

جَمَالُ السُّلْطَانِ
فِي النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ

«قراءة تحليلية في مظاهر الرؤية وآليات التكوين»

الدكتور
لطفى فكرى محمد الجوردى

المختار
للنشر والتوزيع

جمال الخطائين في النص القرآني

”قراءة تحليلية في مظاهر الرؤية وآليات التكوين“

الدكتور
لطفى فكرى محمد الجودى

المختار
مؤسسة
للنشر والتوزيع

**جمالية الخطاب
في النص القرآني**

اسم الكتاب : جمالية الخطاب فى النص القرآنى

اسم المؤلف : لطفى فكرى محمد الجودى

الطبعة الأولى

1435 هـ - 2014 م

جميع حقوق الطبع محفوظة للناشر

رقم الإيداع: 21969 / 2013

الترقيم الدولى: 9-196-382-977-978

مؤسسة المختار

للنشر والتوزيع

الإدارة: 16 ش محمد حسن الجمل - عباس العقاد - مدينة نصر - القاهرة

تليفون: 22713202 - 22713945

المكتبة: 33 ش محمد عبده - خلف جامع الأزهر - القاهرة

تليفون: 25105891

E-mail:mokhtar_est@hotmail.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« ما من آية في كتاب الله ولا كلمة في الوجود إلا ولها ثلاثة أوجه، جلال
وجمال وكمال. فكما لها: معرفة ذاتها، وعلّة وجودها، وغاية مقامها .
وجلالها وجمالها: معرفة توجهها على من تتوجه عليه بالهيبة والأنس، والقبض
والبسط، والخوف والرجاء » ابن عربي .

إهداء

لأنهم يجسدون مبعث هوية رؤياي الجمالية فلا ضير أن يكون إهدائي إليهم هكذا:

- أمي الغالية:

نبعاً ترسم في قسماي جبينه أجمل أزمنة الماضي والحاضر والغد ...

- زوجي الحبيبة:

عشقاً جمالياً تمتزج فيه ثمار الرفقة بإمكانة الجذب الممتد ...

- أولادي: (أحمد. عبد الرحمن. عمر. ديمة):

بديلاً جمالياً حين ألوذ بهم في ساحات أزمنة الفقد ...

- شيخي: (أ.د. أحمد سعد الخطيب):

مريباً فاضلاً علمني أن جمال الكلمة يكمن في نبل القصد ...

- وطني: (مصر):

حيناً أبدياً نتأطر عبر تحومه حين تفرقتنا سناها البعد ...

تقديم بقلم العلامة

أ.د. أحمد سعد الخطيب (*)

أحمدك ربى بجميع المحامد، لا إله إلا أنت سبحانك أستغفرك وأتوب إليك، وأصلى وأسلم على أكرم خلقك، وأعظم رسلك محمد صلى الله عليه وسلم، وأشهد ألا إله إلا أنت، وأن محمدا عبدك ورسولك وصفوتك من خلقك، وأن القرآن خير كتاب أنزل على خير نبي أرسل.

أما بعد..

فإن تصريف القول في القرآن وتنوع أساليبه لأمر يسترعى الانتباه، ولا ينقضى منه العجب، وذلك أنك واجد ما هو سبب للعيب في كلام الناس ومدخل لغمزه بالسماجة وعدم الفصاحة، هو في القرآن من أسباب بلاغته ودلائل إعجازه.

فالتكرار مثلا في كلام الناس ملام معيب لكنه في القرآن الكريم بلاغة وفصاحة، وسر من أسرار إعجازه، فهو ليس تكرارا محضا ولكنها صور فنية أدبية ينقلك القرآن منها وإليها لتجد نفسك غارقا في متعة موصولة بين ما انتقلت منه وما انتقلت إليه.

تأمل ذلك في القصص القرآني، كقصة آدم عليه السلام وقصة موسى عليه السلام وغيرهما من القصص القرآني.

(*) أستاذ التفسير وعلوم القرآن الكريم في جامعة الأزهر وجامعة الإمام محمد بن سعود بالملكة العربية السعودية، وعميد كلية الدراسات الإسلامية والعربية الأسبق جامعة الأزهر.

ومما يلام في كلام الناس ويعاب الاستعانة بالمُعرب مع وجود العربي، وليس الأمر كذلك في القرآن الكريم في حالة التسليم بوجوده فيه، فهو في موضعه أتيق فصيح لا يقوم غيره مقامه لو حاولت تبديله به. قال إمام الحرمين الجويني في التأكيد على ذلك: إن قيل إن "إستبرق" ليس بعربي وغير العربي من الألفاظ دون العربي في الفصاحة والبلاغة فنقول لو اجتمع فصحاء العالم وأرادوا أن يتركوا هذه اللفظة ويأتوا بلفظ يقوم مقامها في الفصاحة لعجزوا عن ذلك. أ.هـ.

ناهيك عما جادت به كتب السير والتاريخ عن التأثير العجيب للقرآن على العرب الأقحاح، فدانوا له خضوعاً لسلطان بلاغته وفصاحته، وأغرقوا في مدحه وهم يومئذ المتربصون به، الحريصون على غمزه وإعابته.

ولقد برز لي يوماً هذا السؤال: أليس القرآن قد نقل وصف القرآن للرسول بأنه شاعر وأنه كاهن؟ ثم نفاه بقوله ﴿ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا نُؤْمِنُونَ ﴾ (٤١) وَلَا يَقُولُ كَاهِنًا قَلِيلًا مَّا نَذْكُرُونَ ﴿ (الحاقة: ٤١، ٤٢) فَلِمَ اختلق العرب هذه الفرية، وألصقوا به هذه التهمة؟

فما إن أغرقت في التأمل حتى تهادى إلى هذا الجواب:

العرب لم يقصدوا أن يعيبوا القرآن بنعته بالشعر أو الكهانة أو السحر، ولا يعذر وصفهم بذلك كله أن يكون وصف الصدمة الأولى؛ إذ إنهم لما سمعوا القرآن وأدركوا تميزه على كلامهم وصفوه بأفضل ما يعرفون، فهم لا يعرفون من الكلام أبلغ من الشعر ومن القوة الذاتية للأفراد أفضل مما للكهان الذين كان لهم اتصال بالجن، حيث كانت العرب تفرع إليهم بين الحين والآخر ليرسموا لهم خط مستقبلهم، ويلجئون إليهم قبل أسفارهم ليباركوا لهم سفرهم، أو ليردوهم عنه.

لكن لما استفاقت العرب من هول الصدمة بدءوا يفكرون ويدركون أنهم أمام كلام هو نسيج وحده بلا نظير ولا شبيه، وأنه لعلو بلاغته المجاوزة لطاقة البشر لا يقاوم ولا يعارض، وأنه ليس أمامهم إلا الإذعان له، خصوصاً أنه قد تحداهم واستنفر حماسهم واستنهض همتهم ليعارضوه بسورة منه، ومع توفر الدواعي للقيام بأمر هذه المعارضة ضعفوا وعجزوا.

حتى أقر الوليد بن المغيرة في لحظة يقظة ضمير بفضل القرآن ونفى عنه أن يكون شعر شاعر أو زجرة كاهن. وقال كلامه الذي اشتهر اشتهار الأمثال:

"لقد رأينا الكهان فما هو بزَمَزَمَة الكاهن ولا سجعه. ولقد عرفنا الشعر كله رَجَزَه وهَزَجَه وقَرِيضَه ومَقْبُوضَه ومَبْسُوطَه، فما هو بالشعر، ولقد رأينا السحرة وسحرهم، فما هو بِنَفْثِهِمْ ولا عَقْدِهِمْ. قالوا: فما نقول؟ قال: والله إن لقوله لحلاوة، وإن عليه لطلاوة وإن أعلاه لمثمر وإن أسفله لمغدق وإنه يعلو ولا يعلى عليه". نعم، إنه سحر بيان القرآن الذي لا ينقضى منه العجب، ولا ينضب عطاؤه على كثرة الناظرين إليه، وكلما زدته نظرا زادك من عطائه وأضفى عليك من متعه.

يزيدك وجهه حسنا إذا ما زدته نظرا

وامتدادا لجهود الأوائل في الكشف عن جمالية التعبير القرآني وصوره الأدبية البيانية يأتي كتاب (جمالية الخطاب في النص القرآني قراءة تحليلية في مظاهر الرؤية وآليات التكوين) لأحينا المفضل فضيلة الدكتور لطفى فكرى محمد الجودى وكيل كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين في قنا - جامعة الأزهر الشريف، وهو كتاب بهم يفتح شهية النفس التواقفة للتذوق الجمالى أن تجول في تعابير الكتاب العزيز لتبلغ مطعمها، وما هى ببالغته، فهو لا يُشبع منه ولا يُرضى منه بالقليل. وحسب البليغ أن يقف على معينه ليرشف من بلاغته ويغترف من بحاره ما يرضى قناعته إلى حين.

ولن أصادر على حق القارئ في أن يستمتع بهذا الكتاب الرائع، وأن يكتشف بنفسه مظاهر روعته، ويقدر جهد مؤلفه، الذى نسأل الله له العون والسداد، والتوفيق والرشاد.

أ.د. أحمد سعد الخطيب

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، أنيس الذاكرين الشاكرين، وغاية الساعين المشتاقين، وهادى المجاهدين فيه إلى سبل اليقين، جمال كل جمال، وكمال كل كمال، وجلال كل جلال، والصلاة والسلام على من نزل على قلبه أكمل وأجمل بيان، سيدنا محمد سراج قلوب السالكين، وجنة مشهد المحبين، ولواء تاج العارفين، وجلال جمال الهائمين، وعلى آله وصحبه أجمعين.. أما بعد.

فإن المعاشة في ظل القرآن الكريم شرف، لا يدانيه شرف، فهو الخطاب الرباني المعجز الذى أشرفت منه شمس الكلمة الأولى فبددت أنوارها ظلمات الوجود.

لا بد في البداية من الاعتراف بأن البحث في النص القرآنى قد شغل عندى هاجسا قديما، لم يتركنى قط، إلا وعاودنى من جديد، فكان كلما مر بى موضوع وثيق الصلة بالقرآن الكريم، أشرعت قلمى متحفزا، لكن سرعان ما يزول وهج هذا التحفز مع الكلمات الأولى.. التى أراها لا تنبىء بجديد غير ما قدم الآخرون.

غير أن هذا الهاجس قد استحال - بعون الله وقدرته - إلى حقيقة واقعة، بطرح هذه المقاربة (جمالية الخطاب في النص القرآنى قراءة تحليلية في مظاهر الرؤية وآليات التكوين)، والتى أحسست من خلالها أنى بصدد مقاربة ذات أبعاد جمالية متعددة، تشتغل على النص القرآنى، وتتنوع فيها أدوات التحليل وزوايا الرؤية، عبر التفاعل الدائب بين التحليل الأسلوبى والاكتناه المعرفى والحضور الجمالى.

نبعت أهمية هذه الدراسة المتواضعة وتعاضمت قيمتها من محاولتها الولوج إلى النص القرآنى كمعجزة إبداعية جمالية كبرى، والتأمل في سعة خطابه، والوقوف

على بعض جوانب بيانه، الذى لايدانيه بيان.. فهو الكتاب الربانى الذى ﴿لَا يَأْتِيهِ
الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (١).

ولا خلاف فى أن القرآن الكريم هو الفضاء الروحى والفكرى الذى صاغ الهوية الحضارية العربية الإسلامية، وهو النبع المتدفق الذى يرفدنا بالمعنى والقيمة، فإذا كان هو كذلك فلم لا ننحاز إليه ونتمركز حوله؟ كى نستكشف ماهيته الجمالية، ونبحث فيه عن أسس لاشتغالات جمالية عربية إسلامية، ذات مضون روحى، تجدد رسالته، وتعمل على ترسيخ قيم الحسن والجمال، حتى يفيد منها الإنسان فى بناء وتطوير ذاته معرفيا وسلوكيا وذوقيا.. وبخاصة فى هذا العصر.

والجمالية التى أقصدها هنا فى هذه الدراسة، هى كل ما يدل على خصوصية فى طريقة الأداء فى الخطابات النصية الإبداعية، وهى خصوصية تترك شعورا يلقي بظلاله على الصياغة الفنية، بحيث يكون قادرا على إثارة انفعالات المتلقين وعواطفهم، فيحقق لديهم متعة ولذة واستجابة.

وإذا كانت الخطابات النصية الإبداعية لا تخرج عن كونها ممارسة تُؤدى عبر وسيط هو اللغة، فإن ارتباط هذه اللغة بـ(النص القرآنى) أسهم فى إيجاد (فواتح/ فضاءات) معرفية، تتيح لنا قراءة الخطاب القرآنى من منظور مفاهيم تحليل الخطاب كبعد تواصلى، يتيح لنا التعرف على تظاهراته المعرفية والجمالية التى تكوّن من خلالها.

ولأن أى عمل لا يحوز قيمته إلا بحوافره، فإنه يمكن القول بأن الحوافز الدافعة لاختيار هذا الموضوع تبدت فى رغبة الباحث فى ولوج اتجاهات البحث اللسانى، والاسترشاد بها فى التعرف على أهم منطلقات الخطاب داخل النص القرآنى، والكشف عن آليات تلقيه المعرفية والجمالية.. بما يتيح لنا الانعتاق من بوتقة الدراسات التقليدية التى غلبت عليها سمة الاجترار.

(١) سورة: (فصلت - آية: ٤٢)

وليس معنى هذا أنني في هذه القراءة سوف أتدثر كليا باستخدام منهج الأدوات اللسانية الحديثة التي تتجلى في أشكال الإبداع البشري، وبخاصة بعدما ظهرت قراءات جديدة للقرآن الكريم تتكئ على هذه المناهج، مما أدى إلى تحريف المعاني القرآنية، وإخراج النصوص عما هو مجمع عليه، ومعاملتها كنص بشري. لكن الحذر والاحتياط لهذه المناهج لا يعني أن ننغلق على ذواتنا ونحجب عليها في مسعى أو هام التعامل مع الوافد من ثقافة الآخر، وحينئذ فلا مانع في مقارنة الخطاب القرآني من الاسترشاد بهذه المناهج اللسانية الحديثة بما يخدم هدف البحث، وذلك بانتخاب قراءة إيجابية للنص القرآني، تحفظ عليه خصوصياته التعبيرية والتواصلية، وتحقق مقاصده، وتكشف عن جماليات بنائه التركيبي المتناسك، الذي يتميز به عن غيره ككتاب هداية؛ يبصر الناس بما يحقق لهم الصلاح في الدنيا والفلاح في الآخرة.

كما استخدمت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، الذي يتوافق - تماما .. مع طبيعة الموضوع المعالج، إذ حاولت من خلاله الوقوف على ما يعرض من ظواهر ومفاهيم، ففقت بشرحها، وضبطها، ومعرفة وسائل أدائها، وتحليلها، ثم نمذجتها بالمثال القرآني.

إن ما تروم إليه هذه الدراسة هو الكشف عن الكيفية التي يتشكل بها الخطاب داخل النسق القرآني معرفيا.. وجماليا، عبر قناة اللغة بمستوياتها كافة، مما يتأكد معه بشكل عملي أن النص القرآني معجزة ربانية لا مثيل لها في الوجود الراهن. وقد اضطلعت الدراسة في طرح رؤيتها من خلال إشكالية تتمثل في ثلاث مجمرات من التساؤلات الكبرى التي يمكن أن نجملها فيما يأتي:

أولا - ما مفهوم الجمالية، وكيف تشكلت صورتها في المنظور الفكري العربي والغربي، وما اشتغالاتها النصية التي تحيز لها؟

ثانيا - ماذا نعني بالخطاب، وما علاقته بالنص القرآني، وكيف تبلور نسقيا بداخله، وما أبرز تظاهراته المعرفية، وما قيمته التواصلية في عملية التلقى؟

ثالثا - كيف تشكل الخطاب في النص القرآنى حضورا جماليا، وما آليات هذا الحضور، وما مدى توافق هذه الصورة مع المعطى الدلالى للخطاب داخل المتن القرآنى؟

وقد اقتضت الإجابة على هذه التساؤلات أن قطعت الدراسة مسافة ليست بالقصيرة، عبر مجموعة من الفصول والمباحث التى جاءت متدرجة فى مبنائها بما يتناسب مع طبيعة الموضوع المطروح، هى على النحو التالى.

- الفصل الأول: (الجمالية: قراءة فى انبثاق المصطلح)، وفيه عرضت من خلال نقاط بحثية ثلاث لمفهوم الجمالية، وانبثاقاتها التاريخية فى المنظور العربى والغربى: فلسفيا وفكريا وأديبا، واشتغالاتها النصية التى تحيز لها داخل الخطابات النصية الأدبية والقرآنية، والكيفية التى استطاعت من خلالها أن تتمظهر جماليا داخل هذه النصوص.

- الفصل الثانى: (الخطاب القرآنى: المفهوم ومظاهر الرؤية) والذى تضمن أيضا ثلاث نقاط بحثية تناولت مفهوم الخطاب بوجه عام، والقرآنى منه بوجه خاص، كما عرضت لملامح بنيته التكوينية، التى يتأسس عليها، والصورة التى يتهىأ من خلالها أديبا، ودوره كأداة تواصلية فى تبليغ المخاطب. كما بحثت الخطاب القرآنى عبر تمظهراته المعرفية والتى قبلت فى أربعة خطابات هى: الخطاب الإقناعى، والخطاب الحوارى، والخطاب القصصى، والخطاب الساخر.

- الفصل الثالث: (الخطاب القرآنى وآليات التكوين الجمالى) والذى أخذ على عاتقه استظهار آليات التكوين الجمالى فى الخطاب القرآنى، وكيف تشكلت معطى جماليا طاغيا عبر بنيات نصية تحتفى بتناغم الإيقاع الصوتى، والحشد المشهدى لمفردات الصورة المجسدة، والبناء السردى المتنوع، والانسجام والتماسك النصى الذى أوجد تماهيا عجبيا بين سور وآى النص القرآنى.

- الخاتمة: وقد اشتملت على ملخص البحث، ورصد عام لمجمل ما ترصل إليه من نتائج.

ثم اختتمت الدراسة برصد لأهم المصادر والمراجع التي أفادت منها وأسهمت في إنجازها، وأخيرا مسرد عام بموضوعات الدراسة.

وفي النهاية أتوجه إلى المولى - عز وجل - أن تكون هذه الدراسة واحدة من السبل الموصلة لإدراك بعض أسرار الإعجاز اللغوي للخطاب القرآني، ومحاولة صادقة لاكتناه جمالياته، وفهم بعض من سيل عطاءاته التي لا تنضب.

والله الموفق.

الدكتور

لطفى فكرى محمد الجودى

أستاذ الأدب والنقد المساعد

جامعة الأزهر

الفصل الأول
الجمالية
(قراءة فى انبثاق المصطلح)

الجمالية (قراءة فى انبثاق المصطلح)

مدخل:

تقتضى منهجية البحث العلمى - قبل الاشتغال على الجانب التطبيقى من هذه الدراسة - أن نضع القارئ أمام الإطار العام للموضوع؛ وذلك بوضع مقاربة تنظرية عامة للمفاهيم المطروحة... من أجل هذا تحتم علينا التعريف بماهية الجمالية- فى جوانبها المفهومية المعرفية - وانبثاقاتها التاريخية فى الفكر العربى والغربى - قديما وحديثا - واشتغالاتها النصية، سواء فى الخطابات الإبداعية.. أم فى الخطابات القرآنية.. والتي جاءت هدفا أساسا طمحت الدراسة إلى إثباته، وإقامة البرهان على تحققه.

أولا. المفهوم والانبثاق التاريخى:

تعد الجمالية من المصطلحات الإشكالية التى أثارت - ومازالت تثير - جدلا واسعا فى الدراسات الأدبية الحديثة - الغربية والعربية. فهى وإن كانت مصطلحا حديث النشأة، تنوعت تعريفاته، واشتبكت معانيه واكتنفت بكثير من جوانب الالتباس، إلا أن هذا الجانب من الجمالية لن يثبطنا عن البحث فيما هو ممكن إدراكه ووصفه بقصد إنارة جوانبه.

ولعل ما يكتنف الجمال من التباس راجع إلى أنه يجسد إحساسا يتوقف على ما يشعر به الإنسان تجاه هذا الشيء أو ذاك؛ أى أنه لا يوجد شيء جميل فى ذاته يمكن كل إنسان من الاعتقاد بأنه جميل. إن الأشياء تعد جميلة أو غير جميلة طبقا لتقدير كل إنسان لها ولقوة تأثيرها فى نفسه.

غير أن بعض النقاد يرى أن تعريف الجمال هو مجرد دراسة للمفاهيم والمصطلحات الجمالية، وذلك بتحليل معنى الشكل والمضمون والنمط والذوق؛ وحينئذ تتبلور الجمالية مرتكزا نقديا يسعى إلى كشف المكونات الابداعية للنص الأدبي، وكيفية تحقق وظيفتها الاتصالية. أى أنها تهتم بشكل عام بالبحث عن الخلفيات الشكلية المنظمة لعملية الإبداع الفنى التى تسهم بشكل فاعل فى قبوله وتلقيه^(١).

ولدت الجمالية كمنهج نقدى حديث فى حوض الدراسات اللسانية، وأفادت من نتائجها ما أفادته غيرها من المناهج؛ وذلك فى نظرتها الموضوعية للنص الأدبي، والانطلاق من أساسه اللغوى، باعتباره أولا وأخيرا نصا لغويا يستغل إمكانات اللغة الواسعة فى اكتساب خصوصيته وفرديته وتميزه. لذلك كانت فرضية العالم اللغوى والناقد الأدبي الروسى الأصل (رومان جاكبسون roman jackobson) (١٨٩٦ - ١٩٨٢م) التى أكدها مرارا، ثورة فى ميدان النقد الحديث، وهى " أن هدف علم الأدب ليس هو الأدب فى عمومه، وإنما أدبيته؛ أى تلك العناصر المحددة التى تجعل منه عملا أدبيا"^(٢).

فإن مصطلح الجمالية يندرج تحت مجموعة من الاستعمالات والإجراءات التى تبحث عن الوعى اللغوى للخصائص والتقنيات الباعثة لأدبية النص الأدبي من عدمها.

وإذا كانت الجمالية قد اتضحت فى العصر الحديث بوصفها اشتراطا نظريا نقديا لإنجاح أى نصية إبداعية، فليس معنى هذا أنها من ابتكاراته، وإنما هى من المناهج النقدية - (القديمة/ الجديدة) - التى تمحورت اشتغالاتها فى الفكر العربى والغربى منذ القدم، ثم أخذت تنمو وتتطور فى حركة صاعدة دون أن تثبت من جذورها الأولى. فالجمالية نظرية أدبية استطاعت أن تشغل مساحة واسعة فى النقد الأدبي الحديث؛ بما طرحته من قيم إبداعية استطاع المبدع بوساطتها التحكم فى إنتاج نصه، والسيطرة على إبراز هويته الجمالية، ومنحه العلامة الأدبية. وللوقوف على المفهوم

الذى تمحورت حوله الجمالية يتحتم علينا أن نطل عليها من خلال النوافذ التاريخية التالية:

- فى الفكر العربى:

من البداية يجب الاعتراف بأنه من الصعب العثور على مفهوم لهذه النظرية فى الفكر العربى بمعناه الاصطلاحي المعاصر فى الفكر الغربى الحديث، لكن هذا لا يمنع مطلقا استنباط معالم هذه النظرية فى فكر الحضارة العربية الإسلامية.

وفى سبيل التقاط عناصر الوعى الجمالى فى الفكر العربى لابد من التوقف عند ثلاث محطات رئيسة، شكلت ملامح هذا الوعى، وهى الأدبية والفكرية والنقدية.

ويتحتم علينا وفق المقتضيات المنهجية للبحث العلمى - قبل الوقوف عند هذه المحطات - الاقتراب من حدود الاستعمال اللغوى لمصطلح (الجمالية)، والذى اقتصر مفهومه المتداول على مادة (ج م ل) وما يتوالد منها من مفاهيم موازية، تطلق دلالاتها على معانى الحسن والبهاء والتزين، وكل ما هو ضد القبح.

يقول بن منظور: "والجمال مصدر الجميل والفعل جمل وقوله عز وجل ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْمَیْهِمْ وَحِينَ نَسْرَحُونَ﴾^(٣). أى بهاء وحسن... والجمال يقع على الصُّور والمعانى ومنه الحديث إن الله جمیل يحب الجمال أى حسن الأفعال كامل الأوصاف"^(٤).

فالأصل اللغوى للمفردة لا يقف عند البعد الحسى الدال على البهاء وحسن المنظر فى الوجه فقط، وإنما يتجاوزه إلى البعد المعنوى الذى هو جمال الأعمال والأفكار، وهو فوق جمال الأعيان والماديات؛ ولا يدرك إلا بالبصيرة.

فالجمال يكون فى كل شيء، فى المحسوسات التى نراها، ونلمسها، وندركها بحواسنا. وهو أيضا فى غير المحسوسات، ويكون إدراكه حينئذ بالعقل. ومن هنا جاء القرآن معجزة غير محسوسة على غير ما جاء به الأنبياء السابقون؛ لذا فجملاته تدرك بالعقل.

ومن ثم فليس الأمر غريبا ولا عجيبا، أن يكون القرآن الكريم معجزة إلهية، حظيت فيها الجمالية بأن تكون سمتها الكلامية، وعلامة من علاماتها الإعجازية.

و بهذا المفهوم السابق، وبعيدا عن الخلاف بين المفكرين والنقاد حول إشكالية وجود النظرية أو نفيها، في الفكر العربي^(٥)، نقر بأن الوعي الجمالي لم يغيب عن ذاثة الفكر العربي الإسلامي بمستوياته: الإبداعية والفكرية والنقدية، وإنما كان متجليا - بقدر ما - في المنتج الشعري الجاهلي، وفي دراسات المتأخرين من الفلاسفة وفي المدونة النقدية عند النقاد العرب.

وفي هذا السياق لا بد أن نؤكد على حقيقة، هي أساس في منطلقنا، وهي أن تطور النظرية الجمالية هو الصورة التي يتمثل فيها تطور الوعي الجمالي عند الأمم، مما يدلنا على أن تاريخ هذا الوعي لا يمكن تتبعه في تطوره التاريخ في الفكر العربي، لأن البداية غير واضحة، وعناصر التكوين فيه غير متميزة^(٦). لكن هذا لا يقدرح أو يقلل من أهمية أن أول تجلٍ معروف للجمالي عند العربي كان في العصر الجاهلي، وقد جاء مرتبطا بالمنتج الشعري، فما دام هناك نص شعري حتما هناك جمالية.

وإذا كنا ننكر أو نستبعد في هذه الحالة أن يكون للعربي الجاهلي في هذا العصر الموعول في القدم أية وعى بهذا النوع من المعرفة الجمالية، "فليس ذلك إلا لأن مظاهر حياته الفكرية في أسمى مكان وصلت إليه تتمثل لنا في إنتاجه الفني أو الشعري على وجه التحديد. وطبيعي جدا أن يكون للعربي وقد وصل إلى مرحلة الإنتاج الفني الراقى - الشعر في صورته القديمة الناضجة - نظرتة إلى الكون، وتدوقه لمظاهر الجمال والقبح فيه. فالشعر في هذه الصورة يكون انفعالا بجمال الأشياء أو قبحها"^(٧).

ولنا أن ندرك في هذه الحالة أن الشاعر ينقل لنا نظرتة الجمالية في حدود إمكاناته المتواضعة.. التي تتلاءم مع ظروف بيئته. فهو لا يقدم تصورا عميقا ينقل نظرتة أو فكرته من الجمال، بقدر ما يقدم إدراكا بسيطا ومباشرا لا يتعدى الصورة الحسية للجمال.

وقد استطاعت هذه الصورة الحسية أن تفرض نفسها على جل المنتج الشعري

العربي في هذا العصر، وبخاصة شعر الغزل منه، والذي وجدت فيه الصورة الحسية ميدانها الأكبر، حيث عرض فيه الشاعر الجاهلي لصورة انفعاله الجمالي؛ حيث صور ما يستحسن وما يستحب من صفات المحبوبة الحسية، دون أن يفكر في الجمال؛ فقدم لنا كل ما يستقبل بالعين، فكان رائقا، أو بالفم فكان لذيذا، أو باليد فكان ناعما^{(٨)*}.

وظلت هذه الرؤية هي المسيطرة على ساحة المشهد الجمالي الشعري، حتى بعد الإسلام، فلم يشأ الشاعر العربي في هذه المرحلة أن يطورها، وبخاصة وأنه لم يستغل فرصة التأثير بالخطاب القرآني، وما يمكن أن يمليه عليه من مظاهر جمالية تستوعب الكون، فتحدث عنده تحولا نوعيا يجعله في وضعية أرقى في موقفه من الجمال.

فإذا كان الشعراء في هذه المرحلة قد راقت لهم مظاهر الطبيعة في الكون فالتفتوا إليها، وجسدوا كثيرا من ملاحظاتها، إلا أنهم لم ينفعلوا بها فنيا، أو جماليا تحت تأثير الفكرة الدينية. حتى ما جاء من مقولات روج لها بعض النقاد من أن الشعر قد تطور في ظل الإسلام، فإن هذا التطور يظل محدودا، ولا أدل على ذلك من أن " كل العناصر الإسلامية التي تجدها في شعر الشعراء في صدر الإسلام أو في العصر الأموي ماتلبث أن تختفي، وهي بعد لم تكن العناصر التي حولت الشعراء عن مجرد الوقوف عند الجمال الحسي إلى الانطلاق إلى آفاق نفسية بعيدة"^(٩).

أما صورة الوعي الجمالي عند المفكرين والفلاسفة العرب، فهي لا تتعد كثيرا عن النشاط الفني، حيث جاءت وثيقة الصلة بالبحث عن الجميل والقيح. فقد وقفنا على بعض المحاولات التي حملت صورة هذا المصطلح، دون أن تسميه صراحة، وهي وإن جاءت عبر مسارات مغايرة.. إلا أنها لا تختلف في مفهومها كثيرا عما تعنيه الجمالية.

ومن أهم هذه المحاولات نذكر على سبيل المثال:

- قول الفارابي (ت ٢٦٠هـ): " والتوسع في العبارة بتكثير الألفاظ بعضها ببعض وترتيبها وتحسينها. فيبتدئ حين ذلك أن يتحدث الخطيب أولا ثم الشعرية قليلا قليلا"^(١٠).

- قول أبي حيان التوحيدي (ت ٤١٤هـ): "أما سبب الاستحسان.. كمال في الأعضاء، وتناسب في الأجزاء، مقبول عند النفس" (١١).

- قول ابن سينا (ت ٤٢٨هـ): "إن السبب المولد للشعر في قوة الإنسان شيان: أحدهما الالتذاذ بالمحاكاة... والسبب الثاني حب الناس للتأليف المتفق والألحان طبعاً، ثم قد وجدت الأوزان مناسبة للألحان، فمالت إليها الأنفس وأوجدتها، فمن هاتين العلتين تولدت الشعرية وجعلت تنمو يسيراً يسيراً تابعة للطباع. وأكثر تولدها عن المطبوعين الذين يرتجلون الشعر طبعاً. وانبعثت الشعرية منهم بحسب غريزة كل واحد منهم وقرينته في خاصته وبحسب خلقه وعادته" (١٢).

- يقول ابن رشد (ت ٥٢٠هـ) نقلاً عن أرسطو: "وكثيراً ما يوجد في الأقاويل التي تسمى أشعاراً ما ليس فيها معنى الشعرية إلا الوزن فقط، كأقاويل سقراط الموزونة، وأقاويل أنبادقليس في الطبيعيات، بخلاف الأمر في أشعار أوميروش" (١٣).

فإذا كان مصطلح (الجمالية) لم يرد في الأقوال السابقة بلفظه، إلا أنه ورد برديفه، مما يدل أن هذه اللفظة لا تمتلك مقومات الاصطلاح فهي غير مشبعة بمفهوم معين، كما أنها لم تكرر تماماً في النصوص النقدية القديمة، فضلاً عن أنها تحيل إلى معاني مختلفة؛ من أجل هذا لا يمكن أن نعدها مصطلحاً ناجزاً ولدته الكتابات العربية القديمة.

وإذا ما دلفنا إلى خطوة أكثر تقدماً في محاولة معرفة الضرورات الأساسية التي سمحت للجمالية العربية المكتوبة بأن تظهر للعيان، وحتى يمكن موازاتها - بقدر ما - مهما كان هذا القدر - بالمفهوم الحديث للجمالية، يتحتم علينا أن نبحث - ولو على سبيل الإيجاز - عن مفهومها في المدونة النقدية العربية، والكيفية التي تجلت بها فيه، وحواملها التاريخية التي أفرزتها.

وفي سبيل ذلك يتحتم علينا التطرق للجمالية الشفوية باعتبارها تجسد الهياكل

الأساسية التي أتاحت للجمالية المكتوبة الظهور والتجلي للعيان، في الشعرية العربية.

فلو نظرنا لمفهوم الجمالي في الشعرية العربية الشفوية القديمة في أبسط تجل له وجدناها يعنى حسن القول وجودة السبك. يقول الجرجاني: "الشعر علم من علوم العرب يشترك فيه الطبع والرواية والذكاء، ثم تكون الدربة مادة له، وقوة لكل واحد من أسبابه؛ فمن اجتمعت له هذه الخصال فهو المحسن المبرز، وبقدر نصيبه منها تكون مرتبته من الإحسان" (١٤).

فالشعر في البداية أنشئ لكى يسمع، والسمع هذا كان يتعدى الكلمات إلى أحاسيس الشاعر، حتى إن النصوص الشعرية لم تقتصر على الكلمة وحسب، بل تجاوزتها إلى كل ما هو (فعل - صوت - موسيقى - غناء). فالشعر عندهم "صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات: منها ما تثقفه العين، ومنها ما تثقفه الأذن، منها ما تثقفه اليد، ومنها ما تثقفه اللسان" (١٥). وأن مقوماته "بعد النية من أربعة أشياء، وهى: اللفظ، والوزن، والمعنى، والقافية" (١٦)، يستوى في ذلك الشعراء الذين كانوا يتغنون بتقاليدهم وعاداتهم. بفتوحاتهم وحروبهم. بانتصاراتهم وانتكاساتهم... مما يدل دلالة قاطعة على توافر عنصر الطاقة لدى الشاعر العربي الجاهلي.

فإذا كان المعنى المطروق عند جميع الشعراء هو معنى واحدا، فإن السبيل إلى التميز عندهم قد تجسد في حسن القول، وتجويد أداء هذا المعنى. فكانت وحدة المعنى وتعدد العبارات، وبالتالي فقد تفنن الشعراء في إبداع الأفعال الشعرية؛ فكان الإنشاء جزءاً أو وسيلة تحقيق للوظيفة الجمالية في الشعرية العربية.

من هنا كان حسن القول المتحقق نتيجة تجويد المنتج الشعري قادراً على وضع المتلقى في حالة استجابة، وتركه في حالة شعورية، وذلك متى تمت عملية إيقاظ أحاسيسه ومشاعره التي تأتي كمرحلة تالية بعد أن تتم عملية اجتذاب سمعه.

فعملية تحقق الوظيفة الجمالية في الشعرية العربية القديمة في العصر الجاهلي

مرتهنة بعامل التجويد والتحسين للمنتج الشعري، كما يعد أيضا عاملا مهما تتفاعل على أثره عملية جذب انتباه المتلقى، ووضعه في حالة تأثير. إذن فلم يكن مستغربا في هذه الحالة أن وجدنا شعراء هذه الحقبة يعتبرون في أذهانهم أن منتجهم الشعري هو عبارة عن جسم، تتجلى أعضائه في مكونات جمالية، هي من صميم قوامها اختيار اللغة والإيقاع واللحن.

كالم يكن المعيار الخارجى الذى أنتج النص فى سياقه غائبا عن الاعتبار الجمالية فى تكوين الشعرية العربية، فكثيرا ما حفظت لنا كتب التراث النقدى العربى الأمثلة الدامغة على أهمية الاعتداد به كمقياس جمالى له قيمته، وبخاصة فى مقام الموازنات التى كانت تجرى بين الشعراء بقصد تفضيل شاعر على شاعر.

ومن أبرز النماذج دلالة على اعتناء الشعراء العرب بخطاباتهم الشعرية وتوصيلها للمتلقين، ما ذاع عندهم من تحكيم الفحول والمشهود لهم بتذوق الشعر للفصل فى شعر الشعراء، حتى صار تقليدا يلجئون إليه عند عسر القراءة والاختيار؛ مما أفسح دائرة التلقى أمام عدد كبير من المتلقين.

ومن أشهر الأمثلة نذكر ما نقل عن الأصمعى، أن النابغة الذبياني كانت تضرب له قبة حمراء من آدم بسوق عكاظ فتأتيه الشعراء فتعرض عليه أشعارها قال: فأول من أنشده الأعشى ميمون بن قيس، ثم أنشده حسان بن ثابت الأنصاري رضي الله عنه (١٧):

لَنَا الْجَفَنَاتُ الْغُرُّ يَلْمَعْنَ بِالضُّحَى وَأَسْيَافُنَا يَقْطُرْنَ مِنْ نَجْدَةِ دِمَا
وَلَدْنَا بَنَى الْعَنْقَاءِ وَابْنَى مَحْرَقٍ فَأَكْرَمَ بِنَا خَالًا وَأَكْرَمَ بِنَا إِنْمَا

فقال النابغة: " أنت شاعر ولكنك أقللت جفانك، وأسيفك، وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك" (١٨).

إن ما يفهم من هذه الرواية أن خروج الشاعر على طريقة العرب فى التعبير وجنوحه فى المبالغة وعاداتهم فى الفخر يعد عيبا يشين الشعر.

ومما يروى أيضا فى هذا الباب، تنازع امرئ القيس وعلقمة الفحل فى الشعر،

أيها أشعر؟ فادعى كل واحد للآخر بأنه أشعر منه، فقال علقمة: "قد رضيت بامرأتك أم جندب حكما بيني وبينك. فحكماها، فقالت أم جندب لهما: قولا شعرا تصفان فيه فرسيكما على قافية واحدة، وروى واحد.

فقال امرؤ القيس:

خَلِيلِي مُرَّابِي عَلَى أُمِّ جُنْدَبٍ نُقِضَ لُبَانَاتِ الْفُؤَادِ الْمَعْدَبِ

وقال علقمة:

ذَهَبَتْ مِنَ الْهَجْرَانِ فِي غَيْرِ مَذْهَبٍ وَلَمْ يَكُ حَقًّا كُلُّ هَذَا التَّجَنُّبِ
فَأَشْدَاهَا جَمِيعَا الْقَصِيدَتَيْنِ.

فقالت لامرئ القيس: علقمة أشعر منك.

قال وكيف؟ قالت: لأنك قلت:

فَللسَّوْطِ أَهْوَبٌ وَلِللسَّوْطِ دُرَّةٌ وَلِلزَّجْرِ مِنْهُ وَقَعُ أَخْرَجَ مُهْذَبِ
فَجَهَدْتَ فَرَسَكَ بسَوْطِكَ فِي زَجْرِكَ، وَمَرِيْتَهُ فَاتَعَبْتَهُ بِسَاقِكَ وَقَالَ عَلْقَمَةُ:
فَأَدْرَكْتَهُ ثَانِيًا مِنْ عَنَانِهِ يَمْرُ كَمَرِ الرَّائِحِ الْمُتَحَلِّبِ
فَأَدْرَكَ فَرَسَهُ ثَانِيًا مِنْ عَنَانِهِ لَمْ يَضْرِبْهُ وَلَمْ يَتَعَبْهُ " (١٩).

والملاحظ هنا أن أم جندب قبل إصدار حكمها حددت للشاعرين معيارا موضوعيا خارجيا يتعلق بنمط الحياة في ذلك العصر، فضرب الفرس وزجره حتى يزيد من سرعته دلالة على أن الفرس هجين وليس أصيلا، ولاشك أن هذا ينعكس على جمالية الشعر سلبا، وهو ما يعني أن النص الشعري كلما كان متوافقا مع أعراف المجتمع، وفيا لعادات الناس فيه؛ كان أكثر تلقيا وأشد قبولا.

ولاشك أن هذا النهج الذي أقرته العرب كأسلوب حكم ومعيار تقويم في المدونة الشعرية العربية القديمة، دليل على مدى عنايتها الفائقة والعميقة بعناصر وأبعاد الجمالية في الظاهرة الشعرية إبداعا وتلقيا.

وينبغي الإشارة هنا إلى شيء مهم في الشعرية العربية وهو أن النقد في العصر

الجاهلي لم يكن يسمى الأشياء بمسمياتها؛ فالمسميات والمصطلحات لم تكن معروفة عندهم، حتى إنهم إذا أرادوا التعبير عن جيد الشعر وردية شبهوا القصيدة بأشياء أخرى من محيطهم وبيئتهم. من ذلك ما يروى من أن رهطاً من شعراء تميم اجتمعوا في مجلس شراب وهم الزبرقان بن بدر والمخبل السعدي وعبدة بن الطبيب وعمرو بن الأهتم، فتحاكموا إلى ربيعة بن حذار الأسدي، أيهم أشعر" فقال أما عمرو فشعره برود يمنية تنشر وتطوى، وأما أنت يا زبرقان فكأنك رجل أتى جزورا قد نحرت فأخذ من أطايبها وخلطه بغير ذلك، وقال لقيط في خبره قال له ربيعة بن حذار وأما أنت يا زبرقان فشعرك كلحم لم ينضج فيؤكل ولم يترك نيئاً فينتفع به، وأما أنت يا مخبل فشعرك شهب من نار الله يلقيها على من يشاء، وأما أنت يا عبدة فشعرك كمزادة أحكم خرزها فليس يقطر منها شيء" (٢٠).

والملاحظ هنا أن النقاد يحكمون الذوق في المفاضلة بين الشعراء، وأنهم لم يفلحوا في تحديد خصائص الجودة أو تعليلها بالوقوف على السمات التي تميز شاعراً عن آخر، وأن مقاييسهم في المفاضلة غالباً ما تكون منبثقة من خارج النص، فلا نجد في تقديم أية إشارة إلى العناصر الرئيسة التي يثبّد منها بناء النص الشعري: من لغة وموسيقا وصور بلاغية، ما يعنى أن هذه المصطلحات لم تكن معروفة عندهم بالشكل الذي يمكنها من وضع مفهوم للجمالي في الشعرية العربية؛ ومن هنا لم يكن غياب هذا المصطلح شيئاً مستغرباً.

وظل هذا الوضع كمعيار حاكم للشعرية العربية والمفاضلة بين الشعراء هو القائم حتى بعد ظهور كتاب «طبقات فحول الشعراء» لمحمد بن سلام الجمحي (ت ٢٣٢هـ)، كأقدم كتاب نقدي معروف في التراث العربي يسير على خطة وله منهج. فكان ينطلق في مفاضلته بين الشعراء من معايير (الترتيب الخارجي) و(الترتيب الداخلي) للنص عند كل شاعر. فعلى سبيل المثال حينما ينظر إلى معايير تحقق «الفحولة» عند الشعراء العرب نراه أكثر وضوحاً، وأكثر موضوعية في فهم جودة الشعر، فرغم أنه لم يحرصها في الشعراء الجاهليين والمخضرمين، وإنما امتد بها في الزمن إلى شعراء بني أمية^(٢١) نجدها قد اتسقت عبر معايير الترتيب الخارجي،

على أساس اللغة^(٢٢)، وإنتاج الشاعر عددا من القصائد الجياد^(٢٣)، وغازرة الشعر^(٢٤)، وتنوع الأغراض^(٢٥).

أما المعايير الداخلية عنده، فنذكر منها على سبيل المثال ما يميز شعراء الطبقة الأولى من الجاهليين بعضهم عن بعض. فاحتج مثلا لامرئ القيس على غيره من شعراء طبقته بأنه "سبق العرب إلى أشياء ابتدعها واستحسنها العرب، واتبعته فيها الشعراء، استيقاف صحبه في الديار، ورقة النسيب، وقرب المأخذ، وشبه النساء بالظباء، والبيض، وشبه الخيل بالعقبان، والعصى، وقيد الأوابد، وأجاد التشبيه، وفصل بين النسيب وبين المعاني، وكان أحسن أهل طبقته تشبيها"^(٢٦). إذن فأهم ما يميز شاعرية امرئ القيس عن شعراء طبقته هو سبقه في طرق بعض المعاني، وتفوقه في عقد التشبيهات. ولاشك أن كل هذا يعد منطلقات جمالية.

أما ما يميز النابغة الذبياني عن شعراء طبقته أنه "أحسن ديباجة شعر وأكثرهم رونق كلام وأجزلم بيتا كأن شعره كلام ليس فيه تكلف"^(٢٧).

وأما ما يميز زهير أنه "أحصفهم شعرا وأشدهم مبالغة في المدح وأكثرهم أمثالا في شعره"^(٢٨).

فتنقيح الشعر، وكثرة المبالغة في المدح، وكثرة ورود الأمثال السائرة، هي معايير التمايز التي ضمنت لزهير التفوق على أبناء طبقته.

في حين أن الأعشى كان "أكثرهم عروضاً وأذهبهم في فنون الشعر وأكثرهم طويلة جيدة وأكثرهم مدحا وهجاء وفخرا ووصفا كل ذلك عنده"^(٢٩).

والملاحظ بعد هذا العرض أن ما طرقه ابن سلام الجمحي من معايير ارتكزت عليها وضعية طبقات الشعراء عنده، هي معايير - في مجملها - تأتي في سياقات خارج النص، تتعلق بقدرة الشاعر على غزارة الإنتاج، وتنوع الأغراض وفصاحة اللسان أكثر مما تتعلق بتحليل النص الشعري والوقوف على جمالياته.

أما المعايير الداخلية فهي معايير مستنتجة من داخل النص، وهي بذلك أكثر نجاحا في تحديد سمات الشعرية، حيث نلاحظ أن جل صفات الجودة عند الشعراء

الأربعة صفات تتصل بالبناء الشعري، والتميز في القدرة على التعبير بالصورة، وعقد التشبيهات، وقوة إحكام البناء، وتطعيم الشعر بالحكم والأمثال السائرة، والمبالغة في معاني المديح... إلخ، وهي كلها صفات جودة تأصلت في الفكر النقدي العربي، بل ومن أكثر الجماليات التي احتفل بها النقاد القدماء.

وإن كان ابن سلام قد استطاع أن يجمع - بقدر ما - بين البنية والوظيفة في تحديد جماليات الشعرية العربية، إلا أنه اعتمد في طبقاته على الجمع والتصنيف أكثر مما اعتمد على تحليل النصوص، وليس في هذا تقليل لعمله، فالرجل استطاع أن يقدم للمكتبة العربية التراثية عملا جيدا، يعكس وعيا وإدراكا مبكرا لخصائص المكون الجمالي للشعرية العربية.

فابن سلام وإن كان قد استطاع بكتابه سالف الذكر أن يقف عند مرحلة معينة في إدراك المكون الجمالي للشعرية العربية، إلا أنه فتح بكتابه هذا أعين النقاد على قضايا ومصطلحات ومعايير نقدية تتصل مباشرة بحقيقة النص الشعري وجمالياته، حيث ظهرت بعد ذلك مؤلفات متخصصة^(٣٠) تنطوي على نظر نقدي أكثر نضجا، وأكثر إدراكا للجمالي في المكون الشعري العربي.

وإذا كان من المتعذر في هذا المبحث الإحاطة بكل ما كتب عن البنية الفكرية العربية في إدراكها لجماليات الشعرية العربية، فإنني سأقصر كلامي هنا على مؤلفين مهمين شكلا فيما اعتقد صورة راهنة لما يمكن أن نطلق عليه (نظرية) للشعر العربي، جسدت خلاصة ما توصل إليه النقد العربي القديم في تحديد المعايير الجمالية للشعرية العربية، في مرحلة ما بعد ابن سلام وحتى نهاية القرن الرابع الهجري على الأقل.

تجلت ملامح هذه النظرية فيما عرف بـ «عمود الشعر العربي» التي ظهرت أول ما ظهرت على يد القاضي الجرجاني (ت ٣٦٦هـ) وبشكل موجز في كتابه «الوساطة بين المتنبي وخصومه»، حيث يقول: "وكانت العرب إنما تفاضل بين الشعراء في الجودة والحسن بشرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته، وتسلم السبق فيه لمن وصف فأصاب، وشبه فقارب، وبده فأغزر، ولمن كثرت سوائر أمثاله وشوارد

أبياته، ولم تكن تعباً بالتجنيس والمطابقة، ولا تحفل بالإبداع والاستعارة إذا حصل لها عمود الشعر، ونظام القريض^(٣١).

وإذا كان ما أثبتته الجرجاني من عناصر تجسد الحيشات الفنية والجمالية التي اشتغلت كصفات ومعايير فاعلة على الشعرية العربية، فإنه ينبغي الإشارة إلى أن هذه (العناصر / المعايير) ليست من اختراع الجرجاني، وإنما هي عبارة عن خلاصة ما استقاه الرجل بحسه النقدي - كغيره من النقاد - من قيم وتقاليد جمالية من قراءته للشعر العربي المنسوب للجاهلين والمخضرمين بوجه خاص، وهي التقاليد التي كان يطلق عليها عادة «طريقة العرب».

ثم جاء المرزوقي (ت ٤٢١هـ) وتوسع في طرح هذه النظرية في مقدمة كتابه «شرح ديوان الحماسة» فرصد - تقريبا - كل ما توصل إليه النقاد قبله حتى القرن الرابع الهجري؛ ليصنع به الطريقة المثلى لجمالية الشعرية العربية، لتكون معيارا للحكم بين الخصوم: القدماء والمحدثين.

فحددت نظرية عمود الشعر في شكلها النهائي عند المرزوقي في سبعة أسس جمعت بين العناصر التكوينية والجمالية والبنائية الفاعلة. جاءت لترسم ما يمكن أن يكون عليه الشعر، وما يلزم أن تقاس عليه جودته الشعرية، فيقول: "إنهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته، والإصابة في الوصف... والمقاربة في التشبيه، والتحام أجزاء النظم والتتامها على تخير من لذيذ الوزن، ومناسبة المستعار منه للمستعار له، ومشاكله اللفظ للمعنى، وشدة اقتضائهما للقافية حتى لا منافرة بينهما، فهذه سبعة أبواب، هي عمود الشعر"^(٣٢).

وهكذا ظل معيار الجمالية في الشعرية العربية يقوم على ضوابط مسيطرة تم تثبيتها، حين رأى النقاد وأهل اللغة أنها صارت من العرف الثقافي المتوارث، فقالوا بها لتكون مقوما فاعلا ومرجعية في التفكير في شكل القصيدة، حتى تكون بمثابة الأنموذج الذي لا يدع المبدعين يتفرون، بل يجمعون على صفة واحدة وشكل

واحد، يقدم على حد قول الناقد الجزائري (جمال الدين بن الشيخ) كإنجازات نهائية تبرهن على الفعالية القصوى للكتابة الشعرية (٣٣).

وإذا كانت هذه الأسس قد حُددت في فترة متأخرة من مسيرة النقد العربي، فإنها كانت تجسد القيم الرئيسة التي نهض عليها النقد العربي التطبيقي في القرنين الثالث والرابع، خاصة عند نقاده الكبار من أمثال ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) في كتابه «الشعر والشعراء» وابن طباطبا العلوي (ت ٣٢٢هـ) في كتابه «عيار الشعر» والآمدى (ت ٣٧٠هـ) في كتابه «الموازنة بين الطائيين»... بل إن كثيرا من تلك الأسس السبعة قد وردت في كتب هؤلاء بأصولها النظرية قبل أن يجمع المرزوقي مادتها في كتابه سالف الذكر.

وإذا كانت نظرية عمود الشعر في النقد القديم الممثل الرئيس لأسس الجمالية الشعرية العربية في تلك الفترة، فليس معنى هذا أنها جاءت خالية من العيوب التي خلخلت كثيرا من المفاهيم التي طرحتها، والتي يمكن الإشارة إليها بشكل موجز في أنها لم توضح معاني (المعايير/ الأبواب) السبعة توضحا كافيا، وأنها لم تستند إلى أساس شمولي يصف أبواب عمود الشعر في انتظامها داخل القصيدة.

ولعل هذا كان من الأسباب التي عملت على عدم التعويل بشكل مطلق على قضية «عمود الشعر» كمعايير رئيسة لجمالية الشعرية العربية. صحيح أنها جاءت قضية تعكس إرهابا متقدما لوضع أسس علمية تفسر جمال الإبداع الشعري العربي، إلا أنها لم تكن حلا نهائيا، ومن ثم تبعتها محاولات نقدية أكثر نجاعة في النقد العربي.

ومن أهم هذه المحاولات وأخصبها على ساحة الفكر النقدي العربي القديم معالجة شيخ البلاغيين وإمامهم الأعظم عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) ومعالجة حازم القرطاجني (ت ٦٨٤هـ)، اللتان اخترقتا حجب الزمن لتمثل خطوة أكثر تقدما، جاءت متواشجة بشكل لافت للنظر مع المعالجات الحديثة التي طرحتها النظرية النقدية الغربية الحديثة في تناولها للجمالية الشعرية.

تجلت محاولة الجرجاني فيما عرف بـ «نظرية النظم»، وهى المحاولة التى ارتبطت معاييرها بما أحدثه الخطاب القرآنى من نقلة نوعية فى هذا المجال، بعد أن أخذ الدرس الأدبى وجهة المقارنة بين الشعر والقرآن الكريم. جاءت هذه المحاولة لتجسد ذروة تلك المعايير التى حاولت وضع أساس صحيح للبلاغة العربية، انطلق من استثمار اللفظ والمعنى على حد سواء.

وينبغى الإشارة هنا إلى أن نظرية النظم عند عبد القاهر تناولت فى البدء فكرة الإعجاز القرآنى، إلا أنه أفاد منها النقاد فى تفسير الظاهرة الجمالية الإبداعية والحكم على جودة المنظوم والمنثور على حد سواء. بمعنى أنها لم تكن فى الأصل نظرية فى نقد الشعر، لذا كان لها حيز مختلف فى مجالات البحث النقدى والبلاغى فى تاريخ الفكر النقدى العربى، وتبلور ذلك حين أخذ الدارسون فى العصر الحديث يربطون بين الأفكار التى انتهى إليها الجرجاني فى كتابه "دلائل الإعجاز" ومباحث الدارسين الغربيين الذين تكلموا عن الدلالة والسياق.

أورد الشيخ عبد القاهر كثيرا من النصوص الشارحة لحدود هذه النظرية الفذة فى كتابه (دلائل الإعجاز) التى لا نرى مانعا من ذكر بعضها كى نستوضح صورة هذه النظرية، وأبعادها، ومدى صلاحيتها فى استنباط المعايير الرئيسة فى تفسير العملية الإبداعية فى الشعرية العربية، فيقول:

"ليس الغرض بنظم الكلم أن توالى ألفاظها فى النطق بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذى اقتضاه العقل. وكيف يتصور أن يقصد به إلى توالى الألفاظ فى النطق بعد أن ثبت أنه نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض وأنه نظير الصياغة والتجوير والتفويف والنقش وكل ما يقصد به التصوير" (٣٤).

فما أورده الجرجاني فى دلائله يحيل إلى مجموعة من الأفكار ذات الدلالات الجديدة التى لم تكن معروفة قبله، والتى يمكن إجمالها فى "أن نظرية النظم تنموغ فى إطار علاقة جديدة هى مبعث جدتها، وهذه العلاقة تربط بين النظم والنحو، وفى ضوء هذه العلاقة... يكون الطريق إلى استنباط القوانين [الجمالية] الإبداعية

متيسرا ومثيرا في الوقت نفسه، ومركز الإثارة - هنا - هو المعنى المتمخض عن العلاقة... ولاسيما حين نتذكر المقولة البالية في جمود النحو ومعياريته " (٣٥).

فمن الواضح أن الشيخ عبد القاهر أدرك أثر النحو في توجيه الدلالة، إذ ليس المقصود بالنحو عنده - في ضوء علاقته بالنظم - مجرد آلة لضبط الكلام، تؤدي دورا تقليديا يهدف إلى سلامة العبارة، وهذا مما لا علاقة له بجمالية الإبداع الشعري أصلا، لكن دوره المهم في أنه معيار فاعل ينخرط في عملية النظم، فهو يتحكم في المعنى، ويعطى لها بعدا تكميليا طريفا.

فجمالية الإبداع الشعري في سياق نظرية النظم الجرجانية بهذا الشكل تتحقق باطنا على تهميش مبدأ اشتراط الوزن والقافية كمعيار حاكم لجودة الشعر، فضلا عن أن الجرجاني صرح بذلك فعلا فقال " ليس بالوزن ما كان الكلام كلاماً ولا به كان كلام خيرا من كلام " (٣٦). فإذا كان النظم عند الجرجاني كلاما مقيدا بالنحو، يكون النظم المقيد بالوزن مقيدا بالنحو أيضا، غير أن النظم المقيد بالنحو لا يشترط التقيد بالوزن، إذن النظم في النهاية نظم، ولكن أصول صناعته تفرض عليه قيودا إضافية، مثل أن يكون الشعر نظما، أى كلاما مركبا متجانسا، يخضع لمقتضيات النحو الذي يتحكم في دلالته، ثم يكون موزونا أى جاريا على أوزان مخصوصة.

فنظرية عبد القاهر الجرجاني في النظم يحسن عدها نظرية لغوية تضاهي النظريات اللغوية الحديثة؛ لما انطوت عليه من أفكار لا ترتبط بفن من فنون القول، بقدر ماتناول مجالات التعبير اللغوي عامة.

ومما سبق نستطيع القول أن نظرية الجرجاني في النظم تقترب من مفهوم الأسلوب، ومن مفهوم الشعرية الموازي للجمالية. فهي في حقيقتها توصيف بنائي للخطاب - أى خطاب - سواء أكان نصا قرآنيا أم نصا شعريا أم نصا نثريا، وأن خاصيتها (الجمالية/ الشعرية) تكمن في أنها تبنى على مبدأ العلاقة، أى علاقة اللفظ مع اللفظ وعلاقة المعنى مع المعنى وعلاقة المعنى مع اللفظ (٣٧).

أما حازم القرطاجني فيعد بما طرحه من معايير في كتابه «منهاج البلغاء وسراج

الأدباء» من أكثر النقاد والمفكرين العرب اقترابا من مصطلح الجمالية، فهو وإن لم يرد الجمالي عنده صراحة، إلا أنه ورد بمعناه، تحت ما يعرف بـ «الشعرية»، والتي تتحدد معناها عنده من منطلق معايير جمالية تأسست عليها ماهية الشعرية العربية. يقول:

"وكذلك ظن هذا أن الشعرية في الشعر إنما هي نظم أى لفظ اتفق كيف اتفق نظمه وتضمينه أى غرض اتفق على أى صفة اتفق، لا يعتبر عنده في ذلك قانون ولا رسم موضوع. وإنما المعتبر عنده إجراء الكلام على الوزن والنفاذ به إلى قافية. فلا يزيد بما يصنعه من ذلك على أن يبدى عن عواره، ويعرب عن قبح مذاهبه في الكلام وسوء اختياره" (٣٨).

إن حازم القرطاجنى كان على وعى تام بحدائثه طرحه هذا، وأنه عمل لم يسبق إليه، حيث يقول: "وقد سلكت من التكلم في جميع ذلك مسلكا لم يسلكه أحد قبلى من أرباب هذه الصناعة لصعوبة مرآته وتوعر سبيل التوصل إليه" (٣٩).

فمفهوم الشعرية عند حازم ينبثق من حيز ما أطلق عليه هو «العلم بالشعر» أو «قوانين الصناعة». بمعنى أنه لم يتعامل مع مصطلح الشعرية كمنهج نقدى تعاملوا مباشرة، وإنما وجدناه يطرحه كمشروع شعري، وظاهرة فنية جمالية جوهرية لصناعة اللغة الشعرية عند العرب، فيقول في معرض حديثه الراض لشعرية كل لفظ موزون مقفى دونما قانون أو رسم: "من..ظن أن كل كلام مقفى موزون شعر.. مثله في ذلك مثل أعمى أنس قوما يلقطون درا في موضع تشبه حصباؤه الدر في المقدار والهيئة والملمس، فوقع بيده بعض ما يلقطون من ذلك فأدرك هيأته ومقداره وملمسه بحاسة لمسه، فجعل يمنى نفسه في لقط الحصباء على أنها در، ولم يدر أن ميزة الجوهر وشرفه إنما هو بصفة أخرى غير التى أدرك. وكذلك ظن هذا أن الشعرية في الشعر إنما هي نظم أى لفظ اتفق كيف اتفق نظمه وتضمينه أى غرض اتفق على أى صفة اتفق، لا يعتبر عنده في ذلك قانون ولا رسم موضوع" (٤٠).

فالشعرية عند حازم هي ناتج قوانين وقواعد تضبط حركتها، وتكسبها خاصيتها

الجمالية، وأن هذه القوانين لا تتأتى بطريقة مفارقة لطبيعة العمل الشعري، وإنما هي قارة فيه، وتستنتق من داخله، وإلا كانت على حد قول جابر عصفور مجافية لطبيعته^(٤١).

ومعنى هذا أن كل عمل لغوى لا يخضع إلى تلك القوانين، إنما هو كلام ليس فيه من الشعر إلا الوزن والقافية.

وعلى هذا، فالوزن والقافية وإن كان يشكلان امتيازاً للشعر، إلا إنها ليسا مقياساً وافياً أو حاسماً لتحديد به جماليته، كما هو وارد في الفرضية التقليدية التي رافقت أقوال كثير من النقاد قبل حازم. إن المقياس كامن في طريقة التعبير، أو في كيفية استخدام اللغة، وذلك من خلال وضع معايير أخرى جديدة، عليها تتأسس جودة النص الأدبي وجماليته، وقد تبلور هذا كله حينما هم حازم بوضع تعريف جديد ووافي يوضح ماهية الشعر وحقيقته الإبداعية الجمالية، قال فيه:

" الشعر كلام موزون مقفى من شأنه أن يجب على النفس ما قصد تحبيبه إليها، ويكره إليها ما قصد تكريهه، لتحمل بذلك على طلبه أو الهرب منه، بما يتضمن من حسن تخيل له، ومحاكاة مستقلة بنفسها أو متصورة بحسن هياة تأليف الكلام، أو قوة صدقه أو قوة شهرته، أو بمجموع ذلك. وكل ذلك يتأكد بما يقترن به من إغراب. فإن الاستغراب والتعجب حركة للنفس إذا اقترنت بحركتها الخيالية قوى انفعالها وتأثرها"^(٤٢).

وإذا كان ماسبق يدل على أن الشعرية عند حازم عملية جمالية فنية يتعاضد في إنتاجها - إضافة للوزن والقافية - المحاكاة والتخييل، فإنه لا يفوتنا وعى حازم المبكر الذى سبق به المدارس النقدية الحديثة، عندما وجدناه يتخذ من «الإغراب» ركناً ركينا فى العملية الإبداعية فى الشعرية العربية، وهو ذات الركن الذى بنيت عليه - فيما بعد - الشعرية بمفهومها الجمالى - عند الشكليين الروس ولا سيما شلوفيسكى، الذى نادى بكسر رتابة العالم من خلال تحطيم رتابة اللغة، وإيجاد غرابة فى علاقتها لتستعيد ديناميتها^(٤٣).

ولم يترك حازم القرطاجنى مفهوم المعنى التخيلى والمحاكاة، وإنما تطرق فى دراسته إلى مفهومها المقصود، مبينا لحدود العلاقة بينهما، فقال عن المعنى التخيلى نقلا عن ابن سينا "والمخيل هو الكلام الذى تدعن له النفس فتنبسط لأمر أو تنقيض عن أمور من غير روية وفكر واختيار. وبالجملة تنفعل له انفعالا نفسانيا غير فكري، سواء كان المقول مصدقا به أو غير مصدق به" (٤٤). بمعنى أن السامع بمجرد سماع الشاعر تتمثل فى ذهنه صورة ينفعل لها، وتكون عملية استحضار هذه الصورة إما من طريق الفكر وخطرات البال، أو بأن تشاهد شيئا فنذكر به شيئا آخر.

أما المحاكاة فتعكس المرتكز الثانى فى إنتاج الشعرية العربية وفى جودتها، فلا يمكن للنص الشعرى أن ينتج عن طريق التخيل وحده دون المحاكاة؛ لأن صنعة الشعر عند حازم "هى جودة التأليف وحسن المحاكاة"، (٤٥)، وأن موضوعها هو "الألفاظ وما تدل عليه" (٤٦)، وبالتالي "إذا وقع فيها التخيل والمحاكاة كان الكلام قولاً شعرياً، لأن الشعر لا تعتبر فيه المادة، بل ما يقع فى المادة من التخيل" (٤٧).

فعملية التخيل تعتمد أساساً على المحاكاة التى يتفنن المبدع فى تقليص الهوة بينها وبين التخيل لدى المتلقى؛ أى السعى إلى تقريب الصور المتخيلة لدى المستمع والصور التى يبدعها الأديب. فتواشج التخيل بالمحاكاة جاء عند حازم لأداء دور مهم فى العملية الإبداعية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ليدل على مدى ما يتمتع به حازم فى تعريف الشعر من نظرة واسعة تستوعب كل عناصره.

فهذه القيم جاءت مترابطة متواشجة "لتصف الخاصة النوعية للعمل الفنى، من زواياه المتعددة، وما ينطبق على الفن بعامة ينطبق على الشعر بخاصة، وبهذا المعنى يصبح العمل الفنى «محاكاة» لو نظرنا إليه من زاوية علاقته بالواقع، وسعيه إلى تصوير العالم أو الإنسان، بمعناهما المتكامل. ويصبح «تخيلاً» لو نظرنا إليه من زاوية القوى النفسية التى تبدعه، فتغدو المحاكاة تجسيدا لواقع العالم على مخيلة المبدع، أو تركيباً جمالياً ابتكارياً تشكله المخيلة مادامت القوة المتخيلة هى القوة الفاعلة التى تعيد تأليف المدركات والربط الجديد بينها فى تشكيل العمل الفنى" (٤٨).

وإذا كان حازم قد أقر بحتمية توظيف المحاكاة والتخييل داخل النص الشعري كـمعيار جمالي، ففي الوقت نفسه ساقته ألمعيته إلى رؤية عبقرية وفريدة لم يسبق إليها، وذلك حينما وجدناه لا ينفى إمكانية اشتغال النصوص الثرية علي (جمالية / شعرية) - وهذا من صميم منطلقات هذا البحث - طالما هناك حضور للتخييل والمحاكاة. فيقول:

" فما كان من الأقاويل القياسية مبنيًا على تخييل وموجودة فيه المحاكاة فهو يعد قولاً شعرياً، سواء كانت مقدماته برهانية أو جدلية أو خطابية يقينية، أو مشتهرة أو مظنونة. وما لم يقع فيه من ذلك بمحاكاة فلا يخلو من أن يكون مبنيًا على الإقناع وغلبة الظن خاصة... " (٤٩).

فحقيقة الجمالية الشعرية بمفهومها القرطاجني، لا تكمن في النص الشعري فحسب، وإنما تتجاوزه إلى كل الأعمال الأدبية. وهو بذلك يكون سابقاً - وبقرن عديدة - لما تداولته الشعرية الحديثة عند الناقد الفرنسي (جون كوهين. Cohen Jean) أحد رواد الأسلوبية في العصر الحديث، حينما أقر بأن الشعرية كتكوين جمالي متوفرة حتى في أدنى مستويات الكلام الثري، وأن النثر " لا يفترق عن الشعر إلا في الكم، فالنثر الأدبي ليس إلا شعراً معتدلاً، أو إذا شئنا فإن الشعر يمثل الشكل (المتطرف) في الأدب " (٥٠).

بل إنه يرى أن التلاؤم بين العناصر الشعرية والعناصر الخطابية كالإقناع وغيره، أمر هو من مستلزمات تحقق الغاية الجمالية عند المتلقي؛ من هنا لا ينبغي أن يخلو نص شعري من عناصر خطابية، ولا نص نثري من عناصر شعرية؛ لأن المروحة بينها في النص الواحد تكسب الكلام جمالية فنية، وتأثيراً نفسياً، لا يتحققان بدونها. فـ" التخييل هو قوام المعاني الشعرية والإقناع هو قوام المعاني الخطابية، واستعمال الإقناع في الأقاويل الشعرية سائغ، إذا كان على جهة الإلماع في الموضوع بعد الموضوع، كما أن التخيل سائغ استعمالها في الأقاويل الخطابية في الموضوع بعد الموضوع " (٥١).

لقد أفاد حازم من الكتابات النقدية والبلاغية اليونانية، واستنطق النصوص الأدبية العربية بعقل واع وذوق رفيع فاستطاع أن يبلور وجهة نظر كبرى في الجمالية الشعرية، تستند إلى مجموعة من العناصر النبوية التي تتحكم في عملية إنتاج النصوص الإبداعية الأدبية.

فالجمالية وإن غابت كلفظ منصوص عليه في المدونة النقدية العربية، فإنها لم تغب عنها كمفهوم نقدي تناوله النقاد العرب بإدراك ووعى حقيقى يعكس أبعاد الصناعة الشعرية، ويؤسس - بقدر ما - لضوابط فنية تؤهلنا - على الأقل - لأن ندعى بأننا قد امتلکنا بيدنا مفاهيم مفتاحية لنظرية جمالية عربية إسلامية، تستأهل منا أن نسرع الخطى نحو تطبيقها وإغنائها بالمزيد من المفاهيم تنظيرا وتطبيقا.

. وإذا كان ما أحدثه الإسلام من تطور في حياة الناس وأفكارهم، يشكل منطلقا من منطلقات هذه النظرية، فإن المعجزة القرآنية الخالدة هي من صميم هذه النظرية. فكما استطاعت أن تضع البشرية أمام موضوع كبير، أو تصور جديد، أو طرائق موضوعية في التفكير، أستطاعت أن تضعهم أيضا أمام وعى جمالى جديد.. يجد تجلياته في الفكر واللغة والسلوك ووسائل الفن التعبير.

ولأن الخطاب القرآنى في أصله تكوين لغوى معجز فسيكون - حتما - أفضل منطلق تطبيقى لهذه النظرية. فمعنى أن القرآن الكريم كلام الله يعنى أننا حين نأتى لتحديد مفهوم الجمال القرآنى فإننا ندخل على الفور عالما جديدا معجزا؛ لأن في القرآن جانبالم يقرب منه فلاسفة الجمال، وهو «الإلهي»، وهذه الجدة الإعجازية تفرض أن يكون المنهج ومفاتيحه المفهومية جديدة أيضا، ومشتقة من موضوعها على وجه الحصر.

فالخطاب القرآنى تجسيد لفضاء روحى وفكرى، تأسست عليه منظومة البنى القيمة للنموذج الحضارى العربى والإسلامى، وهذا ولاشك يعطيه استحقاقا لأن

ننحاز إليه، ونتمركز حوله، ليكون منطلقا جماليا نستكشف من خلاله أسس مفهومية لرؤية توطر لفلسفة جمالية عربية - إسلامية.

لقد اختص النص القرآني - دون سائر النصوص - في شكله ومضمونه - بخصائص جمالية معجزة، هي قوة البيان وسحره، والانسجام اللفظي والتماسك النصي، والايقاعية التي تحددها دقة التوزيع الموسيقي بين الحروف والكلمات والتراكيب... مما جعل النفوس تهتز لسماعه، وتدهش لتركيبه، وتنتشى بقوة تأثيره.

فالقرآن الكريم هو كتاب العربية الأكبر، التي عجزت عن محاكاته عقول البشر، فهو معجزة اللسان العربي، كما أنه مناط الوحدة الجمالية والذوقية والوجدانية لمختلف الشعوب التي اتخذت العربية لسانا لها.

ونذكر في هذا السياق شغف الأستاذ الراجعي بجمالية الخطاب القرآني في إعجازه وقوة نظمه وانسجامه، فيعبر عن ذلك بكلمات صادقة يقول فيها: " فإنه (متلقى القرآن) إنما يسمع ضرباً خالصاً من الموسيقى اللغوية في انسجامه واطراد نسقه واتزانه على أجزاء النفس مَقْطَعاً مَقْطَعاً ونبرة نبرة كأنها توقعه توقيعا ولا تتلوه تلاوة. " (٥٢).

إذن، فالحضور الجمالي في الخطاب القرآني هو حضور دائم، يمتزج فيه البعد الجمالي بالبعد الإبلاغي لتوصيل المفاهيم إلى نفوس المتلقين. فهو بتركيزه المتزايد على عرض العالم المحسوس في دقته، والدعوة إلى التأمل في جنباته الفسيحة والجميلة، يمتلك القدرة على منح الموضوع قيمته في صنع الجمال، ومن ثم يعمل في نداءاته - من خلال وعي العلامات الجمالية القارة فيه - على إيقاظ الضمير، وشحن الشعور، والدعوة إلى انفتاح العقول والحواس على معطيات العالم الخارجي، عساه يحمل المتلقين إلى الطريق المستقيم، ويجتذبهم إلى سبيل الهداية.

وإذا كانت رؤية الجمالي في الفكر العربي القديم قد استطاعت - بقدر ما - أن تشكل وعيا انطلق من خصوصية ثقافية عربية، فإن هذه الرؤية قد انتفت عند النقاد العرب المحدثين، فلم يكن وعيهم بالجمالي - رغم تعدد مستوياته - نابعا من تلك الخصوصية، وإنما نبع من توجهات غربية، جاءت متطابقة مع (مقولات/ دراسات) نقدية لا يغادرها الباحثون العرب، بل يجمع أكثرهم على أنها الطريق المثلى في دراسة النص وتحليله.

فحين نتبع الفكر العربي الحديث نجد أنه كان سلبيا في تفاعله مع المنجز المعرفي الغربي فيما يخص «علم الجمال» في صيغته العربية، إذ إنه من النادر تجد في هذا المجال محاولة عربية حقيقية. اللهم إلا بالقدر الذي تقتصر فيه على النقل والتطبيق. فعلم الجمال من بين العلوم الإنسانية التي لم يقد النقد العربي الحديث منها كما يجب. صحيح أن هناك بعض المحاولات التي هبى لها أن تطرح نفسها على الساحة النقدية العربية بوعى التأصيل والاستقلالية والهوية، إلا أنها لم تكن بذات أهمية، فهي لا تزال خجولة، تعاني من ضعف الأدوات المستخدمة، وماهية المصطلح الجمالي، وبعضها منقول بنصه عن الغرب، ومطبّق بطريقة تجعل من الإبداع الأدبي العربي الحديث من حيث هو ممارسة جمالية يتعالى على عمقه الإنساني ويغترب عنه.

- في الفكر الغربي:

لا أحد ينكر أن الإغريق عنوا بالجمال غناية فائقة، وكان الجمالي - بجانب الخير والحق - من أهم ما شغل فلاسفتهم ومفكرهم^(٥٣). فإذا كان الإغريق عرفوا الجمال بصورة أو بأخرى، فهم عرفوه كأفكار جمالية بمعنى الجميل الذي هو ضد القبيح، والذي يرادف في اللغة الإنجليزية (the Beautiful)، لكنهم لم يعرفوه كنظرية تنحو نحو العلمية أو العلوم التجريبية بمفهومها في العصر الحديث.

فلم تكن الفلسفات القديمة وبخاصة الإغريقية منها تنظر الى الجمال من حيث ارتباطه بالفن، فهو بالنسبة إليها ليس خاصة مميزة للفن بقدر ما هو

خاصة للإبداع الإلهي، من أجل هذا جاء التفكير حول الجمالي خاضعا للتفكير الميتافيزيقي أو الأخلاقي^(٥٤).

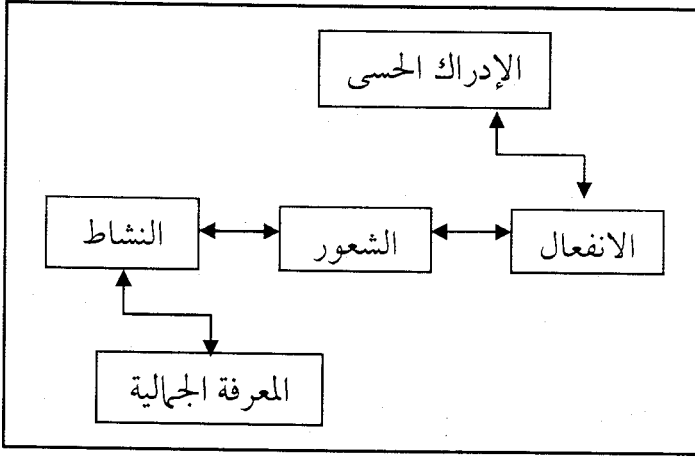
أما مصطلح «الجمالية» أو «علم الجمال» الذي هو ترجمة لكلمة «استطيقا. Aesthetics»، فهي كلمة ولدت في رحم الفلسفة الغربية من الناحية الاصطلاحية خلال النص الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي. فقد اقترن أول ظهور للفظ (الاستطيقا) بالبحث عن فنية جمالية للشعر، وذلك على يد الفيلسوف الألماني (الكسندر باومجارتن. A. Baumgarten) (١٧١٤ - ١٧٦٣م)، الذي يعد أول من سك هذا المصطلح، في كتابه (تأملات شعرية) سنة ١٧٣٥م، وهو أول بحث يوظف من خلاله الباحث هذا اللفظ للدلالة على الحساسية، أي على علم الجمال. فهذه الحساسية تهيمن عليها أفكار بسيطة؛ لا هي غامضة ولا هي واضحة، وإنما يحس بها في مضمونها ونتائجها. إذ إنها تقدم معارف حسية انفعالية، منسقة تنسيقاً؛ أي بهيئة وجميلة^(٥٥).

وكان (باومجارتن) هذا فيلسوفاً ينتمى إلى التيار العقلاني الديكارتي، حيث سعى لتقديم علم الجمال مستقلاً، يتخذ موضوعاً له ليدل على العلم الخاص بالمعرفة الحسية، أو الإدراك الحسي للعالم الخارجي، وهذا يعني أن علم الجمال حسب رؤية باومجارتن هو العلم الذي يدرس انفعالات الإنسان ومشاعره ونشاطاته وعلاقاته الجمالية في ذاته، دون أن يرتبط ذلك مباشرة بوجه استعمالي أو بمنفعة عملية^(٥٦).

وبسبب هذه الهيمنة للبعد الحسي على نزعة باومجارتن الفلسفية أن جعل من المعرفة الحسية إمكانية أن تكون واضحة في إدراك المعرفة الجمالية، شأنها في ذلك شأن المعرفة اليقينية التي نستمدّها من العقل. وأن هذا الوضوح لا يكون إلا في المنتج الفني؛ لأن الفن نتاج الحواس استناداً إلى الخيال والشعور.

وهذا يأتي متوافقاً مع الذات العارفة في منظور المعرفي الغربي، من حيث هي كصفات مجزأة، تبدأ من الإحساس أولاً، ثم يأتي بعد ذلك الإدراك الحسي، فالشعور، فالنشاط، وفي النهاية تتوالد المعرفة الجمالية. ويمكن تمثل إنتاج هذه

المعرفة الجمالية عن طريق البعد الحسى كما جاءت عند باومجارتن من خلال المخطط
البيانى التالى:



وإذا كان باومجارتن لم يخرج فى استعمال هذه الكلمة عن حدود معناها الحرفى، وهو دراسة المدرك الحسى؛ إلا أنه استطاع أن يميز المعرفة والإدراك الجمالى عن الضروب الأخرى للمعرفة، ممهدا بذلك الطريق لكل علماء الجمال الذين جاءوا من بعده ليزيدوا علم الجمال توضيحا وتطويرا كى يكون نمطا مستقلا ومتميزا.

إن غاية ما يمكن استخلاصه من رؤية باومجارتن السابقة هو رغبته فى التحرر من النزعة المنطقية التصويرية التى كانت تعتمدها البلاغة الكلاسيكية، أو لما يمكن تسميته بالقطيعة المعرفية بين نظامين معرفيين نظام البلاغة ونظام الاستطيقا. فإذا كانت الأولى تقوم على مبادئ صورية وقواعد شكلية حاكمة للعمل الفنى باعتباره محاكاة للطبيعة، فإن النظام المعرفى الجديد لا يقوم إلا على مبدأ الإحساس بالجمال، وهو المفتاح الأول لتذوق الفن باعتباره تحريرا للمخيلة من قيود العقل الصورى^(٥٧).

وقد أدت هذه الرؤية عند باومجارتن إلى طغيان الطابع الحسى، حيث فرضت نفسها على علم الجمال من بعده، حتى صارت إشكالية معرفية حكمت كل أديباته لاحقا.

وبهذه الرؤية - تقريبا - تحددت الصورة المعرفية للجمال عند الفيلسوف الألمانى (عمانويل كانط. iimanouil kant) (١٧٢٤ - ١٨٠٤م)، حيث ذهب إلى أن «حكم

الذوق» هو ما يتوصل به إلى معرفة الجمالى، وأن هذه الوسيلة متميزة كل التميز عن الحكم التصورى، حيث إن الأول ينتمى إلى مجال الوجدان أو الشعور، بينما الثانى يعود إلى العقل النظرى. كما أن حكم الذوق متميز عن الحكم الأخلاقى، من حيث إن الأول لا يقاس بالنسبة لغاية محددة سلفا، وإن كان ينطوى فى ذاته على غائته، أى كونه غائيا دون غاية محددة بينما الحكم الأخلاقى يقوم على الغاية المحددة سلفا^(٥٨).

إن الفصل بين الجمالى والأخلاقى من الأمور التى شغلت اهتمام كانط، حيث يقول: "الفن الجميل الذى حصل فى جوهره على الصورة الغائية الخالصة عند الحكم عليه، أى الغائية من دون غاية، يكون مستقلا تماما عن تصور الخير، لأن الخير يستلزم غائية موضوعية، أى استناد الموضوع إلى هدف محدد" ^(٥٩).

وقد احتفظ هذا الطابع الحسى بتأثيره على كبار الفلاسفة حتى على المثاليين منهم أمثال الفيلسوف الألمانى (فريدريك هيغل . Friedrich Hegel) (١٧٧٠ - ١٨٣١م)، الذى يعد من أعظم من تناولوا مشكلة الجمال فى العصر الحديث، وأضافوا إليها بعدا معرفيا جديدا لم يسبقه إليه أحد. فقد كان مذهبه فى هذا الشأن بداية عهد جديد للانطلاق الروحى فى الفن، باعتباره فكرة، وهذا المذهب لم يسبقه إليه أحد قبله. فالجمال عند هيغل هو التجلى المحسوس للفكرة. فمضمون الفن ليس سوى الفكرة، أما صورته فتتلخص فى تصويرها المحسوس والخيالى، ولكى يتداخل هذان الوجهان فى الفن، ويستلزم تحول المضمون إلى موضوع فنى أن يكون لائقا لمثل هذا التحول" ^(٦٠).

فهيجل وإن كان يهدف دائما إلى البحث عن التعقل الباطنى فى كل موضوع واقعى، إلا أنه مع ذلك يؤكد أن فكر الفنان لا يمكن أن يظل فكرا مجردا، فالجمال عنده ليس سوى تمظهرها حسيا للفكرة، لكن هذا التمظهر يأتى بكيفية معينة.

أما الفيلسوف الإيطالى (بنديتو كروتشه . Benedetto Croce) (١٨٦٦ - ١٩٥٦م) فلا يبتعد فى فهمه للجمالى كثيرا عن فهم كانط، فهو يعتبره " حدسا.. أو إحساسا

فطريا بالطبيعة، ولكنه معرفة كذلك، تنبع من العقل والخيال معا، ويتم إدراك مكنوناتها بملكة تتفاوت درجتها وقوة إدراكها بين بنى البشر" (٦١).

وتتضح فكرة الحدس عند كروتشه وتزداد رسوخا عندما يؤكد أنه "ليس إحساسا تطبعه الأشياء على العقل كما لو كان سطحيا خاليا، أى أنه ليس مجرد عملية، وإنما هو نشاط وفعالية تجرى فى العقل الإنسانى، منتج للصور.. أى أنه ليس مجرد عملية تسجيل للوقائع أو الأفكار، بل يتكون فى وعى الإنسان كثمرة للإنفعالات.. والصور الخيالية.. وبفضل الإنفعالات تتحول تلك الصور إلى تعبير غنائى.. هو قوام كل الفنون" (٦٢).

ويدلل كروتشه على ماذهب إليه بقوله: "إذا ما مضينا نفحص قصيدة من الشعر لنحدد ما الذى يجعلها قصيدة، فسوف نجد دائما عنصرين أساسيين: مجموعة من الصور الخيالية، وانفعال يسرى فيبعث فيها الحيوية، والذى يعبر عنه الشعر ليس شيئا يمكن للغة المنطقية أن تعبر عنه" (٦٣).

فجمالية الشعر عند كروتشه لا ترتبط بأى غاية عملية أو نفعية؛ "لأن الفن الجيد فى رأيه لا يمكن أن يخضع للذم أو المدح من جهة الأخلاق.. [أو] يقوم بوظيفة الدعوة الأخلاقية... ولكن يكفى الفن فى هذه المهمة الإنسانية الرائعة أن يكشف لنا عن جوانب إنسانية، لا يمكن العلم أن يقوم بها، وأن يحقق قيم الجمال التى لها وجودها المستقل عن وجود الحقيقة العلمية، أو الفائدة الاقتصادية أو اللذة المادية" (٦٤).

ومما سبق يتضح أن مفهوم الجمال فى منظور الرؤية المعرفية الغربية يكاد يتجه - وبكل قوة - إلى فصل الفن عن الحياة. فالمعايير الأخلاقية والنفعية لم تعد ذات مغزى تجاه قيمة العمل الفنى؛ وإن كان للمحتوى من أهمية فهى فى حدود ما يسهم فيه إطار الانطباع الجمال العام.

فهم يعلنون من قيمة الشكل الخارجى للأعمال الفنية التعبيرية، دون أن يدوا أهمية لما يطرحة المحتوى من قضايا أو مضامين نفعية.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل تطور إلى رفض هذا التوجه صراحة، فقد توجه العديد من الفلاسفة والمفكرين الغربيين في رؤيتهم للفن وللقيمة الجمالية لمعارضة أى محاولة تربط الجمال بالنفعى والأخلاقى^(٦٥). وقد تشكلت في هذا الإطار مدارس وآراء تهدف إلى وضع الأسس النظرية لهذه القناعات، إبتداء بالمدرسة الجمالية (الفن للفن. Art For Art's Sake)، ومرورا بالفصل بين الجمالية والأخلاقية على أساس التمييز بين الفن وكل ما عداه لدى كروتشه وكانط... وغيرهم، وإنتهاء بالنزعة الشكلية، والإتجاه البنيوى اللذين اتجها إلى جعل الظاهرة الجمالية متباينة تماما لكل ظاهرة أخلاقية.

إن التعارض بين الفن والمنفعة هو الأساس الذى انطلقت منه القطيعة بين الجمال والأخلاق عند أنصار مدرسة النقد الجمالى، أو ما يطلق عليها مدرسة (الفن للفن. Art For Art's Sake)، حيث يعتبرون الأدب والفن غاية في ذاتيهما وأن مهمتهما الإمتاع فقط لا المنفعة، وإثارة المشاعر وإلهاب الإحساس ليتذوق الإنسان الفن الجيد.

فالفن عند أصحاب هذه المدرسة ليس فعلا نفعى، أو وسيلة للتعبير عن المشاعر الخاصة، بقدر ما هو وسيلة لبعث صور وأخيلة وإحساسات تثير اللذة، وتشر الجمال من أجل الجمال. أما ما فى العمل الفنى من نشاط آخر عقلى أو اجتماعى، أو فلسفى، أو أخلاقى فليس له قيمة فى ذاته.

إن مادعت إليه هذه المدرسة يعد - بدون شك - نوعا من تنحية مادة الفن، وفصل بينها وبين صورته، والذى سوف يؤدى - حتما - إلى تكريس نوع من الطغيان لعنصر واحد من عناصر الفن على سائر العناصر الأخرى المكونة له.

وبظهور المدرسة الشكلانية (Formalism) فى مطلع القرن العشرين، أصبح التركيز على البنية الشكلية من أهم الجوانب المساعدة على فهم الجمال فى النصوص اللغوية الإبداعية. فقد ذهب أصحاب هذه التركة إلى أن لا تلازم بين الشكل والمضمون. الاختلاف النوعى للفن لا يعبر عن نفسه فى العناصر التى تشكل

العمل الفنى، وإنما فى الاستعمال المتميز لتلك العناصر. فالعمل الأدبى عندهم يُدرس كواقعة مستقلة بذاتها، فلا دخل للعناصر الخارجية فى تكوينه. بمعنى أن فنية العمل الأدبى عندهم تكمن فى إبتكار أشكال لغوية مكثفة بذاتها^(٦٦).

فالإدراك الجمالى يكتسب فعاليته فى النص الأدبى من الخصائص النصية المصممة للشكل، وأن هذا الإدراك قادر على إنتاج التصور الجمالى فى ذهن المتلقى.

وإذا كان الجمالى قد تجلّى بعيدا عن العناصر الخارجية للنص عند الشكلايين، فإن تحديد النظام الجمالى الذى يحكم النص فى (المنهج البنوي. structuralism) لا يتعد كثيرا عما عرفناه فى المنهج الشكلى. صحيح أن المنهج البنوي يختلف عن المنهج الشكلى فى تأكيده على أن المضمون والشكل لهما نفس الطبيعة ويستحقان نفس العناية فى التحليل، إذ إن المضمون يكتسب واقعه من البنية، لكنها فى تحليلها لا تهدف إلى وصف عمل بالجودة أو الرداءة، وإنما تهدف إلى التركيز على طريقة القول أكثر من الاهتمام بالدلالة. فهى تحاول إبراز كيفية تركيب النص والمعانى التى يكتسبها وعناصره عندما تتألف على نحو ما. فالنقد الأدبى فى البنيوية يتجنب أى حكم تقويمى على الأعمال الأدبية والفنية فى علاقته بالذات، أو المجتمع، أو فى إطار ما يجب أن يكون، وإنما تؤكد على أنها تركز على طريقة الدلالة، وليس معنى الدلالة.

من هذا المنطلق ألقى البنيويون المؤثرات الخارجية عن الأدب، لأنها لا تمثل معايير جمالية فى الحكم على النص، ومن ثم قللوا من أهمية الدراسات النفسية والاجتماعية والتاريخية فى تقدير الجمال، وبدءوا "يرفضون أن تمثل هذه الدراسات معيارا جماليا للأعمال الأدبية"^(٦٧). وهذا ولا شك يمثل تطورا لنفس الأفكار عند الشكلايين الروس.

فالعمل الفنى فى المنظور البنوي لا يمكن أن يتحدد جماليا إلا بالقبض على العلاقات الداخلية التى تتحكم فى إنشاء النص فى مساره الفنى، وبالتالى فإن البنيوية لا تقيم وزنا لأى تقويم للعمل الفنى، وخاصة التقويم النفعى الأخلاقى.

وهكذا فإن ماسبق يؤكد أن الجمال في منظور الذهنية الغربية مرهون باللذة والمتعة والذاتية، بعيدا عن الأخلاقي والقيمي، وأن الأدب لا اعتبار فيه لشيء سوى الجانب الشكلي والفني.

ولا شك أننا في هذا أمام رؤية جديدة، تؤسس للجمالية من منطلق تعبير أساسي عن الحدائث بما هي مشروع ثوري، يقوم على مبدأ تجاوز البلاغة الرديف الأساس للميتافيزيقا. هذه الرؤية تتمثل في إنعراج المعرفة عن اليقين، والمعنى عن التمثل والحضور، هذا من جهة، ومن جهة أخرى تجاوز المصادر التي تعيد إنتاج الصور لا باعتبارها إحساسات، أو كائنات جمالية، وإنما بوصفها نمط نسق ميتافيزيقي جاهز^(٦٨).

فإن إدراك الجمال في الفن لا يتعارض مع أن تكون له صلة وثيقة بالمجتمع والواقع، وتربطه وشائج بالحياة الأخلاقية. والفن بهذه الوضعية سوف يخضع إلى إلزامات الضمير الذي من شأنه أن يفرض عليه قيما خلقية توجه مساره، فيكون له أثر عميق في توجيه حياة الفرد والمجتمع.

فلا يمكن أن يكون للجمال داخل الفن وجود مستقل، قائم خارج الوعي الإنساني، بل لابد أن يناط بدور ويعطى معنى. فالفن هو أداة مثلى للتواصل بين الموجودات، وإشعاع روحى وأخلاقي نتعلم فيه التعاطف والتناغم والمشاركة الوجدانية الفعالة.

فالجمالي في الأعمال الأدبية يحمل مقومات متعددة، تؤهله لأن يؤدي أدوارا مختلفة، وهي أدوار لا يمكن حصرها بحال من الأحوال في اللذة والمتعة، كما دأبت العديد من الاتجاهات المثالية أن تجعله حبيسا لهما، إنه يمكن أن يقوم - إلى جانب ماسبق - بوظيفة تربوية، تكون نموذجا يهدف إلى تهذيب النفوس وتربية الطباع. كما يقوم بوظيفة تنفيسية وتطهيرية، حين يخفف من أعباء المتلقى وينسيه مشاعره المكرومة، أو يسهم في حل تناقضاته الشعورية، كما يقوم بوظيفة معرفية من خلال ما يقدمه من صور عن الواقع تستوجب من المتلقين التحليل والفهم والتفسير لتنمى وعيهم ومداركهم.

إذن، الجمال سمة وميزة يتميز بها الفن، فهو المنتج المتحقق نتيجة عمل معين، بحيث قد يكون جميلا وقد لا يكون، كما أن الجمال قد يتحقق في الفن وفي غير الفن. ولعل الطبيعة تقدم لنا خير دليل على ذلك، بما تشتمل عليه من مناظر خلابة لا دخل للفن فيها. غير أن الفن في المجال الأدبي لا يذكر إلا مقترنا بالجمال، باعتبار أن الغاية التي يسعى إلى تحقيقها هي جوهر الوجود الجمالي. وهذا ما فرض على دارسى الأدب ونقاده أن يقرنوا العمل الفني بالجمال، بل إن جوهر أية دراسة نقدية للفن الأدبي مهما كان جنسه أو نوعه، هو البحث في مقوماته الجمالية؛ لإبراز وظائفها في التواصل الذي يشكل غاية كل مبدع، وميزان توفيق في حسن استعمالها والإجادة فيها.

فالجمال هو الخاصية الجوهرية والمظهر الأساس لأدبية الأدب، التي تميز النص الأدبي كخطاب عن غيره من الخطابات الأخرى، حيث لا يمكن للأدب أن يكون أدبا إلا إذا كان جميلا، وهو ما يعنى أن البحث في عناصر الأدبية في أى نص أدبي هو اشتغال جمالي، وهذا هو ماسوف تناوله في المبحث القادم - إنشاء الله تعالى.

ثانيا: الاشتغال النصي:

إنه من نافلة القول أن نقرر أن الجمال بصفة خاصة والفن منه بصفة عامة يجسد قيمة بشرية، ووسيلة من وسائل الإفصاح عن حالة الوعي. فالجمال موقف معرفي مهم، ينطلق من التجربة الإنسانية، ويهدف إلى مصير إنساني يتشمل الحياة مما تردى فيه، إلى مناخ أكثر ملاءمة، وأكثر اقترابا من الكامل.

وعلى امتداد تاريخ البشرية لم نر أمة قد استغنت عن القيم الجمالية، بل ظلت تسعى إلى نشدانها، والقبض عليها في عموم مجالات الحياة، وبخاصة الأدبية والفنية.

فلقد كانت - ولا تزال - مسألة البحث عن الإحساس بالجمال وإبداعه ونقده هو هاجس فلسفة الجمال الأكبر على مر العصور، وذلك نظرا لما لها من صلة وثيقة بمبادئ المعرفة والسلوك الأخلاقي. فالجمال وإن كان القيمة العليا التي يسعى

الإنسان إلى تحقيقها فيما يبدعه ويتذوقه من آثار فنية وأدبية، فإنه على صلة بالخير والحق الذى هو غاية المعرفة التى يتوق إلى أحكامها كل سلوك إنسانى نبيل.

ولاشك فى أن الفكر الجمالى ومكتسباته لم يتقوفا داخل حقل معين من حقول الفكر والمعرفة الإنسانية، فالانتشار الواسع الذى شهده الفكر الجمالى كان ذا جدوى واضحة، كسرت نطاق التقوق لتسهم فى إثراء التجربة الإنسانية بوجه عام، والتصورات النفسية والاجتماعية للعملية الإبداعية والفنية بوجه خاص.

وإذا كانت اشتغالات الجمال قد تعددت واختلفت مذاهبها، فإن ما يشغلنا هنا هو أن تنصب محاولاتنا على ضبط علاقة الاشتغال الجمالى فى الحقول النصية الإبداعية؛ وصولاً إلى تمييز جلى للجمالية نفسها، وإلى تنقيتها من كل التداخلات بينها وبين حقول أخرى، ربما تأتى فى سياقات أخرى هى ليست مما تعبأ أو تهتم به هذه الدراسة.

فمعروف أن النص الأدبى - الشعرى والنثرى - لا يخرج عن كونه ثمرة عقل، ومخيلة مبدع، اعتمد فى مادته على بنية اللغة، وهذا هو السر فى أن اشتغال الجمالية جاء مرتبنا بأنساق الخطابات النصية الأدبية - الشعرية والنثرية، وذلك بقصد الوقوف على المكونات المنشئة لهذه لأعمال الأدبية. فالجمالية تريد أن تشتغل على الأعمال الأدبية.. بوضع المصطلحات الضرورية والأدوات الإجرائية اللازمة، التى تمكنها من أن تكون موضوعاً أكيدا لأدبية النص الأدبى؛ يكون من مهامها الأساسية استنباط الخصائص المجردة فى الخطاب الأدبى، وهذه الخصائص هى التى من شأنها أن تضى على الخطاب أدبيته.

وهكذا، فالجمالية لا تتعلق بقراءة الأعمال الأدبية أو تأويلها، بل إنها تتأمل فى الأدوات الإجرائية لتحليل هذه النصوص، ولذلك فإن حقل اشتغالها ليس ما يوجد، أو وجد سابقاً من أعمال، بل هو الخطاب الأدبى نفسه، وما يميزه عن سواه من أنواع الخطابات الأخرى، من حيث هو مبدأ مولد لعدد لا حد له من النصوص. فهى حقل نظرى يريد أن يثرى بالبحث التجريبي.

إن اهتمام الجمالية بالنصوص الأدبية دون تعيين لجنس أدبي معين، هو ما جعل منها حقلا يهتم بالتمييز بين ما هو أدبي وما هو معياري، أى بين لغة يمكن أن تفيض عنها لغات ضمنية أخرى، ولغة تكتفى بحدها الأدنى، وليس حقلا - مثلما كانت الحال في دراسة الأدب العربي سابقا - للتمييز بين ما هو شعري وما هو نثري. وهذا ما عانى منه النقد العربي منذ القدم وحتى وقت قريب من ثنائية البلاغتين - بلاغة الشعر، وبلاغة النثر^(٦٩). فهذه الثنائية ليست من توجهات الجمالية، وإنما تقترح بديلا آخر تميز من خلاله بين الخطاب الأدبي والخطاب غير الأدبي.

ولعل ماسبق يضع أيدنا على حقيقة ما أقدمت عليه الجمالية حينما طرحت سؤالها المهم وهو: (ما الأدب؟)، وما اكتنف هذا السؤال من لوازم العثور على ما يشكل هوية النص الأدبي - اختلافا واثلافا. وهى فى ذلك لا تضع فى حسابها الموجهات الخارجية كالوقائع والأحداث والنيات، مالم يكن هذا التعويل قائما على أساس داخلى فى النص.

وهذا ما يؤكد أن الجمالية اشترط لا بد منه لنجاح أية عملية إبداعية، فهى قراءة داخلية، وليست قراءة خارجية للأعمال الأدبية فى تمايزها واندماجها. وإذا ما فشل التحليل فى إيجاد ذلك التفسير فإنه يبرهن - لا محالة - على عدم جدواه^(٧٠). من هنا لم تنحصر مهمة الجمالية فى النصوص والأعمال الشعرية فحسب، بل فى النصوص الأدبية جميعا، فكما يمكن الحديث عن شعرية الخطاب فى النص الشعري يمكن أيضا الحديث عن شعرية الخطاب فى النص النثري..

إن ماسبق يتأكد بصورة فاعلة فى العملية الإبداعية، عندما يشكل السؤال عن كيفية التعبير وضعا ملحيا ومشاركا بين الإجراءات النقدية الحديثة فى معاينة الخطاب الإبداعى، فعندئذ سوف يلتقى هذا الطرح - دون شك - مع وظيفة علم الجمال التى تعنى فى جانب منها بطريقة العرض، إذ إن "سؤال الجمالية أصبح مطروحا للبحث فى موقعه وموضوعه الأهم؛ أى داخل حقل (الشعرية. Poetics)^(٧١)، كما بلورها النقد الألسنى"^(٧٢).

اكتسبت هذه العلاقة شرعيتها من "أن موضوع الشعرية يتركز في دراسة الإجراءات اللغوية التي تمنح لغة الأدب خصوصية مميزة تفصلها عن أنماط التعبير الفنية واللغوية الأخرى، هذه الخصوصية تتميز بأنها منبثقة من الأدب ذاته، وماثلة في أبنيتها التعبيرية"^(٧٣). وعليه فإن المقاربة الشعرية ترتد إلى داخل النص في منظورها الجمالي بوصفها "عملية تحرك داخلي في الخطاب الأدبي تتحسس خيوطه التي تذهب طولاً وعرضاً، فتكون شبكة كاملة من العلاقات ذات فعالية متميزة"^(٧٤).

كذلك ظلت السمة الجمالية من متلازمات النص الأدبي وخصائصه اللغوية في النقد (السيمياى. Semiology) أيضاً؛ لأن "السؤال السيميائي أصبح لا يبحث عن ماذا قال المبدع في نصه، أو فحوى مقوله - إن كان هذا أمراً مطلوباً - وإنما أضحي يبحث عن كيف قال الأديب ذلك؟ وما هي الأنساق اللغوية التركيبية والصوتية والإيقاعية التي جعلته يحظى بجمالية متميزة؟ وفي هذا المجال تتقاطع الرؤية السيميائية للنص مع الرؤية الشعرية"^(٧٥).

فالنص الأدبي هو حقل الجمالية التطبيقي، بل هو أهم الفضاءات النصية المهمة التي تشتغل عليها الجمالية، وليس معنى هذا أننا نقصد النص المحقق، ولكنه الخطاب الأدبي المحتمل، أى أن موضوعها هو النسق كما يجب أن يكون. فالجمالية تكتسب وضعية المفهوم العلمى الذى يهتم بكل ما يهدف إلى إثارة النزعة الجمالية فى الفنون التعبيرية دون تمايز أو إقصاء لبعضها. فكما أن العنصر الجمالى غير معدوم فى الشعرى، فهو أيضاً غير معدوم فى النثرى.

إن الجمالى يشكل القيمة الحقيقية للنص، وهو الذى يتطلع إليه القارئ بعيداً عن (الأيدولوجيا) والأفكار التى يحملها، والخلفيات التى يستند إليها، والأهداف المرجوة منه، مع تسليمنا بأن أى نص أدبى أو عمل فنى - حتى الذى يصر أصحابه على أنه لا يحمل إلا الغاية الفنية والجمالية فقط - لا يخلو من فكرة ما، أو طرح معين، أو هدف محدد. ففكرة (الفن للفن)، أو الكتابة لأجل الكتابة، لم يعد لها فى عالمنا العربى اليوم مكان فى ساحة النقد، وأن العقل لا يمكن أن يقبل بهذه الرؤية، إذ لا يمكن الدخول

للنص بمنهج خالى من أفكار مسبقة، كما لا يمكن كتابة نص تتوفر فيه الشروط الجمالية دون أن يكون محملا بخلفية أو غاية معينة.

فالمظهر الجمالى داخل الفنون التعبيرية هو من صميم أدبيتها؛ "لأنها تكشف عن عناصر نجاح النص فى تحقيق وظيفته الشعرية عبر مجموعة من الإجراءات السديدة"^(٧٦).

وإذا كانت الجمالية تتجلى داخل النصوص الإبداعية عبر مجموعة من التظاهرات أو الإجراءات - الشكلية والموضوعية - بما يجعلها تعكس رؤية خاصة للملامسة الجميل فى النص، فإن هذا مأسوف نحاول العمل على تجليته فى المبحث القادم بمشيئة الله تعالى وعونه.

ثالثا: التمظهر الجمالى:

الجمالى تجل فى لا يمكن له أن ينهض بنفسه، وإنما يتمظهر بغيره، حيث يتجسد فى الأشياء والظواهر الطبيعية كما يظهر فى الأفعال والتصرفات، فهو موجود فى مجالات الفن والحياة.

فالجمالية على مستوى إجراءاتها - فى حقول النص الأدبى - علم غير واثق من موضوعه، وأن معاييرها إلى حد ما غير يقينية، ولعل هذا ناتج من أنها - أى الجمالية - تنطلق من النص ذاته، كونه بنية منفتحة اكتسبت تعددية فى استنباط القوانين لإثراء مجالها. فالنص مستتر فى الكلام، ولاستنطاق هذا لابد من طرائق تختلف من باحث إلى آخر، ولهذا يصبح الحديث عن استنطاقات عدة لا استنطاق واحد.

وبما أن الجمالى يشكل أحد هذه الاستنطاقات، فإن مبعثه يأتى نتيجة أن النص الأدبى بنية لغوية متكاملة، كل عنصر فيها يرتبط بالآخر ليشكل أدبيته أو جماليته، لأن الجمال يتشكل بناء على اجتماع عناصر متعددة، وتشارك فى إدراكه وتذوقه حواس مختلفة تتفاعل مع القلب والعقل لتخرج بالتصور الجمالى والمتعة الفنية المنشودة.

ولابد هنا من التمييز بين الجمالية بوصفها مذهبا أدبيا، وبين الجمالية بوصفها مصطلحا فنيا، فالأول يستخدم للدلالة على مذهب في الأدب معين يستند إلى رؤى فلسفية، وهى بهذا المعنى "مجموعة معينة من المعتقدات حول الفن والأدب ومكانتهما في الحياة"^(٧٧)، ثم اكتسبت الجمالية طابعا أكثر دقة منذ بدايات النصف الثانى من القرن التاسع عشر عندما استخدم عند مجموعة من الكتاب والأدباء ليدل على مبدأ (الفن للفن) الذى يعنى "أن قيمة الفن توجد فى ممارستها المباشرة له، وليس فيما يقال عن تأثيره فى السلوك"^(٧٨)، ومن ثم كان الجانب الشكلى أهم ما ركزت عليه الجمالية، بغض النظر عن أن يكون من وراء ذلك قصد أو منفعة، فأصحاب هذا التوجه يتعصبون للشكل وينكرون المضمون. ولا تنحصر قيمة الشعر عندهم فى مضمونه فى حد ذاته، سواء كان واقعيا أو مثاليا أوجعيا؛ وإنما تكمن قيمته فى كيفية التعبير عن المضمون. فالمهم عندهم هو الشاعر وكيفية تعبيره، من أجل ذلك انصبت دعوة الجمالية عندهم إلى رد الشعر إلى حقيقته الجمالية، التى هى نحت الصور والأخيلة من مادته اللغوية، على نحو ما نحت التماثيل من الرخام، وترسم اللوحات بالألوان، ورأى أصحاب هذا المذهب أن الفن لا يكون نافعا حتى يتحقق كل جمال^(٧٩).

أما الجمالية التى نقصدها فى هذا البحث، هى التى ترد بالمعنى الثانى، الذى يدل على خصوصية طريقة الأداء فى النص الأدبى، وهى خصوصية تترك شعورا يلقى بظلاله على الاستجابة الفنية. وبناء على هذا التمييز فإن جمالية التشكيل اللغوى فى هذه الدراسة هى جمالية صورية تتمظهر فى عرض المعانى والأفكار المجردة فى تركيب لغوية قائمة على توظيف طاقات اللغة، وإمكاناتها فى تقديم مشهد حسى أو استحضار منظر خيالى بطريقة خاصة، لتكشف عن إيجابية جديدة فى التعبير، تكون أكثر فاعلية، وأكثر تأثيرا، لا يحس به السامع فى اللغة التجريدية.

إذن، فالجمالية ممارسة تعبيرية تبرز قوتها فى انتقاء مفردات اللغة - باعتبارها مظهر الإبداع الأدبى الذى تتجلى فيه خصوصية المبدع - وتوظيفها فى سياقات خاصة لا تنفى بها بدائلها، كما أنها تبرز فى تنظيم تلك المفردات فى نظام (تركيبى/ فنى) خاص

يفرض وقعها الدلالي والتعبيري على السياق، مما يحمل المتلقى للانتباه إليها، كى يستجيب لوقعها العميق.

فجمالية النص تعد من أساسيات العمل الإبداعي الخلاق، وأن القيم الجمالية هذه لا يمكن أن تختار على أساس جمالها في ذاتها فقط؛ ولكن على أساس ما يتطلبه موقعها من جملة العمل الأدبي. والجمال المدرك أو الخاص النسبي، يعرفه بعضهم بأنه هو ما يقف عليه المرء فعلا ويضعه في موضعه الملائم له في عمله الفني. ومن هنا يمكن القول بأن لجمالية النص منطلقين: موضوعي، وذاتي.

ففي الموضوعي - مثلا - يجب أن يتضمن النص الأدبي دلالة معرفية عميقة تعبر عن موقف من الوجود، وقضايا الإنسان الشمولية والمصرية، ك (المعاناة، والخوف، والموت، والقلق.. الخ). كما يجب أن يكون الموضوع داخل النص الأدبي، موضوعا مكثفا، ورمزيا موحيا، محملا بالدلالات عن طريق استثمار الصورة السمعية (الزمانية) المتمثلة في الإيقاع والنغم، والصورة البصرية (المكانية)، المدركة بالرؤية البصرية، التي لا يتم إلا بتام النص.

ولاشك أن ما سبق سوف يتيح للعمل الفني "أن يأخذ صفته الموضوعية ولو بتعبير ذاتي محض. فهو يساعد الإنسان على فهم واقعه، ويجعله أكثر إنسانية وتطورا لخدمته. لذلك فإن رسالة الفن الذي يحمل في جنباته (جمالية) هو مجتمع وواقع معاش يمزج بين الموضوعية والذاتية فيعطي نكهة إيجابية للفن كعلم وكمعرفة تؤدي بنا إلى فهم علم الجمال"^(٨٠).

وفي هذه الحالة يتبدى الفهم كإنتاج، "ولكن إنتاج قيمة، والقيمة ثابتة على مر العصور في حال ثبات دورها ومضمونها الإنساني، ومن هنا يكون احتفاؤنا بقيمة الأشياء صادرا عن إعجابنا به، وبقدر ما يكون هذا الإعجاب جماعيا، بقدر ما يضمن بقاءه واستمراره"^(٨١).

وما سبق يؤكد أن القيمة التي يحملها العمل الفني من حيث الإنجاز هي التي تضمن له الإعجاب البشري. لذلك يجب التفريق بين الموقف (الاستطقي) / علم

الجمال) القائم على تقييم (الفن للفن) وهو موقف متخصص، وبين القيمة الفنية للشيء من حيث هي قيمة إنسانية للعمل، أى من حيث هو حافظ لهذا الإنتاج كقيمة أخلاقية أو دينية أو اجتماعية.. وعلى الأخص فى حال تعايش الإنسان مع هذه الفترة ومعرفة ما هو المفيد والضرورى للفن؛ وهى ليست مجرد فترة تاريخية أو وثائق علمية (٨٢).

والأديب إنسان ينتج فنه ضمن التصورات التى يرغب فيها، وهذه التصورات ما هى إلا «مثل جمالية» يرتكن إليها، إذ بدونها يتراجع الفن والأدب، ويضعف دورهما، وربما قد يتلاشى.

وعندئذ، تشكل «المثل الجمالية» حافظاً مهماً وضرورياً من حوافز إنتاج الفن والأدب. فعن طريق إيمان الفنان بـ «المثل الجمالية» يسعى إلى نقله من حيز المفهوم إلى حيز القيمة؛ أى يجعله مجموعة من القيم الجمالية من خلال تمريره له عبر ذاته وأدواته الفنية التى يمتلكها. وحين تنتقل «المثل الجمالية» إلى «قيم جمالية» تكون قد أدت دور الحافز الأقوى للممارسة المبدع لإبداعه.

وإذا ما حاولنا أن نمسك - على المستوى النظرى - بالتمظهرات المُسبقة لعوالم الإبداع الأدبى، والوقوف على بعض أسرار انسجامها الفنى المؤسسة لإقامة أبنية فكرية متماسكة لمفاهيم الجمال فى النص، فإنه ينبغى علينا استجلاء مكونات هذا النص، وسبر أغواره الدلالية والبنائية، وتلمس جمالياته ومستويات القراءة والتلقى، وقوة الشعرية المكتنزة فيه. فحتى يكون للنص الأدبى صدى وقبول لدى المتلقى يجب أن يكون متفجر التعبير، مشحوناً بالمفردات ذات الطاقة الدلالية والفنية، التى تستطيع - بما لديها من قدرة - تحويلها إلى مصاف اللغة الشعرية التى تحيل النص لقابلية التمدد فى الزمن، نتيجة امتلاكه القوة التأويلية والطاقة التعبيرية. فالتمظهر الجمالى يتمثل فى الخاصية التى يضيفها الأديب داخل النص الأدبى، بحيث يصبح أكثر قدرة على رسم صورة فنية ناجحة ضمن مواصفات محددة؛ تنطوى - فيما تنطوى - على مقدار متسع من التأثير.

إن تحقق هذه المواصفات في العمل الأدبي يأتي نتيجة لعمل المبدع أو الأديب، حيث يقوم بعمل صورة للمعنى، تتحقق فيها عناصر الجمال، وحينئذ تكون الصورة المصنوعة أفضل من الصورة الطبيعية، على أساس أن الجمال في الصنعة كامل، في حين أنه في العمل الطبيعي لا يكون كاملاً^(٨٣).

وعلى هذا، فمن الطبيعي يكون الجمال متمظهراً "أحياناً في الأشياء وأحياناً في مدى موافقته لنا، أو.. في الخير أو النافع، وأحياناً.. في أرواحنا.. والجمال في بعض المرات يتمثل في الوزن والتناسب والانسجام والنظام الذي يجمع بين الأشئآت، وهو في بعضها مثال خارج الأشياء متحد بذات الإله، أو هو الكمال والتناسب والوضوح، أو ربما كان يمتعنا بمجرد تأمله، وقد يكون علاقة رياضية صحيحة، وأحياناً يكون هناك جمال حر هو الجمال الخالص وجمال بالتبعية، وقد يكتفى البعض بأن يجعلوه علاقة بين أجزاء الشيء المفهوم، وبعضهم يستبدل بكلمة الجمال الصدق...^(٨٤).

وهكذا نعود فنقول إن الجمالية ليست تمظهراً شكلياً فحسب، ولا أخلاقياً فحسب، بل هي حقيقة نوعية لها كينونتها الخاصة التي يتحد فيها الشكل بالضمنون، فيبدو العمل صورة حية تجمع بين وحدة المحسوس ووحدة المعنى، ومن هنا فإن من شأن العمل الفني الأصيل أن يقدم لنا الأشياء والأشخاص والأفعال بصورة خاصة، تمنعنا بالضرورة من الرجوع إلى أحكامنا العادية وأرائنا المعددة سلفاً.

فالجمالية منهج نقدي يسعى من خلال مقوماته وتطبيقاته التي يشتغل عليها ويتمظهر فيها - إلى تحقيق المتعة والكفاية الجمالية في الأدب، وذلك من أجل إيجاد (فواتح/ فجوات) لقراءة خطاباتها ومن ثم تسهيل عملية تلقيها وتوصيلها، وهذا هو ماتطمح الدراسة إلى معالجته في مبحثها القادم بمشيئة الله تعالى وعونه.

هوامش الفصل الأول

- (١) ينظر: د. سعد علوش: (معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة - عرض وتقديم وترجمة)، دار الكتاب اللبناني، ط١، بيروت، سوشبريس الدار البيضاء ١٤٠٥هـ - ١٩٨٣م، ص ٦٢. د. زكريا إبراهيم: (فلسفة الفن في الفكر المعاصر)، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، (بدون)، ص ٣٢٤.
- (٢) د. صلاح فضل: (نظرية البنائية)، دار الآفاق الجديدة، ط٣، بيروت، ١٩٨٥م، ص ٦٠.
- (٣) سورة: النحل، آية: ٦.
- (٤) ابن منظور: (محمد بن مكرم بن منظور الأفریقی المصری): (لسان العرب)، تحقيق: عبد الله على الكبير - محمد أحمد حسب الله - هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، ج ١، مصر، ص ٦٨٥. مادة: (ج م ل).
- (٥) حيث نفى بعض المفكرين أن يكون قد تبلورت نظرية جمالية متكاملة في الفكر العربي الإسلامي، يمكن تحملها أو تناوُلها تناوُلًا مستقلاً، يشعر بالاهتمام أو بالوعى مثلما فعل الناقد الكبير (الدكتور) عز الدين إسماعيل في كتابه: (الأسس الجمالية في النقد العربي عرض وتفسير ومقارنة)، و(الدكتور) سعيد توفيق في كتابه: (تهافت مفهوم علم الجمال الإسلامي)، في معرض رده على أصحاب بعض المؤلفات التي أكدت وجود هذه النظرية.
- (٦) ينظر: د. عز الدين إسماعيل: (الأسس الجمالية في النقد العربي - عرض وتفسير ومقارنة)، دار الفكر العربي، القاهرة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ص ١٠٩.
- (٧) المرجع السابق.
- (٨) المرجع سابق، ص ١١٢.
- (*) آثرت في هذا المقام عدم الاستشهاد نظراً لكثرة الشواهد الشعرية، ووضوحها وسهولة التوصل إليها في دواوين الشعراء الجاهليين.
- (٩) د. عز الدين إسماعيل: (الأسس الجمالية في النقد العربي...)، مرجع سابق، ص ١١٣.

- (١٠) الفارابي: (أبو نصر): (كتاب الحروف)، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق بيروت ١٩٦٩م، ص ١٤١.
- (١١) أبو حيان التوحيدى، ومسكويه: (الهوامل والشوامل)، نشر: أحمد أمين، السيد أحمد صقر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر، عدد ٦٨، القاهرة (بدون)، ص ١٤٠.
- (١٢) ابن سينا: (فن الشعر)، من كتاب: (الشفاء)، ضمن كتاب (فن الشعر) لأرسطو، ترجمة وتحقيق: د. عبد الرحمن بدوى، دار الثقافة، ط ٢، بيروت، ص ١٧٢.
- (١٣) ابن رشد: تلخيص كتاب أرسطو: (فن الشعر)، ضمن كتاب (فن الشعر) لأرسطو، مصدر سابق، ص ٢٠٤.
- (١٤) القاضى الجرجاني: (على بن عبد العزيز): (الوساطة بين المتنبى وخصومه)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم - على محمد البجاوى، المكتبة العصرية، ط ١، صيدا - بيروت ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ص ٢٣.
- (١٥) ابن رشيقي القيروانى: (الحسن بن رشيقي): (العمدة فى محاسن الشعر وآدابه ونقده)، دارالجيل للنشر والتوزيع والطباعة، ط ٥، ج ١، بيروت - لبنان ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ص ١١٨.
- (١٦) المصدر السابق، ص ١١٩.
- (١٧) (ديوان حسان بن ثابت)، شرح: يوسف عيد، دار الجبل، بيروت ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ص ٢٥٦.
- (١٨) المرزبانى: (أبو عبد الله محمد بن عمران): (الموشح فى مأخذ العلماء على الشعراء)، المطبعة السلفية ومكبتها بمصر (بدون)، ص ٦٠.
- (١٩) المصدر السابق، ص ٢٨.
- (٢٠) الأصفهاني: (أبو فرج): (الأغاني)، دار الفكر، ط ٢، ج ٢١، بيروت - لبنان ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، ص ٢٠٩.
- (٢١) وإن كان قد قسم الفحولة قسمين؛ قسم أول خاص بالجاهليين والمخضرمين وقسم ثانٍ خاص بالإسلاميين، وكل قسم وزع شعراء على عشر طبقات متكافئين، وحاول أن يضع معايير فنية فى توزيع الشعراء على الطبقات العشر الأولى والثانية، كما وضع معايير أخرى فى توزيع الشعراء داخل الطبقة الواحدة.
- (٢٢) فأخر رتبة «عدى بن زيد» إلى الطبقة الرابعة الجاهلية؛ لأنه "كان يسكن الحيرة ويراکن

- الريف، فلان لسانه وسهل منطقة". ابن سلام: (محمد الجمحي): (طبقات فحول الشعراء)، تحقيق: محمد شاكر، دار المدني، ج١، جدة-السعودية، ص ١٤٠.
- (٢٣) فالأسود بن يعفر "له واحدة رائعة طويلة لاحقة بأجود الشعر ولو كان شفيعها بمثلها قدمناه على مرتبته". المصدر السابق، ص ١٤٦.
- (٢٤) فهو يرى أن شعراء الطبقة الرابعة "مقلون وفي أشعارهم قلة فذاك الذي آخرهم". المصدر السابق، ص ١٥٥.
- (٢٥) فقد وضع الشاعر كثير في الطبقة الثانية من الإسلاميين، وجميل بن يعمر في الطبقة السادسة، بسبب تنوع في أغراض شعره، في حين اقتصر جميل على النسيب. المصدر السابق، ج ٢، ص ٥٤٥.
- (٢٦) ابن سلام: (طبقات فحول الشعراء)، مصدر سابق، ج١، ص ٥٥.
- (٢٧) المصدر سابق، ص ٥٦.
- (٢٨) المصدر السابق، ص، ص ٦٤.
- (٢٩) المصدر السابق، ص ٦٥.
- (٣٠) المصدر السابق، ص ٦٥.
- (٣١) المصدر السابق، ص ٦٥.
- (٣٢) المرزوقي: (أحمد بن محمد بن الحسن): (شرح ديوان الحماسة)، تحقيق: أحمد أمين - عبد السلام هارون، دار الجيل ط١، ج١، بيروت، ١٩٩١م، ص ٩.
- (٣٣) ينظر: جمال الدين الشيخ: (الشعرية العربية)، دار توبقال للنشر، ط١، الدار البيضاء - المغرب ١٩٩٦م، ص ١٨.
- (٣٤) عبد القاهر الجرجاني: (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد): (دلائل الإعجاز)، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مهرجان القراءة للجميع، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٤٩، ٥٠.
- (٣٥) حسن كاظم: (مفاهيم الشعرية - دراسة مقارنة في الأصول والمنهج والمفاهيم)، الناشر المركز الثقافي العربي، ط١، الدار البيضاء - المغرب. بيروت - لبنان ١٩٩٤م، ص ٢٧.
- (٣٦) المرجع السابق، ص ٨٦.
- (٣٧) ينظر: الرحوني بومناقش: (الشعرية بين أرسطو طاليس وحازم القرطاجني - دراسة مقارنة)، بحث تخصص - ماجستير - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر - باتنة - الجزائر ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ص ٧.

- (٣٨) حازم القرطاجنى: (منهاج البلغاء وسراج الأدباء)، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامى، تونس ١٩٦٦م، ص ٢٨
- (٣٩) المصدر السابق، ص ١٨.
- (٤٠) المصدر السابق، ص ٢٧، ٢٨.
- (٤١) ينظر جابر عصفور: (مفهوم الشعر- دراسة فى التراث النقدى)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٥، القاهرة ١٩٩٥م، ص ١٧٢.
- (٤٢) حازم القرطاجنى: (منهاج البلغاء...)، مصدر سابق، ص ٧١.
- (٤٣) حسن كاظم: (مفاهيم الشعرية...)، مرجع سابق، ص ٣١.
- (٤٤) حازم القرطاجنى: (منهاج البلغاء...)، مصدر سابق، ص ٨٥.
- (٤٥) المصدر السابق، ص ٨١.
- (٤٦) المصدر السابق، ص ٨٥.
- (٤٧) المصدر السابق، ص ٨٣.
- (٤٨) ينظر: جابر عصفور: (مفهوم الشعر...)، مرجع سابق، ص ١٩١.
- (٤٩) حازم القرطاجنى: (منهاج البلغاء...)، مصدر سابق، ص ٦٧.
- (٥٠) جون كوين: (بناء لغة الشعر)، ترجمة: د. أحمد درويش، مكتبة الزهراء، ط ١، القاهرة، ١٩٨٥م، ص ١٧٣.
- (٥١) حازم القرطاجنى: (منهاج البلغاء...)، مصدر سابق، ص ٢٦.
- (٥٢) مصطفى صادق الرافعى: (إعجاز القرآن والبلاغة النبوية)، دار الكتاب العربى، ط ٩، بيروت- لبنان ١٣٩٣هـ- ١٩٧٣م، ص ٢١٢، ٢١٣.
- (٥٣) فهو عند سقراط مرادفا للنافع الذى يحقق الغاية المبتغاة. وعند تلميذه أفلاطون مكونا من مكونات الشيء الجميل، وأنه شيء إلهى يرادف الخير. أما عند أرسطو فقد جاء بمعنى الانسجام الناتج من وحدة تجمع فى داخلها التنوع والاختلاف فى كل منسجم. أما عند أفلاطون فهو الحياة التى وهبها الله لمخلوقاته ونفخ فيها من روحه، ومن ثم فالشيء الجميل عنده هو الذى يشع بالحياة. للتوسع: ينظر: الفصل الأول: (النشأة التاريخية لفلسفة الجمال فى العصر اليونانى) من كتاب: د. راوية عبد المنعم عباس: (القيم الجمالية)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٧م، ص ٧: ٦٤. د. سليمان دنيا: (الفكر الفلسفى الإسلامى)، مكتبة الخانجى بمصر، الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ- ١٩٦٧م، ص ٢٥٨.

- (٥٤) ينظر: إ. نويس: (النظريات الجمالية: كانط - هيغل - شوبنهاور)، ترجمة: محمد شفيق شيا، منشورات بحسون الثقافية، ط١، بيروت ١٩٨٥م، ص ٢٤: ٢٦.
- (٥٥) ينظر: عدنان بن ذريل: "جماليات كانط، هيغل"، مجلة المعرفة السورية، العدد ١٩٣، ١٩٤، سوريا ١٩٧٨م، ص ١٦٤.
- (٥٦) ينظر: جورج سانتيانا: (الإحساس بالجمال - تخطيط النظرية في علم الجمال)، ترجمة: د. محمد بدوى، مراجعة: د. زكى نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠١م، ص ٥٣. د. عز الدين إسماعيل: (الأسس الجمالية في النقد العربى...)، مرجع سابق، ص ١٤.
- (٥٧) ينظر: عبد العزيز بومسهولى: "استطيقا الشعر في الأسس الفلسفية لعلم جمال الشعر"، مجلة فكر ونقد، عدد ١٥٥، المغرب يناير ١٩٩٩م.
- (٥٨) ينظر: د. عبد الرحمن بدوى: (موسوعة الفلسفة)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ج٢، بيروت ١٩٨٤م، ص ٢٧٢. د. راوية عبد المنعم عباس: (القيم الجمالية)، مرجع سابق، ص ١٣٣.
- (٥٩) رمضان الصباغ: "العلاقة بين الجمال والأخلاق في مجال الفن"، مجلة: عالم الفكر، عدد ١٥١، الكويت، سبتمبر ١٩٩٨م، ص ١١٠.
- (٦٠) د. راوية عبد المنعم عباس: (القيم الجمالية)، مرجع سابق، ص ١٤٣.
- (٦١) بنديتو كروتشه: (علم الجمال)، ترجمه: تزيه الحكيم، مراجعة بديع الكسم، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، المطبعة الهاشمية، دمشق ١٩٦٣م، ص ١٥٦.
- (٦٢) د. أميرة حلمى مطر: (فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م، ص ١٩٤.
- (٦٣) المرجع السابق، ص ١٩٤.
- (٦٤) د. أميرة حلمى مطر: (فلسفة الجمال)، سلسلة كتابك، عدد ١٣٧، دار المعارف، القاهرة (بدون)، ص ٤٤، ٤٣.
- (٦٥) حيث ظهرت بعض المحاولات التى استدرك فيها أصحابها قصور هذا التفكير عن تدوق أبعاد الجمالى على حقيقتها، فذهبوا إلى أن النظرة الجمالية الأكثر قبولا، هى أن فى تجربتنا المباشرة مع العمل الفنى لا يمكن فصل الشكل عن المادة... إذ إن فى استجابتنا المباشرة يندمج الشكل بالمادة فى مجمل الانطباع الذى يتركه العمل فىنا. ينظر

ر.ف. جونسن: (الجمالية)، (موسوعة المصطلح النقدي)، ترجمة: د. عبد الواحد لؤلؤة، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، سلسلة الكتب المترجمة، دار الرشيد للنشر، المجلد ١، العدد ١٢٠، العراق ١٩٨٢م، ص ٢٨٩.

(٦٦) ينظر: د. صلاح فضل: (نظرية البنائية في النقد الأدبي)، مرجع سابق، ص ٥٧.

(٦٧) المرجع السابق، ص ٣١٤.

(٦٨) ينظر: عبد السلام بن عبد العالي: (أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا)، دار توبقال للنشر، ط ١، المغرب ١٩٩١م، ص ١١٨.

(٦٩) ينظر: المبرد: (أبو العباس محمد بن يزيد): (البلاغة)، حققها وقدم لها وصنع فهرسها: د. رمضان عبد التواب، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، ط ٢، القاهرة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٥م، ص ٨٠.

(٧٠) تزفيطان تودوروف: (الشعرية)، ترجمة: شكري المبخوت، ورجاء بن سلامة، دار توبقال للنشر، ط ٢، الدار البيضاء - المغرب، ١٩٩٠م، ص ٧٩.

(٧١) وأقصد هنا بحقل الشعرية ما يتصل بتحديد موضوع الشعرية، وهو ما تسعى فيه للكشف عن قوانين الإبداع في بنية الخطاب الأدبي، بوصفه نصا، وليس أثرا أدبيا. ينظر: حسن كاظم: (مفاهيم الشعرية...)، مرجع سابق، ص ٣٣.

(٧٢) معجب الزهراني: "النقد الجمالي في النقد الألسني - قراءة لجماليات الإبداع وجماليات التلقي"، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عدد ٤، القاهرة ١٩٩٧م، ص ١٩٨.

(٧٣) د. صلاح فضل: (بلاغة الخطاب وعلم النص)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة: عالم المعرفة، الكويت، أغسطس، ١٩٩٢م. ص ٦٩، وينظر: د. عبد الله الغدامي: (الخطيئة والتكفير والتكفير - من البنيوية إلى التشريرية، قراءة نقدية لنموذج إنساني معاصر، مقدمة نظرية ودراسة تطبيقية)، النادي الأدبي الثقافي، ط ١، جدة، السعودية ١٩٨٠م، ص ٢٠.

(٧٤) د. محمد عبد المطلب: (قضايا الحدائة عند عبد القاهر الجرجاني)، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجان، القاهرة، ١٩٩٥م، ص ٨٩.

(٧٥) عبد الجليل منقور "المقاربة السيميائية للنص الأدبي - أدوات ونماذج"، ضمن كتاب: (السيمياء والنص الأدبي) (محاضرات الملتقى الوطني الأول)، منشورات جامعة محمد خيضر بسكرة - الجزائر ٢٠٠٠م، ص ٦٠.

- (٧٦) د. صلاح فضل: (شفرات النص: دراسة سيميولوجية في شعرية القصص والقصيد)، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، القاهرة ١٩٩٠م، ص ٩٣.
- (٧٧) ر.ف. جونسن: (الجمالية): (موسوعة المصطلح النقدي)، مصدر سابق، ص ٢٧٤.
- (٧٨) المرجع السابق، ص ٢٧٨.
- (٧٩) ينظر: جميل علوش: "النظرية الجمالية في الشعر بين العرب والإفرنج"، مجلة عالم الفكر، مجلد ٩، عدد ٢، الكويت، يوليو - سبتمبر ١٩٧٨م، ص ٢٤٧ وما بعدها. د. محمد مندور: (الأدب ومذاهبه)، دار نهضة مصر، القاهرة، (بدون)، ص ١٠٤.
- (٨٠) د. غادة المقدم عدرة: (فلسفة النظريات الجمالية)، جروس برس، ط١، طرابلس - لبنان ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ص ١٦.
- (٨١) المرجع سابق، ص ١٦.
- (٨٢) د. غادة المقدم عدرة: (فلسفة النظريات الجمالية)، مرجع سابق، ص ١٦.
- (٨٣) ينظر: د. عز الدين إسماعيل: (الأسس الجمالية في النقد العربي...)، مرجع سابق، ص ١٨٦.
- (٨٤) المرجع السابق، ص ٥٣.

الفصل الثاني
الخطاب القرآني
(المفهوم ومظاهر الرؤية)

الخطاب القرآني (المفهوم ومظاهر الرؤية)

مدخل

الخطاب ممارسة اجتماعية لا تنفصل فيه اللغة عن الموقف، أو المنطوق عن الفعل. إنه عملية من عمليات الاتصال وإنتاج المعنى التي تكسبه الأبعاد المختلفة.. التي تضمن له الانسجام وشروط التواصل من خلال دورانه ضمن معايير الاتصال الأدبي العام. ولئن كان هناك نزوع نحو التفرد، فلا يتجلى ذلك إلا من خلال الترتيب النبوي للوسائل اللغوية المختلفة في علاقتها بالخطابات النوعية.

ومعروف أن وظيفة الاتصال هي أهم ظاهرة تكاملية تتضمن أسلوب أي نص أدبي بشكل واضح أو مستتر، حيث تميز هذه الظاهرة التكاملية الأسلوب الأدبي عن غيره من الأساليب، ومن هنا تبرز اللغة في النص الأدبي في نظام الأسلوب الذي لا يجعل اللغة وسيلة اتصال فحسب؛ وإنما وسيلة جمالية للتأثير في المتلقى.

ولقد استطاع القرآن الكريم - جل من أنزله - ابتكار أساليب تواصلية فعالة، تنوعت بحسب المقام والسياق، مما جعله يتجاوب مع النفس البشرية في أبعادها المختلفة والمتنوعة؛ فمرة يخاطب فيه العقل، ويرشده إلى أعمال الفكر والنظر، والتفكير في الخلق، واستنباط السنن الكونية، ومرة يخاطب فيه الروح بأشواقها وتطلعاتها، وآمالها وآلامها، ومرة يرشده إلى الاستدلال المنطقي، ومرة يفتح عينيه على البدييات.. ويستعمل أسلوب الترغيب والترهيب، والقصة والمثل؛ ما جعل من القرآن الكريم منظومة تواصلية بالغة التأثير.

فالخطاب القرآني هو خطاب تبليغ مرسل من رب العالمين، إلى مرسل إليه هم الناس أجمعين، وأن حامل الخطاب هو الرسول الكريم ﷺ. فهذا الخطاب مخترق حدود الزمان والمكان والبيئة؛ ومن ثم يحتاج فهم مضمونه إلى اعتبار متطلبات المستقبل وحاجاته، وذلك من خلال بنية اللغة التي يتلقى بها ذلك المضمون، لا سيما إذا كان هذا الخطاب يتبع في تأليفه نظاما محكما. فالقرآن الكريم يجسد أداة توصيل مبينة في تبليغها، وشاملة لكل ما تقوم به حياة المرسل إليه على أكمل وجه رآه (المرسل)، فيكون بذلك خطابا مستمرا وصالحا ووافيا بحاجات الإنسان الذي هو مركز الوجود وغاياته^(١).

أولا: الخطاب المفهوم والبنية:

وحتى نتعرف على الخطاب القرآني كقيمة تواصلية عليا، ومن ثم معرفة مظاهر الرؤية المكتنزة فيه، لا بد أن نبدأ هذا الفصل بالبحث عن مفهوم للخطاب في المنظور اللغوي والاصطلاحي، وعن بنيته المكونة له حتى يثنى لى قراءة الخطاب القرآني وإيجاد مفهوم واضح له من منظور تحليل الخطاب وتحديد إجراءاته.

مفهوم الخطاب:

شغل مفهوم ((الخطاب)) - وما زال يشغل - موقعا محوريا في جميع الأبحاث والدراسات التي تدرج في مجالات تحليل النصوص. فالخطاب وسيلة تعبيرية منتجة عن طريق العلامة اللغوية^(٢)، تتيح للإنسان التعايش الجمعي الذي يمكنه من مشاركة الآخرين، والاندماج معهم في بوتقة الثقافة الجماعية. فهو فعالية اجتماعية قادرة على استيعاب الأنساق الحضارية وتصويبها وتقويمها وتطويرها.

وبهذه الرؤية يأتي مصطلح ((الخطاب)) مرتبطا تمام الارتباط بدلالته على فعل التواصل. حيث تحيل كل عملية خطابية على عناصر عديدة للتواصل تتمثل في المتخاطبين، وسياق الخطاب ومقاصده.

ومما تجدر به الإشارة هنا أن مصطلح الخطاب شأنه شأن المصطلحات التي تكونت حولها ضبابية الرؤية التعريفية، بمعنى أنه كان - ولا يزال - محور جدل

الباحثين في إيجاد صيغة تعريفية مانعة له. فالخطاب كمفهوم ظل يقبل التأويل في حقول معرفية أخرى، دون التبلور في إطار تعريفى يؤدى إلى تحديد خصائصه وسماته على نحو ينطبق عليه التعريف في حقول المعرفة المختلفة التى تستعين بمفهوم ((الخطاب)). من هنا جاء جل الخطابات خاضعة للمعارف التى تستخدم فيها، كالخطاب السياسى، والخطاب الإعلامى، والخطاب الدينى والخطاب الأدبى والخطاب الفلسفى والخطاب القرآنى الخ

وإذا ما حاولنا الاقتراب من كتب اللغة العربية لنحدد مفهوم المصطلح لغويا، سوف نصطدم - حتما - منذ البداية بتزاحم المدلولات التى تتشابه - أو تكاد - في كثير منها، من أجل ذلك سوف أقوم باستخلاص بعض المفاهيم التى من شأنها أن تحدم النقطة المعالجة، وحتى لا نقع في الحشو أو التكرار. فكلمة ((الخطاب)) أحد مصدرى الفعل خَاطَبَ يَخَاطِبُ خَطَابًا وَمَخَاطَبَةً. يقول ابن منظور: "الخطاب و المخاطبة مراجعة الكلام، وقد خَاطَبَكَ بالكلام مَخَاطَبَةً وَخِطَابًا" (٣). والمتأمل لدلالة المصطلح في كلام ابن منظور يجد أنها لا تخرج عن معنيين: الحدث المجرد من الزمن، أى حدث الخطاب، والدلالة على المسمى، أى ما يخاطب به. وفي تقديرى، أن المعنى التواصلى يظل حاضرا في الأمرين معا؛ لأن اعتبار الكلام خطابا حال إنجازه يركز على هدفه التواصلى والإبلاغى بين الأفراد.

وبهذا المعنى ورد مصطلح الخطاب في القرآن الكريم في قول الله تعالى: ﴿قَالَ أَكَلْنَاهَا وَعَرَبِيٌّ فِي الْخِطَابِ﴾ (٤). وكذا قول الله تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ﴾ (٥). وهو ما وقف عنده علماء التفسير والبلاغة باعتبار الإضافة هنا تحيل إلى مستوى عالٍ من مستويات التخاطب.

فقد عد الإمام فخر الدين الرازى هذه الصفة - فصل الخطاب - من الصفات التى منحها الله تعالى لنبيه داود عليه السلام، معتبرا إياها من علامات تحقق قدرة الإدراك والشعور؛ التى يمتاز بها الإنسان على أجسام العالم الأخرى من أنواع الجمادات والنباتات وجملة الحيوانات. لكن "الناس مختلفون في مراتب القدرة على التعبير عما في الضمير فمنهم

من يتعذر عليه إيراد الكلام المرتب المنتظم بل يكون مختلط الكلام مضطرب القول ومنهم من يتعذر عليه الترتيب من بعض الوجوه ومنهم من يكون قادرا على ضبط المعنى والتعبير عنه إلى أقصى الغايات وكل من كانت هذه القدرة في حقه أكمل كانت الآثار الصادرة عن النفس النطقية في حقه أكمل، وكل من كانت تلك القدرة في حقه أقل كانت تلك الآثار أضعف. ولما بين الله تعالى كمال حال جوهر النفس النطقية التي لداود بقوله (وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ)، أردفه ببيان كمال حاله في النطق واللفظ والعبارة فقال وفصل الخطاب... لأن فصل الخطاب عبارة عن كونه قادرا على التعبير عن كل ما يخطر بالبال ويحضر في الخيال بحيث لا يختلط شيء بشيء، وبحيث ينفصل كل مقام عن مقام^(٦). وعلى هذا التفسير تتضح مدى أهمية الفروق الفردية التي تتفاوت من مرسل إلى مرسل آخر^(٧).

أما في الاستعمال الاصطلاحي فقد أفضى هذا المصطلح إلى معانٍ كثيرة ومتعددة، سواء في الفكر العربي أو الفكرى الغربى؛ نتيجة لتعدد مجالاته واختصاصاته.

ففى التراث العربى تدوول مصطلح ((الخطاب))، وجاء مرتبطا فى مدونتها الفكرية بحقل (علم الأصول)؛ وذلك انطلاقا من أن الخطاب شكل الأرضية التى استقامت أعمالهم عليها، بل وشكل محورا أساسا فى أبحاثهم، لهذا فإن دلالة تقيدت بإجراءات ذلك الحقل مباشرة، وأن ممارسته فيه يصعب حصرها، بسبب ضخامة الموروث الأصولى من جهة، وتعدد زوايا النظر إلى ذلك الموروث من جهة ثانية^(٨).

فقد استخدمه شيخ الإسلام (على بن عبد الكافى السبكى) (ت ٧٧١هـ) بمعنيين حددهما فى قوله: " فحصل فى الخطاب قولان أحدهما أنه الكلام، وهو ما تضمن نسبة إسنادية، والثانى أنه أخص منه وهو ما وجه من الكلام نحو الغير لإفادته"^(٩).

وقد اعتمد (على بن محمد الأمدى) (ت ٦٣١هـ) إلى التوجه نفسه لإيجاد تعريف جامع ودقيق استبعد فيه كل الرموز الدالة الأخرى التى يغيب عنها التحقق

الصوتى، كالحركات والإشارات، والألفاظ التى لا يتوفر فيها الشرط الدلالى كالألفاظ المهملة والكلام الصادر عن لا يفهم كالنائم والمغمى عليه، ليخلص إلى تعريف الخطاب بأنه: "اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيم لفهمه" (١٠).

وقد وافقها (بدر الدين الزركشى) (ت ٧٩٤هـ) إلى حد كبير فى هذا القول، وذلك عندما عرف الخطاب بقوله: "إنه الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيم للفهم، وعرفه قوم بأنه ما يقصد به الإفهام أعم من أن يكون من قصد متهيمًا أم لا" (١١).

ومما سبق يلحظ أن مدار كل خطاب هو التواصل، وأن الوسيلة التى تعمل على تحقيقه هى اللغة. لذا لا يمكن الاعتداد بأشكال التواصل الأخرى واعتبارها خطابات؛ لعدم تحقق الشرط اللغوى فيها. فلا يتصور قيام علاقة من هذا القبيل اعتمادا على الوسائل (السيمائية/ الإشارية) الأخرى من إشارات ورموز وعلامات... أى أن كل خطاب هو حدث لغوى قبل كل شيء. من أجل ذلك عمد الأصوليون فى أثناء بحثهم عن طرق توظيف الخطاب الشرعى إلى المزج بين الخطاب والكلام واعتبارهما يدلان على مقصود واحد.

وإذا كان مفهوم ((الخطاب)) قد أفصح عن حدوده ومقتضياته بشكل بارز عند علماء الأصول أكثر من غيرهم، وأن المعاجم العربية لم تخرج عن المفهوم الدينى، فليس معنى هذا أن المصطلح جاء مهملا فى الحقول المعرفية الأخرى للتراث العربى، بل تردد فى كثير منها، وشكل حقلًا دلاليًا خاصًا به يقترب من المعنى الأصلى، ويزيد عليه فى أحيان أخرى بما يتوافق ومعطيات الحقل الجديد الذى تداول مصطلح ((الخطاب)).

من أجل ذلك حظى مصطلح الخطاب فى هذه المرحلة بنظرة أوسع وأعمق، حيث حمل أبعادًا جديدًا فى الدلالة، جعلته أكثر قربًا من مفهوم الخطاب فى العصر الحديث. فقد تطور البحث التفصيلى فى عناصر الخطاب عند أبى حامد الغزالى (ت ٥٠٥هـ)، بما يكشف عن وعيه المبكر بأهمية المخاطب (المتلقى) فى إتمام عملية

إنتاج المعنى داخل الخطاب، وذلك "بأن يخلق الله تعالى في السامع علما ضروريا بثلاثة أمور: بالمتكلم، وبأن ما سمعه من كلامه، وبمراده من كلامه، فهذه ثلاثة أمور لا بد وأن تكون معلومة" (١٢).

أما عند (أيوب بن موسى الكفوى) (ت ١٠٩٤هـ) فقد حمل الخطاب مفهوما أكثر شمولاً، لا ينحصر في الدلالة الظاهرة فقط، وإنما اعتبر الكلام النفسى جزءاً لا يتجزأ من الخطاب، ومن ثم يتحتم أخذه بالحسبان، فقال: "الكلام اللفظى أو النفسى الموجه نحو الغير للإفهام" (١٣). وفي موضع آخر تجده أكثر دقة وتحديدًا ووعياً بمفهوم الخطاب على مستوى اللفظ والدلالة، فيقول: "الخطاب: اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه احترز " باللفظ " عن الحركات والإشارات المفهومة بالمواضعة و" بالتواضع عليه " عن الألفاظ المهملة، و" بالمقصود به الإفهام " عن كلام لم يقصد به إفهام المستمع فإنه لا يسمى خطاباً، وبقوله: " لمن هو متهيئ لفهمه " عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم" (١٤). والناظر للكفوى يجده قد وضع الحدود كاملة لعناصر الخطاب، والشروط اللازمة لكل عنصر من عناصرها الثلاثة التى نص عليها تعريفه، فالمخاطب يتحتم عليه توفير قصد الإفهام لديه وإيصال الرسالة، والخطاب يجب أن يكون مما تواضع عليه الناس، وأما المخاطب أو المستمع فلا بد من أن يكون متهيئاً للفهم مستجيباً للخطاب وصاحبه.

وحاول (محمد على الفاروقى التهانوى) (ت ١١٥٨هـ) أن يربط المعنى اللغوى لمصطلح ((الخطاب)) بمعناه الاصطلاحى، إذ قال: "الخطاب... وهو بحسب أصل اللغة توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، ثم نقل إلى الكلام الموجه نحو الغير للإفهام، وقد يعبر عنه بما يقع به التخاطب" (١٥). وكما هو واضح أن التهانوى لم يزد شيئاً ذا بال عما أورده الكفوى قبله من نظرات إلى المصطلح.

ومما تقدم نلاحظ أن مفهوم مصطلح ((الخطاب)) قد تطور - بقدر ما - في التراث العربى - أو أخذاً في التطور - ليستوى موضوعاً مستقلاً، حاول العرب في ظله كما يقول (الدكتور) منذر العياشى: " أن يطوروا نظرية في النص خدمة لأداء المعنى ودراسته، وهذا يعنى أنهم قد تجاوزوا المفهوم اللفظى للكلام والمفهوم الجملى،

ليستقر عندهم أن المتكلم في تعبيره عن حاجاته لا يتكلم بألفاظ، ولا بجمل، ولكن من خلال نص. فامتدت بهذا أمامهم دائرة البحث الدلالي. وانتقلوا من البحث من مفردة أو جملة إلى البحث في خطاب يتم فيه تحميل المفردات والجمل بدلالات يقتضيها موضوع الخطاب" (١٦).

وإذا كان الخطاب قد شكل في التراث العربي حضورا بازغا تعددت منطلقاته تبعا لتعدد انتماءاته لأكثر من حقل معرفي، فإن هذا المفهوم - وللأسف الشديد - ظل على حاله منتميا للفكر العربي القديم دون أن يلقي اهتماما أو تطورا في الفكر العربي في العصر الحديث. فقد استبدل النقاد العرب المحدثون النواة العربية القديمة للمفهوم بالمفهوم الغربي للخطاب، ومن ثم اختلف الباحثون باختلاف انتماءاتهم الفكرية في تحديد معناه، شأنه شأن أى مصطلح منقول من ثقافة إلى ثقافة أخرى. فمفهوم الخطاب عندهم تبلور في كونه "خطاب واضح الدلالة في الأصول، ولا يثير فيها دلالة وممارسة أية إشكالية، وإنما تكمن الإشكالية الأساسية في اجتذابه القسرى خارج حقله، وشحنه بدلالات غريبة عنه، وذلك بتأثر مباشر من ((المحمول الدلالي)) لمصطلح خطاب ((Discourse)) الذى تغلغل في ثنايا الشبكة الدلالية لمصطلح الخطاب العربي، وقوضه - أو كاد - من الداخل، بحجة تحديث دلالة المصطلح من جهة، وما تقتضيه الثقافة الحديثة من جهة أخرى" (١٧).

ولعل العلة في ذلك تكمن في أن النقد العربي الحديث كان - ولا يزال في كثير من توجهاته - يتكئ على النقد الغربى وينقل كثيرا من مفاهيمه التى تتصل بالموروث الغربى والتى تتقاطع مع المورث العربى الذى يتنمى إليه. ف" الخطاب الثقافى العربى، قد غلب المحمولات الغربىة لمصطلحى الخطاب والنص، وتخلص أو كاد يتخلص من المحمولات العربىة لها، كما تكونا فى الأصول، وهو أمر يمكن وصفه بأنه ((إقصاء)) اصطلاحى لمعظم ما يتصل بجهاز المفاهيم المستعمل الآن فى الثقافة العربىة الحديثة" (١٨).

وإذا ما حاولنا الاقتراب من مفهوم مصطلح ((الخطاب)) في الفكر الغربي تبين لنا أن هذا المفهوم جاء متصلاً بموروثه بروابط وشيجة، على عكس المفهوم العربي الحديث الذي يكاد ينقطع - إن لم ينقطع تماماً - عن موروثه العربي. فالخطاب في التراث الغربي جاء منبثقاً من توجه فلسفي مازال يفرض هيمنته حتى اليوم، وأن ما شهدته المصطلح من تطور في العصر الحديث إنما اكتسبه من تطور وتشعب في الحقول المعرفية، وفي التوجهات البحثية التي صحبت الفكر الحديث.

تبدت أول محاولة جادة تهدف إلى ضبط حدود مفهوم الخطاب فلسفياً في الفكر الغربي القديم وشحنه بدلالاته الخاصة مع (أفلاطون)، الذي عمد إلى ضبط حدود العلاقة بين (المقال / الخطاب)، والتي تحددت عنده بحتمية تماثله مع العقل أو ما يمكن أن يطلق عليه "عقلته" وبناء منطقته على قواعد تستمد من داخل المقال نفسه أكثر مما تستمد من أصل خرافي أو وضعي يفرض بدايته للمفهوم على المقال " (١٩). ورغم أن هذه المحاولة جاءت مبكرة جداً في الفكر الغربي، إلا أنها مثلت البداية المهمة لتبلور ملامح الخطاب الفلسفي الحقيقي في الثقافة اليونانية (٢٠).

وقد جاء كتاب الفيلسوف الفرنسي (رينيه ديكارت R.Descartes) (١٥٩٦-١٦٥٠م) (خطاب في المنهج) علامة ودليلاً بارزاً في عصر النهضة على العناية الخصبة بالخطاب الفلسفي، ومؤشراً على العناية بالمصطلح في هذا الميدان، حيث أراد ديكارت - على حد تعبير (الدكتور) عبد المنعم الحفني - أن يتجاوز رجال الكنيسة ويسمع صوته لعامة المثقفين. وهو ما يكشف لنا أهمية هذا الكتاب التي قصد من ورائها ديكارت الرغبة في تأسيس للخطاب أكثر منه تفسيراً وتحديدًا للمفهوم ذاته (٢١).

وقبل أن نتطرق لمعرفة مفهوم مصطلح ((الخطاب)) في الفكر الغربي في العصر الحديث، يجب التنبيه على أن مفهوم الخطاب (Discourse) عند المهتمين به يعد من المفاهيم التي نالها التعدد والتنوع والاختلاف، وقد أرجع الفيلسوف الفرنسي "ميشيل فوكو" سبب ذلك إلى "اختلاف الفهم وتطوراته لدى الباحثين في النظرة إلى الخطاب"

(٢٢). وهذا التعليل يتناسب عمليا - من وجهة نظري - مع التباين في إعطاء ((الخطاب)) مفهوما واضحا ومحددا، نتيجة لتعدد حقوله المعرفية واتجاهاته البحثية في الفكر المعاصر^(٢٣)، مما يصعب على الباحث تتبعها، كما أنها ليست من أولويات هذا البحث.

من أجل ذلك تحتم على هنا - وأنا في مجال مقارنة مفهوم مصطلح ((الخطاب)) في الفكر الغربي في العصر الحديث - أن أطرح هذه الرؤية عند منظرين يعدان من أقطاب الفكر الفلسفي واللغوي والأدبي الغربي شغل الخطاب في فكرهم حيزا كبيرا.

الأول هو المفكر الفرنسي: (ميشال فوكو . M. Foucault) (١٩٢٦ - ١٩٨٤م)، الذي تحدد مفهوم ((الخطاب)) عنده بظهور مؤلفاته التي عكست رؤيتها العميقة والمحددة لمفهوم الخطاب. فقد اتخذ الخطاب عنده أبعادا (ابستمولوجية / معرفية) مستقلة، ارتبطت بوصفه مفهوما وثيق الصلة بالإنسان وبمؤسساته داخل المجتمع. فقد استطاع فوكو أن يحفر لهذا المفهوم سياقاً دلاليا اصطلاحيا مميزا عبر التنظير والتطبيق؛ لذا فإنه يقدم عدة تعريفات لهذا المصطلح، فهو يعنى عنده "مجموعة من الأدلة من حيث هي عبارات.. والتي تنتسب إلى نفس نظام التكون" (٢٤). أو هو "مجموعة من العبارات بوصفها تنتمي إلى ذات التشكيلة الخطائية، فهو ليس وحدة بلاغية أو صورية قابلة لأن تتكرر إلى ما لانهاية يمكن الوقوف على ظهورها واستعمالها خلال التاريخ مع تفسيره إذا اقتضى الحال، بل هو عبارة عن عدد محصور من العبارات التي نستطيع تحديد شروط وجودها"^(٢٥).

وهكذا، ارتبطت رؤية فوكو للخطاب بالميدان العام لمجموع المنطوقات أو مجموعة متميزة من العبارات بوصفها تنتمي إلى تشكيلة خطائية محددة، تتركب من "شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة والمخاطر في الوقت نفسه"^(٢٦).

من هنا نلاحظ أن مفهوم الخطاب لدى فوكو "لم يعد طريقة للتعبير أو حدثا متساوقا، أو مجموعة عمليات فكرية مترابطة، أو تحليلا لذات واعية، تتأمل وتعرف وتعبر؛ وإنما أصبح إمكانا، وشرط وجود، ونظاما. أصبح حقلًا تتمفصل فيه الذوات، ومجموعة علاقات تجد فيها مركزه" (٢٧).

فما سبق يتضح أن الممارسة الخطابية عند فوكو تشكل في صميم تكوينها من "المنظومة العبارية العامة التي تحكم مجموع الإنجازات اللفظية، وهي منظومة لا تحكمه وحدها، مادام يخضع كذلك - حسب أبعاده الأخرى - لمنظومات منطقية ولسانية وسيكولوجية، كما أن تحليل تشكيلة خطابية ما يعنى دراسة مجموع الإنجازات اللفظية في مستوى العبارات ودراسة شكل الوضعية الذى يميزها يعنى - بإنجاز - تحديد نمط وضعية خطاب ما" (٢٨).

فالخطاب عند ميشال فوكو كيان خاص متماسك بنفسه، ومترابط وصحيح ومفهوم؛ ينتج بطريقة معقدة من النظم الاجتماعية والسياسية والثقافية التى تبرز الكيفية التى ينتج بها الكلام كخطاب.

أما الثانى فهو المفكر الروسى: (ميخائيل باختين. M. Bakhtin) (١٨٩٥ - ١٩٧٥م) الذى نظر للخطاب من منظور آخر غير الذى سبق. فهو يعيد مسألة خطاب الآخر؛ فنراه يراهن على المنهج الاجتماعى فى اللسانيات، ويفسره تفسيراً (سوسيولوجيا/ اجتماعيا)، فيعرف الخطاب على أنه "خطاب فى الخطاب، وتلفظ فى التلفظ، لكنه فى الوقت ذاته خطاب عن الخطاب وتلفظ عن التلفظ" (٢٩). وكأن باختين يريد تفسير الخطاب بالخطاب نفسه، وأن الخطاب الواحد قد يكون شاملا لعدة خطابات، وكأنه ينفى عن الخطاب التفرد والتجرد، فهو دائم الارتباط بالعلاقات الخارجية، وبالمجتمع عامة.

باختين فعندما يقدم طرحا مفهوما للخطاب يقيمه من خلال بوتقة واحدة هى اللغة والخطاب كمنخرج منغمس فى قلب العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات تخاطب وكلام. بمعنى أنه ليس ثمة علاقة خارجية بين اللغة والمجتمع، بل علاقة

داخلية جدلية فاللغة جزء من المجتمع؛ بمعنى أن الظواهر اللغوية هي ظواهر اجتماعية من طراز خاص، والظواهر الاجتماعية هي (جزئياً) ظواهر لغوية.

فحيث يوجد تماثل وتفاعل بين المجتمع في آن والممارسة الخطابية في آن آخر، يرتبط الخطاب ارتباطاً وثيقاً بالمعيش الاجتماعي، وهنا يصبح "من الواضح تماماً أن القول في الحياة ليس مكتفياً بذاته، فهو يخرج من موقف معيش ذى طبيعة (خارج لفظية)، ويحتفظ بعلاقات محدودة به، وأكثر من ذلك، فإن القول يكتمل لحظياً بالعنصر المعيش نفسه، ولا يمكن أن يفصل عنه دون أن يفقد معناه" (٣٠).

ومما سبق يتضح أن مفهوم الخطاب عند باختين يتحدد من خلال ((الحوارية)) التى تتواصل مع تعدد الأصوات. وهو تعدد يُظهر الخطابات وجداليتها عبر صوت الذات المتمركزة حول ذاتها والمتكلمة عبر لغتها، والتي تتقاطع معها أصوات أخرى لتعكس عالماً متعدداً بدوره من داخل النص الأدبى فى اتجاه خارج نصيته، ومن ثم يتجاوز الرؤية (الأيدولوجية) الواحدة إلى (أيدولوجية) منتجة للخطاب المتعدد داخل المجتمع، وهو ما يسميه باختين بـ (البوليفونية. polyphony) (٣١). وبذلك "تكون أنظمة الخطاب هي فى الواقع نظام اجتماعى ينظر إليه على وجه التحديد من منظور الخطاب؛ أى من حيث أنماط الممارسة التى قسم إليها الحيز الاجتماعى بنويها والتى يصادق أن تكون أنماطاً من الخطاب" (٣٢).

إن دراسة الخطاب عند باختين تعنى دراسة عمليات التلفظ اللغوى فى سياقاتها الاجتماعية، مما يعنى أن السياق الاجتماعى جزء لا ينفصل عن أى فعل لغوى، وأن معنى كل تلفظ يتضمن وضع المتكلم بوصفه ذاتاً اجتماعياً تنعكس على غيرها، كما يتضمن أفق الاستقبال الذى يعنى القيم السابقة للمستمع والتجسد التاريخى للغة بوصفها فضاء (أيدولوجيا) تؤسسه، وتتفاعل فيه بوصفها ظواهر اجتماعية. فكل خطاب بمثابة فضاء أو ((عملية)) تتأسس فيها العلاقات بين الأفراد، ويتم إنتاج موضوعات المعرفة، وتتولد مواضع القيم، وذلك على نحو يميز كل خطاب عن غيره، ويواجه به كل خطاب غيره، فى علاقات المعرفة التى هى علاقات القوة فى المجتمع (٣٣).

وهذا يعنى أن مدار الخطاب إذا كان فى صميمه يشكل علاقة تلفظ لغوى، إلا أنه بجانب هذا العلاقة - وحتى تتم العملية التواصلية الإبلاغية - يتحتم وجود علاقة تخاطبية مع الآخر، وهو ما يمكن أن نطلق عليه ملامح البنية المكونة لهذا الخطاب، وهو ماسوف نقوم بمعالجته وتناوله فيما يلى - إن شاء الله تعالى.

.بنية الخطاب:

إذا كان الخطاب عملية من عمليات التلفظ اللغوى فهذا لا يعنى أنه بنية لغوية بحتة، تنتجها مجمل القوالب الشكلية - النحوية والصرفية والدلالية - بمعزل عن سياق التلفظ، وما يكتنفه من ظروف أو يتضمنه من مقاصد.

ولعل هذا الطرح السابق يُمكن الباحث - كمنفذ أو إجراء مساعد - على طرح تساؤل يفى بتوضيح عتبة عنوان هذا المبحث، بعد الإجابة عليه، وهو: ما شروط إنتاج الخطاب وما قوانين تكوينه وما شروط تلقيه وما سلطته وقدرته داخل النص؟ ولا يخفى ما فى هذا الطرح من أهمية فى الدراسات النقدية التى تعنى بتحليل الخطابات النصية وإنتاج دلالتها: الأدبية والدينية وحتى السياسية والاجتماعية..

لابد فى البداية من التأكيد على حقيقة مهمة فى تعاملنا مع الآليات التى تحكم بنية الخطاب وتنتجه، هذه الحقيقة هى أن إنتاج الخطاب يركز على عملية ((تبادلية))، بمعنى أن مرجعية الخطاب لا تعود - ولا يمكن أن تعود - إلى الذات، أو المؤسسة، أو إلى الصدق المنطقى، أو إلى قواعد البناء النحوى، وإنما إلى الممارسة، - الخطابية وغير الخطابية - على أن لا نفهم العلاقة بين الممارسات على أساس السبب والنتيجة، وإنما على أساس العلاقة التبادلية.

وليس معنى هذا أن العملية التبادلية المنتجة للخطاب تستطيع أن تستغنى عن ما يميز الخطاب من خصائصه اللسانية النظامية المعجمية الدلالية. من هنا يمكن القول بأن الخطاب هو "المجال العام لكل المنطوقات ومجموعة متفردة من المنطوقات، أو ممارسة منظمة تتكون من عدد من المنطوقات.. أو هو ما تم إنجازاه فعلياً، أو أنه

مجموعة من المنطوقات التى تنتمى إلى نظام واحد من التشكل والتكون^(٣٤)، ولا شك أن هذا يعطى للمتحدث فرصة فى الكلام عن الخطابات عبر نوعيتها الدينية والأدبية والنفسية والسياسية والاقتصادية...

الخطاب يرتكز على جملة من المتلفظات اللغوية أو التعابير التى تنظم بطريقة معينة لتنتج دلالة ما، وتحقق أثرا متعينا، وذلك من خلال إيجاد تفاعل مع المجال الاجتماعى الذى يعد مهادا لتلقى موضوع الخطاب. وحينئذ تتاح لمثل هذا الخطاب فرصة التجادل مع غيره من الخطابات الأخرى، وبالتالي يشتبك مع وعى المخاطبين فى محاولة لدفعهم إلى حقل قناعاته. فالخطاب فى صميم بنائه لا يخرج عن كونه "وسيلة المتخاطبين فى توصيل الغرض الإلغى من المخاطب إلى المخاطب، ويتسم بأنه كتلة بنيوية واحدة متماسكة الأجزاء"^(٣٥).

فالخطاب وإن كان ذو بنية، إلا أن هذه البنية تأتى فى طور البنية الخاصة به، فهى ليست بنية التحليل البنيوى، أى بنية الوحدات المنفصلة المعزولة بعضها عن بعض، وإنما بنية التحليل التأليفى، أى التواشج والتفاعل بين وظيفتى التحديد والإسناد فى الجملة الواحدة فهو "مجموعة من النصوص ذات العلاقة المشتركة، أى أنه تتابع مترابط من صور الاستعمال النصى يمكن الرجوع إليه فى وقت لاحق"^(٣٦).

مع الأخذ فى الاعتبار أن العلاقة بين ((الخطاب)) و((النص)) علاقة قوية فد"إذا كان عالم النص هو الموازى المعرفى للمعلومات المنقولة والمنشطة بعد الاقتران فى الذاكرة من خلال استعمال النص، فإن عالم الخطاب هو جملة أحداث الخطاب ذات العلاقات المشتركة فى جماعة لغوية أو مجتمع ما... أو جملة الهموم المعرفية التى جرى التعبير عنها فى إطار ما"^(٣٧).

وهناك عدد من العناصر التكوينية التى تشترك فى بلورة عملية التواصل والإبلاغ فى الخطاب، والتى يمكن معرفتها وفحصها - على حد قول الكاتب السعودى عبد الهادى بن ظافر الشهرى - من خلال النظر إلى الخطاب ذاته، بوصفه الميدان الذى

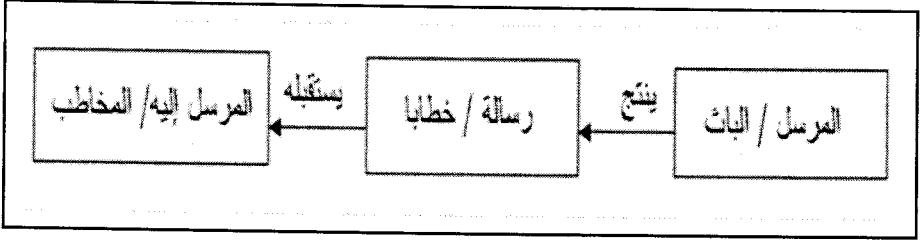
تتلور فيه كل هذه العناصر^(٣٨)، مما يحيلها إلى عناصر سياقية^(٣٩)، والتي يمكن ذكرها على نحو إجمال في الآتي:

- المرسل: ويجسد الحلقة المحورية الأولى في إنتاج الخطاب، فهو المحرك الأساس للعملية الاتصالية، أينما طمح في التأثير على المستقبل، ويقوم باختيار الألفاظ التي تليق بمقام المرسل والمرسل إليه والسياق الاجتماعي وما يتبعه. إذ لا يمكن للغة أن تتجسد أو تمارس دورها الحقيقي أو تصبح وجودا له فاعلية إلا من خلال مرسل.

- المرسل إليه: وهو الحلقة الثانية في العملية الاتصالية، وهو الذي تتحدد على أساسه لغة الخطاب ومستواها، مما يدل على أن المرسل إليه مستحضر بشكل أساس في ذهن المرسل عند إنتاج الخطاب، سواء أكان هذا الاستحضر عينيا أم افتراضيا، وهذا الشخص أو الاستحضر للمرسل إليه يسهم بشكل فعال في حركة الخطاب، ومن ثم يعمل على قدرة المرسل في الممارسة التنويعية للخطاب، التي تمنحه أفقا منفتحا لاختيار الطريقة الفعالة لخطابه.

- العناصر السياقية: وهي الإطار العام الذي يسهم في ترجيح واختيار الآلية المناسبة لعملية الفهم والإفهام، أو الإقناع والاقناع بين طرفي الخطاب - المرسل والمرسل إليه. ويتم تحقق ذلك عبر مجموعة من العناصر المؤثرة في إنجاز عملية التواصل في الخطاب، كالمعرفة المشتركة بين المتخاطبين، والظروف الاجتماعية، وعنصرى الزمان والمكان اللذين يتلفظ فيهما المرسل بخطابه.

- الرسالة: وهو ما يرجع إلى الخطاب نفسه، وهو ذلك الكل الجامع بين العناصر الثلاثة السابقة، وبالتالي فإن الخطاب هو الرسالة الموجهة من المرسل إلى المرسل إليه في عبارات لغوية وآليات خطابية منتقاة ضمن سياق معين؛ يفهم من خلال تفكيك لغة الخطاب للوصول إلى المعنى المقصود، أو الغرض المراد. ويمكن تمثل العناصر المكونة لبنية الخطاب تمثلا أفقيا من خلال الخطاطة التالية:



فعملية التواصل في الخطاب، تتم من خلال رسالة بين مرسل ومتلق، تنجز بوسائل داخل سياق محدد في المكان والزمان، قصد التبادل والتبليغ والتأثير. ومن هذه الوضعية نستطيع أن نضع بعدا (مفهوميا) للخطاب يتجلى في كونه "الصياغة لفكرة مقصودة، في تتابع لغوي وفق ما تقتضيه القواعد اللغوية، للغة معينة، ومن الضروري هنا ضبط الصحة والسلامة في التأليف اللغوي؛ لأن سوء التأليف قد يؤدي إلى الاضطراب في العملية الإبلغية، ليتم بعد ذلك إرسال (الخطاب) في الهواء إلى المتلقى، إذا كانت الرسالة منطوقة، [أو] تدون في المدونة الكتابية" (٤٠).

وإذا كان المرسل والمرسل إليه وهما طرفا الخطاب يمثلان الدعامة الرئيسة لإنتاج الخطاب - وفقا لما تقتضيه عملية التلفظ بالخطاب - فإن (العلاقة) الماثلة بين طرفي الخطاب أيضا لها دورها الفاعل في إتمام هذه العملية كعنصر متأصل من عناصر السياق القارة في المقول فيه. من هنا اقتضت هذه العلاقة أن تنهض على بعض القواعد التي يمكن تسميتها بقواعد التخاطب.

فلا شك أن مراعاة نوع العلاقة في بنية الخطاب بين طرفيه له دوره المهم في اختيار الطريقة الفعالة والمؤثرة في عملية التلفظ بالخطاب. ولعله من أهم الظواهر التي تفي بهذا القصد ما يسمى بمراعاة تهذيب القول أو التأدب في الخطاب، إذ يكون التلفظ به وفق مقتضياته، وهنا سوف تصبح هذه الوسيلة نموذجا (للمرسل / الباحث) عند استعمال اللغة.

ولقد تجلت هذه الوضعية - وفق مقتضيات هذه الظاهرة - أبرز ما تجلت في الخطاب المعجز، هذا الخطاب المقدس الذي راعى قواعد الخطاب كلها، وبشكل واضح وصريح، وذلك في توجيهه أو امره الداعية إلى تهذيب القول فعلى سبيل المثال لا الحصر رسم الله تعالى لرسوله الكريم ﷺ - من خلال كتابه العزيز المرسل من عنده إلى الخلق أجمعين - بعضا من الآليات ليسير على هداها في خطابه مع كفار قريش في مقام الدعوة، فقال الله تعالى:

﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّ لَهُم بِالنِّسْبَةِ إِحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ (١٦٥) (٤١).

فلقد تجلت في هذه الآية الكريمة مجموعة من آليات الدعوة، تدرج في استعمال الخطاب وفقا لمراعاة (السياق / الدعوة) وعنصر العلاقة بين الرسول ﷺ وكفار قريش، إذ نراه يراعى أحوالهم بما ينعكس على اختيار آية الخطاب المناسبة مع الموقف. في ذلك يقول العلامة الشيخ سيد قطب: "على هذه الأسس يرسى القرآن الكريم قواعد الدعوة ومبادئها، ويعين وسائلها وطرائقها، ويرسم المنهج للرسول الكريم، وللدعاة من بعده بدينه القويم..."

والدعوة بالحكمة، والنظر في أحوال المخاطبين وظروفهم، والقدر الذي يبينه لهم في كل مرة حتى لا يثقل عليهم ولا يشق بالتكاليف قبل استعداد النفوس لها، والطريقة التي يخاطبهم بها، والتنويع في هذه الطريقة حسب مقتضياتها... وبالموعظة الحسنة التي تدخل إلى القلوب برفق، وتعمق المشاعر بلطف، لا بالزجر والتأنيب في غير موجب، ولا بفضح الأخطاء التي قد تقع عن جهل أو حسن نية. فإن الرفق في الموعظة كثيرا ما يهدى القلوب الشاردة، ويؤلف القلوب النافرة، ويأتى بخير من الزجر والتأنيب والتوبيخ.

وبالجدل بالتي هي أحسن. بلا تحامل على المخالف ولا ترذيل له وتقبيح. حتى يطمئن إلى الداعي ويشعر أن ليس هدفه هو الغلبة في الجدل، ولكن الإقناع والوصول إلى الحق. فالنفس البشرية لها كبرياؤها وعنادها، وهي لا تنزل عن الرأي

الذى تدافع عنه إلا بالرفق، حتى لا تشعر بالهزيمة، وسرعان ما تختلط على النفس قيمة الرأى وقيمتها هى عند الناس، فتعتبر التنازل عن الرأى تنازلا عن هيتها واحترامها وكيانها. هذا هو منهج الدعوة ودستورها ما دام الأمر فى دائرة الدعوة باللسان والجدل بالحجة" (٤٢).

ومما سبق يلاحظ أن الخطاب يستمد وجوده من نظامه الداخلى الذى تنضجه اللغة، فهو - أى الخطاب - على حد قول الناقد (الدكتور) جابر عصفور: " الطريقة التى تشكل بها الجمل نظاما متتابعا تسهم به فى نسق كلى متغير ومتجدد الخواص.. وقد يوصف الخطاب بأنه مجموعة دالة من أشكال الأداء اللفظى تنتجها مجموعة من العلاقات أو يوصف بأنه مساق العلاقات المتعينة التى تستخدم لتحقيق أغراض معينة" (٤٣).

إن الخطاب فى أصل تكوينه هو شكل لغوى، وأن هناك علاقة ما - مهما كانت هذه العلاقة - بين هذا الشكل اللغوى ومعناه، ولاشك أن هذه العلاقة تحتم علينا - من منطلق أن لكل معنى شكلا لغويا يدل عليه - البحث عن معايير التعبير التى يقصدها المرسل فى خطابه للمرسل إليه، والكيفية التى ينجز بها الخطاب؛ أى خطاب.

من المهم هنا - والحالة هذه - أن نعرف أن المرسل فى الخطاب - أى خطاب - هو حامل لأحد فعلين أساسيين، فإما أن يكون حاملا لفعل الإخبار، وإما أن يكون حاملا لفعل الطلب. وهنا تتنوع طرق إنجاز الفعلين داخل الخطاب، فإما أن يصل المرسل فى خطابه إلى قصده وغرضه من خلال الأصل، أى بدلالة اللفظ وحده، وإما العدول عن هذا الأصل، وذلك من خلال دلالة اللفظ على معناه الذى يقتضيه موضوعه فى اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض كالكناية والاستعارة والتمثيل...

إذن، فشكل الخطاب لا يمكن أن يعول عليه فى الدلالة على مقصد المرسل، ولا يمكن أن يكون كافيا فى ذلك، فلا يستطيع فعل لغوى معين أن يحدد ما يحمله

خطاب التلفظ من معانى قَصَد المرسل توصيلها للمتلقى. ولا شك أن هذه الحالة تنتج علاقة مزدوجة بين شكل الخطاب وما يقصده المرسل من معانى. فقد يتطابق شكل الخطاب مع قصد المرسل، وقد لا يتطابق، وهنا يبرز مساران لإنجاز الخطاب، يستعمل المرسل أيهما شاء للتعبير عن قصده وفق عناصر السياق، إما (منطوق الخطاب) أو ما يطلق عليه المعنى الواضح الذى يجود به ظاهر اللفظ دون واسطة، أو (مفهوم الخطاب) وهو ما نسميه بالمعنى العميق أو ما أطلق عليه الشيخ عبد القاهر فى البلاغة العربية (معنى المعنى) الذى يتعقل من الخطاب (٤٤).

إذن، فالخطاب يجسد فى ذاته سلطة إنجازية تمتلك قوة التأثير على من حوله فى المجتمع من بشر ومؤسسات. إن هذه السلطة أو القوة التأثيرية التى يكتسبها الخطاب هى آتية من مجموعة من المصادر يأتى فى مقدمتها قدرة (المرسل / الباث) اللغوية بوصفه الفاعل الرئيس فى الخطاب، ويتأتى هذا باعتبار اللغة الأداة الأهم فى التفاعل مع المرسل إليه، وذلك من خلال القدرة على إنجازها فى صورتها المتقيدة بالقواعد والأنظمة المعينة، أو خرق هذه القواعد والقيود، بوصفه الإنسان المرجع فى مجتمعه، الذى يملك الكفاءة التى تؤهله للتلاعب فى القواعد واستغلال الاستثناءات للتأثير فى سلوك الآخرين.

إن استخدام السلطة من قبل المرسل فى الخطابات النصية هى من الضرورات الفاعلة فى تجسيد مفاهيم تلك الخطابات، بحيث يدركها المرسل إليه، دون اللجوء إلى السؤال عن مدى امتلاك المرسل لها من عدمه، ولا شك أن هذا راجع إلى قدرة الأفعال اللغوية، والتأثير على (المرسل إليه / المتلقى) على الإنجاز. فقد يخفق المرسل فى إقناع المرسل إليه لو أنه أصدر أمراً أو نهياً دون امتلاكه لخاصية السلطة التى تمنحه القدرة الكافية على التأثير، وعندئذ سوف ييؤ فعله اللغوى بالفشل، فلا يستطيع أن ينجز شيئاً من خلال خطابه، بل قد يثير عليه السخرية، مما يمنح المرسل إليه فرصة التهكم به (٤٥).

ومما سبق يتضح أن الخطاب فى تكوينه هو بنية لغوية أو تلفظية يتشكل من مجموعة من وسائل الاتصال بهدف تبليغ رسالة، هذه الرسالة تفترض وجود

طرفين يسميان بطرفي الخطاب، هما: (المرسل / الباث)، و(المرسل إليه / المتلقى) تجرى بينها العملية الإبداعية من خلال سلطة تضمن تحقيق هدف الخطاب الذي قصده المرسل.

ولا شك أن هذا المنطلق كان من أهم العوامل المساعدة للأفكار النقدية في سعيها الدءوب للمطالبة بضرورة الوقوف أو البحث عن مفهوم واضح المعالم للخطاب الأدبي، والكشف عن أسراره بقصد تمييزه عن الخطابات الأخرى. وهذا هو وجهتنا الفعلية في البحث القادم بمشيئة الله تعالى.

أدبية الخطاب:

إنه من نافلة القول أن نؤكد على أن الأدب يعد في الأساس مظهرا حيويًا من مظاهر استخدام اللغة، فهو الذي يسمح بظهور كينونتها ووظيفتها، بحيث يصبح النص الأدبي نسجًا لغويًا يعمل على تفجير الطاقات التعبيرية الكامنة في صميم اللغة، وذلك بخروجها عن عالمها المتخيل إلى حيز الوجود الفعلي.

من هذه الجهة يرتبط الخطاب - بشكل أو بآخر - بالأدب. وهذا آت بطبيعة الحال من الأسلوب اللغوي المؤلف^(٤٦)، وبخاصة عندما يصبح أداة تخاطب تعبيرية، يوظفها المبدع في التعبير عن عاطفته و الكشف عن طاقاته الإبداعية.

فالأسلوب الأدبي هو اختيار الكاتب الذي ينقل به اللغة من فكر الوسيلة إلى فكر الغاية، الذي يتخطى فيه الأديب طوق اللغة الرتيبة المبنية على الانعكاسية المكتسبة إلى فضاء أرحب؛ هو عالم صياغة اللغة عن وعى وإدراك، وهذا ولا شك هو أساس التكوين الأدبي.

وحتمًا أن هذا الإجراء الذي يتبناه الأديب أو المبدع سوف يخرج بالقول عن حياده، وينقله من ((درجة الصفر))^(٤٧) إلى خطاب متميز بنفسه. فالوظيفة الأسلوبية هي وحدها الموجهة للرسالة الأدبية، في حين تلتقى الوظائف الأخرى في

كونها موجهة إلى شيء خارج عن الرسالة؛ وهى تنتظم الخطاب حول المرسل والمتلقى والرسالة.

ولاشك أن ماسبق سوف يدفعنا دفعا إلى البحث فى الظاهرة الأدبية التى تؤسس لـ (أدبية) الخطاب الأدبى، وتجعله خطابا متميزا عن القول المؤلف. فمعروف أن النص الأدبى حقل لسانى، وممارسة لا تقف عند حد فى تشكيلها؛ فهى عملية إنتاج مفتوحة على سائر الأجناس الأدبية. من هنا يمتد الإبداع الفنى فى عملية الإبداع الإنشائى فىشمل إحياء الكلمة أو القول أو الخطاب، حتى نصل إلى النص؛ وفى هذه اللحظة يمكن أن نعتبر الخطاب الأدبى توليد لغة من لغة؛ أى أن صانع الأدب ينطلق من لغة موجودة فىبعث فيها لغة أخرى وليدة هى لغة الأثر الفنى، ويعتبر هذا التعريف فكا لإشكالية الوجود والعدم، فالحدث الأدبى، هو فى صميمه عملية ((إيجاد))، ولكن الإيجاد متعذر، إذ لا شيء يوجد ولا شيء يفنى، وكل موجود متحول، فالخطاب الأدبى ((تحويل)) لموجود^(٤٨).

إن خاصية الحلول الأدبى داخل المتلفظات الكلامية هى مرتبطة تمام الارتباط - كما يشير الفيلسوف الألمانى (غوستاف تيودور فخرنر. Gustav Theodor Fechner) - بـ "بقدرة الإنسان على تخليص الكلم من القيود التى يكبلها الاستعمال، وتطهيرها مما يتراكم عليها من ضبابية الممارسة، فالإبداع إحياء للكلمة بعد نضوبها"^(٤٩).

فالخطاب الأدبى هو نسيج هائل متمرد، دائم التطلع لأن يجعل اللغة تنتقل فى جملة (انزياحاتها / تحولاتها) الجديدة إلى مستوى أرفع مما كانت عليه من قبل، إنه يهدم العادة، لكن هذا الهدم فى حقيقته بناء على حد قول الناقدة الروسية (جوليا كرسstofا. Julia Krestova)، أو كما يشير العالم اللغوى المصرى (الدكتور) سعيد حسن البحرى هو بناء يوهم فى ظاهره بالهدم، لأنه ينقل اللغة إلى استعمالات تتخطى العادى والمألوف، زارعا الشك والحذر والترقب فى نفس المتلقى تجاه تلك الاستعمالات؛ لكنه ضرب من الشك واليقظة والترقب خاص، يكفل حسن التفاعل بين طرفيه: المتلقى وهذه اللغة^(٥٠).

وليس معنى هذا أن حقيقة أدبية الخطاب تكمن أو تنحصر في الناحية الشكلية، رغم أنها جزء أساس منها، إلا أنه لا يمكن في هذه الحالة التعويل على الشكل دون المضمون، بل لابد من وضع المضمون في الحسبان باعتباره يحمل سر آليات عمل النص الأدبي، وطرق تفاعله، وهو ما يطلق عليه الطاقة الدلالية للنص. وهى ما تعنى أن تتجاوز الخطابات الأدبية حدود الدلالة المألوفة أو الأولية، التى توسم بالسطحية أو الخطابية؛ أى التى يمكن إدراكها فى الصيغ الحرفية للخطابات، إلى الطاقة الدلالية التى لا نصل إليها إلا عبر اختراق وتعمق الدلالة الوضعية، إلى ما يمكن تسميته الدلالة الإيحائية أو الطاقة التخيلية (٥١).

فانقطاع الوظيفة المرجعية للخطاب تجعله يشكل علاقات إحالية تكتفى بذاتها وغياب هذه المرجعية - حسب رؤية الناقد الجزائرى نور الدين السد - تجعل الخطاب متميزا لا نظير له فى الواقع؛ لأن الخطاب لا يعنى تسجيل الأحداث كما هى على صورتها فى الواقع، وإنما تصوير الواقع بلغة متميزة تخلق الأحداث كما هى على صورتها فى الواقع، باستخدام تقنيات أسلوبية وجمالية (٥٢).

فتحقق الأدبية داخل الخطابات النصية هى بمثابة خصوصية لهذه الخطابات؛ تمنحها أسسا تسهم فى بنائها، وذلك من خلال قيم ومعايير فنية يدركها المتلقى كما يدركها الكاتب على حد سواء، مع ضرورة الأخذ فى الحسبان التغيير الزمانى والمكانى ومستويات التلقى باختلاف العوامل الخارجية والداخلية.

وفى هذه الحالة سوف يقدم الخطاب من وجهة نظر (المرسل إليه / المتلقى) كما يوضح المفكر المغربى الكبير (الدكتور) محمد عابد الجابري على أنه: " أصبح موضوعا لعملية إعادة البناء. أى نصا للقراءة وكيفما كانت درجة وعى القاريء بما يفعل فإنه ولا بد أن يمارس فى ذلك النص ما يمارسه صاحب الخطاب عند بناء خطابه [وهو] إبراز أشياء والسكوت عن أشياء، تقديم أشياء وتأخير أشياء [وبذلك].. يسهم القاريء.. فى إنتاج وجهة النظر؛ بل إحدى وجهات النظر التى يحملها الخطاب

صراحة أو ضمنا، القاريء عندها يسهم فى إنتاج وجهة نظر معينة من الخطاب، يستعمل هو الآخر أدوات من عنده هى فى جملتها وجهة نظر، أو جزء منها عناصر صالحة لتكوينها، ومن هنا يأتى اختلاف القراءات وتعدد مستوياتها " (٥٣).

وحينئذ، يكون الخطاب من أهم الوسائل التى تستطيع أن تضبط سبل العلاقة بين المرسل والمتلقى، عبر الوسائط اللسانية التى تجليها حمولة البنية النوعية داخل الخطاب، والتى تبرز فى الشروط الفنية المختلفة التى تتقيد بها الملفوظات اللغوية والدلالات المتشابكة والمستويات المتعددة، التى تجعل من بنية الخطاب ذات وظيفة تأثيرية وجمالية.

إذن، فالعلاقة بين الأدب - باعتباره ممارسة لغوية وجمالية - والممارسات الخطابية المختلفة، هى علاقة وثيقة، ولا يستطيع أحد أن ينكرها. فلا يمكن اعتبار النص الأدبى مجموعة من القيم اللغوية الجمالية الخالصة، وإنما أصبح النص الأدبى - فى الرؤية النقدية المعاصرة - نسيجاً من الممارسات المعرفية المتعددة التى تؤدى دوراً مهماً فى تكاثر الإنتاجات الخطابية للجماعة التى تتقاسم عدداً من الخصائص من حيث بروزها واستعمالها التلفظى، وتشكيلها النوعى الذى يضمن لها قدراً من التميز والتباين. إن الخطاب الذى يشكل نفسه بشحذ وصقل شكله الخاص، هو وحده الذى يستطيع أن يزعم بأنه يؤدى دوراً مؤثراً حيال الخطابات الأخرى.

وإذا كانت الخطابات العربية قد تعددت أنواعها... واختلفت باختلاف مرجعياتها (٥٤)، فلا شك أن الخطاب القرآنى - بوصفه نموذجاً لفظياً متعالياً - يأتى على رأس هذه الخطابات، بل ومن أشدها تميزاً على الإطلاق، وذلك لما يحمله من خصائص نوعية تضمن له الفريدة والتميز. فهو خطاب إلهى مطلق لا نهائى فى (دواله/ ألفاظه) و(مدلولاته/ معانيه)، إنه من أكثر الخطابات إقناعاً وتعبيراً للحقيقة وتفعيلاً للحدث، لا يدخله الخلل أو النقصان، إنه كلام الله الذى ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (٥٥).

وكى نتناول الخطاب فى النص القرآنى من خلال رؤية أدبية تقف عند تخومه

التكوينية التي شكلت فضاءه في أبعاده: المعرفية والجمالية، لا بد وأن يطرح موضوع الخطاب القرآني للتساؤلات والتحريرات الجديدة المتعلقة بمفهومه وبمكانته اللغوية والتاريخية، وبأبعاده التواصلية التي اشتملت عليها مظاهر الرؤية فيه؛ وهو ما سوف يكون وجهتنا في المبحث القادم من الدراسة - إن شاء الله تعالى.

ثانياً، مفهوم الخطاب القرآني:

الخطاب القرآني خطاب إلهي معجز، ومن ثم يمتلك من الأدوات ما يجعله مؤهلاً - وبشكل دائم - لأن يكون من أهم الوسائل التعبيرية التواصلية القادرة على استيعاب الأنساق الحضارية. إنه رسالة ربانية لكل الناس دون تحيز أو طائفية أو جغرافية معينة. فهو خطاب هداية وخير، وهذه الخيرية لم تكن فيه امتيازاً للطبقة أو طائفة دون أخرى، بل جاءت عامة.. ينعم بها كل بنى البشر.

فالخطاب القرآني رسالة إبلاغية ربانية عالمية لكل الناس، أنزله الله تعالى على نبيه ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾^(٥٦). وفي ذلك يقول العلامة الشيخ سيد قطب: "لقد جاء هذا الكتاب لينشئ أمة وينظم مجتمعاً ثم لينشئ عالماً وقيم نظاماً، جاء دعوة عالمية إنسانية لا تعصب فيها لقبيلة أو أمة أو جنس... إنه جاء لإنشاء مجتمع عالمي إنساني وبناء أمة تقود هذا المجتمع العالمي وأنه الرسالة الأخيرة التي ليست بعدها من السماء رسالة"^(٥٧).

إن هذه الرسالة الخالدة هي رسالة أبدية ليست بعدها رسالة، وأن صلاحيتها باقية إلى يوم الدين، جاءت لتستوعب الزمان والمكان والإنسان. وفي هذا الشأن يقول الشيخ الغزالي: "فخطاب القرآن عالمي، ورسالته خاتمة، وله بعد في الزمان الماضي والحاضر والمستقبل، وله بعد في المكان بحيث يشمل العالم كله"^(٥٨).

وقد تأكدت هذه الوضعية في كثير من الآيات البيّنات على لسان سيدنا محمد ﷺ ومن ذلك على سبيل المثال قول الله تعالى:

﴿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 مَن يَؤْتِي بِاللَّهِ
وَكَلِمَاتِهِ وَأَتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٩﴾

إن فحوى هذه الآية تدل دلالة دامغة على عالمية الرسالة المحمدية، ومعنى ذلك أنها لم تختص بقوم أو أرض معينة، بل هى للناس جميعا فى مشارق الأرض ومغاربها، بما تضمنته من قوانين تناسب تطور البشرية، وتتماشى مع كمال أصولها العقدية، وقابليتها للتطبيق المتجدد فى فروعها العملية، وملاءمتها للفطرة الإنسانية التى يلتقى عندها الناس جميعا (٦٠).

ولعل مجئ الخطاب القرآنى بصيغة العموم والشمول والاستغراق لعموم الناس هو دليل صدق عالمية هذه الرسالة، فمن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ وَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَن اتَّقُوا اللَّهَ ۗ وَإِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا ﴿١١٣﴾﴾ (٦١).

وقول الله تعالى:

﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا ۖ وَإِن جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۖ إِلَىٰ مَرْجِعِكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾﴾ (٦٢).

وقول الله تعالى:

﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣١﴾﴾ (٦٣).

إلى غير هذا من الآيات القرآنية التى التزمت خطاباتها مسؤولية الوصية والنصيحة والتوجيه لعموم البشر فى هذا الكون أينما وجدوا على مستوى طوائفهم وانتماءاتهم كافة.

إذن، فالخطاب القرآنى له دور فاعل ومهم فى احتواء كل ما من شأنه أن يتيح للرسالة الخالدة مخاطبة الإنسان - على وجه العموم - بقصد توجيهه ونصحه وتصويب مساره؛ وبالجملة التأثير فى مناحى حياته كافة. ولاشك أن هذا دليل كاف على أهمية الخطاب القرآنى وقدرته على إقناع العقل الفطرى السليم للإنسان، ولكن

بعد تدبر وفهم لمعانيه، إذ لم يكن - ولن يكون - الخطاب القرآني للتلاوة فقط، بقدر ما كان فهمها وتدبرها، فلا يعقل مثلا أن يسلك الإنسان - أى إنسان - أينما كان وكيف كان - سلوكا دون فهم أو إقناع^(٦٤).

وإذا كان من مستوجبات هذا المبحث أن نتعرف على الخطاب القرآني في مظهره الأدائي، وفي مظهره الإبلاغي؛ ومن ثم في مظهره التواصلى؛ فإنه يتحتم على قبل كل هذا أن أعرض لمفهوم الخطاب القرآني، وكيف تجلّى نموذجاً أدبياً متعالياً في بنية لغوية نصية متفردة في الصياغة والتكوين.

الخطاب القرآني خطاب تنتظمه وحدة بنيوية خاصة؛ فهو نظام فكري ونظام لغوي، يمتاز بـ (الاتساق / الترابط الشكلى) و (الانسجام / الترابط المعنوى). فلا يدانيه أى خطاب آخر في نظم دواله، ودقة مدلولاته، وتأليف وتناسق عباراته. إنه خطاب يخاطب العقول ويناجى القلوب ويحمل مضامين تفصح عن مراد الله في توجيه حياة الناس. إنه خطاب متدفق عبر مسارات الأزمنة والأمكنة المتلاحقة، متناسب مع أحداثها، غير أنه دائم الاحتياج لمن يجدد حيويته ويثبت له ملاءمته للظروف الزمنية والمكانية المستجدة، لأنه غير مقيد بزمان أو مكان.

فالخطاب القرآني نص فريد في الحضارة العربية الإسلامية، وبه تميزت عن غيرها، ولعل هذا هو سبب تسميتها بـ (حضارة النص). ولا شك في أن هذه الفريدة قد جاءت مرتبهة بصياغة لم يرق إليها أى نص آخر، فهو الذى تحدى أرباب الفصاحة فى العربية فأقروا بتفوقه وسموه. فرغم حرصهم الشديد على إبطاله وإبطال رسالة النبى ﷺ الذى جاء به تنزيلا من لدن حكيم حميد إلا أنه كان بالنسبة إليهم كلاما معجزا، ليس بقول بشر. فلقد جاء الخطاب القرآني ليكون منهاج حياة، وخطة لمسيرة الإنسان على طول الزمان وعرض المكان واختلاف البيئات. من هنا كان اختيار الكلمات فيه ثم تركيبها بعضها إلى جنب بعض، وتعليق بعضها ببعض تعليقا نسميه النظم أو التأليف قد روعى فيه أن يكون على نحو يحقق تلك الصلاحية^(٦٥).

من أجل هذا، لا يمكن النظر إليه على أنه مجرد أوعية لفظية محملة بدلالات لغوية فحسب، وإنما لها أبعاد نفسية، وأخرى فكرية... أعمق من ذلك وأجدر بالعناية والملاحظة والتتبع والبحث. فلا يمكن فهم هذا الخطاب القرآني واستنباط الأحكام منه إلا في ظل تكامل الإمام بالأسرار اللغوية، والقيم الثقافية، والمفاهيم العلمية والفكرية، والممارسات الاجتماعية، والخبرات الإنسانية...

فكما أن طبيعة الخطاب القرآني تأتي بوصفها كلاما دالا على ذاته، تأتي أيضا كلاما دالا على مبدعه، فهو- أي الخطاب القرآني - يضع نفسه قى قلب التواصل اللساني، ولذا نجده يحتوى بالإضافة إلى سلطته الإبلاغية عنصرا آخر لا يتم التواصل اللساني إلا به، ولا يكون بلاغا بشكل مكتمل إلا بوجوده؛ هذا العنصر هو (المتلقى)، وهو عنصر متضمن في الخطاب نفسه، ويؤدي دورا يكون تحين الخطاب وتعيينه الدلالى على مثاله، هذا ما يجعل القرآن بوصفه خطابا وهو يرتحل في الأزمنة؛ يختلف في لحظة استقباله قراءة وتأويلا عن لحظة نزوله وحيا، إذ إنه كامل كمال صاحبه في هذه اللحظة، ولكنه عندما يغادر مرسله يكون أيضا على مثال قارئه ومفسره وهو ما يجعله خطابا آخر غير الخطاب المنزل. فعملية التلقى إذا تفترض حتما مسافة فاصلة للفهم بين الخطاب المنزل بوصفه كاملا كمال صاحبه وكاسبا لصفاته، والخطاب المستقبل باعتباره زمانى مخلوق. وهذا الأمر يعنى بدون شك أن تعددية مستويات الخطاب فى النص القرآنى تثمر تعددية للدلالات الثاوية للخطاب تبعاً لرؤية المتلقى.

ولعل المدونة التفسيرية الكبرى للنص القرآنى منذ بداياتها الأولى وإلى اليوم هى أبلغ دليل على مصداقية هذا التوجه. ومؤدى هذا، أن معنى الخطاب فى النص القرآنى يتوصل إليه - حسب وجهة نظر كل مفسر - من خارجه فى أحيان كثيرة، على أساس من مواضع أخرى فى النص، أو من تفسير مأثور أو مناسبة نزول، أو لاعتبار شرعى، أو عقائدى.. وهو ما أدى إلى عملية من الفصل بين ظاهر العبارة القرآنية وصورها الباطنة التى وكل إليها حمل المضمون الملائم فى عبارة سليمة من

الوجهة اللغوية والنحوية. وهذا هو الخط الرئيس الذى سلكه جميع المدافعين عن النص القرآني^(٦٦).

وهذا يؤكد أن أصحاب هذه المدونات التفسيرية كانوا على وعى تام بأن فهم الخطاب لا يتم باستحضار المستويات اللغوية الشكلية: فالأصوات والصرف والتركيب لا تفيد المعنى بالضرورة، بل لا بد من استحضار السياق اللغوى، والمقام - السياق غير اللغوى - أى أسباب النزول وملابسات النزول.. باعتبارها عوامل أساسية من عوامل تحديد المعنى.

فقد أنتج النص القرآني منذ نزوله - على مدى ما يقرب من خمسة عشر قرنا - تراكما يصعب حصره من التفاسير، وفي كل التفاسير يمكن أن نلاحظ ((انزياحا))^(٦٧). بين النص الأصلي " باعتباره لغة ذات محمولات دلالية متعددة " ^(٦٨)، ونص التفسير " باعتباره لغة شارحة لمستويات اللغة الأولى " ^(٦٩).

إذن فاختلاف مستويات النص القرآني فى الفهم، يرجع إلى أن القرآن الكريم نزل متعدد الفهوم، وكل متلقى يتلقاه بما أوتى من قدرات على الفهم والتلقى شرط ألا يند هذا الفهم عن مقاصد الشريعة، وفى ذلك يشير الناقد المغربى (الدكتور) محمد مفتاح بقوله: "إن الشرع راعى فى خطابه الجمهور من الأميين والخطايين والجدليين، ولذلك جاءت التصورات والتصديقات والقياسات مجرأة على عادة العرب فى مخاطباتها"^(٧٠).

وعلى هذا يتضح - على حد قول بعض الباحثين - أن إنتاج المعنى من داخل النصوص، ليس النص نفسه، بل من القراءة المستعادة فى شكل اللغة^(٧١). ومن هذا المنطلق يمكننا التمييز بين النص القرآني المقدس الثابت والفهم الدينى السىال المتغير المتجدد دائما، عبر علاقة تبادلية مفتوحة بين المعرفة الدينية والمعارف التى تتجهها البشرية فى كل عصر، فتتعدد أبعاد المعنى فى النص " طبقا لتعدد القراء ومستوياتهم فى الفهم داخل إطار اللغة الواحدة " ^(٧٢).

ومن هنا كان وجود (المرسل إليه / المتلقى) فى النص القرآني أمرا حتميا، كى

يكمل عملية التواصل؛ فهو عنصر من عناصرها، لا تقوم إلا به، وهو يبقى التلقى عملية مستمرة فـ "كان المخاطب المتلقى في الوحي موجودا منذ أول النزول، بل كان حاضرا حضورا بينا في أول لفظ: (اقرأ)" (٧٣).

وإذا كان الخطاب القرآني خطاب متعال متفرد، إلا أنه يعد ظاهرة أسلوبية استطاعت أن تترك ثنائية الشعر والنثر، وأن تؤثر في كل الخطابات والأجناس، رغم أنه ليس لأحد أن يأتي ولو بأية من مثله، ولقد تحدى القرآن بذلك في قول الله تعالى:

﴿ أَمْ يَقُولُونَ أَفْتَرَبْنَاهُ قُلُوبَنَا فَآتَانَا سُورَةَ مِثْلِهِ ۖ وَادْعُوا مِنَّا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِن دُونِ اللَّهِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (٣٨) (٧٤)

فلا أحد ينكر أن الخطاب القرآني جاء على نسق الكلام العربى، مما يعنى أنه يوجه بحدود هذا الكلام، مع الأخذ في الاعتبار تميزه بالأسلوب المعجز الذى يجعله نمطا خاصا مفارقا لكل الأنماط، ويشكل بالتالى مستوى كلاميا ثانيا أكثر إدهاشا وأكثر إثارة.

وإن المتأمل للحضارة العربية في علاقتها العضوية باللغة، يجدها هى نفسها قد تحولت من نسق تقول اللغة فيه ما تقول إلى ((فعل)) لغوى يقول النص القرآنى فيه كل إمكاناته الدلالية التى لا تتناهى، فلا خلاف فى أن القرآن الكريم تحمله نصوص لغوية تحتاج إلى "الاطلاع على طبيعة تأليفها وتراكيبها ومعانى مفرداتها، وكلها تحتاج إلى معرفة لغوية ومعرفة فى حدود زمنية معينة هى التى نزلت فيها" (٧٥).

ولا يمكن إغفال أن ((عربية)) القرآن - التى قال عنها رب العزة: ﴿ بَلِّغْ سَانَ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ (٧٦) - آتية من طبيعة لغته التى تكونت عناصرها من المفاهيم الثقافية للواقع التاريخى الذى نزل فيه الوحي. من هنا لا يستطيع أحد - كائن من كان - أن يفصل اللغة عما هو خارج عنها وسابق عليها. فليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التى تشكلت فى محيطها، وأن المصدر الإلهى لتلك النصوص لا

يلغى إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي^(٧٧).

فمجيء النص القرآني - بحكم طبيعته اللغوية - على سنن العرب هو دليل صدق للنبي ﷺ، فكما يقول (القاضي عبد الجبار): "أن الله تعالى أراد أن يكون القرآن في أعلى طبقات الفصاحة ليكون علماً دالاً على صدق النبي ﷺ وعلم أن ذلك لا يتم بالحقائق المجردة وأنه لا بد من سلوك طريق التجوز والاستعارة، فسلك تلك الطريقة ليكون أشبه بطريقة العرب وأدخل في الإعجاز"^(٧٨).

فكان حتماً على الدارسين الذين شكل لهم النص القرآني منطقة جذب - على مستوى الدراسات اللغوية والتفسيرية والتشريعية - وحتى يصلوا إلى ما يطمحوا فيه من نتائج وافية - أن يكونوا على وعى تام بتاريخ اللغة التي نزل بها النص، وأن يتعمقوا أسرارها في التعبير ومقاصدها في البيان.

فإذا كان النص القرآني يستمد مقدرته (القولية/ الخطابية) أساساً من اللغة، فليس معنى هذا أن النص القرآني يستمد مرجعيته من ذات اللغة؛ لكنه (كلام/ خطاب) في اللغة قادر على تغييرها^(٧٩). فلغة النص القرآني وإن كانت تتعامل مع اللغة العربية لكنه تعامل خاص، ينقلها من وظيفتها الدلالية الإبلغية ويحولها إلى علامات تحيل إلى معان معقولة، ودائماً ما تلجأ لغة النص في سياق هذا التحويل إلى حفز المتلقى على فعل التعقل والتذكر والتدبر؛ وفي هذا ما يثبت التحويل من النظام اللغوي إلى النظام السيموطيقي^(*).

وليس التحول الدلالي للنظام اللغوي للنص هو المبتغى الأول والأخير الذي يقف عنده، وإنما يتجاوز الأطر التقليدية إلى آفاق أكثر بعداً وأكثر عمقا، إلى نظام لغوي يحاول تشكيل أنساقه الخاصة به، والتي تتأسس بالبناء الصوتي، والبناء الصرفي، والبناء التركيبي الذي يصل بها في النهاية إلى تشكيل نسق دلالي متفرد.

مع الأخذ في الاعتبار أن مفهوم الخطاب القرآني مرتبط بشكل وثيق بالنصوص من خلال ارتباطه بمعانيها، إلا أن الخطاب من جهة أولى ليس هو المعنى الحرفي

والمباشر للنص، وليس النص من مضمولاته، إنما هو قائم في المعنى الذي يستقى من المعنى المباشر والحرفي للنص، فمستوى المعنى التفسيري الحرفي والمباشر جزء من مفهوم النص ذاته، أما مستوى الخطاب - حيث النص هو وسيلة - فإن فهم مغزى النص وتأويله ومنطوقه ومسكوته هو مضمولات مفهوم الخطاب.

إذن، فالخطاب القرآني يؤسس سياق معناه وفق نظام معين خاص به، وإذا كانت اللسانيات في العصر الحديث تستعمل مصطلح الخطاب للدلالة على مقطع مكتوب أو شفوي، بغض النظر عن طوله، ليس إلا إنه يشكل كلا متماسكا، فإن الخطاب في النص القرآني يتميز عن بقية النصوص "بفردة تماسكه وكيفية هذا التماسك، فهو نص يقدم نفسه بوصفه نصوصا متداخلة في إطار السورة الواحدة، كما يقدم نفسه بوصفه نصوصا متداخلة في إطار السور المتعددة" (٨٠).

فالخطاب في النص القرآني يتحدد على أنه رسالة لسانية في حد ذاته، ولكنها من جانب آخر هو شهادة عن رسالة عقائدية، ولا سيما أنه نص توافرت فيه عوامل الوضوح في الفهم؛ فلم يكن مبهما ولا مستعصيا، بل جاء خلوا من الطلاسم والمغزات.

ومن هذا المنطلق نستطيع القول أن الخطاب القرآني هو سلطة روحية ربانية توافرت فيه جميع المقومات لتحقيق هدف سام، وهو الإيمان والتوحيد بالله عز وجل، وأنه رسالة تبليغية لا يمكن لها أن تتحيز لمكان محدد، أو تختص بأمة معينة، إنه خطاب مهيا للتوصيل، ملائم للفطرة الإنسانية مستغرق لكل أجناسها. كما أنه سلطة فنية - من حيث تساميه الأدبي المبين للمألوف من الأجناس الأدبية العربية - استطاعت أن تترك ثنائية الشعر والنثر.

لقد شكل الخطاب القرآني حضورا أدبيا وجماليا وروحيا وجد قبولاً باذخا في الوجدان الإسلامي، بما احتوت عليه دواله من خصائص التلاؤم والانسجام والدقة في أداء دلالاته ومقاصده ما جعله من أهم - إن لم يكن هو كذلك - الوسائل التواصلية البلاغية المتفردة عن الخطابات الأخرى سماها وفصاحة وبلاغة وبيانا.

إذن، فنحن أمام خطاب فاعل ومتفاعل، شكلت كلماته كلا متداخلا متناسكا، محكم البنية، توافقت دواله مع مدلولاته لفظيا ومعنويا، مما جعل هذا الخطاب أرقى مستويات التعبير اللغوي الفنى العربى على الإطلاق.

من أجل هذا كان يتحتم على عند دراسة الخطاب القرآنى دراسة أدبية أن أتوقف عند تحليل البنى المعرفية التى راحت تشكل الفضاء العام للخطاب القرآنى فى أبعاده الجمالية. وهنا لا أخفى على القارئ أن أبوح له بهمى، وهو أن أجعل الخطاب القرآنى المتوسل إليه والمقرؤ والمشروح من قبل المسلمين مهما كان مستواهم الثقافى وكفاءتهم العقائدية، أن يصبح موضوعا للتساؤلات الواعية والتحريات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية والفنية والتاريخية، التى شكنت نسقه العام واستحالت به إلى كونه خطابا إقناعيا يسعى إلى تغيير مواقف قائمة، واستبدالها بمواقف أخرى جديدة. وهذا ما سوف نسعى لمعالجته فى المبحث القادم - إنشاء الله تعالى.

ثالثا. أنماط الخطاب القرآنى:

الخطاب القرآنى منظومة اتصالية إبلاغية، تنتج قيما ذات أبعاد معرفية متعددة، ينبهر لها قراء النص المقدس تبعا لمستويات الفهم عندهم.

فالخطاب القرآنى نمط تعبيرى خاص، يتكون من اللغة فى تراكيبها وأنساقها؛ وبالتالى فى دلالاتها، وهذا ما يحمل المتلقى على التعامل مع بنية الخطاب على وفق ما يتطلبه سياق الممارسة نفسها، ولاسيما إذا أخذنا بالحسبان أن النص القرآنى يظل نصا مفتوحا تتناوله الأجيال المتعاقبة بحسب مرجعياتها الثقافية.

فقد احتوى الخطاب القرآنى على قيم كبرى أرسلها الله - ﷻ - إلى البشر فى قوالب لغوية بشرية، ذات محمولات دلالية متعددة، استطاعت كخطاب أن تبث قيمها من خلال تشكيلات لغوية منسوجة بشكل بليغ، تواسج بعضها مع بعض.

وفى هذه الحالة يستطيع المتلقى أو المخاطب أن يرى فى الخطاب القرآنى ((مخططا قصديا)) متلازما بشكل مستمر مع هذا الخطاب. وطبقا لذلك يأتى الخطاب

القرآني شكلا أدبيا، وخطابا أخلاقيا، وتقريراً تاريخياً معرفياً، يعطينا معلومات عن الكيفية التي استخدمها النص الحالى في سياق تكوُّنه، والوظائف التي حققها وقتها. وبينما تسيطر - هنا - وظيفة الفهم، حتماً ستظهر هنالك وظيفة الكلمة القرآنية، وبالتالي تتجلى متعة كلمة الله المرسلة.

إن النظرة إلى القرآن الكريم بوصفه فضاء مقروءاً، لا بد أن تنطلق من منطلق التكامل القرآني، حتى تصل بالعقل الإنساني إلى درجة الإقناع، وبخاصة بعد أن وصل إلى درجة عالية من التعقيد. إن أى شائبة تشوب تلك النظرة حتماً تؤدي إلى انفصالها الكلي عن مجريات الواقع من حولها، لتكون هي في وادٍ والتفاعل الإنساني مع العالم في وادٍ آخر؛ وبذلك تغيب عن الأذهان أهم سمة من سمات تميز الخطاب القرآني؛ وهي أن يكون القرآن الكريم وسيلة لفهم الكون المنظور بالدرجة الأساس، وهذا سر ديمومته ومناسبته لكل الأزمنة الإنسانية على المدى.

إذن، فالنص القرآني هو نص مجتمع بكل وضعياته الدقيقة، وهذا ما أكده الإمام القتيبي الذي نقله صاحب كتاب: (كشف الأسرار)، في قوله: "لم ينزل الله تعالى شيئاً من القرآن إلا ليتنفع به عباده، ويدل به على معنى أراد، فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره للزم للطاعن فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لا يفهم ولم يبق فيه فائدة..."^(٨١).

ولكن ينبغي إدراك أن حقيقة النص القرآني في هذا السياق لا تقف عند هذا الحد، وإنما تتخطاه من مجرد نص (تصوير) إلى كونه نص تجاوز في الوقت نفسه؛ فهو وإن ينقل وضعية المجتمع قبل الإسلام، فهو يدعو إلى تجاوز ما نبا في هذه المجتمعات عن الفطرة السليمة، ويترك في الوقت ذاته صياغة خطاب يحتفظ بفحوى الدلالة النصية للمجتمعات التي ستأتي لقراءة النص، بما بثه من قرائن تقف إلى جانب ما عنَّ في بنية اللغة من تطور، وفي تراكيبها من جدة^(٨٢).

أما تنميط الخطاب القرآني وتعدد مستويات طرحه فهذا ينبع من تعدد مستويات تلقيه؛ إذ كلما تعددت حيثيات التلقى أفضت إلى إختلاف نسق الخطاب

وشكله. فالخطاب دائما موجه للغير ويقتضى السياق والمقام، وتحدد السياقات والمقامات تتحدد أنماط الخطاب. فكما تختلف الموضوعات التى ينصب عليها الخطاب مثلما تختلف السياقات التى تكتنفه.

وإذا كان من طموحات هذا المبحث رصد الأنماط الفكرية والقيمية.. التى أراد القرآن توطيدها فى أذهان المتلقين عن طريق المسلمات العقلية القائمة عندهم فى صورة بديهية.. تقتضى الإذعان لتلك الأصول والإيمان بها - فإن طموحى ىرنو إلى أبعد من ذلك بكثير، إلى الارتحال داخل الأنساق التعبيرية للخطاب فى مداها الأبعد، من حيث الكفاية التعبيرية فى تيسير الاهتداء ثم القبض على الجوانب الدلالية والقيمية داخل تلك الخطابات.

وسأحاول هنا أن أقف على أنماط الخطاب القرآنى المشكلة عبر قراءة معطياته المفاهيمية الموضوعية التى يسهم المتلقى فى رسم أجوائها... ليست كذات مستقبلية فقط، وإنما كمركز من الدلالات المرسله.. سواء فى محمولها الشكلى التركيبى، أو فى موضوعها المفهومى، وهذا ما يحمل (الخطاب / الرسالة) المرسله من (المخاطب / الذات الإلهية) على البحث عن مسوغات لتمرير الخطاب، وتحقيق وجوده على منظومة التخاطب اللغوى، ومنظومة المراجع فى عالم الأشياء والأفكار.

والمأمل للخطاب القرآنى حسب الغرض التواصلى الإبلاغى المستهدف يجده يتشكل عبر مجموعة من (المسارات / الأنماط) الرئيسة، والتى من أهمها: الخطاب الإقناعى، الخطاب الحوارى، الخطاب القصصى، الخطاب الساخر.

.الخطاب الإقناعى:

إن من أهم الغايات التى أسس لها الخطاب القرآنى هو الخطاب الإقناعى؛ وذلك أن الخطاب القرآنى هو فى صميمه خطاب ((حقيقة)) يهدف إلى تمكين الحقائق التعليمية التبينية التشريعية فى نفوس المتلقين عن طريق التأثير والإقناع. لكن ينبغى التنبه هنا إلى أن تحقق هذه الغاية فى الخطاب القرآنى يختلف عنه فى الخطاب الشعرى التخيلى، وعن الخطاب الحجاجى الخالص الذى يعتمد المنطق

الصورى. إن غاية الأول منصبة على تحقيق المتعة وإثارة القبول على المستوى الجمالى، أما الثانى فمنصبة فى تحقق الكلام على الإلزام والإفحام ليس غير، أما غاية الخطاب القرآنى فكانت بقصد الإقناع والحصول على استجابة المتلقى، دون عنف أو إكراه...

من هنا أتى التأثير والإقناع فى الخطاب القرآنى محتفظا بخصائصه التى تميزه عن الخطابين الشعرى والحجاجى فى تحقيقه لغاية التأثير والإقناع، ولكن هذه الغاية لا تلبث أن تتحول إلى غاية وسطية، أو وسيلة - بشكل ما - بين الغاية المضمونية التعليمية التربوية التشريعية، وضمانات تحولها إلى منجز فعلى فى السلوك البشرى للمستهدفين بالخطاب. إن التأثير يخاطب القلب والوجدان؛ أى يخاطب فى الإنسان إنسانيته ومشاعره المختلفة من الخوف والحذر والإشفاق وغيرها... أما الإقناع فيخاطب فى الإنسان عقله المفكر الذى يختبر الفكرة ويتفحصها حتى إذا اقتنع بها استقرت يقينا. من هنا جاء التأثير والإقناع - بوصفها غاية أولية تؤدى إلى غاية التمكين لما يقتضيه الخطاب من غاية تعليمية تشريعية فى السلوك الفعلى - منهجا ملازما لهذه فى البلاغة تحقيقا للغاية الإبلاغية التى كلف بها صاحب هذه البلاغة أنماط أسلوبية لها خصوصيتها المتوائمة مع غايتها.

وقد راعى الخطاب القرآنى الإقناعى سياق تحققه، سواء سياق وروده أو سياق تلقيه، وذلك نظرا لما لهما من دور مهم فى فهم هذا الخطاب؛ بمعنى أنه يتحتم أن يكون هناك سياق ما للخطاب ليمارس فيه فعله ويؤسس سلطته؛ إذ لا يمكن أن يكون هناك خطاب بدون سياق أو (مناسبة) عامة أو خاصة تعمل على وجوده أو تحققه.

ولنا أن نشير هنا إلى أن بعدى الإقناع والتأثير فى الخطاب القرآنى لا يبنى - ولا يمكن له أن يبنى - على حجة منطقية عقلية خالصة وفق المفاهيم التى سادت فى نظريات الحجاج الأرسطى وتطوراتها الحديثة، والتى نجد ظواهرها فى الخطاب الحجاجى فى مختلف ميادينه، ولكنه يؤسس على متكأ سياقى يتعلق بعناصر سياقية خاصة تحكم عملية التواصل والإقناع بين المرسل والمرسل والمرسل إليه.

ومن أهم المحددات السياقية الحاكمة بين طرفي الخطاب القرآنى الإقناعى ما يتعلق بالمرسل، فمعروف أن أهم ما يميز الخطاب القرآنى هو مرجعيته، فالله سبحانه وتعالى هو المرسل، والقرآن الكريم هو رسالة مرسلة من ﴿من لدن حكيم خبير﴾^(٨٣) على نبيه سيدنا محمد ﷺ، فهو - أى القرآن الكريم - كلمته التى تحمل كل صفاته ولا نهائيتها، فهو فى ذلك يختلف كل الاختلاف مع الخطابات الأخرى التى تفرض بعض النظريات المعاصرة موت (مرسلها/ مؤلفها) (the Death of the Author)^(٨٤) عقب الانتهاء من إنجاز النص وتلقيه من قبل المخاطبين. وكذلك من العناصر السياقية الأخرى التى تأسس عليها الخطاب القرآنى ضمن بلاغته الخاصة، هو مراعاته لمقتضى حال المتلقين، ثم يأتى بعد ذلك العنصر الثالث وهو العنصر اللغوى، ليس من جهة الأسلوب الذى يؤدى به الخطاب القرآنى فحسب، ولكن من جهة كون اللغة حاملة للحجج والبراهين العقلية، بمعنى وإن كان للصياغة اللغوية فى الخطاب القرآنى دور إلا أن هذا الدور ليس من قبيل الإقناع بالحجة اللغوية الخالصة، بقدر ما هو وسيلة لتمكين الحقيقة فى نفوس المخاطبين.

إن وظيفة الخطاب الإقناعى هى محاولة جعل العقل يذعن لما يطرح عليه من أفكار، أو يزيد فى درجة ذلك الإذعان إلى درجة تبعث على السعى نحو تحقق المطلوب.. وعلى صعيد آخر يمكن القول بأن الإقناع فى ارتباطه بالمتلقى يؤدى إلى حصول عمل ما، أو الإعداد لتقبله؛ ومن أجل هذا نبه إلى أن فحص الخطابات الإقناعية المختلفة فى النص القرآنى سيكون بمثابة البحث فى صميم الأفعال الكلامية، وأغراضها السياقية، وعلاقة الترابط بين الأقوال، والتى تنتمى إلى البنية اللغوية الإقناعية. فوظيفة الخطاب الإقناعى هى منوطة بطرح الحجج التى تضمن (نفاذية) الخطاب اللغوى، وبالتالي حصول الاقتناع الفعلى بالقضية المطروحة.

وليس معنى هذا أن الأمر يتوقف عند ارتباط الخطاب الإقناعى بما تستدعيه أساليب إجراء اللغة؛ بل لا بد من الأخذ بعين الاعتبار ما تقتضيه نوعية الخطاب من جهة، ومستلزمات المتلقى من جهة أخرى. فالغاية التى يتأسس عليها الخطاب

الإقناعى أو الحجاجى هى مجابهة العقول والعمل على إقناعها بالطرح المقدم، "فليس الحجاج فى النهاية سوى دراسة لطبيعة العقول، ثم اختيار أحسن السبل لمحاورتها، والإصغاء إليها ثم محاولة حيازة انسجامها الإيجابى والتحامها مع الطرح المقدم. فإذا لم توضع هذه الأمور النفسية والاجتماعية فى الحسبان فإن الحجاج يكون بلا غاية وبلا تأثير" (٨٥).

فالخطاب الإقناعى لا يخرج فى المجمال عن كونه محاولة واعية للتأثير فى السلوك، بما يعنى أن الخطاب فى النهاية يشكل نشاطا لسانيا مشحونا بأنشطة فكرية، تنتج عنها آثار سلوكية تتشكل فى شكل مواقف؛ هذه المواقف تركز على المنطق وتوظيف الحجة، التى تتمكن من النفوس والعقول معا؛ ليس بقصد الفهم والإفهام فحسب، بل بقصد التأثير والإقناع.

فالمتدبر فى النص القرآنى يجد أن ما يرد فيه من خطابات إقناعية قد بنيت على أصول الواقع الكونى والإنسانى. وهو ما يبدو فى استخدام الآيات الكونية مقدمات فى الاستدلال على حقائق العقيدة، واستخدام العبر التاريخية باعتبارها وقائع إنسانية فى الإقناع بما يبشر به من تعاليم تتعلق بمصير الإنسان وغاية وجوده، والانطلاق من المصلحة العملية للإنسان فى حمله على التسليم بأسس العقيدة الإسلامية.

من أجل ذلك ينبغى الأخذ فى الاعتبار أن هذا المبحث - الخطاب الإقناعى - يأتى فى إطار المحاولة لتقديم بعض الملامح حول أساليب القرآن فى الإقناع، خاصة فى هذه الفترة التى تشهد ضجيجا كبيرا حول ما يسمى بـ(صراع الحضارات) وفرض أنماط معينة من الثقافات تحت ستار (العولمة)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يكشف عن البون الشاسع بين المنهج الإسلامى فى التعامل مع الآخر تحت شعار قول الله عز وجل: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾ (٨٦) وبين (العولمة) بقيمها الحالية التى تريد إقصاء الآخر أو دمجها فى ثقافات أخرى، عن طريق العسكرة والإكراه الإعلامى والاقتصادى.

وقبل أن انتقل بالبحث نقلة أخرى أعرض من خلالها الجانب التطبيقي لإبراز صورة الخطاب القرآني عبر مفاهيمه الإقناعية التأثيرية على المتلقى، وجب على أن أنه إلى أن الإحاطة بحصر أنماط هذه العبارات - الخطابات القرآنية الإقناعية - أمر بالغ الصعوبة؛ من أجل ذلك فسأكتفى ببعض الصور الإقناعية لأنواع الأدلة والحجج التي استخدمها الخطاب القرآني دون أن نتوهم القدرة على الإمساك بها، لأنها كما أسلفت كثيرة تستعصى على العد.

من أجل هذا سوف نجنح إلى تمثل بعض الخطابات القرآنية التي تصور هذا النمط بشكل دامج؛ لإثبات أن هناك منطقا فطريا لدى جميع الناس - سليمان الفطرة في جميع الأزمنة والأمكنة - صيغت به الخطابات القرآنية والحجج التي تحملها، وتأكيذا - من جهة أخرى - على دور الحجة في الإقناع وبطريقة مختلفة؛ أي بحسب قدرات الناس العقلية والعاطفية، فمنهم من يقنع بالفكرة عن طريق استهواء العاطفة وإيقاظ الشعور؛ فيهدى إلى المعرفة وإلى الحكم عن طريق تأمل باطنى فى الحجج، ومنهم من لا يدعن لغير البرهان المباشر ويستخدم الاستدلال المنطقى كالتقياس والتمثيل والاستقراء، ومنهم من يقنع كما يقول الشيخ سيد قطب: "بعالم حى منتزع من عالم الأحياء، لا ألوان مجردة وخطوط جامدة. تصوير تقاس الأبعاد فيه والمسافات، بالمشاعر والوجدانيات. فالمعاني ترسم وهى تتفاعل فى نفوس آدمية حية، أو فى مشاهد من الطبيعة تخلع عليها الحياة" (٨٧).

وإذا كانت الخطابات القرآنية جاءت متناسبة مع قدرات المخاطبين العقلية والعاطفية.. فهذا يدل على أن الله عز وجل أراد لهذا الكتاب أن يكون رسالة لإحداث التواصل والتحاور ليجسد منهج حياة؛ لذا جعله فى تركيبته اللغوية خطابا منطقيا من حيث هو معان متلقاة فى لغة يفهمها البشر هى اللغة العربية "من حيث هى واردة فى مبان يدرك منها الناس المعانى المراد تبليغهم إياها، لكن بحسب اصطلاحهم على تأدية المعانى التى يمكنهم أن يدركوها بواسطة المبانى التى تتخذها الطبيعة البشرية طريقا للوصول إلى هذه المعانى أو إلى تبليغها" (٨٨). لذلك فإن الصور المنطقية التى استعملها هذا الخطاب ليست كما يبدو للبعض أنها واردة فيه بحسب مدارك النبى ﷺ، بل إن الصور المنطقية التى

استعملها القرآن في صور يستعملها عامة الناس من حيث هم بشر ذوو طبيعة معاصرة
لما هي مصدر الخطاب^(٨٩).

ومن هنا فإننا في النمط الإقناعي من الخطاب القرآني لن نتطرق إلى قضية أن
القرآن كلام الله، وأنه جاري كلام العرب، فهذه مسألة خاض فيها علماء الكلام
كثيراً، وإنما دافع البحث ومطلبه هو البناء؛ لأننا إذا توقعنا عند هذه الظاهرة وخاصة
فيما يتعلق باللغة وتبنيها قاعدة الإعجاز بالصفة التي تقول: " أن اللسان العربي
استعمل في القرآن الكريم بوجوه من التأليف وطرق في الخطاب يعجز الناطقون
عن الإتيان بمثلها عجزاً دائماً"^(٩٠)، فهذا ولا شك سوف يؤدي بنا إلى تكريس
المنحنى المنهجي والذي يفضي بنا - لا محالة - إلى عدم الوصول إلى نتائج معينة،
وبالتالي تقع في النظرة التفاضلية التي هي منهج من يفرض الحقائق على العقول
فرضاً، فتستهجن الحقائق في الوقت الذي تستهجن فيه المنهج^(٩١).

ومن هذا المنطلق فلن تكون مهمتنا منصبه على رصد مختلف أفعال الكلام داخل
الخطاب القرآني الإقناعي من خبر وإنشاء، بقدر ما تكون على نموذج من الخطابات
القرآنية الإقناعية التي تركز على قوى أفعال الكلام، أي ضروب العبارات التي لها
صفة المواضعة وقوتها وقيمتها.

فمن البداية نؤكد على اختلاف مستويات التلقى للخطاب القرآني؛ مما يعنى أن
الحجاج صفة من صفات النص القرآني، وأنه خاصية أساسية من خصائص
الخطاب الإقناعي الذي عرفه الدرس الحديث من الناحية الوظيفية، وذلك عندما
يكون موجهها للتأثير على أراء وسلوك المخاطب. وهو ما يجعل أى قول مدعم صالحاً
أو مقبولاً بمختلف الوسائل، وذلك من خلال طرائق منطقية في البناء والربط
والعلاقات الاستدلالية التي يمثل الحجاج أبرز مظاهرها. من أجل هذا سوف نركز
هنا - في النماذج المختارة - على بلاغة الإقناع المتجلية في أفعال الكلام ذاتها، ثم
نخلص إلى رصد أهم الصور المنطقية وآليات المحاجة المكتنزة في الخطاب القرآني.

ففي البداية ينبغي معرفة أن قوة أفعال الكلام تكمن في الأثر الذي يتولد من

القول، والذي يتحقق بتوافق الكلام مع حال المخاطبين - مؤمنين ومنكرين - ومع الحالة التي يقال فيها؛ ومن أجل هذا استخدم الخطاب القرآني بعض (الوسائل/ الاستمالات) التي ساعدت على أن يكون خطابا (نموذجيا) مثاليا للإقناع. ويمكن حصر هذه الوسائل أو تلك الاستمالات في أسلوبين أساسيين هما: العقلي المنطقي، والذي يعتمد على مخاطبة العقل بالحجج والبراهين العقلية المنطقية، والوجداني التأثيري، الذي يعتمد على مخاطبة النفوس والضمائر من خلال الترغيب أو التهيب، أو من خلالهما معا، بحيث من لم يستجب للأسلوب الأول استجاب للأسلوب الثاني، أو يجتمع للإنسان أسلوبان في ذات الوقت؛ وهذا ولاشك خير على خير.

فمن بدائع التعبير القرآني في سياق استخدام الخطاب القرآني الاستمالات العقلية المنطقية أننا نجد ههنا يقيم الحجة، ويبرهن عليها حتى تستقر في النفس، ويتقبلها الحس والوجدان، وحتى يتم بها التأثير ويتحقق لها التأثير بصورة أكثر عمقا وأكثر نفاذا. وغالبا ما يأتي هذا الاستخدام في سياق إبطال دعاوى الكفار والقضاء عليها، وفي سياق البرهنة العقلية على وحدانية الله عز وجل، فمن ذلك على سبيل المثال قول الله تعالى:

﴿ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُم بَيْنِينَ وَبَدَّلُوا بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ ﴾ (٩٢)

فلتنظر كيف يواجههم السياق القرآني بسخف معتقدتهم هذا، إنه يقيم الحجة الدامغة، والبرهان المنطقي ليبطل دعواهم، يواجههم بكلمة معترضة بالغة الدقة والعدوية، بقوله تعالى: (وَخَلَقَهُمْ)، "وهي لفظة واحدة ولكنها تكفي للسخرية من هذا التصور، فإذا كان الله سبحانه وتعالى هو الذي خلقهم فكيف يكونون شركاء له في الإلهية والربوبية؟" (٩٣).

بل لم تكن تلك وحدها دعواهم فأوهام الوثنية متى انطلقت لا تقف عند حد من الانحراف، بل كانوا يزعمون له سبحانه بنين وبنات. والناظر لكلمة (وَخَرَقُوا)

التي تأتي بمعنى اختلقوا، يجد في لفظها مافيه من جرس وظل خاص؛ يرسم مشهد الطلوع بالفرية التي تحرق وتشق. فقد خرقوا له بنين، عند اليهود عزيز، وعند النصارى المسيح، وخرقوا له بنات عند المشركين الملائكة وزعموا أنهم إناث... فالادعاءات كلها لا تقوم على أساس من علم، فكلها بغير علم، سبحانه وتعالى عما يصفون. ثم يواجه فريتهم هذه وتصوراتهم بالحقيقة الإلهية ويناقشهم في هذه التصورات بما يكشف عما فيها من هلهلة. لأن من يدع هذا الوجود إبداعا من العدم لا حاجة له إلى الخلف؛ والخلف إنما هو امتداد الفانين، وعون الضعفاء، ولذة من لا يبدعون! (٩٤).

ومن الخطابات القرآنية المدعومة بالبراهين المنطقية المؤكدة على وحدانية الله سبحانه قول الله تعالى:

﴿ وَاللَّهُ كَرِيمٌ ۗ وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿١٣٣﴾ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُكُكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَخْبَأَ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسْحَرِّينَ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٩٥﴾ ۝

أورد المولى سبحانه وتعالى الخبر - تأكيد وحدانية الله - في افتتاحية الخطاب القرآني الإقناعي السابق خاليا من التأكيد تنزيلا للمنكر منزلة غير المنكر؛ وذلك بسبب ما بين أيديهم من براهين ساطعة وحجج قاطعة ما لو تأملوها لوجدوا فيها غاية الإقناع. فقد بدأ الخطاب بقوله: (إلهكم) بإضافتهم له تشريفا لهم، وهزا لمسامعهم وتهيئتها لما سيقال لهم بعد ذلك، ليتفكروا ويتدبروا، ثم ليقرأوا بعد ذلك بوحدانية الله تعالى، "والخطاب بكاف الجمع لكل من يتأتى خطابه وقت نزول الآية أو بعده من كل قارئ للقرآن وسامع فالضمير عام، والمقصود به ابتداء المشركون لأنهم جهلوا أن الإله لا يكون إلا واحدا" (٩٦).

وبعد أن يقر الخطاب بوحدانية الله - عَزَّوَجَلَّ - من خلال أسلوب التفكير والتدبر دون إكراه أو تعصب، يأتي الخطاب التالي مبرهنا لهم هذه الوحدانية، ومؤكدا لافتتاحية

هذا الخطاب بحرف التوكيد بقوله (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَكَاتِ وَالْأَرْضِ ...) زيادة في تأكيد هذه الوجدانية، التي تم ذكرها في السياق السابق. لقد جاء "موقع هاته الآية عقب سابقتها موقع الحجة من الدعوى، ذلك أن الله تعالى أعلن أن الإله إله واحد لا إله غيره وهى قضية من شأنها أن تتلقى بالإنكار من كثير من الناس فناسب إقامة الحجة لمن لا يقتنع فجاء بهذه الدلائل الواضحة التى لا يسع الناظر إلا التسليم إليها" (٩٧).

وفي رحاب هذا الطرح يأتى نموذج قرآنى آخر يتخذ من طروحاته المنطقية سبيلا لإقناع المتلقين فى إبطال مساواة المؤمنين بالكفار فى الحياة والموت، والدنيا والآخرة، والمصير والعاقبة، فيقول الله تعالى:

﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَى رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ ﴿١٨﴾ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ﴿١٩﴾ أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ يُضْعِفُ لَهُمْ الْعَذَابَ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ ﴿٢٠﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿٢١﴾ لَا جَرَمَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمْ الْأَخْسَرُونَ ﴿٢٢﴾ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَخْبَتُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٣﴾ ﴿ مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصْمَى وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٤﴾ ﴾ (٩٨).

فالناظر إلى هذه القضية الجدلية الصعبة التى عرضها الخطاب القرآنى السابق يجد أنها لا تحتاج فى هذا المشهد المصور الشاخص والذى عرض فيه صورة كلا الفريقين وما آلت إليه مصائرهم نتيجة أفعالهم - إلى أكثر من التذكر، فهى نتيجة منطقية لا تقتضى تأملا ولا تفكيرا، ولا تحتاج إلى إجابة لأنها إجابة مقررة، لا تحتاج إلى أكثر من التذكر؛ فهى بديهية لا تقتضى التفكير "وتلك وظيفة التصوير الذى يغلب فى الأسلوب القرآنى فى التعبير أن ينقل القضايا التى تحتاج لجدل فكرى إلى بديهيات مقررة لا تحتاج إلى أكثر" (٩٩).

ومن النماذج الباذخة التي استطاع من خلالها النص القرآني الإقناعي أن يؤثر على مدارك المعنيين بخطابه، ويستميل العقول طيلة فترة الاستماع إليه في حالة الإلقاء أو النظر والقراءة من أجل الاقتناع بمقاصده، والانخراط في الحركة الفكرية الكامنة فيه، وهذا ما تجلّى في قول الله تعالى:

﴿ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ مِنَ الْأَرْضِ هَمًّا يُنْشِرُونَ ﴿٢١﴾ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴿٢٢﴾ فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾ (١٠٠)

يعرض القرآن الكريم هذه القضية في صورة موحية من خلال وضعية بسيطة وميسرة، إنها قضية بديهية مقررة، وذلك بإقامة الحجة المنطقية، والدليل الواقعي المشهود المتجسد في السموات والأرض، والدليل الكوني المستمد من واقع الوجود في قول الله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾، هذا الدليل الذي لا يمكن أن يخطئه أصحاب الفطرة السليمة، فكما يقول الشيخ سيد قطب أن: " الكون قائم على الناموس الواحد الذي يربط بين أجزائه جميعا ; وينسق بين أجزائه جميعا; وبين حركات هذه الأجزاء وحركة المجموع المنظم هذا الناموس الواحد من صنع إرادة واحدة لإله واحد فلو تعددت الذوات لتعددت الإرادات ولتعددت النواميس تبعاً لها فالإرادة مظهر الذات المريدة والناموس مظهر الإرادة النافذة، ولانعدمت الوحدة التي تنسق الجهاز الكوني كله وتوحد منهجه واتجاهه وسلوكه; ولوقع الاضطراب والفساد تبعاً لفقدان التناسق، هذا التناسق الملحوظ الذي لا ينكره أشد الملحدين لأنه واقع محسوس، وإن الفطرة السليمة التي تتلقى إيقاع الناموس الواحد للوجود كله لتشهد شهادة فطرية بوحدة هذا الناموس ووحدة الإرادة التي أوجدته ووحدة الخالق المدبر لهذا الكون المنظم المنسق الذي لا فساد في تكوينه ولا خلل في سيره " (١٠١).

ومن الخطابات الرائعة التي عاجلها النص القرآني ووقف حياها كثيراً، خطابه الموجه إلى قلوب المشركين الجاحدين بالدعوة، فقد عالج القرآن هذه المسألة بطريقة بالغة الروعة والدقة؛ إذ توجه إلى قلوبهم الجامحة الشاردة مع الهوى، المغلقة دون

الهدى وهو يواجهها بآيات الله القاطعة العميقة التأثير والدلالة، ويذكرهم عذابه، ويصور لهم ثوابه، ويقرر لهم سننه، ويعرفهم بنواميسه الماضية في هذا الوجود، ومصيرهم المحتوم إذا هم لم يستجيبوا لهديه وتوجيهه، يقول الله تعالى:

﴿ أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً نَجْيَاهُمْ وَمَعَانِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ (١١٢)

فهذا الخطاب القرآني هو آية من سورة الجاثية، وهي سورة مكية، جاء بعد تصوير جانب من استقبال المشركين للدعوة الإسلامية، وطريقتهم في مواجهة حججها وآياتها، وتعنتهم في مواجهة حقائقها وقضاياها، واتباعهم للهوى اتباعا كاملا في غير ما تخرج من حق واضح أو برهان ذى سلطان؛ فكان حتما أن يواجههم المولى عز وجل مواجهة منطقية صريحة؛ يتقرر على أثرها حالهم - مقارنة بالذين آمنوا واهتدوا - في الدنيا أثناء حياتهم ومآلهم في الآخرة بعد مماتهم.

والقرآن يشعرهم بأن هناك فارقا أصيلا في ميزان الله بين الفريقين، ويقرر سوء حكمهم وسوء تصورهم للأمر، وأن الأمر قائم في ميزان الله على العدل الأصيل في صلب الوجود كله منذ بدء الخلق والتكوين (١١٣).

أما عن نموذج الاستخدام الثاني للخطاب الإقناعي في النص القرآني والذي يأتي عبر طريق مخاطبة الوجدان ترغيبا وترهيبا، فإن القرآن الكريم احتفى بهذه الوسيلة أو الاستمالة الوجدانية بشكل كبير لما لها من أثر عاطفي قوى وفاعل، سواء عن طريق التحبيب برضى الله تعالى، ونوال الأجر بدخول الجنة والخلاص من النار، أو الترهيب بالتخويف من سخط الله والحرمات من الأجر بالمنع من الجنة ودخول النار.

ومن نماذج الترغيب الشاهدة - وهي كثيرة جدا - نختار بعضا مما حمله الخطاب القرآني من التوجيهات الخاصة للمخاطبين بقصد ترغيبهم وحضهم على فعلها كما هو حاصل في فعل الجهاد والإغراء بالاستشهاد في سبيل الله تعالى، نظرا للقيمة

العظمى للجهاد، ومكانة الشهداء عند الله تعالى، كما في قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمُوتَ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنَّ لَا تَشْعُرُونَ﴾ (١٥٤) (١٠٤).

ولا شك أن قوله تعالى: (فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمُوتَ) فيه ما فيه من التشريف والتعظيم الذي سيغال هؤلاء المجاهدين لكونهم في سبيل الله سبحانه أولاً، وبإضافتهم إليه ثانياً، وهذا دعوة لكل مخاطب من المسلمين بأسلوب الإقناع والترغيب في الاستشهاد في سبيل الله تعالى، وأن بيان مكانة وفضل الشهداء لهم، ما هو إلا دفع لهم للفوز بشرف هؤلاء الشهداء.

أما الترهيب أو التخويف الصريح فقد جاء في قول الله تعالى:

﴿وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ وَيَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمِّيًّا وَبُكَاءً وَصُمًّا مَأْوِيَهُمْ جَهَنَّمُ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا﴾ (١٧) (١٥٥) ﴿١٨﴾ (١٠٥).

شاءت قدرة الله تعالى في خلقه أن جعل الإنسان مهياً للهدى وللضلال، وفق ما يجاوله لنفسه من السير في أيها شاء. فإذا كان المولى عز وجل قد جمع في هذا الخطاب القرآني العظيم بين المانع الظاهر المعتاد من الهدى، وبين المانع الحقيقي وهو حرمان التوفيق من الله تعالى، فإن من أصر على الكفر مع وضوح الدليل لذوى العقول فذلك لأن الله تعالى لم يوفقه، ومن أجل هذا فإن أسباب الحرمان تكون أمراً طبيعياً لغضب الله وترهيبه على من لا يقبل عقله تلقى الحق ويتخذ هواه رائداً له في مواقف الجدل (١٠٦).

فالذى يستحق هداية الله بمحاولته واتجاهه يهديه الله؛ وهذا هو المهتدى حقاً، لأنه اتبع هدى الله. والذين يستحقون الضلال بالإعراض عن دلائل الهدى وآياته، لا يعصمهم أحد من عذاب الله: (فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ)، ويحشرهم يوم القيامة في صورة مهينة مزعجة: (عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ) يتكفأون (عُمِّيًّا وَبُكَاءً وَصُمًّا) مطموسين محرومين من جوارحهم التي تهديهم في هذا الزحام؛ جزاء ما عطلوا هذه الجوارح في

الدنيا عن إدراك دلائل الهدى، و(مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ) في النهاية، لا تبرد ولا تفتت (كُلَّمَا حَبَّتْ زِدَانُهُمْ سَعِيرًا). نهاية مفزعة وجزاء مخيف. ولكنهم يستحقونه بكفرهم بآيات الله (١٠٧).

ولم يتوقف الخطاب القرآني في التهيب أو الترغيب عند الأمور المتعلقة بالتكذيب في الآخرة، وإنما صار الترغيب والتهيب متعلقين بالحياة؛ لأن هناك من ينكر كل هذا في الدنيا أيضا زيادة في التأثير والإقناع. من ذلك قول الله تعالى:

﴿رَبِّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفَلَكَ فِي الْبَحْرِ لِيَتَّبِعُوا مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهٗ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿١٠٨﴾﴾

فبعد أن بين الله تعالى نعمته على البشر بما سخر لهم من نعم البحر ركوبا وصيدا واستمتاعا، ينتقل إلى التهيب، بقول الله تعالى:

﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهَآءٌ فَلَمَّا جَنَّكُمُ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنسَانُ كَفُورًا ﴿١٠٧﴾ أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يُخَيِّفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وُكَيْلًا ﴿١٠٨﴾ أَمْ أَمِنْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَىٰ فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِنَ الرِّيحِ فَيُغْرِقَكُمْ بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا ﴿١٠٩﴾﴾

إن المتأمل لسياق الخطاب القرآني يجده يعرض مشهدا متراكب المعاني، بالغ الدقة في الروعة والأداء؛ حيث تجسد المشهد القرآني في صورة الفلك وهي تمخر في عباب البحر، نموذجا للحظات الشدة والحرج؛ لأن الشعور بيد الله في الخضم أقوى وأشد حساسية، ونقطة من الخشب أو المعدن تائهة في الخضم، تتقاذفها الأمواج والتيارات والناس متشبثون بهذه النقطة على كف الرحمن.

إنه مشهد لا يحس به إلا من كابده، وخفقت به القلوب الواجفة المتعلقة بكل هزة وكل رجفة في الفلك، صغيرا كان أو كبيرا... والتعبير يلمس القلوب لمسة قوية وهو يشعر الناس أن يد الله تزجي لهم الفلك في البحر وتدفعه لبيتغوا من فضله (إنه كان بِكُمْ رَحِيمًا)، فالرحمة هي أظهر ما تستشعره القلوب في هذا الأوان.

وهنا - والحال هذه - تتبدل المواقف فتقابل النعمة بالجحود والكران - هكذا جبل الإنسان - بعد استشعار الأمن والأمان. فينسى الركب في الفلك المتناوح بين الأمواج، كل قوة، وكل سند، وكل مجير إلا الله، فينتقل بهم من الإجزاء الرخى إلى لاضطراب العتى. وحينئذ يتجهون إليه وحده، في لحظة الخطر، لا يدعون أحدا سواه.

لكن الإنسان هو الإنسان، فما إن تنجلي الغمرة، وتحس قدماء ثبات الأرض من تحته حتى ينسى لحظة الشدة، فينسى الله، وتتقاذفه الأهواء وتجرفه الشهوات، وتغطى على فطرته التى جلاها الخطر إلا من اتصل قلبه بالله فأشرق واستنار.

وهنا يستجيش السياق وجدان المخاطبين ترهيبا وتخويفا فيصور الخطر الذى تركوه فى البحر، وهو يلاحقهم فى البر، أو وهم يعودون إليه فى البحر، ليسعروا أن الأمن والقرار لا يكونان إلا فى جوار الله وحماه، لا فى البحر، ولا فى البر، لا فى الموجة الرخية، والريح المواتية، ولا فى الملجأ الحصين، والمنزل المريح^(١١٠).

ومن الخطابات القرآنية التى تظهر فيها ثنائية الجمع بين الترغيب والترهيب واضحة جلية فى قول الله تعالى:

﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَأَهْدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ ۖ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعْنُونَ ۗ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنَّوْا فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ۗ ﴾^(١١١).

بيث المولى - ﷺ - هذا الخطاب المرسل إلى الناس جميعا عبر طريق التوكيد، لبيان مصير هذه الفئة من الناس تحذيرا منهم وتقريعا وتخويفا لهم. إن ما يحدث من قوة أفعال الكلام والذى تجسده بعض التراكيب الواردة فى السياق القرآنى فى النص، يحدث تلاؤما عجيبا فى اتساق الخطاب وتراكبه، ففى قول الله تعالى: (يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ) التفات من ضمير المتكلم إلى الغيبة، إذ الأصل (نلعنهم) ولكن فى إظهار الاسم الجليل (يلعنهم الله) إلقاء الروعة والمهابة فى القلب " ^(١١٢). كما أن تكرير (اللعنة) لهم زيادة تقريعهم وتوبيخهم، لكن من رحمة الله على عباده - حتى العاصين منهم -

أنه يعطيهم الأمل في العود والرجوع. فهذا الخطاب يعطى الأمل لهذه الفئة من الناس للتوبة الصادقة بقول الله تعالى: (فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ)، وهذا ولا شك من لطائف رحمة الله بعباده، فما زال الخيار رهن إرادتهم ليرتدعوا عما هم عليه. وفي قول الله تعالى: (وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ) بعد قول الله تعالى: (فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ) التفات من الغيبة إلى التكلم، "والالتفات إلى المتكلم للافتنان مع ما فيه من الرمز إلى اختلاف فعله السابق واللاحق" (١١٣).

وإذا كان ماسبق من نماذج - حاولنا إبرازها - يأتي على سبيل المثال لا الحصر، فهذا لا يقدر في أن القرآن الكريم في هذا السياق قد جاء حاملاً لخصائص الرسالة الإقناعية، الموجهة للمخاطبين سواء من خلال حالاتهم النفسية، أو الثقافية أو الاجتماعية، أو إنشاء المعاني.. فالقرآن الكريم رسالة اتصالية صممت كأساس للإقناع من خلال الطرح الرباني المتكامل، الذي لا تشوبه شائبة أو ينقصه شيء. وما أحرانا ونحن في القرن الحادي والعشرين أن نستفيد من السياق الرباني لبعث الإسلام في نفوس المجتمعات المسلمة من جديد، وأن ننشر دعوة الله إلى العالم كافة، على أساس من الحجة والإقناع.

لقد بنى القرآن الكريم خطابه الإقناعي على أصول الواقع الكوني والإنساني، وهو ما يبدو في استخدام الآيات الكونية مقدمات في الاستدلال على حقائق العقيدة، واستخدام العبر التاريخية باعتبارها وقائع إنسانية في الإقناع، بما يبشر به من تعاليم تتعلق بمصير الإنسان وغاية وجوده، والانطلاق من المصلحة العملية للإنسان في حمله على التسليم بأسس العقيدة الإسلامية.

ولهذا جاءت صورة هذه الخطابات متوافقة تمام التوافق مع أحوال المخاطبين؛ فقد جاءت متناسبة مع أحوال الناس جميعاً، على مختلف توجهاتهم الفكرية والعقدية من مؤمن وكافر ومنكر وجاحد. كما أنها جاءت متدرجة في عرضها، معتمدة على تقديم البراهين العقلية المقنعة، التي تدعو الناس إلى التدبر والتفكير

ورإعمال الفكر فى الوصول إلى هدفها المنشود؛ وهو فى الغالب ما يكون إثبات وحدانية الله وقدرته، مستخدمة الأدلة الملموسة التى لا مجال للتشكيك فيها.

ومن هنا نزل الخطاب القرآنى من المتلقى منزلة حضورية فاعلة، وعلامة ذلك " أنه خص المتلقى بعناية بعيدة عن روح الاستدراج، واغتصاب القناعة... لقد واجهت الآيات روح المتلقى، وعقله وضميره، وخاطبته من نقطة قريبة من مداركه، وحملته إلى عقيدتها التوحيدية بتوظيف المقول الفكرى والشعورى الذى لا يمكن للعقل أن يغمز فى جوهريته، فالدعوة القرآنية لا تختال فى تقديم حجتها، ولا تمارى فى بسطها، ولكنها توظف الحوار الفكرى فى الرهان على منطقيتها وتؤصل مقولتها بأسباب الإقناع" (١١٤).

وهذا يعنى أنه ليس خطابا مفروضا على العقل والوجدان دون أن يترك للمخاطب فرصة التفكير والاستدلال بالاستنباط والمنطق. وإن الآليات الاستدلالية التى ينطوى عليها الخطاب القرآنى هى فى جوهرها تقنيات حجاجية، سوف تؤدى إلى النتيجة التى تنطوى عليها أفعال الكلام والتى أفاضت الحديث حول قدرته، وتصرّفه فى الكون، ووحدانيته وارتباط كل شيء به مما يتصل بالوجود والإنسان.

وهنا - والحالة هذه - سوف تستحيل إلى موقف تحاكم فيه المنكر ويشعر بضلاله دون أن يحس بالمواجهة، بل يشعر بكل ما أثاره الخطاب، وما لم يشره، فيقنع دون إحساس باستلاب الحرية فيما يعتقد بدون ضغط ولا إكراه لا تتجاوب معه النفس؛ وذلك راجع إلى أن قانون الشمولية الذى هو من قوانين الخطاب مهيمن بحكم ما تعطيه العبارة من أخبار وبأقصى ما يمكن حتى ندرك إلى أى درجة يقترب اشتغال الخطاب أو يبتعد من المنطق (١١٥).

ولاشك أن ما سبق يؤكد عدم صدق أصحاب الدعاوى القائلة التى ترى أن الخطاب الإسلامى - (قرآنا وسنة) - يصف حالة ما أو يثبت واقعة، وأنه فى الحالتين فهو كله يفيد فائدة خبرية، أو ينتج أحكاما، مما يفترض فرضها على العقول. ولقد

اتضح - وفي ضوء المناهج المعاصرة - أن ما كان يعتقد من العبارات أنها أحكام مثبتة، إنما يثرى إمكانية التفكير فيها بإعطاء النقيض الذى يحمل العقل على المقارنة، وإن ما بدا أنه أحكام قيمية أخلاقية يقصد بها إظهار الشعور العاطفى، أو إلزام نوع من السلوك، إنما يحمل فى طياته ملابسات الحكم الأخلاقى الذى تنطوى عليه، ومراعاة مقامات المخاطبين بحسب فهمهم وعقولهم من أجل إقناعهم؛ فكثير من العبارات تتوسل الإقناع فى صيغ مقنعة لا تسفر عن حقائقها إلا بإدراك العلاقات فيما بينها، أو ممارسة آليات فى الفهم والتلقى^(١١٦).

الخطاب الحوارى؛

الخطاب الحوارى هو النموذج الأمثل لكل سمة خطابية. فهو نمط حياة وأسلوب تفكير، وصيغة متقدمة من صيغ التواصل والتفاهم، ومنهج من مناهج الوعى والثقافة، ووسيلة من وسائل التبليغ والدعوة؛ استعمله البلغاء والفصحاء فى صناعتهم، وعمدت إليه الشعوب فى تواصلها وتفاعلها مع غيرها ممن يحيط بهم، واختطه المفكرون والمربون أسلوبا ومنهجاً فى تعليمهم، واعتمده الأنبياء والرسل والمصلحون فى دعوة الناس إلى الخير والفضيلة والرشاد.

ومع إفرازات النظام العالمى الجديد - سواء على صعيد الثقافة والقيم، أو على صعيد السياسة والاقتصاد - تزايد الاهتمام بالحوار، وتعمق الاقتناع به وبدوره فى تحقيق وفاق ثابت بين أبناء الأمة الواحدة، وتفاهم مشترك بين الشعوب المختلفة على أساس قاعدة الكرامة والعدالة والمساواة، حتى شاع استخدام الحوار على مختلف الصُّعَد، وفى شتى الميادين: الثقافية والفكرية والحضارية.. فأصبح أحد الظواهر المهمة للعصر الحالى، الذى يتميز بثورة المعلوماتية والاتصال، والتى هى إحدى ثمرات العلم المتفجرة عنه وبهذا قوى التواصل بين بنى البشر، واتسعت دائرة الحوار، وتنوعت موضوعاته بصورة لم تعرفها الإنسانية من قبل.

ومن خلال هذه المعطيات يبرز دور الحوار وتظهر أهميته فى تأسيس صيغة

معرفية متجددة تعتمد تزواج الأفكار، وتبادل الرؤى، وتداول الطروحات، والكشف عن مواطن الاتفاق ومسارات الاختلاف.. من خلال سماع الرأي والرأى الآخر، والإصغاء إليه والاهتمام به، تحقيقا للتواصل العلمى والمعرفى، وابتعادا عن العزلة والانكفاء الذى لم يبق لهما مكان فى عالم اليوم.

ولقد تأكدت حقيقة الاختلاف بين الأمم فى القرآن الكريم، وشغلت حيزا كبيرا فى كثير من نصوصه وآياته المقدسة، فقال الله تعالى:

﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْنَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿١١٧﴾ ﴾

وقول الله تعالى:

﴿ وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١١٨﴾ ﴾

وقول الله تعالى:

﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١١٩﴾ ﴾

من أجل ذلك دعانا القرآن الكريم إلى التعامل مع هذه الحقيقة من خلال الخطاب الحوارى، بل واعتبره قاعدته الأساسية فى دعوة الناس إلى عبادة الله والإيمان به، وفى تعامله مع كل: قضايا الخلاف بينه وبين أعدائه. وكما أنه لا مقدسات فى التفكير، كذلك لا مقدسات فى الحوار؛ إذ لا يمكن أن يُغلق باب من أبواب المعرفة أمام الإنسان، لأن الله جعل ذلك وحده هو الحجة على الإنسان فى الطريق الواسع الممتد أمامه فى كل المجالات المتصلة بالله والحياة والإنسان^(١٢٠).

فالحوار وجه من وجوه الإعجاز فى النص القرآنى، ومن ثم لم يكن مستغربا أن

يوليه أهمية كبرى باعتباره من بين الأساليب المنطقية الدقيقة في تقرير الحقائق وإيصال الأفكار وتوضيح المسائل العقائدية. غير أن الأسلوب المنطقي يمتزج في القرآن بالأسلوب العاطفي المثير دون أن يكون ذلك على حساب أدلته وبراهينه، وأما ما جاء فيه موافقاً لبعض الأقيسة المنطقية في المحاجة فلا يعنى أن القرآن يُخضع حججه للقواعد التي اصطلح عليها علماء المنطق لأن للقرآن منطقاً الخاص.

ولذلك، يعتبر الخطاب الحوارى من الأقيسة المنطقية التي يمكن استنباطها من النص القرآني، والتي سيقف لغرض إعطاء الحجة بغية إقناع المتلقى، وحمله على التسليم والإيمان بالفكرة المطروحة بعد دفعه عن فساد قوله وتصحيح كلامه فلا ينبغي عند صاحب العقل السليم ما يجعله يمنع أو يردّه، وخاصة فيما يتعلّق بالأمر البديهية التي يتفق حولها سليمو العقول.

من أجل ذلك أكد القرآن الكريم هذا المبدأ، واعتمد عليه اعتماداً أساساً - وفي مواضع كثيرة جداً - وبطرق عديدة. فعرض القرآن الكريم من خلال الخطاب التحاورى تصديه لأعدائه بالحوار والمحاجة العقلية المباشرة حيناً، وبمحاورة الله مع خلقه بواسطة الرسل حيناً آخر، " بل نلمس من حرص القرآن على إبراز أهمية المحاورة والمحاجة أنه لا يقصرها على مهاجمة الأعداء والتصدي للمخالفين، وإنما يجعلها في كثير من المواضع نماذج للتربية والتوجيه " (١٢١).

فالقرآن الكريم بشموليته لم يترك لنا باباً إلا وقد تناوله بالأدلة القاطعة والبراهين الساطعة التي حاج بها خصومه في صورة جليلة واضحة يدركها الداني والقاصي، الجاهل والمتعلم، العام والخاص، معطلاً كل شبهة بأسلوب واضح وتركيب سليم، تراوح بين الأسلوب الوصفي التصويرى من خلال عرض مواقف ومشاهد حوارية واقعية، وأسلوب حجاجى برهاني يعتمد الحجة والبرهان لدحض ادعاءات المنكرين للتوحيد والبعث بأسئلة تنوخى زعزعة تقاليدهم ومعتقداتهم الباطلة. وتهدف إلى توجيههم للنظر والتفكير في آيات الله من أجل بناء قناعات ومواقف صحيحة لا تحتاج إلى إعمال الذهن؛ لأنها تذكر الحقائق وتقررهما بوضوح فيلمسها الإنسان بنفسه دون عناء.

ولقد كانت محاوره الله سبحانه وتعالى مع الملائكة من المحاورات الفريدة التي تختلف عن سائر المحاورات القرآنية الأخرى، فهي نموذج أعلى للإرشاد والقدرة والتوجه، حيث جعل الله سبحانه وتعالى من ذاته معلما ومثلا أعلى يقتدى به في مثل هذه المحاوره فيقول:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَقَادِمُونَ أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ (١٢٢).

ففي هذه المحاوره المنعقدة بين الله تعالى وملائكته تجد نوعا من التخيل بإبراز المعاني المنقولة بالصور المحسوسة بقصد تقريبها للأذهان وكما جاء في تفسير المنار: "إن هذه الآيات من التشابهات التي لا يمكن حملها على ظاهرها لأنها بحسب قانون التخاطب إما استشارة وذلك محال على الله تعالى، وإما إخبار منه سبحانه وتعالى للملائكة واعتراض منهم ومحاجة وجدال، وذلك لا يليق بالله سبحانه وتعالى أيضا ولا بملائكته، ولا يجامع ما جاء به الدين من وصف للملائكة ككونهم: (لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ)" (١٢٣).

ولكن القارئ والسامع لهذه الآيات قد يتبادر إلى ذهنه ثمة معارضة من الملائكة لله تعالى على خلقه وقراراته، والواقع ليس كذلك؛ بل هو مجرد اختلاف في الرأي مع الله سبحانه وتعالى، وما كان لهم أن يضعوا أنفسهم في هذا الموقف مع الخالق سبحانه، ولكن الله وضعهم فيه ليعطى من خلاصهم لمخلوقاته دروسا في الشورى التي هي واجب على ولي الأمر، فجعل المولى عز وجل ذاته طرفا في حوار يختلف فيه الرأي مع الملائكة في خلق آدم عليه السلام.

ومن الخطابات الحوارية التي اعتمدت الأسلوب الوصفي التصويري في بز

رؤيتها، حوار سيدنا موسى - عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام - لفرعون في قول الله تعالى:

﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿١٣﴾ قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ ﴿١٤﴾ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ﴿١٥﴾ قَالَ رَبُّكُمْ رَبُّ آبَائِكُمْ الْأَوَّلِينَ ﴿١٦﴾ قَالَ إِنْ رَسُولُكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴿١٧﴾ قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٨﴾ قَالَ لَئِنْ أَخَذْتِ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ ﴿١٩﴾ ﴿ (١٢٤) 》

يأتي هذا الخطاب الحوارى في سياق مشهد التساؤل والاستفسار، وفيه يتوجه فرعون بالسؤال عن صميم دعوة سيدنا موسى، ولكن في تجاهل وهزاء وسوء أدب في حق الله الكريم. يسأل قبحه الله: أى شيء يكون رب العالمين الذى منحك الرسالة؟ وهو سؤال المنتكر للقول من أساسه، المتهمك على القول والقائل، المستغرب للمسألة كلها حتى ليراها غير ممكنة التصور، غير قابلة لأن تكون موضوع حديث! فيجيبه موسى - عليه السلام - بالصفة المشتملة على ربوبيته تعالى للكون المنظور كله: (قَالَ: رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا. إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ)..

وهو جواب يكافئ ذلك التجاهل ويغطيه؛ إنه رب هذا الكون الهائل الذى لا يبلغ إليه سلطان ولا علم هذا الفرعون المتكبر. فإن قصارى ما ادعاه هذا الفرعون أنه إله هذا الشعب وهذا الجزء من الكون. فهو ملك صغير ضئيل، لا يشغل حيزاً إلا بمقدار الذرة أو الهباءة في ملكوت السماوات والأرض وما بينهما. ومن أجل تبيين هذه الحقيقة جاء جواب موسى - عليه السلام - يحمل استصغار ما يدعيه هذا الفرعون مع بطلانه، وتوجيه نظره إلى هذا الكون الهائل، والتفكير فيمن يكون ربه.. فهو رب العالمين!.. ثم عقب على هذا التوجيه بما حكايته (إن كنتم موقنين) ليلفت نظر الحاضرين بأن هذا وحده هو الذى يحسن اليقين به والتصديق.

ولكن فرعون شأنه في ذلك شأنه كل الجبارين الذين يخشون تسرب كلمات الحق البسيطة الصريحة إلى القلوب، فراح ينبههم لهذا القول العجيب والغريب، لعله يصرفهم عن التأثر به، بقوله: (أَلَا تَسْتَمِعُونَ؟).

وعندئذ لم يلبث موسى أن يهجم عليه مرة أخرى، ليوجه إليه صفة أخرى هي أشد مساسا بفرعون ودعواه وأوضاعه. فهو يجبهه بأن رب العالمين هو ربه، فما هو إلا واحد من عبيده.

(قَالَ: رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ)..

فليس فرعون ربهم كما يزعم عليهم! وهو رب آبائهم الأولين.

فالوراثة التي تقوم عليها ألوهية فرعون دعوى باطلة. فما كان من قبل إلا الله ربا للعالمين! وإنما للقاصمة لفرعون. فما يطبق عليها سكوتا والمالأ حوله يستمعون. ومن ثم لا يجد بدا إلا أن يرمى قائلها في تهكم بالجنون:

(قَالَ: إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ)..

ويتهم سيدنا موسى عليه السلام بالجنون، ليذهب أثر مقالته التي تطعن وضع فرعون السياسى والدينى فى الصميم. وترد الناس إلى الله ربهم ورب آبائهم الأولين.

ولكن هذا التهكم وهذا القذف لا يفت فى عضد سيدنا موسى - عليه السلام - فيمضى فى طريقه يصدع بكلمة الحق التى تزلزل الطغاة والمتجبرين:

(قَالَ: رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا. إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ)..

والمشرق والمغرب مشهدان معروضان للأنظار كل يوم، ولكن القلوب لا تتبته إليهما لكثرة تكرارهما، وشدة ألقتها... وهذان الحدثان العظيان لا يجرؤ فرعون ولا غيره من المتجبرين أن يدعى تصريفهما. فمن يصر فيها إذن، ومن ينشئها بهذا الاطراد الذى لا يتخلف مرة، ولا يبطئ عن أجله المرسوم؟ إن هذا التوجيه يهز القلوب البليدة هزا، ويوقظ العقول الغافية إيقاظا. وموسى - عليه السلام - يثير مشاعرهم، ويدعوهم إلى التدبر والتفكير: (إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ)..

والطغيان لا يخشى شيئا كما يخشى يقظة الشعوب، وصحوة القلوب ولا يكره

أحداً، كما يكره الداعين إلى الوعى واليقظة، ولا ينقم على أحد، كما ينقم على من يهزون الضمائر الغافية. ومن ثم ترى فرعون يهيج على موسى ويثور، عندما يمس بقوله هذا أوتار القلوب. وبعد أن أحس فرعون بقوة موسى وعجزه أمام منطقته ينهى الحوار معه بالتهديد الغليظ بالبطش الصريح، الذى يعتمد عليه الطغاة عند ما يسقط فى أيديهم وتخذلهم البراهين:

(قَالَ: لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لِأَجْعَلَكَ مِنَ الْمُسْجُونِينَ) (١٢٥).

فالتأمل فى هذه المحاوراة القرآنية السابقة يجد أن تحقق أهداف الخطاب القرآنى مرهونة بنفاذها إلى الفطرة الإنسانية، ثم تتعين بعد ذلك الحججة المنطقية والأقيسة التى من بينها الاستدلال بأنواعه وصور القياس المختلفة (١٢٦). وهذا ما لوحظ فى جدال موسى عليه السلام مع فرعون فى هذه المحاوراة القرآنية. فإذا تأملنا هذه الآية نلاحظ أنها تضمنت بيانا وتوضيحا لوظيفة الرسالة وموضوعها، ومحتوى البيان أن فرعون ليس ربا ولا إلهاً؛ لأن الإله الحق هو من بسط نفوذه على العالمين بخلقه إياهم وعنايته بهم، وفرعون متسلط جبار يذيق الناس أصناف العذاب والقهر. ومن الواضح أن فى هذه الآية حجة عقلية قائمة على الاستدلال الذى يأخذ من ماهية موضوع القول دليل الدعوى (١٢٧) ويتجلى ذلك فى أخذ موسى عليه السلام من صفة الله (رب العالمين) دليلاً يثبت بأنه يستحق العبادة.

وهذا يدل دلالة قاطعة أن الحوار لا يكون ذا قيمة إلا إذا احتوى على أدلة إثبات، وكما يجب أن يقدم نتائج مفيدة تظهر على المتحاورين، لعل أهمها ما يسفر عنه من تأمل عند ردّ الفعل يردفه قبولاً أو نقلاً مبرراً بالحجة كذلك. أما إذا كان الفعل الكلامى غير نافذ لتعصب الطرف الآخر كما هو الأمر عند فرعون فى المحاوراة السابقة، فإنه فى هذه الحالة يتحول الحوار إلى جدال، لا ينفع فيه استعمال الوسائل اللفظية بقدر ما يستخدم فيه الفعل، مثل عصا موسى أمام فرعون والسحرة، كما فى قول الله تعالى:

﴿ قَالَ وَلَوْ جِئْتَك بِشَىْءٍ مُّبِينٍ ﴿٣٠﴾ قَالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ ﴿٣١﴾ فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِنَّا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴿٣٢﴾ وَرَزَقَهُ يَدَهُ فِإِذَا هِيَ بِبَصَاءٍ لِلنّٰظِرِيْنَ ﴿٣٣﴾ قَالَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ حٰوِلُوْهُ اِنْ هٰذَا لَسَدْرٌ عَلِيْمٌ ﴿٣٤﴾ ﴾ (١٢٨)

وهنا، فإن لازم فعل الكلام يحسن خارج العبارة لأنه كما يقول الفيلسوف اللغوى الإنجليزي (جون أوستين John Austin): "يجوز إيقاع التهديد أو التخويف بتحريك العصا أو تصويب البندقية وحتى في الحالات التي يمكن فيها أن نحث الآخر أو نقنعه أو نجعله يطيع أو يعتقد في أمر ما، فنحن نستطيع أن نصل إلى غرضنا بدون عبارة ما أو بدون فعل كلامي" (١٢٩). وهذا يدلنا على أن الكلام ليس وحده وسيلة الإقناع، بل نستطيع أن نحثج أو نتحاوّر بدون استعمال الألفاظ، ومع ذلك فإنه يدخل تحت قوى أفعال الكلام لأنها المعادل الموضوعى له (١٣٠).

ومن نماذج الخطابات القرآنية التي استجابت لإشكالية الحوار مع الآخر من خلال بنيتها المنطقية البرهانية، محاوره نبي الله نوح - عليه السلام - مع قومه حول وحدانية الله المؤسسة لمحور العقيدة والسلوك لدى المخاطبين المعاندين المستكبرين من قومه، وهو ما تجلّى في الخطاب الحوارى الطويل نسبيا في قول الله تعالى:

﴿ وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا نُوحًا اِلَىٰ قَوْمِهِ اِىَّ لَكُمْ نَذِيْرٌ مُّبِيْنٌ ﴿٢٥﴾ اَنْ لَا تَعْبُدُوْا اِلَّا اللّٰهَ اِىَّ اَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمِ الْاَلَمِ ﴿٢٦﴾ فَقَالَ الْمَلَآئِكَةُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرْنٰكَ اِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرْنٰكَ اَتْبَعَكَ اِلَّا الَّذِيْنَ هُمْ اَرَادُوْا لِنَا بَادِي الرَّاٰى وَمَا نَرٰى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كٰذِبِيْنَ ﴿٢٧﴾ قَالَ يَقُوْمُ اَرءَيْتُمْ اِنْ كُنْتُ عَلٰى بِيْنَتٍ مِّنْ رَبِّىْ وَاَنْتُمْ مِّنْ عِنْدِهِ فَعَمِيْتُمْ عَلَيَّ اَنْ اَنْزِلُكُمْ مِّنْ سَمٰوٰتِكُمْ لَهَا كُذْرٌ هَوِّنٌ ﴿٢٨﴾ وَتَقُوْمُ لَا اَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مَا لَآ اِنْ اَجْرٰى اِلَّا عَلٰى اللّٰهِ وَمَا اَنَا بِطَارِدِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِنَّهُمْ مُّلتَقُوْا رَبِّهِمْ وَلِكِفٰى اَرْسَلَكُمْ قَوْمًا جَهَلُوْنَ ﴿٢٩﴾ وَتَقُوْمُ مِّنْ نّٰصِرٰى مِّنْ اللّٰهِ اِنْ طَرَدْتُمُوْهُمْ فَلَا تَذْكُرُوْنَ ﴿٣٠﴾ وَلَا اَقُوْلُ لَكُمْ عِنْدِيْ خَزَايِنُ اللّٰهِ وَلَا اَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا اَقُوْلُ اِىَّ مَلَكٌ وَلَا اَقُوْلُ لِلَّذِيْنَ تَزِدُّىْ اَعْيُنَكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللّٰهُ خَيْرًا اللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا فِىْ اَنْفُسِهِمْ اِىَّ اِذْ اَلَمِنَ

الظالمين ﴿٣١﴾ قالوا يَنْبُوحُ قَدْ جَدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدْلَنَا فَأَيْنَا بِمَا تَعْدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِينَ ﴿٣٢﴾ قَالَ إِنَّمَا يَأْتِيكُمْ بِهِ اللَّهُ إِنْ شَاءَ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ ﴿٣٣﴾ وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٣٤﴾ (١٣١)

انطوى هذا النص القرآنى الكريم على مرجعية سلوك نبى فى مواجهة مثالب قومه بقصد الكشف عن الحقيقة وإظهار الحق وإحقاقه عن طريق الحوار العقلانى البناء. فقد حمل سيدنا نوح - عليه السلام - رسالة من ربه إلى قومه بهدف دعوتهم إلى الصلاح والأخذ بأيديهم إلى طريق الرشاد. من أجل ذلك جاء موضوع هذه الرسالة محددًا فى غاية من الإيجاز والوضوح والتميز، مما يدل على حرص نبى الله نوح على تحقيق هدفه فى قومه، وهو قول الله تعالى: (أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ)، فوحدانية الله إذن هى القضية المحور التى يدور حولها الصراع بين نوح وقومه.

يبدأ الخطاب التحوورى فى هذا النص القرآنى من خلال مشهد تعبيرى غاية فى الروعة والأداء، إذ يتجسد من خلال واقعة حاضرة، لا حكاية ماضية، فقال (إنى...) ولم يقل (قال: إنى...) وكأنه يقول لهم الآن ونحن نشهد ونسمع. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أنه يلخص وظيفة الرسالة كلها ويترجمها إلى حقيقة واحدة: (إنى لكم نذير مبين). وهو أقوى فى تحديد هدف الرسالة وإبرازه فى وجدان السامعين.

ورغم هذا السياج - الإنذار والتبيين - الذى أحاط به نوح - عليه السلام - موضوع رسالته، بقصد تهيتها فى وجدان المخاطبين من بنى قومه، وحتى تتحرك نفوسهم وعقولهم ومشاعرهم لقبول ما جاء به؛ إلا أنهم استقبلوا هذا الصنيع بصنيع غبى حاقده متعافى غير مكافئ.. شأنهم شأن من وقرت فى نفوسهم الشبهة من جهال البشر.. حجبتهم فى ذلك أنه مطعون فى نبوته بشبهات ثلاث، الأولى: أنه بشر مثلهم، وأن التفاوت الحاصل بين آحاد البشر يمتنع انتهاؤه إلى حيث يصير الواحد منهم واجب الطاعة لجميع العالمين. الثانية: أنه لم يتبعه إلا السفهاء أصحاب المهن الحقيرة من القوم... الثالثة: أنه لا فضل له عليهم فى العقل ولا فى رعاية المصالح العاجلة ولا فى قوة الجدل.

لكن نوح - عليه السلام - يدرك عنادهم واستكبارهم فيتلقى اتهامهم في ساحة النبى، وفي ثقة بالحق الذى جاء به من عند ربه، وفي وضوح طريق واستقلال منهج. فلا يتجاوز معهم، ولا يجاريهم فعالهم، فلا يشتم كما شتموا، ولا يتهم كما اتهموا، ولا يدعى كما ادعوا، ولا يحاول أن يضيفى على نفسه مظهرا على غير حقيقته؛ لكنه عاود يخاطب مودتهم بقوله (يا قوم)، في ساحة وتودد، بندائهم ونسبتهم إليه، ونسبته إليهم، فيبين لهم حقيقة ما يجهلون، وما يعترضون عليه، فهو رسول رب العالمين الذى اختاره لهم، ولكنهم غير متهيئين لإدراك هذه الحقيقة، وغير مفتوحى البصر لرؤيتها، ومن ثم فلا أستطيع إلزامكم الإذعان لها والإيمان بها، وأنتم كارهون لها.

وهكذا يتلطف نوح في توجيه أنظارهم ولمس وجدانهم وإثارة حساسيتهم لإدراك القيم الخفية عليهم، والخصائص التى يغفلون عنها في أمر الرسالة والاختيار لها: ويبصرهم بأن الأمر ليس موكولا إلى الظواهر السطحية التى يقيسون بها. وفي الوقت ذاته يقرر لهم المبدأ العظيم القويم. مبدأ الاختيار فى العقيدة، والاعتناع بالنظر والتدبر، لا بالقهر والسلطان والاستعلاء! قائلا لهم (وَيَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا يَجْهَلُونَ) (١٣٢).

ولكن وقع الكلمات التى ظل نوح - عليه السلام - يرددها لم تكن تؤثر فى نفوس قوم جبلت على العناد والاستعلاء، فظلوا غير قابلين لشيء منها دون حجة منهم، بل سادروا فى عنادهم، وطلبوا إنهاء الأمر، دون تطويل منه، وبلغ منهم التسبج مبلغا عظيما فطلبوا منه فوق ذلك أن يأتيهم بما وعدهم به من العذاب سخرية منهم، أى هذا الذى جعلته وعيدا لنا هو عندنا وعد حسن باعتبار أننا نرحب بحلوله؛ والمعنى أنك غير قادر على ذلك ولا أنت صادق فيه، فإن كان حقا فأتنا به. (قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ).

وهنا تصطبغ نفسية نوح - عليه السلام - بمشاعر الرسالة، فلا يخضع لضغوط فكرية فرضها عليه الحوار؛ فيتبنى موقفا انفعاليا، لكنه صدر عن موقف منسجم مع الرسالة، فبعد هذا الإعلان منهم بدأ نوح - عليه السلام - يظهر فى كلامه أنه يريد أن

ينسلخ منهم من الناحية النفسية، فجاء كلامه بعد هذا الإعلان منهم خالياً من لفظة (يا قوم) التي رأيناها من قبل، وهنا يعزى الأمر لله تعالى: (قَالَ إِنَّمَا يَأْتِيكُمْ بِهِ اللَّهُ)، أى الذى له الإحاطة بكل شيء "فتبرأ من الحول والقوة ورد ذلك إلى من هو له، وأشار بقوله: (إِنْ شَاءَ) إلى أنه مخير في إيقاعه، وإن كان قد تقدم قوله به إرشاداً إلى أنه سبحانه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء، بل ولا يسأل عما يفعل وإن كان لا يقع إلا ما أخبر به؛ ثم بين لهم عجزهم وخطأهم في تعرضهم للهلاك فقال: (وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ) أى فى شيء من الأوقات لشيء مما يريد بكم سبحانه" (١٣٣).

ولشدة حرص نبي الله نوح على إيمانهم يعاوده الحنين إلى استمالتهم فيذكرهم بأنه ناصح لهم، ولكنه يحتفظ بالسياق الذى يتطلبه الرد، وهو أنه مجرد رسول وقد أدى رسالته بأمانة. فالخصومة الآن ليست بينهم وبين الرسول؛ لأنهم رفضوه، ولكنها بينهم وبين من أرسله، وهو الله سبحانه، بيده كل شيء. وإرادته وحدها هى التى تنفذ (وَلَا يَنْفَعُكُمْ نَصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) (١٣٤).

لقد استطاع نوح - عليه السلام - فى نهاية هذا المحاوراة أن يفحم قومه بالرد المقنع والحجج الدامغة.. التى أبطلت حججهم جميعها. ومعنى هذا أن نوحاً قدم دليل انتصاره على المخاطبين من قومه، ومن حقه أن يلزمهم دعواه أنه رسول من رب العالمين؛ وبالتالي يجب عليهم تصديقه فيما يدعوهم إليه وهو وحدانية الله، لكنهم لا يطيقون ذلك الأمر مهما كان واضحاً؛ فهم لا يزالون يصرون على المضى وراء الباطل.

إن من عوامل نجاح سيدنا نوح - عليه السلام - فى هذا الخطاب الحوارية أنها تمت فى أجواء هادئة، بعيدة كل البعد عما يعكر صفوها من أجواء التفكير الانفعالية، التى تحيد بالإنسان عن الوقوف مع نفسه ووقفه تأمل وتفكير، فإن سيدنا نوح - عليه السلام - لم يخضع للجو الاجتماعى الانفعالى العدائى لخصومه، أو يستسلم لا شعورياً لها، مما قد يفقده استقلاله الفكرى، وبالتالي يجيد عن مقصد الرسالة.

ومن بين صنوف الخطابات الحوارية التى احتفى بها القرآن الكريم واهتم بطرحها نظراً لأهميتها فى بث القيم الخلقية والتربوية.. حوار سيدنا إبراهيم عليه السلام، وبين والده آزر. لقد كان والد سيدنا إبراهيم فى مقدمة عابدى الأصنام، بل كان ممن ينحتها ويبيعها، وقد عزَّ على إبراهيم فعل والده الذى هو يومئذ أقرب الناس إليه، فرأى من واجبه أن يخصه بالنصيحة، وأن يحذره من عاقبة الكفر؛ فخاطبه بلهجة تسيل أدبا ورقة، مبينا بالبرهان العقلى بطلان عبادته للأصنام، قال الله تعالى:

﴿ وَأذْكَرُ فِي الْكَتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا ٤١﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا ٤٢﴾ يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا ٤٣﴾ يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا ٤٤﴾ يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا ٤٥﴾ قَالَ أَرَأَيْتَ أَنْتَ عَنْ ءَالِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا ٤٦﴾ قَالَ سَلِّمْ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا ٤٧﴾ وَأَعَزَّلْتُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا ٤٨﴾ ﴿ (١٣٥)

إن حوار النبی إبراهيم - عليه السلام - مع أبيه يسترعى الانتباه لما يحتويه من لهجة حانية بارة بيديها الابن النبی تجاه أبيه المعاند غليظ القلب. فأول ما يستوقفنا فى حوار إبراهيم عليه السلام مع أبيه الطريقة التى سلكها إبراهيم - عليه السلام - فى محاولة إقناعه، وجعله يرتد إلى الرشد والصواب، فلقد حاكمه إلى مقدمات مسلمة، وأدلة يقر بها ولا يستطيع دفعها.

يضاف إلى ذلك نداءات الابن الشفوق الموجهة لأبيه أربع مرات، بقوله (يا أبت) مشفوعة بالحجج من جهة، وبالترغيب والترهيب ليحرك وجدانه من جهة ثانية، وبالتحبيب فى الوقت نفسه، على حين كان جواب الأب مرة واحدة، يحمل التهديد والنبذ الشديدين: (قال أرأغب أنت عن آلهتى يا إبراهيم. لئن لم تنته لأرجمك. واهجرنى ملياً).

هكذا يكون خطاب الابن لأبيه حيث تدرج معه في الدعوة، فبدأ معه بالأسهل فالأسهل: أخبره بعلمه، وأن ذلك موجب لإتباعه إياه، وأن طاعته له من موجبات الاهتداء إلى صراط مستقيم، ثم نهاه عن عبادة الشيطان، وما فيها من المضار، ثم حذره عقاب الله ونقمته إن أقام على حاله، وأصر على موقفه، وأنه إن فعل فسيكون من أولياء الشيطان.

فيا سبحان الله! كيف قابل ابنه الذي دعاه ونصحه بأسلوب لطيف بهذا الخطاب العنيف، وسماه باسمه، ولم يقل له: يا بني في مقابلة قوله له: يا أبت، وأنكر عليه رغبته عن عبادة الأوثان وإعراضه عنها؛ لأنه لا يعبد إلا الله وحده جل وعلا، وهدده بأنه إن لم ينته عما يقوله له ليرجمه بالحجارة ضرباً، أو باللسان شتماً، ثم أمره بهجره زماناً طويلاً؛ وهذه هي عادة الكفار المتعصبين لأصنامهم كلما أُنجموا بالحجة القاطعة لاذوا إلى استعمال القوة والطغيان.

ورغم ذلك يقابله إبراهيم - عليه السلام - بالسماحة والمسألّة، ويعده بالدعاء له بالغفران: (سلامٌ عليك. سأستغفرُ لك ربّي. إنه كان بى حَفِيّاً). ما أجمل قوله: (سلامٌ عليك) وما أَلطفه وما أحلاه! مقابل قول الأب: (لأرجمنك!!).

إن حوار نبي الله إبراهيم مع أبيه آذر يدل على الأدب الجم في الحوار رغم أنه يخالفه عقائدياً؛ إلا أن إبراهيم يُنهى حوارهِ مع أبيهِ بالسلام، ويعده بالاستغفار له مع الاحتفاظ بحقه في اعتزال ما يدعون من دون الله.

فإبراهيم يستخدم في خطاباته الدعوية تجاه أبيه أسلوباً تربوياً فاعلاً، إنه يستثير فيه بمصطلحات العصر الحديث (الدافعية) التي إذا ما توفرت للمخاطب أو وجدت عنده دافعاً داخلياً، يحفزه على بحث ما في نفسه من طاقات انفعالية، سرعان ما تتحول إلى نشاط محسوس؛ يعمل على تحريك النشاط وتعديل السلوك من أجل تحقيق الهدف المنشود.

بدأ أبو الأنبياء إبراهيم - عليه السلام - حوارهِ مع أبيهِ بأن وضع له هدفاً يمس حياته مساً مباشراً، وهو النفع أو المصلحة المتبتغة من عبادة الآلهة. فإذا كان الإله

الذى يعبد المرء لا يسمع ولا يبصر.. فكيف يمكنه أن يساعد من يعبدونه؟! أو يحقق لهم نفعاً؟! أو يدفع عنهم ضرراً؟!!

بدأ إبراهيم حواراً بإثارة النشاط العقلي عند أبيه؛ حتى يحرك عنده طاقة انفعالية تجعله يفكر بالصورة الصحيحة في تلك الأصنام التى لا تسمع، ولا تبصر، ولا تغنى من الحق شيئاً.

ثم انظر إلى الحوافز المادية والمعنوية.. التى تتوق إليها النفوس، وتنشط لها الأبدان. فسيدنا إبراهيم - عليه السلام - بعد أن سعى إلى تنشيط عقل أبيه بالتفكير فى جدوى عبادة الأصنام، أدرك أن هذا التفكير عملية عقلية معقدة بالنسبة لإنسان جامد الفكر، فأراد أن يقدم له حافزاً يشجعه به على المضي فى عملية التفكير، فأخبره بأن ما من الله به عليه من العلم سوف يجعله فى خدمة أبيه، وأن أباه لو أطاعه، وأعمل عقله فيما يعبد. لوصل إلى الحقيقة التى يتهرب منها، وهى أن هذه الأصنام التى ورث عبادتها عن آباءه وأجداده لا تنفع ولا تضر، ولا بد أن لهذا الوجود خالقاً يجلب عن التجسيم. وهذا الخالق - جل وعلا - هو الذى رزق إبراهيم العلم.

فسيدنا إبراهيم - عليه السلام - فى هذا النداء الثانى: (يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا) يحفز أباه على الدخول معه فى دنيا الإيمان الصافى بالخالق القادر.

ولا شك أن هذا سهل عليه استيعاب هذا الموقف الجديد والتكيف معه. وهذا ما فعله سيدنا إبراهيم - عليه السلام - مع أبيه حين ربط بين عبادة الأصنام، وعبادة الشيطان. وهذا أمر قد لا يفتن له الأب الذى أعماه التقليد عن إدراك حقائق الموقف الجامد الذى يقفه من دعوة ابنه. فهو لا يدرك أن عبادته للأصنام عبادة للشيطان فى الحقيقة؛ لأن الأصنام حجارة لا قدرة لها على التأثير فى نفسها ولا فى غيرها. أما الشيطان فله سلطان على النفوس الضعيفة، فهو الذى يسؤل لها، ويزين لها، ويوسوس لها، وقد عصى ربه - سبحانه وتعالى - فمن أطاعه فقد أطاع عاصياً لله؛ وبالتالي فهو عاصٍ بالتبعية.

إن مبعث هذا التوجه عند سيدنا إبراهيم - عليه السلام - فى حوارهِ مع أبيه جاء من

منطلق مبدأ الرسالة، فهو حريص كل الحرص على أن يصدر من منطلق عاطفي ينسجم مع الرسالة ومبادئها. فالأب وإن كان كافرا إلا أنه لا بد من الإبقاء على شيء من الاحترام والتقدير في خطابه، وهذا ما فعله إبراهيم - عليه السلام - مع أبيه، وقيمة هذا من الناحية النفسية تبرز من كون هذا الإبقاء يحافظ على أجواء الحوار مشحونة بالعاطفة.

الخطاب القصصي:

الخطاب القصصي من أهم الفعاليات التواصلية في التأثير على النفوس والسيطرة على الأفتدة، فهو يشكل عاملا مهما في إنجاح أية دعوة من الدعوات التي يراد بثها وإبلاغها للمخاطبين. ولقد استخدم القرآن الكريم الخطاب القصصي في كثير من المواقف، بوصفه أداة من أدوات التبليغ والدعوة الإسلامية، والتي يناط بها التبصر بمبادئ الدعوة والكشف عن مقاصدها في نفوس المخاطبين.

فقد شغل الخطاب القصصي حيزا كبيرا من النص القرآني، وامتزجت موضوعاته بموضوعات القرآن الكريم امتزاجا قويا لا يمكن فصله، وذلك لأن القرآن كله - بما فيه من قصص - يمثل كلا واحدا، سواء في موضوعاته أم في أسلوبه أم في مقاصده. غاية الأمر أن القصة تتناول الموضوع القرآني تناولا فنيا، وهذا لا يعني أن الفن هو المراد الأول لتحقيق هذا الهدف السامي، بل هي إحدى وسائل القرآن لتحقيق مبادئ الدعوة والتمكين لتعاليم الدين في النفوس^(١٣٦).

فالخطاب القرآني وإن كان يحتوي على امتداد فضائه خطابات سردية قصصية متفرقة، إلا أنها ليست كاملة مستمرة، بحيث تخضع في كل فعل سردي يتوخى التواصل الهادف لتوالٍ زمني مألوف يرغب في حمل المتلقى على فهم رسالته، وجعله ينفعل لأثره ويستسلم له. إن وضعية الخطابات القصصية في القرآن الكريم جاءت على غير المألوف في جميع الثقافات، وعلى خلاف ما عرفناه في السرديات السابقة عليه، سواء ذات الأصول الساموية أو ذات الأصول الوضعية.. فهو يشكل نسيجا

متفردا، غير متأثر بغيره، ومع ذلك فإنه حقق كل ما يمكن أن يتوخاه أى فعل سردى من تواصل هادف، بل استطاع بمزجه للأحداث والوقائع والشخصيات مع المواضيع الأساسية التى يهدف الخطاب القرآنى العظيم إلى توصيلها، أن يبسئ الأسباب النفسية والأجواء الفكرية والأسس العقلية كى يفعل المتلقى بالأحداث، ويتفاعل معها، ويرأها أمامه مصودة - رغم تفرقها - فيعيشها مشاهدية ناطقة على مستوى الكتابة، وكأن له بها صلوات معينة، فينصهر فى بوتقتها حتى يصبح فى حالة تمام من نوع خاص.

إذن، فهذه الظاهرة تعد من خصوصيات النص القرآنى ككل، لأنه لا يجمع (نصوبه/ آياته) فى شكل مواد معينة أو موضوعات محددة، فيرتبها حسب مضامينها. بمعنى أنه لا يطررها فى إطار حقول (موضوعاتية) حسب الأهمية أو التسلسل المركزى الموضوعى خاصة. فإذا كانت المواضيع التى يطررها كثيرة - وهى بالفعل كذلك - إلا أنها تأتى مبنوثة فى ثنايا الكتاب الكريم ككل..

فالخطابات القصصية فى القرآن الكريم تتموضع فى تشخيص نموذجى حى لكل موضوعاته. وإن كانت لا تفصل فى ذلك ولا تفيض؛ فلأنها ليست للتشريع بقدر ما هى للعبارة والحكمة والعظة والتدبر والتذكر وإزالة الغفلة.. فالقصة القرآنية هى قصة لها أهدافها التى تتلاءم مع مقاصد الكتاب الكريم. فلأن القرآن الكريم كتاب دعوة لا كتاب تاريخ لا تأتى القصة فيه جملة واحدة فى مكان واحد، بحيث تستخلص منها حوادث التاريخ مرتبة حسب وقوعها، ولكن للقصة فيه هدفا آخر غير الفن والتاريخ.. وإن تحقيق هذا الهدف يقتضى عدم الاستغراق فى تفاصيل القصة بما يزيد عن الحاجة، وأن تتركز أحداثها على ما جىء بها شاهدا عليه ولأجله (١٣٧). فالقرآن كتاب دعوة، والقصاص فيه وسيلة من وسائل الدعوة، تأتى لتحقيق أهداف، وتسعى لنشيدان غايات كما فى قول الله تعالى:

﴿إِنَّ هَذَا هُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (١٣٨)

وقول الله تعالى:

﴿ فَأَقْصِصْ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (١٣٩)

وقول الله تعالى:

﴿ وَكَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ
وَذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (١٤٠)

وقول الله تعالى:

﴿ لَقَدْ كُنَّا فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ
تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (١٤١)

ومما سبق يلحظ أن الحق والموعظة والذكرى هي السمات البارزة المكونة لهذا القصص القرآنى العظيم، ومن ثم فهي تتطلب متلق من نوع خاص، متمكن من أدواته التي تسعفه على رؤية وقراءة الحق والموعظة والذكرى، من خلال الطبيعة التي تتمتع بها القصة في السرد القرآنى.. هذا المتلقى هو "المؤمنون" الذين يقرءون ويتلون وينفعلون ويتفاعلون ويفعلون تلك القراءة، التي لا تحيد عن الطبيعة القصصية في القرآن الكريم، على خلاف أولئك الذين يحاولون إفراغها من الحق والحقيقة والواقعية ويدخلونها في إطار التشابه من القرآن.. ثم ينقلونها إلى عالم الأمثال التي تضرب؛ لا لكونها حقيقة، ولكن لكونها تحمل فكرة فقط، وهذا على ما يبدو قربها من مفهوم الأسطورية التي نعت بها كفار قريش قصص الأولين في القرآن العظيم واقتدى بهم بعض المنحرفين في هذا العصر.

فهذه الخطابات تأتي في سياقات كون القصص القرآنى حق، وأن هذا الحق مرسل من عند الله سبحانه، وهو الحق جل وعلا، فعملية القص في القرآن الكريم بصريح العبارة صادرة من ذات الله - عز وجل - كمرسل وسارد وفاعل أول؛ مما يعطيها مصداقية تامة لواقعيتها بشكل متين. لقد أفرغ سبحانه على عملية القص من جلال اسمه هبته، ومن عظيم سلطانه قدرته، ومن اسمه الحق طبيعته.. وذلك في

معرض الحديث عن أصحاب الكهف، وهى القصة التى خلخلت مستويات التفكير المنطقى، وزعزعت ذوى القلوب المترددة والعقول المتقلبة.. فكيف إذا كانت هذه حقا وحقيقة وهى تسرد حدثا خارقا، لم يتمكن بعضهم من استساغته لما فى قلبه.. ألا يكون ما سواها من القصص واقعا حقا، كما فى قصة الفتية فى سورة الكهف.

ولأن هذه الخطابات القصصية مرسلة من عند الله الحق، فإنه يسوقها من خلال نماذج فاعلة أو منفعة - على اختلاف تنوعها - تحمل مبادئ وأفكارا ونظرات ومفاهيم ورؤى تختلف باختلاف العقول والطبيعة والانتهاآت، وتتحرك فى حياتها انطلاقا من قناعتها الفكرية والمذهبية؛ لترسم بذلك كل ما جاء به النص القرآنى العريض من أوامر أو نواه..

وهنا ينبغى التنبيه على متتبع الخطابات القصصية فى القرآن الحكيم بأنه سوف يجد أن ثمة قصصا يرد أكثر من مرة فى مواضع مختلفة، وآخر يرد ذكره مرة واحدة فقط، وأن النوع الأول يأتى فى كل مرة يذكر فيها بشكل مختلف، كما نرى فى قصص: آدم ونوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى عليهم السلام... وفيها جميعا نجد نواة وظيفية تتكرر، ثم تتوالى القصص بعد ذلك: يأتى الهدى من الله، فيتبعه الناجون، ويكذب به الهالكون. ومن ثم يمكن القول بأن النواة الوظيفية التى ارتكزت عليها جميع الخطابات القصصية جاءت متفقة تمام الاتفاق مع موضع أو موضوعات السورة التى وردت فيها، ومن ثم تتفق مع السورة فى المقصد الذى تهدف إليه. فالخطابات القصصية فى النص القرآنى تأتى داعمة لموضوع السورة التى تحل فيها، ومؤكدة عليه؛ بل وتأتى شاهدة فى أحيان كثيرة لتجسد جزءا لا يتجزأ من النسيج المتين للسور القرآنية.

فالقصة القرآنية تمتزج بموضوع السورة امتزاجا عضويا، لا مجال فيه للفصل بينها وبين غيرها من مجموع موضوعات السورة.. تلك السلسلة من الحلقات المختلفة شكلا، المتناغمة مضمونا، المتناسقة بناء، المتكاملة إيقاعا.. بحيث لو حذفنا

القصة - أو قل مشهدا من مشاهدها - من موقعها الوارد في السورة لحصل عدم توازن موضوعي، ولاختل المعنى؛ لأن القصة تسهم في بيان مضمون النص وإيضاح معاني الخطاب وتعميق فكرته لدى المتلقى.. في جمال أسلوبى ورونق تعبيرى وروعة لغوية ووحدة عضوية في إعجاز متكامل...

مع الأخذ في الحسبان أن البنية القصصية الشاخصة التي تقابلنا في كل مرة في القصص المذكور، وإن تغيرت فيها الشخصيات، إلا أنها تظل وظائفها ثابتة؛ تظل الدعوة، ويظل التكذيب، وتظل العاقبة... وكأنها قصة واحدة تتكرر حلقاتها على الصورة نفسها، كلما كانت فترة نسي فيها الإنسان عداوة الشيطان ووعيده القديم.

غير أن الهدف الذي تأتي من أجله القصة - من قصص النبى الواحد - يجعلها تختلف في كل مرة في بنيتها الوظيفية؛ فيكون التركيز على وظائف دون غيرها، ويكون بحضور وظائف أو غياب أخرى، مما يؤثر في متتالية الوظائف، فيجعلها بالتالى قصة جديدة في كل مرة^(١٤٢).

فالخطابات القصصية في النص القرآنى لم تكن بإثارة الذائقة الجمالية في وجدان المتلقى بجودة العرض وجمال الأسلوب وقوة العاطفة ونشاط الخيال، بل تضمنت الكثير من الأبعاد والتصورات والرؤى التي تتعاطى مع الإنسان بوصفه مرتكزا أساسا يدور حوله الكون.

من أجل ذلك، أو بسبب ذلك لم يكن للخطابات القصصية القرآنية أن تتجاوز هذه الأبعاد على اعتبار أن القرآن الكريم كتاب هداية ورشاد يسوس الإنسان - بوصفه مخلوقا مكرما في هذا الكون - نحو غايات عظيمة، وأهداف نبيلة، تضمن له بلوغ أعلى درجات الرقى والكمال الذى سيوصله - حتما - إلى هدفه ومبتغاه.

فالخطاب القصصى القرآنى وإن اشتمل على آفاق ومقاصد كثيرة ومتنوعة... امتازت بسمو الغاية، وشرف المقصد، إلا أنه منوط بدور وظيفى توجيهى يتحرى صدق الكلمة والموضوع، بحيث لا تشوبها شائبة من الوهم أو الخيال أو مخالفة الواقع.

فمن هذه الوظائف المهيمنة على الخطاب القرآني وظيفة الدعوة، وقد تجلت هذه الرؤية في قصص الأنبياء وما يصاحبها من جدل التكذيب والإعراض من أقوامهم... وقد وردت خطابات كثيرة في هذا الشأن تدل على أن أول كلمة قالها كل رسول لقومه هي أمرهم بعبادة الله تعالى، ونهيهم عن عبادة أحد سواه. فهذا نبي الله نوح - عليه السلام - يقول لقومه كما حكى القرآن عنه:

﴿... فَقَالَ يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (١٤٣)

وهذا هود - عليه السلام - يقول لقومه:

﴿... قَالَ يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ (١٤٤)

وهذا صالح - عليه السلام - يقول لقومه:

﴿... اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ فَدَجَّاءُ تَكْمُ بَيْنَهُ مِنْ رَبِّكُمْ هَٰذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذُرُّوهَا تَأْكُلُ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابُ آيَةٍ﴾ (١٤٥)

وهذا شعيب - عليه السلام - يقول لقومه:

﴿... اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ فَدَجَّاءُ تَكْمُ بَيْنَهُ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخُسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَقْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (١٤٦)

فهذه الخطابات الكريمة هي حكاية لما وجهه هؤلاء الأنبياء لأقوامهم من إرشادات وهدايات... جاءت متحدة في الصيغة الكلية للدعوة، بل وفي ألفاظ الدعوة تقريبا؛ مما يجعل المتلقى يشعر وكأننا أمام نبي واحد ووظيفة واحدة، ورسالة واحدة، ولم لا؟ وقد حسمها القرآن وأكدها في حكايته لهذا المعنى على لسان كل نبي في قول الله تعالى:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (١٤٧)

ومن النماذج القصصية التي حملت خطابات توجيهية نحو آفاق عقائدية عن طريق التخويف والإنذار قول الله تعالى:

﴿ ذَلِكُمْ مِنْ أَنْبَاءِ الْفُرْقَانِ نَقَضَهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ ﴿١٠٠﴾ وَمَا ظَلَمْتَهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُهُمْ إِلَّا تَنْبِيهٌ ﴿١٠١﴾ وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْفُرْقَانِ وَهِيَ ظَلِيمَةٌ إِنَّ أَخَذَهُ أَكْبَرُ شِدِيدٌ ﴿١٠٢﴾ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِمَنْ خَافَ الْعَذَابَ الْآخِرَ ذَلِكَ يَوْمَ تَجْمَعُ لُهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَشْهُودٌ ﴿١٠٣﴾ (١٤٨)

ومن النماذج القصصية التي حملت خطابات توجيهية نحو آفاق عقائدية تبرز قدرة الله تعالى على البعث والإحياء قول الله تعالى:

﴿ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْبَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُعْجِبُ هَذَا اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَيْتُ قَالَ لَيْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَيْتُ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى جَمْرِكَ وَاجْعَلْكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٤٩﴾

فمعروف أن التوحيد يشكل الركيزة الأساس في العقيدة الدينية، إذ بدون ذلك لا معنى قط للأديان السماوية؛ ولذا كانت أبرز المهام التي اضطلع بها الأنبياء - عليهم السلام - على مر التاريخ هي مهمة التوحيد ونشره بين الأقاليم والأمم.

ولا نجد فيما يحكى لنا القرآن نبيا من الأنبياء إلا وسعى جهده بين قومه لتثبيت وحدانية الخالق، وتفرد به بالقدرة، ونفى ما سواه من الأنداد والأضداد، وفي سبيل ذلك تحمّل الأنبياء وأوصياؤهم أذى كثيرا من الطواغيت في أقوامهم؛ لكنهم واصلوا المهمة دون كلل ولا ملل، وكان لكل نبي أسلوب من الدعوة للتوحيد يختلف عن الآخر بحسب القدرات العقلية لمجتمعاتهم. فهذا إبراهيم - عليه السلام - يثير في نفوس قومه من آيات القدرة والعظمة وأعاجيب الخلق مما لا يمكن إنكاره، ويواصل هذه الدعوة رغم قلة الأتباع، فيوجه إليهم خطابا قصصيا؛ هو قمة

الاعتبار والتدبر والتفكر في عظيم قدرة الله عز وجل، وذلك من خلال عرض مشاهد حسية مفعمة بالحركة، فهي قصة حقيقية جيء بها كي تترك أثرا عميقا في نفوس المخاطبين من قومه.

ومن المعاني المهمة التي ساقها النص القرآني للمخاطبين ولفت إليها انتباههم عن طريق الخطاب القصصي العبر والعظات. فبسبب أهميتها في توجيه نظر المتلقين عرضها الخطاب القرآني في صور شتى، فمنها ماجاء بيانا لحسن عاقبة المؤمنين؛ من الذين ثبتوا على الحق، وابتعدوا عن الباطل، وتابوا إلى الله تعالى توبة صادقة، وشكروا الله تعالى على نعمه. والنهاج القرآنية في ذلك كثيرة... فعلى سبيل المثال ماجاء في قصة قوم نبي الله يونس - عليه السلام الذين استجابوا لدعوة الحق، وصدقوا نبيهم فيما أخبرهم به، وأخلصوا دينهم لله تعالى:

﴿ فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا ءَامَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ ءَعَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَوةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ ﴿١٨﴾ ﴾ (١٥٠).

ومنها ماجاء بيانا على سوء عاقبة المكذبين، الذين أصروا على كفرهم، ولم يستمعوا للنصائح أنبيائهم، واستحبوا العمى على الهدى، وجحدوا نعم الله تعالى واستعملوها في المعاصي لا في الطاعات. لقد ساق لنا الخطاب القرآني كثيرا من قصص الجاحدين، ثم بين لنا سوء مصيرهم. ومن النهاج الرائعة والموحية في ذلك قصة (قارون) الذي قابل عطاء ربه وتفضله عليه بالكفران والصلف والجحود، فلم يشكر الله تعالى على نعمه:

﴿ قَالَ إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي ؕ أَوَلَمْ يَعْلَم أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِن قَبْلِهِ مِن الْقُرُونِ مَن هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعًا وَلَا يُسْئَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ ﴿٧٨﴾ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ ۖ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَوةَ الدُّنْيَا يَلِيتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ﴿٧٩﴾ وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيَلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِّمَن ءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلَا يُلْقَاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ ﴿٨٠﴾ ﴾ (١٥١).

كما نرى نماذج لذلك في قصة (أهل سبا) الذين قال الله تعالى في شأنهم:

﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَأَشْكُرُوا
لَهُ، بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبُّ غَفُورٌ ﴿١٥﴾ فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ
ذَوَاتِ أَكْمَلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ ﴿١٦﴾ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ يُجْزَى إِلَّا
الْكَافِرُونَ ﴿١٧﴾﴾ (١٥٢)

فلا شك أن هذا المنحى الذى عرض له الخطاب القرآنى يسهم إسهاما قويا وفعالا فى توجيه المخاطبين أخلاقيا؛ إذ نلمح فى هذه المشاهد المعروضة آفاقا أخلاقية، تهتم بصياغة السلوك المستقيم وترسم له الخطوط العريضة، وتضع النماذج الحية على المستوى الفردى والاجتماعى، بينما تكافح كل سلوك منحرف، وتعرض بعض نماذج الانحراف والمنحرفين، ثم تتعرض تلك القصص للحديث عن النتائج العاجلة والآجلة لأولئك الأشخاص من أهل الاستقامة أو الانحراف، وما آلت إليه أمورهم فى نهاية المطاف.

ومن الأفاق المقاصدية التى أسسها الخطاب القصصى القرآنى وعمل على تأكيدها المنحى الاجتماعى ودوره فى حياة الأفراد والأمم. فمعروف أن القرآن الكريم يؤسس للنموذج الأمثل للحياة الاجتماعية بكل عناصرها، وأنه يعمل على طرح رؤاه فى توافق عجيب يتطابق مع القوانين والنظريات التى يقول بها علماء العلوم الاجتماعية فى العصر الحديث.

ومن هذه الرؤى التى تصلح نموذجا حيا لهذا التوجه ماورد فى قصة أصحاب الجنة التى ورد ذكرها فى سورة القلم، والتى تحض على التكافل الاجتماعى الذى أكد عليه القرآن الكريم وضرب له الأمثال. قال الله تعالى:

﴿إِنَّا بَلَوْتَهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ﴿١٧﴾ وَلَا يَسْتَأْذِنُونَ ﴿١٨﴾ فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِنْ رَبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ ﴿١٩﴾ فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ ﴿٢٠﴾ فَتَنَادُوا مُصْبِحِينَ ﴿٢١﴾ أَنْ أَعِدُوا عَلَيْنَا حَرِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَرِيمِينَ ﴿٢٢﴾ فَأَنْطَلَقُوا وَهُمْ يَخْفَوْنَ ﴿٢٣﴾ أَنْ لَا يَدْخُلَهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مَسْكِينٌ ﴿٢٤﴾ وَغَدَا عَلَى حَرٍِّ قَدِيرٍ ﴿٢٥﴾ فَلَمَّا رَأَوْهَا قَالُوا إِنَّا لَأَصْبَالُونَ ﴿٢٦﴾ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ ﴿٢٧﴾ قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلُوْأَقْلٍ لَكُلُوا لَأَسْبَحُونَ ﴿٢٨﴾ قَالُوا سُبْحَانَ

رَبَّنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ﴿٣١﴾ فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتْلُونَ ﴿٣٢﴾ قَالُوا نُوَلِّئُنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ﴿٣١﴾ عَسَىٰ رَبُّنَا أَنْ يُبَدِّلَنَا خَيْرًا مِّنْهَا إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا رَاغِبُونَ ﴿٣٣﴾ كَذَلِكَ الْعَذَابُ وَالْعَذَابُ الْآخِرَةُ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾ (١٥٣)

يسوق الخطاب هذه التجربة إلى قريش من واقع البيئة، ومما هو متداول بينهم من القصص، فيربط بين سنته في الغابرين وسنته في الحاضرين؛ ويلمس قلوبهم بأقرب الأساليب إلى واقع حياتهم. وفي الوقت ذاته يشعر المؤمنين بأن ما يرونه على المشركين من كبراء قريش من آثار النعمة والثروة، إنما هو ابتلاء من الله له عواقبه وتناججه. فستته أن يبتلى بالنعمة كما يبتلى بالبأساء سواء. فأما المتبطرون المانعون للخير المخدوعون بما هم فيه من نعيم، فذلك كان مثلاً لعاقبتهم... وأما المتقون الحذرون فلهم عند ربهم جنات النعيم. وهذا مثل ضربه الله لكفار قريش، فيما أنعم به عليهم من إرسال الرسول العظيم الكريم إليهم؛ فقابلوه بالكذب والمخالفة.

ولا يخفى ما في القصة من إشارة إلى أن الله تعالى يهتم بتقوية الأواصر الاجتماعية بين أفراد المجتمع الفقراء منهم والأغنياء المترفين، وإختبارهم بالثروة، والإنفاق على المساكين، وإعطاء كل ذي حق حقه، ومادامت السنن الإلهية في الحياة واحدة، فيجب إذن أن يعتبر الإنسان بالآخرين، سواء المعاصرين له أو الذين سبقوه، فهذه قصة أصحاب الجنة يعرضها الوحي لتكون أحداثها ودروسها موعظة وعبرة للإنسانية.

ومن الموضوعات المهمة التي طرقها الخطاب القرآني بشكل غير مباشر بعيداً عن الخطابية والتقريرية قضية الجهاد في سبيل الله، إذ يشخصها القرآن الكريم بصورة حركية حية، يتوسل فيها الخطاب القصصي بالارتكاز على الأحداث التاريخية والتعابير التصويرية المعتمدة على الحركة الإنسانية.. كما في قصة طالوت وجنوده التي تعرض للموضوع من خلال إفراغه في قالب من الأحداث الواقعية والمشاهد التاريخية والشخصيات الحية التي تحث على الجهاد، وتنفر من الركون إلى الدنيا؛ ولكن كما أسلفنا بطريقة تعتمد السرد القصصي الذي يحلل المسألة ويتناولها دون اللجوء إلى المنطق الشرعي المباشر المعتمد على الترغيب والترهيب. يقول الله تعالى:

﴿٢٤٦﴾ أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ آتِنَا مِلْكًا
 نَقْتَلِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا
 لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أَخْرَجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ
 تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴿٢٤٦﴾ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ
 لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ
 يُؤْتِ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ
 وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكُهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَسِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٧﴾ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ
 إِنَّ آيَةَ مَلِكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا
 تَرَكَ آءَالُ مُوسَىٰ وَعَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُم إِنْ كُنْتُمْ
 مُؤْمِنِينَ ﴿٢٤٨﴾ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ
 فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اعْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ
 فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ
 الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْكُوا اللَّهَ كَم مِّن فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَت فِتْنَةُ كَثِيرَةٍ يَآذِنُ اللَّهُ
 وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿٢٤٩﴾ وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا
 وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿٢٥٠﴾ فَهَزَمُوهُمْ يَازِنُ اللَّهُ
 وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَعَآتَهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا
 دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى
 الْعَالَمِينَ ﴿٢٥١﴾ (١٥٤)

فالذين اغترفوا من النهر وشربوا منه كما شاءوا، فاعلين ذلك من تلقاء أنفسهم،
 دون الانصياع لأمر نبيهم.. والذين تهيّبوا لقاء جالوت وجنوده، بحجة عدم
 قدرتهم على محاربتهم ونزالهم، هؤلاء وهؤلاء هم أنموذج المشاغلين إلى الأرض
 الراغبين في العيش المريح والحياة السهلة، والزاهدين في الجهاد، والمتقاعدين عن
 الخروج في سبيل الله، والانتصار لأنفسهم ولدينهم.. ولذلك ذكروا في بداية القصة
 للإشارة لفعلهم، ثم أنكرهم النص القرآني على مستوى الحكى، كما أنكروا وجودهم
 ضمن الطائفة المؤمنة، فهم كما قال لهم طالوت: (فَلَيْسَ مِنِّي)، وكذلك كان الأمر

سرديا؛ لأن الآية ذهبت مباشرة لسرد الأحداث المتعلقة بمن اتبع أوامر طالوت، فجاء قول الله تعالى نfia لوجودهم: (فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ)، ثم أعقب ذلك حديث الفئة الأخرى التى قالت: (لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ)، ثم جاء الحديث عن الفئة التى قالت: (رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ)، وأنكر الآخرين، وكأنهم لا وجود لهم. وبهذا جاء السياق مباشرة على الشكل التالى: (وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ)، وخاضوا غمار المعركة، ولم يتخلل الله عنهم، ولم يدعهم لأنفسهم، فذكروا على مستوى النص وعلى مستوى الواقع.. ولم يتركهم لعدوهم الذى يفوقهم عدة وعتادا، بل كان معهم ليتحقق لهم النصر بهزيمة جالوت وجنوده.

والناظر لهذه الفئة فى القصة يجدها تمثل أنموذجا واقعا حيا للخطاب الإلهى المباشر القائل: (إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ). إذن، فطريقة العرض فى هذا الخطاب القرآنى تشخيصية تصويرية تركز على انتقاء لغوى لشخصيات حية من الواقع المشهود، وتبرز مواقف وأحداثا ملموسة، فى لغة سهلة: تعبيرية وتصويرية.. مفعمة بالحياة والحيوية.. إنها طريقة الأسلوب التوجيهى والتربوى التى تجعل للأحداث التاريخية مسلكا إلى القلوب ومعبرا إلى العقول.. وتجعل من المشاهد الحية سبيلا إلى شرح وبسط الفكرة المرادة.

إن حضور هذه القصة فى فضاء النص القرآنى بهذه الكيفية يفرض مستويين من التلقى، مستوى بسيط تبدو فيه القصة وكأنها حكاية تاريخية لا يعنى موضوعها أحدا ممن يتلقاها، وإنما هى فى ظنه مجرد حكاية تروى أحداثا عن قوم اختلفوا مع نبيهم، أو تحكى عن معركة وقعت بين فئتين. أما المستوى الثانى فهو المستوى العميق للتلقى والذى فيه يظهر المتلقى وقد فهم الخطاب القرآنى، واستوعب كيفية أدائه اللغوى وطرائق تبليغه، ومستويات تناوله لدين الله تعالى. فهو يعلم تمام العلم أن القصة فى القرآن جاءت أساسا لتشخيص مشاهد كثيرة أخرى وردت فى شكل وعظى يحمل الترغيب والترهيب المباشرين..

إذن، الخطاب القصصى فى الفضاء القرآنى لا يمكن أن يأتى منعزلا عن موضوع السورة التى يرد فيها، وإنما يمتزج امتزاجا عضويا لا مجال فيه للفصل، وما بدا بينه وبينها من اختلاف فهو اختلاف شكلى متناغم مضمونا، ومتناسق بناء، ومتكامل إيقاعا.. بحيث لو حذفنا القصة من موقعها الوارد فى السورة - أو قل مشهدا من مشاهدها - لحصل عدم توازن موضوعى ولاختل المعنى؛ لأن القصة تسهم فى إيضاح المضامين النصية لمعانى الخطاب، ومن ثم تعمل على تعميق فكرتها لدى المتلقى.

وإذا كانت كل الخطابات القصصية جاءت مشاهدها متفرقة، لا تجتمع عناصرها المكونة لها فى أماكن بذاتها، أو فى حيز محدد من خريطة الخطاب القرآنى، فإن هذه التفرقة التى لا تلتزم مسار زمنى على مستوى الكتابة، تفيد تحديدا عدم تاريخية هذه القصص، لكن ليس بالمعنى المتداول فى بعض الكتابات المعاصرة. فالقصص القرآنى حقائق حدثت بالفعل، ووقائع عيشت حقيقية، وصور واقعية تفاعلت فى الزمان والمكان.. وأن شخوصها قد برزت بشحمها ولحمها فى الوجود.. وأن حواراتها وصراعاتها وأحداثها المصورة فى القرآن الكريم تحققت كلها على سطح الواقع فى فترات متباينة على مر العصور..

الخطاب الساخر:

بداية يمكن توصيف الخطاب الساخر بأنه فعل انتقادى يأتى فى سياقات نصية؛ غايتها الفضح والتندر من الخارج عن المؤلف، والهزء من القبح والهجاء من التسلط والاستبداد. وهو تنفيس ذهنى ونفسى لما يصاب به الناس من أعطاب قد تحيلهم إلى ذوات متصدعة تشكو القلق والكبت والتوتر؛ فيكون من باب التعويض، وعودة الثقة بالنفس، ونشدان الأمل المفقود.

و حين نظر للخطاب الساخر فى القرآن الكريم نجده قد احتل مساحة ليست بالقليلة فى متنه، بل إنه شكل أهم الوحدات البانية لفضائه. وإذا كان الحديث هنا منفعل بالخطاب الساخر بوصفه أسلوبا من أساليب التعبير القرآنى ووجه من وجوه مخاطباته؛ فإنه ينبغى علينا أن ننبه إلى أن كل ما يصدر عن هذا الكتاب العظيم - الذى

يستمدّ عظمته من عظمة منزلّه - من وجوه المخاطبات وأساليب الكلام، لا بد وأن يكون له نسق فريد لا يختلط بغيره، ولا يرقى إليه خطاب سواه بكل ما تحمل لفظة الرقى من المعانى والدلالات. من هنا كان لا بد أن يكون الخطاب الساخر قد اكتسب طابعا خاصا مستمدا من خصوصية النص القرآنى الذى حل فيه من حيث: الأهداف والغايات، والأساليب والخصائص.. وما يتركه في نفس المخاطب من الآثار التى تحمله على الخضوع والإذعان طواعية وإجلالا.

وعليه، فإن القرآن الكريم حين استخدم هذا النمط التعبيرى لا يريد منه إلا الجانب المشرق، الذى يهدف إلى الإصلاح والتهذيب، والدعوة إلى نبذ كل ما لا يليق بالإنسان الذى أكرمه الله تعالى بالعقل. لذلك فلم يقتصر القرآن الكريم في استخدام هذا الأسلوب على الأعداء فقط، بل إنه - أحيانا - يستخدم الأسلوب نفسه مع المسلمين حملة الدعوة؛ وذلك عندما يقترفون ما من شأنه أن يمس دينهم، أو يكون عقبة في طريقهم إلى الله تعالى، وما ذلك إلا أن القرآن الكريم كتاب دعوة وهداية للبشرية كلها، ووسيلة لردع المتجافين عن اتباع الحق والقطرة السليمة.

إن دواعى استخدام القرآن الكريم للخطاب القرآنى كنسق تعبيرى لا يمكن النظر إليها نظرة ضيقة محددة المدى، وإنما ينظر إليها في الإطار العام لأهداف القرآن الكريم.. وحيث تجد أنها ترد في صور متعددة، وتهدف إلى غايات كثيرة، وتحقق أكثر من مقصد.. (١٥٥).

وحتما، وفي ظل هذه الغايات الكثيرة والمقاصد المتعددة سوف نخضع العينة المدروسة من النماذج القرآنية الدالة إلى عنصر الانتقاء والاختيار، حتى لا يستطيل منا المبحث، فيحيد عن مساره الذى رسم له سلفا. فمن هذه النماذج المختارة قول الله تعالى:

﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَأَسْمِعُوا قُلُوبًا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلُوبُكُمْ سَمِيئًا مُرًّا بِمَا كُفَرْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿١٣﴾ (١٥٦).

تبرز السخرية واضحة في هذا الخطاب القرآني من هؤلاء المخاطبين في قول الله تعالى: (قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ)، حيث تتجلى سخرية الخطاب وتهكمه في إضافة الإيمان إلى ضمير الكفار^(١٥٧)، وكأنه سبحانه يريد أن يثبت أن هؤلاء إيمانا ينتفع به، ويأمرهم بهذه الأفعال، مع أنه سبحانه وتعالى يعلم أنه لا إيمان لهم البتة، وأن الإيمان الحق لا يأمر بالكفر والضلال، لكنه لما أراد إقامة الحجة عليهم^(١٥٨)، والإفصاح عن حقيقة ما انطوت عليه نفوسهم من الكذب، والنفاق، وادعاء الإيمان بما أنزل الله تعالى، أخرج الكلام في صورة من له إيمان يأمره بمثل هذه المعاصي، وعلى رأسها عبادة العجل، خروجاً بالكلام عن مقتضى الحال؛ إذ إن الإيمان من شأنه أن يأمر بالخير وينهى عن الشر، لكنه أراد بهم غاية السخرية والتهكم. يقول الشهاب الخفاجي: "والإيمان إنما يدعو إلى عبادة من هو غاية في العلم والحكمة، فالإخبار بأن إيمانهم يأمرهم بعبادة ما هو في غاية البلادة، غاية في التهكم والاستهزاء" (١٥٩).

ونسبة الأمر إلى الإيمان هنا تبرز في كونه الباعث على الفعل؛ فشبه بالآمر به كقول الله تعالى: (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ)^(١٦٠). إن الإيمان الصحيح بشيء هو الذي يدعو إلى التلازم التام مع مقتضيات ذلك الإيمان، فمن آمن بالتوراة بحق، وجب عليه العمل بمقتضياتها، والالتزام بأوامرها، واجتناب نواهيها، وهذا يدعو أيضاً إلى الإيمان بكل ما يؤيدها ويؤكدها ويقرر مضمونها، وقد جاء القرآن مصدقاً لما في التوراة؛ فلزم الإيمان به، واتباع هديه^(١٦١).

فرغم ما فعله اليهود في الماضي وفي عصر النبوة من الأفاعيل القبيحة من نقض الميثاق، والكفر بآيات الله، وعبادة العجل من دون الله، إلا أن الخطاب القرآني الساخر حين نعى عليهم فعلهم هذا لم يكن متجاوزاً، وإنما كان بعيداً كل البعد عن الإقذاع، وعن نبو الألفاظ، بل وعن العداء الشخصي، أو عن العداوة لذاتها؛ لأن ذلك ليس هو المقياس الذي ينظر به إلى السخرية في الخطاب القرآني المنزل، وإنما المقياس كما يقول أستاذنا العلامة (الدكتور) عبد الحليم حفى: "أنها مثل أعلى للسمو الذى لا يهدف إلا إلى الغاية العليا، وهى تحقيق الخير للناس فى دينهم ومعيشتهم... فإن سخرية القرآن حينها تهاجم فرداً أو طائفة فإنها لا تحمل طابع العداوة أو الحقد لذاتها، وإنما تهدف إلى

شيء واحد حينئذ؛ وهو إزالة هذه العقبة التي تعترض طريق نشر الإسلام وبلوغه إلى كل إذن وقلب " (١٦٢).

وبالمعيار السابق تأكدت سخرية الخطاب القرآني حينما وجدناه ينعى على الأفراد من القادة والزعماء صلفهم وطغيانهم وعداوتهم للإسلام، وجدناه يحدد أشخاصهم - تصرّحاً أو تلميحاً - بما يحطم هالتهم الكاذبة، ويرد عليهم طغيانهم للإسلام، فينال منهم بتساميه، دون أن ينزل إلى مستوى البشر في إسفافهم وتبذهم.

ومن أجل النماذج التي طرحها الخطاب القرآني في هذا السياق سخريته من عدوين هما من ألد أعداء الإسلام، وأكثرهم خطورة عليه؛ وهما: أبو لهب: (عبد العزى بن عبد المطلب) عم النبي ﷺ - وامرأته أم جميل: (أروى بنت حرب)، وذلك في سورة المسد:

﴿ تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ۝١ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ ۝٢ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ۝٣ وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ ۝٤ فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ ۝٥ ﴾ (١٦٣).

فقد كان أبو لهب وزوجه من أخطر أعداء الإسلام، ومن أشد العقبات التي تحول دون انتشار الإسلام، وبخاصة وهو مازال في مهده. فما كان أحوج الإسلام إلى أن تنحى من طريقه هذه العقبات الصلبة التي تصد الناس عنه، وتحول بينه وبين بلوغه إياهم، وقد تكفلت سخرية الخطاب القرآني بهذه المهمة، فعمدت إلى الطاغية فوصفته بكنية هي من أبشع الكنى التي أصبحت اسماً له يعرف به بعد اسمه الحقيقي، وهي (أبو لهب). وأصبح هذه الوصف ملازماً له، مقترناً به في ذهن كل من يذكره أو يراه، وأصبح الناس بدل أن يستعيدوا في أذهانهم ما يقوله عبد العزى ضد ابن أخيه ودينه وأتباعه، يستذكرون هذا الوصف الذي لم يعهد له العرب مثيلاً، وبدل أن يرهب الناس عبد العزى حين يرونه، ويترددون في الإقبال على الإسلام خوفاً منه أصبحوا حين يرونه يتسمون فيما بينهم وبين أنفسهم.. فهم لا يرون أمامهم طاغية بقدر ما يرون شخصاً يحمل اسماً طريفاً لم يألفوه من قبل؛ اسم يثير السخرية والضحك.

بل ويؤكد الخطاب القرآني سخرية هذا المشهد الساخر الذي وصم به هذا المخاطب في أذهان العامة، وكيف أن المهابة والجلال اللذين اتصف بهما عبد العزى أسقطا من

شخصيته إسقاطاً، إنه وما يكتسبه من مال وجاه عريض تافهان، لا يگران أحداً، أو يكدعانه عن حقيقته الواقعة، وهى أن ما جمعه من أموال، وما كسب من أرباح وجاه وولد، لن يدفع عنه ما يحل به من هلاك يوم القيامة، فلينظروا إليه على حقيقته، فهو مجرد (أبو لهب)؛ من أجل هذا فليقبلوا على الخير في كنف الإسلام دونها أكثرات له (١٦٤).

وبالمعيار نفسه تعامل الخطاب القرآنى الساخر مع زوجه (أم جميل)، فإن سخرية الخطاب القرآنى منها استطاعت أن ترسم لها صورة أشبه ما تكون بالصورة (الكاريكاتورية. Caricature) المضحكة، فقد أنزلها القرآن الكريم من عليائها الذى كانت تشمخ به فى أعين نساء قريش، وفى أعين كل من تبلغهم عداوتها للنبي - ﷺ - - ودينه، إلى حضيض تتمنى المرأة باعتبارها أنثى - وبخاصة إذا كانت فى منزلة أم جميل - أن يطويها الثرى قبل أن يتمثلها الناس فى هذه المنزلة الحقيرة. فقد جعلها الخطاب القرآنى مجرد حمالة للحطب، ورسم لها منظراً ساخراً، وهو منظر امرأة مربوطة فى جيدها بحبل، كما تربط الدواب (١٦٥).

ونرى أسلوباً آخر من الأساليب الساخرة التى طرقها النص القرآنى فى خطاباته، وهو الإتيان بألفاظ الوعد مكان الوعيد، كما فى قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا ﴿١٦٨﴾ إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا ﴿١٦٦﴾﴾

ففى هذا الخطاب استخدم المولى - ﷺ - لفظ (الهداية) - وهو من ألفاظ البشارة والوعد بالخير - فى الدلالة على جهنم، وهذا لا يستقيم فى أصل الاستعمال؛ فالكلام على خلاف مقتضى الحال؛ إذ إن الهداية مأخوذة من الهدى؛ وهو الرشاد، وتبين الحق من الضلال، والهادى: من أساء الله تعالى، وهو الذى بصر عباده وعرفهم طريق معرفته حتى أقروا بربوبيته.

ولما استعمل لفظ الهداية ههنا فى سياق إدخال الكافرين النار؛ دل ذلك على أن هناك علة ونكته تقتضى التوقف والانتباه، ومن ثم التحقيق فى هذه الحال؛ فهؤلاء الكفار والظلمة يعتقدون بأنهم الأصح منهجاً ومعتداً، والأسلم مسلماً، وبالتالي فإن العاقبة

ستكون لهم، على ظلمهم وكفرهم وعنادهم؛ فأراد الله تعالى أن يبين لهم فساد ما اعتقدوه، وشناعة ما سلكوه: من تنكب طريق الهداية والصلاح التي جاء بها محمد ﷺ والتجبر على خلق الله في الأرض؛ فعبر عن ذلك بصورة رائعة، وذلك أن من شأن الأعمال الصالحة أن تهدي أصحابها إلى حسن العاقبة والمآل، وتدلهم على حسن المستقر والمقام، لكن هؤلاء الكفار قد هدتهم أعمالهم إلى عكس ما يرجون ويأملون؛ هدتهم إلى حتفهم ونهايتهم، بل إلى خلودهم في العذاب والسموم، فأى هداية هذه؟! إن مثل هذا لا يسمى هداية، ولكنه ضلال وغواية. لكن الله تعالى لما أراد إهانتهم وتحقيرهم والزراية منهم، وقطع أطعاهم، والتنبيه على قلة بصيرتهم.. جاء لهم بلفظ يحمل في طياته البشارة والوعد، فلما نفى عنهم الهداية، ثم حصرها في طريق واحد، أشعر أنه لا زال هناك بريق أمل لهؤلاء الكفار - الأمر الذي تقتضيه الهداية - لكن سرعان ما يتلاشى هذا الأمل، فإذا بالهداية تأتي على غير المعهود؛ فهي هذه المرة إلى جهنم ويئس المصير.

وكما يقول صاحب التحرير والتنوير: " وفي هذا الاستثناء تأكيد الشيء بما يشبه ضده: لأن الكلام مسوق للإنذار، والاستثناء فيه رائحة إطماع، ثم إذا سمع المستثنى تبين أنه من قبيل الإنذار. وفيه تهكم له استثنى من الطريق المعمول ليهديهم، وليس الإقحام بهم في طريق جهنم بهدى لأن الهدى هو إرشاد الضال إلى المكان المحبوب. ولذلك عقبه بقوله: وكان ذلك أى الإقحام بهم في طريق النار على الله يسيرا إذ لا يعجزه شيء، وإذ هم عبيده يصر فهم إلى حيث يشاء " (١٦٧).

كما أن في الآية وجهاً آخر من وجوه التهكم والسخرية، وهو أن هؤلاء العصاة بعد أن كانوا متعاضدين متناصرين في الدنيا، أصبحوا اليوم عاجزين عن ذلك؛ لا يملكون لأنفسهم - فضلاً عن غيرهم - حولا ولا قوة. إنهم بحاجة إلى من يعرفهم طريق جهنم، مع أنها لا تخفى على من استحقها واستوجبها.

ومن الأوضاع التي حظيت بنقد الخطاب القرآني والسخرية من مواضعها، بعض الظواهر الاجتماعية التي كانت تخلق فواصل نفسية بين أفراد المجتمع بسبب

مخالفتها لتعاليم الإسلام، وأنها كانت تمثل عقبة من عقبات انتشاره؛ فحاربها القرآن حربا عنيفة، ولجأ في النهي عن كل ما يدفع إليها، أو يغرى بها إلى الأسلوب الساخر الذى يجسدها في صورة متهكمة؛ ليجعل منها أضحوكة بعد أن كانت تمثل عند أصحابها مظهرا من مظاهر التميز والتفوق الاجتماعى.

وقد شغلت هذه الظواهر الاجتماعية تواجدا كبيرا على ساحة الفضاء القرآنى كما هى على ساحة الفضاء الواقعى، فتعددت أشكالها من إمارات السيادة والجاه والتكبر، إلى البخل واكتناز المال ومنع الخير.. ونظرا إلى الأهمية الكبرى لظاهرة اكتناز المال وما يحوطها من إشكالية تحتاج إلى توضيح نختارها كعينة مدروسة لندلل عليها في هذا السياق. فمعروف أن اكتناز المال وادخاره لا يجاربه الإسلام، بل يحض عليه بما ينافى معه الإسراف والتقتير، أو أن يستعبد صاحبه؛ فيعيش من أجل جمعه وتكديسه دون هدف آخر سواه. لكن تحقق هذا يأتى مشروطا بأداء حق الله تعالى الذى هو حق المجتمع، وهو إخراج زكاته. واللافت للنظر أن سخرية الخطاب القرآنى من أصحاب هذا الصنف من الناس لا تأتى عن طريق المعانى المجردة، بقدر ما تلجأ فيه لأداء مهمتها عن طريق تجسيد وتصوير المواقف، فتأتى بـ " المعانى الطريفة التى تحمل مفارقة تثير الانتباه " (١٦٨). ومن النماذج الرائعة التى جسدت هذه الصورة على النحو السابق قول الله تعالى:

﴿... وَالَّذِينَ يَكْتَنُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا ينفقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾ يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتَكُونُ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كَنْزْتُمْ يَكْتَنُونَ ﴿٣٥﴾﴾ (١٦٩).

ترسم في هذا السياق القرآنى صورة الذين يكتنزون المال من خلال تصوير عذابهم في الآخرة، وعذاب كل من هم على شاكلتهم ممن يكتنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله، في مشهد من المشاهد التصويرية الرائعة والمروعة أيضا.

فيسوق لنا المشهد القرآنى صورة ساخرة منفرة لا تنهى عن الاكتناز بصريح اللفظ المألوف ممن اكتنز المال، وإنما ترسم أولا من خلال استثناء طائفة من

الكانزين الذين ينفقون من هذا المال في سبيل الله، أما الباقون فهم المبلغون بالبشرى من قبل النبي - ﷺ. ولكن عن أى شيء تزف إليهم البشرى؟! إنه "لما كان المال حبيبا إلى النفس، ويقترن جمعه واكتنازه بالسرور في نفوس المولعين باكتنازه، فإنهم حين يسمعون أنه ستزف إليهم بشرى تنبسط نفوسهم، ويتوقعون بشرى حقيقية تدخل سعادة جديدة إلى نفوسهم مع سعادتها بالمال، ولم لا يتوقعون البشرى؟ أليس تفانيهم في جمع المال واكتنازه طلبا للسعادة والبشر؟ فلتطلع نفوسهم إلى هذه البشرى التى يزفها إليهم النبي، ولكنهم يفاجأون، بما لم يخطر لهم على بال يفاجأون بأن هذه البشرى هى (عذاب أليم) ينتظرهم.. إنه مظهر غريب من العذاب، حيث يتحول ذهبهم، وتتحول فضتهم إلى (مكاو) يحمى عليها في نار جهنم، ثم تنهال عليهم هذه المكاوى في كل موضع من أجسامهم يكوى فيه عادة.. ولكن يزداد لهم موضع يكون فيه، لا يؤلف فيه الكى... وهو الجباه... ولا شك أن كل مؤمن ذى مال يجزع من تصور أن تطبق عليه هذه الصورة" (١٧٠).

ففى استخدام الخطاب القرآنى لفظ البشارة في موضع الإنذار والوعيد، وإن جاء على خلاف المعهود، إذ إن البشارة تعنى الإخبار بما يسر من الخير دلالة على أن الله تعالى أراد السخرية بالكفرة والمنافقين فأنذرهم بما أعد لهم من العقوبة على غير الطريقة المألوفة؛ ليكون أدهى إلى توبيخهم والسخرية منهم والإنكار عليهم بما اقترفوه؛ وليكشف عما انطوت عليه نفوسهم من أفعال يمقتها الشرع. وفي هذا - ولا شك - استخفاف بعقولهم، وتعرض بقله بصيرتهم وانحراف أفعالهم.

ولم يكن استخدام النص القرآنى للخطاب الساخر في موضع من مواضعه مجرد فكاهة، أو أسلوب ترويح للنفوس، وإنما جاء ليؤدى وظيفة إبلاغية مهمة، إنه "صورة عقلية تحمل العقل حملا على التفكير والتدبر، وما من صورة أو نموذج من نماذج سخرية القرآن إلا وتجعل فيه هذا الطابع، طابع فتح المناقشة، واستعمال التفكير، وتحكيم العقول" (١٧١).

وبعد هذه الوقفات التى سبحت فى خضم الفضاء القرآنى الزاخر بأنماطه المختلفة - الإقناعى - الحوارى - القصصى - الساخر - يمكن أن نلاحظ فى هذا الخطاب أو الخطابات ما هو أدل على ما نقصده ونروم الوصول إليه، وهو أن الخطاب القرآنى ليس خطابا عاديا، إنه خطاب معجز متحد مطلق يستوعب الموقف والواقع، ويتوجه بشكل مباشر هادف إلى الإنسان فى كينونته الكاملة عقلا ونفسا ووجدانا وعاطفة.

فالقرآن الكريم ليس نسقا لنصوص محفوظة، يستقل بحفظها فريق من الناس ويجهلها الآخرون، بل هو خطاب مفتوح مستوعب، تجلى من خلال "جمع آيات التحمت عبر لحظات متدافعة فى مواقع متجددة وبأغراض توجيهية معلومة سواء كان هذا التوجيه بالإعمال أو الإبطال، بالدعم والتثبيت أو بالتقويم والتصويب. وإذا ما انقضت المناسبات والملابسات بقيت هذه الآيات لا بمثابة الذكرى التى تسجل واقعة انقضت، وليست كمحفظة تاريخية أو بيان توثيقى، وإنما بقيت هذه الآيات تحتفظ بكامل فعاليتها التوجيهية النافذة عبر الزمان والمكان بالنسبة لكل موقف إنسانى اجتماعيا أو تاريخيا، يحتوى على عناصر الموقف الأساسى الذى كان سببا فى النزول. ولأن المواقف التى تتخلل حياة الأفراد والجماعات والأمم لا تخلو من عناصر تلازمها ملازمة الفطرة للإنسان، فلا عجب أن ظل البيان القرآنى ينبض حيوية وتفعيلا بوصفه تنزيلا من لدن عليم خبير؛ خالق الإنسان معلمه البيان، مدبر ومهيء الأسباب" (١٧٢).

ومن هنا يتحتم علينا حين نرجع للنص القرآنى، أن نضع أنفسنا - كمتلقين - فى حالة من أفق التوقع، بمعنى أنه لا يجب أن نرجع إلى النص القرآنى بصفة المراجعة للنصوص، ولكن من قبل التدبر فى آياته البيئات، وعلى خلاف النص الذى يتجمد فى قلبه فإن الآيات حية أبدا؛ سياقها القراءة المستمرة المتجددة.. بحيث تكون موضعا لتدبر وأولى القلوب والأبصار.

فالخطاب القرآنى ليس نصوصا محدودة ومتناهية على مستوى المعانى وتفرعاتها، وإن كانت نصوصا محدودة ومتناهية على مستوى اللفظ. فالخطاب القرآنى يتميز بالإطلاقية التى تجعل الإحاطة به مطلقا أمرا مستحيلا فى أى زمان ومكان، بل هو يعطى لكل زمان ومكان ما لم يعطه لما قبله. بخلاف النص البشرى فهو محدود المعنى واللفظ. وهو ما يخالف النص البشرى بمعانيه وألفاظه المحدودة.

هوامش الفصل الثاني

- (١) ينظر: د. عبد الرؤوف مخلوف: "الاستفادة من الألسنية في تفسير القرآن الكريم"، ملتقى دولي حول (التحليل اللساني للنصوص)، جامعة عنابة - الجزائر، في الفترة: (٥-٨) مايو ١٩٨٥م.
- (٢) وهو ما يتأكد بشكل واضح في مجال التعبير الأدبي، أما في غيره فقد ينتج الخطاب بعلاقات غير لغوية كما هو الحال في التمثيل الصامت، أو الرسم الكاريكاتوري، أو الخطاب الإعلاني التجاري..
- (٣) ابن منظور: (محمد بن مكرم): (لسان العرب)، الناشر: دار صادر، ط ١، ج ٤، بيروت (بدون)، ص ١٣٥، مادة (خ ط ب).
- (٤) سورة: (ص) الآية ٢٣.
- (٥) سورة: (ص) الآية ٢٠.
- (٦) الرازي: (فخر الدين محمد بن عمر التميمي): (مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير)، دار الكتب العلمية، ط ١، ج ٢٦، بيروت ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ص ١٦٤. نقلا عن: د. عبد الهادي بن ظافر الشهري: (استراتيجيات الخطاب - مقارنة لغوية تداولية)، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط ١، بيروت - لبنان مارس ٢٠٠٤م، ص ٣٥.
- (٧) المرجع السابق، ص ٣٥.
- (٨) ينظر: د. إبراهيم عبد الله: "إشكالية المصطلح النقدي: الخطاب والنص"، مجلة أفاق عربية، بغداد، السنة الثامنة عشرة، آذار، ١٩٩٣م، ص ٥٨.
- (٩) السبكي: (علي بن عبد الكافي): (الإبهام في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي)، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، ط ١، ج ١، بيروت - لبنان ١٤٠٤هـ - ١٩٩٥م، ص ٤٣.
- (١٠) الأمدى: (علي بن محمد): (الإحكام في أصول الأحكام)، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، ط ٢، ج ٢، بيروت ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ص ١٣٦.

- (١١) الزركشى: (محمد بن عبد الله بن بهادر): (البحر المحيط في أصول الفقه)، الناشر: دار
الكتبي، ط ١، ج ١، القاهرة ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م، ص ١٦٨.
- (١٢) أبو حامد الغزالي: (محمد بن محمد): (المستصفى في علم الأصول)، تحقيق: محمد عبد
السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط ١، ج ١، بيروت ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م،
ص ١٨٤.
- (١٣) الكفوى: (أيوب بن موسى الحسيني): (الكليات: معجم في المصطلحات والفروق
اللغوية)، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصرى، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان
١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، ص ١٩٤.
- (١٤) (المرجع السابق ص ٤١٩).
- (١٥) التهانوى (محمد على الفاروقى): (موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم)، تحقيق:
د. على دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ج ١، بيروت - لبنان ١٩٩٦ م، ص ٧٤٩.
- (١٦) د. منذر عياشى: (اللسانيات والدلالة الكلمة)، مركز النماء الحضارى، ط ١، حلب -
سورية ١٩٩٦ م، ص ٧.
- (١٧) د. عبد الله إبراهيم: (الثقافة العربية الحديثة والمرجعيات المستعارة)، المركز الثقافى
العربى، ط ١، الدار البيضاء - المغرب. بيروت - لبنان ١٩٩٩ م، ص ١٠٢.
- (١٨) المرجع السابق، ص ١١٧.
- (١٩) معن زيادة: (الموسوعة الفلسفية العربية)، معهد الإنهاء العربى، ط ١، مجلد ١، بيروت -
لبنان ١٩٨٦ م، ص ٧٧١.
- (٢٠) ينظر: د. عبد الله إبراهيم: (الثقافة العربية الحديثة والمرجعيات المستعارة)، مرجع سابق،
ص ٥٩.
- (٢١) ينظر فى ذلك: د. عبد المنعم الحفنى: (موسوعة الفلسفة والفلاسفة)، مكتبة مدبولى،
ط ٢، القاهرة ١٩٩٩ م، ص ٥٩٨. د. عبد الله إبراهيم: (الثقافة العربية الحديثة
والمرجعيات المستعارة)، مرجع سابق، ص ٥٩. مهى محمود إبراهيم العتوم: (تحليل
الخطاب فى النقد العربى الحديث - دراسة مقارنة فى النظرية والمنهج)، (دكتوراه - عالمية)،
مخطوطة، كلية الدراسات العليا - الجامعة الأردنية، آب ٢٠٠٤ م، ص ١٤.
- (٢٢) ميشيل فوكو: (حفريات المعرفة)، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافى العربى، ط ٢،
بيروت - لبنان. الدار البيضاء - المغرب ١٩٨٧ م، ص ١٠٢.

- (٢٣) كالاتجاه اللساني، والسميائي، والتواصل، الأيديولوجي، والتأويل... .
- (٢٤) ميشيل فوكو: (حفريات المعرفة)، مصدر سابق، ص ١٠٠.
- (٢٥) المصدر السابق، ص ١٠٨.
- (٢٦) ميجان الرويلي، وسعد البازعي: (دليل الناقد الأدبي)، المركز الثقافي العربي، ط ٣، الدار البيضاء - المغرب. بيروت - لبنان ٢٠٠٢ م، ص ١٥٥.
- (٢٧) علي حرب: (الموسوعة الفلسفية العربية)، معهد الإنماء العربي، المجلد ١، ط ١، بيروت - لبنان ١٩٨٦ م، ص ١٧٧١.
- (٢٨) ميشيل فوكو: (حفريات المعرفة)، مصدر سابق، ص ١٠٧.
- (٢٩) ميخائيل باختين: (الماركسية وفلسفة اللغة)، ترجمة: محمد البكري، ويمنى العيد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء - المغرب ١٩٨٦ م، ص ١٥٥.
- (٣٠) باختين. لوتمان. كوندرا توف: (مداخل الشعر)، ترجمة: أمينة رشيد وسيد البحراوي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة: آفاق الترجمة، عدد ١٣، القاهرة مايو ١٩٩٦ م، ص ٢٩.
- (٣١) وهى تقنية فنية تتواجد فى بعض الأعمال الروائية التى تغلب عليها الحوارية وتعددية الأصوات المركزية بين الشخصوس الروائية، بمعنى أن يكون لكل شخصية من شخصيات الرواية صوتها الخاص بها، ولها حياتها الكاملة داخل النص، وهى فى حالة علاقة بالشخصيات الأخرى داخل الرواية، وأن صوت الكاتب لا يطغى على هذه الأصوات ليؤثر على بناء الشخصيات. وهذه التقنية هى ذاتها التى استخدمها باختين فى فهم الرواية عند الكاتب الروسى العبقري دستيفسكى، وبخاصة روايتى: (الإخوان كارامازوف) التى كتبها عام ١٨٨٠ م، و(الجريمة والعقاب) التى كتبها عام ١٨٦٦ م... وغيرها من الروايات الأخرى التى على شاكلتها.
- (٣٢) نورمان فيركلو: (الخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية)، ترجمة: رشاد عبد القادر، مجلة الآداب الأجنبية، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العدد ١٠١ - ١٠٢ شتاء وربيع ٢٠٠٠ م، ص ٩٧.
- (٣٣) د. جابر عصفور: (آفاق العصر)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مهرجان القراءة للجميع، القاهرة ١٩٩٧ م، ص ٦٨.
- (٣٤) د. الزواوى بغورة: (الفلسفة واللغة - نقد المنعطف اللغوى فى الفلسفة المعاصرة)، دار الطليعة، ط ١، بيروت ٢٠٠٥ م، ص ١٥٧.

- (٣٥) محمد محمد يونس على: (وصف اللغة العربية دلاليا)، منشورات جامعة الفاتح، ليبيا، ١٩٩٣م، ص ١٣٥.
- (٣٦) روبرت دي بو جراند: (النص والخطاب والإجراء)، ترجمة: د. تمام حسان، عالم الكتب، ط ١، القاهرة ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م، (المقدمة)، ص ٦.
- (٣٧) المصدر السابق.
- (٣٨) مع الأخذ في الاعتبار أن أثر هذه العناصر ليس مقتصرًا على لحظة التلفظ فقط، بل يمتد إلى ما قبل التلفظ أو ما يمكن أن نسميه بالأجواء الخارجية التي تلف إنتاج الخطاب.
- (٣٩) ينظر ذلك بتوسع: د. عبد الهادي بن ظافر الشهري: (استراتيجيات الخطاب..)، مرجع سابق، ص ٤٥ - ٥٢.
- (٤٠) عبد الحليم بن عيسى: "الاتصال اللغوي بين الدقة والغموض"، مجلة اللغة والاتصال، العدد ١، جامعة وهران، الجزائر، أكتوبر ٢٠٠٥م، ص ٢٣.
- (٤١) سورة: النحل، آية ١٢٥.
- (٤٢) سيد قطب: (في ظلال القرآن)، دار الشروق، ط ٣٢، مجلد ٤، ج ١٤، القاهرة ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣م، ص ٢٢٠١، ٢٢٠٢.
- (٤٣) د. جابر عصفور: (عصر البنيوية من ليفي ستراوس إلى فوكو)، دار الآفاق العربية، بغداد - العراق ١٩٨٥م، ص ٢٦٩.
- (٤٤) للتوسع في ذلك: ينظر: د. عبد الهادي بن ظافر الشهري: (استراتيجيات الخطاب..)، مرجع سابق، ص ١١٤ - ١١٧.
- (٤٥) المرجع السابق، ص ٢٢٠ - ٢٥٤.
- (٤٦) وأقصد به عندما تتوقف الدوال عند مدلولاتها دون أن تتجاوزها. وبمعنى أوضح عندما لا تعدو قيمتها ما تحققه من كينونة الفرد الاجتماعية، ومقدار تفاعله مع بيئته وبني جنسه في مختلف المواقف، وهو ما يسمى بالمستوى (النفعي) للغة (البرجماتي). (PRaGMatique).
- (٤٧) وهو: مصطلح نقدي استخدمه الكاتب الفرنسي: (رولان بارت. R. Barthes) ليدل على معنى الجذر اللغوي - (المعنى المعجمي) - قبل أن تدخله معان جديدة بتعدد مجالات استخدامه. ينظر: رولان بارت: (الكتابة في درجة الصفر)، ترجمة نعيم الحمصي، منشورات وزارة الثقافة، ط ١، دمشق - سورية ١٩٧٠م.

- (٤٨) د. عبد السلام المسدي: (النقد والحداثة)، دار الطليعة، ط ١، بيروت ١٩٨٣م، ص ٥٧.
- (٤٩) د. عبد السلام المسدي: (الأسلوبية والأسلوب)، الدار العربية للكتاب، ط ٣، تونس ١٩٨٢م، ص ١١٧.
- (٥٠) ينظر: نوري سعودي أبو زيد: (الخطاب الأدبي من النشأة إلى التلقى مع دراسة تحليلية نموذجية)، مكتبة الآداب، ط ١، القاهرة ٢٠٠٥م، ص ١٧.
- (٥١) ينظر ذلك بتوسع: المرجع السابق، ص ١٧ - ٢٥.
- (٥٢) ينظر: نور الدين السد: (الأسلوبية وتحليل الخطاب)، دار هومه، ج ٢ الجزائر ١٩٩٧م، ص ٦٨.
- (٥٣) د. محمد عابد الجابري: (الخطاب العربي المعاصر - دراسة تحليلية نقدية)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٥، بيروت - لبنان مارس ١٩٩٢م، ص ١١.
- (٥٤) حيث قسم الناقد السوري: (الدكتور) منذر العياشى الخطاب إلى ثلاثة أنواع: النوع الأول هو: (الخطاب الإيصالي) ونماذجه متعددة: سياسية، وإرشادية، ووعظية، وقضائية واجتماعية، وإعلامية... الخ، أما النوع الثاني فهو: (الخطاب الإبداعي - الشعري) ونماذجه متعددة هي الأخرى، ولكن يتميز عن الأول بأنه خطاب يقوم على مبدأ الأجناس الأدبية، أما النوع الثالث فهو: (الخطاب القرآني) المتفرد الذي نحن بصده. ينظر في ذلك: د: منذر العياشى: (مقالات في الأسلوبية - دراسة)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ط ١، دمشق، ١٩٩٠م ص ٢١٥. د. محمد عابد الجابري: (الخطاب العربي المعاصر...)، مصدر سابق، ص ١٦.
- (٥٥) سورة: (فصلت) - آية: ٤٢.
- (٥٦) سورة: (الفرقان)، آية: ١.
- (٥٧) سيد قطب: (في ظلال القرآن)، مصدر سابق، مجلد ٤، ج ١٤، ص ٢١٩٠.
- (٥٨) محمد الغزالي: (كيف نتعامل مع القرآن)، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٧، القاهرة يوليو ٢٠٠٥م، ص: ٢١٦.
- (٥٩) سورة: (الأعراف)، آية: ١٥٨.
- (٦٠) ينظر: عبد الكريم حامدي: " البعد العالمي في الخطاب القرآني "، مجلة الوعي الإسلامي، عدد ٥٣٢، وزارة الأوقاف الإسلامية، الكويت ٢٠١٠/٩/٣م.
- (٦١) سورة: النساء، الآية: ١٣١.

- (٦٢) سورة: العنكبوت، الآية: ٨
- (٦٣) سورة: النجم، الآية: ٣٩.
- (٦٤) ينظر: الشيخ: حسن البنا: (مقاصد القرآن الكريم)، دار الشهاب، القاهرة ١٩٧٩م، ص ٦.
- (٦٥) ينظر بحث: د. عبد الرؤوف مخلوف: "الاستفادة من الألسنية في تفسير القرآن الكريم"، مرجع سابق.
- (٦٦) ينظر: عبد الحكيم راضى: (نظرية اللغة في النقد العربي)، المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، مصر ٢٠٠٣م، ص ٤١١.
- (٦٧) وهو من المصطلحات الشائعة في الدراسة الأسلوبية المعاصرة؛ ويعنى خرق المؤلف في اللغة العادية والخروج عنه، أو خرق توقع المتلقى أى أفق انتظاره؛ وهو ما يسمى في البلاغة العربية بمصطلح العدول.
- (٦٨) د. حسين خمري: (نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال)، منشورات الاختلاف ط ١، بيروت ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ص ٨٥.
- (٦٩) المرجع السابق، ص ٨٦.
- (٧٠) د. محمد مفتاح: (التلقى والتأويل - مقارنة نسقية)، المركز الثقافي العربي، ط ١، بيروت، ١٩٩٤م، ص ١٢٣.
- (٧١) عمارة ناصر: (اللغة والتأويل - مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي)، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط ١، بيروت ٢٠٠٧م، ص ٣٧.
- (٧٢) د. نصر حامد أبو زيد: (فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي)، دار التنوير، ط ١، بيروت، ١٩٨٣م، ص ٢٨٨.
- (٧٣) د. محمد كريم الكوازي: (كلام الله، الجانب الشفاهي من الظاهرة القرآنية)، دار الساقى، ط ١، بيروت ٢٠٠٢م، ص ٣٧.
- (٧٤) سورة: يونس، آية: ٣٨.
- (٧٥) د. مشكور كاظم العوادى: (البحث الدلالي في تفسير الميزان - دراسة في تحليل النص)، مؤسسة البلاغ، ط ١، بيروت ٢٠٠٣م، ص ١٣٩.
- (٧٦) سورة: الشعراء، آية: ١٩٥.

(٧٧) ينظر: د. نصر حامد أبو زيد: (النص - السلطة - الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادته الهيمنة)، ط ١، ١٩٩٥م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ص ٩٢.

(٧٨) القاضي عبد الجبار: (عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني): (شرح الأصول الخمسة)، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٨م، ص ٦٠٠.

(٧٩) ينظر: د. نصر حامد أبو زيد: (النص - السلطة - الحقيقة...)، مرجع سابق، ص ٨٦، ٨٧.

(*) من المصطلحات الألسنية التي تنبه إليها العالم السويسري فردينارد دي سوسير حظيت باهتمام النقاد والدارسين في العصر الحديث، وهو علم يدرس حياة الدلائل والعلامات داخل النسق الاجتماعي.

(٨٠) منذر عياشي: (اللسانيات والدلالة)، مركز الإنماء الحضاري، ط ١، حلب - سورية، ص ١٢٠.

(٨١) الإمام علاء الدين النجاري: (كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي)، نشر دار الكتاب الإسلامي، ج ١، القاهرة: ١٩٧٦م، ص ٥٤.

(٨٢) ينظر: د. عبد الجليل منقور: (النص والتأويل - دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي)، دار الكتاب الحديث، القاهرة (بدون)، ص ٨٤.

(٨٣) سورة: هود، آية: ١.

(٨٤) مثلما حدث عند النبيين والسيمايين والشكلين حينما نظروا إلى النص على أنه كيان لغوي قائم بذاته معزول عن المؤلف والظروف التي أدت إلى ظهوره وساعدت على إيداعه... وقد قوبلت هذه الفكرة باستنكار شديد من أغلب الدوائر الثقافية العربية، وفي الوقت الذي أصبحت فيه الفكرة مؤشر على دخول عتبات جديدة في الفكر الغربي، اعتبرت على أنها مؤشر تحيز ضد الثقافة العربية، ممن يرغبون بإفادة الثقافة العربية من الثقافة الغربية، ويعملون على تطويرها وتحديثها، وتأزم الوضع، خاصة مع وجود من يرغبون في الظهور ينظر: رولان بارت: (نقد وحقيقة)، ترجمة: د. منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، الرباط، ١٩٩٤م، ص ٢٥: ١٥.

(٨٥) محمد سالم ولد محمد الأمين: "مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة"، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مجلد ٢٨، عدد ٣، الكويت يناير - مارس ٢٠٠٠م. ص ٦٨.

- (٨٦) سورة: البقرة، آية: ٢٦٥.
- (٨٧) سيد قطب: (التصوير الفني في القرآن)، دار الشروق، ط ١٦، القاهرة ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م، ص ٣٧، ٣٨.
- (٨٨) محمود يعقوبى: (المنطق الفطرى في القرآن الكريم)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ٢٠٠٠ م، ص ١٨.
- (٨٩) المرجع السابق.
- (٩٠) طه عبد الرحمن: (تجديد المنهج في تقويم التراث) المركز الثقافى العربى، ط ٢، الدار البيضاء، بيروت ١٩٩٤ م، ص ٢٥٥. نقلا عن: "آمنة بلعلى": "الإقناع المنهج الأمثل للتواصل والحوار نماذج من القرآن والحديث"، مجلة التراث العربى، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، عدد ٨٩، محرم ١٤٢٤ هـ - مارس ٢٠٠٣ م، ص ٢٠٩.
- (٩١) ينظر: آمنة بلعلى: "الإقناع المنهج الأمثل للتواصل والحوار..."، مجلة: التراث العربى، مصدر سابق، ص ٢٠٩.
- (٩٢) سورة: الأنعام، آية: ١٠٠.
- (٩٣) سيد قطب: (في ظلال القرآن)، مصدر سابق، مجلد ٢، ج ٧، ص ١١٦٢.
- (٩٤) المصدر السابق.
- (٩٥) سورة: البقرة، آية: ١٦٣ - ١٦٤.
- (٩٦) الطاهر بن عاشور: (محمد الطاهر بن محمد بن محمد): (التحرير والتنوير - تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، الدار التونسية للنشر، ج ٢، تونس ١٩٨٤ م، ص ٧٤.
- (٩٧) الألوسى: (محمود بن عبد الله الحسينى): (روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى)، دار الكتب العلمية، ط ١، ج ٢، بيروت ١٤١٥ هـ، ص ٧٦.
- (٩٨) سورة: (هود- آية: ١٨: ٢٤).
- (٩٩) سيد قطب: (في ظلال القرآن)، مصدر سابق، مجلد ٤، ج ١٢، ص ١٨٦٨.
- (١٠٠) سورة: الأنبياء، آية: ٢١- ٢٢.
- (١٠١) سيد قطب: (في ظلال القرآن)، مصدر سابق، مجلد ٤، ج ١٧، ص ٢٣٧٣- ٢٣٧٤.
- (١٠٢) سورة: الجاثية، آية: ٢١.

- (١٠٣) سيد قطب: (في ظلال القرآن)، مصدر سابق، مجلد ٥، ج ٢٥، ص ٣٢١٩.
- (١٠٤) سورة: البقرة، آية: ١٥٤.
- (١٠٥) سورة: الإسراء، آية: ٩٧-٩٨.
- (١٠٦) ينظر: الطاهر بن عاشور: (التحرير والتنوير...)، ج ١٥، مصدر سابق، ص ٢١٤، ٢١٥.
- (١٠٧) سيد قطب: (في ظلال القرآن)، مصدر سابق، مجلد ٤، ج ٢٥، ص ٢٢٥١.
- (١٠٨) سورة: الإسراء، آية: ٦٦.
- (١٠٩) سورة: الإسراء، آية: ٦٧-٦٨-٦٩.
- (١١٠) سيد قطب: (في ظلال القرآن)، مصدر سابق، مجلد ٤، ج ١٥، ص ٢٢٤٠.
- (١١١) سورة: البقرة، آية: ١٥٩-١٦٠.
- (١١٢) الصابوني: (محمد علي): (صفوة التفاسير)، مكتبة الإيمان، دار الصابوني، ج ١، ط ٩، القاهرة، ص ١٠٩.
- (١١٣) الألوسي: (روح المعاني...)، مصدر سابق، ج ١، ص ٤٢٧.
- (١١٤) سليمان عشراي: (الخطاب القرآني - مقارنة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر. ١٩٩٨ م، ص ٦.
- (١١٥) ينظر: د. أمته بلعلي: "الإقناع: المنهج الأمثل للتواصل والحوار..". مصدر سابق، ص ٢١٦.
- (١١٦) المصدر السابق، ص ٢٠٨.
- (١١٧) سورة: المائدة، آية: ٤٨.
- (١١٨) سورة: يونس، آية: ١٩.
- (١١٩) سورة: النحل، آية: ٩٣.
- (١٢٠) محمد حسين فضل الله: (الحوار في القرآن)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ٣، بيروت ١٩٨٥ م، ص ٣٢.
- (١٢١) د. عبد الحليم حفني: (أسلوب المحاور في القرآن الكريم)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٣، القاهرة ١٩٩٥ م، ص ٢٧.
- (١٢٢) سورة: البقرة، آية: ٣٠-٣٣.

- (١٢٣) محمد رشيد رضا: (تفسير القرآن الحكيم)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج١، القاهرة، ١٩٩٠م، ص ٢١٠.
- (١٢٤) سورة: الشعراء، آية: ٢٣ - ٢٩.
- (١٢٥) ينظر: سيد قطب: (في ظلال القرآن)، مصدر سابق، مجلد ٥، ج ١٩، ص ٢٥٩٢، ٢٥٩٣.
- (١٢٦) فالاستدلال هو عملية التفكير التي يمكن من خلالها استنتاج استدلال معين جديد يسمى النتيجة أو المحصلة استنادا إلى قضية أو عدة قضايا تسمى المقدمات. ينظر
- (١٢٧) محمد التومى: (الجدل في القرآن الكريم)، شركة الشهاب، الجزائر ١٩٩٧م، ص ١٦٩.
- (١٢٨) سورة: الشعراء، آية: ٣٠ - ٣٤.
- (١٢٩) جون أوستين: (نظرية أفعال الكلام العامة - كيف ننجز الأشياء بالكلام)، ترجمة عبد القادر قينيني، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، ١٩٩١م، ص ١٣٧.
- (١٣٠) ينظر: أمنة بلعلی: "الإقناع المنهج الأمثل للتواصل والحوار نم..."، مجلة: التراث العربى، مصدر سابق، ص ٢٢٢.
- (١٣١) سورة: هود، الآيات: ٢٥ - ٣٤.
- (١٣٢) ينظر: سيد قطب: (في ظلال القرآن)، مصدر سابق، مجلد ٤، ج ١٢، ص ١٨٧٣.
- (١٣٣) البقاعى: (برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر): (نظم الدرر في تناسب الآيات والسور)، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، ج ٣، بيروت ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، ص ٥٢٦.
- (١٣٤) د. عبد الحليم حفنى: (أسلوب المحاوره فى القرآن الكريم) مرجع سابق، ص ٨٣.
- (١٣٥) سورة: مريم، الآيات: ٤١ - ٤٨.
- (١٣٦) ينظر: محمد عبد اللاه عبده دبور: (أسس بناء القصة من القرآن الكريم - دراسة أدبية ونقدية)، رسالة علمية - دكتوراه، مخطوطة، كلية اللغة العربية بالمنوفية، جامعة الأزهر ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، ص ٢٤.
- (١٣٧) ينظر: محمد كاظم الظواهرى: (بدائع الإضمار القصصى فى القرآن الكريم)، دار الصابونى، ودار الهداية، ط ١، القاهرة ١٤١٢هـ - ١٩٩١م، ص ٤١.
- (١٣٨) سورة: آل عمران، آية: ٦٢.

- (١٣٩) سورة: الأعراف، آية: ١٧٦.
- (١٤٠) سورة: هود، آية: ١٢٠.
- (١٤١) سورة: يوسف، آية: ١١١.
- (١٤٢) ينظر: د. محمد مشرف يوسف خضر: "خصائص السرد القصصي في القرآن الكريم"، مجلة: حراء، مجلة علمية ثقافية فكرية، تصدر كل شهرين من تركيا، عدد ٦، يناير - مارس ٢٠٠٧م، ص ٥٧، ٥٨.
- (١٤٣) سورة: الأعراف، آية: ٥٩.
- (١٤٤) سورة: الأعراف، آية: ٦٥.
- (١٤٥) سورة: الأعراف، آية: ٧٣.
- (١٤٦) سورة: (الأعراف، آية: ٥٨.
- (١٤٧) سورة: الأنبياء، آية: ٢٥.
- (١٤٨) سورة: هود، آية ١٠٠ - ١٠٣.
- (١٤٩) سورة: البقرة، آية: ٢٥٩.
- (١٥٠) سورة: يونس، آية ٩٨.
- (١٥١) سورة: القصص: ٧٨ - ٨٠.
- (١٥٢) سورة: سبأ: ١٥ - ١٧.
- (١٥٣) سورة: القلم، آية: ١٧ - ٣٣.
- (١٥٤) سورة: البقرة، آية: ٢٤٦ - ٢٥١.
- (١٥٥) د. عبد الحلليم حفنى: (أسلوب السخرية في القرآن الكريم)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٧م، ص ٢٧.
- (١٥٦) سورة: البقرة، آية: ٩٣.
- (١٥٧) أبو حيان الأندلسى: (محمد بن يوسف): (البحر المحيط)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود - الشيخ على محمد معوض - د. زكريا عبد المجيد النوقى - د. أحمد النجولى الجمل، دار الكتب العلمية، ط ١، ج ١، لبنان - بيروت ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١م، ص ٤٧٧.
- (١٥٨) ابن عطية (أبو محمد عبد الحق بن غالب): (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافى محمد، دار الكتب العلمية، ط ١، ج ١، لبنان ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣م، ص ٤٧٣.

- (١٥٩) الشهاب الخفاجى: (أحمد بن محمد بن عمر): (حاشية الشهاب على تفسير البيضاوى)، المسماة: (عناية القاضى ودراية الراضى)، دار صادر، ج ٢، بيروت، (بدون)، ص ٢٠٦.
- (١٦٠) سورة: العنكبوت، آية: ٤٥.
- (١٦١) ينظر: د. وهبة بن مصطفى الزحيلي: (التفسير المنير فى العقيدة والشريعة والمنهج)، دار الفكر المعاصر، ط ٢، ج ١، دمشق ١٤١٨ هـ، ص ٢٢٨.
- (١٦٢) د. عبد الحليم حفىنى: (أسلوب المحاوراة فى القرآن الكريم)، مرجع سابق، ص ١٢٦.
- (١٦٣) سورة: المسد.
- (١٦٤) ينظر: د. عبد الحليم حفىنى: (أسلوب المحاوراة فى القرآن الكريم)، مرجع سابق، ص ١٢٨.
- (١٦٥) المرجع السابق، ص ١٢٩.
- (١٦٦) سورة: النساء، آية ١٦٨ - ١٦٩.
- (١٦٧) الطاهر بن عاشور: (التحرير والتنوير...)، مرجع سابق، ج ٦، ص ٤٨.
- (١٦٨) ينظر: د. عبد الحليم حفىنى: (أسلوب المحاوراة فى القرآن الكريم)، مرجع سابق، ص ١٨٥.
- (١٦٩) سورة: التوبة، من الآية: ٣٤ - ٣٥.
- (١٧٠) د. عبد الحليم حفىنى: (أسلوب المحاوراة فى القرآن الكريم)، مرجع سابق، ص ١٨٥، ١٨٦.
- (١٧١) د. عبد الحليم حفىنى: (أسلوب المحاوراة فى القرآن الكريم)، مرجع سابق، ص ١٣٧.
- (١٧٢) د. منى عبد المنعم أبو الفضل: (نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامى بين المقدمات والمقومات)، مطبوعات المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط ١، القاهرة ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م، ص ٢١، ٢٢.

الفصل الثالث
الخطاب القرآني
وآليات التكوين الجمالي

الخطاب القرآني وآليات التكوين الجمالي

مدخل

يشكل الخطاب القرآني فضاء روحيا وفكريا صاغ النموذج الحضارى العربى الإسلامى، وزوده بمنظومة من المفاهيم والقيم والممارسات والرؤى والمنهجيات. إذن فهو معيار دقيق من معايير ارتقاء المجتمع فى ميدان الفكر والثقافة والحضارة. وهو ما أكسب الخطاب خصوصية أدائية فى تبليغ رسالته وتوصيلها للمخاطبين. فالخطاب القرآني لا يقف فى روعته عند الحدود التى يقف عندها الكلام المألوف من حيث رونق اللفظ وجمال التعبير فحسب، بل هو ذوقٌ أدبى بلغ النهاية فى الرفعة والسمو، وتعبير فريد بلغ النهاية فى التنسيق والحسن والجمال. يراعى الطبيعة البشرية التى يؤثر فيها القول الحسن، والكلمة الطيبة، والموعظة الرقيقة، والأسلوب اللين بما يساير هذا الكائن البشرى الذى تتمثل فيه مجموعة من المشاعر والأحاسيس.

فالخطاب القرآني نصية إعجازية، تشكل - بأنماطها المختلفة - حضوراً دلالياً فى الوعى الفلسفى والدينى والنقدى، ولعل ما يميز حضورها هذا هو نوعية الأسئلة التى تثيرها بوصفها مرجعية أدبية وفنية خالدة، الأمر الذى يجعلها خاضعة دوماً لجدلية المقاربة والدراسة. وبذلك يظل حضورها دائماً يتردد صداه فى دواخلنا؛ ليس بدافع دينى أو أخلاقى كما يتبادر إلى الذهن، وإنما بوصفه النص المعجز الذى صنع من الذهنية العربية أمة تحمله إلى الإنسانية قاطبة. لذلك كان من الطبيعى أن يعنى المهتمون به؛ ليس على مستوى فهمه وتفسيره ومعرفة خباياه فقط، وإنما باستكشاف مقدراته الجمالية التعبيرية.

ولإن شكل النص القرآني تجسيدا حيا للظاهرة الجمالية والفنية على حد سواء، إلا أن استبيان هذه الظاهر يحتاج إلى جهد، لأن ما يشي به المتن القرآني من تنظيرات في مجال الدراسات الأدبية والفنية أمر مرواغ صعب المنال؛ يحتاج منا إلى تعمق وتأمل وروية.

وهذا بلا شك له متطلباته التي تحتم علينا العودة إلى هذه النصية الإعجازية وتقديمها على أساس فاعل - بعيدا عن المقاربات المسطحة - يمتلك القدرة على نقلها إلى فضاءات أرحب من شأنها إخراج ما يكتنز فيها من معطى إلهي، والتعامل معها بوصفها خطابات مفتوحة على التوالد.. ينبغي استدعاؤها بما هو متصور ذهني - محكوم بضوابط إيمانية وأخلاقية - لا يقع في حدود الجاهز أو المعد سلفا.

إننا نعتقد أن الدراسات التي أقيمت حول هذا المعطى الجمالي المجسد في المتن القرآني - والتي مثلها أعلام اشتهرت بمؤلفاتها في التفسير والبيان القرآني - لم تتجاوز - للأسف الشديد - باستثناء الإمام عبد القاهر الجرجاني - حدود الاستحضارات البلاغية من بيان وبديع، الشيء الذي جعل نظرة أغلبهم مجرد رؤية تأملية حقت في مجملها آية (وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)^(١)، دون أن تتجاوز مبدأ الانبهار والإعجاب.

هذا على مستوى البلاغة الكلاسيكية العربية، أما على مستوى كتب التفسير فرغم أنها كانت آخذة في التطور والنمو، بل والتضخم ابتداء من أواخر القرن الثاني الهجري؛ إلا أنها بدلا من البحث عن الجمالي والفني في الخطاب القرآني، وجدناها تغرق في مباحث فقهية وجدلية، ونحوية و صرفية، وخلقية وفلسفية، وتاريخية وأسطورية... كان لغيرها أن تقوم بها خير قيام، لكنها بفعلها هذا أضاعت الفرصة التي كانت مهياة للمفسرين لرسم صورة واضحة للجمال الفنى في القرآن الكريم.

وأ تصور أن مثل هذه الرؤى - من وجهة نظري - لم يستطع أصحابها تخطى حدود المرجعية التراثية التي تقوم على أساس الاحتفائية القرآنية التي نشدها كل من تمرس على الشاهد القرآني (قراءة وتنظيرًا).

من هذا المنظور انطلقت رؤية هذا المبحث لتبحث عن وسائل جديدة من شأنها استجلاء الخطاب القرآني وتعمق مكنوناته النصية في بعدها الجمالي.. بعيداً عن الممارسات المسطحة التي تسلطت على هذا المتن فتركته باباً موصداً، يخفى الكثير من ذوائقه الفنية والجمالية.

ففي الخطاب القرآني بنى نصية كبرى قد اعتمدت في عرض مفاهيمها الدينية وحقائقها التشريعية على امتدادات لغة حافلة بقيم جمالية تجمع بين جمال الإيقاع، وروعة التصوير، ودقة التعبير، وقوة التأثير.

فالتعبير القرآني - بما تميز به من الدقة في انتقاء ألفاظه والسمو في معانيه - لم يتكئ على الألفاظ وحدها، أو المعانى وحدها، وإنما سلك طريقاً فنياً في الأداء، ومنهجاً جمالياً بالغ الروعة في التعبير؛ كان السر في عدم تناهي تأويلاته، ومن ثم خلوده^(٢).

إذن، فالحضور الجمالي في الخطاب القرآني حقيقة لا مرء فيها، وأن هذه الجمالية لم يكن للعقل الإنساني استيعابها بسهولة، نظراً لما يتمتع به هذا الحضور من بعد مزدوج تشكل عبر توظيفه في خدمة (التواصل / الإبلاغي)؛ ليتمازجا معاً في بوتقة واحدة، لم يكن في مقدور أي خطاب أدبي أو تواصلى أن يجاريه فيها^(٣).

وإذا كان لا نزاع في أن جمالية النص - أي نص - تنشأ انطلاقاً من لغته التي تحمل دلالات خطابه، فإنه في النص القرآني كذلك، غير أن هذه اللغة في النص القرآني تأتي مغايرة عن أي نص آخر. إن الاستخدام الإلهي للمفردة اللغوية في النص القرآني يعطيها الطابع المرجعي الذي يحكم دلالاتها حيثما وجدت في القرآن، وأن هذا لا ينفى عنها أنها جاءت عبر امتدادات جمالية تبرز قوتها التعبيرية في انتقاء المفردات وتوظيفها في سياقات خاصة لا يمكن لبدائلها أن تفي بها. وكذلك تنظيم تلك المفردات في وضعية تركيبية خاصة تفرض وقعها الدلالي والتعبيري على السياق، مما يجعلها تأخذ بيد المتلقي للانتباه إليها حتى يستجيب لتأثيراتها العميقة؛ وهذا ما يطمح البحث الوصول إليه.

أولاً: البنية الإيقاعية:

لا خلاف في أن النص - أى نص - مهما كانت طبيعته - ينطلق من فاعلية توفر له الكفاية من الإمكانيات والخصائص التي تسمح له بالفعل؛ أى بإدماج المخاطب واستمالاته. فالنص هو أداة للفعل في سياق تخاطبي محدد، لكن هذه الأداة تتحول هي نفسها إلى موضوع للتفكير والاشتغال والإبداع؛ وبهذا التحول يمتلك النص فعالية أكثر قوة ونجاعة.

وبما أن اللغة - بمستوياتها المتعددة - هي الأساس الذي تتجلى من خلالها الخطابات النصية، فإن البنية الإيقاعية تعد من أهم (الوسائط) التي ينعقد لها دور الإقناع النصي الفعال والمؤثر، وخاصة عندما ننظر للنصوص من خلال مظهرها المتنامي، باعتبارها نشاطاً يجري ويحدث ويكون قادراً على إنتاج الدلالات والتأويلات.

ومعروف أن للكلمة في العربية ظلالها الثرية في دلالاتها، والتي اكتسبتها عبر إرث قديم في مراحل حياتها المختلفة، وتطور دلالاتها على مختلف الأحداث والعصور. لقد تحول كل حرف من حروفها إلى وعاء من الخصائص والمعاني؛ وذلك بفعل تعامله مع الأحاسيس والمشاعر الإنسانية طوال هذه العصور. ظل هذا المشهد يتكرر كل لحظة آلاف المرات بمجرد أن يعيها القارئ أو السامع حتى تتشخص الأحداث والأشياء في مخيلته وذهنه ووجدانه.

ونظراً للطبيعة التركيبية للعربية فإنها قد تمرست على فنية تعادل الأصوات وتوازنها، مما جعل لغة القرآن الكريم في الذروة من طلاوة الكلمة، والرقّة في تجانس الأصوات والألفاظ، وهذا دلالة قطعية على امتياز العربية في مجموع أصواتها، وسعة مدرجها الصوتي، ومقابلتها بهذه السعة ما حفلت به أصوات الطبيعة، وعدالة هذا التوزيع الصوتي المؤدى إلى الانسجام^(٤).

فاللغة العربية لغة شاعرة، بل ومن أكثر اللغات انسجاماً مع الشعر، وتوافقاً مع الفن والجمال؛ إنها لغة ثرية البناء في خصائصها ودلالاتها. ففي الكلمة العربية - على

حد قول الرافعى - موسيقى باطنية عفوية بلا تصنع، قوامها التوافق الفطرى بين خصائص أحرفها وبين ما تدل عليه من المعانى إيجاء وإيهاء. فما أن تُشدد الكلمة فى الشعر العربى الأصيل، أو تُرتل فى القرآن الكريم حتى نجد أن خصائص الحروف ومعانيها هى التى تتحكم بموسيقاها طواعية فتستحيل ذوقاً أدبياً رفيع بلا قسر أو تصنع^(٥).

وإنه لمن نافلة القول أن نقر بأن الشعراء هم الذين مؤسّقوا الكلمة العربية طوال المراحل الرعوية بإنشادها فى قصائدهم، فشحنوا أحرفها بشتى الأحاسيس والانفعالات لتتحول بذلك إلى تفعيلة مومسقة جاهزة ومهيأة للتداول فى شتى الأوزان والقوافى للتعبير عن شتى المعانى بلا موسيقى مصطنعة^(٦).

والحديث عن النسق الإيقاعى للنص القرآنى فى هذا المبحث سوف يقودنا - حتماً - إلى الحديث عن (الشعرية القرآنية)، فالعرب أنفسهم يقولون: "إن النسق القرآنى قد جمع بين مزايا النثر والشعر جميعاً. فقد أُعفى التعبير من قيود القافية الموحدة والتفعيلات التامة، فنال بذلك حرية التعبير الكاملة عن جميع أغراضه العامة، وأخذ فى الوقت ذاته من الشعر الموسيقا الداخلية، والفواصل المتقاربة فى الوزن التى تغنى عن التفاعيل، والتقفية المتقاربة التى تُغنى عن القوافى؛ وضم ذلك إلى الخصائص التى ذكرنا، فنشأ النثر والنظم جميعاً"^(٧).

وليس معنى هذا أن شعرية النص القرآنى التى أسلفنا القول بها، تأتى متسقة فى درجتها تمام الاتساق مع القلب الصارم للشعر العربى بأوزانه وقوافيه وأشكاله، وإنما جاءت إشعاعاً خاصاً يتوافق فيه الإيقاع والموسيقا مع الأجواء والمواقف المطروحة بما يؤدى وظيفتها الأساسية فى البيان.

فالبنية الإيقاعية آلية من آليات التكوين الجمالى داخل النص، فهى التى تكسبه المتعة الجمالية، حيث تعمل الوحدات التى تشكله - سواء أكانت حروفاً أو كلمات - على إيجاد أجواء مشحونة بالعواطف والانفعالات تتقبلها نفسية المتلقى وتؤمن بها. فالإيقاع الصوتى وسيلة من الوسائل التى سخرها الخطاب القرآنى بهدف

التأثير والتمكين في المتلقى بقصد الاستجابة والإذعان. وإذا كان الخطاب القرآني قد اعتنى باختيار الأصوات الدقيقة المناسبة للأحوال الدلالية المختلفة؛ فذلك راجع لما تتمتع به الأصوات والحروف من حرارة وتوهج يضيء المعنى المراد؛ فكانت كل كلمة بما تتألف به من أصوات مناسبة لصورتها الذهنية؛ فما كان يستلذ السمع ويستميل النفس فحظه من الأصوات الرقة والعدوية، وما كان يُخيفها ويُزعجها فحظه من الأصوات الشدة. وهذا التناسب الصوتي بين اللفظ والمعنى وسيلة سياقية من وسائل تنبيه مشاعر الإنسان الباطنة، واستثارة المعاني النفسية المناسبة للموقف الخارجي.

إذن، فالنظام الموسيقي الكامن في الخطاب القرآني لا يأتي منفصلاً عن مجال الدلالات والمعاني المكتنزة داخل تلك الخطابات؛ مما يعني أن الإيقاع القرآني مهما قيل عنه من حرارة وقوة وبروز بما يشبه الشعر، فإن المعنى هو الذي يقوده، ويتحكم في مساره. ولعل هذا ما ألح عليه الدارسون العرب الذين وضعوا نصب أعينهم أن القرآن كتاب دعوة قبل أي اعتبار آخر، وأن كنوزه المعرفية والشكلية ما هي إلا خادمة لغرضه الأساس.

وإذا كان ما سبق يجعلنا مطمئنين إلى وجود إيقاعية جمالية اختص بها الخطاب القرآني، فإنه ينبغي التنبيه على أن تلك الإيقاعية لا تأتي وفق وتيرة واحدة؛ بل تأتي على ضرب من تشكيلات متنوعة ولدتها طبيعة النص القرآني في جماليته الإعجازية. فقد تأسس الخطاب القرآني في كليته من بني إيقاعية متفردة ومتنوعة ومتجددة... طبع بها، فميزته عن غيرها من البنى.

أما بالنظر إلى صور تشكل البنية الإيقاعية في الخطاب القرآني فإنها تتنوع بتنوع موضوع الآيات القرآنية، وفق التوجه السياقي في كل آية؛ ويتم هذا التشكل من خلال وضعية الحرف والكلمة والجملة المختارة.

وقبل أن ندلف لتمثل هذا الأمر باستعراض بعض المقاطع المنتخبة من الخطاب القرآني على مستوى التراكب العرفي؛ ينبغي الإشارة بأننا في ذلك أمام سيل من

الأمثلة التي ما فتئت أن توفر حسن وجمال الجرس، وتآلف النظم إيقاعا ومعنى على شاكلة تلفت النظر وتثير الانتباه.

وفي ذلك أقوم بقراءة بعض الأمثلة من الخطابات القرآنية كنهاج دالة؛ بقصد تأملها، وكيف أن تلاؤها الصوتي قد أوجد حالة من التجاوب النفسى للمتلقى لم يفتن إليها إلا عند تعمقها، ومن هذه النماذج قول الله تعالى:

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا ﴿٦٤﴾ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾ ﴾^(٨)

وحتى أكون أكثر تحديدا لما أنا بصده سوف أعمد إلى بيان وضعية الحروف في حركيتها التكرارية في المقطع القرآني السابق؛ بحثا عن تناسقها الإيقاعي من خلال الجدول الآتي:

الألفاظ التي ورد فيها	الحرف المكرر
أرسلنا - رسول - أنفسكم - فاستغفروا - واستغفر - الرسول - أنفسكم - يسلموا - تسليما.	السين
أرسلنا - رسول - إلا - ليطاع - الله - لو - ظلموا - الله - لهم - الرسول - لوجدوا - الله - لا - لا - تسلموا - تسليما.	اللام
ما - من - أنهم - ظلموا - أنفسهم - لهم - رحيمًا - يؤمنون - يحكموك - فيما - بينهم - ثم أنفسهم - مما - تسلموا - تسليما.	الميم
أرسلنا - من - بإذن - أنهم - أنفسهم - يؤمنون - بينهم - أنفسهم.	النون

إن المتأمل في ما هو مثبت في الجدول البياني السابق، يحس أن تكرارا حرفيا قد شغل حيزا كبيرا في هذا الخطاب، واستطاع أن يوفر له أبعادا تكسب النظم إيقاعية تزيده جمالا وحسنا؛ ذلك أنه ما من أحد يشك في أن الجمالية الإيقاعية، تنشأ عن تكرار الحرف في الكلمات على أبعاد مناسبة لسلامة الجرس، وصحة النغم في بناء اللفظة أو الجملة أو النسق بصفة عامة^(٩).

كما أن هناك تكرارا لحروف بعينها يحدث إيقاعا صوتيا.. له أثر في المعنى الذي يدل عليه النص، حيث تأتي فيه إيقاعية الكلمات والجمل والسور في وحداتها المعنوية متوافقة مع المعنى الجزئي في الكلمة، أو المعنى الكلي في المعاني الجامعة التي تقصد إليها السورة القرآنية. ففي الآيات الدالة على الوعيد - مثلا - تسمع الكلمات تفرع السمع قرعا، وفي الوعد تستظل بأنس الكلمات وسلامها...

فعلى سبيل المثال تجد حديث القرآن الكريم عن القيامة يتجسد للمتلقى من خلال أداة من أدوات التصوير للمعنى المخفى عن العيان والأذهان وهو الإيقاع، ومن ذلك قول الله تعالى::

﴿ الْقَارِعَةُ ١ مَا الْقَارِعَةُ ٢ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ ٣ ﴾^(١٠)

فاختيار كلمة تحوى (القاف) و(العين)، وهما حرفان قويان المخرخ والصفة، وتكرار الكلمة ثلاث مرات فيه دلالة تضاف الى المدلول المعنوى المستفاد من الوظيفة اللغوية للكلمة. وقد يتوهم قليلو المعرفة أن القرآن قد خالف بذلك الفصاحة في اختيار كلمات احتوت على حروف متكررة، وهو غافل عن إدراك أهمية ذلك في إحداث التوافق بين الإيقاع والمعنى.

وانظر إلى قول الله تعالى:

﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُوا كُفْرًا وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ١٩ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ نَفَقْتُمُوهُمْ وَأَخْرَجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمُوهُمْ وَأَلْفَنْتُمْ أَشَدَّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقْتُلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقْتَلُوا فِيهِ فَإِن قُتِلُوا فَمَنْ قُتِلُوا فَامْتَلُوا بِهِ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ ٢١ ﴾^(١١)

فرغم أن حرف (القاف) يتكرر في سياق واحد مرات متتابة، فإنه أفضل ما يصور المعنى المعبر عن حركية القتال من كر وفر، فتكرار الفعل الدال على القتل وصياغته بحروف يتكرر فيها حرف القاف تصور قعقعة السلاح وحركة الحرب.

إن اختيار النص القرآني للكلمة وانتقائه للفظه قد جرى مجرى عجيبا؛ فتأتى الكلمة في هذه الوضعية صافية في أصواتها، وبالتالي جميلة الوقع في السمع، طيبة المجرى على اللسان، نازلة على أحسن ما يكون من هيئة في الإيقاع، موحية بكل ما تريده من دلالات ومقاصد وأغراض. إن الكلمة القرآنية تنتقى في أحسن ما يكون من تراكيب الحروف، وتناسق الأصوات، وفي الائتلاف ما بين الرخو الشديد، والمجهور والمهموس، والممدود والمقطوع. لذا وجدنا طائفة من ألفاظ القرآن الكريم اتسمت بهذا الجمال الصوتي معتمدة في ذلك على حسن التأليف، وجمال الائتلاف. فحينما يتحدث القرآن الكريم عن النار وشدة العذاب يختار لهذا السياق ما يوافق مقامه من الأصوات والألفاظ الدالة على الشدة وإثارة الخوف. ومن أمثلة ذلك قول الله تعالى:

﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْصِرَانِ﴾ (٢٥) (١٢).

وقول الله تعالى:

﴿إِذَا الْفُجُورُ فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهيقًا وَهِيَ تَفُورٌ﴾ (٧) (١٣).

وقول الله تعالى:

﴿فَأَنْذَرْتَهُمْ نَارًا تَلْظَى﴾ (١٤) (١٤).

وقول الله تعالى:

﴿إِذَا رَأَتْهُم مِّن مَّكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغِيظًا وَزَفِيرًا﴾ (١٢) (١٥).

ففي اجتماع (الظاء، والشين) في كلمة (شواظ)، في الآية الأولى واجتماع (الشين والهاء) في كلمة (شهيقا)، في الآية الثانية، والوضوح السمعي لحرف (الظاء) في كلمة (تلظى)، في الآية الثالثة، وفي حرفي (الظاء، والفاء) في كلمتي (تغيظا وزفيرا)، في الآية

الرابعة - تنقل لنا في سياقها المؤلف مع بقية أحرف الكلمة صورة مشهدية متكاملة للنار، فهي مغتظة، تكاد تنقض على الكافر المعرض عن دعوة الله والصاد عن سبيله.

إذن، فليست جمالية الإيقاع في الكلمة مرتبطة بتقارب الحرف أو بتباعدها في مخارجها، ولكن خفتها في مسارها، وتلاؤمها في حسن توزيعها بين الكلمات، والدقة في النطق والإخراج؛ هو ما يحقق الانسجام، ويضاعف جمالها عند اقترانها بغيرها. وحينئذ تكون كما قال الرماني من موجبات "حسن الكلام في السمع وسهولته في اللفظ، وتقبل المعنى له في النفس، لما يرد عليها من حسن الصورة، وطريق الدلالة" (١٦).

ومن الحروف التي حملت - بوضعيتها التي جاءت عليها - عبقرية التلاؤم الحرفي في النص القرآني، وشكلت بنية إيقاعية تنطق بأصواتها دون الوقوف عند حرفيتها الجامدة، الحروف المقطعة في بعض فواتح السور القرآنية (١٧)، والتي شكلت - تقريبا - الظواهر الصوتية الموجودة في اللسان العربي بحروفه كافة: المهموسة والمجهورة، والشديدة والرخوة، والمطبقة والمنفتحة، والحلقية والشفوية وأحرف القلقة.

وقد جاءت هذه الفواتح مختلفة الأعداد، متنوعة في مقاطعها النطقية: ما بين أحادية (١٨)، وثنائية (١٩)، وثلاثية (٢٠)، ورباعية (٢١)، وخماسية (٢٢)، وهذا الاختلاف في الأعداد يرجعه الإمام فخر الدين الرازي إلى أن بنية الكلمات العربية يمكن أن تكون حرف أو حرفين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة فقط (٢٣).

فلهذه الحروف خصيصة إيقاعية تهيئ المتلقى، وتستحثه على استقبال النص المركب منها. فرغم غرابة الائتلاف الحرفي لهذه الحروف؛ إلا أن الجمال الصوتي هو مناط الأمر فيها. فالأصوات التي تتركب منها هذه الكلمات قد أسهمت في تسهيل النطق باللفظ وجريانه على اللسان. ولا شك أن هذا يعطى الألفاظ حظا من الوضوح في السمع، والخفة عند خروجها - كأصوات - من اللسان، مع سهولة في النطق؛ ليتوافر من ذلك عناصر التناسق، والوضوح، والجمال الصوتي من خلاله.

فأنت ترى أن لا وجود للثقل الناشيء بين الحروف المقطعة في أوائل السور، فلا يتكرر حرف مع ما يجانسه الا مشفوعا بحرف أو حروف أخرى كما في قول الله تعالى: (حم، عسق)، فقد اجتمع حرفا حلق وهما الحاء والعين، لكن فصل بينهما بحرف شفوى؛ هو الميم. وإذا وقع النطق بحرفين متماثلين على التوالي، لا يكون أحدهما إلا ساكنا والآخر متحركا، كما في النطق باللام مختوما، وبالميم بعده في قول الله تعالى: (الم).

كما أن هناك مقاطع صوتية مغرقة في الطول، والمد والتشديد، قد استعملها القرآن الكريم لفخامة لفظها، وعظم وقعها، وأهميتها في الرصد والتفكير؛ ليستوحى من دلالتها الصوتية مدى شدتها. من تلك الألفاظ: (الحاقة)، (الطامة)، (الصاخة). والناظر لهذه الصيغ صوتيا يجدها تمتاز بقوة اصطكاكها في السمع، وبصداها المدوى، وأخيرا بتفاعل الوجدان معها؛ وجعله في حالة ترقب لما قد يحدث من أحداث ومفاجئات ونتائج غير مدرجة في أفق التوقع.

فهذه كلمات تستدعى نسبة عالية من الضغط الصوتي، والأداء الجمهوري لسماع رنتها؛ مما يتوافق نسبيا مع إرادتها في جلجلة الصوت، وشدة الإيقاع، كل ذلك يوضح مجموعة العلاقات القائمة بين اللفظ ودلالته الحقيقية.. التى لا تخرج في كتاب الله تعالى عن يوم القيامة وما يحدث فيه من أهوال، وهو ما جعلنا نخرج بحصيلة علمية تنتهى بمطابقة بنوية تتلاءم فيها الدلالات الصوتية في الشدة والوقع لهذه الكلمات مع معانيها في الدلالة، ولاشك أن هذا قصد فنى رفيع إلى تعظيم يوم القيامة في النفس والحس عن طريق الصدمة القوية والمفاجأة المتعمدة^(٢٤).

بل إن هناك كلمات لا يتبدى وقعها الموسيقى وبنائها الإيقاعى خارج بنية النص القرآنى، وهذا ما يؤكد أن الاستعمال القرآنى للألفاظ له دور كبير في التناسق الصوتى والدلالة على المعنى. كما أن لها دورا في تناسب وجمالية الإيقاع، دون طغيان الأول على الثانى، ولا الثانى على الأول، وهو ما يؤثر في هذا المقام على حسن اختيار الألفاظ القرآنية ذات الجرس المعين على أداء الوظيفة الجمالية للإيقاع. ولعل

ما يلفت نظر القارئ في هذا السياق - مراعاة المناسبة بين الإيقاع والمعنى - اختيار ألفاظ نادرة الاستعمال في اللغة، كاختيار لفظتي: "قسمة ضيزي" في قول الله تعالى: ﴿الْكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَى﴾ (٢١) ﴿تِلْكَ إِذَا قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾ (٢٢) ﴿٢٥﴾. فقد جاءت هذه اللفظة على نفس الأحرف التي بنيت السورة عليها جميعا، وهي حرف الألف المقصورة.

لفظ (ضيزي) لو تغير لما كان لها من إنسيابية ووقع جميل على الأذن مال للكلمة المرادفة لها ((جائرة)) ولكن قيمتها تظهر من وجه إيقاعي جميل وعجيب عند توظيفها في النظم القرآني، وقد وقف الأديب الكبير شيخ العربية الرافعي، وقال عنها قولاً جميلاً حول غرابتها، وحسن توظيفها في المكان والسياق المناسب لها، فقال: "وفي القرآن لفظة غريبة هي أغرب ما فيه، وما حسنت في كلام قط، إلا في موضعها منه، وهي كلمة "ضيزي"، في قول الله تعالى: (تلك إذا قسمة ضيزى)، ومع ذلك فإن حسنها في نظم الكلام من أغرب الحسن وأعجبه؛ ولو أدت عليها اللغة ما صلح لهذا الموضع غيرها... فجاءت... الكلمة في معرض الإنكار على العرب، إذ وردت في ذكر الأصنام وزعمهم في قسمة الأولاد، فإنهم جعلوا الملائكة والأصنام بنات لله مع أولادهم البنات فقال الله تعالى: (الْكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَى؟ تِلْكَ إِذَا قِسْمَةٌ ضِيزَى) فكانت غرابة اللفظ أشد الأشياء ملاءمة لغرابة هذه القسمة التي أنكرها، وكانت الجملة كأنها تصور في هيئة النطق بها الإنكار في الأولى والتهمك في الأخرى؛ وكان هذا التصوير أبلغ ما في البلاغة، وخاصة في اللفظة الغريبة التي تمكنت في موضعها من الفصل، ووصفت حالة المتهمك في إنكاره من إمالة اليد والرأس بهذين المدين فيها إلى الأسفل والأعلى، وجمعت إلى كل ذلك غرابة الإنكار بغيراتها اللفظية" (٢٦).

أما على المستوى الجملة فقد حفل النص القرآني بالعديد من الخطابات التي ساد فيها انسجام البنية الإيقاعية بين مجموع كلماتها: على مستوى الآية الواحدة، أو على مستوى الآيات المتعددة.. فتلاحظ تناسقا في المقاطع الصوتية بين الحروف الساكنة والمتحركة، والمد والقصر، كما في قول الله تعالى:

﴿ وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ، وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَبْنَئُ أَرْكَبَ
مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ ﴿٤٢﴾ قَالَ سَتَأْتِيَ إِلَىٰ جِبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ
مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ ﴿٤٣﴾ ﴾ (٢٧).

فإنك تجد أن التكوين الموسيقي للجملة في هذه الآيات "يذهب طولاً وعرضاً في عمق وارتفاع، ليشارك في رسم الهول العريض العميق، والمدات المتوالية المتنوعة في التكوين اللفظي للآية تساعد في إكمال الإيقاع وتكوينه واتساقه مع جو المشهد الرهيب العميق " (٢٨).

ومن الأمثلة الدامغة على البناء الإيقاعي الذي يسود فيه انسجاماً عجيباً.. تتعانق فيه الكلمات مع المعاني في جرس موسيقى متسق لا نشاز فيه، ولا غرابة قول الله تعالى:

﴿ إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ﴿١﴾ وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ﴿٢﴾ وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا ﴿٣﴾
يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ﴿٤﴾ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا ﴿٥﴾ يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوَّأَ
أَعْمَلَهُمْ ﴿٦﴾ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ
شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾ ﴾ (٢٩).

فالناظر لهذا الخطاب القرآني يجد أنه يبدأ في حركة عنيفة قوية، إنه يوم القيامة حيث ترجف الأرض وتزلزل، وتنفض ما في جوفها، تتخفف من أثقالها التي حملتها وناءت بها، ويقف الإنسان مندهشاً ضائعاً مذعوراً يتساءل: ما الأمر؟ ما لهذه الأرض ترج وتزلزل؟ ماذا أصابها؟ وتتحدث الأرض، تصف ما جرى لها، إنه أمر الله، أمرها أن تمور فمارت، أن تقذف ما في بطنها فقذفت، هنا والإنسان مشدوه يكاد لا يلتقط أنفاسه، خائف يترقب، في لحظة سريعة يعرض مشهد القيامة من البعث حتى الحساب، الناس يصدرون كالجراد، ويتشرون موزعين متخالفين، فقوة الزلزلة وهول البركان العظيم فرقهم، جعلهم مذعورين خائفين أشتاتاً أشتاتاً حيارى يهرعون في كل اتجاه، ولكن إلى أين؟ إلى الميزان ليحاسبوا، ليروا أعمالهم، فمن يعمل الخير أو الشر مهما يكن ضئيلاً ودقيقاً سيجده ماثلاً إزاءه، يراه رأى العين.

إن إيقاع النص يساوق هذا المعنى فهو مثله سريع يرفج كالأرض، وكالإنسان فرقا واضطرابًا. كل ما فيه متحرك بارز مائل، الكلمات في جرسها، في طباقها وتوافقها، فيما تنشره من أفياء وظلال. كلمات (الزلزلة، أثقال، مثقال، ذرة، أشتاتا، ليروا، يره) كلها تشي بالموقف وتعبر عنه، ومع ذلك فهذه الكلمات وسائر ما في المعجم من أمثالها لا تبلغ في وصف المشهد قدر ما يبلغه الخيال السمعي والبصرى حين يتملى النص، فالسورة هزة، وهزة عيفة للقلوب الغافلة، هزة يشترك فيها الموضوع والمشهد والإيقاع اللفظي، إنها صحيحة قوية مزلزلة للأرض ومن عليها، فما يكادون يفيقون حتى يواجههم الحساب والوزن والجزاء في بضع فقرات قصار، فهل هذا مما يجيء في السور المدنية، فتعبر عنه أو تصفه؟! (٣٠).

لقد اكتنف الخطاب القرآنى فيضا موسيقيا كثيفا لأحاسيس المتلقى؛ ينبع بالحبور، مع جمال الإيقاع، وقوة التأثير ومن ذلك قول الله تعالى:

﴿صَّ وَالْقُرْءَانَ ذِي الذِّكْرِ ۝١﴾ بِلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ ۝٢ ﴿كَلَّا أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ فَنَادَوا
وَلَاتِ حِينَ مَنَاصٍ ۝٣﴾ وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِّنْهُمْ وَقَالَ الْكٰفِرُونَ هٰذَا سِحْرٌ كَذٰبٌ ۝٤ ﴿أَجْعَلِ
الْآلِهَةَ إِلٰهًا وَاحِدًا إِنَّ هٰذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ ۝٥﴾ وَأَنْطَلَقُوا لَمَّا مِنْهُمْ أَنْ آمَسُوا وَاصْبِرُوا عَلٰٓءِ الْهَيْكَلِ إِنَّ هٰذَا
لَشَيْءٌ يُرَادُ ۝٦﴾ (٣١).

إن المتأمل لهذا النظم القرآنى يجده يحمل فيضا من المعانى التى يجللها جزالة الأسلوب وورصانة العبارة وشدة التأثير فى نفس السامع المتدبر، وهو نظم تتواشج فيه الكلمات والحروف فى أداء دورها فى التأثير، وذلك بالنظر لنوع الكلمة من حيث حروفها ومخارجها وطريقة أدائها. إن النظر للموضع السليم الذى اختيرت فيه الكلمة دون غيرها، يبصرنا بمدى اكتمال التلاحم، وتمام الأداء، واتفاق الإيقاع (٣٢). فهذا صوت ((الذال)) فى الآية الثانية قد تكرر، وهو من حروف الذلاقة السهلة، الذى يشعر بسهولة ولوج هذا الذكر إلى القلوب، مع النون المغنة فى كلمة ((القرآن)) التى ناسبت ترتيله والترنم به، مع الفاصلة التى انتهت بحرف ((الراء)) المتكرر، الذى ناسب تكرار هذا الذكر فى النفوس، مع تلك الفواصل التى تشكلت حروفها بين

((الباء)) و((القاف)) و((الدال)) وجمعتها صفة ((القلقلة)) التي ناسبت الألفاظ. ومن تلك الألفاظ ((شقاق)) كلمة تدل على الخلخلة والقلقلة جراء الخلاف والشقاق، و((كذاب)) التي تدل على ما يحدثه الكذب من القلاقل في النفوس.

كما تجد في الآيات تكرار ((التنوين))^(٣٣) وتكرار حرف ((النون))^(٣٤)، وتكرار حرف ((الميم))^(٣٥) ولا شك أن هذه الأصوات الثلاثة تحدث الغنة والترنيم الجميل المطرب.

كذلك كان لتقارب ميزان الكلمات في قوله: ((كفروا)) و((عجبوا)) و((امشوا)) و((اصبروا)) و((قبلهم)) و((آلهم)) و((جاءهم)) دورا أصيلا في توليد النغم الجذاب، ومن ثم إيجاد التوازن في الألفاظ، وتنعيمها، وإحداث موسيقا تكسب النفس تشويقا للمتابعة، ودافعية للتفاعل مع المعنى والدلالة.

ووتناسب حروف الفواصل في كثير من آيات الذكر الحكيم في إحداث بناء إيقاعي، تتوازن فيه الكلمات، وتتماثل فيه التقفية الداخلية؛ مما يسهم في إيجاد الجرس الموسيقي، كما في قول الله تعالى:

﴿ وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ بَلَلْتَنِي لَرَأَوْتُ كِنْيَةَ ۝٢٥ وَرَأَوْتُ مَا حِسَابِيَةَ ۝٢٦ يَلْتَنِيهَا كَانَتْ الْقَاضِيَةَ ۝٢٧ مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيَةَ ۝٢٨ هَلَاكَ عَنِّي سُلْطَانِيَةَ ۝٢٩ خُذُوهُ فَعَلُوهُ ۝٣٠ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ ۝٣١ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ ۝٣٢﴾ (٣٦).

لقد أوجدت كلمات ((كتابه، حسابه، قاضيه، ماله، سلطانيه)) بأصواتها نغما جاء متلائما مع المعنى المراد في نهايات الفواصل المتماثلة، وكان لهذا التوازن جمال دلالي وموسيقى، وأثر بالغ في الوجدان. إنه شعور الرهبة والخوف، الذي ينبع من هاء السكت وانتشار حروف الشدة.

كما أحدثت كلمات ((غلوه، صلوه، اسلكوه)) توازنا داخليا، ارتعبت فيه النفس خوفا، وارتفعت حالة التوتر والرعب في الوجدان، وابتعث فيه القلق، ولعل مصدر ذلك هو الجرس النابع من مد حرف ((الواو)) الذي أخذ حكم المد العارض للسكون.

أما في الآيات المنتهية بـ ((الهاء)) السكتية المهموسة عند الوقف عليها، تتوافق جميع نهايات الآيات في حق هؤلاء، بجرس وإيقاع منذر بالرهبة والخوف مع تلك الفاصلة المتوازنة بين: (كتابه، حسابه، قاضيه، ماله، سلطانيه كتابه، شماله غلوه، صلوه، اسلكوه)، حيث يصدر صوت الهاء المهموسة في تلك النهايات. وبعضها جاء مسبقا بالياء المفتوحة، ويسبقها أصوات إحداها ألف المد في كل من: (كتابه، حسابه، القاضيه، ماله، سلطانيه) لتحدث أبلغ صور المأساة على هذه النهاية التي يخاطب فيها المجرم نفسه. فكما أن ((الهاء)) من آخر أصوات الحلق التي هي أبعد المخارج وينتهي النفس عندها، فإن النهاية بحق أيضا تتمثل في نهاية صورة حمل الوزن بقوله ((كتابه))، ونهاية الحساب الذي لا يمكن التحايل عليه. في قوله ((حسابيه)) ونهاية العبارات الموصية بالندم والمتمثلة في قوله ((القاضيه)) معترفا بأن نهاية ما يقع بها في الدنيا من طمع المال الذي حجب عنه الهداية، وكان جزاؤه الحسرة والندم على ذلك، وأن ذلك ليس له بنافع في مثل ما هو واقع فيه من مثل هذا المشهد ((ما أغنى عنى ماله)) ولا أن حظوة ملكه، وسعة سلطانه كانت سيلا لإنقاذه من تلك الويلات والنهايات المأساوية حقا^(٣٧).

ثم تأتي بعد ذلك صورة النهاية التي يتكاتف في الإفضاء بها ((الواو)) المتبعة بـ ((الهاء)) التي ناسبت صفة همسها وسكتها حالة الذهول التي تكون في هذا المشهد وذلك في: (خذوه، غلوه، صلوه، اسلكوه) كلها أفعال حركة، وأمر بها هؤلاء الخلق العظام الذين هم جماعة أكثر قوة، خاصة في مثل هذا المشهد الذي يكتنفه الضعف والهوان. كل ذلك في توازن ألفاظ مرعبة وجرس أصوات الصارخين، تهيئ الحركة هذا المشهد، وتضفي عليه رهبة وسكونا في آن واحد^(٣٨).

وهكذا، فإن مظاهر البنية الإيقاعية داخل النص القرآني تتجلى بشكل واضح، فلا تجد آية من آياته إلا ولها حليلة منها، قد اکتنرت من الموسيقى جمالها، سواء في أصوات حركاتها أو حروفها أو جملها. لقد تواءمت في سياقها، وتناسقت مع مثيلاتها، وتوازنت في مقامها؛ فجاءت بناء جميلا قد شيد في أعظم نظم وأتم تأليف.

فلم يكن الخطاب القرآنى معجزا وجميلا فى بيانه وصوره البلاغية فقط، بل جاء جميلا كذلك فى بنيته الإيقاعية التى نلمس فيها العذوبة فى نظامه الصوتى البديع، والذى تبدى فى ترتيب حروفه واجراس كلماته، وتناسب هذه الحروف وتلك الكلمات مع المعانى حين نسمع حركاتها وسكناتها ومداتها وغاناتها وفواصلها ومقاطعتها.

ومن هنا فإن مجرد المحاولة لتلمس الظواهر الإيقاعية فى التعبير القرآنى مهما خفيت تظل ضرورية بغض النظر عن نتائجها. وتظل موسيقا القرآن هى موسيقا النفس، ويظل الإيقاع هو المعبر عن حالات تلك النفس، فيرتبط بحركة شعورها، ليكون صدى لمشاعرها وانفعالاتها المتباينة: فى فرحها وحزنها، فى أملها وبأسها، فى غضبها وسعادتها...

ثانيا: الاحتشاد المشهدى:

ينطلق هذا المبحث من منظور البحث عن وسائل جديدة، أو قل استكشاف لا محدودية النص القرآنى من حيث عطاءاته الجمالية التى لا تنتهى، والتى من شأنها تتحسس الخطاب القرآنى وتستجلى مكوناته النصية.

ولاشك أن مثل هذا التصور يحتاج منا - بقدر ما - إلى وعى نقدى يعمل على عدم الارتكان لمبدأ التلقى، بقدر ما ينجح إلى مبدأ مساءلة النص.

وفى هذا السياق لابد من الإشارة إلى أن مضمون هذا الطرح الذى اشتمل عليه عنوان المبحث يتبدى فى آفاق التناسق الفنى للصور والمشاهد التى يقوم النص القرآنى بعرضها فى خطاباته المختلفة - الإقناعية - القصصية - الحوارية - الساخرة - والتى يتوافر لها أدق مظاهر التناسق والاحتشاد الفنى.

ومن المهم هنا قبل التحدث عن الاحتشاد الفنى للصورة الجمالية فى المشهد القرآنى التنبيه على أنه لا يمكن تصور الجمالى بمعزل عن الصدق والحقيقة، كما أنه ليس معنى أن تكون لصورة ما فى النص القرآنى قيمة جمالية يعنى أنها تنزع منزعا

جمالياً فقط، ولكن هذا مرتبط تمام الارتباط بقيمة الصورة القرآنية في كونها تسمو بالفهم الجمالي، والذي يستحيل فيه جمال الأخلاق في التغلب على النفس، والقدرة على تزييفها والترفع عن الضرورات... وهذا مأسوف تكشف عن ملامحه الأمثلة والنماذج القرآنية المختارة في العينة المدروسة بشكل عملي.

فمن هذا المنطلق ليست الصورة المشهدية في الخطاب القرآني عبارة عن وضعية فنية ناقلة فقط، أو حاملة للفكر، أو زخرفاً له؛ هدفها التمكين الجمالي والقصد الشخصي، ولكنها ذات قيمة عاطفية ووصفية ومعرفية. فالصورة حتى تثبت جمالها وعبريتها وتكتسب قيمتها لا بد أن يتزاوج فيها العقل بالعاطفة؛ لأن المبدع الحقيقي هو الذي تتشكل صورته من عاطفة سائدة، أو سلسلة أفكار تبعثها عاطفة سائدة، وحين يضيف عليها الأديب من روحه حياة إنسانية وفكرية^(٣٩).

فالصورة في التكوين الأدبي ليست مجرد نتاج عقلي صرف، وإنما هي نسيج من العواطف، وهذا ما تؤكد العلاقات القائمة بين أجزائها، فلا يربطها التفكير المنطقي وإنما هي "حلم الشاعر حين تتضام الأشياء، لا لأنها تختلف فيما بينها أو تتحد بل لأنها تجتمع في وحدة عاطفية"^(٤٠).

إذن، فالصورة قبل كل شيء إدراك جمالي لحقيقة الشعور، تسعى إلى الإيحاء؛ بعيداً عن التقرير والإثبات، فهي لا يمكن لها أن تنحصر في تلك الألوان من التشبيهات والاستعارات القديمة التي تفقدها إيحاءاتها التي يجب أن تدعم وجودها في العمل الفني.

فالصورة من هذا المنظور، وسيلة تخدم المعنى الذي يحكم ويوجه عمل الأديب، وأنها مهما اكتسبت طابع الخصوصية والتميز في ذلك إلا أنها "لن تغير من طبيعة المعنى في ذاته، إنها لا تغير إلا من طريقة عرضه وكيفية تقديمه"^(٤١). وهذا معناه أن الصورة تظل خادمة للمعنى، غايتها توصيله إلى المتلقى عبر شكل يتمثل في المظهر الخارجي الذي يحيل على المعنى.

ومما سبق يلاحظ أن السر في جمالية العمل الفني إنما يكون في رؤيته الابتكارية التي

يتفرد بها أديب دون غيره في إخراج تعابيره التي تبرزها طريقة نسجه للألفاظ. وهذا ما يمكن أن يطلق عليه ((الخطاب التصويري))، وفي ذلك دليل على أن حضور المبدع وحيازته على قدر من الفراة والقبول عند السامع والإعجاب به إنما يكون تابعا لقدرته على الابتكار والتميز في هذه الجانب.

وإذا كان هذا الجانب قد تميز في النص البشرى الوضعى فحتمتا سيكون أكثر تميزا وأدق تجليا في الخطاب القرآنى بوصفه نصا إلهيا مقدسا سخره الله ﷻ - في أرفع أسلوب^(٤٢) ليكون أقرب إلى النفوس والأذهان حتى يصل إلى هدفه التوجيهى وغرضه الدينى. فالقرآن الكريم " يعبر بالصورة المحسة المتخيلة عن المعنى الذهنى والحالة النفسية وعن الحادث المحسوس والمشهد المنظور وعن النموذج الإنسانى والطبيعة البشرية، ثم يرتقى بالصورة التى يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة أو الحركة المتجددة. وإذا المعنى الذهنى هيئة أو حركة؛ وإذا الحالة النفسية لوحة أو مشهد؛ وإذا النموذج الإنسانى شاخص حى؛ وإذا الطبيعة البشرية مرئية "^(٤٣).

فلاحتشاد المشهدى الفنى للصورة فى الخطاب القرآنى لم يكن له أن يأتى بمعزل عن معانيه، فهو ليس عملا فنيا مقصودا لذاته، بقدر ما هو وسيلة لتبليغ توجيهات الدعوة الإسلامية والعمل على تثبيتها وتعميقها عن طريق الإقناع والإمتاع.

وهذا ولا شك يؤكد أن التصوير المشهدى للخطاب القرآنى قصد هذه الطريقة؛ ليحقق التآلف بين الغرض الدينى والغرض الفنى الجمالى كى يتم التأثير الوجدانى فى المتلقى.

ومما سبق يتضح أن جمالية التعبير التصويرى فى الخطاب القرآنى آلية فنية يقصد من ورائها تحقيق الغاية الدينية هذا من جهة، ومن جهة أخرى لفت المخاطبين إلى جمال الكون وتناسق موجوداته. وهذا ما أكده العالم العلامة الشيخ سيد قطب فى قوله: "لأن إدراك جمال الوجود هنا هو أقرب وسيلة لإدراك خالق الوجود، وهذا الإدراك هو الذى يرفع الإنسان إلى أعلى أفق يمكن أن يبلغه "^(٤٤).

فإذا كان الجمال - فى الطبيعة أو الإنسان - على هذا القدر من الفاعلية فى إحداث

الجذب للمتلقى، والامتاع للنفوس البشرية، فكيف إذا كان هذا الجمال قد توافر في القرآن الكريم وهو الكتاب المعجز بجماله وكماله؟!.

وقد نظر بعض النقاد إلى أن الأسلوب القرآني جاء في أغلبه أسلوباً تصويرياً، وكان من هؤلاء العلامة سيد قطب حينما أكد أن التصوير هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن الكريم، وقاعدته الأساسية، وهو في نظره ليس "حلية أسلوب ولا فلتة تقع حيثما اتفق إنما هو مذهب مقرر وخطة موحدة، وخصيصة شاملة وطريقة معينة، يفتن في استخدامها بطرائق شتى وفي أوضاع مختلفة، ولكنها ترجع في النهاية إلى هذه القاعدة الكبيرة: قاعة التصوير" (٤٥).

وقد نبه (الدكتور) جابر عصفور على هذا التوجه في معرض حديثه عن النقاد القدامى بقوله: "إن الرماني وابن جنى والعسكري وغيرهم من البلاغيين القدماء يتعاملون مع فكرة التصوير بشكل جزئي ضيق، حيث يقصرون التصوير على أنماط الاستعارة والتشبيه فحسب، مع أن الفكرة يمكن أن تكون أعم من ذلك وأشمل لو نظرنا إلى الأسلوب القرآني كله على أنه أسلوب تصويري" (٤٦).

إن المتأمل في الخطاب القرآني - عبر أنماطه كافة - يجده أنه جاء موسى بأثواب جمالية رائعة، ارتسمت عبر صور مثيرة للانفعال والمشاعر، بحيث يصبح المتلقى لهذه الصور منفعلاً في نفسه نحو موضوعها. وهذا المعنى ولاشك هو ما يعكس معياراً حقيقياً فارقاً يستبين على صفحته ما هو هادف من الأدب وغير الهادف.

إذن، فليس الأمر مجرد تصوير، وإنما هو قدرة هذا التصوير على التأثير في النفس، وما يحدثه من تقريب للمعاني البعيدة، التي سرعان ما تتحول بفعله إلى معاني حية مألوفة محبة.. يسهل نفاذها إلى النفس البشرية.

والمشهد التصويري في الخطاب القرآني تكاد لا تخطئه عين، فقد برز بروزاً واضحاً في القرآن الكريم، نتيجة لما أُنيط به من فوائد تجلت معظمها في اجتذاب القارئ والسامع والمتأمل وجعله يعيش حالة وعى عقلي وعاطفي، يدرك بهما عظمة

الله تعالى وقدرته الباهرة، سواء في محكم كلامه أو في آلائه ومخلوقاته المبثوثة في كل مكان.

ونظرا لتنوع هذه المشاهد واحتلالها مساحة واسعة في الفضاء القرآنى سوف أقوم باختيار بعض صور ارتسام هذه المشاهد عبر الخطابات القرآنية بقصد التعرف على خصائصها وتذوق بعض جمالياتها، والتي تساير أغلبها عبر صور مختلفة.. حملت كل صورة منها مميزات الخاصة بها.

ولعل أول أنساق هذا الارتسام التصويرى للخطاب القرآنى هو ما جاء لصيقا بالتخييل الحسى. فمعروف أن التصوير دائما ما يتخذ التخيل ركيزة أساسية يقوم عليها، فقلما نجد ورودا للصورة القرآنية دون حياة أو حركة تخيلية. فدائما ما تعرض من خلال التصوير الأدبى الرائع، والتعبير الفنى الجميل، الذى تحتضنه أطر من مشاهد الكون ومشاعر النفس، التى تتسیر الحس، وتستنهض الخيال. من ذلك قول الله تعالى:

﴿ إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَدِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْرِبْ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٤﴾ ﴿٤٧﴾

ينطلق الخطاب القرآنى هنا فى تصويره لهذا المشهد الموحى من معطيات حسية وتخوم من الطبيعة ألفها المتلقى؛ فالأرض والماء والنبات كلها عناصر طبيعية يراها الإنسان ويحسها، ولما كان المحسوس أقرب إلى العقل وأوثق صلة بالنفس، طالعنا القرآن بهذا النوع من الصور حتى يصل إلى غرضه.

فقد نقل هذا الخطاب القرآنى البديع صورة التمتع بالحياة الدنيا، فهو تمتع قصير الوقت، صائر لا محالة إلى زوال. وحتى يكون هذا المعنى أثبت فى ذهن المتلقى أطنبت الآية فصورت هيئة التمتع بالدنيا لأصحابها بهيئة الزرع فى نضارته ثم فى مصيره إلى الزوال والحصد.

بل وازدادت دلالة هذه الصورة وضوحا حينما ارتبطت بصيغة القصر المؤكدة على المقصود وهو سرعة الزوال والانقضاء. هذا من جهة، ومن جهة أخرى "لتنزيل السامعين منزلة من يحسب دوام بهجة الحياة الدنيا لأن خالهم في الانكباب على نعيم الدنيا كحال من يحسب دوامه وينكر أن يكون له انقضاء سريع ومفاجيء" (٤٨).

وهكذا، فإن القرآن الكريم حين يورد مثل هذه الصور يعمد إلى إنشاء العلاقة الجمالية والنفسية بين أطرافها، ويهيئ للذهن أن يعمل عمله بتخيل العلاقة بين صورة الدنيا، وشدة التمسك بها، وصورة الحقل المخضر وتمسك مالكه به، ثم بين ألم وحسرة انقضاء الحياة ونهايتها، وبين الألم والحزن على دمار الحقل وذهاب خيراته، والقرينة هي الزينة والبهجة ثم الهلاك، وفي ذلك العبرة لأولى النهى.

ومن المشاهد المتلبسة بوضعية التصوير الأدبي والاحتشاد المشهدي في القرآن الكريم الخطاب القصصى وما يعرضه من شخصيات وأحداث وسلوكات بشرية، وعبر مسوقة بقصد أداء غرضها في الدعوة إلى دين الله والنظر في آياته وفي النفس البشرية والآفاق الكونية... عن طريق الوجدان الفنى. من ذلك قول الله تعالى:

﴿ قُلِ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرُهُ ۗ (١٧) مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ۗ (١٨) مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ ۗ (١٩) ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ ۗ (٢٠) ثُمَّ أَمَانَهُ وَأَقَدَرَهُ ۗ (٢١) ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ ۗ (٢٢) كَلَّا لَمَّا بَقِضَ مَا أَمَرَهُ ۗ (٢٣) فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ ۗ (٢٤) أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ۗ (٢٥) ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا ۗ (٢٦) فَأَبْتْنَا فِيهَا بَهَابًا ۗ (٢٧) وَعَبْنَا وَقَضَبًا ۗ (٢٨) وَزَيَّنَّاهَا وَمَخَلَّا ۗ (٢٩) وَحَدَّيْقَ غَلْبًا ۗ (٣٠) وَفَكَّهَةً وَأَبَا ۗ (٣١) مَتَلَعَا كَرًّا ۗ (٣٢) وَلَا نَعْمِكُمْ ۗ (٣٣) ﴾ (٤٩).

يعرض الخطاب القرآنى في الآيات السابقة قضية من أهم القضايا التي شغلت الكفار والمشركين، وهى قضية البعث والنشور، فيسوقها عليهم "في مشهد تصويرى حى منتزع من مشاهد الحياة التى يألّفونها ويرونها باستمرار ويمرون بها. مشاهد الحياة فى الأرض وفى أنفسهم... إن القرآن هدف من عرض هذا المشهد المصور إلى إبراز نشأة الحياة فى الأرض عامة، وفى الإنسان خاصة، ليرى هؤلاء الكفار أن الذى بدأ الخلق يستطيع أن يعيده. وأنه لا يعجزه ذلك" (٥٠).

فالخطاب القصصى هنا يستحضر فضاءه الجمالى بتلبسه روحا تمنحه حيوية و فيضا جماليا فاعلا ومؤثرا. وقد تحقق ذلك عبر رؤية التصوير التى بزت المشهد المراد، فلا تلبث هذه الآيات أن ترتقى بالصورة المرسومة فتمنحها الحياة الشاخصة، والحركية المتجددة، فإذا المعنى الذهنى يستحيل هيئة أو حركة، وإذا الحالة النفسية لوحة أو مشهد حى يساق دليلا على قدرة الله فى البعث والإحياء.

وكما هو واضح أن مكمّن الإبداع فى الصورة هو فى خروج اللغة عن وظيفة الوصف والتقرير، إلى وظيفة الابداع والتفجير، كما أن سحرها ينشأ مما تقدمه من معان جديدة بإخراجها غير المتوقع، فتصدم المتلقى وتهم شعوره.

وهذا يعنى أن فاعليتها منوطة بالأثر النفسى الذى تحدثه، ولعل هذا ما قصده الإمام عبد القاهر فى معرض تعليله للإعجاب بالصورة فى قوله: "ومبنى الطباع وموضوع الجلبة، على أن الشيء إذا ظهر من مكان لم يعهد ظهوره منه، وخرج من موضع ليس بمعدن له، كانت صبابة النفوس به أكثر، وكان بالشغف منها أجدر" (٥١).

كما برزت ظاهرة التصوير واضحة جلية فى النص القرآنى على مستوى النماذج الإنسانية، حيث يرسم القرآن الكريم عشرات من النماذج الإنسانية فى سهولة وبأقل الكلمات، فما هى إلا جملة أو جملتان حتى يرتسم (النموذج الإنسانى) شاخصا من خلال اللمسات، ويتنفض مخلوقا حيا خالد السمات.

فقد طرح الخطاب القرآنى صنوفا عديدة من النماذج الإنسانية، سواء المؤمنة أو المنافقة أو الكافرة، ورسم لها أبعادا ذات سمات بارزة، تكشف عن طبيعتها الإنسانية، وما تخفيه من دواخل نفسية تفصح عن فكرهم وسلوكهم، إنطلاقا من معطيات الواقع الذى يتعايشون فيه. فإذا ما اقتربنا من النموذج الأول وهو النماذج الإنسانية المؤمنة رأينا التصوير القرآنى يفرز لنا مشهدا على مستوى عالٍ من الإيجابية فى فعال المكرمات. من ذلك قول الله تعالى:

﴿ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ

حَاجَةً مِمَّا أَوْثُوا وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥٢﴾

فهذا الخطاب القرآني يفصح عن تجسيد صورة لنموذج المؤمنين من الأنصار، وقد ارتسمت فيه أبرز الملامح والصفات التي ميزت هؤلاء القوم. فقد مدحهم الله تعالى وبيّن فضلهم وشرّ فهم، فهم الذين اتخذوا المدينة منزلاً وسكناً، واعتقدوا الإيمان وأخلصوه، من قبل المهاجرين^(٥٢)، ولذلك كانوا مهيبين لاستقبال إخوانهم من المهاجرين بالحب والبذل الصادق، والعطاء السخي، والمشاركة الرضية، والإيثار على النفس، واحتمال الأعباء عنهم؛ من أجل ذلك كان الانتصار على أنفسهم حليفاً لهم؛ فكانت النتيجة أنهم صاروا من المفلحين.

ومن النموذج الثاني نتمثل قول الله تعالى:

﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُهُمْ كَسَرَابٍ بِفِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْثَانُ مَاءً حَاقًّا إِذَا جَاءَهُمْ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ قَفًّوْفَهُ حِسَابُهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿٣١﴾ ﴾^(٥٤)

فقد وقف المشهد القرآني في هذه الآية الكريمة مشخصاً لحالة الذي كفر، فبزه في وضعية ذات إطار حركي، تجسدت ملامحها في صورة كمن يركض نحو سراب يظنه ماء، حتى إذا وصل عنده لم يجده شيئاً؛ فتبدد أمله ومني بخسران عظيم. بهذا ترتسم في خيالنا صورة لأعمال الكفار التي ظنوا بقاءها، وأنها سوف تنفعهم عند الحاجة إليها، فإذا هي سراب كاذب خادع، وهنا تتبدل ظنونهم بحالة صادمة شديدة الوقع تدل على مالق بهم من خيبة وخسران في الآخرة.

فالصورة هنا تتشكل أطرها من عناصر ذوقية جمالية متصلة بنفسية المتلقى، إذ تنبعث منها انفعالات نفسية، تجعلنا على درجة من الإحساس بما يحسه ذلك الظمآن حين يرى الماء، ونبصره بمخيلتنا وهو يركض تجاهه في الصحراء القاحلة.

ولا شك أن ارتفاع الذوق الجمالي بحاسة البصر في هذا المشهد له دلالاته الموحية في إثارة النفوس، فالبصر في مقدمة الحواس المقدرة للجمال، والناقلة له للنفس البشرية؛ ذلك أن حاسة البصر مصدر النور الذي يقترن عند الإنسان بالحياة والحركة

والنشاط، كما أنها تجمع العديد من المشاعر.. فإن اللذة التي نستشعرها حين شروق الشمس ليست بصرية فحسب، بل إننا بكياننا كله نحى الشعاع الأول من أشعة النهار^(٥٥).

فالخطاب داخل النص القرآنى الكريم - في سعيه إلى إثارة النفوس - يرتكن في كثير منه إلى توظيف المشاهد التي تجسد أحداث الواقع أمام أعيننا، فتأثر به مشاعرنا وتنجذب إليها إحاسيسنا، وبالتالي تكون فاعليتها المنوطة بالأثر النفسى الذى تحدثه أشد وقعا.

ومن الخطابات التى ساقها النص القرآنى وحشد لها المشاهد الفنية التصويرية خطاب السخرية، الذى يركز دائما على إبراز المعانى الذى توجه إليه السخرية، بقصد صرف المخاطبين عنه مع الإشارة فى أغلب الأحيان - من خلال الصورة - إلى وسيلة العلاج، أو الوسيلة التى توصل إلى ما يدعو إليه القرآن. من ذلك قول الله تعالى:

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكُمْ عَمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾ ﴾^(٥٦).

فالمضمون العام للخطاب القرآنى فى هاتين الآيتين يتكشف من وضعية مدى ما للعادات والتقاليد من سلطان قاهر يسط نفوذه على المجتمعات، بحيث لا يؤثر فى زحزحتها مجرد النهى عنها أو بيان مساوئها، من أجل ذلك عالج هذا الخطاب القرآنى هذا المعنى معالجة فنية وجمالية رائعة؛ إذ طرح رؤيته فى صرف الناس عن التقليد الأعمى الذى لا يهدف إلا إلى التمسك بالموروث من العادات دون مراجعة أو تبصر بها. برؤية غير تقليدية، حتى لا تكون غير إيجابية، أو ضعيفة التأثير فى المخاطب، وإنما لجأ إلى الحشد المشهدى المثير، الذى تدعّمه الصورة الناطقة الموحية.

فبعد أن بلغ هؤلاء من السفة والجهالة مبلغا عظيما استحال معه أن يدركوا الفرق بين ما أنزل الله مع وضوح الحق فيه، وبين سلوك آبائهم مع وضوح الباطل

فيه، يتجاهلهم الخطاب القرآنى، فهم "لا يستحقون العناية، ولا أن يوجه إليهم خطاب، فيلقى القرآن الخطاب لا إليهم، بل إلى كل ذى عقل يستحق أن يخاطب... فيوجه هذا السؤال: أيتغون آباءهم حتى ولو كان آباؤهم مجردين من العقول، مغرقين فى الضلال؟ ويترك القرآن هذا السؤال لكل عاقل أن يجيب عنه" (٥٧).

ويتجاوز الخطاب القرآنى هذا الحد، في رسم لهم صورة غاية فى النكر، تتلاءم مع هذا التقليد وهذا الجمود؛ إنها "صورة البهيمة السارحة التى لا تفقه ما يقال لها، بل إذا صاح بها راعيها سمعت مجرد صوت لا تفقه ماذا يعنى! بل هم أضل من هذه البهيمة؛ فالبهمية ترى وتسمع وتصيح، وهم صم بكم عمى.

ولو كانت لهم آذان وألسنة وعيون - ما داموا لا ينتفعون بها ولا يهتدون - فكأنها لا تؤدى وظيفتها التى خلقت لها، وكأنهم إذن لم توهب لهم آذان وألسنة وعيون.

وهذه منتهى الزرابة بمن يعطل تفكيره، ويغلق منافذ المعرفة والهداية، ويتلقى فى أمر العقيدة والشريعة من غير الجهة التى ينبغى أن يتلقى منها أمر العقيدة والشريعة" (٥٨).

إن مكن جمالية المشهد فى هذا الخطاب تقوم على الاتحاد بين عنصرى الصورة: الخارجى المحسوس والداخلى الشعورى، فهذه الصورة تجسد مشهدا مألوفاً للجميع فى تلك البيئة التى دار فيها الصراع بين القرآن وخصومه، وهو مشهد المراعى فى الصحراء، ومشهد هؤلاء المنقادين لآبائهم بعقول مغلقة، وعيون عمى. وحتماً هنا - والحالة هذه - يثير المشهد فى النفس استجابة انفعالية نتيجة لنجاحه فى امتلاك المتلقى، وجعله على ثقة من أن أمثال هؤلاء المنقادين حين يدعوهم الداعى إلى الهدى واتباع ما أنزل الله فلن يعقلوا مما يدعون إليه شيئاً.

كما استخدم الخطاب القرآنى المشهد الحوارى ووظفه توظيفاً جمالياً بصورة رائعة جعلت منه تقنيات حوارية أخذة، وآليات تواصلية فعّالة، تسهم فى إمتاع الآخر - مشاركاً أو متلقياً. بل وتجذبه وتُغريه بمتابعة الحوار ومواصلته والتفاعل معه.

فقد عول الخطاب القرآني في أحيان كثيرة على المشاهد الحوارية في بث رسالته الإبداعية، واحتاط في ذلك بحلل جمالية من روعة الصياغة، وقوة الفكرة، ومتعة الأسلوب، وجودة التناسق، ودقة الإيجاز، جعلته أكثر إقناعا وأكثر تأثرا.

ومن المفيد هنا أن نذكر أن قيمة المشهد الحوارى داخل النص القرآنى تتبدى في أنه يضمن على القارئ إثارة ودافعية؛ تبعث على الحركة التى تخرق سكون الموقف وتكسر رتابته، مما يضمن المحافظة على تلقائيته وعفويته، والتأكيد على واقعيته.

وفيه من جانب آخر دلالة دامغة على اعتماد فكرة الخطاب على أن ثمة سخوصا قد أخطوا بأداء أدوار ما من خلال التحوار مع رب العزة، وهم الأنبياء والرسل، أو مع أقوامهم وهم الأنبياء والرسل وأناس عاديون، وفي هذه الحالة تسيطر على المشاهد الحوارية فكرة الدعوة إلى الله، والسير في طريقه، والتبشير بالجنة، والتحذير من النار، والنصح والترغيب والترهيب... إلى غير ذلك من الخطابات الإصلاحية والتربوية الموجهة. من النماذج الدالة على هذه الوضعية نذكر قول الله تعالى:

﴿ وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَبٍ وَحَفَفْتَهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا ۝٣٢﴾ كَلَّمَ الْجَنَّتَيْنِ ءَأَنْتَ أَكْلُهُمَا وَلَمْ تَطْعَمِ مِنْهُ شَيْئًا وَفَجَرْنَا خِلَافَهُمَا نَهْرًا ۝٣٣﴾ وَكَانَ لَهُ نُورٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا ۝٣٤﴾ وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا ۝٣٥﴾ وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُودِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا ۝٣٦﴾ قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِّنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا ۝٣٧﴾ لَيْكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا ۝٣٨﴾ وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنْ تَرَىٰ أَنَا أَقَلُّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا ۝٣٩﴾ فَعَسَىٰ رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِي خَيْرًا مِنْ جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِّنَ السَّمَاءِ فَيُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا ۝٤٠﴾ أَوْ يُصْبِحَ مَاءً غَورًا فَلَنْ نَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا ۝٤١﴾ ﴿ (٥٩).

وإذا كان المشهد الحوارى في الخطاب القرآنى السابق قد جاء في مرحلة تالية، قد سبقتها مشاهد وصفية، فليس معنى هذا أنها تشكلا في وضعية صورة وصفية

سابقة وصورة حوارية لاحقة أنها جاءا منعزلين في السياق، وإنما تلاهما وتعاضضا
وامتزجا في مشهد واحد ورؤية واحدة من أجل تحقيق هدف واحد.

وقد تشكلت صورة هذا المزج في الخطاب من خلال مدخل تمهيدى موجز
واصف لمنظر بهيج دافق بالحيوية والمتاع، رجل صاحب جنتين في غاية الازدهار
والفخامة يقف أمامهما، وقد غصا بأشجار العنب، ولفهما سور من النخيل، وزروع
قد شقت طريقها بين ثنايا الشجر، وغصون قد أثقلت بالثمر، ونهر قد سبج متفجرا
بين الجنتين يسقى الشجر فيزهر بشتى صنوف الثمر.

ثم يأتي المشهد الحوارى بعد هذه الصورة الواصفة لتتلور صورة المشهد الكلية،
وترسم من خلال "نموذجين واضحين للنفس المعتزة بزينة الحياة، والنفس المعتزة
بالله. وكلاهما نموذج إنسانى لطائفة من الناس: صاحب الجنتين نموذج للرجل
الثرى، تذهله الثروة، وتبطره النعمة، فينسى القوة الكبرى التى تسيطر على أقدار
الناس والحياة.

ويحسب هذه النعمة خالدة لا تفنى، فلن تحذله القوة ولا الجاه. وصاحبه نموذج
للرجل المؤمن المعتز بإيمانه، الذاكر لربه، يرى النعمة دليلا على المنعم، موجبة لحمده
وذكره، لا للجحوده وكفره" (٦٠).

ومن هنا نستطيع أن نؤكد أنه لا يعيب الصورة افتقارها للعناصر الحسية الواصفة
أو المقررة، طالما كانت هى أو ما يحل محلها عند من لا تتولد لديهم صور تحدث
الأثر المطلوب، ولكن يجب أن نؤكد أن إحداث هذا الأثر شيء ضرورى لا بد
منه (٦١).

فالصورة القرآنية حين تستعين بالعالم المحسوس فى بنائها لا يكون هدفها تقريره،
وإنما هو وسيلة تتخذها لتستميل بها النفوس، لكنها لم تكن غايتها، وإنما تتجاوزها
إلى عالم الروح، فتنصب عنايتها على إحداث هزة تستجيب لها نفس المتلقى.

لقد حملت تلك الخطابات فى مشهدها الحوارى صورتها الجمالية من خلال البناء
الفنى المحكم، وتميزها فى تجسيد المواقف، وكشفها عن أدوار شخصها المتحاورة،

وتصوير عوالمها المستخفية من خلال لغة حوارية جاءت مكثفة موجزة شديدة واضحة مشبعة بالدلالات العميقة، مليئة بالإيحاءات الواعية التي تعجز أدوات البشر وأساليبهم عن احتوائها.

ومن ثم كانت جذيرة بأن يُتأمل خطابها، ويُستضاء بأسلوبها، ويُستكشف جمال سياقاتها التي منحتها التأثير العميق؛ لِيُستفاد منها في تكوين حوار موضوعي مبنى على نظرة واقعية متدرجة.. تستحضر الآخر بكل مكوناته الزمانية والمكانية وأبعاده النفسية والاجتماعية والدينية.

ومما سبق يتضح أن مكن الإبداع في المشهد القرآني المصور هو فيما يفرضه على المتلقى من انتباه للمعنى الذي يعرضه، وفي الطريقة التي تجعلنا نتفاعل مع ذلك المعنى فتتأثر به.

فهو لا يشغل الانتباه بذاته، وإنما يريد أن يلفت انتباه المخاطب إلى المعنى الذي يطرحه، ويستثيره في تقديمه بطريقته. فالتصوير المشهدي ليس من أدواره النهائية طرح المعنى؛ لأن المعنى قد يطرح في غياب الصورة، ولكن تأتي الصورة فتحتوي ذلك المعنى أو تدل عليه، فتحدث فيه تأثيرا متميزا، وخصوصية لافتة؛ ذلك أنها لا تعرضه كما هو في عزلة واكتفاء ذاتيين، وإنما تعرضه بواسطة سلسلة من الإشارات إلى عناصر أخرى.. متميزة عن ذلك المعنى.

ولم يكن الخطاب القرآني وهو كلام الله المعجز بعيدا عن هذا الطرح، بل كان حضوره في ذلك حضورا جديدا متميزا، فقد ارتكز بشكل كبير في معالجة معانيه عن طريق المشهد المصور، الذي اكتسب قيمته وعمقه من قيمة وعمق الرسالة، كما أن مجالاته اتسعت والتقت في غرض واحد يصب في خدمة الإنسان، ويعمل على توجيهه بما يحفظ عليه هدايته وصلاحه.

وقد جاء كل ذلك من خلال منهج رباني معجز، أوجد تكاملا بين الفن والدين، فجاء متوافقا مع جميع المستويات الفكرية " خاليا من التعقيد، يتحدث إلى

عامة الناس حديث القلب والعاطفة والبلاغة، والفصاحة، ويتحدث إلى خاصتهم،
مثيرا في عقولهم القدرة على التفكير... يوافق العامة كما يوافق الخاصة، وهم قلة
دوما لتدعن عقولهم للأدلة التي أتى بها القرآن" (٦٢).

ثالثا: البنية السردية:

النص القرآني نص معجز، لاتنقضى عجائبه، ولا تتوقف منابع الجمال فيه عند
حد، بل يغدق دوما ظلالات وارفة من ألوان الجمال، وأصناف الإعجاز. ومن ألوان
إعجازاته ما يحويه من بنية سردية متنوعة يضطلع بها قصص قرآني بالغ الذقة
والثراء، معجز في الأداء، ينقل الحدث من حيز الوجود الزمني الضيق القديم إلى
حيز زمني متسع متنامي لا نهاية له.

وإذا كانت البنية السردية (الحكاية) تقتضى بالضرورة وجود قصة ما بوصفها
تجسد عملية "التلفظ الذي ينتج الحكى" (٦٣)، فإنه يفترض أيضا وبصورة منطقية
وجود (سارد/ راوى) لهذه القصة، كذلك يفترض وجود من يحكى له هذه القصة
(المسرود له/ المتلقى)، لبنية الحكى، والمنوط به التفاعل مع المعانى والأحداث
المضمنة فيها.

ومما سبق يتبين أن بنية القصة بهذا الشكل تقتضى تواملا ما بين طرف أول هو
(السارد/ الراوى) وطرف ثان هو (المسرود له/ المروى له)، ولأن هذا التواصل هو
مناط الحكى، والمترتب على السرد، تكون بنية (السرد) خطابا توامليا مهما، يجسد
قناة من قنوات الإفهام.. التى يتم بواسطتها تلقى المعانى وإدراكها.

وإذا كان ماسبق يتحدد أو ينطبق على سرديات الخطاب الوضعى، كما حددهاروادها
المشتغلون بها، فإن السردية القرآنية تختلف - بخصوصياتها الجمالية والأدبية - وتتشكل
وفق تصورات فنية مخصوصة، تحافظ على البنية التركيبية للنص الذى سيقى فيه، وعلى
المحتوى الذى يعالجه.

بمعنى أن مرجعية السرد فى الخطابين القرآني والوضعى تختلف اختلافا بينا، فالسرد فى

الخطاب القرآني مرجعيته تحيل إلى الله - سبحانه وتعالى - وتهدف إلى الكشف عن عقيدة التوحيد للمتلقى، بينما تنبثق مرجعية السرد في الخطاب السردى الأدبى من الذات الإنسانية وأحاسيسها ومشاعرها من خلال صور الإبداع^(٦٤).

ولأجل ذلك لا بد أن يختلف النظر إلى القصة القرآنية عن القصة الأدبية، إذ القصة القرآنية ليست للتذوق الأدبى أو للمتعة، بل هى فريدة فى طابعها وغايتها وتكوينها^(٦٥). فالله - سبحانه وتعالى - وهو السارد - يحرك المسرود ضمن وعى مسبق وفق مشيئته، وطبقا لسابق علمه لأنه (عليه حكيم)، ولأن هذا السرد ذو منبع إلهى لا يمكن أن يكون عرضة لمنطق المفاجأة، وأن المسرود فيه حتما سوف يشير إلى وقائع تجسد بسرديتها الموضوع والفكرة المنسجمة مع روح العقيدة الإسلامية.

فمعلوم أن القرآن الكريم كتاب عقيدة وشريعة، وهداية وإرشاد... ومن ثم لم تأت فيه السردية القصصية لتجسد عملا فنيا مستقلا فى موضوعه وطريقة عرضه وإدارة حوادثه كما هو الشأن فى القصة الفنية الخالصة التى تهدف قبل كل شيء إلى تحقيق أغراضها الفنية المجردة.

وإنما جاءت القصة فى القرآن الكريم لتكوّن نهجا منفردا، فى موضوعها وفى أسلوب أدائها، وفى مقاصدها وغاياتها، بما يحقق للقرآن مقصده الأسمى وهدفه الأصيل... لكن العجيب فى هذا القصص الرائع.. أن التعبير القرآنى قد أُلّف فيه بإبداع لا حد له بين الغرض الدينى والجمال الفنى معا.. وجعل من هذا الجمال الفنى أداة مقصودة للتأثير الوجدانى.. فخاطب حاسة الوجدان الدينية بلغة الجمال الفنية... " (٦٦).

ومما يستوجب النظر فى هذا الأمر أن القرآن الكريم توجه إلى خطاب أمة كان الشعر ديوانها الأوفى، والأشد أثرا فى توجهها، إلا أنه وبرغم ذلك لم يجد عن الشعر فحسب، بل استبدله بالقص، وقلب المعادلة لصالحه من دون الشعر، وجعله وسيلته الأهم فى التأثير فى المخاطبين، وهذا يعد اختراقا عظيما للذهنية والوجدان

العربيين اللذين طُبعا على الشعر، وأدعنا لجرسه، ولأننا لجمالياته أكثر من سواه من فنون القول الأخرى.

وإذا ما تتبعنا ملامح البنية السردية في النص القرآنى ضمن رؤية تقوم على الذائقة الجمالية، وتستبعد قناعات الأحكام الجاهز في المقاربات التقليدية التي أظنها كانت عاجزة عن استيعاب العلاقات المختلفة التي يطرحها النص القرآنى في مسيرة خلوده وعالميته التي ظل ينشدهما - وجدناها كثيرة وثرية ومتنوعة، بل وتعتبر أغنى الآثار السردية العربية بأنواع السرد، لما يتوفر لها من مقومات سردية معجزة، ولما تحمله من خطابات مشعة، تستنهض المتلقى، وتدعوه لإدراك ما بها من جماليات، وما تحويه من فرائد لغوية وبيانية تُعجز هذا المتلقى عن اللحاق بأطيافها المتنوعة.

فقد أولى القرآن الكريم عناية كبرى بالقص والقصص، فزخرت بهما سورة الكريمة.. ومن هنا بات ممكنا السير في هذا الميدان، والكشف عن مكوناته وصيغته السردية الباهرة المعجزة؛ وذلك لأن القص في القرآن الكريم أبنية فنية جمالية متكاملة.

وحتى نتبين صورة هذه الأبنية في تشكلها الفنى الجمالى لابد من تخطى ما نحن فيه من الوضعية النظرية، إلى حيز الوضعية التطبيقية العملية، وفي هذا الحالة سوف يكون اشتغالنا على بعض (نصوص/ آيات/ قصص) قرآنية حملت خطابات استطاعت أن توظف فنية القوالب السردية - الطويلة أو القصيرة أو المتوسطة - في تكوين بناء سردى محكم ينطوى على قوانين السرد وأنظمتها، وتتوفر على آلياته ووسائله، وعلى مفرداته المعروفة - التقليدية والحديثة - من استخدام الحكمة والعقدة، والبداية والخاتمة، والشخصية، والأمكنة والأزمنة والحوار سواء الظاهر منه، وهو ما يسمى بـ (الديالوج. Dialogue)، أو الباطنى الخفى والذي يطلق عليه (المونولوج. monologue).

وقد انطوى الخطاب في النص القرآنى على كثير من البنيات السردية المحكمة في آلياتها ووسائل طرحها، والتي نذكر منها على سبيل المثال قول الله تعالى:

﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّي خَلِقُ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧٦﴾ فَاِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِي فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِيْنَ ﴿٧٧﴾ فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ اٰجْمَعُوْنَ ﴿٧٨﴾ اِلَّا اِبٰلِيْسَ اَسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ ﴿٧٩﴾ قَالَ يَا اِبٰلٰيسُ مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ لِمَا خَلَقْتُ يَدِيْ اَسْتَكْبَرْتَ اَمْ كُنْتَ مِنَ الْعٰلِيْنَ ﴿٨٠﴾ قَالَ اَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِيْ مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِيْنٍ ﴿٨١﴾ قَالَ فَاخْرِجْ مِنْهَا فَاِنَّكَ رَٰجِيْمٌ ﴿٨٢﴾ وَاِنْ عَلٰيكَ لَعْنَتِيْ اِلَى يَوْمِ الدِّيْنِ ﴿٨٣﴾ قَالَ رَبِّ فَاَنْظِرْنِيْ اِلَى يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ ﴿٨٤﴾ قَالَ فَاِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِيْنَ ﴿٨٥﴾ اِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُوْمِ ﴿٨٦﴾ قَالَ فَعِزَّنِكَ لِاٰغْوِيْنَهُمْ اٰجْمَعِيْنَ ﴿٨٧﴾ اِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِيْنَ ﴿٨٨﴾ قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ اَقُوْلُ ﴿٨٩﴾ لَا اَمْلٰنَ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ اٰجْمَعِيْنَ ﴿٩٠﴾ ﴾^(٦٧)

تبدأ القصة بصيغة سردية تهيمن على الحكى، وهى صيغة المنقول المباشر، وتطبعه من ثم بطابع أمانة النقل للقول الوارد، وهى صيغة استباقية ترتب للعلاقة بين زمنى القصة والسرد، حيث تبدأ القصة باستباق، يهيم نفس المتلقى، ويوجه توقعاته^(٦٨)، وفيه يخبر المولى - ﷻ - الملائكة بأنه سيخلق بشرا من طين، وما يلي بعد ذلك يترتب بوجه من الوجوه على هذا الاستباق، وبعد ذلك ترد بهذه الصيغة الوظائف المهمة فى القصص^(٦٩).

يتركب المشهد القصصى فى هذا الخطاب القرآنى من ثلاث وحدات سردية صغرى: تحمل الأولى منها، قصة إخبار الله تعالى الملائكة بخلق الإنسان ذلك الكائن البشرى آدم ﷺ، يلى هذا الوحدة الثانية، وفيها انصياع الملائكة لأمر الله بالسجود، وعصيان إبليس وامتناعه استكبارا عن السجود. ثم يكتمل المشهد بالوحدة الثالثة بذلك الحوار الطويل بينه وبين الله، والذى يأتى فى صيغة المنقول المباشر لأهميته الشديدة.

والملاحظ فى هذا الخطاب القرآنى هو هيمنة المشهد الحوارى على بنيتة السردية القصصية، وتقارب الزمن القصصى مع الزمن السردى، حتى صار حاضر السرد هو نفس حاضر الأحداث، مما ينعكس على نفس المتلقى، ويجوله إلى شاهد عيان يبصر الوقائع بنفسه، فيفاعل بها، ويتفاعل معها، كأنه واحد من شخوص المشهد. فدلالات التعبير فى هذا النسق القصصى الكريم، تشير إلى قصة خلق الله لهذا الكائن

البشرى من الطين. فلقد نفخ الله من روحه في هذا الكائن البشرى، وأودعه سر من أسراره، لأن إرادته اقتضت أن يكون خليفته في الأرض وأن يتسلم مقاليد الإعمار في هذا الكوكب بمقتضياتها من قوى وطاقات.

ومن أجل ذلك هيا الله تعالى له أسباب القدرة على تلك المهمة، فارتقى في المعرفة، واستمر من يومها على هذا الارتقاء، طالما كان موصولا بمصدر تلك النفخة، واستمد من هذا المصدر في استقامة. مالم يقده انحرافه عن ذلك المصدر العلوى، فهبط به إلى نكسة في خصائصه الإنسانية، فتودى به في سلم الارتقاء الحقيقى حتى ولو تضخمت علومه واتسعت تجاربه في جانب من جوانب الحياة.

وما كان لهذا الكائن البشرى صاحب الامكانيات المحدودة - حجما وعمرا ومعرفة - أن ينال شيئا من هذه الكرامة لولا تلك اللطيفة الربانية الكريمة التى حظى بها..

والتي بسببها حاذ هذا الإنسان خصوصية في الخلق تستحق هذا التنويه؛ هى خصوصية العناية الربانية بهذا الكائن وإيداعه نفخة من روح الله دلالة على هذه العناية، والتي كان من موجباتها أن تسجد له الملائكة امثالاً لأمر الله، وشعورا بحكمته فيما يراه..

ولكن إبليس اللعين الذى تستبد به الغفلة عن حقيقة العنصر الكريم الزائد على الطين في آدم، والذى يستحق بسببه التكريم - يتخلف عن أمر الله، حسدا وحنقا، فلا يسجد، ولا عجب، فالطبائع التى تجردت من الخير، لا يستبعد عليها صدور مثل هذا الفعل القبيح في هذا الموقف المشهود.

وهنا يصدر الأمر الإلهى العالى بطرد هذا المخلوق المتمرد القبيح جزاء الرفض والتجرؤ على أمر الله الكريم.

وحيال هذا المصير المحتوم يستبد الحسد بنفس إبليس، بل ويتحول إلى حقد وضغينة؛ فيصمم على الانتقام من بنى الإنسان، فيطلب من المولى - ﷺ - أن يمنحه الفرصة في ذلك.

واقترضت مشيئة الله للحكمة المقدرة في علمه أن يجيبه إلى ما طلب، وأن يمنحة فرصة الحياة التي أراد.. وهنا يكشف الشيطان عن هدفه الذي ينفق فيه حقه؛ وهو الإغواء.

وتبرز هذه الآيات نفسية هذا المخلوق اللعين الذي أخذه الكبر والغرور فرفض طاعة أمر الله. وهنا يرسم التعبير الكريم حسده وحقه الدفين وخبثه وجهده وعزمه في إغواء جميع الآدميين، دون أن يستثنى منهم أحدا، إلا من ليس له عليهم سلطان؛ لا تطوعا منه، ولكن عجزا عن بلوغ غايته فيهم! لأنهم احتجبوا عنه بإخلاص عبادتهم لله تعالى.

إنه مشهد ساقه السرد القصصي عبر الحوار الخارجي مما أثار مشاعر المتلقى، وأعطاه إحساسا بالمشاركة الحادة في الفعل. إنه يسمع عنه معاصرا وقوعه كما يقع بالضبط في لحظة وقوعه نفسها؛ لذلك تتبدى لحظات المشهد مشحونة بذروة سياق من الأفعال في مشهد تشخيصي تبرز فيه العينة الفاسدة، التي يجسدها ما يكنه إبليس وقبيله لبني آدم من كره وحسد وحقد.. إلى حد يجعل هدفه في الحياة وسبب وجوده هو التضييق على الإنسان وتنغيص عيشه والحيلولة بينه وبين خالقه.

فعنصر الحوار الخارجي يشكل في البناء السردى للخطاب القرآني إحدى حيوات القصة التي تكشف بأعلى درجاتها عن دوافع الشخصيات المتحاورة وعن رغباتها وصراعاتها. لكن ترك الشخص القصصية تتحدث بنفسها يظل أكثر حيوية من مجرد نقل كلامها إلى الغير، كما أن ما لديها من أفكار لا يستطيع المتلقى معرفتها أو الاطلاع عليها ما لم تعلنها بنفسها، فضلا عن أن بعض الأسرار لا يمكن التحدث عنها حتى بلسان البطل، بل يظل ييوح بها مع نفسه، بغية توفير عنصر الإقناع من جانب، وتحقيق المتعة الفنية التي يتطلبها شكل القصة من جانب آخر. وهذا ما يقوم به الشكل الآخر من الحوار، وهو الحوار (الباطني) (المونولوج/ monologue). كما ورد في كثير من الخطابات القصصية القرآنية، والتي منها على سبيل المثال قول الله تعالى:

﴿ إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَوْنَ مِنْ كَأْسٍ كَانَتْ مِرْجَهاً كَافُورًا ﴿٥﴾ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا ﴿٦﴾ يُوفُونَ بِالْإِذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا ﴿٧﴾ وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حَيْثِهِ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴿٨﴾ إِنَّمَا نَطْعَمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا ﴿٩﴾ إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا ﴿١٠﴾ فَوَقَّعَهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا ﴿١١﴾ ﴾ (٧٠).

ترسم القصة من خلال بنية سردية سابقة سمات الأبرار في عبارات كلها انعطاف ورقة وجمال وخشوع يتناسب مع ذلك النعيم الهانئ الرغيد. ثم تعرض ما يلاقيه هؤلاء القائمين بالعزائم والتكاليف من جزاء عظيم، جراء خوفهم من الله، دون حاجة لشكر أو جزاء من مخلوق.

فالقصة تتحدث عن بيئة الجنة وموقع الأبرار منها، وبطريقة فنية في التعامل مع الزمن، حيث تنتقل من بيئة الجنة إلى بيئة الدنيا، فتنتقل عن هؤلاء الأبطال بأنهم كانوا يوفون بالندر ويخافون الحساب ويطعمون الطعام لوجه الله، ثم تقطع القصة عنصر السرد، وتترك أبطالها يتحدثون بأنفسهم عن حقيقة سلوكهم الذي استحقوا عليه هذا الموقع المذكور من الجنة، لنجدهم يفكرون بهذا النحو: (إِنَّمَا نَطْعَمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا. إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا). فهؤلاء الأبطال وإن كانوا قدّموا طعامهم إلى الفقراء إلا أنهم لم يقولوا لهم: (إنما نطعمكم لوجه الله...)، كما أنهم لم يجاهزوا بذلك فيما بينهم، بل لم يصوغوا ذلك ((كلاما خفيا)) مع أنفسهم، بل كان مجرد ((تفكير)) يحبونه داخل أنفسهم؛ أى أنه كان يجسد فعلا داخليا، أو قل ((نوايا)) في أذهانهم تبلورت نتيجة انفعالهم بحالة هؤلاء الممنوحين - المساكين واليتامى والأسرى - ولكن دون أن تنطق ألسنتهم بكلمة خفية أو معلنة.

ويمكننا أن نسمى هذا الفعل حوارا تفكيريا أو ذهنيا. وأهمية مثل هذا الحوار في القصة المذكورة تتمثل في لفتها الانتباه إلى أن كمال الأعمال منوط بابتغاء وجه الله. وكى تجسد القصة هذا الهدف اتجهت إلى إبراز نوايا الشخصية التى لا مناص من كشفها في (حروف مكتوبة) لكى يتعرفها القارئ ويفيد منها في تعديل سلوكه.

* * *

ومن العناصر التي شكلت مرتكزا أساسا في بناء القصة في الخطاب القرآنى
عنصرى الزمان والمكان؛ إذ يشكلان عاملا مهما من عوامل تحريك أحداثها
وتلوينها بحيث تشد النفوس إليها.

فالزمن يرتبط ارتباطا وثيقا بالحكاية، "فهو بمثابة الإيقاع الذى يضبط أحداثها،
والشاهد الحى على مصير شخصياتها، والعنصر الفعال الذى يغذى حركة الصراع
الدرامى فيها" (٧١).

فمن خلال الزمن تنسكب الأحداث، وتخرج فى صورة تعمل على تقريب المشاهد
وتجليه بالكشف عن أبعاده ومراميه. "فهو يعطى للحدث صبغة خاصة تشير للحين
الذى وقع فيه، وتضفى على الجو العام ظلالات توحى بأبعاد دلالية تسمح بها حدود
التأويل" (٧٢).

وقد تجلت فنية الزمان حين وظفها الخطاب القرآنى من خلال بنيته السردية
القصصية، فجاءت وحدة رئيسة، ومرتكزا مهما فى إنهاء الحدث السردى، وفى ربط
المتلقى بغايات هذا الخطاب ودلالاته؛ مما جعل القصة تتسم بالحيوية والدينامية
والإيحاء. والأمثلة القرآنية الدالة على الإعجاز التوظيفى لعنصر الزمن فى الخطاب
القرآنى فى بنيته السردية كثيرة كما هى فى قصة يوسف عليه السلام، وقصة أهل
الكهف، وقصة ذى القرنين، وقصة موسى عليه السلام... والتي نعرض لها - على
سبيل المثال - كعينة مدروسة فى هذا الموضوع.

إن المتتبع لقصة سيدنا موسى - عليه السلام - والتي استغرقت سورة القصص (٧٣)،
يلاحظ حقيقة انتظام السرد فى عرض زمن الأحداث؛ نتيجة لأن الإطار التاريخى
هو الحاكم لهذه القصة، فهى أحداث تمت من زمن بعيد مرتبطة فى تسلسلها بالمكان
والأشخاص. ولأن النص القرآنى هو الحامل الأمين لهذا الحكى فإن القصة تبتعد
تماما عن التزويد البشرى للحكايات، وتعتمد الحكى الحقيقى لما جرى من أحداث.

فقد جاء الزمن فى أحداث القصة ليؤدى دورا مهما فى الكشف عن شحناتها
الدلالية. فالنظام السردى فى هذه قصة يسير بأحداث القصة سيرا منطقيا، حيث

تتحرك فيه الشخصية الرئيسة داخل القصة على مسرح الأحداث بإرادة فاعل حقيقي هو الله - سبحانه وتعالى - وهذه الشخصية تتحرك بإلهام إلهي لتجسد مراد الله تعالى فيه منذ بداية حياته وحتى نهايتها، وذلك من خلال محطات زمانية تمر بها حياة هذه الشخصية، ليتحدد على إثرها مسيرتها الحياتية وما ينتظره من صراعات (حبكات)، ومن ثم يتم التفاعل بين هذه المكونات السردية الشخصية المحورية، والزمان، والمشكلة الحبكة.

فكما أسلفنا القول أن القصة تحيل في أحداثها إلى وقائع لها حضور تاريخي، تعتمد على التسلسل المنطقي للأحداث عبر الزمن، وتشبك بأزمنة وأمكنة مع الأحداث والأشخاص.

وإذا كان السرد القرآني لأحداث القصة يتسم بطابع التسارع الزمني - رغم الاستطالة الواقعية للزمن المتوافق مع الحدث - إلا أن أحداث القصة جاءت متنامية متتابعة يتلو بعضها بعضا في حلقات محكمة، تتسم بالوحدة العضوية.

من أجل هذا كان مسار السرد الزمني للأحداث مكثفا للغاية، يعتمد على اللمحات الخاطفة دلاليا، والتي يختصر فيها الزمن. فلا يمكن منطقيًا متابعة عرض قصة سيدنا موسى - عليه السلام - والتي استمرت ما يقرب من خمسين عاما من بداية حياته إلى نهايتها، إلا بالاستعانة بالتلخيص.

وأول ما يطالعنا من هذه اللمحات ماجاء في قول الله تعالى:

﴿ وَحَرَمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ ﴿١٣﴾ فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ آمِهِ كَمَا نَفَرْنَا مِنْهُ لِيَتَوَكَّأَ فِي مَحَلِّ مَسْكُوتٍ ﴿١٤﴾ وَلَٰكِنَّا أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٥﴾ ﴾

فمن الإشارات السردية ذات الدلالة الموحية المرتبطة بالزمن توظيف الخطاب القرآني ظرف الزمان (قبل) "أى من قبل أن رددناه إلى أمه ومن قبل مجيء أخت موسى عليه السلام، ومن قبل ولادته في حكمننا وقضائنا"^(١٥). وهذه إشارة دلالية توحى بأن هناك محاولات كثيرة جرت لإرضاع سيدنا موسى - عليه السلام - ولم تفلح، وأن الله

تعالى صانه عن أن يرتضع غير ثدى أمه؛ ليجعل ذلك سببا في رجوعه إلى أمه لترضعه وهي آمنة بعدما كانت خائفة. ولو أن هذا لم يحدث ما تحقق وعد الله - عز وجل - لأم موسى بإرجاعه إليها. فكان مجيء الزمن بلفظ ((قبل)) قرينة ساعدت على أن شيئا ما سبب بعد الامتناع عن الرضاعة، وهو عودته لأمه، وتحقيق الوعد الإلهي لتتحلل بذلك عقدة من القصة.

وبعد هذا يسود سياق القصة سكوت طويل، فلا نعلم ماذا كان بعد رده إلى أمه لترضعه. ولا كيف تربى في قصر فرعون. ولا كيف كانت صلته بأمه بعد فترة الرضاعة... لتبدأ حلقة تالية من حلقات القصة مباشرة فنبصره قد بلغ أشده واستوى، وآتاه الله الحكمة والعلم، وجزاه جزاء المحسنين، وهنا يأتي الزمن مرة أخرى ليؤطر وقت دخوله المدينة^(٧٦) وذلك في قول الله تعالى:

﴿ وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَةِهُ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَفْتَاهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ ﴾^(٧٧)

ففي هذا المشهد السردى تعاضدت البنية الدلالية للفظة ((حين)) الذي يرتب لزمن دخول سيدنا موسى - ﷺ - المدينة، مع لفظة (غفلة)، من أجل توجيه سياق الحكى نحو وجهة تخدم السرد القصصى. فسيدنا موسى - ﷺ - بعد أن بلغ أشده واستوى وآتاه الله الحكم والعلم، علم أن فرعون مصر وقومه على الباطل، فأنكر عليهم ذلك وعاب دينهم واشتهر ذلك منه فتوعدوه.. مما استحال عليه دخول مدينة فرعون إلا في حالة من الخوف، ولأجل هذا ارتهن دخوله فيها بزمن غفلة أهلها، فكان دخوله لها على إختلاف المفسرين في وقت " ما بين العشاءين. وقيل: وقت القائلة. وقيل: يوم عيد لهم هم مشتغلون فيه بلهوهم "^(٧٨).

كما نلمح في النسيج السردى في القصة توظيف كلمة (بالأمس) في قول الله تعالى:

﴿ فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِبًا يَتَرَقَّبُ فَإِذَا الَّذِي اسْتَنْصَرَهُ بِالْأَمْسِ يَسْتَصْرِخُهُ قَالَ لَهُ مُوسَى إِنَّكَ لَغَوِيٌّ

مُتَيْنِ ﴿١٨﴾ فَلَمَّا أَنْ أَرَادَ أَنْ يَبْطِشَ بِالَّذِي هُوَ عَدُوٌّ لَهُمَا قَالَ يَا مُوسَى أَتُرِيدُ أَنْ تَقْتُلَنِي كَمَا قُتِلْتَ نَفْسًا
بِالْأَمْسِ إِنْ تُرِيدُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ جَبَّارًا فِي الْأَرْضِ وَمَا تُرِيدُ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْمُصْلِحِينَ ﴿١٩﴾ ﴿٧٩﴾

فلكلمة (بالأمس) في الآيتين دلالتها القوية في البناء السردى للخطاب القرآنى،
ففى الآية الأولى تنكشف دلالة المشهد فى محيطها الزمنى المرهون بـ (الأمس) -
بمجيئها بين فعلى (الاستنصار والاستصراخ) - لتفصح عن حقيقة هذا الرجل الذى
ينتمى إلى شيعته وتبين عن خصاله، إذ تنكر لصنيع نبي الله موسى. أما فى الآية
الثانية فتشئ بزمن ارتبط فى ذاكرة نبي الله موسى - ﷺ - بأزمة مريرة ضاغطة،
استحالت إلى مصدر قلق وتوجس وندم وتنغيص.

إذن، فالزمانية فى الخطاب القرآنى تأخذ كينونتها الجمالية من قيمها التعبيرية
المطلقة، التى تأتى منسجمة مع جوهر البنية الدلالية الكامن فى السياق التوجيهى
الذى يرمى إليه الخطاب القرآنى فى القصة: من مقاصد وغايات وعظات دينية.

كذلك شكلت دلالات المكان بعدا جماليا آخر فى البنية السردية للخطاب
القرآنى، فقد أسهم الفضاء المكاني فى بناء الأحداث القصصية، وشكل وضعية
مادية من وضعيات نضجها واكتمالها.

ورغم أن المكان يشغل قوة عاملة - بقدر ما - فى تشكيل الحدث، وإبراز معالمه إلا
أنه يأتى فى مرتبة تالية للزمن، وبهذا القيمة تعامل السرد القصصى فى الخطاب
القرآنى مع المكان، "فلا يلتفت إلى المكان، ولا يجرى له ذكرا إلا إذا كان للمكان
وضع خاص يؤثر فى سير الحدث، أو يبرز ملامحه، أو يقيم شواهد العبرة والعظة
منه" (٨٠).

وهذا يعنى أن ذكر المكان فى القصة القرآنية مرتبط بما يمكن أن يضيفه من قيمة
نفسية وروحية تفتقد هما الحادثة والشخص، والتى ما كانت لتتواجد لولا اقترانها
بالمكان.

فقيمة المكان الجمالية كعنصر مؤسس من عناصر البنية السردية فى الخطاب
القرآنى تتبع من تجاوزه لكونه إطارا ماديا يحوى الأحداث وتتحرك فى محيطه

الشخصيات، بحيث يصبح أداة فاعلة في تلوين هذه الأحداث، واحتواء هذه الشخصيات.

فالفضاء المكاني هو أحد الموضوعات الأساسية التي يركز عليها الخطاب القرآني، والتي يرتكز فيها وجوده بوجود الحدث؛ حيث يسهم في صياغته والتمكين له، ويوضح سير الحدث وتسلسله ويكشف لنا عن نتائجه.

وقد سرد القرآن الكريم قصصا عديدة.. ذكر فيها المكان بشكل صريح ومباشر، وقد احتوى دلالة مرجعية إشارية كما هو حادث في "أسماء الأمصار: (مصر، يثرب، سيناء، الطور، حنين، بدر)، أو الأماكن المعلومة أو التي اكتسبت علميتها من خلال إثبات السياق القرآني لها، مثل: سدرة المنتهى، الكهف" (٨١).

ومن جماليات السرد في هذا المقام ما نلاحظه في قصة جيش المسلمين يوم حنين في قول الله تعالى:

﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرٍ ۗ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ ﴿٢٥﴾﴾ (٨٢)

تنبعث جماليات المكان في هذا الخطاب القرآني من زاوية أنه جاء موافقا لتطور الحدث، حيث ذكر الخطاب القرآني المكان في هذه القصة ليبرر وقوع الحدث الثاني، والذي تمثل في تذكير المسلمين بهزيمتهم يوم حنين حينما اغتروا بكثرتهم، ثم نصرهم الله بقوته، ليكونوا عبرة بعد أن غفلت قلوب المسلمين لحظات عن الله مأخوذة بالكثرة في العدد والعتاد. ليعلم المؤمنون أن التجرد لله وتوثيق الصلة به هي عدة النصر التي لا تخذلهم حين نخذلهم الكثرة في العدد والعتاد.

فجاء تخصيص المكان بيوم حنين بالذكر من بين أيام الحروب " لما فيه من العبرة بحصول النصر عند امتثال أمر الله ورسوله ﷺ وحصول الهزيمة عند إيثار الحظوظ العاجلة على الامتثال ففيه مثل وشاهد لحالتي الإيثارين المذكورين آنفا في قول الله تعالى: (أَحَبُّ إِلَيْكُمْ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ) ليتنبهوا إلى أن هذا الإيثار قد يعرض في أثناء إيثار

آخر فهم لما خرجوا إلى غزوة حنين كانوا قد آثروا محبة الجهاد على محبة أسبابهم وعلاقاتهم، ثم هم في أثناء الجهاد قد عاودهم إيثار الحظوظ العاجلة على امتثال أمر الله ورسوله ﷺ الذي هو من آثار إيثار محبتها وهي عبرة دقيقة حصل فيها الضدان ولذلك كان موقع قوله (إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ) بديعا؛ لأنه تنبيه على خطئهم في الأدب مع الله المناسب لمقامهم أى: ما كان ينبغي لكم أن تعتمدوا على كثرتكم^(٨٣).

وهكذا يكون للفضاءات المكانية المكونة للبنية السردية في القصص القرآني قرائنها التي تجمعها بالأحداث المنسكبة فيها، فتكون مبررا لنتائج الحدث، فنلاحظ بينهما توافق وانسجام، يفضى بصورة حتمية إلى إثراء البنية السردية في النص القرآني بصورة جمالية بارعة.

ويمكن أن نحدد معالم هذه الجمالية من خلال صورتين متراكبتين يتموضع فيهما الفضاء المكاني؛ تتحقق الأولى منها بتمفصل الفضاء المكاني في السرد القصصي في صورة محورية، يترتب عليها اشتغال هذا المكاني فيأتي دليلا معرفيا يسمح بتوجيه فكر القارئ على نحو يفهم معه ما في النص على أنه ليس منعزلا عن الواقع، مما يضمنى على النص طابع الصدق ويجعله نموذجا من الواقع، وإذا كان هذا على مستوى القصة الفنية فكيف بالقصة القرآنية التي تسرد وقائع حقيقية لا يشوبها كذب أو تلفيق^(٨٤).

ولا يمكن للسرد القرآني أن يكتمل في معطاه القصصي، أو يفرض نفسه بكثافة، دون أن نتحدث عن الشخصية، وما تؤديه من أدوار مهمة وفاعلة فيه. فالشخصية في محيطها السردى قد أنيطت - بما تملكه من سيولة تعمل على تنامي المسارات المختلفة لبنية الحكى الدلالية - بأداء أدوار مهمة من أهم خصوصياتها لفت نظر المخاطب وشد انتباهه كى ينفعل بغايات الخطاب القصصي القرآني، ومن جهة أخرى، تحويل البناء السردى إلى نبع ثر ومنجم بكر وخزان متسع يمدنا بأنواع سردية لا تحصى "يقف فيه المرء على السنن النفسية والاجتماعية والإيمانية في الفرد والمجتمع والأمم"^(٨٥).

يمور الخطاب القرآن القصصي بأنواع عديدة من الشخصيات القرآنية نتيجة لتنوع السرد فيه، الأمر الذي لا يمكننا من إحصاء دقيق لهذا العدد الهائل لأنواع هذه الشخصيات. لكن حسبنا هنا فقط أن نقدم تعريفا لأنواعها. "فهى عالم قائم بذاته، تتنازع فيه الأرواح البشرية والملائكية والنبوية والجنّية والحيوانية والشيطانية، إنه عالم ملكوتى من الصعوبة تحديده كله" (٨٦).

وإذا ما وقفنا لانتخاب بعض النماذج بقصد الكشف عن طبيعة البناء الفنى للشخصية فى الخطاب القصصى القرآنى وجدنا أن منطق البناء السردى فى القصة القرآنية يقوم بتناول الشخصية من خلال وضعها "فى مواقف متجددة، بحيث يتجدد المسار القصصى ويندفع إلى النمو وهذا التوجيه البنائى يدفع بالشخصية إلى الحركة الدائمة، ما يجعلها تتخذ مسلكاً ما يميله عليها الموقف أحياناً، وأحياناً أخرى يكون هذا الاتجاه نابعا من ذاتيتها هى وما تلتزم به فى نفسه أساسا من قيم واتجاهات ومبادئ وأصولا راسخة" (٨٧).

ومن هذه النماذج التى أبدع السرد القصصى القرآنى فى تجسيدها وإخراجها إخراجا جماليا رائعا شخصية خليل الله سيدنا إبراهيم - عليه السلام - التى تعددت زوايا مناقبها، بما يجعلنا نقصر تحديد ملامحها فى بعض هذه الزوايا. وقد آثرت أن تنبثق ملامح هذه الشخصية من خلال محيطها الأسرى.. سواء فى كيفية الحديث مع الأب أو الاهتمام بالأسرة أو معاملة الابن.

تبرز ملامح النموذج الأول منها واضحة جلية فى قول الله تعالى:

﴿وَأذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِذْ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا ۗ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا ۗ يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا ۗ يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا ۗ يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا ۗ قَالَ أَرَأَيْتَ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنْتَهَ لِأَرْحَمَتِكَ وَأَهْجُرَنِي مَلِيًّا ۗ قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي

حَفِيًّا (٤٧) وَأَعْتَزِلْكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا (٤٨) (٨٨)

يعتمد السرد منذ بدايته على تحديد ملامح الشخصية الرئيسة، وذلك بالاقتراب من صورتها السيمية أو المظهرية؛ فتم التعريف ببعض ملامحها أو صفاتها الخلقية.. في تعاطيها الكلام وهي الشخصية المرسله من عند الله تعالى - مع شخصية الأب الكافرة، التي لا تؤمن بالله وتحرض على عبادته. فتبدو في هذا المشهد السردى شخصية سيدنا إبراهيم - عليه السلام - في شخصية الرضى الحليم، فتبرز في ألفاظه وتعبيراته وداعته وحلمه وحيائه ورفقه في ملاطفة أبيه، في مقابل تصرفات أبيه الجاهلة، الذي يهدده ويتوعده.

فيصف السرد القرآنى سيدنا إبراهيم في سموها الإنسانى بالصدق والنبوة بما يتناسب مع شخصيته في تعاملها بهذا اللطف في خطاب دعوته لأبيه. فيحاول أن يهديه إلى الخير الذى هداه الله إليه، وعلمه إياه في تحبب ومودة فيخاطبه بقوله: ((يا أبت))، ويسأله عن سبب عبادته لما هو دون الإنسان في المرتبة، بل إلى ما هو في مرتبة أدنى من مرتبة الحيوان، لا يسمع ولا يبصر ولا يملك ضرا ولا نفعا.

ورغم أن الأب يقابل دعوة الابن الى الهدى بكل جهالة وقساوة، فإن هذا لم يغضب إبراهيم الحليم، ولم يفقد بره وعطفه وأدبه مع أبيه، وذلك هو شأن الإيمان مع الكفر، ومع كل ذلك فلا جدال ولا أذى، ولا رد للتهديد والوعيد، بل السلام وطلب الغفران من الله والرحمة والدعاء بالهدى لأبيه هو المقابل.

أما النموذج الثانى والذى تتكشف فيه صورة هذه الشخصية وتزداد معالم إنسانيتها رسوخا، فيجسده قول الله تعالى:

﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ رَبِّ إِنَّهُمْ أَضَلُّونَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِ فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (٣١) رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ

فَأَجْعَلْ أَفْعِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارزُقْهُمْ مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴿٣٧﴾ رَبَّنَا
 إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا نُعَلِّنُ وَمَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴿٣٨﴾ الْحَمْدُ
 لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ ﴿٣٩﴾ رَبِّ اجْعَلْ لِي
 مَقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ ﴿٤٠﴾ رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ
 يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ ﴿٤١﴾ (٨٩)

تتجلى براعة الخالق سبحانه وتعالى في رسم صورة شخصية سيدنا إبراهيم
 - عليه السلام - في أبيه وأبداع صورها في هذا المشهد السردى، لتطلعنا على هذه السمة التي
 استكنت نفس أبي الأنبياء، والتي تنسجم فيها الرحمة بالطاعة وذلك حين يتلى بترك
 ابنه وزوجته في وادى مقفر، فتبرز أسمى مراتب الرحمة بأهله والطاعة والامتثال
 لأمر الله عز وجل.

فسيدنا إبراهيم يعلم مدى حاجة الإنسان الماسة لنعمة الأمن، وكم هى عظيمة
 الواقع فى حسه، متعلقة بحرصه على نفسه. فيطلب من الله تحققها والسياق يذكرها
 هنا ليذكر بها سكان هذا البلد، الذين يستطيون بالنعمة ولا يشكرونها، وقد
 استجاب الله دعاءه فجعل البلد آمنا، ولكنهم هم سلكوا غير طريق إبراهيم،
 فكفروا بالنعمة، وجعلوا لله أندادا، وصدوا عن سبيل الله.

ويعاود إبراهيم الدعاء مرة أخرى حرصا منه على نفسه وزرئته من بعده
 فيلتجىء إلى الله تعالى فى أخص مشاعر قلبه، فيدعوه أن يجنبه عبادة الأصنام هو
 وبنيه، ويستعينه بهذا الدعاء ويستهديه. ثم ليبرز أن هذه نعمة أخرى من نعم الله،
 إنها لنعمة أن يخرج القلب من ظلمات الشرك وجهالاته إلى نور الإيمان بالله
 وتوحيده. فيخرج من التيه والحيرة والضلال والشroud، إلى المعرفة والطمأنينة
 والاستقرار والهدوء.

لكن القلوب التى جبلت على المعاصى والمخالفة ما كان لها أن تؤمن أو تتبع
 سبيل الهدى، وفى هذا تبدو سمة إبراهيم العطوف الرحيم الأواه الحليم، وترفرف
 أجواء المغفرة والرحمة، ويتوارى ظل المعصية، فلا يكشف عنه إبراهيم. فهو لا

يطلب الهلاك لمن يعصيه من نسله ويحيد عن طريقه، إنما يكلهم إلى غفران الله ورحمته.

ويمضى إبراهيم - عليه السلام - في دعائه فيذكر إسكانه لبعض أبنائه بهذا الوادى المجذب المقفر المجاور للبيت المحرم، طاعة لله وامثالاً لأمره، من أجل إعمار هذا المكان بطاعة الله وذكره. فهذا هو الذى من أجله أسكنهم هناك، وهذا هو الذى من أجله يهتمون الجذب والحرمان ^(٩٠).

وهنا يعاود إبراهيم مناجاته لربه داعياً أن يسيل عليهم هذا الوادى المجذب بأفئدة من الناس، ويصنوف من الثمرات من أجل طاعة الله وشكره.. وذلك في تعبير يقطر رقة وعدوبة، "ويصور القلوب رفاقة مجنحة، وهى تهوى إلى ذلك البيت وأهله في ذلك الوادى الجديب. إنه تعبير ندى يندى الجذب برقة القلوب" ^(٩١).
فيقول: ((فَجَعَلَ أَفئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقُهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ)).

وتتصاعد إنسانية هذه الشخصية، فتزداد توهجا مع استمرار عظمة تصوير الخطاب القرآنى لها، فتتعالى سماتها الإيجابية وتستمو كلما زادت حدة ابتلائها، وهو ما عبر عنه السرد القرآنى في قول الله تعالى:

﴿ فَبَشِّرْنَهُ بَعْلَمٍ عَظِيمٍ ^(١٠١) فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبْنَؤُا إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى ^(١٠٢) قَالَتِ ابْنَتُ عَاقِلٍ مَا تَأْمُرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ^(١٠٣) فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ^(١٠٤) وَنَدَيْتُهُ أَنْ يَتَّبِعْهُ أَنْ يَتَّبِعْهُ أَنْ يَتَّبِعْهُ ^(١٠٥) فَذَصَدَقَتِ الرَّبِّيَّةُ إِنَّكَ كَذَلِكَ تَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ^(١٠٦) إِنَّ هَذَا لَهُو الْبَلَاءُ الْمُبِينُ ^(١٠٧) وَفَدَيْتَهُ بِذَبِيحٍ عَظِيمٍ ^(١٠٨) وَرَكَعًا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ ^(١٠٩) سَلَّمَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ^(١١٠) كَذَلِكَ تَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ^(١١١) إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ ^(١١٢) وَبَشِّرْنَهُ بِنِسَاءٍ سَاحِقَاتٍ لَبِيبَاتٍ ^(١١٣) وَرَكَعًا عَلَيْهِ وَعَلَىٰ إِسْحَاقَ ^(١١٤) وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِنَفْسِهِ ^(١١٥) ^(٩٢) ﴾

ففى هذ المشهد تبدى الصورة وقد توشت بأشد المشاهد إثارة، فيجسد سياق القصة أمام الملتق مشهدا حيا وموحيا، تتجلى فيه أعظم اللحظات فى حياة سيدنا إبراهيم؛ بل فى حياة البشر أجمعين.

فلنا أن نتصور فرحة إبراهيم بهذا الغلام الحليم وهو الوحيد المهاجر المقطوع من الأهل والأرض والوطن.

إنه يرزق بغلام متميز طالما تطلع إليه بعد أن استبد به الكبر.. شهد له ربه بصفة الحلم. وما يكاد يفتح صباه ويأنس به أبوه، ويرافقه سبل الحياة.. حتى تدركه الإشارة الربانية التي لا تردد فيها ولا حيف بذبح هذا الابن والتضحية به، فيقبل على الأمر في تسليم ورضا، دونما ثوانٍ أو جزع. فيتوجه لابنه في كلمات المالك لأعصابه، والمطمئن لقضاء الله، ويعرض عليه هذا العرض ويطلب إليه أن يتروى في أمره، كالذى يعرض المؤلف من الأمر.

فما كان من الابن إلا أن يرتقى إلى الأفق الذى ارتقى إليه أبوه من قبل... إنها روعة الإيمان والامتثال في الطاعة والتسليم.. فتلقى الأمر في طاعة ورضى ويقين.. فهو يعرف أن الإشارة المنامية أمر إلهي وتكليف من الله تعالى لأبيه.

فيوكل الابن قبوله الأمر لله دون أن يظهر لشخصه ظلا ولا حجما ولا وزنا.. فيدعو ربه أن يكون بأداء هذه المهمة من الصابرين.

فيا للأدب مع الله! ويا لروعة الإيمان. ويا لنبل الطاعة. ويا لعظمة التسليم! وهنا يقف المشهد قفزة عملية يجتاز بها هذا الموقف الحوارى... إلى مشهد التنفيذ... وفيه يتجلى مرة أخرى نبل الطاعة. وعظمة الإيمان. وطمأنينة الرضى وراء كل ما تعارف عليه بنو الإنسان.. (٩٣).

وبينما يتأهب الوالد والولد لتنفيذ الأمر، وأخذ الوضعية المثل لإقراره واقعا فعليا، نبصرهما وقد أقبلتا على ذلك بتوفيق من الله كبير، وإيمان يزعزع الجبال، وعبودية خالصة لا شائبة فيها؛ ولذا أبقى الله عليه ثناء حسنا جميلا لا ينقطع إلى يوم القيامة.

هكذا، أبداع السرد القصصى في الخطاب القرآنى في رسم شخصية سيدنا إبراهيم وتقريب معالمها... كما أبداع في غيرها من الشخصيات المختلفة الأبعاد والصفات، فرأينا كيف توافق فيها جمال التعبير مع جمال الصورة، حتى اتسقا في ساحة الأجواء القرآنية

أهدافا نبيلة سامية.. جاءت مفعمة بثتى مجالات التأثير؛ فكملت معالم هذه (الشخصية / الشخصيات) بفضل النسق البديع والتصوير المعجز. وما أوردناه من إبداع الرسم القرآنى لا يمثل سوى أقل القليل من النماذج المتعددة التى حظيت بها بنية السرد القصصى فى النص القرآنى.

رابعا: الانسجام والتماسك النصى:

ينفرد النص القرآنى بحيوية دائمة؛ تنجذب لها النفوس وتأنس بها القلوب، سواء بإيحاءاته ومعانيه، أو بألفاظه ومبانيه. ومما وزاد من بهائه ورونقه، ذلك البناء، أو فلتقل الانسجام الذى ضمه نسيج نصى متماسك؛ كسا النص جمالا وإبداعا وتمائزا؛ فجاء أكثر قبولا واستقرارا فى نفس المتلقى.

والانسجام أو التماسك النصى الذى نقصده هنا هو أحد الآليات التى يستقبل من خلالها القارئ النص فهو " لا يتعلق بمستوى التحقق اللسانى، ولكنه يتعلق بالأحرى بتصور المتصورات التى تنظم العالم النصى بوصفه متتالية تتقدم نحو نهاية... " (٩٤). بمعنى أن الانسجام يضمن التابع والاندماج التدريجى للمعانى حول موضوع الكلام.

ويعتبر الانسجام من أهم العناصر التكوينية للقيمة الجمالية للخطاب فى الأعمال الأدبية الكبرى، من حيث الغنى والطابع المفهومى للتعبير الأدبى، فهو يجسد خاصية دلالية للخطاب تعتمد على فهم كل جملة مكونة للنص فى علاقاتها بما يفهم من الجمل الأخرى... فهو ليس خاصية تجريدية للأقوال ولكنه ظاهرة تأويلية* ديناميكية** من الفهم المعرفى، تتدخل فيها أنواع عديدة من المعارف الذاتية (٩٥). وانطلاقا من هذا التحديد فإن الانسجام يتصل بعلوم الدلالة والسياق والتداولية(٩٦)، فالقارئ فى هذه الحالة يجسد المركز الأساس الذى يعتمد عليه فى تحقيق الانسجام النصى من خلال فعل القراءة المراعى للآليات المكونة لهذه البنية داخل النص.

وما سبق يؤكد أن الانسجام الذى نقصده غير الاتساق، فهو أعم منه وأعمق، حيث يطلب الانسجام من المتلقى النظر إلى ماهو ليس شكليا ولا معجميا، بل إلى علاقات خفية قائمة داخل النص المراد دراسته، حيث يهتم بتراطب المفاهيم والعلاقات الدلالية المتحققة داخله.

فالانسجام من المفاهيم التى وظفها علم لسانيات النص الحديث فى الكشف عن التلاحم القائم بين الجمل والفقرات والنص بكامله. بمعنى أنه يشكل وضعية أو قل خاصية (سيماطيقية/ دلالية) يتميز بها الخطاب فى الأعمال الأدبية، تقوم على التناسق الفنى الذى يقىها التشتت والالتباس فى ذهن المتلقى، مما يضعف من جاذبية النص، ويفقده حيويته.

إذن، فالانسجام وما يؤديه من تناسق فنى فى العمل الأدبى يعد ضرورة من ضروريات تكوين النص، ووضعية كبرى لاسبيل لقبوله وتذوق جمالياته والتواصل مع طروحاته بدونها. " فهو الذى يشكل طبيعة الكل ويجعل من الصورة الكلية وعلاقاتها الداخلية لوحة واحدة لامكان فيها للتجزئة إلى عناصر.. كأنها الوحدة العضوية التى تجمع أجزاء الكائن الحى " (٩٧).

وإذا كان القرآن الكريم كتاب معجز ومتجاوز فى إعجازه لحدود ما عهدته البشر فى الأعمال الأدبية - الشعرية والنثرية - إلا أنه كتاب ينتمى فى تكوينه المعجز إلى الأبنية النصية الكبرى، التى تتجلى فيها مظاهر الانسجام والتناسك النصى. إنه نصية إلهية معجزة فى اللفظ، وسامية فى المعنى، ومتعالية فى النظم، وشاخحة فى الانسجام، وشديدة فى التماسك. ولاشك فى أن الباحث فى النص القرآنى - رغم انفتاحه على قراءات متعددة - يتعامل معه على أنه وحدة واحدة مترابطة تمتلك أسباب تفوقها وعلوها وامتيازها عن النصيات الأخرى.

وقبل أن يقودنا الكلام عن الانسجام فى الخطاب القرآنى وتتبع (آليات/ مظاهر) اشتغاله الجمالى داخل النص القرآنى، فإنه يتحتم علينا أن نأخذ بعين الاعتبار دور القارئ وجهده التأويل الذى يبذله لربط أجزاء النص دلاليا، وذلك

بالتدرج في بنية معرفية كلية، تكون بدايتها رصد العلامات الخفية التي تجعل النص كلا منسجما متماسك الوحدات.

فالمتلقى له دور فاعل وأساس في الحكم على انسجام النص وتماسكه، إذ يعد أحد أهم أركان التحليل النصي " فهو يعتبر القراءة الثانية للنص، ولهذا لم يغفل علماء اللغة هذا الدور للمتلقى، فالنص يعد حواراً قائماً بين قائل النص والنص والمتلقى " (٩٨).

ولا يعني أن هذا الدور قد انيط بالمتلقى دون مراعاة لمعايير أو ضوابط تحكمه، فإذا كان لهذا المتلقى دور في الحكم على انسجام النصوص وتربطها، فإن هذا الدور جاء من منطلق أن ثمة شروطاً خاصة يجب توافرها في متلقى هذا (الخطاب/ النص)... فهو لا يقوم على الخطاب إلا وقد امتلك معارف وثقافات وأدوات تؤهله للقيام بهذا الدور المهم، لاسيما أن كثيراً من الخطابات بحاجة إلى إحالة فكر، وتشكيل رؤيا، وإمعان نظر للوصول إلى استخراج العلاقات الخفية التي تجعل منه وحدة دلالية (٩٩)، وهذا ما سنقوم بتوضيحه في حينه - إن شاء الله تعالى - بشكل عملي تطبيقي أثناء سوق النماذج القرآنية.

وإذا ما وجد في النص القرآني ما يوهم ظاهره التفكك وعدم الانسجام والتماسك، بسبب نزوله منجماً على الحوادث والوقائع، ثم جمعت آياته وسوره في المصحف على وضعيتها الخاصة وترتيبها الحالي، فإن هذه الوضعية هي من أهم الظواهر الإعجازية التي لفتت نظر السلف والخلف للكشف عن روائع نظمه وبدائع انسجامه التي تميز بها على سائر الكلام.

وإذا كان الهدف من وراء هذا المبحث يكمن في الكشف عن مظاهر الانسجام والتماسك النصي في الخطاب القرآني، وكيف تبلورت جمالياً، فإن هذا يقودني - كما أسلفت القول - إلى تأكيد أن منطلق هذا الطرح سيكون من خلال البنية الدلالية للخطاب القرآني في سوره، بمعنى أن التركيز في ذلك سوف يكون منصبا على العلاقات الخفية والترابطات الدلالية التي توصلنا إلى عالم النص ووحدته الكلية، وهذا بالطبع يجعلنا - في هذه الحالة - لانولى مظاهر الانسجام أو الترابط الشكلى كبير اهتمام.

فهو وإن كان يشكل نقطة وصول مهمة في تماسك النص الكلى، إلا أن اهتمامه منصب على البنية السطحية الظاهرية للنص، فتراه يكتفى بالبحث في الترابط الشكلى للنصوص... فى بنيتها النحوية والمعجمية^(١٠٠).

إن أول مايلفت الانتباه من أدوات تحقق الانسجام والتماسك النصى فى الخطاب القرآنى هو مظهر ((المناسبة)) بتشكلاته المختلفة. فمعروف أن الآيات التى تركيب منها السور القرآنية جاءت وفق ترتيب إلهى قديم لم يطرأ عليه تعديل أو تغيير، دون تدخل من أحد. وحتما سوف يفضى هذا الترتيب بشكله الموجود فى المصحف الشريف، إلى حتمية وجود مناسبة بين ترتيب هذه الآيات، علاوة على أن تلاحم أجزاء السورة يرتبط بمناسبات داخلية بينهما؛ من أجل ذلك كان لابد علينا أن نبحث عن حدود العلاقة الماثلة بين معانى الآيات، والتى حققت لنا انسجاما وترابطا فى سورة معينة؛ لأن وجود هذه الآيات فى سياق سورة واحدة ينبىء عن علاقة بينهما ووجه من المناسبة جعل منها وحدة دلالية^(١٠١).

فالمناسبة تأتى ضمن الآليات المهمة التى يؤسس من خلالها لتحقيق الانسجام والتوافق الدلالى بين أجزاء النص القرآنى. وهى من العلوم الجليلة التى حظيت باهتمام كتب علوم القرآن الكريم^(١٠٢). فكما يقول الإمام الزركشى (المتوفى ٧٩٤ هـ) أن علم المناسبة: "فائدته جعل أجزاء الكلام بعضها آخذا بأعناق بعض فيقوى بذلك الارتباط ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء"^(١٠٣).

ويؤكد الإمام البقاعى (ت ٨٨٥ هـ) المعنى السابق بصورة أكثر وضوحا واتساقا مع مرامى البحث، فيقول إن: "علم مناسبات القرآن علم تعرف منه علل ترتيب أجزائه، وهو سر البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعانى لما اقتضاه الحال، وتتوقف الإحالة فيه على معرفة مقصود السورة المطلوب فيها، ويفيد ذلك معرفة المقصود من جميع جملها"^(١٠٤).

فعلم المناسبة إذن يبحث فى كيفية تماسك النص وانسجامه، وذلك بترابط وتعلق وحدتها، مع الأخذ فى الاعتبار أن هذا لا يتحقق إلا بعد بيان اتصال الآيات

بعضها مع بعض في موضوع واحد، أى بعد أن يتم سياق الآية أو سياق المقطع، فبعدها يطلب وجه مناسبة الآية بما قبلها وما بعدها^(١٠٥).

ولقد تعددت تشكلات المناسبة في النص القرآنى تبعاً لتعدد مواضع السور داخل الخطاب القرآنى، شأنها في ذلك شأن العديد من سور القرآن الكريم، لكن هذا التعدد لم يحل بين انسجامها وتوافقها شكلياً ودلالياً، بل أكدته - وهذا سر من أسرار النص القرآنى الإعجازية - فارتبطت السور بعضها ببعض برباط خارجي، كما ارتبطت الآيات داخل هذه السور - على اختلاف مواضعها - برباط داخلي، شكل بنية مفهومية واحدة دون تفكيك أو تناقض.

وفي سبيل توضيح ماسبق نسوق نموذجاً نصياً من سور القرآن الكريم نرى فيه الكفاية في بيان دور المناسبة - بشكولها المختلفة - في تحقق الانسجام والتوافق في السياق المفهومي للنص القرآنى وصورة ذلك جمالياً وتعبيراً، وهو سورة (الليل). يقول الله تعالى:

﴿ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى ① وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى ② وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ③ إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى ④ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ⑤ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ⑥ فَسَنبَرُهُ لِلْيُسْرَى ⑦ وَأَمَّا مَنْ يَحْجِلْ وَأَسْتَفْتَى ⑧ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ⑨ فَسَنبَرُهُ لِلْعُسْرَى ⑩ وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّى ⑪ إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى ⑫ وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَى ⑬ فَأَنْذَرْتُمْ نَارًا تَلْفُظَى ⑭ لَا يَصْلُهَا إِلَّا الْآشْقَى ⑮ الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى ⑯ وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى ⑰ الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى ⑱ وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى ⑲ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى ⑳ وَسَوْفَ يُرْضَى ㉑ ﴾^(١٠٦).

تتكشف كيفية تحقق انسجام هذا الخطاب القرآنى في هذه السورة المباركة من خلال مظهرات علائقية أوجدتها المناسبة على المستويين الخارجى والداخلى؛ جاءت على النحو التالى:

. مناسبة السورة بما قبلها وبما بعدها :

إذا كان نزول القرآن الكريم قد استغرق عدداً ليس بالقليل من السنين، وأنه نزل منجماً بحسب الوقائع والأحداث في بعض المواقف، فإن هذا لا يتناقض مع حدوث

تناسب وانسجام بين سورته، بحيث تتراتب اللاحقة مع ما تقدم عليها أو تأخر عنها من سور القرآن.

وقد أكد هذا المعنى الإمام الزركشى في معرض قوله الذى يرد فيه على من أنكر وجود هذه المناسبة بين سور القرآن وآياته بحجة أنها نزلت حسب الوقائع المتفرقة، فيقول: "وفصل الخطاب أنها على حسب الوقائع تنزيلا وعلى حسب الحكمة ترتيبا فالمصحف كالصحف الكريمة على وفق ما فى الكتاب المكنون مرتبة سورته كلها وآياته بالتوقيف... والذى ينبغى فى كل آية أن يبحث أول كل شيء عن كونها مكملة لما قبلها أو مستقلة. ثم المستقلة ما وجه مناسبتها لما قبلها؟ ففى ذلك علم جم وهكذا فى السور يطلب وجه اتصالها بما قبلها وما سيقى له" (١٠٧).

فتبرز ملامح تناسب النص القرآنى فى سورة ((الليل)) بشكل عملى - على المستوى الخارجى - من خلال توقعها بين سورتى: (الشمس) كنص سابقة و(الضحى) كنص لاحق. فبعد أن بين المولى - عز وجل - فى (سورة الشمس) "حال من زكى نفسه وحال من دساها، وأوضح فى آخرها من مخالفة ثمود لرسولهم ما أهلكتهم، فعلم أن الناس مختلفون فى السعى فى تحصيل نجد الخير ونجد الشر، فمنهم من تغلب عليه ظلمة اللبس، ومنهم من يغلب عليه نهار الهدى، فتباينوا فى مقاصدهم، وفى مصادرهم ومواردهم، بعد أن أثبت أنه هو الذى تصرف فى النفوس بالفجور والتقوى، أقسم أول - [سورة الليل] - بما يدل على عجائب صنعه فى ضره ونفعه على ذلك، تنبيها على تمام قدرته فى أنه الفاعل بالاختيار، يحول بين المرء وقلبه حتى يحمله على التوصل إلى مراده، بضد ما يوصل إليه بل بما يوصل إلى مضاده، وعلى أنه لا يكاد يصدق الاتحاد فى القصد والاختلاف فى السعى والتوصل، وشرح جزاء كل تحذيرا من نجد الشر وترغيبا فى نجد الخير" (١٠٨).

إذن، فسورة ((الليل)) جاءت لتعلن انسجامها وترباطها النصى مع سورة الشمس قبلها من جهة أنها كالتفصيل لما أجمل فيها، فبعدها ذكر فى سورة الشمس: (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا) ذكر هنا فى سورة الليل من الأوصاف

ما يحصل به الفلاح، وما تحصل به الخيبة بقول الله تعالى: (فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى... وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى..).

ومن أبداع الأشياء أن ارتبطت سورة الليل ارتباطا مفهوما بالسورة التالية لها، حيث اختتمت بوعد كريم من الله تعالى بإرضاء الأتقى في الآخرة، بقول الله تعالى (وَلَسَوْفَ يَرْضَى)، لتعقبها سورة الضحى التي هي في النبى صلى الله عليه وسلم ليتأكد فيها هذا الوعد لنبىه ﷺ مرة أخرى في هذه السورة في قول الله تعالى: (وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى)، إشارة إلى أنه أقرب أمته إلى مقامه ﷺ، هذا من جهة، ومن جهة أخرى حملت سورة ((الليل)) تذكيرا للمتقين بنعمة تجنبهم الاصطلاء بنار جهنم يوم القيامة بقول الله تعالى (وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى)، عدد هذا في السورة اللاحقة، فذكر نعم الله تعالى على سيد الأتقياء ﷺ، والتي شملت كل السورة تقريبا (١٠٩).

. بيان وجه المناسبة بين اسم السورة ومحتواها .

معروف أن اسم السورة يجسد العتبة الأولى لعنوان النص لدى المتلقى، أو محلل النصوص، وبخاصة إذا عرفنا أن قراءة النص - أى نص - في ظل عنونته يشكل الانطلاقة الأولى لقرءته. من أجل ذلك يتحتم على هذا العنوان أن يحتوى على علاقة ما بمحتوى السورة، حتى يكون له دور في الترابط أو الانسجام النصى فيها، ولا سيما وأنا نعلم أن أسماء السور في النص القرآنى أمر توقيفى^(١١٠). ومن ثم لا بد من محاولة الكشف عن حدود هذه العلاقة وما حوته السورة من دلالات وثيقة ترتبط باسمها. فهذه السورة تسمى بسورة ((الليل))، وهو ظرف الزمان الذى ابتدئت به السورة، ثم ذكر النهار بعد ذلك، عكس ما في سورة الشمس "لأن هذه السورة نزلت قبل سورة الشمس بمدة وهى سادسة السور وأيامئذ كان الكفر مخيما على الناس إلا نفرا قليلا، وكان الإسلام قد أخذ في التجلى فناسب تلك الحالة بإشارة إلى تمثيلها بحالة الليل حين يعقبه ظهور النهار ويتضح هذا في جواب القسم بقوله (إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَى) إلى قوله (إِذَا تَرَدَّى)"^(١١١).

المناسبة بين افتتاحية السورة وطرحها الموضوعي:

برز التناسب واضحاً بين مفتتح السورة وطرحها الموضوعي، وجاء ذلك في مناسبة المقسم به (المفتتح) للمقسم عليه (الطرح الموضوعي)، الذي تطرقت إليه السورة. وقد تحقق هذا التناسب من خلفية أن سعى الناس مختلف في نوعه، فمنه الشر ومنه الخير، ومن ثم فهما يتماثلان مع الظلمة والنور، واللذان يتوالدان من الليل والنهار، وأن سعى الناس ينبثق عن نتائج منها النافع ومنها الضار، كما ينتج الذكر والأنثى ذرية صالحة وغير صالحة.

المناسبة بين مطلع السورة وخاتمتها:

قد يؤدي توالى الفقرات والجمل داخل النصوص إلى وجود (فجوات / مسافات) تباعد بين مفتتح النص ومختمة؛ مما يحدث نسيان لهذا المفتتح، فيأتي المختتم فيذكرنا بمطلع هذا النص. ويأتي ذلك بذكر بعض العلاقات، أو الروابط كتكرار معنى ذكر في بداية هذا النص، أو بذكر جملة في هذه الخاتمة تكون مفسرة لما هو موجود في المقدمة... إلى غير ذلك من العلاقات التي من شأنها أن تحدث انسجاماً دلالياً وتماسكاً نصياً بين بداية النص ونهايته. وإذا نظرنا إلى سورة ((الليل)) وجدنا أن تحقق التناسب بين افتتاحيتها وخاتمتها آت من جهة أن الله أقسم في بداية السورة بالليل والنهار، وبالخالق العظيم الذي أوجد النوعين الذكر والأنثى، مما يعنى الاستدلال على تباين عمل الخلائق، واختلافهم في تعاطى الخير والشر، مما يترتب عليه إختلاف الجزاء. فعمل الخير سيفضي حتماً بصاحبه المؤمن إلى النعيم، وعمل الشر سيفضي بصاحبه حتماً الكافر إلى الجحيم.

ثم تأتي بعد ذلك الخاتمة لتؤكد لنا هذا المعنى بذكر نموذجين من هؤلاء الناس، النموذج الأول وهو الأشقى الذي يكون جزاؤه الاكتواء بسعير جهنم بسبب شره الذي تمثل في تكذيبه للرسول وتوليه عن الإيمان، والثاني الأتقى الذي ينفق ماله في وجوه الخير ليزكى نفسه ويصونها عن عذاب الله؛ فيكون جزاؤه الابتعاد عن هذا السعير.

وكما قال العلامة الشيخ طاهر بن عاشور: "وصف الأشقى بصلة الذى كذب وتولى، ووصف الأتقى بصلة الذى يؤتى ماله يتزكى للإيدان بأن للصلة تسببا فى الحكم" (١١٢).

وهكذا يكون اختيار القسم بالليل والنهار متناسبا مع المقام؛ لأن غرض السورة هو بيان البون بين حال المؤمنين والكافرين فى الدنيا والآخرة.

ولاشك أن هذا الصنف من التناسب بين مطلع السورة وخاتمتها فى جمهور سور القرآن، يظهر نوعا من التألف والتعاقب يأخذ بالألباب، وينبئ عن سبيل من سبيل التعبير الجمالى الإعجازى فى الخطاب القرآنى. فبينما تجرد السورة تتناول موضوعات شتى، وتطوف بقضايا مختلفة... إلا أننا لا نعدم فى نهاية السورة، أن نجد أصرة قوية، ووشيجة متينة بين مطلع السورة وخاتمتها.

.تناسب النظم القرآنى بين الآيات فى السورة:

تعد وحدة الموضوع فى النص القرآن الكريم من أهم الجوانب التى تحقق الانسجام والتماسك النصى للخطاب القرآنى. وعلينا أن ندرك أن التناسب فى النظم فى سور القرآن الكريم ألوان ودرجات، وأن انبعاثاته متعددة؛ فيأتى من التنسيق فى تألف العبارات، وانتقاء ألفاظها، ونظمها فى نسق خاص وتسلسل الأفكار، وتناسب الانتقال من فكرة إلى فكرة، وتناسب الإيقاع الموسيقى وانسجامه مع الأجواء العامة التى تطلق فيه هذه الموسيقى، وملاءمة الإطار الفنى للصورة أو المشهد مع دوره الذى وظف من أجله..

تحدد أوجه هذه المناسبة فى سورة ((الليل)) من خلال بنيتها الكبرى التى ترتبط ارتباطا وثيقا بالموضوع الكلى لـ (مقاطعها/ آياتها). فهذه السورة تنتمى للسور (المكية) التى تركز على حقيقة الإلوهية، وحقيقة العبودية، وحقيقة العلاقات بينهما، وتعريف الناس برهم الحق الذى ينبغى أن يدينوا له ويعبدوه ويتبعوا أمره وشرعه، وتنحية كل ما دخل على العقيدة الفطرية الصحيحة من عكر ودخل وانحراف والتواء، ورد الناس إلى خالقهم الحق الذى يستحق الامثال لربوبيته.

وبناء على ما سبق يمكن تقسيم السورة في بنتها الكبرى إلى ست (آيات / مقاطع / مجموعات) تترايط فيما بينها بترابط الأفكار والموضوعات التي تدل عليها. فتنتطق السورة في مقطعها الأول من خلال إطار من مشاهد الكون وطبيعة الإنسان. فتبدأ بالقسم بالليل إذا غشى الخليفة بظلامه، وبالنهار إذا أنار الوجود بإشراقه وضيائه، وبالخالق العظيم الذي أوجد الإنسان عبر نوعين: ذكر وأنثى وذلك في قول الله تعالى: (وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ. وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ. وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ).

ثم يبدأ بعد ذلك المقطع الثاني؛ وفيه تتقرر رؤية السورة من خلال بيانها لحقيقة العمل وما يترتب عليه من جزاء في قول الله تعالى: (إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَىٰ). ثم يأتي المقطع الثالث ليؤكد أن هذه الحقيقة متنوعة المظاهر مختلفة الأداء في الدنيا، ومن ثم فالجزاء مختلف كذلك فليس الخير كالشر، وليس الهدى كالضلال، وليس الصلاح كالفساد، فرسمت خطأ بيانيا مختلفا للعاقبة وفق العمل والوجهة في الآخرة (فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ. وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ. فَسَنِيَرُهُ لِلْعُسْرَىٰ. وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ. وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ. فَسَنِيَرُهُ لِلْعُسْرَىٰ). أما في المقطع الرابع فنجدها تنبه إلى اغترار بعض الناس بأموالهم التي جمعوها، وثوراتهم التي كدسوها، فهي لا تنفعهم في يوم القيامة شيئا (وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّىٰ)، ثم انتقلت بعد ذلك إلى المقطع الخامس لتذكرهم بحكمة الله في توضيح طريق الهداية وطريق الضلالة للعباد (إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ. وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَىٰ). ثم يأت المقطع السادس فيتحدث عن مصير كل فريق. ويكشف عن نهاية المطاف لمن يسره اليسرى، ومن يسره للعسرى. وقبل كل شيء يقرر أن ما يلاقيه كل فريق من عاقبة ومن جزاء هو عدل حق، كما أنه واقع وحتم. (فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ. لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَىٰ. الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ. وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَىٰ. الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّىٰ. وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَىٰ. إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ. وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ).

وهكذا تبدى العلاقة بين مقاطع النص في تساير دلالي وتناغم فنى يؤكد مدى الانسجام والتعلق العضوى بين مجموعات النص. فجاء الترابط وثيقا وعضويا بين

آيات هذه المجموعة من الآيات، حيث وجدنا كل آية تمهد لأختها وتتعاقد معها للوصول إلى هدف وغاية مشتركة.

وقد فطن بعض البلغاء النابهين إلى ما يمكن أن يؤديه هذا الأداء اللفظي والترتيب الموضوعي من بدائع التناسق والانسجام الجمالي في التعبير القرآني بحيث لا تدع مجالاً للشك أو الغموض. فهاهو شيخ الحضرة البلاغية الإمام عبد القاهر الجرجاني يشرح معنى التماسك بصورة تكاد تكون أوضح من شرحها في العصر الحديث، فيقول: "واعلم أن مما هو أصل في أن يدق النظر، ويغمض المسلك في توخي المعاني... أن تتحد أجزاء الكلام، ويدخل بعضها في بعض، ويشتد ارتباط ثان فيها بأول، وأن يحتاج في الجملة إلى أن تضعها في النفس وضعا واحدا، وأن يكون حالك فيها حال الباني يضع بيمينه ها هنا في حال ما يضع بيساره هناك، نعم وفي حال ما يبصر مكان ثالث ورابع يضعهما بعد الأولين..." (١١٣).

ومن الآفاق التي يجب اعتبارها في النظم القرآني في هذا السياق التناسق الفنى، والذي يظهر فيه الإبداع القرآني المعجز مدعما - في بعض الأحيان - بوضع إطار للمشهد المنقول، إلى جانب إحاطته بالإيقاع الموسيقى، مما يجعله متسقا مع المشهد المراد نقله والتعبير عن مجرياته.

فالناظر للملامح المشهد المنقول في سورة ((اليل)) يجد أن الإطار الذي جاءت فيه قد تعددت مظاهره، وذلك بسبب أن الصورة التي بداخله جاءت كذلك. فالمشهد المصور في هذا النص القرآني قد ارتهن بمكونات ذات شكل تقابلي، تجد فيه من بذل ماله اتقاء وابتغاء لوجه ربه، ومن بخل بإنفاقه استغناء عن عباة ربه، وفيه من يُيسر لليسرى، ومن يُيسر للعسرى، وفيه الأشقى الذي يصلى النار الكبرى، والأتقى الذي سوف يرضيه الله بعطائه يوم القيامة.

فهذا المشهد - بصورته تلك - جاء متناسبا مع الإطار الذي دارت في فلكه السوره، والذي تكشف معالمة على الوضعية نفسها التي تراكبت منها صورة المشهد السابق، وهو ظلمة وسواد الليل في مقابل ضياء وبياض النهار، والذكر والأنثى

المتقابلان في النوع والحلقة.. ولا شك أن هذا إطار متناسب تمام المناسبة للصورة التي احتواها.

كما اتصفت فواصل السورة بلون متميز من التناسب الموسيقي أكسبها تألفا وانسجاما ملحوظا؛ أضفى على الصورة كلها إيقاعا موسيقيا إنسيابيا هادئا، جاء متناغما مع أجواء السرد والبيان المقصودة في النص. وهو ما لمسناه نتيجة للتقارب الكبير في أصواتها حيث جات كلها مبنية على حرف واحد على هذه النحو: (يَغْشَى - مَجَلَّى - وَالْأُنْثَى - لَشْتَى - وَأَتَقَى - بِالْحُسْنَى - لِلْيُسْرَى - وَاسْتَعْنَى - بِالْحُسْنَى - لِلْعُسْرَى - تَرْدَى - لِلْهُدَى - وَالْأُولَى - تَلْطَى - الْأَشْقَى - وَتَوَلَّى - الْأَثْقَى - يَتَزَكَّى - مُجْزَى - الْأَعْلَى - يَرْضَى).

وهكذا، فإن للمناسبة دور مهم في الدراسات النصية، فرغم تجاهل الباحثين والمهتمين بلسانيات النص لها^(١١٤)، إلا أنه لا يمكن تجاهلها أو الاستغناء عنها، وذلك بما تملكه من آليات رصد وجوه ورود انتظام المعاني وارتصافها، حيث تشيع جوا من الترابط الدلالي بين الآيات والسور - المتجاورات والمتباعدات - يحقق لها وضعية الانسجام واللحمة المفهومية بين عناصر السياق الواحد في النص القرآني. فمن خلالها تتحدد وحدة النص في الخطاب القرآني، والتي طالما كانت زادا يوميا يتعاطاه الطاعنون - قديما وحديثا - للنيل من هذه الوحدة والظعن في ترابطها وانسجامها.

فاللذة الجمالية من أهم المولدات التي يشيعها التناسب بين أجزاء الهيئات التعبيرية في الخطاب القرآني. فالصورة الحسنة يتبدى حسنهما بقدر ما تحمله بين أجزائها من تناسق "أى على قدر ما يكون بين أجزائها من تكافل؛ فيكون الشعور الساذج بالجمال الذي يولده الإعجاب بشيء، هو حقيقته شعور بالتكافل العضوي في ذلك الشيء"^(١١٥).

إذن، فلا غرابة أن يحظى الحقل الجمالي في هذه البنية التعبيرية الإعجازية التي تتواشج فيها وحدة السور القرآنية - خارجيا وداخليا - بيئة حاضنة له، يكون فيها أكثر تألقا وسطوعا. وهنا نستطيع القول بأن توالد الجمالي في الخطاب القرآني - عبر

هذه الوضعية - يتأتى من أنك لو أقبلت على سورة من سور القرآن الكريم، أو آية داخل هذه السورة، وتقلت معها مرحلة مرحلة، ملاحظا مطلعها ومقطعها ومختتمها، وتقابل أوضاعها وتعادتها، وتلقى أركانها وتعانقها مع سابقها أو لاحقها، فإنك كما يقول (الدكتور) دراز: " إنك لتقرأ السورة الطويلة المنجمة بحسبها الجاهل أضغاثا من المعانى حشيت حشوا، وأوزاعا من المباني جمعت جمعا عفوا؛ فإذا هي لو تدبرت بنية متماسكة قد بنيت من المقاصد الكلية على أسس وأصول... فلا تزال تنتقل بين أجزائها كما تنتقل بين حجرات وأفنية في بنيان واحد قد وضع رسمه مرة واحدة: لا تحس بشيء من تناكر الأوضاع في التقسيم والتنسيق، ولا بشيء من الانفصال في الخروج من طريق إلى طريق؛ بل ترى... تمام الألفة.. بغير تكلف ولا استعانة بأمر من خارج المعانى... وإنما هو حسن السياقة ولطف التمهيد في مطلع كل غرض ومقطعه وأثنائه، يريك المنفصل متصلا، والمختلف مؤتلفا " (١١٦).

وحسبى هنا أن أختم كلامى عن قضية المناسبة ودورها في انسجام النص القرآنى وتماسكه بما يعرضه بالاستشهاد بكلام أحد علماء النصية العرب وهو (الدكتور) صبحى ابراهيم الفقى، حيث بقول: " والذى نراه أن القرآن الكريم نزل جملة واحدة إلى بيت العزة في السماء الدنيا، في ليلة واحدة، ثم نزل على رسول الله ﷺ في نيف وعشرين سنة منجما، وهذا النزول مرة واحدة يوحى بتماسكه ووجود المناسبة بين الآيات من ناحية وبين السور من ناحية أخرى، ومن ثم فلا مكان للزعم ببعد الربط بين آياته وسوره " (١١٧).

فالخطاب القرآنى تعبير تواصلى هادف لا يدانيه في بيانه نهج أو نظام فهو من أحكم الكلام تماسكا وانسجاما، يستنفر العقول تأملا واستحسانا.. ويأخذ بالقلوب شأنا ومكانا، بدا الجمال منه يسيل ويتقطر، والحسن فيه يتدلى ويتبختر، فلا تشبع نفس منه كلاما، ولا يستحسن الذواق عليه نظاما.

هوامش الفصل الثالث

- (١) ينظر: د. صلاح الدين محمد عبد التواب: (النقد الأدبي دراسة نقدية وأدبية حول إعجاز القرآن)، دار الكتاب الحديث، الكتاب الثالث، القاهرة ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م، ص ٧.
- (٢) المرجع السابق.
- (٣) د. عشتار داود محمد: (الإشارة الجمالية في المثل القرآني)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق ٢٠٠٥ م، ص ٨.
- (٤) ينظر: د. أحمد مطلوب: (بحوث بلاغية)، دار الفكر، عمان، ١٩٨٧ م، ص ٢٨. د. محمد حسين الصغير: (الصوت اللغوي في القرآن)، دار المؤرخ العربي، موسوعة الدراسات القرآنية، عدد ٢، ط ١، بيروت - لبنان ٢٠٠٠ م، ص ٥٢.
- (٥) ينظر: مصطفى صادق الرافعي: (إعجاز القرآن والبلاغة النبوية)، مرجع سابق، ص ٢١٤، ٢١٥.
- (٦) ينظر: د. حسن عباس: (الحرف العربي والشخصية العربية)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٢، ص ١٠٠.
- (٧) سيد قطب: (التصوير الفني في القرآن)، مرجع سابق، ص ٣٧، ٣٨.
- (٨) سورة: النساء: آية: ٦٤ - ٦٥.
- (٩) ينظر: محمد حرير: "البنية الإيقاعية وجماليتها في القرآن الكريم"، مجلة التراث العربي، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، العدد ٩٩، ١٠٠، دمشق رمضان ١٤٢٦ هـ - تشرين الأول ٢٠٠٥ م، ص ٣٢٣.
- (١٠) سورة: القارعة: آية: ١ - ٣.
- (١١) سورة: البقرة: آية: ١٩٠ - ١٩١.
- (١٢) سورة: الرحمن: آية: ٣٥.

(١٣) سورة: الملك: آية رقم: ٧.

(١٤) سورة الليل: آية رقم: ١٤.

(١٥) سورة الفرقان: آية رقم: ١٢.

(١٦) الخطابي، الرماني، الجرجاني: (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، حققها وعلق عليها: محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، ط ٣، مصر ١٩٧٦م، ص ٩٦.

(١٧) وقد جاءت على حسب ترتيب السور في المصحف الشريف: تسع وعشرون سورة هي: (البقرة - آل عمران - الأعراف - يونس - هود - يوسف - الرعد - إبراهيم - الحجر - طه - مريم - الشعراء - النمل - القصص - العنكبوت - الروم - لقمان - السجدة - يس - ص، غافر - فصلت - الشورى - الزخرف - الدخان - الجاثية - الأحقاف - ق - القلم).

(١٨) كما في سورة: (ص - ق - ن)، والتي تفتح على الترتيب بقول الله تعالى: (ص - ق - ن).

(١٩) كما في سور: (طه - النمل - يس - غافر - فصلت - الزخرف - الدخان - الجاثية - الأحقاف)، والتي تفتح على الترتيب بقول الله تعالى: (طه - طس - يس - حم - حم - حم - حم).

(٢٠) كما في سورة: (البقرة - آل عمران - يونس - هود - يوسف - إبراهيم - الحجر - الشعراء - القصص - العنكبوت - الروم - لقمان - السجدة)، والتي تفتح على الترتيب بقول الله تعالى: (الم - الم - الر - الر - الر - طسم - طسم - الم - الم - الم - الم).

(٢١) كما في سورة: (الأعراف - الرعد)، والتي تفتح على الترتيب بقول الله تعالى: (المص - المر).

(٢٢) كما في سورة: (مريم - الشورى)، والتي تفتح على الترتيب بقول الله تعالى: (كهيعص - حم عسق).

(٢٣) الرازي: (مفاتيح الغيب ..)، ج ٢، مصدر سابق، ص ١١.

(٢٤) ينظر: د. محمد حسين الصغير (الصوت اللغوي في القرآن)، مرجع سابق، ص ١٦٨، ١٦٩.

(٢٥) سورة: النجم: آية: ٢١-٢٢.

(٢٦) مصطفى صادق الرافعي: (تاريخ آداب العرب)، دار الكتب العلمية، ط ١، ج ٢، بيروت - لبنان ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م ص ١٨٤.

- (٢٧) سورة: هود: الآيتان: ٤٣، ٤٢.
- (٢٨) سيد قطب: (التصوير الفني في القرآن)، مرجع سابق، ص ١١٣.
- (٢٩) سورة: الزلزلة.
- (٣٠) ينظر: سيد قطب: (في ظلال القرآن)، مجلد ٨، ج ٣٠، مصدر سابق، ص ٨٤.
- (٣١) سورة: ص: الآية: ١ - ٦.
- (٣٢) ينظر. أمير عبد العزيز: (إعجاز القرآن)، مطبوعات جامعة النجاح الوطنية، ط ١، نابلس - فلسطين ٢٠٠٧م، ص ٧٦.
- (٣٣) حيث تكرر ١٣ مرة.
- (٣٤) حيث تكرر ١٥ مرة.
- (٣٥) حيث تكرر ١٣ مرة.
- (٣٦) سورة: الحاقة: الآية: ٢٥ - ٣٢.
- (٣٧) ينظر: رائد مصباح الداية: (البناءات الجمالية في النص القرآني)، رسالة تخصص - ماجستير، كلية الآداب، الجامعة الإسلامية، غزة - فلسطين ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١م، ص ٣٣٢، ٣٣٣.
- (٣٨) المصدر السابق، ص ٣٣٣
- (٣٩) ينظر: د. مصطفى بدوى: (كوليدج)، دار المعارف، القاهرة ١٩٥٨م، ص ٩٠.
- (٤٠) د. عز الدين إسماعيل: (التفسير النفسى للأدب)، دار العودة، ط ٤، بيروت ١٩٨١م، ص ٧١.
- (٤١) د. جابر عصفور: (الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغى عند العرب)، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٤م، ص ٣٩٢.
- (٤٢) وأقصد هنا الأسلوب التصويرى.
- (٤٣) سيد قطب: (التصوير الفني في القرآن)، مصدر سابق، ص ٣٦.
- (٤٤) سيد قطب: (في ظلال القرآن)، مصدر سابق، مجلد ٦، ج ٢٩، ص ٣٦٣٤.
- (٤٥) سيد قطب: (التصوير الفني في القرآن)، مصدر سابق، ص ٣٧.

(٤٦) د. جابر عصفور: (الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب)، مرجع سابق، ص ٣٢١.

(٤٧) سورة: (يونس: الآية: ٢٤).

(٤٨) الطاهر بن عاشور: (التحرير والتنوير...)، مرجع سابق، ج ١١، ص ١٤١.

(٤٩) سورة: عبس: الآية: ١٧-٣٢.

(٥٠) صلاح عبد الفتاح الخالدي: (نظرية التصوير الفني عند سيد قطب)، دار الفرقان، ط ١، عمان - الأردن ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص ٢٣١.

(٥١) الإمام عبد القاهر الجرجاني: (أسرار البلاغة في علم البيان)، قرأه وعلق على حواشيه محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت - لبنان ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م، ص ١١٠.

(٥٢) سورة: الحشر: الآية: ٩.

(٥٣) وليس يريد أن الأنصار آمنوا قبل المهاجرين، بل أراد آمنوا قبل هجرة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. ينظر: محمد على الصابوني: (صفوة التفاسير)، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٣٢.

(٥٤) سورة: النور: الآية: ٣٩.

(٥٥) ينظر: د. محمد زغلول سلام: (أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري)، مكتبة الشباب، ط ١، القاهرة ١٩٨٢م، ص ٣٧٠.

(٥٦) سورة: البقرة: الآيات: ١٧٠-١٧١.

(٥٧) د. عبد الحليم حفنى: (أسلوب السخرية في القرآن الكريم)، مرجع سابق، ص ١٠٥.

(٥٨) سيد قطب: (في ظلال القرآن)، مصدر سابق، مجلد ١، ج ٢، ص ١٥٥، ١٥٦.

(٥٩) سورة: الكهف: الآيات: ٣٢-٤١.

(٦٠) سيد قطب: (في ظلال القرآن)، مصدر سابق، مجلد ٤، ج ١٥، ٢٢٧٠.

(٦١) ينظر: د. عبد القادر رباعى: (الصورة الفنية في شعر أبى تمام)، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت ١٩٩٩م، ص ١٤٦.

(٦٢) محمد عابد الجابري، أحمد السطاتي، مصطفى العمري الزمورى: (الفكر الإسلامى ودراسة المؤلفات)، مطبعة دار النشر المغربية، ط ٢، المغرب، (بدون)، ص ٤٠.

- (٦٣) مينكونو: (عناصر لسانية من أجل النص الأدبي)، ترجمة: رشيد بن مالك، دار الحوار، سوريا، ١٩٨٦م، ص ٣٦.
- (٦٤) فاطمة الطبال بركة: (النظرية الألسنية عند رومان جاكسون)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، بيروت ١٩٩٣م، ص ٦٦، ٦٧.
- (٦٥) ينظر: د. تمام حسان: (البيان في روائع القرآن)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج ٢، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٥٣.
- (٦٦) د. صلاح الدين محمد عبد التواب: (النقد الأدبي - دراسة نقدية وأدبية حول إعجاز القرآن)، مرجع سابق، ص ١٠٨.
- (٦٧) سورة: ص: الآيات: ٧١ - ٨٥.
- (٦٨) على نحو ما نجد في قصص آدم عليه السلام حيث هناك الاستباق الإعلاني الذي يتصدر أكثر الآيات، كما في سورة: (البقرة: ٣٤)، وسورة: (الإسراء: ٦١)، وسورة: (الكهف: ٥٠)، وسورة: (طه: ١١٦)، وسورة: (ص: ٧١) التي نحن بصددتها.
- (٦٩) ينظر: محمد مشرف يوسف خضر: " خصائص السرد القصصي في القرآن الكريم "، مجلة: حراء، عدد ٦، مارس ٢٠٠٧م، مصدر سابق، ص ٥٨ وما بعدها.
- (٧٠) سورة: الإنسان: الآيات: ٥: ١١.
- (٧١) د. عبد الفتاح عثمان: (بناء الرواية - دراسة في الرواية المصرية)، مكتبة الشباب، القاهرة، (بدون)، ص ٥٤.
- (٧٢) د. التهامي نقرة: (سيكولوجية القصة في القرآن الكريم)، الناشر الشركة التونسية، ط ١، تونس ١٩٧٤م، ص ٥٠٤.
- (٧٣) وقد وردت هذه القصة في غير هذه السورة متفاوتة الطول بين مشاهد قصيرة أو لمحة عابرة حوالى خمس عشرة مرة في سور القرآن الكريم على الترتيب التالى: (البقرة - المائدة - الأعراف - يونس - النحل - الإسراء - الكهف - مريم - الشعراء - النمل - القصص - غافر - الزخرف - الدخان - الذاريات - القمر - النازعات).
- (٧٤) سورة: القصص: الآيات: ١٢ - ١٣.
- (٧٥) الرازى: (مفاتيح الغيب..)، مصدر سابق، ج ٢٤، ص ١٩٨.
- (٧٦) ويرجح أنها مدينة (منف) عاصمة الدولة المصرية القيمة آنذاك.

- (٧٧) سورة: القصص: آية: ١٥.
- (٧٨) الزمخشري: (أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد): (الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل)، دار الكتاب العربي، ج ٣، بيروت ١٤٠٧ هـ، ص ٣٩٨.
- (٧٩) سورة: القصص: آية: ١٨.
- (٨٠) د. عبد الكريم الخطيب: (القصص القرآني في منطوقه ومفهومه)، دار المعرفة، ط ٢، بيروت - لبنان ١٣٩٥ هـ - ١٩٩٥ م، ص ٩٢.
- (٨١) د. سليمان عشراي: (الخطاب القرآني...)، مرجع سابق، ص ١٤٧.
- (٨٢) سورة: التوبة: آية: ٢٥.
- (٨٣) الطاهر بن عاشور: (التحرير والتنوير...)، مرجع سابق، ج ١، ص ١٨٣١.
- (٨٤) ينظر: أمينة عشاب: (الحبك المكاني في السياق القصصي القرآني سورة يوسف أنموذجا)، رسالة تخصص - ماجستير، جامعة حسنية بن بوعلى، كلية الآداب واللغات، الجزائر ٢٠٠٦ - ٢٠٠٧ م، ص ٦٩.
- (٨٥) د. عدنان زرزور: (القرآن ونصومه)، مطبعة خالد بن وليد، دمشق ١٩٨٠ م، ص ٣٣٢.
- (٨٦) شارف مزارى: (مستويات السرد الإعجازي في القصة القرآنية)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق ٢٠٠١ م، ص ٣٠.
- (٨٧) محمد قطب: (القصة في القرآن الكريم - مقاصد الدين وقيم الفن)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، القاهرة ٢٠٠١ م، ص ٤٨.
- (٨٨) سورة: مريم: الآيات: ٤١: ٤٨.
- (٨٩) سورة: إبراهيم: الآيات: ٣٧: ٤١.
- (٩٠) ينظر: سيد قطب: (في ظلال القرآن)، مصدر سابق، مجلد ٤، ج ١٣، ص ٢١٠٩.
- (٩١) المصدر السابق.
- (٩٢) سورة: الصافات: الآيات: ١٠١: ١١٣.
- (٩٣) ينظر: سيد قطب: (في ظلال القرآن)، مصدر سابق، مجلد ٥، ج ٢٣، ص ٢٩٩٤، ١٩٩٥.
- (٩٤) أوزوالد ديكر، جان ماري سشفايفر: (القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان)، ترجمة: د. منذر عياشى، المركز الثقافي العربي، ط ٢، المغرب ٢٠٠٧ م، ص ٥٤١.

(*) أى أنه يفضى إلى معنى غير ظاهر.. بحيث يبدو واضحا جليا، ذا دلالة يدركها المتلقى.
(**) بمعنى أن يكون للنص تصور دلالي متحرك، يخرج من عداد التصور الأوحد، ويدخله في مجال التصور المتعددة... طبقا لتكويناتها الداخلية ودرجة قابليتها للفهم.

(٩٥) ينظر: د. صلاح فضل: (بلاغة الخطاب وعلم النص)، مرجع سابق، ص ٢٣٩، ٢٤٠.

(٩٦) هى من أحدث مناهج فروع العلوم اللسانية.. التى انبثقت استعمالاتها على يد الفيلسوف الأمريكى (ش. موريس) عام ١٩٣٨م. وهى تعنى فى أبسط تعريف لها - كما فهمها الباحث - بتحليل عمليات الكلام، ووصف معنى الملفوظات فى سياقاتها، خلال إجراءات التواصل بشكل عام، أو بمعنى أوضح هى التى تعالج قيود صلاحية أفعال الكلام وقواعدها بالنسبة لسياق معين، أو بعبارة أكثر إيجازا هى التى تدرس العلاقة بين النص والسياق. ينظر: دومينيك مانغونو: (المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب)، ترجمة: محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط ١، الجزائر ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م، ص ١٠٠: ١٠٢.

(٩٧) محمد بركات أبو على: (فى الأدب والبيان)، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان - الأردن ١٩٨٤م، ص ١١٧.

(٩٨) صبحى إبراهيم الفقى: (علم اللغة النصى بين النظرية والتطبيق) دار قباء، ط ١، ج ١، القاهرة ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ص ١١٠.

(٩٩) ينظر: فتحى رزق خوالدة: (تحليل الخطاب الشعري - ثنائية الاتساق والانسجام)، أزمة للنشر والتوزيع ط ١، عمان - الأردن ٢٠٠٦م، ص ٣٢. نقلا عن: محمود بوسته: (الاتساق والانسجام فى سورة الكهف)، رسالة تخصص (ماجستير)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر، باتنة - الجزائر ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ص ١٤٩.

(١٠٠) والتى تؤديها وظائف: (أدوات الربط: ك: "العطف - الضمائر - أسماء الإشارة - الموصولات..."، والحذف، والتكرار اللفظى، والشرط، والإحالة...)، التى تعمل على ترابط وحدات السورة بشكل ظاهرى.

(١٠١) محمود بوسته: (الاتساق والانسجام فى سورة الكهف)، رسالة تخصص (ماجستير)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مصدر سابق، ص ١٩٠.

(١٠٢) ولسنا هنا بصدد العرض التاريخي لموضوع المناسبة، إلا بالقدر الذى يتأكد معه وجودها فى التراث الفكرى العربى، حيث أفردت لها العديد من الكتب، والتى نذكر منها: كتاب: (البرهان فى مناسبة ترتيب سور القرآن) لأبى جعفر بن الزبير الغرناطى (ت ٧٠٨هـ)، وكتاب: (نظم الدرر فى تناسب الآيات والسور) لبرهان الدين البقاعى (ت ٨٨٥هـ)، وكتاب: (تناسق الدرر فى تناسب السور)، لجلال الدين السيوطى (ت ٩١١هـ).

(١٠٣) الزركشى: (أبو عيد الله بدر محمد بن بهادر بن عبد الله): (البرهان فى علوم القرآن)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ط ١، ج ١، القاهرة ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م، ص ٣٦.

(١٠٤) البقاعى: (برهان الدين أبى الحسن إبراهيم بن عمر البقاعى): (نظم الدرر فى تناسب الآيات والسور)، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، ط ١، ج ١، بيروت ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، ص ٦، ٥.

(١٠٥) ينظر: المثنى عبد الفتاح محمود: (نظرية السياق فى القرآنى - دراسة تأصيلية دلالية نقدية)، دار وائل للنشر، ط ١، عمان - الأردن ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م، ص ٣٩.

(١٠٦) سورة: الليل.

(١٠٧) الزركشى: (البرهان فى علوم القرآن)، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٧.

(١٠٨) البقاعى: (نظم الدرر فى تناسب الآيات والسور)، مصدر سابق، ج ٩، ص ٤٤٢.

(١٠٩) الزحيلي: (وهبة بن مصطفى): (التفسير المنير فى العقيدة والشريعة والمنهج)، دار الفكر المعاصر، ط ٢، ج ٣٠، بيروت، دمشق ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م، ص ٢٧٩.

(١١٠) أى أن ورود اسمها جاء ثابتاً عن رسول الله ﷺ.

(١١١) الطاهر بن عاشور: (التحرير والتنوير...)، مصدر سابق، ج ٣٠، ص ٣٧٨.

(١١٢) المصدر السابق، ج ٣٠، ص ٣٩٢.

(١١٣) عبد القاهر الجرجانى: (دلائل الإعجاز فى علم المعانى)، مصدر سابق، ص ٩٣.

(١١٤) ولا استبعد أن يكون السبب فى ذلك هو ارتباطها بالنص القرآنى، وخصوصاً إذا عرفنا أن هذا العلم - لسانيات النص - علم غربى حديث النشأة نسبياً، وأن المترجم فيه للغة العربية أكثر من المؤلف.

- (١١٥) سيد صديق عبد الفتاح: (الجمال كما يراه الفلاسفة والأدباء)، ط١، دار الهدى، القاهرة ١٩٩٤م، ص ٣٥.
- (١١٦) د. محمد عبد الله دراز: (النبأ العظيم - نظرات جديدة في القرآن)، دار الثقافة، قطر - الدوحة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م، ص ١٥٥.
- (١١٧) صبحى إبراهيم الفقى: (علم اللغة النصى بين النظرية والتطبيق)، مرجع سابق، ج٢، ص ٨٩.

الخاتمة

وبعد، فإن البحث في النص القرآني يعد مغامرة ثرية لا تنضب مادتها - رغم صعوبة مساراتها - ولا يقل زادها، وأنها جهد لا يضيع رجاء ولا سعى من خاض فيها.

فإذا كانت هذه المغامرة قد أخذت على عاتقها منذ اللحظة الأولى أنها سوف تسبح في خضم أمواج متلاطمة.. تتعلق بالدراسات القرآنية.. في جانبها الجمالي.. ببيان مظاهرها واستيضاح آليات تكوينها.. إلا أنها احتاطت لنفسها في ذلك بتحديد مسارها ومسيرتها، حيث حل تذوق الجمالي في النسق القرآني نتيجة لرؤى وآليات تكوين.. أتاحت للنفس المتلقية فرصة السمو بالأفكار والمشاعر إلى قداسة الرسالة النبيلة للقرآن، التي هي غايته الأولى والأخيرة.

فالخطاب القرآني واقع لغوي متفرد، قد توافرت له - دون غيره - كل وسائل الحفظ والتوثيق، كما احتوى على كل مظاهر الجمال وأسرار التعبير، ما لا يدانيه في ذلك أي نص إبداعي أو غير إبداعي. وليس معنى هذا أن مظاهر الجمال فيه قد صاغت محتويات التشكيل الخارجي، أو الأطر الظاهرة فحسب. ولكن جماليته هذه قد جمعت بين شكله ومحتواه، بين لفظه ومضمونه، بل إن هذا الوضع جاء في غاية الملاءمة والتوافق.

من أجل هذا طمحت هذه الدراسة المتواضعة - كما أتمنى - لأن تكون دعوة - مع ما سبقها من دراسات - إلى وجوب تنمية الحساسية الجمالية، حتى نتذوق جمال الخطاب في النظم القرآني لما حواه من إعجاز البناء، وجمال التشييد، وسمو الغاية.

فلقد جاء القرآن أيضا جماليا، يجسد إعجازا بيانيا في صورته ونظمه، مرهفا في جلجلة أجراس كلماته وترتيب حروفه، منسجما في حركاته وسكناته ومداته، متماسكا في فواصله ومقاطعته.

وحسبى هنا أن أقف - بشكل موجز - يتجاوز تكرار ما كنا قد أثبتناه في فصول ومباحث الدراسة - على أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة:

أولاً- أن التكوين الجمالى يشكل أحد أهم العناصر الأساسية والأصيلة في التعبير الفنى، وأنه يجسد الحد الفاصل الذى يحيل الأعمال النصية من حيز النقل المباشر إلى أعمال فنية ذات قيمة عاطفية ووصفية ومعرفية.

ثانياً - احتواء الخطاب القرآنى - جل من أنزله - أساليب متنوعة بحسب المقام والسياق، تجعل من القرآن الكريم منظومة تواصلية فعالة في تبليغها، وشاملة لكل ما تقوم به حياة المرسل إليه على أكمل وجه، رآه المرسل ليكون من وراء ذلك استمراره صالحاً وافياً بحاجات ذلك الإنسان الذى هو مركز الوجود وغاياته.

ثالثاً - أن الخطاب القرآنى - بأنماطه المختلفة - هو خطاب تبليغ مرسل من الله - عز وجل - إلى مرسل إليه هم الناس أجمعين، وأن حامل الخطاب هو الرسول الكريم ﷺ، وأن هذا الخطاب مخترق حدود الزمان والمكان والبيئة؛ وحتى يفهم مضمونه يحتاج إلى اعتبار متطلبات المستقبل وحاجاته، وذلك من خلال بنية اللغة التى يتلقى بها ذلك المضمون، لا سيما وإذا كان هذا الخطاب يتبع في تأليفه نظاماً محكماً.

رابعاً - أن الخطاب القرآنى هو فى أصله تجلٍ جمالى لامراء فيه، وأن هذا الجمالى جاء متمزجاً مع (التواصلية / الإبلاغية) فى بوتقة واحدة، ضَمِنَ للخطاب القرآنى تميزاً لم يكن لأى خطاب أدبى أو تواصلى أن يجاريه فيه.

خامساً - جمع النص القرآن أنواعاً من الخطابات التى اتسقت مع سياقاتها - إقناعية - حوارية - قصصية - ساخرة - التى حلت فيها بانتقاء جمالى فنى، فخدمت الأحداث الدائرة فيها، وأسهمت فى بز مشاهد واضحة عن مجرياتها.

سادساً - أن الخطاب القرآنى بنية نصية كبرى لم يتكفى فى عرض مفاهيمها الدينية وحقائقها التشريعية على الألفاظ وحدها، أو المعانى وحدها.. وإنما سلك طريقاً فنياً فى الأداء، ومنهجاً جمالياً بالغ الروعة فى التعبير، جمع بين جمال الإيقاع، وروعة التصوير،

ودقة التعبير، وقوة نظمه وانسجامه؛ فكان السر في عدم تناهى تأويلاته، ومن ثم خلوده.

فما أحرانا - نحن المسلمين - أن ننطلق من هذا النسق القرآني الذي خلب الألباب بمنظوره الجمالي، إلى تأسيس نظرية عربية لعلم جمال إسلامي، يسترفد قيمه من تراث حضارتنا الإسلامية وهويتنا الثقافية، ويجمع متذوقى الجمال على غاية واحدة هي السمو بالذات، والوصول إلى درجة النشوة الكبرى. فمن يمارس النشاط الجمالي - حتما - سوف تكون غايته التحرر من كل قبيح، لأن النشاط الجمالي هو طريق الحرية، التي تكشف فيه الروح بوسائل الحس عن حقيقتها.

وفي النهاية، سيظل النص القرآني عطاء ملهما للقلوب الجامدة، وفيضا محركا للعقول الخاملة، وهاديا موجها للنفوس المضللة، ونموذجا مصححا للسلوكيات المنحرفة، ومنبعا مؤسسا لكل قيم الجمال والخلق الرفيع.

والحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

أولاً - المصادر:

- القرآن الكريم - جل من أنزله.
الأمدي: (علي بن محمد):
- (الإحكام في أصول الأحكام)، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، ط ٢، بيروت ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
الألوسي: (محمود بن عبد الله الحسيني):
- (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني)، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت ١٤١٥ هـ.
البقاعي: (برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر):
- (نظم الدرر في تناسب الآيات والسور)، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
التهانوي: (محمد علي الفاروقي):
(موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم)، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، بيروت - لبنان ١٩٩٦ م.
القاضي الجرجاني: (علي بن عبد العزيز):
- (وساطة بين المتنبي وخصومه)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم - علي محمد البجاوي، المكتبة العصرية ط ١، صيدا - بيروت ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.
حازم القرطاجني: (حازم بن محمد بن حسن):
- (منهاج البلغاء وسراج الأدباء)، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، تونس ١٩٦٦ م.

أبو حامد الغزالي: (محمد بن محمد):

- (محمد بن محمد) (المستصفى في علم الأصول)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.

أبو حيان الأندلسي: (محمد بن يوسف):

- (البحر المحيط)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود. الشيخ علي محمد معوض. د. زكريا عبد المجيد النوقى. د. أحمد النجولى الجمل، دار الكتب العلمية، ط ١، لبنان - بيروت ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

أبو حيان التوحيدى، ومسكويه:

- (الهوامل والشوامل)، نشر: أحمد أمين، السيد أحمد صقر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر ن عدد ٦٨، القاهرة، (بدون).

الخطابى، الرمانى، الجرجانى:

(ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، حققها وعلق عليها: محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، ط ٣، مصر ١٩٧٦ م.

- (ديوان حسان بن ثابت)، شرح: يوسف عيد، دار الجيل، بيروت ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

الرازى: (فخر الدين محمد بن عمر التميمي):

- (مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير)، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.

ابن رشيق القيروانى: (الحسن بن رشيق):

- (العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده)، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، ط ٥، بيروت - لبنان ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

الزر كشى: (أبو عبد الله بدر محمد بن بهادر بن عبد الله):

- (البرهان في علوم القرآن)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ط ١، القاهرة ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م.

الزنجشري: (أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد):

- (الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل)، دار الكتاب العربي، ج ٣، بيروت ١٤٠٧ هـ.

السبكي: (علي بن عبد الكافي):

(الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي)، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت - لبنان ١٤٠٤ هـ - ١٩٩٥ م.

ابن سلام: (محمد الجمحي):

- (طبقات فحول الشعراء)، تحقيق: محمد شاكر، نشر: دار المدني، جدة - السعودية، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م..

ابن سينا: (الحسين بن عبد الله):

- (فن الشعر)، من كتاب الشفاء، ضمن كتاب (فن الشعر) لأرسطو، ترجمة وتحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، ط ٢، بيروت.

سيد قطب: (في ظلال القرآن):

- دار الشروقه، ط ٣٢، القاهرة، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.

الشهاب الخفاجي: (أحمد بن محمد بن عمر):

- (حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي)، المسماة: (عناية القاضي ودراية الراضي)، دار صادر، بيروت، (بدون).

الطاهر بن عاشور:

- (محمد الطاهر بن محمد بن محمد): (التحرير والتنوير - تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، الدار التونسية للنشر، ج ١٥، تونس ١٩٨٤ م.

القاضي عبد الجبار: (أبو الحسين أحمد بن عبد الجبار)

ـ (شرح الأصول الخمسة)، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٨ م.

عبد القاهر الجرجاني: (عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد):

ـ (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد): (دلائل الإعجاز)، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مهرجان القراءة للجميع، القاهرة ٢٠٠٠ م.

ـ (أسرار البلاغة في علم البيان)، قرأه وعلق على حواشيه: محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت ـ لبنان ١٤٠٩ هـ ـ ١٩٨٨ م.

ابن عطية (أبو محمد عبد الحق بن غالب):

ـ (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، ط ١، لبنان ١٤١٣ هـ ـ ١٩٩٣ م.

الفارابي: (أبو نصر):

ـ (كتاب الحروف)، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت ١٩٦٩ م.

أبو الفرج الأصفهاني: (علي بن الحسين بن محمد):

ـ (الأغاني)، دار الفكر، ط ٢، بيروت ـ لبنان ١٤١٥ هـ ـ ١٩٩٥ م.

الكفوى: (أيوب بن موسى الحسيني):

ـ (الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان ١٤١٩ هـ ـ ١٩٩٨ م.

المبرد: (أبو العباس محمد بن يزيد):

ـ (البلاغة)، حققها وقدم لها وصنع فهارسها: د. رمضان عبد التواب، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، ط ٢، القاهرة ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٥ م.

المرزباني: (أبو عبد الله محمد بن عمران):

ـ (الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء)، المطبعة السلفية ومكبتها بمصر، (بدون).

المرزوقي: (أحمد بن محمد بن الحسن):

- (شرح ديوان الحماسة)، تحقيق: أحمد أمين، وعبد السلام هارون، دار الجيل ط ١، بيروت، ١٩٩١ م.

ابن منظور: (محمد بن مكرم بن منظور الأفریقی المصری):

- (لسان العرب)، تحقيق: عبد الله على الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، مصر (بدون).

ثانيا: المراجع العربية والمترجمة:

د. أحمد مطلوب:

- (بحوث بلاغية)، دار الفكر، عمان، ١٩٨٧ م.

أمير عبد العزيز:

- (إعجاز القرآن)، مطبوعات جامعة النجاح الوطنية، ط ١، نابلس - فلسطين ٢٠٠٧ م.

د. أميرة حلمي مطر:

- (فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨ م.

- (فلسفة الجمال)، دار المعارف، سلسلة كتابك، عدد ١٣٧، القاهرة (بدون).

إ. نوكس:

- (النظريات الجمالية: كانط - هيجل - شوبنهاور)، ترجمة: محمد شفيق شيا،

منشورات بحسون الثقافية، ط ١، بيروت ١٩٨٥ م.

أوزوالد ديكرو، جان ماري سشفايفر:

(القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان)، ترجمة: د. منذر عياشي، المركز الثقافي

العربي، ط ٢، المغرب ٢٠٠٧ م.

باختين:

- (الماركسية وفلسفة اللغة)، ترجمة: محمد البكري، ويمنى العيد، دار توبقال للنشر،

الدار البيضاء - المغرب ١٩٨٦ م.

باختين بالاشتراك مع آخرين:

- (مداخل الشعر)، ترجمة: أمينة رشيد وسيد البحراوى، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة: آفاق الترجمة، عدد ١٣، القاهرة مايو ١٩٩٦ م.

بنديتو كروتشه:

- (علم الجمال)، ترجمه: نزيه الحكيم، مراجعة: بديع الكسم، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، المطبعة الهاشمية، دمشق ١٩٦٣ م.

تزيطان تودوروف:

- (الشعرية)، ترجمة: شكرى المبخوت، ورجاء بن سلامة، دار توبقال للنشر، ط ٢، الدار البيضاء - المغرب، ١٩٩٠ م.

د. تمام حسان:

- (البيان في روائع القرآن)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٠ م.

د. التهامى نقرة:

- (سيكولوجية القصة في القرآن الكريم)، الناشر الشركة التونسية، ط ١، تونس ١٩٧٤ م.

د. جابر عصفور:

- (الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغى عند العرب)، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٤ م.

- (عصر النبوية من ليفى شتراوس إلى فوكو)، دار الآفاق العربية، بغداد - العراق ١٩٨٥ م.

- (مفهوم الشعر - دراسة في التراث النقدي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٥، القاهرة ١٩٩٥ م.

- (آفاق العصر)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مهرجان القراءة للجميع، القاهرة ١٩٩٧ م.

جمال الدين الشيخ:

- (الشعرية العربية)، دار توبقال للنشر، ط ١، الدار البيضاء - المغرب
١٩٩٦ م.

جورج سانتيانا:

- (الإحساس بالجمال - تخطيط النظرية في علم الجمال)، ترجمة: د. محمد مصطفى
بدوى، مراجعة وتقديم: د. زكى نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
القاهرة ٢٠٠١ م.

جون أوستين:

- (نظرية أفعال الكلام العامة - كيف ننجز الأشياء بالكلام)، ترجمة: عبد القادر
قينى، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، ١٩٩١ م.

جون كوهن:

- (بناء لغة الشعر)، ترجمة: د. أحمد درويش، مكتبة الزهراء، ط ١، القاهرة، ١٩٨٥ م.
حسن البناء:

- (مقاصد القرآن الكريم)، دار الشهاب، القاهرة ١٩٧٩ م.

د. حسن عباس:

- (الحرف العربى والشخصية العربية)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق،
سورية، ١٩٩٢ م.

حسن كاظم:

- (مفاهيم الشعرية - دراسة مقارنة في الأصول والمنهج والمفاهيم)، الناشر المركز
الثقافى العربى، ط ١، الدار البيضاء - المغرب. بيروت - لبنان ١٩٩٤ م.

د. حسين خمري:

- (نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال)، منشورات الاختلاف ط ١،
بيروت ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.

دومينيك مانغونو:

- (المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب)، ترجمة: محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط ١، الجزائر ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٨ م.

د. راوية عبد المنعم عباس:

- (القيم الجمالية)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٧ م.

ر.ف. جونسن:

(موسوعة المصطلح النقدي)، يترجمها عن الإنجليزية: د. عبد الواحد لؤلؤة، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، سلسلة الكتب المترجمة، دار الرشيد للنشر، مجلد ١، عدد ١٢٠، العراق ١٩٨٢ م.

روبرت دي بو جراند:

- (النص والخطاب والإجراء)، ترجمة: د. تمام حسان، عالم الكتب، ط ١، القاهرة ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.

رولان بارت:

- (الكتابة في درجة الصفر)، ترجمة نعيم الحمصي، منشورات وزارة الثقافة، ط ١، دمشق - سورية ١٩٧٠ م.

د. الزحيلي: (وهبة بن مصطفى):

- (التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج)، دار الفكر المعاصر، ط ٢، دمشق ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.

د. زكريا إبراهيم:

(فلسفة الفن في الفكر المعاصر)، مكتبة مصر دار مصر للطباعة. (بدون).

د. الزواوي بغوره:

- (الفلسفة واللغة - نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة)، دار الطليعة، ط ١، بيروت ٢٠٠٥ م.

د. سعد علوش:

- (معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة - عرض وتقديم وترجمة)، دار الكتاب اللبناني، ط ١، بيروت، سوشبريس الدار البيضاء ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٣ م.

د. سليمان دينا:

- (الفكر الفلسفي الإسلامي)، مكتبة الخانجي بمصر، ط ١، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م.

سليمان عشراي:

- (الخطاب القرآني - مقارنة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر. ١٩٩٨ م.

سيد صديق عبد الفتاح:

- (الجمال كما يراه الفلاسفة والأدباء)، دار الهدى، ط ١، القاهرة ١٩٩٤ م.

سيد قطب:

- (التصوير الفني في القرآن)، دار الشروق، ط ١٦، القاهرة ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م،

- شارف مزارى:

- (مستويات السرد الإعجازي في القصة القرآنية)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سورية، ٢٠٠١ م.

- الصابوني: (محمد علي):

- (صفوة التفاسير)، مكتبة الإيمان، دار الصابوني، ط ٩، القاهرة، (بدون).

- صبحي إبراهيم الفقي:

- (علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق) دار قباء، ط ١، القاهرة ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.

د. صلاح الدين محمد عبد التواب:

- (النقد الأدبي دراسة نقدية وأدبية حول إعجاز القرآن)، دار الكتاب الحديث، الكتاب الثالث، القاهرة ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.

صلاح عبد الفتاح الخالدي:

- (نظرية التصوير الفني عند سيد قطب)، دار الفرقان، ط ١، عمان - الأردن ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

د. صلاح فضل:

- (نظرية البنائية)، دار الآفاق الجديدة، ط ٣، بيروت، ١٩٨٥ م.

- (بلاغة الخطاب وعلم النص)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة: عالم المعرفة، الكويت، أغسطس / آب، ١٩٩٢ م.

- (شفرات النص: دراسة سيميولوجية في شعرية القصص والقصيد)، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، القاهرة ١٩٩٠ م.

طه عبد الرحمن:

- (تجديد المنهج في تقويم التراث)، المركز الثقافي العربي، ط ٢، الدار البيضاء، بيروت ١٩٩٤ م.

د. عبد الله إبراهيم:

- (الثقافة العربية الحديثة والمرجعيات المستعارة)، المركز الثقافي العربي، ط ١، الدار البيضاء - المغرب. بيروت - لبنان ١٩٩٩ م.

د. عبد الله الغدامي:

- (الخطيئة والتكفير - من البنيوية إلى التشریحية، قراءة نقدية لنموذج إنساني معاصر، مقدمة نظرية ودراسة تطبيقية)، النادي الأدبي الثقافي، ط ١، جدة، المملكة العربية السعودية ١٩٨٠ م.

د. عبد الجليل منقور:

- (النص والتأويل - دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي)، دار الكتاب الحديث، القاهرة، (بدون).

عبد الحكيم راضي:

- (نظرية اللغة في النقد العربي)، المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، مصر ٢٠٠٣ م.

- د. عبد الحلیم حفنی:
 - (أسلوب المحاوره في القرآن الكريم)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٣، القاهرة ١٩٩٥ م.
 - أسلوب السخرية في القرآن الكريم)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٧ م.
 د. عبد الرحمن بدوي:
 - (موسوعة الفلسفة)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، بيروت ١٩٨٤ م
 عبد السلام بنعبد العالی:
 - (أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا)، دار توبقال للنشر، ط ١، المغرب ١٩٩١ م.
 د. عبد السلام المسدي:
 - (الأسلوبية والأسلوب)، الدار العربية للكتاب، ط ٣، تونس ١٩٨٢ م.
 - (النقد والحداثة)، دار الطليعة، ط ١، بيروت ١٩٨٣ م.
 د. عبد الفتاح عثمان:
 - (بناء الرواية - دراسة في الرواية المصرية)، مكتبة الشباب، القاهرة، (بدون).
 د. عبد القادر رباعي:
 - (الصورة الفنية في شعر أبي تمام)، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت ١٩٩٩ م.
 د. عبد الكريم الخطيب:
 - (القصص القرآني في منطوقه ومفهومه)، دار المعرفة، ط ٢، بيروت - لبنان ١٣٩٥ هـ - ١٩٩٥ م.
 د. عبد المنعم الحفنی:
 - (موسوعة الفلسفة والفلاسفة)، مكتبة مدبولی، ط ٢، القاهرة ١٩٩٩ م.
 د. عبد الهادی بن ظافر الشهري:
 - (استراتيجيات الخطاب - مقارنة لغوية تداولية)، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط ١، بيروت - لبنان مارس ٢٠٠٤ م.

د. عدنان زرزور:

- (القرآن ونصوصه)، مطبعة خالد بن الوليد، دمشق ١٩٨٠ م.

د. عز الدين إسماعيل:

- (التفسير النفسى للأدب)، دار العودة، ط ٤، بيروت ١٩٨١ م.

- (الأسس الجمالية فى النقد العربى - عرض وتفسير ومقارنة)، دار الفكر العربى، القاهرة ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

د. عشتار داود محمد:

- (الإشارة الجمالية فى المثل القرآنى)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سورية ٢٠٠٥ م.

الإمام علاء الدين النجارى:

- (كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوى)، نشر دار الكتاب الإسلامى، القاهرة: ١٩٧٦ م.

على حرب:

(الموسوعة الفلسفية العربية)، معهد الإنماء العربى، ط ١، بيروت - لبنان ١٩٨٦ م.

عمارة ناصر:

(اللغة والتأويل - مقاربات فى الهرمينوطيقا الغريبة والتأويل العربى الإسلامى)، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط ١، بيروت ٢٠٠٧ م.

د. غادة المقدم عدرة:

- (فلسفة النظريات الجمالية)، جروس برس، ط ١ طرابلس - لبنان ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.

- فاطمة الطبال بركة:

- (النظرية الألسنية، عند رومان جاكسون)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١ بيروت، ١٩٩٣ م.

فتحي رزق خوالدة:

- (تحليل الخطاب الشعري - ثنائية الاتساق والانسجام)، أزمة للنشر والتوزيع ط ١،
عمان - الأردن ٢٠٠٦ م.

المثنى عبد الفتاح محمود:

- (نظرية السياق القرآني - دراسة تأصيلية دلالية نقدية)، دار وائل للنشر، ط ١،
عمان - الأردن ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

محمد بركات أبو علي:

- (في الأدب والبيان)، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان - الأردن ١٩٨٤ م.

د. محمد حسين علي الصغير:

(الصوت اللغوي في القرآن)، دار المؤرخ العربي، ط ١، بيروت - لبنان ٢٠٠٠ م.

محمد حسين فضل الله:

- (الحوار في القرآن)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ٣، بيروت
١٩٨٥ م.

د. محمد زغلول سلام:

- (أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري)، مكتبة الشباب،
ط ١، القاهرة ١٩٨٢ م.

- محمد رشيد رضا:

- (تفسير القرآن الحكيم)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٠ م.

محمد عابد الجابري وآخرون:

- (الخطاب العربي المعاصر - دراسة تحليلية نقدية)، مركز دراسات الوحدة العربية،
ط ٥، بيروت - لبنان مارس ١٩٩٢ م.

- (الفكر الإسلامي ودراسة المؤلفات)، مطبعة دار النشر المغربية، ط ٢، المغرب،
(بدون).

د. محمد عبد الله دراز:

- (النبا العظيم - نظرات جديدة في القرآن)، دار الثقافة، قطر - الدوحة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

د. محمد عبد المطلب:

(قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني)، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، القاهرة، ١٩٩٥ م.

محمد الغزالي:

- (كيف نتعامل مع القرآن)، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٧، القاهرة يوليو ٢٠٠٥ م.

محمد قطب:

- (القصة في القرآن الكريم - مقاصد الدين وقيم الفن)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، القاهرة ٢٠٠١ م.

محمد كاظم الظواهري:

- (بدائع الإضمار القصصي في القرآن الكريم)، دار الصابونى، ودار الهداية، ط ١، القاهرة ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م.

د. محمد كريم الكواز:

- (كلام الله، الجانب الشفاهى من الظاهرة القرآنية)، دار الساقى، ط ١، بيروت ٢٠٠٢ م.

محمد محمد يونس على:

- (وصف اللغة العربية دلاليًا)، منشورات جامعة الفاتح، ليبيا، ١٩٩٣ م.

د. محمد مندور:

(الأدب ومذاهبه)، دار نهضة مصر، القاهرة، (بدون).

د. محمد مفتاح:

- (التلقى والتأويل - مقارنة نسقية)، المركز الثقافى العربى، ط ١، بيروت، لبنان ١٩٩٤ م.

محمود يعقوبى:

- (المنطق الفطرى فى القرآن الكريم)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ٢٠٠٠ م.
د. مشكور كاظم العوادى:
- (البحث الدلالى فى تفسير الميزان - دراسة فى تحليل النص)، مؤسسة البلاغ، ط ١، بيروت ٢٠٠٣ م.
د. مصطفى بدوى:
- (كولير دج)، دار المعارف، القاهرة ١٩٥٨ م.
مصطفى صادق الرافعى:
- (إعجاز القرآن والبلاغة النبوية)، دار الكتاب العربى، ط ٩، بيروت - لبنان ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م.
- (تاريخ آداب العرب)، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت - لبنان ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
معن زيادة:
- (الموسوعة الفلسفية العربية)، معهد الإنماء العربى، ط ١، بيروت - لبنان ١٩٨٦ م.
د. منذر عياشى:
- (اللسانيات والدلالة الكلمة)، مركز النماء الحضارى، ط ١، حلب - سورية ١٩٩٦ م.
- (مقالات فى الأسلوبية - دراسة)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ط ١، دمشق، ١٩٩٠ م.
د. منى عبد المنعم أبو الفضل:
- (نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامى بين المقدمات والمقومات)، مطبوعات المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط ١، القاهرة ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.
ميجان الروبلى وسعد البازعى:
- (دليل الناقد الأدبى)، المركز الثقافى العربى، ط ٣، الدار البيضاء - المغرب. بيروت - لبنان ٢٠٠٢ م.

ميشيل فوكو:

- (حفريات المعرفة)، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي ط ٢، بيروت - لبنان.
الدار البيضاء - المغرب ١٩٨٧ م.

مينكونو:

- (عناصر لسانية من أجل النص الأدبي)، ترجمة: رشيد بن مالك، دار الحوار، سوريا
١٩٨٦ م.

د. نصر حامد أبو زيد:

- (فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي)، دار التنوير، ط
١، بيروت، ١٩٨٣ م.

نور الدين السد:

- (الأسلوبية وتحليل الخطاب)، دار هومة، الجزائر ١٩٩٧ م.

نورى سعودى أبو زيد:

- (الخطاب الأدبي من النشأة إلى التلقى مع دراسة تحليلية نموذجية)، مكتبة الآداب،
ط ١، القاهرة ٢٠٠٥ م.

ثالثا: الرسائل العلمية:

آمنة عشاب:

- (الحبك المكانى فى السياق القصصى القرآنى سورة يوسف أنموذجا)، رسالة
تخصص - ماجستير، جامعة حسيبة بن بوعلى، كلية الآداب واللغات، الجزائر

٢٠٠٦ - ٢٠٠٧ م.

رائد مصباح الداية:

- (البناءات الجمالية فى النص القرآنى)، رسالة تخصص - ماجستير، كلية الآداب،

الجامعة الإسلامية، غزة - فلسطين ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.

الرحموني بومنقاش:

- (الشعرية بين أرسطو طاليس وحازم القرطاجنى - دراسة مقارنة)، بحث تخصص

- ماجستير - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر - باتنة - الجزائر
١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

محمد عبد اللاه عبده دبور:

- (أسس بناء القصة من القرآن الكريم - دراسة أدبية ونقدية)، رسالة علمية -
دكتوراه، كلية اللغة العربية بالمنوفية، جامعة الأزهر ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
محمود بوستة:

- (الاتساق والانسجام في سورة الكهف)، رسالة تخصص - ماجستير، كلية الآداب
والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر، باتنة - الجزائر ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
مهى محمود إبراهيم العتوم:

- (تحليل الخطاب في النقد العربي الحديث - دراسة مقارنة في النظرية والمنهج)،
دكتوراه - علمية، كلية الدراسات العليا - الجامعة الأردنية، آب ٢٠٠٤م.

رابعاً. الأبحاث والمؤتمرات العلمية:

آمنة بلعلي:

- "الإقناع المنهج الأمثل للتواصل والحوار نماذج من القرآن والحديث"، مجلة:
التراث العربي، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، عدد ٨٩، دمشق،
سورية محرم ١٤٢٤هـ - مارس ٢٠٠٣م

د. إبراهيم عبد الله:

- "إشكالية المصطلح النقدي (الخطاب والنص)"، مجلة: أفاق عربية السنة الثامنة
عشرة، بغداد آذار، ١٩٩٣م.

جميل علوش:

"النظرية الجمالية في الشعر بين العرب والإفرنج"، مجلة: عالم الفكر، المجلس الوطني
للثقافة والفنون والآداب، عدد ٢، الكويت يوليو - سبتمبر ١٩٧٨م.

رمضان الصباغ:

"العلاقة بين الجمال والأخلاق في مجال الفن"، مجلة: عالم الفكر، المجلس الوطني
للثقافة والفنون والآداب، عدد ١، الكويت سبتمبر ١٩٩٨م.

عبد الجليل منقور:

- "المقاربة السيميائية للنص الأدبي - أدوات ونماذج"، ضمن كتاب: (السيمياء والنص الأدبي) (محاضرات الملتقى الوطني الأول)، منشورات جامعة محمد خيضر بسكرة - الجزائر ٢٠٠٠ م.

عبد الحلیم بن عیسی:

- "الاتصال اللغوي بين الدقة والغموض"، مجلة: اللغة والاتصال، العدد ١، جامعة وهران، الجزائر، أكتوبر ٢٠٠٥ م.

د. عبد الرؤوف مخلوف:

- "الاستفادة من الألسنية في تفسير القرآن الكريم"، ملتقى دولي حول (التحليل اللساني للنصوص)، جامعة عنابة - الجزائر، في الفترة: (٥-٨) مايو ١٩٨٥ م.

عبد العزيز بومسهولي:

- "استطبيقا الشعر في الأسس الفلسفية لعلم جمال الشعر"، مجلة: فكر ونقد، عدد ١٥، المغرب يناير ١٩٩٩ م.

عبد الكريم حامدي:

- "البعد العالمي في الخطاب القرآني"، مجلة: الوعي الإسلامي، عدد ٥٣٢، وزارة الأوقاف الإسلامية، الكويت ٣/٩/٢٠١٠ م.

عدنان بن ذريل:

- "جماليات كانط، هيغل"، مجلة: المعرفة، العدد ١٩٣، ١٩٤، سوريا ١٩٧٨ م.

محمد حرير:

- "البنية الإيقاعية وجمالياتها في القرآن الكريم"، مجلة: التراث العربي، دورية فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، العدد ٩٩، ١٠٠، دمشق رمضان ١٤٢٦ هـ - تشرين الأول ٢٠٠٥ م.

محمد سالم ولد محمد الأمين:

- "مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة"، مجلة: عالم الفكر،

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد ٣، الكويت يناير - مارس
٢٠٠٠ م.

محمد مشرف يوسف خضر:

- "خصائص السرد القصصي في القرآن الكريم"، مجلة: حراء، دورية علمية ثقافية
فصلية، السنة الثانية، عدد ٦، تركيا يناير - مارس ٢٠٠٧ م.

معجب الزهراني:

- "النقد الجمالي في النقد الألسني - قراءة لجماليات الإبداع وجماليات التلقي"، مجلة
فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عدد ٤، القاهرة ١٩٩٧ م.

نورمان فيركلو:

- "الخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية"، ترجمة: رشاد عبد القادر، مجلة الآداب
الأجنبية، دورية فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العدد ١٠١ -
١٠٢ شتاء وربيع ٢٠٠٠ م.

المحتوي

١٥	المقدمة:
٢١	الفصل الأول: الجمالية: قراءة في انبثاق المصطلح.
٢٣	مدخل:
٢٣	أولا- المفهوم والانبثاق:
٢٥	- في الفكر العربي.
٤٥	- في الفكر الغربي.
٥٣	ثانيا: الاشتغال النصي.
٥٧	ثالثا- التمثيل الجمالي.
٦٩	الفصل الثاني: الخطاب القرآني: المفهوم ومظاهر الرؤية.
٧١	مدخل.
٧٢	أولا- الخطاب: المفهوم والبنية.
٧٢	- مفهوم الخطاب.
٨٢	- بنية الخطاب.
٨٩	- أدبية الخطاب
٩٣	ثانيا- مفهوم الخطاب القرآني.
١٠١	ثالثا- أنماط الخطاب القرآني:
١٠٣	- الخطاب الإقناعي:

١١٩	- الخطاب الحواري:
١٣٣	- الخطاب القصصي:
١٤٥	- الخطاب الساخر:
١٦٧	الفصل الثالث: الخطاب القرآني وآليات التكوين الجمالي
١٦٩	مدخل:
١٧٢	أولاً- البنية الإيقاعية.
١٨٥	ثانياً- الاحتشاد المشهدي.
١٩٨	ثالثاً- البنية السرديّة.
٢١٦	رابعاً- الانسجام والتماسك النصّي.
٢٣٩	الخاتمة.
٢٤٢	المصادر والمراجع.
٢٦١	المحتوى.

والحمد لله رب العالمين