الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد- تلمسان

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة العربية وآدابها

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في البلاغة والأسلوبية

موسومة بـ:

جمالية الانزياح في القرآن الكريم

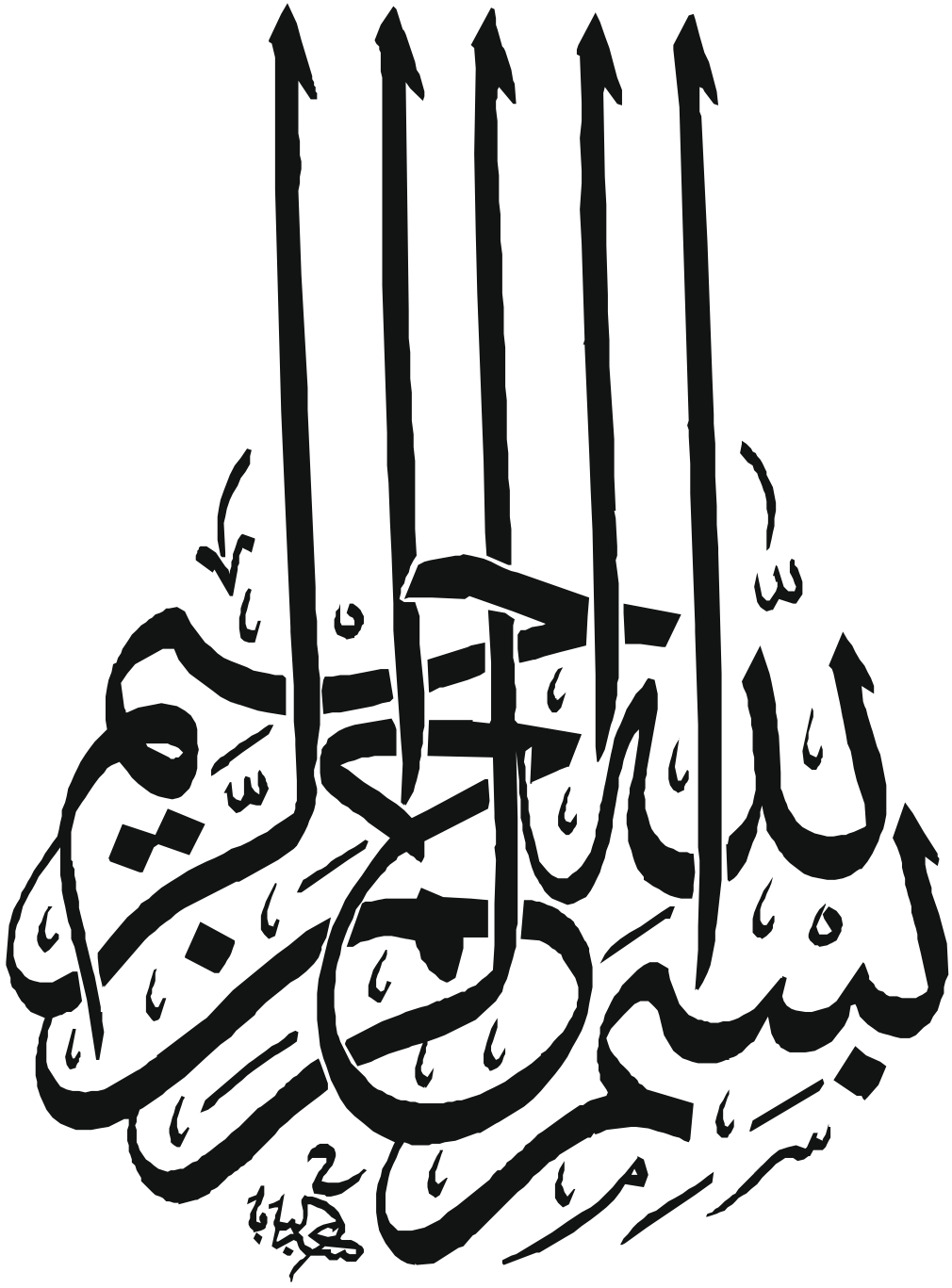
إعداد الطالب: عبد القادر بن زيان

إشراف الأستاذ الدكتور: عبد اللطيف شريفي

أعضاء لجنة المناقشة

أ.د محمد طول.....	أستاذ التعليم العالي..... جامعة تلمسان.....رئيسا
أ.د عبد اللطيف شريفي....	.أستاذ التعليم العالي..... جامعة تلمسان..... مشرفا
أ.د عبد الجليل مصطفاوي...	أستاذ التعليم العالي..... جامعة تلمسان..... عضوا
أ.د بومدين كروم.....	أستاذ التعليم العالي..... جامعة تلمسان..... عضوا
أ.د محمد زمري.....	أستاذ التعليم العالي..... جامعة تلمسان..... عضوا

السنة الجامعية: 2012/2011


بسم الله الرحمن الرحيم

إهـــــداء

إلى كل الذين تعلقت قلوبهم

بالقرآن الكريم

والبلاغة العربية

أقدّم هذا العمل المتواضع

سائلاً الله العلي العظيم القبول.

شكـــر وتقـديـــر

أتقدم بخالص الشكر والتقدير لأستاذي الفاضل الأستاذ الدكتـــور عبد اللطيف شريفي الذي منحني الثَّقة، ولم يدخر جهداً في مساعدتي على إتمام هذا البحث، وكان خير الناصح الأمين، فتح لي قلبه، وأفاض عليّ بعلمه، وشملني بعطفه وسماحته، وأحسن التعامل معي من وحي خلقه العلمي، أبقاه الله ذخراًَ لطلبة العلم، وفتح أمامه دروب النُّور، وسبل العلم، وجعل ذلك في ميزان حسناته، وأرضاه بما قسم له.

المقدمة

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً والصلاة والسلام على رافع لواء الهدى سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والداعين بدعوته إلى يوم الدين وبعد:

لا يزال القرآن الكريم بحرا زاخرا بأنواع العلوم والمعارف، يحتاج من يرغب في الحصول على لآلئه ودرره أن يغوص في أعماقه. وعلى كثرة ما ألّف العلماء من أسفار ضخمة وكتب نفيسة، فإنّ هذا الكتاب يبقى زاخرا بالعجائب، مملوءا بالدرر والجواهر، ولمّا كان مكمن سحر القرآن في نسقه التعبيري كونه معجزة بلاغية بالدرجة الأولى فإنّ الأمل الذي كان يراودني منذ زمن بعيد، هو أن أغوص – يوما– في آيات هذا الكتاب؛ لأتذوق بعض مكامن السحر والجمال فيه؛ وهي مرتبطة لا محالة بقاعدة التصوير، مركّزا في ذلك على بعض صور الانزياح؛ كونها تتصدّر بنية الكلام الإنساني ولأنها تنتج أنواعا من الاستعمالات اللغوية باعتبارها متنفسا للعواطف الحادّة.

ولعل هذا كان الدافع الأهم في اختياري هذا البحث، ناهيك عن دافعين آخرين يمكن إجمالهما في هاتين النقطتين:

1– تحديد التجليات الجمالية لأساليب الانزياح في القرآن الكريم.

2– استثمار الدراسات الحديثة في قراءة معاني القرآن الكريم.

أما الإشكالية المطروحة؛ فإن هذه الدراسة تحاول أن تجيب على طائفة من الأسئلة وهي كما يلي:

1– تحديد المصطلح.

2– هل يوجد انزياح في القرآن الكريم ؟

3– ماهو معيار الانزياح في القرآن الكريم ؟

4– ماهي أساليب الانزياح في القرآن الكريم ؟

وإن طبيعة الدراسة فرضت علي الاستعانة بالمنهجين الآتيين:

1. **المنهج التاريخي:** في قراءة تعريفات البلاغيين القدامى والمحدثين والموازنة بينها.
2. **المنهج الوصفي التحليلي:** لفهم وظائف أساليب الانزياح في القرآن الكريم، ولإدراك مقوماتها الفنية وأسرارها الجمالية انطلاقا من تحليل أهم الانزياحات في آيات الذكر الحكيم.

وليكون البحث أكثر منهجية؛ فقد قسّمته إلى مدخل وثلاثة فصول وخاتمة. أما المدخل فقد خصصته لدراسة بعض المصطلحات والمفاهيم الحديثة –وإن كان قد تناولها الأقدمون ولكن بمفهوم آخر– مثل الجمال والجمالية والشعرية والانزياح؛ هذا الأخير الذي دار الحديث حوله كثيرا والاختلافات فيه بينة من حيث تعدد المصطلح.

من هنا دخلت إلى الفصل الأول ووسمته: "الانزياح الصوتي في القرآن الكريم"؛ حاولت دراسة مستويات الإيقاع في القرآن الكريم من خلال المحسنات الصوتية التي تضفي على أي خطاب شعريته المتميزة، ولا يتأتى ذلك إلا بمفاجأة المتلقي بما لم يكن متوقعا، حيث خصصت له مبحثين هامين، درست في المبحث الأول: الفاصلة القرآنية، بما هي انزياح وعدول عن السجع. والمبحث الثاني: التكرار، بما يحمله من تكرار اللفظ والمعنى أو تكرار اللفظ دون المعنى مما يفجأ المتلقي ويذهب به كل مذهب.

أما الفصل الثاني فكان عنوانه: "الانزياح التركيبي في القرآن الكريم"، وقد خصصت له ثلاثة مباحث؛ الأول: التقديم والتأخير، والثاني: الحذف، والثالث: الالتفات؛ حيث تلمست مواضع الجمال في خروج كل منها عن الأساليب النمطية لإحداث تشويش دلالي ما يلبث أن ينجلي عند بروز السياق.

أما الفصل الثالث فقد عنونته بـ"الانزياح الدلالي في القرآن الكريم"، وقسمته إلى ثلاثة مباحث؛ فالمبحث الأول دار حول المجاز وعلاقاته، موقف العلماء منه في اللغة والقرآن، وأقسامه وخصائصه الفنية، أما المبحث الثاني فكان من نصيب الاستعارة التي هي أساس كل انزياح؛ فبينت أنواعها وخصائصها الجمالية في القرآن الكريم، أما المبحث الثالث فقد خصصته لجمالية الكناية والتعريض، وحاولت أن أبرز بعض خصائصهما الفنية.

ثم خلصت إلى الخاتمة؛ حيث دونت فيها بعض النتائج المتوصل إليها.

ولا تفوتني الإشارة إلى إفادتي الكبيرة من مختلف المراجع التي وقعت في متناولي، وإن لم يتعرض الكثير منها صراحة لمصطلح الانزياح، إلا أنها تمثلت إجراءاته في تحسسها معالم الجمال والتأثير. وقد حاول البحث قدر الإمكان التجاوب مع مسعى التبشير إن على المستوى النظري، والتطبيقي، بمصطلح الانزياح، لأنه يدعم خصوصية الثقافة العربية، في رصد عناصر الواقعة الأسلوبية المحققة المباغتة والتميز.

وقبل أن أختم أشير إلى أنني مررت خلال رحلة البحث بظروف شخصية قاهرة، أطالت المدة التي استغرقها، بل كادت في أحيان كثيرة أن تعصف به، الأمر الذي يقف وراء ما قد يظهر فيه من خلل، ففي ظروفي تلك السبب، وفيها الاعتذار المسبق عما يسجل على هذا العمل المتواضع من تحفظات.

المدخل

1- الجمال والجمالية:

إن الإحساس بالجمال والميل إليه مسألة فطرية تعيش في أعماق النفس البشرية، فهذه الأخيرة تألف كل ما هو جميل وتتقبله.

أ- الجمال:

الجمال **لغة:** "الجمال مصدر الجميل، والفعل: جَمُلَ، وقوله عز وجل: "وَلَكُم فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وحِينَ تَسْرَحُونَ" أي: بهاء وحسن.

ابن سيده: الجمال: الحسن يكون في الفعل والخلق، وقد جَمُلَ الرجل، بالضم، جمالا، فهو جميل وجُمَال بالتخفيف (...) والجمال يقع على الصور والمعاني، ومنه الحديث: "إن الله جميل يحب الجمال، أي حسن الأفعال كامل الأوصاف"[1].

اصطلاحا: "هو ما يثير فينا إحساسا بالانتظام والتناغم والكمال، وقد يكون ذلك في مشهد من مشاهد الطبيعة أو في أثر فني من صنع الإنسان، وإننا لنعجز على الإتيان بتحديد واضح لماهية الجمال، لأنه في واقعه إحساس داخلي يتولد فينا عند رؤيته أثر تتلاقى فيه عناصر متعددة ومتنوعة ومختلفة باختلاف الأذواق، ومعرفة الجمال ليست خاضعة للعقل ومعاييره، بل هي اكتناه انفعالي"[2].

وحتى لا يظل كلامنا يدور في حلقة مفرغة، وجب علينا العودة إلى الوراء وبالضبط إلى أيام الفلسفة اليونانية القديمة حيث نجد ذلك التخبط في محاولة إعطاء مفهوم دقيق للجمال، فنجد (سقراط) يقول: "... إنه لا يجعل الشيء جميلا إلا وجود الجمال والمساهمة فيه، مهما تكن سبل الوصول إلى ذلك وكيفية الحصول عليه، فلست أقطع برأي في الكيفية، ولكنني أقر بقوة أن الأشياء الجميلة كلها إنما تكون جميلة بالجمال"[3].

---

[1]-لسان العرب، ابن منظور، مكتبة دار المعارف بمصر، 1979م، مادة (ج م ل).

[2]-المعجم الأدبي، جبور عبد النور، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1984م، ص85.

[3]-أسس النقد الجمالي في تاريخ الفلسفة (دراسة لوجهات نظر بعض الفلاسفة في النقد الجمالي)، عبد الكريم هلال خالد، منشورات قار يونس، بنغازي، ليبيا، ط1، 2003م، ص24.

ويرى (أفلاطون): "أن الجمال معدوم على هذه الأرض، وموجود فوق العالم، أو ما وراءه، والجمال في ذاته لا يلمس أو يمسك، ولكن هذا لا يمنع من أن نعمل ما في وسعنا للتقرب منه ..."[1]، وربما هذا الرأي لأفلاطون يقرّب ويلخص لنا بإحكامٍ الرّأيَ العام السائد في الفلسفة اليونانية ذلك الوقت، ذلك أن (أرسطو) أكبر شخصية فلسفية عندهم "... لم تكن له نظرية جمالية بالمعنى الصحيح الذي يتمثل عند أفلاطون مثلا؛ فهو يجعل من الجمال مبدأ منظما في الفن، ولكنه لم يقل البتة –أو يعني– أن غاية الفن هي جلاء الجميل، والقوانين الموضوعية للفن مستنبطة لا من بحث في الجميل، وإنما من ملاحظة للفن من حيث هو، وللآثار التي ينتجها"[2]، ويتجلى لنا من كل ما سبق أن للجمال مفاهيم متعددة تختلف باختلاف الأشخاص قديما وحديثا "... وما إقبال الناس على تذوق الأدب إلا دليل على حب الناس للجمال في كل مظاهره، وفي مختلف أشكاله الفنية، لكن إذا سألتهم عن السبب في حبهم للجمال بهذا القدر في الأعمال الأدبية، أو أنك طلبت منهم تعريفا محددا له فإنه من الصعب عليهم الإجابة بطريقة سهلة ومباشرة، ذلك لأننا نحس به في أحاسيس كثيرة، لكن يستحيل وصفه بصفة ثابتة؛ فالإحساس بالجمال يختلف من شخص إلى آخر، ولكن الشيء المتفق عليه أنه إحساس ممتع يثير البهجة والفرحة في النفس"[3].

وبالتالي نخلص إلى أن الجمال هو "... القيمة الحقيقية للنص، وهو الذي يسعى القارئ للحصول عليه بعيدا عن الإيديولوجيا والأفكار التي يحملها والخلفيات التي يستند إليها"[4]، ولكن ونحن ندرس هذا الجمال فلاشك أنه لم يأت بطريقة اعتباطية وإنما على أسس نستخلصها من التعريفات السابقة على رأسها الاستعداد الفطري والتلقائي لتقبل هذا الجمال وطريقة تعاملنا وردة فعلنا اتجاهه؛ إذ أن "... الجمال هو ما يحدث لذة ذاتية مباشرة، ومجردة عن أي غرض، وبدون أي مفهوم يحدده؛ إذ الذاتية أو الفردية ما هي إلا مرحلة أولى في الإدراك الجمالي، غير أن الذوق هو ملكة الحكم على شيء ما بأنه جميل أو قبيح

---

[1]–مفاهيم جمالية في الشعر العربي القديم، محمد مرتاض، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، (د.ط)، 1998م، ص18.

[2]–الأسس الجمالية في النقد العربي، عز الدين إسماعيل، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ط)، 2000م، ص33–34.

[3]–التفسير العلمي للأدب، نحو نظرية عربية جديدة، نبيل راغب، دار توبار للطباعة، القاهرة، ط1، 1997م، ص304.

[4]–بين ضفتين، محمد الصالح خرفي، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، الجزائر، ط1، 2005م، ص20.

بالنظر إلى تلك اللذة التي تصحب تأمل الجميل"[1]، وكل هذا يدفعنا إلى تسليط الضوء على نقطة مهمة تتعلق أساسا بـ (علم الجمال)، فعلم الجمال عندما يكون مجردا من صفة (الأدبي) له جذوره الضاربة في أعماق التاريخ وخاصة بين تلك الأمم التي كانت لها آصرة وطيدة بالحضارة، فعلم الجمال (Esthétique) عند جبور عبد النور "علم يدرس: أ- طبيعة الإحساس الفني، ب- ما يبتعث الجمال في شكل من أشكال الفن أو التعبير"[2]، ولكن علم الجمال لا يقتصر على الأدبي والفني فقط، بل "... لا تقتصر الإستيتيكا على الجميل في موضوعاتها فحسب، بل يدخل القبيح فيها؛ وذلك عن طريق الصور والإيقاع والنغمات والرمز ليحقق صفاته الجمالية، ورغم أن الفن هو أهم مواضيع الإستيتيكا، لكن ليس موضوعها الوحيد، بل هناك الطبيعة والإنسان وما ينتجه من آثار إلى جانب آثاره الفنية البحتة"[3].

وهذا المفهوم لا يدفعنا لتحييد الفن وعزله، بل إن هذا الأخير يعتبر "... أعلى شكل في عملية الوعي الجمالي عن الواقع، كما يبحث علم الجمال بصورة عامة في جميع الأجناس الفنية عن قوانينها الخاصة بها في عملية التطور، مثلا إن الفنان لا يكفيه فقط إدراك نوعيات معينة عن الواقع والناس، بل يجب أن ينعكس فيها وعيه الذاتي،ولعلم الجمال جانب دراسي نظري وجانب تطبيقي عملي..."[4].

ونافلة القول من كل ما سلف أن علم الجمال أو (الجماليات) مصطلح اشتق من "الكلمة الإغريقية، والتي تشير إلى فعل الإدراك وأيضا من الكلمة التي تعني الأشياء القابلة للإدراك، وذلك في مقابل الأشياء غير المادية أو المعنوية. ويتفق الباحثون بشكل عام على أن علم الجمال نشأ في البداية باعتباره فرعا من الفلسفة ويتعلق الأمر بدراسة الإدراك للجمال والقبح، ويهتم أيضا بمحاولة استكشاف ما إذا كانت الخصائص الجمالية موجودة موضوعيا في الأشياء التي ندركها، أو توجد ذاتيا في عقل الشخص القائم بالإدراك. ويعتبر

---

[1]-أسس النقد الجمالي في تاريخ الفلسفة، عبد الكريم هلال خالد، ص53.

[2]-المعجم الأدبي، جبور عبد النور، ص86.

[3]-الجمالية بين الذوق والفكر، عقيل مهدي يوسف، مطبعة سلمى الفنية، بغداد، ط1، 1988، ص13.

[4]-دراسات في علم الجمال، عدنان محمد رشيد، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1985، ص13-14.

(بومجارتن) أول من ذكر هذا المصطلح (علم الجمال) في كتاب خاص عام 1750م، فعلم الجمال علم قديم حديث، ارتبط بالمباحث الفلسفية في أول الأمر، ثم استقل كعلم في بداية النهضة الأوربية"[1].

وفي بداية القرن العشرين "ارتبط الجمال بالمضمون، وكانت نظرية التحام الشكل مع المحتوى التحاما عضويا قد استقر عليها أغلب الأدباء"[2]، لأن انسجام الشكل مع المحتوى هو الذي يحقق القيمة الجمالية للعمل الفني عند بعض النقاد، وبعدها "... أخذت بحوث علم الجمال تصب في الآونة الأخيرة في مجال تأويل النصوص، مما جعلها تأسيسا لنظريات القراءة والتلقي السائدة لبلاغة الخطاب، فاقترح الباحثون إعادة النظر في منهجية فقه اللغة التي أصبحت مغلقة على كل النظريات، حيث يرون أن تطوير مذهب تأويلي لا يتجاهل علوم اللغة بالتأكيد، لكنه يوفق بينها وبين علم الجمال"[3].

ب- الجمالية

تعريف الجمالية

الجمالية "مصدر صناعي مشتق من الجمال، والمصدر الصناعي يطلق على كل لفظ زيد في آخره حرفان، هما: ياء مشددة بعدها تاء تأنيث مربوطة، ليصير بعد زيادة الحرفين اسما دالا على معنى مجرد، لم يكن يدل عليه قبل الزيادة، وهذا المعنى المجرد الجديد هو مجموعة الصفات الخاصة بذلك اللفظ، مثل: الاشتراك والاشتراكية، والطن والوطنية، والإنسان والإنسانية"[4].

يفهم من هذا أن الجمالية لا تحمل معنى الجمال فقط، وإنما تتضمن معاني أخرى زائدة عليه نوضحها فيما يلي:

---

[1]-بين ضفتين، محمد الصالح خرفي، ص21.

[2]-دراسات في النقد الأدبي، أحمد كمال زكي، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، ط1، 1997م، ص227.

[3]-بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992م، ص59.

[4]-النحو الوافي، عباس حسن، دار المعارف، مصر، ط8، 1987م، ج3، ص186.

إن المتتبع لتاريخ (الجمالية) يجده مختلفا عند الأمم، فإذا كان قد واكب بداية ونهاية الفكر اليوناني فإنه في فرنسا كان قد انتشر منذ القرن الثامن عشر ميلادي، وفي بريطانيا خلال القرن التاسع عشر على يد (بيتر) والذي يوصف بأنه "... أدق النقاد تمثيلا ممن أنجبتهم المدرسة الرومانسية إلى اليوم، ويعلق الناقد (جونسون) بأن أعراض (الجمالية) كانت قد ظهرت في سنة 1831م، ووجد الجماليون مصدر إلهامهم عند (كيتس) على أن الجمالية استغلها كثير من الشعراء لخدمة الرذيلة والفساد والإباحية مع أنها في واقع الأمر لا تعني إطلاقا أن ينحاز الفن نحو خدمة شيء بدون هدف، ومن الذين تغطوا بهذا المنهج أو المذهب على حساب الأخلاق يتبادر إلى الذهن أسماء (أوسكار وايلد) و(بودلير) و(إرنست دواوسن) وغيرهم"[1].

من هنا نصل إلى أن الجمالية "هي البحث العقلي في قضايا الفن على اختلافها من حيث إن الفن صناعة، خلق جمالي، لها أصولها المتنوعة ولها حرفياتها التقنية الخاصة (...) فالجمالية تمثل رؤيا خاصة للفن وطريقة لملامسة شغاف الجميل في النص لأجل تذوق فني يكشف حقيقة تلك النصوص وآثارها على الفرد الباحث أو الأفراد الآخرين المتذوقين"[2].

ويبدو لمن تتبع ما كتبه نقاد الجمالية أن هذه الكلمة لها دلالات ثلاث:

"1- دلالة عامة واسعة تطلق على كل شيء جميل يوصف بالجمال.

2- دلالة أضيق ترادف ما تعنيه كلمة فن؛ فالفن ضرب من الجمال والفنون في صناعة الجمال.

3- دلالة خاصة جدا تطلق على أحد مذاهب الفن أو مناهجه أو نظرياته"[3].

ومادام أن الجمال لا ينتهي ويبقى مع الإنسان في حلّه وترحاله، وفي كل زمان ومكان خاضعا لأذواق الناس وردود أفعالهم، فضلا على أنه يتراوح بين تلك النظرة الذاتية

---

[1]-مفاهيم جمالية في الشعر العربي القديم، محمد مرتاض، ص28.

[2]-بين ضفتين، محمد الصالح خرفي، ص21-22.

[3]-فلسفة الجمال، أمين حلمي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1998، ص231.

والموضوعية في سبيل تحقيق تلك المتعة التي يسعى إليها كل فرد في هذه الحياة –ومادام كذلك– فإن الجمالية باقية إلى جانبه؛ فقد "... أصبحت منهاجا نقديا له أسسه وقواعده التي ينبني عليها، وله مقوماته وتطبيقاته بجانب المناهج السياقية الأخرى (المنهج النفسي والاجتماعي والأسطوري) والمناهج النصية (البنيوية والسيميائية والتشريحية ...) وأصبح للمنهج الجمالي أيضا أنصاره ونقاده والمدافعون عنه باختلاف المدارس، لأن كلا منهما يسعى إلى المتعة الجمالية والكفاية الجمالية"[1].

فالجمالية إذا هي الغاية والهدف المنشود الذي يسعى إليه كل مبدع بحثا عن التميز خاصة في الفن والأدب. ولا يمكن أن تكون إلا في النصوص الأدبية أو ما يصطلح عليها باللغة الشعرية. فما مفهوم الشعرية ؟ وما دلالتها عند القدماء والمحدثين ؟

2– الشعرية:

أثناء البحث في المعاجم العربية قديمها وحديثها لم نعثر على العلاقة القائمة بين الأصل اللغوي والمعنى الاصطلاحي الحديث.

فقد ورد مصطلح الشعرية في اللسان على النحو التالي: "شَعَرَ به شَعُرَ يَشْعُرُ شِعْرًا وشَعْرًا ..:علم، وليت شعري أي ليت علمي أو ليتني علمت... والشعر: منظوم القول غلب عليه لشرفه بالوزن والقافية, وإن كان كل علم شِعْرا، وقال الأزهري: الشعر القريض المحدود بعلامات لا يتجاوزها، والجمع أشعار وقائله شاعر، لأنه يشعر مالا يشعر غيره ... وفي موضع آخر "وسمي شاعرا لفطنته"[2].

ولا تزال الشعرية من المصطلحات النقدية العصية على التحديد والاتفاق بين معظم النقاد العرب في العصر الحديث، إذ تتردد في كتاباتهم مفردات بديلة تعد مرادفات لمصطلح الشعرية مثل الإنشائية، والأدبية والشاعرية، والبويطيقا وكل واحد يدافع عن استخدامه لهذا المصطلح أو ذاك، ويوجد المبررات المعجمية والدلالية لاستخدامه، فالدكتور عبد السلام المسدي يؤثر استخدام (الإنشائي) كترجمة للمصطلح الغربي Poétique لأن الشعرية كما

[1]–بين ضفتين، محمد الصالح خرفي، ص30.

[2]– لسان العرب لابن منظور، مادة (ش ع ر).

يقول: "لا تقف عند حدود الشعر وإنما هي شاملة للظاهرة الأدبية عموما، ولعل أوفق ترجمة لها أن نقول الإنشائية إذ الدلالة الأصلية هي الخلق، والإنشاء"[1]. بينما يرى د. عبد الله الغذامي أننا بدلا من أن نقول شعرية مما قد يتوجه بحركة زئبقية نافرة نحو الشعر، ولا نستطيع كبح جماح هذه الحركة لصعوبة مطاردتها في مسارب الذهن، فبدلا من هذه الملابسة، نأخذ بكلمة "الشاعرية"لتكون مصطلحا جامعا يصف اللغة الأدبية في النثر وفي الشعر"[2]. ويفضل د.توفيق الزيدي مصطلح الأدبية[3]. ويرى أنها ذات صلة أساسية بالأدب سواء أكان شعرا أم نثرا.أما القلة الباقية من النقاد فيؤثرون المصطلح الشائع والمتعارف عليه ويجعلونه عنوانا لأبحاثهم ومؤلفاتهم مثل: (الشعرية العربية) لأدونيس، (في الشعرية) للدكتور كمال أبو ديب، و(الشعرية في الشعر) للدكتور قاسم المومني...

أما من حيث المدلول فنرى الدكتور كمال أبو ديب يحدد الشعرية بأنها "خصيصة علائقية" تنحصر في الطاقة الفاعلية التي تنشأ من العلاقات اللغوية المختلفة بين العناصر الأولية في سياق النص إذ يقول: "إنها تجسد في النص لشبكة من العلاقات التي تنمو بين مكونات أولية، سمتها الأساسية أن كلا منها يمكن أن يقع في سياق آخر، دون أن يكون شعريا لكنه في السياق الذي تنشأ فيه هذه العلاقات، وفي حركته المتواشجة مع مكونات أخرى لها السمة الأساسية ذاتها، يتحول إلى فاعلية خلق للشعرية ومؤشر على وجودها"[4]. أما الدكتور المسدي فيتجاوز هذا الحد ويلحق بالشعرية "الإنشائية"وظيفة أخرى ذات صبغة نقدية منهجية، من شأنها ضبط المقولات الأدبية الشعرية/النثرية على حد السواء فهي "تهدف إلى ضبط مقولات الأدب من حيث هو ظاهرة تتنوع أشكالها، وتستند إلى مبادئ موحدة، فلا يكون الأثر الأدبي بالنسبة إلى الإنشائية سوى ممارسة تستجيب لمقولات الأدب، وتتميز نوعيا بما يغذى النظرية الإنشائية نفسها"[5]. ويتفق معه الدكتور عبد الله الغذامي حيث يتحدث عنها أولا كظاهرة أدبية ماثلة في النص وهي من أهم سماته الفنية التي تضفي عليه

---

[1]- الأسلوبية والأسلوب، عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب، تونس، ط2، 1982م، ص171.

[2]- الخطيئة والتكفير، د.عبد الله الغذامي، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ط1، 1980م، ص19.

[3]- مفهوم الأدبية في التراث النقدي إلى نهاية القرن الرابع، د. توفيق الزيدي، سراس للنشر، تونس، 1985م، ص4.

[4]- في الشعرية، د. كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط1، 1987م، ص14 .

[5]- الأسلوبية والأسلوب، عبد السلام المسدي، ص171 .

الصبغة الأدبية، ثم يتناولها ثانيا كنظرية نقدية "تبحث في إشكاليات البناء اللغوي، ولكنها لا تقف عند حد ما هو حاضر وظاهر من هذا البناء في النص الأدبي، وإنما تتجاوزه إلى سبر ما هو خفي وضمني"[1].

ومهما يكن من أمر هذه الدراسات وتعددها فإنها جميعا نهلت معارفها من المصادر النقدية الغربية، وركزت كل دراسة منها على جانب أو أكثر من جوانب الشعرية بما يتفق مع السياق أو الموضوع الذي تم تناولها فيه.

ولعل "رومان جاكوبسون" يعتبر من الأوائل الذين حددوا مفهوما حديثا للشعرية، عندما تناولها ضمن الوظائف التعبيرية لجهاز الاتصال الكلامي، فبادر إلي جعلها مرادفا لعلم الأدب، ووظيفتها تتعلق بالمكونات التي تجعل من الرسالة اللغوية عملا فنيا، إنه "يمكن تحديد الشعرية باعتبارها ذلك الفرع من اللسانيات، الذي يعالج الوظيفة الشعرية في علاقاتها مع الوظائف الأخرى للغة، وتهتم الشعرية بالمعنى الواسع للكلمة بالوظيفة الشعرية لا في الشعر بحسب، حيث تهيمن هذه الوظيفة على الوظائف الأخرى للغة، وإنما تهتم بها أيضا خارج الشعر حيث تعطى الأولوية لهذه الوظيفة، أو تلك على حساب الوظيفة الشعرية"[2].

فالشعرية ليست ذات مفهوم ضيق، يقتصر على الشعر، وإنما هي تتجاوزه إلى مختلف ألوان التعبير، إذ لا يخلو نمط تعبيري من سمات شعرية داخله.أو كما يقول جون كوهين: "إن اللحظة الشعرية متوفرة حتى في أدنى الكلام النثري، أي في النثر العلمي الذي تتضاءل فيه كمية الشعرية حتى تنعدم أحيانا"[3].

وحين يحدد تودوروف مفهوم الشعرية يرى أنها "لا تسعى إلى تسمية المعنى بل إلى معرفة القوانين العامة التي تنظم ولادة كل عمل، ولكنها بخلاف هذه العلوم التي هي علم

---

[1]- الخطيئة والتكفير، د.عبد الله الغذامي، ص20.

[2]- قضايا الشعرية، رومان جاكوبسون، ترجمة محمد الولي، ومبارك حنون، دار توبقال للنشر بالمغرب، ط 1، 1988م ص35.

[3]- بناء لغة الشعر، جون كوهين، ترجمة د.أحمد درويش، مكتبة الزهراء، ط1، 1985م، ص42 .

النفس وعلم الاجتماع ..الخ تبحث عن هذه القوانين داخل الأدب ذاته. فالشعرية إذن مقاربة للأدب "مجردة" و "باطنية" في الآن نفسه"[1].

وهو في ذلك يؤكد ما ردده جاكوبسون مرارا بأن "هدف علم الأدب ليس هو الأدب في عمومه، وإنما أدبيته، أي تلك العناصر التي تجعل منه عملا أدبيا"[2].فالشعرية وظيفتها بحث الخصائص الأدبية ذاتها في النص الأدبي.

لذلك كان ارتباط الشعرية بالأسلوبية وثيقا، حيث تهتم كل منهما بالبينة الداخلية للنص والقوانين الكلية التي تحكم العملية الإبداعية بصفة عامة. وقد أشار الدكتور صلاح فضل إلى هذه العلاقة الوشيجة بين البحث الأسلوبي والشعرية، بقوله: "وهنا نرى نقطة التماس الحقيقية بين البحوث الأسلوبية والشعرية، بحيث تصبح إنجازات الأسلوبي التي تستطيع التقاط الخواص اللغوية المكونة لأدبية النص، والمحددة لمظاهره الجمالية من صميم الشعرية، لأنها تكشف عن كيفية نجاح النص في تحقيق الوظيفة الشعرية عبر مجموعة من الإجراءات السديدة"[3].

ولعل أهم خاصية في اللغة الشعرية هو خروجها عن المألوف حيث يبتعد بالنص عن المباشرة الباردة التي تتجلى في التعبير المألوف. وهذه الصفة العدولية أهم ما يميز اللغة الشعرية عن غيرها، فـ "اللغة الشعرية ليست غريبة عن الاستعمال الجيد فحسب، بل هي ضده لأن جوهرها يتمثل في انتهاك قواعد اللغة"[4].

3- الخروج عن المألوف:

[1]- الشعرية، تزفيطان تودوروف، ترجمة شكري المبخوت، ورجاء سلامة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 1، 1987م ص23 .

[2]- نظرية البنائية في النقد الأدبي، د.صلاح فضل، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 3، 1985م، ص60 .

[3] -شفرات النص، د .صلاح فضل ، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1،1990م، ص93.

[4]- بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل، ص64 .

وإذا كان الخروج عن النظام اللغوي، الذي حدده اللغويون، يقع على مستوى التعبير العادي أو النمطي، والذي لا يعني صاحبه بأكثر من إيصال الفكرة وتحقيق الجانب النفعي للكلام، فإنه من الطبيعي أن يتضاعف هذا الخروج، أو الانتهاك اللغوي في السياق الأدبي والتعبير الفني، حيث يعنى المبدع بالصياغة اللغوية، وطريقة الأداء، أكثر من اهتمامه بتوصيل الفكرة وتبليغها للآخرين.

ولكن هذا لا يعني إلغاء الغاية الأولى من الكلام، لأن انتهاك القواعد اللغوية إلى حد تضيع معه الفائدة، يصبح نوعا من الغموض والفوضى الكلامية، التي لا يسعى إلى تحقيقها أي فرد.

" فإذا كان النحاة واللغويون قد حرصوا .. على مثالية اللغة في مستواها العادي، وهو المستوى الذي يعنيهم الاشتغال به ورعايته، فإن البلاغيين وهم المعنيون باللغة الفنية قد حرصوا، على العكس من النحاة واللغويين، على تأكيد صفة مخالفة لابد من تحققها في الاستخدام الفني للغة...هذه الصفة هي المغايرة، أو الانحراف على مستوى معين من القواعد، والمعايير المثالية التي تحكم اللغة العادية"[1].

لذلك اهتمت معظم الدراسات الأسلوبية الحديثة بظاهرة الانزياح في النص الأدبي، لأنه يمثل في الواقع عندهم أسلوب النص الذي يتميز به عن غيره من النصوص الأخرى، " فإذا كان النص وليدا لصاحبه، فإن الأسلوب هو وليد النص ذاته "[2].

فما مفهوم الانزياح ؟ وهل يوجد في القرآن انزياح ؟ وما المعيار الذي اتخذه الأسلوبيون لقياس درجة الانزياح ؟

4- مفهوم الانزياح:

[1]- نظرية اللغة في النقد العربي، د.عبد الحكيم راضى، مكتبة الخانجي بالقاهرة، 1980م ص207 .

[2]- الأسلوبية والأسلوب، عبد السلام المسدي، ص88 .

الانزياح لغة: مصدر للفعل نزح "نزح الشيء ينزح، نزحا ونزوحا: بعد. وشيء نزح ونزوح: نازح، أنشد ثعلب:

إنّ المذلّة منزل نزح عن دار قومك, فاتركي شتمي

ونزحت الدار فهي تنزح نزوحا إذا بعدت. وقوم منازيح، ... وبلد نازح، ووصل نازح بعيد... وقد نزح بفلان إذا بعد عن دياره غيبة بعيدة ، وأنشد الأصمعي:

ومَن يَنْزَحْ به لا بدَّ يَوْماً يَجيء به نعي أو بشير"[1]

ولا يختلف المعجم الوسيط، ولا القاموس المحيط عن "لسان العرب" في تأكيدهما على دلالة البعد "عند التعرض للفعل نزح الذي هو من عائلة "انزياح".

إذا ذهبنا إلى (القاموس الموسوعي لاروس) وبحثنا في مادة "Ecart" سنجد دقة أكبر في تحديد المصطلح؛ إذ إن الانزياح هو حركة عدول عن الطريق أو خط المسير. وإحداث الانزياح هو وضع مسافة، فاصل، اختلاف ... "[2]. أما أدبيا فالانزياح في قاموس لاروس هو"فعل الكلام الذي يبتعد عن القاعدة"[3].

إن معظم هذه المعاجم تركز على مسألة "الابتعاد عن ..." وهو الأمر الذي يجمع بين مختلف الاتجاهات النقدية التي اهتمت بهذا المفهوم، في اقترابها من "الشعري" في الخطابات، ونستطيع أن نرى في دراسات الغربيين تعدد المصطلحات التي تقابل مصطلح الانزياح؛ إذ نجده عند جون كوهين يتكرر بصيغتي " الانحراف" أو "الانتهاك"، وهو عند رولان بارث "الشناعة" وهو عند تودروف "خرق السنن" بينما يستعمل ميكائيل ريفاتيرعبارة "العدول عن النمط"[4]، وقد أشار جون مولينو وج.طامين في كتابيهما (مدخل إلى تحليل الشعر) إلى كثير من المصطلحات التي عدت من عائلة "الانزياح".

فكل هذه المصطلحات: الابتعاد، الانحراف،الانتهاك، الغرابة، اللامألوف، التجديد، الإبداع[5]، تشكل عائلة لمصطلح الانزياح، وهي كما نرى مصطلحات خواص اقترحت

---

[1]– لسان العرب، ابن منظور، مادة (نزح)

[2]–Dictionnaire Encyclopédique Larousse, Paris, France, 1979, p464.

[3]– المرجع نفسه، ص464-465.

[4]– الأسلوبية والأسلوب، عبد السلام المسدي، ص100-101.

[5]- Introduction à l’analyse de la poésie, Jean Molino, Joelle Gardes Tamine, presse universitaire de

لتمييز لغة الشعر، ونجد أنفسنا نميل إلى استعمال مصطلح "الانزياح"؛ ذلك أن معظم المصطلحات السابقة الذكر تحمل طابعا أخلاقيا[1] مما يجعلها تبتعد عن طبيعة الحقل الأدبي–النقدي، وتبقى بذلك صالحة فقط لممارسة السلطة الأخلاقية – الاجتماعية.

أما في الدراسات العربية فنجد المصطلح قد أخذ حظه من التعدد والاختلاف في المفهوم، مثل "العدول" و"الالتفات"، "الضرورة الشعرية"، "شجاعة العربية"، "إقدام العرب على الكلام"...الخ، إلا أنها تلتف حول بعد مفهومي واحد هو الإقبال على الكلام بجرأة أو الإتيان بالجديد، المخالف للسابق، العادل عنه، وتؤكد بذلك انتباه العرب القدامى، النحويون منهم والبلاغيون والنقاد إلى وجود مستويين من الكلام، واعترافهم للشعراء بأنهم "أمراء الكلام يصرفونه أنى شاءوا، وجائز لهم ما لا يجوز لغيرهم من إطلاق المعنى وتفيده، ومد مقصوره، وقصر ممدوده، والجمع بين لغاته والتفريق بين صفاته، واستخراج ما كلت الألسن عن وصفه ونعته، والأذهان عن فهمه وإيضاحه فيقربون البعيد ويبعدون القريب، ويحتج بهم ولا يحتج عليهم"[2].

لقد أدرك علماؤنا القدامى خطورة هذه الظاهرة فسماها ابن الأثير وابن جني "شجاعة العربية"، وشبه الشاعر الخارج عن الأنماط المألوفة بالفارس الذي يركب جوادا لا لجام له. يقول ابن جني في وصف هذا الشاعر: "... مثله في ذلك عندي مثل مجري الجموح بلا لجام، ووارد الحرب الضروس حاسرا من غير احتشام، فهو وإن كان ملوما في عنفه وتهالكه، فإنه مشهود له بشجاعته وفيض منته"[3]، ونفهم من هذا النص أن الشهادة للشاعر بالشهامة اللغوية تتجاوز لومه على تعنيف اللغة.

5- القرآن وظاهرة الانزياح:

France, 1ed, 1982, p129.

[1]- بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل، ص63-64.

[2]- نظرية اللغة في النقد الأدبي، عبد الحكيم راضي، ص46.

[3]- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، 1427هـ/2006م، ص565.

لقد أدى الاهتمام بإعجاز القرآن في نظمه، والبحث في خصوصية ذلك الخطاب السماوي، إلى تأكيد فكرة المستويين هذه واعتبار مستوى الخطاب القرآني خارجا عن العرف، وذلك الخروج هو ما يشكل بلاغته ومن ثم إعجازه بالقياس إلى الكلام اليومي المتداول في المجتمع العربي، ولهذا يؤكد نصر حامد أبو زيد على أن "البحث في قضية الإعجاز ليس في حقيقته إلا بحثا عن السمات الخاصة للنص والتي تميزه عن النصوص الأخرى في الثقافة وتجعله يعلو عليها ويتفوق"[1] بخروجه عن "المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم"[2] كما يقول الباقلاني الذي يقسّم كلام العرب إلى خمسة أقسام: الشعر، الكلام الموزون غير المقفي، الكلام المسجع، الكلام الموزون غير المسجع، والكلام المرسل. ويرى أن الخطاب القرآني يمثل نمطا خاصا مفارقا لكل هذه الأنماط، ويشكل بالتالي مستوى كلاميا ثانيا أكثر إدهاشا وأكثر إثارة.

"والجديد في نظم القرآن أنَّه في كلِّ شأن من شؤون القول يتخيّر له أشرف المواد، وأمسها رحماً بالمعنى المراد، وأجمعها للشوارد وأقبلها للامتزاج، ويضع كل مثقال ذرة في موضعها الذي هو أحقُّ بها وهي أحقُّ به، بحيث لا يجد المعنى في لفظه إلا مرآته الناصعة، وصورته الكاملة، ولا يجد اللفظ في معناه إلا وطنه الأمين وقراره المكين، لا يوماً ولا بعض يوم، بل على أن تذهب العصور وتجيء العصور، فلا المكان يريد بساكنه بدلاً، ولا الساكن يبلغ عن منزله حولاً ...ولا الجملة تجيء من هذا الأسلوب بما هو المثل الأعلى في صناعة البيان"[3].

وإلي جانب الاهتمام بالنظم كأداة طيعة للكشف عن مواطن الإعجاز،هناك جانب آخر لا يقلُّ أهمية عن سابقه، وهو أثر النظم في إبراز جماليات العمل الأدبي شعراً ونثرا، وإماطة اللثام عن القيم الفنية، وإرشاد المتلقي إلي أسباب الحسن والروعة التي يتجلَّى بها ذلك النص من تقديم وتأخير، وتعريف وتنكير، وحذف وذكر، إلى غير ذلك من عناصر النظم المختلفة.

---

[1]- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط4، 1996م، ص137.

[2]- إعجاز القرآن، الباقلاني، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ط1، (د.ت)، ص52.

[3]- النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع الكويت، 1957م، ص81-82.

كما يعتني بالكشف عن أسرار اللغة العربية الثرية، وكنوزها الدفينة. فيه يستطيع الباحث أن يقف على معرفة ما لهذه اللغة الشريفة من خصائص تميزت بها على سائر اللغات فأهّلتها لنزول القرآن العظيم بها.

الفصل الأول

الانزياح الصوتي في القرآن الكريم

المبحث الأول:

الإيقاع القرآني

1- أهمية دراسة الأصوات اللغوية

2- جرس الألفاظ وموسيقى التركيب (الإيقاع)

3- مستويات الإيقاع

1- أهمية دراسة الأصوات اللغوية:

من المعلوم أن الدراسات الصوتية عند العرب هي من نتاج الدراسات القرآنية التي تسعى جميعها إلى تجويد قراءته، وفهم مراده فهما لا يتبادر إليه شك، ولا يقدح فيه قادح.

وأن نقطة الانطلاق في الدراسات الصوتية بدأت من قراءة القرآن على أيدي القراء ثم تطورت فيما بعد على أيدي علماء اللغة من أمثال الخليل وسيبويه وابن جني وغيرهم، وهذا ما يؤكده عبده الراجحي إذ يقول: "وإذا كان (الفيدا) هو الذي دفع الهنود إلى دراسة الأصوات اللغوية بتلك الدرجة من الإتقان التي يذكرها مؤرخو اللغة، فإن قراءة القرآن هي التي جعلت علماء العربية القدماء يتأملون أصوات اللغة ويلاحظونها هذه الملاحظة الذاتية التي أنتجت -في وقت مبكر جدا- دراسة طيبة للأصوات العربية لا تبتعد كثيرا عما يقرره المحدثون"[1].

لم يكتف علماء العربية بمجرد الملاحظة للأصوات اللغوية أثناء قراءة القرآن بل "سجلوا خصائص صوتية تنفرد بها التلاوة القرآنية، ووضعوا رموزا كتابية تمثل هذه الخصائص"[2].

لقد كان الحافز الأهم والموجّه الأول لدراسة علماء العربية للأصوات هو القرآن الكريم؛ ليتعلم الناس قراءته كما نزل على الرسول -صلى الله عليه وسلم- وليصونوه من اللحن والتحريف الذي جاء على أيدي الموالي والعامة من المسلمين ممن فسدت سليقتهم نتيجة الاختلاط بغير العرب؛ مما أدى إلى انتشار القراء في الأقطار الإسلامية -وهم من العلماء الأفذاذ- يقرئون الناس القرآن، ويعلمونهم كيفية النطق بحروفه وألفاظه وتراكيبه، وكيفية الوصل والوقف والابتداء فيه.

---

[1] - فقه اللغة في الكتب العربية، عبده الراجحي، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ط)، 1972م، ص129-130.

[2] - علم اللغة، محمود السعران، دار المعارف، مصر، 1963م، ص101.

كما أنهم لاحظوا أن السبب في كراهة السمع لبعض الكلمات هو عدم انسجام أصواتها، مما دعاهم إلى تسميته بالحوشي؛ لأن الذوق يمجّه، والسمع ينفر منه لوحشيته.

وتُعَدُّ الدراسة الصوتية المحور الأول للدخول إلى النص الأدبي، وبداية الولوج إلى عالمه، وفهمه والإحساس بوعي لما فيه من قيم جمالية؛ فالصوت هو الوحدة الأساسية للغة التي يتشكل منها النص الأدبي، وعلى هذا "يعدّ المبحث الصوتي الخطوة الأولى للدارس اللساني؛ لأن الصوت أصغر وحدة في اللغة"[1]، ينبني عليها العمل الأدبي مهما تباينت أجناسه. إذًا فهي الخطوة الأولى لدارس النصوص الأدبية.

ولما كان العمل الأدبي من نسيج متكامل من الأصوات، ونظام من التراكيب (النحو)، وما ينشأ من دلالات سياقية تتجاوز في كثير من الأحيان الدلالات المعجمية، فُتشكِّل لغة الأدب المتميزة "ويكون الأداء الصوتي عنصرا في التحليل، عند التحويليين في مسعاهم لضبط العلاقة بين ظاهر اللفظ ومضمون القصد"[2].

ولقد تميزت الدراسات الأدبية الحديثة عامة والأسلوبية بشكل خاص باهتمامها بالجانب الصوتي وصولا إلى (المعنى الصوتي)؛ لما لقيه علم الأصوات من عناية ودراسة في ضوء علم اللغة الحديث، فتهتم الدراسات الأسلوبية بالمستوى الصوتي في شتى مناحي نسيج العمل الأدبي ومكوناته من "أصواتٍ وإيقاعاتٍ خارجيةٍ وداخليةٍ وتنغيمٍ ونبرٍ؛ لما تحدثه من أثرٍ على المتلقي للنصِ الأدبي، فإذا سيطر النغم على السامع وجدنا له انفعالا حزنًا حينا أو بهجة وحماسة حينا آخر"[3]. فالأسلوبية الصوتية تعالج التكوينات الصوتية وفق

---

[1]- اللهجات العربية والقراءات القرآنية، دراسة في البحر المحيط، محمد خان، دار الفجر للنشر والتوزيع، المغرب، 2002م، ص65.

[2]- نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث، نهاد الموسى، دار البشير، عمان، ط2، 1408هـ/1987م، ص80.

[3]- موسيقى الشعر، إبراهيم أنيس، دار القلم، بيروت، لبنان، ط4، 1972م، ص19.

خصائصها المخرجية والفيزيائية والتوزيعية، ويندرج تحت هذه التعبيرية الصوتية عدد من الظواهر، تبدأ من استغلال العلاقة الطبيعية بين الصوت والمعنى في ظاهرة المحاكاة الصوتية وتنتهي إلى دلالة المعنى الصوتي.

والنص القرآني له خصوصية في جوانب إعجازه باعتماده في الدرجة الأولى على الصوت في الأداء والسماع في التلقي، فالكشف عن جماليات البناء الأدبي، والبعد الفني والموسيقي لا يمكن إدراك أثره إلا بسماعه، إذ "إن اللغة المحكية (المنطوقة) هي التي يتمثل فيها انعكاسات الأصوات"[1]، ولذا كان اهتمام الدراسة الأسلوبية بالنسيج الصوتي بداية لما له من تأثير فاعل في البناء الأدبي، وإحداث موسيقا الصوت والبلاغة الجمالية الناشئة عنه، وإظهار خفايا النفس في حالاتها المختلفة "فليس يخفى أن مادة الصوت هي مظهر الانفعال النفسي، وأن هذا الانفعال إنما هو سبب في تنويع الصوت، بما يخرجه فيه مدا أو غنة أو لينا أو شدة وبما يهيئ له من الحركات المختلفة في اضطرابه وتتابعه على مقادير مناسبة لما في النفس"[2].

2- جرس الألفاظ وموسيقى التركيب (الإيقاع):

لما كانت الأصوات الإنسانية عبارة عن وحدات موسيقية، وأن كل وحدة منها لها نكهة خاصة، ونمط نغمي لا ينفك عنها إلا بقدر ما يضفيه عليها صاحبها من القوة أو الضعف، وبعض الخصوصيات الراجعة إلى طبيعة تكوين أعضاء النطق عنده؛ كان لهذه الأصوات وقع مؤثر في النفس الإنسانية يضفي على الإحساس إحساسا، وعلى الخيال اتساعا، وعلى المعنى عمقا وثراء. تلك حقيقة علمية لا يجوز نكرانها، يقول الدكتور حسن ظاظا: "معروف أن الأصوات في اللغة هي مادة الألفاظ، وأساس الكلام المركب، والعمدة

---

[1] – الألسنية العربية، ريمون طحان، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1981م، ص64.

[2] – إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، دار الأصالة، الجزائر، ط8، 2005م، ص184.

في تلوين الأداء، وإعطائه رنينا إضافيا يزيد من وضوح التعبير وصدقه في حمل فكرة المتكلم، أو التأثير بها في السامع"[1].

كما أن للصوت علاقة بالإيقاع باعتباره ظاهرة ملازمة للغة الشعرية، وربما يكون مفهوم الإيقاع من أكثر المفاهيم الشعرية إشكالاً لكونه يتعالق مع مفهوم (الوزن) عند أهل العروض، خاصة إذا ما نظرنا إلى مفهوم الإيقاع باعتباره نقلة موسيقية حدثت من شعر البحور إلى شعر التفعيلة. كذلك يزيد من إشكالية هذا المفهوم النظر إليه كمصطلح وافد لا علاقة له باللغة العربية مع أن العرب قد ميّزوا بين (الإيقاع) و(النظم) منذ بداية اجتهادات الخليل في هذا المضمار.

والوزن أو النظم من الناحية التاريخية أكثر التصاقاً بالشعر دون غيره من الفنون. فالوزن هو المقياس الذي "ينظم الخصائص الصوتية في اللغة، ويضبط الإيقاع في النثر، ويقربه من التساوي في الزمان، ومن ثم يبسط الصلة بين أطوال المقاطع الهجائية. كما أنه يبطئ التوقيت، ويطول أحرف المد بغية عرض لون الطبقة الصوتية أو النغمة الممدودة"[2]. وعلى هذا فإن مفهوم الوزن مهيمن على مفهوم الإيقاع وموجه له، وذلك لكون الوزن واقع في النثر كما هو واقع في الشعر.

ويرى د. كمال أبو ديب أن "للنثر إيقاعه، وبمعنى آخر أنه يقوم على إيقاع الفقرة أو السطر لأنه يستند بقوة إلى الفصل والوصل. فقد كانت مبادئ الفصل والوصل في الشعر الخليلي تقوم على طول التفعيلات وحدودها، وعلى الشطر ثم على السطر، والشطر والسطر محددان بالقافية ونهاية البيت. أما إيقاع النثر فيقوم على فصل ووصل من نمط مختلف

[1] – كلام العرب: من قضايا اللغة العربية، حسن ظاظا، دار النهضة العربية، بيروت، 1976م، ص07.

[2] – نظرية الأدب، أوستن وارين ورينيه ويلك، ترجمة محي الدين صبحي، دار القلم، دمشق، 1988م، ص225.

ينشئه البعد الدلالي المتعلق بامتداد النفس، والضغط النابع من تموجات التجربة والقراءة، والحركة الداخلية للهجة الشعرية"[1].

ويرى جان كوهن أن الوزن اعتماد تحليلي على توافر عدد معين من المقاطع يتكون منها البيت الشعري. وليست العبرة في هذا السياق عدد هذه المقاطع بل تكرارها في سياق البيت والأبيات اللاحقة، وذلك لأنه " ليس عروضياً إلا لكونه متماثل الوزن، وهو ما يتيح له تحقيق تماثل وزني داخلي"[2]. فحقيقة الوزن هو توالي مقاطع صوتية طويلة وقصيرة على نحو منتظم ومتكرر، يوظف شكل الساكن والمتحرك للقيام بهذا الدور خلوصاً إلى تحديد شكل التفعيلة الصوتية التي يتم النسج على منوالها في سياق البحر الشعري.

والإيقاع بمفهومه العام هو التنظيم؛ أي تنظيم أيّ شيء في هذه الحياة. أما الإيقاع كمصطلح فني له حدوده وقوانينه في الشعر والنثر معاً فإنه ينطلق من مفهومه العام وهو التنظيم ليمارس مثل هذا الدور في سياق مستويات اللغة، إذ يناط به تنظيمها ليسهل أداء الوظائف المبتغاة من استخدامها. وبما أن الشعر جزء من هذه اللغة، فإنه يعدّ لغة فوق اللغة، بمعنى أنه يُوَظِّف اللغة جمالياً (فنياً) في خروجه الواضح عن المستوى المعياري لهذه اللغة.

ويتم هذا التنظيم من خلال المستوى الصوتي للغة، والذي يقوم بهذا الدور التنظيمي هو الإيقاع لأنه الميزان الحاكم لهذه العملية. فالإيقاع هو الميزان، والميزان هو الإيقاع، والعلاقة بينهما كعلاقة العين والبصر، وإذا أسندنا إلى الإيقاع وظيفة ما فإنه يصبح ميزاناً ضابطاً لهذه الوظيفة[3].

---

[1]– في البنية الإيقاعية للشعر العربي، د.كمال أبو ديب، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1974م، ص221.

[2]– بنية اللغة الشعرية، جان كوهين، ترجمة محمد العمري ومحمد الولي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1986م، ص84.

[3]– نظرية إيقاع الشعر العربي، محمد العياشي، دار الكتاب العربي، دمشق، 1986م، ص90.

وغالباً ما تكون الوظيفة المنوط بالإيقاع تنظيمها هي تحقيق (الشعرية) من خلال عناصر التشكيل الشعري (اللغوية، والتقنية، والشكلية). وهذا ما عُرِفَ في العصر الحديث عند جاكوبسن بـ (نحو الشعر)[1]، فلا توجد كلمة في السياق الشعري منفصلة عن موسيقاها أو إيقاعها؛ ذلك لأنها ليست مجرد كلمة، بل هي مجموعة من التراكمات النصية على مستوى النص كله. ولذا فإن الكلمة تكون حاملة لخصائص هذه المستويات النصية، وممثلة لها بما تحمله من خصائص[2].

3- مستويات الإيقاع:

يمكننا أن نصنف مستويات الإيقاع في العربية في ثلاثة مستويات هي: الأول: ويظهر فيه الإيقاع معتمداً على توزيع المقاطع اللغوية، وعندئذ يسمى الإيقاع الكمي[3].

والمستوى الثاني: يعتمد الإيقاع فيه على (النبر) في الجمل، إذ تنظم المقاطع تبعاً لانتظام النبر؛ فالإيقاع يعطي نوعاً من النظام للمقاطع المنبورة، ويمكن عده في اللغة العربية تبادلاً بين المقاطع المنبورة وغير المنبورة داخل انتظامات إحصائية محددة[4].
أما المستوى الثالث: فالإيقاع يعتمد فيه على (التنغيم)؛ أي أصوات الجمل من صعود وانحدار وما شابه ذلك. ويرى د. سيد البحراوي أنه "حسبما تنتهي الجملة صوتياً ودلالياً يأخذ التنغيم شكله. فالجملة التقريرية (الإثبات، والنفي، والشرط، والدعاء) تنتهي بنغمة هابطة. كذلك الأمر بالنسبة للجملة الاستفهامية بغير الأداتين (هل والهمزة). أما الاستفهام بهاتين

---

[1]- قضايا الشعرية، رومان جاكوبسون، ص19.

[2] - الإيقاع وعروض الشعر العربي، د.سيد البحراوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1993م.ص245.

[3]- ينظر: إثروبيا الإيقاع في العربية، ليلى الشربيني وسيد البحراوي، مجلة فصول، القاهرة، مج 15، ع4، شتاء 1997م، ص270.

[4]- ينظر: في البنية الإيقاعية، د.كمال أبو ديب، ص297-298.

الأداتين فإن الجملة الاستفهامية تنتهي بنغمة صاعدة. لكن إذا وقف المتكلم قبل تمام المعنى وقف على نغمة مسطحة لا هي بالصاعدة ولا بالهابطة"[1].

وعلى هذا فإن المستويات الثلاثة المشكلة لجوهر الإيقاع من مقاطع ونبر وتنغيم هي في جوهرها منظومة متكاملة للمعنى الإيقاعي في سياق النص القرآني. كما أنها تسهم في إضفاء لمسة نظمية على سياق الإيقاع من ناحية، وتشييد بعد جمالي في إطار هذا النظم من ناحية أخرى، وما ذاك إلا تنويع على الوتر الصوتي الذي يمثله هذا المفهوم.

إن التعامل مع المستوى الأول من مستويات الإيقاع وهو المستوى (الكمي) هو الأكثر حضوراً في هذا السياق، وإن كان ذلك لا يمنع حضور المستويين الآخرين بشكل ضمني في سياق هذا المستوى. كما أنه يمكننا اعتماد الإيقاع كبنية بلاغية تنطلق من كون (الوزن) أساسه التعامل مع الكلمة، في حين أن الإيقاع لا يتعامل مع الكلمات، بل إن أساسه (الجملة الواحدة). وهذه البنية البلاغية تتمثل في مستويين هما:[2]

أ - **المستوى الصوتي:** ويهدف هذا المستوى إلى توظيف الجماليات البلاغية في إطار إيقاعي، مثل توظيف فنون البديع الصوتية (الجناس، والتكرار، والتوازي، التضمين، والمشاكلة، ورد الأعجاز على الصدور، والترديد) وغيرها مما سنتناول بعضه فيما بعد.

ب – المستوى الدلالي: حيث يتم هنا استثمار دلالات التراكيب على المستوى الإفرادي (ما يخص الكلمة كالطباق)، وعلى المستوى الجملي (ما يخص التركيب كالمقابلة، والتقديم والتأخير، والفصل والوصل) وغير ذلك.

---

[1]- الإيقاع وعروض الشعر العربي، د.سيد البحراوي، ص127. وينظر كذلك: اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1979م، ص230.

[2]- الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي، عبد القادر فيدوح، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1992م، ص335.

وبتعاضد هذين المستويين تتشكل بنية الإيقاع البلاغي بما يحمله من خصائص مميزة تسهم في إبراز جمالية الأداء الصوتي، وما يلحقها من تأثيرات سياقية.

وارتفاع المستوى الإيقاعي في اللغة الشعرية يعتمد بصفة أساسية على بنية التكرار، التي تسمح بترديد أصوات بعينها على مسافات زمنية محددة، وفي أماكن معينة تنتج نوعاً من التناغم الصوتي أو الترجيع الإيقاعي، الذي يكثف من الوظيفة الشعرية للقول. وقد يأخذ التكرار الصوتي صورة إفرادية، أي تكرار صوت بعينه على مسافات متساوية كما يحدث في السجع، أو صورة تركيبية، حيث تتجاور مجموعة من الأصوات لتكوّن كلمة معينة تتردد في مواقع مختلفة من الصياغة، كالجناس أو رد الأعجاز على الصدور أو القلب، أو قد يكون بتكرار أوزان صرفية متساوية كما هو الحال في الترصيع.

المبحث الثاني:

السجع القرآني: (الفاصلة)

1- تعريفه

2- بين السجع والفاصلة

3- الملامح الصوتية للفاصلة القرآنية

4- مظاهر القيمة الصوتية في الفواصل

1- تعريفه:

السجع كأبسط ألوان المستوى الصوتي يقوم على "تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد"[1]. فبروز صوت بعينه في نهاية كل فاصلة، أو مقطع صوتي وتكراره في أكثر من موضع يحدث إيقاعاً معيناً يتكرر في ذهن المتلقي، فإذا ما صادف توقع المتلقي تكرار ذلك الصوت أحدث نوعاً من التجاوب الصوتي بين النغمة المتوقعة، والنغمة البارزة على سطح الصياغة، مما يولد الشعور بالمتعة الإيقاعية.

ولمّا كان النثر يختلف عن الشعر في افتقاره للوزن والقافية، فإنه يجد في السجع وسيلة مهمة للاستيعاض عن ذلك، فيوقع بين الكلمات في نهاية الجمل أو المقاطع نوعاً من التوافق الصوتي الذي يتولد منه الإيقاع الداخلي "والتقفية في السجع مثل التقفية في الشعر لا تعتمد حدود التركيب النحوي في الكلام، فقد توافق حدود الفقرة حدود التركيب النحوي، فتطابق الفقرة الجملة النحوية، وقد تزيد عليها أو تنقص عنها؛ فالملفوظ التالي مثلاً جملة واحدة من حيث التركيب، واشتمل على ثلاث فقر مسجوعة: "فأفضى بنا السير إلى دار، قد فرش بساطها، وبسطت أنماطها، ومد سماطها"[2].

وعلى الرغم من ارتباط بنية السجع بالخطاب النثري، فإن ذلك لا يعني خلو الخطاب الشعري منها، وإنما كلا الخطابين يعتمد عليها "غير أن وظيفتها تختلف نوعاً ما في كل خطاب؛ إذ هي في الخطاب النثري تأتي وحيدة في وظيفتها، فيبرز دورها الإيقاعي؛ إذ هناك مقاربة بين طبيعة اللغة التي ترد فيها واللغة الشعرية، بينما في الخطاب الشعري تأتي

[1] - الإيضاح في علوم البلاغة، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني، قدم له وبوبه وشرحه د.علي أبو ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط 2، 1991م،، ص325.

[2] - دروس في البلاغة العربية، الأزهر الزناد، المركز الثقافي العربي بالمغرب، ط1، 1992م، ص162 .

متزاوجة مع إيقاعية الشعر، فيقل ظهورها الوظيفي، وإن ظل لها وجودها الذي يتصل بالإيقاع العام فيرفد كل منهما الآخر ولا ينفيه"[1].

وعلاوة على ذلك، إن الكلمة المسجوعة لا يبرز الصوت في نهايتها إلا بالوقوف عليها قليلاً "ففواصل الأسجاع موضوعة على أن تكون ساكنة الأعجاز موقوفاً عليها، لأن الغرض أن يزاوج بينها، ولا يتم ذلك في كل صورة إلا بالوقف"[2].

ولما كان الشعر محكوما بالوزن، فإن الصوت المسجوع قد لا يتوافق مع نهاية التفعيلة، ومن ثم لا نستطيع الوقوف عليه، ونضطر إلى وصل الكلام، مما يخفف من بروز ذلك الصوت واندماجه في السياق العام للإيقاع.

إذن بنية السجع توجد في النثر كما توجد في الشعر إلا أن وظيفتها الصوتية تبرز أكثر في النثر، ولعل ذلك هو الذي دفع السكاكي إلى قصرها على النثر بقوله: "ومن جهات الحسن الأسجاع وهي في النثر كما القوافي في الشعر ومن جهاته الفواصل القرآنية"[3].

2- بين السجع والفاصلة:

ومصطلحُ "السجع" أقدمُ من مصطلح "الفاصلة"، بدليل الحديث الشريف "أسجعاً كسجع الكهان"[4]، والمعروف أن العربَ قالوا "سجع الكهان"، ولم يقولوا: "فواصل الكهان"[5]. وهذا اللون من ألوان البديع كثير الدوران، عظيم الاستعمال في السنة البلغاء[6]، "وإنهُ لم يخلُ منهُ عصرٌ من عصور الأدب، ولا نستثني من ذلك عصر صدر الإسلام، إلا أن أهل ذلك

---

[1] - بناء الأسلوب في شعر الحداثة: التكوين البديعي، محمد عبد المطلب، دار المعارف، مصر، ط1، 1993م ، ص374 .

[2] - الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني، ص221 .

[3] - الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق مفيد قميحة، دار الباز للطباعة والنشر، ط 1، 1981م، ص287 .

[4] - الجامع الصحيح، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، شرح وتحقيق محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، ط1، 1400هـ، ج4، ص19.

[5] - البديع تأصيل وتجديد، د. منير سلطان، منشأة المعارف بالإسكندرية، (د.ط)، 1986م، ص27.

[6] - فن البديع، د. عبد القادر حسين، دار الشروق، ط1، 1403هـ/1983م، ص126.

العصر لم يبلغوا به حد الصناعةِ المحكمة الأصول"[1]. و"قد اعتمد القرآن الكريم السجع في المكيات، وقللَ منه في المدنيات،..."[2]؛ إذ "كان للجرس أثره في إحداث التأثير النفسي والوجداني المطلوبين في بدء الدعوة الإسلامية خاصة، لأنها أكدت أول ما أكدت أصول الدين والعقيدة"[3].

وضرب كلامُ الرسول –صلى الله عليه وسلم– بسهم وافرٍ في مجال التقطيع والإيقاع، فتارةً يجري على نسق القرآن، يستقل بأسلوبه[4].

نعود مرةً ثانية إلى مصطلحي "الفاصلة" و"السجعة"، فقد أشرنا سابقاً أن مصطلح "السجع" أقدم من مصطلح "الفاصلة"، حيث يسمي سيبويه السجع "فواصل" كما في قوله: "جميعُ مالا يحذفُ في الكلام، وما يختار فيه أن لا يحذف، يحذف في الفواصل والقوافي"[5]. فالذي يهمنا أنه استخدم مصطلح الفاصلة، بدلاً من مصطلح "السجع".

والكلمة التي تنتهي بها الجملة "فاصلة"، عند الفراء ، وهي "رؤوس الآيات" وهي "آخر الآية"، "آخر الحروف" و"أواخر الحروف"[6].

ويتابع الجاحظ من سبقهُ من العلماء في اعتبار أن السجع "فاصلة"، ثم يضيف قائلاً عن الكلام المسجوع: " فالحفظ إليه أسرع، والآذان لسماعه أنشط، وهو أحق بالتقييد وبقلة التفلت"[1].

---

[1]– تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي، أنيس المقدسي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط8، 1989م، ص207.

[2]– العقل في التراث الجمالي عند العرب، علي شلق، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1986م، ص265.

[3]– الجرس والإيقاع في التعبير القرآني، د. كاصد ياسر الزيدي، مستل من مجلة آداب الرافدين، العدد التاسع، 1978م، ص351.

[4] – العقل في التراث الجمالي عند العرب، ص265.

[5]– الكتاب: (كتاب سيبويه)، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، دار القلم، بيروت، لبنان، 1966م، ج4، ص184.

[6]– ينظر: معاني القرآن، أبو زكريا يحي بن زياد الفراء، تحقيق محمد النجار وأحمد نجاتي، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط3، 1983م، ج2، ص176.

وقد فضل أبو الحسن علي بن عيسى الرماني، مصطلح "الفواصل"، ورفض مصطلح "السجع"، لأن "الفواصل بلاغة، والأسجاع عيب" كما قال، وذلك أن الفواصل تابعة للمعاني، أما الأسجاع فالمعاني تابعة لها..."[2]، والفرق بين الفواصل والسجع أن الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع، توجب حسن إفهام المعاني، بينما السجع "ليس فيه إلا الأصوات المتشاكلة، كما ليس في سجع الحمامة إلا الأصوات المتشاكلة"[3].

أما ابن جني فهو يرجع أفضلية الكلام المسجوع على الكلام المرسل إلى ميول نفسية، كما في قوله: "لو لم يكن [المثل] مسجوعاً لم تأنس النفسُ به، ولا أنِقت لمستمعهِ، وإذا كان كذلك لم تحفظهُ، وإذا لم تحفظهُ لم تطالب أنفسها باستعمال ما وضع له، وجيء به من أجله"[4].

ويذهب أبو بكر الباقلاني مذهب الرماني، في كراهيته للسجع، وجعله المعنى تابعاً للسجع، كما في قوله: "وأما الفواصل: فهي حروف متشاكلة في المقاطع، يقع بها إفهام المعاني وفيها بلاغة. والأسجاع عيبٌ، لأن السجع يتبعهُ المعنى، والفواصل تابعة للمعاني"[5].

وقد رد محقق كتاب (إعجاز القرآن) – أحمد صقر –، على صاحبه الباقلاني يقول: "وقد أخطأ الباقلاني في قوله: إن السجع من الكلام يتبعُ المعنى فيه اللفظ الذي يؤدي السجع. فليس السجع كذلك على الإطلاق، وإنما هذا نوع من السجع رديء لا يقع إلا في كلام الضعفاء. ومنه نوع آخر يقع فيه اللفظ موقعه الرائع، وهو مع ذلك تابع للمعاني. وهذا

---

[1]– البيان والتبيين، أبو عثمان الجاحظ، وضع حواشيه موفق شهاب الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1424هـ/2003م، ج1، ص196.

[2]– النكت في إعجاز القرآن للرماني (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، الرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، مراجعة وضبط وتعليق محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1976م، ص97.

[3]– نفسه، ص98.

[4]– الخصائص، ابن جني، ص 186.

[5] – إعجاز القرآن، الباقلاني، ص409.

هو النوع المحمود منه الذي جاء في المأثور الصحيح عن بلغاء الجاهلية، وفصحاء الإسلام؛ وورد في أحاديث الرسول على أكمل وجهٍ وأتم نسق اتفق وجوده في كلام البشر..."[1].

نختتم الكلام بما وصل إليه محمد الحسناوي بهذا الخصوص قائلاً: "إن القول بسجع القرآن حيفٌ، ولا نقول السجع عيب، وإن القول بالفاصلة لا شريك لها رد الأمور إلى نصابها، ونظرة إلى ظاهرة قرآنية متميزة مطردة في القرآن كله. وفي ذلك ما فيه من تجنب الإيهام بمشابهة كلام البشر، أو الكهان، كما فيه انسجام مع إشارات القرآن: "كتاب فصلناه" و"آيات مفصلات"، وفيه إلى ذلك حفز الهمم إلى تجديد النقد الأدبي عند العرب بالعودة إلى منابعهِ الأولى الصافية، بالانطلاق من المدرسة القرآنية أولاً، ومن النظر إلى النص نظرةً متكاملة ثانياً، ومن تمييز الفنون الأدبية"[2].

من خلال عرض هذه الآراء نتبين أن أسلوب القرآن خرج عن نمطية الخطاب الفني السائد وقت استعراض العرب لملكاتها اللغوية والصوتية حيث كسر النظام الصوتي للسجع ليعيد بناءه على الفاصلة القرآنية وشتان ما بين سجع الكهان وأسلوب القرآن. ألا ترى أنه لما "قرئ عليهم القرآن، رأوا حروفه في كلماته، وكلماته في جمله، ألحانا لغوية رائعة؛ كأنها لائتلافها وتناسبها قطعة واحدة، قراءتها هي توقيعها فلم يفتهم هذا المعنى، وأنه أمر لا قبل لهم به، وكان ذلك أبين في عجزهم، حتى إن من عارضه كمسليمة جنح في خرافاته إلى ما حسبه نظما موسيقيا أو بابا منه، ... كأنه فطن إلى أن الصدمة الأولى للنفس العربية، وإنما هي في أوزان الكلمات وأجراس الحروف دون ما عداها، وليس يتفق ذلك في شيء من كلام العرب إلا أن يكون وزنا من الشعر أو السجع"[3].

---

[1] – مقدمة كتاب إعجاز القرآن، ص85-86.

[2] – الفاصلة في القرآن، محمد الحسناوي، دار عمار، الأردن، ط2، 1421هـ/2000م.ص145.

[3] – إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، ص160.

3- الملامح الصوتية للفاصلة القرآنية:

للوصول إلى القيمة الصوتية للفاصلة، وبالتالي دلالتها السياقية لابد من تتبع مسيرتها الإيقاعية بدقة في القرآن الكريم. إنْ تتبعنا الفواصل القرآنية سنجدها تتصف بما يأتي:

1- **الالتزام بفاصلة واحدة:** وهذا مطرد وشائع في سور عدّة، ونماذج متعددة، كالقمر، والأعلى...، والفيل، والكوثر، والإخلاص، والناس، وفيها جميعاً مراعاة للمنهج الصوتي، والبعد الإيقاعي. يتجلى النغم الصوتي المتميز بأبهى صوره، وأروع مظاهره في سورة الأعلى؛ إذ تنتهي فيها الفاصلة بصوت الألف المقصورة المفتوح ما قبلها **(الأعلى، فسوّى، فهدى ... لليسرى، الذكرى، يخشى ،.. موسى)**، وهذه الفاصلة إيقاعها الموسيقي متوسط الزمن، وهادئ ومستقر ومريح للقارئ والسامع، ذلك أن الألف حرف مد ساكن سكونا ميتا، والمفتوح قبله ورد حرفا مستفلا، ثم إنه مُمال فيها كلها"[1] ، والإمالة كما عرفها **ابن يعيش:** "والميل الانحراف عن القصد... وكذلك الإمالة في العربية عدول بالألف عن استوائه، وجنوح به إلى الياء، فيصير مخرجه بين مخرج الألف المفخمة وبين مخرج الياء"[2]، وفي أسرار العربية **لابن الأنباري:** الإمالة "أن تنحو بالفتحة نحو الكسرة وبالألف نحو الياء"[3]. في الإمالة استقرار للصوت وتنازل للإيقاع حتى يصبح شبيها بالصدى.

2- **تنويع الفاصلة في بعض السور:** تشتمل بعض السور على فواصل متنوعة، يشعر القارئ أو السامع فيها وكأنه ينتقل ليس من حرف إلى حرف، وإنما من إيقاع إلى إيقاع، ومن نغمة إلى أخرى، وهذا لا يقتصر على السور الطوال فقط، كالنبأ، والمرسلات، والنازعات، والتكوير، والانفطار، والمطففين، والطارق وغيرها، بل نجده في القصار أيضا، كسورة الشرح التي ختمت فواصلها **(صَدْرَكَ، وِزْرَكَ، ظَهْرَكَ، ذِكْرَكَ، يُسْرًا، يُسْرًا، فَانْصَبْ،**

---

[1]- على رواية من يميل كورش مثلا.

[2]- شرح المفصل، موفق الدين بن يعيش النحوي، تحقيق د.إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ/2001م، ج5، ص188.

[3]- أسرار العربية، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري، تحقيق محمد بهجت البيطار، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، (د.ط)، (د.ت)، ص406.

فَارْغَبْ) بالكاف، ثم الراء، ثم الباء؛ فالكاف من الحروف الضعيفة، أما الراء والباء فحرفان قويان، وبالتالي تكون الفاصلة انطلقت بنهاية ضعيفة واستمرت وختمت بنهاية قوية.

وفي بعض السور ختمت فواصلها كلها أو أغلبها بحرف قوي وإن اختلف مخرجه أو صفته، ومن ذلك مثلا سورة الطارق نتأمل بعض فواصلها **(الطَّارِقُ، الثَّاقِبُ، حَافِظٌ، خُلِقَ، دَافِقٍ، التَّرَائِبِ، لَقَادِرٌ، السَّرَائِرُ، نَاصِرٍ، الرَّجْعِ، الصَّدْعِ، فَصْلٌ، بِالْهَزْلِ، كَيْدًا، رُوَيْدًا)**، فقد ختمت في ثلاث عشرة فاصلة بحروف قوية هي: القاف والظاء والباء والراء والدال، وختمت فاصلتان بحرف ضعيف هو اللام، وختمت فاصلتان بحرف لا هو ضعيف، ولا هو قوي، وهو العين؛ لأنه يتصف بصفتي قوة هما: الجهر والإصمات، وبصفتي ضعف هما: الاستفال والانفتاح.

ما من شك في أن الملحظ الصوتي لا يراد لذاته مجرداً عن الأبعاد الأخرى في فواصل الآيات، فقد يجتمع في الفاصلة الغرض الفني بجانب الغرض الدلالي، فتؤدي الفاصلة غرضين في عمل مزدوج، ففي سورة البلد يقول الله تعالى: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ، فَكُّ رَقَبَةٍ، أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ، يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ، أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ، ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آَمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ، أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ﴾ البلد: 11-18.

إن في يوم القيامة عقبات متتالية؛ عقبة البعث، وعقبة الحشر، وعقبة الحساب، وعقبة الصراط، وهذه العقبات لا يتجاوزها المؤمن إلا إذا كان قد تجاوز عقبات الدنيا: عقبة الأهواء والشهوات، وعقبة الظلم،

فهذه العقبات المتراكمة، لا منجى منها إلا باختيار طريق الحق واتباعه بصدق وإخلاص، والتواصي بالصبر والتواصي بالمرحمة، عندها يحصل الفوز في الدنيا بتخطي عقباتها، ويحصل الفوز في الآخرة بتجاوز عقباتها ودخول الجنة.

ففي آيات البلد نلمس ذلك الإيقاع المجلجل، وتلك النبرات الصوتية المتساوية في جرسها ووقعها وإيقاعها، وذلك النسق المتوازن، والتآلف الرائع بين حروف فواصلها:

(العقبة، رقبة، مسغبة، مقربة، متربة) أصداء صوتية متلاحقة، في زنة متقاربة، زادها السكت رنة وتأثيراً ولُطفَ تناغم، وسط شدة هائلة مرعبة، وخيفة من حدث نازل متوقع، فالاقتحام في مصاعبه ومكابدته، والعقبة في خطورتها وشدتها، يتعانقان في موضع واحد يوحي بالرهبة والفزع.

قالت **بنت الشاطئ:** "والاقتحام هو أنسب الألفاظ للعقبة لما بينهما من تلاؤم في الشدة والمجاهدة واحتمال الصعب، والمناسبة بين اقتحام العقبة وبين خلق الإنسان في كبد أوضح من أن تحتاج إلى بيان؛ فالإنسان المخلوق في كبَد أهلٌ لأن يقتحم أشد المصاعب، ويجتاز أقسى المفاوز، على هَدْيٍ ما تهيأ له من وسائل الإدراك والتمييز، وما فُطِرَ عليه من قدرة على الاحتمال والمكابدة"[1].

وقال **سيد قطب:** ﴿فَلا اِقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ ففيه تحضيض ودفع وترغيب ثم تفخيم لهذا الشأن وتعظيم. ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ﴾ إنه ليس تضخيم العقبة، ولكنه تعظيم شأنها عند الله". ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الذِينَ آمَنُوا وتَوَاصَوْا﴾ **ثُم**ّ هنا ليست للتراخي الزمني، إنما هي للتراخي المعنوي باعتبار هذه الخطوة هي الأشمل والأوسع نطاقا، والأعلى أفقا"[2].

4- مظاهر القيمة الصوتية في الفواصل:

القيمة الصوتية في فواصل الآيات القرآنية قائمة على عدة مظاهر، نرصد منها ثلاثة:
الأول: ويتمثل في زيادة حرف في الفاصلة يكون له بعده الصوتي، وفحواه الدلالي، وأثره البياني، وبذلك تؤدي الفاصلة دورها المرتقب، فتثير العقل، وتحرك المشاعر، وتدغدغ

[1]- التفسير البياني للقرآن الكريم، د. عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، دار المعارف، مصر، ط7، 1990م، ج1، ص183.

[2]- في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، بيروت، ط32، 1423هـ/2003م، ج6، ص3911- 3913.

العواطف، وتجعل الأعناق تشرئب، والأفئدة تتطلع حين يتواصل النغم بالنغم، ويتلاحم الإيقاع بالإيقاع، ومن أمثلة ذلك:

أ . ألف الإطلاق التي ختمت بها فواصل جملة من الآيات، وكان حقها الفتح مطلقاً، دون مدّ الفتحة حتى تكون ألفا، ومن ذلك مثلا هذه الآيات من سورة الأحزاب: ﴿وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا﴾ الأحزاب: 10، ﴿وَأَطَعْنَا الرَّسُولا﴾ الأحزاب: 66، ﴿فَأَضَلُّونَا السَّبِيلا﴾ الأحزاب: 67.

إن إلحاق الألف في (الظنون) (السبيل) (الرسول) يعتبر ظاهرة صوتية تدعو إلى التأمل والتفكر، قال الزركشي: "فواصل هذه السورة ألفات منقلبة عن تنوين في الوقف، فزيد على النون ألف لتساوي المقاطع، وتناسب نهايات الفواصل»[1].

ب . إلحاق هاء السكت بـ "هي" لتوافق الفاصلة الأولى الثانية في سورة القارعة: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ، نَارٌ حَامِيَةٌ﴾ القارعة: 10–11.، وإلحاقها بها في سورة الحاقة في فواصل عديدة: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ، إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ، فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ، فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ، قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ، كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ، وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ، وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ، يَا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ، مَا أَغْنَى عَنِّي مَالِيَهْ، هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ﴾ الحاقة: 18–29.

إن قراءة هذه الآيات بخواتيم فواصلها المتجانسة يجعلك تقف خاشعاً مبهوراً، تمتلكك هزة من الأعماق وأنت مأخوذ بهذا النغم الموسيقي الحزين، المنبعث من أقصى الصدر وأواخر الحلق، نغم تتقطع به الأنفاس، وتتهجد به العواطف، وتتحسر به القلوب، وتقشعر به الأبدان، وتسيل به الدموع، وتتكسر عنده العقابيل، وتتلاشى عنده الأوهام، وتتهاوى عنده الشهوات، وتتضاءل عنده الدنيا وبريقها، وتتعاظم عنده الآخرة ونعيمها.

[1] – البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط3، 1404هـ/1984م، ج1، ص61.

عند العودة إلى تلك الآيات وملاحظة فواصلها: (كتابيه، حسابيه، كتابيه، حسابيه، ماليه، سلطانيه)، فقد ألحقت بها هاء السكت رعاية لفواصل الآيات المختومة بالتاء القصيرة والتي اقتضى السياق نطقها هاء للتوافق.

الثانية: حذف حرف ما رعاية للبعد الصوتي، وعناية بالنسق القرآني كما في قوله تعالى: ﴿**وَالْفَجْرِ، وَلَيَالٍ عَشْرٍ، وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ، وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ**﴾ الفجر: 1-4. **وقوله أيضا:** ﴿**فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ، وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ**﴾ الفجر: 15-16. وقوله أيضا: ﴿**لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ**﴾ الكافرون: 6. لقد حذفت الياء من (يسري) موافقة للفاصلة فيما يبدو، وكذا من (أكرمن) و (أهانن) و (دين) وأيضا لما في النون من الغنة عند الوقوف عليها فيما يبدو.

الثالثة: تأخير ما حقه التقديم، وتقديم ما حقه التأخير، عناية بتركيب السياق، وتنسيق الألفاظ، وترتيب الفواصل، ويتجلى ذلك في قوله تعالى: ﴿**فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى**﴾ طه: 67. فقد أخر الفاعل (موسى) وحقه التقديم، قال **أبو حيان** الأندلسي: "وتأخر فاعل أوجس وهو موسى لكونه فاصلة"[1]، وفي قوله تعالى: ﴿فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى﴾ طه: 70؛ فقد تقدَّم هارون على موسى هنا رعاية لفواصل آيات السورة التي انتهت في أغلبها بالألف والألف المقصورة، وتقدم موسى على هارون في سورة الأعراف، قال تعالى: (رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ﴾ الأعراف: 122.، قال **أبو حيان** الأندلسي: "وقُدم موسى في سورة الأعراف، وأخِّر هارون لأجل الفواصل، ولكون موسى عليه السلام هو المنسوب إليه العصا التي ظهر منها ما ظهر من الإعجاز، وأخِّر هنا موسى لأجل الفواصل"[2].

والخلاصة التي نخرج بها من هذا المبحث ما يأتي:

---

[1] – البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي، تحقيق عادل أحمد وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ/1993م، ج6، ص256.

[2] – المصدر السابق، ج2، ص257.

. إن القرآن الكريم يولي الإيقاع اللفظي في الآيات اهتماما كبيرا لما يحدثه من تأثير في النفس، لكن ليس على حساب المعنى.

. إن ألفاظ القرآن اختيرت بدقة متناهية، وقد يستغني القرآن بلفظ عن آخر، رعاية لقوة البناء البياني والمعنوي.

. إن الفاصلة القرآنية تخدم المبنى والمعنى، أي أنها تؤدي إلى قوة الأداء اللفظي، وقوة المعنى.

. إن التناسق والتلاؤم في الفاصلة يحدث تأثيرًا في النفس عند سماعها بما تحمله من إيحاءات ومعان.

. إن الفاصلة القرآنية –بما شكلته من انزياح عن معهود العرب في كلامهم– شدت العرب إلى سماع القرآن وتدبر آياته.

المبحث الثالث:

التكرار

أولا: تكرار اللفظ والمعنى

1- الترديد

2- رد الأعجاز على الصدور

3- المجاورة

ثانياً: تكرار اللفظ دون المعنى

1 - التجنيس

2 - المشاكلة

التكرار فنّ قولي من الأساليب المعروفة عند العرب، بل هو من محاسن الفصاحة[1]. يقول الجاحظ مبيّنًا الفائدة منه: "إن الناس لو استغنوا عن التكرير –التكرار– وكفوا مؤونة البحث والتنقير لقلّ اعتبارهم. ومن قلّ اعتباره قلّ علمه، ومن قلّ علمه قلّ فضله، ومن قلّ فضله كثُر نقصه، ومن قلّ علمه وفضله وكثُر نقصه لم يُحمد على خير أتاه، ولم يُذمّ على شرّ جناه، ولم يجد طعم العزّ، ولا سرور الظفر، ولا روح الرجاء، ولا برد اليقين ولا راحة الأمن.."[2]. فهذا لو استغنى البشر في الكلام عن التكرار، فما بالك إذن بكلام ربّ البشر سبحانه؟

ولذلك نجد أن التكرار ورد في القرآن كثيرًا. ومع أن الأسلوب في الكلام العادي قد لا يسلم معه من القلق والاضطراب، إلا أنه جاء في كلام الله مُحْكَمًا. ولكون هذه الظاهرة بارزة في القرآن، فقد تعرّض لها المفسّرون والبلاغيون، وبيّنوا جزءًا من أبعادها ودلالاتها على اختلاف مواقعها، كما حاولوا التعرّف على محاورها وأنماطها التي تمثّلت في تكرار حروف وكلمات، وتكرار بدايات وفواصل، وتكرار جمل وآيات، وتكرار قصص وأنباء..[3].

إلا أنهم اختلفوا في دلالة توظيفها، فانقسموا إلى فريقين. ففي حين رأى فريق في التكرار ظاهرة ملحّة، يرتكز عليها القرآن الكريم في بنيته، لا سيّما أن من وظائفه البلاغة والتأكيد على المعنى المقصود من الألفاظ المكرّرة[4]، نفى الفريق الآخر التكرار من القرآن تمامًا،

---

[1]– الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، (د.ط)، (د.ط)، ج5، ص1648.

[2]– رسائل الجاحظ، أبو عثمان الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1411هـ/1991م، ج3، ص181.

[3]– تأويل مشكل القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1973م، ص232-241.

[4]– ينظر: معاني القرآن ، أبو زكريا يحي بن زياد الفراء، ج3، ص287، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، ص235-240. والعمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، لابن رشيق القيرواني، تحقيق د.عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1424هـ/2004م، ج2، ص93.

بادّعاء عدم الفائدة من تكرار اللفظ نفسه في السياق نفسه للمعنى نفسه. فحتى لو كانت الألفاظ مكرّرة، فإنها تدلّ بنظرهم على معانٍ مختلفة[1].

التكرار في اللّغة أصله من الكرّ بمعنى الرجوع، ويأتي بمعنى الإعادة والعطف. فـ "كرّر" الشيء وكركره أي: أعاده مرة بعد أخرى[2]. وأما في الاصطلاح، فالمقصود به: تكرار كلمة أو لفظ أكثر من مرة في سياق واحد لنكتة ما، وذلك إما للتوكيد، أو لزيادة التنبيه أو للتهويل، أو للتعظيم. وقد قسّمه العلماء إلى نوعين: أحدهما الذي نجده في اللفظ والمعنى، كقولك لمن تستدعيه: أسرع أسرع. والآخر الذي نجده في المعنى دون اللفظ، كقولك: أطعني ولا تعصني، فإن الأمر بالطاعة نهي عن المعصية[3]. ثم حدّدوا مفهومه في أبسط مستوى من مستوياته بـ "أن يأتي المتكلّم بلفظ ثم يعيده بعينه، سواء أكان اللفظ متّفق المعنى أو مختلفًا، أو يأتي بمعنى ثم يعيده. وهذا من شرط اتّفاق المعنى الأول والثاني، فإن كان متّحد الألفاظ والمعاني فالفائدة في إثباته تأكيد ذلك الأمر وتقريره في النفس، وكذلك إذا كان المعنى متّحدًا. وإن كان اللفظان متّفقين والمعنى مختلفًا، فالفائدة في الإتيان به الدلالة على المعنيين المختلفين"[4].

---

[1]– ينظر: أمالي المرتضى للشريف أبي القاسم علي بن الطاهر المرتضى، صححه وضبطه وعلق عليه السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1325هـ/1907م، ج1، ص84. وينظر: درّة التنزيل وغرّة التأويل للخطيب الإسكافي، تحقيق محمد مصطفى آيدين، معهد البحوث العلمية بمكة، السعودية، 1422هـ/2001م، ص533.

[2]– لسان العرب، ابن منظور، مادة (كرر).

[3]– المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير، تحقيق د. أحمد الحوفي ود.بدوي طبانة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959م، ج3، ص03.

[4]– معجم النقد العربي القديم، د. أحمد مطلوب، منشورات دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، بغداد، 1989م، ج1، ص370.

أولا: تكرار اللفظ والمعنى:

وهذا القسم هو بعينه ما تناوله أهل البلاغة العربية قديماً في ثنايا مؤلفاتهم تحت مسمى (التكرير أو التكرار)[1]. وقد عولج هذا اللون البديعي عند البلاغيين على أساس أن حده (دلالة اللفظ على المعنى مردداً) كقوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ الواقعة: 10-11، بتكرار كلمة (السابقون) لفظاً ومعنى. وهذا التكرار اللفظي رصد له ابن رشيق تسع وظائف دلالية ترتبط كل منها بغرض شعري معين. وهذه الوظائف تتمثل في (التشويق، والاستعذاب، والتقرير، والتوبيخ، والوعيد والتهديد، والتوجع، والازدراء، والتهكم، والتنقيص). وقد عدَّد ابن رشيق لكلٍ منها مجموعة كبيرة من الشواهد الشعرية المدللة على كل منها[2]. وما فعله ابن رشيق هو في حقيقته خلاصة ما تعاوره أهل البلاغة في دراسة مسائل التكرير، وذلك بشيء من التفصيل والإيضاح.

ولا شك في امتلاك ابن الأثير فنية الحس الذوقي عندما تعامل مع مسائل هذا المبحث على المستوى الإفرادي بشيء من الحرفية والإحساس الراقي. يتضح ذلك بصورة جلية من خلال تحليله لقوله تعالى: ﴿ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ للّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ ﴾ الفاتحة: 1-3، حيث يقول عن تكرار (الرحمن الرحيم): "كرر (الرحمن الرحيم) مرتين، والفائدة في ذلك أن الأول يتعلق بأمر الدنيا، والثاني يتعلق بأمر الآخرة. فما يتعلق بأمر الدنيا يرجع إلى خلق العالمين في كونه، خلق كلا منهم على أكمل صفة، وأعطاه جميع ما يحتاج إليه حتى البقة والذباب. وقد يرجع إلى غير الخلق كإدراك الأرزاق وغيرها. وأما ما يتعلق بأمر الآخرة فهو إشارة إلى الرحمة الثانية يوم القيامة، الذي هو يوم الدين"[3].

ويتخذ تكرار اللفظ والمعنى أشكالاً متعددة في البلاغة العربية، تتحد هذه الأشكال على تباعدها التنظيمي في أداء الوظيفة الصوتية الدلالية، إذ يجمعها هذا الرابط، ويحدد هدفها في هذا الاتجاه. فمن هذه الألوان ما يلي:

---

[1]- ينظر: مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى، تحقيق د.محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ج1، ص12، والبيان والتبيين، الجاحظ، ج1، ص104، والعمدة، ابن رشيق، ج2، ص59.

[2]- العمدة، ابن رشيق، ج2، ص74-76.

[3]- المثل السائر، ابن الأثير، ج2، ص149.

1- الترديد:

ويقصد به أن يأتي الشاعر بلفظة متعلقة بمعنى، ثم يرددها هي بعينها مع تعلقها بمعنى آخر في البيت الشعري نفسه، أو في جزء منه[1].

ويرى ابن أبي الإصبع أن الترديد هو " أن يعلق المتكلم لفظة من الكلام بمعنى ثم يردها بعينها ويعلقها بمعنى آخر كقوله سبحانه وتعالى: ﴿حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللّهِ اللّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ الأنعام: 124، فالجلالة الأولى مضاف إليها، والثانية مبتدأ بها"[2].

والترديد ظاهرة لغوية ذات طبيعة صوتية محضة، ولكنها لا تهمل الجانب الدلالي الذي ينبغي أن تؤديه من خلال علاقاتها التركيبية. وقوام هذه الظاهرة هو التكرار والإعادة. والترديد بهذا الشكل يمثل مظهراً إيقاعياً يلعب فيه ذكر اللفظ ثانية دوراً موسيقياً حراً[3].

وظائف الترديد:

للترديد ثلاث وظائف متكاملة تتمثل في[4]:

الأولى: إيقاعية؛ وأبرز ما يمثلها ترديد اللفظة نفسها في السياق.

والثانية: دلالية؛ وهي تقوم على ما تؤديه اللفظة المرددة من أدوار نحوية تتبعها أغراض سياقية دلالية أهمها على الإطلاق التوكيد.

والثالثة: شعرية؛ تقوم على ما تفرزه الألفاظ المترددة من أنماط تركيبية وإخبارية وبيانية متنوعة على مستوى الخطاب، وتحقيق عناصر دلالية مثل المفاجأة، والإثارة اللتين تجلبان اهتمام السامع، وتحقيق سياق التوقع الجمالي لديه.

2- رد الأعجاز على الصدور :

---

[1]- المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، السجلماسي، تقديم وتحقيق عادل الغازي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط1، 1980م، ص478.

[2]- تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر، ابن أبي الأصبع، تحقيق حنفي محمد شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط1، 1995م، ج2، ص76.

[3]- ظاهرة الترديد في شعر أبي تمام، د. رشيد شعلال، مجلة التراث العربي، دمشق، 2003م، ص121.

[4] - ينظر: بناء الأسلوب في شعر الحداثة، د.محمد عبد المطلب، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1995م، ص116-117.

وتتخذ وسائل تحسين الكلام على المستوى الصوتي شكلاً آخر يتمثل في رد الأعجاز على الصدور وهو "أن تكون إحدى الكلمتين المتكررتين أو المتجانستين أو الملحقتين بالتجانس في آخر البيت، والأخرى في أحد المواضع الخمسة من البيت وهي صدر المصراع الأولى وحشوه وآخره، وصدر المصراع الثاني وحشوه"[1].

ويتضح من التعريف السابق أن بنية رد الأعجاز على الصدور متولدة من نمطين أساسيين من أشكال التماثل الصوتي وهما نسق التكرار، ونسق التجنيس، بيد أنها تتميز عنهما في اختصاصها بتوزيع الألفاظ المتماثلة على أبعاد مكانية محددة. من الصياغة، وقد حددها السكاكي في الشعر بوقوع أحد اللفظين في آخر البيت ووقوع اللفظ الأخر في أحد المواضع الخمسة التي سبق ذكرها .

ووقوع الألفاظ المتجانسة صوتياً على مسافات معينة يساهم في تنظيم الإيقاع الصوتي وبروزه بشكل مؤثر في ذهن المتلقي، فالإيقاع يشتد الإحساس به "إذا كان توزيع الألفاظ المكررة ذا أبعاد متساوية، ويقل الإحساس بالأثر الإيقاعي مع اختلال أبعاد التوزيع"[2].

ومن المسلّم به أن بنية (الرد) تأتي في النثر كما تأتي في الشعر، غير أننا نلاحظ أن السكاكي اقتصر في تعريفه على وقوعه في الشعر فحسب. ولعل ذلك يرجع إلى أن بنية الشعر أكثر انضباطاً في تحديد الأبعاد المكانية المميزة لهذا النمط؛ حيث إنها – أي بنية الشعر – تقوم على وجود مسافات زمنية محددة تتمثل في عدد التفعيلات العروضية المكونة للوزن الشعري. ومن ثم تظهر فاعليته الإيقاعية أكثر في بنية الشعر منها في بنية النثر. ولكن لا يمنع ذلك وروده في الصياغة النثرية لإضفاء جانب من الحس الموسيقى على العبارة النثرية مثل قوله تعالى: ﴿وتَخْشَى النَّاسَ والله أَحَقّ أَن تَخْشَاهُ﴾ الأحزاب:73.

---

[1] – مفتاح العلوم، الإمام أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي، تحقيق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987م، ص431 .

[2] – بناء الأسلوب في شعر الحداثة، محمد عبد المطلب، ص137 .

وبنية رد الأعجاز على الصدور في اعتمادها على نسق التكرار والتجنيس أخذت أشكالاً مختلفة على المستوى الصوتي والمستوى الدلالي، فإن اعتمدت علي نسق التكرار فإن اللفظين المتماثلين يتفقان صورة ومعنى، وهذا ينعكس بدوره على الناتج الدلالي كقول الشاعر: [1].

ذَوَائِبُ سُودٍ كَالْعَنَاقِيدِ أُرْسِلَتْ فَمِنْ أَجْلِهَا مِنَّا النُّفُوسُ ذَوَائِبُ

يشكل الدال "ذوائب" البؤرة الدلالية التي تتولد منها جميع الدلالات الأخرى في البيت ، لذلك كان تحريكه عن موقعه بعد الفعل "أرسلت" إلى صدر البيت إشارة إلي العناية له ، ودليلا علي مكانته في نفس الشاعر.

وقد آثر الشاعر تنكير الموضوع لإضفاء صفة العموم عليه ودمجه في غيره، تجهيلاً بصاحبته وصوناً لها، وقد تعاضدت هذه الدلالة ببناء الفعل للمجهول "أرسلت" وخلو الصياغة من أي إشارة إلى المحبوبة.

وبالتحرك مع الصياغة إلى نهاية البيت نرى أن عودة الدال "ذوائب" إلى الظهور تحدث تنبيهاً أسلوبياً على المستوى الصوتي، حيث نشعر بتناغم توقيعي بين صدر الصياغة ونهايتها . وعلى المستوى الدلالي حيث يصطحب معه دلالات مكثفة، لا تجمع بينها طبيعة التماثل بل التخالف الذي يتميز به نسق التجنيس، فهو يجمع بين الدلالة السابقة وهي "خصل الشعر" والدلالة الحاضرة التي هي ذوبان النفوس وهيامها في الموضوع، إضافة إلى الدلالات الهامشية التي يمكن أن تستوحى من سياق العشق والحب .

وكما نرى أن ثنائية الجناس التي اعتمدت عليها بنية الرد – هنا– تساهم في تنامي الدلالة وتكثيفها لا تكرارها، مع تحقيقها الوظيفة الصوتية التي تثري الجانب الإيقاعي في

[1]– نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، الإمام فخر الدين الرازي، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي بالقاهرة، مصر، ط1، 1989م.ص93 .

الصياغة، مضافاً إليها عنصر المفاجأة الدلالية الذي يشد انتباه المتلقي ويشحذ ذاكرته في إدراك الدلالة المقصودة، من بين مجموعة من الدلالات القائمة في الصياغة.

ولما كانت بنية رد الأعجاز على الصدور تؤدي وظيفة التوازن الإيقاعي وإحداث التناغم الصوتي بين مكونات الصياغة، فمما لاشك فيه أن بعد الألفاظ المتماثلة أو قربها من بعضها يلعب دوراً بارزاً في التأثير على مستوى الانسجام الصوتي ودرجة تكثيفه ، أو تبعيده في النسق الشعري . "فالبعد المكاني يتلازم مع التسمية ذاتها رد الأعجاز على الصدور في إحكام الدلالة والربط بين عناصرها" [1].

3- المجاورة[2]:

وهذا اللون البديعي من مبتدعات العسكري الذي يرى في تعريفه أنه " تردد لفظين في البيت ووقوع كل واحد منهما بجنب الأخرى أو قريباً منها من غير أن يكون أحدهما لغواً لا يحتاج إليها"[3]. وقد خرج العسكري على هذا اللون قول علقمة الفحل[4]:

وَمُطْعِمُ الْغُنْمِ يَوْمَ الْغُنْمِ مُطْعِمه أَنَّى تَوَجَّهَ والْمَحْرُومُ مَحْرُوم

فقوله: (الغنم يوم الغنم) مجاورة، وكذلك قوله: (المحروم محروم).

ونتلمس هذا اللون في سياق النص القرآني في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءتْهُمْ آيَةٌ قَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللّهِ، اللّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ الأنعام: 124.. فقد تجاور لفظ الجلالة (الله) مرتين بلا فاصل، ولكل منهما دلالته العامة والخاصة، كما أنه لا يمكن الاستغناء عن أحدهما على الإطلاق.

وهذا اللون البديعي تعتمد فيه الأسلوبية الصوتية على بنية التكرار الخالصة وذلك على مستوى البنية السطحية والعميقة معاً. كما أن حركة المعنى فيه تأخذ شكلاً رأسياً بوضع

---

[1] - بناء الأسلوب في شعر الحداثة، د.محمد عبد المطلب، ص114 .

[2] - ينظر : الصناعتين، العسكري، ص467-469.

[3] - المصدر نفسه، ص466.

[4] - ديوان علقمة بن عبدة (الفحل)، شرح الأعلم الشنتمري، تحقيق لطفي الصقال، ودرية الخطيب، دار الكتاب العربي، حلب، 1969م، ص310.

المعنى طبقات بعضها فوق بعض، مع توازيها في قيمتها التعبيرية، وإن اختلف الأثر الدلالي النهائي نتيجة لتراكم هذه الدلالات[1].

تلك هي أهم الأنماط التكرارية التي تتخذ من تكرار اللفظ والمعنى شكلاً تعبيرياً خاصاً بها في أداء ما يناط بها من وظائف أسلوبية سياقية في تقاطعات سياقاتها مع سياقات الألوان الأخرى ، وما يؤدي غليه كل ذلك من جماليات نصية هي المبتغى من وراء هذه التوظيفات .

ثانياً: تكرار اللفظ دون المعنى

ويقصد به ذلك اللون من التكرار الذي يعتمد التوافق السطحي الشكلي بين البنى التركيبية مع الاختلاف على مستوى البنية العميقة لهذه البنى. ولهذا اللون من التكرار أشكال متنوعة تفصيلها كالتالي:

1 – التجنيس:

الجناس أو التجنيس "وهو تشابه الكلمتين في اللفظ" [2] واختلاف المعنى، حيث يتجاوز فيه التجانس الصوتي مستوى الصوت الواحد إلى تجانس جميع أصوات الكلمة أو معظمها لأصوات الكلمة الأخرى وصيغتها. أي أن الكلمة تتكرر بنفس صيغتها وأصواتها في موقعين مختلفين من الكلام، وإن كانت كل منهما تحمل معنى مختلفاً في السياق التعبيري.

والمبدع لا يلجأ إلى هذا النمط التعبيري لإقامة تناغم صوتي بين موقع الصياغة فحسب، وإنما ليخلق نوعاً من التشويش الدلالي، والغموض الذي يوقظ السامع ويشد انتباهه.

فإذا كان المبدأ الأساسي الغالب في اللغة هو أن الأصوات المتماثلة تحمل دلالات متماثلة، والأصوات المختلفة تحمل دلالات مختلفة أيضاً، إلا في حالات محدودة، فإن المبدع أو الشاعر يحرص على خرق هذه القاعدة، ليجمع في المواقع المتقاربة في الصياغة بين الكلمات المتماثلة الأصوات، التي تحمل دلالات غير متماثلة لكي يحدث خرقاً لما هو

[1]– بناء الأسلوب في شعر الحداثة، د.محمد عبد المطلب، ص117.

[2] – مفتاح العلوم، السكاكي، ص 429 .

مألوف، ويسبب تشويشاً مرغوباً في فهم الدلالة. فتجاور الدوال المتماثلة الأصوات في المقام الواحد، يخلق نوعاً من الاضطراب الدلالي في ذهن المتلقي؛ لأن الدال الأول يقع أولاً حاملاً مدلوله الذي تحدد في ضوء سياقه اللغوي، والذي استرجعه المتلقي في ذاكرته لإدراك المطابقة بينهما. وعند تكراره ثانية في المقام نفسه، فإن المتلقي سرعان ما يستعيد المدلول الذي استرجعه أول مرة، لأنه مازال حاضراً في ذهنه ومحتفظاً به في تلك اللحظة، ولكنه حينئذ يصطدم بواقع السياق اللغوي فيجد تنافراً بينهما، مما يدفعه إلى البحث عن مدلول آخر يتناسب معه، وفي حضور المعنى الأول ثم الانحراف عنه إلى المعنى الثاني تتكثف دلالة الصياغة، وتزداد فاعلية مخالفة التوقع التي تحدث لذة فنية لدى المتلقي.

وبذلك فإن المبدع يستغل عداداً محدوداً من الأصوات اللغوية، في التعبير عن معان متعددة، وفي تشكيل تناغم إيقاعي داخل الصياغة، أي أن "بنية التجانس ليست ذات قيمة إيقاعية فحسب، وإنما بنية تعمل على المستوى الدلالي وتدفعه إلى النضج والكمال من حيث حققت التوحد والتخالف على صعيد واحد"[1].

وهكذا نرى أن اللفظ الجنيس يحمل معنيين؛ المعنى الأول المتوارد على الذهن في اللحظة الأولى، من اللفظ المماثل له سابقاً، والمعنى الآخر الذي يفرزه السياق. وبهذا التشويش الدلالي الذي يولده الجناس التام تحدث اللذة لدى المتلقي لأن "مناسبة الألفاظ تحدث ميلاً وإصغاء إليها، ولأن اللفظ المشترك إذا حمل على معنى ثم جاء والمراد به معنى آخر كان للنفس تشوف إليه"[2]. وتخف حدة التشويش الدلالي مع بروز التخالف الصوتي بين الكلمات المتجانسة بحيث لا تثير في ذهن المتلقي صدمة دلالية قوية، وإن كانت تحقق لذة صوتية.

---

[1] – بناء الأسلوب في شعر الحداثة، محمد عبد المطلب، ص339 .

[2] – عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح بهاء الدين السبكي، (ضمن شروح التلخيص للتفتازاني)، تحقيق خليل إبراهيم خليل، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط4، 1992م، ج4، ص413 .

2 – المشاكلة:

من محاور المستوى الصوتي: المشاكلة اللفظية بين الكلمات، نظراً لوقوعها في صحبة معاً في السياق، وقد أشار إليها السكاكي وحدّدها بأن "تذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله:

قالوا اقترح شيئاً نُجِد لك طبخَه قلت اطبخوا لي جبةً وقميصاً"[1].

فالمشاكلة الصوتية تقع بين "طبخه واطبخوا" غير أن التماثل الصوتي بين المفردتين لا يدل على تماثل دلالي في البنية العميقة . وإنما اختلفت الكلمتان في دلالتيهما فبينما تحمل الأولى معناها على وجه التحقيق، فإن الثانية تحمل معنى مخالفاً تماما وهو "خيطوا" ولكن تجاور هذا المعنى للمعنى الأول في السياق حمل الشاعر على إيقاع المشاكلة الصوتية بينهما فذكر المعنى الثاني بلفظ الأول، مع امتداد المعنى في الصياغة في شكله الطبيعي.

وتبرز القيمة الأسلوبية للمشاكلة في عملية العدول الذي يقع على المستوى السطحي، حيث يعدل المبدع عن استخدام المفردة المناسبة للمعنى إلى مفردة أخرى لا تحمل ذلك المعنى وإنما توحي به من خلال ارتباطها بعناصر الصياغة. ومعنى ذلك أن الكلمة المشاكلة تحمل دلالتين: الدلالة الحقيقية التي ارتبطت بها مواضعة، والدلالية الجديدة التي تولدت من السياق، وبهذا فإن المشاكلة تحقق وظيفتين في السياق اللغوي:

الأولى: التجانس الصوتي الذي يثري الإيقاع الداخلي للصياغة.

الأخرى: التكثيف الدلالي؛ بحمل الكلمة على معناها الحقيقي أولاً ثم التحول إلى المعنى السياقي الجديد.

[1] – مفتاح العلوم، السكاكي، ص424 .

ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿**فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ**﴾ البقرة: 491؛ فإلحاق الكفار الضرر بالمؤمنين ابتداء هو اعتداء عليهم وعلى حقوقهم. ورد هذا الاعتداء من قبل المؤمنين لا يسمى اعتداء وإنما عقاباً واقتصاصاً عادلاً من المعتدين. ولكن عدلت الصياغة القرآنية عن لفظ العقاب أو الاقتصاص إلى "اعتدوا" على سبيل المشاكلة اللفظية. فاللفظان وإن اتفقا شكلاً فقد اختلفا مضموناً، ولاشك في أن اللفظ المشاكل لا يأتي مجرداً تماماً من دلالته الحقيقية، وإنما بفعل التفاعل السياقي يحمل بعض الدلالات الهامشية التي تضاف إلى المعنى المقصود في البنية العميقة. ولعل هذا هو أحد الجماليات الدلالية لنمط المشاكلة، ويمكن تلمس ذلك في الآية في أنه يوحي بمبادرة العقاب وسرعة إنزاله بالأعداء على نفس المستوى الذي تلقى فيه المعتدى عليهم عملية الاعتداء. واستخدام الفاء للربط بين اللفظين المتماثلين تأكيد لهذا المعنى، وإيحاء بسرعة رد الاعتداء دون تباطؤ.

وهناك آيات كثيرة ذكرها السكاكي تمثيلاً للمشاكلة يمكن فهمها في ضوء ما سبق كقوله تعالى: ﴿**صِبْغَةَ اللهِ**﴾ البقرة: 831، وقوله: ﴿**وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ**﴾ آل عمران: 45، وقوله على لسان عيسى: ﴿**تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ**﴾ المائدة: 611، وقوله تعالى: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّت أَيْدِيهِم، وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾ المائدة: 46، وقوله: ﴿**وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا**﴾ الشورى: 04.

الفصل الثاني

الانزياح التركيبي في القرآن الكريم

المبحث الأول:

التقديم والتأخير

1- تعريفه

أ- التقديم

ب- التأخير

2- مواضع التقديم

أ- تقديم المسند إليه

ب- تقديم المسند

3- سياقات التقديم

يتبوأ أسلوب التقديم والتأخير موقعًا بلاغيا رفيعا، ويشكل ظاهرة أسلوبية تلفت نظر الدارس لها، وهي بلا شك- تحوي لطائف عميقة، ومعاني دقيقة تسهم في تجلية الدلائل، كما أنها تظهر مقصد المتكلم من وراء استخدام هذا الأسلوب البلاغي الرفيع.

فمبحث التقديم والتأخير من أكثر المباحث البلاغية، التي نالت اهتمام علماء اللغة والمعاني، ذلك الاهتمام الذي تجلى في رصدهم لصور التقديم والتأخير المتعددة، وما تؤديه كل صورة من قيمة دلالية أو تأثيرية أو إيقاعية مضافة إلى المعنى الأساسي للعبارة. فما التقديم والتأخير ؟

1- تعريف التقديم والتأخير:

يأتي الكلام غالبا وفق الترتيب المألوف لأجزائه، فلا يتقدم ما حقه التأخير ولا يتأخر ما حقه التقديم، لكن قد يقتضي المقام تقديم ما حقه التأخير والعكس.

أ- التقديم:

لغة: هو عكس التأخير وخلافه وهو مصدر الفعل قدم.

قدم: تقدّمه وتقدّم عليه واستقدم ﴿لا يَسْتَأْخِرُونَ عَنْهُ سَاعَةً ولا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ الأعراف: 34.

وقدَم قومَه يقدُمهم، ومنه: قادِمة الرَّحْل: نقيض آخرته. ولفلان قدَم في هذا الأمر: سابقة وتَقَدُّم. ومضى قُدُما: لا ينثني وهو المضي أمام، ورجل مقدام من قوم مقاديم، وهؤلاء القادمين والقدام، وقدمت خير مقدم[1].

واصطلاحا: التّقديم أصل بعض العوامل والمعلومات ويكون طارئا في بعضها الآخر، فمما يجب التقديم فيه وهو أصل: الفعل مع الفاعل والمبتدأ مع الخبر والفاعل مع المفعول به، وبقية الفضلات والمكملات.

وقد يطرأ لهذه الأمور من أسباب نحوية أو بلاغية أو عروضية مما يقتضي تأخيرها وتقديم ما هو مؤخر في الأصل، كتقديم المفعول به على الفاعل والفعل لإدارة الحصر البلاغي نحو: "في المسجد مصلون" بتقديم الخبر على المبتدأ تجنبا للابتداء بالنكرة.

---

[1]- أساس البلاغة للزمخشري، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ/1998م، مادة (ق د م)، ج2، ص58-59.

ب- التأخير:

لغة: هو مصدر الفعل أخّر وخلاف التقديم ومقابله. قال تعالى: ﴿بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ﴾ القيامة: 13، وقال أيضا: ﴿مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ الفتح: 02.

أما اصطلاحا: فالتأخير في الاستعمال النحوي حالة من التغيير تطرأ على جزء من أجزاء الجملة، وتوجب وضعه في موضع لم يكن له في الأصل، وذلك كالمبتدأ في الجملة فإن موضعه في أول الجملة وبدايتها نحو: "المصلون في المسجد" فالمصلون هو المبتدأ في الجملة، ويجب أن يكون في بداية الجملة كما في المثال، لكن قد يطرأ عليه ما يوجب تغيير حكمه من التقديم إلى التأخير كما لو نكر بحذف (أل) ولم يعدّ، وفي مثل هذا يقال يجب تأخيره وتقديم الخبر فنقول: "في المسجد مصلون" ويقال في مثل هذا: عن المبتدأ إنه مؤخر، وقد يكون التأخير واقعا للكلمة ابتداء من دون طارئ، وهذا هو القصد وذلك كتأخير الخبر عن المبتدأ، والفاعل عن الفعل، والمفعول عنهما، والحال عن فعله وصاحبه، والتمييز عن مميزه.

فالتقديم والتأخير اصطلاح أطلق على أحد أساليب العرب في كلامهم، ومظهره زوال اللفظ عن مكانه؛ فيتقدم أو يتأخر، ويقوم على أساس من الانزياح الفنّي عن الرتبة النحوية وتحريك أجزاء من الكلام لتحل مكان غيرها لاعتبارات "ترتبط فيها بالمتكلم واعتبارات ترتبط فيها بالمتلقي، واعتبارات تتصل بطبيعة الصياغة ذاتها"[1].

وتحريك أجزاء الجملة تقديما أو تأخيرا لا يتم بطريقة عشوائية، وإنما يجرى وفق مقتضيات جمالية تتطلبها لغة العمل الأدبي، وفي إطار الإمكانات التعبيرية التي يمتلكها النظام اللغوي، أي أن تحريك أجزاء الجملة عن مواقعها المحسوسة ليس مطلقا، وإنما يظل محصورا في مناطق نحوية معينة دون مناطق أخرى، تأبى أن يصيبها أي تغيير في ترتيب أجزائها، فمثلا "لا يتناول التقديم والتأخير البلاغي ما يسمى في النحو باسم الرتبة المحفوظة لأن هذه الرتبة المحفوظة لو اختلت لاختل التركيب باختلالها"[2]، وليس التعقيد اللفظي أو ما يسميه ابن الأثير بالمعاظلة [3]، إلا صورة لهذا الخلل التركيبي، حيث يتم تقديم العناصر

---

[1]– البلاغة والأسلوبية، د. محمد عبد المطلب، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، ط 1، 1994 م، ص252.

[2] – اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان، ص207 .

[3] – ينظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير، ج3، ص41–42. وأيضا: الإيضاح في علوم البلاغة،

الثابتة الترتيب على بعضها البعض.على نحو قول الفرزدق:

ومَا مِثْلُهُ في النَّاسِ إلا مُمَلَّكاً أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ

فقدّم الشاعر وأخّر في عناصر الصياغة دون مراعاة الرتب النحوية المحفوظة؛ فقد فصل بين "أبو أمه" وهو المبتدأ، و"أبوه" وهو خبره "بحي" وهو أجنبي، وكذا فصل بين "حي" و "يقاربه" وهو نعت "حي" بـ "أبوه" وهو أجنبي، وفصل بين البدل وهو "حي" والمبدل منه وهو "مثله"، وقدّم المستثنى على المستثنى منه؛ مما أدى إلى تعقيد التركيب اللفظي وغموضه الدلالي.

"ومن الرتب المحفوظة في التركيب العربي أن يتقدم الموصول على الصلة، والموصوف على الصفة، ويتأخر البيان عن المبين، والمعطوف بالنسق عن المعطوف عليه، والتوكيد عن المؤكد، والبدل عن المبدل منه ... ومن الرتب المحفوظة أيضا تقدم حرف الجر على المجرور، وحرف العطف على المعطوف وأداة الاستثناء على المستثنى، وحرف القسم على المقسم به، وواو المعية على المفعول معه والمضاف على المضاف إليه والفعل على الفاعل ... ومن الرتب غير المحفوظة في النحو رتبة المبتدأ والخبر، ورتبة الفاعل والمفعول به، ورتبة الضمير والمرجع، ورتبة الفاعل والتمييز بعد نعم، ورتبة الحال والفعل المتصرف، ورتبة المفعول به والفعل"[1].

وبذلك فإن مبحث التقديم والتأخير يدور في إطار الترتيب غير الواجب بين العناصر اللغوية في الجملة، أي التي لا يؤدي تقديمها أو تأخيرها إلى خلل في المعنى، وإنما تظل محتفظة بوظيفتها النحوية كالابتداء أو الإخبار أو الفاعلية أو المفعولية ... على الرغم من تغير موقعها اللفظي في الجملة.

ولا شك في أن الصورة المثالية للأداء اللغوي، تمثل المعيار النحوي الذي نقيس عليه مستوى التحريك الأفقي لأجزاء الكلام، ولكن على الرغم من وضوح هذا المعيار وأهميته في

جلال الدين القزويني، ص29-30.

[1] – اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان، ص207 .

رصد أشكال الانحراف اللغوي للكلام، فإنه يظل قاصرا عن الإحاطة بكل أوجه التقديم والتأخير.

إن عملية التقديم والتأخير عملية متزامنة، ولا يحدث أي منهما إلا بحدوث الآخر، وهذا ما يراه السكاكي من أن اعتبارات تأخير المسند إليه لا تكون إلا إذا كانت هناك اعتبارات تقتضى تقديم المسند، كما أن تأخير المسند لن يكون إلا عند وجود اعتبارات تقتضى تقديم المسند إليه [1].

ولهذا اقتصرنا في مبحث التقديم والتأخير على تناول وجوه التقديم، دون الإشارة إلى وجوه التأخير، باعتبار أن الأصل في تحريك أطراف الصياغة هو التقديم وليس التأخير، التي تحدث لأطراف الصياغة، أما من حيث الوظيفة الجمالية فهي ترتبط بوجوه التقديم فحسب. كما أن هناك ثلاثة مسالك أساسية للتقديم هي: تقديم المسند إليه، وتقديم المسند، وتقديم متعلقات الفعل.

2- مواضع التقديم

أ- **تقديم المسند إليه:**

- **تعريفه:** المسند إليه هو المحكوم عليه أو المتحدث عنه، وله ستة مواضع:

* "الفاعل للفعل التام.
* أسماء النواسخ: كان وأخواتها، وإن وأخواتها.
* المبتدأ الذي له خبر.
* المفعول الأول لظن وأخواتها.
* المفعول الثاني لأرى وأخواتها
* نائب الفاعل"[2].

- **أغراض تقديمه:**

[1] - ينظر: مفتاح العلوم، السكاكي، ص196- 219.

[2]- معجم البلاغة العربية، د. بدوي طبانة، دار المنار، جدة، ط3، 1988م، ص283.

إن الأصل في تقديم المسند إليه يكون فقط إذا كان الخبر جملة فعلية، حيث إن البنية العميقة تشير إلى تحول في بناء التركيب السطحي، لكن نرى أن السكاكي يعدّ من تقديم المسند إليه تقديم المبتدأ على الخبر الاسمي، ويرى أن هذا التقديم له صلة بتشويق السامع أو بتفاؤله، أو بتلذذ المتكلم، أو اهتمامه بالمقدّم أو غير ذلك.

ومع إقرار السكاكي بأن المبتدأ المعرّف أصله التقديم على الخبر، فإنه يحاول أن يبحث عن مبررات لهذا التقديم، لها اتصال بالجانب البلاغي لا النحوي، يقول: "وأما الحالة التي تقتضي تقديمه على المسند فهي متى كان ذكره أهم، ثم كونه أهم يقع باعتبارات مختلفة، إما لأن أصله التقديم ولا مقتضى للعدول عنه ... وإما لأن في تقديمه تشويقا للسامع إلى الخبر ليتمكن في ذهنه، إذا أورده، كما إذا قلت: صديقك فلان الفاعل الصانع رجل صدوق"[1].

فكيف يكون أصل المسند إليه التقديم، وقد جاء في موضعه، ثم نتحدث عنه وكأنه قد تحرك من موضع إلى موضع ؟، وكيف يكون تشويق السامع سببا في تقديمه مع أن السبب هو وقوعه معرّفا محكوما عليه، وخبره نكرة موصوفة محكوما به، ولا يجوز نحويا تقديم النكرة على المعرفة، إن لم يكن هناك اعتبارات بلاغية تقتضي تقديمها؛ أي أن المسند إليه المعرفة والمسند النكرة، لم يكن بينهما تسابق على تصدر الجملة حتى نحكم بفوز المسند إليه بتلك المرتبة، "فليس كل تقديم أو تأخير يكون لغرض، له علاقة بالأسلوب إذ يتقدم عنصر من عناصر الجملة على غيره لأن الناموس اللغوي يقضي بتقديمه"[2].

بل إن السكاكي نفسه يقرر "أنه لا يجوز تقديم الخبر على المبتدأ إذا كانا معرفتين معا بل أيهما قدمت فهو المبتدأ"[3]. أي أن المبتدأ إن لم يكن هناك سبب للعدول به عن موقعه يقع في صدر الجملة النحوية، باعتباره الموضع المقرر له سلفا، وعندئذ لم يحدث له

[1] – مفتاح العلوم، السكاكي، ص194 .

[2] – الألسنية العربية، ريمون طحان، ص87 .

[3] – مفتاح العلوم، ص213 .

تحريك إلى الأمام أو إلى الخلف، ولا يمكن وصف الشيء بالتقديم إلا إذا تحرك من موضعه إلى موضع آخر سابق عليه.

والغريب أن السكاكي يطبق هذا التصور على معظم الرتب النحوية القارة في مواضعها، ويعتبر تقديم رتبة نحوية على رتبة أخرى في الأصل، هو من باب التقديم الذي يعود إلى العناية بها أو إلى أهميتها، فيقول: "والعناية التامة بتقديم ما يقدم والاهتمام بشأنه نوعان: أحدهما: أن يكون أصل الكلام في ذلك هو التقديم، ولا يكون في مقتضى الحال ما يدعو إلى العدول عنه كالمبتدأ المعرف، فإن أصله التقديم على الخبر نحو: زيد عارف، وكذي الحال المعرف فأصله التقديم على الحال نحو: جاء زيد راكبا، وكالعامل فأصله التقديم على معموله نحو: عرف زيد عمرا، وكان زيد عارفا، وإن زيدا عارف، ومن زيد، وغلام عمرو، وكالفاعل فأصله التقدم على المفعولات ... وكالمفعول المتعدى إليه بغير وساطة فأصلة التقدم على المتعدى إليه بواسطة نحو: ضربت الجاني بالسوط، وكالتوابع فأصلها أن تذكر مع المتبوع فلا يقدّم عليها غيرها ... وغير ذلك مما عرف له في علم النحو موضع من الكلام بوصف الأصالة بالاطلاع. وثانيهما أن تكون العناية بتقديمه والاهتمام بشأنه لكونه في نفسه نصب عينيك وأن التفات الخاطر إليه في التزايد، كما تجدك إذا وارى قناع الهجر وجه من روحك في خدمته وقيل لك ما الذي تتمنى ؟ تقول: وجهَ الحبيبِ أتمنى ..."[1].

من خلال قراءتنا لهذا النص لمسنا خلطا بين نوعين من التقديم هما:

1 – تقديم الرتب النحوية بعضها على بعض، كتقديم رتبة العمدة على رتبة الفضلة، ورتبة المبتدأ على رتبة الخبر ... الخ، وتلك لا اختيار للمتكلم فيها لأنها تجري وفق قواعد النحو في ترتيب أجزاء الجملة، ومن ثم لا ينم ترتيبها عن فائدة بلاغية زائدة.

2 – تقديم بعض العناصر اللغوية على بعضها، وتحويلها عن مواضعها المقررة لها إلى مواضع أخرى لتحقيق غرض بلاغي .. وهذا هو مدار مبحث التقديم والتأخير.

[1] – السابق، ص237 .

إن اللغة الإبداعية تتعمد اختراق قواعد اللغة ونظمها، لتبني نظاما لغويا ونحويا خاصا بها يفي بمتطلباتها، وبذلك لا يمكن أن نقرر بصورة مسبقة الوظيفة الدلالية أو البلاغية التي يمكن أن تؤديها هذه الجملة أو تلك، أو هذا التركيب أو ذاك؛ دون الرجوع إلى السياق؛ لأن ذلك مما يحجر على حيوية اللغة الإبداعية، ويتعارض مع واقعها الفعلي. فلابد لنا إذن من أن نحتكم إلى السياق اللغوي، والموقف الشعوري الذي تلتبس به التراكيب في إفراز القيمة الدلالية والجمالية.

ب- تقديم المسند:

- **التعريف بالمسند:**

وهو المحكوم به، "ويكون فعلا تقييده على أخصر وجه مع إفادة التجدد بأحد الأزمنة الثلاثة الماضي والمستقبل والحال، ويكون اسما لإفادة الثبوت ويأتي مفردا نحو: علي مسافر، كما يأتي جملة نحو علي يقوم"[1].

ومواضع المسند ثمانية:

* خبر المبتدأ
* الفعل التام
* اسم الفعل
* المبتدأ الوصف المستغني عن الخبر بمرفوعه
* خبر النواسخ (كان وأخواتها وإن وأخواتها)
* المفعول الثاني لظن وأخواتها
* المفعول الثالث لأرى وأخواتها
* المصدر النائب عن فعل الأمر

وعلى مستوى تقديم المسند لم يقع خلاف فيه على النحو الذي رأيناه في تقديم المسند إليه، وما ذلك إلا لأن المسند (الخبر) موضعه التأخير، فإن قدم فلابد أن يتم ذلك عن غرض معين.

[1]- ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة، جلال الدين القزويني، (ضمن شروح التلخيص للتفتازاني)، ج2، ص25-29، ومعجم البلاغة العربية، د. بدوي طبانة، ص281-282.

وقد يؤدي تقديم المسند على المسند إليه إلى إفادة **التخصيص** كقوله تعالى: ﴿لَكُم دِينُكُم ولِي دِينِ﴾ الكافرون: 6، فلما كان سياق الآية يدور حول عصيان جماعة من الكفار للاستجابة إلى دعوة التوحيد، وأنهم قد طالبوا الرسول صلَّى الله عليه وسلم، أن يعبد آلهتهم سنة ويعبدوا إلهه سنة، فإن الحال يقتضي أن ينفي الرسول الكريم عن نفسه عبادة أصنامهم نفيا قاطعا، ويؤكد في الوقت نفسه ابتعادهم عن دعوة الحق ومجافاتهم لها أبدا، لذا وقع التقديم في الصياغة ليؤدي هذه الوظيفة الدلالية. فتقدم المسند الجار والمجرور "لكم" على المسند إليه "دينكم"، ليفيد اختصاصهم بتلك العبادة، وتقدم الجار والمجرور "لي" على المسند إليه "دين" ليفيد أيضا اختصاص الرسول صلَّى الله عليه وسلم بدين الحق لا غير. أو بعبارة أخرى أفاد التقديم معنى أن شرككم مقصور عليكم، وتوحيدي مقصور عليَّ، وكان الوصول بين الجملتين تأكيدا لفكرة التضاد المعنوي بينهما.

وهكذا رأينا أن مبحث التقديم والتأخير يؤدي قيما جمالية مهمة تتولد من سياقاته المختلفة، التي تتحكم فيها عدة اعتبارات، منها ما يرتبط بالمتكلم، ومنها ما يرتبط بالمتلقي، وأخرى تتصل بطبيعة الصياغة ذاتها. فهذه العناصر مجتمعة تقتضى نظما معينا للمفردات يتساوق مع حاجاتها ومستوياتها المختلفة.

وقد فطن د. محمد عبد المطلب إلى ربط اعتبارات التقديم والتأخير بعناصر العمل الأدبي، فرأى أن التبرك بالمسند إليه، أو التلذذ بذكره، أو الاهتمام به يرتبط بالدرجة الأولى بالمبدع، في حين أن الاعتبارات التي تتصل بالمتلقي تتمثل في سياق التشويق، أو محاولة تعديل فكر المتلقي، إذا كان الإخبار عن المسند إليه بأمر مستغرب خلاف ما قد يتبادر إلى الذهن كما نقول: الزاهد يشرب ويطرب، أو في تعجيل المسرة له، أما السياقات التي تتعلق بطبيعة الصياغة فقد لاحظها في تقوية الحكم بين المسند والمسند إليه، وفي تخصيص المسند بالمسند إليه، أو إذا كان التحليل النحوي موهما بغير المراد أو في رعاية الفاصلة[1].

كما أن **زيادة الاعتناء بذكر الشيء** تتدخل في تقديم بعض المعمولات على بعض، كما يتضح في التفرقة بين قوله تعالى: ﴿لَقَد وُعِدْنَا نَحْنُ وآبَاؤُنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ﴾ المؤمنون:

[1] – ينظر: البلاغة والأسلوبية، محمد عبد المطلب، ص334 -337 .

83، وقوله تعالى: ﴿لَقَد وُعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وآبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ﴾ النمل: 68؛ ففي الآية الأولى جاء الكلام في موضعه حيث تقدّم المرفوع وما تبعه (نحن وآباؤنا) وتأخّر المنصوب هذا في حين أنه في الآية الثانية تقدّم المنصوب على المرفوع وما تبعه. وذلك لأن إنكار الكفار للبعث في الآية الثانية كان أشد، باعتبار ما تقدمها من كلام يزيد من تبعيد تحقّق المنكر، وهو قوله تعالى: ﴿أَئِذَا كُنَّا تُرَاباً وآبَاؤُنَا أَئِنَّا لَمُخْرَجُونَ﴾ النمل: 67 فإن كون آبائهم السابقين قد تحولوا إلى تراب ولم يبعثوا على الرغم من وعدهم بالبعث دليل على تبعيد البعث من وجهة نظرهم. وأوضح السكاكي ذلك بقوله: "والجهة المنظور فيها ههنا هي كون أنفسهم وكون آبائهم ترابا لأجزاء هناك من بناهم على صورة نفسه، ولا شبهة أنها أدخل عندهم في تبعيد البعث، فاستلزم زيادة الاعتناء بالقصد إلى ذكره، فصيره هذا العارض أهم"[1].

بينما الآية الأولى سبقت بقوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الأَوَّلُونَ، قَالُوا أَئِذَا مِتْنَا وكُنَّا تُرَاباً وعِظَاماً، أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾ المؤمنون: 82، وهذا أقل إشارة إلى تبعيد المنكر، وأقرب إلى التدليل على عنادهم ومحاكاتهم السابقين. فكان ذكره تعالى نحن وآباؤنا قبل هذا دليلا على أن الأهم في الذكر عنادهم في الخطاب لا إنكارهم للبعث.

[1]- الإيضاح في علوم البلاغة، جلال الدين القزويني، ص239 .

3- سياقات التقديم:

ومن جهة الصياغة فإن من أهم السياقات التي تتعلق بها:

* **تقوية الحكم وتقريره في نفس المتلقي:** كتقديم المسند إليه على المسند الفعلي، حيث يسند الفعل إلى فاعله مرتين، عند إسناده إلى المبتدأ (الفاعل في المعنى)، وعند إسناده إلى الضمير المتصل، فتقوى العلاقة بينهما، ويزداد تقريرها في نفس المتلقي كقوله تعالى: ﴿وحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ والإِنْسِ والطَّيْرِ، فَهُم يُوزَعُونَ﴾ النمل: 17؛ فقدم المسند إليه " فهم" على المسند الفعلي "يوزعون" ليؤكد خبر حشر الجن والإنس والطير مجتمعين على صورة واحدة. وجاء هذا التأكيد والتقرير لأن حشرهم جميعا على "هذه الهيئة من الإيزاع والتداخل أمر غريب تحتاج النفوس إلى ما يؤنسها به ويقرره عندها"[1].

* **المشاكلة الصوتية ومراعاة الفواصل:** كقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ القيامة: 22- 23؛ فالتقديم في الآية الثانية جاء ليطابق به رؤوس الآيات التي تشتمل على حروف متجانسة أو متقاربة مثل: ﴿كَلاَّ بَل تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ، وتَذَرُونَ الآخِرَةَ، وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ، وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ القيامة: 20-25، يقول ابن الأثير: "وإنما قدم من أجل نظم الكلام لأن قوله تعالى: (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) أحسن من أن لو قيل وجوه يومئذ ناضرة ناظرة إلى ربها، والفرق بين النظمين ظاهر"[2].

* **العناية والاهتمام:**

لقد فسر البلاغيون ظاهرة التقديم على أنها تركيز العناية والاهتمام بالعنصر المقدم، فالمتكلم يختار ترتيبا دون آخر باعتبار الظروف والمقاصد وهو يقدم ما العناية به أشد قصدا إلى التأثير في السامع الذي أصبح مُعتَبَرا في العملية التواصلية.

---

[1]- خصائص التراكيب: دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، د. محمد أبو موسى، مكتبة وهبة بالقاهرة، ط 2، 1980م، ص175.

[2] - المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير، ج2، ص40 .

إن مفهوم العناية يمكّننا من النظر في التحويلات الممكنة فرغم أن كل مكونات الجملة تهم المتكلم إلا أن هذا الاهتمام وهذه العناية ليسا على درجة واحدة، فالمقدم درجة الاهتمام به تفوق غيره يقول الجرجاني: "وإنما يكون التقديم والتأخير على قدر العناية والاهتمام"[1].

إن قضية العناية التي تناولها علماء النحو والبلاغة واللغة في كتب النحو والنقد والبلاغة هي أساسها من صنع سيبويه؛ فهو أول من أشار إليها وطرق بابها، يقول في (باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى المفعول): "فإذا قدّمت المفعول وأخّرت الفاعل كقولك: ضرب زيدا عبدُ الله .. وكان حظ اللفظ فيه أن يكون الفاعل مقدّما وهو عربي جيد كثير كأنهم إنما يقدّمون الذي بيانه أهمّ لهم وهم ببيانه أعنى وإن كانا جميعا يهمّانهم ويعنيانهم"[2]

لقد وضع سيبويه للتقديم والتأخير قاعدة عامة هي أنهم يقدمون ما يعنون به "وذلك أن من عادة العرب الفصحاء إذا أخبرت عن مخبر ما –وأناطت به حكما– وقد يشركه غيره في ذلك الحكم أو فيما أخبر به عنه، وقد عطفت أحدهما على الآخر بالواو المقتضية عدم الترتيب فإنهم مع ذلك يبدءون بالأهم والأولى قال سيبويه :" كأنهم إنما يقدمون الذي بيانه أهم لهم .."[3]

ولعل عبد القاهر الجرجاني يكون من أهم الذين انتفعوا بمبدأ الاهتمام الذي أقره سيبويه؛ فقد ذكر ذلك في دلائله وسعى إلى تسويغ تقدم اللفظ أو تأخره بالنظر إلى ما يمثله في السياق وذلك بتوظيف "الاعتبارات" في البحث عن مصدر اهتمام المتكلم ببعض الأجزاء الكلامية دون بعض، يقول الجرجاني: "واعلم أنا لم نجدهم اعتمدوا فيه شيئا يجري مجرى الأصل غير العناية والاهتمام قال صاحب الكتاب وهو يذكر الفاعل والمفعول: كأنهم يقدمون الذي بيانه أهم لهم ..."، ثم قال :" إن معنى ذلك أنه قد يكون من أغراض الناس في فعل ما أن يقع بإنسان بعينه ولا يبالون من أوقعه كمثل ما يعلم في حال الخارجي، يخرج فيعيث

---

[1]– المقتصد في شرح الإيضاح، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق كاظم بحر المرجان، وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1982م، ج1، ص330.

[2]– الكتاب، سيبويه، ج1، ص14-15.

[3]– المصدر نفسه، ج1، ص34.

ويفسد ويكثر به الأذى، أنهم يريدون قتله ولا يبالون من كان القتل منه ولا يعنيهم منه شيء، فإذا قُتل وأراد مريد الإخبار بذلك فإنه يقدم ذكر الخارجي فيقول قتل الخارجيَّ زيدٌ، ولا يقول قتل زيدٌ الخارجيَّ لأنه يعلم أن ليس للناس في أن يعلموا أن القاتل له "زيد" جدوى وفائدة فيعنيهم ذكره ويهمهم"[1].

فالتعليل بالعناية عند الجرجاني ذو طابع عقلي، يقول تامر سلوم :" وفي التقديم نرى أن المعنى الوجداني ليس أصلا في حديث عبد القاهر الجرجاني؛ إذ القول بالأهمية أو العناية وتأكيد الحكم ودعوى الانفراد ذو صبغة عقلية لا يتضح فيه تلمّس الجانب الوجداني أو المعنى الأدبي"[2].

لقد أصبح مبدأ العناية والاهتمام أصلا معتمدا عند البلاغيين المتأخرين الذين تابعوا سيبويه والجرجاني في دعوتهما إلى تسويغ تقدم اللفظ أو تأخره بالنظر إلى ما يمثله في السياق، يقول الزمخشري في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الأَمِينُ﴾ القصص:26: "هذا كلام جامع لا يزاد عليه .. فإن قلت: كيف جعل "خير من استأجرت" اسما لـ "إن" "والقوي الأمين" خبرا ؟ قلت هو مثل قوله:

أَلا إِنَّ خَيْرَ النَّاسِ حَيًّا وهَالِكاً أَسِيرُ ثَقِيفٍ عِنْدَهُم فِي السَّلاسِلِ

في أن العناية هي سبب التقديم"[3].

ويقول في قوله تعالى: ﴿ أَرَاغِبٌ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ مريم:46: "لأنه أهم عنده وأعنى، وفيه ضرب من التعجب والإنكار لرغبته عن آلهته وأن آلهته ما ينبغي أن يرغب عنها أحد"[4].

---

[1]- دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ت)، ص107-108، وينظر: نظرية اللغة، عبد الحكيم راضي، ص220.

[2]- نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، د. تامر سلوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط 1، 1983م ، ص131.

[3]- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، محمود بن عمر الزمخشري، رتبه وضبطه وصححه مصطفى حسين أحمد، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ط2، 1373هـ/1953م، ج3، ص403.

[4]- المصدر نفسه، ج3، ص20.

وقريب منه قول ابن الأثير في الآية نفسها: "ولم يقل: أأنت راغب لأنه كان أهم عنده وهو به شديد العناية"[1]

ولم يخرج السكاكي –وهو مقعّد البلاغة العربية ومصنف أبوابها– عن ملاحظة سيبويه في التقديم، يقول: "والحالة المقتضية هي كون العناية بما يقدم أتم وإيراده في الذكر أهم، والعناية التامة بتقديم ما يقدم والاهتمام بشأنه نوعان:

أحدهما: أن يكون أصل الكلام في ذلك هو التقديم ولا يكون في مقتضى الحال ما يدعو إلى العدول عنه ..

وثانيهما: أن تكون العناية بتقديمه والاهتمام بشأنه لكونه في نفسه نصب عينيك وأن التفات الخاطر إليه في التزايد كما تجدك قد منيت بهجر حبيبك وقيل لك: ما تتمنى؟ تقول: وجه الحبيب أتمنى"[2].

لقد جعل السكاكي التقديم للعناية مطلقا أي سواء كان المقدم من معمولات الفعل أو غيرها، كما جعل الأهمية ههنا قسيما لكون الأصل التقديم، ومراده بالأهمية، الأهمية العارضة بحسب اعتناء المتكلم أو السامع بشأنه واهتمامه بحاله لغرض من الأغراض كقولك :" قتلَ الخارجيَّ فلانٌ" بتقديم المفعول لأن المقصود الأهم قتل الخارجي ليتخلص الناس من شره[3].

***التشويق:**

---

[1]– المثل السائر، ضياء الدين بن الأثير، ج2، ص215–216. قال ابن الأثير الحلبي: "فقدم الخبر على المبتدأ للاهتمام به".

[2]– مفتاح العلوم، السكاكي، ص236، والإيضاح في علوم البلاغة، جلال الدين القزويني، ص209، والإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، محمد بن علي الجرجاني، تحقيق د. عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، 1418هـ/1998م، ص87، وعروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، بهاء الدين السبكي، (ضمن شروح التلخيص للتفتازاني)، ج2، ص160، ومواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ابن يعقوب المغربي، (ضمن شروح التلخيص للتفتازاني)، ج2، ص154.

[3]– المطول، سعد الدين التفتازاني، مطبعة أحمد كامل بتركيا، ط1، 1330 هـ، ص202.

يكون تقديم المسند لتشويق السامعين إلى ذكر المسند إليه، ووجود التشويق في المسند يكون بسبب اشتماله على طول بذكر وصف أو أوصاف تشوّق إلى صاحب الوصف أو الأوصاف، والغرض من التشويق أن يكون المشوق إليه يقع في النفوس ويكون له فيها محل من قبوله وذلك لأن الحاصل بعد الطلب أعز وأمكن من المنساق بلا تعب، وإنما يرتكب هذا إذا كان مناسبا للمقال كقول الشاعر:

ثَلاثَةٌ تُشْرِقُ الدُّنْيَا بِبَهْجَتِهَا شَمْسُ الضُّحَى وأَبُو إِسْحَاقَ والْقَمَرُ

فالنفوس تشتاق إلى معرفة من ببهجته تشرق الدنيا وهو المسند إليه الذي هو قوله "شمس الضحى وأبو إسحاق والقمر"[1].

يقول السكاكي: "إن تقديم المسند "ثلاثة" قد أثار نوع تشويق إلى ذكر المسند إليه "شمس الضحى وأبو إسحاق والقمر"، مما جعل نفس المتلقي متطلعة لمعرفة من هم هؤلاء الثلاثة، حتى إذا استحكم ذلك منها ذكرهم لها، فكان هذا أدعى لتقبلها وتوكيد المعنى لديها وإحداث الاستجابة فيها لانشغالها عن تفقد موضع المبالغة غير المقبولة بما أثارته الظاهرة فيها من انفعال التشويق والتطلع"[2].

فالحاصل – إذن– بعد التشوق ألذ وأمكن في النفس.

ومن شواهد هذه الظاهرة قول المعرّي:

والذِي حَارَتِ الْبَرِيَّةُ فِيهِ حَيَوَانٌ مُسْتَحْدَثٌ مِنْ جَمَادِ

فكون المسند إليه موصوفا بحيرة البرية فيه يوجب الاشتياق إلى أنّ الخبر عنه ما هو، وقوله " حَيَوَانٌ مُسْتَحْدَثٌ مِنْ جَمَادِ" خبر مسوق بعد التشويق إليه فيتمكن في ذهن السامع، والحال قد اقتضى مزيد اهتمام بتمكينه في أذهان السامعين المحترز عن الضلال فيه، ويزداد المهتدي فيه هدى، ولكونه أمرا عجيبا في نفسه تفزع النفوس إلى التهمم بتصوره[3].

---

[1]– السابق، ص 186.

[2]– مواهب الفتاح، ابن يعقوب المغربي (ضمن شروح التلخيص للتفتازاني)، ج2، ص116.

[3]– مفتاح العلوم، السكاكي، ص 221.

ومن ذلك تشويق السامع إلى المسند إليه لغرابة المسند كقول الشاعر:

وكَالنَّارِ الْحَيَاةُ فَمِن رَمَادٍ أَوَاخِرُهَا وأَوَّلُهَا دُخَانُ[1]

فتقديم الكلمة مسندا إليها أو مسندا أو متعلقا من متعلقات الفعل يشوّق النفس لتلقي الحكم المراد إثباته، وهذا يسرد في كثير من الظواهر الأسلوبية التي يكون ترتيب الألفاظ فيها في النطق على غير ترتيب وجودها الذهني المعتاد.

ومن القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿أَفَأُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِن ذَلِكُم النَّارُ وَعَدَهَا اللهُ الذِينَ كَفَرُوا﴾ الحج: 72. لاشك أنه في تأخير ذكر النار في الآية الكريمة مجال واسع ووقت فسيح لإعمال الفكر وتوقع ذهني لما يبشر به من كان هذا حاله، فيرسخ المعنى في ذهنه لعله يتذكر أو تنفعه الذكرى.

*** تعجيل المسرة أو المساءة / التفاؤل والتشاؤم:**

يحصل الاهتمام بتقديم المسند إليه لما في تقديمه من تعجيل المسرة أو تعجيل المساءة؛ وذلك بما فيه من التفاؤل فيفيد تقديمه تعجيل المسرة للسامع، أو لما فيه من التطير فيفيد تقديمه تعجيل المساءة، ولأجل هاتين الإفادتين كان لذكر المسند إليه المفيد لإحداهما مزيد اهتمام – فالأول وهو ما فيه تعجيل المسرة للسامع لأجل التفاؤل نحو : "سعدٌ في دارك"، ولا يخفى ما في لفظ "سعد" من التفاؤل[2]، وهو سماع المخاطب من أول وهلة ما يسر، يقول الشاعر:

سَعِدَتْ بِغُرَّةِ وَجْهِكَ الأَيَّامُ وتَزَيَّنَتْ بِبَقَائِكَ الأَعْوَامُ

[1]– مواهب الفتاح، ابن يعقوب المغربي، (ضمن شروح التلخيص للتفتازاني)، ج1، ص391.

[2]– نفسه، ج1، ص393-394، والإيضاح، ص135.

يقول الدسوقي: "فتقديم (سعدت) في هذا التركيب المؤدي إلى كون المسند إليه فاعلا مع صحة مخبره باعتبار تركيب آخر لأجل ما ذكر من التفاؤل، بخلاف لو أخر (سعدت) بالنظر للتركيب الآخر فلا يكون فيه تفاؤل[1].

وعلى هذا جاء قوله تعالى: ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ التوبة: 43؛ لقد جاءت الآية مصدرة بالعفو لإذهاب أي خوف من قلب الرسول صلى الله عليه وسلم، فلم يرد الله مبادرة خطاب رسوله بالعتاب بل بخطاب التلطف على عكس لو اختلف الترتيب فقال: لم أذنت لهم عفا الله عنك.

والثاني هو ما فيه تعجيل المساءة للتطير، نحو: "السفاح في دار صديقك"، ولا يخفى أيضا ما في لفظ "السفاح" الدال على سفك الدماء من التطير وإشعاره بالقتل والإهلاك[2].

ومنه قول الشاعر ابن سهل الأندلسي[3]:

هُوَ الْبَيْنُ يَا مُوسَى، ولَوْ كُنْتَ ثَاوِياً فَمَا كَانَ قُرْبُ الدَّارِ مِنْكَ مُقَرِّبِي

لقد أحسن الشاعر اختيار الكلمة المعبرة عن التشاؤم مبتدئا بها قصيدته لتشعر متلقيها بصدمة لفظية تثير الفزع، حاملة معها كل معاني التشاؤم والخوف وانتظار الجفاء من المحب.

ومنه قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ البقرة: 43، فقد أشاع تقديم كلمة (ويل) جوا نفسيا مليئا بالخوف المرتقب مما سيناله هؤلاء الكتبة الفجرة، حيث حملت لهم الكلمة تيارات مشحونة بسيّء الأخبار من بداية الآية إلى آخرها.

---

[1]- حاشية الدسوقي على شرح السعد، (بهامش شروح التلخيص للتفتازاني)، ج2، ص115-116.

[2]- التلخيص في علوم البلاغة، جلال الدين القزويني، ضبطه وشرحه عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص74-75.

[3]- ديوان ابن سهل الأندلسي، دراسة وتحقيق يسرى عبد الغني عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1424هـ/2003م، ص17.

وربما كان أيضا مما روعي فيه تأخير كلمة كريهة بالنسبة للنفس الإنسانية تلك الآيات الأربع التي ذكرت فيها كلمة "الضر" مثل:

﴿وإِذَا مَسَّ الإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ﴾ يونس: 12.

﴿وإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ ﴾ الروم: 32.

﴿فَإِذَا مَسَّ الإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ﴾ الزمر: 46.

وشبيه بها بعض الآيات التي وردت فيها كلمة "الموت" مؤخرة في قوله تعالى: ﴿أَمْ كُنْتُم شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ﴾ البقرة: 133.

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُم الْمَوْتُ﴾ البقرة:179.
﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُم الْمَوْتُ ﴾ الأنعام:62.
﴿مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ أَحَدَكُم الْمَوْتُ﴾ المنافقون:10.

ولعل السر في هذا أن يكون –والله أعلم – نفورا من التعجيل بذكر كلمة كريهة على النفس[1].

فالنكتة في التقديم – كما قد تكون في التأخير– تعجيل المراد من الكلام لأجل خوف فوات الفرصة[2].

*** المدح والافتخار:**

ومن مظاهر العناية التقديم من أجل المدح أو الافتخار لأن من شأن المفتخر أن يمنع السامعين من الشك فيما يفتخر به ويبعدهم عن الشبهة، كقول عمرو بن كلثوم[3]:

بِرَأْسٍ مِنْ جُشَمِ بْنِ بَكْرٍ نَدُقُّ بِهِ السّهولَةَ والحُزُونَا

[1]– من أسرار اللغة، إبراهيم أنيس، المطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1951م، ص 246-247.

[2]– مواهب الفتاح، ابن يعقوب المغربي، (ضمن شروح التلخيص للتفتازاني)، ج2، ص114.

[3] – ديوان عمرو بن كلثوم، جمع وتحقيق وشرح د. إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1416هـ/1996م، ص78.

فأصل الترتيب: ندق برأس من جشم بن بكر السهولة والحزونا، مع أنه فاعل في المعنى لـ (ندق)، لكن الشاعر قدم (برأس) ويقصد به حيّه للافتخار.

ومنه قول طرفة:

نَحْنُ في المِشْتَاتِ نَدْعُو الجَفَلَى[1]

فتقديم هذه الضمائر دليل على الاعتناء بالممدوحين وتوكيد أوصاف المدح لهم، ولا تستقيم هذه المعاني إلا بالتقديم لأن في التأخير إضعافا وتبديدا للعناية وضياعا للمراد.

***التعظيم والتحقير:**

يقدم المسند إليه لإظهار تعظيمه أو تحقيره[2]

والمقصود بالتعظيم تهويل الحكم المراد إثباته للمحكوم له وتعظيمه وتفخيمه في نفس المتلقي وإثارة الانفعال المناسب عنده، والمقصود بالتحقير خلافه.

يقول المغربي: " قلنا " تعجيل" لأن إظهار التعظيم والتحقير حاصل بالتأخير أيضا والمختص بالتقديم تعجيل الإظهار أو شبه ذلك كالاحتراز من أن يحصل في قلبه تخيل غير المحكوم عليه[3].

ومن الأبيات التي جاء فيها التقديم بغية الاحتقار قول عمرو بن كلثوم[4]:

رَدَدْتُ عَلَى عَمْرِو بْنِ قَيْسِ قِلادَةً ثَمَانِينَ سُوداً مِنْ ذُرَى جَبَلِ الْهَضْبِ

وهذا البعد النفسي من الأبعاد التي اكتفى البلاغيون بالإشارة السريعة إليها أيضا ولم يكلفوا أنفسهم عناء البحث عن الأسس النفسية التي تعتمد عليها والتي بها أصبحت قادرة

---

[1]- الإيضاح، القزويني، ص140.

[2]- مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ابن يعقوب المغربي، (ضمن شروح التلخيص للتفتازاني)، ج1، ص394.

[3]- نفسه، ج1، ص395، وينظر: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحي بن حمزة العلوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1402هـ/1982م، ج2، ص13-14.

[4]- ديوان عمرو بن كلثوم، ص4.

على إثارة مثل هذه الانفعالات، وقد وجدناهم يكتفون بإيراد الشاهد والإشارة إلى الانفعال المناسب الذي يثيره لا غير[1].

***التبكيت والتعجيب:**

وقد يكون التقديم لإرادة التبكيت والتعجب من حال المذكور كتقديم المفعول الثاني على الأول في قوله تعالى ﴿ وجَعَلُوا للهِ شُرَكَاءَ الجنَّ﴾ الأنعام:101 والأصل: الجنَّ شركاءَ وقدم لأن المقصود التوبيخ، وتقديم الشركاء أبلغ في حصوله[2].

***التهكم:**

وقد يؤخر المسند للتهكم بالسامع كقول الشاعر:

تعاللت أشجى وما بك علة تريدين قتلي قد ظفرت بذلك[3]

***التنبيه:**

ويقدم المسند لتنبيه السامع من أول الأمر على أنه خبر لا نعت كقوله تعالى ﴿ولَكُم فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ ومَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ البقرة:35

وكقول الشاعر:

لَهُ هِمَمٌ لا مُنْتَهَى لِكِبَارِهَا وهِمَّتُهُ الصُّغْرَى أَجَلُّ مِنَ الدَّهْرِ

يقول عبد القاهر: "وهذا الذي ذكرت من أن تقديم ذكر المحدث عنه يفيد التنبيه له قد ذكره صاحب الكتاب في المفعول إذا تقدم فرفع بالابتداء وبنى الفعل الناصب كان له

---

[1]- الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، مجيد عبد الحميد ناجي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1404هـ/1984م، ص124.

[2]- البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج3، ص236، وينظر: التلخيص، الخطيب القزويني، ص92.

[3]- الإشارات والتنبيهات، محمد علي الجرجاني، ص 78، والتلخيص، الخطيب القزويني، ص 124-125.

عليه، وعدي إلى ضميره فشغل به كقولنا في "ضربت عبدَ الله" "عبدُ الله ضربته"، فقال: وإنما قلت عبد الله فنبهته ثم بنيت عليه الفعل ورفعته بالابتداء[1].

ويقول الزمخشري في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الذِينَ آمَنُوا والذِينَ هَادُوا والصَّابِينَ والنَّصَارَى مَن آمَنَ باللهِ واليَوْمِ الآخِرِ﴾ المائدة:71

فإن قلت: ما التقديم وما التأخير إلا لفائدة، فما فائدة هذا التقديم ؟

قلت: فائدته التنبيه على إن الصابئين يتاب عليهم إن صح منهم الإيمان والعمل الصالح فما الظن بغيرهم، وذلك أن الصابئين أبين هؤلاء المعدودين ضلالا وأشدهم غيا، وما سموا صابئين إلا لأنهم صبئوا عن الأديان كلها.

كما أن الشاعر قد قدم قوله "وانتم" في قوله:

وإلاّ فَاعْلَمُوا أَنَّا وأَنْتُم بُغَاةٌ مَا بَقِينَا فِي شِقَاقٍ

منبها على أن المخاطبين أوغل في الوصف بالبغاة من قومه حيث عاجل بهم قبل الخبر الذي هو البغاة لئلا يدخل قومه في البغي قبلهم مع كونهم أوغل فيه منهم وأثبت قدما[2].

*** الإيهام أنه لا يزول عن الخاطر:**

بأن يجعل الاهتمام بتقديم المسند إليه لما في التقديم من إيهام أنه لا يزول عن الخاطر حتى إن الذهن إذا التفت لمخبر عنه لم يجد أولى منه فهو بالنسبة إلى الخاطر كاللازم بالنسبة للملزوم وذلك لكونه مطلوبا، والمطلوب لا يفارق تصوره في الذهن[3].

---

[1]- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص131، والكتاب، سيبويه، ج1، ص41.

[2]- الكشاف، الزمخشري، ج1، ص694.

[3]- الإيضاح، القزويني، ص 136.

وإنما يقال "الإيهام" لأن عدم زواله عن الخاطر أمر ممكن عادة وإنما الحاصل إيهام عدم الزوال، ويدل على عدم الزوال على وجه الإيهام كون المذكور مطلوبا مرغوبا لأن المرغوب من شأنه لا يزول عن التصور[1] .

إن معظم ما ذكر من علل التقديم هو من مظاهر العناية بالمقدَّم، وهو تفاصيل للعناية[2]؛ إذ كانت العناية بمثابة القانون الجامع[3] .. وكانت هذه المعاني النفسية مظهرا لها، وهي لا تنحصر بعدّ بحيث يمكن تسجيل إلى جانب ما ذكر التقديم الذي يكون من أسبابه ضعف الاعتناء بالمسند إليه[4] أو إدخال الروع في ضمير السامع أو لتقوية داعي المأمور أو الاستعطاف[5]، وفي الوعد والضمان[6].

والذي يطبع هذه الظاهرة الأسلوبية البلاغية ويحكمها هو الأبعاد النفسية الانطباعية ذلك أن النفس تُعنى وتتطلع إلى تقديم الذي بيانه لها أهم وهي بشأنه أعنى فقد يشغل نفسَ المتلقي أمرٌ من الأمور وتتطلع إلى خبره وتتشوق إلى ما تم بشأنه لكون التعرف عليه مهما لديها، أو لأن أمورا مهمة تترتب عليه، فحينئذ ولكي يكون التعبير أكثر قدرة وقابلية على التأثير والإثارة يقدم فيه ما انعقد القلب به وإن كان حقه الترتيبي من حيث الوجود الذهني التأخير وذلك حتى يعجل للنفس ما تريد التعرف عليه فتطمئن وتستقر، وإلا فقَدَ النص قيمته لانشغال النفس عما يرد فيه بما تعلقت به وتأخر بيانه في النطق[7].

وقد كان عبد القاهر الجرجاني –بعد سيبويه– أقرب البلاغيين إلى تفهُّم حقيقة هذه الظاهرة والكشف عن بعدها النفسي حينما ذهب إلى أن النفس إنما تُعنى بتقديم ما تهتم بشأنه وذلك لأنه ماثل نصب العينين وأن التفات الخاطر إليه في ازدياد.

---

[1]– مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ابن يعقوب المغربي، (ضمن شروح التلخيص للتفتازاني)، ج1، ص394.

[2]– الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، ج3، ص35.

[3]– مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ابن يعقوب المغربي،، (ضمن شروح التلخيص للتفتازاني)، ج2، ص110.

[4]– الإشارات والتنبيهات، محمد علي الجرجاني، ص 78.

[5]– الإيضاح، القزويني، ص 140.

[6]– المصدر نفسه، ص 156.

[7]– الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، مجيد عبد الحميد ناجي، ص117.

ولعل هذا ما يجعل الحديث عن تقعيد مظاهر العناية مستعصيا فضلا عن التداخل الحاصل بين مصطلحات الملكات النفسية والطباع المركوزة وكثرة المترادفات التي تنحو منحى تقويا خالصا، فالبهجة والسرور والغبطة والتفاؤل والتعجيل بالمسرة في مقابل الألم والكرب والخوف واليأس والتشاؤم والتطير والتعجيل بالمساءة، ولا نعرف حدود معنى الكلمة وما استعمل بإزائها: أين ينتهي ليبدأ معنى آخر ! [1].

ولعل هذا ما أزعج إبراهيم أنيس ودفعه إلى التصريح بقوله: "لا معنى لأن ننساق مع البلاغيين حين يعزون المسند إليه إلى أمور تلمّسوها من شواهد معينة كالتمكين في ذهن السامع والتعجيل بالمسرة أو المساءة والاستلذاذ والتعظيم والتحقير .. ومن الغريب أنهم يجعلون نفس هذه الأسباب أو معظمها داعيا من دواعي تقدم المسند أيضا"[2].

إن هذا القول مع ما فيه من صحة من جهة كونه يشرح مشكلا من مشاكل البلاغة العربية وهي الافتقار إلى توحيد المصطلحات المتداخلة والمتضاربة إلا أنه يتجاهل الجانب الانطباعي أو الشخصي الذي لا مفر منه في التعامل مع لغة النص أو اللغة التي نستعملها.

وهكذا فإن سياقات التقديم والتأخير متعددة الجوانب، وأن دلالاتها البلاغية لا يمكن حصرها في عدد محدد من القيم، وإنما تظل في سياقاتها لا متناهية الأبعاد ولا ريب في ذلك فهو "باب كثير الفوائد جم المحاسن واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يفتر لك عن بديعه، ويفضي بك إلى لطيفه، ولا تزال ترى شعرا يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك، أن قدم منه شيء، وحوّل اللفظ من مكان إلى مكان"[3]. وهذا ما يمنح اللغة الأدبية القدرة على استيعاب مشاعر المبدعين ومعانيهم، وإمكانية التميز والتفرد في بناء الأسلوب.

---

[1]- ينظر بتفصيل: حقل المعاني عند البلاغيين المتأخرين، فاضل وهبي، مجلة الفكر العربي، بيروت، ع46، جوان 1987م، ص29-30-31.

[2]- من أسرار اللغة، إبراهيم أنيس، ص202.

[3]- دلائل الإعجاز، الجرجاني، ص106.

المبحث الثاني:

الحذف ودلالاته الأسلوبية

1- تعريف الحذف

2- أسباب الحذف

3- أنواع الحذف

أ- حذف جزء من كلمة

ب- حذف كلمة

جـ- حذف جملة

د- حذف أكثر من جملة

4- فوائد الحذف

1- تعريف الحذف:

إن من أدق أبواب البلاغة وأخطرها على اتساعها وتنوعها؛ الحذف، وقد عرّفه ابن منظور بقوله:" (حذف) حذَفَ الشيءَ يَحْذِفُه حَذْفاً قَطَعَه من طَرَفه والحَجَّامُ يَحْذِفُ الشعْر من ذلك والحُذافةُ ما حُذِفَ من شيء"[1]. ووضعه ابن جني على رأس باب في شجاعة العربية[2]، ووصفه عبد القاهر الجرجاني فقال: "هو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر شبيه بالسحر، فإنك ترى فيه ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة"[3]. وقد اشترط علماء اللغة أن لا يؤثر الحذف على المعنى فيخل في شرط التوصيل والإفهام؛ إذ "يرجع حسن العبارة في كثير من التراكيب إلى ما يعمد إليه المتكلم من حذف لا يغمض به المعنى وإنما هو تصرف تصفى به العبارة ويشتد به أسرها وهو من جهة أخرى دليل على قوة النفس وقدرة البيان"[4].

وقد اهتم به النقاد والبلاغيون اهتماماً كبيراً، وتوسعوا في الكشف عن فائدته، وأسبابه، وأدلَّته، كما استطردوا في الحديث عن شروطه، وأقسامه، وتنافسوا في طرح أمثلته.

إن المخاطب سريع البديهة، حاضر الفكر، يكفيه الإلماح لإدراك الأشياء، وإن حذف من الكلام شيء ما، و"قد يرى المتكلم البليغ الذَّواق للأدب الرفيع أن يحذف من كلامه الذي يريد توصيل معناه لمن يتلقَّى كلامه، وما يمكن أن يفهمه المتلقي بقرائن الحال، أو قرائن المقال، أو باللوازم الفكرية الجلية، أو باللوازم الفكرية الخفية، بالإشارات التي تدرك بالذَّكاء اللماح، ومن المعلوم أن الأذكياء يكفيهم الإلماح؛ لأنَّهم يدركون المقاصد باللمح"[5].

2- أسباب الحذف:

---

[1] – لسان العرب، ابن منظور، مادة (ح ذ ف).

[2] – الخصائص، ابن جني، ج2، ص360.

[3] – دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص146. وينظر: إعجاز القرآن، الباقلاني، ص262.

[4] – خصائص التراكيب: دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، محمد أبو موسى، ص111.

[5] – البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1996م، ج1، ص329.

استطرد السيوطي في ذكر أسباب الحذف فذكر منها: الاختصار، والتفخيم، والتخفيف، وصيانة اللسان، وقصد العموم، وقصد البيان بعد الإبهام، ومنها رعاية الفاصلة...[1]

ومن أسباب الحذف أيضا "كونه لا يصلح إلا له[2]. ومنه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ الأنعام 73. وقوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ البروج 16.

وإذا كان للذكر بيانه، فإن للحذف بيانه كذلك، فقد يتعمد الأديب إسقاط بعض عناصر التركيب؛ لأن الحذف وسيلة من الوسائل الفنية في التعبير، يلجأ إليها الأديب بذوقه الرهيف، وحسه اللغوي للإيحاء بما لديه من معان، وأغراض لا تتحقق إلا بهذا الأسلوب. كما أن في الحذف تنشيطاً لخيال المتلقي، ودعوى غير مباشرة له للحدس بهذا المحذوف، واكتشاف ما وراء حذفه من أسرار.

ويتزين التعبير القرآني كذلك بظاهرة الحذف، ويكون هذا الحذف حسب ما يقتضيه السياق، فقد يحذف لفظا أو أكثر؛ كأن يحذف حرفاً أو يذكره أو يجتزئ بالحركة للدلالة على المحذوف، كلُّ ذلك لغرض بلاغي نلحظ فيه غاية الفن والجمال.

إن الحذف منسوب إلى تركيب اللغة وليس إلى مضمون القرآن، و"إذا قلنا: إن في أسلوب القرآن حذفاً فلسنا ننسب الحذف إلى مضمون القرآن، وإنَّما ننسبه إلى تركيب اللغة، ذلك بأن اللغة تجعل للجملة العربية أنماطاً تركيبية معينة"[3].

إن للجملة العربية أركانا، ومكملات، وعناصر، "فإذا لم تشمل الجملة على أحد أركانها أو ما يقتضيه المعنى أو يقتضيه التركيب من مكملاتها وعناصرها الأخرى، ثم اتَّضح المعنى

---

[1] – ينظر: الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج3، ص170–173.

[2] – المصدر نفسه، ج3، ص171.

[3] – البيان في روائع القرآن، د. تمام حسان، عالم الكتب، ط1، 1413هـ/1993م، ج2، ص109.

بدون ذكر هذه العناصر لوجود الدليل على المحذوف عددنا ذلك حذفاً جيء به لطلب الخفَّة اختصاراً أو اقتصارا، أو تجنباً للحشو، أو لسبب آخر غير ذلك. وكلٌّ عنصر من عناصر الجملة صالح لأن يحذف، فأمكن تقديره في الكلام"[1].

وإذا كانت ظاهرة الحذف في المسند والمسند إليه تحقق معاني بلاغية، فإنها كذلك في حذف بعض قيود الجملة ومتعلقاتها، كحذف الصوت أو اللفظ أو الأداة أو الجملة، مما يشكل فسحة كبيرة للتعبير البلاغي، لا سيما تلك التي يكون فيها الحذف عدولا عن المألوف، وانزياحًا عن القاعدة المعيارية المعروفة؛ التي يكون فيها "ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد في الإفادة"[2].

وإذا قلَّبنا صفحات القرآن الكريم، وتنقَّلنا بين آياته، وتتبعنا مفرداته، فإننا نجد أمثلة متعددة للحذف تشعرنا بفخامة التعبير القرآني، وعلوه، ونلمح من خلالها غاية الفن والجمال، ونتلمس فيها الروعة والبهاء.

[1] – المصدر السابق، ج2، ص109.

[2] – دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص146.

3- أنواع الحذف:

أ- حذف جزء من كلمة:

فمن الحذف ما يكون لجزء من كلمة ونقصد به الحرف أو الحركة ولا يكون ذلك لعلة صرفية أو نحوية، وإنما لسر ونكتة بلاغية لطيفة أو ليحقق تناغما صوتيا يكسب الكلام والنص الأدبي جمالا، ومثل ذلك في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَاوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِّنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُّرْشِدًا﴾ الكهف: 17، فقد تكرر حذف الحروف في هذه الآية في كلمة (تزاور) و(المهتدِ) و(يهد). فكلمة (تزاور) يتتابع في بدايتها حرف التاء مرتين أصلها (تتزاور)، وسبقت بتاء طلعت، فتتابعت الأمثال، واللغة تنفر من ذلك؛ لثقله على النطق فحذف إحداها للتخفيف. أما في (المهتدِ) حيث الأصل المهتدي فهو اسم منقوص محلى بال التعريف، فتحذف الياء منه في حالة كونه مجردا من التعريف، أما سبب الحذف فيعود لسببين أولهما: صوتي وذلك لإحداث تناغم في العبارة إذ جاء الفعل (يهدِ) المجزوم محذوف منه الياء. والسبب الثاني قصر المسافة الصوتية في لفظ الكلمة؛ فالمسافة إلى الهداية قصيرة، وعلى العكس فإن الضلال طرقه متشعبة ومفككة؛ ولذا كان اللفظ يعبر عن ذلك (ومن يضلل) بفك اللام، فتماثل اللفظ والمعنى.

ومن الحذف للحروف ما نجده في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ﴾ الكهف: 64، وهذا باب أشار إليه علماء اللغة والنحو بحذف الكفاية، فلا يوجد سبب في قواعد النحو المعياري للحذف. وقد أشار الأخفش إلى سبب الحذف من غير ناصب ولا جازم فقال: "ومن العرب من يحذف هذه الياءات في الدعاء وغيره من كل شيء، وذلك قبيح قليل إلا في رؤوس الآي، فإنه يحذف في الوقف"[1]، فالناظر إلى الموقف والحالة النفسية التي كان عليها موسى عليه السلام من تلهف إلى الملتقى،

[1]- معاني القرآن، أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش، تحقيق د.هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي بالقاهرة، مصر، ط1، 1411هـ/1990م، ج1، ص78.

فعندما ظهرت أمارته لم يكن أمام موسى –عليه السلام– إلا أن يبادر مسرعا يختصر الزمن ليصل إلى المكان، فكان كلامه معبرا عن حاله تلك.

ومن باب حذف الحروف المتكرر ما ورد في قوله تعالى: ﴿ وَقُلْ عَسَى أَن يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا ﴾ الكهف: 24، وفي قوله تعالى: ﴿ إِن تُرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنكَ مَالًا وَوَلَدًا ﴾ الكهف: 39، وقوله تعالى: ﴿فَعَسَى رَبِّي أَن يُؤْتِيَنِ خَيْرًا مِّن جَنَّتِكَ﴾ الكهف: 40.

من خلال الآيات السابقة يلاحظ حذف ياء المتكلم، وياء المتكلم كلمة بذاتها، إلا أنها من حرف واحد ولذا وضعتها في هذا الباب. ففي (يهدينِ) و(ترنِ) (يؤتينِ) وعلى لسان موسى –عليه السلام– مع العبد الصالح ﴿ قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ﴾ الكهف: 66، فحذف الياء المتكرر في هذه الأمثلة فإنه وإن كانت اللغة تجيز الحذف في هذا المقام إلا أن نفسية من نوع خاص تكمن وراء الخطاب، وهي النفس المؤمنة التي يظهر عليها علامات التواضع فلا تظهر تلك الياء إلا مع ذكر الله (فعسى ربي)، فيشعر المؤمن بالعزة مع ذكر الله ومحبة في إظهار رابطته بالله. وفي هذا المقام يلفت انتباهنا قول موسى –عليه السلام–: ﴿قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا ﴾ الكهف: 73، نلاحظ حرف الياء وما ينبعث منه من صوت مد مما يضفي ظلالا من التودد إلى العبد الصالح المعلم له، وهذا خلق حميد يربي فيه الله عباده مع أولي العلم.

ومن الحذف ما كان الحذف فيه لتناسب اللفظ مع المعنى والحالة النفسية في موقعين متماثلين يشكلان ظاهرة لفتت انتباه أغلب العلماء الذين تناولوا سورة الكهف بالتفسير والدراسة، وهذا ما نجده في قوله تعالى: ﴿ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ الكهف: 78، وفي قوله تعالى: ﴿ ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴾ الكهف: 82، فقد أورد في هذا الشأن الدكتور عودة الله القيسي رأيا يربط ظاهرة حذف الحرف في الآيتين بالجانب النفسي فيقول: "إن موسى عليه السلام كان قبل أن يفسر له العبد الصالح أسباب ما قام به من

أحداث غير قادر على الصبر، فكان نطق الكلمة الدالة على ذلك بكامل حروفها لتعبر تعبيرًا واضحا عن حالته النفسية، وتكون صيغتها موازية لحالة عدم القدرة على الصبر، وأما بعد أن فسر له الرجل الصالح، أصبح موسى –عليه السلام– في حال قدرة على الصبر، فلم يعد ما يدعو إلى تأكيد المعنى الأول باللفظ بعد أن زال أثر المفاجأة عن موسى– عليه السلام–، فكان أقل لفظ كافيًا للتعبير عن الحال[1].

ومنه قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْطَاعُوا أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا﴾ الكهف: 97. فزيادة المبنى في اللغة تفيد زيادة المعنى. والصعود على السدّ أهون من إحداث نقب فيه؛ لأن السدّ قد صنعه ذو القرنين من زبر الحديد والنحاس المذاب لذا استخدم اسطاعوا مع الصعود على السد واستطاعوا مع النقب. فحذف مع الحدث الخفيف أي الصعود على السد ولم يحذف مع الحدث الشاق الطويل بل أعطاه أطول صيغة له، وكذلك فإن الصعود على السدّ يتطلّب زمناً أقصر من إحداث النقب فيه فحذف من الفعل وقصّر منه ليجانس النطق الزمني الذي يتطلبه كل حدث.

ومن الحذف للحروف أداة النداء (الياء) التي جاءت كثيرا في القرآن الكريم حيث لم يأت في القرآن أداة نداء سواه، ولأن العلماء صرّحوا على أن أداة النداء إذا حذفت وجب أن يقدر المحذوف ياء لأنها أم الباب[2].

ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُن بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ مريم: 04. و﴿فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ القصص:24.

[1]– سر الإعجاز في القرآن الكريم، عودة الله القيسي، دار البشير، عمان، ط1، 1416هـ/1996م، ص98.

[2] – ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، جمال الدين بن هشام، تحقيق وشرح د.عبد اللطيف محمد الخطيب، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 1421هـ/2000م، ج4، ص 447.

وقد التزم القرآن الكريم حذف أداة النداء (الياء) مع كلمة (رب) خاصة، في كل موضع وردت فيه على هذا الوجه إلا في موضعين. وهما الآية 30 من سورة الفرقان، والآية 88 من سورة الزخرف.

وقد اهتدى الدكتور بدوي إلى تعليل مقبول لسر حذف أداة النداء (الياء) مع (رب) إذ يرى أن سر الحذف فيه للمبالغة في تصوير قرب المنادى (رب) حيث إن معناه المربي والسيد والمالك، وهو بهذه المعاني من شأنه أن يكون قريبا حاضرا لا يحتاج في ندائه إلى وسائط.

ومن حذف الحرف في القرآن إسقاط (لا) في قوله تعالى: ﴿قَالُواْ تَاللهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ﴾ يوسف: 85، والتقدير: لا تفتأ تذكر يوسف.

ومن حذف الحرف أيضا حذف الواو في قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاء يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ الزمر: 71. ففي هذه الآية حذف حرف الواو، وقيل (فتحت) بدليل ذكرها في موضع آخر مماثل لهذا الموضع، وهو في قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ الزمر: 73. لقد كان لهذا الصنيع أثره في الموضعين، وقد تعددت الآراء في توجيه ذلك، فذهب فريق إلى أنها واو الثمانية لأن أبواب الجنة ثمانية وأبواب النار سبعة، وساقوا على ذلك أمثلة من القرآن الكريم اتفق لهم فيها مجيء هذه الواو منها قوله تعالى في سورة الكهف: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ الكهف: 22، فقد جاء رابعهم وسادسهم بعد ثلاثة وخمسة بدون واو ثم خولف في سبعة هذا المسق، حيث عطف عليها ثامنهم بالواو.

وقوله تعالى: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدونَ الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ التوبة: 112، وعدوا منها كذلك ﴿ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا﴾ التحريم: 05.

ب- حذف كلمة:

- **حذف الفاعل:**

الفاعل ركن أساسي من ركني الجملة الفعلية، ولذلك يمنع النحاة حذفه لغير علة صرفية، فالذكر هو الأصل فيه.

فحذف الفاعل يهدف إلى تحقيق تشكيلات أسلوبية تعمق الأثر الدلالي للمتلقي، كما أنها تبرز الأسرار التي جعلت المتكلم يؤثر الحذف على الذكر، ومن الأغراض التي ينهض بها الحذف تعظيم الفاعل؛ حيث يلجأ القرآن من وراء حذف الفاعل إلى تعظيمه "تشريفا له فتكرمه أن يذكر عن فعل ما لا ينبغي لمثله أن يفعله"[1]، ويتبدى هذا الغرض من قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ... ﴾ الرعد: 35. إن الاستغناء عن ذكر الفاعل (الله) في الآية قد أفاد تعظيمه، لأن فعل تحقيق الوعد لا ينبغي لأحد غيره أن يعده، وفي حذف الفاعل هنا تركيز على المفعول، واهتمام بشأنه وهم المتقون، لأن صفة التقوى هي أعظم الصفات التي توصل المرء إلى هذا الوعد.

ومنه أيضا قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءكِ وَيَا سَمَاء أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاء وَقُضِيَ الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْداً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ هود 44. و"مجيء إخباره على الفعل المبني للمفعول للدلالة على الجلالة والكبرياء وأن تلك الأمور العظام لا تكون إلا بفعل فاعل قادر، وتكوين مكون قاهر"[2]. أما قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لاَ تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلاَّ بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ هود 105. فقد

[1] - جامع الدروس العربية، مصطفى الغلاييني، ج1، ص48.

[2] - الكشّاف، الزمخشري، ج2، ص376.

تعدَّدت الآراء حول فاعل (يَأْتِ)، و"فاعل يأتي يعود على ذلك اليوم المتقدم ذكره، لا ضمير المضاف إلى يأت، واختار الزمخشري أن يكون فاعل يأتي هو الله عز وجلَّ؛ لأن ضمير بإذنه يعود عليه وهو قول وجيه، لكن الأول أقرب إلى سياق الكلام"[1].

ويرى الفخر الرازي أن المراد منه: "يوم يأتي الشيء المهيب الهائل المستعظم فحذف الله تعالى ذكره بتعيينه؛ ليكون أقوى في التخويف"[2].

ومن المعلوم أن حذف الفاعل "إنَّما يكون إذا دلَّت عليه دلالة"[3]، وإذا تتبعنا مواضع حذف الفاعل، فإنَّنا نجد أنَّه يحذف في ثلاثة مواضع[4] منها: إذا بني الفعل للمفعول، وبناء الفعل للمفعول له أسباب منها؛ العلم بالفاعل كقوله تعالى: ﴿خُلِقَ الْإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ﴾ الأنبياء 37.

ومنها: تعظيمه كقوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءكِ وَيَا سَمَاء أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاء وَقُضِيَ الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْداً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ هود 44. والشاهد في الآية الكريمة أنَّه لم يصرح بفاعل (غيض) و (قضي) و (قيل).

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: لِم لم يصرح بالفاعل في الآية الكريمة ؟ والجواب على ذلك "أنَّه لم يصرح بفاعل (غيض) و (قضي) و (قيل)، كما لم يصرح في صدر الآية بقائل (قيل)، وكذا لم يصرح بمن سوى السفينة؛ تنبيها على أن تلك الأمور العظام لا يتصور وقوعها إلا من قادر لا يكتنه، وقهار لا يغالب، فلا يذهب الوهم إلى فاعل غيره، ولا ينشط الخيال إلى مدى أبعد من هذا المدى، وقيل في وجه العدول عن تصريح الفاعل إشارة إلى أن هذه الأمور أهون عند الله من أن ينسبها إلى قدرته صراحةً"[5].

---

[1] – إعراب القرآن الكريم وبيانه، محي الدين الدرويش، دار ابن كثير، دمشق، ط 4، 1994م، ج12، ص483.

[2] – التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت)، ج12، ص61.

[3] – الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحي بن حمزة العلوي، ص251.

[4] – ينظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج3، ص162-163.

[5] – إعراب القرآن الكريم وبيانه، ج12، ص436.

ويرى ابن عطية أن: "بناء الفعل للمفعول أبلغ في التعظيم، والجبروت"[1].

- **حذف المبتدأ:**

وهو من حذف الأسماء، وهناك من المواضع ما يحسن فيها حذف المبتدأ، وهناك من المواضع يحسن فيها حذف الخبر، ومنها ما يمكن فيه الأمران جميعا {معا}"[2].

وقد تناول هذا حذف المبتدأ كثير من العلماء منهم؛ عبد القاهر الجرجاني الذي تحدث عما يكون من الحسن في حذفه، وعدم إظهاره، ويورد في هذا الحذف قوله: "وإذ قد عرفت من حال الحذف في المبتدأ فاعلم أن ذلك سبيله في كلِّ شيء فما من اسم أو فعل تجده قد حذف، ثم أصيب به موضعه، وحذف في الحال ينبغي أن يحذف فيها، إلا وأنت تجد هناك حذفه أحسن من ذكره، وترى إضماره في النفس أولى وآنس من النطق به"[3]. وإذا تتبعنا هذا الحذف أعني حذف المبتدأ في التنزيل الحكيم، فإننا نجد أمثلة لا حصر لها، ولا يتَّسع المجال لذكرها كلها.

يحذف المبتدأ في نصوص القرآن صيانة له من العبث، واحترازا من التكرار المذموم، لوجود قرينة تدل عليه، أو "عندما يكون ذكر الخبر المتصف بصفة كأنه يشير إلى هذا المبتدأ، وكأنما بلغ من الشهرة بهذا الوصف مبلغا يغني عن ذكره"[4]. ويكثر هذا الحذف بعد الاستفهام الدال على التفخيم، كما نجد ذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ، فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ﴾ الواقعة: 27-28.

---

[1] – المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد بن عطية الأندلسي، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ/1993م، ج3، ص175.

[2] – ينظر: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحي بن حمزة العلوي، ص258.

[3] – دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص111.

[4] – معجم البلاغة العربية، د. بدوي طبانة، دار المنارة، جدة، ط3، 1408هـ/1988م، ص120.

والأصل أن يقال (هم في سدر مخضود)، فحذف المبتدأ لوضوحه وقرب العهد به في الكلام، فلا يحتاج للذكر، كمكا أننا نحس بذلك التناسق الموسيقي في قراءة الآية بالحذف، ونفتقده بالذكر (هم في سدر مخضود).

وشبيه بذلك قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ، كِتَابٌ مَّرْقُومٌ﴾ المطففين: 18-20. فحذف المبتدأ هنا للاحتراز من العبث والصيانة من الذكر الذي لا طائل تحته، كما أننا نجد الخبر (كتاب) يصفه دون الحاجة لذكره، (هو كتاب). ولعل المتلقي لهذا النص القرآني يتشوق لسماع الجواب، وفي ذكر المبتدأ تفويت وإبطال لهذا الشوق المتوقد في ذهن المتلقي ونفسه.

- **حذف الخبر:**

يحذف الخبر عند ظهوره وسهولة تعيينه نحو قوله تعالى: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ فاطر: 08. وقد قدّر الزمخشري الخبر بقوله: "أفمن زين له سوء عمله من هذين الفريقين كمن لم يزين له"[1]. وقد تعددت الآراء واختلفت التخريجات عند المفسرين، ولعل هذا هو سر الحذف في أن تختلف وجهات النظر وإعمال الفكر فيكثر معها المعنى ويتعدد.

وقد ورد حذف الخبر كذلك في قوله تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ اللَّهِ أُوْلَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ الزمر: 22، فقد قدّر الخبر (أفمن شرح الله صدره للإسلام كمن لم يشرح صدره) وقد حذف الخبر من نفس السورة في قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاء اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ﴾، وقد قدّر على هذا النحو (أفمن هو قانت كغيره)[2].

---

[1] - الكشاف، الزمخشري، ج3، ص609.

[2] - نفسه، ج4، ص118.

- **حذف المفعول به:**

والحذف للمفعول به على الرغم من شدة الحاجة إليه له خصوصية تتجلى؛ إذ كما ذكر الجرجاني "فإن الحاجة إليه أمس، وهو إلى ما نحن بصدده أخص، واللطائف فيه أكثر، ومما يظهر بسببه من الحسن والرونق أعجب وأظهر"[1].

إن مما استكره لفظه فحذف ما في قوله تعالى: ﴿ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ﴾ الكهف: 05، فـ (كذبا) وصف لمحذوف وتقديره قولا كذبا، ولأن قولهم منكر، والقول المنكر لا يستحق الذكر فحذف، فجاء وصفا له ليدل عليه، ومثل ذلك يتكرر في قوله سبحانه وتعالى :﴿ رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَن نَّدْعُوَ مِن دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا ﴾ الكهف: 14، أي: لقد قلنا قولا شططا؛ فحذف الموصوف وهو (قولا) –أي أن يدعوغير الله استكراهًا لذكر الآلهة أو الإشارة إليها بلفظ.

- **حذف الموصوف:**

ومن سياقات الحذف كذلك حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه، وهذا النوع من الحذف كثير الدوران في كتاب الله. ويشترط في هذا الحذف أمران: "أحدهما كون الصفة خاصة بالموصوف حتى يحصل العلم بالموصوف فمتى كانت الصفة عامة حذف الموصوف ... الثاني: أن يعتمد على مجرد الصفة من حيث هي لتعلق غرض السياق"[2]. وقد تحقق الشرطان في حذف الموصوف في قوله تعالى: ﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾ الرحمن: 56، والأصل: فيهن نساء قاصرات الطرف، ولكن لما كانت الصفة مقتصرة على حور الجنة دون غيرهن من نساء الدنيا اللاتي يتّسمن بالنقص خَلْقًا وخُلُقًا، وكان المراد إثبات صفة العفاف لهن، وقصر نظرهن على أزواجهن، حذف الموصوف؛ لعدم اشتراك نساء أخريات غير نساء الجنة في هذه الصفة مهما كانت المرأة متّزنة وحييّة.

---

[1] – دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص111.

[2] – البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج3، ص176.

ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا جَاء أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلاَّ مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَلِيلٌ﴾، والمعنى هنا: وما آمن معه إلا نفر قليل، "وهذا قلَّة في العدد، ويكون حالاً، ولا يراد به القلَّة التي هي الوضع والتي هي خلاف الكثرة"[1].

- **حذف الصفة:**

أما حذف الصفة وإقامة الموصوف مقامها، فلا يكاد يقع في الكلام إلا نادراً، والعلَّة في ذلك يبينها صاحب كتاب الطراز قائلاً: "والتفرقة بين الصفة والموصوف حيث كان حذف الموصوف أكثر من صفته، وهو أن الصفة من حقِّها أن تأتي من أجل إيضاح الموصوف وبيانه، فلما كانت الصفة مختصة بالإيضاح والبيان، كثر لا شك قيامها مقام الموصوف، بخلاف الموصوف، فإنَّه يكثر إبهامه من غير ذكر الصفة، فلا جرم كان قيامه مقام الصفة قليلاً نادراً"[2].

فمما وقع من حذف الصفة والبقاء على الموصوف ما ورد في قوله تعالى: ﴿وكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً﴾ الكهف: 79؛ أي كل سفينة صالحة، ولذا كان خرقها إنقاذًا لها من الملك. ونتبين ما يمكن أن يحققه الحذف في العبارة السابقة، يمكن أن نكشفه في إجراء أسلوبي استبدالي، وهو العودة بالمحذوف، كلمة(**صالحة**)، مما يفقد العبارة رونقها اللفظي ويعطيها طولا، كما يفقدها عمق الربط المعنوي والبحث في أسرار القصة القائمة في أغلبها على المفاجآت.

[1] – إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج، تنقيح ودراسة إبراهيم الأبياري، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، (د.ط)، 1963م، ج1، ص297.

[2] – الطراز، العلوي، ج2، ص254.

ومن حذف الصفة ليسبل على الموقف جوا من الرهبة وما يشعر بالخطر في قوله سبحانه وتعالى :﴿فلا نُقِيمُ لَهُم يَوْمَ القِيَامَةِ وَزْناً﴾ الكهف: 105، أي وزنا نافعا، ينتفعون به في يومهم هذا، فذكر الموصوف (وزنا) وحذف الصفة.

جـ- حذف الجملة:

وثمة نوع مغاير لصور الحذف السابقة، ونعني به حذف الجملة، أو حذف مشهد أو جزء من المشهد، وهذا الحذف يتصل بالبلاغة، وعنه يقول صاحب الطراز: "اعلم أن حذف الجمل له في البلاغة مدخل عظيم، وأكثر ما يرد في كتاب الله تعالى، وما ذاك إلا من أجل رسوخ قدمه، وظهور أثره واشتهار علمه"[1].

وتحذف الجملة لهدف الإيجاز من جهة، وإثارة المتلقي رغبته في كشف هذا المحذوف والتأثر به، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءلُونَ قَالُوا إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ**﴾ الطور: 25-26. إن القرآن يخبرنا بأن ثمة تساؤلا يدور بين أهل الجنة، ولكنه لا يخبرنا بماهيته ومضمونه، وإن كان يلمح من سياق الحوار، فأهل الجنة يتساءلون عن أحوالهم في الدنيا ويسترجعون ذكرياتهم في العبادة والطاعة، وليس المهم هنا ذكر السؤال، بل إبراز الجواب حتى يكون أول ما يطرق إلى سمع المتلقي فيؤثر فيه ويحفزه على التزام الطريق القويم.

فبلاغة الأداء القرآني في حذف الجمل عظيمة، ومن المعلوم "أن حذف الجمل له في البلاغة مدخل عظيم، وأكثر ما يرد في كتاب الله تعالى، وما ذاك إلا من أجل رسوخ قدمه، وظهور أثره، واشتهار علمه"[2].

---

[1] - السابق، ج2، ص93.

[2] - نفسه، ص247.

ويظهر حذف الجملة في القرآن الكريم بصورة واضحة، وكذا الحال في سورة هود عليه السلام، ومن حذف الجملة كما يرى الزجاج قوله تعالى: ﴿وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ مُفْتَرُونَ﴾ هود: 50.

وقوله: ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُواْ إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ هود: 61. وقوله: ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَلاَ تَنقُصُواْ الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّيَ أَرَاكُم بِخَيْرٍ وَإِنِّيَ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ﴾ هود: 84. "والتقدير في هذا كلِّه؛ وأرسلنا إلى عادٍ أخاهم هوداً، وأرسلنا إلى ثمود أخاهم صالحاً، وأرسلنا إلى مدين أخاهم شعيباً"[1].

وذلك كقوله تعالى: ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً﴾ البقرة: 60، والتقدير: فضرب فانفجرت، ويجوز تقديره أيضاً: فإن ضربت بها فانفجرت[2]، ونحو قوله تعالى: ﴿فَتُوبُواْ إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ البقرة 54، والتقدير: فامتثلتم فتاب عليكم.

د- حذف أكثر من جملة:

وذلك كقوله تعالى حكاية عن أحد الفتيين الذي أرسل العزيز إلى يوسف عليه السلام: ﴿أَنَاْ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ، يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ ...﴾ يوسف: 45-46، والتقدير: فأرسلوني إلى يوسف لأستعبره الرؤيا، ففعلوا، وذهب إليه، فلما وصله قال: يوسف أيها الصّدّيق... ، وحذفت تلك الجمل لظهور المراد.

---

[1] - إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج، ج1، ص29. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد بن عطية الأندلسي، ج3، ص183. ينظر أيضا: تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ص237.

[2] - بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب، القاهرة، (د.ط)، 1420هـ/1999م، ص192.

ومثله ما جاء في قصة سليمان عليه السلام، وقصة الهدهد في إرساله بالكتاب إلى بلقيس، قوله تعالى: ﴿قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ، اذْهَب بِّكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ ، قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ النمل: 27-28، والمحذوف هنا تقديره: فأخذ الكتاب وذهب به، فلما ألقاه إلى المرأة وقرأته قالت يا أيها الملأ[1].

ونقف في ختام حديثنا عن الحذف على الأهمية الفنية الكامنة في الفجوات الدلالية التي يحدثها، موازنة له بالأصل وهو المساواة حيث يترك المجال لمخيلة المتلقي في ردمها بما يصلح لها من معان تتساوق مع المطلوب، وفي هذا الإجراء الأسلوبي ما يصنع المفاجأة ويبعث على الاستفزاز بالقدر الذي يجعل محصلة التلقي تختلف بين مستويات من العمق والسطحية.

4- فوائد الحذف:

وقد اهتم علماء البلاغة، والباحثون في إعجاز القرآن بدراسة ظاهرة الحذف في القرآن الكريم، وتوصيل ذلك للمخاطبين الذين تختلف قدراتهم، وتتباين إمكاناتهم؛ وذلك لأنَّنا "نجد في كتاب الله الموجه للناس أجمعين ما يمكن أن يفهمه بسهولة كل المخاطبين، ونجد فيه ما يحتاج فهمه إلى ذكاء متوسط، أو فوق المتوسط، ونجد فيه ما يحتاج فهمه إلى ذكاء فائق، وفطنة رفيعة عالية؛ ليشرح هؤلاء ما فهموه من كتاب الله، ويقدموه لسائر الناس بما يفهمون من بيان"[2].

ويستطرد الزركشي في ذكر فوائد الحذف: "فمنها التفخيم، والإعظام؛ لما فيه من الإبهام لذهاب الذهن في كلِّ مذهب، وتشوفه إلى ما هو المراد، فيرجع قاصراً عن إدراكه فعند ذلك يعظم شأنه، ويعلو في النفس مكانه. ألا ترى أن المحذوف إذا ظهر في اللفظ زال ما كان يختلج في الوهم من المراد، وخلص للمذكور ؟، ومنها: زيادة لذَّة بسبب استنباط الذهن للمحذوف،

---

[1] - *المثل* الثائر، ابن الأثير، ص88.

[2] - المرجع نفسه، ج1، ص329.

وكلَّما كان الشعور بالمحذوف أعسر، كان الالتذاذ به أشد وأحسن. ومنها زيادة الأجر بسبب الاجتهاد في ذلك؛ بخلاف غير المحذوف"[1].

إن الحذف يعطي الكلام بهجة، وإبداعاً "ومن علامات الحذف البليغ الذي يرفع قيمة الكلام؛ أنَّه إذا أظهر المحذوف زال ما في الكلام من بهجة وطلاوة وجمال فني وإبداع"[2].

[1] – البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج3، ص104-105.

[2] – البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ج1، ص330.

المبحث الثالث:

ظاهرة الالتفات في القرآن الكريم

1- تحديد المصطلح لغة واصطلاحا

2-أقسام الالتفات

أ- الالتفات بالضمائر

ب- الالتفات بالعدد

ج- الالتفات بالأفعال

يرتبط أسلوب الالتفات ارتباطا وثيقا بظاهرة الانزياح اللغوي، الذي نحن بصدده، إذ إن الكلمة في أبسط دلالاتها اللغوية تعني التحول أو الانحراف عن الوضع القائم في نطاق اللغة أو في نطاق السلوك الإنساني بصفة عامة، وهذا ما سنلاحظه من خلال تتبع المعنى اللغوي والاصطلاحي لهذه الظاهرة.

1- تحديد المصطلح لغة واصطلاحا:

اتفق أصحاب المعاجم على أن الالتفات هو صرف الشيء عن جهته إلى أخرى. سواء أكان ذلك فيما يتعلق بالجهات أو فيما يتعلق بالأمور المعنوية كالآراء والأحاسيس وغيرها.

قال الجوهري: (اللفت: الليُّ ... ولفت وجهه عني أي صرفه، ولفته عن رأيه: صرفه)[1].

وقال الزمخشري: (وأصل اللفت ليُّ الشيء عن الطريق المستقيمة)[2].

وقال ابن عساكر: (أمَا لَفْت: بالفتحة ثم السكون فهو الصرف. تقول: ما لفتك عن فلان ؟ أي ما صرفك)[3].

وقال ابن منظور: (لَفَتَ وجهه عن القوم: صرفه. والتفت التفاتاً والتلفَّت أكثر منه. وتلفَّت إلى الشيء والتفت إليه: صرف وجهه إليه... وقوله تعالى:{ وَلاَ يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلاَّ امْرَأَتَكَ} هود:81. أمِرَ بترك الالتفات لِئلا يرى عظيم ما ينزل بهم من العذاب... واللفت: الليُّ. ولَفَته يلفته لفتاً: لواه عن غير جهة... وقيل: الليُّ: هو أن ترمي به إلى جانبك ولفته عن الشيء يلفته لفتاً: صرفه)[4].

---

[1]- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط4، 1990م، ج3، ص264، باب التاء، فصل اللام، .

[2]- الفائق في غريب الحديث، محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، لبنان، ط2، (د.ت)، ج3، ص324.

[3]- معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي أبو عبد الله، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ج5، ص20.

[4]- لسان العرب، ابن منظور، مادة: (ل ف ت).

وقد ورد لفظ الالتفات في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع، لم يخرج فيها عن معناه اللغوي الذي تقدم ذكره ألا وهو: الصرف من جهة إلى أخرى. والمواضع هي في قوله تعالى:

– (قَالُواْ أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاء فِي الأَرْضِ) يونس:78.

– (قَالُواْ يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَن يَصِلُواْ إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ وَلاَ يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلاَّ امْرَأَتَكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ) هود:81.

– (وَأَتَيْنَاكَ بَالْحَقِّ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ* فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ وَاتَّبِعْ أَدْبَارَهُمْ وَلاَ يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ وَامْضُواْ حَيْثُ تُؤْمَرُونَ) الحجر:64–65.

أما اصطلاحا فالاتفاق الذي وجدناه في تعريف (الالتفات) لغة، لم نجده في الاصطلاح، بل على العكس من ذلك فهناك اختلاف وتنازع وتباين في تقسيمهم مباحث الالتفات ثم بيان بواعثه. وفي اعتداد الالتفات أ من المعاني أم من البديع أم من البيان.

فقد أشار غير قليل من الباحثين إلى هذا الاختلاف وفصّلوا القول فيه تفصيلاً دقيقاً. إلا أننا سنكتفي بما ذكره وأوضحه ابن يعقوب المغربي في هذا التنازع إذ قال: "ويسمى هذا النقل بجميع أقسامه عند علماء المعاني التفاتاً. أخذاً من التفات الإنسان يميناً وشمالاً وبالعكس. فإنْ قلت: لأي وجه خصّص تسميته لعلماء المعاني. مع أن عدَّ الالتفات من البديع أقرب، لأن حاصل ما فيه على ما يأتي أنه يفيد الكلام ظرافة وحسن تطرية فيُصغي إليه لظرافته وابتداعه، ولا يكون الكلام به مطابقاً لمقتضى الحال فلا يكون من علم المعاني فضلاً عن كونه يختص بهم فيسمونه به دون أهل البديع ؟ قلتُ: أما كونه من الأحوال التي تذكر في علم المعاني فصحيح، كما إذا اقتضى المقام فائدته من طلب مزيد الإصغاء لكون الكلام سؤالاً أو مدحاً أو إقامة حجة أو غير ذلك، فهو من هذا الوجه من علم المعاني، ومن

جهة كونه شيئاً ظريفاً مستبدعاً يكون من علم البديع، وكثيراً ما يوجد في علم المعاني مثل هذا فليفهم. وأما تخصيص علماء المعاني بالتسمية فلا حجر فيه والله أعلم"[1].

ولذلك جاء مصطلح الالتفات البلاغي، بوصفه الانتقال في الكلام من أسلوب إلى أسلوب، متصلا بمعناه اللغوي، وهو ما أوضحه ضياء الدين بن الأثير بقوله: "وحقيقته مأخوذة من التفات الإنسان عن يمينه وشماله، فهو يقبل بوجه تارة كذا، وتارة كذا، وكذلك يكون هذا النوع من الكلام خاصة؛ لأنه ينتقل فيه عن صيغة إلى صيغة، كالانتقال من خطاب حاضر إلى غائب، أو من خطاب غائب إلى حاضر، أو من فعل ماض إلى مستقبل، أو من مستقبل إلى ماض أو غير ذلك"[2].

وعلى الرغم من تردد المصطلح كثيرا في كتب النقد والبلاغة قديما، وأن دلالته "إنما نشأت وتحددت في إطار عربي صرف"[3]، فإن فهم البلاغيين القدماء له لم يكن على وتيرة واحدة، وإنما تعددت دلالته عندهم، واتخذت أشكالا متباينة أحيانا، بحيث اختلط مفهومه بمفاهيم أنماط بلاغية أخرى؛ كالاعتراض والمجاز والاستدراك والاستطراد وشجاعة العربية وغير ذلك[4].

ولم يتحدد مفهومه بصورة فعلية إلا على يدي الإمام الزمخشري، ومن بعده السكاكي وابن الأثير، ويحيى بن حمزة العلوي وغيرهم، وإن كان الجميع لا يتفقون على أساليبه وأفانينه ووظائفه الجمالية.

---

[1]- مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ابن يعقوب المغربي، (ضمن شروح التلخيص للتفتازاني)، ج1، ص463.464 وينظر: فن الالتفات في مباحث البلاغيين، جليل رشيد فالح، بحث منشور في مجلة آداب المستنصرية، ع9، 1984م، ص64 و ص71.

[2]- المثل السائر، ابن الأثير، ج2، ص3 .

[3]- جماليات الالتفات، د .عز الدين إسماعيل ، مقال ضمن " قراءة جديدة لتراثنا النقدي"، النادي الأدبي الثقافي بجدة، المجلد الآخر، 1988م، ص880 .

[4]- ينظر الصناعتين: ص438- 439، ومجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى، ص10- 11، والعمدة لابن رشيق، ج2، ص45، والمثل السائر، ج2، ص3.

فالزمخشري يقصره على تبادل الضمائر، حيث يقول، وهو بصدد تفسير قوله تعالى: **(إياك نعبد وإياك)**: فإن قلت لِمَ عدل عن لفظ الغيبة إلى لفظ الخطاب، قلت: هذا يسمى الالتفات في البيان، قد يكون من الغيبة إلى الخطاب، ومن الخطاب إلى الغيبة، ومن الغيبة إلى التكلم"[1]. ويتفق معه في هذا الحصر السكاكي الذي يرى أن "الحكاية والخطاب والغيبة ثلاثتها ينقل كل واحد منها إلى الآخر"[2], بينما وسع ابن الأثير من دائرته ليشمل إضافة إلى تبادل الضمائر، تبادل أزمنة الأفعال كالرجوع عن الفعل المستقبل إلى فعل الأمر، وعن الفعل الماضي إلى فعل الأمر ... والإخبار عن الفعل الماضي بالمستقبل، وعن المستقبل بالماضي، وما يجرى مجراها؛ كالإخبار باسم المفعول عن الفعل المستقبل، وإنما يفعل ذلك لتضمنته معنى الفعل الماضي[3].

وسار على نهجه يحيى بن حمزة العلوي، حيث حدد الالتفات "بالعدول من أسلوب في الكلام إلى أسلوب آخر مخالف للأول"[4]، كي يتسع ذلك المفهوم لمختلف أشكال الالتفات التي يراها تتجاوز حدود الضمائر فيقول: "وهذا أحسن من قولنا: هو العدول من غيبة إلى خطاب ومن خطاب إلى غيبة، لأن الأول يعم سائر الالتفاتات كلها، والحد الثاني إنما هو مقصور على الغيبة والخطاب لا غير، ولاشك أن الالتفات قد يكون من الماضي إلى المضارع، وقد يكون على عكس ذلك، فلهذا كان الحد الأول هو أقوى دون غيره"[5].

وقضية اتساع دائرة الالتفات من الأمور النسبية عند معظم البلاغيين، فكما رأينا فإن البعض يقف عند حدود الضمائر، والبعض الآخر يضيف إليها تبادل أزمنة الأفعال أو ما يجري مجراها، وآخرون يضيفون إليها مجال العدد والتذكير والتأنيث، بل هناك من يبالغ في

---

[1]- الكشاف، الزمخشري، ج1، ص 56.

[2]- مفتاح العلوم، السكاكي، ص199 .

[3]- ينظر: المثل السائر، ج2، ص11- 12- 16.

[4]- الطراز، العلوي، ج2، ص132 .

[5]- السابق، ج2، ص132 .

توسيع مجال الالتفات ليتناول إضافة إلى ما سبق: الصيغ والأدوات والبناء النحوي والمعجم[1]. وليس ذلك إلا لأن ظاهرة الالتفات تتفق مع ظواهر بلاغية أخرى في مخالفة مقتضى الظاهر، فمن تعامل معها من تلك الزاوية أجاز لنفسه إدخال معظم الأساليب التي تعتمد على هذا المبدأ وهي كثيرة لا تحصى، وعندئذ ربما تفقد دلالتها وخصوصيتها.

ومما يلاحظ أن جميع البلاغيين متفقون على شيء واحد لا يقبل الجدل هو أن تبادل الضمائر من مباحث الالتفات، وهي أقربها إلى طبيعته وخصوصيته التعبيرية، حيث إن بعض صور الالتفات الأخرى، يمكن أن ترد إلى أنماط بلاغية أخرى، فالتذكير والتأنيث مثلا أو العدد، أقرب إلى باب الحمل على المعنى من الالتفات لذلك تناوله ابن جني تحت باب "الحمل على المعنى"[2]، ورأى بهاء الدين السبكي أنه "قريب من الالتفات وليس منه"[3]، كما أن الدكتور أحمد مطلوب يرى "أنه ألصق بمباحث المجاز لأنها تعبير عن المعنى بغير لفظه الموضوع له وبغير أسلوبه المعتاد"[4].

وقد يرى البعض أن التحول في ضمائر التذكير والتأنيث لا يعد من الالتفات إلا إذا سبق الضمير المعدول إليه بضمير يشير إلى المعدول عنه، أما إذا لم يسبق بضمير يخالف المعدول إليه، ويتفق معه في المرجع، بحيث يبرز مخالفته لمقتضى الظاهر، فإنه لا يعد من الالتفات، وإنما من الحمل على المعنى[5].

غير أن هذا التحول أو التغير الحادث لا يشكل "انزياحا ما لم يكن مفاجئا للمتلقي، إذ على الرغم من أن المفاجأة ليست كل شيء في الالتفات، فإنها شرط لكل انزياح"[6]؛ إذ قد

---

[1]- ينظر: أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية، د. حسن طبل، دار الفكر العربي، القاهرة، 1418هـ/1998م، ص63.

[2]- ينظر: الخصائص، ابن جني، ج3، ص578-583

[3]- عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، بهاء الدين السبكي (ضمن شروح التلخيص للتفتازاني)، ج1، ص479 .

[4]- أساليب بلاغية، د.أحمد مطلوب، وكالة المطبوعات بالكويت، ط1، 1980م، ص287 .

[5]- ينظر: أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية، د. حسن طبل، ص163- 164 .

[6] - الانزياح في التراث النقدي والبلاغي، أحمد محمد ويس، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، ط1، 2002م، ص185.

تأتي المفاجأة بخلاف ما كان يترقبه المتلقي ولعل هذا ما أشار إليه ابن يعقوب المغربي حين قال: "التعبير الثاني يكون التفاتا متى خالف ما يترقبه السامع ولو كان موافقا لأصل ظاهر المقام"[1].

وبعد أن أوضحنا مفهوم الالتفات، ومجاله من خلال عرض آراء بعض البلاغيين، فإننا سنحاول أن نستنبط من الشواهد القرآنية التي طرحت صور الالتفات المختلفة التي تقوم على التحول، وعلاقتها بعناصر العمل الأدبي: المبدع والمتلقي والنص.

2- أقسام الالتفات:

أ- الالتفات بالضمائر:

1* الالتفات من التكلم إلى الخطاب: ورد هذا النوع من الالتفات في موضع واحد من القرآن الكريم هو في قوله تعالى: (وَمَا لِيَ لا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) يس: 21-22. موضع الالتفات هو في قوله تعالى **(تُرْجَعُونَ)** بصيغة الخطاب بعد أن كان بصيغة التكلم في قوله تعالى: **(أَعْبُدُ، فَطَرَنِي)**. وأمّا الفائدة التي ذُكِرَتْ فهي تخويفهم وتوبيخهم لِما هم عليه من الضلالة ودعوتهم إلى الله تعالى، وللتنبيه أيضاً على أنه مثلهم في وجوب عبادة من إليه الرجوع، وقيل أيضاً إنه إنما أخرج الكلام بهذه الصورة ليتلطف بقومه ولأنه أدخل في إمحاض النصح حيث لا يريد لهم إلاّ ما يريد لنفسه. فالآية إذن جمعت فائدتين التهديد والتخويف من جهة والتلطف من جهة ثانية.

فاتخذت من ضمير المتكلم وسيلة تعبيرية متحولة عن ضمير المخاطبين، لتخفيف حدة المجادلة بينهم، والإيهام بأن الكلام ليس موجها إليهم، وإنما إلى المتكلم نفسه "وما لي لا أعبد الذي فطرني"، وفي هذا التحول الضميري ينتقل الثقل من جانب المخاطب إلى جانب المتكلم، وقد قال الزمخشري مبيناً أن الفائدة هي التلطف: "أبرز الكلام في معرض

[1] - مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ابن يعقوب المغربي، (ضمن شروح التلخيص للتفتازاني)، ج1، ص456.

المناصحة لنفسه وهو يريد مناصحتهم ليتلطف بهم ويداريهم ولأنه أدخل في إمحاض النصح حيث لا يريد لهم إلا ما يريد لروحه، ولقد وضع قوله **(وَمَا لِيَ لا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي)** مكان قوله: (مالكم لا تعبدون الذي فطركم)، ألا ترى إلى قوله **(وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)** ولولا أنه قصد ذلك لقال: الذي فطرني وإليه أرجع"[1]. وهكذا رأينا أن تبادل الضمائر في الآية، جاء متوافقا مع التحولات الدلالية، والمقتضيات البلاغية التي ارتبطت بالدرجة الأولى بعملية التأثير النفسي على ذات المتلقي.

2* الالتفات من التكلم إلى الغيبة: وهو من مباحث الالتفات البديعة، شأنه شأن غيره من المباحث تتكاثر لطائفه وتتوافر محاسنه في آيات من القرآن عثر عليها المفسرون والبلاغيون، ونحن نبرزها حتى تتم الفائدة بها ويحصل الكمال في الكلام، وأول ما يطالعنا في القرآن مثالاً على هذا القسم قوله تعالى: **(كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ)** آل عمران: 11. موضع الالتفات هو **(فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ)** بلفظ الغيبة بعد أنْ كان بلفظ التكلم في قوله **(بِآيَاتِنَا)**، وذكر المفسرون في فائدته أنه لتربية المهابة وإدخال الروعة.

نرى في هذه الآية ارتباطا وثيقا بين الالتفات وبين التحولات الدلالية للصياغة القرآنية، ليصبح أي تحول في حركة الضمائر على المستوى السطحي، مشيرا إلى تحول في الحركة الدلالية على المستوى العميق، لتتآزر الحركتان معا في تأكيد المعنى الذي تدور حوله الآية، وتحقيق الانسجام اللغوي بين البنيتين: التركيبية والدلالية، فالعدول عن ضمير التكلم أولاً، للجري على سنن الكبرياء، وإلى الغيبة ثانياً بإظهار الجلالة لتربية المهابة وإدخال الروعة[2].

---

[1]- الكشاف للزمخشري، ج4، ص13 وينظر: الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، بيروت، الدار الشامية، دمشق، ط1، 1415هـ/1994م، ج4، ص10.

[2]- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، محمد بن محمد العمادي أبو السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ج2، ص11.

3* الالتفات من الخطاب إلى التكلم:

هذا النوع نادر جدا يكاد لا يضفر به، حيث جزم الإمام السيوطي أن الانتقال "من الخطاب إلى التكلم لم يقع في القرآن"[1]، ولهذا نجد السكاكي يستشهد له بهذين البيتين:

طَحَا بكَ قَلْبٌ في الْحِسَانِ طَرُوبُ بعيد الشباب عصر حان مشيب
تكلِّفُني ليلى وقد شطَّ وليُّها وعادت عوادٍ بيننا وخطوبُ

فالالتفات كان من الخطاب إلى التكلم؛ إذ التفت الشاعر في البيت الأول عن ضمير التكلم المقدر في البنية العميقة، إلى ضمير المخاطب في "بك"، ثم أحدث تحولا آخر من ضمير الخطاب إلى ضمير التكلم في "تكلفني"، وهذا التحول في استخدام الضمائر، ينبع من حاجة المتكلم إلى التعبير عن الصراع النفسي الذي يعتمل في وجدانه، وهو صراع يتجسد في المقابلة بين الرغبة الملحة في وصال الحسان، وبين ذهاب عنفوان الشباب والقرب من الكهولة والشيخوخة.

إلا أن المتبصر الممعن في النصوص القرآنية يجد في قوله تعالى على لسان الرجل الصالح الذي جاء ينصح قومه بعد تكذيبهم الرسل: (اِتَّبِعُوا مَن لا يَسْأَلُكُمْ أَجْراً وهُم مُهْتَدُونَ، ومَا لِيَ لا أَعْبُدُ الذِي فَطَرَنِي وإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) يس: 21–22. وقد كان مقتضى ظاهر السياق أن يقول: وما لكم لا تعبدون الذي فطركم، وفائدة الالتفات هنا إظهار تلطف الرجل المؤمن بالمخاطبين، حيث أورد الكلام في معرض المناصحة لنفسه وهو يريد مناصحتهم، وذلك أدخل في إمحاض النصح حيث لا يريد لهم إلا ما يريد لنفسه[2].

[1] – الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج2، ص123 وما بعدها.

[2] – ينظر: الكشاف، الزمخشري، ج4، ص13.

إلا أن من البلاغيين من ذهب إلى أن هذا الموطن لا يعد من الالتفات، وذلك لعدم اتحاد المعنى بين الخطاب في الآية الأولى والتكلم في الثانية؛ إذ إن المتكلم هو الرجل المؤمن، والخطاب لقومه وليس له، بدليل إسناد فعل الرجوع إلى ضمير الجمع[1].

4* الالتفات من الخطاب إلى الغيبة:

ويمكن تمثيل ذلك بقوله تعالى: (هُوَ الذِي يُسَيِّرُكُم فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُم فِي الْفُلْكِ وجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وجَاءَهُم الْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَان وظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ) يونس: 22؛ اتخذت الآية أسلوب الخطاب في مطلعها للفت انتباه المخاطبين إلى ما سيلقى عليهم، وإظهار أنهم المعنيون بالأمر، وبعد أن تحقق ذلك، وكان الأمر يتطلب إنكارهم لفعلتهم وهي الإشراك بالله، انحرفت الصياغة إلى ضمير الغائب ليتماهى ضمير المخاطبين في ضمير الغائبين، ويصبح الحديث في الظاهر كأنه عن أناس غيرهم، مما يتيح لهم فرصة أن يتدبروا الأمر من بعد، ويستنكروا ما وقع منهم ويستهجنوه, فالتحول الأسلوبي للضمائر أدى إلى وجود "مسافة يتأملون فيها أنفسهم، وما وقع منهم كأنهم آخرون، وعندئذ يكونون أقدر على الشهادة على أنفسهم، فالمتورط في الخطيئة لن يعي موقفه وعيا صحيحا إلا إذا سلخ نفسه من نفسه، وتأملها من بعد مناسب أي جعلها موضوعا للنظر"[2].

5* الالتفات من الغيبة إلى الخطاب:

وأمثلة هذا النوع كثيرة ومتنوعة في القرآن الكريم، اختص كل موضع أحياناً بباعث بلاغي، وتشاركت مواضع أخرى في غاية واحدة، كما سنبين إن شاء الله تعالى، لذا آن أوان الدخول في مواضع هذا النوع في القرآن الكريم.

---

[1] – ينظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج3، ص315، والإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج2، ص85.

[2] – جماليات الالتفات، د .عز الدين إسماعيل، ص898 .

قال تعالى: (أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ) البقرة: 19.

وضع الاسم الظاهر وهو **(بِالْكَافِرِينَ)** موضع الضمير، إذ كان المتوقع أن يقال (والله محيط بهم)، لكنه عدل من الاسم إلى الضمير لعلة بلاغية، أشار إليها المفسرون وهي الاستحقاق لهذا العذاب.

6* الالتفات من الغيبة إلى التكلم:

ويتمثل في قوله تعالى : (سُبْحَانَ الذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) الإسراء: 1.

ترتبط عملية العدول عن ضمير الغائب في "أسرى"، بعبده إلى ضمير المتكلم في "باركنا، لنريه من آياتنا" بحركة الصياغة، بحيث يمكن القول بأن العدول جاء تابعا لحركة المعنى في الآية ليؤدي وظيفة دلالية عميقة تؤازر المعنى القريب للآية.

فلما كانت الآية قد بنيت على فعل أساسي، وهو معجزة إسراء الرسول صلى الله عليه وسلم من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى أسند الفعل إلى ضمير الغائب الذي يتناسب مع أهمية الحدث من ناحية، وإظهار عظمة الخالق وقدرته وهيبته التي تعلو على الأنظار من ناحية أخرى, في حين أن الأمر عندما كان يتعلق بحدث لا مجال للشك فيه أو إنكاره، وهو مباركة المكان دينا ودنيا، عدلت الصياغة عن نسق الغائب إلى المتكلم، لأن إسناد الفعل إلى الذات العلية هنا ليس بقصد إظهار عظمة الخالق وقدرته بالدرجة الأولى، على نحو ما هو مقصود في مطلع الآية، وإنما الإخبار عن فعل عظيم محسوس ومدرك يمكن أن يقاس عليه الحدث الأول.

وهكذا نرى إلى أي حد تبلغ دقة التعبير القرآني وإعجازه في استخدام الضمائر والموافقة بينها وبين المعاني التي تحملها الآيات.

ب- الالتفات بالعدد:

1* الالتفات من المفرد إلى المثنى:

جاء هذا في قوله تعالى: (قَالُوا أَجِئْتَنَا **لِتَلْفِتَنَا** عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا، وتَكُون **لَكُمَا** الْكِبْرِيَاءُ فِي الأَرْضِ ومَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُومِنِينَ) يونس: 78. حيث كان الخطاب لموسى عليه السلام باعتباره هو صاحب الأمر ثم وجه إليه وإلى أخيه هارون فكان الالتفات من الضمير المفرد (أنت) في (أجئتنا) إلى الضمير (أنتما) في (لكما).

ومن شواهده أيضا قوله تعالى: (إِنَّمَا كَانَ قَوْلُ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللهِ ورَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وأَطَعْنَا وأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) النور: 51. حيث أسند الفعل (يحكم) إلى ضمير المفرد بدل المثنى (ليحكما) كما يقتضيه ظاهر السياق، ولعل في ذلك إشعار لهم بأن ما يحكم به الرسول صلى الله عليه وسلم ما هو إلا وحي يوحى، فهو حكم الله.

2* الالتفات من المفرد إلى الجمع:

أشار البلاغيون إلى مثل هذا الالتفات في مباحثهم البلاغية، راصدين الآيات القرآنية التي برزت فيها هذه الظاهرة الأسلوبية ومحاولين الوقوف على ما تنطوي عليه هذه الأساليب وما حوته من وجوه بلاغية كان لها الأثر الكبير في تلون الخطاب والكلام في القرآن الكريم.

ومن شواهد هذا النوع أيضا قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً) الطلاق: 01.

موضع الالتفات هو في قوله تعالى: **(طَلَّقْتُمُ.. وَأَحْصُوا.. وَاتَّقُوا)** بصيغة الجمع مع أنه تقدم الخطاب بصيغة المفرد في قوله تعالى**(يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ)** وكان السياق المتوقع أن يقال: يا أيها

النبي إذا طلقت النساء، لكنه عدل من المفرد إلى الجمع لأمورٍ منها أن المراد سائر من يملك الطلاق، ومنها أن نداءه عليه الصلاة والسلام هو نداء لجميع المسلمين والحكم معه يعمهم كلهم وقيل: بل هو خطاب للنبي على التعظيم للمخاطب، وقيل: إن المقام مقام تشريع والقرينة دالة على ذلك فلذلك خوطب النبي عليه الصلاة والسلام والمراد أمته. وغيرها من الأقوال التي سيأتي بيانها.

قال الطبري: "ابتدأ خطاب النبي عليه الصلاة والسلام ثم جعل الفعل للجميع إذ كان أمر الله نبيه بأمر أمراً منه لجميع أمته، كما يقال للرجل يُفرد بالخطاب والمراد به هو وجماعة أتباعه أو عشيرته أو قبيلته"[1].

وقال الجصاص: "قال أبو بكر: يحتمل تخصيص النبي بالخطاب وجوهاً: **أحدها:** اكتفاءً بعلم المخاطبين بأن ما خوطب به النبي عليه الصلاة والسلام خطاب لهم إذ كانوا مأمورين بالاقتداء به إلاّ ما خصَّ به دونهم، فخصه بالذكر ثم عدل بالخطاب إلى الجماعة إذ كان خطابه خطاباً للجماعة. **والثاني:** إن تقديره: يا أيها النبي قل لأمتك إذا طلقتم النساء. **والثالث:** على العادة في خطاب الرئيس الذي يدخل فيه الأتباع"[2].

وذهب الزمخشري إلى ثالث الأقوال المتقدمة إذ قال: "خص النبي عليه الصلاة والسلام بالنداء وعُمَّ بالخطاب، لأن النبي إمام أمته وقدوتهم كما يقال لرئيس القوم وكبيرهم: يا فلان افعلوا كيت وكيت، إظهاراً لتقدمه واعتباراً لترؤسه وأنه مدرة قومه ولسانهم، والذي

---

[1]- جامع البيان في تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري، دار الفكر، بيروت، 1405هـ/1985م، ج8، ص117 وينظر: معاني القرآن الكريم، أبو جعفر النحاس، تحقيق محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1409هـ/1989م، ج1، ص414.

[2]- أحكام القرآن، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، تحقيق عبد المهيمن طحان، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، ط1، 1408هـ/1988م، ج5، ص346، وينظر: الحجة في القراءات السبع، أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه، تحقيق د.عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت، ط4، 1401هـ/1981م، ج1، ص83.

يصدرون عن رأيه ولا يستبدون بأمر دونه فكان هو وحده في حكم كلهم سادَّاً مسد جميعهم"[1].

وخرَّجها الرازي على وجهين: "**أحدهما:** أنه نادى النبي عليه الصلاة والسلام ثم خاطب أمته لما أنه سيدهم وقدوتهم، فإذا خوطب خطاب الجمع كانت أمته داخلة في ذلك الخطاب... **وثانيهما:** أن المعنى: يا أيها النبي قل لهم إذا طلقتم النساء، فاضمر القول. وقال الفراء: خاطبه وجعل الحكم للجميع"[2].

وعرض القرطبي الأقوال التي ذكرت وزاد عليها، ورجح القول القائل بأن المراد به خطاب المؤمنين لنكتة ذكرها إذ قال: "الخطاب للنبي عليه الصلاة والسلام خوطب بلفظ الجماعة تعظيماً وتفخيماً... وقد **قيل:** إنه خطاب للنبي عليه الصلاة والسلام والمراد أمته، وغاير بين اللفظين من حاضر وغائب وذلك لغة فصيحة... وتقديره: يا أيها النبي قل لهم إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن. وهذا هو قولهم. إن الخطاب له وحده والمعنى له وللمؤمنين وإذا أراد الله بالخطاب المؤمنين لاطفه بقوله: **(يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ)** فإذا كان الخطاب باللفظ والمعنى جميعاً له قال: يا أيها الرسول. **قلت:** ويدل على صحة هذا القول نزول العدِة في أسماء بنت يزيد بن السكن الأنصارية... **وقيل:** المراد به نداء النبي عليه الصلاة والسلام تعظيماً ثم ابتدأ فقال: إذا طلقتم النساء"[3].

وهذه اللطيفة التي ذكرها القرطبي المتعلقة بلفظ (النبي والرسول) قد تتبعتها في القرآن الكريم كله فوجدتها تستقيم في جميع المواضع التي ورد فيها كل من اللفظين، فلله درُّ شأن

---

[1]- الكشاف، الزمخشري، ج4، ص554.

[2]- التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، ج30، ص558. وينظر: الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، ج2، ص1106.

[3]- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج القرطبي، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب، القاهرة، ط2، 1372هـ، ج18، ص148 وينظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، دار إحياء الكتب العربية، (د.ط)، (د.ت)، ج4، ص254.

التنزيل. وهذا يعني أن القرطبي يرى أن هذه الآية من باب الالتفات لأنها – على حد قوله – خطاب للنبي عليه الصلاة والسلام باللفظ والمعنى.

ومن أبرز الآيات التي تظهر هذا النوع من الالتفات أيضا هي تلك الآيات الخاصة بحاسة السمع، قال تعالى: (قُلْ أَرَأَيْتُم إِنْ أَخَذَ اللهُ سَمْعَكُم وأَبْصَارَكُم وخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُم، مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللهِ يَأْتِيكُم بِهِ) الأنعام: 47. فقد ورد السمع في القرآن مفردا ولم يجمع مطلقا، نجد ذلك في هذه الآية ومثيلاتها التي تبدأ بحاسة السمع مفردة ثم تجمع ما بعدها من حواس من مثل سورة النحل: 78 والأحقاف: 25 والملك: 23 ...، بل إن هناك آيات وردت فيها كلمة السمع متوسطة بين الحواس ولم تجمع كالذي نجده في قوله تعالى: (خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِم وعَلَى سَمْعِهِم وعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ) البقرة: 06.

ويعد الجاحظ أول من تنبه إلى إفراد السمع في القرآن الكريم؛ إذ يقول: "ولفظ القرآن الذي عليه نزل أنه إذا ذكر الأبصار لم يقل الأسماع"[1].

ومن شواهده أيضا قوله تعالى: (تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) النساء:13.

موضع الالتفات هو في قوله تعالى **(خَالِدِينَ)** بلفظ الجمع، وهو مخالف لما سبقه من الإفراد في قوله تعالى (**يُطِعِ .. يُدْخِلْهُ)**، فقد جاءت (مَن) هنا واتفق الجميع على أن الإفراد كان حملاً على اللفظ، والجمع حملاً على المعنى.

قال الرازي: "ههنا سؤال، وهو أن قوله (يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ) إنما يليق بالواحد، ثم قوله بعد ذلك (خَالِدِينَ فِيهَا) إنما يليق بالجمع فكيف التوفيق بينهما ؟

الجواب: أن كلمة (من) في قوله (وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ) مفرد في اللفظ جمع في المعنى فلهذا صح الوجهان"[2].

---

[1] – البيان والتبيين، الجاحظ، ج1، ص12

[2] – التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، ج9، ص525 وينظر: الكشاف، الزمخشري، ج1، ص518، ومدارك

3* الالتفات من المثنى إلى المفرد:

هذا النوع من الالتفات عكس الانتقال من المفرد إلى المثنى، لكنه أقل وروداً منه. إذ لم أجد كثير عدد له، سوى القراءات التي وردت متضمنة له.

ومن أمثلته قوله تعالى: (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى* فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى) طه: 116–117.

موضع الالتفات هو في قوله تعالى (فَتَشْقَى) بلفظ المفرد مع أن الخطاب كان بلفظ التثنية في (فَلا يُخْرِجَنَّكُمَا) والسبب في الانتقال من المثنى إلى المفرد . كما قيل . أنَّ الرجل إذا شقي فقد شقيت عائلته كما انه إذا سُعِد سُعِدت عائلته، وقيل: لأنه أريد بالشقاء التعبُ في طلب القوت فذاك مقصور على الرجل من دون المرأة، وقيل: مراعاة للفاصلة القرآنية، وغير ذلك مما سيأتي بيانه.

قال الطبري ذاهباً إلى أن الحكم إذا صدر على أحدهما فهو شامل لهما جميعاً وإن ذكر بلفظ الإفراد: "ولم يقل: فتشقيا، وقد قال (فَلا يُخْرِجَنَّكُمَا) لأن ابتداء الخطاب من الله كان لآدم عليه السلام فكان في إعلامه العقوبة على معصيته إياه فيما نهاه عنه من أكل الشجرة الكفايةُ من ذكر المرأة إذ كان معلوماً أنَّ حكمها في ذلك حكمه"[1].

وذهب الزمخشري إلى أن وجه الإفراد في الآية علّته في أن شقاء الرجل إذا حصل تضمَّن شقاء المرأة معه. إذ قال: "وإنما أسند إلى آدم وحده فعل الشقاء دون حواء بعد اشتراكهما في الخروج، لأن في ضمن شقاء الرجل وهو قيم أهله وأميرُهم شقاءهم، كما أن في

التنزيل وحقائق التأويل، النسفي، ج1، ص210، وأنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله البيضاوي، دار الجيل، (د.ط)، 1329هـ، ج2، ص158.

[1]– جامع البيان في تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري، ج16، ص222.

ضمن سعادته سعادتهم. فاختصر الكلام بإسناده إليه دونهما مع المحافظة على الفاصلة، أو أريد بالشقاء التعب في طلب القوت وذلك مع المحافظة برأس الرجل وهو راجع إليه"[1].

ولم يزد الرازي[(2)] على ما ذكره الزمخشري من الآراء.

في حين ذهب العكبري إلى اقتصار الأمر على توافق رؤوس الآي إذ قال: "أفرد بعد التثنية لتتوافق رؤوس الآي، مع أن المعنى صحيح لأن آدم عليه السلام هو المكتسب وكان أكثر بكاءً على الخطيئة منها"[3].

4* الالتفات من المثنى إلى الجمع:

وهذا المبحث قريب في علته وفائدته من المبحث السابق (من المفرد إلى الجمع) من حيث إن المخاطب يكون له أتباع أو يكون القول مؤيَّداً من آخرين فيكون الخطاب بلفظ الجمع بدلاً من المثنى للعِلة نفسها. أو يكون الحكم عاماً للجميع فيخاطب به المثنى ثم يَعمُّ من كان تحت إمرتهما أو حكمهما.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: (وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتاً وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ) يونس: 87.

[1]- الكشاف، الزمخشري، ج3، ص92 وينظر: فن الالتفات في البلاغة العربية، ص43.

[2]- ينظر: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج22، ص105.

[3]- التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء محب الدين عبد الله بن أبي عبد الله الحسن بن أبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، تحقيق علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، لبنان، (د.ت)، ج2، ص128.

موضع الالتفات هو في قوله تعالى (وَاجْعَلُوا .. وَأَقِيمُوا) بلفظ الجمع، وكان السياق المتوقع أن يقال: (واجعلا .. وأقيما) كي يتناسب مع ما تقدم من خطاب موسى وأخيه. ولكنه عدل إلى الجمع، لأنهما المتبوعان في ذلك وهما اللذان يقرران قواعد النبوة ويحكمان في الشريعة بين الناس وذلك واجب على الجميع لا يختص به الأنبياء من دون الناس. ثم خصّ موسى بالذكر بعدها بالبشارة تعظيماً لهما وللمبشر بها.

قال الزمخشري: "فإن قلت: كيف نوّع الخطاب فثنى أولاً ثم جمع ثم وحّد آخراً ؟

قلت: خوطب موسى وهارون عليهما السلام أن يتبوَّءا لقومهما بيوتاً ويختاراها للعبادة، وذلك مما يفوَّض إلى الأنبياء، ثم سيق الخطاب عاماً لهما ولقومهما باتخاذ المساجد والصلاة فيها لأنّ ذلك واجب على الجمهور. ثم خصَّ موسى عليه السلام لتي هي الغرض تعظيماً لهما وللمبشر بها"[1].

5* الالتفات من الجمع إلى المفرد:

حظي هذا القسم من الالتفات بنصيب واسع في القرآن الكريم، وتناوله المفسرون مبيِّنين ما ظهر لهم من ألوان البلاغة التي أودعها الله عقولهم المباركة، وتوزعت أمثلة هذا القسم بين الانتقال في الصفات والأسماء، إذ نجد تارة ينتقل في الصفة فيأتي بها مجموعة والاسم مفرد، وتارة نجد العكس، ولكلٍ لونه البلاغي وفائدته المعنوية، وقد يكون الأمر من باب إيراد اللغات الفصيحة في القرآن أو غير ذلك مما سيأتي بيانه إن شاء الله.

فمن أمثلة هذا القسم قوله تعالى: (وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقاً قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهاً وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) البقرة: 25.

[1] – الكشاف، الزمخشري، ج2، ص249.

موضع الالتفات هو في قوله تعالى (أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ) وكان السياق المتوقع أن تأتي الصفة تابعة للموصوف في العدد، أي يقال: أزواج مطهرات. لكنه عدل إلى المفرد، لعلّةٍ تنوعت عند المفسرين، فبعضهم رأى أن: (مطهرة ومطهرات) لغتان فصيحتان لكنه تُعِقِّبَ بأن هناك لغة أولى من أخرى قياساً. وقيل أيضاً في شأن الصفة: لِمَ لم يقل: طاهرة وقال: مطهرة، قيل فيه أن ذلك أفخم وأعظم في الطهارة، لان في كلمة (مطهرة) فخامة لصفتهن وليست كذلك في (طاهرة)، وهي الإشعار بان مُطهِّراً طهرهن وليس ذلك إلا الله جل وعز.

قال الزمخشري: "فإن قلت : فهلاّ جاءت الصفة مجموعة كما في الموصوف ؟

قلت: هما لغتان فصيحتان، يقال: النساء فعلن وهن فاعلات وفواعل، والنساء فعلت وهي فاعلة .. والمعنى: وجماعة أزواج مطهرة. وقرأ زيد بن علي: (مطهرات)، وقرأ عبيد بن عمير: (مطهَّرة) بمعنى: متطهرة. وفي كلام بعض العرب: ما أحوجني إلى بيت الله فأطَّهرَ به به أطهرة. أي: فأتطهر به تطهرة. فإن قلت: هلاّ قيل: طاهرة ؟

قلت: في (مطهرة) فخامة لصفتهن ليست في طاهرة، وهي الإشعار بأنّ مُطَهِّراً طهرهن وليس ذلك إلاّ الله عز وجل المريد بعباده الصالحين أن يخولهم كل مزية فيها أعدَّ لهم"[1].

6* الالتفات من الجمع إلى المثنى:

لم تكن أمثلة هذا النوع من الالتفات كثيرة في القرآن الكريم ، بل هي أقل القليل، إذ لم أجد سوى آيتين انطبقت عليهما قاعدة هذا النوع من الالتفات. وسأمثل لواحدة منهما، قال تعالى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ) الحجرات: 10.

[1]- السابق، ج1، ص138-139 وينظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4، 1405هـ/1985م، ج1، ص205.

موضع الالتفات هو في قوله تعالى (أَخَوَيْكُمْ) بلفظ المثنى وكان السياق المتوقع أن يقال: إخوتكم أو إخوانكم، بلفظ الجمع مع أن هناك قراءة بهذين اللفظين، لكن القراءة المشهورة هي بلفظ المثنى على ما هو بيِّن. ولم يكن أمر هذه الآية متفقاً عليه بين المفسرين سواء أكان ذلك من حيث وقوُعُه أصلاً أم من حيث نوعه. إذ ذهب فريق منهم إلى أن الآية من باب الالتفات وأنها من القسم الذي نحن بصدده، وقد خُرِّجت الآية على أن أقل من يقع بينهم الشقاق والتخاصم اثنان، فإذا لزمت المصالحة بين اثنين كانت بين الأكثر ألزم.

وذهب فريق آخر إلى أن الآية هي على المثنى حقيقة وليس هناك التفات، لأن المقصود بالتثنية هما الطائفتان المتقدمتان في الذكر قبل الآية وهي قوله تعالى (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ...) الحجرات: 09.

وذهب فريق ثالث إلى أن الآية من باب الالتفات لكنها من نوع الانتقال من الاسم إلى الضمير. أي يكون المعنى: إنما المؤمنون أخوة فأصلحوا بينهم. لكنه عدل إلى الاسم للمبالغة في التقرير والتخصيص، وقد خصَّ الاثنين بالذكر للعِلّة نفسها التي ذكرها الفريق الأول وهي أن أقل من يقع بينهم الشقاق اثنان لذا لزمت المصالحة فيمن كان أكثر. وإليك تفصيل كل ذلك.

فمن ذهب إلى أن الآية من الالتفات ومن ضمن الانتقال من الجمع إلى المثنى. الزمخشري إذ قال: "فإن قلت: فِلمَ خُصَّ الاثنان بالذكر دون الجمع ؟

قلت: لأن أقلّ من يقع بينهم الشقاق اثنان، فإذا لزمت المصالحة بين الأقل كانت بين الأكثر ألزم، لان الفساد في شقاق الجمع أكثر منه في شقاق الاثنين. وقيل: المراد بالأخوين الأوس والخزرج، وقرئ[1]: بين إخوتكم وإخوانكم. والمعنى: ليس المؤمنون إلاّ إخوة، وإنهم

[1]- ينظر: حجة القراءات، أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد زنجلة، تحقيق سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1418هـ/1997م، ص675-676، وكتاب السبعة في القراءات، أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد، تحقيق د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1972م، ص606، والحجة في القراءات السبع، أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن

خُلُص لذلك متمحضون قد انزاحت عنهم شبهات الأجنبية. وأبى لُطْفُ حالِهم في التمازج والاتحاد أن يَقْدِموا على ما يتولد منه من التقاطع، فبادِروا قطعَ ما يقع من ذلك إن وقع وأحسموه"[1].

ج- الالتفات بالأفعال:

1* الانتقال من الماضي إلى المضارع:

نجد أحياناً تراكيب في اللغة تعبر عن أحداث الماضي بصيغة المضارع المجرد استحضاراً لصورة الحدث لجعله ماثلاً أمام عين المخاطب، وإذا أُريد معرفة السبب في مثل هذه التعبيرات وجدنا أنّ هذه الصيغة – أي الفعل المضارع – ارتبطت بالأحداث الواقعة أمام عين المخاطب لكثرة دلالتها على الحال واستحضار هذه الصورة، وتكون في صيغة (يفعل) من دون غيرها. وقد تؤدي هذه الصيغة دلالة أخرى هي دلالة الاستمرار التجددي غير المحدد بزمن معين، بل هو حدث يقع في زمان، ولذا فإنّ صيغة (يفعل) هي الأوسع دلالة في العربية من كل صيغة أخرى. وإلى ذلك أشار النحويون.

قال ابن هشام: "إنهم يعبرون عن الماضي والآتي حتى كأنه مشاهد حالة الإخبار"[2].

ومقصود كلام ابن هشام أن الفعل المضارع عندما يُعبَّر به عن حدث ماضٍ فهو حكاية حال ماضية.

خالويه، ج1، ص330، وزاد المسير في علم التفسير، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي الجوزي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1404هـ/1984م، ج7، ص464.

[1]- الكشاف، الزمخشري، ج4، ص369.

[2]- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، جمال الدين بن هشام، ج6، ص691.

وفسَّر د. فاضل السامرائي هذا الأمر بقوله: "والمقصود بحكاية الحال الماضية أن تعبر عن الحدث الماضي بما يدل على الحاضر استحضاراً لصورته في الذهن كأنه مشاهد مرئي في وقت الإخبار"[1].

وفي القرآن الكريم مواضعُ كثيرة عدل فيها التعبير القرآني من الماضي إلى المضارع استجابة لمقتضى الخطاب ولأهمية الأحداث المعبر بها في هذه الصيغة.
ومن شواهدها قوله تعالى: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقاً لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) البقرة: 91.

موضع الالتفات هو في قوله تعالى: (**فَلِمَ تَقْتُلُونَ**) بلفظ المضارع وكان السياق يقتضي أن يقال: فلم قتلتم، بلفظ الماضي، بقرينة قوله: (**مِنْ قَبْلُ**)، وذكر المفسرون أن إيراد المستقبل والمراد به المضي للدلالة على استمرارهم بقتل الأنبياء في الأزمنة الماضية، وقيل لحكاية تلك الحال. وذهب بعضهم إلى أن القتل نُسب إلى الحاضرين وهو ليس من فعلهم بل من فعل آبائهم، لأن هذا عادة أهل العربية وهو أمر ليس منكراً في اللغة.

قال الطبري: (فإنْ قال قائل: وكيف قيل لهم: فلم تقتلون أنبياء الله من قبل، فابتدأ الخبر على لفظ المستقبل ثم أخبر أنه قد مضى؟

قيل: أن أهل العربية مختلفون في تأويل ذلك، فقال بعض البصريين: معنى ذلك: فلم قتلتم أنبياء الله من قبل ... وزعم أن (فعل ويفعل) قد تشترك في معنىً واحد ... قال: وليس الذين خوطبوا بالقتل هم القتلة، إنما قتل الأنبياءَ أسلافهم الذين مضوا فتلوهم على ذلك ورضوا فنسب القتل إليهم.

[1]– معاني النحو، د. فاضل صالح السامرائي، شركة العاتك لصناعة الكتاب، القاهرة، ط2، 1423هـ/2003م، ج3، ص284.

والصواب فيه من القول عندنا أن الله خاطب الذين أدركوا رسول الله –صلى الله عليه وسلم– من يهود بني إسرائيل بما خاطبهم في سورة البقرة وغيرها من سائر السور بما سلف من إحسانه إلى أسلافهم وبما سلف من كفران أسلافهم نعمه وارتكابهم معاصيه واجترائهم عليه وعلى أنبيائه، وأضاف ذلك إلى المخاطبين به نظير قول العرب بعضها لبعض: فعلنا بكم يوم كذا وكذا وفعلتم بنا يوم كذا وكذا ... يعنون بذلك أن أسلافنا فعلوا ذلك بأسلافكم وأنَّ أوائلنا فعلوا ذلك بأوائلكم. فكذلك ذلك في قوله تعالى **(فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ)** وإن كان قد خرج على لفظ الخبر عن المخاطبين به خبراً من الله تعالى ذكره عن فعل السالفين منهم على نحو الذي بينا، جاز أن يقال: (من قبل) إذ كان معناه: قد. فلم يقتلون أنبياء الله من قبل إنما هو خبر عن فعل سلفهم"[1].

وذهب الألوسي إلى أن الالتفات أفاد استمرارهم بالقتل في الأزمنة الماضية، إذ قال: "وإيراد صيغة المضارع مع الظرف الدال على المضي للدلالة على استمرارهم على القتل في الأزمنة الماضية، وقيل: لحكاية تلك الحال"[2].

2* الانتقال من الماضي إلى الأمر:

إن الانتقال من الماضي إلى الأمر أقلُّ كثيراً من غيره؛ إذ عُدَّ أمراً خارجا عن المألوف في طريقة المتكلم العربي، ولعلَّ هناك سبباً جعله أكثر قلّة من غيره وهو عدم اتفاق المفسرين على وجود الالتفات في مثل هذا الانتقال في الأفعال، فغالباً ما يُقدِّرون (القول) قبل فعل الأمر، ويجعلونه معطوفاً على أي فعل سبقه يماثله في الصيغة.

---

[1]– جامع البيان في تأويل آي القرآن، الطبري، ج1، ص419–421، وينظر: معالم التنزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود الفداء البغوي، تحقيق خالد العك ومروان سوار، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، 1987م، ج1، ص123.

[2]– روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الألوسي، ج1، ص324، وينظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج3، ص473، والإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج2، ص106.

وفعل الأمر حدّه النحويون بأنه: "**طلب الفعل بصيغة مخصوصة**"[1]، وصيغته (افعل) كقولنا (اذهب)، ويكون بحذف حرف المضارعة من الفعل المضارع، ولا يكون بصيغته المعلومة إلاّ للمخاطب، وأما غير المخاطب فيؤمر باللام كقوله تعالى **(لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ)** الزخرف: 77.[2]

وفعل الأمر شأنه شأن غيره من الأفعال لا يتقيد بمعنى واحد يدور معه حيث ورد، بل يخرج إلى معانٍ مجازية[3] أشهرها: الإباحة، والدعاء، والتهديد، والتوجيه والإرشاد، والإكرام، والإهانة، والاحتقار، والتسوية، والامتنان، والعجب، والتكذيب، وغيرها من المعاني الكثيرة، التي حفلت بها كتب البلاغة والتفسير ومعاني النحو.

وأمّا زمنه فـ: "الأمر مستقبل أبداً لأنه مطلوب به حصول ما لم يحصل أو دوام ما حصل كقوله تعالى: **(يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ)** الأحزاب: 01.

واستثنى النحويون من هذا الزمن أن يراد به الخبر لا الطلب إذ قالوا: "إلاّ أن يراد به الخبر نحو (ارم ولا حرج) فإنه بمعنى رميتَ والحالة هذه، وإلاّ لكان أمراً له بتجديد الرمي وليس كذلك"[4].

يتبين مما تقدم أن زمن فعل الأمر هو الاستقبال، وقد يراد به دوام ما حصل.

ويرى الدكتور فاضل السامرائي أن تحديد زمن الفعل بما هو مذكور في هذا القول فيه نظر: إذ يقول: "والحق أن تحديد زمن فعل الأمر بما هو مذكور في هذا القول فيه نظر، إذ هو أوسع من ذلك فقد يكون فعل الأمر دالاً على الاستقبال المطلق سواء كان الاستقبال

---

[1]- شرح المفصل، الشيخ موفق الدين بن يعيش النحوي، ج7، ص58.

[2]- ينظر: معاني النحو، د. فاضل صالح السامرائي، ج4، ص26.

[3]- ينظر: نفسه، ج4، ص26.

[4]- ينظر: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ/ 1998م، ج1، ص30.

قريباً أم بعيداً، ... وقد يكون دالاً على الحال، وقد يكون الأمر حاصلاً في الماضي"[1]، وهكذا، والشواهد القرآنية كثيرة على تلك الدلالات.

ولعلَّ عدم اقتصار فعل الأمر على دلالة الاستقبال وحدها كان دافعاً لمجيئه في مبحث الالتفات الذي نحن بصدد دراسته مما يجعله يشارك غيره من الأفعال في دلالته على أكثر من معنى وأول ما يصادفنا في القرآن الكريم مثالاً على الانتقال من الماضي إلى الأمر هو قوله تعالى: (قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ) الأعراف:29.

موضع الالتفات هو في قوله تعالى **(وَأَقِيمُوا)** بصيغة الأمر وكان السياق أن يقال: وبإقامة وجوهكم، ليتوافق مع الماضي قبله (أَمَرَ)، ولكنه عدل من الماضي إلى الأمر، توكيداً لما أجري عليه الفعل لمكان العناية بتحقيقه – كما ذكر البلاغيون – في حين لم يذكر المفسرون على ما وقفت عليه . العِلة التي ذكرتْ قبلُ بل أشاروا إلى العطف فيه وتناول بعضهم كيفية عطف الأمر على الخبر، وهو لا يجوز مخرّجين الأمر على أحد التخريجات المقبولة الموافقة لقواعدهم، وهذا من بديع القرآن العظيم، فالبلاغي يجد النكتة البلاغية والنحويون يخرّجون على قواعدهم من غير تنافر ولا تضاد!!

إذ نجد الرازي يعرض ما لا يجوز في اللغة فيقول: "لقائل أن يقول: (أمر ربي بالقسط) خبر، وقوله (وأقيموا وجوهكم) أمر، وعطف الأمر على الخبر لا يجوز ؟

وجوابه: التقدير: قل أمر ربي بالقسط وقل أقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين"[2].

ولا يرى ابن الأثير ما رآه الرازي، إذ يقول: "يُرجع عن الفعل الماضي إلى فعل الأمر ... توكيداً لما أجري عليه فعل الفعل لمكان العناية بتحقيقه، كقوله تعالى**(قُلْ أَمَرَ رَبِّي**

[1]– ينظر: معاني النحو، د. فاضل صالح السامرائي، ج4، ص27-28.

2– التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، ج14، ص226.

بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) الآية، وكان تقدير الكلام: أمر ربي بالقسط وبإقامة وجوهكم عند كل مسجد، فعدل عن ذلك إلى فعل الأمر للعناية بتوكيده في نفوسهم، فإن الصلاة من أوكد فرائض الله على عباده"[1].

3* الانتقال من المضارع إلى الماضي:

يُعدَّ هذا المبحث من المباحث البديعة من أقسام الالتفات لما يمتلكه من خصوصية في حيوية الأسلوب ودقة أدائه للوظيفة المعنوية، وهو في الوقت نفسه ظاهرة بلاغية تعبر عن معنىً مستقبلي بفعل ماضٍ، أي هو الدلالة على إيجاد الفعل الذي لم يكن قد وقع بَعدُ.

والأمثلة على هذا القسم في القرآن الكريم كثيرة، لكنه قد جاء أغلبها في تصوير مشاهد يوم القيامة وكلها تشير إلى دلالة صدق الحدث وإثباته وأنه لابد من وقوعه، كيف لا، والمتحدث هو الله تعالى الآمر بكل ما سيحصل يومئذٍ.
قال تعالى: (أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ) النحل:01.

موضع الالتفات هو في قوله تعالى(**أَتَى**) وهو بمعنى (يأتي) وذلك لصدق إتيان الأمر وتنبيهاً على تحقق وقوعه. وذهب بعضهم إلى أن (**أَتَى**) دال على مشارفة وقوعه وليس دالاً على المستقبل. وذهب آخرون إلى أن (**أَتَى**) باقٍ على معناه وهو المضي والمعنى أتى أمر الله وعداً فلا تستعجلوه وقوعاً، وغير ذلك مما سنعرضه.

قال النحاس: "قوله جل وعز **(أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلا تَسْتَعْجِلُوهُ)** قال بعضهم: أتى بمعنى يأتي، لأنه قد عرف المعنى فصار مثل قولك إن أكرمتني أكرمتك. **وقيل:** إخبار الله بالماضي والمستقبل شيء واحد لأنه قد علم انه يكون فهو بمنزلة ما قد كان، وقول ثالث وهو أحسنها، وذلك أنهم استبعدوا ما وعدهم الله من العقاب فأخبر الله جل وعز أن ذلك

[1]– هو قول لميسون بنت بحدل الكلبية وتمامُه : أحبُّ إليَّ من لبس لشفوف. ينظر: مغني اللبيب، ابن هشام، ج1، ص352.

قريب فقال : أتى أمر الله. أي هو القرب بمنزلة ما قد أتى كما قال تعالى **(اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ)** القمر: 01، وكما يقال: أتاك الخير أي قرب منك"[1].

وجاء في مقالة للأستاذ حامد عبد القادر بعنوان (الفعل الماضي في القرآن الكريم) ما نصه: "تقول إن هذه اللغة الحافلة بالعجائب والأسرار تفوق اللغات الحية في استعمال الماضي لأغراض أخرى، وفي مقدمة هذه الأغراض أن الماضي يستعمل لما سيقع في المستقبل واستعمال الماضي بدلاً من المضارع لنكتة بلاغية هي تنزيل حوادث المستقبل منزلة حوادث الماضي للإشارة أن حدثها واقع لا محالة"[2].

4* الانتقال من المضارع إلى الأمر:

وهو عكس سابقه إذ نجد السياق في صيغة الفعل المضارع الدال على الحال أو الاستقبال ثم يلتفت السياق ويتحول إلى الأمر، فتارةُ يكون الغرض التهكم والاستهانة بمن أُمِروا بالفعل، وقد يكون اللفظ لفظ الأمر ويكون معناه الخبر لا طلب حصول الفعل، ويكون الغرض منه التأكيد أو انه أبلغ من صيغة الخبر نفسه، ويكون الفعل عندئذٍ مما ينبغي أن يُفعل وأنه مفعول لا محالة، وقد يكون الفعل فعل الأمر والفاعل هو المتكلم أي يكون المتكلم آمراً نفسه، ويكون الغرض منه المبالغة في الالتزام بما طُلب منه، وقد يأتي الأمر على معنى التعجب وليس الخبر، ويكون المعنى على ضرورة التعجب ممن يمارس هذا الفعل الذي جاء على صيغة الأمر، ولكي يعلم السامع أن مَن يوصف بهذا الفعل وبهذه الصيغة يجب أن يُنزَّل منزلة مَن يتعجب منه، وهكذا تتوالى الصور وتتعدد الغايات في مثل هذه المواضع البديعة التي أودعها الله كتابه العزيز وبصّر العلماء العارفين بدلالتها وفوائدها

[1]– معاني القرآن، أبو زكريا يحي بن زياد الفراء، ج4، ص50.

[2]– العدول من المفرد إلى الجملة في القرآن الكريم، عبد الجليل محمد مجيد، رسالة ماجستير ، كلية الآداب، جامعة بغداد، 2000م، ص73.

وغاياتها فتكلموا فيها أروع كلام وأخرجوا لنا أسمى الغايات ليدللوا على أن هذا الكلام، ليس كلام العباد، بل هو كلام رب العباد.

ومن شواهده قوله تعالى: (فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلافَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرّاً لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ * فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَلْيَبْكُوا كَثِيراً جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) التوبة:81-82.

موضع الالتفات هو في قوله تعالى **(فَلْيَضْحَكُوا.. وَلْيَبْكُوا)** إذ هو خبر عما سيؤول حالهم في الدنيا والآخرة، لكنه أخرجه على صيغة الأمر بدل المضارع للدلالة على أنه حتم واجب، **وقيل:** أمر خرج معناه إلى معنى التهديد والمراد من القِلة العَدَم.

قال الزمخشري: "معناه: فسيضحكون قليلاً ويبكون كثيراً جزاءً إلاّ أنه أخرج على لفظ الأمر للدلالة على أنه حتم واجب لا يكون غيره"[1].

[1]- الكشاف، الزمخشري، ج2، ص282.

الفصل الثالث:

الانزياح الدلالي في القرآن الكريم

المبحث الأول:

المجاز وعلاقاته

1- موقف العلماء من المجاز في اللغة والقرآن
2- الحقيقة والمجاز في اللغة والاصطلاح
3- شروط صحة المجاز
   أ- العلاقة
   ب- القرينة
4- تقسيم المجاز إلى عقلي ولغوي
   أ- المجاز المرسل
   ب- علاقات المجاز المرسل
5- البعد الجمالي للمجاز

المجاز ركن أساسي في اللغة العربية، وليس عارضاً فيها، فهو أحد شِقَّي الكلام: (الحقيقة والمجاز)، والعرب كثيراً "ماَ تستعملُ المجاز وتعده من مفاخر كلامها، فإنّه دليلُ الفصاحة ورأس البلاغة[1]".

إن حقيقة اللذة الحاصلة من جراء التعبير المجازي، تكمن فيما يتيحه الانزياح من إمكانيات تجاوز الحواجز النمطية، ومن هنا يحسن الإفصاح عن أهمية المجاز، وما يتضمنه من قيم تحيل على آلية الخيال الذي يكسر حواجز المألوف، ويسعف بذلك المبدع عندما يود أن "يعبر إلى ما وراء المسلمات اللغوية المنمطة، ويتجاوز حدود العقلانية التي تزعم أنها تبرز من خلال تحليل ساذج ومبسط لمكونات الاستعارة والتشبيه أو الكناية، ولا نعني أن الخيال بديل العقل بل إنه يمر به لكنه يتجاوزه، يحل محله في إقامة عقلانية خيالية إن جاز التعبير"[2].

1- موقف العلماء من المجاز في اللغة والقرآن:

موضوع المجاز واسع ومستفيض خاض فيه جمع من العلماء، وكثر الخلاف بينهم في وقوعه في اللغة والقرآن؛ فمنهم من أنكره مطلقا حتى سماه طاغوتا وكذبا[3]، ومنهم من أجازه مطلقا وأقام لإثباته دلائل وشواهد متنوعة من القرآن وكلام العرب، وقد فنّد الجرجاني كلام هؤلاء وهؤلاء بأن قال: "ومن قدح في المجاز، وهمّ أن يصفه بغير الصدق فقد خبط خبطا عظيما، ويهرف لما لا يخفى"[4]. ثم يقرر "أن التنزيل كما لم يقلب اللغة في أوضاعها المفردة عن أصولها، ولم يخرج الألفاظ عن دلالتها، ... كذلك لم يقض بتبديل عادات أهلها، ولم ينقلهم عن أساليبهم وطرقهم، ولم يمنعهم ما يتعارفونه من التشبيه والتمثيل والحذف والاتساع. وكذلك كان من حق الطائفة الأخرى أن تعلم أنه عز وجل ... لم يكن ليعجز

[1] – العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيرواني ، ج1، ص232.

[2] – فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور، د.رجاء عيد، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1979، ص159.

[3] – ينظر: كتاب الإيمان لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق عصام الدين الصبابطي، طبع ونشر وتوزيع دار الحديث، القاهرة، ط2، 1418هـ/1997م،ص79 وما بعدها.

[4] – أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص287.

بكتابه من طريق الإلباس والتعمية كما يتعاطاه الملغز من الشعراء والمحاجي من الناس، كيف وقد وصفه بأنه (عربي مبين)"[1].

2- الحقيقة والمجاز في اللغة والاصطلاح:

قسم علماء البيان والمعاني ونحوهم الكلام إلى حقيقة ومجاز.

فالحقيقة في اللغة مأخوذة من الحق وهو الثابت.

قال ابن فارس: "الحاء والقاف أصل واحد، وهو يدل على إحكام الشيء وصحته ... ويقال حق الشيء: وجب"[2].

وفي الاصطلاح: هي كل لفظة بقيت على وضعها ولم تنقل إلى غيرها. وقيل: "ما وضعت له بحيث تدل على معناها بنفسها من غير حاجة إلى علاقة أو قرينة، وذلك كاستعمال القمر للكوكب المعروف لا للوجه المشرق مثلا"[3]. وقسيمها المجاز وهو "ما كان بِضِد ذلك"[4]. جاء في (لسان العرب) في معنى المجاز: جزتُ الطريق وجاز الموضع جوازاً: سار فيه وسَلكه، وجاوزتُ الموضع بمعنى: جزتُه، والمجاز والمجازة: الموضع، والمجاز والقطع يتضمنان معنى الانتقال[5]. فلما كان استعمال اللفظ في غير معناه الأصلي شبيهاً بالانتقال من موضع إلى آخر، فلا جرم أن سمي مجازاً[6].

وقد أخذ البلاغيون بهذا المعنى، واستعملوه للدلالة على نقل الألفاظ من معنى إلى آخر، قال عبد القاهر الجرجاني: "وأما المجاز فقد عوّل الناس في حدّه على حديث النقل، وأن كل لفظ نقل عن موضوعه فهو مجاز"[7]. وعرفه بأنه "مفعل من جاز الشيء يجوزه، إذا

---

[1] – السابق، ص290.

[2] – معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ/1979م، ج2، ص15.، وينظر: أساس البلاغة للزمخشري، تحقيق محمد باسل عيون السود، ج1، ص203.

[3] – معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبه، وكامل المهندس، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984م، ص151.

[4] – الخصائص، بن جني، ص598.

[5] – ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (ج و ز).

[6] – ينظر: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحي بن حمزة العلوي، ج1، ص63.

[7] – دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص60.

تعداه. وإذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة وصف بأنه مجاز، على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولا"[1].

إن العلماء حين وضعوا الحقيقة قسيمة للمجاز، أو حين عرّفوا المجاز بأنه ما استعمل في ما له في أصل اللغة، فإنهم أرادوا من ذلك توضيح مفارقة الأسلوب المجازي الفني للأسلوب الأصلي العادي، تلك المفارقة التي تميز أسلوبا من أسلوب، وعلى هذا لم تعن البلاغة بدراسة الحقيقة إلا بالمقدار الذي يتضح به فهم المجاز المقابل لها.

وذلك أن الحقيقة يستوي أهل اللغة في العلم بها، وفي القدرة على استعمالها وإدراك معناها، كما أن التفاوت في استعمالها قليل، بخلاف المجاز الذي هو من خصائص الأسلوب الأدبي، وهو مجال التفاوت بين أديب وأديب[2].

إن وقوع الحقيقة في القرآن لا يعني أنه بها غير بليغ، أو أن المجاز فيه أبلغ من الحقيقة؛ فالحقيقة تستعمل في كثير من مواضع القرآن، كأحكام الشريعة التكليفية؛ لأن بيانها يحتاج إلى أن تكون الكلمة محدودة المعنى، ليتم القيام بموجبها وأحكامها، فذلك يوجب الاتجاه مباشرة إلى الحقيقة.

وقد سبق إلى المجاز سيبويه؛ إذ كان يشير إلى السعة في الكلام، ويريد به التعبير غير الحقيقي[3]، وسماه الفراء الإجازة[4]، وشاع مصطلح المجاز عنوانا لكتاب أبي عبيدة (مجاز القرآن)، ولكن مفهومه لم يكن قسيما للحقيقة، وإنما أراد به الطريقة التي يسلُكها القرآن في تعبيراتِه، وهي: التَّفسير والتَّأويلُ وتوجيه الكلام[5]. ثم أخذ بالتحديد منذ القرن الثالث الهجري في بيئة المعتزلة، بسبب ما اضطُروا إليه من تأويل الكثير من الآيات القرآنية، التي يتنافى ظاهرها مع أصولِهم العقدية، ولاسيما مبدأ التوحيد، فحملوها على المجاز[6].

---

[1] – أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص291.

[2] – التصوير البياني، د.محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1980م، ص12.

[3] – الكتاب، سيبويه، ج1، ص53.

[4] – معاني القرآن للفراء، ج3، ص270-271.

[5] – ينظر: مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى، ج1، ص18.

[6] – ينظر: التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، حمادي صمو، منشورات الجامعة التونسية، 1981م،

ولم يقتصر تخريج مجازات القرآن على أبي عبيدة، فقد اشترك معه لغويان، ألّفا في معاني القرآن هما الفراء الأخفش الأوسط، وقد خرّجا المجاز القرآني تخريج أبي عبيدة.

ويلتقي ابن قتيبة مع أولئك العلماء، إلا أنه ذهب مذهبا آخر؛ حيث جعله سلاحا للدفاع عن القرآن وبيان فضله وقطع أطماع الكائدين[1]. ويلاحظ أن كلمة المجاز عنده تخلصت من معاني الشرح والتفسير، واقتصرت على العدول، أو الخروج عن التعبير النمطي إلى تعبير فني، فيه فضل تأنق لغرض خاص، يقصد إليه لإثارة العواطف وتنبيه الوجدان فضلا عن إظهار المعاني[2].

وأطلقَ الجاحظُ اسم المجاز، في بعض كتاباته على الصورة البيانية، فأطلقَ هذه التَّسمية، على الصورة الفنِّية المستخلصة من الكلام، كما أطلقها على المعنى المقابِلِ للحقيقة. ونجده في مواضع أُخرى يعبر عن جمهرة الفنون البلاغية (الاستعارة، والتشبيه، والتمثيل، والمجاز نفسه) بالمجاز[3]. فكان قبس نور للقادمين بعده، ليستخلصوا الدلالة التي استقر عليها مصطلح المجاز.

ص36-37.

[1] – تأويل مشكل القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، ص132.

[2] – أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري، د.محمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط2، 1961م، ص122.

[3] – ينظر: الحيوان، الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، مصر، ط3، 1388هـ/1968م، ج5، ص23.

ووجدنا المجاز يرِد عند الرواد الأوائل عرضاً في استطراداتهم، أو فصلاً في كتاب، كما ورد عند المبرد[1]، والشريف الرضي[2]، وابن رشيق القيرواني[3]، وابن سنان الخفاجي[4]. إلا أن الواضح من كلام الجاحظ ومعاصريه، عدم استقلالية المجاز بمعناه الاصطلاحي، وأنَّه قد اكتملَ نضجه على يد عبد القاهر الجرجاني، الذي حده بقوله: "وأما المجاز: فكلُّ كلمةٍ أُريد بها غير ما وضِعتْ له في وضعِ واضِعِها، لملاحظةٍ بين الأول والثاني، فهي مجاز"[5].

لقد انعطف بحث المجاز انعطافا واضحا، فيما كتب الشيخ عبد القاهر، فصورة المجاز عنده تختلف عن صورته عند من سبقه، فهو الذي جعله نوعين المجاز اللغوي والمجاز العقلي[6]، كما أنه أنكر أن يكون المجاز قائما على مجرد النقل؛ أي نقل اللفظ مما استعمل فيه إلى استعمال آخر، وبيّن أن المجاز يقع في المفرد وفي الجملة.

لقد بلغ المجاز على يدي الجرجاني مرحلة النُّضج العلمي، وأصبح حديثُه عن المجاز مسارا لم يفارِقْه الخلقُ، وإنَّما وسعوا فيه، إذ جاء من بعدِه الزمخشري والرازي اللذان نهلا من علمه ما أَثرى مؤلَّفاتِهما.

---

[1]- ينظر: المقتضب، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة 1415هـ/1994م، ص54.

[2]- ينظر: تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، 1406هـ/1986م، ص113.

[3]- ينظر: العمدة، ابن رشيق، ج1، ص263.

[4]- ينظر: سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، شرح وتصحيح عبد المتعال الصعيدي، مكتبة ومطبعة محمد علي بميدان الأزهر، مصر، (د.ط)، 1969م، ص40.

[5]- ينظر: أسرار البلاغة، الجرجاني، ص324.

[6] - ينظر: نفسه، ص376.

3- شروط صحة المجاز:

يشترط البلاغيون في المجاز شرطين؛ وهما العلاقة والقرينة.

أ- **العلاقة:** وهي المناسبة بين المعنى المنقول عنه والمنقول إليه، و"هي صلة بين الأصل وفرعه"[1]، ولابد أن تكون ذات أساس منطقي مكين يقبله العقل ويحترمه[2]؛ بمعنى أن تكون المناسبة قوية وواضحة في المعنيين، حتى لا يؤدي إلى الغموض والإبهام واللبس مما يعيق عملية التوصيل والتواصل بين المخاطب والمتلقي، وهي إما أن تكون المشابهة فتسمى استعارة، أو تكون غير ذلك فتسمى مجازا مرسلا.

ب- **القرينة:** وهي "ما يفصح عن المراد لا بالوضع[3]، أو هي الأمر الذي يصرف الذهن عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي[4]، وينصبها المخاطب ليدل بها على عدم إرادته للمعنى للمعنى الموضوع له وضعا حقيقيا[5]، وقد قيدت بـ (المانعة) ليخرجوا بهذا القيد الكناية من المجاز؛ لأن القرينة في الكناية "ليست مانعة من إرادة المعنى الأصلي"[6].

4- تقسيم المجاز إلى عقلي ولغوي:

قسّم عبد القاهر الجرجاني المجاز إلى قسمين، حين قال: "إن المجاز على ضربين: مجاز من طريق اللغة، ومجاز من طريق المعنى والمعقول"[7]. وهذا ما شاع بين العلماء الذين اقتفوا أثره كالرازي[8]، والسكاكي[9] والقزويني[10]. فهو عنده إما:

---

[1] – المجاز وأثره في الدرس اللغوي، محمد بدري عبد الجليل، دار النهضة العربية، بيروت، 1986م، ص67.

[2] – الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، جابر عصفور، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 1992م، ص140.

[3] – المجاز في اللغة والقرآن بين الإجازة والمنع –عرض وتحليل ونقد–، عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1985م، ج2، ص777.

[4] – معجم البلاغة العربية، بدوي طبانة، دار العلم للطباعة والنشر، 1982م، الرياض، السعودية، ج2، ص693.

[5] – حاشية الدسوقي على شرح السعد، الدسوقي، (ضمن شروح التلخيص للتفتازاني)، ج4، ص25.

[6] – مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ابن يعقوب المغربي (ضمن شروح التلخيص للتفتازاني)، ج4، ص26.

[7] – أسرار البلاغة، ص324-356.

[8] – نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدين الرازي، ص167.

[9] – مفتاح العلوم، السكاكي، ص172.

[10] – الإيضاح في علوم البلاغة، جلال الدين القزويني، ج2، ص268.

1- عقلي: وهو "الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه لضرب من التأويل، إفادة للخلاف لا بوساطة وضع، كقولك: أنبت الربيع البقل، وشفى الطبيب المريض، وكسا الخليفة الكعبة، وهزم الأمير الجند، وبنى الوزير القصر"[1] .

ويسمى عقلياً لا لغوياً لعدم رجوعه إلى الوضع، وكثيراً ما يسمى حكمياً لتعلقه بالحكم كما ترى"[2]. أي أن التجوز ليس في المفردات اللغوية المتواضع عليها، وإنما في عملية الإسناد نفسها، وهي عملية عقلية متروكة للمتحدث باللغة وليس المتواضع عليها.

2- أو لغوي، وهو عنده نوعان:

أحدهما: لا يقوم على المشابهة، وإنَّما يكون (لصِلَةٍ وملابسةٍ بين ما نقلها إليه وما نقلها عنه)، وهو ما يسمى بـ (المجاز المرسل).

والآخر: يقوم على المشابهةِ، وهو ما يسمى بـ (الاستعارة).

أ- المجاز المرسل:

المجاز اللُّغوي المرسلُ واسع الاستعمال في القرآن الكريم، وكثرةُ شواهده القرآنية دليلٌ على ذلك، وإن سبب انتشار هذا الفن وذيوعهِ يعود إلى وظيفته في توليد المعاني الجديدة، وهو وسيلة اللُّغة في الإضاءة والتَّنوير، ودليل من دلائل الإعجاز البياني للقرآن العظيم، أدى إلى توسع اللغة، إذ أخذتِ المفردةُ تتخطَّى الدائرَة اللغوية إلى الدائرة الفنية، فَأَدى التَّجوز والاتساع في المفردات ومعانيها إلى إِغناءِ المعجم الدلالي بحياة لغوية متجددة ومبدِعة.

ويأتي وصف هذا المجاز بـ (المرسل) من إطلاقهِ من قيد المشابهة، فالإرسالُ في اللُّغة: الإطلاقُ، وأَرسَله بمعنى: أطلَقه[3]، ولما كانت الاستعارة مقيَّدةً بادعاء أن المشبه من جنس المشبهِ به، كان المجاز المرسلُ مطلقًا من هذا القيد وحرا من هذا الارتباط، فهو طليقٌ مرسلٌ.

---

[1] - مفتاح العلوم، ص393 .

[2] - نفسه، ص395 .

[3] - ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (ر س ل).

ويعد السكاكي أولَ من أطلق هذه التسمية عليه[1]. وحدّه القزويني بقوله: "هو ما كانت العلاقةُ بين ما استُعمِلَ فيه ، وما وضِع له ملابسةً، غير التَّشبيه"[2]. وهذا يعني أن الكلمة مستعملةً قَصداً في غيرِ معناها الأصلي، لِملاحظة علاقةِ غَيرِ المشابهةِ بين المعنيين، مع قرينةٍ دالَّةٍ على عدم إرادة غير المعنى الأصلي[3].

وللمجاز المرسل علاقاتٌ كثيرة توسع البلاغيون في استخراجها ولم يتفقوا على عددها، "وقد حاول المتأخرون تحديد علاقة الملابسة هذه التي لم يحاول عبد القاهر الجرجاني أن يحددها في علاقات معينة. ولكن محاولاتهم في جملتها لم تصل إلى حقيقة فيها قدر من الصلابة يصح أن تقف عندها، وإنَّما كانت كلُّها ناقصةً، فالخطيب يذكر ثماني علاقات، وابن الأثير يذكر عن أبي حامد الغزالي أربع عشرة علاقة أو قسماً...، ويذكر السيوطي، والزركشي غير هذا وذاك، ويشير بهاء السبكي إلى أنَّها عند بعضهم تزيد على ثلاثين علاقة[4]".

ب- علاقات المجاز المرسل:

1- السببية: وهو أن يطلق السبب ويراد المسبب وهو كثير في الكلام تقول العرب: رعينا الغيث، أي النبات المسبب عن الغيث، ومنه قول عمرو بن كلثوم:

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

أراد لا يظلمنا أحد فنقوم بمعاقبته على فعلته؛ فالجهل الأول المراد به الظلم كانت سببا في الجهل الثانية المراد بها الجزاء

ومن القرآن قوله تعالى: (وجزاء سيئة سيئة مثها) الشورى: 40، ذكر السيئة وهي السبب وأراد العقوبة وهي المسبب على سبيل المجاز المرسل. وقوله تعالى: (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) محمد: 31. ذكر الاعتداء الثاني في اللفظ وأراد الجزاء أو القصاص

---

[1]- ينظر: مفتاح العلوم، السكاكي، ص174.

[2]- الإيضاح، القزويني، ص280.

[3]- ينظر: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، السيد أحمد الهاشمي، ضبط وتدقيق يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 1999م، ص252.

[4]- التصوير البياني، محمد أبو موسى، ص432، وينظر: الإيضاح، القزويني، ص339-404.

2- المسببية: وهو أن يطلق المسبب ويراد السبب نحو قوله تعالى: (وننزل لكم من السماء رزقا) غافر: 13، ذكر الرزق وهو المسبب، وأراد الماء وهو السبب. وقوله تعالى: (أولئك يدعون إلى النار، والله يدعو إلى الجنة والمغفرة بإذنه) البقرة: 221. ذكر المغفرة وهي المسبب وأراد التوبة وهي السبب في المغفرة.

3- الجزئية: أي إطلاقِ الجزءِ وإرادةِ الكلِّ، في نحو قوله تعالى: (هو الذي أيّدك بنصره وبالمؤمنين وألف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألّفت بين قلوبهم، ولكن الله ألّف بينهم) الأنفال: 62-63. ذكر القلوب وأراد قبيلة الأوس والخزرج،

4- الكلية: وهو أن يطلق الكل ويراد به الجزء نحو قوله تعالى: (يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت، والله محيط بالكافرين) البقرة: 19. حيث أطلق الكل وهو الأصابع، وأراد الأنامل وهي أطراف الأصابع، وذلك لشدة الخوف الواقع على قلوبهم بسبب نفاقهم فكانوا يحسبون كل صيحة عليهم.

5- اعتبار ما كان: وفيه يسمى الشيء باعتبار ما كان عليه نحو قوله تعالى: (وآتوا اليتامى أموالهم) النساء: 04. أي الذين كانوا يتامى، لأن البالغ الرشيد لا يسمى يتيما، وتسليم الأموال لا يتم إلا بعد البلوغ، ودليل ذك قوله تعالى (فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم) النساء: 06.

6- اعتبار ما يكون: وفيه يسمى الشيء باعتبار ما سيؤول إليه. نحو قوله تعالى: (فبشرناه بغلام عليم) الحجر: 53، وقوله تعالى: (ودخل معه السجن فتيان، قال أحدهما إني أراني أعصر خمرا) يوسف: 36. والخمر لا يعصر، والمراد أراني أعصر عنبا، لكي يصير خمرا بعد ذلك.

7- المحلية: وفيها يذكر المحل ويراد به ما يحل به، نح قوله تعالى: (يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم) المائدة: 41. فعبر بالأفواه وهي المحل، وأراد الألسن وهي حالة فيها ومنه قوله تعالى: (فليدع ناديه) العرق: 17، والمراد أهل النادي.

8- الآلية: وهو أن يذكر الشيء باسم الآلة التي تؤدى بها الفعل، نحو قوله تعالى: (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) إبراهيم: 04، أي بلغة قومه، فذكر اللسان وهو الآلة، وأراد اللغة التي تؤدى به.

نستخلص مما عرضناه من علاقات للمجاز المرسل أن العلاقة التي تربط بين المعنى الأول والمعنى الثاني في المجاز المرسل هي علاقة المجاورة، وهي تأتي في مقابل علاقة المشابهة التي تبنى عليها الصورة الاستعارية؛ ففي الآية السابقة: **(وَيُنَزِّلُ لَكُم مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا)** غافر:13. نرى أن كلمة رزقاً في معناها الحقيقي غير ملائمة للسياق، وأنه من غير الجائز منطقياً نزول الرزق في صورته المعروفة من السماء. إذن لابد من الانتقال من الدلالة الأولى غير الملائمة للسياق إلى دلالة أخرى يستقيم معها المعنى وهي المطر؛ ولكن هذا الانتقال لابد أن تحكمه علاقة معينة، وهي هنا لا يمكن أن تكون مشابهة، إذ لا يشبه المطر الرزق في شيء – وحتى لو وجدت مشابهة فهي غير مقصودة– وإنما هناك علاقة تجاور ذهني بين المطر والرزق؛ إذ إن المطر يتسبب عنه وجود الرزق، ومن ثم تكون الصورة مجازاً مرسلاً.

في ضوء هذا التحليل يمكن أن نكشف عن الوجه البلاغي في العلاقتين السببية والمسببية بشكل مكثف ولافت للنظر. فالعلاقتان تبدوان من أهم العلاقات المجازية التي تربط بين الحقائق المتباعدة؛ إذ إننا يمكن أن نرد إليهما كثيراً من العلاقات الأخرى: كالآلية والملزومية واللازمية ...، ومن ناحية أخرى، إنهما تندرجان في إطار التجاور الخارجي الذي يساهم بشكل كبير في توسيع النطاق الدلالي للألفاظ، ويجمع بين عناصر متباعدة ومستقلة في الواقع الخارجي. فتحدث بذلك صدمة قوية لدى المتلقي تكون بمثابة منبه أسلوبي قوي يوقظ إحساسه من جديد، ويحرك همته نحو كشف أسرار تلك العلاقة بين المعنيين، وما تشكلانه من انزياح لغوي يبدو أكثر تجاوزاً من أشكال الانزياح الأخرى، التي تحققها علاقات المجاز الداخلية كالجزئية أو الكلية .. أو غيرها؛ إذ إن الانتقال من الجزء إلى الكل أو بالعكس يظل في إطار الحقل الدلالي الواحد، ومن ثم لا يبدو المجاز عنصراً غريباً تماماً عن الصياغة، بحيث يمكن أن يحدث صدمة لغوية قوية كما هو الحال في علاقات التجاور الخارجي، الذي تشكل العلاقتان: السببية والمسببية أهم أنماطها.

5– البعد الجمالي للمجاز:

ويعد المجاز من الموضوعات التي أَثْرتِ الدراساتِ القرآنية بكثير من الاهتمام والتَّمحيص والتدقيق .إذ قدّم موضوعُ المجاز في البلاغة العربية خدمةً للقرآن الكريم، في معرفة

أسراره الخفية، ودلائله الإعجازية، وكنوزه البلاغية، بمعرفة المعاني التي يرمي إليها. فهو ركيزة التشكيلات الكلامية القائمة على التفرد والابتكار وتجاوز المألوف بفعل ما يثيره في المتلقي، باعتبار المجاز "الأداة الكبرى من أدوات التعبير الشعري، لأنه تشبيهات وأخيلة وصور مستعارة وإشارات ترمز إلى الحقيقة المجردة بالأشكال المحسوسة، وهذه هي العبارة الشعرية في جوهرها الأصيل"[1].

[1]– اللغة الشاعرة، عباس محمود العقاد، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1995م، ص33.

المبحث الثاني:

جمالية الاستعارة في القرآن الكريم

1- مفهوم الاستعارة لغة واصطلاحا

2- بين الاستعارة والتشبيه

3- الاستعارة بين المجاز اللغوي أو العقلي

4- حسن الاستعارة

5- تقسيم الاستعارة

أ- الاستعارة التصريحية

ب- الاستعارة المكنية

جـ- الاستعارة التهكمية

6- الخصائص الجمالية لأسلوب الاستعارة

تُعد الاستعارة لوناً من ألوان التصوير في القرآن، وهي من الأدوات المفضلة فيه، ومن خلالها كان يعبّر عن المعنى الذهني والحالة النفسية، بالصورة المحسوسة، فهو يعمد إلى هذه الصورة التي رسمها، فيعطيها ألوانها وظلالها، ثم لا يلبث بعد ذلك أن يضيف إليها الحركة، فالحوار، فإذا هي شاخصة تسعى.

1- مفهوم الاستعارة لغة واصطلاحا:

فالاستعارة لغة: رفع الشيء، وتحويله من مكان إلى آخر، ومن ذلك قولهم: استعار فلان سهما من كنانته، أي رفعه وحوّله منها إلى يده، فهي مأخوذة من العارية، وهي نقل الشيء من شخص إلى آخر[1].

ومن هنا يتبين أن هناك صلة وثيقة بين الاستعارة الحقيقية والاستعارة المجازية، يقول العلوي في بيان هذه الصلة وكشفها: "وإنما لقّب هذا النوع من المجاز بالاستعارة أخذا لها من الاستعارة الحقيقية، لأن الواحد منا يستعير من غيره رداء ليلبسه، ومثل هذا لا يقع إلا من شخصين بينهما معرفة ومعاملة، فتقتضي تلك المعرفة استعارة أحدهما من الآخر، فإذا لم يكن بينهما معرفة بوجه من الوجوه فلا يستعير أحدهما من الآخر من أجل الانقطاع، وهذا الحكم جار في الاستعارة المجازية، فإنك لا تستعير أحد اللفظين للآخر إلا بواسطة التعارف المجازية، كما أن أحد الشخصين لا يستعير من الآخر إلا بواسطة المعرفة بينهما"[2].

[1] - ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (ع و ر). وعلم البيان، د.عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1405هـ، ص167.

[2] - الطراز، العلوي، ج1، ص198.

ومن هذه المعاني اللغوية جاء تعريف الاستعارة لدى علماء البلاغة والبيان، فقد جاء في تعريفها أنها: "اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة، مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي"[1].

وقد عني القدماء والمحدثون بتقسيم الاستعارة إلى تصريحية، ومكنية، وأصلية، وتبعية، وتمثيلية، وغير ذلك من الأقسام والفروع، وأطالوا الحديث في ذلك، مما أكسبها نوعًا من الجمود والتحديد، وأفقدها جانبًا مهمًا من جوانب الإبداع والجمال، وسلبها بعض الأثر والرونق الذي تحدثه في المتلقي.

والدراسة الأسلوبية إنما تعنى بذلك الجانب المتمثل بالجمال أو ما يسميه **(جيرو)** بـ(الزخرفة)، إذ يقول: "إن الصور قاعدة لنظرية الزخرفة، وتميز بين نوعين من الزخارف، الأول: وهي (الزخرفة السهلة)، وتقوم على استخدام الألوان البلاغية، أي صور التركيب والتفكير. والثانية: هي(الزخرفة الصعبة) وتتميز باستخدام الاستعارات[2].

فهذا هو حد الاستعارة "ولا نعدو الحقيقة إذا قلنا: إن الاستعارة هي من أدق أساليب البيان تعبيرا، وأرقّها تأثيرا، وأجملها تصويرا، وأكملها تأدية للمعنى"[3]؛ وذلك أن الاستعارة – كما يقول عبد القاهر الجرجاني–: "تبرز هذا البيان في صورة مستجدة تزيد قدره نبلا، وتوجب له بعد الفضل فضلا. وإنك لتجد اللفظة الواحدة قد اكتسبت بها فوائد حتى تراها مكررة في مواضع، ولها في كل واحد من تلك المواضع شأن مفرد، وشرف منفرد، وفضيلة مرموقة"[4]، ثم بيّن سبب هذا الأمر وعلته قائلا: "وذلك أنها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ، حتى تخرج من الصدفة الواحدة عدة من الدرر، وتجني من الغصن الواحد

[1] – علم البيان: دراسة تحليلية لمسائل علم البيان، د.بسيوني عبد الفتاح فيود، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ط2، 1418هـ، ص196.

[2] – الأسلوبية، بيير جيرو، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، دمشق، سوريا، ط2، 1994م، ص26-27.

[3] – البلاغة: فنونها وأفنانها، فضل حسن عباس، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط6، 2000م، ج2، ص158.

[4] – أسرار البلاغة، الجرجاني، ص42.

أنواعا من الثمر ... كما أنك ترى بها الجماد حيا ناطقا، والأعجم فصيحا، والأجسام الخُرس مبينة، والمعاني الخفية بادية جلية، وإذا نظرت في المقاييس وجدتها ولا ناصر لها أعز منها، ولا رونق لها لم تزنها، وتجد التشبيهات على الجملة غير معجبة ما لم تكنها، إن شئت أرتك المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل، كأنها قد جسّمت حتى رأتها العيون"[1].

ومهما قيل عنها إلا أنها تظل "أمدّ ميدانا، وأشد افتنانا، وأكثر جريانا، وأعجب حسنا وإحسانا، وأوسع سعة، وأبعد غورا، وأذهب نجدا في الصناعة وغورا، من أن تُجمَع شُعَبُها، وشعوبها، وتُحصر فنونها وضروبها"[2].

والواقع أن الاستعارة تخرج اللغة من عالمها المألوف إلى عالم آخر أكثر خصوبة، أو بتعبير آخر تستخدم الكلمة فيها استخداما مجازيا يكسبها قوة لم تعهدها من قبل[3]، وهي في القرآن أقرب وأقوى، ولا يمكن أن تكون بهذا القدر من العظمة والجمال إلا في نسق القرآن سيد الاستعارات؛ لأنها علامة العظمة والعبقرية في الأسلوب، وهذا ما ذهب إليه أرسطو في قوله: إن أعظم شيء أن تكون سيد الاستعارات، الاستعارة علامة العبقرية، إنها لا يمكن أن تعلم، إنها لا تمنح للآخرين"[4].

2- بين الاستعارة والتشبيه:

والاستعارة لها علاقة وطيدة بالتشبيه، حيث يعد التشبيه أحد أركان بنيتها الأساسية، الذي يبرر وجوده الانتقال من المدلول الأول إلى المدلول الثاني للفظ المستعار. ذلك الانتقال الذي يمثل الركن الأساسي الآخر لبنية الاستعارة. "فالانتقال والمشابهة هما إذاً الركنان

---

[1] - المصدر السابق، ص42.

[2] - أسرار البلاغة، الجرجاني، ص42.

[3] - ينظر: الصورة الأدبية، د.مصطفى ناصف، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط2، 1981م، ص125.

[4] - المرجع نفسه، ص124.

الرئيسيان في تكوينها"[1].

ونظراً لارتباط الاستعارة بالتشبيه، فإن كثيراً من البلاغيين قد خلطوا بينهما بل وجعلوهما بنية واحدة[2]. تقول "بوفيرو": "التشبيه والاستعارة وجهان بلاغيان يتمتعان بمزايا مشتركة لأنهما يقومان على علاقة التشابه والتماثل بين شيئين" [3]. "وهنري موريه" لا يفرق بينهما، ويرى أن الاستعارة "هي التشبيه المكثف المختصر"[4]، وهذا التداخل أو الترابط بين الاستعارة والتشبيه قد تنبه إليه البلاغيون العرب من قبل ورأوا أن التشبيه يعد أصلاً للاستعارة والاستعارة فرع منه. فالجرجاني يقول: "التشبيه كالأصل في الاستعارة وهي شبيه بالفرع له، أو صورة مقتضبة من صوره"[5]، ويكرر السكاكي ما قاله الجرجاني، ويعلل تقديمه للتشبيه على الاستعارة "بأنها من فروع التشبيه"[6].

3- الاستعارة بين المجاز اللغوي أو العقلي:

وقد اختلف علماء البلاغة حول اعتبار الاستعارة مجازاً لغوياً أو مجازاً عقلياً، فممن قال بأنها مجاز لغوي الحاتمي وجمهور البلاغيين " نظراً إلى استعمال الأسد [في قولنا رأيت أسداً يتكلم] في غير ما هو له عند التحقيق، فإنا وإن ادعينا للشجاع الأسدية فلا نتجاوز حديث الشجاعة حتى ندعي للرجل صورة الأسد، وهيئته وعبالة عنقه ... "[7]، أي أن اللفظ المستعار لا يدل على كامل معناه الموضوع له، وإنما على جزء يتضمنه وهو معنى الشجاعة، وخروج اللفظ عن دلالته الحقيقية التي وضع لها إلى دلالة أخرى بقصد المشابهة يسمى مجازاً لغوياً.

---

[1]- الصورة الشعرية في الكتابة الفنية، صبحي البستاني، دار الفكر اللبناني، (د.ت)، ص69.

[2]- ينظر المثل السائر، ابن الأثير، ج1، ص343، وينظر أيضا: الطراز للعلوي،ج1، ص208.

[3]- الصورة الشعرية في الكتابة الفنية، 76.

[4]- المرجع نفسه، ص76.

[5]- أسرار البلاغة، الجرجاني، ص43.

[6]- مفتاح العلوم، السكاكي، ص331.

[7]- المصدر نفسه، ص370.

وهناك من يرى أنها مجاز عقلي "نظراً إلى الدعوى، فإن كونه لغوياً يستدعي الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له، ويمتنع مع ادعاء الأسدية للرجل وأنه داخل في جنس الأسود ... أن يكون إطلاق اسم الأسد على ذلك عن اعتراف بأنه رجل، لقدح ذلك في الدعوى"[1]. أي أن نقل الاسم لابد أن يتبعه نقل للمعنى أيضا، "وإذا كان نقل الاسم تبعاً لنقل المعنى كان الاسم مستعملاً فيما وضع له.

4- حسن الاستعارة:

وإذا كنا نتحدث عن الاستعارة، فإنَّه لا يمكن أن نغفل مكانها في صناعة الشعر والأدب إذ من الواضح أن "الاستعارة واحدة من أصول صناعة الأدب والشعر، بل ومن أبر الوسائل البيانية بالحس الخفي، والشعور الغامض، والفكرة المتحجبة من حيث إنَّها العون الأكبر على إبراز كل ذلك، والعبارة عنه"[2].

وقد جد كثير من البلاغيين في تحديد الأصول التي إذا راعاها الأديب والشاعر حسنت استعاراته ... والعكس، وإن كان أمر تقنين حسن الاستعارة أمراً صعباً.

"وواضح أن تقنين حسن الاستعارة أمر من الصعب تحديده تحديداً مستوفى؛ لأن المسائل الجمالية لا تعطي مقادتها عطاء مطلقاً للقواعد والقوانين. والمهم أن تتعرف على هذه المحاولات، ومدى الإصابة فيها"[3].

ويكاد يتفق البلاغيون في هذا المجال حول نقطة ثابتة في قبول الاستعارة وحسنها وهي: "أن يكون الشبه بيّناً بين الطرفين؛ ليكون المستعار له صالحاً لأن يجعل من المستعار، ويصير

---

[1] - المصدر السابق، ص371.

[2] - التصوير البياني، د.محمد أبو موسى، ص402.

[3] - نفسه، ص404.

فرداً من أفراده، وأن يعبّر بالثاني عن الأول"[1]. أما إذا كان الشبه بعيداً والعلاقة خفية لالتبس المراد، وانطمس طريق الدلالة.

يقول ابن رشيق: "إنَّهم إنَّما يستحسنون الاستعارة القريبة، وعلى ذلك مضى جِلَّة العلماء، وبه أتت النصوص عنهم، وإذا استعير للشيء ما يقرب منه ويليق به كان أولى مما ليس منه في شيء"[2].

أما الرماني فيورد في هذا قوله: "وكلٌّ استعارة حسنة فهي توجب بيان لا تنوب منابه الحقيقة، وذلك أنَّه لو كان تقوم مقامه الحقيقة، كانت أولى به، ولم تجز الاستعارة"[3].

وسيتضح أثر هذه الاستعارات ومكانتها حين الوقوف على أهم أقسامها من خلال ما ورد منها:

5- تقسيم الاستعارة:

أ- الاستعارة التصريحية:

أ-1- الاستعارة التصريحية الأصلية:

سميت بذلك؛ لأنه صرح فيها بلفظ المشبه به، فهي كما عرّفها السكاكي: "أن يكون الطرف المذكور من طرفي التشبيه هو المشبه به"[4]، وسميت أصلية؛ لأن اللفظ المستعار فيها اسم جامد غير مشتق، يدل على هذا قول السكاكي: "الاستعارة الأصلية هي أن يكون المستعار اسم جنس كرجل وأسد، وكقيام وقعود"[5].

---

[1]- المصدر السابق، ص404.

[2]- العمدة، ابن رشيق، ج1، ص269.

[3]- النكت في إعجاز القرآن للرماني (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، ص86.

[4] - مفتاح العلوم، السكاكي، ص176.

[5] - المصدر نفسه، ص179.

ومن شواهد هذه الاستعارة قوله تعالى: ﴿الر، كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (إبراهيم:01).

يذكر –سبحانه وتعالى– في هذه الآية إنزاله للقرآن العظيم في معرض الامتنان على هذه الأمة بالقرآن الكريم، والتفضل عليها بذلك، وقد دل على هذه الغاية وأشار إليها حرف اللام في قوله "لتخرج" بدلالته على التعليل، فهذه هي غاية نزول القرآن، والهدف المنشود من ورائه، وهو إخراج الناس من الظلمات إلى النور.

وقد ذكرت لفظتا (الظلمات– النور) في هذا المقام على جهة الاستعارة للكفر والإيمان، والضلالة والهدى، والمعنى: أن الله –سبحانه وتعالى– يخاطب رسوله محمدا صلى الله عليه وسلم مخبرا إياه أنه أنزل عليه القرآن ليُخرج به من آمن واتبع ما جاء فيه، واستمسك به من الكفر الذي هو كالظلمة، بل أشد إلى الإيمان الذي هو كالنور بل أشد إضاءة وإشراقا.

وقد كثرت الاستعارات في القرآن الكريم، بل إن كل ما ذُكر في القرآن الكريم –كما يشير الرماني– من ذكر الظلمات إلى النور فهو مستعار، ثم يبيّن الرماني أن هذه الاستعارة أبلغ من الحقيقة وآكد في المعنى المراد إثباته وتقريره[1].

والاستعارة في هذه الآية تصريحية أصلية، وتكمن بلاغة هذه الاستعارة ودلالتها أن فيها إبرازا للمعنى المراد إثباته وتقريره وإيضاحه، فقد أبرزت هذه المعاني المعقولة الخفية وأظهرتها في صورة محسوسة حية متحركة كأن العين تراها، واليد تلمسها، وهذا ما أشار إليه الرماني في حديثه عن هذه الاستعارة في قوله: "الظلمات والنور مستعار، وحقيقته من الجهل إلى العلم، والاستعارة أبلغ؛ لما فيها من البيان بالإخراج إلى ما يدرك بالأبصار"[2].

[1] – النكت في إعجاز القرآن للرماني (ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز)، ص92.

[2] – المصدر السابق، ص92

فقد استعير في هذه الآية الظلمات للكفر والضلال بجامع عدم الاهتداء والرشاد فيهما معا، كما أن في هذه الاستعارة تصويرا دقيقا للواقع الذي يعيشه كل واحد منهما، ففي لفظة (الظلمات) إيحاء عجيب، وتصوير دقيق لواقع ذلك الرجل المتخبط في ظلمات الكفر والشرك والضلال، فهو يعيش في ظلام دامس ، قد طمست معالم الطريق أمامه، فلا يهتدي أبدا، وقد تجلت لفظة (النور) على أنها مصباح مضيء تضيء الطريق أمام هؤلاء المهتدين بهدي القرآن، فيسيرون فيه على بينة ووضوح، ليصلوا إلى غاياتهم وينالوا مرادهم، بسبب تمسكهم بهذا النور وإقبالهم عليه، وانتفاعهم منه.

وهكذا جاءت الاستعارة في هاتين اللفظتين (الظلمات – النور) مبينة واقع من آمن بالقرآن وانتفع به، وواقع من أعرض عنه وكفر به، فكما أن بين الظلمات والنور فرقا شاسعا فكذلك هو الحال بين المؤمن والكافر.

فمن خلال هذه المعاني كلها تبرز قيمة الاستعارة وأثرها في أداء معانيها، وتحقيق غايتها والمراد منها، فلا عجب أن يجعل عبد القاهر الجرجاني هذا النوع من الاستعارة أبلغ أنواع الاستعارات، حيث بيّن قيمتها قائلا: "واعلم أن هذا الضرب هو المنزلة التي تبلغ عندها الاستعارة غاية شرفها ويتسع لها كيف شاءت المجال في تفننا وتصرفها"[1].

أ-2- الاستعارة التصريحية التبعية:

[1] – أسرار البلاغة، الجرجاني، ص 66.

وهي التي تكون في الأفعال، والمشتقات والحروف[1]، ومن شواهد الاستعارة التبعية في الأفعال قوله- تعالى- ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الحجر: 94).

يأمر- سبحانه- رسوله محمدًا صلى الله عليه وسلم تبليغ رسالته قومه، والناس أجمعين، وأن يُبلّغهم القرآن، وألاّ يبالي بهم، ولا يلتفت إليهم في تبليغ القرآن، والجهر به في أرجاء المعمورة كلها، هذا هو معنى هذه الآية، وهذا مراد الله من رسوله صلى الله عليه وسلم حين أمره بهذا الأمر، فهو أمر منه- سبحانه- بالجهر بالدعوة، وإعلانها، وأن يتلو عليهم القرآن، ليفرق به بين الحق والباطل، وأن يُواجه به المشركين.

بيد أن نظم الآية لم يسلك هذا المسلك في ذكر هذا المعنى، ولم يرد أن يعرضه بهذا المعرض، وبتلك الصورة، وإنما جاء النظم القرآني بهذا المعنى بطريق الاستعارة التبعية، وذلك أن في لفظة (اصدع) استعارة تبعية، وحقيقة هذه الاستعارة: بلّغ ما تُؤمر به، فقد شُبه التبليغ بالصدع، بجامع التأثير في كلٍّ، ثم اشتُق من الصدع بمعنى التبليغ اصدع بمعنى بلّغ، على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية.

والاستعارة هنا أبلغ من الحقيقة، وأدل على غرض الآية، وبيان المراد منها؛ وذلك أن الصدع وإن كان بمعنى التبليغ، والجامع لهما واحد وهو الإيصال، إلاّ أن الإيصال الذي له نفاذ وتأثير كصدع الزجاجة أشد أثرًا وشرخًا من التبليغ، فربما لا يكون له أثر أصلاً، بخلاف الصدع فإن له أثرًا ولابد[2].

وتكمن بلاغة هذه الاستعارة، ويظهر أثرها في سياق هذه الآية، وذلك أن في هذه الاستعارة دعوة منه- سبحانه- لهذا النبي الكريم- صلى الله عليه وسلم أن يُظهر دعوته، وأن يُبالغ في إظهارها، والدعوة إليها؛ لكي يكون الدين في وضوح الصبح، ... في سطوع

[1]- ينظر: مفتاح العلوم، السكاكي، ص180.

[2]- ينظر: النكت في إعجاز القرآن للرماني (ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز)، ص87.

أمره، وظهور حجته، لكي لا يُشكل نهجه، ولا يُظلم فجه، يدل على هذا المعنى، ويشير إليه كون هذا الأمر (اصدع) مأخوذًا من الصدع وهو الصبح؛ وذلك لشدة ظهوره، وقوة بيانه[1].

كما أن في هذه الاستعارة دلالة على المضي في الدعوة، والقيام بمتطلباتها، والنهوض بأعبائها، بكل عزم وحزم، ففي هذه الاستعارة أمر لإمام المجاهدين صلى الله عليه وسلم أن يجهر بدعوته، وأن لا تأخذه في الله لومة لائم.

ومن دلالات هذه الاستعارة– أيضًا– أن فيها إشارة إلى الأثر البالغ الناتج من الصدع بالقرآن، بسبب ما اشتمل عليه من الزواجر والقوارع، فإن هذا القرآن يحدث أثرًا في نفوس سامعيه، المصغين إليه، ففي هذه الاستعارة إشارة إلى ما يحدثه القرآن في النفوس والقلوب من الأثر الواضح، فإنه يتغلغل في أحشائها، ويصول في سويدائها ويجول محدثًا أثرًا لا ينمحي أثره، لا يحول ولا يزول.وما يحدثه في النفوس من تغيير وتحوّل، فهو يقتلع ما ترسب فيها من الرواسب والعادات، والتقاليد الموروثة من الجاهلية الأولى، فسيحدث القرآن أثرًا بالغًا في هذه النفوس لا يلتئم أبدًا، ولا يعود كما كان من ذي قبل، ومن هنا جاءت الاستعارة في لفظة (اصدع) دالة على هذه المعاني كلها، ومشيرة إليها، ناهيك عما في هذه اللفظة من الجرس القوي المجلجل الذي يُوحي بدلالات هذه اللفظة وإيحاءاتها.

ومن هنا تتجلى بلاغة القرآن من خلال هذه الاستعارة ودلالاتها؛ فقد بيّنتْ هذه الاستعارة أثر القرآن، وقوته في نفوس مستمعيه، موضحة أن له أثرًا عظيمًا بالغًا في تلك النفوس.

أ–3– الاستعارة التبعية بالحروف:

ومن الشواهد عليها قوله– تعالى– ﴿أَفَمن شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم مِن ذِكْرِ اللهِ أُولَئِكَ فِي ضَلاَلٍ مُبينٍ﴾ (الزمر: 22).

[1]– ينظر: تلخيص البيان في مجازات القرآن للشريف الرضي، ص119،.

في هذه الآية بيانٌ لذكر من انتفع بالقرآن فازداد نورًا على نور، كما أن فيها بيانًا لمن أعرض عنه فعاقبه الله بقسوة قلبه، وقد بدأت الآية بالاستفهام الإنكاري المُسلّط على مَن يُسوي بين الفريقين، فينكر –سبحانه– على مَن يظن ألاّ فرق بين مَن ينشرح صدره للإسلام، ويعمل بأوامره وينزجر عن نواهيه، فهو قرير العين مطمئن القلب، وبين من يعرض ويقسو قلبه لهذا الذكر، والمعنى أن الله– سبحانه– يقول منكرًا: "أفمن شرح الله صدره فاهتدى كمن طبع على قلبه فلم يهتدِ لقسوته"[1]، وخبر (مَن) محذوف، وذلك لأن الكلام دالٌّ عليه، وتقديره: مثل من قسا قلبه، يدل عليه قوله ﴿فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم﴾ (الزمر: 22)[2]، كما أن في حذفه ازدراء به، وتحقيرًا لشأنه، إذ ليس أهلاً أن يُذكر في مقابل مَن انشرح صدره.

وقد جاء في الأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بيان لمعنى انشراح الصدر، فقد قيل له: "يا رسول الله، فهل ينفرج الصدر؟ قال: "نعم"، قالوا: "هل لذلك علامة؟"، قال: "نعم، التجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والاستعداد للموت قبل نزوله"[3].

ثم بيَّن– سبحانه– أن سبب هذا الانشراح ومردُّه الإسلام بما فيه من شرائع وأحكام توافق العقل والفطرة، لذا فإن النفوس تؤمن به وترضاه، ومما يسترعي الانتباه في هذه الآية أن جاء اختيار لفظة الصدر في قوله (صدره) دون القلب، والسرُّ في توسعة الصدر، وجعله محلاً للإسلام دون القلب هو "شدة هذا الاتساع، وإفراط كثرته التي فاضت حتى ملأت

---

[1]– معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط1، 1414هـ/1994م، ج4، ص351.

[2]– ينظر: تفسير التحرير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، ج23، ص379.

[3]– ينظر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي، تحقيق د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، مصر، ط1، 1424هـ/2003م، ج12، ص645،.

الصدر، فضلاً عن القلب"[1]، كما أن إسناد الانشراح إلى الله دليل على هذا الشرح ثمّ على خير الوجوه وأكملها لِمَ لا وهو شرح حكيم عليم بهذه القلوب وما يُصلحها[2].

وفي هذا الحرف ﴿ عَلَى﴾ –بدلالته– على الاستعلاء– استعارة تبعية، فقد استُعير الاستعلاء لمن شرح الله صدره للإسلام، وأقبل عليه، ولمن تمكَّن من هذا النور، وثبت عليه، وذلك بجامع الاستعلاء في كلٍ، ودُلّ على هذه الاستعارة بالحرف الدال على الاستعلاء، وتكمن بلاغة الاستعارة أن فيها دلالة على أن من شرح الله صدره للإسلام قد استعلى على هذا النور، وتمكن منه فكأنه راكب على جواد يصرفه حيث يشاء، ويُركضه حيث أراد[3]، وذلك لمزيد قوته، وظهور حجته، وسطوع برهانه.

ثم ذكر –سبحانه– الطرف المقابل للذين انشرحتْ صدورهم للإسلام، وامتلأتْ قلوبهم بفيض حبه، ذكرهم متوعدًا ومهددًا في قوله ﴿فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم مِنْ ذِكْرِ اللهِ﴾ (الزمر: 22) بدأ ذكر حالهم بلفظة (ويل) وفي هذه اللفظة "من الرهبة والزجر الشيء العظيم، كما أن فيها من الإيجاز الأمر البديع، وذلك أنها أجملتْ سوء حالهم بما تدل عليه هذه الكلمة من بلوغهم أقصى غايات الشقاوة والتعاسة"[4]، وذلك أنهم قاموا بأعمال عظيمة فظيعة استحقوا عليها هذا الجزاء، وما ربك بظلام للعبيد، حسبك أن منها تحجر قلوبهم وصلابتها، فهي لا ترقُّ لذكر الله ولا تلين وهذا دليل على فساد هذا العضو، الذي إذا فسد فسد الجسد كله، كما جاء في الحديث الصحيح[5].

---

[1]– روح المعاني، الألوسي، ج23، ص257.

[2]– ينظر: المصدر نفسه، ج23، ص258.

[3]– ينظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر، ط1، 1389هـ/1969م، ج23، ص257.

[4]– تفسير التحرير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ج23، ص381.

[5]–كما ورد ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من حديث النعمان بن بشير وفيه "...ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب"، رواه البخاري في صحيحه: كتاب الإيمان، من حديث

والناظر في نظم هذه الآية وسبكها لما يُلفت نظره فيها- بعد التأمل والتدبر- أمران:

الأمر الأول: أن الله- سبحانه وتعالى- قابل انشراح الصدر بالقسوة، مع أن المتبادر للذهن أن يُعبر بالضيق، فما السرُّ في هذه المغايرة، وما الحكمة المنطوية في ذكر القسوة؟ الحكمة في ذكر القسوة هنا التعبير عن حالة أولئك الأقوام، والكشف عن حقيقتهم مع ذكر الله، وذلك أن حقيقة حالهم أنهم يرفضون ذكر الله جملة وتفصيلاً، ولا يقبلون منه شيئًا أبدًا، فلو جاء التعبير بالضيق لأشعر ذلك أنهم يقبلون شيئًا قليلاً من ذكر الله، وحالهم خلاف ذلك، وهذا من أسرار تلك المغايرة بين الفريقين[1].

الأمر الثاني: أن النظم القرآني جاء مع انشراح الصدر بصيغة المفرد في قوله ﴿أَفَمَن شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ﴾ (الزمر: 22) أما مع قسوة القلب فقد جاء بصيغة الجمع في قوله ﴿فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم﴾ (الزمر: 22) فما السرُّ في ذلك؟ لعل السرَّ في هذا أن المؤمنين وإن كثر عددهم، وتنوع جنسهم إلاّ أنهم كالجسد الواحد إن اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى، كما ورد ذلك في الحديث الصحيح[2]، فالواحد منهم يُمثِّل الأمة والجماعة بما يحمل من همومهم وآلامهم، وبما يكنُّ في صدره لهم من الحب والوفاء، ومن هنا جاء الإفراد في حقهم، وهذه المعاني السامية تفتقد في جانب الكافرين لذا عُبر عنهم بالجمع[3].

ب- الاستعارة المكنية:

وهي التي حُذف فيها المشبه به، واكتُفي بذكر شيء من لوازمه، فهي- كما ذكر الخطيب: "أن يُضمر التشبيه في النفس، فلا يُصرح بشيء من أركانه سوى لفظ المشبه،

النعمان بن بشير، ج1، ص19.

[1]- ينظر: روح المعاني، الألوسي، ج23، ص 258.

[2]- وهو قول رسول الله- صلى الله عليه وسلم- "ترى المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"، رواه البخاري: ج7، ص 77، كتاب الأدب، من حديث النعمان بن بشير.

[3]- ينظر: روح المعاني، الألوسي، ج23، ص258.

ويدل عليه بأن يُثبت للمشبه أمر مختص بالمشبه به"[1]، ومن شواهد هذه الاستعارة قوله – تعالى– ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ القُرْءَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: 24).

في هذه الآية أمرٌ منه– سبحانه– بتدبر القرآن وتفهمه، والنهي عن الإعراض عنه، وقد بدأت الآية بالاستفهام الإنكاري التوبيخي الذي يكشف واقعهم مع القرآن، ويبين حالهم معه[2].

وفي مجيء لفظة ﴿يَتَدَبَّرُونَ﴾ بهذه الصيغة إشارة إلى أن المراد منهم صرف جميع همِّهم إلى القرآن، وأن ينصرفوا إليه بقلوبهم، ليهتدوا بهديه، فقد دلت هذه الصيغة على شدة التدبر وقوته، وعلى مزيد من إمعان النظر فيه، والغوص في معانيه، والوقوف على حكمه وأسراره؛ لفهموا مراد الله، وينتفعوا به.

والمتأمل لنظم هذه الآية يجد أن الأقفال جاءت مضافة إلى ضمير تلك القلوب في قوله ﴿أَقْفَالُهَا﴾ فما سرُّ هذه الإضافة ؟ جاءت هنا مبينة عظم هذه الأقفال، وشدة غلظتها وقسوتها، فهي ليست أقفالاً كسائر الأقفال، وإنما هي أقفال خاصة تليق بقسوة هذه القلوب، التي أعرضت عن القرآن، وتركت تدبره، ففي هذه الإضافة تمييز لهذه الأقفال، وتخصيص لها، فليست هي الأقفال المعروفة، وإنما هي أقفال الكفر التي لا تنفتح أبدًا[3].

---

[1]– الإيضاح، القزويني، ج3، ص137.

[2]– ذكر بعض المفسرين أن المراد بهذه الآية المنافقون (ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ابن جرير الطبري، مطبعة مصطفى بابي الحلبي وأولاده، مصر، ط3، (د.ت)، ج26، ص57)، ولكن الصحيح في هذا –كما يذكر ذلك الشنقيطي–: أن كل من أعرض عن القرآن وترك تدبره، والنظر في معانيه، والعمل بما فيه، فإنه معرض عن هذا القرآن، غير متدبر له، فيطوله الإنكار والتوبيخ الوارد في هذه الآية. (ينظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشيخ محمد الأمين المختار الشنقيطي، تحقيق عطية محمد سالم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1417هـ/1997م، ج7، ص429)، وقد ذكر كلامًا حسنًا في تفسير الآية، وما يتعلق بتدبر القرآن، وما يترتب على هجره، والإعراض عنه، بترك تدبره.

[3]– ينظر: الكشاف، الزمخشري، ج3، ص536.

وتكمن بلاغة القرآن وإعجازه أن ذكر هذا المعنى بطريق الاستعارة المكنية، ففي قوله ﴿أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: 24)، استعارة مكنية تخيلية، فقد شُبهت قلوب هؤلاء بالأبواب والصناديق المغلقة، وحُذف المشبه به، وأُبقي شيء من لوازمه، وهي الأقفال، فهي مكتبة لعدم التصريح بالمشبه به، وتخيلية لإضافة الأقفال إلى القلوب.

وتكمن بلاغة هذه الاستعارة، وتظهر دلالاتها في أن فيها إشارة إلى واقع هذه القلوب مع القرآن الكريم، وذلك أن القفل مع الأبواب كالطبع على القلوب، فقلوب هؤلاء بمنزلة الأبواب المغلقة المحكم إغلاقها، وإن لم يُرفع هذا القفل فلن يُتمكن من فتح هذا الباب، والوصول إلى ما وراءه، وكذلك هذه القلوب إن لم يُرفع عنها الطبع والختم فستظل على كفرها ونفاقها، وإعراضها عن القرآن، وترك تدبرها له، وأنى للإيمان والقرآن أن يدخلا هذه القلوب، وهذه حالتها ؟! [1]

والباب إذا كان مقفلاً فكما لا يدخل فيه شيء فكذلك لا يخرج منه شيء، فستظل هذه القلوب على كفرها ونفاقها، وإعراضها عن كتاب ربها، وترك تدبره، والعمل بما فيه؛ لأنها قلوب قد طُبع عليها وخُتم، فلا الإيمان والقرآن يدخلان هذه القلوب، ولا الشرك والإعراض عن القرآن يخرجان، وكأن في هذا إشارة إلى أنهم يستمرون على هذا الحال ويظلون عليه إلى أن يقبض الله أرواحهم.

وقد جاءت هذه المعاني كلها، ودلت عليها الاستعارة المكنية، ومن هنا يتبين أثر هذه الاستعارة، فقد بيّنتْ حال من أعرض عن القرآن، وترك تدبره، والواقع الذي يعيش فيه في هذه الحياة الدنيا، والجزاء والمصير الذي ينتظره في الآخرة.

جـ-الاستعارة التهكمية:

[1]- ينظر: التفسير القيم، ابن القيم، تحقيق محمد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، (د.ط)، (د.ت)، ص439.

وهي الإتيان بلفظ البشارة في موضع النذارة، والوعد في مكان الوعيد؛ تهكمًا من القائل بالمقول له، وسخرية به واستهزاء، فيكون اللفظ في هذه الاستعارة مستعملاً في ضد معناه ونقيضه، وذلك بتنزيل التضاد أو التناقض منزلة التناسب، بواسطة التهكم[1].

ومن الشواهد عليها قوله- تعالى- ﴿وَيْلٌ لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يَسْمَعُ ءَايَاتِ اللهِ تُتْلَى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَمْ يَسْمَعْهَا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (الجاثية: 7-8).

يذكر- سبحانه- في هاتين الآيتين عاقبة كل من يسمع القرآن يُتلى عليه، ثم يصر مستكبرًا عنها كفرًا به، وإعراضًا، والمتأمل لهاتين الآيتين يجد أن الله-سبحانه وتعالى-بدأ بذكر جزائه وعاقبته، قبل أن يذكر فعله وعمله، فقد بدأت هاتان الآيتان بقوله ﴿وَيْلٌ﴾ وفي هذا مبادرة في إنذاره وتهديده، وبيان لما أعد الله له من العذاب الشديد في الآخرة.

ناهيك عما في بداية الآية بلفظة ﴿وَيْلٌ﴾ من الجزالة والقوة، كما أن البدء بها تجعل المخاطب بها والسامع لها متلهفًا متشوقًا لمعرفة هذا الشقي المحروم الذي أُعدَّ له هذا الويل، وتُوعد به، فيسعى جاهدًا لاجتناب ذلك العمل، وترك تلك الصفة؛ حتى لا يلاقي هذا المصير، ولا يناله هذا العذاب أو يطوله.

بيَّن- سبحانه- لمن أُعد هذا الويل، ومن الذي سيناله في قوله ﴿وَيْلٌ لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾ (الجاثية: 7) والأفاك هو الكذاب كثير الكذب، والإفك أسوأ الكذب وأقبحه، وفي مجيء هذه الصفة بهذه الصيغة دلالة على شدة توغله في الكذب، وكثرة وقوعه فيه، وصدوره منه.

أن مجيء لفظتي: (تُتلى، ويسمع) فعلين مضارعين إشارة إلى تكرر هذه التلاوة عليه، وتكرر سماعه لها، وتجدد حدوثهما، فقد تتابعت عليه هذه التلاوة، وتوالى سماعه لها، إلاّ أنه- مع هذا كله- ثابت على موقفه هذا لا يحول عنه ولا يزول.

[1]- ينظر: الإيضاح، القزويني، ج3، ص109.

ختم- سبحانه- هذه الآية آمرًا رسوله محمدًا صلى الله عليه وسلم أن يُنذره بالعذاب الأليم الذي ينتظره في الآخرة جزاء إعراضه عن هذه الآيات، واستكباره عنها في قوله ﴿فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (الجاثية: 8) بيد أن الآية سلكت مسلكًا عجيبًا، فقد ذكرتْ المعنى وأدته من خلال الاستعارة التهكمية في قوله ﴿فَبَشِّرْهُ﴾ ، وذلك أن البشارة هي الإخبار بما يسر المبشَّر ويسعده، فكيف يُسر ويسعد بهذا العذاب الأليم الموجع الذي سيقض مضجعه، ويقلق باله.

وفي هذه الاستعارة تهكم بذلك المعرض عن القرآن، الذي استكبر وكفر به، كما في هذه الاستعارة التهكمية حط من شأن ذلك المعرض، فهو جدير بهذه السخرية، وبذلك التهكم والاستهزاء، فكأن في هذه الاستعارة التهكمية إشارة إلى موقفه من القرآن، فلما كان يُصِرُّ على استكباره عن القرآن، ويترفع عنه، عاقبه- سبحانه- بنقيض تلك الصفة التي كان عليها في الدنيا، فإن الجزاء من جنس العمل، فلما استكبر عن هذه الآيات في الدنيا عاقبه- سبحانه- بالمذلة والهوان والصَّغَار في الآخرة، تهكمًا به وسخرية جزاء وفاقًا.

كما أن في هذه الاستعارة التهكمية دلالة على شدة المقت والغضب على المتهكم به، ودلالة على هوانه، وسقوط منزلته، ولعل هذا هو سرُّ ورود هذه الاستعارة في هذا الموضع، بل وفي القرآن الكريم كله، وذلك أن المتأمل لهذا النوع من الاستعارة في القرآن الكريم- على كثرة ورودها فيه- يجد أنها "كثيرة التداول في كتاب الله، خاصة عند عروض ذكر الكفار، وأهل الشرك، والنفاق، وغير ذلك من الآيات الوعيدية، والخطابات الزجرية، الدالة على مزيد الغضب، وبالغ الانتقام"[1].

وهكذا ومن خلال ما تقدم من أسرار هذه الاستعارة التهكمية تتجلى بلاغة القرآن، فقد جاءت مبينة ما ينتظر كل مكذب بالقرآن، معرض عنه مستكبر بأن له عذابًا أليمًا، فقد بينت

[1]- الطراز، العلوي، ج1، ص247.

هذا المعنى بأسلوب تهكمي، ساخر لاذع، يليق بهذا المعرض، ويتوافق مع موقفه من القرآن، وما جاء فيه.

6- الخصائص الجمالية لأسلوب الاستعارة:

للاستعارة في كتاب الله شأن وأي شأن، ولها القدح المعلى في البلاغة والإعجاز، وقد وردت الاستعارة في كتاب الله كثيرًا وتنوعت، والسرُّ في جمال الاستعارة في القرآن وحسنها يرجع إلى ما امتازت به من الخصائص التي لا تتوافر ولا تكون في غير القرآن الكريم.

من يتأمل الاستعارات التي وردت في القرآن يجد أنها مشتملة على كثير من الخصائص التي تفردت بها، وتميزت بسببها عن غيرها، ومن هذه الخصائص ما يأتي:

1-الإيضاح: فتكاد تكون هذه الخاصية من أبرز سمات الاستعارة، وبيان ذلك:

أن هذه الاستعارة تستخدم كثيرًا من الألفاظ الموضوعة في أصل اللغة للدلالة على الأمور الحسية للدلالة على الأمور المعنوية، فما أكثر ما تأتي هذه الاستعارة لتمثيل ما ليس مرئيًا بالمرئي، فتصبح المعاني محسوسة ملموسة، فينتقل السامع من حد السماع إلى حد البيان والمشاهدة لها بالبصر.

كما تجلت هذه الخاصية في قوله-تعالى- ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ العَزِيزِ الحَمِيدِ﴾ (إبراهيم: 1)، فقد جاءت الاستعارة في هذه الآية وتكررت لإيضاح تلك المعاني المعنوية بمعانٍ محسوسة ملموسة مأنوسة لدى النفس البشرية تألفها، وتراها دائمًا وتعايشها، فقد استُعيرت الظلمات للكفر، كما استُعير النور للإيمان، وكذا الصراط للإسلام، فهذه المعاني المعنوية لم تظهر ويتضح المراد منها إلاّ من خلال هذه الاستعارة التي تضمنتها هذه الآية.

ولهذه الخاصية أثر مهم في معنى الآية، والغرض الذي جاءت من أجله، وذلك أننا حين نتأمل هذه الآية وننعم النظر فيها تجد أنها تتحدث عن القرآن، مبينة الغرض من إنزاله فقد نزل القرآن ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، وليهديهم كذلك إلى الإسلام، وهو الصراط المستقيم، فحتى يقف الناس جميعًا على هذه المعاني ويدركوها جيدًا، ويفقهوها لابد أن تكون هذه المعاني واضحة جلية بيّنة مفهومة، ومن هنا جاءت الاستعارة لإيضاح هذه المعاني، وجعلها مرئية محسوسة، فمَن منا لا يعرف الظلمة، أو يجهل حقيقتها، وشدة ظلامها، ومن منا لا يعرف حقيقة النور، وشدة سطوعه، وذلك أن وضوح هذه المعاني وظهورها مما يدعو الناس إلى الإيمان بالقرآن والإقبال عليه حتى ينتفعوا به، وتتحقق لهم هذه الغاية التي نزل القرآن من أجلها.

2- وقد يكون لها علاقة بما قبلها، **حسن التشبيه الذي بُنيت عليه الاستعارات**، فقد كان التشبيه ممهدًا لتلك الاستعارات، ودالاً عليها، ولا يخفى أن للتشبيه أثرًا في الاستعارة قوةً ووضوحًا، ودلالة على المعنى المراد، كما تجلى هذا في تشبيه الكفر بالظلمات، والإيمان بالنور، كما اتضح هذا الأمر جليًا في قوله-تعالى-﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ (الحجر: 94)، حين شُبه التبليغ بالصدع، وتكمن بلاغة هذه الخاصية أن هذا التشبيه ينقل أثره ودلالته إلى الاستعارة، ومن ثم إلى المعنى المراد تحقيقه من تلك الآيات التي تتحدث عن مكانة القرآن، والغرض من إنزاله، والأمر بالجهر به، وبيان حال الناس معه.

3-الدقة في اختيار الألفاظ، فألفاظ هذه الاستعارات قد تمَّ اختيارها وانتقاؤها على ما سواها لإظهار الاستعارة، وإبراز معناها، فلو تأملنا الاستعارات التي وردت في حديث القرآن عن القرآن لوجدنا ما يدل على هذه الخاصية، ويشير إليها، تأمل قول الله – تعالى- ﴿ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ ﴾ (الحجر: 94)، وأنعم نظرك متدبرًا متأملاً في هذه اللفظة (فاصدع) فإن في هذه اللفظة من الدلالات والإيحاءات والمعاني ما تتقاصر دونه الأفهام، وتتطامن عنه الرؤوس، وتقصر جميع الألفاظ كذلك أن تؤدي ما تؤديه هذه اللفظة من المعاني والدلالات، ولا يَسدُّ

مَسدُّ هذه اللفظة غيرها، مهما بُذل في سبيل ذلك من محاولات، وتكمن خاصية الاستعارة في هذه اللفظة أن كل ما فيها من معان ودلالات قد تمَّ توظيفه لذلك المعنى العظيم الذي جاءت به الآية، وهو أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجهر بالقرآن، والصدع به في أرجاء مكة كلها.

كما تتجلى الدقة في اختيار الألفاظ وتوخيها في قوله- تعالى-﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ العَزِيزِ الحَمِيدِ﴾ (إبراهيم: 1)، فعند تأمل هاتين اللفظتين (النور والظلمات) اللتين وردت الاستعارة فيهما نجد أن في كل واحدة منهما من المعاني والدلالات ما تتقاصر عنه جميع الألفاظ لأداء هذا المعنى والقيام به، فضلاً عن دلالة جمع لفظة ﴿الظُّلُمَاتِ﴾، وإفراد لفظة ﴿النُّورِ﴾.

ومن هنا تتجلى خاصية هذه الاستعارة في اختيار ألفاظها، وتوخيها على ما سواها لأداء معانيها، وتحقيق أغراضها وأهدافها.

4- تتجلى في الاستعارة التبعية بالحروف خاصية من خصائص الاستعارة في حديث القرآن عن القرآن، ووجه من وجوه بلاغتها، فحينما نتأمل ما ورد في هذه الآيات من استعارة في الحروف نجد أن القرآن قد وظّف هذه الحروف في حديثه عن القرآن لبيان حال الناس مع القرآن، وانقسامهم حوله قسمين، كما يتضح هذا الأمر جليًّا في قوله- تعالى-﴿ أَفَمَنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم مِنْ ذِكْرِ اللهِ أُوْلَئِكَ فِي ضَلاَلٍ مُبِينٍ﴾ (الزمر: 22)، فحينما نتأمل الاستعارة في هذه الآية ندرك عظمة إعجاز القرآن وبلاغته، فقد سخَّر الحروف الصماء وجعلها ناطقة في كشف معانيه، وتحقيق أغراضه.

يتجلى هذا الأمر حينما استعار حرف الجر (على) لصاحب الحق الذي شرح الله صدره للإسلام، وأقبل على القرآن، فقد بيَّن هذا الحرف-بدلالته على الاستعلاء- علو منزلته، ورفيع قدره في الدنيا والآخرة.

كما استعار لصاحب الضلال، المعرض عن هدي القرآن وبيانه حرفَ الجر (في) للدلالة على شدة انغماسه في الضلال، وتخبطه في الظلمات، بسبب إعراضه عن القرآن، وكفره به، فقد بيَّن هذا الحرف– بدلالته على الظرفية– حاله وواقعه الذي يعيش فيه في هذه الدنيا، كما أن فيه دلالة على سوء مصيره، وماله الذي ينتظره في الآخرة.

5– ومن خصائصها أيضًا: ذلك المسلك الذي سلكته بعض استعارات القرآن، ونهجته في بيان موقف الكفار من القرآن، يتجلى ذلك المسلك، وتلك الخاصية في الاستعارة التهكمية، فقد خرجت هذه الاستعارة عن أسلوب المدح والثناء والإطراء وسلكت مسلكًا آخر، وهو مسلك السخرية والتهكم.

وقد ورد هذا النوع من الاستعارات كثيرًا في هذه الآيات في معرض حديثها عن المشركين والمنافقين، المعرضين عن القرآن، الكافرين به، وهذا مكمن حسنها، فقد أشارت إلى موقف هؤلاء بألفاظ تدل على المدح إلاّ أنها استخدمت هذه المعاني في نقيضها من المعاني، فقد تضمنت تلك الألفاظ بين طياتها كل معاني الذم والإهانة والتحقير.

تتجلى هذه الخاصية في قوله– تعالى–﴿وَيْلٌ لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يَسْمَعُ ءَايَاتِ اللهِ تُتْلَى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (الجاثية: 7–8) تأمل قوله ﴿فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ لتدرك بلاغة هذه الاستعارة، وخاصية هذا الأسلوب حينما جعلت العذاب الذي ينتظره بشارة يُبشر به، سخرية به واستهزاء وإذلالاً، جزاء وفاقًا، بعدما كان يستكبر عن آيات القرآن، ويعرض عنها، فجزاؤه اللائق به الإهانة والسخرية والتهكم.

المبحث الثالث:

جمالية الكناية والتعريض

1- الأسلوب الكنائي في القرآن الكريم

أ- مفهوم الكناية لغة واصطلاحا

ب- اختلافات العلماء حول الكناية

جـ- البعد الجمالي لأسلوب الكناية

د- الخصائص الجمالية لأسلوب الكناية

2- أسلوب التعريض في القرآن الكريم

أ- مفهوم التعريض لغة واصطلاحا

ب- الفرق بين الكناية والتعريض

جـ- البعد الجمالي لأسلوب التعريض القرآني

د- الخصائص الجمالية لأسلوب التعريض

1- الأسلوب الكنائي في القرآن الكريم:

أ- مفهوم الكناية لغة واصطلاحا:

وهي أن تتكلم بشيء وتريد غيره، يُقال: كنَّى عن الأمر بغيره، يُكني كناية، إذا تكلم بغيره مما يُستدل عليه[1]، مأخوذة من الستر والتغطية، يُقال: كنيتُ الشيء إذا سترته، وسُميت بهذا الاسم؛ لأنها تستر معنى، وتُظهر غيره[2]، ومنه الكنية؛ وذلك أن فيها سترًا للاسم، وإظهارًا لشيء آخر، وهي الكنية[3].

ومن ذلك كنايتهم عن السفينة "بابنة اليم"، وعن الحية "بابنة الرمل"، وعن القلب، بموطن الأسرار ... إلى غير ذلك مما ورد لدى العرب من كنايات، ذلك أن التعريض والتستر في القول أبلغ من الإفصاح وأوقع في النفس. ومن هذه المعاني اللغوية يتضح معناها في اصطلاح أهل البلاغة والبيان،

وتُعد الكناية من المصطلحات البلاغية الأولى التي بُحِثت عند النحويين واللغويين والبلاغيين، لأنّها تتعلّق بالإضمار والإظهار، فهي تعني: الستر والخفاء، كما عدها سيبويه في قول العرب: (يا فلان) كناية عن شخص غير معروف[4]. فالكناية عنده لغوية، وهي كذلك عند الفراء، إلا أنَّها أخذتْ عنده منحيين:

الأول: الكناية عن الأشياء بالضمائر، كما في قوله تعالى: ﴿وَالنَّهَارِ إِذَا جَلاَّهَا﴾ (الشمس: 3)، أي: (جلَّى الظلمة، فجاز الكناية عن الظلمة).

---

[1]- ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (ك ن ي).

[2]- ينظر: الطراز، العلوي، ج1، ص366.

[3]- ينظر: الإكسير في علم التفسير، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم البغدادي الطوفي، تحقيق د. عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، ط2، 2002م، ص155.

[4]- ينظر: الكتاب، سيبويه، ج2، ص248.

والثاني: الكناية بمعناها الاصطلاحي، مثل الكناية عن (العورات) بـ (الجلود)، في قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِم سَمْعُهُم وأَبْصَارُهُم وجُلُودُهُم﴾ (فصلت: 20).[1]

وكذلك هي عند أبي عبيدة: كلُّ ما فُهِم من الكلام ومن السياق الاصطلاحي، كما في قوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾ (البقرة: 223)، فهو كناية وتشبيه[2].

ب- اختلافات العلماء حول الكناية:

وقد اقتضى الاختلاف في الأصول والأساليب بين اللغة والاصطلاح عند الفراء وأبي عبيدة، أن يقف العلماء حيال آيات القرآن الكريم موقف إطالة في التفكير والتدبر، معتمدين على الموروث العربي شعراً ونثراً، فجاءت كتبهم ذات طابع لغوي ونحوي غالباً، تتخلَّلها المسائل البيانية، وعند ذاك اتخذت المصطلحات البيانية، ومنها الكناية، طريقها إلى الدراسة بصورتها الصحيحة المتجلية بجهود من جاء بعدهم من العلماء، كالجاحظ الذي عنِى بها أسلوباً من أساليب القول العربي، وعدّها أبلغَ من التَّصريح[3]، وهي عنده مرادفة لمصطلح (التَّعريض)، إذ يقول: "أَو ما علمت أن الكناية والتَّعريض لا يعملان في العقول عملَ الإفصاح والكشف ... قال شريح: (الحدةُ) كناية عن (الجهل)"[4].

أما المبرد فالكناية عنده تقع على ثلاثة أضربٍ:

أولها: التَّعميةُ والتَّغطيةُ، كقول النابغة:

أكْني بِغيرِ اسمِها وقد عَلِمَ اللهُ خَفِيَّاتِ كُلِّ مُكتَتِمِ

وثانيها: الرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش إلى ما يدلُّ على معناه من غيره.

---

[1]- ينظر: معاني القرآن، للفراء، ج3، ص16.

[2]- ينظر: مجاز القرآن، لأبي عبيدة، ج1، ص73.

[3]- ينظر: الحيوان، الجاحظ، ج3، ص122.

[4]- البيان والتبيين، الجاحظ، ج1، ص17.

وثالثها: التَّضخيم والتَّعظيم، ومنه اشتقت(الكُنْية)، وهو أن يعظَّم الرجل، وذلك من غير أن يذكر اسمه صريحاً في العبارة. فهي تستعمل قريبة من المعنى بأن لا يدعى باسمهِ[1].

ومن الأمثلة التي ضربها للكنايةِ قولُ الخنساء:

طَوِيلُ النِّجَادِ رَفِيعُ العِمَادِ وسَادَ عَشِيرَتَهُ أَمْرَدَا

قال فيه: "قولهم (طويل النجاد): حمائلُ السيف، تُريد بـ (طول نجاده): طولَ قامتهِ، وهذا مما مدِح به الشَّريف[2].

وقد ذكرها قدامة بن جعفر باسم (الإرداف)، فقال: " أن يريد الشاعر دلالةً على معنًى من المعاني، فلا يأتي باللفظ الدال على ذلك المعنى، بل بلفظٍ يدلُّ على معنًى هو ردفُه وتابع له، فإذا دلَّ على الّتابع أبان عن المتبوع، كقول عمر بن أبي ربيعة:

بَعِيدَةُ مَهْوَى الْقُرْطِ إِمَّا لِنَوْفَلٍ أَبُوهَا وإِمَّا عَبْدُ شَمْسٍ وهَاشِمِ[3]

وإنما أراد أن يصف (طول الجيد) ، فلم يذكره بلفظه الخاص، بل أتى بمعنى هو تابع لطولِ الجيدِ، وهو بعد مهوى القِرط[4].

ولعلّ الفيصل في تحديد مفهوم (الكناية) يعود إلى عبد القاهر الجرجاني الذي عرّفها بقوله: "الكناية: أن يُريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود، فيومئ به، ويجعله دليلاً عليه"[5].

---

[1]- الكامل، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، تحقيق وتعليق د.محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط3، 1418هـ/1997م، ج2، ص855-858.

[2]- الكامل، ج2، ص5-6.

[3]- ديوانه، ص196.

[4]- ينظر: نقد الشعر، قدامة بن جعفر، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1982م، ص178.

[5]- دلائل الإعجاز، الجرجاني، ص66.

ومن ثم عُرِّفتْ الكناية بأنها: لفظ أُطلق وأُريد به لازم معناه، مع قرينة لا تمنع من إرادة المعنى الحقيقي[1].

يتضح من هذا التعريف أننا في الكناية أمام معنيين: معنى ظاهر يتجلى في ظاهر الصياغة ومعنى خفي أو باطني، هو المراد، بمعنى أننا أمام انزياح لغوي، تنحرف فيه الصياغة عن دلالتها الوضعية إلى دلالة أخرى مجازية تترتب عليها لوجود علاقة تلازم عرفي أو عقلي بينهما.

فأسلوب الكناية يقوم على نقل الكلمة من معناها الشائع الذي استقرت عليه في عرف جماعة معينة إلى معنى آخر، ولا يكون هذا النقل ارتجاليا أو عشوائياً، بل يبنى على علاقات خاصة تربط بين المعنى المنقول منه والمعنى المنقول إليه. فهي تعبير مجازي يتحاشى مهزولَ اللّفظ إلى مهذَّبِه، وسوقي العبارة إلى رصينِها. وهي من أوسع الأساليب التي تُيسر للمرء قولَ كلِّ شيءٍ، فجعلوا صلتها بِـ (الرمز) شبيهة بصلتها بـ (التعريض) ، فكلاهما ينبع من أصل واحد، وهو إيراد غير ظاهر المعنى ودلالة اللفظ الأولية[2].

وللكناية اصطلاحات مرادفة، كالإرداف والوحي والإيماء والتلويح والإشارة والرمز. يقول الشريف المرتضى: إن كلام العرب وحي وإشاراتٌ واستعاراتٌ ومجازات"[3]، (فالوحي والإشارات) من معاني الكناية، وهي من مجالات التأثير النفسي التي هي أبلغ من التصريح.

وقد عد البلاغيون أسلوب الكناية في بعض الأحيان ضرورة يتطّلبها الموقف، وذلك حين يكون اللفظ الصريح تشمئز منه النَّفس ويعافُه الذَّوقُ، لمجافاته الأدب والقيم الاجتماعية،

---

[1]- انظر: الإيضاح، القزويني، ج3، ص156.

[2]- ينظر: أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم، د.محمد حسين علي الصغير، دار المؤرخ العربي، ط1، 1999م، ص119.

[3]- أمالي المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، الشريف المرتضى علي بن الحسين العلوي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1387هـ/1977م، ج1، ص4.

أو يكون التَّعبير الصريح مدعاةً للمتاعب، ومثارا للأذى، واستجلاء للخصومة. وقد توسع السكاكي في مفهوم الكناية، فجعلها ضمن مبحث دلالات الألفاظ وعلاقاتها الاستدلالية، وقال في تعريفها: "هي ترك التَّصريح بذكرِ الشيءِ إلى ذكرِ ما يلزمه، لينتقلَ من المذكور إلى المتروك"[1].

نستنتج مما تقدم أن كلَّ قول فيه عدول عن التصريح بذكر الشيء هو كناية، الهدف منها أن ينأى المتكلِّم عن المباشرة والتحديد الصريح لما يريد أن يقول، ويسوقَ تعبيراً ظليلاً يحرك الفكر، ويبعث على الأمل. وتلك سمة من السمات الفنية في التعبير اللغوي، تبعده عن الرتابة التي تنشأ من طول استعمال الألفاظ في معانٍ محددةٍ مألوفة. فيعمد إلى تطوير معاني الألفاظ عن طريق الأساليب البيانية، التي تُعد الكنايةُ ركنًا من أركانها الأساسية.

جـ- البعد الجمالي لأسلوب الكناية:

ولأسلوب الكناية أثره الخاص الذي يُميزه عن غيره من أساليب البيان، وتكمن بلاغة الكناية في كونها تُعطيك الحقيقة مصحوبة بدليلها، وتذكر القضية، وفي طياتها برهانها الشاهد عليها، فهي تمتاز بالإقناع والإمتاع، ومتى ما جاء المعنى مصحوبًا بدليله كان أشد أثرًا وتأثيرًا، وأقوى إقناعًا، وأوقع في النفس، وأعلق بالفؤاد، وآكد للمعنى، وأشد تأثيرًا في النفوس[2].

ولذلك فقد "أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الإفصاح"[3]، كما ذكر ذلك عبد القاهر الجرجاني، ثم أخذ في بيان وجه حسنها، وبيان أثرها، وشدة تأثيرها قائلاً: "ليس

---

[1]- مفتاح العلوم، السكاكي، ص637.

[2]- ينظر: مقدمة كتاب: الكناية والتعريض لأبي منصور الثعالبي، تحقيق د.عائشة حسين فريد، دار قباء للطباعة، ط1، 1998م، ص44.

[3]- دلائل الإعجاز، الجرجاني، ص70، وليس هذا الإجماع على الإطلاق، فالكناية أبلغ في المقامات التي تستدعيها وتتطلبها، وما عدا ذلك فلا، إذ الكناية كسائر الأساليب البلاغية التي لا تشرف لذاتها، وإنما تحسُن وتبلغ الغاية على حسب تطلب المقام لها، فالبلاغة دائمًا في مراعاة الكلام لمقتضى الحال، بأي أسلوب كان.

المعنى إذا قلنا: إن الكناية أبلغ من التصريح أنك حين كنيتَ عن المعنى زدته في ذاته، بل المعنى أنك زدتَ في إثباته، فجعلته أبلغ وآكد وأشد، فليست المزية في قولهم: (جم الرماد) أنه أدل على قرى أكثر، بل إنك أثبت له القِرى الكثيرة من وجه هو أبلغ، وأوجبته إيجابًا هو أشد، وادَّعيته دعوى أنت بها أنطق، وبصحتها أوثق"[1].

ولذا فقد كانت الكناية- ولا زالت- الميدان الفسيح الذي يتسابق فيه البلغاء، وتتفاوت فيه أقدارهم، وتتباين فيه منازلهم، إذ لا يصل إليها إلاّ "من لطُف طبعه، وصفت قريحته"[2]، ولا عجب في هذا فهي "وادٍ من أودية البلاغة، ومقتل من مقاتل البيان العربي... وطريق جميل من طرق التعبير الفني ... ووسيلة قوية من وسائل التأثير والإقناع، ولها أثر كبير في تحسين الأسلوب، وتزيين الفكرة، فهي من العبارة الأدبية كالدرة اليتيمة في العقد، وكالزهرة الجميلة في الروضة الفيحاء، تضفي عليها جمالاً أخّاذًا، وسحرًا حلالاً، وتكسوها رونقًا وبهاءً، فتسترعي الانتباه، وتسترق الأسماع، وتبهر الألباب، وتذوب النفس تأثرًا بجمالها، وتتراقص العواطف فيها لعناقها، وتتحرك الأحاسيس مفتونة بحسنها وجمالها"[3].

أما الكناية في القرآن فإنها "فوق طاقة بني الإنسان؛ لِما فيها من روعة التعبير، وجمال التصوير، وألوان الأدب والتهذيب، ما لا يستقل به بيان، ولا يدركه إلاّ من تذوق حلاوة القرآن"[4]، فلا تجد معنى من المعاني في القرآن جاء بهذا الأسلوب الكنائي إلاّ وفيه نكت بيانية، وأسرار بلاغية، ما كانت لتكون لو جاء الأسلوب على حقيقته، وقد كثرت في النظم القرآني وتعددت أوجهها فهي "حينا واسعة، مصورة موحية، وحينا مؤدبة ومهذبة تتجنب ما ينبو عن الأذن سماعه، وحينا موجزة تنقل المعنى الكبير في اللفظ القليل، وكثيرا ما تعجز

---

[1]- المصدر السابق، ص71.

[2]- البلاغة الواضحة، علي الجارم ومصطفى أمين، دار المعارف، مصر، 1999م، ص131.

[3]- الأسلوب الكنائي في القرآن الكريم، د. محمود السيد شيخون، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط1، 1398هـ/1978م، ص87.

[4]- نفسه، ص101.

الحقيقة أن تؤدي المعنى كما أدته الكناية في المواضع التي وردت فيها الكناية القرآنية"[1].

ولنتأمل ما تصوره الآيات القرآنية عن طريق الكناية من مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنْزَلَ اللهُ مِنَ الكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً أُوْلَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلاَّ النَّارَ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللهُ يَوْمَ القِيَامَةِ وَلاَ يُزَكّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (البقرة: 174).

يذكر- سبحانه- في هذه الآية أحوال علماء اليهود وأحبارهم مع القرآن الكريم، مبينًا موقفهم منه، من كتمانهم له، وإخفاء ما جاء فيه من البينات والهدى، وذلك أنهم كتموا أمر محمد صلى الله عليه وسلم ونبوته، وما يجدونه عندهم مكتوبًا في التوراة، كما أخفوا كثيرًا من الآيات والأحكام التي أنزل الله في كتابه، كما بيَّن- سبحانه- أن كتمانهم ما أنزل الله كان مقابل رِشوة يأخذونها، وفي هذا مزيد ذم لهم، واحتقار لهم[2].

ففي قوله تعالى: ﴿ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللهُ يَوْمَ القِيَامَةِ﴾ (البقرة: 174) ليس نفي أصل الكلام عنهم؛ وذلك لورود آيات في القرآن تدل على أنه- سبحانه- يكلم الكافرين يوم القيامة، ومن ذلك قوله ﴿ قَالَ اخْسَئُوا فِيهَا وَلاَ تُكَلِّمُونِ﴾ (المؤمنون: 108)[3]، إذن فقد أُريد من هذا اللفظ ﴿ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ ﴾ لازم معناه، وليس معناه الحقيقي، وهو مطلق الكلام.

فعدم تكليمه- سبحانه- لهم يوم القيامة كناية عن شدة غضبه عليهم، وإعراضه عنهم، يدل على هذا المعنى الكنائي قول العرب: فلان لا يكلم فلانًا، يريدون بذلك بيان شدة غضبه عليه[4]، وذلك أن من يغضب على شخص يصرمه، ويقطع محادثته، والكلام معه،

---

[1]- التعبير الفني في القرآن الكريم، بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، (د.ت)، ص207.

[2]- ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ابن جرير الطبري، ج2، ص89، وهذه الآية وإن كانت نازلة في علماء أحبار اليهود إلاّ أنها تتناول كل من كتم شيئًا من الحق مختارًا، وأخذ على ذلك الكتمان حظًا من الدنيا وحطامها، إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب (ينظر: المحرر الوجيز، ج1، ص241، وفتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1403هـ/ 1983م، ج1، ص171).

[3]- ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد بن عطية الأندلسي، ج1، ص241.

[4]- ينظر: معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ج1، ص245.

دلالة على شدة بغضه له، ومقته إياه[1]، لأن في التكلم- ولو كان بشرٍّ- تأنيسًا والتفاتًا إلى المكلَّم، واعترافًا به وبوجوده[2]، وقد جرت عادة الملوك أنهم عند الغضب يعرضون عن المغضوب عليه، ولا يكلمونه ولا يلتفتون إليه؛ وذلك لانحطاط قدره، ودناءة منزلته لديهم، وعظم جرمه وشناعة ما ارتكبه، كما أنهم عند الرضا يقبلون عليه بالوجه والحديث، ويتوجهون إليه بالملاطفة والبشاشة والبشر[3]، والله سبحانه أعلم بمراده[4].

وتكمن بلاغة الكناية في هذه الآية، وفي هذا السياق أن فيها دلالة على عظم الجرم الذي أقدم عليه هؤلاء الذين كتموا ما أنزل الله، فلما كان جرمهم عظيمًا استحقوا هذا الجزاء العظيم، وأي عذاب أشد من إعراض الله عنهم، وتركه مخاطبتهم، والحديث معهم في ذلك اليوم العصيب الذي هم فيه أحوج ما يكونون إلى رحمته ولطفه.

كما أن في هذه الكناية إشارة إلى انحطاط قدرهم ومنزلتهم، فلا كرامة لهم ولا شأن، فلا يُلتفت إليهم يوم القيامة، ولا يُعتد بوجودهم، فهم والعدم سواء، جزاء ما اقترفوه، وأقدموا عليه.

---

[1]- ينظر: الكشاف، الزمخشري، ج1، ص329.

[2]- ينظر: البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، دراسة وتحقيق وتعليق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض ود. زكريا عبد المجيد النوني، ود.أحمد النحولي الجمل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ/1993م، ج1، ص667.

[3]- ينظر: التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج5، ص27، والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد بن عطية الأندلسي، ج1، ص241.

[4]- ومما جاء في تفسير هذه الآية ﴿وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ﴾ أن الكلام على حقيقته، والمراد به: أن الله لا يكلمهم بما يحبون ويشتهون، وأما ما يسوؤهم ويكرهونه فإنه يكلمهم به (ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ابن جرير الطبري، ج2، ص90)، وقيل: لا يكلمهم أي لا يرسل إليهم الملائكة بالتحية، وقيل: بل معناه: إن الله لا يسمع كلامهم، لأن أهل الجنة وحدهم هم الذين يسمع كلامهم، ويسمعون كلامه. (ينظر: معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ج1، ص245).

وقد جاءت الكناية مشيرة إلى هذه المعاني كلها، ودالة عليها، ومن هنا تتجلى بلاغة الكناية وأثرها في هذا المقام من خلال ذكر موقف من يكتم القرآن أو يحرفه، وذكر جزائه، وما أعد الله له من العذاب والنكال في الآخرة.

وفي موضع آخر يذكر – سبحانه وتعالى– موقف كفار قريش من القرآن، وممن جاءهم بالقرآن، وتلاه عليهم مبينًا ما في قلوبهم نحوه من الحقد والغيظ قائلاً: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَاتٍ تَعْرِفُ في وُجُوهِ الذِّينَ كَفَرُوا المُنْكَرَ يَكَادُونَ يَسْطُونَ بِالَّذينَ يَتْلُونَ عَلَيْهِمْ ءَايَاتِنَا قُلْ أَفَأُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِن ذَلِكُمُ النَّارُ وَعَدَهَا اللهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَبِئْسَ المَصِيرُ﴾ (الحج: 72).

يبين –سبحانه– في هذه الآية مدى حقد الكافرين على القرآن الكريم، وشدة عداوتهم له، ومدى حقدهم لمن يتلو على مسامعهم القرآن.

وقد كشف هذه الحقيقة، وبيّنها أتم بيان ما جاء في هذا النظم من إظهار في مقام الإضمار في قوله ﴿تَعْرِفُ فِي وُجُوهِ الَّذِينَ كَفَرُوا المُنْكَرَ﴾ (الحج: 72) وذلك أن مقتضى الظاهر أن يُقال: تعرف في وجوههم، ولكن جاء الإظهار ليُبين باعث الإنكار، والدافع له[1] فذكر أنهم مع كفرهم بهذه الآيات، وإعراضهم عنها، فإنهم إذا تليت عليهم هذه الآيات ظهر الإنكار في وجوههم، وهو التجهم والبسور والعبوس[2]، وهذا كله كناية عن شدة غيظهم وغضبهم على من يتلو عليهم القرآن، وفرط إنكارهم لهذا الحق المتلو عليهم، حتى ظهرت آثاره على وجوههم، فيكون في هذا التعبير كناية عن امتلاء قلوبهم بالغيظ والإنكار، وأنهم بلغوا بذلك أمرًا عظيمًا حتى تجاوز الحقدُ والغيظُ قلوبَهم، وطفح على وجوههم، ففي هذا التعبير كناية عن شدة غيظهم، وقوة حنقهم على القرآن، ومن جاء به، ومن تلاه عليهم[3].

[1]– ينظر: البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ج6، ص358.

[2]– ينظر: الكشاف، الزمخشري، ج3، ص22.

[3]– ينظر: تفسير التحرير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ج17، ص334.

كما في هذا التعبير كناية عن شدة بغضهم للآيات، وعظيم كرههم لها، لذا ترى وجوههم لذلك مكفهرة متجهمة؛ لشدة بغضها، وفرط كراهيتها[1].

وكثيرًا ما يأتي ذكر ملامح الوجه، وما يعلوه من الآثار كناية عما في القلب من النعيم والسرور، أو ما فيه من الغيظ، وشدة الغضب، ومن ذلك قوله- تعالى-: ﴿ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ﴾ (المطففين: 24)، فهي كناية عن شدة نعيمهم، وفرط مسرتهم بالنعيم، وسعادتهم به[2].

ولأجل هذه الكناية عُدل بهذا النظم القرآني عن قوله (أنكروه، أو ينكرونه)، مع أنه أشد اختصارًا في العبارة، فقد أُوثر هذا الأسلوب لما تضمن من هذه الكناية التي تكشف موقف هؤلاء الكفرة من القرآن، ومن الذين يبلغونهم إياه، ويتلونه عليهم، ومن هنا تتجلى بلاغة هذه الكناية، وأثرها في سياق ذكر موقف الكافرين بالقرآن والمنكرين له، فقد جاءت معبرة عن هذا الموقف، مبينة له مع ذكر الدليل الدال عليه، المبين له أتم بيان، فتأمل بلاغة هذا القرآن، وتدبر إعجازه.

ومن الكنايات القرآنية التي جيء بها انزياحا عن أصل الكلام الموضح لعلاقة الرجل بالمرأة، والأشياء الكريهة الخارجة من جسم الإنسان، وكُلّ فِعل قبيح لا يستطاع التعبير عنه بصريح ألفاظه، لأَّنها تخدش جمالية الأسلوب القرآني ورقته قوله تعالى: ﴿وإِن كُنْتُم مَرْضَى أو عَلَى سَفَرٍ أو جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِنَ الْغَائِطِ﴾ المائدة: 06، فكلمة (الغائط) وردت في السياق القرآني مرتين على سبيل الكناية، لأن (الغائط) في اللّغة من: (غَاط يغُوطُ غَوطَا)، و(الغوط)

[1]- ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تقديم محمد النجار وتصحيح محمد البسام، دار المدني، جدة، 1408هـ/1988م، ج3، ص340.

[2]- ينظر: التحرير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ج17، ص334.

و(الغائِطُ) المتَّسعِ من الأرض، و(الغائِطُ): اسم المكان المنقطع الذي يقصده الشخص لقضاء حاجته، إذ يغيب عن أعينِ الناس[1].

أما في السياق القرآني فـ (الغائِطُ) كلمة يكْنَى بها عن (الحدث) ، أي: خروج الشيء الخبيث من الإنسان؛ لأن (الغائط) هو المكان المطمئِن من الأرض، وكانوا إذا أرادوا قضاء الحاجة أَتوا غائطًا[2]. وقيل: (الغائط) ما انخفض من الأرض[3].
وقيل: هو الصحراء[4]. لذا استُعيض بالمكان عن الشيء الذي يحدث فيه.
ومثل هذا قوله تعالى: ﴿ومَا المَسِيحُ ابنُ مَرْيَمَ إلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَت مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلاَنِ الطَّعَامَ﴾ المائدة: 75، فـ (أكل الطعام) هنا كناية عن ما يحدث بعد الأكل[5]. وعن ابن عباس رضي الله عنه عندما سئِلَ عن (يأكلان الطعام) قال: "هو كناية عن قضاء الحاجة، لأن من أكَلَ الطَّعام احتاج إلى النَّفضِ، لما في ذلك من دلالة على الاحتياجِ المنافِي للأُلوهية"[6].

قال تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُم لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُم﴾ البقرة: 187، فكلمة (الرَفث) في اللّغة تعني: الفحشَ في القول، والكلام البذيء، فـ (رَفَث في كلامه، يرفُثُ رفْثاً، ورفِثَ رفْثاً، ورفُثَ بالضم، وأرفَثَ) كُلَّه بمعنى: أفحش[7].

و(الرفث): كلام متضمن لما يستقبح ذكره، مِن ذِكر الجِماع ودواعيه، فجعِلَ كنايةً عن (الجماع)، كما في قوله تعالى الآنف الذكر، وذلك تنبيهاً على عدم جواز دعوتهن إلى ذلك

---

[1]- ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (غ و ط).

[2]- ينظر: التبيان في تفسير غريب القرآن، شهاب الدين أحمد بن محمد المصري، تحقيق فتحي أنور الدابولي، دار الصحابة للتراث، طنطا، مصر، ط1، 1992م، ج1، ص168. ومعاني القرآن، للفراء، ج1، ص303.

[3]- ينظر: معاني القرآن، للنحاس، ج2، ص274.

[4]- ينظر: روح المعاني، الألوسي، ج5، ص41.

[5]- ينظر: معاني القرآن، للنحاس، ج2، ص344.

[6]- روح المعاني، ج6، ص209.

[7]- ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (ر ف ث).

والتحدث معهن فيه. وعدي بـ (إلى) لتضمنه معنى الإفضاء، وكذلك في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ ولا فُسُوقَ ولا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ البقرة: 197، فهذا نهي عن تعاطي الجماع، وعن الحديث فيه، إذ هو من دواعيه[1].

وقد كنى الله تعالى به في هذا الموضع تناسباً مع الحال المنهي فيه إتيان هذا الفعل، إذ لم يكْنِ عنه بالكنايات المألوفة عن (الجماع) في مواضع أُخر، كـ (المباشرة، والملامسة، والحرث) وغير ذلك، وإنَّما جاء بكلمة (الرَفثِ) عندما تحدث عن الصوم والحج. فلقُدسية هذه الأوقات استُهجِن القيام بهذه العملية. فلما كانت كلمة (الرفث) تعني الفُحشَ والبذاءَة، عبر بها عن الشيء المكروه أو المستهجن. لذا جيء بهذه المفردة للّتنفير عن هذا الفعل، فنهى الله تعالى عن ذلك، في قوله: (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) لأّنه لا يريد لهم أن يقعوا فيه، فَعبر عنه بما يهجنُه ليكون منفِّرا لهم عن التَّورطِ فيه[2].

فالله عز وجل جعل تناسباً جميلاً وعجيباً بين ألفاظ القرآن ومواضع الإتيان بها. فعلى سبيل المثال نجد أن الكنايات في القرآن الكريم في بعض المواضع تتعدد الألفاظ المكني بها ولكن المعنى واحداً، إلاَّ إنَّنا عندما نطابق بين اللفظة والسياق نكتشف السر الذي جاءت به لفظة من بين مجموعة ألفاظ، ومن هذه الألفاظ الألفاظُ المعبر بها عن علاقة الرجل بالمرأة. نأخذ كلمة (السر) في قوله تعالى ﴿ولَكِن لاَ تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا﴾ البقرة: 135، وقد وردت كلمة (السر) في القرآن الكريم في صيغ مختلفة، إلا أنها في هذا الموضع خرجت كلمة (سرا) على سبيل الكناية إلى معنى آخر هو (النكاح) ، وقد كُنِّي بها عن النكاح لأنَّه يكون بالسر من حيث أنَّه يخفى. فعملية الوعد خرجت لشيء آخر هو (الزنا) أو (النكاح) ، فأطلق عليها شيء من

[1]- ينظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1407هـ/1987م، ص204.

[2]- ينظر: الكشاف، الزمخشري، ج1، ص337.

لوازمها فَسميت سِرا[1]، على أن المواعدة في السر عبارة عن المواعدة بما يستَهجن، لأن مسارّتهن في الغالب بما يستَحيا من المجاهرة به[2].

د- الخصائص الجمالية لأسلوب الكناية:

من يتأمل أسلوب الكناية في القرآن يدرك أنه فوق طاقة بني الإنسان؛ وذلك لما ينطوي تحته من لطائف وأسرار، ولا يدرك هذا الأمر إلاّ من تذوق حلاوة القرآن، وكان من أهل الفصاحة والبيان.

وعند تأمل الكنايات التي وردت في حديث القرآن عن القرآن نجد أنها قد اشتملت على كثير من الخصائص والمزايا التي تحقق الغاية منها، والهدف من ورائها، ومن هذه الخصائص:

1-تجسيد المعاني وإبرازها في صورة محسوسة تزخر بالحركة والحياة، فتزداد هذه الكناية بهذه الخاصية تعريفًا ووضوحًا، ورسوخًا في النفس، وتأكيدًا، وذلك لما للأمور الحسية من علوق بالنفوس، وتأثير فيها.

تتجلى هذه الخاصية عندما نتأمل قوله- تعالى- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ الكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً أُوْلَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلاَّ النَّارَ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللهُ يَوْمَ القِيَامَةِ وَلاَ يُزَكّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (البقرة: 174)، فحينما نتأمل قوله: (وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللهُ)، نجد أن هذه الكناية جاءت مبرزة المعنى في صورة محسوسة، فقد كُني عن شدة الغضب عليهم ومقتهم بأمر واضح جلي، وهو عدم تكليم الله لهم، وإعراضه عنهم.

وتكمن بلاغة هذه الكناية بهذه الخاصية أن فيها إظهارًا ودلالة على عظم جرم هؤلاء القوم، وشناعة ما أقدموا عليه، فاستحقوا بذلك العذاب العظيم، والجزاء المهول اللائق بهم،

[1]- ينظر: روح المعاني، الألوسي، ج2، ص151.

[2]- ينظر: الكشاف، ج1،ص 373، ومعاني القرآن ، للنحاس، ج1،ص227، ومعاني القرآن ، للفراء، ج1، ص153.

وبأفعالهم المنكرة مع القرآن، فكان في هذه الخاصية مزيد من إظهار ذلك المقت الشديد عليهم من موقفهم من القرآن.

2-قوة التأكيد، والمبالغة في إثبات المعنى المراد بيانه وتقريره، وذلك أن هذه الكناية تعرض المعنى مصحوبًا بدليله، مقرونًا بحجته وبرهانه.

تتجلى هذه الخاصية حينما نتأمل قول الله- تعالى- ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَاتٍ تَعْرِفُ في وُجُوهِ الذِّينَ كَفَرُوا المُنْكَرَ يَكَادُونَ يَسْطُونَ بِالَّذينَ يَتْلُونَ عَلَيْهِمْ ءَايَاتِنَا ﴾ (الحج: 72) فحينما نتأمل قوله: (تَعْرِفُ في وُجُوهِ الذِّينَ كَفَرُوا المُنْكَرَ) نجد أن الله- سبحانه وتعالى- كني بهذه الألفاظ عن شدة عداوة أولئك الكفرة الفجرة للقرآن الكريم، ومدى حقدهم وحنقهم عليه، هذا المعنى الذي جاء القرآن بذكره وبيانه لم يأتِ غفلاً من البينات والدلائل التي تؤكده، فقد جاء مصحوبًا بما يدل عليه، وبالبرهان الذي يشير إليه، ويظهره ويؤكده، وهو أن هؤلاء القوم من شدة ذلك الحقد، وتلك العداوة قد بلغ بهم الحقد والبغض أمرًا عظيمًا حتى إنك ترى في وجوههم المنكر، والغيظ من هذه الآيات ومن يتلوها عليهم.

كما تتجلى في هذه الكناية تجسيد هذا المعنى، وإبرازه بصورة حسية مُشاهدة، ومن هنا تجلت بلاغة هذه الكناية بهذه الخاصية حينما ذكرت هذا المعنى وأكدته بما لا يدع للشك فيه طريقًا ولا مجالاً؛ لأنها ذكرت هذا المعنى وأوردته بالدليل الدال عليه، والمؤكد له، وأتبعته بالحجة المبينة له، ومن هنا كانت الكناية بهذه الخصائص أبلغ من التصريح في مقاماتها، وأقوى من حيث إثبات هذه الحقائق وتأكيدها.

3-الإيجاز: وهذه الخاصية وإن كانت ميزة تتجلى في كثير من الأساليب القرآنية، إلاّ أن للكناية منه نصيبًا وافرًا، وحظًا موفورًا.

تتجلى هذه الخاصية حينما نتأمل قول الله- تعالى- في حديثه عن المشركين الذين ارتابوا ويرتابون في القرآن، فقال لهم بعدما تحداهم بأن يأتوا بسورة من مثل القرآن ﴿فَإِنْ لَمْ

تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: 24) فقد كنى بهذه الآية حين أمر باتقاء النار عن ترك العناد.

4- **التأدب:** تميل لغة الخطاب القرآني إلى استعمال اللّفظ المهذَّب، لاسيما عندما تذكر الآيات الموضحة لعلاقة الرجل بالمرأة، والأشياء الكريهة الخارجة من جسم الإنسان، وكُلّ فِعل قبيح لا يستطاع التعبير عنه بصريح ألفاظه، لأَّنها تخدش جمالية الأسلوب القرآني ورقته. وكذلك السب واللعن وذكر الصفات القبيحة، فكلُّ ذلك إنَّما جاء في القرآن جاء عن طريق الكناية والرمز.

2- أسلوب التعريض في القرآن الكريم:

أ- مفهوم التعريض لغة واصطلاحا:

يُقال عرَّض تعريضًا: إذا لم يُبيِّن المتكلم، والتعريض خلاف التصريح، يُقال: عرَّض بفلان إذا قال فيه قولا، على جهة الذم والعيب[1]، والتعريض هو: إمالة الكلام عن وجه إلى عرض، وهو الجانب، والناحية[2]، ومن هنا سُمي هذا الأسلوب تعريضًا؛ وذلك "أن المعنى فيه يُفهم من عرضه، أي من جانبه، وعرض كل شيء جانبه"[3].

ومن خلال ما تقدم يتضح المراد من التعريض، فهو- كما عرفه الزمخشري-: "أن تذكر شيئًا تدل به على شيء لم تذكره، كما يقول المحتاج للمحتاج إليه: جئتك لأسلم عليك، وأنظر إلى وجهك الكريم... فكأنه إمالة الكلام إلى عرض يدل على الغرض"[4]، ويحقق المراد، إلاّ أن إدراك هذا الأسلوب بحاجة إلى ذهن وقّاد، وفكر صافٍ؛ لاستخراجه، والوقوف على أسراره؛ وذلك أن إدراك المعنى المعرَّض به في الأساليب الأدبية لا يستطيعه إلاّ من أُوتي حظًا من الفهم والتذوق، وليس الفهم الأدبي "وقوفًا عند الدلالات اللغوية للأساليب،

---

[1]- ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة: (ع ر ض).

[2]- ينظر: البلاغة فنونها وأفنانها، فضل حسن عباس، ج2، ص255.

[3]- المثل السائر، ابن الأثير، ج3، ص57.

[4]- الكشاف، الزمخشري، ج1، ص373.

وإنما هو ذهاب وراء هذه النصوص، وبحث في أضواء كلماتها، وتسمع لخافيَّات إيحاءاتها، والناس في هذا مختلفون كل حسب قدرته"[1].

وقد استخدم العرب التعريض، وأكثروا منه، فيبلّغون به مقاصدهم بأسلوب حسن لطيف، دون التصريح بها، والنصِّ عليها، بل قد يعيبون الرجل إذا كان يكاشف في كل شيء[2].

ب- الفرق بين الكناية والتعريض:

ويتضح مما تقدم أن هناك تقاربًا بين الكناية والتعريض، إلاَّ أن هناك فرقًا جوهريًا بينهما، فهما وإن كان كل واحد منهما يُفهم من الكلام، ولا تدل عليه الألفاظ دلالة حقيقة إلاّ أن بينهما فرقًا، وممن أشار إلى الاختلاف بينهما، وأظهر ما بينهما من فروق التنوخي، يقول:"ومن البيان الكناية والتعريض، وهما معنيان متقاربان، وربما التبس على كثير من الفضلاء أمرهما، فمثَّلَ أحدهما بما يستحق أن يكون مثالاً للآخر، وربما كان ذلك لكون اللفظ صالحًا للكناية من وجه، وللتعريض من وجه، والفرق بينهما: أن الكناية وضع لفظ يُراد به معنى يُعرف من لفظ آخر هو أحق به، ولكن يعدل عنه لقبحه في العادة أو لعظمه أو لستره، أو لما ناسب ذلك من الأغراض، والتعريض: أن يذكر شيء يفهم منه غير ما وضع له لمناسبة ما بين المعنيين"[3].

جـ- البعد الجمالي لأسلوب التعريض القرآني:

---

[1]- البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، د.محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط2، 1408هـ/1988م، ص563.

[2]- ينظر: تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ص363.

[3]- الأقصى القريب في علم البيان، لمحمد بن محمد التنوخي، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1327هـ، ص72، وينظر أيضا: المثل السائر، ابن الأثير، ج3، ص49، والطراز، العلوي، ج1، ص397، ومعجم المصطلحات البلاغية وتطورها، د.أحمد مطلوب، مكتبة لبنان، ط2، 1996م، ص380.

وقد ورد التعريض في القرآن كثيرًا، وذلك في مقامات ذم المشركين، والتهكم بهم، والتنقص منهم وازدرائهم، على مواقفهم المتعددة من الرسالة وصاحبها والكتاب الذي جاء به.

وقد بيَّن الأستاذ أحمد بدوي قيمة هذا الأسلوب في القرآن قائلاً: "والتعريض وسيلة مؤدبة مؤثرة معًا، فضلاً عن إيجازها، أما إنها مؤدبة؛ فلأنها تَصِلُ إلى الغرض من غير أن تذكر الطرف المقابل، ومؤثرة من ناحية أنك تُوحي بأن ترك التصريح بما يخالف ما أثبته هو من الوضوح بمكان، كما أن الاكتفاء بالمثبت يوحي أحيانًا بأنه لا يليق أن يوازن بين ما أثبت وما نفي"[1].

وقد برز هذا الأسلوب في أكثر الآيات التي يتم فيها التعريض بموقف المشركين وغيرهم من القرآن.

ومن شواهد هذا الأسلوب قوله- تعالى-:﴿أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ (الرعد: 19).

يذكر-سبحانه- في هذه الآية أحوال الناس مع القرآن، وانقسامهم فيه، فذكر أن الناس انقسموا فيه قسمين: قسم هم المؤمنون الذين يعلمون أن القرآن منزل من عند الله فيؤمنون به، ويصدقونه، ويعملون بما فيه.

وأما القسم الثاني فهم الذين لم يؤمنوا بهذا الكتاب، ولم يقبلوا عليه، ولم ينظروا إلى ما فيه، ولم يكن لهم فيه حظ ولا نصيب، فهذا هو حال الناس مع القرآن، وانقسامهم حوله، وقد جاء نظم هذه الآية مبرزًا مكانة كل قسم من هذين القسمين، مبينًا حقيقته، ومشيدًا به.

فأما المؤمنون بهذا الكتاب، المصدقون به، وبما جاء فيه، فقد أخبر- سبحانه- عنهم أنهم يعلمون حقيقة هذا الكتاب، ويقفون عند حقائقه وأسراره، يدل على هذا المعنى ويومئ

[1]- من بلاغة القرآن، د.أحمد بدوي، دار نهضة مصر، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ص 160.

إليه لفظة ﴿يَعْلَمُ﴾ حينما جاءت فعلاً مضارعًا- بدلالتها على التجدد والحدوث- فقد تجدد علمهم، وتكرر وقوعه منهم فازدادوا إيمانًا ويقينًا بحقيقة هذا الكتاب، وما جاء فيه، فهو حق كله، يُصَدِّق بعضه بعضًا، ولا يخالفه في شيء أو يضاده، فأخباره حق كلها، وأوامره ونواهيه عدل كلها[1].

وأما القسم الآخر فحسب هذه اللفظة (أَعْمَى) دلالة وإشارة إلى واقعهم وحالهم مع القرآن، وبيان لموقفهم منه، وذلك أن معنى الآية: أفمن يعلم كمن لا يعلم، إلاَّ أن النظم القرآني جاء بلفظة (أَعْمَى)، ولهذه اللفظة دلالتها وإيحاؤها في هذا السياق، وذلك أن في التعبير عمن أعرض عن هذا القرآن وكفر به أنه أعمى بيانًا لتقبيح حاله، وإيضاحًا لما هو عليه من التخبط والضياع في ظلمات الجهل، وغياهب الضلال[2].

ولسيد قطب كلام نفيس عن لفظة (أَعْمَى) وإيحائها في هذا السياق، يقول: "وإن المقابل لمن يعلم أنما أُنزل إليك من ربك هو الحق، ليس من لا يعلم هنا، وإنما هو الأعمى، وهو أسلوب عجيب في لمس القلوب، وتجسيم الفروق، وهو الحق في الوقت ذاته، لا مبالغة فيه ولا زيادة ولا تحريف، فالعمى وحده هو الذي يُنشئ الجهل بهذه الحقيقة الكبرى الواضحة التي لا تخفى إلاّ على أعمى"[3].

وقد جاء الاستفهام في قوله: (أَفَمَنْ يَعْلَمُ) مبينًا ما بين هذين القسمين من الفروق والاختلاف، فقد أشار الاستفهام إلى ما بين هذين الفريقين من التفاوت والتباين، فبينهما كما بين السماء والأرض.

---

[1]- ينظر: تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1401هـ/1981م، ج2، ص559.

[2]- ينظر: روح المعاني، الألوسي، ج13، ص139.

[3]- في ظلال القرآن، سيد قطب، دار العلم للطباعة والنشر، جدة، ط12، 1406هـ/1986م، ج4، ص2056.

ومن هنا يتبين أن في طيات هذا القصر تعريضًا بموقف المشركين من القرآن، وذلك لِما تضمن هذا القصر من نفي وإثبات، فقد أثبت التذكرة لأولي الألباب، وفي الوقت نفسه نفاها عن غيرهم.

ولذا كان أجمل مواقع (إنما) في الكلام هو استخدامها في التعريض، كما في هذه الآية، وقد أكَّد هذه الحقيقة وقررها عبد القاهر الجرجاني في حديثه عن (إنما) حينما قال: "ثم اعلم أنك إذا استقريتَ وجدتها أقوى ما تكون، وأعلق ما ترى بالقلب إذا كان لا يُراد بالكلام بعدها نفس معناه، ولكن التعريض بأمر هو مقتضاه، نحو أنا نعلم أن ليس الغرض من قوله- تعالى-: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ (الرعد: 19) أن يعلم السامعون ظاهرَ معناه، ولكن أن يُذم الكفار، وأن يُقال: إنهم من فرط العناد، ومن غلبة الهوى عليهم، في حكم من ليس بذي عقل، وإنكم إن طمعتم منهم أن ينظروا ويتذكروا كنتم كمن طمع في ذلك من غير أولي الألباب"[1].

ومما يجدر التنبه له ونحن نتحدث عن هذا التعريض ودلالاته أن نلحظ ما يأتي:

أولاً: أن القوم المعرَّض بهم، هم الذين تقدم ذكرهم في صدر الآية، ووُصف الواحد منهم بأنه أعمى، فأنى لهؤلاء القوم وقد أعمى الله بصائرهم، وطمس نورها، وختم عليها أن ينتفعوا بالقرآن، ويتذكروا به؟!

ثانيًا: في مجيء لفظة (يَتَذَكَّرُ) فعلاً مضارعًا دلالة في هذا التعريض، وبيان له، وذلك أن المؤمنين الذين نعتهم الله بأنهم أولو الألباب ينتفعون من القرآن على وجه التجدد والحدوث، فإذا كان هذا هو حالهم مع القرآن، فإن أولئك القوم المعرَّض بهم على النقيض من هذا تمامًا، فهم لم يحركوا بالقرآن ساكنًا، ولم يقبلوا عليه أبدًا، ولم يصغوا إليه ألبتة، فكان من

[1]- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص354، ثم ذكر بعد هذا كلامًا نفيسًا حول التعريض بـ (إنما)، تحسُن قراءته، والوقوف عنده.

نتائج هذا ودلائله أن أعمى الله أبصارهم، وطمس على بصيرتهم، ومن ثم كان طبعيًا أن يُعرِّض بهم، ويُشير إلى حالهم، ويذكر واقعهم مع القرآن، ويبين موقفهم منه.

وقد دلَّ على هذه المعاني كلها، وأشار إليها التعريض الذي جاءت به هذه الجملة ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ (الرعد: 19) ومن هنا تتجلى بلاغة التعريض ودلالته في حديث القرآن عن القرآن، وذلك من خلال بيان موقف هؤلاء المشركين من القرآن، وبيان سبب إعراضهم عنه، وكفرهم به، وقد تمَّ بيان هذه الأمور كلها، وذكرها تعريضًا لا تصريحًا.

*وفي موضع آخر يذكر- سبحانه- نعت القرآن العظيم، وصفته التي جاء بها، وما ضمَّنه- سبحانه- من عظائم الصفات وجليلها، وفي الوقت نفسه يُعَرِّض بموقف المشركين من القرآن، مشيرًا إلى مقولاتهم فيه من طرف خفي، في قوله ﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ وَمَا هُوَ بِالهَزْلِ﴾ (الطارق: 13- 14).

يبين- سبحانه- أن القرآن جاء فيصلاً بين الحق والباطل، مبينًا كل واحد منهما، ومميزًا له عن الآخر، فالقرآن حق وحدٌّ بين الحق والباطل، والهداية والضلال[1].

وقد جاء نظم الآية كلها محققًا هذا المعنى، ومؤكدًا له، يتجلى هذا الأمر من خلال ما يلي:

أولاً: إضمار ذكر القرآن في هذا السياق دون إظهاره، فالضمير في قوله ﴿إِنَّهُ﴾ عائد على القرآن، ولم يتقدم ما يدل عليه، أو يشير إليه، فكان حقه الإظهار، ولكن جاء الإضمار هنا ليبين ظهور هذا القرآن، وحضوره في الأذهان، وشدة علوقه بالقلوب والنفوس، فهو حاضر وماثل في الأذهان، فكأن أذهانهم خلت من كل شيء سواه فلا تنصرف الأذهان إلاَّ إليه، ولا يخطر بالبال غيره؛ وذلك لعظمته في النفوس، وجلالة قدره، وعلو منزلته، وفي هذا دلالة

[1]- ينظر: معالم التنزيل، البغوي، ج4، ص474.

على قرب المؤمنين منه، وشدة تعلقهم به، وذلك من خلال مداومة قراءته، واستمرار تدبره، وتأمله وإنعام النظر فيه.

ثانيًا: مجيء الخبر مؤكدًا بهذه المؤكدات بـ (إن، واللام) وفي هذا بيان لعظم ما تضمنه هذا الخبر، وتقرير له، وأنه حق لا جدال فيه، كما في هذا التوكيد إشارة إلى عظم القرآن، وجلالة قدره، فقد اقتضت هذه العظمة، وناسب تلك المكانة أن يأتي الخبر مؤكدًا بهذه المؤكدات، دلالة على هذه المعاني كلها، وتقريرًا لها.

ومن يتأمل نظم هاتين الآيتين، ويمعن الفكر فيهما يجد أن الجملة الثانية عُطفت على الجملة التي قبلها، وقد جاءت الآية الثانية بعد ذكر محامد القرآن وأوصافه، والثناء عليه، وبيان هذا كله: أن الآية الثانية جاءت تعريضًا بالكفار من موقفهم من القرآن، فقد رأى أولئك الأقوام أن القرآن هزل لا جدَّ فيه، ولا حق، ومن ثم سخروا به واستهزؤوا، ففي هذا تعريض بهم، بذكر موقفهم من القرآن، وتعجب منهم، فقد كانوا يعجبون من القرآن، كما ذكر ذلك الله عنهم في قوله ﴿أَفَمِنْ هَذَا الحَدِيثِ تَعْجَبُونَ وَتَضْحَكُونَ وَلاَ تَبْكُونَ وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ﴾ (النجم: 59– 61)، فكأنهم حينما تعجبوا من القرآن، قد عدَّوه هزلاً لا جدًا، وباطلاً لا حقًا[1].

ومن هنا جاء التعريض مشيرًا إلى هذا المعنى، ودالاً عليه، يقول الطاهر بن عاشور –في حديثه عن هذه الآية–:" ومثل هذه الصفة إذا وردت في الكلام البليغ، لا محمل لها إلاَّ إرادة التعريض، وإلاَّ كانت تقصيرًا في المدح، لاسيما إذا سبقتها محمدة من المحامد العظيمة"[2]، ومن هنا كانت هذه الآية تعريضًا بموقف المشركين من القرآن، وتسفيهًا عليهم، وإنكارًا لذلك الموقف.

[1]– ينظر: حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، دار الطباعة العامرة، الآستانة، (د.ط)، (د.ت)، ج7، ص94.

[2]– تفسير التحرير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ج30، ص267.

ولا يخفى ما تضمنته من الإنكار البالغ على أولئك المشركين بسبب موقفهم من القرآن، والتشنيع عليه، وقد أظهر غرض هذا التعريض، ودلَّ عليه الآية التي سبقت هذه الآية في قوله ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ﴾ (الطارق: 13) فقد تضمنت الإشادة بالقرآن، وبيان قدره، وجليل منزلته، فإذا كان هذا قدره وتلك منزلته، فما بالك بحال من يعرض عنه، ويكفر به، فإن في هذا زيادة في الإنكار عليهم، وفي تسفيه عقولهم، والتشنيع عليها.

كما في هذا دلالة على شدة كفرهم، وبيان لعظم جرمهم، وأنهم قد بلغوا الغاية في الجحود والإنكار، وإلاّ فما يمنعهم من الإيمان به، والإقبال عليه، وهذا هو حاله، وتلك منزلته، ومن ثم جاءت الآية الأخرى كالتأكيد لما تقدمها، والتعليل لها بما تضمنت من الدلالة على التعريض، وإفادتها إياه.

د- الخصائص الجمالية لأسلوب التعريض:

لا تقل بلاغة التعريض عن بلاغة الكناية، وأثرها في المقام الذي يستدعيها، فله من الخصائص والمميزات ما يجعله يفوق غيره من الأساليب؛ لكونه أخفى من الكناية؛ وذلك لاعتماده في دلالته على السياق دون اللفظ، ومن هنا كان له الأثر البالغ في النفوس.

وقد ظهرت خصائص هذا الأسلوب، وتجلت في كتاب الله، كما كان لهذا التعريض- بما أُودع فيه من الخصائص- الأثر الكبير في أداء معانيه، وفي تحقيق أغراضه وأهدافه، يتجلى هذا الأمر حينما نتأمل السياقات والمقامات التي ورد فيها التعريض في تلك الآيات، فنجد أن هذا الأسلوب يأتي للكشف عن موقف المشركين من القرآن، وبيان حالهم معه، وموقفهم منه، يكشف هذا الموقف، ويذكر تلك الأحوال تعريضًا لا تصريحًا، وهذا مكمن بلاغته، وسرُّ إعجازه، وأكبر خصائصه، فقد كان وسيلة ناجحة وناجعة في الوقت نفسه في

ذكر ما عليه القوم من الجحود والإنكار والإعراض والكفر بالقرآن، فقد كشف هذا التعريض ما تكنّه صدورهم من العداء للقرآن الكريم.

كما كان هذا التعريض أداة طيِّعة كشفت حقيقتهم، وبيَّنتْ ما هم عليه من الغفلة والإعراض عن القرآن، وما جاء فيه من البينات والهدى، فقد كشف التعريض هذا كله وبيَّنه، وذكر حالهم معه، وبيَّن موقفهم منه، وقد تمَّ هذا كله دون مواجهة لهم بذلك، أو مجابهة، وإنما كان يذكر هذه المعاني كلها تعريضًا، فيدرك المؤمنون المراد منها، وما تهدف إليه، دون أن يدرك المشركون ما وراءها، وما الهدف منها، وما غاياتها.

ومن هنا تتجلى بلاغة هذا الأسلوب وأثره، خاصة في مقام ذكر موقف الكافرين منه، وبيان حالهم معه. والمكابرة عند ظهور المعجزة لهم والعجز بالإتيان من مثل القرآن، فقد جاءت الكناية في هذا المقام لِما فيها من إيجاز بديع، واختصار لطيف، فقد أغنت هذه الكناية عن التكرار والتطويل، فلما كان المقام مقام إيجاز جاءت الكناية اقتضاء لتطلب المقام لها، فتأمل بلاغة هذا الأسلوب الكنائي كيف اشتمل على هذا الإيجاز، فكان بحق خاصية من خصائص هذه الكناية في هذا الكتاب العظيم.

وللدكتور محمد شيخون وقفة نفيسة مع هذه الآية أبرز من خلالها ما اشتملت عليه هذه الكناية من خصائص تفردت بها، وميزتها عما سواها من كلام البشر أجمعين، يقول: "هذه الآية كناية عن عدم العناد عند ظهور المعجزة، أي لا تعاندوا عند ظهور المعجزة فتمسكم هذه النار العظيمة، تأمل هذه الكناية ومدى ما فيها من جمال التعبير، وروعة التصوير، ولطافة الإيجاز، إنها عبرت عن العناد عند ظهور المعجزة بالنار العظيمة، وهذا التعبير فيه ما فيه من شدة التنفير، وقوة التأثير، ثم إن هذا التعبير قد أبرز لك هذا المعنى الفكري المجرد في صورة محسوسة ملموسة، ولم يقف عند هذا الحد من التجسيم والتشخيص بل تعداه إلى التصيير والتحويل، فحوله إلى نار ملتهبة متأججة متوهجة، أرأيت أعجب من هذا التصوير، ولا أروع وألذ من هذا التعبير؟ إنه الإعجاز يلبس ثوب الكناية فتنحني له

هامات البلغاء، ويثير في النفس أسمى آيات الإعجاب"[1]، ولا عجب أن تثير هذه الكناية هذا الإعجاب، وتوقظ في النفس هذا الشعور، فهذا هو شأن هذه الكناية في كتاب الله، وذلك شيء من خصائصها، تبهرك بجمالها، وتأسرك بسحرها وبيانها، وتعجز عن محاكاتها.

[1]– الإعجاز في نظم القرآن، د.محمد شيخون، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، ط1، 1398هـ/1978م، ص109.

الخاتمة

لقد بلغت الرحلة في أحضان القرآن الكريم نهايتها، فبعد مسيرة تناولت ظاهرة الانزياح في القرآن الكريم، يمكن تأشير بعض النتائج التي توضح خصائص الأسلوب القرآني بمستوياته الثلاثة: الصوتي (الإيقاعي) والتركيبي والدلالي وهي كما يلي:

أولا المستوى الصوتي (الإيقاعي):

* إيقاع النثر العادي يفلت من عنصري الانتظام والتوقيت، وإيقاع النثر الفني يعتمد بالصنعة عليهما، أما إيقاع القرآن فيباينهما؛ لينشئ تدرجات صوتية مختلفة، وكيفيات نغمية تتراوح بين الانتظام والتناسب، وبين التوازن والتقابل، تبعاً للفكرة أو للموضوع، وللموقف أو للمعنى الذي يريد أن يعبر عنه أو يوصله.

* إن القرآن الكريم يولي الإيقاع اللفظي في الآيات اهتماما كبيرا لما يحدثه من تأثير في النفس، لكن ليس على حساب المعنى.

* تميز السور المكية بالإيقاع السريع مقارنة بالإيقاع في السور المدنية؛ تماشيا مع طبيعة المتلقي المكي.

* اصطلاح أئمة علوم القرآن، وعلماء اللغة على أن نهاية بيت الشعر تسمى قافية، ونهاية جملة النثر تسمى سجعاً، ونهاية الآية تسمى فاصلة.

* الفاصلة القرآنية تخدم المبنى والمعنى؛ أي أنها تؤدي إلى قوة الأداء اللفظي، وقوة المعنى مما يحدث تأثيرًا في النفس عند سماعها بما تحمله من إيحاءات ومعان.

* يهدف المستوى الصوتي المشكّل لجوهر الإيقاع إلى توظيف الجماليات البلاغية في إطار إيقاعي، مثل توظيف فنون البديع الصوتية (الجناس، والتكرار، والمشاكلة، ورد الأعجاز على الصدور، والترديد ...).

* تميز القرآن بنظام صوتي معجز، اتسقت فيه حركاته وسكناته، مداته وغناته، واتصالاته وسكتاته اتساقا رائعا يسترعي الأسماع، ويستهوي النفوس، ويبهر الألباب، ويستولي على الأحاسيس والمشاعر بطريقة عجيبة تفوق كل كلام منثور ومنظوم.

ثانيا: المستوى التركيبي:

* أسهم التقديم والتأخير بالانحراف بنظام الجملة عن ترتيبها المألوف إلى مستويات وتراكيب أخرى تجلى أثرها في تجديد تجربة المتلقي بالنص ونسيجه الجديد؛ بما أنشأه من دلالات متنوعة أشار إليها الباحث في أماكنها.

* أسهم الحذف في توليد الغموض، وجعل الخطاب قابلا لكثير من أوجه التأويل، وكان أثره في جذب انتباه المتلقي والدفع بتخيله لما هو مقصود من دلالات المحذوف، فحقق تفاعلا بين المرسل والرسالة والمتلقي، ونأى بالخطاب عن الملل والإطناب وانزاح به نحو الشعرية والإيجاز.

* مثل الالتفات انزياحا أسلوبيا أسهم إلى حد كبير في كسر توالي الخطاب على وتيرة واحدة، وأحدث تنوعه تنوعا في الأساليب، وكان له دور مهم في مفاجأة المتلقي وهو ينتقل بين الضمائر، والأفعال والعدد. كما أنتجت بواسطته دلالات جديدة تفهم من السياق.

ثالثا: المستوى الدلالي:

* كانت لقلب ترتيب البنى الأصلية في صور التشبيه، وإخفاء وجه الشبه وانتزاعه من متعدد، وتداخل الصورة التشبيهية وتنافر طرفيها أثره في قلب مدلولات الخطاب القرآني، وتعميق الصورة وتكثيفها، وتحويلها من إطارها البسيط إلى صورتها المركبة؛ بما أسهم في خصوصية الصورة وتميزها في القرآن الكريم، ولفت انتباه المتلقي إلى دلالتها وغرابتها؛ بما تحمله من عنصري التجسيد والتخصيص.

* تحقق الاستعارة أهم التجليات الجمالية في القرآن الكريم وذلك بتنوع الأغراض البلاغية والأداءات الجمالية.

* قدرة الاستعارة في القرآن الكريم على بث الحياة والنطق في الجماد، وتجسيم الأمور المعنوية بإبرازها للعيان في صورة شخوص وكائنات حية.

* لا تتوقف الاستعارة القرآنية عند الحدود الجمالية بل هي وسيلة لتحقيق أغراض دينية، ومن ثم فهي تؤلف بين البعدين الفني والديني.

* حققت الكناية انزياحا عن المألوف والعادي في تجاوز الدوال أصلها المعجمي إلى دلالات أخرى إيحائية مع الاحتفاظ بدلالاتها الأصلية، فارتبطت الدوال وهي تنهض بالصورة الكنائية

بمدلولين الأول معجمي غير مقصود، والثاني رمزي إيحائي هو المقصود، فابتعد بالخطاب عن المباشرة والوضوح وانزاحت به نحو الشعرية والتلميح.

* لقد منح القرآن الكريم فضاء جديدا من التعامل بين النص القرآني والمتلقي، وأعطاه من الحرية ما يجد بها لذة الاكتشاف، إن على مستوى اللغة، أو الأسلوب أو تصوير المشاهد، برفع ستار الحجب فيتهيأ لتقبل المنظر والإقبال عليه.

وفي الختام فإني إذ أحمد الله على مدده وعونه وتوفيقه، أسأله جل وعلا أن يغفر لي ما في هذا العمل من نقص أو تقصير، فقد اجتهدت وبذلت ما أحسب أني قد أديت فيه واجب البحث والدراسة، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

* القرآن الكريم

أ- المصادر:

- الإتقان في علوم القرآن، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، (د.ط)، (د.ت).
- أحكام القرآن، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، تحقيق عبد المهيمن طحان، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، ط1، 1408هـ/1988م.
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، محمد بن محمد العمادي أبو السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت).
- أساس البلاغة للزمخشري، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ/1998م.
- أسرار العربية، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري، تحقيق محمد بهجت البيطار، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، (د.ط)، (د.ت).
- الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، محمد بن علي الجرجاني، تحقيق د.عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، 1418هـ/1998م.
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشيخ محمد الأمين المختار الشنقيطي، تحقيق عطية محمد سالم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1417هـ/1997م.
- إعجاز القرآن، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف بمصر، ط1، (د.ت).
- إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج، تنقيح ودراسة إبراهيم الأبياري، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، (د.ط)، 1963م.
- الأقصى القريب في علم البيان، محمد بن محمد التنوخي، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1327هـ.

– الإكسير في علم التفسير، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم البغدادي الطوفي، تحقيق د. عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، ط2، 2002م.
– أمالي المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، الشريف المرتضى علي بن الحسين العلوي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1387هـ/1977م.
– أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله البيضاوي، دار الجيل، (د.ط)، 1329هـ.
– الإيضاح في علوم البلاغة، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني، قدم له وبوبه وشرحه د. علي أبو ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط 2، 1991م.
– الإيمان، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق عصام الدين الصبابطي، طبع ونشر وتوزيع دار الحديث، القاهرة، ط2، 1418هـ/1997م.
– البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، دراسة وتحقيق وتعليق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض ود. زكريا عبد المجيد النوني، ود.أحمد النحولي الجمل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ/1993م.
– البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط3، 1404هـ/1984م.
– بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب، القاهرة، (د.ط)، 1420هـ/1999م.
– البيان والتبيين، أبو عثمان الجاحظ، وضع حواشيه موفق شهاب الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1424هـ/2003م.
– تأويل مشكل القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1973م.
– التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء محب الدين عبد الله بن أبي عبد الله الحسن بن أبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، تحقيق علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، لبنان، (د.ت).

– التبيان في تفسير غريب القرآن، شهاب الدين أحمد بن محمد المصري، تحقيق فتحي أنور الدابولي، دار الصحابة للتراث، طنطا، مصر، ط1، 1992م.
– تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر، ابن أبي الأصبع، تحقيق حنفي محمد شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط1، 1995م.
– التفسير القيم، ابن القيم، تحقيق محمد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، (د.ط)، (د.ت).
– تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، 1406هـ/1986م.
– التلخيص في علوم البلاغة، جلال الدين القزويني، ضبطه وشرحه عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د.ت).
– تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1401هـ/1981م.
– التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت).
– تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تقديم محمد النجار وتصحيح محمد البسام، دار المدني، جدة، 1408هـ/1988م.
– ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، الرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، مراجعة وضبط وتعليق محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1976م.
– جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ابن جرير الطبري، مطبعة مصطفى بابي الحلبي وأولاده، مصر، ط3، (د.ت).
– الجامع الصحيح، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، شرح وتحقيق محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، مصر، ط1، 1400هـ/1980م.
– الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج القرطبي، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب، القاهرة، ط2، 1372هـ.
– حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، دار الطباعة العامرة، الآستانة، (د.ط)، (د.ت).
– الحجة في القراءات السبع، أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه، تحقيق د.عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت، ط4، 1401هـ/1981م.

– حجة القراءات، أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد زنجلة، تحقيق سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1418هـ/1997م.
– الحيوان، الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، مصر، ط3، 1388هـ/1968م.
– الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جنى، تحقيق محمد على النجار، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، 1427هـ/2006م.
– درّة التنزيل وغرّة التأويل، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الأصبهاني المعروف بالخطيب الإسكافي، تحقيق محمد مصطفى آيدين، معهد البحوث العلمية بمكة، السعودية، 1422هـ/2001م.
– الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي، تحقيق د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، مصر، ط1، 1424هـ/2003م.
– دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ت).
– ديوان ابن سهل الأندلسي، دراسة وتحقيق يسرى عبد الغني عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1424هـ/2003م.
– ديوان علقمة بن عبدة (الفحل)، شرح الأعلم الشنتمري، تحقيق لطفي الصقال، ودرية الخطيب، دار الكتاب العربي، حلب، 1969م.
– ديوان عمرو بن كلثوم، جمع وتحقيق وشرح د. إيميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1416هـ/1996م.
– رسائل الجاحظ، أبو عثمان الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1411هـ/1991م.
– روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4، 1405هـ/1985م.
– زاد المسير في علم التفسير، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي الجوزي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1404هـ/1984م.

– السبعة في القراءات، أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد، تحقيق د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1972م.
– سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، شرح وتصحيح عبد المتعال الصعيدي، مكتبة ومطبعة محمد علي بميدان الأزهر، مصر، (د.ط)، 1969م.
– شرح المفصل، موفق الدين بن يعيش النحوي، تحقيق د.إيميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ/2001م.
– شروح التلخيص، سعد الدين التفتازاني، دار الكتب العلمية ودار الهادي، بيروت، لبنان، ط4، 1992م. ويتضمن: الإيضاح في علوم البلاغة لجلال الدين القزويني، ومواهب الفتاح لابن يعقوب المغربي، وعروس الأفراح لبهاء الدين السبكي، وحاشية الدسوقي على شرح السعد.
– الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط4، 1990م.
– الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق مفيد قميحة، دار الباز للطباعة والنشر، ط 1، 1981م.
– الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحي بن حمزة العلوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1402هـ/1982م.
– العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، لابن رشيق القيرواني، تحقيق د.عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1424هـ/2004م.
– الفائق في غريب الحديث، محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، لبنان، ط2، (د.ت).
– فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1403هـ/1983م.
– الكتاب: (كتاب سيبويه)، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، دار القلم، بيروت، لبنان، 1966 م.
– كتاب السبعة في القراءات، أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد، تحقيق د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1972م.

– الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، محمود بن عمر الزمخشري، رتبه وضبطه وصححه مصطفى حسين أحمد، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ط2، 1373هـ/1953م.
– الكناية والتعريض، أبو منصور الثعالبي، تحقيق د.عائشة حسين فريد، دار قباء للطباعة، ط1، 1998م.
– لسان العرب، ابن منظور، مكتبة دار المعارف بمصر، 1979م.
– المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير، تحقيق د.أحمد الحوفي ود.بدوي طبانة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959م.
– مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى، تحقيق د.محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
– المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد بن عطية الأندلسي، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ/1993م.
– مدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، دار إحياء الكتب العربية، (د.ط)، (د.ت).
– المطول، سعد الدين التفتازاني، مطبعة أحمد كامل بتركيا، ط1، 1330هـ/1912م.
– معالم التنزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود الفداء البغوي، تحقيق خالد العك ومروان سوار، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، 1987م.
– معاني القرآن الكريم، أبو جعفر النحاس، تحقيق محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1409هـ/1989م.
– معاني القرآن، أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، تحقيق محمد النجار وأحمد نجاتي، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط3، 1983م.
– معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط1، 1414هـ/1994م.
– معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي أبو عبد الله، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت).

– معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر،1399هـ/1979م.
– مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، جمال الدين بن هشام، تحقيق عبد اللطيف محمد الخطيب، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 1421هـ/2000م.
– مفتاح العلوم، الإمام أبو يعقوب يوسف بن أبى بكر السكاكي، تحقيق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1987 م.
– المقتصد في شرح الإيضاح، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق كاظم بحر المرجان، وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، بغداد، العراق، 1982م.
– المقتضب، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1415هـ/1994م.
– المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، أبو محمد القاسم السجلماسي، تقديم وتحقيق عادل الغازي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط1، 1980م.
– نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر، ط1، 1389هـ/1969م.
– نقد الشعر، قدامة بن جعفر، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1982م.
– نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، الإمام فخر الدين الرازي، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي بالقاهرة، مصر، ط1، 1989م.
– همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/ 1998م.
– الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط1، 1415هـ/1994م.

ب– المراجع:

– الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي، عبد القادر فيدوح، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1992م.

– أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري، د.محمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط2، 1961م.

– أساليب بلاغية، د.أحمد مطلوب، وكالة المطبوعات بالكويت، ط1، 1980م.

– أسس النقد الجمالي في تاريخ الفلسفة (دراسة لوجهات نظر بعض الفلاسفة في النقد الجمالي)، عبد الكريم هلال خالد، منشورات قار يونس، بنغازي، ليبيا، ط1، 2003م.

– الأسس الجمالية في النقد العربي، عز الدين إسماعيل، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ط)، 2000م.

– الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، مجيد عبد الحميد ناجي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1404هـ/1984م.

– أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية، د. حسن طبل، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1418هـ/1998م.

– الأسلوب الكنائي في القرآن الكريم، د. محمود السيد شيخون، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط1، 1398هـ/1978م.

– الأسلوبية والأسلوب، عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب، تونس، ط2، 1982م.

– الأسلوبية، بيير جيرو، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، دمشق، سوريا، ط2، 1994م.

– إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط4، 1996م.

– أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم، د.محمد حسين علي الصغير، دار المؤرخ العربي، ط1، 1999م.

– الإعجاز في نظم القرآن، د.محمد شيخون، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، ط1، 1398هـ/1978م.

– إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، دار الأصالة، الجزائر، ط8، 2005م.

– إعراب القرآن وبيانه، محي الدين الدرويش، دار ابن كثير، دمشق، ط4، 1994م.
– الألسنية العربية، ريمون طحان، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1981م.
– الانزياح في التراث النقدي والبلاغي، أحمد محمد ويس، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، ط1، 2002م.
– الإيقاع وعروض الشعر العربي، د.سيد البحراوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1993م.
– البديع تأصيل وتجديد، منير سلطان، منشأة المعارف بالإسكندرية، (د.ط)، 1986م.
– بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب، القاهرة، (د.ط)، 1420هـ/1999م.
– بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992م.
– البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1996م.
– البلاغة: فنونها وأفنانها، فضل حسن عباس، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط6، 2000م.
– البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، د.محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط2، 1408هـ/1988م.
– البلاغة الواضحة، علي الجارم ومصطفى أمين، دار المعارف، مصر، 1999م.
– بناء الأسلوب في شعر الحداثة: التكوين البديعي، محمد عبد المطلب، دار المعارف، مصر، ط1، 1993م.
– بناء لغة الشعر، جون كوهين، ترجمة د.أحمد درويش، مكتبة الزهراء، ط1، 1985م.
– بنية اللغة الشعرية، جان كوهين، ترجمة محمد العمري ومحمد الولي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1986م.
– بين ضفتين، محمد الصالح خرفي، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، الجزائر، ط1، 2005م.
– البيان في روائع القرآن، د. تمام حسان، عالم الكتب، ط1، 1413هـ/1993م.

– التصوير البياني، د.محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1980م.
– تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي، أنيس المقدسي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط8، 1989م.
– التعبير الفني في القرآن الكريم، بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، (د.ت).
– التفسير البياني للقرآن الكريم، د. عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، دار المعارف، مصر، ط7، 1990م.
– تفسير التحرير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
– التفسير العلمي للأدب، نحو نظرية عربية جديدة، نبيل راغب، دار توبار للطباعة، القاهرة، ط1، 1997م.
– التفكير البلاغي عند العرب: أسسه وتطوره إلى القرن السادس، حمادي صمو، منشورات الجامعة التونسية، 1981م.
– الجمالية بين الذوق والفكر، عقيل مهدي يوسف، مطبعة سلمى الفنية، بغداد، ط1، 1988م.
– جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، السيد أحمد الهاشمي، ضبط وتدقيق د.يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 1999م.
– خصائص التراكيب: دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، د. محمد أبو موسى، مكتبة وهبة بالقاهرة، ط 2، 1980م.
– الخطيئة والتفكير، د. عبد الله الغذامي، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ط1، 1980م.
– دراسات في علم الجمال، عدنان محمد رشيد، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1985م.
– دراسات في النقد الأدبي، أحمد كمال زكي، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، ط1، 1997م.
– دروس في البلاغة العربية، الأزهر الزناد، المركز الثقافي العربي بالمغرب، ط1، 1992م.

– ديوان ابن سهل الأندلسي، دراسة وتحقيق يسرى عبد الغني عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1424هـ/2003م.
– ديوان عمرو بن كلثوم، جمع وتحقيق وشرح د. إيميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1416هـ/1996م.
– سر الإعجاز في القرآن الكريم، عودة الله القيسي، دار البشير، عمان، ط1، 1416هـ/1996م.
– الشعرية، تزفيطان تودوروف، ترجمة شكري المبخوت، ورجاء سلامة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 1، 1987م.
– شفرات النص، د .صلاح فضل ، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1990م.
– الصورة الأدبية، د.مصطفى ناصف، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط2، 1981م.
– الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، جابر عصفور، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 1992م.
– الصورة الشعرية في الكتابة الفنية، صبحي البستاني، دار الفكر اللبناني، (د.ت).
– ظاهرة الترديد في شعر أبي تمام، د. رشيد شعلال، مجلة التراث العربي، دمشق، 2003م.
– العقل في التراث الجمالي عند العرب، علي شلق، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1986م.
– علم البيان، د.عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1405هـ1985م.
– علم البيان: دراسة تحليلية لمسائل علم البيان، د.بسيوني عبد الفتاح فيود، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ط2، 1418هـ/1997م.
– علم اللغة، محمود السعران، دار المعارف، مصر، (د.ط)، 1963م.
– الفاصلة في القرآن، محمد الحسناوي، دار عمار، الأردن، ط2، 1421هـ/2000م.
– فقه اللغة في الكتب العربية، عبده الراجحي، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ط)، 1972م.
– فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور، د.رجاء عيد، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1979م.
– فلسفة الجمال، أمين حلمي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1998م.

– فن البديع، د. عبد القادر حسين، دار الشروق، ط1، 1403هـ/1983م.
– في البنية الإيقاعية للشعر العربي، د.كمال أبو ديب، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1974م.
– في الشعرية، د. كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط1، 1987م.
– في ظلال القرآن، سيد قطب، دار العلم للطباعة والنشر، جدة، ط12، 1406هـ/1986م.
– قضايا الشعرية، رومان جاكوبسون، ترجمة محمد الولي، ومبارك حنون، دار توبقال للنشر بالمغرب، ط 1، 1988 م.
– كلام العرب: من قضايا اللغة العربية، حسن ظاظا، دار النهضة العربية، بيروت، 1976م.
– اللغة الشاعرة، عباس محمود العقاد، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1995م.
– اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، د. تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1979 م.
– اللهجات العربية والقراءات القرآنية، دراسة في البحر المحيط، محمد خان، دار الفجر للنشر والتوزيع، المغرب، 2002م.
– المجاز في اللغة والقرآن بين الإجازة والمنع –عرض وتحليل ونقد–، عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1985م.
– المجاز وأثره في الدرس اللغوي، محمد بدري عبد الجليل، دار النهضة العربية، بيروت، 1986م.
– معاني النحو، د. فاضل صالح السامرائي، شركة العاتك لصناعة الكتاب، القاهرة، ط2، 1423هـ/2003م.
– المعجم الأدبي، جبور عبد النور، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1984م.
– معجم البلاغة العربية، د. بدوي طبانة، دار المنار، جدة، ط3، 1408هـ/1988م.
– معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، د.أحمد مطلوب، مكتبة لبنان، ط2، 1996م.
– معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبه، وكامل المهندس، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984م.

– المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1407هـ/1987م.
– معجم النقد العربي القديم، د. أحمد مطلوب، منشورات دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، بغداد، 1989م.
– مفاهيم جمالية في الشعر العربي القديم، محمد مرتاض، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، (د.ط)، 1998م.
– مفهوم الأدبية في التراث النقدي إلى نهاية القرن الرابع، د. توفيق الزيدي، سراس للنشر، تونس، 1985م.
– من أسرار اللغة، إبراهيم أنيس، المطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1951م.
– من بلاغة القرآن، د.أحمد بدوي، دار نهضة مصر، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
– موسيقى الشعر، إبراهيم أنيس، دار القلم، بيروت، لبنان، ط4، 1972م.
– النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع الكويت، 1957م.
– النحو الوافي، عباس حسن، دار المعارف، مصر، ط8، 1987م.
– نظرية الأدب، أوستن وارين ورينيه ويلك، ترجمة محي الدين صبحي، دار القلم، دمشق، 1988م.
– نظرية إيقاع الشعر العربي، محمد العياشي، دار الكتاب العربي، دمشق، 1986م.
– نظرية البنائية في النقد الأدبي، د. صلاح فضل، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 3، 1985م.
– نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث، نهاد الموسى، دار البشير، عمان، ط2، 1408هـ/1987م.
– نظرية اللغة في النقد الأدبي، عبد الحكيم راضي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1980م.
– نظرية إيقاع الشعر العربي، محمد العياشي، دار الكتاب العربي، دمشق، 1986م.

ج– الدوريات والأطروحات الجامعية:

– إنثروبيا الإيقاع في العربية، ليلى الشربيني وسيد البحراوي، مجلة فصول، القاهرة، مج 15، العدد 4، شتاء 1997م.

– الجرس والإيقاع في التعبير القرآني، د. كاصد ياسر الزيدي، مستل من مجلة آداب الرافدين، الموصل، العدد التاسع، 1978م.
– حقل المعاني عند البلاغيين المتأخرين، فاضل وهبي، مجلة الفكر العربي، بيروت، العدد 46، حزيران (جوان)، 1987م.
– الشعرية في الشعر، قاسم المومنى، مجلة فصول، القاهرة، مج 7 ، العدد 3 . 4 ، 1987م.
– العدول من المفرد إلى الجملة في القرآن الكريم، عبد الجليل محمد مجيد، رسالة ماجستير ، كلية الآداب بجامعة بغداد، 2000م.
– فن الالتفات في مباحث البلاغيين، جليل رشيد فالح، بحث منشور في مجلة آداب المستنصرية، ع9، 1984م.

د– المراجع الأجنبية:

- Dictionnaire Encyclopédique Larousse, Paris, France, 1979.

- Introduction à l’analyse de la poésie, Jean Molino, Joelle Gardes Tamine, presse universitaire de France, 1ed, 1982

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

إهداء

شكر وتقدير

المقدمة أ–د

المدخل: ص01–15

1– الجمال والجمالية ص02

أ– الجمال ص02

ب– الجمالية ص05

2– الشعرية ص07

3– الخروج عن المألوف ص11

4– مفهوم الانزياح ص12

5– القرآن وظاهرة الانزياح ص14

الفصل الأول: الانزياح الصوتي في القرآن الكريم ص16–49

المبحث الأول: الإيقاع القرآني ص17

1– أهمية دراسة الأصوات اللغوية ص18

2– جرس الألفاظ وموسيقى التركيب (الإيقاع) ص20

3– مستويات الإيقاع ص23

المبحث الثاني: السجع القرآني (الفاصلة) ص26

1– تعريفه ص27

2– بين السجع والفاصلة ص28

3– الملامح الصوتية للفاصلة ص32

4– مظاهر القيمة الصوتية للفاصلة ص35

المبحث الثالث: التكرار ص38
أولا: تكرار اللفظ والمعنى ص41
1- الترديد ص42
2- رد الأعجاز على الصدور ص43
3- المجاورة ص45
ثانيا تكرار اللفظ دون المعنى ص46
1- التجنيس ص46
2- المشاكلة ص48

الفصل الثاني: الانزياح التركيبي في القرآن الكريم ص50-121
المبحث الأول: التقديم والتأخير ص51
1- تعريف التقديم والتأخير ص52
أ- التقديم ص52
ب- التأخير ص53
2- مواضع التقديم ص55
أ- تقديم المسند إليه ص55
ب- تقديم المسند ص58
3- سياقات التقديم ص61
المبحث الثاني: الحذف ودلالاته الأسلوبية ص75
1- تعريف الحذف ص76
2- أسباب الحذف ص77
3- أنواع الحذف ص79
أ- حذف جزء من كلمة ص79
ب- حذف كلمة ص83
جـ- حذف الجملة ص89
د- حذف أكثر من جملة ص90

4- فوائد الحذف ص91

المبحث الثالث: ظاهرة الالتفات في القرآن الكريم ص93

1- تحديد المصطلح لغة واصطلاحا ص94

2- أقسام الالتفات ص99

أ - الالتفات بالضمائر ص99

ب - الالتفات بالعدد ص104

ج- الالتفات بالأفعال ص113

الفصل الثالث: الانزياح الدلالي في القرآن الكريم ص122-182

المبحث الأول: المجاز وعلاقاته ص123

1- موقف العلماء من المجاز في اللغة والقرآن ص124

2- الحقيقة والمجاز في اللغة والاصطلاح ص125

3- شروط صحة المجاز ص129

4- تقسيم المجاز إلى عقلي ولغوي ص129

5- البعد الجمالي للمجاز ص134

المبحث الثاني: جمالية الاستعارة في القرآن الكريم ص135

1- مفهوم الاستعارة لغة واصطلاحا ص136

2- بين الاستعارة والتشبيه ص138

3- الاستعارة بين المجاز اللغوي أو العقلي ص139

4- حسن الاستعارة ص140

5- تقسيم الاستعارة ص141

أ- الاستعارة التصريحية ص141

ب- الاستعارة المكنية ص149

ج- الاستعارة التهكمية ص151

6- الخصائص الجمالية لأسلوب الاستعارة ص153

المبحث الثالث: جمالية الكناية والتعريض ص158

1- الأسلوب الكنائي في القرآن الكريم ص159
أ- مفهوم الكناية لغة واصطلاحا ص159
ب- اختلافات العلماء حول الكناية ص160
جـ- البعد الجمالي لأسلوب الكناية ص163
ب- الخصائص الجمالية لأسلوب الكناية ص171
2- أسلوب التعريض في القرآن الكريم ص173
أ- مفهوم التعريض لغة واصطلاحا ص173
ب- الفرق بين الكناية والتعريض ص174
جـ- البعد الجمالي لأسلوب التعريض القرآني ص175
د- الخصائص الجمالية لأسلوب التعريض ص181

الخاتمة ص183-186

المصادر والمراجع ص187

فهرس الموضوعات ص201

RESUME:

Cette étude a pour objectif de lever le voile sur un phénomène qui a fait couler beaucoup d'encre chez la plupart des écrivains anciens et contemporains, arabe, orientaliste et étrangers, c'est le phénomène de l'Ecart.

Cette étude repose sur la collection des points de vue des rhétoriciens et autres interprétants et comprendre le mécanisme sous-jacent à ce phénomène, et déceler ses différentes méthodes ce qui démarque le langage ordinaire de la langue poétique et l'application faite sur le saint coran d'où la présente étude « L'esthétique de l'écart dans le saint Coran ».

Mots clés: Esthétique – Poétique – L'écart – Structure plane – Structure profonde

ABSTRACT:

This study aims to shed light on a phenomenon that has been much written in the majority of writers ancient and modern Arabic, Oriental and foreign, is the phenomenon of the gap.

This study is based on the collection of views of rhetoricians and others interpret and understand themechanism underlying this phenomenon and identify its various methods which distinguishes the ordinary language of poetic language and application made on the Holy Quran where the study "the aesthetics of the difference in the Qur'an."

***Key's Word*:**

Aesthetic- poetic- the difference- planar structure- deep structure

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى كشف النقاب عن ظاهرة لطالما أسالت الحبر على الورق من قبل قدماء ومحدثين، عرب ومستشرقين وأجانب؛ إنها ظاهرة الانزياح.

وقد قامت هذه الدراسة على جمع آراء أهل البلاغة والتفسير، وفهم الآلية التي تقوم عليها هذه الظاهرة، والكشف عن أساليبها المختلفة التي تشكل علامة فارقة بين اللغة العادية واللغة الشعرية، وكان التطبيق على القرآن الكريم؛ فكانت الدراسة ((جمالية الانزياح في القرآن الكريم)).

الكلمات المفتاحية:

الجمالية– الشعرية– الانزياح– البنية السطحية– البنية العميقة