

عبد الله صولة



# أُلْحِجَّاجُ فِي الْقُرْآنِ

من خلال

أهم خصائصه الأسلوبية



الفارابي 

عبد الله صولة

# الحِجَاب فِي الْقُرْآنِ

من خلال

أهم خصائصه الأسلوبية



دار الفارابي

٢٢٥  
ص و ل

مكتبة قسم الطبائيات

الكتاب: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية



000962959

المؤلف: عبد الله صولة

الغلاف: فارس غصوب

الناشرون: • دار الفارابي - بيروت - لبنان

ت: (01)301461 - فاكس: (01)307775

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: 71 241621 فاكس: 71 337978

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 إلكترونياً على موقع:

www.arabicebook.com

﴿حَلَفَ الْإِنْسَانُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِنَّا هُوَ حَصِيمٌ مُؤْتَمِرٌ﴾ (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 مستجلبة 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 تنزّل هذه المصطلحات بما تحمله من مفاهيم في إطار مشكلية البحث التي نعالجها في هذا الكتاب. وهذا الإطار يملي علينا أن ننظر على سبيل التمهيد، في مسألتين اثنتين، الأولى: ما الحجاج؟ 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 الحجاجي 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 جذّة مفهوم «الحجاج» في الدراسات العربية الحديثة على وجه الخصوص، رغم أنّ المصطلح قديم، فوجب أن نطيل الخوض في هذه المسألة لبيان

(1) اعتمد في الطبعة الأولى الأصلية القرآن الكريم (رواية حفص) صُحح بإشراف مشيخة الأزهر بمصر (1918/1337) ثم دقّقه وراجعه مروان سوار مدقق المصاحف لدى وزارة الأوقاف السورية. نشر مؤسسة علوم القرآن، دمشق/بيروت، د.ت.

الحدود التي نرسمها لمفهوم الجدجج وكيف أنّ القرآن قابل لأن يُدرس في ضوءه. إنّ هذه الإطالة ضرورية، لا سيما والدراسات العربية الحديثة لم تُغنّ - فيما نعلم - بتعريف هذا المصطلح التعريف الذي من شأنه أن يغنينا 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 تناوله من قريب أو من بعيد من ناحية أخرى. على أنّ الاقتضاب هنا والإسهاب هناك مدعاة إلى ظهور «عيب» آخر في هذه المقدمة، مترتب على ما تقدّم، وهو عدم التوازن، كميّاً بين القسمين اللذين تتألف منهما المقدمة.

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

يرى بعضهم أنّ الجدجج في الدراسات الجدججية على ضربين: ضرب أنت فيه لا تبرح حدود المنطق فهو ضيق المجال ومرادف للبرهنة والاستدلال إذ هو يُعنى بتتبع الجانب 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 فأهم منه، في ما نحن منه بسبيل، أن نبحث في الجدجج من جهة علاقته بالجدل من ناحية وبالخطابة من ناحية أخرى، ففي ما اطلعنا عليه، وإن كان غير كثير، وجدنا للجدجج 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 وأعمق من المفهومين السابقين، ذلك لأنّ الجدجج قد أخذ شيئاً

(\*) صدرت منذ الطبعة الأولى لهذا الكتاب (نونس 2001) كتب ومقالات حول الجدجج 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 باعتباره مبحثاً لغوياً خاصة هو الذي سنعمده في عملنا بعد أن ندخل عليه من التغيير ما يمكن أن يجعله أكثر ملاءمة لمنهج العمل وغاياته. وقد وقع اختيارنا على مصطلح الحجاج نعرب 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 «الحجاج» شأنه مقابله 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 وخصوصة سواء كان هذا الحجاج في شكل استدلال أو غيره. ثم إنّ كلمة الحجاج بحكم صيغتها الصرفية الدالة على معنى المشاركة في تقديم الحجج وعلى مقابلة الحجة بالحجة مؤهلة أكثر من كلمة الاستدلال لتؤدّي مفهوماً مهماً جداً تقوم عليه النظرية الحديثة (L'argumentation) وهو مفهوم المناقشة والحوار. فظهر من ذلك أنّ الحجاج أشمل وأوسع من الاستدلال البرهاني الذي ظل رغم انتقاله بين علوم مختلفة يحافظ على حدّه المنطقي الأول فهو على العموم مجرد استنتاج قضية من أخرى استنتاج لزوم وتوفّق وضرورة<sup>(1)</sup>. لهذا عدّ في نظرية الحجاج الحديثة نقيضاً للحجاج الذي ينطلق من مبدأ الحرية ويقوم على الحوار.

(1) قيل في الاستدلال عموماً: إنه من علوم المنطق. ويعرفه أبو العلاء غيفي [في كتابه المنطق التوجيهي] بقوله: «الاستدلال بوجه عام هو استنتاج قضية من قضية، أو عدة قضايا أخرى، أو هو الوصول إلى حكم جديد مغاير للأحكام التي استنتج منها، ولكنه في الوقت نفسه لازم لها متوقف عليها» راجعه في: عمر النملأ حويش: تطور دراسات إعجاز القرآن وأثرها في البلاغة العربية. بغداد 1972. ص 372، الهامش رقم 1. وبناء على هذا يصح اقتراحنا مصطلح الاستدلال البرهاني تعريباً لمصطلح Démonstration الجاري في علم المنطق، إذ حدّه المنطقي في معجم روبر Robert (طبعة 1977)، هو بلفظه الفرنسي:

«Raisonnement déductif destiné à établir la vérité d'une proposition à partir de prémisses considérées comme vraies».

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

الحجاج، لغة، من حاج. قال ابن منظور (ت 711هـ / 1311م): «حاجته أحاجُّه حجاجاً ومحاجة حتى حججته أي غلبته بالحجج التي أدليت بها (...) وحاجه محاجة وحجاجاً نازعه الحجّة (...) والحجّة الدليل والبرهان»<sup>(1)</sup>. فعلى هذا يكون الحجاج النزاع والخصام بواسطة الأدلة والبراهين والحجج فيكون مرادفاً للجدل إذ حدّ الجدل حسب ابن منظور أيضاً: «مقابلة الحجّة بالحجّة»<sup>(2)</sup>. على أنّ ابن منظور يجعل الحجاج مرادفاً للجدل صراحة بقوله: «هو رجل محجاج أي جِدِلٌ»<sup>(3)</sup>.

= وترجمته: الاستدلال برهنة ذات نهج استنتاجي الغاية منها إثبات حقيقة قضية ما انطلاقاً من مقدمات تعتبر يقينية».

ويحد الشريف 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» (انظر: التعريفات. دار الكتب العلمية، بيروت ط 3، 1988. ص 17)، ويرى الشافعي (ت 158هـ / 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 بكشاف اصطلاحات الفنون) شركة خياط للكتب والنشر، بيروت 1966، ج 2، ص 499).

إن الاستدلال عند المناطق (وربما عند الأصوليين أيضاً قائم دائماً على استنتاج شيء من شيء استنتاج لزوم وتوقف وضرورة. ولهذا ربما، كان الاستدلال عند الشريف الجرجاني مرادفاً للبرهان من وجوه كشف عنها (انظر التعريفات (مذكور) ص 44). وبناءً على كل ما سبق لا يكون لفظ «الاستدلال» تعريفاً مطابقاً لفظ «Argumentation» فالمفهوم من هذا اللفظ الأعجمي كما سترى أوسع وأشمل. ولكن من عوّب هذا اللفظ بذلك مثل عبد المجيد تركي (انظر تحقيقه وتقديمه ل: أبو الوليد الباجي [ت 474هـ / 1081م] المنهاج في ترتيب الحجاج، دار الغرب الإسلامي، ط 2؛ 1987؛ المقدمة الفرنسية، ص 3) كان معذوراً وذلك لأنّ لفظ Argumentation بسبيل من المنطق، ولكنه في العصور الحديثة في الغرب بات عند بعضهم ممن نقدي بهم في هذا الكتاب تتجاوزاً لحدود المنطق ونقيضاً لمفهوم Démonstration.

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

(2) المرجع نفسه، مادة (ح د ل).

(3) المرجع نفسه، مادة (ح ج ج).



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

«معنى حاجّ خصم، وهو فعل جاء على زنة المفاعلة ولا يعرف لحاجّ في الاستعمال فعل مجرد دالّ على وقوع الخصام ولا تعرف المادة التي اشتق منها. ومن العجيب أنّ الحجّة في كلام العرب البرهان المصدق للدعوى مع أنّ حاجّ لا يستعمل غالباً إلا في معنى المخاصمة (...). وأنّ الأغلب أنه يفيد الخصام بباطل» (2).

وقال في شأن «الجدل» عند تفسير قوله: ﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَلُونَ أَنفُسَهُمْ﴾ (3):

«والمجادلة مفاعلة من الجدل وهو القدرة على الخصام والحجّة فيه، وهي منازعة بالقول لإقناع الغير برأيك» (4)؛ 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» (5).

إنّ الجامع بين معنيي اللفظين هو المخاصمة لكنها في الحجّاج قائمة على الباطل عادة كما أشار إلى ذلك ابن عاشور معتمداً مدوّنة 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 سنرى.

(1) البقرة 2/ 258.

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، د.ت. ج 3، ص ص 31-32.

(3) النساء 4/ 107.

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

(5) المرجع نفسه، ج 12، ص 60.

يفهم من كلام ابن عاشور السابق أنّ الإنسان إذا كان قادراً على الجِجَاجِ سَمِّيَ مجادلاً. وارتباط الجدل بالقدرة على الخصومة لم يفت ابن منظور فقد قال: «والجدل اللد في الخصومة والقدرة عليها»<sup>(1)</sup> فكانَ هذا هو الذي أهْلَ لفظة «الجدل» على صعيد الاصطلاح، دون لفظة «الجِجَاجِ»، 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 مناظرة 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 فإنَّ الجِجَاجَ والجدل يكثر ورودهما مترادفين في اصطلاح القدماء. من ذلك أنّ أبا الوليد الباجي أسَمَى كتابه، وهو من علم أصول الفقه بسبيل، المنهاج في ترتيب الجِجَاجِ مستخدماً في العنوان لفظة «الجِجَاجِ» كما نرى. لكنه، في المقدمة يتعته بكونه «كتاباً في الجدل». وهو ما يعني أنّ الجِجَاجَ عنده مرادف للجدل. هذا إن صح أنّ المؤلف أورد لفظة «الجِجَاجِ» 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>.

وحدّ 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 الجِجَاجِ (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، حقّ أو باطل، للإلزام الخصم. وتتألف 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» فإنّ 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. إنّ 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«الحجاج» و«الاحتجاج» على أنها مرادفة للفظ الجدل وتسدّ مسدّه. بل إنّ 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«الحجاج» 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 24 - 27.

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

أن نعتبر المقصود بالجدل هناك (ومعه الجِجَاج، وإن ضمناً) «المذهب الكلامي» فهو يراوح بين المصطلحين في الاستعمال على وجه الترادف<sup>(1)</sup> وقد عدَّ 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 ومجاراة الخصم والمناقضة وهي تعليق أمر على مستحيل إشارة إلى استحالة وقوعه<sup>(3)</sup>.

هكذا يظهر لنا أن لفظ الجِجَاج كان مرادفاً عند القدماء للجدل وهو مرادف أيضاً، باعتبار علاقة التعدية للمذهب الكلامي الذي هو مرادف كما رأينا للجدل. على أن هذه الألفاظ الثلاثة تبدو مترادفة كأظهر 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 الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ يَقْدِرُ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ وقال عز وجل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ

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

(2) ابن أبي الإصبع المصري، بديع القرآن؛ تقديم وتحقيق حفني محمد شرف، مكتبة نهضة مصر بالقاهرة، ط1، ت1377هـ/1957م. وقال السيد أحمد الهاشمي: «وسمي هذا النوع بالمذهب الكلامي لأنه جاء على طريقة علم الكلام والتوحيد. وهو عبارة عن إثبات أصول الدين بالبراهين العقلية القاطمة انظر: جواهر البلاغة في المعاني والبيان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط12، د.ت. ص 370.

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



لَقَسَدَاتَا ( . . . ) وَقِيلَ إِنَّ الْاِحْتِجَاجَ أَنْ يَخْرُجَ الْكَلَامَ عَلَى طَرِيقَةِ الْجَدَلِ كَقَوْلِ النَّابِغَةِ [الطويل]:

سَلُّوكٌ وَإِخْوَانٌ إِذَا مَا أَتَيْتُهُمْ      أَحَكَّمُ فِي أَمْوَالِهِمْ وَأَقْرَبُ  
كَيْفَعْلِكَ فِي قَوْمٍ أَرَاكَ اضْطَنْعْتُهُمْ      فَلَمْ تَرَهُمْ فِي شُكْرِ ذَلِكَ أَذْنُبُوا  
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 الحجاج والجدل خاصة مترادفين قد استمر في الدراسات العربية الحديثة كما هو الشأن في كتاب «مواقف الحجاج والجدل في القرآن الكريم» للهادي حمّو<sup>(2)</sup>. فقد اعتبرهما حمّو بمعنى صراحة<sup>(3)</sup> ومن خلال عيادهما مراراً في مرتب عطفي واحد بدءاً بالعنوان<sup>(4)</sup> وإن إشار عرضاً إلى ما قد يكون بين معني اللفظين من فرق أورده حكاية عن أبي علي الطبرسي (ت 485هـ/ 1153م)<sup>(5)</sup> وهو فرق لا يغيّر من مبدأ القول بترادف اللفظين.

إن اعتبار القدماء وبعض المحدثين الحجاج مرادفاً للجدل ومراوحتهم بينهما في الاستعمال واستخدامهم أحدهما معطوفاً على الآخر باعتبارهما مترادفين، من شأنه أن يضيق مجال «الحجاج» ويغرقه في «الجدل» من حيث هو صناعة منطقية سبق تعريفها، ومن حيث هو على 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

(1) ابن قيم الجوزية، الفوائد المشوق إلى علوم القرآن، بإشراف لجنة تحقيق التراث، مكتبة الهلال، بيروت، د.ت.، ص 193 - 194.

(2) الهادي حمّو، مواقف الحجاج والجدل في القرآن الكريم، مطابع النهضة (1991؟).

(3) المرجع نفسه، ص 39.

(4) انظر على سبيل المثال هذه الصفحات المتباعدة من كتابه حيث برد 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.

(5) المرجع نفسه، ص 45.

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

ومهما يكن من أمر فليس القرآن بمستجيب في كليته ولا حتى في معظمه لمفهوم الحجاج باعتباره مرادفاً للجدل أو المذهب الكلامي مهما تعددت أنواع هذا الجدل. على أنّ الجاحظ (ت 255هـ / 868م) قد أنكر، إن صحت الرواية، أن يكون في القرآن شيء من هذا المذهب أصلاً<sup>(2)</sup> وقد علّل حمّو 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 وادأ 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 الإصبع ومثله فعل حمّو. وهذا قول ابن أبي الإصبع في شأن «المذهب الكلامي» وهو ليس لا محالة: «الذي ذكره ابن المعتز أنّ الجاحظ ساء 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 وجوده فيه هو ابن المعتز نفسه. قال: «الباب الخامس من البديع هو مذهب سماء عمرو الجاحظ المذهب الكلامي. وهذا الباب ما أعلم أنّي وجدت في القرآن منه شيئاً، وهو يُسب إلى التكلف تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً». ابن المعتز: كتاب البديع تعليق وفهرسة إغناطيوس كراتشكوفسكي (Ignatus Kratchovsky) دار المسيرة، بيروت، ط3؛ ت 1402هـ / 1982م، ص 53.

(3) الهادي حمّو، المرجع نفسه، ص 162.

(4) انظر على سبيل المثال: الزركشي، البرهان في علوم القرآن (مذكور)، ج2، فصل «في معرفة جدله»، ص 24 وما بعدها وج3، فصل «إلجام 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 لكنه خصص بالمباحث الجدلية»<sup>(1)</sup>. وليس هذا بطبيعة الحال، طلبتنا 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> وإنَّ كلَّ نوع الحججة في الواحد غير نوعها في الآخر. لقد حُدَّت المحاجة أو الججاج (Argumentation) عموماً بكونها: «سلسلة من الأدلة تفضي إلى نتيجة واحدة أو هي الطريقة التي تطرح بها الأدلة»<sup>(3)</sup>. ومعلوم أنَّ هذه الأدلة والحجج يمكن أن تكون استقراء أو قياساً ظاهراً، ومجال ذلك الجدل، أو ضميراً، ومجال ذلك الخطابة مع ما بين أنواع هذه الحجج من تداخل وتمازج<sup>(4)</sup>. ومعنى هذا أنه يوجد على الأقل حججان: جدلي وخطابي<sup>(5)</sup>. ما الججاج الجدلي فمن قبيل ما عرض له أرسطو في كتابه «الطوبيقي»

التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون (مذكور)، ج 1، ص 242.  
أرسطو، الخطابة، تعريب عبد الرحمان بدوي. دار الشؤون الثقافية العامة وزارة الثقافة والإعلام، بغداد 1986؛ المقالة 1، الفصل 2، 1356 أ.

مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة؛ مصر، 33، 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 ظاهر. وتبعاً لذلك لأنني استميت ضميراً للقياس الخطابي، وأسمي 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:

Chaïm Perelman et Lucie Olbrochts-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 بإيراد الحجج ودفع الشبه»<sup>(1)</sup>. كما تمثله المناظرات الفقهية من قبيل كتاب الباجي السالف ذكره. هذا الحجاج الجدلي موجود في القرآن معتبر من «بدائعه» وهو الذي تجتهد كتب علوم القرآن في استخراجها ودرسه تحت عنوان «جدل القرآن» أو «المذهب الكلامي في القرآن» أو «الاحتجاج النظري في القرآن».

وأما الحجاج الخطابي فمن قبيل ما عرض له أرسطو في كتاب الخطابة وهو حجاج موجه إلى جمهور ذي أوضاع خاصة، في مقامات خاصة. والحجاج هنا 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 ويدّعي 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 أ.

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

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

(5) عبد القاهر الجرجاني، أسرار 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 الحجاج الخطابي من الوجه الذي رأينا بالمغالطة والإيهام والخداع قد يكون هو الذي حدا 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 عجيبة 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 يجده 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 وإظهار 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: Olivier Reboul, *Introduction à la rhétorique*, P.U.F., P 98 et p 226.

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

وشاهد الجاحظ، كما أشار إلى ذلك حمّادي صمود نفسه، مأخوذ من موضعين مختلفين. فقوله: «جماع البلاغة البصر بالحجة والمعرفة بمواضع الفرصة» نجده في الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت. د.ت. ج 1، ص 88.

أما قوله وهو حكاية عن العتّابي حين سئل: «ما البلاغة؟»... فإن أردت اللسان الذي يروق

يرى مصطفى ناصف أنّ البلاغة عند العرب بلاغتان إحداهما «بلاغة الدعاية وكسب المخاطب واسترضائه واستمالته، وتحسين القبيح وتقييح الحسن». وهذه هي التي في ما نرى، استلهمت الخطابة أو الحجاج 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 أنّ الحجاج بمعناه الجدلي لم يكن لِيُفِيّ بالحاجة في دراسة القرآن وذلك لعدم اطراده فيه (وعلى كل فمن القدماء - كما رأينا - من يُنْكِرُ وجوده فيه أصلاً)، فإنّ الحجاج بمعناه الخطابي، ذلك الذي انبثقت عنه عند العرب في القديم «بلاغة الدعاية والاستمالة والمغالطة وتحسين القبيح وتقييح الحسن وإخراج الباطل في صورة الحق إلى جانب إظهار ما غمض من الحق» لم يكن قابلاً لأن يطبّق على القرآن بما هو «كلام الله المنزل على نبيه». فهل من مفهوم آخر للحجاج يقع خارج هاتين الدائرتين؟

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

للحجاج سبيل ثالثة غير هذه التي تربطه بالخطابة وهي موضع اتهام بكونها مناورة، وغير تلك التي تربطه بالجدل وهو موضع اتهام بالقصور عن الإلمام بكل ما ينشأ في خطاب اللغات الطبيعية من وجوه المحاجات. وقد

<sup>1</sup> الألسنة ويفوق كل خطيب فإظهار ما غمض من الحق، وتصوير الباطل في صورة الحق، فنجده في: الجاحظ، المرجع نفسه، ج1، ص 113 وص 220.  
(1) مصطفى ناصف، بين بلاغتين ضمن كتاب قراءة جديدة لثرنا النعدي، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ت 1410هـ/1990م، ج1، 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 إن الججاج ما فتى حتى صار بعد ذلك مع أوسكمير (وزميله ديكرو خاصة) يعالج في إطار لساني محض أو يكاد<sup>(2)</sup>. وقد حاول ماير أن يستثمر الجهود الفلسفية واللسانية المذكورة، في مجال الفلسفة بوضع الججاج في إطار نظرية أوسع هي نظرية المساءلة (Théorie du questionnement) التي شرع في وضع لبناتها 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» اللأئطة به في أصل نشأته في كنف الخطابة. غير أن برلمان (Perelman) وتيتيكا (Tyteca)، وإن اعتبرا الججاج، في

وهما: (2)

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

وستعتمد ترجمته الفرنسية وهي:

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

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

يبدو هذا في كتابهما: (2)

J.C. Anscombe 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. (3)

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 قطعة مع القديم. وقد عبّرنا عن هذه القطيعة تعبيراً صريحاً<sup>(2)</sup>. ومهما يكن من أمر فإن برلمان وتيتيكا لا يعتبران الحجاج «مناورة» وتلاعياً 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 أن البحث في حجاج القرآن بهذا المفهوم الجديد للحجاج، يفرض نفسه فرضاً على الدارس وذلك لانفتاح القرآن الدائم على المخاطبين يأمرهم وينهاهم 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) والضمان (ض). ويصاغ نظرياً على النحو التالي:

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

المرجع نفسه، ص ص 9-12. (2)

م ← إذن: ن

نظراً إلى أن:

ض<sup>(1)</sup>

والمثال عليه وهو من عندنا منسوجاً على مثال له:

م (علي تونسي) ← إذن: ن: (هو ليس شيعياً)

نظراً إلى أن:

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

لاستثناء (س) الذي يمثل شروط رفض القضية، فأصبح كالتالي:

م ← إذن: ج، ن

اللهم إلا إذا:

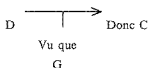
س<sup>(2)</sup>

نظراً إلى أن:

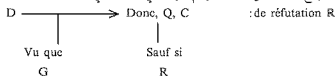
ض

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

وهذا الرسم في الترجمة الفرنسية حيث تعني D و Conclusion: G و Garantie: D



المراجع نفسه، ص 125 والرسم هو التالي حيث تعني Q و Qualificateur modal و Conditions



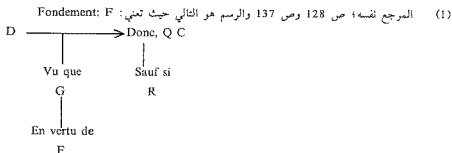
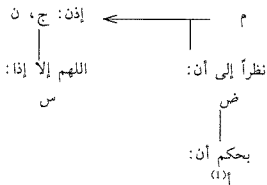
والمثال على ذلك وهو تطوير للمثال السابق:

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:  
 (عطي تونسي) ← إذن: ج (من شبه المؤكد) ن (أنه ليس شيعياً)  
 نظراً إلى أن: اللهم إلا إذا:  
 من الأغلبية التونسيين س (تشيع أثناء دراسته بجامعة إيران)  
 (سوا شيعه)  
 حكم أن:

السبة الشيعة لا تكاد تذكر في تونس  
 حيث تكون أقل من 1% وهو إحصاء تقريبي\*.

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

انظر:

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 يعمد إلى نسفه من الأساس. وإنما يجتهد من ناحية أولى في إخصاب 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 آتى اجتهاد تولمين هذا أكله وبدأ في صورته المنضجة في الرسم الثالث خاصة، من الرسوم الثلاثة المعروضة آنفاً.

لكن اللاتفات للانتباه في نموذج تولمين الججاجي هذا أنه ويا للمفارقة! غير حجاجي إذا اعتبرنا أن 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. إن هذا يفسر لنا غياب ركن الجمهور في رسوم تولمين المعروضة؛ ومعلوم أن الجمهور قوام الججاج بالمعنى الذي نراه للججاج في هذا الكتاب. وقد صدق بلوتتين 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 المتلقي المحتمل يعترض ضمناً على «م ← ن» فكأنه من أجل ذلك جيء بالأركان:

- 
- (1) المرجع نفسه، ص 117 و ص 132 وما بعدها.
  - (2) مثل عرض مزاعم المتضرر 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 ص 102-103.
  - (5) انظر: جعفر آل ياسين، المنطق السيني، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط1، (ت1403هـ/1983م)، ص 105.
  - (6) بلوتتين، المرجع نفسه، ص 30.



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

### 3 - 2 - مفهوم برلمان وتيتيكاه:

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

لقد عرّف برلمان وتيتيكاه الحجاج تعريفات عدّة في مواضع مختلفة من  
 كتابهما أهمها قولهما: «موضوع نظرية الحجاج هو درس تقنيات الخطاب  
 من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من  
 حرواحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم»<sup>(2)</sup>، وقولهما في موضع آخر  
 «تستثين عن الغاية من الحجاج: «غاية كل حجاج أن يجعل العقول تدعن  
 ما يطرح عليها من آراء، أو أن تزيد في درجة ذلك الإذعان. فأنجع  
 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  
 فعل في جعل السامعين مهيتين للقيام بذلك العمل في اللحظة المناسبة»<sup>(3)</sup>.

لئن كان مفهوم الحجاج عند تولمين يستند في جوهره - على نحو ما  
 سبنا - إلى صناعة «البرهان» في المنطق وإلى مجال القانون فإن مفهومه عند

المرجع نفسه، ص ص 30-31.

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

المرجع نفسه، ص 59.

بِرُّلمان 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 يتوسل المشهورات أو المسلمات 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 فتظهر 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 طرفة مفهوم الججاج عند برُّلمان 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>، حججين: الججاج الأول قوامه العقل وهو حجاج الفيلسوف يتوجه به إلى جمهور ضيق ويرمي من ورائه إلى إسكات صوت الهوى فيه وإلى جعل العقل (لا عقل شخص بعينه) قوام الاستدلال فهو حجاج لا شخصي ولا زمني. والججاج الثاني يرمي إلى دغدغة العواطف وإثارة الأهواء استنفاراً لإرادة جمهور السامعين ودفعها إلى العمل المرجو إنجازه، 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

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

(1)

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

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

إنّ قيمة تعريفيّ برلمان وتيتيكا للحجاج تكمن في القضاء على هذه التسمية في مفهوم الحجاج، فعندهما - كما هو واضح من التعريف الثاني خاصة - أنّ العمل الحاصل بواسطة الحجاج على صعيد العقل وهو عمل - هو النظري والإذعان والتسليم (وهو غاية الجدل عادة) مؤد إلى العمل «سلوكي» الذي كانت من جملة مصادره في منظور الخطابة العاطفة الملهية «مشاعر الجياشة، ومعنى ذلك أنّ العمل المترتب على الحجاج ليس سلباً إليه بالمغالطة والتلاعب بالأهواء والمناورة، وإنما هو عمل هيئاً له عقل والتدبّر والنظر. وهكذا تكون قوى الإنسان (العقل والهوى) عندهما في متضامنة متفاعلة لا قوى منعزلاً بعضها عن بعض<sup>(2)</sup>. وهو ما يدعّمه - كما منذ فاتحة كتابهما بأنّ حجاجهما أو «خطابتهما الجديدة» مرتبطة - عقل والخطابة عند اليونان<sup>(3)</sup>. ولكنه ارتباط تجاوز الاتباع إلى الإبداع، كما رأينا.

يترتب على هذا شيء مهم جداً بالنسبة إلى من هو مُقدم على دراسة حجاج في نص مثل القرآن، وهو أنّ برلمان وتيتيكا بإضافتهما بعداً عقلياً من الحجاج أو «الخطابة الجديدة» قد أخرجتا الخطابة من دائرة الاتهام - التلاعب بالجمهور (Manipulation) على نحو ما فهمها أرسطو كما رأينا، - بعض تلامذته من العرب في القديم مثل ابن سينا (ت 428هـ/ - 1037م)<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 السبوتي لجعفر آل ياسين (مذكور ص 134) «ملكة يصدر قلبها عن إرادة مدركة وقاصدة، غايتها الإقناع بما يظن محموداً - وهو الذي يتخذ شتى الطرق سبيلاً لتحقيق هدفه، دون أن يكون الغرض منه كشف الحق، ولا الإلزام على قانون المحمود الحق».

الحديث<sup>(1)</sup> إلى اعتبارها مدار محاوراة (Dialogue) يُقاسمُ فيها الخطيب جمهوره أرضية تفاهم واحدة ومقدمات ومنطلقات واحدة في الحوار مثل الواقع والحقائق والقيم وكيفية ترتيبها ومثل المواضيع أو الأفكار العامة المشتركة<sup>(2)</sup>. وهذا يعني أن هذه المحاوراة يُعَوَّل فيها على عالم خطاب المتلقين، في اصطلاح اللسانيين، وقد حدّدوا عالم الخطاب بكونه «مجمّل كفاءات الذات الثقافية والأيدولوجية والنفسية واللغوية والأسلوبية»<sup>(3)</sup>.

لا يمكن، بناء على ما سبق، أن يكون الحوار منطقاً صورياً. فهو ليس استدلالاً منطقياً مجرداً، كما أنه ليس مغالطة أو إيهاماً أو مناورة. وإنّ جدول بواسينو التالي<sup>(4)</sup> يلخّص على أحسن وجه مفهوم الحوار عند برلمان وتيتيكاه، وغايتنا من إيرادها هنا إبراز وجوه الاختلاف الجوهرية بين الحوار كما نأخذه عن برلمان وبين المغالطة:

Roland Barthes, Rhétorique de l'image, in *communications*, n° 4, 1964, p 49. (1)

حيث يربط الخطابة أو البلاغة بالأيدولوجية.

برلمان وتيتيكاه، المرجع نفسه، ص ص 87-132. (2)

هو إجمالاً تعريف أوركويوني انظر: (3)

Catherine Kerbrat-Orecchioni, *L'énonciation. De la subjectivité dans le Langage*,

Armand Colin, Paris 1980; p 17.

Alain Boissinot, *Les textes argumentatifs*, éditions Bertrand-Lacoste, 1992. انظر: (4)

p8.

الحمل على الإقناع ( <i>Persuader</i> ) <sup>(2)</sup>	الجدّاج ( <i>Argumenter</i> )	استدلال البرهاني ( <i>Démonstration</i> ) <sup>(1)</sup>
- فن الإيماز أو المناورة	- مسار حوارّي ( <i>dialogique</i> ) يستخدم أحكام القيمة (برهنة جدلية)	- برهنتق صوري لا يقبل حسّ (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 [موجهة إلى طرف ما] وهي ليست ملزمة	- برهنة لا شخصية وهي
	- مجاله الرأي والممكن (العرف)	- مجاله اليقينيّات
	- الحجج فيه تكون كثيرة نسبياً	- حججتها واحدة يمكن أن تكون ياقطة قاطعة
- جمهوره خاص (جمهور «مستهدف») [جمهور الإشتهار مثلاً]	- جمهوره خاص لكن يقصد من خلاله جمهور كوني	- جمهوره كوني
- جمهور سلبي	- جمهوره معني بالبحث عن الأفضل	

بعض المعاجم المنطقية تجعل مصطلحي *Démonstration* و *Argumentation* مترادفين (انظر الغرازي [ت 850هـ / 1446م] والصنفي [ت 953هـ / 1546م]، شرح الغرة في المنطق تحقيق وتقويم وإعداد ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1983؛ وبذيله معجم المصطلحات، ص 233). ومثلها يفعل بعض دارسي الجدّاج في الحديث إذ يرون في جعل الاستدلال البرهاني «الجدّاج متعارضين تكلفاً ومغالطة». انظر: G. Vignaux, *Le discours, acteur du monde...*, OPHRYS, 1988. § *Argumentation et démonstration: La fausse opposition* pp 48-55. ولكن من منظور برلمان وتيتيكاه أعلاه - وهو من بعض الوجوه منظورنا نحن أيضاً - لا يكون المصطلحان مترادفين.

أخيراً مصطلح «*Persuasion*» بـ «الحمل على الإقناع» ذلك أنّ برلمان وتيتيكاه يقيمان مقابلة بين الإقناع (*La conviction*) والحمل على الإقناع. فالإقناع يكون من المرء من تلقاء نفسه/والحمل على الإقناع من قبل الغير. ولهذا كان شانييه (*Chaignet*) يقول إنّ المرء في حالة الإقناع يكون

لقد حصر برلمان وتيتيكاه أشكال الحجّاج وبنائه في تقنيتين، أو طريقتين حجّاجيتين 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 مشابقتها للطرائق الشكلية والمنطقية والرياضية في البرهنة، والحجج المؤسسة على بنية الواقع من قبيل الربط السببي وحجة السلطة، والحجج المؤسسة لبنية الواقع شأن المثل والشاهد والتمثيل 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 وعمد إلى كسر المفهوم الواحد الذي يجمع بينها لأسباب دعا إليها الحجّاج. ويبنى الحجّاج القائم على كسر وحدة المفهوم بالفصل بين عناصره المتضامته، 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 أفتح نفسه بواسطة أفكاره الخاصة. أما في حالة حملته على الإقناع فإنّ الغير هم الذين يقتنعونه. انظر: برلمان وتيتيكاه، المرجع نفسه، ص 54.

(1) عبد الله صولة: الحجّاج: أمره ومنطلقاته من خلال: مصنّف في الحجّاج - الخطابة الجديدة - «برلمان وتيتيكاه»؟ ضمن كتاب أهم نظريات الحجّاج في التقاليد الغوية من أرسطو إلى اليوم، منشورات كلية الآداب ببنوية، تونس، د.ت. ١، ص ص 297-350.

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

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

كما أن نتحدّث عن الجِجَاج عند هذين الباحثين في مؤلفهما المشترك *الجِجَاج في اللغة* (وفي تواليف ديكرو عموماً) من حيث بنيته من ناحية ومن حيث وظيفته من ناحية أخرى. فالجِجَاج عندهما كامن، من حيث بنيته، في أساسياتها كما يدل على ذلك عنوان كتابهما، لا في ما يمكن أن ينطوي عليه الخطاب من بني شبه منطقية أو شكلية أو رياضية كما هو الشأن عند *ديكرو* و*تيتيكاه*. فقد قالوا: «إن الجِجَاج يكون بتقديم المتكلم قولاً ق 1 (أو مجموعة أقوال) يفضي إلى التسليم بقول آخر ق 2 (أو مجموعة أقوال أخرى)». إن ق 1 يمثل حجة ينبغي أن تؤدي إلى ظهور ق 2 ويكون ذلك قولاً صريحاً أو ضمناً. وإذن فالجِجَاج عند أوسكمبر وديكرو: عملان هما عمل التصريح بالحجة من ناحية وعمل الاستنتاج من ناحية أخرى. سواء كانت النتيجة مصرحاً بها أو مفهومة من ق 1<sup>(2)</sup> ومن جهة التي يضربها الباحثان على هذا الرأي في الجِجَاج قولهما: «إن في الجِجَاج خروج 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.

المرجع 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 لشاهد هذا الشريط السينمائي؟  
- لقد شاهدته.

حيث يكون الجواب بـ «لقد شاهدته» دليلاً موصلاً 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 ذلك، 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 تسرب خطأ مطبعي إلى هذا الشاهد في أصله الفرنسي. ويتمثل هذا الخطأ في وضع لفظة acquiescer مكان لفظة acquiescer التي بمعنى سلم وقبل.

(4) المرجع نفسه، ص 9.



من جهة الخاصة غير المشتركة إلى عمل مقتضى (Acte Présupposé) وعمل  
 سري (Acte sous-entendu) يقول: «إنّ الاقتضاء عمل فالمقتضى هو إذن،  
 تلك التي يسميه فلاسفة اللغة مثل سيرل (Searle)، «قضية» (أو «مضموناً»  
 هذا). أما المفهوم فإنه عمل»<sup>(1)</sup>. وهكذا يقحم ديكرود الججاج في التداولية  
 (La pragmatique) التي يحدها شق من أصحابها شأن سيرل وأوستين  
 (Austin) يكونها «دراسة الأعمال اللغوية»<sup>(2)</sup>. على أنّ هذا الانتماء إلى  
 تداولية يقرّ به ديكرود نفسه. يقول منزلاً أبحاثه منزلتها من أنواع العلوم  
 سوية: «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 ديكرود  
 سبب سجالية (polémique) في جوهرها<sup>(4)</sup> ومسرح لظهور المقتضى باعتبارها  
 نتج من أهم الأشكال الحجاجية الكامنة فيها. يقول في هذا الصدد: «ليس  
 معنى حدثاً بلاغياً مرتبطاً بالقول، وإنما هو منغرس في اللغة نفسها. وهو  
 - حوتاً، ضرورة، إلى أن نعتبر اللغة، بصرف النظر عن استعمالنا  
 حقة لها، مسرح محاورة ومواجهة بين الذوات البشرية»<sup>(5)</sup>. ومعلوم أنّ  
 مقتضى، باعتباره أداة حجاج ناجعة، يحصل في رأي ديكرود من التركيب  
 من بديهي. ولكنه يحصل - في رأيه أيضاً - من الكلمة<sup>(6)</sup>.

هذا عن الججاج عند ديكرود (وزميله أوسكمبر) من حيث بنيته. وهو  
 سيق 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.

المرجع نفسه، ص 173.

المرجع نفسه، ص 44.

المرجع نفسه، ص ص 30-31.

المرجع نفسه، 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 فإنّ ضمنيته هذه تكون إما على سبيل الاقتضاء أو على سبيل المفهوم خاصة. على أنّ التوجيه هو على الحقيقة توجيه للسامع والخطاب معاً. يقول الباحثان: «إنّ 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 ينبغي أن تؤدي بالمتلقي إلى استنتاج ن»، «وجعل أ تعلقة لاعتقاد ن»<sup>(3)</sup>.

إنّ أهم مأخذ قد «يعيب» هذه النظرية حصرُ صاحبها دلالة الملفوظ في «التوجيه». والرأي عندنا أنّ دلالة الكلام (وحتى الكلمة) ليست التوجيه فحسب، وإنما التوجيه جزء من دلالة ذلك الكلام وبعض منها. فقد يكون لهذا الكلام بحسب المواقف التأويلية التي نقفها منه، دلالات تتجاوز الججاج والتوجيه وتفيض عنهما. وسنسمي 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.

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

المرجع نفسه، ص 7. (2)

المرجع نفسه، ص 28. (3)

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

مفهوم الجِجَاج عند ماير استخلص بعضه من مفاهيم المدرسة الفرنسية من أعلام بلجيك مثل بُرُلْمَان) فهو مسبوق إليه يلخصه على وجه بسيط والتعليم. أما بعضه الآخر فيكاد يكون من صنعه وكذّ ذهنه. من الذي هو مسبوق إليه تعريفه للججاج. يقول «الجِجَاج هو دراسة العلاقة الواضحة بين ظاهر الكلام وضمنيه»<sup>(1)</sup>. والوجه في ذلك، حسب رأيه، أن حرفي معنى الجملة الحرفي شارة حجائية (Marqueur argumentatif) تدل على ظهور الضمني في ضوء ما يمليه المقام، وتلوح بنتيجة ما تكون صعبة أو غير مقنعة<sup>(2)</sup>. وقيام الجِجَاج على قسمين: صريح وضمني عند ماير من غيره من الجِجَاجيين من المهتمين بقضايا الخطاب، هو الذي يجعله ذا صفة حوارية أي مسرحاً تتحاور على ركحه الأطراف و«تفاوض». وآية ذلك في الكلام بانقسامه، عند التخاطب، إلى صريح وضمني «يكون نصفه مستكتم [وهو النصف المصرّح به] ونصفه للسامع [وهو النصف الضمني»<sup>(3)</sup>.

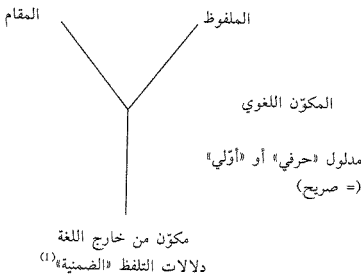
علاقة الضمني بالصريح، هي على صعيد لساني محض، مندرجة حسب بيروندينير في إطار تداولية مندمجة (Pragmatique intégrée) تجمع بين صفة اللغة على نحو ما هو عند دي سوسير، من ناحية، وبين عناصر ومعانيها من ناحية أخرى. وذلك وفق الرسم التالي:

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

مترجم نفسه، ص 113. ويمكن أن يفسر قوله: «أو غير مقنعة» بكون الجِجَاج لا يكون دائماً صفة الإقناع فمن الجِجَاج ما لا يرمي إلى أكثر من جعل الجمهور يدرك الأسباب التي حدثت بها، فيصوّر الأمور على هذه الشاكلة أو تلك انظر:

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

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



إنّ هذا الرسم ذا الشكل الشبيه بحرف «Y» اللاتيني قد اعتبره بروندونير المحور الذي تدور عليه معظم الدراسات الدلالية الحديثة ودراسة أعمال الكلام (وتحديداً مفهومًا «الاشتقاق اللاحقولي» و«العمل التلميحى» وسنعرض لهما في الإتيان). كما أنّ على هذا الرسم، في رأيه، مدار الدراسة الحجاجية<sup>(2)</sup> وهو الذي يهمننا.

هذا قسم من مفهوم الحجاج عند ماير لا جودة فيه فهو كما نرى يُنازعه فيه أعلام مختلفون ومجالات درس مختلفة. أما القسم الذي يكاد ماير يختص به في صياغته لمفهوم الحجاج فهو القسم المتعلق بربط الحجاج 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 Berrondonner, *Eléments de pragmatique linguistique*, éditions de Minuit, Paris, 1981, p11.

(2) المرجع نفسه، ص ص 11-12.

(3) المرجع نفسه، ص 136.

حديثة في ضوء المقام وبوحي منه<sup>(1)</sup>. وما السؤال إلا عرقول أو مشكلة حسب بطلان. وحلها إنما يكمن في الإجابة عنها<sup>(2)</sup> إجابة يفهم منها ضمناً أن تلك العرقول أو تلك المشكلة موجودة<sup>(3)</sup> بحيث لا يكون المتلقي في نهاية المطاف وهو يقرأ الحجج الصريحة أو الأجوبة في خطاب ما إلا طارح السؤال (Questionneur) يستنتجها ضمناً من خلال تلك الأجوبة المقدمة في خطاب مستعينا بالمعطيات التي يوفرها المقام<sup>(4)</sup>. غير أن السؤال في نظرية «الجملة» لا يكون في شكل «جملة» - إذ هو يتجاوز نطاق اللغة - وإن كانت «الجملة» تمثل أفضل إطار يجسد السؤال<sup>(5)</sup>.

عند رأينا ماير يعرف الحجاج بقوله: «هو دراسة العلاقة القائمة بين ظاهر الكلام وضمانيه». ونضيف في ضوء «نظرية المساءلة» التي صاغها من بعده إن ظاهر الكلام هو الجواب وضمانيه هو السؤال. ومثلما يكمن الضمني في صميم الظاهر يشف عنه المقام يكمن السؤال في صميم الجواب يتبع عليه المتلقي بمساعدة ذلك المقام. وفي كلمة واحدة نقول الحجاج ما هو إثارة الأسئلة وإثارة الأسئلة هي عنده الأساس الذي يبنى عليه الجواب<sup>(6)</sup>.

كثيراً من تراكيب القرآن تستجيب طريقة بنائها لمفهوم الحجاج منزلاً في جو نظرية المساءلة هذه.

\*\*\*

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

المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المرجع نفسه، ص 125.

المرجع نفسه، ص 137.

المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المرجع نفسه، ص 124.

المرجع نفسه، ص ص 136-137.

من شأنه أن يثير مشاكل منهجية في مجال الدراسات الجدالية عامة، وفي دراسة القرآن دراسة حجائية خاصة. من ذلك على سبيل المثال أن اعتبار برلمان وتبنيهاه الجدال قائماً، أساساً، على الوصل والفصل الجداليتين، وهو تصور للحجاج اعتمداً فيه، صراحة أو ضمناً، رسوماً منطقية ورياضية وشكلية عامة، من شأنه أن يجعل أفق الدرس الجدالي في أي نص من النصوص أو قول من الأقوال أفقاً ضيقاً جداً، ذلك أنه من الجدال في الكلام ما يرد على غير هذين المظهرين أي الفصل والوصل. فضلاً عن كون هذا مبعثه على جعل الجدال في النصوص مهما اختلفت وتنوعت ذا نمط واحد لا يتغير.

وفي المقابل يبدو لنا مفهوم ديكر و أوسكمر في شأن الجدال مفهوماً واسعاً جداً. فحسب هذا المفهوم يكون كل قول مهما كانت الغاية منه والدافع إليه قولاً حجائياً بل إن الجدال كما رأيناه عند هذين الباحثين، وعند ديكر و خاصة، قائم في جوهر اللغة نفسها بصرف النظر عن استخدامها.

إننا نروم الوقوف موقفاً وسطاً بين هذين الطرفين، فالرأي عندنا أنه ما كل حجاج بفصل أو وصل. كما أنه ما كل قول بحجاج، وليست اللغة بكل وحداتها المعجمية ذات طاقة حجائية في ذاتها. وفوق هذا وذاك فإن لطبيعة النص دوراً أساسياً في إكساب لغته بعداً حجائياً أو عدم إكسابها إياه، فعند روبرول وهو محق إلى حد لا محالة، أن من أنماط الإبداع ما ليس حجائياً 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 حجائياً، وما جعل الجدال يصيب كثيراً من العناصر اللغوية فيه مثل الكلمات والتراكيب

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

«عبر» وهي تتكرر فيه تكراراً جعل منها خصائص أسلوبه المميّزة. فما من هذه المعطيات التي هيأت القرآن لأن يكون خطاباً حجاجياً؟  
 بنا نتطرق من فكرة بديهية جداً وهي أنّ القرآن خطاب. وكونه خطاباً  
 خصص أنه إقناع وتأثير. فقد حدّد بنقنيسن الخطاب بقوله: «الخطاب، في  
 أحد معانيه، 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 «علماً من علومه»<sup>(2)</sup>. والمخاطبون  
 فيه رجال على الأقل: نوع يُذكر داخل النص القرآني وهذا بدوره قسمان  
 قد سكر معيّن باسمه أو لقبه أو بضمير الخطاب الذي يعيّن شأن خطاب  
 النبي صلى الله عليه وسلّم وخطاب الكافرين في نحو: ﴿قُلْ يَتَّخِذُهَا

خطاب «بني إسرائيل» أو «أهل الكتاب» وخطاب الذين آمنوا وهو كثير  
 من هؤلاء هم المتلقون الأولون أو «السامعون الأولون» بعبارة  
 من عشور<sup>(4)</sup> ويمثلون ما يمكن أن يسمى في اصطلاح الحجاج «الجمهور  
 الحاضر أو الضيق». وقسم مذكور في القرآن لكنه غير معيّن ولا محدد.  
 مخاطبون ههنا ليسوا بأعيانهم، والصورة النحوية التي جُعلت لهم هي  
 مخاطب المفرد، عادة، من نحو: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ  
 الموتى قَانُظِرَ كَيْفَ كَانَتْ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾<sup>(6)</sup>.

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

عبد الله بن عبد الرحمن الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (مذكور) ج2، ص ص 217-253 (النوع  
 من والأربعون من علومه: في وجوه المخاطبات في القرآن).

عشور 1/109.

عشور، التحرير والتنوير (مذكور)، جزء 22، ص 293.

ص 93/93.

ص 14/27.

على من اعتبر الخطاب في الآيتين لغير معيّن. وقد يكون للمرسل<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 وأمكتهم. إنه بعبارة «الحجّاجيين» «الجمهور الكوني» الذي رأيناه عند بُرْلمان وتيتيكاه، معنياً بالحجّاج 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 موجّهاً إلى متلقٍ فعلي أو محتمل<sup>(3)</sup>، مَسْرُوحٍ عليه تتحاور الذوات وتتجادل ويحاجّ بعضها بعضاً. فهو تكثر فيه بصفة لافتة للانتباه، حكاية أقوال الكافرين والردّ 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 تروى المرسل صلى الله عليه وسلم، أو كل من تنأى منه رؤية فلا يختص بها مخاطب» (التحرير والتنوير، ج 7، ص 376).

(2) 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).

(3) الزركشي: المرجع نفسه، الموضوع نفسه.

(3) أنواع المتلقّي على الحقيقة كثيرة والحدود بين بعضها متداخلة، فهناك «المتلقّي المطلق» بوصفه «مفهوماً مجرداً عن الزمان والمكان»، و«المتلقّي التعلّي» وهو «الذي يتلقى النص فعلاً في زمان بعينه ومكان بعينه» وهذا يقابل عندنا «المتلقّين الأولي». وهناك «المتلقّي الضمني» وقد يقابله عندنا «المتلقّي المحتمل»، و«المتلقّي المثالي» الذي يجد فيه النص من يفهمه على الوجه الأمثل» (انظر تفصيل ذلك في: عبد النبي اصطيف، النص الأدبي والمتلقّي، مجلة علامات في النقد، ج 21، مع 6، سبتمبر 1996 (جدة)، ص 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 (حوالي 1730 مرة) بعد نسبة التواتر الخاصة باسم الجلالة.

على أنّ القرآن يقدّم نفسه على أنه «تغيير لوضع» و«حل لمعضلة» و«بند يعتف 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 عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (١) ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (٢) ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (٣).

وسواء أفادت لعلّ في الآيات المذكورة (وفي القرآن عامة) الترجي أو حرج أو الإطماع أو التعليل أو غيره (٣) فهي في كل الحالات تعني - من حية الحجاجية - تعليقاً لشيء وارد في ق 2 وهو العقل والذكر والتقوى على شيء وارد في ق 1 وهو القرآن: تنزيله وضرب الأمثال فيه. على أنّ حية تغيير الوضع هذه منصوص عليها في عبارات أوضح من قبيل: ﴿كَلِمَاتٍ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (٤).

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 الحجج أنه «عمل غرضه دائماً أن يغيّر وضعاً قائماً» (٥). قال ابن عاشور في حديث عن غاية القرآن الكبرى: «إنّ الغرض الأكبر للقرآن هو إصلاح الأمة - ما قاصح كفّارها بدعوتهم إلى الإيمان (...). وإصلاح المؤمنين بتقويم

٢/ 12 يوسف

٢٨-٢٧/ ٣٩ يونس

٣٩: ابن عاشور، التحرير والتنوير (مذكور) ج 1، ص 329.

١/ 14 إبراهيم

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

ويقدم القرآن نفسه على أنه حل لمعضلة صدت 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 يَفُصِّلُ عَلَىٰ بَيْنِٰهُمَا بَلَّغَ كَثْرٍ ۗ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾<sup>(2)</sup>.

إنَّ الحِجَاجَ هو البديل عن العنف في «نظرية الحجاج» إذ يمكن حسب برلمان وتيتيكاه أن نسعى إلى تحقيق النتيجة نفسها باعتماد إحدى وسيلتين: العنف أو الخطاب نقنع بواسطته 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 كثر منها: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾<sup>(4)</sup>. ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ۗ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾<sup>(5)</sup>. ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾<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 99/10.

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

(6) البقرة 256/2.

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

والقرآن استجابة لسؤال الأمة التي نزل فيها وتحقيق لرجائها القديم على نحو ما تبينه الآية التالية: ﴿وَأَنْسُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْدِيهِمْ لَيْتَ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَقْدَى مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا﴾<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 شُبُهَتَي العرب الاثنتين في جاهليتها كما يرى الشهرستاني (ت 548هـ / 1153م)<sup>(3)</sup>. وهذا في آيات مثل: ﴿قَالُوا أَوْزَادَنَا تَتْوًا وَكُنَّا فِرْقَانًا وَاللَّحَادِيثُ يُخْتَلَفُ فَمَا يَسَمِعُ الَّذِينَ يَنْشُرُونَ الْحَيَاةَ وَالْمَوْتَ أَلَمْ يَسْمَعُوا أَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ إِذَا يُدْعَوْنَ لِيَوْمٍ أُولَئِكَ فِيهِ الْحَبِيرُونَ﴾<sup>(4)</sup>.

وهو إلى ذلك بلسانهم. عبر 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 شواهدة على القرآن يتمثل به «ومن الكلام كلام يذهب السامع منه إلى معاني أهله، وإلى قصد صاحبه

ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 3، ص 26.

فاطر 42/35.

الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعود، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 1992، ج 2، ص 583 حيث يقول: «وشبهت العرب كانت مقصورة على هاتين الشبهتين:

إحداهما إنكار البعث، بعث الأجساد والثانية جحد البعث، بعث الرسل».

المؤمنون 82/23.

كقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَتَرَى النَّاسَ سُكَرَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَرَىٰ﴾. وقال: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ (٧٤)

وسئل المفسر عن قوله: ﴿وَلَقَدْ يَرْثُهُمْ فِيهَا بَكْرَةٌ وَعَشِيًّا﴾ (٧٦) فقال: «ليس فيها بكرة ولا عشي»<sup>(١)</sup>. ولولا أن الجاحظ أوجز لكان من قوله: وإنما من طرائقهم في الكناية عن استغراق الزمن الجمع بين لفظتي «بُكْرَةٌ وَعَشِيٌّ».

يظهر من هذا كله مدى تهيؤ 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 الحجاجية؟ وبِمَ ينبغي للمرء أن يستعين حتى يتمكن من الوقوع على هذه المعاني؟ وبتعبير آخر نقول: كيف يمكن توجيه معاني القرآن توجيهاً حجاجياً يخدم غايتنا الأساسية في هذا البحث؟ وللقرآن من المعاني ما لا يمكن أن يقف بالمؤول أو يقف به المؤول عند حد. وله «أسباب نزول» لا بد من معرفتها وفيه «المحكم والمتشابه» و«الناسخ والمنسوخ» و«المقدم 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 «إعجازه»<sup>(٢)</sup> وجماع «علومه»<sup>(٣)</sup>. وهو فوق ذلك «قد أنزل على أكثر من حرف»<sup>(٤)</sup>.

لقد دعانا إدراكنا لصعوبة المسألة إلى أن نستعين على تحديد معاني القرآن تحديداً حجاجياً بكتب علوم القرآن العامة منها<sup>(٥)</sup>

- (١) الجاحظ، البيان والتهيين (مذكور)، ج ٢، ص 281. وفي كلام الجاحظ اعتزال لا يخفى.
- (٢) انظر على سبيل المثال: جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق علي محمد الجاوي، دار الفكر العربي، د.ت.، (القسمان الأول والثاني).
- (٣) انظر على سبيل المثال: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (مذكور).
- (٤) المرجع نفسه، ج ١، النوع الحادي عشر: معرفة على كم لغة نزل، ص ص 211-227.
- (٥) العامة من قبيل كتاب البرهان في علوم القرآن للزركشي، والإتقان في علوم القرآن للسيوطي، وهما قد ذكرا.

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

الخاصة من قبيل:

• الواحدي (ت 468هـ / 1075م) أسباب النزول، تحقيق السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1986.

• محمد ابن الجزري (ت 833هـ / 1429م)، النشر في القراءات العشر، تصحيح علي محمد الضيف، دار الفكر، د.ت.

ابن عاشور، التحرير والتنوير (مذكور)، ج1، ص 8.

الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وغيوب الأقاويل في وجوه التأويل، القاهرة، 1968.

قال عنه ابن خلدون: «... والصنف الآخر من التفسير وهو ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب (...). ومن أحسن ما اشتهل

عليه هذا الفن من التفاسير كتاب الكشاف للزمخشري» (المقدمة (مذكور)، ص 440).

معناه عند القدماء مفسرين كانوا أو أصوليين أو بلاغيين. فلن تحملنا كتب التفسير هذه الى فهم معين للقرآن، ولا نحن بحاملين إياها على فهم معين 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. إن 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 ترددها وتكرارها وعودتها فيه إلى أسلوب في القول يميّزه، واعتبار ترديد الظاهرة اللغوية الواحدة وما ينشأ عنها من تشبع (Saturation) مقياساً في تحديد الأسلوب أمر مشاع لا محالة، لكن يعتبر الفيلسوف فرانجر أهم من وضع لهذه المقولة أسسها الفلسفية<sup>(1)</sup>، كما يعتبر كتراد بيرو، إنطلاقاً من مفاهيم فرانجر المذكور، أهم من وضع لها أسسها اللسانية<sup>(2)</sup>. وقد كان الأسلوبى ريفاتير قبلهما يرى أن التشبع هو الذي يمثل لغة الكاتب أو المتكلم. أما الأسلوب فيتمثل في الخروج عن ذلك التشبع وفي خرق نظام

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

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

تواتر<sup>(1)</sup>. وقد أقام بيرو أسلوبيته كلها على عكس مفهوم ريفاتير المذكور. معتلده أن «الاستخدام اللغوي المهيمن هو الحدث الأسلوبى»<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 تعود وتكرر في نص خصيصة أسلوبية فيه، ومستوى التركيب حيث يمثل اعتماد ضرب من نظم والتأليف معيّن يطرّد في النص خصيصة أسلوبية فيه أيضاً، ومستوى صورة حيث تمثّل المجازات وحتى التشبيهات إذا تواترت في النص وأطرّد استعمالها خصيصة أسلوبية كذلك.

إنّ للقرآن بناء على هذا، خصائص أسلوبية في مستوى المعجم فهو له نغمه القولى الخاص. وداخل هذا المعجم كلمات بعينها تتكرر وإن بنسب متساوية. وهي، مهما اختلفت معانيها، إنما تردّ إلى خصائص حجاجية توحد بينها. وللمقرآن خصائصه الأسلوبية كذلك في مستوى التركيب ففيه توجد تركيب بعينها تعود ولهذه التراكمات مهما اختلفت طاقة حجاجية تسمها بميسم أحد. كما أنّ للقرآن خصائصه الأسلوبية على صعيد الصورة ففيه صور فنية تتكرر هي نفسها أو قريباً منها. ولكنها حتى وإن اختلفت موادها وطرائق استعمالها 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

انظر: 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 العصور الحديثة<sup>(1)</sup>. لكن الإيقاع مبحث صعب بطبيعته فما بالك به إذا جئته من جهة الحجاج؟ 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 روبول في كتابه «مدخل إلى البلاغة»<sup>(4)</sup> وهو رأي برلمان وتيتيكا؛ 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 بأن الإيقاع شكل له معناه، وليس هو مساعداً فحسب على جعل الكلام ذا تأثير وإقناع، فإننا لم نهتبه

(1) انظر مثلاً:

\* Pierre Crapon de Caprona, *Le Coran: aux sources de la parole Oraculaire*, Paris, 1981.

\* عمر السلامي، الإعجاز 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 أنّ السلامي في دراسته القيمة للإيقاع في القرآن قد ذهب هذا المذهب. فهو يعتبر الإيقاع مما يؤثر في النفس (الصفحات 231 و 233 و 234 و 237 و 238 وغيرها) وهو في تأثيره هذا تابع للمحتوى ويتحكم فيه الموضوع (الصفحات 256 و 257 و 259 و 264).

(4) O. Reboul, *Introduction à la rhétorique*, op. cit., pp 123-124.

(5) Perelman et Tyteca, *Traité de l'argumentation*, op. cit., p 192.

(6) الشكل ذو المعنى أو الشكل الدال من أطرايح ماشوتيك في علم الشعر. حاول بواسطته تغيير مسار الدراسات الشعرية من أرسطو إلى جاكسون وكوهين. انظر:

Henri Meschonnic, *Pour la poétique T 1*. Editions Gallimard, 1970.

(7) انظر: عبد الله صولة، الإيقاع في الشعر التونسي المعاصر (مخطوط ضمن أعمال ندوة «الإيقاع في الشعر التونسي»، نابل، أبريل 1996، وهو مرقون ضمن درس «الأسلوبية» بالمعهد الأعلى للترتبية والتكوين المستمر، تونس، 1996).



من الطريقة التي يمكن لنا أن نوجه بها هذا المعنى توجيهاً حجاجياً، على حد المعاني الناشئة من الكلمات والتراكيب والصور. وهو ما يفسر من خص الوجوه اقتصرنا، 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 مركبات كلامية أوسع من المعجم ومن التركيبي ومن الصورة.

من أجل هذا راعينا دائماً الإطار القولي العام الذي يضمها وهو إطار خطاب القرآني. ولكن تبقى ذلك مسألتان متعلقتان بالبعد الحجاجي حتى لهذه المستويات الأسلوبية. أولاها أنّ بعض هذه المستويات لا تكتسب دلالة حجاجية بتظافر المقال والمقام فحسب، وإنما هو قد يكتسب دلالة الحجاجية أيضاً من دورانه الكثير في القرآن، محدثاً بواسطة ذلك سوران 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 بسمة دلالية أو وحدة دلالية دنيا (Sème) حبيبة، تُخصبها وتجعلها على صعيد التناصّر الحاصل داخل الكتاب (Intratextual) تومئ إلى ما لا يكاد يحصى من المعاني. إننا لن نهتم بهذه المسألة على أهميتها، وذلك لشدة اتساعها، فهي يمكن أن تكون مبحثاً دلالياً وحجاجياً خاصاً، ولن يكون هيناً ولا قصيراً. أما المسألة الثانية وهي أعلق بحجاج القرآن فتمثل في أنّ القرآن لما كان كتاب حجاج لنا قلنا وجب أن يكون للحجج ومصادرها وكيفية انبائها نصيب هام من حرس، وهو ما عني به برلمان وتيتيكاه وحتى ربول على نحو ما في حديث، وأرسطو والجاحظ في التقديم 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 إنَّ 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 ينعقد من شبه بين الآيات المؤتلفة 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 حجاجي منفرداً. ولكنها باستثناء الحروف بنوعيتها 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 حجاجي وأن 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، 1981/1401، باب تفسير حروف المعاني، ص ص 517-578.
- (2) انظر على سبيل المثال دلالاتها وهي حجاجية بوجه من الوجوه في: الزركشي، البرهان في علوم القرآن (مذكور) ج1، ص ص 164-181، فصل: في أسرار الفواتح 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 المقاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ في آي 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.

من عريضة له في القول مخصوصة فضلاً عن نشوئه من مضامين هذا القول،  
 حرمها كان يدرسه القدماء أمثال الزركشي وابن القيم والسيوطي،  
 الحثوث مثل حرم، تحت عنوان الجدل أو الحجج أو الجدل والحجج  
 حرم ما تردد من ظواهر لغوية في القرآن فغدا يمثل خصائصه الأسلوبية،  
 حرم رأينا عمّا انطوت عليه هذه الظواهر من طاقة حجاجية، بحيث بات  
 حرم الظاهرة اللغوية الذي عنه ينشأ الأسلوب يعني تكرار المعنى الحججائي.  
 حرم هذا أنّ أسلوب القرآن حامل حججاً، وحججه مجسد في أسلوب.  
 حرم كان الأسلوب هو التفرّد والتميّز والخصوصية، وهي فكرة أسلوبية  
 حرم شائعة<sup>(1)</sup> فإنّ الحجج في القرآن لا يمكن إلا أن يكون حججاً  
 حرم به دون غيره من سائر الخطابات. صحيح أنّ كل خطاب حججّي  
 حرم كما رأينا، وأنّ اللغة فيه تكون، بداهة، ذات بعد حججائي. ولكن  
 حرم كل خطاب، خصوصاً إذا كان خطاباً فنياً، أن تحمل الحجج فيه  
 حرم أسلوبية تسمه بميّسّم خاص وتطبعه بطابع مميّز لا يكاد يشاركه فيه  
 حرم إنّ تلك الخصائص هي التي نروم ضبطها لتبيّن وجوه الحجج فيها  
 حرم بعنوان البحث الذي هو «حجاج القرآن من خلال أهم الخصائص  
 حرمية فيه». إنّ مدار هذه الخصائص الأسلوبية على عودة ظاهرة لغوية  
 حرم سواء في مستوى المعجم أو التركيب أو الصورة أو غيرها. ولا يمكن  
 حرم لتّصين اثنين أن تكون جميع خصائصهما واحدة. وحتى وإن كانت  
 حرم اللغوية المرددة في القرآن تشاركه فيها من جهة الدال (الدال التركيبي  
 حرم خاصة) نصوص عربية أخرى، ولا غرابة في ذلك فالقرآن إنما نزل  
 حرم وعلى المعروف من كلامهم، فإنّ هذه الظاهرة اللغوية المرددة لا  
 حرم من جهة المدلول، إلا أن تكون خاصة بالقرآن ووفقاً عليه دون غيره.  
 حرم إنما هو الدال والمدلول معاً، وليس هو الدال وحده أو المدلول

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 بدالها وحتى بدالها ومدلولها معاً. إن الإطناب، حسب قرانجر، «يصنع تميّز النص»<sup>(2)</sup> ويحصل من هذا أنّ الأسلوب في نص ما لما كان هو الاختلاف وكان الججاج يحمله ذلك الأسلوب كان هذا الججاج مختلفاً بالضرورة عن غيره من سائر ضروب الججاج الواردة في نصوص أخرى. وبصرف النظر عن كون القرآن نصاً مفارقاً بطبيعته فإنّ اختلاف أسلوبه عن غيره من الأساليب، واختلاف حججه تبعاً لذلك، مآتهما موقفه من مخاطبيه زمن الدعوة وموقف أولئك المخاطبين منه؛ فالفاعل الحاصل بينه وبين جمهور متلقّيه الأوائل هؤلاء كان عاملاً حاسماً في تحديد خصائص أسلوبه وما ينشأ عن هذه الخصائص من حجج. أو قُلْ كان ذلك التفاعل عاملاً حاسماً في توجيه دقة الججاج وجهة معينة نشأت عنها خصائص أسلوبية معينة. ولا فرق فالأسلوب والججاج 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 إحداها مترتبة على الأخرى ترتب النتيجة على السبب. وأولى هذه الغايات وأهمها على الإطلاق، ذات بعد تطبيقي وتمثّل في الكشف عن كون الكلام في القرآن حججياً في مجمله، فنحن من أي جهة زاولناه بالدرس وجدناه حججياً؛ وإن كان كونه حججياً لا ينفي،

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) قرانجر، المرجع نفسه، ص 201.

صحة الحال، وجود معانٍ أخرى كثيرة فيه وقف عليها المفسرون والمتأولون  
 حُكِنَ أن يففوا عليها. وإنما مطالبون بالكشف عن هذا البعد الحجاجي  
 للكلام القرآني في المستويات الثلاثة التي حددنا: أولها مستوى  
 معجم 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.  
 وثالثها تكون قد برهننا على أن القرآن حجاج في حالتي إفراده وتركيبه وفي  
 حقيقته ومجازه. وهي مجمل الحالات التي تتطور الكلام. ولا كلام  
 وهو وارد على هذه الصورة أو تلك. وقد عمدنا إلى هذه الحالات  
 فاختزلناها في مستويات درس ثلاثة، هي أولاً مستوى المعجم وما  
 شمل عليه من وحدات أو كلمات، وثانيها مستوى التركيب بجميع أنواعه  
 وإيجازاً وتقدماً وتأخيراً وفصلاً ووصلاً واحتكاماً وتضميناً والتفتاً  
 وإنشاء، إلى غير ذلك من الظواهر التركيبية، وقد أخضعناها كلها  
 أسلوباً واحداً هو «العدول» يكون مرة كميّاً (إما بالزيادة أو  
 نقصاناً)، ومرة نوعياً (على الصعيدين الجدولي والنسقي). وثالثاً مستوى  
 الصورة ندرسها من جهة المادة التي تتشكّل منها، ومن جهة الطريقة  
 الأسلوبية المتوخاة في صوغها. وقد عقدنا لكل واحد من هذه المستويات  
 ثلاثة فباياً نتدبر فيه الأبعاد الحجاجية التي للظاهرة الأسلوبية المدروسة بعد  
 أن يكون قد مهدنا لذلك بمقدمة نظرية ضافية نسبياً نتحدث فيها عن مدى  
 صفة الظاهرة الأسلوبية محل الدرس لإنشاء الحجاج في الخطاب.

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

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

الججاج من ناحية، ومن أعلامها برلمان 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 مصطفى ناصف. وقد سَلَفَ.

على أنّ هذه الثنائية الضدية قد وجدناها تتحكّم في الدراسات القرآنية نفسها، فهذه الدراسات تفصل، بصفة عامة، بين بلاغة الججاج وبلاغة النظم أو الأسلوب، فهي إما أنها تدرس الأسلوب أو النظم بمعزل عن بعده الججاجي<sup>(2)</sup>، أو أنها تدرس الججاج (أو الجدل أو المذهب الكلامي) بمعزل عن فكرة النظم والأسلوب. ويظهر ذلك جلياً في الفصول التي عقدها الزركشي وابن القيم وابن أبي الإصبع والسيوطي لـ «جدل القرآن» أو «احتجاج القرآن» أو «المذهب الكلامي في القرآن»، في كتبهم المذكورة. ولقد أشار الهادي حمّو في كتابه «مواقف الججاج والجدل في القرآن الكريم» إلى وجوب الربط بين الجدل أو الججاج وبين الأسلوب، فقال: «أرى أنّ 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 الججاجية»<sup>(3)</sup>، ثم يشير

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

(2) كتابات القدماء عن فكرة «إعجاز القرآن بنظمه» كثيرة، وأكثر منها دراسات الصُحُفّين حولها. ومن أهم هذه الدراسات في رأينا. دراسة حمّادي صمود، النقد وقراءة التراث، عودة إلى مسألة النظم، المجلة العربية للثقافة، السنة 13، العدد 24، مارس 1993. فصلة في 43 صفحة. ولم يشير صمود في دراسته هذه لا من قريب ولا من بعيد إلى أنّ القدماء قد ربطوا بين النظم وبعده الإلتعابي أو الججاجي.

(3) الهادي حمّو، المرجع نفسه، ص 193.

حمو بعد ذلك إلى أنّ محمداً أبا زهرة كان «أشد اقتناعاً من غيره بأنّ سجع جدل القرآن لا ينفصل عن الأسلوب والإعجاز البلاغي، ولذا سعى 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 تعريف والاستدلال بالتجزئة والاستدلال بالتعميم ثم التخصيص والاستدلال بالعلة والمعلول والاستدلال بالمقابلة والاستدلال بالتشبيه وضرب الأمثال»<sup>(2)</sup>، وغني عن البيان أنّ هذه الوجوه لا يمكن أن تمثّل كل خصائص سجع القرآن الأسلوبية بل إنّ بعضها أقرب إلى مضمونه منها إلى أسلوبه. وعلى حال فدراسة حمّو لوجوه الحجاج في القرآن على جديتها وأهميتها قد صارت لنا منها أمور ثلاثة تجعلنا نختلف عنه من حيث المنهج ومن حيث طريقة أيضاً. أولها عدم اتفاقنا وإياه على مفهوم واحد للحجاج. وثانيهما عدم اتفاقنا معه على مفهوم واحد للأسلوب. وثالثهما أنه في القسم التطبيقي من كتابه لم يربط بين الحجاج والأسلوب<sup>(3)</sup>، لا على النحو الذي نفهم به حين الحجاج والأسلوب ولا حتى على النحو الذي يفهم به هو هذين المصطلحين وقد أشار إليهما أعلاه. ومع ذلك فإنّ دعوة حمّو إلى وجوب ربط بين الحجاج والأسلوب ذات قيمة بالغة من الناحية النظرية. وقد بحثنا ابن الأثير (ت 637هـ/ 1230م) في القديم يدعو إلى ذلك أيضاً في أحد أفصح وأوضح، فقد قال في مطلع كلامه على أسلوب «الاستدراج» «سبي يدعي»<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 ص 201-218.

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

استخرجته من كتاب الله تعالى وهو مخادعات الأقوال التي تقوم مقام مخادعات الأفعال، والكلام فيه وإن تضمن بلاغة فليس الغرض ههنا ذكراً بلاغته فقط، بل الغرض ذكر ما تضمنه من الثنك الدقيقة في استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم. وإذا حُقِّقَ النظر فيه عَلِمَ أَنَّ مدار البلاغة كلها عليه، لأنه [لا] انتفاع بإيراد الألفاظ المليحة الرائقة ولا المعاني اللطيفة الدقيقة دون أن تكون مستجلبّة لبلوغ غرض المخاطب بها<sup>(1)</sup>. غير أنّ «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.

إنّ تحقيق هذه الغاية الثانية أي الربط بين الحجاج والأسلوب وهي غاية نظرية مرافق على الحقيقة لتحقيق الغاية الأولى وهي تطبيقية، وإن كانت مرتبة عليها؛ فاعتبارنا مظاهر الأسلوب القرآني ذات بعد حجاجي وبيان ذلك والبرهنة عليه بالدرس والتحليل مُفَضِّ حتماً إلى اعتبار الأسلوب والحجاج في القرآن أمراً واحداً فالأسلوب حجاجي والحجاج 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 متلقّيه، خصوصاً منهم الأوائل، تأثيراً حجاجياً ومن ثم عقلياً، بالإضافة إلى ما له من قدرة على التأثير العاطفي في قلوب أولئك المتلقّين ممن أذعنوا له وصدقوا به

- الأثير، المثل السائر في أدب الكتاب والشاعر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة المصرية، بيروت 1990، ج2، ص 64-65.

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

(2) قارن بين الكلامين في الموضوعين المذكورين.



إليه عن حماس ديني بحث وعن عاطفة خالصة وإيمان محض لكونه  
 من عباقرة عظيمي حركتنا العربية. وهو ما من شأنه أن يدفع بنا إلى أن نناقش نظرية  
 النظم بالنظم متحسسين سُبُلًا أخرى للإبانة عن تميّز الكلام القرآني.  
 إنَّ نظرية النظم في القديم تلخّ بلغة نظريّات تحليل الخطاب المعاصرة  
 وربما يحصل في الجملة أو في النص من ظاهرة الانسجام (La cohérence)  
 الأصول النحوية دون شك، أكثر بكثير من إلحاحها على ظاهرة الإفادة  
 (La pertinence) فيه التي هي ذات منطلقات وأصول تداوليّة. إننا بدراسة  
 النظم القرآنيّة حجاجيّة نكون من ناحية أولى في صميم تداوليّة الخطاب أيّ  
 صميم مصطلفي ناصف السابق لمجالات البلاغة عند العرب في مجال بلاغة  
 الحجاج التي وقفوها على دراسة الشعر كما يقول ونكون من ناحية ثانية خارج  
 حقل «بلاغة النظم» التي جعلوها لدرس القرآن كما أشار إلى ذلك ناصف  
 صديقه وهكذا تُسلمنا 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  
 حقل الخطاب<sup>(1)</sup> وهو ما من شأنه أن يجعلنا في تعارض مع نظرية النظم  
 كما يمكن أن يكون قد ترتّب عليها على صعيد تحليل الخطاب القرآني من  
 عدم بانسجامه وتناسبه وحتى بوجوهه ونظائره وإن كان التأليف فيها جاء  
 حجاجاً جداً<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 التنزيل لابن الزبير (مذكور أيضاً).

الباب الأول

المعجم القرآني: خصائص كلماته

وحركتها الجِجَاجِيَّة

## مقدمة

تستخدم كلمة «معجم» (Lexique) في الدراسات اللسانية الحديثة بمعنيين حقيقين بل ومتعارضين. أحدهما يضع مُصطلح «معجم» على محور اللغة (Langue) أو قريباً منه. فالمعجم بهذا المعنى هو قائمة الكلمات التي شكلتها مجموعة ما، أو هو خاص بنشاط بشري معيّن أو قطاع علمي أو حتى معيّن إلى غير ذلك. أما المعنى الثاني الذي للكلمة «معجم» وهو الذي يسا في هذا المقام فيضعه على محور الكلام (Parole) من حيث إنّ الكلام نشاط فردي مخصوص، فهو بهذا المعنى قائمة الكلمات التي يستخدمها شخص أو كاتب أو هي مستخدمة في مدونة خطاب ما كالخطاب القرآني<sup>(1)</sup> سيذكر على سبيل المثال «معجم نزار قباني» كما يمكن أن يُقال «معجم نزار» أي قائمة الكلمات المستخدمة فيه من أسماء (مثل الكتاب، هدى، حدى، النور، بنو إسرائيل، الظلم، الحق، الأعمال، الشرك، الإيمان، حياء، وصفات (مثل الواحد، القهار، ظلام، الغاؤون، الموءودة، كفرون، المؤمنون، الذين كفروا، الذين آمنوا إلخ...)) وأفعال بمختلف حوزة تعريفها (مثل يدعون، أدعوا، يصلّون، ينادون، يعبدون، يكفرون

---

هذا التعريف الذي للكلمة «معجم» والتقسيم الذي وضع له هما 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 إعرابياً 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 يدلّ 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 وطلبنا في هذا الباب الكلمات التي لها معنى في ذاتها. ومع ذلك فلسنا بغافلين عما للحروف في الخطاب القرآني من حركة دلالية بل وحجاجية أحياناً مهمة جداً من ذلك على سبيل الذكر لا الحصر ورود الحرف على وجه الاستمارة شأن كلمة «على» في قوله ﴿أَلَيْسَ عَلَٰهُمۡ هُدًى مِّنۡ رَبِّهِمْ﴾ (البقرة 5/2) (انظر الزمخشري، الكشف عن حقائق التنزيل وعبود الأنواريل، الدار العالمية، القاهرة، 1968، الجزء 1، ص 142 «وحاشية الجرجاني عليه»، ووروده معوضاً الفعل في حالة التضمين كقوله ﴿عَبَا يَبْرُؤُا بِمَا يَبَدُّ لَهُ يَبْرُؤُا تَبْرُؤًا﴾ (الإنسان 6/76) حيث يشعر استخدام الباء في «بها» بحذف فعل «بتمتع» وتضمن فعل «يشرب» إياه، ووروده متجوّزاً به عن حرف آخر وهو كثير في القرآن (انظر ابن قيم الجوزية، الفوائد المشوّقة إلى علوم القرآن، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، د.ت.، قسم التجوّز بالحروف بعضها عن بعض»، ص ص 65-73، ومن ذلك أيضاً حذف بعض هذه الحروف في القرآن وما يكون لذلك من أثر بالغ في دلالة الجملة (انظر جلال الدين السيوطي، معتزك الأثران في إعجاز القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي، د.ت.، ج 1، باب حذف الحروف، ص ص 328-330).

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

Ibid...; p 286. (3)

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

مفهوم لفظ مفرد لا يكون مركباً نحو لفظة «الغلام» فهي عنده كلمتان هـ لألف واللام من ناحية و غلام من ناحية أخرى، فقد دلّت كل واحدة هـ على معنى. ونحو لفظة «ضربوا» فهي كلمتان أيضاً «الفعل كلمة ثلاث والواو كلمة»<sup>(1)</sup>.

إنّ هذا التعريف الذي للكلمة وهو التعريف الجارِي في التراث النحوي العربي من الناحية النظرية جعلها أقرب إلى مفهوم اللُفْظِمْ (Monème)<sup>(2)</sup>. نذكر هنا لم يمنع القدماء من أن يُطلقوا على الوحدات المعجمية حين عمل في الخطاب أسماء وصفاتٍ مقتضية موصوفين وأفعالاً مقتضية فاعلين صريح «كلمات» وأن يسموها بذلك، فسيبويه (ت 180هـ/ 796م) وإن لم يصرح في صدر الكتاب تعريفاً للكلمة نظرياً وجدناه يعدّ من جنس الكلم صدر معرفة مثل «الضرب والحمد والقتل» وأفعالاً مصرفة على وجوه مختلفة: كـ «قولك أمراً اذهب واقتل واضربْ ومُخبراً يقتل ويذهب ويضرب يقتل ويضرب...»<sup>(3)</sup> بل إنّ من التعريفات النظرية التي حدّ بها بعض علماء الكلمة ما وجدنا الفارابي (ت 339هـ/ 950م) يذهب إليه من اعتبار عمل في حالات تصريفه المختلفة كلمة يقول: «الكلم هي الأفعال مثل مشي يمشي ويسمى (...). والكلمة لفظة مفردة تدل على مركّب من اسمين مثل زيد قائم ومنه ما هو مركّب من اسم وكلمة مثل قولنا زيد يمشي وعمرو يمشي»<sup>(4)</sup>. ولا يخفى أثر اليونانية في اعتبار الكلمة فعلاً.

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

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

<sup>(2)</sup> انظر عن اعتبار القدماء مفهوم الكلمة أقرب إلى مفهوم اللُفْظِمْ: عبد القادر المهيري، مفهوم «الكلمة» في النحو العربي، حوليات الجامعة التونسية، العدد 23، 1984 ص 42.

<sup>(3)</sup> أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988، ج1، ص 12.

<sup>(4)</sup> وهو تعريف للكلمة يجعلها وفقاً على الفعل دون الاسم: أبو نصر الفارابي، كتاب الألفاظ 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 مركباً 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 النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا وَأَسْيَافِنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ  
بالقول: «فانظر الآن ما تقول في اتحاد الكلم التي هي أجزاء البيت»<sup>(2)</sup>

ومثله يفعل باطراد 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...» مع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق وعبد 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 البكوش وصالح الماجري، في الكلمة، سلسلة معالم الحدائث، دار الجنوب للنشر، تونس 1993، ص ص 17-27.

(2) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، صححه ونشره محمد رشيد رضا، دار المنار، مصر، ط 5، 1952/1372، ص 317.

(3) فهو مثلاً يطلق مصطلح «كلمة» على مركبات من قبيل «سويداواتها» في قول المتنبّي (ت 354هـ / 965م) [من الكامل]:

إِنَّ السَّكْرِيمَ بِلَا كِرَامٍ وَسَنَهُمْ  
يَمْلُ الْقُلُوبِ بِلَا سُودَاوَاتِهَا

يقول ابن سنان الخفاجي، «سويداواتها كلمة طويلة جداً، فلذلك لا اختارها» انظر: ابن سنان الخفاجي، سرّ الفصاحة، دار الكتاب العلمية، بيروت 1982، ص 88.

من حيث الواو في رسم بعض الكلمات القرآنية: «تحذف الواو التي ليست  
سنة وتبقى العمدة سواء كانت الكلمة فعلاً مثل ﴿لَيْسَتُوا وَجُوهَكُمْ﴾<sup>(1)</sup> أو  
سنة مثل «المؤودة» و«الْيَؤُسُ» و«الْعَاوُنُ»<sup>(2)</sup>.

إطلاق مصطلح «الكلمة» على غير القول المفرد نجده أيضاً عند  
عصر شاريسين في الغرب فهم يطلقون على الوحدات المعجمية متى خرجت  
من حيزها إلى إفادة المركب شأن الصفات والمصادر أو إلى المركب  
من حيث الفعل على اختلاف تصاريفه مصطلح «كلمات نحوية» (Mots  
grammaticaux)<sup>(3)</sup>. أما پرنيه (Pernier) فقد أقام ما يشبه المقابلة بين الوحدة  
المعجمية (Lexème) وبين الكلمة (Mot) على أساس أنّ الكلمة عنده لا  
تحتوي على توجده خارج حالات التصريف والإعراب فهي بسبب ذلك مجموعة  
من السمات الدلالية (Sèmes) المتضامنة التي لا فكاك لأحدها عن الآخر.  
الوحدة المعجمية هي عند پرنيه الوحدة المعجمية أضيف إليها سمة  
الاسم الدلالية وسمة الضمير الدلالية (بالنسبة إلى الفعل) وسمة الجنس وسمة  
العدد (بالنسبة إلى الاسم) وسمة الجنس وسمة الضمير الدلالية (بالنسبة إلى  
الفعل)<sup>(4)</sup> فلا يمكن حسب پرنيه أن نتصور الوحدة المعجمية في حالة  
استعمالها إلا وهذه السمات الدلالية آخذة بتلايبيها متضامنة معها. كما أنه لا  
يجوز أن نتصور هذه السمات الدلالية غير داخلية مع هذه الوحدة المعجمية  
في علاقة عضوية وهو ما يعني أنّ الكلمة عنده وحدة معجمية - صرفية -  
معنوية معاً.

#### الإسراء 7/17.

يقول الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (مذكور)، ج 1، ص 397 ويقول عند حديثه عن  
إيهاب الألف بعد الواو في بعض الأفعال المسندة إلى المفرد الغائب حسب الرسم القرآني مثل  
«يُدْعُوا» و«يرجوا»: زيدت الألف تنبيهاً على ثقل الجملة وإذا زيدت مع الواو التي هي لام الفعل  
فصح الواو التي هي ضمير الفاعلين أولى 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 الحجاجي. ويقتضي منا ذلك أن نبدأ بوضع تعريف للكلمة حجاجي في هذه المقدمة، لكي نخلص في جوهر الباب إلى الحديث عن خصائص الكلمة الحجاجية في القرآن وعن حركتها الحجاجية فيه.

\*\*\*

إنَّ تعريف الكلمة تعريفاً حجاجياً يقتضي منا أن نأخذ في الاعتبار دورها الدلالي في التأثير والإقناع وفي حمل متلقي 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 متأت من الاستعمال والتداول».

لئن كان القسم الأول من تعريفنا هذا قد أبنا 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 إنما 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 يدعمه رأي بوهلر (Bühler) في مفهوم الكلمة إذ: «الكلمة في رأيه يجب أن



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

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

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. كما يرى ليوسبترز<sup>(2)</sup>. وهذه الدلالة والفكر اللذان للكلمة في ذاتها حملتها لا مجرد عنصر في بنية لغوية يستمد منها وجوده ودلالته، وإنما حملتها عنصراً فاعلاً في البنية مؤثراً فيها ملوناً إياها بلونه «الدلالي» خصوصاً.

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

يكونش والماجري، المرجع نفسه، ص 53.

عبد الله سولة، الأسلوبية الذاتية أو النشوية، مجلة فصول، عدد خاص بالأسلوبية، المجلد 5، العدد 1، 1984، ص 87.

الجديد (New Criticism) في أمريكا<sup>(1)</sup> ومع نظرية البنيويين<sup>(2)</sup> كما أنها تتعارض 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 وُقفاً على السياق أساساً<sup>(4)</sup> وقد لا نناقش الجرجاني على وجه الخصوص في اعتباره أنّ النظم لا يكون إلا بتوحي معاني النحو وفي كوننا نعبر بالكلم عما في نفوسنا بـ «توحي معاني النحو فيها» وأنّ الكلم ترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس<sup>(5)</sup>. لكننا نقول إنّ عملية التعبير هذه - فيما يتعلق بالكلمة على الأقل - أعقد مما يتصوره الجرجاني. وذلك أنّ هذه الكلمات، إذ نطق 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 يخالفان سبيتزر (Spitzer) الرأي في اعتبار الكلمات حاملة حضارات، ويريان أنّ قيمة الكلمة الدلالية تستمد من السياق أساساً.

(2) المرجع نفسه.

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

(4) غير أنّ 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 بأنّ الكلمة لا تستمد دلالتها إلا من السياق هي عنده أطروحة مضادة لعلم الدلالة، (Anti-sémantique)».

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

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

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

## ٢ - نقد اللغة

تضم الكلمات في اللغة أقساماً مختلفة فمنها ما يفيد التقويم  
والمشاعر، 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 تلقي بظلالها على السياق اللغوي  
الذي تظهر فيه وتوجهه وجهة دلالية وحجاجية مخصوصة.

لما أن في اللغة كلمات كثيرة ذات مقتضى معجمي تحمله في ذاتها ولا  
يعاينها السياق الذي تستخدم فيه، بل الأمر على العكس من ذلك فهي  
تسبب من شأنها، بفضل ذلك المقتضى الذي تحمله، أن تجعل للسياق وقفاً  
معيناً (Effet de sens) خاصاً، حدّه ديكرو بقوله: ... ما نسميه «وقع  
معنى» الكلمة ليس بالضرورة معناها الذي تكتسبه داخل السياق أو ما يدخله  
عينه هذا السياق من تغيير، ذلك أنه من الخور أن نحدّد داخل ملفوظ ما  
معنى الكلمات فيه واحدة واحدة. وبعبارة أخرى نقول إن معنى الملفوظ  
اللفظي لا يمكن أن يكون بحال من الأحوال جماع دلالات الكلمات التي  
تكون 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 جراء إقحامنا تلك الكلمة فيه أي التغيير الذي تحدته 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 طویل تجربتها القولية بدخولها سياقات استعمال كثيرة مختلفة، أو خروجها منها. وذلك الدخول والخروج المستمران يكسبانها 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 تضيف 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.

ديكرو في موضع آخر من المرجع نفسه (ص 149 المتن والهامش رقم 1) أنّ القيمة الجبّاجية التي لبعض الوحدات المعجمية هي التي تصنع بعد الجملة الجبّاجية.

المصوغة محملة بقيمة استعمال جديدة وإن كانت ضئيلة. وهي إذ تعود إليها بحرفيها تاريخياً<sup>(1)</sup>.

والغير بعيد عن هذا الرأي - وإن بعد النهج وشقلت الغاية - رأيي باختين من دلالة الكلمة التي تأتيها من التداول والاستعمال إذ يقول: «إنّ الكلمات التي تستخدمها تكون دائماً قد استخدمت من قبل. وهي تحمل في ذاتها عند استخداماتها السابقة»<sup>(2)</sup>. فالكلمة من زاوية نظر ريكور وباختين في علمة جدلية مع السياق الذي يحملها تأخذ منه دلالتها على صعيد آني نصفي عليه من دلالتها على صعيد زمني. ولا خلاف في ذلك، لكن ما يحتملها الرأي فيه هو أنّ الدلالات التي تكتسبها الكلمة من خلال استخداماتها السابقة لا يُكْتَفَى بأن يُقال في شأنها إنها تمنح السياق أو الجملة - تاريخياً وهو قول ريكور. كما أنه لا يمكن أن يُكْتَفَى بأن يُقال عنها أنها تُضفي على الكلام بعداً حوارياً (Dialogique) «تناصياً» وهو قول - حينئذٍ، وإنما هي من زاوية نظرنا الججاجية، تكتسب أيضاً الخطاب الذي يربطه «وقعاً معنوياً» خاصاً وبعداً حججياً أعمق في علاقته بمتلقيه.

إنّ الخطاب يرمي دائماً إلى تغيير أوضاع المتلقين الذين يوجه إليهم. وهذا استخدام الكلمة ذات الخصائص التقويمية والاقترائية القائمة في السامع، وذات الدلالات المضافة القادمة من الاستعمال، يكون ذا فاعلية أكبر في تغيير أوضاع المتلقين تلك. كما أنّ الخطاب إذ يعتمد إلى اختيار كلمة - أخرى مما يرادفها أو يُظنّ أنه يرادفها، إنما يرمي إلى مزيد التأثير في حين المتلقين على أساس أنّ الكلمة المختارة أعلوُّ بعالم خطابهم وأمضى أثره بما لها من زوائد معنوية جاءتها من اللغة أو من الاستعمال، أو

Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations - essais 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 عيناه بقولنا في تعريف الكلمة أعلاه: إنّ الكلمة تسهم في تغيير المقام ولا تكتفي بجعل المقام - على رأي بوهلر السابق ذكره - يشحنها بالدلالة.

إنّ للكلمة خصائص في ذاتها تستمدّها من اللغة ومن التداول تجعلها مؤهلة بطبيعتها لتكون ذات صبغة حجاجية، وترشّحها لتكون من معجم الخطاب الحجاجي وقوام جداوله اللغوية. وإنّ لها في الخطاب، بناء على تلك الخصائص، حركة تقصي فيها غيرها وتعوّضه وتحلّ محله ليكون الخطاب أوغل في الجبّاج وأذهب في الإقناع. نسمي تلك الخصائص «خصائص الكلمة الحجاجية» ونُسمي هذه الحركة «حركة الكلمة الحجاجية».

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 حسنات، المراد بإعرايه 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.

سواء لمن يريد أن يدرك معانيه كتحصيل اللبن في كونه من أول المعاون  
في 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 اليزيدي (ت 237هـ / 851م)<sup>(3)</sup>  
وكتاب تفسير غريب القرآن لابن قتيبة<sup>(4)</sup> وكتاب مفردات القرآن للراغب  
إسفيهاني<sup>(5)</sup> وكتاب تحفة الأريب بما في القرآن من غريب للشيخ أثير  
عبد أبي حيان الأندلسي (ت 745هـ / 1344م)<sup>(6)</sup>، ومثل كتب الوجوه  
سقاو ومنها كتاب الأشباه والنظائر لمقاتل بن سليمان البلخي  
ت 150هـ / 767م<sup>(7)</sup> وكتاب نصاريف القرآن ليحيى بن سلام  
ت 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

---

الغرائب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، المطبعة الميمنية، مصر د.ت.، ص 3.  
يحيى بن الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (مذكور)، الجزء الأول، ص 291.  
أبو عبد الرحمان اليزيدي، غريب القرآن وتفسيره، حققه وعلّق عليه محمد سليم الحاج، عالم  
الكتب، ط 1، بيروت 1985.  
عبد الله بن قتيبة، تفسير غريب القرآن، تحقيق السيد أحمد الصقر، دار الكتب العلمية، بيروت  
1978.

الطبعة المذكورة آنفاً.  
أثير الدين أبو حيان الأندلسي، تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب، تحقيق سمير المجذوب،  
المكتبة الإسلامي، ط 1، 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، النصاريف: تفسير القرآن مما اشبهت أسماءه وتصرفت معانيه، تحقيق وتقديم هند  
شليبي، 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، ط 5، 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:

1 - الدلالة المعجمية: ويكون ذلك، إجمالاً، على وجهين وبطريقتين:  
أ - بأن يذكر مرادف الكلمة وقد يذكر أيضاً أصلها الاشتقاقي ومفردها إذا كانت جمعاً أو مثنى<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 الحاقّة إذا كانت هي الدلالة المقصودة<sup>(6)</sup>.

- (1) أبو الحسن سعيد بن مسعدة (الأخفش الأوسط)، معاني القرآن (جزآن)، تحقيق د. هدى محمود قراة، مكتبة الخانجي ط1، القاهرة 1990.
- (2) عبد الرحمان السهيلي، غوامض الأسماء المبهمة والأحاديث المستندة في القرآن، تحقيق د. هشام 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 قتيبة كلمة تجلى «في قوله تعالى ﴿تَجَلَّى رَبُّهُ﴾» (الأعراف/ 143) بقوله «أي ظهر (... ) يقال جلوت العروس إذا أبرزتها» (المرجع المذكور، ص 172).
- (6) من ذلك قول ابن قتيبة في تفسير كلمة «غشاوة» في قوله ﴿وَلَعَلَّ آمَنَّا بِغُنُوءٍ﴾ (البقرة/ 7) «والغشاوة الغطاء ومنه يُقال غشّاه بثوب أي: غطّاه ومنه قيل غاشية السرج لأنها غطّاه له» (المرجع المذكور، ص 40)، واكتفاء البيهقي في تفسير الكلمة نفسها من الآية والسورة المذكورتين بقوله: «غشاوة: غطاء» (المرجع المذكور، ص 64).



سادس بأن تذكر معانيها المختلفة إذا كانت من المشترك<sup>(1)</sup>.  
 ثلث الدلالة الحاققة: ومدارها على المدلول الذي يتجاوز مستوى اللغة  
 سطحاً ورغم ذلك دالّ اللغة ومدلولها دالاً له، وهو إجمالاً تعريف  
 هــجـلـسـلـف (Hjelmslev) للدلالة الحاققة مع تغيير أدخلناه على المصطلحات  
 التي استخدمها في تعريف هذا المفهوم<sup>(2)</sup> فالدلالة الحاققة، بهذا المعنى،  
 مستند من اللغة وإنما هي مدلول ثان خارج عن دائرتها، إنها، وإن اختلف  
 عن قليل إلا عن مفهوم هيالمسلاف، معنى المعنى الذي يتحدث عنه  
 من القاهرة الجرجاني بقوله: ... نعى بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ  
 الذي تصل إليه بغير واسطة وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم  
 يضيء بك ذلك المعنى إلى معنى آخر<sup>(3)</sup>.  
 يمثل كتاب «المفردات في غريب القرآن» للأصفهاني خير مثال على  
 البحث في دلالة الكلمة الحاققة وتدبرها، وإن لم تخل أنواع الكتب الأخرى

يقول أبي عبيدة في تفسير كلمة «حزده» من قوله «وَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّ حَزْرَ قَدِيمًا» (القولم 68/25): ...  
 «حشروه على ثلاثة أوجه: قال بعضهم على قصد وقال بعضهم على منع وقال آخرون على غضب  
 وحقد» (المرجع المذكور، الجزء الأول، ص 13) وهذا الاشتراك الذي للكلمة «حزده» القرآنية تشير  
 إليه معاجم العربية: «قال ابن الأعرابي: الحرد: القصد، والحرد: المنع، والحرد: الغيظ  
 والغضب» (ابن منظور، لسان العرب، مادة (ح ر د)).  
 ترجمه ني:

Louis Hjelmslev, *Le Langage*, éditions Minuit, Paris, 1966, p 180.

Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, éditions Minuit, Paris, 1968, p150.

«قد صيغ 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.

عبد 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 لاحتمالهم 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 إياها بـ «المرجعية» بعض التجوّز ونقصد بها الطريقة المتبعة في تفسير الكلمة بربط دالّها مباشرة بالمرجع دون المرور بالمدلول، وهي على ضربين:

- ضرب يعتمد أسباب النزول فيعيّن مرجع الدال انطلاقاً من الملابسات

- (1) من ذلك على سبيل المثال طريقتي في تفسير كلمة «غشاوة» (المرجع المذكور، ص 366-367) وهذه الطريقة في الوقوع على دلالة الكلمة الحاقّة عند تفسير «غشاوة» غير طريقة ابن تقيّة واليزيدي في الاكتفاء بالدلالة المعجمية عند تفسيرهما كلمة «غشاوة» نفسها، وقد سبق.
- (2) وذلك في مواطن مختلفة من «دلائل الإعجاز» (المذكور) وخصوصاً فصل تحرير القول في «الإعجاز والفصاحة والبلاغة» ص 294 وما بعدها.
- (3) من ذلك جعلهم لكلمة «الهدى» في القرآن ست عشرة دلالة مختلفة باختلاف السياق الذي تظهر فيه. انظر الدامغاني، المرجع المذكور، ص 473-476.

تأخذه التي حُقَّت بنزول الآية. وهذه الطريقة تكاد تكون متوخّاة باطراد في  
تفسير مبيهمات القرآن<sup>(1)</sup>.

وغير يعتمد في تعيين مرجع «الدالّ» تعييناً رمزياً معتقد المفسر  
السياسي دون مراعاة لدلالة الكلمة السياقية أو المعجمية وهو حسب  
حوسنة مذهب بعض الشيعة في التفسير، ويقدم على ذلك أمثلة كثيرة في  
هذا صنف عقده لمعاقد الشيعة وطرائقهم في التفسير<sup>(2)</sup>. ومن ذلك اعتبار  
حسنة المراد من كلمة «بقرة» في قوله ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُذْبَحُوا بَقَرَةً﴾<sup>(3)</sup>  
عند المؤمنين، وأن الذين آمنوا وعملوا الصالحات هم علي وأصحابه  
مؤمنين هم حنبل أي أبو بكر وزريق أي عمر وأصحابهما، وذلك في  
﴿مَنْ يَجْعَلْ لِلدِّينِ أَمْثُلاً وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ﴾<sup>(4)</sup>.

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

قال ذلك قول السبوطي في تفسير ﴿إِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ (آل عمران 149/3): قال  
حسنة: يعني أبا سفيان بن حرب، أخرجه ابن حاتم (السبوطي، مبيهمات القرآن (مذكور)، ص  
336.

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

خبر 2/67.

ص 28/32.

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

إنّ هذا التأويل يفقد بعده الحجاجي لعدم اتباعه مساراً دلاليّاً وعقليّاً في ربط الدالّ بالمرجع فهو، بعبارة أوريكيوني متحدثة عن طريقة تأويل بعض الكلمات في خطاب الناشرين والساليين المذكور، «قائم على خرق للقاعدة الحجاجية متعمّد في خطاب أريد له أن يكون حجاجياً»<sup>(1)</sup>. لهذا قال جولدتسهر تعليقاً على طريقة الشيعة في تدبر ما أسميناه بـ «دلالة الكلمة المرجعية»: «وفي هذه الأمور يظهر التعصب الحزبي المذهبي للشيعة أبعد ما يكون مساعاً 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 «منطقيتين»<sup>(4)</sup> وذلك لقيام دلالته على التبرير 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 إنباء دلالة الرمز مطابقاً لأنبناء الدلالة الحاقّة فلا مطابقة ههنا بين الرامز (معنى الكلمة الأول) وبين المرموز إليه (معناها الثاني) وإنما يمثل المعنى الأول

(1) أوريكيوني، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) جولدتسهر، المرجع المذكور، الصفحتان 323 و336.

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

(4) Michel Le Guern, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Larousse, 1973, p 44 et p 47.

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

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

صفاً للمعنى الثاني فحسب. وهو ما يجعل الدلالة الرمزية عماد التأويل. لكنه تأويل يتم في نطاق العلاقة الدلالية «العقلية» القائمة بين المعنى الحرفي الأول الذي للكلمة وبين معناها الثاني الذي يخترق دائرة اللغة عمداً الدلالي، وهو ما ينطبق عليه تعريف بول ريكور الرمز إذ يقول: «الرمز، من زاوية نظر دلالية، معنى بواسطة معنى آخر، ففي الرمز الحرفي المعنى الأولي الحرفي المتداول، المادي في معظم الأحيان، على مستوى مجازي ذهني، وجودي وأنطولوجي في معظم الأحيان، وهذا المعنى من المعنى البتة خارج هذا التعيين 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 هذا الكلام القرآني لفظاً ظاهراً يحيل على باطن تأثراً، ربما، بطرائق تأويل في بيانات أخرى كما يرى جولدتسهر<sup>(2)</sup>، وتأثراً بأراء الأفلاطونية المحدثة المسيحية إذ عندهم كما يقول جولدتسهر «أنّ العالم المرئي بما له من طابع خاص إذا كان يستمدّ وجوده الحقيقي من العقل الكلّي، فقد يجد هذا المعنى تطبيقه في اللفظ البارز إلى عالم الظاهر، فهذا اللفظ ظلٌّ شاحبٌ أما حينه فتقع في عالم المثل التي تعدّ الألفاظ صورها الظلية»<sup>(3)</sup>. فالمتصوفة يبرزون من خلال العبور بالكلمة من دلالتها الوضعية إلى دلالتها الرمزية (أو «الذاتية») بلوغ ما يسمونه «روح ألفاظ القرآن»<sup>(4)</sup> ويكون ذلك بالتأويل أو التفسير الإشاري، دون أن ينفوا - شأن الباطنية - جسد هذه الألفاظ أي ظاهرها الظاهرة التي تبقى من مشمولات التفسير.

يمكن أن نضرب على ذلك مثلاً مقتضباً من تفسير سهل التستري

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

جولدتسهر، المرجع نفسه، ص 204.

المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المرجع نفسه، ص 262.

(ت 283هـ / 893م) كلمات الآية ﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْكَارِ الْأَجْنِبِ  
رَأْفَتِهَا بِأَلْحَابِهَا وَالْجَارِ ذُو الْقُرْبَىٰ وَالْكَارِ الْأَجْنِبِ﴾<sup>(1)</sup> بقوله بعد أن فسرها بالظاهر: «وأما  
باطنها فالجار ذو القرى هو القلب والجار الجنب هو الطبيعة والصاحب  
بالجنب هو العقل المقتدي بالشرعة وابن السبيل هو الجوارح المطيعة  
لله»<sup>(2)</sup>.

إنَّ 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 قريبون من المتصوفة في  
منطلقاتهم النظرية وفي طريقة تأويلهم للقرآن<sup>(3)</sup> أم كانت منشودة على نطاق  
ضيق داخل دائرة الأتباع والمريدين وهو شأن المتصوفة الخالص<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 أنَّ 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 بوجهة 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 أنَّ  
القرآن عربي ومخاطب به العرب الذين يفهمون ألفاظه وتراكيبه (...). فلا

(1) النساء 36/4.

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

(3) جولدنسهر، المرجع نفسه، ص 229.

(4) المرجع نفسه، ص 231.

ص من (...). الجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن  
سبيل (...) إلا ما يفهمه العربي من هذه الألفاظ وما وراء ذلك فليس  
سبباً «لليل»<sup>(1)</sup>. وهو ما يعني أنّ طريقة المتصوفة في تأويل دلالة الكلمة لا  
تكون 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  
سبب «المونولوجية» الخاصة بالمؤول منها إلى الدلالة «الحوارية» (بمعنى  
حوارية هنا) إقحام المتصوف «تجربته الخاصة» في توجيه دلالة الكلمة  
«حجاجية» هذه الدلالة للتجريب الصوفي في تنوعه وتطوره عبر العصور  
الصوفية، وفي ذلك يقول الأب نوبيا متحدثاً عن الحكيم الترمذي (ت 285  
م / 898 أو 930م) صاحب كتاب تحصيل نظائر القرآن المندرج في  
تأليف في موضوع «الوجوه والنظائر» التي افترضها مقاتل ابن سليمان:  
«كان الترمذي [في كتابه تحصيل نظائر القرآن] صوفياً يقرأ القرآن في  
صوت تقضايا التي تطرحها عليه تجريبته الخاصة، ويؤوله في لفظ غدته  
المتنوعة ونمته تجارب سابقه من المتصوفة، فحالة الترمذي هذه يشملها  
حين ماسنيون عن «التوازي المضروب بين تطور التجريب الصوفي وتعميق  
الكلمة الواحدة». على أنّ «ظاهرة التجريب الداخلي» هذه هي التي  
تسبب لنا على خير وجه اختلاف كتاب الترمذي عن كتاب مقاتل [الوجوه  
المتنوعة في القرآن]<sup>(2)(3)</sup>.

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

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

«تجريب الأب نوبيا (المرجع السابق، ص 9) أنّ مقاتل بن سليمان يعدّ، من خلال كتابه الوجوه  
المتنوعة، إرهاباً 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 وتداخل بينها، تحبس، دائماً، الدلالة في إطار معين، فهي تحبسها إما في إطار نظام اللغة الدلالي (الدلالة المعجمية) أو في إطار ظل الكلمة الدلالي المترامي وراء اللغة (الدلالة الحافة) 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 وبديهياً جداً لا بدّ من مراعاته وأخذ به عين الاعتبار والتشديد عليه في شأن الكلمة القرآنية وهي أنها كلمة يحويها ويحققها خطاب، وهو ككل خطاب، غايته التأثير وهدفه الإقناع، فلزم عن ذلك النظر في مدى وقع الكلمة الججاجي في القرآن بالفحص عمّا أسمىناه عند تعريف الكلمة تعريفاً حجاجياً «خصائص الكلمة الججاجية» و«حركتها الججاجية» في الخطاب الذي يحققها. وخصائص الكلمة الججاجية هذه ضروب ثلاثة في رأينا: أولها ضرب الخصائص الاقتضائية وثانيها ضرب الخصائص التقويمية وهذان الضربان مأتاهما رافد اللغة إذ هما للكلمة في أصل مادتها المعجمية، أما ثالث هذه الضروب فهو ضرب الخصائص التداولية ومأتى هذه الخصائص الاستعمال الذي تخضع له الكلمة في المجتمع والتاريخ يسحنانها 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 الججاجية في الخطاب القرآني فتكون بتعويضها أختها واستبدالها بها على أساس ما لها في اللغة من خصائص اقتضائية وتقويمية على أساس ما يرفده بها الاستعمال من خصائص تداولية.



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

## الفصل الأول

### خصائص الكلمة الججاجية

#### المبحث الأول

##### الخصائص الاقتضائية

حدّ أبو حامد الغزالي (ت 505هـ / 1111م) الاقتضاء بقوله: «هو شيء 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 وجوده خلافه 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. مثله: فتحريير رقبة. وهو مقتضى شرعاً لكونها مملوكة إذ لا عتق فيما لا يحلّه ابن آدم فيزاد عليه ليكون تقدير الكلام: فتحريير رقبة مملوكة»<sup>(2)</sup>.

أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1993، ج2، ص 186، وللاقتضاء في البلاغة معنى آخر هو طلب الموعد بالوعد السالف (انظر ابن القيم، الفوائد المشوق...، ص 276).

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 والتّحاة وعلماء اللسان المحدثون. وعلى ذلك مدار كلامنا في هذا المبحث الأول من خصائص الكلمة الحجّاجية.

صحيح أنّ 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 أقحمت هذه الكلمات في تراكيب كانت هي المسؤولة عن ظهور المقتضى فيها إنطلاقاً من معناها المعجمي أساساً. هذا زوبر (Zuber) عند دراسته المقتضى في جملتي:

- رفض فلان أن يأتي.

- وافق فلان على المعجىء.

يقول: «الأرجح أنّ المسؤول عن ظهور المقتضى [فيهما] فعلا رفض ووافق»<sup>(1)</sup> ونضيف نحن فنقول إنّ منشأ المقتضى في هذين الفعلين ليس وضعهما الإعرابي وإنما معناهما 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 أنّ شيئاً ما عرض عليه وطلب إليه؛ هذا هو المقتضى الذي يهمننا أمره في هذا المبحث لا المقتضى النّاجم عن عملية الإسناد.

Ryszard Zuber, *Structure pré-suppositionnelle du langage*, service de linguistique (1) 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/ 1005م) حين قَسَمَ الأسماء أنواعاً خمسة: «اسم فارق» كقولنا «رجل» و«فارس» فَرَقْنَا بالاسمين بين شخصين و«اسم مفارق» كقولنا «طفل» يفارقه إذا تفرق و«اسم مشتق» كقولنا «كاتب» من الكتابة، و«اسم مقتض» كقولنا «أخ» و«شريك» و«ابن» و«خصم»، كل واحد منها إذا ذكر اقتضى غيره لأنَّ الشريك يقتضى شريكاً والأخ مقتض آخر<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 المستويات في هذا المقام مستوى الكلمة بالحدّ الذي وضعناه لها في مقدمة الباب. ويسمي بعضهم المقتضى الحاصل من الكلمة مقتضى معجمياً (Présumé lexical) - وهو يشمل المقتضى الدلالي: (Présumé 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 راسماً عن معنى يرفض<sup>(3)</sup>. وسواء نَجَمَ المقتضى عن وحدة معجمية أو عن التركيب فهو في معظم الأحيان مما يصمد أمام النفي. ومن حين ذلك تُصاغ عادةً المعلومات التي نروم فرضها على سامعينا في شكل قضايا. فالمقتضى وسيلة حجاج ناجعة.

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

1 - إنَّ المقتضى المعجمي مأثاء معنى الكلمة المعجمي وهو ما يقتضي

انظر: أحمد بن فارس، الصحاحي 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 نتدبر معناها المعجمي بأقصى قدر ممكن من العمق غاضين الطرف عن المعاني العقدية التي لا يستها وحملها المتأولون في القديم إياها.

2 - إنَّ المقتضى المعجمي الذي للكلمة يشكّل محتواه، فيما نرى، «ملفوظاً» ضمناً يقبع تحت المُحتوى الملفوظ المنطوق. وهكذا فإنّ قولنا «أنكر أنني 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 بميسم دلالي وحجاجي خاص أي بما يسميه ديكرو، 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 الإطلاق 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 لمعانيه 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 sémiotique*, éditions Pierre Mardaga, Paris, 1987, Chapitre X: la notion d'univers de croyance dans la définition du nom propre, pp 137-155.

في وجود الجدول الثاني في حاجة إلى التثبيت والبرهنة. ومهما يكن من أمر، فإننا لاحظنا في دراستنا للمعجم القرآني ميلاً إلى استخدام جدول حصل معاني كلماته مقتضى معجمياً.

6 - لما كان من شبه المستحيل الإتيان على جميع كلمات القرآن بحثاً عن مقتضاها المعجمي فإننا سنكتفي بدرس أكثرها تواتراً فيه نتمثل به على وجه الخصوص الاختصاصية في صنع بعد الكلمة الججاجي في القرآن. ومن الكلمات الأكثر تواتراً فيه ثلاث تعلقن بالأطراف الأساسية المسهمة في عملية التخاطب في القرآن وهي كلمة «الله» من ناحية وكلمة الكافرون وما في معناها والمؤمنون وما في معناها من ناحية أخرى. أما كلمة «الله» فقد تواترت في القرآن 2697 مرة ونضيف إليها طائفة من صفاته وأسمائه الحسنى سر الرحمان، الرحيم، الخالق، الرب وسواها ويتواتر مجملها مئات عشرات، 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>.

## ١ - كلمة «الله»

### ١ - المقتضى المعجمي:

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

محمد فواد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، المكتبة الإسلامية، استانبول، تركيا، 1982.

عبد الدين الزركشي، معنى لا إله إلا الله، تحقيق وتعليق علي محي الدين علي القرعة داغي، دار إسلام، تونس 1984، ص 138.

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

فرق ما بين القولتين المذكورتين أنّ قوله الزركشي تركّز، فيما يبدو، على الحديث عن مبحث الكلمة النظري، في حين أنّ قوله 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 «بأن اسم الله 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 هذه الكلمة المعجمي وما يترتب عليه من حاجة، بأن نخوض كالذين خاضوا في معنى اللفظ من الناحية اللغوية فنثير مسألتين عالقتين به ولهما مساس ببعضه 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 دنيال جيماريه<sup>(4)</sup>. ولكن توظيفنا لما سنقوله في هذه 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، الكشاف عن حقائق التنزيل وعبون الأقاويل في وجوه التأويل، (مذكور)، ج 1. الحاشية ص 36.

(2) أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، حققه وقدم له فضة 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، والسيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، د. الكتب العلمية، بيروت، د.ت.، الجزء 4، ص 5.

بن عثمان المازني (ت 249هـ / 863م) والزمخشري<sup>(1)</sup>. ثم إن من هذا -صم- أي الله، اشتق في رأي الزمخشري «تألّه وألّه واستألّه كما قيل سرق واستحجر»<sup>(2)</sup>. ومن هذا القسم القائل بعدم اشتقاق الكلمة من يذهب إليها من المعرب عن السريانية أو العبرية<sup>(3)</sup>.

ومنهم من ذهب إلى القول بأنه مشتق. يقول الشريف الجرجاني: «قد سطر أن الإله فعال بمعنى المألوه أي المعبود مشتق من الإلهة بمعنى المادة»<sup>(4)</sup>. وهو ما يدعّمه الزركشي بقوله: «لا يمتنع أن يكون «الله» مشتقاً من الألوهية وهو المذهب الذي عليه الأكثرون»<sup>(5)</sup>.

إنّ الجمهور على أنّ «الله» مشتق منقول عن الإله<sup>(6)</sup>. لكنهم ذهبوا بعد ذلك يقترحون لمادة (أ.ل.ه) معاني كثيرة<sup>(7)</sup> أشهرها معنى «عبد»، قال -غيب الأصفهاني: «والله أصله إله فحذفت همزته وأدخل عليه الألف -لام فخص بالباري تعالى (...). وإله جعلوه اسماً لكل معبود لهم وكذا -تاء، وسمّوا الشمس إلهة لاتخاذهم إياها معبوداً. وألّه فلان يأله عبد -حذف تألّه فالإله على هذا هو المعبود»<sup>(8)</sup>. وإلى هذا المعنى نفسه ذهب ابن سطور إذ قال: «والله أصله إله 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 (مذكور)، 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.

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

د.م.أ، ط 2، فصل ILAH، ج III، ص 1120-1121 بقلم ماشونالد (D.B. Machonald).

الترغيب الأصفهاني، المفردات... ص 19-20.

ابن منظور، لسان العرب، مادة (أ.ل.ه).



بهذا المعنى يكون «الله» 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، وحذفتها حسب الجمهور، لكثرتها في الكلام. وعلى هذا يكون اشتقاق كلمة «الله» ودخول الألف واللام عليه عمليتين لغويتين تسهمان في بناء معنى الكلمة وفي صنع مقتضى لها يكسبها وقعاً دلاليّاً معيّناً 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: «إنّ 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 لو كان 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 يعني 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 المعروضين إذ من تجمع بين الصفة لكونها منقولة عن إله بمعنى مألوه أي معبود وبين اسم المخصص بتلك الصفة، لهذا قال الشريف الجرجاني في حاشيته على كشف: «ومن الجائز أن يكون إله صفة ويكون الله اسماً لذاته»<sup>(1)</sup> وقد ذهب في الموضع نفسه إلى تقسيم طرائق وضع الأسماء أنواعاً ثلاثة بقوله: «سرع منها يتخذ صفة يصح إطلاقها على كل من حمل الصفة نفسها كالمعبود ولا يلتزم ذكر موصوف معه لفظاً أو تقديرأ، فمثل هذا يسمى صفة، ونوع سبأ لا يشتبه قطعاً بالصفات مثل فرس وإبل فهي أسماء توضع لذات معيّنة ولا يلاحظ معها شيء من المعاني القائمة بها. ونوع منها مشتبه بالصفات كنه لا يقع صفة لشيء، وإنما كانت معانيها المعتبرة في الوضع سبباً باعثاً تعيين 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 وضع الجرجاني على الأرجح اسم «الإله» الذي انتقل بحذف الهمزة فيه حقيقياً إلى «الله»، فلئن كان النوع الأول صفات محضة يوصف بها فحسب، فإن النوع الثاني أسماء محضة توصف فحسب فإن النوع الثالث أسماء صفات معاً أو أسماء مشتبهة بالصفات أو فيها لمح الصفة لأن المعنى مستعبر 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 حاصل 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 لعباده خالقاً ورازقاً ومدبراً وعليه مقتدراً»<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 وإننا 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 مرتجل 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 ستراه، 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 القدماء لكلمة «إله»: «المستوجب العبادة»، «الذي يستحق العبادة» «الذي لا تحق 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 غيره مما هو في جنسه»<sup>(1)</sup>.

بعد دخول الألف واللام على صفة «إله» إذ أخرج الكلمة من الصفة لتساعده على العلمية التي تفيد الانحصار، وليس الغلبة كما يرى الزمخشري<sup>(2)</sup> قد نهض فيما نرى، لوظيفة ججاجية مهمة في المحيط العقدي السعوي الذي ظهرت فيه. فحرف التعريف هذا إذ يحصر الألوهية في الله بخصي فكرة أن يكون غيره شريكاً له فيها مما كانت العرب تتخذه آلهة. قال ابن يعيش: «ومعنى الإله المعبود وقول الموحد «لا إله إلا الله» أي لا معبود إلا الله وحذفوا منه الهمزة تخفيفاً لكثرة وروده واستعماله، ثم أدخلت الألف واللام للتعظيم ودفعت الشياخ الذي ذهبوا إليه من تسمية أصنامهم وما يعبدونه الله بقصار لفظه الله»<sup>(3)</sup>. فعلى هذا نقدر أن يكون انتقال هذا الاسم عن الأصنام - كما رأينا - حدث داخل خصومات عقدية بين عقيدة شرك آلهت المتعددة وعقيدة توحيد آلهت إلهاً واحداً هو الله فكانت صياغة اسم الله السعوية كما رأيناها وهي أشهر صياغة في كتب القدماء، نجسداً لهذه الخصومات والجدل وحسماً له في الوقت نفسه لفائدة فكرة التوحيد التي عمدوا العرب وصاغوا لفظها الذال عليها (أي الله) قبل ظهور الإسلام بكثير صبيدو<sup>(4)</sup>، على أن قول ابن عاشور: «وأحسب أن اسمه تعالى تقرر في حة العرب قبل دخول الاشراك فيهم فكان أصل وضعه دالاً على انفراده

الزركشي، معنى لا إله إلا الله، ص 129.

الزمخشري، الكشاف، ج1، ص 36.

ابن يعيش: شرح المفصل، ج1، ص 3.

انتظر على سبيل المثال: ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991، ج1، ص ص 202-203.

وانظر أيضاً: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين بيروت، مكتبة النهضة بغداد، ط1، 1970، الجزء 6، الفصل 64، الله ومصير الإنسان، ص ص 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 انفراده بالألوهية» يفهم منه وجود فكرة الشرك آنئذ 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» ولهذه 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 والتغيّر 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 162-163.

(2) يرى مارتين (Martin) في كتابه المذكور آنفاً، ص 138 أن اسم العلم قابل للتحويل والتغيّر، من ذلك والمثال من عنقنا، تحول اسم ابن خلدون أو بورقيبة إلى أسماء أعلام لشوارع وبواخر ودور نقاعة وغير ذلك.

لاسم كان قليل الورد في القرآن المكي الأول وأنّ 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 إنّ نسبة «الله» لم تظهر في القرآن المكي الأول ظهوراً من شأنه أن يلفت الانتباه ففي السور التسع والأربعين الأولى التي تمثّل تاريخياً ما يسميه «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 نجد فيها كلمة «رب» اطراداً لافتاً، من هذه السور سورة «الفجر» حيث يرد لقب «الرب» ثماني مرات ولم يذكر «الله» ولو مرة واحدة وقد استرعى انتباهنا - ثم كلمة «الله» في سورة معدودة من أوائل سور هذه الفترة وهي سورة «المؤمل» تواتراً مرتفعة نسبته نسبياً (7 مرات) لكن بالتمييز بين مكّيها ومكّيتها<sup>(3)</sup> تبين لنا أنّ الآية العشرين من السورة المذكورة وهي التي ظهرت فيها كلمة «الله» سبع مرات آية مدنية، في حين أنّ 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 حثية وقد جيء بها، فيما يبدو، لتجاوب مع ذيل الآية التاسعة عشرة التي سبقها مباشرة وذلك على النحو التالي: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَمَنْ سَاءَ أَفْعَدَ مَا رَجَعَهُ سَبِيلًا ﴿١٩﴾ إِنَّ رَبَّكَ بِعَلَمِكَ تَقَوْمٌ أُنذِرُ مِنْ تُلُوتٍ أَلَيْسَ لِي بِبَصِيرَةٍ﴾ الآية<sup>(4)</sup>.

د.م.أ. ط2، فصل Alkuran، ج V، بقلم أ.ت. ولش (A.T.WELCH).

وجيس بلاشير، دراسة سور القرآن وآله، تعريب محمد مختار العبيدي، مجلة حوليات الجامعة التونسية، العدد 21، سنة 1982، ص 87.

تعتمد في ذلك كتاب إبراهيم الأبياري، تاريخ القرآن، دار الكتاب المصري (القاهرة)، دار الكتاب اللبناني (بيروت)، ط3، 1991، ص ص 78-82.

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 يطغى 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 يَرَجُحُ 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 طر

(1) من ذلك أن سورة البروج وهي من أواخر سور هذه الفترة ظهرت فيها كلمة «الله» ثلاث مرات حين أن كلمة «رب» لم تظهر إلا مرة واحدة لكن ذلك له تفسيره كما سيأتي. ونكتفي الآن بالتبر. إن السور الأخيرة من الفترة الأولى يجمعها بسائر السور التي نزلت بعدها موضوع واحد - و«حديثاً لله» على حد عبارة بلاشير (بلاشير، المرجع نفسه، ص 90).

عنى موضوع القرآن الأساسي تحوُّلاً يكاد يكون حاسماً، ففي حين كان موضوع سور الفترة الأولى هو إجمالاً كما يقول بلاشير: «الدعوة إلى التطهر بصدقة والمثابرة (...) والمسائل الأخروية (...)» [أما] فيما يتعلق وحدانية الله وهي الركن الأساسي في الإسلام فلم يحن ذلك بعد<sup>(1)</sup> غداً سناً وحدانية الله الذي ذكرته بعض سور نهاية الفترة السابقة (...) من هنا صاعداً موضوع الدعوة الأساسي<sup>(2)</sup>.

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

بلاشير، المرجع نفسه، ص ص 87-88.

المرجع نفسه، ص 90.

تضيف إلى هذا السبب في بدء القرآن باستخدام كلمة «الرب» ثم التحوُّل عنها إلى اسم «الله» سبباً آخر قد يكون مقبولاً ويمثّل في كون كلمة «الله» قد كانت عاقلة بها زمن نزول القرآن دلالات شرك ووثنية في أذهان متلقي القرآن من العرب لهذا ظل القرآن «بضلعها» شيئاً فنيئاً من هذا الذي علق بها. وقد تمّ له ذلك بواسطة صفاته مثل الواحد، الأحد، رب العالمين، رب العرش العظيم... وبواسطة كلمة «الرحمان» خاصة ﴿فَلْيُذَكِّرْهُ اللهُ أَوْ أَدْعُرْهُ اللهُ﴾ (الإسراء 110/17) باعتبار هذه الكلمة تفيده في ديانتى التوحيد الآخرين أي اليهودية والمسيحية (ومستعود إلى ذلك في الفصل القادم) الله الواحد، بحيث يمكن أن تعتبر أنّ التحوُّل من تواتر كلمة الرب إلى تواتر كلمة الله في القرآن قد مرّ بمرحلة وسطى هي تواتر كلمة «الرحمان» التي استغيب نهائياً تقريباً في القرآن المعدني، ذلك أنّ 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 الألهة يسمو فوق آلهة القبائل أي آلهة 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 وسيده وأطلقوه على آلهتهم فقالوا عن العزى ربة والآلات ربة<sup>(1)</sup>، قال ابن عاشور: «والعرب لم تكن تخص لفظ الرب به تعالى مطلقاً ولا مقيداً لما علمت من وزنه واشتقاقه»<sup>(2)</sup>. بل إن قائمتي الأسماء الحسنى التسعة والتسعين بروايتي أبي هريرة لم تحتويا 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 الججاجية» 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 إلهاً 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 بالحديث عن بلاغة الكلمة في القرآن المتمثلة في استخدام الكلمة في السياق الأليق بها وفي المقام الأليق بها أيضاً، ذلك أن الحديث عن حقيقة وحدانية الله في القرآن كان دائماً، بالتصريح أو التلميح، دعوة للمتلقين إلى الإيمان بها على نحو يتحول معه مقتضى معنى كلمة «الله» من مقتضى معجمي إلى مقتضى تداولي أو براغماتي.

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

يُعرّف فيلمور (Fillmore) المقتضى البراغماتي Le pré-supposé

(1) ابن الكلبي، كتاب الأسماء، ص 109.

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 167.

(3) أبو حامد الغزالي، المقصد الأمنى...، ص 181.

pragmatic - وقد لا يكون استخدم هذا المصطلح وتحدث عنه رغم ذلك مفهوم - بقوله: «هو مجمل الشروط التي ينبغي توافرها عند الكلام لكي يحقق عمله الالاقولي [أي المضمن في القول]»<sup>(1)</sup>. ومن هذه الشروط حسب فيلمور شرط الاستعمال (Condition d'emploi) كأن يكون هناك باب وأن هذا الباب مغلق حين تطلب إلى من تخاطبه فتحه بقولك «افتح الباب». وفي شرط الاستعمال هذا حصر كينان (Keenan) تعريف المقتضى تعريفاً براغماتياً إذ قال في تعريفه: «هو أن يكون الكلام يقتضى براغماتياً أن مقامه مطابق لـ...». ومن هذه الشروط حسب فيلمور أيضاً أن يكون المتكلم في وضع يسمح له بأمر مخاطبه. فهذا المقتضى مرتبط بشروط إنجاح الملفوظ (Condition de félicité ou de succès) ويتمثل 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 سبب ذلك الأمر»<sup>(3)</sup>.

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

والرأي عندنا أن المقتضى الناجم عن معنى الكلمة (شأن كلمة «الله») يمكن أن يتحوّل 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.

المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المرجع نفسه، ص 45.

بذلك المقام أو الواقع من خارج الجملة إلى داخلها. فكلمة «اللّه» إذ ترد في أقوال قرآنية كثيرة هدفها تحقيق عملٍ لا قولٍ 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 مؤتمراً بأمور المعبود. وبذلك يتحول المقتضى المعجمي الذي لمعنى كلمة «اللّه» في السياقات التي ترد فيها إلى مقتضى براغماتي أو على الأقل إلى جزء منه. فجمل من قبيل «اتقوا اللّه»، «أطيعوا اللّه»، «آمّنوا باللّه»، «اعبدوا اللّه» 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 «اللّه» يقتضي من حيث إنه المألوه أو المعبود الذي لا معبود سواه تقياً ينبغي أنّ يتقيه، وطائعاً ينبغي أن يطيعه، ومؤمناً ينبغي أن يؤمن به، وعابداً ينبغي أن يعبده، وهم عابده المقتضون في معنى لفظه. إنّ جميع الأقوال القرآنية المذكورة هي من قبيل مثال فيلمور المذكور: «افتح الباب أرجوك» الذي يقتضي براغماتياً وجود 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 يقتضى معناه أنه مغلق فهو يحتمل أن يكون مغلقاً كما يحتمل أن يكون مفتوحاً ساعة الأمر بفتحه في مثال فيلمور<sup>(1)</sup>. أما كلمة اللّه في الجمل القرآنية المذكورة فتحمل في

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

The presupposition about the closed state of the door is a property of the verb

open; in Orecchioni, *L'implicite...*, p 36.

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

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

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

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

متراضين تاريخياً ومما «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 وعما بينهما من اختلاف: O. Ducrot, *Dire et ne pas dire*, Hermann, 1972, pp 25-67.

<sup>(1)</sup> أوكيوني، المرجع نفسه، ص 36-37.

<sup>(2)</sup> أوكيوني، المرجع نفسه، ص 37 وص 241.

<sup>(3)</sup> Perlocutoire في كلمة 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 التأثيري 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 معجماً 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 جعلته - باجتهاد خاص منا - يتحول إلى مقتضى 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 عرّبه طالب هاشم طبطبائي بـ «الفعل الناتج عن القول» (طالب طبطبائي، نظرية الأعمال 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, 2) Introduction et commentaire par Gilles Lane, éditions du Seuil, 1970, p 124.

- بكل مقتضى في أي شكل من أشكاله - كأن يرد المأمور في مثال فيلمور -  
 سابق: «افتح الباب» بقوله «لكنه مفتوح!» أو «من أنت حتى تأمرني؟» لكن  
 من أجزاء المقتضى البراغماتي الناجمة عن معنى المقتضى المعجمي الذي  
 كتبه «الله» ما لا يمكن أن ينكر، ذلك أنه مركز في كيان الكلمة في أصل  
 وضعها وفي طبيعة صياغتها الدلالية والصرفية.

بواسطة هذا البعد الججاجي الذي لكلمة «الله» في القرآن كما حاولنا  
 استنبطه 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 يعتمد إلى الإظهار في  
 سياقات اللغوية التي يمكن فيها (إن لم نقل يجب فيها) الإضمار، وأكثر ما  
 يحدث 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:  
 ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾<sup>(4)</sup>.

الزركشي، البوهان... ج 2، ص 484-485. لكن غير خفي أن هذه الظاهرة لا يمكن أن  
 تعدها دائماً «خروجاً عن الأصل» فالإظهار في قوله ﴿إِن يَشَأْ اللَّهُ يُغَيِّرْ عَن قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ﴾  
 (الشورى 24/42) أوجه كون جملة «ويمح الله الباطل» ليست داخلة في حكم الأولى وأن العلاقة  
 بين الجملتين علاقة استثناء لا عطف وهو ما يفسر إيراد الظاهر (الله) عوض الضمير العائد عليه  
 علماً بأن حذف الواو في «ويمح» كان لطريقة متبعة في الخط وليس لدخوله في حكم «يختم». يدل  
 على ذلك شكل بقية الآية وهو ﴿وَيُؤْتِي لِكُلِّ حِكْمَةً﴾ (الشورى 24/42).

الزركشي، المرجع نفسه، ص 485، ويبدو هذا البعد التأثيري الذي للإظهار أوضح في قول  
 ابن عاشور مفسراً ﴿تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ لَمَسَدًا مَّسِكَتَ لَكُم مِّن رَّبِّهِ الرَّحْمَنُ مَسَا يَسُورُنَ﴾ (الأنبياء  
 22/21): «وأظهار اسم الجلالة تربية للمهابة» ابن عاشور، التحرير والتنوير (مذكور)، ج 17، ص  
 44.

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

فاطر 15/35.

ولم يقل أيها الناس أتم الفقراء إليّ (أو إلينا) 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 حجاجي دون شك إذ إنّ لضمير المتكلم الجمع المستخدم للواحد مقتضى براغماتياً هو أيضاً يحدد نوع العلاقة القائمة بين المتكلم (هنا الله) ومتلقّي كلامه بحيث تكون دلالة ذلك التنبية 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 المرجع الذي يحيل عليه الضمير في كلتا الحالتين فإننا نسمح لأنفسنا - مع الاحتراز - بأن نطبّق على هذا الضمير مقاييس لسانية عامة ومن هذه المقاييس ما يراه بنفثنيست في مقاله «طبيعة الضمائر»<sup>(3)</sup> رغم تقادم

(1) السيوطي، الاتقاق في علوم القرآن، ج2، 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 أَكْثَرُ النَّكَاةِ الَّتِي أَنْتَ ذَمِيمٌ﴾ (البقرة 80/2) حيث يبدو ورود كلمة الله في الموضوع الأول ضرورياً لاجتناب أن يلتبس بالضمير العائد على الرسول. أما ورود الكلمة في الموضوعين الثاني والثالث فيدخل في باب الظاهرة الأسلوبية الثانية التي سياتي الحديث عنها.

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

محتواه<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 vide) والسبب في كونه ليس له استقلالية مرجعية أنه لا يوجد شيء يمكن تحديده على أنه «أنا» هذه فكل «أنا» لها مرجعها الخاص وتحيل على كل 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 كل من يحوجه المقام التواصلية 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.

ويترتب 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 (اللّه) محل ضمير المتكلم، خصوصاً وأنّ هذه العلامة الاسمية ذات وقع دلالي حجاجي كبير على المخاطب في القرآن. فاسم اللّه إذ يقوم عادة في القرآن مقام ضمير المتكلم يضمني على الذات المتكلمة من وراء حجاب محتوي دلاليّاً من الناحية المعجمية ومقتضى براغماتياً من الناحية القولية أو خطابية. وكل من المحتوى الدلالي والمقتضى البراغماتي هذين، يحضر في

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



كل مرة تعرّض فيهما العلامة الاسمية ضمير المتكلم ليجعل تأثير الكلام في متلقّيه تأثيراً مباشراً وحضورياً، لا عن طريق تتبع خيط الكناية في الضمير المشير إلى ذاته تعالى. وإنّ هذه الظاهرة الأسلوبية لمن الظواهر الأسلوبية اللافتة للانتباه ومرّد كونها كذلك إلى أنّ العادة جرت في الخطاب (أي خطاب كان) الذي يستخدم ضمير المتكلم أن يكون الضمير فيه هو المعوِّض 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 ما لكلمة «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 القصد منه: «تربية المهابة وإدخال الروعة في ضمير السامع بذكر الاسم المقتضي لذلك كما يقول الخليفة لمن يأمره بأمر: أمير المؤمنين يأمرُك بكذا، مكان أنا أمرُك بكذا»<sup>(1)</sup> كما أنّ القصد من هذا التعويض حسب الزركشي أيضاً: «تقوية داعية المأمور كقوله تعالى ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾<sup>(2)</sup> ولم يقل «عليّ» وحين قال ﴿عَلَى اللَّهِ﴾ لم يقل: «إنه يحب» أو «إني أحب» تقوية لداعية المأمور بالتصريح 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...، ج2، ص 490.

(2) آل عمران 159/3.

(3) المرجع نفسه، ص 491.

(4) والعكس قد يحدث أيضاً بحيث تبدأ الآية مستخدمة كلمة الله ثم فجأة ينتقل إلى ضمير المتكلم من نحو: ﴿الَّذِينَ يَبْتَلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْحَسَنِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّقْتَدِرُونَ﴾ وأعتدنا للكثير. كذلك ﴿يُحِبُّكَ﴾ (النساء 37/4). فعلى هذا تكون المروحة مستمرة بين الضمير وعلامته الاسم

سِرِّهِمْ بَدَّلْتَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا يَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّكَ اللَّهُ كَانَ عَرِيبًا حَكِيمًا ﴿٥٦﴾<sup>(1)</sup>.  
 بما يشبهه - على نحو ما - أسلوب الالتفات، فيحصل من ذلك أن  
 ضمير المتكلم يكون في كل الحالات، ضميراً ممتلئاً حضورياً (in  
 praesentia) بمحتوى كلمة «اللَّهُ» الدلالي. إنَّ الله مثلما رأينا ألوهيته تحضر  
 في الكلمة نفسها التي تسميه بأبى إلا أن يكون حاضراً بواسطتها في  
 السبوط. إنه ليس مجرد حقيقة خطابية بعبارة بنقنيست متحدثاً عن ضمير  
 المتكلم في كلامه وإنما هو حقيقة ما تعنيه علامته الاسمية، وما يقتضيه  
 حدها من كونه الإله الذي يبطل بلاهيته إلهية غيره وأنَّ له مؤلَّهين وعابدين  
 من جمهور المتلقين.

أقول قولنا هذا ونحن على بيّنة 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 ينشأ 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 (اللَّهُ) إلى ضمير المتكلم، والعكس  
 يقعان داخل الآية الواحدة كما هو في المثال أعلاه، بل إنَّ المراوحة  
 بينهما تمثل ظاهرة بارزة جداً في سورة الأنعام وقد نزلت جملة واحدة فيما  
 بين ابن عباس (ت 68هـ / 687م)<sup>(3)</sup>.

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

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

النساء 56/4 انظر على سبيل المثال أيضاً، سورة البقرة 2/1-7.

السيوطي، الإنفان... ج 1، ص 60.

عن ابن عباس أنها نزلت بمكة جملة واحدة ودعا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الكتاب  
 فكتبوها من ليلتهم (ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 7، ص 122) إلا الآيات 20 و23 و91  
 و93 و114 و141 و151 و153 فهي مدنية.

يعوض ضمير الغائب العائد عليه بشكل لافت للانتباه من الناحية الأسلوبية من ذلك قوله: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَابِكُمْ وَكَفَى بِاللَّهِ وَبِئَا وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا﴾ (1). وقد يتواتر مثل هذا التعويض أربع مرات في الآية الواحدة نحو قوله ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّوهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ﴾ (2).

كما قد يحصل ذلك خمس مرات أو أكثر في الآية الواحدة (3).

يرى ابن يعيش «أن ضمير الغائب أضعف المضمرات تعريفاً» (4)، لكن لا لمجرد أنه يكون - حسب ابن يعيش دائماً - «كناية عن معرفة ونكرة» (5). وإنما لأنه أيضاً، بعبارة بنفثيست، «ضمير لاشخصي: Une non-personne (...). ذلك أن مرجع الضمير خارج العلاقة أنا/أنت لا وجود له: (Une référence zéro)» (6). 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 محفوفاً بخطر اللبس (7).

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

(1) النساء 4/45.

(2) البقرة 2/165.

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

(4) ابن يعيش، شرح المفصل...، ج3، ص85.

(5) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

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

(7) من مظاهر اللبس الناجمة عن استخدام ضمير الغائب في القرآن قوله: ﴿سَأَرْبِهِمْ رَبَّنَا فِي الْآفَاقِ وَرَبِّ أُنْقُسِهِمْ حَقِّ بَيِّنَاتٍ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت 41/53) قال البيضاوي (ت 685 أو 691هـ/1286 أو 1291م) في تعليقه على ضمير الغائب في «أنه»: «الضمير للقرآن أو الرسول أو التوحيد أو الله» (البيضاوي، أنوار التنزيل وأسوار التأويل، دار صادر بيروت، د.ت.، مصورة (؟) عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر 1330هـ/1911م، المجلد الثاني، الجزء الخامس، ص50).

تساءل ويعني هذا، من وجهة نظرنا، أنّ إحلال كلمة «اللّه» - على خلاف لاجل - مكان ضمير «هو»، شأن إحلالها مكان ضمير «أنا» أو ضمير «نحن»، كان من أجل «ثقل» كلمة «اللّه» الدلالي والججاجي الذي يحمله منتهاها المعجمي. وهذا المقتضى المعجمي ناجم عن معنى علامة «اللّه» لاجمية. وهو ما لا يتوافر في ضميري أنا (أو نحن) وهو، لكونهما لا معنى لهما. فظهر من ذلك أنّ الخطاب القرآني ينزع إلى أن تكون كلمته كلمة ملزمة للمتلقي أسرة إياه بما لها من معنى معجمي في اللغة وبما لهذا معنى المعجمي من مقتضى دلالي معجمي قابل لأن يتحوّل في الملفوظ إلى حطبي براغماتي أو ما هو بمنزلة.

يمكن لنا أن نلحق بالاسم الأعظم سائر أسمائه الحسنى أو صفاته عظمها كلمات إذ تفيد دلالتها التصريحية من جهة معيناتها المنطوقة قدرة سات الإلهية، وتمجدها (فاللّه هو على سبيل المثال، الحلیم، الغفور، حار، التواب، العفو، المجيب، الوهاب، المنتقم، القهار، وهذه الكلمات تترجم في مجملها عشرات المرات) تعري من جهة سماتها الدلالية الضمنية من المقتضاة ضعف الإنسان وحاجته وافتقاره إليه<sup>(1)</sup>. قال الغزالي في شرح «الرحمان» و«الرحيم» شرحاً لغوياً أولاً: «اسمان مشتقان من الرحمة بـرحمة تستدعي مرحوماً ولا مرحوم إلا وهو محتاج»<sup>(2)</sup>. وكذا الحلیم سماتها المعجمي يقتضي معصية العاصي الذي هو الإنسان والغفّار والغفور يعفو والتواب تقتضي إذئاب مذنب والمجيب تقتضي سؤال سائل ولا سائل وهو محتاج ومثله الوهاب وهلم جرا.

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

وهذه الدلالة تصرّح بها آيات كثيرة من قبيل ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّهُ الْخَافِرُ إِلَ اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ

الْحَيُّ﴾ (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 مربوبون لله، عز وجل، أي مملوكون. وريت القوم سستهم أي كنت فوقهم»<sup>(2)</sup>. لقد تواترت كلمة «رب» في القرآن حوالي ألف مرة والمعني بها في جميعها «الله» باستثناء مرات قليلة جداً وردت فيها هذه 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 مربوباً هو الإنسان، فهي إذ تنطق بربوبية الرب وتصرّح بها تسكت عن «مربوبية» العبد لكن تقولها على سبيل الاقتضاء.

ويعد حجاجي 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 البون شاسعاً جداً في عملية التخاطب بين المتكلم والمخاطب؛ إن هذا الوضع في التخاطب يجعل المتلقّي واقعاً تحت سلطة الخطاب القرآني بطريقة قد ينكرها بعض المنظرين لخصائص الخطاب الحجاجي إذ هم يقدرّون أن تكون درجة الإقناع بواسطة مثل هذا الخطاب الذي يتبوّأ فيه المتكلم منزلة أرفع بكثير من منزلة المخاطب درجة ضعيفة جداً، إن لم يكن هذا الإقناع منعدماً تماماً. ويرون على العكس من ذلك أن أثر الخطاب الإقناعي يكون

- (1) الراغب الأصفهاني، المفردات... ص 182.  
 (2) ابن منظور، لسان العرب، مادة (ر ب ب).  
 (3) وجميعها في سورة يوسف 24/12 و41 و42 و50.

عند ظهور المتكلم في منزلة أرفع من منزلة المتلقي لا محالة لكن لا يكون ذلك إلا بمقدار، توفيراً للمتلقى فرصة أن يشبهه 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 مؤلهاً عابداً ولا عابداً إلا وهو ضعيف عاجز محتاج. ومعنى هذا أن القرآن قد استخدم من خلال لفظ الجلالة خاصة، وسائر الأسماء الحسنى عامة مقتضى المعجمي الذي لها، حوله إلى مقتضى براغماتي وبواسطته ضغط على متلقي القرآن من البشر الفانين ليقتنعهم ويؤثر فيهم ويحملهم على خضوع والتسليم. على أنّ مثل هذا المعجم المتعلق بالصفات والأسماء حتى ذات الأبعاد الججاجية التي رأينا معجم متداول لدى أهل الديانات الأخرى كما سنرى في المبحث الثالث من هذا الفصل والمعقود لخصائص الحكمة التداولية. فهم يعبرون بهذا المعجم عن مدى علو المنزلة الإلهية من ناحية وعن مدى تواضع المنزلة البشرية المحفوفة بالضعف حاجة والهوان من ناحية أخرى.

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

### وكلمة «المؤمنون»

#### 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: ﴿كُنْزِلٌ غَيْثٌ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ بِنَاتِهِ﴾<sup>(1)</sup> يريد بالكفار الزرع سماهم كفاراً لأنهم إذا ألقوا البذر في الأرض كفروه أي غطوه وستروه فكان الكافر سائر للمحق وسائر لنعم الله<sup>(2)</sup>. قال ابن عاشور: «الكفر بضم الكاف مصدر سماعي لكفر الثلاثي القاصر وأصله جحد المنعم عليه نعمة المنعم اشتق من مادة الكُفْر بفتح الكاف وهو الحجب والتغطية لأن 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 السُنَّة وعن الأئمة وفِرَق المسلمين وقد كانوا فيه على اختلاف كبير<sup>(4)</sup>، وعلى اعتبار أنّ الكفر هو جحد النعمة وهو المعنى الأكثر تداولاً في القرآن فبنا 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: «منن الله» و«دين الله وكتابه» و«محمد صلى الله عليه وسلم» و«الثواب في الآخرة» و«النبوة» و«سعة العيش»<sup>(5)</sup>. كما أنّ 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، التحرير والتنوير (مذكور)، ج 1، ص 374.

(4) وقد عرض لذلك ابن عاشور في مواضع عدة من التحرير والتنوير منها خاصة، ج 1، ص ص 248-249 و ص ص 374-375.

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

«نوعاً ذكر متعلقها فلا يحدد «فاعلو الكفر» ولا موضوع الكفر<sup>(1)</sup> فهذه  
صفات تكون بحسب سياقاتها اللغوية وبحسب أسباب النزول صفات إما  
لمشركين من عرب مكة إجمالاً أو للنصارى واليهود أو لغيرهم أو لهم  
حسباً كما في الآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو  
نُجُوتٍ﴾ (2)(3)

ولكن مهما اختلفت أنواع النعم التي يجحد بها الكافرون ومهما اختلفت  
سراج هؤلاء الكافرين فإن كلمة «الكافرون وأخواتها» إذ ترد بدون أن يذكر  
منعقها تفيد جاحدي النعمة على الإطلاق. وهذا المعنى هو الذي يهمننا  
سواء فيما نحن منه بسبيل لنبي عليه مقتضاه المعجمي وما ينهض له هذا  
حتمى من وظيفة حجاجية. وهذا المقضى هو «أنه أنعم عليهم وأنّ هناك  
نعمة ما» فصفة «الذين كفروا» في قوله: ﴿وَنَسِيَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَدَابِ  
رَبِّهِمْ﴾ (4)

تكمّن طاقتها الحجاجية فيما تؤديه ضمناً من معنى هو معقد الخلاف  
سأطه بين القرآن وخصومه من المشركين، وهذا المعنى الضمني أو  
الجزى السمات الدلالية الضمنية هي أنّ المشركين وهم المخاطبون في  
آية قد أنعم عليهم نعمة ما أو نعم ما (هي في الآية المذكورة بحسب

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

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



سياقها العام رسالة محمد وما فيها من دعوة إلى التوحيد والإيمان بالبعث والثواب والعقاب وغير ذلك). فعلى هذا يأتي معنى كلمة «الذين كفروا» مقتضياً حقيقة الرسالة المحمدية على أنها حق قائم ونعمة سابغة<sup>(1)</sup>. وهذا المقتضى يقدم في طوايا الكلمة على أنه مما لا يقبل النقاش ذلك أنّ 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 منطوقها 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 الكُفر تعريفاً اقتضائياً: «الكفر يقتضي جحود النعمة» (المفردات... (ملكور))، ص 448، لكنه لم يقل كما نقول «يقتضي وجود نعمة وأنهم أنعم عليهم».

(2) يقول كارثونان (Kartunnen) معرُفاً المقتضى تعريفاً أقرب ما يكون إلى التعريف الإخباري: Informationniste إنك إذ تقتضي شيئاً ما بصفتك المتكلم، تعتبر حقيقة ذلك الشيء على أنه مما لا مرأ فيه وتقدر أنّ 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 (... ) فهماجمة مقتضيات الخصم (... ) لا تكون إلا بمهاجمة الخصم نفسه» O. Ducrot, *Dire et ne pas dire*, op. cit., p 92.

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

على أن المقتضى من معنى كلمة «الكافرون» قد يُؤتى به ليدخل إنقلاباً  
 طلياً على محتوى الملفوظ الذي ترد فيه هذه الكلمة ويحصل ذلك، على  
 وجه الخصوص، في الأقوال التي يوردها القرآن حكاية عن الخصوم ناعماً  
 باسم بهذه الصفة من قبيل: ﴿وَجَبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكٰفِرُونَ هَذَا سِحْرٌ  
 بَدِئَ﴾<sup>(2)</sup> .

حيث يأتي المقتضى من «الكافرون» وهو هنا «حقيقة كون الله واحداً  
 وتوحيده»<sup>(3)</sup> وكون ذلك هو النعمة المكفور بها، مبطلاً قول  
 المشركين: «إن محمداً ساحر كذاب» على نحو يبدو معه قول المشركين هذا  
 قائماً 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 يٰٓأَيُّهَا الْمَكْفُرُونَ﴾ (الكافرون 1/109): «قال القرطبي» قال أبو  
 بكر بن الأباري: إن المعنى: قل للذين كفروا يا أيها الكافرون أن يعتمدهم في ناديهم فيقول  
 لهم: يا أيها الكافرون، وهم يفضبون من أن ينسبوا إلى الكفرة (التحرير والتنوير، ج 30، ص  
 581).

ص 4/38 .

علق ابن عاشور على كلمة الكافرون بقوله: «وصفوا بما هو شتم لهم يجسع ضرورياً من الشتم  
 تأصيلاً وتفرعاً وهو الكفر الذي هو جماع فساد التفكير وفساد الأعمال» (التحرير والتنوير، ج 23،  
 ص 209). وإذا أردنا تفصيل هذا الكفر قلنا، باعتماد السياق الأقرب، إنه يتمثل خاصة في إنكار  
 نبوة محمد كما ينص على ذلك أول الآية وفي الشرك كما تنص على ذلك الآية الموالية مباشرة  
 وهو قوله ﴿كَيْفَ إِتَّخَذَتِ الْاٰمَنَةُ اٰلٰهًا رُبُوًا اِنَّ هٰٓؤُلَآءِ لَكٰفِرُوْنَ﴾ (ص 5/38).

دلالة المتطوق في قول الكافرين:	دلالة المقتضى في معنى «الكافرين»:
↓	↓
كون محمد ساحراً كذاباً	≠
كون محمد رسولاً حقيقاً قائم ونعمة ظاهرة	

على أنّ الكلام لو لم يخرج في الآية على غير مقتضى الظاهر بإحلال كلمة «الكافرون» محل الضمير «هم» لانقلبت دلالة الملفوظ الجمالية، ولما كان للآية الوقع الدلالي والحجاجي الذي لها. وهو ما يسمح لنا بالحديث مجدداً عن «بلاغة» الكلمة القرآنية داخل السياق الذي يضمها وهي «بلاغة» يسهم مقتضى 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 لتطلعهم على مدى فساد منطقتها. وعلى هذا تتحول طبيعة الآية المذكورة آنفاً - والآيات المشابهة لها مما أحلنا عليه - بفضل مقتضى «الكافرون»، من ملفوظ إخباري اجتهد المفسرون بتفاوت بينهم أحياناً في تبين قيمته القولية بالوقوف على دلالة ألفاظه فحسب<sup>(2)</sup> إلى ملفوظ

(1) انظر على وجه الخصوص: المائدة 5/110، الأنعام 6/25، يونس 10/2، هود 11/7 و 13/27، 43، المؤمنون 23/24 و 33، الفرقان 25/4، النمل 27/67، سبأ 34/3 و 31 و 43، فضلت 41/26، الأحقاف 46/7.

(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)، ج3، ص 360). وأدق منه قول ابن عاشور مشيراً إلى التقابل الذي أحدثته كلمة «الكافرون» في الملفوظ: «وفي قوله «الكافرون» وضع الظاهر موقع الضمير، وكان مقتضى الظاهر أن يقال «وقالوا هذا ساحر» إلخ. وهذا لقصد وصفهم بأنهم كافرون بريهم مقابلة لما وصموا به النبي (ص) فوصفوا بما هو شتم لهم» (التحوير والتوير (مذكور)، ج 23، ص 209).

جاءت قيمة لاقولية مشتقة من قيمته القولية من قبيل: «آمنوا بمحمد رسولاً  
سراً».

يجرى السيوطي أنّ القرآن لم يجابه الكافرين بالخطاب<sup>(1)</sup> إلا في  
سبعين<sup>(2)</sup> وهذا واقع لا خلاف فيه، لكن ذلك لا يعني «الإعراض» عن  
تدوين - وهو قول السيوطي في الموضوع نفسه - إذا فهمنا الإعراض بمعناه  
سحري 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 يقرأوا بالنعمة التي جاء يذكرهم بها مقتضى الكلمة، على  
- أنها «الحقيقة» وهم عنها ناكبون، على أنّ هذا التعريض بالطلب، من  
- حال الكشف عن خور «منطق» الخصوم، يتسع ليشمل متلقي القرآن  
- حياً.

يمكن أن نلحق بصفة «الكافرون» و«الذين كفروا» و«الكفار» صفة  
«عالمون» 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>.  
وردت صفة «الظالمون» و«الذين ظلموا» حوالي 166 مرة قائمة عادة  
- متداخلة موصوفيهما. فما هو معنى الظلم؟ وما هو المقتضى الذي يمكن أن ينشأ

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

وعما: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ﴾ (الكافرون 1/109) و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْتَدِينُوا الْيَهُودَ﴾  
(التحریم 7/66).

انظر ابن منظور، لسان العرب، المادة (عرض وصد).

لئن كانت صفتا «الظالمون» و«الكافرون» تطلقان عادة في اصطلاح القرآن على المشركين فإن صفة  
«الفاسقون» كثير إطلاقها فيه على اليهود (انظر ابن عاشور، التحرير والتنوير (مذكور)، ج 1، ص  
366 وج 4، ص 121 وج 9، ص 103).

يقول الراغب 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: «وَالنُّؤْيُ كَالْحَوْضِ بِالْمُظْلَمَةِ الْجَلْدِ»<sup>(1)</sup> والمظلومة الأرض التي حفر فيها ولم تكن موضع حفر، سميت بذلك لأن الحفر وضع غير موضعه فكأن الظالم هو الذي أزال الحق عن جهته وأخذ ما ليس له»<sup>(2)</sup>. ويرى الراغب أن الظلم في القرآن على ثلاثة أنواع: «ظلم بين الإنسان وبين الله وأعظمه الكفر والشرك والتفارق، 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 خصوم القرآن تضعهم موضع الإتهام في ضوء حقيقة ضمنية هي حقيقة وجود الحق، الذي ضيَع الظالمون. لهذا عرّف ابن عاشور الظلم بقوله: «الظلم هو الاعتداء على حق صاحب الحق»<sup>(5)</sup> وهو ما يقتضي وجود حق وصاحب حق ملازمين لصفة «الظالمون» فيكون المنعوتون بهذه الصفة لا فكأنك لهم عن كونهم محجوجين.

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

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

(2) الراغب الأصفهاني، المفردات... (مذكور)، ص 318.

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (مذكور)، ج 9، ص 103.

(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (مذكور)، ج 7، ص 332.

يرى الراغب الأصفهاني في تعريف «الفسق» أنه «من قولهم فسق الرطب حرج عن قشره (...). وفسق فلان خرج عن حجر الشرع»<sup>(1)</sup>. فمعنى فسق هذا يقتضي وضعاً أول سويّاً، وصفة «الفاسقون» تقتضي أنّ الموصوفين بها كانوا في وضع ما ثم خرجوا منه، لهذا قال الراغب: «وأكثر مجال الفاسق 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 حائزاً به على أنه حقيقة غير قابلة للنقاش. على أنّ في صفة «الفاسقون» حداً في مستويين فهي في مستوى أول تقتضي وجود وضع أول سوي هو «حجر الشرع» وهي في مستوى ثان تقتضي أنّ الموصوفين بها عرفوا هذا الوضع وأقاموا عليه حيناً من الدهر ثم غادروه وخرجوا عنه

إذ في إطلاق صفات «الكافرون» و«الظالمون» و«الفاسقون» على الموصوفين بها قبضاً عليهم (من خلال معنى اللفظ) بالجرم المشهود (وذلك من خلال ما يخفيه المعنى من مقتضى) متلبسين بفعل المروق والعصيان، يتبادر للمتلقين عامة عليهم بذلك المروق والعصيان. كما أنّ في إطلاق هذه الصفات عليهم سجنّاً لهم من خلال مقتضى الصفة، ولو مؤقتاً (أي في وقت إلجاز الملفوظ الذي ترد فيه الصفة) داخل وضع ذهني يفرض عليهم حصة وجود دائرة للحق، هم واقعون خارجها<sup>(3)</sup>.

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

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

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

المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تقول أوركيوني: «إن صوغ المضامين الجديدة في قالب مقتضى يسمح لك بأن تعتبرها مما دخل يعد في حيز الحقائق التي بات مخاطبك يقرّ بها ولو مؤقتاً». C.K. Orecchioni, *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>، يهمننا منها في هذا المبحث القصير معنيان يؤسسان 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 أَمَنَّا وَقَدْ كَانَا قَوْمَنَا  
يُصَلُّونَ لِلأَوْثَانِ قَبْلُ، مُحَمَّداً

معناه ومن قبل آمننا 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 وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر»<sup>(6)</sup> والشرع في هذا التصديق أن يكون بالقلب حتى اعتبر بعضهم الإيمان، إذا كـ... متمكناً من القلب صح وإن ضُيِّعت الأعمال<sup>(7)</sup>.

كيف يمكن الآن أن نربط بين هذين المعنيين اللذين للإيمان وهم الاطمئنان من ناحية، والتصديق بالله ورسوله وكتبه واليوم الآخر تصديقاً يكـ... بالقلب من ناحية أخرى؟

إنّ المعنيين أحدهما بسبيل من الآخر. لهذا رأينا الأصفهاني يجمع بينهما في حد المؤمن بالقول: «وآمن إنما يُقال على وجهين أحدهما متد-

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

(2) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (مذكور)، ج 4، ص 52.

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

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

(5) المرجع نفسه، الموضوع نفسه.

(6) حمودة السعفي، المرجع نفسه، الموضوع نفسه.

(7) المرجع نفسه، الموضوع نفسه.

سنة يُقال آمنت أي جعلت له الأمن. ومنه قيل لله مؤمن، والثاني غير متعد وسعته صار ذا أمن. والإيمان يستعمل تارة اسماً للشريعة التي جاء بها محمد (ص)... وتارة يستعمل على سبيل المدح ويُراد به إذعان النفس لحق على سبيل التصديق (...). قال تعالى ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا سِرًا﴾ قيل معناه بمصدق لنا إلا أن الإيمان هو التصديق الذي معه الأمن. وبناء على الجملة الأخيرة من كلام الأصفهاني وهي «إلا أن الإيمان هو التصديق الذي معه أمن» يكون معنى «المؤمنون» و«الذين آمنوا» «الذين صدقوا بالله وملائكته ورسله وكتبه وبالآخرة وغير ذلك حقيقةً باتوا بفضل أولي أمن». ومن هذا المعنى الجامع يحصل المقتضى الذي نحن جادون في طلبه منذ البداية وهو «أن المرء قبل أن يؤمن هذا الإيمان يكون في خوف» على أساس أن الأمن يضاده الخوف<sup>(2)</sup>. إن معنى «الإيمان» يقتضي إذا وُجود دائرة خوف مصنوعة بيد الكفر. فالكلمة «الإيمان» على كونها كما قال الراغب الأصفهاني «تستعمل على سبيل المدح في دأبها إذعان النفس للحق على سبيل «التصديق»، تفيد من جهة الاقتضاء خروج المتصف بها من دائرة الخوف ودخوله مدار الأمن. وهو المقتضى الذي حصل من معنى صيغة «أفعل» وهو الاتصاف بصفة. فأمن المرء معناه أنه قال الأصفهاني «صار ذا أمن». وهو ما يقتضي أن هذا المرء كان قبله في غير أمن أي في خوف.

إن دلالة كلمة «الإيمان» الاقتضائية تكشف، من الناحية التاريخية عن التمسك الذي كان يقومه المخاطبون بالقرآن من عرب مكة خاصة فهو مقام حرمنا عرض القرآن له في أكثر من موضع. من ذلك: مثال 1: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ۖ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾<sup>(3)</sup>.

الأصفهاني، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المرجع نفسه، ص 161.

تقرير 106/3-4.



مثال 2: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ مَأْمَنَةً مَطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِسَانَ الْجُرْعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ (1).

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

على أن 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 مظنوننة أو معلومة» (5)، فقد يكون الخوف من العدو شاكي السلاح ومن الفقر والمريض 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 وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ (6).

(1) التحل 112/16.

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 14، ص 304.

(3) المرجع نفسه، ج 30، ص 561.

(4) ستعرض لمصطلح الاحتباك بالتعريف والدرس في الفصل الثالث من الباب الثاني.

(5) الأصفهاني، المرجع نفسه، ص 161.

(6) الأنعام 82/6.

والآية من أكثر الأمثلة وُروداً في كتب البلاغة والنقد عند الحديث عن ضمة الإيجاز بالقبصر. قال ابن الأثير في تفسير ما أفادته عبارة «أولئك لهم الأمن» التي تُؤخَى فيها طريق الإيجاز: «دخل تحت الأمن جميع سحيويات، وذلك أنه نفى به أن يخافوا شيئاً من الفقر والموت وزوال نعمة ونزول النعمة، وغير ذلك من أصناف المكاره»<sup>(1)</sup>.

إن كلمة «المؤمنون» و«الذين آمنوا» إذ تفيد معنى «المطمئنين» ومصدين بدعوة الإسلام» فهي لقب للموصوفين بها ومدح لهم كما قال الأصفهاني، تفيد من جهة الاقتضاء النجاة من الخوف والخروج منه إلى سعة الأمن والأمل والطمأنينة. وعليه فإنه كلما وُردَّ في القرآن قوله «يا أيها الذين آمنوا» وما أشبه حصلت منه دلالة يتضافر على صنعها ذلك القول و«احتضاء»، ولكن قل أن يستحضرها ذهن القارئ أو السامع. وهذه الدلالة من «يا أيها الذين صدقوا بدعوة محمد فانتهى بذلك خوفهم وبدلوا به أمناً». إن كلمة «المؤمن» تفيد على سبيل الترادف معنى «المصدق» لكنه التصديق الذي معه الأمن كما يقول الأصفهاني، وتذكر المتصف به، على وجه الاقتضاء، بوضعه البائس الذي كان عليه قبل أن يصبح من حاملي هذه صفة. فلإيمان، بناء على هذا، فضل على معتقيه. وبهذا يمكن أن نفسر لقب أن معظم الأوامر والنواهي في القرآن، يُمهد لها عادة بجملة «يا أيها الذين آمنوا». قال السيوطي: وأخرج البيهقي وأبو عبيد وغيرهما عن سعد بن مسعود قال: «إذا سمعت الله يقول «يا أيها الذين آمنوا» فأوعه سمعك بحسن ما يؤمر به أو شر ينهى عنه»<sup>(2)</sup>.

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

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

السيوطي، الإمتحان... (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 بشتى أنواعه. فلكان 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 والشقاء المبنية على كاهل الكفر. فلا يكفي، من هذا المنظور، أن يكون الإنسان مؤمناً ليأمن غائلة الخوف ويصبح له الأمن، وإنما لا بدّ 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 بوجوب العمل على جميع الأصعدة، من أجل ألا ننزلق إلى فوهة الخوف الذي يترصدنا.

إنّ 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 كم كنتم محاصرين بشتى المكاه 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 يُفسّر 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  
عاطفي، تبعاً لذلك، يقسمون الكلمات التي يتكوّن منها الخطاب  
إلى قسمين موضوعياً وهو قسم الكلمة التي تكتفي من الناحية الدلالية  
بمراجعها والإحالة عليه دون أن تلتبس بأي شحنة ذاتية والمثال على  
هذا كلمات الألوان والكلمات التي من قبيل متزوج، أعزب إلخ. وقسماً  
عاطفياً وهو قسم الكلمات التي هي، إلى جانب تعيينها الشيء المتحدّث عنه،  
شحنة ذاتية عالقه 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 نفساً نوعان إذ نجد من ناحية أولى كلمات عاطفية (Affectifs) مثل  
حزين، شجاع، غريب، مؤلم إلخ. ونجد من ناحية ثانية كلمات  
تقويمية (Evaluatifs) (من «قومت المتاع حددت قيمته»<sup>(2)</sup>). والتقويم في  
صياح الفلاسفة تحديد قيمة الشيء بإطلاق حكم قيمي (Jugement de

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

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

(valeur) عليه يرفعه أو يحطه بالنسبة إلى معايير أو مبادئ كونية قوامها العقل 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؟ فإنّ الثابت هو أنّ التقويم أو الحكم القيمي عند فلاسفة الأخلاق<sup>(3)</sup> وعند علماء اللسان أيضاً<sup>(4)</sup> ضربان: تقويم غير أخلاقي، يتعلّق بالمقادير مثل كثير/قليل، والأحجام مثل كبير/صغير، والمسافات مثل بعيد/قريب ودرجات الحرارة مثل حار/بارد، وغير ذلك فهذه كلها كلمات تفيد تقويماً وهذا التقويم لئن خلا من الشحنة الأخلاقية فإنه لا يخلو من ذاتية ذلك أنّ الأشياء نفسها المتحدّث عنها يمكن أن نقول عنها بعبارات قائلية «إنها بعيدة جداً أو قريبة جداً. كبيرة جداً أو صغيرة جداً. وأنّ أقربها يمكن أن يحكم عليه بأنه بعيد كما يمكن أن يحكم على أبعدها بأنه قريب وأن أكبرها يمكن أن يُحكّم عليه بأنه صغير كما يحكم على أصغرها بأنه كبير»<sup>(5)</sup>. وهو ما يعني أنّ قانون النسبية يتحكّم في سلم الكلمات التقويمية ذلك أنّ تقويم الأشياء هو دائماً تقويم من زاوية نظر المُقوّم وبالنسبة إليه. لكنه يظل رغم ذلك تقويماً غير أخلاقي.

وتقويم هو أخلاقي لكونه إلقاء بحكم قيمي وأخلاقي على الأشياء مثل «حسن» و«قبيح». وقد اختزلت أوركيني 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 de langage, éthique et droit*, P.U.F., 1986, p 71.

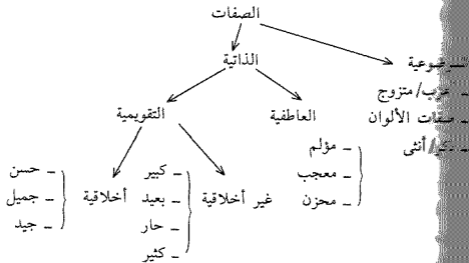
Ibid. pp 72-73. (2)

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 أنّ تقسيم كلمات اللغة (صفاتهما 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 اتّعتق 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 التلغظية، في انتظار أن نعود بعد عرض هذا المعجم وتبويبه إلى تدقيق بعض القضايا النظرية المتعلقة بتقسيمه التلغظي في ضوء خصوصية الكلمة في المدونة القرآنية. ففي أي صنف من أصناف التقسيم المعروض أعلاه يمكن أن نضع المعجم القرآني؟

يمكن لنا أن نقول - على سبيل الملاحظة العامة - إنّ الكلمات ذات صفة التقويمية كثيرة جداً في القرآن. ويكفي أن نذكّر بأنّ كلمتي «المؤمنون» و«الكافرون»، وهما من أكثر الكلمات جريئاً فيه كلمتان تفيدان حكماً

تقويمياً (وهو تقويم أخلاقي تحديداً) لإجرائهما «لقباً» لهاتين الفئتين. واللقب حكم قيمة أخلاقي ضرورة فـ «هو ما أشعر بمدح 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 أولا 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 صرفت النظر في ترتيب جميع هذه الكلمات عن جنسها وعددها وزمنها وحالاتها الإعرابية المختلفة مكثفين 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 يهمنا 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 عنها ضمناً من أقيسة خطافية أو ضمائر وما يترتب عليها ضمناً أيضاً من توجيه (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.

الرقم	الاسم	الاسم	الاسم	الاسم	الاسم	الاسم	الاسم	الاسم	الاسم	الاسم
1	[ب.م.س]	ب	بسمون	250	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون
2	[ب.م.س]		بسمون	250	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون
3	[ب.م.س]		بسمون	40	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون
4	[ب.م.س]		بسمون	17	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون
5	[ب.م.س]		بسمون	30	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون
6	[ب.م.س]	ب	بسمون	14	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون
7	[ب.م.س]		بسمون	12	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون
8	[ب.م.س]		بسمون	51	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون
9	[ب.م.س]		بسمون	10	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون
10	[ب.م.س]		بسمون	480	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون
11	[ب.م.س]		بسمون	2	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون
12	[ب.م.س]		بسمون	2	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون
13	[ب.م.س]		بسمون	12	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون
14	[ب.م.س]		بسمون	12	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون
15	[ب.م.س]		بسمون	12	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون
16	[ب.م.س]		بسمون	12	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون
17	[ب.م.س]		بسمون	12	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون
18	[ب.م.س]		بسمون	12	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون
19	[ب.م.س]		بسمون	12	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون
20	[ب.م.س]		بسمون	12	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون	بسمون

(2) أكبر زود أسمر في القرآن لقوله القلب المبركة لا للجراحة النافرة.



المادة	الاسم	نوازه	مثال	الصفة	نوازه	مثال	نوازه	المصدر أو الاسم	نوازه	مثال
7 [ج.ف.م]	تسمرسون (رسوا)	2	﴿قَالَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ ﴿يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ ﴿يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ (معه 35/11)	سحرون (رسوا)	55	﴿الْقَلْبُ﴾ ﴿الْقَلْبُ﴾ ﴿الْقَلْبُ﴾ (العلم 35/68)	1	اجراس	1	﴿قَالَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ ﴿يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ (معه 35/11)
8 [ج.ف.م]	﴿﴾			جميل	7	﴿قَالَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ (المعارج 5/70)	1	جمال	1	﴿قَالَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ ﴿يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ (المعارج 6/16)
9 [ج.ب.ب.أ]	صبت (رسوا)	55	﴿قَالَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ ﴿يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ (الجم 222/2)	﴿﴾	10	﴿قَالَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ ﴿يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ (الجم 20/89)	10	حب	10	﴿قَالَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ ﴿يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ (الجم 20/89)
10 [ج.س.س.أ]	أحسن (رفعوا)	24	﴿قَالَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ ﴿يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ (الكهف 30/18)	حسن (رسوا)	145	﴿قَالَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ ﴿يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ (الرحمن 70/85)	25	الحسن (رسوا)	25	﴿قَالَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ ﴿يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ (المدثر 23/42)
11 [ج.ف.ف.أ]	حسن (رسوا)	24	﴿قَالَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ ﴿يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ ﴿يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ (الجمعة 13/32)	أحسن (رفعوا)	14	﴿قَالَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ ﴿يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ (الأحزاب 37/33)	227	الحق	227	﴿قَالَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ ﴿يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ (البقرة 42/2)
12 [ج.س.أ]	﴿﴾			حكيم	97	﴿قَالَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ ﴿يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ (النحل 60/16)	20	الحكمة	20	﴿قَالَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ ﴿يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ يَا قَلْبُكَ﴾ (النحل 269/2)

الرقم	الاسم	الجنس	العدد	الوزن	العدد	الوزن	العدد	الوزن
13	عجـ لـ	مذكر	13	عجـ لـ	13	عجـ لـ	13	عجـ لـ
14	عجـ لـ	مذكر	14	عجـ لـ	14	عجـ لـ	14	عجـ لـ
15	عجـ لـ	مذكر	15	عجـ لـ	15	عجـ لـ	15	عجـ لـ
16	عجـ لـ	مذكر	16	عجـ لـ	16	عجـ لـ	16	عجـ لـ
17	عجـ لـ	مذكر	17	عجـ لـ	17	عجـ لـ	17	عجـ لـ
18	عجـ لـ	مذكر	18	عجـ لـ	18	عجـ لـ	18	عجـ لـ
19	عجـ لـ	مذكر	19	عجـ لـ	19	عجـ لـ	19	عجـ لـ
20	عجـ لـ	مذكر	20	عجـ لـ	20	عجـ لـ	20	عجـ لـ
21	عجـ لـ	مذكر	21	عجـ لـ	21	عجـ لـ	21	عجـ لـ
22	عجـ لـ	مذكر	22	عجـ لـ	22	عجـ لـ	22	عجـ لـ
23	عجـ لـ	مذكر	23	عجـ لـ	23	عجـ لـ	23	عجـ لـ
24	عجـ لـ	مذكر	24	عجـ لـ	24	عجـ لـ	24	عجـ لـ
25	عجـ لـ	مذكر	25	عجـ لـ	25	عجـ لـ	25	عجـ لـ
26	عجـ لـ	مذكر	26	عجـ لـ	26	عجـ لـ	26	عجـ لـ
27	عجـ لـ	مذكر	27	عجـ لـ	27	عجـ لـ	27	عجـ لـ
28	عجـ لـ	مذكر	28	عجـ لـ	28	عجـ لـ	28	عجـ لـ
29	عجـ لـ	مذكر	29	عجـ لـ	29	عجـ لـ	29	عجـ لـ
30	عجـ لـ	مذكر	30	عجـ لـ	30	عجـ لـ	30	عجـ لـ
31	عجـ لـ	مذكر	31	عجـ لـ	31	عجـ لـ	31	عجـ لـ
32	عجـ لـ	مذكر	32	عجـ لـ	32	عجـ لـ	32	عجـ لـ
33	عجـ لـ	مذكر	33	عجـ لـ	33	عجـ لـ	33	عجـ لـ
34	عجـ لـ	مذكر	34	عجـ لـ	34	عجـ لـ	34	عجـ لـ
35	عجـ لـ	مذكر	35	عجـ لـ	35	عجـ لـ	35	عجـ لـ
36	عجـ لـ	مذكر	36	عجـ لـ	36	عجـ لـ	36	عجـ لـ
37	عجـ لـ	مذكر	37	عجـ لـ	37	عجـ لـ	37	عجـ لـ
38	عجـ لـ	مذكر	38	عجـ لـ	38	عجـ لـ	38	عجـ لـ
39	عجـ لـ	مذكر	39	عجـ لـ	39	عجـ لـ	39	عجـ لـ
40	عجـ لـ	مذكر	40	عجـ لـ	40	عجـ لـ	40	عجـ لـ
41	عجـ لـ	مذكر	41	عجـ لـ	41	عجـ لـ	41	عجـ لـ
42	عجـ لـ	مذكر	42	عجـ لـ	42	عجـ لـ	42	عجـ لـ
43	عجـ لـ	مذكر	43	عجـ لـ	43	عجـ لـ	43	عجـ لـ
44	عجـ لـ	مذكر	44	عجـ لـ	44	عجـ لـ	44	عجـ لـ
45	عجـ لـ	مذكر	45	عجـ لـ	45	عجـ لـ	45	عجـ لـ
46	عجـ لـ	مذكر	46	عجـ لـ	46	عجـ لـ	46	عجـ لـ
47	عجـ لـ	مذكر	47	عجـ لـ	47	عجـ لـ	47	عجـ لـ
48	عجـ لـ	مذكر	48	عجـ لـ	48	عجـ لـ	48	عجـ لـ
49	عجـ لـ	مذكر	49	عجـ لـ	49	عجـ لـ	49	عجـ لـ
50	عجـ لـ	مذكر	50	عجـ لـ	50	عجـ لـ	50	عجـ لـ

المادة	القول	وزارة	مقال	الصفة	وزارة	مقال	الصفة	وزارة	مقال	القول	وزارة	مقال
19	الخ. ل. ص. ا	2	أعلمين (وغيرها)	معلمين (وغيرها)	26	﴿قَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مَعَهُمْ آيَاتِنَا لِيُظَاهِرُوا مِن قِبَلِكُمْ﴾ (سورة القصص 28/28)	معلمين (وغيرها)	نوابها	﴿قَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مَعَهُمْ آيَاتِنَا لِيُظَاهِرُوا مِن قِبَلِكُمْ﴾ (سورة القصص 28/28)	أو الاسم	نوابها	مقال
20	الخ. ل. ص. ا	7	علمان (وغيرها)	المعلمين (وغيرها)	7	﴿وَمَا يَرْجُوا مِنَّا أَن نَّعْزِلَهُمْ نَدْوَىٰ عَلَيْهِمْ مِّنْ عَذَابِنَا﴾ (سورة الأعراف 7/71)	المعلمين (وغيرها)	نوابها	﴿وَمَا يَرْجُوا مِنَّا أَن نَّعْزِلَهُمْ نَدْوَىٰ عَلَيْهِمْ مِّنْ عَذَابِنَا﴾ (سورة الأعراف 7/71)	الحياتية	2	﴿وَمَا يَرْجُوا مِنَّا أَن نَّعْزِلَهُمْ نَدْوَىٰ عَلَيْهِمْ مِّنْ عَذَابِنَا﴾ (سورة الأعراف 7/71)
21	الخ. ل. ص. ا	⊞	⊞	غيرها (وغيرها)	124	﴿وَمَا يَرْجُوا مِنَّا أَن نَّعْزِلَهُمْ نَدْوَىٰ عَلَيْهِمْ مِّنْ عَذَابِنَا﴾ (سورة الأعراف 7/71)	غيرها (وغيرها)	66	﴿وَمَا يَرْجُوا مِنَّا أَن نَّعْزِلَهُمْ نَدْوَىٰ عَلَيْهِمْ مِّنْ عَذَابِنَا﴾ (سورة الأعراف 7/71)	غيرها (وغيرها)	66	﴿وَمَا يَرْجُوا مِنَّا أَن نَّعْزِلَهُمْ نَدْوَىٰ عَلَيْهِمْ مِّنْ عَذَابِنَا﴾ (سورة الأعراف 7/71)
22	الخ. ل. ص. ا	5	زخم	زخم (وغيرها)	7	﴿وَمَا يَرْجُوا مِنَّا أَن نَّعْزِلَهُمْ نَدْوَىٰ عَلَيْهِمْ مِّنْ عَذَابِنَا﴾ (سورة الأعراف 7/71)	زخم (وغيرها)	1	﴿وَمَا يَرْجُوا مِنَّا أَن نَّعْزِلَهُمْ نَدْوَىٰ عَلَيْهِمْ مِّنْ عَذَابِنَا﴾ (سورة الأعراف 7/71)	زخم	1	﴿وَمَا يَرْجُوا مِنَّا أَن نَّعْزِلَهُمْ نَدْوَىٰ عَلَيْهِمْ مِّنْ عَذَابِنَا﴾ (سورة الأعراف 7/71)
23	الخ. ل. ص. ا	27	زخم (وغيرها)	رسمان (وغيرها)	182	﴿وَمَا يَرْجُوا مِنَّا أَن نَّعْزِلَهُمْ نَدْوَىٰ عَلَيْهِمْ مِّنْ عَذَابِنَا﴾ (سورة الأعراف 7/71)	رسمان (وغيرها)	114	﴿وَمَا يَرْجُوا مِنَّا أَن نَّعْزِلَهُمْ نَدْوَىٰ عَلَيْهِمْ مِّنْ عَذَابِنَا﴾ (سورة الأعراف 7/71)	الرحمة	114	﴿وَمَا يَرْجُوا مِنَّا أَن نَّعْزِلَهُمْ نَدْوَىٰ عَلَيْهِمْ مِّنْ عَذَابِنَا﴾ (سورة الأعراف 7/71)

الترقيم	المصدر	الترجمة	الاشتقاق	المعنى	الترجمة	الترقيم	المصدر	الترجمة	الاشتقاق	المعنى
24	[س.ف.ع]	⊕		سجع		47		⊕	⊕	25
25	[س.ف.س]	⊕		أسفل (وغيرها)		8		⊕	⊕	26
26	[س.ف.ع]	⊕		السفها (وغيرها)		7		⊕	⊕	1
27	[س.ف.س]	⊕		سبغة (وغيرها)		66		⊕	⊕	35
3				سجامة (وغيرها)		49				49
35				سبغة (وغيرها)		66				35
47				سجع		47				47
8				أسفل (وغيرها)		8				8
7				السفها (وغيرها)		7				7
66				سبغة (وغيرها)		66				66
49				سجامة (وغيرها)		49				49



الرقم	الاسم	العدد	الرمز	الترقيم
17	طاهرون (دغيرها)	17	ط	34 [ط.ع.ج.ب.ا]
	طاهرين (دغيرها)	1	ط	35 [ط.ع.ج.ب.ا]
	طاهرين (دغيرها)	1	ط	36 [ط.ع.ج.ب.ا]
20	طاهم (العلم)	20	ط	37 [ط.ع.ب.ا.ج.]
1	المرف (دغيرها)	1	ط	38 [ج.ع.ب.ا.د.ف.]
12	المسود (دغيرها)	12	ط	39 [ع.ب.ا.د.ج.]

الصفة	الاسم	نوعه	مثال	نوعها	الصفة	مثال	نوعها	الصفة	نوعه	الاسم	الصفة
40 [ع. ل. د.]	يسظم (وغيره)	3	﴿يَسْطِمُ يَسْطِمًا﴾ ﴿يَسْطِمُ يَسْطِمًا﴾ ﴿يَسْطِمُ يَسْطِمًا﴾ (الملاحق 5/65)	مصطم (وغيره)	110	﴿يَسْطِمُ يَسْطِمًا﴾ ﴿يَسْطِمُ يَسْطِمًا﴾ (الملاحق 4/68)	187	اسطم (وغيره)	99	المطم (وغيره)	مثال
41 [ع. ل. د.]	Ⓜ			اسطم (وغيره)	1	﴿يَسْطِمُ يَسْطِمًا﴾ ﴿يَسْطِمُ يَسْطِمًا﴾ (الإسراء 43/17)	30	Ⓜ	98	المطم (وغيره)	مثال
42 [ع. ل. د.]	تسلى	14	﴿تَسْلَى تَسْلًى﴾ (ده 114/20)	المسلى (وغيره)	29	﴿تَسْلَى تَسْلًى﴾ ﴿تَسْلَى تَسْلًى﴾ (الزمر 40/9)	98	تسلى (وغيره)	4	المطم (وغيره)	مثال
43 [ع. ف. ر.]	فسفر (وغيره)	100	﴿فَسْفَرٌ فَسْفَرًا﴾ ﴿فَسْفَرٌ فَسْفَرًا﴾ (الزمر 53/39)	فسفور (وغيره)	7	﴿فَسْفَرٌ فَسْفَرًا﴾ ﴿فَسْفَرٌ فَسْفَرًا﴾ (الملاحق 7/60)	98	فسفور (وغيره)	4	المطم (وغيره)	مثال
44 [ع. ر. ع.]	فسوى (وغيره)	11	﴿فَسْوَى فَسْوًى﴾ ﴿فَسْوَى فَسْوًى﴾ (طه 121/20)	الفسور (وغيره)	4	﴿فَسْوَى فَسْوًى﴾ ﴿فَسْوَى فَسْوًى﴾ (الإسراء 91/26)	98	الفسوى (وغيره)	4	المطم (وغيره)	مثال

الرقم	الاسم	وزن	معنى	تأريخ	صياغة	معنى	وزن	الاسم	الرقم
45	[ف.ج.رأ]	⊕	الضجر (وغيره)	5	⊕	⊕	13	الضجر	39
46	[ف.ج.ض]	⊕	الضجر (وغيره)	17	الضجر	⊕	27	الضجر (وغيره)	8
47	[ف.س.د]	ف.س.د	مفسون (وغيره)	21	مفسون (وغيره)	ف.س.د	18	ف.س.د (وغيره)	11
48	[ف.س.ق]	ف.س.ق	واسق (وغيره)	39	واسق (وغيره)	ف.س.ق	8	ف.س.ق (وغيره)	6
49	[ف.ل.ج.أ]	ف.ل.ج.أ	الضجر (وغيره)	13	الضجر	ف.ل.ج.أ	27	الضجر (وغيره)	6



الآية	العمل	ترتبه	مقال	المدة	تاريخها	مقال	مقال	المصنف	تاريخه	مقال
50 [ق.د.ر.]	فَسَارٍ (وغيره)	3	﴿رَبِّكَ يُطِيعُ اللَّهَ وَيُطِيعُ قَدْرَهُ﴾ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (71/33)	القاورة	4	﴿فَتَكْفُرُ﴾ ﴿الْمُحَرَّمُ﴾ (20/59)	﴿قَدْ كُنَّا فِي قَوْمٍ﴾ ﴿تَتَّقُوا﴾ (45/18)	الفرد	19	﴿قَدْ كُنَّا فِي قَوْمٍ﴾ ﴿الْمُحَرَّمُ﴾ (20/59)
51 [ق.د.ر.]	﴿﴾			كسار (وغيره)	60			﴿﴾		
52 [ق.د.ر.]	﴿﴾	1	﴿فَتَقَالُفْ﴾ ﴿يَقُولُ﴾ ﴿تَقَالُفْ﴾ (44/8)	فعليل (وغيره)	40	﴿فَتَقَالُفْ﴾ ﴿يَقُولُ﴾ ﴿تَقَالُفْ﴾ (95/16)	﴿فَتَقَالُفْ﴾ ﴿يَقُولُ﴾ ﴿تَقَالُفْ﴾ (95/16)	﴿﴾		﴿فَتَقَالُفْ﴾ ﴿يَقُولُ﴾ ﴿تَقَالُفْ﴾ (95/16)
53 [ق.د.ر.]	استعسا (وغيره)	10	﴿فَتَقَالُفْ﴾ ﴿يَقُولُ﴾ ﴿تَقَالُفْ﴾ (15/42)	المستعجم (وغيره)	52	﴿فَتَقَالُفْ﴾ ﴿يَقُولُ﴾ ﴿تَقَالُفْ﴾ (24/72)	﴿فَتَقَالُفْ﴾ ﴿يَقُولُ﴾ ﴿تَقَالُفْ﴾ (24/72)	﴿﴾		﴿فَتَقَالُفْ﴾ ﴿يَقُولُ﴾ ﴿تَقَالُفْ﴾ (24/72)

الرقم	الاسم	الرمز	العدد	الجنس	الوزن	الاشتقاق	الاشتقاق	الاشتقاق	الاشتقاق
26	العصوة (وغيره)	عصوة	66/11 (مرد)	مستفهم وكثير	عصوة	عصوة	عصوة	عصوة	عصوة
1	الاحقر	احقر	73/8 (الاشغال)	مستفهم وكثير	احقر	احقر	احقر	احقر	احقر
1	كبر	كبر	20/19 (التزامات)	كثيراً (وغيره)	كبر	كبر	كبر	كبر	كبر
34	الكذب (وغيره)	كذب	90/33 (المؤمنون)	كثيراً (وغيره)	كذب	كذب	كذب	كذب	كذب
2	الاحرام	احرام	35/170 (المناسك)	كثيراً (وغيره)	احرام	احرام	احرام	احرام	احرام
9	قسي (وغيره)	قسي	133/7 (الاحزاب)	كثيراً (وغيره)	قسي	قسي	قسي	قسي	قسي
31	مستفهم وكثير	مستفهم	121/89 (المعجم)	كثيراً (وغيره)	مستفهم	مستفهم	مستفهم	مستفهم	مستفهم
11	كثيراً (وغيره)	كثيراً	70/17 (الاسراء)	كثيراً (وغيره)	كثيراً	كثيراً	كثيراً	كثيراً	كثيراً
61	كثيراً (وغيره)	كثيراً	187	كثيراً (وغيره)	كثيراً	كثيراً	كثيراً	كثيراً	كثيراً
39	كثيراً (وغيره)	كثيراً	6	كثيراً (وغيره)	كثيراً	كثيراً	كثيراً	كثيراً	كثيراً
9	كثيراً (وغيره)	كثيراً	56	كثيراً (وغيره)	كثيراً	كثيراً	كثيراً	كثيراً	كثيراً
11	كثيراً (وغيره)	كثيراً	57	كثيراً (وغيره)	كثيراً	كثيراً	كثيراً	كثيراً	كثيراً
39	كثيراً (وغيره)	كثيراً	58	كثيراً (وغيره)	كثيراً	كثيراً	كثيراً	كثيراً	كثيراً

المادة	الاسم	تواتره	مقال	مقال	تواترها	الصفة	مقال	تواتره	الاسم	المادة
59 [ك.ف.و]	كفسر (وغيره)	104	﴿وَأَنزَلَ صُحُفَ أَوَّلَىٰ قَالًا﴾ ﴿أَنزَلَ﴾ ﴿تَنزِيلًا﴾ (المائدة 73/5)	﴿وَأَنزَلْنَا كِتَابًا إِلَىٰ مِيقَاتِهِ﴾ ﴿بِطُورِكَ﴾ (الأنعام 36/8)	349	السلين كفسورا (وغيرهما)	﴿وَأَنزَلَ صُحُفَ أَوَّلَىٰ قَالًا﴾ ﴿أَنزَلَ﴾ ﴿تَنزِيلًا﴾ (المائدة 73/5)	36	بفسم (وغيره)	60 [ن.ع.م]
61 [ن.ف.ق]	⚡	3	﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فِي الْفَجْرِ﴾ ﴿أَنزَلَ﴾ (الإنسان 20/176)	﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فِي الْفَجْرِ﴾ ﴿أَنزَلَ﴾ (الإنسان 20/176)	3	المنان	﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فِي الْفَجْرِ﴾ ﴿أَنزَلَ﴾ (الإنسان 20/176)	70	بفسم (وغيره)	60 [ن.ع.م]
62 [م.د.ي]	مسمي (وغيره)	181	﴿وَنَزَّلْنَا نُجُومًا مِّن ذُرِّيَّتِهِ﴾ ﴿نَزَّلْنَا﴾ (النجم 105/1)	﴿وَنَزَّلْنَا نُجُومًا مِّن ذُرِّيَّتِهِ﴾ ﴿نَزَّلْنَا﴾ (النجم 105/1)	40	نُجُومًا (وغيره)	﴿وَنَزَّلْنَا نُجُومًا مِّن ذُرِّيَّتِهِ﴾ ﴿نَزَّلْنَا﴾ (النجم 105/1)	85	المسمى (وغيره)	62 [م.د.ي]
63 [م.و.ن]	أمسان (وغيره)	2	﴿وَنَزَّلْنَا نُجُومًا مِّن ذُرِّيَّتِهِ﴾ ﴿نَزَّلْنَا﴾ (النجم 105/1)	﴿وَنَزَّلْنَا نُجُومًا مِّن ذُرِّيَّتِهِ﴾ ﴿نَزَّلْنَا﴾ (النجم 105/1)	15	سُجُودًا (وغيره)	﴿وَنَزَّلْنَا نُجُومًا مِّن ذُرِّيَّتِهِ﴾ ﴿نَزَّلْنَا﴾ (النجم 105/1)	3	اللون	63 [م.و.ن]
المجموع	المجموع	1579	3477	1275	6331	المجموع العام				

يكشف لنا هذا الجدول عن كثرة الكلمات ذات الطابع التقيومي في القرآن. وربما سمح لنا ذلك بأن نستخلص أنّ المعجم القرآني يطغى عليه، في مجمله، البعد التقيومي. وقد علقت بهذه الكلمات مسائل كثيرة منها:

1 - أننا نلاحظ، إجمالاً، غالبية الصفات التقيومية على الأفعال وأسماء المشتقة من المادة نفسها، ويبدو ذلك على النحو التالي:

\* بعض المواد اللغوية تكاد تكون بلا أفعال تقيومية في مقابل كثرة صفات التقيومية المشتقة منها (مواد /ء ث م / + /بع د/ + /ج م ل/ ح ل م / + /ع ظ م/ وغيرها).

\* بعض المواد لها أفعال تقيومية، لكن بعدها التقيومي أخفى وأضعف من البعد الذي للصفات (مواد /خ ي ر/ + /ص د ق/ + /ط ي ب/ + ل م/ وغيرها).

\* بعض المواد ليس لها مصادر تقيومية مشتقة منها ولها في مقابل ذلك صفت تقيومية مشتقة منها (مادة /ر ج م/ ومادة /ح ل م/ أيضاً).

\* بعض المصادر المفيدة تقيوماً قد تُورَدُ على وجه النعت بها فهي صفة مستحصرة نحو الحق والهدى والطاغوت.

\* ملخص ذلك كله أنّ الصفة حاضرة دائماً، في كافة مواد الجدول المعروف في حين قد يغيب الفعل أو الاسم فلا يكون له اشتقاق وهو ما جعلنا نقولنا بكثرة الكلمات التقيومية في القرآن وينزوع معجمه إلى التقيوم، إذ الصفة، بحكم صيغتها، أبلغ في التعبير عن الحكم التقيومي من الأفعال وأسماء.

\* هذه الصفات التقيومية جيء بها لتقويم العالم من:

- أشخاص (كافرون، ظالمون، فاسقون، مجرمون، فجّار/مؤمنون، محسنون، مصلحون، أبرار، وغير ذلك).

- وأعمال (الأعمال الصالحات/الأعمال السيئات...).

- وأقوال (القول المعروف، الكلم الطيب/القول المنكر، الكلمة المحزنة...).

- 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 المرونة 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، هدّى، أهدى

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 المعجم 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 برلمان وتيتيكاه في معرض حديثهما عن «هرمية» القيم إجمالاً وعن دورها الججاجي: «أب من القيم نفسها، من الناحية الججاجية، ترتيب تلك القيم ترتيباً هرمياً [تفاضلياً]:»

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

٢٠- أن هذا التقويم الذي أفادته الصفات خاصة، هو في الأكثر إن لم  
 نخر عالمياً، تقويم أخلاقي واضح مثل «الآثم»، «البئيس»، «المجرم»،  
 «حسين»، «الخبيث»، «الخاسر»، «الرجيم»، «السيئ»، «الصادق»،  
 «طالح»، «الطيب»، «الظالم»، «الفاجر»، «الفاسق» وغيرها كثير مما هو  
 موزع في الجدول ومما لم نعرض له فيه.

٢١- أن طغيان التقويم الأخلاقي في القرآن جعل كثيراً من الصفات  
 نسبة في أصل وضعها تقويماً «موضوعياً» صفات تفيد التقويم الأخلاقي إما  
 تحريماً جاءت نعتاً لكلمة، هي في حد ذاتها، حاملة حكماً أخلاقياً، أو  
 لايجريت على وجه المجاز أو للثنين معاً وذلك من قبل:

- الخير الكثير،
  - الثمن القليل،
  - الضلال البعيد،
  - الإثم الكبير، الفساد الكبير،
  - الفوز الكبير، الفضل الكبير، العتو الكبير، اللعن الكبير،
  - لكبيرة، الكبائر،
  - لفوز العظيم، الأجر العظيم، الحظ العظيم، الخلق العظيم، الإثم  
 كبير، البهتان العظيم<sup>(1)</sup>،
  - وجوه مسودة،
  - وجوه ضاحكة،
  - لكلمة السفلى،
  - لكلمة العليا،
- ٢٢- مما يطرأ في المدونة القرآنية من تحويل للكلمة ذات التقويم غير  
 «أخلاقي» إلى كلمة ذات تقويم أخلاقي من شأنه أن يدفع بنا إلى إعادة النظر

(١) في الواجب الأصفهاني: «وعظم الشيء أصله كبير عظمه ثم استعير لكل كبير فأجري مجراه  
 خصوصاً كان أو معقولاً، عيناً كان أو معنًى» (المفردات... (مذكور)، ص 343).

في تمييز أوركبيوني الصارم - وقد عرضنا له - بين الألفاظ ذات التقوية الأخلاقي والألفاظ ذات التقويم غير الأخلاقي، فقد ظهر لنا من خلال الجدول المعمول أنّ الخطاب القرآني - شأن أي خطاب على الحقيقة - لا 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 تقوية أخلاقي بواسطة وصفها بصفة تفيد تقويماً أخلاقياً مثل:

- العذاب المهين،

- العذاب البئيس، 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 أنّ طائفة كبيرة من المعجم القرآني ذات خصائص تقويمية. وإنّ التقويم هو على وجه التدقيق تقويم أخلاقي. فأين الججاج في ذلك؟

يؤدي البعد التقويمي الأخلاقي الذي لكلمات القرآن المعروضة في الجدول، ولغيرها مما لم نعرضه فيه إلى جعلها تنتظم ضمناً على محور «حسن/قبيح» الأخلاقي. وتنطبق صفة «الحسن» على ما اشتق، على سبيل المثال من مواد [ء م ن]، 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].

«آج ث ث» وغيرها. فالأشخاص والأشياء والمفاهيم والأعمال والأقوال معروفة بهذه الصفات، هي كلها مستقبحة وتحمل ضمناً صفة «قبيح».

ب- تحصوم القرآن على سبيل المثال إذ يوصفون بـ «الكافرون» و «عالمون» و «الفاسقون» و «الضالون» و «المجرمون» و «الفجار» وغير ذلك يكونون قد صنّفوا أخلاقياً في باب «القيح» ويفهم من تلك الأوصاف تسخيف عليهم أنّ عدم التسليم بأطروحات القرآن أمر قبيح. كما أن خصائصين بأطروحات القرآن إذ يوصفون بـ «المؤمنون»، «الصالحون»، «الطيبون» وغير ذلك يكونون قد صنّفوا في باب «الحسن» ويفهم من ذلك أنّ التصديق بأطروحات القرآن أمر «حسن». إنّ هذه الصفات قد طُفقت في القرآن على الموصوفين بها (سواء كان الموصوف مذكوراً صراحة أو محذوفاً قامت صفته مقامه) أفادت ضمناً معنى الاستحسان أو الاستباح بحسب السياقات بحيث ينشأ عن صفة التقويم الأخلاقي الواردة في المصطلح القرآني ملفوظ ضمني ذو طبيعة أخلاقية محضة ويكون موازياً للمصطلح المصريح به. والمثال على ذلك أنّ الحديث عن المصدقين بأطروحات القرآن على اختلافها والمنكرين لها في قوله: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَجْوٍ وَإِنَّا لَفِي جَمْعٍ﴾<sup>(1)</sup>.

ضمن ملفوظاً أخلاقياً من قبيل:

«مصدقون ربهم»<sup>(2)</sup> أبرار فهم حسان، وتصديق الله حسن.

«منكرون»<sup>(3)</sup> فجار فهم قبيحون، والشرك قبيح.

الخطار 13 / 82 - 14.

قال ابن عاشور في تفسير هذه الآية: «وإنما سمي النبي براً لأنه برّ ربه أي صدقه» (التحرير والتوير... ج 30، ص 182).

وقال الراغب الأصفهاني: «البرُّ من العبد الطاعة وذلك ضربان، ضرب في الاعتقاد وضرب في الأعمال» (المفردات... ص 39).

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 معنى الاستحسان والاستقباح يمثل بضمنيته تلك البعد الحجاجي الذي للألفاظ ذات أحكام القيمة الأخلاقية في القرآن.

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

إنّ وظيفة الاستحسان والاستقباح التي للكلمات القرآنية ذات التقويم الأخلاقي المعبّرة من جهة المتكلم عن معنى «أحبّ/ لا أحبّ» 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 الملفات الأخلاقية قبل ظهور دراسات أستيّن 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 فنحن نعبر عن استباحنا 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.

أما من جهة المتلقي فإنّ صفتي «حسن» و «قبيح» تأتيان من زاوية لغوية الانفعالية هذه لتحسين الأشياء الموصوفة أو تقييحها في نظره، ولإقناعه عاطفه وانفعالاته بترغيبه في أمور وتنفيره 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 تقول به نظرية الانفعالية إذ هي تتجاوز البعد النفسي الانفعالي (تعبير المتكلم عن صفة إزاء العالم ونقل عدوى ذلك الانفعال إلى المتلقي) إلى تدبر البعد العملي المباشر الذي للملفوظ الأخلاقي بصرف النظر عما يعبر عنه من حسن في نفس المتكلم أو يثيره في نفس المتلقي، وعلى هذا فنحن أميل إلى تباع النظرية الأخلاقية التي قامت في دراسة الملفوظات الأخلاقية - حصلاً 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 واسطة الترغيب والتنفير، وصاحب هذه النظرية هو هير (Hare)<sup>(2)</sup> يمكن أن نضيف إليه بوجه من الوجوه بول ريكور<sup>(3)</sup>.

ويلخص جاك فرنسيس أقسام الكلام الإلزامي عند هير في الرسم

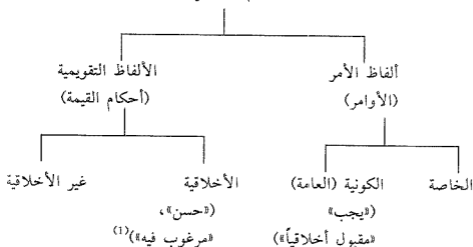
التبني

<sup>(1)</sup> المرجع نفسه، ص 65 - 66.

<sup>(2)</sup> 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.

<sup>(3)</sup> انظر: Paul Ricoeur, Les implications de la théorie des actes de langage pour la théorie générale de l'éthique, in *Théorie des actes de langage, Ethique et droit*, op. cit., pp 89-105.

## الكلام الإلزامي



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 وتقتضي أمراً بفعل شيء ما شأنها في ذلك شأن الأوامر العسكرية والإدارية. إذ يجوز، على سبيل المثال، أن يستنتج من قولنا «هذا الشيء حسن» أمر منا 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 ذا بناء منطقي أو ينبغي حسب رأيه، أن يكون كذلك. على أن يكون هذا البناء

(1) أنظر: F. Jacques, *Ibid*, p 67.

(2) فرنسيس جاك، المرجع نفسه، ص 68.

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

يرى بول ريكور في معرض حديثه عن «نظرية العمل» التي يقول بها هيرر بشأن الألفاظ التقويمية، أنه بالإمكان أن نربط بين منطق الأوامر وبين الألفاظ التقويمية من قبيل لفظة «حسن» فهذا هذا، وإن استدعى الأمر منا أن نتخذ 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/قبح» وجدناها تتضمن قيمة لا قولية نستنتجها منطقياً منها. ومدار هذه القيمة اللاقولية على الأمر بفعل ما لكونه حسناً، والنهي عن فعل آخر كتحريم قبيحاً. وهو شبيه بقول بعض الأصوليين بقاعدة «الملازمة بين الحسن والامر 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 محصوراً دلالة الألفاظ التقويمية في ما سبق أن اصطلحنا عليه بـ «النظرية الانفعالية». وذلك بالاكتفاء بملاحظة «أن القرآن يشتمل على البيان عن الرحمة والرغبة، والخير والشر، والحسن والقبح (...). ومدح الأبرار وذم الكافرين»<sup>(3)</sup>.

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

بول ريكور، المرجع نفسه، ص 90 - 91.

سيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، ط 2، 1986، المجلد 1: ص 324. ويقول في الموضوع نفسه «وقد ادعى جماعة من الأصوليين الملازمة بين حسن الفعل عقلاً والأمر به شرعاً. وبين قبح الفعل عقلاً والنهي عنه شرعاً».

توزكشي، البرهان... ج 1، ص 18 - 19.

المجازاة في المستقبل تحذيراً من الوقوع في المخالفات»<sup>(1)</sup> ويضرب مثلاً على ذلك: «وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا كَخَلِيدٍ فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ»<sup>(2)</sup>.

لقد بقي ابن القيم يدور في حلقة القول بعد الوعد والوعيد الانفعالي في القرآن (قوله إطماع وتخويف). والحال أن 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: إن محط العطف [في الآية] هو وصفه العذاب بالمهين، لأن العرب أباة الضيم شُم الأنوف فقد يحذرون الإهانة أكثر مما يحذرون النار»<sup>(3)</sup>. فعلى هذا يكون الوعيد المعطوف على «دخول النار» مفيداً ضمناً صفة «قبيح». على أنه لا يفيد مجرد التحذير من الوقوع في المخالفات بل يفيد أمراً بعدم المخالفة. وحتى وإن سلمنا بإفادته هذا الوعيد معنى «رهيب» أو «مخيف» فإنه في نهاية المطاف مفيد الأمر بعدد المخالفة فهو توجيه للعمل ودفع إليه وحمل عليه.

إن ما يضمن للمعجم القرآني قوته الججاجية الملزمة أن 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 المتعلق بأسماء الله الحسنى مثل «الرحمان» و«الرحيم» وغيرهما والقسم المتعلق بأعداء الرسالة المحمدية مثل «الكافرون» و«الظالمون» و«الضالون» و«الفاسقون» وغيرها والقسم المتعلق بمتبئها مثل «المؤمنون» و«الذين آمنوا».

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

(2) النساء 14/4.

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

## المبحث الثالث

### خصائص الكلمة التداولية وأبعادها الججاجية

إنّ البحث في البعد الججاجي الذي تكتسبه الكلمة من رافد التداول يستعمل مبحث عسير على نحو ما ومعقد بوجه من الوجوه. وماتى ذلك العسر وهذا التعقيد أنه ما من كلمة في الخطاب القرآني إلا وقد استعملت على قول القرآن وجرت بها ألسن العرب في مخاطبتهم وأشعارهم. وهو ما نزل بلسانهم وعلى طريقتهم في التخاطب وقد نصّ على ذلك في مرصيع كثيرة منها: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوِيٍّ﴾<sup>(1)</sup>. ﴿وَلَهُ تَعْرَابٌ الْعَرَبِينَ﴾<sup>(2)</sup> نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾<sup>(3)</sup>.

على أنّ بعض الدراسات الأركيولوجية الحديثة قد كشفت عن مدى تعدد المعجم القرآني طائفة صالحة من الكلمات مع معجم الديانات الصريحة خاصة<sup>(3)</sup>.

براهيم 4/14

الشعراء 192/26 - 195

نظر على سبيل المثال:

- a) Jacques Ryckmans, *Les inscriptions sud-arabes anciennes et les études arabes*, in *Annali (istituto Orientale Di Napoli) volume 35 Nuova série XXV, Fascicolo 4 Napoli 1975 pp 461-463.*
- b) Youakim Moubarac, «Les noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants en épigraphies sud- Sémitiques», Extrait du tome L *XVII 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 الحجاجية 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 تدبر القيمة الحجاجية التي لهذه الكلمات اكتسبتها من تداولها واستعمالها في تاريخ العرب واجتماعهم.

يتشكل المعجم القرآني من ألفاظ عربية أساساً وأخرى معربة<sup>(1)</sup>. وكثيراً 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 «مرقوم» أي مكتوب، و«اليم» أي البحر، و«الرمز» وهو تحريك الشفتين و«راعنا» وهو لفظ سب بلسان اليهود. ومن الفارسية مثل «السنور» و«الزنجبيل» و«السجل». ومن النبطية مثل «حواريون» وأصلها «هوارى» و«قطننا» أي كتابنا. ومن الحبشية وهو كثير مثل «مشكاة» وهي الكوزة و«يصدون» أي «يضجون» و«المنساء» أي العصا و«كفلين» بمعنى ضعفين. ومن السريانية مثل «القيوم» أي الذي لا ينام و«رهوا» 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 أنكر بعضهم وجود المعرب في القرآن (أنظر السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ج 1، ص 135).

(2) أنظر على سبيل المثال: السيوطي، المرجع نفسه، ص 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 رتيابية متنوعة.

### طرائق استخدام القرآن للألفاظ العربية

يمكن أن نحصر هذه الطرائق في أربع وهي، لا شك، أكثر بكثير من ذلك بالنسبة إلى من يروم أن يجعل من درس هذه الطرائق مبحثاً خاصاً:

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

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

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

1 أحمد بن فارس، الصحاحي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها (مذكور)، ص 45.

2 المرجع نفسه، ص ص 46 - 47.



وكذلك كانت [العرب] لا تعرف من الكفر إلا الغطاء والستر: فأما المنافر فاسم جاء به الإسلام لقوم أبطنوا غير ما أظهروا، وكان في الأصل من نافقاء اليربوع، ولم يعرفوا في الفسق إلا قولهم: فسقت الرطبة 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 ابن الأعرابي: لم يسمع الفاسق في وصف الإنسان في كلام العرب، وإنما قاتر فسقت الرطبة 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 يتعلّق بأسماء الله الحسنى. فقد كان من العرب في جاهليتهم من يكتفي في تسمية إلهه بكنيته أو صفاته<sup>(3)</sup>. ومن هذه الصفات ما هو قريب جداً من صفات الله وأسمائه الحسنى الواردة في القرآن مثل صفات القدرة والعزّة والقوّة والحكمة والعلم وغير ذلك قال جواد علي: «عبد الجاهليون القمر [واسمه شهر ونه تظهر كلمة قمر إلا بأخرة] (...) ونعت القمر بنعوت (...) مثل حكم أي حكيم وحاكم، وصدق أي صديق وصادق وعلم أي عليم وعالم وعلاء. وبنعوت أخرى عديدة من هذا القبيل. وهي من نوع الأسماء الحسنى لله عند المسلمين، ترينا الإله إلهاً قديراً قوياً عالماً حامياً مساعداً لأبنت المؤمنين (...) ونعت القمر بكهّلن أي الكهّل 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، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (مذكور)، ج 6، ص 53.

(4) قال ابن منظور: «المسند: خط لحمير مخالفتنا لهذا كانوا يكتبونه أيام ملكهم في ما بينه قال أبو حاتم: هو في أيديهم إلى اليوم باليمن. وفي حديث عبد الملك أن 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-فلوجل (G. Flügel)، مكتبة خياط، بيروت، د. ت. فصل «الكلام على القلم الحميري» ص 4

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

اللافت للانتباه في ما عرضنا له من أمر هذه الطرائق الأربع أنها تلتقي  
من نقطة واحدة هي الحفاظ على ما هو قائم وجار من كلم مع ادخال تغيير  
عنه بوجه من الوجوه. والدافع إلى ذلك في رأينا نزوع القرآن إلى تحقيق  
مبدأ الاستمرار التاريخي من ناحية ومبدأ القطيعة من ناحية أخرى وذلك شأن  
كثيرين جديد<sup>(2)</sup>. ولا أبلغ تعبيراً عن هذه الظاهرة وعما تكتسبه من أبعاد  
حرجية من قول عبد المجيد الشرفي وإن كان أعمّ من مسألة المعجم التي  
نقد هنا: «... ويقطع النظر عن المشاكل الكلامية أو اللاهوتية التي يثيرها  
تحدث وعن مفهوم الوحي في مختلف السنن الدينية، فإنّ حكم النصّ يمكن  
أن يحلّل من زاوية إنتاجه في المجتمع الذي ظهر فيه وقُبل ورُوي وانتشر:  
هناك يتبين أنه في استمرارية مع المجتمع الذي ظهر فيه من ناحية، ويمثل  
صيغة مع المثل السائدة فيه من ناحية أخرى، في آن واحد. وفعلاً فهو  
نفس لغة مفهومه في ذلك المجتمع ويستغلّ أطره الذهنية، ولكنه في خدمة  
جديد يبدو للموجه إليهم بمثابة الدعوة إلى الإقلاع عما ألفوه وإلى  
مبدأ نظر جذرية في البنى الفكرية والاجتماعية السائدة، ويوحى بالطبع  
بجديلة. هكذا انطلقت التوراة من تطلع القبائل اليهودية إلى الاتحاد  
تحتى بهذه الرغبة إلى عبادة «يهود» إلهاً واحداً لشعب إسرائيل، واستغل  
البحر 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 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 مراميّه وأهدافه وأبعاده.

على أنّ حالة بين بين هذه سواء أكانت عامة تتعلق بالخطاب الديني في مجمله أم خاصة، متعلقة بمعجمه فحسب وهو الذي يهمنا 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 «عواالم إيمان» المتلقين هزاً عنيفاً يؤدي بها إلى النفور التام والعصيان الكامل والرفض المطلق رغم أنّ

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

تشير بعض المراجع إلى أنّ عبادة الرحمان في الجاهلية كانت في قيس عيلان فقد كانت تلبّيهم «البيك اللهم لبيك لبيك 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 خصوم الدعوة (أنظر ابن هشام، السيرة النبوية (مذكور ج 4، ص 171 و ج 5، ص 104). وقيس عيلان منها قبيلة غطفان وهي في ما يرى جواد علي «قبيلة كبيرة معروفة (وهي غير غطفان اليمانية) كانوا مع الأحزاب في محاربة الرسول وكانوا يعبدون العزى (...). وكانوا يطوفون حول البيت. بيت بساء تشبهاً بطواف القبائل الأخرى - الكعبة بمكة ولهم صنم آخر موضعه في مشارف الشام يسمى الأقيصر» (أنظر جواد علي، المنفصل في تاريخ العرب... ج 4، ص 508) فالمرجح إذن أنّ اسم الرحمان عند قيس إن صح أنّ تبعه غير متمحض للوحداية شأن معنى كلمة «الله» عند عامة المشركين فهذا نزول قول عبد المجيد الشرفي أعلاه وهو أنّ القرآن كرس عبادة الرحمان وحوّل معناها من الوثنية إلى التوحيد المطلق. وستعود إلى هذه المسألة في قابل نظر إليها من زاوية أخرى.

في هذا الأمر تجديدأ كاملاً وتغييرأ جذريأ. ويبدو هذا خاصة في الطرائق  
التي والثانية والرابعة التي عرضنا لها.

أما للطريقة الثالثة التي ذكرناها فالمحاجة فيها مختلفة شيئأ ما، ذلك أن  
الكفر والفسق والنفاق ونضيف إليها كلمة الظلم وقد رأينا معناها عند  
تحدثنا عن خصائص الكلمة الاقتضائية في القرآن، هي على الحقيقة كلمات  
وجدت في المعجم القرآني على سبيل الاستعارة التي تُنويبُت أصولها الأولى  
وهي استعارات نائمة (Métaphores endormies)<sup>(1)</sup>. ووجه الاستعارة  
التي نذكرها في هذا النحر التالي وقد عرضنا معانيها للغة في ما سلف:

المتشابه	الحقيقة	المجاز
الزراع يغطي البذر	سائر النعم الإلهية وجاحتها	
الرتب خارج عن قشره	الإنسان خارج عن دينه وعن حجر الشرع	
حافر الأرض التي ما كان لها أن تحفر	فاعل ما ليس من حقه أن يفعل	
اليربوع يدخل من النافقاء فإذا طلب خرج من القاصعاء <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  
بمثل عنصرأ أساسياً من العناصر المُشكّلة لعالم خطاب المتلقين  
لكن هذه مسألة لها بابها الخاص وهو الباب الثالث المعقود  
في القرآن. وإنما نكتفي في هذا المقام بالإشارة إلى أنّ استعمال

في معنى المصطلح والابعاد الجباجية التي له في:

Ch. Perelman et Lucie Oibrechts - Tyteca, *Traité de l'argumentation...*, op. cit.,  
542 - 549.

في عين منظور: فويل إنما سمي منافقأ لأنه نافق كاليربوع وهو دخوله نافقاء (...). وله حجر  
في يقال له القاصعاء فإذا طلب قضع فخرج من القاصعاء، فهو يدخل في النافقاء ويخرج من  
القاصعاء أو يدخل في القاصعاء ويخرج من النافقاء فيقال هكذا يفعل المنافق، يدخل في الإسلام  
في يخرج 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 والنفاق 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 دلالته 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 الججاجي 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 «ربانيون» وغير ذلك، وعن الحبشية، وقد اختلف فيه أيضاً، مثل «الجبث» وهو الشيطان، و «الحوب» وهو الإثم، و «طوبى» وهو اسم الجنة بالحبشية (وقيل بل بالهنديّة)، و «الطاغوت» بمعنى الكاهن وقد أورد «مجمع اللغة العربية» معاني دينية أخرى للفظ الطاغوت هذا منها أنه: «كل معبود من دون الله، أو هو الشيطان (...). أو شخص يكون رأساً في الضلال»<sup>(2)</sup>. ثم نبّه

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

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

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

إنّ هاتين اللغتين أي العبرية والحبشية - وقد اخترنا أن نتحدث عنهما على 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 بعد «توحيدية» فيكون الخطاب القرآني باستخدامه إياها بالمعاني التي لها في لغتها الأم، قد واصل سنّة دينية قائمة على «التوحيد». وهذا من شأنه أن يسبب له سبل الانتشار والتأثير ويفتح له أبواب الاعتراف به والارتياح إليه. وحادثة بكاء النجاشي (ملك الحبشة) وأساقفته لمجرد سماعهم بعضاً من القرآن تمثل، إن صحّت، دليلاً على ذلك وإن كان سبب بكائهم هناك معاني أخرى لا معجمه. ولكنّ للمعجم على كل حال دوراً في خلق المعاني<sup>(3)</sup>.  
 ابن هشام ناقلاً حديث أم سلمة زوج الرسول عما يمكن أن نسميه في الاصطلاح البراغماتي العمل الناتج عن القول (L'acte perlocutoire) القرآني من قبس 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.

كان أهل الحبشة قبل الإسلام وزمن نزول القرآن يدينون بالنصرانية. أنظر د. م. |. 2ط، فصل Habash, Habasha: ج III، ص 3، ويعود اتخاذ النصرانية ديناً لدولة الحبشة إلى سنة 350م على عهد الملك الأكسومي عزانا، أنظر السيد عبد العزيز سالم، المرجع نفسه، ص 148.

السورة التي تُرئ منها على النجاشي وأساقفته فأبكتهم هي سورة مريم (كهيص). وفيها نجد أعلى نسبة تواتر لكلمة وردت في القرآن محملة بدلالة حاقّة نصرانية خاصة وتوحيدية عامة وهي كلمة «الرحمان» من رحمون وهو نعت من نعوت الله في النصرانية وسنفضل القول في ذلك في الفصل الموالي، 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 مثل مريم وعيسى ويحيى، على جو نصراني منظور إليه من وجهة نظر إسلامية بطبيعة الحال.

نعم. فقال له النجاشي فاقرأه عليّ. قالت: فقرأ عليه صدرا من «كهيعص». قالت: فبكى واللّه النجاشي حتى اخضلت لحبته، وبكت أساقفته حتى أخضلوا مصاحفهم حين سمعوا ما تلا عليهم. ثم قال النجاشي: إنّ هذا والذي جاء به عيسى ليخرجان 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 أوردتها القرطبي (ت 671هـ/1272م) مفسراً بها سبب نزول ﴿قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾<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 المدتس إلى المجال الديني المقدّس:

إنّ الألفاظ المعربة المنتمية إلى مجال الديني والمادي كثيرة الورد في القرآن والانطباع الحاصل لدينا من النظرة نلقياها على كشف السيوطي في ما وقع في القرآن من المعرب أنّ كثيراً من هذه الكلمات من الفارسية وهي لغة حضارة أهلها زمن نزول القرآن وقبله متطورة وصنائعهم راقية وتجارته 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 والزرايب والأرائك والأباريق والأكواب

(1) ابن هشام، السيرة النبوية، (مذكور)، ج2؛ ص 180.

(2) الإسراء 110/17.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1362هـ/1962م، ج10، ص 343.

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

كجوس<sup>(1)</sup> ومثل المسك والياقوت<sup>(2)</sup> ومثل السندس<sup>(3)</sup> ومن الشواهد  
 لغاتية: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرُونَ مِنْ كَأْبٍ كَانَ بِرَاجِحًا كَأْوَرًا﴾<sup>(4)</sup>. ﴿تَعْرِفُ فِي  
 صُفْهِهَا نَضْرَةَ النَّعِيرِ﴾<sup>(5)</sup> ﴿يَسْقُونَ مِنْ رَحيقٍ مَحْضُورٍ﴾<sup>(6)</sup> ﴿حَتَّمَهُ مِسْكَ﴾<sup>(7)</sup>. ﴿يَسْقُونَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ بِزَاجِحِهَا زَعْفِيرًا﴾<sup>(8)</sup>. ﴿فِيهِمْ قَصِيرَاتُ الْفَلَاحِ لَمْ يَطْمِئِنَّ  
 بِرِجَالِكُمْ وَلَا جَانٌّ﴾<sup>(9)</sup> ﴿يَأْتِي مَالَهُمْ رَبْعًا مَثَلِ الْبُرِّ وَالْحَبِّ وَالْأَقْوَاتِ  
 وَالْجَبَانِ﴾<sup>(10)</sup>. ﴿أَوْلَيْتُكَ لَمْ جَنَّتِ عَدْوٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ الْأَنْهَارُ مَحَلُونَ فِيهَا مِنْ  
 سَحَابٍ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْسُونُ فِيهَا خَضْرَاءَ مِنْ سُنْدُوبٍ وَإِسْتَرْقٍ﴾<sup>(11)</sup>. ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَابِرِ  
 السَّعْدِ﴾<sup>(12)</sup> ﴿فِي جَنَّاتٍ وَعُيُوبٍ﴾<sup>(13)</sup> ﴿يَلْسُونُ مِنْ سُنْدُوبٍ وَإِسْتَرْقٍ مُتَقَابِلِينَ﴾<sup>(14)</sup>. ﴿فِي  
 حُجْرٍ رَيَّتْ نَمَّ رَيَّتْ نَيْمًا وَمَلَكًا كَيْمًا﴾<sup>(15)</sup> ﴿عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سُنْدُوبٍ خَضْرَاءَ وَإِسْتَرْقٍ﴾<sup>(16)</sup>. ﴿فِي  
 سِدْرٍ عَالِقٍ﴾<sup>(17)</sup> ﴿لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَغِيئًا﴾<sup>(18)</sup> ﴿فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ﴾<sup>(19)</sup> ﴿فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ﴾<sup>(20)</sup> ﴿فِيهَا  
 مَنَابِقٌ مَوْضُوعَةٌ﴾<sup>(21)</sup> ﴿وَمَنَارِقٌ مَصْفُوفَةٌ﴾<sup>(22)</sup> ﴿وَرِذَائِقٌ مَبْنُوءَةٌ﴾<sup>(23)</sup> ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ  
 مُخَلَّدُونَ﴾<sup>(24)</sup> ﴿يَأْكُورِبُ وَالْبَارِقِيُّ وَكَأْبٍ مِنْ مَعِينٍ﴾<sup>(25)</sup>.<sup>(12)</sup>

إن كل هذه الكلمات الفارسية التي كانت متداولة على ألسنة العرب

أنظر: آدي شير، الألفاظ الفارسية المعربة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1908، على التوالي  
 الصفحات: 136 و80 و172 و144 و10 و77 و9 و163 و6 و139 و175 و131 و173.

أنظر: أبو منصور الجواليقي (ت 540هـ/1145م)، المعرّب من الكلام الأعجمي على حروف  
 المعجم، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، مطبعة دار الكتب، ط2، 1389هـ/1969م على  
 التوالي ص 373 و404 هامش 4.

أنظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج15، ص 313، حيث قال: «قال جماعة إن أصله فارسي».  
 الإنسان 5/76.

المعظمين 24/83 - 26.

الإنسان 17/76.

الرحمان 56/55 - 58.

الكهف 31/18.

السخان 51/44 - 53.

الإنسان 20/76 - 21.

الغاشية 10/88 - 16: قال ابن عاشور: «والزيرية نسبة إلى أذربيجان من بلاد فارس (...) وبلد  
 أذربيجان مشهور بتعمرة صوف أغانامه». (أنظر: التحرير والتنوير، ج30، ص 302).

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 تفسير 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 فيهم القرآن و«فكرة» لم يستطيعوا تمثلها في سهولة ويسر، فجاءت هذه الكلمات - ولا مرية في معرفتهم بمدلولاتها وبما تُحيل عليه في الواقع فالقرآن إنما نزل بلغتهم - لتجعل هذا «العالم» وهذه «الفكرة» وهذا «المفهوم» في حيز إدراكهم وفي تناول 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 أنّ انفتاح القرآن على اللغة المتداولة في المحيط الذي نزل فيه يستغلها على الوجوه الحجاجية التي ذكرنا، قد يتجاوز هذه الحدود إلى إدراج بعض خطابات المعاصرين لنزوله 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 أنّ عمر بن الخطاب كان يقول: «وافقني ربي أو وافقني ربي في أربع»<sup>(2)</sup>.

(1) السيوطي، الإلتقان... (مذكور)، ج 1، ص ص 34 - 35.

(2) المرجع نفسه، الموضوع نفسه، من هذه الأربع: «قول عمر»: نزلت هذه الآية «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين» الآية فلما نزلت قلت أنا فتبارك الله أحسن الخالقين فنزلت «تبارك الله أحسن الخالقين» (...). وأخرج عن عبد الرحمان بن أبي ليلى أنّ يهودياً لقي عمر بن الخطاب فقال: يا جبريل الذي يذكر صاحبكم عدو لنا فقال عمر: من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل فإنّ الله عدو للكافرين قال فنزلت على لسان عمر المرجع نفسه: الموضوع نفسه. على أنّ مسألة «ما نزل من القرآن على لسان بعض الصحابة» مسألة أعقد من هذا لا محالة، انظر في ذلك «عبد المجيد الشرفي، في قراءة التراث الديني «الإلتقان في علوم القرآن» نموذجاً ضمن كتاب، في قراءة النص الديني (مؤلف جماعي)، سلسلة موافقات الدار التونسية للنشر، 1989 ص ص 11 - 38.

إنَّ الحديث عن الأبعاد الججاجية للكلمة القرآنية التي تكتسبها 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

#### المنشأة

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

<sup>(1)</sup> ابن أبي الإصبع المصري، بديع القرآن، (مذكور)؛ ص 212.  
رسى الزركشي الظاهرة نفسها تقريباً «مشاكلة اللفظ للمعنى» أنظر البرهان في علوم القرآن، (مذكور)، 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، فالطاعنون على مفهوم العدول يشيرون مسألة تحديد المعيار الذي من شأنه أن يشكل مقياس العدول، ما هي حدود هذا المعيار وما هي ضوابطه؟<sup>(4)</sup> والطاعنون على مفهوم الاختيار يرون أنه «يلزمنا معرفة قائمة الأبدال المتاحة تلك التي يعمل المنشئ فيها فكره بالاختيار والاستبعاد (...). وهل لمثل هذه القائمة وجود فعلي؟»<sup>(5)</sup>.

ورغم هذه المطاعن وغيرها نتمتع هذين المفهومين معاً في رصد حركة الكلمة الجبّاجية 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) Conrad Bureau, *Linguistique fonctionnelle et stylistique objective*, op. cit. ; راجعه في: p 19.

و قد ميّز سعد مصلوح بين نوعين من الاختيار هما الاختيار النفعي Pragmatic choice

وهذا الاختيار محكوم بالموقف والمقام و «يكون بين سمات مختلفة تعني دلالات مختلفة».

والاختيار النحوي (Grammatical choice) وهذا الاختيار تتحكم فيه مقتضيات التعبير الخالصة

و «يكون بين سمات مختلفة تعني دلالة واحدة». ويعني هنا، بوجه خاص، النوع الأول من نوعي

الاختيار اللذين أشار مصلوح إليهما (أنظر سعد مصلوح، الأسلوب: دراسة لغوية إحصائية. د.

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 واحداً. ذلك أنّ فرق ما بين العدول والاختيار في تعريف الأسلوب جهد 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 الأمر الثاني هو أنّ المفهومين كليهما يستندان إلى مقولة الاحتمال لاحتمال وقفاً على الاختيار وحده. فلئن كان الاختيار تحقيقاً من الاحتمالات واستبعاداً لغيره فإنّ العدول استبعاد لاحتمالات تحقيق لأحدها أي أنهما في نهاية المطاف آيلان إلى مبدأ واحد هو تحقيق في الخطاب على أساس الاختلاف والتعارض مع ما لم - ورغم هذا يبقى تقريبنا بين المصطلحين قابلاً للنقاش.

عن مصطفى السعدني في كتابه العدول: أسلوب تراثي في نقد الشعر، (منشأة المعارف الإسكندرية 1951) فصلاً يوحى تركيب عنوانه بأنه يبحث في فرق ما بين العدول والاختيار وهذا الفصل جزء من العدول والاختيار، لكن الظاهر من بعض سياقات الكلام في هذا الفصل أنه لا فرق عند المؤلف بين المفهومين فهما عنده بمعنى. ويعود مزجه بينهما، في ما نرى إلى أنه اعتمد في حديث عنهما كتب التراث أساساً وهذه الكتب هي فعلاً لا تميز بينهما، فأصحابها إذ يستخدمون «عدول» وما اشتق منه لا يفكرون في الأغلب الأعم في المعيار الذي وقع العدول عنه ولا يسيطرون على نحو يبدو معه العدول عندهم هو الاختيار عينه أو يشبهه. أنظر كيف يستخدمون مفهوم العدول في الترايف التالية على سبيل المثال:

- زرخشي، الكشف... (مذكور)، ج 1، ص 302، وج 3، ص 268.

- زرخشي، البرهان... (مذكور)، ج 3، ص 339، و378 و411.

- ابن أبي الإصبع، بديع القرآن، (مذكور)، ص ص 54 - 55.

- ابن الأثير، المثل السائر... تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. المكتبة المصرية، 1913، ج 2، ص 15.

- يحيى بن أبي طالب القيسي (ت 437/1045م)، مشكل إعراب القرآن، تحقيق ياسين محمد سواس، دار المأمون للتراث، دمشق د. ت. ج 1، ص 179.

- ابن يعيش، 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 يهملنا في هذا الباب المعقود للكلمة فحسب، كما أنه معلوم أنّ الكلمة التي تُعنى بدرس 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 الواحدة (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 والهِجَاة من جهة المحتوى المعجمي والدلالي وإن كانت الدلالة الناشئة عن بنية الكلمة الصرفية وصيغتها لا تخلو هي أيضاً من أبعاد هجائية في الخطاب الذي يضمها وتجاه الجمهور الذي يتلقى ذلك الخطاب.

نهتم في هذا الفصل إذن بدرس حركة الكلمة الهجائية من خلال عدول القرآن عن كلمة إلى كلمة أخرى أو اختياره لكلمة دون أخرى على أساس خصائصها التي لها في اللغة مثل الاقتضاء والتقييم، خاصة، ومثل

ويمكن أن نضيف إليها من تواليف المحدثين:

- 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، الفوائد المشوق إلى علوم القرآن (مذكور)، ص 58 - 73.

(2) قال السيوطي: «قال ابن فارس: ومن سنن العرب التعويض وهو إقامة الكلمة مقام الكلمة كإقامة المصدر مقام الأمر، نحو: فضرب الرقاب. والفاعل مقام المصدر نحو: ليس لوقعتها كاذبة أي تكذيب، والمفعول مقام المصدر نحو: بأبكم المفتون أي الفتنة، والمفعول مقام الفاعل نحو: حجاباً مستوراً أي ساتراً» السيوطي، المزهو في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد الجاوي 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 البوهان... ج 2، ص 285 - 288.

خصائص أخرى سنراها في الإبان، عامة، أو على أساس ما لتلك الكلمة من دلالة تداولية اكتسبتها من تداولها واستعمالها في خطابات أخرى كانت تسبق قبل نزول القرآن أو زمنه. لكن نظراً إلى استحالة أن ندرس كلمات القرآن كلها من زاوية النظر هذه فإننا سنكتفي بدرس كلمات بعينها تكون شريفة بمثابة الأمثلة الحية على ما نزعمه للكلمة القرآنية من طاقة حجاجية هائلة لأن تتحقق في الخطاب دون غيرها من الكلمات التي كانت تكون بديلاً لمعانيها ومرامي المقال مكانها وسادة مسدّها.

## المبجج الأول

### حركة الكلمة الجبجبية بناء على خصائصها في اللغة (الافتضاء والتقويم وغيرهما)

تم هذه الحركة، على وجه العموم، بالعدول عن الاسم إلى الصفة. والصفة أكثر إفادة لمعنى التقويم من الاسم عامة وهي أكثر تواتراً بخصيصتها هذه في القرآن من الاسم، كما كشف عن ذلك الجدول المسوق 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 طاقة 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 وكثرتها 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.



سنة الرسول أو النبي. وبين هاتين الصفتين أي الرسول والنبي فويرقات دلالية وهو ما جعل ابن عاشور في تفسير قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَمَّتْ آيَاتُ الشَّيْطَانِ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾<sup>(1)</sup>.  
يقول: وعطف «نبي» على «رسول» دال على أنّ للنبي معنى غير معنى «رسول...»<sup>(2)</sup>.

ذكر محمد (ص) باسمه أو بصفته: «رسول» أو «نبي» في القرآن حوالي 34 مرة لكن طريقة توزيع هذه التسميات الثلاث في القرآن لافتة للانتباه. ذكر باسم العلم محمد 4 مرات (ومرة خامسة باسم أحمد) وبصفة النبي حوالي 33 مرة وبصفة الرسول (رسول الله، رسوله) حوالي 143 مرة. ولما ذكر الرسل بأسمائهم هو القاعدة في القرآن شأن اسم عيسى عليه السلام يذكر 25 مرة واسم موسى عليه السلام وقد ورد 136 مرة، ولما كان النبي العربي باسمه أمراً معمولاً به في القرآن وإن نادراً، فإنّ بنا أن نحرف في ما لهذا العدول المطرد عن اسم العلم إلى اسم الجنس الواقع صفة من معاد دلالية وحجاجية.

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

ج 2/ 52

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

ابن يعيش، شرح المفصل (مذكور)، ج 1، ص 27.

جمع 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 معن (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 إلا طريقة في تعيين الرسول النبي العربي . وعلى هذا فاسم العلم هو مجمل الصفات المحددة له بحيث يمكن لنا أن نقول إنّ صفتي «الرسول» و«النبي العربي» هما طريقة في تقديم محمد (ص) فههنا تكافؤ بين الاسم العلم وصفاته وهو ما حرص القرآن على بيانه في كلّ مرة ورد فيها اسم محمد (ص) فيه . وذلك في الآيات الأربع التالية: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾<sup>(2)</sup> . ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ﴾<sup>(3)</sup> . ﴿وَمَا نُنَادُوا بِمَا نَزَّلَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ بِرَبِّهِمْ﴾<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 الرَّسُولِ تَأْتِي مِنْ بَعْدِي أُمَّةٌ أَحَدٌ﴾<sup>(6)</sup> . وهكذا فإنه لا إشكال بالنسبة إلى اسم محمد لا من حيث تحديد محتواه الوصفي فهو لا يرد إلا 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 صلى

(1) أنظر في ذلك كله : 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 6/61.

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

الجواب عن هذا أنّ اسم العلم ومحتواه الوصفي لثن كانا سيان من ناحية الدلالية فهذا وهذا يمكن أن ينوب عن هذا فإنهما من الناحية الجحّاجية مختلف أحدهما عن الآخر. ففي مقامات الخطاب والمحادثة الحوار والتفاعل بين المتخاطبين قد لا يمكن أن يؤدي اسم العلم الدور نفسه الذي يؤديه محتواه الوصفي أو معيّنه. ومن أجل هذا كان العدول مجرداً في القرآن عن اسم العلم إلى الوصف الذي يشكل محتواه الجوهرية. فقلت أنّ قولي لك ناصحاً إياك بوجوب الانضباط في العمل: «أطع ربك» على افتراض أنّ زيداً رئيسك في العمل، غير قولي 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 الاستفادة من «زيد» ما من شأنه أن يجعلني لا أدين له بالطاعة كأن يكون «زيد» إلى حبيب كونه رئيسي في العمل شخصاً غير كفء وعابثاً وغير جادّ ومن محضوب عليهم إلخ. فيكون العدول عن اسمه إلى صفته ضامناً لنجاح عملية الجحّاجية. ووجه الضمان (La garantie) أو قاعدة العبور (La loi de l'ebour) من القول المعطى إلى نتيجته في اصطلاح الجحّاجيين<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 المرور من المعطى إلى النتيجة لا يكون إلا ضمناً<sup>(1)</sup> فهو بمنزلة المقتضى الذي يحصل حوله اجماعاً ضمناً فيكون موجهاً لأعمالنا وأفكارنا. إن تعيين محمد (ص) بصفته الرسول (أو النبي) دون اسمه في القرآن - هذه الوظيفة الججاجية نفسها تقريباً، تنزه رسولنا الكريم عما وصفنا به زيداً في مثالنا السابق فهو مجرد مثال. إن العدول عن اسم العلم إلى اسم الجنس الذي فيه لمح الصفة - لكونه اسم جنس واقعاً صفة - يحقق من الناحية الججاجية 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 يعيش: «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: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْفَرِيقَيْنِ 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 يعيش، شرح المفصل (مذكور)، ج 1، ص 21.

(3) الزخرف 31/43.

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

من الذين قبله. وقوله تعالى محمد رسول الله فمحمد ههنا وإن كان من وجه اسماً له علماً فيه 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 حرميتهم قيل: تسمى به ثلاثة<sup>(2)</sup> وقيل سبعة<sup>(3)</sup>. ولما كان اسم محمد اسم صدق واقعاً في عالم خطاب المشركين على متعدد أمكن أن لا يروه مفيداً من خاصاً. وعلى هذا تكون تسميته بـ «الرسول» أو «النبى» تعييناً له بصفة 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 تسم.

إن 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 عبك 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 لسمة «الرسول» تحقيق لسائر السمات الدلالية التي تعود به إلى وضعه الذي كان عليه قبل تبشیر للدعوة والتبشير بها. وعلى هذا تكون طريقة دعاء القرآن إياه بصفة «رسول» أو «النبى» أو باسم محمد أو أحمد مع ذكر محتوى الاسم

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

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

ابن منظور، المرجع نفسه، المادة نفسها.

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

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

ومما قاله الزمخشري في تفسير هذه الآية: «... لا تجعلوا تسميته ونداءه بينكم كما يسمي بعضكم بعضاً ويناديه باسمه الذي سماه به أبواه ولا تقولوا يا محمد ولكن يا نبي الله ويا رسول الله مع التوقير والتعظيم» (2). 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 «النبّي» وقد رأى الزركشي في ذلك «تعظيماً له وتبجيلاً وتخصيصاً بذلك عن سواه» (3).

إنّ العدول إلى اسم «الرسول» أو «النبّي» من شأنه أن يضيفي على القول الذي يرد فيه خصوصاً في سياقات الأمر والنهي وهي كثيرة في القرآن، بعداً منطقياً يجعل هذا القول قولاً مقنعاً خصوصاً في مواجهة الخصوم من منكري الرسالة المحمدية ويتمثل هذا البعد المنطقي في ما ينشأ عن لفظة «الرسول» في الجملة من نظام دلالي ضمني يقوم على تحليل معنى تلك الجملة العاء تعليلاً يوجه الخطاب فيها وجهة حجاجية معينة فقوله: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ (4).

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

أطيعوا الرسول ← لكون الرسول يطاع

(1) النور 24/63.

(2) الزمخشري، الكشاف... (مذكور)، ج3، ص 79.

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

(4) النور 24/54.

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

إن استخدام لفظة «الرسول» عوض «محمد»، فيه تعليل ومحااجة بالسبب ستلقني الخطاب القرآني. وفي هذه المحااجة بالسبب التي تؤديها كلمة «رسول» مستخدمة عوض اسم العلم محمد (ص) يستند إلى ما يسميه تولمين - وقد رأينا - بالضمان أو القاعدة التي بواسطتها يقع المرور من المعطى وهو هنا 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 - طاعة وفي سياقات التشريع عامة<sup>(1)</sup>. والجملة في سياق التشريع إنشاء طلبية إن 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 سراً 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: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾<sup>(2)</sup>.

فتؤدي لفظة «النبي» المعدول إليها عن اسم العلم «محمد» دور التعليل ضمنياً في صيغة من قبيل:

(1) ميز الزركشي بين الخطاب بالنبي والخطاب بالرسول فقال: «نجد الخطاب بالنبي في محل لا يليق به الرسول. وكذا عكسه، كقوله في مقام الأمر بالتشريع العام: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُولُ نَبِيٌّ مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ (المائدة 67/5). وفي مقام الخاص: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ يُرْتَضَوْنَ مَا أَمَّلَ اللَّهُ لَكَ﴾ (التحریم 1/66). ومثله: ﴿إِنَّ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَنْتَحِبَ خَلِيفَةً لَكَ مِنْ دُونِ النَّبِيِّينَ﴾ (الأحزاب 50/33). البرهان... (مذكور)؛ ج 2؛ 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: ﴿يَنْسَاءُ أَلَيْبِي لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ﴾<sup>(1)</sup> . ﴿يَنْسَاءُ أَلَيْبِي مَن يَأْتِ مِنكُنَّ يَفْجَحْنَ مِثْلَ مَيْبَسَةٍ يُضَلَعُ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾<sup>(2)</sup> .

ويبقى لكلمة النبي - رغم ذلك - بعدها الحجاجي . قال الزمخشري في تفسير الآية الأخيرة: «وإنما ضُوعِفَ عذابهن لأنّ ما فُجِحَ 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 غلو أقدارهن»<sup>(4)</sup> .

1 - 2 - العدول عن «القيامة» إلى صفات «الحاقّة» و «الآزفة»

و «الواقعة» و «الغاشية» و «القارعة» و «الصّاحّة» و «الظّامة» :

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

مثال 1 : ﴿الْحَاقَّةُ﴾ ① ﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾ ② ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾ ③<sup>(5)</sup> .

(1) الأحزاب 32/33 .

(2) الأحزاب 30/33 .

(3) الزمخشري، الكشاف، ج 3، ص 259 .

(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 21، ص 318 .

(5) الحاقّة 1/69 - 3 .



والأزفة:

مثال 2 - أ: ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْأَزْفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَظُلُومٍ﴾<sup>(1)</sup>.

مثال 2 - ب: ﴿أَزْفَتِ الْأَزْفَةُ﴾<sup>(2)</sup> ﴿لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ كَاشِفَةٌ﴾<sup>(3)</sup>.

والواقعة:

مثال 3 - أ: ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ﴾<sup>(4)</sup> ﴿لَيْسَ لَوْعِهَا كَافِيَةٌ﴾<sup>(5)</sup>.

مثال 3 - ب: ﴿فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ﴾<sup>(6)</sup>.

والغاشية:

مثال 4: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ﴾<sup>(7)</sup> ﴿وَجُودٌ يُؤْمِلُ الْخَاشِعَةَ﴾<sup>(8)</sup>.

والقارعة:

مثال 5 - أ: ﴿الْقَارِعَةُ﴾<sup>(9)</sup> ﴿مَا الْقَارِعَةُ﴾<sup>(10)</sup> ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ﴾<sup>(11)</sup>.

مثال 5 - ب: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهُ بِالْقَارِعَةِ﴾<sup>(12)</sup>.

والصاخة:

مثال 6: ﴿فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاخَّةُ﴾<sup>(13)</sup> ﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنَ أَخِيهِ﴾<sup>(14)</sup>.

والطامة:

مثال 7: ﴿فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَةُ الْكُبْرَى﴾<sup>(15)</sup> ﴿يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ مَا سَعَى﴾<sup>(16)</sup>.

يقول ابن منظور في حدّ القيامة: «والقيامة أصله مصدر قام الخلق من

نورهم قيامة. وقيل هو تعريب قِيمًا وهو بالسريانية بهذا المعنى»<sup>(17)</sup>. وبناء

غافر 18/40.

النجم 57/53.

الواقعة 1/56 - 2.

الحاقة 15/69.

الغاشية 1/88 - 2.

القارعة 1/101 - 3.

الحاقة 4/69.

حسب 33/80 - 34.

النازعات 34/79 - 35.

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 «حاقة» كما في المثال 1. قال الزمخشري في تفسير كلمة «الحاقة»: «الحاقة 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 «فالأزفة 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 لتحقيق وقوعها»<sup>(5)</sup>، أو وصفاً لما يحصل بوقوعها من أمور عظام تغشاهم فهي غاشية كما في المثال الرابع. قال ابن عاشور: «والغاشية هنا عَلِمٌ 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 مفرأً من أهوالها فكأنها غاشٍ يغشى عليهم عقولهم... فهي صفة لموصوف»<sup>(6)</sup>، أو أنها تقرعهم وقرعها إياهم كأنه حصل فهو من تحصيل الحاصل إذ هي «قارعة» كما في المثالين 5 - أ و 5 - ب. فالقارعة هنا «صفة لموصوف محذوف يقدر 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، أنوار التنزيل وأسوار التأويل...، ج 5، ص 112.

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

سُجِسَ بالأهوال والأفزع أو التي تصيب الموجودات بالقرع مثل ذلك الجبال وحسف الأرض وطمس النجوم (...). فسبّه ذلك بالقرع<sup>(1)</sup>، أو تصحّهم بمعنى تصمّمهم بأصوات تزلزل الأرض واصطدام بعض الكواكب بالأرض وبسّخة الصور التي يبعث عندها الناس، فهي صاخّة كما في المثال 6. قال - عاشور: «والصاخّة صارت في القرآن علماً بالغلبة على حادثة يوم القيامة وبتهام هذا العالم»<sup>(2)</sup>، وتطمّ غيرها من الحوادث الجسام بمعنى تفوقها فلا يحز لها من جنسها قال الزمخشري: «الطامة الدهاية التي تطمّ على الدواهي وترتعلو وتغلب (...). وهي القيامة لطمومها على كل هائلة»<sup>(3)</sup>.

إنّ كل هذه الصفات التي أغنت عن كلمة «القيامة»، والتي بتحقيقها في خطاب طويت هذه الكلمة، هي من القرآن المكي كلها. ولما كان لفظ «قيامة» سواء أكان عربياً أم معرباً يفيد معنى «عقلياً» «موضوعياً» «مجرداً» من قيام الساعة وقيام الناس أي البعث وكان البعث من أشدّ قضايا القرآن عزيمة للإنكار من قبل المشركين وهم المخاطبون الأساسيون بهذا القرآن لكي كان العدول إلى صفات القيامة التي ذكرنا لتنفيذ من ناحية أولى حكم نسبة عاطفياً (Un jugement de valeur affectif) يخيف ويروّع عبّرت عنه سخياً ودلالياً صفات الغاشية والقارعة والصاخّة والطامة. وإن كان التعبير عن ذلك تركيبياً ليس أقلّ تخويفاً وترويعاً من التعبير المعجمي والدلالي، ولكنه لا يهمننا في هذا الباب<sup>(4)</sup> ولتنفيذ من ناحية ثانية حصول القيامة وقوعها فهي في حكم الواقعة إذ هي واقعة وحاقة وآزفة.

\*\*\*

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

المرجع نفسه، ج 30، ص ص 134 - 135.

الزمخشري، الكشاف... ج 4، ص 215.

يغلب على التراكيب التي حوت هذه الصفات طابع التكرار والإطناب المفيد هو أيضاً تخويفاً وترويعاً، أنظر مثلاً الأمثلة 1 و 3 و 5 - أ، أعلاه وأنظر على سبيل المثال تفسير الزمخشري لأية المثال 5 - أ (الكشاف... 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 تعداد معوضات كلمة الشرك فحسب كلمة «الفتنة». إنّ هذه الكلمات تظرد في القرآن بكل ما لها من معانٍ ومقتضيات وشحنات تقويمية تجعلها ذات بعد حجّاجي داخل الخطاب القرآني. ويصبح هذا البعد الحجّاجي أوضح وأعمق حين نعرف أنّ هذه الكلمات الست كثير مجيئها معوّضة كلمتين آخرين ليس لهما نفس الدلالة الحافّة 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 وظيفه حجّاجية 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 ربوبيته (...). [قال الجوهري]: الشرك الكفر»<sup>(2)</sup>. يستخلص من هذا التعريف الذي للشرك وهو أكثر تعريفاته شيوعاً ورواجاً أنّ الشرك مرادف للكفر - وما هو بمرادف 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 أنّ الدلالة الحافّة غير المقتضى إذ أنّ المقتضى على عكس الدلالة الحافّة يمثل جزءاً من معنى الكلمة الجملي فهو سمة دلالية من سماتها، انظر، C. K. Orecchioni, *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)، ج4، 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 بُعد الملفوظ الذي ترد فيه بناءً ججاجياً خصوصاً، ويكون لها فيه وقع معنوي خاص ما كان لتحديثه فيه الكلمة معوضة أعني كلمة «المشركون».

غير أنه لا بدّ من التنبيه إلى أنّ صفة «الكافرون» شأن صفات «المون» و «المجرمون» و «الفاسقون» و «الفجار» قد تعدى المشركين في معنى السياقات القرآنية إلى غيرهم فهذه الصفة قد تطلق أيضاً على أهل كتاب من نصارى ويهود كما تطلق على جميع من خالف المسلمين في دين<sup>(1)</sup> مثلما قد تتجاوز صفة الشرك مشركي مكة لتشمل أهل الكتاب<sup>(2)</sup>.

إنّ إطلاق صفة الكافرين أو الذين كفروا دون تقييدها ودون تعيين جنس كافرين قد جعل المفسرين، وحتى المفسر الواحد أحياناً يتأول جنس معين بهذه الصفة تأويلات مختلفة<sup>(3)</sup> غير أننا عازمون على أن نقصر بحثنا على ما أطلق من صفة «الكافرون» وغيرها من الصفات المذكورة، على مشركين من عرب مكة خاصة وذلك في الآيات التي دلّ سياقها اللغوي

من نحو قوله ﴿لَا يَخْبِئُ الْكُفْرَؤُاَ الْكَثِيْرَؤُاَ اَلرَّيْبَةَ بِن دُونِ اَلْمُؤْمِنِيْنَ﴾ (آل عمران 28/3) ومن أقوال ابن عاشور في هذه الآية: «وقد يكون المراد بالكافرين جميع المخالفين في الدين (التحريف والتوير (مذكور) ج 3؛ ص 216).

من نحو قوله ﴿اَلْمُكْذِبُوْا اَخْبَاثُهُمْ زُفَرٌ مِّنْ اَرْبَابٍ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَاَلْمَسِيْحَ اَبْنِ مَرْيَمَ وَمَا اُصْرُوْا اِلَّا لِيُبْسِدُوْا اِيْنَهَا وَجَسَدًا لَّا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ سُبْحٰنَهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ﴾ (التوبة 31/9) وأنظر كذلك: المائدة 72/5 ومعلوم أنّ القرآن يستثنى في بعض السياقات طائفة من أهل الكتاب فلا يهدأ كافراً انظر: آل عمران 110/3 و 113 - 114.

قال ابن عاشور في تفسير قوله ﴿وَ اِنَّ اَللّٰهَ لَكَرِيْمٌ كَرِيْمًا اَنَّ تُشْرِكَ مَعَهُ اَمْوَالَهُمْ وَلَا اَوْلِيٰهُمْ مِّنْ اَللّٰهِ شَيْئًا﴾ (آل عمران 10/3): «المراد بالذين كفروا: المشركون وهذا وصف غالب عليهم في اصطلاح القرآن وقيل الذين كفروا بنبوّه محمد - صلى الله عليه وسلم - أريد قرينة والنضير وأهل حوران (...). ويجوز أن يكون المراد جميع الكافرين: من المشركين وأهل الكتابين...» (التحريف والتوير (مذكور)، ج 3، ص 172، وأنظر ج 22، ص 139).

ونصت كتب أسباب النزول خاصة والتفاسير عامة - وان 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:

مثال 1: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (١١١) (1).

مثال 2: ﴿وَمَثَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَتَّعِثُ بِمَا لَا يُسْمَعُ﴾ (2).

مثال 3: ﴿لَقَدْ يَلَدْنَا لَدُنْكَ كُفْرًا سُوْغُورًا وَنُحُورًا لَّكِنَّا جَهَنَّمَ وَبِئْسَ

﴿الْمَهَادُ﴾ (3).

مثال 4: ﴿وَمَا أَلْقَمُوا إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ (١١٦) لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِنَ

الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْتُمُهُمْ فَتَنقَلِبُوا عَلَٰيهِمْ﴾ (4).

مثال 5: ﴿سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا

بِاللَّهِ﴾ (5).

مثال 6: ﴿يَتْلُوهَا الَّذِينَ مَاتُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (6).

مثال 7: ﴿قُلْ يَتْلُوهَا الْكَافِرُونَ﴾ (١) لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ (7).

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

(1) البقرة 2/161. أنظر تفسيرها في ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص 72.

(2) البقرة 2/171. أنظر تفسيرها في ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص 110 و 112.

(3) آل عمران 3/12. أنظر ابن عاشور، المرجع نفسه، ج3، ص 175.

(4) آل عمران 3/126 - 127.

(5) آل عمران 3/151. ابن عاشور، المرجع نفسه، ج4، ص 126.

(6) آل عمران 3/156. ابن عاشور، المرجع نفسه، ج4، ص 141.

(7) الكافرون 1/109 - 2. ابن عاشور، المرجع نفسه، ج30، ص 580.

السالفين - عمن سبقهم من المشركين «الظالمين» وذلك في الأمثلة التالية:  
 مثال 8: ﴿سَنَلْقَى فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُحَرِّمْ لَهُمْ شُعُوبًا وَمَا أُغْنَاهُمْ التَّكَاثُرُ وَبَيْتَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ ﴿١٥﴾﴾<sup>(1)</sup>.  
 مثال 9: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنْكَمَ عَذَابُ اللَّهِ بِنَعْتِهِ أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿١٧﴾﴾<sup>(2)</sup>.

مثال 10: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٣﴾﴾.

مثال 11: ﴿قَالَ ابْنُ أُمِّ إِبْرَاهِيمَ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونِي فَلَا تَمْنُنَ بِكَ الْعِزَّةَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٤﴾﴾.

مثال 12: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ نَفْحَةً مِنْ عَذَابِ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ يَا نُبَا كُنَّا ضَالِّينَ ﴿١٦﴾﴾<sup>(5)</sup>.

مثال 13: ﴿يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا حَسِيرٍ ﴿٦﴾﴾.

مثال 14: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ أَفْضَلَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧﴾﴾.

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 الميم «ابن أم» وهي في موضع المنادى الذي جاء مضافاً ومضافاً إليه مع حذف النداء؛ قراءة نافع وابن كثير وأبي عمرو، وحفص عن عاصم وهي لغة مشهورة في المنادى المضاف إلى أم أو عم. ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 9، ص 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:

مثال 15: ﴿مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّكُمْ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ﴾<sup>(2)</sup>.

مثال 16: ﴿وَتَقْوَى رَبِّكُمْ لَمَّا نُبَا إِلَيْهِ يُرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَيْهِ السَّلْطَانُ مُدْرِكًا وَيُرِيدُكُمْ قُوَّةً إِنْ قُوَّتُمْ وَلَا تَتْلُوا تَجْرِيمًا﴾<sup>(3)</sup>.

مثال 17: ﴿أَلَمْ تَهْلِكِ الْأَوَّلِينَ ﴿١٦﴾ ثُمَّ نُتِعَهُمُ الْآخِرِينَ ﴿١٧﴾ كَذَلِكَ نَقْدِرُ بِالْمُجْرِمِينَ﴾<sup>(4)</sup>.

ويمكن أن نضيف إلى الصفات الثلاث السالفة مما يرد نعتاً للمشركين صفة «الفاسقون» وإن كانت أكثر ما تطلق على اليهود<sup>(5)</sup>. وهو ما يفسر شدة تواترها في القرآن المدني أساساً من ذلك:

مثال 18: ﴿يُرْسِلُكُمْ بِالْقَوْمِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأَنَّى قُلُوبِهِمْ وَأَكْرَهُمْ نَسِيقُونَ﴾<sup>(6)</sup>.

مثال 19: ﴿فَقَرَّبُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾<sup>(7)</sup>.

مثال 20: ﴿هَهِلَّ بِهَذَا إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ﴾<sup>(8)</sup>.  
ومن الصفات المطلقة في القرآن على «المشركين» صفة «الفجار»

(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 منها إبراهيم 49/14. والحجر 12/15. وطه 102/20. وسبأ 32/34. والصفوات 34/37. والزخرف 43/74. والدخان 37/44. والأحقاف 25/46. والقمر 47/54. والمرسلات 46/77.  
(5) أنظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 366.  
(6) التوبة 8/9.  
(7) التوبة 9/24.  
(8) الأحقاف 35/46.



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

مثال 21: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَيْمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾<sup>(2)</sup>.  
 مثال 22: ﴿وَوَجَّهْهُ يَوْمَئِذٍ عَلَيْنَا عِبْرَةً ﴿١٠﴾ تَرَعَّهَا قَوْمٌ مِّنَ الْكُفْرَةِ ﴿١١﴾ أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿١٢﴾﴾<sup>(3)</sup>.

مثال 23: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ ﴿٧﴾﴾<sup>(4)</sup>.

ونختم بصفة أخرى من صفات الشُّرك هي «الفتنة» فقد فسره ابن قتيبة عتة بالشُّرك في الأمثلة التالية وفي غيرها:

مثال 24: ﴿وَأَمَّا لَوْلَاهُمْ لَفَنَسُوهُمْ وَأَخْرَجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوهُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِّنَ الْحَرْبِ ﴿٥١﴾﴾<sup>(5)</sup>.

مثال 25: ﴿وَفَتَنَلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴿٦٦﴾﴾<sup>(6)</sup>.

مثال 26: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ ﴿٧٧﴾﴾<sup>(7)</sup>.

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

إنَّ المقتضى 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، ج30، ص 194.

الإنظار 13/82 - 14.

عبس 40/80 - 42.

المطففين 7/83.

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

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

المرجع نفسه، ج2، ص 208.

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

أنظر على سبيل المثال: ابن هشام، السيرة النبوية (مذكور)، ج1، ص ص 202 - 203.

عنه القرآن بالقول: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (١).

وتلخصه تلبيتهم في الجاهلية. ففي سيرة ابن هشام: «كانت كنانة وقريش إذا أهلوا قالوا: «لَيْتِكَ اللهُ لَيْتِكَ، لَيْتِكَ لا شريكَ لَكَ، إِلَّا شريكُ هُوَ لَكَ تَمَلُّكُهُ وَمَا مَلَكَ»، فيوحده بالتلبية ثم يدخلون معه أصنامهم ويجعلون ملكها بيده» (٢).

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: ﴿وَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَرَأَى الْكُفْرُونَ هَذَا سَجْرٌ كَذَابٌ﴾ (٣) أَجَعَلَ الْآيَةَ إِلَهاً وَجِداً إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ (٤). وعلى هذا تكون كلمة «المشركون» ذات شحنة موضوعية، فهي غير مفيدة تقويماً أخلاقياً أو عاطفياً، ومقتضاها يُسَلَّمُ به المشركون ولا يروى 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 تفيد موضوعي محايد إن صح التعبير. ولهذا عدل 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 فللمعدل عن «المشركين» إلى هذه الصفات أربعة وجوه:

حجاجية أخرى هي:

- (1) يوسف 106/12.  
 (2) ابن هشام: المرجع نفسه، الموضع نفسه.  
 (3) ص 4/38 - 5.

1 - الوجه الأول: ومفاده أنّ في خلق هذه الصفات على «المشركين» عمداً اقتضائياً من نوع آخر، ووجه الاقتضاء في ذلك أنّ العدول عن «مشركين» إلى الألفاظ المذكورة وإطلاقها عليهم يجعل هذه الصفات لا تطفئ على وجه لا يقبل الدحض، والاقتضاء - كما يقول الأصوليون وقد رأينا ذلك - من ضرورات اللفظ، فهذه الصفات من حيث إنّ المعني بها هم مشركون يُقدّم محتواها على أنه معلومة مسلم بها غير مجادل في شأنها، وهكذا فإنّ مخاطبة المشركين أو الحديث عنهم بصفة «الكافرون» و«الظالمون» و«الفاسقون» و«الفجار» يقتضي - وإن إلى حين - أنّ الشرك ظلم وظلم وإجرام وفسق وفجور ف قوله في المثال الأول: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَاءَ مَا كَفَرُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ 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 مجرمون وأنّ الشرك ظلم، وهو ما أشار إليه القرآن في موضعين على الأقل جمعاً: «يَبْقَىٰ لَا شَرِيكَ بِاللَّهِ إِنَّكَ الْشِّرْكُ لظُلْمٌ عَظِيمٌ» (1).

والآخر: «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ هُمُ الَّذِينَ» (2).

وكذا قوله في المثال الخامس عشر: «إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمَجْرِمُونَ» ففيه تقدم معلومة المفيدة «كون الشرك إجراماً» على أنها من تحصيل الحاصل وقل ذلك عن قوله في المثال التاسع عشر: «وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» ومثال الحادي والعشرين: «وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ» والمثال الرابع والعشرين: «وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ».

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

لقمان 31/13.

الأنعام 6/82. 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...» وقبل في المثال الحادي عشر: «ولا تجعلني مع القوم المشركين فالمشركون ظالمون» وهلم جراً لكان هذا التعريف النسقي بالحضور دون عدول في جميع أمثلت مثار جدل ونزاع وإنكار منذ أن يلقي الكلام على سامعيه ومتلقيه، إذ ليس مسلماً به أن 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» وبجعل هؤلاء المشركين لهم هذه الصفات على وجه الاقتضاء أن نعترض أو أن يعترضوا هم على نعتهم بهذه الصفات اعتراضاً فورياً. فليس بالإمكان أن يُعترض في جملة: «وإن 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 قد احتاطت لإمكان الاعتراض على حكمها فسدت السبيل إلى ذلك بواسطة أداتي التوكيد: إن مع لام الابتداء.

إن إفادة «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» بحاجة بالنتيجة (Argumentation par la conséquence) فهذه الصفات المعدول إليها تأتي شبيهة بما يسميه برلمان

بالتشبيك بالحجة البراغماتية (L'argument pragmatique)<sup>(1)</sup> وحدّاهَا بأنها «حجة 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 البراغماتية على «أحكام نسبية» عادة<sup>(3)</sup> وكانت الصفات المعدول إليها - على عكس الصفة المعدول عنها وقد رأينا ذلك - تفيد أحكاماً قيمة بات من شبه اليقين لدينا أنّ في سرور القرآن إلى هذه الصفات بحثاً عن إقامة الحجة البراغماتية بكل ما ترمي إليه الحجة البراغماتية من «تأثير مباشر في توجيه العمل»<sup>(4)</sup>. ولكي يحد بين البعد الحجّاجي الأول الذي رأينا وبين هذا البعد الذي نحن بصدد الخوض فيه نقول: إنّ كل المعاني التي رأيناها تستفاد في جميع أمثلتنا على وجه الاقتضاء وهي «الشرك كفر»، و «الشرك ظلم»، و «الشرك إجرام»، و «الشرك فسوق»، و «الشرك فجور»، و «الشرك فتنه» تأتي مشكلة حجة براغماتية الغاية منها تغيير السلوك والمعتقد وتوجيه العمل.

3 - الوجه الثالث: في العدول بحاجة بالسبب. وهذا الضرب من الحاجة أهم الضروب جميعها في ما يتعلّق بإحلال صفات «الكافرون» غيرها من الصفات التي رأينا محل صفة «المشركون».

إنّ الثراء الدلالي ذا الصبغة الحجّاجية الذي لهذه الصفات المعوّضة هو الذي أدى في نظرنا إلى ظهور خاصيتين أسلوبيتين في القرآن. أولاهما أنّ صفة «المشركون» أو «الذين أشركوا» على ضعف نسبة ورودها 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 تعوضها 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 حَافِيًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾<sup>(4)</sup>. ﴿حُفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ﴾<sup>(5)</sup>.

في حين أن 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 الججاجي 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 والفاسقون وغير ذلك من دور مهم في بناء الجملة التي ترد فيها بناءً منطقياً قد لا تنهض له كلمة «المشركون»، فقد لاحظنا على سبيل المثال أن السياق اللغوي الذي يضم 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 صحبتها في السياق صفة أخرى هي التي استدعت ربما ذكر الوعيد والتهديد بجهنم وبئس المصير. وقد كان ذلك في الآيات التالية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا﴾<sup>(6)</sup>. ﴿لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ

(1) الأنعام 6/14.

(2) الأنعام 6/106.

(3) يونس 10/105.

(4) آل عمران 3/67.

(5) الحجج 22/31.

(6) البينة 98/6.

سَوَّغَتْ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكِينَ<sup>(1)</sup>. ﴿وَيُعَذِّبُ الْمُتَّفِقِينَ وَالْمُتَّفِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكِينَ﴾<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 نجده في الأمثلة 1 و3 و12 و13 و14 و17 و20 و21 و22 المذكورة، والأمثلة على هذا لا تكاد تعد في القرآن منها في شأن «الكافرين» والمقصود بهم دائماً المشركون حسب ابن عاشور:

﴿تَحْتَدُّنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِمًّا﴾<sup>(3)</sup>. ﴿إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِمًّا﴾<sup>(4)</sup>. ﴿وَأَنَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابَ النَّارِ﴾<sup>(5)</sup>. ﴿وَعَقَبَى الْكَافِرِينَ النَّارَ﴾<sup>(6)</sup>. ﴿كَافِرُونَ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾<sup>(7)</sup>. ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ ذُرًّا﴾<sup>(8)</sup>. ﴿سِيقَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾<sup>(9)</sup>.

وفي شأن «الظالمين» وجميعها من القرآن المكي فالمقصود بهذه الصفة المشركون: ﴿أَلَا إِنَّ الظَّالِمِينَ فِي عَذَابٍ مُّضِيِّ﴾<sup>(10)</sup>. ﴿لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ حَيْثُمَا عَوَّضُوا وَكَذَلِكَ يَجْزَى الظَّالِمِينَ﴾<sup>(11)</sup>. ﴿إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾<sup>(12)</sup>. ﴿وَنَقُولُ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ﴾<sup>(13)</sup>.

الأحزاب 73/33

الفتح 6/48

النساء 37/4. أنظر في ذلك ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص 52.

النساء 102/4. أنظر المرجع نفسه، ج5، ص 187.

الأنفال 14/8. أنظر المرجع نفسه، ج9، ص 286.

الرعد 35/13. أنظر المرجع نفسه، ج13، ص 150.

الشورى 26/42. أنظر المرجع نفسه، ج25، ص 79.

الزمر 71/39. أنظر المرجع نفسه، ج24، ص 69.

فاطر 7/35. أنظر المرجع نفسه، ج22، ص 258.

الشورى 45/42

الأعراف 41/7

إبراهيم 22/14

سبا 42/34

﴿ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ﴾ (1).

وفي شأن «المجرمين» وكلها من المكي: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾ (2). ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ﴾ (3). ﴿وَتَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُّقْرَّبِينَ فِي الْأَضْغَادِ﴾ (4). ﴿وَتَسَوَّى الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرِثًا﴾ (5). ﴿سَجِيدٍ الَّذِينَ اجْتَرَمُوا صِعَابًا عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ يَمَّا كَانُوا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ (6). ﴿كَذَلِكَ سَكَّنْتُهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ﴾ (7). لا يُؤْمِنُونَ بِهِ حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ (7).

إن هذه الصفات بفضل ما لها من شحنة التقويم الأخلاقي السلبي وبها لها 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 تعرّض «المشركين» بياناً للسبب المنطقي الذي من أجله عوقب الخصوم بما عوقبوا به، ويظهر ذلك كما يلي:

وعقبي الكافرين النار ← أي بسبب كفرهم  
 إنّ الظالمين لهم عذاب أليم ← أي بسبب ظلمهم  
 إنّ المجرمين في عذاب جهنم ← أي بسبب إجرامهم

ففي جميع هذه الأمثلة تقدم الصفة التي تعرّض «المشركون» على وجع العدول السبب الذي لا يمكن أن يكون إلا سبباً منطقياً يسوغ مآل الخصوم

(1) يونس 52/10.  
 (2) القمر 47/24.  
 (3) الزخرف 74/43.  
 (4) إبراهيم 49/14.  
 (5) مريم 86/19.  
 (6) الأنعام 124/6.  
 (7) الشعراء 200/26 - 201.



ثم ما آلوا إليه في الآخرة، فإن يعاقب الكافر (كافر النعمة أياً كان نوعها) ظالم أو المجرم فذلك مما قد يُسلم به حتى المشركون أنفسهم، أما أن عذب هؤلاء 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 وَلَا آبَاؤُنَا﴾<sup>(1)</sup>.

وهو ما يعني أنّ صفة «الشرك»، بالإضافة إلى أنها لا تُحرجهم ولا تُعيبهم، لا يمكن لها أن تكون سبباً منطقياً في رأيهم لإلحاق العقاب بهم، بل نكد نعثر على سياقات لغوية في القرآن تشتمل على كلمة «مشركون» أو «الذين أشركوا» وفيها وعيد وتهديد بالعقاب وبالمصير نفسه. وإنما حلّت محلها هذه الصفات التي لا يمكن إلا أن تكون معللة من خير وجه ذلك العقاب وذلك المصير، وإلى هذا أشار المفسرون فقد جاء ابن عاشور في تفسير قوله: ﴿وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ﴾<sup>(2)</sup> لَمْ يَنْ جَهَنَّمَ وَمِنْ قَوْمِهِمْ عَوَائِشُ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ<sup>(3)</sup>.

«وجملة» وكذلك نجزي المجرمين «تذييل يؤذن بأنّ الإجماع هو الذي وضعه في ذلك الجزاء فهم قد دخلوا في عموم المجرمين الذين يجزون

الأنعام 148/6

الأعراف 40/7 - 41

بمثل ذلك الجزاء (...). [وجاء قوله] «وكذلك نجزي الظالمين» ليدل على أن سبب ذلك الجزاء بالعقاب: هو الظلم، وهو الشرك<sup>(1)</sup>.

لقد بنى الأصوليون على مثل هذا الأسلوب في التعبير الذي تستخدم فيه ألفاظ ذات حكم قيمي أخلاقي، سلبياً كان أو إيجابياً، ما أسموه بمفهوم التعليل، قال الغزالي: «... قوله تعالى: إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ» أي لبرهم وفجورهم وكذلك كل ما خرج مخرج الذم والمدح والترغيب والترهيب وكذلك إذا قال دُمَّ الفاجر وامدح المطيع وعظم العاك فجميع ذلك يفهم منه التعليل من غير نطق وهذا قد يسمى فحوى الكلام ولحنه<sup>(2)</sup>.

4 - الوجه الرابع: وفيه تأتي صفات «الكافرون» و«الظالمون» و«الفاسقون»، خاصة تجسيدا مادياً ملموساً لحالة الشرك التي عليها خصومه 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 تنوسي البعد المجازي الذي لها - في علاقته بالكلمة المعوضة. إن العدول 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 ينغمس فيه المشركون.

\*\*\*

### 3 - العدول عن الخاص إلى العام

ومنشأه التعبير عن السبب الخاص بلفظ عام بحيث يكون في الأمر

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج8، قسم 2، ص ص 128 - 129.

(2) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول (مذكور)، ج2، ص ص 189 - 190.

عدول عن الخاص إلى العام. وقد اختلف علماء الأصول قديماً في شأن اللفظ ينزل عاماً وسببه خاص. والجمهور على القول بعموم اللفظ، قال الزرقاني في شأن عموم اللفظ وخصوص سببه: «بيد أنّ العلماء اختلفوا في حكمه: أعموم اللفظ هو المعبر أم خصوص 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 خاضعون لا ينبغي أن ينسب بالمبحث البلاغي الذي يجعل العدول عن هذا إلى ذلك وبالعكس صفة مجاز<sup>(2)</sup>. وإنما نقصد منه إلى ما كان يقصده الأصوليون وإلى ما كان شاء 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 نينا في الفصل الأول على إرجاع العبارة العامة إلى الواقعة الخاصة التي من أجلها نزلت، من نحو قوله: ﴿وَمَا تَأْتُوا إِلَيْنَ إِلَّا بِأَنْفُسِكُمْ﴾<sup>(4)</sup>.

فقد ذكر الواحددي في أسباب نزوله ما يلي: «نزلت في رجل من غطفان كان له مال كثير لابن أخ له يتيم، فلما بلغ اليتيم طلب المال فمنعه عمه فراجعنا إلى النبي (ص) فنزلت هذه الآية»<sup>(5)</sup>.  
إنّ هذا السبب إن صح<sup>(6)</sup> يعني أنّ الحادثة الخاصة تلك قد اتخذت

محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ج 1، 1412هـ/1991م، ص 118.

أنظر على سبيل المثال، الزركشي: البهتان...، ج 2، ص ص 270 - 271.

ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، شرحه ونشره السيد أحمد الصقر، المكتبة العلمية، بيروت، ط 3، 1981، ص 262.

النساء 2/4.

الواحددي، أسباب النزول، (مذكور)، ص 119.

قلنا إن صح «أنّ كتب «أسباب النزول» رغم اعتمادها النقل لا يخلو حالها من أمور ثلاثة (وربما أكثر) فهي إما أنّ بعضها يورد سبباً لآية ما في حين يسلك بعضها الآخر عن ذكر أي سبب لها إمساكاً تاماً والمثال على ذلك ﴿وَمَا تَأْتُوا إِلَيْنَ إِلَّا بِأَنْفُسِكُمْ﴾ (النساء 2/4) فقد أورد لها الواحددي السبب الذي ذكرناه أعلاه وأمسك السيوطي عن ذكر أي سبب لها (أنظر السيوطي: لباب النقل في

منطلقاً ومثلت قادحاً لإصدار حكم عام. لكن ألفاظ هذا الحكم العام قد تكون معانيها من الشمول والاتساع 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> يتحوّل التاريخ إلى كلام غير تاريخي أي إلى كلام غير مرتبط بواقعة تاريخية

= أسباب النزول بحاشية، تفسير الجلايين قدّم له وعلق عليه محمد كريم بن سعيد راجح، دار الفنون بيروت 1983، ص 169 وما بعدها). أو أنها لا تجمع على سبب واحد: قارن بين ما جاء في الواحدي ص ص 41 - 42 وبين ما جاء به السيوطي ص 58 بخصوص: ﴿وَمَنْ أَظَلَمَ مِمَّنْ تَبِعَ سَكِينَةَ آلِ أَبِي﴾ (البقرة 2/114) أو أنّ بعضها يذكر أسباباً مختلفة وبعضها الآخر يذكر أسباباً مختلفة أيضاً وقد تلتقي بعض هذه الأسباب بحيث يوجد هامش يوحد بين هذه الكتب. قارن بين الواحدي ص ص 125 - 126 والسيوطي ص ص 180 - 181 في شأن ﴿إِنِّي لَأَبْلُغُ قَوْمُوكَ عَلَىٰ أُولَٰئِكَ﴾ (النساء 4/34).

على أنّ الكتاب الواحد من كتب «أسباب النزول» قد ينص على وجوه الاختلاف في أسباب نزول الآية الواحدة من ذلك قول الواحدي في: ﴿وَلَقَدْ أَلْهَيْنَا آلَ قَارِئِنَ﴾ (البقرة 2/115): «اختلفوا في سبب نزولها فأخبرنا... إلخ»؛ أنظر الواحدي، المرجع نفسه، ص 42. أما إذا رجعنا إلى كتب التفاسير العامة للموقوف على أسباب نزول آية من الآيات فهناك الاختلاف والاضطراب وهناك التعارض والانقسام.

وقد أشار ابن عاشور في مقدمات تفسيره إلى ذلك فقال: «... لا أعذر أساطين المفسرين اللذين تلقفوا الروايات الضعيفة فأثبتوها في كتبهم ولم ينهوا على مراتبها قوة وضعفاً» (التحرير والتنوير، ج 1، ص 46). ورغم ذلك كله فإنّ اختلاف الروايتين في الحديث عن أسباب نزول الآية الواحدة يمكن أن يكون له ما يسوغه فيؤخذ في هذه الحالة بالروايتين كليهما وذلك كما يقول الزرقاني «بأنّ كلّاً من السببين حصل ونزلت الآية عقب حصولهما معاً لتقارب زمنيتهما، فحكم هذه الصورة أن تحمل الأمر على تعدد السبب لأنه الظاهر، ولا مانع يمتعه. قال ابن حجر: «لا مانع من تعدد الأسباب» (الزرقاني، مباحث في علوم القرآن (مذكور)، ج 1، ص 111).

(1) المقصود بالمسار التعييني (Démarche Onomasiologique) المسار الذي ينطلق فيه من المرجع إلى الدال مع المرور بالمدلول تسمية لذلك المرجع وتعييناً له (مرجع ← مدلول ← دال) في حين أنّ المسار الدلالي (Démarche Sémasiologique) يتمثل في العملية العكسية فيه ينطلق من الدال لبلوغ المدلول ومن ورائه المرجع أو الشيء (دال ← مدلول ← مرجع) أنظر في ذلك: C. 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 «عبيهمات» وخصوصاً كتب «أسباب النزول» وتبعها واحداً واحداً يفيض عن حدود هذا العمل، فضلاً عن كونه غير مجد كثيراً، ولهذا قررنا أن نكتفي بمراض حالات ثلاث يكون فيها العدول بالكلام من الحديث عن الخاص إلى الحديث عن العام عدولاً لغايات حجججية. وهذا العدول يتحقق في الأشكال التالية:

### 3 - 1 - العدول من المفرد إلى الجمع:

مثال 1: ﴿وَأَتُوا الَّذِينَ آمَنُوا﴾<sup>(1)</sup>.

وقد نزلت في واحد من غطفان كما رأينا.

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: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا 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 دت

سبب<sup>(5)</sup>.

النساء 2/4.

النساء 58/4.

الواحدي، أسباب النزول (مذكور)، ص 130.

الحجرات 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 تحدّد 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 كما 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 منحصراً في مقام بعينه وزمان بعينه وأشخاص بأعينهم. لكن هذا الانحصار ليس إلّا في مرحلة أو 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 «قسم من الكلم يتغير معناه بتغير المقام»<sup>(2)</sup>. وهو نفسه التعريف الذي يحدّد به الواصلات (Les embrayeurs)<sup>(3)</sup>. وبهذا التعريف الذي للإشاريات

(1) Dubois et al., *Dictionnaire de linguistique*, op. cit., entrée: déictique, p 137.

(2) K. Orecchioni, *L'énonciation...*, op. cit., p 34.

(3) Dubois, op. cit., Entrée: Embrayeur, p 184.

بواصلات تكون أطراف الخطاب (من جهة المتلقي أساساً) متغيرة بتغير  
 مقام الذي يُقرأ فيه أو يُسمع المثالان الأول والثاني خاصة ليصبح المعني  
 لخطاب في كل مرة جمهور السامعين من المسلمين وذلك على مَرّ الدهور.  
 ولم يسلك في أمثلتنا المذكورة هذا السلوك، وترك العدول إلى خطاب  
 جمع فقيل في المثال الأول: «وَأَتِ أَمْوَالُ الْيَتِيمِ» وفي المثال الثاني: «إِنَّ  
 رَبَّكَ يَأْمُرُ عَلِيًّا بِإِرْجَاعِ الْمَفْتَاحِ...» وقيل في المثال الثالث: «يا ثابت لا  
 ترفع صوتك» أو «يا أبا بكر ويا عمر لا ترفعا أصواتكما» لكان في ذلك  
 تصويد بالكلام القرآني عن أن يكون كلاماً حجاجياً.

إِنَّ الْقُرْآنَ إِذْ يَعْدِلُ عَنْ اسْمِ الشَّخْصِ الْمَعْنِي بِالْقِصَّةِ وَهُوَ مَفْرَدٌ فِي  
 مَثَلِنَا الثَّلَاثَةِ السَّالِفِ ذِكْرَهَا، إِلَى ضَمِيرِ الْمَخَاطَبِ الْجَمْعِ يَكُونُ قَدْ وَقَّرَ  
 حِطَابِهِ ثَلَاثَةَ شُرُوطٍ مِنْ شُرُوطِ الْمَحَاجَةِ. أَوْلَاهَا التَّعْمِيمُ بِجَعْلِ الْمَخَاطَبِ  
 جَمْعِيًّا لَا فَرْدًا وَأَفْضَلَ الْجَبَّاجِ مَا جَعَلَهُ رَبَّهُ عَامًّا فَهُوَ لِلْجُمْهُورِ الْوَاسِعِ وَإِنْ  
 الْمَعْنِي بِهِ فِي أَسْلٍ إِنْشَائِهِ فَرْدًا أَوْ جَمَاعَةً ضَيْقَةً. إِنَّ ارْتِبَاطَ الْجَبَّاجِ  
 جَمْعِيًّا سَامِعِينَ عَامٍ (Auditoire Universel) لَهُ حَسَبِ رُوْبُولٍ (Reboul)  
 رِيحَةٍ سَامِيَةٍ هِيَ وَظِيْفَةُ «المَثَالِ الْجَبَّاجِي» (L'idéal argumentatif). وَفِي  
 ذَلِكَ يَقُولُ: «رَغْمَ أَنَّ الْخَطِيبَ يَعْلَمُ أَنَّهُ إِنَّمَا يَخَاطَبُ جَمْعِيًّا خَاصًّا فَإِنَّهُ يَقْدِمُ  
 عَلَى حِطَابٍ يَسْعَى إِلَى أَنْ يَتَجَاوَزَ الْحُدُودَ الضَّيْقَةَ وَيَتَعَدَّى ذَلِكَ الْجَمْعِيَّةَ  
 لِجَمْعٍ إِلَى جَمَاهِيرٍ أُخْرَى مُمْكِنَةٍ، وَاضْعًا فِي حِسَابِهِ - ضَمْنِيًّا - مَا تَنْتَظِرُهُ  
 تِلْكَ جَمَاهِيرٌ وَمَا يُمْكِنُ أَنْ تَعْتَرِضَ عَلَيْهِ، وَعَلَى هَذَا لَا تَكُونُ مَخَاطَبَةُ  
 الْجَمْعِيَّةِ الْخَاصِّ خَطَابَ الْعَامِّ مَخَاطَبَةً يُقْصَدُ بِهَا إِلَى مَخَادَعَةِ ذَلِكَ الْجَمْعِيَّةِ  
 بَلْ هُوَ سَبِيلٌ مِنْ سَبِيلِ مَجَاوِزَةِ الْحُدُودِ الضَّيْقَةَ. فَهَذَا يُقَاسُ مَدَى نَجَاحَةِ  
 حِطَابِهِ»<sup>(1)</sup>.

بِأَنَّ ثَانِي هَذِهِ الشُّرُوطِ فَهُوَ جَعْلُ الطَّرْفِ الْمَتَلَقِّي مَعْنِيًّا مَبَاشِرَةً بِالْقِصَّةِ

المعروضة، من خلال مخاطبته بضمير «أنتم». وأما ثالث هذه الشروط فجعل هذا الطرف المعني بالخطاب طرفاً منقطعاً متجديداً دائماً بواسطة العنصر الإشاري «أنتم». فهذا العنصر صورة فارغة (Forme vide) تملؤه عبر الزماد 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.

إن هذا الأسلوب كثير الجريان في القرآن فمن الأمثلة عليه أيضاً:

مثال 4: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ﴾<sup>(1)</sup>.

مثال 5: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَنْخَبِذُوا عُذُوِي وَعَدُوَّتِكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾<sup>(2)</sup>.

قال جماعة المفسرين نزلت في حاطب بن أبي بلتعة<sup>(3)</sup>.

مثال 6: ﴿أَلَهْنَكُمُ الْكَاثِرُ﴾<sup>(4)</sup> حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ<sup>(5)</sup>.

يلاحظ في هذه الأمثلة كلها أن مرجع الضمير مقامي فهو (Déictique).

لا مقالي مُحيلٌ على سابق في المقال بمعنى (Anaphorique). وكون الضمير في «لا تتخذوا» في المثال 5 إحيالاً مقالياً لا يغير من الأمر شيئاً لأن مرجع «الذين آمنوا» وهو منادى جاء نداؤه يفتتح السورة، مرجع إشاري موجود في المقام خارج المقال. وهو إلى ذلك لقب - كما رأينا - لجميع المسلمين على اختلاف أزمئتهم 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 أوحد هو ذلك الذي ورد في المقام ولتقلص بسبب ذلك مدى الضمير الججاجي. أما والإحالة إشارية فإن المعني

(1) النساء 78/4. راجع بخصوص أسباب نزولها، الواحدي، المرجع نفسه، ص 137 - 138.

(2) الممتحنة 1/60.

(3) الواحدي، المرجع نفسه، ص 354.

(4) التكاثر 1/102 - 2. راجع بخصوص أسباب نزولهما 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 فإن كان بالإمكان عدُّ 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>(1)</sup>. ومعنى ذلك أنّ اسم الموصول يمكن أن يكون من وجهة نظرنا عنصراً إشارياً هو أيضاً والمثال على ذلك قوله: «وَالَّذِينَ يُرَوِّنَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَا يَكُنَّ لَهُنَّ شَهَائَةٌ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَدَةُ آبَائِهِمْ يُرَوِّعُ شَهَدَاتِهِمْ»<sup>(2)</sup>.

وقد نزلت الآية في حادثة قَذَفِ هلال بن أمية لزوجته<sup>(3)</sup>. وقد رأى الزرقاني اسم الموصول الوارد فيها «يتناول بعمومه أفراد القاذفين في رواجهم ولم يجدوا شهداء إلا أنفسهم، سواء منهم هلال بن أمية صاحب جيب وغيره»<sup>(4)</sup>. لكن ينبغي أن نلاحظ أنّ 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: «فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ﴿١﴾ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ هُمْ يُرَوِّعُونَ ﴿٣﴾»<sup>(5)</sup>.

فإنّ اسم الموصول «الذين» لا يمكن أن يفيد العموم البتة لقيامه بدور الإحالة النصية على سابق مذكور في السياق، على أنّ اللافت للانتباه حقاً نتيجة استخدام اسم الموصول «الذين» في القرآن على وجه الإحالة على مقام فهو عام، والأمر أكثر من أن يحصى حقاً.

الزرقاني، متأهل العرفان... (مذكور)، ج1، ص 118.

النور 6/24.

الواحد، أسباب النزول، ص ص 262 - 263.

الزرقاني، المرجع نفسه، الموضوع 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 لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ﴾<sup>(1)</sup>.

والمقصود به الرسول<sup>(2)</sup>.

مثال 8: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾<sup>(3)</sup>.

والمقصود بالفاسق الوليد بن عقبة بن أبي معيط<sup>(4)</sup>.

مثال 9: ﴿وَبَلِّغْ لِلْمُطَفِّئِينَ﴾<sup>(5)</sup>.

ومن أسباب نزول هذه الآية «أن رسول الله قدم المدينة وبها رجل يذو له أبو جهينة ومعه صاعان يكيل بأحدهما ويكتال بالآخر فأنزل الله تعالى هذه الآية»<sup>(6)</sup>.

أو يكون اسم الجنس الذي وقع العدول عن اسم العلم إليه اسماً غير صفة في آيات من قبيل:

مثال 10: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾<sup>(7)</sup>.

قيل نزلت في أبي هريرة وزوجته<sup>(8)</sup>.

مثال 11: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيذٌ مُبِينٌ﴾<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 جَوْفِهِ﴾<sup>(1)</sup>.

نزلت في جميل بن معمر الفهري<sup>(2)</sup>.

عرف 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 من ما أشبهه»<sup>(4)</sup>. وبناء على هذين التعريفين يكون العدول عن اسم العلم إلى 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 أن من تعريفات اسم الجنس أيضاً عند ابن يعيش «أن يكون الاسم بإزاء حقيقة شاملة»<sup>(6)</sup>. وكلام ابن يعيش هذا ليس، من وجه، إلا شرحاً لكلام الزمخشري السابق في حدّ نوعي الاسم، ولا أبلغ في هذا المقام من حديث ابن قتيبة عن الغاية الجحّاجية المرجوة من وراء هذا العدول عن ذكر اسم العلم إلى اسم الجنس الواقع صفة في قوله:

مثال 13: ﴿وَيَوْمَ يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ

سَلًا ﴿يَا لَيْتَنِي لَوْ اتَّخَذْتُ فَلَانًا خَلِيلًا﴾<sup>(7)</sup>.

فقد وقع في المثال العدول عن عقبة بن أبي معيط إلى «الظالم» ثم كُنِيَ 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 يعصّ الظالم - قارون، وهامان، وعقبة بن أبي معيط، وأبي بن خلف، وعتبة ابن

الأحزاب 4/33

الواحدي، 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.

الفرقان 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 التعبيد 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 يعصّ الظالم على يدي يعني أبا بكر رضي الله عنه»<sup>(2)</sup>.

على أنّ في الكناية بفلان وهو عام عن مكناه أبي بن خلف وهو خاص مدى حجاجياً أوسع من شأنه أن يجعل الكلام الوارد في الآية المذكورة متلاً مرسلأ يُتمثل به في المقامات المشابهة على سبيل توضيح الفكرة والإقناع 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

#### «الرحمان» عوض «الله» ثم العكس

تدبر المفسرون في القديم والحديث النكتة في أن يؤتى في سياق لغوي في القرآن، باسم «الرحمان» بالذات. من ذلك ما قاله ابن عاشور في الرحمة الذي من أجله جاء بـ «الرحمان» في قوله حكاية عن إبراهيم في خطاب أبيه: «يَكْتَابُ إِلَيَّ أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنْ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ مَبْرُورًا» (1).

يقصد قال: «... عبّر عن الجلالة بوصف الرحمان للإشارة إلى أن حركه العذاب ممن شأنه أن يرحم إنما يكون لفضاعة جرمه إلى حدّ أن يرحمه من رحمته من شأنه سعة الرحمة» (2) وهو تقريباً القول نفسه الذي ذكره الزركشي في شأن الظاهرة نفسها من الآية نفسها. قال: «لم يخل هذا الكلام من حسن الأدب مع أبيه، حيث لم يصرّح فيه بأنّ العذاب لاحق له بيكته قال: «إني أخاف» فذكر الخوف والمسّ وذكر العذاب ونكره ولم يصفه

عريم 45/19.

ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج16، ص ص 117 و118.

بأنه يقصد التهويل، بل قصد استعطافه، ولهذا ذكر «الرحمان» ولم يذكر «المنتقم» ولا «الجبار»، على حدّ قوله [الطويل]:

فَمَا يُوجِعُ الْجُرْمَانُ مِنْ كَفِّ حَازِمٍ      كَمَا يُوجِعُ الْجُرْمَانُ مِنْ كَفِّ رَازِمٍ

أما ابن الزبير فدرس، في نطاق توجيه المتشابه في القرآن، النكتة في الايتان باسم «الرحمان» دون اسم الجلالة والعكس في الآيات المتشابهة وهي كثيرة في القرآن<sup>(2)</sup> منها هاتان الآيتان: ﴿أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوْءِ السَّمَاءِ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ﴾<sup>(3)</sup>. ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَوَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ﴾<sup>(4)</sup>.

قال في شأن هاتين الآيتين: "... ورد في الأولى «ما يمسكهنَّ الله» وفي الثانية «إلا الرحمان» ومقصود الآيتين في التنبيه على الاعتدال بعظيم قدرته تعالى وعلى حكمته في تسخير الطير في جو السماء وتسحب الهواء وتهيته لذلك بتقدير العزيز الحكيم مقصود واحد، للسائل أن يدرك عن ذلك؟ والجواب والله أعلم أن 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 يبسطهما ويقبضهما موالاة بسرعة كما يفعل السابح، فناسب هذا الإنعام منه تعالى ورود اسمه الرحمان. أما آية النحل فلم يرد فيها ذكر

(1) الزركشي، البرهان... ج3، ص 381.

(2) من قبيل ﴿وَقَالُوا أَفَلَدَّ الْرِجْمُ وَالْجِبَالُ أَمْ دَحَاةً مُؤْتَاتٍ﴾ (مریم 88/19) و ﴿قَالُوا أَتَمَسَكَ اللَّهُ تِلْكَ﴾ (البقرة 2)

(116) ومن قبيل ﴿الْمَلَكُ يُوسِئِلُو الْعَرْشَ يَرْحَمُونَ﴾ (الفرقان 26/25) و ﴿الْمَلَكُ يُوسِئِلُو إِلَهُ﴾ (الحج 2)

(56) حيث الآية التي ذكر فيها الرحمان مكية دائماً نزلت قبل سورة الإسراء والآية التي ذكر فيها الله مدنية دائماً.

(3) النحل 79/16.

(4) الملك 67/19.

استراحة فليل هنا «ما يمسهن إلا الله» وتناسب ذلك وامتنع عكس الوارد «تبيين»<sup>(1)</sup>.

لا يخلو كلام المفسرين الثلاثة وهم يبحثون في مدى التناسب بين كلمة رحمان وسياقها اللغوي الذي يحتضنها، من تدبر لبعدها الجعاجي. 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 حضروا في ما طرأ من تطور على حضور اسم «الرحمان» من ناحية واسم «الرحمة» من ناحية أخرى، في القرآن.

وأينا أن اسم «الله» هو الاسم الأكثر جرياناً في تسميته تعالى في القرآن ولكن 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، أهلته لكي يحل في مواضع بعينها محل اسم «الرحمة»؟ على أن نزيد فنسأل عما جعل القرآن في آخر مكة وفي كامل مكة يتصرف عنه انصرافاً شبه كامل مؤثراً عليه اسم «الرحمة»؟

إنّ لكلمة «الرحمان» دلالات عند العرب زمن نزول القرآن ليست لكلمة «الرحمة» فقد كان المتلقون الأولون من مشركي مكة ينفرون من هذه الكلمة حين حملها القرآن. وقد نص القرآن على ذلك بالقول: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ؟﴾<sup>(3)</sup>.

قال الزمخشري في تفسير: «وما الرحمان؟»: يجوز أن يكون سؤالاً عن معنى به لأنهم ما كانوا يعرفونه بهذا الاسم، والسؤال عن المجهول

أحمد بن الزبير، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطل في توجيه المتشابه اللفظ من أي التنزيل، (مذكور)، ج 2، ص 754.

محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (مذكور) مدخل الرحمان، ص 307.

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 عن 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 واردة في نصوص دينية يهودية ونصرانية مكتوبة بالمسند وهو خط حمير حيث نقلت 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 رب 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... ج3، ص 98.

(2) أنظر في ذلك Ryckmans, *les inscriptions sud-arabes anciennes...*, op. cit., pp. 462.

(3) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب... ج6، ص 38.

(4) المرجع نفسه، ج6، ص 39.

(5) أنظر: Ryckmans, *les religions arabes préislamiques*, in *Histoire générale des religions*, librairie Aristide, Quillet, Paris 1947, p. 331 «في نقش يهودي

نجد من صفات «رحمانان» إله إسرائيل ورب اليهود، وفي نقوش نصرانية نجد كلمة «رحمان» تصدر الصيغة الثلاثية «الرحمان والمسيح والروح القدس».

(6) Rodinson, *Mahomet*, éditions du Seuil, 2ème édition, 1968 (1ère édition 1951), p. 149.



فكرة التوحيد «وردت في نصوص [عبرية] عثر عليها في أعالي الحجاز. وقد كان أهل مكة على علم بالرحمان، ولا شك، باتصالهم باليمن اليهود»<sup>(1)</sup>.

إنَّ للرحمان إلى جانب معنى المبالغة في الرحمة معنى الوجدانية وهو السحن 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 المعنى هو الذي جعل مشركي مكة في رأينا يتبرمون بهذه التسمية. فيكون طرح القرآن على استخدامها تشبيهاً منه لمفهوم الوجدانية التي هي جوهر عبادة في القسم المكي منه خاصة، وغسلاً لكلمة «الله» مما علق بها في عالم 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 أنَّ كلمة «الله» مرادفة لها تماماً في قوله: ﴿يَعْبُدُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ﴾<sup>(4)</sup>.

فما تقدم يلزم عنه أنَّ رفض المشركين لكلمة «الرحمان» كان بسبب ما صدر من أمر أصلها ومن معناها في الديانات التوحيدية التي كانوا يخالطون صراحة على أنَّ في القرآن إشارات ظاهرة إلى أنَّ كلمة «الرحمان» متداولة

<sup>(1)</sup> نواد علي، المرجع نفسه، ج 6، ص 37.

<sup>(2)</sup> ص.م. [ط. 2، فصل Basmala ج 1، ص ص 1116-1117، كتبه: Carra de Vaux-Louis].  
Gardet.

<sup>(3)</sup> يستطلع المتلقون الأول من مشركي مكة أن يستوعبوا فكرة أن يكون الله واحداً لا شريك له حتى نحو ما هو مستفاد من كلمة «الرحمان» المتداولة في أوساط أصحاب الديانات التوحيدية جوهرهم وخطاطنهم فقد جاء في القرآن حكاية عنهم: ﴿لَسْتَ الْاِلٰهَةُ اِلٰهًا رَّبِّمَاۗ اِنَّ كُنَّا لَنَرٰكَ فِجَاهٍ﴾<sup>(5)</sup> ص 38/5.

<sup>(4)</sup> الاسراء 110/17.

بمعنى «الله الواحد» في نصوص أهل الكتاب الدينية من ذلك قوله: ﴿... أَسْتَوِي عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَتَشْكُلُ يَوْمَ حَسْبِرًا﴾<sup>(1)</sup>.

قال الزمخشري في تفسير «فاسأل به خبيراً»: «قيل الرحمان اسم من 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 أنّ كلمة الرحمان - كما هو واضح من عبارة القرآن السالفة، ومن تفسير الزمخشري لها - قد شكلت «مسرحة» تلتقي عليه الأدبيات التوحيدية الثلاثة. فاستخدام القرآن إياها إنما هو إذن لتعميق انتساب الدين الجديد الذي جاء يبشر به إلى رابطة الأديان التوحيدية، وإن عمل القرآن على جعل معنى «الرحمان» فيه يكتسي بعداً توحيدياً أظهر وأعمق من المعنى 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 أَخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا ۗ لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِذَا ۝٨٩ تَعَكَّدُ السَّمَوَاتُ بِفَطْرَنِ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَجْرُ لَيْلًا ۝٩٠ هَذَا ۝٩١ أَنْ دَعَا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ۝٩٢ وَمَا يَبْغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا ۝٩٣ إِنْ كُنْتُمْ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا إِلَى الرَّحْمَنِ عِبَادًا ۝٩٤ لَقَدْ أَحْصَيْنَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ۝٩٥ وَكُلُّهُمْ إِلَيْهِ يَوْمَ الْفَيْصَمَةِ فَرْدًا ۝٩٦ إِنَّ إِلَهَكُمْ أَوَّلًا ۝٩٧ وَالرَّحْمَنُ وَدَا ۝٩٨﴾<sup>(3)</sup>.

ومما قاله ابن عاشور في تفسيرها: «صريح الكلام رد على المشركين وكنايته تعريض بالنصارى الذين شابهوا المشركين في نسبة الولد إلى الله»<sup>(4)</sup> وعلى هذا يكون استعمال كلمة الرحمان في القرآن وسيلة من وسائل

(1) الفرقان 25/59.

(2) الزمخشري، الكشاف... ج3، ص 98.

(3) مریم 88-96.

(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج16، ص 169.

خواصل وإحداث القطيعة في الوقت نفسه مع سائر الأديان، بناء منه خصوصيته انطلاقاً من المشترك المتداول، وهي طريقة ذات طابع حجاجي، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، من حيث إنها تبني الجديد على القديم لمختلف على المؤلف.

لكن يلفت الانتباه في شأن كلمة «الرحمان» عدول القرآن عنها بعد طول استعمال لها، إلى كلمة «اللّه» عدولاً يكاد يكون مطلقاً. ومن المواضيع الأخيرة التي استخدم فيها اسم الرحمان في القرآن الموضوع الذي قيل فيه، وقد سبق ذكره: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ (1).

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 من سجوده: يا رحمان يا رحيم فقال المشركون: كان محمد يدعو إلهاً واحداً فهو يدعو إلهين اثنين: الله والرحمان. وما نعرف الرحمان إلا رحمان الجماعة يعنون مسيلمة الكذاب فأنزل الله هذه الآية (2). على أن الواحدي قد نسب لنزول هذه الآية أسباباً ثلاثة (3) اثنان منها مدارهما على فكرة واحدة هي ندر المشركين من اسم الرحمان. وبعد نزول هذه الآية ندر ظهور «رحمان» ندره لافتة للانتباه وكثر من وقتها ظهور اسم «اللّه» ظهوراً لافتاً لانتباه أيضاً (4). وقد فرس جوميه اختفاء الكلمة اختفاء شبه كامل وتعويضها

الإسراء 110/17.

الواحدي، أسباب النزول (مذكور)، ص 242.

المرجع نفسه، الصفحة نفسها. ونبه على وجود تداخل واضطراب في ذكر بعض هذه الأسباب، يعزبان 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 القرآن وآيه (مذكور)، ص 87).

بلفظ 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 جوهرى 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 لعلة يكون أهم، يتعلق بما طرأ على المواضع 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 والعبادات 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 Massignon*, Institut français de Damas, 1957, p 366, Note 1.

(2) مريم 61/19، 69، 85، 87، 93، 96. طه 108/20 - 109 + الفرقان 26/25 + يس 36/52 + النبا 78/38.

(3) مريم 61/19 - 78 + يس 36/11 + ق 33/50 + الحشر 22/59 وعادة ما تعني كلمة الغيب في القرآن إما الوحي أو المجهول الذي لا يشاهد ولا يحس أنظر: Maurice Gaudiefroy - Demombynes, Les sens du substantif GAYB dans le Coran in *Mélanges Louis Massignon*, II, op.cit., pp. 245-250. آخر مهم جداً بالنسبة إلى مبحثنا هذا، هو أنّ كلمة «الغيب» شأن كلمة «الرحمان» كان أكثر ورودها في القرآن المكي (34 مرة في المكي 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  
في القرآن من حيث هو رسالة وتشريع وتبني خصوصية الدين الجديد الأعلق  
الأكثر تمييزاً له من غيره.

إن التغيير الذي طرأ على مواضع القرآن بانتقالها من التركيز على الديني  
المعادي إلى التركيز على الدنيوي المعاشي هو الذي جعل كلمة مثل  
«رحمان»، وهي محملة كما رأينا ببرنامج ديني توحيدي كامل تشترك فيه  
الديانات التوحيدية الثلاثة، يندر ورودها فيه نادرة لافتة للانتباه مع ظهور كلمة  
«رحم» تعوضها باطراد تام تقريباً.

إن كلمة «الرحمان» التي كان ظهورها في معظم الأحيان، إن لم نقل  
تماماً، في سياق تثبيت العقيدة لم ترد قط في سياق التشريع وضبط الأركان  
التي تميز الدين الجديد، لا في المكي ولا في المدني. وإنما جيء في هذا  
السياق بكلمة «اللَّهُ» خاصة<sup>(3)</sup>. مما قد يعني أنّ كلمة «الرحمان» قد اختصت  
بالدني في الأخرى. فكأنّ القرآن ساعة شروعه في نحت خصوصية الدين  
الجديد بإكثاره في المدني من مخاطبة «الذين آمنوا» يأمرهم وينهاهم<sup>(4)</sup>

مریم 18/19، 26، 45، 58، + النمل 30/27.

تحليل في هذا على الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت،  
1991، ج 1، ص ص 189 - 197. وإن كان الأمر أوضح من أن يحال فيه على مصدر أو  
مراجع.

يلاحظ على سبيل المثال ورود كلمة الله في سياقات كثيرة جداً تتحدث عن فريضة الصلاة  
والزكاة وأكثرها مدني بإطلاق.

كل خطاب ب «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 يا أيها الذين آمنوا فأوعها سمعك فإنه خير يؤمر به أو شر يُنهى عنه، (جلال الدين  
السيوطي، الاقتان... (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 توازٍ مضروب بين طبيعة 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 إقناعاً لهم - إذا هم اعتنقوه - بأطروحاته الجديدة وذلك بسبب ما لكلمة «الله» في عالم خطابهم من وقع دلالي ليس لكلمة «الرحمان» بالمرّة.

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 بيتاً نسبة تواتر «الرحمان» في المدني عظمت نسبة تواتر «الرحيم» فيه (حوالي 43 مرة في القرآن المكي 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 المكي، إلى التشديد على ما هو خاص بالمؤمنين من أحكام وفرائض ومعاملات في القرآن المدني. ذلك أن «الرحمان» لئن كان أخص من الرحيم، من وجه كما يقول الغزالي «فلا يُسمى به غير الله عزَّ وجلَّ والرحيم قد يطلق على غيره»<sup>(3)</sup>. فإن

- (1) من المقاييس التي وضعها بعض القدماء للتمييز بين المكي والمدني - ونقدها بعضهم الآخر محققاً - أن ما كان «يا أيها الذين آمنوا» أنزل بالمدينة وما كان «يا أيها الناس، فيمكة» (السيوطي، المرجع نفسه، ج 1، ص 17).
- (2) أنظر د.م.إ.، ط 2، فصل Basmala (مذكور)، وغير مثال على ذلك إيراد ابن منظور للاعتبارين معاً دون نقاش: أنظر لسان العرب مادة (ر.ح.م).
- (3) الغزالي، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى (مذكور)، ص 66.

حسب منه، من وجه آخر فالله رحمان بجميع الخلق، رحيم بالمؤمنين حسب<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 عكس القرآن المكي الذي لم يتصد لمجادلتهم صريح الجدل<sup>(2)</sup>. فبقدر ما كان القرآن المكي يلح على ما يجمع بين أهل الكتابين بإطلاق تسمية واحدة عليهم هي «أهل الكتاب» و«بنو إسرائيل» خاصة، والاسمان بمعنى<sup>(3)</sup>، ويلح على ما يجمع بين الأديان التوحيدية الثلاثة (مثل موضوع التوحيد وما يعبر عنه من كلمات مثل الرحمان) كان القرآن المدني الذي كادت تختفي فيه تسمية «الرحمان» يلح على ما يفرق بين أهل الكتابين، فقد شهدنا لأول مرة من القرآن المدني ظهور كلمتي اليهود والتوراة من ناحية وظهور كلمتي نصارى والإنجيل من ناحية أخرى ظهوراً بارزاً من حيث نسبة التواتر<sup>(4)</sup> في الوقت نفسه مجادلة القرآن للطرفين معاً وحملته على الطرفين معاً<sup>(5)</sup> مع إلحاحه على فكرة التوحيد إلحاحاً يخالف به طريقة الطوائفتين في حدهما لله<sup>(6)</sup>.

D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, op. cit., مراجع كثيرة تناقلت هذا المعنى ذكرها:

p 380 ونضيف إليها الراغب الأصفهاني، المفردات... (مذكور)، 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 هذا في رأينا الآية المكية التي تقول: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ مِنْ أَمْسٍ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَنُحَلِّقُوا مَا كَانُوا بِالَّذِينَ أُورِلُوا إِلَيْنَا وَأَنْبِيَاءَ بِآيَاتِكُمْ وَإِلَهُنَا وَاللَّهُمَّ رَبِّهِمْ رَبِّهِمْ لَمْ يُشْرِكُوا﴾ (المنكوت 46/29).

أنظر د.م. [ط 2، ج 1، 1960. فصل Banu Isra'il ص 1053. كتيب (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 الْيَهُودَ وَالنَّسَارَةَ أُولَئِكَ يَتَّبِعُونَ آيَاتَهُ بَيْنَهُمْ أُولَئِكَ يَتَّبِعُونَ آيَاتَهُ﴾ (المائدة 51/5) ومما قاله ابن عاشور في تفسيرها: «... عطف النصارى على اليهود هنا لأن السب الداعي لعدم الموااة واحد في الفريقين وهو اختلاف الدين والنفرة الناشئة عن تكذيبهم رسالة محمد...» (التحرير والتنوير، ج 6، ص 229).

من ذلك ﴿وَتَكَلَّمَ الْيَهُودُ شَيْخُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَقَالَاتِ النَّسَارَةَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِالَّذِينَ هُمْ يُكْفَرُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ﴾ (التوبة 30/9).

في إطار الصدام هذا لاحظنا غياب كلمة «الرحمان» غياباً يكاد يكون مطلقاً وهي التي كانت زمن الوفاق حين كان القرآن المكي يدعو إلى مجادلة أهل الكتاب إلّا بالتي هي أحسن، تفوق نسبة تواترها في بعض السور الطويلة نسبياً، نسبة تواتر كلمة «اللّه» إلى حدّ الضعف<sup>(1)</sup> وهو ما يعني وفق ما حاولنا الإبانة عنه في هذا المبحث القصير أنّ كلمة «الرحمان» مثلما كانت «حجاجية» بحضورها في القرآن المكي إذ هي تدعم فكرة التوحيد من ناحية وفكرة الاستمرار الديني من ناحية أخرى كانت «حجاجية» بغيابها أو ما يشبهه، في آخر المكي وفي المدني كله، إذ هي بذلك الغياب تفتح أبواب الدين الجديد أمام جماهير المشركين ممن كانت الكلمة تزعجهم، 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 يُقال 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 الآلات باسم العزى»

(1) تعدّ 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)، ج2، ص 74 وص 180.

(3) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي. تبع نشره ي. بروخمان، الاتحاد الأممي للدراسات العلمية. نشر دار الدعوة استانبول 1987 - دار سحتون تونس 1987، ج6، ص 336، والحمد في رواياته المختلفة هو: «الأنبياء أولاد، إخوة، أبناء [من] عَلَات».

(4) Ryckmans, *Les inscriptions sud-arabes anciennes...*, op. cit., p 462.



من ناحية<sup>(1)</sup>، ولإبطال تسمية النصارى بقولهم «باسم الأب والابن والروح القدس» من ناحية أخرى<sup>(2)</sup>.

## ٢- «بنو إسرائيل» عوض «بنو يعقوب» وعوض «اليهود»

قال الزركشي: «قد يكون للشخص اسمان، فيقتصر على أحدهما لئلا يفتقر إلى تسمية أخرى في مخاطبة الكنايين «يا بني إسرائيل» ولم يذكروا في القرآن إلا بهذا دون «يا بني يعقوب». وسره أن القوم لما خوطبوا بعبادة الله، «تبرأوا بدين أسلافهم، موعظة لهم، وتنبهاً من غفلتهم، سمو بالاسم الذي كان يذكرونه بالله، فإن «إسرائيل» اسم مضاف إلى الله سبحانه في التأويل، بعد ما دعا النبي (ص) قوماً إلى الإسلام يقال لهم «بنو عبد الله» قال: «يا بني عبد الله، إن الله قد حسن اسم أبيكم»، يحرضهم بذلك على ما خصه الله من العبودية<sup>(3)</sup>.

لقد عوّل الزركشي في إشارته إلى ما في تسمية «بنو إسرائيل» من بعد حاجتي على دلالة «إسرائيل» اللغوية (فهي، في رأيه للتذكير والموعظة والتهذيب والدعوة والتحريض) وإن لم يحددها صراحة بذكر أصل الكلمة في العربية. ولكن غيره من المفسرين في القديم مثل الزمخشري صرح بأصل الكلمة في لسان أهلها فقد قال في تفسير كلمة «إسرائيل» في قوله: ﴿يَبْنِي بَنِي إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا يَمَعِيَ الْبَنِي أَنْتُمْ عَلَيَّ﴾<sup>(4)</sup>.

«إسرائيل» هو يعقوب عليه السلام لقب له ومعناه في لسانهم صفوة الله «بنو عبد الله»<sup>(5)</sup> وكون إسرائيل لقباً فهو مشعر بمدح أو ذم والمقصود في

أنظر: الزمخشري، الكشاف... ج 1، ص 29 (متن الزمخشري وحاشية الجرجاني عليه).

وهو رأي لمحمد عبده راجعه في: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 151.

الزركشي، البرهان... ج 1، ص 160 - 161.

البقرة 40/2.

الزمخشري، الكشاف... ج 1، ص 275.

هذا المقام المدح بطبيعة الحال غيره أنه لا بد من أن نلاحظ أنه غير مسموع به أن كلمة «إسرائيل» تعني في لسانهم «صفوة الله» أو «عبد الله»<sup>(1)</sup> لئلا رأينا الزركشي يقول إن «إسرائيل اسم مضاف إلى الله في التأويل» ولم يجر في لسانهم أو في لغتهم فكأن الدلالة هنا عرفية لا لغوية. ومهما يكن من أمر فمعنى صفوة الله أو عبد الله من المعاني المتداولة الجارية في كتب التفاسير القديمة والحديثة<sup>(2)</sup> يفسرون به كلمة إسرائيل.

وسواء أكان لاسم «إسرائيل» هذا المعنى اللغوي أم لم يكن فإن لئلا الكلمة دلالة حافة هي التي من أجلها دلّ الاسم على معنى الاصطفاء والتفضيل والتبجيل. فقد حفت بإطلاق اسم إسرائيل على مسماه يعتبر ملابسات في سفر التكوين دلت على معنى اصطفاء الله إياه واختياره له. ففي موضعين من هذا السفر حديث عن أصل هذه التسمية وما حفت به جاء في الموضع الأول: «وَقَامَ فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ فَأَخَذَ امْرَأَتِي وَخَادِمَتِي وَبَنِي الْأَحَدِ عَشَرَ فَعَبَّرَ مَخَاضَةَ يَثُوقَ. أَخَذَهُمْ وَعَبَّرَهُمُ الْوَادِي وَعَبَّرَ مَا كَانَ تَحْتَهُ وَيَبْقِي يَعْقُوبُ وَحَدَهُ. فَصَارَ عَهُ رَجُلٌ إِلَى طُلُوعِ الْفَجْرِ. وَرَأَى أَنَّهُ لَا يَسْمَعُ عَلَيْهِ. فَلَمَسَ حُقَّ وَرَكَهُ فَأَنْخَلَعَ حُقَّ وَرَكَهُ يَعْقُوبُ فِي مُصَارَعَتِهِ لَهُ، وَقَالَ: «اصْرِفْنِي، لِأَنَّهُ قَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ». فَقَالَ يَعْقُوبُ «لَا أَصْرِفُكَ أَوْ تُبَارِكْنِي». فَذَكَرَ لَهُ مَا اسْمُكَ؟ قَالَ: «يَعْقُوبُ». قَالَ: «لَا يَكُونُ اسْمُكَ يَعْقُوبَ فِيمَا بَعْدَ، بَلْ سَمِّيَ إِسْرَائِيلَ، لِأَنَّكَ صَارَعْتَ اللَّهَ وَالنَّاسَ فَغَلَبْتَهُ». وَسَأَلَهُ يَعْقُوبُ قَالَ: «عَرَفْتَنِي»

(1) أ - في موسوعة لاروس «أن إسرائيل تعني في العبرية» القوي ضد الله: Fort contre Dieu. Grand Larousse encyclopédique, Librairie Larousse, 1962, T. 6, p 252.

ب - وهي في الكتاب المقدس (بالفرنسية) تعني «يَلْتَقُوُّ اللهُ» La Dieu se montre fort. Bible (Traduction oecuménique de la bible), Editions du CERF, Les bergers et les berges, Paris, 1975, p 95, Note P.

ج - والمعنى نفسه «يَلْتَقُوُّ اللهُ» موجود في الكتاب المقدس (بالعربية) الكتاب المقدس، العهد القديم، دار النشر بيروت 1989، ص 119 الهامش رقم 5.

(2) منها في الحديث تفسير ابن عاشور، الشحري والتتوي، ج 1، ص 450.

سَمَكَ. فقال «لِمَ سُوِّا لَكَ عَنْ اسْمِي؟» «وَبَارَكُهُ هُنَاكَ»<sup>(1)</sup> وجاء في الموضوع الثاني: «وترأى الله يعقوب أيضاً، بعدما رجع مِنْ فِدَانِ أَرَامَ فَبَارَكُهُ. وقال لَه: «اسْمُكَ يَعْقُوبُ. لَنْ تُسَمَّى بَعْدَ الْيَوْمِ يَعْقُوبُ بَلْ إِسْرَائِيلَ يَكُونُ سَمَكَ» فَسَمَاهُ إِسْرَائِيلَ»<sup>(2)</sup>.

إنَّ في إطلاق «بنو إسرائيل» على ذرية يعقوب وقد تواترت التسمية عشرات المرات في القرآن تشرifaً لهم ورفعاً من شأنهم، إذ هو يدعوهم بحسن أسمائهم التي اختارها الله لأبيهم، وتذكر التسمية، بالتداعي، بالخطبة التي بارك الله فيها أباهم وخلع عليه من اسمه وبشره بكثرة النسل وعرش الملك، وتملك الأرض. فالله إذ تراءى ليعقوب في المرة الثانية قال له لن يكون اسمك يعقوب بل إسرائيل أردف قوله ذلك بـ «أَنَا اللَّهُ الشَّهِيرُ. أَنْتُمْ وَالْحَثَرُ. أُمَّةٌ وَجُمُهورٌ أُمَّمٌ تَخْرُجُ مِنْكَ، وَمُلُوكٌ مِنْ صُلْبِكَ حَارِجُونَ. وَالْأَرْضُ الَّتِي أُعْطِيتُهَا لِأَبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ لَكَ أُعْطِيهَا وَلِنَسْلِكَ مِنْ هَا أُعْطِي الْأَرْضَ»<sup>(3)</sup>.

إنَّ كلمة «إسرائيل» في تسمية «بنو إسرائيل» كلمة محملة، من خلال بحثها على نصوص التوراة التي أوردنا، بأبعاد حجاجية، فهي تذكر بني إسرائيل بما عليهم من واجبات مستحقة تجاه الله مثل ضرورة عبادته ووجوب شكره على نعمه الثالدة ومنها عدم جحد نعمه الطارفة المتمثلة في بعثة الرسول محمد وفي نزول القرآن فلا ينبغي إذن أن يكونوا «أول كافر به». حتى ذلك أن في دعائهم بـ «بنو إسرائيل» استدراجاً لهم إلى ساحة الإيمان برسالة محمد على نحو ما قال الزركشي عن الرسول حين دعا قوماً يقال لهم «عبد الله» فقال: يا بني عبد الله إنَّ 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 اطلاق «بنو إسرائيل» عليهم ايماء إلى نص آخر غائب (Intertexte) هو «سفر الخروج» حيث ظهرت هذه التسمية وتواترت. فحسب بعض المصادر أنّ تسمية «بنو إسرائيل» لم ترد قطّ 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>. ويتمثل تدخل الله في حياة بني إسرائيل في انقاذهم من الضياع والفناء في كل مرة يجدون أنفسهم محكوماً عليهم بالضياع والفناء فتلك نعم على بني إسرائيل إلهية جاء يزخر بها سفر الخروج حيث تتوزع تسمية «بنو إسرائيل» أيضاً. فيكون خطابهم، والحديث عنهم في القرآن بهذا الاسم بالذات منشئين للدلالة حافة بالغياب (Connotation in absentia) تستدعي ملفوظاً غائباً هو ذلك الملفوظ الذي تضمنه «سفر الخروج» متحداً عن تدخل العناية الإلهية في حياة هذه المجموعة أي «بنو إسرائيل». ومعنى 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 الایمائي»<sup>(4)</sup>.

إنّ الخطاب القرآني باستخدامه هذه التسمية يدعو بني إسرائيل إلى أن يحاسبوا أنفسهم في ضوء ما تثيره فيهم هذه التسمية من نصوص توراتية (سفر

(1) أنظر د.م.إ.، ط2، فصل Banu Isra'îl (مذكور)، ص 1051.

(2) المرجع نفسه الصفحة نفسها. والتسمية الجارية هناك هي «إسرائيل».

(3) سفر الخروج، طبعة دار المشرق بيروت 1989، ص 145. Exode, éditions du CERF, Paris, 1975, p. 131.

(4) K. Orecchioni, *La connotation*, op. cit., p. 126.

لخروج أساساً) نائمة في زوايا أذهانهم، مغلفة بغبار الغفلة والتهاون والسيان. كما أنّ هذه التسمية بإيمانها إلى الملفوظ التوراتي المشتملة عليه ضرورة كفاءة بني إسرائيل الدينية، ذات بعد تعريضي فهي بإيمانها إلى الملفوظ الغائب تعرّض ببني إسرائيل جاحدي النعم الإلهية. وهو ما تصرّح به سياقات قرآنية كثيرة وردت فيها هذه التسمية من ناحية وورد فيها التذكير باسم من ناحية أخرى نحو هذه الآيات من سورة البقرة:

مثال 1: ﴿يَبْنِي إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَلْفُوا بِعِدَتِي أَوْفُوا عَهْدَكُمْ وَإِنِّي فَازِهُونَ ﴿١﴾﴾<sup>(1)</sup>.

مثال 2: ﴿يَبْنِي إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ ﴿٢﴾﴾<sup>(2)</sup>.

مثال 3: ﴿يَبْنِي إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ ﴿٣﴾﴾<sup>(3)</sup>.

مثال 4: ﴿سَلِّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَاتِنَا يَنْتَبِهُوا وَمَنْ يُدُلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٤﴾﴾<sup>(4)</sup>.

على أنّ القرآن، تعميقاً منه في ما نرى لبعد التسمية التناسلي ومن ثم الحجاجي، قد يعمد إلى استخدام كلمات أخرى من التوراة ذات حضور فيها يوردها في السياق اللغوي نفسه الذي يحضن اسم «بني إسرائيل» يقوي الإحالة على النص الغائب والحجاج بواسطته ومن خلاله. من هنا كلمات نخص بالذكر كلمة «العهد» ذات التواتر الكبير في التوراة حتى سبقت التوراة نفسها بالعهد، من ذلك آية المثال 1 المذكورة وقد رأى ابن عاشور في استخدام كلمة «العهد» فيها حجاجاً لبني إسرائيل بوجه من روحه. قال «ومن لطائف القرآن في اختيار لفظ العهد للاستعارة هنا تكليف الله تعالى إياهم أنّ ذلك خطاب لهم باللفظ المعروف عندهم في

﴿١﴾ البقرة / 2 / 40.

﴿٢﴾ البقرة / 2 / 47.

﴿٣﴾ البقرة / 2 / 122.

﴿٤﴾ البقرة / 2 / 211.

كتبهم فإنّ التوراة المنزلة على موسى عليه السلام تلقب عندهم بالعهد لأنّه وصايا الله تعالى لهم ولذا عبّر عنه في مواضع من القرآن بالميثاق وهذا من طرق الإعجاز العلمي الذي لا يعرفه إلا علماءهم وهم أشح به منهم في كل شيء بحيث لا يعرف ذلك إلا خاصة أهل الدين فمجيئه على لسان النبي العربي الأمّي دليل على أنه وحي من العلام بالغيوب<sup>(1)</sup>. وترادف 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 يلفت الانتباه هو سدّها مسدّ تسميات «اليهود» و «هود» و «الذين هادوا» في القرآن المكيّ كما 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 هذه التسميات الثلاث تترى إلى جانب تسمية «بنو إسرائيل» فبتنا أن نسأل عن سرّ ظهورها هنا بعد طول احتجاجها 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 مطلقاً 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 والتوير، ج 1، ص 453.

(2) من نحو: البقرة 2/40، 83 والمائدة 5/12، 70.

(3) الأنعام 6/146. والنحل 16/118.

(4) أنظر على سبيل المثال: النساء 4/46، 160 + المائدة 5/41 + الجمعة 62/6 + البقرة 2/20.

+ المائدة 5/51، 64، 82 + التوبة 9/30 + البقرة 2/111، 135، 140.

قرآن المدني دون المكي وذلك لما لقيه الرسول من عنت من جانب هؤلاء في المدينة، في حين أن تسمية «بنو إسرائيل» ترد كثيراً في القرآن المدني في سياق مجادلتهم المجادلة التي يرجى من ورائها ارعواء وعودة إلى سواء السبيل<sup>(1)</sup>. وهذا الاختلاف في إطلاق التسميات لم يفت بلاشئ أن يشير إليه ربنا يوجد له بعض المرامي الججاجية<sup>(2)</sup>.

إن هذا كله ليدعم قول الزركشي وقولنا الذي افتتحنا به هذا المبحث القصير، من أن 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» أن هذا الاسم الأخير هو اسم القبيلة المخالصة النسب إلى يعقوب بن إسرائيل، فهم نسله وذريته. (وهو معنى لها ضيق جداً وقد يتسع جداً في القرآن ليشمل أهل الكتاب من يهود ونصارى معاً كما رأينا في المبحث الذي نحن هنا). في حين أن «اليهود» اسم الديانة التي ضمت من العرب والروم وغيرهم أمشاجاً وأخلاقاً. فلعل هذا هو الذي جعل لكلمة «اليهود» على عكس كلمة «بنو إسرائيل» معنى فيه تهجين بحيث يكون دعاء الواحد منهم سنة «اسرائيلي» ألطف من دعائه بنسبة «يهودي»<sup>(3)</sup>.

### 3 - الشعرى عوض سائر النجوم المعبودة

من أنواع حركة الكلمة الججاجية في القرآن نوع يسميه ابن أبي الإصبع «تكتيت»، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ هُمْ رَبُّ الْبَيْتِ﴾<sup>(4)</sup>.

أنظر خاصة جميع السياقات التي وردت فيها التسمية في سورة البقرة.

ويجس بلاشئ، حراسة سور القرآن وآيه، الحوليات (مذكورة)، ص 103.

أنظر د.م.إ.، ط2، فصلاً Banu Isra'il (مذكور)، ص 1053.

النجم 49/53.

قال ابن أبي الإصبع: «فإنه عزَّ وجلَّ خصَّ الشعري بالذِّكر دون غيره من النجوم، وهو رب كل شيء، لأنَّ العرب قد ظهر فيهم رجل يعرف بأبي [كذا] أبي كبشة عبد الشعري ودعا خلقاً إلى عبادتها فأنزل الله - عزَّ وجلَّ - «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 فعلى ابن أبي الإصبع لكن ليس صحيحاً أنَّ الشعري ادعت فيها الربوبية دون سائر النجوم. فمن النجوم والكواكب المعبودة من قبل العرب في الجاهلية «الثرى» 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 وتحقيقها في الخطاب القرآني، لأمر مرتبط بما علق به من دلالات في تاريخ العرب الديني من ناحية وفي وجود الرسول نفسه من ناحية أخرى.

وتفصيل ذلك أنَّ الشعري كانت أول نجم عبده العرب وتحديدًا 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 علي في ذلك: «... بعض قبائل لخم وخزاعة وحمير وقريش عبدوا الشعري العبور وأول من سنَّ ذلك لهم وأدخل تلك العبادة إليهم (أبو كبشة) وهو جزء [أو وجب] بن غالب بن عامر بن الحارث بن غبشان الخزاعي وهو من خزاعة ثم من بني غبشان 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، بديع القرآن (مذكور)، ص 212.

(2) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب... (مذكور)، ج 6، ص 59-60. والسيد عبد العزيز سالم، تاريخ العرب في عصر الجاهلية (مذكور)، ص 478-480.

(3) جواد علي، مرجع نفسه، ج 6، ص 58.



شعري في السياق القرآني المذكور ذا غايتين حجاجيتين الأولى إبطال عبادة  
 حرم من أصلها واقتلاعها من جذورها إذ في قوله «وأنه هو ربّ الشعري»  
 بالتضمن على أنّ الله ربّ كل كوكب معبود بدءاً برأس هذه المعبودات  
 عند العرب وهي الشعري. أما الغاية الججاجية الثانية فهي إبطال أن  
 شبه بين الرسول وبين أبي كبشة جده الذي أدخل «بدعة» عبادة الشعري  
 فقد كان خصوم الدعوة يدعون الرسول «ابن أبي كبشة» أو «أبا كبشة»  
 (1) وفي كلتا التسميتين عقد للشبه بين دعوة محمد وهي توحيدية  
 دعوة جده في ما سلف من الزمان وهي وثنية. ووجه الشبه بينهما مخالفة  
 لهم في دينهم بدعته إياهم إلى دين جديد على نحو ما كان فعل أبو  
 جده في سالف الزمن بدعوته العرب إلى عبادة نوع جديد من  
 الأصنام التي ألفوا عبادتها. ولا شك في أنّ تشبيه الرسول  
 أبي كبشة ينطوي على استهانة كبيرة بأمر الدين الجديد الذي جاء به  
 ذلك أنّ تشبيه الرسول بأبي كبشة يخفي تشبيهاً أمكر وأدهى وهو تشبيه  
 رسول وهو الله الواحد الذي يدعو إليه برّب أبي كبشة وهو الشعري  
 بهذا جاء قوله «وأنه هو ربّ الشعري» حلاً لما انعقد من أمر هذين  
 معاً في نفوس قريش وإبطالاً لما جرى منه على ألسنتهم، فقد كانوا  
 يرمون على دهمائهم بأنه يدعو إلى عبادة الشعري يريدون التغطية على  
 سره إلى توحيد الله تعالى. فمن ذلك قولهم لما أراهم انشقاق القمر:  
 «ابن أبي كبشة» وقول أبي سفيان للنفر الذين كانوا معه في حضرة  
 «لقد أمر أمرّ أبي كبشة أنه يخافه ملك بني الأصفر» (2).

1- ومخشري، الكشاف... ج 4، ص 34، حيث يقول: «وكانت قريش تقول لرسول الله صلى الله عليه وسلم أبو كبشة تشبيهاً له بمخالفته إياهم في دينهم».  
 2- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 27، ص 151.

#### 4 - الرسول النبي الأمي عوض محمد (ص)

لقد عدل في موضعين في القرآن عن اسم محمد (ص) إلى صفات الثلاث مجتمعة وهي «الرسول النبي الأمي» وهذان الموضعان هما:  
 مثال 1: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوزًا عِنْدَهُ فِي الْوَيْبَةِ وَالْانْجِيلِ﴾<sup>(1)</sup>.

المثال 2: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْتِي بِاللَّهِ رِكَابًا وَأَنِصُّوا لِعَهْدِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ فَهَذَّبْتُمْ﴾<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 طراً 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 واليهود 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 ألوهية المسيح حيث اعتبروا أنّ التحريف لم يلحقهما في جملتهما بل بقيت فيهما مواضع غير محرفة عديدة كافية للدلالة على نبي الإسلام وعلى أمته. وهكذا تحوّل مركز الثقل في الاحتجاج لنسبة محمد من القرآن إلى الكتب

(1) الأعراف 7 / 157.

(2) الأعراف 7 / 158.

(3) من ذلك: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهَا وَيَقُولُونَ خُفَيْنًا لِمَا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ (المائدة 5 / 13).

ستلمس...»<sup>(1)</sup>. ومن المواضيع 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 «تثنية الاشتراع»: «يُقِيمُ لَكَ الرَّبُّ نَبِيًّا مِنْ وَسَطِ إِخْوَتِكَ وَيُثَلِّي لَهُ تَسْمَعُونَ (...) قَالَ لِي الرَّبُّ أَقِيمُ لَهُمْ نَبِيًّا مِنْ وَسَطِ إِخْوَتِهِمْ مِثْلَكَ وَأَجْعَلُ كَلَامِي فِي فَمِهِ»<sup>(2)</sup>.

وعلى هذا تكون صفات «الرسول النبي الأمي» الواردة في الآية هي صورة اللغوية الأصلية في هذا الموضوع وفي ما أشبهه من المواضيع المبشرة محمد في التوراة والإنجيل. وبهذا المنطق يكون ما ورد في الآية من صفات تصحيحاً لما جاء في مثل هذه المواضيع المحرفة، فصفة «الأمي» وقد حدثت تخصيصاً لمحمد بالنبوة ووقف لها عليه إذ الأمية «وصف خصّ الله - من رسله محمد (ص)»<sup>(3)</sup> فتبطل بذلك البشارة بنبي غيره. أما صفة «رسول» وقد حذفت في سياق البشارة أيضاً، فإشارة إلى أنّ المبشر به ليس مذكراً فحسب وإنما هو رسول له تشريع أيضاً فيبطل بذلك أن يكون إيراداً به «نبياً من بني إسرائيل مثل صمويل كما يؤوله اليهود»<sup>(4)</sup>.

على أنّ هذا الشاهد المأخوذ من الاصحاح الثامن عشر من سفر «تثنية» 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 دلّ قوله في

عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن، الرابع/العاشر المنار التونسية للنشر (تونس) - المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص 508.

ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 9، ص 132.

المرجع نفسه، ج 9، ص 133.

المرجع نفسه، ج 9، ص 132.

المرجع نفسه، الموضوع 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 هذا الشاهد، والظاهر أنه كان من أهم مستندات مجادلة المسلمين في مسألة التبشير بمحمد<sup>(2)</sup>، من النصوص التي عناها القرآن بتناصه معها في تعيين صفات «الرسول النبي الأمي» بقوله «يجدونه 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 الجبّاجي 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»، وحذفوا 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، الموضوع نفسه وما بين معقنين من إضافتنا.

(2) أنظر عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى (مذكور)، وذلك في معرض الحديث عن أدلة العامري على أنّ الميثر به هو محمد دون غيره، ص 506.

(3) ابن عاشور، المرجع نفسه، الموضوع نفسه.

الباب الثاني

التركيب في القرآن: خصائصه

ووجوه الحجاج فيه

## مقدمة

التركيب أنواع. وهذه الأنواع هي على وجه الإجمال والتعميم لا على وجه التفصيل والتحصيل، تركيب الحروف الذي منه تكون الكلمة وتركيب الجمل وهو «أن تأتي بكلمتين فتركبهما 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 النعت والمنعوت والمضاف والمضاف إليه، أما النوع الرابع من التركيب فهو تركيب الإسناد، وهو «أن ترتب كلمة مع كلمة تنسب إحداهما إلى الأخرى فعرفك 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 وتمام الجملة»<sup>(2)</sup>.

هذا النوع الرابع من التركيب هو الذي يهمنا فهو الذي تكون به جملة. والمقصود بقولنا «جملة» لا الجملة من حيث قيامها على ركني إسناد مطلقاً أفادت أم لم تفد فهذه قد تكون بالإضافة إلى عدم إفادتها غير

ابن يعيش، شرح المفصل (مذكور)، ج 1، ص 20.  
المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

مستقلة بنفسها وداخلية في تركيب أوسع منها شأن (La proposition) هي النحو اللاتيني وشأن ما كان النحاة العرب في القديم يسمونه جملة الشبه وجملة الجواب وجملة الصلة مما لا يفيد ولا يعتبر كلاماً<sup>(1)</sup> فهذه الضرورة من التركيب، وإن توافر فيها المسند إليه والمسند، لا نسميها جملة - جملة الجملة عندنا - وهذا اختيار منهجي - مرادفة للكلام بالمفهوم الذي له عند ابن جني والزمخشري وابن يعيش. وحدّ الكلام عند ابن جني على سبيل المثال وقد تأثره الزمخشري ثم ابن يعيش: «أنه في لغة العرب عبارة عن الألفاظ القائمة برؤوسها، المستغنية عن غيرها وهي التي يسميها أهل الصناعة الجملة»<sup>(2)</sup>. ويلح ابن جني في أكثر من موضع من الخصائص على مبدأ الاستقلال الذي ينبغي أن يكون للجملة أو الكلام وهما بمعنى عميق يقول: «كل لفظ استقل بنفسه وجنيت ثمرة معناه فهو كلام»<sup>(3)</sup>.

إنّ مبدأي الإفادة والاستقلال هما اللذان عرف في ضوءهما ابن يعيش

(1) وهو رأي ابن هشام في اعتباره الجملة (وهي الفعل وفاعله أو المبتدأ وغيره...) أهم من كونه إذ يشترط فيه الإفادة دائماً (ابن هشام (ت 761هـ/1359م): مغني اللبيب (...). تحقيق سم الدين عبد الحميد دار إحياء التراث العربي. د. ت. ج 2، ص 374). وأنكر بعض النحاة - تكون جملة الشرط وجملة الجواب وجملة الصلة جملة وأوجد لإطلاق صفة الجملة عيباً تخريبياً. وفي ذلك يقول ناظر الجيش (ت 778هـ/1376م): «وأما إطلاق الجملة على ما نتت من الواقعة شرطاً أو جواباً أو صلة فإطلاق مجازي لأنّ كلاً منها كان جملة قبل، فأطلقت الحسن عليه باعتبار ما كان لإطلاق الينامي على البالغين نظراً إلى أنهم كانوا كذلك» (السيوطي، عميق الهوامع (ملكور)، ج 1، ص 37 «باب الجملة»).

(2) ابن جني، الخصائص، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط 2، د. ت. ج 1، ص 1. على أنه ليس في إمكاننا ولا من مشمولاتنا استقصاء مفهوم القدماء للجملة (أنظر في ذلك: عبد القادر المهيري):

أ - الجملة في نظر النحاة العرب مقال بحوليات الجامعة التونسية، 1966، عدد 3.  
ب - من الكلمة إلى الجملة. (كتاب مخطوط قيد الطبع، ص ص 5-9) ثم صدر عن مؤسس عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع، تونس، 1998.  
كما لا يهمننا الوقوف على دقائق مفهومها عند الغربيين. وإنما يهمننا في هذه المقدمة تحديد الجملة لتحرك داخله بما يتماشى وغاياتنا الأساسية في هذا العمل.  
(3) المرجع نفسه، ج 1، ص 17.

جملة جاعلاً إياها على طريقة ابن جني مرادفة للكلام مستعيراً لفظه نفسه قال: «الكلام عند النحويين عبارة عن كل لفظ مستقل بنفسه مفيد لمعناه يسمى الجملة»<sup>(1)</sup>. وبناءً على شرطي الإفادة والاستقلال هذين لا يمكن أن يحير كل مركب إسنادي جملة سواء أفاد أو لم يفد (وهو اتجاه غالب في فهم يرى الجملة أعم من الكلام)، فقد تكون الجملة مشتملة على تراكيب ساد عدة ويشكل مجموع هذه التراكيب الإسنادية جملة لا أن كل تركيب منها يشكل جملة، وذلك لاحتياج هذه التراكيب بعضها إلى بعض حتى تكون منها مجمعة 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 الموضع المشار إليه آنفاً، وذلك لعدم استقلال كل من الجملتين المذكورتين بنفسها. إن الجملة عندنا هي على تعريف بلومفيلد إياها وفق مقياس شكلي محض «شكل لغوي مستقل غير متضم، بموجب تركيب نحوي ما، في شكل لغوي أوسع منه»<sup>(2)</sup>. وتبعه في وضع هذا المقياس الشكلي في تعريف الجملة هوكت إذ قال: «الجملة مُكوّن من مُكوّن»<sup>(3)</sup>.

ونوع آخر من التركيب يهمنا في عملنا هذا هو تركيب الجملة - المفهوم الذي رأيناه لها - مع الجملة أختها تكون منها بسبيل من جهة - لالة والتركيب وتنشأ بينهما ضروب من العلاقات. فما يهمنا من التركيب

ابن يعيش، شرح المفصل (مذكور)، ج 1، ص 20.

L. Bloomfield, *Le langage*, pp 161-162.

والجملة بالفرنسية هي: «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، وما تعالقت بواسطته وبمقتضاه الجملتان أو الجمل.

إن أهم ما يميز الكلام القرآني من ناحية التركيب (الجملة في ذاتها من ناحية والجملة مع أختها من ناحية أخرى) عدوله عن مقياس كان السكاكي (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 السكاكي 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 التحقير والبناء على شيء عرفي»<sup>(2)</sup>. وعلى هذا يكون مناط البلاغة عند السكاكي على الإيجاز والإطناب عدولاً عن متعارف الأوساط. وهو يحدّد الإيجاز بكونه «أداء المقصود من الكلام بأقل من عبارات متعارف الأوساط» ويحدّد الإطناب بقوله «هو أداءه بأكثر من عباراتهم سواء كانت القلة أو الكثرة راجعة إلى الجمل أو إلى غير الجمل»<sup>(3)</sup>.

إن الإطناب والإيجاز سمة الكلام البليغ المميّزة له على صعيد التركيب. تميزه عن «شيء عرفي مقيس عليه» كما يرى السكاكي، هو كلام الأوساط من الناس. وحديث السكاكي 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 الفکر العربي (د. ت.) ج 1، ص 294.

(2) أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 1983، ص 275.

(3) السكاكي، المرجع نفسه، ص 276.

بناء على هذا يكون الكلام القرآني كله قائماً على العدول فهو إما حساب 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>. كحج «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 من اعتباره كلام الأوساط ومتعارفهم في التأدية للمعاني فيما بينهم خالياً من الإطناب والإيجاز، وهو الذي اعتبر المقام في مواضع أخرى من كتابه هو مقتضى لحالات الإطناب والإيجاز إذ «لكل 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: الإقتان... (مذكور) ج 2، ص 53-54). ولئن كان وجود الإطناب في القرآن أمراً مفروغاً منه فإنّ الحذف والاختصار، كما لاحظ الزمخشري، هو نهج التنزيل في غرابة نظمه (أنظر الزمخشري، الكشاف... (مذكور) ج 4، ص 187).

السيوطي، معترك الأقران... (مذكور)، ج 1، 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 الإصيص المصري إلى أنّ معظم آيات الكتاب العزيز موصوف بها (...). وأنها من أعظم أبواب البلاغة بل هو يعينه نفس البلاغة (...). وهي بأن يكون اللفظ مساوياً للمعنى لا يزيد عليه ولا ينقص (بديع القرآن، (مذكور)، ص 79). وقد ذهب ابن قسيم الجوزية كذلك إلى اعتبار القرآن كله مساواة (الفوائد المشوق... (مذكور)، ص 248). لكن الظاهر أنّ مفهوم المساواة عند ابن أبي الإصيص خاصة غير مناقض 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 إملال والمساواة معتبرة في القسمين معاً». (بديع القرآن، ص 81).

السكاكي، المرجع نفسه، 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 «تدقيق» التحقيق» كما يقول السكاكي عن مقياسه، إذ ليس له في رأينا من الحد والصرامة ما يجعلنا نطمئن إليه، ذلك أنّ الإطناب والإيجاز مما يمكن أن يوجد في كل خطاب، مهما كان منشؤه، بما يمليه ويحتمه مقام الخطب - وخطته وغاياته. وعلى هذا بفضل، ونحن نسلم بقيام التركيب القرآني عبر العدول إطناباً وإيجازاً أن نصوغ مقياساً آخر أكثر دقة وأقرب إلى الضبط من الجملة في مظهرها الخبري الابتدائي البسيط المجرد باعتبارها، من الناحية النحوية، مفيدة معنى في ذاتها وبصرف النظر عن استخداماتها القوية المختلفة المرتبطة بالمقامات المختلفة لم تتوخَّ فيها زيادة ولا نقصان بالنسبة إلى صورتها الخبرية الابتدائية المذكورة. فإذا زادت 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 سَمَّينا ذلك عدولاً كميّاً بالنقصان. وعلى هذا فالتركيب، شأن الكلمة وقد رأينا ذلك، متأثر بالمفهوم مؤثر فيه أو يرمي إلى التأثير فيه.

والمثال على العدول الكمي بالزيادة انتقائنا من «خرج زيد» و «زيد خرج» إلى «إنَّ زيداً خرج» و «زيد هو الخارج» و «والله إنَّ زيداً خرج» و «لقد خرج زيد» إلخ. ففي هذه الأمثلة الأربعة زيدت ألفاظ التوكيد بما في ذلك ألفاظ القسم<sup>(2)</sup> لأداء معانٍ هي زوائد بالنسبة إلى المعنى الحاصل من

(1) عبد الله صولة، فكرة العدول في الدراسات الأسلوبية المعاصرة - العدول الجدولي - مجلد دراسات سيميائية لسانية، العدد 1، فاس، خريف 1987، ص ص 73-101.

(2) واضح أننا نخلط، على طريقة القدماء، بين التوكيد والإطناب فقد جعل السيوبي التأكيد ضرباً من ضروب الإطناب (انظر معترك الأثران...، ج 1، ص 334) وعكسه فعل الزركشي إذ درس مظاهر

مثل الجملة في تشكيلها الخبري الابتدائي. لقد أفادت الجمل في الأمثلة الأربعة معنى هو خروج زيد قبل دخول ألفاظ التوكيد والقسم عليها حتى قال السيوطي نقلاً عن بعضهم «التأكيد (...) إسقاطه لا يخل بالمعنى»<sup>(1)</sup> ومعنى الذي يقصد إليه السيوطي ههنا إنما هو المعنى الأصلي أو المعنى نحوي - إن صح التعبير - الحاصل من تركيب الإسناد في «زيد خرج». يرجى المقصود بقوله «معنى» المعنى المقامي، ذلك أن لألفاظ التوكيد الزائدة - خلة على الجملة معاني اقتضاها المقام وأشعر دخولها على الجملة بوجوده المقام. لهذا استدرك السيوطي على ما أوردناه له بالقول: «وأهل الطباع يحبون من زيادة الحرف معنى لا يجدونه بإسقاطه» فعدول الكلام بالزيادة - شأن العدول بالنقصان - ليس عدولاً بالنسبة إلى المقام وإنما هو على عكس من ذلك علامة على مطابقة الكلام للمقام أو محاولة للتأثير في سماعه بفضل ما تنتجه خصيصة العدول تلك من طاقة حجاجية سيكشف عنها - ليس. ولكن يمكن أن نقول عن هذا العدول إنه عدول بالنسبة إلى مجمل الكلمات التي تكون الجملة في شكلها الخبري الابتدائي البسيط سواء أكان عدولاً بالنقصان أم بالزيادة.

إن الربط بين التوكيد والزيادة واعتبارهما يمثلان عدولاً كمياً من الأمور التي تجد صداها في كتب القدماء وقد ترددوا عند دراستهم أساليب القرآن القائمة على التوكيد بين مصطلحي التوكيد والزيادة لما في لفظة الزيادة من حسن يحسن، في رأيهم، ألا ينعت به كلام الله. قال الزركشي في فصل «الزيادة» من كتابه: «والأكثرين ينكرون إطلاق هذه العبارة في كتاب الله

هي من الإطناب في الباب الذي عقده «لأسلوب التأكيد» (أنظر البرهان... ج 2 و ج 3) وفعل مثله بين القيم فقد عد الإطناب، اقتداء ببعض سابقه، ضرباً من ضروب التأكيد (أنظر الفوائد المشوق... (مذكور)، ص 154). وقد حدا بنا تداخل المصطلحين وتداخل مفهوميهما عند القدماء إلى اعتبارهما واحداً. على أن استخدامنا لمصطلح «العدول الكمي بالزيادة» الذي يشملهما معاً، من شأنه أن يقضي على هذا الاختلاف.

السيوطي، معترك الأقران... (مذكور)، ج 1، ص 337.

ويسمون[ها] التوكيد<sup>(1)</sup>. وقد جمع الزركشي بين التوكيد والزيادة عن تعريفه الزائد من الألفاظ الداخلة على الكلام بقوله: «هو ما أُوتِيَ به لغرض التقوية والتوكيد»<sup>(2)</sup> وإن كان غيره يرى أنّ الزيادة غير التوكيد لكنها منه بوحه بيّن ظاهر. قال ابن الزملاكاني (ت 651هـ/ 1253م) في خاتمة درسه للتوكيد: «ويعتق بعنق هذا الفن نوع يسمى الزيادة والغرض منه تميم المعنى كقول طرفة بن العبد [الكامل].

فَسَقَى دِيَارَكَ - غَيْرَ مُفْسِدِهَا - صَوْبُ الرِّبِيعِ وَدِمْنَةُ تَهْمِي  
 فقوله «غير مفسدها» زيادة وهي عين القلادة وعمدة الأفاة<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، غُلِّوا منه إلى أن يعدّه مجازاً<sup>(5)</sup>.

ما يمكن أن نفهمه من قول الزركشي عن التوكيد إنه خلاف الأصل، أنه يوجد أصل هو الكلام قبل أن تدخل عليه ألفاظ التوكيد المختلفة أي ما سيز أن أسميناه الجملة في مظهرها الخبري الابتدائي وقد أفاد معنى أولياً. إنّ الكلام المؤكّد، بما هو عدول عن الأصل، يحمل في الوقت نفسه الأصل والخروج عن هذا الأصل، أو العدول والقاعدة بلغة الأسلوبيين إنّ 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» كما

(1) الزركشي، البرهان... (مذكور) ج3، ص 70.

(2) المرجع نفسه، ص 73.

(3) كمال الدين بن عبد الكريم الزملاكاني، البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، تحقيق عبدجدة الحديث وأحمد مطلوب، مطبعة العاني، بغداد (9)، ص 237.

(4) الزركشي، المرجع نفسه، ج3، ص 385.

(5) الزركشي، المرجع نفسه، ج3، ص 384.

السكاكي قديماً وكما يفهم حديثاً من كلام كوهين عن مقياس العدول<sup>(1)</sup> -  
«هو مقياس «لملموس» يمكن أن يلاحظ ويحدد بعد أن نجرد الكلام  
التوكيد من ظواهر التوكيد «الزائدة» التي أدخلت عليه.

إن مظاهر التوكيد في القرآن، هذه التي تمثل في رأينا عدولاً كميّاً  
-زيادة، لأكثر من أن تحصى فيه. وقد عقدت لها الفصول الطوال في  
تفصيل<sup>(2)</sup> والكتب المفردة في الحديث<sup>(3)</sup>. ويحصل التوكيد على صعيد  
جملة الواحدة شأن التوكيد الداخلة على الجملتين الفعلية والاسمية مثل قد  
سين وسوف ومثل إنّ وأنّ مع لام الابتداء ومثل القسم والقصر وغير ذلك  
ومثل البدل والنعته والعطف مما يقع داخل الجملة الواحدة على نحو ما  
سوره في الفصل الأول من هذا الباب. فهذا الضرب من التوكيد من قبيل  
عدول الكمي بالزيادة الذي يطرأ على صعيد الجملة<sup>(4)</sup>. وثمة نوع آخر من  
عدول 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 ص 385-516. وج3، ص ص 101-101.

أنظر على سبيل المثال:

أ - أحمد مختار البزرة، أساليب التوكيد من خلال القرآن الكريم، مؤسسة علوم القرآن، دمشق،  
بيروت ط1، 1985.

ب - عبد الرحمان المطردي، أساليب التوكيد في القرآن الكريم، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع  
والإعلان، طرابلس ط1، 1986.

قد يكون من المفارقة أن نعتبر أسلوب القصر بإنما و«بما» أولاً وغير ذلك، من قبيل العدول الكمي  
بالزيادة فقد اعتبر القصر على عكس ذلك أسلوب إيجاز لكونه «صيغة مختصرة من جملتين إثبات  
ونفي» (أنظر السيوطي، معترك الأثران...، ج1، ص 304 وابن عاشور، التحرير والتشوير، ج21،  
ص 250 ومدير سلطان، بلاغة الكلمة والجملة والجميل منشا المعارف بالاسكندرية، 1988، باب  
الإيجاز، ص ص 194-208). لكن وفق مقياس العدول الكمي بالزيادة يمكن اعتبار «إنما» مثلاً  
في قولنا «إنما زيد كاتب» عنصراً لغوياً زائداً بالنسبة إلى هيكل الجملة في حالة الخبر الابتدائي  
وإن لم يكن هذا العنصر اللغوي زائداً باعتبار المقام الذي يقال فيه ذلك القول وقد جيء به  
للتوكيد لهذا اعتبر القدماء القصر توكيداً (أنظر الزركشي، البرهان...، ج2، ص 412.  
«السيوطي، معترك الأثران...، ج1، ص 187). والتوكيد إنما حصل بزيادة الأداة المفيدة قصراً  
إلى الجملة في مظهرها الابتدائي.

والبسطة والتتميم والاعتراض والتذييل 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 نجسده تحت مصطلح واحد ظواهر أسلوبية مشتتة دأبت كتب البلاغة عامة وكتب علوم القرآن خاصة على دراستها منفصلة إحداها 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 أسماه نحن عدولاً كمياً بالزيادة، ما يطرأ منه في نطاق الجملة الواحدة مثل توكيدها بحروف التوكيد من نحو *إِنَّ* و*أَنَّ* ولام الابتداء وغير ذلك وما يطرأ منه بين الجملتين أو الجمل تتالي على وجه تكرير إحداها لمعنى الأخرى غير أننا على عكس السيوطي، لا نغالي فنعتبر التوكيد بأنَّ و*أَنَّ* 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 وحدَّ الإيجاز حسب الزماني (ت 386هـ/ 996م) «تقليل الكلام من غير اخلال بالمعنى»<sup>(2)</sup>. وهو عند ابن الأثير على نوعين: «إيجاز بالحذف وإيجاز بالقصر»<sup>(3)</sup>. أما إيجاز الحذف فهو، حسب السيوطي، بأن «يكون الكلام القليل بعضاً من كلام أطول منه»<sup>(4)</sup>. وأما إيجاز القصر فبأن يكون

(1) السيوطي، معترك الأقران... (مذكور)، ج 1، ص 333 - 371. ورج 2، ص 372 - 373.

(2) أبو الحسن علي بن عيسى الرماني، النكت 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 الكاتب والشاعر، (مذكور)، ج 2، ص 68 - 118.

(4) السيوطي، معترك الأقران (...). (مذكور)، ج 1، ص 295.

كلام، 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 يهمنا أمره لعدم قدرتنا على أن نتحقق من وجود عدول بالنقصان في الكلام القائم على إيجاز القصر يمكن أن يحيطه كميّاً بالقياس إلى أصل ما وأن نسميه تبعاً لذلك عدولاً كميّاً - نقصان. والسبب في ذلك أنّ مدار الأمور في إيجاز القصر على «اللفظ الخليل يوضع للمعاني الجمّة» فيكون من شأن دارسه أن يعوّل في فهمه له رتبته إياه على التخمين وعدم التحقيق وأن يعتمد في ذلك إلى استخدام حرق في التأويل خاصة به، وهو ما يجعل مرتفاه صعباً خطراً. قال ابن كثير متحدثاً عن صعوبة التنبيه إلى الإيجاز بالقصر في الكلام: «إنّ التنبيه له صعب لأنه يحتاج إلى فضل تأمل وطول فكر لخفاء ما يُستدل عليه. ولا يستبطن ذلك إلّا من رست قدمه في ممارسة علم البيان وصار له خليقة ومكّة»<sup>(2)</sup>. وقبله كان أشار الرماني إلى الظاهرة نفسها بقوله: «وأما الإيجاز - قصر دون الحذف فهو أغمض 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 منه كميّاً في الكلام لوجود دليل على المحذوف مقالي أو مقامي أو مقالي - مقامي معاً، وإمكان أن يلاحظ ذلك الحذف ويعاين في سهولة ويسر. قال ابن الأثير عن الإيجاز بالحذف: «[إنه] يُتنبه له من غير كبير كلفة في استخراجها، لمكان المحذوف منه»<sup>(4)</sup> ذلك أنّ الحذف، هو على نحو ما

المرجع نفسه، ج1، ص ص 295-292.

ابن الأثير، المرجع نفسه، ج2، ص 74.

الرماني، التذكرة في إعجاز القرآن (مذكور)، ص 71.

ابن الأثير، المرجع نفسه، الموضوع نفسه.



يعرفه الزركشي «اسقاط جزء الكلام أو كله للدليل»<sup>(1)</sup>. وينقسم هذا الدير عند عز الدين بن عبد السلام (ت 660هـ/1261م) ثمانية أنواع<sup>(2)</sup> ورس كان أكثر من ذلك. ومثلما يقابل مصطلح «الزيادة» مصطلح «الإسقاط» عند الزركشي يقابل مصطلح العدول الكمي بالزيادة مصطلح العدول الكسي بالنقصان 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 أنهما ظاهرتا عدول وهذا العدول إنما هو العدول عن أصل هو البناء التركيبي في مظهره الاخباري البسيط المجرد من ملابسات 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. وشرط بقاء دليل على المحذوف في التكا شرط أساسي عند الزركشي وغيره لهذا رأيناه يردف تعريف الحذف بقوله: «وأما قول النحويين الحذف لغير دليل وسمي اقتصاراً، فلا تحرير فيه لأنه لا حذف فيه بالكليّة أي لا عدول كما بالنقصان فيه وفق اصطلاحنا.

(2) لما كانت هذه الأنواع من الأدلة مما يطول عرضه فإننا نكتفي بالإحالة على المرجع: عز الدين بن عبد السلام، مجاز القرآن (. . .)، القسم الأول تحقيق وتقديم محمد مصطفى بن الحج منشورات كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي، طرابلس ط1، 1992 فصل أدلة الحذف ص ص 95 - 107. وأنظر أيضاً ابن هشام وهو أوضح، مغني اللبيب (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 بنية كتاب بن عبد السلام المذكور توحى بأنه لا يعد الحذف من المجاز ذلك أنه بعد أن عقد للحذف باباً - الأول ص ص 142-91 عقد باباً للمجاز هو «باب المجاز» ص ص 145-460. لكن ورود - الحذف في كتاب عنوانه «المجاز» (مجاز القرآن) يجعل صاحبه ممن يعتبرون الحذف من المجاز وهو المشهور وناقشه الزركشي في الموضوع المشار إليه.

(5) لم يتحدث مصطفى السعدني في فصل «الأصول والعدول» من كتابه العدول (مذكور)، ص ص 35-66 عن هذا الأصل التركيبي الذي يبدو أنّ الزركشي كان يعنيه عند حديثه عن خلاف الأصل

إنَّ العدول بالنقصان، شأن العدول بالزيادة، يقع في القرآن كثيراً ويكون ذلك في نطاق الجملة الواحدة بحذف إحدى الكلمات في الجملة فتنشأ عن تلك ظواهر تركيبية من قبيل البناء للمفعول والاكتفاء، أو بحذف أحد جزئها مثل حذف الأجوبة فيها. كما يمكن أن يكون حذف، في مستوى جملتين، لكلمة في كل منهما فينشأ عن ذلك ما يسمى بظاهرة الاحتباك، على أن الحذف قد يطرأ في القرآن على الجملة برمتها بل على الجمل حياً.

\*\*\*

غير أن ظاهرة العدول الكمي بالزيادة والنقصان وإن كانت ظاهرة سلوكية 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 إلى التعبير بالإنشاء وعكسه، ومثل العدول عن التعبير بالجملة الفعلية إلى تعبير بالجملة الاسمية. كما يمكن أن يكون هذا العدول النوعي عدولاً سقياً، ويحصل داخل الجملة الواحدة، وهو كثير، تقتصر منه على التقديم والتأخير، والتضمين وإن كان التضمين معدوداً من الحذف. كما يحصل هذا ضرب 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...

إنَّ هذا الضرب من الظواهر التركيبية القائمة على «العدول النوعي»، هو شأن الضرب الأول من التراكيب القائمة على «العدول الكمي» كثير بشير في

في التوكيد أو الزيادة وفي الحذف، وإن أشار السعدني (ص ص 37-38) إلى عبارات القدماء التي يمكن أن تعني فيما تعني. هذا الأصل الذي يحدد في ضوءه العدول. من هذه العبارات: «أصل الكلام، وأصل المعنى، وأصل معنى الكلام ومرتبته الأولى، ومعنى الكلام وحقيقته».

القرآن. فرأينا 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 به كتب علوم القرآن، وقد غلب على درسهام ذلك التجزئة والتشتت<sup>(2)</sup> فكثرت المصطلحات وتداخلت دلالاتها ومفاهيمها حتى غدا التمييز بينها متعذراً أحياناً شأن التتيميم 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 تسيماً العدول إلى نوعي وكمي موافقاً لحديث السعدني عن العدول كما رآه القدماء. فقد اعتبره واقعاً عندهم على محاور ثلاثة هي:

- المحور الأول وهو محور التبديل أو تغيير المواقع بإعادة الترتيب ومن إجراءاته التقديم والتأخير والمقلب أو العكس والتبديل... الخ.

- المحور الثاني وهو محور الحذف ويعني به إسقاط عنصر من عناصر البناء سواء كان في الكسب المفردة أو الجملة في أبسط صورها أو في صورتها المركبة.

- المحور الثالث وهو زيادة في عناصر البناء مصطفى السعدني: العدول... (مذكور)، ص 4 مع ملاحظة أنّ المحور الأول عند السعدني يوافق العدول النوعي عندنا إلا أنه أوسع منه وأضيق معاً: هو أوسع منه لكون السعدني أدخل فيه العدول عن الحقيقة إلى المجاز وهذا لا يهمننا في هذا الباب وهو أضيق منه لأننا أدخلنا في نطاق العدول النوعي ظواهر التضمين والالتفات والأسلوب الحكيم وغيرها. أما المحوران الثاني والثالث عند السعدني فيوافقان العدول الكسبي عندنا.

(2) أنظر على سبيل المثال: - ابن أبي الإصبع، بديع القرآن (مذكور).

- ابن الزمكاني، البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن (مذكور).

(3) أنظر مثلاً: ابن أبي الإصبع، بديع القرآن (مذكور)، ص 143، حيث يشير إلى هذا التداخل في شأن التتيميم والتكميل. وص 251 حيث يحاول أن يميز بين البسط والإطناب فيخلط وينبه المحنذ على ذلك في الحاشية.

(4) عند قدامة بن جعفر (ت 337هـ/948م) الالتفات استدراك على المعنى الحاصل ورجوع عن معنى آخر إليه. فهو من قبيل العدول الدلالي مطلقاً (أنظر قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 2، 1979 (؟) ص ص 146-149). وهو عند عبد الله بن المعتز (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، ط 3، 1982، ص 58).

مصطلح الذي للمفهوم الواحد شأن مصطلحي الاحتباك عند السيوطي<sup>(1)</sup> وحذف المقابلي عند الزركشي<sup>(2)</sup> فيكون المفهوم واحداً والمصطلح متعدداً. من أننا إذا أنعمنا النظر في عناصر هذا الشتات من الظواهر التركيبية حثيثاً تُردّ جميعاً تقريباً إلى صفة واحدة هي صفة العدول الكمي أو السعي كما سبق أن بيّنا طريقة حصوله في الكلام، وحددنا مقياس ضبطه حديثاً كمياً ونوعياً مسطّواً وعملياً معاً.

وبعد فإنّ لهذا المقياس الذي حددنا في ضوئه العدول فوائد ثلاثاً عسيبة إلى بحثنا في هذا الكتاب على وجه الخصوص: أولاً أننا نجتنب بسطته التخمين وعدم التحقيق في تعيين «الدرجة الصفر» 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 بحرر ما بينها بعيداً. أما الفائدة الثالثة - وهي الأهم إذ عليها مدار هذا البحث في جوهره - فتمثل في أننا إذ ربطنا العدول الطارئ على الكلام بأثره من ناحية وبما يرمي إليه من تأثير في المقام من ناحية أخرى جعلنا له حداً آخر وعيناً له وظيفية أخرى غير بناء الوظيفة الشعرية أو الجمالية في الكلام<sup>(3)</sup>. وهي الوظيفة الحجاجية التي ينهض بها الكلام المُنبني على العدول. وبذلك نتقل بالعدول من عدول غاية إحكام صنعة الكلام وصنع عدوله إلى العدول بما هو مدار حجاج ومناطق إقناع. فالعدول بهذه الصفة لا يرسى به ليمتتن عرى انتماء القصيدة إلى الشعر الشاعر أو الكلام السامي

<sup>(1)</sup> السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن (مذكور)، ج1، ص 321.

<sup>(2)</sup> الزركشي، البرهان... (مذكور)، ج3، ص ص 129-133.

<sup>(3)</sup> على هذه الوظيفة مناط العدول في الشعر عند كوهين خاصة (أنظر على وجه الخصوص كتابه بالكلام السامي (J. Cohen, *Le haut langage*, Flammarion, 1979) وعند البنيويين عامة. وعلى هذه الوظيفة أيضاً مناط العدول عند النقاد العرب في القديم (أنظر مصطفى السعدني، العدول... (مذكور)، ص ص 66-35).

عموماً وهو ما يجعل بلاغة الكلام ودرجة شعرته صوتاً وتركيباً ومجرد مجرد زينة وحلية فتكون بذلك «شعرية العدول» في العصور الحديثة منحرفة في تقاليد الشعرية الأرسطية وإن أبتها وأدعت انفصالها عنها<sup>(1)</sup>. إنما العدول الطارئ على تراكيب القرآن (لا صورته الفنية فهذه مدار الباب القادم من البحث) تدبير خطاب وخطة حجاج ومطلب إقناع. وهو عمل كلام (Acte de langage) لا زينة كلام وهذا العمل هو تحديداً عمل حجاج (Acte d'argumentation).

للعدول بجميع أشكاله المذكورة وبما لها من أبعاد حجاجية نعقد فصوة 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 الحفظ على توازن الفصول من التاحية الكمية لا أكثر ولا أقل. وثالثاً «العدول الكمي بالنقصان وأبعاده الحجاجية»، ورابعاً «العدول النوعي وأبعاده الحجاجية».

(1) وهو مضمون موقف ماشونيك من القائلين بالعدول في العصر الحديث:

Henri Meschonnic, *Pour la Poétique*, op. cit., p 107.

## الفصل الأول

### العدول الكمي بالزيادة داخل الجملة وأبعاده الججاجية

مقدمة: مظاهر العدول بالزيادة داخل الجملة:  
الشارات الججاجية

إنّ 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 المطردي إحصاء ما ورد منها في القرآن<sup>(1)</sup> مقتصراً بذلك مؤونة الإحصاء الدقيق وعناؤه. على أنه لا يهمننا في هذا العمل أن نحصي وإنما همنا الكشف عن آليات الججاج الكامنة في التوكيد. والتوكيد، كما لاحظ المطردي في خاتمة عمله - كثير جداً وروده في القرآن. لذلك سنكتفي بدرس أهم ظواهره وأشدها تنوعاً في الوقت نفسه مثل التوكيد بياناً وبياناً مع اللام وبالقسم والقصر والنعته والبدل والمفعول المطلق المعطف.

إنّ قولنا «عبد الله قائم» يمثل جملة قائمة بذاتها يمكن أن تستغني عن غيرها فقد توافر فيها شرطاً الإفادة والاستقلال وحصل منها معنى «قيام

(1) المطردي أساليب التوكيد في القرآن (مذكور).

عبد الله» فإذا أدخلنا عليها زيادة بتوكيدها فقلنا «إنَّ عبد الله قائم» أو «عبد الله لقائم» 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 جرت 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 الجملة التي ذكرنا تقع في «الدرجة الصفر» من الدلالة<sup>(1)</sup>، في حين تقع جملة «إنَّ 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 بـ 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 عذب 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>. وهو المقياس الدلالي نفسه الذي استخدمه أبو العباس في الردة عليه بالقول: «بـ

- (1) من القدماء من يذهب إلى أنَّ الجملة الإسمية المجردة من التوكيد تعطل في حد ذاتها درجة أو من الدلالة دونها، في الدرجة الصفر، الجملة الفعلية. جاء في البرهان للزركشي: «إذا قصد الخبر أنوا بالجملة الفعلية وإذا أكدوا في الإسمية ثم يأنَّ ثم بها وباللام...» (البرهان... (مذكور)، ج2، ص 391).
- (2) هو إما ثعلب (ت 291هـ/904م) أو المبرد (ت 285هـ/898م) وكانا متعاصرين ومتفقين في الكنية (دلائل الإعجاز (مذكور)، ص 242، الحاشية رقم 2).
- (3) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز (مذكور)، ص 242.

معاني مختلفة لاختلاف الألفاظ فقولهم عبد الله قائم إخبار عن قيامه، وغيرهم: «إن عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل وقولهم إن عبد الله لقائم حرب عن إنكار منكر قيامه، فقد تكررت الألفاظ لتكرار المعاني»<sup>(1)</sup>. وقد عهد السكاكي، لاحقاً، إلى وضع مصطلحات لهذه المعاني المختلفة عهد الله قائم «خبر ابتدائي» عنده، وإن عبد الله قائم «خبر طلبى» وإن عبد الله لقائم «خبر إنكاري»<sup>(2)</sup>.

إن كل تأكيد يُزاد فيدخل على الإسناد الخبري الابتدائي تحصل بفضله، لاحقاً ودليلاً، زيادة في المعنى الأصلي الذي لذلك الإسناد وذلك على نحو التالي:

• الجملة (هي نفسها في كل الحالات من الناحية الإسنادية)	* معناها (هو نفسه لكن يُراد 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 (ك) قائم	قيام عبد الله + دفع الإنكار <sup>(5)</sup>
عبد الله (إن) عبد الله (ك) قائم <sup>(4)</sup>	

المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

السكاكي، منتج العلوم (مذكور)، ص ص 170 - 171.

ينبغي أن نلاحظ أن «إن» لا يفيد دخولها على الكلام مجرد دفع الشك أو الظن لدى المخاطب كما يرى الجرجاني والسكاكي وقد ذكرنا رأيهما إذ قد يفيد دخولها على الكلام مجرد الاهتمام في نظرنا، أو التعليل وهو كثير.

ينبغي أن نلاحظ أن دخول «إن» مع اللام على الكلام على عكس ما يرى الجرجاني لا يفيد دفع الإنكار دائماً. وسنعود إلى هذا، وفي المقابل قد تفيد «إن» وحدها دون لام الابتداء، رد الإنكار، وسنرى أمثلة على ذلك.

يمكن اعتبار هذه الجملة جملتين على رأي من ينظر إلى الجملة على أنها أعم من الكلام وهما جملة القسم غير الإسنادية (والله) وجملة جواب القسم. وتعتبرهما يمثلان جملة واحدة لاختيارنا أن تكون الجملة مرادفة للكلام على نحو ما عرّفه القدامى.



وعلى هذا النحو تكون جملة «عبد الله قائم» من حيث لفظها ومعناها هي الأصل فهي بمثابة «الدرجة الصفر» من التعبير ما إن نُدخِل عليها عدوياً كميّاً بزيادتها عنصراً يفيد التوكيد حتى يحصل لنا عدول في مستوى المعنى ويتمثل هذا العدول في ما أضيف إلى ذلك المعنى من سمات دلالية هي من قبيل [+ دفع الشك] أو [+ دفع الإنكار] إلخ.

وبديهي أنّ الذي أملى هذه الزيادات في اللفظ والمعنى إنما هو المقام أو ما يمكن أن نسميه بعبارة السكاكي «الاعتبارات الخطابية»<sup>(1)</sup> فيكسر 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 الداخِل 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، البرهان... (مذكور)، ج 2، ص 408.

(3) المرجع نفسه، ج 2، ص 391.

(4) علي أبو القاسم عون، أسلوب القسم واجتماعه مع الشرط في رحاب القرآن الكريم، منشور من جامعة الفاتح [ليبيا]، 1992، ص ص 247 - 248.

أو أكثر فهو عند بعضهم «توكيد مضاعف»<sup>(1)</sup> فهو «بمنزلة مؤكدين إذ ليس التصير 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  
 نعت «إن» الداخلة على الجملة الاسمية في مواضع كثيرة جداً وكفي أن  
 نذكر أن هذه الجملة الاسمية قد دخل عليها التوكيد (وأكثره بيان) في 2964  
 موضع بإحصاء المطردي<sup>(4)</sup>. كذلك اطرده التوكيد بأن 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 مضمرة ومظهرة يهمننا 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  
 البقرة<sup>(7)</sup> وقد أحصينا ما يزيد على 60 قصراً في سورة الأنعام وهي مكية.  
 لنا أن نضيف إلى هذه المؤكدات النعت فقد يجيء للتأكيد. قال ابن  
 جني «وقد تجيء الصفة [ والصفة والنعت واحد عنده ] للتأكيد نحو قولهم  
 أسن الدّابّر وأمس لا يكون إلا دابراً (...). ومعنى التأكيد هنا أنّ مدلول  
 الصفة استفيد مما في الموصوف فصار ذكره في الصفة كالتكرار»<sup>(8)</sup>. وفي

ابن عاشور، التحرير والتنوير (مذكور)، ج 15، ص 323.

المرجع نفسه، ج 7، ص 303.

يقول السكاكي: «إن قصر الصفة على الموصوف وبالعكس ليس إلا تأكيداً للحكم على تأكيد»  
 «مفتاح العلوم، ص 291».

المطردي، المرجع نفسه، ص 400 وتوكيد الجملة الاسمية هو الأكثر شيوعاً في القرآن كما لاحظ  
 ذلك مطردي في الموضع نفسه.

المرجع نفسه، ص ص 182 - 190.

علي أبو قاسم عون، المرجع نفسه، ص 281.

وهو المستفاد من مقال الشاذلي الهيشري: القصر في سورة البقرة حوليات الجامعة التونسية عدد  
 26، سنة 1987، ص ص 99 - 142. على أنّ الهيشري قد توسّع في مفهوم القصر فاعتبر القصر  
 مستفاداً من تراكيب مختلفة مثل الشرط والاستثناء وغيرهما.

ابن يعيش، شرح المفصل (مذكور)، ج 3، ص 48.

القرآن كثيراً ما يرد المنعوت على التنكير المفيد معنى التكثرير أو التفسير والتحقير أو التعظيم ويردف بنعت مفيد المعنى نفسه نحو: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ تَرَبُّهُ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾<sup>(1)</sup>.

أو يرد المنعوت معرفة يفيد التعريف فيه استغراق خصائص الأفراد، في تركيب قصر نحو: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ﴾<sup>(2)</sup>.

وورود 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 منه تقوم مقام جملتين. قال ابن يعيش في درسه لمثال «مررتُ بعبد الله زيد» «كان الأصل أن يكون خبرين أي جملتين (...). مثل مررت بعبد الله مررت بزيد...»<sup>(4)</sup> إنَّ البدل، وبدل الاشتمال على وجه الخصوص، يبدو عسى وجه من الوجوه عدولاً كميّاً بالزيادة يفيد التوكيد والبيان. يقول ابن يعيش في شأن بدل الاشتمال «وعبرة الاشتمال أن تصح العبارة بلفظه عن ذلك الشيء، فيجوز أن نقول [في سُلْب زيد ثوبه] سُلْب زيد وأنت تريد ثوبه، و- نقول [في أعجبني زيد عمله وأدبه] أعجبني زيد وأنت تريد عمله وأدبه»<sup>(5)</sup> ففائدة بدل الاشتمال وبدل البعض أيضاً تكمن حسب الزركشي في «المبدل منه يصير مذكوراً مرتين إحداهما بالعموم والثانية بالخصوص»<sup>(6)</sup> ويستخدم الزركشي مصطلحات المناطق فيرى بدل البعض إعادة لذكر الكلمة

(1) البقرة 2/10.

(2) البروج 85/11.

(3) المطردي، المرجع نفسه، ص 390.

(4) ابن يعيش، المرجع نفسه، ج3، ص 64.

(5) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(6) الزركشي، البرهان... (مذكور)، ج2، ص 445.

تضمين وبدل الاشتمال إعادة لذكر الكلمة بالالتزام<sup>(1)</sup> فعلى هذا عددنا تلك ضرباً من التكرار المقصود به التوكيد. ولا يكون المقصود به دائماً مع الإشكال العارض في المبدل منه<sup>(2)</sup>. قال الزمخشري في تفسير بعض الآيات المشتملة على بدل: «فإن قلت ما فائدة البديل؟ (. . .) قلت فائدته التوكيد لما فيها من التثنية والتكرير»<sup>(3)</sup>. وهذا مما يحصل خاصة في البديل المتعاقب الذي يلتبس أمره التباساً بعطف 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 سواء كان عامله هذا مصدراً مثله أو فعلاً أو صفة وقد تواترت ظاهرة التوكيد في القرآن في ما يزيد على 130 موضعاً<sup>(5)</sup>.

والعطف من مظاهر العدول الكمي بالزيادة الذي يطرأ داخل الجملة المشهور الذي حددناه لها في مقدمة هذا الباب. والعطف المقصود ههنا ما يتم بواسطة الواو. فمن الكلمات والمركبات المعطوف بعضها على بعض بهذه الطريقة ما يكرر بعضه بعضاً من جهة المعنى بشكل يقترب من الترادف. ثم يكن إيحاء. والظاهرة مما يلفت الانتباه في القرآن حتى أنها عُقِد لها من كتاب «إعراب القرآن» المنسوب إلى الزجاج (ت 316هـ/928م) باب حصر بعنوان «باب ما جاء في التنزيل معطوفاً وليس المعطوف مغايراً معطوف عليه وإنما هو هو أو بعضه»<sup>(6)</sup>. وهذا الضرب من العطف مما

المرجع نفسه، ج 2، ص 454.

المرجع نفسه، ج 2، الصفحة نفسها.

الزمخشري، الكشاف... (مذكور)، ج 1، ص 68.

المطردي، المرجع نفسه، ص 384.

المرجع نفسه، ص 319 - 330.

أيو 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، إلى 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 «عدو كمي بالزيادة»<sup>(3)</sup>.

\* \* \*

إنّ عناصر التوكيد الثمانية التي رأينا تجعل الكلام بدخولها عليه ذا بد حوارية تفاعلية، 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 وتوهم 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) أنظر على سبيل المثال: الزركشي، البرهان... (مذكور)، ج2، ص ص 364 - 377.
- (2) وهي تسمية الزركشي التي وسم بها باباً درس ضمنه كل هذه الضروب من التركيب وغيرها. أنظر الزركشي، البرهان... (مذكور)، ج2، ص ص 384 - 516. وج3، ص ص 3 - 101.
- (3) من هذه الضروب الثمانية ما يدرسه السيوطي على سبيل المثال تحت تسمية «الإطباب» كما رأينا ومنها ما يدرسه الزركشي على سبيل المثال تحت باب «التأكيد» كما رأينا أيضاً. إنّ مصطلح «العدول الكمي بالزيادة» الذي نستخدمه قمين بأن يجعلنا نتجاوز عن هذه المسألة، فنحن نعبر التأكيد والإطباب معاً داخلين تحت تسمية «العدول الكمي بالزيادة» وقد سبقنا الإشارة من قبل إلى ذلك.
- (4) عن بعض الأعراب أنه لما سمع قوله تعالى: ﴿وَلِيَّ اللَّعْلَمِ وَيَقُولُ مَا تُؤْمَلُونَ﴾ ﴿٣٣﴾ فَوَيْلٌ لِلْعَالَمِ وَاللَّعْلَمِ بِمَا كَانُوا يَكُونُونَ﴾ (الذاريات 22 - 23) صاح وقال: من الذي أغضب الجليل حتى جاء إلى اليبس قالها ثلاثاً. ثم مات (الزركشي، البرهان (مذكور) ج3، ص 41).

(5) Michel Meyer, *Logique, langage et argumentation*, op. cit., p. 113.

إنّ الشارات الججاجية في الكلام لا يمكن أن تحصر وإنّ كل عنصر لغوي مؤهل مبدئياً ليمثل شارة في الخطاب ججاجية بحسب ما تمليه «الاعتبارات الخطابية» أو المقام. وقد حصرنا هذه الشارات الججاجية في مبحثنا هذا، في عناصر التوكيد المذكورة فهي إذ تظهر في المنطوق تعلن ضرورة وجود الضمني وراء ذلك المنطوق، وقد نظرنا إلى هذا الضمني من زوايا ثلاث هي زاوية المفهوم (Le sous - entendu) الناجم عن التوكيد بيان وإنّ مع كلام والقسم والقصر، وزاوية المقتضى الناشئ عن الظواهر التي ذكرنا، بالإضافة إلى التعت والمفعول المطلق، وزاوية التوجيه (La modalisation)<sup>(1)</sup> كامن في الظواهر السابقة كلها بالإضافة إلى البدل والعطف.

وبناء على هذا نُقسم الفصل إلى ثلاثة مباحث هي البعد المفهومي وعدول 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 تعريف مصطلح Orientation وكان ذلك في مقدمة الكتاب العامة. وإشكال آخر في استخدام هذا المصطلح مأثاه أنه مصطلح بلاغي قديم فالتوجيه عند الزركشي هو ما احتمل معنيين ويؤتى به عند فطنة المخاطب» (أنظر البرهان في علوم القرآن (مذكور)، ج2، ص 314). و (أنظر أيضاً ابن قيم الجوزية، الفوائد المشوق... (مذكور)، ص 230). إنّ التوجيه بهذا المعنى لا علاقة له بمعنياه الآخرين عندنا في هذا المبحث، ومعنى بلاغي آخر قديم للتوجيه وهو «إيراد الكلام على وجه يندفع به كلام المتكلم. وقيل عبارة على وجه ينافي كلام الخصم» (الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 69).

## المبحث الأول

### البعد المفهومي للعدول الكمي

#### بالزيادة داخل الجملة

لمصطلح «المفهوم» معانٍ عدة تختلف باختلاف العلوم التي تستخدمه. فحد مفهوماً الشيء عند المناطق العربية 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 حدثت 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>.

يعتبر هذا التعريف الذي يقدمه المناطق العربية للمفهوم ضيقاً جداً. فهو إذا صح أنه التعريف الوحيد الذي يصوغونه له كما يرى فاخوري في الموضوع المذكور، فإنه لا يقابل عند المناطق الغربية إلا نوعاً واحداً من أنواع ثلاثة له هو المفهوم الحاسم (Compréhension décisive) أي «جملة

(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.

صفات التي تكفي لتعريف لفظ ما كأن يكون كلمة إنسان هو الحياة «سطق»<sup>(1)</sup>. أما نوعا المفهوم الآخران عندهم فهما المفهوم المتضمن (Compréhension implicite) وهو «مجمل الصفات التي يثيرها استخدام اللفظ» هدف إليها المعاني التي تلزم عن هذه الصفات لزوماً منطقياً<sup>(2)</sup>، والمفهوم الذاتي (Compréhension subjective) وهو «مجمل الصفات التي يثيرها استخدام لفظ ما عند الفرد أو عند جماعة بالذات أي أن كل ما يرتبط بسطق في الذهن داخل في معناها»<sup>(3)</sup> فعلى هذا يكون المفهوم من لفظ ما من التعريفات الثلاثة مجتمعة مجمل الخصائص التي تحدد محتواه وهذه الخصائص هي مجمل الخصائص التمييزية التصريحية ومجمل القيم الدلالية المعرفة المثارة في الذهن فيكون المفهوم عند المناطق الغربيةين شاملاً - عبارة أوركويوني - «دلالة اللفظ التصريحية (Dénotation) ودلالته الحافة (Connotation) بالمعنى الذي لهما في اللسانيات الحديثة»<sup>(4)</sup>.

إن اشتمال المفهوم في المنطق على قسم دلالة اللفظ الحافة هو الذي يبرهن رأينا من معنى المفهوم عند الأصوليين وعند علماء اللسان في المنطق. فالمفهوم عند الأصوليين في تراثنا هو «خلاف المنطوق، وهو ما دل على اللفظ لا في محل النطق بأن يكون حكماً بغير المذكور وحالاً من مفهوم»<sup>(5)</sup>. ثم إن 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 هبة، المعجم الفلسفي، (مذكور)، ص 417.

المرجع نفسه، ص 418.

المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

C. K. Orecchioni, *La connotation*, P. U. L., 1977, p 12.

التهانوي، المرجع نفسه، المجلد نفسه، ص 1154.

الإسراء 23/17.



فَعُلْم من حال التأنيف وهو محل النطق حال الضرب وهو غير محل النطق مع الاتفاق وهو إثبات الحكم فيهما. وأما مفهوم المخالفة فالوجه فيه أن يكون المسكوت مخالفاً للمذكور في الحكم اثباتاً ونفيّاً مثل «في الغند 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 محل النطق بعبارة الأصوليين السالفة وليست الدلالة الحافة من اللغة بعبارة هيالمسلاف التي أوردنا في الباب الأول من هذا البحث. أما وجه الاختلاف بين المفهوم عند الأصوليين وبين الدلالة الحافة عند اللسانيين فيمكن ريبه في كون الأصوليين لا يجعلون المفهوم عالماً 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 يستنتج من المنطوق»<sup>(4)</sup> فهو «حدث بلاغي مرتبط بمقام القول (. . .) ويحيى دائم

(1) الحديث عن تقسيم المفهوم مأخوذ كله عن التهانوي، 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>. وتجمل أوركيني تعريفه بقولها: «يشمل المفهوم جميع المعلومات التي من شأنها أن يحملها ملفوظ ما على أن يكون تحقق تلك معلومات رهين بعض الخصوصيات التي للمقام، وآية ذلك أن 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 أن 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 ثبتت دلته على تنوع المقامات بملفوظه فهو حسب ديكرو «حدث لغة» على عكس المفهوم الذي هو «حدث قول أو بلاغة». والمقصود بالبلاغة عند ديكرو ارتباط دلالة الكلام بالمقام وعلى هذا قابل الرجل بين المفهوم والمقتضى فقال: «عندي أن 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 المفهوم والدلالة الحافة من ناحية، وبين المقتضى والدلالة التصريحية من ناحية أخرى<sup>(4)</sup> فيكون المفهوم من أجل ذلك أضعف حجاجية من المقتضى وجوده خارج اللغة ولا ارتباطه بمجهود المخاطب التأويلي، فالمفهوم، عند ديكرو، يأتي على صعيد الزمن لاحقاً بالنسبة إلى حدث التخاطب والعون المسؤول عن إنتاجه هو المخاطب (أنت) في حين يكون المنطوق عنده شيئاً لحدث التخاطب والعون المسؤول عن إنتاجه هو المتكلم (أنا) أما

المرجع نفسه، ص 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 ففكون سابقاً لحدث التخطب والمسؤول عنه عون جماعف حر  
(نحن)<sup>(1)</sup>.

إن مطابقة علماء اللسان بفن المفهوم والدلالة الحافة وجعل المفهوم متروكاً أمره لمخاطب يتأوله، واعتباره «بمنزلة اللغز الذي يعرضه المتكهن على السامع طالباً إليه أن يحله»<sup>(2)</sup>، من شأنه أن يضعف طاقة المفهوم الجبججافة، ذلك أن الوحدات الدلالية الدنيا الحافة (Connotèmes) التي تطابق أوركفونف بفنهما وبفن المفهوم<sup>(3)</sup> هي على الحافة خصائص متحونة ورفر قابلة للضبب والحصر، فهي مؤدفة دائماً إلى المشترك (La Polysémie) والمشارك فف الكلام مدعاة إلى ضعف المحافة بل وإلى انعدامها تمامًا أحياناً<sup>(4)</sup> وذلك لما فتركه المشترك فف الخطاب من فضاء حرفة للمخاطب فمكنه من المراوغة والزفغان. صحفح أن مقام القول من شأنه أن فحد من تعدد مفاهفم ذلك القول ولكن ذلك لا فمنع المخاطب من أن فراوغ إن راء المراوغة، متجاهلاً المفهوم من الخطاب فف ضوء المقام أو متظاهراً بفهب

(1) O. Ducrot, *Le dire et le dit, op. cit.*, pp 13-31 على أنه بالإمكان مناقشة ففكرو فف اعتبار

المفهوم ففحق المنطوق ولفه. فمفهوم الموافقة عند الغزالف على سبفل المثال فشرط فف أن بفب أنه أسبق إلى الفهم من المنطوق أو هو معه ولفس متأخراً عنه أنظر: أبو حامد الغزالف، المستصنف من علم الأصول (مذكور)، ج2، ص 191.

(2) id; p 45.

(3) K. Orecchioni, *L'implicite*, p 45.

(4) ففبف أن نشفر رغم ذلك إلى ما فراء مافر من أن المحافة لما كان فستخدم ففها الكلام الطفبف وهذا الكلام قائم فف جورهره على المشترك Equivocté ففنه أمكن للمحافة أن فستفل ذلك المشترك Pluralité de sens بما فف من غموض ولفس وغبابفة لبلوغ هدفه فف إتناع الجمهور. ولكن مافر فلاحظ أيضاً أن مثل هذه الخصائص التي للكلام الطفبف هي التي جعلت الجبجج محل رفة وسمعته محل طفن أنظر: M. Meyer, *Logique, langage et argumentation, op. cit.*, pp 113-114 فواعد الجودة فف أسلوب الخطابة. - وهي القاعدة الثالثة - فتجب الألفاظ المشتركة المعاف أنظر أرسطو، (مذكور) المقالة الثالثة، الفصل ك-1407 أ.

غيره منه، إلى غير ذلك. على أنه من الممكن أن يحصل منه جهل فعليّ  
مفهوم الخطاب الموجّه إليه كأن يكون مجمل كفاءاته الثقافية والنفسية  
وعقدية وغيرها لا يساعده على أن يدرك ما أراد له المتكلم أن يدرك من  
تلقاها. وهكذا يبدو لنا أنّ «قانون المفهوم الأساسي» من حيث طاقاته  
جهاجية قانون غير مستحكم الفصول إذ هو على عكس المقتضى غير ملزم  
ولا أسرّ وهو ما يدعوننا إلى أن ننقحه ونُدخل تعديلين اثنين عليه لإكسابه هذه  
قشرة:

1 - التعديل الأول: أن نعتبر المفهوم هو أيضاً حدث لغة شأن  
مقتضى إذ يمكن أن يكون منغرساً في طبيعة الملفوظ نفسها على نحو ما  
هو ذلك الأصوليون قديماً، فقد جعلوه - على اختلاف بينهم - مرتباً بنوع  
من التراكيب اللغوية المخصوصة - وإن لم يعدوا منها بعض أساليب التوكيد  
مطردة في المدونة القرآنية مثل التوكيد بياناً وبياناً مع اللام وبالقسم<sup>(1)</sup> - على  
نحو بات معه المفهوم هو أيضاً «حدث لغة»، وهو ما صرح به أوركيوني  
حين أنكرت - من وجهة نظرها الشخصية المخالفة لغيرها من اللسانيين مثل  
كرو - أن يكون المفهوم «حدث قول» فهو فيما ترى قائم في الملفوظ وإن  
تقتضى استخراجاً منه أن يستخدم المخاطب كفاءاته المعرفية والبلاغية  
براغماتية بالإضافة إلى كفايته اللغوية<sup>(2)</sup>. إنّ المفهوم الذي نحن معنيون  
فيه 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 ومثل الشرط والحصر والاستثناء والغاية (أنظر: مصطفى جمال الدين:  
البحث النحوي عند الأصوليين، دار الرشيد للنشر، العراق، 1980، الفصل السادس: الجملة،  
مبحث ضوابط دلالة الجملة على المفهوم ص ص 278 - 291). ولكن قسماً آخر من الأصوليين  
لم يعدت بدلالة هذه الأشكال اللغوية الستة على المفهوم وأنكر المفهوم جملة (أنظر الشيخ محمد  
الخضري، أصول الفقه، دار الفكر - بيروت 1988. مبحث: حجة من نفي المفهوم ص ص 126 -  
129).

أوركيوني، المرجع نفسه، ص ص 39 - 40.

المملفوظ (هي قرائن التوكيد) حتى لكأن هذه الشارات وهذه القرائن تنطوي في ذاتها على مقام القول وتومئ إليه وتقوم بديلاً عنه. وسنكتفي، من قرائن التوكيد هذه المولدة للمفهوم، بإنّ وإنّ مع اللام والقصر والقسم. إنّ 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 نستخدمه عليه بـ «المفهوم الدلالي»<sup>(1)</sup> والآخر نسميه المفهوم اللاحقولي 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 بسبب من الآخر متين إذ يؤدي المفهوم الدلالي الذي ينبغي أن يظهر أولاً إلى المفهوم اللاحقولي 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 المتلقّي إلى استخراجها مستخدماً

(1) قد يبدو من قبيل الحشو قولنا «مفهوم دلالي» إذ كل مفهوم فهو دلالة أو مدلول لكن دفعنا إلى ذلك وجود نوع من المفهوم هو المفهوم البراغماتي *Le sous-entendu pragmatique* الذي ينبغي أن يقابله قولنا «المفهوم الدلالي» شأن مقابلة المقنض البراغماتي للمقنض الدلالي وقد رأينا ذلك في الفصل الأول من الباب الأول والمثال على المفهوم البراغماتي من القرآن قوله ﴿لَيَسِّرَنَّ أَلَيْسَكَ يَكْفُرُونَ بِتِيحِكُمْ وَلَا يَسِّرَنَّكَ يَحْلُ حَيْرٌ﴾ (فاطر 14/35) قال ابن عاشور: «فالمعنى: وإن يسّر لك بهذا الخبر مثلي لأنني خبرته فهذا تأويل هذا التركيب». وقد أغفل المفسرون بيان هذا التركيب (التحرير والتنوير: ج 22، ص 284). وتقدم أوركويوني مثلاً عليه هو قول مخاطبك لك «إنّ المرء ليُسْفى من آلام الحب فمعناه أنّ مخاطبك خبر التجربة إذ عرف الحب وعذب بالآلام وسفّي منها» C. K. Orecchioni, *L'implicite, op. cit.*, chap: Le sous-entendu; p 43.

تصايفته اللغوية خاصة إلى جانب الكفاية المنطقية والثقافية. أما المفهوم اللاقولي 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، لهو بمثابة «النظرية» (Théorie) لكنها ليست نظرية علمية وإنما هي النظرية التي تحاول - من زاوية نظر الباحثين في الجباج - «أن تقدم حلاً لإشكال ما قائم في المجالات الفكرية والأخلاقية والاجتماعية»<sup>(1)</sup> فهي إذن نظرية فكرية أو أخلاقية. أما المفهوم اللاقولي فهو القيمة اللاقولية المشتقة (Valeur illocutoire dérivée) من الكلام، المفهومة من عرضه. وبعبارة القدماء نقول إنّ المفهوم الدلالي هو حصيلة 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 عرضه<sup>(3)</sup>. أما المفهوم اللاقولي فهو من بعض الوجوه «التعريض بالطلب»<sup>(4)</sup> معم وإن لم يميزوا في التعريض بين التعريض باعتباره مجرد مفهوم، ومكرة محضة ونظرية خالصة، أي باعتباره مفهوماً دلاليّاً في اصطلاحنا، صرّح التعريض باعتباره طلب شيء وأمرأ به، أي باعتباره مفهوماً لا قولياً في

Pierre Bange, *Argumentation et fiction*, in *l'argumentation*, op. cit., p. 96.

تجرى أوركينيوني أنّ المفهوم Le sous-entendu في اللسانيات يوافق من بعض الوجوه التعريض

L'insinuation في البلاغة اللاتينية القديمة: C. K. Orecchioni, *L'implicite*, op. cit., p. 45.

ابن الأثير، المثل الساخر (مذكور)، ج2، ص 186.

والمثال عليه أن يقال: والله إنني لمحتاج وليس في يدي شيء... أو كقولك للمرأة في خطبة النكاح: «إنك لخليّة وإنني لعزب» (ابن الأثير: المرجع نفسه، الصفحة نفسها) والملاحظ في شأن المثاليين اللذين قدسهما ابن الأثير قيام التركيب على التوكيد. وهو ما يثبت لدينا ارتباط هذا الأسلوب بنشوء التعريض أو المفهوم في الكلام.

الاصطلاح اللساني. إنَّ 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 منبنيّاً 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 عليها التوكيد بياناً وإنّ مع اللام والقسم والقصر نظرية فكرية أو أخلاقية. وإذا رب 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 مجس 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 ب ص (صادقة)». ويكون هذا التركيب مما دخلت عليه إنّ أو إنّ مع اللام أو القسم أو القصر الإضافي خاصة أو طائفة من هذه العناصر مجتمعة (شأن

(1) يرى ديكرود أنّ المفهوم Le sous-entendu يأتي مواصلة للكلام بواسطة «إذن» Dono يرى ديكرود، *Le dire et le dit, op. cit.*, p 46.

تسم مع القصر، أو القسم مع إنَّ ولام الابتداء خاصة) وتأتي هذه التراكيب تماماً في سياق مجادلة أعداء القرآن إما مجادلة بالحضور (In praesentia) هم يقولون والقرآن يرد) أو بالغياب (In Absentia) (إذ يفهم الجدل من صحة الكلام التركيبية وحدها) ويكون ذلك على النحو التالي:

النظرية المهذومة (وهي من المفهوم)	آية (وهي المنطوق)
إذن ليس البعث كذباً.	تَسْتَوُونَ ﴿١٥﴾ <b>إِنَّكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ</b>
كما تعتقدون أو كما يعتقدون ← هدم للنظرية القائلة بعدم وجود البعث.	- <b>إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ ﴿٢﴾</b> - <b>إِنَّ السَّاعَةَ لَأَيُّمَةٌ ﴿٣﴾</b>
إذن لستم أو ليس الكافرون بمنجاة من العذاب.	- <b>وَلَا تَكْفُرُونَ ﴿٤﴾</b> - <b>وَلَا تَكْفُرُونَ ﴿٤﴾</b>
كما يرون ويصرون على ذلك.	- <b>وَلَا تَكْفُرُونَ ﴿٥﴾</b>
← هدم نظرية الإنكار لعذاب الآخرة وللحساب واليوم الآخر.	- <b>وَلَا تَكْفُرُونَ ﴿٦﴾</b> - <b>وَلَا تَكْفُرُونَ ﴿٦﴾</b>

- المؤمنون 16/23
- طه 15/20
- غافر 59/40
- التوبة 49/9
- الحجر 43/15
- الصفات 38/37
- الأنعام 134/6



إذن ليست رسالتك (أو رسالة محمد مدعاة كما يقولون. ← هدم للنظريه القائلة بعدم صحة الرسالة المحمدية.

- = 3
- أ - ﴿وَإِنَّكَ لَبِئْسَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (1)
- ب - ﴿بِئْسَ (1) وَالْقُرْآنَ الْحَكِيمَ (2) إِنَّكَ لَبِئْسَ الْمُرْسَلِينَ (3)﴾
- ج - ﴿قُورَيْبِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ (3)﴾
- د - (4)

- = 4
- أ - ﴿أَنْتَهُمَا خَبِرًا لَّسْتُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ (5)﴾
- ب - ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ (6)﴾
- ج - ﴿وَالصَّافِيَاتُ صِفَاءً (1) فَأَلْوَجُنَّ تَضَرُّعًا (2) فَالَّتِي تَذَكَّرُ (7)﴾

إذن ليس الإله «متعددًا» + ليست الأصنام آلهة كما يعتقدون. ← هدم لنظرية الشرك.

إن المفهوم من التوكيد في جميع الآي المذكورة (وهو قريب من مفهوم المخالفة أو هو هو) هدم لنظرية خصوم الرسالة المحمدية مما تجري به السنتهم في مجالسهم ونواديبهم ومما يتسارون به أو يجهرونه (8) وهو ما يفسد كثرة دخول التوكيد على جمل مدار الحديث فيها على الخصوم من مشركي مكة وغيرهم. ويكون الحديث عنهم بتوجيه الخطاب إليهم مباشرة (الأمثلة

- (1) البقرة 2/252.
- (2) يس 1/36 - 3.
- (3) الذاريات 23/51.
- (4) التكويد 19/81.
- (5) النساء 4/171.
- (6) ص 38/65.
- (7) الصافات 1/37 - 4.

- (8) يكثر في القرآن إيراد الأقوال المحكية عن الخصوم. وهي تدور في معظمها على التكذيب بوجه الله ورسالة محمد وبالبعث واليوم الآخر. ومن الأمثلة على ذلك:
- ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّكَ لَمَثَلُ آبَائِكَ لِقَدْ كَانُوا كَافِرِينَ﴾ (المائدة 73/5).
- ﴿وَقَالُوا إِنَّمَا هِيَ إِلهة الأندلسِ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهَا أَلْوَجُنُ أَعْتَقَبْنَا كَافِرِينَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ بَدْعٌ بَعْدَ مَا كُنُوا يَكْفُرُونَ﴾ (الأنعام 29/6).
- ﴿وَقَالُوا سُبْحَانَ اللَّهِ أَصْحَابُ الأَنْبِيَاءِ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ بَدْعٌ بَعْدَ مَا كُنُوا يَكْفُرُونَ﴾ (الفرقان 25/5).
- ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (سبا 29/34، يس 48/36، الملك 25/67).

2 - ج ود؛ 4 - أ؛ 4 - ج) أو بالتعريض بهم فيه (الأمثلة 1 - ب؛ 1 - ج؛ 2 - أ؛ 2 - ب، 3 - أ؛ 3 - ب؛ 3 - د؛ 4 - ب) وسواء حريهوا بالخطاب المؤكد أو عرّض بهم فيه فإن هذا الخطاب يأتي حاملاً هريين: أولهما مصرّح بها ينطق بها التوكيد وهذه لا تهمننا 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 راحلاً (الأمثلة 4 - أ؛ ب؛ ج) وكون محمد ليس رسولاً (الأمثلة 3 - أ، 3 - 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 حججية عالية وما كانت لتكون كذلك لو جاء الكلام مصرحاً بهدم نظرية الخصوم تصريحاً مباشراً. إنّ الفرق بين هدم النظرية منطوقاً وهدمها مفهوماً بواسطة إدخال التوكيد على جمل الخبر الابتدائي في الأمثلة الأربعة عشر المذكورة يتمثل في كون هذه الجمل تمتاز بالأمر التالية:

1 - أنها، إذ تصرّح بنظرية القرآن منطوقاً، تفتح باب الضمني مفهوماً، «وجهة الحوار» الوجهة التي يريدنا القرآن بواسطة أداة الربط «إذن». فهذه «تظهر في عالم الخطاب، ضربة لازب، بانية على طريق الاستنتاج واستيعاب المفهوم من التوكيد، ومداره على هدم نظرية الخصوم. إنّ التوكيد الجملة التي دخل عليها مستوعبة للنظرية المعارضة منطوية عليها حاملة في صلبها. فالمفهوم في الجمل الأربع عشرة السابقة أنه توجد نظريات صريحة للنظريات المصرّح بها وهي نظريات القرآن، ولكنها نظريات باطلة صريحة فعلى هذا تكون الجملة المؤكدة قائمة على تعدد الأصوات (Polyphony) إذ هي تنطوي على صوتين متعارضين أحدهما منطوق وهو صوت القرآن» مثبتاً، والآخر مفهوم وهو صوت الخصوم منفياً.

2 - أنّ التوكيد في الجمل المذكورة إذ يفتح باب الحوار من الجهة التي يريدنا القرآن كما رأينا، يغلقها نهائياً من الجهة التي «يناور» منها صريحاً، جاعلاً بذلك كلمته هي العليا وهي الأخيرة. ونكتة هذا الكلام أنّ

خصوم القرآن مهما أوغلوها في الإنكار وبالغوا في توكيد نفيمهم لأطروحة القرآن بقولهم على سبيل المثال: «لا ليست جهنم بمحيطة بالكافرين» أو «ليست الساعة بآتية» أو «ليس الله بواحد البتة» فإن الجملة القرآنية المؤكدة بأن مع اللام وبالقسم وبالقصر، خاصة، تكون قابلة دائماً لتكون جوهر جاهزاً يردّ وجوه الإنكار كلها ويبطل الإيغال في هذا الإنكار مهما تنوع وتعدد. فالجملة القرآنية بذهاها في التوكيد إلى أقصى مداه هدمت نظرية الخصوم القائمة الرائجة ثم انبرت تسد أمامهم طريق العودة إلى بنائها من جديد. فقد أصبحت هذه الجملة بواسطة التوكيد الذي يثبت دعائمها مستعملة دائماً للرد على أي نفي محتمل سواء أكان نفيّاً ابتدائياً غير مؤكد أم نفيّاً طليئاً مؤكداً بليس مثلاً، أم نفيّاً إنكارياً مؤكداً بليس مع الباء مثلاً<sup>(1)</sup>. ويأتي القسم المظهر من أبرز أشكال التأكيد الرامية على صعيد المفهوم إلى هذه نظرية الخصوم هدماً لا رجعة فيه. وذلك لما يتميز به التأكيد بالقسم المظهر الداخلة على جمل هي مؤكدة بَعْدُ بأنّ 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 القرآن المكي<sup>(2)</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 الجملة 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 وص 117 خاصة.
- (2) يكثر في القرآن المكي الأول دخول القسم المظهر الطويل على الجملة المؤكدة بعد بيان مع لا-الابتداء. أنظر مثلاً: الصافات 1/37 - 4. والذاريات 1/51 - 6. والمرسلات 1/77 - والعاديات 1/100 - 8.

إنَّ الخصم في الجملة القرآنية المؤكدة بوسائل التوكيد التي ندرس حجوج دائماً سواء واصل الكلام مستتجاً المفهوم وفق المنطق السليم الذي تعرضه الجملة، أو ليح في إنكار القضية معانداً. وعلى الإجمال يكون خصوم قرآن بين أمرين فإما أن يسلموا ببطلان نظريتهم المفهومة من الكلام وبصحة حرية القرآن المصرح بها فيه أو أن ينقلوا ميدان الحرب من صعيد الحرب كلامية إلى صعيد الحرب الفعلية. على أن هذه الحرب الكلامية هي من حبة القرآن حرب ذات صبغة هجومية دفاعية معاً إذ هو يبسط القضية أولاً بكرها الخصوم فيعود راداً عليهم إنكارهم ذلك. وقد يعرض علينا القرآن في بعض سياقاته هذه الأطوار مفصلة نحو: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثَ قُلْ بَلَىٰ وَبَعَثْنَا لَبِئْسَ الْأُمَّةَ كَذِبَتْ﴾ (1).

حيث تنطوي جملة «زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا» على طورين منها وبعثا طور دعوة الكافرين إلى الإيمان بالبعث وهو مقتضى (Pré-supposé)، وبعث إنكار ذلك وهو منطوق (Posé). أما الطور الثالث فهو طور رد إنكار الكافرين رداً مؤكداً بضروب من التوكيد.

### 1 - 2 - هدم النظرية المحتملة:

من النظريات الباطلة التي يأتي التوكيد مُبطلاً إياها بواسطة المفهوم ما تجر به السنة الخصوم ولكنه، رغم ذلك، يحتمل أن تجري ألسنتهم به. رعبتته من قبيل: «أما غير هذا فليس هذا» فيأتي التوكيد بمفهومه معترضاً عب هادماً إياه، وأسلوب التوكيد الأخص بهذه الظاهرة هو القصر الحقيقي الادعائي الذي يفيد معناه مبالغة في قصر الصفة على الموصوف، وادعائها له خصائصها به دون غيره من الناس أو الكائنات التي يُحتمل أن تتصف بها هي أيضاً أو توصف بها. فالنظرية المهذومة بالقصر الحقيقي الادعائي ليست حرية عينها مما يجري على السنة أناس بأعيانهم، وإنما هي نظرية عامة قد

تدعى وقد تظهر في عالم خطاب المخاطبين بالقرآن، وإن كانت بعض آياته 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 تزوج موافقهم من القصر في هذه الآيات<sup>(1)</sup>.

ويتم هدم النظرية المحتملة الظهور من جهة المفهوم في الآيات، على النحو التالي:

المفهوم	الآية (من المنطوق)
<p>أما غير هذا الفوز فليس فوزاً ← هذه الرأي المحتمل القائل، على سبيل المثال بأن الفوز هو الفوز في الدنيا وحدها.</p>	<p>5 - ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴿١٧﴾ لَهُمُ الثَّوَابُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا يَبْدُلُ إِلَهٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٨﴾ (2)</p>
<p>أما خسارة غير هؤلاء فلا تعد خسارة ← هدم نظرية مضادة محتملة الظهور كان تناط الخسارة على خسارة المال وخسارة الدنيا فحسب.</p>	<p>6 - ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَيَتْلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُؤْتَلَ وَيُقِيمُوا فِي الْأَرْضِ أَوْلِيَّتَهُمْ هُمْ الْمُكْرَمُونَ ﴿١٧٠﴾ (3)</p>

(1) يقول ابن عاشور في ﴿وَلَنْ نَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ إِلَّا بِقَوْلِ رَبِّهِمْ وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ (آل عمران 104/3): فمفاد هذه الجملة قصر صفة الفلاح عليهم. فهو إما نص إضافي بالنسبة لمن لم يقم به مع المقدرة عليه. وإما قصر يريد به المبالغة بعدم الاعتداد في مقام بفلاح غيرهم وهو معنى قصر الدلالة على معنى الكمال (ابن عاشور، التحرير والتنوير (مذكور)، ج 4، ص 42) ويقول في تفسير ﴿وَلَيْكَ اللَّهُ لَكُمْ الْكَيْدُ﴾ (الحج 22/4): أي له ذلك لا لغيره من استنامكم إن جعلت القصر إضافياً. أو لعدم الاعتداد بغنى عب ومحموديته 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 لکن من النظرية جارية في الواقع معمول بها ومقولة في القصر الإضافي، وهي محتملة فحسب في نفس الحقيقي وهو ما يفهم من قول ابن عاشور: ... وإما قصر أريد به المبالغة بعدم الاعتداد بغير غيره إن جعلت القصر ادعائياً.

(2) يونس 63 / 10 - 64.

(3) البقرة 27 / 2.

﴿كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَفْعَادًا  
لَكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ بَأْسًا وَأَوْلِيَاءَ فَاسْتَمْتَعُوا  
بِحَبْلِهِمْ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِحَبْلِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ  
بِحَبْلِهِمْ وَخُضْتُمْ كَالَّذِينَ  
كَشَرُوا أَوْلِيَاءَكُمْ حَتَّى طَعْتُمْ أَفْعَادَهُمْ فِي الدُّنْيَا  
الْحَسْرَةَ وَأَوْلِيَاءَهُمْ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (١)

﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَّهَدُوا فِي سَبِيلِ  
مَوْلَاهُمْ وَاللَّهُ أَكْبَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأَوْلِيَاءَهُمْ  
الْحَقِيرُونَ﴾ (٢)

أما غير هؤلاء فليسوا فائزين ← هدم  
نظرية قد تجري بها السنة الخصوم  
وتحصر الفوز في غير ما نطق به  
القرآن.

يلاحظ في شأن الأمثلة الأربعة المذكورة دخول ضمير الفصل المفيد  
على التعريف وقد ورد هذا التركيب أكثر من 170 مرة في  
القرآن (٣). وهو ضرب من التركيب يفهم منه ضرورة إقصاء لطرف أو لأطراف  
تخرج خارج دائرة الصفة الواقع عليها القصر فهو يحمل تعريضاً بهم.

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  
حصار مدار الفوز على أمور أخرى غير التي نطقت بها الآية. إن قولنا على  
سبيل المثال: الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم  
ليقتلوا 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 حجاجي ضعيف لانعدام الضمني أو بالأحرى لشدة

١ توبة 69/9.

٢ توبة 20/9.

حصى المطردي 170 منه (المطردي، أساليب التوكيد (...))، ص 348 - 352) ونضيف  
في ذلك آيتين هما: «وَأَوْلِيَاءَهُمْ هُمُ الْكَافِرُونَ» (آل عمران 10/3) و«وَأَشْكَبُ اللَّحْمَ هُمُ  
الْحَقِيرُونَ» (الحشر 20/59).

خفاته فيها. يضاف إلى كون ورود هذه الجملة عارية عن القصر قد يفقد كل بعد حجاجي فقولنا: «الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم أولئك فائزون» لا يمنع من أن يكون ساقى الحاج ومعمر المسجد الحرام على سبيل المثال، فائراً 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 يدعوا أن لهم في غيره فوزاً. في حين أن قوله: «أولئك هم الفائزون» إذ تعرضت بجماعة ما، تنطوي على مفهوم مفاده هدم نظرية «وهذه النظرية هي على الحقيقة نظريات كما سنرى وليست نظرية واحدة، منها وهي الأقرب كما يفيدنا بذلك سياق الآية التي تتقدم الآية المدروسة<sup>(1)</sup> وكما 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 الحجاجية أوسع مدى من المفهوم الحاصل من القصر الإضافي الذي سبق أن رأينا. وآية ذلك أن المحجوج بالمفهوم في آية المثال الثامن إذا أخذناها في ذاتها لا يمكن أن يكون العباس وحده أو من كان في

(1) وهي قوله تعالى: «لَمَّا كُنْتُمْ بِنَاءَ الْمَلْجِ وَعَمَّارَةَ الْمَسْجِدِ لِقَاءِ كَعْبِ بْنِ يَأْسَرٍ وَالْوَيْلُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ» (التوبة 19/9).

(2) قال العباس حين دعاه علي إلى الهجرة واللحاق بالرسول: «الست في أفضل من الهجرة. ألت أسقي حاج بيت الله وأعمر المسجد الحرام» (أنظر الواحدي، أسباب النزول (مذكور)، ص 199 - 200).

(3) الرمشنري، الكشف... (مذكور)، ج 2، ص 180.

مثل 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 مبثلة بالأعمال التي يوجبها منطوق الآية من الإيمان والهجرة والجهاد في سبيل الله وجاهة كل عمل آخر محتمل لآيته. وهذا على عكس الحال في ما أسميناه بـ «النظرية القائمة» فهذه النظرية مردودة على طرف بعينه (المشركون أو النصارى مثلاً) وتتعلق بنقطة واحدة خاصة (الإشراك مثلاً) (أنظر المثالين 4-أ و 4-ب). ومن أجل هذا كله قلنا إن حالة القصر الادعائي هذه أعمق حجاً من حالة القصر السابقة وإن كانت لهجة الجحاج فيها لا تخلو من حدة ولا تخلو من عمق.

## 2 - المفهوم الدلالي: بناء لنظرية أو تذكير بها:

يكون بناء النظرية هذا بواسطة التوكيد بأن مع اللام وبالقصر الحقيقي. إن التوكيد بأن مع اللام لا يكون دائماً لرد الإنكار يكون من المخاطب هو وأي لنا مخالف لرأي عبد القاهر الجرجاني فقد حصر وظيفة التوكيد هذه الطريقة في دفع الإنكار مجارياً بذلك أبا العباس كما رأينا. وإنما يمكن أن يكون التوكيد بأن مع اللام لأمر يعلمه المخاطب ولا يدفعه فقد جيء به هنا تشبيهاً إليه وتذكيره بما ينبغي عليه<sup>(1)</sup>. والأمثلة على هذا الضرب من حديث كثيرة في القرآن منها:

على أن التوكيد بأن مع لام الابتداء قد يؤتى به لشدة اهتمام المخاطب وليس لرد إنكاره وهو كثير نحو ﴿إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ﴾ (الأعراف 7/153) (أنظر تفسير الآية في: ابن عاشور، التحرير والتنوير (مذكور)، ج 9، ص 121).



الآية (وهي المنطوق)

المفهوم منها وهو مدار النظرية

الموت مدعاة إلى خشبة الله والإيمان -  
وجود حياة أخرى.

جعل الملائكة إناثاً معتقد فاسد.

إتيان الرجال مُنكر.

دمار القرى الغابرة مدعاة إلى توحيد الله  
والإيمان بشرائعه أو الكفر عواقب  
وخيمة.

9 - ﴿ثُمَّ لِنُرَكِّبَنَّكَ أَتَىٰ لَمَّا كَانَتْ لَيْلَةٌ لَّيْلَتُونَ﴾ (1).

10 - ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْئَرُونَ  
لِلَّذَلَّةِ كَسَيَّةِ الْآتَىٰ﴾ (2).

11 - ﴿إِنَّكُمْ لَأَنْتَوْنَ أَزْجَالٌ شَهْوَةٌ بَيْنَ  
دُورِ الْبَيْتِ﴾ (3).

12 - الحديث عن قرى الغابرين التي  
يعرفها المشركون:

أ - ﴿وَأَنهَا لَيْسَ بِلِي مُّصِيبٍ﴾ (4).

ب - ﴿فَأَنْفَقْنَا مِنْهُمْ وَأَنهَا لَيْسَ بِلِي  
مُّصِيبٍ﴾ (5).

ج - ﴿وَأَنكَ لَتَشْرُونَ عَلَيْهِمْ مُّصِيبِينَ﴾ (6).

كما أنّ القصر في القرآن - وهو القصر الحقيقي كثيراً ما يؤتى به لـ  
لدفع الإنكار وإنما يؤتى به، كما يقول الجرجاني متحدثاً عن القصر بإنه  
«الخبر لا يجهله المخاطب ولا يدفع صحته (...). وتفسير ذلك أنك تنور  
للرجل: إنما هو أخوك وإنما هو صاحبك القديم، لا تقوله لمن يجهل ذلك  
ويدفع صحته ولكن لمن يعلمه ويُقر به إلا أنك تريد أن تنبهه للذي يجـ  
عليه من حق الأخ وحرمة الصاحب. ومثله قول الآخر: [الخفيف]:  
إنما أنت والدُّ والأب الفـا طِعُ أَحْسَنَ مِنْ وَاصِلِ الْأَكْب-

(1) المؤمنون 15/23.

(2) النجم 27/53.

(3) الأعراف 81/7.

(4) الحجر 76/15.

(5) الحجر 79/15.

(6) الصافات 137/37.

لم يُرد أن يُعلم كافوراً أنه والد ولا ذاك مما يحتاج كافور فيه إلى الإعلام ولكنه أراد أن يذكره منه بالأمر المعلوم لبني 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 اطرء في القرآن اطراداً لافتاً للانتباه من ذلك على وجه الخصوص صياغة القصر بعبارة: «وهو (أي الله) الذي». فيكون الكلام الذي دخلت عليه هذه الصيغة منظوياً على مفهوم يبني نظرية ما، وما كان ليكون هذا المفهوم وما كانت لتكون النظرية لولا تركيب لقصر هذا. ولناخذ على ذلك أمثلة من سورة واحدة هي سورة الأنعام التي ثبتت من حيث منطوق الكلام فيها على غرض تفرد الله بالإلهية أساساً فجاءت القصور فيها بانية من حيث مفهومها لـ «نظرية الوحدانية» إذ ورد معظمها في سياق استنكار الاشراك والاستدلال على الوحدانية، فوجب من أجل ذلك أخذ سياق الآية العام في الاعتبار.

الآية	المفهوم منها وهو النظرية
13 - ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَالْحَيَّ الْقَيُّومَ﴾ <sup>(2)</sup>	خلقه السموات مدعاة إلى أن توحدوه ولا تشركوا به.
14 - ﴿وَهُوَ الَّذِي جَمَعَ لَكُمْ الشُّجُومَ لِيَبْتَدُوا﴾ <sup>(3)</sup>	خلقه النجوم لكم لتبتهتوا بها يحتتم عليكم عبادته وتوحيده دون غيره.
15 - ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ <sup>(4)</sup>	إنزاله الماء من السماء يجعله الأحق بالعبادة والتوحيد.

(1) الجرجاني، دلائل الإعجاز (مذكور)، ص 254.

(2) الأنعام 73/6.

(3) الأنعام 97/6.

(4) الأنعام 99/6 ويمكن أن نضيف أمثلة أخرى كثيرة مثل: البقرة 2/29. والأنبياء 21/33. والحديد

4/57. ويونس 5/10 و67. والرعد 13/3. والملك 67/15.

لجميع هذه الأمثلة المؤكدة بأن مع اللام وبالقصر مفهوم لا بدّ من ظهوره. لكن المفهوم منها لا يكون دحضاً لمعتقد آخر مناقض للمعتقد الذي تصرّح به الجملة وتثبتته 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 المتحدّث إليهم. ويعتبرونه حقيقة لا نقاش فيها، فهم يسلمون بكون الموت تلفاً مقيماً لا بدّ منه (المثال 9) وبكون هذه القرى المهدامة هي مما يرونه في غدوهم إلى تجارتهم ورواحهم 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 أنّ 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 أنّ المشركين يسلمون بأنّ الله هو خالق الكون لا أصنامهم، من ذلك الآيات:

﴿وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَرَبَّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ يَقُولُونَ اللَّهُ﴾ (المنكوت 29/10).

﴿وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ رَبُّكَ مِنْ رَبِّكَ مِنَ الْمَلَكِ الْمَلَكِ فَأَخْبَا بِهُ الْأَرْضَ مِنْ بِعْوَىٰ رَبِّهَا قَالَتْ وَيَسْمَعُ اللَّهُ بِالسَّمْعِ الْغَنِيِّ﴾ (الأنعام 63/29).

﴿وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ يَقُولُونَ اللَّهُ﴾ (لقمان 31/25).

﴿وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ يَقُولُونَ اللَّهُ﴾ (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 رَبُّكَ مِنْ رَبِّكَ مِنَ الْمَلَكِ الْمَلَكِ وَالْأَرْضِ وَالْحَقِّ﴾ (الأنعام 63/73) «القصر حقيقي إذ ليس ثمة ردّ اعتقاد لأنّ المشركين يعترفون بأنّ الله هو الخالق للأشياء التي في السماء والأرض» (التحرير والتنوير، 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 رَبُّكَ مِنْ رَبِّكَ مِنَ الْمَلَكِ وَالْحَقِّ وَالْقَمَرِ﴾ (الأنبياء 21/33). هو قصر أفراد إضافي بتنزيه المخاطبين من المشركين منزلة من يعتقد أنّ أصنامهم مشاركة لله في خلق تلك الأشياء. لأنهم لم عبدوا الأصنام والعبادة شرك. لزوماً أنهم يشركونها وقد جعلوها شركاء لله فلزمهم أنهم يزعمون أنها شريكة لله في خلق ما خلق لينتقل بذلك إلى إيصال إشراكهم إياها في الإلهية (التحرير والتنوير، ج 17، ص 59). ولعل مبطل التناقض في موقف ابن عاشور هذا قوله: «هو قصر إضافي بتزليل المخاطبين من المشركين منزلة من يعتقد الخ...».

فاستغل كفايتهم العقيدية والثقافية والمعرفية ليبنى انطلاقاً منها نظرية بهديها يهتدون وفي ضوئها يسبرون. ولما كانت هذه النظرية تأخذ بعض عناصر نتائجها من عالم خطاب المعنيين بالكلام المؤكد فإن وقعها الججاجي يكون أشد عليهم وأعمق أثراً فيهم مما لو كانت كل عناصرها غريبة عنهم جديدة بالنسبة إليهم. فهذه النظرية لا تبنى إذاً من فراغ ولا تُشاد على هاوية وإنما بعض موادها موجود من قبل، بل إن الموجود منها، وهو المعلوم عند مخاطبين، يمثل حجر الزاوية في صرح النظرية، فهو القضية المسلم بها بينهم، ويأتي التوكيد بإن مع اللام وبالقصر «مبتراً» 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
التعريض بالمشركين ممنكرين البعث التوحيد (المثال)	حتمية الموت	بإدخال إن + لـ عليها: «إنكم لميتون»	الموت داعية إلى الإيمان بالله وبوجود البعث والحياة الأخرى

سنعود إلى مسألة «التبشير» (La focalisation) اللغوي الذي يقابله الانقضاء (La presupposition) في مبحث العدول بالانقضاء (حذف الفاعل والبناء للمجهول) وهناك سنعرف التبشير تعريفاً أدق.

<p>الكفر عاقبته وخيمة أو دمار القرى الغابرة بسبب كفره مدعاة إلى توحيد الله وعدم الإشراك ٤</p>	<p>إدخال إنَّ + لـ عليها: «وإنها لسبيل مقيم»</p>	<p>هذه القرى المدمرة قائمة في طريقهم يرونها بأعينهم</p>	<p>– الحديث عن كفر القرى الغابرة وما لحقها من دمار بسبب كفرها (المثال 12)</p>
<p>الله أحق بالعبادة من الأصنام وهو حقيق بأن يوجد.</p>	<p>إدخال القصر عليها «هو الذي خلق...» «هو الذي جعل...» «هو الذي نزل...»</p>	<p>– الله خالق الكون – الأصنام ليست خالقة.</p>	<p>الحديث عن عبادة المشركين للأصنام وعدم توحيد الله (الأمثلة 13 و14 و15)</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 بإنَّ واللام وبالقصر في الأمثلة الممتدة من 9 إلى 15 هو على الحقيقة عمل لغوي «فهو أوكد». ويستفاد منه على وجه التعريض وعلى سبيل القيمة الدلالية المشتقة (a valeur dérivée)، عمل لغوي آخر يمكن أن يلحقه بفتحة «التيبينيات»<sup>(1)</sup> ويكون مؤداه «ألفت انتباهكم» أو «أحذركم» وما أشبه. وهو ما عبّر عنه الجرجاني بقوله عن التوكيد بإنَّما وقد سلف: «تريد به أن تُنبهه (...). إنَّ هذا العمل اللغوي 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 أن فتحة التبينيات (Expositifs) تستخدم في أعمال التبيين مثل شرح وجهة النظر أو مسار الججاج من قبيل: «أبين، أحذر، انكر، أعلم، أوافق، إلخ. لكن أوستين يلاحظ بعد ذلك مدى اختلاط هذه الفتحة من الأعمال الكلامية بفتحة الحكيميات (Verdictifs). والتنفيديات (Excercitifs) والوعديات (Promissifs) والسلوكيات (Comportatifs). أنظر: Austin, *Quand dire, c'est faire*, op. cit., pp 162-164.

الجملة	عمل الكلام (وهو من صنع المتكلم)	المفهوم (يستخلصه المتلقي)
إنكم لميتون	ألفت انتباهكم/أحذركم/	إذن الموت مدعاة إلى التكبير في الآخرة
وهو الذي خلق السماوات والأرض	ألفت انتباهكم إلى أنّ الله هو الخالق لا الأصنام	إذن هو أحرى بالعبادة وحري أنّ يوحد

لقد جرت العادة أن تكون القضية المؤكدة هي القضية الجديدة التي من شأنها أن تردّ 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 تلك التوكيد غريباً على نحو ما. إذ يطرح في هذه الحالة سؤال من نحو: لم تكّدت للمخاطب ما هو معلوم لديه معروف عنده؟ والجواب عن ذلك هو أنّ لأنّ الجبّاج في ذلك التوكيد. فقد يقدر زناد استنتاج المفهوم ويدفع إليه بحمل عليه، على أن يكون مدار هذا الاستنتاج على نظرية ما يصوغها بعني بالخطاب انطلاقاً من المقال يتدبره في ضوء المقام، وانطلاقاً من معتقد هو معتقده (حتمية الموت وخلق الله السماوات 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 عقده. وهو ما يجعله مسهماً في بنائها بقسط معين فيكون من السهل عليه ستاجها ومن ثم يكون التزامه بها أشد وأقتناعه 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 معقباً على الأمثلة سابقة (الممتدة من المثال 9 إلى المثال 15): «وهو كذلك» أو «أوافق». عدّه الموافقة في رأينا بداية انصياع الخصم إلى النظرية التي يفهم مضمونها من الكلام. فالتوكيد ههنا عمل كلامي يأتيه المتكلم فيجعل عمل الخصم

الكلامي يسير في الاتجاه الذي يرسمه له ذلك المتكلم. لقد أرتج عري  
الخصم، فأنتى له أن يصول أو يطاول؟

غير أنه يبقى للخصم العنيد أن يرد على هذا التوكيد بقوله مثلاً، في  
شأن الأمثلة السابقة جميعها: ليس صحيحاً:

إنكم لميّنون ← ليس صحيحاً

إنكم لتأتون الرجال ← ليس صحيحاً

وهو الذي خلق السموات ← ليس صحيحاً

وفي هذه الحالة يكون الخصم قد آثر أن يغادر «ساحة المنطق» وأن يفتن  
في التناقض وينسحب من ميدان المحاجة محجوجاً قد أرتج عليه.

على أنّ النظر من زاوية أخرى إلى المفهوم الدلالي الناجم عن بعض  
حالات التوكيد المعروضة في الأمثلة 10 و 11 و 13 و 14 و 15 خاصة، من  
شأنه أن يوقفنا على أمر آخر في شأن النظرية التي تشكل مضمونه. فهذا  
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 أنّ 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 بالذكر  
إلا للتذكير بنظرية يُقرّ بها المخاطبون ولا يعملون بها فهي نظرية مهجورة جـ،  
التوكيد يسلط عليها الأضواء وينفض عنها الغبار وهو ما يدعمه، من بعض  
الوجوه، رأي الجرجاني حين قال عن التوكيد «بانما»: «يؤتى به للتذكير  
بالأمر المعلوم». وتفصيل ذلك كله كما يلي:

المفهوم تذكير بـ:	مثال:
«أن النظرية لدى المؤمنين بالآخرة من أهل الكتاب مثلاً، وهم أجواركم كما تعرفون هي أن الملائكة ليست إناثاً»	قـم 10: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمَوْنَ لِسَانَ رَبِّهِمْ لَقَوْلِهِمْ سَمَاءٌ مَّقْشُورَةٌ ﴿١﴾
«أن النظرية الأخلاقية الرائجة لدى البشر قاطبة وأنتم منهم أن إتيان الرجال منكراً. (يؤكد هذا القول في الآية التي نتقدمها: ﴿وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ النِّسَاءَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحْوَرٍ مِنَ الْقَوْمِ﴾ (٢)»	قـم 11: ﴿إِنَّكُمْ لَأَنْثَاءٌ لِرِجَالٍ مُّشْرِكِينَ ﴿٢﴾
«أن النظرية العقدية تقول إنه لا عبادة إلا للخالق وأنتم تعرفون ذلك (من تعريفات الإله في لسان العرب «أنه لا يكون إلهاً حتى يكون لعباده خالقاً») (٣) وأن الله هو الذي خلقكم وخلق السماوات والأرض وأنتم تعلمون ذلك (سبق أن رأينا الآيات الكثيرة التي يسلم فيها المشركون بذلك)	قـم 12: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾ (٤)

على هذا النحو يأتي المفهوم الدلالي، من خلال تذكيره بالنظرية الخبيثة ليقم الحجة على المخاطبين ويأخذهم بها. وهذه النظرية هي مما سئمون 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

إين منظور، لسان العرب (مذكور)، مادة (إله).



## 2 - المفهوم الالاقولي (أو المضمّن في القول)

لئن كان المفهوم الدلالي مداره على نظرية تفهم من التركيب المؤكد فإن المفهوم الالاقولي مداره على عمل كلامي يفهم من ذلك التركيب المؤكد مروراً بتلك النظرية وبذلك المفهوم الدلالي ومشتقاً منهما. وليس المرور من الكلام المؤكد إلى المفهوم الالاقولي مروراً مباشراً وآلياً، كما قد يفهم من كلام الجرجاني، إن نحن أولناه تأويلاً غير التأويل السابق، فقد رأى في تأكيد قولنا «إنما هو أخوك» و «إنما هو صاحبك القديم» تبييناً للذي يجب على المخاطب من حق الأخ وحرمة الصاحب «على نحو يكون معه كلامه 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 الالاقولي 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 جاء التوكيد يذكر بها وينبه عليها، أنّ الأخوة والصحة تقتضيان الإحسان وبسط جناح الود؟ ولت شعري كيف نضمن أن يفهم المخاطب في مثال أوريكيوني «أنّ الجو لِحار هنا» أنّ لهذا الكلام مفهوماً لا قولياً يشتق منه مباشرة وهو «افتح النافذة»<sup>(1)</sup> وأنّ الخطاب الموجه إليه ليس مجرد كلام وإنما هو عمل كلام. وأنّ هذا العمل ليس لإثبات شيء وإنما هو طلب شيء، ما لم تُبن في

1. 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 يستتجانها منه أو يستندان إليها فيه. مما يحطّل في مرحلة ثانية إدراك المتخاطبين للمفهوم اللّاقولي من ذلك الكلام لدائر بينهما.

إنّ المفهوم الدلالي الذي نتحدث عنه ههنا 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 المنطوق إلى المفهوم الدلالي عندنا وهو ذو طبيعة ضمنية أيضاً

D (donné) ← C (Conclusion) (1)

Vu que: G (garantie)

أنظر: S. E. Toulmin, *Les usages de l'argumentation*, op. cit., p 122

أنظر: C. Plantin, *Essai sur l'argumentation*, op. cit., p 27 (2)

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

شأن طبيعة «الضمان» عند تولمين، وتحديدًا هو مقتضى أو شيء من مس القليل. وكونه مقتضى يعني أنه محل إجماع أو على الأقل يقدم نفسه غير أنه كذلك. لكن السؤال الذي يطرح بداهة ههنا هو التالي: كيف يتكرر المفهوم مقتضى؟ والفرق ما بينهما على نحو ما بيّنا في مقدمة البحث شرح واسع!

ليس غريباً أن يتحول المفهوم إلى مقتضى ويشغل في المحادثة وعنه المقتضى. إنّ ديكرو الذي رأيناه يميز بين حدّي المقتضى والمفهوم هو عاد في مواضع أخرى مما كتب فقرّب بينهما. فعنده أنّ جملة «كف» عن التدخين» إذ أقولها لك بقصد أن أفهمك منها أنّ فلاناً هذا أقوى عزيمة منك لها مفهومان.

- المفهوم الأول هو: فلان أقوى منك عزيمة.

- والمفهوم الثاني هو أنّ الكف عن التدخين من عزم الأمور.

ثم يعلق ديكرو على ذلك بالقول: «إنّ المفهوم الثاني ضروري للمفهوم الأول (...). وعلى هذا الأساس يكون المفهوم الثاني بمنزلة المقتضى»<sup>(1)</sup>. وهذا المفهوم الثاني الذي يتحول عند ديكرو إلى مقتضى هو الذي أسميناه نحن «المفهوم الدلالي» الذي نعبر منه إلى المفهوم اللاقولي خلاصة القول أنّ المفهوم وتحديدًا ما أسميناه المفهوم الدلالي من بمثابة «الضمان» و «قانون العبور» وهو في بعض الأحيان ذو طابع اقتضائي فهو مقتضى؛ ومثلما أنّ المقتضى لا يهم في ذاته بل المهم نتائجه الحجاجية، 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 والنكتة في انقلاب المفهوم الثاني.

مقتضى حسب ديكرو 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 مرعى المتكلم الأساسي كما أنّ ما يجعل هذا المفهوم الثاني بسنّلة المقتضى عدم ظهوره في الملفوظ بمظهر المرفوض الأساسي رغم أنه جزء من ذلك الملفوظ مهم. وكل هذه الصفات من طبيعة المقتضى كما هو معلوم.

تربته ضامناً للمرور من المعطى إلى النتيجة فإن المفهوم الدلالي لا يهم إلا من حيث هو معبر إلى المفهوم اللاقولي وضمان لظهوره.

إن المفهوم الدلالي في الكلام القرآني المؤكد بضرور التأكيد التي يباها إلى حدّ الآن يمثل حلقة واسطة بين هذا الكلام المؤكد وبين المفهوم اللاقولي. فهذا المفهوم الدلالي أو المقتضى أو قانون العبور إذ يظهر حتماً من «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) يُنشئها التوكيد ويفضي إليها. وفيما يلي بيان ذلك في جميع الأمثلة التي رأينا بدون استثناء:

المفهوم اللاقولي (الرابط إذن).	المفهوم الدلالي (الرابط إذن).	مثال
		رقم 1:
		أ - ﴿وَإِنَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُعْذَبُونَ﴾ <sup>(1)</sup>
أمّنوا بالبعث.	ليس البعث كذبة     تقال.	ب - ﴿وَإِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ﴾ <sup>(2)</sup>
		ج - ﴿إِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ﴾ <sup>(3)</sup>
		رقم 2:
		أ - ﴿وَرَأَىٰ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ <sup>(4)</sup>
أمّنوا بالله وبرسالة محمد.	ليس الكافرون     بناجين من النار.	ب - ﴿وَرَأَىٰ جَهَنَّمَ لَمُوطِعُهَا أَهْوَىٰ﴾ <sup>(5)</sup>
		ج - ﴿وَإِنَّ لَهَا لَأَهْلًا الْأُولِيَاءَ﴾ <sup>(6)</sup>
		د - ﴿وَإِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَأَن يَكُونَ﴾ <sup>(7)</sup>

المؤمنون 16/23.

طه 15/20.

غافر 59/40.

التوبة 49/9.

الحجر 43/15.

الصفات 38/37.

الأنعام 134/6.

رقم 3:

- أ - ﴿وَأَنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (1)  
 ب - ﴿يَسَّ﴾ (1) ﴿وَالْقُرْآنَ الْكَبِيرَ﴾ (1) ﴿إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (2)  
 ج - ﴿فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ نَزْلٍ مَا آتَاكُمْ تُبَيِّنُونَ﴾ (3)  
 د - ﴿وَالضَّحِيحِ إِنَّا نَنسَسُ﴾ (1) ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ (4)

ليست الرسالة المحمدية مدعاة. آمنوا برسالة محمد.

رقم 4:

- أ - ﴿انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ (5)  
 ب - ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾ (6)  
 ج - ﴿وَالصَّالِحِينَ سَمَاءً﴾ (1) ﴿فَالرَّحِيمِينَ نَحْرًا﴾ (1) ﴿فَالصَّالِحِينَ ذِكْرًا﴾ (1) ﴿إِنَّ إِلَهًا لَّهُمْ لَحَدِيدٌ﴾ (7)

ليس الإله متعددًا ولا متجزئًا وليست الأصنام آلهة. آمنوا بالله الواحد الأحد.

رقم 5:

- ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ (1) ﴿لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا يَبْدِيلُ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكُمْ هُوَ الْقَوْلُ الْعَظِيمُ﴾ (8)

أما غير هذا الفوز فليس معدوداً فوزاً. آمنوا واتقوا تفوزوا في الدنيا والآخرة.

- (1) البقرة 2 / 252.  
 (2) يس 1 / 36 - 3.  
 (3) الذاريات 51 / 23.  
 (4) التکویر 81 / 19.  
 (5) النساء 4 / 171.  
 (6) ص 38 / 65.  
 (7) الصافات 37 / 1 - 4.  
 (8) یونس 10 / 63 - 64.

رقم 6:

﴿الَّذِينَ يَبْعُثُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِمْ  
وَيُفْلِتُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِمْ أَنْ يُوصَلَ  
وَيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (1)

أما خسارة غير  
هؤلاء فلا تعد  
خسارة.  
لا تنقضوا عهد  
الله ولا تقطعوا ما  
أمر به أن يوصل  
ولا تفسدوا في  
الأرض لكي لا  
تكونوا من  
الخاسرين.

رقم 7:

﴿كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَتَدَّ وَنَكَمَ  
قَوْمًا وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا فَاسْتَمْتَعُوا بِعَلْفِهِمْ  
فَسَمِعْتُمْ عَلَيْهِمْ كَمَا سَمِعْتُمْ الْيَوْمَ  
مِنْ قَبْلِكُمْ بِعَلْفِهِمْ وَخُضُّمَ كَالَّذِي  
كَاشَرْنَا أَوْلِيَّكَ حَبِطَتْ أَهْمُهُمْ فِي الدُّنْيَا  
وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (2)

أما خسارة غيرهم  
فليست خسارة.  
لا تخوضوا في  
الكفر والنفاق كما  
فعل سابقوكم لكي  
لا تكونوا من  
الخاسرين.

رقم 8:

﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ  
وَأَقْبَلَتْ لَهُمْ دَرَجَةٌ عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ  
الْمُؤْتَمِرُونَ﴾ (3)

أما غير هؤلاء  
فليسوا فاتزين.  
آمنوا وهاجروا  
وجاهدوا لكي  
تفوزوا.

رقم 9:

﴿هُمُ الْكَاذِبُونَ بَعْدَ ذَلِكَ لَيْسُونَ﴾ (4)

الموت مدعاة إلى  
الإيمان بالآخرة.  
آمنوا بالآخرة.

البقرة 27/2

التوبة 69/9

التوبة 20/9

المؤمنون 15/23

لا تجعلوا الملائكة إنافاً .	جعل الملائكة إنافاً أمر منكر .	﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَوُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْفِيفًا أَلْفًا﴾ (١)	رقم 10
لا تأتوا الرجال .	إتيان الرجال منكر .	﴿إِلَيْكُمْ لَتَأْتُنَّ الْإِجَالُ شَهُورًا مِّنْ دُونِ الَّذِينَ﴾ (٢)	رقم 11
لا تكفروا أو تشركوا بالله .	الشرك أو الكفر عواقبه وخيمة .	أ - ﴿وَرَبَّنَا لَا تَجْعَلْ لِّعِبَادِكُمْ شُرَكَاءَ﴾ (٣) ب - ﴿وَمِنْهُمْ وَأَنْهَسُوا أَلْيَامًا مِّنْ يَمِينِهِمْ﴾ (٤) ج - ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَيُصِيبُنَّ﴾ (٥)	رقم 12
أعبدوا الله ولا تعبدوا الأصنام .	خلق الله السموات والأرض وجعل النجوم هدياً للناس وإنزاله الماء من السماء مدعاة إلى عبادته وترك عبادة الأصنام .	﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ يَالْحَقُّ﴾ (٦)	رقم 13
		﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِيَهْتَدُوا بِهَا﴾ (٧)	رقم 14
		﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ (٨)	رقم 15

(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 مؤكداً، وهذا المفهوم الدلالي يفضي حتماً إلى المفهوم اللاقولي إفضاء مقدمة 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 ويصرح 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 صريح أو طلب) قبل التركيب المؤكد نحو:

المثال رقم 16: ﴿يَتَأَهَّلَ الْكَاتِبُ لَا تَقُولُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ فَوَضَعَهَا فِي بطنِهَا فَأَمَّا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهَوْا خيراً لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ حَدِيثٌ (1)

أو تظهر بعده، نحو:

المثال رقم 17: ﴿ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَسَوْدٌ (2)

أو نحو:

المثال رقم 18: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَأُوا سَجْدَ الْحَرَامِ بَعْدَ عَابِهِمْ هَكَذَا (3)

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 تأتي الجملة المؤكدة تومئ مجرد إيماء إلى هذا الأمر أو الطلب في شكل

النساء 4 / 171.

الأنعام 6 / 102.

التوبة 9 / 28.



مفهوم لا قولِي مترتب على المفهوم الدلالي اللائط بالجملة في أصل تركيبه فتكون الجملة بذلك قد فتحت أمام المتلقي آفاق الاستنتاج يقترحها فتدعو به، وينخرط في «منطق» الجملة الضمني ليسبر بنفسه أغوارها المفهومية و«يتقرى» بعقله حدودها الحجاجية.

إنَّ القرآن على الرغم من أنه كتاب دعوة إلى التوحيد والإيمان أساساً لا نجد فيه أمراً صريحاً للناس بالإيمان (آمنوا) إلا في مواضع قليلة حد (18 موضعاً)، فإذا قارنا ضالكة تواتر الدعوة الصريحة إلى الإيمان بارندج تواتر الدعوة الضمنية إليه، بواسطة المفهوم اللاقولي كما يبين ذلك الجسر السابق، أدركنا أنَّ الإيمان في القرآن قد وقع التعويل في الدعوة إليه عبر السبل الضمنية أكثر من السبل الصريحة تحقيقاً، في رأينا، لنجاعة المحاورة وضماناً لأوفر حظوظ النجاح لها باعتبار أنَّ إقامة الدليل على وجوب الشيء دون إيجابه يكون ألزم بالحجة من صريح الدعوة إلى وجوبه بواسطة الأمر - الأمر لا طاقة حجاجية له على عكس ما قد يتبادر إلى الذهن<sup>(1)</sup>.

على أنَّ 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 أنَّ المدني سُنُّ وفرائض وحدود أساساً والمدني بناء لعقيدة التوحيد وترسيخ لها أساساً. ووجه الغرابة في شأن هذه المواضع أنَّ خمسة عشر منها جاءت مدنية في حين جاءت ثلاثة منها فحسب مكّي ولعل العكس هو الذي كان منتظراً حُصوله علماً بأنَّ القرآن المكّي يحتوي حوالي ثلثي القرآن وثلثه الآخر مدني<sup>(2)</sup>. وهو ما يعني أنَّ ترسيخ العقيدة -

(1) يقول برلمان وتيتيكا: «ليس للأمر، على عكس ما قد يتبادر إلى الذهن أي طاقة إقناعية - يستمد سلطانه من النفوذ الذي يمارسه الأمر على المأمور. لكن ميزان القوى هذا لا ينضج أي ادعاء مهما كان نوعه، أما حين لا يكون ثمة نفوذ حقيقي أو لا تكون ثمة نية لاستخدام الأمر بشكل في صورة رجاء والتماس»:

Brilman et L. O. Tyteca, *Traité de l'argumentation, op. cit.*, p 213.

(2) إبراهيم الأبياري، تاريخ القرآن (مذكور)، ص 71.

بأن بواسطة الأمر بالإيمان وإنما تم بواسطة الإيحاء بوجوده بترك المتلقي حارط في عمليات إنتاج الكلام للمعنى فينتج بنفسه أهم أجزائه وهو الجزء عصمتي الدائر على وجوب الإيمان، فيكون ذلك الأزم له بالحجة. على أن حتى حالات فحسب من الحالات الثماني عشرة المذكورة جاءت بعد توكيد أربع مدنية<sup>(1)</sup> وواحدة فحسب مكية<sup>(2)</sup>.

والأمر نفسه يمكن أن يُقال عن النهي عن الشرك في صيغة «لا تشركوا» ولم يرد قط في القرآن المكي بهذه الصيغة رغم أن المخاطبين به هم ساء المشركون من عرب مكة. وقد وردت هذه الصيغة مرتين في القرآن سسي<sup>(3)</sup>. أما النهي عن الكفر بصيغة «لا تكفروا» فلم يرد إلا مرة واحدة مكية مدنية<sup>(4)</sup>.

يستخلص مما تقدم أن الأمر بالإيمان والنهي عن الشرك والكفر وإن قلليلي الوجود في مجمل القرآن فإنّ ورودهما في القرآن المكي أضعف بكثير من ورودهما في المدني. ونضيف إلى هذا ملاحظتين اثنتين. الأولى قلة ورود الأمر والنهي مطلقاً في القرآن المكي قياساً إلى القرآن سسي حيث يكثر الأمر والنهي بشكل لافت للانتباه<sup>(5)</sup>. أما الملاحظة الثانية هي أن التوكيد أكثر شيوعاً في المكي منه في المدني<sup>(6)</sup> فإذا عمدنا إلى

<sup>1</sup> وهي آل عمران 179/3. والنساء 170/4 و171. والتغابن 7/64 - 8.

<sup>2</sup> وهي الأعراف 158/7.

<sup>3</sup> وهما في النساء 36/4. والأنعام 151/6.

<sup>4</sup> هي البقرة 152/2.

<sup>5</sup> ورغم أن سورة المائدة - وهي مدنية - لا تعد إلا 120 آية فإنها تحتوي حوالي 80 أمراً أو نهياً معظمه في أمر «الذين آمنوا» ونهيههم. ورغم أن سورة الأنعام - وهي مكية - تعد 165 آية فإنها تضم حوالي 67 أمراً أو نهياً فحسب. أكثر من نصفها في أمر الرسول (قل) وكثير منها (14) أمراً أو نهياً) جاء في آيات مدنية من هذه السورة وهي الآيات 91 و93 و114 و141 و151 و153.

<sup>6</sup> من ذلك أن التوكيد بأن مع لام الابتداء ورد حوالي 318 مرة في القرآن منها 268 في المكي و54 في المدني (وقد استندنا في هذا الإحصاء إلى إحصاء المطردي، أساليب التوكيد في القرآن العذكور)، ص ص 182 - 190). أما التوكيد بالقصر فقد ورد حوالي 64 مرة في الأنعام وهي

هاتين الملاحظتين فرغبنا إحداهما على الأخرى تبين لنا أن القرآن المكي ومداره على ترسيخ العقيدة وعلى الإيمان أساساً كما رأينا قد نهض على خاصية التوكيد الذي يدخل على التركيب الإسنادي فيجعله ذا مفهوم دلائلي مؤد إلى مفهوم لاقولي وهو ما يعني أن تثبيت دعائم العقيدة في القرآن سُلكت إليه طرق حجاجية ضمنية تكسبها ضمنيتها هذه دون شك فاعية حجاجية أقوى وأنجع، مع اطراح يكاد يكون كاملاً للأمر والنهي الصريحين المباشرين.

إن اعتبار القرآن المكي وهو في مخاطبة العرب المشركين أساساً نه اعتمد الإيحاء والاحتفاظ بالنتيجة التي منها المفهوم اللاقولي أكثر مما عبر القرآن المدني، وكثير منه في مخاطبة بني إسرائيل، قد يفسر من بعتر الوجوه قول الجاحظ: «ورأينا الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مُخرج الإشارة والوحي والحذف وإذا خاطب بني إسرائيل حكى عنهم جعله مبسوطاً وزاد في الكلام»<sup>(1)</sup>.

مكية 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؟)، ج1، 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 في الكلام يكون لدفع الإنكار، يكون من المخاطب<sup>(2)</sup>. ويكون ذلك في سبيل معيئة يتصدى خصوم القرآن لإنكارها من قبيل البعث والآخرة والثواب يعقاب والجنة والنار ورسالة محمد وسائر الرسل.

لقد جاء توكيد هذه المسائل وغيرها بيان مع اللام لينهض بوظيفة حرجية تتمثل في تقديم هذه المسائل للمتلقى وفرض حقيقتها عليه باعتبارها سننات ومقتضيات غير قابلة مبدئياً للنقاش والمجادلة رغم أنها في صميم النقاش والجدل الدائرين بين القرآن وخصومه. على أن هذه الوظيفة الجحاجية المتمثلة في توجيه الحوار توجيهاً لا يملك المخاطب له رداً، لا يمكن أن تنهض لها الجمل العارية عن التوكيد بيان مع اللام وما ضارعه من

شأن قوله «وَمَنْ يُؤْمِنِ بِاللَّهِ فَمَّا أَعْتَمَدْنَا لَمَّا يَنْزِلُ الْبُرْجَانُ إِلَى الْأَرْضِ فَأَنزَلْنَاهُ نَارًا كَالسَّيْفِ» (الحجج 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 بمحض حرف التوكيد إلى إفادة الاهتمام فنشأ 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 «إن» وحدها فهو يندرج في حيز وسط بين العراء التام عن مظاهر التوكيد وبين التوكيد بإن مع اللام فهو تبعاً لذلك في درجة وسطى من درجات التسلم الحجاجي كما سنبينه ويمكن أن نأخذ مسألة قيام الساعة في القرآن مثلاً نبيّن به ذلك.

يكثر في القرآن المكي خاصة ذكر «قيام الساعة» في معرض وعب المشركين وتهديدهم، من قبيل هذا الذي نجده في سورة «الروم» مثلاً:

- ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ﴾ (1)

- ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُنْفِرُونَ﴾ (2)

- ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِرُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبَثُوا غَيْرَ سَاعَتِكُمْ﴾ (3)

وفي مقابل ذلك يكثر في القرآن ذكر تكذيب المشركين بالآخرة نحو:

- ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ وَأَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا﴾ (4)

- ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ﴾ (5)

ولرد إنكار المشركين «قيام الساعة» جيء بالتأكيد بواسطة إن مع اللام

ليجعل قيام الساعة «مقتضى» لا جدال فيه ولا مراء. وقد تعددت السياقات

اللغوية التي فيها تأكيد لقيام الساعة بهذه الطريقة منها:

- ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّكُمْ لَارْءُونَ﴾ (6)

- ﴿إِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا﴾ (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) غافر 59/40

- «وَأَنَّهُ لَئِمَّ لِلْسَاعَةِ فَلَا تَمَرَّتْ بِهَا وَأَسْمَعُونَ»<sup>(1)</sup>.

يحسن بنا قبل دراسة البعد الاقتضائي الذي لهذه الجمل المؤكدة بأن مع  
الآن أن نتصور وضعها الاقتضائي وقد خلقت من التوكيد بأن مع اللام حتى  
شأن مدى فضل «زيادتهما» في صنع طاقة الكلام الاقتضائية.

إن جملة من قبيل «الساعة آتية» - ولم ترد قط في القرآن بهذا الشكل  
حجري الابتدائي - لا يشكّل حكمها والنسبة فيها مقتضى من شأنه أن يكون  
سجى 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  
نك<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  
تصحح 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  
بعد الكلام ولا مناط المسألة هنا.

أما جملة من قبيل «إن الساعة آتية» وقد وردت مثيلاتها في القرآن كما  
سرى فشانها آخر إذ ينشأ بها ولها مقتضى لكنه مقتضى بين بين فهو غير  
بني وفيما يلي بيان ذلك.

الزخرف 61/43.

الذكر من هولاء المنطقة فراج Frege فعنده «أن مقتضى جملة ما هو نفسه في حالة نفيها وإثباتها  
فالنفي إذ يغير معنى الجملة يُبقي على المقتضى كما هو في حالة إثبات»: أنظر: Ryszard  
Zuber, *Structure presuppositionnelle du langage*, op. cit., p 10 et pp 19 - 30.  
غير أن قاعدة التثبت من وجود المقتضى في جملة ما بعرضها على محك النفي والاستفهام قد نوقشت  
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 العالقة 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 «إنّ» المؤكدة أنّ «إنّ» وأخواتها لما أشبهت الفعل من وجوه كثيرة - منها اشتغالها على معنى الفعل - كان لها شأن الفعل مرفوع ومنصوب. فإنّ على سبيل المثال معناها «حَقَّقْتُ»<sup>(1)</sup> إن «أكدت»<sup>(2)</sup> وهو براغماتياً، عمل لغوي يعبر، على صعيد الجهة (Mode) عن موقف اعتقادي هو «أنا متحقق» فإذا نقلنا مسألة «إنّ» هذه من كونها تبه عملاً لغوياً إلى كونها موقفاً اعتقادياً أمكن لنا أن نعتبر دخول «إنّ» عنى كلامنا مفيداً معنى «أنا متحقق كون كذا هو كذا». فيكون من معاني تبه الساعة آتية»: «أنا متحقق كون الساعة آتية» وهو ما يجعل مجيء الساعة مقتضى حاصلاً من هذه الجملة لكنه مقتضى غير ثابت ولا يقيني لما يقتضيه فعل «تحقق» من وضع مزدوج ملتبس فلا هو باليقين ولا هو بالشك عنى نحو ما يبيّنه الجدول التالي الذي يحدد فيه ديكرو درجات المقتضى الحاص من الأفعال والعبارات المقيدة اعتقاداً:

المقتضى المنطوق	رأي صحيح	رأي خاطئ	رأي لا صحيح ولا خاطئ
+	يعرف Sait	يسوهم S' imagine	هو متحقق Est sûr يرى أنّ 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: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين. تحض محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الفكر. د. ت. مج 1، ص 178.
- (2) المرجع نفسه، ص 226.
- (3) راجعه في 113 p, *Orecchioni, L'énonciation, op. cit.*, في هذا الجدول تأتي «يعرف» عنى

«لا هو بالصحيح ولا هو بالخطأ في نظر المتلقي. فيقين المتكلم «لا  
 حسن البتة صحة رأيه في نظر السامع» كما تقول أوركيوني معلقة على جدول  
 نيكرو الذي عرضته، ومُتَبَيِّنَةٌ مَا جَاءَ فِيهِ<sup>(1)</sup>.

لقد جاء في مواضع من القرآن توكيد مجيء الساعة بأداة التوكيد «إن»  
 وأحياناً هذه المواضع يعرض فيه القرآن فعلاً حالة السامعين من المشركين وهم  
 في وضع بين الشك واليقين من أمر مجيء الساعة. وهذا الموضع هو:  
 هُوَ يَقُولُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا تَدْرِي مَا آتَاكَهُ إِنْ أَنْتَظَرُ إِلَّا  
 لَحْظَةٌ يَحْنُ بِمُسْتَيِّبِينَ ﴿٣١﴾<sup>(2)</sup>.

أعاد الفخر الرازي (ت 606هـ / 1209م) كتابة الآية بقوله «حكى الله  
 من كفار أنهم إذ قيل إنَّ وعد الله بالثواب والعقاب حق وإنَّ الساعة آتية لا  
 ريب فيها قالوا (ما ندري ما الساعة إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين)». <sup>(3)</sup>  
 في تفسيرها «الأغلب على الظن أن القوم كانوا في هذه المسألة على  
 حيرة منهم من كان قاطعاً بنفي البعث والقيامة وهم الذين ذكروهم الله في  
 الآية المتقدمة بقوله: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا﴾<sup>(3)</sup> ومنهم من كان شاكاً  
 فيه (... ) وهم الذين أراهم الله بهذه الآية<sup>(4)</sup>. والآية، على كل  
 موضوع خلاف بين المفسرين. لكن ما يهمنا هو قول الفخر الرازي

سبل المثال موجبة لمحتوى الرأي الذي تدخل عليه على صعيد المنطوق (+) وهي على صعيد  
 مقتضى مفيدة صحة الرأي في القضية المعتمدة مثال: أعرف أن علياً جاء ← علي جاء. أما  
 يتوهم، فهي لئن كانت على صعيد المنطوق موجبة محتوى القضية التي دخلت عليها (+) فهي  
 قضية على صعيد المقتضى خطأ الرأي المعتمد. وأما «هو متحقق» وقريناتها فهي إذ توجب القضية  
 جعل الاعتقاد منطوقاً ترك الرأي المعتمد في حيز وسط بين الصحة والخطأ مقتضى، على نحو ما  
 بينا في المتن.

ارجع نفسه، الصفحة نفسها.

جائية 32/45. على قراءة من قرأ والساعة بالنصب وهي قراءة حمزة. أنظر ابن الجزري، النشر  
 في القراءات العشر (مذكور)، مج 2، ص 377.

جائية 24/45.

سفر الدين الرازي، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، طهران ط 2، د. ت. ج 27، ص 274.



وجود 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 ديكور وأوركينيوني «رأي لا هو صحيح ولا هو خاطئ» بحيث تكون الآية التي ندرس قد صرحت بالمنطوق (التيقن من قيام الساعة) والمقتضى (في السامعين من المشركين ما نحن بمستيقنين).

لهذا السبب ربما سعى القرآن في معظم الأحيان إلى توكيد قيام الساعة بأنّ واللّام معاً - بالإضافة إلى طرائق أخرى في طرح هذه القضية<sup>(1)</sup> - وذلك لإخراج المقتضى الناشئ عن التوكيد بـ «إنّ» وحدها، من حيز بين بين. من حيز الإيجاب الكامل. فلئن كان المقتضى من الجملة في صيغة الحد الابتدائي (الساعة آتية) مقتضى صفرأ كما رأينا، وكان المقتضى من الجنب في صيغة الخبر الطلبي (إنّ الساعة آتية) في منطقة وسطى وحيز وسط وقد رأينا أيضاً، فإنّ المقتضى من الجملة في صيغة الخبر الإنكاري (إنّ الساعة لآتية) مقتضى يقيني بحت. وآية ذلك أنّ لدينا في هذه الجملة مؤكدين بمعنى «حققت» هما «إن» و«اللّام»، فاللّام وإن لم يكن لها عمل إنّ في الجملة - لها معنى التأكيد الذي لأنّ كاملاً<sup>(2)</sup> فيكون معنى «إنّ الساعة لآتية»:

- أنا متحقق تحقّقاً (أو جدّاً) كون الساعة آتية.

أو

- اليقين القاطع قيام الساعة.

(1) إلى جانب المواضع الثلاثة المذكورة آنفاً في الحجر 85/15. وعافر 59/40. والزخرف 43 وقد جاء التوكيد بأنّ مع اللام فيها ينشئ مقتضى هو «تحقق مجيء الساعة» يمكن أن نورد من أخرى ينشأ عنها المقتضى نفسه رغم تعارضها كلياً مع طرائق التوكيد السابقة. وهذه الطريقة القائمة على التوحيد التقريبي (Modalités d'approximation) من قبيل:

- ﴿إِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ أَكَّأُ تُؤْتِيهَا﴾ (طه 15/20)

- ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَمَّا السَّاعَةُ تَكُونُ تَبْيَئًا﴾ (الأحزاب 33/63)

- ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَمَّا السَّاعَةُ تَرْجُلُ﴾ (الشورى 42/17).

(2) الزركشي، البرهان... (مذكور)، ج2، ص 408.

وهذه الدرجة من اليقين لم يعرض لها ويكرّو في جدول المعروض آنفاً  
 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  
 منطوق غير منخول لا في حال النفي بقولنا: «لست متحققاً تحقّقاً 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 حجاجيته؟  
 ترى أوركينيوني، معتمدة دكرو، «أنّ المقتضيات تقدم على أنها غير قابلة  
 للذخ أو الدحض ذلك أنه بإمكاننا أن نرفض المنطوق أما المقتضى فقد  
 «تأهّل» مبدئياً، ساعة رفضه»<sup>(1)</sup>.

إنّ التوكيد بأنّ مع اللّام وبالقصّر ربما - لكونهما يتكافآن من حيث  
 عرحة التوكيد فكلاهما كما رأينا في مقدمة الفصل تأكيد على تأكيد - لهما  
 هذه الوظيفة الجحّاجية من جهة الاقتضاء الذي يكسبه التوكيد للجملة فهو إذ  
 يترك المنطوق توكيداً مضاعفاً يؤخر لحظة اعتراض السامع على القضية التي  
 يعرضها هذا المنطوق. ونكتة ذلك أنّ القضية قد تحولت بواسطة التوكيد  
 حتّى إلى مقتضى يجعل استئنافها والتعقيب عليها قد فات أو انهما. إنه يعرض  
 لاشارة على النفي والاستفهام يتبيّن لنا أنه قد فات أو ان الاعتراض على  
 منطوقه<sup>(2)</sup>، وكيف أنّ المقتضى قد غدا معلومة لا جدال فيها وحقيقة لا  
 يحادها، ويبان ذلك على النحو التالي:

C. K. Orechionni, *L'énonciation...*, op. cit., p 114.

من تعريف كينان (Keenan) للمقتضى أنّ الجملة (س) تقتضي منطقياً جملة (م) إذا كانت  
 (س) تقتضي منطقياً (م) وكان نفي (س)، (م-س)، يقتضي منطقياً أيضاً (س) أنظر:

G. Brown and G. Yule, *Discourse analysis*, Cambridge, University Press. 1996. p.

الآية	منطوقها	إخضاعها للنفي والاستفهام	المقتضى
مثال 1: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ لَأَيُّوبَ﴾ <sup>(1)</sup>	مجيء الساعة يقين قاطع	- ليس مجيء الساعة يقيناً قاطعاً - هل مجيء الساعة يقين قاطع؟	مجيء الساعة يقين
مثال 2: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَشَجِيعَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ <sup>(2)</sup>	محقق جداً إحاطة جهنم بالكافرين	- ليس محققاً جداً إحاطة جهنم بالكافرين. - هل محقق جداً إحاطة جهنم بالكافرين؟	محقق إحاطة جهنم بالكافرين
مثال 3: ﴿إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَأَنزَلُ﴾ <sup>(3)</sup>	يقين قاطع حصول 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 اليوم الآخر تحقق تام أم لا؟ وخلال هذا النقل يحصل - ضمناً - الإقرار بحقيقة حصول الحساب واليوم الآخر في شكل مقتضى بات من تحصيل الحاصل - 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 أن 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 زير، السيد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1995 - ص 226. وكذلك:

3. M. Kempson, *Semantic theory*, Cambridge University Press. 1996 (1977).

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 تركيد مثل القسم والنعته والمفعول المطلق ويكون وجُودُه أعظم وأقوى حين يتزاوج النعت والمفعول المطلق بأن يجيء الأول تأكيداً للثاني .

فالقسم بالقرآن خاصة في قوله :

مثال 1 : ﴿ وَالْقُرْآنَ الْمَكِيدَ ﴿٢﴾ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿٣﴾ ﴾<sup>(1)</sup> .

مثال 2 : ﴿ وَالْقُرْآنَ ذِي الذِّكْرِ ﴿١﴾ بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزِّهِمْ وَيُفَاخِرُونَ ﴿٢﴾ ﴾<sup>(2)</sup> .

مثال 3 : ﴿ وَالْقُرْآنَ الْمَجِيدَ ﴿١﴾ بَلْ يَجْمَعُونَ بَلْ يَجْمَعُونَ أَن يَأْتَهُمْ مُنذِرٌ مِّنْهُمْ ﴾<sup>(3)</sup> .

يقتضي أنه يوجد قرآن وأنه حكيم، وأنه ذو ذكر، وأنه مجيد . وهي حويزات تقدّم في التركيب القسمي على أنها مما هو حاصل لا خلاف فيه بل مرء، والحال أن كل الخلاف فيه وكل المرء . إن هذه المعلومات تعرض على أنها من المقتضى رغم أن المتلقين من الخصوم لا يسلمون بها وهو ضرب من الججاج 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 على أنه حقيقة رغم كونه محل خلاف، انعدام وجود جواب القسم في اثنين الثاني والثالث . وقد تردد المفسرون في حذفه في المثال الثاني بين

١ - 2 / 36 - 3

٢ - 1 / 38 - 2

٣ - 1 / 50 - 2

سبعة أقوال أو ثمانية حسب ابن عاشور<sup>(1)</sup>، أحدها قريب مما ذهبنا إليه من اعتبار الإتيان بالقسم دون جوابه إنما كان لإنشاء مقتضى هو وجود القربا وكونه ذكراً، فقد قال ابن عاشور: «فكأنه قيل: إنه لذكر ولكن الذين كفروا في عزة وشقاق يجحدون أنه ذكر»<sup>(2)</sup>. وكان يكون أقرب إلى رأينا لو قدر «فأنه قيل إن القرآن موجود وإنه لذكر ولكن الذين كفروا يجحدون ذلك». والمقتضى موجود أيضاً في النعت يؤتى به تأكيداً لمنعوته فهو كالزائد لكون معناه قد فهم بعد من منعوته وهذا كثير جداً في القرآن كما سبق ذكرنا وأكثره في نعت العذاب.

مثال 1: ﴿لَا تَقُولُوا رِعْسًا وَتَقُولُوا نُنْظَرًا وَأَسْمِعُوا لِلْكَافِرِينَ عَذَابَ أَلِيمٍ﴾<sup>(3)</sup>.

مثال 2: ﴿وَأَمُّ سَمِيَّتُهُمْ ثُمَّ بِمَشْهُرٍ مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾<sup>(4)</sup>.

مثال 3: ﴿فَلْيَنْذِرَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا عَذَابًا شَدِيدًا﴾<sup>(5)</sup>.

معلوم أن من معاني التنكير التكثير والتعظيم. من ذلك قول الزركشي عن تنكير كلمة «عذاب» في قوله: مثال 4: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ يَمَّا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾<sup>(6)</sup>.

«معناه» التعظيم، أي لا يوقف على حقيقته<sup>(7)</sup>. وهو ما يجعل نعت العذاب بصفتي «أليم» و«شديد» في الأمثلة الأربعة المذكورة أنفاً كالزائد لكون معناه قد فهم بعد من منعوته وقد عدّ من أجل ذلك تأكيداً. لكنه مر رأينا تأكيد على صعيد المنطوق فحسب. على أن اعتباره مجرد تأكيد.

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 23، ص 203.

(2) المرجع نفسه، ص 204.

(3) البقرة 2 / 104.

(4) هود 11 / 48.

(5) فضلت 41 / 27.

(6) البقرة 2 / 10.

(7) الزركشي، البرهان... (مذكور)، مج 4؛ ص 91.

يحي عن إمكان رفضه فتياً. أما على صعيد الضمني فإنّ هذا النعت يأتي  
 تحت مقتضى مهماً جداً من الناحية الججاجية وذلك لعدم قدرة الخصم على  
 تحضه ورفضه فهو من قبيل المقتضى يبقى رغم امتحانه بالنفي. وقد أجرى  
 عبد القاهر الجرجاني مثل هذا الامتحان بواسطة النفي قبل المناطقة  
 المخدثين وذلك عند تفسيره: «وَلَا تَقُولُوا لَكُنْهُ أَنْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ»<sup>(1)</sup>.

قال مبيناً بقاء المقتضى وهو «وجود الآلهة» رغم أنّ الجملة في حالة  
 حي وإن لم يستخدم مصطلح «مقتضى»: «... إذا قلنا (ولا تقولوا آلِهتنا  
 ثلاثة) كنا قد نفينا أن تكون عدة الآلهة ثلاثة ولم ننف أن تكون آلهة  
 - جل 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  
 امرأة. هذا ما لا شبهة فيه»<sup>(2)</sup>.

إنّ إخضاع أمثلتنا الأربعة السابقة لامتحان النفي والاستفهام أيضاً يبين  
 على أهمية الدور الججاجي الذي يقوم به النعت فيها رغم أنه يمكن أن  
 يحتر 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 171/4.

عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز (مذكور)، ص 290.

منطوق الآية	إخضاعه للنفي والاستفهام	المقتضى وقد صمد
مثال 1: للكافرين عذاب أليم	- ليس للكافرين عذاب أليم - هل للكافرين عذاب أليم؟	- للكافرين عذاب
مثال 2: سيمسهم منا عذاب أليم	- لن يمسهم عذاب أليم - هل سيمسهم عذاب أليم؟	- سيمسهم عذاب
مثال 3: لهم عذاب شديد	- لن نذيقهم عذاباً شديداً - هل سنذيقهم عذاباً شديداً	- سنذيقهم عذاباً
مثال 4: لهم عذاب أليم	- ليس لهم عذاب أليم - هل سيكون لهم عذاب أليم؟	- سيكون لهم عذاب

فكأنّ النعت في هذه الأمثلة إذ يؤتى به لتأكيد شدة العذاب وعصا تصريحاً ومنطوقاً يؤتى به ضمناً للإقرار بصحة حصوله وعلى ثبوته ولوثوب من إمكان نفي النفاة واستفهام المتشككين والمترددين من الخصوم وممن دينهم أيضاً. ويكفي أن نحذف النعت في الأمثلة الأربعة وفي شبيهاها وهي كثيرة في القرآن لنعرض 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 بالنتج 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: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ لِيَجْمَعَنَّهُمْ جَمْعًا﴾<sup>(1)</sup>.

(1) الكهف 18/99.

مثال 2: ﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرَضًا﴾<sup>(1)</sup>.

مثال 3: ﴿وَنَمَدَّ لَهُم مِّنَ 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 نحول إنه جيء به لمجرد التوكيد وهو مذهب المفسرين عادة فقد قال -مخشري في تفسير المثال الثالث: «ونمد له من العذاب مدًّا»: أكد ذلك مصدر 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 توكيد للمنطوق) إلى إنتاج المُقتضى ولولا هذا المصدر الذي جيء به لتوكيد الله 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» «مد» وإن أفادت الأفعال في ذاتها مقتضيات معجمية لا تهمننا هنا. تحليل على ذلك أن عرض هذه الأقوال على النفي والاستفهام يذهب مقتضاها وذلك على النحو التالي:

- لن نجمعهم.

الكهف 18 / 100.

مریم 19 / 79.

المخشري، الكشاف (مذكور)، ج 2، ص 523.



- هل سنجعمهم؟
  - لن نعرض جهنم.
  - هل سنعرض جهنم؟
  - لن نمد له من العذاب.
  - هل سنمد له من العذاب؟
- في حين أنّ إدخال المفعول المطلق على هذه الأقوال يجعل للأفعال فيها مقتضيات فآت أو أنّ نفيها والاعتراض عليها فقد جاء المفعول المتصرف يقي المقتضى من هذه الأفعال إمكان أن يُنفى أو يدحض أو يعترض عليه. ففي الأمثلة الثلاثة المذكورة أعلاه يحصل المقتضى رغم النفي والاستصحاب وذلك على النحو التالي:

المقتضى الباقى	إخضاع المنطوق للنفي والاستفهام
سنجعمهم	- كُنْ نَجْمَعُهُمْ جَمْعاً
سنعرضُ جهنم	- هل سنجعمهم جمعاً؟ - لن نعرض جهنم عرضاً
سنمد له من العذاب	- هل سنعرض جهنم عرضاً؟ - لن نمد له من العذاب مداً - هل سنمد له من العذاب مداً؟

إنّ المفعول المطلق، شأن النعت والتوكيد بالقسم ويانّ مع اللام وغيره ربما، تتمثل أهميته في مجال الحجاج في أنه يؤجل، بإنتاجه مقتضى لحظة إنكار المخاطب للقضية المعروضة عليه فقد باتت هذه القضية، بنفس المقتضى الذي أنتجه لها تأكيد المصدر لعامله، من الحقائق التي يفرّجها المخاطب ولو مؤقتاً.

على أنّ الالفت للانتباه في شأن النعت والمفعول المطلق تشكيلها في القرآن ظاهرة أسلوبية بارزة، إذ كثيراً ما يرد النعت وصفاً للمفعول المطلق مما يقوّي حضور المقتضى في الكلام القرآني الحاوي نعتاً ومنعياً.

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 يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾<sup>(2)</sup>.

مثال 2: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾<sup>(3)</sup>.

مثال 3: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ يَعْذِبْهُ 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، تشمل مظاهر أخرى من الكلام تكون للمقتضى فيها دائماً وظيفة استدراج لمخاطب. قال ابن الأثير في تفسير قوله: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ بِهِ كَذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضَ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾<sup>(5)</sup>:

«وتقديم الكاذب على الصادق [لكي يُريهم أنه لا يعطي حق موسى ربياً، ولا هو بمتعصب له] كأنه برُطلهم<sup>(6)</sup> في صدر الكلام بما يزعمونه،

منها باعتماد إحصاء المطردي للمصدر المؤكد لعامله: البقرة 2/235، 245 + آل عمران 3/37، 56 + النساء 4/5، 8، 9، 27، 60، 63، 73، 116، 136 + المائدة 5/12 + الأعراف 7/164، 189 + التوبة 9/39، 74 + هود 11/3 + الحجر 15/85 + الإسراء 17/23، 28، 40، 43، 58 + الكهف 18/87، 110 + طه 20/44 + الفرقان 25/21، 46، 52 + النمل 27/21، 27 + القصص 28/61 + الأحزاب 33/11، 28، 41، 49، 70، الفتح 48/1، 16، 25 + الحديد 57/11، 18 + التغابن 64/17 + الطلاق 65/18، 18 أيضاً + المعارج 40/15 + المزمل 73/10، 16، 20 + الفجر 89/19، 20.

الأحزاب 33/36.

الأحزاب 33/71.

الفتح 48/17.

غافر 40/28.

برطلهم أي غم عقولهم، غفلاها فهم لا يرون، من البرُطل: المظلة.

لثلاً يَنْفُرُوا منه . وكذلك قوله في آخر الآية: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ  
 مسرف كذاب» 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 خفاء به<sup>(2)</sup>.

(1) قول ابن الأثير: «أي هو على الهدى» هو تقريباً عين ما نسميه نحن «المقتضى». وإن أسكر سبباً  
 مفهوماً أيضاً.

(2) ابن الأثير، المثل السائر (مذكور)، ج2؛ 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 منطق والنحو واللسان فيها إلى شدة إتساع مفهومها واختلافه من عَلم إلى علم. والذي يعنينا من هذا المصطلح المفهوم منه في اللسانيات الحديثة. فله مارتين في تعريف التوجيه بعد أن لاحظ انتماء المقاييس التي يُعرّف في سياقها 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 مرجح»<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 موجّهات إثبات Modalisateurs d'assertion) وتوجيه تقويم أو موجّهات تقويمية: Modalisateurs valorisants)<sup>(2)</sup> وهذا التقسيم رأينا من الصالح أن نَسْتَلْهِمُهُ هُنَا طَرِيقَةً فِي دراسة التوجيه على التمهيد وبالإجمال.

## 1 - توجيه الإثبات

معظم القضايا التي دخل عليها التوكيد في القرآن كانت محل نزاع بينه وبين خصومه مثل البعث والحشر والشواب والعقاب والجنة والنار ومدى وحدانية الله وصدق نبوة الرسول. ويشارك أهل الكتاب المشركين مُخاصمة القرآن في القضيتين الأخيرتين وفي الأخيرة منهما على وجه الخصوص. إنَّ التوكيد بأنّ وبيان مع لام التوكيد وبالقسم والقصر له إلى جانب المفهوم الدلالي واللاقولي الذي رأيناه دور حجاجي يتمثل في توجيه المقول والقول معاً. والمقصود بالمقول موضوع الكلام، وبالقول مدى حضور الذات القائلة في كلامها.

إنّ 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.

(1)

2. K. Orecchioni, *l'énonciation...*, op., p 188-119.

(2)

مغنى الموجه	المؤكد موجه الإثبات	قضية
الحق/ حققت: الساعة آتية. اليقين القاطع كونه قول رسول كريم المؤكد الثابت: الله واحد	إِنْ: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ﴾ <sup>(1)</sup> إِنْ + لَ: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ <sup>(2)</sup> القصر: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ <sup>(3)</sup>	أ. قيام الساعة ب. صدق رسالة محمد ج. وحدانية الله

لقد وجه المقول (محتوى القضية) والقول (تحمل الذات المتكلمة  
سؤولية الإمضاء على صحة القضية) وجهة حجائية غايتها إثبات القضايا  
في جاء الخصوم ينكرونها ويردونها على عارضها. لكن أي بعد حجائي  
حكى أن يكون للملفوظ لمجرد أنّ ذاتية صاحبه حاضرة فيه حضوراً بارزاً؟  
رني إقناع يحصل لدى المتلقي لمجرد أنّ القضية المعروضة عليه جاءت  
مرجحة توجيه إثبات بعبارات من قبيل «الحق أنّ» و«الأكيد أنّ» و«اليقين أنّ»  
برأى حققت أنّ» إلخ؟ أفلا يكون الإثبات والتوكيد، وحضور الذات في كلامها  
تثبت وتؤكد من شأنهما أن يُتَقَرَّرا المتلقي ويبعثاه على عدم التصديق  
«لافتتاح»!

نعم إنّ الموجهات التقريبية: (Modalisateurs approximatifs)، أو  
موجهات الشك (Modalisateurs d'incertitude) التي تعبر عنها ألفاظ من قبيل  
«هو أنّ» و«كأن» و«لعل» و«قليل» و«بعض» وغيرها إذ تجعل الملفوظ ذا  
سحة ذاتية من خلال الإعلان عن حضور صاحبه فيه حضوراً بارزاً للعيان،  
تخسبه صبغة موضوعية. من نحو قوله تعالى وقد سبق إيراده: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ  
مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ

طه 15/20.

التكوير 19/81.

النساء 171/4.

بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ  
بَعْضُ الَّذِي يَعِدُّكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ ﴿١٦٨﴾<sup>(١)</sup>.

فقد قال ابن الأثير في تدبر وجه الاحتجاج في استخدام لفظه «بعض»  
«[هو] احتجاج في مُقَاوَلَة خصوم موسى عليه السلام أن يسلك معهم طريق  
الانصاف والملاطفة في القول، ويأتيهم من جهة المناصحة، ليكون أدرى  
إلى سكونهم إليه، فجاء بما علم أنه أقرب إلى تسليمهم لقوله، وأدخل في  
تصديقهم إياه فقال: «وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُّكُمْ»، وهو كلام  
المنصف في مقابلة غير المشتط، وذلك أنه حين فرضه صادقاً فقد أثبت أنه  
صادق في جميع ما يعدُّ به، لكنه أردف بقوله «يصبكم بعض الذي يعدك  
لِيَهْضِمَهُ بعض حقه في ظاهر الكلام، فيريهم أنه ليس بكلام من أعطاه حقه  
وافياً، فضلاً عن أن يتعصّب له»<sup>(٢)</sup>.

إن إدخال هذه الموجّهات التقريبية أو المفيدة شكاً على القضايا إن  
يكون لغاية الإقناع بهذه القضايا. وفي ذلك تقول أوركيوني: «إننا بإعلان  
عن شكنا وعدم يقيننا وبجعل حكايتنا حكاية تقريبية نكون قد برهنا على  
درجة من النزاهة الفكرية تفضي إلى جعل الحكاية في مجملها حكاية  
صادقة»<sup>(٣)</sup>.

ترى هل يعني كلام أوركيوني هذا أنّ الموجّهات اليقينية، هي عر  
عكس الموجّهات التقريبية و«الظنية»، تفسد الاحتجاج 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  
ترد فيه ذا بُعد موضوعي يبعث على التصديق ويؤد الإقناع كما ترد  
أوركيوني. ذلك أنّ هذه الموجّهات التقريبية و«الظنية» إذ تدخل على كلام

(١) غافر 28/40.

(٢) ابن الأثير، المثل السائر (مذكور)، ج 2، ص 65.

(٣) K. Orecchioni, *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 محضه تحمّل المخاطب بها على الاقتناع وإتراك الشك والتردد والإنكار وهو ما نهضت له على خير وجه الموجّهات القرآنية وقد كانت في معظمها موجّهات بيّنية لا تقريبية وقاطعة حازمة حاسمة لا مترددة شاكّة متظنّنة.

إنّ الموجّهات التقريبية والمفيدة شكاً قد تؤدي في بعض المقامات إلى التغير من القضايا التي تدخل عليها، وإلى عدم التصديق بها والارتياح فيها. ذلك أنّ استخدامها في الملفوظ يقتضى أنّ القضية من شأنها أن لا تكفل بالنجاح وألا يتحقق محتواها الدلالي. كما يقتضي أنّ صاحبها غير ضامن لها أن تنجح وتتحقق. يقول تولمين (Toulmin): «حين أقول: «أعرف أنّ كذا هو كذا» أو «أعدّ بأن أفعل كذا» أكون قد التزمت التزاماً صريحاً بذلك والتزامي هذا هو نظير التزامي في حالة قلبي: «كذا هو كذا» و «سأفعل كذا» لولا أنّ التزامي في هذه الحالة الثانية أضعف من الالتزام لأول وهو التزام ضمني فحسب وليس صريحاً. أما حين أقول: «كذا هو تقريباً كذا» أو «قد أفعل كذا» فإنني اجتنب، صراحة، أن التزم التزاماً كلياً. في هذه الحالة أقي نفسي بعض إمكانات الإخفاق. ويكون لكلامي واقٍ يقيه شرّ الخطل وسوء الفهم (...). فهذا بمثابة اعتذار المتكلّم 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 القضايا 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 ولإمكان أن يكون هذا الكلام مقنعاً رغم شديدي اصطباغه بالذاتية. يقول ماير (Meyer): «إن قولنا بقوة: يقين أن (أو بديهي أن) كذا وكذا...» عوض أن نقول ما نريد قوله مجرداً [عارياً عن مظاهر التوكيد] قد يكون من أجل أن نجتنب الجدل وما يترتب عليه من شقاق فمن في العالمين لا يحب الحقيقة، أو يقبل أن يُقال عنه إنه عريض القفا؟!»<sup>(1)</sup>.

إن من أكثر الموجهات اليقينية توجيهاً للإثبات القسم فهو إذ يشتم القضية ويوجبها يقيم في الوقت نفسه الحجة على المخاطب ويلزمه بها. فـ 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 نرى مقسم به يكون حجة على صحة الدعوى في اعتبار المخاطب الذي جيء من أجله بالقسم. لهذا قال أبو القسم القشيري في شرط القسم: «ولا يكون القسم إلا باسم معظم»<sup>(3)</sup>. ومعلوم أن أقسام الله بنفسه في القرآن لم يقع إلا في سبعة مواضع<sup>(4)</sup> وأقسم مرة واحدة بالرسول<sup>(5)</sup>. وهذا ضئيل جداً بالنسبة إلى عدد الأشياء التي أقسم الله بها في القرآن تعظيماً لها إما لفضيلتها أو لمنفعة تجني منها. ففي خمس عشرة سورة فحسب وهي الذاريات والطور والنجم والمرسلات والنازعات والتكوير والبروج والطارق والفجر

(1) Meyer, *Logique, langage et argumentation, op. cit.*, p 115.

(2) السيوطي، الإفتان... (مذكور)، ج 2، ص 133.

(3) السيوطي، معترك الأقران... (مذكور)، ج 2، ص 450.

(4) السيوطي، الإفتان... (مذكور)، ج 2، ص 133.

(5) «أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ لَوَّى كُرْسِيِّمْ إِيْمَانًا ﴿٧٢﴾ (الحجر 72/15).

والبلد والشمس والليل والضحي والتين والعاديات وجميعها مكى أقسم الله بها يزيد على أربعين مخلوقاً من مخلوقاته مثل الذاريات ذرواً والحاملات وقرأ والجاريات يسراً والمقسمات أمراً. وهذه الأربعة هي على التوالي: رياح والسحاب والفلك والملائكة<sup>(1)</sup>. ومثل الطور والبيت المعمور والنجم والليل والنهار والشمس والقمر والفجر والضحي والتين والزيتون وغير ذلك.

لقد فكّر القدماء في إمكان أن يطرح سؤال من قبيل: «كيف أقسم الله ما يخلق وقد ورد النهي عن القسم بغير الله؟»<sup>(2)</sup>. ومن الأجوبة التي أجابوا بها عن ذلك «أنّ العرب تعظّم 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 خائضون فيه من حديث عن دور القسم في ثبات القضايا التي يُدخل عليها وفي توجيه الملفوظ توجيهاً يحمل متلقّيه على تصديقه والاعتناع به. إنّ سياقات القسم في القرآن لهي من السياقات لغوية والذهنية القليلة التي يلتقي فيها القرآن وخصومه على صعيد واحد ستفاسمين «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 أنّ المقسم به مشترك بين المتنازعين فهم يلتقون حوله باعتبار أنّ عظّمته قد حصل حولها لإجماع ضمّني، وأنّ المقسم عليه يحلّ موضوع النزاع والاختلاف مثل مسألة البعث وقيام الساعة وصدق رسالة المحمدية ووحدانية الله. وهو ما جعل للمقسم في القرآن منزلة جحاجية خاصة. ولئن كان المقسم به يمثل المقتضى بمعنى أنه المعلومة عقيمة فإنّ المقسم عليه يمثل البؤرة (Focus) التي جاء القسم يسلط الأضواء عليها باعتبارها المعلومة الجديدة التي من شأنها أن ترد. إنّ طرافة توجيه

الزمخشري، الكشف... (مذكور)، ج 4، ص 14.  
السيوطي، معترك القرآن... (مذكور)، ج 2، ص 450.  
المرجع نفسه، 451.

الإثبات بالقسم 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» لتدو المعنى بدونه كما رأينا في مقدمة الفصل فإنه ليس كذلك من الناحية الجبّاحية لكونه ضرورياً جداً لإنتاج الإقناع أو لاحتمال حصوله على الأقل إنّ المقسم به في السور الخمس عشرة المذكورة قد مثل توطئة للإقناع بالقضية المعروضة في جواب القسم. قال ابن عاشور في تفسير: ﴿وَالْمُحَرِّبَاتِ صَبْحًا ① وَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا ② وَالْمُجْرِمَاتِ حَيَاةً ③ فَأَنْزَلَ بِهِ نَعْمًا ④ فَوَسَّطَنَ بِهِ جَمْعًا ⑤ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ ⑥﴾ (1):

«وعلى وجه أنّ المقسم به رواحل الحج فالحج المقسم بها لتعظيمها بما تعين به على مناسك الحج. واختير القسم بها لأنّ السامعين يوقنون أنّ ما يقسم عليه بها محقق فهي معظمة عند الجميع من المشركين والمسلمين» (2).

إنّ اللافت للانتباه، من الناحية الأسلوبية طول المقسم به في السور المكية المذكورة ووزُوُودُهُ في أنساق ترديدية ذات إيقاع وأنغام وتراكيب متماثلة موزعة على آيات ذات فواصل متناسبة. وهو ما تتولّد عنه وظيفة الكلام الفنية من قبيل الآيات الأولى من سورة العاديات وقد سبقت، ومن قبيل ما جاء في سورة الذاريات: ﴿وَالَّذِينَ ذُرُّوا ① فَلَمْ يَحْتَضِرُوا ② وَالَّذِينَ ذُرُّوا ③ فَلَمْ يَحْتَضِرُوا ④ وَالَّذِينَ ذُرُّوا ⑤ فَلَمْ يَحْتَضِرُوا ⑥﴾ (3).

ونحو ما جاء في سورة المرسلات: ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا ① وَالْمُرْسَلَاتِ عَصْفًا ② وَالْمُرْسَلَاتِ لَحْمًا ③ وَالْمُرْسَلَاتِ لَحْمًا ④ وَالْمُرْسَلَاتِ لَحْمًا ⑤ وَالْمُرْسَلَاتِ لَحْمًا ⑥ وَالْمُرْسَلَاتِ لَحْمًا ⑦﴾ (4).

(1) العاديات 100 / 6-1.

(2) ابن عاشور، التحرير والتوير (مذكور)، ج 30، ص 499.

(3) الذاريات 51 / 6-1.

(4) المرسلات 77 / 7-1.

وما جاء في سورة الطور: ﴿وَالطُّورِ ۝١ وَكَتَبَ مَسْطُورٍ ۝٢ فِي رَقٍ مَّنشُورٍ ۝٣ وَاللَّيْلِ الْمَعْمُورِ ۝٤ وَالسَّفْرِ الْمَرْفُوعِ ۝٥ وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ ۝٦ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَمُبِينٌ ۝٧﴾ (١).

ومع ذلك لا نعتقد أن 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 به من دور في توجيه الملفوظ وإثباته وجعله مما يُحمل على أنه واقع لا محالة شأن ما حدث لجبير بن مطعم حين سمع أنواع المقسم به في أول سورة الطور المذكور أعلاه فأسلم لتؤه 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 حيقاً من أن ينزل العذاب» (٢).

وسواء 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 صحت حكاية جبير - أم كانت متصورة - إن اعتبرنا الحكاية موضوعة.

على أن القرآن قد يقسم أحياناً بما هو ثابت أن العرب تعجب له وتستعظمه من ذلك قسمه بالنجم الثابت في قوله: ﴿وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ ۝١ وَمَا أَدْرَاكَ ۝٢ السَّارِقِ ۝٣﴾ (٣).

قال الواحدي: «انزلت في أبي طالب وذلك أنه أتى النبي (ص) بِخُبْرٍ يسير. فبينما هو جالس إذ انحط نجم فامتلاً ماء ثم ناراً ففرغ أبو طالب يقول: أي شيء هذا فقال: هذا نجم رُمي به وهو آية من آيات الله فعجب أبو طالب فأنزل الله تعالى هذه الآية» (٤).

الطور 1/52-7.

الزمخشري، الكشاف... (مذكور)، ج 4، ص 23.

الطارق 1/86-3.

الواحدى، 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 بإياها ليقم البرهان على صحة القضايا التي يعرضها عليهم وليوجهها توجيهاً إنفاعياً مخصوصاً إلى درجة قد يحدث معها الالتباس في أذهان هؤلاء المتلقين من الخصوم. من ذلك ما رواه الزمخشري في تفسيره:

﴿وَإِذَا ذَكَرَ اللَّهُ وَحْدَهُ شَمَّرَتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذَكَرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾. قال: «قيل أراد استبشارهم بما سبق إبان 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/ خبيث 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 أوركيوني أنّ شابرول يرى أنّ أحكام القيمة، من قبيل التي ذكرنا «هي في الظاهر، ترجمة لملفوظ من قبيل: «استحسن» أو «استهجن»<sup>(2)</sup>. على أنّ موقف المتكلم هذا ليس مجرد موقف انفعالي (Emotiviste) وهو ما يبدو أنّ شابرول وأوركيوني أيضاً يتوقفان عنده ويكتفيان به. وإنما هو موقف يتفهّم المتكلم في خضم التفاعل بينه وبين أطراف التخاطب الأخرى فهو من أجل ذلك يطن 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 أن 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: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَدْوٍ أَمَنَةً تُهَاسِئُونَ﴾ (1).

مثال 2: ﴿وَقَسَلْنَا اللَّهُ السُّجُودَ عَلَى الْقَائِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً رَحِيمَةً﴾ (2).

مثال 3: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَجْهِ اللَّهِ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَشْفِقِينَ﴾ (3).

مثال 4: ﴿وَلَا كُنْزُكُمْ عَلَى نَفْسِكُمْ الرَّحْمَةُ إِنَّهُ مَنْ وَعَىٰ مِنْكُمْ سُوءًا يَهْتَكِرْ تَرْتَابًا مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَلْهُمُ عَقُولًا رَحِيمًا﴾ (4).

مثال 5: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (5) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ (6) (7).

مثال 6: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الَّذِينَ (8) ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الَّذِينَ (9) يَوْمَ تَمُوتُ نَفْسٌ يَنْفَسُ سَبِيحًا (10)﴾ (6).

لقد جاء المبدل منه في الأمثلة الخمسة الأولى على وجه الخصوص خطأ تقويمياً لتعظيم البدل وتصريحاً مسبقاً للمفهوم منه فهو «أمنة» في المثال الأول «وأجراً عظيماً» في المثال الثاني و«واحدة» أي «خصلة واحدة» (7) 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 19-17/82 على من قرأ (يوم) بالرفع. (انظر ابن الجزري، المرجع نفسه، ص 399). من المعاني التي يراها ابن عاشور لكلمة «واحدة» في هذه الآية ويبدو أنه يرجحها على غيرها معنى «خصلة»، التحرير والتنوير (مذكور)، ج 22، ص 231 و ص 232.

المثال الثالث و«الرحمة» في المثال الرابع و«الصراط المستقيم» في المثال الخامس. ويتبين في الأمثلة الخمسة أنّ المبدل منه هو الذي يفسر البسر ويبيّنه مسبقاً فهو يوجهه، ويوجه تبعاً لذلك الملفوظ كله بواسطة الشحنة التفويمية التي ينطوي عليها خصوصاً في الأمثلة التي خلا البديل فيها من شر 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 ﴿أَعْظَمَكُمْ بِوَجْهِ﴾ فأبهم الواحدة ثم فسرها بقوله ﴿أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ خِزْفٍ﴾ وهو في القرآن الكريم كثير»<sup>(1)</sup>. يفهم من كلام ابن الأثير أنّ معنى الآية هو «وهي الواحدة هي قيامكم لله مثلي وفرادي» وهي طريقته المتبعة في تلخيص معني الآيات التي من هذا القبيل<sup>(2)</sup>. إنّ هذا التفسير في رأينا صائب إن نحن فرس الجملة قراءة خطية إذ يأتي البديل في مرتبة ثانية بعد المبدل منه ليبيّنه بحسب إجمال ويفسره بعد إبهام. ولكننا نذهب إلى اعتبار المبدل منه في الآية وهو «واحدة» هو المبيّن لما سيأتي بعده لذلك اعتبر ابن يعيش أنّ المعنى بالحديث في العلاقة البدلية «هو الاسم الثاني والأول بيان فالبيان في البسر مقدّم وفي النعت والتأكيد مؤخر»<sup>(3)</sup> ودور هذا التبيين المقدم هو توجب 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 ارتكبت في هذه الدعوة تقريب مسالك النظر إليهم باختصاره فوصف بأنه خصه واحدة لتألا يتجهوا الإقبال على هذا النظر الذي عقدوا نيّاتهم على رتبته فاعلموا بأن ذلك لا يكلفهم جهداً ولا يضيّع عليهم زمناً فليتأملوا فيه نسباً

(1) ابن الأثير، المثل السائر (مذكور)، ج 2، ص 26.

(2) ابن الأثير، المثل السائر - باب: التفسير بعد الإبهام. ج 2، ص 24 وما يليها.

(3) ابن يعيش، شرح المفضل (مذكور)، ج 3، ص 66.

كما يقضوا قضاءهم»<sup>(1)</sup> فيكون معنى الكلام في الآية: «قيامكم لله مشى  
بفرادى... خصلة عظيمة وهي على ذلك خصلة بسيطة والتحلي بها سهل  
سير فانظروا ماذا ترون! وليس معناه فيها: «هذه الواحدة هي قيامكم لله  
مشى وفراوى...» فَحَسْبُ، كما قد يفهم من كلام ابن الأثير السابق، إن  
ذية، بالمعنى الذي ذهبنا إليه ذات قيمة توجيهية فالكلام فيها بعضه وهو  
سئل منه يوجه دلالة بعضه الآخر الذي هو البديل والحاصل من هذا الكلام  
لأنه توجيه أفعال المتلقين إلى أشياء معينة. أما بالمعنى الذي ذهب إليه ابن  
أثير فتكون الآية ذات قيمة إخبارية فحسب. والكلام فيها يفسر بعضه (وهو  
سئل بَعْضُهُ الآخر (وهو المبدل منه) ويقف دوره عند تبين ما غمض منه في  
أفعال المتلقين حتى وكأنه مجرد لغز ثم جيء له بالحل. وكفى!

إن قراءة ابن الأثير الخطية للآية المذكورة ولغيرها من الآيات التي  
تتبعها من الناحية التركيبية وهي كثيرة كما أشرنا، تجعل وظيفة البديل  
البدلية شبيهة بوظيفة النعت تمام الشبه فكلاهما يخصص عاماً سبق ذكره  
بصواب، فيما نرى، غير ذلك. إذ إنَّ البديل يأتي ذكره مكرراً: بالإجمال  
ثم بالتفصيل بعد ذلك، على عكس النعت فإنه لا يصف منوعته إلا مرة  
وحدة فيكون الوصف بالبدلية أفخم وأمكن في نفس المتلقي. وقد ميّز  
الزمخشري بين النعت والبديل من حيث عمق الوصف وكثافته فقال: «نقول:  
هل أدلك على أكرم الناس وأفضلهم فلان؟ فيكون ذلك أبلغ في وصفه  
بكرم والفضل من قولك: هل أدلك على فلان الأكرم والأفضل؟ لأنك  
تذكره مجملاً أولاً، ومفضلاً ثانياً. وأوقعت «فلاناً» تفسيراً وإيضاحاً  
للكرم الأفضل فجعلته علماً في الكرم والفضل فكانك قلت: من أراد رجلاً  
حسباً للخصلتين فعليه بفلان فهو المشخص المعين لاجتماعهما فيه غير  
سريع ولا منازع»<sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير (مذكور)، ج 22، ص 231.

<sup>(2)</sup> الزمخشري، الكشاف... (مذكور)، ج 1، ص 69.



إن هذا التردد أو ما أسميناه بالعدول الكميّ بالزيادة هو الذي يبدل من النعت حين يكون النعت لبيان صفة المنعوت لا لتوكيد ما قد سبق بعد من المنعوت. وعلى هذا يكون الفرق كبيراً بين قوله تعالى في المائدة الخامسة ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (٦) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ. وبين أن نقول: «اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم المستقيم» ومآتى عهد الفرق بين القولين أن البديل في الآية جاء، بعبارة الزمخشري، «في حتم 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 الحجاجية في الكلام.

على أنه بالإمكان أن نعمّق دور البديل الحجاجي انطلاقاً من تعاليم الزمخشري هذا - مقارنين إياه بالنعت - فنقول إن البديل على عكس النعت - حين يكون النعت لبيان نوع المنعوت كما سبق القول - يجعل للمنطوق من الكلام ضمناً يُدعى المتلقّي إلى الوقوع عليه واستخراجه بإعمال كنهية الأسلوبية والمنطقية، فيستخلص من «بنية البديل العميقة» في المثال السابق وهي: «اهدنا الصراط المستقيم اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم» أن صراط هؤلاء مستقيم وأنه في استقامته لا يُضاهى فهو الصراط المستقيم دون غيره الصراط. وهو ما لا يؤديه تحويلنا علاقة البدلية في هذا المثال إلى علاقة النعتية ذلك أن قولنا: «اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم المستقيم» يقتضى أن للمنعوم عليهم صراطاً آخر غير مستقيم. وهو ما يذهب بانحسار الذي في علاقة البدلية ذهاباً كاملاً بل ويؤدي إلى عكس المعنى السويح فيها.

وأهم ما في البديل من الناحية الحجاجية التوجيهية، بالإضافة إلى أنه يُكرّر المعنى به فيؤكدده، أن المبدل منه في معظم الأمثلة المذكورة قد

(١) المرجع نفسه، ص 68.

عصاً تقويمياً، فهو بهاتين الصفتين (التكرير والتقويم) يكون ذا وظيفة توجيهية مضاعفة. ويضاف إلى ذلك ما ينشأ عن المنطوق في علاقة البدلية من عميتي، كما رأينا، يشحذ الذهن وبيعه على الاستنتاج والاستخلاص.

على أن البدل قد يتعدد في الجملة القرآنية الواحدة مما يُضاعف من شحذ كفاية المتلقي المنطقية للوقوف على طبقات المعاني الضمنية التي تصنعها علاقة البدلية في هذه الجملة، نحو قوله: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَيْتِي رَبِّيَ لِأَنَّ سِرِّي مُسْتَقِيمٌ دِينًا قِيمًا نِلَّةً لِإِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (1).

ففي الآية بدلان الأول «ديناً قيماً». قال مكي بن أبي طالب: «قيل هو من «صراط» على الموضع لأن «هداني إلى صراط» و«هداني صراطاً» واحد. حمله على المعنى فأبدل ديناً من صراط» (2). أما البدل الثاني فهو «سنة إبراهيم» بدل من «دين» فيكون المفهوم من منطوق الكلام ببدليه المسكورين ونقرأ الجملة من آخرها لا من أولها لأننا نروم الوقوف على وظيفة المركب البدلي التوجيهية لا وظيفته التفسيرية التي اكتفى بالوقوف فيها ابن الأثير كما سبق القول:

— ملة إبراهيم دين قيم.

— والدين القيم صراط مستقيم.

— فالنتيجة المفهومة:

— ملة إبراهيم صراط مستقيم.

على أنه لو جاءت علاقة النعتية مكان البدلية في الآية المذكورة لانتهى مفهوم من الكلام ولجاء المعنى منطوقاً خالياً من الضمني فيكون شيئاً من صراط مستقيم. هداني ربي إلى ملة إبراهيم التي هي دين قيم وصراط مستقيم.

ويُضَافُ إِلَى ذَلِكَ تَلَاشِي ظَاهِرَةَ التَّكَرُّارِ النَّاجِمَةَ عَنْ كَوْنِ الْبَدَلِيَّةِ فِي حِكْمِ تَكَرُّرِ الْعَامِلِ فَكَأَنَّهُ قِيلَ:

«هُدَانِي رَبِّي صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا

هُدَانِي دِينًا قَيِّمًا

هُدَانِي مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ».

وَتَلَاشِي ظَاهِرَةَ تَثْلِيثِ ذِكْرِ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ: «مَرَّتَيْنِ بِالْمَفْهُومِ وَمَرَّةً بِالْمَنْطُوقِ فَكَأَنَّهُ قِيلَ:

هُدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطِ مُسْتَقِيمٍ أَيْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ (مَفْهُومًا).

هُدَانِي رَبِّي إِلَى دِينِ قَيِّمٍ أَيْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ (مَفْهُومًا).

هُدَانِي رَبِّي إِلَى مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ (مَنْطُوقًا).

ذَلِكَ هُوَ التَّوْجِيهِ التَّقْوِيمِيُّ النَّاجِمُ عَنْ عِلَاقَةِ الْبَدَلِيَّةِ فِي الْجُمْلَةِ الْقُرْآنِيَّةِ وَإِنْ كَانَتْ عِلَاقَةُ الْبَدَلِيَّةِ فِي الْقُرْآنِ أَوْسَعُ مِنْ هَذَا وَأَعْقَدُ دُونَ شِكِّ إِذْ لَيْسَ فِي وَسْعِنَا أَنْ نَلْمَ بِكَافَةِ جَوَانِبِهَا فِي بَحْثٍ غَيْرِ مُخَصَّصٍ لَهَا أُسَاسًا.

وَأَمَّا التَّوْجِيهِ التَّقْوِيمِيُّ النَّاجِمُ عَنْ عِلَاقَةِ الْعِطْفِيَّةِ فَيَتِمُّثَلُ فِي مَا يَسْمَى الْقَدَمَاءُ بِـ «عِطْفِ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ»<sup>(1)</sup> أَوْ «عِطْفِ الشَّيْءِ عَلَى مَا هُوَ هُوَ بَعْضُهُ»<sup>(2)</sup> أَوْ «عِطْفِ أَحَدِ الْمُرَادِفِينَ عَلَى الْآخَرِ أَوْ مَا هُوَ قَرِيبٌ مِنْهُ»<sup>(3)</sup> أَوْ «عِطْفِ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِّ»<sup>(4)</sup>. وَقَدْ عَرَضْنَا لِمُعْظَمِ هَذِهِ التَّسْمِيَّاتِ فِي مَقَدِّمَةِ الْبَابِ.

وَيُمْكِنُ تَقْسِيمُ الْبَعْدِ التَّوْجِيهِِيِّ الَّذِي لِهَذَا الضَّرْبِ مِنَ الْعِطْفِ نَوْعَيْنِ نَوْعًا أَوَّلًا وَقَدْ لَاحِظْنَا فِيهِ مِنَ النَّاحِيَةِ الْأَسْلُوبِيَّةِ حَمْلَ الْمَعْطُوفِ لَشِحْنَةِ تَقْوِيمِيَّةٍ

(1) وهي عبارة الزمخشري في تفسير «وَلَقَدْ كَلَّمْنَاكَ سَيِّئًا مِنَ التَّكْوِينِ وَالْفُرْقَانَ الْعَظِيمَ» (الحجر: 87)

(87): الزمخشري، الكشاف...، ج 2، ص 397.

(2) الزجاج، إعراب القرآن (مذكور)، ج 3، ص 818.

(3) الزركشي، البرهان... (مذكور)، ج 2، ص 472 وما يليها.

(4) المرجع نفسه، ص 464 وما يليها.

يست في المعطوف عليه. أما حين يكون المعطوف عليه حاملاً في ذاته  
شحنة تقويمية على نحو من الأنحاء فإنَّ شحنة المعطوف التقويمية تكون أظهر  
رئين. من هذا القبيل معظم الأمثلة التي أوردها الزجاج شواهد على «ما  
حاء في القرآن معطوفاً وليس المعطوف مغايراً للمعطوف عليه»<sup>(1)</sup>. وهذه  
أمثلة:

مثال 8: ﴿إِذْ يَكْفُلُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ غَرَّ هَوَاهُ﴾<sup>(2)</sup>

مثال 9: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءَهُ﴾<sup>(3)</sup>.

مثال 10: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَتَانِ وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾<sup>(4)</sup>.

مثال 11: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ﴾<sup>(5)</sup>.

مثال 12: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ﴾<sup>(6)</sup>.

لا يمكن أن نقول في شأن هذه الآيات كلها إنَّ المعطوف فيها ليس  
مغياراً للمعطوف عليه وإنه هو هو كما قال الزجاج. ذلك أنَّ المعطوف، وإن  
يتم بعد من المعطوف عليه بما يجعلنا نعتبر أنَّ في الأمر تكريراً وتثنية  
توكيداً، فإنه يأتي ليضيف إلى مؤكده وهو المعطوف عليه سمات دلالية  
مصدر هذه السمات الدلالية الزائدة مجيء المعطوف موصوفاً عادة  
شحنة تقويمية نحو:

- والقرآن العظيم: في المثال 10.

- وقرآن مبين: في المثال 11.

الزجاج، إعراب القرآن، ج3، ص ص 818-819.

الأنفال / 8 / 49.

الأنبياء / 21 / 48.

الحجر / 15 / 87.

الحجر / 1 / 81.

النمل / 27 / 1.

- وكتاب مبین: في المثال 12.

أو يأتي المعطوف استعارة «حيّة» مفيداً 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 ذي قلوب المنافقين» بوجه سوء عاقبته عليهم<sup>(1)</sup> وبذلك يكون المعطوف وهو «والذين في قلوبهم مرض» يحمل دلالة المعطوف عليه وهو «المنافقين» ويزيد عليها معنى سوء نهايتهم بمرضهم ذلك الذي في قلوبهم. وعلى صعب آخر يأتي المعطوف، من حيث هو صورة فنية، يجسّد المعطوف عليه من حيث هو مفهوم فيقرّبه إلى الأذهان وإن كانت الكلمتان المعطوف عنيهما «المنافقون والفرقان» لهما فماً أيضاً أصولاً مجازية<sup>(2)</sup>. لكنها تسير باهتة وضعيفة إزاء الأبعاد المجازية المتوهجة والشحنة التقويمية الكثيفة في للمعطوف في كلا المثالين.

ومهما يكن من أمر فالكلام في الآيات المذكورة كلها جاء مترتباً بالمتلقّي في السّلم الإقناعي عبر درجات العطف الذي يكون الضرب المعطوف فيه على وجه الخصوص لفظاً تقويمياً يوجّه دلالة الملفوظ الحسية وجهة محددة، ويوجه تبعاً لذلك سلوك المتلقّي 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 أو أكثر. ومن الأمثلة على ذلك:

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 10، ص 38.

(2) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن (مذكور)، على التوالي: ص 522 و 523.

- مثال 13: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ﴾ (1).
- مثال 14: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ (2).
- مثال 15: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَءَامَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ﴾ (3).
- مثال 16: ﴿وَلَسْتَكَ وَنَكُمْ أُمَّهُ يُدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيْتَهِمُونَ عَنِ النَّكْرِ﴾ (4).
- مثال 17: ﴿فِيهَا فَكَيْهَةٌ وَفُلٌّ وَمِثْلٌ﴾ (5).
- مثال 18: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلَهَا وَيَسْقِنَ مِنْهَا حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ (6).
- ومثل هذا كثير في القرآن. وقد أورد الزركشي طائفة صالحة منه (7).
- وسلته فعل ابن الأثير وقد لاحظ كثرة ورود هذا الضرب من العطف في القرآن (8).
- لقد أشبع القدماء ظاهرة العطف هذه على وجه الخصوص، درساً بتحصيصاً حتى لا يكاد الأول يترك للأخر شيئاً فيها. ومع ذلك نقدر أنه لا يمكن أن نضيف شيئاً ولو بسيطاً من زاوية النظر إلى البعد الججاجي الترحيبي الكامن في المركب العطفية. وتدقيقاً 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 بتحصيص في المعطوف. «ففي المثال الثالث عشر يأتي قوله «حافظوا على

البقرة 2 / 238.

البقرة 2 / 98.

محمد 2 / 47.

آل عمران 3 / 104.

الرحمان 55 / 68.

الأحزاب 33 / 72.

الزركشي، البرهان... (مذكور)، ج2، ص ص 464-470 خاصة.

ابن الأثير، المثل السائر... (مذكور)، ج2، باب «في التكرير»، ص 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>. وماتى تخصيصها بالذكر كونها عرضة لأن يتهاون القوم في أدائها ذلك أنّ «التكليف في أدائها أشق لتهافت الناس في تجارتها ومكاسبهم آخر النهار واشتغالهم بمعاشهم»<sup>(2)</sup>. على أنّ حمل الواو على معنى «أخص بالذكر» موجود معناه في قراءة من قرأ «الصلاة» بالنصب على 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 يصلّيها بالهاجة 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 ملبسات ومشاق<sup>(5)</sup>.

على أنّ أفهام المتأولين قد ذهب في فهم الصلاة الوسطى مذاهب مختلفة حتى قال بعضهم «إنّ الصلاة الوسطى قصد إخفاؤها ليحافظ الناس على جميع الصلوات» وهو قول ضعفه 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 أمليها عليك كما سمعت رسول الله (ص) يقرأها فأملت عليه: «والصلاة الوسطى صلاة العصر. انظر: الزمخشري، الكشف... (مذكور)، ج1، ص 376 والملاحظة نفسها في ج4، ص 282.

(2) المرجع نفسه، ج4، ص 282.

(3) المرجع نفسه، ج1، 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)، ج2، ص 466.

(6) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص 469.

وفي المثال الرابع عشر يكون «جبريل» - ونكتفي بدرسه هنا دون سائر المحطوفات في الجملة - قد سلك في ذكره سبيل العدول بالزيادة لفائدة صريحة مهمة في نظرنا فقد جاء ذكره بعد «الملائكة» بما يجعل واو العطف حية المعنى الذي ذكرنا وهو «أخص بالذكر» وفي توجيه الملفوظ على هذا التحريفة على اليهود فقد كانوا يقولون عن جبريل: «ذاك عدونا يطلع محمداً من أسرارنا وهو صاحب كل خسف وعذاب»<sup>(1)</sup>. وقد يكون قولهم «وهو صاحب كل خسف وعذاب» إشارة إلى عداوة اليهود القديمة لجبريل كما نرى بعض كتب أسباب النزول<sup>(2)</sup>.

إن ذكر جبريل أربع مرات في الآية المذكورة ثلاث مرات بالتضمن ومرة صريحة «فهو مندرج تحت عموم ملائكته وتحت عموم رسله وتحت عموم حربه ثم خصوصه بالتنصيص عليه»<sup>(3)</sup> إنما الغاية منه التنويه بجبريل منطوقاً برسالة المحمدية مفهوماً وذلك لوجود علاقة حميمة بين الرسالة المحمدية وجبريل وهي العلاقة التي بسببها ناصب اليهود جبريل العداة وهو معنى صريح ورد قبل هذه الآية مباشرة بقوله: «قُلْ مَنْ كَانَتْ عَدَاؤُا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ»<sup>(4)</sup>.

قال ابن عاشور في تفسيرها: «والضمير في نَزَّلَهُ يعود على القرآن الذي 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 خصّ بالذكر والتصريح على محمد «وكان مفهوماً من قوله «والذين آمنوا» تفضيلاً له على

1- الترمذيني، الكشاف... (مذكور)، ج 1، ص 299.

2- الواحدي، أسباب النزول (مذكور)، ص 37.

3- تروكشي، البرهان... (مذكور)، ج 2، ص 466.

4- البقرة 97/2.

5- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 622.



سائر ما نزل حتى كأنه لا إيمان إلا بأن يؤمن بما نزل على محمد. وقس على ذلك سائر الأمثلة المعروضة.

يمكن أن نسمي هذه «الواو» بناء على ما تقدم «واو أخص» 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 يخصصها باسم خاص. وهي بحسب السياقات يمكن أن تكون بمعنى «أفضل» فيكون دور العطف به توجيهاً للملفوظ والتلفظ أو للقول والمقول معاً. ويكون ذلك في المثالب 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 ﴿وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾<sup>(2)</sup> أي أن غير القرآن كالمعدوم إزاء القرآن.

(1) جمال الدين بن هشام، معني اللبيب عن كتب الأعاريب، حققه محمد محيي الدين عبد الحميد،

دار إحياء التراث العربي، د.ت.، ج 2، ص ص 356-357.

(2) محمد 2/47.

## الفصل الثاني

### العدول الكمي بالزيادة بين الجمل وأبعاده الحجاجية

مثلاً تدخل على الجملة ألفاظ تبدو «زائدة» فتؤكد ما كلفها أو تؤكد  
أجزائها وتجعلها مؤهلة للاضطلاع بوظائف حجاجية مختلفة رأيناها،  
تدخل الجملة على الجملة فتؤكد معناها وتحققه وتقرره ولا تنقضه أو تغير  
تحقيقه، على نحو تبدو معه هذه الجملة (أو الجمل) المؤكدة مما يمكن  
الاستغناء عنه لحصول الكمال في معنى الجملة المؤكدة. فمن أجل أن  
الاستغناء عن هذه الجملة (أو الجمل) ممكن أدرجناها تحت مفهوم العدول  
الكمي بالزيادة وهو يشمل ظواهر أسلوبية عدة عرضت لها بالدرس كتب  
البيان وكتب علوم القرآن منها التكرار والتتميم والتكميل والطرده والعكس  
والاعتراض والتذييل ومعظمها يحصل بالكلمة مثلاً يحصل بالجملة. وما  
هو هنا هو الجملة وجميع هذه الظواهر التي غدت بحكم تواترها الشديد  
في القرآن من خصائص أسلوبه، يحقق حجاجاً إما من جهة المنطوق أو من  
حيث المفهوم ونقتصر على درس أربع منها هي التكرار والطرده والعكس  
والاعتراض والتذييل، وذلك لكثرة ورودها في القرآن، أو لطرافة التركيب  
فيها أو للاثنين معاً. فما هو حد هذه المصطلحات وما نصيب المدونة  
الحجاجية منها؟ وما هي أبعادها الحجاجية؟

## 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> فانه يوجد في اللفظ والمعنى - على صعيد الجمل - كثير الورد في القرآن - قبيلاً:

المثال أ - ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ﴿٦﴾ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ ﴿٧﴾﴾<sup>(2)</sup>  
 المثال ب - ﴿كَلَّا سَيَلْمُونَ ﴿١﴾ ثُمَّ كَلَّا سَيَلْمُونَ ﴿٢﴾﴾<sup>(3)</sup>  
 المثال ج - ﴿أَوَلَمْ لَكَ قَاوِلٌ ﴿٢١﴾ ثُمَّ أَوَلَمْ لَكَ قَاوِلٌ ﴿٢٥﴾﴾<sup>(4)</sup>  
 المثال د - ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٥﴾ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٦﴾﴾<sup>(5)</sup>  
 المثال هـ - ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفُوا اللَّهُ وَلِتُنظَرَ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ يَمِينًا وَآنْفُوا اللَّهُ ﴿٦﴾﴾

المثال و - ﴿تَقِيلُ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿١٩﴾ ثُمَّ قِيلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿٢٠﴾﴾<sup>(7)</sup>

أما التكرار الذي يوجد في المعنى دون اللفظ، على صعيد الجمل فمن أنواعه ما يذكره ابن القيم وهو الذي «يدل على معنى واحد» كقولك «أطعني ولا تعصني»، لأن الأمر بالطاعة نهي عن المعصية. والفائدة من ذلك تثبيت الطاعة في نفس المخاطب وتقرير لها في قلبه»<sup>(8)</sup>. ومن الضرب من التكرار قريب جداً من الإطناب في اصطلاح ابن القيم نفسه

(1) ابن الأثير، المثل المسائر (مذكور)، ج 2، ص 146.

(2) التكاثر 7-6/102.

(3) النبأ 5-4/78.

(4) القيامة 35-34/75.

(5) الشرح 6-5/94.

(6) الحشر 18/59.

(7) المدثر 20-19/74.

(8) ابن قيم الجوزية، الفوائد المشوق إلى علوم القرآن (مذكور)، ص 163.

(9) والرأي عندنا أن الإطناب أشمل من التكرار فهو يحتوي التكرار وغيره من الطواهر مثل

والعكس والاعتراض والتلبيط والتتميم والتكميل وغيره. انظر: السيوطي، معترك الأقران في

القرآن (مذكور)، ج 1، ص ص 333-371.

نقد جعل ابن القيم من أقسام الإطناب «الإثبات والنفي»: «وهو أن يذكر شيء إثباتاً ونفياً»<sup>(1)</sup> وهو نفسه تقريباً تعريف التكرار عند ابن القيم كما تقدم. ثم يضرب ابن القيم مثلاً على الإطناب قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَفْزِنُكَ مِنْ يَوْمُوتِكَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلَيْهِمْ شَاقِقِينَ﴾<sup>(2)</sup>.

مع قوله: ﴿إِنَّمَا يَسْتَفْزِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَآزْوَاجَتَهُنَّ فِيهِمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ بِرَدَدُونَ﴾<sup>(3)</sup>.

أورد ابن القيم إذن هاتين الآيتين مثلاً على ضرب من ضروب الإطناب وقد حذّه بالقول: «هو زيادة في اللفظ لتقوية المعنى»<sup>(4)</sup> وهو تعريف غير دقيق من زاوية نظر حجاجية كما سنرى.

إن ظاهرة تكرار المعنى في جملتين مختلفتين اختلافاً بَيِّناً من جهة اللفظ ظاهرة بارزة جداً في القرآن ونسبة تواترها أكبر بكثير جداً من نسبة تواتر التكرار لفظاً ومعنى معاً. وهي، إلى ذلك أدخل وفي باب الجحاج لما تتخذه الجملتان المتتاليتان من أبواب على المعاني الضمنية من جهة المفهوم وهو ما لا يتوافر في التكرار لفظاً ومعنى. وعلى هذا فإننا سنكتفي بدرس هذا الضرب من التكرار أي تكرار المعنى دون اللفظ. ويجيء 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 ﴿١١٧﴾ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ ﴿١١٥﴾﴾<sup>(6)</sup>.

ابن القيم، المرجع نفسه، ص 158.

التوبة 9/ 44.

التوبة 9/ 45.

ابن القيم، المرجع نفسه، ص 154.

قدر الجرجاني للمجيء بالمعطف بالواو بين الجملتين أن تكون إحداهما داخلية مع الأخرى في المعنى. وهو ما أسميناه بتكرار المعنى دون اللفظ. انظر عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز (مذكور)، فصل «الجمل في المعطف وعدمه ثلاث»، ص ص 187-188.

الشعراء 26/ 114-115.

مثال 2: ﴿وَلَمَنْ أَنْصَرَ بَعْدَ عَلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾ (٤١) **إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ** (1).

مثال 3: ﴿أَوْلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا يَصْحَابِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ (٤٢) (2).

مثال 4: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ (3).

مثال 5: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيزٍ﴾ (٤٥) **فَإِنَّ تَذَاهِبُونَ** (٤٦) **إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لِّلْعَالَمِينَ** (٤٧) (4).

مثال 6: ﴿قُلْ مَا أَسْتَكْبِرُ عَلَيْكَ مِنْ جَبْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ﴾ (٤٨) **إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لِّلْعَالَمِينَ** (٤٧) (5).

مثال 7: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾ (٤٩) (6).

مثال 8: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسْجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَيْهِ أَنْفُسِهِمْ بِالْكَفْرِ أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (٥٧) **إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسْجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ** (7).

ومن الأمثلة على تكرار المعنى دون اللفظ في حالة الوصل:

مثال 9: ﴿قَدْ صَلَّكَ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَبِينَ﴾ (8).

(1) الشورى 42/41-42.

(2) الأعراف 7/184.

(3) يوسف 12/31.

(4) التکویر 81/25-27.

(5) ص 38/87-86.

(6) يس 36/69.

(7) التوبة 9/17-18 + انظر أيضاً على سبيل الذكر: التوبة 9/44-45 و90-93، الأنعام 6/:

الشعراء 26/111-113، النجم 53/19-23، الشورى 42/48، فاطر 35/22-23.

(8) الأنعام 6/56.

مثال 10: ﴿فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَنْسِيَةَ هُمْ﴾<sup>(1)</sup>.

مثال 11: ﴿فَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحْجِينِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ﴾<sup>(2)</sup>.

مثال 12: ﴿رَبَّنَا ءَاتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ

﴿٣﴾

مثال 13: ﴿وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ لِيُحِقَّ

﴿٤﴾ وَيَبْطِلَ الْبَاطِلَ﴾<sup>(4)</sup>.

مثال 14: ﴿وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾<sup>(5)</sup> ﴿١٩﴾

مثال 15: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهُمْ وَكَلْدَارٌ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ

﴿٦﴾

وقد أورد المطردي لهذا الضرب من التوكيد الذي تأتي فيه الجملة كما

مر بها 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

«أضاب» وقد حدّه نقلاً عن بعضهم بالقول: «هو أن يؤتى بكلامين يقرر

الأول بمنطوقه مفهوم الثاني وبالعكس كقوله تعالى:

﴿لَيْسَتَيْنِكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يُلَاقُوا أَلْهَامَ مِنكُمْ تِلْكَ مَرَّتَيْنِ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ

الْحَمْدِ لَمَّا كَفَرْتُمْ فَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ

عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّفُوكَ عَلَيْكُمْ فَرِحْتُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾<sup>(8)</sup>.

الأعراف / 85 / 7

البقرة / 222 / 2

البقرة / 201 / 2

الأنفال / 8 - 7 / 8

الأنعام / 29 / 6

الأنعام / 32 / 6

المطردي، أساليب التوكيد في القرآن الكريم (مذكور)، التوكيد اللفظي، ص ص 279-318.

سور / 58 / 24

فمنطوق الأمر بالاستئذان في تلك الأوقات مقرر لمفهوم رفع الجند فيما عداها وبالعكس<sup>(1)</sup>.

لقد أورد السيوطي لهذه الظاهرة شاهدين اثنين فحسب من القرآن في الموضوع المذكور. لكن الظاهرة في رأينا من أكثر الظواهر الأسلوبية إظرف فيه ومدارها على جملتين تعلقت إحداهما بالأخرى من جهة كون المنطوق في إحداهما يمثل المفهوم من الأخرى وتكون الجملتان متقابلتين، ويكون هذا التقابل على ضربين:

- التقابل الأول تركيبى: وذلك بأن تكون إحدى الجملتين مشابهة والأخرى منفية شأن المثال الذي ضربه السيوطي أعلاه. وهذا الضرب من التقابل يجعل ظاهرة الطرد والعكس هذه معتنقة بعنق تكرار المعنى دون اللفظ أو ما أسماه ابن القيم بـ «الإطناب إثباتاً ونفيّاً». فهاتان الظاهرتان متداخلتان تداخلاً 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 المتضاد 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 النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَهُ فِتْنَةٌ أُنْقَلَبَ عَلَيْهِ وَجْهٌ﴾<sup>(2)</sup>.

مثال 17: ﴿لَئِن سَأَلْتَهُ لَأَرْبِدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾<sup>(3)</sup>.

(1) السيوطي، معترك الأوزان... (مذكور)، ج 1، ص 368.

(2) المحج 11/22.

(3) إبراهيم 7/14.

مثال 18: «وَمِنْهُمْ مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطَوْا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْتَحْضِرُونَ» (١).

مثال 19: «فَإِنْ يَتُوبُوا بِكَ خَيْرًا لَّهُمْ وَإِنْ يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ عَذَابًا مُّهِينًا» (٢).

مثال 20: «وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا» (٣).

مثال 21: «فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقِ» (٤).

1 - 3 الاعتراض: حذّه ابن الأثير بالقول: «هو كل كلام أدخل فيه صفة مفرد أو مركب لو أسقط لبقية الأول على حاله» (٥) لهذا، ربما، أسماء من القيمم «حشوا» (٦). فمن أجل هذا اعتبرناه في هذا المبحث من قبيل عدول بالزيادة يطراً بين الجمل. كما اعتبره ابن المعتز من «تتميم الكلام» قول بعضهم [الطويل]:

صَعَلُوا بِبَيْتِهِمْ دَعَا أَحْسَاكَ بِمِثْلِهِ عَلَى مَشْرِعِ يَرْوَى وَلَمَّا يُصْرِدُ (٧)  
والجمهور على أنّ الغرض منه إلى جانب تحسين الكلام (٨) التوكيد بتشديد والتقوية (٩) وقد تنبه قدامة بن جعفر إلى وظائف أخرى عدة له

التوبة 58/9

التوبة 74/9

الأعراف 146/7

البقرة 137/2 وانظر أيضاً على سبيل الذكر النساء 85/4، البقرة 249/2، الأنعام 39/6،

125، 160، الأعراف 7/9-8، 178، يونس 108/10، الفتح 10/48، 16، 17. الحجرات

9/49، الواقعة 88/56-93 وانظر إحصاء عبد السلام المسدي ومحمد الهادي الطرابلسي، الشرط

في القرآن، الدار العربية للكتاب 1985، ص 182-277.

ابن الأثير، المثل السابق... (مذكور)، ج 2، ص 172.

ابن القيم، الفوائد المشوق... (مذكور)، ص 138.

عبد الله بن المعتز، كتاب البديع، (مذكور)، ص 59-60.

وهو رأي ابن المعتز في الموضوع نفسه وابن هشام في معني اللبيب... (مذكور)، ج 2، ص 386.

وهو رأي ابن هشام في الموضوع نفسه ورأي الزركشي، البرهان... ج 3، ص 56.



بالإضافة إلى التوكيد فقال، وإن لم يستخدم مصطلح الاعتراض واستخدم الالتفات 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. عسر أن تكون المحاجة به بواسطة منطوق الكلام لا مفهومه ومعنى ذلك أن علاقة الجملة المعترضة بالجملة الأصلية يحددها منطوق الكلام في كليتهما. مفهومه كما هو الشأن بالنسبة إلى التكرار المعنوي والطرده والعكس ونحو ذلك.

إن الاعتراض من أكثر الظواهر الأسلوبية دوراناً في القرآن فنسبة تواتر العالية لافتة حقاً للانتباه وهو إلى ذلك درجات فقد يعترض بجملة واحدة بجملتين أو أكثر وقد أورد الزركشي أمثلة كثيرة على ذلك نوردها هنا برتبة متخذين إياها أمثلة لنا نحن أيضاً لندقق الزركشي الرأي في طريقة فهمه لوظيفة الاعتراض فيها وهي:

- مثال 22: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾<sup>(2)</sup>.
- مثال 23: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ﴾<sup>(3)</sup>.
- مثال 24: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ سَاءَ اللَّهُ عَائِنِينَ﴾<sup>(4)</sup>.
- مثال 25: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ خَسَا عَمَلًا﴾<sup>(5)</sup>.

(1) قدامة بن جعفر، نقد الشعر (مذكور)، ص 146-147.

(2) محمد 2/47.

(3) النحل 57/16.

(4) الفتح 27/48.

(5) الكهف 31-30/18.

مشال 26: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُطَهِّرِينَ﴾ يسأؤكم حرث لكم فأؤوا حرثكم أنى شئتم<sup>(1)</sup>.

مشال 27: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا ۖ وَالِدَاكَ لِلَّهِ أُمَّهُ وَهَنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفَضْلَهُ فِي سِنِّكَ إِنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ﴾<sup>(2)</sup>.

مشال 28: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُرْسَلُ قَالُوا كَيْفَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾<sup>(3)</sup>.

مشال 29: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِيَ إِلَيْهِمْ فَتَسَلَّلُوا أَهْدَىٰ أَلْبَسُوا ۗ كُتِبَ لَهُمْ لَا قَتَامُونَ ﴿٤٢﴾ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ﴾<sup>(4)</sup>.

هذه هي شواهد الزركشي في باب الاعتراض سنعود إليها بالدرس مبينين معها الجحاجي. غير أنه لا بد من أن نشير في هذا المقام إلى كثافة ظاهرة اعتراض وتعقدها في القرآن فقد يعترض بثلاث جمل أحياناً نحو:

مشال 30: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ ﴿٣٩﴾ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ۗ مَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴿٤٠﴾ وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَٰئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ ﴿٤١﴾﴾<sup>(5)</sup>.

وقد يكون آيات عدة<sup>(6)</sup> على أن من الكلام في القرآن ما يؤتى به اعتراضاً على الاعتراض نحو:

مشال 31: ﴿فَلَا أَقْسِدُ بَمَوْجِعِ الشُّجْرِ ۗ وَإِنَّهُ لَفَسَّمٌ لَّو تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴿٧٠﴾ إِنَّهُمْ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧١﴾﴾<sup>(7)</sup>.

البقرة 222-223.

لقمان 14/31.

النحل 101/16.

النحل 44-43/16.

الشورى 41-39/42 والجمل الثلاث المعترض بها هي: «وجزاء سيئة سيئة مثلها + فمن عفا وأصلح فأجره على الله + إنه لا يحب الظالمين».

مثال: الزخرف 60-45/43 على نحو ما ذهب إلى ذلك ابن عاشور، التحرير والتبوير، (مذكور)، ج 25، ص 242. وكذلك العنكبوت 23-18/29.

الواقعة 77-75/56 حيث جاءت «لو تعلمون» اعتراضاً على «إنه لفسم 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 كثير فريق يرتفع عدد الجمل المعترض بها أو ينخفض<sup>(1)</sup>.

1 - 4 - التذييل: وهو من «ذَيْلُ الشَّيْءِ يَذِيلُهُ تَذْيِلاً إِذَا جَعَلَ لَهُ ذَيْلاً وَهُوَ أَنْوَاعٌ»<sup>(2)</sup> يهمننا منه التذييل بواسطة الجملة فما فوقها. وقد عت 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 كَرَس 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 وإن

(1) يكون عدد الجمل المعترض بها مرتفعاً عند الفريق الذي يحُدُّ الجملة بكونها «كل مركب إسرى سواء أفاه أو لم يفده ويكون منخفضاً عند الفريق الذي يحُدُّ الجملة بالقول: فهي كل كلام مستتر بنفسه مفيد لمعناه فهي مرادفة للكلام» وقد بسطنا القول في ذلك في مقدمة الفصل الأول. ع هذا الاختلاف في عدِّ الجمل المعترضة في القرآن: الزركشي، البرهان... (مذكور)، ج: 1 ص 61-62.

عن الاعتراض انظر أيضاً: البقرة 2/19، 24، 152، 159 + آل عمران 3/62، 128 + النساء 4/37، 135 + المائدة 5/59-60، 64، 100 + الأنعام 6/100، 152 + الأعراف 7/42- التوبة 9/111، 127 + يونس 10/68 + يوسف 12/103 + مريم 19/35، 71-72 الخ...

(2) ابن القيم، الفوائد المشوّقة... (مذكور)، ص 173-175، على أنّ التذييل قد يلتبس من حيث معنى الكلمة اللغوي بالمعنى اللغوي الذي «للتشبيح» أو «الإرداف» وهما غيره إذ حددهما: «يريد المتكلم معنى فلا يعبر عنه بلفظه الموضوع له، ولا بلفظ الإشارة الدال على المعاني المكتبة بل بلفظ هو ردف المعنى الخاص وتابعه، قريب من لفظ المعنى الخاص قرب الرديف من قريب ومنه في الكتاب العزيز قوله تعالى... ﴿يَوْمَ تَقُورُ السُّرُورُ﴾ (الرحمان 55/56) والمعنى ليس عقيقات قد قصرت عقنهن طرفهن على بُعولهن وعدل عن المعنى الخاص إلى لفظ الإرداف... كل من عت غض الطرف عن الطموح (...). فكل قاصرة الطرف عفيفة وليست كل عفيفة ذم الطرف قَلْبَيْكَ عدل عن اللفظ الخاص إلى لفظ الإرداف» انظر: ابن أبي الإصبع، بديع القرآن ص 83-84.

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 5، ص 207.

يؤكد ويحققه وضرب يخرج الممتكلم مخرج المثل السائر<sup>(1)</sup>. والمثال على ذلك وهو مثال جارٍ كثيراً في كتب علوم القرآن:

مثال 32: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِشَرِّهِ مِنْ قَبْلِكَ الْخَلْدَ أَفَإِنْ يَتَّ فَهُمْ الْغَالِبُونَ﴾<sup>(2)</sup>  
 عَلَى نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ<sup>(2)</sup>.

حيث تمثل جملة «أفإن يتَّ فهم الخالدون» تذييلاً أول جاء يكرر معنى جملة الأولى ويحققه ويؤكد وتأتي جملة «كل نفس ذائقة الموت» تذييلاً تذييل مُخرجاً مخرج المثل يؤكد بمعناه معنى التذييل السابق، فكل 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 تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاكُمْ وَوَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾<sup>(3)</sup>

مثال 34: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ مَن يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ مِن فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>(4)</sup>

مثال 35: ﴿وَإِنْ طَلَفْتُمْوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً مِّمَّا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ الْكَلْبِ وَأَنْ تَعْفُوا قَرِيبٌ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾<sup>(5)</sup>

ابن أبي الإصبع، بديع القرآن، (مذكور)، ص 155.

الأنبياء 34-35.

فاطر 14/35.

المائدة 17/5.

البقرة 237/2.

مئال 36: ﴿بَيِّنَاتٍ لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَقُومُوا لِلَّهِ لَجَعَل لَّكُمْ قُرْآنًا وَبَيِّنَاتٍ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَبَعِيْرَ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيْمِ﴾ (٢٩) (١).

مئال 37: ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيْعاً إِنَّ اللَّهَ عَلَي كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ﴾ (2).

مئال 38: ﴿وَمَنْ عَادَ فَبَئِثًا مَّا كَانَتْ أُمَّةٌ لَّآ إِلَهَ بَدَلُهُ وَأَلَّهُ عَزِيْزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾ (3).

إن للتذييل وظيفة دلالية أساسية هي التوكيد وله وظيفة حجائية لا يمكن أن نكتفي معها بالحديث عن مجرد التوكيد. على أن علاقة التذييل بالجملة المذبلة على نوعين. النوع الأول ويشاركه فيه الاعتراض أيضاً - تكون في هذه العلاقة من جهة المنطوق في كلا الطرفين. أما النوع الثاني فتكون في علاقة التذييل بالجملة المذبلة في مستوى المفهوم إذ يأتي التذييل مؤتمداً للكلام المذيل مفهوماً. وكون التذييل يؤتى 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» (4).

إن هذه الظواهر الأسلوبية الأربع تمثل عدولاً بالزيادة يحصل بين الجملة إذ تكون الجملة الثانية بمنزلة «الزائد» الذي يمكن الاستغناء عنه على أساس أن المعنى قد حصل بعد من الجملة الأولى وأن الجملة الأخرى جاءت تعيده على نحو ما أو بالأحرى جاءت تحققه 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 عن

(1) الأنفال 8/ 29.

(2) البقرة 2/ 148.

(3) المائة 5/ 95 وانظر التذييل أيضاً في: النساء 4/ 13، 34، 36، 45، 113، 166 + المائة :

18، 117 + الأنفال 8/ 70 + التوبة 9/ 16، 27، 39، 40، 91، 99، 102، 108 إلخ...

(4) الزركشي، البرهان... (مذكور)، ج3، ص 68.

(5) انظر على سبيل المثال السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن (مذكور)، ج1، ص 263.

بإطلاق إلى جانب الإيجاز<sup>(5)</sup>. لكن للأمر من وجهة نظرنا في هذه الظروف أبعاداً أخرى تجعل من الإطناب بالظواهر الأربع المذكورة أو من عدول الكمي بالزيادة في اصطلاحنا أهدافاً إقناعية وحجاجية في علاقته حقيقي القرآن.

على أنّ العلاقات القائمة بين الجملتين المتتاليتين مهما تنوّعت 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>(1)</sup> ومهما تعددت المصطلحات التي تسمي هذه الظواهر من تكرار، وطرده عكس، واعتراض وتذييل فإن مدار الأمر في هذا كله على نوعين اثنين من العلاقات الدلالية ذات الأبعاد الحجاجية. وهذان النوعان من العلاقات هما علاقة المنطوق وذلك بأن تكون علاقة الجملة المحملة التي تليها يحددها المصرّح به في كليهما ويحصل مثل هذا الاعتراض عادة وبالتذييل في بعض الأحيان<sup>(2)</sup> وعلاقة المفهوم وذلك بأن

وهذان الوجهان من العلاقة من ضبط عبد القاهر الجرجاني أضاف إليهما وجهاً ثالثاً من العلاقة وهي علاقة كمال الانفصال التي توجب الفصل البتة.

انظر دلائل الإيجاز، (مذكور)، ص ص 187-188. وقد تبعه في هذا التقسيم بعزيد من التفصيل خلق كثير منهم: السكاكي، مفتاح العلوم، (مذكور)، ص ص 248-276، والزركشي، البرهان...، (مذكور)، ج 4، ص ص 101-107 وابن الزمكاني، البرهان...، (مذكور)، ص ص 277-282.

قد يفيد التذييل في علاقته بالجملة المذيلة التوكيد والتعليل معاً فمن أجل هذا يمكن أن ندرسه في مستويين اثنين مختلفين: مستوى المنطوق باعتباره تعليلاً ومستوى المفهوم باعتباره توكيداً، إنّ التوكيد ملتبس كثيراً بالتعليل في ما يتعلق بالتذييل لهذا رأينا الزركشي يُشير إلى إمكان أن تحمل بعض الآيات على الوجهين المذكورين (الزركشي، البرهان...، ج 3، ص 69).

أما ابن عاشور فقد رأيناه في مواضع مختلفة من تفسيره يجعل للتذييل في الآية معنى التعليل فيقول مثلاً في تفسير ﴿فَأَعْرَفُوا بِأَنَّهُمْ كَانُوا لِأَلِهَةٍ غَيْرِكُمْ﴾ (البقرة 2/109): «إنّ الله على كل شيء قدير» «تذييل مسوق مساق التعليل» (التحوير والتنوير، ج 1، ص 671) وهو ما يجعل التعليل من حيث هو جملة يُؤتى بها لتعليل الجملة المذيلة، والتذييل من حيث هو توكيد لمعنى الجملة السابقة متداخلين ملتبسين في آيات كثيرة من القرآن. ومن أجل هذا جعلنا التذييل من حيث هو عدول كمي مرة في القسم المعقود لدراسة علاقة المنطوق القائمة بين الجملتين وذلك لما لمحناه فيه من معنى التعليل ومرة في القسم الذي عقدهناه لدروس علاقة

تكون العلاقة بين الجملتين قائمة على المفهوم من إحداهما أو كليهما ويحصل هذا بالتركرار المعنوي عادة أي تكرار المعنى دون اللفظ وبالصور والعكس وبالتذييل أحياناً. ففي نطاق هذين الضربين من العلاقات الدلاية ينشأ البعد الحجججي الذي لهذه الظواهر الأربع.

## 2 - الأبعاد الحجججية التي للعدول الكمي بالزيادة بين الجمل

### 2 - 1 - علاقة المنطوق القائمة بين الجمل وأبعادها

#### الحجججية (الاعتراض والتذييل):

يعتبر ما أورده الزركشي من وظائف ينهض لها الاعتراض في التبر 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 والتهويل) 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 عن

المثال 26 وإنما درس وظيفة الجمل الأصلية فحسب فقال في تفسيره: ﴿وَيَذَرُوا

لَقَرْبَاهُمْ حَتَّىٰ يَبْطِرُوا فَإِذَا تَطَهَّرُوا فَأَوْهُمْ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمْ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٦﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا حَرِّثْ لَكُمْ قُلُوبَكُمْ حَرِّثْ لَكُمْ قُلُوبَكُمْ أَنْ يَشْكُمُوا ﴿٢٢٧﴾

المفهوم القائمة بين الجمل وذلك لما انطوى عليه التذييل من تركيد وذلك بدلالة العموم في خصوص في الجملة المذبذبة ويتضمن معناها وهي خصيصة التذييل الأساسية. علماً بأن عاشور لا يعتبر للتذييل في بعض المواضع من تفسيره إلا وظيفة التوكيد. يقول: «الاعتراض من آخر الكلام المعبر عنه بالتذييل لا يكون إلا مفيداً لحاصل ما تقدم وغير مفيد حكماً جديداً من التحريز والتنويه» (مذكور)، ج1، ص 591.

(1) البقرة 222-223.

«إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» اعتراض وقع بين قوله «فأتوهن» وبين قوله «نساؤكم حرث لكم» وهما متصلان معنى لأن الثاني بيان لأول، كأنه قيل: فأتوهن من حيث يحصل منه الحرث<sup>(1)</sup> فقد درس الزركشي، في تقديرنا وقد نكون واهمين، العلاقة البيانية القائمة بين جملتين الأصليتين ولم يدرس وظيفة الاعتراض في حد ذاته. ومهما يكن من أمر فالغروض يلف طريقة درسه للاعتراض في هذا الموضوع.

6 - تخصيص أحد المذكورين بزيادة التأكيد على أمر علق بهما في

المثال 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 تحديث عن أبعاد الاعتراض الججاجية في القرآن ولكننا اخترناها هي لذات لغاية أن نكشف عن مدى خصوصية نظرنا إلى الاعتراض من زاوية حرنا في عملنا هذا. فلقد جعل الزركشي للاعتراض سبع وظائف دلالية، أهمها التوكيد كما يبيته الكشف السابق وهذه الوظائف أو الأسباب في اصطلاح الزركشي، لا نشك في مدى صحتها ووجاهتها من الناحية الدلالية بحامتها لكننا مع ذلك نرى من الممكن ردها من الناحية الججاجية إلى حقيقتين اثنتين فحسب: وظيفة دعم القضية المعروضة في الجملة أو الجمل لأصلية المُعترض بينها شأنها ما هو موجود في الأمثلة الثاني والعشرين والرابع والعشرين<sup>(2)</sup> والخامس والعشرين والسادس والعشرين والسابع

الزركشي، البرهان... ج 3، ص 57-60.

في المثال الرابع والعشرين وهو ﴿لَتَنخُلَنَّ الْكُفْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ مَا يَكِينُ﴾ (الفتح 27/48) جاءت عبارة «إِنْ شَاءَ اللَّهُ» مفيدة معنى تحقيق القضية المعروضة في الجملة الأصلية وتوكيدها قال ابن عاشور في تفسيرها: وقوله «إِنْ شَاءَ اللَّهُ» من شأنه أن يذيل به الخبر المُشكَّكُ إذا كان حُصوله متراجحاً ألا ترى أَنَّ الذي يُقال له: اِفْعَلْ كَذَا فيقول: اِفْعَلْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، لا يفهم من كلامه أنه يفعل في الحال أو المستقبل القريب لكن يفعله بعد زمن ولكن مع تحقيق أنه يفعله (التحوير والتوير، ج 26، 199).



والعشرين والتاسع والعشرين. ووظيفة نقض القضية وإبطالها مثل ما مر موجود في المثالين الثالث والعشرين والثامن والعشرين، على نحو يمكن من أن نضع الاعتراض في القرآن أو بالإحري قسماً 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 أقحمت 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 الإسم والاستقلال بخلاف الجمل التي لها محل من الإعراب فإنها تفتقر إلى الشيء الثاني أي أنها أشباه جمل»<sup>(2)</sup>. وهو تفسير نحوي لا نناقشه وبه نفس بدور اعتبار بعض القدماء الجملة الاعتراضية بوجه خاص من قبيل الحشو كما رأينا. كما ذهب تمام حسان إلى القول: «إنّ الجملة المعترضة في كـ 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 نهى أو تنبيه إلى ما يريد المتكلّم أن يلفت انتباه السامع»<sup>(3)</sup>. وهذه وجهة نظر نحوية لا نناقشها أيضاً على صعيد نحوي بحث لكنها من الناحيتين الدلالية والحجاجية وجهة نظر شكلية جداً فهي غير كافية.

- (1) نقول هذا احتراً من تبعات التعميم فقد يكون من الاعتراض في القرآن وحتى في غير القرآن 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 وأسلوبية للنص القرآني، عالم الكتب، لبنان، 1993، ص 183.

فالرأي عندنا أنّ الجملة المعارضة في القرآن تكون في كثير من الأحيان جزءاً أساسياً في الكلام الذي تدخل عليه مشكّلة معه تلاحماً واتساقاً (Cohésion). وقد حدد ديكرو الاتساق الحاصل داخل الجملة - ونطبقه من حيثنا على الانسجام الحاصل دلاليّاً بين الجملة المعارضة والجملة لاصليّة - بقوله: «الاتساق أن يكون كل مكون من مكونات الكلام لم يؤت بملأته. ومعنى ذلك أنّ اختيار كل واحد من تلك المكونات يكون محدّداً اختيار مجموعها»<sup>(1)</sup>. إنّ التلاحم بين الجملة الاعتراضية والجملة أو الجمل التي تحويها، لاستبعاد حُصوله، لم يعرض له محمد خطابي في كتابه لسانيات النص - مدخل إلى انسجام الخطاب<sup>(2)</sup>، ولم يعدّه هليداي ورقية حسن من مظاهر اتساق النص من الناحية الدلالية وهما اللذان حدّا الاتساق دلالي بقولهما: «الاتساق علاقة دلالية بين عنصر في النص وعنصر آخر هو هي 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، المقتضي منهما والمقتضى، يمكن أن يمتد أحدهما بالآخر تعلقاً بنويّاً. ويمكن أن لا يتعالق ذلك التعالق فلا يغيّر عن شيء من معنى علاقة الاتساق القائمة بينهما»<sup>(3)</sup>.

إنّ هذا الاتساق الدلالي القائم بين أجزاء الكلام في غياب ما أسماه هليداي وحسن بالبنية النحوية أو التعالق البنوي نجدّه قائماً في ما بين الجملة المعارضة والجملة أو الجمل التي تحتويها 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 خطابي، لسانيات النص - مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي. بيروت - الدار البيضاء ط 1، 1991. وقد يفتر عدم تعرّضه لهذه الظاهرة بعدم تعرّض مصادر بحثه العربية والأعجمية 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 أنّ مر الاعتراض ما يكون استثنافاً بيانياً<sup>(1)</sup>. فمن أجل هذا التلاحم التام بين الجملتين أمكن لنا أن نعتبر الجملة المعترضة تشكّل في علاقتها بالجسم الأصلية مظهراً من مظاهر الاتساق الدلالي وإن كانت العلاقة بينهما مفقوتة على صعيد نحوي محض إذ المعترضة أجنبية عن الأصلية بعبارة تمام حسـ السالفة. وهي مقحمة عليها فهي «حشو» أو «زائدة» بعبارة القدماء. وهو الاتساق الدلالي الذي نراه قائماً بين الجملتين يُنهضُ بدور حجاجي مهم في علاقة الكلام القرآني بمتلقّيه. فقولُه معترضاً «سبحانه» في المثال 23 وقوله «والله أعلم بما ينزل» في المثال 28 قولان أساسيان من الناحية الجداجية فقد جاءا 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 أنّ حذف الاعتراض وهو «سبحانه» بمعنى تنزهه، في المثال 23 يؤدي إلى القبول بموقف المشركين وعنه الاعتراض على مزعمهم من أنّ لله البنات. كما أنّ حذف الاعتراض في المثال 28 وهو «والله أعلم بما ينزل» يعني القبول بما جاء الخصوم يتهمون به القرآن وهو أنه مفترى. بل إنّ حذف الاعتراض في المثالين من شأنه أن يبدل طبيعة الكلام نفسها ويحوّلها من إنشاء إلى خبر أي من إنشاء للاعتراض إلى مجرد حكاية عن المشركين في مزاعمهم.

ومظهر آخر من مظاهر حيوية الاعتراض في صنع جداجية الكلام ينشأ في جعله مسرحاً لتعدد الأصوات وللحوارية (Dialogisme) بما هي حسـ باختين «التقاء ملفوظين»، وهذان الملفوظان أحدهما ملفوظ المتكلم والآخر

(1) قال في تفسير: «يُؤَوَّنُ بِالْقَدْرِ تَكْوِينًا يَكُونُ كَأَنَّ مَرَّةً سَتَعْلَمُكَ ﴿٧٦/٧٦﴾ (الإنسان 7/76) «اعتراض بين حمـ يشربون من كأس» إلخ وبين جملة «ويطاف عليهم بأنية من فضة» إلخ وهذا الاعتراض استثنـ بياني هو جواب عن سؤال من شأن الكلام السابق أن يثيره في نفس السامع المغتبط بأن ينال من ما نالوا من النعم والكرامة في الآخرة (التحرير والتنوير، ج 29، ص 382).

سقوط الغير فعلاقة هذا بذلك هي حسب باختين «شبيهة بالعلاقة القائمة بين أجزاء الحوار في المحادثات اليومية وإن لم تكن العلاقتان متطابقتين بطبيعة الحال»<sup>(1)</sup>. وهذا قريب جداً مما أشار إليه قدامة بن جعفر عند حديثه عن اعتراض (أو الالتفات في اصطلاحه) في قول الشاعر [من الطويل]:  
 دَلَا صَرْمُهُ يَبْدُو وَفِي الْيَأْسِ رَاحَةٌ      وَلَا وَضْلُهُ يَصْفُو لَنَا فُنُكَارُهُ  
 قال فكانه بقوله «وفي اليأس راحة» التفت إلى المعنى لتقدير أنّ معارضاً  
 تحكى له: «وما تَصْنَعُ بصرمه؟ فقال: لأنّ في اليأس راحة»<sup>(2)</sup>.

إنّ في الجملة الاعتراضية في القرآن تلك التي مدارها على إبطال الباطل  
 خصّة يدور الحوار بين طرفين أو صوتين أحدهما يتهم والآخر يبطل التهمة  
 وهو مظهر من مظاهر حيوية الكلام القرآني في تفاعله مع المحيط الذي نزل  
 فيه. ذلك أنّ المعركة الدائرة بينه وبين خصومه قد نقلها من السياق التاريخي  
 الذي يدور فيه إلى السياق اللغوي في النص. على أنّ الكلام القرآني إذ ينقل  
 المعركة 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
مثال 23	ويجعلون لله البنات	سبحانه (أي تنزهه)
مثال 28	وإذا بدلنا آية مكان آية قالوا إنما أنت مفتري	والله أعلم بما ينزل

فالجملة المعترضة ههنا إذ تبطل مضمون الجملة الأصلية الأولى في  
 مثال 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»، تأييداً لأطروحة الخصوم ويكون الكلام في الآية مجرد نشر لرأي الخصوم وحكاية عنهم. ولكن بمجيء الاعتراض باتت جملة «ولهم ما يشتهون» من قبيل التهكم بأوثك الخصوم. والأمر نفسه ينطبق على المتن 28.

إن من وجوه الحجاج 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 التقابل تركيبياً ودلالياً صيغة من قبيل «والحال أن، أو في حين أن أو الحق أنه» فيكون لنا في المثال 28 على سبيل المثال معنى عام من قبيل: «إذا بذلت مكان آية قالوا إنما أنت مفتر والحق أن الله أعلم بما ينزل»<sup>(2)</sup> كما يحتمل لنا من قوله: ﴿يَجْعَلُونَ أَصْنَعَهُمْ فِي ذُنُوبِهِمْ مِنْ أَذَانِهِمْ يَنْزِعُ اللَّهُ عَنْهُمْ الْوَيْدَانَ وَيَلْعَنُونَ﴾<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>. وبهذا 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 اعتبرناها - 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: «وجملة» والله أعلم بما ينزل استند بين شرط (إذا) وجوابها والسقود منها تعلم المسلمين لا الرد على المشركين» (التحرير والتنوير ج 14، ص 283)، والرأي عندنا أن الاعتراض رد على دعوى المشركين المبسوطة في جملة الأصلية. وهو على كل حال رأي مستفاد من كلام الزمخشري (الكشاف... ج 2، ص 414) وصريح في كلام الزركشي (البرهان... مج 3، ص 59).
- (3) البقرة 2/19.
- (4) قال الشريف الجرجاني في تفسير هذه الآية: «ونكتة هذه الجملة الاعتراضية التنبيه على أن حذر من الموت لا يفيد» (الكشاف... مج 1، ص 219).

ما يجعلهما متبقتين وفق ما يسميه هليداي ورقية حسن «الترباط العكسي (Adversative Conjunction)»<sup>(1)</sup> وليست إحداهما بأجنبية عن الأخرى أو ظاهرة عليها وإن غابت/ قرينة الربط النحوية.

إن هذا الاعتراض الذي مداره على محور إبطال الباطل من الناحية الجباجبية 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 الجملة المعارضة والجملة الأصلية فإن الثاني يمكن رده إلى صيغة التكامل، والجملة 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 الموضع المشار إليه آنفاً بالعلاقة السببية (Causal relation)، وإن لم يجعلها الاعتراض مظهراً من مظاهر الاتساق وبولداً له. إن العلاقة السببية التي يمكن أن تربط بين الجملتين المعارضة والأصلية علاوة على التوكيد الغالب على وظيفة الاعتراض في الأمثلة المذكورة يمكن تبيئتها 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 وهي الزخرف 19/43، 32، 76، 82، 83، 85.

النتيجة (وهي في الجملة الأصلية)	السبب (وهو من الجملة المعترضة)	الترايط الدلالي المثال
فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ	«إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا»	المثال 25
فَلَا تَقْرَبُوهنَ حَتَّى يَطْهَرْنَ . . .	«إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»	المثال 26
فَقَدْ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ [وخصوصاً أمه] أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلِوَالِدَيْكَ	«حَمَلْتَ الْأُمَّ الْإِنْسَانَ وَهَنَا عَلَى وَهْنٍ وَفَصَالَه فِي عَامِينَ»	المثال 27

وعلى هذا تبدو الجملة المعترضة في مواضع كثيرة من القرآن ربك أساسياً في الكلام من الناحية الدلالية. وهو ما يفسر، ربما، التباس وظنيته النحوية في القرآن بوظائف إعرابية متممة وحتى أصلية أحياناً. فقد لاحظ ابن هشام على سبيل المثال، في شأن الجملة المعترضة «أنها كثيراً ما تنسج بالجملة الحالية»<sup>(1)</sup>. وقد رأينا الزمخشري في مواضع عدة من الكشف يجعل للجملة الاعتراضية - محلاً من الإعراب فيحملها على وظيفة نحوية أصلية متممة<sup>(2)</sup>. وهو ما يعني أنّ الجملة المعترضة مؤهلة من وجوه عدة لتكدي 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 تفسير «قَالُوا نَحْنُ إِلَهُكَ وَإِلَهُكَ مَا بَيْنَكَ إِذْ يَمُرُّ وَيَسْتَقِيلُ وَإِسْحَاقُ إِلَهُكَ وَيَسْعَى وَغَيْرَ ذَلِكَ» (البقرة 133/2): «يجوز أن يكون «ونحن له مسلمون» جملة معطوفة على نصب «قَالُوا نَحْنُ إِلَهُكَ» وتكون جملة اعتراضية مؤكدة أي ومن حالنا أننا له مسلمون مخلصون» (الكشاف... ج 1، ص 314) ويقول في تفسير: «إِنَّ الْأَوَّلَ نَامَتْهَا وَكَيْفَ لَوْ الْكَلْبَاحَتِ إِنَّا لَا شَيْعُ أَثَرٍ مَنْ أَمَسَّنْ عَمَلًا بَيْتَهُ لَمْ يَجُنَّ مَدِينًا» (الكهف 31-30/18): «(أولئك) خبر وإنما لا نضيع اعتراض ولك أن تجعل نضيع وأولئك خبرين معاً أو تجعل أولئك كلاماً مستأنفاً بياناً للأجر المبهم» (الكشاف... ج 2، ص 483).

وعلاقة الاتساق والترابط بين منطوق الجملة الاعتراضية ومنطوق الكلام الساخلة عليه في القرآن تتجاوز ذلك إلى ما هو أجلُّ وأهم من الناحية الجحاجية. ففي ضرب خاص من ضروب الاعتراض وهو التذييل تكون العلاقة بين الجملة الأصلية وبين الجملة أو الجملتين أو الثلاث التي تذيّلها ذات وجوه دلالية وجحاجية ثلاثة:

\* الوجه الأول: وفيه تكون الجملة الأصلية من الخاص وبمنزلة القضية أو الدعوى، والجملة المذيّلة من العام بمثابة الحجة والبيّنة ولتأخذ لبيان ذلك الأمثلة 32 و33 و34 من الأمثلة المعروضة في مدونة التذييل السالفة، حيث يبدو قوله في المثال 34 «وللّهُ ملك السماوات والأرض وما بينهما حسن ما يشاء» وهو تذييل أول وقوله «واللّهُ على كل شيء قدير» وهو تذييل من منزلة الحجة على القضية المبسوطة في أول الآية وهي قوله: «قل فمن يست من اللّهِ شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعاً». على أنه بالإمكان اعتبار التذييل الثاني نفسه قد جاء ليدعم معنى التذييل الأول وهو أعم منه يتضمن معناه ويزيد عليه. ومهما يكن من أمر هذين المثالين كلاهما قائم على التعميم تعميم القول بالقدرة الإلهية وقد جاء كل منهما يقيم الدليل على ما ورد في القضية من أمر خاص ومحدود وهو تحريم إلهية عيسى وإمكان إهلاكه وإهلاك المخلوقين جميعاً. وجليّة الأمر في هذه الثلاثة المذكور على النحو التالي:



المثال	القضية المعروضة فيه	الحجة عليها فيه
المثال 34	القدرة على إهلاك عيسى ابن مريم وجميع من في الأرض	لله ملك السموات والأرض والله على كل شيء قدير
المثال 33	إنباء المشركين بعجز أصنامهم عن الاستجابة لدعوتهم وتبرئهم منهم يوم القيامة	ولا ينبتك مثل خبير <sup>(1)</sup>
المثال 32	أعداؤك ميئون	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. إنّ جملة التذيير وإن اعتبرت «زيادة» عند القدماء 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 لثبوت الصوت (La voix) أو المتلفظ (L'énonciateur) في الجملة الأصلية هو صوت المتلفظ في جملة التذييل صوت جمع هو صوت الله لا محالة لكن أيضاً صوت البشر الفانين ممن يتوجه إليهم القرآن بالخطاب رأساً، فأعرب المتلفظ متعددون في جملة التذييل لكن تعددهم لا يعني بطبيعة الحال تعدد

(1) تقوم جملة «ولا ينبتك مثل خبير» التذييلية بمنزلة المفهوم البراغماتي (sous-entendu pragmatique) فمعناها حسب ابن عاشور وقد رأينا في الفصل السابق: «ولا ينبتك بهذا» مثلها لأنني خبرته» (التحريم والتنوير، ج 22، ص 284). وعلى هذا تكون الجملة حجة على سبق من قوله في بقية الآية. يستند فيها على التجربة الحية فهي مفهوم براغماتي.

تتكلّم<sup>(1)</sup> فالتتكلّم في الجمليتين كليهما واحد هو اللّهُ جل جلاله. ففي مثلثنا الثلاثة السابقة وفي شبيهاتها وهي كثيرة في القرآن نجد المعنى في جملة المذيلة يمثّل في عالم خطاب المتلقّين ثوابت عقديّة ونفسية وأدبية. من ذلك أنّ التذليل في المثل 34 وهو «وللّهُ ملك السماوات والأرض يخلق ما يشاء» وهو من القرآن المدني المتأخّر جداً يمثّل قولاً من أقوال خصوم السجوى المحمدية من المشركين وهو قول مكرّر في القرآن المكي<sup>(2)</sup>. وإذا كان المشركون يسلّمون بكون مالك السماوات والأرض هو اللّهُ فإنّ النصارى حين تجادلهم الآية أولى بهذا التسليم. فهم يقولون بذلك ولا يجادلون في

أما ما يجعل التذليل في المثالين 32 و33 قائماً على تعدد المتلفظين هو محيء التذليل في المثال 32 وهو قوله: «كل نفس ذائقة الموت» وفي المثل 33 وهو قوله: «ولا ينبئك مثل خبير» من الأمثال التي أرسلها القرآن - وما أكثر ما يرد التذليل في القرآن مثلاً! - وجرت بمعانيها وحتى بألفاظها - فريب منها السنة العرب في جاهليتهم وإسلامهم. ويصرف النظر عن تحقيق التاريخ الذي ظهر فيه المثل السائر عند العرب: هل أرسل قبل الإسلام أم بعده وهي مسألة سنعود إليها في الباب الثالث من هذا الكتاب

يتميز دارسو الجبّاج والقول (L'énonciation) بين المتكلّم (Le locuteur) فهو صاحب الملفوظ في مقام ما، والقائل أو المتلفظ (L'énonciateur) وهو الطرف المسؤول عن الموقف الوارد في تلك الملفوظ. وقد يكون الشخص الواحد متكلماً وتُتلفظ معاً في الملفوظ الواحد. والمتلفظ هو أيضاً الصوت أو مجمل الأصوات الحاضرة في كلام ذلك المتكلّم. 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.

سبحا قوله في «المؤمنون» ﴿قُلْ لَيْسَ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِلَّا كُنُوزٌ مَّكَتُومٌ ﴿١٦١﴾ سَبِّحُونَ لِلَّهِ قُلُوبًا ﴿١٦٢﴾ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿١٦٣﴾ سَبِّحُونَ لِلَّهِ قُلُوبًا ﴿١٦٤﴾ قُلْ أَعْلَمُ بِتَقْوَى اللَّهِ مِمَّا يُدْعَى لِلْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا يُعْلَمُونَ إِلَّا بِكُنُوزٍ مَّكَتُومَةٍ ﴿١٦٥﴾ سَبِّحُونَ لِلَّهِ قُلُوبًا ﴿١٦٦﴾

المؤمنون 84/89.

نجد المثل في قوله تعالى «ولا ينبئك مثل خبير» متراشحاً مع المثل في قول العرب «على الخبير سقطت» قال أبو هلال العسكري (ت 395هـ/ 1004ء في تفسيره: «قولهم على الخبير سقطت، يقول: إنك سألت عن الأمر الخير به. والخبير: العالم. والخُبر: العلم. والخبرة: التجربة، لأن العلم يقع معها. وفي القرآن ﴿وَلَا يَنْبِتُكَ مِثْلَ خَيْرٍ﴾<sup>(1)</sup>. أما قوله «كل نفس ذائقة الموت» فمن الأمثال القرآنية التي نجد معناها وقريباً من لفظها في أقوال الجاهليين على اختلاف في معتقدهم في الموت<sup>(2)</sup> كقول أبي ذؤيب الهنسي [الكامل]:

«لَا بُدَّ مِنْ تَلَفٍ مُقِيمٍ فَانْتَظِرْ      أَبَارِضِ قَوْمِكَ أَمْ بِأَخْرَى الْمَضْرُءِ»  
 وقول زهير [الطويل]:  
 «وَمَنْ هَابَ أَسْبَابَ الْمَنَائَا يَنْلُنُهُ      وَإِنْ يَرِقُ أَسْبَابَ السَّمَاءِ يَسْلُبُ»

وقول طرفة [الطويل]:  
 «لَعَمْرُكَ إِنَّ الْمَوْتَ مَا أَخْطَأَ الْفَتَى      لَكَالطُّوَلِ الْمُرْخَى وَتُنْيَاهُ بِالْبِيدِ»  
 وقول عمرو بن كلثوم [الوافر]:  
 «وَأَنَا سَوْفَ تُدْرِكُنَا الْمَنَائَا      مُقَدَّرَةٌ لَنَا وَمُقَدَّرِيْنَا»

- (1) أبو هلال العسكري، كتاب جمهرة الأمثال، حققه أحمد عبد السلام وأبو هاجر زغلول، الكتب العلمية، بيروت ط1، 1988، ج2، ص 41.
- (2) انظر عن ذلك الاختلاف في موقف الجاهليين من الموت بحسب معتقدم الديني: \* Abdesslem, *Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du IX<sup>e</sup> siècle*, P.U.T., 1977, pp 27-144.
- (3) أبو ذؤيب الهنسي، ديوان الهذليين، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، الدار القومية للنشر 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 المعقولات السبع، 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 المسلم بها وقد اعتوره شعراؤهم بألفاظ مختلفة. لقد سبق أن اعتبرنا مثل هذه التذييلات القرآنية مثابة الحجة على ما يقدم في الجملة الأصلية وقد قلنا ذلك عند الحديث عن الوجه الأول من وجوه الججاج بالتذليل، ونضيف هنا فنقول عن هذه حجة إنها مستمدة من عالم خطاب المتلقين، وهي مما يمكن أن يخامر كل لعن ويجري على كل لسان. إن هذه الحجة الواردة في التذليل لهي صوت «حكمة الكونية» وصوت «العرف» و«الحقيقة» التي لا يمكن أن تدفع فلتن مع النصارى اعتبار المسيح ليس ابن الله فليس لهم أن يدفعوا كون الله له ملك السماوات والأرض ويخلق ما يشاء فهو مما يقولونه بأفواههم هم ويميرهم ممن هم أبعد عن فكرة التوحيد وأوغل في الكفر أعني مشركي مكة. ولئن دفع المشركون أن تكون أصنامهم عاجزة عن أن تسمع وتجيّب منهم لا ينكرون كون إنباء الخبير حقاً وخبره واقعاً لا محالة فذلك من معتقداتهم ومن أقوالهم وإن صيغ في لفظ مغاير كما رأينا. ولئن أنكروا المشركون أن يكونوا ميتين قبل أن يموت محمد فيشمتوا به إذ هم حسب عاشور: «كانهم واثقون بأنهم يموتون بعده فتتم شماتتهم 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 حكمائهم وجرى به حكم الدهر فيهم وفي آباؤهم الأولين.

\* الوجه الثالث: لما كانت جملة التذليل قائمة على التعميم وذلك هو أساسها في معظم الأحيان، وكانت في أمثلتنا الثلاثة على الأقل مما لا يدفعه خصوم القرآن بل هم يقرّون به ويعتقدونه كانت العلاقة بينها وبين الجملة الأصلية علاقة المعلوم (Connu) أو بالأحرى الخبر المعلوم (Given information) بالجديد أو بالأحرى الخبر الجديد (New information).

ابن عاشور، التحرير والتنوير، (مذكور)، ج 17، ص 63.

فالمعلوم هو ما جاء به المنطوق في جملة التذييل في أمثلتنا الثلاثة عسر الأقل والجديد هو ما جاء في نطاق الجملة الأصلية في الأمثلة الثلاثة عبر محل النزاع ومدار النقاش ومثار الجدل. ويتمثل دور المعلوم ههنا في نسأز الجديد يثبت أركانه ويدعم الدعوى المبسطة فيه. يقول لربّاه (Arreya) في حديثه عن علاقة الخبر المعلوم بالخبر الجديد في الجملة: «إذا تمّ نستخدم الكلام لننقل بواسطته أخباراً تُقدّر أنها «جديدة» (أي أنها أخبار عر معروفة أو على الأقل هامة ومجدية وجديرة بأن تُعاد إلخ. .) فلمْ نعمد بى جعل كلامنا هذا يشتمل إلى جانب ذلك، على أخبار معروفة ليس لها أد قيمة إخبارية؟ والجواب عن ذلك أنّ العناصر «المعلومة» تنهض في الكلام بدور وظيفي إذ هي تمثل «دعامة» للعناصر الجديدة التي يروم المنكس تبليغها»<sup>(1)</sup>.

هل يمكن لنا أن نقول بناء على هذا إنّ الاعتراض في القرآن وخصوصة ما جاء منه تذييلاً ليس من قبيل الزائد أو الحشو وليست الجملة التي دعي عليها مذيلاً إياها هي الأصل وإنما نقلب الآية في ذلك فنقول إنّ حسنة التذييل التي من قبيل الجمل الواردة في أمثلتنا الثلاثة المذكورة باتت هي الأصل المعلوم وقد جاء على صعيد حجاجي يدعم الجديد الذي هو محي خلاف ومحط إشكال؟

## 2 - 2 - علاقة المفهوم القائمة بين الجمل وأبعادها الجبّاجية:

تقوم بين الجمل التي تأتي إحداها مؤكدة للأخرى علاقة مفهومية (سببية) 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 والطرْد والعكس والتذييل. وهذه العلاقة

Arreya, *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 منضمناً 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 العلماء. لكن ذلك لا يمنع، من زاوية نظر حجاجية تضع في الحسبان حضور المثليّ وبعد الكلام الضمني، أن تعتبر غايات هذا الإطناب أو العدول بالزيادة مختلفة باختلاف العلاقة القائمة بين الجمل (أو بالأحرى الجملتين) وفق تقسيمنا الثلاثي السالف. وهو ما سنعمل على بيانه في ما يلي.

## 2 - 2 - 1 - منطوق الجملة الثانية يصرّح بالمفهوم في الجملة الأولى ويعينه:

يكثّر في القرآن ورود نوع من الجمل تفيد التوكيد وتكون قائمة على تركيب القصر المصدّر بـ «إن» وتأتي بعد جمل تكون عادة منفية من قبيل لأشئلة الواردة في مدونة التكرار وتمتد من المثال الأول إلى المثال الثامن وسنذكر بعضها مما سيكون موضعاً لدرسنا هنا فقد طال عهدنا به وشطّ نواه:

مثال 1: ﴿وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١١٦﴾ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ تُبِينٌ ﴿١١٧﴾﴾<sup>(1)</sup>.

مثال 3: ﴿أَوَلَمْ يَنْفَكُوا مَا يَصَاحِبُهُمْ مِنْ جَنْتِهِ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ

﴿١١٨﴾﴾<sup>(2)</sup>.

الشعراء 114/26-115.

الأعراف 7/184.

مثال 4: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ (1).

مثال 5: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ﴾ (2) ﴿فَأَنْزَلْنَاهُ نَارًا مُّسَوِّمَةً﴾ (3) ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا رَجِيمٌ﴾ (4).

﴿الْعَالَمِينَ﴾ (5).

مثال 7: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَلْبِسُهُ كَلَمًا مِّنْ لَّدُنَّا وَكَلَّ لَذِيذًا مِّنْ لَّدُنَّا﴾ (6).

﴿مُتَّبِعِينَ﴾ (7).

مثال 8: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسْجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَيْهِ﴾ (8).

﴿بِالْكُفْرِ أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (9) ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسْجِدَ اللَّهِ﴾ (10).

﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَحْزَنْ بِالَّذِينَ﴾ (11).

﴿اللَّهُ﴾ (12).

تسمى «إن» التي تتصدر الجملة الثانية في معظم هذه الأمثلة «إن النافية

للحكم على وجه التوكيد». يقول أحمد البزرة في إثبات التوكيد

«والدليل على أن «إن» تنفي الحكم على جهة التأكيد هو أنها تدخل على

جملة ذات مضمون متحقق أو في حكم المتحقق (...). ودليل هذا التحقير

أن الجملة المنفية بـ «إن» تُسبق بما يوحى بالحكم ويهيب لوروده على صفة

التحقق» (13).

من أجل هذا اعتبرت الجملة المصدرة 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 مزية

المؤكدة لجملة «وما هو بقول شيطان رجيم» (14) ونزيد كلام ابن عاشور تذييل

(1) يوسف 31/12.

(2) التكاوير 27-25/81.

(3) يس 69/36.

(4) التوبة 18-17/9.

(5) أحمد مختار البزرة، أساليب التوكيد من خلال القرآن الكريم (مذكور)، 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 إنَّ جملة «إن هو إلا ذكر للعالمين» ليست توكيداً لمنطوق «وما هو قول شيطان رجيم» بل هي توكيد للمفهوم منها ولا غرابة في ذلك إذ التوكيد يثنى به لتوكيد المفهوم الحاصل من كلام سابق. يقول الجرجاني في تعريف توكيد عند حديثه عن الجملة تُنزل منزلة الصفة والتوكيد للجملة قبلها: «حدّ تأكيد أن تتحقّق 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 لطف وأدق. وآية ذلك أنّ جملة «وما هو بقول شيطان رجيم» يمكن أن يكون لها عدة مفاهيم محتملة لا مفهوم واحد فتأتي جملة «إن هو إلا ذكر للعالمين» لِيُعيّنَ واحداً من هذه المفاهيم المحتملة التي قد تعدد 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 تُهمّ أُلصقها خصوم الرسالة المحمدية بالقرآن برسول. ولهذا قال ابن عاشور في تفسير قوله «إن هو إلا ذكر للعالمين»: «هو قصر إضافي فُصِدَ 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 رخص لهم بفعل الحسن واثراك الباطل كانت جملة «إن هو إلا ذكر للعالمين» تسغل وظيفتين حجاجيتين: الأولى التصريح بالمفهوم من الجملة التي قبلها وبعينه وإقصاء مفاهيم أخرى قد تخطر ببال الخصوم من المشركين والثانية تأكيد المفهوم وذلك بالتصريح به بعد أن كان مُوماً إليه فحسب في طوايا جملة الأولى. إنّ النطق بالجملة الثانية «إن هو إلا ذكر للعالمين» والتصريح به من شأنهما أن يَسُدّا أمام المتلقين من الخصوم سُبُل الطعن على القرآن رخصي الرسول من الجوانب التي طعنوا بها عليهما. يُضاف هذا إلى ما لحظناه من دور التوكيد الذي ذكرناه.

عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، (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 مُصَرَّحةً 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 شبيب - رجيم». على أنَّ الطاقة الحجاجية الكامنة في الجملة الثانية تأتي من جهة قيامها في حد ذاتها - كما هو الشأن في جميع أمثلتنا وفي غيرها - على أسلوب القصر الإضافي، فبواسطة هذا القصر «إن هو إلا...» تُقضى جميع المفاهيم المخالفة التي يمكن أن تدور بخلد الخصوم. بهذه الطريقة فإن الكلام القرآني «يؤوّل نفسه» قبل أن يذهب المتأولون به في كل اتجاه فينفض بذلك وظيفته الحجاجية وسلطته على المتلقين. ويبدو ذلك خاصة عند إكمال 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 قد يحصل في المثال الثامن المذكور. فالمفاهيم من الجملة الأولى وهي كانت للمشركين أن يعمرُوا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر» متمم 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» معيّنة بمنطوقها المفهوم حتى ينبغي أن يظهر من الجملة الأولى تعييناً دقيقاً لا دقة بعده. فقد أنسى

بواسطة القصر الإضافي فيها إمكان أن يعمر اليهود والنصارى مساجد الله عزله «وأقام الصلاة وآتى الزكاة» خاصة، بالإضافة إلى إقصاء المشركين طبعاً على وجه الخصوص. لكن فهمنا لهذه الجملة على النحو المذكور مخالف تماماً لفهم ابن عاشور إياها، فهو بعد أن أقرّ بكونها استثنافاً بيانياً قال: «ومجيء صيغة القصر فيها مؤذن بأنّ المقصود إقصاء فرّق أخرى عن أنّ يعمرُوا مساجد الله، غير المشركين الذين كان إقصاؤهم بالصریح»<sup>(1)</sup>. «الرأي عندنا أنّ جملة «إنما يعمر مساجد الله... الآية» جاءت لتوكيد جملة «ما كان للمشركين أن يعمرُوا مساجد الله... الآية» ولا يمنع ذلك اعتبارها استثنافاً بيانياً وهو رأي ابن عاشور إذ التوكيد والاستثناف البياني يتداخلان كما سنرى. ومهما يكن من أمر فإنّ القصر في جملة «إنما يعمر مساجد الله... الآية» مؤدٍ إلى إقصاء المشركين مفهوماً، إلى جانب إقصاء اليهود والنصارى بل إنّ الأمر في هذا القصر مركز على إقصاء المشركين أساساً ولنا عودة إلى هذه الآية عند الحديث عن الضرب الثالث من ضروب «خلاقة 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 الجبّاجي في مواجهة متلقّيه فهذه الجملة الثانية رفع اللبس والتردد ويقضي على تعدد الاحتمالات المؤدي إلى إمكان «قلاّت من قبضة الكلام الصارمة. وهو ما يجعل الحوار يسير في الاتجاه الذي يرتضيه 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 وحشّ المجادلة بين القرآن وخصومه، من ذلك الآية الواردة في المثال الرابع

ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 10، ص 141.

وهي: «ما هذا بشراً إن هذا إلا ملك كريم» وهو من أعظم شواهد القسم على كمال الاتصال يكون بين الجملتين، فقد قال الجرجاني محدداً وضمه الجملة الثانية الدلالية في علاقاتها بالجملة الأولى بعد أن ذكر لها وضمه التوكيد: «إذا نفي أن يكون بشراً فقد أثبت له جنس سواه إذ من المحال أن يخرج من جنس البشر ثم لا يدخل في جنس آخر وإذا كان الأمر كذلك تده إنباته 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>. يستفاد من كلام الجرجاني هذا وهو يجعل لجملة «إن هذا إلا ملك كريم» دور التوكيد ودور البيان فهي استئناف بياني بتقدير سؤال هو: «فما هو؟» من اختلاط الدورين وتداخلهما وهذا التداخل أوضح في تعليق ابن الزمكاني على المثال نفسه إذ قال: «إن هذا إلا ملك كريم» مؤكِّد: للأول (...). وبمعنى الصفة كأنه لما قيل: «ما هذا بشراً» قيل: «فما هو؟»<sup>(2)</sup>.

إن سؤال «فما هو إذن؟» الذي يتوقع الجرجاني وابن الزمكاني بفتح عند سماع «ما هذا بشراً» طلباً لرفع الانبهاً ودفعاً للبس رغم أن المقام في الآية ليس مقام جدل، أخرى أن يلقيه خصوم القرآن في جميع أمثلة المذكورة. ففي الأمثلة التي يُنفي فيها أن يكون الرسول مجنوناً (المثال 4) أو شاعراً (المثال 7) أو يُنفي فيها أن يكون القرآن قول شيطان رجيم (المثال 5) يُقدَّر من السامعين سؤال هو «فما حقيقة الأمر إذن؟» وهو ما يبيح الاستئناف البياني في هذه الأمثلة كلها وفي غيرها من الأمثلة - وما أكثره في القرآن - يجيب عنه ويوضحه بجملة قد تفيد مجرد البيان وقد تفيد التوكيد معاً كما هو الشأن في أمثلتنا هذه المذكورة.

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 177.

(2) ابن الزمكاني، البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، (مذكور)، ص ص 278-279. وحسن الواحدة على الاستئناف البياني والتوكيد نجده أيضاً عند السكاكي في التقديم (مفتاح (مذكور)، ص 269) وعند ابن عاشور في الحديث (التحرير والتنوير، ج 1، ص 292).

غير أن الاستئناف إذ أفاد في الجملة الواحدة البيان والتوكيد معاً كما هو الحال في الأمثلة 1-8 كان أعقد من أن يكون متعلقاً فحسب بجواب عن سؤال مقدر كما كان يرى القدماء إذ يرى الجرجاني على سبيل المثال أن جملة الاستئناف البياني تأتي جواباً «عما يقع في أنفس المخلوقين من السؤال»<sup>(1)</sup> شأن السؤال الذي رأينا ابن الزمكاني يقدره منذ حين لاستئناف الكلام بقوله تعالى «إن هو إلا ملك كريم». ونُقل على سبيل الاستطراد إنَّ من الرأي من القدماء مهم جداً من زاوية نظر حجاجية إذ يُفهم منه أنَّ أصحابه يعتبرون الكلام القرآني والكلام بصفة عامة، هو بوجه من الوجوه قائم من حيث وجود الاستئناف البياني فيه على تعدد الأصوات (La Polyphoton). ولما كانت ظاهرة الاستئناف البياني أكثر من أن تحصى في القرآن، وهي من البروز بحيث يمكن أن يعقد لها مبحثٌ خاصٌّ<sup>(2)</sup> أمكن لنا أن نقول إنَّ القرآن قائم من خلال كثافة استخدامه لهذه الطريقة أو لهذا الأسلوب بالذات على «تعدد الأصوات» أو «الحوارية» أو «تفاعل السخاطيين» وجميعها مصطلحات متقاربة عند باختين وتتمثل عنده: «في كون السلفوظ سواء أكان خطاباً أو محاضرة أم غير ذلك وقفاً على السامع أي وفقاً على فهمه وردّ فعله (...). وفي كلمة واحدة يتمثل تعدد الأصوات في

أ - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 185.

ب - الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت ط3، 1988، ص 18. قد تتنالى آيات عدة في القرآن مترابطة على وجه الاستئناف البياني من ذلك، قوله: ﴿قُلْ أَطَّعَ الْإِنْسَانَ بِعِدَّةٍ مِنَ اللَّهِ وَنَزَّلْنَا سَكِينًا عَلَى الْقَلْبِ إِنَّ إِلَهُنَا لَإِلَهُكَ إِنَّكَ كُنتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿١٠١﴾ وَإِنَّا أَنْزَلْنَاهُ بِالْكَافِرِينَ سَكِينًا وَأَنْزَلْنَا وَسْمًا عَلَى الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَحَدَّثُوا بِكَ لُغِيًّا فَكَفُّوا عَنْهُ إِنَّ إِلَهُنَا لَأَكْبَرُ مِنْ الْإِلَهِ الَّذِي يَدْعُونَ ﴿١٠٢﴾ وَكَأَنَّهُمْ يَتَكَلَّمُونَ مِنْ مَعْبُدٍ لَهُ فَجَاءَهُمْ مِنَ الْوَادِعِ الْكَبِيرِ قَوْلًا ﴿١٠٣﴾ وَكَأَنَّهُمْ يَتَكَلَّمُونَ مِنْ مَعْبُدٍ لَهُ فَجَاءَهُمْ مِنَ الْوَادِعِ الْكَبِيرِ قَوْلًا ﴿١٠٤﴾ وَكَأَنَّهُمْ يَتَكَلَّمُونَ مِنْ مَعْبُدٍ لَهُ فَجَاءَهُمْ مِنَ الْوَادِعِ الْكَبِيرِ قَوْلًا ﴿١٠٥﴾ وَكَأَنَّهُمْ يَتَكَلَّمُونَ مِنْ مَعْبُدٍ لَهُ فَجَاءَهُمْ مِنَ الْوَادِعِ الْكَبِيرِ قَوْلًا ﴿١٠٦﴾ وَكَأَنَّهُمْ يَتَكَلَّمُونَ مِنْ مَعْبُدٍ لَهُ فَجَاءَهُمْ مِنَ الْوَادِعِ الْكَبِيرِ قَوْلًا ﴿١٠٧﴾ وَكَأَنَّهُمْ يَتَكَلَّمُونَ مِنْ مَعْبُدٍ لَهُ فَجَاءَهُمْ مِنَ الْوَادِعِ الْكَبِيرِ قَوْلًا ﴿١٠٨﴾ وَكَأَنَّهُمْ يَتَكَلَّمُونَ مِنْ مَعْبُدٍ لَهُ فَجَاءَهُمْ مِنَ الْوَادِعِ الْكَبِيرِ قَوْلًا ﴿١٠٩﴾ وَكَأَنَّهُمْ يَتَكَلَّمُونَ مِنْ مَعْبُدٍ لَهُ فَجَاءَهُمْ مِنَ الْوَادِعِ الْكَبِيرِ قَوْلًا ﴿١١٠﴾

الآيات بعلامة نجمة (●). وهكذا فإن كل آية تأتي بياناً للآية التي قبلها في إجابة عن سؤال مقدر يكون من السامع مستتبناً به في كل مرة ما سبق من كلام (انظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 29، ص ص 371-382). لكن هذا الاستئناف البياني لا يهمننا هنا لكونه لا يشكل زيادة في الكلام فهو ضروري لتنام المعنى بالبيان والتوضيح.

اعتبار الملفوظ وفقاً على جمهور متلقيه (...) سواء أكان هذا الجمهور حاضراً أم مُقدراً حضوره<sup>(1)</sup>. إن تفسير القدماء لظاهرة الاستئناف البياني بأنها جواب عن سؤال يقدر المتكلم أن مخاطبه قد يطرحه عليه مستبيناً عما جاء في كلامه الأول، لِمَا يمكن أن ندخله في مفهوم تعدد الأصوات عند باختين.

إننا نؤيد القدماء في اعتبارهم الكلام القائم على الاستئناف البياني يمثل إظارة لتعدد الأصوات: صوت السامع سائلاً من ناحية وصوت المتكلم مجيباً من ناحية أخرى. لكن ما نخالفهم الرأي فيه هو أن الاستئناف حين يؤدي إلى إفادة التوكيد لا يكون الإتيان به في الكلام لرفع انبهام قد يحصل في ذهن السامع وإنما من أجل أن المتكلم قد قدر من السامع أجوبة وطرائق في هذه الجملة الأولى متعددة متباينة فيأتي هذا الاستئناف مطلقاً إياها كلها أو بعضها معيّنًا بمنطوق الجملة الثانية ما ينبغي أن يفهم من الجملة الأولى فيبطل بذلك كل جواب محتمل من الخصوم قد يأتي ليُحبط المشروع الحجاجي الذي جاءت الجملة الأولى تضع لبيته الأساسية. والدليل على ذلك ما سبق أن 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 تُهمٌ 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>

<sup>(1)</sup> Todorov, Mikhaïl Bakhtine (...), op. cit., pp 292-298.

<sup>(2)</sup> إن الآية التي نحن بصدد درسها من سورة الأعراف (الأعراف 7/ 184). وقد جعل بلاشير من سورة من سور المرحلة المكية الثالثة في حين أن السور الأخرى التي وردت فيها تهم المشركين المذكورة في المتن أعلاه من المرحلة المكية الثانية وهذه السور هي الذاريات والقمر والمعاد.

وجمعيه من القرآن المكي «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 تفكروا 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 جملة الأولى التي تنفي أن يكون مجنوناً وقد رأينا طائفة من هذه الأجوبة المحتملة. وخلاصة القول أن الجملة الثانية إنما تأتي لتعين بمنطوقها المفهوم الذي تقتضيه خطة الخطاب وهدف الكلام في الجملة الأولى، مُقْصِيةً في بوقت نفسه مفاهيم أخرى محتمل ظهورها في «عالم الجملة». وهذه مفاهيم 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 الثغرات التي يمكن أن تخلل كيان الكلام فَتَقْعَدَ به عن أداء وظيفته الجباجبية وأهدافه الإقناعية التي جاء يروم تحقيقها في أذهان المتلقين من الخصوم خاصة.

## 2 - 2 - 2 - المفهوم من الجملة الثانية يتضمن الجملة الأولى

ويكون هذا بواسطة التذييل خاصة لكن لا بد من الإشارة على سبيل

وص والانبيااء (انظر ريجيس بلاشير، دراسة سور القرآن وآيه، تعريب محمد المختار العبيدي. حوليات الجامعة التونسية (مذكور)، ص ص 90-93).

ورد ذلك في قوله: ﴿أَتَأْتِيَ الَّذِينَ عَلَىٰ يَدَيْهِمْ إِلَهٌ مُّذَّبٌ أَمِثٌ﴾ (القمر 54/25).

جاء ذلك في قوله تعالى حكاية عنهم: ﴿بَلْ قَالُوا أَتَمَنَّا بِبَلَىٰ أَفَرَأَيْنَا إِلَهًا فَتَمَنَّا بِاللَّاتِ وَالْأَسْنَدِ﴾ (الانبيااء 5/21).

ورد اتهامه بكونه ساحراً في: ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَىٰ الَّذِينَ يَنْفِرُونَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَلِيمٌ أَوْ سَمُونٌ﴾ (الداريات 52/51).

التمهيد إلى أن هذه العملية هي، تقريباً، على عكس العملية السابقة التي رأينا فيها الجملة الثانية تأتي لتعَيّن بمنطوقها المفهوم من الأولى. ففي حالت هذه التي ندرس الآن نجد الجملة الثانية تتضمن بمفهومها منطوق الجملة الأولى. وفرق ما بين العمليتين أيضاً هو أنه في العملية السالفة تنشأ عن الجملة الأولى كما سبق أن رأينا، مفاهيم عدة تكون متباينة متعارضة فيأتي منطوق الجملة الثانية يعيّن أحدها مُقْصِياً الأخرى. أما هنا فإنه قد تنشأ أحياناً عن الجملة الثانية (وهي جملة التذييل) مفاهيم عدة متشابهة تسير كلها في اتجاه دلالي واحد، لكن واحداً منها فحسب يجيء مؤيداً منطوق الجملة الأولى الأصلية مكرراً إياه وإن يشكّل غير صريح. ففي قوله: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سَنَابِلٍ يَأْتِي حَبُّهُ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾<sup>(1)</sup>.

نجد تذييل «والله واسع عليم» يمكن أن تنشأ عنه مفاهيم عدة منه - باعتماد معنى كلمة «واسع» وهو «أنّ إنعامه ورحمته لا يضيق بشيء»<sup>(2)</sup>.

- إذن نَعْمُهُ لا يمكن أن يعدّها إلا هو.

- 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

سبعمئة مرة وهو مُفَادُ التَّمثِيلِ في الجملة الأصلية.

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 على

ذلك أيضاً ما ورد في مدونتنا السالفة وهي على سبيل التذكير المثال 36

(1) البقرة 261/2.

(2) مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، القاهرة دار الشروق 1981، ص 723.

بها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً وُكْفِرُ 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 حاصل من التذييل ليس توكيداً بالمطابقة أو المنطوق وإنما هو توكيد يتضمن أو المفهوم. ذلك أنّ جملة التذييل تفهمنا معنى الجملة الأصلية فهي تتضمنه وتزيد عليه. إنّ المفهوم من قوله «والله ذو الفضل العظيم» في مثال 36 هو قدرته «على جعل فرقان للمخاطبين وعلى تكفير سيئاتهم عنهم وغفران ذنوبهم» بالإضافة إلى أمور أخرى كثيرة قد تصيبهم في حال اتقائهم لله. لهذا قال ابن عاشور عن هذا التذييل: «إنه كناية عن حصول منافع أخرى 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 أنّ التذييل في الآية - شأن التذييل عادة - لا يكون تكميلاً<sup>(2)</sup> وقد جعل ابن عاشور هذا التذييل للتكميل<sup>(3)</sup>، وإنما هو للتأصيل، أصيل معنى عظم فضل الله وقدرته على التفضل وقد ورد في الجملة المذيلة حصن من هذا الفضل مشروطاً بوجود التقوى على المؤمنين.

ابن عاشور، التحرير والتبوير، ج 9، ص 327.

التكميل والتذييل غير مترادفين فيما نرى فلئن كان التذييل للتوكيد أساساً كما رأينا فإن التكميل ليس مُتَحَفِضاً للتوكيد إذ حده «أن يرى المتكلم مدحه فيه اقتصاد وقصور عن العرض فيكمله بمعنى آخر» (ابن القيم، الفوائد المشوق...، (مذكور)، ص 132) لهذا سُمي التكميل في بعض المقام «التحرز مما يوجب الطعن» (ابن أبي الإصبع، بديع القوآن، ص 143، في الهامش)، على أنه كثيراً ما يختلط التكميل بمصطلح آخر هو التتميم وحد التتميم «أن يردف الكلام بكلمة ترفع عنه اللبس وتقرّبه إلى الفهم وتزيل عنه الوهم وتقرّره في النفس» (ابن القيم، المرجع نفسه، ص 133) فالتكميل، على هذا، قريب من مفهوم الاحتراس وتعريفه: أن يكون الكلام محتملاً لشيء بعيد فيأتي بما يدفع ذلك الاحتمال (انظر الزركشي، البرهان...، ج 3، ص 64).

ابن عاشور: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.



إنّ علاقة جملة التذييل بالجملة المذيّلة علاقة العام بالخاص أو الحبير بالقليل والكبير بالصغير فالمفهوم من التذييل في الأمثلة الثلاثة المشار به هو «ليس ذلك [أي ما ورد في الجملة المذيّلة] إلا جزءاً يسيراً من فضل 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 عسّـيـر في فهم التذييل الوارد في قوله تعالى: ﴿مَّا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ هَرِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِّنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْفَى بِرَحْمَتِهِ مِنَ يَسْكَأَةِ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾<sup>(1)</sup>.

إذ قال: «وقوله «والله ذو الفضل العظيم» تذييل لأنّ الفضل يشي إعطاء الخير والمعاملة بالرحمة»<sup>(2)</sup>. وهو ما يفهم منه أنّ المعنى الحاصل في التذييل هو من العموم والشمول بحيث يشتمل على المعنى الوارد في الجملة المذيّلة. وهكذا يكون مضمون الجملة التي تسبق التذييل مما لا مرء في إمكان حصوله وتحققه. ومعنى ذلك أنّ دلالة المفهوم أو دلالة التضمن في جملة التذييل تأتي داعمة في ذهن المتلقّي دلالة المنطوق الحاصلة في الجملة الأصلية. ويمكن أن نجسّم هذه العلاقة بين الجملتين في المثال 36 تمثيلاً، على النحو التالي: إن تقفوا الله يجعل لكم فرقاناً ويكفر عنكم سيئاتكم ويغفر لكم ولا تكونوا في مِرْيَةٍ منه فالله قادر على أن يفعل ذلك وزيادة. إنّ التعميم والشمول في جملة التذييل قد عبّرت عنهما ضرباً أسلوبية مختلفة احتوتها جملة التذييل هذه. ومن هذه الطرائق ما هو صريح يتعلق بصيغة بعض الكلمات الواردة في التذييل مثل صيغة المبالغة الميتة تكثيراً ومبالغة وزيادة فهذه الصيغة نجدها على سبيل المثال في معظم أمثلة 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.

هي ما يقرب من أربعين تذييلاً من تذييلات سورة البقرة وحدها<sup>(1)</sup>. ومن هذه الطرائق ما هو معجميٌّ مُتَعَلِّقٌ بوحدات معجمية تفيد معنى التكاثر والإطلاق من ذلك لفظة «كلّ» التَّسْوِيرِيَّة التي نجدها في تذييلات قرآنية كثيرة من قبيل «واللّٰهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» فقد وردت مثل هذه الصيغة سبع مرات في سورة البقرة وحدها<sup>(2)</sup> كما أنّ من هذه الطرائق الأسلوبية ما هو تركيبية يتعلّق بورود التذييل 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 تصدّر بـ «إنّ» فتضيف إلى ذلك الثبات والإطلاق التحقيق والتقرير. على أنّ هذه الطرائق الأسلوبية قد يلتقي جميعها في التذييل الواحد وهو كثير.

وفي مقابل هذه الخصائص الأسلوبية الثلاث التي تفيد معنى الشمول والتعميم في جملة التذييل نجد في الجملة المذيّلة خصائص مناقضة تماماً. هي مقابل اسمية الجملة في التذييل عادة نجد الجملة المذيّلة قد ترد فعليه نحو ما نجد في الأمثلة 32 و35 و36 و37 و38 من مدونتنا ونحو: ﴿وَقُلْ سَبِّحْ الْحَقَّ وَرَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾<sup>(3)</sup>.

وفي مقابل الصفة (صيغة المبالغة) المفيدة ثباتاً ومبالغة في المعنى إطلاقاً له في جملة التذييل نجد الفعل في الجملة المذيّلة وقد أفاد الجزئية وتقيّد بزمان معيّن على نحو ما بيّنه المثال السابق وما أكثر إخوته في القرآن. وهي مقابل لفظة «كلّ» المفيدة تعميماً وشمولاً في التذييل نجد ألفاظاً تفيد خصوص في الجملة المذيّلة شأن المثال 34 في المدونة ونحو: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَدَلَّاهُمْ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>(4)</sup>.

البقرة 2/20، 29، 37، 54، 90، 95، 104، 105، 109، 110، 115، 137، 143، 148، 160، 173، 181، 182، 202، 218، 220، 224، 225، 228، 234، 237، 240، 246، 247، 255، 256، 261، 263، 268، 271، 283، 284.  
البقرة 2/20، 29، 109، 148، 276، 282، 284.  
الإسراء 17/81.  
البقرة 2/20.

فجميع هذه الخصائص التي تقوم عليها جملة التذييل من ناحية والجسمة المذيبة من ناحية أخرى هي التي أهلت التذييل لأن يتضمن معنى الجسمة التي جاء يذيلها فيكون بذلك معنى الجملة المذيبة مكرراً مرتين كما سبق القول مرة بالمطابقة ومرة بالتضمنين ومن هنا تنشأ وظيفة للتذييل حججياً مهمة إذا أخذنا في الاعتبار تفاعل المتلقي مع ظاهرة التذييل هذه.

إذا استقامت لنا فكرة أنّ الجملة المذيبة تتكرر مرتين: مرة بمصطفة لفظها لمعناها ومرة باشمال جملة التذييل على معناها تضمناً فهو مغيبه منها، أمكن لنا أن نخلص الآن إلى فكرة أخرى مفادها أنّ الله تعالى عزّ 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 انصلاً من التذييل، الذي هو كما رأينا مؤهل بضروب من التأهيل كنا رأيناها لإيضاح 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 المذيبة (وهي جملة المنطوق).	جملة التذييل (وهي تكرر جملة المنطوق بواسطة المفهوم منها).
«إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً ويكفر عنكم سيئاتكم ويغفر لكم».	«والله ذو الفضل العظيم» ← وإذن سي يجعل فرقاناً ويكفر عن السيئات ويعتد الذنوب شريطة أن يتقى.

إنّ متلقي القرآن يتحول بفضل التذييل إلى مستهلك منتج معاً فهو حين يتلقى محتوى الجملة المذيبة ومرة يُلقيه ويتلفظ به مفهوماً من ذلك التذييل وهو مرة يُقدّم له ذلك المحتوى ويعرض عليه ومرة يستنتجه ويقف عليه نفسه من خلال ما يطرحه على نفسه، وهو يقف في حضرة التذييل، من سؤالي هو: لماذا قال المتكلم هذا الذي قال؟ وبالرجوع إلى المثال السابق يتحوّل سؤاله تحديداً: لماذا قال تعالى «والله ذو الفضل العظيم؟» والجواب هو

يأتي في جملة من الأجوبة الأخرى الممكنة ويصدّر عادة بـ «إذن»: «إذن فهو يعبر لنا ويكفر عنا سيئاتنا ويجعل لنا فرقاناً، إن أتقيناها». وعلى هذا تكون جملة التذييل في الكلام القرآني باباً يستدرج منه المتلقي إلى المصادقة من تشاء نفسه على ما جاء في الجملة المذيلة من قضايا هي عادة محل تردد وإخلاف بين القرآن وخصومه مثل ما هو الشأن في أمثلة المدونة كلها (من 23 إلى 38).

## 2 - 2 - 3 - المنطوق في كل من الجملتين يصرّح بالمفهوم في كل منهما (الجمل المرآيا):

كنا رأينا في المبحث (2-2-1) أنّ المنطوق في الجملة الثانية يأتي بحسب المفهوم من الجملة الأولى مقصياً مفاهيم أخرى لها قد تتعدد إلى حدّ اثنين والتعارض. لكن بإنعام النظر في مجموعات الأمثلة الثلاث في مدوّنتنا وهي المجموعة الأولى (1 ← 8) والمجموعة الثانية (9 ← 15) والمجموعة الثالثة (16 ← 21) وهي أمثلة مشتركة في معظمها بين التكرار المعنوي والطرّد والعكس كما سبق القول، نلاحظ أنّ انطواء مفهوم إحدى الجملتين على منطوق الأخرى أمر متبادل، حتى لكأنّ الجملة الواحدة باتت مكررة مرتين مرة منطوقة ومرة مفهومة من صاحبها. ولنضرب على ذلك المثال الذي كنا في المبحث (2-2-1) قد وعدنا بالعودة إليه وهو: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسْجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَيْهِ أَنْفُسِهِمْ بِالْكَفْرِ أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَسْمُهُمْ فِي النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٧٧﴾ إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسْجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَحْشَ إِلَّا لِلَّهِ﴾<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.

انظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، (مذكور)، مج2، ص 278، وقراءة «مسجده» على التوحيد في الآية الأولى ومساجده بالجمع في الآية الثانية - وهي قراءة غير مختلف فيها - ما

ينطبق عليهم مقياس الإيمان الصحيح. ويفهم من الجملة الثانية وهي قنص على القصر: «إنما يعمر مساجد الله... الآية» أن المشركين ليس لهم أن يعمرؤا مسجد الله أو مساجد الله بحيث يكون المصرح به في الأولى ومير إقصاء المشركين مفهوماً من الثانية وهو مظهر من مظاهر الإطئاب أسماء بعضه الطرد والعكس وأسماء البعض الآخر الإطئاب 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 يعمرؤا مساجد الله غير المشركين الذين كان إقصاؤهم بالتصريح [في الجملة الأولى]»<sup>(1)</sup> والبرني عندنا أن المشركين قد أقصوا بصيغة القصر مفهوماً في الجملة الثانية بعد أن أقصوا بالمنطوق في الجملة الأولى وتؤيد ما ذهبنا إليه إشارة الزمخشري 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 يعمرؤا 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 وتمنيتها وتنظيفها وتنويرها 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 بالمشركين قال في تفسيره: «قيل كانوا يخشون الأصنام ويرجونها»<sup>(5)</sup> وهو ما يرخيه

= يسمح لنا باعتبار منطوق الآية الأولى كله متضمن مفهوماً في الآية الثانية تَضْمَنُ «مساجد» - مسجد» الواردة في الآية الأولى.

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (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 معنيون بالإقصاء بواسطة المفهوم من القصر في الجملة الثانية (إنما يعمر... الآية) وليسوا مُقَصَّوْنَ بالتصريح فحسب في الآية لأولى 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 حين ما ذهب إليه ابن عاشور عند تفسيره آية تشبه الآية التي كنا فيها حائضين، وقد ضمتها سورة واحدة هي «التوبة». وهذه الآية هي: ﴿لَا يَسْتَفْذِكُ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ سِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ﴾ (٤٤) ﴿إِنَّمَا يَسْتَفْذِكُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَزْوَاجٌ مَوْلَاهُمْ فَهُمْ فِي رَبِّهِنَّ يَرْذَوْنَ﴾ (٤٥) (١).

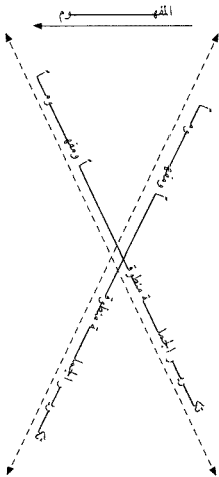
فقد قال ابن عاشور عن جملة القصر «إنما يستأذنك... الآية»: «إنها ثابتة مغنية عن الجملة المؤكدة [وهي «لا يستأذنك... الآية»] لولا أنّ حواد من تقديم تلك الجملة التنويه بفضيلة المؤمنين فالكلام إطناب بقصد تنويه، والتنويه من مقامات الإطناب» (٢). إنه ينبغي لنا أن نفهم من قول ابن عاشور «إنّ الجملة الثانية المؤكدة 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 سجين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر يستأذنونك. فكانت كل جملة من جملتين كأنما تكررت مرتين مرة بالتصريح ومرة بالمفهوم وذلك على النحو التالي:

التوبة 9/ 44-45.

ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 10، 212.

الجملة ب

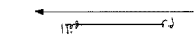
إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ...



الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ لَا يَسْتَأْذِنُكَ...

الجملة أ

مَسْتَوَى السَّمْعِ: لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ... الآية.



مَسْتَوَى السَّمْعِ: الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ يَسْتَأْذِنُكَ...

الجملة ب مكرر

الجملة أ مكرر

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 محل 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 معمول 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 يستأذنك الذين يُؤمنون بالله (الجملة أ). الذين يؤمنون بالله لا يستأذنونك (الجملة ب مكرّر).

فهذه الصورة التي تقدّمها للإطناب هي دون شك الصورة التي قدّر ابن عاشور أنها تفيد التنويه بالمؤمنين. وإطناب يحصلُ بأن نضم منطوق جملة الثانية إلى المفهوم من الأولى: يستأذنك الذين لا يؤمنون بالله (الجملة ب). الذين لا يؤمنون بالله يستأذنونك (الجملة أ مكرّر).

ولكن كان الإطناب الأول للتنويه فهذا للتنديد. ونضيف قياساً على ما فيه 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 الجملتين واحد فالتعارض بينهما حاصل في المستوى الدلالي فحسب. من حيث المقابلة ومن أبرز المقابلات القرآنية في رأينا - وأنواعها كثيرة<sup>(1)</sup> - ضمة الجملة الشرطية للجملة أختها بمجيء إحداهما معطوفة على الأخرى

<sup>(1)</sup> وقد عقد لها في الدراسات القرآنية القديمة والحديثة الفصول الطوال من ذلك على سبيل المثال: التوركتشي، البرهان...، ج 3، ص 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 دلالة بمنزلة التصريح بالمفهوم من الجملة الشرطية الأولى، وفي الوقت نفسه يكوّم للجملة الشرطية الثانية مفهوم هو المنطوق في الجملة الأولى، على نحو 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 بمثالين منها ندرسهما:

مثال 17: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾<sup>(2)</sup>

مثال 19: ﴿فَإِن يَتُوبَا بِكَ خَيْرًا فَمَهْرٌ وَإِن يَسْتَوِلُوا يَعَذِّبَهُمُ 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.

= - أحمد أبو زيد، التناسب البياني في القرآن، دراسة في النظم المعنوي والصوتي، منشورات الآداب بالرباط 1992، ص ص 129-168.

(1) ضرورة نشوء المفهوم عن تركيب الشرط قال بها بعض الأصوليين ونفاها بعضهم معللاً نيبه بأن «حسن الاستفهام بعد: «إِن شَرَيْتَ زَيْدَ عَامِدًا فَأَضْرِبْهُ» بِ «فَإِن ضَرَبْتَنِي خَاطِئًا أَفَاضْرِبُ» عَلَى أَنَّ ذَلِكَ غَيْرَ مَفْهُومٍ مِنَ اللَّفْظِ» انظر: الشيخ محمد الخضري أصول الفقه (مذكور)، ص ص وفي رأينا أن الذي أبطل أن يكون لجملة الشرط المذكورة مفهوم هو تخصيص الشرط فيها. كل فإن جمل الشرط القرآنية في مدونتنا التي ندرس لا تخصيص فيها. على أن من اللسانين في الحديث من يذهب إلى إنكار أن يكون للشرط مفهوم ثابت دائماً. ويستفاد من ذلك أن جملة «إذا أردت استعمال الهاتف فاستهلك أولاً» وهي جملة تكتب وتعلق في واجهات حيز المطاعم عادة لا ينبغي أن يفهم منها بحال من الأحوال: «وإذا لم ترد استعمال الهاتف فاستهلك». انظر:

2. Orecchioni, *L'implicite*, op. cit., p. 40.

(2) إبراهيم 7/14.

(3) التوبة 74/9.

مستوى المفهوم [أ مكرراً] لئن كفرتم لأعذبنكم، [ب مكرراً] لئن شكرتم لأزيدنكم حيث نجد [أ] نفسها في [ب مكرراً] ونجد [ب] نفسها في [أ 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 وتوكيد. إذ ليس التوكيد كما يرى الجرجاني وقد عرضنا له «إلا ذكراً باللفظ كما 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 كما يعرضه من آراء. وهذه القاعدة توافق حسب أوركيوني - في معرض دراستها لظاهرة التصريح بالمفهوم في الخطاب - قاعدة قرايس<sup>(4)</sup> maxime de Grice في المحادثة ومفادها «كن واضحاً»<sup>(1)</sup>. وتضرب الباحثة مثلاً على ذلك قولاً كان توجه به بعض الممتحنين إلى المترشحين لاجتياز ساطرة التبريز في النحو (ولعلها كانت منهم) وذلك عند إجراء اقتراح. قال في شكل لغوي يفيد الشرط:

«الذين يسحبون أعداداً زوجية يجتازون امتحان اليونانية. ألح فأقول كقولاً: الذين يسحبون أعداداً فردية يجتازون امتحان اللاتينية»<sup>(2)</sup>.

تقول أوركيوني عن هذا الإطناب وأمثاله «إن إعادة صياغة المحتوى تضمني الذي فهم بعد من كلامك صياغة تصريحية ليست دائماً من فضول القول. فهذه الإعادة 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>(3)</sup>. ونقول إن إعادة 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 إبراهيم 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 يستأذنك الذين يؤمنون بالله... الآياتان».

## 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 ضرب 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. وسَنَقْصُرُ درسنا على هذه الأقسام الأربعة من حذف، وإن كانت الأقسام الثلاثة الأخيرة غير مسلّم بكونها من قبيل حذف من منظور نحوي محض إذ من النحاة من لا يعترف إلا بالضرب لأول من الضروب الأربعة المذكورة وهو الاختزال. أما الضمير كما في قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾<sup>(2)</sup>.

والاحتباك كما في قوله: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَيْنَاهُ قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُمْ عَلَيَّ إِجْرَامِي رَبًّا بَرِيءٌ وَمَا بُجْرِمُونَ﴾<sup>(3)</sup>.

والاكْتفاء كما في قوله وهو أشهر مثال عليه: ﴿وَجَعَلْ لَكُمْ سَرَابًا حَسْبًا لَكُمْ الْهَرَّةَ﴾<sup>(4)</sup>.

1. بدر الدين الزركشي، البرهان... (مذكور)، ج 3، ص 117-134.

2. الأنبياء 22/21.

3. هود 35/11.

4. النحل 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 خبراً بدون مبتدأ أو بالعكس، أو شرطاً بدون جزاء، 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 «سراييلَ تَقِيكُمُ الحَرَّ» إنّ التقدير: والبرد، ونحو «وتلك نعمة تمتها عليّ» - عيّدت بني إسرائيل» إنّ التقدير: «ولم تعبدني، ففضول في فن النحو، وإنه 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 والاحتباك والاكْتفاء وقد أورد أمثلة عليها ليست حذفاً. فلئن كان الاختزال حذفاً بالمقياس النحوي فبأنّ الضمير حذف بالمقياس المنطقي والاكْتفاء حذف بالمقياس الدلالي وحتّى التركيب. أما الاحتباك فحذف بالمقياس البلاغي إذ ليس الاحتباك إلا مظهر بدعيّاً في نظر القدماء ممن تفتنوا إليه. قال عنه السيوطي: «هو من أُلْغِبَ الأنواع وأبدعها وقل من تنبّه له أو نبّه عليه من أهل البلاغة، ولم أَرَهُ» في شرح «بديعية» الأعمى [ت 780هـ / 1281م]<sup>(3)</sup>. وهو من أنواع البديع<sup>(4)</sup>.

(1) ابن هشام، معني اللبيب... (مذكور)، ج 2، ص.ص. 649-650.

(2) Ferner Reboul, *Introduction à la rhétorique*, op. cit., p. 132.

(3) هو ابن جابر الأندلسي الأعمى محمد بن أحمد صاحب البديعية المسماة «حلّة السرايا»، شرحه رفيقه أحمد بن يوسف الرعيني الأندلسي (انظر السيوطي، معترك الأقوان... (مذكور)، ج 3، 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 فعل للمجهول وظاهرة حذف الجزء في الجملة الشرطية.

1 - 1 - حذف الفاعل والبناء للمجهول: وهو كثير جداً في القرآن ومن

أمثلة عليه:

- مثال 1: ﴿ثُمَّ لَئِكْرٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُنْعَثُونَ﴾<sup>(3)</sup>.  
 مثال 2: ﴿وَأَتَقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾<sup>(4)</sup>.

الزركشي، البرهان (...)، ج 3، ص 134.

انظر في ذلك مثلاً:

- ابن هشام، معنى اللبيب...، ج 2، باب الحذف، ص ص 603-649.
- ابن الأثير، المثل السائر...، ج 2، باب الإيجاز، ص ص 68-118.
- الزركشي، البرهان...، ج 3، باب الحذف، ص ص 104-232.
- ابن عبد السلام، مجاز القرآن، (مذكور)، باب الحذف، ص ص 92-142.
- المؤمنون 16/23 ومثله في: التناين 7/64، والأعراف 14/7، والحجر 36/15، والنحل 16/21، والمؤمنون 100/23، والشعراء 87/26، والنمل 65/27، والصفات 144/37، وص 79/38.
- البقرة 203/2 ومثله في آل عمران 12/3، 158، والمائدة 96/5، والأنعام 38/6، 51 و72، والأنفال 24/8، 36، والمؤمنون 79/23، المجادلة 9/58، والملك 24/67، وطه 59/20، وفصلت 19/41، والفرقان 34/25.

مثال 3: ﴿وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾<sup>(1)</sup>.

مثال 4: ﴿وَيُفِيخَ فِي الْأُصُورِ لِيُجَمِّعَنَّهُمْ جَمْعًا﴾<sup>(2)</sup>.

لقد عني الدارسون بالبحث في دلالات البناء للمجهول وفي الأسباب الدافعة إليه. ولعل أكمل دراسة في هذا الباب دراسة محمود سليمان ياقوت فيها ضبط أهم الأسباب الباعثة على البناء للمجهول متمثلاً لها بشواهد من القرآن<sup>(3)</sup>. وقد لخصها على النحو التالي:

#### أسباب حذف الفاعل

معلوم مجهول الإبهام الخوف التعظيم التحقير الذممة  
تلك هي أشهر المعاني المستفادة من البناء للمجهول وقد اختلفت مقاييس ضبطها وتنوعت فهي مقاييس موضوعية مرة (معلوم، مجهول) ونسبة انفعالية مرة (الخوف) وتأثيرية مرة (تعظيم، تحقير). أما نحن فنرى لحذف الفاعل في القرآن غايات حجاجية تجمعها في رأينا غاية كبرى هي *التشبيح* (La focalisation) أو (Mise en focus) من البؤرة (Focus) أو (Foyer)، ويحيد من الناحية الاصطلاحية في علم اللسان انحصار الكلام في معنى معين يبرز الأضواء على العنصر الأساسي فيه باعتباره مدار الكلام في الجملة فهو يحسب

(1) البقرة 2/134 ومثله في البقرة 2/119، 141، والأنبياء 21/13، 23، وسبأ 34/25، والنجم 43/19، 44، والقصاص 28/78، والرحمان 55/39، والمنكوت 29/13.

(2) الكهف 18/99 ومثله في: المؤمنون 23/101، ويس 36/51، والزمر 39/68، وق 50/37، والحاقة 69/13، والأنعام 6/73، وطه 20/102، والنمل 27/87، والنبأ 78/18.

(3) محمود سليمان ياقوت، المبني للمجهول في الدرس النحوي، والتطبيق في القرآن الكريم - المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط. 1، 1989. ولأحمد إبراهيم بحث قيم في البناء للمجهول وحجب الفاعل ظهر بأخيراً فلم نستطع الاستفادة منه في هذا العمل: انظر:

\* Brahim, *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 أنّ في قولنا: «زيد كتب رسالة» جواباً عن سؤال: «من كتب الرسالة؟» يكون زيد هو البؤرة أو منطوق فهو المعلومة الجديدة التي يقع عليها تشديد النبرة وهذا هو تقريباً تعريف تشومسكي للبؤرة. فهو بعد أن أشار إلى أنّ البؤرة والمقتضى من شأنهما أن يُحدّدا في مستوى البنية السطحية يعرف البؤرة بالقول: «البؤرة (Focus) هي العبارة التي تشتمل على مركز النبر»<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» فتمثّل المقتضى أو المعطى الذي يشترك في العلم به كل من سائل والمسؤول.

إنّ لكل سؤال بؤرة ومقتضى. يفهم ذلك من طريقة دراسة تشومسكي خاتمة من الجمل الاستفهامية<sup>(4)</sup>. وهو ما فهمه عنه أيضاً لاينز فقال مُجملأً كلامه محيلاً عليه: «في كل سؤال نظرحه حول عناصر وضعية ما أو حول ملاسّاتها يوجد شيء مقتضى (Présumé) وشيء مبادر (Focalisé). فقولنا عن سبيل المثال: من فلان؟ يقتضى أنّ فلاناً إنسان ويجعل مدار التثبير سؤلنا 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.

- Michel Galmiche, *Sémantique générative*, Librairie Larousse, راجع تقديم لياه في: 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 الفعـ للمجهول في القرآن فنقول: إننا بحذف الفاعل في الكلام ورُحِلقة المفعـ مكانه ننقل بؤرة الضوء من موقع في الجملة إلى موقع آخر. فإذا حذف الفاعل في المثال الأول (وهو الله) وناب عنه المفعول (وهو البشر) انتـ مركز الاهتمام (أو البؤرة) من الفاعل إلى المفعول، وهذا ما عناه ابن جنـ حين قال: «أصل وضع المفعول أن يكون فضلة، وبعد الفاعل كضرب زيد عمراً، فإذا عناهم ذكر المفعول قَدّمه على الفاعل فقالوا: ضرب عمراً زيد. فإن ازدادت عنايتهم به قَدّمه على الفعل التاصيه 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 لتـ الذال على كون غيره صاحب الجملة. ثم إنهم لم يرضوا له بهذه المنزلة حتى صاغوا الفعل له وبنوه على أنه مخصوص به وألغوا ذكر الفاعل التـ نَعَم، وأسندوا بعض الأفعال دون الفاعل التية»<sup>(1)</sup>. وأعلق بما نحن منه بسبيل قول ابن جنـ في ما معناه إن ضابط حذف الفاعل والبناء للمفعول يكون الغرض إنما هو الإعلام بوقوع الفعل بالمفعول ولا غرض في إسـ الفاعل من هو<sup>(2)</sup>.

بناء على كل ما سبق فإنه يمكن أن نعتبر الآية في المثال الأول جوـ عن سؤال من قبيل:

ماذا يحدث لنا يوم القيامة؟ والجواب: تُبعثون.

في حين أنّ الجملة تفسها لو صيغت في صورة البناء للمعلوم فـ

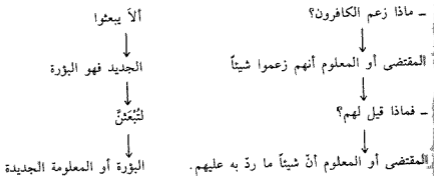
(1) ابن جنـ، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق علي النجدي، ص 1386 هـ، ج 1، ص 65.

(2) المرجع نفسه، ج 1، ص 66.

«كم يوم القيامة يبعثكم الله» عوض «تبعثون» لكانت تكون - في جملة ما تكون - جواباً عن سؤال من قبيل:

مَنْ ذا الذي يبعثكم يوم القيامة؟ والجواب: الله. فيكون البعث مقتضى في مسلماً به ويكون الجديد أي موضوع النزاع دائراً حول فاعل البعث. ولهذا تنتقل فكرة البعث من منطوق أو بؤرة أو معلومة جديدة تمثل مناط الخلاف كما وردت في الآية موضوع المثال الأول إلى مقتضى أو معلومة سلم بها في حالة البناء للمعلوم التي افترضنا. وهذا غير مطابق لمعتقد المشركين ولواقعهم التاريخي. فالمشركون كما ينص على ذلك القرآن نفسه لا يجادلون في كون الله أو غير الله هو الذي يبعث الموتى وذلك لسبب سيطر 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: «زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ يُبْعَثُونَ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ» (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 طيّ الفاعل والتركيز على الحدث. أي أنّ الأهمية في الكلام انتقلت بواسطة البناء للمجهول من «الفاعلية» إلى «الحدثية». وهذا مصداق قول ابن جني وقد سلف: «ضابط البناء للمفعول أن يكون الغرض إنما هو الإعلام بوقوع الفعل ولا غرض في إبانة الفاعل من هو». وأكثر ما يكره هذا الحدث متعلقاً بالبعث إذ أكثر ورود فعل «بعث» في القرآن مسبباً للمجهول أو مشتقة منه صيغة اسم المفعول المؤذنة ببقاء الفاعل غير معيّن والمبثّرة لحدث البعث من نحو: ﴿أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ﴾ (1) .  
وقل نسيباً ورود هذا الفعل مسنداً إلى فاعله الذي هو الله (2).

إنّ جملة المثال الأول على فرض أنها جاءت والفعل فيها مبنيّ للمعنيّ فقيل: «يبعثكم الله أو يبعث الله الناس»، يمكن أن تكون جواباً عن سؤال من نحو: ماذا يفعل الله؟ فيكون التبشير واقعاً على معرفة «فعل الله» والمقتضى هو «أنّ الله يفعل شيئاً ما» وبذلك يتحوّل مجرى الحجاج في الكلام تحوُّلاً تاماً، وتتغيّر الوظيفة الإقناعية جذرياً. وآية ذلك أنّ البيّنة والافتضاء في السؤال وجوابه المذكورين يكونان منصّبين 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 فهو حدث البعث نفسه. لهذا جيء يفعلني بَعَثَ وَحَسَّرَ وغيرهما من متعديّات البعث والحشر والقيامة والثواب والعقاب (3) مبنية للمفعول في معظم الأحيان.

(1) المطففين 4/83 ومثله في: هود 7/11 والإسراء 49/17، 98 والمؤمنون 37/23 والصفافات 16/37 والواقعة 47/56 والأنعام 29/6.

(2) تواتر بناء «بَعَثَ» للمعلوم حوالي 10 مرات في حين تواتر بناؤه للمجهول بالصيغتين المنكسر على أعلاه حوالي 22 مرة ولما كان البناء للمعلوم هو الأصل عُلمَ ما للعدول المطرد إلى صيغة للمفعول من أهمية دلالية وحجاجية.

(3) يمكن أنّ نصيف إلى فعلي بعث وحشر مبنيين للمجهول أفعالاً كثيرة أخرى تفيد معنى الحشر وقيام الساعة وهي مبنية للمفعول أيضاً من قبيل:

تُكَيِّزاً على حدث البعث والحشر. فقلوه «تبعثون» و«تحشرون» إذ يأتي جواباً عن سؤال من قبيل:

ماذا يحدث لهم؟

يجعل التبشير واقعاً على الإخبار بوقوع الحدث ويجعل المقتضى: «شيء ما يقع لهم». فهذا الحدث هو في حالتي التبشير والاقتضاء المستفادين من البناء للمجهول إنما هو البعث أو الحشر. فهذا هو الذي ينكرونه. وهذا هو الذي يروم القرآن الصدع به وتبشيره منطوقاً وتقديمه في شكل مقتضى ضمناً. بالأحسن ما يظهر هذا المقتضى وذلك التبشير بواسطة سؤال يكون له - كما نرى تشومسكي يقول منذ حين - شيء مقتضى وآخر مبار.

وعلى تقدير ماير (Meyer) صاحب أطروحة «الججاج في ضوء نظرية المسألة» من أن 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 مكان أن تُعتبر صيغة الحذف مع البناء للمفعول في القرآن - وهو أكثر ما نرى - كما رأينا عند الحديث عن مواضيع البعث والحشر وقيام الساعة والآخرة والشباب والعقاب وما أشبه وهي مواضيع خصومة ومدار نزاع ومناط خلاف وسؤال دائم من قبل المشركين عن حقيقتها<sup>(2)</sup> - جواباً عن تساؤل المشركين

- ﴿إِذَا رَأَيْتَ الظُّلُمَاتِ يَنْزَلْنَ﴾ (الزلزلة 1/99).

- ﴿وَإِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ (التكوير 1/81).

- ﴿سَجَّ إِذَا جَاءَهُمَا نُجَّتْ أَرْمَلَتَا﴾ (الزمر 71/39) ومثله في: الأنبياء 96/21 والزمر 73/39 والنبا 19/78.

- ﴿يَلْمِزُكَ عَلَيْهِمْ وَيَلْمِزُكَ بَيْنَ بَيْنِ﴾ (الصافات 45/37) ومثله في: الزخرف 71/43 والإنسان 76/15.

- ﴿وَلَا أَلْقُرُ بَعْرَةً﴾ (الانفطار 4/82) ومثله في: العاديات 9/100.

- ﴿وَقَهْرٌ فِي رَيْبِكُمْ بِخَبْرِيكَ﴾ (الروم 15/30) ومثله في: الزخرف 70/43.

- ﴿فَرُّ لَنْتَلَنَ يَوْمَهُ عَنِ النَّيْسِ﴾ (التكاثر 8/102) 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:

- ﴿وَلَا تَرَى لَهَا كُفَّاً عَلَيْكَ وَقَدْ كُنَّا أَكْفَرُ مِنْكُمْ عَلَّمَكَ حَيْدِكُمْ﴾ (الإسراء 17/49).

«عن النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون»، قال البيضاوي في تفسيره: ﴿عَنِ النَّبَأِ الْعَظِيمِ﴾ (١) ﴿الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾ (٢) (١).

وهو لا يكاد يضيف جديداً بالنسبة إلى ما كان قاله الزمخشري في تفسيرها: «أصله عما بحذف الألف (...)» ومعنى هذا الاستفهام تفخيم شأنه ما يتساءلون عنه كأنه لفخامته خفي جنسه فيسأل 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) وقتادة (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 الحمت العظيم الذي ينكره الخصوم وجواباً عن سؤال السائلين عن حقيقته المختص 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

- ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا عِظَمًا لِرَبِّنَا لَأُنزِلَتْ عَلَيْنَا مَائِدَاتُ الْغَيْبِ﴾ (الإسراء 98/17).  
 - ﴿قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسَبًا وَوَعْدًا لِرَبِّنَا لَأُنزِلَتْ عَلَيْنَا مَائِدَاتُ الْغَيْبِ﴾ (المؤمنون 82/23).  
 - ﴿لَوْ كُنَّا نَسَبًا وَوَعْدًا لِرَبِّنَا لَأُنزِلَتْ عَلَيْنَا مَائِدَاتُ الْغَيْبِ﴾ (الصفوات 16/37).  
 - ﴿وَكَيْفَ يُقُولُونَ لَوْ كُنَّا نَسَبًا وَوَعْدًا لِرَبِّنَا لَأُنزِلَتْ عَلَيْنَا مَائِدَاتُ الْغَيْبِ﴾ (الواقعة 47/56).

- (1) النبأ 78-3.  
 (2) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي، (مذكور)، ج 4، ص 168-169.  
 (3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (مذكور)، 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 والبعثون من سور الفترة الأولى التي تعد خمسين سورة (انظر رجيس بلاشير، سور القرآن وآيه، تعريب محمد مختار العبيدي، (مذكور)، ص 87).

روية 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 عمله الذي هو البعث، وذلك على النحو التالي: إن قولنا «يبعثكم الله» غير قولنا «تُبْعَثُونَ». فالنفي الداخِلُ على القول الأول «لا يبعثكم الله» يجعل البعث مقتضى وأمرأ مسلماً به، فالخصوصية حول شخص الباعث لا حول البعث. وهذا غير مطابق لمقام المشركين. أما نفي القول الثاني «لا تُبْعَثُونَ» فإنه يُصيب 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 من شأنه أن يُضعف طاقة الكلام الحجاجية. وذلك على عكس البناء للمجهول الذي ينشأ به التبشير والتركيب. تراسطته يسير الكلام مساره الحجاجي المخصوص ويوجه الحوار مع الخصوم الوجهة التي ينبغي أن يسير فيها.

## 2 - حذف جملة جواب الشرط:

ومن الأمثلة على ذلك: وهي كثيرة جداً:

مثال 1: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نَكَذَّبُ﴾<sup>(1)</sup>.

مثال 2: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ الْكٰفِرُونَ فِي عَمْرَاتِ النَّوْتِ﴾<sup>(2)</sup>.

مثال 3: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ

بِأَسْفِهِمْ وَيُدْخِلُونَ أَعْيُنَهُمُ النَّارَ الْحَرِيْقِ﴾<sup>(3)</sup>.

مثال 4: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾<sup>(4)</sup>

بَيْنَهُمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ﴾<sup>(4)</sup>.

الأفعال 27/6

الأفعال 93/6

الأفعال 50/8

س 46-45/36

مثال 5: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (1)

مثال 6: ﴿وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (2)

مثال 7: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (3)

مثال 8: ﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (4)

مثال 9: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ﴾ (5)

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 متلقٍ مباشرٍ معنويٍّ بالكلام مرتدٍ إليه أن يتصور الجزاء بناء على ما قدم إليه من شرط تصور يذهب به في اتجاه، فيكون حذف الجواب تبعاً لذلك أبلغ من ذكره وللأنباري في كتابه مقالة طويلة نوردها على طولها. قال: «حذف الجواب أبلغ في المعنى من إظهاره، ألا ترى أنك لو قلت لعبدك «والله لئن قممت إليك» وسكت عن الجواب ذهب فكره إلى أنواع من العقوبة والمكروه من القتل والنقص والضرب فإذا تمثلت في فكره أنواع العقوبات وتكاثرت عظمت الحال في نفسه ولم يعلم أيها يتقي، فكان أبلغ في ردهه وزجره عما يكره منه ولو قلت «والله لئن قممت إليك لأضربنك» وأظهرت الجواب لم يذهب فكره إلى شيء من المكروه سوى الضرب، فكان ذلك دون حذف الجواب في نفسه لأبلغ وظن له نفسه فيسهل ذلك عليه قال كثير [ت 105هـ / 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 وسبأ 34/31، 51 والحر

20 والنحل 16/43، 95 والأنبياء 21/7 والمؤمنون 23/88 والعنكبوت 29/16 والنص

11 والجمعة 62/9 والبقرة 2/23، 31، 94، 111 وآل عمران 3/17، 93، 68

والأعراف 7/70، 106، 194 والشعراء 26/31، 154، 187 وغير ذلك كثير.

وَقُلْتُ لَهَا يَا عَزُّ كُلِّ مُلِمَّةٍ إِذَا وُطِنَتْ يَوْمًا لَهَا النَّفْسُ 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  
وأعطيتك درهماً» لم يذهب فكره إلى غير الدرهم قط فكان ذلك دون حذف  
جواب في نفسه لأنه ربما يكون مستغنياً عنه غير راغب فيه، فلا يدعوه  
نك إلى الزيارة وإذا حذف الجواب تصوّرت له أنواع الإحسان إليه فكان  
نك 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 يتوقى الذين كفروا الملائكة  
يضربون وجوههم وأدبارهم وذوقوا عذاب الحريق» قال: «وجواب لو  
محذوف أي: لرأيت أمراً فظيماً منكرأ<sup>(2)</sup>. لكن لا رأي أبي البركات  
الأنباري في الفائدة من حذف جواب الشرط على وجه الإجمال والإطلاق  
ولا رأي الزمخشري في حديثه عن حذف الجواب في المثال المذكور  
كفابين من الناحية الجحّاجية عند الحديث عن حذف جواب الشرط في  
شعر، وإن كان الرأيان وجيهين مبدئياً. ذلك أنّ الجواب المحذوف في  
جملة القرآن الشرطية لا يترك سدى ولا يكون حذفه لمجرد أن يدعى المتلقي  
على إتمامه على نحو فيه مبالغة وتهويل. فما يلفت الانتباه في معظم الأمثلة  
شعرية المذكورة أعلاه اشتغال جملة الشرط فيها على ألفاظ ذات معان  
حسنة طبيعة الجواب المحذوف ومحتواه وتلزم المتلقي بتصور ذلك الجواب  
غيره. من ذلك معاني «الوقوف على النار وتمني الكافرين أن يردوا إلى  
حياة الأولى فلا يكذبوا بآيات الله» في المثال الأول ومنها «مشاهدة

الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف... (مذكور)، ج 2، ص ص 461-462.

الزمخشري، الكشاف... (مذكور)، ج 2، ص 163.



الظالمين وهم في غمرات الموت» في المثال الثاني ومنها «قَتْلُ الْمَلَائِكَةِ الْكَافِرِينَ يَضْرِبُونَ وَجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَيَقُولُونَ لَهِمْ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ» في المثال الثالث. ففي هذا كله توجيه لذهن المتلقّي إلى تصوّر الجزء الواحد تصوّره. فالجزء هو على الحقيقة مضمّن في الشرط أو هو على الأقلّ من يوجّه الشرط إليه المتلقّين توجيهاً دقيقاً بيّناً صارماً معاً إذ ليس لهذين المتلقّين إلا أن يتصوّروه على النحو الذي تملّيه جملة الشرط بالفراضة ومعانيها. وهذا عكس مثالي الأنباري السالفين وهما قولك لعبدك «واللّٰه قمت إليك» وقولك لصاحبك «واللّٰه لئن زرتني» حيث لا شيء في المفرد (لكن ربما كان ذلك في المقام مثل نبرة المتكلم ووضعية التخاطب) من شأنه أن يوجه المتلقّي توجيهاً صارماً في تصوّر بقية الخطاب على النحو الذي تصوّرها الأنباري، خصوصاً إذا عمدنا إلى القسّم الداخِل على جملة الشرط فحذفناه. إنّ مثالي الأنباري بتجريدتهما من المقام الذي تصوّره لهما يفسد كل قيمة حجاجية. أما الأمثلة القرآنية الثلاثة الأولى التي قصرنا عليها درسنا إلى حد الآن فهي تنطوي في ذاتها على العناصر اللغوية التي من شأنها أن توجه المتلقّي إلى الجواب الذي ينبغي أن يكون منه فهو بحكم اهتدائه به في ضوء «الموجّه المقالي»<sup>(1)</sup> يصنعه ويملأ به ثغرات الكلام ويتبنّاه فيكون ذلك ألزم له بالحجة وأمضى أثراً في ذهنه. وفي هذا تكمن طاقة الحذف الحجاجية عموماً، فعنها يقول رويول: «تتمثّل طاقة [الحذف] الحجاجية في كون [المتكلم] يسقط الحجة (L'argument) من حديثه ليدفع بالمخاطب بر

(1) الموجّه المقالي ليس هو تماماً الدليل المقالي عند القدماء حين يتحدثون عن شروط الحجاجية فيشترطون للحذف وجوب الدليل المقالي كقولك لمن قال: من أضرب؟ زيداً. ووجوب الحجاجية كقولك لمن رفع سوطاً زيداً لإضمار أضرب وغير ذلك من الشروط راجعها في هشام: معنى اللبيب... (مذكور)، ج2، ص ص 603-611. إنّ قصداً بالموجّه المقالي «المتكلم» اللغوية الموجودة في جملة الشرط تدلّ على المحذوف لا محالة دلالة مطلقة بصرف النظر عن وجود متلق أو عدم وجوده، لكنّها في حالة التفاعل الكلامي (interaction conversationnelle) بين الجملة ومتلقّيها توجه ذهن المتلقّي إلى تصوّر بعينه.

ت يلتقطها فيتبناها ويجعلها حجته الخاصة، وإلى أن يملأ بنفسه الفراغ المشار إليه بنقاط الاسترسال»<sup>(1)</sup>.

لكن ما كل حذف يدافع المخاطب إلى أن يصنع الحجة على ما يريد فتكلم - وروبول لم ينص على هذا - إذ لا بُدَّ من وجود «موجه مقالي» يعود المخاطب في حال حذف جملة الجزاء، إلى تصوّر الجزاء الأمثل شأن الأمثلة (1 و 2 و 3). على أنّ في القرآن ضرباً من حذف جملة جواب الشرط مقدراً اطراداً كبيراً يكون في سياقه اللغوي القريب (Co-texte) دليل على محذوف يقود الأذهان إليه بطريقة قاطعة شأن الأمثلة (5 و 6 و 7 و 8) فهذا من الحذف الذي قال عنه الأنباري: «حذف جواب الشرط كثير من كلامهم كما كان في الكلام ما يدل على حذفه، كقولهم «أنت ظالم إن فعلت كذا» أي: 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 يأي أجيبوا عن هذا ولا يسعهم إلا جواب بأنها لله (...)» و«إن كنتم تعلمون» شرط حذف جوابه لدلالة الاستفهام عليه. تقديره: فأجيبوني عن السؤال. وفي هذا الشرط توجيه قولهم أن يتأملوا فيظهر لهم أنّ الأرض لله...»<sup>(3)</sup>. وقال البيضاوي في تفسير المثال الخامس وهو «وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون»: «إن كنتم تعلمون» جوابه محذوف دلّ عليه ما قبله أي اخترتموه وقيل معناه إن كنتم من أهل العلم والتدبر علمتم أنّ الصوم خير لكم من ذلك»<sup>(4)</sup> وعلى هذا نفس المثالان السادس والسابع فيقال إثمًا للمحذوف:

O. Reboul, *Introduction à la rhétorique*, op. cit., p 133.

أبو البركات الأنباري، الإحصاف... (مذكور)، ج 2، ص 632، ومعلوم أنّ مثل هذا لا يعد من الحذف عند الكوفيين فعندهم «أنّ الأصل في الجزاء أن يكون مقدماً على الشرط المرجع نفسه، ص 627.

ابن عاشور، التحرير والتنوير، (مذكور)، ج 18، ص ص 109.

البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، (مذكور)، ج 1، ص ص 216-217.

جملة الدليل في الجوار القريب	جملة الشرط	جملة الجواب المحذوف كما تقود إليها جملة الجواب
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.	علمتم أن تصدقوا خير لكم علمتم أن النفير خفوا وثقالاً والجهاد بالأمور والأنفس في سبيل الله خير لكم.

يتبين لنا من هذا أن حذف جواب الشرط مع التصريح بالدليل على المحذوف ساطعاً سطوع الشمس في جوار جملة الشرط القريب لهو من أساليب الججاج في القرآن وهي إلى ذلك كثيرة الجريان فيه<sup>(1)</sup> إذ هي تصح المتلقي على تخوم الفراغ وتدفع به إليه يملؤه وقد زودته من أجل ذلك بالأدوات اللازمة استعارتها له من الجوار القريب. إن الكلام بطريقة الحذف على هذا النحو يصنع من ذاته حجته الخاصة ويزيد فيجعل من المتلقي أداة لتنفيذها فهو يتممها ويصرح بها في ضوء المعطيات الجاهزة في الجوار القريب.

على أن لحذف جملة جواب الشرط مع ترك الدليل عليها كما هو الشأن في أمثلتنا الأربعة السالفة دوراً حجاجياً آخر يتمثل في توكيد الكلام المحذوف (وهذا من المفارقات لا محالة إذ كيف يُؤكَّد بواسطة الحذف فبالإمكان أن نقرأ مثال الأنباري أعلاه وهو «أنت ظالم إن فعلت كذا» فلو ثبت المحذوف فتقول «أنت ظالم إن فعلت كذا ظلمت» وهو ما ينطبق على المثالين الثامن والخامس وعلى المثالين السادس والسابع كما يتناهد في

(1) شأن جريانها في الكلام عادة على نحو ما صرح بذلك الأنباري في الشاهد أعلاه. ولكن من القرآن من البروز (وقد أشرنا إلى بعض مواضع ورودها في إحدى الحواشي السالفة) بحيث يصرح عدداً بحق مظهراً أسلوبياً قازماً فيه هذا إلى جانب كون جملة الشرط ذات الجواب المحذوف ما شكَّلت نهاية الفاصلة في السورة فيكون لها وقع نعمي وإيقاعي يدعم وقعها الججاجي دعماً

الجدول حيث يبدو التكرار معقوداً بين جملة الدليل وجملة الجواب. وهو ما يطبق على آيتي المثال الرابع وهما «وإذا قيل لهم اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون وما تأتئهم 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 تفسير هذا المثال الرابع: «وجواب إذا محذوف مدلول عليه بقوله (إلا كانوا عنها معرضين) فكأنه قال: وإذا قيل لهم اتقوا أعرضوا، ثم قال ودأبهم (أعرض عند كل آية وموعظة)<sup>(1)</sup>. ومن أجل هذا ربما عدّ 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 التقاط للحجة وتبني لها ودرء لشغرات الكلام وفراغه بواسطتها، وهي شي أسقطها الخطاب في طريقه إليه كما يرى ريبول في حديثه عن حالات حذف العادية، وقد عرضنا له. وإنما يتمثل دور المخاطب في تكرير جملة جوار 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 مردد لأصداء الكلام القرآني المتجاوية.

على أن ملء المتلقي الفراغ المتروك له في الجمل الشرطية التي من هذا قبيل 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 هذه لتلْهِمَهُ 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 و 6 و 7) وهو لفظ «خير».

لقد رأينا أبا البركات الأنباري في بداية هذا المبحث الخاص بحذف جملة الجزاء يعتبر هذا الحذف مدعاة إلى التعظيم والعُلُوّ والمبالغة في تصوّر الجزاء. لكن بإمكاننا أن نجعل الأمر يسير في الاتجاه المعاكس أيضاً فنعتبر المبالغة في تصوّر الجزاء هي نفسها مدعاة إلى المبالغة تعود فتصيبُ جسد الشرط، من ذلك أنّ المحذوف في جملة المثال الثالث وهي: «ولو ترى - يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم وذوقوا عَذَابَ الحريق» وهو بتقدير الزمخشري وقد رأيناه: «الرأيت 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>. قد ابن عاشور في تفسير المثال التاسع وهو: «ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأنّ الله 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 الجواب

(1) انظر على سبيل المثال:

- الزركشي، البرهان...، 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 عجباً».

(2) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 18، ص 168.

لأمثل فإنّ هذا الجزاء كما قد يتصوّره المتلقّي يعود فيوجّه 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 «تأثير الخطابى»<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 وحدا بالزركشي بلسونتين (Plantin) قبلنا<sup>(5)</sup> إلى اعتبار الضمير طريقة في الحذف من زاوية منطوية.

إنّ الأقيسة المنطقية الناقصة أو الضمائر كثيرة جداً في اللغات

راجعه في: أرسطو، الخطابية، (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 (Enthymème) في اليونانية حسب باختين «كائن في النفس»: «Se trouvant dans l'âme» انظر: T. Todorov, *Mikhail Bakhtine...*, op. cit., p 191.

أ - الزركشي، البرهان... (مذكور)، ج3، ص 123.

الطبيعية<sup>(1)</sup> محادثاتها اليومية وآدابها مما يتجاوز درسه دون شك حسب  
الدرس المنطقي الدقيق الضيق. وهذه الضمائر كثيرة، دون شك، في القرآ  
لكن يهمننا 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 خضر الرازي أنّ في  
هذا الضرب من القياس الذي تكون مقدمته الكبرى عادة جملة شرطية «تكي  
النتيجة أو بعضها مذكورة فيه بالفعل نحو:

إن كان هذا إنساناً فهو حيوان		
لكنه إنسان		
فهو حيوان		أو
لكنه ليس بحيوان		
فليس بإنسان <sup>(3)</sup> .		

إننا بحصر بحثنا في الضمير داخل القياس الاستثنائي نكون قد فصّر  
أنفسنا على درسه في نطاق الجُمْل الشرطية المصدرية بلوّ، التي لا يكون س  
شأنها أن تثير مشاكل تأويلية معقدة ولا مسائل منطقية مستعصية لا س  
ونحن طارئون على صناعة المنطق مضطرون اضطراراً إلى تعاطيها في ه  
المقام غير مختيرين. ومّا كنا لتتصدى لذلك لولا أنّ الضمير مظهر من مظهر  
العدول بالنقصان فهو حذف كما يدل على ذلك اسمه نفسه، ولولا أنّ  
الضمائر، هي كما يقول عبد الرحمان بدوي «عصب الحجاج»<sup>(4)</sup>. ومن  
الأمثلة على ذلك وهي كثيرة في القرآن<sup>(5)</sup>.

(1) Plantin, *Essais sur l'argumentation*, op. cit., p 177.

ب -

(2) Orecchioni, *L'implicite*, p. 166.

(1)

(2) مراد وبه، المرجع نفسه، ص 339.

(3) الرازي - الصفي، شرح الغرّة في المنطق، (مذكور)، ص 84 ويعزو سبب تسمية هذا قياس  
بالقياس الاستثنائي إلى اشتماله على حرف الاستثناء لكن أو إلا.

(4) راجعه في أرسطو، الخطابية، (مذكور) المقدمة، ص 7.

(5) انظر في ذلك قائمة الزركشي في باب الضمير، البرهان...، ج3، ص 123 وما بعدها.

- مثال 1: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾<sup>(1)</sup>.
- مثال 2: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَدَخَلْنَاهُمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ ﴿١٥﴾﴾<sup>(2)</sup>.
- مثال 3: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ﴾<sup>(3)</sup>.
- مثال 4: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنَّفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ﴾<sup>(4)</sup>.

يبدو البعد الجحاجي في هذه الجمل الشرطية من خلال حذف جزأين من القياس هما المقدمة الصغرى والنتيجة لكنهما وإن غابتا على صعيد التصريح فحذفنا وعدّ القياس من أجل ذلك قياساً ناقصاً أي ضميراً فقد عصبتهما الكبرى ودلت عليهما وأومات إليهما. فالضمير من أجل ذلك خفي جلي، ظاهر غامض معاً وذلك هو المطلوب في الضمائر فشرطها ألا تكون عامضة جداً ولا واضحة جداً وإنما تكون بين ذلك قواماً. قال أرسطو بخصوص هذا الشرط في الضمير: «إنّ الضمير نوع من القياس وذكرنا ماذا جعله كذلك، وفي ماذا يختلف عن الأقيسة الجدلية، لأنّ 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>.

إنّ المقدمة الصغرى التي أضمرت في أمثلتنا الأربعة المذكورة يمكن أن تصاغ بالانطلاق من الكبرى التي مدارها على الجملة الشرطية إما بنقض لمقدم (أو القيد) كما هو في المثال الثاني:

قائمة الجمل الشرطية المصدرية يَلُزُّ - وكثير منها قائم على الضمير - في عبد السلام المسدي  
ومحمد الهادي الطرابلسي، الشرط في القرآن، (مذكور)، ص ص 238-252.

(1) الأنبياء 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 أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم جنات النعيم وقد فسرها الزمخشري بقوله: «ولو أن أهل الكتاب مع ما عددنا من سيئاتهم آمنوا برسول الله صلى الله عليه وسلم وبما جاء به وقرنوا بإيمانهم بالتقوى التي هي الشريطة في الفوز بالإيمان لكفرنا عنهم سيئاتهم ولم نؤاخذهم 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 جميع مراحلِهِ من كبرى وصغرى ونتيجة: «أصل معنى «لو علم فيهم خيراً لأسمعهم»: لو كان في إدراكهم خير يعلمه الله لقبولوا هديه ولكنهم لا خير في جيلة مداركهم فلا يعلم الله فيهم خيراً، فلذلك لم يتفجعوا بكلام الله كما كمن لا يسمع»<sup>(2)</sup>.

أو بنقض التالي (أو الجزاء) كما هو في المثال الأول:

الكبرى: لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا.

قال السيوطي مبيناً دلالة التمانع فيها: «لو كان للعالم صانعان لكأن يجري تدبيرهما على نظام ولا يتسق على إحكام ولكان العجز يلحقهما أحدهما وذلك لأنه لو أراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته فبم تنفذ إرادتهما فيتناقض لاستحالة تجزئة الفعل إن فرض الاتفاق، أو لامتدح اجتماع الضدين إن فرض الاختلاف، وإما ألا تنفذ إرادتهما فيؤدي»

(1) الزمخشري، الكشاف... ج 1، ص 629.

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 9، ص 307.

حجزهما، 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 فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك.

قال الزمخشري في تفسيرها: «أي لو كنت جافياً قاسي القلب لتفرّقوا حتى لا يبقى حولك أحد منهم»<sup>(2)</sup>.

الصغرى: ولكنهم لم ينفصوا من حولك.

قال الزركشي في تدبرها: «وقد شهد الحس والعيان أنهم ما انفصوا من حولك، وهي المضمرة»<sup>(3)</sup>.

وعلى هذا فالنتيجة التي لا بدّ من استخلاصها وقد جاءت جلية خفية، عاهرة مستترة في الكبرى، شأنها في ذلك شأن الصغرى، تكون على التوالي:

- إذن هم لن يدخلوا جنات النعيم (في المثال الثاني).

- إذن لم يسمعهم الله بمعنى «لم ينتفعوا بكلام الله فهم كمن لا يسمع» في المثال الثالث).

- إذن الله واحد في السماوات والأرض (في المثال الأول).

- إذن لست فظاً غليظ القلب (في المثال الرابع) وفي ذلك قال زركشي مُتتبعاً مسار القياس «... انتفى عنه صلى الله عليه وسلّم أنه فظ غليظ القلب»<sup>(4)</sup>.

يمكن لنا الآن أن نسوق حول مسألة الضمائر الملاحظتين التاليتين:

السيوطي، معترك الأقران... (مذكور)، ج2، ص ص 459-460.

الزمخشري، الكشاف...، ج1، ص 474.

الزركشي، البرهان...، ج3، ص 123.

المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

### الملاحظة الأولى:

ما يلفت الانتباه في شأن المقدمة الصغرى غير المصرح بها في القياس في المثالين الأول والرابع خاصة أنها حجة دامغة لا يمكن أن تدحض ومأتى 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 انفضوا من حولك».

وعلى هذا يكون مسار المحاجة انطلاقاً من المقدمة الكبرى ووصولاً إلى النتيجة مدعوماً بالحجة التي لا ترد يستمدّها المتلقّي من الواقع المشهود حوله ليدعم بها صحة الاحتمال الوارد في الجملة الشرطية وليتم بها - أضمر في القياس وحذف منه.

### الملاحظة الثانية:

وهي أنّ الضمير في جميع أمثلتنا المذكورة يمثل بالنسبة إلى المتنبّي حالة حرية وضرورة معاً فهو باعتباره قياساً ناقصاً غير متصل الحلقات يفرض عليه - تصريحياً على الأقل - أية نتيجة أو خاتمة فهو حرّ في كسبه إتمامه، لكنها في الحقيقة حرية مشروطة بضروريات المقدمة الكبرى تنحو للمتلقّي النحو الذي ينبغي له أن يتتبعه. إنّ دور هذه الجمل القائمة في أمثلتنا الأربعة على الحذف من الناحية المنطقية يتمثل في كونها تدعو المتنبّي إلى أن ينسلك في مسار الاستدلال ليتم أجزاءه الناقصة انطلاقاً مما هو مفهّم له، فيكون بذلك متقاداً انقياداً تاماً إلى أن يتوصل بنفسه إلى النتيجة المنسوبة لها في المقدمة الكبرى.

إنّ الضمير ليس إلا ضرباً من ضروب القياس كما سبق القول وحمّة القياس أنه «قول ملفوظ أو معقول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عبء لذاتها قول آخر»<sup>(1)</sup>. وهذا القول الآخر وإن كان في شكله المنطقي لا

(1) محمد شاكرا، الإيضاح لمن أنبأه في المنطق، مكتبة الشريف، تونس، د.ت.، ص 43

عن الأقوال المعروضة في المقدمات لزوماً ذاتياً، فإنه في حالة التفاعل بين ضمائر القرآنية والمخاطبين بها يغدو ملزماً لهم بأن يستخلصوه فبواسطتهم من تتكامل حلقات القياس وتنغلق 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 لتجعلهم سجناء داخل منطقها الدائري الصارم. وهكذا فإن قوله: «لو كان بهما آلهة إلا الله لفسدنا» قد تتضمن النتيجة وهي «أن الله واحد في الأرض وفي السماء»، وباستحضار المتلقي المضمرة الذي هو الحجة مستمدة من الواقع المعين وهي: «لكنهما غير فاسدتين» يكون قد انتهى نفسه إلى النتيجة التي أومات إليها المقدمة وبات بذلك سجين الاستدلال الذي أسهم في بناء حلقاته. ومعظم الضمائر الناشئة داخل القياس الاستثنائي من القرآن من هذا القبيل. وهي كثيراً ما تتخذ حُجَّتِها المضمرة فيها من واقع الطبيعي شأن المثال الأول، أو الاجتماعي شأن المثال الرابع، أو العقدي شأن المثالين الثاني والثالث بما يجعل الحجاج أكثر إقناعاً وأشدّ تثيراً في نفوس المخاطبين.

لا شك في أنه بسبب هذا قال عبد الرحمن بدوي عن الضمائر إنها «عصب الحجاج» فهي منشئة للتصديق والاعتقاد ضربة لازب، وهي في حجاج سيف مسلط على رقاب الخصوم، لهذا ربما رأى أرسطو أن الضمير (L'Enthymème) يفضل المثل (L'exemple) عند الجماهير. قال: «إن كل خطباء ينتجون الاعتقاد باستخدام الأمثلة [التي هي أقيسة استقرائية] وضمائر [التي هي أقيسة خطابية] (. . .) والحجج القائمة على الأمثلة تصد بها الإقناع. أما تلك التي تقوم على الضمائر فتلقى استحساناً شراً»<sup>(1)</sup>. والسبب في كون الضمائر تلقى استحساناً أكبر لدى الجمهور،

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

حسب رويول، هو «أن مقدماتها قضايا تحظى بالقبول عادة فهي مما يقبَلُ العرف (Endoxa)»<sup>(1)</sup> في حين أن 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 يشهد الخطاب القرآني كفاية المتلقين المنطقية ويدعوهم إلى أن يكونوا طرفاً مسهلاً في إنتاج الإقناع لا طرفاً مستهلكاً للأطروحات استهلاكاً سلبياً قد ينتهون به إلى التنتع وعدم الإذعان، فلا مرء في أن الصدع بأطروحة «لا إله إلا الله أقل بكثير أثراً في أذهان المشركين من إضمارها مع وضع لبنات استدلال يوصلهم إليها من تلقاء أنفسهم بقوله: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا» على أن في حذف بعض أجزاء القياس في أمثلتنا التي ذكرنا وهي أخواتها مما لم نذكر مظهراً آخر أشار إليه باختين حين عالج مسألة «الضمير بالدرس وإن كان ذلك منه من زاوية نظر غير زاوية الحجاج. فقد اعتبر باختين الضمير لا «عصب الحجاج» كما هو عند أرسطو وعند بدوي معناه وإنما اعتبره «عصب الكلام» عامة. ذلك أن الكلام عنده قسمان: قسم منطوق مصرح به وقسم ضماني مسكوت عنه، فبهذا أشبه الكلام الضمير يقول باختين: «فما أشبه القول وبعضه منطوق محقق وبعضه مفهوم بالضمير»<sup>(3)</sup>. ولما كان المفهوم حسب باختين «تصنعه في الخطاب الوضعي وجمهور السامعين»<sup>(4)</sup>، فهو متروك لهم يصنعونه انطلاقاً من المنطوق ويحذف ذلك لا يكون للقول معنى تام ولا دلالة كاملة. كانت الجملة القرآنية الفنية على الضمير في أمثلتنا تستدعي جمهوراً من السامعين يصنع المفهوم منه ويتصوره انطلاقاً من منطوقها، فإنه لا معنى لقوله: «لو كان فيهما آلهة

1. Reboul, *Introduction à la rhétorique*, op. cit., p 157.

2. Ibid., p 156.

3. Sorov, *Mikhail Bakhtine...*, op. cit., p 191.

4. Ibid., p. 303.

(1)

(2)

(3)

(4)

لله لفسدتا» إلا: «الله واحد في السماوات والأرض» والحجة في ذلك أنهما غير فاسدتين. إن هذا المعنى ترك مفهوماً 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 سماه الزركشي «الحذف المقابلي» وقال في تعريفه: «هو أن يجتمع في الكلام متقابلان، فيحذف من واحد منهما مقابله للدلالة الآخر عليه كقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ أَفَرَّزْنَاهُ قُلٌّ إِنْ أَفَرَّزْتَهُ فَعَلَىٰ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ وَمَعَا تَجْرِمُونَ﴾ (١٧٥)» (١).

الأصل: فَإِنْ افتريته فعليّ إجرامي وأنتم براء منه، وعليكم إجرامكم وأنا بريء مما تجرمون فنسبة قوله تعالى «إجرامي» «وهو الأول إلى قوله: وعليكم إجرامكم» وهو الثالث كنسبة قوله «وأنتم براء منه» وهو الثاني إلى قوله تعالى «وَأَنَا بَرِيءٌ وَمَعَا تَجْرِمُونَ» وهو الرابع واكتفى من كل متناسبين خدهما» (٢).

لقد أورد الزركشي أمثلة كثيرة على الاحتباك أشبعها درساً كلها في كتاب «البرهان...» ونضيف هنا أمثلة أخرى لم يذكرها الزركشي ونحاول ندرسها ونستخرج بعدها الجباجبي.

مثال 1: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدَىٰ وَمَنْ يُضِلِلْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾ (١٧٤)» (٣).

هود 35/11.

الزركشي، البرهان...، ج 3، ص 129 وفي الشاهد اضطراب كبير لم يشر إليه المحقق. والصواب ما أئبنا.

الأعراف 178/7.

مثال 2: ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُنَسِّبْ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (١) ﴿٧٧﴾.

مثال 3: ﴿وَإِنْ يَسْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِلَٰهٌ بَرٌّ ذَا بَغْيٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ﴾ (2).

مثال 4: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلِمَئِدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَتًّا حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِيَّاهُمُ الْعَذَابَ وَإِنَّمَا السَّاعَةُ سَمِيحَةٌ مَن هُوَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضْعَفُ جُنْدًا ﴿٧٥﴾ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَلْبْسَكَ أُمَّتَكَ عِزًّا وَآيَاتِنَا أَصْلَحْتِ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ مَّرَدًّا ﴿٧٦﴾﴾ (3).

لا يصح ظاهرياً، أن يُقال عن كل جملة من الجملتين الاثنتين النتيجة يشتمل عليهما كل مثال من الأمثلة الأربعة المذكورة، إنها قامت على الحذف فالتركيب فيهما تام والمعنى أيضاً كامل وإنما الحذف في كل من الجملتين بالنظر إلى اختها وهكذا فإن سبب الحديث عن الحذف في جملتي المثال الأول أن أصل الكلام فيهما أن يكون على النحو التالي:

من يهد الله فهو المهتدي [الفائز].

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 ربحه إيجازاً» (4). ويكون تمام الكلام في جمليتي 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 107/10.

(3) مريم 75-76، ومن الأمثلة التي أوردها الزركشي: البقرة 2/171، والتوبة 6/222 وهود 11/35 والنحل 16/17 وطه 20/123-124، الأنبياء 21/5، والنمل 27/12 والأحزاب 33/24، والزمر 39/9.

(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج9، ص 181.

يمسك بنفع وبخير ففي الآية احتباك وقال ابن عطية [ت 546هـ/115م]: «ناب الضر في هذه الآية مناب الشر والشر أعم وهو مقابل الخير وهو في الفصاحة عدول عن قانون التكلف والصنعة فإنّ من باب التكلف أن يكون الشيء مقترناً بالذي يختصّ به ونظر هذا بقوله تعالى: «إنّ لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى وأنك لا تظماً فيها ولا تضحى»<sup>(1)</sup>. ويكون تمام الكلام في جملة 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 [فَيَزِدُّ ضلالةً] (. . .)

[أما من كان على هدى فليمدد له مدأً فيزيد إيمانه.

قال ابن عاشور ملخصاً حركة الاحتباك في الآيتين: «فالمعنى على

احتباك أي فليمدد له الرحمان مدأً فَيَزِدُّ ضلالةً، وَيَمُدُّ للذين اهتدوا بزيادة هُدًى»<sup>(2)</sup>.

تلك هي مظاهر العدول بالنقصان الناجمة في هذه الأمثلة عن الاحتباك.

دني حجاج يرى لها؟ إنّ الصورة النظرية للجملتين المحبتكتين في كل من الأمثلة الثلاثة الأولى تكون كالتالي:

مثال 1 ج = 1 أ + (- ب) أي المهتمي + (- الخاسر يعني الفائز).

ج = 2 ب + (- أ) أي الخاسرون + (- المهتمدون 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 الضر + (- الخير يعني الشر).

ج = 2 ب + (- أ) أي الخير + (- الضرّ يعني النفع).

المرجع نفسه، ج 6، ص ص 163-164.

المرجع نفسه، ج 16، ص 157.



يتضح من هذه الصورة النظرية أن بين الجملة 1 والجملة 2 في كـ  
مثال من الأمثلة الثلاثة تقابلاً تاماً:

ج 1 = أ + (- ب)

ج 2 = ب + (- أ)

وبيانه في المثال الثاني:

ج 1 = وإن يمسسك الله بضر (أ) وشر (- ب)...

ج 2 = وإن يمسسك بخير (ب) ونفع (- أ)...

إنَّ التقابل بين العنصرين (أ) و(ب) وهما العنصران المصرَّح بهما ليس تاماً إذ لا يوجد تقابل في اللغة أو في المعجم بين الضر والخير. وانعدام تمام التقابل هذا هو مآتى الخصوبة الدلالية والطاقة الججاجية في الجملتين إذ لو كان (أ) هو مقابل (ب) المعجمي لكان (- ب) هو (أ) نفس ولكان (- أ) هو (ب) نفسه ولما كان هناك احتباك أصلاً. وإنما خولف شب بين (أ) و(ب) ليكون (- ب) تفسيراً أو نتيجة أو تَضَمُّناً لـ (أ) وليكون (- ب) مفسراً أو متضمناً أو نتيجة أيضاً لـ (ب). وآية ذلك أن كلمة «شر» في الجملة الأولى من المثال الثاني وهي محذوفة ومُومأ إليها بكلمة «خير» في الجملة الثانية من المثال نفسه تأتي لبيان نوع الضرّ وتهويله فهو ليس ضرّاً هيئاً وإنما هو من قبيل الشر. وإنَّ كلمة «نفع» في الجملة الثانية وهي محذوفة دلَّ عليها مقابلها في الجملة الأولى وهو «ضرٌّ» تأتي لبيان النتيجة اللازمة عن هذا الخير فهو نفع. وبهذا يكون الكلام في الجملتين قد أُشْرع أبوابه مستدرجاً المتلقي إلى فضائه ليكمل بنفسه ما شرع الكلام في صنعه بتعدُّ. إنه ليجد نفسه محمولاً في حُطى الكلام إلى حيث قدّر له الكلام. يُحمل مُزجى بريح ليئة عاصفة معاً، فهو بفضل العنصرين المذكورين (أ) و(- ب) يتوصل ألياً إلى استحضر العنصرين المحذوفين (- أ و- ب) فإذا بالمهتدي فائز والخاسرون هم الضالون في المثال الأول وإذا الضر شر والخير نفع في المثالين الثاني والثالث.

إنَّ المتلقِّي يجد نفسه أمام هذه الجملة المحتبكة مدفوعاً إلى أن يكون مسهماً في إنتاج الكلام لكن لا بتأويله ضرورياً من التأويل وقراءته أصناف القراءات وإنما بمجرد إلتقاط 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 عاماً مع ذلك بإحكام على أن يعثر المتلقِّي عليها يلتقطها ويجعلها حجة الخاصة.

#### 4 - الاكتفاء

قال الزركشي في حده: «الاكتفاء هو أن يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم وارتباط فيكتفى بأحدهما عن الآخر ويخصّ بالارتباط العطفى غالباً (...). ثم ليس المراد الاكتفاء بأحدهما كيف اتفق، بل لأنّ فيه نكتة تقتضي الاقتصار عليه»<sup>(1)</sup>.

ومن الأمثلة عليه في القرآن وهي كثيرة كما تُشعر بذلك قائمة الزركشي في الموضع المشار إليه آنفاً:

- مثال 1: ﴿وَجَعَلْ لَكُمْ سَرَيبَ لَقِيكُمْ أَحْرَ﴾<sup>(2)</sup>  
 مثال 2: ﴿وَلَمْ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾<sup>(3)</sup>  
 مثال 3: ﴿بِيَدِكَ الْحَزْبُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>(4)</sup>  
 مثال 4: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾<sup>(5)</sup>  
 مثال 5: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾<sup>(6)</sup>

(1) الزركشي، البرهان...، ج3، ص 118.

(2) النحل 81/16.

(3) الأنعام 13/6.

(4) آل عمران 26/3.

(5) البقرة 2/3.

(6) البقرة 2/2.

مثال 6: ﴿فَأَمَّا مَنْ نَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَحَسُّوا أَن يُكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ﴾ (1).

مثال 7: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَأَعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةِ رَبِّهِمْ وَأَفْضَلِ مِنْهُمُ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ (2).

مثال 8: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ رَيْبٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَبِئْسَ تَأْوِيلُهُ وَمَا يَسْمُؤُا تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّا بِهِ﴾ (3).

هذه أمثلة الاكتفاء باعتباره ضرباً من الحذف فما تُرى طبيعة المحذوف وما طبيعة المكتفى به عنه؟ وأي علاقة دلالية بينهما؟ وأين الحجج 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 قيل 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» والكافرين. قال البيضاوي: «واختصاصه بالمتقين لأنهم المهتدون والمنفعون بنصبي وإن كانت دلالة [أي هدايته] عامة لكل ناظر من مسلم

(1) القصص 67/28.

(2) النساء 175/4.

(3) آل عمران 7/3.

(4) الزركشي، المرجع نفسه، ج3، ص 119.

(5) المرجع نفسه، ص 120.

كنافر 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 يهيمه ومثاله الأول «سراييل تقيكم الحر» قال السيوطي: «أي والبرد، وخصص الحر بالذكر، لأن الخطاب للعرب وبلادهم حارة 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 الخير 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 «والشر» (...). وإنما أثر 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 المفّلحين» «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 الشئيين عن ذكر مقابله»<sup>(6)</sup>. وفي آية المثال الثامن إشكال وفيها وأيان مختلفان أما الرأي الأول فأصحابه يُجعلون «والراسخون» 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، معترك الأقران... ج 1، ص 320. والشاهد برمته 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، التحرير والتنوير، ج 20، ص 163.

الذين في قلوبهم زيغ» محذوفاً، استثنى عنه بمعادله المذكور. وأما الرأي الثاني فيقف أصحابه على قوله «إلا الله» ويعتبرون جملة «والراسخون في العلم» مستأنفة لتكون معادلاً لجملة «فأما الذين في قلوبهم زيغ» بتقدير «وإن الراسخون في العلم». وقد ردّ السعد التفتازاني [ت 792هـ / 1389م] هـ الرأي الثاني «وأجاب بأنّ المعادل لا يلزم أن يكون مذكوراً بل قد يحذف لدلالة الكلام عليه»<sup>(1)</sup>.

بإمكاننا الآن أن نرد دلالة الاكتفاء على وجه الإجمال إلى دلالة اقتضاء ودلالة مفهوم فالمحذوف وإن اكتفي عنه بالعنصر المذكور يدل عليه فهو حاضر في الكلام إما على سبيل الاقتضاء أو على سبيل المفهوم. فقوله على سبيل المثال «الذين يؤمنون بالغيب» يقتضي رأساً أنهم يؤمنون بالشهادة و«يؤمنون بالغيب» 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 أبداع ولأنه يستلزم الإيمان بالشهادة من غير عكس»<sup>(2)</sup>. وهو ما يفسر شأن هذا الزوج في القرآن فهو بين أمرين لا ثالث لهما فإما أن يردا معاً (الغيب والشهادة) أو يرد «الغيب» وحده و«رود لكلمة «الشهادة» بمعنى عالم المشاهدة والحسّ وحدها البتة. فظهر من ذلك ما للعنصر اللغوي المكتفى به في الأمثلة: الثاني والربيع والخامس، على وجه الخصوص من قيمة اقتضائية توجه الكلام اللاحق وتوجه معه فهم المتلقي الوجهة التي يريدتها 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 عس الأمثلة - ومعه دلالة التركيب ومحتواه دون شك - نصفه من صنع الخصم

(1) المرجع نفسه، ج 2، ص 165.

(2) الزركشي، المرجع نفسه، ص 120.

لقرآني ونصفه موكول إلى المتلقي. ففي المثال 6 مثلاً يترك قوله تعالى: ﴿قَالُوا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَغَسَّخَ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ﴾ (١٧)، للمتلقي أن يستأنف الكلام بواسطة المفهوم منه بقوله وهو قول ابن عاشور السالف عمدنا إلى إعادة صياغته: «وأما من لم يثبت من المشركين ولم يؤمن ولم يعمل صالحاً فخاسر في الآخرة».

## الفصل الرابع

### العدول النوعي في القرآن وأبعاده الجحاجية

المقصود بقولنا «العدول النوعي» العدول أو الانتقال من طريقة في التعبير 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 إنشاء والخبر، والجملة الفعلية والجملة الاسمية. فالمقصود بعبارة العدول جدولي ههنا 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 عدول 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 اصطللحنا عليه بالعدول النوعي في تراكيب القرآن. وهي ظواهر كثيرة ومتشعبة، قد يتطلب بعضها أن

تُعد له الدراسات المفردة. وإن كثرتها وتشعبها هذين هما اللذان حَدَوَا - إلى أن نتاولها تناولاً قد يبدو خفيفاً وغير معمق في بعض الأحيان.

## 1 - العدول النوعي الجدولي

### 1 - 1 - العدول عن الخبر إلى الإنشاء:

يعتبر ابن الزملكاني الخبر «هو الأصل في الكلام وما سواه محمول على 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 الزملكاني الخبر هو أصل الكلام بعض لغوي والمبالغة. ومهما يكن من أمر فإن البراغمية من حيث هي دراسة لأصل الكلام لا تجيز إقامة التقابل بين كلا النمطين من التعبير اللذين أوردتهما ابن الزملكاني على أساس انتمائهما إلى جدولين لغويين مختلفين (جسري الإنشاء من ناحية وجدول الخبر من ناحية أخرى)، فهما عند أوستين على سبيل المثال، ينتميان إلى جدول واحد هو جدول الإنشاء. لكن الإنشاء في الأول وَهُوَ «قم»، و«هل قام زيد؟» إنشاء أولي (Performatif primaire) والإنشاء في الثاني وهو «أمرك واستفهمك» إنشاء صريح (Performatif explicite)<sup>(2)</sup>.

وملاحظة أخرى نسوقها لمزيد التحرز من المبالغة في جعل الخبر والإنشاء متقابلين متعارضين، هي أن الحدود التي توضع عادة بين الإثنين والخبر ليست واضحة دائماً بما فيه الكفاية. فمن الملفوظات ملفوظة ينبغي، حسب أوركيني، أن نعتبرها «هجينة» مثل الاستفهام أو السؤال مثلاً

(1) ابن الزملكاني، البرهان الكاشف عن إعجاز 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 عملين لغويين متقابلين لكنهما على الحقيقة يشكلان سلباً واحداً قائماً على التواصل والاسترسال (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 تحدثنا أميل إلى استخدام المقياس التقليدي في التمييز بينهما. ومهما يكن من فإن ما يهمنا من هذه المسألة هو أنّ سياقات كثيرة في القرآن يستخدم فيها الإنشاء والقصد إلى التقرير، ويكون ذلك في الاستفهام غير الحقيقي الذي سنقصر عليه درسنا هنا. إنّ الاستفهام غير الحقيقي هو الذي يسميه اليونانيون «الاستفهام الجباجي» أو «السؤال الجباجي» (Question argumentative) الذي ليس استخباراً وطلب جواب بل هو وسيلة حجج<sup>(2)</sup>.

إنّ هذا الاستفهام غير الحقيقي أو الاستفهام الجباجي يستخدم في القرآن عوضاً عن جملة خبرية تكون منفية من نحو:

مثال 1: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾<sup>(3)</sup>.

ومثله كثير في القرآن<sup>(4)</sup>.

مثال 2: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَةُ وَالنُّورُ﴾<sup>(5)</sup>.

مثال 3: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ 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 و 93 و 144 و 157.

الرعد 13 / 16.

الزمر 39 / 9.

مثال 4: ﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْأَعْمَى﴾<sup>(1)</sup>.

مثال 5: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَدْعُوا لِلْفَلَقِ ثُمَّ يُعِيدُهُمْ قُلِ اللَّهُ بِسْمِئِهِمْ يَبْعُدُوا حَتَّىٰ يُعِيدُهُمْ﴾<sup>(2)</sup>.

كما يؤتى بالاستفهام غير الحقيقي في القرآن مكان الجملة المثبتة من نحو:

مثال 6: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>(3)</sup>.

قال ابن عاشور: «والاستفهام تقريرى على الوجهين (...). أي أنكم تعلمون أن الله قدير وتعلمون أنه مالك السماوات والأرض»<sup>(4)</sup>.

مثال 7: ﴿وَبَلِّغْ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٩﴾ أَلَمْ نَخْلُقْ مِنْ مَّاءٍ مَهِينٍ ﴿٢٠﴾﴾<sup>(5)</sup>.

مثال 8: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ نَحْتَمِسُ أَلْوَانَهَا﴾<sup>(6)</sup>.

مثال 9: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَكُمْ عَيْنَيْنِ ﴿٨﴾ وَلِسَانًا وَشَفْطَيْنِ ﴿٩﴾﴾<sup>(7)</sup>.

مثال 10: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ ﴿٦﴾ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ ﴿٧﴾﴾<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 43/40.

(2) يونس 34/10.

(3) البقرة 2/106-107.

(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 665.

(5) المرسلات 77/19-20.

(6) فاطر 35/27.

(7) البلد 90/8-9.

(8) الضحى 93/6-7.

معنى<sup>(1)</sup>. ولعل عددها في القرآن يربو على ذلك، وإنما غايتنا درس الأبعاد الحجاجية التي لإحلال الاستفهام محل الإثبات أو النفي المجردين.

يرى الزركشي أنّ الاستفهام بمعنى الخبر<sup>(2)</sup> يجيء على ضربين أحدهما نفي ويطلب به إنكار المخاطب وعليه مدار الأمثلة ( 1 ← 5). والآخر إثبات ويطلب به إقرار المخاطب وعليه مدار الأمثلة ( 6 ← 10).

إنّ الغاية من كل استفهام سواء أكان حقيقياً أم غير حقيقي تتمثل حسب ديكرود وأوسكمبر في أن نفرض على المخاطب به إجابة محددة يملئها لمقتضى الناشئ عن ذلك الاستفهام فيتم بذلك توجيه دفة الحوار الذي يخوضه معه الوجهة التي نريد<sup>(3)</sup>. ولما كانت أهم وظيفة ينهض لها للاستفهام هي توجيه باقي الحوار وجهةً معيّنة<sup>(4)</sup>، ولما كان مفهوم التوجيه هذا هو لبّ الحجاج عند ديكرود، كان الاستفهام مظهراً حججياً مهماً. ولعلّ هذا يفسر كثرة وُزود الاستفهام في القرآن في مواضع يمكن أن يستغنى فيها عنه بمجرد الإثبات أو النفي. لكننا لن نقتصر في تدبر أبعاد الاستفهام الحجاجية على ما قاله ديكرود وأوسكمبر من أنّ الاستفهام يأتي في الكلام «جبار المخاطب على الإجابة وفق ما يرسمه له بُعد الاستفهام الاقتضائي. في ما يلي وجهة نظرنا الخاصة بشأن وظيفة الاستفهام الحجاجية في الأمثلة 1←5) وهي أمثلة يمكن أن نعتبرها قد عُذِلَ فيها عن النفي إلى الاستفهام.

إنّ أهم رأي قرأناه في خصوص هذا الضرب من الاستفهام في القرآن أي أحمد أحمد بدوي. قال: «ولعل السرف 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 ص 328-338) ونوع يفيد معنى الإنشاء (المرجع نفسه، ص ص 338-344).

(3) انظر: Ducrot et Anscombre, *L'argumentation dans la langue*, op. cit., p. 30.

(4) 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 أصله وضعه يتطلب جواباً يحتاج إلى تفكير، يقع به هذا الجواب في موضعه ولما كان المسؤول يجيب بعد تفكير وروية عن هذه الأسئلة بالنفي، كان في توجيه السؤال إليه حملاً له على الإقرار بهذا النفي، وهو أفضل من البدء ابتداءً<sup>(1)</sup>.

ينطبق رأي بدوي هذا على المثال 1 خاصة. ولكن هذا الرأي غير أهميته في تدبر البعد الحجّاجي الذي للاستفهام قائماً مقام النفي، لم نحسب لنا كيف يتم الإقرار بهذا النفي؟ إذ قد يطيل المسؤول التفكير والروية في البحث عن جواب للأسئلة المطروحة عليه كما قال بدوي ومع ذلك لا يجيب بعكس ما ينتظره منه السائل. بل إنّ العادة جرت أنّ المسؤول - أطل التفكير في جوابه يكون ذلك علامة على عدم مجاراته للنسق الذي يفرضه السائل عليه. والرأي عندنا أنّ النفي الذي حل الاستفهام محله في الأمثلة ( 1 ← 5) من شأنه - كأى نفي - أن يكون علامة على وحيدة خصومة 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 أمثلة المذكورة إلى الاستفهام من شأنه أن يغير مجرى تلك الخصومة تغييراً جسيماً وينتقل بها من مجرد دحض للرأي المخالف، فتلك مهمة النفي إلى احتواء 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 53.

(2) انظر: Maingueneau, *Analyse du discours*, op. cit., p 117.

3. Betrendoener, *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 الغريبة عنه ولا هو بمنكرها 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 كذباً وروية ولا طول تفكير كما يرى بدوي. فهو (أي هذا المخاطب بالاستفهام) سرعان ما ينخرط في دورة الخطاب وَيُنْسَلِكُ في ثناياه خاضعاً له متجاوباً معه مقرأً به. وإنّ أبلغ الحجج وأشدّها إلزاماً للخصم وأكثرها فحاشاً له ما نطق بها هو نفسه وساهم في صنعها من خلال إجابته عن الاستفهام الموجه إليه. فعلى هذا يبدو الاستفهام أبلغ حججاً من مجرد النفي.

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 يخضع لها ويتقيّد بها. بل إنّ من شأنه أن يشعّرننا، ربما، بوجود اختلاف في وجهات النظر بين طرفي الخطاب. وليس هذا هو الشأن في أمثلتنا (2 ← 5 خاصة)، فالانفاق على القضايا المعروضة فيها حاصل بين الطرفين وإنما جيء بالاستفهام فيها ليكون الجواب عنها، فضلاً عمّا رأيناه له من دور حجائي، مشكلاً لبنة أولى في خطة الإيقاع بالمخاطب ودفعه إلى لاقتناع بما هو أهمّ وبما هو موضوع الخلاف حقيقة. وينطبق هذا على المثالين 2 و5 خاصة. فالإقرار الحاصل من المخاطب بفضل الاستفهام بهما سرعان ما يصبح في سياق الخطاب العام حجة على خطئ رأيه وفساد معتقده، إنّ السياق العام الذي للمثال 2 هو: ﴿قُلْ أَنَا نَعْدَمُ بَيْنَ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَكُونُ لِأَقْرَبِيهِ نَعْمًا وَلَا صَرْفًا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسَوَّى الظُّلُمَاتُ

وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَبَّهُهُ خَلْقُهُ عَلَّمَهُمْ قُلُوبَهُمْ قُلْ أَللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَإِنَّهُ  
الْوَجِيدُ الْقَهَّارُ ﴿١﴾

في هذه الآية تشكّل القضية محور الاستفهام الثاني والثالث نقطة الاندفاع بين الطرفين المتخاطبين (الله من ناحية والمشركون من ناحية أخرى) فمسه استواء الأعمى والبصير، والظلمات والنور من المشهورات المسلّم به وتشكّل قضية الشرك التي هي موضوع بقية الآية نقطة الخلاف بين الطرفين إنّ الجواب عن الاستفهامين الثاني والثالث لا يمكن أن يكون إلا في الاتجاه الذي رسمه المتكلّم 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 تتجسّد جوهر الخلاف فهي مناط عناد المشركين ولبّ الدعوة المحمدية.

والأمر نفسه يمكن أن يقال عن المثال 5 حيث تمثّل جملة الاستفهام وجوابها المحتمل استدراجاً للمسؤولين إلى حظيرة التوحيد. قال ابن عسّار في تفسيره: «والاستفهام إنكار وتقرير بإنكار ذلك إذ ليس المتكلّم بضابط 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 معهم الاستدلال بقوله: «اللّه يبدأ الخلق ثم يعيده» فصار مجموع الجملتين قصر لصفة بدء الخلق وإعادته على الله تعالى قصر أفراد، أي دون شركائكم. فالأصنام لا تستحق الإلهية واللّه منفرد بها. وذكر إعادة الخلق من الموضوعين مع أنهم لا يعترفون بها ضرب من الإدماج في الجباج»<sup>(2)</sup>

(1) الرعد 16/13.

(2) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 11، ص 161. «وتحدّد الإدماج» أنّ يضمن كلام قد سبق نسج معنى آخر، لم يصرّح به كقول المتنبي [الوافر]: «أقلّب فيه أجناني كأنني \* أغدّ بها على سحر الذنوب». ساق الشاعر هذا الكلام، أصالة لبيان طول الليل، وأدمج الشكوى من النوم. وصف الليل بالطول» (انظر أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، (مذكور)، ص 370).

لمشركين لا يقولون بفكرة بدء الأصنام للمخلوق 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 يس من شركائنا من يبدأ الخلق بل الله هو الذي يفعل ذلك» منطلقاً بخولهم في منطق الخطاب القرآني وانخراطهم فيه تمهيداً لإذعانهم له بمصادقتهم عليه. إن هذا المسار الجغرافي يحدثه الاستفهام، وليس للنفي يحدثه، من أجل هذا عدل عنه إلى الاستفهام فيما نقدر.

إن الأمر ليس بمختلف كثيراً في طائفة الأمثلة (6 ← 10) عنه في دائرة الأمثلة السابقة. ففي هذه الأمثلة جاء الاستفهام للتقرير والإثبات لا معنى 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 سُئلوا عنها ليوجوها وليصادقوا عليها - تلقاء أنفسهم، حتى إذا ما حصلت المصادقة من قبل المخاطبين، وهي - تُدّ حاصلّة في أمثلتنا (6 ← 10) كان ذلك وسيلة للترقي درجة أخرى في سائر الإقناع بجوهر ما يريد القرآن أن يقنع 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 يردّ: «والاستفهام تقرير على الوجهين (...). أي أنكم تعلمون أنّ الله عز وجل وتعلمون أنه مالك السماوات والأرض بما يجري فيهما من الأحوال

الزركشي، المرجع نفسه، ج2، ص 331.

انظر ابن عاشور، المرجع نفسه، ج1، 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 الحجاجي للدعوى المبسوطة في أو-المثال وهي قوله «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها»: إذ أخرى بمن يُقرّ بقلبه وعقله ولسانه، بقدرة الله المطلقة وبامتلاكه السماوات والأرض أن يُقرّ بقدرته على نسخ كلامه بما هو مثله أو خير منه، إن هـ-المسار الحجاجي 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 يستون.

\* 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 الجغرافي الضمني الذي ينفذح انطلاقاً من الاستفهام كثير جداً في القرآن. وقد يأتي صريحاً وتكون جميع مراحلها مذكورة وإن كان هذا قليل الورد في القرآن مثل: ﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٨٤) ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (٨٥) ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (٨٦) ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَنْقُوتُ﴾ (٨٧) ﴿قُلْ مَنْ مَلِكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُحْيِيهِ وَيُمِيتُهُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٨٨) ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ﴾ (٨٩) (١).

## 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: ﴿وَالْمُطَلَقَاتُ يَرَزِقْنَ أَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (3).  
 مثال 2: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ (4).  
 مثال 3: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَعْرَظٍ تَنْجِيكُمْ مِنَ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ (١٠) ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (5).  
 مثال 4: ﴿فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾ (٧٨) ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (٧٩) (6).  
 مثال 5: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ﴾ (7).  
 قال ابن عاشور في شأن المثال الأخير: «وقوله لا تعبدون إلا الله. خبر في معنى الأمر. ومجيء الخبر للأمر أبلغ من صيغة الأمر لأنّ الخبر

(1) المؤمنون 84/23-89.

(2) الزركشي، البرهان... 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 لعلاقة مشابهة الأمر الموثوق بامثاله بالشيء الحاصر حتى إنه يخبر عنه»<sup>(1)</sup>.

إنّ رأي ابن عاشور هذا لا يكاد يختلف عن آراء القدماء في شأن إحلال الخبر محل الإنشاء في القرآن. ولما اختلف القدماء بعضهم عن بعض في تأويل هذه الظاهرة، فقد قال الزمخشري في تفسير قوله: «تعبدون» الوارد في المثال الأخير مراعيّاً قيمة هذا القول الججاجية: «هو إخبار في معنى النهي كما تقول: «تذهب إلى فلان تقول له هذا»، تربية الأمر. وهو أبلغ من صريح الأمر والنهي لأنه سورع إلى الامتثال والانتباه. فهو يخبر عنه، وتنصره قراءة عبد الله وأبيّ: «لا تعبدوا». ولا بدّ من إرادة القول»<sup>(2)</sup>. والرأي عندنا، وهو غير مختلف كثيراً عمّا سبق ذكره من آراء أن العدول عن الإنشاء إلى الخبر يضمن نجاح القضية المطلوب تنفيذها من المخاطبين، وآية ذلك أنّ العمل اللغوي في جميع الأمثلة ( 1 ← 5)، وهو لا يخرج عن كونه أمراً أو نهياً محفوف، شأن أي عمل لغوي بمحجّبات كثيرة قد تعوق تحقّقه وتعطل تأثيره. فمن أجل ألا يكون محتوى هذا العسر اللغوي (الأمر والنهي) عُرضة للفشل وعدم التحقق وقَع التعبير بواسطة الخبر عَوْضَ التّعبير بالإنشاء في القرآن، وهو ما يؤيده قول الزركشي: «خبر الشيء لا يتصوّر وقوع خلافه والنهي قد تقع مخالفته، فكأنّ المعنى: عاملوا هذا النهي معاملة خبر الحتم»<sup>(3)</sup>.

### 1 - 3 - العدول عن الجملة الفعلية إلى الجملة الاسمية

(في جواب الشرط):

يرى ابن هشام أنّ الجملة الفعلية هي «التي صدرها فعل»<sup>(4)</sup>. والجس

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 582.

(2) الزمخشري، الكشاف... ج 1، ص ص 292-293.

(3) الزركشي، البرهان... ج 3، ص 352.

(4) ابن هشام، معنى اللبيب عن كتب الأعراب، (مذكور)، 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 المهيري فقد اعتبر الجملة الاسمية هي التي بُدِئت باسم هو المبتدأ سواء جاء الخبر اسماً أو فعلاً وسواء جاء هذا الفعل سحياً على المبتدأ أو غير محيل عليه<sup>(2)</sup>. ومن الحجج التي اعتمدها في دعم موقفه هذا، قول النحاة في القديم «إنَّ الأساس في الفاعل أن يكون لفعل المسند إليه مقدماً عليه». وبناء على هذا يرى أنَّ الضمائر لما كانت من الأسماء وكانت الأسماء شاغلة لا محالة محلاً إعرابياً في الكلام أمكننا أن نعتبر على سبيل المثال أنَّ ضمير المثنى المذكر وهو الأنثى في جملة «الزيدان ضرباً»، وضمير الجمع المذكر في جملة «الزيدون ضربوا» يشغلان وظيفة الفاعل، فاعل الضرب فلا يبقى للاسم الظاهر في صدر الجملة، إلا أن يحتلَّ محلاً آخر غير الفاعل أي المبتدأ<sup>(3)</sup>.

لكن المقاييس النحوية في التمييز بين الجملة الاسمية والجملة الفعلية ليست هي وحدها المقاييس التي اعتمدت في التمييز بين الجملتين المذكورتين، فمن القدماء من اعتمد في هذا التمييز مقاييس دلالية وبلاغية محضة فاعتبر الجملة الفعلية واقعة في أسفل درجات الخطاب دون الجملة الاسمية فكانها تمثل الدرجة الصفر من الكلام من حيث القيمة الإخبارية فقد ورد الزركشي عن زين الدين التنوخي أنه كان يقول: «إذا فصدوا مجرد الخبر أتوا بالجملة الفعلية وإن أكدوا فبالاسمية، ثم بها وباللام»<sup>(4)</sup>. ثم يخص الزركشي مجمل كلام التنوخي ويعلق عليه في غضون ذلك فيقول: «وإحصاه أن الخطاب على درجات: قام زيد ثم لقد قام زيد - فإنه جعل لفعلية كأنها دون الاسمية - ثم إنَّ زيدا قائم، ولزيد قائم»<sup>(5)</sup>.

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) عبد القادر المهيري، من الكلمة إلى الجملة (كتاب له قيد الطبع تفضل، مشكوراً باطلاعنا على بعض فصوله مخطوطاً) فصل: إشكالية «الجملة الاسمية».

(3) عبد القادر المهيري، 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 السند الإخباري. ولعل اعتبار الجملة الفعلية يؤتى بها في أدنى درجات سند التأكيد، 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 الجزاء فأصله أن يكون بالفعل أيضاً لأنه شيء موقوف دخوله في الوجود على دخول شرطه، والأفعال هي التي تحدث وتنقضي ويتوقف 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 بوجوب 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 المفسرين يقدّمون 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: ﴿فَإِنْ قَاتَلْتُمُوهُمْ فَاتَّخِذُوا مِنْ كَفَرِهِمْ كَمَا نَتَّخِذُ مِنَ الْكُفْرِينَ﴾ (١٨١) ﴿فَإِنْ أَنْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (١٨٢) (١).

قال ابن عاشور في تفسيرها: «وقوله «فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم» أي إن انتهوا عن قتالكم فلا تقتلوهم لأن الله غفور رحيم» (٢).

مثال 2: ﴿وَإِنْ تَصَبَرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ (٣).

قال ابن عاشور: «ووقع 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 يَدُلُّونَ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مَنَافِقِهِمْ أَن يَدُلُّوهُمُ إِلَى مَنَافِقِهِمْ﴾ (١٢٧) ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (١٢٨) (٥).

قال ابن عاشور: «وقوله «فإن الله غفور رحيم» دليل الجواب أي نحنهم في يمين الإيلاء مغفور لهم، لأن الله غفور رحيم (...). وقوله «فإن الله سميع عليم» دليل الجواب أي فقد لهمهم 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 الفعلية. والرأي عندنا أن الجحاج بواسطة الدلالة التضمنية أبلغ وأنجع من الجحاج بواسطة الدلالة التصريحية.

(١) البقرة 191-192.

(٢) الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 2، ص 206.

(٣) آل عمران 3/186.

(٤) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 4، ص 190.

(٥) البقرة 2/226-227.

(٦) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 2، ص 386.

(٧) يمكن الاستعانة في البحث عن مثيلاتها بكشوف عبد السلام المسدي ومحمد الهادي الطرابلسي،

الشرط في القرآن، (مذكور)، ص ص 182-238.

إن الدلالة الحاصلة من الجملة الأصلية لو استخدمت وهي: «فإن انتهوا عن قتالكم فلا تقتلوهم» 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 «فإن الله غفور رحيم» فدلالة تضمنت لدلالاتها تظناً 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 أن دلالة الجملة الاسمية الواردة جواباً للشرط في المثال 1 (وحتى في المثالين 2 و3 أيضاً) على معنى الجملة الفعلية المحذوفة المقدّرة، كانت بواسطة التضمن، وهذا التضمن من شأنه أن يجعل المتلقي يسلك مسلكاً ضمناً إلى دلالة الجملة المحذوفة معوّلاً على كفاءته المنطقية في استخلاص معنى «وجوب عدم قتل المشركين». وإن في سلوك المتلقي هذا المسلك بالتعويل على كفاءته المنطقية بداية الطريق إلى الاقتناع، ذلك أن المعنى الذي نستنتجه بأنفسنا يكون كما قد ذكر آنفاً ألزم لنا بالحجة، ونكون أشدّ تسليماً به وتأييداً له من المعنى الذي يقدم لنا جاهزاً مباشرة في شكل دلالة تصريحية. إن الشرط في آية المثال 3 وهو «فإن فاؤوا فإن الله غفور رحيم» يتضمن الجواب فيه شتى مظاهر المغفرة والرحمة التي يربوها المخلوقون من الخالق، ومنها تضمناً قبوله فينتهم أي رجوعهم إلى قربان نساتهم مكفّرين غير يمينهم بتركهن والامتناع عنهن.

ووظيفة حجاجية أخرى للتعبير بالجملة الاسمية في جواب الشرط هي أمثلتنا المضروبة وما أشبهها، هي أن 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 جرت جملة الجواب الاسمية تعرضها. وهو تعليل منطقي من شأنه أن يرد به بالمتلقي إلى التسليم بالحكم والمصادقة عليه. وهذا بيّن من طريقة تفسي

بن عاشور للمثاليين 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 تحلَّ محلَّ 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، بنفيسيت 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 اتبناء مضمونها على الديمومة أن تكون مستنداً ووسيلة تبرير لمن يروم إقناع الغير»<sup>(1)</sup>.

على أنه بإمكاننا أن نجمع 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:

Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale I, op. cit.*, § La phrase nominale, pp 151-167. (1)

ولبنفيسيت في هذا الفصل رأي في الجملة الاسمية جعل حدودها ضيقة جداً لخصه الأستاذ المهجري وتصدى له بالنقد (انظر مقاله: مساهمة في تحديد الجملة الاسمية، حوليات الجامعة التونسية، العدد 5، 1968، ص ص 7-16). غير أنَّ النجمل القرآنية التي عمدنا إلى درسها هنا وهي جمل جاء المسند إليه والمسند فيها اسماً غير متقيد بزمان ينطبق عليها مفهوم بنفيسيت للجملة الاسمية.

فإن انتهوا فإنَّ الله غفور رحيم ← وإذن فلا تقتلوهم .

فإن فاؤوا فإنَّ الله غفور رحيم ← وإذن فحنثهم في يمينهم مغفور لهم .

إنَّ معنى الجملة الاسمية جاء كالكناية عن معنى الجملة الفعلية المحذوفة فهو بمثابة البيئة والحجة على الدعوى المدعاة في الجملة المطوية وهذه الكناية الحاصلة من الجملة الاسمية لا يمكن أن تحصل من الجسة الفعلية لو حققت فدلائلها تكون حينئذ إفصاحية تصريحية . ولما كانت الكناية كما يقول السكاكي «ادعاء الشيء ببيئة والإفصاح ادعاء الشيء لا ببيئة» اتضح لنا مدى الطاقة الججاجية التي ينطوي عليها التعبير بالجملة الاسمية عوض الفعلية المحذوفة في أمثلتنا .

أما الوظيفة الججاجية الثالثة لهذا الضرب من التعبير ولعلها تكون أهم وظائفه الججاجية، فتتمثل في أنَّ التعبير بالجملة الاسمية هو على حد قول برلمان وتيتيكا «محاولة لجعل ما نقوله يقع خارج دورة الزمان . فلا تلاسه ذاتية ولا يداخله انحياز»<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 جسة المثال 3 التي هي «فإن انتهوا فإنَّ الله غفور رحيم» يكون فيها معنى جسة «فلا تقتلوهم» المحذوفة معنى من بين معان كثيرة يمكن أن تفيدها جسة الجواب وهي اسمية . من هذه المعاني :

- والله يقبل توبة الكافرين إن تابوا .

- فالله رؤوف بعباده، حلیم .

- فلا تقتلوهم إن انتهوا .

(1) السكاكي، مفتاح العلوم، (مذكور)، ص 413 .

(2) Perelman et Lucie Obrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation, op. cit.*, p ٥٠



- 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 الذال بالمدلول الأحادية المنغلقة على نفسها، كما هو الشأن في جملة «فإنا نقتلهم» التي عدل عنها الخطاب القرآني، وإنما هي (أي جملة «فإن الله غفور رحيم» الاسمية) مسرح لتعدد الدلالات فهي دلالات كثيرة ولكنها زغم كثرتها ينتظمها خيط دلالي واحد ويجمعها محور دلالي واحد. فهي ليست مختلفة ولا متضاربة. ولما كانت هذه المعاني الحاصلة من الجملة الاسمية يرجع بعضها أصداء بعض أمكن لنا أن نقول إن في التعبير بها ترجيحاً لمعنى الجملة الفعلية التي حذفت ودلّ عليها السياق، وهو معنى «وجوب عدم قتل الكافرين إن انتهوا»، فتظهر لنا من ذلك وجهة العدول الججاجية في مثل هذه الجمل.

غير أنّ من جمل الشرط في القرآن ما يمكن ألا نعتبر جملة جوابه الفعلية محذوفة قد جاءت الجملة الاسمية المحققة في الخطاب تعويضاً 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 يفيدته التعبير بالجملة الاسمية من لحاح على المعنى ومبالغة فيه وتأكيد 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 تمثل في المثالين 1 و3 ضرباً من المقدمات التي هي بالنسبة إلى المؤمن مقدمات يقينية. وتمثل في المثال 2 مثلاً سائراً لعله من أمثال القرآن الكامنة 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 يقوله عبد القادر المهيري ملخصاً رأي بنقسيست: «[لها من الخصائص] ما يؤهلها للتعبير عن الحقائق العامة والمبادئ القارّة، ويجعلها ملائمة للحكم والأمثال، ويفسر استعمالها للاحتجاج وتقديم الأدلة»<sup>(2)</sup>.

## 2 - العدول النوعي النسقي

يكون العدول النوعي نسقياً، ويحدث داخل الجملة الواحدة أو بين الجملتين يُراعى في ترتيب عناصرهما غير الطريقة المرعية عادة.

### 2 - 1 - ما يطرأ منه داخل الجملة الواحدة

(مثل التقديم والتأخير والتضمين):

#### 2 - 1 - 1 - التقديم والتأخير:

وهو عند عبد القاهر الجرجاني على ضربين: «تقديم على نية التأخير كتقديم الخبر على المبتدأ، والمفعول على الفاعل، مع إقرار كلا العنصرين على حكمه الذي كان عليه وفي جنسه الذي كان فيه، كقولك منطلق زيد»

(1) ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، (مذكور)، ج2، ص 51.

(2) عبد القادر المهيري، مساهمة في تحديد الجملة الاسمية، (مذكور)، ص 8.

وَضْرِبَ عَمراً زَيْدٌ فَقَدْ بَقِيَتْ كَلِمَتَا «مَنْطَلِقٌ» وَ«عَمْرًا» عَلَى الْحَكْمِ الَّذِي كَانَ لِهَئِمَّا قَبْلَ التَّقْدِيمِ وَالتَّأخِيرِ، لَمْ يَزَلْ عَنْهُمَا، فَالْأُولَى ظَلَّتْ خَبْرًا مَرْفُوعًا دَائِمًا وَالثَّانِيَةَ مَفْعُولًا بِهِ مَنْصُوبًا دَائِمًا. وَتَقْدِيمٌ لَا عَلَى نِيَّةِ التَّأخِيرِ وَلَكِنْ عَلَى أَنْ تَنْقَلِ الشَّيْءَ عَنْ حَكْمٍ إِلَى حَكْمٍ وَتَجْعَلَهُ بَابًا غَيْرَ بَابِهِ وَإِعْرَابًا غَيْرَ إِعْرَابِهِ وَمِثَالُهُ مَا تَصْنَعُهُ يَزِيدُ وَالمَنْطَلِقُ تَقُولُ مَرَّةً: زَيْدُ المَنْطَلِقِ وَأُخْرَى المَنْطَلِقُ «زَيْدٌ»<sup>(1)</sup>. وَهَذَانِ الضَّرْبَانِ مِنَ التَّقْدِيمِ وَالتَّأخِيرِ آيَاتٌ فِي الحَقِيقَةِ إِلَى وَاحِدٍ، وَاعْتَمَدَ فِيهِمَا مَقْيَاسٌ وَاحِدٌ هُوَ المَقْيَاسُ النَحْوِيُّ. فَهَذَا التَّقْدِيمُ وَالتَّأخِيرُ إِمَّا أَنَّهُ يَغْتَيِّرُ رَتْبَةَ الوِظِيفَةِ النَحْوِيَّةِ الَّتِي لِلْكَلِمَةِ كَمَا هُوَ الشَّأْنُ فِي الضَّرْبِ الْأَوَّلِ الَّذِي ذَكَرَهُ الجِرْجَانِيُّ أَوْ هُوَ يُغْتَيِّرُ نَوْعَ الوِظِيفَةِ النَحْوِيَّةِ الَّتِي لِلْكَلِمَةِ كَمَا هُوَ الحَالُ فِي الضَّرْبِ الثَّانِي. غَيْرَ أَنَّنَا نَجِدُ فِي كُتُبِ عُلُومِ القُرْآنِ مَقْيَاسًا آخَرَ إِلَى جَانِبِ المَقْيَاسِ النَحْوِيِّ فَقَدْ دَأَبَ أَصْحَابُهَا عَلَى أَنْ يَدْرُسُوا ضَمْنَ بَابِ التَّقْدِيمِ وَالتَّأخِيرِ ضَرْبًا مِنْهُ لَيْسَ مِنَ المَقْيَاسِ النَحْوِيِّ فِي شَيْءٍ، وَإِنَّمَا هُوَ مَقْيَاسٌ دَلَالِيٌّ مُحَضٌّ يَدْرُسُونَ بِوِاسْطَتِهِ المَرْكَبَاتِ العَطْفِيَّةِ عَادَةً مُتَدَبِّرِينَ النِّكْتَةَ فِي تَقْدِيمِ المَعْطُوفِ عَلَيْهِ عَلَى المَعْطُوفِ<sup>(2)</sup>، وَإِنْ لَمْ يَصِحَّ فِي الحَقِيقَةِ أَنْ يُقَالَ عَنْ هَذَا الضَّرْبِ مِنَ التَّقْدِيمِ وَالتَّأخِيرِ إِنَّ فِيهِ عَدُولًا نَسْقِيًا بِالمَقْيَاسِ النَحْوِيِّ الصَّارِمِ.

إِنَّ الدَّرْسَ لظَاهِرَةَ التَّقْدِيمِ وَالتَّأخِيرِ مِنْ حَيْثُ أْبْعَادُهَا الدَّلَالِيَّةِ وَالجِرْجَانِيَّةِ لَا يُمْكِنُ لَهُ أَنْ يَكْتَفِيَ بِمَا قَالَهُ الجِرْجَانِيُّ عَنْهَا مُتَأَثِّرًا بِسَبَبِيَّوِيَّةِ: «وَاعْلَمْ أَنَا لَمْ نَجِدْهُمْ اعْتَمَدُوا فِيهِ [أَيِ التَّقْدِيمِ وَالتَّأخِيرِ] شَيْئًا يَجْرِي مَجْرَى لِأَصْلِ غَيْرِ العِنَايَةِ وَالاِهْتِمَامِ. قَالَ صَاحِبُ الكِتَابِ وَهُوَ يَذْكَرُ الفَاعِلَ وَالمَفْعُولَ: كَأَنَّهُمْ يَقْدُمُونَ الَّذِي بَيَّانَهُ أَهْمُ لَهُمْ، وَهُمْ بِشَأْنِهِ أَعْنَى»<sup>(3)</sup>. وَإِذَا

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، (مذكور)، ص 83-84.

(2) انظر على سبيل المثال:

- الزركشي، البرهان... ج 3، ص 238-275.

- ابن القيم، الفوائد المشوق إلى علوم القرآن، ص 123-128.

(3) الجرجاني، المرجع نفسه، ص 84.

كان كلام الجرجاني هذا لا يحيط إلا بجزء يسير من الأبعاد الدلالية والجبجاجة 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 يُعَرِّب بدراسة ظاهرة التقديم والتأخير بواسطة هذا المقياس.

2 - 1 - 1 - 1 - التقديم والتأخير بالمقياس النحوي وأبعاده الجبجاجة:

من الأمثلة عليه:

مثال 1: ﴿قُلْ اللَّهُ أَعْبَدُ مُخْلِصًا لَمْ يَنْبِئُنِي﴾<sup>(2)</sup>.

مثال 2: ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَعَةُ جَمِيعًا لَمْ يُلْكَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ يَنْبِئُهُنَّ تُرْجَعُونَ﴾<sup>(3)</sup>.

مثال 3: ﴿يَطَّافُ عَلَيْهِمْ بِكَاتِبِينَ يُكْتُبُ مِنْ مَعِينٍ﴾<sup>(4)</sup> ﴿بِضْرَةٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ﴾<sup>(5)</sup> لَا يَبْعَثُ عَلَيْهِمْ عَلَيْهَاِ بَرُوقًا﴾<sup>(6)</sup>.

مثال 4: ﴿إِنَّاكَ نَعْبُدُ وَإِنَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾<sup>(7)</sup>.

مثال 5: أ - ﴿قُلْ أَغْوَى اللَّهُ أَتَّخِذُ وَلِيًّا﴾<sup>(8)</sup>.

ب - ﴿أَغْوَى اللَّهُ تَدْعُونَ﴾<sup>(9)</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 معنى

(1) يعتبر ما ذكره الزركشي من معانٍ للتقديم والتأخير مما يدل عليه الإعراب والصناعة النحوية، ليس بكثير من المعنى الذي ذكره الجرجاني. انظر: الزركشي، البرهان...، ج3، ص ص 233-227.

(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 الإعجاز، ص ص 111-83.

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 يعبدون إلا الله. قال ابن القيم عنه: «هو من التقديم والتأخير الذي فيه زيادة معنى (...). فإن 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>. ثم لقد حصل تبثير للضمير المنفصل في المثال 4 وذلك بواسطة تقديمه. لكن هذا التبثير ليس لكون هذا العنصر جديداً، فهو لا يمثل بؤرة الجديد (Focus of new)، المجهول الذي جاء التقديم يبرزه. كما أن هذا العنصر ليس محل شك وإنكار فهو لا يمثل بؤرة المقابلة (Facus of contrast) وإنما هو كما قال ابن القيم «الاهتمام به» فهو «تبثير اهتمام». على أن للقصر الحقيقي في العربية نوعاً آخر من التبثير غير هذا. فلنا إذن لشاطر أحمد المتوكل الرأي حين يقول: «نعتقد أن التمييز بين بؤرتين اثنتين بؤرة جديد (...). 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 خصوم. 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.

– الزركشي، البهتان...، ج3، ص ص 233-287.

– ابن الأثير، المنهل السائر...، 2، ص ص 35-45.

– ابن القيم، الفوائد...، ص ص 123-128.

ابن القيم، المرجع نفسه، ص 124.

أحمد المتوكل، الوظائف التداولية في اللغة العربية، دار الثقافة، المغرب، ط1، 1985، ص 28

إحالة رقم 1.

إنّ مما يُبرز وظيفة التقديم والتأخير الحجاجية في القرآن وروده في سياقات قرآنية قائمة على دحض آراء الخصوم والاعتراض عليها. من ندرته سياق المثل 1 فهو: ﴿قُلِ اللَّهُ أَغْبَدُ مَخْلِصًا لَكُمْ مِنِّي ﴿١٤﴾ فَأَعْبُدُوا مَا يَشْتَرِيكُمْ دُونِي﴾<sup>(1)</sup>.

وسياق المثال 2 وهو: ﴿أَرَأَيْتُمْ أَن تَأْخُذُوا مِن دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلُوبِكُمْ كَمَا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ ﴿١٣﴾ قُلِ لِلَّهِ الشَّفَعَةُ جَمِيعًا﴾<sup>(2)</sup>.

غير أنّ قلب آراء الخصوم بواسطة التقديم والتأخير قد يستفاد من ذلك التركيب لا من سياقه العام في الآية أو السورة. من ذلك الحالتان الواردتان في المثال 3 حيث يفيد تقديم المسند عند وصف الخمر في قوله «ولا يصح غول» «الإفادة والتخصيص أي هو منتف عن خمر الجنة فقط دون ما يعرض من خمر الدنيا فهو قصر قلب»<sup>(3)</sup>. وحيث يفيد تقديم المسند إليه «خمر المسند في قوله «ولا هم عنها يُنزفون» قصر القلب فكأنه قال «بخلاف خمر من أهل الدنيا»<sup>(4)</sup> فيظهر لنا من ذلك دور التقديم والتأخير الحجاجي ونهوضه للإقناع بالقضايا التي يعرضها القرآن ويدافع عنها.

وللتقديم والتأخير بالمقياس النحوي وظيفة حجاجية من نوع آخر وهي أنه إذا دخل عليه استفهام شأن ما هو حاصل في المثالين 5 أ و 5 ب فالتشبيح على الخصوم إفادة لا يمكن أن تحصل لو لم يكن لجوء إلى التشبيه والتأخير. وليس أبلغ من حديث الجرجاني عن بلاغة المحاجة الخاصة بالتقديم والتأخير في المثالين المذكورين. قال: «...» وقد حصل تشبيه معنى قولك: أيكون غير الله بمثابة أن يتخذ ولياً؟ وأيرضى عاقل من عباده أن يفعل ذلك؟ وأيكون جهل أجهل وعمى أعمى من ذلك؟ ولا يكون شيء

(1) الزمر 14/39.

(2) الزمر 43/39.

(3) انظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 23، ص 113.

(4) المرجع نفسه، ج 23، ص 114.

من ذلك إذا قيل: أأخذ غير الله ولياً؟ 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: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ﴿٥١﴾ لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا وَنُسْقِيَهُمْ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنْعَامَ كَثِيرًا ﴿٥٢﴾﴾<sup>(2)</sup>.

مثال 2: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾﴾<sup>(3)</sup>.

مثال 3: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٤٠﴾﴾<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 القدماء 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: «قدم حياة الأرض وإسقاء الأنعام على إسقاء الناس، وإن كانوا أشرف محلاً، لأن حياة الأرض هي سبب لحياة الأنعام والناس، فلما كانت بهذه المثابة جعلت مقدمة في الذكر على الناس، لأن حياة الناس بحياة أرضهم وأنعامهم فقدم سقي ما هو سبب نمائهم ومعاشهم على سقيهم»<sup>(5)</sup>. والكلام نفسه موجود عند الزمخشري قبله فقد قال: «فإن قيل لِمَ قدم إحياء الأرض وسقي الأنعام على سقي الأناسي؟ قلت: لأن حياة الأناسي بحياة أرضهم وحياة أنعامهم.

(1) العرجاني، دلائل الإعجاز، ص 95.

(2) الفرقان 48/25-49.

(3) الفاتحة 1/5.

(4) البقرة 2/32.

(5) ابن الأثير، المثل السائر، ج 2، ص 43.

فقدّم ما هو سبب حياتهم وتعيّشهم على سقيهم<sup>(1)</sup>. غير أنّ في الآية تقديم آخر لم يُشِرْ إليه الرجلان وهو تقديم حياة الأرض على حياة الأنعام وعنى هذا النحو تكون لنا سلسلة عليّة بعضها آخذ بحجز بعض، صنعها لنا التقديم والتأخير في الكلام لغاية الإقناع بمحتواه وبالفضايا التي يعرضها. وتبدو هذه السلسلة العلية على الشكل التالي: حياة الأنعام سبب حياة الناس فحياتهم رهينة حياة أنعامهم التي هي رهينة حياة الأرض التي هي رهينة نزول الغيث. فتغدو الآية محلّ الدرس ذات مستويين دلاليين اثنين: الأول صريح منطوق وغايته الاستدلال على وجود الخالق ووحدانيته والثاني ضمني يسند بواسطة بنائه المنطقي الصارم المستمد من نظام التقديم والتأخير في الآية، متانة الاستدلال المعروف في المستوى الصريح المنطوق.

ومثل هذا يقال عن المثال 2 ففيه قدّمت العبادة على الاستعانة لكثرة 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 الإقناع كما يقول الزركشي «نسى عن العلم، وكذا أكثر ما في القرآن من تقديم وصف العلم على الحكمة»<sup>(2)</sup>.

## 2 - 1 - التضمين:

من مظاهر العدول النوعي الذي يحدث داخل الجملة التضمين<sup>(3)</sup>. وقد

(1) الزمخشري، الكشاف... ج3، ص 95.

(2) الزركشي، البرهان... ج3، ص 247.

(3) تنقاسم مصطلح التضمين سجلات علمية عدة منها (1) العروض فهو فيه بمعنى المعرف (L'enjambement). (2) البلاغة والنقد فهو فيها بمعنى اقتباس كلام الغير وإيداعه كلام وإدراجه فيه. (3) المنطق فهو فيه يفيد معنى دلالة التضمن. (4) علم دلالة الألفاظ حيث حمى بعض القدماء مثل الزركشي: (البرهان... ج3، ص 343) مرادفاً للمقضى بالمعنى الذي له في الفصل الأول من الباب الأول. وجعله بعض المحدثين مرادفاً لمصطلح "cootation" الأعجمي. (5) النحو وهو ما نحن بصدده.



حدّه ابن عبد السلام بالقول: «هو أن تضمّن اسماً معنى اسم لإفادة معنى الأسمين 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 اللَّهُ زِيَادًا عَنِّي»

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> فتنشأ 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 يتعدّى به، ولهذا عدناه من العدول النسقي الذي يطرأ داخل الجملة ومن الأمثلة القرآنية عليه:

مثال 1: ﴿إِنَّ الْأَبْتَرَاءَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَكافُورًا ۗ﴾

﴿يَعْبَادُ اللَّهِ يَجْعَلُونَهَا نَفْعًا﴾<sup>(5)</sup>.

مثال 2: ﴿أَذْهَبَ إِلَيْكُمْ فِرْعَوْنُ إِنَّهُ ظَنَّ بِأَنَّهُ طَفِقَ ۗ﴾

﴿تَرَكَّ﴾<sup>(6)</sup>.

(1) العزّ بن عبد السلام، مجاز القرآن، (مذكور)، ص ص 261-262.

(2) Abdelkader Mehiri, *Les théories grammaticales d'Ibn Jinni*, Presses Universitaires de Tunis, 1973, p 423.

(3) انظر السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، (المذكور)، ج 1، ص 304.

(4) انظر عز الدين بن عبد السلام، مجاز القرآن، (مذكور)، ص 261.

(5) الإنسان 6.5/76.

(6) النزعات 17/79-18.

مثال 3: ﴿قُلْ يٰعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾ (1)

مثال 4: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ عِندَ الْحَقِّ﴾ (2)

مثال 5: ﴿يٰأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾ (3)

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 بين التضمين النحوية واحدة في جميع الحالات ومعنى هذه البنية واحد وهو كما رأينا إفادة معنى الفعلين معاً المحذوف منهما والمحقق الذي جاء ينوب عنه. فينشأ من هذه الإفادة الدلالية المزدوجة حجج مأتاها التأكيد الحاصل من التصريح بالفعل من جهة ومن إحياء هذا الفعل بمرادفه من جهة أخرى. وقد أشار تعريف المهيري الذي أوردنا إلى ظاهرة الترادف بين الفعلين المضويين منهما والمذكور، في حالة التضمين. لكن هذه الدلالة عامة، فهي تشر ظاهرة التضمين على وجه الإطلاق. إنه إلى جانب هذه الدلالة التي تحصر من أي تضمين كان، تُوجد لكل تضمين في أمثلتنا الخمسة دلالة ججاجية خاصة به. وآية ذلك أن علامة حصول العدول النسقي، أو النشاط في تسمية الفعل بواسطة حرف جر ليس له في الأصل أو يتعدى به، تُحدث في كثير 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 و54، والأعراف 7/105، ويونس 10/42، وهود 11/23، وإبراهيم 14/3، والنمل 27/14، ولقمان 31/1.

والصافات 37/8، والزمر 39/41.

في قوله «يشرب بها» ليغيّر 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 لذ ممتع هنيء. قال العز بن عبد السلام في التعليق على التضمين في المثال الذي ندرس: «ضمن «يشرب» معنى «يروى» أو معنى «يلتذّ» ليفيد الشرب والري، أو الشرب والالتذاذ جميعاً»<sup>(1)</sup>. وهذا من شأنه أن يوفر للكلام في المثال المدرّس بعده التأثيري الذي ما كان يكون له لو لم يُعمد 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»، فكانه 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 تزكّي وأهديك إلى ربك». عرض وترغيب قال تعالى «فقولا له قولاً ليناً لئناً 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 يدلّ على ذلك معنى «دعاه إلى» المعاجم<sup>(4)</sup> وكما هو مستفاد من عموم سياق الجملة فهو: «هَلْ أَنْتَ حَلِيتُ مُوسَى ﴿١٥﴾ إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُغَلَقِ طَوًى ﴿١٦﴾ أَذْهَبَ إِيكَ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى ﴿١٧﴾ فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَهٌ إِلَّا أَنْ تَزَكَّى ﴿١٨﴾ وَأَهْدِيكَ

(1) عزّ الدين بن عبد السلام، المرجع نفسه، ص 263.

(2) الزمخشري، الكشاف... ج 4، ص 213.

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 20، ص 75.

(4) قال ابن منظور، دعاه إلى الأمير: ساقه «لسان العرب، مادة دعا».

إِلَى رَبِّكَ فَتَخَشَى ﴿١٩﴾ فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى ﴿٢٠﴾ فَكَذَّبَ وَعَصَى ﴿٢١﴾ ثُمَّ أَذْبَرَ يَسْمَى ﴿٢٢﴾ فَحَسَّرَ فَأَدَّى ﴿٢٣﴾ فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى ﴿٢٤﴾ فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْأَخْزَرِ وَالْأُولَى ﴿٢٥﴾ (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 أو أدعوك إليه قال: هل لك أن تزكى» (٢) 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». وإنما يقال هل لك في كذا؟ لكن المعنى أدعوك إلى أن تزكى» (٣) فيكون التضمين في الآية سبباً في تغيير العمل اللغوي فيها من «أرغب» وفيه لين، إلى «أدع» وفيه شدة.

وظيفة حجاجية أخرى للتضمين هي هذه التي انطوى عليها المثال : ففيه أُشْرِبَ فعل «أسرفوا» معنى فعل «جنوا» قال ابن عبد السلام: «ضمي «أسرفوا» معنى «جنوا»» (٤). ومن وجوه الججاج في هذا التضمين الإشعار بالنتيجة المترتبة على الإسراف أي الإكثار من اقتراف المعاصي والذنوب وهي الجناية على النفس فقد بات للمنطوق في الجملة كلام ضمني مستفاد من التضمين. وهذا الكلام الضمني يسهم في بناء دلالة الجملة المنطقية فكأنه قال: «قل يا عبادي الذين أسرفوا فكانت نتيجة إسرافهم أنهم جنوا على أنفسهم: لا تقنطوا من رحمة الله». وهذا التعليل «المنطقي» أظهر في

(١) النازعات 15-25.

(٢) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 30، ص 76.

(٣) الزركشي، المرجع نفسه، ج 3، ص 339.

(٤) العز بن عبد السلام، مجاز القرآن، ص 267.

طريقة تدبر الزمخشري لوجه التضمين في الآية. قال: «أسرفوا على أنفسهم] جَنَوْا عليها بالإسراف في المعاصي والغلو فيها»<sup>(1)</sup>.  
والججاج حاصل في المثالين 4 و5 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 قدرها ابن عاشور «تقولون وقولكم كذب على الله»<sup>(2)</sup> وقراءة التضمين في المثال 5 وهو «كتب عليكم القصاص»، هي كما تصوّرها ابن عبد السلام: «فرض عليكم القصاص، ضمّن «كتب» معنى «فرض» لإفادة كونه مكتوباً مفروضاً فالكتابة حادثة والفرض قديم»<sup>(3)</sup>.

2 - 2 - ما يطرأ من العدول النسقي بين الجملتين أو الجمل:

2 - 2 - 1 - الالتفات:

الالتفات عند ابن المعتز، ولعله كان أول من عرفه من القدماء يضيق بمدهاء أحياناً فهو «انصراف المتكلم من المخاطبة إلى الإخبار وعن الإخبار إلى المخاطبة وما يشبه ذلك»<sup>(4)</sup> ويتسع 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 لفتاتاً 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 الديق، (مذكور)، ص 58.

(5) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(6) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، (مذكور)، ص ص 146-147.

قد اعتبرا الالتفات موضوعاً تتقاسمه علوم البلاغة الثلاثة التي هي المعاني والبيان والبديع. 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 إيراء لمعنى واحد في طرق مختلفة الدلالة عليه جلاء وخفاء. وبهذين الاعتبارين يفيد الكلام حسناً ذاتياً للبلاغة. وأما في البديع فمن حيث إنّ فيه جمعاً بين صور متقابلة في معنى واحد فكان من المحسنات المعنوية. ويؤيده صاحب المفتاح وَرَدَهُ تارةً في المعاني وأخرى في البديع، وفي خلاف مقتضى الظاهر كناية إيماء إلى أنه من البيان أيضاً<sup>(1)</sup>.

إنّ الالتفات بهذه المفاهيم المختلفة واسع جداً، وحدوده مائة جداً وغير دقيقة ولا مضبوطة وأدق منها وأوضح وأضبط مفهوم ابن الأثير فيه 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>

إنّ أقسام ابن الأثير الثلاثة هذه علاوة على ما قامت عليه من اعتدال في النظرة إلى مفهوم الالتفات، تستجيب لاعتبارنا الالتفات عدولاً نسقياً بين الجملة وهو رأي الجمهور. قال الشريف الجرجاني: «اشتراط في الالتفات سبق التعبير بالطريق المعدول عنه»<sup>(3)</sup>.

ولكن وجد رغم ذلك من يقول بأنّ الالتفات يمكن أن يكون أيضاً

(1) راجعة في الكشف...، ج1، ص 63 (حاشية الجرجاني).

(2) انظر: ابن الأثير، المثل السائر، ج2، ص ص 16-3.

(3) راجعة في الكشف...، ج1، 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 قسمين كما هو الشأن في بلاغة الفرنجة فالالتفات واقع في لغتهم وليس حكرراً على اللغة العربية «تخصص به دون غيرها من اللغات» كما يزعم ابن الأثير<sup>(2)</sup>، وهذان القسمان هما:

– الالتفات في مستوى الضمائر: (Enallage de personne).

– الالتفات في مستوى الزمن: (Enallage de temps)<sup>(3)</sup>.

ومن الشواهد القرآنية على القسم الأول:

مثال 1 أ: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾<sup>(١٧)</sup> وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كَمَا كُنْتُمْ إِتْنَا كَجَعُولٍ<sup>(١٨)</sup> ﴿٤﴾

مثال 1 ب: ﴿حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفَلَاحِ وَجَرَيْنَ جَيْمٌ<sup>(١٩)</sup>﴾

مثال 2: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾<sup>(٢٠)</sup> الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٢١﴾ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٢٢﴾ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٢٣﴾ ﴿٦﴾

ومن الشواهد على القسم الثاني من قسمي الالتفات.

مثال 3: ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَمَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾<sup>(٧)</sup>.

مثال 4: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُبَدِّلُ سَحَابًا﴾<sup>(٨)</sup>.

مثال 5 وفيه القسمان معاً: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَعِلَادِهَا

أَنْبِيَاءَ طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتْنَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾<sup>(١١)</sup> فَفَضَّلْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ 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 énullages, pp 62-66.

(4) الأنبياء، 92/21-93.

(5) يونس، 10/22.

(6) الفاتحة، 1/2-5.

(7) النمل، 27/87.

(8) فاطر، 35/9.

كُلِّ سَمَوٌ أَمْرَهُا وَرَبَّنَا أَسْمَاءُ الدُّنْيَا بِمَصْنُوعٍ وَجَفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَرَبِ  
 الْعَلِيمِ ﴿١٧﴾ (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 المتعلقة بالالتفات، أهمها صعوبة التمييز بين ما هو التفتات على الحقيقة وما ليس التفتاتاً، 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)، وسنقف عند ثلاثة معانٍ أو أربعة، ذات وظائف حجاجية مختلفة. منها تقوية الحضور (La présence) سواء وقع الالتفات بواسطة الضمير أو بواسطة الزمن. وكأني ببرلمان وتيتيكاه قد حصرنا وظيفة الالتفات الحجاجية 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 ذكر ابن هشام في شأنه: «يعبرون عن الماضي والآتي كما يعبرون عن الشيء الحاضر قصداً لإحضاره في الذهن حتى كأنه مشاهد حالة الإخبار نحو (...). والله الذي أرسل الرياح فتثير سحاباً. قصد بقوله سبحانه وتعالى «فتثير» إحضار تلك الصورة البديعة الدالة على القدرة الباهرة» (5). وقد أمكن

(1) فصلت 11/41-12.

(2) انظر: الشاذلي الهيشري، الالتفات في القرآن، حوليات الجامعة التونسية، عدد 32، ص 11-172.

(3) انظر: عز الدين إسماعيل، جماليات الالتفات، ضمن كتاب قراءة جديدة لتراثنا النقدي (مذكرات)، ج 2، ص ص 889-890.

(4) انظر: Tychan et Tyteca, *Traité de l'argumentation*, op. cit., p 216 et pp 239-240.

(5) ابن هشام، معني اللبيب...، ج 2، ص 690.



ابن القيم انطلاقاً من درسه لآية المثال 4 أن يصوغ قاعدة في مثل هذا الالتفات قال: «اعلم أنّ الفعل المضارع إذ أُتِيَ 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 يسمعا 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 المثال 2. قال البيضاوي في تفسير «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»: «ثمّ إنه لما تكرر الحقيق بالحمد ووصف بصفات عظام تميّز بها عن سائر الذوات وتعلّق لعلم بمعلوم معيّن خوطب بذلك أي يا من هذا شأنه نخصّك بالعبادة والاستعانة ليكون أدلّ على الاختصاص، وللترفي 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، إلاّ أنها ليست الوحيدة. فمن وظائف الالتفات الحجاجية في القرآن أيضاً، وظيفة اعتبار الشيء مدار الالتفات كأنه قد تحقق وقُضي الأمر إيجاباً له وليدناً بصحة وجوده شأن الالتفات الوارد في المثال 3 وهو «وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ» فقد قال ابن الأثير عنه وعن أمثاله: «فأثدته أنّ الفعل الماضي إذا أخبر به عن الفعل المستقبل الذي لم يوجد بعد كان ذلك أبلغ وأؤكد في تحقيق الفعل وإيجاده، لأنّ الفعل الماضي 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 الفوائد المشوق . . .، ص 148.

(2) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار 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 في محالة، لأن الفعل الماضي يدلّ على وجود الفعل وكونه مقطوعاً به<sup>(1)</sup>.

ومن وظائف الالتفات الحجاجية كذلك التشنيع على الخصوم وإشهاد السامعين والقراء على فساد صنيعهم. من ذلك الآيتان الواردتان في المشير 1أ و1ب فقد قال الزمخشري عن أولاهما: «والأصل «وتقطعتم» إلا أن الكلام حرّف إلى الغيبة على طريقة الالتفات، كأنه ينعى عليهم ما أفسدوا إلى آخرين ويقبح 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 ليعجبهم منها ويستدعي منهم الإنكار والتقيح»<sup>(3)</sup>.

إنّ من أكثر الأقوال شيوعاً عند الحديث عن الغاية من اللجوء إلى الالتفات قول الزمخشري الذي تناقلته التصانيف بعده إنه «على عادة افتتار العرب في الكلام وتصرفهم فيه، ولأنّ الكلام إذا نُقل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسن نظرية لنشاط السامع وإيقاظاً للإصغاء إليه من إجرته على أسلوب واحد»<sup>(4)</sup>. وهذا الكلام يجعل الالتفات قريباً من مفهوم الأسلوب باعتباره عند ريفاتير منبهاً (Stimulus) يستدعي الاستجابة له من السامع.

(1) ابن الأثير، المثل السائر، ج2، ص ص 15-16.

(2) الزمخشري، الكشاف...، ج2، ص 583 وقد أخذ ابن الأثير بهذا فيره انظر المثل السائر ج2، ص 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 ص 31-32 والزركشي، المرجع نفسه، ج3، ص 314. واعترض عليه ابن الأثير ونقضه. انظر حاشية المثل السائر، ج2، ص 4.

القارئ أو السامع ويأتي هذا المنبّه أو التصرف الأسلوبي خرقاً لما دأب عليه الكلام وتشبيح به، فهذا عند ريفاتير هو السياق الأسلوبي (Le contexte stylistique) وقد قال في حده: «السياق الأسلوبي 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 أسلوبي ← السياق نفسه.  
أو

- سياق ← تصرف أسلوبي ← منطلق لسياق جديد<sup>(3)</sup>.

إنّ الالتفات في القرآن، من حيث هو عدول نسقي لا يكاد يخرج عن هذين الضربين من ضروب العدول الأسلوبي عند ريفاتير، فالالْتِفاتُ 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 قوياً على المتلقّي. إنّ الالتفات تصرف أسلوبي 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 أن عدم التوقع يضطر القارئ إلى وجوب الاهتمام. فحسب 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 التكلّم: «ووقع الالتفات من طريق الغيبة إلى طريق التكلّم في قوله: ﴿وَرَبَّ السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ﴾ تجديداً لنشاط السامعين لطول استعمال طريق الغيبة ابتداء من قوله «بالذي خلق الأرض في يومين» مع إظهار العناية بتخصيص هذا الصنع [أي زينة السماء] الذي ينفع الناس ديناً ودنيا»<sup>(2)</sup>. والحق أن موطن الالتفات في الآية وهو «زينا» كان موضوع إنكار ومناط اختلاف بين القرآن وخصومه قال ابن الأثير عنه: «الفائدة من ذلك [أي الالتفات عن الغيبة إلى التكلّم] أنّ طائفة من الناس غير المتشرعين يعتقدون أنّ النجوم ليست في سماء الدنيا وأنها ليست حفظاً ولا رجوماً، فلما صار الكلام عن ههنا مُعَدِّلاً به عن خطاب الغائب إلى خطاب النفس لأنه مهم من مهمة الاعتقاد وفيه تكذيب للفرقة المكذبة المعتقدة بطلانه»<sup>(3)</sup>، والمعنى نفسه عند الزركشي في تعبير أوجز. قال «قيل للاهتمام بذلك والإخبار عن نفسه بأنه 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 فيشدّد عليها من حرج أن يفرض على المتلقي تأويلاً خاصاً لها. وكما يكون الالتفات في النجاة مقصوداً به الضغط على المتلقي يكون منشؤه أحوال المتكلّم وما يكون عليه في بعض الأحيان من الغضب والسخط. قال الزمخشري عن الالتفات في ﴿رَبِّكَ نَادَى رَبِّكَ مُوسَىٰ أَنْ أُنزِلَ الْكُتُبُ عَلَى الْقُلُوبِ﴾<sup>(5)</sup>

1 Riffaterre..., op. cit., p 36.

(2) ابن عاشور، التحرير والتوير، ج 24، ص 251.

(3) ابن الأثير، المرجع نفسه، ج 2، ص 6.

(4) الزركشي، المرجع نفسه، ج 3، ص 321.

(5) الشعراء 11-10/26.

«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 مبادئه 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 بُرلمان وتيتيكاه اللذين يحصران وظيفته الججاجية في «الإشعار بقوة حضور الفكرة». على أن مزيد النظر في مسألة الالتفات في القرآن من زاوية ججاجية قادنا إلى أن نستنتج ملاحظتين أخريين. أولاهما أن الالتفات، وقد حصرناه في هذا المبحث القصير في مستويي الضمائر والأزمنة، كثير الورد في القرآن ولكن لدينا انطباع بأن أكثره واقع في مستوى الضمير، عدولاً به عن الغيبة إلى الخطاب من نحو:

مثال 6: ﴿وَمَنْ جَاءَ بِالسِّتَةِ فَكَبَّتْ وَجُوهَهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾<sup>(2)</sup>.

مثال 7: ﴿وَلَوْ سَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ كُلِّ شَيْءٍ خَبِيرٌ﴾<sup>(3)</sup> ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾<sup>(4)</sup>.

مثال 8: ﴿وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنْ أُنزِلِ الْغَمَامَ الظَّلِيلِينَ﴾<sup>(5)</sup> ﴿قَوْمَ فِرْعَوْنَ أَلا يَتَّقُونَ﴾<sup>(6)</sup>.

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 27/90. ويجوز فيه الالتفات والحكاية (انظر: الزمخشري، الكشاف، ج 3، ص 163).

(3) البقرة 2/20-21.

(4) الشعراء 26/10-11 فعلى قراءة «ألا تتقون» أو «ألا يتقون» يكون في الكلام الثقات (انظر:

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 (وانطباعنا أنها تواترت أكثر من ذلك) منها 50 مرة في مخاطبة الناس (42 مرة في مخاطبة الكفر ومرتين (2) في مخاطبة المؤمنين و6 مرات في مخاطبة الناس على وجه العموم). فبم يمكن أن نفسّر ذلك؟

إن الالتفات من الغيبة إلى الخطاب يترتب عليه تغيير في طبيعة الإحالة نفسها فلئن كانت الإحالة بضمير الغائب نصية مقالية فهو يُحال بواسطته على سابق مذكور في النص عادة، فإنّ الإحالة بضمير المخاطب (والحضور عامة) إحالة مقامية. إنّ هذا التغيير في نوع الضمائر مع بقاء الملتفت عنه واحداً، يتغيّر، ليس لمجرد الافتتان في الكلام وليس هو لتطرية السامع وتجسيب نشاطه فحسب، وإنما هو كذلك، وربما أساساً، «لتوريث» هذا السامع والرجوع به في القضايا التي يتناولها الخطاب، ولجعله طرفاً فيها معنياً بها، ففهم من رأينا هذا قول الزمخشري في توجيه دلالة الالتفات في المثال 7: «هو فن من الكلام جزل فيه هزٌّ وتحريك من السامع، كما أنك إذا قلت لصاحبت حاكياً عن ثالث لكما: إنّ فلاناً من قصته كيت وكيت، فقصصت عليه - فرط منه، ثم عدلت بخطابك إلى الثالث فقلت: يا فلان من حقك أن ترمه الطريقة الحميدة في مجاري أمورك وتستوي على جادة السداد في مصادرته ومواردك، نبهته بالفتاك نحوه فضل تنبيهه، واستدعيت إصغاه إلى إرشاده زيادة استدعاء، وأوجدت بالانتقال من الغيبة إلى المواجهة هازماً من طبعه - لا يجده إذا استمرت على لفظ الغيبة»<sup>(2)</sup>. ونقول إنّ ترك الانتقال من مخاطبة والاستمرار في الكلام بضمير الغائب مدعاة إلى أن ينغلق الكلام القرآني على نفسه، وإلى أن تنحصر وظيفته في مجرد الإخبار عن أوضاع ومواقف وأحداث مرت وولى زمانها، ولكن القرآن كتاب حجاج وس-

(1) الهيشري، المرجع نفسه، ص 171.

(2) الزمخشري، المرجع نفسه، ج 1، ص 224.

خصائص الكلام الحجاجي أنه كلام مواجهة، وانفتاح على المقام. صحيح أنّ هذا المقام الذي ينشأ فيه الخطاب القرآني مقام ضيق لكون المخاطبين الأول بالقرآن مهما كَبُرَّ عددهم، قلّة في حساب الأزمنة المتلاحقة والامكنة المتباعدة، ولكن المقام الذي يصنعه ضمير المخاطب الجمع عادة (أنتم) مقام قابل للتجدد الدائم وللتناسع والتعاضم إلى ما لا نهاية له. فالكلام بهذا الضمير على وجه الالتفات في القرآن مكانه كلُّ مكانٍ وزمانه كل زمان، وهذا يدغم من بعض الوجوه، وبطريقة أخرى قول لَمُبِيرٌ وهو يفسّر سورة الصافات «( . . . ) إنّ 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>.

إنّ ضمير «أنتم» هذا الذي ينصرف الخطاب القرآني إلى التعبير به عوض ضمير «هم»، هو شأن ضمائر الحضور عامّة صيغة فارغة (Forme vide)، تملؤها جماهير القراء المتعاقبة على قراءة القرآن وسماعه؛ أي أنّ حجاجية الالتفات تبدو من خلال العدول عن جمهور فات وانقضى فهو في عداد الموتى<sup>(2)</sup>، إلى جمهور حيّ دائماً وكوني فالى هذا المعنى أو قريب منه ذهب الزمخشري في تدبّر الغاية إلى الالتفات في المثال 8. قال: «فإن قلت فما فائدة هذا الالتفات والخطاب مع موسى عليه الصلاة والسلام في وقت المناجاة والملتفت إليهم غُيِّب لا يشعرون؟ قلت: إجراء ذلك في تكليم

(1) Jean Lambert, *Le Dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes*, Les éditions du CERF., Paris, 1995. p 324 وقلنا «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 يتكلّم فيه المتكلّم أو يقرأ القارئ.

(2) استلهمنا فكرة «الموت» يحصل من التعبير بضمير الغائب، من حديث رولان بارت عن الالتفات من ضمير الحضور إلى ضمير الغيبة. (انظر: Orecchioni, *L'énonciation...*, op. cit., p 65).

المرسل إليهم في معنى إجرائه بحضرتهم وإلقائه إلى مسامعهم لأنه مبلغه ومنهيه وناشره بين الناس (...). وكم من آية أنزلت في شأن الكافرين وفيه أوفر نصيب للمؤمنين تدبيراً لها واعتباراً بموردها<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 الكثرة من قوم فرعون وإن ذلك لكون أنجع وجوه الحججاج إذ أن مخاطبة الجمهور العام من خلال الجمهور الخاص من شروط الكلام الحججاجي ومن خصائص الأساسية. إن هذا لا يمكن أن يحصل منه شيء في مثالنا بدون أن يقع التفات أو عدول عن الغيبة إلى الخطاب. فإن قيل فبم 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 حال من نسبة ورود الالتفات السابق كما يخبرنا إحصاء الهيشري. فحسب مد الباحث وقع الالتفات من الخطاب إلى الغيبة في 28 موضعاً، في حين حدث العكس 42 مرة<sup>(2)</sup>. ورغم كون الالتفات حاصلًا بواسطة ضمير الغائب (هم) كما هو الشأن في المثالين 11 و13 فإن المعنى بالكلام في 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 درسه للمثالين المذكورين.

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بالالتفات الزمني وتحديدًا بالعدول من التعبير بالمستقبل إلى التعبير بالماضي وانطباعتنا من خلال متابعتنا لهذه الظاهرة في القرآن أنها أكثر اطراداً فيه من الظاهرة المعاكسة أعني ظاهرة التعبير بالماضي عن المستقبل. واللافت في شأن هذا الالتفات أن أكثر دوران الكلام فيه على موضوع الآخرة والثواب والعقاب وهو، كما مر

(1) الزمخشري، الكشاف...، ج3، 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 نُسِرُّ الْجِبَالَ وَرَوَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَسَرْتَنَّهُمْ فَلَمَّ تَغَاذَرُ مِنْهُمْ

الْعَدَاةُ﴾ (1)

مثال 10: ﴿إِن لَّنَا نَزْلٌ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ آيَةٌ فَظَلَّتْ أَعْيُنُهُمْ لَمَّا

خَضَعُوا﴾ (2)

على قراءة من قرأ «فظلت» بدل «فتظلل» (3). ولعله أكثر أنواع الالتفات وروداً في القرآن وهو مكى 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 وإتساع مداه داخل السور التي هي مكية في أغليتها 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 السائل 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... ج3، ص 104.

(4) انظر على سبيل المثال: الأعراف 7/43-44 والنحل 16/88-89 والكهف 18/47-49 والشعراء 26/87-97.

(5) السكاكي، مفتاح العلوم، ص 327.

(6) الزركشي، البرهان... ج4، 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 أن نعتبر 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، ويجب بجواب عام يتضمن الإبانة على الحكم المسؤول عنه، وعن غيره بدعاء الحاجة إلى بيانه كقول تعالى «ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين». فإن هذا الكلام جاء جواباً عن سؤال مقدر وهو قول قائل: أترى محمداً زيد بن حارثة»<sup>(3)</sup>. لكن فرق ما بين الأسلوب الحكيم والتلغيف في تقديره أن السؤال في التلغيف يكون حسب ما فهمناه من كلام ابن أبي الإصبع مقدرًا في البال مثلما يكون محققاً في المقال، وهذا من شأنه أن يجعل الكلام كله جواباً عن أسئلة إن لم تكن محققة فهي مقدره، فنقترب بذلك من نظرية المساءلة الجدججية عند ماير، وقد عرضنا لها في مقدمة الكتاب العامة. على أننا رأينا ابن عاشور في تدبر بعض الآيات يتحدث عن الأسلوب الحكيم بالطريقة التي تحدث بها ابن أبي الإصبع عن التلغيف أي كأن ابن عاشور يعتبر السؤال في ظاهرة الأسلوب الحكيم يأتي مقدرًا مسبقاً يأتي مصرحاً به<sup>(4)</sup>. ولما كان اعتبار السؤال في هذا الأسلوب مقدرًا

(1) المرجع نفسه، ج 4، ص 46.

(2) المرجع نفسه، ج 4، ص 47.

(3) ابن أبي الإصبع، بديع القرآن، (مذكور)، ص 124.

(4) قال ابن عاشور في تفسير قوله: ﴿أَلَمْ تَلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة 2/106): بعد قوله ﴿فَمَا تَنْسَخُ مِنْ مَائِهِ أَوْ لُدِّيهَا تَأْتِي بِحَتِّهِ مِنْهَا أَوْ يَرْثُهَا﴾ (البقرة 2/106): مسوق لبيان حكمة التلغيف

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: ﴿بَسْئَلُكَ عَنِ الْآهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِئُ لِلنَّاسِ وَالْحَجُّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾<sup>(1)</sup>.

مثال 2: ﴿بَسْئَلُكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ قَلِيلًا وَلَا كَثِيرًا وَلَا تَتَّبِعُوا هَوَى الَّذِينَ كَفَرُوا قَلِيلًا وَلَا كَثِيرًا وَمَا يُغْنِي عَنْهُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّهُمْ ۗ أَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَاتُ أَنْبِيَآئِنَا قَبْلُ ۖ لَئِنْ كُنْتُمْ تُبْصِرُونَ﴾<sup>(2)</sup>.

مثال 3: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٢﴾ قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ ﴿٢٣﴾﴾<sup>(3)</sup>.

مثال 4: ﴿وَسْئَلُكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾<sup>(4)</sup>.

مثال 5: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٤٨﴾ مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ ﴿٤٩﴾﴾<sup>(5)</sup>.

والإتيان بالخير بياناً غير منفصل عن طريقة الأسلوب الحكيم وذلك أنه بعد أن فرغ من التشبيه على أنّ النسخ الذي استبدده وتذرّعوا به لتكذيب الرسول هو غير مفارق لتعويض المنسوخ بخير منه أو مثله أو تعزيز المبقى بمثله 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 يتصدى لبيان اختلاف المصالح ومناسبتها للأحوال والأعصار ولبیان تفاصيل الخيرية المثلية في كل ناسخ ومنسوخ. ولما كان التصدي لذلك أمراً لم تنهت له عقول السامعين لعسر إدراكهم مراتب المصالح وتفاوتها لأن ذلك مما يحتاج إلى تأصيل قواعد من أصول شرعية وسياسية، عدل بهم عن بيان ذلك وأجمعت لهم المصلحة بالحالة على قدرة الله تعالى التي لا يشذ عنها ممكن مراداً (التحرير والتوير، ج 1، ص 663).

(1) البقرة 2/189.

(2) البقرة 2/215.

(3) الشعراء 26/23-24.

(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 وميقاته، ففي المثال 1 سؤال عن حدّ الهلال كيف «يبدو فيطلع دقيقاً مثل الخيط ثم يزيد حتى يعظم ويستوي ويستدير ثم لا يزال ينقص 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: «وسؤالهم 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 به 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 التوقيت الدقيق، وإنّما أجاب في كل مرة بذكر البعد العملي أو التأثيري الذي للمسؤول عنه. وهذا قد يعني أنّ القرآن ليس كتاب علم وضبط وتحديد وإنه هو كتاب أخلاق ومُثَلِّ عُلياً ومُحاجة. إنَّ الجواب بذكر الحد وهو المنتظر في الإجابة عن الأسئلة الواردة في معظم أمثلتنا من شأنه أن يعترض عبه السائلون وغير السائلين من الخصوم المتربصين 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 زادتهم نفوراً من ناحية أخرى، فيكون الحوار معهم غير منتج والكلام إليهم غير مُجيد. فـ 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 ص 196-197.

لبيّن أشياء من حقائق العلم لم تكن معروفة عندهم ولا تقبلها عقولهم يومئذ، ولكن ذلك ذريعة إلى طعن المشركين والمنافقين بتكذيبه»<sup>(1)</sup>.

إنّ الأجوبة في جميع أمثلتنا إذ يُعدّل فيها عن الجواب الدقيق توجه الحوار الوجهة التي يريدّها القرآن. على أنّ الجواب الطبيعي الذي يقتضيه حقاً السؤال في الأمثلة الخمسة، لو أُجيب به كما أضاف جديداً على صعيد المواجهة بين الأطراف المتخاصمة أو المتسائلة، أي أنّ هذا الجواب لا يمكن له أن يوجه دفعة الحوار وجهة حجائية مخصصة، 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«مكره»، 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 ذُلت الآية بقوله «وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً» ومما يدعم قولنا بأنّ طريقة جواب القرآن كانت هي الطريقة المثلى من الناحية الحجائية 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، ج2، ص 195.

(2) الواحدي، المرجع نفسه، ص 240.

(3) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج15، ص ص 197-200.

(4) الصواب الذي يقتضيه السياق: فإن أجاب لا فإن أصاب.

أجاب في بعض ذلك وأمسك عن بعضه فهو نبي<sup>(1)</sup>. وقد جاء محتسب الأسلوب الحكيم في الإجابة عن السؤال الأول يثبت صحة نبوة محمد، وتقدير اليهود لحقيقة النبوة على النحو المذكور، فهي عندهم من أمر الله أيضاً.

وقد يكون المسؤول عنه وهو الهلال لا يهم في ذاته، وإنما تهمة الغيبة التي وضع لها كما في المثال 1، فهو «مواقيت للناس» قال الزمخشري في تفسير هذه العبارة: (مواقيت) أي معالم يوقت بها الناس مزارعهم ومتاجرهم ومحال ديونهم وصومهم وفضولهم وعدد نسائهم وأيام حيضهن ومُدد حملهن وغير ذلك، ومعالم للحج يُعرف بها وقته<sup>(2)</sup>. كما أن 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 مآلهم، فهم في صدد عن ذلك. وإنما الأهم بالنسبة إلى القرآن مزيد تخويفهم بما سيحدث فيه من أحداث جسام، فمن أجل ذلك أجيب بـ «ما ينظرون إلا صيحة واحدة تأخذهم وهم يخصمون». كذلك سؤال فرعون عن ماهية رب العالمين في المثال 3 فإن 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 يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرٍ فَأَوْقِدْ لِي يَهَنِيئُ عَلَى الطَّيْنِ فَأَجْعَلَ لِي صَرَحًا لَمَكِّيَ أَطَّلِعُ إِلَيْكَ وَإِلَيْهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾<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 وجوبه

(1) الواحدي، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) الزمخشري، المرجع نفسه، ج 1، ص 340.

(3) القصص 28/38.

وكون الكلام قد أجري هنالك عليه<sup>(1)</sup>. والكثير من القدماء على أنّ الجواب فيه غير مطابق سؤاله تمام المطابقة<sup>(2)</sup> فهو عندهم من الأسلوب الحكيم الذي أشبه التلخيص عند ابن أبي الإصبع وهو أن يتضمن الجواب إجابة السائل ويفيض عنها بإفادته غيرها من المعاني. ففي قوله «قل ما يتفقون من خير فَلِلَّوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ... الآية» جواب عن ماهية ما يتفقون 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 يتفقون وأجيبوا ببيان المصرف؟ قلت قد تضمن قوله ما أنفقتم (من خير) بيان ما يتفقونه وهو كل خير وبني الكلام على ما هو أهم وهو بيان المصرف لأنّ النفقة لا يعتد بها إلا أن تقع موقعها، قال الشاعر

[الكامل]:

إِنَّ الصَّنِيعَةَ لَا تَكُونُ صَنِيعَةً حَتَّى يُصَابَ بِهَا طَرِيقُ الْمَضْنَعِ<sup>(3)</sup>  
وتتمته من شرح شواهد الكشاف:

فَمَاذَا صَنَعْتَ صَنِيعَةً فَأَعْمَدُ بِهَا لَلَّهِ أَوْ لِذَوِي الْقَرَائِبِ 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 ينبّه 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 العلوم، ص 327.

\* الزركشي، البرهان... ج 4، ص 43.

(3) الزمخشري، المرجع نفسه، ج 1، ص 356.

(4) المرجع نفسه، ج 4، ص 439.

(5) الزركشي، البرهان... 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 فحرّك من نشاط السامع من سلبه حكم الوقور، وأبرزه في معرض المسحور، وهل الآن شكيمة الحجج لذلك الخارجي وسَلَّ سخيمته حتى آثر أنّ يُحسّن على أنّ يسيئ، غير أنّ سحر هذا الأسلوب إذ توعدّه الحجاج بقوله: لأحملنك على الأدهم فقال متغايباً مثل الأمير يحمل على الأدهم والأشهب، مبرزاً وعيده في معرض الوعد متوصلاً أن يريه بالطف وجهه أنّ أمر أمثاله في مسند الإمرة المطاعة خليف بأن يصفد [أي يعطي] لا أن يصفد وأن يعد لا أن يُوعد»<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 الحق إجمالاً، إلى صوت المتكلم (Le locuteur) الذي هو الله دائماً، يورد لخصوم ويعقب عليه بالهدم فمن ذلك:

مثال 1: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبُّونَهُمْ قُلْ قَلِمٌ يَدُّونَكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ﴾<sup>(3)</sup>.

(1) السكاكي، المرجع نفسه، ص ص 327-328.

(2) ابن القيم، كتاب الفوائد المشرق... ص 219.

(3) المائدة 5/18 واعتبر ابن القيم هدم قول اليهود والنصارى إيراداً في سورة «المؤمنون» 91/23. «أَفَقَدْ لَقِيَ اللَّهُ بِنِيبٍ مِنْهُمْ مِنْ يَوْمِ أَنْبَأُوا اللَّهَ بِآيَاتِهِ فَسَاءَ الَّذِي كَفَرَ لِقَاءَ رَبِّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ» فهذا من الهدم الذي يتجاوز العدول النسقي الشقي بهما، أي العدول النسقي الذي يطرأ بين الجمليتين أو الجمل المتتالية داخل السورة الواحدة.



مشال 2: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِيهِمْ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ﴾<sup>(1)</sup>.

مشال 3: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَتَّبَعُكَ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾<sup>(2)</sup>.

وتتمثل الغاية الحجاجية من هذا العدول النسقي الناجم عن الانتقال من صوت إلى صوت في بسط آراء الخصوم ثم الرّد عليها قصد إبطالها. 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 تهمنا 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 الرّقوم فقد ورد ذكرها عرضاً في سورة «الواقعة» لتخويفهم بها بقوله: ﴿يَوْمَ إِنَّكُمْ أَيُّهَا الضَّالُّونَ الْمُكذِبُونَ ﴿٥١﴾ لَأَكُونُ مِنْ شَجَرٍ مِمَّنْ زُوقُوا ﴿٥٢﴾﴾<sup>(5)</sup>.

(1) التوبة 30/9

(2) المنافقون 1/63

(3) انظر على سبيل المثال: البقرة 2/13 والنحل 16/103 والإسراء 17/49-51 و98-99 والمؤمنون 23/70 و82-90 وسبأ 34/8 ويس 36/78-79 والصفوات 37/15-18.

(4) انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، (مذكور)، ج 2، ص 208.

(5) الواقعة 56/51-52.

قال ابن هشام: «وأبو جهل بن هشام، لما ذكر الله عز وجل شجرة الزقوم تخويفاً بها لهم قال: يا معشر قريش: هل تدرون ما شجرة الزقوم التي يخوفكم بها محمد؟ قالوا لا؛ قال، عجوة يثرب بالزبد، والله لئن استمكننا منها لتزقمننا فأنزل الله تعالى فية: ﴿إِنَّكَ سَجَرَةُ الزُّقُومِ ﴿١٣﴾ طَعْمُ الْأَثِيرِ ﴿١٤﴾ كَأَلْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ ﴿١٥﴾ كَغَلْيِ الْحَمِيمِ ﴿١٦﴾﴾ أي ليس كما يقول<sup>(1)</sup>. والآية من سورة الدخان التي نزلت تاريخياً بعد سورة الواقعة لكن الظاهر أن القرآن عمد إلى هدم كلام أبي جهل في موضع منه نزل قبل هذا وهو قوله من سورة الصافات: ﴿أَذَلَّكَ خَيْرٌ نُزُلًا أَمْ سَجَرَةُ الزُّقُومِ ﴿١٧﴾ إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ ﴿١٨﴾ إِنَّهَا سَجَرَةٌ تُفْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ ﴿١٩﴾ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ ﴿٢٠﴾﴾<sup>(2)</sup>.

فسورة الصافات نزلت تاريخياً حسب بلاشير قبل سورة «الدخان»<sup>(3)</sup> وإن كان يمكن أن يكون القرآن في كلا الموضعين يرذ على أبي جهل وأضرابه 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 جاوز بعضهم عطف الاسمية على الفعلية وعكسه، ومنعه البعض<sup>(4)</sup>. كما جاوز بعضهم عطف الخبر على الإنشاء ومنعه بعضهم

(1) ابن هشام، المرجع نفسه، ج2، ص ص 208-209.

(2) الصافات 62/37-65.

(3) انظر ريجيس بلاشير، دراسة سور القرآن وآيه، (تعريب مختار العبيدي) (مذكور)، ص 90.

(4) انظر ابن هشام، معني الليب...، ج2، ص 485.

الآخر<sup>(1)</sup>. ولكن ليس هذا ما يهمنا من الحديث عن الجملتين الفعلية والاسمية وعن أسلوبَي الخبر والإنشاء. فالذي يهمنا هنا ليس حالات الوصل بل حالات الفصل التي تكون فيها إحدى الجملتين بياناً للأخرى، وفي علاقة دلالية مباشرة معها رغم أنّ 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 فأحدهما بحبل من الأخرى متين.

إنّ 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 النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ  
وللبیت الآخر [الرجز]:

فَعَنُهَا وَهِيَ لَكَ الْفِدَاءُ      إِنَّ غِنَاءَ الْإِبِلِ الْحُدَاءُ.  
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 فسنورد أمثلة على هذه الطريقة في التعبير من سورة واحدة هي سورة البقرة:

مثال 1: ﴿وَلَا تَسْتَدُوا بِكُفْرِكُمْ لَكُمْ فَتَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا حُذْرَهُمْ فَهُمْ لَا يَتَذَكَّرُونَ﴾<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: ﴿وَآخِرُونَ إِنْ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾<sup>(1)</sup>  
 مثال 3: ﴿وَتَكَرَّرُوا قِرَاتٍ حَبْرَ الزَّادِ الْقَفْوَى﴾<sup>(2)</sup>  
 مثال 4: ﴿وَأَسْتَفْرِئُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾<sup>(3)</sup>  
 مثال 5: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾<sup>(4)</sup>  
 مثال 6: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْتَ فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾<sup>(5)</sup>

قد لا تخفى شدة إمكان أن نعتبر معظم أمثلتنا هذه خصوصاً منها الأمثلة 1 و 2 و 4 و 6 مشتملة على تذييل ورد في قالب جملة اسمية، وإن كان التذييل يقتضي على الحقيقة، ورود معنى جملة التذييل منطوقاً أو مفهوماً في الجملة المذيلة. ومهما يكن من أمر فلن نكتفي بما قاله الجرجاني عن «إن» وعمّا تنسجه من علاقة بين الجملتين تتابعان في الكلام فقد قال «هل شيء أبين في الفائدة وأدلّ 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 أفرغاً وإفراغاً واحداً وكأن أحدهما قد سبك في الآخر؟ هذه هي الصورة حتى إذا جئت إلى «إن» فأسقطتها رأيت الثاني منها قد بنا عن الأول وتعجافى معناه عن معناه ورأيت لا يتصل به ولا يكون منه بسبيل»<sup>(6)</sup>. وعنه اكتفائنا 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 وإفراغاً 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 للظن فيه، فهذا الدور مما لا تنهض له الفاء على سبيل المثال لو جيء 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 تعالُقُهُمَا 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 نصوغ 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 بضرور من التوكيد، ذلك أنَّ للجملة الاسمية في حد ذاتها طاقة حجاجية أشار إليها بنفثيست حين قال: «تهدف الجملة الاسمية إلى الإقناع من خلال تعبيرها عن حقيقة عامة (...). وهي لا تنقل معطى حديثاً وإنما هي تقرر حكماً لازماً، دائماً يفعل في النفوس فعل حجة السلطة (Argument d'autorité)»<sup>(2)</sup>. غير أنه لا كلام الجرجاني ولا كلام كوهلر ولا كلام بنفثيست على أهميته ولا حتى ما سبق من كلامنا بكاف للإبانة عن وجه الحججاج في هذا الأسلوب الرائج في القرآن، فالرأي عندنا أنَّ التعبير بالجملة الاسمية الخبرية بعد التعبير بالفعل والإنشاء في أمثلتنا

Joëlle Chesny-Kohler, Aspects des discours explicatifs. in *logique, argumentation et conversation, op. cit.*, p 69. (1)

E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale. I, op. cit.* § la phrase nominale, pp 162-163. (2)

يُفسّر بكون هذه الجملة قد جيء بها لتوافر شروط النجاح للعمل اللغوي الذي في الجملة الفعلية الإنشائية. فهي بمثابة المقتضى البراغماتي عنه فيلّمور، وقد لابس المقال وتحول إلى كلام.

لقد لاحظ بعضهم أنّ جملة فيلّمور «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 لا يكون هذا الباب مفتوحاً لحظة الأمر بفتحه<sup>(1)</sup>، فلكي يمكن أن يكمل العمل اللغوي بالنجاح في جملة فيلّمور المذكورة ينبغي حسب رأينا أن يدمج المقدم في المقال بأن يُقدّر للكلام وجّه من قبيل: «افتح الباب إنّ 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 إنّ الله يحب المحسنين» تأتي في جملة «إنّ الله يحب المحسنين» لتسهم في إنجاح العمل اللغوي الذي هو الأمر بالإحسان وطلبه. وجميع أمثلتنا مشتملة على عمل لغوي هو الطلب أو النهي. وقد يُكتب لهذا العمل اللغوي أن ينجح وقد لا ينجح، شأنه في عمل لغوي. لكن الجملة الاسمية الخبرية التي يؤتى بها بعده مباشرة تبتى 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، ورأيت مدى إسهامه في تكليل العمل اللغوي الذي يشتمل عليه بالنجاح، فهو يتحول 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 أو ينهى 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 الحجاج فيها

## مقدمة

يحدّ فيتغنشتاين (Wittgenstein) 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 معبراً 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 يهمنا أمرها هنا، يشدّدون في دراستهم للصورة القرآنية خاصة والأدبية عامة على علاقتها بالمتلقّي وعلاقة المتلقّي بها، أي أنهم يهتمون كثيراً ببعد الصورة الحجاجي 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 والتفدي، 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 الحجاج المحدثين في الغرب. فكأنني 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 يتغير هو الشكل أو الصورة التي قدم فيها ذلك المعنى تقديماً عُدِلَ فيه عن المادة المعنوية إلى «التصوير والتقديم الحسي» اللذين أناط عليهما القدماء مفهوم الصورة<sup>(2)</sup>. ومعنى هذا أن الصورة قائمة عنده على الاستبدال سواء كان منشأ الصورة الاستعارة وقوامها الاستبدال والمخلفية 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 تُسَيِّئُ الصورة<sup>(4)</sup> كما رأى أن في اعتبار الكناية

(1) جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط3، 1992.

(2) المرجع نفسه: الفصل الرابع، التصوير والتقديم الحسي، ص ص 255-312. أما رأيهم القدر بعدم تغير المعنى رغم المرور به من صعيد الحقيقة إلى صعيد المجاز فقد عبّر عنه الجرجاني أبيع تعبير بقوله: «مُحَالٌ أن يتغير حال المعنى في نفسه بأن يُكنَى عنه بمعنى آخر وأنه لا يتصور أن يتغير معنى طول القامة بأن يُكنَى عنه بطول النجاد، ومعنى كثرة القرى بأن يُكنَى عنه بكثرة الرود. وكما أن ذلك لا يُتصور فكذلك لا يُتصور أن يتغير معنى مساواة الرجل الأسد في الشجاعة بأن يُكنَى عن ذلك ويدل عليه بأن تجعله أسداً» (دلائل الإعجاز، ص ص 344-345).

(3) انظر: ابن الحفيد التفتازاني، الدرر المنضيد لمجموعة ابن الحفيد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1400هـ/ 1980م، ص 299، حيث يقول: «المجاز خلف عن الحقيقة».

(4) الولي محمد، المرجع نفسه، ص ص 17-19.

صورة كثيراً من التجوز<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 «شيئاً ملموساً» يعوّض المفهوم. فهما يستويان من هذه الناحية مع الاستعارة والتشبيه على نحو ما سنرى.

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 لَرَفَعْنَاهَا بِهَا وَلَكِنَّهَا أَخْلَدَتْ إِلَى الْأَرْضِ وَآتَعَتْ هَوْنَهُ فَمَنْعُهَا كَمْثِلَ الْكَلْبِ إِنْ تَحَمَّلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ»<sup>(3)</sup>.

قال الزمخشري: «كان حق الكلام أن يقال: لو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض فحططناه ووضعنا منزلته، فوضع قوله: فمثله كمثل الكلب موضع حططناه أبلغ حظ لأن تمثيله بالكلب في أحسن أحواله وأذلها في معنى ذلك»<sup>(4)</sup>. وبناء على هذا يمكن لنا أن نقول إن كل تشبيه أو تمثيل هو صورة<sup>(5)</sup> جاءت تعوّض مفهوماً أو معنى حقيقياً. على أنّ 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 و ص 208. أما ابن الأثير فيعتبر التشبيه والتمثيل شيئاً واحداً (انظر المثل السائر، ج 1، ص 373).
- (3) الأعراف 7/ 176.
- (4) الزمخشري، الكشاف، (مذكور)، ج 2، ص 131.
- (5) معلوم أنّ من القدماء من لا يعتبر التشبيه مجازاً، وتبعاً لذلك لا يكون صورة ومن هؤلاء الجرجاني فقد ذهب إلى أنه «معنى من المعاني» (أسرار البلاغة، ص 209) لكن يبدو أنّ الجرجاني يقصد إلى التشبيه المرسل لا التشبيه المؤكد أو البليغ فقد قال في الموضوع نفسه متبسلاً في ما ذهب إليه من أنّ التشبيه معنى من المعاني: «وله حروف وأسماء تدلّ عليه فإذا صرح بما هو موضوع للدلالة عليه كان الكلام حقيقة كالحكم في سائر المعاني». على أنّ 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» (مجاز القرآن، ص ص 293-294). أما نحن فنعتبر التشبيه وإن كان مرسلأ صورة، على اعتبار الصورة عندنا هي على نحو ما حدها فينشتاين أعلاه.

يلحق المثل، وإن خلا من التشبيه والمجاز، بالتمثيل، ويدرسه على إثر دراسته للتمثيل كما فعل ابن رشيق (ت 456هـ / 1063م)، أو في خانة دراسته له كما فعل ابن أبي الإصيص فقد قال في خاتمة الباب الذي عناه للتمثيل: «ومن هذا الباب ما يخرج المتكلم مخرج المثل السائر يتمثل به في الوقائع»<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 يتشكّل في قالب صورة مجازية كقولهم «لقيت منه عرق القربة» بمعنى لقيت منه شدة وجهداً فهو قائم على الاستبدال إذ يُعوض به كلام آخر أضيّق منه معنى وأقل منه شيوعاً في الناس وذبوعاً بينهم لعلاقة المشابهة بين الكلامين وبين الوضعين الوضع الأول الذي ينشأ عنه المثل والوضع الثاني الذي استدعى التمثيل بذلك المثل.

إنّ 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 يتمه

(1) انظر: \* أ - ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، دار الجليل، بيروت، ط 5، ج 1، ص 280.

\* ب - ابن أبي الإصيص، بديع القرآن، (مذكور)، ص 87.

(2) من أنواع المثل: المثل السائر والمثل القياسي والمثل الخرافي انظر:

- سميح عاطف الزين، الأمثال في القرآن، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1987، ص ص 21، 22.

- ابن قيم الجوزية، الأمثال في القرآن الكريم، تحقيق سعيد محمد نمر الخطيب، دار المعرف، بيروت، ط 3 - 1989، مقدمة المحقق، ص ص 19-23، وتقسيمه لأنواع المثل هو نفسه تقسيم سميح عاطف الزين فأحدهما أخذ عن الآخر. ومهما يكن من أمر فتقسيمهما محل نقاش ونظر. من المثل القياسي ما يكون مثلاً سائراً والمثل الخرافي قياسي هو أيضاً.

(3) أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، (مذكور)، ج 2، ص 164 مثل رقم 1729.

الرجل ويؤخرها على الحقيقة (...). وكذلك تقول للرجل يعمل غير معمل أراك تنفخ في غير فحم وتخط على الماء»<sup>(1)</sup>.

لقد أورد ابن القيم رأيين للقدماء مختلفين في شأن بنية التشبيه فمنهم من يراه «تفاعلاً» بين ركنيه فهو لإثبات حكم من أحكام المشبه به للمشبه، ومنهم من يراه استبدالاً وتعويضاً فهو: «الدلالة على اشتراك شيئين في معنى من المعاني وأن أحدهما يسد مسد الآخر وينوب منابه سواء كان ذلك حقيقة أو مجازاً»<sup>(2)</sup>. ويضرب ابن القيم مثلاً يوضح به مبدأ الاستبدال والنيابة هذا فيقول في درسه للتشبيه في جملة «زيد أسد»: «الغرض بهذا القول أن نبين حال زيد وأنه متّصف 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 القيم عن التشبيه من حيث خضوعه لمبدأ الاستبدال، ينطبق على التمثيل باعتبار أن «كل تمثيل تشبيه».

والكناية هي أيضاً قائمة على الاستبدال. فما الكناية عند ابن الأثير إلا استعارة. والعلة في ذلك «أن الاستعارة لا تكون إلا بحيث يطوى ذكر المستعار له، وكذلك الكناية فإنها لا تكون إلا بحيث يطوى ذكر الممكني عنه. ونسبتها إلى الاستعارة نسبة خاص إلى عام فيقال كل كناية استعارة وليس كل استعارة كناية»<sup>(4)</sup> وواضح من كلام ابن الأثير أن سبب جعله الكناية استعارة خضوعها لعملية الظني والذكري، أي لمبدأ التعويض

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ص 54-55.

(2) ابن قيم الجوزية، الفوائد المشوق... (مذكور)، ص 88.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) ابن الأثير، المثل السائر، (مذكور)، ج 2، ص 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: ﴿إِنِّي أَرِنِّي أَصْفَرَ خَمْرًا﴾<sup>(2)</sup>.

«هو من باب الاستعارة، لا بل أوغل في المشابهة من ذلك لأن 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 على الاستبدال. استبدال لفظة العنب بلفظة الخمر، وعلى استعارة هذه اللفظة لتلك. على أن في طريقة درس عز الدين بن عبد السلام لآيات كثيرة من القرآن منبئية على المجاز المرسل ما ينم عن كون هذا الضرب من المجاز. وإن كانت العلاقة فيه علاقة جوار، هو من الاستبدال وذلك لتعويض لفظه بلفظ تعويضاً تنشأ بواسطته في كثير من الأحيان صورة تظهر المعنى شيئاً ملموساً مصوراً<sup>(4)</sup> فمن هذا قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّهُمْ يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾<sup>(5)</sup>.

فقد أطلقت النار وأريد بها الطعام الحرام لعلاقة المسببية فالنار مُسَبِّبَةٌ عن الاستيلاء على أموال اليتامى وأكلها فالعلاقة بين النار والطعام علاقة مجاورة، لكنها مجاورة آلت إلى مشابهة قُورِنَ فيها بين الطعام الحرام وبين النار واستبدل بموجها معنى أكل الطعام الحرام بصورة أكل النار. وقد يكون 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، المثل السائر، (مذكور)، ج 1، ص 355.

(4) انظر عز الدين بن عبد السلام، المرجع نفسه، ص 240 وما بعدها.

(5) النساء 10/4.

الحال، استعارة<sup>(1)</sup> واعتبر الشريف الرضي (ت 406هـ / 1015م) الكلام في مثلنا وهو من سورة النساء استعارة<sup>(2)</sup> وأحال على تفصيل ذلك في موضع سابق من كتابه تدبر فيه وجه المجاز في: «مَا يَأْكُوكَ فِي بَطُونِهِمْ إِلَّا الْكَارِ»<sup>(3)</sup>.

بقوله: «وهذه استعارة. كأنهم إذا أكلوا ما يوجب العقاب بالنار كان ذلك المأكول مشبهاً بالأكل من النار»<sup>(4)</sup> وهو ما يجيز لنا أن نعتبر المجاز المرسل في أمثلة تكون من نوع مثلنا هذا، قائماً على الاستبدال لوجود لمح الاستعارة والمشابهة فيه فهو صورة مجازية، 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 البليغ استعارة<sup>(5)</sup> فجميعها بما في ذلك المجاز المرسل داخله تحت تسمية «المجاز» التي عتق بها كتابه، وجميعها مردود عنده إلى الاستعارة التي هي أفضل شكل تتجلى فيه عملية التعويض ويقوم عليه مبدأ الاستبدال. وهو موقف من الشريف الرضي ينم 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 والخلط بين التشبيه والمضمر الأداة والاستعارة، واعتبارهما واحداً مذهب جماعة ذكرهم ابن الأثير (انظر المثل السائر، ج1، ص 369).

كأنك استعرت اللفظ من مُستحقه الذي وُضع له أولاً، ونقلته إلى ما تجوّزت به عنه، ولهذا سمّوه مجازاً لأنك جزت به عن مدلول الحقيقة إلى مدلول المجاز، فأشبه 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 بنيتها على الاستبدال والنقل والتعويض ولكن لا يهتد من الاستبدال في هذا المقام إلا ما كان منه استبدالاً لمفهوم بصورة وعى 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 مسّلم به اليوم فالبلاغيون وعلماء الشعر في الغرب على آراء متناقضة في شأنه على نحو ما يخبرنا بول ريكور، فكوهين على سبيل المثال من القائلين بمبدأ الاستبدال - يعتبر الشعر يقوم على الاستعارة، وهذه ناشئة عنده عن استبدال مفهوم بصورة استبدالاً يوئد 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 (أي الاستبدال والتفاعل) وقد رأى ريكور أنه بالإمكان التوفيق بينهما<sup>(5)</sup> ولكنه في رأينا، لم يكن مقنعاً في توضيح سبب هذا التوفيق. ومهما يكن من أمر

(1) ابن عبد السلام، المرجع نفسه، ص 148.

(2) Ricour, *La métaphore vive, op. cit.*, Substitution et ressemblance. pp 221-

(3) ريكور، المرجع نفسه، ص 197، ويعتمد ريكور في الحديث عن مفهوم الاستبدال عند كوهين كتابه 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 ص 197-198.

فتحن في هذا البحث غير معنيين لا بمفهوم ريشاردس التفاعلي ولا بمفهوم كوهين الاستبدالي وهو أقرب إلى مفهوم الاستبدال عند العرب، فقد نظر كلاهما إلى المسألة من زاوية نظر إبداعية لا من زاوية نظر حجاجية إقناعية. وهذا هو الجامع بين كلا الباحثين وبين الاتجاهين اللذين يمثلانهما فوظيفة «الصورة» عندهما سواء قامت على الاستبدال أو التفاعل وظيفية فنية إبداعية نصية وذلك على عكس وظيفتها عند العرب القدماء بوجه عام، خصوصاً عند فراستهم 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 تقديماً 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 يتميز 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 ليقرب 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 وأساليبه التي يجري عليها (انظر جابر عصفور، المرجع نفسه، ص ص 265-266).

(2) راجعه في النهامي نكرة، الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن، دار القلم، 1982، ص 215.



وإقامة دليل عليه<sup>(1)</sup> وحتى الكناية التي لم يعدّها السكاكي على سبيل المشابهة من المجاز باعتبار بُيِّنَتِهَا<sup>(2)</sup> رأى أنها تشبّهه من حيث وظيفتها فقد قال «حال الكناية كحال المجاز في كون الشيء معها مدعى بيّنة، ومع الإفصاح بالذكر مدعى لا بيّنة»<sup>(3)</sup>. وقد كان الجرجاني أشار قبله إلى مشاركة الكناية للاستعارة والتمثيل في وظيفة الإثبات والاستدلال بقوله: «طريق العلم به يراد إثباته والخبر به في هذه الأجناس الثلاثة التي هي الكناية والاستعارة 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 لِجُمْلَةٍ «رعينا الغيث» وهي من المجاز المرسل الذي علاقته السببية وهو قائم على استبدال لفظة «التَّبَّتْ» بلفظة «الغيث»: «فأنت في قولك رعينا الغيث (...). بمنزلة مدعي الشيء بيّنة فإن وجود الملزوم شاهد لوجود اللازم (...). وفي قولك: رعينا النبت، مدعٍ لشيء لا يبيّنه وكم بين ادعاء الشيء بيّنة وبين ادعائه لا بها»<sup>(5)</sup>.

إن رأي الجرجاني والسكاكي القائل بأنّ المجاز من استعارة وكناية وتمثيل ومجاز مرسل<sup>(6)</sup> قائم على الاستدلال بمعنى على معنى وإثبات مدعى مدعى بواسطة معنى هو منه بمثابة البيّنة، كان هو الرأي الذي وجّهه المفسرين في القديم يعتمدونه في تفسير الآيات المشتملة على المجاز.

(1) جابر عصفور، المرجع نفسه، ص 166.

(2) يقول السكاكي مفرقاً بين بنية الكناية وبنية المجاز: «إنّ مبنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم، ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم» (مفتاح العلوم، ص 403).

(3) المرجع نفسه، ص 413.

(4) الجرجاني، دلائل الإهجاز، (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. من جهة السكاكي (مفتاح العلوم، ص 400-401) إلى سلكه في سلك الاستعارة المكتنية.

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 كلم الأنبياء والحكماء»، متحدثاً في الوقت نفسه عن دور التمثيل في «إبراز خبيات المعاني ورفع الأستار عن الحقائق» وعن دوره في «تبكيث الخصم الألد وقمع سورة الجامح الأبي» فالتمثيل عنده «يكشف المعاني ويوضحها لأنه بمنزلة التصوير والتشكيل لها»<sup>(1)</sup>. أما الاستعارة فقد اعتبرها ابن القيم «الاستدلال 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 نقيضاً للتخييل الذي هو «ادعاء دعوى لا طريق إلى تحصيلها»<sup>(6)</sup> وإلى اعتبار التخييل، على عكس الاستعارة، لا وجود له في القرآن<sup>(7)</sup>. غير أن قول الجرجاني بأن 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، الكشف... (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 أن «مصطلح التخيل يدل عند كل ناقد وبلاغي على مفهوم مختلف عما يدل عليه عند ناقد آخر أو بلاغي آخر»<sup>(1)</sup>. ومهد يكن من أمر فإن التخيل، وإن اعتبره الجرجاني «إيهاماً» و«خداعاً»، في مقابل الاستعارة التي عنده «تحقيق» و«تصديق»، له نفس الوظيفة الججاجية التي للاستعارة؛ فالتخيل عند الفخر الرازي على سبيل المثال وهو يفهم 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 الججاجية. على أن وظيفة المجاز الاستدلالية الناشئة عن بنيته الاستبدالية هي الفكرة الرائجة في الدراسات الججاجية الحديثة في الغرب<sup>(3)</sup> وهي فكرة تعود في الأصل إلى أرسطو<sup>(4)</sup>.

ومن وظائف المجاز الججاجية التي اقترنت عند القدماء بفكرة الاستبداد تجسيد المعاني وجعلها مرئية مشاهدة وجعل حضورها في ذهن السمع أقوى، ووقعها عليه أشد، وأثرها فيه أعمق. قال الجرجاني في معرض حديثه عن وظيفة التمثيل الإقناعية المتأتبة عن طريق الحضور (présence) الذي هو وسيلة حجاج مهمة عند علماء الججاج 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 Tyteca, *Traité de l'argumentation, op. cit., Le raisonnement par analogie*, 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 157-158.

(4) أرسطو، الخطابة، (مذكور)، المقالة الثالثة الفصل 4، 1407 أ.

(5) يرى بولمان وتيتيكاه على سبيل المثال «أن الحضور (La présence) عامل من عوامل حجاج جوهرية (...) فهو يؤثر في حساسيتنا تأثيراً مباشراً (...) إن ما يكون حاضراً في ذهننا يتسم لدينا أهمية ينبغي على ممارسة الججاج ونظريته أن يأخذها بعين الاعتبار» (المرجع نفسه، ص 157-158).

رجلاً أراد أن يضرب لك مثلاً في تنافي الشيئين فقال: هذا وذاك 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 مستفادة من العيان ومتصرفة حيث تتصرف 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 أثبت في الأذهان لاستعانة الذهن فيها بالحواس<sup>(2)</sup>. لهذا الأسباب، دون شك، اعتمد التمثيل في الججاج، فهو، حسب الجرجاني «إنّ كان حججاً كان برهانه أنور وسلطانه أقهـر وبيانه أبهر<sup>(3)</sup>».

وقد كان القدماء يقولون الشيء نفسه عن وظيفة الاستعارة الإقناعية بواسطة جعل الشيء مشاهداً محسوساً. وليس صحيحاً ما يقوله أحمد أحمد بدوي من أنّ الأغلب 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 حسياً، قول رائج 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 ص 106-107.

(2) السيوطي، معترك الأقوان، ج2، 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 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، غير تصورهم لمعظم أنواع المجاز على أنها تمثيل<sup>(2)</sup>. وهذا التمثيل هو عندهم كما يقول السيد أحمد خليل، «تحدده خطوط كثيرة تلتقي عند تجسيبه المعنى، وإبرازه في معارض تلفت الذهن، وتشد البصر»<sup>(3)</sup>. صحيح أنّ المعتزلة كانوا يكثرّون 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 أقلّ منهم عناية بالتمثيل في ما عدا المسائل المتعلقة بصفات الله وأفعاله في القرآن<sup>(5)</sup>، فالقدماء على وجه التعميم حصروا بنية الصورة القرآنية في مفهوم الاستبدال وجعلوا للاستبدال وظيفة الاستدلال والتجسيد والتمثيل والتأثير.

(1) أحمد أحمد بدوي، المرجع نفسه، ص 218.

(2) انظر: السيد أحمد خليل، دراسات في القرآن، دار النهضة العربية، بيروت 1969، ص ص 154-155.

(3) المرجع نفسه، ص 155.

(4) انظر في ذلك: التهامي نغرة، الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن، (مذكور)، مسج التمثيل والتخييل، ص ص 232-242.

(5) انظر تفصيل ذلك في: السيد أحمد خليل: المرجع نفسه، ص 156 وما بعدها. إنّ مسألة حسن المعتزلة لصفات الله وأفعاله في القرآن على وجه المجاز كانت من أهم المسائل الخلافية ص وقف فيها أهل السنة في وجه المعتزلة. من ذلك تعليق ابن المنير (ت 683هـ/ 1284م) على طريقة الزمخشري في حمل أفعال الله على المجاز. قال معاكساً للزمخشري: «الإضافة إلى تسمية الله تعالى حقيقة والإضافة إلى غيره مجاز، والزمخشري يعمل على عكس هذا، فإن أضافه فعلاً من أفعاله إلى قدرته جعله مجازاً، وإن أضافه إلى بعض مخلوقاته جعله حقيقة، وسبب منه التعكيس اتباع الهوي في القواعد الفاسدة» (راجع في: الزمخشري، الكشف، حاشية ابن حجر ج 1، ص 354). ويبدو هذا الخلاف على أشده في تفسير الزمخشري لـ ﴿عَلَّمَ لَهُم مَّا لَمْ يَكُن لَّهُمْ مِنْ قَبْلِهِمْ سَمِعُوا﴾ (المطففين 15/83) وفي تعقيب ابن المنير عليه (انظر الكشف...، ج 4، ص 232).

إن الدراسات الججاجية 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 ولإظهار المجرد في شكل المحسوس ولتقوية الشعور لدى المتلقي بحضور الأشياء من أجل حمله على الاقتناع وللتأثير فيه. فكأنه ما ترك الأول للآخر شيئاً، وقد ترك لنا القدماء على الحقيقة كثيراً من الأمور غير المفكر فيها بخصوص وظيفة الصورة في القرآن، أو مما وقع التفكير فيه لكن بصفة عفوية وعرضية. فمما تركه القدماء لنا في هذا الموضوع غير مفكر فيه تفكيراً منهجياً منظماً تحليل الطرائق التي بها يحصل تأثير الصورة في المتلقي. فعن مسألة قولهم بالتأثير قولاً عاماً مجملاً يقول جابر عصفور: «لقد توقف أغلب البلاغيين والنقاد عند مجرد تقرير أن المجاز أفضل من الحقيقة لأنه يؤثر في المتلقي تأثيراً أشد من تأثير الحقيقة. ولكن ما طبيعة ذلك التأثير؟ وما علته؟ وما هي الأسس النفسية التي تقوم عليها استجابة المتلقي 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، أن هذه القلة المؤلفة حسب عصفور من كشاجم الشاعر العباسي والجرجاني والفخر الرازي لم يبلغ تفكيرها في مسألة تأثير الصورة في المتلقي درجة من الدقة ومن التحليل المنهجي تجعلنا نقتنع بما تعرضه علينا. كما أن القدماء وإن أناطوا وظيفه 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 382.

(3) المرجع نفسه، ص 354.

(4) انظر تفصيل ذلك في المرجع السابق، ص ص 353-363.

وهذا في رأينا غير كاف لاعتبار الصورة الفنية، وخصوصاً الصورة الفنية في القرآن تفنن بالفكرة وتؤدي إلى التسليم بها.

إنَّ الحجاج بواسطة الصورة في القرآن مداره في رأينا على مادة هذه الصورة من ناحية وعلى شكل الصورة من ناحية أخرى. ونعني بمادة الصورة في القرآن مضمونها الذي يُعتمد فيه لغاية الإقناع، عالم خطاب مُتلقية 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 عنهم 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 فنعني 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 ما جاء منها قائماً على الاستعارة فالاستعارة «كثيرة في القرآن» كما ذكر الجرجاني وكذلك التشبيه المؤكد<sup>(2)</sup>. وبناء على كل ما قدمنا نعتقد فصيحتين للحديث عن حجاجية الصورة في القرآن. ويكون مدار الكلام في

(1) أورد سعيد محمد نمر الخطيب محقق كتاب الأمثال في القرآن الكريم لابن القيم (مذكور)، من قائمة مصادره ومراجعته (ص ص 269-279) كتباً كثيرة، معظمها لقدماء، تحمل عنوان أمثال القرآن.

(2) انظر ابن الأثير، المثل السائر، (مذكور)، ج 1، ص 360.

الفصل الأول على الحجاج بواسطة مادة الصورة ومداره في الفصل الثاني على الحجاج بواسطة شكلها. غير أننا لا ندعي، من خلال هذين الفصلين، أننا نلّم 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

يلح الدارسون للصورة في القرآن، كما رأينا، على كثرة مجيئها فيه حسية تعوّض فكرة مجردة أو مفهوماً لغاية التأثير في المتلقي وإقناعه، وتسليمه بتلك الفكرة أو هذا المفهوم.

ولكن قلما يعمد 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 صوره الفنية؟ إنّ كتب علوم القرآن العامة مثل الإتقان للسيوطي والبرهان في علوم القرآن للزركشي والبرهان الكاشف عن إعجاز القرآن لابن الزمكاني، والفوائد المشوّق إلى علوم القرآن لابن القيم، والخاصة مثل كتب مجازات القرآن للشريف الرضي والعز بن عبد السلام وغيرهما. ومثل كتب الإعجاز طراً لا نفرّق بين أحد منها، لم تُولِ المادة المشكّلة للصورة تشكيلاً حسياً 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 لأذهان المتلقين الأول فقال: «إنّ العرب بتوغل الأمية والجهل فيهم أصبحوا لا تهتدي عقولهم إلا بما يقع تحت الحس أو ينتزع منه»<sup>(1)</sup>، ولكن كأنني بائن عاشور يناقض نفسه حين يقول بعد ذلك معللاً ورود المجازات وسائر ضروب البلاغة في القرآن

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 66.

بقوله: «إن العرب أمة جبلت على ذكاء القرائح وفتنة الأفهام، فعلى دعامة فطنتهم وذكائهم أقيمت أساليب كلامهم وبخاصة أساليب بلغائهم (..). 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 لفتنة فيهم. وهو المجاز إلا تصوير حسي كما رأينا؟ وإنما نقول من زاوية نظر حجاجية في 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 لا تقع أو تكون منطوية على طاقة إقناعية لا تكون كذلك لأنها من الحس فحسب وإنما لأن هذا الحس نفسه منتزع من تجارب المثلثين 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 والسنن المادي. فقد تستمد هذه المادة التصويرية من المجال الاعتقادي والفكري والثقافي المجرد، فقد أورد محمد أحمد خلف الله في تفسير: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ آيَاتِنَا لَا يَتُوبُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِينَ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾<sup>(2)</sup>.

قول الزمخشري «وتخبط الشيطان من زعمات العرب، يزعمون أن الشيطان يخبط الإنسان فيصرع (..). والمس الجنون. ورجل ممسوس وهذا أيضاً من زعماتهم»<sup>(3)</sup>. ثم يعقب على ذلك بالقول: «القرآن يجري كما

(1) المرجع نفسه، ص 93.

(2) البقرة 2/275.

(3) محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة الأنجلو المصري، القاهرة، ص 1953، ص 3-1965، ص 57.

ترى في منه البياني على أساس ما كانت تعتقد العرب وتخيّل، 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 ويتخيّلون 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 أوركينوني التي تلخ 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 المتلقّي 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 المختلفة مثل المجال الزراعي والمجال التجاري والمجال الحيواني وكذلك

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) انظر جواد علي، المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (مذكور)، ج7، ص 23.

المجال الاجتماعي. ويكون مدار البحث الثاني على مادة الصورة المستمدة من مجالات حياتهم الفكرية والثقافية والرمزية. لكن لما كان استقصاء كافة المواد التصويرية مادة أمراً متعذراً فقد يطول البحث في ذلك بما لا يمكن أن يحيط به جهد أو تضمه دفنا 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 والنعرة والحياة ثم سرعان ما تزول تلك الخضرة وتلك الحياة من قبيل قوله: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَغَدَّتْ الْأَرْضُ زُرْفَهَا وَازْيَنْتَ وَنَلَكَ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَدْ زُورُوا عَلَيْهَا آمْنَهَا رَبَّحًا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَرَكَ بِالْأَرْضِ إِلَّا نَاقًا نَفْصِيلًا الْأَيْبَتِ لِقَوْمٍ يَلْفِكُونُ ﴿١٤﴾<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: ﴿أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لُغَبٌ

(1) يونس 10/24.

(2) ذكر السيد عبد العزيز سالم في كتابه تاريخ العرب في العصر الجاهلي، (مذكور)، فصل فمناخ شبه الجزيرة، (ص 93) أنه: «إذا سقط المطر في البادية فإنه يتسبب في إنبات عشب وشيك ينمو سريعاً ثم يذوي سريعاً».

وَقَوْمٌ وَرِيسَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاؤُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَشَلَىٰ غَيْثٍ أَحْبَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ  
ثُمَّ يَبْسُجُ فَزَرْنُهُ مَصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَمًا ﴿١﴾.

ومنها أيضاً: ﴿وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ  
نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَيْبًا تَلَوُّهُ الْزَيْتُ﴾ (2).

إن مشهد الخضرة تتحول إلى حطام وهشيم، هو بلا مرأه من أعضد  
مشاهد الطبيعة تأثيراً في وجدان العربي ساكن شبه الجزيرة وهو في الوقت  
نفسه من أكثر المشاهد تكرراً في حياته. بحيث يكون هذا المشهد من أعلن  
المشاهد بذاكرته ومن أشدها وقعاً عليه. فمن هنا جاء في رأينا اعتماد القرآن  
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: ﴿وَمَثَلُ الْزَيْرِ  
يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتٍ اللَّهِ وَتَتَّبِعَتْنَا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّمٍ بِرِيحٍ  
أَصَابَهَا وَابِلٌ فَتَأْتَتْ أَكْطُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ  
بَصِيرٌ ﴿٣﴾.

أو كانت هذه الأعمال سيئات من نحو: ﴿أَيُّدٌ أَحَدَكُمْ أَن تَكُونَ لِمَنْ  
جَنَّةٌ مِّنْ نَّجِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَمْ يَكُن فِيهَا مِن كَلْبٍ أَلْسَنُ  
وَأَصَابَةُ الْكِبَرِ وَلَمْ ذُرِّيَّةٌ ضَعْفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ  
اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٤﴾.

جاء في لسان العرب أن الجنة «الحديقة ذات الشجر والنخل (..). وذا  
تكون الجنة في كلام العرب إلا وفيها نخل وعناب فإن لم يكن فيها وكانت  
ذات شجر فهي حديقة» (5). وقد وقع تمييز الجنة في الآية السابقة بكونها من

(1) الحديد 20/57.

(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 أن أهم هذه الفواكه «على الإطلاق التمر والعنب»<sup>(2)</sup> وهذا يعني أن 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) أن «أثرياء قريش قد استغلوا أموالهم في الطائف فاشتروا 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>. إن ارتباط الجنان بالطائف عند المتلقين الأول هو الذي حدا بابن عاشور حسب رأينا إلى أن يقدر الطائف موقعاً للجنيتين 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: «وَأَمْرَبَ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِحَدِيثِهِمَا حَيْثُ بَيْنَ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهَا بِنَخْلٍ»<sup>(6)</sup>.

«ولم يذكر المفسرون أين كانت الجنتان، ولعلمنا 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، المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (مذكور)، ج 4، ص 153.

(4) الكهف 18/32-44.

(5) انظر في ذلك: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 15، ص 316.

(6) الكهف 18/32.

(7) ابن عاشور، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الأول ويملك بعضهم مثيلاتها فيه، أن عنب الطائف وتمر نخيله مشهوران 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 يؤخّل فيه الضرس»<sup>(2)</sup> وبناء على هذا فإن متلّي القرآن الأولين كلما ذكر لهم القرآن عبارة الجنة ذات النخيل والأعنان عبر سبيل الحقيقة أو التمثيل تبادرت إلى أذهانهم جنان الطائف المذكورة بل عبر صورة جنان الطائف «تبادر إلى أذهانهم حتى في صورة سماعهم لفظة الجنة» دون تخصيص لها بالنخيل والأعنان، إذ لا جنة إلا وهي من نخيل وأعنان في لسان العرب، كما رأينا. وأنتا لنذهب إلى أبعد من هذا فنقول إن الجنة «التي وعد المتقون» هي من بعض الوجوه جنة «طائفية» أو هي تذكر على الأقل ببعض الجنان الأرضية إذ من الوجوه المحتملة لتسمية الجنة جنة حسب الراغب الأصفهاني «تشبيهاً بالجنة في الأرض»<sup>(3)</sup>. ومن وجوه الشك بينهما أن جنات الطائف جنات تجري من تحتها الأنهار أي تجري في أسفلها كما يفهم من كلام ياقوت السالف، شأنها في ذلك شأن جنات الآخرة، إلا أن 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» والمنتقون «خالدون فيها». إن الجنة عند المعاندين من خصوم القرآن، وهي كما رأيت مزيج من النخيل والأعنان أساساً لا يمكن أن تكون إلا في الطائف فهي يعدون وجودها على سبيل المثال في أرض مكة من المعجزات التي تحسب الرسول أن يأتي بمثلها ويظهرها: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ تَقْرَأَ لَنَا مِنَ الْأَنْبُرِ يَنْبُوعًا ۖ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّجِيلٍ وَعِنَبٍ﴾<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 90/17-91.



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 وتنفيرهم 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 والبقر، والبعوض، والمعز، والضأن، والبقرة، والنعجة، 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 والأنعام»<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 لفظه نفسه أو باستخدام أحد لوازمه أو متعلقاته على حد الكناية من نحو: ﴿وَيَذَلُونَ الْجِنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾<sup>(4)</sup>.

أو التشبيه من نحو: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الْمَسْأَلُونَ الْمَكِيدُونَ﴾<sup>(5)</sup> ﴿لَا يَكُونُ مِنْ شَجَرٍ تَرْتَفِعُ رُؤُوسُهُمْ فِيهَا الْبُطُونُ﴾<sup>(6)</sup> ﴿فَسْتَرْبُونَ عَلَيْهِ مِنَ اللَّعِيمِ﴾<sup>(7)</sup> ﴿فَسْتَرْبُونَ نَارَ الْهَيْمِ﴾<sup>(8)</sup>.

قال الأصفهاني: «الهمم 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 آمَنَّا بِهِ وَأَنَّى لَهُمُ التَّنَاطُتُ مِمَّا كَانُوا يَعْبُدُونَ﴾<sup>(7)</sup>.

ومكمن الاستعارة في كلمة «التناوش». قال ابن عاشور في تفسيره «المتناول السهل أو الخفيف وأكثر وروده في شرب الإبل شرباً خفيفاً من الحوض ونحوه قال غيلان بن حُرَيْث [الرجز]:  
بَاتَتْ تَنُوشُ الْحَوْضِ نَوْشاً مِنْ عَلَا  
نَوْشاً بِهِ تَقَطَّعُ أَجْوَازَ الْمَدَا

(1) انظر الأنعام /6 143-144.

(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) الراغب 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 أُنْجِ الْبَصَرَ كَرِّيْهِ يَنْقَلِبْ إِلَىكَ الْبَصَرُ حَاسِبًا وَهُوَ  
حَسِيرٌ﴾<sup>(2)</sup>.

قال الشريف الرضي في تفسيره: «وهذه من الاستعارات  
المشهورة (... ) والخاسئ في قول قوم البعيد. من قولهم خسأت الكلب إذا  
أبعدته. وفي قول قوم هو الذليل يقال رجل خاس أي ذليل (... ) والحسيرُ  
البعيرُ المعبي الذي قد بلغ السير مجهوده واعتصر عوده»<sup>(3)</sup>.

ونحوه: ﴿أَوَلَيْكَ الَّذِي خِطَّتْ أَعْمَالُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ  
بِئْسَ تَصْوِيرٌ﴾<sup>(4)</sup>.

قال الشريف الرضي: «وهذه استعارة والمراد فسدت أعمالهم فبطلت.  
وذلك مأخوذ من الحبط وهو داء ترم له أجواف الإبل فيكون سبب هلاكها  
وانقطاع أكلها»<sup>(5)</sup>.

ونحوه: ﴿إِنَّهُ يَنْتَوِيحُ يَوْمَ يَسُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾<sup>(6)</sup>.  
قال الشريف الرضي في تفسيره أيضاً: «أي يمدّ لهم كأنه يخليهم  
بالامتداد في عمهم والجماح في غيهم إيجاباً للحجة وانتظاراً للمراجعة  
تشبيهاً بمن أرخى الطَّوَلَ للفرس أو الراحلة ليتنفس خناقها ويتسع  
سجالها»<sup>(7)</sup>.

ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 22، ص 243.

الملك 4/67.

الشريف الرضي، تلخيص البيان... (مذكور)، ص ص 338-339.

آل عمران 22/3 وانظر أيضاً البقرة 217/2 والمائدة 5/5 و33 والانعام 88/6 والأعراف 7/

147 والثوبة 17/9 و69 ومحمد 9/47 و28 و32 وغيرها.

الشريف الرضي، المرجع نفسه، ص 122.

البقرة 15/2 وانظر أيضاً: الأعراف 7/202، ومريم 19/75 و79.

الشريف الرضي، المرجع نفسه، ص 114.

إنّ للإبل منزلة خاصة لدى العرب متلقّي 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 جزيرة العرب من حيث الفائدة والشهرة»<sup>(2)</sup> وهو بتعبيره أيضاً: «الحيوان الوحيد الذي لم يجد الأعرابي في تربيته بأساً ولا غضاضة ولا حطة لقدر 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 مَنِيهِ تعالى عسر العباد قال الزمخشري في تفسير: «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ»<sup>(4)</sup> «نظر اعتبار (كيف خلقت) خلقاً عجيباً دالاً على تقدير مقدر شاهداً بتدبير مدبر حيث خلقها للنهوض بالأثقال 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 يفوت أكثر المعاجم تخصصاً في غريب القرآن وأكثر التفاسير إيغالاً في الانطلاق من دلالة الجذر اللغوية أن تشير في بعض الأحيان إلى أصول النشأ

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 30، ص 305.

(2) جواد علي، المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام... (مذكور)، ج 7، ص 16.

(3) المرجع نفسه، ص 113.

(4) العاشية 17/88.

(5) الزمخشري، الكشاف...، 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 تعرضاً 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 طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» من مادة (م.د.د.) 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 «الجمل» 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 روجيه أرنلديز (ROGER ARNALDEZ) على أهمية الصورة التجارية في القرآن<sup>(2)</sup>. فقد مثلت التجارة فيه مادة لتشكيل الصورة مهمة. وذلك بأن يُسْتَعَارَ لفظها بعينه (التجارة) أو يستعار بعض ما يتعلّق بالتجارة من أعمال مثل البيع (يشترون) والشراء والربح والكسب والخسارة

(1) انظر: - الأصفهاني، المفردات 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 الحمامي القيم له، ثلاثة مرسلين لرب واحد، حوليات الجامعة التونسية، العدد 24، 1984، ص ص 297-317.

والبورار، أو من أدوات مثل الميزان والمثقال والقسط أو من مظاهر هي عس  
صلة بميدان التجارة مثل الأجر والرهن والقرض والخزائن وإن لم تكن  
الطائفة الأخيرة من الألفاظ متمخضة للتجارة ووفقاً على ميدانها.

فمن استعارات لفظ «التجارة» نفسه قوله:

- مثال 1: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَجْرَرٍ تُجَارُونَ عَلَيْهِ أَلِيمٌ ﴿١٦﴾<sup>(١)</sup>
- مثال 2: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِنْ  
رِزْقِنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ ﴿٢٦﴾<sup>(٢)</sup>
- مثال 3: ﴿أَوَلَيْكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت بِتِجَارَتِهِمْ ﴿٣﴾<sup>(٣)</sup>

قال ابن عاشور في تفسير لفظ «التجارة» في المثال 1 وكلامه منصرف  
على معنى اللفظ في المثال 2 أيضاً: «أطلق على العمل الصالح لفظ التجارة  
على سبيل الاستعارة لمشابهة العمل الصالح التجارة في طلب النفع من ذلك  
العمل ومزاولته والكد فيه»<sup>(٤)</sup>. أما في المثال 3 فقد أطلقت التجارة عس  
استبدال الهدى بالضلالة.

ومن استعارة الأعمال المتصلة بالتجارة مثل البيع والشراء قوله تعالى:  
مثال 4: ﴿فَلْيَقْتُلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا  
بِالْآخِرَةِ ﴿٥﴾<sup>(٥)</sup>

ففاعل «يشترون» هنا هو بمعنى «يبيعون» فاللفظ كما يقول البيضاوي  
«استعارة في بذل المخلصين أنفسهم في طلب الآخرة»<sup>(٦)</sup>. لكن لما كان نص  
«شري» من الأضداد فهو يعني «باع واشترى» أمكن حمله مجازياً على معنى  
بذل النفس في سبيل الآخرة أو على معنى الإقبال على الحياة الدنيا بنهم من

(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، أنوار التنزيل...، (مذكور)، ج 2، ص 100.

يقبل على شراء النفيس يبذل في سبيله الغالي. قال الزمخشري متأولاً الكلام في الآية على الوجهين «فالذين يشترون الحياة الدنيا بالآخرة هم المبطلون وعظوا بأن يغيثوا ما بهم من النفاق ويخلصوا الإيمان (...). والذين يبيعون هم المؤمنون الذين يستحيون الآجلة 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: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَى وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ﴾<sup>(3)</sup>.

مثال 7: ﴿فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾<sup>(4)</sup>.

مثال 8: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْتَ لَهُمُ الْجَنَّةُ﴾<sup>(5)</sup>.

والاشترء في جميعها مستعار للاستبدال. على أن الشراء في القرآن أكثره على المجاز ولأمر ما كان أكثره مديناً.

ومن الأعمال الملازمة للتجارة الربح، كما في المثال 3 والخسارة كما في قوله:

مثال 9: ﴿الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾<sup>(6)</sup>.

قال ابن عاشور في تفسيرها: «ومعنى خسروا أنفسهم» أضاعوها كما يضيع التاجر رأس ماله فالخسران مستعار لإضاعة ما شأنه أن يكون سبب

(1) الزمخشري، الكشاف... ج 1، ص 542.

(2) آل عمران 177/3.

(3) البقرة 175/2.

(4) آل عمران 187/3.

(5) التوبة 111/9.

(6) الأنعام 12/6.

نَفْع. 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 السعة استعير لخبية العمل كما في قوله:

مثال 10: ﴿وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يَبُورُ﴾ (2).

ومن استعارة الأدوات المستخدمة في التجارة الميزان وجمعه الموزن وهي إما ثقيلة أو خفيفة:

مثال 11: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (3) وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ﴾ (3).

قيل 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:

مثال 12: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَدِيرًا بِالْقِسْطِ﴾ (5).

قال الراغب الأصفهاني: «القسط [أو] القسطاس الميزان ويعبر به عن العدالة كما يعبر عنها بالميزان قال: وَزَنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ» (6).

(1) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 7، ص 154.

(2) فاطر 10/35.

(3) الأعراف 7/9-8.

(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 8، ق 2، ص 31.

(5) آل عمران 3/18.

(6) الأصفهاني، المفردات...، 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>. ويعلل أرنلديز اعتماد القرآن على صورة التجارة بكون القرآن «إنما يتوجه أساساً إلى كبار فرسان مكة وتجارها ممن يستهويهم متاع الدنيا»<sup>(2)</sup>. وإتنا 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 نحاول 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 مرابحات 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 مرده بالأساس إلى كونه يتوجه بالخطاب إلى جمهور مكوّن من تجار مكة وفرسانها وهم مشركو العرب الذين ظهرت فيهم الدعوة رأي فيه نظر. فلو كان هذا الرأي صحيحاً لوجدنا صورة التجارة وقفاً على القرآن المكي الذي كاد ينحصر في مخاطبة مشركي مكة أو بالحدوث عنهم على وجه التعريض ولوجدنا القرآن المدني 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)، ج7، ص 230.

مخاطبة غير العرب من بني إسرائيل خاصة وأظن في التعريض بهم. ولكن الذي حدث هو العكس. فصورة التجارة لم تشكل خصيصة أسلوبية نـ 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 ومشتقاته 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 وتحديدأ اليهود من متساكني المدينة<sup>(1)</sup>. على أن كثرة ورود صورة «التجارة» في القرآن المدني ليست شـ 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: ﴿يُسَيِّحُ لَهَا بِالْعُدُوِّ وَالْأَصَابِلِ رِجَالٌ لَا تُلْهِمُهُمْ بَحْرَةٌ وَلَا يَبِيعُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾<sup>(3)</sup>.

مثال 14: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾<sup>(4)</sup>.

مثال 15: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾<sup>(5)</sup>.

(1) انظر على سبيل المثال البقرة 2/41 و79 و86 و90 و102 و174 و175 وآل عمران 3 و187 و199 والنساء 4/44 والمائدة 5/44.

(2) انظر السيد عبد العزيز سالم، المرجع نفسه، ص 404.

(3) التور 24/36-37.

(4) الجمعة 9/62.

(5) البقرة 2/238.

وأغلب الآراء على أنّ الصلاة الوسطى هنا هي كما يقول الزمخشري صلاة العصر. وذلك «لما في وقتها من اشتغال الناس بتجاراتهم ومعايشهم»<sup>(1)</sup>. على أنّ أهمّ 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 انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾<sup>(2)</sup>.

إذ يذكر في أسباب نزول هذه الآية أنّ «أهل المدينة أصابهم جوع وغلاء سعر فقدم دحية بن خليفة الكلبي في تجارة من الشام وضرب لها طبل يؤذن الناس بقدمه 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>.

إنّ تجارة الدنيا لما كانت مزاحماً خطيراً للدين الجديد فإنّ القرآن دعا في مواضع مختلفة منه إلى وجوب استبدالها بتجارة الآخرة. من ذلك تمة الآية السابقة في المثال 16 وهي:

مثال 17: ﴿قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهِو وَمِنَ الْبِرِّو وَاللَّهُ خَيْرٌ

الرَّزِقِينَ﴾<sup>(5)</sup>.

ومن ذلك أيضاً آية المثال 1 مع تمتتها وهي:

(1) الزمخشري، المكشاف... 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.

مثال 18: ﴿بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَجْرَجٍ يُجْرِكُم بِهِ عَنْ آلِهَتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (1).

على إضمار أنّ تجارة المال التي يمارسونها لا تنجيهم.

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 الإيحائي الذي أقصى المعنى الأول وهو معنى التجارة الإخباري واستبد باللفظ من دونه على نحو ما يفهم كوهين علاقة مدلول الدلالة الحاققة بمدلول الدلالة التصريحية المنعقدة داخل الدال الواحد<sup>(2)</sup>. أو لنقل بالفاظ هي مناقضة تماماً لمفهوم كوهين وألصق في الوقت نفسه بوجهة نظرنا في هذا الفصل: إنه باستخدام معنى «التجارة» والألفاظ المشابهة لها مثل «الشراء» و«الاشتراء» على المجاز قد باتت لبـ شكلان تعبيريان اثنان أحدهما وهو الإيحائي يتخذ من الآخر وهو التصريحي الإخباري مادة تعبير له أو بالأحرى مادة تصوير فيكون ذلك أعقد للحجاج وأقطع للجاج وأقرب مأخذاً وأبلغ موقعاً إذ ههنا مدلول ديني جديد طرأ يستند إلى مادة قول دنيوية رائجة معروفة متداولة، وذلك على النحو التالي

(1) الصف 61/10-11.

(2) انظر: Jean Cohen, *Structure du langage poétique*, p 115 et 216.

رقم المثال	الدال	المدلول الأول الذي يمثل مادة الصورة وهو دنيوي	المدلول 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	الاشتراء	اقتناء الشيء بمقابل.	استبدال الإيمان بالكفر والهدى بالضلال
8	الاشتراء	//	الوعد بالجزاء في مقابل الجهاد
9	الخسران	خسارة التاجر ماله	إضاعة ما ينتفع به وهو العقل والتفكير
10	اليوار	عدم تفاق السلعة	خيبة 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 للمتاجرة وما في حقلها الدلالي يكون المفلحون أو الرباحون هم المؤمنون ويكون الكافرون خاسرين ويكون الإيمان تجارة رابحة والكفر تجارة خاسرة وبواراً. وهذا النظام الدلالي الجديد تدعمه 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 وبيع لهم (مثال 8 مثلاً). وقد استغرب أرنلديز ذلك<sup>(1)</sup>، ولكن لا غرابة فيه من زاوية نظر حجاجية إذ كل ما في الأمر أن المعني الأصلي وهو 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 يعمد القرآن إلى استقاء مادة تصويره من الفضاء الاجتماعي الذي تنشط فيه مجموعة المتلقين الأولين وفيه تتحرك وتنسج مجمل علاقاته الخاصة والعامة من ذلك:

مثال 1: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَزَقْنَاهُ مِن رِّزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ يَرْءًا وَجَهْرًا﴾<sup>(2)</sup>.

مثال 2: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجَّهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْتِرُ بِالْعَدْلِ﴾<sup>(3)</sup>.

فقد قال الواحدي في سبب نزول الآية الواردة في المثال 1: «نزلت في هشام بن عمرو وهو الذي ينفق ماله سراً وجهراً ومولاه أبو الجوزاء الذي كان ينهائه فنزلت»<sup>(4)</sup> وأما الرجلان في المثال 2 «فالأبكم منهما الكل عسى 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 المتلقين بها بقوله:

مثال 3: ﴿صَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِّنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ مَّرْكَاةٍ فِي مَّا رَزَقْنَكُمْ فَاسْتَرْ فِيهِ سَوَاءٌ﴾<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:

مثال 4: ﴿قُلْ أَدْعُوا إِلَىٰ دِينِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا اللَّهُ كَالَّذِي آسَئَوْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَىٰ أُوْتَيْنَا﴾<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 وأتراك الإيمان وإلى هذا المعنى ذهب الزمخشري<sup>(4)</sup> وإليه ذهب أيضاً ابن عاشور «معتبراً» الذي «الذي» صادقاً على غير معين فهو بمنزلة

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) الروم 28/30.

(3) الأنعام 71/6.

(4) انظر الزمخشري، الكشاف... ج 2، ص 28.

المعرف بلام الجنس»<sup>(1)</sup>. لكنه مع ذلك قدر 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 «كالذي» في قوله من سورة البقرة:

مثال 5: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْبَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾<sup>(3)</sup>.

يقصد عزيز بن شرحيا أو أرميا بن حلقيا مختلف فيه. ولكن المقطوع أن «الذي» للعهد (المقامي تحديداً وليس المقالي بطبيعة الحال) ولا يمكن أن تكون لعموم الجنس.

لقد أورد الفخر الرازي بخصوص المثال 4 روايات تدعم كلا الفهمين اللذين أشرنا إليهما ورجح الفهم الذي يجعل «الذي» محيلاً على ابن أبي بكر أي أنه رجح عودة «الذي» على خاص معين موجود في الواقع الاجتماعي والتاريخي الذي لمجموعة المتلقين. قال: «قوله تعالى: ﴿... أَصْحَابُ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى آتَيْنَا﴾. قالوا نزلت في عبد الرحمان بن أبي بكر الصديق رضي الله عنه (...). وقيل إن المراد أن لذلك الكافر الضال أصحاباً يدعونهم إلى ذلك الضلال ويسمونهم بأنه هو الهدى. وهذا بعيد والنقطة الصحيحة هو الأول»<sup>(4)</sup>.

ومن مواد التصوير في القرآن ما يوصي إلى أحوال اجتماعية مخصوصة طرأت على المتلقين في مرحلة من مراحل تاريخهم من نحو:

مثال 6: ﴿وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرِيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَمًا مِّنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَّفَهَا اللَّهُ لِإِنْسِ الْجُرُجِ وَالْخَوَافِ يَمَا كَسَبَتْ بِصُغُورٍ﴾<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) التحل 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 وتولّوا فأنزل الله بهم نقمته فيجوز أن تراد قرية مقدّرة 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 ويقرى هذا الاحتمال إذا كانت هذه الآية قد نزلت بعد أن أصاب أهل مكة الجوع الذي أندروا به في قوله تعالى: ﴿فَارْتَبَّتْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ ﴿١١﴾ يَخَشِي النَّاسُ هَذَا عَذَابَ آلِيسَ ﴿١٢﴾﴾<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 ﴿١٣﴾﴾<sup>(4)</sup><sup>(5)</sup>.

إن من وجوه الججاج المهمة في انتخاب القرآن مادة لصوره تحتل التخصيص والتعميم صلاحية الصورة فيه لإقناع الجمهور الضيق الذي هو جمهور متلقّيه الأولين وإقناع الجمهور العام فأفضل الججاج ما صلح لهذا وذاك 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... ج2، ص 431.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) الدخان 10/44-11.

(4) النحل 16/113.

(5) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج14، ص ص 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 قوية الإقناع نافذة الججاج 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 يستنكف من أن يوصف بـ «الأكول» فجاء القرآن يستمد من مادة «الأكل» مجازات كثيرة يجريها دائماً في سياق التشنيع عسى الأكل والمأكول وقد كان ذلك في حوالي خمسة عشر موضعاً منه، نحو:

مشال 1: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ آتُونَكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْقِيَمَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بِمَا

أَمْوَالِكُمْ<sup>(1)</sup>

قال الشريف الجرجاني عما نسميه نحن الفائدة الججاجية من استخدام لفظ «الأكل» دون غيره في هذه الآية: «... حكمة تخصيص النهي بالأكل»

أن العرب كانت تتذم بالإكثار من الأكل، وتعد البطنة من البهيمية وتعيب على من اتخذها ديدنه ولا كذلك سائر الملاذ فإنهم ربما يتفاخرون بالإكثار من النكاح ويعدون من زينة الدنيا. فلما كان الأكل عندهم أقيح الملاذ خص النهي به حتى إذا نفرت النفس منه بمقتضى طبعها المألوف جرّها ذلك إلى النفور من صرف مال اليتيم في سائر الملاذ 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 بِالْبَاطِلِ﴾<sup>(2)</sup>.

مثال 3: ﴿يَتَأْتِيهَا الذَّرِبُ ءَأَمْسُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾<sup>(3)</sup>.

مثال 4: ﴿يَتَأْتِيهَا الذَّرِبُ ءَأَمْسُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ

بِالْبَاطِلِ﴾<sup>(4)</sup>.

والآخر السياق الذي فيه حديث عن النار التي سببها أكل المال الحرام

من نحو:

مثال 5: ﴿إِنَّ الذَّرِبَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْرُونَ بِهِ نَمُنًا

قَلِيلًا أَوْلِيَّائِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ﴾<sup>(5)</sup>.

مثال 6: ﴿إِنَّ الذَّرِبَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنْ كَانُوا فِي بُطُونِهِمْ

نَارًا وَسَيُفْلَوْنَ سَعِيرًا﴾<sup>(6)</sup>.

إن «الأكل» كثيراً ما يعتمد في القرآن مادة تصوير يعبر بها عن مفهوم الاستيلاء على أموال اليتامى خاصة (الأمثلة 1 و 2 و 3 و 4 و 6). 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 2/188.

(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 معنى الأكل في المثل 1 وهو «ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم»: «لا تنفهم معها وحقيقتها ولا تضموها إليها في الإنفاق»<sup>(1)</sup>. ولكن إشار المجاز على 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 المُقومات الثقافية التي لمجموعة هؤلاء المخاطبين الأول بالقرء اعتقادهم «أن الشيطان يخبط الإنسان فيصرع» وقد مثل هذا المعتقد مادة لتصوير الحالة التي عليها الكافرون من ذلك قوله:

مثال 7: ﴿قُلْ أَدْعُوا إِلَىٰ دِينِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا اللَّهُ كَالَّذِي آمَنَّا بِهِ أَتَاهُ فِي الْأَرْضِ حَبْرًا﴾<sup>(2)</sup>.

قال ابن عاشور في تفسير ذلك: «والعرب يقولون استهوته 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>.

مثال 8: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَرْبَابًا وَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا كَمَا يُؤْمِنُ الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الشَّيَاطِينَ مِنَ آدَمِ﴾<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 يمسّه فيختلط عقله وكذبت

(1) الزمخشري، المرجع نفسه، ج 1، ص 495.

(2) الأنعام 71/6.

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 7، ص 301.

(4) الزمخشري، المرجع نفسه، ج 2، ص 28.

(5) البقرة 275/2.

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 وتعتقد»، أي أنّ مادة التشبيه مأخوذة من مجالهم الثقافي. أما كون هذا من زعمات العرب أي من أوهامهم وخيالاتهم فتلك قضية أخرى كما يقال ناقشه فيها ابن المنير نقاشاً حاداً جداً وشنّ عليه فيها تشيئاً 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 العلانية فلا جرم أنهم ينكرون كثيراً مما يزعمونه مخالفاً لقواعدهم من ذلك لسحر وخبطة الشيطان ومعظم أحوال الجن»<sup>(2)</sup>. وقد انتصر محمد عبده في 1323هـ/ 1905م) وإن بطريقة غير مباشرة لرأي الزمخشري فقد قال: «وقد يأتي (القرآن) في الحكاية بالتعبيرات المستعملة عند المخاطبين أو لمحككي عنهم، وإن لم تكن صحيحة في نفسها كقوله: «كما يقوم الذي يتخبطه 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: «... إنّ تأثير المواد الأدبية في النفوس يستمد قوته من علاقة هذه المواد بالبيئة وباستعداد النفوس. [وقد] كان القرآن الكريم يلحظ هذه علاقة 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، ج1، ص 399.

ابن المنير، الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، ضمن الزمخشري، الكشاف...، ج1، ص 399 وانظر أيضاً ج2، ص 28 (الحاشية).

راجع في: محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، (مذكور)، ص 253. المرجع نفسه، ص ص 250-251.

إن 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، وأن هذا المعتقد قد تحوّل إلى مقوم من مقومات ثقافتهم فجاء القرآن يستمد منها مادة تصويره لإقناعهم والتأثير فيهم.

على أن المقومات الرمزية في ثقافة مجموعة بشرية ما قد تتحول في كلامها إلى مواضع (Lieux) أو ما يُشبهُ المواضع التي لا يمكن للفرد إلا أن يخضع لها ويتقيد بها ويوافق عليها، فهي معانٍ مسكوكة لكن على وجه المجاز شأن المعاني الحافة التي للألوان (البياض والسواد خاصة) والاتجاه (يمين/شمال خاصة) والترتبة أو الاتجاه أيضاً (أعلى/أسفل خاصة). فهذا كلها وما أشبه يمكن أن نعتبرها من المواضع على أساس أن المواضع هي كما يقول هشام الريفي «قضايا عامة جداً (...) تولد منها المقدمات الجندية والخطبية»<sup>(1)</sup>.

إن 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 ينعتها سيسرون (Cicéron) في كتاب «الطوبيق» بكونها «مخازن للحجج»<sup>(3)</sup>. إن الموضوع يكون في العادة محل إجماع في فكرة عامة (Lieu commun) يؤدي استخدامها في الخطاب إلى اقتناع المخاطبين بما يعرض عليهم بواسطتها. ومن المواضع التي عددها برلمان وتيتيكاه معتمدين أرسطو وسيسرون في كتابيهما الموسوم كلاهما بـ «الطوبيق» مواضع الكم حيث يكون شيء أفضل من شيء لأسباب راجعة إلى الكمّ كأن يكون أكثر أو أكبر أو أضخم فالمال الأوفر على سبيل المشـ

(1) هشام الريفي، الججاج عن أرسطو ضمن كتاب: أهم نظريات الججاج... (مذكور)، ص 75.

(2) راجعه: Perelman et Tyteca, *Traité de l'argumentation*, p 112.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أفضل من مال أقل وفرة. إن موضع الكمّ حسب بُرلمان وتيتيكاه يُشكل عادة مقدمة كبرى مضمرة لكن بدونها لا يمكن أن تكون النتيجة محكمة البناء. ومن المواضع أيضاً موضع الكيف حيث تكون العبرة بنوع الرجال على سبيل المثال لا بعددها فعلى هذا الموضع ربما صيغ القول السيّار «واحد كالف وألف كالف» وقول الشاعر العربي القديم [الطويل]:

تُعَيِّرُنَا أَنَا قَلِيلٌ عَبيدُنَا      فُقلْتُ لَهَا إِنَّ الكِرَامَ 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 بُرلمان وتيتيكاه، متغيرة من عصر إلى عصر، ومن مرحلة حضارية إلى أخرى. فقد كانت المرحلة الكلاسيكية في أوروبا على سبيل المثال تعتمد مواضع الكوني والخالد والجوهري والعقلي، في حين كانت المرحلة الرومنظيقية التي تلتها تعتمد مواضع التفرد والجديد والتميز. كما أنّ المواضع قد تختلف من مجموعة إلى أخرى رغم تعايش المجموعتين في زمان واحد ومكان واحد. كأن تعتمد المجموعة المتمردة الثائفة إلى تغيير السائد موضع الكيف الذي يمتدح التميز والتفرد والقلة شأن مجموعة المسلمين في أول الدعوة فقد قال تعالى عنهم: ﴿كَم مِّن فُسَّيْةٍ سَآءَتْ وَفَثَةٌ كَثِيرَةٌ﴾<sup>(2)</sup>.

أما المجموعة التي هي مستفيدة من الوضع السائد أو هي على الأقل لا يهمها تغيير ذلك الوضع ولا تتوق إلى تجديده وتكون عادة هي الكثيرة

(1) وهو للسؤال اليهودي، وتليو:

وما ضرنا أنا قليلٌ وجارنا  
انظر: أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1994، ج6، ص322.

(2) البقرة 2/249.

فستستخدم موضع الكم شأن مشركي قريش الكثيري العدد والمال والأولاد في مواجهة المسلمين الجدد فقد جاء حكاية عنهم قوله: ﴿وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَدِّيْنَ﴾<sup>(1)</sup>.

من الممكن أن نرجع المواضيع كلها، في تجربة أي أمة من الأمم وريد لدى جميع الأمم أو معظمها على الأقل إلى محور واحد هو موضع المؤثر أو المفضل، وأن نرتقي 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 عجيبة 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 لونه التّيرين. ولذلك اقترن بالإشراق والحياة والسمو واقترنت به «قيم» معنوية «إيجابية» في عالمي اليقظة والمنام<sup>(2)</sup>. وقد كان العرب فيما يقرب الأصفهاني «يعتبرون البياض أفضل لون والسواد أهول [لون] (...)» وقد عير عن الفضل والكرم بالبياض حتى قيل لمن لم يتدنّس 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 - نعتبر اللون موضعاً فهو عند العرب - وربما عند غيرهم من الشعوب - بمنزلة المخزن الذي منه يستخرجون حججهم في خطاباتهم حين يرغبون في الشيء أو يتقرون منه.

(1) سبأ 34/35.

(2) محمد عجيبة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، نشر العربية محمد علي الحرير للنشر والتوزيع، صفاقس، 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 الذهن. قال محمد عجينة: «...» ومن نافذة القول أنّ هذين الاتجاهين محتملان 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>. والشئ نفسه يمكن أن يقال عن الزوج الثاني يمين/شمال فاليمين وهو المفضل يرتبط موقعه عند العرب انطلاقاً من تجاربهم العقدية والرمزية باليمن، فاليمين حسب عجينة «منه اشتق ربما اليمن السعيد، وهو إلى يمين الشمس [وهو] ذو صلة دلالية باليمن والبركة والخير. ومن العبارات اللصيقة بها «تيامن» أي ذهب في اتجاه اليمين و«تشاءم» أي ذهب في اتجاه الشمال (...). والطائر الميمون أو المحمود فهو السانح أي الذي يطير إلى اليمين وهو الذي يخافون به، وبخلافه البارح [أي الذي يطير إلى اليسار أو الشمال]، وكانوا تشاءمون به»<sup>(2)</sup>.

على أنّ «رمزية» يمين/شمال قد تشكلت حسب ما يخبرنا محمد عجينة دمجاً، 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 ص 184-185، ومعلوم أنّ علم الدلالة العرفاني (Sémantique Cognitive) يعزو تداول الاستعارات الاتجاهية (فوق/ تحت مثلاً) في الخطابات إلى عوامل أخرى مختلفة تماماً عما قدّمنا. انظر مثلاً: جورج لايكوف ومارك جونسن، الاستعارات التي نحيا بها، تعريب عبد المجيد جحفة، دار توفيق، الدار البيضاء، 1996. فصل الاستعارات الاتجاهية، ص 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 نعتبر مسألة يمين/شمال قد تحولت 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 وليس هذا هو الذي جعل المواضع مخازن للحجاج عبر الأزمنة وفي مختلف الأمكنة وجعل القرآن تبعاً لذلك يحاج جمهورين معاً الجمهور الضيق من ناحية أي جمهور العرب الذين كانوا أول من تلقاه، والجمهور الكوني من ناحية أخرى.

إن موضعي اللون والاتجاه وغيرهما من المواضع مما لم نذكر، كثيرة الورد في القرآن وخاصة موضعي اللون والاتجاه هذين. غير أن القرآن يستخدمهما على نحو مخصوص فهو إنما يستخدمهما على وجه المجاز فهما يشكلان فيه مادة للصورة المجازية. وهكذا فإنه لا يكفي أن نقول عن الصورة المشكّلة في القرآن بواسطة مثل هذه المواضع إن بعدها الحجاجي يتمثل في ما تقوم عليه من تجسيد للمفهوم وفي ما يحصل بها من استدعاء على الفكرة، وهو على الإجمال رأي القدماء في وظيفة الصورة الفنية، - ينبغي حسب رأينا أن يؤخذ في الاعتبار كون مادة الصورة قد جاءت «موضعاً» أي «مخزناً للحجاج» يُستند فيه إلى رصيد المجموعة الثقافية والرمزي. وإن ألفاظ أبيض/أسود، وأعلى/أسفل وفوق/تحت ويمين/شمال وغيرها، قلما يُتفطن إلى كونها مجازاً وذلك لكثرة لوك الألسنة إياها. وإلى منه التفطن إلى كونها مواضع ذات وظيفة حجاجية بارزة، وإلى أنها تنصير على أبعاد ثقافية ورمزية معينة. ومن الأمثلة على البياض والسواد في القرآن

مثال 1: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿١٦٦﴾ وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿١٦٧﴾﴾<sup>(1)</sup>.

مثال 2: ﴿يَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ﴾<sup>(2)</sup>.  
 إنَّ 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 كنايةتان 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 لأنَّ هذا من أحوال الآخرة فلا داعي لصرفه عن حقيقته»<sup>(5)</sup>. ولكننا مع ذلك رأينا ابن عاشور يجوز في بعض المواضع صرف بياض الوجوه إلى معنى النَّضرة 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 والأول [أي المجازي] أولى لأنَّ 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 106-107.

(2) سورة الزمر 60/39.

(3) الراغب الأصفهاني، المرجع نفسه، ص 66.

(4) البيضاوي، أنوار 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 وبِعظيم الأمور التي تقع فيه للكافرين من ناحية وللمؤمنين من ناحية أخرى.

إنّ موضعيّ البياض والسواد قد نصل إليهما عبر التداخي في أمثلة من نحو:

مثال 3: ﴿وَجُودٌ يُؤْمِنُ نَاضِرٌ ﴿٢٢﴾ إِنَّ رَبَّهَا نَاطِرَةٌ ﴿٢٣﴾ وَوَجُودٌ يُؤْمِنُ بِأَيْرَةٍ ﴿٢٤﴾﴾ (1)

مثال 4: ﴿وَجُودٌ يُؤْمِنُ شَيْفِرَةٌ ﴿٢٨﴾ صَاحِبَةٌ مُسْتَبِيرَةٌ ﴿٢٩﴾ وَوَجُودٌ يُؤْمِنُ عَلِيًّا عَرَةٌ ﴿٤٥﴾ تَرْفَعُهَا قَدْرَةٌ ﴿٤٦﴾﴾ (2)

ففي المثال 3 نجد كلمة «ناضرة» تومىء بشكل أو بآخر إلى «البياض»، وكلمة «باسرة» تومىء إلى السواد. قال ابن منظور: «النضارة (...) هي في الأصل حسن الوجه والبريق. وقال الفراء في قوله عز وجل ﴿وَجُودٌ يُؤْمِنُ نَاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾﴾ قال مشرقة بالنعيم قال وقوله ﴿تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ ﴿٢٤﴾﴾ قال بريقه ونداء. والنضرة نعيم الوجه (...). [ويجوز أن يقال] أبيض ناضر<sup>(3)</sup>. وعلى هذا المعنى تكون «ناضرة» أي مشرقة بياضاً، كناية عن المسرة وتكون باسرة وهي حسب ابن منظور من «بسر الرجل وجهه بسور كلح»<sup>(4)</sup> محيلة على السواد فهي كناية عن المساءة والخوف. وقد ريد الراغب الأصفهاني بين نضرة الوجوه في المثال 3 والبياض<sup>(5)</sup> وبين بسور الوجوه في المثال 4 والسواد<sup>(6)</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 24-22/75.

(2) سورة عبس 41-38/80.

(3) ابن منظور، لسان العرب، مادة (ن. ض. ر.).

(4) المرجع نفسه، مادة (ب. س. ر.).

(5) الراغب الأصفهاني، المفردات...، ص 66.

(6) المرجع نفسه، ص 246.

مباشرة (المثالان 3 و4). ولما كان هذان اللونان جاريين كثيراً في كلام العرب بدلتين اثنتين إحداهما إيجابية وهي دلالة البياض والأخرى سلبية وهي دلالة السواد، فقد استخدمهما القرآن عند الحديث عن أكثر المواضيع غموضاً وأشدها 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 عجيته، 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 وإسراقه، وابتضت صحيفته وأشرقت وسعى النور بين يديه ويمينه، ومن كان من أهل ظلمة الباطل وسم بسواد اللون وكسوفه وكمدته 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:

مثال 5: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾<sup>(2)</sup>.

صحيح أنّ النور في حد ذاته محبب عند العرب وربما عند سائر الأمم،

(1) الزمخشري، الكشاف... ج1، ص 453.

(2) سورة المائدة 5/15-16.

وأنّ الظلام مكروه عندهم. ولكن هل غير لون البياض وما يترتب عليه جعل النور محبباً عندهم؟ وهل غير لون السواد وما ينجم عنه من أمور مستكرهه جعل الظلام مُنفراً 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 أنّ البياض أشمل من النور فهو يمثل الماصدق (L'extension) الذي تنضوي تحته كل المسميات البيضاء والمشملة على البياض ومنها النور، فكل نور أبيض وليس كل أبيض نوراً. وكذلك السواد بالنسبة إلى الظلام فهو أشمل منه. فالجامع على سبيل المشابهة بين الظلام من ناحية وبين الغراب والقط الأسود والكلب الأسود والحية السوداء وعالم الجان عامة من ناحية أخرى في نفوس العرب منها اتشاحيه 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 مظهراً من مظاهرها. فوجه البررة الأتنيب بيضاء (مثال 1) ناضرة (مثال 3) مسفرة مستبشرة (مثال 4) والإيمان بأنه ورسوله نور (مثال 5) ودين الإسلام كذلك في قوله:

مثال 6: ﴿رُبُّيُدُونَ أَن يُظْلِمُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾<sup>(1)</sup>.

والله كذلك نور في قوله:

مثال 7: ﴿اللَّهُ نُورٌ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<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: ﴿يَكَادُ زَيْنًا يَظُنُّهُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ﴾<sup>(4)</sup>.

(1) سورة النوبة 32/9.

(2) سورة النور 24/35.

(3) ابن عاشور، المرجع نفسه. ج 18، ص 233.

(4) سورة النور 24/35.

وقرآته نور في قوله:

مثال 9: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾<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 فوجوههم مسودة (مثال 2) باسرة (مثال 3) عليها غبرة (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 لنسق ثقافي أوسع هو نسق 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 مندمجين في إطار المعتقدات التي تشكل عالم خطاب المتلقين فالإيمان إذ يوصف بالنور يوضع على المحور الذي ينتظم الأمور البيضاء الميمونة المباركة 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 عجينة 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 عجينة، موسوعة أساطير العرب، (مذكور) ج2، ص 200.

إن موضع الاتجاه في القرآن لافِت جداً هو أيضاً. وقد سُخِّرَت للتعبير عنه على وجه المجاز ألفاظ مثل فوق وأعلى وأسفل. فمن أمثلة فوق وأكثر ما يرد في سياق الحديث عن الذات الإلهية:

مثال 10: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ (١)

مثال 11: ﴿إِنَّ إِلَهِكُمْ يَبَاطِنُكُمْ إِنَّمَا يَبَاطِنُكُمْ اللَّهُ بِدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (2)

والأمثلة التي من هذا القبيل غير قليلة في القرآن<sup>(3)</sup>. وفيها نجد الفوقية مجازية دائماً. قال ابن عاشور في شأن المثال 10: «فوق ظرف متعلِّق بـ «القاهر» وهو استعارة تمثيلية لحالة القاهر بأنه كالذي يأخذ المغلوب من أعلاه فلا يجد معالجة ولا حراكاً. وهو تمثيل بديع ومنه قوله تعالى حكاية عن فرعون: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ (4). غير أن ابن عاشور ينبّه في الموضوع نفسه إلى وجوب «ألا يفهم من ذلك [أي فوق] جهة هي في عنده كما قد يتوهم (...). [ف] 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 ابن عاشور في هذا وإنما نريد أن نعود إلى لفظ «فوق» لنحمله، كما فعل هو. على المجاز. لكن قيمته الجِجَاجِيَّة لا تكمن في وروده على وجه الاستعارة التمثيلية فحسب وإنما قيمته الجِجَاجِيَّة كامنة في كونه لفظاً من الألفاظ التي يعبر بها عن موضع هو العلو الذي هو عند العرب خاصة وعند غيرهم من الشعوب ربما، ذو قيمة إيجابية فهو من أجل ذلك داخل في موضع أشم 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 3/55 والأنعام 6/61 و165 والأعراف 7/127 ويوسف 12/76 والزخرف 3/32 وغيرها.

(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 7، ص 165.

(5) المرجع نفسه، الموضوع نفسه.



«الفوقية» في قوله «يد الله فوق أيديهم» ترشيحاً للاستعارة التي في قوله «يباعون الله». ولكن حصول هذا الترشيح بواسطة لفظة «فوق» التي هي للتعبير عن موضع «العلو» المسلم بقيمته الإيجابية في كلام العرب ومعتقداتهم من شأنه أن يزيد الحجاج 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 تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾<sup>(2)</sup>.

وفي المثاليين جاء العلو مستعاراً لمعنى شرف القدر وعلو المنزلة<sup>(3)</sup>.

مثال 14: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَوْفَىٰ كِتَابَهُ بِرَبِّهِ، يَقُولُ هَؤُلَاءِ أَقْرَبُ كِتَابِي﴾<sup>(4)</sup> إِنْ عَلَنَتْ آفَ مَلَكٍ جَسِيَةٍ ﴿٢٠﴾ فَهَوَ فِي سِنَةِ رَبِّيَّةٍ ﴿٢١﴾ فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ﴿٢٢﴾<sup>(4)</sup>.

فقد جوزوا أن يراد بالعلو في قوله «جنة عالية» علو القدر كأن يقال فلان ذو درجة رفيعة<sup>(5)</sup>.

مثال 15: ﴿إِنَّ كِتَابَ الْأَنْبِيَاءِ لَفِي عَلِيَّتٍ ﴿١١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا عَلِيَّتٌ ﴿١٢﴾﴾<sup>(6)</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 الذكور إتماماً لشرف المعنى باستعارة العلو وشرف النوع بإعطائه صيغة التذكير<sup>(7)</sup>». وفي مقابل العلو نجد السفل ومن الأمثلة عليه:

(1) سورة البقرة 2/255.

(2) سورة آل عمران 3/139.

(3) انظر ابن عاشور، على التوالي، التحرير والتنوير، ج3، ص 24 وج4، ص 98.

(4) سورة الحاقة 69/19-22.

(5) انظر على سبيل المثال ابن عاشور، المرجع نفسه، ج29، ص 133.

(6) المطففين 83/18-19.

(7) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج30، ص 203.

مثال 16: ﴿فَأَرَادُوا يَمْشُوا عَلَى الْأَرْضِ طَرْدًا وَقَدَّحُوا كَيْدًا لِيُجْعَلْنَاهُمْ الْأَسْفَلِينَ﴾ (98) (1).

قيل في تفسيره «الأسفل هو المغلوب لأن الغالب يتخيل معتلياً على المغلوب فهو استعارة للمغلوب» (2).

مثال 17: ﴿إِنَّ الْمُنْفِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ (3).

مثال 18: ﴿وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾ (4).

قال ابن عاشور مشيراً إلى ورود زوج سفلى/عليا على وجه المجاز «ومعنى السفلى الحقيرة لأن السفلى يكنى به عن الحقارة وعكسه قوله «وكلمة الله هي العليا» (5). يفهم من قول ابن عاشور «السفل يكنى به عن الحقارة» أن 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 خزانة الكلام التي يودع فيها العرب حججه ويستمدونها منها وقت الحاجة.

إنّ العلو المجازي في القرآن هو دائماً من نصيب الله (الأمثلة 10 و 11 و 12) 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 المنافقين في النار (المثال 17)، وبه توصف حال المشركين (المثال 18).

ومن المواضع المستخدمة في القرآن موضعا اليمين والشمال من ذلك:

- 
- (1) سورة الصافات 37/98.
  - (2) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 23، ص 146.
  - (3) سورة النساء 4/145.
  - (4) سورة التوبة 9/40.
  - (5) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 10، ص 205.

مثال 19: ﴿فَأَصْحَبُ الْمِئْمَنَةَ مَأْ أَصْحَبُ الْمِئْمَنَةَ﴾ ٨ وَأَصْحَبُ الْمَشْأَمَةَ مَأْ أَصْحَبُ

الْمَشْأَمَةَ (١)

قال جواد علي: «ويقول علماء اللغة: الشؤم: خلاف اليمن. ورجل شؤوم على قومه. وأصل ذلك هو أن العرب تفاعل بالجهة اليمنى، وتشاءم من الجهة اليسرى ولذلك إذا أرادت أن تعمل عملاً عمدت إلى الزجر، وهو رمي الطير بحجر ثم يصيح الرامي ليفزعها ويزجرها وعندئذ يراقب حركة طيراتها فإن تيامنت أي جرت يمناً تفاعل به وإن تشاءمت أي تياسرت تشاءم به فالتيمن هو بالتيامن والتشاؤم هو بالتياسر»<sup>(2)</sup>. إن 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 أن الميمنة أو اليمن يقابلها الميسرة أو الشمال فإن 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 الكنائي الذي شاع حتى ساوى الصريح»<sup>(3)</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 والضعف. قال الزمخشري في تفسير آيتي المثال 19: «فأصحاب الميمنة الذين يؤتون صحائفهم بأيمانهم، وأصحاب المشأمة الذين يؤتونها بشمائلهم، أو أصحاب المنزلة السنية وأصحاب المنزلة الدنية، من قولك فلان مني باليمين وفلان مني بالشمال إذا وصفتها بالرفعة عندك والضعف»<sup>(4)</sup>.

- (1) سورة الواقعة 56/8-9. انظر أيضاً الإسراء 17/71 والواقعة 56/27 و38 و41 والهاقة 69/25 والمندر 74/39 والانشقاق 84/7 والبلد 90/18-19.
- (2) جواد علي، المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (مذكور) ج6، ص 788.
- (3) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج27، ص ص 285-286.
- (4) الزمخشري، الكشاف... ج4، ص 52.

إن 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 مثلثو القرآن من العرب خاصة فهم إن جادلوا في كون محمداً (ص) على حق وفي كون دين الإسلام هو الدين الحق وجادلوا في وجود الجنة والنار وغير ذلك فإنهم لا يجادلون فتياً في كون البياض والعنبر 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 داخلية 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 إن كل الصور القرآنية لها مادة 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: ﴿طَلْعَهَا كَأَنَّ رُؤُوسَ الشَّيَاطِينِ﴾<sup>(1)</sup>.

أمكن لبعض المفسرين أن يوجدوا لها مفهوماً أول لدى المتلقين. قد المبرد: «وقد اعترض معترض من الجهلة الملحدين في هذه الآية فقال إنه يمثل الغائب بالحاضر، ورؤوس الشياطين لم نرها. فكيف التمثيل به وهؤلاء في هذا القول؟»<sup>(2)</sup>. لقد اعتبر المبرد أن المفهوم من هذه الصورة

(1) الصافات 65/37.

(2) المبرد، الكامل في اللغة والأدب، نشر تغاريد بيضون ونعيم زوزور، دار الكتب العلمية، بيروت ط 1، 1987، ط 2، 1989، ج 2، ص 92.

حاصل في أذهان المتلقين بطريقتين إحداهما طريق الواقع الملموس، إذ «أنّ هناك شجراً يقال له الاسن منكر الصورة. يقال لشمره رؤوس الشياطين وهو الذي ذكره النابغة»<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 معقنين من إضافتنا.

## الفصل الثاني

### شكل الصورة في القرآن وأبعاده الجِجَاجِيَّة

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)  $\phi \rightarrow \leftarrow$  (ج) وفيه تعني العلامة (φ) 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 والبليغ بصفة خاصة. والجامع بين هذين النوعين من التشبيه عراؤهما من وجه الشبه فيكون عدم ذكر هذا الركن مدعاة إلى أن يُعمل المتلقي كغايته الشفافية والمنطقية لتبين المسار الجِجَاجِي المتتهج في التشبيه. ومن الأمثلة على هذا:

- مثال 1: ﴿إِنَّمَا تَرَىٰ إِسْكَرَ كَالْقَصْرِ ۖ كَأَنَّكَ جَمَلٌ مِّنْ صَفَرٍ ۗ﴾ (٣٣) (1).  
مثال 2: ﴿يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْهَيْلِ ۗ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ ۗ﴾ (٨) (2).  
مثال 3: ﴿تَطَّافَ عَلَيْنَا مَائِثُ بَيْنَ رَبِّكَ وَهُوَ الْغَلِيظُ ۗ فَاصْبَحْتَ كَالصَّرِيرِ ۗ﴾ (١٩) (3).  
مثال 4: ﴿فِيهَا قَصِيرَاتُ الْطَّرْفِ لَوْ يَطْمِئِنُّنَّ إِسْرَ قَبَائِلُهُمْ وَلَا جَانٌ ۗ﴾ (٥٦) (4).  
ءَالَاءَ رَبِّكُمَا تَكْذِبَانِ ۗ كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ ۗ﴾ (٥٨) (4).

(1) المرسلات 32-33.

(2) المعارج 7/9-8.

(3) الفلم 19/20-68.

(4) الرحمن 55/58-56.

- مثال 5: ﴿فَإِذَا أَنْشَقَّتْ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾ (١) ﴿٢٧﴾  
 مثال 6: ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ زِلْفَانٌ لَّهُمَا كَأَنَّهُمْ لَوُؤْلُؤٌ مَّكُونٌ﴾ (2) ﴿٢٤﴾  
 مثال 7: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَعْفِرَةٍ مِن رَّبِّكُمْ وَجَنَّتْ عَرْشُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ (3) ﴿٣١﴾

- مثال 8: ﴿يَوْمَ نَدَا فَدَدَكَ﴾ (٤) ﴿٣٨﴾ ﴿كَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ (4) ﴿٣٩﴾  
 مثال 9: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِن بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَا﴾ (5) ﴿٤٠﴾  
 أما الشكل التصوري الثاني فهو (Φ → ← ج) وينطبق على الاستعارات بمختلف أنواعها وإن كان أظهر في الاستعارة التصريحية حيث يطوى المستعار له فهو محل شاغر (Φ) ويذكر المستعار فهو العنصر (ج). كما أنه بالإمكان أن ينطبق على الكناية حيث يطوى المكنى عنه فهو المحل الشاغر (Φ) ويذكر المكنى به فهو العنصر (ج). ومن أمثله:  
 مثال 10: ﴿هُوَ الَّذِي يُزِيلُ عَلَىٰ عَبْدِهِ ءَايَاتِهَا لِيُذِكرَ مِن الظُّلُمَاتِ إِلَىٰ النُّورِ﴾ (6) ﴿٤١﴾

- مثال 11: ﴿كَيْتَبُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَىٰ النُّورِ﴾ (7) ﴿٤٢﴾

- مثال 12: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ﴾ (8) ﴿٤٣﴾  
 والأمثلة التي يشغل فيها العنصر (ج) النور أو الظلمات ويشغل فيها العنصر (Φ) الإيمان والحق، أو الكفر والباطل كثيرة في القرآن (9). قال

(1) الرحمن 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 المثال 12: «وهذه استعارة والمراد بها إخراج المؤمنين من الكفر إلى الإيمان ومن الغي إلى الرشاد، ومن عمياء الجهل إلى بصائر العلم. وكل ما في القرآن من ذكر الإخراج من الظلمات إلى النور فالمراد به ما ذكرناه»<sup>(1)</sup>.

مثال 13: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنُكَرِبُونَ﴾<sup>(2)</sup>.

ومثله كثير جداً في القرآن<sup>(3)</sup>.

مثال 14: ﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْى﴾<sup>(4)</sup>.

ومثله كثير أيضاً<sup>(5)</sup>.

مثال 15: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَمٌ فَرَّادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾<sup>(6)</sup>.

ومنه كثير كذلك في القرآن<sup>(7)</sup>.

مثال 16: ﴿إِذَا رَأَوْهُمْ مِنْ مَكَانٍ يَبِينِ سَمِعُوا لَهَا تَغِيظًا وَزَفِيرًا﴾<sup>(8)</sup>.

مثال 17: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾<sup>(9)</sup>.

مثال 18: ﴿فَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْفَلِينَ﴾<sup>(10)</sup>.

مثال 19: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهَا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهيقًا وَهِيَ تَفُورٌ﴾<sup>(11)</sup>.

مثال 20: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اسْتَرَوْا الضَّلَلَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَحَتِ بِحَبْرَتِهِمْ﴾<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 والأَنْعَامُ 6/39 و87 و126 و161 والزخرف 43/43 و61 و64.

(4) الزخرف 43/40.

(5) انظر النمل 27/80 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 الغي بالرشاد والكفر بالإيمان»<sup>(1)</sup>.

مثال 21: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾<sup>(2)</sup>.

قال الرضي في تفسيرها: «وهذه استعارة لأنّ الغني بنفسه لا يجوز عليه الاستقراض على حقيقته»<sup>(3)</sup>.

على أنّ الشكل (ϕ) ← → (ج) بإمكانه أن يتسع للكنائيات التي من قبيل:

مثال 22: ﴿وَكَذَلِ ابْنُ الزَّمَانِ طَلِمَهُ فِي عُنُقِهِ﴾<sup>(4)</sup>.

وهي لثن عددا الرضي وابن عبد السلام استعارة<sup>(5)</sup> فقد عدّه الزمخشري وابن عاشور أو كآني بهما عداها كناية<sup>(6)</sup>. وعلى كل فإنهما في كلتا الحالتين ينطبق عليهما الشكل (ϕ) ← → (ج).

مثال 23: ﴿تَا الْمَسِيحِ ابْنِ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأَنْتَ صِدِّيقَةٌ كُنَّا يَكْفُلَانِ الْظُّلُمَاتِ﴾<sup>(7)</sup>.

مثال 24: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةٌ الْفَيَّاسِ أَرَفَتْ إِنْ نَسَأَكُمْ مِنْ يَأْسٍ لَكُمْ وَأَنْتَ يَأْسٌ لَهُمْ﴾<sup>(8)</sup>.

مثال 25: ﴿وَلَكِنْ لَا تَوَاعِدُوهُمْ سِرًّا﴾<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، التحرير والتنوير، ج 15، ص 47.

(7) المائدة 75/5 ومثله في الفرقان 7/25 و20 والأنبياء 8/21.

(8) البقرة 2/187.

(9) البقرة 2/235.

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 وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُعْجِبُ الْعَظَمَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ (1) ﴿٧٨﴾  
 ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ صَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ (2) ﴿٤٨﴾  
 ﴿الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ (3) ﴿٣٤﴾  
 ﴿فَلَا تَقْرَبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (4) ﴿٧٦﴾  
 ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَقْوِيمًا﴾ (5) ﴿٣٣﴾

قال ابن عاشور في تفسير هذه الآية الأخيرة مشيراً إلى وظيفة الأمثال الججاجية في تبادل القرآن وخصومه إياها: «والمثل المشابه وفعل الإتيان مجاز في أقوالهم والمحااجة به» (6). 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 شيئين اثنين 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 (7) والمثال عليه:

مثال 26: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ أَخَذُوا مِنَ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ إِذْ خَدَّتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَرَ الْعَبِيدِ لَيَبِثُ الْبَيْتَ الْمَعْكُوبِ﴾ (8).

(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: Perelman et Tyteca, *Traité de l'argumentation...*, op. cit., p 501 et 504.

(8) العنكبوت 41/29.

حيث (أ) هي المشركون

و (ب) الأصنام

و (ج) العنكبوت

و (د) بيتها

وعلى هذا يكون التمثيل حاصلًا 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 «البنوية» 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 ومصيرة شيئاً واحداً فلا»<sup>(1)</sup>.

إن 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 حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾<sup>(2)</sup>.

ونجد فيه (أ) هم اليهود

و (ب) التوراة

و (ج) الحمار

و (د) الأسفار

فالتمثيل هو: اليهود في علاقتهم بالتوراة كُلفوا 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 5/62.

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» لقلته 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 تعدداً 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 تعدداً كبيراً:

المثال 28: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أُنزِلَتْ مِنَ السَّمَاءِ فَالْحَبَلَاطُ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا لَسَدَتِ الْأَرْضُ نَحْرَفَهَا وَأَزْيَنَتْ وَظَلَمَ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَدْ دُرُوسَتْ عَلَيْهَا أَنهَآ أَمْزِنَا نَيْلًا أَوْ مَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَبْ بِالْأَشْيِءِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَذَكَّرُونَ ﴿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) يونس 24/10.

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 11، ص 141.

أ = الحياة

ب = في سرعة تقضيها 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 أنّ بنية المثال 27 يمكن اعتبارها واردة في شكل (أ ب → ← ج  $\Phi$ ) وهي بنية طريفة على نحو ما. ووجه الطرافة فيه أنّ بنية المُمَثَّل وهي التي جاءت تامة تضيء بنية الممثل به التي جاءت مشتملة على محل شاغر ( $\Phi$ ) وذلك على عكس ما يُنتظر من التمثيل عادة<sup>(1)</sup> وتفصيله فيما يلي:

(أ) اليهود كلّفوا أمر التوراة → ← (ج) الحمار يحمل أسفاراً

(ب) ثم هم لا يتفجعون بالتوراة ←  $\Phi$ 

وقياساً على (ب) يمكن أن نملاً المحل الشاغر  $\Phi$  بقولنا «وهذا الحمار لا ينتفع بما يحمل». وعلى هذا تكون البنية (أ ب) هي التي توضح البنية (ج د) أو بالأحرى البنية (ج  $\Phi$ ) ذلك أنه لا شيء في قوله «الحمار يحمل أسفاراً» يحط من قيمة الحمار (أو يزيد من الحظ منها). إنه لأمر عادي جداً، إذ يحدث يومياً في الحياة أن يحمل الحمار الأسفار وغير الأسفار من يَخْفَ حمله 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) وتحديدًا من قوله «ثم لم يحملوها» وقد فسره الزمخشري بمعنى «لم يعلموا بها ولم يتفجعوا بآياتها»<sup>(2)</sup>. فهذا المعنى الوارد في الطرف المشبه هو الذي

(1) انظر خصوصية هذه الحالة وأبعادها الجباجية في:

Perelman et Tyteca, *Traité...*, op. cit., pp. 508-509.

(2) الزمخشري، الكشاف، ج4، ص 103.

وجه الدلالة في المشبّه به فجعل الدلالة في قوله «الحمّار 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 الحمّار يحمل أسفاراً ولا يحملها [أي لا ينتفع بها] وعلى هذا تفسير لزمخشري قال: «الغرض تشبيه حال اليهود في جهلها بما معها من التوراة وآياتها الباهرة بحال الحمّار في جهله بما يحمل من أسفار الحكمة»<sup>(1)</sup>.

غير أنه لقاتل أن يقول إن القيمة السلبية في قوله «الحمّار يحمل أسفاراً» موجودة بالغياب في أذهان المتلقّين إذ من المشهورات عدم انتفاع الحمّار بمحتوى الأسفار التي يحملها. وهذا اعتراض وجهه أيضاً يجعلنا، إشاراً لموضوع وللتقليل من إثارة المشاكل، نحشر بنية هذا التمثيل في الشكل الذي ذكرناه وهو (أ ب → ← ج د) وهو الشكل الثالث الذي نجد الأمثلة عليه فليلة 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: ﴿وَمَثَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَتَعَوَّ بِمَا لَا يَسْمَعُ﴾<sup>(2)</sup>.

المثال 30: ﴿مَثَلِ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ﴾<sup>(3)</sup>.

المثال 31: ﴿مَثَلِ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ مَرْجَ حَرَّتْ قَوَارِيرًا ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَلْهَكَنَّهُمْ﴾<sup>(4)</sup>.

الزّمخشري، الكشاف، ج 1، ص ص 211-212.

البقرة 2/171.

البقرة 2/261.

آل عمران 3/117.

المثال 32: ﴿وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا لِّلْحَيٰوةِ الدُّنْيَا كَمَاۤ اَنْزَلْنٰهُ مِنۡ السَّمَآءِ فَاخْتَلَطَ بِۤى نَبٰثِۃِ الْاَرْضِ فَاَصْبَحَ هَيْبٰتًا لَّدُوۡهٍ اَلرِّیْحِۃِۙ﴾ (1).

المثال 33: ﴿مَثَلُ ثَوْرٍۭ يُّورِيهِ كَيْفَ يَكْفُرُ فِيهَا وَيَصْبِحُ الْيَصْبٰحَ فِي رُجٰجِۃِ الرُّجٰجِۃِ كَمَاۤ يَكُوۡبُ كُوۡبًا دُرِيًّاۙ يُوقَدُ مِنۡ شَجَرَةٍ مُّبْرَكَةٍ زَيْتُوۡنَةٍ لَا شَرْقِيۡوَةٍ وَلَا غَرْبِيۡوَةٍۙ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيۡءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّوۡرٌۙ عَلٰۤى نُوۡرٍۭ يُّهْدِيۡ اِلَٰهَۃَ الْيٰسُرُوۡبِۙ مَنۡ يَّشَآءُ وَيَضْرِبِۥۤ اِلَٰهَۃَ الْاِنۡسٰنِۙ﴾ (2).

المثال 34: ﴿وَالَّذِيۡنَ كَفَرُوۡۤا اَعْمٰۤىٔ لَهُمْ كُرٰۤىۡمٌ يَّسْتَعِيۡبُوۡهُ بِحَسَبِۥۤ اَلظُّلُمٰتِۙ اِنَّ مَآءَ حٰزِنٍۭ اِذَا جَآءَهُ لَمْ يَجِدْهُ سٰۤىًٔا وَّوَجَدَ اِلَٰهَۃَ عِنۡدَهُۥ فَوَقَفَۙ جَسٰۤىًٔاۙ﴾ (3).

المثال 35: ﴿اَعْلَمُوۡۤا اَنَّۤا لِّلْحَيٰوةِ الدُّنْيَا لَمِثۡلٌ لِّمِثۡلٍ وَّهٰٓؤُلَآءِۤى رٰۤىۡتَهُۥمۙ وَتَفَاخَرُوۡۤا بَيْنَكُمۙ وَتَكۡذِبُوۡۤا فِيۤ اَلْاَمْوَالِۙ وَالْاَزۡوَٰجِۙ كَمِثۡلِۥۤى حَبِيۡبٍۭ اَعۡجَبَ الْكٰفِرَآءَۙ نَبٰۤىُٔهُۥ ثُمَّ يَۤسۡۢجِۥۤا فَرۡزُهُۥ مُصَفَّرًاۙ ثُمَّ يَكۡوۡنُ حٰطِمًاۙ﴾ (4).

وأما خامس الأشكال التصويرية التي لاحظنا تواترها في القرآن فهو من التمثيل أيضاً ويكون على نحو:

φ φ ← ج د

حيث يلاحظ غياب المشبهات أو الممثلات فيكون التمثيل مسوقاً على وجه الاستعارة ومن الأمثلة عليه:

المثال 36: ﴿ضَرَبَۥۤ اِلَٰهَۃَ مَثَلًاۙ مِّثۡلًا رَّجُلًا فِيۤهِ شُرَكَآءُ مُتَشٰۤكِسُوۡنَ وَّرَجُلًا سَلَمًاۙ يَرْجُوۥۙ هَلَّ يَسْتَوِيۡۤانِ مِثۡلًاۙ﴾ (5).

المثال 37: ﴿ضَرَبَۥۤ اِلَٰهَۃَ مَثَلًاۙ عَبۡدًا مَّۤمۡلُوۡكًا لَا يَقۡدِرُ عَلٰۤى شَيْۡءٍ وَّمَنۡ رَزَقْنٰهُ مِنَّا رِزۡقًا حَسَنًاۙ فَهُوَ يُنۡفِقُ مِنْهُۥ سِرًّا وَّجَهَرًاۙ هَلَّ يَسْتَوِيۡۤانِۙ﴾ (6).

(1) الكهف 45/18.

(2) النور 35/24.

(3) النور 39/24.

(4) الحديد 20/57.

(5) الزمر 29/39.

(6) النحل 75/16.

المثال 38: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَمَّهُمَا ابْنُكُمْ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجَّهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٧٦﴾ (1)

المثال 39: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٧٨﴾ (2)

المثال 40: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذَبٌ فُرَاتٍ سَابِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا يَمُحٌ حَبَابٌ ﴿٣﴾

المثال 41: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنْبِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَلًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١١﴾ (4)

تلك هي أهم الأشكال التصويرية التي لاحظنا تواترها في القرآن ولا شك في أن غيرها موجود أيضاً ولكننا عرضنا لما رأيناه أكثر من غيره. ولهذا الأشكال وجوه حجاجية أربعة على الأقل هي:

1 - إن مدار الحجاج في جميع الأمثلة على المحل الشاعر الذي اصطالحنا عليه بالعلامة (Φ) أو (Φ Φ) فهذا هو المطلوب من وراء التصوير بلوه والتهدي إليه، سواء كان هذا التصوير تشبيهاً أو تمثيلاً أو كناية أو استعارة. ومما يؤكد قولنا بأن هذا المحل الشاعر هو بؤرة الحجاج طيه ويقاؤه ضمناً مخفياً يدعى المتلقي إلى إمطة اللثام عنه انطلاقاً من عناصر الصورة التي هي (ج) أو (ج د). والسبب، كما نرى، في إبقائه مطوياً ضمناً يتوصل إليه عبر مسار حجاجي معين كما سنرى، أن مضمونه يكون

(1) النحل 76/16  
 (2) الروم 28/30  
 (3) فاطر 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 (ج د) من مفهوم ضمني ينشأ هو نفسه عن مفهوم أول للصورة على نحو ما سنبين، ويأتي لملء ذلك المحل الشاغر (Φ) أو (Φ Φ). ولما كان هذا الوجه أهم الوجوه الحجاجية التي للصورة القرآنية في رأينا فإننا سنخصه بقسط من الكلام أوفر بكثير من القسط المجعول 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 (ج د) كثيراً ما يرد لفظاً تقويمياً، أو يشتمل سياقه التصويري على لفظ تقويمي يوجه الدلالة في عموم الكلام وجهة حجاجية 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 حجاجي فعال. وفي ما يلي تفصيل هذه الوجوه الأربعة واحداً واحداً:

\* \* \*

## 1 - الوجه الحجاجي الأول: المحل الشاغر (Φ) أو (Φ Φ) يملؤه المفهوم

إنَّ استخدام المجاز مؤد في رأينا إلى ظهور المفهوم (sous-entendu) حتماً، من حيث هو دلالة لازمة عن المعنى الحرفي ناشئة عن الملفوظ ولزومه عن المعنى الحرفي ونشأته عنه يجعلانه بمنزلة المقتضى (présupposé) الذي هو معنى قابع في صلب الملفوظ على نحو ما يرى ديكر: المقتضى. ويستمد المفهوم طاقته الحجاجية حسب ديكر من كونه «يُرْجَعُ»

المتلقي في إنتاج الدلالة في الكلام موجهاً إياه بواسطة المقام الذي يلقى فيه الملفوظ نحو دلالة محددة عليه أن يستخرجها، وحاملاً إياه على مواصلة منطق الحوار في الاتجاه الذي يفرضه المتكلم بواسطة أداة الربط والاستنتاج «إذن». إن 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 المقتضى «نحن» أي المتكلم والمتلقي معاً أو الجمهور عامة<sup>(1)</sup>. ولما كان المفهوم مرتبطاً بالمقام من ناحية ومتروكاً للمتلقي يستخرجه من ناحية أخرى عدّه ديكرو مكوناً بلاغياً على عكس المقتضى الذي هو مكون 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 أن لـ (أ) الخاصية (خ) في تلك اللحظة فحسب»<sup>(2)</sup>. والرأي عندنا أن المفهوم لا يكون مرتبطاً بالمقام دائماً فقد يفهم من الكلام معانٍ ليست رهينة المقام وإنما هي منفرسة شأن المقتضى 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 الأصوليون<sup>(3)</sup>، فإن حصوله من الكلام الوارد صورة مجازية أؤكد وأثبت وأوضح خصوصاً إذا كانت مادة تلك الصورة مأخوذة من عالم خطاب المتلقين ومألوفة لديهم ومرتبطة عندهم بدلالة معينة مثل ارتباط الأسد بالشجاع والحمار بالبليد في

(1) انظر تفصيل ذلك في الباب الثاني من هذا العمل وتحديداً في مبحث «علاقة المفهوم بين الجمل».

(2) انظر: 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 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 نقدر لها مقاماً، في حين أن قولنا «هو أسد» مؤد إلى ظهور مفهوم له هو «إذن هو شجاع» سواء قُدر له مقام أو لم يقدر. وتمثل كلمة شجاع في قولنا ذلك المحل الشاعر (Φ). ومعنى ذلك أن المجاز خصوصاً ما كانت مادته أو مضمونه معلوماً لدى المتلقين قادح للمفهوم، وتتبع خيط المفهوم من الكلام إنما يُمثل بديّة الانخراط في دورة ذلك الكلام الحجاجية، وبداية الانصياع لمنطق الكلام المؤذنة بحصول الإذعان. أفلا يكون من أجل هذا جاء مضمون المحجر القرآني أو مادة صورته دائماً تقريباً، كما رأينا في الفصل السابق مما يعرّفه 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 «اشترؤا» وارداً بمعناه الحقيقي وكما هو الشأن بالنسبة إلى المثال 21، ففيه جاءت كلمة «اللّه» قرينة تمنع فعل «يقرض» من أن يكون عس

(1) فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية بيروت ط 1. 988. ص 134.

(2) يظهر هذا واضحاً في كتابه المذكور آنفاً. فليس في فهرس أمثله (انظر ذيل الكتاب) ما هو منت على المجاز.

الحقيقة. قال الشريف الرضي معلقاً على آية المثال المذكور وقد رأينا ذلك: «الغني بنفسه [أي الله] لا يجوز عليه الاستفراض على حقيقته»<sup>(1)</sup>. إن وجود القرينة اللفظية في المجاز إذ يمنع المعنى «المنطوق» من الظهور يدفع بالمفهوم إلى الظهور ويحمله 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 والتمثيل 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:

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّكَ اللَّهُ تَالِكُ تَلْنَتْكَ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ﴾<sup>(2)</sup>.

فهذه القرينة السياقية جاءت تبطل المعنى الحقيقي المنطوق وتبعث 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 غضوناتها 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 كثرة 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 يستون» 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 لذكرى لأولي الألباب» حيث ينهض التوكيد بياناً وبلاداً لابتداء لوظيفة التنبية 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 قيلت 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 البتة إدراك المراد بالتمثيل بل قد يبغى 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 المصائب له مباشرة في السورة يجعل في حيز الاحتمال عقد مقارنة بين الشرك والتوحيد بواسطته. وقد يوجد في السياق المجاور للمثل 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

المشرك والموحدة<sup>(1)</sup> ولكن عقد المقارنة بين المشرك والموحد تكرر قبل إيراد المثل في أكثر من موضع بطريقة أسلوبية لافتة حقاً والنكته في أنها طريقة لافتة قيام الكلام فيها على الحذف وذلك في قوله:

﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْفَنَّانِينَ فُلُومِهِمْ يَوْمَ 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 بُوجْهَهُ سُوَّةَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَقِيلَ لِلظَّالِمِينَ ذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾<sup>(4)</sup>.

قال الزمخشري: «وتقديره: أفمن يتقي بوجهه سوء العذاب كمن أمن العذاب فحذف الخيرة»<sup>(5)</sup>.

6 - القرينة التناصية. ونقصد في هذا المقام التناص الداخلي (Intratextualité). إن المثال 41 وهو من سورة الزمر يمكن لنا اعتبار الكلام فيه وارداً على وجه التمثيل بقرينة التناص، وبواسطة قراءتنا له في ضوء سياقات قرآنية أخرى. فالكلام في هذا المثال وهو:

﴿الَّذِينَ تَرَىٰ أَنَّهُمْ لِطَعْنِ اللَّهِ أَكْرَهًا وَأَنَّهُمْ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَا يَدْعُونَ إِلَّا لِيُخْرِجَهُمْ مِنَ الْأَرْضِ ثُمَّ يَدْعُوا عَلَىٰ آلِهِمْ لِئَكْفُرُوا وَاللَّهُ يَخْتَارُ مَن يَرْضَىٰ لِيُكَلِّمَهُ مَا يَشَاءُ لِمَن يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾<sup>(6)</sup>.

يمكن لنا أن نعتبره تمثيلاً لكونه جاء يومئذ بواسطة وحدانه 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 المثل 32 الذي هو:

﴿وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا لِّحَيَوَاتِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَلَمْ يَكْفُرُوا بِاللَّهِ إِذْ كَانُوا يَدْعُونَ بِهِ سُبْحَانَ اللَّهِ وَأَنَّهُمْ يَكْفُرُونَ بِهِ﴾ (1).

ومعلوم أنّ سورة الكهف التي منها هذا المثل قد نزلت تاريخياً قبل سورة الزمر التي منها المثل السابق<sup>(2)</sup> مما يتيح لنا اعتبار المثل 41 يومياً إلى المثل 32، و«يتناص» معه تناصاً يجعل الكلام فيه قائماً على التمثيل. وإنّ هذا التناص هو الذي حدا بالزمخشري إلى اعتبار المثل 41 موضوع حديثنا تمثيلاً. قال «... ويجوز أن يكون مثلاً للعالم كقوله تعالى ﴿إِنَّمَا نُنذِرُ الْكَافِرِينَ﴾ «واضرب لهم مثل الحياة الدنيا»<sup>(3)</sup>. وبناء على هذا التناص يكون الكلام في المثل 41 مؤهلاً لنشوء مفهوم نملاً بواسطة المحل الشاغر (Φ Φ) الذي طوي فيه.

الحاصل من عرضنا للظواهر الست المؤدية إلى نشوء المفهوم في الكلام المبني على المجاز، هو أنّ شكل الصورة عامة والصورة القرآنية خاصة، يحتوي دائماً على محل شاغر (Φ أو Φ Φ) هو تاج الحجج ومناطه، يحث المتلقي ويضطره إلى وجوب ملئه من خلال المفهوم وكفى بهذا الحث والاضطرار المؤديين بالمتلقي إلى الانسلاخ في دورة الكلام الهادئة شهادة على مدى حاجية الصورة. إنّ المتلقي لتضطره 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. إنّ الصورة كلام نصفه وهو المصرح به من صنع النص أو المتكلم، ونصفه وهو الضمني من صنع المتلقي. وهذا الوضع هو

(1) الكهف 18/45.

(2) بلاشير، ترتيب سور القرآن وآيه، (مذكور) ص 90 و ص 93.

(3) الزمخشري، المرجع نفسه، ج 3، ص 394.

الذي يكفل للصورة قدرتها الجحاجية. 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 يلقي فيها استحال أن نستنتج منه في ذاته مفهوماً من نحو «إذن هو شجاع» ومرد ذلك إلى أنّ الشجاعة جاءت مصرحاً بها بذكر وجه الشبه. إنّ 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 يلقي فيه كأن يكون المقام الذي يلقي فيه هذا الكلام مقام تخويف للمتلقى فيكون المفهوم منه «إذن فاحذره» مثلاً.

بعد أن استقر لدينا الآن أنّ الصورة تترك عادة محلاً شاغراً في الكلام وأنّ هذا المحل الشاغر يؤدي إلى جعل الكلام نصفين منطوقاً أو مصرحاً به ومفهوماً يأتي لسد ذلك المحل الشاغر، فإنّ علينا الآن أن ندقق الطريقة التي يحصل بها المفهوم الذي يؤتى به ليسد هذا المحل الشاغر في شكل الصورة القرآنية. إنّ العملية هي، على الحقيقة أعقد وأدق وألطف مما قلناه عن حصول المفهوم على وجه التعميم. فالمفهوم الذي يأتي ليسد المحل الشاغر ( $\phi$  أو  $\phi \phi$ ) 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 كملازمة 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 أن العلاقة بين المفهومين ذات طابع حجاجي دقيق. وآية ذلك أن المفهوم الأول يأتي بمنزلة المقتضى بالنسبة إلى المفهوم الثاني. وقد شرع ديكرو لإمكان أن يتحوّل أحد المفهومين في بعض المقامات القولية إلى مقتضى بالنسبة إلى المفهوم الآخر<sup>(1)</sup>. ومما يَصيّر المفهوم الأول مقتضى في الصورة القرآنية أمران اثنان في رأينا. أما الأمر الأول فهو أن 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 البلادة 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 فمرتّب على

(1) انظر تفصيل ذلك ص 290 وما يليها من هذا الكتاب. وإن اعتبر ديكرو المفهوم الثاني هو الذي يتحوّل إلى مقتضى.

(2) وهو تعريف المفهوم الذاتي انظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، (مذكور)، ص 418.

(3) الرّماني، التكت في إعجاز القرآن، (مذكور)، ص 75.

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 معيناً وأن يرسم اتجاهها 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 ليملاً به ذلك المحل الذي بقي فارغاً ينتظر من المتلقي أن يملأه فيرد على الكلام انسجامه. وبحصول هذا الانسجام يحصل الإقناع أو يحصل الإعداد له على الأقل.

لكن 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 لائطاً 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 الشاعر إحداهما جدولية غيابية وتمثل في كون المحل الشاعر يملؤه المفهوم الثاني انطلاقاً من المفهوم الأول الحاصل في الذهن بالغياب والأخرى نسقية حضورية وتمثل في أن المحل الشاعر 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 بالتشبيه المجمل وعلى الشكل (أ) → (ج) الخاص بالاستعارة وبالكناية أيضاً.

1 - 1 - الشكل (أ) → (ج): ويكون المسار الجحاجي فيه وفق ما

هو مبين في الجدول التالي وفيه اكتفينا بالإحالة على رقم المثال وبعرض مفاده ثم أشرنا إلى المفهوم الأول الحاصل منه جدولياً وبالغياب فإلى المفهوم الثاني الحاصل بواسطة أداة «إذن»:

رقم المثال ومفاده.	المفهوم الأول الحاصل من (ج) (وهو من عالم خطاب المتلقين الأول فهو بمنزلة المقتضى).	المفهوم الثاني الحاصل انطلاقاً من المفهوم الأول (ويستنتج من قبل المتلقي بواسطة إذن، وبه يملأ المحل الشاغر φ).
مثال 1: الشرر كالقصر والجمالات الصفر.	مفهوم الطول والعظم في القصر والجمالة التي هي ربما طائفة الجمال.	إذن شرر النار عظيم الحجم شديد التطاير في الهواء.
مثال 2: السماء كالمهل والجبال كالعهن.	مفهوم الانحلال والتميع والرخاوة في المهل الذي هو دردي الزيت. ومفهوم التشتت وتفرق الأجزاء في العهن.	إذن تكون السماء رخوة منحلة وتشتت الجبال.
مثال 3: أصبحت الجنة كالصريم.	مفهوم السواد فالصريم هو الليل على بعض الأقوال.	إذن احترقت الجنة وتحولت إلى رماد.
مثال 4: النساء كالياقوت والمرجان.	مفهوم الجمال الحاصل من حمرة الياقوت والمرجان المحمودة، ومفهوم الصفاء واللمعان.	إذن هن جميلات ذوات صفاء ولمعان.
مثال 9: لا تكونوا كالتى نقضت غزلها بعد أن أحكمت صنعه.	مفهوم الحماقة وسوء التدبير.	إذن أنتم حمقى في رجوعكم كفاراً من بعد إيمانكم فلا تكونوا كذلك.

ليس في استخدام القرآن للتشبيه المفضل ذي الشكل (أ → ج ←) أية خصوصية أو طرافة فهو أسلوب في التصوير عربي شائع ولكن خصوصية استخدام القرآن له إنما تكمن حسب انطباعنا غير المدعوم بالإحصاء الدقيق،

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 قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾<sup>(1)</sup>.

فهو حسب انطباعنا أيضاً، قليل الورد في القرآن. ولعل ذلك راجع إلى ضعف طاقته الحجاجية.

صحيح أنّ التشبيه أبرز أنواع التصوير اطراداً في كلام الناس عامة كما يقول المبرّد<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 الحجاجية 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 الحجاجية 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 الضمني فيكون بذلك قد خطا خطوة أولى على درب الاقتناع بما يعرض عليه. وهذا ما يوقّره على عكس التشبيه المفصل، التشبيه المجمل الذي يزخر به القرآن. ويكمن مدى بلاغته أو طاقته الحجاجية في اصطلاحنا في أنه كما يقول الطرابلسي «يتميز بتجرده من التفصيل بسبب خلوه من وجه الشبه مما يسمو بأسلوب الكلام إلى مستوى يقتضي من

(1) البقرة 74/2.

(2) المبرّد، الكامل في اللغة والأدب، (مذكور). ج 2، ص 119.

(3) المبرّد، المرجع نفسه، ج 2، ص 92.

(4) الطرابلسي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، (مذكور)، ص 143.

المتقبل إماماً خاصاً بإطار الحديث أو ثقافة معينة وأسعة 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، وطاقته 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 تمدنا إلا بأمثلة منه قليلة جداً»<sup>(2)</sup> وهو ما يعني في رأينا توجه القرآن توجهاً حجاجياً في مستوى الصورة. ويدعم هذا التوجه الججاجي فيه قلة اشتماله فيما نزع، على التشابه المفصلة.

1 - 2 - الشكل (ϕ → ← ج) ومسار 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 يجيء لملء المحل الشاغر ϕ.
الأمثلة 10 و 11 و 12: الإخراج من الظلمات إلى النور.	المفهوم من الظلام التيه والرهبة «فالظلمة تسد البصر وتمنع الرؤية» <sup>(3)</sup> والمفهوم من النور عكس ذلك.	إذن الكفر تية و رهبة والإيمان هداية وأمن فالمعنى: الإخراج من الكفر والغنى والرهبة إلى الإيمان والرشاد والأمن.

(1) المرجع نفسه، ص 147.

(2) الطرابلسي، المرجع نفسه. ص 147.

(3) الزمخشري، الكشاف... (مذكور)، ج 1، ص 201.

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 $\Phi$ .
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 فالمعنى هم ناكبون عن دين الحق.
المثال 14: إسماع الصم وهدى العمي.	المفهوم من الصم والعمي الجهل قال الشريف الرضي: «وفي لسانهم وصف الجهل بالعمى والعمه ووصف العلم بالبصر والجلية» <sup>(2)</sup> .	إذن الكفار جاهلون فالمعنى 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 الغالبون.
المثال 18: المشركون الأسفلون.	المفهوم من السفل الانهزام وانحطاط المنزلة فهما مقترنان به عند العرب فهو موضع مشترك. قال ابن عاشور: «والأسفل هو المغلوب لأن الغالب يُتخيل معتلياً 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، التحرير والتنوير، 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 لملء 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 وليسا إلهين.
المثال 24: إحلال الرّفث إلى النساء ليلة الصيام.	المفهوم من الرّفث الجماع. قال ابن عبد السلام: «الرّفث هو الكلام القبیح كلفظ التّبك (...) تجوّز به عن متعلّقه وهو الجماع» <sup>(1)</sup> .	إذن أحلّ لكم مجامعة نساءكم ليلة الصيام.
المثال 25: النهي عن مواعدتهن سراً.	المفهوم من السر الوطء. قال ابن عبد السلام في تفسيره: «فإنه مجاز عن مجاز فإنّ الوطء يتجوّز عنه بالسر لأنه لا يقع غالباً إلا في السر فلما لازم السر في الغالب سمي سراً ويتجوّز 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 تعجّل الراغب إلى عقد النكاح على المعتدّة بالبناء بها فإن دبيب الرغبة يوقع في الشهوة» <sup>(3)</sup> .

2 - الطريقة التّسقيّة في حصول المفهوم الأول: وتنطبق على الشكل  
( $\Phi \leftarrow$  ج د) وعلى الشكل ( $\Phi \Phi \leftarrow$  ج د) الخاصين بالتمثيل ويكون المسار  
الجداجي فيهما كما هو مبين في الجدول التالي:

(1) ابن عبد السلام، مجاز القرآن، (مذكور) ص 263.

(2) المرجع نفسه، ص 452.

(3) ابن عاشور، التحوير والتّوير، ج 2، ص 454.

المفهوم الثاني الحاصل انطلاقاً من المفهوم الأول وبه يملأ المحل الشاغر (φ أو φ φ).	المفهوم الأول وهو المفهوم من (ج د).	رقم المثال ومفاده.
إذن الحياة الدنيا زائلة فقد شُبِّهت حالة الحياة في سرعة تقضيها وزوال نعيمها بعد البهجة به وتزايد نضارتها بحال نبات الأرض في ذهابه حطاماً ومصيره حصيداً.	زوال خضرة الأرض ونضارتها وانتهاء بهجتها إلى الاضمحلال والتلاشي.	المثال 28: تمثيل الحياة الدنيا بنبات الأرض كيف يكون وإلى أي شيء يؤول.
إذن الكافرون لا يستجيبون إلى دعوة الإسلام وداعيهم لا يؤوب من دعوتهم بشيء.	عدم الاستجابة وضياع جهد الداعي سُدىً <sup>(1)</sup> .	المثال 29: تمثيل حال من يدعو الذين كفروا إلى الإيمان بحال من ينق بما لا يسمع.

(1) على أن هذا التمثيل يمكن أن يفهم على أربعة وجوه على الأقل: انظر الزمخشري، الكشاف... ج 1، ص 328.



المفهوم الثاني الحاصل انطلاقاً من المفهوم الأول وبه يملأ المحل الشاغر (φ أو φφ).	المفهوم الأول وهو المفهوم من (ج د).	رقم المثال ومفاده
<p>إذن الشرك مؤذ بصاحبه إلى الحيرة ودين التوحيد مؤذ 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 ويتعالوا (...). ويبقى هو متحيراً ضائعاً لا يدري أيهم يعبد وعلى ربوبيته أيهم يعتمد وممن يلتمس رفقته، فهمه شعاع وقلبه أوزاع، وحال من لم يثبت إلا إلهاً واحداً فهو قائم بما كلفه عارف بما أرضاه وما أسخطه متفضل عليه في عاجله مؤمل للثواب في آجله»<sup>(1)</sup>.</p>	<p>الشركة مدعاة إلى الحيرة والاضطراب وعدم الشركة اطمئنان وسكون.</p>	<p>المثال 36: المقارنة بين حال عبد فيه شركاء وعبد خالص لرجل واحد.</p>

قد يكون في الطريقة التي عمدنا بها إلى الكشف عن وجوه الحجاج 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، ج3، ص ص 396-397.

أن 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 أبتأ عن عناصره الأربعة في ما سبق:

أ = هي الحياة الدنيا

ب = في زوالها وانقضائها (وهو المحل الشاغر)

مثل:

ج = الأرض ونباتها

د = في اخضراره 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 الشاغر).

مثل:

ج = التّاعق بالبهائم

د = في عدم سماعها إياه واستجابتها له.

\* في المثال 36:

أ = المشرك الحائر

مقارنة ب:

وهما المحلان الشاگران.

ب = المسلم المطمئن

(1) المرجع نفسه، ج 1، ص 328.

مثل:

ج = عبد موزع بين أسياذ عدة.

مقارنة بـ:

د = عبد خالص لمالك واحد.

غير أن إجمالنا الحديث عن التمثيل وإن لم يؤثر في بنيته 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 الجباجي الذي للتمثيل ففي المثال 28 مثلاً وهو للتذكير:

﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أُرْسِلَتْهُ مِنَ السَّمَاءِ فَأَخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَدِرُوا وَعَلَيْهَا أَتَتْهَا آتْرُقَاتٌ لَبِيبَاتٌ أَوْ مَهَارَاتٌ﴾.

جاءت الاستعارة ثم ترشيح الاستعارة بقوله «حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازَّيَّنت» يبرزان بهجة الأرض في صورة المرأة الجميلة. وقد تفاعل الزمخشري مع هذه الاستعارة والترشيح فقال مستحسناً ذلك: «كلام فصيح جعلت الأرض أخذة زخرفها على التمثيل بالعروس إذا أخذت الثياب الفاخرة من كل لون فاكتستها وتزيَّنت بغيرها من ألوان الزينة»<sup>(1)</sup> فهذه الاستعارة المكنية وترشيحها في جانب الممثل به يمكن أن تقدّر لهما في جانب الممثل معنى بلوغ الالتذاذ بمتع الدنيا أقصاه. قال ابن عاشور في تدبره: «شبه 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 نكون 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، التحرير والتزيين، ج 11، ص 142.

عجب فالقرآن إنما نزل بلسان عربي مبين، فإن 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 وتقنعه أو تعمل على إقناعه في الوقت نفسه. وهل الفكر والوجدان أحدهما بمعزل عن الآخر؟ ثم أوليس التأثير يمهد للإقناع؟ إن 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 المحل الشاعر أو المحلان الشاعران فيه وأدى وظيفته الججاجية على خير وجه.

على أن ما يدعم رأينا من كون الأمر في هذه التمثيلات معقوداً للإقناع أساساً وليس لغاية فنية محضة أن كثيراً منها (التمثيلات 37 ← 40 خاصة)، حجاجي أساساً وذلك من خلال صيغة الاستفهام المقتضية جواباً من المتلقي (هل يستوون؟ 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 طاقتها الإقناعية من خلال ما يربطها بالواقع من علاقات كما يرى برلمان وتيتيكاه في شأن المجاز عامة<sup>(1)</sup>. وهو ما يجعل وقعها الججاجي 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 فوات سائغ شراهه وهذا ملح أجاج»، المقصود بهما «ما يعرفه العرب من هذين النوعين وهما نهرا الفرات وبحر العجم المسمى اليوم بالخليج الفارسي، في شاطئء البصرة، والبلاد التي على الشاطئء العربي من الخليج الفارسي تعرف عند العرب ببلاد البحرين لذلك»<sup>(1)</sup>. وأما تمثيل المثال 39 فمعلوم بداهة لدى المتلقين الأول لكونه، كما يقول التمثيل نفسه «من أنفسهم».

\* \* \*

إن النجاعة الججاجية التي للصورة في القرآن بما في ذلك التشبيه والاستعارة والكناية والتمثيل مستمدة كما هو الشأن في الصورة عامة، من ظاهرة دُعُعا المتلقى 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 المتلقى يوجه توجيهاً صارماً نحو مفهوم بعينه لا نحو مفاهيم متعددة مختلفة وربما متناقضة وذلك بفضل ما للصورة القرآنية (وتحديداً العنصر (ج) أو (ج د)) من مفهوم أول لائظ 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 بقية الحوار<sup>(2)</sup>.

ووجه آخر من وجوه الججاج بواسطة الصورة اضطرارها المتلقى إلى إرجاء لحظة اعتراضه على الحكم الذي يأتي به الكلام وآية ذلك أنّ المتلقين

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 27، ص 248.

(2) من تعريفات ديكرول للمقتضى أنه ما ينشأ عن الملفوظ دون أن يكون له دخل في توجيه بقية

الحوار. انظر: O. Ducrot, *Le dire et le dit*, p 42.

وهو رأي قابل للنقاش من جوانب عدة.

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 بأن بيت العنكبوت في المثال 26 هو أوهى البيوت وأوهنها. وللإهود 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 تضطربهم 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 توفّر 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 الحجاج بواسطة الاستعارة: «إنّ الاعتراض على قولنا: فلان بليد 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 لأيسر من إنكار ما تستنتجه أنت بنفسك بواسطة مجهودك التأويلي<sup>(1)</sup>.

إن كلام لوقيرن هذا من شأنه أن يحملنا على القول بأن كل كلاء مجازي حجاجي بطبيعته. والحق أن الرجل ميّز في الموضوع نفسه الذي أحلّه عليه بين نوعين من الاستعارة متعارضين في رأيه هما الاستعارة الحجاجية من ناحية وغايتها عنده إقناعية، والاستعارة الشعرية من ناحية أخرى وغايتها عنده جمالية. وهو في هذا التمييز بين الحجاجي 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 منطلق لوقيرن في طريقة التقسيم هذه تؤدي لا محالة إلى مأزق. فاعتباره في الموضوع نفسه دائماً أن الاستعارة الشعرية غير حجاجية معناه في ضوء مقابلته السالفة بين نوعي الاستعارة أن الاستعارة الحجاجية 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 ألحنا كثيراً على إظهار بُعد الصورة الحجاجي في القرآن حتى أنه قد يخيل للقارئ أننا نظمس الجانب الفني فيها. وقد نبهنا إلى أننا لم نعمل، فكل ما في الأمر أننا اعتبرنا «الجمالي» حجاجياً والحجاجي يحمله «الجمالي». فلا تعارض في القرآن بين الصيغة الحجاجية (أو التعليمية) والصيغة الفنية كما قد يُتوهم. فالمستشرق ريشارد بال (R. Bell)، على سبيل المثال، يرى أن القرآن قد نُزِع 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. Leguerm, *Métaphore et argumentation*, Article cité, p 70.

(2) د. م. إ. ط. 2 فصل Al Kuran (مذكور) ص 243.

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 الحجاجي 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 لوقيرن في جعله الصورة صورتين: حجاجية تضعف فيها درجات الشعرية أو تغيب تماماً، وشعرية تضعف فيها درجات الحجاج 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 Φ). وهذا المحل الشاعر هو كما رأينا معقد المحاجة ومناطها. أما الأمر الثاني فيتمثل في «شكل البناء الحجاجي» الذي تأتي به الصورة. وهو موضوع الوجه الحجاجي الموالي.

\* \* \*

## 2 - الوجه الحجاجي الثاني: العنصران (ج) و (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 يتعدّر على المتلقين بصفة عامة أن يمثلوها أو يُدركوا كنهها. كما أنّ هذه الصورة يؤتى بها عند استقباح اللفظ المستخدم على الحقيقة. إنّ الوظيفة الحجاجية 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 والعاذب عن الذهن على المدرك والمألوف والذي هو في حيز المشاهدة، وبناء المستقبح المرفوض على المستحسن المقبول، ويكون هذا بواسطة الكناية، فقد قال المبرد في حدها: «ويكون من الكناية وذاك أحسنها الرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش إلى ما يدل على معناه من غيره. قال الله وله المثل الأعلى: «أحلّ لكم ليلة الصيئة الرفث إلى نسائكم»<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 الججاجية 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 وفقاً على وظيفة واحدة:

(1) المبرد، الكامل في اللغة والأدب، (مذكور) ج 2، ص 9.

(2) ابن القيم، الفوائد المشوّق...، ص 181.

الوظيفة الجباجية 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 الآخرة التي لا يسلمون بها.	عظم القصر وعلو بنائه.
	2	انحلال السماء وتصدع الجبال إيذاناً 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 لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ يَدْعُوكُمْ﴾ وهي آية مكة <sup>(1)</sup> .	في الظلام ضلال وضياح وبالنور يحصل الاعتداء.
	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 عاشور، التحرير والتنوير، ج 27، ص 371.

المسلم به لدى المتلقين	غير المسلم به عندهم	رقم المثال	الوظيفة الججاجية الأولى
المرض مؤد إلى ذهاب الحالة الطبيعية التي للجسم وهي الصحة.	أن يكون عدم إيمانهم بدين الإسلام حالة غير طبيعية.	15	
إن بيت العنكبوت أوهى البيوت.	أن يكون أولياؤهم وهم الأصنام أركاناً هشة.	26	
كون العبد الموزع بين أسياد عدة يكون مضطرباً قلقاً حائراً وكون العبد الخالص لسيد واحد يكون مطمئناً آمناً والكلام في الآية تعريض بالمشركين. قال ابن عاشور المقصود من ضرب هذا المثل حاجة المشركين وتبكيهم به في كشف سوء حالتهم في الإشراك <sup>(2)</sup> .	كون الإسلام منبع أمن وطمأنينة وكون الشرك مصدر خوف ورهة.	36	بناء غير المسلم به عند المتلقين الأول من الخصوم خاصة على المسلم به عندهم.
عجز العبد وقدره السيد <sup>(3)</sup> .	عدم قدرة الأصنام على أي شيء، وقدرة الله مطلقة.	37	
الملاحظة نفسها.	الملاحظة نفسها.	38	
عدم مشاركة العبيد أسيادهم في رزقهم.	ألا تكون الأصنام شريكة لله في الإلهية.	39	

(2) المرجع نفسه. ج 23، ص 400.

(3) قال محمد الخضر حسين [ت 1378هـ/ 1958م] في تفسير المثال الوارد في المثل 37 وهو: «شَرِبَ اللَّهُ مَثَلًا عَيْنًا مَثَلًا لَا يَفُورُ عَلَّ يَفُورُ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا» الآية: «هو مضروب» في مقام الاحتجاج حيث يلزم من تسليم الممثل به وإدراك أن الممثل مطابق له الرجوع إلى الاعتقاد بالحق» (انظر بلاغة القرآن، المطبعة التعاونية، دمشق، 1971، ص 34).

المعلوم	غير المعلوم	رقم المثال	الوظيفة الجغرافية الثانية
كلمة الصريم وهي من المشترك فهي الليل وهي الرماد الأسود وهي اسم رملة معروفة باليمن لا تبت شيئا <sup>(1)</sup> .	هيئة الجنة اليمانية التي آل أمرها إلى الاحتراق والإمحال.	3	بناء غير المعلوم على المعلوم لديهم.
لون الياقوت والمرجان.	صفة القاصرات الطرف في الجنة.	4	
لون الورد فهو الحمرة وهيئتها. فهي كثيرة أوراقها في انشقاق.	صورة تصدع السماء وانشقاقها.	5	
صفة اللؤلؤ	صفة الغلمان في الجنة.	6	
شدة اتساع السماوات والأرض.	مدى حجم الجنة ومساحتها.	7	
تغيط الإنسان وزفيره. وإن كانت أمور العالم الآخروي كما يقول ابن عاشور «لا تقاس على الأحوال المتعارفة في الدنيا» <sup>(2)</sup> غير أن اعتبار التشبيه فيها جائز وقد فعل ابن عاشور نفسه ذلك.	الأصوات التي تحدثها جهنم.	16	
شهيق الإنسان <sup>(3)</sup> .	حسيس جهنم.	19	

(1) ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 29، ص 82.

(2) انظر ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 18، ص 333.

(3) قال الزمخشري في قوله «سمعوا لها شهيقاً»: إما لأهلها ممن تقدم طرحهم فيها أو من أنفسهم (...). وإما للنار تشبيهاً لحسيسها المنكر القطيع بالشهيق (الكشاف... ج 4، ص 136).

الموضوع المشترك	المعنى	رقم المثال	الوظيفة الحججائية الثالثة
الأعلون	العاليون	17	بناء المعنى على موضع بات استعارة في عالم خطاب المتلقين
الأسفلون	المغلوبون	18	

المدرک أو المألوف	غير المدرک أو المتغافل عنه والعاذب عن الذهن.	رقم المثال	الوظيفة الحججائية الرابعة
والذي هو حيز المشاهدة والإدراك.	اقتراب قابي القوس أحدهما من الآخر.	8	بناء غير المدرک أو المتغافل عنه والعاذب عن الذهن على المدرک والمألوف والذي هو في حيز المشاهدة.
نقض ربطة بنت سعد التيمية القرشية غزلها بعد إحكامه حُمقاً منها وخرقاً.	دُنُو جبريل من الرسول محمد (ص).	9	
اشترى بضاعة فاسدة مقابل بضاعة صالحة فهي تجارة غير رابحة.	استبدال الغي بالرشاد	20	
الإقراض وهو السلف بمعنى «بذل شيء ليرد مثله أو مساويه».	كيفية التعامل بين العبد وربه أخذاً وعطاء.	21	

الوظيفة الجباجبية الرابعة	رقم المثال	غير المدرك أو المتغافل عنه والعاذب عن الذهن.	المدرك أو المألوف والذي هو حيز المشاهدة والإدراك.
بناء غير المدرك أو المتغافل عنه والعاذب عن الذهن على المدرك والمألوف والذي هو في حيز المشاهدة.	22	معاملة كل انسان في الأخرة بحسب ما قدم في الدنيا من خير أو شر فهو حظه المنتظر.	من معانيه وهو معروف عند العرب المثلثين للقرآن، أنّ الطير تزجر لمعرفة بخت الزاجر أو شؤمه من حالة الطير التي تعترضه في طريقه (...). وشاع ذلك في الكلام فأطلق على حظ الإنسان من خير أو شر <sup>(1)</sup> .
	27	عدم فقه اليهود للتوراة.	الحمار يحمل أسفاراً.
	28	حال الحياة الدنيا في تقصيها وزوالها.	بهجة الأرض وخضرتها ونضرتها الأيلة إلى اليبس والاضمحلال.
	29	دعاء الكافرين إلى الإيمان.	دعاء الراعي بهائم لا تسمع ولا تعي.
	30	إنفاق المال في سبيل الله.	حبة تنبت سبع سنابل في كل سنبل مائة حبة.

(1) انظر: ابن عاشور، المرجع نفسه، ج 15، ص 47.

الوظيفة الحججائية الرابعة	رقم المثال	غير المدرك أو المتغافل عنه والعازب عن الذهن.	المدرك أو المألوف والذي هو حيز المشاهدة والإدراك.
بناء غير المدرك أو المتغافل عنه والعازب عن السذهن على المدرك والمألوف والذي هو في حيز المشاهدة.	31	إنفاق الكافرين في سبيل الكفر.	حرث ظالمين أهلكته الريح.
	32	الحياة الدنيا في سرعة تقضيها.	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 بقية أي بأرض.
	35	الحياة الدنيا من حيث هي زينة وتفاخر.	زرع يهيج ثم يصفر ويذوي.
	40	الإيمان والكفر.	نهر الفرات وبحر العجم الذي هو الخليج الفارسي اليوم.
	41	الحياة الدنيا.	زرع يهيج ثم يغدو حطاماً.

المقبول والحسن والجائز قوله	المستقبح وغير الحسن قوله	رقم المثال	الوظيفة الجباجبية الخامسة
المسيح وأمه كانا ياكلان الطعام.	كانا يتغوّطان.	23	بناء غير الجائز قوله أو المستقبح وغيرالحسن قوله على الجائز والمقبول والحسن.
أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نساءكم هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهنّ.	أحل لكم مجامعة نساءكم ووطأهنّ.	24	
لا تواعدوهنّ سرّاً.	لا تواعدوهنّ وطءاً.	25	

### 3 - الوجه الجباجبي 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/القيبح، والآخر حكم عاطفي (Affectif) وأثره في الوجدان أساساً ومحوره هو عادة الرغبة/الرغبة، وإن كان محور الألفاظ ذات حكم القيمة الأخلاقي ومحور الألفاظ ذات الحكم العاطفي متداخلين فالألفاظ 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.



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	الضم والعمى
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 «الضم» و «العمى» و «المرض» و «العلوّ» و «السفل» ومثل «الصراط المستقيم» و «الصراط» مجرداً من الوصف. إنّ كلمة «صراط» كثيراً ما ترد في القرآن موصوفة بلفظ «المستقيم» ولكن «الصراط» في حد ذاته يفيد معنى الاستقامة، فالصراط كما سبق أن رأينا الرّاعب الأصفهاني يحده هو «الطريق المستقيم». ومهما يكن من أمر فضربا الوحدات اللغوية كلاهما ينهض لوظيفة حجاجية في الملفوظ الذي يرد فيه من ذلك أنّ جملة «ظلموا أنفسهم»

في المثال 31، وهو للتذكير: ﴿مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرَكَ قَوْرٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ﴾، 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 مدمراً من ناحية ثانية، ذلك أن 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: لأن 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 [البسيط]:

شَجَّتْ بِذِي سَبَمٍ مِنْ مَاءٍ مَحْنَبِيٍّ      صَافٍ بِأَبْطَحِ أَضْحَى وَهُوَ مَشْمُولُ  
تَنْفِي الرِّيَّاحِ الْقُدَى عَنْهُ وَأَفْرَطُهُ      مِنْ صَوْبِ سَارِبَةٍ بِيضٍ يَعْالِيلُ  
فإن قوله: وأفرطه إلخ لا يزيد الماء صفاء ولكنه حالة تحسنه عند السامع<sup>(2)</sup>.

(1) الزمخشري، الكشاف...، ج 1، ص 457 (العاشية).

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 18، ص 240.

أما الضرب الثاني من الوحدات اللغوية التي هي محتملة بحكم قيمة أخلاقي على سبيل المجاز فوجه الججاج بواسطتها أظهر وأعمق. صحيح أن 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 الججاجية 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 الججاجي في استعارتي النور والظلام للإيمان والكفر: «...» فالمرغّب في الإيمان مثلاً إذا مثل له بالنور تأكيد في قلبه المقصود. والمزهد في الكفر إذا مثل له بالظلمة تأكيد بوجه في نفسه<sup>(1)</sup>. على أن ألفاظ «الكفر» و«الإيمان» و«الضلال» مفيدة في ذاتها حكم قيمة أخلاقياً ولكن ليس لها رغم ذلك نفس الطاقة الججاجية التي للألفاظ التي استعارها القرآن لها. ومعنى هذا أن حكم القيمة الذي تحمله الاستعارة يكون أنجع في الججاج وأقطع للججاج من حكم القيمة الذي يحمله اللفظ على الحقيقة. وهكذا فإن كلمة «الظلمات» مطلقاً على الكفر أشد وقعاً في نفس المتلقي من لفظ الكفر مجرداً، وكذلك لفظ «النور» مطلقاً على الإيمان، ولفظ «الصمم والعمى» مطلقين على الضلال. وعن مثل هذا يقول لوقيرين «إنّ للاستعارة الحاملة حكم قيمة أثراً في المتلقي هو أشد 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 يضغط بواسطته على ذهن المتلقي 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. Leguern, *Métaphore et argumentation*, article cité, p 70.

أضعف درجة من حكم القيمة الذي له في حالة استخدامه على المجاز. من هذا القبيل لفظاً «الصَّم والعَمي» في المثال 14 وهما صفتان مشعرتان بعبع 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 بعبع 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 استدراراً 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 أثاراً 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 «الردائل الخلقية (... ) كالنفاق والكفر»<sup>(1)</sup>. وفي هذه الحالة يكون وقعه الجباجي، كما سبقت الإشارة، أشد من الوقع الذي له مستخدماً على الحقيقة. وفي ذلك يقول لوقيرن أيضاً: «تبدو القوة الجباجية التي للوحدة المعجمية (... ) مستخدمة بطريقة الاستعارة أعظم من القوة الجباجية التي لنفس الوحدة مستخدمة على الحقيقة»<sup>(2)</sup>.

### 3 - 2 - الحكم العاطفي:

لقد نظرت أوركينيوني إلى الألفاظ (وخاصة الصفات) ذات الحكم العاطفي، من زاوية المتكلم أساساً، فاعتبرت أنّ الألفاظ الحاملة لهذا

(1) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (مذكور) ص 482.

Leguern, *Ibidem*, pp 68-69.

(2)

الحكم هي الألفاظ التي يشحنها المتكلم بطاقة عاطفية ما ويضمّنها موقفاً مـ 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 لا من زاوية المتكلم كما فعلت أوركينيوني وإنما من زاوية المتلقّي. وهذا هو الذي يهمنا في هذا الكتاب باعتبارنا نبحث في علاقة الكلام القرآني بمتلقّيه أساساً. فالمقصود بالألفاظ ذات الحكم العاطفي عندنا الألفاظ ذات الوقع الشعوري الوجداني على المتلقّي فهي تثير فيه شعور الرغبة أو شعور الرهبة تمهيداً لحمله على إتيان عمل ما أو سلوك ما.

إنّ العنصر (ج) أو (ج د) في الصورة القرآنية كثيراً ما يرد لفظاً عاطفياً أو مشتقاً على لفظ مشحون عاطفياً بالمعنى الذي حدّدناه لمفهوم «عاطفي». وتحدّد 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 إبانة 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 فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج».

كما أنّ الشحنة العاطفية يمكن تحديدها في الصورة القرآنية بالكم 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 أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة». وقد يعبر عن هذه الشحنة العاطفية بواسطة «الحجم» كما في قوله «إنها ترمي بشرر

Oreochioni, *L'énonciation ... op. cit.*, p 84.

(1)

(2) الراغب الأصفهاني، المرجع نفسه ص 119.

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 الاتصاف 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 (...) والغيظ أشد غضب وهو الحرارة التي يجدها الإنسان من فوران دم قلبه»<sup>(2)</sup> وكقوله في وصف جهنم أيضاً بشدة ارتفاع حسيها المنبئ 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 شبهت به زخارف الدنيا «ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يجعله حطاماً» (المثال 41). والحطم كما يقول الأصفهاني «استعمل لكل كسر متناه»<sup>(5)</sup>.

#### 4 - الوجه الجبّاجي الرابع: تناصّ أمثال القرآن مع أمثال أخرى سائرة

في القرآن أمثال كثيرة جاء الكلام فيها على المجاز. وهذه الأمثال على

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 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 نزوله وضرب هو أمثال أرسلها القرآن وشاعت بعده في كلام العرب وذاعت. غير أن 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>:

﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ ضُرْبَ مَثَلٍ فَاَسْتَمِعُوا لَهُمْ إِنَّكَ الْبُزْجُ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَفِيدُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبِ وَالطَّلُوبِ﴾<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 «متناصراً» 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:

﴿فِيهِنَّ قَصِيرَاتٌ الْطَّرِيفِ﴾<sup>(5)</sup>.

(1) وإنما عُدَّ من الأمثال لكونه قصة مستطرفة مستغربة وهذا من معاني المثل قال محمد الخضر حسين متحدثاً عن مختلف المعاني التي لكلمة «مثل» في القرآن: «للمثل معنى في أصل اللغة هو الشبيه والمثل. ومعنى هو القول السائر ومعنى هو الوصف الغريب أو القصة الغريبة ومعنى هو المجاز المركب الذي تكون علاقته المشابهة ويشو استعماله» (بلاغة القرآن، (مذكور) فصل: أمثال القرآن الكريم ص 28). وقد عد الزمخشري المثل في الآية المذكورة صفة أو قصة رائعة متلقاة بالاستحسان والاستغراب: (انظر: الكشاف...، ج 3، ص 22).

(2) الحجج 73/22.

(3) ابن القيم، الفوائد المشوق... (مذكور)، ص 218.

(4) المرجع نفسه، ص 298.

(5) الرحمان 56/55.

ويقول «فإن امرأ القيس أو ما إليه بقوله [الطويل]:

مِنَ الْقَاصِرَاتِ الطُّرْفِ لَوْ دَبَّ مَحْوِلٌ

مِنَ السَّدْرِ فَوْقَ الْأَنْفِ<sup>(1)</sup> مِنْهَا لِأَثَرِ»<sup>(2)</sup>

وكانني بابن القيم يشير من خلال حديثه هذا ومن خلال حديثه السابق عن أمثال القرآن غير المسبوق إليها في نظره، سواء سُمعت قبله أو لم تُسمع، إلى مسألة «قدم القرآن» قدم الذات الإلهية وإلى أن القرآن غير مخلوق<sup>(3)</sup>. وهي مسألة قديمة صدت في خوضها العقول وسُنَّ 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 رواجها وقشورها، إشارات المفسرين من معتزلة وغير معتزلة في مواضع جمّة من تفاسيرهم إلى مشابهة أمثال القرآن لأمثال العرب السائرة، 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 المرجعة وضرب أمثال القرآن فيه هي المرجعة.

## أمثال القرآن ترجع أمثال العرب

يمكن أن نعتبر من هذا القبيل المثال 9 وهو: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَّضْتُ عَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا» قال ابن عاشور في تفسيره «نُها أن يكونوا مضرب

(1) وفي لسان العرب «فوق الأنف» (انظر مادة ح. و. ل. د.). والإتب قبل «قميص بلا كتفين» (انظر لسان العرب، مادة أ. ت. ب. ب.).

(2) ابن القيم، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) انظر عن مسألة القول بخلق القرآن أو قدمه: عبد الرحمان 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 فتلته. فالتى نقضت غزلها امرأة اسمها ربطة بنت سعد التيمية من بني تميم من قريش. وعبر عنها بطريقة الموصولية لاشتهارها بمضمون الصلة<sup>(1)</sup>. وللعرب أمثال في ذلك مثل: «أخرق من ناكثة غزلها»<sup>(2)</sup> و «أخسر من الناقضة غزلها»<sup>(3)</sup> و «خرقاء 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: «كَأَلْبِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا»<sup>(5)</sup>.

ويمكن أن نعتبر تمثيل اليهود بالحمار في الجهل في المثل 27 معتمداً فيه بوجه من الوجوه قولهم [أجهل من حماراً]<sup>(6)</sup>. قال الزمخشري: «والحمار مثل في الدم البليغ والشتيمة (...). ومن استفحاشهم لذكره مجرداً وتفاديه من اسمه أنهم يكتنون عنه ويرغبون عن التصريح به فيقولون: الطويل الأذنين كما يكنى عن الأشياء المستقدرة وقد عُدّ في مساوئ الآداب أن يجري ذكر الحمار في مجلس قوم من أولي المرءة، ومن العرب من لا يركب الحمار استنكافاً وإن بلغت به الرُجلة»<sup>(7)</sup>. والحمار مضرب أمثال كثيرة عند العرب وكثير منها في ذمّه<sup>(8)</sup>، وبعضها تجاوز شكل التشبيه إلى شكل الاستعارة، وزادوا فرشحوها قال الزمخشري: «تقول العرب في البليد «كَأَنَّ أُذُنِي قَلْبُهُ حَطَلَاوَانٍ». جعلوه كالحمار ثم رشحوا ذلك رَوْماً لتحقيق البلادة فادعوا لقلبه

(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.

أُذُنِينَ 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 أَلْزَمَتَهُ طَائِرَةٌ فِي غُنُقِهِ» مثلاً مستنداً إلى مثل عربي إذ لعله يكون أسبق من المثل القرآني. قال الزمخشري في تفسيره: «والمعنى: أن عمله لازم له لزوم القلادة أو الغل لا يفك عنه، ومنه مثل العرب: تقلدها طوق الحمامة»<sup>(2)</sup>. قال العسكري عنه «وقولهم: تقلدها طوق الحمامة يقال ذلك للرديلة يأتيها الإنسان فيلزمه عارها»<sup>(3)</sup>. وكذلك الكلام الوارد في المثال 8 وهو «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» فإنه وإن لم يكن له نظير في أمثال العرب على حد علمنا، سلوك تأتيه العرب مكنته به عن الألفة والصفاء والوفاء. قال ابن المنير 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 لأن الحليفين في عرف العرب إذا تحالفا على الوفاء والصفاء أوصفا وترى قوسيهما»<sup>(4)</sup>.

ولنا أن نضم إلى هذه الأمثال التي ذكرنا أمثالاً لم تضمها القائمة المعروضة في أول الفصل المرقمة من 1 إلى 41. من هذه الأمثال:

﴿نَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ ۗ فَقَالَ لِي سَوِيْمٌ﴾<sup>(5)</sup>

فقوله «نظر في النجوم» جارٍ عند العرب مجرى المثل في التعبير عن التفكير. قال القرطبي نقلاً عن بعضهم: «يقال للرجل إذا فكر في الشيء يدبره «نظر 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) راجعه في الزمخشري، الكشاف... ج 4، ص 28 (الحاشية).

(5) الصافات 88/37.

(6) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (مذكور)، ج 15، ص 92.

﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾<sup>(1)</sup>.

وهو مثل قرآني له نظيره في التوراة وله في أمثال العرب نظير أيضاً فإن 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 جباً وقع فيه منكباً»<sup>(2)</sup>.

لقد أردنا من خلال ما تقدم أن نبرهن على مدى ترجيع أمثال القرآن لأمثال أخرى سابقة وليس في ذلك أي غرابة، فالقرآن إنما نزل على طريقة العرب في القول، وبحسب ما يفهمون من المعاني ولكن هذه المعاني قد صيغت في أمثال القرآن في صور لها مخصصة 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، وكفي أن تكون سابقة يعرفها العرب ويتداولونها لكي يسهل عليهم تمثل ما ناظرها من أمثال جاء بها القرآن. فالقرآن باستخدامه للأمثال التي لها نظير في كلام العرب مهّد لنفسه الولوج إلى قلوب المتلقّين 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 35/43.

(2) الزمخشري، المرجع نفسه، ج 3، ص 312.

(3) انظر عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، (مذكور) ص 368 وما بعدها.

## 2 - أمثال القرآن يرّجّعها العرب

لقد نبّه الزركشي على كراهة أن تضرب الأمثال بالقرآن واستشهد لذلك بقول ابن شهاب «لا تناظر بكتاب الله ولا بسنة رسول الله (ص)»، وبتفسير أبي عبيد 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 منعوه 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:

﴿وَأَمْرَاتِهِ حَمَالَةٌ أَحْطَبٌ ﴿١﴾ فِي جِدِّهَا حَيْلٌ مِّن مَّسِدٍ ﴿٢﴾﴾<sup>(5)</sup>.

والأمثال القرآنية السارية في كلام العرب الأدبي منه وغير الأدبي قد لا يُقدر على عدّها وحصرها.

يحصل لنا من ظاهرتي ترجيع القرآن لأمثال العرب وترجييع العرب لأمثال القرآن أمر على غاية من الأهمية من الناحية الجباجبية. وآية 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) المسد 4/111.

تكون قد قبلت بالقرآن وجعلته مضرب الأمثال في كلامها وطرائق تفكيره وسلوكها اليومي. بهذا يكون القرآن قد واصل ستة ثقافية قديمة واستحدث ستة ثقافية جديدة، في شكل كلامي واحد هو المثل الذي اندغم فيه كأنجح ما يكون الاندغام القديم التالد الذي يمثله كلام العرب والجديد الطارف الذي يمثله القرآن.

يفضي بنا هذا الحديث إلى مسألة مهمة في شأن الأمثال القرآنية وهي من الحجاج بسبيل، أعني مسألة «الأمثال الكامنة» في القرآن. إن هذه الأمثال الكامنة وإن كانت لا تقوم دائماً على الصورة الفنية، تدعم ما كتبه 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 والعجم من القرآن، فهل تجد في كتاب الله «خير الأمور أوسطها»؟ قال نعم (...). قوله تعالى:

﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسِطِ﴾<sup>(1)</sup>.

(...) قلت: فهل تجد فيه قولهم: «لا تَلِدُ الحَيَّةُ إِلَّا الحَيَّةَ» قال:

﴿وَلَا يَلِدُكَ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾<sup>(2)</sup>.

(...) قلت: فهل تجد فيه قولهم: «للحيطان أذان» قال:

﴿وَفِيكُمْ سَمْعُونَ 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 17 / 29.

(2) نوح 71 / 27.

(3) التوبة 9 / 47.

(4) انظر السيوطي، معترك الأقران... (مذكور)، ج 2، ص ص 468-470.

مستنداً دائماً إلى مثل في عالم خطاب متلقيه من العرب وغير العرب، يكون مطابقاً له مناظراً إياه متجاوباً معه. ولما كان المثل تعبيراً عن «حقيقة ثقافية مركوزة في الإيديولوجية السائدة»<sup>(1)</sup> أمكن لنا أن نقول إنّ القرآن بتجاوبه المستمر والمتجدد مع الأمثال السائرة قد ضمن لنفسه أن يكون «حقيقة» منعكسة دائماً في مرآة الإيديولوجية السائدة.

---

(1) انظر: Alain Berrendonner, *Eléments de pragmatique linguistique, op. cit.*, p 52.

## الخاتمة

إذا أردنا أن نجمع أكبر عدد ممكن من النقاط التي عرضنا لها في أبواب هذا الكتاب الثلاثة حول محور واحد أساسي قلنا إنَّ الجامع بين مستويات المعجم والتركيب والصورة قيامها إجمالاً على العدول عن كلمة إلى كلمة أخرى سواء كانت الكلمتان اسمين أو كانت إحدهما اسماً والأخرى صفة أو العكس، والعدول عن تركيب إلى تركيب 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 ( $\Phi \rightarrow \Phi$  ← ج) 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 انبثاقه 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

Nicole Gueunier, *la pertinence de la notion d'écart en stylistique*, Article cité, (1)  
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 مقتعاً بوجه من الوجوه. إنّ الكلام في القرآن عدول حجاجي أو من أجل الحجاج، وحجاج يتوسل العدول. ومن مظاهر الحجاج المتولدة عن ذلك العدول إنشاء المقتضيات والمفاهيم وتعليل الأحكام وتوفير السند المنطقي للكلام أو ما يسميه الحجاجيون «قانون العبور» من المعطى إلى النتيجة، وتوجيه الكلام، وتوجيه المتلقي أيضاً، ضرورياً 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 وكالحجاج الحاصل من التأكيد بياناً أو بياناً مع لام الابتداء أو القسم أو المفعول المطلق أو البذل أو يعطف الشيء على نفسه وكالحجاج الحاصل من التكرار، ومن الطرد والعكس، والتذييل والاحتباك والضمير والاكتفاء والالتفات والأسلوب الحكيم والهدم إلى غير ذلك. فهذا على العموم مما تتيحه اللغة العربية لمتكلميها. ولكن خصوصية القرآن في استخدام هذه الظواهر إنما تكمن في جعله إياها أسلوباً قاراً فيه مميّزاً له بمعنى أنها ظواهر مظرّدة 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 وأعّمه. 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 مُتَوَسَّخِي 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 الهوية الفاصلة فصلاً صارماً في البلاغة الغربية بين بلاغة الأسلوب من ناحية وبلاغة الحجاج من ناحية أخرى. أما الأولى فبلاغة الجميل ومن أعلامها كوهين وجاكسون في دراستهما الشعرية<sup>(1)</sup>. وأما الثانية فبلاغة الحجاج ومن أعلامها برلمان وتيتيكا، وتولمين وديكرو وغيرهم على اختلاف بينهم<sup>(2)</sup>، وكأنّ كلاً من البلاغتين في صمم عن الأخرى كما يشير إلى ذلك ربول، فلئن ذهبت البلاغة الأولى تلح على البنية والانتظام 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 تعلمنا مصطفى ناصف وقد أشرنا إلى ذلك في مقدمة الكتاب العامة فقد كانت كما يقول، بلاغتين: بلاغة تنظر إلى الكلام الفني على أنه ضرب من التمويه وقلب الحقائق وإخراج الباطل مخرج الحق

(1) انظر على سبيل المثال:

- Jean Cohen, *Structure du langage poétique*, op. cit.

- Roman Jakobson, - *Essais de linguistique générale* Editions de Minuit 1963.

(pp209-248), *Linguistique et poétique*.

- Huit questions de poésie. 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 تواليف 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 يقيمه 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 ومرّبه 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 نزعة 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 السائر، (مذكور)، ج 2، ص 64.

(2) انظر في ذلك: حمادي صمود، النقد وقراءة التراث، (عودة إلى مسألة النظم) (مذكور) ص ص 30-33 وانظر أيضاً: إعجاز القرآن للباقلاني في (هامش الإتيان في علوم القرآن، للسيوطي وهو المذكور) 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 ص 25-26.

القرآني وبقدرته التأثيرية فهي من التعميم المفرط والعقلانية المفرطة من جانب ومن التضييق المفرط والذاتية المفرطة من جانب آخر بحيث لا يمكن اعتمادها سنداً صلباً للقول بجمال نظم القرآن. فأما كونها عامة ومغرفة في العقلانية فمآثها صلاحيتها لأن تطبق على أي نظم كان، وأي نظم صالح في ضوء هذه النظرية لأن يكون نظماً فنياً جميلاً وهو ما علّله حمادي صمود على خير وجه حين قال متحدثاً عن عبد القاهر الجرجاني: «يلاحظ القارئ وراء تحليلاته الأدبية الكثيرة مبدأ قاراً يكاد لا يحيد 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 بسرمدية 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 بالصّرفه أي «من جهة صرف الدواعي عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبراً وتعجيزاً»<sup>(2)</sup>، وأنه حاصل مما فيه من الأخبار عن الغيوب. فرأي 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 523.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، (مذكور)، ج 1، ص 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 فمأتاه إلحاح الجرجاني على أنّ 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 كلام مزية عليه في كلام آخر بعد أن تكون حقيقته فيه حقيقة واحدة؟ فإذا رأوا التّكثير يكون فيما لا يحصى من المواضع ثم لا يقتضي فضلاً ولا يوجب مزية، أتهمونا في دعوانا ما ادعينا لتتكير الحياة في قوله تعالى ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ من أنّ له حسناً ومزية وأنّ فيه بلاغة عجيبة وظنّوه وهمّاً من وتخيلاً، ولسنا نستطيع في كشف الشبهة في هذا عنهم وتصوير الذي هو الحق عندهم، ما استطعناه في نفس النظم لأنّا 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 منجهاً لأنّ المزايا التي تحتاج أن تعلمهم مكانها وتصور لهم شأنها أمور خفية ومعان روحانية أنت لا تستطيع أن تنبّه السامع لها وتحدث له علماً بها حتى يكون مهياً لإدراكها، وتكون فيه طبيعة قابلة لها ويكون له ذوق وقريحة يجد لهما في نفسه إحساساً بأنّ من شأن هذه الوجوه والفروق أن تعرض فيها المزية على الجملة»<sup>(1)</sup>. على أنّ الجرجاني يقرّ بأنّ نظرية النظم ليس لها من القواعد العلمية ما يمكن أن تردّ إليه الآراء إذا اختلفت وتحتكم إليه العقول إذا تبلبت 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 أنّ البناء عليها، إذا أخطأ فيه المخطيء ثم أعجب برأيه لم يستطع رده عن هواه وصرفه عن الرأي الذي رآه إلا بعد الجهد» (...). فكيف بأنّ ترد الناس عن رأيهم في هذا الشأن وأصلك الذي تردهم إليه وتعوّل في محاجّتهم عليه استشهاد القرائح وسبر

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، (مذكور)، ص ص 419-420.

النَّفوس وَقَلْبِهَا وما يعرض فيها من الأريحية عندما تسمع ( . . . ) فإذا قلت لهم: إنكم قد أتيتم من أنفسكم ردوا عليك مثله وقالوا: لا بل قرائننا أصح ونظرنا أصدق وحسنا أذكى وإنما الآفة فيكم لأنكم خيلتكم إلى أنفسكم أموراً لا حاصل لها وأوهمكم الهوى والميل أن تُوجِبُوا لأحد النظمين المتساويين فضلاً على الآخر من غير أن يكون ذلك الفضل معقولاً فتبقى في أيديهم حسيراً لا تملك غير التعجب<sup>(1)</sup>.

إننا لم نُعَرِّ النَّفس بالبحث في جمال كلام القرآن وحسنه ومزيمته إلا بالقدر الذي يسمح لنا بتبيين فاعلية ذلك الكلام الحجاجية. 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 نبحث في طيات خصائص الأسلوب القرآني التي قد تكون هي مبعث الجمال ومدار الحسن ومناط المزية عند من هم منشغلون بهذا لا يتجاوزونه، عن الآليات الظاهرة والخفية الباعثة على التأثير والاقتناع. 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 دواع إلى الشجاء غير قابلة للعقلنة والدرس الموضوعي فهي دواع قابعة عادة في زوايا الإيمان التي لا تبلغها يد العلم. وليس هذا على كل حال بالذي قد يضير بحثنا في هذا الكتاب، ذلك أن بحثنا إنما هو في حجاج القرآن. والحجاج الذي نتبى هو كما أشرنا إلى ذلك في المقدمة يقع في منزلة وسطي 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 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). وَلْتَقُلْ 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 فبوقوعه بين هذين القطبين لا يمكن إلا أن يكون فضاء سماحة ومرونة عبّر عنهما بصريح اللفظ في آيات كثيرة منه. وعبّر 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 خزعات صائفة.

كما أننا لم نسجن أنفسنا، على غرار ما فعل عبد القاهر الجرجاني في ما درس من أي القرآن كاشفاً عن وجه الإعجاز فيها، داخل دائرة البحث عن أسرار الجمال والحسن والمزية 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 والمزية 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 أحرى 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 محنوف بنوازع الإيمان ودواعي الذاتية كما رأينا، بحيث اعتبروه منبع الإعجاز ومناطه. فعند هؤلاء أنّ بلاغة القرآن فاقت بلاغة العرب وهُم من هُم حُسن بلاغة وروعة بيان فبذلك هو أعجزهم<sup>(1)</sup>.

(1) قال الجاحظ: «من أحكم الحكيم لإرسال كلّ نبي بما يُفهم أعجب الأمور عندهم [أي عند قوم] ويبطل أقرى الأشياء في ظنهم (...). فلما كانت أعجب الأمور عند قوم فرعون السحر ولم يكن

لقد ميّز عبدُ المجيد الشرفي بين وظيفة النص الديني ووظيفة النص الأدبي بأن قال: «الملاحظة الأولى التي يتعيّن الانتباه إليها هي خصوصية الإنتاج الديني. فإذا كان الإنتاج الأدبي مثلاً يرمي إلى إذكاء 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 طياته قيماً وجودية تضفي على الحياة والموت والمصير معنى»<sup>(1)</sup>. إنّ هذا التمييز بين وظيفتي النصين تخدم وجهة نظرنا في شأن النص القرآني. من عدة جوانب أهمها اعتبارنا وظيفة الكلام القرآني أن يوصل قيماً ويبلّغ أطروحات ويحاجّ ويقنع ويجدد ويغير ويبني ويهدم وينقض ويبرم. وشبيهه بتمييز الشرفي السابق تمييز هيجل (Hegel) بين بلاغة النص الأدبي وبلاغة النص 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 بلبلها الشك والتناقض وتُنصّب السامعين قضاةً على أنفسهم وعلى نزاعاتهم الداخلية»<sup>(2)</sup>. إنّ كلام هيجل على النص الديني ينطبق من نواح عدة على القرآن باعتباره كتاب إصلاح أساساً وباعتباره جواباً عن سؤال الأمة وحلاً لخلافات قائمة أي

= أصحابه قط في زمان أشدّ استحكماً فيه منهم في زمانه بمث الله موسى عليه السلام على إيظاله ونهويته (...). وكذلك زمن عيسى عليه السلام كان الأغلب على أهله. وعلى خاصة علمائه الطب، وكانت عواثمهم تعظّم على ذلك خواصهم، فأرسله الله عزّ وجلّ بإحياء الموتى إذ كانت غايتهم علاج المرضى (...). وكذلك دهر محمد صلى الله عليه وسلم. كان أغلب الأمور عليهم وأحسنها عندهم. وأحلّها في صدورهم، حسن البيان، ونظم ضربوب الكلام مع علمهم له وانفرادهم به. فحين استحكمت لفهمهم وشاعت البلاغة قبيهم وكثر شعراؤهم وفاق الناس خطبائهم، بعثه الله عزّ وجلّ لفتحناهم بما كانوا لا يشكّون أنهم يقدرون على أكثر منه؛ انظر الجاحظ، حجاج النبوة ضمن رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الغانمي، مصر، ط 1979، الجزء الثالث، ص ص 278-280.

- (1) عبد المجيد الشرفي، كينات، سلسلة معالم الحداثة. دار الجنوب للنشر، تونس، 1944، ص 100.  
 (2) هيجل، فن الشعر، تعريب جورج طرايشي (عن الفرنسية)، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1981، ص ص 49-50.

باعتباره، في كلمة واحدة، كتاب حجاج على الأقل في مستويات المعجم والتركيب والصورة التي درسنا.

صحيح أن آيات التحدي كثيرة في القرآن، لكن القرآن إذ ألح على تحدي العرب بأن يأتوا «بحديث مثله» أو «سورة مثله» وأنه ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾<sup>(1)</sup>، لم يلح في المقابل على بيان الوجه الذي وقع به التحدي. ولعل هذا هو الذي جعل الناس بعضهم يشرق وبعضهم يغرب 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 ﴿يَسَانِي عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾<sup>(5)</sup>. ورغم ذلك فصفاة «أحسن الحديث» غير متممصة لنتع 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 البالغين حد الإعجاز»<sup>(6)</sup>. ونظير تفسير ابن عاشور هذا لعبارة «أحسن الحديث» تفسير الزمخشري لصفة «أحسن القصص» في آية:

﴿مَنْ نَقَضَ وَعْدَكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ﴾<sup>(7)</sup>.

(1) الإسراء 88/17.

(2) انظر ملخص هذه النكت والوجوه ونقدتها واحداً واحداً في: ابن القيم، التوائد المشوق... (مذكور)، فصل: في ذكر إعجاز القرآن العظيم، ص ص 336-347.

(3) ﴿اللَّهُ رَزَقَنَا الْقُرْآنَ لَعَلَّ نَحْنُ نَشْكُرُهَا﴾ (الزمر 23/39).

(4) ﴿لَسَنَّا نَقْرَأُ مِنْ أَلْفِينِ نَقْلًا وَإِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾ (سورة الحديد) ﴿وَإِن كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْهُ لِنَفِضْهُ عَنْكُمْ قَبْلَ أَنْ تَأْتِيَكُمْ بِهِ وَلَئِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْكُمْ لَمَلَكٌ مُنْجٍ لَكُمْ مِنْهُ﴾ (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 الاقتصاص أنه اقتصر على أبداع طريقة وأعجب أسلوب (...). وإنما كان أحسنه لما يتضمنه من العبير والنكت والحكم والعجائب»<sup>(1)</sup>. على أن صفة الحسن تبدو من داخل القرآن أعلق بالمضامين منها بالأسلوب. ويبدو ذلك من خلال آية:

﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا وَمَنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَجِلَ صَلِيحًا﴾<sup>(2)</sup>.

فأحسن القول هذا هو ما جاء في الآية السابقة لهذه الآية وهو:

﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبَّنَا اللَّهُ﴾<sup>(3)</sup>.

وكذلك صفة «عجب» التي نعت بها القرآن في قوله تعالى حكاية عن

الجن:

﴿سَمِعْنَا قَوْلَنَا عَجَبًا﴾<sup>(4)</sup> إِلَى الرَّشْدِ<sup>(4)</sup>.

فهي ليست متمحضة لنعت نظمه كما ذهب إلى ذلك الزمخشري<sup>(5)</sup>. وإنما بالإمكان اعتبار العجب مآتاه كذلك مضامينه الداعية إلى الإيمان والتوحيد. فعلى اعتبار قول الجن «يهدي إلى الرشد» بياناً لكون القرآن عجباً في قولهم «إننا سمعنا قرآناً عجباً» يكون مدار صفة «عجباً» على وظيفة القرآن وهي الهداية إلى التوحيد لا على بنيتها النظمية، 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 قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يُقضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائناً ما كان ذلك البيان ومن أي جنس كان الدليل، لأن 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 300-301.

(2) فضلت 33/41.

(3) فضلت 30/41.

(4) الجن 1/72.

(5) الزمخشري، الكشاف ... ج 4، ص 167.

الموضع»<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 تحدى العرب ودعاهم إلى أن يأتوا بمثله، لم يلح على وصف كلامه بحسن اللفظة أو عجيب النظمه وإنما ألح إلحاحاً شديداً بيناً على صفات ثلاث له هنّ على صلة متينة بالحجاج. 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 إن القرآن قد نزل من بعض الوجوه على قدر عالم خطاب هذه الأمة ينطق في حوار دائر بينه وبينها على ركن 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 تحليل نزوله بهذه الصفة بجمل من قبيل: «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» أو «لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» أو «لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ»<sup>(4)</sup>.

وأما الصفة الثانية التي وُصف بها القرآن وجعلتنا نعتبره كتاب حجاج أساساً فهي صفة التغيير بإخراج الناس من الظلمات إلى النور ومن الضلال إلى الهدى ومن التنطع إلى التعقل ومن الغواية إلى التقوى فهو كتاب إصلاح وهل الحجاج 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 28/39 وفضلت 3/41.

(4) انظر الآيات المذكورة في الإحالة السابقة.

الإصلاح. وأما الصفة الثالثة التي تقرب القرآن من قطب الحججاج فهي ذكره في مواضع كثيرة لما ينشأ عن قوله من تأثير في نفوس سامعيه من نحو:

﴿إِذَا نُنزِلُ عَلَيْكُمْ آيَاتِ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا﴾<sup>(1)</sup>.

و

﴿إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا﴾<sup>(2)</sup>.

و

﴿قُلْ ءَامِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُسْأَلْنَ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا ﴿١٧﴾ وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا ﴿١٨﴾ وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَسْكَبُونَ وَمِنْهُمْ مَخْشَوَاتٌ ﴿١٩﴾﴾<sup>(3)</sup>.

و

﴿تَوَّأْنَا هَكَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَشِيعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾<sup>(4)</sup>.

و

﴿اللَّهُ زَلَّ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا نَفْسُهُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾<sup>(5)</sup>.

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 107/17-109.

(4) الحشر 21/59.

(5) الزمر 23/39.

من السياق ومن المقام من قبيل ما أسميناه بالتعريض بالطلب والمفاهيم اللاقولية أو المضمّنة في القول 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 متحققاً»<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 الجدالية الإقناعية. وهذا يعني أنّ القرآن ينطلق في علاقته بمتلقيه من موقع المحاجة والسعي إلى الإقناع ويدعم هذا الصورة التي له عن جمهوري متلقيه الضيق منهنما والواسع مجتمعين في كلمة «الإنسان» بالتعريف الذي لاستغراق الجنس فهذا الإنسان «مجدال»:

﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْئًا جَدَلًا﴾<sup>(2)</sup>.

وهو خصوم:

﴿أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾<sup>(3)</sup>.

والقوم الذين نزل فيهم القرآن أصحاب جدال وخصومه:

﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنهُ يَصِيدُونَ ﴿٥٧﴾ وَقَالُوا ءَأَلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِيمُونَ ﴿٥٨﴾﴾<sup>(4)</sup>.

ويقابل هذا العناد من الإنسان وإصراره على عدم التسليم بما يعرض عليه إصرار القرآن على هديه وعلى ثنيه عن السير في طريق العناد:

﴿يَحْسَبِ الْإِنْسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾<sup>(5)</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 جوهر العمل.

(2) الكهف / 54 / 18.

(3) يس / 36 / 77 وانظر النحل / 4 / 16.

(4) الزخرف / 43 / 57-58.

(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:

﴿فَلَمَّا كَبُرَتْ بَنِيَعُ نَفْسَكَ عَلَيَّ ءَاثَرَهُمْ إِن لَّرَ يُؤْمِنُوْا يَهْدُوْا يَهْدُوْا أَلْحَدِيْثِ اَسْفَاً﴾<sup>(2)</sup>.

أي قاتل نفسك حزناً على عدم إيمان قومك.

ومن نحو:

﴿فَلَا لَذَهَبَ نَفْسَكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَتٍ﴾<sup>(3)</sup>.

أي بسبب تماديهم في الضلال وعدم ارعوتهم.

في مثل هذا الإطار التلقظي الذي تحتل فيه كافة الأطراف من بات ومتلق وأداة تعبير موقعاً حجاجياً وتوجه فيه توجهاً حجاجياً يتحول كل كلام، مهما وُصف بكونه جميلاً رائعاً ووُصف 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 ومتلقيه، ومواصلته في الاتجاه الذي تفرضه على الكلام شارات الحجاج 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 قيم 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 كونيّ» (Auditoire Universel) إذ رسالته إلى الناس كافة. ومن أجل ذلك هو مطالب بأن تكون معجزته أشمل من أن تُحصَر في النظم الذي هو لسان عربي ولا يخص إلا جمهوراً ضيقاً هم العرب. قال ابن القيم: «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 وغرابة الأسلوب]. وهذا الكلام يحتاج إلى نظر لأن مجموع هذه الأقسام الثلاثة إنما تكون معجزة في حق العرب خاصة لأن الفصاحة والبلاغة فيهم جبلة 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، واللّه سبحانه أرسل محمداً (ص) إلى الخلق كافة أحمرهم وأسودهم. قال الله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾. وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾. ولا يشبت 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 همنا 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 الحججاج فالحجاج جمهوره مهما ضاق، كونيّ دائماً<sup>(2)</sup>. وآية ذلك أنّ ما يربط بين الجمهورين الخاص والكونيّ أمور هي عماد الخطاب الحججاجيّ، ومنها «المعقولية» التي تحكّم أنواع الحجج وطريقة بنائها وعرضها من الناحية اللغوية والأسلوبية على صعبدي الحقيقة والمجاز. ومنها القيم وهمياتها والمواضع وعمومياتها وما يفيد كل منهما من أحكام ويندرج تحت كل منهما من ضمائر وأقيسة. ومنها أيضاً اعتماد الموافقات وتقديم المخالفات

(1) ابن قيم الجوزيّة، الفوائد... (مذكور)، ص 338.

(2) انظر في ذلك: Perelman et Tyteca, *Traité de l'argumentation...*, pp 40-59.

(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 يُكرّس الواقع<sup>(2)</sup>.

هذه الأمور جميعها وغيرها، توقرت 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 أصدعة الكلمة والتركيب والصورة الوسيلة التي حقق بها القرآن هذه المرامي الخطائية.

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 للمبدأ 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 يرى 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 بأن الخطاب الحجاجي يأخذ في الاعتبار دائماً الجمهور الكوني حتى وهو مُوجه 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

أحرى وأخلق بل وجدوا اتساقاً بهر العقول وأعجز الجمهور ونظاماً والتتاماً  
وإتقاناً وإحكاماً»<sup>(1)</sup>.

إنّ العمل بمبدأ الانسجام في تحليل الخطاب القرآني قد وجد مجاله  
الأمثل في ما يسمى بـ«كتب مناسبات القرآن» وما كان على صلة بها مثل  
كتب «المتشابه» وحتى كتب «الوجوه والنظائر» وغيرها.

غير أننا في هذا الكتاب غلبنا المبدأ الآخر المناهض لمبدأ الانسجام  
أعني المبدأ التداولي<sup>(2)</sup> إذ كان همّنا لا البحث في مدى نحوية الخطاب  
القرآني بل البحث في مدى تأثيره وكانت كتب التفسير هي سندنا في معظم  
الأحيان.

(1) انظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، (مذكور)، ص 32.

(2) انظر مثلاً:



## فهرس المصادر والكتب الأّمهات والمراجع الواردة في البحث

### 1 - المصدر

القرآن الكريم. نشر مؤسسة علوم القرآن دمشق/ بيروت د.ت.  
مكتوب ومضبوط على ما يوافق رواية حفص لقراءة عاصم عن أبي عبد  
الرحمان عبد الله بن حبيب السلمي وعن عثمان بن عفان وعلي بن أبي  
طالب وزيد بن ثابت وأبي بن كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم.  
صحّته مشيخة الأزهر وراجعته على أمهات كتب الرسم والضبط  
والقراءات، سنة 1337هـ/ 1918م. ثم دقّقه وراجعه في طبعته التي نعتمد  
في هذا البحث الأستاذ مروان سوار مدقق المصاحف لدى وزارة الأوقاف  
السورية.

### 2 - الكتب الأّمهات والمراجع (كُتُباً ومقالات)

#### 2 - 1 - العربية والمُعَرَّبَة:

الأبياري إبراهيم:

\* تاريخ القرآن، دار الكتاب المصري، (القاهرة)، دار الكتاب اللبناني،  
بيروت، ط 3، 1991.

ابن الأثير ضياء الدين:

\* المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محيي الدين عبد  
الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 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 الالتفات، 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 الراغب:

\* المفردات في غريب القرآن، المطبعة الميمنية، مصر، د.ت.

الأبباري عبد الرحمان:

\* الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين، البصريين والكوفيين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، د.ت.

الباجي أبو الوليد:

\* المنهاج في ترتيب الججاج، دار الغرب الإسلامي، ط 2، 1987.

باقر الصدر السيد محمد:

\* دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 2، 1986.

الباقلائي أبو بكر:

\* إعجاز القرآن، بهامش الإتقان في علوم القرآن، انظر السيوطي.

- بالمرف. ر:
- \* عِلْمُ الدلالة - إطار جديد، تعريب د. صبري السيد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1995.
- بدوي أحمد أحمد:
- \* من بلاغة القرآن، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 1950 (؟).
- 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.
- البغدادي عبد القاهر:
- \* الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، د. ت.
- البكوش الطيّب 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.
- التفتازاني ابن الحفيد:
- \* الدرّ النضيد لمجموعة ابن الحفيد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1400هـ/ 1980م.

التّهانوي 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 الجيل، 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 الضبَّاع، 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 شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق علي التجدي ناصف وعبد الحلیم النجار وعبد الفتاح شلبي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1386هـ.
- الجواليقي أبو منصور:
- \* المعرّب من الكلام الأعجمي على حروف العجم، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، مطبعة دار الكتب، 1389هـ/ 1969م.
- جولدسهر اجتس:
- \* 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 الخضر:
- \* بلاغة القرآن، المطبعة التعاونية، دمشق، 1971.
- حمّامي عبد الرزاق:
- \* ثلاثة مرسلين لربّ واحد (تقديم لكتاب أرنلديز)، حوليات الجامعة التونسية، العدد 23، 1984.
- حمّو الهادي:
- \* مواقف الججاج والجدل في القرآن الكريم، مطابع النهضة، 1991 (؟).
- الخضري محمد:
- \* أصول الفقه، دار الفكر، بيروت، 1988.
- خطّابي محمد:
- \* لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1991.

الخفاجي ابن اسيان:

\* 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.

الدماغاني 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.

الذهبي محمد حسين:

\* التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة القاهرة، ط 1، 1962.

الرازي خضر والصفوي محمد بن عيسى الايجي:

\* شرح الغرّة في المنطق، تحقيق وتقديم وإعداد ألبير 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:  
\* الحجّاج عند أرسطو، ضمن كتاب أهم نظريات الحجّاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، منشورات كلية الآداب بمتنوبة 1999، إشراف حمّادي صمود.
- ابن الزّبير أحمد:  
\* ملاك التأويل الفاطح بدوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ في آي التنزيل، تحقيق سعيد الفلاح، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1983.
- الزّجاج أبو إسحاق: منسوب إليه:  
\* إعراب القرآن، تحقيق ودراسة إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 3، 1986.
- الزّرقاني محمد عبد العظيم:  
\* مناهل العرفان في علوم القرآن، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1412هـ/ 1991.
- الزّركشي 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 وعيون 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.
- الزّوزني:
- \* شرح المعلقات السبع، دار صادر، دار بيروت للطباعة والنشر، 1963.
- أبو زيد أحمد:
- \* التناسب البياني في القرآن - دراسة في النظم المعنوي والصوتي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1992.
- الزّين سميح 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 والجمال، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1988.
- ابن سلام يحيى:
- \* التصاريح، تفسير القرآن مما اشتهت 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.
- السهيلى عبد الرحمان:
- \* غوامض الأسماء المبهمة والأحاديث المسندة في القرآن، تحقيق هيثم عياش، بيروت، 1988.
- سيويه أبو بشر عمرو بن عثمان:
- \* الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، ط 3، 1988.
- السبوطي جلال الدين:
- \* الإلتقان 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.
- \* بُبَاب النَّقُول فِي أسباب التزول، بهامش تفسير الجلالين، دار القلم، بيروت، 1983.
- \* المزهر 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 مبهمات 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 لمتن إيساغوجي في المنطق، مكتبة الشريف، تونس، د.ت.
- الشّاوش محمد:
- \* ملاحظات بشأن دراسة تركيب الجملة في اللغة العربية، مجلة الموقف الأدبي (عدد خاص باللّسانيّات)، العددان 135-136، تموز - آب 1982.
- الشرفي عبد المجيد:
- \* الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع | العاشر، الدار التونسية للنشر (تونس)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.
- \* في قراءة التراث الديني، الإتقان في علوم القرآن نموذجاً، ضمن كتاب: في قراءة النصّ الديني (مؤلف جماعي) سلسلة موافقات، الدار التونسية للنشر، 1989.
- \* كينات، سلسلة معالم الحداثة، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994.
- الشهرستاني محمد بن عبد الكريم:
- \* الملل والنحل، 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.

- الصّفوي عيسى بن محمد:  
\* شرح الغرّة في المنطق (انظر خضر الرازي).  
صّمود حمادي:  
\* التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوّره إلى القرن السادس الهجري (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة التونسية، 1981.  
\* النقد وقراءة التراث - عودة إلى مسألة النظم، المجلة العربية للثقافة، السنة 13، العدد 24 مارس 1993.  
صولة عبد الله:  
\* الأسلوبية الذاتية أو النشوئية، مجلة فصول عدد خاص بالأسلوبية، المجلد 5، العدد 1، 1984.  
\* فكرة العدول في الدراسات الأسلوبية المعاصرة، مجلة دراسات لسانية سيميائية أدبية، عدد 1، فاس 1987.  
\* الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته عند برلمان (...). ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية... (مذكور انظر الريفي).  
طباطبائي طالب:  
\* نظرية الأفعال الكلامية، مجلة الفكر العربي المعاصر 98-99، 1992.  
الطرابلسي محمد الهادي:  
\* خصائص الأسلوب في الشوقيات، منشورات الجامعة التونسية، 1981.  
\* الشرط في القرآن بالاشتراك مع عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1985.  
ابن عاشور محمد الطاهر:  
\* التحرير والتنوير، 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 سيزكين، 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، دار 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 التّسم 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.

القارابي أبو نصر:

\* كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق وتعليق محمد مهدي، دار الشروق، بيروت، 1986.

ابن فارس أحمد:

\* الصحابي 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 بمتونة).
- 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 تغايرد 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.
- المسدي 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.

- المقردي 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.
- الملاحوش عمر:  
\* تطوّر دراسات إعجاز القرآن وأثرها في البلاغة العربية، بغداد، 1972.
- ابن منظور جمال الدين:  
\* لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت.
- ابن المنير أحمد:  
\* الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال (انظر الزمخشري).
- 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 لثرائنا النقدي، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1410هـ / 1990م.

ابن التميم:

\* الفهرست، طبعة غوستاف فلوجل (G. Flügel)، مكتبة خياط، بيروت، د.ت.

نقرة التهامي:

\* الاتجاهات السنوية 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:

\* مغني 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.

الواحدي 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 السنيوي، 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 وعلّق عليه محمد سليم الحاج، عالم  
الكتب، ط 1، بيروت 1985.  
ابن يعيش:  
\* شرح المفصل، إدارة الطباعة المثيرة، مصر، د.ت.

**Abdesslem Mohamed:**

- \* *Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du III/IX 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.

*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).

**Encyclopaedia Universalis, 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, Paris, 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 Massignon. 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.

**Larreya 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 poésie. 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 Chaïm 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* (Institut 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 Tzevetan:**

- \* Michail 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 الجِجَاجية

63 ..... مقدمة

87 ..... الفصل الأول: خصائص الكلمة الجِجَاجية

87 ..... المبحث الأول: الخصائص الاقتضائية

129 ..... المبحث الثاني: خصائص الكلمة التقويمية وأبعادها الجِجَاجية

155 ..... المبحث الثالث: خصائص الكلمة التداولية وأبعادها الجِجَاجية

169 ..... الفصل الثاني: حركة الكلمة الجِجَاجية

المبحث الأول: حركة الكلمة الجِجَاجية بناء على خصائصها

174 ..... في اللغة (الاقتضاء والتقويم وغيرهما)

المبحث الثاني: حركة الكلمة الجِجَاجية في القرآن بناء

211 ..... على خصائصها في التداول والاستعمال

الباب الثاني  
التركيب في القرآن: خصائصه  
ووجوه الحجج فيه

237	.....	مقدمة
		الفصل الأول: العدول الكمي بالزيادة داخل الجملة
253	.....	وأبعاده الحججية
		المبحث الأول: البعد المفهومي للعدول الكمي
262	.....	بالزيادة داخل الجملة
		المبحث الثاني: البعد الاقتضائي للعدول الكمي
299	.....	بالزيادة داخل الجملة
		المبحث الثالث: البعد التوجيهي للعدول الكمي
315	.....	بالزيادة داخل الجملة
		الفصل الثاني: العدول الكمي بالزيادة بين
337	.....	الجمل وأبعاده الحججية
387	.....	الفصل الثالث: العدول الكمي بالنقصان وأبعاده الحججية
423	.....	الفصل الرابع: العدول النوعي في القرآن وأبعاده الحججية

الباب الثالث  
الصورة في القرآن:  
خصائصها ووجوه الحجج فيها

481	.....	مقدمة
499	.....	الفصل الأول: مادة الصورة وأبعادها الحججية
503	.....	المبحث الأول: مادة الصورة المتزعة من المجال الحسي

المبحث الثاني: مادة الصورة المستمدة من المقومات الثقافية	
والرمزية التي لفكر المتلقين .....	524
الفصل الثاني: شكل الصورة في القرآن وأبعاده الحجاجية .....	545
الخاتمة .....	603
فهرس المصادر والكتب الأئمهات والمراجع الواردة في البحث .....	621

إن نظرية النظم في القديم تلح بلغة نظريات 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 منطلقات وأصول تداولية. إننا بدراسة اللغة القرآنية حجاجياً نكون من ناحية أولى في صميم تداولية الخطاب أي بتقسيم مصطفى ناصف السابق لمجالات البلاغة عند العرب في مجال بلاغة التأثير التي وقفوها على دراسة الشعر كما يقول ونكون 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 ترتّب عليها على صعيد تحليل الخطاب القرآني من اهتمام بانسجامه وتناسبه حتى بوجوهه 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 واللسانيات).
- له في الاختصاص المذكور فصول ومقالات منشورة بعدد من  
المجلات العلمية المتخصصة.
- له مقدمة لمختارات من شعر أدونيس.

ISBN: 978-9953-71-190-9



9 789953 711904