جدال فيه ولا مُراء. وقد تعددت السببـ اللغوية التي فيها تأكيد لقيام الساعة بهذه الطريقة منها:

- ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّكُم لَلْآئِينَ ﴿١٧﴾﴾ (6).

- ﴿إِنَّ السَّاعَةَ لَأَيُّمٌ لَا رَيْبَ فِيهَا ﴿١٨﴾﴾ (7).

- (1) الروم 12/30.  
 (2) الروم 14/30.  
 (3) الروم 55/30.  
 (4) الفرقان 11/25.  
 (5) سبأ 3/34.  
 (6) الحجر 85/15.  
 (7) هاجر 59/40.

– ﴿وَرَبَّهُ تَعَالَى لَشَاقَهُ فَلَا تُمَارَسُ بِهَا وَالْجَمْعُ﴾<sup>(1)</sup>.

يحسن بنا قبل دراسة البعد الاقتضائي الذي لهذه الجملة المؤكدة بأن مع  
إلا أن تصور وضعها الاقتضائي وقد خلت من التوكيد بأن مع اللام حتى  
حين مدى فضل «زيادتهما» في صنع طاقة الكلام الاقتضائية.

إن جملة من قبيل «الساعة آتية» – ولم ترد قط في القرآن بهذا الشكل  
حجري الابتدائي – لا يشكل حكما والنسبة فيها مقتضى من شأنه أن يكون  
سجن من الرفض والاعتراض من قبل الخصوم. وإنما الحكم فيها يقدم في  
شكل منطوق – هو الإخبار بقيام الساعة – يمكن دحضه ونفيه. فعلى اعتبار  
المقتضى مما يصمد أمام الاستفهام وأمام النفي كما يرى بعض المناطق  
سنة<sup>(2)</sup> لا نجد لجملة «الساعة آتية»، مقتضى ما لا في حالة النفي بقولنا  
مثلاً: «ليست الساعة آتية»، ولا حالة الاستفهام بقولنا مثلاً: «هل الساعة  
آتية؟» وهكذا فإن الحكم بمجيء الساعة أو نسبة مجيء الساعة أو قضيته  
مستحصل من حيث هي مقتضى وإن بقي مقتضى من نوع آخر لا يتعلق  
بحكم أو النسبة أو القضية في مجملها وإنما يتعلق بركن من أركانها وهو  
وجود الساعة دون قيامها. وهذا المقتضى يسمى مقتضى وجودياً وليس عليه  
سنة الكلام ولا مناط المسألة هنا.

أما جملة من قبيل «إن الساعة آتية» وقد وردت مثلاتها في القرآن كما  
سرى فشانها آخر إذ ينشأ بها ولها مقتضى لكنه مقتضى بين بين فهو غير  
بهي وفيما يلي بيان ذلك.

الزخرف 43 / 61.

المعنى من هؤلاء المناطق فراج Frege فتمه «أن مقتضى جملة ما هو نفسه في حالة نفيها وإثباتها  
بالمعنى إذ يخبر معنى الجملة يُبنى على المقتضى كما هو في حالة إثبات»: أنظر: Ryszard  
Zuber, *Structure pré-suppositionnelle du langage*, op. cit., p 10 et pp 19 - 30. غير  
أن قاعدة التثب من وجود المقتضى في جملة ما يعرضها على محك النفي والاستفهام قد توفقت  
من قبل بعض اللسانيين واعتبرت إما ضرورية لكن غير كافية (Ducrot, *Dire et ne pas dire*,  
op.cit., p 103) أو صحيحة ولكن لا تحل كل المشاكل المعلقة بالمقتضى (C. K. Orecchioni,  
*L'implicite*, op. cit., p 29).

مما يحتج به البصريون برواية الأنباري (ت 577هـ/ 1181م)، في مسألة القول في رافع الخبر بعد «إن» المؤكدة أن «إن» وأخواتها لما أشبهت الفعل من وجوه كثيرة - منها اشتغالها على معنى الفعل - كان لها شأن الفعل مرفوع ومنصوب. فإن على سبيل المثال معناها «حَقَّقْتُ»<sup>(1)</sup> «أكدت»<sup>(2)</sup> وهو براغماتياً، عمل لغوي يمتد، على صعيد الجهة (Mode) عر موقف اعتقادي هو «أنا متحقق» فإذا نقلنا مسألة «إن» هذه من كونها تيب عملاً لغوياً إلى كونها موقفاً اعتقادياً أمكن لنا أن نعتبر دخول «إن» عسر كلامنا مفيداً معنى «أنا متحقق كون كذا هو كذا». فيكون من معاني «إن» الساعة آتية: «أنا متحقق كون الساعة آتية» وهو ما يجعل مجيء الساعة مقتضى حاصل من هذه الجملة لكنه مقتضى غير ثابت ولا يقيني لما يقتضيه فعل «تحقق» من وضع مزدوج ملتبس فلا هو باليقين ولا هو بالشك عسر نحو ما بيّنه الجدول التالي الذي يحدد فيه ديكرو درجات المقتضى الحاص من الأفعال والعبارات المعقدة اعتقاداً:

المقتضى المنطوق	رأي صحيح	رأي خاطئ	رأي لا صحيح ولا خاطئ
+	يعرف Sait	يتوهم S'imaginer	هو متحقق Est sûr يرى أن Pense يعتقد Croit هو مقتنع Est persuadé
- ؟	يجعل Ignore يشك se doute		(3)

في هذا الجدول نجد المقتضى من منطوق عبارة «هو متحقق» (Est sûr)

- (1) عبد الرحمان الأنباري: الإيضاح في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين. نجس محمد محي الدين عبد الحميد. دار الفكر. د. ت. مع 1، ص 178.
- (2) المرجع نفسه، ص 226.
- (3) راجعه في 113 p Orecchioni, *L'énonciation, op. cit.*, في هذا الجدول تأتي «يعرف» عسر

بألا هو بالصحيح ولا هو بالخطأ في نظر المتلقي. فيقين المتكلم «لا يحيى البتة صحة رأيه في نظر السامع» كما تقول أوركورني معلقة على جدول نيكولو الذي عرضه، ومُتَبَيِّنَةٌ مَا جَاءَ فِيهِ<sup>(1)</sup>.

لقد جاء في مواضع من القرآن تأكيد مجيء الساعة بأداة التوكيد «إِنَّ» واجتازت هذه المواضع يعرض فيه القرآن فعلاً حالة السامعين من المشركين وهم من وضع بين الشك واليقين من أمر مجيء الساعة. وهذا الموضوع هو: **هُوَ يَوْمٌ لَّيْلٌ إِنَّ يَوْمَ يَأْتِي سَاعَةَ اللَّهِ لَتَأْتِيَنَّكُمْ وَأَنَّ إِلَهُكُمْ لَهُ أَفْقَادٌ كَرِيمٌ** (سورة الحديد: 21).<sup>(2)</sup>

أعاد الفخر الرازي (ت 606هـ/ 1209م) كتابة الآية بقوله «حكى الله هو يكفار أنهم إذ قيل إِنَّ وَعَدَ اللَّهُ بالثواب والعقاب حق وإن الساعة آتية لا ينقضها قولوا (ما ندرى ما الساعة إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين)». في تفسيرها «الأغلب على الظن أَنَّ القوم كانوا في هذه المسألة على يقين منهم من كان قاطعاً بنفي البعث والقيامة وهم الذين ذكروهم الله في الآية للمتقدمة بقوله: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا﴾<sup>(3)</sup> ومنهم من كان شاكاً في حقها (...). وهم الذين أرادهم الله بهذه الآية<sup>(4)</sup>. والآية، على كل موضوع خلاف بين المفسرين. لكن ما يهمننا هو قول الفخر الرازي

يسبل المثال موجبة لمحتوى الرأي الذي تدخل عليه على صعيد المنطوق (\*) وهي على صعيد المقننى مفيدة صحة الرأي في القضية المعقدة مثال: أرفأ أُنْ عَلِيّاً جَاءَ ← علي جاء. أما يتوهم؟ فهي لئن كانت على صعيد المنطوق موجبة محتوى القضية التي دخلت عليها (\*) فهي بليغة على صعيد المقننى خطأ الرأي المتخذ. وأما «هو متحقق» وقريناتها فهي إذ توجب القضية جعل الاعتقاد منطوقاً بتوكيد الرأي المتخذ في حيز وسط بين الصحة والخطأ مقننى، على نحو ما بيّنه في المتن.

يترجم نفسه، الصفحة نفسها.

جناحية 32/45. على قراءة من قرأ والساعة بالنصب وهي قراءة حمزة. أنظر ابن الجوزي، النشر في التواتر المتشابه (مذكور)، مع 2، ص 377.

جناحية 24/45.

سفر الدين الرازي، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، طهران ط 2، د. ت. ح 27، ص 274.

بوجود فريق من المشركين يقف من قول «إن الساعة لا ريب فيها» موقفاً . هو بموقف المؤمنين ولا هو بموقف المنكرين . وهو ما يوافق المقتضى الحاصل من الكلام المؤكد بـ «إن» فهذا المقتضى هو حسب ديكر . وأوركيجوني «أرى لا هو صحيح ولا هو خاطئ» بحيث تكون الآية الشر ندرس قد صرحت بالمنطوق (التيقن من قيام الساعة) والمقتضى (قد السامعين من المشركين ما نحن بمستيقنين).

لهذا السبب ربما سعى القرآن في معظم الأحيان إلى تأكيد قيام الساعة بإِنَّ واللام معاً - بالإضافة إلى طرائق أخرى في طرح هذه القضية<sup>(1)</sup> - وذلك لإخراج المقتضى الناشئ عن التوكيد بـ «إن» وحدها، من حيز بين بين . حيز الإيجاب الكامل . فلئن كان المقتضى من الجملة في صيغة الحد الابتدائي (الساعة آتية) مقتضى صغراً كما رأينا، وكان المقتضى من الحد في صيغة الخبر الطلبي (إن الساعة آتية) في منطقة وسطى وحيز وسطى . ورأينا أيضاً، فإن المقتضى من الجملة في صيغة الخبر الإنكاري (إن الساعة لا آتية) مقتضى يقيني بحت . وآية ذلك أن لدينا في هذه الجملة مؤكدين بمعنى «حققت» هما «إن» و«اللام»، فاللام وإن لم يكن لها عمل إن في الجملة - لها معنى التأكيد الذي لإن كاملاً<sup>(2)</sup> فيكون معنى «إن الساعة لا آتية»:

- أنا متحقق تحققاً (أو جداً) كون الساعة آتية .

أو

- اليقين القاطع قيام الساعة .

(1) إلى جانب المواضع الثلاثة المذكورة آنفاً في الحجر 85 / 15 . وعافر 59 / 40 . والزخرف 3 . وقد جاء التوكيد بأن مع اللام فيها بنشأ مقتضى هو «تحقق محي الساعة» يمكن أن نورد في أخرى بنشأ عنها المقتضى نفسه رغم تمازجها كلياً مع طرائق التوكيد السابقة . وهذه الطرائق القائمة على التوحيد النظري (Modalités d'approximation) من قبيل:

- هُوَ أَنْ تَكْتَلِمَ نَائِبَةً أَكْبَرَ لِقَوْلِهِ ﴿طه 15/20﴾

- هُوَ مَا يَدْرِيكَ لَمَّا أَلْكَتَ كَلِمَةً كَلِمَةً قَرِيبًا ﴿الأحزاب 33/63﴾

- هُوَ مَا يَدْرِيكَ لَمَّا أَلْكَتَ كَلِمَةً قَرِيبًا ﴿الشورى 42/17﴾ .

(2) الزركشي، البرهان... (مذكور)، ج 2، ص 408 .

وهذه الدرجة من اليقين لم يعرض لها ويكرّو في جدول المعروض آنفاً ولا عرضت لها أوركينيوني في التعليق عليه. ويمكن أن يوافق هذه الدرجة من اليقين قولنا (est tout à fait sûr) في الفرنسية. وهكذا يكون منطوق الجملة «تحقق الكامل من قيام الساعة» ويكون مقتضاها «تحقق قيام الساعة» وهو مقتضى غير منخول لا في حال النفي بقولنا: «لست متحققاً بتحققاً من قيام ساعة» ولا في حالة الاستفهام بقولنا «هل أنت متحقق جداً من قيام ساعة؟».

ذلك هو المقتضى من التوكيد بأنّ مع اللّام فأيّن تكمن حاجيته؟ ترى أوركينيوني، معتمدة دكرو، «أنّ المقتضيات تقدم على أنها غير قابلة لسفح أو الدحض ذلك أنه بإمكاننا أن نرفض المنطوق أما المقتضى فقد عتد، مبدئياً، ساعة رفضه»<sup>(1)</sup>.

إنّ التوكيد بأنّ مع اللّام وبالقصير ربما – لكونهما يتكافآن من حيث حجة التوكيد فكلاهما كما رأينا في مقدمة الفصل تأكيد على تأكيد – لهما هذه الوظيفة الجدلية من جهة الاتضاء الذي يكسبه التوكيد للجملة فهو إذ «كند المنطوق توكيداً مضاعفاً يؤخر لحظة اعتراض السامع على القضية التي عرضها هذا المنطوق. ونكتة ذلك أنّ القضية قد تحولت بواسطة التوكيد من شأن إلى مقتضى يجعل استئنافها والتعقيب عليها قد فات أوأانها. إنه يعرض لاشك على النفي والاستفهام يبيّن لنا أنه قد فات أوأان الاعتراض على مقتضى»<sup>(2)</sup>، وكيف أنّ المقتضى قد غدا معلومة لا جدال فيها وحقيقة لا ردها، وبيان ذلك على النحو التالي:

C. K. Orechioni, *L'énonciation...*, op. cit., p. 114.

من تعريف كينان (Keenan) للمقتضى أنّ الجملة (س) تقتضي منطقياً جملة (س1) إذا كانت (س) تقتضي منطقياً (س1) وكان نفي (س)، (س)، يقتضي منطقياً أيضاً (س1) أنظر:

G. Brown and G. Yule, *Discourse analysis*, Cambridge, University Press. 1996. p. 29.

الآية	منطوقها	إخضاعها للنفي والاستفهام	المقتضى
مِثَال 1: ﴿إِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ <sup>(1)</sup>	مجيء الساعة يقين قاطع	- ليس مجيء الساعة يقيناً قاطعاً - هل مجيء الساعة يقين قاطع؟	مجيء الساعة يقين
مِثَال 2: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِن أُتُوا بِالْحَقِّ لَكَاذِبِينَ﴾ <sup>(2)</sup>	محقق جداً إحاطة جهنم بالكافرين	- ليس محققاً جداً إحاطة جهنم بالكافرين. - هل محقق جداً إحاطة جهنم بالكافرين؟	محقق إحاطة جهنم بالكافرين
مِثَال 3: ﴿إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ قُلُوبًا لَا يَفْقَهُونَ شَيْئًا مِّنَ الْقُرْآنِ﴾ <sup>(3)</sup>	يقين قاطع ما توعدون	- ليس يقيناً قاطعاً حصول ما توعدون. - هل يقين قاطع حصول ما توعدون؟	حصول ما توعدون يقين

إنَّ التوكيد في الأمثلة الثلاثة السابقة، ومثلها كثير في القرآن، ينشئ النزاع مع خصومه من نزاع موضوعه: هل الحساب أو اليوم الآخر حق - لا وهل هو حاصل أم لا؟ إلى نزاع موضوعه: هل تحقق الحساب أو يوم الآخر تحقق تام أم لا؟ وخلال هذا النقل يحصل - ضمناً - الإقرار بحقيقتنا حصول الحساب واليوم الآخر في شكل مقتضى بات من تحصيل الحاضر ومما لا يمكن الاعتراض عليه. إذ لا يمكن بأي وجه من الوجوه أن نعترض على المقتضى في الأمثلة الثلاثة بقولنا على سبيل المثال:

= وقد سبق أن رأينا أنَّ امتحان مدى صمود المقتضى بواسطة النفي خاصة لا يسفر دائماً عن هذا المقتضى. وأنظر أيضاً: ف. ر. بالمر، علم الدلالة - إطار جديد، تعريب د. صبري - السيد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1995 - ص 226. وكذلك:  
M. Kempson, *Semantic theory*, Cambridge University Press. 1996 (1977).

<sup>1</sup>supposition and the negation test, pp 145 - 147.

(1) غافر /40 -59.

(2) التوبة /9 -49.

(3) الأنعام /6 -134.

- يقين قاطع مجيء الساعة لكنه ليس يقيناً.
- محقق جداً إحاطة جهنم بالكافرين لكنه ليس محققاً.
- يقين قاطع حصول ما توعدون لكنه ليس يقيناً.
- والمقتضى الذي من هذا القبيل موجود كذلك في مظاهر أخرى من تأكيد مثل القسم والنعت والمفعول المطلق ويكون مجوهه أعظم وأقوى حين يتزاح النعت والمفعول المطلق بأن يجيء الأول تأكيداً للثاني.

فالقسم بالقرآن خاصة في قوله:

- مثال 1: ﴿وَالْقُرْآنَ الْحَكِيمَ ﴿١﴾ إِنَّكَ لَئِنَّمَرَسْتَهُ ﴿٢﴾﴾<sup>(1)</sup>
- مثال 2: ﴿وَالْقُرْآنَ ذِي الذِّكْرِ ﴿١﴾ بَلِ الْآيَاتُ كَثُرُوا فِي هَٰذَا مَضَىٰ ﴿٢﴾﴾<sup>(2)</sup>
- مثال 3: ﴿وَالْقُرْآنَ الْمَجِيدَ ﴿١﴾ بَلِ عَجْرًا أَن سَاءَ مَا تُحَدِّثُ ﴿٢﴾﴾<sup>(3)</sup>

يقضي أنه يوجد قرآن وأنه حكيم، وأنه ذو ذكر، وأنه مجيد. وهي مؤزمات تقدم في التركيب القسيمي على أنها مما هو حاصل لا خلاف فيه وبإمراء، والحال أن كل الخلاف فيه وكل المرء. إن هذه المعلومات عرض على أنها من المقتضى رغم أن المتلقين من الخصوم لا يسلمون بها وهو ضرب من التجاج بواسطة المقتضى خاضع للقاعدة التالية «قدم ما سب من معلومات جديدة أو محل خلاف بينك وبين مخاطبك في صورة مقتضى ينضاف - ولو مؤقتاً - إلى جملة الحقائق التي يسلم بها هذا المخاطب»<sup>(4)</sup>.

ومما قد يرجح أن من غايات القسم في الأمثلة السابقة تقديم المقتضى مع على أنه حقيقة رغم كونه محل خلاف، انعدام وجود جواب القسم في نصين الثاني والثالث. وقد تردد المفسرون في حذفه في المثال الثاني بين

١- يت 2/36 - 3  
٢- من 1/38 - 2  
٣- ق 1/50 - 2



سبعة أقوال أو ثمانية حسب ابن عاشور<sup>(1)</sup>. أحدها قريب مما ذهبنا إليه من اعتبار الإتيان بالتقسيم دون جوابه إنما كان لإنشاء مقتضى هو وجود العذاب وكونه ذكراً، فقد قال ابن عاشور: «فكانه قيل: إنه لذكر ولكن الذين كفروا في عزة وشقاق يجحدون أنه ذكر»<sup>(2)</sup>. وكان يكون أقرب إلى رأينا لو قيل «فإنه قيل إن القرآن موجود وإنه لذكر ولكن الذين كفروا يجحدون ذلك». والمقتضى موجود أيضاً في النعت يؤتى به تأكيداً لمنعوته فهو كالنعت لكون معناه قد فهم بعد من منعوته وهذا كثير جداً في القرآن كما سبق ذكرنا وأكثره في نعت العذاب.

مثال 1: ﴿لَا تَقُولُوا رِيحًا وَهُمْ أَكْفَرُوا فَأَنْظَرْنَا وَأَسْمَعُوا لَلْغَافِرِينَ عَذَابَ أَلِيمٍ﴾<sup>(3)</sup>.

مثال 2: ﴿وَأَلَمْ سَخِّمْنَاهُمْ ثُمَّ نَبِّئَهُمْ بِمَا عَذَابَ أَلِيمٍ﴾<sup>(4)</sup>.

مثال 3: ﴿فَلْيَتْلِقَنَّ الْآلِينَ كَفَرُوا عَذَابًا شَدِيدًا﴾<sup>(5)</sup>.

معلوم أنّ من معاني التنكير الكثير والتعظيم. من ذلك قول الزركشي عن تنكير كلمة «عذاب» في قوله: مثال 4: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾<sup>(6)</sup>.

«[معناه] التعظيم، أي لا يوقف على حقيقته»<sup>(7)</sup>. وهو ما يجعل نعت العذاب بصفة «الليم» و«شديد» في الأمثلة الأربعة المذكورة آنفاً كالنعت لكون معناه قد فهم بعد من منعوته وقد عدّ من أجل ذلك تأكيداً. لكنه من رأينا تأكيد على صعيد المنطوق فحسب. على أنّ اعتباره مجرد تأكيد.

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 23، ص 203.

(2) المرجع نفسه، ص 204.

(3) البقرة 104/2.

(4) هود 48/11.

(5) فضلت 27/41.

(6) البقرة 2/10.

(7) الزركشي، الإحسان... (ملكور)، مج 4، ص 91.

حي عن إمكان رفضه فتبلاً. أما على صعيد الضمني فإنّ هذا النعت يأتي  
النتج مقتضى مهمماً جداً من الناحية الجدلية وذلك لعدم قدرة الخصم على  
دحضه ورفضه فهو من قبيل المقتضى يبقى رغم امتحانه بالنفي. وقد أجرى  
عبد القاهر الجرجاني مثل هذا الامتحان بواسطة النفي قبل المناطقة  
للمحدثين وذلك عند تفسيره: «وَلَا تَقُولُوا نَكَلْنَهُمْ إِنَّا نَنْهَوهُمْ حَرّاً لَكُمْ»<sup>(1)</sup>.

قال مبيّناً بقاء المقتضى وهو «وجود الآلهة» رغم أنّ الجملة في حالة  
حي وإن لم يستخدم مصطلح «مقتضى»: «... إذا قلنا (ولا تقولوا آلهتنا  
ثلاثة) كنا قد نفينا أن تكون عدة الآلهة ثلاثة ولم ننف أن تكون آلهة  
... بل الله تعالى عن الشريك والنظير - كما أنك إذا قلت: «ليس أمراؤنا  
ثلاثة كنت قد نفيت أن تكون عدّة الأمراء ثلاثة ولم تنف أن يكون لكم  
سراء. هذا ما لا شبهة فيه»<sup>(2)</sup>.

إنّ إخضاع أمثلتنا الأربعة السابقة لامتحان النفي والاستفهام أيضاً يبين  
- على أهمية الدور الجدلي الذي يقوم به النعت فيها رغم أنه يمكن أن  
يحد على صعيد المنطوق من قبيل الزائد الذي لا يغيّر حذفه شيئاً كثيراً في  
معنى الجملة. إنّ المقتضى يبقى قائماً في الكلام رغم امتحانه بالنفي  
والاستفهام. وبيان ذلك في ما يلي:

النساء 4 / 171.

عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإيجاز (ملكور)، ص 290.

متطرق الآية	إخضاعه للنفي والاستفهام	المقتضى وقد صمد
مثال 1: للكافرين عذاب أليم	- ليس للكافرين عذاب أليم - هل للكافرين عذاب أليم؟	- للكافرين عذاب أليم
مثال 2: سيمسهم عذاب أليم	- لن يمسهم عذاب أليم - هل سيمسهم عذاب أليم؟	- سيمسهم عذاب أليم
مثال 3: لهم عذاب شديد	- لن نذيقهم عذاباً شديداً - هل سَنُذِيقُهُمْ عَذَاباً شديداً	- سَنُذِيقُهُمْ عَذَاباً شديداً
مثال 4: لهم عذاب أليم	- ليس لهم عذاب أليم - هل سيكون لهم عذاب أليم؟	- سيكون لهم عذاب أليم

فكأنّ النعت في هذه الأمثلة إذ يوئى به لتأكيد شدة العذاب وعصب تصريحاً ومنطوقاً يوئى به ضمناً للإقرار بصحة حصوله وعلى ثبوته ولورثته من إمكان نفي النفاة واستفهام المتشككين والمتردددين من الخصوم وممن د. دينهم أيضاً. ويكفي أن نحذف النعت في الأمثلة الأربعة وفي شبيهاتها وبمر كثيرة في القرآن لتعرض القضية لإمكان أن تنفي والمقتضى لإمكان أن يبرز نهائياً. ذلك وجه من وجوه أهمية العدول الكمي بالزيادة يتجاوز محدد التوكيد الذي أناطه عليه القدماء إلى الإسهام في إنجاح المحاجة بفتح المقتضيات التي توجه الحوار الوجهة التي تحددها استراتيجية الخصم الشاملة.

والأمر نفسه ينطبق على التوكيد بالمفعول المطلق وهو كثير في القرآن كما ذكرنا نحو:

مثال 1: ﴿وَيُفِيحُ فِي أَهْدِيرٍ يُجْمَعَتُهُمْ جَمًّا﴾<sup>(1)</sup>.

(1) الكهف 99/18.

مثال 2: ﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرَضًا﴾<sup>(1)</sup>.

مثال 3: ﴿وَنَمَدَّ لَهُمُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا﴾<sup>(2)</sup>.

ففي الأمثلة الثلاثة يحصل بفضل التوكيد بالمفعول المطلق مقتضى هو حقيقة جمعهم يوم القيامة» في المثال الأول، «وعرضهم على جهنم» في المثال الثاني، و«حقيقة تعذيب الكافرين» في المثال الثالث. ولا يمكن أن نحكي، إذا رمنا الكشف عن دور المصدر الججاجي في الأمثلة الثلاثة، بأن قول إنه جيء به لمجرد التوكيد وهو مذهب المفسرين عادة فقد قال بخشري في تفسير المثال الثالث: «ونمد له من العذاب مداً: أكد ذلك المصدر وذلك من فرط غضب الله»<sup>(3)</sup>. إن أهمية المصدر المؤكد لعامله هو الفعل في الأمثلة الثلاثة تتجاوز في رأينا مجرد التوكيد (إذ التوكيد هنا تركب للمنطوق) إلى إنتاج المقتضى ولولا هذا المصدر الذي جيء به لتوكيد سطره لما حصل مقتضى وجودي ذلك أن اكتفاءنا على سبيل المثال بقول:

- «فجمعناهم».

- «وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين».

- «ونمد له العذاب».

دون ذكر المصادر المؤكدة لعواملها من الأفعال لا يؤدي إلى ظهور مقتضى الوجودي الذي من شأنه أن يفيد حقيقة وجود «الجمع» و«العرض» «المد» وإن أفادت الأفعال في ذاتها مقتضيات معجمية لا نهمنا هنا. وبسبب على ذلك أن عرض هذه الأقوال على النفي والاستفهام يذهب بمتضاهاها وذلك على النحو التالي:

- لن نجمعهم.

الكهف 100/18.

مريم 79/19.

الزخري، الكشاف (مذكور)، ج 2، ص 523.

- هل سنجمهم؟
  - لن نعرض جهنم .
  - هل سنعرض جهنم؟
  - لن نمد له من العذاب .
  - هل سنمد له من العذاب؟
- في حين أنّ إختال المفعول المطلق على هذه الأقوال يجعل للآية فيها مقتضيات فأت أوانُ نُقِيها والاعتراض عليها فقد جاء المفعول المنصرف يقي المقتضى من هذه الأفعال إمكان أن يُنْفَى أو يدحض أو يعترض عب. ففي الأمثلة الثلاثة المذكورة أعلاه يحصل المقتضى رغم النفي والاستثناء وذلك على النحو التالي:

المقتضى الباني	إخضاع المنطوق للنفي والاستفهام
سنجمهم	- لَنْ نجمهم جمعاً
سنعرض جهنم	- هل سنجمهم جمعاً؟
سنمد له من العذاب	- لن نعرض جهنم عرضاً
	- هل سنعرض جهنم عرضاً؟
	- لن نمد له من العذاب مدأ
	- هل سنمد له من العذاب مدأ؟

إنّ المفعول المطلق، شأن النعت والتوكيد بالقسم ويؤنّ مع اللام وغيره. ربما، تتمثل أهميته في مجال الججاج في أنه يؤجل، بإلتجاه مقتضى - لحظة إنكار المخاطب للفضية المعروضة عليه فقد بانت هذه القضية، عنصر المقتضى الذي أنتجه لها تأكيد المصدر لعامله، من الحقائق التي يقر - المخاطب وئو مؤقتاً.

على أنّ اللافت للانباء في شأن النعت والمفعول المطلق تشكيله. - في القرآن ظاهرة أسلوبية بارزة، إذ كثيراً ما يرد النعت وصفاً للمسمى. - المطلق مما يقوّي حضور المقتضى في الكلام القرآني الحاوي نعتاً ومند.

مطلقاً معاً، وهو ضرب من التوكيد لم يعرض له المطردي ولم يحصه وقد جاء في أكثر من خمسة وخمسين موضعاً<sup>(1)</sup> نحو:

مثال 1: ﴿وَمَنْ يَعِيبِ اللَّهَ وَيَرْسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾<sup>(2)</sup>.

مثال 2: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَيَرْسُولَهُ فَقَدْ كَانَتْ قُرْبًا شَاطِئًا﴾<sup>(3)</sup>.

مثال 3: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ يَعْزِبهَ عَذَابًا أَلِيمًا﴾<sup>(4)</sup>.

على أن حجاج القرآن بواسطة المقتضى من حيث هو إظهار للكلام في مظهر الحقيقة التي بات المتلقي يسلم بها ولو إلى حين، يتجاوز مجاله هذه ظواهر النحوية التي غدت بفضل تواترها في القرآن من خصائصه الأسلوبية، يشمل مظاهر أخرى من الكلام تكون للمقتضى فيها دائماً وظيفة استدراج لمخاطب. قال ابن الأثير في تفسير قوله: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ كَرِهَ لِمَنْتَهُ أَنْتَأْتِلُونَ إِلَيْهِ قَالَ أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْكُمْ أَصَادِقَ كَذِبِهِمْ فَإِنَّ أَكْبَرَ مَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾<sup>(5)</sup>.

«وتقديم الكاذب على الصادق [لكي يُريهم أنه لا يعطي حق موسى فياً، ولا هو بمتعصب له] كأنه بظلمهم<sup>(6)</sup> في صدر الكلام بما يزعمونه،

منها باعتماد إحصاء المطردي للمصدر المؤكد لمامله: البقرة 235/2، 245 + آل عمران 37/3، 56 + النساء 5/4، 8، 9، 27، 60، 63، 73، 116، 136 + المائدة 12/5 + الأعراف 7/164، 189 + التوبة 39/9، 74 + هود 3/11 + الحجر 85/15 + الإسراء 23/17، 28، 40، 43، 58 + الكهف 87/18، 110 + طه 44/20 + الفرقان 21/25، 46، 52 + النمل 21/27 + القصص 61/28 + الأحزاب 11/33، 28، 41، 49، 70، النج 1/48، 16، 25 + الحديد 11/57، 18 + التغابن 17/64 + الطلاق 18/65، 18 أيضاً + المعارج 15/70 + المزمل 10/73، 16، 20 + الفجر 19/89، 20.

الأحزاب 36/33.

الأحزاب 71/33.

الفتح 17/48.

غافر 28/40.

يرتلهم أي غم عقولهم، غشاها فهم لا يرون، من الترتل: المظلة.

لَعَلَّ يُتَّقَرُّوا مِنْهُ . وكذلك قوله في آخر الآية: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَابٌ» أي هو على الهدى<sup>(1)</sup>، ولو كان مسرفاً كذاباً لما هداه الله للنبوة، ولا عضده بالبينات. وفي هذا الكلام من خداع الخصم واستدراج ما لا يخفاء به<sup>(2)</sup>.

(1) قول ابن الأثير: «أي هو على الهدى» هو تقريباً عين ما نسميه نحن «المقتضى». وإن أكثر من ذلك فمقهوراً أيضاً.

(2) ابن الأثير، المثل السائر (مذكور)، ج 12 ص 65.

### المبحث الثالث

## البعد التوجيهي للعدول الكمي بالزيادة داخل الجملة

الجهة أو الجهات (Modes) والتوجيه: (Modalité) أو (Modalisation) من المصطلحات المنطقية والنحوية واللسانية<sup>(1)</sup>. وقد أدى اشتراك علوم المنطق والنحو واللسان فيها إلى شدة إتساع مفهومها واختلافه من عَلم إلى علم. والذي يعنينا من هذا المصطلح المفهوم منه في اللسانيات الحديثة. فك ماريتين في تعريف التوجيه بعد أن لاحظ انتماء المقاييس التي يُعرّف في ضوءها هذا المصطلح إلى حقول معرفة مختلف بعضها عن بعض اختلافاً كبيراً جداً: «... التوجيه حكم على حكم أي أنه حكم من درجة ثانية (...). وهو ما من شأنه أن يجعل مجال التوجيه مجالاً شاسعاً فقولنا «هو يعدو سريعاً» قول موجه ذلك أنّ قولنا «يعدو» حكم هو نفسه محكوم عليه بحكم آخر من قولنا «سريعاً» [وهذا يعني] أنّ كل قول عادي هو قول «سريع»<sup>(2)</sup>.

لقد قسّم التوجيه في حقل «لسانيات القول» أقساماً مختلفة منها تقسيمه

انظر: J. Lyons, *Sémantique linguistique*, eds Larousse, 1980, Chapitre VII La modalité, pp 406-466.

R. Martin, *Les univers de Croyance et la théorie Sémantique*, in *Etudes linguistiques*, Association Tunisienne de linguistique, Volume 1, 1996, p 38.



إلى توجيه القول (Modalité d'énonciation) وتوجيه المقول (Modalité de l'énoncé)<sup>(1)</sup> وهو تقسيم متداخلة مضامينه، مضطربة حدوده، ومنها تقسيم شابرول (Chabrol) إياه إلى توجيه إثبات أو موجبات إثبات (Modalisateurs d'assertion) وتوجيه تقويم أو موجبات تقويمية: (Modalisateurs valorisants)<sup>(2)</sup> وهذا التقسيم رأينا من الصالح أن نُسَلِّطَهُ هُنَا طَرِيقَةً فِي دراسة التوجيه على التمهيد وبالإجمال.

### 1 - توجيه الإثبات

معظم القضايا التي دخل عليها التوكيد في القرآن كانت محل نزاع بين وبين خصومه مثل البحث والحشر والثواب والعقاب والجنة والنار ومثـ وحذانية الله وصدق نبوة الرسول. ويشارك أهل الكتاب المشركين مُخاصمة القرآن في القضيتين الأخيرتين وفي الأخيرة منهما على وجه الخصوص. إنَّ التوكيد بآثـ وبيآثـ مع لام التوكيد وبالقسم والقصـ له إلى جانب المفهوم الدلالي واللاقولي الذي رأيناه دور حجاجي يتمثل في توجيه المقول والقول ممآ. والمقصود بالمقول موضوع الكلام، وبالقول مدى حضور الذات القائلة في كلامها.

إنَّ كل وسائل التوكيد التي دخلت على القضايا محل النزاع بين القرآن وخصومه تفيد معنى «حققت كذا»، «الحق كذا» وتفصيله في ما يلي:

(1) K. Orecchioni, *l'énonciation...*, op., p 188-119.

(2) K. Orecchioni, *l'énonciation...*, op., p 188-119.

الدول الكئي بالزيادة دائل الهملة والجماده اليجاجية

القضية	المؤكد موجه الإثبات	معنى الموجه
1. قيام الساعة 2. صدق رسالة محمد 3. وحدانية الله	إن: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ﴾ <sup>(1)</sup> إن + لن: ﴿إِنَّ لَكُمْ لَعْنَةً﴾ <sup>(2)</sup> المتنصر: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَجِدْ﴾ <sup>(3)</sup>	الحق/ حقيقت: الساعة آية. اليقين القاطع كونه قول رسول كريم المؤكد الثابت: الله واحد

لقد وجه المقول (محتوى القضية) والقول (تحمل الذات المتكلمة مسؤولية الإضاء على صحة القضية) وجهة حجاجة غايتها إثبات القضايا التي جاء الخصوم ينكرونها ويردونها على عارضها. لكن أي بعد حجاجة يمكن أن يكون للملفوظ لمجرد أن ذاتية صاحبه حاضرة فيه حضوراً بارزاً؟ أي إقناع يحصل لدى المتلقي لمجرد أن القضية المعروضة عليه جاءت بدرجة توجيه إثبات بعبارات من قبيل «الحق أن» و«الأكيد أن» و«اليقين أن» و«حققت أن» إلخ؟ أفلا يكون الإثبات والتوكيد، وحضور الذات في كلامها نتيجة وتوكده من شأنهما أن يُنتقرا المتلقي ويبعثاه على عدم التصديق الافتناع؟!!

نعم إن السوجهات التقريبية: (Modalisateurs approximatifs)، أو سوجهات الشك (Modalisateurs d'incertitude) التي تعبّر عنها ألفاظ من قبيل «سبو أن» و«كأن» و«لعل» و«قليل» و«بعض» وغيرها إذ تجعل الملفوظ ذا سجة ذاتية من خلال الإعلان عن حضور صاحبه فيه حضوراً بارزاً للعيان، كسبه صبغة موضوعية. من نحو قوله تعالى وقد سبق إبراده: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ شَيْئًا مِّنْ عَالِ يَوْمَئِذٍ إِنَّهُمْ لَيَسْتَكْبِرُونَ فَجَاءَهُمْ رُؤْيُ اللَّهِ وَقَدْ جَاءَهُمْ

ط 15/20

الذكور 19/81

النساء 171/4

يَأْتِيَنَّكَ مِنْ رَبِّكَمْ وَإِنْ يَكُ كَذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكَ  
بَعْضُ آيَاتِي يَتَذَكَّرُ إِنَّ اللَّهَ لَأَنَّكَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ ﴿١٦١﴾<sup>(١)</sup>

فقد قال ابن الأثير في تدبر وجه الججاج في استخدام لفظة «بعض»  
«هو» احتجاج في مُثَاوَلَة خصوم موسى عليه السلام أن يسلك معهم طريق  
الانصاف والملاطفة في القول، ويأتيهم من جهة المناصحة، ليكون أذعر  
إلى سكونهم إليه، فجاء بما علم أنه أقرب إلى تسليمهم لقوله، وأدخل في  
تصديقهم إياه فقال: «وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ آيَاتِي يَعُذُّكُمْ»، وهو كلام  
المنصف في مقابلة غير المشتط، وذلك أنه حين فرضه صادقاً فقد أثبت أنه  
صادق في جميع ما يعُذُّ به، لكنه أردف بقوله «يصبكم بعض الذي يعدك  
بِالْبَعْضِ» بعض حقه في ظاهر الكلام، فيريهم أنه ليس بكلام من أعطاه حقه  
وإيفاءً، فضلاً عن أن يتعصب له»<sup>(٢)</sup>.

إن إدخال هذه الموجّهات التقريبية أو المفيدة شكاً على القضايا إنه  
يكون لغاية الإقناع بهذه القضايا. وفي ذلك تقول أوركيوني: «إننا بإعلا-  
عن شكنا وعدم يقيننا ويجعل حكايتنا حكاية تقريبية تكون قد برهنا عن  
درجة من النزاهة الفكرية تفضي إلى جعل الحكاية في مجملها حكاية  
صادقة»<sup>(٣)</sup>.

ترى هل يعني كلام أوركيوني هذا أنّ الموجّهات اليفينية، هي عس  
عكس الموجّهات التقريبية و«الظنية»، تفسد الججاج ولا تؤدي إلى الإقناع؟  
الرأي عندنا أنّ الأمر، في ذلك كله، مرتهن بمقام القول، فليس  
صحيحاً، دائماً، أنّ الموجّهات التقريبية من شأنها أن تجعل الخطاب الذي  
تُرد فيه ذا بُعد موضوعي يبعث على التصديق ويولد الإقناع كما تُرد  
أوركيوني. ذلك أنّ هذه الموجّهات التقريبية و«الظنية» إذ تدخل على كلام

(١) غافر 40/28.

(٢) ابن الأثير، النمل السائر (ملكور)، ج 2، ص 65.

(٣) K. Orecchio, *L'énonciation...*, op. cit., pp 143-144.

يكون المخاطب به شاكاً في مدى صحته متردداً في قبول محتواه تزيد شكه شكاً وتردده تردداً. فلا بدّ في هذا المقام أن تكون الموجّهات يقينية محضة لتحمل المخاطب بها على الاقتناع وإترك الشك والتردد والإنكار وهو ما نهضت له على خير وجه الموجّهات القرآنية وقد كانت في معظمها موجّهات يقينية لا تقريبية وقاطعة حازمة حاسمة لا مترددة شاكّة منطلقة.

إنّ الموجّهات التقريبية والمفيدة شكاً قد تؤدي في بعض المقامات إلى تشفير من القضايا التي تدخل عليها، وإلى عدم التصديق بها والارتياح إليها. ذلك أنّ استخدامها في الملفوظ يقتضي أنّ القضية من شأنها أن لا تكمل بالنجاح وألا يتحقق محتواها الدلالي. كما يقتضي أنّ صاحبها غير ضامن لها أن تنجح وتحقق. يقول تولمين (Toulmin) : «حين أقول: «أعرف أنّ كذا هو كذا» أو «أعدُّ بأن أفعل كذا» أكون قد التزمت التزاماً صريحاً بذلك والتزامي هذا هو نظير التزمي في حالة قولي: «كذا هو كذا» و «سأفعل كذا» لولا أنّ التزمي في هذه الحالة الثانية أضعف من الالتزام لأول وهو التزم ضمني فحسب وليس صريحاً. أما حين أقول: «كذا هو تقريباً كذا» أو «قد أفعل كذا» فإني اجتنب، صراحة، أن التزم التزاماً كلياً. في هذه الحالة أقي نفسي بعض إمكانات الإخفاق. ويكون للكلامي وافي يقينه سرّ الخطل وسوء الفهم (...). فهذا بمثابة اعتذار المتكلم مسبقاً عن إخفاق كلامه وانعدام مطابقتها لمجريات الأمور في الواقع»<sup>(1)</sup>. وهو، من وجهة نظرنا في هذا المبحث، يعرّض الكلام إلى ألا يؤخذ مأخذ الجد فلا يحصل الإقناع، وذلك لغياب الضامن لحقيقة هذا الكلام فقد أثر صاحبه بواسطة استخدامه للموجّهات التقريبية الشكّية، أن يقف موقف الحياد من مضمون قضايا التي يعرضها على السامع بحجة «الموضوعية والنزاهة».

إنّ الموجّهات اليقينية - وهي كثيرة جداً في القرآن - هي في رأينا

Toulmin, *Les usages de l'argumentation*, op. cit., pp 57-60.

الضمان لحقيقة الكلام وإمكان أن يكون هذا الكلام مقنعاً رغم شدة اصطباطه بالذاتية. يقول ماير (Meyer): «إن قولنا بقوة: يقين أن (أو بديهي أن) كذا وكذا...» عوض أن نقول ما نريد قوله مجرداً [عاريّاً عن مظهر التوكيد] قد يكون من أجل أن نجتنب الجدل وما يترتب عليه من شقاق فمن في العالمين لا يحب الحقيقة، أو يقلل أن يُقال عنه إنه عريض الغفأ»<sup>(1)</sup>.

إن من أكثر الموجّهات اليقينية توجيهاً للإثبات القسم فهو إذ يشتم القضية ويوجّهها يقيم في الوقت نفسه الحجة على المخاطب ويلزمه بها. ذكر أبو القاسم القشيري (ت 465هـ/ 1072م) فيما نقله السيوطي عنه «إن الله ذكر القسم لكمال الحجة وتأكيدا وذلك أن الحكم يفصل باثنين: به بالشهادة وإما بالقسم فذكر تعالى في كتابه النوعين حتى لا تبقى له حجة»<sup>(2)</sup>.

يمكن أن نقسم المُقسم به والمقسم عليه، من الناحية الججاجية إلى قسمين اثنين فنعتبر المقسم به الحجة والمقسم عليه الدعوى. لكن ما تم مقسم به يكون حجة على صحة الدعوى في اعتبار المخاطب الذي جاء من أجله بالقسم. لهذا قال أبو القسم القشيري في شرط القسم: «ولا يكف القسم إلا باسم معظم»<sup>(3)</sup>. ومعلوم أن إقسام الله بنفسه في القرآن لم يقع إلا في سبعة مواضع<sup>(4)</sup> وأقسم مرة واحدة بالرسول<sup>(5)</sup>. وهذا ضئيل جد بالنسبة إلى عدد الأشياء التي أقسم الله بها في القرآن تعظيماً لها إما لفضب فيها أو لمنفعة تجنى منها. ففي خمس عشرة سورة فحسب وهي الذاريت والطور والنجم والمرسلات والنازعات والتكوير والبروج والطارق والنحر

(1) Meyer, *Logique, langage et argumentation*, op. cit., p. 115.

(2) السيوطي، الإفتان... (مذكور)، ج 2، ص 133.

(3) السيوطي، معترك الأفتان... (مذكور)، ج 2، ص 450.

(4) السيوطي، الإفتان... (مذكور)، ج 2، ص 133.

(5) ﴿تَسْتَوِي بِأَنْفِ نَبِيِّكَ كَيْفَ تُنْفِخُ فِي سُرُورٍ﴾ (الحجر 72/15).

الدول الكئي بالزيادة داخل الجملة وإيماده الجعجعية

والبلد والشمس والليل والضحى والتين والعاديات وجميعها مكى أقسم الله بما يزيد على أربعين مخلوقاً من مخلوقاته مثل الذاريات ذرواً والحاملات وقراً والجاريات يسراً والمقسمات أمراً. وهذه الأربعة هي على التوالي: رياح والسحاب والفلك والملائكة<sup>(1)</sup>. ومثل الطور والبيت المعمور والنجم الليل والنهار والشمس والقمر والفجر والضحى والتين والزيتون وغير ذلك. لقد فكر القدماء في إمكان أن يطرح سؤال من قبيل: «كيف أقسم الله بما يخلق وقد ورد النهي عن القسم بغير الله؟»<sup>(2)</sup>. ومن الأجوبة التي أجابوا بها عن ذلك «أن العرب تعظم هذه الأشياء وتقسم بها فنزل القرآن على ما يعرفون»<sup>(3)</sup>. هذا الجواب هو في رأينا، من أدق الأجوبة عن السؤال مطروح ومن أقربها إلى ما نحن خاضعون فيه من حديث عن دور القسم في ثبات القضايا التي يدخل عليها وفي توجيه الملفوظ توجيهاً يحمل متلقه على تصديقه والافتناع به. إن سياقات القسم في القرآن لهي من السياقات لغوية والذهنية القليلة التي يلتقي فيها القرآن وخصومه على صعيد واحد يتقاسمين «عوالم إيمان» واحدة وذلك من جهة القوة القسمية وفي الوقت نفسه متنازعين حول «عوالم إيمان» متعارضة وذلك من جهة القضية التي دخل عليها القسم. وآية ذلك أن المقسم به مشترك بين المتنازعين فهم يلتقون حوله باعتبار أن عظمته قد حصل حولها إجماع ضمني، وأن المقسم عليه يمثل موضوع النزاع والاختلاف مثل مسألة البعث وقيام الساعة وصدق رسالة المحمدية ووحدانية الله. وهو ما جعل للقسم في القرآن منزلة حجاجية خاصة. ولئن كان المقسم به يمثل المقتضى بمعنى أنه المعلومة عقيمة فإن المقسم عليه يمثل البؤرة (Focus) التي جاء القسم يسلمت الأضواء عنها باعتبارها المعلومة الجديدة التي من شأنها أن ترد. إن طرافة توجيه

الزمخشري، الكشاف... (مذكور)، ج 4، ص 14.  
السويطي، معترك القرآن... (مذكور)، ج 2، ص 450.  
المرجع نفسه، 451.

الإتيان بالمقسم تكمن في أنّ القسم توجيه للمجهول الجديد الذي من شأنه أن يرفض بالمعلوم القديم الذي لا يمكن إلا أن يقبل.

إنّ المقسم به وإن كان من الناحية النحوية «زائداً» أو «كالزائد» لشمه المعنى بدونه كما رأينا في مقدمة الفصل فإنه ليس كذلك من الناحية الحجاجية لكونه ضرورياً جداً لإنتاج الإقناع أو لاحتمال حصوله على الأقل إنّ المقسم به في السور الخمس عشرة المذكورة قد مثل توطئة للإفئحة بالقضية المعروضة في جواب القسم. قال ابن عاشور في تفسير: ﴿وَالْمُنِيرَاتِ صَبَاً ۝۱﴾ ﴿وَالْمُنِيرَاتِ قَسَمًا ۝۲﴾ ﴿وَالْمُنِيرَاتِ صَبَاً ۝۳﴾ ﴿وَالْمُنِيرَاتِ قَسَمًا ۝۴﴾ ﴿وَالْمُنِيرَاتِ صَبَاً ۝۵﴾ ﴿وَالْمُنِيرَاتِ قَسَمًا ۝۶﴾ ﴿وَالْمُنِيرَاتِ صَبَاً ۝۷﴾ ﴿وَالْمُنِيرَاتِ قَسَمًا ۝۸﴾ ﴿وَالْمُنِيرَاتِ صَبَاً ۝۹﴾ ﴿وَالْمُنِيرَاتِ قَسَمًا ۝۱۰﴾<sup>(1)</sup>.

«وعلى وجه أنّ المقسم به وواحد الحجج فالمقسم بها لتعظيمها بما تعين به على مناسك الحج. واعتبر المقسم بها لأنّ السامعين يوقتون أنّ ما يقسم عليه بها محقق فهي معظمة عند الجميع من المشركين والمسلمين»<sup>(2)</sup>.

إنّ اللافت للانتباه، من الناحية الأسلوبية طول المقسم به في السور المكية المذكورة ووزونه في أنساق ترددية ذات إيقاع وأنغام وتراكيب متماثلة موزعة على آيات ذات فواصل متناسبة. وهو ما تتولد عنه وظيفة الكلام الفنية من قبيل الآيات الأولى من سورة العاديات وقد سبقنا، ومن قبيل ما جاء في سورة الذاريات: ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذُرُوجًا ۝۱﴾ ﴿وَالْمُنِيرَاتِ وَقْرًا ۝۲﴾ ﴿وَالْمُنِيرَاتِ بُرُجًا ۝۳﴾ ﴿وَالْمُنِيرَاتِ أَمْرًا ۝۴﴾ ﴿إِنَّمَا نُعَدِّدُ لَسَادٍ ۝۵﴾ ﴿رَأَى الْبَيْنَ رَيْبًا ۝۶﴾<sup>(3)</sup>.

ونحو ما جاء في سورة المرسلات: ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ حُرُوجًا ۝۱﴾ ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ حُرُوجًا ۝۲﴾ ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ حُرُوجًا ۝۳﴾ ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ حُرُوجًا ۝۴﴾ ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ حُرُوجًا ۝۵﴾ ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ حُرُوجًا ۝۶﴾ ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ حُرُوجًا ۝۷﴾ ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ حُرُوجًا ۝۸﴾ ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ حُرُوجًا ۝۹﴾ ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ حُرُوجًا ۝۱۰﴾<sup>(4)</sup>.

(1) العاديات 100/6.1.

(2) ابن عاشور، التحرير والتوير (مذكور)، ج 30، ص 499.

(3) الذاريات 51/6.

(4) المرسلات 77/7.1.

وما جاء في سورة الطور: ﴿وَالطُّورِ﴾ (1) ﴿وَكُتِبَ مُتَّطُورٍ﴾ (2) في رَكْوٍ مُتَّشَرِّفٍ ﴿وَأَلَيْتَ الْمُعَمَّرِ﴾ (3) ﴿وَأَلْقَى الْمَرْفِقِ﴾ (4) ﴿وَالنَّحْرِ الْمَسْجُورِ﴾ (5) إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ (6) (1)

ومع ذلك لا نعتقد أنّ الوظيفة الفنية الناجمة عن طول المقسم به في كل المواضع السابقة هي المولدة للإقناع بمضامين القضايا المعروضة في المقسم عليه. وإنما مولد الإقناع الأساسي هو في رأينا ما ينهض له المقسم من دور في توجيه الملفوظ وإثباته وجعله مما يُحمل على أنه واقع لا بحالة شأن ما حدث لجبير بن مطعم حين سمع أنواع المقسم به في أول سورة الطور المذكور أعلاه فأسلم لتوّه وقد كان مشركاً. قال الزمخشري: «قال جبير بن مطعم: أتيت رسول الله (ص) أكلمه في الأسارى فألفيته في صلاة الفجر يقرأ سورة الطور. فلما بلغ «إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ» أسلمت خوفاً من أن ينزل العذاب» (2).

وسواءً صحت حكاية جبير بن مطعم أو لم تكن شيئاً فهي في حالتها حدوث والانتحال تدل على مدى قوة المقسم به في تحقيق قيمة الكلام تأثيرية (Sa valeur perlocutoire) سواء أكانت هذه القيمة متحققة - إن سجت حكاية جبير - أم كانت متصورة - إن اعتبرنا الحكاية موضوعة.

على أنّ القرآن قد يقسم أحياناً بما هو ثابت أنّ العرب تعجب له ويستعظمه من ذلك قسمه بالنجم الثابت في قوله: ﴿رَأَيْتَ الْكَافِرِ﴾ (1) ﴿تَوَّأَنَكَ﴾ (2) ﴿كَلَامُكَ﴾ (3) ﴿إِنَّكُمْ لَأَنْتُمْ﴾ (4) (3)

قال الواحدي: «انزلت في أبي طالب وذلك أنه أتى النبي (ص) بِخَيْرٍ سِينٍ. فبينما هو جالس إذ انحط نجم فامتلاً ماء ثم ناراً ففرغ أبو طالب رداً: أي شيء هذا فقال: هذا نجم رُمِيَ به وهو آية من آيات الله فعجب أبو طالب فأنزل الله تعالى هذه الآية» (4).

الطور 7-1/52

الزمخشري، الكشاف... (مذكور)، ج 4، ص 23.

الطراوق 3-1/86

الواحدي، أسباب النزول (مذكور)، ص 383.



هذه الحادثة - إن صحت - تترجم عن مدى انفتاح القرآن على عالم خطاب المتلقين الأول وعلى «عوامل إيمانهم» فهو ينطلق من مكوناتها ويعتصم إياها ليقيم البرهان على صحة القضايا التي يعرضها عليهم وليوجهها توجيه إقناعياً مخصوصاً إلى درجة قد يحدث معها الالتباس في أذهان هؤلاء المتلقين من الخصوم. من ذلك ما رواه الزمخشري في تفسيره:

﴿وَإِذَا ذَكَرَ اللَّهُ وَعَدَّهُ أَسْمَاءُتَ قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذَكَرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَكْبِرُونَ﴾. قال: «قيل أراد استشارهم بما سبق إليه لسان الرسول (ص) من ذكر آلهتهم حين قرأ «والنجم» عند باب الكعبة فسجدوا معه لفرحتهم»<sup>(1)</sup>.

## 2 - التوجيه التقويمي

تكثر في القرآن الكلمات ذات المحتوى التقويمي كما بينا في «ب» الكلمة «مثل حسن/قبيح ومثل جميل/فاسد ومثل طيب/خبث وغير ذلك وهذه الكلمات من شأنها إذ ترد في الملفوظ أن توجهه توجيهاً تقويماً مخصوصاً يبرز موقف المتكلم من الأشياء التي يتحدث عنها حديثاً تقويماً فعن أوركويوني أن شابرول يرى أن أحكام القيمة، من قبيل التي ذكرنا «هي في الظاهر، ترجمة لملفوظ من قبيل: «استحسن» أو «استهجن»<sup>(2)</sup>. على موقف المتكلم هذا ليس مجرد موقف انفعالي (Emotiviste) وهو ما يبدو شابرول وأوركويوني أيضاً يتوقفان عنده ويكتفيان به. وإنما هو موقف بفتح المتكلم في خضم التفاعل بينه وبين أطراف التخاطب الأخرى فهو من أحد ذلك يبطن ضرباً آخر من التوجيه، غير توجيه القول والمقول، هو توجيه الطرف المقابل إلى فعل ما وعمل ما وليس هذا التوجيه إلا نتيجة حتمية لتوجيه القول والمقول.

(1) الزمخشري، الكشاف... (مذكور)، ج 3، ص 401.

(2) انظر: Orecchioni, L'énonciation..., op. cit., p 118.

لكن ما يهمنا من هذه الكلمات في هذا المقام الذي نحن فيه مجيء بعضها في مركبات: بدلية وعطفية خاصة لغاية أن يؤكد بها المعنى الذي يكون قد فهم بعدد مما سبق، على نحو يبدو معه أنّ في الكلام ما هو زائد وأن ثمة عدولاً بالزيادة. وهي ظاهرة كثيرة الدوران في القرآن فمن أمثلة لمركب البدلي الذي من هذا القبيل:

مثال 1: ﴿لَمَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّطَهَّرًا﴾<sup>(1)</sup>.  
 مثال 2: ﴿وَقَدْ كَفَرَ الْكُفْرَانُ عَلَى السُّجُودِ أُمَّرًا عَظِيمًا دَرَجَتِي بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ الْجَنَّةِ﴾<sup>(2)</sup>.

مثال 3: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْطِيكُمْ يُرْسِدَةً أَنْ تُقِيمُوا لِلَّهِ مَنَاقِبَ مَا تَرْضَوْنَ﴾<sup>(3)</sup>.  
 مثال 4: ﴿وَإِنَّا كُنَّا لَنُرِيكُمْ عَلَىٰ تَقْوَاهُ أَلْسِنَةً كَثِيرًا مِّنْ عَمَلٍ وَسِعِكُمْ مَنَاقِبُ﴾<sup>(4)</sup>.

مثال 5: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾<sup>(5)</sup> صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ صِرَاطَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ﴿٦﴾ ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الْآزِفِ﴾<sup>(6)</sup> يَوْمَ لَا تَمَلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَفِيعًا ﴿٧﴾<sup>(7)</sup>.

لقد جاء المبدل منه في الأمثلة الخمسة الأولى على وجه الخصوص عطفًا تقويمياً لتعظيم البدل وتصريحاً مسبقاً للمفهوم منه فهو «أمنة» في المثال الأول و«أجرًا عظيماً» في المثال الثاني و«واحدة» أي «خصلة واحدة»<sup>(7)</sup> في

1 آل عمران 154/3  
 2 النساء 96-95/4  
 3 سبأ 46/34  
 4 الأنعام 54/6 على قراءة من فتح (أن) الأولى (انظر ابن الجزري، النشر في القراءات العشر (مذكور)، ج 2، 258).  
 5 الفاتحة 7-6/1.  
 6 الانقطار 17-19/82 على من قرأ (يوم) بالرفع. (انظر ابن الجزري، المرجع نفسه، ص 399).  
 7 من المعاني التي يراها ابن عاشور لكلمة «واحدة» في هذه الآية ويبدو أنه يرجحها على غيرها معنى «خصلة»، الشحزب والتوير (مذكور)، ج 22، ص 231 وص 232.

المثال الثالث «الرحمة» في المثال الرابع و«الصراط المستقيم» في المثال الخامس. ويتبين في الأمثلة الخمسة أنّ المبدل منه هو الذي يفسر البنية ويبيّنه مسبقاً فهو بوجهه، ويوجه تبعاً لذلك الملفوظ كله بواسطة الشرح التقويمية التي ينطوي عليها خصوصاً في الأمثلة التي خلا البديل فيها من مثل هذه الشحنة شأن المثال الأول والثالث خاصة، وإن بدا من الناحية التركيبية وبقراءة الجملة قراءة خطية بسيطة أنّ العكس هو الصحيح على نحو ما ذهب إليه ابن الأثير في شأن المثال الثالث إذ قال: «قال أولاً ﴿أَلَمْ نَكُفِّهِمْ﴾ فأبهم الواحدة ثم فسرها بقوله ﴿أَن تَقُولُوا لِلَّهِ مَثْنٌ وَفِرْدَيْنٌ فَتَنْكَرُوا﴾ وهذا في القرآن الكريم كثير»<sup>(1)</sup>. يفهم من كلام ابن الأثير أنّ معنى الآية هو «واحدة» هي قيامكم لله مثني وفرادي» وهي طريقته المتبعة في تلخيص معبر الآيات التي من هذا القبيل<sup>(2)</sup>. إنّ هذا التفسير في رأينا صائب إن نحن نقرأ الجملة قراءة خطية إذ يأتي البديل في مرتبة ثانية بعد المبدل منه ليبيّنه بحجمال ويفسره بعد إبهام. ولكننا نذهب إلى اعتبار المبدل منه في الآية هو «واحدة» هو المبيّن لما سيأتي بعده لذلك اعتبر ابن يعيش أنّ المعنى بالحديث في العلاقة البديلية «هو الاسم الثاني والأول بيان فالبيان في مقدّم وفي النعت والتأكيد مؤخر»<sup>(3)</sup> ودور هذا التبيين المقدم هو ترحيب المتلقين إلى القبول بما سيأتي بعد ذلك من كلام وإلى عدم النفور منه نسب قال ابن عاشور عن تقديم كلمة «واحدة» في الآية المذكورة: «وقد ارتسب في هذه الدعوة تقريب مسالك النظر إليهم باختصاصه فوصف بأنه خصص واحدة لئلا يتجهموا الإقبال على هذا النظر الذي عقدوا تباتهم على رتبته فاعلموا بأن ذلك لا يكلفهم جهداً ولا يضيّع عليهم زمناً فليتاملوا فيه تيسراً

(1) ابن الأثير، المثل السائر (مذكور)، ج2، ص 26.

(2) ابن الأثير، المثل السائر - باب: التفسير بعد الإبهام. ج2، ص 24 وما يليها.

(3) ابن يعيش، شرح المفصل (مذكور)، ج3، ص 66.

تو يقضوا قضاءهم»<sup>(1)</sup> فيكون معنى الكلام في الآية: «قيامكم لله مثنى برؤاى... خصلة عظيمة وهي على ذلك خصلة بسيطة والتحلي بها سهل سير فانظروا ماذا ترون! وليس معناه فيها: «هذه الواحدة هي قيامكم لله مثنى وفرداى...» فحَسْبُ، كما قد يفهم من كلام ابن الأثير السابق، إنَّ دية، بالمعنى الذي ذهبنا إليه ذات قيمة توجيهية فالكلام فيها بعضه وهو يدل منه بوجه دلالة بعضه الآخر الذي هو البديل والحاصل من هذا الكلام أنه توجيه أفعال المتلقين إلى أشياء معينة. أما بالمعنى الذي ذهب إليه ابن الأثير فتكون الآية ذات قيمة إخبارية فحسب. والكلام فيها يفسر بعضه (وهو بدل) بغيره الآخر (وهو المبدل منه) ويقف دوره عند تبين ما غمض منه في معان المتلقين حتى لكانه مجرد لفز ثم جيء له بالحل. وكفى!

إنَّ قراءة ابن الأثير الخطية للآية المذكورة ولغيرها من الآيات التي سبقتها من الناحية التركيبية وهي كثيرة كما أشرنا، تجعل وظيفة البديل لآلية شبيهة بوظيفة النعت تمام الشبه فكلاهما يخصص عاماً سبق ذكره صواب، فيما نرى، غير ذلك. إذ إنَّ البديل يأتي ذكره مكرراً: بالإجمال أولاً ثم بالتفصيل بعد ذلك، على عكس النعت فإنه لا يصف منعوتة إلا مرة واحدة فيكون الوصف بالبديلية أفخم وأمكن في نفس المتلقى. وقد ميَّز ابن خشرى بين النعت والبديل من حيث عمق الوصف وكثافته فقال: «نقول: هو أدلك على أكرم الناس وأفضلهم فلان؟ فيكون ذلك أبلغ في وصفه بكرم والفضل من قولك: هل أدلك على فلان الأكرم والأفضل؟ لأنك أنت ذكره مجملاً أولاً، ومفضلاً ثانياً. وأوقعت «فلاناً» تفسيراً وإيضاحاً للأكرم الأفضل فجعلته علماً في الكرم والفضل فكأنك قلت: من أراد رجلاً حساناً للخصلتين فعليه بفلان فهو المشخص المعين لاجتماعهما فيه غير صريح ولا متنازع»<sup>(2)</sup>.

(1) ابن عاشر، التفسير والتبوير (ملكور)، ج 22، ص 231.  
(2) الزمخشرى، الكشاف... (ملكور)، ج 1، ص 69.

إنّ هذا التريديد أو ما أسميناه بالعدول الكميّ بالزيادة هو الذي يبيّن البديل من النعت حين يكون النعت لبيان صفة المنعوت لا لتوكيد ما قد سمع بعد من المنعوت. وعلى هذا يكون الفرق كبيراً بين قوله تعالى في السجدة السخامس ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ وبين أنّ نقول: «اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم المستقيم» ومأثري عن الفرق بين القولين أنّ البديل في الآية جاء، بعبارة الزمخشري، «في حكمة تكرير العامل كأنه قيل اهدنا الصراط المستقيم اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم»<sup>(١)</sup> والأمر نفسه ينطبق على سائر الأمثلة وبفضله يبرز مدى منزلة البديجاجة في الكلام.

على أنه بالإمكان أن نعتّق دور البديل الججّاجي انطلاقاً من قول الزمخشري هذا - مقارنين إياه بالنعت - فنقول إنّ البديل على عكس نعت - حين يكون النعت لبيان نوع المنعوت كما سبق القول - يجعل للمنظور من الكلام ضمناً يدعى المتلقّي إلى الوقوع عليه واستخراجه بإعمال كنه الأسلوبية والمنطقية، فيستخلص من «بنية البديل العميقة» في المثال المذكور وهي: «اهدنا الصراط المستقيم اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم» أنّ صراط هؤلاء مستقيم وأنه في استقامته لا يضاهي فهو الصراط المستقيم دون صراط الصراط. وهو ما لا يؤديه تحويلنا علاقة البديلية في هذا المثال إلى علاقة النعتية ذلك أنّ قولنا: «اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم المستقيم» يقتضى أنّ للمنعوم عليهم صراطاً آخر غير مستقيم. وهو ما يذهب بالنمى الذي في علاقة البديلية ذهاباً كاملاً بل ويؤدي إلى عكس المعنى السجّاجي فيها.

وأهم ما في البديل من الناحية الججّاجية التوجيهية، بالإضافة إلى أنّه يكرّز المعنى به فيؤكد، أنّ المبدال منه في معظم الأمثلة المذكورة تدو

(١) المرجع نفسه، ص 68.

نظماً تقويمياً، فهو بهاتين الصفتين (التكرير والتقويم) يكون ذا وظيفة توجيهية مضاعفة. ويضاف إلى ذلك ما ينشأ عن المنطوق في علاقة البدلية من صحتي، كما رأينا، يشهد الذهن ويبحثه على الاستنتاج والاستخلاص.

على أن البدل قد يتعدد في الجملة القرآنية الواحدة مما يُضاعف من شحذ كفاية المتلقي المنطوق للوقوف على طبقات المعاني الضمنية التي تصنعها علاقة البدلية في هذه الجملة، نحو قوله: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَيْتُ رَبِّيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا يَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ خَيْرًا وَمَا كَانَ مِنَ الشُّرُكِينَ﴾<sup>(1)</sup>.

ففي الآية بدلان الأول «دينًا قِيمًا». قال مكّي بن أبي طالب: «قيل هو ص من «صراط» على الموضع لأن «هداني إلى صراط» و«هداني صراطاً» واحد. حمله على المعنى فأبدل ديناً من صراط»<sup>(2)</sup>. أما البدل الثاني فهو صفة إبراهيم» بدل من «دين» فيكون المفهوم من منطوق الكلام ببدليه المذكورين ونقرأ الجملة من آخرها لا من أولها لأننا نرؤم الوقوف على وظيفة المركب البدلي التوجيهية لا وظيفته التفسيرية التي اكتفى بالوقوف عليها ابن الأثير كما سبق القول:

- ملة إبراهيم دين قيم.
- والدين القيم صراط مستقيم.
- فالنتيجة المفهومة:
- ملة إبراهيم صراط مستقيم.

على أنه لو جاءت علاقة التعتية مكان البدلية في الآية المذكورة لانتفى مفهوم من الكلام ولجاء المعنى منطوقاً خالياً من الضمني فيكون شيئاً من صفة: «هداني ربي إلى ملة إبراهيم التي هي دين قيم وصراط مستقيم».

<sup>(1)</sup> الأعلام 6/ 161.

<sup>(2)</sup> مكّي بن أبي طالب القيسي القرواني، مشكل إعراب القرآن، (مذكور)، مج 1، ص 30.

ويُضاف إلى ذلك تلاشي ظاهرة التكرار الناجمة عن كون البديلية في حكم تكرير العامل فكأنه قيل:

«هداني ربي صراطاً مستقيماً

هداني ديناً قَيِّماً

هداني ملة إبراهيم».

وتلاشي ظاهرة تثليث ذكر ملة إبراهيم: «مرتين بالمفهوم ومرّة بالمنطوق فكأنه قيل:

هداني ربي إلى صراط مستقيم أي ملة إبراهيم (مفهوماً).

هداني ربي إلى دين قَيِّم أي ملة إبراهيم (مفهوماً).

هداني ربي إلى ملة إبراهيم (منطوقاً).

ذلك هو التوجيه التقويمي الناجم عن علاقة البديلية في الجملة القريب وإن كانت علاقة البديلية في القرآن أوسع من هذا وأعقد دون شك إذ ليس في وسعنا أن نلّم بكافة جوانبها في بحث غير مخصص لها أساساً.

وأما التوجيه التقويمي الناجم عن علاقة العطفية فيتمثل في ما يسبب القدماء بـ «عطف الشيء على نفسه»<sup>(1)</sup> أو «عطف الشيء على ما هو هو»<sup>(2)</sup> أو «عطف أحد المترادفين على الآخر أو ما هو قريب منه»<sup>(3)</sup> «عطف الخاص على العام»<sup>(4)</sup>. وقد عرضنا لمعظم هذه التسميات في مقدم الباب.

ويمكن تقسيم البعد التوجيهي الذي لهذا الضرب من العطف نوعين نوع أول وقد لاحظنا فيه من الناحية الأسلوبية حمل المعطوف لشحنة تقويبية

(1) وهي عبارة الزمخشري في تفسيره ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ سُلَيْمَانَ إِذْ تَلَاكَ وَاللَّهُ يَكْتُبُ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (الحجر: 87).

(2) الزمخشري، الكشاف... ج 2، ص 397.

(3) الزجاج، إعراب القرآن (مذكور)، ج 3، ص 818.

(4) الزمخشري، البرهان... (مذكور)، ج 2، ص 472 وما يليها.

(4) المرجع نفسه، ص 464 وما يليها.

يشت في المعطوف عليه. أما حين يكون المعطوف عليه حاملاً في ذاته شحنة تقويمية على نحو من الأنحاء فإن شحنة المعطوف التقويمية تكون أظهر من هذا القبيل معظم الأمثلة التي أوردتها الزجاج شواهد على «ما جاء في القرآن معطوفاً وليس المعطوف مغايراً للمعطوف عليه»<sup>(1)</sup>. وهذه الأمثلة:

مثال 8: ﴿إِذْ يَسْأَلُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ عَنَّا هَوَآءَ سَوَآءٍ﴾<sup>(2)</sup>.

مثال 9: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَبَيَّنَّا﴾<sup>(3)</sup>.

مثال 10: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبَآءًا مِّنَ النَّبَاتِ وَالْفُرَاتِ الْعَظِيمِ﴾<sup>(4)</sup>.

مثال 11: ﴿ذَلِكَ نَدْوَىٰ السَّكَنِيِّ وَثَرَانِ ثِيَابٍ﴾<sup>(5)</sup>.

مثال 12: ﴿ذَلِكَ نَدْوَىٰ الْفُرَاتِ وَصِكَآءِ ثِيَابٍ﴾<sup>(6)</sup>.

لا يمكن أن نقول في شأن هذه الآيات كلها إن المعطوف فيها ليس مغايراً للمعطوف عليه وإنه هو كما قال الزجاج. ذلك أن المعطوف، وإن فهم بعد من المعطوف عليه بما جعلنا نعتبر أن في الأمر تكريراً وتثنية بترجيحاً، فإنه يأتي ليضيف إلى مؤكده وهو المعطوف عليه سمات دلالية رتبة ومصدر هذه السمات الدلالية الزائدة محييء المعطوف موصوفاً عادة صفة تقويمية نحو:

– والقرآن العظيم: في المثال 10.

– وقرآن مبین: في المثال 11.

(1) الزجاج، إعراب القرآن، ج 3، ص 818، 819.

(2) الأنفال / 8.

(3) الأنبياء / 21.

(4) الحجر / 15.

(5) الحجر / 15.

(6) النمل / 27.



- وكتاب مبین: في المثال 12.
- أو يأتي المعطوف استعارة «حیة» مفیداً بها شحنة تقويمية كبيرة نحو:
- والذين في قلوبهم مرض: في المثال 8.
- و«ضياء» في المثال 9.
- فالمرض في المثال 8: «مجاز في اختلال الاعتقاد شبه بالمرض [يرى قلوب المنافقين] بوجه سوء عاقبته عليهم»<sup>(1)</sup> وبذلك يكون المعطوف بهـ «والذين في قلوبهم مرض» يحمل دلالة المعطوف عليه وهو «المنافقين» ويزيد عليها معنى سوء نهايتهم بمرضهم ذلك الذي في قلوبهم. وعلى صمد آخر يأتي المعطوف، من حيث هو صورة فنية، يجسد المعطوف عليه من حيث هو مفهوم فيقرّبه إلى الأذمان وإن كانت الكلمتان المعطوف عنيهما «المنافقون والفرقان» لهُمَا هُماً أيضاً أصول مجازية<sup>(2)</sup>. لكنها تسبب باهتة وضعيفة إزاء الأبعاد المجازية المتوهجة والشحنة التقويمية الكثيفة غير للمعطوف في كلا المثالين.
- ومهما يكن من أمر فالكلام في الآيات المذكورة كلها جاء متتابعاً بالمتلقي في السّم الإقناعي عبر درجات العطف الذي يكون الصمد المعطوف فيه على وجه الخصوص لفظاً تقويمياً يورثه دلالة الملفوظ الحسية وجهة محددة، ويوجه تبعاً لذلك سلوك المتلقي الوجهة التي يريد له المتكلم أن يسير فيها.
- أما النوع الثاني من التوجيه بالعطف فيظهر على وجه الخصوص في عطف الخاص على العام فيكون ذلك بمنزلة ذكر الشيء الواحد مرتين من أكثر. ومن الأمثلة على ذلك:

(1) ابن عاشور، التفسير والتبويب، ج 10، ص 38.

(2) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن (مذكور)، على التوالي: ص 522 وما بعدها 385-384.

مثال 13: ﴿سَيُفْلَقُ عَلَى الصَّلَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى﴾<sup>(1)</sup>.

مثال 14: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ فَانْتِقِصْ بِهِ، وَرُسُلِهِ، وَبِرَائِلِهِ وَمِيكَدَلِ فَإِنَّ اللَّهَ سَعَى الْكَلْبِيِّنَ﴾<sup>(2)</sup>.

مثال 15: ﴿وَأَكْبَرْتَ مَا شَاءُوا وَجَهِلُوا فَتَهَلَّكْتَ وَمَا شَاءُوا بِمَا تَزَلَّ عَلَى حَسْبِهِ﴾<sup>(3)</sup>.

مثال 16: ﴿وَلَنْتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْكُفْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنهَوْنَ عَنِ الْعُرْفِ﴾<sup>(4)</sup>.

مثال 17: ﴿فِيهَا فَكَيْهَةٌ وَفَلَّ وَرَمَانٌ﴾<sup>(5)</sup>.

مثال 18: ﴿إِنَّا مَوَدَّةَ الْأَمَانَةِ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْتُ أَنْ يَحِيلَهَا وَيَتَّقَنَ بَيْنَهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾<sup>(6)</sup>.

ومثل هذا كثير في القرآن. وقد أورد الزركشي طائفة صالحة منه<sup>(7)</sup>.  
رسنه فعل ابن الأثير وقد لاحظ كثرة ورود هذا الضرب من العطف في القرآن<sup>(8)</sup>.

لقد أشبع القدماء ظاهرة العطف هذه على وجه الخصوص، درساً بتخصيصاً حتى لا يكاد الأول يترك للأخر شيئاً فيها. وَمَعَ ذَلِكَ نَقَدَّرُ أَنَّهُ مَا كَانَ أَنْ نَضِيفَ شَيْئاً وَلَوْ بَسِطاً مِنْ زَاوِيَةِ النَّظَرِ إِلَى الْبَعْدِ الْجَمَلِيّ الْجَمَلِيّ التَّجَمُّعِيّ الْكَامِنِ فِي الْمَرْكَبِ الْعَطْفِيّ. وتديقاً في «الواو» القائم عليها هذا التركيب. فهذه الواو هي بمنزلة قولنا «أخص بالذكر كذا». ويكون عنصر «هذا» قد تكرر ذكره: مرة بالتعميم فهو من عموم المعطوف عليه ومرة بتخصيص في المعطوف. «ففي المثال الثالث عشر يأتي قوله «حافظوا على

(1) البقرة 2/238.

(2) البقرة 2/98.

(3) محمد 2/47.

(4) آل عمران 3/104.

(5) الرمان 55/68.

(6) الأحزاب 33/72.

(7) الزركشي، البرهان... (مذكور)، ج 2، ص 464-470 عاصه.

(8) ابن الأثير، الملل السالفة... (مذكور)، ج 2، باب «في التكرير»، ص 146-171.

الصلوات والصلوة الوسطى؛ بمعنى أقيموا الصلوات الخمس وأخص بالذكر الصلاة الوسطى تفضيلاً لها على سائر الصلوات. والمقصود بالصلاة الوسطى هذه صلاة العصر كما ينصّ على ذلك مصحف «حفصة» فيما رواه الزمخشري<sup>(1)</sup>. ومأني تخصيصها بالذكر كونها عرضة لأن يتهاون القوم في أدائها ذلك أنّ «التكليف في أدائها أشقّ لتهافت الناس في تجاراتهم ومكاسبهم آخر النهار واشتغالهم بمعاشهم»<sup>(2)</sup>. على أنّ حمل الواو على معنى «أخص بالذكر» موجود معناه في قراءة من قرأ «الصلاة» بالتصبيح عن المدح والاختصاص<sup>(3)</sup>. وهو ما يجعل الملفوظ الذي وردت فيه الكلمة ملفوظاً موجهاً.

وسواء كان المقصود بالصلاة الوسطى صلاة العصر أو صلاة الظهر لأنها في وسط النهار وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلها بالهجرة؛ ولم تكن صلاة أشد على أصحابه منها<sup>(4)</sup> فإنّ ذكرها مرتين بالعموم مرة ومرة بالخصوص يكون من أجل أن توجه العناية إليها لما يحف بأدائها من ملاسبات ومشاق<sup>(5)</sup>.

على أنّ أفهام المتأولين قد ذهبت في فهم الصلاة الوسطى مذاهب مختلفة حتى قال بعضهم «إنّ الصلاة الوسطى تُصد إشتاؤها ليحافظ الناس على جميع الصلوات» وهو قول ضعّفه ابن عاشور لكون الله تعالى عزّبه باللام ووصفها<sup>(6)</sup>.

(1) ذكر الزمخشري أنّ حفصة قالت لمن كتب لها المصحف: إذا بلغت هذه الآية فلا تكتبها حتى

أملئها عليك كما سمعت رسول الله (ص) يقرأها فأملت عليه: «والصلاة الوسطى صلاة العصر انظر: الزمخشري، الكشف... (مذكور)، ج 1، ص 376 والملاحظة نفسها في ج 4، ص 32.

(2) المرجع نفسه، ج 4، ص 282.

(3) المرجع نفسه، ج 1، ص 376.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(5) وقد استبعدنا احتمال أن تعني الصلاة الوسطى صلاة من دون الصلوات الخمس كما جاء في

الزركشي، البرهان... (مذكور)، ج 2، ص 466.

(6) ابن عاشور، التصوير والتفويض، ج 2، ص 469.

وفي المثال الرابع عشر يكون «جبريل» - ونكتفي بدرسه هنا دون سائر المستطوفات في الجملة - قد سلك في ذكره سبيل العدول بالزيادة لفائدة صريحة مهمة في نظرنا فقد جاء ذكره بعد «الملائكة» بما يجعل واو العطف حصة المعنى الذي ذكرنا وهو «أخص بالذكر» وفي توجيه الملفوظ على هذا النحو ودة على اليهود فقد كانوا يقولون عن جبريل: «ذاك عدونا يطلع محمداً على أسرارنا وهو صاحب كل خسف وعذاب»<sup>(1)</sup>. وقد يكون قولهم «وهو صاحب كل خسف وعذاب» إشارة إلى عداوة اليهود القديمة لجبريل كما تجد بعض كتب أسباب النزول<sup>(2)</sup>.

إن ذكر جبريل أربع مرات في الآية المذكورة ثلاث مرات بالتضمن ومرة مستقلة «فهو مندرج تحت عموم ملائكته وتحت عموم رسله وتحت عموم حبه ثم خصوصه بالتنصيص عليه»<sup>(3)</sup> إنما العناية منه التنويه بجبريل منظوقاً رسالة المحمدية مفهوماً وذلك لوجود علاقة حميمة بين الرسالة المحمدية وجبريل وهي العلاقة التي بسببها ناصب اليهود جبريل العداوة وهو معنى صحيح ورد قبل هذه الآية مباشرة بقوله: «قُلْ مَنْ كَانَتْ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ مِنْ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ»<sup>(4)</sup>.

قال ابن عاشور في تفسيرها: «والضمير في نزله يعود على القرآن الذي هو سبب عداوة اليهود لجبريل»<sup>(5)</sup>.

والمعنى نفسه موجود في عطف «وآمنوا بما نزل على محمد» في المثال الثاني على «والذين آمنوا وعملوا الصالحات» حيث خصص بالذكر والتصريح نزل على محمد» وكان مفهوماً من قوله «والذين آمنوا» تفضيلاً له على

<sup>(1)</sup> التوشنري، الكشف... (مذكور)، ج 1، ص 299.

<sup>(2)</sup> الراحدي، أسباب النزول (مذكور)، ص 37.

<sup>(3)</sup> التوشنري، البرهان... (مذكور)، ج 2، ص 466.

<sup>(4)</sup> البقرة 97/2.

<sup>(5)</sup> ابن عاشور، التحرير والتبويب، ج 1، ص 622.

سائر ما نزل حتى كأنه لا إيمان إلا بأن يؤمن بما نزل على محمد. وقد نزل على ذلك سائر الأمثلة المعروضة.

يمكن أن نسمي هذه «الواو» بناء على ما تقدم «واو أخصص» وقد اكتفى ابن هشام (ت 761هـ / 1359م) بنعت الحكم الذي قد ترد له هذه الواو وهو «عطف العام على الخاص وبالعكس»<sup>(1)</sup> دون أن يخصها باسم خاص وهي بحسب السياقات يمكن أن تكون بمعنى «أفضل» فيكون دور العطف به توجيهاً للملفوظ والتلفظ أو للقول والمقول معاً. ويكون ذلك في المثالي 13 و 15 على النحو التالي:

- الصلاة الوسطى أفضل الصلوات.

- ما نزل على محمد أفضل التنزيل وهو ما يدعمه قوله معترضاً في الآية نفسها بأسلوب القصر الادعائي «يَقُولُ لَمَنْ يَنْزِلُ مِنْ رَبِّيَوْمٍ»<sup>(2)</sup> أي أن غير القرآن كالمعدوم إزاء القرآن.

(1) جمال الدين بن هشام، معني اللبيب عن كتب الأعراب، حققه محمد محي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، د.ت.، ج 2، ص 356-357.

(2) محمد 2/47.

## الفصل الثاني

### العدول الكمي بالزيادة بين الجمل وأبعاده الججاجية

مثلاً تدخل على الجملة ألفاظ تبدو «زائدة» فتؤكد ما كلفها أو تؤكد  
أجزاءها وتجعلها مؤهلة للاضطلاع بوظائف حججيات مختلفة وأينها،  
تدخلى الجملة على الجملة فتؤكد معناها وتحققه وتقرره ولا تنقضه أو تغير  
تأثيره، على نحو تبدو معه هذه الجملة (أو الجمل) المؤكدة بما يمكن  
استغناء عنه لحصول الكمال في معنى الجملة المؤكدة. فمن أجل أن  
استغناء عن هذه الجملة (أو الجمل) ممكن أدرجناها تحت مفهوم العدول  
الكمي بالزيادة وهو يشمل ظواهر أسلوبية عدة عرضت لها بالدرس كتب  
المنهج والتدليل ومعظمها يحصل بالكلمة مثلما يحصل بالجملة. وما  
هذا هنا هو الجملة وجميع هذه الظواهر التي غدت بحكم تواترها الشديد  
في القرآن من خصائص أسلوبية، يحقق حججاً إما من جهة المنطوق أو من  
حيث المفهوم وتقتصر على درس أربع منها هي التكرار والطرده والعكس  
والاعتراض والتدليل، وذلك لكثرة ورودها في القرآن، أو لطرافة التركيب  
فيها أو لثنتين معاً. فما هو حد هذه المصطلحات وما نصيب المدونة  
العلمية منها؟ وما هي أبعادها الججاجية؟

## 1 - تعريف المصطلحات وضبط المدونة

1 - 1 التكرار أو التكرير: وهو حسب ابن الأثير: «قسمان أحدهما يوجد في اللفظ والمعنى والآخر يوجد في المعنى دون اللفظ»<sup>(1)</sup> فـ « يوجد في اللفظ والمعنى - على صعيد الجمل - كثير الوجود في القرآن - قبيل:

المثال أ - ﴿لَتَرْوِيَ الْجَنَّةَ﴾ (1) ﴿لَمَّا لَزَدَتْهَا عَجْرَةُ الْيَتِيمِ﴾ (2)  
 المثال ب - ﴿عَلَّا يَسْتَكْبِرُوا﴾ (3) ﴿لَوْ كَلَّا سَيَكْفُرُوا﴾ (3)  
 المثال ج - ﴿أَوَلَمْ يَكُنْ لَكُمْ آيَاتُ﴾ (4) ﴿لَمَّا سَأَلْتُمْ لَكَ آيَاتُ﴾ (4)  
 المثال د - ﴿فَلَمَّا سَأَلْتُمْ لَمَّا سَأَلْتُمْ﴾ (5) ﴿لَمَّا سَأَلْتُمْ لَمَّا سَأَلْتُمْ﴾ (5)  
 المثال هـ - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَنْظُرْ نَفْسٌ مِمَّا قَدَّمَتْ حَسْبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ (6)

المثال و - ﴿فَتَقِيلُ كَيْفَ نَدَّرُ﴾ (7) ﴿لَمَّا قِيلَ كَيْفَ نَدَّرُ﴾ (7)  
 أما التكرار الذي يوجد في المعنى دون اللفظ، على صعيد الجمل فمن أنواعه ما يذكره ابن القيم وهو الذي «يدل على معنى واحد» كقولك «اطعني ولا تمصيني»، لأن الأمر بالطاعة نهي عن المعصية. والنفوس من ذلك تثبت الطاعة في نفس المخاطب وتقرير لها في قلبه»<sup>(8)</sup>. ومن الضرب من التكرار قريب جداً من الإطناب في اصطلاح ابن القيم نفساً

(1) ابن الأثير، النيل السائر (مذكور)، ج 2، ص 146.

(2) التكاثر 7-6 / 102.

(3) التبا 4 / 78.

(4) القیامة 34-33 / 75.

(5) الشرح 5-6 / 94.

(6) الحشر 18 / 59.

(7) المدثر 20-19 / 74.

(8) ابن قيم الجوزية، الفوائد المشوق إلى علوم القرآن (مذكور)، ص 163.

(9) والراي عندنا أن الإطناب أشمل من التكرار فهو يحتوي التكرار وغيره من الظواهر مثل المعكس والاعتراض والتفليل والتنسيم والتكميل وغيره. انظر: السويطي، معترك الأقران ص 371-333.

نقد جعل ابن القيم من أقسام الإطناب «الإثبات والنفى»: «وهو أن يذكر شيء إثباتاً ونفياً»<sup>(1)</sup> وهو نفسه تقريباً تعريف التكرار عند ابن القيم كما تبين. ثم يضرب ابن القيم مثالا على الإطناب قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَفْهِمُكَ كَيْفَ يُؤْمِنُكَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُسْهِمُوا بِأَمْرِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالسَّاعِيَةِ﴾<sup>(2)</sup>.

مع قوله: ﴿إِنَّمَا يَسْتَفْهِمُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَرَبَّاتَتْ سُرُوبُهُمْ قَهْرًا فِي رَبِّهِمْ بِرَدِّدُونَ﴾<sup>(3)</sup>.

أورد ابن القيم إذن هاتين الآيتين مثالا على ضرب من ضروب الإطناب: «تد حده بالقول: «هو زيادة في اللفظ لتقوية المعنى»<sup>(4)</sup> وهو تعريف غير كافي من زاوية نظر حجاجية كما سنرى.

إن ظاهرة تكرار المعنى في جملتين مختلفتين اختلافاً بيّناً من جهة اللفظ صاهرة بارزة جداً في القرآن ونسبة تواترها أكبر بكثير جداً من نسبة تواتر تكرار لفظاً ومعنى معاً. وهي، إلى ذلك أدخل وفي باب الججاج لما نسخه الجملتان المتتاليتان من أبواب على المعاني الضمنية من جهة المفهوم بعد ما لا يتوافر في التكرار لفظاً ومعنى. وعلى هذا فإننا سنكتفي بدرس هذا الضرب من التكرار أي تكرار المعنى دون اللفظ. ويحيى هذا التكرار في القرآن والعلاقة بين الجملتين قائمة إما على الفصل أو على الوصل<sup>(5)</sup>.

من الأمثلة على علاقة الفصل الجامعة بين الجملتين:

مثال 1: ﴿وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٦﴾ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ ﴿١٧﴾﴾<sup>(6)</sup>.

ابن القيم، المرجع نفسه، ص 158.

القرية 9/ 44.

القرية 9/ 45.

ابن القيم، المرجع نفسه، ص 154.

قدر الجرجاني المحيي، بالمعطف بالواو بين الجملتين أن تكون إحداهما داخلة مع الأخرى في المعنى. وهو ما أسبغناه بتكرار المعنى دون اللفظ. انظر عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز (مذكور)، فصل «الجمل في المعطف وعنده ثلاث»، ص من 187-188.

الشعراء 114/26-115.



مثال 2: ﴿وَلَوْ أَنَّ النَّاسَ بَعَدَ لَعَلِيمٍ مُّذَلِّمٍ مَا عَلِمُوا مِنْ سَيْبِي ۗ﴾ (١) ﴿إِنَّمَا أَنبِئُكَ عَلَىٰ إِلْهٍ يُنْفِثُهُ النَّاسُ وَيَتَّبِعُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ (١).

مثال 3: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا يَصَاحِبُهُمْ مِنْ جَشَعٍ إِنْ هُوَ إِلَّا بَيْبُؤَةٌ مِنْ يَمِينٍ ۗ﴾ (٢).

مثال 4: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ (٣).

مثال 5: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ كَثِيرٍ يُجِيرُ ۗ﴾ (٤) ﴿فَإِنَّ تَذَاهِبُونَ ۗ﴾ (٥) إِنْ هُوَ إِلَّا وَجْهُ لِلْعَالَمِينَ ۗ﴾ (٤).

مثال 6: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ ۗ﴾ (٦) إِنْ هُوَ إِلَّا وَجْهُ لِلْعَالَمِينَ ۗ﴾ (٥).

مثال 7: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الْفِطْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ ۗ﴾ (٦).

مثال 8: ﴿مَا كَانَ لِلشُّرِكِئِ أَنْ يَسْمُرُوا مَسْجِدَ اللَّهِ مُتَهِدِّينَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ يَكْفُرُ ۗ أُولَئِكَ هَاجَتِ أَعْيُنُهُمْ فِي النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ۗ﴾ (٧) ﴿إِنَّمَا يَسْمُرُ مَسْجِدَ اللَّهِ مِنْ أُمَّمٍ بَالِغُو الْأَيْمِ وَالْأَخْصِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَىٰ الزَّكَاةَ وَلَكَ بِحَشْرِ رَأْسِهِ ۗ﴾ (٧).

ومن الأمثلة على تكرار المعنى دون اللفظ في حالة الوصل:

مثال 9: ﴿قَدْ سَلَّمْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَهِنِينَ ۗ﴾ (٨).

(1) السورى 42/42.

(2) الأعراف 7/184.

(3) يوسف 12/31.

(4) التكويز 81/27-25.

(5) ص 38/86-87.

(6) يس 36/69.

(7) النوبة 9/18 + انظر أيضاً على سبيل الذكر: النوبة 9/45-44، 90-93، الأنعام 5

الشعراء 26/111-113، النجم 53/19-23، السورى 42/48، طاهر 35/22-23.

(8) الأنعام 6/56.

- مثال 10: ﴿فَأَنذَرُوا السَّكَنَةَ وَالْبِرْكَاتِ وَلَا يَتَحَسَّبُوا أَنَّهَا سُنَّةٌ لَهُمْ﴾<sup>(1)</sup>.
- مثال 11: ﴿فَأَنذَرُوا السَّنَةَ فِي الْمَجِيئِ وَلَا تَقْرُبُهُمْ سَنَةٌ يَلْهَمُونَ﴾<sup>(2)</sup>.
- مثال 12: ﴿رَبَّنَا إِنَّا فِي الشُّيُخْرِ حَسَنَةٌ وَفِي الْأَجْرَةِ حَسَنَةٌ وَفِي عَذَابِ سَنَةٍ﴾<sup>(3)</sup>.
- مثال 13: ﴿وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكُلِّ مَنٍ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيَطِيلَ الْبَطِيلَ﴾<sup>(4)</sup>.
- مثال 14: ﴿وَقَالُوا إِنَّمَا هِيَ إِذِي لَنَا اللَّهُمَّ وَمَا كُنَّا بِمَسْئُومِينَ﴾<sup>(5)</sup>.
- مثال 15: ﴿وَمَا كُنَّا بِمَسْئُومِينَ إِلَّا لِمَا كُنَّا عَلَيْهِمْ وَكُنَّا فِي الْأَجْرَةِ حَسَنَةً لِّلَّذِينَ سَنَتْنَا﴾<sup>(6)</sup>.

وقد أورد المطردي لهذا الضرب من التوكيد الذي تأتي فيه الجملة كما هو مبين مؤكدة أختها أمثلة كثيرة جداً في باب التوكيد اللفظي من كتابه<sup>(7)</sup>.

1 - 2 الطرد والعكس: درس السيوطي ظاهرة الطرد والعكس في باب «إشباب» وقد حذّه نقلاً عن بعضهم بالقول: «هو أن يؤتى بكلامين يقرر الأول بمنطوقه مفهوم الثاني وبالعكس كقوله تعالى:

﴿لِيَسْتَوِيَكُمْ اللَّهُ مَعَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَالَّذِينَ لَا يَتْلُوا الْحَمْدَ يَكْفُرُونَ لَكُمْ مِثْلَ مَلَأُوا قُلُوبَهُمْ غُرُورًا وَلِيَلْحَقَنَّهُمْ عَذَابُهُمْ﴾<sup>(8)</sup>.

الأعراف 7/ 85.

البقرة 2/ 222.

البقرة 2/ 201.

الأفعال 8/ 8-7.

الأنعام 6/ 29.

الأنعام 6/ 32.

المطردي، أساليب التوكيد في القرآن الكريم (مذكور)، التوكيد اللفظي، ص 279-318.

الحرر 24/ 58.

فمنطوق الأمر بالاستئذان في تلك الأوقات مقرّر لمفهوم رفع الجنب -  
فيما عداها وبالعكس<sup>(1)</sup>.

لقد أورد السيوطي لهذه الظاهرة شاهدين اثنين فحسب من القرآن في  
الموضع المذكور. لكن الظاهرة في رأينا من أكثر الظواهر الأسلوبية إذ  
فيه ومدارها على جملتين تعلقت إحداهما بالأخرى من جهة كون المنطوق  
في إحداهما يمثل المفهوم من الأخرى وتكون الجملتان متقابلتين، ويكدر  
هذا التقابل على ضربين:

- التقابل الأول تركيبى: وذلك بأن تكون إحدى الجملتين مشـ  
والأخرى منفية شأن المثال الذي ضربه السيوطي أعلاه. وهذا الضرب من  
التقابل يجعل ظاهرة الطرد والعكس هذه معتنقة بعنى تكرار المعنى في  
اللفظ أو ما أسماه ابن القيم بـ «الإطناب إثباتاً ونفيّاً». فهاتان الظاهرتان  
متداخلتان تداخل كبيراً وأمثلة هذه من القرآن تصلح أن تكون أمثلة لتلك.

- التقابل الثاني معجمي: وفيه يكون التركيبان في الجملتين متناظرين  
كالمتناظرين ولكن بعض الوحدات المعجمية فيهما تكون من المُضاد معجمي  
أو دلاليّاً فينعكس ذلك على الجملتين في مجملهما إذ يكون المنطوق في  
إحداهما مفهوماً من الأخرى وبالعكس. وهي نفسها الظاهرة التي أسماها  
السيوطي «الطرد والعكس». وأكثر حصول التقابل المعجمي بين الجملتين  
الشرطيتين تتاليان في القرآن نحو:

مثال 16: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ مَن يَتَّبِعُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِن أَصَابَهُ خَيْرٌ طُمَأَنَّ وَيَـ  
أَصَابَهُ يُفْزِعُهُ النَّفْسَ عَلَىٰ حَظِّهِ﴾<sup>(2)</sup>.

مثال 17: ﴿لَئِن سَأَلْتَهُ لَأَرْبِدَنَّكُمْ وَلَئِن سَأَلْتَهُ لَأَبْدِيَنَّ كَلِمَةً﴾<sup>(3)</sup>

(1) السيوطي، معترك الألفاظ... (مذكور)، ج 1، ص 368.

(2) الحج 22/11.

(3) إبراهيم 7/14.

مثال 18: ﴿رَبِّهِمْ مَنْ يَلْبِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أَغْلَقُوا بِهَا وَرَسُولًا وَمَنْ لَمْ يُمْسِكُوا  
بِهَا إِذَا هُمْ يَسْتَخْلِفُونَ﴾<sup>(1)</sup>.

مثال 19: ﴿فَإِنْ يَتُوبَا بِكَ خَيْرًا لَمْ يَكُنْ مِنْ يَتُوبُوا بِعَدْوِهِمْ اللَّهُ عَذَابًا  
شَدِيدًا﴾<sup>(2)</sup>.

مثال 20: ﴿وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّسُلِ لَا يَنْجِدُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَكْفُرُوا سَبِيلَ الَّذِي  
يَسْتَدْعُونَ سَبِيلًا﴾<sup>(3)</sup>.

مثال 21: ﴿فَإِنْ تَأَمَّنُوا بِيَعْلَى مَأْمَنْتُمْ وَيَوْمَ فَتَقَدَّرْتُمْ أَتَمَّنُّوا وَإِنْ يُؤْمِنُوا فَلَيْسَ غَمٌّ فِي  
سَبِيلِكُمْ﴾<sup>(4)</sup>.

1 - 3 الاعتراض: حدّثه ابن الأثير بالقول: «هو كل كلام أدخل فيه  
سطر مفرد أو مركّب لو أسقط لبقى الأول على حاله»<sup>(5)</sup> لهذا، ربما، أسماء  
القيم «حشواً»<sup>(6)</sup>. فمن أجل هذا اعتبرناه في هذا المبحث من قبيل  
الجمل بالزيادة بظراً بين الجمل. كما اعتبره ابن المعتز من «تتميم الكلام»  
بقول بعضهم [الطويل]:

سَمِعُوا بِسَوْءِ نَجْحِ أَخَاكَ بِمَثَلِهِ عَلَى مَشْرِحِ يُرْوَى وَلَمَّا يُصْرِدُ<sup>(7)</sup>  
والجمهور على أنّ الغرض منه إلى جانب تحسين الكلام<sup>(8)</sup> التوكيد  
والتشديد والتقوية<sup>(9)</sup> وقد تنبّه قدامة بن جعفر إلى وظائف أخرى عدة له

التوبة 9/ 58.

التوبة 9/ 74.

الأعراف 7/ 146.

البقرة 2/ 137 وانظر أيضاً على سبيل الذكر النساء 4/ 85، البقرة 2/ 249، الأنعام 6/ 39،  
125، 160، الأعراف 7/ 9، 8، 178، يونس 10/ 108، الفتح 48/ 10، 16، 17، الحجرات  
49/ 9، الواقعة 56/ 88-93 وانظر إحصاء عبد السلام السدي ومحمد الهادي الطرابلسي، الشروط  
في القرآن، الدار العربية للكتاب 1985، ص 182-277.

ابن الأثير، النمل السائر... (مذكور)، ج 2، ص 172.

ابن القيم، المواضع المشوق... (مذكور)، ص 138.

عبد الله بن المعتز، كتاب البديع (مذكور)، ص 59-60.

وهو رأي ابن المعتز في الموضوع نفسه وابن هشام في معنى اللبيب... (مذكور)، ج 2، ص 386.

وهو رأي ابن هشام في الموضوع نفسه ورأي الزركشي، الزهراء... ج 3، ص 56.

بالإضافة إلى التوكيد فقال، وإن لم يستخدم مصطلح الاعتراض واستحب  
الالفتان وهما عنده كأنهما بمعنى: «هو أن يكون الشاعر أخذاً في معنى  
كأنه يعترضه إما شك فيه أو ظن بأن راداً يرد عليه قوله أو سائلاً يسأله عن  
سببه فيعود راجعاً على ما قدمه فيما أن يؤكد أو يذكر سببه أو يحل الشك  
فيه...»<sup>(1)</sup>. فعلى هذا يكون الاعتراض من وسائل الججاج المهمة. عس  
أن تكون المحاجة به بواسطة منطوق الكلام لا مفهومه ومعنى ذلك أن علاقة  
الجملة المعترضة بالجملة الأصلية يحددها منطوق الكلام في كليهما.  
مفهومه كما هو الشأن بالنسبة إلى التكرار المعنوي والطرود والعكس وقد  
ذكرنا.

إن الاعتراض من أكثر الظواهر الأسلوبية دوراناً في القرآن فنسبة تارة  
العالية لافتة حقاً لانتباهه وهو إلى ذلك درجات فقد يعترض بجملة واحدة  
بجملتين أو أكثر وقد أورد الزركشي أمثلة كثيرة على ذلك نوردنا هنا برتبة  
متخذين إياها أمثلة لنا نحن أيضاً لنناقش الزركشي الرأي في طريقة فهم  
لوظيفة الاعتراض فيها وهي:

مثال 22: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَدَّتْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِمَا آدَتْهُمْ وَأُولَئِكَ سَنُقَدِّرُ لَهُمْ أَجْرَهُمْ وَنُؤْتِيهِمْ مِنْهُمْ شَرًّا﴾<sup>(2)</sup>.

مثال 23: ﴿وَيَجْعَلُونَ يَدِيَ الْيَتِيمِ سَبِيحًا وَيَلْمِزُوهُمَا مَا يَلْمِزُكَ الْيَتِيمُ﴾<sup>(3)</sup>.

مثال 24: ﴿لَتَنْقُضَنَّ الْأَسْبَاطَ الْأَحْرَامَ إِنْ سَأَلَهُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾<sup>(4)</sup>.

مثال 25: ﴿إِنَّ الْيَتِيمَ أَسْرًا وَوَلَدًا فَاتَّبِعُوا الْيَتِيمَ إِذَا لَا طُغْيَانُ بَيْنَ يَدَيْهِمْ وَأَنْصِبُوا لَهُمْ مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ حَيْثُ شِئْتُمْ مِنْ حَيْثُ شِئْتُمْ﴾<sup>(5)</sup>.

(1) تامة بن جعفر، نقد الشعر (مذكور)، ص 146-147.

(2) محمد 2/47.

(3) النحل 16/57.

(4) الفتح 48/27.

(5) الكهف 18/31-30.

مشال 26: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُ حَتَّى تَبْلُغُوهُ فَإِذَا تَطَهَّرْتَ فَأَتُوهُ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ بِهِ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ وَيُحِبُّ الْمُكَلِّمِينَ﴾ بِسَائِلِكُمْ حَرْفٌ لَكُمْ فَأَلَوْا حَرْفَكُمْ أَلَىٰ شَيْئٍ<sup>(1)</sup>.

مشال 27: ﴿وَوَسَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَسَنَةً إِنَّهُ وَهَنٌ عَلَىٰ وَهْنٍ وَوَصَّلَهُ فِي سَبِيلِ آيٍ أَنْشَكْرَ لِي وَوَالِدَيْكَ<sup>(2)</sup>﴾.

مشال 28: ﴿وَإِذَا بَدَأْنَا بِآيَةٍ مُّكَرَّمَةٍ آيَةً فَكَلَّمْنَا بِهَا بَدَأْنَا بِهَا قَالُوا بِمَا أَتَتْ مُعْتَقِدًا<sup>(3)</sup>﴾.

مشال 29: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ فَهُمْ لَكِنَّا أَهْلُ الذِّكْرِ كَثِيرٌ لَا تَعْمُونَ<sup>(4)</sup>﴾ بِالْبَيْتِ وَالزُّبُرِ<sup>(4)</sup>.

هذه هي شواهد الزركشي في باب الاعتراض سنعود إليها بالدرس ميبين منها الججاجي. غير أنه لا بد من أن نشير في هذا المقام إلى كثافة ظاهرة الاعتراض وتعقدتها في القرآن فقد يعترض بثلاث جمل أحياناً نحو:

مشال 30: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبُرْقُ بَخَسُوا مِنْهُ وَمَنْ يَخَسُ مِنْهُ فَقَدْ ضَلَّ سَبِيلَهُ إِنَّهَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ<sup>(5)</sup>﴾ عَلَىٰ أَنْ مِنْ الْكَلَامِ فِي الْقُرْآنِ مَا يُوْتَىٰ بِهِ

اعتراضاً على الاعتراض نحو:

مشال 31: ﴿فَلَا أَقْسِمُ بِمَوْجِعِ النَّجْوَىٰ<sup>(6)</sup>﴾ وَإِنَّهُ لَفَسُّهُ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ<sup>(7)</sup>.

البقرة 2/223-222.

لقمان 31/14.

النحل 16/101.

النحل 16/44-43.

الشورى 42/41-39 والجمل الثلاث المعترض بها هي: فوجزاء سينة سينة مثلها + فمن عفا وأصلح فأجره على الله + إنه لا يحب الظالمين.

مثال: الزغرف 43/60-45 على نحو ما ذهب إلى ذلك ابن عاشور، الشعير والتخوير، (مذكور)، ج 25، ص 242. وكذلك المكوث 29/18-23.

الواقعة 56/77-75 حيث جاءت ولو تعلمون، اعتراضاً على «إنه لقسم عظيم» التي هي نفسها اعتراض على الجملة الأولى وانظر أيضاً هود 44/11.

ومشكلة أخرى عالقة بالاعتراض في القديم تتمثل في عدم اتفاق القدماء على عدد الجمل المعترض بها في القرآن، في أحيان كثيرة. ومرد اختلافهم ذلك إلى عدم اتفاقهم على مفهوم واحد للجملة. فبحسب مفهومها عند كبريائين يرتفع عدد الجمل المعترض بها أو ينخفض<sup>(1)</sup>.

I - 4 - التذييل: وهو من «ذيل الشيء يذيله تذييلاً إذا جعل له ذيلًا وهو أنواع»<sup>(2)</sup> يهيمنا منه التذييل بواسطة الجملة فما فوقها. وقد عده ابن عاشور ضرباً من ضروب الاعتراض يكون في ذيل الكلام لا وسطه وإن لم أجد من القدماء مَنْ عد التذييل من الاعتراض فقد دأبوا على كُرس كل من الظاهرتين في باب خاص. وقد حدَّ ابن أبي الإصبع ما يستحسن من التذييل بقوله: «هو أن يذيل المتكلم كلامه بعد تمام معناه بجملة تحقق قبلها وتلك الزيادة على ضربين: ضرب لا يزيد على المعنى الأول ويسـ

(1) يكون عدد الجمل المعترض بها مرتفعاً عند الفريق الذي يحُدُّ الجملة بكونها «كل مرتقب إسـ سواء أأاد أو لم يفده ويكون منخفضاً عند الفريق الذي يحُدُّ الجملة بالقول: فهي كل كلام مستـ بنفسه مفيد لمعناه فهي مرادفة للكلام وقد بسطنا القول في ذلك في مقدمة الفصل الأول. عـ عن هذا الاختلاف في عدِّ الجمل المعترضة في القرآن: الزركشي، البرهان... (مذكور)، ج 1 ص 62-61.

عن الاعتراض انظر أيضاً: الزبارة 19/2، 124، 152، 159 + آل عمران 62/3، 128 + ... 37/4، 135 + المائدة 59/5-60، 64، 100 + الأنعام 6/100، 152 + الأعراف 77/127، 111/9، 127 + يونس 10/68 + يوسف 12/103 + مريم 19/35، 71-72 الخ.

(2) ابن القيم، المفوائد المشوق... (مذكور)، ص 175-173. على أنَّ التذييل قد يلتبس من حيث معنى الكلمة اللغوي بالمعنى اللغوي الذي «التتبع» أو «الإرداف» وحسب غيره إذ جدهمنا... يريد المتكلم معنى فلا يعبر عنه بلفظه الموضوع له، ولا يلفظ الإشارة الذات على المعاني الكتابية. بل يلفظ هو ردف المعنى الخاص وتابيه، قريب من لفظ المعنى الخاص قرب الريف من ضرب رده في الكتاب العزيز قوله تعالى... «يُؤَيِّدُ قَوْلَهُ لَقَوْلِي» (الرحمان 56/56) والمعنى صير عقيقات قد قصرت عقبتن طرفهن على بُمولتهن وعدل عن المعنى الخاص إلى لفظ الإرداف... كل من عدَّ غرض الطرف عن الطموح (...). فكل قاصرة الطرف عفيفة وليست كل عفيفة ترف الطرف فَيُؤَيِّدُك عدل عن اللفظ الخاص إلى لفظ الإرداف: انظر: ابن أبي الإصبع، بفتح المـ ص 84-83.

(3) ابن عاشور، التحوير والتثوير، ج 5، ص 207.

يؤكد ويحققه وضرب يخرجه المتمكلم مخرج المثل السائر<sup>(1)</sup>. والمثال على ذلك وهو مثال جار كثيراً في كتب علوم القرآن:

مثال 32: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِشَرِّ قَوْمٍ أَجَلَهُمْ أَقْبِلِينَ وَمَا لَهُمْ لِيَكْتَسِبُوا﴾<sup>(2)</sup> ﴿لِي نَفْسٍ ذَلِيلَةً الْمَوْتِ﴾<sup>(2)</sup>.

حيث تمثل جملة «أفان يمّ فهم الخالدون» تذييلاً أول جاء بكرر معنى لجملة الأولى ويحققه ويؤكد وتأتي جملة «كل نفس ذائقة الموت» تذييلاً تذييل مُخرجاً مخرج المثل يؤكد بمعناه معنى التذييل السابق، فكلا التذييلين تنوكيد وليس التذييل الأول وحده كما يذهب إلى ذلك ابن أبي الإصبع في موضع المشار إليه آنفاً.

إن التذييل في القرآن ظاهرة بارزة وقد يُؤتى فيه بالتذييل الواحد أو اثنين وحتى الثلاثة من نحو.

مثال 33: ﴿إِنْ تَسْأَلُوهُ لَآ يَسْتَعِزُّوا بِمَا كَفَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا لَكَاذِبِينَ﴾<sup>(3)</sup> ﴿عَلَيْهِمْ يَكْفُرُونَ بِذُنُوبِهِمْ وَلَا لِيُنذِرَ بِنَذِيرِنَا﴾<sup>(3)</sup>.

مثال 34: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الْكُفْرَانُ إِذْ قَالَوا إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَسَنَ يَمْلِكُ مِنَ اللهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأَنْتُمْ بِهِمْ فِي الْأَرْضِ حَيْرِينَ وَاللهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>(4)</sup>.

مثال 35: ﴿وَإِنْ تَلَفْتُمْهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ قَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً حَسْبُ مَا قَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَمُوتُوا أَوْ يَمُوتُوا أَلْيَسَ بِكُمْ وَعْدُ اللَّهِ أَنْ تَقْرَبُوا قَرَابَتَهُ﴾<sup>(5)</sup> ﴿لَقَدْ كَفَرَوا وَاللَّهُ عَالِمُ الْمُفْسِدِينَ﴾<sup>(5)</sup>.

1- ابن أبي الإصبع، بلغ القرآن، (مذكور)، ص 155.  
2- الأبيات 21/34-35.  
3- فاطر 14/35.  
4- المائدة 17/5.  
5- البقرة 2/237.



مِثَال 36: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ نَفَعُوا اللَّهَ لِمَ كُنُمْ وَرَفَعَا لِيَ حِجْرٍ عَنكُمْ سَيَخَذَكُم مِّنْ يَدَيْكُمْ وَأَنَّكُمْ وَأَنَّكُمْ ذُو الْقَسْبِ الْعَلِيِّ ﴿٣٦﴾<sup>(1)</sup>.

مِثَال 37: ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعاً إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٧﴾<sup>(2)</sup>.

مِثَال 38: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَسْتَفِمْ اللَّهَ يَنْهَ وَأَنَّكُمْ عَرِيضٌ ذُو اتِّبَاعٍ ﴿٣٨﴾<sup>(3)</sup>.

إنَّ للتذييل وظيفة دلالية أساسية هي التوكيد وله وظيفة حجاجية لا يمكن أن نكتفي معها بالحديث عن مجرد التوكيد. على أَنَّ علاقة التذييل بالجملة المذبذبة على نوعين. النوع الأول ويشاركه فيه الاعتراض أيضاً - تكون ب هذه العلاقة من جهة المنطوق في كلا الطرفين. أما النوع الثاني فتكون ب علاقة التذييل بالجملة المذبذبة في مستوى المفهوم إذ يأتي التذييل مؤتم الكلام المذبذبة مفهوماً. وكون التذييل يؤتي به في الكلام لتوكيد المنطوق المفهوم مما أشار إليه الزركشي بقوله: «التذييل هو أن يؤتى بعد تمام الكلام بكلام مستقل في معنى الأول تحقيقاً لدلالة منطوق الأول أو مفهومه»<sup>(4)</sup>.

إنَّ هذه الظواهر الأسلوبية الأربع تمثل عدولاً بالزيادة يحصل بين الجس إذ تكون الجملة الثانية بمنزلة «الزائد» الذي يمكن الاستغناء عنه على أساس أن المعنى قد حصل بعد من الجملة الأولى وأنَّ الجملة الأخرى جاءت تعيده على نحو ما أو بالأحرى جاءت تحققة وتكرره. وهو ما جعل من الظواهر الأسلوبية الأربع في نظر القدماء عائدة إلى الإطناب الذي هو حسب كتب علوم القرآن من وجوه الإعجاز في القرآن إن لم يكن أهمها غير

(1) الأفعال 29/8.

(2) البقرة 148/2.

(3) المفاتدة 95/5 وانظر التذييل أيضاً في: النساء 13/4، 36، 45، 113، 166 - المدثر: 18، 117 + الأفعال 70/8 + التوبة 16/9، 27، 39، 40، 91، 99، 102، 108 إلخ...

(4) الزركشي، البرهان... (مذكور)، ج 3، ص 68.

(5) انظر على سبيل المثال السيوطي، معترك الأقران في إحصاء القرآنة (مذكور)، ج 1، ص 23 - بعدما

بإطلاق إلى جانب الإيجاز<sup>(65)</sup>. لكن للأمر من وجهة نظرنا في هذه الظروحة أبعاداً أخرى تجعل من الإطناب بالظواهر الأربع المذكورة أو من العدول الكمي بالزيادة في اصطلاحنا أهدافاً إقناعية وحجاجية في علاقته مستطى القرآن.

على أنّ العلاقات القائمة بين الجملتين المتتاليتين مهما تنوعت فكانت قائمة على الفصل مرة وذلك لكمال الاتصال بين الجملتين، وعلى الوصل مرة أخرى وذلك لمجيء العلاقة بين الجملتين في منزلة وسطى بين كمال الاتصال وكمال الانفصال<sup>(66)</sup> ومهما تعددت المصطلحات التي تسمي هذه الظواهر من تكرار، وطرد عكس، واعتراض وتذييل فإن مدار الأمر في هذا كله على نوعين اثنين من العلاقات الدلالية ذات الأبعاد الحجاجية. وهذان العنصران من العلاقات هما علاقة المنطوق وذلك بأن تكون علاقة الجملة الحاملة التي تليها يحددها المصترح به في كليتهما ويحصل مثل هذا الاعتراض عادة وبالتذييل في بعض الأحيان<sup>(67)</sup> وعلاقة المفهوم وذلك بأن

<sup>65</sup> وهذا الرجوع من العلاقة من شريط عبد القاهر الجرجاني أضاف إليهما وجهاً ثالثاً من العلاقة وهي علاقة كمال الانفصال التي توجب الفصل البتة.

<sup>66</sup> انظر دلائل الإيجاز، (مذكور)، ص من 187-188. وقد تبعه في هذا التقسيم بزياد من التفصيل خلق كثير منهم: السكاكيني، مفتاح العلوم، (مذكور)، ص من 248-276، والزرکشي، البرهان...، (مذكور)، ج 4، ص من 101-107 وابن الزمكاني، البرهان...، (مذكور)، ص من 277-282.

<sup>67</sup> فقد يفيد التذييل في علاقته بالجملة المنطوق التوكيد والتعليل معاً فمن أجل هذا أمكن أن ندرسه في

مستويين اثنين مختلفين: مستوى المنطوق باعتباره تعليلاً ومستوى المفهوم باعتباره توكيداً، إن

التوكيد مناسب كثيراً بالتعليل في ما يتعلق بالتذييل لهذا رأينا الزركشي يُشير إلى إمكان أن تشمل

بعض الآيات على الوجهين المذكورين (الزرکشي، البرهان...، ج 3، ص 69).

لما ابن عاشور فقد رأينا في مواضع مختلفة من تفسيره يجعل التذييل في الآية معنى التعليل فيقول

لنحلاً في تفسيره ﴿فَاتَّخَذُوا نَسْتَحْرًا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ سَعْيِكَ لَنُورٌ﴾ (البقرة 2/109):

﴿لَمَّا لَمْ يَكُنْ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا فَتَلْهِلُ مَسَاقِ التَّلْهِيلِ﴾ (التحرير والتشوير، ج 1، ص 671)

وهو ما يجعل التعليل من حيث هو جملة يُؤتى بها لتعليل الجملة المنطوق، والتفصيل من حيث هو

توكيد لمعنى الجملة السابقة متداخلين ملتصقين في آيات كثيرة من القرآن. ومن أجل هذا جعلنا

التفصيل من حيث هو عدول كمي مرة في القسم المنفرد لدراسة علاقة المنطوق القائمة بين الجمل

تلك لما لمحمداً فيه من معنى التعليل ومرة في القسم الذي عقدها لدروس علاقة

تكون العلاقة بين الجملتين قائمة على المفهوم من إحداهما أو كليهما ويحصل هذا بالتكرار المعنوي عادة أي تكرار المعنى دون اللفظ وبالعرض والعكس وبالتنزيل أحياناً. ففي نطاق هذين الضربين من العلاقات الدلالية ينشأ البعد الجحججائي الذي لهذه الظواهر الأربع.

## 2 - الأبعاد الجحججائية التي للعدول الكمي بالزيادة بين الجمل

### 2 - 1 - علاقة المنطوق القائمة بين الجمل وأبعادها

#### الجحججائية (الاعتراض والتنزيل):

يعتبر ما أورده الزركشي من وظائف ينهض لها الاعتراض في القرآن أكثر إماماً وتفصيلاً وتدقيقاً مما أورده سائر من ألف في علوم القرآن. وهذه الوظائف التي أوردها الزركشي للاعتراض وقد قدمنا أمثلته (الأمثلة 22-29) ولا نعيد ذكرها هنا لاجتناب التطويل والتحويل، عددها سبع وهي:

1 - تقرير الكلام في المثال 22.

2 - التنزيه والتعظيم في المثال 23.

3 - التبرك في المثال 24.

4 - التأكيد في المثال 25.

5 - في تقديري أنّ الزركشي لم يدرس وظيفة الاعتراض الدلالية في المثال 26 وإنما درس وظيفة الجمل الأصلية فحسب فقال في تفسيره: ﴿وَيَجِيءُ النَّبِيُّونَ ﴿٢٦﴾ نِسَاءَكُمْ حَرْبٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْبَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾<sup>(1)</sup>.

- المفهوم القائمة بين الجمل وذلك لما انطوى عليه التنزيل من توكيد وذلك بدلالة الموم ب سر الخصوص في الجملة المنفصلة ويتضمن معناها وهي عصبية التنزيل الأساسية. علماً بأن عاشور لا يعتبر للتنزيل في بعض المواضع من تفسيره إلا وظيفة التوكيد. يقول: «الاعتراض هو آخر الكلام المعترض عنه بالتنزيل لا يكون إلا مفيداً لحاصل ما تقدم وغير مفيد حكماً جديداً» - التحرير والتنوير، (مذكور)، ج 1، ص 591.

(1) البقرة 2/223-222.

«إنَّ الله يحب التوابين ويحب المتطهرين» اعتراض وقع بين قوله «فأتوهن» وبين قوله «نساؤكم حرث لكم» وهما متصلان معنى لأنَّ الثاني بيان لأول، كأنه قيل: فأتوهن من حيث يحصل منه الحرث<sup>(1)</sup> فقد درس الزركشي، في تقديرنا وقد نكون وأهمين، العلاقة البيانية القائمة بين جملتين الأصليتين ولم يدرس وظيفة الاعتراض في حد ذاته. ومهما يكن من أمر فالعموض يلف طريقة درسه للاعتراض في هذا الموضوع.

6 - تخصيص أحد المذكورين بزيادة التأكيد على أمر علق بهما في

مثال 27.

7 - زيادة الرد على الخصم في المثال 28.

8 - الإدلاء بالحجة 29.

لا شك في أننا باختيار أمثلة الزركشي قد ضيقنا على أنفسنا مجال حديث عن أبعاد الاعتراض الجحاجية في القرآن ولكننا اختَرناهما هي للذات لغاية أن نكشف عن مدى خصوصية نظرتنا إلى الاعتراض من زاوية حرثنا في عملنا هذا. فلقد جعل الزركشي للاعتراض سبع وظائف دلالية، همها التوكيد كما بيَّنه الكشف السابق وهذه الوظائف أو الأسباب في اصطلاح الزركشي، لا نشك في مدى صحتها ووجاهتها من الناحية الدلالية خاصة لكننا مع ذلك نرى من الممكن ردها من الناحية الجحاجية إلى دقيقتين اثنتين فحسب: وظيفة دعم القضية المعروضة في الجملة أو الجمل أصلية المُعترض بينها شأنها ما هو موجود في الأمثلة الثاني والعشرين والرابع والعشرين<sup>(2)</sup> والخامس والعشرين والسادس والعشرين والسابع

الزركشي، (الرهان، ج 3، ص 60-57).  
في المثال الرابع والعشرين وهو «تَتَنَبَّأُ النَّبِيُّ الْكَرِيمَ إِنَّ كَلِمَةَ اللَّهِ كَرِيمَةٌ» (الفتح 48/27) جاءت عبارة «إن شاء الله» مفيدة معنى تحقيق القضية المعروضة في الجملة الأصلية وتوكيدها قال ابن عاشور في تفسيرها: وقوله «إن شاء الله» من شأنه أن يزيل به الخبر المُشْتَبَّه إذا كان حصوله متراجهاً لا ترى أنَّ الذي يُقال له: اجعل كذا فيقول: اجعل إن شاء الله، لا يفهم من كلامه أنه يفعل في الحال أو المستقبل القريب لكن بفعله بعد زمن ولكن مع تحقيق أنه بفعله (التحرير والفتوى، ج 26، ص 199).

والعشرين والتاسع والعشرين. ووظيفة نقض القضية وإبطالها مثل ما موجود في المثاليين الثالث والعشرين والثامن والعشرين، على نحو يمكن من أن نضع الاعتراض في القرآن أو بالإحدى قسمًا كبيراً منه<sup>(1)</sup> على محورين اثنين هما محور إحقاق الحق وتدخّل ضمنه الطائفة الأولى من الأمثلة المذكورة، ومحور إبطال الباطل وتدخّل ضمنه الطائفة الثانية من تلك الأمثلة.

إنّ رأينا هذا في علاقة الجملة الاعتراضية بما أقدمت عليه من كلام، يضعنا في مواجهة بعض المواقف القديمة وحتى المعاصرة من هذه المسألة. فقد فسّر محمد الشاوش اعتبار النحاة القدماء بعض الجمل ومنها الاعتراضية جملاً لا محل لها من الإعراب بكونها قد «يتوفر فيها شرطاً الإسمي والاستقلال بخلاف الجمل التي لها محل من الإعراب فإنها تقتصر إلى الشيء الثاني أي أنها أشباه جمل»<sup>(2)</sup>. وهو تفسير نحوي لا تناقشه وبه نفس بدر. اعتبار بعض القدماء الجملة الاعتراضية بوجه خاص من قبيل الحشوية رأينا. كما ذهب تمام حسان إلى القول: «إنّ الجملة المعترضة في كل أحوالها أجنبية عن مجرى السياق النحوي فلا صلة لها بغيرها ولا محل من الإعراب وإنما هي تعبير عن خاطر طارئ من دعاء أو قسم أو قيد بشيء أو نفي أو وعد أو أمر أو نهي أو تنبيه إلى ما يريد المتكلم أن يلفت انتباه السامع»<sup>(3)</sup>. وهذه وجهة نظر نحوية لا تناقشها أيضاً على صعيد نحوي بحث لكنها من الناحيتين الدلالية والبيِّناتية وجهة نظر شكلية جداً فهي كافية.

(1) تقول هذا احتياطاً من نعمات التعميم فقد يكون من الاعتراض في القرآن وحتى في غيره. - ضروب الخطاب ما يخرج عن هذه القاعدة.

(2) محمد الشاوش، ملاحظات بشأن دراسة تركيب الجملة في اللغة العربية، مجلة الموقف اللغوي (عدد خاص باللسانيات) العددان 135، 136 تموز - آب 1982، ص 88.

(3) تمام حسان، البيان في روائع القرآن، دراسة لغوية وأصولية للنص القرآني، عالم الكتب، - 1993، ص 183.

فالرأي عندنا أنّ الجملة المعترضة في القرآن تكون في كثير من الأحيان جزءاً أساسياً في الكلام الذي تدخل عليه مشكّلة معه تلاحماً واتساقاً (Cohésion). وقد حدد ديكرز الاتساق الحاصل داخل الجملة - ونطبقه من حيثنا على الانسجام الحاصل دلاليّاً بين الجملة المعترضة والجملة الأصلية - بقوله: «الاتساق أن يكون كل مكون من مكونات الكلام لم يؤت بمادته. ومعنى ذلك أنّ اختيار كل واحد من تلك المكونات يكون محدّداً - اختياراً مجموعياً»<sup>(1)</sup>. إنّ التلاحم بين الجملة الاعتراضية والجملة أو الجمل التي تحويها، لاشتبعاؤاً حُصولي، لم يعرض له محمد خطايي في كتابه «سائيات النص - مدخل إلى انتسجام الخطاب»<sup>(2)</sup>، ولم يعدّه هليدي وريقة حسن من مظاهر اتساق النص من الناحية الدلالية وهما اللذان حدّا الاتساق الدلالي بقولهما: «الاتساق علاقة دلالية بين عنصر في النص وعنصر آخر هو علاقة متينة به بحيث لا يمكن تأويله إلا بواسطته. وهذا العنصر الآخر موجود هو أيضاً في النص لكن معانيته فيه لا تكون بأي حال من الأحوال من خلال البنية النحوية. فالعنصران، المقترض منهما والمقتضى، يمكن أن يسي أحدهما بالآخر تعلقاً بنويّاً. ويمكن أن لا يتعالق ذلك التعالق فلا يغير شيء في شيء من معنى علاقة الاتساق القائمة بينهما»<sup>(3)</sup>.

إنّ هذا الاتساق الدلالي القائم بين أجزاء الكلام في غياب ما أسماه خطايي وحسن بالبنية النحوية أو التعالق البنوي نجده قائماً في ما بين جملة المعترضة والجملة أو الجمل التي تحويها رغم غياب الرابط النحوي بينهما، وهذه العلاقة الدلالية أو الاتساق بين الجملتين رغم غياب الرابط

O. Ducrot, *Le dire et le dit*, op. cit., p 175.

محمد خطايي، سائيات النص - مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء ط 1، 1991. وقد يشير عدم تعرّضه لهذه الظاهرة بعدم تعرّض مصادر بحثه العربية والأجنبية لها.

M.A.K. Halliday and Ruqaiya Hasan, *Cohesion in English*, Longman (London and New York), 1976, p 8.

النحوي هو الذي جعل ابن عاشور، على سبيل المثال، يعتبر أن من الاعتراض ما يكون استثنافاً بيانياً<sup>(1)</sup>. فمن أجل هذا التلاحم التام بين الجملتين أمكن لنا أن نعتبر الجملة المعترضة تشكّل في علاقتها بالجملة الأصلية مظهراً من مظاهر الاتساق الدلالي وإن كانت العلاقة بينهما مفترقة على صعيد نحوي محض إذ المعترضة أجنبية عن الأصلية بعبارة تمام حسد السالفة. وهي مقحمة عليها فهي «حشو» أو «زائدة» بعبارة القدماء. وقد الاتساق الدلالي الذي نراه قائماً بين الجملتين يُنهض بدور حجاجي مهم في علاقة الكلام القرآني بمتلقيه. فقلوه معترضاً «سبحانه» في المثال 23 وفيه «والله أعلم بما ينزل» في المثال 28 قولان أساسيان من الناحية الجبججحية فقد جاء ببطلان رأي الخصوم في الذات الإلهية من ناحية وفي القرآن من ناحية أخرى. ولولا هذان القولان الاعتراضيان لانقلب معنى الكلام في الجملتين إلى ضده تماماً. من ذلك أن حذف الاعتراض وهو «سبحانه» بمعنى تنزده، في المثال 23 يؤدي إلى القبول بموقف المشركين وعده الاعتراض على مزعمهم من أن لله البنات. كما أن حذف الاعتراض في المثال 28 وهو «والله أعلم بما ينزل» يعني القبول بما جاء الخصوم يتهم به القرآن وهو أنه مفترى. بل إن حذف الاعتراض في المثالين من شأنه أن يدل طبيعة الكلام نفسها ويحوّلها من إنشاء إلى خبر أي من إنشاء للاعترص إلى مجرد حكاية عن المشركين في مزاعمهم.

ومظهر آخر من مظاهر حيوية الاعتراض في صنع حجاجة الكلام ينشأ في جعله مسرحاً لتعدد الأصوات وللحوارية (Dialogisme) بما هي حسب باختين «التقاء ملفوظين»، وهذان الملفوظان أحدهما ملفوظ المتكلم والآخر

(1) قال في تفسيره: «يؤوبُ بالكثيرِ يَكْثُرُ يَكْثُرُ يَكْثُرُ يَكْثُرُ ﴿٧٦﴾ (الإنسان 7/76) الاعتراض بين حد - بشرتون من كاس؛ إلخ وبين جملة «ويطاف عليهم بأبنة من فضة» إلخ وهذا الاعتراض است - بيانى هو جواب عن سؤال من شأن الكلام السابق أن يبره في نفس السامع المنخط بأن س - ما نالوا من النعم والكرامة في الآخرة» (التحوير والتشوير، ج 29، ص 382).

المدول الكمي بالزيادة بين الجمل وإجماده اللغوية

منفوخ الغير فعلاقة هذا بذاك هي حسب باختين «شبيهة بالعلاقة القائمة بين جزاء الحوار في المحادثات اليومية وإن لم تكن العلاقاتان متطابقتين بطبيعة الحال»<sup>(1)</sup>. وهذا قريب جداً مما أشار إليه قدامة بن جعفر عند حديثه عن الاعتراض (أو الالتفات في اصطلاحه) في قول الشاعر [من الطويل]:

مَا صَرْمُهُ يَبْدُو وَيُفِي الْيَأْسَ رَاحَةً      وَلَا وَصْلُهُ يَضْمُو لَنَا فُنْكَارِئَهُ  
قال فكانه بقوله «وفي اليأس راحة» التفت إلى المعنى لتقدير أن معارضاً  
غير له: «وما تَصْنَعُ بصرمه؟ فقال: لأن في اليأس راحة»<sup>(2)</sup>.

إن في الجملة الاعتراضية في القرآن تلك التي مدارها على إبطال الباطل خاصة بدور الحوار بين طرفين أو صوتين أحدهما يتهم والآخر يبطل التهمة وهو مظهر من مظاهر حيوية الكلام القرآني في تفاعله مع المحيط الذي نزل منه ذلك أن المعركة الدائرة بينه وبين خصومه قد نقلها من السياق التاريخي الذي يدور فيه إلى السياق اللغوي في النص. على أن الكلام القرآني إذ ينقل عن معركة من الواقع إلى النص يجعل صوت الله - بواسطة الجملة المعترضة - هو الغالب وكلمته هي العليا إذ تأتي الجملة الاعتراضية مبטلة مضمون الجملة الأصلية وذلك على النحو التالي:

نوع الجملة	الجملة الأصلية:	الجملة المعترضة:
تبطل	أطروحة الخصوم	إبطال الأطروحة
سآلة 23	ويجعلون لله البنات	سبحانه (أي تنزهه)
سآلة 28	وإذا بدلنا آية مكان آية قالوا إنما أنت مُنْتَرٍ	والله أعلم بما يتول

فالجملة المعترضة ههنا إذ تبطل مضمون الجملة الأصلية الأولى في سؤال 23 توجه فهم المتلقي للجملة الأصلية الثانية الموالية لها فهماً

T. Todorov, *Mikhail Bakhtine, Le principe dialogique, op. cit., p 95.*

قدامة بن جعفر، نقد الشعر، (مذكور)، ص 147.



مخصوصاً<sup>(1)</sup>. وهكذا فقولهُ «ولهم ما يشتهون» قد يعني في غياب الاعتراض بقوله «سبحانه»، تأكيداً لأطروحة الخصوم ويكون الكلام في الآية مجرد شرح لرأي الخصوم وحكاية عنهم. ولكن بمجيء الاعتراض بانت جملته «ولهم ما يشتهون» من قبيل التهكم بأولئك الخصوم. والأمر نفسه ينطبق على المتن 28.

إن من وجوه الجدال في القرآن حكاية أقوال الخصوم أو مواقفهم في الجملة الأصلية والرد عليها بواسطة الاعتراض، على نحو تبدو معه الجملة الاعتراضية داخلية مع الجملة الأصلية في علاقة تقابل، ويؤدي هذا التفسير تركيبياً ودلالياً صيغة من قبيل «والحال أن، أو في حين أن أو الحق أن» فيكون لنا في المثال 28 على سبيل المثال معنى عام من قبيل: «إذا بذلت مكان آية قالوا إنما أنت مفسر والحق أن الله أعلم بما ينزل»<sup>(2)</sup> كما يحسن لنا من قوله: «يَعْمَلُونَ أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْهَاتِهِمْ مِنَ الْقُرْآنِ سَدْرَ الْمَوْتِ وَأَنَّهُ يَمْيَسُّ بِالْكَافِرِينَ»<sup>(3)</sup>.

«شيء من نحو: يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت» والحال أن أو ولكن أو والحق أنه لا نجاة لهم من الموت»<sup>(4)</sup>. وبسبب الاعتبار يكون بين الجملة المعترضة والجملة الأصلية من العلاقات الدلالية

(1) يمكن اعتبار جملة «ولهم ما يشتهون» جملة حالية وقد ذهب إلى هذا الاعتبار ابن عاشور في التحرير والتنوير، ج 14، ص 183 لكننا اعتبرناهما - وهو جائز أيضاً - معطوفة على جملة الأصلية الأولى وقد ذهب إلى هذا الزمخشري، الكشاف، ... ج 2، ص 414.  
(2) ونحن بهذا الفهم للآية نخالف ابن عاشور الرأي فقد قال: «وجملته والله أعلم بما ينزل»<sup>(1)</sup> بين شرط (ب) وجوابها والمقصود منها تعليم المسلمين لا الرد على المشركين (التحرير والتنوير، ج 14، ص 283)، والرأي عندنا أن الاعتراض يد على دعوى المشركين المبسطة في حجة الأصلية. وهو على كل حال رأي مستفاد من كلام الزمخشري (الكشاف، ... ج 2، ص 414) وصريح في كلام الزركشي (البرهان، ... مع 3، ص 59).  
(3) البقرة 19/2.  
(4) قال الشريف الجرجاني في تفسير هذه الآية: «فإنك هذه الجملة الاعتراضية التنبه على أن من الموت لا يفيد» (الكشاف، ... مع 1، ص 219).

لما يجعلهما متبقيتين وفق ما يسميه هليداي ورقية حسن «الترابط العكسي (Adversative Conjunction)»<sup>(1)</sup> وليست إحداهما بأجنبية عن الأخرى أو ظاهرة عليها وإن غابت: قرينة الربط النحوية.

إنّ هذا الاعتراض الذي مداره على محور إبطال الباطل من الناحية احتجاجية كثير في القرآن<sup>(2)</sup>. ويضاهيه كثرة فيه الاعتراض الذي محوره حقائق الحق. ولئن كان الأول قابلاً لأن يرد إلى صيغة التقابل الحاصل بين جملة المعارضة والجملة الأصلية فإنّ الثاني يمكن رده إلى صيغة التكامل، فالجملة المعارضة علاوة على كونها قد تأتي لتؤكد بشكل صريح المعنى الحاصل في الجملة الأصلية فإنها قد تأتي لتعلل وإن بطريقة غير مباشرة وغير صريحة معنى الجملة الأصلية ذاك ولتوفر له السند المنطقي وهو الشأن في الأمثلة 25 و26 و27 على وجه الخصوص؛ فالجملتان في اتساق تام وفق ما يسميه هليداي وحسن في الموضوع المشار إليه آنفاً بالعلاقة السببية (Causal relation)، وإن لم يجعل الاعتراض مظهراً من مظاهر الاتساق وسوياً له. إنّ العلاقة السببية التي يمكن أن تربط بين الجملتين المعارضة الأصلية علاوة على التوكيد الغالب على وظيفة الاعتراض في الأمثلة المذكورة يمكن تبيينها على النحو التالي:

Halliday an Hasan, *Cohesion in English*, op. cit., pp 250-261.

أحصينا في صورة الزخرف وحدها ستة اعتراضات يمكن أن تكون من هذا القبيل وهم الزخرف 19/43، 32، 76، 82، 83، 85.

المثال	التروابط الدلالي	السبب (وهو من الجملة المعترضة)	النتيجة (وهي في الجملة الأصلية)
المثال 25		«إنا لا نضيع أجر من أحسن عملاً»	فالسليين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك لهم أجر - عدن
المثال 26		«إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»	فلا تقربوهن حتى يطهروا...
المثال 27		«حملت الأم الإنسان وهنا على وعن وفصاله في عامين»	فقد وصفتنا الإنسان بوالديه [وخصوصاً أمه] أن أشكرهم ولوالديك

وعلى هذا تبدو الجملة المعترضة في مواضع كثيرة من القرآن وقد أساسياً في الكلام من الناحية الدلالية. وهو ما يفسر، ربما، التباس وظنيت النحوية في القرآن بوظائف إعرابية متممة وحتى أصلية أحياناً. فقد لاحظ ابن هشام على سبيل المثال، في شأن الجملة المعترضة «أنها كثيراً ما نشئت بالجملة الحالية»<sup>(1)</sup>. وقد رأينا الزمخشري في مواضع عدة من الكشف يجمع للجملة الاعتراضية - محلاً من الإعراب فيحملها على وظيفة نحوية أصلية - متممة<sup>(2)</sup>. وهو ما يعني أنّ الجملة المعترضة مؤهلة من وجوه عدة لتكبر جزءاً مهماً في الكلام قد لا يمكن الاستغناء عنه فهي منطوق متعلق بمنصوب آخر ووظيفة هذا التعليق حجاجية محضة.

(1) ابن هشام، معني اللبيب... (مذكور)، ج 2، ص 395.

(2) يقول الزمخشري في تفسيره «فَأَمَّا نَسْتُ إِلَهَهُ وَإِلَهُةَ تَابِكَةَ إِذْ يَوْمَ تَنْتَكِبُ إِلَيْكَ كَيْفَا وَتَأْتِي سُبْحَتَهُ» (البقرة 133/2): «يجوز أن يكون «ونحن له مسلمون» جملة معطوفة على تعجب تكون جملة اعتراضية مؤكدة أي ومن حالنا أنّ له مسلمون مسلمون» (الكشاف... ج 1، ص 314) ويقول في تفسيره: «وَإِلَهُةَ تَابِكَةَ تَأْتِي وَتَكْبِرُ الْكَلْبَتَيْنِ إِذَا لَا تُجِيعُ فَرَسٌ أَسْتَسْتَعْلَمُ لَيْسَ لَمْ يَكُنْ نَدَى» (الكهف 30/18): «(أولئك) خير وإن لا نضيع اعتراض ولك أن تجعل: نضع أولئك خيرين ممّا أو تجعل أولئك كلاماً مستأنفاً بياناً للأجر المهيب» (الكشاف... ص 483).

وعلاقة الاتساق والترابط بين منطوق الجملة الاعتراضية ومنطوق الكلام  
سباخلة عليه في القرآن تتجاوز ذلك إلى ما هو أجل وأهم من الناحية  
الحجاجية. ففي ضرب خاص من ضروب الاعتراض وهو التذييل تكون  
علاقة بين الجملة الأصلية وبين الجملة أو الجملتين أو الثلاث التي تذيّلها  
سنة وجوه دلالية وحجاجية ثلاثة:

\* الوجه الأول: وفيه تكون الجملة الأصلية من الخاص وبمنزلة القضية  
أو الدعوى، والجملة المذيلة من العام بمشابة الحجة والبينة ولتأخذ لبيان  
سنة الأمثلة 32 و33 و34 من الأمثلة المعروضة في مدونة التذييل السالفة،  
سبب يبدو قوله في المثال 34 «ولله ملك السماوات والأرض وما بينهما  
سحق ما يشاء» وهو تذييل أول وقوله «والله على كل شيء قدير» وهو تذييل  
سبب. بمنزلة الحجة على القضية المبسطة في أول الآية وهي قوله: «قل فمن  
سبب من الله شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض  
سبباً». على أنه بالإمكان اعتبار التذييل الثاني نفسه قد جاء ليدعم معنى  
التذييل الأول وهو أعم منه يتضمن معناه ويزيد عليه. ومهما يكن من أمر  
سبب التذييلان كلاهما قائم على التعميم تحميم القول بالقدرة الإلهية وقد جاء  
سبباً يقيم الدليل على ما ورد في القضية من أمر خاص ومحدود وهو  
سبب إلهية عيسى وإمكان إهلاكه وإهلاك المخلوقين جميعاً. وجلية الأمر في  
سبباً الثلاثة المذكور على النحو التالي:

المثال	القضية المعروضة فيه	الحجة عليها فيه
المثال 34	القدرة على إهلاك عيسى ابن مريم وجميع من في الأرض	لأنه ملك السموات والأرض والله على كل شيء قدير
المثال 33	إنشاء المشركين بعجز أصنامهم عن الاستجابة لدعوتهم وبتبرئهم منهم يوم القيامة	ولا ينك مثل خير <sup>(1)</sup>
المثال 32	أعداؤك يتنون	كل نفس ذائقة الموت

يتضح لنا من هذا مدى تعالق الجملتين الأصلية والتذييلية إحداهما مع الأخرى تعالفاً يؤدي وظيفة الإقناع وبسط الحجة وإقامتها على المتلقين من الخصوم الذين هم، النصارى في المثال 34 والمشركون في المثالين 32 و33 وإن كان مدى الحجة يتسع ليشمل المتلقين جميعاً. إن جملة التذيير وإن اعتبرت «زيادة» عند القراء كما رأينا لمجيئها بعد تمام المعنى في الجملة المذيلة فإنها على صعيد المحاجة ضرورية جداً.

\* الوجه الثاني: وفيه يكون المتكلم (Le locuteur) (أي المسؤول عن الكلام في الجملتين الأصلية والتذييلية) واحداً هو الله تعالى. لكن لثن كـ الصوت (La voix) أو المتلفظ (L'énonciateur) في الجملة الأصلية هو الله فإن المتلفظ في جملة التذييل صوت جمع هو صوت الله لا محالة لكان أيضاً صوت البشر الفانين ممن يتوجه إليهم القرآن بالخطاب رأساً، فأصبح المتلفظ متعددون في جملة التذييل لكن تعددهم لا يعني بطبيعة الحال تعدد

(1) تقوم جملة «ولا ينك مثل خير» التذييلية بمنزلة المفهوم البراهماتي (sous-entendu pragmatique) فمعناها حسب ابن عاشور وقد رأينا في الفصل السابق: «ولا ينك بهذا حد مني لأني خيرته» (التجويز والتنوير، ج2، ص284). وعلى هذا تكون الجملة حجة غير سبى من قوله في بقية الآية. يستند فيها على التجربة الحية في مفهوم براغماتي.

شكركم<sup>(1)</sup> فالمتكلم في الجملة كلتيهما واحد هو الله جل جلاله. ففي شلتنا الثلاثة السابقة وفي شبيهاها وهي كثيرة في القرآن نجد المعنى في جملة المذيلة يمثل في عالم خطاب المتلقين ثواب عقدي ونفسية وأدبية. وذلك أن التذليل في المثال 34 وهو «ولله ملك السماوات والأرض يخلق ما يشاء» وهو من القرآن المدني المتأخر جداً يمثل قولاً من أقوال خصوم سبوى المحمدية من المشركين وهو قول مكرر في القرآن المكي<sup>(2)</sup>. وإذا نجا المشركون يسلمون يكون مالك السماوات والأرض هو الله فإن التصارى سبق تجادلهم الآية أولى بهذا التسليم. فهم يقولون بذلك ولا يجادلون في

أما ما يجعل التذليل في المثالين 32 و33 قائماً على تعدد المتلفظين صرحي التذليل في المثال 32 وهو قوله: «كل نفس ذائقة الموت» وفي المثال 33 وهو قوله: «ولا ينبتك مثل خبير» من الأمثال التي أرسلها القرآن سارماً أكثر ما يرد التذليل في القرآن مثلاً! - وجرت بمعانيها وحتى بألفاظها قريب منها ألسنة العرب في جاهليتهم وإسلامهم. ويصرف النظر عن تصنيف التاريخ الذي ظهر فيه المثل السائر عند العرب: هل أرسل قبل الإسلام أم بعده وهي مسألة سنعود إليها في الباب الثالث من هذا الكتاب

<sup>(1)</sup> يتر داسو الجعاج والقرول (L'énonciation) بين المتكلم (Le locuteur) فهو صاحب المفوظ في مقام ما، والقائل أو المتلفظ (L'énonciateur) وهو الطرف المسؤول عن الموقف الوارد في تلك المفوظ. وقد يكون الشخص الواحد متكلاً متلفظاً معاً في المفوظ الواحد. والمتلفظ هو أيضاً الصوت أو مجمل الأصوات الحاضرة في كلام ذلك المتكلم. انظر في شأن هذا التمييز: - O. Ducrot, *Le dire et le dit, op. cit.*, Chapitre: Esquisse d'une théorie polyphonique de l'énonciation pp 171-133 - Voir aussi pp 152-153.

-C.k. Orecchioni, *L'implicite, op. cit.*, pp 32-33.

سها فوله في «المؤمنون» ﴿قُلْ لَيْسَ الْأَرِثُ مِنِّي وَمَنْ يَهْتَدِ فَإِنَّهُ سَيُؤْتِيهِمْ مِنْ أَثَرِ اللَّهِ وَيَكْفُرُوا بِهِ وَاللَّهُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٠٠﴾ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿١٠١﴾ سَيُؤْتِيهِمْ مِنْ أَثَرِ اللَّهِ وَاللَّهُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٠٢﴾ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿١٠٣﴾ سَيُؤْتِيهِمْ مِنْ أَثَرِ اللَّهِ وَاللَّهُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٠٤﴾﴾

نجد المثل في قوله تعالى «ولا يبينك مثل خبير» متراشحاً مع المثل في قوله العرب «على الخير سقطت» قال أبو هلال العسكري (ت 395هـ/ 1004م) في تفسيره: «قولهم على الخير سقطت، يقول: إنك سألت عن الأمر الخير به. والخبير: العالم. والخَيْرُ: العلم. والخيرة: التجربة، لأن العلم يتبع معها. وفي القرآن ﴿وَلَا يُبَيِّنُكَ مِثْلَ خَيْرٍ﴾<sup>(1)</sup>. أما قوله «كل نفس ذائقة الموت» فمن الأمثال القرآنية التي نجد معناها وقريباً من لفظها في أفواه الجاهليين على اختلاف في معتقدهم في الموت<sup>(2)</sup> كقول أبي ذؤيب الهنسي [الكامل]:

لَا بُدَّ مِنْ تَلْفٍ مُجِيمٍ قَانَتْظُرُ أَبَارِضٍ قَوْمِكَ أَمْ بِأَخْرَى الْمَضْرَبِ

وقول زهير [الطويل]:

وَوَسَّنَ حَابَ أَسْبَابِ الْمَتَايَا يَنْتَلُهُ وَإِنْ يَرُقُ أَسْبَابِ السَّمَاءِ بِسَلْبِ

وقول طرفة [الطويل]:

لَعَمْرُكَ إِنْ أَلْمُوتَ مَا أَحْطَا الْقَسَى لَكَالطَّوَلِ الْمُرْحَى وَتَشْبَاهُ بِالْبِيَةِ

وقول عمرو بن كلثوم [الوافر]:

وَإِنَّا سَوَّفُ تُمْرُكُنَا الْمَتَايَا مُقَدَّرَةٌ لَنَا وَمُقَدَّرِيْنَا

- (1) أبو هلال العسكري، كتاب جمهرة الأمثال، حققه أحمد عبد السلام وأبو هاجر زغلزل، الكتب العلمية، بيروت ط1، 1988، ج2، ص 41.
- (2) انظر عن ذلك الاختلاف في موقف الجاهليين من الموت بحسب معتقدهم الديني: *Abdesselem, Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du X siècle*, P.U.T., 1977, pp 27-144.
- (3) أبو ذؤيب الهنسي، ديوان الهنسيين، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، الدار القومية للكتاب والنشر، القاهرة، 1384هـ/1965م، ص 3، والبيت غير منسوب إليه في المفضليات، تحرير أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف، مصر، ط7، 1983.
- (4) الزوزني، شرح المحلفات النسيج، دار صادر، دار بيروت للطباعة والنشر، 1963، ص 87.
- (5) المرجع نفسه، ص 63.
- (6) المرجع نفسه، ص 119.

فكون «كل نفس ذائقة الموت» من الحقائق المسلّم بها وقد اعتوره شعراؤهم بالفاظ مختلفة. لقد سبق أن اعتبرنا مثل هذه التذييلات القرآنية بمثابة الحجة على ما يقدم في الجملة الأصلية وقد قلنا ذلك عند الحديث من الوجه الأول من وجوه الججاج بالتذليل، ونضيف هنا فنقول عن هذه حجة إنها مستمدة من عالم خطاب المثلثين، وهي مما يمكن أن يخامر كل من ويجري على كل لسان. إن هذه الحجة الواردة في التذليل لهي صوت «حكمة الكونية» وصوت «العرف» و«الحقيقة» التي لا يمكن أن تدفع فلئن منع التصاري اعتبار المسيح ليس ابن الله فليس لهم أن يدفعوا كون الله له سبك السماوات والأرض ويخلق ما يشاء فهو مما يقولونه بأفواههم هم غيرهم ممن هم أبعد عن فكرة التوحيد وأوغل في الكفر أعني مشركي مكة. ولئن دفع المشركون أن تكون أصنامهم عاجزة عن أن تسمع وتجيّب فيهم لا ينكرون كون إنباء الخبير حقاً وخبره واقعاً لا محالة فذلك من معتقداتهم ومن أقوالهم وإن صيغ في لفظ مغاير كما رأينا. ولئن أنكر المشركون أن يكونوا ميتين قبل أن يموت محمد فيشمتوا به إذ هم حسب عاشر: «كأنهم واثقون بأنهم يموتون بعده فنتم شمانتهم أو كأنهم لا يموتون أبداً فلا يشمت بهم أحد»<sup>(1)</sup> فإنهم لا ينكرون كون «كل نفس ذائقة موت» فهو مما تناشد به شعراؤهم ولهجت به السنة حكماؤهم وجري به حكم الدهر فيهم وفي آياتهم الأولين.

\* الوجه الثالث: لما كانت جملة التذليل قائمة على التعميم وذلك هو شأنها في معظم الأحيان، وكانت في أمثلتنا الثلاثة على الأقل مما لا يدفعه صنوم القرآن بل هم يقرّون به ويعتقدونه كانت العلاقة بينها وبين الجملة لا أصلية علاقة المعلوم (Connu) أو بالأحرى الخبر المعلوم (Given information) بالجديد أو بالأحرى الخبر الجديد (New information).

ابن عاشور، التحرير والتبوير، (مذكور)، ج 17، ص 63.



فالمعلوم هو ما جاء به المنطوق في جملة التذييل في أمثلتنا الثلاثة غير الأقل والجديد هو ما جاء في نطاق الجملة الأصلية في الأمثلة الثلاثة من محل النزاع ومدار النقاش ومثار الجدل. ويتمثل دور المعلوم هنا في تدعيم الجديدي بثبوت أركانه ويدعم الدعوى المبسوطة فيه. يقول لوتيا (Lutya) في حديثه عن علاقة الخبر المعلوم بالخبر الجديد في الجملة: «إذا تمّ استخدام الكلام لتنقل بواسطته أخباراً تُقدّر أنها «جديدة» (أي أنها أخبار غير معروفة أو على الأقل هامة ومجدبة وجديرة بأن تُعاد إلخ...) فَمَنْ نَعْمُدُ بِر جعل كلامنا هذا يشتمل إلى جانب ذلك، على أخبار معروفة ليس لها قيمة إخبارية؟ والجواب عن ذلك أنّ العناصر «المعلومة» تنهض في الكلام بدور وظيفي إذ هي تمثّل «دعامة» للعناصر الجديدة التي يروم التنكس تليفيها»<sup>(1)</sup>.

هل يمكن لنا أن نقول بناء على هذا إن الاعتراض في القرآن وخصيصه ما جاء منه تديلاً ليس من قبيل الزائد أو الحشو وليست الجملة التي هي عليها مديلاً إياها هي الأصل وإنما نقلب الآية في ذلك فنقول إنّ حصة التذييل التي من قبيل الجمل الواردة في أمثلتنا الثلاثة المذكورة بانتهى الأصل المعلوم وقد جاء على صعيد حجاجي يدعم الجديد الذي هو محط خلاف ومحط إشكال؟

## 2 - 2 - علاقة المفهوم القائمة بين الجمل وأبعادها الججاجية:

تقوم بين الجمل التي تأتي إحداهما مؤكدة للأخرى علاقة مفهومية (سواء إلى المفهوم بالمعنى الذي له عند الأصوليين قديماً وعند اللسانيين حديثاً) (Sous-entendu) كما سبق بيان ذلك في الفصل الأول من هذا الباب ويكون ذلك بواسطة التكرار المعنوي والطرده والعكس والتذييل. وهذه العلاقة

<sup>(1)</sup> Lutya, *Enoncés performatifs et présupposition*, op. cit., p 60.

(1)

المفهومية على ضروب ثلاثة أولها مجيء منطوق الجملة الثانية مصرحاً بالمفهوم من الجملة الأولى. والثاني مجيء المفهوم في الجملة الثانية منضمّاً منطوق الجملة الأولى. والثالث مجيء المنطوق في كل من الجملتين مصرحاً بالمفهوم في كل منهما.

صحيح أنّ هذه الحالات الثلاث يمكن حصرها في ظاهرة واحدة هي الإطناب، فهي عدول كمي بالزيادة كما اصطللحنا على ذلك، كما أنه بإمكان اعتبار هذا الإطناب قد حصل لغاية التوكيد. وفي هذه الغاية حصره المقدماء. لكن ذلك لا يمنع، من زاوية نظر حجائية تضع في الحسبان حضور المتلقّي وبعد الكلام الضمني، أن تعتبر غايات هذا الإطناب أو لعدول بالزيادة مختلفة باختلاف العلاقة القائمة بين الجمل (أو بالأحرى الجملتين) وفق تقسيمنا الثلاثي السالف. وهو ما سنعمل على بيانه في ما يلي.

### 3 - 2 - 1 - منطوق الجملة الثانية يصريح بالمفهوم

في الجملة الأولى ويعتبه:

يكثّر في القرآن ورود نوع من الجمل نفي التوكيد وتكون قائمة على ترتيب القصر المصدر بـ «إن» وتأتي بعد جمل تكون عادة منفية من قبيل لاطلة الواردة في مدونة التكرار وتمتد من المثال الأول إلى المثال الثامن ويحتر بعضها مما سيكون موضعاً لدرسنا هنا فقد طال عهدنا به وسقط نواه:

مثال 1: ﴿وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٧١﴾ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ ﴿١٧٢﴾﴾<sup>(١)</sup>

مثال 3: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا يَصَاحِبُهُمْ مِنْ جَنْتٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ ﴿٢٠٢﴾﴾

﴿٢٠٣﴾﴾<sup>(٢)</sup>

- مثال 4: ﴿مَا كُنَّا بِبَرَاءٍ إِلَيْكَ وَلَا نَكْرِهٌ﴾<sup>(1)</sup>
- مثال 5: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلٍ كَلِمَاتٍ يُحْيِيهِمْ﴾<sup>(2)</sup> ﴿فَإِنَّ تَذَمُّونَ﴾<sup>(3)</sup> إِنَّ هُوَ إِلَّا نَجْمٌ لِلْعَالَمِينَ﴾<sup>(4)</sup>
- مثال 7: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الْغَيْثَ وَمَا يَنْبئُكَ لِمَ أَتَىٰ هَٰذَا الْبَلَّ إِلَّا وَكْرَ يَدَيْهِ﴾<sup>(5)</sup>
- مثال 8: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسْجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَيْهِمْ عَلَيْهِ الْأَنْبِيَاءُ يَكْفُرُونَ﴾<sup>(6)</sup> ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَصْحَابُ الْكُفْرِ الْأَوَّلِينَ﴾<sup>(7)</sup> ﴿لَمَّا يَمْشُرُ مَسْجِدَهُ مِنْ مَمْنَعِ اللَّهِ وَالَّذِينَ الْآخِرِ وَأَقَامُ الصَّلَاةَ وَرَأَىٰ الْمَكْرَهَ وَكَرِهَ يُحْسِنُ﴾<sup>(8)</sup> ﴿اللَّهُ﴾<sup>(9)</sup>

تسمى «إن» التي تتصدر الجملة الثانية في معظم هذه الأمثلة «إن النافية للحكم على وجه التوكيد». يقول أحمد البزرة في إثبات التوكيد لها «والدليل على أن «إن» تنفي الحكم على جهة التأكيد هو أنها تدخل على جملة ذات مضمون متحقق أو في حكم المتحقق (...). ودليل هذا التحفظ أن الجملة المنفية بـ «إن» تسبق بما يوحي بالحكم ويهيئ لوروده على وجه التحقق»<sup>(5)</sup>.

من أجل هذا اعتبرت الجملة المصدرية بأن جملة مؤكدة للجملة التي قبلها على نحو ما ذهب إلى ذلك ابن عاشور في تفسير جملة الاستئناف في المثال الخامس إذ قال: «قوله» «إن هو إلا ذكر للعالمين» جملة تنزل مرتبة المؤكدة لجملة «وما هو بقول شيطان رجيم»<sup>(6)</sup> وتزيد كلام ابن عاشور تأكيداً

(1) يوسف 31/12  
 (2) التوبة 27-25/81  
 (3) يس 69/36  
 (4) القوية 18-17/9  
 (5) أحمد مختار البزرة، أساليب التوكيد من خلال القرآن الكريم (مكتوب)، ص 101 وقد لاحظ في الموضوع نفسه أن «إن» هذه وردت في 92 موضعاً أو يزيد في القرآن.  
 (6) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 30، ص 165.

يقول إن جملة «إن هو إلا ذكر للعالمين» ليست توكيداً لمنطوق «وما هو غير شيطان رجيم» بل هي توكيد للمفهوم منها ولا غرابة في ذلك إذ التوكيد يترى به لتوكيد المفهوم الحاصل من كلام سابق. يقول الجرجاني في تعريف توكيد عند حديثه عن الجملة تَنْزِلُ منزلة الصفة والتوكيد للجملة قبلها: «حدّ تأكيد أن تحقّق باللفظ معنى قد فهم من لفظ آخر قد سبق منك»<sup>(1)</sup>.

لكن الأمر في رأينا يتجاوز، رغم ذلك، مجرد التوكيد إلى ما هو أجل رُطِف وأدق. وأية ذلك أنّ جملة «وما هو بقول شيطان رجيم» يمكن أن يكون لها عدة مفاهيم محتملة لا مفهوم واحد فتأتي جملة «إنّ هو إلا ذكر عالمين» لِيُثَبِّتَ واحداً من هذه المفاهيم المحتملة التي قد تتعدد متشابهة أو متعارضة إلى ما لا نهاية. ومن هذه المفاهيم المحتملة التي يمكن أن تكون جملة «وما هو بقول شيطان رجيم» في عالم خطاب المتلقين من الخصوم: إن هو قول بشر أو قول شاعر أو قول كاهن أو قول ساحر» إلى غير ذلك من المفاهيم الممكنة. وجميعها تُهَمُّ الصِّقْهَا خصوم الرسالة المحمدية بالقرآن والرسول. ولهذا قال ابن عاشور في تفسير قوله «إنّ هو إلا ذكر للعالمين»: «هو قصر إضافي مُصَدِّقٌ منه إبطال أن يكون قول شاعر أو قول كاهن أو قول سخون»<sup>(2)</sup>. ولما كان من جملة هذه المفاهيم مفهوم «هو ذكر للعالمين» أي ربط لهم بفعل الحسن وأثراك الباطل كانت جملة «إنّ هو إلا ذكر للعالمين» تستغلّ وظيفتين حجاجيتين: الأولى التصريح بالمفهوم من الجملة التي قبلها رُغْبِيته وإقصاء مفاهيم أخرى قد تخاطر ببال الخصوم من المشركين والثانية تَكْيِيدُ المفهوم وذلك بالتصريح به بعد أن كان مُومأً إليه فحسب في طوابع جملة الأولى. إنّ النطق بالجملة الثانية «إنّ هو إلا ذكر للعالمين» والتصريح به من شأنهما أن يَسُدَّ أمام المتلقين من الخصوم سُبل الطعن على القرآن وعبي الرسول من الجوانب التي طعنوا بها عليهما. يُضَافُ هذا إلى ما نتجّله من دور التوكيد الذي ذكرنا.

عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإحجاز، (مذكور)، ص 177.  
ابن عاشور، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إنَّ المفهوم لما كان شكلاً من أشكال الدلالة الحافة كما رأينا في الفصل الأول من هذا الباب عند الحديث عن بُعد التوكيد المفهومي، وكانت الدلالة الحافة مما لا يمكن حصره وضبطه وتعيينه كانت الغاية من الإتيان بالجملة الثانية مُصرِّحةً بالمفهوم من الجملة الأولى في جميع الأمثلة المذكورة وفي ما جاء على شاكلتها في القرآن وهو كثير، أن يوضع حد لتعدد الاحتمالات في شأن المفاهيم الناجمة عن قول «وما هو بقول شديد رحيم». على أنَّ الطاقة الجِجَاجِيَّة الكامنة في الجملة الثانية تأتي من جهة قيامها في حد ذاتها - كما هو الشأن في جميع أمثلتنا وفي غيرها - عبر أسلوب القصر الإضافي، فبواسطة هذا القصر «إن هو إلا...» تُقضى جميع المفاهيم المخالفة التي يمكن أن تدور بخلد الخصوم. بهذه الطريقة - الكلام القرآني «يؤوّل نفسه» قبل أن يذهب المتأولون به في كل اتجاه فيفسد بذلك وظيفته الجِجَاجِيَّة وسلطته على المتلقين. ويبدو ذلك خاصة عند إمتداد ظهور مفاهيم عدة من الجملة الأولى يكون من شأنها تشويش النظام الدلالي الذي يُوافق العقيدة الإسلامية الجديدة بحيث يكون الاكتفاء بالجملة الأولى دون إردافها بثانية على سبيل الاستئناف مدعاة إلى الالتباس شأن ما حصل في المثال الثامن المذكور. فالمفاهيم من الجملة الأولى وهي ما كان للمشركون أن يعمرُوا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر» متعمد نحو:

- 1 - إذن مساجد الله يعمرها غير المشركين.
- 2 - إذن مساجد الله يمكن أن يعمرها اليهود.
- 3 - إذن مساجد الله يمكن أن يعمرها النصارى.
- 4 - إذن مساجد الله يعمرها المسلمون...

لهذا جاءت جملة: «إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر» وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلا الله» معيَّنة بمنطوقها المفهوم - ينبغي أن يظهر من الجملة الأولى تعييناً دقيقاً لا دقة بعده. فقد أنقص

باسطة القصر الإضافي فيها إمكان أن يعمر اليهود والنصارى مساجد الله قوله «وأقام الصلاة وآتى الزكاة» خاصة، بالإضافة إلى إقصاء المشركين طبعاً بجلى وجه الخصوص. لكن فهنا لهذه الجملة على النحو المذكور مخالف تماماً لفهم ابن عاشور إياها، فهو بعد أن أقرّ بكونها استئنافاً بيانياً قال: «ومجيء صيغة القصر فيها مؤذن بأنّ المقصود إقصاء فِرَقٍ أخرى عن أنّ يعمرُوا مساجد الله، غير المشركين الذين كان إقصاؤهم بالصریح»<sup>(1)</sup>. «رأى عندنا أنّ جملة «إنما يعمر مساجد الله... الآية» جاءت لتوكيد جملة «ما كان للمشركين أن يعمرُوا مساجد الله... الآية» ولا يمنع ذلك اعتبارها استئنافاً بيانياً وهو رأي ابن عاشور إذ التوكيد والاستئناف البياني يتداخلان كما سنرى. ومهما يكن من أمر فإنّ القصر في جملة «إنما يعمر مساجد الله... الآية» مؤوّل إلى إقصاء المشركين مفهوماً، إلى جانب إقصاء اليهود والنصارى بل إنّ الأمر في هذا القصر مركز على إقصاء المشركين أساساً بلنا عودة إلى هذه الآية عند الحديث عن الضرب الثالث من ضروب علاقة المفهومية بين الجمل). وهو ما يجعل جملة القصر هذه توكيداً لجملة التي قبلها وتعييناً بمنطوقها للمفهوم من تلك الجملة في الوقت نفسه. القرآن إذ يؤكد الجملة الأولى بالجملة الثانية المصدّرة بـ «إنّ» وبـ «إنما» ضمن لكلامه سلامة المسار الجباجبي في مواجهة متلقّيه فهذه الجملة الثانية يقع اللبس والتردد ويقضي على تعدد الاحتمالات المؤدي إلى إمكان إقالات من قبضة الكلام الصارمة. وهو ما يجعل الحوار يسير في الاتجاه الذي يوتضيه له القرآن.

على أنّ هذا الأسلوب في تعيين المفهوم والتصريح به بواسطة الجملة الثانية قد يرد أحياناً في غير السياقات اللغوية القائمة على حرارة الحوار وسبق المجادلة بين القرآن وخصومه، من ذلك الآية الواردة في المثال الرابع

ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 10، ص 141.

وهي: «ما هذا بشراً إنَّ هذا إلا ملك كريم» وهو من أعظم شواهد القدر على كمال الاتصال يكون بين الجملتين، فقد قال الجرجاني محدداً وفيه الجملة الثانية الدلالية في علاقاتها بالجملة الأولى بعد أن ذكر لها وفيه التوكيد: «إذا نفي أن يكون بشراً فقد أثبت له جنس سواء إذ من المحاذير يخرج من جنس البشر ثم لا يدخل في جنس آخر وإذا كان الأمر كذلك تـ إثباته ملكاً تبييناً وتعييناً لذلك الجنس الذي أريد إدخاله فيه وإغناء عن احتياج أن تسأل فتقول: فإن لم يكن بشراً فما هو وما جنسه؟»<sup>(1)</sup>. يستمد من كلام الجرجاني هذا وهو يجعل لجملة «إنَّ هذا إلا ملك كريم» توكيد ودور البيان فهي استئناف بياني بتقدير سؤال هو: «فما هو؟»، من اختلاط الدورين وتداخلهما وهذا التداخل أوضح في تعليق ابن الزمكسي على المثال نفسه إذ قال: «إن هذا إلا ملك كريم» مؤكداً: للأول (...). وبمعنى الصفة كأنه لما قيل: «ما هذا بشراً» قيل: «فما هو؟»<sup>(2)</sup>.

إنَّ سؤال «فما هو إذن؟» الذي يتوقع الجرجاني وابن الزمكسي أن يرد عند سماع «ما هذا بشراً» طلباً لرفع الانبهاهم ودفعاً للبس رغم أنَّ المقدم في الآية ليس مقام جدل، أخرى أن يلقيه خصوم القرآن في جميع أمثلة المذكورة. ففي الأمثلة التي يُنفى فيها أن يكون الرسول مجنوناً (المثال 7) أو شاعراً (المثال 7) أو يُنفى فيها أن يكون القرآن قول شيطان رجيم (المثال 5) يُقدَّر من السامعين سؤال هو «فما حقيقة الأمر إذن؟» وهو ما يفسر الاستئناف البياني في هذه الأمثلة كلها وفي غيرها من الأمثلة - وما أتت به في القرآن - يجيب عنه ويوضحه بجملة قد تفيد مجرد البيان وقد تفيد والتوكيد معاً كما هو الشأن في أمثلتنا هذه المذكورة.

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإحجاز، ص 177.

(2) ابن الزمكسي، البرهان الكاشف عن إجاز القرآن، (مذكور)، ص 278-279. وحسب الراجحة على الاستئناف البياني والتوكيد نجده أيضاً عند السكاكي في التكميل (مفتاح (مذكور)، ص 269) وعند ابن عاشور في الحديث (التحرير والتوير، ج 1، ص 292).





اعتبار الملفوظ وفقاً على جمهور متلقيه (...). سواء أكان هذا الجمهور حاضراً أم مُقدّراً حضوره<sup>(1)</sup>. إنّ تفسير القدماء لظاهرة الاستئناف البياني بأنها جواب عن سؤال يقدر المتكلم أنّ مخاطبه قد يطرحه عليه مستتبيناً ما جاء في كلامه الأول، لِمَا يمكن أن ندخله في مفهوم تعدد الأصوات عند باخيتين.

إننا نؤيد القدماء في اعتبارهم الكلام القائم على الاستئناف البياني يمثل إطاراً لتعدد الأصوات: صوت السامع سائلاً من ناحية وصوت المتكلم مجيباً من ناحية أخرى. لكن ما نخالفهم الرأي فيه هو أنّ الاستئناف حين يؤدي لإفادة التوكيد لا يكون الإتيان به في الكلام لرفع انبهاً قد يحصل في ذهن السامع وإنما من أجل أنّ المتكلم قد قدر من السامع أجوبة وطرائق في فهم الجملة الأولى متعددة متباينة فيأتي هذا الاستئناف مطلاً إياها كلها أو بعضها معيّنًا بمنطوق الجملة الثانية ما ينبغي أن يفهم من الجملة الأولى فيبطل بذلك كل جواب محتمل من الخصوم قد يأتي ليُحيط المشروع الججاجي الذي جاءت الجملة الأولى تضع لبنته الأساسية. والدليل على ذلك ما سبق قلناه بخصوص المثال الخامس والمثال الثامن، وما يمكن أن نقوله الآن في شأن المثال الثالث وهو «أولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة إن هو إلا نذير مبين»، فجملة «أولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة» إذ تنفي تهمة الجنون عن الرسول من جهة المنطوق تترك إمكان أن تلاط به تُهم أخرى قائماً من جهة المفهوم، وإنها لكثيرة كثيرة تلك التهم التي كان المشركون يلصقونها بشخص الرسول، إذ يمكن أن يكون جوابهم على نحو ما جاء، حكاية عنهم، في القرآن الذي يتقدم هذه الآية من حيث تاريخ النزول حسب ترتيب بلاشير<sup>(2)</sup>.

(1) Todorov, Mikhail Bakhtine (...), op. cit., pp 292-298.

(2) إنّ الآية التي نحن بصدد درسها من سورة الأعراف (الأعراف 7/ 184). وقد جعل بلاشير هذه السورة من سور المرحلة المبكرة الثالثة في حين أنّ السور الأخرى التي وردت فيها تهم المشركين المذكورة في المتن أعلاه من المرحلة المبكرة الثانية بعدد السور هي الداريات والقمر والصد.

وجمعيه من القرآن المكّي «هو إذن كذاب»<sup>(1)</sup> أو «هو إذن حالم مفتر شاعر»<sup>(2)</sup>. وقد يكون جوابهم «إن لم يكن مجنوناً كما قيل فهو ساحر»<sup>(3)</sup>. فعلى هذا لا يكون مجيء جملة «إن هو إلا نذير مبين» بعد جملة «أولم يفكروا ما بصاحبهم من جنة» لمجرد الإجابة عن سؤال قد يقع في أنفس الخصوم من قبيل «إذن ما عساه أن يكون؟» وإنما هو أيضاً وربما أساساً من أجل أن تستبعد أجوبة أخرى جاهزة في أذهان هؤلاء الخصوم، قد تفهم من الجملة الأولى التي تنفي أن يكون مجنوناً وقد رأينا طائفة من هذه الأجوبة لمحتملة. وخلاصة القول أن الجملة الثانية إنما تأتي لتعين بمنطوقها المفهوم الذي تقتضيه خطة الخطاب وهدف الكلام في الجملة الأولى، مُضَيِّبَةً في الوقت نفسه مفاهيم أخرى محتملةً ظهورها في «عالم الجملة». وهذه المفاهيم من شأنها أن تفسد تلك الخطة وتحول دون تحقيق ذلك الهدف. إن جملة الثانية إذ تعين بمنطوقها المفهوم من الجملة الأولى أو ما ينبغي أن يفهم منها تأتي لتسكت أصواتاً محتملة قد ترتفع بأجوبة ممكنة على إثر تراغها من تلقي الجملة الأولى، فهي تأتي لتسد الشغرات التي يمكن أن تحلل كيان الكلام فتتعدّد به عن أداء وظيفته الجباجبية وأهدافه الاتقاعية التي جاء يروم تحقيقها في أذهان المتلقين من الخصوم خاصة.

## 2 - 2 - المفهوم من الجملة الثانية يتضمن الجملة الأولى

ويكون هذا بواسطة التذييل خاصة لكن لا بدّ من الإشارة على سبيل

ومن الأبياء (انظر ريجيس بلاشير، دراسة سور القرآن وآيه، تعريب محمد المختار العبيدي، جزيات الجامعة التونسية (مذكور)، ص 93-90).

ورد ذلك في قوله: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ مَنْ قَالَ نَسُوا اللَّهَ فَنَسَتْ أَلْسِنُهُمْ لِيَلْفِتَهُمْ لَئِنْ كَانُوا إِلَّا قَوْمًا يَمُرُّونَ﴾ (القمر 25/4).

جاء ذلك في قوله تعالى حكاية عنهم: ﴿قَالَ كَذَابًا أَنتَ بَشَرٌ لِمِثْلِهِمْ قَدْ جَاءَهُم بَشِيرٌ قَدْ جَاءَهُم بَشِيرٌ قَدْ جَاءَهُم بَشِيرٌ﴾ (الأنبياء 5/21).

ورد اتهامه بكونه ساحراً في: ﴿كَذَلِكَ تَأْتِي السُّحْرَ مِنْ قَلْبِهِمْ يَسْرُورًا لَئِنْ كَانُوا إِلَّا قَوْمًا يَمُرُّونَ﴾ (الأنبياء 52/51).

التمهيد إلى أن هذه العملية هي، تقريباً، على عكس العملية السابقة التي رأينا فيها الجملة الثانية تأتي لتعَيّن منطوقها المفهوم من الأولى. ففي حالتنا هذه التي ندرس الآن نجد الجملة الثانية تتضمن بمفهومها منطوق الجسمة الأولى. ووفق ما بين العمليتين أيضاً هو أنه في العملية السالفة تنشأ عن الجملة الأولى كما سبق أن رأينا، مفاهيم عدة تكون متباينة متعارضة فيأثر منطوق الجملة الثانية يعيّن أحدها مُقْصِياً الأخرى. أما هنا فإنه قد تنشأ أحياناً عن الجملة الثانية (وهي جملة التذييل) مفاهيم عدة متشابهة تسير كنه في اتجاه دلالي واحد، لكن واحداً منها فحسب يجيء مؤيداً لمنطوق الجسمة الأولى الأصلية مكرراً إياه وإن يَشْكُلُ غير صريح. ففي قوله: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُبْغُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَلْبَنَتْ سَمْعَ سَكَايَلٍ فِي تَلْحِي سُلْبَلَةٍ وَإِذَا حَبَّتْ وَاللَّهُ يَنْتَعِمُ بِسَمْعِهَا وَكَأَنَّهُ وَسِعَ عَلَيْهِ﴾<sup>(1)</sup>.

نجد تذييل «والله واسع عليهم» يمكن أن تنشأ عنه مفاهيم عدة منها - باعتماد معنى كلمة «واسع» وهو «أَنْ إِنْعَامَهُ وَرَحْمَتَهُ لَا يَضِيقُ بِشَيْءٍ»<sup>(2)</sup>.

- إذن نَعْمُهُ لَا يَمَكُنُ أَنْ يَعْذَهَا إِلَّا هُوَ.

- إذن هو يجازي بلا حساب.

- إذن هو يضاعف الحسنة إلى ما لا نهاية.

- إذن هو يضاعف حسنة الإنفاق في سبيله ألف مرة أو مليون مرة أو سبحانه مرة وهو مُفَادُ التَّمْثِيلِ فِي الْجُمْلَةِ الْأَصْلِيَّةِ.

وعلى هذا يمكن أن نعتبر التذييل متضمناً معنى الجملة الأصلية بوجه من الوجوه على نحو يبدو معه مضمون الجملة الأولى قد تكرر مرتين مرة بالمطابقة ومرة بالتضمن وهي ظاهرة تشمل أكثر تذييلات القرآن التي تأتي لتفيد عادة التوكيد المحض الذي هو أشهر وظائف التذييل. ومن الأمثلة عن ذلك أيضاً ما ورد في مدونتنا السالفة وهي على سبيل التذكير المثال 36 -

(1) البقرة 2/261.

(2) مجمع اللغة العربية، مجمع ألفاظ القرآن الكريم، القاهرة دار الشروق 1981، ص 723.

المدول لكي بالزيادة بين الجمل والجماد الجباجبية

بها الذين آمنوا إن تنقوا الله يجعل لكم فرقاناً ويكفر عنكم سيئاتكم ويغفر لكم والله ذو الفضل العظيم». والمثال 37: «أينما تكونوا يأتي بكم الله جميعاً إن الله على كل شيء قدير». والمثال 38: «ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام».

جاء التذييل في الأمثلة الثلاثة توكيداً للجملة التي قبله لكن هذا التوكيد بحاصل من التذييل ليس توكيداً بالمطابقة أو المنطوق وإنما هو توكيد لتضمن أو المفهوم. ذلك أن جملة التذييل تفهمنا معنى الجملة الأصلية فهي تتضمنه وتزيد عليه. إن المفهوم من قوله «والله ذو الفضل العظيم» في مثال 36 هو قدرته «على جعل فرقان للمخاطبين وعلى تكفير سيئاتهم عنهم بقرآن دُنُوبهم» بالإضافة إلى أمور أخرى كثيرة قد تصيبهم في حال اتقائهم له. لهذا قال ابن عاشور عن هذا التذييل: «إنه كناية عن حصول منافع جرى لهم جراء التقوى»<sup>(1)</sup>. ولعله كان الأجدر أن يقول «إنه كناية عن حصول منافع أخرى لهم من جراء التقوى علاوة على الفرقان والمغفرة والتكفير» ذلك أن التذييل في الآية - شأن التذييل عادة - لا يكون لتكميل<sup>(2)</sup> وقد جعل ابن عاشور هذا التذييل للتكميل<sup>(3)</sup>. وإنما هو للتأصيل، صيل معنى عظم فضل الله وقدرته على التفضل وقد ورد في الجملة المذبذبة حص من هذا الفضل مشروطاً بوجود التقوى على المؤمنين.

ابن عاشور، التحرير والتوضيح، ج 9، ص 327.  
التكميل والتذييل غير مترادفين فيما نرى فلئن كان التذييل للتوكيد أساساً كما رأينا فإن التكميل ليس كذلكاً للتوكيد إذ حده «أن يرى المتكلم مدحه فيه اقتصاد وقصور عن العرض فيكمله بمعنى آخر» (ابن القيم، الفوائد المشوق...، (مذكور)، ص 132) لهذا سمي التكميل في بعض المصنفين «التحرز مما يوجب الطعن» (ابن أبي الإصبع، بديع القرآن، ص 143، في الهامش)، على أنه كثيراً ما يختلط التكميل بمصطلح آخر هو التتيم وحدث التتيم «أن يردف الكلام بكلمة ترفع عنه اللبس وتقرئه إلى الفهم وتزيل عنه الوهم وتقرؤه في الفسر» (ابن القيم، المرجع نفسه، ص 133) فالتكميل، على هذا، قريب من مفهوم الاحتراس وتبريفه: أن يكون الكلام محتملاً لشيء بعيد يأتي بما يرفع ذلك الاحتمال (انظر الزركشي، البهتان...، ج 3، ص 64).  
ابن عاشور: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إنّ علاقة جملة التذييل بالجملة المذيبة علاقة العام بالخاص أو الحسي بالقليل والكبير بالصغير فالمفهوم من التذييل في الأمثلة الثلاثة المشار إليها هو «ليس ذلك [أي ما ورد في الجملة المذيبة] إلا جزءاً سيراً من نفس الله» (في المثال 36) و«ليس ذلك إلا جزءاً ضئيلاً من قدرة الله» (في المثال 37) و«ليس ذلك إلا شيئاً بسيطاً من قدرة الله على الانتقام» (في المثال 38). إنّ طريقتنا في فهم هذه التذييلات الثلاثة هي نفسها طريقة ابن عسّار في فهم التذييل الوارد في قوله تعالى: ﴿مَا يَوْزُ الْأَرْبَابُ كَثُورًا مِنْ نَحْرِ الْكِتَابِ وَلَا الَّذِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ نَحْرٍ مِنْ نَحْرٍ إِنَّ نَبِيَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ رِيحَةَ النَّارِ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿١٠٥﴾﴾<sup>(1)</sup>.

إذ قال: «وقوله «والله ذو الفضل العظيم» تذييل لأنّ الفضل ينسب إعطاء الخير والمعاملة بالرحمة»<sup>(2)</sup>. وهو ما يفهم منه أنّ المعنى الحاسر في التذييل هو من العموم والشمول بحيث يشمل على المعنى الوارد في الجملة المذيبة. وهكذا يكون مضمون الجملة التي تسبق التذييل مما لا مرّ في إمكان حصوله وتحققه. ومعنى ذلك أنّ دلالة المفهوم أو دلالة التضمن في جملة التذييل تأتي داعمة في ذهن المتلقّي دلالة المنطوق الحاصلة من الجملة الأصلية. ويمكن أن نجسّم هذه العلاقة بين الجملتين في المثال 36: تمثيلاً، على النحو التالي: إن تنقروا الله يجعل لكم فرقاناً ويكفر عنكم سيئاتكم ويغفر لكم ولا تكونوا في برية منه فالله قادر على أن يفعل ذلك وزيادة. إنّ التعميم والشمول في جملة التذييل قد عبرت عنهما طرماً أسلوبية مختلفة احتوتها جملة التذييل هذه. ومن هذه الطرائق ما هو صريح يتعلق بصيغة بعض الكلمات الواردة في التذييل مثل صيغة المبالغة المستعملة كثيراً وبالإضافة فهذه الصيغة نجدها على سبيل المثال في معظم آياته مدونتنا السالفة وهي الأمثلة الممتدة من 33 إلى 38. كما وردت هذه الصيغة

(1) البقرة 2/105.

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 654.

في ما يقرب من أربعين تذييلاً من تذييلات سورة البقرة وحدها<sup>(1)</sup>. ومن هذه الطرائق ما هو معجمي مُتَعَلِّقٌ بوحداث معجمية تفيد معنى التكرير والإطلاق من ذلك لفظة «كل» التشنويية التي نجدها في تذييلات قرآنية كثيرة من قبيل «والله على كل شيء قدير» فقد وردت مثل هذه الصيغة سبع مرات في سورة البقرة وحدها<sup>(2)</sup> كما أنّ من هذه الطرائق الأسلوبية ما هو تركيبى يتعلّق بورود تذييل عادة جملة اسمية شأن جميع الأمثلة الواردة في سورة البقرة وقد حللنا على أرقام آياتها في هامش قريب. وفي ورود الجملة اسمية ما يفيد ثبات والإطلاق. ثم إنّ هذه الجملة الاسمية كثيراً ما تصدر بـ «إنّ» فتضيف إلى ذلك الثبات والإطلاق التحقير والتفجير. على أنّ هذه الطرائق الأسلوبية تد ياتفي جميعها في التذييل الواحد وهو كثير.

وفي مقابل هذه الخصائص الأسلوبية الثلاث التي تفيد معنى الشمول والتعميم في جملة التذييل نجد في الجملة المذيلة خصائص مناقضة تماماً. التي مقابل اسمية الجملة في التذييل عادة نجد الجملة المذيلة قد ترد فعليه نحو ما نجد في الأمثلة 32 و35 و36 و37 و38 من مدونتنا ونحو: ﴿وَقُلْ سَبِّحْ الْحَمْدَ وَرَحْمَةَ الْبَرِّ إِنَّ الْبَيْتَ لَأَنبَطِلُ إِنَّا أَلْبَطِلُ كَانَ زَعُومًا﴾<sup>(3)</sup>.

وفي مقابل الصفة (صيغة المبالغة) المفيدة ثباتاً ومبالغة في المعنى إطلاقاً له في جملة التذييل نجد الفعل في الجملة المذيلة وقد أفاد الجزئية بتحديد بزمن معين على نحو ما بيّنه المثال السابق وما أكثر إخوته في القرآن. وفي مقابل لفظة «كل» المفيدة تعميماً وشمولاً في التذييل نجد الفاظاً تفيد خصوص في الجملة المذيلة شأن المثال 34 في المدونة ونحو: ﴿وَلَوْ سَاءَ أَعْيُنُ النَّاسِ لَأَنصَرَفُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ لَعَلَّ هُمْ يَتَّقُونَ﴾<sup>(4)</sup>.

السورة/2، 20، 37، 29، 54، 90، 95، 104، 105، 109، 110، 115، 137، 143، 148، 160، 173، 181، 202، 218، 220، 224، 225، 228، 234، 237، 240، 246، 247، 255، 256، 261، 263، 268، 271، 283، 284.  
البقرة/2، 29، 109، 148، 276، 282، 284.  
الإسراء/17، 81.  
البقرة/2، 20.

فجميع هذه الخصائص التي تقوم عليها جملة التذييل من ناحية الجسمة المذيلة من ناحية أخرى هي التي أهلت التذييل لأن يتضمن معنى الجسمة التي جاء بذيلها فيكون بذلك معنى الجملة المذيلة مكرراً مرتين كما سيجاء في قول مرة بالمطابقة ومرة بالتضمن ومن هنا تنشأ وظيفة للتذييل حرجية مهمة إذا أخذنا في الاعتبار تفاعل المتلقي مع ظاهرة التذييل هذه.

إذا استقامت لنا فكرة أنّ الجملة المذيلة تتكرر مرتين: مرة بمضاهة لفظها لمعناها ومرة باشمال جملة التذييل على معناها تضمنتاً فهو مفهوم منها، أمكن لنا أن نخلص الآن إلى فكرة أخرى مفادها أنّ الله تعالى غير كان هو صاحبها في المرة الأولى فإنّ المتلقي هو صاحبها في المرة الثانية وقد استفادها من التذييل في جملة ما استفاده منه. فهو يستنتج إياها (بنفسه) ومعناها أو على الأقل بمعناها وقريب من لفظها) بمواصلته الكلام انضاجاً من التذييل، الذي هو كما رأينا مؤهل بضروب من التأهيل كنا رأيناها نؤدّ المفاهيم الجمة. وتكون مواصلة الكلام هذه على عادة المتلقي في استنتاج المفهوم من الكلام الذي يعرضه عليه مخاطبه وهي «وإذن كذا وكذا». وبيان ذلك مطبقاً على المثال 36 يكون كما يلي:

الجملة المذيلة (وهي جملة المنطوق).	جملة التذييل (وهي تكرر جملة المنصوح بواسطه المفهوم منها).
«إن تنقروا الله يجعل لكم فرقاناً ويكثر عنكم سيئاتكم ويغفر لكم.»	«والله ذو الفضل العظيم» ← «وإذن جعل فرقاناً ويكثر عن السيئات ويمد الذنوب شريطة أن يتقى.»

إنّ متلقي القرآن يتحول بفضل التذييل إلى مستهلك منتج معاً فهو يتلقى محتوى الجملة المذيلة ومرة يُلقيه ويتلفظ به مفهوماً من ذلك التذييل وهو مرة يُقدّم له ذلك المحتوى ويعرض عليه ومرة يستنتجه ويقف عليه من خلال ما يطرحه على نفسه، وهو يقف في حضرة التذييل، من سؤالي هو: لماذا قال المتكلم هذا الذي قال؟ وبالرجوع إلى المثال السابق يتكسر سؤالي تحديداً: لماذا قال تعالى «والله ذو الفضل العظيم؟» والجواب

بأن في جملة من الأجوبة الأخرى الممكنة ويصدّر عادة بـ «إذن»: «إذن فهو يعتبر لنا ويكثر عنا سيئاتنا ويجعل لنا فرقاتاً، إن أئقيناها». وعلى هذا تكون جملة التذييل في الكلام القرآني باباً يستدرج منه المتلقي إلى المصادقة من تلقاء نفسه على ما جاء في الجملة المثيلة من قضايا هي عادة محل تردد وخلاف بين القرآن وخصومه مثل ما هو الشأن في أمثلة المدونة كلها (من 38 إلى 38).

### 2 - 3 - المنطوق في كل من الجملتين يصرّح بالمفهوم في كل منهما (الجمل المرابا):

كنا رأينا في المبحث (2-1) أنّ المنطوق في الجملة الثانية يأتي بعين المفهوم من الجملة الأولى مقصياً مفاهيم أخرى لها قد تتعدد إلى حد كبير والتعارض. لكن بإتباع النظر في مجموعات الأمثلة الثلاث في مدونتنا وهي المجموعة الأولى (1 ← 8) والمجموعة الثانية (9 ← 15) والمجموعة الثالثة (16 ← 21) وهي أمثلة مشتركة في معظمها بين التكرار المعنوي والطرده والعكس كما سبق القول، نلاحظ أنّ انطواء مفهوم إحدى الجملتين على منطوق الأخرى أمر متبادل، حتى لكانّ الجملة الواحدة باتت مكررة مرتين مرة منطوقة ومرة مفهومة من صاحبيتها. ولنضرب على ذلك السؤال الذي كنا في المبحث (2-1) قد وعدنا بالعودة إليه وهو: «مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَمْسُجُوا مَسْجِدَ اللَّهِ يَشْكُرِينَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ أُولَٰئِكَ حَبِطَتْ سَعْيُهُمْ فِي النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿١٧﴾ إِنَّمَا يَتَّبِعُ مَسْجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَحْشَ إِلَى اللَّهِ ﴿١٨﴾»<sup>(1)</sup>.  
يفهم من الجملة الأولى «وما كان للمشركين... الآية» أنّ مساجد الله هي قراءة مسجد الله<sup>(2)</sup> إنما يعمرها غير المشركين أي المؤمنون ممن

التوبة 17/9-18.

(1) انظر: ابن الجزري، النشر في التواتر المشرك، (ملكو)، مج2، ص 278. وقراءة مسجد على التوحيد في الآية الأولى ومساجده بالجمع في الآية الثانية - وهي قراءة غير مختلف فيها - مما



ينطبق عليهم مقياس الإيمان الصحيح. ويفهم من الجملة الثانية وهي ثمة على القصر: «إنما يعمر مساجد الله... الآية» أن المشركين ليس لهم أن يعمروا مسجد الله أو مساجد الله بحيث يكون المصريح به في الأولى وهو إقصاء المشركين مفهوماً من الثانية وهو مظهر من مظاهر الإطبات أسماء بعضها الطرد والعكس وأسماء البعض الآخر الإطبات بالنفي والإثبات كما رأينا.

غير أن فهمنا على هذا النحو للمثال السابق لا يقرنا عليه ابن عاشور فالرأي عنده وقد عرضنا له «أن مجيء صيغة القصر فيها [أي في الجملة الثانية] مؤذن بأن المقصود إقصاء فرق أخرى عن أن يعمرُوا مساجد الله غير المشركين الذين كان إقصاؤهم بالتصريح [في الجملة الأولى]<sup>(1)</sup> والثاني عندنا أن المشركين قد أقصوا بصيغة القصر مفهوماً في الجملة الثانية بعد أن أقصوا بالمنطوق في الجملة الأولى وتؤكد ما ذهبنا إليه إشارة الزمخشري. بر أن في قوله «إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر... الآية» «تبعيداً للمشركين»<sup>(2)</sup>. وليس القصر في الآية مقتصراً على إقصاء فرق أخرى غير المشركين مثل اليهود والنصارى عن أن يعمرُوا مساجد الله بل قصد بالقصر إقصاء المشركين أيضاً وربما أساساً ذلك أن من معاني «عمر» المساجد» وقد وردت في الجملتين «تناول رم ما استرم (كذا) منها وتنته وتظيفها وتتويرها بالمصاييح وتعظيمها واعتيادها للعبادة والذكر»<sup>(3)</sup>. وهو - كان يقوم به المشركون ويفخرون بأدائه<sup>(4)</sup>. على أنه يوجد قصر آخر في الآية وهو «ولم يخش إلا الله» ففي هذا القصر رأى الزمخشري تعريضاً للمشركين قال في تفسيره: «قيل كانوا يخشون الأصنام ويرجونها»<sup>(5)</sup> وهو ما يرخي

= يسمح لنا باعتبار منطوق الآية الأولى كله متضمن مفهوماً في الآية الثانية فُضِّلَ مساجد الله - لم مسجد الواردة في الآية الأولى.

(1) ابن عاشور، التحرير والتوير، (مذكور)، ج 10، ص 141.

(2) الزمخشري، الكشاف...، (مذكور)، ج 2، ص 180.

(3) المرجع نفسه، ص 179.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(5) المرجع نفسه، ص 180.

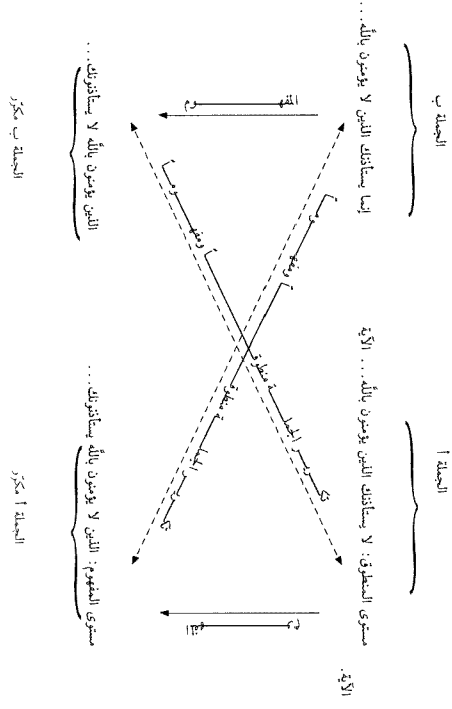
حقيقة أنّ المشركين معينون بالإقصاء بواسطة المفهوم من القصر في الجملة الثانية (إنما يعمر... الآية) وليسوا مُقَصَّوْنَ بالتصريح فحسب في الآية الأولى كما يرى ابن عاشور.

على هذا يستقيم قولنا إنّ الجملة الأولى قد احتوت بمفهومها الجملة الثانية وبالعكس، فبات من الممكن أن تغني إحداهما عن الأخرى. وهو شيئٌ ما ذهب إليه ابن عاشور عند تفسيره آية تشبه الآية التي كنا فيها حائضين، وقد ضمتهما سورة واحدة هي «التوبة». وهذه الآية هي: ﴿لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُخْرِجَهُمْ مِنَ الْبُيُوتِ وَالْمَسْجِدِ وَالْمَقَاتِلِ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَكَانَتْ سَنِيَّتُهُمْ فَأَمْرٌ فِي رَبِّيهِمْ بِدَرَسِكُمْ﴾<sup>(1)</sup>.

فقد قال ابن عاشور عن جملة القصر «إنما يستأذنك... الآية»: «إنها كانت مغنية عن الجملة المؤكدة [وهي «لا يستأذنك... الآية»] لولا أنّ المراد من تقديم تلك الجملة التنويه بفضيلة المؤمنين بالكلام إطناب بقصد تنويه، والتنويه من مقامات الإطناب»<sup>(2)</sup>. إنه ينبغي لنا أن نفهم من قول ابن عاشور «إنّ الجملة الثانية المؤكدة وهي جملة القصر كانت مغنية عن جملة الأولى» أنّ الجملة الثانية تلك قد احتوت بحكم انبائها على القصر مفهومًا هو محتوى الجملة الأولى. ولكن علينا في المقابل أن نقول إنّ جملة الأولى قد احتوت بمفهومها هي أيضاً محتوى الجملة الثانية، إذ مفهوم من جملة «لا يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر الآية...» أنّ الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر يستأذنونك. فكانت كل جملة من جملتين كأنما تكررت مرتين مرة بالتصريح ومرة بالمفهوم وذلك على النحو التالي:

التوبة 44/9-45.

ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 10، ص 212.



يمكن أن نستثمر ربط ابن عاشور بين الإطناب والتنويه حين قال:  
«والتنويه من مقامات الإطناب؛ لتتقدم بالمسألة خطوة أخرى باحثين في بعد  
الإطناب البراغماتي من خلال أمثلتنا المذكورة».

لقد أناط ابن عاشور الإطناب على التنويه في الجملتين محلّ الدرس  
لكن الإطناب هناك لم يحدث من جهة المنطوق، فكل جملة منهما تقول  
معنى غير الذي تقوله الأخرى بحيث لا يحصل لنا من ذلك إطناب. وإنما  
لمعول في الإطناب هنا على ما يُحدثه منطوق إحدى الجملتين من مفهوم  
يضم إلى منطوق الأخرى فيشكل بذلك الضم إطناب. وهو على الحقيقة  
طابان: إطناب وقع بواسطة منطوق الجملة الأولى والمفهوم من الثانية:  
لا يستأذّنك الذين يؤمنون بالله (الجملة أ). الذين يؤمنون بالله لا  
يستأذّنوك (الجملة ب مكرّر).

فهذه الصورة التي تقدّمها للإطناب هي دون شك الصورة التي قدّر  
بن عاشور أنها تنفيذ التنويه بالمؤمنين. وإطناب يحصل بأن نضم منطوق  
جملة الثانية إلى المفهوم من الأولى:

يستأذّنك الذين لا يؤمنون بالله (الجملة ب). الذين لا يؤمنون بالله  
يستأذّنوك (الجملة أ مكرّر).

ولئن كان الإطناب الأول للتنويه فهذا للتنديد. ونضيف قياساً على ما  
قاله ابن عاشور من أنّ التنويه من مقامات الإطناب فنقول إنّ «التنديد من  
خدمات الإطناب أيضاً».

إنّ هذه الظاهرة على تواترها في القرآن لا ترد دائماً في صورة تقابل  
دلالي وتركيب (نفي/إثبات) بين الجملتين فهي قد ترد أحياناً والتركيب في  
جملتين واحد فالعارض بينهما حاصل في المستوى الدلالي فحسب. من  
نحية المقابلة ومن أبرز المقابلات القرآنية في رأينا - وأنواعها كثيرة<sup>(1)</sup> -  
مسألة الجملة الشرطية للجملة أختها بسجيء إحداهما معطوفة على الأخرى

وقد عقد لها في الدراسات القرآنية القديمة والحديثة الفصول الطوال من ذلك على سبيل المثال:  
القرطبي، البرهان...، ج 3، ص 458-466.

على نحو ما تبرزه الأمثلة 16 ← 21 من المدونة. ولما كانت الجبجج الشرطية منطوية على مفهوم<sup>(1)</sup> كان إردافها بجملة شرطية أخرى تقابلها ذاتياً بمنزلة التصريح بالمفهوم من الجملة الشرطية الأولى، وفي الوقت نفسه يكون للجملة الشرطية الثانية مفهوم هو المنطوق في الجملة الأولى، على حذر تظهر فيه كل جملة من الجملتين وكأنها مرآة ترى فيها الجملة الأخرى نفسها. والأمثلة على ذلك كثيرة في القرآن سبق أن ذكرنا بعضها في متن العمل وحاشيته ونذكر هنا بمثلين منها ندرسهما:

مثال 17: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾<sup>(2)</sup>  
 مثال 19: ﴿إِن يَتُوبَا يَكْ خَيْرًا فَمَتَّ وَإِن يَسْتَوُوا يَعْذِيبُهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا﴾<sup>(3)</sup>

ففي المثال الأول تكون لعبة المرايا الحاصلة بين الجملتين على النحو التالي:  
 مستوى المنطوق [أ]: لئن شكرتم لأزيدنكم، [ب]: ولئن كفرتم... عذابي لشديد.

(1) - أحمد أبو زيد، التناسب البياني في القرآن، دراسة في النظم المعنوي والصوتي، منشور في الآداب بالرياض 1992، ص 129-168.  
 ضرورة نشوء المفهوم عن تركيب الشرط قال بها بعض الأصوليين ونفاها بعضهم ممللاً نبي يس بأن حسن الاستفهام بعد: «إِنْ شَرَّكَ زَيْدٌ عَامِلًا فَأَصْرِي» بِ «أَمْأَنْ شَرَّيْتِ عَامِلَتًا أَفْأَصِي» - على أن ذلك غير مفهوم من اللفظة انظر: الشيخ محمد الخصري أصول الفقه (ملكوي)، ص 100 وفي رأينا أن الذي أبطل أن يكون لجملة الشرط المذكورة مفهوم هو تخصيص الشرط فيها على أن جمل الشرط القرآنية في مدونتنا التي ندرس لا تخصيص فيها.  
 على أن من اللسانيين في الحديث من يذهب إلى إنكار أن يكون للشرط مفهوم ثابت دائماً - مسته فإن جملة «إِذَا أُرْتِدَّ اسْتِمْعَالَ الْهَائِلِ فَاسْتَهْلِكْ أَوْلَادَهُ» وهي جملة تكتيب وتعلّق في واجهات حسن المطامع عادة لا ينبغي أن يفهم منها بحال من الأحوال: «وإذا لم ترد استعمال الهائيل فاستهلك» انظر:

(2) إبراهيم 7/14.  
 (3) التوبة 9/74.

مستوى المفهوم [أ مكرراً] لئن كفرتم لأعذبكنم، [ب مكرراً] لئن شكرتم لأزيدنكنم حيث نجد [1] نفسها في [ب مكرراً] ونجد [ب] نفسها في [مكرراً]. وعلى هذا يمكن أن نعتبر كلاً من الجملتين الواردتين في كلا المثالين مغنية عن الأخرى لكونها منطوية عليها من حيث المفهوم وهو ما يعني أن إيراد الجملتين كليهما على سبيل التتابع والعطف فيه إطناب بيوكيد. إذ ليس التوكيد كما يرى الجرجاني وقد عرضنا له «إلا ذكراً باللفظ بما كان قد فهم من لفظك الأول». على أن الأمر في هذه الحال يتجاوز مجرد التوكيد ليوفر قاعدة أساسية في كل خطاب يرمي إلى المحاجة والإقناع بما يعرضه من آراء. وهذه القاعدة توافق حسب أوركويوني - في معرض دراستها لظاهرة التصريح بالمفهوم في الخطاب - قاعدة قرأيس<sup>(2)</sup> (maxime de Grice في المحادثة ومفادها «كن واضحاً»<sup>(3)</sup>). وتضرب الباحثة مثلاً على ذلك قولاً كان توجهه به بعض الممتحنين إلى المترشحين لاجتياز مناظرة التبريز في النحو (ولعلها كانت متهم) وذلك عند إجراء اقتراح. قال في شكل لغوي يفيد الشرط:

«الذين يسحبون أعداداً زوجية يجتازون امتحان اليونانية. ألح فأقول سكرراً: الذين يسحبون أعداداً فردية يجتازون امتحان اللاتينية»<sup>(4)</sup>.

تقول أوركويوني عن هذا الإطناب وأمثاله «إن إعادة صياغة المحتوى ضمنى الذي فهم بعد من كلامك صياغة تصريحية ليست دائماً من فضول القول. فهذه إعادة وإن لم تشتمل على ما يمكن أن نعتبره معلومة جديدة حقاً، إنما تُمكن القول بواسطة التغيير الطارئ على طريقة أداء المحتوى ضمنى من أن يكون قولاً واضحاً»<sup>(5)</sup>. ونقول إن إعادتنا الشيء نفسه بصيغة مختلفة ليس لمجرد أن يكون قولنا واضحاً فحسب. وإنما إعادة الصياغة

C.K. Orecchioni, *L'implicite*, op. cit., p 56.

المرجع نفسه، ص 55.  
المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

بتكرار المعنى نفسه منطوقاً مرة ومفهوماً أخرى يُمكن أن تكون كذلك من أجل تغيير طبيعة الكلام في الجملتين بنقله من مجرد الإخبار عن أعمال بن إنشاء لأعمال لغوية وإن تكن غير مباشرة، شأن ذلك الذي فعله ابن عاشور حين ربط بين الإطناب الحاصل من تصاقب الجملتين وبين عمل التنبيه وذلك عند تفسيره: «لا يستأذك الذين يؤمنون بالله... الآيات».

## الفصل الثالث

### العدول الكمي بالنقصان وأبعاده الججاجية

مدار العدول الكمي بالنقصان على الإيجاز. لكن يهمننا من الإيجاز ما كان منه بالحذف كما سبقت الإشارة إلى ذلك في مقدمة الباب. ففي هذا لضرب من الإيجاز يمكن أن نضبط مظاهر الحذف، وذلك على عكس لإيجاز بالقصر.

لقد جعل الزركشي للحذف في القرآن ثمانية أقسام<sup>(1)</sup> منها الاختزال والضمير والاحتباك والاكْتفاء. وسنقتصرُ درسنا على هذه الأقسام الأربعة من الحذف، وإن كانت الأقسام الثلاثة الأخيرة غير مسلمً بكونها من قبيل الحذف من منظور نحوي محض إذ من النحاة من لا يعترف إلا بالضرب الأول من الضروب الأربعة المذكورة وهو الاختزال. أما الضمير كما في قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتُمْ﴾<sup>(2)</sup>.

والاحتباك كما في قوله: ﴿أَمْ يَقُولُونَ اقْرَأْ مَا لَكَ لِإِنْ أَنْزَلْنَاهُ لَكَ بِحُرُوفٍ كَثِيرٍ﴾<sup>(3)</sup>.

والاكْتفاء كما في قوله وهو أشهر مثال عليه: ﴿وَجَعَلْ لَكُمْ سَرَيبًا حَيْثُ كُنْتُمْ الْحَرَّ﴾<sup>(4)</sup>.

<sup>(1)</sup> بدر الدين الزركشي، البرهان... (مذكور)، ج 3، ص من 117-134.

<sup>(2)</sup> الأبيات 22/21.

<sup>(3)</sup> هود 35/11.

<sup>(4)</sup> التحل 81/16.



فلا يعدّها النحوي من الحذف لعدم وجود الدليل الإعرابي على ذلك وفي هذا يقول ابن هشام منبهاً إلى وجوب ألا يعتبر النحوي هذه الظواهر وما شابهها حذفاً: «الحذف الذي يلزم النحوي النظر فيه هو ما اقتضته الصناعة، وذلك بأن يجد خيراً بدون مبتدأ أو بالعكس، أو شرطاً بدون جزء أو بالعكس، أو معطوفاً بدون معطوف عليه، أو معمولاً بدون عامل نحو «لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» ونحو «قالوا خيراً» ونحو «خَيْرٌ عَافَاكَ اللَّهُ». أما قولهم في نحو «سَرَابِيلٌ تَقَبَّحْتُمُ الْحَرَّ» إن التقدير: «والمبرد، ونحو «وتلك نعمة تمنّتها عليّ» عبّدت بني إسرائيل» إن التقدير: «ولم تعيّنني، ففضول في فن النحو، وإن ذلك للمفسر»<sup>(1)</sup>. على أنّ هذا ليس رأي النحاة وحدهم إن صحّ أنّ رأي ابن هشام هذا هو رأي عموم النحاة، فللفيلسوف ريبول (Reboul) رأي قريب جداً منه. يقول فيه «يتمثل الحذف (L'ellipse) في أن تسقط بعض الكلم الضرورية [لكنها ضرورية] بالنسبة إلى التركيب لا بالنسبة إلى المعنى»<sup>(2)</sup>. غير أنّ هذا لا يعني أنّ الضمير والاحتياك والاكتفاء وقد أورد أمثلة عليها ليست حذفاً. فلئن كان الاختزال حذفاً بالمقياس النحوي فإنّ الضمير حذف بالمقياس المنطقي والاكتفاء حذف بالمقياس الدلالي وحتى التركيبي. أما الاحتياك فحذف بالمقياس البلاغي إذ ليس الاحتياك إلا مذهباً بديعياً في نظر القدماء ممن تفقّطوا إليه. قال عنه السيوطي: «هو من أُلّف الأنواع وأبدعها وقل من تنبّه له أو نبّه عليه من أهل البلاغة، ولم أره» في شرح «بديعية» الأعمى [ت 780هـ / 1281م]<sup>(3)</sup>. وهو من أنواع البدع<sup>(4)</sup>.

(1) ابن هشام، معني اللبيب... (مذكور)، ج 2، ص. 649-650.

(2) Xavier Reboul, *Introduction à la rhétorique, op. cit.*, p. 132.

(3) هو ابن جابر الأندلسي الأعمى محمد بن أحمد صاحب البديعية السمتة «الجملة السبابة»، شرحه رفيقه أحمد بن يوسف الرغيني الأندلسي (انظر السيوطي، معترك الأقران... (مذكور)، ج 2، ص. 321، الحاشية رقم 6).

(4) السيوطي، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ذكرنا الاختزال والضمير والاحتباك والاكْتفاء باعتبارها من الحذف فما هي حدود هذه المصطلحات وكيف يمكن أن تكون حذفاً وما هي مختلف وظائفها الجبائية؟

### 1 - الاختزال

هو اصطلاحاً، «حذف كلمة أو أكثر»<sup>(1)</sup>. فأما حذف الكلمة فيكون على سبيل المثال بحذف المبتدأ أو الخبر أو الفاعل أو المفعول وغير ذلك. وأما حذف ما زاد على الكلمة فيكون على سبيل المثال بحذف جملة القسم وجملة جواب الشرط وبحذف الجملة كلها وحتى الجمل<sup>(2)</sup>. وسيقتصر درسنا على أكثر ظواهر الحذف بروزاً في القرآن وهي ظاهرة حذف الفاعل مع بناء الفعل للمجهول وظاهرة حذف الجزاء في الجملة الشرطية.

1 - 1 - حذف الفاعل والبناء للمجهول: وهو كثير جداً في القرآن ومن أنظرة عليه:

- مثال 1: ﴿ذُرِّيَّتَهُ لِكُلِّ نِسْمَةٍ اللَّيْسَمَةِ تَمْتَكُونَ﴾<sup>(3)</sup>  
مثال 2: ﴿وَأَقْرَبُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنفُسَكُمْ إِلَيْهِ تُحْمَلُونَ﴾<sup>(4)</sup>.

الزركشي، الزهقان (...)، ج 3، ص 134.

النظر في ذلك مثلاً:

- ابن هشام، معنى اللبيب...، ج 2، باب الحذف، ص 603-649.

- ابن الأثير، النحل السائر...، ج 2، باب الإيجاز، ص 68-118.

- الزركشي، الزهقان...، ج 3، باب الحذف، ص 104-232.

- ابن عبد السلام، مجاز القرآن، (مذكور)، باب الحذف، ص 92-142.

المؤمنون 16/23 ومله في: الثنائين 7/64 والأعراف 14/77 والحجر 36/15 والتحلل 16/

21، والمؤمنون 100/23، والشعراء 87/26، والنمل 65/27، والصفوات 144/37، وص

79/38

البقرة 203/2 ومله في آل عمران 12/3، 158، والمائدة 96/5، والأنعام 38/6، 51 و72،

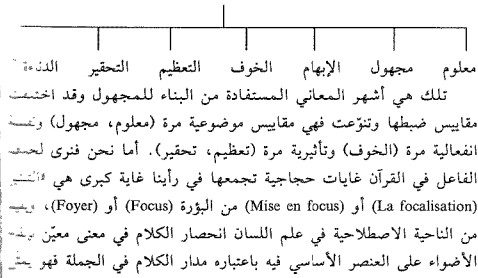
والأنفال 124/8، 36، والمؤمنون 79/23، المجادلة 9/58، والملك 24/67، وطه 59/20،

وفصلت 19/41، والفرقان 34/25.

- مثال 3: ﴿وَلَا تُسْأَلُونَ عَنَّا كَانُوا يَسْأَلُونَ﴾<sup>(1)</sup>.  
 مثال 4: ﴿وَيَقِمْ فِي السُّورِ لِحَمَتِهِمْ جَمًّا﴾<sup>(2)</sup>.

لتقد عني الدارسون بالبحث في دلالات البناء للمجهول وفي الأسس الدافعة إليه. ولعل أكمل دراسة في هذا الباب دراسة محمود سليمان يأتيت فيها ضبط أهم الأسباب الباعثة على البناء للمجهول متمثلاً لها بشواهد من القرآن<sup>(3)</sup>. وقد لخصها على النحو التالي:

أسباب حذف الفاعل



(1) البقرة 2/134 ومثله في البقرة 2/119، 141، والأنبياء 21/13، 23، وسبا 34/25، والحجرات 19/43، 44، والقصص 28/78، والرحمان 55/39، والمكتوب 29/13.  
 (2) الكهف 18/99 ومثله في: المؤمنون 23/101، ويس 36/51، والزمر 39/68، وق 59/9، والحاقة 69/13، والأعماص 73/6، وطه 20/102، والنمل 27/87، والتين 78/18.  
 (3) محمود سليمان ياقوت، المبني للمجهول في الدرس النحوي، والتطبيق في الفرق الكبرى المعرّبة الجامعية، الإسكندرية، ط. 1، 1989. وأحمد إبراهيم بحث قيم في البناء للمجهول وحجب الفاعل ظهر بأخوة فلم تستطع الإفادة منه في هذا العمل؛ انظر: Z-ahim, *L'occultif, études linguistiques*, Volume 2, 1996, Tunis.  
 (4) المرجع نفسه، ص 20.

المعلومة الجديدة فيها. ولهذا اعتبره هليداي (Halliday) مرادفاً للمنطوق في مقابل المقتضى. فأما المنطوق فجديد وأما المقتضى فمعلوم ومعطى (Given information)<sup>(1)</sup>. والشاهد على هذا الكلام أن في قولنا: «زيد كتب رسالة» جواباً عن سؤال: «من كتب الرسالة؟» يكون زيد هو البؤرة أو المنطوق فهو المعلومة الجديدة التي يقع عليها تشديد النبرة وهذا هو تقريباً تعريف تشومسكي للبؤرة. فهو بعد أن أشار إلى أن البؤرة والمقتضى من شأنهما أن يُتحدداً في مستوى البنية السطحية يعرف البؤرة بالقول: «البؤرة (Focus) هي العبارة التي تشتمل على مركز النبرة»<sup>(2)</sup>. وإن كان اعتباره البؤرة تقع في مستوى السطح فيه نظر<sup>(3)</sup>. أما بقية الجملة في مثالنا السابق، وهي «كتب الرسالة» فتمثل المقتضى أو المعطى الذي يشترك في العلم به كل من السائل والمسؤول.

إن لكل سؤال بؤرة ومقتضى. يفهم ذلك من طريقة دراسة تشومسكي حافظة من الجمل الاستفهامية<sup>(4)</sup>. وهو ما فهمه عنه أيضاً لاينز فقال شُجْلاً كلامه محيلاً عليه: «في كل سؤال نطرحه حول عناصر وضعية ما أو حول سياستها يوجد شيء مقتضى (Pré-supposé) وشيء ميار (Focalisé). فقولنا حتى سبيل المثال: من فلان؟ يقتضى أن فلاناً إنسان ويجعل مدار التثيير سألنا عن هويته»<sup>(5)</sup>.

راجع في: Paul Larreya, *Enoncés performatifs. Présupposition...*, op. cit., p 48.

Noam Chomsky, *Studies on Semantics in generative grammar*, Mouton, The Hague, Paris 1975: p 91.

راجع نقدهم ليد في: Michel Galmiche, *Sémantique générative*, Librairie Larousse, Canada, 1975, p 127.

R. Zuber, *Structure présuppositionnelle du langage*, op. cit., p 52.

تشومسكي، المرجع نفسه، ص 90.

J. Lyons, *Sémantique linguistique*, op. cit., chapitre: Thème, rhème et focalisation: p 135.

من زاوية النظر هذه يمكن أن نباشر مسألة حذف الفاعل وبناء الفاعل للمجهول في القرآن فنقول: إننا بحذف الفاعل في الكلام وَخَلَقَ الْمُنْفَعِرَ مكانه تنتقل بؤرة الضوء من موقع في الجملة إلى موقع آخر. فإذا حذف الفاعل في المثال الأول (وهو الله) وناب عنه المفعول (وهو البشر) انتقل مركز الاهتمام (أو البؤرة) من الفاعل إلى المفعول، وهذا ما عناه ابن جني حين قال: «أصل وضع المفعول أن يكون فضلة، وبعد الفاعل كضرب زيد عمراً، فإذا عناه ذكر المفعول قَدَموه على الفاعل فقالوا: ضرب عمراً زيد. فإن ازدادت عنايتهم به قَدَموه على الفعل الناصبه فقالوا: عمراً ضرب زيد فإن تظاهرت العناية به عقدوه على أنه رب الجملة وتجاوزوا به حد كونه فضلة، ثم زادوه على هذه الرتبة فقالوا عمرو ضرب زيد فحذفوا ضميره، ونووه، ولم ينصبوه على ظاهر أمره رغبة به عن صورة الفضلة وتحامياً لنصب الدال على كون غيره صاحب الجملة. ثم إنهم لم يرضوا له بهذه المنزلة حتى صاغوا الفعل له وبنوه على أنه مخصوص به وألغوا ذكر الفاعل لئلا نَعَمَ، وأستندوا بعض الأفعال دون الفاعل البيئة»<sup>(1)</sup>. وأعلقُ بما نحن منه بسبيل قول ابن جني في ما معناه إنَّ ضابط حذف الفاعل والبناء للمفعول يكون الغرض إنما هو الإعلام بوقوع الفعل بالمفعول ولا غرض في إنباء الفاعل من هو»<sup>(2)</sup>.

بناء على كل ما سبق فإنه يمكن أن نعتبر الآية في المثال الأول جبراً عن سؤال من قبيل:  
ماذا يحدث لنا يوم القيامة؟ والجواب: تُبعثون.  
في حين أن الجملة نفسها لو صيغت في صورة البناء للمعلوم فتبصر

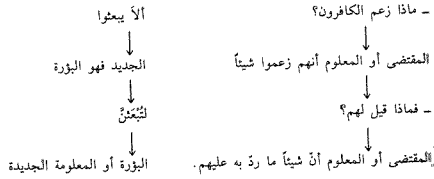
(1) ابن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ الترادف والإيضاح عنها، بتحقيق علي السجدي، ص 1386، ج 1، ص 65.

(2) المرجع نفسه، ج 1، ص 66.

«يُكْفَرُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِبَيْعَتِكُمْ اللَّهُ» عوض «تُبْعَثُونَ» لكانت تكون - في جملة ما تكون - جواباً عن سؤال من قبيل:

مَنْ ذَا الَّذِي يَبْعَثُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ والجواب: اللَّهُ. فيكون البعث مقتضى ما مسلماً به ويكون الجديد أي موضوع النزاع دائراً حول فاعل البعث. وهذا تنتقل فكرة البعث من منطوق أو بؤرة أو معلومة جديدة تمثل مناط خلاف كما وردت في الآية موضوع المثل الأول إلى مقتضى أو معلومة مسلم بها في حالة البناء للمعلوم التي افترضنا. وهذا غير مطابق لمعتقد الشركيين ولواقفهم التاريخي. فالمشركون كما ينص على ذلك القرآن نفسه لا يجادلون في كون الله أو غير الله هو الذي يبعث الموتى وذلك لسبب بسيط وهو أنهم ينكرون فكرة البعث من الأساس. ولو أنهم آمنوا بفكرة البعث لما اعتبروا غير الله باعثاً إياهم وهذا الإنكار تبرزه على خير وجه الآية التالية حيث استخدم فعل «بعث» مبنياً للمجهول مرتين: «وَمِمَّنْ أَلْيَبِئْسَ كُفْرًا لَمَّا يَبْعَثُونَ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَيُبْعَثُنَّ» (1).

على أننا لو عمدنا إلى هذه الآية فدرسناها مقدرين أنها جواب عن سؤال ما، قصد التمييز بين ما هو معلوم فيها وما هو جديد، لكان السؤال التالي:



إنّ هذا المثال ليبرز شأن المثال الأول وشأن سائر الأمثلة المذكورة؛ أعلاه طي الفاعل والتركيز على الحدث. أي أنّ الأهمية في الكلام انتفتت بواسطة البناء للمجهول من «الفاعلية» إلى «الحديثية». وهذا مصداق قول ابن جني وقد سلف: «ضابط البناء للمفعول أن يكون الغرض إنمّا من الإعلام بوقوع الفعل ولا غرض في إثباته الفاعل من هو». وأكثر ما يكره هذا الحدث متعلقاً بالبعث إذ أكثر ورود فعل «بعث» في القرآن ميسر للمجهول أو مشتقة منه صيغة اسم المفعول المؤذنة ببقاء الفاعل غير معين والمبثرة لحدث البعث من نحو: ﴿أَلَا يَنْظُرُ أَتْلَيْكَ أَنَّهُمْ يَتَّبِعُونَ﴾<sup>(1)</sup>.  
وقل نسبياً ورود هذا الفعل مستنداً إلى فاعله الذي هو الله<sup>(2)</sup>.

إنّ جملة المثال الأول على فرض أنها جاءت والفعل فيها مبيّن للمعبر فيقول: «يعتكم الله أو يبعث الله الناس»، يمكن أن تكون جواباً عن سؤال من نحو: ماذا يفعل الله؟ فيكون التبيين واقعاً على معرفة «فعل الله» والمقتضى هو «أنّ الله يفعل شيئاً ما» وبذلك يتحوّل مجرى الججاج من الكلام تحوّل تاماً، وتتغيّر الوظيفة الإقناعية جذرياً. وآية ذلك أنّ السؤال والافتضاء في السؤال وجوابه المذكورين يكونان منضيين في هذه الحالة على إبراز قوة الله وقدرته وهذا مما يسلم به المشركون وإن كانوا لا يتصورون كون البعث من أعماله وأنه يوجد بعث. أما الأمر الذي لا يسلمون به من حدث البعث نفسه. لهذا جيء بالفعل بَيَّثَ وَحَسَّرَ وغيرهما من متعسفات البعث والحشر والقيامة والثواب والعقاب<sup>(3)</sup> مبنية للمفعول في معظم الأحيان.

(1) المطرفين 4/83 ومثله في: هود 7/11 والاسراء 17/49، 98 والمؤمنون 23/37 والصافات 37/16 والواقعة 56/47 والأنعام 6/29.

(2) نواتر بناء تَبَيَّنَ للمعلوم حوالي 10 مرات في حين نواتر بناؤه للمجهول بالصيغتين المشتركتين أعلاه حوالي 22 مرة ولما كان البناء للمعلوم هو الأصل عُيِّنَ ما للمعول المطرد إلى صيغة المفعول من أهمية دلالية وحجاجية.

(3) يمكن أنّ تعريب إلى فعلي بعث وحشر مبينين للمجهول أفعالاً كثيرة أخرى تفيد معنى الحشر وقيام الساعة وهي مبنية للمفعول أيضاً من قبيل:

تكريراً على حدث البعث والحشر. فقله «تبعثون» و«تحشرون» إذ يأتي جواباً عن سؤال من قبيل:

ماذا يحدث لهم؟

يجعل التثنية واقماً على الإخبار بوقوع الحدث ويجعل المقتضى: «شيء ما يقع لهم». فهذا الحدث هو في حالي التثنية والافتضاء المستفادين من البناء للمجهول إنما هو البعث أو الحشر. فهذا هو الذي ينكرونه. وهذا هو شيء يروم القرآن الصدع به وتثنيه منطوقاً وتقديمه في شكل مقتضى ضمناً. أحسن ما يظهر هذا المقتضى وذلك التثنية بواسطة سؤال يكون له - كما نرى تشومسكي يقول منذ حين - شيء مقتضى وآخر ميار.

وعلى تقدير ماير (Meyer) صاحب أطروحة «الججاج في ضوء نظرية المساءلة» من أنّ الكلام إنما يُرَدُّ في جوهره إلى زوج سؤال/ جواب، وأنه في الكلام يستخدم دائماً على أساس أنه جواب عن مشكلة ما<sup>(1)</sup> فإنه لا يمكن أن تُعتبر صيغة الحذف مع البناء للمفعول في القرآن - وهو أكثر ما نرى - كما رأينا عند الحديث عن مواضيع البعث والحشر وقيام الساعة والآخرة والثواب والعقاب وما أشبه وهي مواضيع خصومة ومدار نزاع ومناطق خلاف سؤال دائم من قبل المشركين عن حقيقتها<sup>(2)</sup> - جواباً عن تساؤل المشركين

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا بَرَّائِمًا﴾ (الزينة 1/99).

- ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ (التكوير 81/1).

- ﴿كَلِمَاتٍ لَّا يَكْفُرُ بِهَا الْفَرِيقَةُ الْآخِرَةُ﴾ (الزمر 71/39) ومثله في: الأنبياء 96/21 والزمر 73/39 والبا 19/76.

- ﴿عَلَّمَ عِلْمًا وَكَلَّمَ بِنُورٍ﴾ (الصافات 45/37) ومثله في: الزخرف 71/43 والإنسان 76/15.

- ﴿وَلَمَّا كَلَّمُوهُمْ ذَرَأْتَهُمْ﴾ (الأنعام 4/82) ومثله في: العنكبوت 9/100.

- ﴿لَمَّا فِي كَلِمَاتٍ خُتِمَ﴾ (الروم 15/30) ومثله في: الزخرف 43/70.

- ﴿لَمَّا نَسْتَنْتُ مِنْ سِدْرٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ (النكاثر 102/8) ومثله كثير.

M. Meyer, *Logique, langage et argumentation*, op. cit., chapitre VI: L'argumentation à la lumière de la théorie du questionnement, pp 122-140.

يكثر في القرآن سؤال المشركين عن حقيقة البعث من نحو:

- ﴿وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ (الاسراء 17/49).



«عن النبا العظيم الذي هم فيه مختلفون»، قال البيضاوي في تفسير: ﴿بِسْمَةِ رَبِّكَ﴾ عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ ﴿الَّذِي هُوَ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾<sup>(1)</sup>.

وهو لا يكاد يضيف جديداً بالنسبة إلى ما كان قاله الزمخشري في تفسيرها: «أصله عما ي حذف الألف (...) ومعنى هذا الاستفهام تفخيم شأن ما يتساءلون عنه كأنه لفخامته تخفي جنسه فيُسأل عنه. والضمير لأهل مكة كانوا يتساءلون عن البعث فيما بينهم أو يسألون الرسول عليه الصلاة والسلام والمؤمنين عنه استهزاء»<sup>(2)</sup>، وعن مجاهد (ت 104هـ / 722م) وقتنا (ت 123هـ / 740م) «النبأ العظيم هو البعث يوم القيامة»<sup>(3)</sup>. أفلا تكبر كثرة حذف الفاعل وبناء الفعل للمجهول في القرآن عند الحديث عن مواضع البعث والحشر والقيامة وما يقع فيها من ثواب وعقاب تبشيراً لهذا الحدث العظيم الذي ينكره الخصوم وجواباً عن سؤال السائلين عن حقيقته المختصين في أمره منذ أول القرآن؟<sup>(4)</sup>.

والأمر نفسه يمكن أن يقال عن صيغة البناء للمجهول في الأمثلة الثلاثة الباقية مع ما قد يكون بينها من اختلاف في طبيعة الفاعل المطوي. إن عرض جملة «تبعثون» على محك النفي يمكننا من أن نتحقق من

1 - ﴿وَمَا كُنَّا بِأَعْيُنِنَا﴾ كَمَا يَطَّلِقُ رَبُّنَا أُولَئِكَ لَتُنْفَخُنَّ عَنْكَ أَجْوَابُ ﴿الاسراء 98﴾.

2 - ﴿وَمَا كُنَّا بِأَعْيُنِنَا﴾ وَبَشَرْنَا نَبَأَكُمْ وَعَبَّرْنَا مَا كُنْتُمْ كَاذِبِينَ ﴿المؤمنون 82/23﴾.

3 - ﴿وَمَا كُنَّا بِأَعْيُنِنَا﴾ نَزَّكَ رَبُّكَ رَبَّنَا لِيُنذِرَ ﴿الصافات 37/16﴾.

4 - ﴿وَمَا كُنَّا بِأَعْيُنِنَا﴾ لِيُنذِرَ نَفْسَكَ لَأَنَّ نَفْسَكَ لَمُنكَّرَةٌ ﴿الواقعة 56/47﴾.

(1) البيا 78/1-3.

(2) البيضاوي، التواتر والتنزيل وأسوار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي، (ملكور)، ج 4، ص 168-169.

(3) ابن عاشور، الشرح والتبويب، (ملكور)، ج 30، ص 10.

(4) سورة النبأ أو عم يتساءلون أو عم فحسب، التي جاءت فيها الإشارة إلى كثرة تساؤل المستمعين عن حقيقة البعث، هي من أول القرآن المكي وهي على وجه التحديد بترتيب بلاشير السادسة والعشرون من سور الفترة الأولى التي تعد خمسين سورة (انظر ويجسي بلاشير - سور القرآن وآية، تعريب محمد مختار العبيدي، (ملكور)، ص 87).

أروية أخرى، من كون مدار الجراء بين القرآن وخصومه ليس وجود الله في حد ذاته (وإن كانت طبيعة الإلهية مختلفاً فيها جوهرياً بين الطرفين) وإنما هو فعله الذي هو البعث، وذلك على النحو التالي: إن قولنا «يبعثكم الله» غير قولنا «تُبْعَثُونَ». فالنفي الداخِل على القول الأول «لا يبعثكم الله» يجعل البعث مقتضى وأمرأ مسلماً به، فالخصومة حول شخص الباعث لا حول البعث. وهذا غير مطابق لمقام المشركين. أما نفي القول الثاني «لا تُبْعَثُونَ» فإنه يُصِيب رأساً عمل البعث. فالبعث ليس مسلماً به، ولا هو مقتضى بل هو مدار التبشير والمعلومة الجديدة وموضوع اللجاجة فهذا هو المطابق لمقام المشركين. وههنا وجه آخر من وجوه بلاغة القرآن.

إن البناء للمعلوم في هذه الأمثلة ين شأنه أن يُضعف طاقة الكلام الحجاجية. وذلك على عكس البناء للمجهول الذي ينشأ به التبشير والتركيب بواسطة يسير الكلام مساره الحجاجي المخصوص وتوجه الحوار مع شخص الوجهة التي ينبغي أن يسير فيها.

### 3 - 2 - حذف جملة جواب الشرط:

ومن الأمثلة على ذلك: وهي كثيرة جداً:

مثال 1: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ دُفَعُوا عَلَىٰ الْكَلْبِ فَقَالُوا بِئْسَ مَا نَحْنُ فِيهِ وَلَا نَكُفُّهُ﴾<sup>(1)</sup>

مثال 2: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ أُنزِلُوا فِي سَمَكِ الْمَوْتِ﴾<sup>(2)</sup>

مثال 3: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَلَّىٰ الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَسْجِدَ بِمِثْرٍ مَّيْمُونٍ لَيُخْرِجَنَّهُمْ لَمَسْجِدِمْ وَأُوْدُومًا عَذَابِ الْخَرِيفِ﴾<sup>(3)</sup>

مثال 4: ﴿وَأَيُّ قَوْمٍ يَحْكُمُونَ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ أَلَمْ يَحْكُمُوا لَهُمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ شَيْءٍ عِلْمٌ﴾<sup>(4)</sup>

الأعمام 27/6

الأعمام 93/6

الأعمال 50/8

يسر 46.45/36

- مثال 5: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾<sup>(1)</sup>
- مثال 6: ﴿وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾<sup>(2)</sup>
- مسألة 7: ﴿اتَّبِعُوا حَقَّكَ وَتَقَالًا وَجَاهِلُوا بِأَتْرَائِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾<sup>(3)</sup>
- مثال 8: ﴿قُلْ لَيْسَ الْكُرْهُ عَلَيَّ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾<sup>(4)</sup>
- مثال 9: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ إِنَّ اللَّهَ لَنَلَّاهُ بِحَكِيمٍ﴾<sup>(5)</sup>
- يلفت الانتباه في هذه الأمثلة جميعها - وربما كان ذلك من خصائص الجمل الشرطية المحذوف جوابها في القرآن - أنها قائمة على ضيق الخطاب دون الغيبة وهو ما يقتضي وجود مثلٍّ مباشرٍ معنيٍّ بالكلام مرتبطٍ إليه أن يتصوّر الجزاء بناء على ما قدّم إليه من شرط تصوّر يذهب به في اتجاه، فيكون حذف الجواب تبعاً لذلك أبلغ من ذكره وللانباري في نسخة مقالة طويلة نوردها على طولها. قال: «حذف الجواب أبلغ في المعنى عن إظهاره، ألا ترى أنك لو قلت لعبيدك «والله لئن قممت إليك» وسكت عن الجواب ذهب فكره إلى أنواع من العقوبة والمكروه من القتل والتعذيب والضرب فإذا تمثّلت في فكره أنواع العقوبات وتكاثرت عظمت الحال في نفسه ولم يعلم أيها يتقي، فكان أبلغ في رده وجره عما يُكره منه ولو تسمت «والله لئن قممت إليك لأضربنك» وأظهرت الجواب لم يذهب فكره إلى شيء من المكروه سوى الضرب، فكان ذلك دون حذف الجواب في نفسه لأجله وظنّ له نفسه فيسهل ذلك عليه قال كثير [ت 105هـ/ م 728م] [الطويل]

(1) البقرة 2/184.

(2) البقرة 2/280.

(3) التوبة 9/41.

(4) المؤمنون 23/84.

(5) النور 24/10 وانظر أيضاً الأنعام 6/30، 81 والسجدة 32/12 وسياً 34/31، 51 والرعد 16/20 والنحل 16/43، 95 والأبياء 7/21 والمؤمنون 23/88 والتكوير 29/16 والنجم 11 والجمعة 62/9 والبقرة 2/23، 31، 94، 111 وآل عمران 3/17، 93، 58 والأعراف 7/70، 106، 194 والشعراء 26/31، 154، 187 وغير ذلك كثير.

وَقُلْتُ لَيْسَ بِنَا عَزُّ كُلِّ مُلِسَةٍ إِذَا وَطَّنَتْ يَوْمًا لَهَا التُّنْسُ ذَلَّتْ  
وكذلك الحال في الإحسان، نحو «والله لئن زرتني»: إذا حذف  
جواب تصورت له أنواع الإحسان إليه من إكرامه والإنعام عليه، فكان ذلك  
يلغ في استدعائه إلى الزيارة وإسراعه إليها. ولو قلت «والله لئن زرتني  
أعطيتك درهماً» لم يذهب فكه إلى غير الدرهم فقط فكان ذلك دون حذف  
جواب في نفسه لأنه ربما يكون مستغنياً عنه غير راغب فيه، فلا يدعوه  
سلك إلى الزيارة وإذا حذف الجواب تصوّرت له أنواع الإحسان إليه فكان  
سلك أدعى له إلى الزيارة<sup>(1)</sup>.

إن قول الأنباري رغم طوله يلخصه قول الزمخشري في تفسيره لما ورد  
في جملة المثال الثالث وهو «ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة  
يسربون وجوههم وأدبارهم وذوقوا عذاب الحريق» قال: «وجواب لو  
محذوف أي: لرأيت أمراً فظليعاً منكراً»<sup>(2)</sup>. لكن لا رأي أبي البركات  
أنباري في الفاتحة من حذف جواب الشرط على وجه الإجمال والإطلاق  
رأي الزمخشري في حديثه عن حذف الجواب في المثال المذكور  
كنافيين من الناحية الجنبية عند الحديث عن حذف جواب الشرط في  
شعر، وإن كان الرأيان وجهين مبدئياً. ذلك أنّ الجواب المحذوف في  
جملة القرآن الشرطية لا يترك سدى ولا يكون حذفه لمجرد أن يدعى المتلقي  
في إتمامه على نحو فيه مبالغة وتهويل. فما يلتفت الانتباه في معظم الأمثلة  
لقرآنية المذكورة أعلاه اشتغال جملة الشرط فيها على ألفاظ ذات معان  
حسنة طبيعة الجواب المحذوف ومحتواه وتلزم المتلقي بتصوّر ذلك الجواب  
بوجه غيره. من ذلك معاني «الوقوف على النار وتمني الكافرين أن يردوا إلى  
الحياة الأولى فلا يكذبوا بآيات الله» في المثال الأول ومنها «مشاهدة

الأنباري، الإصناف في مسائل الخلاف... (مذكور)، ج 2، ص 461-462.  
الزمخشري، الكشاف... (مذكور)، ج 2، ص 163.

الظالمين وهم في غمرات الموت» في المثال الثاني ومنها «قَتْلُ الْمَلَائِكَةِ الْكَافِرِينَ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَيَقُولُونَ لَهِمْ ذُقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ» في المثال الثالث. ففي هذا كله توجيه لذهن المتلقي إلى تصوّر الجزء الواحد تصوّره. فالجزء هو على الحقيقة مضمّن في الشرط أو هو على الأقل يوجه الشرط إليه المتلقين توجيهاً دقيقاً بيّناً صارماً معاً إذ ليس لهذين المتلقين إلا أن يتصوّروه على النحو الذي تملّيه جملة الشرط بألفاظ ومعانيها. وهذا عكس مثالي الأنباري السالفين وهما قولك لعبدك «والله» - قمت إليك» وقولك لصاحبك «والله لَأَيُّ زرتني» حيث لا شيء في المنذر (لكن ربما كان ذلك في المقام مثل نبرة المتكلم ووضعية التخاطب) من شأنه أن يوجه المتلقي توجيهاً صارماً في تصوّر بقية الخطاب على النحو الذي تصوّرها الأنباري، خصوصاً إذا عمدنا إلى القسّم الداخلي على جملة الشرط فحذفناه. إن مثالي الأنباري بتجريدتهما من المقام الذي تصوّره لهما بقدر كل قيمة حجاجية. أما الأمثلة القرآنية الثلاثة الأولى التي قصرنا عليها درس إلى حد الآن فهي تنطوي في ذاتها على العناصر اللغوية التي من شأنها توجيه المتلقي إلى الجواب الذي ينبغي أن يكون منه فهو بحكم اعتدائه في ضوء «الموجه المقالي»<sup>(1)</sup> يصنعه ويملاّ به لغزات الكلام ويتبناه فيكذلك ألزم له بالحجة وأمضى أثراً في ذهنه. وفي هذا تكمن طاقة المحسن الحجاجية عموماً، فعنها يقول رويول: «تمثّل طاقة [الحذف] الحجاجية في كون [المتكلم] يسقط الحجة (L'argument) من حديثه ليدفع بالمخاطب في

(1) الموجه المقالي ليس هو تماماً الدليل المقالي عند القدماء حين يتحدثون عن شروط الحجة فيشرطون للحذف وجوب الدليل المقالي كقولك لمن قال: من أضرب؟ زيداً. وجوب الحالي كقولك لمن رفع سوطاً فزيداً لإضمار اضرب وغير ذلك من الشروط واجمها في هشام: معنى اللبيب... (مذكور)، ج 2، ص 603-611. إن تصدنا بالموجه المقالي المنفردة الموجودة في جملة الشرط تدل على المحذوف لا محالة دلالة مطلقة بصرف النص وجود مشتق أو عدم وجوده لكنفسها في حياطة الشفاهل الكلامي interaction conversationnelle بين الجملة ومتلقيها توجه ذهن المتلقى إلى تصوّر بعينه.

يلتقطها فيتبناها ويجعلها حجته الخاصة، وإلى أن يملأ بنفسه الفراغ لمشار إليه بنقاط الاسترسال<sup>(1)</sup>.

لكن ما كل حذف يذافع المخاطب إلى أن يصنع الحجة على ما يريد متكلم - وروبول لم ينص على هذا - إذ لا بُدَّ من وجود «موجه مقالي» يعود المخاطب في حال حذف جملة الجزء، إلى تصوّر الجزء الأمثل شأن الأمثلة (1 و 2 و 3). على أن في القرآن ضرباً من حذف جملة جواب الشرط يتلوا أطراداً كبيراً يكون في سياقه اللغوي القريب (Co-texte) دليل على المحذوف يقدر الأذهان إليه بطريقة قاطعة شأن الأمثلة (5 و 6 و 7 و 8) فهذا من الحذف الذي قال عنه الأبياري: «حذف جواب الشرط كثير من كلامهم ما كان في الكلام ما يدل على حذفه، كقولهم «أنت ظالم إن فعلت كذا» ي: إن فعلت كذا ظلمت فحذف «ظلمت» لدلالة قوله «أنت ظالم» عليه<sup>(2)</sup>.  
قال ابن عاشور في تفسير آية المثال الثامن وهي: «قل لمن الأرض ومن فيها - كنتم تعلمون»: «والاستفهام تقرير أي أجيئوا عن هذا ولا يسعهم إلا جواب بأنها لله (...)» وإن كنتم تعلمون» شرط حذف جوابه لدلالة لاستفهام عليه. تقديره: فأجيئوني عن السؤال. وفي هذا الشرط توجيه قولهم أن يتأملوا فيظهر لهم أن الأرض لله...<sup>(3)</sup>. وقال البيضاوي في تفسير المثال الخامس وهو «وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون»: «إن كنتم تعلمون» جوابه محذوف دل عليه ما قبله أي اخترتموه وقيل معناه إن كنتم من أهل العلم والتدبير علمتم أن الصوم خير لكم من ذلك<sup>(4)</sup> وعلى هذا الخامس المثالان السادس والسابع فيقال إتماماً للمحذوف:

O. Reboul, *Introduction à la rhétorique, op. cit.*, p 133.

أبو البركات الأبياري، الإنصاف... (مذكور)، ج 2، ص 652، ومعلوم أن مثل هذا لا يعد من الحذف عند الكوفيين فعندهم «أن الأصل في الجزء أن يكون مقمماً على الشرط المرجع نفسه، ص 627.

ابن عاشور، التحرير والتوير، (مذكور)، ج 18، ص 109.

البيضاوي، آوار التنزيل وأسرار التأويل، (مذكور)، ج 1، ص 216-217.

جملة الدليل في الجوار القريب	جملة الشرط	جملة الجواب المحذوف
المثال 6: وأن تصدقوا خير لكم المثال 7: وانفروا خفافاً وثقالاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ذلك خير لكم.	إن كنتم تعلمون. إن كنتم تعلمون.	كما تقود إليها جملة التبيين علمتم أن التصديق خير لكم علمتم أن النفير خسر وثقالاً والجهاد بالأموال والآنفس في سبيل الله خير لكم.

يتبين لنا من هذا أنّ حذف جواب الشرط مع التصريح بالدليل غير المحذوف ساطعاً سطوح الشمس في جوار جملة الشرط القريب لهُو من أساليب الججاج في القرآن وهي إلى ذلك كثيرة الجريان فيه<sup>(1)</sup> إذ هي تسيب المتلقي على تخوم الفراغ وتدفع به إليه يملؤه وقد زوّدت من أجل ذلك بالأدوات اللازمة استعارتها له من الجوار القريب. إنّ الكلام بطريقة الحدس على هذا النحو يصنع من ذاته حجّته الخاصة ويزيد فيجعل من المتلقي أدلة لتنفيذها فهو يتممها ويصرّح بها في ضوء المعطيات الجاهزة في الجوار القريب.

على أنّ لحذف جملة جواب الشرط مع ترك الدليل عليها كما هو شأننا في أمثلتنا الأربعة السالفة دوراً حجاجياً آخر يتمثل في توكيد الكلام المحذوف (وهذا من المفارقات لا محالة إذ كيف يُؤكّد بواسطة الحذف فيما لا يمكن أن نقرأ مثال الأتباري أعلاه وهو «أنت ظالم إن فعلت كذا» فربما تثبت المحذوف فنقول «أنت ظالم إن فعلت كذا ظلمت» وهو ما ينطبق على المثالين الثامن والخامس وعلى المثالين السادس والسابع كما يتناهد في

(1) شأن جرياتها في الكلام عادة على نحو ما صرح بذلك الأتباري في الشاهد أعلاه. ولكن في القرآن من البروز (وقد أشرنا إلى بعض مواضع ورودها في إحدى العواشي السالفة) بحيث يبين عدداً يقيناً أسلوباً قارناً فيه هذا إلى جانب كون جملة الشرط ذات الجواب المحذوف تبيّن ما شكّلت نهاية الفاصلة في السورة فيكون لها وقع نفسي ولفظي يدعم وقعها الججاجي دعماً.

مدلول حيث يبدو التكرار معقوداً بين جملة الدليل وجملة الجواب. وهو ما يطبق على آتي المثال الرابع وهما «وإذا قيل لهم اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون وما تأتيمهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين» حيث تأتي جملة الدليل على المحذوف لاحقة جملة الشرط لا سابقة إياها كما هو الحال في الأمثلة المدروسة أعلاه. قال الزمخشري في حسير هذا المثال الرابع: «وجواب إذا محذوف مدلول عليه بقوله (إلا كانوا عنها معرضين) فكأنه قال: وإذا قيل لهم اتقوا أعرضوا، ثم قال ودأبهم أعراض عند كل آية وموعظة»<sup>(1)</sup>. ومن أجل هذا ربما عدَّ المطردي حذف جملة جواب الشرط من التوكيد<sup>(2)</sup> لكون الكلام نفسه «ورد» مذكوراً ومحذوفاً حتى إذا ما عمد المخاطبُ به إلى إيراد المحذوف انطلاقاً من المذكور كان ذلك بمنزلة تكرير الكلام مرتين.

بناء على هذا يكون دور المخاطب بجملة الشرط المحذوف جوابها ليس مجرد النقاط للحجة وتبين لها ودرء لثغرات الكلام وفراغه بواسطتها، وهي التي أسقطها الخطاب في طريقه إليه كما يرى رويول في حديثه عن حالات حذف العادية، وقد عرضنا له. وإنما يتمثل دور المخاطب في تكرير جملة الجوار القريب الدالة على المحذوف تكريراً آلياً (Automatique) ينم عن مدى استلابه أمام الجملة القرآنية. كما ينم هذا في الوقت نفسه عن مدى تشكل هذه الجملة تشكلاً حجاجياً يصبح المتلقي بمقتضاه مجرد مردود لصداء الكلام القرآني المتجاوية.

على أنّ ملء المتلقي الفراغ المتروك له في الجمل الشرطية التي من هذا القبيل يجعله بتكرير جملة الجوار السابقة أو اللاحقة الدالة على المحذوف، يؤكد بنفسه ما جاء القرآن يذكره على الابتداء والتمهيد في جملة الجوار.

(1) الزمخشري، الكشاف... (مذكور)، ج3، ص 325.

(2) المطردي، أساليب التوكيد في القرآن، (مذكور)، ص 288.



وبذلك يكون الحذف قد استُدْرَج به المتلقّي إلى أن يصادق المصادقة التامة على القضية المعروضة في جملة الجوار. وإنما جيء بجملة الجوار هنا لتلبيهمُ الجواب وترشده إلى طريق المصادقة على القضايا، لا سيما وجب الجوار التي هي جملة الدليل قد تأتي مشتملة على لفظ تقويم أخلاقي (Axiologique) من قبيل الأمثلة (5 و6 و7) وهو لفظ «خير».

لقد رأينا أبا البركات الأنباري في بداية هذا المبحث الخاص بحدود جملة الجزاء يعتبر هذا الحذف مدعاة إلى التعظيم والمُؤَوِّ والمبالغة في تصدّر الجزاء. لكن بإمكاننا أن نجعل الأمر يسير في الاتجاه المعاكس أيضاً فنعد المبالغة في تصوّر الجزاء هي نفسها مدعاة إلى المبالغة تعود فتصيبُ حسب الشرط، من ذلك أنّ المحذوف في جملة المثال الثالث وهي: «ولو ترى... يتوقى الذين كفروا الملائكة يضرّون وجوههم وأدبارهم وذوقوا عَذَابَ الْحَرِيقِ» وهو بتقدير الزمخشري وقد رأيناه: «لرأيت أمراً فظيماً منكراً» يعبر فيلقي بظلال معانيه على جملة الشرط فيكسبها مزيداً من التهويل بواسطة التقويم العاطفي (Jugement de valeur affectif) الذي في صفتي «فظيماً» و«منكراً» كما تصوّرهما الزمخشري، ومعظم المفسرين عليهما<sup>(1)</sup>. ثم ابن عاشور في تفسير المثال التاسع وهو: «ولو لا فضل الله عليكم ورحمته وأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ»: «وجواب [لو لا] محذوف لقصد تهويل مضمونه فيدل تهويله على تفخيم مضمون الشرط الذي كان سبباً في امتناع حصوله» وهو ما يعني أنّ التأثير متبادل بين الشرط وجزائه المحذوف فلئن كان في جملة الشرط من العناصر اللغوية ما ينهض لدور توجيه المتلقّي إلى الجـ

(1) انظر على سبيل المثال:

- الزركشي، الوحافة... ج 3، ص 183.  
 – البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل... (مذكور)، ج 3، ص 53.  
 – ابن عاشور، التحرير والتنوير، (مذكور)، ج 10، ص 40 حيث قدر المحذوف «الرأيت» صيحياً.  
 (2) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 18، ص 168.

الدول التي بالتفصيل وإيماءه المجابية

بمثل فإن هذا الجزء كما قد يتصوره المتلقي يعود فيوجه طريقة فهمه  
سحتوى ذلك الشرط.

\*\*\*

## 2- الضمير

«الضمائر» مصطلح منطقي لا علاقة له بصناعة النحو في هذا المقام وقد  
عرفها عبد الرحمان بدوي بقوله: «المقصود» بالضمائر «الأقيسة المنطقية التي  
ضميرنا» بعض مقدماتها ودعا إلى هذا «الإضمار» أسباب عديدة تتعلق  
بتأثير الخطابي<sup>(1)</sup>. وقد تحذف المقدمة الكبرى في قياس الضمير ويسمى  
قياساً من الدرجة الأولى كما قد تحذف مقدمته الصغرى ويسمى قياساً من  
الدرجة الثانية، ثم إنه قد تحذف نتيجته فهو قياس من الدرجة الثالثة<sup>(2)</sup>. على  
الحذف في قياس الضمير قد يقع على المقدمة الكبرى والنتيجة معاً أو  
على الصغرى والنتيجة معاً<sup>(3)</sup> فهذا الإضمار أي إبقاء بعض كلامك مضمراً  
في قلبك - ومنه سمي الضمير ضميراً<sup>(4)</sup> - هو الذي حدا بنا وحدنا بالتركضي  
ليطونتين (Plantin) قبلنا<sup>(5)</sup> إلى اعتبار الضمير طريقة في الحذف من زاوية  
منطقية.

إن الأقيسة المنطقية الناقصة أو الضمائر كثيرة جداً في اللغات

واجهه في: أرسطو، الخطباء، (مذكور)، المقدمة، ص 7.  
مراد وهبة، المعجم الفلسفي، (مذكور)، ص 54.

C.K. Orecchioni, *L'implicite*, op. cit., pp 166-168.

يفيد «الضمير» في العربية نفس ما يفيد مقابله في اللاتينية واليونانية وهو «Enthymène». فالضمير في لسان العرب هو: «السر وداخل الخاطر (...) والضمير الشيء الذي تضمنه في قلبك» (لسان العرب مادة ضمير) وتعني كلمة (Enthymène) في اليونانية حسب باختنين «كان في النفس»: «Se trouvant dans l'âme» انظر: T. Todorov, *Mikhail Bakhtine...*, op. cit., p 191.

1 - التركضي، البرهان... (مذكور)، ج 3، ص 123.

الطبيعية<sup>(1)</sup> محادثاتهما اليومية وأدائها مما يتجاوز درسه دون شك حينه. الدرس المنطقي الدقيق الضيق. وهذه الضمائر كثيرة، دون شك، في القرآن. لكن يهيمن منها هنا نوع الضمير الذي يكون مجاله القياس الاستثنائي «Syllogisme Hypothétique» وهو القياس المؤلف من مقدمتين إحداهما شرطية والأخرى وضع أو رفع لأحد جزأيه<sup>(2)</sup>. ويرى خنصر الرازي أنّ من هذا الضرب من القياس الذي تكون مقدمته الكبرى عادة جملة شرطية «تكرر النتيجة أو بعضها مذكورة فيه بالفعل نحو:

إن كان هذا إنساناً فهو حيوان	
لكنه إنسان	
فهو حيوان	
لكنه ليس بحيوان	أو
فليس بإنسان <sup>(3)</sup> .	

إننا نحصر بحثنا في الضمير داخل القياس الاستثنائي نكون قد قصرنا أنفسنا على درسه في نطاق الجُمْل الشرطية المصدرية بَلْوُ، التي لا يكون من شأنها أن تثير مشاكل تأويلية معقدة ولا مسائل منطقية مستعصية لا سبب ونحن طارئون على صناعة المنطق مضطرون اضطراراً إلى تعاطيها في هذا المقام غير مختيرين. وَمَا كنا لتتصدى لذلك لولا أنّ الضمير مظهر من مظاهر العدول بالتقصان فهو حذف كما يدل على ذلك اسمه نفسه، ولولا أنّ الضمائر، هي كما يقول عبد الرحمان بدوي «عصب الججاج»<sup>(4)</sup>. ومن الأمثلة على ذلك وهي كثيرة في القرآن<sup>(5)</sup>.

ب - Plantin, *Essais sur l'argumentation*, op. cit., p. 177.

ب - Orecchioni, *L'implicite*, p. 166.

(1) مراد وجه، المرجع نفسه، ص 339.

(2) الرازي - الصفوي، شرح الغرّة في المنطق، (مذكور)، ص 84 ويحزو سبب تسمية هذا النوع بالقياس الاستثنائي إلى اشتغاله على حرف الاستثناء لكن أو إلا.

(3) راجعه في أرسطو، الخطابية، (مذكور المقدمة)، ص 7.

(4) انظر في ذلك قائمة الزركشي في باب الضمير، البرهان...، ج 3، ص 123 وما بعد.

- مثال 1: ﴿لَوْ كَانَ فِيمَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾<sup>(1)</sup>.  
مسألة 2: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَرْنَا عَنْهُمْ سَجَاتِهِمْ فَكَفَرْنَا بِهِنَّ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُنَّ كَتَلٍ لِلَّهِ لَعَلَّهُنَّ كَتَلٌ مُّجْتَمِعُونَ﴾<sup>(2)</sup>.  
مثال 3: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِتْنَةً فِيهِمْ كَرِهَ اللَّهُ لَفَسَدَتُمْ﴾<sup>(3)</sup>.  
مثال 4: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَطًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنفَضْنَا بِكَ وَهَذَا جُنْحُوكَ﴾<sup>(4)</sup>.

يبدو البعد الجغرافي في هذه الجملة الشرطية من خلال حذف جزأين من القياس هما المقدمة الصغرى والنتيجة لكنهما وإن غابتا على صعيد التصريح فحذفنا وعُدَّ القياس من أجل ذلك قياساً ناقصاً أي ضميراً فقد تضمنتهما الكبرى ودلت عليهما وأومات إليهما. فالضمير من أجل ذلك خفي خفي، ظاهر غامض معاً وذلك هو المطلوب في الضمائر فشرطها ألا تكون غامضة جداً ولا واضحة جداً أيضاً وإنما تكون بين ذلك قواماً. قال أرسطو بخصوص هذا الشرط في الضمير: «إنَّ الضمير نوع من القياس وذكرنا ماذا يجعله كذلك، وفي ماذا يختلف عن الأقيسة الجدلية، لأنَّ النتيجة ينبغي ألا تستخلص مما هو بعيد جداً، وألا تتضمن كل خطوات الاستدلال. في حالة الأولى يؤدي طولها إلى الغموض وفي الحالة الثانية تكون مجرد ضياع لكلمات، لأنها تقرّر كثيراً من الأمور الواضحة»<sup>(5)</sup>.  
إنَّ المقدمة الصغرى التي أضمرت في أمثلتنا الأربعة المذكورة يمكن أن تصاغ بالانطلاق من الكبرى التي مدارها على الجملة الشرطية إما بنقض مقدم (أو التقيّد) كما هو في المثال الثاني:

قائمة الجملة الشرطية المصدرة بلزوم وكثير منها قائم على الضمير - في عبد السلام المسدي ومحمد الهادي الطرابلسي، الشرط في القرآن، (مذكور)، ص 252-238.  
(1) الأبيات، 22 / 21.  
(2) المائدة، 65 / 5.  
(3) الأنفال، 23 / 8.  
(4) آل عمران، 159 / 3.  
(5) أرسطو: الخطابة، (مذكور)، المقالة 2، الفصل 22، 1395 ب.

الكبرى: ولو أنّ أهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفّرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم جنات النعيم وقد فسرّها الزمخشري بقوله: «ولو أنّ أهل الكتاب مع ما عدنا من سيئاتهم آمنوا برسول الله صلى الله عليه وسلم وبما جاء به وقرنوا إيمانهم بالتقوى التي هي الشريعة في الفوز بالإيمان لكفّرنا عنهم سيئاتهم ولم نواخذهم بها ولأدخلناهم مع المسلمين الجنة. وفيه إعلام معصي معاصي اليهود والنصارى وكثرة سيئاتهم ودلالة على سعة رحمة الله تعالى وفتح باب التوبة على كل عاص»<sup>(1)</sup>.

الصغرى: لكنهم لم يؤمنوا ولم يتقوا.

وكما هو في المثال الثالث:

الكبرى: ولو علم فيهم خيراً لأسمعهم.

الصغرى: لكنهم ليس فيهم خير.

قال ابن عاشور في تفسير هذا «الضمير» وقد عمد إلى ذكر حسيه مراحل من كبرى وصغرى ونتيجة: «أصل معنى «لو علم فيهم خيراً» لأسمعهم»: لو كان في إدراكهم خير يعلمه الله لقبولوا هديه ولكنهم لا خير في جبلته مداركهم فلا يعلم الله فيهم خيراً، فلذلك لم ينتفعوا بكلام الله كأنه كُنْ لا يسمع»<sup>(2)</sup>.

أو بنقض التالي (أو الجزاء) كما هو في المثال الأول:

الكبرى: لو كان فيهما آفة إلا الله لفسدنا.

قال السيوطي مبيّناً دلالة التمانع فيها: «لو كان للعالم صانعان لك - كما يجري تدبيرهما على نظام ولا يتسق على إحكام وكان العجز يلحقهما من أحدهما وذلك لأنه لو أراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته فبم تنفد إرادتهما فيتناقض لاستحالة تجزئة الفعل إن فرض الاتفاق، أو لاستح اجتماع الضدين إن فرض الاختلاف، وإما ألا تنفد إرادتهما فيؤدي»

(1) الزمخشري، الكشاف... ج 1، ص 629.

(2) ابن عاشور، الشرح والتوير، ج 9، ص 307.

سجزمها، أو لا تنفذ إرادة أحدهما فيؤدي إلى عجزه، والإله لا يكون عاجزاً<sup>(1)</sup>.

الصغرى: لكنهما (أي السموات والأرض) لم تفسدا.

وكما هو في المثال الرابع:

الكبرى: ولو كنت فقط غليظ القلب لانفضوا من حولك.

قال الزمخشري في تفسيرها: «أي لو كنت جافياً قاسي القلب لتفرقوا حتى لا يبقى حولك أحد منهم»<sup>(2)</sup>.

الصغرى: ولكنهم لم ينفضوا من حولك.

قال الزركشي في تديرها: «وقد شهد الحس والعيان أنهم ما انفضوا من حولك، وهي المضمرة»<sup>(3)</sup>.

وعلى هذا فالنتيجة التي لا بد من استخلاصها وقد جاءت جلية خفية، صاهرة مستترة في الكبرى، شأنها في ذلك شأن الصغرى، تكون على التالي:

- إذن هم لن يدخلوا جنات النعيم (في المثال الثاني).

- إذن لم يسمعهم الله بمعنى «لم يتنصروا بكلام الله فهم كمن لا يسمع» في المثال الثالث.

- إذن الله واحد في السماوات والأرض (في المثال الأول).

- إذن لست فقط غليظ القلب (في المثال الرابع) وفي ذلك قال زركشي مُتَّبِعاً مسار الإقياس «... انتفى عنه صلى الله عليه وسلم أنه فقط غليظ القلب»<sup>(4)</sup>.

يمكن لنا الآن أن نسوق حول مسألة الضمائر الملاحظتين التاليتين:

السيوطي، معترك الأثران... (مذكور)، ج 2، ص 459-460.

الزمخشري، الكشاف...، ج 1، ص 474.

الزركشي، البرهان...، ج 3، ص 123.

المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

#### الملاحظة الأولى:

ما يلفت الانتباه في شأن المقدمة الصغرى غير المصرّح بها في القياس في المثالين الأول والرابع خاصة أنها حجة دامغة لا يمكن أن تحذف ومآتى ذلك أنها معتمد فيها العيان والواقع الملموس فهي في المثال الأول ولكن الواقع يشهد بأنهما غير فاسدتين.

وهي في المثال الرابع - ونستعير لها عبارة الزركشي السالفة - «وقد شهد الحسن والعيان أنهم ما انفصوا من حولك».

وعلى هذا يكون مسار المحاجة انطلاقاً من المقدمة الكبرى وضوئاً من النتيجة مدعوماً بالحجة التي لا تردّ يستمدها المتلقي من الواقع المشهود - حوله ليدعم بها صحة الاحتمال الوارد في الجملة الشرطية وليتم به - أضمر في القياس وحذف منه.

#### الملاحظة الثانية:

وهي أنّ الضمير في جميع أمثلتنا المذكورة يمثل بالنسبة إلى المتشفي حالة حرية وضرورة معاً فهو باعتباره قياساً ناقصاً غير متصل الحلقات . يفرض عليه - تصريحياً على الأقل - أية نتيجة أو خاتمة فهو حرّ في كتب إتمامه، لكنها في الحقيقة حرية مشروطة بضروريات المقدمة الكبرى - تنحو للمتلقي النحو الذي ينبغي له أن ينتجيه. إنّ دور هذه الجمل القائمة بر أمثلتنا الأربعة على الحذف من الناحية المنطقية يتمثل في كونها تدعو المتشفي إلى أن ينسلك في مسار الاستدلال ليتم أجزاءه الناقصة انطلاقاً مما هو منه - له، فيكون بذلك منقاداً انقياداً تاماً إلى أن يتوصل بنفسه إلى النتيجة المنسب لها في المقدمة الكبرى.

إنّ الضمير ليس إلا ضرباً من ضروب القياس كما سبق القول وحق القياس أنه «قول ملفوظ أو معقول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عب لذاتها قول آخر»<sup>(1)</sup>. وهذا القول الآخر وإن كان في شكله المنطقي لا -

(1) محمد شاعر، الإيضاح لمن أسأله في المنطق، مكتبة الشريف، تونس، د.ت. ص 55

عن الأقوال المعروضة في المقدمات لزوماً ذاتياً، فإنه في حالة التفاعل بين ضمائر القرآنية والمخاطبين بها يغدو ملزماً لهم بأن يستخلصوه فبواسطتهم عن تكامل حلقات القياس وتغلق على نفسها في حركة دائرية، وقد رأينا برازي منذ حين يقول عن القياس الاستثنائي الذي جعلناه في مبحثنا هذا سهاد الضمائر: «إن نتيجة أو بعضها تكون مذكورة فيه بالفعل [أي في مقدمة]». ولكن هذه الضمائر إذ تتكامل حلقاتها بواسطة المتلقين تعود تجعلهم سجناء داخل منطقتها الدائري الصارم. وهكذا فإن قوله: «لو كان لهما آلهة إلا الله لفسدتا» قد تتضمن النتيجة وهي «أن الله واحد في أرض وفي السماء»، وباستحضار المتلقي المضمرة الذي هو الحجة المستمدة من الواقع المعين وهي: «لكنهما غير فاسدتين» يكون قد انتهى ستمه إلى النتيجة التي أومأت إليها المقدمة وبات بذلك سجين الاستدلال الذي أسهم في بناء حلقاته. ومعظم الضمائر الناشئة داخل القياس الاستثنائي في القرآن من هذا القبيل. وهي كثيراً ما تتخذ حجتها المضمرة فيها من سواقع الطبيعي شأن المثال الأول، أو الاجتماعي شأن المثال الرابع، أو تعقدي شأن المثالين الثاني والثالث بما يجعل الججاج أكثر إقناعاً وأشدّ تثيراً في نفوس المخاطبين.

لا شك في أنه بسبب هذا قال عبد الرحمن بدوي عن الضمائر إنها «غصب الججاج» فهي منشئة للتصديق والاعتقاد ضربة لازب، وهي في ججاج سيف مسلط على رقاب الخصوم، لهذا ربما رأى أرسطو أنّ الضمير (L'Enthymème) يفضل المثل (L'exemple) عند الجماهير. قال: «إن كل خطباء ينتجون الاعتقاد باستخدام الأمثلة [التي هي أقيسة استقرائية] للضمائر [التي هي أقيسة خطابية] (...). والحجج القائمة على الأمثلة تصد بها الإقناع. أما تلك التي تقوم على الضمائر فتلقى استحساناً شياً<sup>(1)</sup>. والسبب في كون الضمائر تلقى استحساناً أكبر لدى الجمهور،

أرسطو، الخطابة، (مذكور)، المقالة 1، الفصل 2، 1356 ب.



حسب رويول، هو «أنّ مقدماتها قضايا تحظى بالقبول عادة فهي مما يتفرّع  
 العرف (Endoxa)»<sup>(1)</sup> في حين أنّ القاعدة التي يستند إليها المثل ضمنياً  
 وتكون مستنبطة من استقراء واقع التاريخ وغيره، قد لا تكون صحيحة  
 دائماً<sup>(2)</sup>. ومهما يكن من أمر فإنه بالضمائر في أمثلتنا وفي غيرها يشج  
 الخطاب القرآني كفاية المتلقين المنطقية ويدعوهم إلى أن يكونوا طرفاً مسهلاً  
 في إنتاج الإقناع لا طرفاً مستهلكاً للأطروحات استهلاكاً سلبياً قد ينتهون به  
 إلى التنطع وعدم الإذعان، فلا مراء في أنّ الصدع بأطروحة «لا إله إلا الله  
 أقل بكثير أثراً في أذهان المشركين من إضمارها مع وضع لبنات استدلاء  
 يوصلهم إليها من تلقاء أنفسهم بقوله: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا»  
 على أنّ في حذف بعض أجزاء القياس في أمثلتنا التي ذكرنا وبس  
 أحواتها مما لم نذكر مظهراً آخر أشار إليه باختين حين عالج مسألة «الضرب  
 بالدرس وإن كان ذلك منه من زاوية نظر غير زاوية الججاج». فقد أخذ  
 باختين الضمير لا «عصب الججاج» كما هو عند أرسطو وعند بدوي معاً،  
 وإنما اعتبره «عصب الكلام» عامة. ذلك أنّ الكلام عنده قسمان: تس  
 منطوق مصرح به وقسم ضممني مسكوت عنه، فهذا أشبه الكلام الضممي  
 يقول باختين: «فما أشبه القول وبعضه منطوق محقق وبعضه مفهوم  
 بالضمير»<sup>(3)</sup>. ولما كان المفهوم حسب باختين «تصنعه في الخطاب اللفظي  
 وجمهور السامعين»<sup>(4)</sup>، فهو متروك لهم يصنعونه انطلاقاً من المنطوق وسر  
 ذلك لا يكون للقول معنى تام ولا دلالة كاملة. كانت الجملة القرآنية الفس  
 على الضمير في أمثلتنا تستدعي جمهوراً من السامعين يصنع المفهوم سب  
 ويتصوّره انطلاقاً من منطوقها، فإنه لا معنى لقوله: «لو كان فيهما آلهة

(1) Boboul, *Introduction à la rhétorique*, op. cit., p 157.

(2) Ibid., p 156.

(3) Dorov, *Mikhail Bakhtine...*, op. cit., p 191.

(4) Ibid., p 303.

المدول التي بالتصان وإيمده الجنبانية

لله لفسدتا» إلا: «الله واحد في السماوات والأرض» والحجة في ذلك أنهما غير فاسدتين. إن هذا المعنى ترك مفهومًا من الجملة وعوّل في استخراجها على وضعية القول وعلى كفاية المتلقين المنطقية والإدراكية والمعرفية يستخرجونه بأنفسهم. وهذا معنى قولنا في مواضع سلفت من هذا البحث: إن الكلام القرآني كلامٌ حوارِي (Parole dialogique) في جوهره.

### 3 - الاحتباك

وقد سَمَّاهُ الزركشي «الحذف المقابل» وقال في تعريفه: «هو أن يجتمع في الكلام متباينان، فيحذف من واحد منهما مقابله لدلالة الآخر عليه كقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ أَفَنَمُوتُ أَوْ نَحْيِي قُلْ إِنْ أَفْتَرَيْتُمْ لَكُمْ عَذَابٌ بُرْهَانٌ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾»<sup>(1)</sup>.

الأصل: فَإِنْ أَفْتَرَيْتُمْ فَعَلَيْكُمْ إِجْرَامِي وَأَنْتُمْ بَرَاءٌ مِنْهُ، وَعَلَيْكُمْ إِجْرَامِكُمْ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَجْرِمُونَ فَتَنْسِبُ قَوْلَهُ تَعَالَى «إِجْرَامِي» وَهُوَ الْأَوَّلُ إِلَى قَوْلِهِ: «وَعَلَيْكُمْ إِجْرَامِكُمْ» وَهُوَ الثَّالِثُ كَنْسِبَةُ قَوْلِهِ «وَأَنْتُمْ بَرَاءٌ مِنْهُ» وَهُوَ الثَّانِي إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى «وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ» وَهُوَ الرَّابِعُ وَكَتَفَى مِنْ كُلِّ مَتَنَاسِبِينَ خَلَّدَهُمَا»<sup>(2)</sup>.

لقد أورد الزركشي أمثلة كثيرة على الاحتباك أشبعها درساً كلها في كتاب «البرهان...» ونضيف هنا أمثلة أخرى لم يذكرها الزركشي ونحاول ندرسها ونستخرج بعدها الجنباني.

مسألة 1: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِىٌّ وَمَنْ يُضِلِلْ فَلَا يُلَاقِهُمْ سَبِيحٌ﴾<sup>(3)</sup>.

هود 1/35.

الزركشي، «البرهان...» ج 3، ص 129 وفي الشاهد اضطراب كبير لم يشر إليه المحقق. والسرور

ما أتينا.

الأعراف 7/178.

مِثَال 2: ﴿وَإِنْ يَسْتَسْكِ اللَّهُ يَضُرَّ فَلَا ضَرَّكَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَسْتَسْكِ يَضُرَّ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (1).

مِثَال 3: ﴿وَإِنْ يَسْتَسْكِ اللَّهُ يَضُرَّ فَلَا ضَرَّكَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَضُرَّ يَضُرَّ فَلَا رَأْيَ يُغْنِيهِ﴾ (2).

مِثَال 4: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ فِي الْعَدَاوَةِ بَيْنِي وَبَيْنَ الَّذِينَ آمَنُوا فَإِنِّي قَدْ أَتَيْتُهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (3).

لا يصح ظاهرياً، أن يُقال عن كل جملة من الجملتين اللتين المنتهي بهما كل منهما من الأمثلة الأربعة المذكورة، إنها قامت على حذف فالتركيب فيهما تام والمعنى أيضاً كامل وإنما الحذف في كل من الجملتين بالنظر إلى أحدهما وهكذا فإن سبب الحديث عن الحذف في جسي المثال الأول أن أصل الكلام فيهما أن يكون على النحو التالي:

من يهد الله فهو المهتدي [الفاتر].

ومن يضلله الله فأولئك هم الخاسرون [الضالون].

وفي ذلك يقول ابن عاشور: «وقد علم من مقابلة الهداية بالإضلال ومقابلة المهتدي بالخاسر أن المهتدي فائز رابع فحذف ذكر رابعه [يجازاً]» (4).

ويكون تمام الكلام في جملتي المثال الثاني:

إن يمسسك الله بضر [وشر] فلا كاشف له إلا هو.

وإن يمسسك بخير [ونفع] فهو على كل شيء قدير.

قال ابن عاشور عن ذلك: «فكأنه قيل إن يمسسك بضر وشر...»

(1) الأنعام 17/6.

(2) يونس 10/107.

(3) مريم 75/19، ومن الأمثلة التي أوردها الزركشي: البقرة 2/171، والتوبة 9/222 والجمعة 6/222 وهوود 11/35 والنحل 16/17 وطه 20/124، الأنبياء 21/5، والنمل 27/12 والاحزاب 33/24، والزمر 39/9.

(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج9، ص 181.

بمسك بنفع وبخير ففي الآية احتباك وقال ابن عطية [ت 546هـ/1154م]: «ناب الضر في هذه الآية مناب الشر والشر أعم وهو مقابل الخير وهو في الفصاحة عدول عن قانون التكلف والصنعة فإن من باب التكلف أن يكون الشيء مقترناً بالذي يختص به ونظر هذا بقوله تعالى: «إِنَّ لَكَ أَنْ لَا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى وَأَنْكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى»<sup>(1)</sup>. ويكون تمام الكلام في جملي المثال الثالث:

إن يمسك الله بضر [وشر] فلا كاشف له إلا هو.  
وإن يردك بخير [ونفع] فلا راد لفضله.

أما في المثال الرابع فيكون تمام الكلام على النحو التالي:

قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمان مدأً [فَيَزِدْ ضَلَالَةً] (...)

[أما من كان على هدى فليمدد له مدأً] فيزيد إيمانه.

قال ابن عاشور ملخصاً حركة الاحتباك في الآيتين: «فالمعنى على الاحتباك أي فليمدد له الرحمان مدأً فَيَزِدْ ضَلَالَةً، وَيَسُدُّ لِلَّذِينَ اهْتَدَوْا بِرَادَاوَا هُدًى»<sup>(2)</sup>.

تلك هي مظاهر العدول بالنقصان الناجمة في هذه الأمثلة عن الاحتباك. وهي حجاج يُرى لها؟ إنَّ الصورة النظرية للجمليتين المحتبكتين في كل من الأمثلة الثلاثة الأولى تكون كالتالي:

مثال 1 ج 1 = أ + (-) ب أي المهتدي + (-) الخاسر يعني الفائز.

ج 2 = ب + (-) أ أي الخاسرون + (-) المهتدون يعني الضالون).

مثال 2 ج 1 = أ + (-) ب أي الضرّ + (-) الخير يعني الشر

ج 2 = ب + (-) أ أي الخير + (-) الضرّ يعني النفع).

مثال 3 ج 1 = أ + (-) ب أي الضرّ + (-) الخير يعني الشر).

ج 2 = ب + (-) أ أي الخير + (-) الضرّ يعني النفع).

المرجع نفسه، ج 6، ص 163-164.

المرجع نفسه، ج 16، ص 157.

يتضح من هذه الصورة النظرية أن بين الجملة 1 والجملة 2 في كل مثال من الأمثلة الثلاثة تقابلاً تاماً:

$$\begin{array}{l} \text{ج 1} = \text{أ} + \text{(- ب)} \\ \text{ج 2} = \text{ب} + \text{(- أ)} \end{array}$$

وبيانه في المثال الثاني:

$$\text{ج 1} = \text{وإن يمسسك الله بضر (أ) وشر (- ب) ...}$$

$$\text{ج 2} = \text{وإن يمسسك بخير (ب) ونفع (- أ) ...}$$

إنّ التقابل بين العنصرين (أ) و(ب) وهما العنصران المصرّح بهما ليس تاماً إذ لا يوجد تقابل في اللغة أو في المعجم بين الضر والخير. وانعدام تمام التقابل هذا هو مآتي الخصوبة الدلالية والطاقة الجغاجية في الجملتين إذ لو كان (أ) هو مقابل (ب) المعجمي لكان (- ب) هو (أ) نفسه ولكان (- أ) هو (ب) نفسه ولما كان هناك احتياك أصلاً. وإنما خولف نسب بين (أ) و(ب) ليكون (- ب) تفسيراً أو نتيجة أو تضمناً لـ (أ) وليكون (- مفسراً أو متضمناً أو نتيجة أيضاً لـ (ب). وآية ذلك أنّ كلمة «شر» في الجملة الأولى من المثال الثاني وهي محذوفة ومُؤمّاة إليها بكلمة «خير» في الجملة الثانية من المثال نفسه تأتي لبيان نوع الضرّ وتهويله فهو ليس ضدّ هيناً وإنما هو من قبيل الشر. وإنّ كلمة «نفع» في الجملة الثانية وهي محذوفة دلّ عليها مقابلها في الجملة الأولى وهو «ضرّ» تأتي لبيان النتيجة اللازمة عن هذا الخير فهو نفع. وبهذا يكون الكلام في الجملتين قد أُشْرِبَ أبوابه مستدرجاً المتلقّي إلى فضائه ليكمل بنفسه ما شرع الكلام في صلبه بتعدّد. إنه ليجد نفسه محمولاً في حُطَى الكلام إلى حيث قدّر له الكلام. يُحمّل مُزجى بريح لينة عاصفة مَعاً، فهو بفضل العنصرين المذكورين (أ) و(- يتوضّل أكلياً إلى استحضار العنصرين المحذوفين (- أ و- ب) فإذا بالمهندس فائز والخاسرون هم الضالون في المثال الأول وإذا الضر شر والخير نفع في المثالين الثاني والثالث.

إنَّ المتلقي يجد نفسه أمام هذه الجملة المحتبئة مدفوعاً إلى أن يكون مسهماً في إنتاج الكلام لكن لا بتأويله ضروباً من التأويل وقراءته أصناف القراءات وإنما بمجرد التقاط المحذوف منه وإرجاعه إلى حيث كان يكون من صرحه الشامخ وفق ما يمليه نظام الكلام الدلالي نفسه. على أن هذا الكلام المحذوف ليس أي كلام. إنه في معظم الأحيان الحجة التي يسكت عنها الكلام ويسقطها غايلاً مع ذلك بإحكام على أن يغتُر المتلقي عليها يلتقطها ويجعلها حجته الخاصة.

#### 4 - الاكتفاء

قال الزركشي في حده: «الاكتفاء هو أن يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم وارتباط فيُكتفى بأحدهما عن الآخر ويخصّ بالارتباط العطفى غالباً (...). ثم ليس المراد الاكتفاء بأحدهما كيف اتفق، بل لأن فيه نكتة تقتضي الاقتصار عليه»<sup>(1)</sup>.

ومن الأمثلة عليه في القرآن وهي كثيرة كما تُشعر بذلك قائمة الزركشي في الموضوع المشار إليه آنفاً:

- مثال 1: ﴿وَجَعَلَ لَكُم سُرُورًا وَيَجْعَلُ لَكُمْ الْآسْرَ﴾<sup>(2)</sup>.  
 مثال 2: ﴿وَكَلِمَةً مَّا سَكَنَ فِي الْأَيْلِ وَالْهَارِ﴾<sup>(3)</sup>.  
 مثال 3: ﴿يَتَذَكَّرُ الْمُتَذَكِّرُ بِكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّبِينٍ﴾<sup>(4)</sup>.  
 مثال 4: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾<sup>(5)</sup>.  
 مثال 5: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾<sup>(6)</sup>.

(1) الزركشي، المرجع... ج 3، ص 118.

(2) النحل 81/16.

(3) الأنعام 13/6.

(4) آل عمران 26/3.

(5) البقرة 3/2.

(6) البقرة 2/2.

مسألة 6: «فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَغَسَّانَ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ» (1).

مسألة 7: «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَتِهِ تَبَعًا وَفَضْلٍ وَبِهِدْيِهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (2).

مسألة 8: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ رَيْبٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا كَشَفْنَا لَهُمْ مِنْ آيَاتِنَا فَفِيهَا تَأْوِيلَةٌ وَمَنْ يَنْتَه تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ» (3).

هذه أمثلة الاكتفاء باعتباره ضرباً من الحذف فما تُرى طبيعة المحذوف وما طبيعة المكتفى به عنه؟ وأي علاقة دلالية بينهما؟ وأين الاحتجاج في ذلك كله؟

يمكن أن نرد الحذف والاكتفاء بالعنصر المذكور إلى وجوه خمسة:

1 - حذف العنصر الجزئي والاكتفاء عنه بالعام الذي يتضمنه شأن المثال الثاني «وله ما سكن في الليل والنهار» قال الزركشي: «فإنه غير المراد» وما تحرك» وإنما أثر السكون لأنه أغلب الحالين على المخلوق من الحيوان والجماد ولأن الساكن أكثر عدداً من المتحرك أو لأن كل متحرك يصير إلى السكون ولأن السكون هو الأصل والحركة طارئة» (4).

2 - حذف الأقرب والاكتفاء بالأبعد لكون مدى الأبعد يُحصل داخل الأقرب. مثاله: الرابع: «الذين يؤمنون بالغيب» قال الزركشي: «في الشهادة لأن الإيمان بكل منهما واجب» (5). والخامس: «هدى للمتقين» أي والكافرين. قال البيضاوي: «واختصاصه بالمتقين لأنهم المهتدون والمتفوعون بتضيؤ وإن كانت دلالة [أي هدايته] عامة لكل ناظر من مسلم»

(1) القصص 28/67.

(2) النساء 4/175.

(3) آل عمران 73.

(4) الزركشي، المرجع نفسه، ج 3، ص 119.

(5) المرجع نفسه، ص 120.

المدون التي بالتفصيل وجمعه المجاهدين

مخاف وبهذا الاعتبار قال تعالى «هدى للناس»<sup>(1)</sup>. وقال الزركشي: «أي والكافرين (...). ويؤيده قوله «هدى للناس»<sup>(2)</sup>.

3 - حذف ما لا يهيم المتلقي والاكتفاء بذكر ما يهيم ومثاله الأول اسراييل تقيكم الحره قال السيوطي: «أي والبرد، وخصص الحر بالذكر، لأن الخطاب للعرب وبلادهم حرارة والوقاية عندهم من الحر أهم لأنه أشد من البرد»<sup>(3)</sup>.

4 - حذف ما شأنه أن ينقّر المتلقي والاكتفاء بذكر ما يُرغبه ومثاله الثالث «بيدك الحَيْرُ إنك على كل شيء قدير» قال البيضاوي: «ذكر الخير وحده (...). لمراعاة الأدب في الخطاب (...). ونبه على أنّ الشر أيضاً يبيده بقوله: «إنك على كل شيء قدير»<sup>(4)</sup>. وقال الزركشي: «تقديره» و«الشر» (...). وإنما أتر ذكر الخير، لأنه مطلوب العباد ومرغوبهم إليه»<sup>(5)</sup>.

5 - حذف المقابل والاكتفاء بالمذكور دالاً عليه بالمفهوم وأمثله السادس والسابع والثامن قال ابن عاشور في تفسير آية المثال السادس وهي «فأما من تاب وآمن وعمل صالحاً فعسى أن يكون من المفلحين» «ولما كانت (أما) تفيد التفصيل وهو التفكيك والفصل بين شيئين أو أشياء في حكم فهي مفيدة هنا أن غير المؤمنين خاسرون في الآخرة (...). فإنه يُكتفى بتفصيل أحد الشيتين عن ذكر مقابله»<sup>(6)</sup>. وفي آية المثال الثامن إشكال وفيها وأما من مختلفان أما الرأي الأول فأصحابه يُجعلون «الراسخون» معطوفاً على اسم الجلالة وفي هذه الحالة - وهي التي نأخذ بها - يكون معادل «فأما

(1) البيضاوي، أنوار التنزيل... ج 1، ص 48.

(2) الزركشي، المرجع نفسه، ص 120.

(3) السيوطي، معرّف الألفاظ... ج 1، ص 320. والشاهد برمه لفظاً ومعنى للزركشي في الموضوع المشار إليه أعلاه. أورده ولم ينص على مصدره.

(4) البيضاوي، المرجع نفسه، ج 2، ص 12.

(5) الزركشي، المرجع نفسه، ص 119.

(6) ابن عاشور، التخرير والتحرير، ج 20، ص 163.



الذين في قلوبهم زيغ» محذوفاً، استُغْتَبِي عنه بمعادله المذكور. وأما الرأي الثاني فيقف أصحابه على قوله «إلا الله» ويعتبرون جملة «والراسخون من العلم» مستأنفة لتكون معادلاً لجملة «فأما الذين في قلوبهم زيغ» بتقدير «رأى الراسخون في العلم». وقد ردّ السعد التفتازاني (ت 792هـ / 1389م) هذا الرأي الثاني «وأجاب بأنّ المعادل لا يلزم أن يكون مذكوراً بل قد يحدث لدلالة الكلام عليه»<sup>(1)</sup>.

بإمكاننا الآن أن نردّ دلالة الاكتفاء على وجه الإجمال إلى دلالة اقتضاء ودلالة مفهوم فالمحذوف وإن اكتُفِي عنه بالعنصر المذكور يدل عليه فيه حاضر في الكلام إما على سبيل الاقتضاء أو على سبيل المفهوم. فقوله عن سبيل المثال «الذين يؤمنون بالغيب» يقتضي رأساً أنهم يؤمنون بالشهادة «ير» قيل «يؤمنون بالشهادة» لما اقتضى ذلك أنهم «يؤمنون بالغيب» وتلك هي الحكمة من ذكر المذكور وحذف المحذوف في أسلوب الاكتفاء في القرآن قال الزركشي: «وآثر [ذكر] الغيب لأنه أبلغ ولأنه يستلزم الإيمان بالشهادة من غير عكس»<sup>(2)</sup>. وهو ما يفسّر شأن هذا الزوج في القرآن فهو بين أمرين لا ثالث لهما فإما أن يراد معاً (الغيب والشهادة) أو يراد «الغيب» وحده ود ورود لكلمة «الشهادة» بمعنى عالم المشاهدة والحسّ وحدها البتة. فظهر - من ذلك ما للعنصر اللغوي المكتفى به في الأمثلة: الثاني والرابع والخامس، على وجه الخصوص من قيمة اقتضائية توجه الكلام اللاحق وتوجه معه فهم المتلقي الوجهة التي يريد بها الخطاب. ولئن كان هذا واضحاً في الاقتضاء فهو في المفهوم أوضح لكون الحذف في الأمثلة 6 و 7 و 8 مداره على التركيب فقد جاء التركيب فيها منقوصاً نقصاً واضحاً دلّ المذكور عليه ووجه ذهن المتلقي توجيهاً صارماً إلى سبيل إتمامه. فالتركيب في هذه الأمثلة - ومعه دلالة التركيب ومحتواه دون شك - نصفه من صنع الخصب

(1) المرجع نفسه، ج 2، ص 165.

(2) الزركشي، المرجع نفسه، ص 120.

لقرآني ونصفه موكول إلى المتلقي. ففي المثال 6 مثلاً يُرَكُّ قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَيَخْلَعُ سِتْرًا فَمَنْ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُتَلَبِّسِينَ﴾<sup>(١٧)</sup>، للمتلقي أن يستأنف الكلام بواسطة المفهوم منه بقوله وهو قول ابن عاشور السالف عهدنا إلى إعادة صياغته: «وأما من لم يُتَّب من المشركين ولم يُؤَيِّن ولم يعمل صالحاً فخاسر في الآخرة».

## الفصل الرابع

### العدول النوعي في القرآن وأبعاده الججاجية

المقصود بقولنا «العدول النوعي» العدول أو الانتقال من طريقة في تعبير إلى طريقة أخرى مختلفة عنها، مضادة لها في الغالب. ويكون هذا عدول جدولياً - وقد وسعنا مفهوم الجدول (Paradigme) ليشمل إلى جانب الوحدات المعجمية والصيغ الصرفية أساليب التعبير وأنماط التركيب مثل لإنشاء والخبر، والجملة الفعلية والجملة الاسمية. فالمقصود بعبارة العدول جدولياً هنا العدول عن جدول تعبيرى إلى جدول تعبيرى آخر، كالعدول عن التعبير بالخبر إلى التعبير بالإنشاء وعكسه، وكالعدول عن التعبير بالجملة الفعلية إلى التعبير بالجملة الاسمية.

ومثلما يكون هذا العدول النوعي جدولياً، يكون نسقياً، داخل الجملة الواحدة أو بين الجملتين أو الجمل المتلاحقة، وذلك بأن يظهر بين عناصر جملة الواحدة «نشاز» في ترتيب أركانها شأن التقديم والتأخير، أو «نشاز» في طريقة تعدية الفعل مثل الذي يقع في حالة التضمين. كما يمكن أن ينشأ العدول النوعي النسقي بين الجملتين أو الجمل، عن وجود ظاهرة الالتفات أو الأسلوب الحكيم أو الهدم أو عن الانتقال من التعبير بالجملة الاسمية أو بالخبر في الجملة الأولى إلى التعبير بالجملة الفعلية أو بالإنشاء في الجملة التي تليها.

هذه هي الظواهر الأسلوبية التي يشملها ما اصطلاحنا عليه بالعدول النوعي في تراكيب القرآن. وهي ظواهر كثيرة ومتشعبة، قد يتطلب بعضها أن

تُعقد له الدراسات المفردة. وإن كثرتها وتشعبها هذين هما اللذان حُدِّرَ - إلى أن تناولها تناولاً قد يبدو خفيفاً وغير معمق في بعض الأحيان.

## 1 - العدول النوعي الجدولي

### 1 - 1 - العدول عن الخبر إلى الإنشاء:

يعتبر ابن الزملاكي الخبر «هو الأصل في الكلام وما سواه محمول عليه فقولك «قُمْ» في تقدير أقول لك ذلك وأمرك به. وكذلك قولك هل قام زيد» وأزيد أخوك؟ أي استفهمك عن ذلك»<sup>(1)</sup>.

قد يكون في اعتبار ابن الزملاكي الخبر هو أصل الكلام بعض عمم والمبالغة. ومهما يكن من أمر فإن البراغمية من حيث هي دراسة لأعداد الكلام لا تجيز إقامة التقابل بين كلا النمطين من التعبير اللذين أوردتهما ابن الزملاكي على أساس انتمائهما إلى جدولين لغويين مختلفين (جدول الإنشاء من ناحية وجدول الخبر من ناحية أخرى)، فهما عند أوشين عسى سبيل المثال، ينتميان إلى جدول واحد هو جدول الإنشاء. لكن الإنشاء في الأول وَهُوَ «قم»، و«هل قام زيد؟» إنشاء أولي (formatif primaire) والإنشاء في الثاني وهو «أمرك واستفهمك» إنشاء صريح (formatif explicite)<sup>(2)</sup>.

وملاحظة أخرى نسوقها لمزيد التحرز من المبالغة في جعل الخبر والإنشاء متقابلين متعارضين، هي أن الحدود التي توضع عادة بين الخبر والخبر ليست واضحة دائماً بما فيه الكفاية. فمن الملقوطات ملفوظة ينبغي، حسب أوركويوني، أن نعتبرها «هجينة» مثل الاستفهام أو السؤال مثلاً

(1) ابن الزملاكي، البرهان الكاشف عن إحصاء القرآن، (مذكور)، ص 305.  
(2) انظر: Quand dire, c'est faire, op. cit., pp 62-63.

question والإثبات أو التقرير (L'assertion) فهما يُعتبران عادة عمليتين لغويتين متقابلتين لكنهما على الحقيقة يشكلان سلباً واحداً قائماً على التواصل الاستمرالي (Continuum). مثل هذه الملفوظات لا هي بالاستفهام المحض ولا هي بالإثبات المحض إذ قد يفيد السؤال فيها إثباتاً وتقريراً، ويفيد إثباتاً والتقرير فيها سؤالاً واستفهاماً<sup>(1)</sup>.

غير أننا مع علمنا بامتحاء الحدود بين الإنشاء والخبر على نحو ما رأينا نجدنا أميل إلى استخدام المقياس التقليدي في التمييز بينهما. ومهما يكن من أمر فإن ما يهمنا من هذه المسألة هو أنّ سياقات كثيرة في القرآن يستخدم فيها الإنشاء والقصد إلى التقرير، ويكون ذلك في الاستفهام غير الحقيقي بل في سنقصر عليه درسنا هنا. إنّ الاستفهام غير الحقيقي هو الذي يسميه لونتزين «الاستفهام الججاجي» أو «السؤال الججاجي» (Question argumentative) الذي ليس استخبارياً وطلب جواب بل هو وسيلة حجاج<sup>(2)</sup>.

إنّ هذا الاستفهام غير الحقيقي أو الاستفهام الججاجي يستخدم في قرآن عوضاً عن جملة خبرية تكون منفية من نحو:

مثال 1: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾<sup>(3)</sup>.

ومثله كثير في القرآن<sup>(4)</sup>.

مثال 2: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَةُ وَالنُّورُ﴾<sup>(5)</sup>.

مثال 3: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَكْفُرُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>(6)</sup>.

C. Kerbrat-Orecchioni, L'acte de question et l'acte d'assertion: Opposition discrète ou continuum? in *La question*, P.U.L., 1991, pp 87-111.  
Christian Plantin, Questions → Argumentations → Réponses, in *La question*, op.cit., pp 68-69.

البقرة 2/114.

انظر على سبيل المثال الأنعام 6/21 و93 و144 و157.

الرعد 13/16.

الزمر 39/9.

مثال 4: ﴿أَفَلَمْ تُسْمِعِ الْمَسِيحَ الْإِنشَارَ أَوْ تَهْدِي السَّمْعَ﴾<sup>(1)</sup>.  
 مثال 5: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَشْفَعُ عِنْدَ رَبِّكَ فَإِنَّ اللَّهَ يَسْمَعُ الْخَفِيَّاتِ﴾<sup>(2)</sup>.  
 ثم يبيِّن ﴿(2)﴾.

كما يؤتى بالاستفهام غير الحقيقي في القرآن مكان الجملة المشبهة من نحو:

مثال 6: ﴿مَنْ كَفَرَ بَيْنَ يَدَيْهِ أَوْ صَدَّقَهُ فَقَدْ عَدَا إِلَى اللَّهِ عَدْوً فَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ﴾<sup>(3)</sup>.  
 قال ابن عاشور: «والاستفهام تقريرى على الوجهين (...). أي أنكم تعلمون أنَّ الله قدير وتعلمون أنه مالك السماوات والأرض»<sup>(4)</sup>.

مثال 7: ﴿وَقُلْ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٦١﴾ أَزْ غُلَّتْ أَعْيُنُهُمْ فَوَجَدُوا فِيهَا قَبْرًا مِمَّا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾<sup>(5)</sup>.  
 مثال 8: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَاتَّخِذْنَا بِهِ نَجْرًا لِمَنْ كَفَرَ بَعْدَ مَا نَبَّأَهُنَّ بِآيَاتِنَا﴾<sup>(6)</sup>.

مثال 9: ﴿أَلَمْ يَجْعَلْ لَكُمْ عَيْنَيْنِ ﴿١٦٢﴾ وَلِسَانًا وَمَنْفَرَتَيْنِ ﴿١٦٣﴾﴾<sup>(7)</sup>.  
 مثال 10: ﴿أَلَمْ يَجْعَلْ لَكُمْ يَدَيْنِ مَخْرُجًا ﴿١٦٤﴾ وَوَجْهًا مَخْرُجًا ﴿١٦٥﴾﴾<sup>(8)</sup>.

ليست غايتنا من درس الاستفهام غير الحقيقي باعتباره عدولاً جديداً عن أسلوب الخبر، أن نعرض لما يفيد في القرآن من أعمال لغوية غير مباشرة (Indirect Speech Act) أو معاني ثواني أحصى الزركشي منها ثلاثاً:

(1) الزخرف 40/43.  
 (2) يونس 34/10.  
 (3) البقرة 2/106-107.  
 (4) ابن عاشور، التحوير والتحوير، ج 1، ص 665.  
 (5) المرسلات 20.19/77.  
 (6) طه 27/35.  
 (7) البلد 9.8/90.  
 (8) الفصحى 7.6/93.

بمعنى<sup>(1)</sup>. ولعل عددها في القرآن يربو على ذلك، وإنما غابنا درس الأبعاد الحججانية التي لإحلال الاستفهام محل الإثبات أو النفي المجردين. يرى الزركشي أنّ الاستفهام بمعنى الخبر<sup>(2)</sup> يأتي على ضربين أحدهما نفي ويطلب به إنكار المخاطب وعليه مدار الأمثلة (1 ← 5). والآخر إيجاب ويطلب به إقرار المخاطب وعليه مدار الأمثلة (6 ← 10).

إنّ الغاية من كل استفهام سواء أكان حقيقياً أم غير حقيقي تتمثل حسب فيكرو وأوسكمبر في أن نفرض على المخاطب به إجابة محددة يملئها لمقتضى الناشئ عن ذلك الاستفهام فيتم بذلك توجيه دفء الحوار الذي يخوضه معه الوجهة التي نريد<sup>(3)</sup>. ولما كانت أهم وظيفة ينهض لها الاستفهام هي توجيه باقي الحوار وجهةً معيّنة<sup>(4)</sup>، ولما كان مفهوم التوجيه هذا هو نُبّ الحجاج عند ديكرو، كان الاستفهام مظهرًا حجاجيًا مهماً. ولعل هذا يفسر كثرة وُرد الاستفهام في القرآن في مواضع يمكن أن يستغنى فيها عنه بمجرد الإثبات أو النفي. لكننا لن نقصر في تدبير أبعاد الاستفهام الحججانية على ما قاله ديكرو وأوسكمبر من أنّ الاستفهام يأتي في الكلام لإجبار المخاطب على الإجابة وفق ما يرسمه له بُعد الاستفهام الاقتضائي. وفي ما يلي وجهة نظرنا الخاصة بشأن وظيفة الاستفهام الحججانية في الأمثلة (5 ← 1) وهي أمثلة يمكن أن نعتبرها قد عُذِل فيها عن النفي إلى الاستفهام. إنّ أهم رأي قرأناه في خصوص هذا الضرب من الاستفهام في القرآن أي أحمد أحمد بدوي. قال: «ولعل السر في جمال أسلوب

(1) انظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (مذكور)، ج3، ص 335-344.  
 (2) يقسم الزركشي الاستفهام إلى نوعين نوع يفيد معنى الخبر وهو ضربان أحدهما نفي والثاني إثبات (الزركشي، المرجع نفسه، ص 328-338) ونوع يفيد معنى الإنشاء (المرجع نفسه، ص 344-338).

انظر: Ducrot et Anscombe, *L'argumentation dans la langue, op. cit.*, p. 30.  
 انظر: O. Ducrot, *La valeur argumentative de la phrase interrogative, in logique, Argumentation, Conversation*, Editions Peter Lang, Berne-Francfort, 1983, p 99.

الاستفهام (...). والعدول إليه عن أسلوب النفي هو أنّ الاستفهام في أضـ  
وضعه يتطلب جواباً يحتاج إلى تفكير، يقع به هذا الجواب في موضعه  
ولما كان المسؤول يجيب بعد تفكير وروية عن هذه الأسئلة بالنفي، كان من  
توجيه السؤال إليه حملاً له على الإقرار بهذا النفي، وهو أفضل من أن  
ابتداءً<sup>(1)</sup>.

ينطبق رأي بدوي هذا على المثال 1 خاصة. ولكن هذا الرأي غير  
أهميته في تدبر البعد الجباجي الذي للاستفهام قائماً مقام النفي، لم  
لنا كيف يتم الإقرار بهذا النفي؟ إذ قد يطيل المسؤول التفكير والروية في  
البحث عن جواب للأسئلة المطروحة عليه كما قال بدوي ومع ذلك  
يجيب بعكس ما ينتظره منه السائل. بل إن العادة جرت أنّ المسؤول  
أطال التفكير في جوابه يكون ذلك علامة على عدم مهارته للنسق الذي  
أن يفرضه السائل عليه. والرأي عندنا أنّ النفي الذي حل الاستفهام  
في الأمثلة (1 ← 5) من شأنه - كما نفي - أن يكون علامة على وحدة  
خصوصية وعدم اتفاق ودحض للرأي المخالف ورد عليه. يقول بعضهم:  
النفي ينطوي دائماً على ملفوظ عكسي يكون صريحاً أو ضمناً أي  
ينطوي على علاقة جدلية مع الغير<sup>(2)</sup>. ولكن العدول عن النفي في  
المذكورة إلى الاستفهام من شأنه أن يغير مجرى تلك الخصوصية تغييراً  
وينقل بها من مجرد دحض للرأي المخالف، فتلك مهمة النفي إلى  
الخصم بدفعه إلى الإقرار بما تفرضه عليه القضية التي يحملها تركيب  
الاستفهام، ونحن إلى هذا الحد لا نكاد نضيف شيئاً إلى ما ذكره بدوي  
وإنما تكمن إضافتنا في اعتبارنا القضية التي يدفع المخاطب إلى الإقرار

(1) أحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، (1950)، ص 3.

(2) انظر: Saingueneau, *Analyse de discours*, op. cit., p 117.

(3) Serrendooner, *Eléments de pragmatique linguistique*, op. cit., pp. 54-56.



في معظم الأمثلة القرآنية السابقة ( 2 ← 5 تحديداً) مما يقر به المخاطب ولا يرى الصواب في غيره فلا هي من القضايا الغربية عنه ولا هو بمنكر لها أصلاً، فهي من قبيل المشهورات التي يقرّ الناس بحقيقتها ويجمعون عليها (المثالان 2 و3) أو هي من القضايا التي يؤمن المخاطب بمحتواها ويعتقده (المثال 5) ولا يسعه إلا الاعتراف به كما ذكر ابن عاشور، أو هو لا يدّعيه ولا يزعمه (المثال 4). إنّ هذا هو الذي يُمهّد في رأينا سبيل إقرار المخاطب بما يعرض عليه من قضايا بواسطة الاستفهام إقراراً لا يتطلّب منه تكذّروية ولا طول تفكير كما يرى بدوي. فهو (أي هذا المخاطب الاستفهام) سرعان ما ينخرط في دورة الخطاب وتُسبِّلُك في ثنائه خاضعاً له تتجاوباً معه مقرأً به. وإنّ أبلغ الحجج وأشدّها إلزاماً للخصم وأكثرها فحماً له ما نطق بها هو نفسه وساهم في صنعها من خلال إجابته عن الاستفهام الموجه إليه. فعلى هذا يبدو الاستفهام أبلغ حججاً من مجرد نفي.

إنّ الكلام في أمثلتنا لو جاء في أسلوب النفي فقد لا يمكن له على عكس الاستفهام أن يجعل المخاطب مسهماً في إنتاج الحجج يصنعها ويعود ليخضع لها ويتقيّد بها. بل إنّ من شأنه أن يشعرنا، ربما، بوجود اختلاف في وجهات النظر بين طرفي الخطاب. وليس هذا هو الشأن في أمثلتنا 2 ← 5 خاصة، فالالتفاف على القضايا المعروضة فيها حاصل بين الطرفين وإنما جيء بالاستفهام فيها ليكون الجواب عنها، فضلاً عمّا رأيناه له من دور حجاجي، مشكّلاً لبنة أولى في خطة الإيقاع بالمخاطب ودفعه إلى لاقتناع بما هو أهم وبما هو موضوع الخلاف حقيقة. وينطبق هذا على المثالين 2 و5 خاصة. فالإقرار الحاصل من المخاطب بفضل الاستفهام فيهما سرعان ما يصبح في سياق الخطاب العام حجة على خطل رأيه وفساد معتقده، إنّ السياق العام الذي للمثال 2 هو: ﴿فَلَمَّا تَخَذْتُم مِّنْ ذُرِّيَّتِهِ أَطْفَالَكُمْ لَسْتُمْ أَكْثَرُ عَلَيْهِمْ فَمَن يَكْفُرْ لَّمَّا رَأَىٰ قَوْلَ اللَّهِ قَوْلَ الْكُفْرِ أَمْ هَلْ سَمِعْتُمُ النَّاطِقَاتِ

وَأَلْفٌ أَمْ جَنَلُوا لِلَّهِ شِرْكًا سَلَفًا كَسَلَوْهُ فَتَنَّهُ الْهَلْكَ عَنِّيمْ هَلَّا اللَّهُ خَلْقٌ كُلِّي نَقْدٍ زَيْدِ  
الزَّيْدِ الْفَقِيرِ<sup>(1)</sup>.

في هذه الآية تشكّل القضية محور الاستفهام الثاني والثالث نقطة الاعتدال بين الطرفين المتخاطبين (الله من ناحية والمشركون من ناحية أخرى) نعمة استواء الأعمى والبصير، والظلمات والنور من المشهورات المسلم به وتشكّل قضية الشرك التي هي موضوع بقية الآية نقطة الخلاف بين الطرفين إنَّ الجواب عن الاستفهامين الثاني والثالث لا يمكن أن يكون إلا هي الاتجاه الذي رسمه المتكلم إذ يُنتظر أن يجيب المسؤول بجواب من نحو «لا يستوي الأعمى والبصير، لا تستوي الظلمات والنور». ومعنى هذا الاستفهامين هذين يشكّلان محور الارتكاز ومنطلق استدراج المخاطب من المصادقة على القضية الأساسية في الآية، وهي قضية التوحيد التي نشأ جوهر الخلاف فهي مناط عناد المشركين ولبّ الدعوة المحمدية. والأمر نفسه يمكن أن يقال عن المثال 5 حيث تمثّل جملة الاستنباه وجوابها المحتمل استدراجاً للمسؤولين إلى حظيرة التوحيد. قال ابن عشرين في تفسيره: «والاستفهام إنكار وتقرير بإنكار ذلك إذ ليس المتكلم بعضاً للجواب ولا يسعهم إلا الاعتراف بذلك فهو في معنى نفي أن يكون من آلهتهم من يبدأ الخلق ثم يعيده فلذلك أمر النبي (ص) بأن يرتقي معيه من الاستدلال بقوله: «الله يبدأ الخلق ثم يعيده» فصار مجموع الجملتين نصراً لصفة بدء الخلق وإعادة على الله تعالى قصر أفراد، أي دون شركائكم. فالأصنام لا تستحق الإلهية والله منفرد بها. وذكر إعادة الخلق من الموضوعين مع أنهم لا يعترفون بها ضرب من الإدماج في الجبجج<sup>(2)</sup>»

(1) الرعد 16/13.

(2) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 1، ص 161. «وتشكّل الإدماج أن يُضمّن كلام قد سبقه معنى آخر، لم يعترض به تكوّل المتنبي [الوارف]: «أكلب فيه أجناني كاني» أي أكلب بها غير الله المنور. ساق الشاعر هذا الكلام، أصالة لبيان طول الليل، وأصبح الشكوى من النوم. وصف الليل بالظلمة (انظر أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، مذمور، ص 370).

المشركين لا يقولون بفكرة بدء الأصنام للخلق وإعادتها له، بل إنهم يؤمنون بأن الله هو الذي يبدأ الخلق وإن لم يكونوا ليؤمنوا بأنه يعيده. وعلى هذا يكون جوابهم عن سؤال «هل من شركائكم من يبدأ الخلق؟» بقولهم «كلاً» ليس من شركائنا من يبدأ الخلق بل الله هو الذي يفعل ذلك» متطوعاً ليحولهم في منطق الخطاب القرآني وانخراطهم فيه تمهيداً لإدعائهم له بمصادقتهم عليه. إن هذا المسار الججاجي يحدثه الاستفهام، وليس للنفي ما يحدثه، من أجل هذا عدل عنه إلى الاستفهام فيما نقدر.

إن الأمر ليس بمختلف كثيراً في طائفة الأمثلة (6 ← 10) عنه في طائفة الأمثلة السابقة. ففي هذه الأمثلة جاء الاستفهام للتقرير والإثبات لا بمعنى النفي. وقد عرّف الزركشي التقرير المستفاد من مثل هذا الاستفهام قوله: «والتقرير حملك المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقر عليه»<sup>(1)</sup>. وأهم ما في شاهد الزركشي هذا قوله عن مضمون الاستفهام «هو قد استقر عند المخاطب» بمعنى أنّ القضية محل الاستفهام من معتقدات المستفهمين ومن عوالم إيمانهم، وإنما سئلوا عنها ليجوبوا وليصادقوا عليها من تلقاء أنفسهم، حتى إذا ما حصلت المصادقة من قبل المخاطبين، وهي ما حصلت في أمثلتنا (6 ← 10) كان ذلك وسيلة للتبريق درجة أخرى في الإقناع بجوهر ما يريد القرآن أن يقتنع به مخاطبيه.

إنّ جواب المستفهمين في المثال 6 وهم ابتداء اليهود والمشركون<sup>(2)</sup> لا يمكن أن يكون إلا بتقرير أنّ الله على كل شيء قدير وأنّ له ملك السماوات والأرض. قال ابن عاشور في تفسير آية المثال 6 وأول قوله سبق أن يدلّنا: «والاستفهام تقرير على الوجهين (...). أي أنكم تعلمون أنّ الله يعلمون أنه مالك السماوات والأرض بما يجري فيهما من الأحوال

<sup>(1)</sup> الزركشي، المرجع نفسه، ج 2، ص 331.  
<sup>(2)</sup> انظر ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 1، ص 664.

فهو ملكه أيضاً فهو يصرف الخلق كيف شاء<sup>(1)</sup>. على أن مصادقة خصمه القرآن على القضية المعروضة في الاستفهامين الواردين في المثال 6 ليست لمجرد المصادقة وإنما هي تمثل السند الججاجي للدعوى المبسوطة في أثر المثال وهي قوله «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها»: 2. أخرى بمن يُؤَيِّر بقلبه وعقله ولسانه، بقدرة الله المطلقة وبامتلاكه السماوات والأرض أن يُقرّ بقدرته على نسخ كلامه بما هو مثله أو خيره منه، إن هذا المسار الججاجي الضمني الذي يُبنى انطلاقاً من الاستفهام غير الحقيقي في الأمثلة 2 و5 و6 يأتي على النحو التالي وقد قدرنا فيه جواب المخاطبين وبقية الحوار:

المثال 2:

- \* القرآن: هل يستوي الأعمى والبصير وهل تستوي الظلمات والنور؟
- \* المخاطبون: كلا لا يستويون.
- \* بقية الحوار كما يوجهها الاستفهام وجوابه: الله خير من الأصنام.

المثال 5:

- \* القرآن: هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده؟
- \* المخاطبون: كلا إنهم لا يبدأون الخلق.
- \* بقية الحوار الموجه: الله واحد أحد.

المثال 6:

- \* القرآن: ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير وأنه مالك السموات والأرض؟
- \* المخاطبون: نعم نعلم ذلك.
- \* بقية الحوار الموجه: الله قادر على نسخ كلامه بما هو خير منه مثله.

(1) المرجع نفسه، ج1، ص 665.

إن هذا المسار الجبائي الضمني الذي يتقدح انطلاقاً من الاستفهام  
كثير جداً في القرآن. وقد يأتي صريحاً وتكون جميع مراحل مذكورة وإن  
كان هذا قليل الورد في القرآن مثل: ﴿قُلْ لَيْنَ الْأَرْضِ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ  
تَحْسَبُونَ ﴿١٦١﴾ سَيُؤْتُونَ بِقِيٍّ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٦٢﴾ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ  
يُرِيهِ الْعَرْشِ الْمَظِينِ ﴿١٦٣﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا نُنْفِئُكَ ﴿١٦٤﴾ قُلْ مَنْ يَمْلِكُ  
مَكْرَهُ سَكْبِ نَجْوٍ وَهُوَ يُجِيبُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٦٥﴾ سَيَقُولُكَ لِلَّهِ قُلْ

1 - 2 - العدول عن الإنشاء إلى الخبر:

من أمثلة العدول عن الإنشاء إلى الخبر في القرآن وقد أورد الزركشي  
طائفة منها صالحة(2):

- مثال 1: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يَرْتَضُونَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوفٍ ﴿٣﴾﴾  
مثال 2: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴿٤﴾﴾  
مثال 3: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَجْرٍ مُّسْتَرٍ بَيْنَ يَدَيْكُمْ ﴿٥﴾﴾  
مثال 4: ﴿فِي كِتَابٍ تُكَلِّمُونَ ﴿٦﴾﴾ لَا يَسْمَعُ إِلَّا الْمُنطَهَرُونَ ﴿٧﴾﴾  
مثال 5: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ ﴿٧﴾﴾

قال ابن عاشور في شأن المثال الأخير: فبقوله لا تعبدون إلا الله.  
خبر في معنى الأمر. ومجيء الخبر للأمر لأبلغ من صيغة الأمر لأن الخبر

(1) المؤمنون 84/23-89.  
(2) الزركشي، الموهان... ج 3، ص 347-349.  
(3) البقرة 2/228.  
(4) البقرة 2/233.  
(5) الصف 61/10-11.  
(6) الواقعة 56/78-79.  
(7) البقرة 2/83.

مستعمل في غير معناه لعللاقة مشابهة الأمر الموثوق بامتثاله بالشيء الحاصر حتى إنه يخبر عنه<sup>(1)</sup>.

إن رأي ابن عاشور هذا لا يكاد يختلف عن آراء القدماء في شأن إحلل الخبر محل الإنشاء في القرآن. وقلما اختلف القدماء بعضهم عن بعض في تأويل هذه الظاهرة، فقد قال الزمخشري في تفسير قوله: «تبدون» الوارد في المثال الأخير مراعيًا قيمة هذا القول الجباجية: «إخبار في معنى النهي كما تقول: «تذهب إلى فلان تقول له هذا»، تريب الأمر. وهو أبلغ من صريح الأمر والنهي لأنه سورج إلى الامتثال والانتباه فهو يخبر عنه، وتنصره قراءة عبد الله وأبي: «لا تبدوا». ولا بد من براءة القول<sup>(2)</sup>. والرأي عندنا، وهو غير مختلف كثيراً عما سبق ذكره من آراء أن العدول عن الإنشاء إلى الخبر يضمن نجاح القضية المطلوب تنفيذها من المخاطبين، وآية ذلك أن العمل اللغوي في جميع الأمثلة (1 ← 5)، وهذا لا يخرج عن كونه أمراً أو نهياً محفوف، شأن أي عمل لغوي بمحيضات كثيرة قد تعمق تحقّقه وتعطل تأثيره. فمن أجل ألا يكون محتوى هذا العمل اللغوي (الأمر والنهي) عرضة للشك وعدم التحقق وقّع التعبير بواسطة الخبر عوضاً عن التعبير بالإنشاء في القرآن، وهو ما يؤيده قول الزركشي: «خبر الشرح لا يتصور وقوع خلافه والنهي قد تقع مخالفته، فكان المعنى: عاملوا من النهي معاملة خبر الحتم<sup>(3)</sup>».

### 1 - 3 - العدول عن الجملة الفعلية إلى الجملة الاسمية

(في جواب الشرط):

يرى ابن هشام أن الجملة الفعلية هي «التي صدرها فعل<sup>(4)</sup>». والجسم

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 582.

(2) الزمخشري، الكشاف... ج 1، ص 292-293.

(3) الزركشي، البرهان... ج 3، ص 352.

(4) ابن هشام، معنى المنيب عن كتب الاعراب، (ملكور)، ج 2، ص 376.

لاسمية هي «التي صدرها اسم»<sup>(1)</sup> سواء جاء الخبر عنه باسم مثله أو بفعل. وإلى هذا الرأي ذهب عبد القادر المهبيري فقد اعتبر الجملة الاسمية هي التي تليق باسم هو المبتدأ سواء جاء الخبر اسماً أو فعلاً وسواء جاء هذا الفعل محيلاً على المبتدأ أو غير محيل عليه<sup>(2)</sup>. ومن الحجج التي اعتمدها في دعم موقفه هذا، قول النحاة في القديم «إن الأساس في الفاعل أن يكون لفعل المسند إليه مقدماً عليه». وبناء على هذا يرى أن الضمائر لما كانت من الأسماء وكانت الأسماء شاعلة لا محالة محلاً إعرابياً في الكلام أمكن لنا أن نعتبر على سبيل المثال أن ضمير المثنى المذكور وهو الأنف في جملة «الزيدان ضربوا»، وضمير الجمع المذكور في جملة «الزيدون ضربوا» يشغلان وظيفة الفاعل، فاعل الضرب فلا يبقى للاسم الظاهر في صدر الجملة، إلا أن يحتل محلاً آخر غير الفاعل أي المبتدأ<sup>(3)</sup>.

لكن المقاييس النحوية في التمييز بين الجملة الاسمية والجملة الفعلية ليست هي وحدها المقاييس التي اعتُمدت في التمييز بين الجملتين لمذكورتين، فمن القدماء من اعتمد في هذا التمييز مقاييس دلالية وبلاغية محضة فاعتبر الجملة الفعلية واقعة في أسفل درجات الخطاب دون الجملة لاسمية فكأنها تمثل الدرجة الصفر من الكلام من حيث القيمة الإخبارية فقد ورد الزركشي عن زين الدين التنوخي أنه كان يقول: «إذا تصدوا مجرد الخبر أتوا بالجملة الفعلية وإن أكدوا فبالاسمية، ثم بها وبدلام»<sup>(4)</sup>. ثم يلخص الزركشي مجمل كلام التنوخي ويعلق عليه في غضون ذلك فيقول: «وحاصله أن الخطاب على درجات: قام زيد ثم لقد قام زيد - فإنه جعل لفعلية كأنها دون الاسمية - ثم إن زيدا قائم، ولزيد قائم»<sup>(5)</sup>.

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) عبد القادر المهبيري، من الكلمة إلى الجملة (كتاب له قيد الطبع تفصل، مشكوراً باطلاعنا على

بعض فصوله مطروحات) فصل: إشكالية «الجملة الاسمية».

(3) عبد القادر المهبيري، إشكالية الجملة الاسمية (مذكور).

(4) بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (مذكور)، ج 2، ص 391.

(5) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يتضح من كل ما تقدم أنّ الجملة الاسمية غير الجملة الفعلية من حيث البنية النحوية فهما مختلفتان بالنوع، وأنّ الجملة الفعلية دون الجملة الاسمية من حيث طاقة الإخبار وقوة الإثبات فهما مختلفتان بالرتبة في درجات السنن الإخباري. ولعل اعتبار الجملة الفعلية يؤتى بها في أدنى درجات سنن التأكيدي، أو بالأحرى لا في حالة التوكيد البتة، هو الذي جعل النحاة يعتبرونها الأصل في التعبير عن معنى الشرط إذ الشرط حسب النحاة «يكون بما ليس في الوجود ويحتمل أن يوجد وأن لا يوجد»<sup>(1)</sup>. قال ابن يعيش «الشرط والجزاء لا يصحان إلا بالأفعال. فأما الشرط فلأنه علّة وسبب لوجود الثاني والأسباب لا تكون بالجوامد وإنما تكون بالأعراض والأفعال وأما الجزءاء فأصله أن يكون بالفعل أيضاً لأنه شيء موقوف دخوله في الوجود على دخول شرطه، والأفعال هي التي تحدث وتنقضي ويتوقّف وجود بعضها على بعض»<sup>(2)</sup>. ولئن أثبت ابن يعيش وجوب التعبير عن الشرط بصيغة الفعل وترك وجوب عدم التعبير عنه بالاسم مفهوماً من السياق فإنه في موضع آخر يصرّح بوجود عدم التعبير عن الشرط بواسطة الاسم فيقول «الأسماء ثابتة موجودة فلا يصح تعليق وجود غيرها على وجودها»<sup>(3)</sup>. إنّ افتراض التعبير بالفعل هو القاعدة في الشرط، من شأنه أن يقود إلى اعتبار جمل شرطية كثيرة في القرآن قائمة على العدول عن تلك القاعدة. خصوصاً في مستوى جملة الجواب التي كثيراً ما ترد اسمية. على أنه، حتى وإن لم يصح افتراض أنّ الأصل في الشرط أن يعبر عنه بالفعل فإنّ كثيراً من جمل جواب الشرط في القرآن قائمة رغم ذلك على العدول، ومنشأ هذا العدول كما سنرى أنّ جملة الجواب الأصلية هذه - وبعض المضمرين بقدر فعلية - قد حذفت وحيء بالجملة الاسمية دليلاً عليها وبدليلاً عنها، من نحو:

(1) ابن يعيش، شرح المفصل، (مذكور)، ج 8، ص 157.

(2) المرجع نفسه، ج 9، ص 2.

(3) المرجع نفسه، ج 8، ص 157.



مثال 1: ﴿وَإِنْ تَتَلَوْنَهَا فَاتْلُوهُمْ كَذَلِكَ جَرَائِهِ الْكَثِيرَ﴾ ﴿١١٧﴾ فَإِنْ أَنْتَهُوا فَإِنَّ اللَّهَ عَفْوٌ رَحِيمٌ ﴿١١٨﴾ (١).

قال ابن عاشور في تفسيرها: «وقوله «فإن أنتهوا فإن الله غفور رحيم» أي إن أنتهوا عن قتالكم فلا تقتلوهم لأن الله غفور رحيم» (٢).

مثال 2: ﴿وَإِنْ تَصْرَفُوا فَاصْرَفُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ (٣).

قال ابن عاشور: «وقع قوله «فإن ذلك من عزم الأمور» دليلاً على جواب الشرط، والتقدير: وإن تصبروا وتتقوا تنالوا ثواب أهل العزم فإن ذلك من عزم الأمور» (٤).

مثال 3: ﴿لَّذِينَ يُؤْتُونَ مِنْ بَنَاتِهِمْ ثَمَنًا أَشْبَهَ بَأْتِمْ فَإِنْ كَانُوا فَانَّهُ اللَّهُ عَفْوٌ رَحِيمٌ﴾ ﴿١١٧﴾ وَإِنْ تَصْرَفُوا فَاصْرَفُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ (٥).

قال ابن عاشور: «وقوله «فإن الله غفور رحيم» دليل الجواب أي بحسنهم في يمين الإيلاء مغفور لهم، لأن الله غفور رحيم (...). وقوله «إن الله سمع عليهم» دليل الجواب أي فقد لزمهم وأمضى طلاقهم» (٦).

إن الأمثلة من هذا القبيل كثيرة في القرآن (٧). ولها، في ما نرى، ثلاث وظائف حجاجية على الأقل. تتمثل الوظيفة الأولى في حصول دلالة التضمن من الجملة الاسمية عوضاً عن الدلالة التصريحية التي يمكن أن تحصل من فعلية. والرأي عندنا أن الحجاج بواسطة الدلالة التضمينية أبلغ وأنجع من الحجاج بواسطة الدلالة التصريحية.

- [1] البقرة 2/191-192.
- [2] الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 2، ص 206.
- [3] آل عمران 3/186.
- [4] ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 4، ص 190.
- [5] البقرة 2/227-226.
- [6] ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 2، ص 386.
- [7] يمكن الاستعانة في البحث عن مثيلاتها بكشوف عبد السلام المسدي ومحمد الهادي الطرابلسي، الشرط في القرآن، (مذكورة)، ص 182-238.

إنَّ الدلالة الحاصلة من الجملة الأصلية لو استخدمت وهي: «فإنَّ انتبه عن قتالكم فلا تقتلوه» دال على ما وضع له وهو «وجوب عدم قتلهم» بالمطابقة لا أكثر ولا أقل. أما الدلالة الحاصلة من استخدام الجملة الاسمية في جواب الشرط في المثال 1 وهو «فإنَّ الله غفور رحيم» فدلالة تضمنية لدلالتها تضمناً على وجوب عدم قتلهم وهو جزء من الدلالة أو الدلالات العامة التي للجملة وهي دلالات كثيرة يجمع بينها أنها من وجوه مغفرة ورحمته الكثيرة. ووجه الججاج في هذه الطريقة في التعبير أنَّ دلالة الجسمة الاسمية الواردة جواباً للشرط في المثال 1 (وحتى في المثالين 2 و3 أيضاً) على معنى الجملة الفعلية المحذوفة المقدّرة، كانت بواسطة التضمن، وأنَّ هذا التضمن من شأنه أن يجعل المتلقّي يسلك مسلكاً ضمناً إلى دلالة الجملة المحذوفة معوّلاً على كفاءته المنطقية في استخلاص معنى «وجوب عدم قتل المشركين». وإنَّ في سلوك المتلقّي هذا المسلك بالتعويل على كفاءته المنطقية بداية الطريق إلى الاقتناع، ذلك أنَّ المعنى الذي نستنتج بأنفسنا يكون كما قد ذكر آنفاً ألزم لنا بالحجة، وتكون أشدّ تسليماً به وإنَّ إزعاجاً له من المعنى الذي يتقدّم لنا جاهزاً مباشرة في شكل دلالة تصريحية إنَّ الشرط في آية المثال 3 وهو «فإنَّ فازوا فإنَّ الله غفور رحيم» يتضمّن الجواب فيه شتى مظاهر المغفرة والرحمة التي يرجوها المخلوقون من الخالق، ومنها تضمناً قبوله فيثبهم أي رجوعهم إلى قربان نسايتهم مكفّرين غير يمينهم بتركهن والامتناع عنهن.

ووظيفة حجاجية أخرى للتعبير بالجملة الاسمية في جواب الشرط هي أمثلتنا المضروبة وما أشبهها، هي أنَّ الجملة الاسمية المحققة في الجواب تقوم من الجملة الفعلية المحذوفة مقام العلة والسبب، فهذا العدول إنما هو إذن من أجل أن يحصل تعليل للحكم المحذوف بواسطة القضية التي جاءت جملة الجواب الاسمية تعرضها. وهو تعليل منطقي من شأنه أن يدفع بالمتلقّي إلى التسليم بالحكم والمصادقة عليه. وهذا بيّن من طريقة نسب

بن عاشور للمثالين 1 و3 خاصة. إنَّ العدول في هذين المثالين، هو من زاوية النظر هذه، عدول عن المعلوم «فلا تقتلوهم» في المثال 1، و«فحثهم في يمين الإيلاء مغفوراً لهم...» في المثال 2، إلى العلة وهي «فإنَّ الله غفور رحيم» في كلا المثالين. فيكون الكلام في صورته الأصلية كما أشار إلى ذلك ابن عاشور:

... - فلا تقتلوهم لأنَّ الله غفور رحيم.

... - فحثهم في يمين الإيلاء مغفور لهم لأنَّ الله غفور رحيم.

ومعنى هذا أنَّ الجملة الاسمية التي جاءت محلَّ محلِّ الجملة الفعلية في جواب الشرط في القرآن، قادرة، عكس الجملة الفعلية، على أن تنهض، من الناحية الدلالية والججاجية بوظيفة التعليل والإقناع. وهي خاصة لها لاحظها في الحقيقة، بنتقيست وهو يدرس «الجملة الاسمية» عند هوميروس فقال: «كثيراً ما تبدو الجملة الاسمية عند هوميروس [داخلة] في علاقة سببية (...). إنَّ صياغة الكلام على هذا النحو [أي في شكل جملة اسمية] تصلح بحكم أبنائه مضمونها على الديمومة أن تكون مستنداً وسيلة تبرير لمن يروم إقناع الغير»<sup>(1)</sup>.

على أنه بإمكاننا أن نجتمع بين الوظيفة الججاجية الأولى المتمثلة في استخراج معنى الجملة الفعلية من الجملة الاسمية وبين الوظيفة الججاجية الثانية في تعليل معنى الجملة الفعلية بواسطة الجملة الاسمية، على النحو التالي:

(1) Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale I, op. cit.*, § La phrase nominale, pp 151-167.

ولبنتقيست في هذا الفصل رأي في الجملة الاسمية جعل حدودها ضيقة جداً لخصه الأستاذ العجمي وتصدى له بالنقد (انظر مقال: مساهمة في تحليل الجملة الاسمية، حواريات الجامعة التونسية، العدد 5، 1968، ص 7-16). غير أنَّ الجمل القرآنية التي عمدنا إلى درسها هنا وهي جمل جاء المستند إليه والمستند فيها اسماً غير مفيد بزمن ينطبق عليها مفهوم بنتقيست للجملة الاسمية.

فإن انتهوا فإنَّ اللهَ غفورٌ رحيمٌ ← وإذن فلا تقتلوهم.  
فإن فاؤوا فإنَّ اللهَ غفورٌ رحيمٌ ← وإذن فحنتهم في يمينهم مغفوراً  
لهم.

إنَّ معنى الجملة الاسمية جاء كالكتابة عن معنى الجملة الفعلية المحذوفة فهو بمثابة البيئة والحجة على الدعوى المدعاة في الجملة المضوية وهذه الكتابة الحاصلة من الجملة الاسمية لا يمكن أن تحصل من الجملة الفعلية لو حقت فدلالها تكون حينئذٍ إفصاحيةً تصريحيةً. ولما كانت الكتابة كما يقول السكاكي «ادعاء الشيء» بيئيةً والإفصاح ادعاء الشيء لا بيئيةً؛ اتضح لنا مدى الطاقة الجباجبية التي ينطوي عليها التعبير بالجملة الاسمية عوض الفعلية المحذوفة في أمثلتنا.

أما الوظيفة الجباجبية الثالثة لهذا الضرب من التعبير ولعلها تكون أعم وظائفه الجباجبية، فتتمثل في أنَّ التعبير بالجملة الاسمية هو على حدِّ قول بُولْمَان وتيتيكا «محاولة لجعل ما نقوله يقع خارج دورة الزمان. فلا تلاح ذاتية ولا يداخله انزياح»<sup>(2)</sup> فتكون أقوالنا بمنزلة الحقائق والمسلمات.

كما أنَّ في التعبير بالجملة الاسمية تكثيراً للمعاني التي من شأنها أن تؤدي دلالة الجملة الفعلية المحذوفة وتزيد عليها. وآية ذلك أنَّ جسد المثال 3 التي هي «فإن انتهوا فإنَّ اللهَ غفورٌ رحيمٌ» يكون فيها معنى جسد «فلا تقتلوهم» المحذوفة معنى من بين معان كثيرة يمكن أن تفيدها جسد

الجواب وهي اسمية. من هذه المعاني:

- والله يقبل توبة الكافرين إنَّ تابوا.
- فالله رؤوف بعباده، حلِيم.
- فلا تقتلوهم إنَّ انتهوا.

(1) السكاكي، مفتاح العلوم، (مذكور)، ص 413.

(2) Perelman et Lucie Obrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, op. cit., p 26

- الصلح خير إن انتهوا إلخ.

على نحو تبدو معه الجملة الاسمية التي حققها الخطاب أكبر من الجملة الفعلية المحذوفة. وهي أبلغ منها لكونها تبدو للمتلقي مسرحاً لا لظهور الدلالة (Signification) فحسب، فالدلالة على مذهب بعضهم تحصل من «علاقة الدال بالمدلول الأحادية المنغلقة على نفسها، كما هو الشأن في جملة «فلا تقتلوهم» التي عدل عنها الخطاب القرآني، وإنما هي (أي جملة «فإن الله غفور رحيم» الاسمية) مسرح لتعدد الدلالات فهي دلالات كثيرة ولكنها رغم كثرتها ينتظمها خيط دلالي واحد ويجمعها محور دلالي واحد. فهي ليست مختلفة ولا متضاربة. ولما كانت هذه المعاني الحاصلة من الجملة الاسمية يربح بعضها أصداء بعض أمكن لنا أن نقول إن في التعبير بها ترجيحاً لمعنى الجملة الفعلية التي حذفت ودل عليها السياق، وهو معنى «وجوب عدم قتل الكافرين إن انتهوا»، فتظهر لنا من ذلك وجهة العدول الججاجية في مثل هذه الجمل.

غير أن من جمل الشرط في القرآن ما يمكن ألا نعتبر جملة جوابه الفعلية محذوفة قد جاءت الجملة الاسمية المحققة في الخطاب تعوضها وتدل عليها كما ذهب إلى ذلك ابن عاشور بخصوص أمثلتنا الثلاثة التي ندرس. فبإمكاننا أن نعتبر جملة جواب الشرط في المثال 1 قد عدل فيها عدولاً صريحاً عن التعبير بالجملة الفعلية إلى التعبير بالجملة الاسمية فقيل: «فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم» عوض «فإن انتهوا يغفر الله لهم ويرحمهم». وكذلك الحال في جملة المثال 3 فقد قيل «فإن فاؤوا فإن الله غفور رحيم» عوض «فإن فاؤوا يغفر الله لهم ويرحمهم». ووجه الججاج في هذا العدول الصريح واضح من خلال ما يتيده التعبير بالجملة الاسمية من الحاح على المعنى ومبالغة فيه وتأكيده له تأكيداً لا يكون بواسطة الجملة الفعلية. قال ابن الأثير من باب «في الخطاب بالجملة الفعلية والجملة

الاسمية والفرق بينهما»: «وإنما يعدل عن أحد الخطابين [يعني الجملة الفعلية] إلى الآخر [يعني الجملة الاسمية] لضرب التأكيد والمبالغة»<sup>(1)</sup>.  
 على أنه مما يقوي طاقة الججاج في جمل جواب الشرط الاسمية في أمثلتنا الثلاثة أنها تمثّل في المثالين 1 و 3 ضرباً من المقدمات التي هي بالنسبة إلى المؤمن مقدمات يقينية. وتمثّل في المثال 2 مثلاً سائراً لعله من أمثال القرآن الكأمنة التي لها ما يضارعها في أمثال العرب. وجميع هذا بسبيل من الججاج، وجميعه إنما تنهض له على خير وجه بنية الجملة الاسمية دون بنية الجملة الفعلية. إن الجملة الاسمية، هي كما يفهم عبد القادر المهيري ملخصاً رأي بنشيت: «لها من الخصائص» ما يؤمنه للتعبير عن الحقائق العامة والمبادئ القأزة، ويجعلها ملائمة للحك والأمثال، ويفسر استعمالها للاحتجاج وتقديم الأدلة»<sup>(2)</sup>.

## 2 - العدول النوعي النسقي

يكون العدول النوعي نسقياً، ويحدث داخل الجملة الواحدة أو بين الجمليتين يُراعى في ترتيب عناصرهما غير الطريقة المعرعية عادة.

### 2 - 1 - ما يظراً منه داخل الجملة الواحدة

(مثل التقديم والتأخير والتضمين):

#### 2 - 1 - 1 - التقديم والتأخير:

وهو عند عبد القاهر الجرجاني على ضربين: «تقديم على نيّة التأخير كتقديم الخبر على المبتدأ، والمفعول على الفاعل، مع إقرار كلا العنصرين على حكمه الذي كان عليه وفي جنسه الذي كان فيه، كقولك منطلق -

(1) ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، (مذكور)، ج 2، ص 51.

(2) عبد القادر المهيري، مساهمة في تنميد الجملة الاسمية، (مذكور)، ص 8.

وضرب عمرأ زيدً فقد بقيت كلمتا «منطلق» و«عُمرأ» على الحكم الذي كان لهما قبل التقديم والتأخير، لم يزل عنهما، فالأولى ظلت خبراً مرفوعاً دائماً والثانية مفعولاً به منصوباً دائماً. وتقديم لا على نية التأخير ولكن على أن تنقل الشيء عن حكم إلى حكم وتجعله باباً غير بابهِ وإعراباً غير إعرابه ومثاله ما تصنعه يزيد والمنطلق تقول مرة: زيد المنطلق وأخرى المنطلق زيد<sup>(1)</sup>. وهذان الضربان من التقديم والتأخير آيلان في الحقيقة إلى واحد، ومعتمد فيهما مقياس واحد هو المقياس النحوي. فهذا التقديم والتأخير إما أنه يغيّر رتبة الوظيفة النحوية التي للكلمة كما هو الشأن في الضرب الأول الذي ذكره الجرجاني أو هو يُغيّر نوع الوظيفة النحوية التي للكلمة كما هو الحال في الضرب الثاني. غير أننا نجد في كتب علوم القرآن مقياساً آخر إلى جانب المقياس النحوي فقد دأب أصحابها على أن يدرسوا ضمن باب التقديم والتأخير ضرباً منه ليس من المقياس النحوي في شيء، وإنما هو مقياس دلالي محض يدرسون بواسطته المركبات العطفية عادة متدبرين النكتة في تقديم المعطوف عليه على المعطوف<sup>(2)</sup>، وإن لم يصح في الحقيقة أن يقال عن هذا الضرب من التقديم والتأخير إنّ فيه عدولاً نسقياً بالمقياس النحوي الصارم.

إنّ الدارس لظاهرة التقديم والتأخير من حيث أبعادها الدلالية والجدجادية لا يمكن له أن يكتفي بما قاله الجرجاني عنها متأثراً بـسيبويه: «واعلم أنا لم نجدهم اعتمدوا فيه [أي التقديم والتأخير] شيئاً يجري مجرى لأصل غير العناية والاهتمام. قال صاحب الكتاب وهو يذكر الفاعل والمفعول: كأنهم يقدمون الذي بيانه أهم لهم، وهم بشأنه أعنى<sup>(3)</sup>. وإذا

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإحجاز، (ملتكور)، ص 83-84.

(2) انظر على سبيل المثال:

- الزركشي، البرهان... ج 3، ص 238-275.

- ابن القيم، التوائد المشقوقة إلى علوم القرآن، ص 123-128.

(3) الجرجاني، المرجع نفسه، ص 84.

كان كلام الجرجاني هذا لا يحيط إلا بجزء يسير من الأبعاد الدلالية والجماعية التي للتقديم والتأخير بالمقياس النحوي<sup>(1)</sup>، فإنه لا يحيط بشيء من تلك الأبعاد التي لظاهرة التقديم والتأخير منظوراً إليها بالمقياس الدلالي الذي ذكرنا. وسبب ذلك أن الجرجاني لم يُعَرِّ بدراسة ظاهرة التقديم والتأخير بواسطة هذا المقياس.

2- 1- 1 - التقديم والتأخير بالمقياس النحوي وأبعاده الجماعية:

من الأمثلة عليه:

- مثال 1: ﴿قُلْ اللَّهُ أَكْبَرُ خَلْقًا لَمْ يَبْدَأْ﴾<sup>(2)</sup>.
- مثال 2: ﴿قُلْ لِلَّهِ الْمُلْكُ جَمِيعًا لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ لَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا شَيْءٌ لَمْ يَكُن لَّهُ سِجْنٌ وَمُنَاصِرُونَ﴾<sup>(3)</sup>.
- مثال 3: ﴿يَلْبَسُهُمْ جَنَّتِهِمْ يَكْفُرُونَ مِمَّنْ يَمُوتُونَ﴾<sup>(4)</sup> نِسْأَةً لَدُنَّ يَسْتَرِيحِينَ ﴿١١﴾ لَا يَبْغُؤْنَ وَلَا هُمْ يَبْغُؤْنَ﴾<sup>(5)</sup>.
- مثال 4: ﴿إِنَّا نَعْبُدُكَ وَإِنَّا نَسْتَعِينُ﴾<sup>(6)</sup>.
- مثال 5: أ - ﴿قُلْ أَتَى اللَّهُ الْفِتْرَةَ وَبِهَا﴾<sup>(6)</sup>.  
ب - ﴿أَعْتَبَرُوا لَعْنَةُ تَدْعُونَ﴾<sup>(7)</sup>.

إنَّ الأمثلة على هذا الضرب من التقديم والتأخير كثيرة جداً في القرآن والكثير منها تزخر به كتب علوم القرآن<sup>(8)</sup> وهي في معظمها، تفيد معسر

(1) يعتبر ما ذكره الزركشي من معان للتقديم والتأخير مما يدل عليه الإعراب والصناعة النحوية، ريب بكثير من المعنى الذي ذكره الجرجاني. انظر: الزركشي، الإعراب، ج 3، ص 233-234.

(2) الزمر 14/39.

(3) الزمر 44/39.

(4) الصفات 47-45/37.

(5) الفاتحة 5/1.

(6) الأنعام 14/6.

(7) الأنعام 40/6.

(8) انظر على سبيل المثال:  
- الجرجاني، دلائل الإنجاز، ص 83-111.



القصر كما هو الشأن في جميع أمثلتنا ( 1 ← 5). وهذا القصر هو في المثال 4 قصر حقيقي لكون الكلام فيه على لسان المؤمنين الذين لا يعيدون إلا الله. قال ابن القَيِّم عنه: «هو من التقديم والتأخير الذي فيه زيادة معنى (...). فإنَّ المقصود بتقديم «إياك» تعظيم الله سبحانه وتعالى، والاهتمام بذكره مع إفادة اختصاص العبادة والاستعانة بالله تعالى ليصير الكلام حسناً متناسقاً. ولو قال نعبد ونستعين لم يكن الكلام متناسقاً»<sup>(1)</sup>. نعم لقد حصل تبيير للضمير المنفصل في المثال 4 وذلك بواسطة تقديمه. لكن هذا التبيير ليس لكون هذا العنصر جديداً، فهو لا يمثل بؤرة الجديد (Focus of new)، المجهول الذي جاء التقديم يبرزه. كما أنَّ هذا العنصر ليس محل شك وإنكار فهو لا يمثل بؤرة المقابلة (Focus of contrast) وإنما هو كما قال ابن القَيِّم «اللاهتمام به» فهو «تبيير اهتمام». على أنَّ للقصر الحقيقي في العربية نوعاً آخر من التبيير غير هذا. فلستنا إذن لنشاطر أحمد المتوكل الرأي حين يقول: «نعتقد أنَّ التمييز بين بؤرتين اثنتين بؤرة الجديد (...). وبؤرة المقابلة (...). كاف لوصف البيانات المبارة في اللغة العربية وفي عدد كبير من اللغات الطبيعية»<sup>(2)</sup>. ولعل انشغال المتوكل بالتنظير لأكثر الحالات وروداً في الكلام هو الذي جعله يحصر البؤرة في نوعين اثنين فحسب. أما في سائر الأمثلة فالقصر إضافي يُفيد قلباً لأطروحات الخصوم. وهذا كثير الدوران في القرآن وقد عرضنا لكلا الضريين من القصر ولوجوه الججاج فيهما في الفصل الأول من هذا الباب فلن نطيل الخوض فيهما هنا.

1- الزركشي، البرهان...، ج 3، ص 233-287.

2- ابن الأثير، المعنى السائر...، ج 2، ص 35-45.

3- ابن القَيِّم، القوائد...، ص 123-128.

4- ابن القَيِّم، المرجع نفسه، ص 124.

5- أحمد المتوكل، الوظائف التداولية في اللغة العربية، دار الثقافة، المغرب، ط 1، 1985، ص 28 إحالة رقم 1.

إن مما يُبَيِّن وظيفة التقديم والتأخير الجحاجية في القرآن وورده في سياقات قرآنية قائمة على دحض آراء الخصوم والاعتراض عليها. من ذلك سياق المثل 1 فهو: ﴿قُلْ اللَّهُ أَكْبَرُ كُلَّمَا لُرَ بِبَنِي إِسْرَائِيلَ مَا يَنْتَهِرُوا عَنْ نَجُوسِ آلِهِمْ﴾<sup>(1)</sup>.

وسياق المثال 2 وهو: ﴿أَلَمْ نَحْذَرُكَ مِنَ الْكُفْرِ إِذْ دُكِنَ إِلَيْكَ سُفْمًا قُلْ أَوْلَىٰ بِكُمْ تَقْوَىٰ مِنَ الْكُفْرِ إِنَّكُمْ لَعَلَّكُمْ أَهْلَ بَصِيرَةٍ﴾<sup>(2)</sup>.

غير أن قلب آراء الخصوم بواسطة التقديم والتأخير قد يستفاد من ذلك التركيب لا من سياقه العام في الآية أو السورة. من ذلك الحالتان اللتان في المثال 3 حيث يفيد تقديم المسند عند وصف الخمر في قوله «ولا يفتنهم من خمر الدنيا فهو قصر قلب»<sup>(3)</sup>. وحيث يفيد تقديم المسند إليه خبر الخمر من أهل الدنيا<sup>(4)</sup> فيظهر لنا من ذلك دور التقديم والتأخير الجحاجي ونهوضه للإقناع بالقضايا التي يعرضها القرآن ويدافع عنها.

وللتقديم والتأخير بالمقياس النحوي وظيفة جحاجية من نوع آخر وهي أنه إذا دخل عليه استفهام شأن ما هو حاصل في المثالين 5 أ و 5 ب التشجيع على الخصوم إفادة لا يمكن أن تحصل لو لم يكن لوجه إلى التشجيع والتأخير. وليس أبلغ من حديث الجرجاني عن بلاغة المحاجة الخاصة بالتقديم والتأخير في المثالين المذكورين. قال: «...» وقد حصل معنى قولك: أليكون غير الله بمثابة أن يتخذ ولياً؟ وأرضى عاقل من عباده أن يفعل ذلك؟ وأيكون جهل أجهل وعمى أعمى من ذلك؟ ولا يكون...

(1) الزمر 14/39.

(2) الزمر 44/39.

(3) انظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 23، ص 113.

(4) المرجع نفسه، ج 23، ص 114.

من ذلك إذا قيل: اتَّخَذَ غَيْرَ اللَّهِ وَلِيًّا؟ وذلك لأنه [أي الإنكار] حينئذ يتناول الفعل أن يكون فقط ولا يزيد على ذلك<sup>(1)</sup>.

2 - 1 - 1 - 2 - التقديم والتأخير بالمقياس الدلالي:

ومنه وهو في القرآن كثير يُطلب في كتب علوم القرآن التي أحلنا عليها في أكثر من موضع من حديثنا عن التقديم والتأخير:

مثال 1: ﴿وَلَقَدْ لَبِثْنَا مِنْ أَلَمِئَاتِنَا مَا تِلْكَ نَفْسٌ مِنْ نَفْسِكَ وَتُسَوِّمُهُمْ وَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ وَهُمْ لَدَيْكَ عَشِيرَةٌ كَثِيرَةٌ﴾<sup>(2)</sup>.

مثال 2: ﴿إِنَّا كُنَّا نَعْبُدُ وَإِنَّا كُنَّا نَسْتَعِينُ﴾<sup>(3)</sup>.

مثال 3: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْغَنِيُّ الْخَكِيمُ﴾<sup>(4)</sup>.

وقد وردت صيغة «العليم الحكيم» حوالي 30 مرة في القرآن في حين لم ترد صيغة «الحكيم العليم» إلا قرابة 6 أو 7 مرات.

إن أهم تفسير يقدمه القراء لهذا الضرب من التقديم والتأخير وإن لم يكن من العدول النسقي على صلة واضحة، هو ذلك التفسير الذي يلحون فيه على إبراز البناء الدلالي «المنطقي» الذي تقوم عليه هذه الظاهرة في الآيات التي يدرسون. من ذلك قول ابن الأثير عن المثال 1: «قدّم حياة الأرض لإسقاء الأنعام على إسقاء الناس، وإن كانوا أشرف محلاً، لأنّ حياة الأرض هي سبب لحياة الأنعام والناس، فلما كانت بهذه المثابة جعلت مقدمة في الذكر على الناس، لأنّ حياة الناس بحياة أرضهم وأنعامهم فقدّم سقي ما هو سبب نمائهم ومعاشهم على سقيهم»<sup>(5)</sup>. والكلام نفسه موجود عند الزمخشري قبله فقد قال: «فإن قيل لِمَ قدّم إحياء الأرض وسقى الأنعام على سقى الأناسي؟ قلت: لأنّ حياة الأناسي بحياة أرضهم وحياة أنعامهم.

(1) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 95.

(2) الفرقان 25/48-49.

(3) الفاتحة 1/5.

(4) البقرة 2/32.

(5) ابن الأثير، النمل السائر، ج 2، ص 43.

فقدّم ما هو سبب حياتهم وتعيّشهم على سقيهم<sup>(1)</sup>. غير أنّ في الآية تقديم آخر لم يُشير إليه الرجلان وهو تقديم حياة الأرض على حياة الأنعام وعسر هذا النحو تكون لنا سلسلة عليّة بعضها أخذ بحجز بعض، صنعها لنا التقديم والتأخير في الكلام لغاية الإقناع بمحتواه وبالقضايا التي يعرضها. وتبدو هذه السلسلة العلية على الشكل التالي: حياة الأنعام سبب حياة الناس فحياتهم رهيبة حياة أنعامهم التي هي رهيبة حياة الأرض التي هي رهيبة نزول الغيث. فتغدو الآية محلّ الدرس ذات مستويين دلاليين اثنين: الأول صريح منطوق وغايته الاستدلال على وجود الخالق ووجدانيته والثاني ضمني يسند بواسطته بنائه المنطقي الصارم المستمد من نظام التقديم والتأخير في الآية، منة الاستدلال المعروف في المستوى الصريح المنطوق.

ومثل هذا يقال عن المثال 2 ففيه قدّمت العبادة على الاستعانة لكره العبادة وسيلة إلى تحصيل الإعانة. والأمر نفسه يمكن أن يُقال أيضاً عن المثال 3 حيث قدّم العليم على الحكيم وهو دأب القرآن في معظم الحالات التي اقترن فيها هذان الوصفان، ذلك لأنّ الإتيان كما يقول الزركشي «نشر عن العلم، وكذا أكثر ما في القرآن من تقديم وصف العلم على الحكمة»<sup>(2)</sup>.

## 2 - 1 - 2 - التضمين:

من مظاهر العدول النوعي الذي يحدث داخل الجملة التضمين<sup>(3)</sup>. وقد

(1) الزمخري، الكشاف... ج 3، ص 95.

(2) الزركشي، البرهان... ج 3، ص 247.

(3) تنقسم مصطلح التضمين مجالات علمية عدة منها (1) العروض فهو فيه بمعنى المدح (L'enjambement). (2) البلاغة والنقد فهو فيهما بمعنى امتياز كلام الخير وإيداعه كـ... وإدراجه فيه. (3) المنطق فهو فيه يعيد معنى دلالة التضمن. (4) علم دلالة الألفاظ حيث حسب بعض القدماء مثل الزركشي: (البرهان... ج 3، ص 343) مراداً للمعنى بالمعنى الذي له في الفصل الأول من الباب الأول. وجعله بعض المحلّين مراداً لمصطلح notation الأعجمي. (5) النحر وهو ما نحن بصدده.

حدّه ابن عبد السلام بالقول: «هو أن تضمّن اسماً معنى اسم لإفادة معنى الاسمين فتعديه تعديته في بعض المواطن كقوله «حقيق عليّ أن لا أقول إلا الحق»، ضمّن حقيق معنى «حريص» ليفيد أنه محقوق بقول الحق وحريص عليه. وتضمن فعلاً معنى فعل لإفادة معنى الفعلين فتعديه أيضاً تعديته في بعض المواطن. قال الشاعر [رجز]:

«قَدْ قَتَلَ اللَّهَ زَيْدًا عَسِيًّا»

ضمّن قتل معنى «صرف» لإفادة أنه صرفه بالقتل دون ما عداه من الأسباب فأفاد معنى القتل والصرف جميعاً<sup>(1)</sup>. وقد حدّه عبد القادر المهيري بلفظ أوجز فقال: «التضمين هو أن تعطي لبعض الأفعال القانون التركيبي الذي لأفعال أخرى تُرادفها في الدلالة»<sup>(2)</sup> فننشأ عن ذلك أمور ثلاثة أولها حذف الفعل الأصلي ولهذا عدّ التضمين من الحذف<sup>(3)</sup>. وثانيها التجوز بالفعل المحقق في الكلام عن الفعل المحذوف ولهذا عدّ التضمين من المجاز<sup>(4)</sup>. وثالثها حصول نشاز بين الفعل المحقق وبين سائر عناصر الكلام في الجملة لكون الفعل (أو الاسم) جاء متعدياً بحرف ليس له أن يتعدى به، ولهذا عدّناه من العدول النسقي الذي يطرأ داخل الجملة ومن الأمثلة القرآنية عليه:

مثال 1: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ نَأْيٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ﴿٥١﴾ نَعِيمًا يَشْرَبُونَ ﴿٥٢﴾ يَبَادُؤُا بِمُحِبَّتِهَا تَجْمِيرًا ﴿٥٣﴾﴾<sup>(5)</sup>.

مثال 2: ﴿وَنَهَبَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُكْمٌ ﴿١٠٠﴾ قُلْ هَلْ لَكَ إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ ﴿١٠١﴾﴾<sup>(6)</sup>.

(1) المرز بن عبد السلام، مجاز القرآن، (مذكور)؛ ص 261-262.  
 (2) Abdelkader Mehiri, *Les théories grammaticales d'Ibn Jinni*, Presses Universitaires de Tunis, 1973, p. 423.  
 (3) انظر السيوبي، معترك الأقران في إصجاب القرآن، (المذكور)، ج 1، ص 304.  
 (4) انظر عز الدين بن عبد السلام، مجاز القرآن، (مذكور)، ص 261.  
 (5) الإنسان 6.5/76.  
 (6) التازعات 17/79-18.

مثال 3: ﴿قُلْ يَتِيمَايَ الْيَتِيمَ الرَّسُوفَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾<sup>(1)</sup>.

مثال 4: ﴿الْيَوْمَ نَجْزِيكَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ عِبْرَةً لِّلنَّاسِ﴾<sup>(2)</sup>.

مثال 5: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْبِرُّ﴾<sup>(3)</sup>.

إن دلالات التضمين الججاجية قد تتعدد بتعدد حالات الاستعمال، وما يوجد معنى واحد يفيد التضمين في الكلام دائماً. فما سنستخرجه من دلالات التضمين في أمثلتنا الخمسة إنما هو خاص بها ووقف عليها؛ فكل حالة تضمين ينشأ بواسطتها وانطلاقاً منها معنى مخصوص، وإن كانت سبب التضمين النحوية واحدة في جميع الحالات ومعنى هذه البنية واحد وهو كـ رأينا إفادة معنى الفعلين معاً المحذوف منهما والمحقق الذي جاء ينوب عنه. فينشأ من هذه الإفادة الدلالية المزدوجة حجج مآثاها التأكيد الحاصل من التصريح بالفعل من جهة ومن إيهاء هذا الفعل بمرادفه من جهة أخرى. وقد أشار تعريف المهيري الذي أوردنا إلى ظاهرة الترادف بين الفعلين المضطربيهما والمذكور، في حالة التضمين. لكن هذه الدلالة عامة، فهي تفسر ظاهرة التضمين على وجه الإطلاق. إنه إلى جانب هذه الدلالة التي تنحصر من أي تضمين كان، تُوجد لكل تضمين في أمثلتنا الخمسة دلالة حجاجية خاصة به. وآية ذلك أن علامة حصول العدول النسقي، أو النشاز في تعبئة الفعل بواسطة حرف جر ليس له في الأصل أو يتعدى به، تُحدث في غير مثال من الأمثلة انقلاباً أو على الأقل تغييراً في مجرى دلالة الكلام أو في نوع عمله اللغوي ففي المثال 1 يأتي عدم الإفادة الحاصل من طريقة التسمية

(1) الزمر 39/53.

(2) الأنعام 6/93.

(3) البقرة 2/178 وانظر أيضاً البقرة 2/187، والنساء 4/66، والمائدة 5/45، والأعراف 7/105، ويونس 10/42، وهود 11/23، وإبراهيم 14/3، والشمل 27/14، ولقمان 31 :

والصافات 37/8، والزمر 39/41.

في قوله «يشرب بها» ليغتر مسار دلالة الجملة العامة ويحوّلها من دلالة «موضوعية» «إذ أنّ فعل» يشرب «لا يحتوي مبدئياً على أي شحنة تقويمية، إلى دلالة ذات قيمة عاطفية وتقويمية. فليس مدار الأمر في الآية على الشرب مجرداً وإنما هو شرب لذّ ممتع هنيء». قال العز بن عبد السلام في التعليق على التضمين في المثال الذي تدرس: «ضمن «يشرب» معنى «يروي» أو معنى «يلتذّ» ليفيد الشرب والري، أو الشرب والالتذاذ جميعاً»<sup>(1)</sup>. وهذا من شأنه أن يوفر للكلام في المثال المدرس بعده التأثيري الذي ما كان يكون له لو لم يُستد إلى التضمين فقيل «يشرب منها».

أما في المثال 2 فالتضمين أو العدول النسقي جاء مشعراً بحدوث تغيير في نوع العمل اللغوي المحقق في الجملة وهو مبدئياً عمل «الترغيب»، فكأنه قال: «أذهب إلى فرعون ورغبه في التطهر من الشرك». وإلى هذا المعنى ذهب الزمخشري فقد قال في تفسيره: «هل لك في كذا وهل لك إلى كذا كما تقول هل ترغب فيه وهل ترغب إليه»<sup>(2)</sup> وإليه ذهب أيضاً ابن عاشور إذ قال: «هل لك إلى أن تزجى وأهديك إلى ربك». عرض وترغيب قال تعالى «فقلوا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى»<sup>(3)</sup>. والرأي عندنا على عكس الزمخشري وابن عاشور، أنّ العمل اللغوي الوارد في الجملة وهو العرض والترغيب الظاهر من الاستفهام بتركيب «هل لك؟» وهو مفيد ليناً وسماحة، قد أصبح بفضل التضمين عملاً لغوياً بمعنى «أدعوك إلى» فهو طلب فيه شدة وصرامة كما يدل على ذلك معنى «دعاه إلى» المعاجم<sup>(4)</sup> وكما هو مستفاد من عموم سياق الجملة فهو: «هَلْ أَنْتَ حَدِيثٌ مُؤْتَقٍ ﴿٦٥﴾ إِذْ نَادَهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ حَمًّى ﴿٦٦﴾ أَتَعْصِمُ عَنْ يَمِينِ رَبِّكَ ﴿٦٧﴾ قُلْ هَلْ لَكَ إِلَهٌ إِلَّا رَبُّكَ ﴿٦٨﴾ وَأَهْدِيكَ

(1) عزّ اللين بن عبد السلام، المرجع نفسه، ص 263.  
 (2) الزمخشري، الكشاف... ج 4، ص 213.  
 (3) ابن عاشور، التفسير والتبويب، ج 20، ص 75.  
 (4) قال ابن منظور، «دعاه إلى الأمير: ساقه» (لسان العرب، مادة دعا).

إِلَّا رُبَّكَ فَتَنَّا ۖ فَتَنَّا ۖ فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَىٰ ﴿٦٦﴾ كَذَّبَ وَعَصَىٰ ﴿٦٧﴾ ثُمَّ أَفْرَأَتْ رَبِّ ۖ ﴿٦٨﴾ فَحَسَرَ فَتَايَ ﴿٦٩﴾ فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ ﴿٧٠﴾ فَأَعْتَدَ اللَّهُ لَكُمُ الْكِبْرَىٰ وَالْأُولَىٰ ﴿٧١﴾ ﴿١﴾

والحق أن ابن عاشور لم يكن غافلاً عن هذا المعنى الذي نذهب إليه وإن لم يأخذ به فيما يبدو، فقد أورد في معرض تفسيره لهذا التضمين قول ابن جني فيه: «... ألا ترى إلى قوله تعالى: هل لك أن تزكى؟ وأنت إنما تقول: هل لك في كذا؟ لكنه لما دخله معنى أخذ بك إلى كذا، أدعوك إليه قال: هل لك أن تزكى»<sup>(2)</sup> فالظاهر من كلام ابن جني أن المعنى في «هل لك في» غير المعنى في «هل لك إلى» فالأول ترغيب في ليل والثاني دعوة فيها شدة وقد صار ذلك اللين إلى شدة بواسطة التضمين في الكلام وهو رأي الزركشي أيضاً قال: «... هل لك إلى أن تزكى». وإنه يقال هل لك في كذا؟ لكن المعنى أدعوك إلى أن تزكى»<sup>(3)</sup> فيكون التضمين في الآية سبباً في تغيير العمل اللغوي فيها من «أرغب» وفيه لين، إلى «أدع» وفيه شدة.

ووظيفة حجاجية أخرى للتضمين هي هذه التي انطوى عليها المثال: ففيه أشرب فعل «أسرفوا» معنى فعل «جنوا» قال ابن عبد السلام: «ضمير «أسرفوا» معنى «جنوا»<sup>(4)</sup>. ومن وجوه الحيجاج في هذا التضمين الإشعار بالنتيجة المترتبة على الإسراف أي الإكثار من اقتراف المعاصي والذنوب وهي الجنابة على النفس فقد بات للمنطوق في الجملة كلام ضمني مستند من التضمين. وهذا الكلام الضمني يسهم في بناء دلالة الجملة المنطوق فكأنه قال: «قل يا عبادي الذين أسرفوا فكانت نتيجة إسرافهم أنهم جنوا على أنفسهم: «لا تقنطوا من رحمة الله». وهذا التعليل «المنطوق» أظهر من

(1) النازعات 25-15/79.

(2) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 30، ص 76.

(3) الزركشي، المرجع نفسه، ج 3، ص 339.

(4) المُر بن عبد السلام، مجاز القرآن، ص 267.



طريقة تدبر الزمخشري لوجه التضمين في الآية. قال: «[أسرفوا على أنفسهم] جتّوا عليها بالإسراف في المعاصي والغلو فيها»<sup>(1)</sup>.  
والجبرّاج حاصل في المثالين 4 و 5 أيضاً من خلال ما ينهض له التضمين من دور توجيهي، فهو يوجه طريقة قرائتنا للمنطوق في الجملة ويعين عليها. فقراءة التضمين في المثال 4 وهو «بما كنتم تقولون على الله»، هي كما قدّرها ابن عاشور «تقولون وتقولكم كذب على الله»<sup>(2)</sup> وقراءة التضمين في المثال 5 وهو «كتب عليكم الفصاص»، هي كما تصوّرها ابن عبد السلام: «فُرض عليكم الفصاص، ضمنّ «كتب» معنى «فرض» لإفادة كونه مكتوباً مفروضاً فالكتابة حادثة والفرض قديم»<sup>(3)</sup>.

2 - 2 - ما يطرأ من المدول النسقي بين الجملتين أو الجمل:

2 - 2 - 1 - الالتفات:

الالتفات عند ابن المعتز، ولعله كان أول من عرفه من القدماء يضيّق معناه أحياناً فهو «انصراف المتكلم من المخاطبة إلى الإخبار وعن الإخبار إلى المخاطبة وما يشبه ذلك»<sup>(4)</sup> ويتّسع أحياناً فهو «الانصراف عن معنى يكون [المتكلم] فيه إلى معنى آخر»<sup>(5)</sup>. وفي هذا المعنى الثاني حصر قدامة بن جعفر الالتفات<sup>(6)</sup> 1. وهو معنى من شأنه أن يجعل كلام الناس كله التفاتاً لكونه الخطاب الواحد لا يخلو من انصراف عن معنى إلى آخر وإن وُجد بين المعنيين رابط ما. على أنّ الشريف الجرجاني، والسكاكي من قبله

(1) الزمخشري، الكشاف... ج 3، ص 403.

(2) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 7، ص 380.

(3) ابن عبد السلام، المرجع نفسه، ص 266.

(4) ابن المعتز، كتاب البديع (مذكور)، ص 58.

(5) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(6) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، (مذكور)، ص ص 146-147.

قد اعتبرا الالتفات موضوعاً تنقاسمه علوم البلاغة الثلاثة التي هي المعاني والبيان والبدیع. قال الشريف الجرجاني: «قال بعض الأفاضل: يبحث عن الالتفات في كل واحد منها [أي علوم البلاغة]. أما في علم المعاني فباعتبار كونه على خلاف مقتضى الظاهر. وأما في البيان فباعتبار أنه إير - لمعنى واحد في طرق مختلفة الدلالة عليه جلاء وخفاء. وبهذين الاعتبارين يفيد الكلام حسناً ذاتياً للبلاغة. وأما في البدیع فمن حيث إن فيه جمعاً بين صور متقابلة في معنى واحد فكان من المحسنات المعنوية. ويؤيده صاحب المفتاح وَرَدَهُ تارة في المعاني وأخرى في البدیع، وفي خلاف مقتضى الظاهر كناية إيماء إلى أنه من البيان أيضاً»<sup>(1)</sup>.

إن الالتفات بهذه المفاهيم المختلفة واسع جداً، وحدوده مائة جداً وغير دقيقة ولا مضبوطة وأدق منها وأوضح وأضبط مفهوم ابن الأثير فهو عنده على ثلاثة أقسام:

- القسم الأول: وهو الرجوع من الغيبة إلى الخطاب وعكسه.
  - القسم الثاني: وهو الرجوع عن الفعل المستقبل إلى فعل الأمر وعرف الفعل الماضي إلى فعل الأمر.
  - القسم الثالث: في الإخبار عن الفعل الماضي بالمستقبل وعكسه<sup>(2)</sup>.
- إن أقسام ابن الأثير الثلاثة هذه علاوة على ما قامت عليه من اعتد - في النظرة إلى مفهوم الالتفات، تستجيب لاعتبارنا الالتفات عدولاً نسقياً بين بين الجمل وهو رأي الجمهور. قال الشريف الجرجاني: «اشترط بين الالتفات سبق التعبير بالطريق المعدول عنه»<sup>(3)</sup>.
- ولكن وجد رغم ذلك من يقول بأن الالتفات يمكن أن يكون أيضاً

(1) راجعة في الكشف... ج 1، ص 63 (حاشية الجرجاني).

(2) انظر: ابن الأثير، الملل السائر، ج 2، ص 16.

(3) راجعة في الكشف... ج 1، ص 63 (حاشية الجرجاني).

بالتقدير، وهو رأي السكاكي<sup>(1)</sup>. وعلى هذا يكون الالتفات عدولاً نسقياً مرة جدولياً أخرى. وقد اخترنا الوجه الأول فهو المشهور.

على أنه بإمكاننا أن نجعل أقسام ابن الأثير الثلاثة تسمين كما هو الشأن في بلاغة الفرنجة فالالفتات واقع في لغتهم وليس حكراً على اللغة العربية لتختص به دون غيرها من اللغات كما يزعم ابن الأثير<sup>(2)</sup>، وهذان القسمان هما:

- الالتفات في مستوى الضمائر: (Enallage de personne).

- والالفتات في مستوى الزمن: (Enallage de temps)<sup>(3)</sup>.

ومن الشواهد القرآنية على القسم الأول:

مِثَال 1 أ: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴿٦٦﴾ وَيَقَطُّوا أَمْثَلًا مِنْهُمْ بِهِمْ كَقُلِّ إِلَيْنَا رُجُوعًا ﴿٦٧﴾﴾<sup>(4)</sup>

مثال 1 ب: ﴿حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِ وَكُنْتُمْ فِي الْيَمِّ﴾<sup>(5)</sup>

مِثَال 2: ﴿الْحَسْبُ لِيَوْمَ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٦٨﴾ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿٦٩﴾ مَلِكٌ يُؤْتِي الدِّينَ ﴿٧٠﴾ إِلَيْكَ نَعْبُدُ وَإِلَيْكَ نَسْتَعِينُ ﴿٧١﴾﴾<sup>(6)</sup>

ومن الشواهد على القسم الثاني من قسمي الالتفات.

مثال 3: ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي السُّورِ فَدَعَا مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾<sup>(7)</sup>.

مثال 4: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُبْرِحُوا سَفَاكًا﴾<sup>(8)</sup>.

مثال 5 وفيه القسمان معاً: ﴿لَمَّا اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَعِلَّاَرْضِ ﴿٦٧﴾ طُوبَىٰ أَوْ كَرْهًا قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأَىٰ أَعْيُنَ ﴿٦٨﴾ فَفَضَّلْنَ سَبَّحَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمٍ وَأَرْضٍ فِي

(1) السكاكي، مفتاح العلوم، (مذكور)، ص ص 199-205.

(2) ابن الأثير، المرجع نفسه، ج 2، ص 3.

(3) انظر: C.K. Orecchioni, *L'énonciation...*, op. cit., § Les énalleges, pp 62-66.

(4) الأنبياء، 92/21-93.

(5) يونس، 10/22.

(6) الفاتحة، 1/2-5.

(7) النمل، 27/37.

(8) طاهر، 35/9.

كُلِّ سَمَلٍ أَمْرَهَا وَوَيْتَا أَلْسَمَةَ الدُّنْيَا بِمَصْنُوعٍ وَجَفَلْنَا ذَلِكَ تَقْوِيرُ الْفَيْرِ  
الْمَلِيحِ (1)

لقد أشار الهيشري في مقدمة دراسته «الالتفات في القرآن» إلى أن نسبة ورود الالتفات في القرآن تفوق بكثير نسبة وروده في أي نص عربي آخر شعرياً كان أو نثرياً. كما أثار الهيشري عدداً كبيراً من القضايا المتعقبة بالالتفات، أهمها صعوبة التمييز بين ما هو التفات على الحقيقة وما ليس التفاتاً، وحاول إرساء قاعدة في ذلك (2).

إن معاني الالتفات لما كانت مرتبطة بالمقام شأن أي خطاب، كانت من التعدد والتنوع بحيث لا يمكن حصرها. وقد أشار إلى ذلك عز الدين إسماعيل (3)، وستقف عند ثلاثة معانٍ أو أربعة، ذات وظائف حججياً مختلفة. منها تقوية الحضور (La présence) سواء وقع الالتفات بواسطة الضمير أو بواسطة الزمن. وكأني ببرلمان وتيتيكاه قد حصرنا وظيفة الالتفات الحججياً في جعل الشيء الذي عليه مدار الالتفات أشد حضوراً في ذهن المتلقي (4). إن تقوية الشعور بمدى حضور الأشياء المتحدث عنها بواسطة الالتفات تحصل بالالتفات الزمني كما هو حاصل في المثال 4، فقد تدابن هشام في شأنه: «يعبرون عن الماضي والآتي كما يعبرون عن الشر. الحاضر فصداً لإحضاره في الذهن حتى كأنه مشاهد حالة الإحساس نحو (...). والله الذي أرسل الرياح فتثير سحاباً، قصد بقوله سبحانه وتدعي «فتثير» إحضار تلك الصورة البديعة الدالة على القدرة الباهرة» (5). وقد أمكن

(1) فصلت 12-11/41.

(2) انظر: الشاذلي الهيشري، الالتفات في القرآن، حوليات الجامعة التونسية، عدد 32، ص: 172-131.

(3) انظر: عز الدين إسماعيل، جماليات الالتفات، ضمن كتاب قراءة جديدة لتراثنا النقدي (مصر، ج2، ص ص 889-890).

(4) انظر: Tyecca, *Traité de l'argumentation, op. cit.*, p 216 et pp 239-240.

(5) ابن هشام، معني الألييب...، ج2، ص 690.

لأبن القيم انطلاقاً من درسه لآية المثال 4 أن يصوغ قاعدة في مثل هذا الالتفات قال: «اعلم أنّ الفعل المضارع إذ أتى به في حالة الإخبار عن وجود كان ذلك أبلغ من الإخبار بالفعل الماضي وذلك لأنّ الفعل المضارع يوضح الحال التي يقع فيها ويستحضر تلك الصورة حتى كأنّ السامع يسمعها ويشاهدها وليس ذلك في الفعل الماضي»<sup>(1)</sup>.

والنتيجة نفسها، أي تقوية الشعور بحضور الأشياء والمفاهيم في ذهن المتلقي، تحصل من الالتفات الواقع بواسطة الضمير، كما هو الحال في لمثال 2. قال البيضاوي في تفسير «إيّاك نعبد وإيّاك نستعين»: «ثم إنه لما عكّر الحقيق بالحمد ووصف بصفات عظام تميّز بها عن سائر الذوات وتعلّق بعلم بمعلوم معيّن خوطب بذلك أي يا من هذا شأنه نخضك بالعبادة والاستعانة ليكون أدلّ على الاختصاص، وللتفرقي من البرهان إلى العيان، والانتقال من الغيبة إلى الشهود. فكأنّ المعلوم صار عياناً والمعقول مشاهداً والغيبة حضوراً»<sup>(2)</sup>.

إنّ وظيفة تقوية الشعور بحضور الشيء المتحدّث عنه في ذهن المتلقي تشمل كثيراً من التفاتات القرآن وهي وظيفة حجاجية مهمة لا محالة، إلا أنها ليست الوحيدة. فمن وظائف الالتفات الحجاجية في القرآن أيضاً، وظيفة اعتبار الشيء مدار الالتفات كأنه قد تحقق وقُضي الأمر إيجاباً له ليداناً بصحة وجوده شأن الالتفات الوارد في المثال 3 وهو «وَرَوِّمْ يَنْفُخْ فِي لُجُوجِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ» فقد قال ابن الأثير عنه وعن أمثاله: «فانذته أنّ الفعل الماضي إذا أخبر به عن الفعل المستقبل الذي لم يوجد بعد كان ذلك أبلغ وأؤكد في تحقيق الفعل وإيجاده، لأنّ الفعل معاضي يعطي من المعنى أنه قد كان ووجد، وإنما يفعل ذلك إذا كان الفعل لمستقبل من الأشياء العظيمة التي يستعظم وجودها (...). فمن أمثلة

(1) ابن القيم، كتاب التزويد بأسرار التأويل، ص 148.

(2) البيضاوي، التزويد بأسرار التأويل، (مذكور)، ج 1، ص 31.

الإخبار بالفعل الماضي عن المستقبل قوله تعالى: «ويوم ينفخ في الصور ففرع من في السماوات ومن في الأرض» فإنه إنما قال «ففرع» بلفظ الماضي بعد قوله «ينفخ» وهو مستقبل للإشعار بتحقيق الفرع، وأنه كائن محالة، لأنَّ الفعل الماضي يدلُّ على وجود الفعل وكونه مقطوعاً به<sup>(1)</sup>.

ومن وظائف الالتفات الججاجية كذلك التشبيح على الخصوم وإشبه السامعين والفُرَّاء على فساد صنعهم. من ذلك الأيتان الواردة في المشيخ 11 وإب فقد قال الزمخشري عن أولاهما: «والأصل «وتَقَطَّلَعْتُم» إلا أنَّ الكلام حوِّف إلى الغيبة على طريقة الالتفات، كأنه ينعى عليهم ما أفسدوا إلى آخرين ويقتح عندهم فعلهم ويقول لهم: ألا ترون إلى عظيم ما ارتكب هؤلاء في دين الله؟»<sup>(2)</sup>. وقال عن الثانية: «فإن قلت ما فائدة صرف الكلام عن الخطاب إلى الغيبة؟ قلت: المبالغة كأنه يذكر لغيرهم خصالهم ليحججها منها ويستدعي منهم الإنكار والتبجح»<sup>(3)</sup>.

إنَّ من أكثر الأقوال شيوعاً عند الحديث عن الغاية من اللجوء إلى الالتفات قول الزمخشري الذي تناقلته التصانيف بعده إنه «على عادة أئمة العرب في الكلام وتصرفهم فيه، ولأنَّ الكلام إذا نُقل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسن نظرية لنشاط السامع وإيقاظاً للإصغاء إليه من إجراء على أسلوب واحد»<sup>(4)</sup>. وهذا الكلام يجعل الالتفات قريباً من مفهوم الأسلوب باعتباره عند ريفانير منبهاً (Stimulus) يستدعي الاستجابة له من

(1) ابن الأثير، المثل السائر، ج2، ص 15-16.

(2) الزمخشري، الكشاف...، ج2، ص 583 وقد أخذ ابن الأثير بحذاقته انظر المثل السائر، ج2، ص 10-11.

(3) الزمخشري، المرجع نفسه، ج2، ص 231. والكلام نفسه في: ابن الأثير، المثل السائر، ج2، ص 10.

(4) الزمخشري، المرجع نفسه، ج1، ص 64 وانظر أيضاً البيضاوي: المرجع نفسه، ج1، ص 32-31 والزرخش، المرجع نفسه، ج3، ص 314. واعترض عليه ابن الأثير ونقشه. انظر المثل السائر، ج2، ص 4.

القارئ أو السامع ويأتي هذا المنبه أو التصرف الأسلوبى خرقاً لما دأب عليه الكلام وتشيع به، فهذا عند ريفاتير هو السياق الأسلوبى (Le contexte stylistique) وقد قال في حده: «السياق الأسلوبى عبارة عن النمط التعبيري المتبع (Pattern) يخرقه عنصر غير متوقع»<sup>(1)</sup>. ومن هذا السياق ما هو صغير (Micro Contexte) ومنه ما هو كبير (Macro Contexte)<sup>(2)</sup> وهذا السياق الكبير على نوعين فهو عنده في شكل:

- سياق ← تصرف أسلوبى ← السياق نفسه.

أو

- سياق ← تصرف أسلوبى ← منطلق لسياق جديد<sup>(3)</sup>.

إنّ الالتفات في القرآن، من حيث هو عدول نسقي لا يكاد يخرج عن هذين الضربين من ضروب العدول الأسلوبى عند ريفاتير، فالالتياف يأتي دائماً مسبقاً بسياق ذي خصائص أسلوبية مختلفة عن خصائصه اختلافاً كلياً كما هو واضح في جميع أمثلتنا ( 1 ← 5) مما يجعل وقع هذا الالتفات جويّاً على المتلقّي. إنّ الالتفات تصرف أسلوبى مفاجئ فهو على حدّ تعبير الهيشري «انتقال من تعبير رتيب درج عليه نظم الكلام وأنس إليه المتلقّي، إلى تعبير جديد على غير ما يتوقّعه»<sup>(4)</sup>. ولما كان الالتفات تصرفاً أسلوبياً غير متوقع، وانتقالاً مفاجئاً كما قال الهيشري، أمكن لنا أن نعتبره طريقة في لضغط على ذهن المتلقّي ولفت انتباهه إلى مواطن مخصوصة في الرسالة. يقول ريفاتير: «الطريقة الوحيدة المتاحة لصانع الرسالة يروم فرض تأويله الخاص على القارئ، إنما تتمثل في منع ذلك القارئ من أن يستنتج أو يتوقع أي خصيصة هامة في النص. والسبب في ذلك أنّ التوقع يجعل القراءة

(1) انظر: M. Riffaterre, *Essais de stylistique structurale*, op. cit., p 65.

(2) المرجع نفسه، ص 68.

(3) المرجع نفسه، ص 83.

(4) الهيشري، المرجع نفسه، ص 166.

سطحية في حين أنّ عدم التوقع يضطر القارئ إلى وجوب الاهتمام. نحسب التلقي من حدة الرسالة المتلقاة<sup>(1)</sup>. وهذا منطبق تمام الانطباق على المثال 5 فقد قال ابن عاشور في تدبر وجه العدول فيه عن الغيبة عن التّكلم: «ووقع الالتفات من طريق الغيبة إلى طريق التّكلم في قوله: «وَرَبَّ السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ» تجديدًا لنشاط السامعين لطول استعمال طريق الغيبة ابتداء من قوله «بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ» مع إظهار العناية بتخصيص هذا الصنع [أي زينة السماء] الذي ينفع الناس ديناً ودنياً<sup>(2)</sup>. والحق موطن الالتفات في الآية وهو «زِينَا» كان موضوع إنكار ومناط اختلاف القرآن وخصومه قال ابن الأثير عنه: «الفائدة من ذلك [أي الالتفات من الغيبة إلى التّكلم] أنّ طائفة من الناس غير المتشرعين يعتقدون أنّ النحر ليست في سماء الدنيا وأنها ليست حفظاً ولا رجوماً، فلما صار الكلام من ههنا عُذِلَ به عن خطاب الغائب إلى خطاب النفس لأنه مهم من مهيدات الاعتقاد وفيه تكذيب للفرقة المكذبة المعتقد بطلانه<sup>(3)</sup>، والمعنى نفسه عند الزركشي في تعبير أوجز. قال «قيل للاهتمام بذلك والإخبار عن نفسه أنه جعل الكواكب زينة السماء الدنيا وحفظاً تكديماً لمن أنكر ذلك<sup>(4)</sup>. وهو قد يعني أنّ الالتفات في القرآن ربما وقع في مواطن «حساسة» وموضع حرجة منه، تكون موضوع إنكار أو استغراب وما أشبه فيشدّ عليها من أجل أن يفرض على المتلقي تأويلاً خاصاً لها. وكما يكون الالتفات في القرآن مقصوداً به الضغط على المتلقي يكون منشؤه أحوال المتكلم وما يكون عليه في بعض الأحيان من الغضب والسخط. قال الزمخشري عن الالتفات في ﴿وَرَبِّكَ نَدَىٰ مُرْسَىٰ أَيُّكُمْ أَقْلَبِيْنَ ﴿١٦﴾ قَوْمٌ مُّزَعَزَعٌ ۗ لَا يُنْقَوْنَ ﴿١٧﴾﴾<sup>(5)</sup>

\* Kiffaterre..., op. cit., p 36.

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 24، ص 251.  
 (2) ابن الأثير، المرجع نفسه، ج 2، ص 6.  
 (3) الزركشي، المرجع نفسه، ج 3، ص 321.  
 (4) الشعراء، 10/26-11.  
 (5)



«وأما من قرأ ألا تتقون على الخطاب فعلى طريقة الالتفات إليهم وجبههم وضرب وجوههم بالإنكار والغضب عليهم، كما ترى من يشكو من وكب جنابة إلى بعض أخصائه والجاني حاضر، فإذا اندفع في الشكاية وحرّ مزاجه وحمي غضبه قطع مباتئه صاحبه وأقبل على الجاني يوبّخه ويعنف به ويقول له: «ألم تتق الله؟ ألم تستح من الناس»<sup>(1)</sup>.

يتضح من عرضنا لبعض وظائف الالتفات الججاجية في القرآن مدى ضيق نظرة بولمان وتيتيكاه اللذين يحصران وظيفته الججاجية في «الإشعار ببقوة حضور الفكرة». على أن مزيد النظر في مسألة الالتفات في القرآن من زاوية حجاجية قادنا إلى أن نستنتج ملاحظتين أخريين. أولاهما أن الالتفات، وقد حصرناه في هذا المبحث القصير في مستوي الضمائر والأزمنة، كثير الوجود في القرآن ولكن لدينا انطباع بأن أكثره واقع في مستوى الضمير، عدولاً به عن الغيبة إلى الخطاب من نحو:

مِثَال 6: ﴿وَمَنْ جَاءَهُ يَأْتِيَهُ وَكُنْتُمْ تُخْلَفُونَ﴾ (2)

مِثَال 7: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِكُمْ وَأَسْرَدَهُمْ إِنَّكَ اللَّهُ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (3)

مِثَال 8: ﴿وَلَيْذُنَا نَدَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰ أَيُّ كُنْتَ إِذْ قُلْتَ لِلْكَافِرِينَ ﴿١١٠﴾ قَوْمٌ مُّذْنَبُونَ﴾ (4)

وهذا الانطباع الذي حصل لنا من قراءة أولية للجذاذات التي أعدناها للالتفات في القرآن يدعمه قول الهيشري: «وأكثر طرق [الالتفات] استعمالاً

(1) الزمخشري، المرجع نفسه، ج 3، ص 106.

(2) النمل 90/27. ويجوز في الالتفات والمكاتب (النظر): الزمخشري، الكشف، ج 3، ص 163.

(3) البقرة 2/21.

(4) الشعراء 26/10-11. فعلى قراءة «ألا تتقونه» أو «ألا يتقونه» يكون في الكلام التفات (نظر):

الزمخشري، المرجع نفسه، ج 3، ص 106.

[في القرآن] هو الانتقال من الغيبة إلى الخطاب<sup>(1)</sup>. وقد تواترت هذه الطريقة في القرآن 54 مرة بإحصاء الهيشري (وانطباعاً أنها تواترت أكثر من ذلك) منها 50 مرة في مخاطبة الناس (42 مرة في مخاطبة الكفار ومرتين (2) في مخاطبة المؤمنين و6 مرات في مخاطبة الناس على وجه العموم). فبم يمكن أن نفسّر ذلك؟

إنّ الالتفات من الغيبة إلى الخطاب يترتب عليه تغيير في طبيعة الإحالة نفسها فلئن كانت الإحالة بضمير الغائب نصبة مقالية فهو يُحال بواسطته عن سابق مذكور في النص عادة، فإنّ الإحالة بضمير المخاطب (والحضور عمّة إحالة مقامية. إنّ هذا التغيير في نوع الضمائر مع بقاء الملتفت عنه واحداً، يتغيّر، ليس لمجرد الافتتان في الكلام وليس هو لتطرية السامع وتجسيه نشاطه فحسب، وإنما هو كذلك، وربما أساساً، «لتوريث» هذا السامع والنزح به في القضايا التي يتناولها الخطاب، ولجعله طرفاً فيها معنياً بها، ففريق من رأينا هذا قول الزمخشري في توجيه دلالة الالتفات في المثال 7: «هر فن من الكلام جزل فيه هرّ وتحريك من السامع، كما أنك إذا قلت لصاحبت حاكياً عن ثالث لكما: إنّ فلاناً من قصته كيت وكيت، فقصصت عليه من فرط منه، ثم عدلت بخطابك إلى الثالث فقلت: يا فلان من حقت أن ترم الطريقة الحميدة في مجاري أمورك وتستوي على جادة السداد في مصادر ومواردك، نُهته بالثفانك نحوه فضل تنبيه، واستدعيت إصغاه إلى إرشادك زيادة استدعاء، وأوجدت بالانتقال من الغيبة إلى المواجهة هازاً من طبعه لا يجده إذا استمررت على لفظ الغيبة<sup>(2)</sup>. ونقول إنّ ترك الانتقال من المخاطبة والاستمرار في الكلام بضمير الغائب مدعاة إلى أن يتغلق الكلام القرآني على نفسه، وإلى أن تنحصر وظيفته في مجرد الإخبار عن أوضاع ومواقف وأحداث مرت وولى زمانها، ولكن القرآن كتاب حجاج ومر

(1) الهيشري، المرجع نفسه، ص 171.

(2) الزمخشري، المرجع نفسه، ج 1، ص 224.

خصائص الكلام الججاجي أنه كلام مواجهة، وانفتاح على المقام. صحيح أن هذا المقام الذي ينشأ فيه الخطاب القرآني مقام ضيق لكون المخاطبين الأول بالقرآن مهما كَبُرَ عددهم، قلَّةً في حساب الأزمنة المتلاحقة والأمكنة المتباعدة، ولكن المقام الذي يصنعه ضمير المخاطب الجمع عادة (أنتم) مقام قابل للتجدد الدائم وللاتساع والتعاطف إلى ما لا نهاية له. فالكلام بهذا الضمير على وجه الالتفات في القرآن مكانه كلُّ مكانٍ وزمانه كل زمان، وهذا يدعم من بعض الوجوه، وبطريقة أخرى قول لَمُبِيرٌ وهو يفسر سورة الصافات «...» إنَّ النص القرآني يقوم بمهمته تجاه قارئه في الراهن (Maintenant) وليس فقط تجاه أهل مكة الساخرين، في أول الأمر، ثم تجاه أهل المدينة المنافقين، بعد ذلك. أي أنه يقوم بمهمته في كل يوم منذ موت الرسول إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها<sup>(1)</sup>.

إنَّ ضمير «أنتم» هذا الذي ينصرف الخطاب القرآني إلى التعبير به عوض ضمير «هم»، هو شأن ضمائر الحضور عامَّة صيغة فارغة (Forme vide)، تملؤها جماهير القُراء المتعاقبة على قراءة القرآن وسماعه؛ أي أنَّ حاجات الالتفات تبدو من خلال الجدول عن جمهور فات وانقضى فهو في عداد الموتى<sup>(2)</sup>، إلى جمهور حيٍّ دائماً وكوني فألى هذا المعنى أو قريب منه ذهب التومخشري في تدبُّر الغاية إلى الالتفات في المثال 8. قال: «فإن قلت فما فائدة هذا الالتفات والخطاب مع موسى عليه الصلاة والسلام في وقت المناجاة والملائكة إليهم عُيِّب لا يشعرون؟ قلتُ: إجراء ذلك في تكليم

(1) Jean Lambert, *Le Dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes*.

Les éditions du CERF, Paris, 1995. p 324

وقولنا في الراهن؛ لا يترجم بأمانة كلمة

Maintenant في الفرنسية. وهي على الحقيقة مصطلح لساني من جدول العناصر الإشارية Les

déictiques شأن ضمائر الحضور وأسماء الإشارة فهو يقصد به كل زمان يتكلم فيه المتكلم أو

يقرا القرآن.

(2) استعملنا فكرة «الموت» بحصل من التعبير بضمير الغائب، من حديث رولان بارت عن الالتفات

من ضمير الحضور إلى ضمير الغيبة. (انظر: Orecchioni, *L'énunciation...*, op. cit., p 65).

المرسل إليهم في معنى إجرائه بحضرتهم وإلقائه إلى مسامعهم لأنه مبدئ ومنهيه وناشره بين الناس (...). وكلم من آية أنزلت في شأن الكافرين وفيه أوفر نصيب للمؤمنين تدبراً لها واعتباراً بموردتها<sup>(1)</sup>. ومعنى كلام الزمخشري إن نحن فهمناه على وجهه أن القرآن باستخدامه الالتفات في هذا المدعى استطاع أن يخاطب جمهوراً عاماً من خلال جمهور ضيق هو جمهور الكفار من قوم فرعون وإن ذلك لم يؤن أنجع وجوه الججاج إذ أن مخاطبة الجمهور العام من خلال الجمهور الخاص من شروط الكلام الججاجي ومن خصائصه الأساسية. إن هذا لا يمكن أن يحصل منه شيء في مثالنا بدون أن يتبع الالتفات أو عدول عن الغيبة إلى الخطاب. فإن قيل فيم نفسر إذن الالتفات الذي هو عكس هذا أي الالتفات من الخطاب إلى الغيبة وهو حاصل أيضاً في شأن خصوم القرآن؟ قلنا إن نسبة وروده في القرآن أضعف على كل حد من نسبة ورود الالتفات السابق كما يخبرنا إحصاء الهيشري. فحسب من الباحث وقع الالتفات من الخطاب إلى الغيبة في 28 موضعاً، في حين حدث العكس 42 مرة<sup>(2)</sup>. ورغم كون الالتفات حاصلاً بواسطة ضمير الغائب (هم) كما هو الشأن في المثالين 11 و13 فإن المعنى بالكلام من نهاية المطاف المخاطبون (أنتم) يُشهدهم القرآن ويحكمهم في ما بدر من المتحدث عنهم أو في ما وقع لهم على نحو ما ذهب إلى ذلك الزمخشري والزركشي وابن الأثير في درسهما للمثالين المذكورين.

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بالالتفات الزمني وتحديداً بالعدول عن التعبير بالمستقبل إلى التعبير بالماضي وانطباعاً من خلال متابعتنا لهب الظاهرة في القرآن أنها أكثر اطراداً فيه من الظاهرة المعاكسة أعني ضد. التعبير بالماضي عن المستقبل. واللافت في شأن هذا الالتفات أن أنت دوران الكلام فيه على موضوع الآخرة والثواب والعقاب وهو، كم من

(1) الزمخشري، الكشف...، ج 3، ص 106.

(2) الهيشري، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

معلوم، من أكثر الموضوعات عرضة لإنكار المشركين إن لم يكن أكثرها على الإطلاق، فمن أجل هذا جيء بهذا الالتفات في التعبير عنه إشعاراً بتحقيق ما هو محل شك وريبة، ومناط خلاف وإنكار.

إن هذا الضرب من الالتفات كثير التواتر في القرآن من قبيل المثالين 3 و6 ومن نحو:

مثال 9: ﴿وَيَوْمَ نُسِئُ السِّمَاءَ الْجَمَالَ وَرَأَى الْأَرْضَ بَارِدَةً وَصَخِرَ نَعْمُ فَمَ تَعَاوَرُ مِنْهُمْ كَذِبًا﴾ (1).

مثال 10: ﴿إِنْ لَشَأْ نُغَيِّرَنَّ عَذَابَهُمْ مِنْ آيَاتِنَا مَا يَكْفُرُونَ﴾ (2).

على قراءة من قرأ «فَطَلَّتْ» بدل «فَنظَلَّتْ» (3). ولعله أكثر أنواع الالتفات وروداً في القرآن وهو مكفي في معظمه جاء في مواجهة عرب مكة المشركين الذين ينكرون أشد الإنكار أن يكون بعث وحساب وأخرة وعقاب. وظاهرة أسلوبية أخرى لافتة للانتباه بخصوص هذا النوع من الالتفات هي طول سياقه اللغوي واتساع مداه داخل السور التي هي مكية في أغلبيتها المطلقة (4).

2 - 2 - 2 - الأسلوب الحكيم وأسلوب الهدم:

في الأسلوب الحكيم، ولعل السكاكي كان أول من استخدم هذا المصطلح وإن لوحظت الظاهرة في الكلام قبله «ينزل سؤال المسائل منزلة سؤال غير سؤاله» (5). وهو من بعض الوجوه عدول نسقي، لكون الأصل في الجواب حسب الزركشي «أن يكون مطابقاً للسؤال» (6)، بل وقيل «أصل

(1) الكهف 47/18.

(2) الشعراء 4/26.

(3) انظر الزمخشري، الكشاف... ج 3، ص 104.

(4) انظر على سبيل المثال: الأعراف 7/44 والنحل 16/88 والكهف 18/47 والشعراء 26/87-97.

(5) السكاكي، مفتاح العلوم، ص 327.

(6) الزركشي، البرهان... ج 4، ص 42.

الجواب أن يعاد فيه نفس سؤال السائل ليكون وفق السؤال<sup>(1)</sup>. وهذا يقتضي من الناحية الإعرابية أن تكون بنية الجواب النحوية مطابقة لبنية السؤال. قد الزركشي أيضاً: «الأصل في الجواب أن يكون مشاكلاً للسؤال فإن كان جملة اسمية فينبغي أن يكون الجواب كذلك»<sup>(2)</sup>. كل هذا حدا بنا إلى اعتبار الأسلوب الحكيم من قبيل العدول النسقي خصوصاً على المستوى الدلالي إذ يكون محتوى الجواب غير مطابق دائماً لمحتوى السؤال وقد وجدنا ابن أبي الإصبع يطلق على الظاهرة نفسها تقريباً مصطلح التلغيف وهو عنده «أن يسأل السائل عن حكم (...) فيعدل المسؤول عن الجواب الخاص عما سئل عنه من تبين ذلك النوع، ويجيب بجواب عام يتضرب الإبانة على الحكم المسؤول عنه، وعن غيره بدعاء الحاجة إلى بيانه كقوله تعالى «ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين»<sup>(3)</sup>. فإن هذا الكلام جاء جواباً عن سؤال مقدّر وهو قول قائل: أتري محمد زيد بن حارثة»<sup>(4)</sup>. لكن فرق ما بين الأسلوب الحكيم والتلغيف في تقديره أن السؤال في التلغيف يكون حسب ما فهمناه من كلام ابن أبي الإصبع مقدّراً في البال مثلما يكون محققاً في المقال، وهذا من شأنه أن يحصر الكلام كله جواباً عن أسئلة إن لم تكن محققة فهي مقدرة، فنقترب بذلك من نظرية المساءلة الجبائية عند ماير، وقد عرضنا لها في مقدمة الكتاب العامة. على أننا رأينا ابن عاشور في تدبر بعض الآيات يتحدّث عن الأسلوب الحكيم بالطريقة التي تحدّث بها ابن أبي الإصبع عن التلغيف أي كأن ابن عاشور يعتبر السؤال في ظاهرة الأسلوب الحكيم يأتي مقدّراً متى يأتي مصرحاً به<sup>(4)</sup>. ولما كان اعتبار السؤال في هذا الأسلوب مقدّراً

(1) المرجع نفسه، ج 4، ص 46.

(2) المرجع نفسه، ج 4، ص 47.

(3) ابن أبي الإصبع، منبع القرآن، (مذكور)، ص 124.

(4) قال ابن عاشور في تفسير قوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَأَنْتَ عَلِيمٌ بِأَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة 2/106): بعد قوله ﴿فَمَا كُنْتُمْ بِمَنِّي أَوْ لِيكُنَّهَا تُؤَيِّرُ بَنَاتًا أَوْ يُوَيَّرُ عَلَيْهِنَّ﴾ (البقرة 2/106): مسوق لبيان حكمه

يسمح لنا بأن نعدّه من قبيل العدول النسقي فقد غضضنا الطرف عن هذا الاعتبار وحصرنا الأسلوب الحكيم في التصريح بالسؤال وإيراد الجواب عليه بطريقة يفهم منها أنّ محتوى الجواب جاء عدولاً عن محتوى السؤال. ومن أمثلة الأسلوب الحكيم في القرآن:

مثال 1: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَلْهَامَةِ قُلْ هِيَ مَوْعِظَةٌ لِلنَّاسِ وَالْحُجُجٌ وَلَيْسَ إِلَهُ يَدَّ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾<sup>(1)</sup>.

مثال 2: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَمْقَشْتُمْ بَيْنَ يَدَيْهِمْ فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ آلِيَهُمْ نَسِيتُمْ آلِيَهُمْ وَلَئِن كُنْتُمْ تُحِبُّونَهُمْ فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾<sup>(2)</sup>.

مثال 3: ﴿قَالَ يَرْعُونَ مِمَّا رَبِّي أَعْلَمُ بِكُمْ ﴿٣٦﴾ قَالَ رَبِّ انْسَوْتِ الْأَيَّامِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ ﴿٣٧﴾﴾<sup>(3)</sup>.

مثال 4: ﴿وَسَيَسْأَلُكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٧٠﴾﴾<sup>(4)</sup>.

مثال 5: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٠١﴾ مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾<sup>(5)</sup>.

والإتيان بالخبر بياناً غير منفصل عن طريقة الأسلوب الحكيم وذلك أنه بعد أن فرغ من التبيه على أنّ النسخ الذي استعملوه وتفرعوا به لتكذيب الرسول هو غير مفارق لتعويض المنسوخ بخبر منه أو مثله أو تمزيق السبق يمثله أريد أن ينتقل من ذلك إلى كشف ما بقي من الشبهة وهي أن يقول المنكر وما هي الفائدة في النسخ حتى يحتاج للتعويض وكان مقتضى الظاهر أن يقصد ليبيان اختلاف المصالح ومناسبتها للأحوال والأعمار وليبيان تفاصيل الخبرية المشبهة في كل ناسخ ومنسوخ. ولما كان التصدي لذلك أمراً لم تنتهت له عقول السامعين لعسر إدراكهم مراتب المصالح وتفاوتها لأن ذلك مما يحتاج إلى تأصيل قواعد من أصول شرعية وسياسية، عدل بهم عن بيان ذلك وأجملت لهم المصلحة بالحالة على قدرة الله تعالى التي لا يشد عنها ممكن مرادة (التحوير

والتحوير، ج 1، ص 663.  
 (1) البقرة 2/ 189.  
 (2) البقرة 2/ 215.  
 (3) الشعراء 26/ 24-23.  
 (4) الإسراء 17/ 85.  
 (5) يس 36/ 48-49.

إنَّ الأسئلة في جميع هذه الأمثلة دقيقة مضبوطة إذ هي متعلقة بمعرفة حقيقة المسؤول عنه وحدّه وماهيته وميثاقته، ففي المثال 1 سؤال عن حدّ الهلال كيف «يبدو فيطلع دقيقاً مثل الخيط ثم يزيد حتى يعظم ويستوي ويستدير ثم لا يزال يتقص ويدق حتى يكون كما كان لا يكون على حدّ واحدة»<sup>(1)</sup>. والسائلون في المثال 4 وهم اليهود، إنما سألوا عن الروح «هي؟ قال ابن عاشور: «وسألهم عن الروح معناه أنهم سألوا عن بيان ماهية ما يُعبّر عنه في اللغة العربية بالروح (. . .) [فهم] إنما سألوا عن حقيقة الروح وبيان ماهيتها»<sup>(2)</sup>. كما كان السؤال في المثالين 2 و3 عن الماهية أيضاً من خلال استخدام «ما» وهي للسؤال عن الماهية أو الجنس. أما في المثال 5 فالسؤال من المشركين كان لمعرفة الموعد الذي سيحل فيه بهب العذاب. ورغم دقة السؤال في جميع الأمثلة كانت الأجوبة واقعة ظاهرياً في غير موقعها وواردة على غير وجهها. إنَّ القرآن لم يجب بذكر الحد الذي هو القول الدال على ماهية الشيء في صناعة المنطق، أو بذكر التوثيق الدقيق، وإنّما أجاب في كل مرة بذكر البعد العملي أو التأثيري الذي للمسؤول عنه. وهذا قد يعني أنّ القرآن ليس كتاب علم وضبط وتحديد وإنّ هو كتاب أخلاق ومُؤَلِّ عَلِيّاً ومُحَاجَّة. إنَّ الجواب بذكر الحد وهو المنتظر في الإجابة عن الأسئلة الواردة في معظم أمثلتنا من شأنه أن يعترض عبّ السائلون وغير السائلين من الخصوم المتريبين بالقرآن، حتى وإن كان ذلك الجواب دقيقاً، لكون الاعتراض واللجاجة وحب الجدل مركزاً في طباعه من ناحية، ولكون الإجابة إذا جاءت على غير ما يعرفون ذاتهم نفوراً من ناحية أخرى، فيكون الحوار معهم غير منتج والكلام إليهم غير مُجَوِّد. ذر ابن عاشور في تأويل وجه العدول عن بيان السبب في تقلّب أحوال الهلال. وهو موضوع السؤال كما رأينا: «على أنه لو تعرّض صاحب الشريعة لبيان

(1) الواحدي، أسباب النزول، (مذكور)، ص 52.

(2) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 15، ص من 196-197.



لبيّن أشياء من حقائق العلم لم تكن معروفة عندهم ولا تقبلها عقولهم يومئذ، ولكان ذلك ذريعة إلى طعن المشركين والمناققين بتكذيبه<sup>(1)</sup>.

إنّ الأجوبة في جميع أمثلتنا إذ يُعَدَّلُ فيها عن الجواب الدقيق توجه الحوار الوجهة التي يريدنا القرآن. على أنّ الجواب الطبيعي الذي يقتضيه حقّ السؤال في الأمثلة الخمسة، لو أُجيب به لَمَا أضاف جديداً على صعيد المواجهة بين الأطراف المتخاصمة أو المتسائلة، أي أنّ هذا الجواب لا يمكن له أن يوجه دفة الحوار وجهة حجائية مخصوصة، بل ربما عاق ذلك الكلام القرآني عن أن يقنع الخصوم كما قال ابن عاشور. ومن هنا كانت الأجوبة في عدولها عن الأسئلة ذات أبعاد حجائية مختلفة، ففي المثال 4 أُجيب السائلون بما هو من الآراء السائغة عندهم المشهورة لديهم الجارية على ألسنتهم المعقودة عليها قلوبهم، ففي هذا المثال جاءت «براعة» الجواب تروّض «شراسة» السؤال و«مكروه»، إذ كان سبب نزول هذه الآية، إن صح «أنّ قريشاً قالت لليهود أعطونا شيئاً نسأل عنه هذا الرجل [أي محمداً] (ص) فقالوا. سلوه عن الروح فنزلت»<sup>(2)</sup>. ومعلوم أنّ التوراة تحدّثت عن «الروح» مضافة إلى الله، دون تدقيق لماهيتها وأنّ الإحاطة بماهيتها مستعصية<sup>(3)</sup>، لهذا ذلّت الآية بقوله «وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً» ومما يدعم قولنا بأنّ طريقة جواب القرآن كانت هي الطريقة المُثلى من الناحية الجباجبية ما رواه الواحدي من أسباب نزول هذه الآية أيضاً قال: «قال المفسرون إنّ اليهود اجتمعوا فقالوا لقريش حين سألوهم عن شأن محمد وحاله: سلوا محمداً عن الروح وعن فتية فقدوا في أول الزمان وعن رجل بلغ شرق الأرض وغربها فإن أصاب»<sup>(4)</sup> في ذلك كله فليس بنبي وإن لم يجب في ذلك فليس نبياً وإن

(1) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 2، ص 195.

(2) الواحدي، المرجع نفسه، ص 240.

(3) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 15، ص ص 197-200.

(4) الصواب الذي يقضيه السياق: فإنّ أجاب لا فإن أصاب.

أجاب في بعض ذلك وأمسك عن بعضه فهو نبي<sup>(1)</sup>. وقد جاء محتوى الأسلوب الحكيم في الإجابة عن السؤال الأول يثبت صحة نبوة محمد، وعن تقدير اليهود لحقيقة النبوة على النحو المذكور، فهي عندهم من أمر الله أيضاً.

وقد يكون المسؤول عنه وهو الهلال لا يهم في ذاته، وإنما تهم الخبيثة التي وضع لها كما في المثال 1، فهو «مواقيت للناس» قال الزمخشري في تفسير هذه العبارة: (مواقيت) أي معالم يوقّت بها الناس مزارعهم ومتاجرهم ومحال ديونهم وصومهم وفطرتهم وعدد نساءهم وأيام حيضهن ومُدّد حملهن وغير ذلك، ومعالم للحج يُعرف بها وقته<sup>(2)</sup>. كما أنّ ما سأل عنه المشركون في المثال 5 وهو يوم حلول النعمة بهم لا يهم تحديد تاريخه، وما كان هذا التحديد على كل حال بموقع المشركين في خوف من ملكهم، فهم في صدد عن ذلك. وإنما الأهم بالنسبة إلى القرآن مزيد تخويفهم بما سيحدث في من أحداث جسام، فمن أجل ذلك أجيب بـ «ما ينظرون إلا صبيحة واحدة تأخذهم وهم يخضّمون». كذلك سؤال فرعون عن ماهية رب العالمين في المثال 3 فإنّ الجواب عنه بما يقتضيه السؤال على الحقيقة غير مجد في زحزحة فرعون عن كفره فهو غير مؤمن بوجود الله أصلاً. جاء في القرآن حكاية عنه: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَلِدُهَا أُنثَىٰ كَمَا كَفَرْتُ بِنِجْمَاتِي فَأَنذِرْ بِهِ يَهْدِمُونَ الْعَالَمِينَ فَأَجْمَلْ لِي صَرِيحًا لَمَسِّي أُطِيعُ إِنَّكَ إِذْكَ مُؤَمَّرٌ وَإِنِّي لَأَطِيعُكَ بِتِ الْكُذِبِيِّينَ ﴿٣٧﴾﴾<sup>(3)</sup>.

لهذا أجيب بالقول «رب السماوات والأرض وما بينهما» سعياً من موسى إلى هدم ما يزعمه فرعون لنفسه من الإلهية. أما الأسلوب الحكيم الوارد في المثال 2 فقد أنكر ابن عاشور وُجُودَ

(1) الواحدي، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) الزمخشري، المرجع نفسه، ج 1، ص 340.

(3) القصص 38/28.

وكون الكلام قد أجزى هنالك عليه<sup>(1)</sup>. والكثير من القدمات على أنّ الجواب فيه غير مطابق سؤاله تمام المطابقة<sup>(2)</sup> فهو عندهم من الأسلوب الحكيم الذي أشبهه التلغيف عند ابن أبي الإصبع وهو أن يتضمن الجواب إجابة السائل ويفيض عنها بإفادته غيرها من المعاني. ففي قوله «قل ما تنفقون من خير قُلُوا لِلَّذِينَ وَالْأَقْرَبِينَ... الآية» جواب عن ماهية ما ينفقون وهو «خير» وزيادة عليه بذكر الوجوه التي ينبغي أن يصرف فيها ذلك الخير. قال الزمخشري: «فإن قلت كيف طابق الجواب السؤال في قوله (قل ما أنفقتم) وهم قد سألوه عن بيان ما ينفقون وأجيبوا ببيان المصروف؟ قلت قد تضمن قوله ما أنفقتم (من خير) بيان ما ينفقونه وهو كل خير وبني الكلام على ما هو أهم وهو بيان المصروف لأنّ النفقة لا يعتدّ بها إلا أن تقع موقعها، قال الشاعر

[الكامل]:

إِنَّ الصَّنِيْعَةَ لَا تَكُونُ صَنِيعَةً حَتَّى يُصَابَ بِهَا طَرِيقُ الْمُنْصَنَعِ<sup>(3)</sup>  
وتتمته من شرح شواهد الكشاف:  
فَإِذَا صَنَعْتَ صَنِيعَةً فَأَعْمُدْ بِهَا لِيَلَهُ أَوْ لِيَدْوِي الْقَسْرَائِبُ أَوْ دَعِ<sup>(4)</sup>  
لهذا اعتبر الزركشي أنه في الأسلوب الحكيم «قد يجيء الجواب أعم من السؤال للحاجة إليه في السؤال وأغفله المتكلم»<sup>(5)</sup>. ولم يفت الزركشي أن يبيّن على أنّ الجواب في هذا الأسلوب «قد يجيء» أنقص لضرورة الحال»<sup>(6)</sup>.

(1) انظر ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 2، ص 317-318.

(2) انظر على سبيل المثال:

• الزمخشري، الكشاف... ج 1، ص 356.

• السكاكي، مفتاح المعلوم، ص 327.

• الزركشي، البهانه... ج 4، ص 43.

(3) الزمخشري، المرجع نفسه، ج 1، ص 356.

(4) المرجع نفسه، ج 4، ص 439.

(5) الزركشي، البهانه... ج 4، ص 42.

(6) المرجع نفسه، الموضوع نفسه.

خلاصة القول أنّ توحّي الأسلوب الحكيم مدعاة، على وجه العموم، إلى تغيير مجرى الحوار وفق الخطة الحجاجية التي يرسمها المتكلم. وقد يأتي هذا الأسلوب لهدم معتقد السائل ولقلب اتجاه الحوار وما قد يترتب عليه من أعمال قلباً كاملاً. قال السكاكي في معرض التنويه بهذه الطريقة في الكلام: «وإنّ هذا الأسلوب الحكيم لربما صادف المقام فحزك من نشاط السامع سلبه حكم الوقور، وأبرزه في معرض المسحور، وهل الآن شكيمة الحجاج لذلك الخارجي وسأل سخيمته حتى أثر أنّ يُخسرن على أنّ يسرع، غير أنّ سحر بهذا الأسلوب إذ توعدّه الحجاج بقوله: لأحملنك على الأدهم فقال متغاباً مثل الأمير يحمل على الأدهم والأشهب، مبرزاً وعيده في معرض الوعد. متوصلاً أن يريه بالطف وجه أنّ أمر أمثاله في مسند الإمرة المطاعة خليك يا يصفد [أي يعطي] لا أن يصفد وأن يعد لا أن يُوعده»<sup>(1)</sup>.

\*\*\*

غير أنّ ظاهرة قلب الآراء والمواقف والأعمال هذه أظهر في أسلوب قرآني آخر هو أسلوب الهدم. وقد حدّ ابن القيم الهدم بقوله: «هو أن يأتي غيرك بكلام تضمن معنى فتأتي أنت بضده فكأنه قد هُدم ما بناه المتكلم الأول»<sup>(2)</sup> فهذا في رأينا من قبيل العدول عن صوت هو صوت المتلفظ (Les énonciateurs) وهم عادة خصوم الدعوة المحمدية وخصوم الحزب إجمالاً، إلى صوت المتكلم (Le locuteur) الذي هو الله دائماً، يورد نفع الخصوم ويعقب عليه بالهدم فمن ذلك:

مِثَال 1: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّسْرَانُ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبُّونَهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّثَلُ خَلْقٍ﴾<sup>(3)</sup>.

(1) السكاكي، المرجع نفسه، ص 327-328.

(2) ابن القيم، كتاب التواضع للشوق، ص 219.

(3) المائدة 18/5 واعتبر ابن القيم هدم قول اليهود والنصارى واردة في سورة «المؤمنون» 91/23. «الهدم لله بن كرم ونا سلكك تنم بن يأنه فهذا من الهدم الذي يتجاوز العدول النسفي»، يعني، أي العدول النسفي الذي يقرأ بين الجملتين أو الجمل المتتالية داخل السورة الواحدة.

مثال 2: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ شَرِبُوا مِنْ دَمِ اللَّهِ وَقَالَتِ الْبَنَاتُ السَّامِيَّةُ أَرَأَيْتُنَّ لَكُمْ قَوْلَهُنَّ بِأَنَّهُنَّ يَشْفَعْنَ عِنْدَ رَبِّكَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ﴾<sup>(1)</sup>.

مثال 3: ﴿إِنَّا جَاءَكُمُ الْمُنْتَفِقُونَ قَالُوا نَتَّبِعُكَ يَا رَبَّنَا فَكُونْ لَنَا رَسُولًا اللَّهُ وَكَلَّمَ بِمَلَكٍ رَسُولًا لَكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنْتَفِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾<sup>(2)</sup>.

وتتمثل الغاية الججاجية من هذا العدول النسقي الناجم عن الانتقال من صوت إلى صوت في بسط آراء الخصوم ثم الرّد عليها قصد إيصالها. والظاهرة مطردة جداً في القرآن<sup>(3)</sup>، بحيث تحوّل القرآن إلى ساحة منازلة «حجاجية» نقلت فيها المعركة من صعيد الأعمال إلى صعيد الأقوال، ومن الواقع إلى النص حيث تكون الكلمة الأخيرة للقرآن دائماً، إذ هو يعرض قول الخصوم ثم ينسفه من الأساس سواء بواسطة الأسلوب الحكيم أو بواسطة أسلوب الهدم خاصة، وللقرآن نزوع لافت للانتباه إلى نقل المعركة التي تدور رحاها بين الرسول وأعدائه في الخارج إلى فضاء النص وإلى مضمار الكلام حيث يهزم الأعداء ولا يستطيعون أن يجاروه. فعلاوة على طريقة نقل المعركة إلى داخل النص بواسطة «القلقلة» (قالوا ← قل) أو بواسطة السؤال والجواب لتغيير وجهة الحوار ولهدم آراء الخصوم استخدم القرآن طريقة أخرى قد لا نهجنا هنا لكونها ليست من العدول النسقي الذي يواجه فيه الصوت بالصوت. وتتمثل هذه الطريقة في كون الخصوم يتكلمون خارج النص والرسول يرد عليهم من داخل النص. فمن هذا القبيل سورة «الكافرون» وسبب نزولها<sup>(4)</sup>. ومن هذا القبيل قصة شجرة الزقوم فقد ورد ذكرها عرضاً في سورة «الواقعة» لتخويفهم بها بقوله: ﴿لَمَّا أَنبَأُوا الْكَاذِبُونَ ﴿١٧﴾ أَنَّهُمْ لَا يُكُونُونَ لَكُم مِّن دُونِ رَبِّكُمْ﴾<sup>(5)</sup>.

(1) التوبة 9/30.

(2) المنافقون 63/1.

(3) انظر على سبيل المثال: البقرة 2/13 والنمل 16/103 والإسراء 17/49-51 و98-99 والمؤمنون 23/70 و82-90 وسبأ 34/8 ويس 36/78-79 والصفات 37/15-18.

(4) انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، (مذكور)، ج 2، ص 208.

(5) الواقعة 56/52-51.

قال ابن هشام: «أبو جهل بن هشام، لما ذكر الله عز وجل شجرة الزقوم تخويفاً بها لهم قال: يا معشر قريش: هل تدرّون ما شجرة الزقوم التي يخوّفكم بها محمد؟ قالوا لا؛ قال، عجرة يثرب بالزبد، والله لئن استمكنّا منها لنزقنّها فأنزل الله تعالى فيه: ﴿إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ ﴿١٦٦﴾ طَعْنُ الْأَعْيُرِ ﴿١٦٧﴾ كَأَنَّهَ لَيَبْقَى فِي الْبُطُونِ ﴿١٦٨﴾ كَقَلْبِ الْحَبِيبِ ﴿١٦٩﴾﴾ أي ليس كما يقول<sup>(1)</sup>. والآية من سورة الدخان التي نزلت تاريخياً بعد سورة الواقعة لكون الظاهر أنّ القرآن عمد إلى هدم كلام أبي جهل في موضع منه نزل قبل هذا وهو قوله من سورة الصافات: ﴿وَأَذَلَّكَ حَيْرٌ نُزُلًا أَمْ كَسَّرَهُ الزُّقُومِ ﴿١٦٦﴾ إِنْهَا جَمَلَتْهُ فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ ﴿١٦٧﴾ إِنْهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي آسَافِ الْجَبِينِ ﴿١٦٨﴾ طَلَمَهَا كَأَنَّهَ رُؤُوسَ الشَّيَاطِينِ ﴿١٦٩﴾﴾<sup>(2)</sup>.

فسورة الصافات نزلت تاريخياً حسب بلاشير قبل سورة «الدخان»<sup>(3)</sup> وبنـ كان يمكن أن يكون القرآن في كلا الموضعين برز على أبي جهل وأخبرته في موقفهم مما نزل في شأن شجرة الزقوم في سورة الواقعة.

## 2 - 2 - 3 - الانتقال من التعبير بالجملة الفعلية وبالإنشاء إلى التعبير بالجملة الاسمية والخبر:

قريب من هذه المسألة وليس منها في شيء تلك المسألة القديمة المتعلقة بعطف إحدى الجملتين (الفعلية أو الاسمية) على الأخرى، من يجوز أو يمنع؟ فقد جوّز بعضهم عطف الاسمية على الفعلية وعكسه، ومنعه البعض<sup>(4)</sup>. كما جوّز بعضهم عطف الخبر على الإنشاء ومنعه بعضهم.

(1) ابن هشام، المرجع نفسه، ج2، ص ص 208-209.

(2) الصافات 62/37.

(3) انظر راجس بلاشير، دراسة سور القرآن وآله، (تعريب مختار العبيدي) (مذكور)، ص 90.

(4) انظر ابن هشام، معني اللبيب... ج2، ص 485.

الأخر<sup>(1)</sup>. ولكن ليس هذا ما يهمنا من الحديث عن الجملتين الفعلية والاسمية وعن أسلوبَي الخبر والإنشاء. فالذي يهَمُّنا هنا ليس حالات الوصل بل حالات الفصل التي تكون فيها إحدى الجملتين بياناً للأخرى، وفي علاقة دلالية مباشرة معها رغم أنَّ نوع التركيب مختلف في كليهما، وهو ما ينشأ عنه ما أسميناه بالعدول النوعي النسقي. ولكن العدول الحاصل بينهما لم يحصل إلا على صعيد التركيب. أما على صعيد الدلالة فإحداهما بحِثُّل من الأخرى متين.

إنَّ ضروب الانتقال من نمط تركيبِي إلى نمط آخر في القرآن كثيرة جداً ومتنوعة وأهمها فيما نرى، الانتقال من نمطين تركيبيين إلى نمطين تركيبيين آخرين، فهو عدول نسقي مزدوج أو انتقال مزدوج من الفعلية والإنشائية معاً إلى الاسمية والخبرية معاً. وقد لاحظ عبد القاهر الجرجاني أيضاً كثرة ما جاء في القرآن على هذا الأسلوب في التعبير، في معرض دراسته لبیت بشار [الخفيف]:

بَكْرًا صَاحِبِي قَبْلَ الْهَجِيرِ      إِنَّ ذَاكَ السَّجَّاحَ فِي السُّبْحِ  
وللبیت الآخر [الرجز]:

قَسَّطُهَا وَهِيَ نَكَّ الْفِدَاءُ      إِنَّ غِنَاءَ الْإِسْلَامِ الْخُدَاءُ.  
فقال: «وهذا الضرب كثير في التنزيل جداً»<sup>(2)</sup>. وأورد أمثلة على ذلك من سور متفرقة وختمها بالقول: «وهي على الجملة من الكثرة بحيث لا يدركها الإحصاء»<sup>(3)</sup>. أما نحن فنسورد أمثلة على هذه الطريقة في التعبير من سورة واحدة هي سورة البقرة:

مثال 1: ﴿وَلَا تَسْتَدُوا إِلَى اللَّهِ لَا يُجِيبُ الْمُضْطَرِّينَ﴾<sup>(4)</sup>.

(1) المرجع نفسه، ج 2، ص 482.

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

(3) المرجع نفسه، ص 244.

(4) البقرة 2/190.

- مثال 2: ﴿وَأَخِيضُوا لِيِنَّ اللَّهِ يُحِبُّ الْمُسْلِمِينَ﴾<sup>(1)</sup>.  
 مثال 3: ﴿وَتَسْكُرُوا فَيَازِلِكُمْ حَتَّىٰ تَرَوُا الرَّقَبَ﴾<sup>(2)</sup>.  
 مثال 4: ﴿وَأَسْمِعُوا اللَّهَ إِنَّكَ إِيَّاكَ اللَّهُ عَفْوٌ رَحِيمٌ﴾<sup>(3)</sup>.  
 مثال 5: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُلُقَاتِ السَّيِّئِينَ إِنَّهُنَّ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾<sup>(4)</sup>.  
 مثال 6: ﴿فَقَدْ أَتَيْنَاكَ بِكُلِّ بَشَرٍ مِّنْ قَبْلِكَ وَأَمْرٌكَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾<sup>(5)</sup>.

قد لا تخفى شدة إمكان أن نعتبر معظم أمثلتنا هذه خصوصاً منها الأمثلة 1 و2 و4 و6 مشتملة على تذييل ورد في قالب جملة اسمية، وإن كان التذييل يقتضي على الحقيقة، ورود معنى جملة التذييل منطوقاً أو مفهوماً في الجملة المذيبة. ومهما يكن من أمر فلن نكتفي بما قاله الجرجاني عن «بما وعمّا تنسجه من علاقة بين الجملتين تتتابعان في الكلام فقد قال «هل شيء أبين في الفائدة وأدل على أن ليس سواء دخولها وأن لا تدخل من أنك ترى الجملة إذا هي دخلت ترتبط بما قبلها وتأتلف معه وتتحد به حتى كأن الكلامين قد أفرغا إفراغاً واحداً وكأن أحدهما قد سبك في الآخر؟ هذه هي الصورة حتى إذا جئت إلى «إن» فأسقطتها رأيت الثاني منها قد نبا عن الأول وتجاوى معناه عن معناه ورأيت لا يتصل به ولا يكون منه بسبيل»<sup>(6)</sup>. وعده اكتشافاً بما قاله الجرجاني عن دور «إن» في الربط بين جمل قرآنية كثيرة درسها، وهي جمل شبيهة جداً بالجمل الواردة في أمثلتنا أعلاه، يعود إلى أنه اعتبر الجملتين اللتين جاءت «إن» تربط بينهما قد أفرغتا إفراغاً واحداً وكأن أحدهما قد سبكت في الأخرى. وهذا من شأنه أن يبطل قولنا بالعدول النسقي الذي قامت عليه الجملتان. إن ما قاله الجرجاني عن الدور

(1) البقرة / 2 - 195.

(2) البقرة / 2 - 197.

(3) البقرة / 2 - 199.

(4) البقرة / 2 - 208.

(5) البقرة / 2 - 222.

(6) عبد القاهر الجرجاني، المرجع نفسه، ص 243.



الذي نهضت له «إن» في الربط بين الجملتين ربطاً متيناً قولاً لا مجال للطعن فيه، فهذا الدور مما لا تنهض له الفاء على سبيل المثال لو شيء بها للربط بين الكلامين. ولكن بين كل من الجملتين في أمثلتنا علاقات حجاجية أحدثتها «إن» هذه، لم يشر إليها الجرجاني لوقوعها، ربما، خارج دائرة اهتمامه. إنَّ الجملتين الفعلية الإنشائية من ناحية، والاسمية الخبرية من ناحية أخرى خاضعتان من حيث تعالُفُهُمَا لمعادلة كوهلر (Kohler) وهي:

(أ) كذا لأنَّ (ب) كذا.

حيث تعني (أ) الأحقية في قول شيء أو اعتقاده أو عمله وحيث تعني (ب) السبب الذي هو حجة دامغة على وجوب أن نقول ذلك الشيء أو نعتقده أو نعمله، فهو تعليل وتبرير<sup>(1)</sup>. وبإمكاننا أن نضوغ كلام كوهلر في عبارة أوضح وأقرب إلى روح أمثلتنا فنقول إنَّ الجملة (أ) وهي في أمثلتنا الجملة الفعلية الإنشائية تمثل الدعوة أو بالأحرى الدعوى، والجملة (ب) وهي في أمثلتنا الجملة الاسمية الخبرية، تمثل الحجة على تلك الدعوى، فتكون الغاية من العدول إلى الاسمية الخبرية بعد إيراد الفعلية الإنشائية إقامة الحجة الثابتة المؤكدة بضروب من التوكيد، ذلك أنَّ للجملة الاسمية في حد ذاتها طاقة حجاجية أشار إليها بنفنيست حين قال: «تهدف الجملة الاسمية إلى الإقناع من خلال تعبيرها عن حقيقة عامة (...). وهي لا تنقل معطى حديثاً وإنما هي تقرر حكماً لازمياً، دائماً يفعل في النفوس فعل حجة السلطة (Argument d'autorité)<sup>(2)</sup>». غير أنه لا كلام الجرجاني ولا كلام كوهلر ولا كلام بنفنيست على أهميته ولا حتى ما سبق من كلامنا بكاف للإبانة عن وجه الججاج في هذا الأسلوب الرائج في القرآن، فالرأي عندنا أنَّ التعبير بالجملة الاسمية الخبرية بعد التعبير بالفعل والإنشاء في أمثلتنا

(1) Joëlle Chesny-Kohler, Aspects des discours explicatifs. in *logique, argumentation et conversation*, op. cit., p 69.

(2) E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale. I*, op. cit. § la phrase nominale, pp 162-163.

يُنسَر بكون هذه الجملة قد جيء بها لتوافر شروط النجاح للعمل اللغوي الذي في الجملة الفعلية الإنشائية. فهي بمثابة المقتضى البراغماتي عند فيلْمُور، وقد لايس المقال وتحوّل إلى كلام.

لقد لاحظ بعضهم أنّ جملة فيلْمُور «افتح الباب أرجوك» قد لا يكسر العمل اللغوي فيها بالنجاح لانعدام وجود المقتضى البراغماتي الذي من شأنه أن يوفر الشرط التمهيدي لنجاحه، كأن لا يكون هناك باب أصلاً أو أن يكون هذا الباب مفتوحاً لحظة الأمر بفتحه<sup>(1)</sup>، فلكي يمكن أن يكمل العمل اللغوي بالنجاح في جملة فيلْمُور المذكورة ينبغي حسب رأينا أن يدمج المقدم في المقال بأن يُقدّر للكلام ونجّه من قبيل: «افتح الباب إن الباب مغلق» فقد تأكد بهذا وجود الباب أو على الأقل بات في حكم المؤكد، من ناحية وتأكد كونه مغلقاً من ناحية أخرى. وعلى هذه الشاكلة، كما هو ملاحظ. وردت أمثلتنا فقوله في المثال 2 «وأحسنوا إن الله يحب المحسنين» تأتي في جملة «إن الله يحب المحسنين» لتسهم في إنتاج العمل اللغوي الذي هو الأمر بالإحسان وطلبه. وجميع أمثلتنا مشتملة على عمل لغوي هو الطلب النهائي. وقد يُكتب لهذا العمل اللغوي أن ينجح وقد لا ينجح، شأنه في عمل لغوي. لكن الجملة الاسمية الخبرية التي يؤتى بها بعده مباشرة تبقى دائماً من الشروط الممهدة لنجاحه لا سيما وأنها ترد مشتملة عادة على اسم الجلالة، وهذا الاسم ينطوي معناه على مقتضى معجمي كنا رأيناه في المبحث الأول من الفصل الأول من الباب الأول من هذا العمل، ورأينا مدى إسهامه في تكليل العمل اللغوي الذي يشتمل عليه بالنجاح، فهو يتحور في الخطاب من مقتضى معجمي إلى مقتضى براغماتي يحدّد نوع العلاقة بين طرفي الخطاب إذ الأمر أو الناهي في هذا الخطاب من حقه أن يأمر وينهى فهو المألوه أي المعبود، والمأمور من واجبه أن يطيع ويذعن فهو العابد الضعيف.

(1) Larreya, *Enoncés performatifs présupposition*, op. cit., p 45.

(1)

---

~ الباب الثالث

الصورة في القرآن:

خصائصها ووجوه الججاج فيها

## مقدمة

يحدّ فينقشثاين (Wittgenstín) الصورة (L'image)، عامة بقوله: «هي أن تشاهد الشيء على هيئة شيء آخر»<sup>(1)</sup>. والصورة في الكلام البشري، هي بتعبير الولي محمد «الشيء الملموس معتبراً عنه في اللغة»<sup>(2)</sup>. ونقول مدققين طبيعة هذا التعبير الذي يتحدّث عنه الولي محمد: إنه تعبير استبدالي يقوم فيه «الشيء المشاهد» أو «الملموس» أي الصورة بديلاً عن الفكرة أو المعنى أو المفهوم (والمفهوم هنا بمعنى (Concept))، سواء جاء هذا التعبير بالصورة للكشف عن كوامن نفس المتكلّم أو لمجرد الإمتاع أو للتأثير والمحاكاة والإقناع. وقد كان للعرب القدماء آراء في الصورة مهمة بالنسبة إلى بحثنا هذا، فهم لأسباب مختلفة لا يهمننا أمرها هنا، يشدّدون في دراستهم للصورة القرآنية خاصة والأدبية عامة على علاقتها بالمتلقي وعلاقة المتلقي بها، أي أنهم يهتمون كثيراً ببعدها الصورة الجناحي من حيث هي تأثير في الوجدان وإقناع للفكر. لقد اتخذ القدماء من موضوعي بنية الصورة من ناحية ووظيفتها من ناحية أخرى محوراً عليه تدور مباحثهم فيها، على نحو ما يفهم من

(1) راجعه في: Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, op. cit., p 269.

(2) الولي محمد، الصورة العشرية في الخطاب البلاغي والشعري، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1990، ص 19.

كتاب «الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي» لجابر عصفور<sup>(1)</sup> وحديثهم عن بنيتها بوصفها استبدالاً وعن وظيفتها من حيث هي للتأثير والإقناع، لا يكاد يختلف كثيراً عن حديث علماء الهجّاج المحدثين في الغرب. فكأنّ بالكلام في هذا الموضوع قد استنفذ.

## 1 - بنية الصورة الاستبدالية

لقد اعتبر القدماء الصورة من حيث بنيتها، قائمة على المجاز الذي يعوض الحقيقة دون أن ينتج عن عملية التعويض هذه تغيير في المعنى الحقيقي. وإنما الذي يتغيّر هو الشكل أو الصورة التي قدّم فيها ذلك المعنى تقدماً يُحوّل فيه عن المادة المعنوية إلى «التصوير والتقديم الحسي» اللذين أناط عليهما القدماء مفهوم الصورة<sup>(2)</sup>. ومعنى هذا أنّ الصورة قائمة عندهم على الاستبدال سواء كان منشأ الصورة الاستعارة وقوامها الاستبدال والخلفيّة بداهة<sup>(3)</sup> أو كان منشؤها التشبيه أو التمثيل وحتى الكناية والمجاز المرسل اللذين يتردد الدرس البلاغي الحديث في اعتبارهما صورة أو تنشأ عنهما صورة، فقد أخرج الولي محمد، متأثراً مولينو وتأمين المجاز المرسل من عداد الأنواع البلاغية التي تُنبئُ الصورة<sup>(4)</sup> كما رأى أنّ في اعتبار الكناية

- (1) جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، دار البيضاء، ط3، 1992.
- (2) المرجع نفسه: الفصل الرابع، التصوير والتقديم الحسي، ص 312-255. أما وأيهم القدر بعدم تعيّن المعنى رغم المرور به من صعيد الحقيقة إلى صعيد المجاز فقد عبّر عنه الجرجاني بعبارة تعبير بقوله: «مُخَالَفٌ أَنْ يَتَغَيَّرَ حَالُ الْمَعْنَى فِي نَفْسِهِ بِأَنْ يُكْتَبَ عَنْهُ بِمَعْنَى آخَرَ وَأَنَّهُ لَا يَتَصَوَّرُ» يتغيّر معنى طول القامة بأن يُكتَبَ عنه بطول النجاد، ومعنى كثرة القرى بأن يُكتَبَ عنه بكثرة البرد. وكما أنّ ذلك لا يُتصوّر فكذلك لا يُتصوّر أن يتغيّر معنى مساواة الرجل الأسد في الشجاعة... يكتبي عن ذلك ويدل عليه بأن تجعله أنتماءً (دلائل الإعجاز، ص 344-345).
- (3) النظر: ابن الحنفيد الفتاوي، الجزء التفضيد لمجموعة ابن الحنفيد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1400هـ/ 1980م، ص 299، حيث يقول: «المجاز خلف عن الحقيقة».
- (4) الولي محمد، المرجع نفسه، ص 17-19.

الصورة في القرآن: خصائصها ووجه الجوّاج فيها

صورة كثيراً من التجويز<sup>(1)</sup>. والرأي عندنا أنهما وإن قامت العلاقة فيهما على المجاورة التي هي وجودية لا على المشابهة التي هي جوهرية، يكونان أحياناً لا دائماً طبعاً، صورة أي «شبيهاً ملموساً» يعوِّض المفهوم، فهما يستويان من هذه الناحية مع الاستعارة والتشبيه على نحو ما سترى.

إن التشبيه والتمثيل - ويجمع بينهما ويفرق حسب الجرجاني «أن كل تمثيل تشبيه وليس كل تشبيه تمثيلاً»<sup>(2)</sup> يكشف عن وجه الاستبدال فيهما أوضح كشف طريقة الزمخشري في درس التمثيل الوارد في الآية التالية: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَنُنَزِّلُهَا إِلَيْكَ الْآرْضِينَ وَآلَيْحِ هَوِّنْهُ فَتُلْفَهُ كَلَلُ الْكُتُبِ إِن تَحْسِبْ عَلَيْهِ يَأْتِيهِمْ﴾<sup>(3)</sup>.

قال الزمخشري: «كان حق الكلام أن يقال: لو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخذ إلى الأرض فحططناه ووضعنا منزله، فوضع قوله: فتمثله كمثل الكلب موضع حططناه أبلغ حظ لأن تمثيله بالكلب في أحسن أحواله وأدلهما في معنى ذلك»<sup>(4)</sup>. وبناء على هذا يمكن لنا أن نقول إن كل تشبيه أو تمثيل هو صورة<sup>(5)</sup> جاءت تعوِّض مفهوماً أو معنى حقيقياً. على أن من القدماء من

(1) المرجع نفسه، ص 128.  
(2) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، تصحيح وتعليق رشيد رضا. دار المعرفة بيروت 1981، ص 75 ورس 208. أما ابن الأثير فيعتبر التشبيه والتمثيل شيئاً واحداً (انظر المثل السائر، ج 1، ص 373).  
(3) الأعراف 176/7.  
(4) الزمخشري، الكشاف، (ملذوكر)، ج 2، ص 131.  
(5) معلوم أن من القدماء من لا يعتبر التشبيه مجازاً، وإنما لذلك لا يكون صورة ومن هؤلاء الجرجاني فقد ذهب إلى أنه بمعنى من المعاني «أسرار البلاغة»، ص 209 لكن يبدو أن الجرجاني يقصد إلى التشبيه المرسل لا التشبيه المؤكد أو البليغ فقد قال في الموضوع نفسه مبسطاً في ما ذهب إليه من أن التشبيه معنى من المعاني: «وله حروف وأسماء تدل عليه فإذا صرح بما هو موضوع للدلالة عليه كان الكلام حقيقة كالحكم في سائر المعاني». على أن عز الدين بن عبد السلام قد ذهب صراحة إلى اعتبار التشبيه المرسل حقيقة والبليغ مجازاً. قال «فإن أتوا بأداة التشبيه كان ذلك تشبيهاً حقيقياً. وإن أسقطوا أداة التشبيه كان ذلك تشبيهاً مجازياً» (مجالز القرآن، ص من 293-294). أما نحن فنعتبر التشبيه وإن كان مرسلأ صورة، على اعتبار الصورة عندنا هي على نحو ما حللها فينتشايان أعلاه.

يلحق المثل، وإن خلا من التشبيه والمجاز، بالتمثيل، ويدرسه على إثر دراسته للتمثيل كما فعل ابن رشيق (ت 456هـ/ 1063م)، أو في خاتمة دراسته له كما فعل ابن أبي الإصيح فقد قال في خاتمة الباب الذي عني بالتمثيل: «ومن هذا الباب ما يخرج المتكلم مخرج المثل الساخر يتمثل به في الواقع»<sup>(1)</sup>. إن المثل، وهو على كل حال أعم من التمثيل بمعنى البلاغي الضيق، إذ ليس التمثيل إلا نوعاً من أنواعه<sup>(2)</sup>، قد يتشكل في قالب صورة مجازية كقولهم «لقيت منه عَرَقَ القربة» بمعنى لقيتُ منه شدةً وجهداً فهو قائم على الاستبدال إذ يُعْمَضُ به كلامٌ آخرٌ أضيق منه معنى وأقل من شيوعاً في الناس وذيوعاً بينهم لعلاقة المشابهة بين الكلامين وبين الوضحين الوضع الأول الذي ينشأ عنه المثل والوضع الثاني الذي استدعى التمثيل بذلك المثل.

إن التمثيل، في ما نرى، استبدال دائماً، سواء جاء على حد التشبيه. وهذا واضح من طريقة تفسير الزمخشري للتمثيل في الآية التي أوردنا. إن جاء على حد الاستعارة وهذا واضح من حديث الجرجاني عن التمثيل في جملة «أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى» فقد قال: «الأصل في هذا أراك في ترددك كمن يقدم رجلاً ويؤخر أخرى. ثم اختصر الكلام وجعل كأنه يقدم»

(1) انظر: أ - ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، دار الجليل، بيروت ط5، ج1، ص 280.

ب - ابن أبي الإصيح، بليغ الترتيب، (مذكور)، ص 87.  
(2) من أنواع المثل: المثل الساخر والمثل القياسي والمثل الخرافي انظر: - سميح عاطف الزين، الأمثال في القرآن، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1987، ص ص 1-21.

- ابن قيم الجوزية، الأمثال في القرآن الكريم، تحقيق سعيد محمد نمر الخطيب، دار المعرف، بيروت، ط 3، 1989، مقدمة المحقق، ص ص 23-19، وتقسيمه لأنواع المثل هو نفسه تنسب سميح عاطف الزين فأحدهما أخذ عن الآخر. ومهما يكن من أمر فتقسيمهما محل نقاش ونقد. من المثل القياسي ما يكون مثلاً سائراً والمثل الخرافي قياسي هو أيضاً.  
(3) أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، (مذكور)، ج2، ص 164 مثل رقم 1729.

الصورة في القرآن: خصائصها ووجه التجنيس فيها

الرجل ويؤخرها على الحقيقة (...). وكذلك تقول للرجل يعمل غير معمل أراك تنفخ في غير فحم وتخط على الماء»<sup>(1)</sup>.

لقد أورد ابن القَيِّم رأبين للقدماء مختلفين في شأن بنية التشبيه فمنهم من يراه «تفاعلاً» بين ركنيه فهو لإثبات حكم من أحكام المشبِّه به للمشبِّه، ومنهم من يراه استبدالاً وتعويضاً فهو: «الدلالة على اشتراك شيئين في معنى من المعاني وأنَّ أحدهما يسدُّ مسدَّ الآخر وينوب منابه سواء كان ذلك حقيقة أو مجازاً»<sup>(2)</sup>. ويضرب ابن القَيِّم مثلاً يوضح به مبدأ الاستبدال والنيابة هذا فيقول في درسه للتشبيه في جملة «زيد أسد»: «الغرض بهذا القول أن نبيِّن حال زيد وأنه متَّصف بشهامة النفس وقوة البطش والشجاعة وغير ذلك مما جرى هذا المجرى إلا أنا لم نجد شيئاً يدل عليه سوى جعلنا إياه شبيهاً بالأسد حيث كانت هذه الصفات مختصة به مقصورة عليه فصار ما قصدناه من هذا القول أكشف وأبين من أن لو قلنا زيد شهيم شجاع قوي البطش جريء الجنان»<sup>(3)</sup>. وما قاله ابن القَيِّم عن التشبيه من حيث خضوعه لمبدأ الاستبدال، ينطبق على التمثيل باعتبار أنَّ «كل تمثيل تشبيه».

والكناية هي أيضاً قائمة على الاستبدال. فما الكناية عند ابن الأثير إلا استعارة. والعللة في ذلك أنَّ الاستعارة لا تكون إلا بحيث يُطوَّى ذكر المستعار له، وكذلك الكناية فإنها لا تكون إلا بحيث يطوى ذكر المكنى عنه. ونسبتها إلى الاستعارة نسبة خاص إلى عام فيقال كل كناية استعارة وليس كل استعارة كناية<sup>(4)</sup>، وأوضح من كلام ابن الأثير أنَّ سبب جعله الكناية استعارة خضوعها لعمليتي الطِّيِّ والذِّكْر، أي لمبدأ التعويض

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإحجاز، ص 54-55.

(2) ابن قيم الجوزية، التوائد المشوق... (مذكور)، ص 88.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) ابن الأثير، النحل السائر، (مذكور)، ج 2، ص 184-185.



والاستبدال في تعبيرنا. وبذلك تدرج الكناية في باب المجاز وإن لم يكن هذا مسلماً به بإجماع<sup>(1)</sup>.

والمجاز المرسل قائم كذلك على الاستبدال فهو عند ابن الأثير أيضاً من قبيل الاستعارة فقد قال في تدبر وجه المجاز في: ﴿إِنَّ أَرْبَعًا أَوْفَىٰ خَيْرٌ﴾<sup>(2)</sup>.

هو من باب الاستعارة، لا بل أوغل في المشابهة من ذلك لأنَّ الخمر من العنب وليس الأسد من الرجل ولا الرجل من الأسد<sup>(3)</sup>. وفي كلام الرجل غلو إذ لا مشابهة بين الخمر والعنب وإنما العلاقة بينهما علاقة مجاورة. ولكن مع ذلك قام الكلام في المثال القرآني المضروب عن الاستبدال. استبدال لفظة العنب بلفظة الخمر، وعلى استعارة هذه اللفظة لتلك. على أنَّ في طريقة درس عز الدين بن عبد السلام لآيات كثيرة من القرآن منبئية على المجاز المرسل ما ينم عن كون هذا الضرب من المجاز. وإنَّ كانت العلاقة فيه علاقة جوار، هو من الاستبدال وذلك لتعويض لفظ في بلفظ تعويضاً تنشأ بواسطته في كثير من الأحيان صورة تظهر المعنى شيئاً ملموساً مصوراً<sup>(4)</sup> فمن هذا قوله: ﴿إِنَّ الْكَلْبَ يَأْكُلُ وَهُوَ أَمْوَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَمْ يَكُنْ لَهُمْ فِيهَا حَافِظُونَ﴾<sup>(5)</sup>.

فقد أطلقت النار وأريد بها الطعام الحرام لعلاقة المُسَبِّبَةِ فالنار مُسَبِّبَةٌ عن الاستيلاء على أموال اليتامى وأكلها فالعلاقة بين النار والطعام علاقة مجاورة، لكنها مجاورة آلت إلى مشابهة فُورِنَ فيها بين الطعام الحرام وبين النار واستبدل بموجيها معنى أكل الطعام الحرام بصورة أكل النار. وقد يكره من أجل هذا عد السكاكي المجاز اللغوي كله، ومنه المجاز المرسل بطبيعة

(1) انظر على سبيل المثال: عز الدين بن عبد السلام، مجاز القرآن، (مذكور)، ص 293.

(2) يوسف 36/12.

(3) ابن الأثير، الشرح المنثور، (مذكور)، ج 1، ص 355.

(4) انظر عز الدين بن عبد السلام، المرجع نفسه، ص 240 وما بعدها.

(5) النساء 10/4.

السورة في القرآن، فتمثلها وجوه التخييل فيها

الحال، استعارة<sup>(1)</sup> واعتبر الشريف الرضي (ت 406هـ/ 1015م) الكلام في مثالنا وهو من سورة النساء استعارة<sup>(2)</sup> وأحال على تفصيل ذلك في موضع سابق من كتابه تدبر فيه وجه المسجاز في: ﴿هَمَّا يَأْكُورُ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا أَلْبَارِ﴾<sup>(3)</sup>.

يقوله: «وهذه استعارة. كأنهم إذا أكلوا ما يوجب العقاب بالنار كان ذلك المأكل مشبهاً بالأكل من النار»<sup>(4)</sup> وهو ما يجيز لنا أن نعتبر المجاز المرسل في أمثلة تكون من نوع مثالنا هذا، قائماً على الاستبدال لوجود لمح الاستعارة والمشابهة فيه فهو صورة مُجَازِيَّة، وذلك على عكس ما يراه الولي محمد وقد سبق أن عرضنا رأيه النافي انتماء المجاز المرسل إلى الأنواع البلاغية التي تنشأ عنها الصورة.

على أن الشريف الرضي لا يتردد في اعتبار الكناية أيضاً وكذلك التشبيه اليلغ استعارة<sup>(5)</sup> فجميعها بما في ذلك المجاز المرسل داخله تحت تسمية «المجاز» التي عتَوَّ بها كتابه، وجميعها مردود عنده إلى الاستعارة التي هي أفضل شكل تتجلى فيه عملية التعويض ويقوم عليه مبدأ الاستبدال. وهو موقف من الشريف الرضي ينتم عن كونه يرجع الأنواع البلاغية كلها إلى المجاز ويعتبر أنواع المجاز كلها استعارة. على أنه موقف كان له في القديم شيعة يدافعون عنه فقد قال العز بن عبد السلام «واختلفوا في التعبير عن جميع أنواع المجاز بالاستعارة. فمن العلماء من يجعل المجاز كله استعارة،

(1) السكاكي، المرجع نفسه، ص 401.

(2) الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1955، ص 127.

(3) البقرة 2/174.

(4) الشريف الرضي، المرجع نفسه، ص 119.

(5) المرجع نفسه، انظر على التوالي ص 341 وص 115 وص 119 وص 171 والمخلط بين التشبيه والمضمر الأداة والاستعارة، واعتبارهما واحداً مدعب جماعة ذكروهم ابن الأثير (انظر المثل السائر، ج 1، ص 369).

كأنك استعرت اللفظ من مُستحقه الذي وُضِع له أولاً، ونقلته إلى ما تجوزت به عنه، ولهذا سمّوه مجازاً لأنك جزت به عن مدلول الحقيقة إلى مدلول المجاز، فأشبهه المجاز من محل إلى محل ومن مكان إلى مكان<sup>(1)</sup>. بهذا المفهوم للمجاز والاستعارة عند جمهور من القدماء تكون الأنواع البلاغية كلها قائمة من حيث ينتها على الاستبدال والنقل والتعويض ولكن لا يهبط من الاستبدال في هذا المقام إلا ما كان منه استبدالاً لمفهوم بصورة وعبر هذا أغلب المجازات.

غير أنّ الاستبدال وإن كان هو المفهوم الذي كاد ينعقد عليه إجماع العرب وحتى إجماع الغربيين في القديم<sup>(2)</sup> بات غير مسلّم به اليوم. فالبلاغيون وعلماء الشعر في الغرب على آراء متناقضة في شأنه على نحو ما يخبّرنا بول ريكور، فكوهين على سبيل المثال من القائلين بمبدأ الاستبدال. يعتبر الشعر يقوم على الاستعارة، وهذه ناشئة عنده عن استبدال مفهوه بصورة استبدالاً يولّد العدول الجدولي<sup>(3)</sup>، في حين يرى ريشاردس، حسب ريكور، أنّ منشأ الاستعارة التفاعل (L'interaction) بين عنصرين لغويين متجاورين، وليس الاستبدال فهي عدول نسقي لا جدولي<sup>(4)</sup>. ولا مجال في رأينا للتوفيق بين هاتين النظريتين المتعارضتين في شأن الاستعارة التي الاستبدال والتفاعل) وقد رأى ريكور أنه بالإمكان التوفيق بينهما<sup>(5)</sup> ولكنه، في رأينا، لم يكن مقنعاً في توضيح سُبل هذا التوفيق. ومهما يكن من أمر

(1) ابن عبد السلام، المرجع نفسه، ص 148.

(2) Ricoeur, *La métaphore vive, op. cit.*, Substitution et ressemblance, pp 221-

222.

(3) ريكور، المرجع نفسه، ص 197، ويعتمد ريكور في الحلث عن مفهوم الاستبدال عند توماس كاتيه بنية الكلام الشعري، (1966) ومعلوم أنّ كتابه الكلام السامي (1979) الصادر بعد استكمال الكلام الشعري، وبعد كتاب ريكور نفسه الاستعارة الحية (1975) قد تبلورت فيه على أحسن وجه مقولة الاستبدال هذه.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(5) المرجع نفسه، ص 197-198.

الصورة في القرآن: خصائصها ووجودها الجليح فيها

فنحن في هذا البحث غير معنيين لا بمفهوم ويشاردرس التفاعلي ولا بمفهوم كوهين الاستبدالي وهو أقرب إلى مفهوم الاستبدال عند العرب، فقد نظر كلاًهما إلى المسألة من زاوية نظر إبداعية لا من زاوية نظر حجاجية إقناعية. وهذا هو الجامع بين كلا الباحثين وبين الاتجاهين اللذين يمثلانها فوظيفة «الصورة» عندهما سواء قامت على الاستبدال أو التفاعل وظيفة فنية إبداعية نصية وذلك على عكس وظيفتها عند العرب القدماء بوجه عام، خصوصاً عند دراستهم للصورة في القرآن.

## 2 - وظيفة الصورة باعتبارها استبدالاً

يوجد ترابط منطقي في طريقة حديث القدماء عن الصورة بين اعتبارها استبدالاً من حيث بنيتها وبين اعتبارها للإقناع والتأثير من حيث وظيفتها. فهي لما كانت عندهم تعويضاً للمعنى أو المفهوم وتصويراً له وتقديمه تقديمياً حسياً يرويه «ميزة الأسلوب القرآني»<sup>(1)</sup> كانت الغاية منها في رأيهم تبليغ ذلك المعنى في أحسن صورة وجعل المتلقين يقتنعون به من خلال الصورة الحسية التي يظهر عليها ويخرج فيها. على أن هذا ليس مما يميز به الأسلوب القرآني وحده، وإنما هو نهج الأحاديث النبوية أيضاً. قال المازري: «كان النبي صلى الله عليه وسلم يخاطب العرب بما تفهم، ويخرج لهم الأشياء المعنوية إلى الحس ليتقرب تناولهم لها»<sup>(2)</sup>. وعلى هذا رأينا القدماء يربطون كثيراً بين الاستبدال والاستدلال، من ذلك أن الفلاسفة والمتكلمين قد انتهوا حسب جابر عصفور إلى «افتراض أن المجاز طريقة من طرائق إثبات المعنى

(1) اعتبر الزمخشري على سبيل المثال أن الصورة قائمة على التقديم الحسي للمعنى أو المفهوم واعتبر ذلك من خصائص القرآن وآساليبه التي يجري عليها (انظر جابر عصفور، المرجع نفسه، ص 265-266).

(2) راجعه في التهامي نفرة، الاتجاهات السنية والمتمنّية في تأويل القرآن، دار الفلم، 1982، ص 215.

وإقامة دليل عليه<sup>(1)</sup> وحتى الكناية التي لم يعدّها السكاكي على سبيل المشـ  
 من المجاز باعتبار بَيِّنَتِهَا<sup>(2)</sup> رأى أنها تشبهه من حيث وظيفتها فقد قال  
 «حال الكناية كحال المجاز في كون الشيء معها مدعى ببيّنة، ومع الإفصاح  
 بالذكر مدعى لا ببيّنة»<sup>(3)</sup>. وقد كان الجرجاني أشار قبله إلى مشاركة الكناية  
 للاستعارة والتمثيل في وظيفة الإثبات والاستدلال بقوله: «طريق العلم بد  
 يراد إثباته والخبر به في هذه الأجناس الثلاثة التي هي الكناية والاستدلال  
 والتمثيل المعقول دون اللفظ من حيث يكون القصد بالإثبات فيها إلى معنى  
 ليس هو معنى اللفظ ولكنه معنى يستدل بمعنى اللفظ عليه ويستنبط منه»<sup>(4)</sup>  
 وللمجاز المرسل أيضاً وظيفة الإثبات والاستدلال. قال السكاكي في شرحه  
 البلاغي لِجُمْلَةِ «رعينا الغيث» وهي من المجاز المرسل الذي علاقته السبب  
 وهو قائم على استبدال لفظة «النَّبْت» بلفظة «الغيث»: «فأنت في قولك  
 رعينا الغيث (... ) بمنزلة مدعي الشيء بيّنة فإنّ وجود الملزوم شاهد لوجود  
 اللازم (... ) وفي قولك: رعينا النبات، مدّعٍ لشيء لا بيّنة وكم بين ادعاء  
 الشيء بيّنة وبين ادعائه لا بها»<sup>(5)</sup>.

إنّ رأي الجرجاني والسكاكي القائل بأنّ المجاز من استعارة وكتب  
 وتمثيل ومجاز مرسل<sup>(6)</sup> قائم على الاستدلال بمعنى على معنى وإثبات معنى  
 مدعى بواسطة معنى هو منه بمثابة البيّنة، كان هو الرأي الذي وجّه  
 المفسرين في القديم يعتمدونه في تفسير الآيات المشتملة على المجاز

(1) جابر عصفور، المرجع نفسه، ص 166.

(2) يقول السكاكي مفزّقاً بين بنية الكناية وبنية المجاز: «إنّ مبنى الكناية على الانتقال من المألوف إلى المألوم، ومبنى المجاز على الانتقال من المألوم إلى اللازم» (مفتاح العلوم، ص 403).

(3) المرجع نفسه، ص 413.

(4) الجرجاني، دلائل الإيضاح، (مذكور)، ص 339.

(5) السكاكي، المرجع نفسه، ص 412، 413.

(6) يمكن أن نضم إلى قائمة المجاز المجاز العقلي بطبيعة الحال ولكننا قد عمدنا هنا - استناداً إلى رأي السكاكي (مفتاح العلوم، ص 401-400) إلى سلك الاستعارة المكتبة.

وخصوصاً ما جاء منه على وجه التمثيل فقد وجدنا الزمخشري على سبيل المثال يشير في غضون تفسيره لبعض تمثيلات القرآن، إلى «كثرتها في كتاب الله المبين وفي سائر كتبه وإلى اطرادها في كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي كالم الأنبياء والحكماء»، متحدثاً في الوقت نفسه عن دور التمثيل في «إبراز خبيات المعاني ورفع الأستار عن الحقائق» وعن دوره في «تبكيث الخصم الألدّ وقمع سورة الجامح الأبي» فالتمثيل عنده «يكشف المعاني ويوضحها لأنه بمنزلة التصوير والتشكيل لها»<sup>(1)</sup>. أما الاستعارة فقد اعتبرها ابن القيم «للاستدلال بالشيء المحسوس على المعنى المعقول»<sup>(2)</sup>. وهي حسب الجرجاني، وإن لم يعتبر الإعجاز واقعاً بها<sup>(3)</sup> كثيرة في التنزيل<sup>(4)</sup> وهي عنده للاستدلال والإقناع أيضاً وفي ذلك يقول: «... سبيلها سبيل الكلام المحذوف في أنك إذا رجعت إلى أصله وجدت قائله وهو يثبت أمراً عقلياً صحيحاً ويدعي دعوى لها شبح في العقل»<sup>(5)</sup>. إن وظيفة هذا التصور الاستدلالي للاستعارة عند الجرجاني أدّى إلى اعتبارها نقيصاً للتخييل الذي هو «ادّعاء دعوى لا طريق إلى تحصيلها»<sup>(6)</sup> وإلى اعتبار التخييل، على عكس الاستعارة، لا وجود له في القرآن<sup>(7)</sup>. غير أنّ قول الجرجاني بأنّ التخييل الذي تجسّمه بلاغياً الاستعارة التخيلية غير موجود في القرآن قول غير مجمع عليه؛ فعند ابن القيم على سبيل المثال أنّ الاستعارة التخيلية «كثيرة في القرآن»<sup>(8)</sup>، وهذا الاختلاف في وجهة نظر الرجلين يعود في رأينا إلى ما

(1) الزمخشري، الكشاف...، (مذكور)، ج 1، ص 195 وج 3، ص ص 221-222.

(2) ابن القيم، الفوائد المشوق...، ص 74.

(3) الجرجاني، دلائل الإعجاز، (مذكور)، ص ص 299-300.

(4) الجرجاني، أسرار البلاغة، (مذكور)، ص 238.

(5) المرجع نفسه، ص 239.

(6) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(7) المرجع نفسه، ص 238.

(8) ابن القيم، الفوائد المشوق، (...)، ص 84.

أشار إليه الولي محمد من أنّ «مصطلح التخبييل يدلّ عند كل ناقد وبلاغي على مفهوم مختلف عما يدلّ عليه عند ناقد آخر أو بلاغي آخر»<sup>(1)</sup>. ومهد يكن من أمر فإنّ التخبييل، وإن اعتبره الجرجاني «إيهاماً» و«خداعاً»، في مقابل الاستعارة التي عنده «تحقيق» و«تصديق»، له نفس الوظيفة الجحّاجية التي للاستعارة؛ فالتخبييل عند الفخر الرازي على سبيل المثال وهو ينهض على نحو ما كان فهمه الجرجاني: «يقوم مقام التصديق في الترغيب والترهيب»<sup>(2)</sup>، بحيث تجمع بينهما وظيفة واحدة هي وظيفة المحرر الاستدلالية أو بالأحرى الجحّاجية. على أنّ وظيفة المجاز الاستدلالية الناشئة عن بنيته الاستبدالية هي الفكرة الراضجة في الدراسات الجحّاجية الحديثة في الغرب<sup>(3)</sup> وهي فكرة تعود في الأصل إلى أرسطو<sup>(4)</sup>.

ومن وظائف المجاز الجحّاجية التي اقترنت عند القدماء بفكرة الاستبداد تجسيد المعاني وجعلها مرئية مشاهدة وجعل حضورها في ذهن السامع أقوى، ووقعها عليه أشد، وأثرها فيه أعمق. قال الجرجاني في معرض حديثه عن وظيفة التمثيل الإقناعية المتأتية عن طريق الحضور (présence) الذي هو وسيلة حجاج مهمة عند علماء الجحّاج في الحديث<sup>(5)</sup>: «لو

(1) الولي محمد، الصورة الشعرية، (...)، ص 139.

(2) راجعه في: جابر عصفور، الصورة الفنية، ص 358.

(3) انظر على سبيل المثال:

\* Perelman et Tylca, *Traité de l'argumentation, op. cit.*, Le raisonnement par métaphore, pp 499-549.

\* Olivier Reboul, *Introduction à la rhétorique, op. cit.*, pp 128-130.

\* Michel Le Guern, *Métaphore et argumentation in l'argumentation, op. cit.*, pp 157-155.

(4) أرسطو، الخطابة، (مذكور)، المقالة الثالثة الفصل 4، 1407 أ.

(5) يرى برلمان وتيكا على سبيل المثال «أنّ الحضور (La présence) عامل من عوامل حجاج جوهري (...) فهو يؤثر في حساسيتنا تأثيراً مباشراً (...) إنّ ما يكون حاضراً في ذهننا لدينا أهمية ينهض على ممارسة الجحّاج ونظريته أنّ يأخذها بين الاعتبار (المرجع نفسه). ص 157-155.

الصورة في القرآن: خصائصها ووجوه التجنّب فيها

رجلاً أراد أن يضرب لك مثلاً في تنافي الشيتين فقال: هذا وذلك هل يجتمعان؟ وأشار إلى ماء ونار حاضرين وجدت لتمثيله من التأثير ما لا تجده إذا أخبرك بالقول فقال: هل يجتمع الماء والنار؟ وذلك الذي تفعل المشاهدة من التحريك للنفس، والذي يجب بها من تمكّن المعنى في القلب إذا كانت مستفاداً من العيان ومتصرفاً حيث تنصّرف العيان<sup>(1)</sup>. وعلى هذا الوجه من المحاجة حُملت أمثال القرآن كلها فقد أورد السيوطي قول بعضهم: «ضرب الأمثال في القرآن يستفاد منه أمور كثيرة: (...) تقريب المراد للعقل وتصويره بصورة المحسوس؛ فإنّ الأمثال تصوّر المعاني بصورة الأشخاص، لأنها أثبتت في الأذهان لاستعانة الذهن فيها بالحواس<sup>(2)</sup>. لهذا الأسباب، دون شك، اعتمد التمثيل في التجنّاج، فهو، حسب الجرجاني «إنّ كان حجاجاً كان برهانه أنور وسلطانه أظهر وبيانه أبهر»<sup>(3)</sup>.

وقد كان القدماء يقولون الشيء نفسه عن وظيفة الاستعارة الإتناعية بواسطة جعل الشيء مشاهداً محسوساً. وليس صحيحاً ما يقوله أحمد أحمد بدوي من أنّ الأغلّب على دراسة القدماء للاستعارة في القرآن اقتصرهم على ذكر أنواعها وإحصاء ما ورد منها فيه دون تدبر لبعدها التأثيري<sup>(4)</sup>. فالقول بوظيفة الاستعارة التأثيرية في القرآن من خلال تقديمها لما هو معقول تقديماً حسيّاً، قول رافع في «كتب الدراسات الأسلوبية للقرآن في القديم»<sup>(5)</sup>. إنّ تقديم الاستعارة للمعقول المعنوي في شكل محسوس كثير في القرآن على

انظر أيضاً:

Olivier Reboul, La figure et l'argumentation, in *De la métaphysique à la rhétorique*, Bruxelles, 1986, (ouvrage collectif), p 183.

- (1) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 106-107.
- (2) السيوطي، ممتوك الأقران، ج 2، ص 465.
- (3) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 94.
- (4) انظر: أحمد أحمد بدوي: من بلاغة القرآن (مذكور)، ص 217.
- (5) انظر تفصيل ذلك في: جابر عصفور، الصورة الفنية، (مذكور)، ص 261-271.



نحو ما يخبرنا بذلك بدوي نفسه<sup>(1)</sup>. والغاية من ذلك عنده - كما هو عند كثير من القدماء كما رأينا - التأثير وتمكين المعنى من النفس. الحاصل مما تقدم أنّ القول بوظيفتي المجاز الاستدلالية والتصويرية وهما وظيفتان إقناعيتان، نشأ عند القدماء، وخاصة عند علماء المعتزلة، عن تصورهم لمعظم أنواع المجاز على أنها تمثيل<sup>(2)</sup>. وهذا التمثيل هو عندهم كما يقول السيد أحمد خليل، «تحدده خطوط كثيرة تلتقي عند تجسيد المعنى، وإبرازه في معارض تلفت الذهن، وتشد البصر»<sup>(3)</sup>. صحيح أنّ المعتزلة كانوا يكثر من حمل الكلام القرآني على التمثيل<sup>(4)</sup> ويعتبرونه للاستدلال على الفكرة وتجسيدها وتجسيمها كما هو واضح من كلام الزمخشري السابق. ولكن أهل السنة لم يكونوا أقل منهم عناية بالتمثيل في ما عدا المسائل المتعلقة بصفات الله وأفعاله في القرآن<sup>(5)</sup>، فالقدماء عموماً وجه التعميم حصروا بنية الصورة القرآنية في مفهوم الاستبدال وجعموا للاستبدال وظيفة الاستدلال والتجسيد والتمثيل والتأثير.

- (1) أحمد بدوي، المرجع نفسه، ص 218.
- (2) انظر: السيد أحمد خليل، «دراسات في القرآن، دار النهضة العربية، بيروت 1969، ص 154-155.
- (3) المرجع نفسه، ص 155.
- (4) انظر في ذلك: النهامي نقره، الأبحاث السنية والمعتزلية في تأويل القرآن، (مذكور)، سبب التمثيل والتخييل، ص 242-232.
- (5) انظر تفصيل ذلك في: السيد أحمد خليل: المرجع نفسه، ص 156 وما بعدها. إن مسألة حمل المعتزلة لصفات الله وأفعاله في القرآن على وجه المجاز كانت من أهم المسائل الخلافية. وقد فيها أهل السنة في وجه المعتزلة. من ذلك تعليق ابن المنير (ت 683هـ/ 1284). عن طريقة الزمخشري في حمل أفعال الله على المجاز. قال معاكساً للزمخشري: «الإضافة إلى ص: الله تعالى حقيقة والإضافة إلى غيره مجاز، والزمخشري يحمل على عكس هذا، فإن أضاف الله فعلاً من أفعاله إلى قدرته جعله مجازاً، وإن أضافه إلى بعض مخلوقاته جعله حقيقة، وسبب هذا العكس اتباع الهوى في القواعد الفاسدة» (راجع في: الزمخشري، الكشف، حاشية ابن حبيب ج 1، ص 354). ويبدو هذا الخلاف على أشده في تفسير الزمخشري لـ ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ ج 4 ص 232.

الصورة في القرآن، خصلتها ووجهها الجياح فيها

إنّ الدراسات الجياحية الحديثة في الغرب - وقد ألمحنا في هوامش هذه المقدمة إلى بعضها - لا تكاد تضيف شيئاً إلى ما كان قاله القدماء عن وظيفة الصورة الفنية في الكلام من أنها لجعل الغائب مشاهداً وإظهار المجرد في شكل المحسوس ولتقوية الشعور لدى المتلقّي بحضور الأشياء من أجل حمله على الاقتناع والتأثير فيه. فكأنه ما ترك الأول للأخر شيئاً، وقد ترك لنا القدماء على الحقيقة كثيراً من الأمور غير المفكّر فيها بخصوص وظيفة الصورة في القرآن، أو مما وقع التفكير فيه لكن بصفة عفوية وعرضية. فمما تركه القدماء لنا في هذا الموضوع غير مفكّر فيه تفكيراً منهجياً منقطعاً تحليل الطرائق التي بها يحصل تأثير الصورة في المتلقّي. فعن مسألة قولهم بالتأثير قولاً عاماً مجملاً يقول جابر عصفور: «لقد توقّف أغلب البلاغيين والنقاد عند مجرد تقرير أنّ المجاز أفضل من الحقيقة لأنه يؤثر في المتلقّي تأثيراً أشد من تأثير الحقيقة. ولكن ما طبيعة ذلك التأثير؟ وما علته؟ وما هي الأسس النفسية التي تقوم عليها استجابة المتلقّي لذلك التأثير؟ تلك أسئلة لم يحاول أغلب النقاد والبلاغيين أن يتوقفوا إزاءها طويلاً، ولكن هناك قلة فعلت ذلك، أو حاولت أن تفعله»<sup>(1)</sup>. والحق، حسب رأينا، أنّ هذه القلة المولفة حسب عصفور من كشاجم الشاعر العباسي والجرجاني والفخر الرازي لم يبلغ تفكيرها في مسألة تأثير الصورة في المتلقّي درجة من الدقة ومن التحليل المنهجي جعلنا نقتنع بما تعرضه علينا. كما أنّ القدماء وإن أناطوا وظيفة الصورة على «الإقناع بالفكرة»<sup>(2)</sup> فإنهم في رأينا قد أجملوا القول هنا أيضاً ولم يفصلوا، أو هم فصلوا على طريقتهم في «ربط الإقناع بالقدرة على التحسين والتقييح»<sup>(3)</sup> فقد خاضوا طويلاً في هذه المسألة<sup>(4)</sup>.

(1) جابر عصفور، المرجع نفسه، ص 324.

(2) المرجع نفسه، ص 362.

(3) المرجع نفسه، ص 354.

(4) انظر تفصيل ذلك في المرجع السابق، ص 353-363.

وهذا في رأينا غير كاف لاعتبار الصورة الفنية، وخصوصاً الصورة الفنية في القرآن تنفع بالفكرة وتؤدي إلى التسليم بها.

إنّ الحجاج بواسطة الصورة في القرآن مداره في رأينا على مادة الصورة من ناحية وعلى شكل الصورة من ناحية أخرى. وتعني بمادة الصورة في القرآن مضمونها الذي يُعتمد فيه لغاية الإقناع، عالم خطاب مُتلقب الأول. والمقصود بعالم الخطاب هنا مجمل كفاءات المتلقين المعرفية والنفسية والثقافية والعقدية التي يأتي مضمون الصورة في القرآن مستنداً إليها مشكلاً بها معتمداً عليها بطريقة يكون مضمون الصورة هذا غير غريب عنده فهو معلوم لديهم. وتبعاً لذلك يكون نفاذه إلى قلوبهم وإلى عقولهم في سهولة ويسر ويحصل إقناعهم بما أريد إقناعهم به دون صعوبة أو عسر. شكل الصورة فتعني به البناء الذي تتشكل وفقه مادة الصورة تلك تشكلاً حجاجياً من شأنه أن يؤدي إلى الإقناع. وأظهر ما يكون هذا في الشكل التمثيلي الذي يمكن أن يعد بحق من خصائص القرآن الأسلوبية البارزة فالأمثال كثيرة في القرآن كما جاء في إشارة الزمخشري وقد سلفت. ولعل كثرتها هي التي دفعت بكثير من القدماء وحتى المحدثين إلى عقد كتب مفردة في أمثال القرآن<sup>(1)</sup>. لكن هذا لا ينبغي أن يحجب عنا دور شكل الصورة الاستعاري والتشبيهي والكنائي في المحاجة والإقناع، لا سيما وهي كثيرة الورد في القرآن فهي من خصائصه الأسلوبية البارزة أيضاً، وخصوصاً جاء منها قائماً على الاستعارة فالاستعارة «كثيرة في القرآن» كما نـ الجرجاني وكذلك التشبيه المؤكّد<sup>(2)</sup>. وبناء على كل ما قدمنا نعتقد فصيحتين للمحدث عن حجاجية الصورة في القرآن. ويكون مدار الكلام في

(1) أورد سعيد محمد نمر الخطيب محقق كتاب الأمثال في القرآن الكريم لابن القيم (مذكور)، ص 269-279 كتيلاً كثيرة، معظمها لقدماء، تحمل عنوان «أمثال القرآن».

(2) انظر ابن الأثير، المثل السائر، (مذكور)، ج 1، ص 360.

الصورة في القرآن: خصائصها ودرجة المحتاج فيها

الفصل الأول على الججاج بواسطة مادة الصورة ومداره في الفصل الثاني على الججاج بواسطة شكلها. غير أننا لا ندعي، من خلال هذين الفصلين، أننا نُلمُّ بكل القضايا المتعلقة بالصورة القرآنية، من زاوية نظر حجاجية. فحسبنا أننا نشير. ولو إشارة بسيطة في هذين الفصلين إلى سبل منهجية، من جملة سبل منهجية أخرى ممكنة، يمكن أن تسلكها دراسة الصورة دراسة حجاجية. وكيف لا تكون إشارتنا إلى هذه السبل إشارة بسيطة ونحن نروض القول فيها على الابتداء وذلك في غياب الدراسات المنهجية الصارمة لحجاجية الصورة، في حدود علمنا؟

## الفصل الأول

### مادة الصورة وأبعادها الججاجية

يلج الدارسون للصورة في القرآن، كما رأينا، على كثرة مجيئها فيه حسية تموض فكرة مجردة أو مفهوماً لغاية التأثير في المتلقي وإقناعه، وتسليمه بتلك الفكرة أو هذا المفهوم.

ولكن قلما يعتمد هؤلاء الدارسون إلى الفحص عن المادة المكوّنة لهذا المحسوس من أين جاء وما طبيعته ولماذا وقع اختيار النص عليه هو بالذات دون غيره ليشكل به صورته الفنية؟ إن كتب علوم القرآن العامة مثل الإتيقان للسيوطي والبرهان في علوم القرآن للزركشي والبرهان الكاشف عن إعجاز القرآن لابن الزملكاني، والفوائد المشوّق إلى علوم القرآن لابن القيم، والخاصة مثل كتب مجازات القرآن للشريف الرضي والعز بن عبد السلام وغيرهما. ومثل كتب الإعجاز طُراً لا نفرّق بين أحد منها، لم تُول المادة المشكّلة للصورة تشكيلاً حسيّاً ما يكفي من الأهمية والدرس عند الحديث عن دور الصورة الإقناعي أو التأثيري. لقد رأى ابن عاشور في انتهاج القرآن سبيل التصوير الحسي المتمثل في القصص مراعاة لأذعان المتلقين الأول قال: «إنّ العرب بتوغل الأمية والجهل فيهم أصبحوا لا تهتدي عقولهم إلا بما يقع تحت الحس أو ينتزع منه»<sup>(1)</sup>، ولكن كأي بابت عاشور يناقض نفسه حين يقول بعد ذلك معللاً ورود المجازات وسائر ضروب البلاغة في القرآن

(1) ابن عاشور، التصريح والتشوير، ج 1، ص 66.

بقوله: «إن العرب أمة جبلت على ذكاء القرائح وفطنة الأفهام، فعلى دعامة فطنتهم وذكائهم أقيمت أساليب كلامهم وبخاصة أساليب بلغاتهم (...). لأجل ذلك كثر في كلامهم المجاز والاستعارة والتمثيل والكنية والتعريض...»<sup>(1)</sup>. قد يكون لتناقض ابن عاشور هذا ما يبرره فلا يكون تناقضاً ولكننا نريد أن نطرح جانباً تقويم العرب أخلاقياً فليس التصوير الحسي في القرآن لبلادة بهم ولا استخدامه المجازات لفطنة فيهم. ومن المجاز إلا تصوير حسي كما رأينا؟ وإنما نقول من زاوية نظر حجاجية - استخدام الصورة في القرآن كان في أحيان كثيرة حسماً للعناد الذي كان منه إزاء الأطروحات التي جاء القرآن يعرضها عليهم ويدعوهم إليها. صحيح أن مادة الصورة هي في الغالب من المحسوس ولكنه ليس أي محسوس فهي قد تقع أو تكون منطوية على طاقة إتناعية لا تكون كذلك لأنها من الحس فحسب وإنما لأن هذا الحس نفسه منتزع من تجارب المتلقين المادية وممارستهم المعيشية ومشاهداتهم العينية ومن سلوكهم اليومي.

غير أن مادة الصورة في القرآن قد لا تكون مستمدة من الحس أصلاً باعتبار المقصود من الحس عندنا هنا وهو المشاهدات والممارسات والسير المادي. فقد تستمد هذه المادة التصويرية من المجال الاعتقادي والفكري والثقافي المجرد، فقد أورد محمد أحمد خلف الله في تفسير: «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ آثَافًا لَا يَوْمُونَ إِلَّا كَمَا يُؤْمِرُ الْوَيْلُ يَخْتَبِرُهُ السَّيِّئِينَ مِنَ الَّذِينَ»<sup>(2)</sup> قول الزمخشري «وتخبط الشيطان من زعمات العرب، يزعمون أن الشيطان يخبط الإنسان فيصرح (...). والمنس الجنون. ورجل ممسوس وهذا أيضاً من زعماتهم»<sup>(3)</sup>. ثم يعقب على ذلك بالقول: «القرآن يجري تد-

(1) المرجع نفسه، ص 93.

(2) البقرة/ 275.

(3) محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة الأنجلو المصري، القاهرة -

1953، ص 3-1965، ص 57.

ترى في فنه البياني على أساس ما كانت تعتقد العرب وتتحيل، لا على ما هو الحقيقة العقلية ولا على ما هو الواقع العملي<sup>(1)</sup>. وهذا في رأينا صحيح ولكن فيه غلو فالصورة أو البيان في القرآن مخرج لا على ما يعتقد العرب ويتخلون فحسب وإنما هو مخرج أيضاً على ما هو حقيقة عقلية وواقع عملي عندهم فمن الواقع العملي في حياتهم جيء بالمادة التصويرية لتكون شأن المادة التصويرية المستمدة من معتقداتهم ومخيلتهم ذات غاية إقناعية وتأثيرية. لقد سبق لنا أن عرفنا عالم الخطاب في مواضع متفرقة من هذا الكتاب أهمها التعريف الذي سقناه له في مقدمة هذا الباب معتمدين أوركويوني التي تلح في تعريفه على الجوانب المجردة في حياة المتكلمين مثل الجانب النفسي والعقدي والثقافي ولنا أن نوسع مجالات عالم الخطاب التي يعتمدها القرآن مادة لصوره الفنية فنضيف إليها مجال الحس أي مجال حياة المتلقي اليومية بمختلف الأنشطة الاقتصادية التي تمارس فيها من زراعة وتجارة ورعي. قال جواد علي: «لقد أثرت الطبيعة في تكييف اقتصاد الجاهليين وتعيين موارده، وفي توجيههم توجيهاً تجارياً في المواضيع التي قل فيها الزرع مثل مستوطنات الأطراف [كمكة والمدينة] حيث نجد أهلها يميلون إلى التجارة ويرون فيها مهنة من أشرف المهن، وتوجيهاً زراعياً في المواضيع التي توافرت فيها شروط الزراعة وتوجيهاً رعوياً في المواضيع الأخرى لا سيما بين الأعراب»<sup>(2)</sup>. على أن حديثنا عن مادة الصورة القرآنية باعتبارها مستنداً فيها إلى عالم خطاب المتلقين يمكن أن نسلك فيه مسلكاً خاصاً بنا فنجعله مبحثين اثنين ويكون مدار البحث الأول على مادة الصورة المنتزعة من مجال المتلقين الأول الحسي، وتحديداً من مجالات حياتهم المادية لمختلفة مثل المجال الزراعي والمجال التجاري والمجال الحيواني وكذلك

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) انظر جواد علي، المنفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (مذكور)، ج 7، ص 23.

المجال الاجتماعي. ويكون مدار البحث الثاني على مادة الصورة المستمدة من مجالات حياتهم الفكرية والثقافية والرمزية. لكن لما كان استقصاء هذه المواد التصويرية مادة أمراً متعذراً فقد يطول البحث في ذلك بما لا يمكن أن يحيط به جهد أو تضمه دفئا كتاب، فإننا سنقتصر على بعض المواد التصويرية في القرآن في المستويين المذكورين الحسي المادي من ناحية والفكري الثقافي الرمزي من ناحية أخرى.



## المبحث الأول

### مادة الصورة المنتزعة من المجال الحسي

#### 1 - المجال الزراعي والحيواني

يكثر في القرآن ضرب الأمثال لحال الدنيا في بهجتها وأنها زائلة بصورة الماء ينزل من السماء فتكون منه الخضرة والنفرة والحياة ثم سرعان ما تزول تلك الخضرة وتلك الحياة من قبيل قوله: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَزْرَقْتُهُ مِنْ السَّمَاءِ فَانْتَفَلَ بِهِ نَبَاتٌ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا لَعَنَتِ الْأَرْضُ تُرَابَهَا وَأَرَيْتَهُمْ أُعْتَبَتْ وَبَلَغَ أَهْلُهَا أَجَلَهُمْ فَنُودُواكَ عَلَيْهِمْ سُورًا تُنَادَىٰ أَوْ يَهَادَىٰ فَجَمَعْنَاهَا جَمِيعًا كَانَ لِمَ تَقَرُّ بِالْأَنْبِيَاءِ كَذَلِكَ نَقُصُّ الْأَنْبِيَاءَ لِقَوْمٍ يُفَكِّرُونَ ﴿١٠٦﴾<sup>(1)</sup>.

إن هذه الصورة، هي دون شك، مما يتكرر في حياة العرب من سكان شبه الجزيرة الذين نزل فيهم القرآن، فقد كانت زراعتهم عرضة لكثير من الآفات والجوائح أهمها على الإطلاق الجفاف الذي سرعان ما يعقب الغيث فيذهب بثمره<sup>(2)</sup>. ومن الأمثلة على ذلك أيضاً: ﴿أَطْلَمُوا أَنَّمَا آتَيْنَاهُ الدُّنْيَا لَوِثٌ

(1) يونس 10/24.

(2) ذكر السيد عبد العزيز سالم في كتابه تاريخ العرب في العصر الجاهلي، (مذكور)، فصل امتناخ شبه الجزيرة، (ص 93) أنه: «إذا سقط المطر في البادية فإنه يتسبب في إنبات عشب وشيك يتنمو سريعاً ثم يذوي سريعاً».

وَقَوَّ وَرَبَّنَا وَقَفَّارُ يَنْتَكُمُ وَيَكْفُرُ فِي الْأَكْمَالِ وَالْأَكْرَادِ كَسَلَّ عَيْبِ أَجْمَبِ الْكُفَّارِ بِنَاةٍ  
 ثُمَّ يُوَجِّعُ فَرْجَهُ مُسْتَعْرِضًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَمًا<sup>(1)</sup>.  
 ومنها أيضاً: ﴿وَلَا تُدْرِكُهُ الْمَوْتُ النَّبِيُّ كَلِمَةً أُرْسِلَتْهُ مِنْ أَلْسِنَةٍ قَدْ غَلَّظَ بِهَا  
 نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَيِّبًا لَدُونَهُ آيَاتٍ<sup>(2)</sup>﴾.

إن مشهد الخضرة تتحول إلى حطام وهشيم، هو بلا مرأه من أعضاء  
 مشاهد الطبيعة تأثيراً في وجدان العربي ساكن شبه الجزيرة وهو في الوقت  
 نفسه من أكثر المشاهد تكرراً في حياته. بحيث يكون هذا المشهد من أعذب  
 المشاهد بذاكرته ومن أشدها وقماً عليه. فمن هنا جاء في رأينا اعتماد القرآني  
 إياه مادة لصورته في سياقات التنفير من الدنيا والإقناع بزوالها.

وفي القرآن تصوير لأعمال الإنسان في الدنيا بواسطة مادة تصوير زراعية  
 هي مادة «الجنة»، سواء كانت هذه الأعمال صالحات من نحو: ﴿وَمَنْزِلُ اللَّهِ  
 يُنْفِثُ السَّمُومَ وَأَنْبِتُ الْبَلَدَ مَرْصَاتٍ اللَّهُ وَتَقِيَّتَا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّتَيْ بَرْدَيْنِ  
 أَنْبَتَا وَابِلًا فَكَانَتْ أُكْثَمَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُؤسِّبْهَا وَابِلٌ فَطَلَّ<sup>(3)</sup> وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ  
 بَعِيرٌ<sup>(4)</sup>﴾.

أو كانت هذه الأعمال سيئات من نحو: ﴿إِذْ أَوْدَعَ آصِدَكُمْ أَنْ تَكُونُوا  
 جَنَّةً مِنْ نَجِيلٍ وَأَنْتَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَمْ يَكُنْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ  
 وَأَسَاءُ الْكِبْرُ وَالْمُرْتَابُ سَمْعًا فَاسْمَعْتُمْ فِيهَا نَارًا فَانْتَقَرْتُمْ كَذَلِكَ يَبْئُرُ  
 اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ<sup>(5)</sup>﴾.

جاء في لسان العرب أنَّ الجنة «الحديقة ذات الشجر والنخل (. .)» وذا  
 تكون الجنة في كلام العرب إلا وفيها نخل وعبف فإن لم يكن فيها وكانت  
 ذات شجر فهي حديفة<sup>(5)</sup>. وقد وقع تمييز الجنة في الآية السابقة بكونها «من

(1) الحديد 57 / 20.

(2) الكهف 45 / 18.

(3) البقرة 2 / 265.

(4) البقرة 2 / 266.

(5) ابن منظور، لسان العرب، (مذكور)، مادة (ج. ن. ن).

نخيل وأعناب» فهي «جنة طائفية» نسبة إلى الطائف فقد قال ياقوت الحموي (ت 626هـ / 1228م) عن الطائف: «والطائف ذات مزارع ونخل وأعناب وموز وسائر الفواكه وبها مياه جارية وأودية»<sup>(1)</sup>. وذكر بعضهم أنّ أهم هذه الفواكه «على الإطلاق التمر والعنب»<sup>(2)</sup> وهذا يعني أنّ الجنة الطائفية مشكلة من نخيل وأعناب أساساً وقد كان لأهل مكة في جاهليتهم علاقات بالطائف معروفة، خصوصاً في مجال الزراعة فقد ذكر جواد علي نقلاً عن البلاذري (ت 279هـ / 892م) أنّ «أثرياء قريش قد استغلوا أموالهم في الطائف فاشترت فيها الأرضين وغرسوها واشتروا بعض المياه وبنوا لهم منازل في الطائف ليتخذوها مساكن لهم في الصيف (. . .) وحاولوا جهد إمكانهم ربط الطائف بمكة في كل شيء»<sup>(3)</sup>. إنّ ارتباط الجنان بالطائف عند المتلقين الأول هو الذي حدا بابن عاشور حسب رأينا إلى أن يقدر الطائف موقعاً للجننتين المتحدّث عنهما حديثاً مطوّلاً في سورة الكهف<sup>(4)</sup> رغم اختلاف المفسرين في مدى وجودهما على الحقيقة، ورغم اعتبار بعضهم إياهما من المتخيل المفروض<sup>(5)</sup> فقد قال في تفسير: «وَأَمْزَيْتَ لَهُمْ مَعَلًا رَبَّيْنِ جَمَلًا لِأَحَدِيهِنَّ كَيْفِيْنَ وَيَوْمَ نَأْتِيَنَّهُنَّ مِنَ الْجَبَلِ بِسَبْقٍ»<sup>(6)</sup>.

«ولم يذكر المفسرون أين كانت الجنتان، ولعلمهما كانتا بالطائف فإنّ فيه جنات أهل مكة»<sup>(7)</sup>.

ومما قد يؤكد كون هذه الجنة التي اختارها القرآن مادة يصوّر بها في جلي مظهر معانيه وأطروحاته، هي جنة من جنات الطائف يعرفها المتلقون

(1) ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار بيروت للطباعة 1957، ج 4، ص 9.

(2) السيد عبد العزيز سالم، المرجع نفسه، ص 376.

(3) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (مذكور)، ج 4، ص 153.

(4) الكهف 32/18-44.

(5) انظر في ذلك: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 15، ص 316.

(6) الكهف 32/18.

(7) ابن عاشور، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الأول ويملك بعضهم مثيلاتها فيه، أَنَّ عنب الطائف وتمر نخيله مشهوراً وأنه لا نظير لهما في غيره من المواقع والبلدان، فقد قال ياقوت عن عنب الطائف: «إنه لا مثيل له في بلد من البلدان»<sup>(1)</sup> وقيل عن تمره «إن له شهرة كبيرة وأنه طري ممتلئ يُؤخَلُ فيه الضرس»<sup>(2)</sup> وبناء على هذا فإن مثلي القرآن الأولين كلما ذكر لهم القرآن عبارة الجنة ذات النخيل والأعناب عن سبيل الحقيقة أو التمثيل تبادرت إلى أذهانهم جنات الطائف المذكورة بل لعمري صورة جنات الطائف «تبادر إلى أذهانهم حتى في صورة سماعهم لفظ الجنة دون تخصيص لها بالنخيل والأعناب، إذ لا جنة إلا وهي من نخيل وأعناب في لسان العرب، كما رأينا. وأننا لنذهب إلى أبعد من هذا فنقول إنَّ الحب «التي وعد المتقون» هي من بعض الوجوه جنة «طائفية» أو هي تذكر عن الأقل ببعض الجنان الأرضية إذ من الوجوه المحتملة لتسمية الجنة حسب الراغب الأصفهاني «تشبيهاً بالجنة في الأرض»<sup>(3)</sup>. ومن وجوه التنبؤ بينهما أنَّ جنات الطائف جنات تجري من تحتها الأنهار أي تجري في أسفلها كما يفهم من كلام ياقوت السلفي، شأنها في ذلك شأن جنات الآخرة، إلا أنَّ فرق ما بينهما كبير شاسع ففي حين جيء بالجنات الدنيوية في القرآن مادة لتصوير زوال الدنيا في أحيان كثيرة، اقترنت جنات الآخرة في معظم الأحيان، بصفة الثبات والخلود، فهي «جنات عدن» والممتنن «خالدون فيها». إنَّ الجنة عند المعاندين من خصوم القرآن، وهي كما رأيت مزيج من النخيل والأعناب أساساً لا يمكن أن تكون إلا في الطائف فهم يعدون وجودها على سبيل المثال في أرض مكة من المعجزات التي تحدث الرسول أن يأتي بمثلها ويظهرها: «وَمَا كُنَّا لَنُؤْمِنَ لَكَ بِشَيْءٍ نَجْعَزُ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ بِأَمْرٍ»<sup>(4)</sup> أَوْ تَكُونُ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ جَنَّةِ الْجَنَّةِ وَرَبِّكَ»<sup>(4)</sup>.

(1) ياقوت، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) السيد عبد العزيز سالم، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (مذكور)، ص 97.

(4) الإسراء 90/17.

قال الزمخشري: «(من الأرض) يعنون أرض مكة»<sup>(1)</sup>. إن حديثهم هذا عن الجنة ذات النخيل والعنب يلزم عنه معرفتهم بها. فمن أجل هذا مثلت، في رأينا، «جنة النخيل والعنب» و«الجنة» التي موقعها في الطائف قرب مكة مادة تصويرية لما أراد القرآن إظهاره لخصومه وتغييرهم منه أو ترغيبهم فيه.

\* \* \*

وَيَعْلَقُ بِعَنْقِ الْمَجَالِ الزَّرَاعِيِّ الْمَجَالِ الْحَيَوَانِيِّ الَّذِي اسْتَقَى مِنْهُ الْقُرْآنُ كَثِيراً مِنْ مَوَادِّ تَصْوِيرِهِ فَقَدْ قَالَ الْجَا حِظُّ فِي فَصْلِ «مَا ذَكَرَ فِي الْقُرْآنِ مِنَ الْحَيَوَانِ»:

«وقد ذكر الله عز وجل في القرآن العنكبوت، والذر والنمل، والكلب والحمار، والنحل والهُدُودُ، والغراب والذئب، والفيل والخيل، والبغال، والحمير والبقرة، والبعوض، والمعز، والضأن، والبقرة، والتمجة، والحوث، والنون. فذكر منها أجناساً فجعلها مثلاً في الذلة والضعف، وفي الوهن، وفي البذاء، والجهل»<sup>(2)</sup>.

ولكن أجناساً منها لم يوردها على سبيل التمثيل بها على الذلة والضعف أو الوهن والبذاء والجهل. ولا هو ذكرها بصريح الاسم وإنما هو ساقها على وجه المجاز متخذاً منها مادة يعتمدها في نحت صورته. ومنها «الجمل» الذي هو من جملة الأنعام. لقد كان الجمال من أكثر الحيوانات وروداً في القرآن رغم قلة ظهوره فيه بصريح اللفظ وإنما كان من أكثرها وروداً بدلالة لفظ «أنعام»<sup>(3)</sup> عليه بالتضمن من ناحية، وبدلالة أحد لوازمه عليه بالمجاز من ناحية أخرى. فقد وردت كلمة «أنعام» في أكثر من ثلاثين موضعاً في القرآن ويجوز لنا من الناحية المعجمية أن نقدر أنها تتضمن عنصر «الإبل» وهو جمع لا واحد له من لفظه. بل لعل الإبل أهم عنصر يتضمنه معنى لفظه

(1) الزمخشري، الكشاف... ج 2، ص 465.

(2) الجاحظ، الحيوان، (مذكور)، ج 2، ص 37.

(3) الأنعام 146/6.

«الأنعام»<sup>(1)</sup> إن لم يكن المقصود بهذه اللفظة الإبل وحدها. قال ابن منظور «والعرب إذا أفردت النعم لم يريدوا بها إلا الإبل فإذا قالوا الأنعام أرادوا بها الإبل والبقر والغنم (...). ومن العرب من يقول للإبل إذا ذكرت: الأنعام والأنعيم»<sup>(3)</sup>.

وأهم من ورود الجمل مدلولاً عليه بلفظ الأنعام في ما نحن منه بسبب وروده في آيات كثيرة من القرآن على وجه المجاز من خلال استخدام لفظ نفسه أو باستخدام أحد لوازمه أو متعلقاته على حد الكناية من نحو: ﴿وَيَلْعَلُونَ الْجِنَّةَ حَتَّىٰ يُلَاقِيَ السَّمَاءَ الْوَاقِعَةَ﴾<sup>(4)</sup>.

أو التشبيه من نحو: ﴿إِنَّكُمْ لَنَا أَعْيُنٌ مُّكْتَبَةٌ لَّا كُفُونَ مِن شَجَرٍ - نَقِيرٍ ﴿٥٦﴾ قَائِلِينَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُونَ فَمَنَؤُنَّ عَلَيْهِ مِن تَلْمِيزٍ ﴿٥٧﴾ فَتَنبِؤُنَّ لِلَّهِ كَذِبٌ ﴿٥٨﴾﴾<sup>(5)</sup>.

قال الأصفهاني: «الهييم الإبل العطاش. والهيام داء يأخذ الإبل من العطش ويضرب به المثل في من اشتد به العشق»<sup>(6)</sup>.  
أو الاستعارة وهو كثير من نحو: ﴿وَقَالُوا هَامَأَسًا بِهِمْ وَأَقَىٰ لَهُمُ التَّنَائُثُ سَرَ مَكَايِمٍ يُبَيِّنُ﴾<sup>(7)</sup>.

ومكمن الاستعارة في كلمة «التناوش». قال ابن عاشور في تفسيره: «التناول السهل أو الخفيف وأكثر وروده في شرب الإبل شرباً خفيفاً من الحوض ونحوه قال غيلان بن حُرَيْث [الرجز]:  
بَاتَتْ تُرْوَمُ الْحَوْضِ نَوْشًا مِنْ عَلَا نَوْشًا بِهِ تَقَطَّعُ أَجْوَاثَ السَّ:

(1) انظر الأنعام 143-144.

(2) ولعل الصواب «كثرت» لا «ذكرت» انظر تصحيح المحقق في هامش مادة (ن.ع.م.).

(3) ابن منظور، لسان العرب، مادة (ن.ع.م.).

(4) الأعراف 7/40.

(5) الواقعة 56/55-51.

(6) الرافع الأصفهاني، المفردات... (مذكور)، ص 570.

(7) سبأ 34/52.

يتحدث عن راحلته، أي تتناول الماء من أعلاه ولا تغوص مشافرها  
فيه<sup>(1)</sup>.

أو من نحوه: ﴿ثُمَّ أَيْجِ الْبَسْرَ كَرِيحًا يَنْقَبُ إِلَيْكَ الْبَصْرُ عَائِيًا وَيَعْرِ  
سَكْرِيًّا﴾<sup>(2)</sup>.

قال الشريف الرضي في تفسيره: «وهذه من الاستعارات  
المشهوره (...). والخاس في قول قوم البعيد. من قولهم خسأت الكلب إذا  
البعده. وفي قول قوم هو اللليل يقال رجل خاس أي ذليل (...). والحسيير  
البيير المعني الذي قد بلغ السير مجهوده واعتصر عوده»<sup>(3)</sup>.  
ونحوه: ﴿أَلَيْسَ الْكُلْبُ الَّذِينَ حَبِطَتِ أَسَنُهُمْ فِي الْأَرْضِ وَالْأَرْضُ وَمَا لَهُمْ  
بِئْسَ نُصْرِيًّا﴾<sup>(4)</sup>.

قال الشريف الرضي: «وهذه استعارة والمراد فسدت أعمالهم فيظلت.  
بذلك مأخوذ من الحبط وهو داء ترم له أجواف الإبل فيكون سبب هلاكها  
القطع أكلها»<sup>(5)</sup>.

ونحوه: ﴿اللَّهُ يَنْتَهِزُ بِرَبِّهِمْ وَيَسْتَلْهِمْ فِي أَفْوَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾<sup>(6)</sup>.  
قال الشريف الرضي في تفسيره أيضاً: «أي يمد لهم كأنه يخليهم  
والامتداد في عمهم والجماع في غيرهم إيجاباً للحجة وانتظاراً للمراجعة  
تشبيهاً بمن أرحى الطول للفرس أو الراحلة ليشنفس خناقها ويتسع  
جألها»<sup>(7)</sup>.

ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 22، ص 243.  
المذكور، 4/67.

الشريف الرضي، تلخيص البيان... (مذكور)، ص 338-339.  
آل عمران 22/3 وانظر أيضاً البقرة 217/2 والمائدة 5/5 والأعراف 7/7  
147 والنبأ 17/9 ومحمد 9/47 و28 و32 وغيرهما.

الشريف الرضي، المرجع نفسه، ص 122.  
البقرة 15/2 وانظر أيضاً: الأعراف 7/202، ومريم 75/19 و79.  
الشريف الرضي، المرجع نفسه، ص 114.

إنّ للإبل منزلة خاصة لدى العرب مثلثي القرآن الأولين فهي بتعبير ابن عاشور: «أموالهم ورواحلهم ومنها عيشهم ولباسهم ونسج بيوتهم وهي حمالة أثقالهم»<sup>(1)</sup>. والجمل كما يقول جواد علي: «في طليعة حيوان جزيب العرب من حيث الفائدة والشهرة»<sup>(2)</sup> وهو بتعبيره أيضاً: «الحيوان الوحيد الذي لم يجد الأعرابي في تربيته بأساً ولا غضاضة ولا حيلة لقدرة ومنزلة فاجتناه وتباهى وافتخر وجعله مقياس ثرائه وماله وأعز شيء عنده في حياته»<sup>(3)</sup>. وقد أشير في القرآن إلى عجب خلقه وأنه من مَنِيَّو تعالَى عسى العباد قال الومخشري في تفسير: «أَلَا يَتَذَكَّرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ»<sup>(4)</sup> «نظر اعتبار (كيف خلقت) خلقاً عجبياً دالاً على تقدير مقدر شاهد بتدبير مدبر حيث خلقها للتهوض بالأنفال وجرها إلى البلاد الشاحطة فجمعها تبرك حتى تحمل عن قرب ويسر ثم تنهض بما حملت (...). وحين أراد + أن تكون سفائن البر صبرها على احتمال العطش (...). وعن سعيد بن جبير قال لقيت شريحاً القاضي فقلت أين تريد؟ قال: أريد الكناسة. قلت وما تصنع بها؟ قال: انظر إلى الإبل كيف خلقت»<sup>(5)</sup>.

إنّ معرفة العرب الدقيقة بالإبل وأحوالها، وهي معرفة حصلت لهم من كثرة معاشرتهم لها واعتمادهم عليها، هي التي جعلت القرآن، في رأي يعتمد الجمل مادة لكثير من صوره الفنية اعتماداً قد يخفى معه في بعض الأحيان وجه المجاز في استخدام الألفاظ المتصلة به. حتى أنه قد يندرت أكثر المعاجم تخصصاً في غريب القرآن وأكثر التفاسير إيغالاً في الانطلاقات من دلالة الجذر اللغوية أن تشير في بعض الأحيان إلى أصول اللمس

(1) ابن عاشور، التحرير والتبوير، ج 30، ص 305.

(2) جواد علي، المنقذ في تاريخ العرب قبل الإسلام... (مذكور)، ج 7، ص 16.

(3) المرجع نفسه، ص 113.

(4) الغاشية 17/88.

(5) الومخشري، الكشف...، ج 4، ص 247.



المجازية العائدة إلى مجال «الإبل» من ذلك طريقة تفسير الأصفهاني والزمخشري والبيضاوي للفظ «التناوش» الوارد في بعض الأمثلة السابقة<sup>(1)</sup>. كما قد يفوت أكثر المعاجم اللغوية تعرّضاً لأصول المعاني في اللغة شأن لسان العرب أن تشير إلى مجال الإبل الذي تعود إليه معاني بعض الألفاظ في أصل إطلاقها، إذ لم يشر ابن منظور عند تفسيره لـ «وَيَمُدُّهُمْ فِي طُفْيَانِهِمْ يُعْمَهُونَ» من مادة (م.د.س.) إلى المعنى «الحيواني» الذي هو المعنى الأصلي في فعل «يمد» على نحو ما فعل الشريف الرضي وقد رأينا إشارته إلى أصل المعنى في فعل «يمد» هذا. واعتماد القرآن لهذه المادة التصويرية التي مدارها على «الجمال» من شأنه أن يجعل المعنى أقرب مأخذاً وأيسر نفاذاً إلى عقول المتلقين الأول وإلى قلوبهم.

\* \* \*

## 2 - المجال التجاري

تعتبر الألفاظ التجارية من أكثر الألفاظ المستخدمة في القرآن على المجاز وقد نبّه المستشرق ووجيه أرنلديز (ROGER ARNALDEZ) على أهمية الصورة التجارية في القرآن<sup>(2)</sup>. فقد مثلت التجارة فيه مادة لتشكيل الصورة مهمة. وذلك بأن يُستعَارَ لفظها بعينه (التجارة) أو يستعار بعض ما يتعلّق بالتجارة من أعمال مثل البيع (يشترون) والشراء والربح والكسب والخسارة

(1) انظر: - الأصفهاني، المودات في غريب القرآن، ص 530.

- الزمخشري، الكشاف...، ج 3، ص 296.

- البيضاوي، أنوار التنزيل...، ج 4، ص 177.

(2) انظر: R. Arnaldez, *Trois messagers pour un seul Dieu*, Albin Michel, Paris, 1983, pp 57-59.

وانظر أيضاً تقديم عبد الرزاق الحماصي القيم له، 99 رسالة مرسلين لرب واحد، حوليات الجامعة التونسية، العدد 24، 1984، ص من 317-297.

والبوار، أو من أدوات مثل الميزان والمثقال والقيسط أو من مظاهر هي عس صلة بميدان التجارة مثل الأجر والرهن والقرض والخزائن وإن لم تكن عس الطائفة الأخيرة من الألفاظ متمخضة للتجارة ووفقاً على ميدانها.

فمن استعارات لفظ «التجارة» نفسه قوله:

مثال 1: ﴿بِئَاتِيَا الَّذِينَ أَسْرُوا هَلْ أَلْزَمُوا عَلَىٰ يَمِينِكُمْ ثَمَنَ آلِيمٍ﴾<sup>(1)</sup>

مثال 2: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِنْ رِزْقِنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ كَسَبُوا﴾<sup>(2)</sup>

مثال 3: ﴿أَوَلَيْكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا أَنْفُسَهُمْ بِالْهَيْئِ مَا يَبِئَسَ عَاقِبَةُ الْمُتَعَدِّينَ﴾<sup>(3)</sup>

قال ابن عاشور في تفسير لفظ «التجارة» في المثال 1 وكلامه منصن على معنى اللفظ في المثال 2 أيضاً: «أطلق على العمل الصالح لفظ التجارة على سبيل الاستعارة لمساواة العمل الصالح التجارة في طلب النفع من ذات العمل ومزاولته والكد فيه»<sup>(4)</sup>. أما في المثال 3 فقد أطلقت التجارة عس استبدال الهدى بالضلالة.

ومن استعارة الأعمال المتصلة بالتجارة مثل البيع والشراء قوله تعالى  
مثال 4: ﴿فَلْيَقْتَتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَعَلَّ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ﴾<sup>(5)</sup>

ففاعل «يشترتون» هنا هو بمعنى «يبيعون» فاللفظ كما يقول البيضاوي «استعارة في بذل المخلصين أنفسهم في طلب الآخرة»<sup>(6)</sup>. لكن لما كان عس «شري» من الأضداد فهو يعني «باع واشترى» أمكن حمله مجازياً على عس بذل النفس في سبيل الآخرة أو على معنى الإقبال على الحياة الدنيا بنه س

(1) الصف 10/61.

(2) فاطر 29/35.

(3) البقرة 16/2.

(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 28، ص 194.

(5) النساء 74/4.

(6) البيضاوي، آثار التنزيل... (مذكور)، ج 2، ص 100.

يقبل على شراء النفيس ببذل في سبيله الغالي. قال الزمخشري متأولاً الكلام في الآية على الوجهين «فالذين يشترون الحياة الدنيا بالآخرة هم المبطئون وعظوا بأن ينجروا ما بهم من النفاق ويخلصوا الإيمان (...) والذين يبيعون هم المؤمنون الذين يستحبون الأجلة على العاجلة ويستبدلون بها»<sup>(1)</sup>. ومهما يكن من أمر فالشراء على الوجهين من مجال التجارة وهو مستخدم في الآية على سبيل الاستعارة.

أو قوله:

مثال 5: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا﴾<sup>(2)</sup>.

مثال 6: ﴿أَلَمْ يَكُ الْإِيمَانُ اشْتَرَاكَ الْهَلَكَةَ وَالشُّكَّابَ وَالْمَغْرِبَةَ﴾<sup>(3)</sup>.

مثال 7: ﴿فَتَبَدَّلْهُمُ آيَةً وَآيَةً طُهِورِهِمْ وَاشْتَرَاهُمْ يَوْمَ تَمَسَّ قَلِيلًا﴾<sup>(4)</sup>.

مثال 8: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْتَ لَهُمُ الْكَاسِيَةُ﴾<sup>(5)</sup>.

والاشتراء في جميعها مستعار للاستبدال. على أن الشراء في القرآن أكثره على المجاز ولأمر ما كان أكثره مدنياً. ومن الأعمال الملازمة للتجارة الربح، كما في المثال 3 والخسارة كما في قوله:

مثال 9: ﴿الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾<sup>(6)</sup>.

قال ابن عاشور في تفسيرها: «ومعنى خسروا أنفسهم» أضاعوها كما يضئع التاجر رأس ماله فالخسران مستعار لإضاعة ما شأنه أن يكون سبب

(1) الزمخشري، الكشاف... ج 1، ص 542.

(2) آل عمران 3/ 177.

(3) البقرة 2/ 175.

(4) آل عمران 3/ 187.

(5) التوبة 9/ 111.

(6) الأنعام 6/ 12.

نُفِعَ. فمعنى «خسروا أنفسهم» عدموا فائدة الانتفاع بما ينتفع به الناس من أنفسهم وهو العقل والتفكير<sup>(1)</sup>. والخسارة بهذا المعنى كثيرة جداً في القرآن فقد وردت أكثر من خمسين مرة. ولأمر ما كان الكثير من هذا الكثير مكياً على عكس «الشراء» الذي أكثرته المطلقة في القرآن المدني. وقريب من الخسارة البوار. والبوار هو على الحقيقة كساد التجارة وعدم نفاق السعد أستعير لخبية العمل كما في قوله:

مِثَال 10: ﴿وَالَّذِينَ يَكُونُونَ الشَّيْبَانَ هُمْ عَدَاؤُكَ سَيُؤَدُّ لَكَ مِنْ يَوْمٍ قَرِيبٍ﴾<sup>(2)</sup>

ومن استعارة الأدوات المستخدمة في التجارة الميزان وجمعه الموزن وهي إما ثقيلة أو خفيفة:

مِثَال 11: ﴿وَالْوِزْنَ يَسِدًّا مَن تَقَلَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِسُونَ﴾<sup>(3)</sup> وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ<sup>(4)</sup>

قبل في تفسير «ثقل الميزان»: «وثقل الميزان في المعنى الحقيقي رجحان الميزان بالشيء الموزون وهو هنا مستعار لاعتبار الأعمال الصالحة غالية ووافرة<sup>(4)</sup>. ومن هذه الأدوات أيضاً القسط أو القسطاس في قوله عز سبيل المثال:

مِثَال 12: ﴿شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَآ إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَاللَّهُ يَكْفُرُ وَأُولَئِكَ هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾<sup>(5)</sup>

قال الراغب الأصفهاني: «القسط [أو] القسطاس الميزان ويعبر به عن العدالة كما يعبر عنها بالميزان قال: وَزُنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ<sup>(6)</sup>»

(1) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 7، ص 154.

(2) فاطر 10/35.

(3) الأعراف 7/9.

(4) ابن عاشور، التحرير والتوير، ج 8، ق 2، ص 31.

(5) آل عمران 3/18.

(6) الأصفهاني، المزدادات...، ص 413.

يرى روجيه أرنلديز أنّ الصور التجارية في القرآن تعكس خصوصية التجربة الإسلامية في مقابل طابع صورة الصحراء الروحاني عند بني إسرائيل في الكتاب المقدس<sup>(1)</sup>. ويعلم أرنلديز اعتماد القرآن على صورة التجارة يكون القرآن «إنما يتوجه أساساً إلى كبار فرسان مكة وتجارها ممن يستهويهم متاع الدنيا»<sup>(2)</sup>. وإننا لنخالف أرنلديز الرأي في هذا من وجوه عدة. نخالفه على وجه الخصوص في حصره الصورة القرآنية في مجال التجارة والحال أنها تفيض عنه لتأخذ مادتها من مجالات مختلفة جداً نحاوّل في هذا الفصل الأول الوقوف عند أهمها أو ما رأيناه أهمها. ونخالفه بوجه أخص في تعليقه اعتماد القرآن التجارة مادة لصوره بكونه إنما يخاطب كبار تجار مكة. صحيح أنّ التجارة كانت من أهم مصادر الثروة الاقتصادية في مكة في العصر الجاهلي فقد كانت مكة يومئذ: «مركزاً للطريق التجاري بين اليمن وبلاد الشام فعليها كانت تتدفق منتجات الشرق الأدنى من دلتا الفرات عن طريق خليج فارس واليمن، ومنتجات مصر والشام عن طريق الشام (...). وكانت مكة تقوم بدور الوسيط بين عالمين»<sup>(3)</sup>. وقد كان أهل مكة خبراء في أصول تنمية الأموال وفي كيفية استثمارها واستغلالها فكانت لهم مزايا وشراكات وتعامل ومراسلات مع غيرهم من أصحاب المال في مختلف أنحاء جزيرة العرب»<sup>(4)</sup>. غير أنّ رأي أرنلديز القائل بأنّ استخدام القرآن للصورة التجارية مرّة بالأساس إلى كونه يتوجه بالخطاب إلى جمهور مكون من تجار مكة وفرسانها وهم مشركو العرب الذين ظهرت فيهم الدعوة رأي فيه نظر. فلو كان هذا الرأي صحيحاً لوجدنا صورة التجارة وفقاً على القرآن المكّي الذي كاد ينحصر في مخاطبة مشركي مكة أو بالحديث عنهم على وجه التعريض ولوجدنا القرآن المدنيّ خلواً منها أو يكاد لكونه أكثر من

(1) انظر: R. Arnaldez, *Trois messagers...*, op. cit., pp 56-59.

(2) Idem p 58.

(3) السيد عبد العزيز سالم، تاريخ العرب في عصر الجاهلية، (مذكور)، ص 357.

(4) جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، (مذكور)، ج 7، ص 230.

مخاطبة غير العرب من بني إسرائيل خاصة وأطنب في التعريض بهم. ولكن الذي حدث هو العكس. فصورة التجارة لم تشكل خصيصة أسلوبية نسد القرآن المكي الذي يخاطب تجار مكة أساساً وإنما هو شكل خصيصة أسلوبية بارزة في القرآن المدني الذي تكثر فيه مجادلة بني إسرائيل. استعارة كلمة «التجارة» وردت تسع مرات في مجمل القرآن: ثمان منها جاءت في القرآن المدني وواحدة فحسب في القرآن المكي وكذلك الشأن بالنسبة إلى بعض لوازم «التجارة» مثل «الشراء» فقد تواتر اللفظ ومشتقته الواردة على المجاز (وهي لا تكاد ترد إلا مجازاً) أكثر من عشرين مرة؛ أغلبيتها المطلقة مدنية (21 مدنية و2 فحسب مكيتان) ومعظم هذه الأغلبية المدنية هي في الحديث عن غير العرب وتحديدًا اليهود من متساكني المدينة<sup>(1)</sup>. على أن كثرة ورود صورة «التجارة» في القرآن المدني ليست بثبيرة الغرابة. ذلك أن من نزل فيهم هذا القرآن واليهود منهم خاصة، أهل تجارة أيضاً<sup>(2)</sup>. بل إن ممارسة هذا النشاط في مدينة الرسول قد كانت من الشمة والرواج بحيث نافست الدين الجديد على قلوب الداخلين فيه وصرفتهم عنه. إن في القرآن المدني آيات كثيرة يفهم منها وجود تهاون بأمر الدين الجديد بسبب التجارة من نحو:

مثال 13: ﴿يَسْخَرُ لَهُمْ يَوْمَ يَأْتُوكُمْ وَالْكَافِرِينَ يَجَالُ لَدُنِّيهِمْ يُخَذُّوا مِنْكُمْ عِدَّةٌ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ (3).

مثال 14: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ (4).

مثال 15: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُؤْتُونَ﴾ (5).

(1) انظر على سبيل المثال البقرة 41/2 و79 و86 و90 و102 و174 و175 وآل عمران 3 و187 و199 والنساء 4/44 والمائدة 44/5.

(2) انظر السيد عبد العزيز سالم، المرجع نفسه، ص 404.

(3) التور 36/37.

(4) الجمعة 9/62.

(5) البقرة 2/238.

وأغلب الآراء على أن الصلاة الوسطى هنا هي كما يقول الزمخشري صلاة العصر. وذلك «لما في وقتها من اشتغال الناس بتجاراتهم ومعايشهم»<sup>(1)</sup>. على أن أهم مثال قرآني تظهر فيه منافسة النشاط التجاري للنشاط الديني في مفتتح الدعوة في المدينة خاصة هو قوله تعالى في مخاطبة رسوله (ص):

مثال 16: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا أَخَذُوا إِلَيْهَا وَنُذِرُوا فَلَهَا﴾<sup>(2)</sup>.

إذ يذكر في أسباب نزول هذه الآية أن «أهل المدينة أصابهم جوع وغلاء سعر فقدم دحية بن خليفة الكلبي في تجارة من الشام وضرب لها طبل يؤذن الناس بقدومه ورسول الله (ص) يخطب يوم الجمعة، فخرج إليه الناس فلم يبق في المسجد إلا اثنا عشر رجلاً منهم أبو بكر وعمر»<sup>(3)</sup>. واللهو المذكور مع التجارة في الآية هو أيضاً من التجارة بوجه من الوجوه قال الزمخشري: «كانوا إذا أقبلت العير استقبلوها بالطبل والتصفيق فهو المراد باللهو. فعلوا ذلك ثلاث مرات»<sup>(4)</sup>.

إن تجارة الدنيا لما كانت مزاحماً خطيراً للدين الجديد فإن القرآن دعا في مواضع مختلفة منه إلى وجوب استبدالها بتجارة الآخرة. من ذلك تنمة الآية السابقة في المثال 16 وهي:

مثال 17: ﴿فَلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِوِ وَمَنِ الْبَخِيلُ وَاللَّهُ خَيْرٌ مِنَ الْبَخِيلِينَ﴾<sup>(5)</sup>.

ومن ذلك أيضاً آية المثال 1 مع تتمتها وهي:

- (1) الزمخشري، الكشاف... ج 1، ص 376.
- (2) الجمعة 11/62.
- (3) الواحدي، أسباب النزول، (مذكور)، ص 360.
- (4) الزمخشري، المرجع نفسه، ج 4، ص 106.
- (5) الجمعة 11/62.

مسئال 18: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ أُنُوكِهِمْ لِيَنْحَرِبُوا مِنْهُ خَرَابًا ﴿١٨﴾  
تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَيُؤَدُّونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾<sup>(1)</sup>.

على إضمار أنّ تجارة المال التي يمارسونها لا تنجهم.

إنّ هذا النزوع الصريح من القرآن إلى وجوب استبدال تجارة «مادية» بتجارة «روحية» يدعمه على صعيد الصورة إحلال معنى هذه محل معنى تلك. فالتجارة في القرآن هي غالباً تجارة روحية على معنى العمل الصالح أو عكسه، فهذا هو المعنى الثاني الإيجابي الذي أفضى المعنى الأول وهو معنى التجارة الإخباري واستبد باللفظ من دونه على نحو ما يفهم كوهين علاقة مدلول الدلالة الحاقّة بمدلول الدلالة التصريحية المنعقدة داخل الد الواحد<sup>(2)</sup>. أو لنقل بأنفاظ هي مناقضة تماماً لمفهوم كوهين والصدق في الوقت نفسه بوجهة نظرنا في هذا الفصل: إنه باستخدام معنى «التجارة» والألفاظ المشابهة لها مثل «الشراء» و«الاشتراء» على المجاز قد باتت لبيان شكلان تعبيريان اثنان أحدهما وهو الإيجابي يتخذ من الآخر وهو التصريحي الإخباري مادة تعبير له أو بالأحرى مادة تصوير فيكون ذلك أعقد للجاج وأقطع للجاج وأقرب مأخذاً وأبلغ موقعاً إذ ههنا مدلول ديني جديد ضار يستند إلى مادة قول ذنوبية رائجة معروفة متداولة، وذلك على النحو التالي

(1) الصف 61 / 11-11.

(2) انظر: Jean Cohen, *Structure du langage poétique*, p 115 et 216.



مادة الصورة وإبلاغها التجاربية

رقم المثال	الدال	المندلول الأول الذي يمثل مادة الصورة وهو دينوي	المندلول الثاني الذي تعبّر عنه الصورة وهو ديني
1	تجارة	البيع والشراء	طلب الثواب في مقابل الطاعة
2	//	//	//
3	//	//	تنكّبهم عن الهدى باتباعهم الضلال
4	الشراء	بيع الشيء مقابل مال، اقتناء الشيء بمقابل.	بدل النفس في طلب الآخرة
7.6.5	الاشترء	اقتناء الشيء بمقابل.	استبدال الإيمان بالكفر والهدى بالضلال
8	الاشترء	//	الوعد بالجزاء في مقابل الجهاد
9	الخسران	خسارة التاجر ماله	إضاعة ما ينتفع به وهو العقل والتفكير
10	البرار	عدم تفاق السلعة	خبية أعمال الكافرين
11	ثقل الموازين	رجحانها بالشيء الموزون	كثرة الأعمال الصالحة
11	خفة الموازين	ضعف وزنها	انعدام الأعمال الصالحة
12	القسط	الميزان	العدل (الإلهي)

في هذا النظام الدلالي الجديد الذي للمتجارة وما في حقلها الدلالي يكون المفلحون أو الرابحون هم المؤمنون ويكون الكافرون خاسرين ويكون الإيمان تجارة رابحة والكفر تجارة خاسرة وباراً. وهذا النظام الدلالي الجديد تدعّمه طرائق أخرى في التصوير المستمدة مادته من التجارة أو مما هو قريب منها مثل الغنى، فالله هو الغني دائماً، ومثل «الخزائن» وهي في القرآن على المجاز دائماً أو تكاد. وهي لله دون غيره، والله يشتري من

المؤمنين ويبيع لهم (مثال 8 مثلاً). وقد استغرب أرنلديز ذلك<sup>(1)</sup>، ولكن ذ غرابة فيه من زاوية نظر حجاجية إذ كل ما في الأمر أن المعني الأصلي وجر المعروف والملموس والمتداول جاء يمثل مادة لتصوير المعاني التي لا عهد للمخاطبين بها. ذلك أننا قد فهمنا القرآن في هذا الكتاب باعتباره حجاجاً أساساً.

\* \* \*

### 3 - المجال الاجتماعي

كثيراً ما يعتمد القرآن إلى استقاء مادة تصويره من الفضاء الاجتماعي الذي تنشط فيه مجموعة المتلقين الأولين وفيه تتحرك وتتسع مجمل علاقاته الخاصة والعامة من ذلك:

مثال 1: ﴿حَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَاهُ يَرْزُقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا﴾<sup>(2)</sup>.

مثال 2: ﴿وَتَرَبَّ اللَّهُ مَثَلًا ثَلَاثِينَ آخِذِينَ بِاللَّيْلِ إِذْ يَأْتِي السُّبْحَ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ صَكْرٌ عَلَىٰ مَوْلَانِهُ أُنثَىٰ يُوَجِّهُهُ لَأَ يَأْتِيَ بِبَنَاتٍ هَلْ يُسَوَّىٰ هُوَ وَمَنْ يَرْزُقُ بِاللَّيْلِ﴾<sup>(3)</sup>.

فقد قال الواحدي في سبب نزول الآية الواردة في المثال 1: «نزلت في هشام بن عمرو وهو الذي ينفق ماله سرّاً وجهراً ومولاه أبو الجوزاء الذي كان ينهيه فنزلت»<sup>(4)</sup> وأما الرجلان في المثال 2 «فالآبكم منهما الكل عسر مولاه، هو ابن أبي العيص. وأما الذي يأمر بالعدل فعثمان بن

(1) المرجع نفسه، ص 58.

(2) النحل 75/16.

(3) النحل 76/16.

(4) الواحدي، أسباب النزول، (مذكور)، ص 230.

عفان<sup>(1)</sup> وسواء صحت أو لم تصح تلك القصص المروية في أسباب نزول الآيتين وقد حاول فيهما المفسرون تعيين العبد من ناحية والسيد من ناحية أخرى باسميهما فإن الممثل به في الآيتين أي مادة الصورة، يشكّل وجهاً من وجوه العلاقات الاجتماعية القائمة بين أفراد المجموعة التي نزل فيها القرآن. فبسبب أنهم يعرفون هذه العلاقات ويمارسونها في اجتماعهم البشري ضربت بها الأمثال. والحق أنه لا شيء في الآيتين يدعو إلى وجوب أن يعرف أسماء العبيد والأحرار الذين يمثلون مادة الصورة فيهما إذ مدار الأمر على علاقة العبد بالسيد مطلقاً. وهي على كل حال علاقة معروفة من قبل متلقي القرآن يومئذ فهذه العلاقة هي التي أشار إليها القرآن وأشار إلى معرفة المتلقي بها بقوله:

مشال 3: ﴿سَرَرْنَا لَكُمْ فَتَلَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِّنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ مَّرْكُومَةٍ مِّنْ مَّا رَزَقْنَاهُمْ فَطَنُوا فِيهِ سَرًّا﴾<sup>(2)</sup>.

ومع ذلك فإن من صور القرآن ما يشار فيه بطريقة أو بأخرى إلى شخص بعينه معروف في الواقع أو في التاريخ كما في قوله:

مشال 4: ﴿قُلْ أَنتَهُمُ مِن ذُرِّيَةِ اللَّهِ مَا لَا يَفْعَلُونَ وَلَا يَسْمَعُونَ وَرَدُّ عَنَّا أَشْقَاتًا بَدَأَ إِذْ هَدَيْنَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ النَّفْسُ فِي الْآرِضِ مِيزَانَ لَّهِ فَصَبَّ يَسْمُوعُهُ إِلَىٰ آلِهَتِهِ أَتَقَاتًا﴾<sup>(3)</sup>.

إن اسم الموصول «الذي» الوارد في هذا المثال وعليه مدار مادة التصوير، يمكن أن يكون متعلقاً بغير معين فيكون المقصود به كل إنسان كان هذا حاله في الإشراف وإثراك الإيمان وإلى هذا المعنى ذهب الزمخشري<sup>(4)</sup> وإليه ذهب أيضاً ابن عاشور «معتبراً» «الذي» صادف على غير معين فهو بمنزلة

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) الروم 30/28.

(3) الأنعام 6/71.

(4) انظر الزمخشري، المكشاف، ج 2، ص 28.

المعزوف بلام الجنس<sup>(1)</sup>. لكنه مع ذلك قَدَّر للكلام معنى آخر فجعل «الذي» عائداً على شخص بعينه في مقام القول هو عبد الرحمان بن أبي بكر الصديق فقد كان «كافراً وكان أبوه وأمه يدعوانه إلى الإسلام فيأبى»<sup>(2)</sup> «فالذي» هي «الذي» في قوله من سورة البقرة:

مثال 5: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْبَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرْسِهَا﴾<sup>(3)</sup>.

يقصد عزيز بن شرحبيل أو أرميا بن حلقيا مختلف فيه. ولكن المقطوع - أنّ «الذي» للعهد (المقامي تحديداً وليس المقالي بطبيعة الحال) ولا يمكن أن تكون لعموم الجنس.

لقد أورد الفخر الرازي بخصوص المثال 4 روايات تدعم كلا التفسير اللذين أشرنا إليهما ورجح الفهم الذي يجعل «الذي» محيلاً على ابن أبي بكر أي أنه رجح عودة «الذي» على خاص معين موجود في الوصف الاجتماعي والتاريخي الذي لمجموعة المتلقين. قال: «قوله تعالى: ﴿وَأَصْحَابٌ يَدْعُوهُ إِلَى الْهُدَىٰ أَنفُسًا﴾. قالوا نزلت في عبد الرحمان بن أبي بكر الصديق رضي الله عنه (...). وقيل إنّ المراد أنّ لذلك الكافر الضال أصحاباً يدعونه إلى ذلك الضلال ويسمونه بأنه هو الهدى. وهذا بعيد والتفسير الصحيح هو الأول»<sup>(4)</sup>.

ومن مواد التصوير في القرآن ما يوسم إلى أحوال اجتماعية مخصوصة طرأت على المتلقين في مرحلة من مراحل تاريخهم من نحو:

مثال 6: ﴿وَمَنْ يَدْعُ إِلَى الْهُدَىٰ فَلَهُ أَجْرٌ كَمَا جَزَاءُ مَنْ دَعَا إِلَى الضَّلَالَةِ إِنَّهُ لَمِنَ الضَّالِّينَ﴾<sup>(5)</sup>.

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 7، ص 303.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) البقرة 2/259.

(4) الفخر الرازي، التفسير الكبير، (مذكور)، ج 13، ص 30.

(5) النحل 16/112.

يجوز أن يُقال عن هذه القرية التي ضرب بها المثل في الآية إنها قرية عامة غير محددة فهي كما قال الزمخشري: «مثل لكل قوم أنعم الله عليهم فأبطرتهم النعمة فكفروا وتولوا فأنزل الله بهم نقمته فيجوز أن تراد قرية مقدرة على هذه الصفة»<sup>(1)</sup>. ومع ذلك يقدر الزمخشري أن تكون هذه القرية «من قرى الأولين كانت هذه حالها فضربها الله مثلاً لمكة إنذاراً من مثل عاقبتها»<sup>(2)</sup>. ويذهب ابن عاشور إلى أكثر من ذلك فيعتبر القرية المضروب بها المثل لأهل مكة مكة نفسها، إذ من المحتمل كما يقول «أن تكون القرية قريتهم أعني مكة بأن جعلهم مثلاً للناس من بعدهم ويقوى هذا الاحتمال إذا كانت هذه الآية قد نزلت بعد أن أصاب أهل مكة الجوع الذي أتدروا به في قوله تعالى: ﴿فَأَنْزَلْنَا يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُحَانٍ مُّبِينٍ ﴿١٧﴾ يَمْسِكُ أَتَّاسٌ هَذَا غَدَابٌ أَلَيْسَ ﴿١٨﴾﴾<sup>(3)</sup> وهو الدخان الذي كان يراه أهل مكة أيام القحط الذي أصابهم بدعاء النبي (ص). ويؤيد هذا قوله بعد: ﴿وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ وَهُمْ ظَالِمُونَ ﴿٤٤﴾﴾<sup>(4)</sup>.

إن من وجوه الججاج المهمة في انتخاب القرآن مادة لصوره تحتل التخصيص والتعميم صلاحية الصورة فيه لإقناع الجمهور الضيق الذي هو جمهور متلقيه الأولين وإقناع الجمهور العام فأفضل الججاج ما صلح لهذا وذلك معاً. ويظهر هذا من إمكانية أن يحمل عنصر الممثل به على الخصوص فهو عبد معروف أو سيد معروف في المثالين 1 و2 أو شخص بعينه في المثال 4 أو قرية بعينها في المثال 6، وعلى العموم فهو العبد مطلقاً والسيد مطلقاً والشخص الذي هذا حاله مطلقاً والقرية التي هذه صفتها على الإطلاق.

(1) الزمخشري، الكشاف... ج 2، ص 431.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) الدخان 10/44.

(4) النحل 16/113.

(5) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 14، ص من 304-305.

## المبحث الثاني

### مادة الصورة المستمدة من المقومات الثقافية والرمزية التي لفكر المتلقين

لئن كانت عناصر المواد التصويرية المأخوذة من المحيط الحسي ذات وجود مستقل عن ذوات المتلقين الأول وإن كانوا على بينة منها وعلم به وإطلاعاً عليها يجعل مخاطبة القرآن لهم بواسطتها قوة الإقناع نافذة الجرح فإن عناصر الصورة المستمدة من المقومات الثقافية والرمزية التي لهؤلاء المتلقين قائمة في أذهانهم منسربة في عمق تفكيرهم تغذوه وتوجه بواسطته سلوكهم الاجتماعي وحتى الديني وتؤثر فيه. فمن هذه المقومات الثقافية التي لهم التعفف من «رذيلة» شهوة الطعام ومن أن يتهم أحدهم بالإفراط في حب المأكول. فلقد كان العربي يستكف من أن يوصف بـ «الأكول» فجاء القرآن يستمد من مادة «الأكل» مجازات كثيرة يجريها دائماً في سياق التشنيع عس الأكل والمأكول وقد كان ذلك في حوالي خمسة عشر موضعاً منه، نحو:

مِشَال 1: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْنَكَ الْقُرْآنَ وَمَا أَلْمَنَّا بِهِ وَلَا نَتَّبِعُهُمُ الْغَيْبَ وَأَلْمَنَّا بِهِ﴾ (1)

قال الشريف الجرجاني عما نسميه نحن الفائدة الججاجية من استخـدـم لفظ «الأكل» دون غيره في هذه الآية: «... حكمة تخصيص النهي بالأكل»

(1) النساء 2/4

أنّ العرب كانت تنذّم بالإكثار من الأكل، وتعد البطنة من البهيمة وتعيب على من اتخذها ديدنه ولا كذلك سائر الملائد فإنهم ربما يفاخرون بالإكثار من النكاح ويعدونه من زينة الدنيا. فلما كان الأكل عندهم أقيح الملائد خصّ النهي به حتى إذا نفرت النفس منه بمقتضى طبعها المألوف جرّها ذلك إلى النفور من صرف مال اليتيم في سائر الملائد أو غيرها أكلاً أو غيره<sup>(1)</sup>. وعلى هذا كان الأكل المجازي يرد في القرآن في ضربين من السياق إجمالاً أحدهما السياق الذي فيه نهي عن أكل المحرمات من نحو:

مثال 2: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ﴾<sup>(2)</sup>.

مثال 3: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ يَأْتُونَ لَهَا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾<sup>(3)</sup>.

مثال 4: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ يَأْتُونَ لَهَا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ﴾<sup>(4)</sup>.

والآخر السياق الذي فيه حديث عن النار التي سببها أكل المال الحرام من نحو:

مثال 5: ﴿إِنَّ أَلْبَيْتَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ الْكِتَابِ وَيُشْرِكُونَ بِهِ. ثُمَّ

يُقِيلُوا أَوْلِيَاءَهُمْ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا أَلْسَانَهُمْ﴾<sup>(5)</sup>.

مثال 6: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الَّذِينَ آمَنُوا ظُلْمًا إِنَّهَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ

ثَلَاثًا وَسَبْعِينَ سَوِيكًا﴾<sup>(6)</sup>.

إنّ «الأكل» كثيراً ما يعتمد في القرآن مادة تصوير يحبر بها عن مفهوم الاستيلاء على أموال اليتامى خاصة (الأمثلة 1 و2 و3 و4 و6). وكان يمكن في مثل هذه السياقات أن يورد اللفظ الدال على ذلك بالتصريح مثل لفظ

(1) الشريف الجرجاني، الحاشية الكشاف...، ج 1، ص 495.

(2) البقرة/ 188.

(3) أب عمران 3/ 130.

(4) النساء 4/ 29.

(5) البقرة 2/ 174.

(6) النساء 4/ 10.

«الاستيلاء» نفسه أو «الضم» أو «الإنفاق». قال الزمخشري في تفسير معى الأكل في المثال 1 وهو «ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم»: «لا تنفرد معها وحقيقتها ولا تضمّوها إليها في الإنفاق»<sup>(1)</sup>. ولكن إثار المجاز عسى الحقيقة باعتماد مادة تصويرية هي «الأكل» فيه تأكيد للنهي بجعل المنهي عنه وهو ضم أموال اليتامى وإنفاقه بمنزلة الأكل الذي هو مذموم عند المخاطبين. بل هذا هذا.

ومن المفومات الثقافية التي لمجموعة هؤلاء المخاطبين الأول بالقرآن اعتقادهم «أن الشيطان يخبط الإنسان فيصرع» وقد مثل هذا المعتقد سنة لتصوير الحالة التي عليها الكافرون من ذلك قوله:

مِثَال 7: ﴿قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُؤَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا اللَّهُ كَأَنَّا كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانٌ﴾<sup>(2)</sup>.

قال ابن عاشور في تفسير ذلك: «والعرب يقولون استهوت الشياطين - اختطف الجن عقله فسيرته كما تريد»<sup>(3)</sup>. وهو قول قريب من قول الزمخشري: «وهذا مبني على ما تزعمه العرب وتعتقده أن الجن تستهوي الإنسان والغيلان تستولي عليه»<sup>(4)</sup>.

مِثَال 8: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا كَمَا يُؤْمِنُ الَّذِي يَخْتَلِعُ مِنَ السَّمَاءِ مِرًّا السَّيِّئُ﴾<sup>(5)</sup>.

ومما قاله الزمخشري في ذلك وقد أوردنا أوله في مقدمة هذا الفصل «وتخبط الشيطان من زعمات العرب يزعمون أن الشيطان يخبط الإنسان فيصرع (...). فورد على ما كانوا يعتقدون والمس والجنون، ورجل ممسوس. وهذا أيضاً من زعماتهم وأن الجني يمسه فيختلط عقله وكذبت

(1) الزمخشري، المرجع نفسه، ج 1، ص 495.

(2) الأنعام /71.

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 7، ص 301.

(4) الزمخشري، المرجع نفسه، ج 2، ص 28.

(5) البقرة /275.



جن الرجل معناه ضربته الجن (...) ولهم في الجن قصص وأخبار وعجائب. وإنكار ذلك عندهم كإنكار المشاهدات<sup>(1)</sup>.  
 إن ما يهمننا من كلام الزمخشري (وهو أيضاً رأي ابن عاشور لا محالة) هو أنّ القرآن بنى تشبيهه في المثاليين المعروفين «على ما تزعمه العرب وتمتدده»، أي أنّ مادة التشبيه مأخوذة من مجالهم الثقافي. أما كون هذا من زعمات العرب أي من أوهامهم وخیالاتهم فتلك قضية أخرى كما يقال ناقشه فيها ابن المنبّر نقاشاً حاداً جداً وشتت عليه فيها تشبيهاً لا مزيد عليه في مواضع مختلفة من كتاب الإنصاف منها قوله «واعتماد السلف وأهل السنة أنّ هذه أمور على حقائقها واقعة كما أخبر الشرع عنها وإنما القدرية خصماء لعلائية فلا جرم أنهم ينكرون كثيراً مما يزعمونه مخالفاً لقواعدهم من ذلك لسحر وخبطة الشيطان ومعظم أحوال الجن»<sup>(2)</sup>. وقد انتصر محمد عبده (ت 1323هـ/ 1905م) وإن بطريقة غير مباشرة لرأي الزمخشري فقد قال: «وقد يأتي (القرآن) في الحكاية بالتعبيرات المستعملة عند المخاطبين أو لمحكي عنهم، وإن لم تكن صحيحة في نفسها كقوله: «كما يقوم الذي يخبطه الشيطان من المس» (...) وهذا الأسلوب مألوف»<sup>(3)</sup>. وقد تعمق محمد أحمد خلف الله مسألة اعتماد القرآن للمواد المقررة الثابتة في نفوس الذين يخاطبهم يتوسل بها إلى التأثير فيهم. ومن الأقوال التي تلخص موقفه هذا قوله: «... إن تأثير المواد الأدبية في النفوس يستمد قوته من علاقة هذه المواد بالبيئة وباستعداد النفوس. [وقد] كان القرآن الكريم يلحظ هذه العلاقة التي يفرضها المجتمع وقيمها بين الألفاظ والنفوس أو بين الصور الأدبية والنفوس البشرية عندما يختار هذه المواد ليعبر بها عما يريد»<sup>(4)</sup>.

الزمخشري، المرجع نفسه، ج 1، ص 399.

ابن المنبّر، الإنصاف فيما تضمنه الكتاب من الاعتزال، ضمن الزمخشري، الكشف... ج 1، ص 399 وانظر أيضاً ج 2، ص 28 (الحاشية).

راجع في: محمد أحمد خلف الله، الفن التصفي في القرآن الكريم، (مذكور)، ص 253.

المرجع نفسه، ص 251، 250.

إنَّ أمور الجن وغيرها سواء كانت واقعة كما يرى ابن المنير أو موهومة وغير صحيحة كما يرى الزمخشري ومحمد أحمد خلف الله فإنها من معتقدات العرب وقد وردت كلمة «الاعتقاد» في كلام ابن المنير والزمخشري على حد سواء، وأنَّ هذا المعتقد قد تحوّل إلى مقوّم من مقوّمات ثقافتهم فجاء القرآن يستمد منها مادة تصويره لإقناعهم والتأثير فيهم.

على أنَّ المقومات الرمزية في ثقافة مجموعة بشرية ما قد تتحول في كلامها إلى مواضع (Lieux) أو ما يُشبهُ المواضع التي لا يمكن للفرد إلاّ أن يخضع لها ويتقيّد بها ويوافق عليها، فهي معانٍ مُسكوكة لكن على وجه المجاز شأن المعاني الحافة التي للألوان (البياض والسواد خاصة) والانحدار (يمين/شمال خاصة) والترتبة أو الاتجاه أيضاً (أعلى/أسفل خاصة). فهذه كلها وما أشبه يمكن أن نعتبرها من المواضع على أساس أنَّ المواضع هي كما يقول هشام الرفعي «قضايا عامة جداً (...) تولّد منها المقدمات الجسدية والخطبية»<sup>(1)</sup>.

إنَّ المقصود بالمواضع حسب أرسطو الجداول التي يمكن لنا أن ندرج فيها الحجج وترتيبها ترتيباً من شأنه أن يسهل لنا العثور عليها عند الحاجة إليها<sup>(2)</sup>، ومن أجل هذا ينعته سييسرون (Cicéron) في كتاب «الطوبيقي» بكونها «مخازن للحجج»<sup>(3)</sup>. إنَّ الموضوع يكون في العادة محل إجماع فهو فكرة عامة (Lieu commun) يؤدي استخدامها في الخطاب إلى اقتناع المخاطبين بما يعرض عليهم بواسطتها. ومن المواضع التي عددها بُرُنْدَس وتيتيكيكاه معتمدين أرسطو وسييسرون في كتابيهما الموسوم كلاهما بـ «الطوبيقي» مواضع الكم حيث يكون شيء أفضل من شيء لأسباب رجعت إلى الكمّ كأن يكون أكثر أو أكبر أو أضخم فالمال الأوفر على سبيل المسد.

(1) هشام الرفعي، الجدول عن أرسطو ضمن كتاب: أهم نظريات الجدول... (مذكور)، ص 12.

(2) راجع: Percelman et Tyteca, *Traité de l'argumentation*, p 112.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أفضل من مال أقل وفرة. إن موضع الكمّ حسب بُرْلمان وتيتيكاه يُشكل عادة مقدمة كبرى مضمرة لكن بدونها لا يمكن أن تكون النتيجة محكمة البناء. ومن المواضع أيضاً موضع الكيف حيث تكون العبارة بنوع الرجال على سبيل المثال لا بعدها فعلى هذا الموضوع ربما صيغ القول السيار «واحد كآلف وألف كآلف» وقول الشاعر العربي القديم [الطويل]:

تُحَسِّرُنَا أَنَا قَلِيلٌ عَلَيَدُنَا      فَعُلْتُ لَهَا إِنَّ الْكِرَامَ قَلِيلٌ<sup>(1)</sup>.  
ومنها أيضاً موضع الرتبة إذ يفضل شيء على شيء بحكم الرتبة التي يحتلها كلاهما كتفضيل الأول على الآخر أو الأعلى على الأسفل إلى غير ذلك من وجوه الرتب.

ثم إن المواضع حسب بُرْلمان وتيتيكاه، متغيرة من عصر إلى عصر، ومن مرحلة حضارية إلى أخرى. فقد كانت المرحلة الكلاسيكية في أوروبا على سبيل المثال تعتمد مواضع الكونتي والخالد والجوهري والعقلي، في حين كانت المرحلة الرومنطقية التي تلتها تعتمد مواضع التفرد والجديد والتميز. كما أن المواضع قد تختلف من مجموعة إلى أخرى رغم تعايش المجموعتين في زمان واحد ومكان واحد. كأن تعتمد المجموعة المتمردة التائفة إلى تغيير السائد موضع الكيف الذي يمتدح التميز والتفرد والفلة شأن مجموعة المسلمين في أول الدعوة فقد قال تعالى عنهم: ﴿كَم مِّنْ فَئِیْمَةٍ كَانَتِمْ كَلِمَةً وَكَلِمَةً كَثِيرَةً﴾<sup>(2)</sup>.

أما المجموعة التي هي مستفيدة من الوضع السائد أو هي على الأقل لا يهمها تغيير ذلك الوضع ولا تنوق إلى تجديده وتكون عادة هي الكثيرة

(1) وهو للسوان اليهودي، وتاليه:

وما حسرتنا أنا قلیلٌ وجبارنا  
عزیزٌ وجارُّ الأكثَرین قلیلٌ.  
انظر: أبو الفرج الأصفهاني، الاغانی، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1994، ج 6، ص 322.

(2) البقرة 2/249.

فستخدم موضع الكرم شأن مشركي قريش الكثيري العدد والمال والأولاد في مواجهة المسلمين الجدد فقد جاء حكاية عنهم قوله: ﴿وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ﴾<sup>(1)</sup>.

من الممكن أن نرجع المواضيع كلها، في تجربة أي أمة من الأمم وربـه لدى جميع الأمم أو مُعظمتها على الأقل إلى محور واحد هو موضع السُّؤر أو المفضل، وأن ترتقي بهذا الموضوع الجامع إلى أصل تشكّله في تجربة الجماعة الروحية والعقدية، ففي مجال اللون على سبيل المثال يفضل العرب الأبيض على الأسود وهو تفضيل راجع حسب ما فهمنا من كلام محمد عجينة إلى الدلالة الملازمة لكل واحد منهما. يقول: «السواد في الأساطير (...) قرين الأرض والظلمة والنزول إلى طبقات الأرض السفلى: وبعضها مساكن الجن (...) ويعكس ذلك اللون الأبيض الفضي فهو نور الثَّيرين. ولذلك اقترن بالإشراق والحياة والسمو واقترنت به «قيم» معنوية «إيجابية» في عالمي اليقظة والمنام»<sup>(2)</sup>. وقد كان العرب فيما يقوـر الأصفهاني «يعتبرون البياض أفضل لون والسواد أهول [لون] (...) وقد عثر عن الفضل والكرم بالبياض حتى قيل لمن لم يتدنس بمعاب هو أبيض الوجه»<sup>(3)</sup>.

يمكن لنا أن نتصوّر أنه بناء على هذا شكّل اللونان الأبيض والأسود بالإضافة إلى ألوان أخرى دون شك موضعاً هو موضع الألوان إن صحّ. تعتبر اللون موضعاً فهو عند العرب - وربما عند غيرهم من الشعوب - بمنزلة المخزن الذي منه يستخرجون حججهم في خطاياهم حين يرضون في الشيء أو يفترون منه.

(1) سآ 34 / 35.

(2) محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلائلها، نشر العربية محمد علي الحمر للنشر والتوزيع، سفاقس، ودار الفارابي، بيروت، ط1، 1994 فصل السواد والبياض، ج2، ص 200.

(3) الراغب الأصفهاني، المفردات... ص 66.

وشبيه بموضع الألوان هذا موضع الاتجاه. وتقع تحته مواضع متفرعة عنه من قبيل زوج أعلى/أسفل وزوج يمين/شمال فالمفضل في الزوج الأول هو الأعلى لارتباطه بدلالة رمزية في الدهن. قال محمد عجينة: «...» ومن نافذة القول أنّ هذين الاتجاهين محتلان بدلالة أسطورية ورمزية تكاد تكون أنثروبولوجية تماماً. كما أنّ الحركة صعوداً أو نزولاً تحدد «قيمتها» من خلالها (...). بل إنّ هذين النسقين (Schémas) نسق الصعود ونسق النزول يتصلان على الصعيد الرمزي بالنور والإشراق أو بخلافهما<sup>(1)</sup>. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن الزوج الثاني يمين/شمال فاليمين وهو المفضل يرتبط بوقعه عند العرب انطلاقاً من تجاربهم العقديّة والرمزية باليمين، فاليمين حسب عجينة «منه اشتق ربما اليمين السعيد، وهو إلى يمين الشمس [وهو] ذو صلة دلالية باليمن والبركة والخير. ومن العبارات اللصيقة بها «تيامن» أي يهب في اتجاه اليمين و«تشاءم» أي ذهب في اتجاه الشمال (...). والظاهر لميمون أو المحمود فهو السائح أي الذي يطير إلى اليمين وهو الذي يتأطلون به، وبخلافه البارح لأي الذي يطير إلى اليسار أو الشمال، وكانوا يتشاءمون به»<sup>(2)</sup>.

على أنّ «رمزية» يمين/شمال قد تشكّلت حسب ما يخبرنا محمد عجينة أيضاً، انطلاقاً من معتقدات دينية شأن قصة خلق آدم وشأن طقوس الحج التي كان يمارسها العرب<sup>(3)</sup>. وفي ذلك كله يمثل الشمال قيمة سلبية ويمثل يمين قيمة إيجابية فهو المفضل عند العرب (وعند غيرهم ربما) تفضيلاً

محمد عجينة، المرجع نفسه، فصل الأعلى والأسفل، ج2، ص 184-185، ومعلوم أنّ علم الدلالة القرطبي (Sémantique Cognitive) يعزو تداول الاستعارات الاتجاهية (فوق/ تحت مثلاً) في الخطابات إلى عوامل أخرى مختلفة تماماً عما قدّمنا. انظر مثلاً: جورج لاكوف ومارك جونسن، الاستعارات التي نحيا بها، تعريب عبد المجيد جحفة، دار توفيق، الدار البيضاء، 1996. فصل الاستعارات الاتجاهية، ص 33-40.  
المرجع نفسه، فصل اليمين والشمال، ج2، ص 184.  
انظر: المرجع نفسه، الموضع نفسه.

يستند فيه إلى أبعاد أسطورية ورمزية مؤسسة في أذهان متلقي القرآن من العرب توجه سلوكهم وطريقة تفكيرهم، على نحو يمكن معه أن تعتبر مسألة يمين/شمال قد تحوّلت إلى موضع أي إلى معنى غير قابل للنقاش أو المراجعة فهي محل تواطؤ وإجماع من قبل المجموعة وهي من أجل هذا تمثل أداة حجاجية ناجعة رغم كثرة تداولها في الكلام وجريانها على الألسنة. ومما يجعلها موضعاً قوياً ومخزناً للحجج ثرياً خصباً استنادها إلى «مخيال» المجموعة اللسانية التي نزل فيها القرآن وإلى تجربتها الرمزية العميقة بل ربما كان بعض هذه المواضع مستنداً إلى المخيال الإنساني عامة وتعد هذا هو الذي جعل المواضع مخازن للحجاج عبر الأزمنة وفي مختلف الأماكن وجعل القرآن تبعاً لذلك يحاج جمهورين معاً الجمهور الضيق من ناحية أي جمهور العرب الذين كانوا أول من تلقاه، والجمهور الكوني من ناحية أخرى.

إنّ موضعي اللون والاتجاه وغيرهما من المواضع مما لم نذكر، كثيرة الورد في القرآن وخاصة موضعي اللون والاتجاه هذين. غير أنّ القرآن يستخدمهما على نحو مخصوص فهو إنّما يستخدمهما على وجه المجاز فهم يشكلان فيه مادة للصورة المجازية. وهكذا فإنه لا يكفي أن نقول عن الصورة المشكّلة في القرآن بواسطة مثل هذه المواضع إنّ بعدها الحجج التي يتمثل في ما تقوم عليه من تجسيد للمفهوم وفي ما يحصل بها من استنداء على الفكرة، وهو على الإجمال رأي القدماء في وظيفة الصورة الفنية، من ينبغي حسب رأينا أن يؤخذ في الاعتبار كون مادة الصورة قد جاءت «موضِعاً» أي «مخزناً للحجاج» يُستند فيه إلى رصيد المجموعة الثقافية والرمزي. وإنّ ألفاظ أبيض/أسود، وأعلى/أسفل/فوق/تحت ويمين/شمال وغيرها، قلما يُنظفّن إلى كونها مجازاً وذلك لكثرة لوك الألسنة إياها. وإنّ منه التنظفّن إلى كونها مواضع ذات وظيفة حجاجية بارزة، وإلى أنها تنضوّد على أبعاد ثقافية ورمزية معيّنة. ومن الأمثلة على البياض والسواد في القرآن

مقال 1: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿١٦٦﴾ وَأَمَّا الَّذِينَ أَبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَمِن رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿١٦٧﴾﴾<sup>(1)</sup>.

مقال 2: ﴿يَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كُنْتُمْ عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةً﴾<sup>(2)</sup>.  
 إن البياض والسواد في المثال 1 والسواد في المثال 2 مجاز في البهجة من ناحية والمساءة من ناحية أخرى عند بعض المفسرين منهم الراغب الأصفهاني، فقد قال في تفسير آية المثال 1: «ابيضاض الوجوه عبارة عن المسرة واسودادها عن الغم»<sup>(3)</sup>، وتبعه في ذلك البيضاوي فقد قال: «وبياض الوجه وسواده كنايةان عن ظهور بهجة السرور وكآبة الخوف»<sup>(4)</sup>. أما ابن عاشور فقد اعتبر ابيضاض الوجوه واسودادها يوم القيامة على الحقيقة قال: «والبياض والسواد حقيقتان يوسم بهما المؤمن والكافر يوم القيامة وهما بياض وسواد خاصان لأنّ هذا من أحوال الآخرة فلا داعي لصرفه عن حقيقة»<sup>(5)</sup>. ولكننا مع ذلك رأينا ابن عاشور يجوز في بعض المواضع صرف بياض الوجوه إلى معنى التضرّة والبهجة<sup>(6)</sup>. ومهما يكن من أمر ففي المثالين اللذين عرضنا قولان. وقد غلب الأصفهاني الرأي الاعتباري المجازي الذي هو رأينا. قال: «وحمل بعضهم الابيضاض والاسوداد على المحسوس والاول [أي المجازي] أولى لأنّ ذلك حاصل لهم سُوداً كانوا في الدنيا أو بياضاً»<sup>(7)</sup>. وعلى الرأيين رغم اختلافهما يشكّل السواد والبياض موضعاً عند العرب مرتبطاً بقيمة سلبية (اللون الأسود) أو إيجابية (اللون الأبيض). فعلى

(1) سورة آل عمران 106/3-107.

(2) سورة الزمر 39/60.

(3) الراغب الأصفهاني، المرجع نفسه، ص 66.

(4) البيضاوي، أوار التنزيل...، ج 2، ص 36.

(5) ابن عاشور، التحرير والتنوير...، ج 4، ص 44.

(6) المرجع نفسه، ج 24، ص 50.

(7) الراغب الأصفهاني، المرجع نفسه، ص 246.

هذا تكون استعارة البياض والسواد من حيث هما موضعان عندهم لغاية إشعار المتلقين بمدى أهمية يوم القيامة وبخطورة الأمور التي تقع فيه للكافرين من ناحية وللمؤمنين من ناحية أخرى.

إنّ موضعَي البياض والسواد قد نصل إليهما عبر التداخي في أمثلة من نحو:

مثال 3: ﴿وَيَوْمَ يُعَذِّبُ نَارَهُ ﴿١٧﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَارُهُ ﴿١٨﴾ وَوَجُوهٌ يُؤْتَبَنُ ﴿١٩﴾

مثال 4: ﴿وَجُوهٌ يُؤْتَبَنُ شُرَيْرَةٌ ﴿٢٠﴾ صَاحِكَةٌ مُّسْتَبِيرَةٌ ﴿٢١﴾ وَوَجُوهٌ يُؤْتَبَنُ عَلَيَّهَا عَذَابٌ ﴿٢٢﴾ تَوَقَّعُهَا قَوْمٌ لَّكِبَرٌ ﴿٢٣﴾ ﴿٢٤﴾

ففي المثال 3 نجد كلمة «ناضرة» تومىء بشكل أو بآخر إلى «البياض». وكلمة «باسرة» تومىء إلى السواد. قال ابن منظور: «الناضرة (... ) هي في الأصل حسن الوجه والبريق. وقال الفراء في قوله عز وجل ﴿وَجُوهٌ يُؤْتَبَنُ نَارَهُ﴾ قال مشرقة بالنعيم قال وقوله ﴿تَتَوَفَّىٰ فِي جُحِيمِهِمْ نَصْرَةَ النَّبِيِّ﴾ قال بريقه ونداه. والناضرة نعيم الوجه (... ) (ويجوز أن يقال) أبيض ناضرة<sup>(1)</sup>. وعلى هذا المعنى تكون «ناضرة» أي مشرقة بضاء، كناية عن المسرة وتكون باسرة وهي حسب ابن منظور من «بسر الرجل وجهه بسور كلعج»<sup>(2)</sup> محيلة على السواد فهي كناية عن المساء والخوف. وقد ريد الراجب الأصفهاني بين نضرة الوجوه في المثال 3 والبياض<sup>(3)</sup> وبين بسور الوجوه في المثال 4 والسواد<sup>(4)</sup>.

إنّ لوني أبيض وأسود مستخدمان كثيراً في القرآن باعتبارهما مادة تصويرية تستند إليها الصورة بطريقة مباشرة (المثالان 1 و2) أو بطريقة غير

(1) سورة القيامة 24-22.

(2) سورة عبس 41-38/80.

(3) ابن منظور، لسان العرب، مادة (ن. هـ. ر.).

(4) المرجع نفسه، مادة (ب. س. ر.).

(5) الراجب الأصفهاني، المفردات... ص 66.

(6) المرجع نفسه، ص 246.



مباشرة (المثالان 3 و4). ولما كان هذان اللونان جاريين كثيراً في كلام العرب بدلالتيه اثنتين إحداهما إيجابية وهي دلالة البياض والأخرى سلبية وهي دلالة السواد، فقد استخدمهما القرآن عند الحديث عن أكثر المواضيع غموضاً وأشدّها عرضة للإنكار من قبل المشركين، أعني موضوع الآخرة والحساب والعقاب، على أنّ البياض والسواد في القرآن مقترنان بوجه من الوجوه بالنور والظلمة. وهو اقتران حاصل بين كلا الطرفين في معتقدات العرب (وغير العرب ربما)، كما أشار إلى ذلك عجيبة، وكما أشار إلى ذلك الزمخشري في تفسير آية المثال 1 فقد قال «البياض من النور، والسواد من الظلمة، فمن كان من أهل نور الحق وسم بياض اللون وإسفاره وإشراقه، وأبيضت صحيفته وأشرقت وسعى النور بين يديه ويمينه، ومن كان من أهل ظلمة الباطل وسم بسواد اللون وكسوفه وكمده واسودت صحيفته وأظلمت وأحاطت به الظلمة من كل جانب»<sup>(1)</sup>. فعلى هذا يمكن أن نعتبر أنّ بين النور والبياض من ناحية وبين الظلام والسواد من ناحية أخرى تلازماً دلالياً في سياقات قرآنية كثيرة إذ كلما ظهرت كلمة النور أو الظلمة في سياق لغوي ما أحالت على البياض أو السواد وبالعكس. وهكذا فإنّ الهدى الذي كثيراً ما يستعار له النور، والضلال الذي كثيراً ما يستعار له الظلام في القرآن يمكن وضعهما على محور أبيض/أسود في نهاية المطاف فيكون الإيمان أبيض والكفر أسود بكل ما تحمله كلمتا أبيض وأسود من دلالات حافة مختلفة من نحو هذا المثال الذي تكثر نظائره في القرآن:

مشال 5: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِوَجْهِ اللَّهِ مَرَبَّ السُّبُلِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾<sup>(2)</sup>.  
صحيح أنّ النور في حد ذاته محبب عند العرب وربما عند سائر الأمم،

(1) الزمخشري، الكشاف... ج 1، ص 453.

(2) سورة المائدة 15/5.

وأَنَّ الظلام مكروه عندهم. ولكن هل غير لون البياض وما يترتب عليه جمع النور محبباً عندهم؟ وهل غير لون السواد وما ينجم عنه من أمور مستكرهة جعل الظلام مُفْراً لديهم؟ بحيث يكون مرجع الأمور دائماً إلى مسألة النور التي غدت تمثل موضع قول عند العرب وقد أكثر القرآن استخدامها من أجل ذلك فيما نرى. يضاف إلى ذلك أَنَّ البياض أشمل من النور فهو يمثل الماصدق (L'extension) الذي تنضوي تحته كل المسميات البياضاء المشتملة على البياض ومنها النور، فكل نور أبيض وليس كل أبيض نور وكذلك السواد بالنسبة إلى الظلام فهو أشمل منه. فالجامع على سبيل المثال بين الظلام من ناحية وبين الغراب والقط الأسود والكلب الأسود والحب السوداء وعالم الجان عامة من ناحية أخرى في نفوس العرب منها أتشاهد جميعاً بالسواد الذي يحيل على الشؤم والخوف والغم.

لقد استعير البياض أو ما يفهم منه البياض لكل ما يؤسس في القرآن أركان الدعوة المحمدية أو يشكل مظهرها من مظاهرها. فوجه البررة الأتية بيضاء (مثال 1) ناضرة (مثال 3) مسفرة مستبشرة (مثال 4) والإيمان بأنه ورسوله نور (مثال 5) ودين الإسلام كذلك في قوله:

مثال 6: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ آتَانِ وَأَقْرَبِهِمْ﴾<sup>(1)</sup>.

واللَّهُ كَذَلِكَ نُورٌ فِي قَوْلِهِ:

مثال 7: ﴿اللَّهُ نُورٌ الْمُسْتَكْرَبَاتِ وَالْأَخْيَرِ﴾<sup>(2)</sup>.

قال ابن عاشور في تفسير ذلك: «الإخبار عن الله تعالى بأنه نور إخبار بمعنى مجازي للنور»<sup>(3)</sup>. ورسوله نور في قوله:

مثال 8: ﴿لَا كَذُوبَ فِيهَا يَتَّبِعُهُ وَيُؤْتِيهِ الْوَيْسُ وَالْوَيْسُ لَمْ يَمْسَسْهُ سَاءُ نُورٌ وَعَلَى نُورٍ﴾<sup>(4)</sup>.

(1) سورة التوبة 32/9.

(2) سورة النور 35/24.

(3) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 18، ص 233.

(4) سورة النور 35/24.

وقرأته نور في قوله:

مثال 9: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ نِيرٌ أَلْوَنٌ نُورٌ وَصَيَّبَ قُرَيْشٌ﴾<sup>(1)</sup>.

على من فسر النور بالقرآن لا بالرسول محمد (ص).

كما استعير السواد أو ما يفهم منه السواد لخصوم الدعوة وما تعلق بهم فوجوهم مسووة (مثال 2) بأسرة (مثال 3) عليها غيرة (مثال 4) وعدم إيمانهم بالدين الجديد ظلام (مثال 5). ولعل في جعلهم الليل وهو أسود مظلم كافراً والنهار وهو مشرق نير أبيض مسلماً<sup>(2)</sup> دليلاً على اقتران الكفر بالسواد من حيث هو موضع مفيد تهجيناً، وعلى اقتران الإيمان بالبياض موضعاً للمفضل أو المؤثر.

إن استعارة النور والظلام للإيمان والكفر قد استمدت مادتها من مجال الطبيعة لا محالة. لكن مجال الطبيعة هذا قد أخضع لسنق ثقافي أوسع هو سنق البياض والسواد الذي هو في معتقد المخاطبين بالقرآن بمنزلة خزينة الحجج أي مواضع. إن التعبير عن الإيمان والكفر بواسطة البياض والسواد أو بما يفهم منه البياض والسواد شأن النور والظلام يجعل هذين الموضوعين متدمجين في إطار المعتقدات التي تشكل عالم خطاب الملتقين بالإيمان إذ يوصف بالنور يوضع على المحور الذي ينتظم الأمور البيضاء الميمونة لمباركة فيكون بذلك ميموناً مباركاً مشحوناً بقيمة إيجابية. والكفر إذ يوصف بالظلام يوضع في زمرة الأشياء السوداء المشؤومة البغيضة عادة فيكون بغيضاً مشؤوماً.

غير أن النور والظلام يمكن أن تصنفها كذلك ضمن موضع الاتجاه على/أسفل كما أشار إلى ذلك عجيبة فيما أوردناه له من حديث عن رمزية لأعلى والأسفل عند العرب، بحيث تكون ثنائية النور/الظلمة مشتركة بين موضعين اثنين هما موضع اللون وموضع الاتجاه.

(1) سورة المائدة 15/5.

(2) محمد عجيبة، موسوعة أساطير العرب، (ملكوور) ج 2، ص 200.

إنّ موضع الاتجاه في القرآن لافِت جداً هو أيضاً. وقد سُخِّرت للتعبير عنه على وجه المجاز الفعّال مثل فوق وأعلى وأسفل. فمن أمثلة فوق وأكثر ما يرد في سياق الحديث عن الذات الإلهية:

مثال 10: ﴿وَمَوْءَدُ الْقَاهِرِ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامِ كَثِيرٌ مِّنْهُمُ﴾<sup>(1)</sup>.

مثال 11: ﴿إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ إِنَّمَا تَتَكَبَّرُونَ فِي اللَّهِ بِأَنَّكُمْ لَفِي حُجُومٍ﴾<sup>(2)</sup>.

والأمثلة التي من هذا القبيل غير قليلة في القرآن<sup>(3)</sup>. وفيها نجد الفوقية مجازية دائماً. قال ابن عاشور في شأن المثال 10: «وفوق ظرف متعدي بـ «القاهر» وهو استعارة تمثيلية لحالة القاهر بأنه كالذي يأخذ المغلوب من أعلاه فلا يجد معالجة ولا حراكاً. وهو تمثيل بديع ومنه قوله تعالى حكياً عن فرعون: ﴿وَأَيُّ قَوْمٍ يَّقُولُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾<sup>(4)</sup>. غير أنّ ابن عاشور ينبّه في موضع نفسه إلى وجوب «ألا يفهم من ذلك [أي فوق] جهة هي في عنبر كما قد يتوهم (...). [فـ] معنى القهر فوق العباد أنه خالق ما لا يدخر تحت قدرهم بحيث يوجد ما لا يريدون وجوده كالموت ويمنع ما يريدون تحصيله كالولد للعقيم والجهل بكثير من الأشياء»<sup>(5)</sup>. ولسنا لنناقش بـ عاشور في هذا وإنما نريد أنّ نعود إلى لفظ «فوق» لنحمله، كما فعل هو. على المجاز. لكن قيمته الجحّاجية لا تكمن في وروده على وجه الاستعارة التمثيلية فنحسب وإنما قيمته الجحّاجية كامنة في كونه لفظاً من الألفاظ التي يعبر بها عن موضع هو العلو الذي هو عند العرب خاصة وعند غيرهم من الشعوب ربماً، ذو قيمة إيجابية فهو من أجل ذلك داخل في موضع أشد منه هو موضع «المؤثر». والشيء نفسه يقال عن المثال 11 حيث تأتي

(1) سورة الأنعام /6 /18.

(2) سورة الفتح /48 /10.

(3) انظر آل عمران /55 /3 والأنعام /6 /61 و165 والأعراف /127 /7 ويوسف /76 /12 والزخرف /32 /32 وغيرها.

(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 7، ص 165.

(5) المرجع نفسه، الموضع نفسه.

«المفوتية» في قوله «يد الله فوق أيديهم» ترشيحاً للاستعارة التي في قوله «يبايعون الله». ولكن حصول هذا الترشيح بواسطة لفظة «فوق» التي هي للتعبير عن موضع «العلو» المسلم بقيمة الإيجابية في كلام العرب ومعتقداتهم من شأنه أن يزيد الججاج في الآية قوة.

وقرين التعبير عن العلو بـ «فوق» في القرآن التعبير عنه بلفظه المشتق منه مثل العلي والأعلى والعليا وغير ذلك. ومن أمثلة ذلك:

مثال 12: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ»<sup>(1)</sup>.

مثال 13: «وَلَا يَهُتُوا وَلَا يَخْرُجُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ»<sup>(2)</sup>.

وفي المثالين جاء العلو مستعاراً لمعنى شرف القدر وعلو المنزلة<sup>(3)</sup>.

مثال 14: «فَأَمَّا مَنْ أَرَادَ كُنُفًا يَتَّبِعِهِ، فَقَوْلَ مَا تُمْمُوا كَيْفِيَّةً»<sup>(4)</sup> «إِنَّ كُنُفًا لَمْ يَكُنْ جَسِيَّةً»<sup>(5)</sup> «فَوَ فِي يَسِّرٍ تَأْيِيبٍ»<sup>(6)</sup> «فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ»<sup>(7)</sup>.

فقد جزؤوا أن يراد بالعلو في قوله «جنة عالية» علو القدر كأن يقال فلان ذو درجة رفيعة<sup>(8)</sup>.

مثال 15: «إِنَّ كُنُفًا أَكْبَرُ لِي يَتَّبِعُ»<sup>(9)</sup> «وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُونَ»<sup>(10)</sup>.

قال ابن عاشور: «واشتق هذا الاسم من العلو وهو علو اعتباري أي رفعة في مراتب الشرف والفضل، وصيغ على صيغة جمع المذكر لأن أصل تلك الصيغة أن تجمع بها أسماء العقلاء وصفاتهم فاستكمل له صيغة جمع العقلاء المذكور إتماماً لشرف المعنى باستعارة العلو وشرف النوع بإعطائه صيغة التذكير<sup>(11)</sup>. وفي مقابل العلو نجد السفلى ومن الأمثلة عليه:

(1) سورة البقرة 2/255.

(2) سورة آل عمران 3/139.

(3) انظر ابن عاشور، على التوالي، التعبير والتشوير، ج 3، ص 24 ورج 4، ص 98.

(4) سورة الحاقة 69/19-22.

(5) انظر على سبيل المثال ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 29، ص 133.

(6) المطففين 83/18-19.

(7) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 30، ص 203.

مثال 16: ﴿فَأَرْزُقُوا يَوْمَ كَيْدِنَا لِعَمَلِهِمُ الْاَسْفَلِينَ﴾<sup>(1)</sup>.  
 قيل في تفسيره «الأسفل هو المغلوب لأن الغالب يتخيل معتلياً عنى  
 المغلوب فهو استعارة للمغلوب»<sup>(2)</sup>.

مثال 17: ﴿إِنَّ الْمُنْفِقِينَ فِي الدَّرَجَاتِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾<sup>(3)</sup>.  
 مثال 18: ﴿وَيَجْعَلُ كَلِمَةً أَكْثَرَ كَسْرًا أَسْفَلَ مِنْ كَلِمَةٍ نَهَى  
 عَنْهَا النَّهْيَ﴾<sup>(4)</sup>.

قال ابن عاشور مشيراً إلى ورود زوج سفلى/عليا على وجه المجاز  
 «ومعنى السفلى الحقيرة لأن السفلى يكتنى به عن الحقارة وعكسه قوله  
 «وكلمة الله هي العليا»<sup>(5)</sup>. يفهم من قول ابن عاشور «السفل يكتنى به عن  
 الحقارة» أنّ كلمة «السفل» شأن كلمة «العلو» من الكلمات التي كُرِّست  
 معانيها في كلام العرب للتعبير عن الحقارة أو الرفعة فأدرجتنا من أجل ذلك  
 في جدول المواضع أي في خزائن الكلام التي يودع فيها العرب حججهم  
 ويستمدونها منها وقت الحاجة.

إنّ العلو المجازي في القرآن هو دائماً من نصيب الله (الأمثلة 10 و11  
 و12) وأنصاره (المثال 13) وهو من صفات الجنة (المثال 14) ومن صفات  
 مكان الأبرار منها (المثال 15). أما السفلى المجازي فهو من نصيب  
 المشركين (المثال 16) وهو قرار المنافيين في النار (المثال 17)، وه  
 توصف حال المشركين (المثال 18).

ومن المواضع المستخدمة في القرآن موضعاً اليمين والشمال من ذلك:

- (1) سورة الصافات 37/98.  
 (2) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج23، ص 146.  
 (3) سورة النساء 4/145.  
 (4) سورة التوبة 9/40.  
 (5) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج10، ص205.

مثال 19: ﴿فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ ﴿١٩﴾ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمِ ﴿٢٠﴾﴾<sup>(١)</sup>

قال جواد علي: «ويقول علماء اللغة: الشؤم: خلاف اليمن. ورجل مشؤوم على قومه. وأصل ذلك هو أنّ العرب تتفاهل بالجهة اليمنى، وتتشامم من الجهة اليسرى ولذلك إذا أرادت أن تعمل عملاً عمدت إلى الزّجر، وهو رمي الطير بحجر ثم يصيح الرامي ليفزعها ويذجرها وعندئذ يراقب حركة طيرانها فإن تيامنت أي جرت يمنة تفاهل به وإن تشاءمت أي تياسرت تشامم به فالتيمن هو بالتيايمن والتشامم هو بالتياسر»<sup>(٢)</sup>. إنّ هذا من شأنه أن يفسر لنا ورود لفظي الميمنة وهي من اليمن والمشأمة وهي من الشؤم في آيتي المثال 19 على ما يشبه أسلوب الاحتباك إذ مثلما أنّ الميمنة أو اليمن يقابلها الميسرة أو الشمال فإنّ المشأمة يقابلها اليمن وهكذا يكون أصحاب الميمنة هم أهل اليمن وأصحاب المشأمة أهل الشمال. قال ابن عاشور في تفسير الآيتين: «... وكل ذلك مستعار لما عرف في كلام العرب من إطلاق هذين اللفظين على هذا المعنى الكتابي الذي شاع حتى ساوى الصريح»<sup>(٣)</sup>. على أنه بالإمكان رد علاقة يمين/شمال في القرآن وهي علاقة أفقية إلى علاقة عمودية يشملها موضع الاتجاه أعلى/أسفل فيكون اليمين بمعنى العلو والرفعة المعنوية ويكون الشمال بمعنى السفلى والضعفة. قال الزمخشري في تفسير آيتي المثال 19: «فأصحاب الميمنة الذين يؤتون صحافتهم بأيمانهم، وأصحاب المشأمة الذين يؤتونها بشمائلهم، أو أصحاب المنزل السنية وأصحاب المنزل الدنية، من قولك فلان منّي باليمين وفلان منّي بالشمال إذا وصفتهما بالرفعة عندك والضعفة»<sup>(٤)</sup>.

(1) سورة الواقعة 9/8/56. انظر أيضاً الإسراء 71/17 والواقعة 27/56 و38 و41 والحاقة 25/69 والمدثر 39/74 والانشقاق 7/84 والبلد 19-18.

(2) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (مذكور) ج 6، ص 788.

(3) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 27، ص من 285-286.

(4) الزمخشري، الكشاف... ج 4، ص 52.

إنَّ الأهمية الجِجَاجية في استعارة مواد اللون والاتجاه من حيث هي مواضع قول للتعبير عن البهجة والغم والإيمان والكفر والغلبة والهزيمة والكرامة والحقارة وغير ذلك، لا تكمن في مجرد أنها تؤكد هذه المعاني وتكسوها فخامة وأبهة. وتلك هي على الإجمال وظيفة المجاز عند القدماء وإنما تكمن هذه الاستعارات أساساً في جعل المعاني المستعار لها مما لا يجادل فيه متلقو القرآن من العرب خاصة فهم إن جادلوا في كون محسنه (ص) على حق وفي كون دين الإسلام هو الدين الحق وجادلوا في وجود الجنة والنار وغير ذلك فإنهم لا يجادلون فتيلاً في كون البياض والعسر واليمين أموراً حسنة وفي كون السواد والسفل والشمال أموراً مستقبحة وفي كون الأبيض أفضل من الأسود والنور أفضل من الظلمة والعلو أفضل من السفل واليمين أفضل من الشمال، لا سيما وهذه المواضع داخلة لديهم في نظام قيمي عام ثابت الأركان لا يتزعزع.

\* \* \*

يمكن لنا أن نقول بناء على ما تقدم من كلام على مادة الصورة في المبحثين الأول والثاني من هذا الفصل إنَّ كل الصور القرآنية لها مدد معلومة لدى المتلقين الأول. وحتى تلك الصورة (الوحيدة، ربما) التي اعتبرت مادتها غريبة عن عالم خطاب هؤلاء المتلقين، وهي قوله تعالى في وصف شجرة الزقوم: ﴿طَلْمُهَا كَأَنَّهَا كَلْبٌ كَسِيظٌ﴾<sup>(1)</sup>. أمكن لبعض المفسرين أن يوجدوا لها مفهوماً أول لدى المتلقين. قر المبرد: «وقد اعترض معترض من الجهلة الملحدين في هذه الآية فقال إنه يمثل الغائب بالحاضر، ورؤوس الشياطين لم ترها. فكيف التمثيل به وهؤلاء في هذا القول؟»<sup>(2)</sup>. لقد اعتبر المبرد أنّ المفهوم من هذه الصورة

(1) الصافات 65/37.

(2) المبرد، الكامل في اللغة والأدب، نشر نزاريد بيضون ونسيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت ط 1، 1987، ج 2، ص 92.



مشة الصورة وإبداها البيانية

حاصل في أذهان المتلقين بطريقتين إحداهما طريق الواقع الملموس، إذ «أنّ هناك شجراً يقال له الاسبن منكر الصورة. يقال لثمره رؤوس الشياطين وهو الذي ذكره النايفة»<sup>(1)</sup>. والأخرى طريق التناص إن صح تأويلنا لكلام المبرد فهو يقول: «إنّ الله جل ذكره شتّع صورة الشياطين في قلوب العباد [في آيات كثيرة من القرآن]. وكان ذلك أبلغ من المعاينة ثم مثل هذه الشجرة بما تنفر منه كل نفس»<sup>(2)</sup>.

(1) المرجع نفسه، ج 2، ص 93.

(2) المرجع نفسه، الموضع نفسه. وما بين مقفين من إضافتنا.

## الفصل الثاني

### شكل الصورة في القرآن وأبعاده الججاجية

ترد الصورة الفنية في القرآن في أشكال تصويرية متنوعة متعددة أهمها في رأينا خمسة نعرضها في ما يلي متدرجين بها من الأيسر إلى الأيمن. وأول هذه الأشكال الشكل (أ)  $\rightarrow \leftarrow$  (ج) وفيه تعني العلامة (ف) محلاً شاغراً لم يرد ذكره في البنية التصويرية وتعني (أ) المشبه و (ج) المشبه به. وأكثر ما ينطبق هذا الشكل على التشبيه المجمل بصفة عامة والبلغ بصفة خاصة. والجامع بين هذين النوعين من التشبيه عراؤهما من وجه الشبه فيكون عدم ذكر هذا الركن مدعاة إلى أن يُحمل المشكّي كفايته الثقافية والمنطقية لتبين المسار الججاجي المنتهج في التشبيه. ومن الأمثلة على هذا:

- مثال 1: ﴿إِنَّمَا تَرَى يَسْكُرُونَ كَالْقَصْرِ ۖ كَأَنَّ جِبَلًا مِّنْ ذُرِّهِمْ ۗ﴾<sup>(1)</sup>  
مثال 2: ﴿يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْهَيْبِ ۖ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ ۗ﴾<sup>(2)</sup>  
مثال 3: ﴿فَطَالَ عَلَيَا طَلَبُكَ بَيْنَ رَيْبِكَ وَبَرِّ تِلْكَ ۗ وَفَرَّ تِلْهُوُونَ ۗ فَاسْتَبَحَّتْ كَالشَّرِّ ۗ﴾<sup>(3)</sup>  
مثال 4: ﴿فِيَوْمٍ قَصِيرَتِ الْظُلُوفُ لَمْ يَطْمَئِنُّوا إِسْرَافًا وَلَا جَانًا ۗ فَيَأْتِي ۗ﴾<sup>(4)</sup>

(1) المرسلات 32/77-33.

(2) الماعج 70/9-8.

(3) القلم 68/19-20.

(4) الرمان 55/58-56.

مثال 5: ﴿فَأَنذَرْتُكَ السَّمَاءَ فَكَانَتْ وَرْدًا كَالرِّهَانِ﴾<sup>(1)</sup>  
 مثال 6: ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ زِلْزَالُ السَّمَاءِ لَهُمْ فِيهَا مَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾<sup>(2)</sup>  
 مثال 7: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَنَازِلِكُمْ مِنَ الَّذِينَ قَاتَلْتُمُوهُمْ وَعَلَيْكُمْ لَهُمْ مَنَازِلُ مَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾<sup>(3)</sup>

مثال 8: ﴿فَمِمَّ ذَا فَتَدَكُّ﴾<sup>(4)</sup> ﴿فَكَانَ قَاتٍ قَوْمَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾<sup>(4)</sup>  
 مثال 9: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَقَصَّتْ عَلَيْنَا مِنْ قَوْمِ نُوحٍ﴾<sup>(5)</sup>  
 أما الشكل التصوري الثاني فهو (Φ → ← ج) وينطبق على الاستعارات بمختلف أنواعها وإن كان أظهر في الاستعارة التصريحية حيث يطوى المستعار له فهو محل شاعر (Φ) ويذكر المستعار فهو العنصر (ج). كما أنه بالإمكان أن ينطبق على الكناية حيث يطوى المكنى عنه فهو المحل والشاعر (Φ) ويذكر المكنى به فهو العنصر (ج). ومن أمثله:  
 مثال 10: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكَ عَلَنَ عَيْدِهِ مَا كُنْتَ بَيِّنَةً يَشْعُرُكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِذْ تُنزَّلُ﴾<sup>(6)</sup>

مثال 11: ﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾<sup>(7)</sup>

مثال 12: ﴿اللَّهُ وَجَّهٌ أَلْوَجْهٍ مَأْمُومًا يُعْرِضُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ﴾<sup>(8)</sup>  
 والأمثلة التي يشغل فيها العنصر (ج) النور أو الظلمات ويشغل فيها العنصر (Φ) الإيمان والحق، أو الكفر والباطل كثيرة في القرآن<sup>(9)</sup>. قال

- (1) الرحمان 37/55
- (2) الطور 24/52
- (3) آل عمران 133/3
- (4) النجم 9-8/53
- (5) النحل 92/16
- (6) الحديد 9/57
- (7) إبراهيم 1/14
- (8) البقرة 2/257
- (9) انظر على سبيل المثال: المائدة 16/5 والأنعام 39/6 والرعد 16/13 وإبراهيم 5/14 والأحزاب 43/33 وفاطر 20/35 والطلاق 11/65.

الشريف الرضي في تفسير المثل 12: «وهذه استعارة والمراد بها إخراج المؤمنين من الكفر إلى الإيمان ومن الغي إلى الرشاد، ومن عمياء الجاهل إلى بصائر العلم. وكل ما في القرآن من ذكر الإخراج من الظلمات إلى النور فالمراد به ما ذكرنا»<sup>(1)</sup>.

مثال 13: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنُكَوتُ ﴿١٧١﴾﴾<sup>(2)</sup>.

ومثله كثير جداً في القرآن<sup>(3)</sup>.

مثال 14: ﴿أَنذَرْتُ شُعَيْبَ الْكُفْرَ أَوْ تَهْوَى الْأُمُورِ ﴿٤٤﴾﴾<sup>(4)</sup>.

ومثله كثير أيضاً<sup>(5)</sup>.

مثال 15: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ﴿٦٦﴾﴾<sup>(6)</sup>.

ومنه كثير كذلك في القرآن<sup>(7)</sup>.

مثال 16: ﴿إِذَا نَأَىٰ عَنْهُمُ بَنُوكَيْبِ يَمِينًا لَمَّا تَتَبَّلًا وَوَدَيْكَ ﴿١١٦﴾﴾<sup>(8)</sup>.

مثال 17: ﴿وَلَا تَهَيَّأُوا وَلَا تَعْرَبُوا وَأَنْتُمْ الْآخِلُونَ ﴿٩٠﴾﴾<sup>(9)</sup>.

مثال 18: ﴿فَارَادُوا يَوْمَ كَيْدًا لَجَعَلْتَهُمُ الْأَسْقِيَيْنِ ﴿١١٠﴾﴾<sup>(10)</sup>.

مثال 19: ﴿إِذَا الْهَوَا يَنبَغِي لَمَّا تَبَيَّنَا وَيَ تَقُورُ ﴿١١١﴾﴾<sup>(11)</sup>.

مثال 20: ﴿أَوَلَيْكَ الْوَيْعُ أَشْرَكُوا مَسْئَلَةً إِلَهًا مَّا رِضَتْ بِحَدِيثِهِمْ ﴿١٢٢﴾﴾<sup>(12)</sup>.

(1) الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، (مذكور)، ص 121.

(2) المؤمنون 74/23.

(3) انظر على سبيل المثال البقرة 2/142، والأنعام 6/39 و87 و126 و161 والزخرف 43/43 و61 و64.

(4) الزخرف 43/40.

(5) انظر النمل 80/27 و81 ويونس 42/0 و43 والروم 30/53.

(6) البقرة 2/10.

(7) انظر مثلاً: الأنفال 8/49 والتوبة 9/125 والأحزاب 33/12 و32 و60.

(8) الفرقان 25/12.

(9) آل عمران 3/139.

(10) الصافات 37/98.

(11) الملوك 67/7.

(12) البقرة 2/16.

قال الشريف الرضي: «وهذه استعارة والمعنى أنهم استبدلوا الغني بالرشاد والكفر بالإيمان»<sup>(1)</sup>.

مسئال 21: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِئُ اللَّهَ قَرِينًا حَسَنًا يَنْصِتُ لَكُمْ أَخْبَدُ كَثِيرًا﴾<sup>(2)</sup>.

قال الرضي في تفسيرها: «وهذه استعارة لأن الغني بنفسه لا يجوز عليه الاستقراض على حقيقته»<sup>(3)</sup>.

على أن الشكل (ϕ) ← → ج) بإمكانه أن يتسع للكنائيات التي من قبيل:

مثال 22: ﴿وَكَلَّ إِنْسَانَ الزَّمَنَةَ مَلَكًا فِي عُنُقِهِ﴾<sup>(4)</sup>.

وهي لثن عددا الرضي وابن عبد السلام استعارة<sup>(5)</sup> فقد عده الزمخشري وابن عاشور أو كآني بهما عداها كناية<sup>(6)</sup>. وعلى كل فإنهما في كلتا الحالتين ينطبق عليهما الشكل (أ) ϕ ← → ج).

مثال 23: ﴿هَئِنَّا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إَلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأَنتُمْ مِرْيَقَةٌ كُنَّا يَأْكُلُونَ الْعَطْمَ﴾<sup>(7)</sup>.

مثال 24: ﴿إِنَّمَا لَكُمْ فِي أَلْيَسَابِغِ الرُّبُحِ إِنَّمَا يَسَابِغُكُمْ مِنْ يَدَيْكُمْ وَأَنْتُمْ يَبَاسٌ لَكُمْ﴾<sup>(8)</sup>.

مثال 25: ﴿وَلَكِنْ لَا تَوَاعِدُهُمْ يَرْبُ﴾<sup>(9)</sup>.

أما الأشكال الثالث والرابع والخامس فجميعها قوامها التمثيل. ولا

(1) الشريف الرضي، تلخيص البيان... ص 114.

(2) البقرة 2/245.

(3) الشريف الرضي، المرجع نفسه، ص 120.

(4) الإسراء 17/13.

(5) الشريف الرضي، تلخيص البيان... ص 199 وابن عبد السلام، مجاز القرآن، ص 377.

(6) الزمخشري، الكشاف... ج 2، ص 440 وابن عاشور، التفسير والشوهر، ج 15، ص 47.

(7) المائدة 5/75 ومثله في الفرقان 25/7 و20 والأنبياء 21/8.

(8) البقرة 2/187.

(9) البقرة 2/235.

شكل الصورة في القرآن وإيمانه الجبائية

غرابية في أن يستأثر التمثيل بأشكال عدة في التصوير القرآني ذلك أن الحرب الدائرة بين القرآن وخصومه قد شكلت الأمثال أهم سلاح فيها يستخدمه الطرفان كلاهما:

- ﴿وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَوَيْسَىٰ خَلَقَهُمْ قَالَ مَنْ يُبْغِي الْعِظَمَ وَيَهَىٰ رَمِيَهُ﴾<sup>(1)</sup>  
 ﴿انظُرْ كَيْفَ صَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَظِيمُونَ سَبِيحًا﴾<sup>(2)</sup>  
 ﴿بَلِّغِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ الْكَنُوزِ وَوَيْسَىٰ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾<sup>(3)</sup>  
 ﴿فَلَا تَقْرَبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَالشَّرَّ لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(4)</sup>  
 ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَقْوِيمًا﴾<sup>(5)</sup>

قال ابن عاشور في تفسير هذه الآية الأخيرة مشيراً إلى وظيفة الأمثال الجباجية في تبادل القرآن وخصومه إياها: «والمثل المشابه وفعل الإتيان مجاز في أحوالهم والمحااجة به»<sup>(6)</sup>. ونريد قبل إيراد أشكال التمثيل الثلاثة أن نتحدث على وجه الإجمال عن بنية التمثيل العامة كيف تكون؟ فنقول: إن التمثيل على عكس التشبيه مثلاً، لا يقيم تشابهاً بين عنصرين اثنين بل بين بينيتين اثنتين فليس التمثيل بقائم إذن على علاقة تشابه وإنما هو قائم على تشابه في العلاقة أي أن التشابه فيه بين علاقيتين: علاقة (أ) بـ (ب) من ناحية وعلاقة (ج) بـ (د) من ناحية أخرى<sup>(7)</sup> والمثال عليه:

مشال 26: ﴿سَمَلُ الدُّرَيْكِ أَكْثَمُ مِنْ دُرَيْبِ اللَّهِ أَوْلَيْكَ كَمَثَلِ السَّكْرَيْنِ فَعَدَدَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَكَ الْبُرَيْدِ لَبَيْتُ السَّكْرَيْنِ﴾<sup>(8)</sup>.

(1) يس 78/36.

(2) الإسراء 48/17.

(3) النحل 60/16.

(4) النحل 74/16.

(5) الفرقان 33/25.

(6) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 19، ص 21.

(7) انظر: Pereleman et Tyteca, *Traité de l'argumentation...*, op. cit., p 501 et 504.

(8) المكيوت 41/29.

حيث (أ) هي المشركون  
و (ب) الأصنام  
و (ج) العنكبوت  
و (د) بيتها

وعلى هذا يكون التمثيل حاصلاً لا بين المشركين والعنكبوت فحسب .  
أو بين الأصنام وبيت العنكبوت فحسب وإنما هو حاصل بين (أ) أي المشركين في علاقتها بـ (ب) أي الأصنام وبين (ج) أي العنكبوت في علاقتها بـ (د) أي بيتها الواهي . وقد أدرك الزمخشري كنه هذه العلاقة «النبوية» في التمثيل فقال في معرض حديثه عن وجوب مراعاة التركيب بين الأفراد مرتبطاً بعضها ببعض فيه : «فأما أن يراد تشبيه الأفراد بالأفراد غير منوط بعضها ببعض ومضترة شيئاً واحداً فلا»<sup>(1)</sup>.

إنّ عناصر التمثيل الأربعة حاضرة في المثال السابق بحيث تمكن المطابقة في سهولة ويسر بين البنية (أ ب) والبنية (ج د)، فالشكل هو (أ ب → ← ج د) وهذا هو الشكل التصويري الثالث في القرآن ونجد قريباً منه المثال الموالي :

مثال 27 : ﴿مَثَلُ الَّذِينَ خَبِلُوا آلَئِنَّةَ تَمَّ لَمْ يَمْلِكُوا كَمَثَلِ الْجِنَانِ الَّتِي حَبِطَ آسْفَارُهَا﴾<sup>(2)</sup>.

ونجد فيه (أ) هم اليهود  
و (ب) التوراة  
و (ج) الحمار  
و (د) الأسفار

فالتمثيل هو : اليهود في علاقتهم بالتوراة كَلَفُوا علمها ولم ينتفعوا به مثل الحمار في علاقته بالأسفار يحملها ولا علم له بمحتواها ولا نفع له به

(1) الزمخشري، الكشاف...، ج 1، ص 212.

(2) الجمعة 62/5.

فيكون الشكل التمثيلي الحاصل لنا من المثالين السابقين هو (أ ب → ← ج د) وهو الشكل النموذج والنظري الذي للتمثيل وقد أطلقنا عليه نعت «النموذج» لكونه مشتملاً على كافة العناصر التي تتكون منها البنيان المشبه بها والمشبهة ووصفناه بـ «النظري» لقلة وروده في القرآن. فعناصر التمثيل في القرآن تكون أربعة حيناً وتكون أحياناً أكثر من أربعة أو أقل إذ قد يكون معقد التشبيه بين عناصر متعددة من الجهتين تزيد على هذا العدد النظري الذي ذكرنا خصوصاً من جهة الممثل به فقد تتعدد عناصره تعدد كبيراً. كما يمكن أن يكون التمثيل قائماً بين عدد من العناصر أقل من أربعة لغياب عنصر من العنصرين المشبهين. غير أننا سنشتغل على البنية النظرية الرباعية (أ ب → ← ج د) أي بمعدل عنصرين من كل جهة وإن زادت عناصر الممثل به خاصة على هذا العدد وهو كثير في القرآن. ومع ذلك فبالإمكان أحياناً اختزال هذا التعدد في عنصرين اثنين لا أكثر على غرار ما فعله ابن عاشور عند تفسيره للمثال الموالي وقد تعددت عناصر الممثل به تعدد كبيراً:

المثال 28: ﴿وَإِنَّمَا سَأَلْتُمُ الْحَيَاةَ اللَّهُ بِمَا كَلَّمْتُمُوهُ وَمِنْ أَنْتُمْ مَنْ سَأَلَ لِنَفْسِهِ بِهِ. بَاتُوا فِي الْأَرْضِ وَمَا يَأْكُلُ الْبَشَرُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا سَأَلْتُمُ الْأَرْضَ بِرُفُوعِهَا وَرَأَيْتُمْ أَنَّهَا لَكُمْ فَتُدْرِكُ عَلَيْهَا أَسْرَابُ الْبَعِثِ لَا يَلَاءُ أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَّمْ تَنفَعِ الْبُشَرِ كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ الْقُورَىٰ لِقَوْمٍ يُجْكَرُونَ ﴿٢٨﴾﴾<sup>(1)</sup>.

قال: «شبهت حالة الحياة في سرعة تقضيها وزوال نعيمها بعد البهجة به وتزايد نضارتها بحال نبات الأرض في ذهابه حطاماً ومصيره حصيداً»<sup>(2)</sup>. إن طريقة ابن عاشور في اختزال التمثيل الوارد في المثال 28 فيه لا محالة تبسيط لما هو معقد من أمر هذا التمثيل لكنها تستجيب لشكل التمثيل النظري الذي أشرنا إليه وهو كالتالي:

(1) بونس 24/10.

(2) ابن عاشور، التحرير والتبويب، ج 11، ص 141.



أ = الحياة

ب = في سرعة تفضيها وزوال نعيمها بعد البهجة به وتزايد نضارتها

ج = نبات الأرض

د = في ذهابه حطاماً ومصيره حصيداً.

ثم إنَّ البنية الرباعية نظرية أيضاً لإمكان أن يكون أحد عنصري الممثل أو الممثل به غائباً. من ذلك أنَّ بنية المثال 27 يمكن اعتبارها واردة في شكل (أ ب → ← ج د) وهي بنية طريفة على نحو ما. ووجه الطرافة فيه أن بنية المُمَثَّل وهي التي جاءت تامة تضيء بنية الممثل به التي جاءت مشتتة على محل شاعر (د) وذلك على عكس ما يُنتظر من التمثيل عادة<sup>11</sup> وتفصيله فيما يلي:

(أ) اليهود كلّفوا أمر التوراة → ← (ج) الحمار يحمل أسفاراً

(ب) ثم هم لا ينتفعون بالتوراة ← د

وقياساً على (ب) يمكن أن نملاً المحل الشاعر د بقولنا «وهذا الحمار لا ينتفع بما يحمل». وعلى هذا تكون البنية (أ ب) هي التي توضح البنية (ج د) أو بالأحرى البنية (ج د) ذلك أنه لا شيء في قوله «الحمار يحمل أسفاراً» يحط من قيمة الحمار (أو يزيد من الحفظ منها). إنه لأمر عادي جداً، إذ يحدث يومياً في الحياة أن يحمل الحمار الأسفار وغير الأسفار من يخفّ حملة أو يثقل، فلمثل هذا جعل الحمار. ومن أجل هذا قالت العرب في أمثالها «أصبر من حمار». ويعني هذا أنه لا يوجد أي حكم سلبي في قولنا «الحمار يحمل أسفاراً» وإنما يأتي هذا الحكم السلبي من البنية (أ ب) وتحديداً من قوله «ثم لم يحملوها» وقد فسره الزمخشري بمعنى «لم يعلموا بها ولم ينتفعوا بآياتها»<sup>12</sup>. فهذا المعنى الوارد في الطرف المشبه هو الذي

(1) انظر خصوصية هذه الحالة وأبعادها التجنّحية في:

Pirelman et Tytoca, *Traité...* op. cit., pp. 508-509.

(2) الزمخشري، الكشاف، ج 4، ص 103.

شكل الصورة في القرآن وإيمانه السجانية

وجه الدلالة في المشبه به فجعل الدلالة في قوله «الحمار يحمل أسفاراً» ذات قيمة سلبية وحكم سالب بحيث يمكن أن يعاد بناء التمثيل على النحو التالي:

مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها [أي لم ينتفعوا بعلمها] كمثل الحمار يحمل أسفاراً ولا يحملها [أي لا ينتفع بها] وعلى هذا تفسير الزمخشري قال: «الغرض تشبيه حال اليهود في جهلها بما معها من التوراة وآياتها الباهرة بحال الحمار في جهله بما يحمل من أسفار الحكمة»<sup>(1)</sup>.

غير أنه لقاتل أن يقول إن القيمة السلبية في قوله «الحمار يحمل أسفاراً» موجودة بالغياب في أذهان المتلقين إذ من المشهورات عدم انتفاع الحمار بمحتوى الأسفار التي يحملها. وهذا اعتراض وجيه أيضاً يجعلنا، إشاراً للموضوع وللتقليل من إثارة المشاكل، نحشر بنية هذا التمثيل في الشكل الذي ذكرناه وهو (أ ب → ← ج د) وهو الشكل الثالث الذي نجد الأمثلة عليه قليلة في القرآن.

أما الشكل الرابع وهو أكثر الأشكال التمثيلية تواتراً في القرآن فهو: φ → ← ج د) ومن الأمثلة عليه المثال 28 السابق وكذلك:

المثال 29: ﴿مَنْكُلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمْثَلُ الَّذِي يَبُوءُ بِمَا لَا يَسْمَعُ﴾<sup>(2)</sup>.

المثال 30: ﴿مَنْكُلُ الَّذِينَ يُبْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمْثَلُ حَبَّةِ خَبْتٍ أَلْبَتَّتْ سَبْعَ سَكَبِيلٍ فِي نَجْوَى سَكْبَتٍ يَأْتِي حَبَّتُهَا﴾<sup>(3)</sup>.

المثال 31: ﴿مَنْكُلُ مَا يُبْفِقُونَ فِي هَلْدِي الْحَبَّةِ الدُّنْيَا كَمْثَلُ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ سَابَتْ حَرَّتْ قَوْرٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَلْهَكْنَهُمْ﴾<sup>(4)</sup>.

الزمخشري، الكشاف، ج 1، ص 211-212.

القرة 2/ 171.

القرة 2/ 261.

آل عمران 3/ 117.

المشال 32: ﴿وَأَضْرِبَ لَكُم مَثَلًا لِّلْمَلِيَّةِ الَّتِي كَانَتْ أَزْوَاجًا مِّنَ النِّسَاءِ فَانخَلَتْ بِهِ  
ثَلَاثَ اللَّيَالِي فَاصْبِرْ هَيْمًا تَلَوُّهُ الرِّيحُ﴾<sup>(1)</sup>.

المشال 33: ﴿مَثَلُ ثَوْرٍ كَيْفَ كَرِهَ بَيْنَا مَصْبَاحِ الِيسْبَاحِ فِي نَجْمَةِ الرَّجَابِ نَجْمِ  
كَلْبَكِّ ذِيئِ يَوْمِهِ مِّنْ شَجَرَةٍ مُّزَكَّوْنَ زَيْتُونًا لَا يَرْهَقُونَ وَلَا عَرَبِيَّ يَكَادُ رِيحُهَا لَيْسِينَ  
وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ  
لِلنَّاسِ﴾<sup>(2)</sup>.

المشال 34: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَصْحَابُ كَرَابٍ يَفْعَلُونَ بِحَسْبِهِ الظُّلُمَاتُ مَاءً حَمَاقًا  
إِذَا جَاءَهُمْ نُرٌّ مِّنْ رَبِّكَ وَبَعَثَ اللَّهُ عَبْدًا مِّنْ قَوْمِهِ جَابِلًا﴾<sup>(3)</sup>.

المشال 35: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لُحْيٌ وَقُرْ وَرِسَةٌ فِئْتَانٍ يَنزِلُهُمْ مِنَ السَّمَاءِ  
مِطْرًا﴾<sup>(4)</sup>.

وأما خامس الأشكال التصويرية التي لاحظنا تواترها في القرآن فهو من  
التمثيل أيضاً ويكون على نحو:

φφ → ← ج د

حيث يلاحظ غياب المشبهات أو الممثلات فيكون التمثيل مسوقاً عن  
وجه الاستعارة ومن الأمثلة عليه:

المشال 36: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّشَرِّكِيكَ فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَبِّهُونَ وَرَبُّكَ سَلْبًا يُعْزِمُ  
هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾<sup>(5)</sup>.

المشال 37: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبِيدًا مَّمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ صَيْدٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ  
يَتَأْتِيَ حَسَنًا فَهُوَ يُبْقِي بَنِيَّ مِنكُمْ وَجْهًا هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾<sup>(6)</sup>.

- (1) الكهف /18 /45.
- (2) البقر /24 /35.
- (3) البقر /24 /39.
- (4) الحديد /57 /20.
- (5) الزمر /39 /29.
- (6) النحل /16 /75.

شكل الصورة في القرآن وابعاده الحجاجية

المثال 38: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا زُجَلَيْنِ أَمَلُهُمَا أَبْيَضُ بَلَدٌ لَا يَنْبُؤُ عَن شَيْءٍ وَهُوَ كَعُذْبٍ عَلَى سَوْدَيْنِ إِنَّكُمَا بُرُوجُهُ لَآ بَابٌ يَخْتَارُ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٣٨﴾﴾<sup>(1)</sup>.

المثال 39: ﴿وَضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنَ النَّبِيِّكُمْ هَلْ لَكُمْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْدِيكُمْ مِثْلُ شُرَكَائِكُمْ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ فَعَوَّدْتُمُوهُمْ كَيْفَ تَكْفُرُونَ فَكُلُّكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٩﴾﴾<sup>(2)</sup>.

المثال 40: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ مُّجَالٌ ﴿٤٠﴾﴾<sup>(3)</sup>.

المثال 41: ﴿إِنَّمَا تَرَىٰ أَنَّ اللَّهَ أَرَادَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَنَزَّلَكُمْ فِيهَا مِنَ الْغُرَابِ مَاءً يَمْشِي فِيهَا رِزْقًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُخْتَلِكًا كَذَّبْتُمُوهُ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ كَافِرِينَ ﴿٤١﴾﴾<sup>(4)</sup>.

تلك هي أهم الأشكال التصويرية التي لاحظنا نواترها في القرآن ولا شك في أن غيرها موجود أيضاً ولكننا عرضنا لما رأيناه أكثر من غيره. ولهذه الأشكال وجوه حجاجية أربعة على الأقل هي:

1 - إن مدار الحجاج في جميع الأمثلة على المحل الشاغر الذي اصطللحنا عليه بالعلامة (Φ) أو (φ) فهذا هو المطلوب من وراء التصوير ملؤه والنهدي إليه، سواء كان هذا التصوير تشبيهاً أو تمثيلاً أو كناية أو استعارة. ومما يؤيد قولنا بأن هذا المحل الشاغر هو بؤرة الحجاج طئيهاً وبقاؤه ضمنياً مخفياً يدعى المتلقي إلى إماطة اللثام عنه انطلاقاً من عناصر الصورة التي هي (ج) أو (د). والسبب، كما نرى، في إبقائه مطوياً ضمنياً يتوصل إليه عبر مسار حجاجي معين كما سنرى، أن مضمونه يكون

- (1) النحل 76 / 16.
- (2) الروم 28 / 30.
- (3) طاهر 12 / 35.
- (4) الزمر 21 / 39.

عادة معلومة جديدة بالنسبة إلى المتلقين أو هي في حكم الجديد مما لا يمكن تمثله أو قبوله واستساغته في سهولة ويسر. فمن أجل هذا سُلكت إلى إيصال هذه المعلومة الجديدة وتبليغها للمتلقى سبيل فيها استدراج له من خلال ما ينشأ عن العنصر (ج) أو (د) من مفهوم ضمني ينشأ هو نفس عن مفهوم أول للصورة على نحو ما سنبين، ويأتي لملء ذلك المحل الشاعر (Φ) أو (Φ Φ). ولما كان هذا الوجه أهم الوجوه الجباجية التي للصورة القرآنية في رأينا فإننا سنخصه بقسط من الكلام أوفر بكثير من القسط الم معمول لسائر الوجوه.

- 2 - إنَّ الصورة في جميع الأمثلة ( 1 - 41) تبني شيئاً هو إجمالاً «محل خلاف» على شيء هو إجمالاً «محل اتفاق».
- 3 - إنَّ العنصر التصويري (ج) أو (د) كثيراً ما يرد لفظاً تقويمياً، أو يشتمل سياقه التصويري على لفظ تقويمي يوجه الدلالة في عموم الكلام وجهة جباجية مخصوصة.
- 4 - إنَّ بعض أمثال القرآن في تناص صريح أو ضمني، جلي أو خفي مع أمثال عربية أو غير عربية سائرة وهذا من شأنه أن يجعلها ذات وقع جباجي فعال. وفي ما يلي تفصيل هذه الوجوه الأربعة واحداً واحداً:

\* \* \*

### 1 - الوجه الجباجي الأول: المحل الشاعر (Φ) أو (Φ Φ) يملؤه المفهوم

إنَّ استخدام المجاز مؤد في رأينا إلى ظهور المفهوم (sous-entendu) مما حتماً، من حيث هو دلالة لازمة عن المعنى الحرفي ناشئة عن الملفوظ ولزومه عن المعنى الحرفي ونشأته عنه يجعلانه بمنزلة المقتضى مما (présupposé) الذي هو معنى قابع في صلب الملفوظ على نحو ما يرى ديكر: المقتضى. ويستمد المفهوم طاقته الجباجية حسب ديكر من كونه «بورصة»

المتلقي في إنتاج الدلالة في الكلام موجهاً إياه بواسطة المقام الذي يلقي فيه الملفوظ نحو دلالة محددة عليه أن يستخرجها، وحاملاً إياه على مواصلة منطق الحوار في الاتجاه الذي يفرضه المتكلم بواسطة أداة الربط والاستنتاج «إذن». إنَّ المفهوم، عند ديكرو، موكول أمره لـ «أنت» أي المتلقي فهو المسؤول عن صنعه وإنتاجه في حين أن «أنا» أي المتكلم هو المسؤول عن المنطوق (Le posé) ويكون المسؤول عن المقترضى «نحن» أي المتكلم والمتلقي معاً أو الجمهور عامة<sup>(1)</sup>. ولما كان المفهوم مرتبطاً بالمقام من ناحية ومتروكاً للمتلقى يستخرجه من ناحية أخرى عدّه ديكرو مكوّناً بلاغياً على عكس المقترضى الذي هو مكوّن لغوي ورأى في ارتباطه بالمقام عاملاً من عوامل عدم استقراره وثباته وباعثاً على تغييره وتبدله بحيث يستحيل كما يقول ديكرو «أن نصوغ قاعدة من قبيل: إذا قلنا: في اللحظة (ل) يكون للشيء (أ) خاصية هي (خ) نجم عن ذلك دائماً أنّ لـ (أ) الخاصية (خ) في تلك اللحظة فحسب»<sup>(2)</sup>. والرأي عندنا أنّ المفهوم لا يكون مرتبطاً بالمقام دائماً فقد يُتهم من الكلام معانٍ ليست رهينة المقام وإنما هي منغرسه شأن المقترضى في كيان الملفوظ نفسه، سواء ورد هذا الملفوظ على الحقيقة أو على المجاز ولئن كان المفهوم مما يمكن أن يحصل من الكلام الوارد على الحقيقة في قالب شرط أو حصر أو استثناء أو غاية كما يرى الأصوليين<sup>(3)</sup>، فإنَّ حصوله من الكلام الوارد صورة مجازية أوكد وأثبت وأوضح خصوصاً إذا كانت مادة تلك الصورة مأخوذة من عالم خطاب المتلقين ومألوفة لديهم ومرتبطة عندهم بدلالة معيّنة مثل ارتباط الأسد بالشجاع والحمار باليليد في

(1) انظر تفصيل ذلك في الباب الثاني من هذا العمل وتحديداً في مبحث «علاقة المفهوم بين الجدل».

(2) انظر: 131. O. Ducrot, *Dire et ne pas dire*, op. cit., p 131.

(3) انظر على سبيل المثال: مصطفى جمال الدين، المبحث النحوي عند الأصوليين، (مذكور)، ص 278-291.

مجازات العرب «لما بين مفهوميهما وبين هذين الأمرين من المشابهة»<sup>(1)</sup> ولعل من الأسباب التي دفعت بديكرو إلى جعل المفهوم ناشئاً البتة عن مده مخصوص يقال فيه الكلام أنه لم يتخذ له أمثلة يصوغ انطلاقاً منها نظريته المذكورة إلا من الكلام العاري عن المجاز<sup>(2)</sup>. صحيح أن قولنا «هو شجاع» في مقام معين قد يكون له مفهوم من قبيل «إذن فاحذروه» ولكن لا يمكن لجملة «هو شجاع» هذه أن يكون لها أي مفهوم ما لم تقدر لها مقاماً، هي حين أن قولنا «هو أسد» مؤد إلى ظهور مفهوم له هو «إذن هو شجاع» سر - فُدر له مقام أو لم يقدر. وتمثل كلمة شجاع في قولنا ذاك المحل الشاغر (ف). ومعنى ذلك أن المجاز خصوصاً ما كانت مادته أو مضمونه معلوماً لدى المتلقين قاذح للمفهوم، وتتبع خيط المفهوم من الكلام إنما يُمثل بسية الانخراط في دورة ذلك الكلام الجباجبية، وبداية الانصاع لمنطق الكلام المؤذنة بحصول الإذعان. أفلا يكون من أجل هذا جاء مضمون المجاز القرآني أو مادة صورته دائماً تقريباً، كما رأينا في الفصل السابق مما يعر به المتلقون الأول ويشكل مكوناً أساسياً في عالم خطابهم؟

على أن الباعث على نشوء المفهوم ضرورة من أمثلتنا القرآنية التي عرضنا أمور ستة بعضها عام يهيم المجاز مطلقاً وبعضها خاص بمجازات القرآن وهذه الأمور هي:

1 - وجود القرينة اللفظية المانعة من إيراد المعنى الحقيقي كما هو الشأن بالنسبة إلى المثال 20 ففيه جاءت كلمة «الضلالة» قرينة تمنع من أن يكون فعل «اشتروا» وأردأ بمعناه الحقيقي وكما هو الشأن بالنسبة إلى المثال 21، ففيه جاءت كلمة «اللّه» قرينة تمنع فعل «يقرض» من أن يكون عسر

(1) فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية بيروت ط 1. 988.

مج 1، ص 134.

(2) يظهر هذا واضحاً في كتابه المذكور آنفاً. فليس في فهرس أمثلته (انظر قبل الكتاب) ما هو قاص على المجاز.

الحقيقة. قال الشريف الرضي معلقاً على آية المثال المذكور وقد رأينا ذلك: «الغني بنفسه [أي الله] لا يجوز عليه الاستقراض على حقيقته»<sup>(1)</sup>. إن وجود القرينة اللفظية في المجاز إذ يمنع المعنى «المنطوق» من الظهور يدفع بالمفهوم إلى الظهور ويحملة على أن يستبد بالدلالة ملغياً دلالة المنطوق.

2 - عدم إفادة الإسناد في الجملة وهو أعم من القرينة اللفظية المانعة ويكون عدم الإفادة هذا (L'impertinence) في التشبيه والتثليل خاصة كما هو ملاحظ على سبيل الذكر في الأمثلة 2 و3 و4 و5 و6 و8 و9 و10 و11 وفي الأمثلة 20 و21 و26 و27 و28 و29 و30 وغيرها. وعدم الإفادة هذا إذ يعطل دلالة المنطوق فإن من شأنه أن يدفع بالمتلقي إلى تدبر المفهوم بحثاً عن وجه الإفادة في الكلام.

3 - عدم كفاية المعنى الأول. والمقصود بذلك حصول معنى أول من الكلام يكون مفيداً في حد ذاته، ولكنه لا يكون كافياً بالنظر إلى السياق اللغوي العام الذي ورد فيه المجاز، وأكثر ما يحصل هذا في الكناية، وأوضح مثال عليه المثال 23 ففيه لا يمكن الاكتفاء بالمعنى الأول وهو «أن المسيح وأمه كانا يتناولان الطعام» فتلك حقيقة لا شك فيها ولكنها غير كافية بل قد تكون غير مفيدة أصلاً بالنظر إلى سياق الجملة العام وهو:

﴿لَمَّا كَفَرَ الْكَاذِبِينَ قَالُوا إِنَّكَ اللَّهُ تَالِكُ كَلْبَتُورٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ رَبِّي﴾<sup>(2)</sup>

فهذه القرينة السياقية جاءت تبطل المعنى الحقيقي المنطوق وتبعت على تدبر المفهوم من قوله «كانا يأكلان الطعام» أو لنقل في عبارة أدق جاءت لتسد أمام المتلقي الطريق إلى المعنى الأول ولتدفع به على درب المفهوم، انطلاقاً من ذلك المعنى الأول وبناء عليه.

4 - الإشارة بصريح اللفظ أو بالتعريض في سياق الصورة العام إلى

(1) الشريف الرضي، تلخيص البيان... (مذكور) ص 120.

(2) المائدة 73/5.



وجوب تدبر المفهوم منها وترد هذه الإشارة عادة في أواخر تمثيلات القرآن أو في غضونهما نحو التمثيلات الواردة في الأمثلة 28 و33 و36 و37 و38 و39 و41. ولئن كانت الظواهر الثلاث الأولى الباعثة على تدبر المفهوم عامة في المجاز ولا يختص بها القرآن فإن الظاهرة الرابعة هذه من خصوصيات القرآن وهي كثيرة الاطراد فيه فهي في المثال 28 قوله «كذلك نفضل الآيات لقوم يتفكرون» وهي في المثال 33 «ويضرب الله الأمثال للناس» وهي في المثال 36 «هل يستويان مثلاً» وهي في المثال 37 «هل يستويون» وهي في المثال 38 «هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل» وهي في المثال 39 «كذلك نفضل الآيات لقوم يعقلون» وهي في المثال 41 «إن في ذلك لذكراً لأولئ الذين لا يبالون» حيث ينهض التوكيد بأن ويلازم الابتداء لوظيفة التنبيه إلى العبرة التي من أجلها ضرب المثل.

5 - قرينة السياق اللغوي العام وقرينة المقام: إن سوراً قرآنية كثيرة لا يمكن فهمها إلا في ضوء سياق الآية العام أو في ضوء المقام الذي قبلت فيه. فعلى هذا الوجه جاءت الاستعارات في الأمثلة 12 و13 و14. والتمثيلات الواردة في الأمثلة 36 - 40 كلها. وسياق القول أو مقامه في جميع هذه الأمثلة هو إدانة الشرك والدعوة إلى الإيمان وبدون معرفة هذا السياق أو هذا المقام فإنه قد لا يمكن التنبه إلى المراد بالتمثيل بل قد يفتي المفهوم محجوباً إلى الأبد، فقرينة المقام هي الدافعة إلى تدبر المفهوم والبحث عنه والانخراط في مسالك الكلام سعياً إلى بلوغه. وتبدو ضرورة معرفة مقام التمثيل أجلى ما يكون في المثال 40 على سبيل المثال فلا شيء في السياق المضائق له مباشرة في السورة يجعل في حيز الاحتمال عقد مقارنة بين الشرك والتوحيد بواسطته. وقد يوجد في السياق المجاور للمتمثل في السورة ما يوحي بأن في الأمر عقد مقارنة بين الشرك والتوحيد، ويكون ذلك خفياً بوجه من الوجوه شأن المثال 36، فقد قال عنه الشريف الجرجاني «كل واحد من «رجلاً ورجلاً» مستعمل في معناه الحقيقي لا في

شكل الصورة في القرآن وإيمانه الجاهلية

المشرك والموحد<sup>(1)</sup> ولكن عقد المقارنة بين المشرك والموحد تكرر قبل إيراد المثل في أكثر من موضع بطريقة أسلوبية لافتة حقاً والنكتة في أنها طريقة لافتة قيام الكلام فيها على الحذف وذلك في قوله:

﴿أَفَمَنْ سَخَّ اللَّهُ صَدْرَهُ لِإِسْرَائِيلَ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّنْ نُّورِهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبِهِمْ مِّنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾<sup>(2)</sup>

وقد قدر الزمخشري الحذف فيه بقوله «أفمن عرف الله أنه من أهل اللطف (... ) كمن لا لطف له فهو حرج الصدر قاسي القلب»<sup>(3)</sup> وفي قوله:

﴿أَفَمَنْ يَتَّبِعِ بَوَّهَهُ، سَوَاءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَوْلَ الظَّالِمِينَ دُونَ مَا كُنْتُمْ كَافِرِينَ﴾<sup>(4)</sup>

قال الزمخشري: «وتقديره: أفمن يتقي بوجهه سوء العذاب كمن أمن العذاب فحذف الخبر»<sup>(5)</sup>.

6 - القرينة التناسية. ونقصد في هذا المقام التناس الداخلي (Intratextualité). إن المثال 41 وهو من سورة الزمر يمكن لنا اعتبار الكلام فيه وارداً على وجه التمثيل بقرينة التناس، وبواسطة قراءتنا له في ضوء سياقات قرآنية أخرى. فالكلام في هذا المثال وهو:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ نَجِيحٌ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَكُونُ مَضْجَرًا ثُمَّ يُجَعَلُ حُطَّلَاتًا إِنْ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٌ لِّذُلِّ الْأَعْيُنِ﴾<sup>(6)</sup>

يمكن لنا أن نعتبره تمثيلاً لكونه جاء يُومئ به بواسطة وحداته المعجمية

(1) انظر: الزمخشري، الكشاف...، (الحاشية) ج 1، ص 210.

(2) الزمر 22/39.

(3) الزمخشري، الكشاف...، ج 3، ص 394.

(4) الزمر 24/39.

(5) الزمخشري، المرجع نفسه، ج 3، ص 396.

(6) الزمر 21/39.

وبواسطة تركيبه أيضاً إلى كلام آخر ورد على شكل تمثيل في سورة الكهف وهو الوارد في المثال 32 الذي هو:

﴿وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَمَا تَخْلَقُ بِهِ يَوْمَ تَبَاثُ الْأَنْبِيَاءِ تَأْتِيهِمْ هَبِيمًا تَذَرُهُمُ الرِّيحُ﴾<sup>(1)</sup>.

ومعلوم أن سورة الكهف التي منها هذا المثال قد نزلت تاريخياً قبل سورة الزمر التي منها المثال السابق<sup>(2)</sup> مما يتيح لنا اعتبار المثال 41 يوماً إلى المثال 32، و «يتناص» معه تناصاً يجعل الكلام فيه قائماً على التمثيل وإن هذا التناص هو الذي حدا بالزمخشري إلى اعتبار المثال 41 موضوع حديثنا تمثيلاً. قال «... ويجوز أن يكون مثلاً للدنيا كقوله تعالى ﴿إِنَّمَا نَحْنُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾ «واضرب لهم مثل الحياة الدنيا»<sup>(3)</sup>. وبناء على هذا التناص يكون الكلام في المثال 41 مؤهلاً لنشوء مفهوم نملاً بواسطة المحل شاغراً (Φ) الذي طُوي فيه.

الحاصل من عرضنا للظواهر الست المؤدية إلى نشوء المفهوم في الكلام الميمني على المجاز، هو أن شكل الصورة عامة والصورة القرآنية خاصة، يحتوي دائماً على محل شاغراً (Φ) أو (Φ Φ) هو تاج الججاج ومناطه، بحث المتلقي ويضطره إلى وجوب ملئه من خلال المفهوم وكفى بهذا الحث والاضطرار المؤديين بالمتلقي إلى الانسلاخ في دورة الكلام الهادرة شهادة على مدى حجاجية الصورة. إن المتلقي لضطره الصورة، وهذه الصورة هي كما رأينا في الفصل السابق، منه وإليه يعلم كنهها ويدرك أبعادها، إلى الخضوع لمنطق كلامها يواصله بواسطة أداة الاستنتاج «إذن» من أجل التوصل إلى المفهوم منه. إن الصورة كلام نصفه وهو المصرح به من صنع النص أو المتكلم، ونصفه وهو الضميتي من صنع المتلقي. وهذا الوضع هو

(1) الكهف 18/45.

(2) بلاشير، ترتيب سور القرآن وبه، (مذكور) ص 90 و ص 93.

(3) الزمخشري، المرجع نفسه، ج 3، ص 394.

الذي يكفل للصورة قدرتها الجغرافية. على أنه وضع ملازم للصورة سواء وُجد متلق أو لم يوجد إذ هناك دائماً قرائن، أحصينا منها ست قرائن في القرآن، تشير إلى المحل الشاغر الذي لا يمكن أن يستوي كيان الكلام إلا بسده. ولكن نستثني من هذا ما جاء من الصورة في شكل تشبيه مفصل لا يترك فيه محل شاغر من قبيل قولنا «هو كالأسد قوة وشجاعة» فهذا القول إذا أخذناه في ذاته وبدون تقدير منا لمقامات مخصوصة يلقى فيها استحال أن نستنتج منه في ذاته مفهوماً من نحو «إذن هو شجاع» ومرد ذلك إلى أن الشجاعة جاءت مصرحاً بها بذكر وجه الشبه. إن شكل الصورة في هذا المثال غير حجاجي لكونه لا يترك لمتلقيه محلاً شاغراً أي فضاء يتحرك فيه بين قطبي الصريح منه والضمني. ولكنه يمكن أن يكون حجاجياً إذا قدرنا له مقاماً ما يلقى فيه كأن يكون المقام الذي يلقى فيه هذا الكلام مقام تخويف للمتلقي فيكون المفهوم منه «إذن فاحذره» مثلاً.

بعد أن استقر لدينا الآن أن الصورة تترك عادة محلاً شاغراً في الكلام وأن هذا المحل الشاغر يؤدي إلى جعل الكلام نصفين منطوقاً أو مصرحاً به ومفهوماً يأتي لسد ذلك المحل الشاغر، فإن علينا الآن أن ندقق الطريقة التي يحصل بها المفهوم الذي يؤتى به ليسد هذا المحل الشاغر في شكل الصورة القرآنية. إن العملية هي، على الحقيقة أعقد وأدق والظف مما قلناه عن حصول المفهوم على وجه التعميم. فالمفهوم الذي يأتي ليسد المحل الشاغر (Φ أو φ) في الصورة القرآنية إنما يحصل على مرحلتين فهو مفهومان اثنان لا مفهوم واحد، وربما كان ذلك شأن المجاز عامة ولكننا في هذا المقام لا نجازف بالتعميم ونحتفظ برأينا ونقصره على القرآن وحده. وهذان المفهومان هما:

- المفهوم الأول: وهو المفهوم الناشئ عن العنصر الذي وقع بواسطته التصوير سواء أكان هذا العنصر مفرداً (ج) أم مركباً (ج د). وهذا المفهوم ملازم في القرآن لعنصر التصوير في عالم خطاب المتلقين كملزمة مفهوم

الشجاعة لكلمة أسد، ومفهوم البليد لكلمة حمار عند العرب كما يقول الفخر الرازي وقد سلفت الإشارة منا إلى ذلك قريباً.

– المفهوم الثاني: وهو ناشئ عن المفهوم الأول منبني عليه منطلق فيه منه فهو مفهوم المفهوم إن صح التعبير. إن هذا المفهوم هو الذي يؤتى به لملء المحل الشاغر بعد أن يكون المفهوم الأول قد ساعد عليه وجعل السبيل مؤدية إليه.

غير أننا بمزيد تعمق المسألة من زوايا نظر أخرى تبين لنا أنّ العلاقة بين المفهومين ذات طابع حجاجي دقيق. وآية ذلك أنّ المفهوم الأول يأتي بمنزلة المقتضى بالنسبة إلى المفهوم الثاني. وقد شرّح ديكرز لإمكان أن يتحوّل أحد المفهومين في بعض المقامات القولية إلى مقتضى بالنسبة إلى المفهوم الآخر<sup>(1)</sup>. ومما يُصيّر المفهوم الأول مقتضى في الصورة القرآنية أمران اثنان في رأينا. أما الأمر الأول فهو أنّ هذا المفهوم الأول لا يُهتدى إليه بواسطة أداة الاستنتاج «إذن» فهو ليس واقعاً خارج اللفظ وإنما هو «جملة الصفات التي يثيرها استخدام لفظ ما عند الفرد أو عند جماعة بالذات»<sup>(2)</sup> أي أنه مفهوم ذاتي. وبناء على ما سبق فإنه لا يصح أن يقال في العربية: «هو حمار: ← إذن الحمار بليد» لكون البليدة مفهوماً ذاتياً داخلياً في معنى الحمار في أذهان أهل هذه اللغة، فهو بمنزلة المقتضى وكل تشبيه هو مبدئياً من هذا القبيل إلا في الحالات التي يكون فيها المشبه أوضح من المشبه به وهذا من الشاذ إذ ليس التشبيه، على الإجمال، إلا «إخراج الأغمض إلى الأظهر»<sup>(3)</sup>.

أما الأمر الثاني الذي يجعل المفهوم الأول بمثابة المقتضى فمترتب على

(1) انظر تفصيل ذلك ص 290 وما يليها من هذا الكتاب. وإن اعتبر ديكرز المفهوم الثاني هو الذي يتحوّل إلى مقتضى.

(2) وهو تعريف المفهوم الذاتي انظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، (مذكور)، ص 418.

(3) الزماني، التكت في إعجاز القرآن، (مذكور)، ص 75.

شكل الصورة في القرن وابعده الجباجية

الأمر الأول، ومداره على أن العنصر الذي يحصل بواسطته التصوير لما كانت «ملامحه» الدلالية معلومة مشهورة متداولة مسلماً بها أمكن له، أن يسيّر بقية الحوار تسييراً معيّنًا وأن يرسم اتجاهًا مخصوصاً يواصل المتلقي السير فيه معتمداً أداة الاستنتاج «إذن». وهكذا يتولد عن المفهوم الأول الذي يشتغل في الصورة القرآنية على شكل مقتضى، المفهوم الثاني الذي يستخلص ليملا به ذلك المحل الذي بقي فارغاً ينتظر من المتلقي أن يملأه فيردّ على الكلام انسجامه. وبحصول هذا الانسجام يحصل الإقناع أو يحصل الإعداد له على الأقل.

لكنّ المفهوم الأول هذا الذي يجعل نشوء المفهوم الثاني ضرورياً لا يكون في القرآن ذهنياً دائماً فهو لا يحصل بالغياب أي جدولياً كما هو الشأن بالنسبة إلى كلمة «حمار»، وإنما قد يحصل بالحضور أي نسقياً، فهو مفهوم من مجمل الكلام الممثل به مستنتج منه وليس منغرساً فيه لافطاً به متمكناً منه، غير أن حصوله من الكلام على هذا النحو لا يعني أنه جديد طارئ على عالم خطاب المتلقين وإنما هو في معظم الأحيان، إن لم يكن دائماً، يمثل جزءاً من المعارف التي يدركونها بالحس أو بالعقل أو بالحس والعقل معاً. وهو ما يجعل هذا المفهوم الأول الحاصل بالخصوص من نسق الكلام بمثابة المقتضى هو أيضاً. وعلى هذا يكون لدينا طريقتان في ملء المفهوم للمحل الشاغر إحداهما جدولية غيابية وتمثل في كون المحل الشاغر يملؤه المفهوم الثاني انطلاقاً من المفهوم الأول الحاصل في الذهن بالغياب والأخرى نسقية حضورية وتمثل في أن المحل الشاغر يملؤه المفهوم الثاني في ضوء المفهوم الأول الحاصل من السياق اللغوي بالحضور.

1 - الطريقة الجدولية في حصول المفهوم الأول: وهي تنطبق على الشكل (أ) ← ج) الخاص بالنسبية للمجمل وعلى الشكل (أ) ← ج) الخاص بالاستعارة وبالكناية أيضاً.

1 - 1 - الشكل (أ) ← ج): ويكون المسار الجباجي فيه وفق ما

هو مبين في الجدول التالي وفيه اكتفينا بالإحالة على رقم المثال ويعرض مفاده ثم أشرنا إلى المفهوم الأول الحاصل منه جدولياً وبالغيباب فألى المفهوم الثاني الحاصل بواسطة أداة «إذن»:

المفهوم الثاني الحاصل انطلائاً من المفهوم الأول (ويستنتج من قبل المنقري بواسطة إذن، وبه يسلاً المحل الشاعر φ).	المفهوم الأول الحاصل من (ج) (وهو من عالم خطاب المنقري الأول فهو بمنزلة المقضى).	رقم المثال ومفاده.
إذن سرور النار عظيم الحجم شديد التطاير في الهواء.	مفهوم الطول والمعظم في القصر والجمالة التي هي ربما طاقة الجمال.	مثال 1: الشرر كالقصر والجماليات الصفر.
إذن تكون السماء رخوة منحلة وتشتت الجبال.	مفهوم الانحلال والتبع والرخاوة في المهبل الذي هو دردي الزيت. ومفهوم التشتت وتفرق الأجزاء في المعين.	مثال 2: السماء كالمهبل والجبال كالمعين.
إذن احترقت الجنة وتحولت إلى رماد.	مفهوم السواد فالصريم هو الليل على بعض الأقوال.	مثال 3: أصبحت الجنة كالصريم.
إذن هن جميلات ذوات صفاء ولعمان.	مفهوم الجمال الحاصل من حمرة الياقوت والمرجان المحمودة، ومفهوم الصفاء واللمعان.	مثال 4: النساء كالياقوت والمرجان.
إذن أنتم حمقى في رجوعكم كفاراً من بعد إيمانكم فلا تكونوا كذلك.	مفهوم الحماسة وسوء التدبير.	مثال 9: لا تكونوا كالتي نقضت غزلها بعد أن أحكمت صنعها.

ليس في استخدام القرآن للتشبيه المجمع ذي الشكل (أφ) ← (ج) أية خصوصية أو طرافة فهو أسلوب في التصوير عربي شائع ولكن خصوصية استخدام القرآن له إنما تكمن حسب انطباعتنا غير المدعوم بالإحصاء الدقيق،

شكل الصورة في القرآن وإيمانه الجغرافية

في كثرة ورود صورته عليه وإفراغ مادته التصويرية في قلبه بما جعله من خصائص أسلوب القرآن المميزة في مستوى الصورة. وذلك على عكس التشبيه المفصل من قبيل:

﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبَكُمْ يَوْمَ بَدَا ذَٰلِكَ فِيهَا كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدَّ قَسْوَةً﴾<sup>(1)</sup>.

فهو حسب انطباعنا أيضاً، قليل الورد في القرآن. ولعل ذلك راجع إلى ضعف طاقته الجغرافية.

صحيح أنّ التشبيه أبرز أنواع التصوير اطراداً في كلام الناس عامة كما يقول المُبرِّد<sup>(2)</sup> وأنّ عليه أكثر كلام العرب<sup>(3)</sup>، فلا غرابة في أن نجد القرآن وهو بلسان عربي يكثر من استخدامه. لكن ما كل أنواع التشبيه بواقعة في نفس المستوى من الناحية الجغرافية ولا أنّ النصوص بمختلف أجناسها الكتابية تستخدم أنواع التشبيه كلها بنفس الدرجة من الكثافة والتواتر والاطراد. إنّ التشبيه المرسل المفصل التام الأركان، الذي يعلمنا محمد الهادي الطرابلسي بأنه أكثر أنواع التشبيه اطراداً في الشوقيات<sup>(4)</sup> لا يمكن أن تكون طاقته الجغرافية قوية. هذا إن كانت له طاقة حجاجية أصلاً. والسبب في ذلك أنّ الكلام فيه لا يترك للمتلقّي فضاء ضمناً يتحرك داخله بطريقة أو بأخرى. أي أنّ الكلام في التشبيه المفصل لا يحمل المتلقّي على الإسهام في صنع نصف الكلام الضمّي فيكون بذلك قد خطا خطوة أولى على درب الاقتناع بما يعرض عليه. وهذا ما يوقّره على عكس التشبيه المفصل، التشبيه الممجمل الذي يزخر به القرآن. ويكمن مدى بلاغته أو طاقته الجغرافية في اصطلاحنا في أنه كما يقول الطرابلسي فيتميز بتجرده من التفصيل بسبب خلوه من وجه الشبه مما يسمو بأسلوب الكلام إلى مستوى يقتضي من

(1) الفقرة 2/74.

(2) المبرِّد، الكامل في اللغة والأدب، (مذكور)، ج2، ص 119.

(3) المبرِّد، المرجع نفسه، ج2، ص 92.

(4) الطرابلسي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، (مذكور)، ص 143.



المتقبل إماماً خاصاً بإطار الحديث أو ثقافة معيّنة واسعة تمكّنه من الوقوف على الهدف المقصود<sup>(1)</sup>. إنّ هذا الشاهد رغم أنّ هم صاحبه لم يكن الخوض في مسائل الججاج، جاء مشحوناً بالمفاهيم والمصطلحات الججاجية من قبيل «يقضي + المتقبل + إطار الحديث + الثقافة المعيّنة - التمكن من الوقوف على الهدف المقصود». وهو ما يكشف لنا عن مدى الطاقة الججاجية الكامنة في التشبيه المجمل. على أنّ التشبيه عامة وإن كان عليه أكثر كلام العرب كما رأينا فإنّ التشبيه المجمل بالذات، وطائفة الججاجية كما علمنا، تتفاوت درجات استخدامه من خطاب إلى خطاب فلتن كان التشبيه المجمل كثير الورد في القرآن فإنّ «الشوقيات» على سبيل المثال هي كما يقول الطرابلسي «لا تمدّنا إلاّ بأمثلة منه قليلة جداً»<sup>(2)</sup> وهو ما يعني في رأينا توجه القرآن توجهاً حججياً في مستوى الصورة. ويدعّم هذا التوجه الججاجي فيه قلة اشماله فيما نزعم، على التشابه المفصلة.

1 - 2 - الشكل (ج) ← مسار الججاج فيه على نحو ما هو مبين في الجدول التالي:

رقم المثال ومفاده	المفهوم الأول الحاصل من (ج) وهو من عالم خطاب المتلقين الأول.	المفهوم الثاني الحاصل انطلاقاً من المفهوم الأول وبناء عليه وهو الذي يحيي لعلمه المحل الشاغر φ.
الأمثلة 10 و 11 و 12: الإخراج من الظلمات إلى النور.	المفهوم من الظلام القبيح والرهبة «فالظلمة تسدّ البصر وتمنع الرؤية» <sup>(3)</sup> والمفهوم من النور عكس ذلك.	إذن الكفر تبيهُ وrehبة والإيمان هداية وأمن فالمعنى: الإخراج من الكفر والغيّ والرهبة إلى الإيمان والرشاد والأمن.

(1) المرجع نفسه، ص 147.

(2) الطرابلسي، المرجع نفسه، ص 147.

(3) الزمخشري، الكشاف...، (ملغور)، ج 1، ص 201.

شكل الصورة في القرآن وإيمانه الاجتماعية

رقم المثال ومفاده	المفهوم الأول الحاصل من (ج) وهو من عالم خطاب المتلقين الأول.	المفهوم الثاني الحاصل انطلاقاً من المفهوم الأول وبناء عليه وهو الذي يجيء لملء المحل الشاعر ﴿.
المثال 13: الهدى إلى الصراط المستقيم.	المفهوم من الصراط الاهتداء وعدم الضلال. قال الراغب الأصفهاني «الصراط الطريق المستقيم» <sup>(1)</sup> .	إذن الإسلام دين الهدى والحق فالعنى هم ناكبون عن دين الحق.
المثال 14: إسماع الصم وهدي العمي.	المفهوم من الصم والعمي الجهل قال الشريف الرضي: أوفى لسانهم وصف الجهل بالعمى والعمه ووصف المعلم باليصر والجلية <sup>(2)</sup> .	إذن الكفار جاهلون فالعنى إنك لا تستطيع إقناع الجاهلين.
المثال 17: أنتم الأعلى.	المفهوم من العلو الغلبة لملازمة معنى الغلبة ورفعة المنزلة لمعنى العلو عند العرب، وربما عند غيرهم فهو موضع <i>Lieu Commun</i> .	إذن أنتم العالون.
المثال 18: المشركون الأسفلون.	المفهوم من السفل الانهزام وانحطاط المنزلة فهما مقترنان به عند العرب فهو موضع مشترك. قال ابن عاشور: «والأسفل هو المغلوب لأنّ الغالب يتخيل متعلّقاً على المغلوب فهو استعارة للمغلوب» <sup>(3)</sup> .	إذن المشركون مغلوبون منهزمون.

(1) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (مذكور)، ص 281.

(2) الشريف الرضي، تلخيص البيان...، (مذكور)، ص 121.

(3) ابن عاشور، الشعر والتعبير والتعبير، ج 23، ص 146.

رقم المثال ومفاده	المفهوم الأول الحاصل من (ج) وهو من عالم خطاب المتلقين الأول.	المفهوم الثاني الحاصل انطلاقاً من المفهوم الأول وبناء عليه وهو الذي يجيء لعلء المحل الشاغر $\Phi$ .
المثال 23: أكل عيسى وأمه الطعام.	المفهوم من أكل الطعام وما يترتب عليه من تغوُّط معنى البشرية لا الإلهية.	إذن عيسى وأمه من البشر وليسوا إلهين.
المثال 24: إحلال الرِّثِّ إلى النساء ليلة الصيام.	المفهوم من الرِّثِّ الجماع. قال ابن عبد السلام: «الرِّثُّ هو الكلام القبيح كلفظ التَّبِك (...) تجوِّز به عن متعلِّقه وهو الجماع» <sup>(1)</sup> .	إذن أحلَّ لكم مجامعة نساءكم ليلة الصيام.
المثال 25: النهي عن مواعدهن سرّاً.	المفهوم من السر الوطء. قال ابن عبد السلام في تفسيره: «فإنه مجاز عن مجاز فإِنَّ الوطء يتجوِّز عنه بالسر لأنه لا يقع غالباً إلا في السر فلما لازم السر في الغالب سمي سرّاً ويتجوِّز بالسر عن العقد لأنه سبب فيه» <sup>(2)</sup> .	إذن لا تواعدهن وطءاً أو قرباناً. قال ابن عاشور: «إذ لعل الخوض في ذلك يتخطى إلى باعث تعجيل الراغب إلى عقد النكاح على المحمّدة بالبناء بها فإنَّ ديبب الرغبة يوقع في الشهوة» <sup>(3)</sup> .

2 - الطريقة التَّسْقِيَّة في حصول المفهوم الأول: وتنتطبق على الشكل  $(\Phi \leftarrow \Phi)$  (ج د) وعلى الشكل  $(\Phi \Phi \leftarrow \Phi)$  (ج د) الخاصين بالتمثيل ويكون المسار الججاجي فيهما كما هو مبين في الجدول التالي:

(1) ابن عبد السلام، مجاز القرآن، (مذكور) ص 263.

(2) المرجع نفسه، ص 452.

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 2، ص 454.

شكل الصورة في القرآن وإيمانه البلاغية

رقم المثال ومفاده.	المفهوم الأول وهو المفهوم من (ج د).	المفهوم الثاني الحاصل انطلاقاً من المفهوم الأول وبه يملأ المحل الشاغر (φ أو φ φ).
المثال 28: تمثيل الحياة الدنيا بنبات الأرض كيف يكون وإلى أي شيء يؤول.	زوال خضرة الأرض ونضارتها وانتهاء بهجتها إلى الأضمحل والتلشي.	إذن الحياة الدنيا زائلة فقد شئبت حالة الحياة في سرعة تقشيبها وزوال نعيمها بعد البهجة به وتزايد نضارتها بحال نبات الأرض في ذهابه حطاماً ومصيره حصيداً.
المثال 29: تمثيل حال من يدعو الذين كفروا إلى الإيمان بحال من ينطق بما لا يسمع.	عدم الاستجابة وضياع جهد الداعي سدى <sup>(1)</sup> .	إذن الكافرون لا يستجيبون إلى دعوة الإسلام وداعيتهم لا يؤوب من دعوتهم بشيء.

(1) على أن هذا التمثيل يمكن أن يفهم على أربعة وجوه على الأقل: انظر الزمخشري، المكشاف... ج 1، ص 328.

رقم المثال ومضاده	المفهوم الأول وهو المفهوم من (ج د).	المفهوم الثاني الحاصل انطلاقاً من المفهوم الأول وبه يملأ المحلل الشاغر (ف أو φφ).
المثال 36: المقارنة بين حال عبد فيه شركاء وعبد خالص لرجل واحد.	الشركة مدعاة إلى الحيرة والاضطراب وعدم الشركة اطمئنان وسكون.	إذن الشرك مؤد بصاحبه إلى الحيرة ودين التوحيد مؤد إلى الطمأنينة قال الزمخشري: «المراد تمثيل حال من يثبت آلهة شتى وما يلزمه على قضية مذهبه من أن يدعي كل واحد منهم عبوديته ويتشاكسوا في ذلك ويتعالموا (...)» ويثى هو متحيراً ضائعاً لا يدري أيهم يعبد وعلى ربوبيته أيهم يعتمد ومن ينتمى رفقه، فهمة شعاع وقلبه أوزاع، وحال من لم يثبت إلا إلهاً واحداً فهو قائم بما كلفه عارف بما أرضاه وما أسخطه متفضل عليه في عاجله مؤتمل للتراب في أجله <sup>(1)</sup> .

قد يكون في الطريقة التي عمدنا بها إلى الكشف عن وجوه الجداج في هذه الضروب من التمثيل تبسيط لها كما سبق أن قلنا، وقد يكون فيها أيضاً هضم للجانب الفني الذي يشتمل عليه التمثيل. وجوابنا عن المسألة الأولى

(1) المرجع نفسه، ج 3، ص 397، 396.

شكل الصورة في القرآن وإيماءه البلاغية

أَنْ عرضنا للتمثيل على الإجمال دون ذكر تفاصيله لا يؤثر في بنية التمثيل التي تعقد فيها مشابهة بين علاقيتين هما علاقة (أ) ب (ب) من جهة وعلاقة (ج) ب (د) من جهة أخرى فهذه البنية هي في الأمثلة التي درسنا تبدو كما يلي:

\* في المثال 28 وقد أتينا عن عناصره الأربعة في ما سبق:

أ = هي الحياة الدنيا

ب = في زوالها وانقضائها (وهو المحل الشاعر)

مثل:

ج = الأرض ونباتها

د = في اخضرارها ونضارته الذاهبة الزائلة (ويمكن أن نحشر في هذا العنصر (د) كل عناصر الممثل به على طولها وكثرتها وورود الاستعارة فيها بقوله «حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وأزّينت» فجميع عناصر الممثل به مؤدية إلى مفهوم واحد هو زوال الخضرة والنضرة).

\* في المثال 29:

أ = داعي الذين كفروا (بتقدير المضاف وجوباً كما قال الزمخشري)<sup>(1)</sup>.

ب = في ضياع دعائه إياهم سدى (وهو المحل الشاعر).

مثل:

ج = التّاعق بالبهائم

د = في عدم سماعها إياه واستجابتها له.

\* في المثال 36:

أ = المشرك الحائر

مقارنة بـ:

وهما المحلان الشاعران.

ب = المسلم المظتمن

(1) المرجع نفسه، ج 1، ص 328.

مثل:

ج = عبد موزع بين أسباده عدة.  
مقارنة بـ:  
د = عبد خالص لمالك واحد.

غير أن إجمالنا الحديث عن التمثيل وإن لم يؤثر في بنيت النظرية العامة فمن شأنه أن يجعلنا نهمل بعض التفاصيل والدقائق الواردة في الممثل به إذ لو بحثنا لهذه التفاصيل عما يقابلها في جانب الممثل لساعد ذلك على مزيد تعمق البعد الججاجي الذي للتمثيل ففي المثال 28 مثلاً وهو للتذكير:

﴿إِنَّمَا تُنَلُّ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا كَمَا أَزَلُّهُ مِنْ السَّمَاءِ فَتُخَلَّطُ بِهِ تَرَابُ الْأَرْضِ يَسَّ بِأَكْلِ الْكَلْبِ وَالْأَنْتَرُ حَتَّىٰ إِذَا لَمَسْتِ الْأَرْضَ تُرْمَهَا وَارْتَدَّتْ وَكَلَمَتْ أُمَّهَا أَنِّي قَدِوْتُكَ عَلَيْهَا أَنْتَهَا أَمْرًا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا﴾.

جاءت الاستعارة ثم ترشيح الاستعارة بقوله «حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وارزنت» يبرزان بهجة الأرض في صورة المرأة الجميلة. وقد تفاعل الزمخشري مع هذه الاستعارة والترشيح فقال مستحسناً ذلك: «كلام فصيح جعلت الأرض آخذة زخرفها على التمثيل بالعروس إذا أخذت الثياب الفاخرة من كل لون فاكتسبتها وترزنت بغيرها من ألوان الزينة»<sup>(1)</sup> فهذه الاستعارة المكنية وترشيحها في جانب الممثل به يمكن أن تقدر لهما في جانب الممثل معنى بلوغ الانتفاذ بمتع الدنيا أقصاه. قال ابن عاشور في تدبره: «شيء به بلوغ الانتفاع بخيرات الدنيا إلى أقصاه ونضوجه وتمامه وتكاثر أصنافه وانهماك الناس في تناوله»<sup>(2)</sup>.

أما جوابنا عن المسألة الثانية وهي احتمال أن تكون غمطنا البعد الفني في التمثيل حقه، فنقول فيه إن الفن في هذه التمثيلات ليس مقصوداً لذاته بل إن معظم هذه التمثيلات وإن جاءت على صيغة في النظم عربية فصيحة، ولا

(1) المرجع نفسه، ج 2، ص 223.

(2) ابن عاشور، التخرير والتحرير، ج 11، ص 142.

شكل الصورة في القرآن ولبعده البلاغية

عجب فالقرآن إنما نزل بلسان عربي مبين، فإنَّ الغاية من سوقها في القرآن الإقناع بواسطة مادتها والشكل التمثيلي الذي صيغت فيه المادة، على نحو تسقط معه على صعيد الصورة القرآنية في علاقتها بمتلقيها ثنائية فن/فكر. فهذه الصورة فكرة صيغت صياغة فنية، وهي صياغة فنية لفكرة. فالصورة بصفتها هذه تخاطب في المتلقي وجدانه وفكره معاً فهي تؤثر فيه وتقعنه أو تعمل على إقناعه في الوقت نفسه. وهل الفكر والوجدان أحدهما بمعزل عن الآخر؟ ثم أوليس التأثير يمهّد للإقناع؟ إنَّ من مادة الصورة ومن طريقة صياغتها التمثيلية ينشأ المفهوم الأول الذي هو من عالم خطاب المتلقين الأول وينشأ عنه ضرورة المفهوم الثاني الذي بإنشائه من قبل المتلقي يكون التمثيل قد استكمل أركانه وسُدَّ المحلل الشاغر أو المحللان الشاغران فيه وأدى وظيفته الجتاجية على خير وجه.

على أنَّ ما يدعم رأينا من كون الأمر في هذه التمثيلات معقوداً للإقناع أساساً وليس لغاية فنية محضة أنَّ كثيراً منها (التمثيلات 37 ← 40 خاصة)، حجاجي أساساً وذلك من خلال صيغة الاستفهام المقتضية جواباً من المتلقي (هل يستون؟ هل يستوي؟ هل لكم؟...) وهذا الكثير حجاجي بالأساس أيضاً لكونه جيء به محاكاة للواقع وانطلاقاً منه وبالاعتماد عليه والاستناد إليه. فهذه التمثيلات ( 37 ← 40) تستمد طاققتها الإقناعية من خلال ما يربطها بالواقع من علاقات كما يرى بُولْمَان وتيتيكاه في شأن المجاز عامة<sup>(1)</sup>. وهو ما يجعل وقعها الجتاجي على المتلقي أكبر وأشد، من ذلك أن المثالين 37 و38 جاء التمثيل فيهما مستمداً من وقائع معلومة بالخبر المتناقل لدى جمهور السامعين الأول. وقد كنا بسطنا القول في ذلك في الفصل السابق عند الحديث عن انتزاع مادة الصورة في القرآن من المجال الاجتماعي.

(1) انظر: Perelman et Tyteca, *Traité de l'argumentation*, op. cit., Chapitre III, pp 471-549.



أما التمثيل في المثال 40 فمعلوم من خلال المشاهدة وبالأخبار المتناقلة أيضاً، فالبحران العذب والملح في قوله «وما يستوي البحرين هذ عذب فزات سائغ شرايه وهذا ملح أجاج»، المقصود بهما «ما يعرفه العرب من هذين النوعين وهما نهرا الفرات وبحر العجم المسمى اليوم بالخليج الفارسي، في شاطيء البصرة، والبلاد التي على الشاطيء العربي من الخليج الفارسي تعرف عند العرب ببلاد البحرين لذلك»<sup>(1)</sup>. وأما تمثيل المثال 39 فمعلوم بدهاة لدى المتلقين الأول لكونه، كما يقول التمثيل نفسه «من أنفسهم».

\*\*\*

إنّ النجاعة الججاجية التي للصورة في القرآن بما في ذلك التشبيه والاستعارة والكناية والتمثيل مستمدة كما هو الشأن في الصورة عامة، من ظاهرة دفعها المتلقي إلى الإسهام في إنتاج قسم من كلام الصورة هو القسم الضمني، وذلك بالانطلاق من القسم المصرح به فيها. ولكن ما تختص به الصورة القرآنية هو أنّ المتلقي يوجه توجيهاً صارماً نحو مفهوم بعينه لا نحو مفاهيم متعددة مختلفة وربما متناقضة وذلك بفضل ما للصورة القرآنية (وتحديداً العنصر (ج) أو (د)) من مفهوم أول لا يظ بها ملازم لها في عالم خطاب المتلقين الأول خاصة، فهو بمنزلة المقتضى من حيث كونه معلوماً وشبه مسلّم به ولكنه، على عكس المقتضى، يأتي ليوجه بنية الحوار<sup>(2)</sup>.

وجه آخر من وجوه الججاج بواسطة الصورة اضطرارها المتلقي إلى إرجاء لحظة اعتراضه على الحكم الذي يأتي به الكلام وآية ذلك أنّ المتلقين

(1) ابن عاشور، التخرير والتفوي، ج 27، ص 248.

(2) من تعريفات ديكرول للمقتضى أنه ما ينشأ عن الملفوظ دون أن يكون له دخل في توجيه بنية الحوار. انظر: O. Ducrot, *Le dire et le dit*, p. 42. وهو رأي قابل للنقاش من جواب عبدة.

من الخصوم خاصة قد يستطيعون أن يعترضوا مثلاً على قضية «الشرك ضلال» لو قدمت إليهم على النحو المذكور بقولهم «ليس الشرك ضلالاً»، لكنهم لا يستطيعون أن ينكروا المفهوم الحاصل من كلمة «الظلام» في المثالين 11 و12 وهو التيه والضلال والضياح. وقد يستطيع المشركون أن يعترضوا على قضية «المشركون مغلوبون» بقولهم «ليسوا مغلوبين» لكنهم لا يستطيعون أن يعترضوا في المثال 18 على كون موضع «السفل» مفيداً معنى انحطاط المنزلة والهزيمة. كما أنّ لهم أن يعترضوا على اعتبار آلهتهم لا تغني عن الله شيئاً، لكن لا يسعهم إلا أن يقبلوا بأنّ بيت العنكبوت في المثال 26 هو أوهى البيوت وأوهنها. ولليهود كذلك أن ينكروا قضية من قبيل «اليهود يجهلون مضمون التوراة» بقولهم «نحن لا نجهل مضمون «التوراة»، لكنهم لا يستطيعون أن يجحدوا بأي شكل من الأشكال أنّ لفظ الحمار في المثال 27 مفيد معنى البلادة على المفهوم. على أنّ المتلقين في جميع هذه الأمثلة وفي غيرها وهي كثيرة جداً في القرآن إذ تضطرهم الصورة في مرحلة أولى إلى التسليم بالمفهوم الأول الحاصل منها لكونه من عالم خطابهم قد يجدون أنفسهم في مرحلة ثانية مجبرين على أن يستنتجوا انطلاقاً من ذلك المفهوم الأول أنّ الشرك ضلال في المثالين 11 و12 وأنّ المشركين مغلوبون وأنهم في المنزلة الدنيا في المثال 18 وأنّ آلهتهم لا يمكن لها أن توقّر لهم الأمن والحماية في المثال 26، وأنّ اليهود لا يفقهون شيئاً من أمر التوراة في المثال 27. ومعنى هذا أنّ في تأجيل الاعتراض بواسطة الانتقال بالمعنى من الحقيقة إلى المجاز استدراجاً للمتلقين إلى القبول بالأطروحة التي تعرضها عليهم الصورة. وهذا مصداق قول ميشال لوقيرن (Leguern) في معرض حديثه عن طبيعة الجيجاج بواسطة الاستعارة: «إنّ الاعتراض على قولنا: فلان بلبد وعنيد» أيسر من الاعتراض على قولنا «فلان حمار». والنكتة في ذلك أنّ حكم القيمة في الحالة الأولى جاء مصرحاً به من قبل المتكلم، في حين جاء هذا الحكم في الحالة الثانية مستنتجاً من قبل المتلقي فهو ثمرة

تأويله لذلك القول. ولعمري إن إنكار ما يعرضه عليك مخاطبك على وجه التصريح لا يسر من إنكار ما تستنتجه أنت بنفسك بواسطة مجهودك التأويلي<sup>(1)</sup>.

إن كلام لوقيرن هذا من شأنه أن يحملنا على القول بأن كل كلام مجازي حجاجي بطبيعته. والحق أن الرجل مَيَّرَ في الموضع نفسه الذي أخذ عليه بين نوعين من الاستعارة متعارضين في رأيه هما الاستعارة الججاجية من ناحية وغيابها عنده إقناعية، والاستعارة الشعرية من ناحية أخرى وغيابها عنده جمالية. وهو في هذا التمييز بين الججاجي والجمالي بخصوص الاستعارة يستند إلى تمييز أرسطو بين ما هو خطابي ويظهر عنده في كتاب «الخطابة» وما هو شعري وتظهر خصائصه عنده في كتاب «فن الشعر». لكن متابعة منطق لوقيرن في طريقة التقسيم هذه تؤدي لا محالة إلى مأزق فاعتباره في الموضع نفسه دائماً أن الاستعارة الشعرية غير حجاجية معناه في ضوء مقابلته السالفة بين نوعي الاستعارة أن الاستعارة الججاجية تكون غير شعرية. وهذا مُلبس بل قد يكون من قبيل الخُلف وهو على كل حال محرج إيانا إلى إعادة تعريف الشعر وإلى إعادة تعريف الاستعارة خاصة.

لقد أَلْحَنَّا كثيراً على إظهار بُعد الصورة الججاجية في القرآن حتى أنه قد يخيل للقارئ أننا نطمس الجانب الفني فيها. وقد تَبَهَّنَا إلى أننا لم نَفْعَلْ، فكل ما في الأمر أننا اعتبرنا «الجمالي» حجاجياً والججاجي يحمله «الجمالي». فلا تعارض في القرآن بين الصيغة الججاجية (أو التعليمية) والصيغة الفنية كما قد يُتوهم. فالمستشرق ريشارد بال (R. Bell)، على سبيل المثال، يرى أن القرآن قد نُزِعَ فيه إلى استخدام صيغ في التعبير تعليمية عوض الصيغ الشعرية أو الفنية<sup>(2)</sup>. وهو ما قد يفهم منه أن هذين الضربين من التعبير متعارضان من الناحية النظرية فلا يكون الفن تعليمياً ولا يكون

(1) انظر: M. Loguerm, *Métaphore et argumentation*, Article cité, p 70.

(2) د. م. ج. ط 2 فصل Al Kuran (مذكور) ص 423.

شكل الصورة في القرآن وإدماه الجباجية

التعليم في قالب فني. وفي مقابل رأي «بال» هذا نجد كتب «إعجاز القرآن» إذ تلخ على بُعد القرآن الفني لا تكاد تشير إلى بعده التعليمي. والرأي عندنا أنّ البعدين (التعليمي الجباجي من ناحية والفني من ناحية أخرى) متفاعلان في القرآن. إنّ اعتراضنا هذا على بال من جهة وعلى كتب الإعجاز من جهة أخرى يعود بنا إلى الاعتراض مجدداً على لوكيرن في جعله الصورة صورتين: حجاجية تضعف فيها درجات الشعرية أو تغيب تماماً، وشعرية تضعف فيها درجات الجباج أو تنعدم أصلاً. إنّ الصورة انطلاقاً من المدونة القرآنية على الأقل يمكن أن تجمع بين بعدي الجميل والمقنع في بعد واحد جامع. والدليل على ذلك أنّ المجاز جلّه إن لم يكن كله ذو مفهوم أول في عالم خطاب المتلقين، يقود ضرورة إلى نشوء المفهوم الثاني الذي بواسطته يُملأ المحل الشاعر (ϕ) أو (ϕ). وهذا المحل الشاعر هو كما رأينا معقد المحاجة ومناطها. أما الأمر الثاني فيتمثل في «شكل البناء الجباجي» الذي تأتي به الصورة. وهو موضوع الوجه الجباجي الموالي.

\* \* \*

## 2 - الوجه الجباجي الثاني: العنصران (ج)

و (ج د) يمثلان شيئاً هو إجمالاً «محل اتفاق» يُبنى عليهما شيء هو إجمالاً؛ محل «خلاف»

يؤتى بالصورة في القرآن عادة عند إثارة القرآن لقضايا هي محل إنكار الخصوم واعتراضهم ومرائهم، أو يؤتى بها عند الحديث عن مواضيع يتعذر على المتلقين بصفة عامة أن يمثلوها أو يُدركوا كنهها. كما أنّ هذه الصورة يؤتى بها عند استقبح اللفظ المستخدم على الحقيقة. إنّ الوظيفة الجباجية التي للصورة القرآنية تتمثل دائماً في بناء شيء على شيء. وهذا البناء تخضع له جميع أمثلتنا ( 1 ← 41) فهي ذات وظائف حجاجية خمس على الأقل

هي بناء غير المسلم به على المسلم به وبناء غير المعلوم على المعلوم وبناء المعنى على موضع مشترك (Lieu commun) بات يمثل رصيماً استعارياً، وبناء غير المدرك والمتغافل عنه والعازب عن الذهن على المدرك والمألوف والذي هو في حيّز المشاهدة، وبناء المستقيح المرفوض على المستحسن المقبول، ويكون هذا بواسطة الكناية، فقد قال المبرّد في حدّها: «ويكون من الكناية وذاك أحسنها الرغية عن اللفظ الخسيس المفحش إلى ما يدل على معناه من غيره. قال اللّه وله المثل الأعلى: «أحلّ لكم ليلة الصياء الرقت إلى نساتكم»<sup>(1)</sup>. وهي عند ابن القيم «إطلاق لفظ حسن يشير إلى معنى قبيح»<sup>(2)</sup>.

ولكن ينبغي أن نلاحظ أنه يوجد تداخل بين ضروب الوظائف الجبججبة هذه، كما أنّ المثال الواحد يمكن في الحقيقة أن ينهض لأكثر من وظيفة من الوظائف التي ذكرنا. وقد حاولنا في الجدول التالي أن نجعل كل مثال وقدّ على وظيفة واحدة:

(1) المبرّد، الكامل في اللغة والأدب، (مفكّر) ج 2، ص 9.

(2) ابن القيم، الفوائد المشوّق... ص 181.

شكل الصورة في القرآن وإيمانه التجديدية

الوظيفة الجبرجائية الأولى	رقم المثال	غير المسلم به عندهم	المسلم به لدى المتلقين
بناء غير المسلم به عند المتلقين الأول من الخصوم خاصة على المسلم به عندهم.	1	عظم شرر النار في الأخرسة التي لا يسلّمون بها.	عظم القصر وعلو بناه.
	2	الحلال السماء تصدع الجبال إيثاقاً بنهاية العالم وحصول البعث الذي ينكرونه.	إمكانية ميوعة الزيت وانحلال العهن.
	10	كون الشرك ضلالاً والإيمان برسالة محمد هدى وهذا على اعتبار الكلام في هذه الآية تقريراً للآية السابقة وهي ﴿وَمَا كُنَّا إِلَّا نُنَبِّئُكَ بِالْحَقِّ وَهُوَ آيَةٌ مِّنْ رَبِّكَ﴾.	في الظلام ضلال وفيما وبالنور يحصل الاهتداء.
	11	الملاحظة نفسها.	الملاحظة نفسها.
	12	الملاحظة نفسها.	الملاحظة نفسها.
	13	كون دين الإسلام هو دين الحق الذي يوفر الأمان.	استقامة الصراط وأنه يقود إلى الأمان.
	14	كونهم في صمم عن الحق لأنه في رأيهم ليس حقاً.	الصمم لا يسمعون والعمي لا يهتدون.

(1) انظر ابن عاشر، التحبير والتبوير، ج 27، ص 371.

الوظيفة الاحتجاجية الأولى	رقم المثال	غير المسلم به عندهم	المسلم به لدى المتلقين
بناء غير المسلم به عند المتلقين الأول من الخصوم خاصة على المسلم به عندهم.	15	أن يكون عدم إيمانهم بدين الإسلام حالة غير طبيعية.	المرضى مؤد إلى ذهاب الحالة الطبيعية التي للجسم وهي الصحة.
	26	أن يكون أولياؤهم وهم الأصنام أركاناً هشة.	إن بيت العنكبوت أوهى البيوت.
	36	كون الإسلام منبع أمن وطمأنينة وكون الشرك مصدر خوف ورهبة.	كون العبد الموزع بين أسياذ عدة يكون مضطرباً قلقاً حائراً وكون العبد الخالص لسيد واحد يكون مطمئناً آمناً والكلام في الآية تعريظاً بالمشركين. قال ابن عاشور «المقصود من ضرب هذا المثل حاجة المشركين وتبكيهم به في كشف سوء حالتهم في الإشراف» <sup>(2)</sup> .
	37	عدم قدرة الأصنام على أي شيء،، وقدرة الله المطلقة.	عجز العبد وقدرة السيد <sup>(3)</sup> .
	38	الملاحظة نفسها.	الملاحظة نفسها.
	39	ألا تكون الأصنام شريكة لله في الإلهية.	عدم مشاركة العبيد أسياذهم في رزقهم.

(2) المرجع نفسه. ج 23، ص 400.

(3) قال محمد الخضر حسين (ت 1378هـ/ 1958م) في تفسير المثال الوارد في المثال 37 وهو ﴿مَنْ رَبُّ اللَّهِ نَعْتَدُ كَيْفًا تُنَادُوا لَا يُقَادِرُ عَلَى شَيْءٍ وَرَبُّنَا ذُنُوبَنَا بِمَا وَكَّلْنَاكُمْ بِهِ وَاللَّهُ مَنَّانٌ﴾ الآية: «هو مفرد: في مقام الاحتجاج حيث يلزم من تسليم الممثل به وإدراك أن الممثل مطابق له الرجوع إلى الإعتماد بالحق» (انظر بلاغة القرآن، المطبعة المتأمنية، دمشق، 1971، ص 34).

شكل الصورة في الدرك وإبعاده الجغرافية

المعلوم	غير المعلوم	رقم المثال	الوظيفة الجغرافية الثانية
	هيئة الجنة اليمانية التي آل أمرها إلى الاحتراق والإمحال.	3	بناء غير المعلوم على المعلوم لديهم.
كلمة الصرسم وهي من المشترك فهي الليل وهي الرماد الأسود وهي رملة معروفة باليمن لا تبت شيئاً <sup>(1)</sup> .	صفة الشاصرات الطرف في الجنة.	4	
لون الوردة فهو الحمرة وهيشتها . فهي كثيرة أوراقها في الشقاق.	صورة تصدع السماء وانشقاقها.	5	
لون الوردة فهو الحمرة وهيشتها . فهي كثيرة أوراقها في الشقاق.	صفة الغللمان في الجنة.	6	
شدة اتساع السماوات والأرض.	مدى حجم الجنة ومساحتها.	7	
شدة اتساع السماوات والأرض.	الأصوات التي تحدثها جهنم.	16	
شدة اتساع السماوات والأرض.	حسيس جهنم.	19	
شدة اتساع السماوات والأرض.	شدة اتساع السماوات والأرض.		
شدة اتساع السماوات والأرض.	شدة اتساع السماوات والأرض.		

(1) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج29، ص 82.

(2) انظر ابن عاشور، المرجع نفسه، ج18، ص 333.

(3) قال الزمخشري في قوله «سموا لها شهيقاً»: إما لأهلها ممن تقدم طرحهم فيها أو من أنفسهم (...). وما للآثار شيئاً لحسبها المنكر القطيع بالشهيق (الكشاف... ج4، ص 136).



المبجج في القرآن

الموضوع المشترك	المعنى	رقم المثل	الوظيفة الجبججاجة الثالثة
الأعلون	الغالبون	17	بناء المعنى على
الأسفلون	المغلوبون	18	موضع بات استعارة في عالم خطاب المتلقين

المدرک أو المألوف	غير المدرک أو المتغافل عنه والمأزب. عن الذهن. المشاهدة والإدراك.	رقم المثل	الوظيفة الجبججاجة الرابعة
اقتراب قابئ القوس أحدهما من الآخر.	دُتو جبريل من الرسول محمد (ص).	8	بناء غير المدرک أو المتغافل عنه والمأزب عن الذهن على المدرک والمألوف والذي هو في حيز المشاهدة.
نقض ربطة بنت سعد التيمية القرشية غزلبها بعد إحكامه حُمقاً منها وخرقاً.	إمكانان نقض اليمين بعد إبرامها والعودة إلى الكفر.	9	
اشترأ بضاعة فاسدة مقابل بضاعة صالحة فهني تجارة غير رابحة.	استبدال الغي بالرشاد	20	
الإقراض وهو السلف بمعنى «بذل شيء لبرء مثله أو مساويه».	كيفية التعامل بين العبد وربّه أخذاً وعطاء.	21	

شكل الصورة في القرآن وإيمانه التخيلية

الوظيفة الججاجية الرابعة	رقم المثال	غير الممدرك أو المتغافل عنه والمغارب عن الذهن. المشاهدة والإدراك.	الممدرك أو المألوف والذي هو حيز المشاهدة.
بناء غير الممدرك أو المتغافل عنه والمغارب عن الذهن على الممدرك والمألوف والذي هو في حيز المشاهدة.	22	معاملة كل إنسان في الأخرة بحسب ما قدم في الدنيا من خير أو شر فهو حظه المنتظر. من معانيه وهو معروف عند العرب المتلقين للقرآن، أنّ الطير تزجر لمعرفة بخت الزاجر أو شؤمه من حالة الطير التي تعرضه في طريقه (...). وشاع ذلك في الكلام فأطلق على حظ الإنسان من خير أو شر <sup>(1)</sup> .	
	27	عدم شفة اليهود للتوراة.	الحمار يحمل أسفاراً.
	28	حال الحياة الدنيا في تفقيتها وزوالها.	بهجة الأرض وخضرتها ونضرتها الأيلة إلى اليس والاضمحلال.
	29	دعاء الكافرين إلى الإيمان.	دعاء الراعي بهائم لا تسمع ولا تعي.
	30	إنفاق المال في سبيل الله.	حبة تبت سبع سنابل في كل سنبل مائة حبة.

(1) انظر: ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 15، ص 47.

الوظيفة الجبججائية الرابعة	رقم المثال	غير المدرك أو المتغافل عنه والعاذب عن الدهن.	المدرك أو المألوف والذي هو حيز المشاهدة والإدراك.
بناء غير المدرك أو المتغافل عنه والعاذب عن الدهن على المدرك والمألوف والذي هو في حيز المشاهدة.	31	إنفاق الكافرين في سبيل الكفر.	حرث ظالمين أهلكته الريح.
	32	الحياة الدنيا في سرعة تقضيتها.	نبات الأرض يبهج بهجة ثم يصير إلى ذوي.
	33	دين الله في قدرته على هدي المؤمنين به.	مصباح في مشكاة. في زجاجة...
	34	أعمال الذين كفروا.	سراب بقيعة أي بأرض.
	35	الحياة الدنيا من حيث هي زينة وتفاخر.	زرع يهيج ثم يصفر ويذوي.
	40	الإيمان والكفر.	نهر الفرات وبحر المجم الذي هو الخليج الفارسي اليوم.
	41	الحياة الدنيا.	زرع يهيج ثم يندو حطاماً.

شكل الصورة في القرآن وابعاده الجغرافية

الوظيفة الجغرافية الخامسة	رقم المثال	المستقبح وغير الحسن قوله	المقبول والحسن والجائز قوله
بناء غير الجائز قوله أو المستقبح وغير الحسن قوله على الجائز والمقبول والحسن.	23	كانا يتفوّطان.	السيح وأمه كانا يأكلان الطعام.
	24	أحل لكم مجامعة نساءكم ووطأهن.	أحل لكم ليلة الصيام الرث إلى نساءكم هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهنّ.
	25	لا تواعدوهنّ وطأاً.	لا تواعدوهنّ سراً.

### 3 - الوجه الجغرافي الثالث: ورود العنصر (ج) أو (ج د) في شكل حكم قيمة، أو اشتماله على حكم قيمة

يلفت الانتباه في الصورة القرآنية ورود العنصر (ج) أو اشتماله هو والعنصران (ج د) على حكم يحدد طبيعة الصورة والغاية التي من أجلها استخدمت. فهي بفضل ما اشتملت عليه من حكم تكون ذات طبيعة فكرية وعاطفية وذات غاية إقناعية وتأثيرية. ويكون هذا الحكم الذي تشتمل عليه الصورة القرآنية على ضربين أحدهما حكم قيمة أخلاقية (Axiologique) وأثره في الفكر أساساً ومحوره الذي يدور عليه هو عادة الحسن/القيح، والآخر حكم عاطفي (Affectif) وأثره في الوجدان أساساً ومحوره هو عادة الرّغبة/الرّهبية، وإن كان محور الألفاظ ذات حكم القيمة الأخلاقي ومحور الألفاظ ذات الحكم العاطفي متداخلين فالنّاط كليهما أخلاقية عاطفية معاً (Axiologico-affectif) بعبارة أوركينيوني<sup>(1)</sup>. وكلا المحورين آيل في نهاية المطاف إلى غاية واحدة هي توجيه عمل المتلقّي وسلوكه.

Orecchioni, *L'énonciation...*, op. cit., p 85.

(1)

3 - 1 - حكم القيمة الأخلاقي: ونجده على سبيل المثال  
في الأمثلة التالية:

رقم المثال	الكلمة أو العبارة أو الجملة ذات حكم القيمة الأخلاقي
10 و 11 و 12	الظلمات والنور
13	الصراط
14	العمى والعمي
15	مرض
17	الأعلون
18	الأسفلون
31	ظلموا أنفسهم
33	النور + مباركة
37	رزقاً حسناً
38	لا يأتي بخير + يأمر بالعدل + صراط مستقيم

في هذا الجدول ضربان من الوحدات اللغوية: ضرب أول وحداته ذات حكم قيمة أخلاقي بطبيعتها مثل «ظلموا» و«مباركة» و«حسناً» و«الخير» و«العدل». وضرب ثان وحداته ليس لها على الحقيقة، أي قيمة أخلاقية وإنما اكتسبت هذه القيمة من جريانها على المجاز مثل «الظلام» و«النور» ومثل «العمى» و«العمي» و«المرض» و«العلو» و«السفل» ومثل «الصراط المستقيم» و«الصراط» مجرداً من الوصف. إن كلمة «صراط» كثيراً ما ترد في القرآن موصوفة بلفظ «المستقيم» ولكن «الصراط» في حد ذاته يفيد معنى الاستقامة، فالصراط كما سبق أن رأينا المرادب الأصفهاني يحده هو «الطريق المستقيم». ومهما يكن من أمر فضربا الوحدات اللغوية كلاهما ينهض لوظيفة حجاجية في الملفوظ الذي يرد فيه من ذلك أن جملة «ظلموا أنفسهم»

في المثال 31، وهو للتذكير: ﴿مَثَلُ مَا يُؤْمَرُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ مَرْجَ قَوَارِيرًا أَفْطَسَتْهُمُ ثُلُوكَافَةً﴾، لولاها لما كان للتمثيل الذي وردت فيه بعد إقناعي أو طاقة إقناعية، إذ كان ينبغي أن يكون القوم الذين أهلك زرعهم قوماً «ظالمين» ليكون هذا الإهلاك مستساغاً من ناحية أولى فهو جزاء لهم عادل، وليكون هذا الإهلاك شاملاً مدسراً من ناحية ثانية، ذلك أنّ إهلاك زرع غير الظالمين من شأنه أن يكون غير شامل ولا مدمر. قال الزمخشري في بعض حواشيه على الكشاف: «فإن قلت» فلم قال «ظلموا أنفسهم» ولم يقتصر بقوله «أصابت الحرث» أو «أصابت حرث قوم»؟ قلت: لأنّ الغرض تشبيه ما ينفقون بشيء يذهب على الكلية حتى لا يبقى منه شيء، وحرث الكافرين الظالمين هو الذي يذهب على الكلية، لا منفعة لهم فيه لا في الدنيا ولا في الآخرة، فأما حرث المسلم المؤمن فلا يذهب على الكلية لأنه وإن كان يذهب صورة إلا أنه لا يذهب معنى لما فيه من حصول أغراض لهم في الآخرة والثواب بالصبر على الذهاب<sup>(1)</sup>.

وتبدو أهمية حكم القيمة الأخلاقي المستفاد من كلمة «مباركة» في وصف الزيتون بها في المثال 33، في أنها تزيد صورة النور وهو المشبه به المستعار لدين الحق، حسناً وبهاء في ذهن المتلقي. قال ابن عاشور: «... ذكر هذا الوصف [أي مباركة] لتحسين المشبه به لينجر منه تحسين للمشبه كما في قول كعب بن زهير [البيسط]:

شُجَّتْ بِذِي سَبَمٍ مِنْ مَاءٍ مَخْبِيَةٍ صَانِبٍ بِأَبْطَحٍ أَحْسَى وَهُوَ مَشْمُولٌ  
تَنْفِي الرِّيَاحِ الْقَدَى عَنْهُ وَالْمُرْطَةُ مِنْ صَوْبِ سَارِيَةٍ بِيضٍ يَخَالِيلُ  
فإن قوله: وأفرطه إلخ لا يزيد الماء صفاء ولكنه حالة تحسنه عند السامع<sup>(2)</sup>.

(1) الزمخشري، الكشاف... ج 1، ص 457 (العاثية).

(2) ابن عاشور، التصوير والتوير، ج 18، ص 240.

أما الضرب الثاني من الوحدات اللغوية التي هي محتملة بحكم قيمة أخلاقي على سبيل المجاز فوجه الجباج بواسطتها أظهر وأعمق. صحيح أنّ الظلام والنور والصمم والعمى والعلو والسفل غير مفيدة على الحقيقة أي حكم أخلاقي لكنها بإطلاقها مجازاً على المنشقين عن الملة أو المتبعين إياها، باتت تفيد حكم قيمة أخلاقي له من الطاقة الجباجية ما ليس للمستعار له، وهو الكفر والإيمان في الأمثلة 10 و11 و12 والضالون في المثال 14 والغالبون والمغلوبون في المثالين 17 و18. قال الزركشي في الكشف عن البعد الجباجي في استعاري النور والظلام للإيمان والكفر: «...» فالمرغّب في الإيمان مثلاً إذا مثل له بالنور تأكد في قلبه المقصود، والمرغّد في الكفر إذا مثل له بالظلمة تأكد في نفسه<sup>(1)</sup>. على أنّ الفاظ «الكفر» و«الإيمان» و«الضلال» مفيدة في ذاتها حكم قيمة أخلاقياً ولكن ليس لها رغم ذلك نفس الطاقة الجباجية التي للألفاظ التي استعارها القرآن لها. ومعنى هذا أنّ حكم القيمة الذي تحمله الاستعارة يكون أنجع في الجباج وأقطع للّجاج من حكم القيمة الذي يحمله اللفظ على الحقيقة وهكذا فإنّ كلمة «الظلمات» مطلقة على الكفر أشدّ وقعاً في نفس المتلقّي من لفظ الكفر مجرداً، وكذلك لفظ «النور» مطلقاً على الإيمان، ولفظ «الصم والعمى» مطلقين على الضلال. وعن مثل هذا يقول لوقيرن «إنّ للاستعارة الحاملة حكم قيمة أثراً في المتلقّي هو أشدّ قوة من ذلك الأثر الذي يتركه فيه التعبير عن نفس الحكم بواسطة الألفاظ المستخدمة على الحقيقة»<sup>(2)</sup>. ولكن من الألفاظ التي يستعيرها القرآن لينشئ بها حكم قيمة يضغظ بواسطته على ذهن المتلقّي ويوجه أعماله ما يمكن أن يكون ذا حكم قيمة في ذاته وعلى حقيقته وإن كان حكم القيمة الذي للفظ مستخدماً على الحقيقة

(1) الزركشي، البرهان... (مذكور)، ج 1، ص 488.

(2) M. Leguenn, *Métaphore et argumentation*, article cité, p 70.

أضعف درجة من حكم القيمة الذي له في حالة استخدامه على المجاز. من هذا القبيل لفظاً «الضم والعمي» في المثال 14 وهما صفتان مشعرتان يعيب على الحقيقة، مثلما تُشعر بذلك لفظة «أبكم» المستخدمة في المثال 38. ومن هذا القبيل أيضاً وعلى وجه الخصوص لفظة «المرض» في المثال 15. فالمرض، مستخدماً على الحقيقة، مشعر يعيب فهو من شأنه إذ يستخدم في بعض السياقات اللغوية وفي مقامات معينة أن يكون حكماً على من ينعت به سلباً ولعله أقرب إلى الحكم العاطفي منه إلى الحكم الأخلاقي. فقولنا على سبيل المثال «فلان مريض»، لكونه مصاباً بالقلب أو الكبد - عافى الله الجميع - قد يكون استداراً للشفقة عليه، كما قد يعني حرمانه من أن يكلف بمهمة سنية أو من أن يرتقي درجة عليّة. إلا أنّ وقع الحكم الأخلاقي والعاطفي الذي في لفظ «المرض» مستخدماً على الحقيقة من شأنه أن يكون أقلّ أثراً في نفس المتلقي من وقع حكم القيمة الذي للفظ مجرى على المجاز، وإجراؤه على المجاز كثير في القرآن كما رأينا بل إنه لا يرد فيه إلا على وجه المجاز للتعبير به عن «الذائل الخلقية (...) كالتفاهة والكفر»<sup>(1)</sup>. وفي هذه الحالة يكون وقع الججاجي، كما سبق الإشارة، أشد من الوقع الذي له مستخدماً على الحقيقة. وفي ذلك يقول لوقيرن أيضاً: «تبدو القوة الججاجية التي للوحدة المعجمية (...) مستخدمة بطريقة الاستعارة أعظم من القوة الججاجية التي لنفس الوحدة مستخدمة على الحقيقة»<sup>(2)</sup>.

### 3 - 2 - الحكم العاطفي:

لقد نظرت أوركيبوني إلى الألفاظ (وخاصة الصفات) ذات الحكم العاطفي، من زاوية المتكلم أساساً، فاعتبرت أنّ الألفاظ الحاملة لهذا

(1) الراهب الأسفهانى، المفردات في غريب القرآن، (متكور) من 482.

(2) Leguern, *Ibidem*, pp 68-69.



الحكم هي الألفاظ التي يشحنها المتكلم بطاقة عاطفية ما ويضمنها موقفاً - مثل كلمات «غريب» و «مؤثر» و «محزن»<sup>(1)</sup>. وهذا هو، على الحقيقة، المقصود بالألفاظ ذات الحكم العاطفي. لكن بإمكاننا نحن أن نوسع مجال هذه الألفاظ، وذلك بالنظر إلى الحكم العاطفي لآ من زاوية المتكلم كما فعلت أوركيبوني وإنما من زاوية المتلقي. وهذا هو الذي يهمننا في هذا الكتاب باعتبارنا نبحث في علاقة الكلام القرآني بمتلقيه أساساً. فالمقصود بالألفاظ ذات الحكم العاطفي عندنا الألفاظ ذات الوقع الشعوري الوجداني على المتلقي فهي تثير فيه شعور الرغبة أو شعور الرهبة تمهيداً لحمله على إتيان عمل ما أو سلوك ما.

إنَّ العنصر (ج) أو (د) في الصورة القرآنية كثيراً ما يرد لفظاً عاطفياً أو مشتملاً على لفظ مشحون عاطفياً بالمعنى الذي حددناه لمفهوم «عاطفي» وتحدد هذه الشحنة العاطفية في الصورة القرآنية أمور أربعة على الأقل، فهي تُحدّد بذكر نوع المشبه به كما في قوله «لؤلؤ مكنون» (المثال 6)، أو قوله «فجعلناها حصيداً» (المثال 28) فمعنى «حصيد» كما قال الراغب الأصفهاني «الحصاد في غير إِيَّانه على سبيل الإفساد [على عكس الحصاد الذي هو محمود]»<sup>(2)</sup>، أو قوله في المثال 40 وجميع ألفاظه ذات حكم عاطفي: «وم يستوي البحرين هذا عذب فوات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج».

كما أنَّ الشحنة العاطفية يمكن تحديدها في الصورة القرآنية بالكلم أو العدد من نحو قوله في المثال 21: «من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة»، وقوله في المثال 30: «مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبئت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة». وقد يعبر عن هذه الشحنة العاطفية بواسطة «الحجم» كما في قوله «إنها ترمي بشرر

Orecchioni, *L'énonciation ...*, op. cit., p 84.

(1)

(2) الراغب الأصفهاني، المرجع نفسه ص 119.

شكل الصورة في القرآن وإيمده الوجدانية

كالقصر» (مثال 1) قال ابن عاشور «وهذا تشبيه في عظم حجمه»<sup>(1)</sup> أو في قوله «وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السماوات والأرض». وكذلك يحدد الحكم العاطفي في الصورة القرآنية بواسطة الدرجة أي الدرجة التي عليها المشبه به أو المستعار من قوة وإيغال في الانصاف بالصفة جيء بهما للتعبير عن مدى قوة الدرجة التي عليها المشبه أو المستعار له كقوله في التعبير عن شدة غضب جهنم على المشركين: «إذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيّطاً وزفيراً» (مثال 13). قال الأصفهاني «التغيّط إظهار الغيظ (...) والغليظ أشد غضب وهو الحرارة التي يجدها الإنسان من فوران دم قلبه»<sup>(2)</sup> وكقوله في وصف جهنم أيضاً بشدة ارتفاع حسيها المتنيء بعظيم إهلاكها «إذا ألقوا فيها سمعوا لها شهيقاً وهي تفور» (المثال 19)، والشهيق «طول الزفير (...) وأصله من جبل شاهق أي متناهي الطول»<sup>(3)</sup>. وكقوله واصفاً شدة درجة الملوحة التي عليها البحر وقد شبه به الكفر «وهذا ملح أجاج» (المثال 40)، فمعنى «أجاج» «شديد الملوحة والحرارة»<sup>(4)</sup>. أو كقوله واصفاً حدة دمار الزرع الذي شبّهت به زخارف الدنيا «ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يجعله حطاماً» (المثال 41). والحطم كما يقول الأصفهاني «استعمل لكل كسر متناو»<sup>(5)</sup>.

#### 4 - الوجه الوجداني الرابع: تناصُّ أمثال القرآن

##### مع أمثال أخرى سائرة

في القرآن أمثال كثيرة جاء الكلام فيها على المجاز. وهذه الأمثال على

(1) ابن عاشور، التحريف والتوير، ج 29، ص 437.

(2) الراغب الأصفهاني، المرجع نفسه، ص 375.

(3) المرجع نفسه، ص 271.

(4) المرجع نفسه، ص 8.

(5) المرجع نفسه، ص 122.

ضربين: ضرب هي فيه مشابهة لأمثال أرسلتها العرب قبل نزول القرآن أو في زمن نُزوله وضرب هو أمثال أرسلها القرآن وشاعت بعده في كلام العرب وذاعت. غير أنّ التمييز بين ما هو للقرآن من أمثال الضرب الأول فهو الذي اخترعه على الابتداء وبين ما هو للعرب أخذه القرآن عنهم واعتمده، أمر يصعب البت فيه. ومهما يكن من أمر فنحن بهذا الرأي نخالف على سبيل المثال رأي ابن قيم الجوزية في مسألة أمثال القرآن فهو في تفسير قوله تعالى وهو من الأمثال<sup>(1)</sup>:

﴿يَتْلُوهَا النَّاسُ شَرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَجَبُوا لَهُ إِنَّكَ الْكَلِيمَ تَعْلَمُكَ مِنْ دُونِ آيَةٍ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ آجَمْتُمْ لَأَنَّ زَانَ يَسْتَبِيحُ كَذِبًا سَبِيحًا لَا يَسْتَفِيدُونَ مِنْهُ سَمَكُ الْفَالِاحِ وَالْمَلُوبِ﴾<sup>(2)</sup>.

يقول: «... لم يُسمع بمثل هذا التمثيل البديع لأحد قبل نزول القرآن ولو سُمِعَ لكان القرآن سابقاً ولا يكون مثله ولا قريباً منه وكذلك جميع أمثال القرآن ليس لها أمثال»<sup>(3)</sup> ولابن القيم آراء أخرى من هذا القبيل تنكر أن يكون القرآن «متناسخاً» مع غيره من النصوص السابقة إياه أو المعروفة زمن نزوله. فهو عند حديثه عن أسلوب «التفكير» الذي هو على الإجمال «إيماء الشاعر أو الناثر في كلامه إلى كلام آخر»<sup>(4)</sup> يورد قوله تعالى: ﴿فِيهِ كَافِرَاتُ الْكُفْرِ﴾<sup>(5)</sup>.

(1) وإنما عُذ من الأمثال لكونه قصة مستطرفة مستغربة وهذا من معاني المثل قال محمد الخضر حسين متحدثاً عن مختلف المعاني التي للكلمة «مثل» في القرآن: «المثل معنى في أصل اللغة هو الشيء والمثل، ومعنى هو القول السائر ومعنى هو الوصف الغريب أو القصة الغريبة ومعنى هو المجاز المركب الذي تكون علاقته المشابهة ويشو استعماله (بإلاحة القرآن، (مذكور) فصل: أمثال القرآن الكريمة ص 28). وقد عد الزمخشري المثل في الآية المذكورة صفة أو قصة رائعة متعلقة بالاستعانة والاستغراب: (انظر: الكشاف...، ج 3، ص 22).

(2) الحج 73/22.

(3) ابن القيم، الفوائد المشوق... (مذكور)، ص 218.

(4) المرجع نفسه، ص 298.

(5) الرحمن 56/55.

ويقول «فإن امرأ القيس أو ما إليه بقوله [الطويل]:  
 وَرَنَ السَّاصِرَاتِ التُّغْرِبَاتِ لَرْدٍ دَبِّ مُخْوِلٍ  
 وَبَنَ السُّدْرُ قَسْوَقَ الْأَنْفِ»<sup>(1)</sup> وَنُفَهَا لِأَنْسَاءِ»<sup>(2)</sup>  
 وكأني بأبن القيم يشير من خلال حديثه هذا ومن خلال حديثه السابق  
 عن أمثال القرآن غير المسبوق إليها في نظره، سواء سمعت قبله أو لم  
 تُسمع، إلى مسألة «قدم القرآن» قدم الدّات الإلهية وإلى أنّ القرآن غير  
 مخلوق<sup>(3)</sup>. وهي مسألة قديمة صدت في حوضها العقول وسُنّ لحسمها  
 الصارم المصقول. غير أننا لسنا بملزمين أن نخوض كالذي خاضوا أو أن  
 نغرب في الكلام كما أغربوا. وحسبنا دليلاً على ما نزعناه من مشابهة أمثال  
 القرآن لأمثال سبقت نزوله أو زامن نزوله ووجهها وفُسُوها، إشارات  
 المفسرين من معتزلة وغير معتزلة في مواضع جمّة من تفاسيرهم إلى مشابهة  
 أمثال القرآن لأمثال العرب السافرة، وهي إشارات قد يُفهم منها في أحيان  
 كثيرة أنّ أمثال العرب هذه سابقة وأنّ أمثال القرآن ترجعها مثلما سيرجع  
 العرب بعد ذلك أمثال القرآن في مختلف مخاطباتهم على مر العصور. وعلى  
 هذا فـ «تناص» أمثال القرآن مع الأمثلة الأخرى يأتي على ضربين: ضرب  
 أمثال القرآن فيه هي المرجّعة وضرب أمثال القرآن فيه هي المرجّعة.

### أمثال القرآن ترجع أمثال العرب

يمكن أن نعتبر من هذا القبيل المثال 9 وهو: «وَلَا تُكُونُوا كَالَّذِي تَقْتَضِي  
 عَزَائِمًا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَأَتْ» قال ابن عاشر في تفسيره «هُوَ أَنْ يَكُونُوا مَضْرَبِ

(1) وفي لسان العرب فوق الإنبيء (انظر مادة ح. و. ل. د.). والإنبيء قول قميص بلا كتيين (انظر  
 لسان العرب، مادة أ. ت. ب. ج.).

(2) ابن القيم، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) انظر عن مسألة القول بخلق القرآن أو قدمه: عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم  
 للملايين، بيروت ط 2، 1979، ج 1، ص ص 164-169.

مثل معروف في العرب بالاستهزاء. وهو المرأة التي تنقض غزلها بعد شدة فتله. فالتى نقضت غزلها امرأة اسمها ربيعة بنت سعد النيمية من بني تميم من قريش. وعبر عنها بطريقة الموصولية لاشتهارها بمضمون الصلة<sup>(1)</sup>. وللعرب أمثال في ذلك مثل: «أحرق من ناكثة غزلها»<sup>(2)</sup> و «أخسر من الناقضة غزلها»<sup>(3)</sup> و «حرقاء وجدت صوفاً»<sup>(4)</sup>. قال أبو هلال العسكري: «قالوا: هي امرأة من قريش وجدت صوفاً أي ثلّة ومالاً فأفسدت فيه. وهي التي يقال لها «أخسر من ناقضة غزلها» وفي القرآن: «كَأَنِّي نَقَّضْتُ غَزْلَهَا مِنْ بَدَأِ فَوْرَةٍ أَنْكَرْتَهَا»<sup>(5)</sup>.

ويمكن أن نعتبر تمثيل اليهود بالحمار في الجهل في المثل 27 معتمداً فيه بوجه من الوجوه قولهم [أجهل من حمار]<sup>(6)</sup>. قال الزمخشري: «والحمار مثل في الدم البليغ والشثيمة (...). ومن استفحاشهم لذكره مجرداً وتفاديه من اسمه أنهم يكتون عنه ويرغبون عن التصريح به فيقولون: الطويل الأذنين كما يكتن عن الأشياء المستقدرة وقد عُذَّ في مساوية الآداب أن يجري ذكر الحمارة في مجلس قوم من أولي المروءة، ومن العرب من لا يركب الحمارة استنكافاً وإن بلغت به الرجلة»<sup>(7)</sup>. والحمارة مضرب أمثال كثيرة عند العرب وكثير منها في ذم<sup>(8)</sup>، وبعضها تجاوز شكل التشبيه إلى شكل الاستعارة، وزادوا فرسحوها قال الزمخشري: «تقول العرب في البليد «كَأَنَّ أَذْنِي قَلْبِهِ تَحْطَلَأَوَانِ». جعلوه كالحمارة ثم رشحوا ذلك زَوْماً لتحقيق البلادة فادعوا لقبه

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 14، ص 264.

(2) أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، (مذكور)، ج 1، ص 349.

(3) المرجع نفسه، ج 1، ص 343.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(5) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(6) انظر الجاحظ، الحيوان، (مذكور)، ج 2، ص 255 وما بعدها.

(7) الزمخشري، الكشاف...، ج 3، ص 234.

(8) انظر: الجاحظ، المرجع نفسه، الموضوع نفسه.

شكل الصورة في القرآن وإيماده اللفظية

أذنين وادعوا لهما الخطل ليمثلوا البلادة تمثيلاً يلحقها ببلادة الحمار مشاهدة معاينة<sup>(1)</sup>.

كما أنه بالإمكان اعتبار الكلام في المثال 22 وهو: «وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْفُ مِائَةٍ سَنَةٍ فِي عُلُوِّهِ» مثلاً مستنداً إلى مثل عربي إذ لعله يكون أسبق من المثل القرآني. قال الزمخشري في تفسيره: «والمعنى: أن عمله لازم له لزوم الفلاحة أو الغل لا يفك عنه، ومنه مثل العرب: تقلدها طوق الحمامة<sup>(2)</sup>». قال العسكري عنه «وقولهم: تقلدها طوق الحمامة يقال ذلك للردية يأتيها الإنسان فيلزمه عارها<sup>(3)</sup>». وكذلك الكلام الوارد في المثال 8 وهو «كُنَّا نَقْدُكُفَى كُنَّا نَقَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» فإنه وإن لم يكن له نظير في أمثال العرب على حد علمنا، سلوك تأتبه العرب مكتبة به عن الألفة والصفاء والوفاء. قال ابن المنيّر في تعقيبه على الزمخشري الذي اعتبر الصورة في قوله «فكان قاب قوسين» قائمة على التشبيه: «قد قال بعضهم إنه كناية عن المعاهدة على لزوم الطاعة لأنّ الحليتين في عرف العرب إذا تحالفا على الوفاء والصفاء الصفا وترّيت قوسيهما<sup>(4)</sup>».

ولنا أنّ نضمّ إلى هذه الأمثال التي ذكرنا أمثالاً لم تضمها القائمة المعروضة في أول الفصل المرقمة من 1 إلى 41. من هذه الأمثال:

﴿فَنَنْظُرُ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ﴾ ﴿قَالَ إِنِّي سَمِئْتُ﴾<sup>(5)</sup>

فقوله «نظّر في النجوم» جار عند العرب مجرى المثل في التعبير عن التفكير. قال القرطبي نقلاً عن بعضهم: «يقال للرجل إذا فكر في الشيء بدبره «نظّر في النجوم»<sup>(6)</sup>. ومن هذه الأمثال أيضاً قوله:

(1) الزمخشري، الكشاف... ج 1، ص 193.

(2) المرجع نفسه، ج 2، ص 440.

(3) أبو هلال العسكري، كتاب جمهرة الأمثال، (مذكور) ج 1، ص 222.

(4) راجع في الزمخشري، الكشاف... ج 4، ص 28 (الحاشية).

(5) الصافات 37/89.

(6) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (مذكور)، ج 15، ص 92.

﴿وَلَا يَجِدُ الْمَكْرُ السَّجِيءَ إِلَّا بِأَعْلَانِهِ﴾<sup>(1)</sup>.

وهو مثل قرآني له نظيره في التوراة وله في أمثال العرب نظير أيضاً قال الزمخشري: «... عن كعب أنه قال لابن عباس رضي الله عنهما: قرأت في التوراة من حفر مغواة وقع فيها، قال: أنا وجدت ذلك في كتاب الله وقرأ الآية. وفي أمثال العرب: من حفر لأخيه جيباً وقع فيه منكياً»<sup>(2)</sup>.

لقد أردنا من خلال ما تقدم أن نبرهن على مدى ترجيح أمثال القرآن لأمثال أخرى سابقة وليس في ذلك أي غرابة، فالقرآن إنما نزل على طريفة العرب في القول، وبحسب ما يفهمون من المعاني ولكن هذه المعاني قد صيغت في أمثال القرآن في صور لها مخصوصة مختلفة وطبيعي كما يرى الجرجاني أن يكون اختلاف صور المعاني مؤذناً باختلاف المعاني في أنفسها<sup>(3)</sup>.

إن قولنا بأن القرآن يرجع أمثال العرب وإن في صورة للمعنى مختلفة، معناه أن أمثال العرب سابقة وإن بالعرض، ويكفي أن تكون سابقة يعرفها العرب ويتداولونها لكي يسهل عليهم تمثّل ما ناظرها من أمثال جاء بها القرآن. فالقرآن باستخدامه للأمثال التي لها نظير في كلام العرب مهّد لنفسه الولوج إلى قلوب المتلقين من أقرب سبيل. ذلك أنهم في أمثال القرآن هذه إنما يستمعون إلى أصواتهم تتردد وإلى أفكارهم وحكمهم التي صاغوها في صورة أمثال ترجعها أمثال القرآن وتعود فتلقّيها على مسامعهم في صورة أخرى. إن المثل القرآني هو من زاوية النظر هذه قائم على تعدد الأصوات فالمتلقون أنفسهم أولئك الذين جاء يُحاجّهم القرآن، يُسهّمون في صنعه وكفى بالكلام الذي يصنعه المتلقّي نفسه حجة ملزمة له.

(1) فاطر 43/35.

(2) الزمخشري، المرجع نفسه، ج 3، ص 312.

(3) انظر عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإحجاز، (مذكور) ص 368 وما بعدها.

## 2 - أمثال القرآن يترجمها العرب

لقد نبّه الزركشي على كراهة أن تضرب الأمثال بالقرآن واستشهد لذلك بقول ابن شهاب «لا تناظر بكتاب الله ولا بسنة رسول الله (ص)»، ويتفسر أبي غنيد لهذا القول فقد قال: «يقول لا تجعل لهما نظيراً من القول ولا الفعل»<sup>(1)</sup>. واضح أنّ هذا المنع هو منع للتمثيل بكلام القرآن عامة وليس بأمثاله فحسب كما أنه منع للتمثيل به في أي مقام كان، سواء أكان مقام هزل أم مقام جدّ. وقد أجاز محمد الخضر حسين في الحديث إمكان التمثيل بأمثال القرآن في مقامات الجد دون مقامات الهزل<sup>(2)</sup>. وسواء أجاز العلماء هذا الصنيع أو منعهوا فالعرب أتته وتأتيه. ففي كلامها من الأمثال ما هو منطلق فيه من أقوال قرآنية مثل قولهم «أوهى من بيت العنكبوت»<sup>(3)</sup>. ولئن كان أمر هذا المثل ملبساً لإمكان أن يكون ظهوره في كلام العرب سابقاً لإرسال القرآن إياه فإنّ قولهم «أخسر من حمالة الحطب»<sup>(4)</sup> لا يمكن إلا أن يكون صياغة مثلية لقوله تعالى عن أبي لهب:

﴿وَأَمْرًا تُحَاكِمُ حَمَلَةَ الْكَلْبِ﴾ في جِدِّهَا حَيْثُ تَنْ مَسَلِي ﴿٥﴾.

والأمثال القرآنية السارية في كلام العرب الأدبي منه وغير الأدبي قد لا يُقدر على عدّها وحصرها.

يحصل لنا من ظاهرتي ترجيع القرآن لأمثال العرب وترجيع العرب لأمثال القرآن أمر على غاية من الأهمية من الناحية الجبائية. وأية ذلك أنّ القرآن بترجييعه لأمثال العرب قد يكون قبل بهم على النحو الذي هم عليه من أمور كلامهم وطرائق تفكيرهم وسلوكهم، وأنّ العرب بترجييعها لأمثال القرآن

(1) الزركشي، البرهان... ج 1، ص 483.

(2) محمد الخضر حسين، بلاغة القرآن، (مذكور)، فصل أمثال القرآن الكريم، ص 33.

(3) أبو هلال العسكري، المرجع نفسه، ج 2، ص 276.

(4) المرجع نفسه، ج 1، ص 349.

(5) السد 4/111.



تكون قد قبلت بالقرآن وجعلته مضرب الأمثال في كلامها وطرائق تفكيرها وسلوكها اليومي. بهذا يكون القرآن قد واصل سنة ثقافية قديمة واستحدثت سنة ثقافية جديدة، في شكل كلامي واحد هو المثل الذي اندغم فيه كأنبيح ما يكون الاندغام القديم التالذ الذي يمثله كلام العرب والجديد الطارف الذي يمثله القرآن.

يفضي بنا هذا الحديث إلى مسألة مهمة في شأن الأمثال القرآنية وهي من الحجج بسبيل، أعني مسألة «الأمثال الكامنة» في القرآن. إن هذه الأمثال الكامنة وإن كانت لا تقوم دائماً على الصورة الفنية، تدغم ما كت زعمناه من أمر تلاحم القديم والجديد بواسطة الأمثال واستناد أحدهما إلى الآخر في عالم خطاب المتلقين وتثبيت أحدهما للآخر فيه. قال الماوردي [ت 450هـ / 1058م] متحدثاً عن الأمثال الكامنة: «سمعت أبا إسحاق إبراهيم ابن مضارب بن إبراهيم يقول: سمعت أبي يقول: سألت الحسين بن الفضل فقلت: إنك تخرج أمثال العرب والمعجم من القرآن، فهل تجد في كتاب الله «خبر الأمور أوسطها»؟ قال نعم (...). قوله تعالى:

﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ يَدَكَ مَقْلُوبَةً إِنَّ مَعَكَ وَلَا تَسْطِطْ عَلَى الْبَسِطِ﴾<sup>(1)</sup>.

(...) قلت: فهل تجد فيه قولهم: «لا تَلُدَّ الْحَيَّةَ إِلَّا الْحَيَّةَ» قال:

﴿وَلَا يَلُدُّ إِلَّا كَأَنَّكَ كَسَفَرًا﴾<sup>(2)</sup>.

(...) قلت: فهل تجد فيه قولهم: «للحيطان آذان» قال:

﴿وَيَسْمَعُونَ سَمْعًا لَكُمْ﴾<sup>(3)</sup>.

قلت: فهل تجد فيه الخ<sup>(4)</sup>.

يعني كلام الماوردي هذا أنه بالإمكان أن نجعل معظم الكلام القرآني

(1) الإسراء 29/17.

(2) نوح 27/71.

(3) التوبة 9/47.

(4) انظر السيوطي، معترك الأثران... (ملكوري)، ج2، ص 468-470.

شكل الصورة في القرنين دألمه الوجدانية

مستنداً دائماً إلى مثل في عالم خطاب متلقية من العرب وغير العرب، يكون مطابقاً له مناظراً إياه متجاوباً معه. ولما كان المثل تعبيراً عن «حقيقة ثقافية مركزية في الإيديولوجية السائدة»<sup>(1)</sup> أمكن لنا أن نقول إن القرآن يتجاوبه المستمر والمتجدد مع الأمثال السائرة قد ضمن لنفسه أن يكون «حقيقة» منعكسة دائماً في مرآة الإيديولوجية السائدة.

(1) انظر: Alain Berrendonner, *Éléments de pragmatique linguistique*, op. cit., p 52.

## الخاتمة

إذا أردنا أن نجتمع أكبر عدد ممكن من النقاط التي عرضنا لها في أبواب هذا الكتاب الثلاثة حول محور واحد أساسي قلنا إن الجامع بين مستويات المعجم والتركييب والصورة قيامها إجمالاً على العدول عن كلمة إلى كلمة أخرى سواء كانت الكلمتان اسمين أو كانت إحداهما اسماً والأخرى صفة أو العكس، والعدول عن تركييب إلى تركييب سواء أكان هذا العدول جدولياً أم نسقياً وسواء كان هذا العدول النسقي واقعاً داخل الجملة الواحدة أو بين الجمل، والعدول عن المفهوم إلى الصورة سواء كانت هذه الصورة قائمة على التشبيه (أ)  $\Phi \rightarrow \Phi$  (ج) أو الاستعارة والكناية (د)  $\Phi \rightarrow \Phi$  والتمثيل (أ)  $\Phi \rightarrow \Phi$  (ج د و  $\Phi \Phi \rightarrow \Phi$  (ج د).

لقد ارتبط القول بقيام الأسلوب على العدول بمقولة الجمال والقول بـ «أدبية الأثر»<sup>(1)</sup> فالكلام القائم على العدول كلام جميل وعكسه الكلام الذي لا عدول فيه فهو كلام عادي يمثل القاعدة بالنسبة إلى ذلك الكلام الجميل المتصف بالعدول. كما ارتبط القول بالعدول بأحدية الأثر في ابتناؤه وتماسك أجزائه «فهو أثر أحدي البناء» (Monolithique) إذا نحن نظرنا إلى الكلام فيه من حيث هو كلام قائم على العدول<sup>(2)</sup>. وقد حاولنا نحن في هذا

(1) Nicole Gueunier, *la pertinence de la notion d'écart en stylistique*, Article cité, p 34.

Ibidem, p 44.

(2)

الكتاب أن نبرهن على عكس هذا تماماً فالكلام القرآني إذ ينهض جوهرياً على العدول كما نراه لا كما هو معروف، يؤدي وظائف حجاجية مختلفة بواسطة ذلك العدول. وهو لا يعتمد إلى العدول إلا ليكون كلاماً حوارياً قائماً على تعدد الأصوات (Dialogique) وما كان ليتصف بهذه الحوارية ذات الدور الحجاجي الكبير لولا قيامه على العدول. ومعنى هذا أنّ في عدول الأسلوب القرآني على صعيد الكلمة والتركيب والصورة قطيعة مع الأحذية التي تنهم بها عادة مقولة العدول.

كما حاولنا في هذا البحث أن نبرهن على أنّ العدول في الكلام القرآني ليس لغاية أن يكون هذا الكلام جميلاً وإنما لغاية أن يكون كلاماً حجاجياً مقنعاً بوجه من الوجوه. إنّ الكلام في القرآن عدول حجاجي أو من أجل الحجاج، وحجاج يتوسل العدول. ومن مظاهر الحجاج المتولدة عن ذلك العدول إنشاء المقترضات والمفاهيم وتعليل الأحكام وتوفير السند المنطقي للكلام أو ما يسميه الحجاجيون «قانون العبور» من المعطى إلى النتيجة، وتوجيه الكلام، وتوجيه المتلقي أيضاً، ضروباً من التوجيه إلى نتيجة ينبغي أن تحصل. كما أنّ من مظاهر الحجاج بواسطة هذا العدول استغلال القرآن عالم خطاب المتلقين وما يشتمل عليه من كفايات منطقية وثقافية ونفسية ولغوية وبلاغية ليسهل عليهم بناء الحجة بأنفسهم انطلاقاً من الكلام المعروض عليهم.

صحيح أنّ بعض هذه الوجوه الحجاجية قد توجد في أي ظاهرة تعبيرية في أي خطاب كان كالحجاج بواسطة التعبير بالصفة عوض الاسم والحجاج الحاصل من التأكيد يانّ أو يانّ مع لام الابتداء أو القسم أو المفعول المطلق أو البدل أو يعطف الشيء على نفسه والحجاج الحاصل من التكرار، ومن الطرد والعكس، والتنزيل والاحتباك والضمير والاكتفاء والالتفات والأسلوب الحكيم والهدم إلى غير ذلك. فهذا على العموم مما تتيحه اللغة العربية لتمكلمها. ولكن خصوصية القرآن في استخدام هذه الظواهر إنما تكمن في جعله إياها أسلوباً قازماً فيه مميّزاً له بمعنى أنها ظواهر مقردة فيه مكررة غير عرضية ولا هي بحادثة فيه على وجه الصدفة وإنما هي من الأمور التي عقد

عليها المتكلم عزمه وقصد إليها وانتحاهما طريقة له في القول. فهذا هو مفهوم الأسلوب في أبسط تعريف له وأعمه. فترتب على ذلك من الناحية التطبيقية كون الكلام القرآني كلاماً حجاجياً في جوهره. كما ترتب على ذلك من الناحية النظرية أنه لا تعارض بين الحجاج والأسلوب فهنا أسلوب حجاجي وحجاج مُتَوَسِّعٌ فيه أسلوب لغوي مخصوص.

لقد حاولنا في كامل عملنا أن نبرهن من خلال تحليل الكلام القرآني كلماته وتراكيبه وصوره، تحليلاً أسلوبياً حجاجياً معاً، على أنه بالإمكان طمس الهوة الفاصلة فضلاً صارماً في البلاغة الغربية بين بلاغة الأسلوب من ناحية وبلاغة الحجاج من ناحية أخرى. أما الأولى فبلاغة الجميل ومن أعلامها كوهين وجاكبسون في دراستهما الشعرية<sup>(1)</sup>. وأما الثانية فبلاغة الحجاج ومن أعلامها بولمان وتيتيكا، وتولمين وديكرو وغيرهم على اختلاف بينهم<sup>(2)</sup>، وكان كلاً من البلاغتين في صميم عن الأخرى كما يشير إلى ذلك ربول، فلئن ذهبت البلاغة الأولى تلح على البنية والانظام والنسقية المؤدية إلى نشوء وظيفة الكلام الجمالية فقد ذهبت الثانية تلح على وجوه البصر بالحجة والظفر بها (Inventio)<sup>(3)</sup>. ولقد كان هذا هو تقريباً شأن البلاغة العربية في القديم على نحو ما يعلمنا مصطفى ناصف وقد أشرنا إلى ذلك في مقدمة الكتاب العامة فقد كانت كما يقول، بلاغتين: بلاغة تنظر إلى الكلام الفني على أنه ضرب من التموه وقلب الحقائق وإخراج الباطل مخرج الحق

(1) انظر على سبيل المثال:

- Jean Cobon, *Structure du langage poétique*, op. cit.

- Roman Jakobson, - *Essais de linguistique générale* Editions de Minuit 1963. (pp209-248), *Linguistique et poétique*.

- Huit questions de poétique. Editions du Seuil 1977 (notamment § Qu'est ce que la poésie? pp 31-49 et § Poésie de la grammaire et grammaire de la poésie, pp 89-107).

(2) أشرنا في جوهر الكتاب إلى توافيق هؤلاء في الحجاج.

(3) انظر: Olivier Reboul, *Introduction à la rhétorique*, op. cit., p 98.

وعكسه وهذه البلاغة طبقوها على الشعر، وبلاغة تنظر إلى الكلام الفني من حيث قوة نظمه وحسن سبكه ومثانة عبارته ووقفوها على درس بلاغة القرآن. ولقد سعينا نحن في هذا العمل إلى جعل كل من زوجي البلاغة المذكورين واحداً. وقد أشرنا إلى هذا كله في مقدمة الكتاب العامة وجاء جوهره بقبه الدليل على أنّ البلاغة واحدة إذ مدار البلاغة كلها كما يقول ابن الأثير وإن لم يبرهن على ذلك بما فيه الكفاية «على استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم»<sup>(1)</sup> وقد طبق ابن الأثير كلامه هذا على آية واحدة أو آيتين وحاولنا نحن تطبيقه على مئات الآيات القرآنية في جميع مستويات الكلام: مفردة ومرگبه من ناحية وحقيقته ومجازه من ناحية أخرى.

إنّ القول بجمال الكلام القرآني وبقدرته على التأثير الناجم عن ذلك الجمال قد وجد في نظرية «الإعجاز بالنظم» التي هي أكثر نظريات الإعجاز «عقلانية» ورواجاً في الوقت نفسه السند العلمي والنظري. ولئن تردد الباقلائي (ت 403هـ / 1012م) والقاضي عبد الجبار (ت 415هـ / 1024م) على سبيل المثال بين القول بإعجاز القرآن بالمفردة وبين القول بإعجازه بالنظم<sup>(2)</sup> فإنّ عبد القاهر الجرجاني قد بنى إعجاز القرآن على أساس النظم وحده دون الألفاظ المفردة وذلك في كتابه «دلائل الإعجاز» حيث بدت فكرة القول بجمال الكلام الناجم عن نظمه كأحسن ما يكون وتجسدت هناك في عبارات من قبيل «جودة السبك» و «حسن النظم» و «بداعة الصياغة» وما أشبه حتى أن بعضهم ربط نزع الجرجاني هذه إلى القول بالجمال يصنعه النظم بأثر الزخرفة الإيرانية المتطورة في تفكيره النحوي<sup>(3)</sup>. والحق أنّ نظرية الجرجاني في النظم لا يمكن أن تشكل سندا علمياً للقائلين بجمال الكلام

(1) انظر ابن الأثير، المثل الشارح، (مذكور)، ج 2، ص 64.

(2) انظر في ذلك: حمادي صمود، النقد وقراءة التراث، (عمدة إلى مسألة النظم) (مذكور) ص 33-30 وانظر أيضاً: إعجاز القرآن للباقلاني في (عاش الإقناع في علوم القرآن، للسيوطي وهو مذكور) ج 2 الصفحات 55 و 57 و 58 حيث يقول بالإعجاز بالمفردة. والصفحات 159 و 180 و 183 حيث يرى أنّ الإعجاز ليس بالمفردة.

(3) مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد الأدبي، دار الأندلس، بيروت، د. ت.، ص 26-25.

القرآني ويقدرته التأثيرية فهي من التعميم المفرط والعقلانية المفرطة من جانب ومن التضييق المفرط والذاتية المفرطة من جانب آخر بحيث لا يمكن اعتمادها سنداً صليماً للقول بجمال نظم القرآن. فإما كونها عامة ومغرفة في العقلانية فمأثاه صلاحيتها لأن تطبق على أي نظم كان، وأي نظم صالح في ضوء هذه النظرية لأن يكون نظماً فنياً جميلاً وهو ما علقه حمادي صمود على خير وجه حين قال متحدثاً عن عبد القاهر الجرجاني: «يلاحظ القارئ وراء تحليلاته الأدبية الكثيرة مبدأ قاراً يكاد لا يحدد عنه وهو أنّ كل سياق فني بالضرورة، حتى لكأنه من زمرة الفلاسفة القائلين بأنّ «جمال الشيء هو في أن يكون أداة صالحة لفعل ما أريد لها أن تفعله» وهو موقف عقلاني بحث في فهم الجمال صادر عن الاعتقاد بسمولية القوانين العقلية وانسجامها وتناسقها. فمتى خضعت الظواهر لتلك القوانين وجاءت على نسقها اكتسبت جمالاً لأنّ «الحسن هو العقل صيغ في قوانين». ولما كان معنى الكلام يحصل من نظم وحداته حسب مقتضيات قوانين العقل أصبح كل ذي معنى جميلاً<sup>(1)</sup>. ولعل هذا التعميم في جعل كل نظم جميلاً مهما كان ناظمه أو صانعه هو الذي حدا بأمثال النظام (ت 231هـ / 845م) إلى القول بأنّ إعجاز القرآن واقع بالضرورة أي «من جهة صرف الدواعي عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبراً وتعجيراً»<sup>(2)</sup>، وأنه حاصل مما فيه من الأخبار عن الغيوب. فإني النظام فيما يروي لنا عبد القاهر البغدادي (ت 429هـ / 1037م) وقد عدّ ذلك من فضائحه «أنّ نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة النبي عليه الصلاة والسلام ولا دلالة على صدقه في دعواه النبوة، وإنما وجه الدلالة منه على صدقه ما فيه من الأخبار عن الغيوب. فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته فإنّ العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف»<sup>(3)</sup>.

(1) حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، (مذكور)، ص 53.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، (مذكور)، ج 1، ص 70-71.

(3) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. دار المعرفة، بيروت، د.ت. ص 143.

وأما كون نظرية النظم عند الجرجاني مغرقة في الضيق وفي الذاتية فمآتاه إلحاح الجرجاني على أن الحكم على النظم بالجمال أو عدمه يتدخل فيه موقف المتلقي الشخصي «وإحساسه» الخاص. وفي ذلك يقول الجرجاني وقوله طويل لا محالة «قالوا (...) من أين يتصور أن يكون للشيء في كلاء مزنة عليه في كلام آخر بعد أن تكون حقيقته فيه حقيقة واحدة؟ فإذا رآر التذكير يكون فيما لا يحصى من المواضع ثم لا يقتضي فضلاً ولا يوجب مزنة، أتهمونا في دعوانا ما ادعينا لتكبير الحياة في قوله تعالى ﴿وَلَكُمْ فِي الْفَيْصَالِ حَيَوةٌ﴾ من أن له حسناً ومزنة وأن فيه بلاغة عجيبة وظنوه وهماً من وتخيلاً، ولستنا نستطيع في كشف الشبهة في هذا عنهم وتصوير الذي هو الحق عندهم، ما استطعنا في نفس النظم لأننا ملكنا في ذلك أن نضطرهم إلى أن يعلموا صحة ما نقول. وليس الأمر في هذا كذلك. فليس الداء فيه بالهين، ولا هو بحيث إذا رُمّت العلاج منه وجدت الإمكان فيه مع كل أحد مسعفاً والسعي منجماً لأن المزاي التي تحتاج أن تعلمهم مكانها وتصور لهم شأنها أمور خفية ومعان روحانية أنت لا تستطيع أن تنه السامع لها وتحدث له علماً بها حتى يكون مهياً لإدراكها، وتكون فيه طبيعة قابلة لها ويكون له ذوق وقريحة يجد لهما في نفسه إحساساً بأن من شأن هذه الوجوه والفروق أن تعرض فيها المزنة على الجملة»<sup>(1)</sup>. على أن الجرجاني يقر بأن نظرية النظم ليس لها من القواعد العلمية ما يمكن أن ترة إليه الآراء إذا اختلفت وتحتكم إليه العقول إذا تلبلت شأن العلوم التي لها أصول معروفة وقوانين مضبوطة فيقول: «وإذا كانت العلوم التي لها أصول معروفة وقوانين مضبوطة قد اشترك الناس في العلم بها واتفقوا على أن البناء عليها، إذا أخطأ فيه المخطيء ثم أعجب برأيه لم يستطع رده عن هواه وصرفه عن الرأي الذي رآه إلا بعد الجهد (...) فكيف بأن ترد الناس عن رأيهم في هذا الشأن وأصلك الذي تردهم إليه وتمول في محابتهم عليه استشهاد القرائح وسبر

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ملفون)، ص 419-420.



النفوس وقَلْبُها وما يعرض فيها من الأريحية عندما تسمع (...). فإذا قلت لهم: إنكم قد آتيتم من أنفسكم ردوا عليك مثله وقالوا: لا بل قرائنا أصح ونظرنا أصدق وحسنا أذكي وإنما الآفة فيكم لأنكم خيلتم إلى أنفسكم أموراً لا حاصل لها وأوهمكم الهوى والميل أن تُوجِبُوا لأحد النظمين المتساويين فضالاً على الآخر من غير أن يكون ذلك الفضل معقولاً فنتبقى في أيديهم حسيراً لا تملك غير التعجب»<sup>(1)</sup>.

إننا لم نُعَرِّف النفس بالبحث في جمال كلام القرآن وحسنه ومزونه إلا بالقدر الذي يسمح لنا بتبين فاعلية ذلك الكلام الججاجية. على أن الأسلوبية المعاصرة لما نظرت إلى الأسلوب على أنه عمل وإنتاج للمعاني أساساً أحجمت عن الخوض في مسألة الجمال هذه فذلك في نظرها مبحث نظري محض قد يؤول إلى اختلاف الآراء وتضاربها<sup>(2)</sup>. ولقد ذهبنا نحن تبحث في طيات خصائص الأسلوب القرآني التي قد تكون هي مبحث الجمال ومدار الحسن ومناط المزية عند من هم منشغلون بهذا لا يتجاوزونه، عن الآليات الظاهرة والخفية الباعثة على التأثير والافتناع. ولا شك أن نصيبنا من التوفيق في الكشف عن دواعي الاقتناع (Conviction) الذي يكون من جهة العقل، كان أوفر من نصيب توفيقنا في الكشف عن دواعي الشجاء والتأثير الذي يكون من جهة العاطفة والهوى إذ مهما يكن السعي في تحليل دواعي الشجاء الناشء عن الكلام القرآني جاداً معمقاً مدققاً تظل هناك دواعٍ إلى الشجاء غير قابلة للعقلنة والدروس الموضوعي فهي دواعٍ قابعة عادة في زوايا الإيمان التي لا تبلغها يد العلم. وليس هذا على كل حال والذي قد يضير بحثنا في هذا الكتاب، ذلك أن بحثنا إنما هو في حجاج القرآن. والججاج الذي نتبى هو كما أشرنا إلى ذلك في المقدمة يقع في منزلة وسطى بين الضرورة التي مجالها البرهان (La démonstration) القائم على صرامة المسار العقلي المُطَبَّق وبين اللامعقول (L'irrationnel) الذي مجاله الخزعبلات والمناورة

(1) المرجع نفسه، ص 422-423.

(2) انظر: G.G.Granger, *Essai d'une philosophie du style*, op. cit., p 8 et p 208.

والتلاعب بالعقل (La manipulation). ولتقل في معرض هذا الحديث إنه في كلا القطبين (الضرورة والمناورة) يسيطر العنف «الفكري» الذي هو الوجه الآخر للعنف المادي والممهد له في أحيان كثيرة. أما القرآن فيوقوعه بين هذين القطبين لا يمكن إلا أن يكون فضاء سماحة ومرونة عبّر عنهما بصريح اللفظ في آيات كثيرة منه. وعبر عنهما بالخصوص، من خلال نهوض الكلام فيه معجماً وتركيباً وصورة لوظيفة الججاج. والججاج في القرآن هو كما رأينا حوار دائر بينه وبين متلقيه، أو هو بالأحرى حوارية معتبر فيها حضور الطرف المتلقي حضوراً فاعلاً. وليس هو عنفاً مسلطاً على العقول في شكل استدلالات جامدة ولا هو باللامعقول الذي يخلب الألباب في شكل خزعولات صائفة.

كما أننا لم نسجن أنفسنا، على غرار ما فعل عبد القاهر الجرجاني في ما درس من آي القرآن كاشفاً عن وجه الإعجاز فيها، داخل دائرة البحث عن أسرار الجمال والحسن والنمزية في معاني النظم القرآني بصرف النظر عن القيم الأخلاقية التي تحملها وبغض الطرف عن الأبعاد الججاجية التي من أجلها استجلبت تلك المعاني. إن درس أسرار الجمال والحسن والنمزية في معاني النظم والاكتفاء به، هو، علاوة على ما يحفّ به من مخاطر الانزلاق إلى التعميم المفرط أو التضييق المفرط، وإلى العقلانية المبالغ فيها أو الذاتية المبالغ فيها، درس أخرى به النصوص الأدبية لا النصوص الدينية. فالجمال في النص الأدبي قد يكون مطلوباً لذاته ولغاية أن يتمتع أساساً، في حين أنه في النص الديني ثانوي بالنظر إلى غايات أخرى فيه، حتى وإن كان جانب الجمال والحسن، في ما يخص القرآن على سبيل المثال، من القوة في رأي بعضهم وهو رأي محطوف بنوازع الإيمان ودواعي الذاتية كما رأينا، بحيث اعتبروه منبع الإعجاز ومناطه. فعند هؤلاء أن بلاغة القرآن فاقت بلاغة العرب وهم من همّ بحسن بلاغة وروعة بيان فبذلك هو أعجزهم<sup>(1)</sup>.

(1) قال الجاحظ: من أحكم الحكم إرسال كل نبي بما يُعجب الأمور عندهم (أي عند قوم) ويبتل أقوى الأشياء في نظرهم (...). فلما كانت أعجب الأمور عند قوم فرعون السحر ولم يكن

لقد ميّز عبدُ المجيد الشرفي بين وظيفة النصّ الديني ووظيفة النصّ الأدبي بأن قال: «الملاحظة الأولى التي يتعيّن الانتباه إليها هي خصوصية الإنتاج الديني. فإذا كان الإنتاج الأدبي مثلاً يرمي إلى إكفاء الشعور بالجمال عن طريق التعبير والأسلوب ثم تكون مقاصده الأخرى ثانوية بالنسبة إلى هذه القيمة الجمالية فإنّ وظيفة الإنتاج الديني مخالفة تماماً. إنه يدعو إلى قيم أخلاقية ويحمل في طيّاته قيماً وجودية تضيف على الحياة والموت والمصير معنى»<sup>(1)</sup>. إنّ هذا التمييز بين وظيفتي النصّين تخدم وجهة نظرنا في شأن النصّ القرآني. من عدة جوانب أهمها اعتبارنا وظيفة الكلام القرآني أن يوصل قيماً ويبلّغ أطروحات ويحاجّ ويفنّع ويجدد ويغيّر ويبيّن ويهدم وينقض ويبرم. وشيبهه بتمييز الشرفي السابق تمييز هيغل (Hegel) بين بلاغة النصّ الأدبي وبلاغة النصّ الديني فعنده أنّ الأثر الفني (الشعري تحديداً) «لا ينشد إلا هدفاً يتيماً وهو خلق الجمال وتأمين الاستمتاع به (...) في حين أنّ البلاغة الدينية تخاطب في كثير من الأحوال نفوساً يلبها الشك والتناقض وتُنصّب السامعين قضاةً على أنفسهم وعلى نزاعاتهم الداخليّة»<sup>(2)</sup>. إنّ كلام هيغل على النصّ الديني ينطبق من نواحٍ عدة على القرآن باعتباره كتاب إصلاح أساساً وباعتباره جواباً عن سؤال الأمة وحلّاً لخلافات قائمة أي

= أصحابه قط في زمان أشدّ استحكاماً فيه منهم في زمانه بعث الله موسى عليه السلام على إبطاله وتهويته (...). وكذلك زمن عيسى عليه السلام كان الأغلب على أمته. وعلى خاصة علماء الطب، وكانت عوائلهم تعظّم على ذلك خوارضهم، فأرسله الله عزّ وجلّ بإحياء الموتى إذ كانت غايتهم علاج المرضى (...). وكذلك دهر محمد صلى الله عليه وسلم. كان أغلب الأمور عليهم وأحسنها عندهم. وأحسّها في صدورهم، حسن البيان، ونظم ضروب الكلام مع علمهم له والفرادهم به. فحين استحكمت لثمتهم وشاعت البلاغة فيهم وكثر شعراؤهم وفاق الناس خطباؤهم، بعثه الله عزّ وجلّ فتمتّ بهم بما كانوا لا يشكون أنهم يقدرون على أكثر منه؛ انظر الجاحظ، حجج النبوة ضمن رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، مصر، ط 1979، الجزء الثالث، ص 278-280.

(1) عبد المجيد الشرفي، كيّبات، سلسلة معالم الحضارة، دار الجنوب للنشر، تونس، 1944، ص 100.

(2) هيغل، فن الشعر، تعريب جورج طرابيشي (عن الفرنسية)، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1981، ص 49-50.

باعتباره، في كلمة واحدة، كتاب حجاج على الأقل في مستويات المعجم والتركييب والصورة التي درسنا.

صحيح أن آيات التحدي كثيرة في القرآن، لكن القرآن إذ الخ على تحدي العرب بأن يأتوا «بحديث مثله» أو «سورة مثله» وأنه «قُلْ لِيُنزِلَ عَلَيَّ الْإِنش وَالْقُرْآنُ عَدُوٌّ أَنْ يَأْتُوا بِبَيِّنَاتٍ هَذَا الْقُرْآنُ لَا يَأْتُونَ بِبَيِّنَاتٍ»<sup>(1)</sup>، لم يسلح في المقابل على بيان الوجه الذي وقع به التحدي. ولعل هذا هو الذي جعل الناس بعضهم يشترق وبعضهم يغزب في بيان النكت التي تم بها الإعجاز<sup>(2)</sup> ومهما يكن من أمر فإن القرآن لم يُشر إلى أنه «حسن النظم» أو «عجيب الصياغة» أو «بديع الأسلوب» وإن ذكر أنه «أحسن الحديث»<sup>(3)</sup> وأنه «قرآن عجب»<sup>(4)</sup> وأنه «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ»<sup>(5)</sup>. ورغم ذلك فصفة «أحسن الحديث» غير متمخضة لنعت النظم أو الأسلوب. وإنما هي تشمل أغراض القرآن وأخباره وغير ذلك. قال ابن عاشور في تفسيرها «ومعنى كون القرآن أحسن الحديث أنه أفضل الأخبار لأنه اشتمل على أفضل ما تشتمل عليه الأخبار من المعاني النافعة والجامعة لأصول الإيمان والتشريع والتنبيه على عظم العوالم والكائنات (...). ومن فصاحة ألفاظه وبلاغة معانيه البالغة حد الإعجاز»<sup>(6)</sup>. ونظير تفسير ابن عاشور هذا لعبارة «أحسن الحديث» تفسير الزمخشري لصفة «أحسن القصص» في آية: ﴿تَحْنُ نَقْصَ عَنَّاكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنُ﴾<sup>(7)</sup>.

(1) الإسراء 88/17.

(2) انظر ملخص هذه النكت والوجوه وتقعها واحداً واحداً في: ابن القيم، التوائد المحذوق ... (مذكور)، فصل: في ذكر إعجاز القرآن العظيم، ص 336-347.

(3) ﴿اللَّهُ زَلَّ لَمَسَنَ الْحَدِيثِ كَيْفَا كُنْتُمْهَا﴾ (الزمر 23/39).

(4) ﴿لَنْتَنبِئَنَّكَ مِنَ الْجَنِّ نَقْلًا إِيَّاكَ نَمَنَّا فَتُكَا عَمَّا تَبَدُّعُ إِلِ كَرْتَهُ قَاتِلًا يَدُ مَنْ كَرِي بِرِيَا نَمَلًا﴾ (الجن 1/72).

(5) الشعراء 195/26.

(6) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 23، ص 385.

(7) يوسف 3/12.

قال جامعاً بين تأويلين لها. «والمراد بأحسن الافتصاص أنه اقتصر على أبداع طريقة وأعجب أسلوب (...) وإنما كان أحسنه لما يتضمّنه من العبر والنكت والحكم والعجائب»<sup>(1)</sup>. على أنّ صفة الحسن تبدو من داخل القرآن أعلق بالمضامين منها بالأسلوب. ويبدو ذلك من خلال آية: ﴿وَمَنْ آمَنَ قَوْلًا مِّن دَعَا إِلَى اللَّهِ وَصَلَّىٰ صَلِيحًا﴾<sup>(2)</sup>.

فأحسن القول هذا هو ما جاء في الآية السابقة لهذه الآية وهو: ﴿إِنَّ الْبِرَّ لَآلُؤٌ رَّيَسًا اللَّهُ﴾<sup>(3)</sup>.

وكذلك صفة «عجب» التي نعت بها القرآن في قوله تعالى حكاية عن الجن:

﴿تَبِعْنَا قُرَيْشًا عِجَابًا ﴿١٠٠﴾ تَبِعُوا إِلَىٰ آلِ كُرَيْشٍ﴾<sup>(4)</sup>.

فهي ليست متمخضة لنعت نظمته كما ذهب إلى ذلك الزمخشري<sup>(5)</sup>. وإنما بالإمكان اعتبار العجب مأتاه كذلك مضامينه الداعية إلى الإيمان والتوحيد. فعلى اعتبار قول الجن «يهدي إلى الرشد» بياناً لكون القرآن عجباً في قولهم «إنّا سمعنا قرآناً عجباً» يكون مدار صفة «عجباً» على وظيفة القرآن وهي الهداية إلى التوحيد لا على بنيتها التنظيمية، أو أنها على الأقل لهذا وذلك معاً. والأمر نفسه يمكن أن يقال عن وصف القرآن بكونه بلسان «مبين». قال الجاحظ «البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك فناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يُقضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوره كائناً ما كان ذلك البيان ومن أي جنس كان الدليل، لأنّ مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك

(1) الزمخشري، الكشاف، ...، ج 2، ص 301-300.

(2) فضلت 33/41.

(3) فضلت 30/41.

(4) الجن 1/72.

(5) الزمخشري، الكشاف، ...، ج 4، ص 167.

المروض<sup>(1)</sup>. فعلى هذا يكون البيان مرادفاً للوضوح والإيضاح وهو المعنى الذي لصفة «مبين» التي نعت بها القرآن. قال ابن عاشور في تفسيرها: «المبين: الموضح الدلالة على المعاني التي يعينها المتكلم»<sup>(2)</sup>. ومهما يكن من أمر فالقرآن، وقد تحذى العرب ودعاهم إلى أن يأتوا بمثله، لم يلج على وصف كلامه بحسن اللفظة أو عجب النظم وإنما ألج إلحاحاً شديداً بيّناً على صفات ثلاث له هرّ على صلة متينة بالججاج. فأما الصفة الأولى فهي كونه «قُرْآنًا عَرَبِيًّا»<sup>(3)</sup> أي أنه بلغة العرب الذين نزل فيهم، وإن كانت الرسالة إلى الناس كافة. ولما كانت اللغة هي وعاء فكر الأمة وثقافتها واجتماعها و «نفسيتها»، أو هي بالأحرى فكرها وثقافتها واجتماعها و «نفسيتها» في حالة عمل واشتغال وأنها مجمل المقومات التي يتشكل منها عالم خطاب الأمة أمكن لنا أن نقول إنَّ القرآن قد نزل من بعض الوجوه على قدر عالم خطاب هذه الأمة ينطق في حوار دائر بينه وبينها على ركب اللغة، بفكرها وثقافتها واجتماعها و «نفسيتها». ومن هنا كانت قدرة القرآن على الإقناع أو على الأقل قدرته على إعداد العقول للاقناع. على أن ارتباط صفة القرآن بكونه «عربياً» بغاية الإقناع تدعمه كثرة تعليل نزوله بهذه الصفة بجمل من قبيل: «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» أو «لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» أو «لِقَدِّمِ يَعْلَمُونَ»<sup>(4)</sup>.

وأما الصفة الثانية التي وُصف بها القرآن وجعلتنا نعتبره كتاب حججاج أساساً فهي صفة التغيير بإخراج الناس من الظلمات إلى النور ومن الضلال إلى الهدى ومن التنقع إلى التعلّق ومن الغواية إلى التقوى فهو كتاب إصلاح وهل الججاج إلا إصلاح يكون على وجه ما أو تهيئة لحصول ذلك

(1) الجاحظ: البيان والتبيين (مذكور) ج 1، ص 76.

(2) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 19، ص 190.

(3) انظر على سبيل المثال: يوسف 2/12 والزخرف 3/43 وطه 113/20 والزمر 39/28 وفضلت 3/41.

(4) انظر الآيات المذكورة في الإحالة السابقة.

خصه

الإصلاح. وأما الصفة الثالثة التي تقرب القرآن من قطب الججاج فهي ذكره في مواضع كثيرة لما ينشأ عن قوله من تأثير في نفوس سامعيه من نحو:

﴿إِنَّا نُنزِّلُ عَلَيْكَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُخْرِجَ بِهِ الْحَبَّ وَالنَّخْلَ﴾ (١).

﴿إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا دُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا﴾ (٢).

﴿قُلْ مَا يَكْفُرُ بِهِ إِرَ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُنذَرُ عَلَيْهِمْ يُخْرِفُونَ الْآيَاتِ سِحْرًا كَمَا كَانُوا يُخْرِفُونَ آيَاتِ رَبِّكَ إِذْ كَانُوا يَنْصُرُونَ لِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ (٣).

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ كَيْفَ نَزَّلْنَا السَّمَانَ عَلَى جَبَلٍ أَرَأَيْتُمْ كَيْفَ نَحْمِلُهُ كَيْفَ نَحْمِلُهُ﴾ (٤).

﴿اللَّهُ زَلَّ الْحَسَنَ لِلرَّحِيمِ كَيْفَ نَحْمِلُهُ مَكَانٍ نَقَطَعُهُ مِنْهُ جُلُودَ الَّذِينَ يَخْتَفُونَ مِنْهُمْ ثُمَّ نَزَّلْنَا جُلُودَهُمْ وَقُلُوبَهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (٥).

فهذا التأثير ذو الطابع العاطفي الوجداني إنما هو السبيل الممهدة إلى الاقتناع الذي هو ذو طابع عقلي. على أن حصول تأثير القرآن في النفوس أي حصول ما يسمى في الدراسات البراغماتية الحديثة العمل الناجم عن القول (L'acte perlocutoire) هو الضامن لتحقيق أعمال القرآن اللاقولية أو أعماله التي تتضمنها أقواله (Actes illocutoires) سواء كانت هذه الأعمال أعمالاً أولية (Primitifs) مثل الأمر والنهي والطلب وغير ذلك مما هو صريح في لفظه الإنشائي، أو كانت أعمالاً مشتقة (Dérivés) أي إنشاءات مستفادة

(1) مريم 58 / 19.

(2) السجدة 15 / 32.

(3) الإسراء 107 / 17.

(4) الحشر 21 / 59.

(5) الزمر 23 / 39.

من السياق ومن المقام من قبيل ما أسميناه بالتعريض بالطلب والمفاهيم اللاقولية أو المضمّنة في القرون فقد كان أوستين يقول: «ليس لعمل لاقولي أن يتحقق بنجاح ما لم يحصل [قبل ذلك] تأثير ما (...) فلا بد من التأثير في جمهور السامعين لكي نعتبر العمل اللاقولي مثنقاً»<sup>(1)</sup>.

إنّ هذه الصفات الثلاث التي يلح القرآن على نعت نفسه بها تتعلق كلها بالوظيفة المناطة به لا بالبنية التنظيمية التي له. وهذه الوظيفة هي تحديداً الوظيفة الجساجية الإقناعية. وهذا يعني أنّ القرآن ينطلق في علاقته بمتلقيه من موقع المحاجة والسعي إلى الإقناع ويدعم هذا الصورة التي له عن جمهوري متلقيه الضيق منهما والواسع مجتمعين في كلمة «الإنسان» بالتعريف الذي لاستغراق الجنس فهذا الإنسان «مجدالاً»: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾<sup>(2)</sup>.

وهو خصوم:

﴿أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَلَمَّا هُوَ حَاصِمٌ نُبِيًّا﴾<sup>(3)</sup>.

والقوم الذين نزل فيهم القرآن أصحاب جدال وخصومه:

﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ثَمُودُ لِمَنْ مَّرِيرَةَ مَتَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنهٗ يَقْتُلُونَ﴾<sup>(4)</sup> ﴿وَقَالُوا هَآءِ إِلَهُنَا﴾<sup>(5)</sup> خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾<sup>(6)</sup>.

ويقابل هذا العناد من الإنسان وإصراره على عدم التسليم بما يعرض عليه إصرار القرآن على هديه وعلى ثبته عن السير في طريق العناد:

﴿أَحْسِبُ الْإِنْسَانَ أَن يُبْرَكَ سُدًى﴾<sup>(7)</sup>.

ومما قاله ابن عاشور في تفسير ذلك: «أي لا يحسب أنه يترك غير

Austin, *Quand dire, c'est faire, op. cit.*, p. 124.

(1) وقد سبق الشاهد في جومر المل.

(2) الكهف 54/18.

(3) يس 77/36 وانظر التحل 4/16.

(4) الزخرف 43/58-57.

(5) القيامة 36/75.



مرعي بالتكليف كما تترك الإبل»<sup>(1)</sup>، وإصرار الرسول (ص) على ذلك أيضاً كما يفهم من بعض الآيات من قبيل: ﴿ذَلِكَ بِمَا نَفَعْنَاكَ عَلَىٰ آفَاتِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِرُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾<sup>(2)</sup>. أي قاتل نفسك حزناً على عدم إيمان قومك.

ومن نحو:

﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَتِي﴾<sup>(3)</sup>.

أي بسبب تماديهم في الضلال وعدم ارعائهم.

في مثل هذا الإطار التلغظي الذي تحتل فيه كافة الأطراف من باث وملتق وأداة تعبير موقفاً حجاجياً وتنتج فيه توجهاً حجاجياً يتحول كل كلام، مهما وُصف بكونه جميلاً رائعاً ووصفت أسلوبه بكونه بديعاً بارعاً، إلى حجاج وإلى طريقة في استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم، فيكف بذلك عن أن يكون لمجرد الإخبار والدلالة ليصبح أيضاً، وربما أساساً، للتوجيه (Orientation)، توجيه بقية الحوار بين القرآن وملتقيه، ومواصلته في الاتجاه الذي تفرضه على الكلام شارات الججاج فيه واعتبارات المقام. لقد حاولنا أن نبرهن على صحة هذا بدرس أهم الخصائص الأسلوبية التي للكلام القرآني في مستويات المعجم والتركيب والصورة.

\* \* \*

على أنه مما يبطل مقولة إعجاز القرآن بنظمه، ما يراه فيها ابن قتيمة الجوزية من قصور ومن تعارض مع خطة الخطاب القرآني في علاقته بالجماهير التي هو موجه إليها. فالقرآن، كما يقول هو عن نفسه، موجه إلى «جمهور كوني» (Auditoire Universel) إذ رسالته إلى الناس كافة. ومن أجل ذلك هو مطالب بأن تكون معجزته أشد من أن تُحصَر في النظم الذي هو بلسان عربي ولا يخص إلا جمهوراً ضيقاً هم العرب. قال ابن القتيمة: «وقال

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 29، ص 366.

(2) الكهف 6/18.

(3) فاطر 8/35.

قوم إعجازه بمجموع هذه الوجوه الثلاثة [أي الإيجاز وحسن النظم وخرابة الأسلوب]. وهذا الكلام يحتاج إلى نظر لأن مجموع هذه الأقسام الثلاثة إنما تكون معجزة في حق العرب خاصة لأن الفصاحة والبلاغة فيهم جيلة وخلقة وهم فرسانها أصحاب قصبات السبق فيها إلى الأمد لا يُباريهم فيها أحد ولا يُجاريهم في مضمارها جواد (...). وأما الأعاجم ومن يجري مجراهم فلا تقوم عليهم بذلك حجة ولا تصح فيهم بذلك معجزة، لأنهم معترفون أنّ الفصاحة ليست من شأنهم ولا مضمارها من حليات ميدانهم، والله سبحانه أرسل محمداً (ص) إلى الخلق كافة أحمرهم وأسودهم. قال الله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جِيئًا﴾. وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَلِمَةً بِلُغَتِكَ لِلنَّاسِ نُبُرًا وَكَذِبًا﴾. ولا يشبث إعجازه على الكافة إلا بما يعزب على الكافة الإتيان بمثله مع اعترافهم بأنّ في مقدورهم من جنسه، ولو جاء موسى لقومه بالفصاحة وعيسى لبني إسرائيل بالبراعة لما قامت لهما على قومهما بذلك حجة<sup>(1)</sup>.

ليس من همتنا ولا في مقدورنا أنّ نقترح في حدود ما هو مطلوب منا في هذا العمل، نكتاً في إعجاز القرآن على أنقاض نظرية النظم التي نحن بصدد نقضها. ولكن مخاطبة الناس كافة، هذه التي تحدّث عنها القرآن لا يمكن أن تكون بنظمه، فالنظم جمهوره ضيق جداً كما أشار إلى ذلك ابن القيم. وإنما يمكن أن يكون ذلك بواسطة ما اشتمل عليه من ضروب الجداج فالجداج جمهوره مهما ضاق، كونتي دائماً<sup>(2)</sup>. وآية ذلك أنّ ما يربط بين الجمهورين الخاص والكوني أمور هي عماد الخطاب الجداجي، ومنها «المعقولية» التي تحكّم أنواع الحجج وطريقة بنائها وعرضها من الناحية اللغوية والأسلوبية على صعديتي الحقيقة والمجاز. ومنها القيم وهرميّاتها والمواضع وعموميّاتها وما يفيد كل منهما من أحكام ويندرج تحت كل منهما من ضمائر وأقيسة. ومنها أيضاً اعتماد الموافقات وتقديم المخالفات

(1) ابن قيم الجوزية، التواضع... (مذكور)، ص 338.

(2) انظر في ذلك: Perelman et Tylca, *Traité de l'argumentation*..., pp 40-59.

#### مقدمة

(Les désaccords) انطلاقاً منها وبناء عليها، سواء سبقت هذه الموافقات على وجه المنطوق أو على وجه الاقتضاء. ومنها كذلك النزوع إلى الشمولية والخروج من حيز الخصوصية والزمنية بما يحقق للخطاب وظيفة حجاجية سامية هي وظيفة «المثل الأعلى الحجاجي» (L'idéal argumentatif)<sup>(1)</sup>، ويجعل منه خطاب مثل عليا يوجه إليها جمهور متلقيه أكثر منه خطاباً يُكرس الواقع<sup>(2)</sup>.

هذه الأمور جميعها وغيرها، توفرت في الخطاب القرآني مما جعله خطاباً موجهاً إلى جمهورين في الوقت نفسه، الجمهور الضيق (يا أيها الذين آمنوا، يا أيها الكافرون، يا أهل الكتاب، يا بني إسرائيل إلخ) والجمهور الواسع، الكوني (يا أيها الناس، يا أيها الإنسان إلخ) معاً، أو هذا من خلال ذلك. ولقد مثل أسلوب العدول في القرآن، بجميع أنواعه، وعلى أضعده الكلمة والتركيب والصورة الوسيلة التي حقق بها القرآن هذه المرامي الخطابية.

على أنّ نظرية النظم بانتقالها من تحليل الجملة إلى تحليل الخطاب أي بانتقالها من النظر في كيفية نظم الجملة إلى النظر في كيفية نظم الخطاب أدت إلى جعل تحليل الخطاب خاضعاً لِمَبْدَأِ الذي يطلق عليه اليوم في نظريات تحليل الخطاب «مبدأ الانسجام» يقول الجرجاني: «... وبهرهم أنهم تأملوه سورة سورة وعشرا عشرا وآية آية فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو مكانها ولفظة ينكر شأنها أو يُرى أنّ غيرها أصلح هناك أو أشبه أو

(1) عن مفهوم «المثل الأعلى الحجاجي» الحاصل من نزوع الخطاب الحجاجي إلى الخروج من الخصوصية إلى العمومية والشمول انظر: O. Reboul, *Introduction à la rhétorique*, p 101-102.

(2) يُفسر هذا بأنّ الخطاب الحجاجي يأخذ في الاعتبار دائماً الجمهور الكوني حتى وهو مُوجّه إلى جمهور ضيق. ولما كان هذا الجمهور الكوني مجسداً في الإنسان العاقل الذي هو مثال أكثر منه واقماً كان هذا الخطاب خطاب مثال أكثر منه خطاب واقع. انظر أيضاً رويول المرجع نفسه، ص 233.

أخرى وأخلق بل وجدوا اتساقاً بهر العقول وأعجز الجمهور ونظاماً والتناماً وإتقاناً وإحكاماً»<sup>(1)</sup>.

إنّ العمل بمبدأ الانسجام في تحليل الخطاب القرآني قد وجد مجالاً الأمثل في ما يسمى بـ«كتب مناسبات القرآن» وما كان على صلة بها مثل كتب «المتشابه» وحتى كتب «الوجه والنظائر» وغيرها.

غير أننا في هذا الكتاب غلبنا المبدأ الآخر المناهض لمبدأ الانسجام أعني المبدأ التداولي<sup>(2)</sup> إذ كان همنا لا البحث في مدى نحوية الخطاب القرآني بل البحث في مدى تأثيره وكانت كتب التفسير هي سندنا في معظم الأحيان.

(1) انظر: عيد الفاعر الجرجاني، دلائل الإعجاز، (مذكور)، ص 32.

(2) انظر مثلاً:

J. Moeschler et A. Reboul, *Pragmatique du discours op. cit.*

## فهرس المصادر والكتب الأثهات والمراجع الوارءة فف البءء

### 1 - المصدر

القرآن الكرفم. نشر مؤسسه علوم القرآن ءمشق/ بفروت ء.ء.  
مكءوب ومضبوء على ما فوافق روافة ءفص لقراءة عاصم عن أفف عبء  
الرفءمان عبء الله بن ءبفب السلمف وعن عثمان بن عفان وعلف بن أفف  
طالب وزفء بن ءابء وأفف بن كمب عن ءفف صلف الله علفه وسلم.  
صءءه مشفءة الأزهر وراءعه على أمهات كتب الرسم والضبء  
والقراءاء، سنة 1337هـ/ 1918م. ءم ءقفه وراءعه فف طبعه ءفف ءعمء  
فف هءا البءء الأستاذ مروان سوار مءقق المصاءف لءف وزارة الأوقاف  
السورفة.

### 2 - الكتب الأثهات والمراجع (كءباً ومقالا؁)

#### 2 - 1 - العربفة والمعرفة:

الأفبارف أبراهفم:

\* ءارفء القرآن، ءار الكتاب المصرف، (القاهرة)، ءار الكتاب اللبءانف،  
بفروت، ط 3، 1991.

ابن الأفر ضفباء ءءفن:

\* المءل السائر فف أءب الكاءب والشاعر، ءءقق مءمء مءفف ءءفن عبء  
ءءمفء، المكءبة العصرفة، بفروت، 1990.

- الأخفش أبو الحسن سعيد بن مسعدة:  
\* معاني القرآن، تحقيق هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 1990.
- أرسطو:  
\* الخطابة، تعريب عبد الرحمان بدوي، دار الشؤون العامة، بغداد، 1986.
- إسماعيل عز الدين:  
\* جماليات الألفاظ، ضمن كتاب قراءة جديدة لتراثنا النقدي، النادي الثقافي الأدبي، بجدة 1410هـ/ 1990م.
- ابن أبي الإصبع زكي الدين:  
\* بديع القرآن، تحقيق وتقديم حفني محمد شرف، مكتبة نهضة مصر، ط 11377هـ/ 1957م.
- إصطيف عبد النبي:  
\* النص الأدبي والمتلقي، مجلة علامات في النقد الأدبي، جدة، ج 21، مج 6، سبتمبر 1996 جدة.
- الأصفهاني أبو الفرج:  
\* الأغاني دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1994.
- الأصفهاني الزاغب:  
\* المفردات في غريب القرآن، المطبعة الميمنية، مصر، د.ت.
- الأثري عبد الرحمان:  
\* الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين، البصريين والكوفيين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، د.ت.
- الباجي أبو الوليد:  
\* المهراج في ترتيب الحجاج، دار الغرب الإسلامي، ط 2، 1987.
- باقر الصدر السيد محمد:  
\* «دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 2، 1986.
- الباقلاني أبو بكر:  
\* إعجاز القرآن، بهامش الإتيان في علوم القرآن، انظر السيوطي.

بالمرف.ر:

\* عِدْم الدلالة - إطار جديد، تعريب د. صبري السيد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1995.

بدوي أحمد أحمد:

\* من بلاغة القرآن، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 1950 (ق).

بدوي عبد الرحمان:

\* مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين بيروت، ط 2، 1979.

البزرة أحمد مختار:

\* أساليب التوكيد من خلال القرآن الكريم، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، بيروت، ط 1، 1985.

البغدادى عبد القاهر:

\* الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

الكوش الطيب والماجري صالح:

\* في الكلمة، سلسلة معالم الحداثة، دار الجنوب للنشر، تونس، 1993.

بلاشير ريجيس:

\* دراسة سور القرآن وآيه، تعريب محمد مختار العبيدي، حوليات الجامعة التونسية، العدد 21، سنة 1982.

البيضاوي أبو سعيد عبد الله:

\* أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار صادر، بيروت، د.ت.

التستري سهل:

\* تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، 1329هـ.

الفتنازاني ابن الحفيد:

\* الدرّ النضيد لمجموعة ابن الحفيد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1400هـ/ 1980م.

التهانوي محمد علي:

\* موسوعة إصطلاحات العلوم الإسلامية (المعروف بكشاف اصطلاحات الفنون)، طبعة خيَّاط، بيروت 1966، وطبعة كلكتة، 1962، استانبول، 1404هـ / 1984م.

الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر:

\* البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجليل، بيروت، د.ت.

\* الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي وأولاده، ط 2، د.ت.

\* حجج النبوة ضمن رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، مصر، (الجزء الثالث).

الجرجاني السيد الشريف:

\* التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 1988.

\* حاشيته على الكشاف، انظر الزمخشري.

الجرجاني عبد القاهر:

\* أسرار البلاغة، تصحيح وتعليق محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، 1401هـ / 1981م.

\* دلائل الإعجاز، تصحيح ونشر محمد رشيد رضا، دار المنار، مصر، ط 5، 1372هـ / 1952م.

ابن الجزري محمد:

\* النشر في القراءات العشر، تصحيح علي محمد الضَّبَّاع، دار الفكر، د.ت.

ابن جعفر قدامة:

\* نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 2، 1979.

جمال الدين مصطفى:

\* البحث النحوي عند الأصوليين، دار الرشيد للنشر، العراق، 1980.



- ابن جتّي أبو الفتح:
- \* الخصائص، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، د.ت.
- \* المحتسب في تبيين وجوه شواذّ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق علي النجدي ناصف وعبد الحلیم التّجار وعبد الفّتاح شلبي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1386هـ.
- الجوالقي أبو منصور:
- \* المعرّب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، مطبعة دار الكتب، 1389هـ/ 1969م.
- جولدسهر اجنتس:
- \* مذاهب التفسير الإسلامي، تعريب عبد الحلیم النجار، دار إقرأ، ط 2، بيروت، 1983.
- حسان تمام:
- \* البيان في روائع القرآن، دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، عالم الكتب، القاهرة، 1993.
- حسين محمد الخضضر:
- \* بلاغة القرآن، المطبعة التعاونية، دمشق، 1971.
- حسامي عبد الرزاق:
- \* ثلاثة مرسلين لربّ واحد (تقديم لكتاب أرنلديز)، حوليات الجامعة التونسية، العدد 23، 1984.
- حمّو الهادي:
- \* مواقف الجحّاج والجدل في القرآن الكريم، مطابع النهضة، 1991 (؟).
- الخضري محمد:
- \* أصول الفقه، دار الفكر، بيروت، 1988.
- خقلّابي محمد:
- \* لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1991.

- الخفاجي ابن اسبان:  
\* سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982.  
ابن خلدون عبد الرحمن:  
\* المقدمة، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.  
خلف الله محمد أحمد:  
\* الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة الأنجلو - المصرية، القاهرة،  
1965.  
خليل حلمي:  
\* الكلمة - دراسة معجمية لغوية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،  
ط 1، 1995.  
خليل سيد أحمد:  
\* دراسات في القرآن، دار النهضة العربية، بيروت، 1969.  
الدائماني الحسين بن محمد:  
\* قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق عبد  
العزيز سيد الأهل، دار العلم للملايين، ط 5، بيروت، 1985.  
\* ديوان الهذيليين: نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، الدار القومية  
للطباعة والنشر، القاهرة، 1384هـ/ 1965م.  
الدهبي محمد حسين:  
\* التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة القاهرة، ط 1، 1962.  
الرازي خضر والصفوي محمد بن عيسى الأيحي:  
\* شرح الغرّة في المنطق، تحقيق وتقديم وإعداد البير نصري نادر، دار  
الشروق، بيروت، 1983.  
الرازي فخر الدين:  
\* التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، طهران، ط 2، د.ت.  
\* المحصول في علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1،  
1988.

- ابن رشيقي الحسن:  
\* العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق وتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط 5، 1981.
- الرّضويّ الشريف:  
\* تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط 1، 1955.
- الرّماني علي بن عيسى:  
\* التكت في إعجاز القرآن ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق وتعليق محمد أحمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، د.ت.
- الرّيفي هشام:  
\* الججاج عند أرسطو، ضمن كتاب أهم نظريات الججاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، منشورات كلية الآداب بمتوبة 1999، إشراف حمّادي صمود.
- ابن الرّبير أحمد:  
\* ملاك التأويل الفاعل بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المشابه اللفظ في آبي التنزيل، تحقيق سعيد الفلاح، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1983.
- الرّجاج أبو إسحاق: منسوب إليه:  
\* إعراب القرآن، تحقيق ودراسة إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 3، 1986.
- الرّزقاني محمد عبد العظيم:  
\* مناهل العرفان في علوم القرآن، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1412هـ/ 1991.
- الرّزكسي بدر الدين:  
\* البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، 1972.

- \* معنى لا إله إلا الله، تحقيق وتعليق علي محيي الدين علي القرّة داغي، دار بوسلامة، تونس، 1984.
- الزّمخشري أبو القاسم محمود:  
\* الكشّاف عن حقائق التنزيل وغيون الأقاويل في وجوه التأويل، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1968.
- \* المفضّل في علم العربية، دار الجيل، بيروت، 1323هـ / 1905م.  
ابن الزّملكاني كمال الدين:
- \* البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، تحقيق خديجة الحديثي وأحمد مطلوب، مطبعة العاني، بغداد، د.ت.
- الزّوني:  
\* شرح المعلّقات السّبع، دار صادر، دار بيروت للطباعة والنشر، 1963.  
أبو زيد أحمد:
- \* المتناسب البياني في القرآن - دراسة في النظم المعنوي والصّوتي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1992.
- الزّين سميج عاطف:  
\* الأمثال في القرآن، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1987.
- سالم سيد عبد العزيز:  
\* تاريخ العرب في عصر الجاهلية، دار النهضة العربية، بيروت، د.ت.
- السعدني مصطفى:  
\* العدول: أسلوب تراثي في نقد الشعر، منشأة المعارف الإسكندرية، 1990.
- السّعفي حمّودة:  
\* حقيقة الإيمان في الإسلام، مجلة الهداية العدد 4، السنة 18 تونس، رجب - شعبان 1414هـ / ديسمبر - فيفري 1994م.
- السّكاكي أبو يعقوب:  
\* مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1. 1983.

- سلطان منير:  
\* بلاغة الكلمة والجملة والجميل، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1988.
- ابن سلام يحيى:  
\* التصريف، تفسير القرآن مما اشتبهت أسماؤه وتصرفت معانيه، تحقيق وتقديم هند شليبي، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1979.
- السلامي عمر:  
\* الإعجاز الفتي في القرآن، نشر مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، تونس، 1980.
- ابن سليمان مقاتل:  
\* الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، دراسة وتحقيق عبد الله محمود شحاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1975.
- السهيلي عبد الرحمان:  
\* غوامض الأسماء المبهمة والأحاديث المسندة في القرآن، تحقيق هيثم عيَّاش، بيروت، 1988.
- سيوييه أبو بشر عمرو بن عثمان:  
\* الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، ط 3، 1988.
- السَّيوطي جلال الدين:  
\* الإمتان في علوم القرآن، عالم الكتب، بيروت، د.ت.
- \* الأشباه والنظائر في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- \* تناسق الدرر في تناسب السور، تحقيق عبد الله محمد درويش، دار الكتاب العربي، سوريا، ط 1، 1401هـ/ 1983م.
- \* كُتَابُ النَّقُولِ فِي أَسْبَابِ النَّزُولِ، بهامش تفسير الجلالين، دار القلم، بيروت، 1983.
- \* المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، د.ت.

- \* معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق علي محمد الجاوي، دار الفكر العربي، د.ت.
- \* مفحّمات الأقران في مبهّمات القرآن، شرح ومراجعة سعيد اللحام، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1991.
- \* همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون وعبد العالم مكرم، دار البحوث العلمية، الكويت، 1975.
- شاكّر محمد:
- \* الإيضاح لمن يساغوجي في المنطق، مكتبة الشريف، تونس، د.ت.
- التّساوش محمد:
- \* ملاحظات بشأن دراسة تركيب الجملة في اللغة العربية، مجلة الموقف الأدبي (عدد خاص باللسانيّات)، العددان 135-136، تموز - آب 1982.
- الشرقي عبد المجيد:
- \* الفكر الإسلامي في الرّد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع | العاشر، الدار التونسية للنشر (تونس)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.
- \* في قراءة التراث الديني، الإنقاذ في علوم القرآن نموذجاً، ضمن كتاب: في قراءة النصّ الديني (مؤلف جماعي) سلسلة موافقات، الدار التونسية للنشر، 1989.
- \* كينات، سلسلة معالم الحدّاة، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994.
- الشهرستاني محمد بن عبد الكريم:
- \* المملّى والتحلل، تحقيق عبد الأمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 1992.
- شير، أدّي:
- \* الألفاظ الفارسية المعرّبة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1908.
- الشيرازي (صادق الحسيني):
- \* الموجز في المنطق، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط 3، 1401هـ/ 1981م.

- الصّفنوي عيسى بن محمد:  
\* شرح العزة في المنطق (انظر خضرم الرازي).  
صمّود حمادي:  
\* التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوّره إلى القرن السادس الهجري (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة التونسية، 1981.  
\* النقد وقراءة التراث - عودة إلى مسألة النظم، المجلّة العربية للثقافة، السنة 13، العدد 24 مارس 1993.  
صولة عبد الله:  
\* الأسلوبية الذاتية أو النشوية، مجلة فصول عدد خاص بالأسلوبية، المجلّد 5، العدد 1، 1984.  
\* فكرة المدول في الدراسات الأسلوبية المعاصرة، مجلة دراسات لسانية سيبيانية أدبية، عدد 1، فاس 1987.  
\* الججاج: أطره ومنطلقاته وتقنيّاته عند بولمان (...). ضمن كتاب أهم نظريات الججاج في التقاليد الغربية... (مذكور انظر الريفي).  
طباطبائي طالب:  
\* نظرية الأعمال الكلامية، مجلة الفكر العربي المعاصر 98-99، 1992.  
الطرابلسي محمد الهادي:  
\* خصائص الأسلوب في الشوقيات، منشورات الجامعة التونسية، 1981.  
\* الشروط في القرآن بالاشتراك مع عبد السلام المستفي، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1985.  
ابن عاشور محمد الطاهر:  
\* التحرير والتوير، الدار التونسية للنشر والدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلام، د.ت.  
عبد الباقي محمد فؤاد:  
\* المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، المكتبة الإسلامية، استانبول تركيا، 1982.

- ابن عبد السلام عزّ الدين:
- \* مجاز القرآن، القسم الأول، تحقيق وتقديم محمد مصطفى بن الحاج، منشورات كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي، طرابلس، ط 1، 1992.
- أبو عبيدة معمر بن المثنى:
- \* مجاز القرآن تحقيق محمد فؤاد سبزيكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988.
- عجينة محمد:
- \* موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلائلها، نشر العربية محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، صفاقس، ودار الفارابي، بيروت، ط 1، 1994.
- العسكري أبو هلال:
- \* كتاب جمهرة الأمثال، حققه أحمد عبد السلام وأبو هاجر زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت ط 1، 1988.
- عصفور جابر:
- \* الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 3، 1992.
- ابن عقيل عبد الله:
- \* شرح ابن عقل، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار العلوم الحديثة، بيروت، ط 14، 1964.
- علي جواد:
- \* المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد، ط 1، 1970.
- عون علي أبو القاسم:
- \* أسلوب القسم واجتماعه مع الشرط في رحاب القرآن الكريم، منشورات جامعة الفاتح، ليبيا، 1992.



- الغزالي أبو حامد:  
\* المستصفي من علم الأصول، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1993.  
\* المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، حققه وقدم له فضلة شحادة، دار الشروق، بيروت، 1971.  
فاخوري عادل:  
\* منطق العرب في وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1981.  
الفارابي أبو نصر:  
\* كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق وتعليق محمد مهدي، دار الشروق، بيروت، 1986.  
ابن فارس أحمد:  
\* الصحاحي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، المكتبة السلفية، القاهرة، 1910.  
ابن قتيبة عبد الله:  
\* تأويل مشكل القرآن، شرحه ونشره السيد أحمد الصقر، المكتبة العلمية، بيروت، ط 3، 1401هـ / 1981م.  
\* تفسير غريب القرآن، تحقيق السيد أحمد الصقر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978.  
القرطبي:  
\* الجامع لأحكام القرآن، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1362هـ / 1962.  
القيسي مكّي بن أبي طالب:  
\* مشكل إعراب القرآن، تحقيق ياسين محمد السّوّاس، دار المأمون للتراث، دمشق، د.ت.  
ابن قيم الجوزية:  
\* كتاب الفوائد المشوّق إلى علوم القرآن، إشراف لجنة تحقيق التراث، مكتبة الهلال، بيروت، د.ت.

- \* الأمثال في القرآن الكريم، تحقيق سعيد محمد نمر الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ط 3، 1989.
- الكتاب المقدس. دار النشر. بيروت 1989.
- ابن الكلبي:
- \* كتاب الأصنام (نسخة مصورة توجد بكلية الآداب بمثوبة).
- لايكوف جورج وجونسون مارك:
- \* الاستعارات التي نحيا بها، تعريب، عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1996.
- الميرد أبو العباس:
- \* الكامل في اللغة والأدب، نشر تشاريد بيضون ونعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط 1، 1987.
- المتوكل أحمد:
- \* الوظائف التداولية في اللغة العربية، دار الثقافة، المغرب، ط 1، 1985.
- مجمع اللغة العربية:
- \* معجم ألفاظ القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة، 1981.
- محمد الولي:
- \* الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1، 1990.
- المستدي عبد السلام:
- \* الشرط في القرآن (انظر محمد الهادي الطرابلسي).
- مصلوح سعد:
- \* الأسلوب، دراسة لغوية إحصائية، دار البحوث العلمية الكويت، ط 1، 1980.
- \* في النص الأدبي، دراسة أسلوبية إحصائية، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ط 1، 1991.

- المقريدي عبد الرحمان:  
\* أساليب التوكيد في القرآن الكريم، الدار الجماهيرية للنشر، طرابلس، ط 1، 1986.
- ابن المعتز عبد الله:  
\* كتاب البديع، تعليق وفهرسة إغناطيوس كراتشكوفسكي، دار المسيرة، 1982.
- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، نشر دار الدعوة، استانبول، 1987. دار سجون، تونس، 1987.
- الملاحويش عمر:  
\* تطوّر دراسات إعجاز القرآن وأثرها في البلاغة العربية، بغداد، 1972.
- ابن منظور جمال الدين:  
\* لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت.
- ابن المتيّر أحمد:  
\* الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال (انظر الرّمخشري).
- المهيري عبد القادر:  
\* الجملة في نظر النحاة العرب، حوليات الجامعة التونسية، عدد 2، 1966.
- \* مساهمة في تحديد الجملة الاسمية، حوليات الجامعة التونسية، عدد 5، 1968.
- \* مفهوم الكلمة في النحو العربي، حوليات الجامعة التونسية، عدد 23، 1984.
- \* من الكلمة إلى الجملة (كتاب قيد الطبع)، ثم صدر عن مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، للنشر والتوزيع، تونس، 1998.
- ناصر مصطفى:  
\* نظرية المعنى في النقد الأدبي، دار الأندلس، بيروت، د.ت.

\* بين بلاغيتين، ضمن كتاب قراءة جديدة لتراثنا النقدي، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1410هـ/ 1990م.

ابن التميم:

\* الفهرست، طبعة غوستاف فلوجل (G. Flügel)، مكتبة خيَّاط، بيروت، د.ت.

نقرة التهامي:

\* الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن، دار القلم، 1982.

الهاشمي السيد أحمد:

\* جواهر البلاغة في المعاني والبيان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 12، د.ت.

ابن هشام عبد الله:

\* معني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، د.ت.

ابن هشام عبد الملك:

\* السيرة النبوية، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1411هـ/ 1991م.

هيجل:

\* فن الشعر، تعريب جورج طرابيشي (عن الفرنسية)، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1981.

الهيثري الشاذلي:

\* القصر في سورة البقرة، حوليات الجامعة التونسية، عدد 26، 1987.

\* الالتفات في القرآن، حوليات الجامعة التونسية، عدد 32، 1991.

الواحدلي أبو الحسن:

\* أسباب النزول، تحقيق السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1986.

- وهبة مراد:  
\* المعجم الفلسفي: دار الثقافة الجديدة، مصر، ط 3، 1979.  
آل ياسين جعفر:  
\* المنطق السيني، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1،  
1403هـ / 1983م.  
ياقوت الحموي:  
\* معجم البلدان، دار بيروت للطباعة، 1957.  
ياقوت محمود سليمان:  
\* المبني للمجهول في الدرس النحوي والتطبيق في القرآن الكريم، دار  
المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط 1، 1989.  
اليزيدي أبو عبد الرحمن:  
\* غريب القرآن وتفسيره، حققه وصلق عليه محمد سليم الحاج، عالم  
الكتب، ط 1، بيروت 1985.  
ابن يعيش:  
\* شرح المفضل، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، د.ت.

**Abdesslem Mohamed:**

- \* *Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du III<sup>e</sup> s.P.U.*, Tunis 1977.

**Anscombe J.C. et Ducrot O.:**

- \* *L'argumentation dans la langue*, éditions Mardaga, Liège-Bruxelles, 2ème édition, 1988, (1ère édition 1983).

**Aristote:**

- \* *La poétique*, Texte, traduction, notes par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, éditions du Seuil, Paris, 1980.

**Arnaldez Roger:**

- \* *Trois messagers pour un seul Dieu*, Albin Michel, Paris, 1983.

**Austin J.L.:**

- \* *Quand dire, c'est faire*, (How to do things with words), Introduction, traduction et commentaire par Gilles Lane, éditions du Seuil, 1970.

**Bange Pierre:**

- \* Argumentation et fiction; in *l'argumentation*. P.U.L., 1981.

**Barucco P:**

- \* *Eléments de stylistique*, éditions Roudil, 1973.

**Barthes Roland:**

- \* Rhétorique de l'image; in *Communications*, n°4, 1964.

**Bautier Roger:**

- \* Recherches expérimentales américaines sur la «communication persuasive», in *l'argumentation*, P.U.L., 1981.

**Benveniste Emile:**

- \* *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966.

**Berrendonner Alain:**

- \* *Eléments de pragmatique linguistique*, Minuit. 1981.

تهرس المصادر والكتب الامهات والمراجع الواردة في البحث

*La Bible* (Traduction oecuménique), éditions du CERF, Les Bergers et les mages, Paris, 1975.

**Bloomfield Leonard:**

\* *Le Langage*, traduit de l'américain par Janick François, Payot, Paris, 1970.

**Boissinot Alain:**

\* *Les textes argumentatifs*, éditions Bertrand-Lacoste, 1992.

**Brahim Ahmed:**

\* *L'occultif (...)*. Etudes linguistiques. V.2. T unis 1996.

**Brown G) and Yule G:**

\* *Discourse analysis*, Cambridge University Press, 1996 (1983).

**Bureau Conrad:**

\* *Linguistique fonctionnelle et stylistique objective*, P.U.F., 1976.

**Chomsky Noam:**

\* studies on semantics in *generative grammar*, Mouton, the Hague, Paris, 1979.

**Cohem Jean:**

\* *Structure du langage poétique*, éditions Flammarion, 1966.

\* *Le haut langage*, éditions Flammarion, 1979.

**Crapon de Crazona Pierre:**

\* *Le Coran aux sources de la parole oraculaire*, Structures rythmiques des sourates mecquoises, Paris, 1981.

**Demombynes Maurice Gaudrefroy:**

\* Le sens du substantif GAYB dans le Coran. in *mélanges Louis Massignon, II*, Institut français de Damas, 1957.

**Dubois Jean et al:**

\* *Dictionnaire de linguistique*, Larousse, Paris, 1972.

**Ducrot Oswald:**

\* *Dire et ne pas dire*, éditions Hermann 1972.

- \* *Le dire et le dit*, éditions Minit, 1984.
  - \* La valeur argumentative de la phrase interrogative; in *logique argumentation, conversation*, éditions Peter Lang, Berne - Francfort, 1983.
  - \* L'argumentation dans la langue (voir Anscombe).
- Encyclopédie de l'islam 2ème édition El 2:**
- Volume I (Articles: ALLAH BANU ISRA IL, Basmala)
  - Volume III (Articles: Habash; Habasha, ILAH).
  - Volume V (Article: AL KUR AN).
- Encyclopoedia Universallis, édition 1990**
- Volume 12 (Article: Prophétisme).
- Galmiche Michel:**
- \* *Sémantique générative*, Librairie Larousse, Canada, 1975.
- Gimaret Daniel:**
- \* *Les noms divins en Islam - Exégèse lexicographique et théologique*, éditions du CERF, Paris, 1988.
- Grand Larousse encyclopédique - Librairie Larousse 1962.**
- Granger Gilles-Gaston:**
- \* *Essai d'une philosophie du style*, éditions Odyle Jacob, 1988, (1ère édition Armand Colin 1968).
- Gueunier Nicole:**
- \* Pertinence de la notion d'écart en stylistique, in langue française (numéro spécial consacré à la stylistique) Septembre 1969.
- Halliday M.A.K) and Hasan Ruqaiya:**
- \* cohesion in English. Longman (London and New York) 1976.
- Hjelmslev Louis:**
- \* *Le langage*, éditions de Minit, Paris, 1966.
  - \* *Prolégomènes à une théorie du langage*, éditions de Minit, Parisk, 1968.



**Jacques Francis:**

- \* L'analyse des énoncés moraux avant Austin, in *Théories des actes de langage, éthique et droit*, P.U.F., 1986.

**Jakobson Roman:**

- \* *Essais de linguistique générale*, éditions de Minuit, 1963.
- \* *Huit questions de poétique*, éditions du Seuil, 1977.

**Jomier Jacques:**

- \* Le nom divin «AL-Rahman» dans le Coran. Mélanges Louis Massignou. Institut français de Damas 1957.

**Karah Siham:**

- \* *L'argumentation dans le discours politique de Nasser*, thèse d'Etat dactylographiée, Alexandrie, 1983.

**Kempson Ruth M.:**

- \* *Semantic Theory*, Cambridge University Press, 1996, (1977).

**Kohler Joelle Chesny:**

- \* Aspects des discours explicatifs; in *Logique, argumentation et conversation, op. cit.*, p 69.

**Lambert Jean:**

- \* *Le Dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes*, Les éditions du CERF., Paris, 1995.

**Larrey Paul:**

- \* *Enoncés performatifs présupposition. Eléments de sémantique et de pragmatique*, éditions Fernand Nathan 1979.

**Leguern Michel:**

- \* *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Larousse, 1973.
- \* Métaphore et argumentation; in *l'argumentation*, P.U.L., 1981.

**Lyons John:**

- \* *Sémantique linguistique*, éditions Larousse, 1980.

**Maingueneau Dominique:**

- \* *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours*, Problèmes et perspectives, Librairie Hachette. 1976.

**Martin Robert:**

- \* *Langage et croyance: Les «Univers de croyance» dans la théorie sémantique*, éditions P. Mardaga, Paris, 1987.
- \* Les univers de croyance et la théorie sémantique; in *Etudes linguistiques*, Association Tunisienne de linguistique, Volume 1, 1996.

**Mehiri Abdelkader:**

- \* *Les théories grammaticales d'ibn Jinni*, P.U. de Tunis, 1973.

**Meschonnic Henri:**

- \* *Pour la poétique. T 1*, éditions Gallimard, 1970.

**Meyer Michel:**

- \* *Logique, langage et argumentation*, éditions Hachette, 1982.

**Moubarak Youakim:**

- \* Les noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants en épigraphies sud-sémitiques. Extrait du Tome L XVIII de *Le Muséon*, Louvain 1955.

**Nwyia Paul:**

- \* *Exegèse coranique et Langage mystique*, 2ème édition, Beyrouth 1991.

**Orecchioni Catherine Kerbrat:**

- \* *La connotation*, P.U., Lyon, 1977.
- \* *L'énonciation: De la subjectivité dans le langage*, armand Colin, Paris, 1980.
- \* *L'implicite*, armand Colin, Paris, 1986.
- \* Argumentation et mauvaise foi; in *l'argumentation* P.U.L., 1981.
- \* L'acte de question et l'acte d'assertion: Opposition discrète ou continuum?; in *la question*, (ouvrage collectif) P.U.L. 1991.

**Perelman Chaim et Tyteca Lucie - Olbrechts:**

- \* *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, éditions de l'université de Bruxelles, 5ème édition, 1992.

**Pernier Maurice:**

- \* *Le mot*. P.U.F., 1984.

**Plantin Christian:**

- \* *Essais sur l'argumentation, introduction linguistique à l'étude de la parole argumentative*, éditions Kimé 1990.
- \* Question -- Argumentation -- Réponses. in *la question*, (ouvrage collectif), P.U.F., 1991.

**Reboul Anne et Moeschler Jacques:**

Pragmatique du discours, éd. Armand Colin, 1998.

**Reboul Olivier:**

- \* *Introduction à la rhétorique*, P.U.F., 1991.
- \* La figure et l'argumentation; in *De la métaphysique à la rhétorique*, Bruxelles, 1986.

**Ricoeur Paul:**

- \* *Le conflit des interprétations*, Seuil, 1969.
- \* *La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975.
- \* Les implications de la théorie des actes de langage pour la théorie générale de l'éthique; in *Théories des actes de langage*, op. cit.

**Riffaterre Michael:**

- \* *Essais de stylistique structurale*, traduit de l'Anglais par Daniel Delas, Flammarion, 1971.

**Rodinson Maxime:**

- \* *Mahomet*, éditions de Seuil, 2ème éditions, 1968 (1ère édition 1961).

**Ryckmans Jacques:**

- \* Les inscriptions sud-arabes anciennes et les études arabes, In *Annali* (Istituto Orientale Di Napoli), Volume 35, Nuova Serie XXV, Fascicolo 4/ Napoli 1975.

- \* Les religions arabes préislamiques, in *Histoire générale des religions*, Librairie Aristide Quillet, Paris, 1947.
- Todorov Tzvetan:**
- \* Michaïl Bakhtine - *Le principe dialogique, suivi de «Ecrits du cercle de Bakhtine»*, Seuil, Paris, 1981.
- \* *Théories du symbole*, Seuil, 1977.
- Toulmin Stephen Edelson:**
- \* *Les usages de l'argumentation*, traduit de l'Anglais par Philippe de Brabanter, P.U.F., 1993.
- Vignaux Georges:**
- \* *Le discours acteur du monde (...)*, Ophrys, 1988.
- Zuber Ryszard:**
- \* *Structure présuppositionnelle du langage. Service de linguistique quantitative*, Université Paris VI, 1972.

## المحتويات

7	المقدمة
	الباب الأول
	المعجم القرآني: خصائص كلماته وحركتها الججاجية
63	مقدمة
87	الفصل الأول: خصائص الكلمة الججاجية
87	المبحث الأول: الخصائص الاتصالية
129	المبحث الثاني: خصائص الكلمة التقويمية وأبعادها الججاجية
155	المبحث الثالث: خصائص الكلمة التداولية وأبعادها الججاجية
169	الفصل الثاني: حركة الكلمة الججاجية
	المبحث الأول: حركة الكلمة الججاجية بناء على خصائصها في اللغة (الاتضاء والتقويم وغيرهما)
174	المبحث الثاني: حركة الكلمة الججاجية في القرآن بناء على خصائصها في التداول والاستعمال
211	

### الباب الثاني

التركيب في القرآن: خصائصه

ووجوه الججاج فيه

237	..... مقدمة
	<b>الفصل الأول: العدول الكمي بالزيادة داخل الجملة</b>
253	..... وأبعاده الججاجية
	المبحث الأول: البعد المفهومي للعدول الكمي
262	..... بالزيادة داخل الجملة
	المبحث الثاني: البعد الاقتصادي للعدول الكمي
299	..... بالزيادة داخل الجملة
	المبحث الثالث: البعد التوجيهي للعدول الكمي
315	..... بالزيادة داخل الجملة
	<b>الفصل الثاني: العدول الكمي بالزيادة بين</b>
337	..... الجمل وأبعاده الججاجية
387	..... الفصل الثالث: العدول الكمي بالنقصان وأبعاده الججاجية
423	..... الفصل الرابع: العدول النوعي في القرآن وأبعاده الججاجية

### الباب الثالث

الصورة في القرآن:

خصائصها ووجوه الججاج فيها

481	..... مقدمة
499	..... الفصل الأول: مادة الصورة وأبعادها الججاجية
503	..... المبحث الأول: مادة الصورة المنتزعة من المجال الحسي

التصويت

المبحث الثاني: مادة الصورة المستمدة من المقومات الثقافية والرمزية التي لفكر المتلقين	524
الفصل الثاني: شكل الصورة في القرآن وأبعاده الجبجائية	545
الخاتمة	603
فهرس المصادر والكتب الأتهات والمراجع الواردة في البحث	621

إن نظرية النظم في القديم تلح بلغة نظريّات تحليل الخطاب المعاصرة على ما يحصل في الجملة أو في النص من ظاهرة الانسجام ذات الأصول النحوية دون شك، أكثر بكثير من إلحاحها على ظاهرة الإفادة فيه التي هي ذات منطقتان وأصول تداوليّة. إننا بدراسة اللغة القرآنية حجاجياً نكون من ناحية أولى في صميم تداوليّة الخطاب أي بتقسيم مصطفى ناصف السابق لمجالات البلاغة عند العرب في مجال بلاغة التأثير التي وقفوها على دراسة الشعر كما يقول وتكون من ناحية ثانية خارج مجال «بلاغة النظم» التي جعلوها لدرس القرآن كما أشار إلى ذلك ناصف أيضاً. وهكذا تسلّمنا دراسة الأسلوب حجاجياً (بالمعنى التداولي الذي أردناه للحجاج) إلى نظرية تحليل الخطاب لكن لا في شقها التقليدي القائم على مبدأ الانسجام ونحوية الخطاب وإنما في شقها الناشئ الجديد الباحث في تداولية الخطاب وهو ما من شأنه أن يجعلنا في تعارض مع نظرية النظم وما يمكن أن يكون قد ترسّب عليها على صعيد تحليل الخطاب القرآني من اهتمام بانسجامه وتناسبه حتى بوجهه ونظائره وإن كان التأليف فيها جاء مبكراً جداً.

#### المؤلف

عبد الله صولة.

- أستاذ اللسانيات (علم الدلالة و علم الأسلوب بجامعة منوبة، تونس كلية الآداب والفنون والانسانيات).
- له في الاختصاص المذكور فصول ومقالات منشورة بعدد من المجلات العلمية المتخصصة.
- له مقدمة لمختارات من شعر أدونيس.

