

دلائل الإحكام

مقدمة في نظرية البلاغة القرآنية

عيد ببيع

الطبعة الثالثة

١٤٤١ هـ - ٢٠٢٠ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

حسبي ربي

الحمد لله الذي أنزل عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً، كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً، والصلاة والسلام على من أمره الحق سبحانه أن يتبع ما يوحى إليه، وأن يبلغه حجة إنذار وآية تذكير؛ فأمره سبحانه أن يذكر به من يخاف وعيده، ونشهد أنه - صلى الله عليه وسلم - قد أدي الأمانة وبلغ الرسالة، ونسأل الله العليّ القدير أن يُمكنَ للقرآن العظيم في قلوبنا، وأن يوطنَّ بحوله وقوته قلوبنا لتلقيه على خير ما يحب ويرضى.

ما يزال النص القرآني وسيظل حافزاً لهمم الدارسين والباحثين في البحث البلاغي، فقد كان النص القرآني هو المُحرك الأكبر للبحث البلاغي منذ مئات السنين، إذ تشكلت ملامح درس البلاغي العربي من محاولة تلمُّس دلائل الإعجاز في القرآن العظيم، فلقد بهر القرآن العظيم العرب بلغاءً وبلاغيين، فوقف البلغاء عاجزين أمام آياته عاجزين عن أن يأتوا بسورة من مثله، وعجز البلاغيون عن إدراك علة إعجازه أو دلائل إعجازه وإن جدُّوا وأخلصوا في تتبعها فإنَّ جُلَّ ما وصلوا هو إدراك إعجازه أما وصفه فلا، وركنوا إلى أن إعجاز القرآن يُدرك ولا يمكن وصفه، ولقد أنكر الخطابي على البلاغيين قولهم: إنه لا يمكننا تصويره ولا تحديده بأمر ظاهر نعلم به مباينة القرآن غيره من الكلام، وإنما يعرفه العالمون عند سماعه ضرباً من

المعرفة لا يمكن تحديده" ^١، واصفا الارتكان إلى الذوق بأنه إشكال أحيل به على إبهام، ثم نراه لا يتجاوز هذا الإدراك الذاتي الذوقي الذي أنكره على من سواه، فأخذ يدور في فلك الإدراك الذوقي الذاتي نفسه فذهب إلى أن إعجازه في صنيعه في القلوب وتأثيره في النفوس، فإنك لا تسمع كلاماً غير القرآن منظوماً ولا منثوراً إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال ومن الروعة والمهابة في حال آخر ما يخلص منه إليه، قال الله تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَاسٍ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الحشر: ٢١)، وقال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ (الزمر: ٢٣) فعاد إلى ما أنكره مقرا إقرارا لا يدع مجالاً للشك في أن إعجاز القرآن يُدرك ولا يمكن وصفه أو تصويره، وهو نوع من المعرفة لا يمكن تحديده، يركن في نهاية مطاف البحث إلى حتمية التأثير.

هكذا سارت العلاقة بين قضية إعجاز القرآن والبلاغة في مسار جدلي غريب سلبي وإيجابا، أثرت هذه العلاقة الدرس البلاغي وعمقت التفكير في ظواهره، وهذا هو الجانب الإيجابي، إلا أنها لم تقدم شيئا لفكرة الإعجاز ثم لدلائله، ليس لأنها قصرت في محاولة تبين الإعجاز، ولكن لأنها قاصرة عن استجلاء دلائله ثم أسبابه وعقله. فالمعجزة حجة لا بد أن تكون في مستوى إدراك الخلق ولا بد أن تكون فوق طاقة الخلق ^٢، ولا بد أن تكون فوق حدود الزمن، وحدود المكان، فإن كان البلاغي هو

^١ الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله أحمد، ود. محمد زغلول سلام، ط ٣ دار المعارف، القاهرة ص ٢٤

^٢ مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، مكتبة دار العروبة ١٩٦١م، ص ٦٣

أكثر الناس إدراكا لهذه الحقيقة، فهو في الوقت نفسه أكثر الناس إدراكا لقصور العقل البشري وعجزه عن بيان الدلائل الإعجاز، ويكفي أن ألفت إلى أمرين في البحث البلاغي في الإعجاز: يتحدد الأول في تفاوت الرؤى واختلافها في محاولة إدراك الإعجاز أو دلائله، أما الثاني، فكل ما قالوا به ممكن للبشر.

لنخلص إلى أنه مهما تلمس البلغاء الدلائل فإنهم إنما وصفوا خصائص لبعض الآيات أو بعض الجمل والتراكيب، وهو جهد محمود مثنى ولا شك، وليس هذا عن تقصير منهم ولكنه قصور البشري بشكل عام عن إدراك الإلهي، ومن ثم أنكر على نفسي ومن ثم أنكر على غيري البحث في الإعجاز، إن ما كان من البلاغيين هو محاولة تلمس لخصائص التراكيب، ولقد اتسمت تلك المحاولة غالبا بجزئية النظرة واجتزائيتها، فأخذوا في تحليل الجملة أو الآية أو بعض الآيات على أحسن تقدير.

وأعجب كل العجب من قوم يدعون لفهم قوم أو لفهم عصرٍ أنه هو الفهم الصحيح للقرآن؛ أعجب لأنه قد غاب عن هؤلاء أنهم إذ يدعون الفهم الصحيح لكائن من كان فإنهم في الوقت نفسه تداخلهم شبهة ادعاء أن هؤلاء القوم قد أحاطوا بالقرآن علما، والشبهة هنا تقع في أن من أحاط بالشيء فهو أكبر من هذا الشيء الذي أحاط به، ومعلوم أن القرآن العظيم كلام الله سبحانه وأن كلام الله صفة من صفاته، وثم شبهة أخرى تتحدد في أنه من ادعى لفهم أنه هو الفهم الصحيح دخل في شبهة ادعاء أنه لا فهم غيره صحيح، ومن ثم دخل في شبهة ادعاء الصواب المطلق لبشر، فهل يصح هذا الادعاء لبشر كائنا من كان؟

إن خصوصية النص القرآني لا يدعي إدراك منتهاها عاقل، ولا يتصور أنه بلغ مداها إلا جاهل، ولا يتهاون في البحث عنها وتدبر آياتها إلا غافل، إنها مزينة لا البلغاء حصلوا مداها، ولا البلاغيون زعموا أنهم بلغوا منتهاها؛ لتظل مزاياه لا يحدها حد؛ فإنه القرآن العظيم الذي لا يخلق على كثرة الرد.

ولمّا كان الإحكام هو الصفة التي وصف الله بها آيات قرآنه العظيم، وأن الفعل (أُحْكِمَتْ) هو الفعل الواقع في هذه الآيات الكريمة: ﴿الرَّ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود ١)، فإنني رأيت أن أتوجه هذه الوجهة القرآنية الخالصة ليكون البحث في الإحكام، أو قل في دلائل الإحكام، مُنطلقاً من أن هذا البحث إنما هو نمط من أخذ النفس بالتدبير، وقد حفز الحق سبحانه وتعالى إلى التفكير في خصوصياته، والتدبير في آياته، فقال عز وجل حاثاً على التدبير والتفكير والتبصر: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء ٨٢)، ولعله لا يغيب عنك ما في هذه الآية من إلماح إلى الإحكام الذي اتصف به القرآن الكريم بنفي الاختلاف عنه، وما البحث البلاغي سوي بحث في دلائل الإحكام وإحكام الدلائل، وتفكر في آيات التفصيل وتفصيل الآيات، وقد قال الحق سبحانه لمن أغفل التدبير وتوانى في التفكير: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد ٢٤)، وما هذه الصفحات التي بين أيدينا سوى محاولة للعمل بمقتضى ما أمرنا الله عز وجل به من تدبير القرآن العظيم.

أما العنوان الذي يمكن أن نرضاه لهذه الصفحات فهو: "دلائل الإحكام"، وهذا العنوان يحمل رسالة مقصودة قصداً، ويومئ إلى دعوة للتخلي عن وضع مصطلح الإعجاز في صدر الأبحاث والمؤلفات المختلفة؛ فالإعجاز أمر فوق طاقة الإنس والجن أن يأتوا بمثله، وفوق طاقة الإنس والجن أن يحيطوا به علماً، وفوق طاقة الإنس والجن أن يحيطوا بتعليقه، والإعجاز بعدُ مصطلحٌ ولد في ساحة المتكلمين أما الإحكام فهو مصطلح قرآني وصف الله عز وجل به آيات قرآنه المجيد.

ولكي نحدد مسارات البحث تحديداً قرآنياً فلنأمل مواضع الوصف بالإحكام في القرآن العظيم والفروق بين معانيها، فبعض آيات القرآن العظيم وصفت بالإحكام الذي هو ضد التشابه الذي وصفت به آيات أخرى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ

آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿آل عمران ٧﴾

وقد وصفت السورة بالمحكمة في مقول القول كما في قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَأُولَىٰ لَهُمْ﴾ (محمد ٢٠) فالإحكام هنا بمعنى القول الصريح القاطع الذي هو ضد المعنى الضمني، الذي يفتح القول فيه لاحتمال التأويلات.

أما الإحكام الذي هو الصفة المطلقة التي استغرق الوصف بها آيات القرآن العظيم جميعها فهو فيما أشرنا إليه من قوله تعالى: ﴿الرَّ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود ١)، فهذا هو الإحكام الذي هو ضد الاختلاف ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء ٨٢) إن هذا الإحكام صفة اتصفت بها الآيات كما اتصفت بها السور كما استغرقت آيات القرآن العظيم جميعها، فالإحكام قائم في التركيب والأسلوب، قائم في الآية والسورة، قائم في القضية الواحدة في وجودها في السور المتعددة، قائم في القرآن العظيم كله، وهذا يجعل من منهجية محاولة التدبر هذه الرؤية السياقية التي تتجاوز سلبيتي الجزئية والاجتزائية في تدبر آيات القرآن العظيم.

ولا أدعي أن ما أحاوله هو الكلمة الأولى كما لا أدعي . في الوقت نفسه . أنه الكلمة الأخيرة، ولكن فقط هو ما أراني الله من قرآنه العظيم، وما انكشف لي وما اكتشفته، وهو ما أراه في ظني نهجا صحيحا للبحث في دلائل الإحكام التي وصف الله عز وجل بها قرآنه العظيم.

ونسأل الله عز وجل أن يغفر لنا ما وقع منا من خطأ أو تقصير أو قصور، وأن يتقبل منا، وأن يعيننا على الإخلاص في القول والعمل لوجهه، كما نسأله عز وجل أن يغفر لنا ولوالدينا ولذوينا ولسائر المسلمين إنه هو الغفور الرحيم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على خاتم الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد، سيد الأولين والآخرين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

عيد بلبع
المدينة المنورة

٢٣ من جمادي الأولى ١٤٢٩ هـ، ٢٨ من مايو ٢٠٠٨ م

الباب الأول

مداخل نظرية

الفصل الأول

الإعجاز

قلق المصطلح بين التردد والتردد

تمهيد : قلق المصطلح واضطراب التردد

كيف يكون الدليل الإلهي حالاً في البشري؟ هل كان البحث في إعجاز القرآن محاولة لإقرار حقيقة أن القرآن معجز في نفوس الباحثين أنفسهم قبل أن يكون محاولة لإقناع المترددين والمكذبيين والطاعنين والرد عليهم؟ وإلى أي حد كان البحث في دلائل الإعجاز نابعا من التردد في قبول أن تكون الآية ودليل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لغوية؟ ثم إن كون التحدي بنص لغوي يعني التحدي في أمر يعرفونه وتنتيسر لهم أدواته، أم يعرفون أنه معجز، أم يعرفون علة إعجازه، أم عليهم أن يعرفوا علة إعجازه؟

إلى أي حد كان لجهود المتكلمين وبحث الباحثين أثر في مخاطبة الآخر غير المؤمن بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم؟ وكم من الذين أسلموا وآمنوا بالقرآن وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فعلوا هذا نتيجة ما قدمه الباحثون مما قالوا إنه دلائل إعجاز وكم منهم آمن بالاستماع إلى القرآن العظيم مباشرة؟ هو بحث في مظاهر عظمة القرآن، بحث في مظاهر إحكامه، وإن شئت تسامحا : هو بحث في مظاهر إعجازه، وإن شئت دقة وتحديدا : هو بحث فيما يمكن أن يدرك البشر من مظاهر إحكامه.

وقد نبه غير واحد من القدماء والمحدثين إلى إن مصطلح (الإعجاز) مصطلح متأخر، يقول ابن تيمية : " والآيات والبراهين الدالة على نبوة محمد كثيرة متنوعة وهي أكثر وأعظم من آيات غيره من الأنبياء ، ويسميتها من يسميها من النظر معجزات، وتسمى دلائل النبوة وأعلام النبوة، وهذه الألفاظ إذا سميت بها آيات

الأنبياء كانت أدل على المقصود من لفظ المعجزات، ولهذا لم يكن لفظ المعجزات موجوداً في الكتاب والسنة وإنما فيه لفظ الآية والبينة والبرهان " ^١ ويشير محمود شاكر إلى أن مصطلح الإعجاز " لفظ محدث مولد، وبيقين قاطع، لا نجده في كتاب الله تعالى، ولا في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم أجد في كلام أحد من الصحابة رضي الله عنهم، ولا في شيء من كلام التابعين ومن بعدهم، إلى أن انقضى القرنين الأول والثاني من الهجرة، ثم نجدهما فجأة يظهران على خفاء في بعض ما وصلنا كلام أهل القرن الثالث ثم يستفيض استفاضة غامرة في القرن الرابع وما بعده " ^٢

ولعل الارتباط واضح بين ظهور مصطلح الإعجاز وحركة تدوين العلوم، ومنها علوم العقائد في أواخر القرن الثاني الهجري وبداية الثالث ، على الرغم من أن ظهور المصطلح في التأليف جاء متأخراً ، فأول من استعمل مصطلح الإعجاز أبو عبد الله محمد بن يزيد الواسطي المعتزلي المتوفى في بداية القرن الرابع الهجري ٣٠٦ هـ، مما يرجح أن هذا كان بعد منتصف القرن الثالث الهجري؛ فهو، فيما نعلم، أول من ألف في الإعجاز كتاباً جاء فيه هذا اللفظ صريحاً : " إعجاز القرآن "، وقد فُقد هذا الكتاب في جملة ما فقد من كتب التراث ولكنه من المرجح الواضح أنه أثر تأثيراً ملاً الآفاق في زمانه حتى استقر المصطلح عند الأجيال تلو الأجيال إلى يوم الناس هذا ^٣، وكان المستعمل مصطلح التحدي الذي ذكره الجاحظ ١٥٠ - ٢٥٥ هـ في

^١ أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح، تحقیق علی حسن ناصر وآخرون، الرياض، دار العاصمة، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ ، ، ٤١٢/٥، وانظر: النبوت، أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، القاهرة، المطبعة السلفية، د.ت، ٣/١.

^٢ محمود محمد شاكر: مداخل إعجاز القرآن ط ١ القاهرة ٢٠٠٢م ، ص ٢٠، ١٩.

^٣ المرجع السابق نفسه ص ٢٨

رسالته : " حجج النبوة " ، كتبها بعد وفاة أبي إسحاق النظم ٢٣١ هـ ، كما كان مصطلح الآية هو المتردد في كتاب علي بن ربن الطبري " الدين والدولة في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم " ^١ الذي ألفه قبل منتصف القرن الثالث الهجري، ولم يستخدم كلمتي (إعجاز) و(معجزة)، وإنما استخدم مكانهما كلمة (آية).

ولعلنا لا نبالغ إذا ذهبنا إلى أن مصطلح الإعجاز لم ينعم بالاستقرار منذ أن صكه من صكه في ذلك الزمن البعيد، على مستوى المفهوم والدليل والعللة والمظاهر، إلى حدّ التكرار العلمي المنضبط للمصطلح والوقوف به عند حدود الإدراك الذوقي المستعصي على الوصف على حد تعبير السكاكي، ومن ثم شاب المصطلح قدر هائل من التردد في الوقوف على المظاهر والعلل والدلائل، وقد تولد عن هذا التردد ترددا في قبول مقولات السابقين والمعاصرين للباحثين في القضية، ونتج عن ذلك التردد ردود على مقولاتهم، كما شاب المصطلح قد هائل من التردد لمقولات مكررة ربما كان بعضها مردودا عليه .

لقد استدعى البحث في إعجاز القرآن الكريم البحث البلاغي استدعاء؛ لأن القرآن العظيم نص لغوي، ومن ثم فهو استعمال خاص للغة، ومن هنا كانت خصوصية القول هي التي استدعت البحث البلاغي في القرآن الكريم، بيد أن البحث البلاغي لم يسكن في دائرة البحث عن الخصائص البلاغية فحسب، ولكنه، مدفوعا بخصوصية القول وبُعد التحدي بأنه كلام الله عز وجل، انصرف انصرافا كاملا، أو

^١ راجع الفهرست لابن النديم، وعلي بن ربن الطبري كان نصرانياً، شرح الله صدره للإسلام زمن الخليفة المتوكل فأعلن إسلامه على يد الخليفة وكان له عم نصراني متعصب اسمه يحيى بن النعمان الطبري فأنكر على ابن أخيه إسلامه، فقام بتأليف كتابه للرد على عمه وتلامذته. وهو من أوائل الكتب المؤلفة في مقارنة الأديان والانتصار للإسلام والقرآن وإثبات نبوة النبي صلى الله عليه وسلم.

كاد، إلى أن يكون بحثاً في الإعجاز، أو هكذا شهدت عناوين الدراسات والأبحاث التي نحت هذا المنحى، يستوي في ذلك من يُقدِّرون خطورة مصطلح "الإعجاز" والإفرازات المعرفية المختلفة في تاريخ المصطلح في المنجز المعرفي العربي ومن لا يُقدِّرون هذه الخطورة ولا يقيمون وزناً لتلك الأبعاد ممن يُعدُّون كل إشارة لظاهرة بلاغية في القرآن الكريم من الإعجاز.

"فقد كثر التأليف في الإعجاز كثرة بلغ معها حد الإسفاف والإسراف"^١، وأكثر أصحاب هذا المنحى إما أن يكونوا من الباحثين الشباب في الدرجات العلمية الأولى (الماجستير والدكتوراه)، أو يكونوا من الباحثين الهواة المدفوعين بعاطفة دينية من غير المختصين بالدرس اللغوي والبلاغي، ولا توفرت لهم أدوات المعارف المهيَّنة ودقائقها وأسرارها، فيسمون دراساتهم، وأكثرها من الهشاشة بمكان، بأنها دراسات في إعجاز القرآن.^٢

ولا يخفى على ذي عقل أن هؤلاء إنما هم في طور التكوين لأدواتهم المعرفية، أو هم، في أحسن الأحوال، في طور التجريب لهذه الأدوات. ونبه إلى أن خطورة هذا المنحى الخطيرة أنه يربط الإعجاز بأفكار بشرية واستنباطات كثيراً ما تكون في طور التعلُّم؛ إذ لم يستو لها عود ولا تكونت لها أدوات المعرفة، ولا انصقلت لها مهارة البحث العلمي، ولا توفرت لها خبرة الباحثين.

^١ د. منذر عياشي، القرآن إعجاز أم إبلاس، دراسة منشورة بمجلة فصول العددان ٨٥ ، ٨٦ ربيع وصيف ٢٠١٣م من ص ١٥ إلى ٢٨ ص ١٦

^٢ ويكفي أن أشير هنا إلى مجموع بحوث على شبكة الإنترنت بعنوان: "الإعجاز اللغوي والبياني في القرآن الكريم: جمع وإعداد، الباحث في القرآن والسنة: علي بن نايف الشحود"، وقد اشتمل هذا المجموع على مائة وأربعين بحثاً، ومن بينها سبعة وأربعون بحثاً جاء في عناوينهم كلمات الإعجاز.

ومن ثم يأتي تأمل الاتجاهات المعاصرة للبحث البلاغي في قضية إعجاز القرآن قراءة على قراءات، ولا مناص من أن تتطوي هذه القراءة على رؤية تقييمية لن تتخلص من كونها مراجعة للتفكير البلاغي العربي، إن هذه المراجعة تأخذنا حتماً إلى قراءة منجز معرفي هو في الحقيقة قراءة على قراءة، فدراسات المحدثين البلاغية في قضية إعجاز القرآن لا تنفصل بحال من الأحوال عن قراءة المحدثين أنفسهم لتناول التراث البلاغي لقضية إعجاز القرآن، ولعل هذه القراءة تطرح من الأسئلة أكثر مما تقدم من الإجابات :

فإلى أي حد كان وعي المحدثين بالمقولات التأسيسية عند القدماء؟ وإلى أي حد تجاوز المحدثون المنجز التراثي وأضافوا إليه، أو جاءت قراءاتهم بتقديم رؤى جديدة، نقداً أو نقضاً أو إضافة؟

إلى أي حد كان تواصل متأخري المحدثين مع الأفكار التأسيسية عند متقدميهم، استثماراً لمقولاتهم؟ وإلى أي حد مارست المقولات التأسيسية سلطة المصادرة على التفكير البلاغي الحديث والمعاصر؟ وإلى أي حد جاء تناول البلاغي عند المحدثين اجتراراً لأفكار القدماء : تكراراً أو تطبيقاً؟

الحقيقة أن مواقف المحدثين قد تشعبت بين عدة مناحٍ مستغرقة استغراقاً تاماً في الاستسلام إلى سلبية القراءة للمنجز المعرفي لتراث إعجاز القرآن في التراث البلاغي وفي تراث علوم القرآن، ومن هنا نجد أن الكثرة الغالبة ممن يرددون في دراساتهم مصطلح الإعجاز لا يدرون خطورة المصطلح وحساسيته وعمقه واستعصاه، بل لعلنا لا نسرف في سوء الظن إذا زعمنا أنهم يتخذون من مصطلح الإعجاز توشية لعناوين أبحاثهم ودراساتهم على تواضعها، بل ضحالتها أحياناً، فيتخذون من مصطلح الإعجاز وما يتضمنه تاريخ المصطلح، وما تحتفظ به ذاكرة

العلامة اللغوية في التاريخ الإسلامي من أبعاد عقائدية، نقول يتخذون من ذلك كله تعصيذا لدراساتهم وإضفاء شيء من الهيبة عليها.

لقد جاءت قراءات المحدثين لقضية الإعجاز، إلى حد كبير، ترديدا لمقولات تراثية على مستوى التطبيق، على الرغم من أن هذه المقولات كانت وما تزال في طور حرارة التساؤل ولما تصل إلى تلج اليقين، وإن كانت أكثر هذه المعالجات الحديثة تقوّعت في دائرة التطبيق بحيث لا تفارق نهج المعالجات التطبيقية في التراث، ومن أبرز الشواهد على هذا المنحى الاستهلاكيّ الدوران في فلك نظرية النظم دون محاولة الإضافة إليها على المستوى التنظيري، ودون محاولة الغوص وراء أعماق أكثر على مستوى التطبيق، بل لعل بعض المعالجات اتسمت بالعشوائية في استعمال المصطلحات ووصف الظواهر.

أضف إلى هذا أن التطبيقات قامت في الغالب على استبدال الشواهد القرآنية المجتزأة من سياقها بشواهد أخرى مما دعمت به أقوال القدماء القواعد (بزعمهم) والتصنيفات التي ابتدعوها؛ فانتقل البحث البلاغي في القرآن العظيم من وهج البحث وحرارة السؤال ونشاط تتبع الظواهر وغنى التحليل، ليسكن في رماد رصد الظواهر وتسكينها في التصنيفات تعطيلًا للبحث البلاغي نفسه تعطيلًا تامًا بما توهموا أنه بحث بلاغي.

والحقيقة التي نسعى إلى إقرارها حقيقة قرآنية تكمن في أن القرآن الكريم: "كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ"، فلا وهم سراب البحث عن علة الإعجاز ولا المحاولة الهزيلة في استبدال مصطلح الإبلاس به يسمن أو يُغني من جوع، إن تلقينا القرآن قوامه قوله تعالى: "الرُّ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ" (هود ١) الذي أرى أنه يدفعنا دفعا إلى حقيقة الإحكام، وحسب البحث البلاغي شرفا أن ينحصر في تلمُّس دلائل الإحكام.

المبحث الأول : الخطابي (إشكالٌ أُحِيلَ به على إبهام)

لقد شاع مصطلح الإعجاز وذاع في تراث الفكر الإسلامي قديماً، ولقد ظل المصطلح على هذا الذبوع فكتب فيه عدد غير قليل من المحدثين، يستوي في ذلك السؤال عن علته أو عن دلائله أو عن أدلته .

إن المتأمل في مسارات البحث في إعجاز القرآن يجد أن كل من تعرض لقضية إعجاز القرآن قديماً طرح من الأسئلة أكثر مما قدم من الإجابات، وأن كل الإجابات والرؤى التي قدمها الباحثون أثارت من الردود ما يربو على الأسئلة. وعلى الرغم من أن هذا النشاط العقلي عند المتكلمين، وأكثرهم من المعتزلة، جاء ملتبسا بالحساسية الدينية، فإن ولاءه للعقل كان حقيقة مشهودة، وهم في هذا يختلفون عن المحدثين الذين غلبت مقتضيات الحساسية الدينية عندهم على مقتضيات العقل، فإذا كانت معالجات القدماء شاهدة على ولاءهم للعقل فإن معالجات المحدثين اتسمت بالموقف التبريري غير المبرر معرفياً.

" المصنفات الأولى في الإعجاز، على اختلاف مذاهب أصحابها، جاءت أشبه بمباحث بلاغية مما قدروا أن إعجاز القرآن يُعرف بها، وإن استوعبت أقوال المتكلمين في وجوه الإعجاز، فرسائل الخطابي السني، والرماني المعتزلي، والباقلاني الأشعري، تأخذ مكانها في المكتبة البلاغية، وبعد أن استقلت البلاغة بالتأليف والتصنيف، وُجِّهت إلى خدمة الإعجاز البلاغي " ¹

¹ د. عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، دار المعارف، القاهرة

١٣٩١هـ-١٩٧١م. ص ٨٣

ويكفي أن نشير هنا إلى قضية الذوق والإبهام :

وجد الخطابي عامة أهل القول بالإعجاز من جهة البلاغة " قد جروا في تسليم هذه الصفة للقرآن على نوعٍ من التقليد وضربٍ من غلبة الظن دون التحقيق له وإحاطة العلم به ، ولذلك صاروا إذا سئلوا عن تحديد هذه البلاغة التي اختص بها القرآن ، الفائقة في وصفها سائر البلاغات ، وعن المعنى الذي تميز به عن سائر أنواع الكلام الموصوف بالبلاغة ، قالوا : إنه لا يمكننا تصويره ولا تحديده بأمر ظاهر نعلم به مباينة القرآن غيره من الكلام ، وإنما يعرفه العالمون عند سماعه ضربا من المعرفة لا يمكن تحديده ، وأحالوا على سائر أجناس الكلام الذي يقع منه التفاضل فتقع في نفوس العلماء به عند سماعه معرفة ذلك ويتميز في أفهامهم قبيل الفاضل من المفضول منه " ^١

ثم تجد التفات الخطابي واضحا إلى البعد الذوقي عند البلاغيين والباحثين في إعجاز القرآن، فبلغت إلى قولهم " قالوا : وقد يخفى سببه عند البحث ويظهر أثره في النفس حتى لا يلتبس على ذوي العلم والمعرفة به . قالوا : وقد توجد لبعض الكلام عذوبة في السمع وهشاشة في النفس لا توجد مثلها لغيره منه، والكلامان معا فصيحان، ثم لا يوقف لشيء من ذلك على علة " ^٢

وأنت ترى معي هذا الكلام الذي يورده الخطابي يولي الذوق الاهتمام الأكبر، ثم يقر بامتناع الوقوف على علة لهذا التفضيل، وإذا كان الخطابي يورد هذا الرأي فإنه يورده على سبيل الحكاية والاستئناس ولكنه غير مقنع له، ولا يراه مقنعا لغيره في

^١ الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، مرجع سابق ص ٢٤

^٢ الخطابي، المرجع السابق ص ٢٥

قضية الإعجاز، ولهذا يرد بقوله: " قلت وهذا لا يقنع في مثل هذا العلم، ولا يشفي من داء الجهل به، وإنما هو إشكال أحيل به على إبهام"^١
وبهذا يرفض الخطابى الإبهام، أو قل يرفض الارتكان إلى الذوق بوصفه وسيلة الإدراك وأداته، أو قل يرفض الوقوف عن حدود إدراك الإعجاز الذي هو وسيلته وأداته الذوق، يقول:

" فأما من لم يرض من المعرفة بظاهر السمة دون البحث عن باطن العلة، ولم يقنع في الأمر بأوائل البرهان حتى يستشهد لها دلائل الامتحان، فإنه يقول: إن الذي يوجد لهذا الكلام من العذوبة في حس السامع، والهشاشة في نفسه، وما يتحلى به من الرونق والبهجة التي يباين بها سائر الكلام حتى يكون له هذا الصنيع في القلوب، والتأثير في النفوس، فتصطح من أجله الألسن على أنه كلام لا يشبهه كلام، وتحصر الأقوال عن معارضته، وتنقطع به الأطماع عنها، أمر لا بد له من سبب، بوجوده يجب له هذا الحكم، وبحصوله يستحق هذا الوصف "^٢

وبهذا يرجع الخطابى إلى حتمية البحث في السبب والعلة، ولكن ترى هل يضيف الخطابى شيئاً إلى ما قال؟ ولا أحسبه إلا واعد بما يفوق طاقته، بل مُسرفاً في الوعد دون أن يستوثق من أدواته، ثم ما يلبث أن تتسرب من عباراته دلائل العجز وخفايا التردد، فيقول في محاولة الكشف عن السبب والعلة والبرهان والدلائل:
" وقد استقرينا أوصافه الخارجة عنه، وأسبابه النابتة منه، فلم نجد شيئاً منها يثبت على النظر، أو يستقيم في القياس، ويترد على المعايير "^٣

^١ المرجع السابق نفسه ص ٢٤ ، ٢٥

^٢ المرجع السابق نفسه ص ٢٥

^٣ المرجع السابق نفسه ص ٢٦

ثم نجده يخلص من هذه الردود إلى نمط من التردد غريب فيقول :
 " فوجب أن يكون ذلك المعنى مطلوباً من ذاته، ومستقصى من جهة نفسه :
 فدلَّ النظرُ وشاهدُ العبر أن السببَ له، والعلَّةُ فيه أن أجناس الكلام مختلفة، ومراتبها
 من نسبة التبيين متفاوتة، ودرجاتها في البلاغة متباينة غير متساوية، فمنها البليغ
 الرصين الجزل، ومنها الفصيح القريب السهل، ومنها الجائز الطلق الرسل . وهذه
 أقسام الكلام الفاضل المحمود دون النوع الهجين المذموم، الذي لا يوجد في القرآن
 شيء منه البتة " ^١

ويبقى السؤال إلى أي حد يوصف كلام البلغاء من العرب أو بعضه بهذه
 الصفات ؟

والإجابة صريحة واضحة بأن وصف كلام البلغاء بهذه الأوصاف جميعها
 ملء السمع والبصر، منتشرة متناثرة أكثر من أن تُحصى، والخطابي يرد على نفسه
 بمقولته السابقة " فلم نجد شيئاً منها يثبت على النظر، أو يستقيم في القياس،
 ويترد على المعايير " فليس لشيء مما ذكر في أقسام الكلام سمة المعيار الذي يثبت
 على النظر أوة يستقيم في القياس، وأي بلاغي قديم أو حديث يستطيع أن يقيم حدوداً
 فاصلة بين البليغ الرصين الجزل، والفصيح القريب السهل، والجائز الطلق الرسل ؟
 فكل البليغ الرصين الجزل الطلق فصيح، وكل الجائز الرسل قريب سهل بليغ
 !! هذه مفردات في الوصف لا تستقيم على محك اطراد المعايير، والخطابي يرد إذن
 يرد على الخطابي بقوله: " وهذا لا يقنع في مثل هذا العلم، ولا يشفي من داء الجهل
 به، وإنما هو إشكال أحيل به على إبهام " ^٢

^١ المرجع السابق نفسه ص ٢٦

^٢ المرجع السابق نفسه ص ٢٤ ، ٢٥

ويدون أن يقدم الخطابى شيئاً ذا بال في بحث العلة والدليل والمعايير نراه يذهب في نمط غريب من التردد يردد بعض ما ملأ الأسماع من مقولات البلاغيين والنقاد عن الشعر والخطابة : " فحازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه الأقسام حصة، وأخذت من كل نوع من هذه الأنواع شعبة، فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعذوبة، وهما على الانفراد في نعوتهما كالمتضادين؛ لأن العذوبة نتاج السهولة، والجزالة والامتانة في الكلام تعالجان نوعاً من الوعورة، فكان اجتماع الأمرين في نظمه مع نبو كل واحد منهما على الآخر فضيلة خص بها القرآن، يسرها الله بلطيف قدرته من أمره ليكون آيةً لنبيه صلى الله عليه وسلم ودلالة له على صحة ما دعا إليه من أمر دينه .

وإنما تعذر على البشر الإتيان بمثله لأمر : منها أن علمهم لا يحيط بجميع أسماء العربية وبألفاظها التي هي ظروف المعاني والحوامل لها، ولا تدرك أفهامهم جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ، ولا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه النظم التي بها يكون ائتلافها وارتباط بعضها ببعض، ... ، ولا نرى نظاماً أحسن تأليفاً وأشد تلوؤماً وتشاكلاً من نظمه، وأما المعاني فلا خفاء على ذي عقل أنها هي التي تشهد لها العقول بالتقدم في أبوابها، والترقي إلى أعلى درجات الفضل في نعوتها وصفاتها .¹

فالألفاظ والمعاني والنظم هي قوام فكرة الخطابى الذي يتردد . رحمه الله تعالى . في اختبار هذه المعايير في أقوال البشر ثم يُقر إقراراً بوجود " هذه الفضائل الثلاث على التفريق في أنواع الكلام، فأما أن توجد مجموعة في نوع واحد منه فلم توجد إلا في كلام العلي القدير، الذي أحاط بكل شيء علماً، وأحصى كل شيء عدداً.

¹ المرجع السابق نفسه ص ٢٧

فتفهم الآن واعلم أن القرآن إنما صار معجزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مُضَمَّنًا أصحَّ المعاني " ^١ ولا أعجب في كلامه من قوله : " إنما صار معجزاً " بعدما قدمنا من تحليل معايير التي وضعها، وما بيئناه من استعصائها على الضبط بل استعصائها على التحديد الدلالي الصارم، وانغماسها تمام الانغماس في مسار الإدراك الذوقي الخالص. " ومعلوم أن الإتيان بمثل هذه الأمور، والجمع بين شتاتها حتى تنتظم وتتسق أمر تعجز عنه قوى البشر، ولا تبلغه قدرتهم، فانقطع الخلق دونه، وعجزوا عن معارضته بمثله أو مناقضته في شكله. " ^٢

أي بشر؟ وأي أمور؟ اللفظ والمعنى والنظم؟

أمران جليلان عجيبان أقرهما الخطابي :

الأول : أن اللغة والنظم والمعاني ممكنة للبشر إمكاناً جزئياً، على التفرق وفق قوله، وإنما تعذر على البشر الإحاطة بها .

الثاني : أن مقارنته بين القرآن العظيم وكلام البشر هي مقارنة بين القرآن كله، ومعلوم أن التحدي والمطالبة بالمحاكاة جاءت في سورة من مثله .

والخطورة في أن يُستنتج من كلامه اقتصار التحدي والمطالبة بالمحاكاة في أنها موجهة إلى الخلائق في القرآن بالمخالفة لما نص عليه القرآن العظيم .

إن الخطابي وصف ولم يقدم دليلاً، ثم إنه بدا وكأنه يتكلم عن نص هزيل غاية في التواضع فوصفه للقرآن العظيم لم يزد . كما أشرنا قبل قليل . عن صفات البليغ الرصين الجزل الطلق الفصيح الرسل القريب السهل، وهي أوصاف وسعتها كتب النقاد ترديداً عن الشعراء .

^١ المرجع السابق نفسه ص ٢٧

^٢ المرجع السابق نفسه ص ٢٨

ولعلك لا تخالفني في أن هذين الخطرين أعظم من قول النظم بالصرفة، فهل تُقبَل من الخطابي ما قاله لأنه سني؟ ورفضوا القول بالصرفة من النظم لأنه معتزلي؟ وإذا كانوا قد قبلوا الخطابي لأنه اجتهد فأخطأ فلماذا لم يتقبلوا النظام على أنه بدوره اجتهد فأخطأ؟

ويعد...

فهل نعود إلى ما تحفظ عليه الخطابي بأنه لا يقنع في مثل هذا العلم، ولا يشفي من داء الجهل به، وهو يقصد هنا الذوق في قول القائلين: إنه لا يمكننا تصويره ولا تحديده، وإنما يعرفه العالمون عند سماعه ضرباً من المعرفة لا يمكن تحديده، وقولهم: وقد يخفى سببه عند البحث ويظهر أثره في النفس حتى لا يلتبس على ذوي العلم والمعرفة به، إن الذي يوجد لهذا الكلام من العذوبة في حس السامع، والهشاشة في نفسه، وما يتحلى به من الرونق والبهجة التي يباين بها سائر الكلام حتى يكون له هذا الصنيع في القلوب، والتأثير في النفوس، فتصطح من أجله الألسن على أنه كلام لا يشبهه كلام، وتحصر الأقوال عن معارضته، وتنقطع به الأطماع عنها، هذا الذي قال عنه الخطابي إنما هو إشكال أحيل به على إبهام؟

ثم أمران بديهيان لا يختلف عليهما اثنان، ومسلمتان من المسلمات التي لا جدال فيها:

- أن البحث في الظواهر يبدأ بالإدراك، والإدراك يكون ذوقياً كما يكون عقلياً.
- أن الإنسان لا يستطيع أن ينقل كل خبراته عبر وسيط لغوي، أي ليس كل ما يدركه الإنسان بحواسه يمكنه أن ينقله، ومن هنا يأتي الإبهام الذي يحيط ببعض المُدركات ليؤكد ارتباط الإدراك بالإبهام في بعض الظواهر.

المبحث الثاني: عبد القاهر الجرجاني

التردد بين إكراهات المصطلح واستحالة المثلية

انتهينا بالذوق في الحديث عن تردد الخطابي، ونبدأ به وننتهي به أيضا بعد محاولة الإمام في البحث عن الدليل، وتبدأ هذه المحاولة بقطعه بأنه لا يجوز "أن يكون تعالى قد أمر نبيه صلى الله عليه وسلم بأن يتحدى العرب إلى أن يعارضوا القرآن بمثله من غير أن يكونوا قد عرفوا الوصف الذي إذا أتوا بكلام على ذلك الوصف كانوا قد أتوا بمثله" وقد أسس الإمام هذا القطع على أنه إن قال أحد أن هذا يجوز يكون قد أبطل التحدي "من حيث إن التحدي كما لا يخفى: مطالبة بأن يأتوا بكلام على وصف، ولا تصح المطالبة بالإتيان به على وصف من غير أن يكون ذلك الوصف معلوما للمطالب"

والحقيقة أنني في حيرة مما يقصده الإمام بالوصف، فهل هذا الوصف هو الذي قصده السكاكي في قوله: "واعلم أن شأن الإعجاز عجيب يُدرك ولا يمكن وصفه"^١، إذ ذهب السكاكي إلى أن الوصف غير الإدراك، وأنا مع السكاكي فيما ذهب إليه .

ولا يُرد على هذا التفريق بين الوصف والإدراك بقول الإمام - رحمه الله - :
 "لا يتصور أن يقال إنه كان عجز حتى يثبت معجوز عنه معلوم فلا يقوم في عقل عاقل أن يقول لخصم له قد أعجزك أن تفعل مثل فعلي وهو لا يشير إلى وصف يعلمه في فعله ويراه قد وقع عليه ... لأنه لا يصح وصف الإنسان بأنه قد عجز عن شيء حتى يريد ذلك الشيء، ويقصد إليه، ثم لا يتأتى له، وليس يُصوّر أن يقصد إلى شيء لا يعلمه، وأن تكون منه إرادة لأمر لم يعلمه في جملة ولا تفصيل"، وإن

^١ السكاكي، مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور، بيروت ط ٢ بيروت ١٩٨٧م ص ١٨١

الإدراك يتحقق به وجود " معجوز عنه معلوم "، ولكن ليس بالضرورة أن يتحقق للمتحدث معرفة الوصف، الذي هو هنا بمعنى العلة والدليل، وإدراك الشيء يعني العلم به، ولكن العلم بالشيء لا يستوجب بالضرورة إدراك الوصف والعلة والدليل .

وإذا كانت المزية الناقضة للعادة، عند الإمام، هي مناط التحدي وأن "الشرط في المزية الناقضة للعادة أن يبلغ الأمر فيها إلى أن يُبهر ويقهر، حتى تنقطع الأطماع عن المعارضة، وتخرس الألسنة عن دعوى المداناة، وحتى لا تُحدث نفسٌ صاحبها بأن يتحدى، ولا يجول في خلدٍ أن الإتيان بمثله يمكن، وحتى يكونَ يأْسُهُم منه وإحساسُهُم بالعجز عنه في بعضه مثلَ ذلك في كله"^١، نقول إذا كان الأمر كذلك فإن هذا الإبهار والقهر يتحقق بالإدراك دون أن يحتاج إلى أن يقف المتحدث على الوصف والعلة والدليل، أي دون أن يقف على نفس الإعجاز ووجهه.

- تردد وردود

وفي سبيل تمهيد القول بالنظم خاصية للإعجاز أو صفة له، يبدأ الإمام بالرد على الاحتمالات الأخرى، فيقول " ... ثم إن هذا الوصف ينبغي أن يكون وصفا قد تجدد بالقرآن وأما لم يوجد في غيره ولم يعرف قبل نزوله وإذا كان كذلك فقد وجب أن يعلم أنه:

١ - لا يجوز أن يكون في الكلم المفردة ؛ لأن تقدير كونه فيها يؤدي إلى المحال وهو أن تكون الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة قد حدثت في حذاقة حروفها وأصدائها أوصاف لم تكن لتكون تلك الأوصاف فيها قبل نزول القرآن

^١ عبد القاهر الجرجاني، الرسالة الشافية، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف

الله أحمد، ود. محمد زغلول سلام، ط ٣ دار المعارف، القاهرة ص ١٢٩

وتكون قد اختصت في أنفسها بهيئات وصفات يسمعا السامعون عليها إذا كانت مثلثة في القرآن لا يجدون لها تلك الهيئات والصفات خارج القرآن .

٢ - **ولا يجوز** أن تكون في معاني الكلم المفردة التي هي لها بوضع اللغة لأنه يؤدي إلى أن يكون قد تجدد في معنى الحمد والرب ومعنى العالمين والملك واليوم والدين وهكذا وصف لم يكن قبل نزول القرآن وهذا ما لو كان هاهنا شيء أبعد من المحال وأشنع لكان إياه

٣ - **ولا يجوز** أن يكون هذا الوصف في تركيب الحركات والسكنات حتى كأنهم تُحْدُوا إلى أن يأتوا بكلام تكون كلماته على تواليها في زنة كلمات القرآن وحتى كأن الذي بان به القرآن من الوصف في سبيل بينونة بحور الشعر بعضها من بعض،...، وكذلك الحكم إن زعم زاعم أن الوصف الذي تُحْدُوا إليه هو : أن يأتوا بكلام يجعلون له مقاطع وفواصل كالذي تراه في القرآن لأنه أيضا ليس بأكثر من التعويل على مراعاة وزن وإنما الفواصل في الآي كالتقوافي في الشعر .

٤ - **ولا يجوز** أن يكون الإعجاز بأن لم يلتق في حروفه ما يثقل على اللسان وهكذا السبيل إن زعم زاعم أن الوصف المعجز هو الجريان والسهولة ثم يعني بذلك سلامته من أن تلتقي فيه حروف تنقل على اللسان لأنه ليس بذلك كان الكلام كلاما ولا هو بالذي يتناهى أمره إن عد في الفضيلة إلى أن يكون الأصل وإلى أن يكون المعول عليه في المفاضلة بين كلام وكلام فما به كان الشاعر مقلقا والخطيب مصقعا والكاتب بليغا . " أ.هـ

ولا يعني هذا أن الإمام يرفض أن تكون مذاقة الحروف وسلامتها مما يثقل على اللسان داخلا فيما يوجب الفضيلة، ولكنه يراها مزية مما يؤكد أمر الإعجاز، ولكنه ينكر أن يكون القرآن العظيم معجزا بهذه المزية وحدها.

٥ - ولا يمكن أن تجعل الاستعارة الأصل في الإعجاز وأن يقصر عليها لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون الإعجاز في أي معدودة في مواضع من السور الطوال مخصوصة .

ولكن الإمام مع هذا لا يقبل إخراج ما في القرآن من الاستعارة وضروب المجاز من جملة ما هو به معجز، بل ذلك يقتضي دخول الاستعارة ونظائرها فيما هو به معجز وذلك لأن هذه المعاني التي هي الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها من مقتضيات النظم وعنهما يحدث وبها يكون لأنه لا يتصور أن يدخل شيء منها في الكلم وهي أفراد لم يتوخ فيما بينها حكم من أحكام النحو فلا يتصور أن يكون هاهنا فعل أو اسم قد دخلته الاستعارة من دون أن يكون قد ألف مع غيره .

- النظم دليل الإعجاز ...

أشار الإمام إلى أن أسباب الفضل والتقديم إما لمعنى غريب يسبق إليه الشاعر فيستخرجه، واستعارة بعيدة يفتن لها، أو لطريقة في النظم اخترعها ثم قال :

" ومعلوم أن المعول في دليل الإعجاز على النظم، ومعلوم كذلك أن ليس الدليل في المجيء بنظم لم يوجد من قبل فقط، بل في ذلك مضموماً إلى أن يبين ذلك النظم من سائر ما عُرف ويُعرف من ضروب النظم، وما يعرف أهل العصر من أنفسهم أنهم يستطيعونه، البيئونة التي لا يعرض معها شك لواحد منهم أنه لا يستطيعه، ولا يهتدي لِكُنْهِ أمره، حتى يكونوا في استشعار اليأس من أن يقدروا على مثله، وما يجري مجرى المثل له، على صورة واحدة، وحتى كأن قلوبهم قد أفرغت في قلب واحد " ^١

^١ عبد القاهر الجرجاني، الرسالة الشافية، مرجع سابق ص ١٣٣

والنظم عند الإمام ليس شيئاً غير توخي معاني النحو، فبعد جملة الردود على الظواهر التي يمكن أن يذهب الظن إلى أنها من دلائل الإعجاز لم يبق عنده إلا أن يكون في النظم والتأليف دليلاً للإعجاز، فيعرج على أن النظم ليس شيئاً غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم، فليس للكلم المفردة سلك ينظمها وجامع يجمع شملها ويؤلفها ويجعل بعضها بسبب من بعض غير توخي معاني النحو وأحكامه فيها.

ثم ينفي الإمام عما إذا أتى به كان معارضا ما هو:

١ - أن يجيء بلفظ فيضعه مكان لفظ آخر نحو أن يقول بدل أسد ليث وبدل بُعد نأى ومكان قرب دنا أم ذلك ما لا يذهب إليه عاقل ولا يقوله، ولو كان ذلك معارضة لكان الناس لا يفصلون بين الترجمة والمعارضة وكان كل من فسّر كلاما معارضا له.

٢ - وإذا عادت المعارضة إلى جهة المعنى وكان الكلام يعارض من حيث هو فصيح وبلغ ومتخير اللفظ حصل من ذلك أن الفصاحة والبلاغة وتخير اللفظ عبارة عن خصائص ووجوه تكون معاني الكلام عليها وعن زيادات تحدث في أصول المعاني كالذي أريتك فيما بين زيد كالأسد وكأن زيدا الأسد وبأن لا نصيب للألفاظ من حيث هي ألفاظ فيها بوجه من الوجوه.^١

ثم يصل الإمام إلى صرامة القول بأن النظم ومعاني النحو دليل الإعجاز، قال الإمام رحمه الله: " ونبدأ فنقول فإذا ثبت الآن أن لا شك ولا مرية في أن ليس النظم شيئاً غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين معاني الكلم، ثبت من ذلك:

أن طالب دليل الإعجاز من نظم القرآن إذا هو لم يطلبه في معاني النحو وأحكامه ووجوهه وفروقه ولم يعلم أنها معدنه ومعانه وموضعه ومكانه، وأنه لا

^١ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ط القاهرة: الخانجي، ٢٠٠٠م ص ٢٥٩ - ٢٦٠

مستتب له سواها وأن لا وجه لطلبه فيما عداها غارٌ نفسه بالكاذب من الطمع،
ومسلّم لها إلى الخدع، وأنه إن أبي أن يكون فيها كان قد أبي أن يكون القرآن
معجزاً بنظمه، ولزمه أن يثبت شيئاً آخر يكون معجزاً به، وأن يلحق بأصحاب الصرفة
فيدفع الإعجاز من أصله وهذا تقرير لا يدفعه إلا معاند يعد الرجوع عن باطل قد
اعتقده عجزاً والثبات عليه من بعد لزوم الحجة جلدًا ومن وضع نفسه في هذه المنزلة
كان قد باعدها من الإنسانية ونسأل الله تعالى العصمة والتوفيق " ^١

أولاً: لسنا نشك في أن النظم وجه جليٌّ من وجوه خصوصية القرآن العظيم
وتفرد، وإنما فقط نقول إن النظم دليل إحكام .

ثانياً: ليس من حق الإمام عبد القاهر بالضرورة أن يُلزمنا بأن نذكر دليل
إعجاز، لأن وقفنا هذه تتأسس على احتمال أن يكون الدليل غير ممكن أن تأتي به
الخلائق... (يدرك ولا يمكن وصفه).

ثالثاً: ليس مع مدع الحق في أن يقول إننا بذلك نبطل البحث في القرآن
الكريم ومدارسته؛ لأننا في الحقيقة نحث على هذا حثاً وندفع إليه دفعا، ولكننا فقط
برؤيتنا هذه نوجه البحث إلى ما هو ممكن للخلق.

ولست أنا الناقض لقول عبد القاهر بل هو الناقض لقوله إذ قال باستحالة
المثلية "وليس يتصور مثل ذلك في الكلام." في حديثه عن المثلية على النحو التالي.

المثلية .. ماذا تعني ؟

بعد أن يصل الإمام إلى حصر دليل الإعجاز في النظم نراه يعرّج على وضع
حدود المثلية : " إن التحدي كان إلى أن يجيئوا في أي معنى شأوا من المعاني بنظم
يبلغ نظم القرآن في الشرف أو يقرب منه، يدل على ذلك (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا

^١ المرجع السابق نفسه والصحيفة.

بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ (هود ١٣)، أي مثله في النظم، وليكن المعنى مفترى لما قلتم، فلا إلى المعنى دُعيتم، ولكن إلى النظم، وإذا كان كذلك كان بيّنا أنه بناء على غير أساس، ورمي من غير مرمى؛ لأنه قياس ما امتنعت فيه المعارضة من جهة وفي شيء مخصوص، على ما امتنعت معارضته من الجهات كلها وفي الأشياء أجمعها.^١

ونقف أمام الجمل الصارمة: " ... أي مثله في النظم، وليكن المعنى مفترى كما قلتم، فلا إلى المعنى دُعيتم، ولكن إلى النظم"، التي يحدد فيها الإمام أن المثلية في النظم وليس شيئاً غير النظم.

- استحالة المثلية ونقض التحدي بالنظم

يقول: "وإننا لنراهم يقيسون الكلام في معنى المعارضة على الأعمال الصناعية كنسج الديباج وصوغ الشنف والسوار وأنواع ما يصاغ وكل ما هو صنعة وعمل يد بعد أن يبلغ مبلغا يقع التفاضل فيه ثم يعظم حتى يزيد فيه الصانع على الصانع زيادة يكون له بها صيت ويدخل في حد ما يعجز عنه الأكثرون .

وهذا القياس وإن كان قياسا ظاهرا معلوما وكالشيء المركوز في الطباع حتى ترى العامة فيه كالخاصة فإن فيه أمرا يجب العلم به وهو أنه يتصور أن يبدأ هذا فيعمل ديباجا ويبدع في نقشه وتصويره فيجيء آخر ويعمل ديباجا آخر مثله في نقشه وهيئته وجملته صفته حتى لا يفصل الرائي بينهما ولا يقع لمن لم يعرف القصة ولم يخبر الحال إلا أنهما صنعة رجل واحد وخارجان من تحت يد واحدة وهكذا الحكم في

^١ عبد القاهر الجرجاني، الرسالة الشافية، مرجع سابق ص ١٤١

سائر المصنوعات كالسوار يصوغه هذا ويجيء ذلك فيعمل سوارا مثله ويؤدي صنعته كما هي حتى لا يغادر منها شيئا البتة.^١

ثم يجزم الإمام جزما صارما باستحالة المثلية في النظم بقوله: "وليس يتصور مثل ذلك في الكلام لأنه لا سبيل إلى أن تجيء إلى معنى بيت من الشعر أو فصل من النثر فتؤديه بعينه وعلى خاصيته وصفته بعبارة أخرى حتى يكون المفهوم من هذه هو المفهوم من تلك لا يخالفه في صفة ولا وجه ولا أمر من الأمور."^٢

ثم يؤكد الإمام ما ذهب إليه من استحالة المثلية في النظم بالرد على شبهات تصور المثلية في بعض الأقوال فيقول: "ولا يغرنك قول الناس قد أتى بالمعنى بعينه وأخذ معنى كلامه فأداه على وجهه فإنه تسامح منهم.

والمراد أنه أدى الغرض، فأما أن يؤدي المعنى بعينه على الوجه الذي يكون عليه في كلام الأول حتى لا تعقلها هنا إلا ما عقلته هناك وحتى يكون حالهما في نفسك حال الصورتين المشتبهتين في عينك كالسوارين والشنقين ففي غاية الإحالة وظن يفضي بصاحبه إلى جهالة عظيمة:

وهي أن تكون الألفاظ مختلفة المعاني إذا فرقت ومتفقتا إذا جمعت وألف منها كلام وذلك أن ليس كلامنا فيما يفهم من لفظتين مفردتين نحو قعد وجلس ولكن فيما فهم من مجموع كلام ومجموع كلام آخر نحو أن تنظر في قوله تعالى ولكم في القصص حياة وقول الناس قتل البعض إحياء للجميع فإنه وإن كان قد جرت عادة

^١ دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٢٦١

^٢ دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٢٦١، ولم يلتفت الدكتور محمد عبد الله دراز إلى إمكان المثلية في البنيان واستحالتها في البيان في كتابه (النبأ العظيم) إذ أشار إلى أن "صنعة البيان كصنعة البنيان، فالمهندس الماهر لا يأتي بمادة جديدة في البنيان ولكن يظهر تفوقه بحسن التصميم ... فكذا يكون التفاوت في صنعة البيان في جودة المعاني وترتيب الكلمات."

الناس بأن يقولوا في مثل هذا إنهما عبارتان معبرهما واحد فليس هذا القول قولاً منهم يمكن الأخذ بظاهره أو يقع لعاقل شك أن ليس المفهوم من أحد الكلامين المفهوم من الآخر.^١

وتأسيساً على رأي عبد القاهر في وصف المثلية في النظم بأنها " في غاية الإحالة " ومن ثم يأتي ترددنا الشديد في قبول النظم أن يكون هو موضع التحدي بوصفه " المزية الناقضة للعادة "، وهذا يدفعنا إلى أن نطرح فكرة قوامها أن الإعجاز في استحالة الإتيان بمثله من حيث أنه استعمال خاص للغة، أي استحالة إمكان الإتيان بمثله لأنه طريقة خاصة في تأليف اللغة، فاللغة جديدة في كل استعمال، وتأسيساً على هذا نتساءل - فقط نتساءل - لننفذ من هذا كله إلى التساؤل : هل القضية كلها تكمن في أن المعجزة لغوية ؟

ومن ثم ننتقل هنا إلى تساولين حول نظرية النظم، فلعلها أقوى النقاط المضيئة في التراث البلاغي، وهما:

- هل النظم دليل إعجاز أم هو مظهر إحكام وتفصيل ودقة، ثم هو مظهر روعة وجمال؟ وإلى أي حد يمكننا القول بأن الإحكام يعني اطراد خصوصية النظم؟ ومن ثم نتساءل: إلى أي حد يمكن إضافة أبعاد لنظرية النظم تحدد إطاراً تنظيرياً منهجياً للبحث في الإحكام؟

ولك أن تتأمل معي نقض الإمام لفكرة النظم ذاتها أن تكون مناط التحدي في قوله:

"فلعل العجز الذي ظهر فيهم عن معارضة القرآن، لم يظهر لأنهم لا يستطيعون مثل ذلك النظم، ولكن لأنهم لا يستطيعونه في مثل معاني القرآن"^٢ ثم

^١ دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٢٦٣

^٢ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، الرسالة الشافية في وجوه الإعجاز ص ٦٠٢

تأمل هذا النقض في ضوء مقولته من قبل مضمومة إلى قوله: "... أي مثله في النظم، وليكن المعنى مفترى كما قلتم، فلا إلى المعنى دُعيتم، ولكن إلى النظم." إذن أين الدليل وما هي العلة؟

إننا في النهاية أمام مستويات من المحالات فمن المحال أن يأتي أحد بسورة من مثل القرآن العظيم، ثم إن المثلية في النظم محال، ثم إن الوقوف على العلة والدليل محال.

ولا أستطيع أن أفهم المثلية في آيات الدعوة إلى المحاولة والحسم بانتفاء الاستطاعة ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٢٣) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾ (البقرة) إلا أنها مثلية في الخصوصية التي لا يستطيع أحد أن يأتي بها.

ولعله من الغريب في ذلك أن نجد باحثا يتناول اللفظ والأصوات المكونة له ليثبت بها إعجازا للقرآن الكريم ، ومن العجيب في ذلك قول أحد الباحثين : " لعلك إذا قلبت النظر بين ألفاظ القرآن ومعانيه تجد إعجازه يشع عليك منهما معا، فتترتب حروفه بمالها من صفات وإيحاءات وتناسق كلماته بما لها من شعاع يتألق من رصفها وترتيبها وتساوق المعاني التي تسابق إلى النفس وقع ألفاظها في السمع كل ذلك من أسرار الإعجاز البياني في القرآن فقد قدر في ترتيب حروفه مخارجها ونبراتها وصفاتها وما يوحى به كل حرف من أثر في النفس"^١

ولا يخفى هنا أمر الخلط بين اللفظ والنظم وما زاده الكاتب من أمر الأصوات والإعجاز فيها، فكيف يكون للأصوات في كلمة "اضرب" إعجاز وهي الكلمة التي

^١ علي بن نايف الشحود، الإعجاز اللغوي والبياني في القرآن الكريم (إعداد الباحث في القرآن والسنة) ص ١١٢٧

تتردد على السنة الخاصة والعامة ليل نهار؟ ولو كان فيها ثم وجه للإعجاز، بزعم القائل، لكان كلام الناس كله إعجازا !!!

- عودٌ إلى الذوق

العودة إلى الذوق هي عودة إلى مقولة الخطابي : " إشكال أحيل على إبهام " وهذا يقضي بأن إدراك المزية في النظم إنما هو إدراك ذوقي تأباه بعض العقول " لأن المزايا التي تحتاج أن تعلمهم مكانها وتصور لهم شأنها أمور خفية ومعان روحانية أنت لا تستطيع أن تنبه السامع لها وتحدث له علما بها حتى يكون مهياً لإدراكها وتكون فيه طبيعة قابلة لها ويكون له ذوق وقريحة يجد لهما في نفسه إحساسا بأن من شأن هذه الوجوه والفروق أن تعرض فيها المزية على الجملة ، وممن إذا تصفح الكلام وتدبر الشعر فرق بين موقع شيء منها وشيء ... أنق لها وأخذته أريحية عندها، والبلاء والداء العياء أن هذا الإحساس قليل في الناس حتى إنه ليكون أن يقع للرجل الشيء من هذه الفروق والوجوه في شعر يقوله أو رسالة يكتبها الموقع الحسن ثم لا يعلم أنه قد أحسن فأما الجهل بمكان الإساءة فلا تعدمه ليس في أصناف العلوم الخفية والأمور الغامضة الدقيقة أعجب طريقا في الخفاء من هذا وإنك لتتعب في الشيء نفسك وتكد فيه فكرك وتجهد فيه كل جهدك حتى إذا قلت قد قتلتها علما وأحكمتها فهما كنت الذي لا يزال يتراءى لك فيه شبهة ويعرض فيه شك¹

هكذا أرجع عبد القاهر القضية كلها إلى أن إدراك النظم ذوقي عصي على التعليل محال على محاولة أن يؤتى بمثله، محال أن تُدرك علة إعجازه. ولنعد إلى التساؤل : هل القضية كلها تكمن في أن المعجزة لغوية؟

¹ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٥٤٧

المبحث الثالث : محمود شاكر

قلق التردد بين الإعجاز والإبلاس

ذهب محمود شاكر أن مقولة مدار الآية على عجز الخليفة هي التي تولد عنها مصطلح الإعجاز عند المتكلمين، فإنها لا تكون آية حتى تُعجز، " فوجدوا هذه الآية، وهي القرآن كلام الله، مخالفة كل المخالفة، ومن كل وجه، لجميع آيات الأنبياء من قبله، في قرب تسليم المشاهد لها، والسامع بها بأنها خارجة عن طوقه وعن طوق جميع الخلائق، حتى يشهدوا على أنفسهم بالعجز عن فعلها" ^١

وعلى الرغم من إقرار محمود شاكر بحقيقة مصطلح الإعجاز وحقه في الوجود نراه يتردد في أن يقبله قبول المطمئن، ولكنه يقبله قبول الأمر الواقع الذي لا سبيل إلى دفعه " فحملني القلق الذي لا يفارقتي على إعادة النظر في هذا الشرط وفي لفظ العجز خاصة، مع ما في ذلك من المخاطرة بمخالفة جمهور علماء الأمة الذين أخذوا هذا اللفظ وهذا الشرط من هؤلاء المتكلمين، وأمروه إمراراً، وبنوا عليه أبواباً من العلم واسعة، تشهد جميعها بأنهم سلموا تسليماً يقطع بأنهم أطبقوا عليه، ولم يختلف أحد في صوابه" ^٢، ثم هو يُعلن إعلاناً صريحاً أن صنيعه هذا إنما هو من آثار تورطه في جدل المتكلمين، وحيرته حيرة مشتتة، رماه في تيهها هذا الشرط الغريب: (مدار الآية على عجز الخليفة)، فما نجا إلا بعد معاودة الفحص عن لفظ (العجز). ^٣

إذ استند المتكلمون على طلب المعارضة من القرآن العظيم وأطلقوا عليه مصطلح (التحدي)، وتترك المعارضة من المعاندين المكذبين وأطلقوا عليه مصطلح

^١ محمود محمد شاكر: مداخل إعجاز القرآن، مرجع سابق ص ٣٩

^٢ المرجع السابق ٤٣ ، ٤٤

^٣ المرجع السابق ٤٤

(العجز) الذي أقر شاكر برفضه بل فساده إذ يقول : " وأنا لم أزل في ريبة من أمر هؤلاء المتكلمين، مذ خالطت كلامهم، وأنا أشد ارتيابا في الذين وضعوا هذا الشرط منهم، أنظروا في حقيقة معنى (العجز) نظرا فاحصا، فرأوا ما فيه من الغموض والإبهام والفساد؟" ^١، وسواء حملهم الهوى، على حد قول شاكر، أن يتكاثروا بينهم ذلك المغمز الخفي في حقيقته، أو غمرهم الجدُّ بهذا الشرط المبهم الغامض، فأغفلتهم نشوة الظفر به عن الفحص والنظر، وعن غموضه وإبهامه وفساده، فتجاوزوه ومروا عليه مرور المطمئن الذي لا يرتاب في صحته وسلامته، فإن الأمر في النهاية ينتهي بمحمود شاكر إلى تردد واضح جلي بين الرفض والقبول أفضى به إلى نمط غريب من التسليم، أقعده عن المراجعة، وأسلمه إلى كلام أشبه بالصمت وصمت أقرب ما يكون إلى الكلام؛ إذ اعترض ولم يتخذ موقفا، فسلم لما اعترض عليه وكأنه ينقل لنا حاله من تلدده وحيرته المشتتة.

ثم ينفذ محمود شاكر إلى اثنين من الفروق التي تختلف فيها آيات الرسل السابقين عن آيته صلى الله عليه وسلم:

الفرق الأول : " آيات الرسل جميعا، حاشى القرآن، العجز فيها قريب سهل المأخذ، وسهل أيضا أن يقبله العقل قبولا مغريا بالركون إلى صحته والاعتناع به. أما العجز في شأن القرآن، فإني وجدت الأمر مختلفا أبين اختلاف، فلم أستطع أن أقبله قبولا سهلا، ولا أن أطمئن إليه اطمئنان اليقين الجازم " ^٢

الفرق الثاني: " أن آيات الرسل جميعا، حاشى القرآن العظيم، العجز فيها ليس عجزا عن فعل طولبت الخلائق بفعله أو بالإتيان بمثله، فظهر عجزهم عنه وقد حاولوا فعله، بل هو تسليم مبتدأ تسليما محضا بأن الذي رأوه أو سمعوا به، داخل دخولا مبينا

^١ المرجع السابق ص ٤٣

^٢ المرجع السابق ص ٤٣ ، ٤٤

في قدرة الخلاق العظيم وحده، وخارج خروجا مبينا عن قدرة جميع الخلائق التي خلقها سبحانه، ومعنى ذلك أن هذا الذي سموه عجزا من الخلائق، ليس على الحقيقة عجزا منهم عن شيء طولبوا بفعله، بل الآية التي يرونها أو يسمعون بها، هي فعل ممتنع أصلا على جميع الخلائق غير داخل في قدرتها، كإحياء الموتى^١ ومفهوم ضمنا أن القرآن العظيم يختلف عن هذا في أن المخاطبين به أعلنوا بالتحدي وطولبوا بالإتيان بمثله .

ثم يخلص من هذا سنتج من هاتين المقدمتين هذه النتيجة :

" وإذن فالأمر ليس عجزا من الخلائق عن فعل طولبوا بمثله فعجزوا، أو يتوهمون توهما أنهم لو أرادوه لعجزوا عنه، بل هو إِبْلَاسٌ محض من جميع الخلائق، ودهشٌ وسكوتٌ ووجومٌ وإطراقٌ أحدثته مباغته الآية عند المعاينة، ثم تسليم قاطع تستيقنه النفوس، بأنها فعل ممتنع أصلا على هذا النبي وعلى جميعهم، بلا ريب يخامرها في ذلك." ^٢

والحقيقة أن النتيجة التي أعلنها محمود شاكر هي نتيجة صادقة على آيات الرسل السابقين، فأقوامهم لم يُطالبوا بمثلها، وإنما كان منهم الإِبْلَاسُ رد فعل تلقائي، فسحرة فرعون لم يُواجهوا بالتحدي بل إن فرعون وسحرته هم الفاعلون في هذا التحدي، وهم المتوهمون بأنهم هم الفائزون.

ثم إن السحرة الذين هم أداة هذا التحدي من قِبَل فرعون ربما كانوا هم أكثر الناس إِبْلَاسًا وأسبق الناس إلى التسليم ﴿فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ﴾ (الشعراء ٤٦)، فهذا هو الإِبْلَاسُ الذي تبعه بل تزامن معه الإطراق والانقطاع والتسليم التام، وهذا لا يصدق على استقبال العرب للقرآن العظيم بحال.

^١ المرجع السابق ص ٤٤

^٢ المرجع السابق ص ٤٥

وأحسبك لا تخالفني في أن استقبال العرب للقرآن لم يكن على هذا النحو، على الرغم مما كان فيه من الدهشة والوجوم والمراجعة والتردد، وإن سلوك المراجعة والتردد لم يكن بحال في موقف سحرة فرعون، فسلك العرب كان مُفَعِّمًا بالتردد والرفض والإعراض ﴿وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ (٣٥)﴾ إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ (٣٦) وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنْزِلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿(الأنعام ٣٧)﴾، وحكاية القرآن العظيم عن مطالباتهم الدائمة المتكررة بآيات مادية ملء السمع والبصر.

ومع هذا جميعه نجد محمود شاكر في تردهه ينفذ من هذه المقدمات جميعها إلى رفض فكرة مدار الآية على عجز الخليفة تماما:

وإذن فالشرط الذي وضعه المتكلمون، وهو (مدار الآية على عجز الخليفة)، شرط فاسد المعنى، غير دال على حقيقة الآية، والشرط الصحيح هو مدار الآية على إبلاس الخليفة^١، معاودا تعريف العجز بأنه: "أن يريد الرجل أن يفعل فعلا، فيحاوله، ثم لا يجد في نفسه قدرة على إتمامه أو إدراكه^٢، فهو دلالة على نتيجة معالجة لفعل لم يجد في نفسه قدرة على تمامه وتحقيقه، وأما الإبلاس في اللغة فحالة طارئة تعترى النفس من أمر يأتي بغتة، أو يراه المرء بغتة، فيفجأه عنده حيرة ورهبة ودَهَشٌ وخوفٌ،

^١ محمود محمد شاكر: مداخل إعجاز القرآن، مرجع سابق ص ٤٥

^٢ الإدراك هنا هو بلوغ الشيء وليس الوعي به، فإن الإدراك الذي هو بمعنى الوعي به فهو متحقق، وهو القدرة على الوعي به وإدراك خصوصيته ولكن مع انتفاء أن يتحقق إدراك علته، وكيف هو؟ وبم كان؟ وما أدواته؟ - رب أرني كيف تحيي الموتى؟ هو تصديق بحقيقة غيبية ولكن التصديق غاب عنه الطريقة والعلّة والسبب والكيفية التي عليها تكون .

فتنقطع لها حركة حسه، فيسكت يغشاه وجوم وإطراق، فالعجز ضعف يدركه المرء من نفسه عن بذل جهد ومعالجة، والإبلاس إحساس غامر بالحيرة والدَّهش والانتقطاع، تمنع المرء عن كل جهد ومعالجة فهذا فرق ما بين العجز والإبلاس ، ... ، وإذن فإن الإبلاس هو أصدق اللفظين دلالة على ما يأخذ المشاهد عند معاينة الآية بغتة، وهو أحق اللفظين بأن يكون عليه مدار الآية، وهو أحرى اللفظين بأن يدخل في شرط الآية فيقال : مدار الآية على إبلاس الخليقة ، وباطل أن يقال : مدار الآية على عجز الخليقة ، وهذا كله بيّن كل البيان ، ولا يمكن الخلاف عليه إن شاء الله " ¹

وإذا كان محمود شاكر بهذا يرفض مصطلح الإعجاز الذي قال به المتكلمون، فالحقيقة أن المتكلمين الذين قالوا بمصطلح الإعجاز لم تكن دراستهم في وصف آيات الأنبياء السابقين وإنما كانت محاولاتهم بلا أدنى شك في آية محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم إن ما ذهب إليه محمود شاكر من إقرار مصطلح (الإبلاس) بديلا عن مصطلح الإعجاز انبنى عنده على تأمل آيات الأنبياء السابقين، ولم ينبني بحال على تأمل آية محمد صلى الله عليه وسلم، لم ينبني على استقبال العرب للقرآن الاستقبال الأول الذي يوازي استقبال أقوام الأنبياء السابقين، يظهر هذا جليا في قوله السابق : "بل الآية التي يرونها أو يسمعون بها، هي فعل ممتنع أصلا على جميع الخلائق غير داخل في قدرتها، كإحياء الموتى"

وبهذا نرى أن محمود شاكر، رحمه الله تعالى، قد أغفل ما أسلف هو الإشارة إليه من خصوصية التفريق بين آيات الأنبياء السابقين وآية نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فقد حدد محمود شاكر معنى الإبلاس بأنه : حالة طارئة تعتري النفس من أمر يأتي بغتة، فيفجأه عنده حيرة ورهبة ودَّهش وخوفٌ، فتتنقطع لها حركة حسه، فيسكت يغشاه وجوم وإطراق، ومن المعلوم علما لا وجه للتردد في الإقرار به أن عنصر

¹ المرجع السابق ص ٤٦ ، ٤٧

المفاجأة والبغته لم يكونا في القرآن الكريم، فالآيات السابقة سريعة الوقوع سريعة الوقوع سريعة الزوال في الواقع المرئي في عالم الشهادة، وبهذا يتحقق الإبلّاس وما يستتبعه من البغته والمفاجأة والدهشة، وإن كان محققاً للحيرة والرهبّة والوجوم والإطراق، وأما البغته والمفاجأة والدهشة فهي أمور وقعها بتأثير القرآن العظيم يختلف عن وقعها بتأثير الآيات السابقة، فوقعها بتأثير القرآن العظيم وقع هادئٍ تنتشره النفس على مستوى الذوق وإحساس النفس.

إنني لا أنكر بذلك مصطلح الإعجاز كما أنكره محمود شاكر، ولا أقول بفساده مثلما قال، ولكنني أتوجس توجساً لا أراه ينتهي إلى حد في محاولة البحث عن وجه الإعجاز ووصفه وعلته ودليله، فهذه الأشياء، في ظني، خارجة عن نطاق قدرة الخلق، وبذلك يكون البشر جميعاً أمام عجزين لا عجز واحد :

الأول: العجز عن الإتيان بمثله .

الثاني: العجز عن معرفة علة الإعجاز ودلائله .

وبعد، فهل يصلح مصطلح الإبلّاس بديلاً عن مصطلح الإعجاز؟

- أهو إبلّاس؟

انتهى تردد محمود شاكر إلى الركون إلى مصطلح (الإبلّاس) في عبارته التي أشرنا إليها آنفاً " ... بل هو إبلّاس محض من جميع الخلائق "، رافضاً الشرط الذي وضعه المتكلمون، وهو (مدار الآية على عجز الخليقة)، واصفاً إياه بأنه شرط فاسد المعنى، غير دال على حقيقة الآية، والشرط الصحيح هو مدار الآية على إبلّاس الخليقة.

ثم أردف مبيناً حالة الإبلّاس بأنها : دهشٌ وسكوتٌ ووجومٌ وإطراقٌ ... ثم تسليم قاطع تستيقنه النفوس، هو حالة طارئة تعتري النفس من أمر يأتي بغتة، أو يراه

المرء بغتة، فيفجأه عنده حيرة ورهبةً ودَهْشٌ وخوفٌ، فتتقطع لها حركة حسه، فيسكت يعشاه وجوم وإطراق، وهو إحساس غامر بالحيرة والدَّهْش والانتقطاع، تمنع المرء عن كل جهد ومعالجة

أما العجز فهو: أن يريد الرجل أن يفعل فعلا، فيحاوله، ثم لا يجد في نفسه قدرة على إتمامه أو إدراكه، فهو دلالة على نتيجة معالجة لفعل لم يجد في نفسه قدرة على تمامه وتحقيقه، فالعجز ضعف يدركه المرء من نفسه عن بذل جهد ومعالجة.

ثم خلص إلى أن الإبلّاس هو أخرى اللفظين بأن يدخل في شرط الآية فيقال: مدار الآية على إبلّاس الخليفة، وباطل أن يقال: مدار الآية على عجز الخليفة.^١ وقد أخذ منذر عياشي (٢٠١٣م) في ترديد هذه الفكرة مستعيضا عن مصطلح الإعجاز بمصطلح آخر قرآني وهو (الإبلّاس)^٢، ثم أخذ في تحليل موقف الوليد بن عقبة عندما استمع إلى بعض آيات من القرآن العظيم وفق مفهوم حالة الإبلّاس، "وإذا أخذنا بهذا المصطلح واستعملناه توصيفا لحال الوليد وغيره، متجنّبين نعته بـ (العجز) ونعت القرآن بـ (المعجز) واستعملنا مشتقات الإبلّاس لهذا الغرض، فإننا نكون مع مصطلح استعمله القرآن نفسه"^٣

إن طواعية اللغة المخايّلة للاتجاه المنكر المكذب من العقل العربي تنفي نفيًا قاطعا ما ذهب إليه الرجلان من الانتقطاع واليأس عند المتلقين، وهو ما ارتبط بمصطلح الإبلّاس "المُبلّس: اليأس"^٤، فالحقيقة أنهم حاولوا الإتيان وحاولوا التنفيذ كما مر أعلاه، وهذا الذي مر بنا من حكاية القرآن العظيم عن مواقفهم يجعلنا بأن

^١ المرجع السابق ص ٤٦ ، ٤٧

^٢ منذر عياشي: القرآن إعجاز أم إبلّاس، مرجع سابق ص ١٦

^٣ المرجع السابق ص ٢٧

^٤ ابن منظور، لسان العرب، مادة بلس

الأمر ليس أمر " إبلاس محض من جميع الخلائق، ودهش وسكوت ووجوم وإطراق أحدثته مباغته الآية عند المعاينة، ثم تسليم قاطع تستيقنه النفوس، بأنها فعل ممتنع أصلا على هذا النبي وعلى جميعهم، بلا ريب يخامرها في ذلك." ^١ كما ذكر محمود شاكر.

أما كون مصطلح (الإبلاس) مصطلحا قرآنيا فهو كذلك، ولكنه لم يرد مرة واحدة في القرآن العظيم واصفا حال القوم في تلقي القرآن مصدقين أو مكذابين وإنما ورد في هذه المناسبات على سبيل الحصر :

- ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾ (الأنعام ٤٤)

- ﴿حَتَّىٰ إِذَا فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَابًا ذَا عَذَابٍ شَدِيدٍ إِذَا هُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾ (المؤمنون ٧٧)

- ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ﴾ (الروم ١٢)

- ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتَنثِيرُ سَحَابًا فَيُبْسِطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسْفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَنْبِشُونَ (٤٨) وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمُبْلِسِينَ﴾ (الروم ٤٩)

- ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ (٧٤) لَا يُفْتَرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾ (الزخرف ٧٥)

يُبلس أي يسكت متحيرا لا ينبس، وأيس من أن يدفع عن نفسه شيئا مما أصيب به، أو أيس من النجاة، أو أيس من جلب الرزق أو أن يحقق أسبابه كالغيث، الإبلاس انقطاع تام عن المحاولة، فهو إما أن يكون في أمر العاقبة الأخروية حيث

^١ محمود محمد شاكر: مداخل إعجاز القرآن، مرجع سابق ص ٤٥

انقطاع أسباب الدنيا، وإما أن يكون في الأسباب الدنيوية التي اختص الله بها نفسه، وهي أمور لم ترد في سياق التحدي والدعوة إلى المحاولة على الإطلاق.

إن ما نجده عند محمود شاكر - من تساؤلات وتردد وريبة - واضحا جليا، نجد شيئا منه عند الشيخ محمد أبو زهرة غامضا خفيا، فالإشكال ينحصر، أو يكاد، في صعوبة الاستيعاب البادية في هذا التردد في أن يقبلوا أن تكون المعجزة لغوية، وما دلَّ على هذا التردد من مظاهر العناية بالبحث عن وجه الإعجاز أو وصفه أو علته أو دلائله .

فقد تساءل الشيخ محمد أبو زهرة : لماذا كانت معجزات الأنبياء السابقة حسية ... ومعجزة محمد صلى الله عليه وسلم معنوية ؟

ثم نجده في محاولة الإجابة عن هذا السؤال كأنه يقدم مبررا أو اعتذارا أو هو، على أقل تقدير، يقف موقفا دفاعيا، فكأنه يدافع إذ يقول: "إن كون المعجزة مادية حسية تبهر الأعين بادئ الرأي لا يدل على علو المنزلة، أو عكسها، ولكنها حكمة الله تعالى العليم بكل شيء، القادر على كل شيء، والله تعالى فضل بعض الرسل على بعض، فمنهم من كلم الله ورفع بعضهم فوق بعض درجات، ولكن ليست الرفعة بكون الآيات مادية حسية، بل بأمور قدرها الحكيم العليم".^١

فأسكن الأمر في حكمة غيبية لا يعلمها إلا الله تبارك وتعالى، ومع ذها نراه يعاود البحث في هذه الحكمة فيقول بمناسبة المعجزة للعصر :

" كان المناسب لمثل هؤلاء الذين تلقوا دعوة محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وخاطبهم القرآن الكريم ابتداء أن تكون المعجزة من النوع الذي يحسنونه ليعرفوا مقدار علوه عن الطاقة فالمعجزة بلا شك تتناسبهم فوق مناسبتها لموضوع الرسالة وعموم أزمانها وخلودها إلى يوم القيامة ،...، فإذا كانت معجزة النبي صلى الله عليه

^١ محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت، ص ١٠

وسلم من نوع الكلام السامي فوق طاقة الناس فإنها تكون مناسبة لمن تلقوها في أول أمرها ومناسبة لخلودها.

إننا لا ننفي الآن، ولم ننف من قبل أنها مناسبة لعصر نزولها، ولكننا نقول أيضا إنها أشد مناسبة لموضوع الرسالة وخلودها، وبقائها إلى يوم القيامة.^١ ثم يحدد هذا تحديدا في إلحاح على الفكرة نفسها فيقول :
" التقى في المعجزة الكبرى معنيان أصيب بهما هدفان :
أولهما: أنه المناسب الذي يعرف به العرب معنى الشيء الخارق لما عُرف،
الخارج عن طاقتهم، فإنه لا يدرك أثر ذلك إلا هم .

وثانيهما: أن كونه من نوع الكلام الموحى به الباقي الخالد، يناسب رسالته التي هي خاتم الرسائل الإلهية التي جاء بها محمد رسول الله تعالى صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين"^٢

والحقيقة أن المناسبة للعصر والمناسبة للعرب الذين خاطبهم القرآن الكريم ابتداء بأن تكون المعجزة من النوع الذي يحسنونه ليعرفوا مقدار علوه عن الطاقة، لا نقول إنه أمر يحتاج إلى مراجعة بل إن القائل به نفسه هو الذي وجد نفسه مدفوعا إلى الاستدراك على نفسه، فتراجع فيه الشيخ لإدراكه . رحمه الله . مخاطر القول المناسبة للعصر وللقوم فاستدرك قائلا : " ولكننا نقول أيضا إنها أشد مناسبة لموضوع الرسالة وخلودها، وبقائها إلى يوم القيامة " فيرد بنفسه على ما قاله في الموضوع والوقت ذاته .

وكان أمر التردد والحيرة والدهشة هو السمة الغالبة عند من تعرضوا للقول في دلائل الإعجاز ظانين أنهم يمكنهم إدراكها؛ لأنهم لم يُسلموا أنفسهم إلى ساحة التدبر

^١ محمد أبو زهرة ، المرجع السابق ص ٦٦

^٢ محمد أبو زهرة ، المرجع السابق ص ٦٧

والبحث في مظاهر خصوصية النص وتفرد، ولكن انخرطوا في معترك الدليل والبرهان والعلة التي لا يقوى على الوقوف عليه أحد من الخلق، لا نود بحال من الأحوال أن نوقف البحث في القرآن، ولكني فقط أقول بلا جدوى البحث في العلة والدليل، وأرى أنه من الخير أن يتوجه البحث إلى مظاهر عظمة القرآن وإحكامه، إنه سراب البحث في العلة والدليل يحسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً.

إن التردد في وصف الإعجاز والتشعب في رصد ظواهره بين القدماء والمحدثين والاضطراب في إدراك دلائله لهو من أقوى الأدلة على استعصاء مصطلح الإعجاز على الحصر والإحاطة ثم على التماس العلل والدلائل سواء أكانت من الدليل أم من الدلالة، فمع " هذا الإجماع على أن القرآن هو معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم، ومع هذا الإجماع أيضا على وقوع الإعجاز به، وتسليم قریش والعرب جميعا بالعجز .. في حينه، فإن الوقوف على الجهة التي كان منها الإعجاز القرآني أمرٌ لم تلتق عليه الآراء، ولم يكن محل اتفاق بين الباحثين والناظرين في وجوه الإعجاز، في كل زمان ومكان . فهناك أكثر من رأي، وأكثر من مذهب في الجهة أو الجهات التي كان بها القرآن معجزا مفحما .¹

ثم نرى د. الخطيب يلوذ بيقينه إفلاتا من ضبابية التردد:

"وانك أينما قلبت وجوه الرأي في الكلام العربي وأساليبه لم تجد القرآن قد خرج على وجه واحد منها خروجاً غير مألوف، بحيث يُعد وجهاً جديداً جاء به القرآن مفرداً .. يُرى منه وجه الإعجاز، الذي لا يقدر الناس على مثله، رؤية واضحة محددة.

ومع هذا فالقرآن معجز .. ولو ضاقت صدور، ورغمت أنوف !!

ومع هذا أيضا فقد كان الكشف عن وجه الإعجاز، والتعرف على دلائله مطلباً عزيزاً أثيراً .. انصرفت إليه همم الباحثين والدارسين من المسلمين، وغير

¹ عبد الكريم الخطيب، الإعجاز في دراسات السابقين، دار المعرفة، بيروت ط(٢) ١٩٧٥ ص ١٤٠

المسلمين، ليقعوا على السر الذي من أجله كان القرآن الكريم بهذه المكانة العالية، التي لا ينالها أحد، ولا يطمع فيها بشر، مع أنه كلام من الكلام المعروف المؤلف^١ إن تردد محمود شاكر في القضية يوشك أن ينطوي على شبهة، فكلماته تشي بشيء من هذه الشبهة التي لا نعلم عنها منه إلا أنها انجلت : " إعجاز القرآن لفظ وضع في أواخر القرن الثالث للهجرة، ولم يكد حتى أحدث تاريخا مستقيضا رائعا، شارك فيه أكبر علماء الأمة في اللغة والبيان والتفسير وعلوم القرآن وعلم الكلام، وسيظل هذا اللفظ باقيا، يُحدث تاريخا لا ينقطع، تشارك فيه أقلام العلماء والكتاب والباحثين، وقد كتب الله عليّ أن أفهم مع هذا اللفظ زمانا طويلا، حائرا مترددا، وخائفا متلدا، وجازعا متحفظا، وكاتما حيرتي عن قلبي ولساني، حتى تصرمت سنوات، وأنا على شفا حفرة من النار، فأنقذني الله برحمته وفضله، وسلمت بحمده سبحانه من مخالطة العطب."^٢

ثم هو يتكلم عن منهجه في الفصول الثلاثة التي تضمنها كتابه مداخل إعجاز القرآن، فيصف هذا المنهج بأنه "المنهج الذي التزمته فنجوت من شر مستطير، ومن بلاء ماحق"^٣، كانت رحلة محمود شاكر إذن ذات مسالك وعرة، وأشواك متشابكة، وظلمات محيرة، إنها رحلة في مسالك مضطربة من التردد أوجدتها كثرة الردود على قول مردود عليه أو مردود على صاحبه، مختلط مع كل عصر باضطراب الترديد.

^١ عبد الكريم الخطيب، مرجع سابق ص ١٥١

^٢ محمود محمد شاكر، مداخل إعجاز القرآن ص ٨

^٣ المرجع السابق نفسه والصحيفة نفسها.

إنه استسلام للمصطلح دفع إلى اقتراح البديل الذي وجده في الإبلّاس المردود عليه أيضا ليزيد مصطلح الإعجاز استقرارا، فالعجز بشكل ما هو إبلّاس، والإبلّاس بشكل ما عجز، إن المصطلحين ينطويان على دهشة وانقطاع .

- طواعية اللغة وتردد المتلقين في قبول الآية وفي أسباب رفضها.
(استيعاب كون آية النبوة لغوية)

لعل ما أثير وما يُثار إنما هو من خصوصية كون آية التحدي لغوية، أو قل من قلق استيعاب كون آية التحدي لغوية، إن مادة التحدي هي اللغة وهي مادة في غاية الطواعية وفي غاية الاستعصاء في الوقت نفسه، فاللغة من حيث هي علامات ممكنة للبشر جميعا، كما أنها من حيث علاقاتها في التراكيب ممكنة أيضا للناس جميعا.

واستحالة الإتيان بمثله تكمن في أن التركيب إذا أتى به فإن أحدا لن يستطيع بحال من الأحوال أن يأتي بمثله إلا أن يأتي به هو هو؛ لأن أي تغيير في التركيب يصاحبه في الوقت نفسه تغيير في معانيه ولطائفه ودقائقه وأسراره كما قال عبد القاهر نفسه، وإذا تجاوزنا الألفاظ من أسماء وأفعال وحروف إلى التراكيب التي حددها عبد القاهر في النظم وجدنا بما لا يدع مجالا للشك غير واحد من الشعراء قدماء ومحدثين قادرين على أن يأتوا بالتقديم والتأخير والحذف والذكر والتعريف والتنكير وغيرها، ومن ثم فالتفرد في النظم ليس من جهة معاني النحو فقط، ولكنه في هذا الكل.

فهل كان من غايات المزية الناقضة للعادة أن تكون لغوية، وأن يدور هذا

الجدل وتستمر هذه المدارس ويبقى هذا البحث؟

لم يكن استيعاب كون المعجزة لغوية سهلا ميسورا عند من كذبوا بالقرآن الكريم وكذبوا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وكذبوا برسالته ، كما أن هذا

الاستيعاب لم يكن سهلاً ميسوراً عند من الدارسين والباحثين الذين آمنوا بالقرآن، فأما الذين كذبوا فقد تفاوتت مواقفهم في هذا وتشعب في عدة اتجاهات على النحو التالي :
 فإن قول المنكرين المكذبين المعاندين المحكي عنهم في القرآن الكريم: ﴿وَإِذَا تَنَلَّى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا﴾ (الأنفال ٣١)، إنها مطاوعة النص للإدراك دون الوصف ودون الوقوف على العلة والدليل، واستعصاؤه على المحاكاة، مطاوعة النص التي أوهمتهم أنهم يمكنهم أن يقولوا مثله.

رفض هذا القرآن تحديداً وطلبهم أن يأتي محمد صلى الله عليه وسلم بقرآن غيره، ﴿وَإِذَا تَنَلَّى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلَفَاتٍ نَفْسِي إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (يونس ١٥)

لقد انبنى هذا الرفض والاتهام على تمسكهم بما جاء في القرآن من مخالفة لمعتقداتهم وجعله الآلهة - بزعمهم - إلهاً واحداً، فكان هذا البعد العقائدي من أسباب موقفهم الرفض المكذب: ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ﴾ (سورة ص ٥)، فلقد ارتبط الإيمان بوحدانية المتكلم بتسفيه آلهتهم، فهالهم ذلك ورأوه عجباً: ﴿مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْأَخْرَى إِنَّ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾ (سورة ص ٧)، فالاختلاق لا يتعلق بالنص من حيث هو أسلوب ولكنه متعلق أساساً بالمحتوى العقائدي المخالف لعقيدتهم، وبذلك ترى الرفض والتكذيب للمبلغ (الذي هو المتكلم في نظرهم)، وبذلك لا نرى تواملاً من هؤلاء المكذبين مبنيًا على أخلاق المبلغ (الذي هو المتكلم)، ثم إن هول المفاجأة جعل الإنسان الحاضر الشاهد المبلغ صلى الله عليه وسلم الذي كان مصدقاً يتحول عنه هذا التصديق إلى الاتهام بالسحر والكذب ﴿وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ﴾ (سورة ص ٤)

رفض الرسول صلى الله عليه وسلم لا القرآن، يشي ذلك الموقف بقبول القرآن والتوجه بالرفض إلى كون محمد صلى الله عليه وسلم تحديدا هو من نُزِّلَ عليه هذا القرآن : ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقُرَيْنَيْنِ عَظِيمٍ﴾ (الزخرف ٣١) رفضهم أن يكون نزول القرآن مفرقا ومنجما ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ (الفرقان ٣٢) رفض أن يكون القرآن معجزة ، وذلك بادعائهم القدرة على أن يأتيوا بمثله: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ الْأُولِينَ﴾ (الأنفال ٣١) ويأتي هذا الزعم مشفوعا بالحث على نزول آية حتى لو كانت هذه الآية تعذيبا لهم : ﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوْ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (الأنفال ٣٢) ، فجاء هنا انصرافهم عن الكلام إلى مضمون الكلام.

ثم رفضهم أن تكون المعجزة لغوية، ومن ثم راحوا يطلبون آية ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأنعام ٣٧)

إن قلق الاستيعاب المتمثل في التردد في قبول الآية وفي أسباب رفضها والذي نراه ناتجا عن خصوصية كون آية التحدي لغوية يقودنا إلى محاولة تلمس الفروق بين القرآن العظيم وآيات الأنبياء فنلاحظ ما يلي :

١- في آيات السابقين نجد العجز قريبا سهل المأخذ، وفي القرآن العظيم نجد العجز بعيدا لا يُقبل القبول السهل، ولا يُطمأن إليه اطمئنان اليقين الجازم المُبلس شأن الاطمئنان للآيات المادية، إنه اطمئنان مأخوذ بحيرة وقلق، وهذا القلق إنما هو وجه من أوجه التفاعل بين خصوصية الإلهي وتفردِه واستعصائه على المحاكاة واستعصائه على إدراك العلة.

٢- في الآيات المادية يُبلَسُ المشاهدَ تجلي القدرة في واقع مادي مشهود مشاهد، يقتصر تواصل الرائي معه على سلوك المشاهدة، فيسكن عنده اليقين من تجلي القدرة التي لا تستدعي سؤالاً عن العلة والسبب والدليل، إنه تجلي القدرة الإلية الصادم لتلقي القدرة البشرية.

أما آية القرآن العظيم فإن المتلقي لا يقتصر على موقف المتلقي بالمشاهدة، ولكنه المتلقي بالاستيعاب، وإن قلنا معجزة فإنه لا يقتصر على رؤية المعجزة ولكنه يتلقى بأن تسكنه المعجزة فيصبح مسكوناً بها، فلا تظهر أمامه ولكن تحيا فيه، إنه دخول الإلهي في نسيج البشري، وليس هو بالأمر اليسير، إنه قريب أشد القرب، بعيد أشد البعد، قريب على مستوى التلقي والإدراك، بعيد على مستوى إدراك العلة والسبب والدليل، وعلى مستوى احتمال المحاكاة والمثلية .

٣- في آيات السابقين نجد سرعة الإدراك التي يتبعها سرعة الاستجابة، وفي القرآن العظيم نجد ببطء الإدراك الذي يتبعه بطء الاستجابة، ثم نجد أثر هذا الإدراك البطيء والاستجابة البطيئة في استقرار الاستجابة وامتدادها

٤- في آيات السابقين نجد الارتباط بحياة الرسل ثم الانقطاع، نجد عدم الارتباط فهو متحقق البقاء والاستمرار .

٥- في آيات السابقين لا وجود للدعوة للمعارضة والتحدي، أما في الخطاب القرآني العظيم فنجد الدعوة المتكررة للمعارضة والتحدي.

هذه الفوارق جميعها، وربما غيرها، جاءت لأن آية نبوة محمد صلى الله عليه وسلم آية لغوية، تردد خلق في قبولها والاطمئنان لها، وحاروا في إدراك علتها.

وأخيرا يدفعنا هذا التردد الذي نجده مُصرِّحًا به عند غير واحد إلى الظن بأن أحدا ممن كتبوا في هذا الباب لم يكن خلوا من هذا التردد بقدر كبير أو يسير، وإلى حين طويل أو قصير، ولو اقتصر الأمر على أمور حاكت في النفوس ولم تترجمها الألسن أو الأقلام، كما يدفعنا أيضا إلى تساؤلات :

. ماذا يمكن إدراكه من الإعجاز؟ أهو نفس الإعجاز؟ أم هو علة الإعجاز؟ وما هي وجوه الإعجاز ؟ هل من الصواب أن يقف البحث في الإعجاز عند حدود ما أدركه الصحابة رضوان عليهم جميعا، إنهم أدركوا ولم يبحثوا، ولعل إدراكهم لم يحوجهم إلى البحث والدرس، هل يقف المسلمون عندما وقفوا عنده من مجرد الإدراك لكون القرآن معجز ؟ أهو عجز الخلق عن تحديد الخصوصية أم أن محاولة التحديد هي محاولة أن يحدوا ما لا يُحد أصلا ؟ أهو عجز مرهون بمحدودية القدرة أم هو إعجاز بقدرة مسلوبة كالقدرة على إنزال الغيث مثلا ؟

إبهام وغموض لا نقول إننا نقدر على تجليته وكشفه، ولكن فقط نقول إننا زدنا إيمانا بمدى استعصاء هذا الغموض والإبهام على الاستكشاف والاستجلاء من قِبَل الباحثين على مستوى الدليل والعلة، وليس على الانكشاف والانجلاء بذاته على مستوى الإدراك، فهو - في الحقيقة - استعصاء على مستوى البحث المنضبط، يقابله انكشاف على مستوى الذوق والنظر وطول التأمل والتدبر .

فهذا التردد السابق نفسه نجده عند د. عائشة عبد الرحمن التي نفذت منه إلى إقرار حقيقة جديدة بالتأمل فذهبت إلى أن "من إعجاز القرآن أن يظل مطروحا على الأجيال تتوارد عليه جيلا بعد جيل، ثم يظل أبدا رحب المدى سخي المورد، كلما

حسب جيل أنه بلغ منه الغاية، امتد الأفق بعيدا وراء كل مطمح، عاليا يفوت طاقة الدارسين.^١

ولعل هذا التردد هو الذي جعل د. عبد الكريم الخطيب ينتهي إلى هذه الحقيقة: "من أراد أن يكون له في القرآن نظر، فليس تغنيه أية دراسة يقدمها له غيره، وليس ينفعه أي نظر ينظر به أحد سواه، وإنما سبيله . إن أراد الخير . أن يتجه إلى القرآن بنفسه، وأن يعيش في ضلاله بوجوده، وأن يفتح له عقله، ويُفرغ له قلبه، فذلك هو الذي يُدني الإنسان مما في القرآن من خير، ويرزقه مما فيه من رزق"^٢

ليتحول الأمر بالبحث إلى أن كل قراءة هي تجربة ذاتية لا تعدو أن تكون قراءة تنضم إلى سائر القراءات.

إن القرآن العظيم فاعل بكونه قدرة الله عز وجل، أمرٌ توافق فيه خطاب المكذبين مع خطاب الله جلّ وعلا : فالله تعالى يقول : ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ (التوبة ٦) حتى يسمع كلام الله " والمكذّبين يقولون: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ (فصلت ٢٦)، فقول الله عز وجل يدل على أن الهداية أمر إلهي خالص يحققه سماع القرآن العظيم لمن شرح الله صدورهم للإسلام، وقول المكذّبين المحكي عنهم في القرآن العظيم يدل أيضا على تأثير القرآن العظيم فيمن يسمعه، وبه تتحقق الهداية، التي هي في نظرهم ترك معتقداتهم والدخول في الإيمان بالله عز وجل.

هذه النتيجة القرآنية المترتبة على الاستماع هي في النهاية نتيجة ذوقية خالصة، والذوق بشكل ما متشابك مع الفتح الإلهي الذي قال به د. عبد الكريم

^١ د. عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرقي، دار المعارف، القاهرة

١٣٩١هـ-١٩٧١م. ص ١٥

^٢ عبد الكريم الخطيب، الإعجاز في دراسات السابقين، مرجع سابق، ص ٢٧

الخطيب، ولأمر يعلمه الله تعالى وحده جعل على قلوب بعض البشر أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا، بيد أن هذا في النهاية يؤكد على أن أمر الإدراك أمر إلهي خالص، أما الجهد المطلوب من البشر فهو جهد التدبير، وما البحث في دلائل الإحكام سوى أخذ النفس ببذل الجهد في التدبير.

تعقيب: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾

بقي أن نطرح هنا إيثارنا مصطلح (الإحكام) فهو إيثار لمصطلح قرآني خالص موصوفة به آياته، ولا نقصد بهذا الإيثار أن نقضي على مصطلح (الإعجاز) أو حتى أن نعيب على من اعتمده في مؤلفاته، فمهما بلغت الأمور من الخطر " فإنها لا تستطيع أن تسقط هذين اللفظين: (إعجاز القرآن)، و(معجزات الأنبياء) من أقلام الكتاب المحدثين، ولا أن تنتزعه من تراث اللغة المكتوبة في مصنفات علماء الأمة من القرن الثالث للهجرة إلى يومنا هذا ، ... ، فالألفاظ التي تستقر في اللغة استقرارا شاملا مستقبيا، يكون من الجهل والتهور، محاولة انتزاعها وإسقاطها من أقلام الكتاب، ومن كتب العلماء قديما وحديثا " ^١، ومن ثم فإننا فقط نطمح إلى أن نعتمد مصطلح (الإحكام) بوصفه طورا جديدا من أطوار البحث في البلاغة القرآنية، يراعي خصوصية البلاغة القرآنية، ويحدد منهجياتها الخاصة.

وإذا كان محمود شاكر أقر حقيقة وجود مصطلح (الإعجاز) كما أقر حقه في الوجود، فإنه في الوقت نفسه يُقر بما نذهب إليه من خصوصية البلاغة القرآنية، فرؤية محمود شاكر لخصوصية البلاغة القرآنية هي التي جعلته يقول بتأسيس "علم خاص هو (علم إعجاز القرآن)، يضارع علم البلاغة الذي استدعى نشأته بحث أهل

^١ محمود محمد شاكر، مداخل إعجاز القرآن، مرجع سابق ص ١٨

القرنين الثالث والرابع في إعجاز القرآن" ^١ ، وإن كان لم يذهب إلى ما نذهب إليه هنا من ضرورة نظرية خاصة للبلاغة القرآنية.

وإننا بتدشين مصطلح (الإحكام) عنوانا لمحاولة التدبر هذه لا نسعى إلى أن نُسقط هذين اللفظين من أقلام الكتاب المُحدثين، ولا أن تنتزعه من تراث اللغة المكتوبة، وفق ما أشار محمود شاكر، ولكننا في الوقت نفسه لا نسعى إلى تأسيس علم خاص على شاكلة ما صرح به شاكر (علم إعجاز القرآن)، وأنه كان يصبو إلى أن يكون هذا العلم المأمول منه . رحمه الله تعالى . يضارع علم البلاغة الذي استدعى نشأته بحثُ أهل القرنين الثالث والرابع في إعجاز القرآن، ولكن رؤيتنا التدبرية في الحقيقة تجمع بين هذه الرؤى جميعها في سهولة ويسر.

ثم إنك يمكنك بسهولة ويسر أن تتقبل مصطلح (الإحكام) على أنه من دلائل الإعجاز، فالإحكام يعني اطراد خصوصية النظم، ثم إن هذا الاطراد هو دليل الإعجاز، في الوقت الذي لا يمكن فصله عن البلاغة بقبوله نمطا منهجيا خاصا في الدرس البلاغي يراعي خصوصية النص القرآني وتفردَه بين طُرُق الكلام وأصنافه، فإن الإحكام هو المفردة القرآنية التي جاءت في كتاب الله تعالى.

﴿أَمَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾

^١ محمود محمد شاكر، مداخل إعجاز القرآن، المقدمة ص ١٠

الفصل الثاني

إعجاز القرآن

سؤال الخصوصية

المبحث الأول : آيات التحدي

القرآن العظيم خاتم المعجزات

المعجزة من الفعل أعجز وهو فعل مزيد بالهمزة وأكسبته الزيادة التعدي إلى مفعول به، فأصبح الإعجاز واقعا على فرد أو أفراد أو غير ذلك، فعندما تستخدم الكلمة في سياق إعجاز القرآن وقعت على الجن والإنس كافة، ولعل آيات التحدي هي التي رسخت قضية الإعجاز التي ناقشها المكذبون ربما قبل أن يتعرض لها القرآن تعرضا صريحا: إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ (١٨) فَقَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ (١٩) ثُمَّ قَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ (٢٠) ثُمَّ نَظَرَ (٢١) ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ (٢٢) ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ (٢٣) فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ (٢٤) إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ (٢٥) (سورة المدثر)، فإن الركون في الكلام المحكي هنا إلى تصنيف القرآن الكريم في إطار السحر لهو اعتراف صريح بخروجه على المؤلف من كلام البشر، ولعل هذا هو الذي دعاه إلى تأكيد الزعم بأنه من كلام البشر، نذكر هذا للاثتناس بهذا القول المحكي الذي يحاول صاحبه تفنيد الخصوصية والتفوق والرقى والسمو الذي لمسوه واقعا فعليا في النص القرآني، ولكننا ننبه أيضا إلى أننا لا نقبل بحال ما ذهب إليه بعض المفكرين المحدثين من أن الفهم السائد للإعجاز قبل المعتزلة كان " استمرارا لما كان سائدا من قبل، أي منذ وصفت قريش القرآن بأنه سحر يؤثر " ^(١)، فلم يكن هذا هو تلقي من آمنوا بالقرآن، ولكنه كان تصنيف من تردوا في تصنيفه لأنه غير متوافق مع أي استعمال لغوي عرفوه.

(١) د. محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، ط١ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٦م

وقد ظهرت قضية الإعجاز في آيات التحدي، وقد اعتاد المفسرون ومؤلفو كتب علوم القرآن الإشارة إلى تعدد مستويات التحدي بالقرآن الكريم، ويطيب لهم دائما الإشارة إلى تدرج التحدي من التحدي بأن يأتوا بمثل القرآن، إلى التحدي بأن يأتوا بعشر سور من مثله، إلى التحدي بأن يأتوا بسورة واحدة، مستشهدين في ذلك بآية سورة الإسراء ثم آية سورة هود ثم آية سورة البقرة، فهذه الآيات الثلاث يتحقق بها الترتيب التنازلي وفق ترتيب النزول، والحقيقة أن هذه المستويات متداخلة في ترتيب نزولها؛ ذلك لأن آيات التحدي وفق ما ذهبوا إليه لا تقتصر على هذه الآيات الثلاث، بل هناك آيتا سورة الطور وسورة يونس، وإذا نظرنا رؤية استقرائية شاملة للآيات الخمس وجدنا أن التدرج من الأعلى إلى الأدنى ليس تدرجا صارما لا تداخل فيه، الأمر الذي جعل بعض المتعرضين لآيات التحدي من المسلمين يتغاضون عن الإشارة إلى بعض الآيات التي ربما توهم بشيء من عدم الاطراد في الترتيب التنازلي في التحدي من الأعلى إلى الأدنى، فذكر آيات سور: الإسراء للتدليل على التحدي بالقرآن كله، ثم ذكر آية سورة هود للتدليل على المستوى الثاني: التحدي بعشر سور، ثم ذكر آية سورة البقرة التي جاء فيها التحدي بسورة واحدة، وهو المستوى الثالث^(١)، ولعل الذي دفع إلى هذا هو حساسية التعرض للتداخل في ترتيب النزول بين آيات التحدي، ولكن الحقيقة أن هذه رؤية عقل بشري قد تخطئ وقد تصيب، فعمل فكرة الترتيب التنازلي قد راقتهم، ثم لعلها قادتهم إلى التغاضي عن الاستقصاء أو إلى التغاضي عن الإشارة إلى التداخل بين هذه المستويات.

وهذا الأمر نفسه جعل بعض المعترضين المتشككين يتغاضون - بدورهم - عن الاستقصاء في استقراء ترتيب النزول للسور التي جاءت فيها آيات التحدي، فانطلقوا

(١) د. حلمي محمد القاعود: مدخل إلى البلاغة القرآنية، ط ١ دار النشر الدولي، الرياض ١٤٢٨ هـ ٢٠٠٧ م

بالمنحى الانتقائي المضاد للمنحى الانتقائي الأول، واكتفوا بذكر بعض آيات محاولين إثبات أن الترتيب جاء تصاعديا وليس تنازليا، أي بدأ بالتحدي بسورة ثم بعشر سور ثم بالقرآن كله، بل اختلفوا ترتيبا ظنيا لا نبروه من العمد، نتبين ذلك بالوقوف عند نموذج من العرض لبعض أصحاب هذا الاتجاه المضاد لآيات التحدي جاء فيه: أن آية سور الطور (فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ) (الطور: ٣٤) هي أول ما نزل من آيات التحدي، ثم رأى فيها إمكان أن يأتوا بحديث مثله مستندا إلى أن إطلاق الحديث يترتب عليه إمكان أن يأتوا به؛ لأنه يتحقق في الآية والآيتين، ثم يخلص إلى أن " تحديهم بأن يأتوا بحديث مثله غير صحيح ولا مأمون فيه سوء العاقبة، فلذا عدل عنه محمد متدرجا في التحدي إلى ما هو أعلى من ذلك، فجاء بالآية الثانية (قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ) (يونس ٣٨)، ولم يقف عند هذا الحد حتى جعلها عشر سور، ثم ارتقى إلى ما يقتضيه التحدي الصحيح الذي يتعذر أو يستحيل عادة أن يجيبه إليه أحد، وهو تحديهم بأن يأتوا بمثل القرآن من دون قيد بحديث أو سورة كما قال في الآية الأخرى (قُلْ لئنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ) (الإسراء ٨٨)، وهذا هو التحدي الذي ترجع فيه المعارضة خائبة خاسرة بلا شك ولا ريب، ولذا نراه يتكلم بجراءة واطمئنان واثقا بعجزهم عما يريد منهم، حتى إنه لم يتحد الإنس وحدهم بل جعل الجن لهم معاونين تهويلا عليهم وتأكيدا لعجزهم " (١)

والغريب أن المتحدث هنا لم يهتم بالبحث في ترتيب النزول، ولا اهتم بالرجوع إلى المراجع التي تعرضت له، على الرغم من رجوعه إلى بعض هذه المراجع في كتابه المذكور ومنها كتاب الإتيان للسيوطي (٢)، والبرهان للزركشي (١)، ثم إن الغريب

(١) معروف الرصافي: الشخصية المحمدية، أو حل اللغز المقدس، ط ١ منشورات الجمل، ألمانيا ٢٠٠٢م

ص ٦٠٧، ٦٠٨

(٢) السيوطي (جلال الدين): الإتيان في علوم القرآن، عالم الكتب، بيروت، بدون تاريخ ج ١ ص ١٥

الغريب أيضا أن العرض الذي عمد إلى ذكر ثلاث آيات فقط، وهي آيات (الإسراء وهود والبقرة) متوافق، لا نقول مع ترتيب السيوطي، بل متوافق مع ترتيب المستشرقين، وذلك في الترتيب الذي قام به نولدكة وأخذ به بلاشير في ترجمته لمعاني القرآن^(٢)، ولعل في هذا ما لا يحوجنا إلى رد أو مناقشة هذا الزعم، فهو محض هراء؛ لأن الحقيقة التي لا جدال فيها أن الإسراء نزلت أولا ثم نزلت هود ثم نزلت البقرة، وهذا النزول يتحقق به الترتيب التنازلي في التحدي، وفق ما ذهب إليه أصحاب الاتجاه الأول.

ولكننا نود أن ندع هذا الاستقراء الناقص في الرؤيتين السابقتين لنعمد إلى تدبر ملمح آخر يتحدد في التداخل في ترتيب النزول بين آيات التحدي والترتيب التنازلي في التحدي نعتمد فيه على رؤية الآيات جميعها ونتجاوز الرؤية الانتقائية، ولعلنا لسنا بحاجة إلى إيضاح أن المقصود بالترتيب التنازلي هو الترتيب المستند على الكم المتحدّى به من الأكثر إلى الأقل، وهذا الترتيب التنازلي كما ذكرنا له ثلاثة مستويات: - التحدي بأن يأتوا بمثل هذا القرآن، وقد جاء هذا المستوى في سورتي: الإسراء والطور.

- التحدي بأن يأتوا بعشر سور من مثله، وقد جاء في سورة هود.

- التحدي بأن يأتوا بسورة من مثله، وقد جاء في سورتي يونس والبقرة.

ووفقا للترتيب التنازلي نرى تداخلا في ترتيب النزول؛ لأن الترتيب التنازلي يقتضي أن يكون المستوى الأول هو الأسبق في زمن النزول، ثم يتلو المستوى الثاني، ثم يتلو المستوى الثالث، ولكن الحقيقة أن ترتيب النزول يقول غير ذلك،

(١) الزركشي (بدر الدين): البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة

١٩٥٧م

(٢) بلاشير: ترجمة معاني القرآن، صدر على ثلاثة أجزاء ١٩٤٧، ١٩٤٩، ١٩٥٠م

فترتيب النزول للسور السابق ذكرها في مستويات التحدي هي وفق ترتيب النزول: الإسراء ثم يونس ثم هود ثم الطور ثم البقرة.

ومن هنا جد بعض الباحثين في محاولة التوفيق بين هذه الآيات وتعليل أسباب النزول، أو الوقوف حيالها موقف التسليم والإذعان.

فيقول سيد قطب - رحمه الله - في التعليق على آية سورة هود التي جاء التحدي فيها بأن يأتوا بعشر سور ولقد سبق أن تحداهم بسورة واحدة في سورة يونس، فما التحدي بعد ذلك بعشر سور؟ مشيراً إلى أن الترتيب الذي قال به المفسرون القدامى ليس عليه دليل، بل الظاهر أن سورة يونس سابقة والتحدي فيها بسورة واحدة، وسورة هود لاحقة والتحدي فيها بعشر سور.^(١)

ثم يتردد في محاولة تعليل هذا التداخل فيقول: "وحقيقة إن ترتيب الآيات في النزول ليس من الضروري أن يتبع ترتيب السور، فقد كانت تنزل الآية فتلحق بسورة سابقة أو لاحقة في النزول، إلا أن هذا يحتاج إلى ما يثبت، وليس في أسباب النزول ما يثبت أن آية يونس كانت بعد آية هود."^(٢)

ثم يعرض لمحاولة السيد رشيد رضا - رحمه الله - التي ذهب فيها إلى أن المقصود بالتحدي هنا هو القصص القرآني، وأنه بالاستقراء يظهر أن السور التي كان قد نزل بها قصص مطول إلى وقت نزول سورة هود كانت عشرًا، فتحداهم بعشر.. لأن تحديهم بسورة واحدة فيه يعجزهم أكثر من تحديهم بعشر نظرًا لتفرق القصص وتعدد أساليبه، واحتياج المتحدي إلى عشر سور كالتي ورد فيها ليتمكن من المحاكاة إن كان سيحاكي، ليخلص سيد قطب إلى أن المسألة أيسر من كل هذا التعقيد، ثم ليتراوح موقفه بين محاولة التعليل والإذعان، فأما التعليل فينبني عنده على أن التحدي

(١) سيد قطب: في ظلال القرآن، القاهرة ٢٠١٧م ٤/٢٠٠

(٢) سيد قطب: في ظلال القرآن، مرجع سابق ٤/٢٠١

كان يلاحظ حالة القائلين وظروف القول، ليتخلص من مسألة الترتيب الزمني، بأن القرآن كان يواجه حالات واقعة محددة مواجهة واقعة محددة، فيقول مرة: انتوا بمثل هذا القرآن، أو انتوا بسورة، أو بعشر سور، دون ترتيب زمني، مستندا في ذلك إلى أن الغرض كان هو التحدي في ذاته بالنسبة لأي شيء من هذا القرآن، كله أو بعضه أو سورة منه على السواء، فالتحدي كان بنوع هذا القرآن لا بمقداره، والعجز كان عن النوع لا عن المقدار، وعندئذ يستوي الكل والبعض والسورة، ولا يلزم ترتيب، إنما هو مقتضى الحالة التي يكون عليها المخاطبون، ونوع ما يقولون عن هذا القرآن في هذه الحالة، فهو الذي يجعل من المناسب أن يقال سورة أو عشر سور أو هذا القرآن، ونحن اليوم لا نملك تحديد الملابس التي لم يذكرها لنا القرآن. (١)

والحقيقة أننا لا نستطيع أن نغفل المقدار في مسألة التحدي بحال من الأحوال؛ لأن إغفال المقدار إغفالٌ لأمر أكده الحق سبحانه وتعالى، ومن ثم نقول بأنه لعل الأمر بخلاف ما ذهب إليه القوم جميعا، ولعل المسألة تحتاج منا إلى طول تدبر ونسأل الله تعالى العون والهيام الصواب، ونسعى في هذا التدبر بتأمل الخطاب في الآيات جميعها آخذين في حسابنا الترتيب الزمني للنزول والفروق بين الصياغة اللغوية في الآيات، ثم لنخلص من هذا التدبر إلى بعض الملاحظات:

إن الحقيقة التي لا تقبل الجدل أن التحدي من الله تعالى للمكذبين إنما هو تحدٍ بأن يأتوا بسورة واحدة؛ وهذا التحدي إنما جاء مرة واحدة فقط لا ثانية لها في القرآن الكريم، هي آية سورة البقرة، وهي ختام آيات التحدي - وفق الرؤى المشار إليها سابقا - في ترتيب النزول، ونقصد بها آية سورة البقرة التي جاءت في هذا السياق: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (٢١) الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا

(١) سيد قطب: في ظلال القرآن، مرجع سابق ٤ / ٢٠١

تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٢٢) وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٢٣) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (٢٤) (س البقرة).

فهي الآية الوحيدة التي جاء الخطاب فيها مباشرة من الله تعالى إلى الناس كافة، فتأمل (نا الفاعلين) في قوله تعالى: (نزلنا، عبدنا) العائدة على ذات الله عز وجل، وتأمل ضمير الخطاب في: (كنتم، أتوا، ادعوا، لم تفعلوا، لن تفعلوا، فاتقوا)، وهي الآية الوحيدة التي جاء فيها الأمر بالفعل: (فاتوا) مباشرة من الله عز وجل إلى من كان في ريب مما نزل الله عز وجل على عبده.

ونلاحظ في الآية تحييد الرسول صلى الله عليه وسلم وتجنبيه أمر التحدي (نزلنا على عبدنا) ونفي أي تداخل له في هذا السياق، فلم يرد التحدي مقولا للقول مثلما كان في سور الإسراء ويونس وهود، فالمواجهة ليست بالقرآن (أقصد لم تأت بلفظ القرآن) ولكن جاءت بحضور ذاته سبحانه وتعالى بتكرار ضميري المتكلم (نا الفاعلين) فالتنزيل (مصدر نزلنا) أمر إلهي خالص فهو مسند إلى الله عز وجل، والمُنزَّل عليه المتلقي لهذا المنزَّل (عبدنا) فهو أيضا شأن إلهي خالص، نتبينه بتأمل إضافة عبد إلى نا الفاعلين؛ لأن الإعجاز في النهاية أمر إلهي خالص، ومن ثم فالتحدي أمر إلهي خالص.

نلاحظ أن الخطاب في آية سورة البقرة جاء ابتداء، ولم يأت في سياق الرد على ادعاءات، وقد جاء السياق في المواضع الأربعة الأخرى في سياق الرد على ادعاءات بصور متفاوتة بين حضور المكذبين مخاطبين في آيات سور الإسراء ويونس وهود، وغائبين في آية سورة الطور، الأمر الذي يزيد من تأكيد أن ما ورد في السور الأربع كان على سبيل المحاجة (في الثلاث الأول) وكان على سبيل الحكاية في سورة الطور.

ولنتدبر سياقات الآيات الأربع على النحو التالي:

أما آية سورة الإسراء فهي التي ذكر المفسرون أنها أول مستويات التحدي، وهي أولى الآيات الخمس في زمن النزول، فقد نزلت سورة الإسراء في فترة مبكرة من القرآن المكي: (قُلْ لئن اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا) (الإسراء: ٨٨).

إن سياق الآية يبدأ من قوله تعالى: (وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أُوحِيَنا إِلَيْكَ لَيَفْتَرِي عَلَيْنَا غَيْرُهُ وَإِذَا لَا تَخَذُوكَ خَلِيلًا (٧٣) وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا (٧٤) إِذَا لَأَذْنُوكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا (٧٥) (الإسراء).

فالأمر متعلق بالقرآن وبمحاولة تدخلهم، فقد نزلت الآية في ثقيف وقريش وكانوا قد حاولوا فتنه الرسول صلى الله عليه وسلم عن بعض ما أوحى إليه، " أي إن الشأن قاربوا أن يفتنوك أي يخدعوك فانتين عن الذي أوحى الله من القرآن لتتقول علينا غير الذي أوحينا إليك مما اقترحتة ثقيف أو قريش، فلو اتبعت أهواءهم لكنك لهم وليا ولخرجت من ولايتي، ولولا أن ثبتناك على ما أنت عليه من الحق بعصمتنا لك لقد كدت تركز إليهم شيئاً قليلاً، من الركون الذي هو أدنى ميل أي لولا تثبيتنا لك لقاربت أن تميل إليهم شيئاً يسيراً من الميل اليسير لقوة خدعهم وشدة احتيالهم، لكن أدركتك العصمة فمنعتك من أن تقرب من أدنى مراتب الركون إليهم فضلاً عن نفس الركون^(١)، ونلاحظ هنا ذكر الافتراء، على أنه هدف عند هؤلاء المكذبين لأن يكون حاصلًا من النبي ص واقعا على شيء غير القرآن، بخلاف الافتراء المكور في آيتي سورة يونس وسورة هود الذي جاء ادعاء من المكذبين.

(١) أبو السعود، محمد بن محمد، إرشاد العقل السليم، المكتبة الوقفية، القاهرة ٢٠١٥م ج ٤ ص

يمضي سياق الآيات بإشارات متعددة للقرآن الكريم ثم نجد امتداد الحديث عن القرآن بذكره بالاسم الموصول: (الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ)، كما جاء في الآية السابقة، وفي هذا استدعاء للسياق السابق: (وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكَيْلًا (٨٦) إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا) (الإسراء ٨٧) فالتعريف الموصولية إعلاء لشأن القرآن لتذكير جملة الصلة بتنزيه القرآن الكريم عن أن يكون من كلام الخلق، فهذا الذي أوحينا هو الذي إن شئنا لنذهبن به، وهو في الوقت نفسه الذي كادوا أن يفتنوك عنه، ومن ثم نرى التثبيت الذي جاء في الآيات في أول السياق هو الرحمة التي في الآية التالية هنا، وهذا التثبيت من فضل الله الكبير عليك، وفي سياق التثبيت هذا جاءت الآية: (قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا) (الإسراء ٨٨) التي أرجو ألا نبالغ . ونسأل الله المنة والتوفيق، وهو وحده أعلم . إذا قلنا . وفق هذه الرؤية السياقية . إنها إلى تثبيت النبي صلى الله عليه وسلم أقرب، وإن كانت لا تخلو من الدلالة على التحدي، فهي في كل الأحوال وردت في سياق التثبيت والتمكين للقرآن من نفسه صلى الله عليه وسلم ، وكون هذا التثبيت جاء في جملة مقول القول لا يعني انتفاء التثبيت له في نفسه صلى الله عليه وسلم ؛ لأن الخبر الذي جاء مقول القول هنا هو الخبر الأول الذي يتلقاه رسول الله صلى الله عليه وسلم عن انتفاء إمكان أن يأتي بمثله الإنس والجن مجتمعين متظاهرين، فالخبر هنا قاطع بأن ذلك غير ممكن.

ونلاحظ أن التحدي هنا ليس للإنس والجن على سبيل الإطلاق، كل وفق قدراته ولكن التحدي لقدرتي الجن والإنس مجتمعين متساندين، فنلاحظ التعاضد والتكاتف والموازرة في كلمة ظهيرا، ونلاحظ أن ذكر الإنس والجن لأن المدعين كانوا منهم، كما نلاحظ فيه أيضا حطا من قدر المكذبين فذكر الإنس والجن على سبيل التعميم فيه

إهمال لذكر المكذبين وتخصيصهم بالتحدي، فقد تحقق بهذا التعميم عدم حضور المكذبين، ولعل هذا يؤكد لنا ما ذهبنا إليه آنفاً من أن قصد التحدي لتثبيت النبي صلى الله عليه وسلم نفسه، فهو إخبار للرسول صلى الله عليه وسلم وإن جاء الحكى مقولاً للقول، ومن ثم يمكننا القول إن الآية ليست تحدياً للمكذبين وإنما هي إخبار مطلق عن عدم إمكان ذلك، والآية في ذلك تتوافق مع آية سورة الطور كما سنبين إن شاء الله تعالى.

ومن ثم فلا يُستبعد أن تكون الآية مؤكدة بما سبق في قوله تعالى: (وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ) فالإتيان بمثله أصعب من استرداده، ومادام نفي إمكان الإتيان بمثله متحققاً فإن نفي إمكان الإتيان بمثله متحقق ضمناً، ولكن هذا لا ينفي أن كون الآيتين معاً من عوامل التثبيت للنبي صلى الله عليه وسلم بالإضافة إلى ما فيهما من رسالة ضمنية للمكذبين، وعلى هذا يكون التأكيد بالقسم في الآية (لَنَذْهَبَنَّ) تأكيداً صريحاً للرسول صلى الله عليه وسلم وضمناً للمكابرين المكذبين، وبذلك نتبين أن الآية ليست مباشرة في التحدي بأن يأتوا بمثله، ولكنها في الإخبار عن استحالة ذلك، فهم أقل وأصغر من أن يُتحدوا بأن يأتوا بمثله، والله تعالى أعلم.

وأما آيتا سورتي يونس وهود فقد جاءت آية سورة يونس تالية في ترتيب النزول لسورة الإسراء: أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَلْعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٣٨) (يونس ٣٨) وبعدها في سياق النزول آية سورة هود: (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَلْعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (سورة هود ١٣)

ولسنا بحاجة إلى التنبيه إلى أن الأسلوب في الآيتين واحد، بيد أن سياق الآيتين مختلف مع زيادة في آية سورة هود، ولذلك نقف أولاً عند خصائص الأسلوب

المشتركة بين الآيتين ثم نتناول الرؤية السياقية لكل آية على حدة وموضع الاختلاف في آية سورة هود.

تبدأ الآيتان بالإضراب بأَم المنقطعة عن ذكر ترك اعتدادهم بما يوحي وتهاونهم به، أي بل أيقولون افتراه وليس من عند الله؟ وما فيها من معنى الهمزة للتوبيخ والإنكار والتعجب، والضمير المستتر في افتراه العائد على النبي صلى الله عليه وسلم والضمير البارز (الهاء) العائد على ما يوحي في قوله تعالى: (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ)، ثم يأتي الأمر بالفعل: (قل) ليأتي خطاب التحدي محكياً في مقول القول للتأكيد على حياد الرسول صلى الله عليه وسلم وتحديد مهمته في التبليغ، ومن ثم التأكيد على أن التحدي شأن إلهي قرآني خالص، والنعت بـ (مثله) بشمول المثلية للقرآن كله إما باعتبار مماثلة السورة (في آية يونس) أو كل واحدة من السور العشر (في آية هود)، أو لأن المطابقة ليست بشرط، أو للإيماء إلى أن وجه الشبه ومدار المماثلة في الجميع شيء واحد هو البلاغة المؤدية إلى مرتبة الإعجاز فكأن الجميع واحد.^(١)

وقد جاءت آية سورة يونس بأن يأتوا بسورة مثله في السياق التالي: (وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٣٧) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَنْعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٣٨) بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ)(سورة يونس ٣٩)

فالسباق هنا يبين لنا بجلاء تام أن الآية لم تأت في سياق الرد على من زعم أنه يستطيع أن يأتي بمثل هذا القرآن، ولكنها جاءت في سياق الرد على من يزعم أن هذا القرآن مفترى، ولما كان قد ورد في سورة الإسراء الإشارة إلى الافتراء، على أنه هدف عند هؤلاء المكذبين لأن يكون حاصلًا من النبي صلى الله عليه وسلم واقعا على

(١) أبو السعود: إرشاد العقل السليم، مرجع سابق ج ٣ ص ٣٢٤

شيء غير القرآن (لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَةً)، فإن الحق سبحانه وتعالى ينفي هنا احتمال الافتراء عن القرآن، فمستهل الآية الأولى مؤشر لنفي مطلق احتمال الافتراء، فالنفي لم يأت عن المتهم بالافتراء من قِبَل المَكذِبين، وإنما جاء النفي نفيًا لمطلق إمكان الافتراء للقرآن الكريم في ذاته: (وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ)، ولعلنا نجد في هذا النفي المطلق لإمكان الافتراء ما يفند القول بالصرفة دليلًا على الإعجاز، فالأمر ليس أمر أنه يمكن أن يأتي أحد بمثله ولكن الله عز وجل صرفهم عنه، ولكن القرآن في ذاته غير قابل لأن يُفْتَرَى، ومن ثم فالقرآن في ذاته غير قابل لأن يُفْتَرَى أو أن يُؤْتَى بمثله، وهذا لا يتعارض مع كون هذا النفي منصرفًا إلى نفي أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم قد افتراه بزعم المَكذِبين، ونلاحظ أن التأكيد على استحالة الافتراء للقرآن يتناسب معه مجاراتهم في الحجاج في زعمهم الافتراء بأن يأتوا بسورة واحدة مثله، فحدة النفي وصرامته في أن يكون القرآن قابلاً للافتراء مناسبة لأن يأتي في مقول قول الأمر بالفعل: (قل)، ومن ثم فإن القول بأن يأتوا بسورة جاء من مناسبة السياق وليس من التدرج والترتيب التنازلي في التحدي، فالسياق سياق محاجة قد تتطلب المجارة لإفحامهم بالحجة.

ومن هنا أيضا نجد التعقيب على الآية بقوله تعالى: (بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّبَ الَّذِينَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ (يونس ٣٩) يحمل التأكيد على إثبات جهل المَكذِبين، وأنهم إنما يكذبون لانتهاء الإحاطة بعلمه عنهم، وانتفاء معرفة تأويله لأن هذا لتأويل لم يأتهم.

أما آية سورة هود وهي بعد آية سورة يونس في سياق النزول فقد جاءت في السياق التالي: (فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (١٢) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ

كُنْتُمْ صَادِقِينَ (١٣) فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ
فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (١٤) (سورة هود)

فالأية مسبوقة ببيان حال النبي صلى الله عليه وسلم وموقفه من تكذيبهم ورفضهم للقرآن وطلبهم إنزال آية غيره، وهذا الطلب منهم يشير إلى استسهالهم أمر القرآن إلى حد عدم الاقتناع به معجزة، ثم إلى حد قد يدفعك إلى أن تترك بعض ما أوحى إليك وإلى أن يضيق به صدرك - على تفصيل في تفسير ذلك يأتي بعد قليل - ولما كان أمر الاستسهال هو أمرهم وحالهم، ثم إنه ربما يجد من نفس النبي صلى الله عليه وسلم موضعاً، وربما يقع من قلبه صلى الله عليه وسلم موقعاً، فالحال كلها حال استسهال لشأن ما أوحى إليه صلى الله عليه وسلم منهم وقد يقع منه صلى الله عليه وسلم أيضاً هذا الاستسهال، لذلك كان من المناسب أن يطلب منهم النبي صلى الله عليه وسلم أن يأتوا بعشر سور، فما دام الأمر سهلاً وما دمت تظنون به أنه مفترى، وتظنون بمحمد صلى الله عليه وسلم أنه هو الذي افتراه وجاء به، فإنكم كذلك تستون مع محمد في حكمكم هذا، وتقرون على أن تأتوا بمثله فأتوا بعشر سور، فطلب أن يأتوا بعشر سور مناسب لحالهم من الاستسهال وليس تدرجاً من الأدنى إلى الأعلى.

يعضد هذا الذي ذهبنا إليه انفراد آية سورة هود بوصف السور بمفتريات، فنلاحظ أن آية هود قد انفردت بوصف السور بمفتريات مؤخرة عن وصفها بالمماثلة لما يوحى لأنها الصفة المقصودة بالتكليف إذ بها يظهر عجزهم وقعودهم عن المعارضة، وأما وصف الافتراء فلا يتعلق به غرض يدور عليه شيء في مقام التحدي وإنما ذكر على نهج المساهلة وإرخاء العنان، ولأنه لو عكس الترتيب لربما توهم أن المراد هو المماثلة في الافتراء، والمعنى فأتوا بعشر سورٍ مماثلة له في البلاغة مختلفات من عند أنفسكم إن صح أنني اختلقته من عندي^(١)، فالوصف بمفتريات مجازة لهم في التساهل،

(١) أبو السعود: إرشاد العقل السليم، مرجع سابق ج ٣ ص ٣٢٤

ومواكبة لحالهم من الاستسهال، فالأمر المستسهل يمكن أن يؤتى منه بالكثير، والتحدي بعشر سور في هذا السياق لا يخلو من دلالة التهكم والسخرية في الوقت نفسه، والله أعلم.

كما نلاحظ اختلافا في الآية التالية في هذا السياق: (فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ) (هود ١٤)، فالآية هنا تستحضر من يستطيع المكذبون أن يدعوهم من دون الله، على حين اقتضت آية التعقيب في سورة يونس على استحضار المكذابين وحدهم بنفي أن يحيطوا بعلمه عنهم، ونفي أن يكون أتاها تأويله إلى الوقت الذي نزلت فيه الآية؛ لدلالة (لَمَّا) على الزمن.

وبهذا أكدت آية التعقيب في سورة هود على عجز من يمكن أن يُدعوا من دون الله، ثم إنها جاءت متساوقة مع آية التعقيب في سورة يونس من حيث نفي أن يحيطوا بعلمه أو بتأويله هناك، وطلب أن يعلموا هنا، ونلاحظ أن طلب أن يعلموا في آية سورة هود لم يمتد إلى أن يحيطوا بعلمه، ولكن هذا الطلب اقتصر على طلب أن يعلموا فقط أن هذا القرآن إنما أنزل بعلم الله، ومن ثم جاء الإنزال هنا بذكر العلم وقصره على علم الله عز وجل، ثم أمرهم بأن يعلموا تبعا للأمر الأول: أن لا إله إلا الله، ثم وضعهم الحق سبحانه وتعالى أمام أنفسهم ليواجهوها بالسؤال: فهل أنتم مسلمون؟ ليرجعوا إلى أنفسهم، وليتدبروا أمرهم بعد هذا البيان.

أما قوله تعالى في آية سورة الطور: (أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ) (٣٣) فليأتوا بحديثٍ مثله إن كانوا صادقين (الطور ٣٤) فقد جاء فيه ذكر المكذبين هنا عرضا، أي لم يكن حضورهم على مستوى التركيب النحوي حضور المخاطب من الله عز وجل، ولا كان على مستوى حضور المخاطب من رسول الله صلى الله عليه وسلم في مقول القول للأمر بالفعل (قل)، بل جاء حضورهم عرضا في الحكاية عن الغائب،

فالخطاب هنا للرسول صلى الله عليه وسلم ، ومجمل الحكمي هنا متعلق بالتهكم على ادعاءاتهم، والسخرية من تقولاتهم، وتعرية افتراءاتهم، وهذا يدلنا على أنه لم يكن في السياق ثم تحدّ حقيقي: (فَذَكَّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ (٢٩) أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَبُّنَا الْمُتُونِ (٣٠) قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُتَرَبِّصِينَ (٣١) أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ (٣٢) أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ (٣٣) فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ (٣٤) أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ (٣٥) أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ (٣٦) أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ الْمُسَيْطِرُونَ (٣٧) أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ فَلْيَأْتِ مُسْتَمِعُهُمْ بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ (٣٨) أَمْ لَهُ الْنبَاتُ وَالْأَنْبُوتُ (٣٩) أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَعْرَمٍ مُنْقَلُونَ (٤٠) أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُبُونَ (٤١) أَمْ يُرِيدُونَ كَيْدًا فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ (٤٢) أَمْ لَهُمْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ (٤٣) (الطور)

فأي تحدّ في أنهم خلقوا السموات والأرض أو في أنهم عندهم خزائن ربك، إنه - والله تعالى أعلم- سياق التهكم على موافقهم، والسخرية من افتراءاتهم، وتأسيسا على هذا نرى أن صياغة أسلوب الشرط بإن: (إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ) تضعهم موضع الاحتمال، والاحتمال هنا ليس أن يأتوا أو لا يأتوا على سبيل الحقيقة ولا على سبيل احتمال كونهم صادقين أو عدم كونهم صادقين، بل هو احتمال الماحجة ليس أكثر، أي على سبيل بسط القول عنهم، فأمر القرآن كان آنذاك مازال موضع شك وريب منهم، ومادة لقولهم بالتكذيب والاعتراض شأن غيره من الغيبيات، إن المكذبين هنا جاءوا في خلفية الحكمي، ونلاحظ أن البدء في الحديث عن القرآن جاء بأم المنقطعة، متوافقا في ذلك مع آيتي سورتي يونس وهود، بيد أن مناط الاختلاف في الصياغة هنا يتمثل في غياب المكذبين على مستوى التركيب النحوي، وبذلك نرى حضورهم حضور الغائب في الحكاية، وأن الحكاية هنا للرسول صلى الله عليه وسلم، وفي هذا تفنيد

لادعاءاتهم في نفسه صلى الله عليه وسلم، وليس من قبيل التحدي، أي هو على سبيل الإخبار عن العجز عن أن يأتوا بحديث مثله، وبذلك نرى أن أسلوب الأمر: (فَلْيَأْتُوا) ليس على سبيل التحدي بالتعجيز بل على سبيل الإخبار عن العجز عن يأتوا بحديث مثله؛ لأن السياق هنا سياق حكي عن غائب، هذا من جانب، ومن جانب آخر تؤكد على دلالة السياق على التهكم والسخرية، لنعي دلالة الأمر للغائب في ضوءها.

نتائج وملاحظات

مما تقدم نتبين ما يلي:

أولاً: إن التحدي شيء ومخاطبة الله سبحانه وتعالى للناس بالتحدي شيء آخر، فالتحدي قائم منذ نزول القرآن الكريم، ويمتد إلى حيث لا تحده حدود الزمن، فمن يستطيع أن ينكر أن التحدي كان قائماً قبل نزول الآيات الخمس، إذ لو كان من الممكن أن يأتي القوم أو سواهم بسورة من مثله لفعلوا؛ لأن القرآن حجة محمد صلى الله عليه وسلم وهم يعرفون ذلك أتم المعرفة ويسعون إلى إبطاله سعياً ليس وراءه مزيد من السعي، فمن اللحظة الأولى التي واجههم القرآن فيها يحاولون إبطاله بوصفه حجة محمد صلى الله عليه وسلم، وكان من أثر ذلك ما حكاه القرآن الكريم عنهم من الاتهامات التي ذهبوا فيها كل مذهب للرسالة والرسول معا.

إن من له أدنى عقل يدرك أنه لو كان يمكن لهم أن يأتوا بسورة من مثله لأتوا ولما احتاجوا إلى القول بالسكر والشعر والجنون وأنه أساطير الأولين، وغير ذلك، فما الذي أحوجهم إلى التخبط في الاتهامات لو كانوا يستطيعون أن يأتوا بسورة من مثله؟ وبذلك يتأكد لنا أن التحدي قائم منذ نزول القرآن، وهنا نقول بضرورة التفريق بين التحدي ومواجهة الله عز وجل للناس كافة بالعجز عن أن يأتوا بسورة من مثله.

ثانيا: لو كان التحدي بعشر سور لكان في مقدور البشر أن يأتوا بسورة أو أكثر إلى تسع سور، ولو أمكن أن يتحقق ذلك لأمكن أن يأتوا بمثله كله؛ لأن عدم انتفاء القدرة على أن يأتوا بسور دون العشر لو تيسرت لواحد من البشر لما وجد ما يمنع من أن تتيسر لغيره، ومن ثم لأمكن أن يأتوا بمثله؛ ولذلك نقول بأن التحدي الفعلي للمكذابين هو فقط التحدي بأن يأتوا بسورة واحدة من مثله وهو المقدار الوحيد الذي جاء في سياق التحدي الفعلي من الله عز وجل للناس كافة في سورة البقرة، ومن ثم فليس مقدار عشر سور على سبيل التحدي الفعلي، بل جاء على سبيل المحاجة وفق السياق الذي سبق بيانه، ولعلنا لا نجانب الصواب بعد هذا إذا قلنا: إن التحدي بالقرآن كله أو بعشر سور جاء على سبيل مراعاة سياق السورة أو على سبيل التهكم والاستفزاز.

ثالثا: مما سبق نتبين أن القول بالتدرج في التحدي والترتيب التنازلي وما إلى ذلك، إنما هو قول غير صحيح من أساسه، ومن ثم فلا يهجم أن تأتي آية التحدي بسورة بعد أو قبل التحدي بالقرآن كله أو بعشر سور؛ لأن آية هود التي جاء فيها التحدي بعشر سور مسبوقه بآية يونس التي جاء التحدي فيها بسورة واحدة، والحقيقة التي لا تقبل الجدل أن آية سورة يونس التي جاء التحدي فيها بأن يأتوا بسورة واحدة ثابتة في القرآن، أي إن آية سورة هود لم تلغها ولم تبطل حكمها، وبذلك يتأكد لنا أن التحدي بأن يأتوا بسورة واحدة قائم ثابت حكمه حتى بعد نزول آية سورة هود، ولا يختلف عاقلان على أن المتحدّي سيبحث عن الحد الأدنى في المتحدّي به، ومن ثم يظل التحدي بأن يأتوا بآية واحدة ثابتا لفظا وحكما، يتأكد لنا هذا بقليل من التدبر في أن القرآن ليس قولا مرحليا منقطعا بعضه عن بعض في مراحل نزوله، وليس نصوصا مرحلية تنقطع فيها أحكام نصوص كل مرحلة عن الأخرى، وليس منقطعا في إثباته في المصحف الشريف، أي إن الآيات جميعها باقية ناطقة، الأمر الذي يجعل البحث في التحدي من منطلق المرحلة بحثا باطلا من أساسه.

رابعاً: إن آية سورة البقرة آذنت بانقطاع التحدي في الحاضر والمستقبل، واستفرتهم وما تزال بالتصريح بالقطع على المستقبل، كما استفرتهم بذكر العذاب والعقاب وسوء الحساب، وفيها من ناحية أخرى الخطاب المباشر من الله تعالى إلى الناس كافة، وفيها التحدي بأن يأتوا بسورة واحدة، وهو الحد الأدنى من المعيار الكمي، ثم إنها بلا أدنى شك آخر ما نزل من الآيات الخمس، لو أن أحداً سيُعير زمن النزول انتباهاً.

وجه آخر للتحدي

وهذا الوجه من الخفاء واللفظ بحيث يحتاج إلى تدبر وتأمل لاستنباطه، ويتمثل هذا الوجه من التحدي في مخالفة الدعوة القرآنية لمقتضيات أية دعوة بشرية؛ ذلك بأن الدعوة البشرية تعتمد على خطاب المواهمة على حين تأتي الدعوة القرآنية معتمدة على خطاب التحدي، فالدعوة البشرية تستميل إليها النفوس بالبده من نقاط الاتفاق، أو من النقاط التي ليس من شأنها أن يقوم عليها اختلاف، أو من أقل نقاط الاختلاف حساسية عند المخاطبين بهذه الدعوة، نجد هذا واضحاً في الخطاب السياسي والأخلاقي والخطاب الديني المتمثل في الدعوة بالخطابة والكتابة، أو قل الخطاب الوعظي.

وقد كانت الأخلاق والدعوة لمكارم الأخلاق من أهم نقاط الاتفاق بين محمد صلى الله عليه وسلم وأهل مكة، فقد كان بينهم " الصادق الأمين "، واحتكموا إليه في جاهليتهم وارتضوا حكمه، وكان يصل الرحم ويعين الكلّ، ويعين على نوائب الدهر، ومن ثم تواصلوا مع قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) (النحل ٩٠)، فهذه فضائل

ربما لم يكن القوم ليعاندوا فيها أو يخاصموا دفعا لها، أو دفاعا عن نقائصها، فقد رويت الروايات في استقبالهم لهذه الآية استقبال ارتياح بل اقتناع إلى حد الإيمان. كان من الممكن أن يكون هذا هو المدخل المناسب لو أن الخطاب هنا خطاب بشري، يقدر مقتضيات القوم ويراعي مقتضيات أحوالهم، فيبدأ - كما يقول كل إنسان عاقل - من نقاط الاتفاق محققا قدرًا من التواصل، ثم يتدرج متى استوثق من إيمانهم به وتبعيتهم له إلى تصعيد ما يرمي إليه، وبمعايير العقل البشري فإن من يطلب شيئًا من رئاسة أو زعامة سوف يبتعد عن مناطق الاصطدام العنيفة، وبخاصة إذا كانت لن تؤدي له أية منفعة أو تعينه على قضاء أية مصلحة، وهذه الحقيقة لا تغيب عن عقل عامة الناس وخاصتهم.

أما وقد كان خلاف هذا المسلك هو الذي حدث في الواقع في مخاطبات النص القرآني فإن ذلك يستدعي من له أدنى بصر للتأمل والتدبر، وأبسط الحقائق التي تتجلى لنا من هذا الموقف أن البدء بهذه القضايا مقصود، ثم إن القصد هنا - من المؤكد - يحمل دلالة التحدي، فلقد بدأ الخطاب القرآني بدعوتهم إلى ترك أكثر الأشياء المتمسك بها وهي عبادة الأصنام، آلهتهم التي هي دين الآباء والأجداد، وبدعوتهم إلى الإقرار والإيمان بأبعد الأشياء عن تصوراتهم: التوحيد واليوم الآخر، وهماهي المعجزة، هي القرآن، ولن تكون معجزة أخرى لتأييد نبوة محمد صلى الله عليه وسلم غير القرآن، لعل هذا الوجه للتحدي من أكثر الوجوه وقعًا وأعنفها موقعًا على نفس المكذبين المعاندين.

نعم؛ إن القرآن الكريم بدأ بأكثر المواقف إثارة للاختلاف مع الدعوة وهي دعوة التوحيد وما صاحبها من تسفيه معتقدات المكذبين المعاندين، والدعوة للإيمان باليوم الآخر، وهذا من أكثر الأمور إثارة للعداء وما يترتب عليه من التكذيب، بل ترتب

عليه دعوته إلى أن يأتي بقرآن غير هذا الذي يذم آلهتهم أو يجعل الآلهة إلها واحداً، أو يدعو إلى الإيمان بالبعث:

(وَإِذَا تَنَلَّى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا انْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (يونس ١٥)).

فربما يقول قائل: ربما كان يرضيهم تغيير الخطاب أو التخفيف من حدته، وهنا نستبين بجلاء هذا الوجه من التحدي، إنه التحدي بالأدع القضايا وأعنفها وقعا، ثم إنه التحدي بعدم المطاوعة ورفض الاستجابة لما يريدون، وهنا نقول يقينا إن التحدي شأن إلهي خالص وليس شأنًا بشريا بحال من الأحوال.

ولنتأمل التخليص المطلق لمسئولية الرسول صلى الله عليه وسلم عن القرآن في الأمر بفعل القول في الآية السابقة، وتكراره في الآية التالية: قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (١٦) فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ (١٧) (يونس)، ليتأكد أن المعجزة شأن إلهي خالص، ثم تأتي الآية التالية لوصف حالهم بذكر أشد الأمور وقعا على أنفسهم من الدعوة للتوحيد الخالص وتنزيهه سبحانه عما يشركون، مع اقتران الدعوة للتوحيد بتسفيه آلهتهم، ذلك الذي كان سببا في طلبهم الذي طلبوه بتبديل القرآن: (وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَنْتَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (يونس ١٨))

إنها مواجهة التحدي وليست مواجهة اللين والرفق، فأمور العقيدة لا تحتمل هذا اللين والرفق، ولا تحتمل مراعاة مقتضيات النفس البشرية، فليس ثم ما يمكن أن يُطلق عليه مراعاة مقتضى الحال، أو مطابقة الكلام لمقتضى الحال، فهذه المطابقة شأن بشري، أو حيلة حجاجية،

قد تصلح في الخطابات البشرية، وقد تصلح بها الخطابات البشرية، ولكن الخطاب القرآني خطاب معجز، والإعجاز شأن إلهي، ومن هنا نقول بهذا الوجه من التحدي.

المبحث الثاني : علة الإعجاز ودلائل الإعجاز

نسلم بأن الحديث في إعجاز القرآن ليس بالجديد، فهو ليس بالجديد في ساحة الفكر الإسلامي وعلوم القرآن على وجه العموم، وليس بجديد على الدرس البلاغي على وجه الخصوص، بل هو أحد أهم الأسباب القوية في نشأة الدرس البلاغي العربي وتطوره، بيد أن علماء المسلمين ذهبوا مذاهب شتى في دراسة الإعجاز، ولا أود أن أستقصي القول في الوجوه التي قالوا بها ولا في المذاهب التي ذهبوا إليها؛ لأن هذا الاستقصاء والتتبع غير داخل في منهج هذه المحاولة التي نحن بصددتها، ولكنني فقط أناقش دلائل هذا الاختلاف في المذاهب، ودلائله في المواقف، نبتغي من هذه المناقشة أن نصل إلى ما يحدد موقف النظرية البلاغية من قضية الإعجاز، فليس ثم من شك في ضرورة ذلك بوصفه أحد أركان الإطار التنظيري الذي نحاوله هنا.

لقد ذكر السيوطي في الإتقان أن أهل العلم اختلفوا في وجه إعجاز القرآن مشيراً إلى أن كل ما ذكروه له وجه من الحكمة والصواب، ومنبها إلى أن ما بلغوا في بيان وجوه إعجازه لا يفي بقدر القرآن الكريم ولا بوجوه إعجازه، وكان من بين هذه الوجوه التي ترددت عند غير واحد من علماء المسلمين:

- الإيجاز مع البلاغة.
- البيان والفصاحة.
- الرصف والنظم.
- كونه خارجاً عن جنس كلام العرب من النظم والنثر والخطب والشعر مع كون حروفه في كلامهم ومعانيه في خطابهم وألفاظه من جنس كلماتهم.
- كون قارئه لا يكمل وسامعه لا يمل وإن تكررت عليه تلاوته.

- ما فيه من الإخبار عن الأمور الماضية.
- ما فيه من علم الغيب والحكم على الأمور بالقطع.
- كونه جامعاً لعلوم يطول شرحها ويشق حصرها.
- وقد ترددت عند الزركشي في كتابه " البرهان " هذه الرؤى في الإعجاز وذهب إلى أن الإعجاز وقع بها جميعها وليس بكل واحد على انفراده، قاصداً بذلك أن هذه الرؤى تتكامل ولا تتعارض، وذكر إضافة إلى ما سبق:
- الروعة التي له في قلوب السامعين وأسماعهم سواء المقر والجاحد.
- أنه لم يزل ولا يزال غصاً طرئاً في أسماع السامعين وعلى السنة القارئین
- جمعه بين صفتي الجزالة والعذوبة، وهما كالمتضادين لا يجتمعان -غالباً-
- في كلام البشر.

- جعله آخر الكتب غنياً عن غيره، وجعل غيره من الكتب المتقدمة قد يحتاج إلى بيان يرجع فيه إليه، كما قال تعالى: **إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ** (النمل ٧٦)

وقد ذهب الخطابي إلى استنباط وجه آخر للإعجاز يرى أن الناس قد ذهبوا عنه وهو: صنيعة في القلوب وتأثيره في النفوس، فإنك لا تسمع كلاماً غير القرآن منظوماً ولا منثوراً إذا قرع السمع خالص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال ومن الروعة والمهابة في حال آخر ما يخلص منه إليه، قال الله تعالى: **(لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)** (الحشر ٢١) وقال تعالى: **(اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ)** (الزمر ٢٣)

ولعل دلائل هذا الاختلاف كامنة في النص القرآني نفسه فهو حمّال أوجه ليس

من جهة معانيه فقط ولكن من جهات رؤيته كافتها، والإعجاز أحد هذه الأوجه، فإن النص القرآني نص غير تاريخي، أي إنه ليس نصا مرهونا في وجوده وفي تلقيه بشروط تاريخية، إنه نص فوق الزمن في لغته ومضامينه العفائية والتشريعية وغيرها، ومن ثم فهو فوق الزمن أيضا في آليات تلقيه وفي مناهج إدراك أسراره، فالنص القرآني بلا شك نص ثابت، ولكن صلاحيته لكل زمان ومكان تتحقق باحتماله لتعدد الرؤى وتفاوت المقاربات، وبقابليته للتلقي المتجدد في سياقات التلقي المختلفة المتغيرة المتجددة، فهو "لا يرضى بأن يقرأ قراءة واحدة تزعم لنفسها أنها القراءة الوحيدة الممكنة، بل هو ذلك الوجود الذي يتحقق عبر قراءات متعددة قد تتباين وتتمايز، ومن هنا كان للثبات والتحول أهمية في قراءة النص القرآني عند الإعجازيين الذين حركتهم خلفية ذهنية،...، فأنتجوا أدوات إجرائية خاصة لفك استغلاق النص للوقوف على القيم الجمالية التي تحقق الإعجاز"^(١)، ولذلك قلنا بأن عملنا هنا مناقشة دلائل الاختلاف وليس تتبع الاختلافات لإظهار اتجاه على آخر، فالتعدد خاصية فرضها النص بخصوصياته، ولا أرى وجها للخطأ في التعدد، ولكن الخطأ كل الخطأ في أن يزعم واحد أنه صاحب الصواب المطلق في رؤيته التي انطلق منها أو التي ذهب إليها.

بل إن هذا الزعم وذاك المنحى من التخطيء بغية فرض رؤية أحادية ينطوي على خطأ معرفي يتحدد في توقف العقل البشري عن مزيد من التفكير، وتعطيل له عن مواصلة البحث والدرس، كما ينطوي على خطأ ديني - وهو الأخطر - يتحدد في أمرين:

- ربط النص القرآني بفكر بشري ليس هناك أدنى شك في أنه قد يصيب وقد

(١) د. محمد تحريشي: النقد والإعجاز، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق ٢٠٠٤م ص ٧، ٨

يخطئ، ومن ثم إذا كان منه الخطأ، واستطاع أن يُفسر نفرا من الناس على اتباعه، فإنه بذلك يكون قد أقر الخطأ إقرارا في الأرض بما رُوِّج له، وبما دُلت له من أساليب الاتباعية.

تعطيل كون القرآن نصا قابلا للتلقي عبر الأزمان والأعصار، قابلا للتواصل الذي لا تحده حدود المكان، إنها نقيصة أن تجعل غير التاريخي تاريخيا، وغير المؤطر مؤطرا، إنها -ونسأل الله العافية- أن تجعل الإلهي بشريا، فإن من يزعم لنفسه الصواب المطلق في فهم النص القرآني هو كمن يزعم لنفسه أنه أحاط بعلم الله فيه، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

ومن ثم فإن من يزعم لنفسه أنه صاحب الرأي الصواب الأخير في هذا الصدد هو في الحقيقة إنسان عاجز عن إدراك ضالة قدر نفسه في مساحة هذا الوجود الفسيح، ومن ثم نرى أن تعدد الرؤى بل تباينها أحيانا من أهم مظاهر "النزوع نحو التغير والاستمرار" ^(١)، أي إنه شاهد على تواصل النص القرآني مع سياقات التلقي المختلفة، فإن البحث في إعجاز القرآن لا ينتهي عند حد ولا يحيط به بشر، ومن هنا ذهب د. فاضل السامرائي إلى أن الباحث البلاغي في إعجاز القرآن إنما هو باحث في الدلائل بتتبع مواطن الجمال في هذا التعبير الفني الرفيع، ليضع يده على شيء من سمو هذا التعبير، ويبين أن هذا التعبير لا يقدر على مجاراته بشر، ومن ثم ينفي عن نفسه القول بأن هذه هي مواطن الإعجاز أو بعض مواطن الإعجاز وإنما هي ملامح ودلائل تأخذ باليد، وإضاءات توضع في الطريق، تدل السالك على أن هذا القرآن كلام مقصود بلغ منتهى الدقة والتفرد في إحكام النسج، لا يشابهه كلام، ولا يرقى إليه حديث (فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ) (الطور ٣٤)، أما شأن

(١) المرجع السابق نفسه ص ٨

الإعجاز فهيهات، إنه أعظم من كل ما نقول، وأبلغ من كل ما نصف، وأعجب من كل ما نقف عليه من دواعي العجب^(١)، إن كل ما يصل إليه العقل البشري إنما هو لا يعدو أن يكون دلائل مرتبطة بالحدود العقلية للباحث مهما بلغ من علم وحصل من معرفة، ليبقى الحديث في الإعجاز حديثاً نسبياً لا يعرف الكلمة الأخيرة.

هذا عن مناقشة دلائل الاختلاف في مذاهب العلماء، أما دلائل الاختلاف في المواقف فنراها في المواقف نفسها، وسأقف بك عند اختلاف من التباين والتباعد بحيث كان الداعي لنا لكتابة هذا المبحث، ويتمثل هذا الاختلاف في موقف من يقولون بالمبحث في الإعجاز ويرونه ضرورة، وموقف من يقولون بامتناع البحث في الإعجاز.

ونبدأ في هذه المناقشة مما نبه إليه عبد القاهر في القعود عن البحث في علل التباين بين الأساليب فجعل من آفات البحث في دلائل الإعجاز " من زعم أنه لا سبيل إلى معرفة العلة في قليل ما تُعرف المزية فيه وكثيره " ^(٢)، أي من زعم أنه لا سبيل إلى معرفة علة المزية في كل ما تُعرف فيه المزية، فقد تُعرف في القليل ولا تُعرف في الكثير، ثم يسلم عبد القاهر بأننا قد لا ندرك علة المزية بشكل عام في الأساليب جميعها، ولكن هذا لا يعني ترك البحث في الكل، يقول: "واعلم أنه ليس إذا لم يمكن معرفة الكل وجب ترك النظر في الكل، وأن تعرف العلة والسبب فيما يمكنك معرفة ذلك فيه، وإن قل فتجعله شاهداً فيما لم تعرف أخرى من أن تسد باب المعرفة على نفسك، وتأخذها عن الفهم والتفهم، وتعودها الكسل والهويني." ^(٣)

(١) راجع د. فاضل السامرائي، إعجاز القرآن اللفظي ضمن كتاب: " لمسات بيانية في نصوص من

التنزيل" دار عمار، عمان الأردن ط ٣ سنة ٢٠٠٣م

(٢) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٨٦

(٣) المرجع السابق نفسه والصحيفة .

وأرى أنه من الضروري أن أنبه إلى أن حديث عبد القاهر هنا عن علل التباين بين الأساليب وليس عن علة الإعجاز، وبين الأمرين بلا شك بؤن كبير وفرق هائل، فهو في عرضه لرأي المعترضين على البحث في علل التباين يذكر أنهم يذهبون إلى أنه " ليس إلا أن تعلم أن هذا التقديم، وهذا التنكير، أو هذا العطف، أو هذا الفصل، حسن، وأن له موقعاً من النفس، وحظاً من القبول، فأما أن تعلم لم كان كذلك؟ وما السبب؟ فمما لا سبيل إليه ولا مطمع في الاطلاع عليه " (١)، وهذا موقف ختلف عن الموقف من علة الإعجاز.

أؤكد على التنبيه إلى هذا الفرق لأن الحديث عن علة الإعجاز كان مثار الخلاف الذي حدثتكَ عنه؛ ولأن كلام عبد القاهر هذا الذي عرضته لك وقع موقعا من هذا الاختلاف لا أراه موقعا صحيحا، فحُملَ كلامه ما لا يحتمل، وحُملَ على أنه دفاع عن البحث في علة الإعجاز وليس عن البحث في علل التباين بين الأساليب، على كل حال هذه حلقة في مناقشة قضية دلائل الاختلاف في المواقف رأيت أن أبدأ بها لنتتبع الأمر تاريخيا.

ثم جاءت مقولة السكاكي في " مفتاح العلوم " التي أثارت جدلا قديما وحديثا: " واعلم أن شأن الإعجاز عجيب، يدرك ولا يمكن وصفه، كاستقامة الوزن تدرك ولا يمكن وصفها، وكالملاحة، ومُدركُ الإعجاز عندي هو الذوق ليس إلا، وطريقة اكتساب الذوق طول خدمة هذين العلمين المعاني والبيان، نعم للبلاغة وجوه مثلثة ربما تيسرت إمطة اللثام عنها لتجلى عليك، أما نفس وجه الإعجاز فلا " (٢)، والجدل القديم قام حول رؤية بعض الشُّراح إلى أنه في العبارة تدافع بين رأيين هما:

(١) المرجع السابق نفسه والصحيفة .

(٢) السكاكي: مفتاح العلوم، مرجع سابق ص ١٩٦

١ - ذهابه إلى أنه لا سبيل إلى إدراك وجه الإعجاز إلا بالذوق، المعضد بقوله:
أما نفس وجه الإعجاز فلا.

٢ - ثم ذهابه إلى أنه ربما تيسرت إمطة اللثام عن بعض وجوه البلاغة، وهذا
يعني إمكان التعليل.

وجاء في شرح التفਤازاني: " يعني أن كل ما ندركه بعقولنا ففي غالب الأمر
نتمكن من التعبير عنه، والإعجاز ليس كذلك لأننا نعلم قطعاً من كلام الله أنه بحيث
لا تمكن للبشر معارضته والإتيان بمثله ولا يماثله شيء من كلام فصحاء العرب،
...، وليس مدرك الإعجاز عند المصنف سوى الذوق وهو قوة إدراكية لها اختصاص
بإدراك لطائف الكلام ووجوه محاسنه الخفية، فإن كان حاصلها بالفطرة فذاك وإن أريد
اكتسابه فلا طريق إليه سوى الاعتناء بعلمي المعاني والبيان وطول ممارستهما
والاشتغال بهما، وإن جمع بين الذوق الفطري وطول خدمة العلمين فلا غاية وراءه،
فوجه الإعجاز أمر من جنس البلاغة والفصاحة " (١)

وقد استند أمين الخولي إلى مقولة السكاكي هذه في معارضة القائلين بإمكان
التعليل، فالقول بالتعليل وبيان الأوجه عنده " ليس إلا الرأي الفائل، والمذهب الزائف،
وإن شاع وساد عند المتأخرين، ...، والذي يبين فساد هذا الرأي ويحمل على أصحابه
إنما هو بطل من أبطال البلاغة القديمة وفارس مقدم في ميدانها هو الإمام السكاكي
رحمه الله، فقد رفض القول بإمكان تعليل الإعجاز وبيان وجهه، وتكّب عن هذه
الطريقة بعدما كان قد اندفع مع أصحابها، وأنكر ما عداها حيناً " (٢)

وقد رأى د. سعد مصلوح فيما ذهب إليه الخولي ما يشبه أن يكون تعطيلاً للدرس

(١) مقدمة التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر ١٩٨٤م ج ٢ ص ١٥٥

(٢) أمين الخولي: مناهج تجديد، دار المعرفة، القاهرة، ط ١ ١٩٦١م ص ١٧٣، ١٧٤

البلاغي حين عرض لقضية تعليل الإعجاز، وأرجع مصلوح هذا إلى ما كان من الخولي من دعوة إلى هجر المدرسة العلمية وغموض البديل المقترح.^(١)

وقد عرض صاحب التحرير والتنوير لهذه الفكرة مشيراً إلى قول السيد الجرجاني: "أراد المصنف أن الإعجاز نفسه وإن لم يمكن وصفه وكشفه بحيث يدرك به لكن الأمور المؤدية إلى كون الكلام معجزاً أعنى وجوه البلاغة قد تحتجب فرمما تيسر كشفها ليتفوق بذلك ذوق البليغ على مشاهدة الإعجاز، يريد السيد بهذا الكلام إبطال التدافع بين قول صاحب المفتاح: يدرك ولا يمكن وصفه إذ نفى الإمكان، وبين قوله نعم للبلاغة وجوه مثلثة ربما تيسرت إمطة اللثام عنها، فأثبت تيسر وصف وجوه الإعجاز، بأن الإعجاز نفسه لا يمكن كشف القناع عنه، وأما وجوه البلاغة فيمكن كشف القناع عنها"^(٢)، وبذلك فرق بين وجه الإعجاز نفسه ووجوه البلاغة ليبين أنه لا تعارض بين مقولتي السكاكي.

ومن ثم فلا صحة لما اندفع إليه الخولي - رحمه الله - من إلغاء القول بتعليل الظواهر البلاغية وأوجه التباين بينها استناداً على مقولة السكاكي، فقد كان الخولي - رحمه الله - مدفوعاً برغبته في تثبيت أصول المدرسة الفنية ونفي ما عداها خصوصاً المدرسة العلمية التي تأخذ نفسها بالتعليل، ومن ثم كان شاخصاً لنفي التعليل، غير مبال بالتفريق بين تعليل الإعجاز، أي البحث في علة الإعجاز، وتعليل أوجه التباين بين الظواهر البلاغية، فراح يعمم تحفظ السكاكي على البحث في نفس وجه الإعجاز على البحث في علل التباين بين الظواهر البلاغية.

(١) تراجع دراسة د. سعد مصلوح: مشكلة العلاقة بين البلاغة العربية واللسانيات الأسلوبية، منشورة

ضمن كتاب النادي الأدبي الثقافي بجدة ١٩٨٩ م .

(٢) مقدمة التحرير والتنوير، مرجع سابق ج ٢ ص ١٥٦

بل لعله كان أكثر اندفاعاً - رحمه الله تعالى - في استناده الآخر إلى مقولة السكاكي في مناقشة أقوال السابقين في أوجه الإعجاز، إذ ذكر منها: الصرفة، ووروده على أسلوب مبتدأ مباين لأساليب كلامهم، وسلامته من التناقض، واشتماله على الغيوب، ثم عقب السكاكي بقوله: " فهذه أقوال أربعة يُخَمِّسُها ما يجده أصحاب الذوق من أن وجه الإعجاز هو أمر من جنس البلاغة والفصاحة، ولا طريق لك إلى هذا الخامس إلا طول خدمة هذين العلمين، بعد فضل إلهي من هبة يهبها بحكمته من يشاء"^(١)، فقد رأى الخولي في كلام السكاكي أنه تصدى لبيان بطلان ما يذكره معلو الإعجاز من الأوجه، وجهًا وجهًا، ورأى أنه بإقراره هذا الوجه الأخير يقر البعد الذوقي فقط سبيلاً وحيداً لإدراك وجه الإعجاز .

وقد رد د. سعد مصلوح على ما ذهب إليه الخولي فيما استشهد به من أقوال السكاكي لوجوب تأثيل المدرسة الفنية، واعتماد الذوق أساساً وحيداً لإدراك فنية القول تأسيساً على كلام السكاكي بأن مقام الكلام عند السكاكي هو معالجة الإعجاز الذي هو عنده الطرف الأعلى من مراتب البلاغة، وأن كلامه يُحيل إدراك نفس وجه الإعجاز، أما الكشف عن وجوه البلاغة عنده فغير محال، أي إن المحال عنده هو إدراك حقيقة الإعجاز لا إدراك مظاهر الإعجاز، كما ذهب د. سعد مصلوح إلى أن مفهوم الذوق عند السكاكي فيما يبدو لنا، يختلف عن المفهوم الشائع لهذه الكلمة بيننا فهو يربط دائماً بين الذوق و" طول خدمة هذين العلمين"، ويكون بذلك هو التكوين العلمي القادر على إدراك وجود المزية في الكلام، وليس الملكة المعطلة للأسباب"^(٢)

ويستدل د. سعد مصلوح على ذلك بقول السكاكي: " ليس من الواجب في صناعة، وإن كان المرجع في أصولها وتفاريحها إلى مجرد العقل أن يكون الدخيل فيها

(١) السكاكي: مفتاح العلوم، مرجع سابق ص ٢٤٣

(٢) د. سعد مصلوح: مشكلة العلاقة بين البلاغة العربية واللسانيات الأسلوبية ص ٨٤٤

كالناشئ عليها في استفادة الذوق منها، فكيف إذا كانت الصناعة مستندة إلى تحكيمات وضعية، واعتبارات إلفيَّة، فلا على الدخيل في صناعة علم المعاني أن يقلد صاحبها في بعض فتاواه، إن فاته الذوق هناك، إلى أن يتكامل له على مهل موجبات ذلك الذوق^(١)، ثم يعقب بأن الذوق عند السكاكي في هذا النص " قابل لأن يستفاد، والتقليد رخصة أنت بصيغة رفع الإصر، وانصرفت إلى الدخيل في الصناعة، وهي محدودة ببعض الفتاوى فيما يفوته فيه الذوق، وموقوتة باكتمال موجبات الذوق، وليس اكتمالها في حق الدخيل من المحالات"^(٢)

والحقيقة الظاهرة أن عبد القاهر دفع دفعا إلى ضرورة البحث في علل التباين بشكل عام، ثم خص الظاهرة البلاغية في القرآن بمزيد عناية " أيُّ أشبه بالفتى في عقله ودينه؟ وأزيد له في علمه ويقينه؟ أن يقلد في ذلك، ويحفظ متن الدليل وظاهر لفظه ولا يبحث عن تفسير المزايا والخصائص؟ ما هي ومن أين كثرت الكثرة العظيمة، واتسعت الاتساع المجاوز لوسع الخلق وطاقة البشر؟ وكيف يكون أن تظهر في ألفاظ محصورة، وكلم معدودة معلومة، بأن يؤتى ببعضها في إثر بعض لطائف لا يحصرها العدد، ولا ينتهي بها الأمد؟ أم أن يبحث عن ذلك كله، ويستقصي النظر في جميعه، ويتتبعه شيئا فشيئا، يستقصيه بابا فبابا، حتى يعرف كلا منه بشاهده ودليله، ويعلمه بتفسيره وتأويله، ويوثق بتصوره وتمثيله"^(٣)، ولست أدري كيف غابت عن أمين الخولي - رحمه الله - حقيقة هذه الدعوة الصريحة من عبد القاهر الجرجاني التي تدفع دفعا إلى مواصلة الجهد في البحث البلاغي في الدلائل، لا في علة الإعجاز؟

(١) السكاكي: مفتاح العلوم، مرجع سابق ص ٨١

(٢) د. سعد مصلوح: مشكلة العلاقة بين البلاغة العربية واللسانيات الأسلوبية ص ٨٤٤

(٣) عبد القاهر للجرجاني: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ١٤

وقد نفذ د. سعد مصلوح إلى حقيقة التفريق بين دلائل الإعجاز ووجه الإعجاز بيد أنه لم يربط علة الإعجاز بوجه الإعجاز، فسوّى في حديثه بين علة الإعجاز وعلل التباين بين الظواهر البلاغية، نتبين هذا بمناقشة استنتاجه في تعقيبه على ما سبق، إذ يستنتج أن كلام السكاكي: " يقطع بأن مقام الكلام فيه ليس إبطال السكاكي لكلام معلمي الإعجاز بإطلاق"^(١)، نعم هو على حق حين قرر أنه لا حجة للخولي فيما استشهد به من أقوال السكاكي لما أراده، ولكن من الضروري في هذا المقام أن نأخذ أنفسنا بالتفريق بين علل التباين بين الأساليب وعلة الإعجاز، فإن بين الأمرين - كما أسلفت - بلا شك بؤنّ كبير وفرق هائل، وليس من الصواب أن يُحتج على هذا الذي ذهب إليه د. سعد مصلوح بكلام عبد القاهر الجرجاني، فقد سبقت الإشارة إلى أن حديث عبد القاهر كان عن علل التباين بين الأساليب وليس عن علة الإعجاز، ففي قول عبد القاهر السابق يجعل الآفة واحدة في طائفتين من الناس: أولئك الذين يسوون بين جميع أجناس الكلام، غير مدركين لوجود المزية أصلاً، وأولئك الذين يدركون وجود المزية في الكلام، ولكنهم يزعمون أنه لا سبيل إلى معرفة العلة في شيء مما تُعرفُ المزية فيه، فالعلة هنا إنما هي علة التباين بين الأساليب وليست علة الإعجاز، ومن ثم فإن استنتاج د. سعد مصلوح: " القول بأن الإعجاز لا يعطل وإطلاق المقولة في كل قول فإنه يوشك أن يُبطل عمل العالم في مجال الدرس الأسلوبي والبلاغي من كل وجه " ^(٢) يحتاج منا إلى بعض الإيضاح.

نعم الإعجاز لا يعطل ولكن يمكن أن تُدرك دلائله وتُلاحظ أماراته ومظاهره، وقد نفذ د. سعد مصلوح نفسه إلى هذه الحقيقة غير أنه لم يذكر مصطلح التعليل، ولم يشر إلى الفرق بين التعليل والوقوف على المظاهر، في رده الذي أوردناه آنفاً على

(١) د. سعد مصلوح: مشكلة العلاقة بين البلاغة العربية واللسانيات الأسلوبية ص ٨٤٥

(٢) المرجع السابق نفسه ص ٨٤٦

أمين الخولي بأن كلامه يُحيل إدراك نفس وجه الإعجاز، أما الكشف عن وجوه البلاغة عنده فغير محال، أي إن المحال عنده هو إدراك حقيقة الإعجاز لا إدراك مظاهر الإعجاز، ونكمل فقط بأن وجه الإعجاز المقصود عند السكاكي هو العلة وهي المحال الوقوف عليها، وأن مظاهر الإعجاز فيمكن إدراكها، ونشير هنا أيضا إلى أنه ثم توافق أراه تماما بين مقولات عبد القاهر والسكاكي في أمرين:

الأول: أنهما جمعا بين الذوق والمعرفة، وقد صرح السكاكي بالذوق، كما صرح بالمعرفة سبيلا للذوق في قوله بطول خدمة هذين العلمين، وقد صرح بهذا عبد القاهر أيضا إذ يقول: "واعلم أنه لا يصادف القول في هذا الباب موقعا من السامع، ولا يجد لديه قبولا، حتى يكون من أهل الذوق والمعرفة" (1)

الثاني: ما نستنبطه من أقوالهما في أنهما أجمعا على أن علة الإعجاز شيء ودلائل الإعجاز شيء آخر، فمن الواضح الجلي أن كتاب عبد القاهر نفسه ينطق بهذا التفريق: "دلائل الإعجاز"، أما العلة فنرى أن السكاكي قد أنكرها بإنكاره وجه الإعجاز في كلمته الصريحة الواضحة: "أما وجه الإعجاز فلا"، ولا أراه إلا قاصدا أن يقول: أما علة الإعجاز فلا.

إن حديث الخولي من زمن بعيد ثم حديث فاضل السامرائي السابق إنما هو شاهد على أن تلقي العقل العربي للمنجز المعرفي ليس تلقيا تأسيسيا وإنما هو تلق استهلاكي، فلم يلتفت الدرس البلاغي. فيما أعلم. إلى الجدل الذي دار حول عبارة السكاكي عدة عقود حتى عرض د. سعد مصلوح في دراسته المشار إليها، والتي أخذت بدورها مأخذا استهلاكيًا لعله لم يتجاوز المؤتمر الذي أُلقيت فيه الكلمة وما خلفته من مطبوع.

(1) عبد القاهر للجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٨٦

ومن ثم فإن الخلط في استعمال مصطلح العلة إنما جاء من تكراره في حديث عبد القاهر عن علل التباين بين الأساليب، وقد قلنا غير مرة أنه ثم فرق كبير بين الأمرين.

ما موضوع البحث في الإعجاز؟ أهو البحث في أن القرآن أعجز؟ أم هو بحث في أن القرآن معجز؟

ففرق بين الاثنين، فالقول بأن القرآن معجز فإنه يعني أنه معجز في ذاته، أما القول بأن القرآن أعجز قد لا يعني أنه معجز في ذاته، ومن ثم يحتمل أن يعني أنه غير معجز في ذاته، وبذلك يكون سبب أنه أعجز قد يكون راجعا إلى شيء خارجي، وتقف على حقيقة ذلك بتأمل الفرق بين الإخبار بالفعل والإخبار بالاسم، فالاسم يعني الثبات أما الفعل فيعني الحدوث، ومن هنا تأتي خطورة القول بالصرفة؛ لأنها تعني أنه أعجز لسبب غيره، أي لسبب غير كونه كلام الله الذي هو صفة من صفاته، والذي لا يمكن أن يتحقق لمخلوق بلوغ درجته في القول، ومن هنا نحيل إلى قوله تعالى: (وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (يونس ٣٧))، وإلى ما قلناه فيها من أن القرآن في ذاته ليس من شأنه أن يُفترى، وليس من شأنه يؤتى بمثله؛ إذن فالقرآن أعجز لأنه معجز في ذاته.

أهو البحث في العلة أم البحث في الدليل أم هو بحث في الدال؟

مما تقدم نتبين أن البحث في العلة غير البحث في الدليل، فالعلة هي إدراك نفس وجه الإعجاز وحقيقته، أما الدليل فهو الكشف عن وجوه البلاغة والبحث في إدراك مظاهر الإعجاز وليس حقيقته، فإدراك العلة هو الإحاطة بالشيء وبجوهره الخفي، أما إدراك الدليل فهو الوقوف على أماراته الخارجية، نعم العلة غير الدليل، فالدليل هو المظهر الخارجي الذي قد يكون ظاهراً جلياً واضحاً للأفهام أو للعيان أو

للسمع إلى حد قد لا تحتاج المعجزة معه إلى البحث العقلي إقامة الدليل، ومن ذلك تلك المعجزات البادية للعيان، فعصا موسى عليه السلام التي رآها القوم أمام أعينهم ثعباناً مبيئاً، ورأوها تلقف حبالهم وعصيهم، فهذا الحدث من التحول والتبدل وتباين القدرات بين العصا والثعبان بادٍ للعيان، دليله هو الرؤية البصرية، ومن ثم فهو لا يحتاج إلى إقامة دليل عقلي، أما من يحاول البحث في العلة فهو كمن يريد أن يعرف ماذا في عصا موسى عليه السلام نتج عنه هذا التحول، كأنه يبحث في مادتها وعناصرها وتكوينها وتركيبها، كأنه يبحث في العلة الخفية، التي هي غير معروفة لبشر، وهي أمر اختص الله تعالى به نفسه حسب علمنا، ولم يبحث أحد من البشر في هذا الأمر، واكتفوا برؤية الدليل بادياً أمام أعينهم.

العلة هي سبب وجود الشيء وسبب كونه على ما هو عليه من الصورة والخصائص، أما الدليل فهو العلامات الظاهرة على وجوده، وبمعنى آخر العلة بحث في الأسباب الخفية والدليل بحث في الأسباب الظاهرة المباشرة، ومن ثم فالبحث في العلة هو بحث في سبب الوجود، أو في سبب كون الشيء في وجوده متصفاً بهذه الصفة أو تلك، أو تتوافر له هذه الخاصية أو تلك، أما البحث في الدليل فهو بحث في الأسباب الظاهرية التي تجعلنا نحكم على الشيء باتصافه بصفة ما، أو نقبل الحكم على الشيء بالاتصاف بتلك الصفة، فالبحث في الدليل هو البحث في تتبع الأسباب التي ترضي وتقتنع بأن هذا النص معجز، إنه بحث فيما يدعم موقف المؤمن به ويحاج غير المؤمن.

ومن هنا فإن شأن المعجزة القرآنية مغاير لغيره من المعجزات السابقة؛ لأن المعجزات السابقة دليلاً كما ذكرنا واضح جلي ليس بحاجة إلى إعمال فكر وكد خاطر، بل ليس بحاجة إلى سؤال، أما المعجزة القرآنية فإن دلائلها بحاجة إلى استنباط لا يتحقق إلا بطول إعمال فكر وجهد عقلي إلى جانب البعد الذوقي الذي

أشار إليه عبد القاهر ثم السكاكي، ولكنه الذوق المدرب المهذب المثقف، فمن مقتضيات هذا الجانب الذوقي ألا يفصل بحال عن الأدوات المعرفية التي حددها عبد القاهر في الوقوف على علل التباين بين الظواهر البلاغية، وحدد السكاكي وسيلتها بطول خدمة علمي البيان والبيدع.

وقد مهد عبد القاهر للقول في الدلائل بالتساؤل عماذا عجزوا؟ ثم نفي أن يكون الإعجاز من جهة المعاني أو من جهة الألفاظ ليؤكد أن الذي أعجز القوم في القرآن هو: "مزيا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادئ آية ومقاطعها، ومجاري ألفاظها ومواقعها، وفي مضرب كل مثل، ومساق كل خبر، وصورة كل عظة وتنبية، وإعلام وتذكير وترغيب وترهيب، ومع كل حجة وبرهان، وصفة وتبيان، وبهرهم أنهم تأملوه سورة سورة، وعشرًا عشرًا وآية آية، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها، ولفظة ينكر شأنها، و يرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبه، أو أخرى وأخلق، بل وجدوا اتساقًا بهر العقول، وأعجز الجمهور، ونظامًا والتتائمًا واتقانًا وإحكامًا، لم يدع في نفس بليغ منهم ولو حك بيافوخه السماء موضع طمع حتى خرس الألسن عن أن تدعي وتقول وخذت القروم، فلم تملك أن تصول." (١) وبذلك يقر عبد القاهر نظريته في النظم في الوقت الذي يحدد فيه مسار البحث البلاغي ومنهجه في القرآن الكريم، ليحدده في أنه إنما هو بحث في الدلائل.

(١) عبد القاهر للجرجاني: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ١٤

المبحث الثالث : خصوصية المعجزة القرآنية

نخلص من الحديث عن العلة والدليل إلى أن الدليل فيما يتعلق بإعجاز القرآن الكريم ليس دليلاً محددًا شأن المعجزات الأخرى، شديد القوة والحضور وفي الوقت نفسه شديد الخفاء، وهذه خصوصية للمعجزة القرآنية تتعلق بطبيعتها وخصائصها وغايتها ومسارها وموقعها من معجزات الرسل السابقين عليهم السلام جميعاً في حياة البشرية التي أرادها الله عز وجل لها، الأمر الذي يقودنا إلى مناقشة طبيعة المعجزة القرآنية في ضوء هذه الاختلافات التي تُبرز خصائص المعجزة القرآنية في ضوء غايتها بوصفها خاتم المعجزات، ومن هذه الخصائص:

أولاً: تختص المعجزة القرآنية بحاجة دلائل الإعجاز إلى الاستنباط، وهي خصوصية تتعلق بطبيعة المعجزة؛ لكونها معجزة قولية، فلا تعتمد على الإيهام شأن المعجزات والآيات الكونية والمادية، الواضحة للعيان بالمشاهدة، ولعلنا نقف من حكمة هذه الخاصية على خاصية الدوام والاستمرار للمعجزة، واستمرار فاعليتها؛ لأن استنباط الدلائل لا يختص به عصر دون عصر، ومن ثم فهو دائم لا يتوقف، يضيف اللاحق فيه إلى السابق، وهذه الخاصية تتوافق مع كون القرآن الكريم خاتم المعجزة.

ثانياً: المعجزة عند الأنبياء السابقين مادتها غير متوافرة ولا متيسرة تيسر اللغة للإنسان، وتيسر اللغة لا يختص به عصر دون عصر، ومن ثم فإننا نتحفظ تحفظاً شديداً على قول من يذهب إلى أن القرآن الكريم تحدى العرب في ذلك العصر الذي نزل فيه؛ لأن في هذا الربط تحديد زمني للتحدي، ومن ثم تحديد زمني للمعجزة، والحقيقة التي لا جدال فيها أن التحدي في القرآن دائم لا ينقطع، فالتحدي للإنس والجن على مر العصور والأزمان.

ثالثاً: المعجزة عند الأنبياء السابقين حدث مؤقت محدود زمنياً بوجود الأنبياء في الدنيا، بل محدود بأوقات محددة من حياة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، أما معجزة القرآن فهي باقية فوق حدود الزمن بشكل مطلق، ولا نقول إنها ليست مرهونة بحياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم فقط، بل هي ليست مرهونة بمعايير الزمن على الإطلاق.

رابعاً: المعجزة عند الأنبياء السابقين محدودة مكانياً بنطاق محدد من المكان؛ فالمقصود بها قوم تحدهم حدود المكان، أما معجزة القرآن - وتضمنها رسالة الإسلام - فهي فوق حدود المكان، فهي مرئية للناس جميعاً مهما ترامت حدود المكان عبر الزمن، وهذا يتوافق مع كونها معجزة ورسالة للناس كافة، وليس ثم من شك في أن طبيعة معجزة القرآن بوصفها معجزة قولية هو الأنسب على الإطلاق لفوقيتها على حدود الزمان والمكان بشكل مطلق.

خامساً: المعجزة عند الأنبياء السابقين منفصلة عن الرسالة، فاستمرار الرسالة غير مرتبط باستمرار المعجزة؛ لأن المعجزة محدودة زمنياً كما أسلفنا، وهذا يدل دلالة أحسبها واضحة على أن الرسائل السابقة إنما هي رسائل مؤقتة محدودة بزمن من عمر البشرية، شاء الله تعالى لها هذه المحدودية الزمنية كما شاء لرسالة محمد صلى الله عليه وسلم البقاء والاستمرار، بجعله سبحانه وتعالى المعجزة والرسالة كيانه واحداً، فبقاء المعجزة يرتبط ببقاء الرسالة وبقاء الرسالة يرتبط ببقاء المعجزة.

سادساً: الصدمة في معجزات الأنبياء السابقين أعنف وقعاً وأكثر مفاجأة، لأنها تتعلق بالماديات البادية للعيان، وحدث الخرق للنواميس المستقرة فيها مما لا يخفي على العامة والخاصة، ولنتأمل حدث عصا موسى عليه السلام التي رآها تهتز كأنها جان، ورآها القوم أمام أعينهم ثعباناً مبيئاً، ورأوها تلقف حبالهم وعصيهم، لنجد أن هذا الحدث من التحول والتبدل وتباين القدرات بين العصا والثعبان بادٍ للعيان، لا يحتاج

إلى إقامة دليل، أو قل إن دليلها لا يحتاج إلى استنباط عقلي، فالخرق فيه عنيف الوقع.

سابعاً: ومن ثم فإن الاستجابة للصدمة الإعجازية عند الأنبياء السابقين حادة تتناسب مع عنف وقع الصدمة لنواميس العادة المستقرة، ومن أهم ما تتسم به تحقيق سرعة الاستجابة التي ظهرت آثارها في هيئة الاستجابة وقوتها المتمثلة في إعلان الموافقة أو الاستجابة بهيئة جسدية متمثلة في السجود، ولنتأمل دلائل السرعة في الصياغة القرآنية لموقف موسى عليه السلام مع سحرة فرعون في سورة الشعراء: (قَالَ لَهُمْ مُوسَى أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُقُونَ (٤٣) فَأَلْقَوْا حِبَالَهُمْ وَعِصِيَّهُمْ وَقَالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْعَالِيُونَ (٤٤) فَأَلْفَى مُوسَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ (٤٥) فَأَلْفَى السَّحْرَةَ سَاجِدِينَ (٤٦) قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ (٤٧) رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ (٤٨) (الشعراء)

فالموقف كله يتسم بسرعة الأحداث، وهذه السرعة تبدو أمامنا في الصياغة القرآنية في مستويين زمنيين هما: التلاحق (التعقيب) والتزامن، إذ نجد التلاحق في فعل الإلقاء (ألقى) بصيغته الثلاث المتعاقبة في مفتاح الآيات الثلاثة: (فَأَلْقُوا، فَأَلْفَى، فَأَلْفَى)، فالفعل واحد ولكن أسانيده ومتعلقاته مختلفة، فنلاحظ أن فعل الإلقاء المتكرر في الآيات جاء مسبوقة بالفاء، أما التزامن فله ثلاثة مواضع ننبينها بتوخي معاني النحو على النحو التالي:

- اسم الشرط (إذا) مسبوقة بالفاء، ليتضح بها تزامن الإلقاء مع التحول إلى شعبان مبين يلقف ما يأفكون

- ثم نجد دلالة التزامن في الحال (ساجدين)، فالسجود متزامن مع الإلقاء الواقع عليهم، لأن السحرة هنا نائب فاعل للفعل ألقى، والحال تبين هيئة صاحب الحال عند وقوع الفعل، أي وقت وقوع الفعل، وهذا يبين لنا تزامن الاستجابة مع القول، ونلاحظ أن سرعة الاستجابة فعل خارج عن إرادتهم لبناء الفعل لما لم يسم فاعله، كأنهم فقدوا

قدرتهم العقلية وإرادتهم، فوقع عليهم الإلقاء، أضف إلى هذا ما تتضمنه الحال من دلالة على طبيعة الاستجابة وهيئتها إلى جانب سرعتها، فالاستجابة هنا متمثلة في السجود، وهذا يعني أقصى درجات التسليم والإذعان، كما نلاحظ سرعة الاستجابة لأن دليل الإعجاز واضح لا يحتاج إلى بحث أو تأمل واستنباط، ومن كان أكثر القوم عنادا هم أسرع القوم استجابة

- ثم نجد التزامن في التحول التام (قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ (٤٧) رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ (٤٨) (الشعراء)، إنه تحول تام من الإيمان بادعاءات فرعون إلى الإيمان برب العالمين، ويصور لنا القرآن الكريم تزامن إعلانهم مع الإلقاء والسجود بجملة الحال: (قالوا)، أي قائلين، فالقول متزامن مع السلوك الفعلي المتمثل في السجود، ففعل القول غير مسبوق بحرف عطف الواو أو حتى الفاء الدالة على الترتيب والتعقيب، فليس ثم ترتيب ولا تعقيب لأن الأفعال متزامنة، ثم تأتي الآية ﴿ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ ﴾ دافعة أية شبيهة أو مظنة عن هذا الرب الذي آمنوا به، حتى لا يتوهم من يستمع أنهم يقصدون فرعون مثلا؛ لأنهم قبل حدث الإلقاء كانوا يؤمنون بادعاءاته إلى حد قولهم: (بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْعَالِبُونَ) (الشعراء ٤٤) بالتأكيدات التي تراها في: إن، واللام، والجملة الاسمية ومبتدئها ضمير الفصل (نحن)، فقد يتوهم فرعون نفسه أن إيمانهم إنما هو به، وقد جاءت الصياغة القرآنية كما ترى دافعة لأي مظنة أو شبهة عن التوجه بهذا الإيمان إلى الله سبحانه وتعالى.

وتبقى قوة التأثير مسيطرة على هؤلاء السحرة في حوارهم التالي مع فرعون: (قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَأَصْلَبَنَّاكُمْ أَجْمَعِينَ (٤٩) قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ (٥٠) إِنَّا نَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَايَانَا أَنْ كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ (٥١) (الشعراء)

يبدو لنا أن فرعون ممتور، فقد فقد الاتزان من هول المعجزة، ومن سرعة استجابة السحرة وهيئة الاستجابة، كما هاله تجاهلهم الشديد له، إلى جانب السرعة التي أكدت الدلالة على التجاهل، ولعلنا نلمس من الصياغة القرآنية لموقف فرعون أن هول المفاجأة أحدث عنده هو خلا على الرغم من ادعاءاته، وذلك في قوله المحكي في القرآن الكريم: (قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ)، ونجد تأثير سرعة الاستجابة ظاهراً جلياً على فرعون بتأملنا دلالة الزمن الواضحة في كلمة قيل في قوله: (قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ)، نلاحظ أيضاً أنه قال: "آمنت له"، ولم يقل: "آمنت به"، فالتحدي قائم بينه وبين موسى عليه السلام، ولعلنا نلمح من هذا العناد البشري الذي سيطر على فرعون، فلم تشغله قضية الربوبية، ولا شغلته قضية الإيمان من حيث هي كانت بمن ولكن شغلته من حيث هي كانت لمن، فقد أعماه الغضب والتحدي فلم ينشغل بأنهم آمنوا بالله ولكنه انشغل بأنهم قد آمنوا لموسى.

ونلاحظ أيضاً أن فرعون لم يلمهم على الإيمان، ولكنه لامهم على أن آمنوا قبل أن يأذن لهم، وكأن قضية الإيمان برب موسى وهارون أصبحت واقعاً عنده هو الآخر، فلا يدفعها، ولا يلومهم عليها، ولكنه يلومهم فقط على أنهم آمنوا قبل أن يأذن لهم، وكأن كل ما يشغله هو ضياع هيئته، أي ضياع ربوبيته المزعومة المكذوبة، فتدبر.

ثم نتأمل تأكيدات فرعون في المحكي عنه في القرآن الكريم استمراراً في الادعاء والصلف (إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ)، وكأنه يؤكد شيئاً في نفسه هو، وكأنه يؤكد ادعاءه وكذبه التي اختلَّت في نفسه من هول المفاجأة.

ثم تأمل الموقفين الضديين من فرعون ومن السحرة بعد إيمانهم، لتجد فرعون ينهال توعداً ووعداً يبدأ من الأدنى إلى الأعلى، يبدأ بالوعد العام: (فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ) وهذا الوعد ناتج من إبهام المستقبل الذي يتوعدهم بأنهم سيصيرون إليه، ثم تعلق صيحة التهديد والوعد: (لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ) بالتأكيد بلام القسم والنون، ثم تبلغ صيحة التصعيد

التهديدي أقصاها: (وَأَصْلَبْتَكُمْ أَجْمَعِينَ) ليضع هؤلاء السحرة أمام الهلاك المفزع وجها لوجه، ولنستحضر في تدبرنا أن الذي يتوعد هو فرعون بقوته وجبروته وإصراره وعناده، إنه توعد من يعلمون هم أنفسهم أنه قادر على أن يفعل ما يقول، وأنا مفارقتهم طواعيته في ربوبيته المزعومة لم يمض عليها الزمن اليسير.

فيأتي الموقف الضدي لكل احتمالات فرعون في الصياغة القرآنية للقول المحكي عنهم متصاعدا تصاعداً يتناسب مع تصاعد تهديدات فرعون، إذ قالوا بداية: ﴿لَا ضَيْرَ﴾ بإذعان تام وقبول مطلق لما تحمله تهديدات فرعون المبهمة والصريحة، وهذا النفي العام مناسب للتهديد العام المبهم الذي بدأ به فرعون، ثم تعلقو نبذة الإذعان والتسليم المطلق الناتج عما استقر في قلوبهم من اليقين وعمر نفوسهم من الإيمان فتأتي تأكيداتهم موازية لتأكيدات فرعون السابقة: (إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ) معلنين بذلك بالتأكيد ليس الإيمان بوجود الله فقط ولكن الإيمان بالبعث والحساب، وبقدرة الله عز وجل: (إِنَّا نَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَايَانَا أَنْ كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ) (٥١) لتهدأ أنفسهم من ثورة هذه الأفعال المتلاحقة إلى الثقة واليقين المطلقين بالله عز وجل اللذين يظللها حسن الظن بالله الغفور الرحيم.

المبحث الرابع : خصوصية المعجزة القرآنية بين بطء الاستجابة واستمرارها

رأينا دلائل السرعة في الاستجابة لمعجزة عصا موسى عليه السلام، ولنستحضر صورة السرعة هذه والمبادرة والمباغته في ردود الأفعال تجاه المعجزة، لتأملها تأمل مقارنة في رؤية الاستجابة للقرآن الكريم بوصفه معجزة مؤيدة لرسول، فنلاحظ أن الاستجابة للقرآن بوصفه نصاً معجزاً كانت استجابة بطيئة، بل كان أمر القرآن محيراً، وحسبنا أن نتأمل تضارب أقوال المكذبين حوله، فلم يركنوا إلى تصنيف واحد يضعونه فيه، بل تذبذبوا في الحكم بين السحر والكذب وأضغاث الأحلام والشعر بالجنون: (هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السَّحَرَ وَأَنْتُمْ تَبْصُرُونَ (٣) قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (٤) بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأُولُونَ (٥) (الأنبياء)، وهكذا تضاربت الأمور بالمكذبين، وما أرى هذا التضارب إلا نتيجة لاستعصاء النموذج اللغوي القرآني على التصنيف وفق معطياتهم البشرية.

الإعجاز القرآني ليس إعجاز المفاجأة السريعة المرتبطة بالحدث المؤقت، ولكنه إعجاز هادئ في مفاجأته وعي العرب الذين نزل بينهم، فمادة الإعجاز هي اللغة، وهي مادة متاحة، ومن دلائل الإعجاز أن تصبح هذه المادة المتاحة مستعصية أشد الاستعصاء إلى حد التحدي، ومن هنا كان التضارب في التصنيف، ثم كان بطء الاستجابة، ويتجلى لنا بطء الاستجابة للقرآن بوصفه نصاً معجزاً في مظهرين:

المظهر الأول نتبينه في رفض المكذبين لطبيعة المعجزة، فبقدر ما كانت الاستجابة عند السحرة الذين واجهوا موسى عليه السلام كانت معارضة المخاطبين

بالقرآن المدعوبين إلى الإيمان به، وقد تعددت أسباب رفضهم ولكننا نركز هنا على الرفض الذي أرجعوه إلى طبيعة المعجزة، ومن ذلك ما حكاه القرآن الكريم عنهم في الآية السابقة في قوله تعالى: (فَلْيَأْتِنَا بآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأُولُونَ) (الأنبياء ٥)، وقبلها في سياق النزول قوله تعالى في سورة يونس: (وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَبِهُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ) (يونس ٢٠)، وجاء هذا أيضًا في سورة العنكبوت وهي بعد سورة يونس في سياق النزول في قوله تعالى: (وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ) (العنكبوت ٥٠) إن طواعية المادة واستعصاءها في آن واحد أمر محير، فالمعجزة لم تكن مادية خارقة لقوانين الطبيعة والأعراف خرقًا مفاجئًا، ولكنه خرق هادئ، إذ تتوصل المعجزة القرآنية إلى النفوس بتؤدة، وتستفتح القلوب برفق، وتتمكن من العقول بهدوء، وربما كان من أثر ذلك طلب المكذبين لمعجزة من ذلك النوع المادي الخارق الذي عُرف مع الأنبياء والرسل السابقين؛ لأنهم لم يصبروا على التلقي.

أما المظهر الآخر لبطء الاستجابة فنقف عليه بتأمل طول فترة نزول القرآن المكي، والمقدار اليسير الذي حققه من الاستجابة، فالحقيقة التي لا جدال فيها أن المعجزة القرآنية بقيت ثلاث عشرة سنة في مكة، ولم تتحقق الاستجابة التي تهيئ للدين في مكة، نلاحظ أن زمن الاستجابة للمعجزة القرآنية يقاس بالسنين، على حين رأينا الاستجابة لمعجزة العصا كيف كان من السرعة بل التزامن.

ربما نجد فيما حكاه القرآن الكريم عن إصرار المكذبين أنهم يبدون استعدادا للإيمان بدعوة محمد صلى الله عليه وسلم إذا أجيوا لما طلبوا من طبيعة المعجزة أو التأييد بمعجزة مادية أخرى، ولكن الله سبحانه أراد ألا يكون وراء القرآن معجزة، يقول تعالى: (وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ) (الأنعام ١٠٩)، وإن الله عز وجل لم يستجب

لدعوة المكذبين الشاكين بإنزال آية كونية ومعجزة مادية؛ إقرارا لحقيقة أن المعجزة إنما هي القرآن الكريم، لما سبق في علم الله أنهم لن يؤمنوا حتى لو أنزلت عليهم الآيات التي سألوها، يقول تعالى: **وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَلَئِنْ جِئْتَهُمْ بِآيَةٍ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُبْطِلُونَ (٥٨) كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (٥٩) فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفَّنكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ (٦٠) (الروم)**، القرآن الكريم وحده وليس غيره، فإن إقرار القرآن الكريم في الأرض غاية وراءها حكمة الله سبحانه وتعالى، ولكننا فقط نحاول أن نتلمس ما فتح الله به من دلائلها.

إن هذا البطء في نزول القرآن الكريم، وكذا البطء في الاستجابة من الأمور المتعلقة بطبيعة المعجزة، شيء دُفع رسول الله صلى الله عليه وسلم نفسه عن التعجل فيه، وهو المكلف بالتبليغ عن ربه عز وجل، فقد نُهي الرسول صلى الله عليه وسلم عن العجلة في استقباله: **(وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا (١١٣) فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا (١١٤) (طه)**، كما نُهي صلى الله عليه وسلم عن العجلة في المحافظة عليه وحفظه، فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعالج من التنزيل شدة وكان يحرك شفثيه... **فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: (لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (١٦) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (١٧) فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (١٩) (القيامة)^(١)**

ولا يزعجنا هذا الأمر بل هي إرادة الله عز وجل ولعلها حكمته في التمكين للقرآن الكريم تمكينًا طبيعيًا في نفوس من آمنوا به، هذا المضي البطيء لقلوب الناس، فهي غير موقوتة بحياة الرسول صلى الله عليه وسلم المؤيد بها، ولعل طبيعته البشرية صلى الله عليه وسلم كانت تتازعه في الدعوة إلى الله، ولعل هذا يتضح لنا من حكمة

(١) صحيح البخاري ج ١ ص ٦، رقم ٤

طلب الصبر من الرسول صلى الله عليه وسلم تاليا لطلب اتباع ما يوحى إليه من القرآن، الذي جاء بدوره تاليا لمقول قول الأمر بالفعل قل، إذ جاء مقول القول مؤكداً تحييد الرسول صلى الله عليه وسلم في التبليغ: (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ (١٠٨) وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ (يونس ١٠٩))

إن انسياب الصياغة اللغوية للقرآن في نفوس البشر ليس أمراً سهلاً ميسوراً، بل هو عسير، وكان تركيبية العقل البشري تدرك غيبيته ومغابرتة لطريقة البشر في القول، في استعمال اللغة، ولعل هذا يفسر لنا تقلت القرآن الكريم من ذاكرة حافظيه المؤمنين به المصدقين، فتأمل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " تَعَاهَدُوا الْقُرْآنَ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَهُوَ أَشَدُّ تَقْصِيًّا مِنَ الْإِبِلِ فِي عَقْلِهَا " (١)

وعن عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إنما مثل صاحب القرآن كمثل صاحب الإبل المعقلة إن عاهد عليها أمسكها، وإن أطلقها ذهبت" (٢)

هل تفسر هذا التفصي والتقلت إلا بأن القرآن الكريم نسيج لغوي غير بشري، وذلك أن الاحتفاظ به في الذاكرة البشرية أمر عسير يحتاج إلى المعاهدة والتعاهد، إنه ليس بكلام بشر، أليس هذا - أولاً - من دلائل إعجازه؟ ثم أليس هذا - ثانياً - مما يفسر لنا بطء الاستجابة؟

(١) البخارى: ٤٧٤٤، ٤٧٤٥، ٤٧٤٦، مسلم ١٧٩٥، أحمد ٣٨١٦، ١٨٨٥٤، وفي بعض الروايات: " تفلتاً "، وفي بعضها: " أشد تقصياً من صدور الرجال من النعم " وبعض الروايات عن عبد الله بن مسعود .

(٢) البخارى، ٤٧٤٣، مسلم ٧٨٩، أحمد ٥٩٢٣

ثم لعلها طبيعة المعجزة في خاتم الشرائع، ولنتأمل معجزة الإسراء والمعراج لنجد أنها تتسم بالسمة ذاتها، أعني أنها لا تحقق الاستجابة السريعة، بل لا تحقق الاستجابة على الإطلاق، بل تحقق الإصرار على المعاندة والإسراف في التكذيب، بل تحقق الارتداد عن الدين.

تلقفها المكذبون بفرح الذي جاءه فرح لم يحتسبه، وظنوا أنهم أصابوا دعوة محمد صلى الله عليه وسلم في مقتل، وكان أول من واجهوه هو أبو بكر الصديق رضي الله عنه محاولين إثنائه عن التصديق والإيمان، وتأمل الموقف من المعجزة المغاير للمواقف من معجزات الأنبياء السابقين، ولعلك لست بحاجة إلى تكرار القول في أن المعجزة من شأنها أن تؤدي إلى التصديق، فإذا بالمعجزة تؤدي إلى التكذيب، بل تؤدي إلى دعوة المصدقين إلى أن يتحولوا إلى التكذيب، بالإضافة إلى الذين تحولوا بالفعل.

إن أمر هذا الدين لن يتحملة المذبذبون بين الإيمان والكفر، المتأرجحون بين التصديق والتكذيب، لعلها غاية التمكين لهذا الدين في نفوس المؤمنين به، فلا حاجة بالدعوة إلى هؤلاء المذبذبين المتأرجحين، إنها دعوة لا تقوم على الاستجابة السريعة والزوال السريع لأثرها، إنها الدعوة الخاتم، ولعل هذه إرادة الله عز وجل في أن يبسر لها أسباب البقاء والاستمرار.

ومن هنا أعجب ممن يبحثون لمحمد صلى الله عليه وسلم عن معجزات مادية، كيف وقد أثر الله تعالى ألا يخاطب محمد صلى الله عليه وسلم الناس بغير القرآن؟ كيف وأن المكذبين هم الذين طلبوا وألحوا في طلب معجزة مادية؟ كيف وأن الله تعالى ما استجاب لهم في طلبهم هذا؟

حكمة استمرار المعجزة

ثم إن البطء في نزول القرآن العظيم من أهم خصائص المعجزة لتعلقه بطاقة التلقي البشري، ولا نقصد التلقي البشري لمن توجه إليهم الدعوة بالقرآن الكريم فقط، ولكن نقصد مستويات التلقي البشري للوحي الخاص بالرسول صلى الله عليه وسلم، يقول ربنا عز وجل: (إِنَّا سَأَلْنَا عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا) (المزمل ٥)، ويقول جل ذكره: (لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) (الحشر ٢١).

كما أن هذا البطء لحكمة الارتباط بالنزول منجما وما يتحقق به من حيوية التفاعل البشري زمن النزول وأزمان التلقي المستقبلية، ومنها ما نعيشه الآن، فالقرآن العظيم لم يأت مجموعة تعليمات مصاغة في أوامر ونواهٍ وتقريرات، ولكنه ينقل هذه الحالة الحيوية للنزول، أو قل: ينقلنا إلى هذه الحالة الحيوية وكأننا نعيش حدث النزول والوحي، ومن أهم الملاحظات في الداعمة لحيوية التفاعل مع الحدث القرآني مخاطبات الرسول صلى الله عليه وسلم، وما تحققه من بنض الحياة الدائم في الذي ينقلنا إليه، ولك أن تتأمل هذا إذا تتبععت الضمائر العائدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم في القرآن العظيم إذ ينقلنا هذا التأمل إلى دفء لحظة النزول.

هذه الحيوية نجدها أيضا في الأخبار التي وردت في كتب السنة الشريفة، ففسروا الثقيل بأنه ثقيل وقت نزوله، وفي صحيح الإمام أحمد عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال: سألت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت: يا رسول الله، هل تحس بالوحي؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أسمعُ صلاصيل، ثم أسكتُ عند ذلك، فما من مرة يوحى إلي إلا ظننت أن نفسي تفيض"^(١).

(١) تفرد به الإمام أحمد، المسند ج ٢ ص ٢٢٢

وفي صحيح البخاري عن عائشة رضي الله عنها: أن الحارث بن هشام رضي الله عنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم: كيف يأتيك الوحي؟ فقال: "أحيانا يأتيني في مثل صلصلة الجرس، وهو أشده عليّ، فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول"، قالت عائشة رضي الله عنها: ولقد رأيتاه ينزل عليه الوحي صلى الله عليه وسلم في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقا، هذا لفظه. (١)

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: إن كان ليوحى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على راحلته، فتضرب بجرانها. (٢)، وفي رواية في تفسير الطبري: "وضعت جرانها، فما تستطيع أن تحرك حتى يسرى عنه. (٣)، إنها طاقة التلقي البشري المحدود لوحي كلام الله عز وجل التي تقتضي البطء في استقبال كلام الله المعجز.

ولعلنا لا نجانب الصواب أيضا إذا استنبطنا أن هذا الأثر للمعجزة هو وقع للمعجزة بصورة عامة على الرسل المؤيدين بها، فالرسل لا ينفصلون عن بشريتهم التي خلقهم الله عليها، ومن ثم فإنه لا غرابة في أن تبهرهم المعجزات والخوارق، فإن لهم طاقة التحمل البشري وطاقة التلقي البشري، ولنتأمل هذا المشهد القرآني الذي ينقل الأثر الأول للمعجزة على موسى عليه السلام في قوله تعالى: (وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رآهَا تهتت كأنها جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيِّ الْمُرْسَلُونَ (١٠) (النمل ١٠) فموسى عليه السلام هو المخاطب الأول بالمعجزة، وهو في الوقت نفسه المبتلى بالمعجزة، نتبين هذا الابتلاء من موقف موسى عليه السلام من المواجهة الأولى بخرق العادة، فانظر إلى رد فعل موسى عليه السلام من خرق عصاه للعادة،

(١) صحيح البخاري رقم ٢

(٢) مسند أحمد، ١١٨/٦

(٣) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان، ت محمود شاكر، ط ٢ الخانجي ١٩٨٩م، ٨٢/٢٩

تجد أن أول رد فعل هو أنه ولى مدبراً ولم يعقب، ثم الخوف الذي سكن قلبه الذي يظهر لنا من نهيه سبحانه وتعالى إياه عن الخوف (لَا تَخَفْ) ، ثم التأكيد على ما ينبغي أن يكون من مطلق انتفاء الخوف عن المرسلين لديه سبحانه وتعالى.

ثم لنتأمل أول رد فعل للرسول صلى الله عليه وسلم: ما أقرأ: تحتل النفي وتحتل السؤال، في رواية، وما أنا بقارئ، التي تحتل النفي والسؤال أيضاً في رواية أخرى، عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أنها قالت جاءه الحق وهو في غار حراء فجاءه الملك فقال: اقرأ قال ما أنا بقارئ قال: " فَأَخَذَنِي فَعَطَّنِي حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ: اقْرَأْ قُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِيٍّ فَأَخَذَنِي فَعَطَّنِي الثَّانِيَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ اقْرَأْ قُلْتُ مَا أَنَا بِقَارِيٍّ فَأَخَذَنِي فَعَطَّنِي الثَّلَاثَةَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ ، قالت فرجع بها رسول الله صلى الله عليه وسلم يرجف فؤاده فدخل على خديجة بنت خويلد فقال: "رَمَلُونِي رَمَلُونِي" ، فزملوه حتى ذهب عنه الروع... (١)

لا أتصور إلا أنها دهشة طبيعية من بشر يتلقى شيئاً مخالفاً قاطعاً للعادة وخارجاً عنها، ومن هنا نقول بالحاجة إلى التمكين للقرآن الكريم في نفس النبي صلى الله عليه وسلم للوصول إلى مرحلة الاطمئنان، فالرسول صلى الله عليه وسلم هو المبتلى الأول بالمعجزة.

إنه - ونسأل الله تعالى أن يجنبنا الزلل - تنازع البشري والإلهي في نفس الرسول صلى الله عليه وسلم البشر المتلقي الأول، ولن نتمكن من تصور هذا الابتلاء إلا إذا أخذنا أنفسنا بمحاولة تصور أمرين:

(١) صحيح البخاري، ج ١ ص ٥ رقم ٣، ج ١٥ ص ٣١٤، رقم ٤٥٧٢، ج ٢١ ص ٣٢٩، رقم

٦٤٦٧، وصحيح مسلم ج ١ ص ٣٨١ رقم ٢٣١

- دخول نسيج لغوي إلهي في نسيج بشري هو رسول الله صلى الله عليه وسلم للمرة الأولى في التلقي الأول بالوحي، إنه نزول وتنزيل وإنزال الإلهي إلى الأرض عبر تلقي رسول الله صلى الله عليه وسلم.

- الرسول صلى الله عليه وسلم البشر لم يكن عنده تصور كامل للقرآن الكريم، إنه مكلف بتبليغ ما أوحى إليه منه، وألا يكون عند الإنسان تصور كامل للرسالة التي كلف بتبليغها لهو من المعاناة البشرية، فالبشري يحتاج إلى تصورات كاملة في ذهنه، وهذا ما نفاه القرآن الكريم؛ لأنه فوق تصورات البشر، ومن هنا كان تأكيد تحييد رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القرآن، أي فصل الرسالة عن الرسول.

إنها المعاناة، وإنه التنازع، إلى حدّ احتاج معه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى التثبيت من الله عز وجل، لا نقول إقناعاً، ولكن نقول تمكيناً للرسول صلى الله عليه وسلم نفسه بالقرآن، وضرورة التمكين للقرآن في نفسه صلى الله عليه وسلم، ومن هنا جاء الأمر بالصبر تالياً للأمر بالاتباع كما أشرنا في قوله تعالى: (وَأَتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِيَّاكَ وَاصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ) (يونس ١٠٩)

ومن هنا أيضاً جاء النهي الصريح له صلى الله عليه وسلم عن أن يكون في صدره حرج منه: (كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي سِدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِيُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ) (الأعراف ٢)، ولنا أن نذكر هنا بأن سورة الأعراف من أوائل السور المكية الطوال.

ثم جاء النهي عن أن يكون من الممترين، بل النهي عن أن يكون من الذين كذبوا، يقول ربنا عز وجل: (فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ (٩٤) وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَتَكُونُوا مِنَ الْخَاسِرِينَ (٩٥) (يونس)

ثم جاء بعد ذلك ما في علم الله عن المعاناة وضيق الصدر ببعض ما أوحى رسول الله صلى الله عليه وسلم بل احتمال تحول هذه المعاناة إلى ترك بعض ما أوحى إليه صلى الله عليه وسلم، يقول ربنا عز وجل: (فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ) (هود ١٢)

فالحرج هو شدة الضيق، ونلاحظ أن الضيق المذكور في سورة هود - وهي نزلت بعد الأعراف ويونس - غير الحرج المشار إليه في سورة الأعراف، فالضيق هنا مرتبط بقولهم: (لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ) ، بل إن هذا الارتباط جاء صريحا خالصا لأقوالهم في سورة الحجر: وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرَكَ بِمَا يَقُولُونَ (الحجر ٩٧).

وقد ارتبط الضيق بالحرج في قوله تعالى: (فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ) (الأنعام ١٢٥)

والحرج كما يشير الطبري هو أشد الضيق، وهو الذي لا ينفذه، من شدة ضيقه، وهو ههنا الصدر الذي لا تصل إليه الموعظة، ولا يدخله نور الإيمان، لرئس الشرك عليه، وأصله من "الحرج"، و"الحرج" جمع "حَرْجَة"، وهي الشجرة الملتف بها الأشجار، لا يدخل بينها وبينها شيء لشدة التفافها بها، ومن هذا المعنى استنبط عمر رضي الله عنه أنه كذلك قلب المنافق لا يصل إليه شيء من الخير^(١)، وقد فسر الطبري أيضا الحرج بالشك والالتباس^(٢)، وإذا كان ارتباط الضيق بالحرج جاء ارتباطا لفظيا في آية الأنعام، فإن ارتباط الحرج بالضيق ارتباطا معنويا يظل شأننا قرآنيا في غير موضع

(١) الطبري: جامع البيان ج ١٢ ص ١٠٢ . ١٠٤

(٢) الطبري: جامع البيان ج ١٢ ص ١٠٥

من القرآن الكريم، فقد تكرر هذا الارتباط في قوله تعالى: (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ) (المائدة ٦)، وفي قوله تعالى: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (الحج ٧٨)، وفي قوله تعالى: (مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ) (الأحزاب ٣٨) ووفق ما ذكره الطبري من تفصيل في تفسيره معنى الحرج والضيق فإنه من المتوقع أن يقع بعض الحرج عند بعض المفسرين في تفسير الحرج والضيق من حيث إنهما وقعا موقع نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن أن يكونا في صدره من القرآن الكريم، وقد ذهب ابن كثير في تفسير آية الأعراف إلى أن الحرج هو شك منه، ثم ذكر قولاً آخر ذهب إلى أن النهي يعني: لا تتحرج به في إبلاغه والإنذار به^(١)، وتفسيره الحرج بالشك يفسر لنا الشك المذكور في آية سورة يونس (٩٤)، أما الذهاب بالضيق والحرج إلى أمر الإبلاغ والإنذار به وليس أمر القرآن في ذاته فقد أورده الطبري بقوله: " فلا يضق صدرك، يا محمد، من الإنذار به مَنْ أرسلتك لإنذاره به، وإبلاغه مَنْ أمرتك بإبلاغه إياه، ولا تشك في أنه من عندي، واصبر للمضيّ لأمر الله واتباع طاعته فيما كلفك وحملك من عبء أثقال النبوة، كما صبر أولو العزم من الرسل، فإن الله معك"^(٢)، وكأن الذهاب بدلالة الضيق والحرج إلى الإبلاغ والإنذار خروج من التعرض لنهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أن يكون منه الحرج مع القرآن، ولذلك فسر الطبري الترك والضيق في آية سورة هود بالإبلاغ والإنذار، أي "فلعلك يا محمد، تارك بعض ما يوحي إليك ربك أن تبلغه من أمرك بتبليغه ذلك، أن تفعل فيه ما أمرت، وتدعو إليه كما أرسلت، وضائق بما يوحي إليك صدرك فلا تبلغه إياهم"^(٣)

(١) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ج ٣ ص ٣٨٧

(٢) الطبري: جامع البيان ج ١٢ ص ٢٩٥

(٣) الطبري: جامع البيان ج ١٥ ص ٢٥٨

وإلى هذا ذهب ابن كثير^(١)، وفسر أبو السعود الضيق بقوله: "أي عارضٌ لك ضيقُ صدرٍ بتلاوته عليهم وتبليغِهِ إليهم في أثناء الدعوة والمُحاجة، ...، مُثّل حاله عليه الصلاة والسلام بحال من يُتَوَقَّع منه أن يضيق صدره بتلاوة تلك الآيات الساطعة عليهم وتبليغها إليهم فحُمِلَ على الحذر منه بما في لعل من الإشفاق"^(٢)، وذهب البقاعي إلى تعليل (تارك) بالإشفاق أو الطمع، كما علل (ضائق) بمخافة ردهم له إذا بلَّغته لهم، ثم قال: "يضيق صدره بمثل أقوالهم هذه، ويثقل عليه أن يلقي إليهم ما لا يقبلونه، ويضحكون منه، فحركه الله بهذا لأداء الرسالة كائنًا فيها ما كان، فكان المعنى: فإذا تقرر أن الإنسان مطبوع على نحو هذا من التقلبات، فلا تكن موضع رجائهم في أن تكون تاركًا ما يغيظهم مما نأمرك به، بل كن من الصابرين"^(٣).

وذهب سيد قطب إلى أن لعل هنا تحمل معنى الاستفهام الذي يتلبس به أن المتوقع من النفس البشرية أن تضيق صدرًا بهذا الجهل، وبهذا التعنت، ويذهب إلى أن التقدير على هذا يكون: فهل سيضيق صدرك يا محمد وهل سيحملك هذا الضيق على أن تترك بعض ما أنزل إليك فلا تبلغه لهم، كي لا يقابلوه بما اعتادوا أن يقابلوا به نظائره فيما أخبرتهم من قبل؟ ثم يذهب إلى أن إثبات الضيق والحرص كائن من رسول الله بقوله: "هذه الآية تشي بجو تلك الفترة الحرجة في تاريخ الدعوة؛ وما كان يعتبر صدر رسول الله صلى الله عليه وسلم من الضيق، كما تشي بثقل المواجهة للجاهلية المتمردة المعاندة، في الوقت الذي هلك فيه العشير والنصير؛ وغمرت الوحشة قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم وغشى الكرب على قلوب المؤمنين

(١) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ج ٤ ص ٣١٠

(٢) أبو السعود: إرشاد العقل السليم، مرجع سابق ج ٣ ص ٣٢٤

(٣) البقاعي: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ط دار الكتاب الإسلامي، القاهرة ١٩٨٤م ج ٤

القلائل في هذه الجاهلية المحيطة.. ومن بين كلمات الآية نحس جوًّا مكروبًا تنتزل فيه هذه الكلمات الربانية بالبشاشة، وتسكب فيه الطمأنينة، وتريح الأعصاب والقلوب" (١)

وهذا القول الأخير الذي تضمن الحديث عن الضيق على أنه أمر واقع ذلك في قوله - رحمه الله تعالى-: "وما كان يعتور صدر رسول الله صلى الله عليه وسلم من الضيق" وقوله: "وغمرت الوحشة قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم"، نقول: هذا يتناقض مع قوله الأول بدلالة لعل على الاستفهام، فالاستفهام يدل على الاستقبال، فوفق تقديره هو: "فهل سيضيق صدرك يا محمد وهل سيحملك هذا الضيق على أن تترك بعض ما أنزل إليك فلا تبلغه لهم"، ونلاحظ تكرار السين الدالة على الاستقبال في تقدير الاستفهام، كما يتناقض مع مقتضيات اللسان العربي وما تقول به معاني النحو من الدلالة على الاستقبال، وتفصيل ذلك على النحو التالي:

إن الضيق والحر والترك، بل الشك والتكذيب من الأمور المستقبلية المحتملة أو غير المحتملة، أو المحذر من احتمال أن تقع، فالنهي عن أن يكون حرج في صدر رسول الله صلى الله عليه وسلم من القرآن الكريم أو من بعضه لا يعني بحال من الأحوال أنه نهى عن حرج واقع في صدره صلى الله عليه وسلم، وكذا التنبيه إلى أن يكون ترك منه لبعض ما أوحى إليه، ليس تنبيهًا على ترك وقع بالفعل منه صلى الله عليه وسلم، وسبب هذا - بالإضافة إلى دلالة لعل على الاستقبال - هو دلالة التنوين في اسمي الفاعل: (تارك وضائق)، فلم يضاف اسم الفاعل: (تارك) إلى مفعوله: (بعض ما يوحى إليك)، ولم يضاف اسم الفاعل: (ضائق) إلى فاعله، فهو متعد هنا بحرف الجر الباء، وتنوين اسم الفاعل (تارك) يعني نصب مفعوله به إن كان متعديًا إلى مفعول به، كما يعني أن وقوع الفعل إن وقع فإنما سيكون في المستقبل، وهذا

(١) سيد قطب: في ظلال القرآن، مرجع سابق ج ٤ ص ٢٠٠

بخلاف إضافة اسم الفاعل إلى المفعول به التي تعني تحقق وقوع الفعل، ومثاله معروف في العربية في الفرق بين قول القائل: (أنا قاتلٌ غلامك)، وقول الآخر: (أنا قاتلٌ غلامك)، فقول الأول يعني نية القائل على أن يقع منه الفعل مستقبلاً، أما الآخر فيعني أن الفعل قد وقع منه.

ومن ثم فإنه ليس اقتلاع حرج أو ضيق أو ترك كان من النبي صلى الله عليه وسلم ولكنه تنبيه إلى حرج أو ضيق أو ترك قد يكون، ولذلك اختلف الأسلوب في الضيق الواقع فعلاً في صدر النبي صلى الله عليه وسلم لما كان الضيق متعلقاً بما يقولون في آية سورة الحجر (وَلَقَدْ نَعَلْنَاكَ بِضَيْقٍ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ) (الحجر ٩٧) وليس متعلقاً بالقرآن الكريم.

ويمكننا أن ننتب من فهم دلالة لعل على الاستقبال أن ما يليها ليس فعلاً واقعاً، وقد لا يكون محتمل الوقوع إذا استحضرننا دلالة لعل في قوله تعالى: (فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا) (الكهف ٦)، فباخع: مهلك أو قاتل، وليس ثم من شك في أن هذا وذاك (القتل والإهلاك) لم يكونا من النبي صلى الله عليه وسلم، بل هما مستبعدان أن يكونا منه صلى الله عليه وسلم، ومن ثم تستريح قلوبنا إلى القول بأن هذا التحذير إنما هو تحذير من الحزن والأسف عليهم وهما أمران واقعان من الرسول صلى الله عليه وسلم بالفعل.

وعلى هذا النحو من النهي عن أن يكون في المستقبل جاء النهي عن أن يكون صلى الله عليه وسلم من الممترين أو من الذين كذبوا بآيات الله في آيتي سورة يونس (٩٤، ٩٥)، ولكن يبقى احتمال الشك قائماً في أسلوب الشرط الذي جاء فعله ماضياً مسبوقة بأداة الشرط: (إِنْ) الدالة على الشك والاحتمال، فهل يعني هذا أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم في شك هو أمر محتمل أن يكون واقعا عند مخاطبته صلى الله عليه وسلم بهذه الآية؟ إن مقتضيات اللسان العربي تبين لنا أنه ليس شكا

كائنا محققا ولكنه احتمال شك؛ ذلك لاستعمال أداة الشرط: (إن)، وإذا استحضرننا دلالة السياق وأخذنا في حسابنا المخاطب والمخاطب علمنا يقينا أن المخاطب هو الله عز وجل، الذي ينتفي معه تماما أي احتمال للشك أو الاحتمال، فهو سبحانه وتعالى علام الغيوب، ولذلك فإن دلالة الاحتمال والشك تزولان تماما عن أداة الشرط: (إن)؛ لأن دلالة الشك أو الاحتمال إنما تكونان حيث لا يكون علم من المتكلم بحقيقة الأمر: إن كان أو لم يكن في الماضي، أو إن كان سيكون أو لن يكون في المستقبل.

ثم نقف عند التعقيب في آية هود: (فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ) (هود ١٢)، ونستحضر تعقيب آية يونس (وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ) (يونس ١٠٨) فقلوه تعالى: (وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ) تعني أن الله عز وجل هو القيم بكل شيء ويبيده تدبيره، ونخلص منها إلى التأكيد لأمر الوحي في نفسه صلى الله عليه وسلم لينفذ ما أمره الله تعالى به، ولا تمنعه مسألتهم إياه الآيات، من تبليغهم ما يوحى إليه، ولذلك نجد أمر الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم بالنطق برفع هذه الوكالة عن نفسه تحبيدا لها، ودفعاً لارتباط المعجزة به صلى الله عليه وسلم، ولعل من حكمة ذلك أن يأتي هذا التعقيب في مقول القول للأمر بالفعل: قل، ثم انظر نظرة سياقية أوسع إلى كلمة الوكيل في سياق سورة الإسراء: (وَلَمَّا سَأَلْنَا لَنُدْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا) لتجد حلقة ثالثة في نفي الوكالة أن تكون من غير الله عز وجل، أو تكون لأحد على الله، وإذا استحضرننا سياق النزول وترتيبه: الإسراء ثم يونس ثم هود، وجدنا تكامل هذه الدوائر الثلاث في: نفي أن يكون للرسول صلى الله عليه وسلم بالقرآن وكيلا على الله لو شاء الله أن يذهب به من صدره صلى الله عليه وسلم، ثم نفي أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم وكيلا عليهم، ثم إثبات الوكالة لله وحده على كل شيء.

صحيح قد نجد شيئاً من الإشفاق في قلوبنا الآن إذا استحضرننا هذه الأبعاد النفسية التي يحكيها القرآن الكريم عن علاقة الرسول صلى الله عليه وسلم بالقرآن، وربما كان هذا مرده إلى أننا أصبحنا في سياق تلق بعيد عن هذه الفترة، وقد ارتبطت قلوبنا بحبه صلى الله عليه وسلم، فكيف نتصور خروجه من حرج إلى حرج ولا يغمر قلوبنا الإشفاق؟ ولكن النظرة العلمية الموضوعية تضع بين أيدينا حقيقة واقعية تتمثل في ضرورة الإعداد النفسي والتوطين لهذه النفس البشرية التي اختارها الحق سبحانه وتعالى، واصطفاها لتتحمل ثقل عبء الوحي.

ومن ثم فإن الأمر والنهي واللوم والتعنيف والتأديب وغير ذلك من مقتضيات هذا التدعيم النفسي والإعداد القلبي والتوطين والتمكين والتثبيت، فليس ثم من شك في أن مخاطبات الحق سبحانه وتعالى للرسول صلى الله عليه وسلم بالأمر بالتمسك بالقرآن تختلف عن مخاطبات المكذابين، في أنها لم تأت على سبيل الإقناع الناتج عن شك المتلقي بل على سبيل التمكين للإلهي في نفس البشري.

ولا أرى وجهاً لأن يسبب هذا الموقف حرجاً للمسلم، فالحقيقة الثابتة التي لا جدال فيها أن النبي صلى الله عليه وسلم قد تلقى القرآن وبلغه للناس، ويرتفع الحرج عن يداخله شيء من الحرج إذا تأمل موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم من القرآن باستحضار موقف إبراهيم عليه السلام في البحث عن الاطمئنان في أمر كيفية إحياء الموتى مع توفر الإيمان في قوله تعالى: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِمُ نُوْمُنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا وَاعْلَمَنَّ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (البقرة ٢٦٠)

فالتمكين هو مستوى من الاطمئنان بالمعنى الذي نفهمه من هذه المحاور، فالقلب يتوزع بين مستويات من التصديق لعل من أقصاها المشاهدة بالعيان، فهناك

مستوى الإسلام الذي هو غير مستوى الإيمان (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا)، وهناك مستوى الاطمئنان الذي هو فوق مستوى الإيمان، والاطمئنان ليس أمراً يسيراً وبخاصة فيما يتعلق بالأمر الغيبية التي لم يبلغها الإنسان بالمشاهدة والعيان وليس علمها من الممكن في عالم الشهادة.

إن بعث الاطمئنان في نفس النبي صلى الله عليه وسلم كان من الممكن أن يدفع المكذبين إلى الاحتجاج عليه صلى الله عليه وسلم بذلك، ولكن - كما أشرنا من قبل - إن الحجة القرآنية لا تهتم بما يمكن أن يقال، فإن مسار المعجزة مسار مخالف لرغبات المكذبين، فالقرآن من بداية نزوله يتحداهم في رغباتهم التي يطلبونها أو يقترحونها، وقد أوضحنا هذا في الوجه الآخر للتحدي الذي عرضنا له في حديثنا عن التحدي، فالخطاب القرآني خطاب الإعجاز والتحدي وليس خطاب الاستمالة أو المطاوعة، ومن ثم لا نجد أثراً للكيفية التي كان من الممكن أن يتلقى بها المكذبون هذا الوجه من الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم، تلقي شك وريب وكأنه حجة معهم تؤيد تكذيبهم.

لعلنا لا نجانب الصواب إذا استنتجنا أن البطاء من خصائص التمكين، وأن التمكين بدوره يتعلق به الاستمرار والدوام للشيء الذي مكن له، ولعل في هذا حكمة استمرار المعجزة وبقائها، فلم تكن الاستجابة سريعة، وانتفاء سرعة الاستجابة من خصائص المعجزة القرآنية، ولعله يتوافق مع بقائها واستمرارها، ثم إن استمرار المعجزة ودوامها يرتبط بأمر:

- طبيعتها اللغوية.
- وظيفتها.
- الفصل بينها وبين الرسول المؤيد بها.

إن طبيعة المعجزة القرآنية وكونها معجزة لغوية لا تقتضي بموت الرسول صلى الله عليه وسلم المتلقي الأول للقرآن من البشر المؤيد بالمعجزة، وهذا يعني أن طبيعة المعجزة يرتبط به الاستمرار والدوام والبقاء، فتأمل هل بقي من معجزة موسى عليه السلام بصورتها المادية شيء؟ إن المعجزة عند الأنبياء السابقين موقوتة محدودة بحدود زمانية هي حدود حياة الرسول المؤيد بهذه المعجزة، أما القرآن فإنه إعجاز دائم ودلائله لا تنقطع، استمرار القرآن واستمرار دلائل إعجازه، فعجائبه لا تنقضي: فعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال " إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ مَأْدِبَةُ اللَّهِ، فَتَعَلَّمُوا مِنْ مَأْدِبَتِهِ مَا اسْتَطَعْتُمْ، إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ هُوَ حَبْلُ اللَّهِ الَّذِي أَمَرَ بِهِ، وَهُوَ النُّورُ الْبَيِّنُ وَالشِّقَاءُ النَّافِعُ، عِصْمَةٌ لِمَنْ اعْتَصَمَ بِهِ، وَنَجَاةٌ لِمَنْ تَمَسَّكَ بِهِ، لَا يَعْوجُّ فَيَقْوَمَ، وَلَا يَزُوعُ فَيُسْتَعْتَبَ، وَلَا تَنْقُضِي عَجَائِبُهُ، وَلَا يَخْلُقُ عَنْ رَدٍّ، أَثْلُوهُ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَأْجُرُكُمْ بِكُلِّ حَرْفٍ مِنْهُ عَشْرُ حَسَنَاتٍ، لَمْ أَقُلْ لَكُمْ: أَلَمْ حَرْفٌ وَلَكِنَّ أَلِفَ حَرْفٌ وَلَا مِ حَرْفٌ وَمِيمٌ حَرْفٌ. " (١)

وأما عن وظيفة المعجزة القرآنية فإنها تختلف عن وظيفة المعجزات المادية السابقة، فوظيفة المعجزات السابقة هي تحقيق التصديق برسالة الرسول المؤيد بها وتصديق ما يدعو إليه، ثم تقف غايتها عند هذا الحد، أما القرآن الكريم فهو المعجزة وهو منهج الدين في الوقت نفسه، فنلاحظ أيضاً أن مقومات منهج الدين في المعجزة نفسها، فجوانب المنهج الإسلامي جميعها نزلت في هذه الصياغة اللغوية المعجزة، من عقائد وعبادات ومعاملات وأخلاق، وهذا يعني أن استمرار المعجزة بذاتها هو استمرار لهذه المنظومات التشريعية، أي إن ارتباط المنهج بالنص المعجز المحفوظ هو حفظ للمنهج ذاته، فالقول المعجز الدائم هو نفسه القول الذي بسط هذه الشريعة بجوانبها

(١) سنن الدارمي، باب فضل من قرأ القرآن ٣٣٧٨، المعجم الكبير للطبراني ٨٥٦٧، المستدرك

على الصحيحين للحاكم، باب أخبار في فضائل القرآن ١٩٩٨م

المختلفة، ومن ثم فالقرآن الكريم هو خاتم المعجزات الذي يحمل خاتم المناهج والشرائع.

أما الفصل بين المعجزة القرآنية والرسول المؤيد بها فهو من دواعي استمرارها وضرورات بقائها، فكل المعجزات السابقة ارتبطت بوجود الرسل وانتهت بنهايتهم، فمع الزمن تبهت هذه المعجزة وتخدم جذوتها في النفوس، لأنها تتحول من الوجود الفعلي إلى الوجود على مستوى الرواية والحكي، وسنقف عند حكمة الفصل بين الرسول صلى الله عليه وسلم والمعجزة في المبحث التالي.

المبحث الخامس: الرسول والمعجزة

(الاستمرار من مقتضيات خصوصية خاتم المعجزات)

إن طبيعة المعجزة وغاية الرسالة التي تحملها، وكونهما خاتم الرسالات والمعجزات يقتضي فصل الرسالة والمعجزة عن الرسول البشر المكلف بالتلقي والتبليغ، لأن حياة الرسول صلى الله عليه وسلم محدودة زمنياً، أما المعجزة والرسالة معا فباقيتان، ولم يكن الفصل أمراً استنتاجياً مستتباً من الأحداث بعد موته صلى الله عليه وسلم ولكن هذا الفصل كان أمراً مكرراً في حياته أثناء مهمة التلقي والتبليغ، فليست هناك حجة أقوى في حجبتها من القرآن الكريم، بذاته وبالطريقة التي نزل بها وبالمرحل التي نزل فيها، فالقرآن وحده تكون المواجهة ويكون التحدي وتكون الرسالة ويكون المنهج ويكون التبليغ ويكون به التذكير والإنذار، يقول ربنا عز وجل: (نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ) (ق ٤٥)، ويقول سبحانه وتعالى: (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ) (التوبة ٦).

أشرنا قبل قليل إلى أن الوحي أمر إلهي خالص وهذا يعني أنه غيب، كما يقتضي أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم البشر على غير دراية بتصور كامل للقرآن الكريم، ولا للمراحل التي سينزل فيها، ولذلك جاء الأمر المتكرر له صلى الله عليه وسلم بتبليغ ما أوحى إليه منه، ولعل هذا يُبرر بتخفيف المعاناة البشرية الناتجة من غياب التصور الكامل للرسالة التي كلف بتبليغها، فالبشري يحتاج إلى تصورات كاملة في ذهنه، وهذا ما نفاه القرآن الكريم؛ لأنه فوق تصورات البشر، ومن هنا كان التأكيد على تحييد رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القرآن، أي فصل الرسالة عن

الرسول، فإله وحده يعلم ما تجري به الأمور، وهو وحده سبحانه ينزل الآية التي أرادها بالكيفية التي أرادها، ومن هنا شاع تركيب أسلوب القصر في الآيات التي عرضت لموقف الرسول صلى الله عليه وسلم من الرسالة، وموقف المكذبين منها، وموقف الرسول صلى الله عليه وسلم من هؤلاء المكذبين، كما شاع أن يأتي هذا القصر ضمن مقول القول للأمر بالفعل (قل) الذي يعدد مستويات الخطاب، فهو خطاب من الله عز وجل لرسوله صلى الله عليه وسلم متضمنا خطابا في مقول القول للمكذبين، وقد جاءت هذه الأساليب مؤكدة قصر مهمة الرسول صلى الله عليه وسلم على تلقي الرسالة، وقصره صلى الله عليه وسلم على الإبلاغ والتبليغ وما يرتبط بالإبلاغ والتبليغ من الإنذار والتذكير، وهذا في إطار تحديد مهمة الرسول صلى الله عليه وسلم ومهمة المعجزة.

إن المتتبع لآيات القرآن الكريم في تحديد هذه العلاقة بين الرسول صلى الله عليه وسلم والمعجزة يتبين أن مهمة الرسول صلى الله عليه وسلم محدودة على مستوى الحال والسلوك وعلى مستوى الزمن، ثم إن المتتبع لمسار الدعوة الإسلامية يجد مهمة الرسول صلى الله عليه وسلم أيضا محدودة مكانيا، فهذه المهمة محدودة على مستوى الزمن بحياته صلى الله عليه وسلم، ومحدودة على مستوى المكان بأمر القرى ومن حولها، بالجزيرة العربية وبخروج يسير خارج هذه الحدود، ولكنها في كل الأحوال محدودة على مستوى المكان، وهاتان حقيقتان لا جدال فيهما، أما ما يحتاج الوقوف والإبانة هو محدودية مهمته صلى الله عليه وسلم على مستوى الحال؛ لأن هذا المستوى هو الذي يتعلق بقضية الإعجاز، ولكن ماذا نقصد بالحال؟ نقصد بالحال هنا طريقة الدعوة ومنهجها، أي المنهج الذي تتواصل به وليس المنهج الذي جاءت لإقراره، ولعل أظهر ما نجده من مظاهر محدودية الحال هو تحييد الرسول صلى الله عليه وسلم عن المعجزة.

يأتي هذا التحييد على مستويين من الخطاب تابعين للغاية منهما: مستوى إقرار حقيقة الفصل بين المعجزة (الرسالة) والرسول، وهذا الإقرار يتوزع بين إقرار هذه الحقيقة في نفسه صلى الله عليه وسلم من جانب، وتبليغها للناس عسى أن تستقر في نفوسهم من جانب آخر، ومستوى إقرار حقيقة تابعة تتعلق بموقفه النفسي صلى الله عليه وسلم من المكذبين المعاندين، ففي التحييد ما يمنعه من الحزن والإشفاق، أي تحية التأزم النفسي عنه صلى الله عليه وسلم بسبب بطء الاستجابة، ومن زاوية أخرى يمكننا القول بأن المستوى الأول هو مستوى وجود المعجزة، ومستوى إنزال المعجزة وما يتعلق به من كونها على هذه الهيئة وبهذه الطريقة، وما يترتب على هذا من مخالفة أطروحات المكذبين عن بدائل أخرى وطلبهم آيات كونية أو مادية، ويسلك القرآن الكريم مسلك التحييد التام للنبي صلى الله عليه وسلم عن أية مسئولية عن المعجزة، أما المستوى الآخر فهو مستوى التبليغ وما يتطلبه التحييد في هذا الموقف من الامتناع عن طاعتهم والامتناع عن إكراههم والامتناع عن الحزن عليهم حال تكذيبهم وإصرارهم على الكفر، أي عزل الأثر النفسي البشري للرسول صلى الله عليه وسلم تجاه المكذبين بشتى صورته وأشكاله.

وقد أشرنا إلى أن المستوى المتعلق بمسئولية الرسالة ينطوي على نمطين من الخطاب لتحقيق غايتين، فأما إقرار هذه الحقيقة في نفسه صلى الله عليه وسلم فقد جاء الخطاب فيها من الله عز وجل لرسوله صلى الله عليه وسلم خطابا مباشرا، وأما إقرار هذه الحقيقة في نفوس الناس فقد جاء في مقول القول للأمر بالفعل: (قل)، وبيان ذلك على النحو التالي:

١ - إقرار الحقيقة في نفسه لإقرار حقيقة الاتباع للقرآن الكريم، وإقرار حقيقة أن الدعوة إنما تكون بالقرآن، وأن التواصل إنما يتحقق بالقرآن، وأن الأثر والتأثير إنما هو للقرآن، فعمل في هذا تثبيثاً لليقين بالمعجزة في نفسه صلى الله عليه وسلم، ومن هنا

تحديد مهمته صلى الله عليه وسلم في التذكير والإنذار والإبلاغ، فيأتي إقرار حقيقة الفصل بين المعجزة والرسول في نفسه صلى الله عليه وسلم تحقيقاً لتحبيده ص في مهمة التوصيل، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى يأتي الإقرار لهذه الحقيقة تخفيفاً على النبي صلى الله عليه وسلم من عبء الدعوة، وما يتبع هذا العبء من الحزن عليهم والأسف والحسرة الناتجة من عدم الاستجابة، إنه بعثٌ للاطمئنان في نفس النبي صلى الله عليه وسلم بأن الاستجابة ستتحقق، وأن عناد المعاندين لن يؤثر إلا عليهم في عاقبتهم، وأن هذا القرآن حجة عليهم وإنذار لهم، إن في هذا التحديد تحييد لنفسه صلى الله عليه وسلم عن طاعتهم أو إكراههم أو الحزن عليهم.

٢ - وأما إقرار هذه الحقيقة للناس فنجد فيها التأكيد الضمني على بشرية النبي صلى الله عليه وسلم؛ حتى يكفوا عن سؤاله التبديل والتغيير في المعجزة، أو على الأقل للرد عليهم في سؤالهم إياه هذه المعجزات والآيات، وتخليصاً له صلى الله عليه وسلم من المواجهة، ليواجهوا المعجزة بخصائصها من القدرة والدوام والبقاء.

وإن كان لنا أن نضيف أن النمطين من الخطاب يحملان ضمناً خطاباً ضمناً، فالقرآن الكريم - كما ذكرنا - خطاب متعدد المستويات، فعلى حين يأتي الرسول صلى الله عليه وسلم المخاطب المباشر في الآيات التي يخاطبه بها الحق سبحانه وتعالى، فإن الناس يأتون مخاطباً ضمناً، وعلى حين يأتي الناس مخاطباً مباشراً في الآيات التي جاء الخطاب مقول القول، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم يأتي فيها مخاطباً ضمناً، وليس ثم من شك عندنا في أن مستويات الإقناع تبدأ بالرسول صلى الله عليه وسلم نفسه على سبيل التمكين والتنشيت وليس على سبيل المحاجة التي تنتزع بين طرفين، ولنتدبر الصياغة القرآنية لمستويي الخطاب على النحو التالي:

أولاً: آيات الخطاب المباشر للنبي صلى الله عليه وسلم.

فالأمر بالاتباع هو نهي ضمنى عن الابتداع، وما الابتداع هنا سوى نمط من إعمال العقل وفق مقتضيات قد يراها الرسول صلى الله عليه وسلم البشر ملائمة للتواصل مع المشركين، ولكن لو حدث هذا التدخل العقلي فإنه ربما يكون - بمنطلقاته البشرية - خطاب استمالة وموامة، ولو كان كذلك لسار في مسار ضدي للمعجزة التي نبهنا دائماً أن خطابها خطاب القوة والتحدي وليس خطاب الموامة والاستمالة: (اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ (١٠٦) وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ (١٠٧) (الأنعام)، وتأمل الأمر بفعل الإعراض الذي يبرر الأمر بفعل الاتباع، فلو كان التخلي عن الاتباع بغرض استمالة المشركين فإن استمالتهم هذه ليست بذات بال عند الله تعالى، ولو كانت بذات بال عند الله تعالى لشاء لهم ألا يشركوا، ولذلك فإن الله تعالى لم يشأ لهم ألا يشركوا، وبذلك يأتي أسلوب الشرط الدال على امتناع مشيئة الله عدم إشراكهم مدعماً للإعراض عنهم، فألا يشاء الله ألا يشركوا هو إعراض من الله تعالى عنهم، ومن ثم لزمك الإعراض عنهم، ومن ثم لزمك اتباع ما أوحى إليك، ثم تحدد الآية في التعقيب على أسلوب الشرط مهمة الرسول صلى الله عليه وسلم في علاقته بالمشركين، وذلك بنفي أن يكون صلى الله عليه وسلم مسئولاً عنهم، بنفي أن يكون الله عز وجل قد جعله حفيظاً عليهم، ونفي أن يكون هو صلى الله عليه وسلم وكيلاً عليهم، ومن ثم فليس عليه صلى الله عليه وسلم سوى أن يتبع ما أوحى إليه.

ويمضي الخطاب القرآني مؤكداً هذه الحقائق بأساليب مختلفة إقراراً لهذه الحقيقة في نفسه صلى الله عليه وسلم، وفي التأكيد الدائم تعهداً لتوطين نفسه صلى الله عليه وسلم على الحقيقة الإلهية التي أنزل بها القرآن، وما تتضمنه من التأكيد على مسئوليتهم عن أن يهتدوا أو لا يهتدوا، وأن هذا الأمر لا قيمة له عند الله عز وجل، ثم

نفي مسئولية الرسول صلى الله عليه وسلم عنهم: (إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ) (الزمر ٤١)، فتجد الأسلوب الخبري في مستهل الآية المؤكد لحقيقة القرآن وإنزاله بالحق، متبوعا بأسلوب الشرط الدال على استواء أمرى الهداية والضلال في موقف الناس جميعا، والمنعكس على قلة أهمية موقف المشركين من الضلال وإيثارهم البعد عن الهداية، في عبارة تنفي أن يكون لأي من الموقفين قيمة عند الله عز وجل، فإن نتيجة هذا الموقف أو ذلك تعود على الإنسان نفسه، ثم تأتي الآية بالتعقيب المتكرر الذي ينفي أية مسئولية للنبي صلى الله عليه وسلم، تأكيدا لتحبيده صلى الله عليه وسلم في تلقي ما أنزل إليه وفي إبلاغه.

وقد جاء التحديد بأسلوب القصر في قوله تعالى: (فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ) (هود ١٢) فمهمتك بالنسبة لهؤلاء المكذبين المصرين على عنادهم وشركهم، الذين لم يشأ الله تعالى لهم ألا يشركوا تتحصر في أنك نذير، ولست إلا نذير، ونلاحظ أن تخصيصهم بمهمة الإنذار هنا دون مهمة الإبلاغ أو التبشير؛ لأنه لم يعد يجدي معهم الإبلاغ، ولا يتوافق معهم التبشير، ومن ثم تتحصر مهمتك انحصارا تاما في الإنذار بهذه الحجة القرآنية.

ثم نجد خطابا مغايرا للتحديد يتخذ من التأكيد على انقطاع التواصل بين الرسول صلى الله عليه وسلم والمشركين وسيلة لتمكين حقيقة تحبيده صلى الله عليه وسلم في مهمة التواصل في قوله تعالى: (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَفُصُّ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ) (٧٦) وَإِنَّهُ لَهْدَىٰ وَرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ (٧٧) إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ (٧٨) فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ (٧٩) إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ

الْمَوْتَى وَلَا تُسْمِعُ الصَّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ (٨٠) وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمَى عَنْ ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تُسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ (٨١) (النمل)

والتحديد هنا بنفي القدرة على الإسماع نتيجة لفساد استقبالهم، فقد شاءوا لأنفسهم ألا يهتدوا، ولم يشأ الله لهم ألا يضلوا، فكانوا بذلك في موضع الموتى والصم الذين لا يسمعون، ولذلك فإنك لن تسمعهم لفقدانهم أداة التواصل التي من شأنها الاستقبال، وعلى هذا تنتفي عنه صلى الله عليه وسلم مهمة أن يهدي العمي عن ضلالتهم، فنفي أن يُسمع وأن يهدي صلى الله عليه وسلم تحييد له عن مسئولية الإسماع والهداية، ومن ثم يأتي أسلوب القصر محددًا تحقيق غاية الإسماع في إسماع من يؤمن بآيات الله عز وجل الذين تحقق منهم الإسلام وتحقق لهم فهم مسلمون.

ونجد التحييد نفسه في سورة الروم، فبعد نفي أن يكون ثم استجابة لما طلبوه من نزول آية مادية غير القرآن، وما بينه الله من حالهم من الكفر والتكذيب والعناد حتى لو نزلت آية، يبين الحق سبحانه وتعالى انتفاء التواصل مع غير المؤمنين بالقرآن، لو نزلت آية، (فَأِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تُسْمِعُ الصَّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ (٥٢) وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمَى عَنْ ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تُسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ (الروم ٥٣)).
وتجد الحجة نفسها بأساليب متعددة تعتمد على إظهار الثنائيات الضدية في أساليب خبرية متلاحقة تنفي استواء هذه الأضداد: (وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ (١٩) وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ (٢٠) وَلَا الظُّلُّ وَلَا الْحَرُورُ (٢١) وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ) (فاطر)، ونفي استواء علاقات التضاد المتلاحقة يدعو للتدبر والتأمل في المواقف المتباينة التي ترسخ في نفسه صلى الله عليه وسلم الحياد في مسئولية الإبلاغ؛ لأنه ليس ثم تقصير منه صلى الله عليه وسلم في أداء مهمة الإبلاغ ولكنها مسئوليتهم، ثم تأتي مسئولية الإسماع مقترنة بالقدرة على الإسماع، فمطلق القدرة لله تعالى، أما أنت فقدرتك محدودة، ويتأسس على محدودية القدرة محدودية المسئولية

عن الإسماع: (إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ (٢٢) إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ (٢٣) (فاطر) فالله تعالى وحده يسمع من يشاء، وتلاحظ دلالة حرف الجر الزائد في خبر المبتدأ المنفي: (أنت) على التأكيد على انتفاء القدرة على الإسماع للموتى، وذكر الموتى بالاسم الموصول المتبوع بجملة الصلة (من في القبور) فيه استحضار للبعد المكاني الذي يكون فيه الموتى، ففيه مزيد من التأكيد على انتفاء القدرة على الإسماع، ومن ثم يؤكد الحق سبحانه وتعالى على تحديد مهمته صلى الله عليه وسلم في الإنذار بأسلوب القصر، فهو صلى الله عليه وسلم ليس إلا نذيرا بالنسبة لهؤلاء المكذبين المعاندين، إن مهمته صلى الله عليه وسلم تقتصر اقتصارا على الإنذار وتتحصر انحصارا فيه، أما فيما يتعلق بمطلق إرسالك فمهمتك تتحدد في: (إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ) (فاطر ٢٤).

وعلى هذا تسير آي القرآن الكريم في تحديد المهمة وتحييد الذات الإنسانية للنبي صلى الله عليه وسلم عن المسئولية (وَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعْدُهُمْ أَوْ نتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ) (الرعد ٤٠)، فتلاحظ أن أسلوب القصر سمة أسلوبية سائدة في تحديد المهمة، وقد جاء أسلوب القصر هنا مركبا من أسلوبين، فدلالة إنما على القصر تجدها متبوعة بدلالة تقديم الجار والمجرور (الخبر) على المبتدأ المعرفة (البلاغ)، وهذا يعني قصر مسئوليته صلى الله عليه وسلم على البلاغ، وتبين أن دلالة القصر تقف عند حدود العلاقة بهؤلاء المكذبين الضالين؛ لانتفاء أن يكون على الحساب فقط، ولكن عليه سبحانه الحساب فيما يتعلق بموقف هؤلاء، وما يتبع الحساب من عقاب وعذاب؛ لأن تركيب القصر بالتقديم والتأخير امتد إلى كلام الحق عنه سبحانه وتعالى.

ثانيا: آيات مقول القول:

أشرنا إلى أن هذا النمط من الخطاب يأتي في مقول القول للأمر بالفعل: (قل)، وهو يشتمل على كثير من الحقائق التي جاءت في النمط السابق، بيد أن هذه الحقائق قد جاءت هنا في سياق الحاجة بينه صلى الله عليه وسلم وبين المكذبين، وقد جاء فيها النبي صلى الله عليه وسلم مخاطبا ضمنيا؛ لأنه مستهدف بتمكين تلك الحقائق في نفسه صلى الله عليه وسلم تحييدا وتثبيتا، ونجد في هذا النمط التأكيد الدائم على بشرية النبي صلى الله عليه وسلم؛ حتى يكفوا عن سؤاله التبديل والتغيير في المعجزة، أو على الأقل للرد عليهم في سؤالهم إياه هذه المعجزات والآيات، وتخليصا له صلى الله عليه وسلم من المواجهة، ليواجهوا المعجزة بخصائصها من القدرة والدوام والبقاء.

وأنبه إلى الإبلاغ بمقول قول الأمر بالفعل (قل) يحمل دلالة التحييد، وذلك بقصر مهمته صلى الله عليه وسلم ضمنيا على نقل مقول القول مضمنا الفعل نفسه، وما في هذا من تأكيد للاتباع المطلق، وتحتيته صلى الله عليه وسلم عن مهمة تحقيق الاستجابة عندهم، وتحتيته صلى الله عليه وسلم عن الإكراه أو التودد أو التلطف أو الحزن عليهم حال تكذيبهم وعنادهم وإصرارهم على الكفر.

والتحديد في مقول القول بالمصرح فيه بالأمر بالفعل (قل) يبين لنا حقيقة أن القرآن رسالة مركبة متعددة المخاطبين، فهذا النمط من الخطاب يحمل دلالة إقرار الرسول صلى الله عليه وسلم بالتحديد، كما يحمل رسالة ضمنية إلى المكذبين بحياده صلى الله عليه وسلم، كما يحمل رسالة مفتوحة للمصدقين على مر الزمن بما كان عليه صلى الله عليه وسلم من حياد في مسائل التلقي والتبليغ:

فقد جاء الأمر بالفعل (قل) في مواقف الحاجة ردا على مقول قولهم الذي يطلبون فيه آية مادية: (وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ٢٠٣) (الأعراف ٢٠٣)

ليتحقق بمقول قوله صلى الله عليه وسلم الاتباع المطلق لما يوحى إليه، وما يتضمنه من إعراض عن طلبهم، وما يتضمنه أيضا من المواجهة الضمنية بالمعجزة القرآنية التي هي شأن إلهي خالص، وتلاحظ دائما بناء فعل الوحي لما لم يسم فاعله مضارعا أو ماضيا ومجيء ياء المتكلم مسندا إليه (نائب فاعل)، أي مفعولا به في المعنى واقعا عليه فعل الوحي.

وفي سياق المحاجة نفسه جاء قوله تعالى في سورة العنكبوت: (وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ) (العنكبوت ٥٠) إذ جاء مقول القول صارما في أسلوب القصر المتتاليين مؤكدة دلالة التحديد في إنزال الآيات بقصر الآيات التي يريدونها على كونها من عند الله، ثم يأتي القصر التالي محددًا موقفه صلى الله عليه وسلم في أنه نذير.

ويتكرر الأمر بالفعل (قل) في آية واحدة سورة الأنعام: (قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَتَيْنَكُمْ لَتَسْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ) (الأنعام ١٩)، وقد تعدد الأمر بالفعل (قل) لتعدد القضايا، وهذه القضايا تتعلق بالوحدانية وقد جاء القرآن في سياق تحديد علاقته صلى الله عليه وسلم به، على النسق نفسه من إسناد الفعل لنائب الفاعل الذي هو ضمير المتكلم دائما العائد عليه صلى الله عليه وسلم.

ويأتي الأمر بالفعل (قل) في سورتي يونس وهود في سياق المحاجة مع المكذبين فيتحقق بالفعل (قل) ومقول قوله تحييد النبي صلى الله عليه وسلم تحييد تنزيه عن ادعاء الافتراء الذي قال به المكذبون، إذ يأتي مقول قوله صلى الله عليه وسلم ردا على مقول قولهم: (وَإِذَا تَتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا انْتِ بِقُرْآنٍ

غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَلَهُ قُلْ^١ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (يونس ١٥)، ونلاحظ توافق الأمر بفعل القول (قل) مع (من تلقاء نفسي) في تحييد الذات تماما، والتأكيد على مطلق الاتباع، ثم يأتي التعقيب (إني أخاف) مؤكدا على ذلك بإدخال الحالة النفسية ضمن مقول القول الموحى إلى النبي صلى الله عليه وسلم من ربه عز وجل، ففي الإعلان عن هذه الحالة إظهار لهم بالتحديد المؤكد على التنزيه عن الافتراء.

ثم يوحى الحق سبحانه وتعالى إلى نبيه بالحجة العقلية في مقول القول أيضا: (قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ) (يونس ١٦) ليلفتهم إلى أنفسهم ليتدبروا هذه الحقيقة الماثلة بين أيديهم ليستنتقهم بالشهادة في إعمالها بما تقتضيه عقولهم التي يلفتهم إليها في خطاب القوة والتحدي بالسؤال الذي يحمل دلالات اللوم والتوبيخ والاستثارة والدفع والتحفيز إلى التفكير، ثم يعقبه السؤال أيضا الذي يضم موقفين معا: (الكذب والتكذيب): فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ (١٧) فالكذب بالافتراء والتكذيب بالإنكار، والسؤال هنا يفيد النفي القاطع لاحتمال وجود من هو أظلم ممن يأتي بهذين السلوكين: الكذب والتكذيب.

ثم يأتي مقول القول محدد الرد في محاجة المكذبين الذين يدعون افتراء القرآن، فبعد قطع الحق سبحانه وتعالى بأن القرآن بذاته فوق هذا الاتهام: (وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ) (يونس ٣٧) يأتي سياق المحاجة مضمنا مقول قول المكذبين وتحديد الرد عليهم تحديدا صارما في مقول القول المأمور به رسول الله صلى الله

^١ توافق الأمر بفعل القول مع : من تلقاء نفسي — تحييد الذات تماما ، والتأكيد على مطلق الاتباع ثم يأتي التعقيب إني أخاف مؤكدا على ذلك.

عليه وسلم: (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَضَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (يونس ٣٨)، وقد أشرنا من قبل إلى أن مقول قوله صلى الله عليه وسلم المحكي هنا جاء في سياق المحاجة وليس في سياق التحدي، وفي هذه الصياغة نفسها والسياق نفسه جاءت آية سورة هود: (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَضَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (هود ١٣).

ثم يأتي ختام السورة مؤكدا قضايا التحييد والحياد في التبليغ بالأمر بالفعل (قل): (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ) (يونس ١٠٨) ثم بالأمر الصريح للنبي صلى الله عليه وسلم بالاتباع المطلق مردوفا بالأمر الصريح بالصبر: (وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ) (يونس ١٠٩) لتتوافق نهاية السورة مع ما جاء في أولها من أن الذي أوحى إليه (رجل منهم) (أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ رَجُلٍ مِنْهُمْ^١ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاجِرٌ مُبِينٌ) (يونس ٢) تأكيدا على بشرية الرسول صلى الله عليه وسلم، وفصلا بينه وبين الحجة والمعجزة والرسالة فصل احتراز من الاتهام بالابتداع والافتراء وليس فصلا مطلقا.

ويأتي التأكيد على بشرية صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا) (الكهف ١١٠)، وفي قوله تعالى: (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ) (فصلت ٦) ونلاحظ تكرار أسلوب القصر وما يتحقق به من الصرامة في التأكيد على بشرية صلى الله عليه وسلم ومثليته لهم، ثم بيان موقفه الحيادي من المسؤولية عن المعجزة

^١ توافق " رجل منهم " مع نهاية السورة التي تؤكد على بشرية الرسول صلى الله عليه وسلم.

الذي يأتي غالبا في الجملة الفعلية التي يأتي ذكره صلى الله عليه وسلم مفعولا به للفعل يوحى.

وهذا الوحي نراه في صياغة أخرى في مقول القول أيضا: (قُلْ إِنَّمَا أُنزِلُكُمْ بِالْوَحْيِ وَلَا يَسْمَعُ الصَّمُّ الدُّعَاءَ إِذَا مَا يُنذَرُونَ) (الأنبياء ٤٥) بأسلوب القصر أيضا الذي جاء القصر فيه على حدث الإنذار المقيد بالوحي وليس بشيء غيره.

الفصل الثالث

مقدمة في

البلاغة الخاصة

المبحث الأول: خصوصية بلاغة القرآن العظيم

لا توجد قواعد بلاغية ثابتة تصلح للتطبيق على كافة الظواهر، والقاعدة المستنبطة من استقراء خطاب معين لا تصلح بالضرورة للتطبيق على سائر أنواع الخطاب، ومن ثم لزم أن تتسم المداخل النظرية (ولا نقول القواعد) في الدرس البلاغي بالمرونة والنسبية، وهذا يعني أن تطبيقها ينبغي أن يكون تطبيقاً نسبياً، أي يختلف التطبيق من ظاهرة إلى أخرى، كما يختلف في الظاهرة الواحدة من خطاب إلى آخر، ومن ثم يتخفف البحث البلاغي التطبيقي من المعيارية ويدخل دخولا آمناً في الدراسات الوصفية.

فالظواهر قد تكون واحدة على مستوى التصنيف والتعريف، ثم تكون القوانين التي تحكم تعريفها وتصنيفها واحدة، ولكن في عملية التطبيق والتحليل نجد أنه من أهم الخطوات المنهجية أن يراعي المحلل خصوصية السياقات، كما يراعي خصوصية أنماط الخطابات المختلفة، ومن هنا نقول إن التحليل البلاغي يقوم على تتبع الظواهر، وليس على تطبيق القواعد على الظواهر، فإذا اقتصر الدرس البلاغي على تطبيق القواعد على الظواهر فسيؤدي ذلك إلى استمرار الجمود والعقم، إذ سيقف بالدرس البلاغي عند حدود التماس الشواهد والأمثلة، ثم إنه سيحول - وهذا هو الأخطر - دون الالتفات إلى دراسة خصائص الظواهر البلاغية في الاستعمال الفعلي في الخطابات المختلفة.

والحق أننا لا نعدم وجود هذا التتبع في الدرس البلاغي العربي القديم، ولكن الأمر عند البلاغيين المتأخرين قد آل إلى التقعيد والتقنين، ثم استقر هذا المسلك فيما نُطلق عليه البلاغة المدرسية في أيامنا هذه.

وهذا يعني أن كل ما اكتسبته من معرفة بالقواعد والقوانين والتصنيفات والتقسيمات إنما هو خلفية معرفية تساعد في تكوين خبرة مكتسبة وتنمية مهارة وتحقيق ملكة تتكون بالدربة والمران، وتوَهَّل المحلل البلاغي لعملية تتبع الظواهر، التي هي: تتبع خواص الأساليب البلاغية في أنماط الخطاب المختلفة.

إن تتبع الظواهر البلاغية مرهون بمعرفة الغاية من الخطاب، لأن الدرس البلاغي هو في حقيقته بحث في كيفية أداء الاستعمال الخاص للغة في خطاب معين لكي يحقق الغاية من هذا الخطاب، ومن ثم يتحدد البحث البلاغي في القرآن الكريم في أنه بحث في كيفية أداء اللغة القرآنية للغايات التي أنزل الله تعالى القرآن الكريم لتحقيقها.

ومن ثم يصبح من أهم أهداف التحليل البلاغي الوقوف على خصوصية أنواع الخطاب المختلفة بإجراء التتبع الوصفي للظواهر في النص أو النصوص موضوع الدراسة، ثم إن عملية التتبع تمر بمراحل:

١ - رصد الظواهر وتصنيفها، ويدخل الإحصاء أساساً جوهرياً في خطوة الرصد.

٢ - تحليل الظواهر، ويضمن تحليل نتائج الإحصاء.

٣ - تعليل الظواهر، وربطها بالغاية وبالسياق.

إن إلحاحنا على القول بأن لكل خطاب خصوصيته البلاغية لا يتعلق بالخصوصية البلاغية للقرآن الكريم وحده، ولكن يتعلق بأنواع الخطاب المختلفة، وهذا يتطلب أن يكون الدرس البلاغي (التحليل البلاغي) نابعاً من رصد الظواهر الخاصة في كل نمط من أنماط الخطاب المختلفة، فالقواعد البلاغية والقوانين المستنبطة من بلاغات مختلفة لا تصلح للتطبيق على سائر أنواع الخطاب، ولكنها في الوقت نفسه ليست فاقدة الجدوى، ولكن من الأجدي أن نقصر جدواها على أنها تعيننا على الوقوف على السمات العامة التي تجمع بين أنماط الخطاب (القرآني وغير

القرآني)، ثم نكون بعد هذا مطالبين بالوقوف على السمات الخاصة لكل نمط على حدة ، وليس ثم من شك في أن الوقوف على السمات الخاصة يتطلب مرونة في النظرية البلاغية تتناسب ، وتستوعب الاختلافات النوعية بين استعمالات الظواهر ، وهذا يعني أنه مع كل قراءة (تحليل) لنص (لظواهر في نص) تكون إعادة نظر في القاعدة البلاغية نفسها ، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى استنباط القواعد الخاصة لكل نمط من أنماط الخطاب.

إن التفكير البلاغي العربي لم يضطلع بهذه الرؤية المنهجية في الدرس البلاغي، فانصرف أكبر جهد الدرس البلاغي العربي - عند المتأخرين بعد القرن السادس الهجري - إلى تفعيد القواعد والتماس الشواهد لها^(١)، وقد تبع هذا المسلك الحكم بالقيمة: الاستحسان والاستهجان، الجودة والرداءة، وبخاصة في تناول النقدي للنصوص وفق معايير البلاغة، وهو - وإن كان محكوماً

(١) وقد أشار د. محمد عبد المطلب إلى فارق جوهري يميز منشأ البلاغة العربية من حيث المعيارية والوصفية بقوله: " إن معظم هذه المباحث -يعنى البلاغية- قام على أساس وصفي من دراسة النماذج الأدبية الراقية للشعراء والناثرين، وقبل هؤلاء وأولئك دراسة النموذج القرآني باعتباره المثل الأعلى في الأداء الفني الذي يبلغ مرتبة الإعجاز، وكان رصد أوجه الحسن في الأداء الفني بكل ألوانه المعروفة هو بداية الدرس البلاغي والنقدي القديم" ، ولكنه إذا كان يشير بذلك إلى فارق يميز نشأة البلاغة العربية في اعتمادها على وصف الظواهر واستقرائها، فإنه يقرر أيضاً أن مبدأ الوصفية لم يسلم طويلاً: "حيث انقلب إلى معيارية خالصة، اعتبر فيها البلاغيون أنفسهم أوصياء على الإبداع الأدبي من خلال توصيات قننوها وجعلوها سيقاً مسلطاً على رقاب الأدباء" ، وبذلك انتهى الأمر بالبلاغة العربية القديمة أيضاً إلى الطابع المعياري، مما أصابها بالقصور الذي أتاح للأسلوبية الحديثة أن تكون وريثاً شرعياً للبلاغة القديمة؛ ذلك أن الأخيرة وقفت في دراستها عند حدود التعبير ووضعت مصطلحاته وتصنيفها، وتجمّدت عند هذه الخطوة" ، د. محمد عبد لمطلب:

البلاغة والأسلوبية، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٩٤م، ص ٢٥٨، ٢٥٩

بمقدماته النقدية - فإنه لا يخلو من كونه استثماراً لمعايير البلاغة، ولك في كتابي الموازنة للآمدي والوساطة للقاضي عبد العزيز الجرجاني أوضح شاهد على هذا، فقد كان مسار التفكير البلاغي العربي في هذه المعالجات شاخصاً إلى الخطاب الشعري، ولا ضير في هذا فهما كتابان نقديان ولكننا فقط نؤكد حقيقة أن القاعدة البلاغية استنبطت من الخطاب الشعري، كما أن مساري التحليل والحكم بالقيمة كذلك استنبطت من الخطاب الشعري، والخطاب الشعري هو خطاب احتفالي غايته الإمتاع، فكيف تطبق على خطاب حجاجي غايته الإقناع؟ إنها سيادة سلطة الظاهرة البلاغية الشعرية، التي ترتب عليها سيادة سلطة القاعدة المستنبطة منها، وسيادة نهجها في التحليل والتقييم.

لعل هذا المسلك في التفكير البلاغي العربي مرجعه إلى أن الأمة العربية أمة شعرية بالدرجة الأولى، فمما لا شك فيه أنها أمة أكثر تراثها شعري، إذ من الثابت المحقق أن الشعر هو فن العربية الأول، بل هو ديوان العرب كما ذاع في المقولة الشائعة: " الشعر ديوان العرب "، وهذه المقولة لها دلالتها في الإعلاء من قدر الشعر والاعتراف بسلطته، ونقصد بالسلطة هنا سلطة العاطفة على العقل، فلعلنا لا نبالغ إذا قلنا إنها كانت أمة تفكر بمشاعرها، عاطفتها أسبق من عقلها، وإن الخطاب الشعري منبعه الخيال والتخييل، ومساره المبالغة، وغايته الإمتاع وتحقيق الغاية الجمالية الخالصة، فمن الحقائق التاريخية أن هذه الأمة كانت تدرك العالم شعراً، وتتواصل مع الأشياء شعراً، وغابت عنها نظرة العالم أو الفيلسوف.

وقد ظل الشعر خطاب هذه الأمة حتى ظهور الإسلام، ومن الحقائق التي لا أرى وجهاً للجدال حولها أن القرآن الكريم هو الذي دفع هذه الأمة إلى أن تفكر بعقلها، وأن تتخلى عن شعريتها في النظرة إلى الأشياء، ومن المفارقات الغريبة أن البحث البلاغي العربي مدين للبحث في القرآن الكريم؛ إذ ارتبطت الدرس البلاغي ببيان دلائل

الإعجاز، ثم استغرق بعد ذلك استغراقاً كبيراً في بلاغة الشعر، ويرجع ذلك في ظني إلى أمرين:

- لعل من أهم أسباب هذا المسلك في الانحراف بالدرس البلاغي عن القرآن إلى الشعر هو اهتمام النقاد، فإن الناقد يقوم جل عمله على الشعر، فهو مادته المدروسة بلا جدال، وقد اتخذ النقاد البلاغة أداة نقدية - كما أسلفت لك - في مقارنة النصوص الشعرية، فذاع اهتمامهم الشعري وذاعت معه الرؤية البلاغية للشعر.

- كما يرجع ذلك أيضاً إلى أن الاهتمام بالقرآن قد سلك مسارات أخرى في العقل العربي، وهذه المسارات قد أفرزت علومًا ومعارف متعددة، فانصرف العقل العربي الإسلامي إلى الاهتمام بالتفسير، وأسباب النزول، والقراءات، وإعراب القرآن، واستنباط الأحكام من القرآن الكريم في الفقه، وكيفية هذا الاستنباط وأسس وقواعده في علم أصول الفقه، وغير ذلك من العلوم والمعارف التي كانت أهم من الدرس البلاغي آنذاك.

وقد أشرنا في موضع آخر إلى أنه إذا كان الشعر سياقاً للقرآن الكريم فإن "السياق في اتصاله وانفصاله عن النموذج موضوع التحليل ومادته، وفي درجات الاتصال المتفاوتة، وكذا درجات الانفصال المتفاوتة، يرتبط بالنموذج كما يرتبط النموذج به ارتباطاً وثيقاً سواء أكان هذا الارتباط ارتباط موافقة أم ارتباط مخالفة، فالشعر العربي قبل الإسلام سياق للقرآن، ولكن الارتباط بين الشعر والقرآن ارتباط مخالفة لما اتسم به النموذج القرآني من خصائص المخالفة، وقد أكد القرآن الكريم هذه المخالفة إلى حد دفع التهمة الشعرية عن القرآن، وعن الرسول صلى الله عليه وسلم ﴿ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ ﴾ (يس ٦٩)، ﴿ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴾ (الحاقة ٤١)، هذا من زاوية، ومن أخرى يعد ارتباط الشعر

الجاهلي بوصفه سياقاً للقرآن الكريم ارتباط موافقة على المستوى التفسيري، إذ نجد عبد القاهر الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز يجعل من الشعر العربي السياق الذي يفهم فيه النموذج القرآني على مستوى الصياغة والتراكيب، فقد ذهب إلى أن القرآن الكريم كان على حد من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتهاً إلى غاية لا يُطمح إليها بالفكر، ثم ذهب إلى أنه من المحال " أن يعرف كونه كذلك إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب، وعنوان الأدب، والذي لا يُشك أنه كان ميدان القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان، وتنازعوا فيها قصب الرهان ثم بحث عن العلل التي كان بها التباين في الفضل، وزاد بعض الشعر على بعض " (١)، فتواؤم النص مع السياق هنا يعنى أن السياق يحمل مسوغات الفهم وإن كان لا يحمل مسوغات الموافقة. " (٢) بل يحمل الخصائص المخالفة التي تحتم علينا القول بأنه من الضرورات المعرفية أن تختلف منهجية قراءة الشعر عن منهجية قراءة القرآن تفسيراً وتحليلاً وتأويلاً، ومن الضروري أن يضع المحلل نصب عينيه هذه المفارقة؛ لأن تحليل القرآني بمنهجية تحليل الشعري ضرب من الخلل بل الهذيان.

نعم ... من الممكن أن نقول : إن الخطاب التراثي يقدم بلاغتين وليس بلاغة واحدة، الأولى بلاغة كان همها إقامة العلم وإقامة العلم تفصيل وتقسيم ومن ثم شواهد، والأخرى : بلاغة جمالية تحليلية تجدها في معاناة تحليل الشاهد حيث يمكنك رؤية البلاغي وهو يستبطن إلى جانب المعرفة البلاغية معارف أخرى تسهم معها في تحليل الشواهد.

(١) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود شاكر، ط ٢ الخانجي، القاهرة ١٩٨٩م

ص ٨، ٩

(٢) د.عبد بلبع، مقدمة في نظرية البلاغة النبوية، دار بلنسية، القاهرة ٢٠٠٨م ص ٨٦

ومن المفارقات الدالة أيضاً أن البحث البلاغي الغربي عند اليونان القدماء كان أكثر انشغالا ببلاغة الحقيقة عن بلاغة الشعر، فبلاغة الخطابة القضائية كانت أهم ما يشغل المنظرين اليونانيين، وكرهوا الإسراف في مبالغات الشعراء وتخيلهم؛ لأن مسلك الشعراء هذا ضد الحقيقة، والفيلسوف باحث عن الحقيقة، ومن ثم ارتبطت البلاغة التزيينية التحسينية بسمعة سيئة في رؤية الفلاسفة اليونان، وقد أشرنا في كتابنا: " مقدمة في نظرية البلاغة النبوية " إلى الاختلاف بين الرؤية العربية والرؤية اليونانية القديمة في العنصر المهيمن في الخطابة الإقناعية " فرما كانت للمنطق الأولوية عند اليونان فكان الاهتمام بالحجة، في حين نجد الشعر علم العرب الذين لم يكن لهم علم أصح منه فكانت لأسلوب والعبارة الصدارة " (١)، ولكننا نحتز هنا من أخذ هذا القول على إطلاقه، فالأمر يختلف مع بلاغة الحديث النبوي الشريف تبعاً لاختلاف الملبسات السياقية على تنوعها وغزرتها، ولخصوصية النص من حيث هو منطوق لغوي خاص في أسلوبه وغاياته، والمفارقة التي نلفت إلى إبرازها هنا هو ما قيل عن الأصول اليونانية للبلاغة العربية، وليس ثم من شك في هذا التأثير، فنلاحظ أن البلاغة العربية تخلت عن جانب الاهتمام بالحقيقة الذي ساد في التفكير البلاغي عند الفلاسفة اليونانيين، على الرغم من قيام الدرس البلاغي العربي أساساً على النص القرآني، وهو بلا شك خطاب حقيقة، ولا أقصد بالحقيقة هنا التي هي ضد المجاز، ولكنني أقصد بها الحقيقة من حيث الغاية من الخطاب، فالبون شاسع بينهما إذ قد يوجد المجاز بشكل جزئي في خطاب الحقيقة بوصفه إحدى الظواهر اللغوية أو البلاغية ولكن يظل مع هذا الخطاب خطاب حقيقة، أما الشعر فهو خطاب قائم على المبالغة المفارقة للحقيقة - غالباً - حتى في بعده عن المجاز.

(١) د. محمد العمري: في بلاغة الخطاب الإقناعي مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية،

ط ٢ دار أفريقيا الشرق المغرب ٢٠٠٢م ص ٢٠

ومن ثم نلفت هنا إلى أنه قد آن للبحث البلاغي العربي أن يتخلى عن شعريته لصالح الحقيقة، فقد ظل زمنًا غير قصير ثملاً بهذه الشعرية، مغيبًا في تخيلها ومبالغاتها وإيغالاتها.

وتسألني: هل الدراسات البلاغية التي قامت على النص القرآني في العصر الحديث يصدق عليها هذا الحكم؟ وكيف؟

أقول لك إن هذه الدراسات هي السبب الجوهرية في تقديمنا بهذه المقدمة التأسيسية؛ لأنها انطلقت في دراسة بلاغة النص القرآني والحديث النبوي وغيرهما من خطاب الحقيقة بأدوات الخطاب الاحتفالي الجمالي الخالص وإجراءاته، غير واعية بخصوصية الظواهر في الاستعمالات المختلفة، كما أنها انطلقت من القواعد المؤسسة على الخطاب الأدبي ولم أرها تتطرق - في الغالب الأعم - من الظواهر، وقد كان من الممكن أن يكون التخلي عن أحد الأمرين حلاً للأمر الآخر، إذ لو انطلقت من الظواهر رصدًا استقرائيًا وصفيًا وإحصاءً وتحليلًا، ثم تعليلاً مرتبطًا بغايات الخطاب وسياقاته، لتبينت الخصائص النوعية الفارقة بين أنواع الخطاب، وعكس هذا صحيح. فلم يفرقوا بين صياغة القرآن وصياغة الشعر في تحليلهم للاستعارة والتنشبيه والتمثيل وبلاغة التراكيب من تقديم وتأخير وحذف وذكر وغيرها، كما أنهم لم يفرقوا بين خصوصية القصة في القرآن الكريم والفن القصصي الأدبي القائم على الخيال والتخييل، الهادف إلى تحقيق غاية جمالية إمتاعية، فقالوا بالعقدة والحل والسرد وغير ذلك من آليات تحليل القصة الأدبية وإجراءاته غير عابئين بالخصوصية القرآنية على مستويي الغاية والأداء، وكأنهم ما علموا أن منابع الجمال تتباين إلى حد التناقض والتضاد، ومن هنا نؤكد حقيقة معرفية نكررها دائمًا خلاصتها أن لكل خطاب بلاغته

(١) ، نخلص من هذا إلى محاولة إقرار هذه الحقيقة : إن قراءة الظاهرة اللغوية وفق منهج معين هو إعادة نظر في المنهج نفسه.

وهذا لا يعني بحال من الأحوال أننا نتنكر لآليات وإجراءات منشؤها مقارنة الخطاب الأدبي، ولكننا نتنكر لإجراء التطبيق السلبي الذي يُخضع الظاهرة القرآنية لمقولات النظرية الأدبية أو مناهج تحليل الأدبي الاحتفالي، ولعلنا بذلك نخلص إلى نتيجة أبعد وأعمق تتحدد في أن التطور في مقارنة الظاهرة اللغوية يتطلب من المشتغلين بالدرس البلاغي استثماراً لهذه الرؤى في تطوير الدرس البلاغي، والرؤية البلاغية لتحليل النصوص، بالإضافة إلى ما يمكن أن يطور به الدرس البلاغي نفسه، " إذ بقدر ما تتطور معارفنا حول الطبيعة والنفس الإنسانية، وكلما اكتسبنا سبباً جديداً يحملنا على أن نرى الأشياء من زاوية مختلفة، فإن ذلك يدعونا إلى أن نضع المشكلات حين ندرسها بما يتفق وهذا الجديد من واقع العلم، والمسألة القرآنية لا ينبغي لها أن تخرج عن هذه القاعدة " (٢)، وهذا يعني أن الدرس البلاغي لا يقف عند حد ولا يملك واحد فيه الكلمة الأخيرة، وتأسيساً على هذه الحقيقة نقول إن أيّاً من المناهج الحديثة لا يملك أيضاً ما لا يملكه الدرس البلاغي، أي إننا مع كل قراءة كأننا ننشئ منهجاً، إن هذا المنهج لا ينشأ في فراغ، فهو مرفود بالخبرة البشرية المتجاوزة لحدود الزمان والمكان، وهي أكبر من أن تحد.

إن التصدي لمهمة تحليل النص القرآني يقع في مستوى من مستويات سياق التلقي، وليس ثم من شك في أن متلقي الشعر يهدف إلى المتعة في أغلب الأحيان،

(١) وأحيل إلى ما ذكرته في كتاب "مقدمة في نظرية البلاغة النبوية تمهيد الباب الثالث في القسم النظري الذي فرقت فيه بين بلاغة الخطاب الشعري وخطاب الحقيقة .

(٢) مالك بن نبي: مشكلات الحضارة، الظاهرة القرآنية، ترجمة د. عبد الصبور شاهين، مقدمة د. محمد عبد الله دراز، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق سوريا ٢٠٠٠م ص ١٠، ١١

أما متلقي القرآن فيتوزع بين الإيمان والعناد والكفر والشرك، بين القبول والرفض، والقبول والرفض لهما مراتب:

- منها قبول القرآن بوصفه نصًا جماليًا وإنكار أن يكون نصًا منزلاً من عند الله، ومن ثم إنكار أن يكون نصًا معجزًا.

- ومنها قبول القرآن نصًا منزلاً من عند الله واستنكار أن يكون منزلاً على محمد تحديداً.

- ومنها قبول القرآن نصًا منزلاً من عند الله والإيمان برسالته وإعجازه.

. ومنها قبول القرآن نصًا منزلاً من عند الله والإيمان برسالته وإعجازه .

إن عملية التلقي الشعري هي في الحقيقة تلقى لخطاب تخيلي خارج حدود التصديق والتكذيب؛ لأنه خارج حدود الحقيقة، فمعيار التصديق والتكذيب غير معمول به بل غير وارد - في الغالب - في تلقي الشعر، وإنما يُتلقى الشعر بمعايير الاستحسان والاستهجان، فوظيفة الشعر - في الغالب - جمالية إمتاعية خالصة.

والأمر مختلف في سياق تلقي القرآن؛ فهناك فريق من الناس هدفهم التكذيب، وهذا يعني أن خصوصية استعمال اللغة في القرآن تراعي هذا الموقف الضدي المأخوذ سلفاً من مستوى المعارضين لأمر العقيدة التي يقرها القرآن الكريم، تلك العقيدة الجديدة البديلة المغايرة لعقيدتهم، ولذلك فإن الأمر يتطلب نصاً فوق مستوى التكذيب (فوق مستوى الطعن)، فوق مستوى الاتهام أو الإنكار، وقد تحقق هذا في النص القرآني، إذن نحن أمام نص قبله الذين لم يؤمنوا به على المستوى الجمالي والفني فحقق تواصل معهم، بل على مستوى الدقة والإحكام، ولكنهم لعنادهم نسبوا الدقة والإحكام إلى مصدره التبليغي البشري في الغالب، إذ لم يراهنوا كثيراً على محاولة النيل من دقته وإحكامه، كما حقق على مستويات متعددة تواصل عبر الإيمان به كتاباً معجزاً تشريعياً غير تاريخي، أي لا تحده حدود الزمان.

المبحث الثاني : خصوصية الخطاب القرآني

ما هي خصوصيات النص القرآني التي تدفعنا إلى القول بخصوصية بلاغته؟ لعله من الأنسب أن نبدأ بالتساؤل: ما الخصوصيات التي تتوافر للاستعمال البلاغي للغة وتجعلها تختلف عن الاستعمال التواصلّي اليومي؟ فإن هذا السؤال يضعنا أمام فكرة البلاغة بصورة عامة، ثم ننفذ من هذا السؤال إلى سؤال آخر يتحدد في: هل تتفق الظاهرة البلاغية في أنواع الخطاب كافة؟ أي: هل تتفق الظاهرة البلاغية في الشعر والخطابة والرسائل والحديث النبوي والقرآن الكريم في عناصرها وعلاقاتها الداخلية وغاياتها؟

لو قلنا تتفق، فهذا يعني أننا نسوّي بين أنماط الخطاب المختلفة، وهذا يعني أننا لا نفرق بين بلاغة القرآن وبلاغة الشعر مثلاً، ولو قلنا بهذا لما أصبحت هناك خصوصية لدراسة البلاغة القرآنية أو بلاغة الحديث النبوي الشريف، إذن لن نقول بهذا، ثم إن امتناعنا عن القول بهذه التسوية وقولنا بانتفائها، هو قول بعدم التفريق يعني إقرارنا بأن هناك خصوصية للظاهرة البلاغية في كل خطاب، ونبدأ بالإجابة على السؤال الأول: ما الخصوصيات التي تتوافر للاستعمال البلاغي للغة وتجعلها تختلف عن الاستعمال التواصلّي اليومي؟ لأنه مقدمة ضرورية للإجابة على الأسئلة الأخرى.

إن أول ما أود أن ألفتك إليه هو أن هذه الخصوصية تتعلق بالغاية من الكلام، وعلى هدي من هذه الحقيقة ترى أن الاستعمال التواصلّي اليومي لا غاية له إلا التواصل بين الناس عن طريق الوسيط اللغوي، وهذا يعني أن اللغة وسيط وليست غاية، فهي إذن ليست مقصودة لذاتها، ولكنها مجرد وسيلة لتحقيق هذا التواصل، ومن ثم فإنها تقف عند حدود المعنى الحرفي، وإذا فارقت اللغة في الاستعمال التواصلّي

اليومي المعنى الحرفي فإن هذا يترتب عليه شيء من الإرباك، فترانا نسأل المتكلم ماذا تقصد بقولك؟ وليس هذا الإرباك إلا نتيجة لتحميل اللغة معاني مضمنة فوق المعنى الحرفي، من مثل معاني اللوم والتوبيخ والاعتراض والحث وغيرها مما يدخل في ضرورة الوقوف على السياق لمعرفة قصد المتكلم مما يقول، ثم إن هذه المعاني الإضافية المضمنة في القول تدخل باللغة -حتى لو كانت عامية- في مستوى من مستويات الاستعمال البلاغي.

وتأسيساً على هذا نقول: إن اللغة في الاستعمال البلاغي تتجاوز المعنى الحرفي لإنتاج معانٍ مضمنة، هي ما أطلق عليها عبد القاهر معنى المعنى، أو المعاني الثواني، ونظرية معنى المعنى هي من أهم ما أثار عن عبد القاهر الجرجاني في مناقشته لخواص تراكيب البلغاء، ومن هنا ننقل إلى السؤال الثاني: هل تتفق الظاهرة البلاغية في أنواع الخطاب جميعها؟ أي هل تتفق الظاهرة البلاغية في الشعر والخطابة والرسائل والحديث النبوي الشريف والقرآن الكريم؟

ونعود إلى تأكيد ما قلناه في مستهل الإجابة عن السؤال الأول عن تعلق خصوصية الاستعمال البلاغي واختلافه عن الاستعمال التواصلية اليومي المباشر بالغاية من الكلام؛ لأن التفريق بين الاستعمال البلاغي في أنماط الخطاب المختلفة يتعلق أيضاً تعلقاً وثيقاً بغايات الخطاب، ومن ثم فإن السؤال الذي ينطلق منه البحث البلاغي في القرآن الكريم يتعلق أولاً بالغاية ويتعلق ثانياً بالكيفية، فالغاية تحدد لنا غرض البحث البلاغي، والكيفية تحدد لنا كفيته، وتفصيل ذلك على النحو التالي ومن الله المنة وعليه التوكل وبيده الفضل ونعوذ به تعالى من حرمان التوفيق:

أما فيما يتعلق بالغاية فقد أشرنا في كتاب: "مقدمة في نظرية البلاغة النبوية" إلى أن "وضع الباحث نصب عينه الغاية من الخطاب الذي يمثل مادة التحليل الذي يقوم به يُعدُّ أحد أهم المبادئ النظرية التي تؤسس لعملية تحليل دقيقة؛ لأن مراعاة هذه الغاية يحدد

للباحث عن أي شيء يبحث؟ ومن ثم يحدد له الغاية من عملية التحليل البلاغي الأسلوبي التي يقوم بها " (١)، وأكد هذا القول لأنه - في ظني - من أهم أعمدة منهج البحث البلاغي بصورة عامة، فإذا ما انتقلنا إلى تأمل الغاية من القرآن الكريم، فإنه من المؤكد الذي لا يختلف عليه اثنان أن الغاية الأم للقرآن الكريم هي التمكين للدين في الأرض، وأن الاستعمال الخاص للغة هو وسيلة هذا التمكين، وهذا التمكين يأتي على مستويات متعددة: - فمنها التمكين للدين وللقرآن نفسه في نفس الإنسان المكلف بتلقي الرسالة وتبليغها.

- تأكيد الموقف المحايد للمكلف بالرسالة صلى الله عليه وسلم من الرسالة في تلقيها وتبليغها وبيان كيفية التبليغ، ومنهج الدعوة، الذي يقوم على أنه صلى الله عليه وسلم لا يهدي من أحب، ولا يكره الناس حتى يكونوا مؤمنين، ولا يحزن على من لم يؤمن.

- تحديد موقفه من الذين استجابوا وممن لم يستجيبوا.

- دعوة غير المؤمنين بالدين بالخطاب المباشر.

- دعوة غير المؤمنين بالخطاب عن طريق الرسول بمقول قول الفعل: قل.

- دعوة الذين أسلموا والذين آمنوا إلى مقتضيات ما أسلموا له وما آمنوا به.

فهو بالنسبة للمخاطبين به: بيان للناس، وهو ذكرى للمؤمنين، وهو تذكرة لأولى الألباب، وبذلك نرى أن هذه الأمور مجتمعة من مقتضيات النفس البشرية تمثل تحدياً للنص، ومن ثم يأتي البحث في كيفية أداء هذا الاستعمال الخاص للغة أحد أهم الأصول النظرية لمعالجة بلاغة النص القرآني.

ثم إن القرآن الكريم إلى جانب هذا خطاب متعدد الأبعاد، مُتَّحداً:

- البُعد الإعجازي

- البُعد التعليمي

(١) راجع للمؤلف مقدمة في نظرية البلاغة النبوية الفصل الأول من الباب الثالث.

- البعد الحجاجي

- البعد الجمالي

وهو في تحقيق هذه الأبعاد خطاب مركب؛ إذ لا تنفصل غاية عن أخرى، فصياغة ما يحقق البعد التعليمي تنطوي في الوقت نفسه على البعد الإعجازي كما تنطوي على البعد الجمالي ولا تنفصل عن البعد الحجاجي، ولكن على الرغم من غائية البُعدين الحجاجي والجمالي فإنهما دون مستوى غائية البُعد الإعجازي، لأن البعد الحجاجي ليس غاية مطلقة ولكنه لا يلبث أن يتحول إلى وسيلة تمكينية، تتغيا بدورها تمكين حقائق عنيفة الوقع في نفوس المتلقين على مختلف مستوياتهم، ثم إن البُعد الجمالي لا يلبث أن يتخلى عن غائيته ليتحول إلى وسيلة تسويغية تحقق بُعداً تواصلياً، إن البحث في هذه الأبعاد جميعاً أو فرادى بحث مشروع ومبرر معرفياً، بيد أن البحث في إحدى هذه الغايات على أنها الغاية التي ليس وراءها غاية يفتقر إلى المشروعية، ومن ثم يخطئ من يقارب النص القرآني بحثاً عن الغاية الجمالية فقط؛ لأنه بذلك يختزل النص - بقصد وبغير قصد - إلى غاية إمتاعية خالصة، ولا أرى هذا المسلك مبرراً إلا عند غير المسلمين المؤمنين بالقرآن كتاباً معجزاً من عند الله، فهم الذين يسوغ لهم النظر إلى القرآن على أنه نص فني جمالي.

إن الخطاب القرآني مواجهةً بصعوبات وتحديات هو الموجد لها وليست مفروضة عليه، وليس ثم من شك في أن هذه الصعوبات والتحديات منشؤها الغاية من الخطاب، ومن أخطر هذه الصعوبات والتحديات ما يلي:

- صعوبة تتعلق بالبُعد الغيبي، إذ ليس من اليسير أن يؤمن الإنسان بشيء لم يره فهو يقع خارج عالم الشهادة، ومن ثم نجد التأكيدات والظواهر البلاغية التي تدعم الحجة لتأخذ سبيلها إلى توثيق الدعوة للتوحيد، والدعوة للإيمان بالغيبي، والإخبار عن الغيب في الماضي وفي المستقبل، والأمر في الحقيقة لا يقف عند حدود الإقناع لغير

المؤمنين، بل يتعدى هذا إلى حمل المؤمن على تمثل بعض هذه الأمور الغيبية وتصورها في ذهنه.

- صعوبة تتعلق بالدعوة إلى معتقد، فإن الغاية في هذه الحالات وأمثالها إنما هي في الحقيقة نزع معتقدات وقررت في القلوب وسكنت في النفوس وتوارثها الحاضرون الشاهدون عن آباء لهم عندهم إعزاز يصل إلى القداسة في مجتمع قبلي يتخذ من الانتماء دستوراً للحياة، ثم إقرار عقيدة بديلة في هذه القلوب ذاتها.

- صعوبة تتعلق بديمومة التواصل، على مختلف الأزمان وتفاوت الأعصار، وتباين الوعي باللغة من المتلقين الذين هم أبناء اللغة نفسها.

- صعوبة تتعلق بمقاومة نوازع النفس البشرية. في قبول التكاليف والتخلي عن متطلبات تنزع إليها النفس البشرية، ومن ذلك :

* التخلي عن نوازع النفس في الاستمساك بالرأي الفردي.

* التخلي عن متطلبات النفس البشرية في التكاليف التي يحملها هذا النص

تتفاوت

* التخلي عن الملكية الفردية لصالح الجماعة (الزكاة، الصدقة، الكرم).

* التخلي عن راحة البدن بالنهوض إلى الصلاة ليلاً ونهاراً، ثم لتبلغ أقصاها في

الجهاد والأمر بالقتال، والإقناع ببذل النفس والتهيب للقتل.

* التخلي عن متطلبات النفس البشرية بالامتنال للنهي عن المحرمات، ففيما

يتعلق بالمال: البخل، الظلم، أكل المال، الربا، الغش، الاستغلال والاحتكار، وغيرها.

* التخلي عما وقر في النفس البشرية من نوازع الثأر، بل التخلي عن القصاص

المشروع بالتأسيس للتسامح والعفو.

نعم إن الامتثال للتكاليف مبعثه الإيمان بالمُكفِّ، ولكن كيف يمكن لهذا الاستعمال الخاص للغة في الخطاب القرآني أن يحقق النتيجة التي نزل من أجلها بالتمكين الدائم لهذه التكاليف في النفس البشرية المؤمنة؟

كيف يمكن لهذا الاستعمال الخاص للغة في النص القرآني أن يحتفظ لا نقول بتواصله اللغوي بل بتواصله الإعجازي، وإقراره الحقائق في النفوس والتمكين لها في القلوب؟ فلا نقول كيف حقق التواصل مع الذين نزل على مقربة زمانية مكانية منهم، ولكن كيف يحقق التواصل عبر الزمان والمكان؟

ليس ثم من شك في أن هذا الاستعمال الخاص للغة يتطلب من دارسي البلاغة التأهب لخصوصية في الرؤية تتناسب مع خصوصية الخطاب.

ومن هنا نقول بضرورة التنبه إلى وضع الأصول النظرية والقواعد التنظيرية لدراسة البلاغة القرآنية، على ألا تكون هذه الأصول والقواعد مجرد قيود معيارية للرؤية البلاغية للنص القرآني، ولكنها تأتي بمنزلة المبادئ العامة التي تستوعب الرؤى الخاصة، ولا تنتكر للعبقريّة الفردية في المعالجة البلاغية للنص القرآني، أي لا تتجاوز الشرطين اللذين نقول بهما دائماً: المرونة والنسبية.

ليس ثم من شك في أن هذه الغايات بحاجة إلى خطاب يتحقق به هذا التهيؤ الذي يتنافى مع متطلبات النفس البشرية.

ومن الحقائق التي تتعلق بالخصوصية والمرونة معاً فيما نقول به في المنطلقات النظرية لدراسة البلاغة القرآنية أن هذه الخصوصية ليست للنص القرآني لانفراده بخصائصه عن أنماط الخطاب المختلفة، ولكنها أيضاً خصوصية تتعلق بالبُعد البلاغي الواحد بين السياقات المختلفة في النص القرآني نفسه، فثم سياقات داخلية ينفصل بعضها عن بعض انفصلاً جزئياً يتعلق بالمناسبة أو يتعلق بالمخاطب أو بالمخاطبين، ولا يرجع هذا إلى أن خطاب المشركين والكافرين يختلف عن خطاب

المؤمنين فقط ولكن هذا الاختلاف يتعلق أيضاً بمخاطبة درجتين متباينتين من المؤمنين، وسأقف بك على ثلاث صور من الاختلافات السياقية التي يتبعها اختلاف في الظواهر البلاغية:

١ - اختلاف التراكيب في معالجة الموضوع الواحد من سياق إلى آخر، ونعني به رصد المتغيرات الأسلوبية تبعاً لتغير السياق.

٢ - اختلاف الأمثال المتشابهة التي تعالج قضايا متقاربة من سياق إلى آخر في العناصر المكونة للمشبه والمشبه به.

٣ - اختلاف القصة الواحدة من سياق إلى آخر في المشهد المختار من القصة، وكذا في أسلوب عرض هذا المشهد من القصة من حيث الطول والقصر، ومن حيث أساليب العرض

وبراعي المنهج في هذا البُعد خصوصية السياق، فمستويات وسائل التأثير الأسلوبية البلاغية مرتبطة بالسياق والغاية، ومن ثم فإن السمات الأسلوبية الخاصة هي سمات سياقية، نعني بهذا أن رصد هذه السمات وتحليلها إنما يكون على هدي من غاياتها السياقية التي تتحدد بالإنسان المقصود بالمخاطبة، كما تتحدد بالمقتضى (التعليمي أو الإقناعي) المقصود من المخاطبة، أي بالقضية التي تمثل موضوع الخطاب، وثم ثلاث دوائر سياقية نأخذها في حسابنا:

- دائرة سياق الموقف والموضوع داخل السورة.

- دائرة سياق السورة.

- دائرة السياق القرآني كله.

- سياق ترتيب المصحف بوصفه سياقاً لغوياً عاماً.

- سياق ترتيب النزول بوصفه سياقاً خارجياً يرتبط بأسباب النزول.

إن القرآن الكريم حجة مركبة، ربما لا أجد حرجاً إذا قلت إن البعض قد يرى فيها حجة معقدة أشد تعقيداً، ولكنها يقينا حجة محكمة أشد إحكاماً، فالخطاب ضمناً يحمل عدة رسائل، كما يحمل عدة مستويات للحجاج أي عدة مستويات للإقناع، فالقصص والحوارات المحكية تتوزع بين رسائل وغايات:

- الغاية التمكينية وتثبيت فؤاد النبي صلى الله عليه وسلم بالقصة نفسها.
- الصياغة نفسها صياغة معجزة، أي هذا الكلام بهذه الطريقة، بهذا الأسلوب والكيفية في النظم يحمل رسالة أخرى، أولاً للنبي صلى الله عليه وسلم - غايتها التمكين لحقيقة القرآن وتفرد في نفسه - ثم للمؤمنين، ثم لإفحام الكذابين؛ فلا يفوتنا أن الأسلوب القرآني بشكل عام ومطلق هو خطاب التحدي الذي يتحقق الإعجاز في هذا الأسلوب، فهو رسالة للناس كافة.

- إن الأسلوب يُسهم إسهاماً سياقياً متوائماً مع موضوعات السورة وأهدافها بوصفها سياقاً، وضمن السياق الأكبر (القرآن الكريم).

- ثم إنها في الوقت نفسه تُسهم إسهاماً سياقياً يتعلق بالنزول توقيتاً وأسباباً. ولا يقتصر هذا على القصص بل نجد هذا أيضاً في الآيات التشريعية، فكيف تكون الرسائل مركبة ومن ثم الحجة :

- رسالة التمكين لحقائق في نفوس المسلمين تتعلق بالأحكام والشرائع.
- رسالة تأكيد إحكام الصياغة وطواعيتها ضمن المنظومة التشريعية.
- رسالة لغوية على درجة خاصة من البلاغة تحقق البعد الجمالي.
- هذه الرسالة اللغوية نفسها تبلغ درجة أعلى هي درجة الإعجاز.

المبحث الثالث : منهجية التدبر

نحاول أن نجمع بين مداخل منهجية مترامية المشارب، متفاوتة المنابت، متعددة المسارات، ولكنها غير متنافرة الرؤى، ولا يغني أحدها عن الآخر في البحث البلاغي في القرآن الكريم، نعم هي أمور شتى في البحث في بلاغة القرآن الكريم يصدق عليها ما ذهب إليه عبد القاهر الجرجاني من أن تهاون الباحث فيها " خيانة منه لعقله ودينه " ^١، فهي مناهج متعددة ولكن تكاملها ضرورة معرفية تملئها خصائص النص القرآني بحيث يعد إغفال بعضها تهاونا حقيقيا ، والحق أن هذه الرؤى لم تجتمع . فيما أعلم . لبحث بلاغي في القرآن الكريم ، وهذا ما حفزنا إلى محاولة وضع التكامل بين هذه المناهج موضع الأصول النظرية التي ينطلق منها منهج تكاملي للبحث البلاغي في القرآن الكريم، يجمع بين التحليل الأسلوبي في قراءة الحجاج القرآني وقدرته الخاصة على التمكين للحجة في نفس المستجيب أو إفحام المعاند المكذب، ويتخذ هذا التحليل من الرؤية السياقية نهجا في القراءة التدبرية احترازا من الرؤية الاجتزائية التي أسكنت الرؤية البلاغية في منعطف الشاهد والمثال، وتنطلق هذه الرؤية في محاولة لتأسيس تأصيل نظري لدراسة بلاغة القرآن الكريم من رؤية للأصول النظرية لهذه المناهج والنظريات التي قامت عليها في التفكيرين العربي والغربي معا.

^١ دلائل الإعجاز للجرجاني، مرجع سابق ج ١ ص ٣٣

الأسلوبية

لم تكن الرؤية الأسلوبية ببعيدة ولا هي بالغريبة عن الخلفيات المعرفية العربية وبخاصة فيما يتعلق بدراسة النص القرآني ؛ لأن دلائل الإعجاز التي قال بها عبد القاهر الجرجاني تقع في صميم الرؤية الأسلوبية ، بل إنها تمثل كشفا عربيا مبكرا لأسلوبية التراكيب التي بناها عبد القاهر على توخي معاني النحو ، يشهد بهذه الحقيقة المعرفية تعريف عبد القاهر للأسلوب بقوله : "واعلم أن الاحتذاء عند الشعراء وأهل العلم بالشعر وتقديره وتمييزه أن يبتدئ الشاعر في معنى له وغرض أسلوباً . والأسلوب : الضرب من النظم والطريقة فيه . فيعمد شاعر آخر إلى ذلك الأسلوب فيجيء به في شعره " ^١ ، فخص هنا الاحتذاء . ويقصد بالاحتذاء ما عُرف بظاهرة السرقات الشعرية . بالأسلوب وهو الضرب من النظم ، كما جعل الأساس الثاني في دراسة هذه الظاهرة نفسها " وأنها إنما تختص إذا تُوحىَ فيها النظم " ^٢ ، أى إن الخصوصية إنما تكون بتوخي النظم ، ومن ثم يؤكد فكرته التي كان مدار كتابه عليها والمتمثلة في التماس دلائل الإعجاز في توخي النظم والنسق والأسلوب ، وهذا كله موضع التمايز والتفرد والخصوصية التي تبلغ أقصى مستوياتها عنده في النص القرآني ، ولذلك يقرر عبد القاهر في منعطف من منعطفات محاورته التي أنشأها رداً على ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار ؛ أن يكون النسق في الألفاظ : "أعلمت أنه لا يكون الإتيان بالأشياء بعضها في إثر بعض على التوالي نسقا وترتيباً حتى تكون الأشياء مختلفة في أنفسها ثم يكون للذى يجيء بها مضموماً بعضها إلى بعض غرض فيها ومقصود لا يتم ذلك الغرض وذاك المقصود إلا بأن يتخير لها مواضع

^١ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٤٦٨

^٢ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٤٧٦

فيجعل هذا أولاً وذاك ثانياً فإن هذا ما لا شبهة فيه على عاقل ، وإذا كان الأمر كذلك لزمك أن تبين الغرض الذي اقتضى أن تكون ألفاظ القرآن منسوقة النسق الذي تراه . ولا مَحْصَل له من هذه المطالبة لأنه إذا أبى أن يكون المقتضي والموجب للذي تراه من النسق المعانى وجعله قد وجب لأمر يرجع إلى اللفظ لم تجد شيئاً يحيل الإعجاز فى وجوبه عليه البتة " ¹ .

فبعد القاهر في رده على مزاعم اللفظ عند المعتزلة يؤصل تأصيلاً علمياً لنظرية هي . في الحقيقة . أسبق بمئات السنين من الأسلوبية الغربية ، ومن ثم فإن الأسلوبية التي نقصدها هنا هي أسلوبية التراكيب التي قال بها عبد القاهر وجعل أساسها توخّي معاني النحو، ولكننا لا نتنكّر لمعطيات الدرس الأسلوبية الغربي متى دعت الحاجة إليه.

الحجاج

أما الحجاج فقد تعهدته الرؤى العربية باهتمام غير هين ، بيد أن تصنيف الحجاج والبرهان في دائرة المنطق والاستدلال كان من أثره محاولات الفصل الدائمة في العصر الحديث بين البلاغة والبرهان في صورة الفصل بينها وبين الفلسفة والمنطق والاستدلال ، فشاعت الدعوة إلى هذا الفصل بحجة أن الذي أفسد البلاغة هو تأثرها بالمنطق والفلسفة ، ولكن هذه الدعوة الحديثة على يد أمين الخولي وغيره لا تمحو اهتمام العقل العربي بهذه الأبعاد الحجاجية البرهانية.

يقول عبد القاهر الجرجاني :

" أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادئ آيه ومقاطعها، ومجاري ألفاظها ومواقعها، وفي مضرب كل

¹ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ص ٤٧٣ ، ٤٧٤

مثل، ومساق كل خبر، وصورة كل عظة وتنبية، وإعلام وتذكير وترغيب وترهيب، ومع كل حجة وبرهان، وصفة وتبيان.^١

فما كان أخرى مقولته المضيئة : " ومع كل حجة وبرهان " بوقفة عملية متأنية، وما كان أخلقها بطول التدبر والتأمل، ولكن يبدو أن السمة الشعرية للعقل العربي كانت من وراء إهمالها، والنكوص عن أخذ النفس بأسباب البحث وراءها. فلقد ارتبط الحجاج بالبرهان، وارتبط الاثنان بالفلسفة والمنطق، ويبدو أن هذا الارتباط كان من أسباب بعدهما الاطرادي عن الدرس البلاغي العربي الذي ارتبط بالشعر وبالقرآن في آن واحد، فثم حساسية دينية سيطرت على الفكر الإسلامي دفعتهم إلى البعد عن كل ما يتعلق بالفلسفة والمنطق بسبب، بيد أن هذا التفكير نفسه لم ينتكر لما عُرف بـ "المذهب الكلامي" الذي يعتمد على الدليل والبرهان، ولكننا نجد تحرجا من وصف - مجرد الوصف - الدليل بأنه دليل منطقي^٢، وهذه رؤى تأسيسية في تفكير بعض علماء المسلمين لا ننكر أثرها على مسار هذا التفكير.

ولا ننكر أيضا أثر الرؤية الشعرية التي شكلت العقل العربي وربما امتدت آثارها إلى العصر الحديث، فلعلها كانت من وراء تقسيم أمين الخولي الدرس البلاغي إلى (المدرسة الكلامية) أو (المدرسة الفلسفية الكلامية)، أو (المدرسة العلمية)، وفي مقابل هذه المدرسة يذكر ما أطلق عليه: (المدرسة الفنية) أو (المدرسة الأدبية).^٣

^١ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ١٤

^٢ السيوطي : صون المنطق والكلام عن علم المنطق والكلام ص ١٥

^٣ أمين الخولي : البلاغة وأثر الفلسفة فيها، من كتاب "مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، دار المعرفة، القاهرة، ط ١٩٦١، ص ١٧٥

ولعل الاهتمام الكبير الذي أولاه المعتزلة للحجة والبرهان والدليل العقلي كان من وراء هذا الزهد في البحث في بلاغة البرهان والحجاج عند علماء السنة، لعل هذه الأسباب وغيرها كانت من وراء غياب بلاغة الحجاج عن التفكير البلاغي العربي. إذا سلمنا . ولا بد . بأن الخطاب القرآني خطاب حجاجي غايته الإقناع فإنه بكل تأكيد يختلف عن سائر أنواع الخطاب الإقناعي ، فالمستوى الحجاجي الإقناعي من الأسلوب هو استعمال خاص للغة بغرض تحقيق الاقتناع عند المتلقي، أي تحقيق الاقتناع الذاتي عند المتلقي، فالإقناع هو حمل المخاطب على التهيؤ للاقتناع الذاتي، وليس حمل المخاطب بالقوة على اعتناق فكرة أو رأي ، أو تغيير رأي ، ونقول حمل المخاطب لما في الإقناع من قسر ناتج عن سلطة الحجة وأسلوب صياغتها ، ولكي يؤدي الحجاج غرضه الإقناعي فإنه يعتمد على ثلاثة عناصر وفق رؤية نظريات الحجاج في البلاغة اليونانية :

أولاً : أخلاق القائل ، وما يتعلق بشخصيته .

ثانياً : تصيير السامع في حالة نفسية ما .

ثالثاً : القول نفسه ، من حيث هو يُثبت أو يبدو أنه يُثبت ، أي مدى تضمن القول لحقيقة وبرهان وحجة¹ ، ويدخل الأسلوب في العنصرين الأخيرين ، إذ به تتعلق صياغة الحجة، كما يتعلق به تصيير السامع في حالة استقبالية معينة.

ولكننا نرى الأمر في الحجاج القرآني يختلف اختلافاً بيئياً وبخاصة فيما يتعلق

بشخصية المتكلم والبرهان (الحجة) على النحو التالي :

أولاً : لقد بنت النظرية اليونانية رؤيتها على تعلق عملية الإقناع بأخلاق المتكلم ، وقد أولى أرسطو هذا العنصر أهمية كبيرة وتفصيلاً وتأكيذاً على ضرورتها بقوله : " وليس صحيحاً أن الطيبة الشخصية التي يكشف عنها المتكلم لا تسهم بشيء في قدرته على

¹ أرسطو : كتاب الخطابة ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، ط دار القلم بيروت ١٩٧٩ م ص ٢٩

الإقناع، بل بالعكس، ينبغي أن يُعد خلقه أقوى عناصر الإقناع لديه¹ وهذا العنصر مفقود في الخطاب مع المخاطبين بالقرآن بداية، إذ كان جلهم من المكذبين الكافرين بما يدعو إليه ، ومكذبين بمصدره، وهذا يرجع إلى نظرتهم إلى المتكلم (تعالى الله) وإلى المبلغ (المتكلم الشاهد الإنسان، محمد صلى الله عليه وسلم)، فرفضوا التصور القرآني للمتكلم لأنه مرتبط بالتخلي عن عقيدة وقرت في نفوسهم وتوارثوها عن آبائهم وأجدادهم هي عقيدة الشرك، ومن ثم ارتبط الإيمان بوحداية المتكلم بتسفيه آلهتهم، فهالهم ذلك ورأوه عجباً : ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ﴾ (سورة ص ٥)، ثم إن هول المفاجأة جعل الإنسان الحاضر الشاهد المبلغ صلى الله عليه وسلم الذي كان مصدقا يتحول عنه هذا التصديق إلى الاتهام بالسر والكنز ﴿وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ﴾ (سورة ص: ٤) لقد انبنى هذا الرفض والاتهام على ما جاء في القرآن من مخالفة لمعتقداتهم وجعله الآلة - بزعمهم - إلهًا واحداً، فكان هذا البُعد العقائدي من أسباب موقفهم الراض المكذب: ﴿ مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ ﴾ (سورة ص: ٧)، فالاختلاق لا يتعلق بالنص من حيث هو أسلوب ولكنه متعلق أساساً بالمحتوى العقائدي المخالف لعقيدتهم، وبذلك ترى الرفض والتكذيب للمبلغ (الذي هو المتكلم في نظرهم)، وبذلك لا نرى توصلاً من هؤلاء المكذبين مبنيًا على أخلاق المبلغ (الذي هو المتكلم).

أما حال القائل مع غير المكذبين فلم يكن له تأثير فيهم أيضاً؛ لأنهم قبل إيمانهم كان المتكلم غيباً (مجهولاً بالنسبة لهم)، ومن ثم كان أثره غائباً على مستوى التواصل البشري عنهم، وبذلك يغيب العنصر المتعلق بالمتكلم تماماً عن المتلقي للنص القرآني من غير المؤمنين به، يستوي في ذلك الذين ظلوا على عنادهم وتكذيبهم

¹ المرجع السابق نفسه والصحيفة نفسها .

والذين آمنوا من بعد؛ لأنهم بعد إيمانهم تغيرت تصوراتهم عن المتكلم، إذ صار المتكلم هو الحق سبحانه وتعالى، وتحول الرسول صلى الله عليه وسلم عندهم من موقع المتكلم إلى موقع المبلغ، وموقف هؤلاء خارج سياق الرؤية الحجاجية الأولى؛ لأننا هنا نتحدث عن المعضلة الأولى لتلقي النص في الفترة الأولى التي جاء سياق التلقي فيها متوزعا بين التكذيب والاتهام والشك والإشفاق أو التفكير الحذر في أحسن الأحوال، إنها المرحلة السابقة لمرحلة التصديق.

ثانياً : أما عن البرهان والحجة المتعلقة بالقول نفسه من حيث هو يُثبت أو يبدو أنه يُثبت فإن أمره مغاير كذلك، لأن الحجة في النظرية الأرسطية كانت شاخصة إلى تأييد الحجة بالحقائق الواقعية، فكيف إذا كان الإقناع هنا بأمر غيبية هي في الحقيقة ضد أمور غيبية اعتقدوها واستقرت عندهم ميراثاً عن آبائهم الأولين.

إن صياغة الحجة في الوسيط اللغوي الذي تنتقل عبْرَه هذه الحجة من المتكلم إلى المخاطب (الأسلوب) يترتب عليها بيان الحجة، والإحاطة بالحجة، وتحقيق التواصل مع المخاطب المستهدف بالبرهان الذي يُمكن للحقيقة في نفسه، فحجة الإقناع بمضون القول هو طريقة القول نفسها، فالحجة العقلية هي برهان يستند على الدليل العقلي، ولكن الوسيط اللغوي قد لا يكون. في الخطاب البشري. مقصوداً لذاته وهذا بخلاف الأسلوب القرآني.

ثالثاً : إن تحفظات المخاطب (الأول) المتعددة على القول فيما يتعلق بالنص القرآني، وكون البرهان ليس كله حقيقة واقعة في عالم الشهادة جعل للأسلوب الذي هو استعمال خاص للغة وظيفة مضاعفة، إذ عليه الإقناع بالقرآن نفسه والإقناع بالمتكلم (الله سبحانه وتعالى) وبالمبلغ (الرسول صلى الله عليه وسلم) ثم يأتي تبعاً لهذا الإقناع بالحقائق الغيبية التي يدعو القرآن الكريم اعتناقها عقيدة ثابتة لا يقبل التهاون فيها ولا التردد ولا الاجتزاء، وهذا يترتب عليه حتماً أن يكون لهذا الأسلوب خصوصية

الإحكام وما تستلزمه من القوة المضاعفة والتأثير المضاعف ليؤدي هذه الوظيفة المضاعفة.

إن الصياغة القرآنية للحجة جاءت في أعلى مستويات الإحكام، إذ جمعت بين التعليم والإقناع، وهي إلى جانب هذا تمتعت بأقصى مستويات جمال الصياغة، " فقد تجاوزت تلك الحدود الجمالية التي رسموها للنص الفصيح البليغ، حتى أصبح من الصعوبة الفصل بين المستوى العقدي والمستوى اللغوي للنص القرآني، بل لقد تشاكل المستويان لتحقيق الإعجاز عبر مزوجة الإسلام واللغة، فكانت كتابة جديدة لم يكن للعرب عهد بها" ^١، يصدق هذا على المستوى العقائدي والتشريعي، وإذا لم يضطلع البحث البلاغي بالبحث في هذه الخصوصية المضاعفة للأسلوب وكيفية أدائها لوظائف مضاعفة فلا كان الدرس البلاغي.

السياقية

كما أن التفكير العربي . من وجهة أخرى . لم يكن بمنأى عن الرؤية السياقية التي توزعت بين حقول معرفية عدة ، لعل من أهمها علم أصول الفقه : الذي هو في ظني أعمق رؤية لتحليل الظاهرة اللغوية ربما على مستوى الوجود الإنساني كله ؛ لأن رؤية أصول الفقه تقوم أساسا على استنباط الأحكام الفقهية ، وهذه الأحكام تتعلق بالحلال والحرام وما بينهما، تتعلق بالثواب والعقاب ، تتعلق بالجنة والنار، أي تتعلق بما تقتضيه عقيدة المسلم من عبادات ومعاملات وأخلاق وسلوك.

انصرف جل جهد عبد القاهر الجرجاني في كتابه: "دلائل الإعجاز" - وتبعه في هذا النهج غير واحد - إلى بحث الجملة، وهذا هو المنهج الذي وضعه لنفسه من توخي معاني النحو، فنتبه إلى أن السياق اللغوي الداخلي من أسباب إعجاز القوم، فقد

^١ د. محمد تحريشي : النقد والإعجاز ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ٢٠٠٤م ص ٧

أعجزتهم "خصائص صادفوها في سياق لفظه" ^١، وبذلك نرى أن مصطلح السياق لم يكن غريباً عن المنجز المعرفي العربي، وتأتي هذه المحاولة في عمق قراءة النص الذي مثل خروجاً عن المتعارف عليه فكان في مستوياته التركيبية والتوزيعية عدولاً عن اللغة المألوفة، "فوقفوا عند ظواهر تركيبية نصية مختلفة، اهتموا ببنية الجملة داخل النص القرآني، كما اهتموا بالبنيات الصغرى المكونة للنص، والتغير الذي يطرأ عليها من حذف أو تقديم أو فصل أو إضمار أو خروج". ^٢ وقد تخطوا حدود الجملة إلى الجمل فيما عُرف في علم المعاني بمبحث الفصل والوصل، كما بحثوا أيضاً "في علاقة هذه التحولات بالمستويات السياقية التي تحكم النص، وذلك رغبة منهم في استجلاء غوامض النص القرآني، والكشف عن خصوصيته التي تتبع من خصوصية التعبير العربي، وقد اعتمدوا في ذلك على التقابل بين اللغة في استعمالها الإنساني واللغة في استعمالها المقدس المعجز" ^٣، كما وقفوا أيضاً عند المقارنات الأسلوبية في تراث المتشابه اللفظي، بيد أن البلاغيين لم ينشغلوا بالمستويات السياقية من مستوى الموضوعات والقضايا في السورة الواحدة، ومستوى السورة كاملة، ومستوى القضية في سور القرآن جميعها، وإن كان بعض المفسرين اهتموا بهذه الدوائر السياقية فيما عُرف بتفسير القرآن بالقرآن.

ثم إن بُعداً سياقياً آخر لم ينشغلوا به في مدارس النص القرآني يتمثل في سياق التلقي، فهو من هذا المنظور نص متعدد المستويات، فمراعاة المقام ومطابقة الكلام لمقتضى الحال هو مستوى من مستويات سياق التلقي، ثم إن دراسة هذا المستوى عند الدارسين بعد ذلك يعني دخول النص بمراعاة ملابساته السياقية هذه في مستوى آخر

^١ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ١٤

^٢ د. محمد تحريشي، النقد والإعجاز، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق ٢٠٠٤م ص ٨

^٣ المرجع السابق نفسه والصحيفة نفسها.

من مستويات التلقي، الأمر الذي يحتاج إلى جهود بحثية هائلة لاستجلاء دلائل الإحكام من هذا المنظور.

نعم لم تغب هذه الرؤى عن التفكير العربي، ولكن الذي غاب عنه حقيقة هو ضبط مقولات هذه المناهج وتلك المعالجات في منظومة تنظيرية منهجية متكاملة، ومن ثم فإن اهتمامنا بتحديد الأصول النظرية للبحث البلاغي في القرآن الكريم يأتي تلبية لحاجة منهجية ربما غابت عن التفكير العربي بالشكل المنظومي التكاملي، ولذلك نقول بالنظرية فيما يطمح هذا الكتاب إلى تأسيسه في البحث البلاغي في القرآن الكريم؛ لأنه بالفعل يطمح إلى وضع الأصول النظرية التي تأتي مراعاتها ضرورة للمنطلقات المنهجية في البحث في البلاغة القرآنية.

وإن قولنا بنظرية للبحث البلاغي في القرآن الكريم لا يعني بحال من الأحوال أننا نُنشئ نظرية في فراغ معرفي، فليست ثم نظرية تولد من فراغ أو تولد في فراغ معرفي، فالنظريات والمناهج كما يقول ياوس Jauss " لا تهبط من السماء " ^١، ولكنها استثمار لمقولات متناثرة، ومعالجات تطبيقية متعددة متفاوتة في أساليبها وفي أغراضها، ولقد مضت دراسات بلاغية على النص القرآني ربما أكثر من أن تُحصى، ولا أنكر أن أكثر هذه الدراسات توافرت لها الرؤية المنهجية، بيد أن الذي يجب علينا أن نعترف به في صراحة ووضوح أن هذه الرؤى المنهجية اتسمت بالجزئية، ولم تنطلق من تصور كلي، ولك أن تصنف في ذلك الدراسات التي اهتمت بظاهرة بلاغية محددة في القرآن الكريم، وليس ثم من شك في أن هذه النظرة الجزئية التجزئية - في أكثر هذه الدراسات - لم تُعر اهتماماً يُذكر للرؤية السياقية التي كان من شأنها أن تحقق هذا البُعد الكلي للبحث البلاغي في القرآن الكريم، على الرغم من

^١ روبرت هولب: نظرية التلقي، ترجمة د. عز الدين إسماعيل، النادي الأدبي الثقافي بجدة ط ١

أننا نجد في بعض المقولات المبكرة في تفسير القرآن أصولاً معرفية ثابتة لهذه الرؤية السياقية كما سنبيين بعد قليل إن شاء الله تعالى .

ولا أزعج لنفسي أنني أنشئ نظرية في فراغ معرفي ، ولكنها - كما ذكرت - عملية جدل بين مقولات وآراء وممارسات تطبيقية متعددة المناهل متشعبة المداخل فقط نحاول من رؤيتها رؤية تكاملية أن نبلور رؤية نظرية ونؤسس لمنهج في التحليل البلاغي للقرآن الكريم، تجمع هذه الرؤية النظرية بين منهج التحليل الأسلوبي والمنهج السياقي، وهذان المنهجان يظلهما تحليل الحجاج ووسائل البرهان، فالحجاج غاية قرآنية تختلف من سياق قرآني إلى آخر، ويمثل الأسلوب الوسيط اللغوي لهذه الوسائل. إن البحث البلاغي في القرآن الكريم - وفق هذه الرؤية التكاملية - يتجاوز بالبلاغة . بوصفها خاصية للقول . كونها ذات وظيفة جمالية خالصة، كما يتجاوز بها - بوصفها دراسة وبحثاً - التوقع في دراسة الخصائص الجمالية .

ولا يعني هذا أن البلاغة لم تعد . في بحثها في خطاب الحقيقة . ذات موضوع جمالي على الإطلاق ، ولكننا نعني بهذا ربط الأبعاد الجمالية للقول بأغراض القول، ومن ثم تكون الأبعاد الجمالية مرهونة بكيفية تأدية الاستعمال البلاغي للغرض من القول، وليس ثم من شك في أن الاستعمال الذي يهدف إلى غرض تعليمي أو إلى غرض حجاجي إقناعي يختلف اختلافاً بيناً عن الاستعمال الشعري الذي يهدف إلى تحقيق غاية احتفالية جمالية إمتاعية خالصة.

ولعل الأمر لا يقف بنا عند حدود البحث في بلاغة الخطاب الحجاجي

والتعليمي ، بل يتعدى هذا إلى غاية واسعة يخرج بها العقل العربي من السؤال :

كيف يمتع ؟ كيف يعجب ؟ كيف يدهش ؟

إلى السؤال : كيف يقنع ؟ كيف يعلم ؟ كيف يُمكن للحقائق ؟ مع توافر

خصائص الإمتاع والإعجاب والإدهاش

ومن ثم يخرج بالدرس البلاغي من تساؤلات الشعرية : كيف أمتع ؟ إلى
تساؤلات الحقيقة: كيف أفنع ؟ كيف علم ؟
ويمكننا أن نطلق على هذا المسلك التكاملي : المنهجية؛ فالمنهجية آليات
تتسم بالمرونة والطواعية تتكون من تصورات متماسكة ومنسجمة، ومن هنا تخرج
المنهجية بالمحلل من صرامة المنهج التي ربما تصور أصحابه أنه عام وليس خاصا
بأداء لغوي بعينه، فالمنهجية آليات تحليل تتعلق بقدرة المحلل . من ناحية . كما تتعلق
بخصوصية الظواهر والنصوص وأنواع الخطاب المختلفة، كما تتعلق ثالثا بالغاية من
الخطاب بوصفه تواملا مع مستقبلين .

الباب الثاني

قراءات تحليلية

تمهيد: التصوير والتركيب النحوي في القرآن العظيم

كلمة التصوير ماذا تعني؟

التصوير مصدر الفعل صَوَّرَ والفعل صَوَّرَ يدل على تحويل، أي جعل غير المصور مصورا، وربما يصدق ذلك على التحول بما ليس له صورة حسية إلى صياغته في صورة حسية، أي أن يجعل صورة حسية للمعنوي، ويتيسر لك فهم دلالة التحول هذه باستحضار مفهوم المعنى والصورة، وعلى هذا تصدق مصطلحات التجسيم والتجسيد، أي أن يجعل جسما لما ليس له جسم، ويجعل غير المجسد مجسدا.

يصدق هذا أيضا على التحول بما له صورة (حسية) إلى صورة حسية أخرى، فهو تصوير أو قل هو إعادة تصوير، ويدخل في هذا المفهوم التشبيه والتمثيل والاستعارة، وما يتعلق بها من نقل المعنوي إلى حسي.

ولكن من التصوير أيضا ما لا يكون بتشبيه أو تمثيل أو استعارة وذلك بالتصوير التقريري الذي ينقل حالة وينبئ عن موقف نفسي، ومن ذلك قول الشاعر:

وَمَا يَرْجِعُ الْوَجْدُ الزَّمَانَ الَّذِي مَضَى
وَلَا لِلْفَتَى مِنْ دِمْنَةِ الدَّارِ مَجْرَعُ
عَشِيَّةَ مَا لِي حَيْلَةٌ غَيْرَ أَنَّنِي
بَلَقْتُ الحَصَى وَالخَطَّ فِي الثَّرْبِ مَوْلَعُ
أَخُطُّ، وَأَمْحُو الخَطَّ ثُمَّ أُعِيدُهُ
بِكَفِّي وَالغَرِيَانُ فِي الدَّارِ وَقَعُ^١

^١ ديوان ذي الرمة، ط١، دار الأرقم، بيروت ١٩٩٨م ص ٢٧٤، ٢٧٥

فالموقف هنا هو نقل صورة بعناصرها الحركية، انقطاع الحيلة بانتقاء وجود ما يسري عن النفس أو يسليها، والصورة هنا تعتمد على نقل تقريرى لمجموعة أفعال غير مجدية دالة على حالة من الانهيار النفسى والاستسلام، لقط الحصى، الخط فى الترب، محو الخط وإعادته، ثم نجد اختيار العشية وقتا ملائما لتهديج الأحران، واختيار الخلفية الصوتية للصورة الواقعية التي ينقلها الشاعر عبر الوسيط اللغوى متمثلة فى صوت الغريان، مستدعية ما تحيل إليه فى خلفيات السياق الثقافى العربى من دلالة على الشؤم والخراب، فلا نجد هنا استعارة أو تشبيها أو تمثيلا، ولكننا نجد صورة.

وثمَّ وجه آخر لمصطلح الصورة قال به عبد القاهر الجرجاني يضم الظواهر البلاغية جميعها، أطلق عبد القاهر على هذا المصطلح: (صورة المعنى)، وصورة المعنى عنده تعنى الصياغة اللغوية وما تتضمنه من ظواهر التراكيب من التقديم والتأخير، والحذف والذكر، والقصر، والفصل والوصل، والإيجاز والإطناب والمساواة، بالإضافة إلى الظواهر البيانية والبديعية بلا استثناء، وينطلق عبد القاهر فى وضع هذا المصطلح من المقارنة بين المعنى المجرد، أو الفكرة المجردة، والصورة اللغوية التي يتخذها هذا المعنى، ولكنني أنبه إلى أن عبد القاهر لا ينطلق من التفريق بين اللفظ والمعنى، أو التفريق بين الشكل والمضمون بشكل صارم، ولكنه فقط تفريق بغرض البحث وإثبات أن المزية والفضل للصياغة وليست للمعنى فى ذاته، فصورة المعنى تأتي فى صميم فكرة عبد القاهر عن علل التفاوت والتفاضل بين أسلوب وأسلوب، وهو يقدم هذه الفكرة فى معرض حديثه عن السرقات الشعرية ليثبت أن السرقة والأخذ إنما تكون فى الصياغة والأسلوب، أى فى صورة المعنى، وليست فى الأفكار المجردة.

وعلى الرغم من هذا فقد كان ارتباط مصطلح الصورة بالتشبيه والاستعارة والتمثيل أوثق من ارتباطها بأي ظواهر أخرى، وليس ثم من شك في أن ظواهر التشبيه والتمثيل والاستعارة في كل الأحوال تمثل عناصر أساسية مما يطلق عليه الصورة أو التصوير، ولكن هل هناك مبرر لاستبدال مصطلح الصورة بمصطلحات التشبيه والتمثيل والاستعارة؟ فإنه مما يحلو لبعض الباحثين أن يعنونوا دراساتهم بمصطلح الصورة في الدراسات النظرية والتطبيقية، ويكثر أن يعنونوا بعض فصول دراساتهم بهذا العنوان، ثم لا تجد في أكثر هذه الدراسات التطبيقية سوى معالجة لمباحث علم البيان في البلاغة العربية، وكأنهم بإطلاق مصطلح الصورة يكونون أكثر تطوراً وجِدَّةً، وقد أغفلوا المصطلح عند عبد القاهر، بل أغفلوا مصطلح التصوير عند الجاحظ من قبل، وبقي أن ننبه إلى أننا نقصد باستعمالنا لمصطلح الصورة هنا مناقشة ما أطلقه بعض المحدثين على الظواهر البلاغية في القرآن الكريم، وهي تتحدد -كما أشرت- في التشبيه والاستعارة والتمثيل.

ولقد كان للبلاغيين العرب أقوال وآراء في هذه الظواهر، إذ حاولوا وضع معايير للجودة والرداءة، والاستحسان والاستهجان، فمن ذلك قول بعضهم: " وأجود التشبيه وأبلغه ما يقع على أربعة أوجه: إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة، إخراج ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة، إخراج ما لا يعرف بالبديهة إلى ما يعرف بها، إخراج ما لا قوة له في الصفة على ما له قوة فيها " (١)، ثم جاء حكمه بالرداءة مطلقاً في تشبيهه " ما يرى بالعيان بما ينال بالفكر " (٢)، ومثل هذه الأحكام المطلقة المعممة هي التي تدفعنا دائماً إلى الإلحاح على القول بأن القاعدة البلاغية نسبية، وما يصح أن يطبق على ظاهرة لا يكون بالضرورة صحيحاً

(١) أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين، مرجع سابق ص ٢٤٨

(٢) المرجع السابق نفسه ص ٢٤٩

إذا طبق على غيرها، بل لا يصح أن يطبق على الظاهرة نفسها في سياق آخر، فمن أشد ما مني به الدرس البلاغي من الحيف والجور تعميم القواعد والتماس الشواهد والأمثلة لها، فقد ترتب على هذه المسالك قصور في الدرس البلاغي، وقصور في ملكة الباحثين في البلاغة، ومن أشد ذلك وأعنفه وقعا وإيلاما ألا يفرق الباحث بين ما يصلح أن يقال في الظواهر البلاغية في الشعر وما يصلح أن يقال في بلاغة القرآن الكريم.

ومن العجيب أنهم يَمرون على مثل قوله تعالى: (وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ) (الحاقة ٤١)، وقوله تعالى: (وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ) (يس ٦٩)، فلا ينتبهون إلى الخصوصية التي نبه إليها الحق سبحانه وتعالى للنص القرآني، وأن بؤنا شاسعا بين بلاغة القرآن الكريم وبلاغة الشعر، ثم لا ينتبهون إلى أنه ثم فروق ينبغي أن تُراعى مراعاة، وثم أسرار ينبغي أن يُبحث عنها بحثا، وأنه ثم خصائص ينبغي أن تُتدبر، وهذه الخصوصيات ترتبط بخصوصية الغاية من الخطاب القرآني وخصوصية الأساليب، وكيف حققت هذه الأساليب وتحقق هذه الغاية القرآنية الفريدة.

ومن أعجب ذلك وأغربه فيما يتعلق بمصطلح الصورة ما نراه في إطلاقهم مصطلح الفن مع كتاب الله تعالى، فيحلو لبعض الباحثين القول بالصورة الفنية في القرآن الكريم، وكأنهم بذكر مصطلح الفنية يضيفون شيئا إلى كتاب الله عز وجل، غافلين أو غير عابئين بما أحاط بهذا المصطلح من كلام حول الخيال ومنافاة الحقيقة وغير ذلك، ونحن نحسن الظن بمسلكهم هذا ولا نتوقع إلا أن يكون سهوا منهم، ولكن من الواجب علينا تجاه كتاب الله عز وجل أن نأخذ أنفسنا بتتقية البحث البلاغي مما علق به من شوائب التساهل والتسمح في استعمال المصطلحات، أو في تطبيق المقولات؛ لأن هذه المقولات - كما نكرر دائما - نشأت استتباطا من خطاب شعري

لا يتوافق مع كلام الله عز وجل بحال من الأحوال؛ لأنه خطاب قائم على الخيال والتخييل والإيهام والمبالغة، فغايته الإمتاع، فشتان بينه وبين خطاب الحقيقة.

فهل يصح أن نقول بمصطلح الفن لوصف هذه الظواهر البلاغية في القرآن الكريم على الرغم مما علمناه من ارتباط مصطلحات الإبداع الفني بأبعاد نفسية منها العصاب والتوتر وغير ذلك من مصطلحات لا تليق مع كتاب الله عز وجل؟ وإذا كان هذا الأمر مستبعدا - وقد استبعدناه بالفعل - عند من قالوا بهذا المصطلح على مستوى وجود النص القرآني، فهل يصح على مستوى وصف الظواهر وتحليلها؟

التصوير في القرآن الكريم له غاية تعليمية حاجية، وتتعلق الغاية الجمالية بالدقة والإحكام في أداء الأساليب - ومنها الصورة - للغاية التعليمية الحاجية، أي تأتي الصورة بوصفها وسيلة من وسائل الإقناع، وهذا بخلاف الصورة في الشعر التي تنطلق من الغاية الجمالية الفنية الإمتاعية، وتقوم على المبالغة والخيال.

من هنا نجد في أنفسنا حرجا من استعمال مصطلح الفن في وصف الصورة في القرآن الكريم؛ لأنها تشي بدراسة النص القرآني وفق معايير الفن (القصصي أو الشعري) مع ما في ذلك من تسمُّح وتساهل غير مبرر، فالقرآن الكريم خطاب حقيقة بينما الفن يقوم على خيال خالص، حتى ما يطلق عليه في المدارس الفنية الجديدة المذهب الواقعي، محاكاة للواقع، يعني لا يقدم صورة صادقة عن الواقع، ولكن يقدم صورة للواقع كما يراه، كأنه يقدم رؤيته للواقع، ورؤيته للواقع مرهونة بأبعاد متعددة تحكم شخصيته ومذهبه واتجاهه، وعقيدته، فالواقعية لا تغير من البعد الفني في الأدب لأنها لا تخلصه من المبالغات الشديدة المنافية للواقع، منها التثوير وتشويه الواقع وحمل المتلقي على اتخاذ موقف سلبي من هذا الواقع، فالغاية الإقناعية إن توافرت في الخطاب الشعري فإنها تأتي غير منفصلة عن الأبعاد الفنية وما يتعلق بها من غاية إمتاعية، فالخطاب الشعري على وجه العموم إمتاعي في جانبه الفني، وفي

الجانب الواقعي منه خطاب تثوير، واستمالة، وفي كلا الجانبين يعتمد على المبالغة التي قوامها الخيال والتخييل.

لعل الترويج لمصطلح الصورة الفنية جاء نتيجة لكتاب سيد قطب - رحمه الله - " التصوير الفني في القرآن الكريم "، وقد اشتمل الكتاب بين فصوله على فصلين أحدهما بعنوان: " التصوير الفني " والآخر بعنوان: "التخييل الحسي والتجسيم"، وقد سبق القول في تحفظنا على استخدام مصطلح الفني في وصف التصوير القرآني. ونفقت إلى مأخذ آخر على الكتاب هو انطلاقه من تعميم الأحكام وإطلاقها، وقد أشرنا من قبل إلى خطورة هذا التعميم والإطلاق في منافاته للمنهج العلمي في الدراسة، ثم في منافاته للدرس البلاغي على وجه الخصوص، ولعل التعميم في كتاب " التصوير الفني في القرآن الكريم " كان منطلقاً أساسياً يمثل الرؤية العامة في الكتاب، فقد قال المؤلف في مستهل الفصل الأول: " التصوير هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن "، وليس هذا القول بالذي يحتاج إلى إقامة الدليل على مخالفته للواقع، ويكفي أن أشير فقط إلى تراث بلاغة التراكيب وما ارتبط به من (نظرية النظم)، ثم ما كان لهذا من أثر في نشأة ما عُرف في البلاغة العربية بـ (علم المعاني)، إنه تراث أمة التمسست دلائل الإعجاز في النظم والتراكيب والأساليب - وهذا كله يقوم على توخي معاني النحو - ينحسر في عبارة واحدة قوامها التعميم والإطلاق غير المبررين علمياً، وإننا نحسن الظن بقائل العبارة، فربما كان مدفوعاً بحماس ديني غيَّب هذا البعد المعرفي والنهج العلمي، ولكن الذين لا يُعذرون بحال من الأحوال هم الذين يتلقون الكلام دون محاولة مناقشته وعرضه على حقائق علمية ليتضح ما يتوافق مع المعرفة والمناهج العلمية ولا يتوافق، والأولى بالأولى ألا يُعذر هؤلاء الذين يشتغلون بالبحث العلمي في الدرس البلاغي ثم يتخذون من هذه الأقوال مصادر للبحث العلمي في بلاغة القرآن الكريم على إطلاقها وتعميمها، فلو قرأ هؤلاء - فقط - كتاب دلائل

الإعجاز لتبينوا أن مرجع الصورة نفسها إلى التركيب النحوي (النظم، الأسلوب)، ويكفي أن أحيلهم فقط إلى ما قاله عبد القاهر في التركيب النحوي لاستعارة: (واشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا) (مريم ٤) ليتبينوا أن التصوير ليس هو "الأداة المفضلة في أسلوب القرآن".

ولا تتوقع أن تقود الأحكام المطلقة المعمة إلا إلى محاولات تبرير غريبة لا تتوافق مع النص القرآني بحال من الأحوال، وحسبنا أن يُطلق مصطلح التصوير على ما لا يعد من التصوير لمجرد البرهنة على أن "التصوير هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن"، ولنتدبر ما صنفه سيد قطب -رحمه الله- في التصوير في الفصل الخاص بالتحليل، فقد صنف سيد قطب - رحمه الله - نطق الأرض والسماء في قوله تعالى: (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ) (فصلت ١١) على أساس من هذا البحث الحثيث عن التصوير الفني، ثم يقول في التعليق على الفعل (قالتا) المسند إلى الأرض والسماء: " وهاتان هما الأرض والسماء عاقلتين، يوجه إليهما الخطاب، فتسرعان بالجواب، والخيال شاخص إلى الأرض والسماء، تدعيان وتجييان الدعاء"^(١)، ونود أن نتدبر السياق الذي جاءت فيه هذه الآية، فقبلهما يقول ربنا عز وجل: (قُلْ أَنْتُمْ لِنَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٩) وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَانَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلْسَّائِلِينَ (١٠) (فصلت) أي إن الآية جاءت في سياق خلق الأرض، أي في سياق حقيقة، بل في سياق التحدي للكافرين فالخطاب موجه لهم في مستهل الآية (أنكم لتكفرون)، ثم تأتي جملة الصلة بالفعل (خلق) الواقع على الأرض، فهل يحتمل هذا السياق من التحدي وإثبات قدرة الله عز وجل في خلقه أي نوع من التصوير أو التخيل؟

(١) سيد قطب: التصوير الفني في القرآن الكريم، مرجع سابق ص ٧٣

ثم إنه في الحقيقة ليس نطاقا ولكنه إنطاق، ويمكنك أن ترى حقيقة ذلك في النموذج القرآني الذي يوضح مشهدا من يوم القيامة وموقف الكفار فيه في السورة نفسها: (وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (٢١) وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ (٢٢) (سورة فصلت)، لتعلم أن إنطاق الأشياء التي ليس من خصائصها النطق شأن إلهي خالص، ومن العسير أن يقبل المسلم بحال من الأحوال أن يضع قصة الخلق على أنها نوع من الخيال أو التخيل.

وإذا أردنا تعليل هذه الأخطاء فسنجد مردها إلى البحث في القرآن على أنه خطاب جمالي خالص، وإلى الانطلاق للبحث البلاغي في القرآن الكريم من منطلقات غير صحيحة تصدر عن توهم بأن " التصوير هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن." وليس معنى هذا أننا ننكر أن يكون التصوير من الوسائل الأسلوبية في القرآن الكريم، ولكننا فقط نقصر ذلك على ما يمتع أن يكون حقيقة، كما نقبله في حدود أدائه للغاية الحجاجية الإقناعية وفق السياق الذي ورد فيه، وفي حدود التركيب النحوي (النظم) الذي انتظم فيه، ومن ذلك قوله تعالى: (لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) (الحشر ٢١)، فمجيء حرف الشرط (لو) يدل على امتناع الفعل (أنزلنا) وامتناع الجواب (رأيتاه...)، ثم إنك تجد التصريح بأن هذا مثل مضروب للناس من أجل التفكير والتدبر، ولا يوجد ما يمنع أن نسمي هذا تخيلا، إذا حددنا مفهوم التخيل في أنه حمل العقل البشري على تصور أمور غيبية تقصر به قدراته البشرية على الوقوف عليها ومنها قيمة القرآن، ومن ثم يأتي المثل المضروب هنا ليعين التصور البشري على إدراك قيمة القرآن ولو على وجه التقريب، لما يشيعه خشوع الجبل وتصدعه لو

أنزل عليه القرآن من هول الموقف وخروجه عن طاقة التحمل البشري، وتلاحظ أيضا أن التركيب النحوي بأسلوب الشرط وأداته (لو) كان له أكبر الأثر في دلالة التخيل؛ لأن الفعل والجواب (الشرط والجزاء) ممتعان أصلا، ثم إنه مما لا يخفى على من له أدنى بصر أن التصوير التخيلي هنا جاء لتمكين حقيقة غيبية في النفوس البشرية تتعلق بتصوير مكانة القرآن الكريم وقيمه وثقل تلقيه، ولعل هذه الآية تفسر لنا قوله تعالى: (إِنَّا سَأَلْنَاكَ قَوْلًا ثَقِيلًا) (المزمل ٥) وتفسر به.

ولقد ذهب عبد القاهر إلى أن في الاستعارة ما لا يمكن بيانه إلا من بعد العلم بالنظم والوقوف على حقيقته، ثم أخذ في الرد على من يظن أن المزية والفضل إنما هما للتصوير في بيانه أهمية النظم، وقد أسهب عبد القاهر في بيان ذلك إسهابا، وأفاض في بيانه في غير موضع من كتابه: "دلائل الإعجاز"، ونقف من ذلك على الاستعارة التي استشهد بها في قوله تعالى: (وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا) (مريم ٤) فقد ذهب إلى أن الناس إذا ذكروا ذلك لم يزيدوا فيه على ذكر الاستعارة، ولم ينسبوا الشرف إلا إليها، ولم يروا للمزية موجبا سواها، وهو بذلك يشير إلى أن الصورة هي أول ما يلفت انتباه القارئ العجّل، ثم يخلص إلى نفي الشرف العظيم والمزية الجليلة والروعة التي تدخل على النفوس عن الصورة في ذاتها، وإنما مرجع هذا كله هو النظم، وليس النظم سوى توخي معاني النحو، وتأمل التركيب النحوي نجد أنه سلك بالكلام طريق ما يسند الفعل فيه إلى الشيء، وهو لما هو سببه فيرفع به ما يسند إليه، ويؤتى بالذي الفعل له في المعنى (شييا) منصوبا، وبذلك يكون الإسناد والنسبة إلى الأول (الرأس) إنما كان من أجل هذا الثاني (شييا)؛ لما بينه وبينه من الاتصال والملابسة، وذلك أنا نعلم أن اشتعل للشيب في المعنى، وإن كان هو للرأس في اللفظ.

ثم يأخذ عبد القاهر في التدليل على أن المزية للنظم وليست للصورة (الاستعارة) في ذاتها بأن ذلك يبين لك إذا أبقيت الصورة (الاستعارة) وبدلت نظام الجملة بأن تأخذ

اللفظ فتسندده إلى الشيب ليصير فاعلا فنقول: اشتعل شيب الرأس، أو تقول: اشتعل الشيب في الرأس، ثم يتساءل: هل تجد ذلك الحسن وتلك الفخامة؟ وهل ترى الروعة التي كنت تراها؟ فإن قلت: فما السبب في أن كان اشتعل إذا استعير للشيب على هذا الوجه كان له الفضل؟ ولم بان بالمزية من الوجه الآخر هذه البيونة؟ فإن السبب أنه يفيد مع لمعان الشيب في الرأس الذي هو أصل المعنى الشمول، وأنه قد شاع فيه، وأخذه من نواحيه، وأنه قد استغرقه، وعم جملته، حتى لم يبق من السواد شيء، أو لم يبق منه إلا ما لا يعتد به، وهذا ما لا يكون إذا قيل: اشتعل شيب الرأس، أو اشتعل الشيب في الرأس، بل لا يوجب اللفظ حينئذ أكثر من ظهوره فيه على الجملة، ووزان هذا أنك تقول: اشتعل البيت نارا، فيكون المعنى أن النار قد وقعت فيه وقوع الشمول، وأنها قد استولت عليه، وأخذت في طرفيه ووسطه، ونقول: اشتعلت النار في البيت، فلا يفيد ذلك، بل لا يقتضي أكثر من وقوعها فيه وإصابتها جانباً منه، فأما الشمول، وأن تكون قد استولت على البيت وابتزته؛ فلا يعقل من اللفظ البتة.

ثم يضرب عبد القاهر مثلا آخر من القرآن الكريم جاء على هذا النسق الأسلوبى وهو قوله عز وجل: (وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا) (القمر ١٢)، فالتفجير للعيون في المعنى، وأوقع على الأرض في اللفظ، كما أسند هناك الاشتعال إلى الرأس، وقد حصل بذلك من معنى الشمول هاهنا مثل الذي حصل هناك، وذلك أنه قد أفاد أن الأرض قد كانت صارت عيوناً كلها، وأن الماء قد كان يفور من كل مكان منها، ولو أجري اللفظ على ظاهره فقول: وفجرنا عيون الأرض، أو العيون في الأرض، لم يفد ذلك، ولم يدل عليه، ولكان المفهوم منه أن الماء قد كان فار من عيون متفرقة في الأرض، وتيجس من أماكن منها. (١)

(١) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٣٠

أما من توهم بأن عبد القاهر بإقامته الحجة على إثبات الفضل للنظم، وأن دلائل الإعجاز إنما يُلتمس فيه ما يقتضي إخراج ما في القرآن من الاستعارة وضروب المجاز من جملة ما هو به معجز، فيرد عليه بأن ليس الأمر كذلك، بل ذلك يقتضي دخول الاستعارة ونظائرها فيما هو به معجز، أي في النظم الذي انمازت به لغة القرآن الكريم؛ وذلك لأن الاستعارة والكناية والتمثيل وغيرها من مقتضيات النظم وعنها يحدث وبها يكون؛ لأنه لا يتصور أن يدخل شيء منها في الكلم، وهي أفراد لم يتوخ فيما بينها حكم من أحكام النحو.

وأحكام النحو هنا لا تعني بحال من الأحوال العلم بأن إعراب الفاعل الرفع، أو المفعول النصب، والمضاف إليه الجر، إنما تعني العلم بما يوجب الفاعلية للشيء إذا كان إيجابها من طريق المجاز كقوله تعالى: ﴿فَمَا رِبْحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾ (البقرة ١٦)، أي الإسناد، فإسناد الفعل إلى الفاعل (التجارة) هو الذي تولد منه المجاز، فأصبح نفي الفعل عن أن يكون من التجارة أو أن تكون متصفة به، على حين أن الفعل لا يُسند إليها في الحقيقة، ألا ترى أنك لو قلت: فما ربحو في تجارتهم، انتقي المجاز.

ويلفت عبد القاهر إلى أن وجه الشبه العقلي: ربما انتزع من شيء واحد كما مضى من انتزاع الشبه للفظ من حلاوة العسل، وربما انتزع من عدة أمور يجمع بعضها إلى بعض ثم يستخرج من مجموعها الشبه فيكون سبله سبيل الشيين يمزج أحدهما بالآخر حتى تحدث صورة غير ما كان لهما في حال الأفراد، وهذا ما يعرف بالتشبيه المركب، وهو بخلاف التشبيه المتعدد الذي تتعدد فيه أوجه الشبه، ولا تعدد فيه عناصر وجه الشبه الواحد، ومثال ذلك قوله عز وجل:

(مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا النَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) (الجمعة ٥)

فوجه الشبه هنا واحد تعددت عناصره، فالتعدد هنا كما ترى إنما هو تعدد في

عناصر وجه الشبه، وليس تعددًا في أوجه الشبه، إذ لا توجد أوجه شبه متعددة، يقول عبد القاهر: " فالشبه منتزع من أحوال الحمار وهو أنه يحمل الأسفار التي هي أوعية العلوم، ومستودع ثمر العقول ثم لا يحس بما فيها ولا يشعر بمضمونها، ولا يفرق بينها وبين سائر الأحمال التي ليست من العلم في شيء، ولا من الدلالة عليه بسبيل، فليس له مما يحمل حظ سوى أنه يتقل عليه، ويكد جنبيه، فهو كما ترى مقتضى أمور مجموعة ونتيجة لأشياء ألفت وقرن بعضها إلى بعض. "

إن التعدد هنا يرجع إلى الدلالات التي تكثفت في وجه الشبه بحيث لا ينحصر في شيء محدد، فالحمار في هذا التشبيه ليس مقصودًا لذاته وإنما مقصود حال اتصافه بصفات محددة، وحال قيامه بأفعال مخصوصة، تتمثل في الآية فيما يلي:

- أن كان من الحمار فعل مخصوص وهو الحمل.

- جاء المحمول هنا شيء مخصوص وهو الأسفار التي فيها أمارات تدل على العلوم.

- اتصاف الحمار بجهل ما في الأسفار التي يحملها.

وقد لاحظ عبد القاهر أن "التشبيه لا يحصل من كل واحد من هذه الأمور على الانفراد، ولا يتصور أن يقال إنه تشبيه بعد التشبيه من غير أن يقف الأول على الثاني ويدخل الثاني في الأول، لأن الشبه لا يتعلق بالحمل حتى يكون من الحمار، ثم لا يتعلق أيضًا بحمل الحمار حتى يكون المحمول الأسفار، ثم لا يتعلق بهذا كله حتى يقترب به جهل الحمار بالأسفار المحمولة على ظهره"، هكذا ينفذ عبد القاهر إلى العناصر البنيوية التي تألفت منها علاقة المشابهة، وأنه لا يتحقق التشبيه إلا بالمزج بين هذه العناصر حيث "يكون القياس قياس أشياء يبالغ في مزاجها، حتى تتحد وتخرج عن أن تعرف صورة كل واحد منها على الانفراد بل تبطل صورها المفردة التي كانت قبل المزاج وتحدث صورة خاصة غير اللوائى عهدت ويحصل مذاقها، حتى لو

فرضت حصولها لك في تلك الأشياء من غير امتزاج فرضت ما لا يكون، إذ لا يتم المقصود، ولم تحصل النتيجة المطلوبة، وهي الدم بالشقاء في شيء يتعلق به غرض جليل، وفائدة شريفة، مع حرمان ذلك الغرض، وعدم الوصول إلى تلك الفائدة، واستصحاب ما يتضمن المنافع العظيمة والنعم الخطيرة، من غير أن يكون ذلك الاستصحاب سبباً إلى نيل شيء من تلك المنافع والنعم^(١).

وأبلغ ذلك وأتمه ما تجده في كتاب الله تعالى: (لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفِيهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ) (الرعد ١٤)، فنفت الآية الاستجابة أن تتحقق من الشركاء الذين يتوجهون لهم بالدعاء، ثم نجد هذا النفي مؤكداً بكلمة شيء التي تفيد النفي التام للاستجابة، فهو نفي لأن تتحقق الاستجابة في أقل ما يمكن أن يُطلق عليه أنه شيء، ثم جاء الاستثناء الذي يوهم إثبات شيء من هذه الاستجابة، وإذا بالتشبيه يفرغ هذا الإثبات من دلالاته وسلب القدرة على الاستجابة بالدليل القاطع، مع توفر التوهم على وجود هذه القدرة، ولكنها قدرة متوهمة كقدرة باسط يديه إلى الماء ليلبغ الماء فاه، وهنا نجد دلالة المخادعة التي يعيشها هذا الإنسان الذي يدعو شركاء من دون الله، والتي لا تزيده إلا عناء المحاولة التي ليس لها جدوى فإذا هو يخرج من إحباط إلى إحباط، ثم يأتي التعقيب بالنفي القاطع " وما هو ببالغهِ " ليضيف دلالة السخرية التي تمسخ هؤلاء الذين يرجى خيرهم من دون الله بزعم الذين يدعونهم من دون الله سبحانه وتعالى عما يصفون.

لعله قد اتضح لنا الآن أن ما يطلق عليه حديثاً مصطلح (الصورة) لا يُعد مزية في ذاته ولكن مزيته وفضله إنما تكون بالنظم الذي تتعلق به خصوصية التراكيب النحوية في القرآن الكريم، ونستنتج مما سبق جملة حقائق نوجزها فيما يلي:

(١) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ت محمد عبد المنعم خفاجي، القاهرة ١٩٧٩م ص ١٠٢

- استبعاد مصطلح الفن عن دراسة الظواهر البيانية (الصورة) في القرآن الكريم.
- التصوير ليس هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن؛ إذ لو كان كذلك لكان هو دليل الإعجاز، وهو ليس كذلك؛ لأن الصورة تتعلق بالنظم الذي صيغت فيه.
- اقتران الظواهر البيانية (الصورة) بالغاية القرآنية التي تتحدد في التمكين للحقائق في النفوس وتثبيتها في العقول، ومن ثم لا يصح أن يكون البحث البلاغي في القرآن العظيم مقتصرًا على البحث في البُعد الجمالي فقط، كما أنه لا يصح بحال من الأحوال أن يكون البحث البلاغي بمعزل عن الغاية من الخطاب.
- "ونعود إلى النسق فنقول فإذا بطل أن يكون الوصف الذي أعجزهم من القرآن في شيء مما عدناه لم يبق إلا أن يكون في الاستعارة ولا يمكن أن تجعل الاستعارة الأصل في الإعجاز وأن يقصر عليها لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون الإعجاز في أي معودة في مواضع من السور الطوال مخصوصة وإذا امتنع ذلك فيها لم يبق إلا أن يكون في النظم والتأليف؛ لأنه ليس من بعد ما أبطنا أن يكون فيه إلا النظم وإذا ثبت أنه في النظم والتأليف وكنا قد علمنا أن ليس النظم شيئًا غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم، وأتًا إن بقينا الدهر نجهد أفكارنا حتى نعلم للكلم المفردة سلكًا ينظمها وجامعا يجمع شملها ويؤلفها ويجعل بعضها بسبب من بعض غير توخي معاني النحو وأحكامه فيها طلبنا ما كل محال دونه.
- فقد بان وظهر أن المتعاطي القول في النظم والزاعم أنه يحاول بيان المزية فيه وهو لا يعرض فيما يعيده ويبيديه للقوانين والأصول التي قدمنا ذكرها ولا يسلك إليك المسالك التي نهجناها في عمياء من أمره وفي غرور من نفسه وفي خداع من الأمانى والأضاليل ذاك لأنه إذا كان لا يكون النظم شيئًا غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم كان من أعجب العجب حين يزعم زاعم أنه يطلب المزية في

النظم ثم لا يطلبها في معاني النحو وأحكامه التي النظم عبارة عن توحيها فيما بين الكلم.

فإن قيل: قولك إلا النظم يقتضي إخراج ما في القرآن من الاستعارة وضروب المجاز من جملة ما هو به معجز وذلك ما لا مساغ له.

قيل: ليس الأمر كما ظننت بل ذلك يقتضي دخول الاستعارة ونظائرها فيما هو به معجز وذلك لأن هذه المعاني التي هي الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها من مقتضيات النظم وعنها يحدث وبها يكون لأنه لا يتصور أن يدخل شيء منها في الكلم وهي أفراد لم يتوخ فيما بينها حكم من أحكام النحو فلا يتصور أن يكون هاهنا فعل أو اسم قد دخلته الاستعارة من دون أن يكون قد ألف مع غيره.^١

وبهذا يخلص الإمام عبد القاهر إلى أن عمدة الظواهر البلاغية وضابطها النسقي هو النظم، بما فيها التصوير بمستوياته المختلفة من استعارة وتشبيه أو تصوير تقريرى برصد عناصر وإدخالها في علاقات من مثل صنيع ذي الرمة الذي سبقت الإشارة إليه، ثم إن النظم الذي يُعد - بنظرة واسعة عميقة - هو البحث الأسلوبى ليس إلا تَوَحَّى معاني النحو، ومن ثم تأتي الدراسات التاليتان تحليلاً لظواهر من التمثيل والكناية في سياقهما التركيبى النحوى الأسلوبى .

^١ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٢٩٣

الفصل الأول

التمثيل في آيات إنبات الأرض قراءة تحليلية

تمهيد : الوظيفة الحجاجية للتمثيل في القرآن العظيم

قال عبد القاهر في أسرار البلاغة : " واعلم أنّ مما اتفق العقلاء عليه، أن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني، أو برزت هي باختصار في معرضه، ونُقلت عن صورها الأصلية إلى صورته، كساها أُبّهةً، وكسبها منقبةً، ورفع من أقدارها، وشبّ من نارها، وضاعف قواها في تحريك النفوس لها، ودعا القلوب إليها، واستثار لها من أقاصي الأفتدة صبايةً وكلفاً، وقسر الطباع على أن تُعطيها محبةً وشغفًا... وإن كان حجاجًا، كان برهانه أنور، وسلطانه أقهر، وبيانه أبهر "

وقال عبد القاهر في التعليق على هذا البيت:

فإن تَقَى الأَنَامَ وأنت منهم فإنَّ المِسْكَ بعضُ دَمِ الغَزَالِ

" أراد أنه فاق الأنام وفاتهم إلى حدّ بطل معه أن يكون بينه وبينهم مشابهةً ومقاربةً، بل صار كأنه أصلٌ بنفسه وجنسٌ برأسه، وهذا أمرٌ غريب، وهو أن يتناهى بعض أجزاء الجنس في الفضائل الخاصة به إلى أن يصير كأنه ليس من ذلك الجنس، وبالمدعي له حاجة إلى أن يصحّ دعواه في جواز وجوده على الجملة إلى أن يجيء إلى وجوده في الممدوح، فإذا قال: فإن المسك بعض دم الغزال، فقد احتج لدعواه، وأبان أن لما ادّعاه أصلًا في الوجود"^(١)

ومن أمثلة هذا الباب ولكنه احتجاج عقلي صحيح، قولُ المتنبي:

وَمَا التَّائِبُ لِاسْمِ الشَّمْسِ عَيْبٌ وَلَا التَّذْكَيرُ فخرٌ لِلهَالِ

ويعلق عبد القاهر على هذا البيت بقوله : " فحقّ هذا أن يكون عنوان هذا الجنس، وفي صدر صحيفته، وطرازًا لديباجته، لأنه دفع لنقص، وإبطال له، من حيث

(١) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، مرجع سابق ص ١٢٣

يَسْهَدُ الْعَقْلَ لِلْحِجَّةِ الَّتِي نَطَقَ بِهَا بِالصَّحَّةِ، وَذَلِكَ أَنَّ الصِّفَاتِ الشَّرِيفَةَ شَرِيفَةٌ بِأَنْفُسِهَا، وَلَيْسَ شَرَفُهَا مِنْ حَيْثُ الْمَوْصُوفِ، وَكَيْفِ وَالْأَوْصَافِ سَبَبِ التَّفَاوُلِ بَيْنِ الْمَوْصُوفَاتِ، فَكَانَ الْمَوْصُوفُ شَرِيفًا أَوْغَيْرَ شَرِيفٍ مِنْ حَيْثُ الصِّفَةِ، وَلَمْ تَكُنِ الصِّفَةُ شَرِيفَةً أَوْ خَسِيسَةً مِنْ حَيْثُ الْمَوْصُوفِ.

وَمِنْ ثَمَّ يَنْضَحُ لَنَا أَنَّ التَّمَثِيلَ هُوَ إِقْنَاعُ الْإِنْسَانِ فِي شَيْءٍ أَنَّهُ مَوْجُودٌ لِأَمْرٍ مَا لِأَجْلِ وُجُودِ ذَلِكَ الشَّيْءِ فِي شَبِيهِ الْأَمْرِ، مَتَى كَانَ وُجُودُهُ فِي الشَّبِيهِ أَعْرَفَ مِنْ وُجُودِهِ فِي الْأَمْرِ.

وَبَيْنَ - عَلَى الشَّرِيطَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ - أَنَّ الشَّبِيهِ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ شَبِيهَا فِي بَادِي الرَّأْيِ الشَّائِعِ الْمُشْتَرَكِ لِلْجَمِيعِ " (١)

وَكَلِمَةٌ أَعْرَفَ هُنَا تَدْخُلُ فِيهَا كَلِمَةٌ أَظْهَرَ، وَكَوْنُهُ أَظْهَرَ لَا يَعْنِي بِالضَّرُورَةِ أَنَّهُ أَحَقُّ، أَقُولُ هَذَا احْتِرَازًا مِنَ الْحُكْمِ عَلَى حَقَائِقِ غَيْبِيَّةٍ هِيَ فِي الْحَقِيقَةِ لَيْسَتْ ظَاهِرَةً أَمَامَ الْإِنْسَانِ وَلَا أَمَامَ مَدْرَكَاتِهِ الْحَسِيَّةِ وَالْعَقْلِيَّةِ، وَلَكِنِهَا حَقِيقَةٌ وَاقِعَةٌ رِمَا أَخْبَرَ بِهَا اللَّهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ الْكَرِيمِ غَيْرَ أَنَّهَا فِي وَاقِعِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا الْمَشْهُودَةِ لَيْسَتْ ظَاهِرَةً أَمَامَ حَوَاسِ الْإِنْسَانِ ظَهُورَ الظَّوَاهِرِ الْكُونِيَّةِ الْمُخْتَلِفَةِ الْمَدْرَكَةِ بِالسَّمْعِ أَوْ الْبَصَرِ أَوْ الْعَقْلِ، فَالظَّهُورُ هُنَا هُوَ ظَهُورٌ نَسْبِيٌّ، وَنَسْبِيَّتُهُ تَتَعَلَّقُ بِالْقُدْرَةِ الْبَشَرِيَّةِ عَلَى الْإِدْرَاكِ، وَلَا تَتَعَلَّقُ بِالشَّيْءِ نَفْسِهِ سِوَاءِ أَكَانَ فِي عَالَمِ الْغَيْبِ أَوْ فِي عَالَمِ الشَّهَادَةِ.

وَمِنْ الْغَيْبِيَّاتِ الَّتِي تُقَرَّبُ بِالتَّمَثِيلِ :

- أَخْبَارُ الْأُمَمِ الْمَاضِيَّةِ.

(١) أرسطو، التحليلات الأولى، ٢، ٤٣ الترجمة العربية القديمة طبعة بدوي، ص ٢٩٧، ٢٩٦، ابن سينا، الحكمة العروضية ٣٥، ابن رشد: تلخيص الخطابة، ٤٤٩، ٤٥٠ " والمثال في هذه الصناعة نوعان: فأحدهما أن يتمثل المتكلم بأمر قد كانت وجدت ... والنوع الثاني: أن يكون الخطيب يصنع المثال صنعة، ويخترعه اختراعاً " ابن سينا، النجاة، ٥٨

- البعث والجزاء في الآخرة.

- قيمة القرآن وكلمات الله.

ولقد اشتملت آيات الإنبات على الظواهر البيانية جميعها، فلم تخل من لون بياني واحد، ولكن هذه الظواهر جاءت بنسب متفاوتة، ولعل التمثيل كان أكثر الظواهر البيانية وجودا في الآيات، وقد أخذ التمثيل في الآيات التي تناولت إنبات الأرض عدة صور في السياقات القرآنية المختلفة، وتأتي هذه الصور كلها في إطار قدرة الله تعالى على الإفناء، وقدرته تعالى على البعث بعد الإفناء، وأنه هو الرزاق وقدرة الله تعالى على الرزق، على اختلافات فيما بينها تتعلق بسياقات السور التي وردت فيها، وقد وردت هذه المعاني في صورتين:

الصورة الأولى تقريرية خالية من التصوير ارتبطت في الغالب بالتذكير بأن ما تنتبته الأرض إنما هو رزق من عند الله، وأن الله تعالى وحده هو القادر على الذهاب بهذه النعمة، وترتبط بالدعوة إلى الاعتراف والحمد وشكر الله عز وجل على نعمته. أما الصورة الأخرى فهي التمثيل وقد توزعت بين غايتي التدليل على قدرة الله تعالى على الإفناء، والتدليل على البعث بعد الموت، وهي موضوع حديثنا هنا.

سنحاول هنا أن نتدبر الصورتين مع مراعاة اختلاف ظاهرة التمثيل التي تعالج قضية واحدة في كل صورة من الصورتين؛ لنقف بالتحليل عند نماذج من التمثيل على سبيل المقارنة التحليلية بين الأساليب في السياقات المختلفة، ونؤكد على حقيقة أن التصوير يأتي في القرآن دائما وسيلة لتمكين الحقيقة من نفس المخاطب، ومن ثم تأتي هذه المحاولة التحليلية مراعية ارتباط التمثيل بالغاية، ومراعية أيضا الأبعاد السياقية التي ورد فيها التمثيل على الرغم من اتسام السياقات بالتقارب، وكذا العناصر المكونة لطرفي التمثيل، وربما يأتي الاختلاف في التراكيب النحوية (النظم) على الرغم من وجود تقارب أيضا فيها.

المبحث الأول: التمثيل وحقيقة الإفناء والفناء

يأتي التمثيل هنا حجة لتأكيد حقيقة فناء الحياة الدنيا وكل ما يتعلق بها من مما يخص الإنسان، وما يرتبط بهذا من غاية التدليل على قدرة الله تعالى على الإفناء، ويأتي التمثيل هنا حجة للتدليل على حقيقة موت الإنسان وزوال الدنيا بما فيها من مظاهر الحياة والزينة، فالانتقال من الحياة إلى الموت مثل مشهود من البشر جميعا في تلك الدورة السريعة للنبات من وجوده حتى انتهائه، وليس البشر بمعزل عن هذه السنة الكونية التي قدرها الله تعالى على المخلوقات.

إن غاية التمثيل في هذه الصورة تتوجه إلى التمكين لحقيقة الموت في نفس الإنسان، وهذه الحقيقة وسيلة حجاجية لتعديل سلوك الإنسان ومواقفه، ومن ثم فهي تأتي في إطار الإنذار في السياق القرآني العام، كما لا يغيب عنا أن هذا كله في الإطار العام للدعوة إلى الإيمان بقدرة الله Y ووحديته سبحانه وتعالى على سبيل التذكير والإنذار على مختلف مستويات الخطاب: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيَجُ فِتْرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِأُولِي الْأَلْبَابِ) (الزمر ٢١)، والآية ليس فيها ضرب المثل ولكنها ترتبط - لا نقول بمراحل الحياة ولكن نقول - بمراحل الفناء والإفناء.

وسنقف أمام صورتين للتمثيل جاءتا في آيتين متشابهتين، ونحاول أن نقف على التمثيل في ذاته، وأدائه لغاية الحجاجية من خلال سياقه الذي ورد فيه، وأثر اختلاف السياق في اختلاف التراكيب اللغوية والتركيز على عناصر وإضمار عناصر أخرى في التمثيل، الآية الأولى يقول فيها ربنا تعالى:

(إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا

أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَّمْ تَعْنِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (يونس ٢٤)

والآية الأخرى يقول فيها ربنا تعالى: (وَاصْرِبْ لَهُمْ مَثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقَدِّرًا) (الكهف ٤٥)

لقد وضع عبد القاهر الجرجاني المثل الحقيقي والتشبيه الذي هو الأولى بأن يسمى تمثيلاً في تصنيف غير تصنيف التشبيه الظاهر الصريح، وحدد خصائص المثل الحقيقي والتشبيه التمثيلي في أنهما لا يحصلان إلا من جملة من الكلام أو جملتين أو أكثر، واستشهد على التمثيل بآية سورة يونس مشيراً إلى كثرة الجمل فيها " حتى إنك ترى في هذه الآية عشر جمل إذا فصلت: وهي وإن كان قد دخل بعضها في بعض حتى كأنها جملة واحدة فإن ذلك لا يمنع من أن تكون صورة الجمل معنا حاصلة تشير إليها واحدة واحدة، ثم إن الشبه منتزع من مجموعها من غير أن يمكن فصل بعضها عن بعض وإفراد شطر من شطر، حتى إنك لو حذف منها جملة واحدة من أي موضع كان أخل ذلك بالمغزى من التشبيه"^(١)

ويصدق على صورتَي التمثيل في الآيتين ما أشار إليه عبد القاهر من ترابط الجمل بحيث لا يصح أن تعد في هذا النحو بعدد التشبيهات، كما لا يصح أن تعد التشبيهات بعدد الجمل التي يضم بعضها إلى بعض والأغراض الكثيرة التي كل واحد منها منفرد بنفسه؛ لأن الجمل هنا تتسق ثانياً منها على أولية، وثالثاً على ثانية، وهكذا فإن ما كان من هذا الجنس لم تترتب فيه الجمل ترتيباً مخصوصاً حتى يجب أن تكون هذه سابقة وتلك تالية لها والثالثة بعدهما، وهذا بخلاف عناصر التمثيل في الآيتين، ومن ثم فإن محاولة الفصل بين الجمل (التشبيهات) لنستخلص منها تشبيهات

(١) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، مرجع سابق ص ٨٣

جزئية من الخلل الذي لا يكشف عن التمثيل في ذاته، ولا يفي بالوقوف على ارتباط عناصره ارتباطاً عضوياً بنويها تحتم علينا أن ندركه في كليته بتفاعل عناصره جميعها، وما الفصل الذي يمكن أن يكون منا في التحليل إلا لغرض البيان والتوضيح ليس أكثر.

إن رؤية عبد القاهر قد انبنت على دراسة العلاقات البنيوية المتمثلة في النسق، وهو يعنى بالنسق نظام العلاقات الداخلية في النص، بين الكلمات في تكوين الجمل، وبين الجمل في تكوين النص، فالتشبيه في الآية وفق رؤيته لا يتكون من أجزاء ولكنه يتكون من أعضاء، يجمع بينها علاقة بنيوية خالصة تعني وفق الرؤية البنيوية أن العناصر المكونة للنص تختلف عن مجموعها في غير هذه الصورة الخاصة.

فبتدبرنا المثل في الآية نلاحظ العناصر المتعددة خلال هذه الجمل المتعاقبة في الأحداث التالية: إنزال الماء، اختلاطه بنبات الأرض، دخول النبات في علاقة تالية يمثلها حدث أكل الناس والأنعام، اتصاف الأرض بالزخرف والزينة، حدث ظن القدرة من الإنسان على السيطرة والقدرة عليها.

فهذه مستويات تصاعدية في الحدث الأرضي يأتي بعدها انقطاع هذه المراحل بأحداث مسندة على مستوى التركيب النحوي كلها الله عز وجل: أتاها أمرنا، فجعلناها حصيداً.

ونلاحظ ما في كلمة: (قادرين) من الدلالة على منازعة الله عز وجل في القدرة، لذلك جاء الإفناء بالتحدي لوقوع الفعل من الله عز وجل (أتاها أمرنا)، متبوعاً بالفعل الدال على التحويل والتبديل (فجعلناها) المسند إلى الله عز وجل أيضاً، فلما ذكر ظن الإنسان بنفسه القدرة عليها، كان الجواب فعل الله تعالى الذي يثبت له وحدة القدرة، فالخطاب مباشر من الله عز وجل في هذه الآية وليس محكياً أو شبه محكي، ومن ثم اجتمعت الدواعي السياقية على أن يأتي المثل في سياق التحدي ففعل التحدي بإسناده

إلى الله تعالى.

نلاحظ بسط الكلام وإدخال عناصر أخرى متعلقة بحركة نماء الأرض وممارسات الناس والأنعام، كما نلاحظ أيضا أن استحضر هذه العناصر من عمارة الأرض يتناسب مع غرور الإنسان وظنه أنه قادر عليها، فبسط الكلام بالأفعال المسندة إلى الأرض يوحي بطول الأمل الذي يتواءم مع ظن الإنسان القدرة، كما نلاحظ أيضا أن هذا البسط في القول وتعدد العناصر يتناسب مع استحضر صورة التضاد، إذ ينقلب الحال فورا: (فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَبِ بِالْأَمْسِ)، وبهذا نرى أن الجمل لا تعد هنا بعدد التشبيهات التي يضم بعضها إلى بعض والأغراض الكثيرة التي كل واحد منها منفرد بنفسه، بل بعدد جمل في نسقها المترابط إذ تترتب الثانية على الأولى، والثالثة على الثانية، فيأتي التمثيل مستخلصا من جميع العلاقات الداخلية بين هذه العناصر مجتمعة.

أما آية سورة الكهف فقد ابتدأ الخطاب فيها بالأمر للنبي صلى الله عليه وسلم بفعل ضرب المثل، لذلك وجدنا النتيجة المتمثلة في الإفناء تلقائية، وكأنها حدث مسند إلى نبات الأرض، على سنة الله عز وجل في خلق الأشياء، سنة في دورة الحياة القصيرة المحدودة، ولعلنا نلاحظ الإيجاز والسرعة وتلاحق الأحداث في آية سورة الكهف، وأن هذه السرعة تتناسب مع سياق السورة الذي تضمن الإجابة عن تساؤلات عدة، والكشف عن أسرار غيبية في الماضي، ومن أهم ما نلاحظ هنا أن الآية جاءت بعد ضرب مثل طويل هو مثل صاحب الجنتين، فالمثل في الآية جاء بمنزلة التعقيب الذي لا ينفصل عن قصة صاحب الجنتين اللتين أصبحتا صعيدا زلعا، فالتمثيل يكثف دلالة القصة السابقة.

ونلاحظ أن السرعة والإيجاز في هذا التمثيل اعتمدت على إضمار مراحل في الحكي، ودلالة العطف بالفاء على السرعة وتكرارها على الرغم من إضمار أحداث،

وأن هذه الأحداث تشغل حيزاً زمنياً يدل من جانب آخر على التركيز على السرعة في حركة هذه الأحداث نفسها، يستوي في ذلك الأحداث المضمر والأحداث الملفوظة؛ لأن المضمّر هنا هو مرحلة الزينة، وهي المرحلة المذكورة في المثل المضروب في سورة يونس لأمر تتعلق بالسياق الذي ورد فيه المثل.

وهذا يدل من جانب آخر على التهوين من أمر الزينة على مستويات الخطاب المتعددة: في نفوس المكذّبين وفي نفوس المؤمنين، وفي نفس النبي صلى الله عليه وسلم قبل هذا وذاك؛ لأن هذا الموقف مذكور للنبي صلى الله عليه وسلم من قبل في مستهل السورة، فبالرجوع إلى سياق السورة نجد قوله تعالى: (إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا) فهذه الزينة المضمر في المثل المضروب في الآية مصرح بها في مستهل السورة، ولكن لعلك تلاحظ أيضاً أن الذكر في الآية الأولى لا يختلف كثيراً عن الإضمار؛ لأن الذكر جاء في معرض التهوين من أمر هذه الزينة، فالزينة المذكورة إنما هي للأرض، وأنها عمت كل ما على الأرض ولم تخص النبات فقط، ولعل هذا يدل من جانب آخر على أن الإنسان نفسه من مظاهر هذه الزينة، والتهوين من أمر الزينة وموقوتيتها (أي حدودها الزمنية الضيقة) يتعلق بالغاية المذكورة منها المتمثلة في قوله تعالى: (لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) (الكهف ٧)، ومن ثم ارتبط الجعل الأول بالجعل الثاني المؤكد: (وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا) (الكهف ٨)؛ والتوكيد هنا بأكثر من وسيلة لأنه إخبار عن غيب في المستقبل، وفيه بالقطع إخبار مؤكد عن انقضاء هذه الزينة؛ لأنها - كما أسلفنا - مرحلة موقوتة، ومن هنا نتدبر دلالة الإضمار في المثل المضروب وتوافقها مع محدوديته الزمنية وهوانه، لعل هذا الهوان يتركز في النفوس على مستويات الخطاب جميعها كل وفق غايته؛ لينعكس هذا كله على الممثل له وهو الحياة الدنيا تركيزاً على هوانها ومحدوديتها.

هاتان الآيتان من الشواهد المتقاربة في الصياغة والغاية المجملّة وإن اختلفتا

إطنابا وإيجازا وتفاوتا في الإجمال والتفصيل طولا وقصرا:

الشاهد الأول

قوله تعالى: **إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَعْنِ بِالْأَمْسِ كَذَٰلِكَ نَفِصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ** (يونس ٢٤)

ومن ذلك أيضا قوله تعالى: **(وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا)** (الكهف ٤٥)

يضرب الله مثلا بما يشبه الحياة الدنيا في نضارتها ونمائها، ثم في سرعة زوالها وانقضائها، فهي في ذلك كماء أنزلناه من السماء فامتزج نبات الأرض بأسباب الحياة في هذا الماء به، وفي آية الكهف نرى أن أمر هذا النبات عاد إلى الفناء والزوال دون تفصيل لمراحل أثر هذا النماء في حياة الإنسان وفي فعله في النفس البشرية مما جاء مفصلا في آية سورة يونس من التذكير بأن هذا النبات يأكل منه الناس والأنعام، وأن هذا النبات أثر من آثار الزينة والزخرف الذي قد يدفع إلى الغرور الذي يترتب عليه ظن القدرة فيأتيها أمر الله الذي يجعلها محسودة كأنها لم تتمتع بهذا الرونق من قبل، وهذا شأن الحياة الدنيا التي ينقضي نعيمها حتما، وفي هذا التفصيل دلائل القدرة التي يتوصل إليها بالتفكير كما جاء التعقيب في آية سورة يونس، وتأكيد على كمال القدرة لله وحده كما جاء في تعقيب آية سورة الكهف، فالله تعالى وحده القادر على هذا التحول الحادث في الأرض والمثل المضروب في آن واحد، إذ يصبح هذا النبات الوارف محطما مكسرا تفرقه الرياح إذ لم تعد له الزينة والقيمة التي له من قبل.

والآيتان الكريمتان خطاب متعدد مستويات المخاطبين، فإن كان المثل قد جاء في سياق الرد على منكري البعث الذين اغتروا بالدنيا وزينتها واطمأنوا إليها فإنه ليس موجها إليهم بشكل يخصهم به دون سواهم، ولكنه في جملة بيان لشأن الحياة الدنيا وقصر مدة التمتع بها وقرب زمان الرجوع الموعود، فالخطاب للمنكرين غرضه تعضيد الدعوة للإيمان بالبعث بالتهوين من أمر الحياة الدنيا، والخطاب للمؤمنين بالبعث غرضه تعضيد الدعوة إلى ضرورة العمل للأخرة بالتهوين من أمر الدنيا واستحضار سرعة انقضائها.

الإيجاز والإطناب وسياق الآيتين

وقد جاء الحديث في آية سورة يونس عن حقيقة الحياة الدنيا وأحوالها مفصلاً، بينما ورد في سورة الكهف مجملاً، حيث انتقل من المرحلة الأولى إلى مرحلة الهشيم والحطام، ومع أن الآيتين تتفقان في المعنى الإجمالي فإن السياق الذي وردت فيه كل آية كان له إسهامه إما في طي المراحل وإيجازها أو في بسط القول في هذه المراحل. وقد دلت الظواهر البلاغية على هذا الإيجاز إذ جاءت مناسبة للسياق، فالإيجاز ظاهر في آية سورة الكهف إذ استعملت (الفاء) الدالة على التعقيب وسرعة تتابع مرحلة اختلاط النبات بالماء ومرحلة الفناء: (فاختلط - فأصبح) بينما لم تستعمل الفاء في سورة يونس إلا في مرحلة الاختلاط فقط.

والظاهرة الواضحة في آية سورة يونس هي الاستطراد، والاستطراد هو بسط وتوضيح للكلام بعد تمام الدلالة ليأتي الاستطراد مبيناً دلالة إضافية، نجد هذا في قوله تعالى: (فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ) ، فمما يأكل الناس والأنعام معنى إضافي مرتبط بالنبات بسبب، غير أنه تفصيل يتم المعنى بدونه، ولكن وجوده يحمل غرضاً بلاغياً إذ يخرج بآية الاختلاط التي يترتب عليها النماء والرونق إلى آية النفع التي تتحدد هنا في حدث الأكل المسند على الناس والأنعام.

والسياق في آية سورة الكهف يتناسب معه هذا الإيجاز الشديد الذي انتقل من الاختلاط إلى الفناء قفزة واحدة دونما أية إشارة إلى آثار هذا الاختلاط الدنيوية الحياتية؛ وذلك لأن القول جاء مبسوطا في الآثار الدنيوية الحياتية في القصة السابقة لهذه الآية مباشرة وهي قصة صاحب الجنتين، فهذه القصة تمثل الدنيا الخاصة لصاحب الجنتين، وقد جاء القول فيها مفصلا مبسوطا، من ذكر نعمة النبات بمختلف أنواعه ونعمة الماء، ثم جاء ذكر جحود النعمة أيضا مفصلا، ثم جاء حدث الإفناء أيضا مفصلا، بل تلا هذا الإفناء المرئي لصاحب الجنتين شعور الندم على ما أنفق فيها - من ناحية - وعلى الإشراف بالله تعالى من ناحية أخرى، ومن ثم فالمثل المضروب في سورة الكهف تغذيه المعاني المذكورة تفصيليا في قصة صاحب الجنتين، ولهذا جاء ضرب المثل مجملا موجزا.

أما في سورة يونس فالسياق لإثبات البعث الذي يتضمن الإيمان باليوم الآخر والبعث وهو يمثل شق الإيمان، كما أنه يتضمن أيضا إثبات القدرة على الخلق لله تعالى وحده، وأنه تعالى وحده الرازق المنعم على عباده بأسباب البقاء من النعم المتعددة التي يقابلها المغرور المتكبر بالجحود والنكران، وقد جاء المثل فيها مفصلا لأنه غير مسبوق بما يمهده من معان مبسطة كما هو الحال في سياق سورة الكهف، فالقول في آية سورة يونس يحمل قضية تامة ومن ثم عرض سائر جوانبها، بخلاف آية سورة الكهف التي جاء عرض القضية فيها حلقة متممة لحلقة مفصلة.

الظواهر البلاغية في المفردات

وقد أردت الوقوف في هذا الشاهد الجليل على مادة كل مرحلة وطور من أطوار النبات: الاختلاط، والزخرفة، والزينة، والحصيد.

أنزلناه:

أول ما جاء في المثل ذكر إنزال الماء من السماء حيث هو الأساس الذي تترتب عليه بقية المراحل التي هي كالحلقات المتصل بعضها ببعض، والاستهلال بإنزال الماء من السماء يدل على أنه لا حيلة لأهل الأرض في الحصول على الماء الذي تقوم عليه حياتهم الأرضية، كما يدل أيضا على أن الأرض التي يدفعهم غرورهم إلى الظن بأنهم قادرين عليها إنما هي خلو من الماء، وأن الماء المنزل من السماء هو السبب الذي ترتب عليه كل ما يغترون به من أصناف الزينة والزخرف، فإنزال الماء المسند إلى ذات الله تعالى فيه دليل على إثبات القدرة لله تعالى وحده لتعلق الجار والمجرور (من السماء) بالفعل (أنزل)، وهذا التعلق يعني تقييد الفعل بالجار والمجرور، ولا يخفى أثر هذا التقييد في الدلالة على مدى بعد هذا الفعل عن طاقة البشر الأرضية المحدودة.

اختلط:

وأول هذه المراحل اختلاط الماء بالتراب (فاختلط به نبات الأرض)؛ الخلط يدل على معنى التداخل والتشابك، "الخلط: هو الجمع بين أجزاء الشئيين فصاعدا سواء كانا مائعين أو جامدين أو أحدهما مائعا والآخر جامدا وهو أعم من المزج"^(١)، فالتعبير بـ (اختلط) دون امتزج مثلا؛ لما في معنى الخلط من العموم والتداخل والتشابك الذي هو أقوى من المزج، فالماء إذا نزل على الأرض وأصاب البذرة الضعيفة فهو يختلط بها ويجري بداخلها كالغذاء لها حتى تصير بعد هذا الاختلاط نباتا ثم نما شيئا فشيئا حتى صار صالحا للأكل.

(١) المفردات في غريب القرآن: مادة (خلط)

وقد زاد المبنى هنا في الصيغة الصرفية فجاء الفعل (اختلط) مزيدا بالهمزة والتاء، والزيادة في المبنى زيادة في المعنى مما يدل على شدة الاختلاط وتداخل الماء بالنبات وامتزاج العناصر حتى تصير على هيئة واحدة.

وإسناد الفعل (اختلط) إلى النبات فيه خروج على مقتضى الظاهر، فلعل مقتضى الظاهر وفق التصور البشري أن يكون: اختلط بنبات الأرض، أما مجيء الفعل مسندا إلى (النبات) فلعله للمبالغة في الإشارة إلى كثرة النبات فإن المختلط والمختلط موصوفان بصفة واحدة هي الاختلاط.

ولا يفوتنا أن ننبه إلى ظاهرة بلاغية أخرى تتعلق بالمسند إليه النبات وإضافته إلى الأرض، وهي علاقة التضاد بين السماء والأرض في الجملتين، وهي علاقة تدل على حكمة الله تعالى وقدرته في أن يكون هذا الاختلاط بين شيء علوي سماوي (الماء) وشيء سُفلي أرضي هو النبات، وفي هذا إظهار لقدرته سبحانه وتعالى بأن هذا الخلط بين المتباعدين هو السبب الذي جعله الله تعالى قوام الحياة الدنيا.

فإن الماء إذا نزل من السماء فأصاب النبات يختلط به ويمتزج امتزاجا عاما فكأنه يعطيه قوة للنماء والحياة ويبث الحياة في عموم النبتة، والنبات في ذلك كالإنسان في بداية إقبال الحياة عليه وتلقفه إياها وامتزاجه بها وبكل ما بها.

أخذت... زخرفها... ازينت

لقد وردت هذه المفردات في آية سورة يونس نظرا للتفصيل وبسط القول الذي سبقت الإشارة إليه، فقد جاءت الظواهر البلاغية فيها غزيرة متعددة المراحل والمشاهد، فبعد مرحلتي إنزال الماء من السماء والاختلاط تجيء مرحلة أثر هذا الاختلاط في قوله تعالى: (حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ) الأخذ: هو حوز الشيء وتحصيله^(١)، الزخرف: الذهب^(٢)، وقيل: "حسن الألوان"^(٣)، زين: ضد الشين^(٤)، وازينت

(١) المفردات: مادة (حوز) باختصار

أصله تزينت فأدغم، فازينت الأرض بالنبات وغيره وبلغت هذه الزينة مرحلة عبر عنها القرآن بجملة (أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَيَّنَّتْ) لأن الأرض وصلت لأقصى مراحل نعيمها فتكسوها الخضرة وألوان أخرى من الثمار ما بين أحمر وأصفر وأبيض وهنا تقابل طور الإنسان الذي يتلذذ بخيرات الدنيا وما فيها من نعيم، وجملة أخذت زخرفها تختلف عما لو قلنا (تزخرفت) لأن أخذت زخرفها تدل على تمام الزخرف، وذلك من إضافة الزخرف إلى الضمير العائد على الأرض، أي أخذت تمام زخرفها.

وكلمة ازينت تعني أن الأرض في تزينها بما عليها من أصناف النباتات وأشكالها وألوانها المختلفة تشبه العروس التي أخذت من ألوان الثياب والزينة ما يكسوها بهاء ورونقا.

وعطف "وازينت" ليس من باب الترتيب حيث لم يقل فازينت، والواو تفيد الجمع بين الحدثين: حدث أخذ زخرفها وحدث تزينها، وهما حدثان متزامنان وليسا حدثين واقعين في مرحلتين متعاقبتين.

وظن أهلها أنهم قادرون عليها وتمكنون منها جملة داخلية في حكم فعل شرط إذا، فهي معطوفة على (إذا أخذت الأرض زخرفها...)، فبعد أن أوضح الشق الأول من جملة الشرط حال الأرض ومن التزين والزخرفة، يوضح الشق الثاني موقف أهل الأرض النفسي الذي ملؤه الغرور والاستعلاء بظنهم أنهم قادرون عليها، ليأتي جواب الشرط بعد هذا متزامنا مع هذه الأفعال الظاهرة في الأرض، والباطنة في النفوس البشرية.

أتاها أمرنا.... فأصبحت حصيدا

(١) ينظر: المفردات/تهذيب اللغة/لسان العرب/مادة (زخرف)

(٢) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، مرجع سابق ج ٣، ص ٤٣٣

(٣) ينظر: تهذيب اللغة/مختار الصحاح/لسان العرب، مادة (زين)

وأخيرا تأتي مرحلة الحطام والفناء التي تبدأ بقوله تعالى: (أتأها أمرنا) جوابا لشرط إذا، وهذا الإسناد الخبري المكون من المسند (أتأها) والمسند إليه (أمرنا) يلفت الانتباه إلى أن كل ما فوق الأرض من مظاهر الحياة مرهون بأمر الله (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون)، فتجيء مرحلة الحطام والفناء في قوله: (أتأها أمرنا ليلا أو نهارا) وكلما دل السياق على التأتي وتطول الحدث وسهولته يستعمل (أتى) دون (جاء) التي من المعلوم أنها ترد في شواهد الهلاك والعذاب، ولأن السياق ليس فيه تحديد لوقت الإتيان وكذلك الأحداث قبله متنوعة فتأتى لهم الأمر بالعذاب وتسهل إتيانه^(١)، وجملة (أتأها أمرنا) جواب إذا الشرطية وهي دالة على تزامن العذاب مع حصول أقصى درجات الزينة والزخرف بما يدل على التحول المفاجئ إمعانا في التأكيد على قدرة الله عز وجل.

ثم يأتي قوله تعالى: (فأصبحت حصيدا) حصد الزرع أي: جزه وقطعه^(٢) مترتبا على الأمر الذي أتى الأرض، كما تتجلى القدرة على الإمامة في قوله (حصيدا) وفرق بين حصد وقطع الذي يدل على الصرم وبتز جزء من شيء، والقطع: "إبانة بعض أجزاء الجرم من بعض فصلا"^(٣)

وتلك حالة النبات بعد أن يهلكه الله، وهذا هو المعنى المناسب للمراد من الآية وهو الاستدلال على سرعة زوال الحياة وأن من قدر على الإحياء قادر على الإمامة، كما أن التعبير بدلالة المادة هكذا (حصيدا) يدل على المبالغة والثبات^(٤)، والثبات

(١) د. محمود موسى حمدان، الإتيان والمجيء فقه دلالتها واستعمالها في القرآن الكريم، ص ٣٦

(٢) ينظر: أساس البلاغة/المعجم الوسيط، مادة (حصد)

(٣) لسان العرب: مادة (قطع)

(٤) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج ٣، ص ٣٣٤

يعني ثبات القدرة في سرعة إهلاك ما فوق الأرض من نبات وخيرات حتى كأنها لم تك شيئاً من قبل وكذلك الإنسان الذي أوجده الله من العدم.

(كأن لم تغن) كأن لم تغن بزرعها وما عليها من مظاهر الزينة والزخرف، بالأمس أي فيما قبل بزمان قريب فإن الأمس مثل في ذلك كأنه قيل لم تغن أنفاً، وهذا يدل على انمحاء كل أثر كان للزخرف والزينة من قبل.

التمثيل:

من الواضح الجلي أن الآيتين تقومان على التمثيل، فقد شبه الله سبحانه وتعالى حال الدنيا في حركتها وحيويتها ونمائها ونعيمها ونضرتها وزينتها ورونقها واغترار الناس بها وطمعهم وظنهم أنها سلمت من الفناء، ثم في سرعة انقضائها وانتهاء زينتها بحال ما على الأرض من أنواع النبات في زوال رونقها ونضارتها فجأة وذهابها دون أن يبقى لها أثر بعد ما كانت غضة طرية قد التف بعضها ببعض وزينت الأرض بألوانها.

إن التمثيل هو الظاهرة البلاغية الأكثر حضوراً في الآيتين، وإذا كانت الأمثال تساعد على تجلية الغيبي والمعقول في صورة المُحسّ فإن المثل هنا انبنى على تشبيه مظهر حسي بمظهر حسي آخر، فبدأت آية سورة يونس بتدرج في تصوير زوال الحياة الدنيا وسرعة انقضائها وذلك بالتمثيل بمراحل وأطوار النبات التي تشبه مراحل اغترار الإنسان بالدنيا والشبه كبير بين الحالين، وقد جاء التمثيل فيها مركباً متعدد العناصر كما جاءت عناصره متعددة المراحل، فأهم ما يتباين به عن التمثيل في آية سورة الكهف أنه جاء مبسوطاً ممتداً متعدد الجمل.

وليس المشبه به ما دخله الكاف في قوله عز وجل: كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض" فمن الواضح أن هذا التشبيه من التشبيه المركب، فليس المشبه به نفس الماء بل هو الهيئة المنتزعة من الجملة وهي حال النبات المنبت

بالماء يكون أخضر وارفًا ثم هشيمًا تطيره الرياح كأن لم يغن بالأمس، وهذا التشبيه من التشبيهات التي صنفها عبد القاهر الجرجاني بالتشبيهات التي تحتاج إلى تأول. فوجه الشبه يأتي هنا على سبيل التقدير والتأول، ولا يأتي على التحقيق والقطع، فلا يمكن إدراكه إلا على سبيل المقاربة، فالمشابهات المتأولة التي ينتزعها العقل من الشيء للشيء لا تكون في حد المشابهات الأصلية الظاهرة، فوجه الشبه العقلي قد يُنتزع من عدة أمور يجمع بعضها إلى بعض ثم يستخرج من مجموعها الشبه فيكون سبيله سبيل الشئيين يمزج أحدهما بالآخر حتى تحدث صورة غير ما كان لهما في حال الإفراد، وهذا ما يعرف بالتشبيه المركب، فوجه الشبه هنا واحد تعددت عناصره، وليس تعددًا في أوجه الشبه، إذ لا توجد أوجه شبه متعددة، " فالشبه منتزع متعدد، والتشبيه لا يحصل من كل واحد من هذه الأمور على الانفراد، ولا يتصور أن يقال إنه تشبيه بعد التشبيه من غير أن يقف الأول على الثاني ويدخل الثاني في الأول.

وبهذا ينفذ عبد القاهر إلى العناصر التي تألفت منها علاقة المشابهة، وأنه لا يتحقق التشبيه إلا بالمزج بين هذه العناصر حيث " يكون القياس قياس أشياء يبالغ في مزاجها، حتى تتحد وتخرج عن أن تعرف صورة كل واحد منها على الانفراد بل تبطل صورها المفردة التي كانت قبل المزاج وتحدث صورة خاصة غير اللوائي عهدت ويحصل مذاقها، حتى لو فرضت حصولها لك في تلك الأشياء من غير امتزاج فرضت ما لا يكون، إذ لا يتم المقصود "

ولا يصح أن تعد الجمل في هذا النحو بعدد التشبيهات التي يضم بعضها إلى بعض والأغراض الكثيرة التي كل واحد منها منفرد بنفسه، بل بعدد جمل تنسق ثانية منها على أوله، وثالثة على ثانية، وهكذا فإن ما كان من هذا الجنس لم تترتب فيه الجمل ترتيبًا مخصوصًا حتى يجب أن تكون هذه سابقة وتلك تالية لها والثالثة بعدهما.

وعلى الجملة: فينبغي أن تعلم أن المثل الحقيقي والتشبيه الذي هو الأولى بأن يسمى تمثيلاً - لبعده عن التشبيه الظاهر الصريح - ما تجده لا يحصل لك إلا من جملة من الكلام أو جملتين أو أكثر حتى إن التشبيه كلما كان أوغل في كونه عقلياً محضاً كانت الحاجة إلى الجملة أكثر.

الاستهلال:

- أول ما يلفت الانتباه في آية سورة يونس هو استهلالها بأسلوب القصر، فالأسلوب خبر مؤكد بالقصر والتخصيص، وهذا يدل على أن المثل المضروب ليس مجرد مثل لتوضيح وبيان يُذكر على سبيل الائتناس، ولكنه ترسيخ لحقيقة مؤكدة، أما آية سورة الكهف فقد جاءت في معرض ضرب الأمثال وسرد القصص التي تضمنتها السورة، ومن ثم جاء ضرب المثل بعبارة صريحة مباشرة بالأمر بالفعل: " واضرب لهم مثل "، فالطرف المحاور المعترض المكذب حاضر على المستوى النحوي في ضمير الجمع المسبوق بحرف الجر "لهم"، وفي معرض السرد والحكي وضرب المثل اختفى التأكيد بأسلوب القصر الذي جاء في آية سورة يونس، وبذلك جاء الخبر المؤكد بأسلوب القصر بمثل واحد لا يتعداه إلى شيء سواه، فما الحياة بتفاصيلها سوى مجموعة من المراحل المحددة المحكوم عليها بالانتهاء.

التعقيب:

- اختلاف التعقيب بين الآيتين مع مناسبة كل تعقيب لصياغة الآية، فالتعقيب في آية سورة يونس: (كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) فتفصيل القول في مراحل الحياة والفناء يتناسب مع هذا التعقيب الذي أشار إلى تفصيل الآيات، كما أن تعلق الفعل (نفضل) بالجار والمجرور (لقوم يتفكرون) يقيد فعل التفصيل بالتوجه نحو من يتفكر فهو القادر على إدراك هذا التفصيل، ومن ثم جاءت جملة (يتفكرون) نعتاً لقوم، وهذا يدل على تخصيص من كان التفكر عندهم صفة ملازمة ثابتة بتفصيل الآيات.

أما آية سورة الكهف فقد جاء التعقيب فيها مناسباً لسرعة التحول الدالة على القدرة، فقد جاء التعقيب (وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا) جملة خبرية مؤكدة على فعل القدرة بالصيغة الصرفية (مقتدرا) الدالة على المبالغة في القدرة والتمكن منها وعلى كمال قدرة الله تعالى، فهو سبحانه.

وتقديم الجار والمجرور: "عَلَى كُلِّ شَيْءٍ" على اسم الفاعل المتعلق به: "مُقْتَدِرًا" يؤكد خروج الاقتدار من خصوصية المثل المضروب إلى عموم القدرة على كل شيء من الأشياء التي من جملتها الخلق والإفناء، ليخرج التعقيب بهذا المثل المضروب من خصوصية الحدث المذكور إلى مطلق القدرة وكمالها.

المبحث الثاني:

حاجية التمثيل وغاية التدليل على البعث

١- التدليل على الإحياء

نلاحظ أن فعل الإحياء ارتبط بالبعث إما على سبيل التصريح بالفعل (أحيا) أو بالكناية عنه، فمما جاء فيه الفعل (أحيا) صريحا بصوره المختلفة في السياقات المختلفة قوله تعالى:

(وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ) (فاطر ٩)

وقد جاء الفعل هنا مسندا للضمير (نا الفاعلين) العائد على الحق سبحانه وتعالى وذلك في سياق ذكر نعم الله تعالى ودلائل قدرته عز وجل في خلقه، أي لم ترد في الحديث المفصل عن البعث والنشور، أو في سياق الإنذار شأن الخطاب الموجه إلى المكذبين، ففي هذه السياقات يأتي بسط القول في مراحل إنزال الغيث وتفاعله مع الأرض وإخراج النبات وما يتعلق بذلك على اختلاف بين السياقات، ولكننا نلاحظ هنا الإضمار في سرد الأحداث التي بدأت من إرسال الرياح وإثارها السحاب وسوقه إلى بلد ميت ثم نجد فعل الإحياء، وهكذا تمر الأحداث سريعة للدلالة على قدرة الله عز وجل، ولعل هذا هو السبب في مجيء ذكر الإحياء بعد الموت إلماحا سريعا مكثفا في كلمة (النشور) المسبوقة بحرف التشبيه الداخل على اسم الإشارة (كذلك) ليستدعي اسم الإشارة الأحداث السابقة كلها وما يتعلق بها من أحداث مضمرة عن كيفية الإحياء بإنبات النبات ونحو ذلك، فلما كان الفعل (أحيا) الواقع على

الأرض مرتبطا دائما بالبعث كان من المناسب الإلماح إلى البعث استدعاء للعلاقة وتوكيدا للمثل في نفوس المتلقين.

ومن المواضع التي جاء فيها الفعل (أحيا) صريحا قوله تعالى:

(اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسْفًا فَنَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خَلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ (٤٨) وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُنْزَلَ عَلَيْهِمْ مِنَ قَبْلِهِ لَمُبْلِسِينَ (٤٩) فَاَنْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (سورة الروم) (٥٠)

نلاحظ أن الفعل (أرسل) جاء في الآية السابقة ماضيا؛ لأنه ورد في سياق الإشارة إلى قدرة الله الكائنة بالفعل في الواقع، وأنه جاء في هذه الآية (يرسل) مضارعا؛ للدلالة على الاستمرار؛ لأنه هنا ورد في سياق الإشارة إلى نعم الله عز وجل الدائمة، فتلاءم معها مجيء الفعل مضارعا، يؤكد هذا الأمر بالفعل (انظر) الدال على أن هذا النظر إنما يكون في المستقبل لحدث متكرر هو آثار رحمة الله، ولذلك أيضا جاء الفعل (يحیی) مضارعا لأنه يتعلق بالكيفية التي هي محل النظر بالمأمور به في الآية.

يتوافق هذا مع مجيء الأفعال مضارعة في الذكر المتأني المبسوط للأفعال: (يرسل - تثير - يبسط - يشاء - يجعله - ترى - يخرج - يستبشرون - يحيي) فالصورة هنا مأخوذة بشيء من التأني والتفصيل متعرضة في هذا العرض الدقيق إلى جزئيات وعناصر غير موجودة في الآيات الأخرى؛ لأن الأمر هنا متعلق برؤية آثار رحمة الله، وهذا النظر يتطلب التدقيق في التفاصيل الدقيقة، وفي المراحل المتداخلة المتتالية التي بدأت بإرسال الرياح وانتهت بإحياء الأرض بعد موتها.

ثم نلاحظ أن المثل هنا جاء مضمرًا، إذ يفهم ضمناً من الجملة الخبرية: (إنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى) التي جاء المسند إليه فيها معرفاً بالإشارة، وما يتضمنه اسم الإشارة من استرجاع لكل ما أسند إلى الله تعالى المعرف بالإشارة هنا سبحانه وتعالى.

٢ - بين سور: الأعراف والفرقان وفاطر والزخرف.

قوله تعالى: (وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) (الأعراف ٥٧)

وقوله تعالى في سورة الفرقان (وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا (٤٨) لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَّيِّتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا) (٤٩) (الفرقان).

وقوله تعالى: (وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ) (فاطر: ٩).

وقوله تعالى: (وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيِّتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ) (الزخرف ١١).

أولاً:

جاء في سورة الأعراف: (سُقْنَاهُ) وفي سورة فاطر: (فَسُقْنَاهُ)

وجاء في سورة الأعراف: (لِبَلَدٍ)، وفي سورة فاطر (إِلَىٰ بَلَدٍ)

جاء في سورتي الأعراف وفاطر: (مَيِّتٍ) بالتشديد، وفي سورة الفرقان والزخرف: (مَيِّتًا) بسكون الياء.

ثانياً:

جاء في سورة الأعراف: (وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ)

وفي سورة فاطر: (وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ)
وفي سورة الفرقان: (وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ)

التحليل:

جمع سبحانه وتعالى بين الخوف والطمع في أمرهم بالدعاء، والطمع رجاء في رحمة الله سبحانه، ومن هنا وعد الله سبحانه مؤكدا بأن رحمة الله قريب من المحسنين الذين يدعون على هذه الصفة جامعين بين الخوف والطمع، وتذكير كلمة (قريب) للتفخيم، فالدعاء طمعا في الرحمة والتأكيد على قرب الرحمة من المحسنين يستدعي أن يكون الفعل مضارعا في قوله تعالى: (وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ) ، وهي جملة معطوفة على قوله تعالى: (إِنَّ رِجْكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ)، كما لا تخفى ملاءمة الفعل المضارع أيضا لكون إرسال الرياح بشرى بين رحمته المرجوة الموعود بها؛ لدلالة الفعل المضارع على الاستمرار والاستقبال، وفي هذا بعث على الدعاء والتضرع وتعليق الخوف والطمع بما يكون منه من الرحمة وصنوف ما رزق الله الخلق من النعمة، فكان لفظ المستقبل أشبه بموضع الخوف والطمع للداعين وأدعى لهم إلى الدعاء " (١)

وفي آية الفرقان: (وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا (٤٨) لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا)(الفرقان ٤٩) جاء فعل الإرسال ماضيا لارتباط الفعل بما قبله من الأفعال، فقد تكرر الفعل (جعل) وغيره في عدة آيات قبل هذه الآية، والأفعال جميعها تشير إلى تعدد نعم الله تعالى التي تحققت واستقرت: (مد الظل - جعل الشمس عليه دليلا -

(١) أبو الفرج الأردستاني: درة التنزيل وغرة التأويل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله

العزیز، ط ٢ الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٧٧م ص ١٤٨

قبضناه قبضا يسيرا - جعل الليل لباسا - والنوم سباتا - جعل النهار نشورا) فجاء الفعل الماضي متساوقا مع الآيات التي تعددت فيها النعم المستقرة، فمن جملة هذه النعم أن الله هو الذي أرسل الرياح.

وكذلك الحال في آية سورة فاطر: (وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ) (فاطر: ٩)

التي جاء الفعل فيها ماضيا تحقيفا لوقوع فعل الإرسال وإيجاده من العدم، لأن المقام هناك مقام الإيجاد من العدم الذي كذب به المكذبون، فقد استهلكت السورة بقوله تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) ثم تعددت فيها دلائل القدرة حتى جاءت آية إرسال الرياح امتدادا للدلائل المستقرة لقدرته سبحانه وتعالى.

أخبر الله تعالى مؤكدا أنه لا بد من تحقق ما وعد به من البعث وغيره (إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ) بعد ذكر المكذبين للنبي صلى الله عليه وسلم والتعقيب بأن مرجع الأمور إلى الله تعالى (وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ)، ثم قرر سبحانه أنه: (يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي) مَنْ يَشَاءُ ، ثم عقب بقوله تعالى: " إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ " مسندا الفعل إلى ذاته سبحانه، ومن ثم يأتي قوله تعالى: (وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ) (فاطر ٩) استمرارا لهذا الإسناد، ولهذا جاءت جملة (وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ) معطوفة على جملة: (إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ) ، وإذا كانت حقيقة أن وعد الله حق مبنية على النظر والتأمل والتدبر فإن من الدلائل الواقعية المادية المرئية المعاشة على قدرة الله تعالى أنه تعالى الذي أرسل الرياح؛ لأن المراد هنا هو الإيجاد من العدم، ولهذا جاء الفعل ماضيا مسندا إلى الله تعالى بصورة صريحة لأنه سبحانه الفاعل الحقيقي لإيجاد الرياح من العدم.

وفي آية الأعراف ذكر غاية الإرسال في صيغة أسلوب الشرط وأداته (إذا) الدالة على الزمن المستقبل والتزامن بين وقوع الفعل والجواب، ولهذا جاء جواب الشرط

غير مسبوق بالفاء التي جاءت في آية فاطر (فسقناه)، فالتعبير بالماضي في جواب شرط (إذا) في آية الأعراف يدل على تحقق الوقوع لجواب الشرط مترامنا مع وقوع الفعل، كما أن في إفراد اللفظ دلالة على غاية العظمة بسوقه مجتمعاً كأنه قطعة واحدة، لا يفترق جزء منه عن سائره إذ لو تفرق لاختل أمره.

أما في آية فاطر فقد جاء الفعل الماضي مسبقاً بالفاء تنبيهاً على أن كل سوق كان بعد إثارتها في الماضي والمستقبل منه وحده وليس من غيره، والفعل المسبوق بالفاء هنا ليس مرتبطاً بحدث واحد محدد بزمن الشرط المذكور في آية الأعراف، فهو حدث متكرر الوقوع دائم الحدوث بشكل مطلق غير مقيد بالشرط.

أما قوله تعالى في آية الأعراف (البلد) وفي آية فاطر (إلى بلد) فالفرق بينهما أن اللام للعلّة، أي لأجل بلد، أما إلى فهي للغاية فحرف الغاية دال على التفريق بين البعد والقرب، وفي قوله تعالى: "بَعْدَ مَوْتِهَا" بعد قوله تعالى: (فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ) دلالة على تحقق فعل الإحياء على الحقيقة ونفي ما يمكن أن يُتوهم من المجاز، يتوافق هذا مع كون المراد إرشادهم إلى القدرة على البعث الذي هم به مكذبون.

(فَأَهْلَكْنَا أَشَدَّ مِنْهُمْ بَطْشًا وَمَضَى مَثَلُ الْأُولَيْنِ (٨) وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ (٩) الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (١٠) وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ (١١) وَالَّذِي خَلَقَ الْأَرْوَاحَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ (١٢) لِنَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ (١٣) (الزخرف: ٨ - ١٣)

جاءت الآيات في سياق التكذيب بالتوحيد مع الإقرار بوجود الله تعالى وأنه تعالى هو الخالق، ويأتي الحديث عن الموت والحياة حاملاً دلالة ضمنية على تكذيبهم بالبعث والنشور، وفي التحول من الحديث عنهم بضمير الغائب: (وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ)

(لَيَقُولَنَّ)، ولما كان هذا هو قولهم بالسنتهم: (خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ) إلى الحديث عنهم بضمير المخاطب، إذ انبني على السابق تقرير حقيقة بوصف العزيز العليم بأنه (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ) (الزخرف: ١٠) وما تنطوي عليه جملة الصلة من التذكير بنعم الله عز وجل التي هي آيات حاضرة واقعة في عالم الشهادة، ثم تسير الآيات متدرجة إلى دفعهم للتفكر في الحقائق الغيبية، فتلقت إلى البعث والنشور لتقرير حقيقة غيبية هي الحياة بعد الموت، وذلك بالعطف على الاسم الموصول باسم موصول آخر: (وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ) يدخل ضرب المثل موجزا مركزا لإقامة الدليل بتقرير مقدمة تنبني على حقيقة دنيوية مشهودة، ثم لتكون النتيجة ماثلة في علاقة المشابهة الصريحة.

ونلاحظ وصف البلدة بالميتة، وأن ما كان من أثر لإنزال الماء من السماء بقدر هو إنشار هذه البلدة، أي: إحيائها بعد الموت، ثم تأتي نتيجة المثل المضروب "كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ".

كما نلاحظ أيضا أن استعمال كلمة (فَأَنْشَرْنَا) مع البلد الميت هذه فريدة لأن التركيز هنا على النشور الذي هو الحياة بعد الموت، واللافت أيضا في هذه الآية أنها امتداد للالتفات من الغيبة إلى الخطاب، (وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولَنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ) (الزخرف ٩)، ثم التفت إلى الخطاب لأنه تعالى لما أقام الحجة عليهم بأن الله تعالى العزيز العليم هو الخالق فأجاب عنهم تنبيها لهم على موضع الحجة، ثم أتبع هذا بالالتفات إلى الخطاب لأنه أمكن في التقرير والتوبيخ والتشنيع وتذكيرهم بالإحسان الموجب للإدعان الذي يتضمن في الوقت نفسه تفصيل القول في قدرته تعالى، ليأتي الاسم الموصول نعتا متضمنا في جملة الصلة بالأفعال المسندة إلى ذاته تعالى: (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ

تَهْتَدُونَ (١٠) وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ (١١) وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ (١٢) ومن بين هذه الأفعال المسندة إلى الله تعالى: (والذي نزل)، ثم (فأنشأنا به) أي أحيينا، والمادة تدور على الحركة والامتداد والانبساط، والماء لا قدرة له بذاته ولكن بتقدير الله عز وجل، والشبه قريب بين جمع الماء للنبات من أعماق الأرض بعد أن كان تراباً وبين جمع الله تعالى لما تفتت من أجساد الأدميين وإخراجه كما كان بروحه، فلذلك سيقف هذه الحجة على منكري البعث، ومن ثم جاء التعقيب: (كذلك تخرجون). والله تعالى أعلم، ونعوذ به تعالى من حرمان التوفيق.

٣ - التمثيل وبناء الحجة في سورة الحج:

إن صورة البعث والنشور والإحياء بعد الموت ليست على سبيل التذليل والاستمالة ولكن على سبيل التذكير بحقائق، إذ الخطاب هنا لا يخلو من دلالة الإنذار والوعيد:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ (١) يَوْمَ تَرَوُنَّهَا تُذْهِلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمَلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ (٢) وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ (٣) كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَن تَوَلَّاهُ فَإِنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ (٤) يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عِلْقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمْرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مَن بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِّن كُلِّ رَوْحٍ بِهِيجٍ (٥) ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ

وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٦) وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ (٧) (سورة الحج)

إن المثل في صورة إنبات الأرض هنا لم يأت ابتداء كما أنه لم يأت منفصلاً، بل جاء تعقيباً وتقديماً، فالتعقيب هنا على دورة حياة الإنسان على الأرض في الحياة الدنيا التي جاءت ضمن جواب شرط ﴿إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ﴾ أي فهذه دلائله، ثم كان الشق الأول من هذه الدلائل عن حياة الإنسان من التراب إلى النطفة إلى العلقة إلى المضغة إلى الإخراج طفلاً ثم إلى انتقال إلى الموت أو إلى مواصلة الحياة التي لا تعدو أن تكون صورة من صور الموت أيضاً (وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمْرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا) فيصبح الإنسان في حالة قريبة من حالة العدم أو شبيهة به.

أما دورة حياة الإنسان على الأرض فنلاحظ أنها قد جمعت بين التذكير بالبعث والإفناء، وإذا لاحظنا التركيز على البعث فإن البعث يتضمن الإفناء؛ لأن البعث هو الإحياء بعد الموت، فتركيز الآية في إشارتها الأولى على البعث ﴿إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ﴾، ثم يتكرر التركيز على البعث في آيتي التعقيب أيضاً بالأساليب الخبرية المؤكدة (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)، بل نلاحظ تكرار التأكيد الذي يحمل في طيه تأكيداً لفظياً، فنلاحظ تكرار حرف التوكيد: (أن) على الرغم من أنه نحويًا يمكن الاستغناء عنه بذكر الضمير البارز: (هو)، كأن يُقال: (وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)، والأمر نفسه نجده في الآية التالية: (وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ) فنلاحظ تكرار التوكيد دون العطف على التأكيد السابق في الإخبار عن إتيان الساعة، ثم في الإخبار عن أن الله تعالى يبعث من في القبور، على الرغم من أن إحياء الموتى قد يفهم منه ضمناً بعث من في القبور، ولكن المخاطب هنا شاك، والشك هنا في أمر

غيبى يستبعده المخاطب استبعادا تاما إلى درجة الإنكار، ومن هنا نرى أن التأكيد يتوافق مع سلسلة التأكيدات التي بدأ بها جواب الشرط في الآية: (فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ)، كما يتوافق مع حال المخاطب المنكر للبعث، فالشك هنا ليس في مستوى الشك الذي قال به البلاغيون في حديثهم عن أحوال الإسناد الخبري، ولكنه - كما ذكرنا - شك إنكار للبعث والنشور، وهنا نرى أهمية التأكيد بالتصريح الملفوظ: (وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ)؛ لأن الخطاب لا يحتمل تضمينا أو إضمارا في قضية حكمها الإنكار والعزوف التام عن التصديق؛ ولذلك فالتصريح بمن في القبور يضعهم أمام حقيقة حالهم من الاستبعاد التام للبعث والنشور لمن أصبح حالهم الانقطاع التام عن الحياة الدنيا.

ولذلك كله نرى الصورة الأولى عن الساعة التي تحمل حقيقة البعث وما يكون عليه الحال يوم البعث: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ) (الحج ١)، فنرى الخبر هنا جاء مجملا عن عظم زلزلة الساعة، ثم نرى في الآية التالية تفصيلا بعد الإجمال ببيان طرف من حال الإنسان وصورة من مواقفه عند رؤيتها: (يَوْمَ تَرُؤْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمَلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ) (الحج ٢)، ثم تتابعت الآيات في بيان الحجج للتدليل على حقيقة الساعة وما يتعلق بها من البعث الذي هو موضع الإنكار عند المكذبين كما رأينا.

نلاحظ في الآية السابقة أن إحياء الأرض بعد موتها لم يأت بالفعل (أحيا) صريحا، وإنما جاء بما يدل على آثار الحياة على سبيل المجاز في كلمتي: (اهتزت وربت)، كما جاء بالفعلين كليهما في قوله تعالى:

(وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْتَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحِبِّي الْمَوْتَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (فصلت ٣٩)

ونلاحظ أنه لم يأت ذكر الفناء أو الإفناء هنا، وقد ذكر بعض المفسرين أن الخشوع هنا على سبيل الاستعارة من الخشوع بمعنى التذلل، أي يابسة متطامنة، وكذا (اهتزت وربت) أي تحركت بالنبات وانتفخت^(١)، وذهب الزمخشري إلى أن الخشوع يعني التذلل والتصاغر، فاستعير لحال الأرض إذا كانت قحطة لا نبات فيها، كما وصفها بالهمود في آية الحج: (وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً)، والهمود والخشوع بخلاف وصفها بالاهتزاز والربو إذا أخصبت وتزخرفت بالنبات كأنها بمنزلة المختال في زيه، وهي قبل ذلك كالذليل الكاسف البال في الأظمار الرثة^(٢)، وبذلك جعل الزمخشري الصورتين الجزئيتين اللتين تخللتا التمثيل من المجاز الاستعاري.

٤ - مادة (نَبَتَ): قراءة سياقية.

أ - لقد وردت مادة (نبت) مزيدة بالهمزة في غير موضع في القرآن الكريم، وقد جاء الفعل المزيد (أنبت) مسندا إلى الله تعالى واقعا على الإنسان والنبات، كما ورد الفعل نفسه مسندا إلى الأرض واقعا على النبات: (وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ بِهِيجٍ)، وسنأخذ هنا في محاولة تدبر ظاهرة التنوع بين استعمال الفعل أنبت وغيره من الأفعال الدالة على الإخراج من الأرض بالنظر والتأمل في سياق الآيات.

وصف خلق الإنسان بالإنبات جاء في القرآن الكريم على مستويين، مستوى عام يندرج تحته خلق الإنسان بشكل عام، ومن ذلك قوله تعالى: (وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا) (نوح ١٧)، ومستوى خاص جاء في معرض الحديث عن مريم عليها السلام وذلك في قوله تعالى: (فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا) (آل عمران: ٣٧)،

(١) أبو السعود: إرشاد العقل السليم ج ٦ ص ٦٤

(٢) الزمخشري، أبو القاسم محمود، الكشاف، طبعة دار المعرفة ج ٦ ص ١٦٢

والإنبات في كل الأحوال يستحضر الهيئة المادية الجسمانية للشيء المنبت، يستوي في أن يقع عموم الإنبات على الإنسان وخصوصية الإنبات مع مريم عليها السلام. فالإنبات الواقع على الإنسان بشكل عام نرى فيه الدعوة إلى تركيز النظر وتأمل أصل خلق الإنسان من الأرض حيث تنتقي عن الإنسان القدرة والحوال والقوة شأنه شأن النبات الذي ينبت ابتداء من الأرض في غاية الوهن واللين والطرارة والضعف، ثم يأتي نموه الجسماني في مراحل حياته امتدادا للإنبات المادي الأول من الأرض، شأنه في هذا أيضا شأن النبات الذي يصل إلى ما يصل إليه من مراحل القوة والصلابة والبهجة والإثمار المتفاوت بين أنواع النبات المختلفة.

وإذا توخينا معاني النحو الذي هو أصل البحث في علم المعاني نلاحظ أن الفعلين في الآيتين السابقتين جاءا مقيدتين بالمفعول المطلق، فأما الإنبات الواقع على الإنسان بعامة فجاء مقيدا بالمفعول المطلق المؤكد للفعل، إذ جاء بلا وصف أو إضافة تأكيدا لحدث الإنبات، وقد جاء الفعل مؤكدا بالمصدر الجاري على غير فعله بتجريده من الزيادة، وفي هذا دليل على هوانه عليه سبحانه وتعالى وسهولته.

والآية يمكن أن تكون من الاحتباك حيث أن ذكر (أنبت) أولاً دلّ على مصدره المحذوف، وذكر (نباتا) دلّ على حذف فعله، ليكون التقدير: أنبتكم إنباتاً فنبتم نباتاً. ومن الممكن أن يُحمل التعبير بوقوع فعل الإنبات على الإنسان على سبيل الاستعارة، فاستعير الإنبات للوقوع على شيء لا يقع عليه عادة فاستعير الإنبات للإنشاء.

فالله الملك الأعظم القادر الخالق أنبتكم بخلق أبيكم آدم عليه الصلاة والسلام من الأرض كما ينبت الزرع، فخلق آدم عليه السلام أدل على الحدوث والتكون من الأرض، وهذه المقدمات جميعها تؤدي بالإنسان إلى أن يرجع إلى نفسه ويتأمل انتقاء

الحول والقوة عنه، ثم يتلقى المرحتين الغيبيتين (ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا) (نوح ١٨) نتيجة طبيعية يتقبلها العقل وتستقر النفس على اليقين بأمر:

- الله تعالى وحده لا شريك له الخالق وهو تعالى القادر على خلق الإنسان وعلى إعادته إلى الأرض بالموت وهو تعالى وحده القادر على إخراجه وبعثه.
- البعث والنشور حقيقة لا جدال فيها ولا احتمال للشبهة فيها تتأكد ببدء الخلق.
- ولا يخفى عليك البُعد الحجاجي البرهاني للتمثيل الذي يأخذ سبيله إلى النفس السوية ذات الفطرة السليمة ليحقق لها الاقتناع الذاتي.

فإن تسليم الإنسان بالحقيقة الواقعية المادية ينتهي به حتماً إلى التسليم بالحقيقة الغيبية، وهذا كله ينعكس تأكيداً للإيمان واليقين بقدرة الله تعالى، وتأتي الصياغة النحوية بذكر اسم الله تعالى مسنداً إليه مقدماً على الجمل الفعلية بأفعالها التي أسندت إليه سبحانه وتعالى: (وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا (١٧) ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا (١٨) نوح)، وتقديم المسند إليه ومجيء الخبر جملة فعلية يدل على تخصيص الفعل بالمسند إليه المبتدأ وقصره عليه.

ولا يخفى عليك أيضاً حجاجية التمثيل في آية سورة نوح، ولكنه هنا جاء ضمناً تلمحه في دلالة الأفعال: "أَنْبَتَكُمْ - يُعِيدُكُمْ - وَيُخْرِجُكُمْ"، لترى فعلي الإنبات والإعادة واقعا ملموسا لا يُنكره منكر، ثم يأتي فعل الإخراج مبنياً عليهما بوصفه مرحلة طبيعية من مراحل حياة الإنسان في عالم الشهادة وعالم الغيب، ثم ليأخذ هذا التدرج الاستدلالي البرهاني سبيله إلى النفس السوية ذات الفطرة السليمة ليعينها على تحقيق الاقتناع الذاتي، أما النفس التي تصر على الإنكار فقد أقيمت عليها الحجة.

أما الإنبات الواقع على مريم عليها السلام فهو إنبات ربوبية جاء فيه المسند إليه بلفظ رب مسنداً إلى الضمير العائد عليها في فاعل فعل التقبل (فتقبلها ربها) ثم عُطفت جملة (أنبتها) على الجملة السابقة، وهذا يعني أن الله شملها بصفات الربوبية

من التقبل الحسن والإنبات الحسن، والتقبل والقبول الحسن إيدان بالرعاية الباطنة والظاهرة التي جاء الإنبات ليشير إليها في جسمانيتهما.

ولعل في ذكر الفعل (أنبت) والاسم (نباتاً) نائبا عن مصدر الفعل (أنبت) إعلام بكمال الأمرين من إمدادها في النمو الذي هو غيب عن العيون وكمالها في ذاتية النبات الذي هو ظاهر للعين، فأعرب عن إنباتها ونباتها معنى حسناً، ووصف النبات بالحسن يتناسب مع خصوصية موقف مريم عليها السلام وتنشئتها الخاصة بل شديدة الخصوصية.

فإنبات الربوبية تأكيد على بشريتها بل ماديتها التي تستحضر في الذهن مادية النبات، وقد وقع هذا الإنبات جواباً للسؤال والدعاء السابق (أُعِيدُهَا بِكَ وَدُرِّيْتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) (آل عمران ٣٦) لأنها عناية من الله سبحانه وتعالى بها على ما وقع سؤالها فيه، وفي الجمع بين التأكيد على البشرية والتأكيد على الحسن رد على من ضل وافترى من قذفها وبهتها، ورد آخر على من تجاوز في ادعائه لولدها من الإطراء ما ادعى.

وفي هذا نفي للبس في أمر مريم عليها السلام وأمر ولدها، فمناسبة نزول هذه السورة رفع اللبس الذي ضل به النصارى.^(١)

ب - إنبات النبات.

أما إنبات النبات في أية سورة الحج فقد جاء مسندا إلى الأرض، لتحتل الأرض واجهة الصورة في هذا المشهد الأرضي:

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَعَيْرٍ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ

(١) يراجع نظم الدرر في تناسب الآيات والسور ص ٣٧٧

أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَقَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يَئُودُ إِلَى
أَزْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ
اهْتَرَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ بَهِيحٍ (الحج ٥)

ولعل الصياغة هنا جاءت بالفعل (أنبتت) دون (أخرجت) لما في ذلك من إيحاء
للأصل الواحد بين الإنسان والنبات وهو الأرض وإشارة إلى أن نشأة الإنسان كنشأة
النبات^(١)

إن الفعل المناسب هنا لخروج النبات من الأرض هو الفعل (أنبتنا)؛ ولعل السبب
في هذا هو مناسبة ذلك لسياق التفصيل في ذكر مراحل خلق الإنسان المتفاوتة: من
أصل الخلق من تراب إلى الخلق الحادث بطريقة دائرة متجددة من نطفة ثم من علقه
ثم من مضغة، فهذه المراحل تشير إلى إمداد الإنسان في مراحل خلقه بالنمو
الجسماني المادي المناسب للإنبات، فحياة النبات وتجلي قدرة الله فيها واضح فيما يراه
الإنسان ويتأمله من نمو هذا النبات بداية من إنباته بانشقاق الأرض عنه ثم إنباته
بإمداده بالنمو الجسماني المادي على رونقه وصورته التي يراه الإنسان عليها؛
ونلاحظ الإيجاز الشديد في ذكر أطوار إنبات النبات على هذا النحو: (اهْتَرَّتْ وَرَبَّتْ
وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ بَهِيحٍ) وصولاً مباشراً لأبهى صور النبات في وصفه بالبهجة؛
ولعل هذا الإيجاز يتناسب مع الإسهاب السابق في ذكر مراحل نشأة الإنسان لأن
الإسهاب في ذكر مراحل الإنبات الجسماني للإنسان يستحضر سياقياً مراحل الإنبات
الجسماني للنبات غير المذكورة في الآية الكريمة.

(١) في ظلال القرآن، مرجع سابق ج ١٨، ص ٢٤٠٩

ج - الإنبات بين سورتي : الحج وفصلت.

قال تعالى: (وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأُنْبِتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ) (الحج ٥)

كان مشركو مكة قد أنكروا المعاد وكذبوه بسبب تأخر العذاب عنهم، نزلت هذه السورة تحذيراً لهم وتخويفاً لما انطوت عليه من ذكر زلزلة الساعة وشدة هولها، وذكر ما أعد لمنكرها وتببيهم على البعث بتطويرهم في خلقهم، وبهمود الأرض واهتزازها بعد بالنبات.

الآية الكريمة فيها من الأدلة والبراهين التي تثبت القدرة على البعث الأول: مراتب خلق الإنسان من العدم، الثاني: وقد بدء بفعل الرؤية إخراج النبات من الأرض اليابسة الهامدة بصورة مشاهدة محسوسة وهي حجة آفاقية بصرية^(١)، وقد تكرر هذه الحجة في القرآن الكريم كونها مشاهدة^(٢)، ومن خلال هذا المعنى تتجلى مادة (همد) في سياقها لأن الهاء والميم والذال، كما قال ابن فارس: أصل يدل على الخمود^(٣)، وقيل همد بمعنى مات والهمود الموت، وذكر الماوردي (هامدة) ثلاثة أوجه، أحدها: غبراء وهو قول قتادة، والثاني: يابسة لاتنبت شيئاً، والثالث: دارسة، والهمود الدروس.^(٤)

(١) الأوسي، شهاب الديم محمود، روح المعاني، طبعة المنيرية ج ٩ ص ١١٤

(٢) الزمخشري، الكشاف، مرجع سابق، ج ٣ ص ١٤٦

(٣) ابن فارس (أحمد)، مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام هارون، المكتبة الوقفية، القاهرة ٢٠٠٩م مادة (همد)

(٤) الماوردي (أبو الحسن)، النكت والعيون، تحقيق السيد عبدالمقصود عبدالرحيم، ط المكتبة الوقفية، القاهرة ٢٠١٠م، ج ٤ ص ٨

ومن هذه المعاني وغيرها مما ذكره المفسرون واللغويون، يتبين سر اصطفاء هذه الفريدة دون غيرها نحو ساكنة المقابلة لاهتزت بمعنى تحركت لأن المقصود هنا الاستدلال على البعث، وفرق في ذلك بين (سكن) و(همد) فالسكون تتبعه حركة، أما الموت فعدم، وتلك حالة الإنسان من قبل أن يخلق، وحالة الأرض قبل أن ينزل الله عليها الماء، وهذا هو المعنى المناسب للمراد من الآية وهو الاستدلال على البعث وقدرة الله عليه، وقد سبقنا حالة الأرض هذه بدليل معنوي وهذا دليل محسوس جاء توضيحا لسابقه، كما أن التعبير بدلالة المادة هكذا (هامدة) دون تهمد دليل إثبات للقدره والثبات الذي لا يتحرك إلا بقدره قادر، وفي هذا لفت وتنبيه لمن يجادل في الله بغير علم كما قال سبحانه في الآية قبلها (وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ) فمن هذا شأنه تعطى له هذه الأدلة والبراهين المتنوعة فمن لم يستجب بعدها فلاستجابة له، فالموتى يبعثهم الله بعد ثبات، والأرض يحييها الله بعد موته، ولا يصنع ذلك إلا القادر ومن ثم كانت هذه المادة فريدة في القرآن الكريم وفيها دليل على تفرد الحق في ملكه وقدرته وسلطانه.

كذلك نجد أن ترتيب الأدلة الكونية في سورة الحج قد بدأ بالأرض لأنها أقرب ملاءمة لسياق البعث، ثم جاءت بعدها الآيات الفلكية بينما نجد الترتيب يختلف عنها في سورة فصلت التي بدأت بالآيات الفلكية ثم أتبعها بالآية الأرضية لأن السياق هناك لإثبات الوحدانية.

قال تعالى: (وَمِنَ آيَاتِهِ أَن تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (فصلت ٣٩)

لما بين الله - سبحانه وتعالى - أن الدعوة إليه من أحسن الأقوال والأعمال أرفده بذكر وتعداد بعض الدلائل على وجوده وقدرته فبدأ بالآيات الفلكية: الليل والنهار والشمس والقمر (وَمِنَ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ

وَأَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ) ثم ذكر آية أرضية تنبيهها على أن الدعوة إلى الله تقرير الدلائل الدالة على وجوده وذاته وصفاته^(١) هذه الآية الأرضية التي تتمثل في صورة الأرض الغبراء الخاشعة الساكنة الخالية من النبات والحياة فإذا نزلت عليها رحمة الله -المطر- ظهرت عليها علامات الحياة باهتزاز حبيباتها وارتفاعها إيذاناً -بقدره الله- بخروج النبات منها، ونجد أن الأرض في هذا الموضع وصفت بـ(خاشعة) بينما في سورة الحج وصفت بـ (هامدة) وفرق بين السياقين، ففي سورة الحج السياق للبعث، وإثبات بعث للمنكرين، والتعبير عنها بهامدة ملائم للسياق الذي وردت فيه بينما نجد التعبير عن حالة الأرض قد تغير في هذا الموضع إلى (خاشعة) والسياق هنا تناسبه خاشعة الدالة على التذلل والتضرع وهذا من آيات الله، فهنا إثبات آية وهناك تجلية قدرة وإثبات بعث منكر ومن خلال هذه المعاني تتجلى لنا دلالة مادة(خشع) "الخشوع: السكون والتذلل والضراعة والسكوت وقوله تعالى: (تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً) كناية عنها وتنبيهها على تزعرها"^(٢)، و يتبين سر اصطفاء هذه الفريدة دون غيرها نحو (خاضعة) وفرق بين (خشع) و(خضع) لأن الخشوع: "فعل يرى فاعله أن من يخضع له فوقه وأنه أعظم منه، وأنه لا يكون إلا مع خوف الخاشع المخشوع له، ولا يكون تكلفاً ولهذا يضاف إلى القلب فيقال: خشع قلبه، والخشوع هو النظام والتطاطؤ، ولا يقتضي أن يكون معه خوف ولا يجوز إضافته إلى القلب، وقد يجوز أن يخضع الإنسان تكلفاً من غير أن يعتقد أن المخشوع له فوقه، ولا يكون

(١) التفسير الكبير، للإمام فخرالدين محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن ابن علي التميمي البكري الرازي الشافعي، دارالكتب العلمية: بيروت، ط الثانية، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ج١٤، ص ١١٣.

(٢) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجاد، المكتبة العلمية: لبنان، ج٢، ص ٥٤١.

الخشوع كذلك"^(١)، ولأن بعض من آيات السماء عُبد، ذكر من الآيات الكونية الدالة على وحدانيته اللازم منها إبطال عبادتها أتبعه بعد ذلك بأية أرضية تصف حالة الأرض قبل الإنبات بـ (خاشعة) وذلك لأن السياق للوحدانية، عبر بما هو أقرب إلى حال العابد بخلاف ما مضى في الحج،^(٢) كذلك نجد أن الآية الكريمة سبقت بقوله: (لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ) وهذا يدل على أن سياقها للإثبات الوحدانية لله - عزوجل - والأرض في هذا الموضع قبل نزول الماء عليها كالعابد الخاشع بين يدي الله الذي يخافه ويخشاه لجلالته وعظمته فإذا نزل عليها الماء اهتزت جوانبها وربت "وكأنما هي حركة شكر وصلاة على أسباب الحياة، ذلك أن السياق الذي وردت فيه هذه الآية سياق خشوع وعبادة وتسبيح، فجيء بالأرض في هذا المشهد، شخصاً من شخوص المشهد، تشارك فيه بالشعور المناسب وبالحركة المناسبة"، ويعقب بعد ذلك بقوله: (إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتِ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) أي إن هذه الآية المشاهدة لأبصاركم وبصائرکم فيها من الحجة والبرهان الذي يثبت قدرة الله على إحياء الموتى وإخراجهم من القبر " (٣)

"ثم لا يزيد على الاهتزاز والإرباء هنا الإنبات والإخراج، كما زاد هناك، لأنه لا محل لها في جو العبادة والسجود، ولم تجئ (اهتزت وربت) هنا للغرض الذي جاءتنا من أجله هناك. إنهما تخيلان حركة للأرض بعد خشوعها. وهذه الحركة هي المقصودة هنا، لأن كل ما في المشهد يتحرك حركة العبادة، فلم يكن من المناسب أن تبقى الأرض وحدها خاشعة ساكنة، فاهتزت لتشارك العابدين المتحركين في المشهد

(١) أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، بيروت ١٩٧٣م، ص ٤٤١ (بتصرف)

(٢) خير الدين البقاعي، نظم الدرر، مرجع سابق ج ١٧ ص ١٩٠

(٣) سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق ج ٥، ص ٣١٢٥.

حركتهم، ولكي لا يبقى جزء من أجزاء المشهد ساكنًا، وكل الأجزاء تتحرك من حوله، وهذا لون من الدقة في تناسق الحركة المتخيلة يسمو على كل تقدير^(١).

وجاء إنبات الأرض في سورة عبس في قول الله تعالى: (فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ (٢٤) أَنَا صَبَّبْنَا الْمَاءَ صَبًّا (٢٥) ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا (٢٦) فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا (٢٧) وَعِنَبًا وَقَضْبًا (٢٨) وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا (٢٩) وَحَدَائِقَ غُلْبًا (٣٠) وَفَاكِهَةً وَأَبًّا (٣١) مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ (٣٢) فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاحَّةُ (٣٣) (عبس)

نلاحظ أن الشَّقَّ متأخر عن نزول الماء لأنه وفق ما تقتضيه الأمور ونواميس الكون أن الأرض لا تتشق عن النبات إلا بعد أن تجف، ثم يكون انشقاقها إيدانا بخروج النبات على الرغم من وهنه الشديد وغضاضته ولينه من الأرض المنشقة عنه، ومن ثم فإن الشق ليس متزامنا مع صب الماء؛ ولهذا يأتي استعمال حرف العطف (ثم) هو الأنسب في عطف (شققنا) على (صببنا)، أما الإنبات فهو عقب الشق مباشرة، بل إنه من السرعة إلى حد التزامن، فكان الأنسب عطف (أنبتنا) على (شققنا) باستعمال حرف العطف الفاء المستعمل في اللغة للدلالة على التعقيب.

الحضور الأول في هذه الآيات الكريمة هنا للطعام، والحبُّ هو من بين أنواع النبات أقرب من سائر المذكور من أنواع الطعام، فالتذكير بالنعم في هذه الآيات هو الهدف الأول وليس التذكير بالبعث والنشور، ومن ثم بدأت بتوجيه نظر الإنسان نحو الطعام وخُتمت الآيات بذكر المتاع سببا لسائر ما حدث من إنزال الماء وإنبات النبات على مختلف أنواعه وأشكاله وطعومه وفوائده.

(١) سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق ج٥، ص ٣١٢٦

ومن هنا كان تقديم الحب أيضا في قوله تعالى: **وَأَيَّةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ (٣٣)** **وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجْرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ (٣٤) لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ (٣٥) (يس)** فقد قدم الحب هنا لكونه أول ما يؤكل من سائر الأصناف المذكورة، فالآية الكريمة في سورة يس جاء فيها ذكر فعل الأكل كما جاء في آية عبس ذكر الطعام.

٤ - إخراج المرعى

أ - في سورتي النازعات والأعلى

قال تعالى في سورة الأعلى **(سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى (١) الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى (٢) إِبْرَاهِيمَ الْفَعْلِينَ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى إِبْرَاهِيمَ الْفَعْلِينَ (٣) وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى (٤) فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى (الأعلى ٥)**

ويقول تعالى في سورة النازعات: **(وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا (٣٠) أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا (٣١) وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا (٣٢) مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ (النازعات ٣٣)** جاء إخراج المرعى في آية سورة الأعلى جملة الصلة لاسم الموصول (الذي)، وقد جاء الاسم الموصول معطوفا على اسمين موصولين سابقين جاء الأول نعتا والآخر معطوفا عليه، وقد جاء الاسم الموصول النعت والمعطوف لبيان دواعي التسبيح، وفق ما تقتضيه دلالة جملة الصلة.

فقد أمر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم بتتزيه اسمه تعالى، ومن ينزه اسمه سبحانه فهو أشد تنزيهاً لذاته عز وجل، فجاء الأمر بالفعل **(سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى)** أي نزه وبرئ اسم ربك الأعلى بما له عليك من صفات الربوبية، الأعلى في المكانة على الإطلاق عن كل شائبة نقص وكل سوء.

وقد بدأ سبحانه وتعالى وصف قدرته بالإبداع والخلق (الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى) فالخلق هو أدل ما يكون على القدرة والكمال، والوصف بالاسم الموصول (الذي) وما تلاه من جملة الصلة يعني الذي أوجد من العدم، فالوصف هنا دعوة إلى تأمل صفة الإيجاد لكل ما أراده، ثم يعقب هذا التسوية في كل خلق بأن جعل له ما يصلح معه تمام حياته ومعاشه.

ثم يأتي الوصف التالي: (وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى) فوصف ذاته سبحانه بأنه جعل الأشياء على أقدار متفاوتة بعد التسوية، وأوقع تقديره في الأشياء وكل ما يتعلق بها من أنواع وأشخاص ومقادير وصفات وأفعال وأجال، وعقب على التقدير بالهداية فهياً كل شيء لما يليق به.

ثم يأتي العطف بجملة: (وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى) التي تبين داعياً آخر من دواعي التسييح بما تضمنته من دلائل القدرة على إخراج المرعى، وإخراج النبات من أدل المخلوقات على البعث؛ فإنبات ما ترعاه الدواب من المرعى بدءاً وإعادة يدل القدرة على البعث، وأنه سبحانه وتعالى أقدر على جمع الأموات من الأرض بنفسه بعد أن تفتتوا، فإيباس النبات وتسويده بعد اخضراره ونموه في غاية الدلالة على تمام القدرة، وذلك بجعل النبات غثاء (أي كثيرًا)، ثم أنهاه فأبيسه وهشمه ومزقه، ووصف الغثاء بأنه (أَحْوَى) أي في غاية الري، والأحوى هو الأسود الضارب إلى خضرة، أو الأحمر الضارب إلى سواد، أو النبات الذي اشتدت خضرته فصارت تضرب إلى سواد، والحوه حلية طبيعية من حليات الألوان في الخيل، وهي مائلة إلى السواد وقد أُطلق على كل أسود أحوى.

وخص المرعى لأنه أدل على البعث لأنه مما ينبتة الناس، وإذا انتهى تهشم وتفتت وصار ترابًا، ثم يعيده سبحانه بالماء على ما كان عليه سواء كما يفعل

بالأموات سواء - من غير فرق أصلاً، وإخراج المرعى يقع على سبيل التكرار في كل عام وهذا يدل دلالة متجددة على البعث.

ونلاحظ في الرؤية البلاغية أن عطف الأسماء الموصولة بالواو على الصفة الأولى دلالة على تمكن الأوصاف، وسبق صفة الإخراج ما هو أعظم منها وأدل على القدرة وهو قوله " خلق " وترتيب التسوية على ذلك " فَسَوَى "، ثم تلا هذا جملة الصلة الثانية " قَدَّرَ " وترتيب الهداية عليها " فَهَدَى " ثم عطف ذلك الإخراج وخصه بموصول آخر تعبيراً ظاهراً لا مضمراً (وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى) ورتب عليه النهاية بجعله (غُثَاءً أَحْوَى).

كما نلاحظ أن الفعلين في جملتي الصلة الأوليين جاءا مطلقين غير مقيدتين بمفعول به وفي هذا دلالة على مطلق الخلق والتقدير، أما في الجملة الثالثة "أَخْرَجَ" فقد جاء الفعل مقيداً بالمفعول به (الْمَرْعَى)، وهذا يدل على تخصيص المرعى بالإخراج وما يترتب عليه من جعله غثاء أحوى، وهذا يلفت الانتباه إلى خصوصية إخراج المرعى بوصفه دليلاً محددًا على النعمة المضمنة في إخراج المرعى - من ناحية - وعلى البعث والنشور بعد الإفناء، من ناحية أخرى.

ويتأمل الآيات السابقة نجد أن أدلة النبات وإخراجه من الأرض قد جاءت من أوضح الدلائل على قدرة الله على البعث وإخراج من في القبور، وعند النظر في السياقات التي ترد فيها نتبين الإحكام في الأساليب؛ حيث إن سورة النازعات ذكر فيها بعد الفعل (أَخْرَجَ) (مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا)؛ وذلك لأنها سبقت بوصف الأرض وجاء بعدها تعليل ذلك: (مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ) (٣٣ النازعات)، فالأساليب في سورة الأعلى تختلف عن أساليب سورة النازعات: وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا (٣٠) أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا (٣١)، ففي آية سورة النازعات نجد بسط القول على الحد المناسب للأساليب في السورة، ومن هذا البسط نجد ذكر الماء الذي وقع عليه فعل الإخراج، فسياق سورة

النازعات للتذكير بالنعمة ومن ثم جاء التعقيب: (مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ) ولما كان سياق التمثيل في سورة الأعلى للبرهان الذي يقرب إلى الأذهان مشهد زوال بهجة الدنيا وقصر مدتها ذكر المرعى دون الماء وهذا هو المعنى المناسب للمراد من الآية؛ وتجد دليل هذا الملمح واضحاً في ذكر سرعة النهاية: "فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى"، ولا يخفى عليك دلالة الفاء التي سبقت الفعل في مستهل الآية الكريمة الدالة على سرعة التحول التي تذكرنا بآية سورة الكهف.

والله تعالى أعلم، ونعوذ به سبحانه من فتنة القول ومن حرمان التوفيق.

ب - في سورتي السجدة ويس

** قال تعالى في سورة يس: أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ (٣١) وَإِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ (٣٢) وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ (٣٣) وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ (٣٤) لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ (٣٥) "

الآية التي يلفت إليها القرآن الكريم آية كونية دائمة، ليست موقوتة بوجود الرسول صلى الله عليه وسلم، آية يندفع إليها الإنسان ليفكر فيها ويتدبرها ويتأملها بنفسه، للوصول إلى الحقيقة بطريق التأمل والتدبر والاستنباط، ولعل في هذا دعوة ضمنية إلى التدبر ودوام التأمل، والحث على استنباط الحقائق من الأدلة والآيات الكونية الكائنة في عالم الشهادة، وصولاً إلى اليقين بالحقائق الغيبية، فلقد جاءت الحجة في التمثيل في سورة يس مبنية على حقيقتين في عالم الشهادة:

الحقيقة الأولى: كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ

الحقيقة الثانية: وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ أَحْيَيْنَاهَا

وبينهما النتيجة الغيبية: وَإِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ

ولعلك تلاحظ معي أن موضع الآية الكريمة قد جاء بعد قوله تعالى: أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ (٣١) وَإِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ (٣٢)، وبهذا نرى أن آيات إحياء الأرض فيها من الأدلة والحجج التي تثبت صحة الدعوة والرسالة، وتبين لهم أحوال الأمم السابقة وهلاكهم وتؤكد أن جميع الأمم سوف تبعث وتحشر وتحاسب، فالآية هنا حجة؛ أي علامة وبرهان ظاهر ليس بالخفي.

وقد بدأت آية إحياء الأرض الميتة المجدبة من النبات والحياة بقوله تعالى: (وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ أَحْيَيْنَاهَا) فجاءت أنسب للغاية الحجاجية؛ لأن السياق هنا لإثبات حقيقة الحشر الغيبية، ولأن الأرض هي الأصل الذي وجدوا منه ويعيشون عليها والأرض هنا هي سطح التربة المشاهد لأبصارهم غير أن التعبير عن سطح التربة قبل نزول المطر عليها جاء في آية الأعراف: "البلد الميت" حيث يتناسب مع السياق كلمة (بلد) الدالة على أخص الأرض حيث مجتمع الناس ومكان استقرارهم وفيه إظهار إحسان الله ورحمته، أما سياق آيات سورة يس ففيه إظهار الآيات العظيمة الدالة على البعث والنشور فجاء التركيب باللفظ العام (الأرض).

وقد وصفت الأرض المجدبة التي لانبات فيها ب (الميتة)، ومن خلال هذا المعنى تتجلى لنا دلالة (موت)، فهي تدل على ذهاب القوة من الشيء، والموت خلاف الحياة، وموتان الأرض لم تحي بعد بزراع ولا إصلاح وكذلك الموات (١)، والموت أنواع، كما أن الحياة أنواع: " فمن الموت ما هو بإزاء القوة النامية الموجودة في الإنسان والحيوان والنبات، نحو قوله تعالى: (لِئُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا) ، لم يقل: مَيِّتَةٌ لِأَنَّ الْمَيِّتَ يَسْتَوِي فِيهِ الْمَذْكَرُ وَالْمَوْثِقُ. " (٢)

(١) مقاييس اللغة، مرجع سابق مادة (موت)

(٢) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مرجع سابق ج٤، ص٥٣٦.

وفي استعارة الموت للأرض يتبين سر اصطفاء هذه الكلمة الفريدة (ميتة) دون (خاشعة أو هامدة) ولأن الموت ضد الحياة فهذه الأرض الميتة لا حياة فيها ولا نبات ولا منفعة تحصل من هذه البقعة المجذبة، فإذا نزل عليها المطر تعود لها الحياة لتتبت بالزرع ويتنفع بها.

ولأن السياق لإثبات إحياء الموتى وبعثهم من قبورهم بعد ما كانوا أجسادا بلا أرواح ولا حياة، وأن الله عز وجل سيحييهم ويبعثهم من باطن الأرض التي نشأوا منها كالنبات الذي تنشق عنه حبيبات التربة ليخرج من باطنها إلى سطحها مشاهدا للعيان. ثم نجد أن اللفظة اللاحقة لها (أحييناها) وهي تمثل عميلة الإنبات للأرض وإنبات الأرض هنا اختار له أولا (أحييناها) دون (أنبت) مثلا مع أن كليهما يدل على تحول الأرض من المجذبة إلى الخضرة ولكن لأن معنى الموت ضد الحياة والسياق لإثبات حقيقة البعث الغيبية، فقد جاءت هذه الكلمة الفريدة دون غيرها.

ثم جاء التعقيب بعد هذا بتعداد نعمه العظيمة وما فيها من الدلالة على قدرته ولطفه من إخراج الحب وماله من منافع جليلة والأشجار الوارفة والنخيل والأعنان والعيون وكل تلك الثمار ليأكلوا منها وإنها نعم عظيمة تستحق الشكر لله، وإبداع الله عز وجل للأرض وإحيائها دلالة القدرة على البعث وإخراج الحب بيان إحياء الموتى أي إن الذي أحيا الأرض إحياء كاملا قادرٌ على إحياء الموتى إحياء كاملا بحيث تدرك الأمور. (١)

** إن تأمل سياق سورة السجدة يكشف عن الأسرار البلاغية في الأساليب والصور، وقبل أن نأخذ في التحليل البلاغي نتأمل قضيتين اهتمت السورة بإبرازهما تتعلقان بحال المنذرين المكذبين، فقد كان حالهم هو تكذيبهم لنزول القرآن من عند الله

(١) الفخر الرازي: التفسير الكبير، ج٢٦، ص٢٧٢.

ومن ثم كان ادعاؤهم أنه صلى الله عليه وسلم افتراه، وكان أمر البعث هو القضية الثانية الكبرى في تكذيبهم، ثم إن أمر تكذيبهم البعث وإنكاره هو في حقيقته إنكار للقدرة عليه، فلهذه الأسباب مجتمعة كان المناسب أن تتوجه السورة كلها إلى إثبات التحول في الأشياء، وإثبات القدرة لله تعالى على التحويل: من الموت إلى الحياة، ثم من الحياة إلى الموت، ثم من الموت إلى الحياة، وقد جاء هذا في غير موضع من سورة السجدة بأساليب مختلفة، ومنها ما جاء في هاتين الآيتين من أساليب تحمل الدليل المادي المرئي على إمكان هذا التحول والقدرة عليه.

ففي مستهل السورة نجد في قوله تعالى: (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ (٤) يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ (٥) ذَلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (٦) الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ (٧) ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ (٨) ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ (السجدة ٩)، إبرازاً للخلق والقدرة عليه والتنبيه على أنه هو سبحانه الواحد الأحد القادر على تحويل الأشياء بدءاً من خلقها ثم أطوار تحولها، ثم نجد أيضاً في الآيات الأولى قصة الخلق تركز على التحول في طبيعة الأشياء، فبقدره الله وحده يتحول الطين إلى إنسان.

ثم يأتي عرض تكذيبهم وإنكارهم للبعث: (وَقَالُوا أَنَذَا ضَلَّلْنَا فِي الْأَرْضِ أَنِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ (السجدة ١٠)، والرد على هؤلاء ليس من عند الرسول صلى الله عليه وسلم، ولكنه في مقول القول بالأمر بالفعل قل: (قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ (السجدة ١١)، ويبقى موضوع السورة موزعاً بين هذه المعاني مصحوبة بالوعد والوعيد وعاقبة المكذابين وجزاء المؤمنين.

ثم تأتي الآيتان: **أَوْلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ أَفَلَا يَسْمَعُونَ** (٢٦) **أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرْزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ** (السجدة) (٢٧) لنرى أنهما تتوزعان بين آيتين واقعتين في عالم الشهادة: آية سمعية وآية بصرية، وبمجرد الانتهاء من الآية السمعية والتصريح بأن الآية لقوم يسمعون (**إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ أَفَلَا يَسْمَعُونَ**) تأتي الإشارة إلى البصر في مستهل الآية التالية "أَوْلَمْ يَرَوْا"، فقال سبحانه وتعالى مهدياً: (**أَوْلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ أَفَلَا يَسْمَعُونَ** (٢٦) فالاستفهام هنا للإنكار والتهديد والاستبطاء، وفاعل الفعل يهدي ما دل عليه قوله تعالى "كم أهلكنا" أي أغفلوا ولم يفعل الهداية لهم أو ولم يبين لهم مآل أمرهم كثرة إهلاكنا من قبلهم من القرون مثل عاد وثمود وقوم لوط، وإدخال الجار على الظرف (من قبلهم) يدل على قرب المعرضين عن الآيات من القرون الماضية وهلاكهم نتيجة تكذيبهم، والتردد خلال الديار حال المشي في مساكن الذين من قبلهم، وذلك كمساكن عاد وثمود وقوم لوط ونحوهم، فإن في ذلك دلائل ظاهرة مرئية في الديار وغيرها من الآثار، ومسموعات في الأخبار، إنهم يرون بأعينهم ما وصل إليهم بالسمع عن إهلاك القرون الأولى، ثم يأتي الإنكار والتهديد: (أفلا يسمعون) لأن أحوالهم في الواقع المرئي المؤكد للسمع عن الأمم التي تحول أمرها سبب قوي للرجوع عن الغي، فكأن من لم يرجع فهو ممن لا سمع له.

ثم جاءت هذه الآية: (**أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرْزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ** (السجدة) (٢٧) ، بعد ذكر هلاك الأمم السابقة ورؤية آثار مساكنهم كعاد وثمود، وأن ما أصابهم من إهلاك وعقوبة كان لتكذيبهم الرسل، وقد جاء التمثيل هنا بآية وحجة بصرية وبرهان على قدرة الله على البعث وإحياء الموتى، ومن ثم جاء استهلال الآية لافتنا إلى الشاهد البصري: **أَوْلَمْ**

يَرَوُا"، كما جاء التعقيب في الآية بقوله تعالى: " أَفَلَا يُبْصِرُونَ " لافتا أيضا إلى الشاهد البصري لافتا صريحا، وقد جاء الاستهلال والتعقيب مضمنا في أسلوب السؤال. فسؤال الاستهلال " أَوْلَمْ يَرَوْا " يقرر حقيقة عنادهم وتكذيبهم على الرغم من تحقق الرؤية البصرية للدلائل والحجج مضمنا دلالات إثارة الدهشة والتعجب من تكذيبهم مع تحقق الدليل، وسؤال التعقيب " أَفَلَا يُبْصِرُونَ " يقرر أيضا حقيقة عنادهم مع تحقق الرؤية البصرية للآيات والحجج مضمنا معاني الاستنكار واللوم والتعنيف والتبكيث، فلما كانت هذه الآية مبصرة، وكانت في وضوحها في الدلالة على العبث لا يحتاج الجاهل به في الإقرار سوى رؤيتها قال: (أفلا يبصرون) إشارة إلى أن من رآها وتنبه إلى ما فيها من الدلالة وأصر على الإنكار لا بصر له ولا بصيرة.

لقد جاءت الآية الثانية لإنكار موقفهم من البعث حال رؤيتهم للأدلة الواضحة على التحول وقدرة الله تعالى على تحويل الأشياء من الموت إلى الحياة ومن الحياة إلى الموت، فيأتي السؤال لافتا إلى آية كونية مرئية مكررة، فالله تعالى يسوق الماء إلى الأرض الجزر أي التي جزر نباتها أي قطع بالبيس والتشم، إما بأيدي الناس فصارت ملساء لا نبت فيها، أو لأنها لا تمطر إلا مطرًا لا يغني عنها شيئًا، ولا يقال للتي لا تثبت كالسباح: جزر، ولأنها جزر وليست بسبخة جاء ذكرها بعد الأقوام التي اندثرت ولم تنقطع أخبارها ولا آثارها وفي هذا دليل وإثبات للقدرة على الإحياء والإماتة.

وبتأمل الآيتين نجد بينهما مقابلة قوامها فكرة التحول التي ترسخها السورة كلها وتؤكد عليها في غير موضع، ليكون طرفها الأول تصوير الفناء بعد الحياة وبقاء شيء من آثاره هو دليل إثبات التحول من الحياة إلى الفناء وكذلك اعتبار واتعاض ولفت إلى قدرة الله تعالى على الإفناء، أما طرفها الآخر فهو التحول من الموت إلى الحياة والنماء في الأرض الناتج عن قدرة الله تعالى المتمثلة هنا في سوق الماء إلى

الأرض الجرز وما يترتب عليه من تحولها إلى إخراج الزرع، وما له من أثر مباشر عليهم هم فتأكل منه أنعامهم وأنفسهم، ولم يقل سبحانه فتأكل منه الأنعام بشكل عام لتذكيرهم برجوع النعمة عليهم في أنعامهم، وتأكيدا لآثار النعمة عليهم ذكر سبحانه وأنفسهم أيضا، فهذا التحول عائد عليهم بشكل مباشر لا يحتمل الإنكار ولا يقبل التكذيب.

ونلاحظ أيضا الاتساق اللغوي بين جملتي الحال والنعته في الآيتين، ففي الآية الأولى: " يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ " والجملة حال من الضمير العائد عليهم، وجملة الحال هنا تأكيد بالدليل المادي أي يمرون في ديارهم وبلادهم ويشاهدون آثار هلاكهم، وفي الآية الثانية جملة: " تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ " وهي نعت للزرع، وهي أيضا تأكيد لرؤية آية إخراج الزرع بالانتفاع وأنه لا مجال لإنكاره أو غض النظر عنه لأنهم منتفعون به انتفاعا مباشرا، فوصف الزرع بجملة النعت التي جاءت بمنزلة الجملة التفسيرية التعقيبية، الدالة في الوقت نفسه على الإطناب، ولكنه إطناب مقصود دال، يؤكد دلالة اللفت إلى الآية البصرية التي يتعاقل عنها المكذبون، إذ تحمل جملة ترك كك كك تذكر بواقع حقيقي مشهود له تأثيره المباشر على حياتهم وحياتهم، فليست الرؤية البصرية فقط هي وسيلتهم للوصول إلى الحقيقة الكونية المشاهدة، ولكن يُضاف إلى هذه الرؤية البصرية اللفت إلى الإحساس المباشر بالسلوك الذي يقع منهم وهو حدث الأكل.

ثم تُختم سورة السجدة باستحضار الطرف الثاني من التمثيل، وهو المُدلل على وجوده، المحتج لحقيقته، هو تلك الحقيقة الغيبية التي يظهر استنباطهم لها بسؤالهم: وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْفَتْحُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (السجدة ٢٨) ، ولأنهم يسألون عن غيب لا يعلمه إلا الله جل وعلا فإن الجواب جاء مضمنا في مقول القول للأمر بالفعل: قُلْ يَوْمَ الْفَتْحِ لَا يَنْفَعُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِيْمَانُهُمْ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ (السجدة ٢٩)

ونلاحظ هنا أيضا دلالة التحول التي هي من أهم مقاصد سياق سورة السجدة في وصف الأرض في قوله تعالى: (الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا) ، وهذا بخلاف وصف الأرض بالميتة كما جاء في سورة يس: (الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ).

والجرز كما وردت في المعاجم: " (جرز) الجيم والراء والزاء أصل واحد وهو القطع يقال جرزت الشيء قطعته وسيف جراز أي قطاع وأرض جرز لا نبت بها كأنه قطع عنها، قال الكسائي والأصمعي أرض مجروزة من وهي التي لم يصبها المطر ويقال هي التي أكل نباتها والجرز الرجل الذي إذا أكل لم يترك على المائدة شيئا وكذلك المرأة الجرزة والناقاة"^(١) جرز: جرز يجرز جرزا: أكل أكلا وحيا، والجرز: الأكل، وقيل: السريع الأكل"^(٢)، ومن خلال هذه المعاني تتجلى لنا دلالة (جرز) وهي الأرض التي تنبت وليست بالسبخة ولكن قطع نباتها إما بالرعي أو غيره، وبهذا نرى الدقة في وصف الأرض بالجرز التي اندثر نباتها إما بالرعي الجائر ، أو الحش الجائر ، أو بانقطاع الماء عنها لفترات طويلة ، فجف نباتها وبيس حتى اندثر ، وتبقى هذه الأرض صالحة للزراعة بتربتها وبمخزونها من بقايا الحياة النباتية والحيوانية المدفونة فيها.

فيخرج به زرا أي نبتا لا ساق له مرثيا لأعينهم ومعينا لهم على استمرار الحياة إذ تأكل منه أنعامهم وأنفسهم على وجه الحقيقة المادية الواقعية التي لا يستطيعون إنكارها مذكرا بنعمة الإبقاء بعد الإيجاد، ولعل تقدم (أنعامهم) لأن السياق لمطلق إخراج الرزق، وأول صلاحه إنما هو لأكل الأنعام بخلاف آية سورة عبس، فإن السياق فيها لطعام الإنسان الذي هو نهاية الزرع حيث قال: فَلْيُنظَرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ

(١) ابن فارس: مقاييس اللغة، مرجع سابق، مادة (جرز)

(٢) ابن منظور: لسان العرب، مادة (جرز)

(عبس ٢٤)، ثم قال: (فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا (عبس ٢٧) وذكر من طعامه من العنب وغيره مما لا يصلح للأنعام.^(١))

إن سورة يس تختلف عن سورة السجدة في سياقها، فسورة يس تركز على الموت بوصفه حقيقة مؤكدة، ومن ثم يأتي ذكر فناء الأمم السابقة مؤكداً على انقطاعهم في آية تامة، ثم جاء التأكيد على أنهم جميعاً محضرون إلى ميقات يوم معلوم، ولا تخفى علاقة التضاد في الآيتين بين بيان رجوع الكل إلى المحشر " محضرون " بعد بيان عدم الرجوع إلى الدنيا " أنهم إليهم لا يرجعون " .

ثم تأتي بعد هذا آية الإنبات هنا صريحة مباشرة، يظهر لنا هذا في مستهل الآية بالتصريح: (وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ أَحْيَيْنَاهَا) مؤكدة على مطلق القدرة التي ختمت بها السورة "إنما أمره إذا أراد أمراً فإنما يقول له كن فيكون"، ومن ثم كان من المناسب ألا تُذكر الأسباب والمراحل، ولهذا لم يُذكر الماء الذي تكرر ذكره في آيات الإنبات وإخراج النبات من الأرض، تأكيداً على القدرة المطلقة لله تعالى:

(الْمَ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ (٣١) وَإِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ (٣٢) وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ (٣٣) لهذا وصفت الأرض بالميتة، فوصفها بالميتة جاء مناسباً للإهلاك المذكور في الآية السابقة، أي تحقق الموت بالفعل فالميت (بسكون الياء) الذي مات، والميت (بتشديد الياء) والمات الذي لم يمته بعد، وقيل الميت يصلح لما قد مات ولما سيموت^(٢)، فكما أن الذين ماتوا وأهلكوا سيرجعون هم ومن ينكرون بعثهم: "وإن كل لما جميع"، فالآية والدليل على قدرة الله تعالى على إرجاعهم للحياة بعد الموت يتمثل في التحول الذي يحدث للأرض الميتة.

(١) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور ج ١٥ ص ٢٦٩

(٢) لسان العرب مادة (موت)

ونلاحظ أن فعل الإهلاك جاء مسندا إلى الله تعالى: "أهلكنا"، ولم يسند إليه سبحانه فعل الإرجاع بشكل مباشر: "محضرون" فجاء الإحضار بصيغة اسم المفعول وهو اسم مشتق من الفعل الذي لم يُسمَّ فاعله، أما في الآية والدليل المادي فقد جاء فعلا الإحياء والإخراج مسندين إليه سبحانه: "أحييناها... وأخرجنا منها" دون فعل الإمامة، وذكرت الموت صفة ثابتة للأرض وليس فعلا متحولا، فالأفعال المسندة إليه سبحانه في الآيتين قد اختلفت بأنها دلائل واضحة لا تتكرر "أهلكنا - أحييناها"، فأحياء من كان حيا ثم جاءه الإهلاك حادثا أيسر من إحياء الأرض التي من صفاتها الثابتة الموت.

ج - الإنبات في سورة (ق)

قال الله تعالى: (أَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ (٦) وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (٧) تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ (٨) وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَبَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ (٩) وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ (١٠) رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ (١١) (ق)

لعل وصف الأرض بالميتة في بعض السور التي أشرنا إليها آنفا جاء على سبيل الحقيقة وليس المجاز، والتأكيد القرآني على هذا هو ذكر آثار إحياء الأرض بعد موتها (تأكل منه أنعامهم وأنفسهم) أي هو إحياء حقيقي بعد موت حقيقي، وهذا الوصف أنسب لمواجهة ادعائهم إنكار البعث واستبعادهم الحياة بعد الموت. وذكر البلدة بالتاء إشارة إلى أنها في أقصى درجات الضعف والحاجة، ووصفها بكلمة (ميتاً) للزيادة في تقرير تمكن الحاجة فيها: "كَذَلِكَ الْخُرُوجُ" على سبيل النتيجة،

فالشبه قوي بين خروج النبات بعد ما تهشم في الأرض وصار ترابًا وبين إخراج ما تفتت من الموتى كما كانوا في الدنيا.

والأرض عادة تأتي في سياق الإخراج من الأرض، أي الحياة بعد الموت، أما البلد فهي تأتي عادة في سياق آثار إخراج النبات من الأرض وما يترتب عليه من حياة للإنسان والكائنات والدلالة على عظم الحاجة لأن فيها أحياء يتلطفون لما يقيم حياتهم في مواجهة دواعي الفناء.

١ - الموقف هنا موقف العجب المؤدي إلى الاستغراب والاندعاش والاستبعاد إلى حد التكذيب، بيد أن استهلال الموقف برصد الحالة التي هم فيها من العجب: " بَلْ عَجِبُوا "، ثم حكاية لقولهم بشكل صريح: " هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ "، ثم تأتي ضمائر جمع المتكلمين الدالة على استكمال القول المحكي عنهم: (أَيْدًا مِثْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجَعُ بَعِيدٌ) بالسؤال الدال على الاستبعاد والعجب المشوب بالاستنكار، وجماع هذه المواقف النفسية القلبية منهم يؤدي إلى الإنكار والكفر الصريح، الذي جاء في تقديم قولهم المحكي: "فَقَالَ الْكَافِرُونَ"، والتكذيب الصريح " بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ " وصفا لحالهم الواقع.

ثم يأتي سرد الآيات الدالة على خلل موقفهم وهوان حججهم وضعف رؤيتهم، وذلك ببيان الآيات الدالة بتدبيرها وتأملها على قدرته عز وجل على الخلق، فيأتي دحض حججهم بالسؤال الممتد في التتبيه على المخلوقات العظيمة التي خلقها الله تعالى، وصولاً إلى أن خروجهم بعد الموت أيسر من الخلق ابتداءً.

فبدأ عز وجل بالسؤال عن السماء: (أَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ).

ثم يأتي ذكر الأرض امتداداً للسؤال (وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (٧) تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ (٨) متضمناً الدعوة إلى

النظر في آية الأرض ومدّها وإلقاء الرواسي فيها والإنبات فيها لكل زوج بهيج، وأن هذه الآيات جميعها التي ينتفع بها صاحب النظر، وهذا ما تخلوا عنه، هي في نهاية الأمر: (تَبْصِرَةٌ وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ) فجاء هذا الحديث الأول عن إنبات الأرض مشتملا على التبصرة والذكرى لكل عبد منيب.

ثم تتوالى الجمل في ذكر هذه الآيات ليأتي عنصر تنزيل الماء من السماء (وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ (٩) وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ (١٠)) ليأتي بعد هذا الاعتراض بين الفعل (فَأَنْبَتْنَا) والفعل المعطوف عليه (وَأَحْيَيْنَا) بقوله تعالى: " رِزْقًا لِلْعِبَادِ "، ثم يأتي الرد بالحجة الصارمة مصاغة في علاقة المشابهة التي يأتي التمثيل فيها مركزا موجزا متضمنا من العناصر أكثر من المصرح به في قوله تعالى: (وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ) (١١)، الذي تضمن الطباق بين الحياة والموت، وتأتي الإشارة (كَذَلِكَ) مركزة فيها كل عناصر المشبه به التي هي في الواقع الحاضر في عالم الشهادة في الدنيا، ليأتي المشبه المؤخر (الْخُرُوجُ) في الجملة الخبرية الموجزة؛ ليأتي الذوق، وربما الذوق وحده هو الذي يمكن أن يدرك ضرورة التغيير في نظام الجملة بين تقديم الجار والمجرور الخبر (كَذَلِكَ) المتضمن المشبه به، وتأخير المبتدأ المعرفة (الْخُرُوجُ).

إنها النتيجة العقلية البرهانية التي تقدم المقدمات لتكون النتائج تالية في سلاسة ويسر، وفي دقة وإتقان.

٢ - ولما كان إنزال الماء أبهر الآيات وأدلها على أنه أجلّ من أن يقال: إنه داخل العالم أو خارجه، أو متصل به أو منفصل عنه، مع أن به تكوّن النباتات وحصول الأوقات وبه حياة كل شيء، أفردته تنبيهاً على ذلك فقال: (ونزلنا) أي شيئاً فشيئاً في أوقات على سبيل التقاطر وبما يناسب عظمتنا التي لا تضاهى بغيب، بما

له من النقل والنبوع والنفوذ فنزل دفعة واحدة فأهلك ما نزل عليه فزالَت المفقرة وعادت المنفعة مضرة.

ولما كان الماء سبباً في تكون الأشياء وكان ذلك سبباً في انعقاده حتى يصير خشباً وحباً وعنباً، وغير ذلك عجباً، قال: (فأنبتنا) معبراً بنون العظمة (به جنات) من الثمر والشجر والزرع وغيره مما تجمع البساتين فتجنّ - أي تستر - الداخل فيها. ولما كان القصب الذي يحصد فيكون حبه قوتاً للحيوان وساقه للبهائم، خصه بقوله: (وحب الصيد) أي النجم الذي من شأنه أن يحصد من البر والشعير ونحوهما، وأوماً بالتقييد إلى أن هذه الحبوب أشرف من حب اللآلئ الذي ينبتة الله من المطر لأنها لقيام النبتة، وتلك للزينة، ولما كان النخل من أعجبه ما يتكون منه مع ما له من المنافع التي لا يساويه فيها شجر، والطباق للزرع بالطول والقصر والاتساق بالاقتنيات للأدميين والبهائم، قال: (والنخل باسقات) أي عاليات طويلات على جميع الأشجار المثمرة ذوات أثمار طيبة (لها) مع يبس ساقها (طلع نضيد) أي مصفوف متراكم بعضه فوق بعض، وهو حشو طلعه، والطلع ذلك الخارج من أعلى النخلة.^(١)

ولما ذكر سبحانه بعض ما له في الماء من العظمة، ذكر له علة هي غاية في المنة على الخلق فقال: (رزقاً للعباد) أي أنبتنا به ذلك لأجل أنه بعض ما جعلناه رزقهم.

ولما كان ذلك أعظم مذكر للبصراء بالبعث وجميع صفات الكمال، أتبعه ما له من التذكير بالبعث بخصوصه فقال: (وأحيينا به) أي الماء بعظمتنا (بلدة) وسمها بالتاء إشارة إلى أنه في غاية الضعف والحاجة إلى الثبات والخلو عنه، وذكر قوله: (ميتاً) للزيادة في تقرير تمكن الحاجة فيها.

(١) البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، مرجع سابق ج ١٨ ص ٤١٢

ولما كان هذا خاصة من البعث؛ قال على سبيل النيجة: (كذلك) أي مثل هذا الإخراج العظيم (الخروج) الذي هو لعظمته كأنه مختص بهذا المعنى، وهو بعث الموتى من قبورهم على ما كانوا عليه في الدنيا، لا فرق بين خروج النبات بعد ما تهشم في الأرض وصار ترابًا كما كان من بين أصفره وأبيضه وأحمره وأخضره وأزرقه إلى غير ذلك، وبين إخراج ما تفتت من الموتى كما كانوا في الدنيا.

قال أبو حيان: ذكر تعالى في السماء ثلاثة: البناء والتزيين ونفي الفروج، وفي الأرض ثلاثة: المد وإلقاء الرواسي والإنبات، قابل المد بالبناء لأن المد وضع والبناء رفع، وإلقاء الرواسي بالتزيين بالكواكب لارتكاز كل واحد منها - أي على سطح ما هو فيه، والإنبات المترتب على الشق بانتقاء الفروج، فلا شق فيها، ونبه فيما تعلق به الإنبات إلى ما يقطف كل سنة ويبقى أصله، وما يزرع كل سنة أو سنتين ويقطف كل سنة، وعلى ما اختلط من جنسين، فبعض الثمار فاكهة لا قوت، وأكثر الزرع قوت والثمر فاكهة وقوت.^(١)

د. إخراج النبات: في آيتي سورة الأنعام قراءة سياقية

تتأسس هذه القراءة على الرؤية السياقية المقارنة التي تقوم على تدبر المناسبة مع السياق والغرض والمعنى بين الآيتين السابقتين.

في قوله تعالى: (وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرَجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنَ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) (الأنعام: ٩٩)

(١) المرجع السابق نفسه ص ٤١٤

قوله تعالى: (وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ) (الأنعام: ١٤١)

(١)

قال تعالى: (وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) (الأنعام: ٩٩)

بين الله سبحانه وتعالى عدة وجوه لإبداع الكون مذكرا دائما بالنعمة التي هي من أسباب البقاء للكون وفي هذه الآية يُذَكَّرُ ربنا عز وجل بالأسباب القريبة مفصلا ما أجمله في قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكَ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ) (الأنعام ٩٥)، "سائقا الدليل مساق الإحسان، ...، فإن الدليل إذا كان على وجه الإحسان ومذكرا بالإنعام كان تأثيره في القلب عظيما"^(١).

ثم جاءت الآية الكريمة أيضا بالتفصيل بعد الإجمال والتخصيص بعد الإطلاق، فبعد ذكر نعمة الماء وآية نزوله من السماء جاء الكلام على مظاهر العظمة الظاهرة للإنسان فبدأ بالنبات ثم الخضر ثم حبا متراكبا على سبيل التسلسل من الأعم إلى الأخص، فقال سبحانه: "فَأَخْرَجْنَا بِهِ" أي بالماء الذي أنزل من السماء "نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ" على سبيل الإجمال والإطلاق الذي يشتمل على كافة أنواع النبات وعمومها وعلى مختلف طعومه وألوانه وروائح وطبائعه ومنافعه على الرغم من أنه أخرج بماء واحد،

(١) البقاعي: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، مرجع سابق ج ٧ ص ٢٠٨

ثم جاء قوله تعالى " فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا " أي من النبات، والخضر أيضا على سبيل العموم والإطلاق فهي خاصية عامة في النبات على إطلاقه، فالفعل أخرج الأول جاء متعديا بحرف الجر الباء الدال على السببية لأن الضمير (الهاء) عائد على الماء الذي هو السبب المباشر الظاهر في الإخراج، ثم تعدى الفعل (أخرجنا) الثاني بحرف الجر "من" الدال على موضع الإخراج ومكانه وهو النبات بشكل عام على سبيل الإجمال والإطلاق، كما جاءت كلمة "خَضِرًا" أيضا في سياق الإجمال لأن اللون الأخضر عام في النبات جميعه، ومن الآيات في ذلك أن الحب والنوى والماء والتربة الأرضية ليس من بينها ما ينبئ عن اللون الأخضر فالنبات بلونه الأخضر خارج من أسباب وعناصر بعيدة عن هذا اللون، أضف إلى هذا أن اللون الأخضر في النبات يحمل ضمنا معنى الغضاضة واللين على الرغم من صلابة الحبة وبيسها وقسوتها أحيانا وكذلك صلابة التربة وبيسها، لنعود إلى الماء الذي هو السبب المباشر في هذا اللين فهو الذي نتج عنه في نهاية الأمر هذا اللين وهذه الغضاضة.

ثم يأتي طور آخر من أطوار الإنبات على سبيل الإجمال أيضا "تُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا" فجاء فعل الإخراج هنا مضارعا دالا على التجدد والاستمرار، كما جاء متعديا بحرف الجر من وبعده الضمير العائد على الخضر، وفي إخراج الحب المترابك من الخضر آية خلق أخرى، إذ ليس في الخضر ما ينبئ عن خروج هذا الحب الذي تتفاوت صلابته من هذا اللين وتلك الغضاضة التي يدل عليها الخضر، وفيه - في الوقت نفسه - نعمة أخرى؛ فهذا الحب المترابك هو من الأسباب الظاهرة في استمرار الحياة للإنسان والحيوان والطير، وقد جاءت هذه المراحل على سبيل الإجمال فاعلة في بيان عظمة الحق سبحانه وتعالى ونعمه على عباده؛ فقد كان أصل هذا الحب المترابك حبة واحدة أو نواة واحدة.

وهذه المراحل المجملة تبين قدرة الله عز وجل وأنه هو الخالق وحده سبحانه، وأنه هو القادر وحده، وذلك باستغراقها في بيان حالة التحول ومراحلها في خلق النبات وما ينتج عنه من ثمر، ونلاحظ أن هذه المراحل جاءت في إيجاز شديد مصدره التعميم والإطلاق، والإيجاز هنا يقف بنا على أن هذه الأطوار التي هي السبب الظاهر المباشر في استمرار الحياة للإنسان والحيوان إنما هي يسيرة في صنع الله سبحانه؛ نلمس ذلك بتأمل فعل الإخراج الذي تكرر ثلاث مرات ليس أكثر، وهذه المرات الثلاث فيها استمرار الحياة وأسبابها؛ ولأنه لا يقدر غير الله على ذلك فإن المعنى يؤكد على التوحيد والقدرة.

وقد جاءت هذه الأطوار كلها - كما سبق - على سبيل الإجمال والإطلاق الذي جاء بعده التفصيل والتخصيص في الآية نفسها بضرب بعض الأمثال والنماذج وكما بدأت الآية الأولى بالحب ثم ثنت بالنوى في قوله تعالى: " إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى " إذ جاء البدء بفلق الحب ثم جاء تاليا بفلق النوى، وجاء هنا ذكر ما أصله النوى تاليا أيضا لذكر ما أصله الحب فقال تعالى " وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ " والطلع هو أول ما يخرج منها في أكامه، ووصف القنوان بأنها دانية فيه حكمة قرب التناول على الرغم من طول أصلها، وفي ذكر النخل وأطواره تفصيل آخر لحال النخل بعد بيان حال الزرع، وشبه الجملة " وَمِنَ النَّخْلِ " خبر مقدم، وقوله تعالى: " مِنْ طَلْعِهَا " بدل منه، والمبتدأ المؤخر: " قِنْوَانٌ " الموصوفه ب- " دَانِيَةٌ "، أي وأخرجنا من النخل نخلا من طلوعها قنوان أو ومن النخل شيء من طلوعها قنوان وهو جمع قنوة وهو عنقود النخلة، وهو خصوصية للنخل لأن هيئة الثمار في النخل مخصوصة على النحو المعروف وهو اسم جمع، أو جمع لكلمة قنوة، والبدل هنا - والله أعلم - يدل على حالة الخروج التي هي الآية المكررة المؤكدة في هذه الآية الكريمة.

فخرج هذه القنوان الدانية من الطلع على ضآلته ودقة خلخته تبدو فيه آية التحول والتبدل بخروج هذا الثمر الجني من هذا الطلع الدقيق، وامتدادا لبيان آية الإخراج من الأرض بالماء جاء ذكر جنات من الأعناب معطوفة على نبات كل شيء أي وأخرجنا به جنات كائنة من أعناب، وكذا (والزيتون والرمان).

أما قوله تعالى "مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ" فهو عام في الزرع والأشجار فاشتباه بعضها واختلاف بعضها على الرغم من أنها تسقى بماء واحد وتنبت في أرض واحدة يدل على القدرة والاختيار، وهذا يتواءم مع سياق إثبات الوجدانية ونفي الشريك بإثبات كمال القدرة التي هي منفية عن غيره سبحانه وتعالى.

وقد جاءت الحال في صيغة اسم الفاعل (مُشْتَبِهًا) من الفعل (اشتبه) وهو يختلف عن الفعل (تشابه) لدلالة (اشتبه) على المبالغة في إثبات أصل الفعل والاجتهاد في تحصيله والاعتماد فحصوله إذا حصل أكمل، فهو في غاية الشبه بعضه لبعض حتى لا يكاد يتميز، فلا يقابله حينئذ نفي الاشتباه بأن يقال (وغير مشتبه)؛ لأن نفي الاشتباه لا يحقق نفي التشابه، ومن ثم فإن (غَيْرَ مُتَشَابِهٍ) أبلغ من (غير مشتبه)؛ لأن غير المشتبه يمكن أن يكون متشابهًا، فأثبت سبحانه أقصى درجة في قرب الشبه وهي (الاشتباه)، ونفى سبحانه أقل درجة في الشبه، أي من الثمر ما هو في أقصى درجات الاشتباه ومنه ما لا يتحقق فيه الحد الأدنى من التشابه.

ولعله من الواضح الجلي أن الأمر يحتاج إلى النظر والتفكر؛ فإثبات الحد الأقصى من الاشتباه ونفي الحد الأدنى من التشابه الذي هو في الوقت نفسه إثبات للاختلاف يدعو إلى النظر والتأمل والتحقق والتفكر والتدبر، ومن ثم جاء مناسباً غاية المناسبة التعرّيج بعد ذلك على الأمر بفعل النظر (انظُرُوا إِلَيَّ ثَمَرِهِ)، فالنظر هو أثبت الحواس.

وهذا بخلاف الآية (١٤١) التي جاءت في سياق الرد على العرب فيما يجعلون من خلقه لأصنامهم؛ ولذلك ختم الآية بالإذن لهم في الأكل منه لانتهاه عما كانوا يحرّمونه منه على أنفسهم، وبالأمر بالتصدق على من أمر بالصدقة عليه، وفي هذه الآية يأتي الأمر بالنظر معهما في أحواله المختلفة (انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ) أي حين يبدأ الإثمار وحين يينع وينضج وحين قطافه، وهنا لفت إلى التحول في الثمر من بداية إثماره إلى نضجه واكتماله لتتأكد الآية على قدرته سبحانه وتعالى. وبعد أن تم اللفت والتبويه إلى هذه الدلائل من الإخراج والاختلاف والاشتباه دلالة على كمال القدرة المستلزم للوحدانية، دل على عظمته بقوله مستأنفاً بالإشارة باسم الإشارة الدال على البعد وميم الجمع: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) علامات على قدرة الصانع واختياره.

والآيات ينتفع بها المؤمنون، فهي لا تغني عن أريدت شقاوته؛ ولذلك جاءت الآيات محققة الاستجابة الإيمانية عند من تحقق عندهم الإيمان، وجاء الخبر في الإسناد الخبري بالجملة الفعلية وفعلها المضارع الدال على تجدد الإيمان الناتج عن النظر ومداومته وأخذ النفس بالتأمل والتدبر والتفكر في صنع الله جل شأنه.

(٢)

سياق سورة الأنعام يقوم على تقرير التوحيد والبعث، ومن التوحيد الإيمان بأنه هو وحده الخالق وأنه هو سبحانه وحده الرازق وأنه هو وحده القادر جل شأنه، وقد جاءت الآية (٩٩) في هذا السياق فاشتملت على بيان دلائل التوحيد في القدرة والرزق، أما قوله تعالى: (وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ) (الأنعام: ١٤١) فقد جاءت في سياق المأكل من الحرث والأنعام وما كان من المشركين من شرائع عجيبة في شركهم

وفيما يختص بتصرفهم في ملكه بغير إذنه سبحانه وتعالى وشرعهم ما لم يأذن فيه، ومن هنا كان تقرير التوحيد وما يخص النعم وأنه هو وحده خالقها، وتقدير شرعه سبحانه وتعالى فيها من حيث المأكل والإنفاق هو مساق هذه الآية الكريمة.

فقد بدأت الآية الكريمة بذكر التوحيد: (وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ) أي هو لا غيره الذي أنشأ من العدم جنات، والتركيب النحوي للإسناد الخبري هنا يدل على التخصيص والقصر، بخلاف ما لو قلنا: (أنشأ جنات) أو قلنا (هو أنشأ جنات) فهذه التراكيب لا تدل على التخصيص الذي تدل عليه جملة " وَهُوَ الَّذِي".

معروشات أي مرفوعات عن الأرض بأدوات معينة كالخشب ونحوه، وهذا خاص في الأعناب التي تحتاج إلى ما يرفعها عن الأرض لأنها إذا تركت سوقها على امتدادها فسد ثمرها، فهي فلا تصلح إلا معروشة محافظة على ثمرها، ومن الأعناب ما لا يحتاج إلى هذا إذا لم تترك سوقه على امتدادها وتمت معالجتها بحيث تستقيم استقامة يسيرة تؤدي إلى المحافظة على ثمارها من التلف، كما أنشأ سبحانه جنات غير مرفوعات سواء أكانت مطروحة على الأرض أو قائمة بسوقها من غير الأعناب من الأشجار، فالاختلاف هنا في طبيعة قيام هذه النباتات وهيكلها الذي يترتب عليه إيتاء ثمارها، فالمعروشات وغير المعروشات أحوال يتعلق بها الإثمار والمحافظة عليه من التلف، وهذا الاختلاف في الهيئة التي ينشأ عليها النبات إنما هو صنع الله وحده لا شريك له.

والفعل " أَنْشَأَ " هنا يتوافق مع كون الكلام عن الهيئة والقدرة على التغيير في النشأة نفسها وفي الهيكل الذي يكون عليه النبات المرتبط في الوقت نفسه بإيتائه الثمار والمحافظة عليها من التلف، أما الفعل " فَأَخْرَجْنَا " في الآية (٩٩) فيتلاءم مع

كون الآية والدليل على القدرة على الإخراج من العدم، والقدرة على الإخراج من أسباب لا تؤدي في الظاهر إلى هذا الإخراج.

وهنا أيضا نجد التفصيل بعد الإجمال، فلما ذكر سبحانه الجنات مجملة فصل القول في أنواع الجنات، فخص النخل والزروع كما خص حالة الاختلاف بالذكر بوصفها آية كبرى مع اتفاق أصول الأسباب الظاهرة في الإنماء، ومن التفصيل كذلك جاء ذكر الزيتون والرمان.

والقصد في هذا السياق هو نفي الشريك وإثبات القدرة لله وحده، ولعل هذا هو السبب في الاقتصار في ذكر التشابه على قوله تعالى " مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ " دون الحاجة إلى تعميق اللفت إلى التشابه كما جاء في الآية (٩٩) فاكتفى بأصل الفعل هنا التشابه وليس الاشتباه المذكور في الآية (٩٩) كما أشرنا من قبل.

ومن أوجه الاختلاف الظاهرة بين الآيتين اختلاف الأمر بالفعل أيضا في التعقيب بعد ذكر الآيات والدلائل، فقد جاءت الآية (٩٩) في سياق الاستدلال على أن الله تعالى هو الفاعل وحده لا شريك له، ولذلك جاء الأمر في التعقيب بالنظر إلى الثمر والينع ليعتبر بحالهما " انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ " فقد كان مجيء تلك الآية في معرض الاستدلال بها على الصانع وقدرته والحشر وإعادة الأرواح إلى الأجساد بعد العدم، فالملائم لها هو الأمر بفعل النظر والتأمل.

أما الآية (١٤١) فقد جاءت في سياق التعنيف لمن حرم الرزق وتركه تديباً بزعمه، كما جاءت الآية أيضا في معرض الامتتان وإظهار الإحسان بما خلق الله للإنسان من نعم؛ ولذلك جاء المناسب في التعقيب الأمر بفعل الأكل: (كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ) ونلاحظ أن الفعل قد جاء مقيدا بالشرط في الآيتين (إِذَا أَثْمَرَ)، لأن الأمر بالنظر للتدبر والأكل لن يستقيم إلا وقت الإثمار الذي دلت عليه (إذا) الشرطية، أضف إلى هذا أن (إذا) تفيد تحقق وقوع الفعل ولعله تحقيق للرجاء في الثمر، بيد أنه في الآية

(٩٩) جاءت كلمة (نَمْرِهِ) معطوفا عليها بـ (وَيَبْعِهِ)؛ فإن النظر الذي هو للتدبر والتفكر يصلح معه النظر إلى نمائه وتألقه وحيويته حال اكتمال نضجه عندما يحين قطافه، فالينع رؤية ونظر لتحول الحال من وقت الإثمار إلى وقت الاكتمال والنضج. والسياق جاء مشتملا أيضا على مذاهب الكفار في جعلهم شيئا من أموالهم لأحد بأهوائهم بلا أمر من الله، ومن ثم كان المناسب الأمر بالفعل (وَأَثَوْا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ) فجاء الأمر بفعل الإيتاء مقيدا بالمفعول به (حَقَّهُ) لإثبات الحق للمنفق منه، فالحق أعم من الواجب والمندوب، ولنفي الحق ضمنا عما فرضه الكفار بأهوائهم، كما جاء مقيدا أيضا بالطرف (يَوْمَ حَصَادِهِ) لتحديد الزمن بيوم الحصاد والتوسع فيه في الوقت نفسه ليشمل اليوم كله دون تحديد وقت معين في اليوم.

وقد جاء النهي بعد الأمر مقيدا للأمر بالأكل من ثمره وبيئاته حقه (وَلَا تُسْرِفُوا) فنهى سبحانه عن الإسراف وهو مجاوزة الحد في البسط أو القبض، والتقيد بالنهي عن الإسراف يشتمل الفعلين السابقين الأكل والإيتاء، ومن ثم يدخل فيه النهي عن الإسراف في أكل الثمرة حتى لا يبقى شيء منها للزكاة، والنهي عن الإسراف في الصدقة حتى لا يبقى لنفسه ولا لعياله شيئا، ثم جاءت الأسلوب الخبري المؤكد (إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ)) حثا على الالتزام بمقتضى النهي وتعليل للنهي، فلا خير في السرف ولا سرف في الخير.

(٣)

قال تعالى في سورة الرعد:

(المر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ (١) اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبَّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (٢) وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ

فِيهَا رَوْحَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (٣) وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضَّلُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (٤) وَإِنْ تَعَجَّبَ فَعَجِّبْ قَوْلُهُمْ أَنْدَا كُنَّا ثُرَابًا أُنْنَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أَوْلَيْكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأَوْلَيْكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأَوْلَيْكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٥)

آية سورة الرعد جاءت في سياق الإثبات والبرهنة على أن "الذي أنزل إليك من ربك الحق" وأنه سبحانه يخلق بلا أسباب ظاهرة للإنسان القاصر، فهو سبحانه "الذي رفع السموات بغير عمد ترونها" وهو سبحانه وحده "سخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى"، وهو سبحانه وتعالى قدرته "يدبر الأمر"، ثم تدرجت الآيات الأولى في سورة الرعد إلى ذكر الدلائل الظاهرة في الأرض المرئية للإنسان، فهو سبحانه (وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي وأنهاراً) وهو سبحانه الذي جعل فيها "من كل الثمرات" على سبيل الإجمال "رَوْحَيْنِ اثْنَيْنِ"، ثم جاء التفصيل ليتضح تفصيل ما في الأرض من آيات ودلائل مردها إلى الاختلاف في المظهر مع أن الأصل واحد فقال سبحانه: (وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) (الرعد ٤)

فهذه أمور بادية واضحة للناظر المتأمل، والدليل الذي تبرزه هذه الآية هنا في اختلاف طبيعة المخلوقات، ففي الأرض التي تشاهدونها والتي هي قطعة واحدة قطع متجاورات، وهي على الرغم من تجاورها متحدة البقعة مختلفة في طبيعة خلقها وتكوينها وعناصرها، وعلى نفس النهج في اختلاف المخلوقات جاء ذكر جنات الأعناب التي تبدو فيها ظاهرة الاختلاف في الخلق على الرغم من وحدة الأصل، ففي الأصل الواحد يحصل تنوع الثمرة، ولعل في هذا الحكمة من جمع الأعناب، كما نجد

هذا التنوع والاختلاف الشديد في الزرع الذي أصله الحب فهو أعجب للرأي المتأمل، وكذلك الأمر من الاختلاف في النخيل الذي جمعه أصل واحد والذي جاء متفرقا، فالصنوان: النخلتان أو النخلات أصلها واحد، وهو تركيب لا فرق بين مثناه وجمعه وهو خاص بالنخيل، ولا ينطبق ذلك على الزرع والأعناج.

ونلاحظ أن هذه الآيات والدلائل جمعتها جملة واحدة تقدم فيها المسند الخبر (في الأرض) على المسند إليه المبتدأ النكرة (قطع) الذي جاء معطوفا عليه بعدة نكرات (جنات من أعناج، زرع، نخيل) تدخل معه في حكم الإسناد إذ تنضم إلى حكم المسند إليه بالعطف، والتتكير هنا يدل على العموم والشيوخ والكثرة في آن واحد، فلم تُحدد قطع بعينها من الأرض لتشمل الآية قطع الأرض جميعها، ولم تخصص بالتعريف أعناج بعينها، ولا تحدد زرع بعينه أو مجموعة زروع بعينها، ولا تحدد نخيل بعينه، بل هو النخيل الشائع العام الكثير المنتشر في الأرض، بل إن كل هذه الاختلافات في الأرض المعروفة التي هي كتلة واحدة، وبهذا التكرير تظهر لنا الحكمة والآية في الاختلاف على الرغم من أن الأصل واحد.

والحال نفسه مع الماء الذي هو أصل واحد أيضا ومصدر واحد للسقيا والإنبات ليتأكد الدليل والبرهان على القدرة مع كون الأصل واحد والنتائج عنه مختلف، فالماء بمنزلة الأب والأرض بمنزلة الأم، وكان الاختلاف مع اتحاد الأب والأم أعجب وأدل على الإسناد إلى الموجد المسبب، لا إلى شيء من الأسباب، فالسبب الظاهر في الإنبات واحد وهو الماء ولكن ما ينتج عنه مختلف، ونلاحظ أن الإشارة إلى آية الاختلاف لا تقتصر على اللون والشكل في النابت بالماء من الأرض ولكن تتعدى ذلك إلى التفضيل في الأكل لاختلاف الطعم والمذاق وتفاوته تفاوتاً شديداً.

ولذلك جاء الإسناد الخبري هنا "يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ" بإسناد الفعل إلى نائب الفاعل، فلا حاجة إلى ذكر الساقى الفاعل البشري في المعنى، فجاء التركيز على

حدث السقيا نفسه، فجاء من وقع عليه فعل السقيا نائب الفاعل مضمرًا ليكون التركيز كله على الماء ليظهر بذلك الاختلاف مع وحدة الأصل المسبب الظاهر الماء.

أما الإسناد الخبري الآخر "وَنُفِّضُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ" فقد جاء الفعل المسند فيه مسندًا إلى ضمير المتكلم الفاعل في التفضيل الذي دلت عليه نون المضارعة، ليكون اتخاذ الإنسان مسلك التفضيل راجعًا إلى صنع الله عز وجل الذي حمل الإنسان على هذا التفضيل والذي جعل من هذا الاختلاف الذي خلقه في طبيعة الثمار ما يؤدي إلى التفضيل، وبذلك يكون المعنى - والله تعالى أعلم - أن التفضيل واقع من الإنسان بفعل الله سبحانه وتعالى الذي جعله في الاختلاف في طبيعة خلق الثمار بين حامض وحلو وما إلى ذلك من درجات الاختلاف التي لا حصر لها في الأطعمة ومنها الثمرات، وهذا أقصى درجات الإقرار الصريح من الإنسان على آية الاختلاف في الأشياء على الرغم من المعرفة اليقينية بأن الأصل واحد: الأرض والماء؛ فإن الإنسان الذي يقع منه التفضيل بفعل الاختلاف المخلوق في الثمرات لا يعرف أسبابًا بعينها لتفضيله شيئًا على شيء من هذه الثمرات.

وقد جاءت جملة التعقيب مؤكدة بأن واللام، وجاء المسند إليه فيها نكرة مؤخرًا (آيات) لتفيد الشمول والعموم وكثرة الآيات المتنوعة التي لا تحد، أما المسند فقد جاء في تركيب الجار والمجرور، وجاء الاسم المجرور فيه اسم الإشارة الذي يحيل إلى كل ما ذكر من قبل ليستحضر المسند في نفس المخاطب جملة هذه الآيات، فالحديث هنا ليس عن الماء وحده ولكن الحديث عن القطع المتجاورات في الأرض على اختلافها، وعما ينشأ عن الماء الذي هو كما تبين متعدد مختلف متفاوت ولذلك جاءت جملة النعت (يعقلون) لقوم دالة على استحضر العقل للقياس بين هذه الآيات وهذه الأحوال المختلفة لا يتردد في الجزم بأن من قدر على إبداع هذه البدائع وخلق أسبابها هو وحده القادر على إعادة الخلق بالبعث والنشور كما خلقه أول مرة.

ولأن السياق هنا للمأكل من الحرث والأنعام من حلال وحرام فبعد أن انتهى الحديث عن الحرث الذي هو مادة الحيوان قال تعالى: (وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ).

وقد أتى التمثيل هنا ضمناً لا تشير إليه الملفوظات الصريحة، ولكن يستحضره قوله تعالى في التعقيب على الآيات الأول: (وَإِنْ تَعَجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَئِذَا كُنَّا تُرَابًا أُنْثَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) (الرعد ٥)، فاقتران الآيات الأول بهذه الآية التي جاء فيها ذكر إنكارهم للبعث والنشور يستحضر حتماً النموذج المتكرر الذي ارتبط فيه إحياء الأرض بعد موتها - بوصفه مثلاً حاضراً في عالم الشهادة - بالبعث الذي هو إحياء بعد الموت في الغيب.

وبعد، فإن ظاهرة التمثيل تظل قابلة لمزيد من التتبع والتحليل بعلاقاتها المتشعبة مع ظواهر وقضايا، إذ تتشابه مع ظواهر بلاغة أخرى مثيرةً قضايا تحفُّز إلى وقفات متأنية لتدبر معانيها ومقاصدها وغاياتها، كما تظل أيضاً بتعدد أنماطها وتراكيبها التي تختلف من سياق إلى سياق آخر، وبغاياتها التعليمية والحجاجية الممتدة في سياقات النص القرآني العظيم.

ومن ثم تؤكد ظاهرة التمثيل بهذين المنظورين على أن القراءة السياقية ضرورة منهجية وليست ترفاً يمكن الاستغناء عنه أو إغفاله.

الفصل الثاني

سيمائية الكناية

وحتمية الضابط السياقي للسيرورة التأويلية

قراءة في الكناية القرآنية

تمهيد: منهجية الدراسة

نؤكد في هذا الاستهلال على حقيقة منهجية في التحليل البلاغي خلاصتها: أنه من أشد الأمور عسراً الإحاطة بالظاهرة البلاغية، ومن أهم دلائل هذا العسر الاستعصاء على التحديد والتقنين والتفصيل الذي تتسم به الظواهر البلاغية. إن العلاقة بين الظواهر البلاغية والمنطلقات النظرية المنهجية هي علاقة جدلية؛ فإن قراءة الظواهر من خلال منطلقات تنظيرية محددة، ووفق منظور منهجي معين هي في الحقيقة إعادة قراءة للمناهج والنظريات نفسها، ومن المركز في طبيعة الظاهرة البلاغية أنها ظاهرة مراوغة مخلّقة، متقلّبة من أسر التقييد النظري، منعقدة من سطوة التأطير المنهجي، متبرمة بحدود التقنين والتفصيل، بل التصنيف، ومن هنا تأتي منهجية هذه الوقفة مرتكزة على الانطلاق من تتبع الظواهر، ومهما كانت الرؤية مرفودة بخبرات المناهج والرؤى التنظيرية فإنها تعيد النظر بعد النظر في هذه الروافد نفسها في جدلية تطمح أن تكون خلاقية.

إن نقض النظرية البلاغية العربية ليس هدفاً في ذاته، ولكن الغاية المنهجية عندنا هي تقويض سلطة هذه النظرية التي أمّعت في قهر الظاهرة وكبت جموحها وأسرفت في إمعانها أيما إسراف، وليس سبيلنا في هذا هو إعادة قراءة النظرية البلاغية العربية في ضوء النظريات والمناهج الغربية الحديثة، ولكن منطلقنا المنهجي الأول والأولى هو الانطلاق نحو تتبع هذه الظواهر بملاحقتها في مراوغتها، والتسلل إلى مكامن الإبهام والغموض فيها، ومحاولة النفاذ عبر أسيجة استعصائها إلى سجانف بواطنها وتبرمها وتقلتها.

ومن ثم كانت هذه الوقفة للنظر في سيميائية الكناية، إذ الكناية علامة Sign تنشأ من الملفوظ، الذي عُرف في التفكير البلاغي العربي بلازم المعنى الذي يحيل إلى مفسرة Interpretant فيُنقل من اللازم إلى الملزوم.

ولما كانت الكناية تتضمن في الغالب عدة لوازم وإحالات، وذلك بتجليات السيرورة اللانهائية للعلامات Unlimited Semiosis وكل إحالة منها تأتي علامة جديدة لتحيل إلى مفسرة جديدة عبر سيرورة تأويلية Semiosis؛ فإنه من الضرورات المنهجية قراءة سيرورة الكناية في حالتها القرب والبُعد المرهونتين بامتدادات اللوازم والإحالات أو محدوديتها.

ونظراً لما يعترى العلامة في الكناية من تكثيف للتضمينات السياقية Contextual implication، وتعدد الإحالات المحتملة وربما تشعبها أحياناً؛ فإنه يلزم المؤول أن يأخذ في اعتباره حتمية الضابط السياقي للسيرورة التأويلية.

أما تحديد الكناية القرآنية مادة للبحث فهو ليس من قبيل استقصاء البحث الإحصائي التطبيقي في الكناية القرآنية بقدر ما هو إعادة قراءة للنظريات ومناهج التحليل والتأويل في ضوء نمط من الظواهر البلاغية القرآنية، إنها رؤية منهجية تأسيسية لنظرية البلاغة القرآنية تقوم على تتبع الظواهر في محاولة استنباط خصوصيتها المنهجية.

هذه هي أهم المداخل التي تتأسس عليها منهجية هذه الدراسة، بيد أنه ينبغي التنبيه على أن قدراً من التداخل سنكون مضطرين إليه في المعالجة التالية، لما يحتمه تشابك القضايا واختلاف الظواهر الكنائية.

ضوابط تأسيسية

ثمَّ ضوابط كانت قوام التأسيس التنظيري لتأويل الكناية في التفكير البلاغي العربي، إذ تبدأ الرؤية التراثية للكناية بوصفها علامة ذات طابع خاص من تعريف الجرجاني: " والمراد بالكناية هاهنا أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فيومي به إليه ويجعله دليلاً عليه " ^١

ومن تعريف السكاكي : " الكناية هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك " ^٢، وهذا التعريف وحده يوجه نظر المؤول إلى سيميائية الكناية وحتمية القراءة السياقية لسيرورتها التأويلية، فالتعريف يشير بداهة إلى أن الملفوظ شيء غير المقصود، وهذا ما عالجه جون سيرل John Searle في مشكلة تفسير كيفية انعزال معنى المتكلم عن معنى الجملة أو الكلمة، التي حددها في التساؤل : كيف يكون من الممكن أن نقول شيئاً واحداً وتعني عدة أشياء أخرى ؟ ^٣

فهذا نفسه يتركز في العبارة التراثية الذائعة: " الانتقال من اللازم إلى الملزوم"، وقد التفتوا إلى القرب والبعد بوصفهما معياراً لهذا الانتقال من اللازم إلى الملزوم ، كما جعلوا هذا اللازم دليلاً على الملزوم الذي يتم الانتقال إليه في الكناية، وقد جدوا في تصنيف الكناية وذهبوا فيه كل مذهب، فقسموا الكناية على أقسام :

^١ عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٥٠

^٢ السكاكي (أبو يعقوب)، مفتاح العلوم، مرجع سابق ص ٤٠٢

^٣ Searl, John R. : Metaphor , in Metaphor and thought , edited by :

Andrew Ortony ,Cambridge University Press , 1981 , P. 92

كناية عن صفة . كناية عن موصوف . كناية عن نسبة، ثم نوَّعُوها إلى أنواع على هدي من معيار القرب والبُعد.

أما القول بأن الكناية " لا تنافي إرادة الحقيقة بلفظها " الذي جاء في تفريق السكاكي بين الكناية والمجاز فلا يعنى بحال من الأحوال صواب احتمال القصدين، كما لا يعنى بحال من الأحوال صواب إمكان التأويلين، بالمفهوم الذي ذكره القزويني: " الكناية لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه " ^١، فلعل هذا التعريف هو الذي أسس لمقولة أن الكناية ليس بها قرينة مانعة من إرادة المعنى الحرفي.

والصواب أن قصد وجود المعنى الحرفي بالإضافة إلى المعنى المقصود أمر ينكره واقع الملابس السياقية؛ لأن قرائن الأحوال قد تمنع من إرادة المعنى الحرفي، ولعله من الصواب أن نقول: إن الكناية ليس بها قرينة مانعة من احتمال المعنى الحرفي.

ومن ثم نجد أن كون ألا توجد قرينة مانعة من إرادة المعنى الحرفي في الكناية لا يعنى بحال من الأحوال إمكان القول بمقصودية هذا المعنى الحرفي للملفوظ، وفرق هائل بين أن يكون المعنى الحرفي للملفوظ محتتملاً أو ممكناً وأن قصده هو الممكن أو المحتمل، أي أن المعنى الحرفي للملفوظ في الكناية محتتمل، ولكنه لا يكون هو المقصود وحده ألبتة.

ومن العسير فصل هذه الأبعاد؛ إذ لا يمكن بحال مناقشة بُعدٍ منها بمعزل عن البُعدين الآخرين، لشدة الترابط بينها إلى حد التداخل، من ناحية، ولأن كل بُعد فيها يفضي - ولا بد - إلى الآخر إفضاءً طبيعياً، فقط سنحاول مناقشة كل بُعد على حدة منبهين - ما أمكن - إلى حالة التداخل المحتومة بينه وبين البُعدين الآخرين.

^١ القزويني، الإيضاح، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٩٣م ص ٤٨١

الضابط السياقي

الكناية مخلوق سياقي ليس في هذا شك، فإن الكناية في تخلقها ونشأتها تنطلق من اعتبارات سياقية خالصة، متجذرة في النسيج الثقافي والاجتماعي، مرهونة باعتبارات الأعراف السائدة في مجموعة بشرية ما، تراعي في طرف منها اعتبارات اللياقة المناسبة لسياق اجتماعي ثقافي ديني أخلاقي، ثم تصبح هذه المناسبة من المواضع العرفية الخالصة التي قد توجد في مجتمع معين وربما لا توجد في غيره من المجتمعات.

ثم إن عملية تأويل الكناية وتحليلها إنما هي عملية سياقية خالصة تتوزع بين مستويين من السياق:

المستوى الأول: هو السياق اللغوي الداخلي Verbal context، بدءاً من المعنى الحرفي Literal meaning للملفوظ، ثم تسير وفق سيرورة تأويلية Interpretation semiosis مرهونة بالسياق اللغوي الداخلي للنص، الذي يمارس تفاعلاته التأويلية في توجيه سيرورة العلامة في سياق التلقي، بيد أن هذه الدوائر السياقية اللغوية الداخلية ربما لا تفي بحاجة المتلقي إلى توجيه المعنى.

المستوى الثاني: هو السياق الخارجي بعناصره المتعددة من الثقافات والعادات؛ إذ تأتي الكناية مرفودة بأبعاد سياقية ضابطة وموجهة للمؤول، فإن إبلاغ الرسالة المضمنة في الكناية لا يتحقق إلا إذا توفر لها سياق مشترك بين القائل والمتلقي context of situation أو The non-Linguistic context ويراد به سياق الموقف أو السياق غير اللغوي^١، أو هو دلالة الفحوى والنسق على قول عبدالقاهر^٢.

^١ د. تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ط دار الثقافة، الدار البيضاء ١٩٩٤م ص ٣٣٧

^٢ عبد القاهر، دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٣٤٧

فاللغة المستعملة في الكتب ليست القاعدة العامة، إنما تمثل وظيفة اشتقاقية ليست هي الصحيحة الوحيدة دائماً للغة، فاللغة ليست في الأصل مرآة الفكر، بل هي أسلوب في الحركة Mode of action وليس إمضاء الفكرة.^١

إن العلاقة بين العلامة ومفسرتها ليست علاقة طبيعية، فليس بالضرورة أن تُؤول كثرة الرماد بالكرم، هذه العلاقة سياقية عرفية زمانية ومكانية، فإذا خرجت من سياق المكان انتفى هذا التأويل، حتى لو كان في الزمان نفسه، وإذا خرجت من السياق الزماني انتفى هذا التأويل أيضاً حتى لو كانت في المكان نفسه، ومن ثم فإن مثل هذه الكنايات إذا خرجت من سياقها ماتت، فإن السياق الزماني والمكاني هما اللذان يضمنان لمثل هذه الكنايات ديمومتها، فهي مرهونة تماماً في بقائها وحركية سيرورتها التأويلية بالسياق.

ولعل هذا قريب من مفهوم أساس العرف الاجتماعي الذي عناه أمبرتو إكو Umberto Eco (١٩٧٦م) في تعريف العلامة بأنها شيء - على أساس عرف اجتماعي مؤسس سلفاً - يؤخذ على أنه يمثل شيئاً آخر، فإن أي شيء يعد علامة فقط لأنه يؤول بوصفه علامة لشيء ما بواسطة مؤول ما، ومن ثم قرر أن " التأويل بواسطة مؤول - الذي يبدو أنه وصف العلامة - يجب أن يُفهم على أنه التأويل المحتمل بواسطة مؤول محتمل " ^٢، ومن ثم يخلص إلى أن الشخص المخاطب هو الضمان المنهجي لوجود معنى.

على حين أن حضور السياق في الكناية متفاوت بتفاوت الكنايات وبتفاوت الغاية منها، فمن الكنايات ما يسهل فهمه في السياقات المختلفة دونما حاجة تُذكر

^١ Palmer F.R : Semantics, Second edition, Cambridge University Press

1976, 1981, P 51

^٢ Eco, U : A Theory of Semiotics, Indiana University Press, 1976, P15, 16

إلى الوقوف على خصوصيات السياق الذي تخلقت فيه الكناية، وذلك عندما تكون الكناية مستندة إلى أمور عامة لا تختص بها بعض الشعوب والمجتمعات دون بعض. فإن جبن الكلب وكفه عن النباح في وجه من يدنو من دار صاحبه حدث مرهون بسياق معين يؤدي فيه الكلب وظيفه الذود عن الدار ومن فيها، ثم إن دلالة التوقف عن النباح على الكرم فهذا كله من الخصوصيات السياقية التي تتوفر في بعض المجتمعات.

وكذلك هزال الفصيل يلزم فقد الأم، وفقدتها مع كمال عناية العرب بالنوق، لا سيما بالمثلثات منها، لقوم أكثر مجارى أمورهم بالإبل، يلزم كمال قوة الداعي إلى نحرها، وإذ لا داعي إلى نحر المثلثات أقوى من صرفها إلى الطبايح، ومن صرف الطبايح إلى قرى الأضياف، فهزال الفصيل كما ترى : يلزم المضياقية بعدة وسائل^١ ، وهذه خصوصية عربية، أو قل خصوصية بدوية، فلا يقف على تأويل اللوازم المتعددة عبر هذه السيرورة سوى من يعيش أو يعي تلك المجتمعات، ومن ثم يأتي التأويل هنا موجّهاً بالسياق، أو يأتي السياق ضابطاً لهذا التأويل.

وثم بعد سياقي آخر لا مناص من الالتفات إليه ، يتمثل في الغاية القصوى من سلسلة اللوازم في الكناية، فالغاية في بعض الكنايات العربية ترمي إلى التأكيد على خلق الكرم في معرض الفخر أو المديح، والاهتمام بهذا الخلق في حد ذاته يتفاوت بتفاوت السياقات الاجتماعية، فلك أن تتصور معاني الكرم في سياقات اجتماعية لا تعباً بخلق الكرم، ولا يشغلها هذا الاهتمام العربي المبالغ فيه بهذا الخلق، ومن ثم فإن التواصل هنا يكون مرهوناً بمدى هزة المتلقي لصفة الكرم نفسها.

^١ السكاكي : مفتاح العلوم مرجع سابق ص ٤٠٥

السيرورة التأويلية

لقد نص بيرس على ما يعنيه بالسميوزيس في قوله : "وأعنى بالسميوزيس الحدث أو التأثير، الذي هو، أو الذي يتضمن، تعاوناً بين ثلاثة موضوعات مثل : العلامة Sign وموضوعها Object ومفسرتها Interpretant " ¹، ويلتقي هذا التعريف مع فكرة الحيلة العقلية التي تنشأ فيها الكناية، كما يتجلى بها تأويلها، وهذه الحيلة تأتي من إثارة الدوال التي لا تكون مقصودة لذاتها ولكنها تأتي بوصفها دوالاً تسير في نفس المتلقى عبر سيرورة عنقودية في مراوغة دلالية تتجاوز المعنى الحرفي وإن لم يكن ثم قرينة مانعة من قصد هذا المعنى الحرفي، ثم ليكون المعنى المضمن في سجايف هذه المعانى هو المعنى المقصود، إذ يتناقل المعنى عبر سلسلة من الدوال والمدلولات حتى ينتهي إلى الضابط السياقي.

وإذا كنا نتنبه في الوقت نفسه إلى تفاوت الامتداد التأويلي في السيرورة بين الكنايات، فينبغي أن نأخذ في حسابنا الفارق الجوهرى بين هذه السيرورة المقصودة في حالة الكناية، والسيرورة التي لا نستطيع أن نقف على قصد قائلها، كما ينبغى أن نأخذ في حسابنا أيضاً أن الذي أدى إلى المفسرة المنطقية الأخيرة إنما هو السياق والعرف الذي يعد قصد المتلفظ عنصراً من عناصره.

وهذا السياق من وجهة أخرى هو الذي يُسهم إسهاماً في الإحالة إلى مفسرات، وإن غياب المفسرة . وفق تصور بيرس . " داخل سيرورة إنتاج العلامة معناه الاقتصار على تجربة غفل لا تعرف الفكر ولا تعرف الماضى ولا المستقبل، إنها مثيرات لحظية

¹ Peirce, Charles Sanders : Collected Papers , Cambridge , Harvard

University Press , 1931, 5 . 484

تنتهى بانتهاء اللحظة التي أنتجتها " ^١، والمفسرة (المؤول) Interpretant تتم من خلالها إحالة العلامة إلى الموضوع في العملية التي أطلق عليها بيرس السيميوزيس ^٢، ومن ثم تأتي هذه المفسرات لتؤكد حضور السياق في كل خطوة من خطوات عملية الانتقال من اللازم إلى الملزوم، أو من العلامة إلى مفسرتها.

وفي التفات بيرس إلى أهمية المفسرة في عملية التأويل ذهب إلى تقسيم المفسرات إلى ثلاثة أنواع : " هناك في المقام الأول المؤول المباشر الذي يكتفى بتقديم المعلومات الأولية الخاصة بموضوع ما (معنى الواقعة أو العلامة)، وهناك المؤول الدينامي الذي يخرج بالعلامة من دائرة التعيين البسيط إلى التأويل بمفهومه الشامل، فهذا المؤول لا يكتفى بما تقدمه العلامة في مظهرها المباشر، بل يمتح عناصر تأويله من المحيط المباشر وغير المباشر للعلامة، ويرى بيرس أن هذه القوة الهائلة التي يطلق عنانها هذا المؤول يجب أن تتوقف في لحظة ما لكي تستقر الذات المؤولة على دلالة ما، إن هذه الوظيفة التحجيمية يتكفل بها مؤول ثالث يطلق عليه المؤول المنطقي النهائي " ^٣، إن المفسرة (المؤول) الدينامي يُذكر بالمدلول الدينامي عند بيرس، والمدلول الدينامي يتوقف عند حدود تاريخ العلامة الدلالي والثقافي، فيما يمكن أن يُطلق عليه بأنه نبش في ذاكرة العلامة، أما المفسرة الدينامية فهي تتوقف عند حد معرفة قصد المتلفظ والضابط السياقي.

^١ إيكو (أمبرتو)، التأويل بين السميائيات والتفكيكية ، ترجمة د. سعيد بنكراد ، ط ١ المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ٢٠٠٠م ، هامش رقم ٤ في تعليقات المترجم ص ١٣٩.

^٢ Eco, U : A Theory of Semiotics , P.16

^٣ أمبرتو إيكو، التأويل بين السميائيات والتفكيكية، مرجع سابق، هامش رقم ٤ في تعليقات المترجم ص ١٣٩، ١٤٠

لقد تأسست سيرورة الكناية في التفكير البلاغي العربي على ركيذتين أساسيتين :

- ركيذة اللزوم التي عُرُفت بلزوم المعنى.
- ركيذة الدليل التي عُرُفت بأن يأتي المعنى مصحوبا بالدليل.

- لازم المعنى

إن فكرة اللزوم التي سادت في التفكير البلاغي العربي قديما وحديثا هي إلى حد كبير قريبة من فكرة السيرورة التأويلية؛ لأن اللزوم هنا هو لزوم احتمالي وليس لزوما حتميا، وإن ما نود أن ننفيه عن إحياءات فكرة اللزوم في التراث البلاغي العربي يتحدد في نفي حتمية التأويل، إذ الحتمية إنما تكون في العلاقة الطبيعية : كعلاقة الدخان بوجود النار، أو علاقة المطر بوجود السحاب، أو العلاقة المنطقية نحو ما هو معروف في القياس الأرسطي، ومادامت العلاقة في الكناية بين الملفوظ والمقصود علاقة سياقية عرفية فهي إذن علاقة محتملة وليست علاقة حتمية، هذا في الغالب الأعم.

وإذا اكتسبت العلاقة حتمية فإن الذي يحولها من الاحتمالية إلى الحتمية هو السياق ذاته، فتأويل " وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ الْأَوَاحِ وَدُسِّرُ " (القمر ١٣) بأنها السفينة، هو تأويل حتمي، والذي فرض حتميته هو السياق نفسه؛ لأن الألواح والدرس دالان على ما لا يُحصى عددا من الأشياء، فكل شيء تدخل الألواح والدرس . بوصفهما دالين . في صناعته بشكل أساسي هو مدلول (ملزوم)؛ أما تحديده في السفينة فهو مضبوط بضابط ملابسات قصة نوح عليه السلام في القرآن الكريم كاملة.

إن التأويل قائم على فكرة الإرداف، ولعل فكرة النقل هي نفسها فكرة الاستبدال، إذ النقل يعني استبدال الملفوظ بلزوم معناه، هذا في عملية التلطف، فلنا إذن أن نتلقى فكرة اللزوم التي سادت في التفكير البلاغي العربي على أنه لزوم محتمل،

وأنه مُعطى عرفى سياقى، ومن ثم فإنه من الضرورات المنهجية أن نفرق إن كان هذا اللزوم هو لزوم دال أم لزوم دليل؟ فلزوم الدليل مبني على علاقة عقلية استدلالية قوامها البرهان، أما لزوم الدال فهو مبني على ارتباط عرفى سياقى خالص.

- الدليل

على قدر وعينا بأن استعمال اللغة في الكناية إنما هو استعمال غير حرفى Nonliteral use فإننا نعي أيضا فكرة القصد التي توافرت عند المتلفظ، كما توافرت عند المتلقى الأول، وعند المتلقين (المؤولين) التاليين، فإن هؤلاء المؤولين يؤولون الملفوظ وفق قصد المتكلم، فليس التأويل مجردا من الروافد السياقية ومن أخطرها وأكثرها حضورا، هو قصد المتكلم، أو قل معنى المتكلم Speaker meaning في مقابل معنى الجملة Sentinc meaning، أو في مقابل المعنى النحوي Gramaticl meaning، إنه قصد المتكلم الذي يعنونه تماما، فما بحثهم في التأويل إلا عن كيفية الانتقال بين الدوال والمدلولات وصولا إلى هذا القصد، إنها عملية نشوة الانتقال عبر الدوال وليست نشوة الكشف عن قصد مراوغ.

ولأن هذه الحقيقة معروفة مستقرة في التفكير البلاغى العربى؛ فقد أدت إلى ارتباط الكناية في التفكير البلاغى العربى على مستوى التنظير والتأويل بمقولة البيئنة والدليل؛ إذ البحث . كما أشرنا . ليس عن القصد ولكن عن دلائله، فانبتت هذه الرؤية على كيفية الانتقال من اللازم إلى الملزوم، فجعلوا اللازم حيننا دليلا على الملزوم، وجعلوه أحيانا دالا عليه.

أهي علاقة دالّ بمدلول أم هي علاقة دليل بمُدلّلٍ عليه؟

أهي علاقة استدلال أم علاقة استبدال؟

اختلط الأمر بين الدال والدليل في رؤية التفكير البلاغى العربى للكناية، فرأى عبد القاهر: "أنّ إثبات الصفة بإثبات دليلها وإيجابها بما هو شاهد في وجودها أكد

وأبلغ في الدعوى من أن تجيء إليها فتثبتها ساذجاً عُفلاً، وذلك أنك لا تدعى شاهد الصفة ودليلها إلا والأمر ظاهر معروف، وبحيث لا يشك فيه ولا يُظن بالمخبر التجوز والغلط^١

فاستعمل عبد القاهر مصطلح الدليل في إشارة إلى الاستدلال العقلي الذي يشي بمنطقية العلاقة وبرهانيتها، وكأن العلاقات بين العلامات وما تحيل إليه من مفسرات في الكناية من الأمور القارة عقلياً عرفياً في آن.

ثم يضرب عبد القاهر مثلاً ويُقَرُّ خلال عرضه بعض قضايا الكناية: " فإنك في جميع ذلك لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانياً هو غرضك " ^٢، وبذلك أقر عبد القاهر فكرة الاستدلال العقلي وجعلها من خصائص الكناية أو هي قوامها.

وإلى هذا البُعد الاستدلالي ذهب أيضاً السكاكي في تعليل بلاغة الكناية: " أرباب البلاغة وأصحاب الصياغة للمعاني مطبقون على أن المجاز أبلغ من الحقيقة، وأن الاستعارة أقوى من التصريح بالتشبيه وأن الكناية أوقع من الإفصاح بالذكر، والسبب: أن حال الكناية كحال المجاز في كون الشيء معها مُدَّعَى ببيئته، ومع إفصاح بالذكر مُدَّعَى لا ببيئته " ^٣، فجاءت كلمة البيئته غير بعيدة عن الدليل والاستدلال عند عبد القاهر.

أما الإشارة إلى اللازم على أنه دالٌّ وليس دليلاً فقد وردت عند جُلِّ البلاغيين العرب وربما كان من بينهم من استشهدنا به في النظر إلى اللازم على أنه دليل وليس

^١ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٧٠

^٢ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٢٠٤

^٣ السكاكي، مفتاح العلوم، مرجع سابق ص ٤١٣

دالا، فعبداقاهر يععود لىستعمل مصطلح الدلالة وىترك مصطلح الدلىل فى قوله: " الكلام على ضربىن : ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده ، ... ، وضرباً آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده ولكن بذلك اللفظ على معناه الذى يقتضىه موضوعه فى اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض ".^١

وهذا يدل على شىء من عدم الاستقرار على المصطلح فى الرؤىة البلاغىة التى شابها شىء من التسمُّح فتداخل فىها الدال والدلىل، وربما كان أكثر ورود النظر على اللازم على أنه دال فى معرض الحدىث عن أنواع الكناىة وفق معيار القرب والبُعد الذى ارتبط ارتباطا وثىقا بحدىثهم عن أنواع الكناىة.

إن الدلىل والدال عقلىان، ولىس ثمَّ من شك فى أن كلمة الدلىل هنا تشى بعلاقة منطقىة استدلالية برهانىة، على حىن تأتى كلمة الدال مشىرة إلى علاقة استبدالىة، ولما كان الاستبدال بىن الدوال والمدلولات مفعما بالأبعاد السىاقىة، فإنه يمكننا أن نقول إن المعنى يأتى مصحوبا بالدال السىاقى علىه، فهذا الدال - بلا شك - موجَّهٌ بأبعاد سىاقىة فى الأعراف والثقافات، وإن كان الوصول إلىه عملا عقلىا خالصا.

إن توجىه التأوىل محكوم بقىود، ولكنها لىست قىودا برهانىة استدلالىة، بل هى قىود سىاقىة، تلك التى توجه التأوىل نحو المقصود.

^١ عبداقاهر الجرجانى، دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٢٦١

تفاوت العلاقات وتفاوت المصطلحات

ثمَّ تفاوتت في العلاقات بين القرب والبُعد، الخفاء والظهور، البرهانية والعلاماتية، وهذه التفاوتات جعلت حصر الكناية في وصف بعينه، أو تحديدها في نوع محدد أمراً عسيراً بالغ العسر، ومن ثم تفاوتت المصطلحات التي زخرت بها المصنفات البلاغية في التراث العربي، وبنظرة أكثر تأنيا ودقة نجد هذه المصطلحات إنما هي إلى وصف للظواهر أقرب منها إلى التحديدات الاصطلاحية، كما نجد أن هذه الصفات المتعددة المتفاوتة هي شاهد من وجهة أخرى على تفلّت الظاهرة وتشعبها بحيث لا يستوعبها وصف ولا يحدها حد.

ولهذا لا أرانا مصييين إذا جعلنا كثرة المصطلحات من قبيل تداخل المصطلحات مع مصطلح الكناية، وأرى الصواب أن نأخذها في إطار تصنيف الظاهرة إلى أنماط مختلفة، ويبدو أن مراوغة الظاهرة كان له أكبر الأثر في ذلك، إذ تفاوتت العلاقة بين الملفوظ والمقصود قريباً وبعداً، كما تفاوتت في محدودية العلاقة في طرفين أو امتدادها في سلسلة من العلاقات العنقودية، كما تفاوتت في مرجعية العلاقات بين العقلية والعرفية، مما جعل التحديد الاصطلاحى مرهوناً غالباً بالنموذج الذى يأتى به البلاغى في إطلاق مصطلح ما على الظاهرة، وقد تقاربت بعض هذه المصطلحات إلى حد جعل بعض البلاغيين يعدون من أقسام الكناية ما عدده غيرهم مصطلحاً بديلاً عنها، من ذلك مثلاً مصطلحات التعريض والرمز والإشارة والتلويح والإيماء، وقد تباعد بعضها الآخر حتى كأنه ليس بينه وبين الكناية عهد.

إن الذى يدعونا إلى عرض هذه المنظومة المصطلحية للكناية إنما هو ارتباطها ارتباطاً وثيقاً بالسيرورة التأويلية؛ لما ذكرناه من ارتباط إطلاق المصطلحات بتفاوت العلاقة في الظاهرة نفسها.

ففي إشارة ابن قتيبة إلى مصطلحي الإيماء والإشارة^١ بيان واضح للابتعاد عن فكرة الدليل، وقد أطلق ثعلب مصطلح بطانة المعنى، وإن كان ربطها بمصطلح التعريض، وتلاقت نظرتا قدامة بن جعفر وأبي هلال العسكري في وسم الكناية بمصطلح الإرداف، فجاء لفظ الدال صريحا في قول قدامة: " أن يريد الشاعر دلالة معنى من المعاني ، فلا يأتي باللفظ الدال على ذلك المعنى ، بل بلفظ يدل على معنى هو ردفه وتابع له"^٢، كما جاء صريحا أيضا في قول العسكري: " أن يريد المتكلم الدلالة على معنى، فيتترك اللفظ الدال عليه، الخاص به، ويأتي بلفظ هو ردفه، وتابع له، فيجعله عبارة عن المعنى الذي أراده"^٣ فجاء كلامهما عن كون اللوازم دوالاً في إشارتهما إلى الإرداف والتابع عبر المؤلفات.

ويأتي مصطلح المماثلة الذي قال به العسكري لافتاً إلى علاقة المشابهة في صورة أقرب إلى الرمزية، فنجد غياب بُعد الاستدلال وبروز بُعد المشابهة الذي يأتي معنى تداولياً خالصاً عند أبي هلال العسكري فيما أطلق عليه المماثلة التي هي عنده: "أن يريد المتكلم العبارة، فيأتي بلفظة تكون موضوعاً لمعنى آخر، إلا أنه ينبغي إذا أوردته عن المعنى الذي أراده كقولهم: "فلان نقي الثوب"، يريدون به أنه لا عيب فيه، وليس موضوع نقاء الثوب البراء من العيوب، وإنما استعمل فيه تمثيلاً"^٤، فالبراء من العيوب هو نقاء منها، ومن ثم فالعلاقة بين نقاء الثوب والبراء من العيوب هي علاقة مشابهة أو تمثيل كما صرح العسكري بذلك، ولعل مصطلح المماثلة نفسه يحمل في

^١ ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص ١٦٣ - طبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة ١٩٥٤م

^٢ قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت (بدون تاريخ) ص ١٥٧

^٣ أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم .

القاهرة ١٩٧١م ص ٣٦٠

^٤ أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، مرجع سابق ص ٣٦٤

طيه الدلالة على المشابهة وإن لم تكن تشبيهاً صريحاً، ونلاحظ هنا أنه لا يوجد بُعد الاستدلال، إذ لا يُستدل بنقاء الثوب على خلو مرتديه من العيوب، كما أن علاقة المشابهة هنا ليست واضحة في حدث التلفظ وإنما هي معنى تداولي خالص، فليست هناك قرينة لفظية أو غير لفظية تربط بين الملفوظ والمقصود.

وذكر عبد القاهر مصطلح الإرداف نفسه في قوله: " والمراد بالكناية هاهنا أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فيوميء به إليه ويجعله دليلاً عليه" ^١، وأتبعه بمصطلحي التوالي والإيماء.

وذكر ابن رشيق مصطلح الإشارة التي يُتوسل فيها بالملفوظ إلى المقصود حيث لا يتطابقان ولكن يكون الملفوظ تابعاً للمعنى المقصود نائباً عنه في الدلالة، وذكرها بمصطلح التتبع وجعله من أنواع الإشارة وذكر أن قوماً يسمونه التجاوز، وهو أن يريد الشاعر ذكر الشيء فيتجاوزه ويذكر ما يتبعه في الصفة وينوب عنه. ^٢ وما ذكره ابن سنان الخفاجي عن مصطلحي الإرداف والتتبع ^٣ يتوافق مع مفاهيم سابقه ولا يكاد يخرج عنها، وبذلك نرى أنه بخلاف المماثلة التي قال بها أبو هلال العسكري التي لا يتوافر لها بُعد الاستدلال، على حين تتوافر لها علاقة المشابهة، نجد مصطلحات الإرداف والتتبع والتجاوز تتوافق في التركيز على بُعد الاستدلال في سيرورة المكنى به عبر الملفوظ إلى المقصود.

وقد ذكر عبد القاهر في معرض حديثه عن الكناية عدة مصطلحات إذ بين أن الكناية: " إثباتك الصفة للشيء تثبتها له إذا لم تُلقه إلى السامع صريحاً وجئت

^١ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٦٦

^٢ ابن رشيق، العمدة، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الخامسة بيروت ١٩٨١م ج ١ ص ٢٧٧

^٣ ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ط ١ دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٢م ص ٢٢٩، ٢٣٠

إليه من جانب التعريض والكناية والرمز والإشارة " ^١، وذكر السكاكي بعض هذه المصطلحات وزاد عليها، غير أنه اختلف عن عبد القاهر وعن كثير من سابقيه في أنه جعلها من أقسامها ولم يستعملها بدلا من مصطلح الكناية أو وجوداً موازياً له ، يقول :

" ثم إن الكناية تتفاوت إلى تعريض، وتلويح، ورمز، وإيماء، وإشارة " ^٢، وقد بين السكاكي ما يقصده بأنواع الكنايات بتفريقه بين العلاقات في الظواهر قريباً وبعيداً مما يجعل تقسيمه هذا داخلاً في مستويات السيرورة التأويلية من جهة ، كما يدخل هذا التقسيم في البعد الجمالي والديمومة من جهة أخرى، يقول : " متى كانت الكناية عرضية، كان إطلاق اسم التعريض عليها مناسباً، وإذا لم تكن كذلك نُظر؛ فإن كانت ذات مسافة بينها وبين المكنى عنه متباعدة، لتوسط لوازم، كما في : كثير الرماد ، وأشباهه ، كان إطلاق اسم التلويح عليها مناسباً، لأن التلويح هو : أن تشير إلى غيرك عن بعد، وإن كانت ذات مسافة قريبة ، مع نوع من الخفاء، كنحو : عريض القفا، وعريض الوسادة، كان إطلاق اسم الرمز عليها مناسباً، لأن الرمز هو : أن تشير إلى قريب منك على سبيل الخفية، وإن كانت لا مع نوع الخفاء، كان إطلاق اسم الإيماء والإشارة عليها مناسباً " ^٣، فترى بذلك أن مصطلحات التعريض، والتلويح، والرمز، والإيماء، والإشارة أقسام من الكناية تبين لنا أن السيرورة ليست سواء فيها، إذ يعتمد بعضها على الاستدلال ويأتي بعضها خالياً خلواً تاماً من الاستدلال الدال على البعد الذي هو من أهم خصائص الكناية ذات البعد الجمالي، ولعل ذلك ما عناه عبد القاهر بقوله : "ليس المعنى إذا قلنا : إن الكناية أبلغ من التصريح أنك لما

^١ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٢٣٥

^٢ السكاكي، مفتاح العلوم، مرجع سابق ص ٥٢٠

^٣ المرجع السابق نفسه ص ٥٢١

كنيت عن المعنى زدت في ذاته، بل المعنى أنك زدت في إثباته فجعلته أبلغ وأكد وأشد، فليست المزية في قولهم : جم الرماد، أنه دل على قرى أكثر، بل المعنى أنك أثبت له القرى الكثير من وجه هو أبلغ، وأوجبته إيجاباً هو أشد، وادعيتَه دعوى أنت بها أنطق وبصحتها أوثق .^١

والحق أن إشارات السكاكي إلى اعتبار القرب والبُعد في العلاقة بين الملفوظ والمقصود كانت كثيرة، نعم كانت غزيرة ودالة على تقلت الظاهرة البلاغية ومراوغتها وانفساحات تخلفها إلى آفاق لا تُحد، وذلك في عرضه لأنماط الكنايات وتفريقه في كل نمط بين ما تكون العلاقة فيه بعيدة وما تكون العلاقة فيه قريبة، بيد أنه من الحق أيضاً أن إشارات السكاكي لم تُستثمر من قِبَل البلاغيين اللاحقين فاكتفوا بأن يُخلدوا إلى منظومة التصنيف.

ففي القسم الأول " في الكناية المطلوب بها نفس الموصوف " أشار السكاكي إلى أن الكناية في هذا القسم تقرب تارة وتبعد أخرى، وفي القسم الثاني " في الكناية المطلوب بها نفس الصفة " أشار إلى أن الكناية في هذا القسم أيضاً تقرب تارة وتبعد أخرى، فالقريبة هي أن تنتقل على مطلوبك من أقرب لوازمه، كما أشار إلى أن هذا النوع تارة يكون واضحاً وتارة خفياً، وأما البعيدة فهي أن تنتقل على مطلوبك من لازم بعيد بوساطة لوازم متسلسلة.^٢

ونلاحظ أن الوضوح والخفاء هنا اعتبار سياقي خالص، فليس عرض القفا عند كل الأمم دالا على الغباء أو الغفلة أو قلة الفطنة، كما أن امتلاء المعصم في قولهم " خرساء الأساور " ليس دالا دائماً على الجمال، بل هو دال على الجمال وفق ذوق عرفي في بيئة من البيئات، أو عند قوم من الأقوام، بل قد تتعارض الأذواق في

^١ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق ٦٩

^٢ السكاكي، مفتاح العلوم، مرجع سابق ص ٤٠٤ وما بعدها.

بيئات أخرى لتكون النحافة والرشاقة دالا على الجمال، ومن ثم فإن الدلالة نفسها محكومة بسياق اجتماعي معين تسود فيه أعراف ذوقية بعينها دون أخرى. وكذا دلالة طول الرقبة واتساع العينين وإفهام الأرداف على الجمال يرجع إلى اعتبارات سياقية خالصة، فكونه دالا على الجمال هذا شيء، ولكنه . أبدا . لا يكون دليلا عليه؛ لأن دلالاته هنا . كما ذكرنا . إنما هي دلالة عرفية سياقية ترجع إلى الذوق العام في سياق اجتماعي بعينه.

وهنا نلاحظ ملاحظة أخرى من الأهمية بمكان، وهي أن الملزوم الذي هو ليس بالملفوظ حاضر قبل لوازمه، بل هو الأكثر حضورا وأسبقه في ذهن القائل والمتلقي في آن، إلى حد الاستقرار التام في الأعراف الاجتماعية والذوق العام. وبراعة القائل هنا ليست في أنه دلل على شيء خفي بشيء معلوم وانتقل إليه عبر لوازم متعددة ، ولكن براعته في أنه أخفي هذا المعلوم أتم العلم، المستقر تمام الاستقرار عرفيا واجتماعيا ، واكتفى بذكر لازمه.

إنها حيلة عقلية تستدعي حيلة عقلية وفق ما أسماه محمد مفتاح الدالة التوليدية في ترجمته لمصطلح السيميوزس Semiosis : " ... هناك تحويل لسانی يتم عبر التعميم أو التخصيص ، أو الشرح : المفردة تؤول المفردة، والجملة تؤول الجملة والنص يؤول النص وهكذا دواليك، وهناك مؤول إنسانی يفسر ويؤول ويحاكي : يتعامل مع المفردة أو الجملة أو النص : اللغة توليد لا نهائي، إنها السيميوسيس (الدالة التوليدية) " ¹

وإن كانت هذه السيرورة التأويلية خاضعة لاعتبارات سياقية أيضا، فدلالة كثرة الرماد على الكرم مرهونة بسياق البيئة البدوية الصحراوية التي تعتمد على هذا النوع من الوقود في الطهي، ويندر أو ينمحي احتمال أن تسير السيرورة التأويلية في بيئة

¹ محمد مفتاح، حول مبادئ سيميائية، مجلة علامات، المغرب عدد ١٦ ، ٢٠٠١م ص ٦٣

حضرية أو في منطقة جليدية لا تستعمل هذا النوع من الوقود، فضلا عن أن صفة الكرم في سياق غير عربي ربما لا يكون لها من الحضور في العلاقات الاجتماعية مثل ما لها في السياق العربي.

فالسيرة التأويلية هنا أيضا محكومة بالسياق، محكومة بمعرفة قصد المتكلم سلفا، فالعلاقة بين هزال الفصيل والكرم ليست بالضرورة راجعة إلى علاقة طبيعية أو علاقة منطقية.

ويمكننا القول بعد هذا إن الدال هنا إنما هو دالٌّ تخيلي في أغلب الأحيان، حتى هذا الذي يأتي محتمل المقصودية هو أيضا تخيلي، بمعنى أنه ربما لا توجد كثرة رماد في الحقيقة ولا جُبْن كلب، ولا ما إلى هذا جميعه، وإنما هو من الدلائل التخيلية الخالصة التي يسوقها الشعراء هنا وهناك لإثارة تصور المتلقي نحو تدعيم صفة الكرم في الممدوح ليس غير.

هل يُعد انكشاف السيرة واستقرارها في تأويل محدد بانكشاف قصد المتكلم يُنهي ديمومة الكناية؟ وإلى أي حد ترتبط ديمومة الكناية بما يطرأ على الكناية بأنواعها من الابتذال والاستهلاك؟

لقد أشار عبدالقاهر إلى أن البُعد الجمالي للكناية في أن الصفة لا تأتي مصرحا بذكرها مكشوفًا عن وجهها ولكن مدلولًا بغيرها، وكذلك إثبات الصفة للشيء تثبتها له إذا لم تُلقه إلى السامع صريحا، فترك التصريح بذلك والكناية عن وجودها في الموصوف جعلها في شيء يشتمل عليه، ويتوصلون إلى ما أردوا لا من الجهة الظاهرة المعروفة بل من طريق يخفى ومسلك يدق¹

إن اللافت في الكناية هو - في الحقيقة - طرافة الدليل، وأي دليل في قولهم:

(لايشترى إلا قربةً الأجل)

¹ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٢٣٥ ، ٢٣٦

فإن عُلم بأنه كثير الرماد على الحقيقة، أو مهزول الفصيل، أو جبان الكلب، أو غير هذا من الكنايات التي يمكن أن يُتأكد من احتمال قصد المعنى الحرفي إلى جانب المقصود بالرجوع إلى الواقع، فإنه من المحال أن يُتأكد بوجه من الوجوه أنه يشترى قريبة الأجل لاستحالة التأكد من هذا في الواقع، فحتى إن كان شراء قصيرة الأجل حدث متحقق على سبيل التكرار فإن الذي يشهد بكونه واقعا هو البُعد السياقي الكامن في تكرار الحدث من هذا الممدوح بعينه.

ولا يخفى أن البُعد الجمالي والديمومة يتعلقان بعمق العلاقة بين الدوال وطرافتها، وفي ثراء هذه العلاقة برفدها بعناصر في المستويات السياقية المختلفة، كما أن البُعد الجمالي مرتبط بديمومة الظاهرة، وديمومة الظاهرة إنما تكمن في الحاجة المستمرة إلى استحضار التأويل، إنها ديمومة الغاية من الخطاب، وديمومة الحاجة النفسية عند المتلقين لمقتضى الخطاب وتجدها، والديمومة في الكناية القرآنية نجد لها خصوصية في التجدد الدائم للخطاب القرآني الناتج عن تجدد الحاجة إليه بروابط الإيمان المتجددة، فللكناية القرآنية خصوصية ارتباطها بمنظومة تشريعية تكمن الحاجة إليها في استمرار العلاقة بين الإنسان والدين، وفي حاجة الإنسان دائما إلى العمل بمقتضيات هذا التشريع، فالباعث إلى استمرار الحاجة هو باعث نفسي في الأساس.

النسبية السياقية لمعيار القرب

"وَحَمَّنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ أُلْوَاحٍ وَدُسْرٍ" (القمر ١٣)

إن عملية التأويل هنا تقف بالسيرورة عند حد الانتقال من الدال "ذاتِ أُلْوَاحٍ وَدُسْرٍ" إلى المدلول: "الفلك"، وهي كما نرى بعيدة عن احتمال السيرورة التأويلية غير المحدودة أو السيرورة اللانهائية للعلامات **Unlimited Semiosis**، فلا نستطيع بحال من الأحوال أن نقول بامتداد السيرورة إلى إحالات، فالتأويل في كتب البلاغيين يُخرج

هذه الكناية من دائرة الكنايات البعيدة التي يُتكلف اختصاصها بمزيد من الخصائص " بأن تضم على لازم آخر وآخر" ^١

وهي تدخل ضمن ما عده السكاكي " الكناية المطلوب بها نفس الموصوف " وهي أيضا من النمط القريب وجعل هذا النمط " أن يتفق في صفة من الصفات اختصاص بموصوف معين عارض فتذكرها متوصلا بها على ذلك الموصوف " ^٢ ، فالكناية هنا تصنف ضمن الكناية عن الموصوف وهو السفينة .

ولا ننكر أهمية إشارة السكاكي إلى "اختصاص بموصوف معين عارض" فيما نحن بصدده من حتمية القراءة السياقية ؛ لأن كون هذا الاختصاص عارضا فهذا تأكيد على سياقية هذا الاختصاص .

فالحقيقة أن السفينة ليست هي الشيء الوحيد الذي اختص بالألواح والدر، فهناك الأشياء الكثيرة التي عمّ فيها استعمال الألواح والدر، وليست السفينة أيضا أظهر الأشياء التي تصنع من الألواح والدر، نعم ربما لم يستعمل في صنعها شيء أظهر من الألواح والدر، ولكنها في النهاية شيء ضمن عشرات الأشياء التي تصنع بالألواح والدر، فلا السفينة مقصورة في صناعتها على الألواح والدر، ولا الألواح والدر مقصورة في استعمالها على صنع السفينة فلا تتعداها إلى صنع شيء آخر .

غير أن الكناية هنا لا تقتصر دلالتها على مجرد الاستبدال، بل الاستبدال ليس أمرا حتميا، بحيث إنك إذا ذكرت الألواح والدر فهم الناس أنك تقصد السفينة ولا تقصد شيئا آخر سواها، ففكرة ذكر لازم المعنى هنا غير دقيقة؛ لأن فهم أن المقصود بذات الألواح والدر لا يرجع إلى اختصاص السفينة بهذا فهو شائع في

^١ السكاكي، مفتاح العلوم، مرجع سابق ص ٤٠٤

^٢ السابق نفسه والصحيفة نفسها .

غيرها، ولكنه في الحقيقة يرجع إلى السياق، وأقصد بالسياق هنا السياق العام للنص القرآني، فقد ورد في غير موضع من القرآن الكريم التصريح بالفلك أو السفينة :
 " فَكَذَّبُوهُ فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَأَعْرَفْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ " (الأعراف ٦٤)

" فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنذَرِينَ " (يونس ٧٣)
 " فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنذَرِينَ " (يونس ٧٣)
 " وَأَوْحِيَ إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (٣٦) وَأَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ (٣٧) وَيَصْنَعِ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ " (٣٨)

" فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ (٢٧) فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ " (المؤمنون ٢٨)

" فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُشْرِكِينَ " (الشعراء ١١٩)

" فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُشْرِكِينَ " (الشعراء ١١٩)

ولنتدبر دلائل الإحكام في تكبير كلمتي : ألواح ، ودر ، ينفي أن تكون السفينة هي الشيء المختص بهاتين الأداتين ، فهي ذات ألواح ودر ضمن عشرات الأشياء التي هي أيضا ذات ألواح ودر ، ولكن أعني هذا هوان أمر السفينة ، فهي ليست مخصوصة بشيء ، ولا هي مُتمازة بأدوات خارقة ؟
 نعم ، بساطة الشيء الذي سخره الله تعالى وجعله سببا للنجاة ووسيلتها ، بساطة الآلة وعظم المهمة .

وهذا يستحضر عندنا وجهاً آخر لقدرة الله تعالى ، وذلك بالمقارنة اليسيرة بين أسباب الإنجاء وأسباب الإهلاك ، فكلاهما أمر يسير ، وقد بينا اليسر في آلة الإنجاء وما دلت عليه الكناية من هوان الأدوات التي صنعت بها السفينة سبب ، أما أسباب الإهلاك فإنها تتمثل فعممة الماء وما جعله الله فيها من أسباب الحياة وما جعله الله فيها من المطاوعة والرفق والسيولة ، ثم بين لنا سبحانه وتعالى كيف تتحول هذه النعمة التي هي سبب الحياء إلى وسيلة إهلاك : (فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ (١١) وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ) (القمر ١٢)

ثم تأمل المفارقة التي جاء الماء فيها هو وسيلة الإغراق والإهلاك ، وأن الماء نفسه هو وسيلة الإنجاء الذي حمل السفينة بعد أن تحقق أمر الله تعالى من النقاء الماء على أمر قد قدر ؛ ولأن الأمر كله لله عز وجل جاء التعقيب بقوله تعالى: (تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفِرًا) (القمر ١٤) تنبيهها إلى أن هذا الحدث جاء جزاء من الله تعالى للكافرين ، وما اشتملت عليه مواقفهم من أحداث وأقوال كاذبة معاندة.

ولا يفوتنا التنبيه إلى أن مجمل هذه الأحداث الجليلة جاء استجابة لدعاء نوح عليه السلام : (فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرْ) (القمر ١٠)

وبهذا يتبين لنا أن الكناية لا تعمل في فراغ ، ولكنها ظاهرة ووسيلة لغوية بلاغية تتفاعل مع السياق اللغوي الداخلي تفاعلاً يُثري المعنى ويكثفه، كما تعمل في تفاعل مع السياق العام للنص القرآني، ومن تدبر هذه العلاقات والتفاعلات نستنتج دلائل الإحكام والتفصيل في كتاب الله عز وجل .

التعريض ومراعاة اللياقة الاجتماعية

السياق - في أحد مستوياته - ضابط اجتماعي للتأويل، والكناية هنا تولد من مراعاة ما يعده السياق الاجتماعي غير لائق التصريح به، والكنائيات التي جاءت في هذا السياق تتسم وفقاً لما ذكرنا من ضوابطها بسمتين :

الأولى : أن العلاقة بين الملفوظ والمقصود تكون عادة قريبة، ومن ثم فهي مما يُصنف في التعريض الذي يقوم على الاستبدال وليس الاستدلال، ففي التعريض يتساوى الدالان بيد أن مراعاة أبعاد اجتماعية هي التي تؤثر الاستبدال، فالاستبدال يكون فيه الشيء المستبدل هو المستبدل به وليس دليلاً عليه.

ومن وجهة أخرى تأتي مراعاة اللياقة الاجتماعية بمنزلة القرينة المانعة من إرادة المعنى الحرفي؛ ومن ثم فإنه في التعريض لا يصح أن يقال بعدم وجود قرينة مانعة من إرادة المعنى الحرفي، فالإقتصار على قصد المعنى الحرفي غير ممكن، وإن كان محتملاً.

ونتيجة لهذا القرب في العلاقة الاستبدالية في التعريض ينتفي القول بالدليل كما ينتفي القول باللزوم، والركون التام إلى المدلول الاحتمالي السياقي.

الثانية : أن الغاية الجمالية ليست هي المقصودة، وربما لا تكون مقصودة غالباً، ففيها ينتفي قصد الغاية الجمالية ليحل محلها قصد اللياقة الاجتماعية؛ ومن هنا كان النظر إليها على أنها من قبيل ترك التصريح بما يُستقبح ذكره، أو يُتحرَج من ذكره.

ليست الكناية في هذا النوع نابعة من غاية إقناعية وغرض حجاجي برهاني ، ولا هي هادفة إلى غاية فنية دائماً، ومن ثم فهي ليست مطلقاً مبعث إعجاب وإثارة

يحققان الغاية الجمالية لها^١، يصدق هذا على كنايات اللياقة الاجتماعية؛ فإن أغلب الكنايات التي تستعمل في المحادثات والتواصل اليومي ليست من تحقيق الغاية الجمالية في شيء، وإن منها لما اكتسب ذيوياً وانتشاراً حتى أصبحت تعبيرات جاهزة، فلا تتخطى عملية تأويلها حدود التأويل المباشر، ولا تحتاج أي من هذه الظواهر إلى السيرورة التأويلية التي تتطلبها غيرها من الكنايات.

إن هذه الكناية قد تولد من الضرورات الاجتماعية التي تفرض على المتكلم استعمال الكناية مراعاة لمبدأ اللياقة الاجتماعية، وقد لفت غير واحد من البلاغيين القدماء إلى أن قصد العدول عن التصريح إلى الإخفاء يرجع إلى بُعد اللياقة الاجتماعية الخالص.

ومن الأمور التي لا تُغفل أن هذا النوع من الكنايات لا يأتي فقط استجابة لأعراف اللياقة الاجتماعية، ولكنه أيضاً قد يُسهم في خلق أبعاد سياقية تتعلق باللياقة الاجتماعية، ومن ثم فهو من طرف آخر فاعل في السياق الاجتماعي وموجه إلى قمع التصريح، وإدخال بعض أنماط السلوك البشري في المسكوت عنه، هذا الذي عُرف في التفكير العربي بكنايات ترك التصريح بما يُستقبح ذكره.

فقد جعل المبرد من أغراض الكناية: "الرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش إلى ما يدل على معناه من غيره"^٢، كما لفت الثعالبي إلى بُعد اللياقة الاجتماعية^٣، كما جعل ابن سنان الكناية: "عما يجب أن يكنى عنه في الموضع الذي لا يحسن فيه

^١ د. عيد بلبع، قضية الطبع والتكلف، في التراث النقدي والبلاغي، قراءة جديدة، دار الوفاء، القاهرة ١٩٩٥م ص ١٠٧

^٢ المبرد، الكامل الكامل في اللغة والأدب، مطبعة الاستقامة القاهرة ١٣٦٥هـ ج ٢ ص ٦

^٣ أبو منصور الثعالبي، الكناية والتعريض، تحقيق وتقديم، د.أسامة البحيري، ط ٢ مطبعة الخانجي ١٩٩٧م ص ٥

التصريح "١، وحكم العلوى بالقيمة التي مرجعيتها إلى اللياقة الاجتماعية فجعل حسن الكناية إنما يكون "لما في لفظ الحقيقة من الركة والسماجة" ٢ ولا يخفى ما لهذه الرؤى من التفات إلى أبعاد التلطف واللياقة الاجتماعية، تغيب معه الغاية الجمالية كما تغيب الغاية الإقناعية الحجاجية. وقد عُرف هذا النوع من الكنايات عند جُلّ البلاغيين والمُفسرين بأنه من التعريض بشيء لترك التصريح بما يُستقبح ذكره، أو يُتخرج من ذكره. فمن هذا تعليق الطبري على قوله تعالى: " أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ " (النساء ٤٣) بقوله: " أو جاء أحدٌ منكم من الغائط، قد قضى حاجته، والغائط هو ما اتسع من الأودية وتصوّب." ٣ وقد علق أبو عبيدة على الكناية نفسها بقوله: " كناية عن حاجة ذي البطن، والغائط: الفَيْح من الأرض المتصوّب وهو أعظم من الوادي." ٤، والكناية نفسها وردت في سورة المائدة أيضا: " أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ " (المائدة ٦)، وجاء تعليق أبي عبيدة على الأولى بقوله: " كناية عن إظهار لفظ قضاء الحاجة في البطن " ٥

ولعل المفسرين قد التفتوا إلى البُعد السياقي التاريخي في نشأة هذه الكناية وتوجيه تأويلها، فقد علق الطبري عليها بقوله: " وجعل كناية عن قضاء حاجة الإنسان، لأن العرب كانت تختار قضاء حاجتها في الغيطان، فكثر ذلك منها حتى

^١ ابن سنان، سر الفصاحة، مرجع سابق ص ١٦٣

^٢ العلوى، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقيق: د. عبد الحميد هندأوى، ط ١ المكتبة العصرية، صيدا بيروت ٢٠٠٢م ج ١ ص ٤٥

^٣ الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مرجع سابق ج ٥ ص ٧٠٨

^٤ أبو عبيدة المثني، مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين، ط الخانجي، القاهرة ١٣٨١هـ ص ٦٠

^٥ أبو عبيدة المثني، مجاز القرآن، المرجع السابق ص ٧٣

غلب عليهم ذلك، فقيل لكل من قضى حاجته التي كانت تُقضى في الغيطان، حيثُ قضاها من الأرض : " مُتَّعَوِّطٌ " و " جاء فلان من الغائط، يعني به : قضى حاجته التي كانت تقضى في الغائط من الأرض " ^١

فلم يذهب الطبري بعيدا عن ملاحظة أن اللازم موقوف بزمن محدد، مرهون بظروف وملابسات سياقية اجتماعية محددة، فإن قضاء الحاجة في الغائط سلوك قد اندثر على مستوى السياق الاجتماعي، ولكنه بقي على مستوى السياق الثقافي المركز في التاريخ، لقد غاب بوصفه دالا (لازما) يُنقل منه إلى مدلول (ملزوم)، ثم إنه تحول إلى استحضار المدلول (الملزوم) مستغنيا عن التأويل بوصفه حقيقة، وتغيب أيضا ديمومة الكناية.

وقد وردت كناية أخرى في الآية نفسها: " أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ " (النساء ٤٣)، والكناية نفسها وردت في سورة المائدة أيضا: " أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ " (المائدة ٦)

أشار الطبري إلى اختلاف أهل التأويل في الملامسة فقال بعضهم: عنى بذلك الجماع ولكن الله يعفُّ ويكفِّي، وقال آخرون: عنى الله بذلك كلَّ لمسٍ، بيدٍ كان أو غيرها من أعضاء جسد الإنسان ، فالملامسة عند هؤلاء ما دون الجماع، والقُبلة من الملامسة، ثم رجح الطبري القول بأن الملامسة: " الجماع دون غيره من معاني اللمس " ^٢

قال أبو عبيدة : " اللماس النكاح: لمستم، ولامستم أكثر. " ^٣، وجاء تعليق أبي عبيدة على الكناية الثانية بقوله: "كناية عن الغشيان " ^١

^١ الطبري : جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مرجع سابق ج ٥ ص ٧٠٨

^٢ الطبري : جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مرجع سابق ج ٥ ص ٧٠٨

^٣ أبو عبيدة المثني، مجاز القرآن ، مرجع سابق ص ٧٣

ولنا أن نلاحظ أن تلقي الملامسة على أنها الملامسة الحقيقية ينفي وجود الكناية والتأويل، إذ يُصبح من الواضح الجليّ أن الملفوظ هنا يساوي المقصود، ومن ثم فلا تكون كناية إلا عند وجود التأويل بالجماع.

أما تعليق أبي عبيدة على قوله تعالى: " فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا " (النساء ٤٣، المائدة ٦) فقد جاء فيه: " أي فتعمدوا ذلك، والصعيدُ: وجه الأرض، أي تعمدوا صعيداً، أي وجه الأرض، طيباً أي طاهراً " ^١، وإلى هذا ذهب الطبري فذكر فتيمموا بمعنى فتعمدوا، وهو: "تفعلوا" من قول القائل: تيممت كذا إذا قصدته وتعمدته، وأما "الصعيد" فهو الأرض الملساء التي لا نبات فيها ولا غراس، أو هو الأرض المستوية، أو هو التراب.

ولا أرانا بحاجة إلى أن نُنبه إلى أن المعنى الحرفي يغيب تماماً ليظهر المقصود الشرعي أو المعنى الاصطلاحي في الفقه الإسلامي؛ ليجعل السياق الثقافي الأكثر شيوعاً هو الضابط للمعنى.

ويأتي السياق هنا ضابطاً يتوقف عنده جموح المفسرات اللانهائية Unlimited Semiosis للعلامة، على حد قول بيرس، أو اللوازم المتعددة، على حد قول السكاكي، فهنا يسقط البعد الدينامي تماماً عن المفسرة الدينامية، فهذه المفسرة ينحد دورها بالمحددات والضوابط السياقية، فتغيب لصالح المفسرة المنطقية، ويرى بيرس " أن هذه القوة الهائلة التي يُطلق عنانها هذا المؤول (المفسرة الدينامية) يجب

^١ أبو عبيدة المثني، المرجع السابق ص ٧٣

^٢ أبو عبيدة، المرجع السابق ص ٦٠، ص ٧٣، ويممت كذا، وتيممته: قصدته، وتيممته برمحي: قصدته دون غيره، الراغب الأصفهاني (الحسين بن محمد بن محمد بن الفضل أبو القاسم)، مفردات ألفاظ القرآن، مادة "يم"، ط دار القلم. دمشق

أن تتوقف في لحظة ما لكي تستقر الذات المؤولة على دلالة ما، إن هذه الوظيفة التحجيمية يتكفل بها مؤول ثالث يطلق عليه المؤول المنطقي النهائي.^١

فالكناية " أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ " محكومة بعناصر سياقية متعددة وردت في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا)(النساء ٤٣) فكل ما ورد في الآية يوجه نحو انحصار التأويل في استنباط الحكم الشرعي.

وطبقاً لرؤية بيرس فإن العلامة " هي شيء ما يواجه شخصاً ما، لغرض ما فى بعض المجالات، إن العلامة يمكن أن تعنى شيئاً آخر لشخص ما فقط لأن العلاقة فى (أن تعنى) تتوسط بمؤول Interpreter (المقصود هنا هو المؤول الإنسان) تتم خلاله عملية السيميوزيس، أى سيرورة العلامة فى عملية التأويل " ^٢

فالمجيء من الغائط قد يكون لما لا يُحصى من الأسباب، وقد يستدعي ما لا يُحصى من المدلولات، وكذا تيمم الصعيد، الذي هو قصد الصعيد، قد يستدعي أيضاً ما لا يُحصى إذا استسلم المؤول لاستدعاءات العلامة ومسار السيرورة، ولكن الملابس السياقية هي التي تضبط عملية التأويل وتوجهها، بل تصدر على أي احتمال آخر.

وقد وقف أبو عبيدة عند مثل هذه الكناية بإشارات سريعة وتعليقات مختصرة، من ذلك قوله: (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَثُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ وَانْقُوا اللَّهَ

^١ أمبرتو إيكو، التأويل بين السميائيات والتفكيكية، مرجع سابق، هامش رقم ٤ فى تعليقات المترجم ص ١٣٩.

^٢ Eco, U : A Theory of Semiotics, P15,16

وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشَّرَ الْمُؤْمِنِينَ) (البقرة ٢٢٣) فلم يزد أبو عبيدة على أن قال : " كنايةً، وتشبيه " ١ تعليقا على كلمة حَزَبٌ التي أُخبر بها عن النساء. كما وقف المفسرون والبلاغيون وقفة مكررة عند الكناية التي تنشأ من ترك التصريح بما يُستقبح ذكره من الأعضاء والأفعال، أو يُتحرَج من ذكره. فمن ذلك قوله تعالى : (بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا) (الأعراف ٢٢) كناية عن فرجيهما. ٢

ومن هذه الكنايات أيضا قوله تعالى : (مَا الْمَسِيحُ بْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ) (المائدة ٧٥) والكناية هنا (كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ) وقد عده أبو عبيدة ، كما عده غير واحد من المفسرين كناية عن قضاء الحاجة، ونلاحظ أنه من الواضح البينُّ بعد التلطف بترك التصريح بالمقصود الذي هو من خصائص التعريض، ولكنها تقوم على الاستدلال ولا تقوم على الاستبدال؛ لأن أكل الطعام ليس بديلا عن قضاء الحاجة ولكنه دليل عليه، بمعنى أن أكل الطعام يقتضى قضاء الحاجة، فالملفوظ إنما هو دليل على المقصود وهو قضاء الحاجة. بيد أن الأمر في الحقيقة لا يقتصر على هذا البعد فقط، ومن ثم لا يقتصر على الكناية عما يُستقبح ذكره فقط، إذ نجد عدة لوازم أخرى منها: الإشارة إلى ما يلزم عن تناول الطعام والشراب من الإحساس بالجوع والحاجة إلى الطعام واعتماد الجسم عليه، وما إلى هذا من القصور البشري الذي يحول دون الاستغناء عن الطعام.

١ أبو عبيدة المثني، مجاز القرآن، مرجع سابق ص ٣٥

٢ أبو عبيدة المثني، مجاز القرآن، مرجع سابق ص ٩٦

وبالنظر إلى سياق الكناية نجدها قد وردت في معرض الرد على من ادعوا الألوهية للمسيح عليه السلام (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ) (المائدة ٧٣)، فالخطاب لمن ادعى أن الألوهية للمسيح عليه السلام على الرغم من أنه كان يعرض له الجوع ويحتاج للطعام ثم يخرج فضلات طعامه وهذا كله تأكيد على بشريته.

والكناية . كما جاءت في هذا الموضوع . رد مفحم على هؤلاء المدعين فإنها كذلك فضلت في هذا الموضوع لا لأن الكناية في ذاتها أفضل من التصريح بل إكراماً لمكانة المسيح عليه السلام من التصريح بمثل هذه النقائص.

وإذا كانت الكناية قد كشفت عن ارتباط هذه الجملة القرآنية بما قبلها من الآيات فإنها كذلك ترشد إلى مغزى هذا الختام الذي يحثنا على تفهم الآيات (انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ).

ومثل هذه الكناية نجده في قوله تعالى : " وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ " (الأنبياء ٨)، وقوله تعالى : (وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا) (الفرقان ٧)

وقد كان الجماع من أكثر الأحداث التي جاءت في غير صريح لفظها في القرآن الكريم، فمنه ما ورد فيه الدال: "الرفث" أو المباشرة كما في قوله تعالى: (أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ) (البقرة ١٨٧)

فالرفث ترك للتصريح بما يُستقبح ذكره، فالرفث كناية عن الجماع، وقد تعدى الفعل بحرف الجر إلى لتضمنه معنى الإفشاء^١، والمباشرة : الإفشاء بالبشرتين، وكني بها عن الجماع.^١

^١ الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، ط دار القلم، دمشق، مادة : رفث

ومن ذلك أيضا الاعتزال والقرب والإتيان والحرث في قوله تعالى : (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدَىٰ فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ النَّوَائِبِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) (٢٢٢) نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَيَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ) (البقرة ٢٢٣)

وكذلك الكناية بالدخول في قوله تعالى: (وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ) (النساء ٢٣) نشرت الباء بدلالاتها على الإلصاق والملابسة على فعل الدخول، حين تعدى بها معنى الجماع في الآية، يقال: دخل بعروسه: جامعها. ومعنى دخلتم بهن: جامعتموهن، وهو كناية عن الجماع.. وقد أعانت الباء على تحقيق الكناية في قوله: " دَخَلْتُم بِهِنَّ " بما لا يمكن أن تنهض به الحقيقة؛ كما قدرها الزمخشري بقوله: يعني: أدخلتموهن الستر.. مما يدل على قدرة هذه اللغة على الوفاء بآداب الإسلام، وما يوجبه من الترفع عن التصريح بما يستحسن الكناية عنه، إلى جانب ما جسده الباء بما فيها من اللصوق والملابسة من الدلالة على شدة الارتباط، والقرب الروحي، والمخالطة النفسية بين الزوجين، بما يحقق الغاية من قوله تعالى: " وَمِن آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا " (الروم ٢١)

وأما قوله تعالى: (فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ) (النساء: ٢٣) فالمفعول في الأصل محذوف تقديره: فإن لم تكونوا دخلتم الستر بهن، ولكن حذف المفعول، وعدي بالباء؛ لأنه كني بالدخول عن الجماع، وهذا ما أشار إليه أبو حيان بقوله: "الدخول هنا كناية عن الجماع؛ لقولهم: بنى عليها، وضرب عليها الحجاب، والباء للتعدية، والمعنى: اللاتي أدخلتموهن الستر، فقوله تعالى: " دَخَلْتُم بِهِنَّ "، عدي

^١ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ط دار القلم، دمشق، مادة: بشر

الفعل فيه بالباء؛ لأنه كُنِّيَ به عن الجماع، لا لأن الفعل (دخل) يتعدى بالباء، وهذا واضح.

إن الكناية تهدف إلى تحقيق بُعد جمالي، أما التعريض فيهدف إلى تحقيق مبدأ اللياقة الاجتماعية، ولذلك فإنه لا غضاضة في التصريح بالمكنى عنه، إذ ليس فيه ما يخدش الحياء، أما المعرض به فيمكن أن يكون خادشاً للحياء فيحسن ألا يُصرح به في كثير من الأحيان.

فالجمل هنا منبعه التلطف بالعدول عن التصريح إلى التعريض مراعاة للمقام الاجتماعي، وقد يكون للبُعد الجمالي للتعريض منابع أخرى وفق المقامات المتباينة التي يرد فيها، ومن أن يأتي في صورة رمزية تتحقق فيها علاقة مشابهة.

وقد بلغ الأمر ببعض البلاغيين مبلغه في الإسراف في تصور التعريض بما يُستقبح ذكره في دوال تتعلق بسياق غيبي في القرآن الكريم فخرجوا عن حدود كل الاعتبارات السياقية وبالغوا في التكهن بالمقصود في عملية تأويلية لا تعتمد على سند الدلالة ولا الدليل بل تعتمد فقط على تكهن النقل والاستبدال، وذلك في قوله تعالى : " وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا " (فصلت ٢١)، والقول هنا ليس في إسناد فعل الشهادة إلى الجلود ولكنه في ذكر الجلود نفسها، فذهب المبرد إلى أن الجلود ليست هي المقصود، وإنما هي استُبدلت بالفروج وفق ما ذهب إليه المبرد من الاستبدال بين الجلود والفروج، وإن كان المبرد قد خلط في تصنيف الاستبدال هنا بين المجاز والكناية : " أعطى الفروج معنى مجازياً هو الجلود " ^١ وكأنه بالتصريح بالبعد المجازي في هذا التعليق يُخرج الظاهرة من الكناية على الرغم من تصريحه بذكرها، فالعلاقة هنا قائمة على الاستبدال وإن لم يكن فيها علاقة مشابهة فهي أقرب إلى

^١ المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد) : الكامل في اللغة والأدب ، مطبعة الاستقامة القاهرة

العلاقة الكلية في المجاز المرسل إذ المذكور هو الكل والمقصود هو الجزء، إن صح تأويل المبرد للجلود بالفروج، وهذا أيضاً بخلاف العلاقة في قوله تعالى : " ولكن لا تُواعدهنَّ سرّاً " (البقرة ٢٣٥) التي رأى ابن أبي الإصبع أنها كناية عن الجماع.^١ ولكننا نجد من البلاغيين من يخلط بين مجازية الكناية وحقيقتها، وسنأخذ ابن الأثير نموذجاً، يقول بعد تعليقه على أقوال الأصوليين والفقهاء عن مفهوم الكناية : " إن الكناية إذا وردت يتجاذبها جانباً حقيقة ومجاز ويجوز حملها على الجانبين معاً " ^٢، ثم يدور حول نموذج من القرآن الكريم لإثبات ذلك فيقول : " ألا ترى أن اللمس في قوله تعالى : " أو لامستُم النساءَ " (سورة النساء ٤٣) يجوز حمله على الحقيقة والمجاز، وكل منهما يصح به المعنى، ولا يختل " ^٣، ثم يذكر رأى الإمام الشافعي رحمه الله مثلاً على من وقف عند المعنى الحرفي للقول إذ ذهب إلى أن " اللمس هو مصافحة الجسد الجسد فأوجب الوضوء على الرجل إذا لمس المرأة وذلك هو الحقيقة في اللمس، وذهب غيره إلى أن المراد باللمس هو الجماع وذلك مجاز فيه وهو الكناية " ^٤، ثم يخلص ابن الأثير من هذه المقدمات إلى قوله : " وكل موضع ترد فيه الكناية فإنه يتجاذبه جانباً حقيقة ومجاز ويجوز حمله على كليهما معاً " ^٥.

^١ ابن أبي الإصبع : تحرير التحيير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن الكريم ، تقديم

وتحقيق د. حفنى محمد شرف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ١٩٩٥م ص ١٤٣

^٢ ابن الأثير : المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ، تحقيق : محيى الدين عبدالحميد ، المكتبة

العصرية صيدا بيروت ١٩٩٠م ج ٢ ص ١٨١ ، وينظر ، العلوى : الطراز ١/٢١٢ ، ٣/١٨٩ ،

السكاكى : مفتاح العلوم ص ٥١٣

^٣ ابن الأثير : المثل السائر ، مرجع سابق ج ٢ ص ١٨١

^٤ المرجع السابق نفسه ج ٢ ص ١٨٢

^٥ المرجع السابق نفسه ج ٢ ص ١٨٢

والصواب أن الآية ليس فيها كناية على الإطلاق لأسباب منها : انتفاء الاستدلال بالملفوظ على المقصود الذي هو من أخص خصائص الكناية، فالملامسة ليست دليلاً على الجماع، إذ الملامسة ملامسة والجماع جماع، ولو كانت الملامسة دليلاً على الجماع لتحقق الإجماع على أن المقصود هو الجماع، ولما خرج الإمام الشافعي رحمه الله عن هذا الإجماع بحال من الأحوال، فما ذهب إليه هو وقوف بالكلام عند حدود المعنى الحرفي دونما حاجة إلى تأوّل، ومن ثم فالحقيقة التي يشير إليها ابن الأثير هنا تتمثل في أن الملفوظ يطابق المقصود وليس هذا من الكناية في شيء، وما يجاوز الحقيقة بتأويل الملامسة بالجماع يمكن أن يدخل في التعريض القائم على الاستبدال، وسنبينه لاحقاً في حديثنا عن الفرق بين الكناية والتعريض، ونبين فيما يلي فكرة قصد المتكلم في الكناية.

إن قولهم بعدم وجود قرينة مانعة من إرادة المعنى الحرفي في الكناية لا يعنى بحال من الأحوال أن يكون المعنى الحرفي مقصوداً يُستغنى به عن المعنى المقصود، ومن ثم فإن حمل الكناية . إن وجدت . على المعنى الحرفي للملفوظ لمن الخلط واضطراب الرؤى وضيق العقل، وننزه الإمام الشافعي رحمه الله عن ذلك، وإنما الاختلاف في التأويل الذي ترتب عليه الاختلاف في الحكم الفقهي إنما كان لاحتمال المقصد للتأويل على الضربين المعنى الحرفي والتعريض.

الكناية عن مُصرح به وغائية العدول

إن القول بالدليل والبيّنة لا يقتصر بحال على ما ورد في معالجات التفكير البلاغي العربي عند القدماء والمحدثين؛ إذ الدليل عندهم إنما هو دليل على شيء غير مصرح به؛ لأن القول بالدليل والبيّنة قد يصدق بشرط الاحتمال السياقي المنافي لليقين العقلي على الكناية عن الصفة أو الكناية عن نسبة الصفة للموصوف، وفق

التقسيم البلاغي الدائع المعروف، ولكن القول بالدليل والبيّنة يسقط تماما في العدول المقصود به التبئير على صفة أو صفات بعينها لغرض ما، ففي قوله تعالى: (أَوْمَنْ يُنشَأُ فِي الْحَيَاةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ) (الزخرف ١٨)، قالوا إن هذه كناية عن موصوف بقصد البلاغة والمبالغة، فهي كناية عن النساء بأنهن ينشأن في الترف والتزين الشاغل عن النظر في الأمور ودقيق المعاني، ولو أتى بلفظ النساء لم يشعر بذلك، والمراد نفي ذلك عن الملائكة

والحقيقة أنه ليس ثم كناية هنا عن النساء، فليست الصفات المذكورة من لازم المعنى لشيء غير مذكور، فالبنات اسم مذكور مصرح به تصريحاً قبل هذه الآية: (أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ) (الزخرف ١٦)، كما أن اسم الإناث مصرح به تصريحاً بعد هذه الآية (وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاتًا أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ) (الزخرف ١٩)، والحكم بأنه لا كناية هنا يتوافق مع قول عبد القاهر الجرجاني: " فإذا جعلوا للكناية مزية على التصريح لم يجعلوا تلك المزية في المعنى المكّنّى عنه ولكن في إثباته للذي ثبت له وذلك أنا نعلم أن المعاني التي يقصد الخبر بها لا تتغير في أنفسها بأن يكنى عنها بمعان سواها ويترك أن تذكر الألفاظ التي هي لها في اللغة" ^١

والكناية عندما تكون عن موصوف فإن هذا الموصوف يكون غير مذكور، فيكنى عنه بلازم مذكور، وكيف يكون الأمر إذا كان المكّنّى عنه مذكورا، سابقا ولاحقا باللازم المذكور المكّنّى به، وإن التلطف بالمكّنّى عنه (الملزوم) هنا إما أن يبطل قولهم بغياب المكّنّى عنه وشرط عدم التصريح به، وإما أن تُخرج هذه النماذج وأشباهاها من باب الكناية، وإما أن نعيد النظر في مفهوم الكناية نفسه.

^١ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٢٠٤

والحق أن لذكر المُكَنَّى به (اللازم) على الرغم من التصريح بذكر المُكَنَّى عنه (الملزوم) فائدة في المعنى لا يفي بها الاقتصار على التصريح بالمُكَنَّى عنه (الملزوم) كما أن هذا التصريح لا يدحض في فائدتها، وذلك يكون ببيان قصد التبئير على اللازم المذكور، ويكون غياب الملزوم لصالح إبراز هذا اللازم (الصفة) المراد التنبية إليه.

الكناية في العلامة غير اللغوية (الإشارة الجسدية نموذجاً)

تأتي الكناية هنا من إحالة العلامة اللغوية إلى علامة جسدية، فجسد الإنسان بأعضائه المختلفة علامات دالة تخضع للتأويل كما تخضع العلامة اللغوية تماماً، بل قد تحمل العلامة أو الإشارة الجسدية فوق ما تحمله العلامة اللغوية من دلالات، بل قد تحمل ما لا تستطيع أن تفي به العلامة اللغوية، إذ الإشارة الجسدية تحمل من انفعالات النفس البشرية ما تقف اللغة عاجزة عن الوفاء به، فكثيرة هي الخبرات الإنسانية التي نعجز عن نقلها عبر وسيط لغوي.

ولما كانت الكناية من أهم الظواهر اللغوية التي تتحقق فيها سيرورة العلامة اللغوية عبر إحالات الدوال إلى مدلولات، وعبر إحالات العلامات اللغوية إلى مؤولات أو مفسرات، فإن العلامة اللغوية التي جاءت وسيطاً لنقل حس إنساني عبر اللغة بأن تصف الإشارة الجسدية إنما هي علامة مزدوجة، أو قل علامة مكثفة؛ لأن المؤول مثلما يكون شاخصاً إلى تأويل العلامة اللغوية فإنه في الوقت ذاته . ولا بد . يكون شاخصاً إلى تأويل الإشارة الجسدية التي تنقلها العلامة اللغوية.

تلك الإشارة التي تكشف لنا عن عجز اللغة أحياناً، نعم: عجز اللغة عن أن تصف الحدث يُلجئها إلى أن تنقل الأثر، إننا نعجز عن أن ننقل بعض خبراتنا عبر

وسيط لغوي، أو قل تعجز اللغة عن أن تنقل هذه الخبرات، وربما كانت العلامة غير اللغوية سواء أكانت علامة جسدية أم علامة شيء مما يتعلق بسبب من الجسد من أبلغ الوسائط الدالة.

ومن المواقف التي اتخذت فيها دلالة العلامة غير اللغوية وقعها البين الواضح؛ ما جاء في قوله تعالى: (قَالَ هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ قَبْلِ فَصَدَّقْتَ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (٢٦) وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ دُبُرٍ فَكَذَّبْتَ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ (٢٧) فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدًّا مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ) (يوسف ٢٨)

ولنا أن نتأمل تضافر العلامات وتعانقها في قوله تعالى: (فَلَمَّا رَأَيْتَهُ أُكْبِرْتَهُ وَقَطَّعْتَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ) (يوسف ٣١)

وكم هي ضيقة مقولة أن الواو لا تعني الترتيب، وكم هي دقيقة ومعبرة هائلة الدلالة وعظيبتها في الوقت نفسه، ضيقة إن أخذت مأخذ القاعدة التي يستنبط بها المستنبطون أن لا ترتيب، ثم يخلصون إلى احتمال حدوث أي فعل من الأفعال أولا والآخر تاليا دونما تأثير للواو على الترتيب، ودقيقة إذا أخذت على أنه قد قصد قصدا نفي الترتيب أن يكون، وإذا احتتمل القول منها أن تعني تزامن الحدث والأحداث.

فإنك تنظر إلى الأفعال (أَكْبَرْنَ وَقَطَّعْنَ وَقُلْنَ) فتجد أنها جميعا جوابا للنشرط، والعطف بالواو لا يدريك أيها أولا وأيها تاليا، بل لعل العطف بالواو يدريك. ولا بد أن هذه الأفعال مترامنة، فانقفاء الترتيب دال بذاته، فلا تقول إن الواو لا تعني الترتيب ولكن تقول إن الواو تعني أن لا ترتيب، فاعرفه.

فالقول هنا يحتمل أن تعني الواو تزامن الأحداث والقصد قصدا إلى نفي الترتيب أن يكون؛ لأن هذه الأفعال متباينة المصدر بين الشعور القلبي والنفسي، الحركة الجسدية، والتلفظ بالقول، وليس ثم ما يمنع أن يكون الشعور النفسي بالإكبار

متزامنا مع حركة تقطيع الأيدي بوصفها رد فعل سلوكي جسدي، والحدثان معا متزامنان مع حدث التلطف.

ثم إنك تجد - من ناحية أخرى - أن حركة الأحداث مرتبة ترتيبا طبيعيا بين الإحساس والسلوك والتلطف .

وقد تشعبت العلامة الجسدية في اتجاهين:

الأول : الدلالة من خلال سمة جسدية معينة أو خاصية جسدية ساكنة، ومنها كناية عريض الفقا، وخرساء الأساور وغيرها.

الثاني : الدلالة من خلال الإشارة إلى حركة معينة تتم من الجسد أو من بعض أجزائه.

غير أن أغلب الكنايات القرآنية التي تأتي فيها اللغة بإشارة جسدية قد جاءت بكناية حركية مستخدمة الحركة والتغير دالا على أحداث أو إحساس نفسي بعينه، ف جاء منها إشارات جسدية على سبيل التعبير عن الذات، ووصف القرآن الكريم لهذا التعبير الدال على الإحساس النفسي، أو على سبيل العقاب في الدنيا أو في الآخرة .

عَضُّ الْأَنَامِلِ

نجد ذلك في قوله تعالى : (هَآئِنَّمْ أَوْلَآءِ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمُ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَفُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُؤْتُوا بَعْضِكُمْ إِنَّا لِلَّهِ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) (آل عمران ١١٩)

فعضُّ الأنامل عادة كناية عن الندم، وهو هنا كناية عن شدة الغيظ لما يروونه من ائتلاف المسلمين واجتماع كلمتهم ونصر الله تعالى لهم إلى حد عجز معه أعداؤهم عن أن يجدوا سبيلا إلا المداراة وإظهار الإيمان القولي فقط المحدود ب إذا في وقت لقائهم فقط، أما الغيظ الذي يتجاوز الإحساس القلبي إلى السلوك البدني الذي هو

عض الأنامل فموقوت في وقت خلوتهم، ونلاحظ هنا أثر استعمال اسم الشرط إذا في الدلالة على تحول الأحوال بين الحالين : حال لقائهم المسلمين وحال خلوتهم .

والكناية هنا كناية عن شدة الغيظ، ولا نستطيع أن نقول إنها كناية عن الغيظ نفسه، فالغيظ نفسه مصرح به مرتين :

- الأولى جاء الغيظ فيها مجرورا بحرف الجر (من)، والجار والمجرور جاء متعلقا بالفعل (عَضُوا) .

- أما المرة الثانية فقد جاء الغيظ فيها مجرورا بالباء، والجار والمجرور جاء متعلقا بالفعل (مُوتُوا) .

فالفعل الذي يحمل الإشارة الجسدية (عَضُوا عَلَيْكُمْ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ) جاء مقيدا بالجار والمجرور (عَلَيْكُمْ)، والجار والمجرور (مِنَ الْغَيْظِ)، والتقييد هنا ينفي أن تكون الكناية المستنبطة هي الندم، كما ينفي أن تكون عن الغيظ نفسه، إذ لا معنى لمحاولة استنباط الكناية فيما هو مصرح به، وهذا يؤكد أن الكناية عن شدة الغيظ. وقيمة الكناية هنا تجاوز الغيظ للشعور القلبي، والتحول به إلى أثر فعلي سلوكي هو عض الأنامل.

وهذا بخلاف الفعل (يَعَضُّ) نفسه في آية سورة الفرقان :

(وَيَوْمَ تَشْفَقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا (٢٥) الْمَلِكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا (٢٦) وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا)(الفرقان ٢٧)

فدلالة الندم هنا واضحة جلية، فقد جاءت الآية إخبارا عن المستقبل الغيبي يوم القيامة، وفيه يلقي الإنسان جزاءه، فتأتي هيئة هذا التلقي من الظالم دالة على شدة الندم على الظلم بكافة أشكاله وألوانه ودرجاته، وتتأكد دلالة الندم هنا في جملة مقول القول : (يَقُولُ يَا لَيْتَنِي)، فليت التي هي للتمني تدل على فوات الأمر، إذ لا

تأتي للأمر الذي يمكن إدراكه، أو يحتمل إدراكه، وهذا بخلاف (لعل) التي هي للترجي .

والمبالغة هنا جاءت بتحول الندم الذي هو سلوك قلبي إلى سلوك جسدي، ثم إن السلوك الجسدي لا يقتصر على (عض الأنامل) . شأن ما جاء في آية آل عمران السابقة، ولكن السلوك هنا هو عض اليدين.

كما نجد هنا أن فعل العض متعلق بجار ومجرور واحد هو (عَلَى يَدَيْهِ) ، ونلاحظ تكرار كلمة يوم عدة مرات (وَيَوْمَ تَشَقُّقُ)، (يَوْمَئِذٍ)، (وَكَانَ يَوْمًا)، (وَيَوْمَ يَعَضُّ)

وعض اليدين والأنامل والسقوط في اليد وأكل البنان كنايةات عن الغيظ والحسرة لأنها من روادفها فيذكر الرادفة ويبدل بها على المردوف فيرتفع الكلام به في طبقة الفصاحة ويجد السامع عنده في نفسه من الروعة والاستحسان ما لا يجده عند لفظ المكنى عنه.

ملامح الوجه

الوجه أظهر أعضاء جسد الإنسان وأوضحها، وعلى ملامحه تتجلى مشاعر الإنسان وردود أفعاله تجاه المواقف والأحداث، ومن هنا اتسعت ملامح الوجه ليتكثف فيها عدد هائل من العلامات، وقد جاءت إحالات هذه العلامات متفاعلة مع الروافد السياقية المختلفة، إذ وجدت الكناية بأثر نظرة مستقرة في سياق ثقافي اجتماعي معين، بيد أن ملامح الوجه بوصفها كنايةات ربما جاءت حقيقية واقعية وربما جاءت تخيلية.

فمن استعمالات إشارات الوجه التي تحتمل التأويل على الحقيقة قوله تعالى :
(فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَِّ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ)(الذاريات ٢٩)، فصك

الوجه حدث دال على الدهشه والتعجب والرهبه والاستبعاد وعدة مشاعر ناتجة عن عنصر المفاجأة المتولدة من التبشير بسلام حالة أنها: (عَجُوزٌ عَقِيمٌ).

ومن الكنايات التي جاءت فيها العلاقة تخيلية اتصاف الوجه بالسواد إثر حدث معين وهو التبشير بالأنثى، وذلك في قوله تعالى: (وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ) (النحل ٥٨)، وفي قوله تعالى: (وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ) (الزخرف ١٧)

وسواد الوجه إثر حدث معين ليس على سبيل الحقيقة، ولكنها علامة جسدية تبعث المتلقي على تصور الأثر النفسي الناتج من التبشير بالأنثى الذي هو الحزن والكآبة والضيق والحسرة، وكأن هذا الأثر النفسي قد بدت آثاره المادية واضحة جلية على ملامح الوجه التي تضافت مع بيان الحال بأنه كظيم.

وارتباط هذه المشاعر والآثار النفسية بالسواد الوجه معنى سياقي خالص، فسواد الوجه ليس مطلقا دالا على حالات الضيق والكآبة والحزن والحسرة، فكم ممن هم بطبيعتهم وجوههم سوداء وهم من المرح وتهلل الوجه بمكان.

ومن هنا تأتي دلائل الإحكام في صيغة اسم الفاعل (مسودا) المشتقة من الفعل المزيد (اسودَّ) الدال على أن الاسوداد حالة طارئة، وهي تخيلية وليست حقيقية، أما التركيب النحوي فقد جاء محكما في الدلالة على استمرار الحالات التي هي من ملزومات الوصف بالاسوداد، فلم تأت الصياغة بالفعل الصريح (اسودَّ وجهه) مثلا التي تحتمل أن يكون هذا حدثا طارئا وربما يمر مرورا سريعا، فدلالة التركيب هنا توجه التأويل إلى دوام الأثر النفسي واستمراره.

ومن الكنايات التي جاءت مبنية على علاقة المماثلة التخيلية قوله تعالى في سورة الملك: (أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمْ مَنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) (الملك ٢٢)

فالمُكب هو منكس الرأس الذي لا ينظر أمامه ولا يمينه ولا شماله؛ ومن ثم فهو غير آمن من العثور والانكباب على وجهه، والأمر يتعلق هنا بالكفر والإيمان، ومن هنا تأتي علاقة المماثلة التي تصور الكافر المصر على كفره بهذه الصورة الجسدية التي جاءت بالإكباب على الوجه، في مقابل صورة من يمشي سويًا معتدلاً ناظرًا ما بين يديه وعن يمينه وعن شماله، واعيا بطريقه كاشفاً لجوانبه، والإكباب هنا تخيلي يثير تصورا ذهنيًا لسلوك بشري يأتي كناية عن ضيق النظر والانحسار والانفقال على النفس.

إنغاض الرأس

(قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا (٥٠) أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا) (الإسراء ٥١)

العلامة الجسدية هنا هي الإنغاض : (فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ) وهي كناية عن مجموعة آثار نفسية تتوزع بين الإنكار مع استهزاء والتعجب والدهشة والاستبعاد، فهم يحركون رءوسهم من شدة التعجب والاستهزاء، كما أنها تتضمن أيضا معنى إظهار الثقة والعلم الذي هو الباعث على إنكارهم واستهزائهم، فالإنغاض هو تحريك الرأس بارتفاع وانخفاض.

والعلامة الجسدية هنا تأتي قاطعةً استرسال الحوار الذي جاء في الصياغة اللغوية، وكان هذه العلامة الجسدية جاءت لتبين موقفا نفسيا مترجمه حركة الجسد التي تصور تصويرا ماديا الأثر النفسي الذي يسيطر عليهم وهم يتلقون الأجوبة عن سؤالاتهم.

ثم يأتي مقول قولهم : (وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ) جملة الحال المضمنة السؤال المؤكّد لموقف الاستهزاء والإنكار الذي بدأ به حوارهم : (وَقَالُوا أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا

أَتِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا)(الإسراء ٤٩)، وهو موقف الإنكار والاستهزاء الممتد في مقول قولهم : "فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا "، الذي يمتد بموقف الاستهزاء والإنكار حتى تأتي هذه العلامة الجسدية بحركة الرأس : (فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ)(الإسراء ٥١)

نظر المغشي عليه

ومن الكنايات الجسدية التخيلية التي جاءت في علاقة المماثلة قوله تعالى : (وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُنظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَأُولَى لَهُمْ)(محمد ٢٠)

إن حالة الخوف والهلع والرعب والإشفاق على النفس والضمن بها والتمسك بالحياة الدنيا التي يدفعهم إليها إنزال "سورة مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ" تؤدي إلى حركة جسدية تتمثل في نمط خاص من نظرة العينين هي "نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ"، وخصوصية هذه النظرة جاءت في المفعول المطلق المبين للنوع الذي حدد ملابسات النظرة بأنها في حالة شديدة الخصوصية، فالمغشي عليه من الموت في لحظة الإقبال على مفارقة الحياة وهو ضنين بالدنيا متمسك بها وهي تنقلت من بين يديه يحيا حالة تشبهها حالة ذلك الذي يبغض الجهاد ويرهب القتال لأنه موقف يوشك به على مفارقة الحياة أيضا، ومن هنا تلتبس الكناية بالتمثيل المبني على التخيل.

لتأتي الحركة الجسدية متمثلة في نظرة العينين حاملة في طيها إحياءات الأثر النفسي لإنزال (سورة مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ) الذي يتخطى فيه الإحساس مكنون النفس لتترجمه الجوارح .

خضوع الأعناق

ومن حركات الجسد التي تتبني فيها الكناية على لازم تخيلي حركة الأعناق في قوله تعالى : (إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ) (الشعراء ٤)

فالحدث الغيبي حدث احتمالي متعلق بالمشيئة وفق المعنى النحوي الخالص، إذ الجملة مصاغة في أسلوب الشرط بأداته (إِنْ)، فالله تعالى لم يشأ أن ينزل عليهم من السماء آية بدليل تعدد الامتناع عن الاستجابة للمكذبين في طلبهم الدائم لتنزيل الآية المادية التي يجعلونها شرطاً لأن يؤمنوا، ومن هنا جاء التركيب النحوي في أسلوب الشرط بأداته (إِنْ) التي ذكر النحاة أنها تفيد الشك والاحتمال، بيد آيات كثيرة في السياق القرآني تُغلب احتمال دلالتها على الامتناع؛ لكثرة ورود جمل مشابهة في السياق القرآني بأداة الامتناع (لو) في ذكر عدم الاستجابة.

فظلت عقب الإنزال المُحتمل أو المُفترض أعناقهم لها خاضعين أي منقادين، وذكر الأعناق لزيادة التقرير ببيان موضع الخضوع، والأعناق هي موضع الصلابة، وهي في الوقت نفسه علامة دالة على العزة والشموخ والإباء في استقامتها واعتدالها، كما أنها قد تكون علامة دالة على الذل والانكسار في انحنائها، كما أنها قد تكون علامة دالة على المراوغة والتعالي في اعوجاجها والتوائها، كما أنها علامة دالة على الكبر والإعراض، فهي متحركة حركة دالة على المواقف النفسية.

أما الخضوع فهو حالة من المشاعر المختلطة من الانبهار والشعور بالمفاجأة والدهشة وتحطيم ما استقرت عليه النفس البشرية، ويأتي الخضوع أيضاً دالاً على أن تعلقهم بالآية المحتملة لا يأتي طواعية وإنما بالاضطرار من غير تأمل لما أبهتتهم وحيرهم.

تولية الأدبار

صُنفت اشتقاقاً كلمة (الأدبار) ضمن كنايات ترك التصريح مما يستقبح ذكره، فالأدبار جمع الدبر وهو الخلف، ويقابله القبل، وهو الأمام، ويُقصد بهما السوأتان، وقد شاع في كتب التفسير والبلاغة أن تولية الأدبار كناية عن الهزيمة؛ لأن المنهزم يجعل دبره ومؤخرته في مواجهة خصمه، وهذه الكناية بخلاف ما ذكروا، ففي هذا التأويل قصور يحتاج إلى مراجعة؛ لأن الكنايات تتباين بتباين آثارها وفق السياق التي وردت فيه.

فالكناية ليست مقتصرة على ما انتبه إليه غير واحد من المفسرين من فكرة النقل واستبدال الدبر بالسوأة، ولكن استخدام العضو الجسدي (الدبر) نفسه فيه كناية عن الفرار والاستدارة، إذ تنشأ من دال الدبر مُركباً مع حدث التولية الإشارة إلى الخنوع والانذال، وربما الانتهاك أيضاً، أو على أقل تقدير التعرض للانتهاك، وفي هذه اللوازم ما فيها من إعلان قبح الموقف بخزيه وعاره.

ومن ثم يأتي تأويل الكناية بأنها نمط من السكوت عما يُستقبح ذكره تأويلاً باهتاً يختزل الكناية في فكرة الاستبدال، وليس كل ذكر لما يُستقبح بالذي يصلح في كل موقف، ولا هو بالمستحسن في كل حال، ولا هو بالمناسب لكل مقام، إذ المقام هنا مقام إغراء وحث، أو هو مقام نهى وتحذير، وفي المقامين نجد أنه من المناسب أن تعضده دوال التنفير؛ لأنه في الحقيقة إما تنفير من القعود، أو تنفير من الفرار، على النحو التالي:

فإذا كانت موجهة إلى المؤمنين تأتي بمنزلة التحذير، إما بالتحذير المباشر، أو ببيان موقف مهين شائن مُخجل لصاحبه، وهذا يكون من أثره تنفير المسلم من هذا الموقف، فمن النهي الصريح قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُولُوهُمُ الْأَدْبَارَ) (الأنفال ١٥)، إذ جاء التحذير صريحاً في أسلوب النهي

المباشر الذي عضده أسلوب الشرط في قوله تعالى في الآية التالية : (وَمَنْ يُؤْلِهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبرُهُ إِلَّا مَنْحَرَفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُنْحَرَفًا إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ) (الأنفال ١٦)

وقد أنت الكناية لوما ومؤاخذة للمؤمنين لموقف العجب في قوله تعالى : (لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ) (التوبة ٢٥)

فالمقام هنا مقام لوم للمسلمين الذين حضروا يوم حنين لأنهم قد أعجبتم كثرتهم ثم ولوا "تولية كثيرة" ظهورهم الكفار، مُدْبِرِينَ أي انهزاماً، مع أن الفرار كان حين اللقاء لم يتأخر، إشارة إلى ما كان عندهم من استبعاده اعتماداً على القوة والكثرة^١، واللوم هنا بهذه الكناية الدالة على مظهر غير لائق، ويتأكد بهذه الكناية دلالة التحذير والنهي عن هذا الخطأ الذي هو أساس لومهم.

وفي موقف رد فعل موسى عليه السلام عندما ألقى عصاه فرأها تهتز كأنها جان، ثم عنصران يوجهان التأويل في قوله تعالى : (وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ) (النمل ١٠) ، وقوله تعالى : (وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْأَمِينِينَ) (القصص ٣١)

العنصر الأول دلالي نحوي في مجيء حدث الإدبار في صيغة اسم الفاعل (مدبرا) وصفا لفعله وليس حدث التولية الذي جاء واقعا على الأدبار في آيات أخر، أما التركيب فيتمثل في مجيء اسم الفاعل (مدبرا) حالا لموسى عليه السلام، بمعنى التأخر أو الارتداد عن الموضوع الذي هو فيه، والعنصر الثاني في سياق الموقف وعناصر الخطاب المختلفة التي توجه التأويل نحو الرهبة والخوف، يعضد هذا التأويل

^١ البقاعي، نظم الدرر، مرجع سابق ص ٢٩٤

التصريح بالأمر بفعل الإقبال (أقبل)، والنهي عن الخوف (لا تخف)، ثم الخبر المَعْقَب به (إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ) في آية النمل، والخبر المَعْقَب به (إِنَّكَ مِنَ الْأَمِينِ) في آية القصص.

. وإذا كانت الكناية في مقام الحديث عن غير المؤمنين فهذا النمط في الغالب يكون تهويًا لأمر أعداء المسلمين في نفوس المسلمين، وهنا يكون الغرض هو الإغراء بالقتال والحث عليه، والتحذير الضمني من القعود عن القتال، وبعثنا للطمأنينة في نفوس المسلمين كما في قوله تعالى: (لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذَىٰ وَإِنْ يُقَاتِلْوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ) (آل عمران ١١١)، إذ جاءت الكناية هنا حثًا للمسلمين على قتال اليهود وذلك ببعث الطمأنينة في نفوس المسلمين بإخباره عز وجل عن هشاشة موقف اليهود وهوانهم وضعفهم وما استقر في نفوسهم من الهزيمة النفسية التي تدفعهم إلى أن يولوا الأدبار.

ومن هذا النمط قوله تعالى: (وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوْا الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وِلِيًّا وَلَا نَصِيرًا) (الفتح ٢٢)، والحث هنا معضد بالوعد السابق في قوله تعالى: (وَعَدَكُمُ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَلَ لَكُمْ هَذِهِ وَكَفَّ أَيْدِيَ النَّاسِ عَنْكُمْ وَلِتَكُونَ آيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ وَيَهْدِيَكُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا) (الفتح ٢٠)

ثم تأتي التولية مع وقوع الإدبار حالًا في موقف الحساب يوم القيامة في قوله تعالى: (يَوْمَ تُولُّونَ مُدْبِرِينَ مَا لَكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ) (غافر ٣٣)، والكناية هنا تحذير مما يمكن أن يكون يوم القيامة من عواقب الكفر والتكذيب.

وفي مقام التهديد والوعيد يأتي قوله تعالى: (سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ) (القمر ٤٥) إذ تأتي الكناية بغرض التحذير.

وفي مقول القول المحكي عن إبراهيم عليه السلام : (وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ) (الأنبياء ٥٧)، وفي وصف الكفار من قوم إبراهيم أيضا (فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ) (الصافات ٩٠) وهذا يحمل دلالة على مسخ صورة هؤلاء المدبرين عن الإيمان والتوحيد، المنغمسين في عبادة الأصنام.

ولكن هذا الحدث نفسه يأتي لأسباب أخرى كالإعراض كما في قوله تعالى : (إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الصَّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ) (النمل ٨٠) ، وقوله تعالى: (فَأِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الصَّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ) (الروم ٥٢) فالتولية مع الإدبار هنا بغرض التهوين من أمر هؤلاء الذين يُعرضون عن الاستجابة لدعوة الحق.

وراء ظهورهم

ومن الكنايات التي جاء الجسد فيها موظفا في حركة كناية قوله تعالى : (وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) (البقرة ١٠١) ، وقوله تعالى : (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ تَمَنَّا قَلِيلًا فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ) (آل عمران ١٨٧)

فانبنى المعنى على نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم، ولا يُغفل التأويل هنا ارتباط الإشارة الجسدية بالفعل (نبذ)، فالكناية هنا تحمل معاني الإهمال وعدم الاكتراث والاستهزاء.

وقد جاءت العلامة الجسدية في هذه الكناية بحجة تخيلية وليست حقيقية، فالنبذ وراء الظهر ليس المقصود به وضع الكتاب وراء الظهر في الحقيقة، ولكنها كناية مبنيه على المماثلة التي مرت الإشارة إليها، اعتمادا على ما يُعرف عن عادات الإنسان من أنه يضع الشيء الذي يهتم به أمامه أو نصب عينيه، ولا يضع الشيء

المُهْمَل هذا الموضوع، فجاء وضع الشيء وراء الظهر دالا على قلة العناية أو انعدامها على سبيل التخيل.

ونلاحظ أيضا أن الكناية في العلامة الجسدية هنا لا تقف عند حد إنتاج دلالة الإنكار والتكذيب، ولكنها تتجاوز هذه الدلالة إلى إنتاج دلالة الأبعاد النفسية، أو قل الموقف النفسي، فالإنكار أو التكذيب موقف فكري أو موقف عقائدي أو موقف انتمائي، ولكن الاستكبار والإهمال وعدم الاكتراث والاستهزاء مواقف نفسية، تُنتج دلالة الاستكبار والاستعلاء على سبيل الإيحاء واللزوم الدلالي.

ولما كان الإهمال دالا على انتفاء العلم بحقيقة قيمة الشيء المُهْمَل جاء التعقيب بقوله تعالى: (كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ)، ونلاحظ أن أداة التشبيه (كأن) قد أثرت سيرورة الكناية هنا؛ لأنها قد أخرجت فعل نبذ كتاب الله وراء ظهورهم من أن يكون نتيجة جهل بما فيه كما أخرجت هؤلاء القوم المكذبين من أن يُعذروا، وأبانت عن أن نبذ الكتاب كان عن قصد وتعمد للإهمال وعدم الاكتراث، فأخرج هؤلاء من احتمال أن يُعذروا بالجهل الذي يمكن أن يتصوره بعض المؤولين.

وما هكذا جاءت الكناية في قوله تعالى: (وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ) (الأنعام ٩٤)، على الرغم من أن الإشارة الجسدية واحدة؛ لأن الفعل مختلف، ففعل الترك يختلف اختلافا بيّنا عن فعل النبذ، وقد بينا فعل النبذ أما فعل الترك فيدل على قلة الحيلة وانعدام القدرة، ففعل النبذ إرادي قصدي أما فعل الترك ففعل غير إرادي بل تنعدم فيه الإرادة تمام الانعدام عن إنسان مسلوب الإرادة.

حركة اليد

ومن الحركات الجسدية التي جاءت دالا على موقف نفسي حركة اليد، وقد جاءت حركة اليد على سبيل الحقيقة وعلى سبيل التخيل، فمما هو على سبيل التخيل ما جاء في قوله تعالى: (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلًّا

الْبَسْطِ فَتَفْعَدُ مَلُومًا مَحْسُورًا) (الإسراء ٢٩)

فليس المقصود هنا الغل أو البسط على الحقيقة، ولكن الحدثين جاءا على سبيل التخييل والتمثيل، فإن بسط اليد وقبضها عبارتان تفعان للكناية عن البخل والجود، والبخل والجود موقفان نفسيان، ولأن اليد هي أدواتهما فقد جاءت الحركة الجسدية التخيلية مقصورة على اليد، والنهيان في هذا السياق هما نهيان عن ضدين ومن ثم جاءت الحركة الجسدية دالة على التطرف في الضدين معا، فالنهي الأول إنما هو عن الغل إلى العنق وهو أعلى درجات المبالغة في الغل، والنهي الثاني إنما هو البسط وأعلى درجاته هو أن يبسطها المرء كل البسط، لتأتي حركة اليد مجسدة النهي عن ضدين في أقصى درجات التنافر.

ثم نرى نمطا آخر من حركة اليد يتمثل في تقليب اليدين في وصف صاحب الجنتين في سورة الكهف: (فَأَصْبَحَ يَقْلِبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا) (٤٢)

وتقليب الكفين حركة لا إرادية تلقائية تكشف عن مكنون النفس في بعض المواقف، وهذا المعنى مركوز في السياق الخارجي، وقد جاءت هنا كناية عن الندم والتحسر لأن النادم يقلب كفيه ظهراً لبطن فكني عن ذلك بتقليب الكف، وقد تعدى الفعل بعلی لبيان موضع الندم: على ما أنفق في إعدادها والاعتناء بها، ويأتي سياق السرد ببيان المظهر البصري: " وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا " الذي يؤكد مضاعفة الشعور بالندم.

ضيق الذرع

جاء هذا التركيب في معرض قصة لوط عليه السلام دالا على حاله عندما جاءه رسل ربه من الملائكة، وقد ورد هذا التركيب في موضعين من القرآن الكريم، في قوله تعالى: (وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ

عَصِيبٌ) (هود ٧٧)، وفي قوله تعالى : (وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا) (العنكبوت ٣٣)

ضيق الذرع هو ضيق الاتساع، أو إن شئت قلت ضيق المتسع، أو قلت ضيق كل واسع من نفس وقلب وصدر وعقل، فلن يفى بالمعنى هنا أن نقول ضاق بهم صدرا أو قلبا أو نفسا؟ الحقيقة أنه لا يفى بما يدل عليه ضيق الذرع أي بديل آخر، فضايق بهم ذرعا أي ضاق بمكانهم صدره وقلبه ووسعه وطاقته وهو كناية عن شدة الانقباض للعجز عن مدافعة المكروه والاحتياط فيه، " وسواء أكان الذرع هو المساحة على تقدير البدن مجازا أي إن بدنه ضاق قدره من احتمال ما وقع، أم كان الذراع الذي هو اسم للجارحة من المرفق إلى الأنامل والذرع مدها ويكون المعنى قصرها وعجزها، وهو مثل يُضرب للذي قصرت طاقته دون بلوغ أمر من الأمور ولمن لم يجد من المكروه مخلصاً^١، فكلمة ذرع . بأي ترتيب كان . تدور على الاتساع، فالأصل في ضيق الذرع أن من طالت ذراعه نال ما لا يناله قصيرها، فضرب مثلاً في العجز والقدرة.^٢

نلاحظ مجيء الفاعل تمييزاً، ولعلك تذكر معي مجيء الفاعل تمييزاً في قوله تعالى : " اشتعل الرأس شيباً "، وفي قوله تعالى : " وفجرنا الأرض عيوناً " ودلالته على شمول الشيب للرأس، لتدبر مجيء الفاعل الذي هو الذرع هنا تمييزاً، فلم يقل ضاق ذرعه بهم، فلن يفى بالمعنى أن يأتي الذرع صريحا في الفاعل.

وبعد ذكر الحال جاء ذكر المقال المترجم لهذه الحال، المبين عن مكنون النفس بالتلفظ بالقول ، فجاء القول معطوفاً بالواو (سِيءَ بِهِمْ - وَضَاقَ - وَقَالَ)،

^١ أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٤ ص ٢٢٨، والبقاعي، نظم الدرر ج ٣ ص ٥٥٦

^٢ البقاعي، نظم الدرر، مرجع سابق ج ٣ ص ٥٥٦

(وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ)، أي شديد جداً، وهو مشتق من العصب وهو أطناب المفاصل وروابطها، ومداره على الشدة.

سيء بهم أي حدثت له المساءة، وهي تختلف تمام الاختلاف عما لو قلنا : ساعوه، فكلمة ساعوه تعني أنهم هم الذين فعلوا المساءة فعلا متعمدا، وهذا ما لم يكن، ومن ثم فإن التعبير بالمبني للمفعول أحضر وأوقع في النفس وأرشق، أي حصلت له المساءة، بسبب مجيئهم إلى قريته لما يعلم من لؤم أهلها، وضاق بإعمال الحيلة في الدفع عنهم،¹ فلا يمكن حصر الفاعل المفهوم من السياق في كلمة واحدة أو كلمات قلائل، فحدثت له المساءة بإتيانهم في الظروف والملابسات التي عليها قومه، وبخوفه من فعل قومه وموقفهم من الضيوف الذين يحلون بالقرية، وبحيرته كيف يمكن له أن يحميهم، بكل هذه الظروف والملابسات سيء بهم، وبكل هذه الظروف والملابسات ضاق بهم ذرعا.

وتم صور آخر ولكنها لضيق الصدر، وضيق الصدر إحساس وشعور ولكنه بعيد تماما عن أن يكون ضيقا وفق رؤية مكانية تتعلق بالمساحة، فالضيق هنا ضيق معنوي تنبني فيه العلاقة بين اللازم والملزوم على بُعد تخيلي على الرغم من احتمال وجود أثر جسدي حقيقي كالشعور بالانقباض وصعوبة التنفس والشعور بالاختناق مثلا، أي ضيقه عن القدرة على التنفس بانسيابية وسلاسة، ومن ثم فإن استعمال ضيق الصدر دالا على بعض الآثار النفسية هو معنى سياقي في الأساس يرتبط بالدلالة على حالات الحزن الشديد واليأس وانقطاع الحيلة يأتي معبرا عن تحول الأثر النفسي إلى أثر جسدي.

وقد تعددت مواضع استعمال ضيق الصدر في القرآن الكريم وتعددت الملابسات السياقية التي جاءت فيها، فمنها ما جاء في قوله تعالى : (فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ

¹ البقاعي، نظم الدرر ج ٣ ص ٥٥٨

يَهْدِيهِ يَشْرَحُ صَدْرُهُ لِلإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ (الأنعام ١٢٥)

وهذا وصف لحال من كتب عليه أن يُضل، وقد انضمت دلالة حرج الصدر إلى دلالة ضيقه، وحرجا بمعنى ضيقا بكفره، لأن الكفر لا يكاد تسكن إليه النفس لكونه اعتقادا عن ظن، وقيل: ضيق بالإسلام، وأصل الحرج والحراج مجتمع الشيين، وتصور منه ضيق ما بينهما، فقيل للضيق: حرج^١، وقد جاء الحرج وصفا للنفس في قوله تعالى: (ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) (النساء ٦٥)، كما في نفي الضيق والتشدد عن الدين في قوله تعالى: (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ) (المائدة ٦)، كما جاء في وصف الصدر أيضا في قوله تعالى: (كِتَابٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ) (الأعراف ٢) نهيا عن التبرم بالكتاب وبمسئولية حمله وتبليغه.

وقد جاء ضيق الصدر في علاقة ضدية مع شرح الصدر المتعلق بالهداية، وقد ورد هذا المعنى في سياق مشابه للسياق السابق في قوله تعالى: (أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) (الزمر ٢٢)، وقريب منه قوله تعالى: (أَلَمْ تَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ) (الشرح ١)، كما جاء في دعاء موسى عليه السلام: (قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي) (طه ٢٥).

وأصل الشرح هو بسط اللحم ونحوه، ومنه شرح الصدر أي: بسطه بنور إلهي وسكينة من جهة الله وروح منه^٢، ولا تخفى الأبعاد المعنوية والآثار النفسية التي ترجع في تأويلها إلى ما استقر في السياق الخارجي من استعمال الصدر دالا على الآثار النفسية سلبا وإيجابا.

^١ الراغب الأصفهاني، مفردات القرآن ج ١ مادة حرج

^٢ الراغب الأصفهاني، مفردات القرآن ج ١ مادة شرح

وجاءت الكناية بدلالة العلامة الجسدية ضيق الصدر في غير موضع مشيرة إلى الأثر النفسي الذي يكون أو يُحتمل للرسول صلى الله عليه وسلم من تكذيب المكذبين، من هذه المواضع قوله تعالى: (وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ) (الحجر ٩٧)، وقوله تعالى: (فَأَلْعَلَّكَ تَارِكًا بَعِضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ) (هود ١٢) فجاء ضيق الصدر هنا دالا على الحزن والتبرم بادعاءات المكذبين، وبما يقولون من كلمات الشرك والطعن في القرآن والاستهزاء به، وضائق به صدرك أي عارض لك ضيق صدر بتلاوته عليهم وتبليغه إليهم في أثناء الدعوة والمحااجة.

كما جاءت في سياق الحذر من الغضب الشديد في مقول قول موسى عليه السلام: (قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ) (١٢) وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَيَّ هَارُونَ) (الشعراء ١٣)، فالضيق الذي يتوقعه من موسى عليه السلام ناتج عن خوفه من أن يكذبه، وينضاف إلى هذه الكناية كناية تخيلية أخرى في قوله: (وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي) وانطلاق اللسان وانعقاده من دوال الفصاحة بالقول أو العي وضعف القدرة على الإبانة على سبيل التخيل.

وجاء الفعل ضاق أيضا مسندا إلى النفس في قوله تعالى: (وَعَلَى النَّارِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ) (التوبة ١١٨)، بعد أن أسند الفعل نفسه إلى الأرض، وضيق الأرض برحبها وسعتها إلى حد لا يجدون فيها مفرا تطمئن إليه نفوسهم من شدة الرعب ولا يثبتون فيها كمن لا يسعه مكان، فقد خُلفوا وأخر أمرهم إلى أن ضاقت عليهم الأرض بما رحبت أي برحبها وسعتها لإعراض الناس عنهم وانقطاعهم عن مفاوضتهم وهو مثل لشدة الحيرة كأنه لا يستقر به قرار ولا تطمئن له دار. أما ضاقت عليهم أنفسهم أي إذا رجعوا إلى أنفسهم لا يطمئنون بشيء لعدم

الأنس والسرور واستيلاء الوحشة والحيرة، فقد خلفوا بالهجران ونهى الناس عن كلامهم، ولأن ضيق المكان (الأرض) قد لا يستلزم ضيق الصدر على الرغم من دلالاته على الضيق على سبيل التخويل؛ لأن احتمال ضيق الأرض على إنسان مستبعد لما هو معروف من حجم الإنسان في مقابل حجم الأرض، لهذا أتبع بضيق أنفسهم عليهم من شدة ما لاقوا من الهجران حتى بالكلام حتى برد السلام، فضيق النفس أعم وأشمل من ضيق الصدر، ولعل الفارق أن يبين لنا من دلالة السياق، فضيق الصدر في الآيات السابقة جاء إثر أمر موقوت محدد، أو رد فعل على موقف محدد، أما ضيق النفس فهو من العموم بحيث لا تستطيع نفس الإنسان أن تتحمله.

المشي مرحا

ومنه قوله تعالى: (وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا) (الإسراء ٣٧)، وقوله تعالى في المحكي عن لقمان: (وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ (١٨) وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاعْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ) (لقمان ١٩)

الكناية هنا في دلالة طريقة المشي وهي المرح، وهو شدة الفرح والتوسع فيه، فالمرح وما ينطوي عليه من العجب والفخر والكبر وما شاكلها من المعاني النفسية هو المنهي عنه هنا، والمرح في المشي حركة جسدية دالة على هذه المعاني النفسية، وربما كان من البين المعروف أن حركة الجسد نفسها ليس فيها مؤاخذه وإنما المؤاخذه فيما كسبت القلوب من المعاني النفسية التي انطوت عليها الصدور.

ومن ثم نجد تعقيبين مؤكدين لطلب الكف عن مشي المرح الذي جاء النهي صريحا فيه في الآيتين، فجاءت آية الإسراء بالتعقيب بالخبر الدال على الضعف الذي لا يتواءم معه الإحساس بالعجب والكبر والخيلاء، وجاء التعقيب في الآية في سورة لقمان بطلب الإلزام بصد الفعل المنهي عنه أي بطلب القصد في المشي، وأساس القصد هو استقامة الطريق، والمعنى هنا التوسط بين الإفراط والتفريط، بما يحمله المعنى من

إيحاءات التخفف أو التخلي عن مظاهر العجب والكبر والخيلاء المتمثلة وغيرها من الدوافع النفسية، وذلك بتغيير الحركة الجسدية من المرح في المشي إلى القصد فيه.

خشوع الأبصار

(خُشِعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ) (القمر ٧)، وقوله تعالى : (خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرَاهُمْ ذَلَّةً) (القلم ٤٣)، وقوله تعالى : (خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرَاهُمْ ذَلَّةً) (المعارج ٤٤)، وقوله تعالى : (أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ) (النازعات ٩)، وقوله تعالى : (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ) (الغاشية ٢)

خشوع الأبصار دالٌّ جسدي على أبعاد نفسية، فالخشوع: الضراعة، وأكثر ما يستعمل الخشوع فيما يوجد على الجوارح ، والضراعة أكثر ما تستعمل فيما يوجد في القلب، وخبوع الأبصار: كناية عن الذلة والانخزال لأن ذلة الدليل وعزة العزيز تظهران في عيونهما، " فالخشوع: السكون والتذلل والضراعة والسكوت " ^١ ، وتم فرق بين الخشوع والخضوع يتحدد في أن الخشوع : " فعل يرى فاعله أن من يخضع له فوجه وأنه أعظم منه، وأنه لا يكون إلا مع خوف الخاشع المخشوع له، ولا يكون تكلفاً ولهذا يضاف إلى القلب فيقال: خضع قلبه، والخضوع هو التظامن والتطأطؤ، ولا يقتضي أن يكون معه خوف ولا يجوز إضافته إلى القلب، وقد يجوز أن يخضع الإنسان تكلفاً من غير أن يعتقد أن المخضوع له فوجه، ولا يكون الخشوع كذلك. ^٢

^١ بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز ابادي، تحقيق: محمد علي النجاد، المكتبة العلمية، لبنان، ج٢، ص٥٤١.

^٢ أبو هلال العسكري، الفروق، مرجع سابق ص ٤٤١

التباس الكناية بالمجاز

في قوله تعالى في المحكي عن نوح عليه السلام: (وَإِنِّي كَلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَعْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا) (نوح ٧) ثمَّ إشارتان جسديتان الأولى جعل الأصابع في الآذان وفيها نجد امتناع جواز احتمال إرادة المعنى الحرفي عقلا وعرفا، فالسيرورة التأويلية تتولد أساساً من امتناع جعل الأصابع جميعها في الآذان عرفاً وعقلاً، ومن هنا ينصرف ذهن المؤول إلى محاولة تلمس البعد المجازي، فتسير عملية التأويل مرتكزة على أبعاد سياقية في بحثها عن مسار مجاوزة الملفوظ للمقصود، والمجازة هنا تقتصر على أن الملفوظ هو جعل الأصابع أما المقصود فهو جعل أنملة واحدة.

وبتأمل أبعاد تالية من المقاصد التي تركز على مرتكزات سياقية، نجد أن السياق يوجه التأويل إلى إصرارهم على عدم السماع، وهو من ثم إصرار على عدم الاستجابة، والإصرار على عدم الاستجابة تأويل ملزوم للإصرار على عدم الاستماع لما يمكن أن يُستجاب له، وهذا نجده متحققاً في جعل طرف من أنملة واحدة في الأذن، ومن ثم فإن جعل طرف أنملة واحدة في الأذن هو محتمل في الحقيقة وبهذا يكون الجعل هنا كناية عن عدم الاستجابة وفق الانتقال من لازم إلى ملزوم، فيكون الملفوظ هو جعل الأصابع الدال بعلاقته المجازية على أنملة، ثم تأتي الأنملة (المدلول) دالا (لازما) للمدلول الثاني وهو عدم الاستماع، الذي يأتي بدوره دالا على مدلول آخر هو عدم الاستجابة، أما كون الملفوظ هو جعل الأصابع في الآذان وليس أنملة فإن المجاز فيه يُنتج دلالة المبالغة.

وما هكذا تكون السيرورة التأويلية في الإشارة الثانية: (وَاسْتَعْشَوْا ثِيَابَهُمْ) التي لا توجد فيها قرينة مانعة من احتمال المعنى الحرفي للملفوظ، فليس ثم ما يمنع من أن يكون استعشاء الثياب على سبيل الحقيقة، ولكن وقوف التأويل عند هذا الحد

إغفال للمقتضيات السياقية، وإغفال لمقتضيات السياق اللغوي الداخلي الذي جاء بالتصريح في آخر الآية (وَأَصْرُوا وَأَسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا) على سبيل المبالغة والتأكيد على إصرارهم، ومن ثم يأخذ تأويل (وَأَسْتَعْشَوْا ثِيَابَهُمْ) في حسابه بُعد المعنى الثاني المضمن الملزوم للملفوظ وهو الإصرار على عدم الاستجابة الناتج عن الإصرار على عدم الرؤية البصرية للداعي، وبذلك يجمع القول المحكى عن نوح عليه السلام بين الامتناع عن استقبال الدعوة عن طريق السمع والبصر، وفي الجمع بينهما تأكيد مضموم إلى تأكيد الإصرار على عدم الاستجابة.

وبعد، فلعلنا بهذا نكون قد وقفنا على ما يأتي :

- إن التحليل البلاغي يقوم على تتبع الظواهر البلاغية فلا يقف عند حدود تطبيق القواعد والتصنيفات، تلك الممارسات التي أدت بالدرس البلاغي إلى العقم والجمود.

- إن قراءة الظواهر وفق منهج أو منطلقات تنظيرية معينة هو إعادة نظر في هذه المنطلقات نفسها؛ فربما كانت النظريات والمناهج شاخصة - حال وجودها - إلى نمط من الظواهر، فالظاهرة البلاغية - في ارتكازها على قاعدتي الجدة والطفرة - متألفة متبرمة بقيود التنظير والتقييد، ومن ثم فإن الظواهر قد تضيف إلى النظريات والمناهج رؤى وتفتح لها آفاقا ربما لم تخطر ببال المنظر الأول.

إن الإفادة من الرؤى المنهجية والتنظيرية الحديثة قد تُسهم في إعادة وعينا بأدواتنا البحثية، فليس من الصواب أن نقف من التراث موقفا تقديسيا، ولكن تراثنا وتراث غيرنا إنما هو بعض الخبرة الإنسانية التي تقبل الإضافة والحذف والتعديل، ولكن المهم أن يُدرك الباحث ماذا يأخذ وماذا يدع، ولماذا يأخذ وماذا يدع ما يدعه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين
ربنا تقبل منا إنك أن السميع المجيب
وصلِّ اللهم على عبدك ورسولك محمد
سيدي، سيد الأولين والآخرين وسلم.

المراجع

- ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: محي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية صيدا بيروت ١٩٩٠م
- أبو الفرج الأردستاني: درة التنزيل وغرة التأويل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز، ط ٢ الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٧٧م ص ١٤٨
- أرسطو: كتاب الخطابة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط دار القلم بيروت ١٩٧٩م
- ابن أبي الإصبع، تحرير التعبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن الكريم، تقديم وتحقيق د. حفي محمد شرف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ١٩٩٥م
- الأصفهاني (الراغب، الحسين بن محمد بن المفضل أبو القاسم)، مفردات ألفاظ القرآن، ط دار القلم - دمشق
- الألوسي، شهاب الدائم محمود، روح المعاني، طبعة المنيرية ج ٩ ص ١١٤
- أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة د. سعيد بنكراد، ط ١ المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ٢٠٠٠م
- أمين الخولي: مناهج تجديد، دار المعرفة، القاهرة، ط ١ ١٩٦١م
- البقاعي: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ط دار الكتاب الإسلامي، القاهرة ١٩٨٤م
- بلاشير: ترجمة معاني القرآن، صدر على ثلاثة أجزاء ١٩٤٧، ١٩٤٩، ١٩٥٠م
- د. تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ط دار الثقافة، الدار البيضاء ١٩٩٤م
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم
- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق علي حسن ناصر وآخرون، الرياض، دار العاصمة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، ، ٤١٢/٥
- النبوات، القاهرة، المطبعة السلفية، دت، ٣/١.
- الثعالبي، (أبو منصور، الكناية والتعريض، تحقيق وتقديم، د. أسامة البحيري، ط ٢ مطبعة الخانجي ١٩٩٧م
- د. حلبي محمد القاعود: مدخل إلى البلاغة القرآنية، ط ١ دار النشر الدولي، الرياض ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م

- الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي: بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله أحمد، ود. محمد زغلول سلام، ط ٣ دار المعارف، القاهرة.
- الرازي فخرالدين محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن ابن علي التميمي البكري الشافعي، التفسير الكبير دارالكتب العلمية: بيروت، ط الثانية، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م
- ابن رشيقي القيرواني، العمدة، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الخامسة بيروت ١٩٨١م
- روبرت هولب : نظرية التلقى ، ترجمة د. عز الدين إسماعيل ، النادي الأدبي الثقافي بجدة ط ١ ١٩٩٤ م
- الزركشي (بدر الدين): البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٥٧م
- الزمخشري، أبو القاسم محمود، الكشاف، طبعة دارالمعرفة
- د. سعد مصلوح: مشكلة العلاقة بين البلاغة العربية واللسانيات الأسلوبية، منشورة ضمن كتاب النادي الأدبي الثقافي بجدة ١٩٨٩ م .
- السكاكي، مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور، بيروت ط ٢ بيروت ١٩٨٧م
- ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ط ١ دارالكتب العلمية بيروت ١٩٨٢م
- أبو السعود، محمد بن محمد، إرشاد العقل السليم، المكتبة الوقفية، القاهرة ٢٠١٥م
- سيد قطب: في ظلال القرآن، القاهرة ٢٠١٧م ٢٠٠/٤
- السيوطي : صون المنطق والكلام عن علم المنطق والكلام ص ١٥
- : الإتيقان في علوم القرآن، عالم الكتب، بيروت، بدون تاريخ
- الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر ١٩٨٤م ج ٢ ص ١٥٥
- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان، ت محمود شاكر، ط ٢ الخانجي ١٩٨٩م
- د. عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، دارالمعارف، القاهرة ١٣٩١هـ-١٩٧١م
- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود شاكر، ط ٢ الخانجي، القاهرة ٢٠٠٠م
- أسرار البلاغة، ت محمد عبد المنعم خفاجي، القاهرة ١٩٧٩م
- الرسالة الشافية، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد

- خلف الله أحمد، ود. محمد زغلول سلام، ط ٣ دار المعارف، القاهرة ص ١٢٩
- عبد الكريم الخطيب، الإعجاز في دراسات السابقين، دار المعرفة، بيروت ط (٢) ١٩٧٥
- أبو عبيدة المثني، مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين، ط الخانجي، القاهرة ١٣٨١ هـ
- العسكري، أبو هلال، كتاب الصناعتين، تحقيق: على محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم . القاهرة ١٩٧١ م
- العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقيق : د.عبد الحميد هندواي ط ١ المكتبة العصرية، صيدا بيروت ٢٠٠٢ م
- د.عبد بلبع، مقدمة في نظرية البلاغة النبوية، دار بلنسية، القاهرة ٢٠٠٨ م
- قضية الطبع والتكلف، في التراث النقدي والبلاغي، قراءة جديدة، دار الوفاء، القاهرة ١٩٩٥ م
- ابن فارس(أحمد)، مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام هارون، المكتبة الوقفية، القاهرة ٢٠٠٩ م
- فاضل السامرائي، إعجاز القرآن اللفظي ضمن كتاب: " لمسات بيانية في نصوص من التنزيل" دار عمار، عمان الأردن ط ٣ سنة ٢٠٠٣ م
- الفيروز آبادي مجد الدين محمد بن يعقوب ، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجاد، المكتبة العلمية: لبنان
- ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث، طبعة عيسى البابي الحلبي – القاهرة ١٩٥٤ م
- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت (بدون تاريخ)
- القزويني، الإيضاح ، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٩٣ م
- مالك بن نبي: مشكلات الحضارة، الظاهرة القرآنية، ترجمة د.عبد الصبور شاهين، مقدمة د.محمد عبد الله دراز، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق سوريا ٢٠٠٠ م
- المواردي (أبو الحسن)، النكت والعيون، تحقيق السيد عبدالمقصود عبدالرحيم، ط المكتبة الوقفية، القاهرة ٢٠١٠ م
- المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد) : الكامل في اللغة والأدب ، مطبعة الاستقامة القاهرة ١٣٦٥ هـ
- ابن منظور: لسان العرب، مادة (جرز)
- محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت

- د. محمد تحريشي: النقد والإعجاز، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق ٢٠٠٤م
- محمد خلف الله أحمد، ود. محمد زغلول سلام، ط٣ دار المعارف، القاهرة
- د. محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، ط١ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٦م
- د. محمد عبد الله دراز: (النبأ العظيم)
- د. محمد عبد المطلب: البلاغة والأسلوبية، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٩٤م
- د. محمد العمري: في بلاغة الخطاب الإقناعي مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، ط٢ دار أفريقيا الشرق المغرب ٢٠٠٢م
- محمد مفتاح، حول مبادئ سيميائية، مجلة علامات، المغرب عدد ١٦ ، ٢٠٠١م
- محمود محمد شاكر: مداخل إعجاز القرآن ط١ القاهرة ٢٠٠٢م
- معروف الرصافي: الشخصية المحمدية، أو حل اللغز المقدس، ط١ منشورات الجمل، ألمانيا ٢٠٠٢م
ص٦٠٧، ٦٠٨
- د. منذر عياشي، القرآن إعجاز أم إبلاس، دراسة منشورة بمجلة فصول العددان ٨٥ ، ٨٦
ربيع وصيف ٢٠١٣م

Palmer F.R : Semantics, Second edition, Cambridge University Press
1976, 198

Eco, U : A Theory of Semiotics, Indiana University Press, 1976, P15, 16

Peirce, Charles Sanders : Collected Papers , Cambridge , Harvard
University Press , 1931, 5 . 484

Searl, John R. : Metaphor , in Metaphor and thought , edited by
: Andrew Ortony , Cambridge University Press , 1981 , P. 92

المحتويات

٥	تقديم
١١	الباب الأول: مداخل نظرية
١٣	الفصل الأول : الإعجاز ، قلق المصطلح بين التردد والتردد
١٥	تمهيد : قلق المصطلح واضطراب التردد
٢١	المبحث الأول : الخطابي (إشكالٌ أُحيلَ به على إبهام)
	المبحث الثاني: عبد القاهر الجرجاني
٢٨	التردد بين إكراهات المصطلح واستحالة المثلية
	المبحث الثالث : محمود شاكر
٣٩	قلق التردد بين الإعجاز والإيلاس
٥٩	الفصل الثاني : إعجاز القرآن : سؤال الخصوصية
٦١	المبحث الأول : آيات التحديّ..القرآن الكريم خاتم المعجزات
٨٢	المبحث الثاني : علة الإعجاز ودلائل الإعجاز
٩٧	المبحث الثالث : خصوصية المعجزة القرآنية
١٠٣	المبحث الرابع : المعجزة القرآنية بين بقاء الاستجابة واستمرارها
	المبحث الخامس: الرسول والمعجزة
١٢٢	الاستمرار من مقتضيات خصوصية خاتم المعجزات
١٣٥	الفصل الثالث: مقدمة في البلاغة الخاصة
١٣٧	المبحث الأول : خصوصية بلاغة القرآن الكريم
١٤٧	المبحث الثاني : خصوصية الخطاب القرآني
١٥٥	المبحث الثالث : منهجية التدبر

- ١٦٧ الباب الثاني: قراءات تحليلية في ظواهر بيانية
- ١٦٩ تمهيد : التصوير والتركيب النحوي في القرآن العظيم
- ١٨٥ الفصل الأول : التمثيل في آيات إنبات الأرض قراءة تحليلية
- ١٨٧ تمهيد : الوظيفة الحجاجية للتمثيل في القرآن العظيم
- ١٩٠ المبحث الأول: التمثيل وحقيقة الإفناء والفناء
- ٢٠٦ المبحث الثاني: حجاجية التمثيل وغاية التدليل على البعث
- الفصل الثاني : سيميائية الكناية وحتمية الضابط السياقي للسيرورة التأويلية
- ٢٥٥ قراءة في الكناية القرآنية